עיונים בתקומת ישראל



ז

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׳ 1/6596940(08), פקס 6596939(080)

כתובת אלקטרונית: omiller@bgu.ac.il

מאמרים יש להגיש באמצעות דואר אלקטרוני או תקליטון. יתקבלו מאמרים שגודלם אינו עולה על 8000 מילים ובצירוף תקציר באנגלית, לרבות שם המאמר ושם המחבר, עד 200 מילים.

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל

כרך 17

מכון בן־גוריון
לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון • קריית שדה־בוקר
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
תשס"ז – 2007

עורכים: אבי בראלי, גדעון כ״ץ
עורכת משנה: אורנה מילר
מערכת: ישראל אופנהיים, אבי בראלי, דניאל גוטוויין, פנחס גינוסר, יהודה גרדוש, אביבה חלמיש, גדעון כ״ץ, משה ליסק, טוביה פרילינג, זכי שלום
מועצת המערכת: איתמר אבן־זֹהר, אוניברסיטת תל־אביב; ישראל אופנהיים, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב; אבי בראלי, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; מנחם ברינקר, האוניברסיטה העברית בירושלים; דניאל גוטוויין, אוניברסיטת חיפה; פנחס גינוסר, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; אלון גל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; יהודה גרדוש, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; אביבה חלמיש, האוניברסיטה הפתוחה; אילן טרואן, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; גדעון כ״ץ, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; משה ליסק, האוניברסיטה העברית בירושלים; מתתיהו מינץ, אוניברסיטת תל־אביב; בנימין פינקוס, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; טוביה פרילינג, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; יונתן פרנקל, האוניברסיטה העברית בירושלים; זכי שלום, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; משה שמש, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון

עריכת לשון: ישראל רונן, רוית דלויה, נורית וַלק, עינת אמית־יאירי
התקנה: נילי הירט
עריכת תקצירים: תמליל־שגב בע״מ
עיצוב העטיפה: אד ואן אויין
מרכז ההוצאה לאור: שאול שרגאי

ISSN 0792-7169
תוכן המאמרים על אחריות המחברים
© 2007
כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה־בוקר תשס״ז

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

תוכן העניינים

תרבות וספרות

קימי קפלן — ספרי לימוד להיסטוריה בחברה החרדית: הדור הראשון — 1
בעז ערפלי — בעולם עירום: 'מוות', 'חיים' ופוליטיקה בסיפור מא. עד מ. מאת יוסף חיים ברנר — 43
אמיר בנבג'י — בין אלגוריה לסמל, בין שחוק לדמע: מנדלי מוכר ספרים ושלילת הגלות — 81

הגות ועיון

יוסף גורני — בין אוטונומיה לקהילייה: שמעון דובנוב, בנדיקט אנדרסון ואנתוני סמית על הלאומיות — 107
חנוך בן פזי — על אדמה ועל ארץ־ישראל במשנת לוינס: שאלות כלפי הציונות — 123
יוסי טרנר — המחלוקת בין הרמן כהן ומרטין בובר על הציונות — 155
עמוס מוריס־רייך — 'קץ הקיום היהודי' או 'זהות חברתית מסוכסכת'? תפיסות של אסימילציה במדעי החברה המוקדמים — 179

חברה

און וינקלר — ישראל והפצצה הדמוגרפית: סיפורו של מיתוס שגוי — 197
יצחק דהן — מתבדלים ומשתלבים: אינטלקטואלים מזרחים בישראל — 239
אודי לבל — 'מגויסים במותם' — הורים שכולים, חשאיות ואִתגור ההגמוניה הצבאית — 267
שני בר־און — חוזה שהופר: עובדים ומדינה באופקים, 1955–1981 — 287

פוליטיקה ומשפט

גדעון דורון ואסף מידני — בית־משפט לחוקה — פתרון מבני לקשיי המשילות של המערכת הפוליטית? — 319
אמיר גולדשטיין — הפריצה הגדולה: מנחם בגין ב'תקופת ההמתנה' — 345

יחסי חוץ

נלי אורן — פעילות המשלחת הפולנית באו"ם בשאלת ארץ־ישראל, 1947 — 381

גדעון ביגר — 'להב המחרשה קבע את הגבול' — גבול ישראל-ירדן 1922-1994 — 413
ודוד שטנר
יוסי כץ — של מי המושבות הגרמניות? חוק נכסי גרמנים ופיצוי הטמפלרים על רכושם בישראל — 431

היסטוריוגרפיה

דליה עופר — שארית הפלטה בהיסטוריוגרפיה הישראלית — 465

רשימת קיצורים — 512

רשימת משתתפים — 513

רשימת ספרים – מכון בן־גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון — 514

ISRAEL STUDIES — 521

תקצירים באנגלית — i

תרבות וספרות

ספרי לימוד להיסטוריה בחברה החרדית: הדור הראשון

קימי קפלן

מבוא

הזיכרון הקיבוצי של חברות אנושיות בנוי מרכיבים שונים, ובהם זכרון העבר, והוא מעוצב באמצעות כלים מגוונים ובאופנים שונים. אחד הכלים היוצרים מוקד של זיקה ומשמשים לעיצוב זכרון העבר בעידן המודרני של חינוך ממוסד להמונים הוא ספרי לימוד להיסטוריה. אולם ספרי לימוד אינם רק כלי חינוך לעיצוב הזיכרון ההיסטורי הקיבוצי, הם אחת מכמה תת־סוגות של היסטוריוגרפיה. כאשר אנו עוסקים בחברות דתיות שמרניות מודרניות — והחברה החרדית היא אחת מהן — המודעות לשינויים המתרחשים בחברה הסובבת אותם והמגיבות להם, מתווסף ממד נוסף לעיסוק בעבר, והוא המתח, ולעתים הניגוד שבין התפיסות ההיסטוריות המסורתיות ובין אלה המודרניות־ביקורתיות.[1] אחת התוצאות של מתח וניגוד אלה היא שמתוך אותן חברות דתיות שמרניות מודרניות צומחת היסטוריוגרפיה אשר מטרתה במקרים רבים היא להעמיד היסטוריה שכנגד, כלומר להציב תמונת עבר חלופית ומתוקנת, לפי הבנת כותביה.

בשנים האחרונות פורסמו כמה מחקרים העוסקים בתפיסת ההיסטוריה של עם ישראל כפי שזו מוצגת בספרי לימוד להיסטוריה שכתבו יהודים במאה השנים האחרונות, אולם

* ראשיתו של מאמר זה בשתי הרצאות: הראשונה נישאה בפורום מרכז צ'ריק לתולדות הציונות, היישוב ומדינת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, במרס 2004; והשנייה — בקונגרס העולמי הארבעה עשר למדעי היהדות, ירושלים, אוגוסט 2005. הערותיהם והצעותיהם של חיים גרטנר, יובל דרור, מרדכי זלקין, אסף ידידיה, חגית לבסקי, רחל מנקין, דן פורת, שמואל פיינר והקוראים מטעם המערכת סייעו בידי רבות בגיבושו של המאמר והעמידו אותי על טעויות ואי־דיוקים. לכולם אני אסיר תודה. כתיבתו של המאמר נתאפשרה בזכות מענק מחקר מטעם מכון ון ליר בירושלים (2005–2006). אחתום בהערה טכנית: לעתים נפלו שגיאות או שיבושים במקורות שצוטטו. טעויות הבאות במקור הוצבו בסוגריים עגולים, ואילו הוספות או תיקונים שלי הושמו בסוגריים מרובעים.

1. ראו: יוסף ח' ירושלמי, **זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי**, תל־אביב תשמ"ח, עמ' 113, 123.

מקומם של ספרי הלימוד החרדיים נפקד מהדיון או הוצנע מאוד.[2] גם ספרי הלימוד של המגזר הממלכתי־דתי בישראל זכו לתשומת לב מועטה ביותר.[3]

מאמר זה עוסק בשני ספרי לימוד להיסטוריה, שהם הדור הראשון של ספרים מסוג זה בחברה החרדית בישראל: **תולדות עם ישראל** מאת הרב ד״ר משה אוירבך (1881–1976) **והעבר הישראלי** מאת הרב מאיר שצ׳רנסקי (1905–1972). ספרים אלה כוללים סקירות מקיפות (אם כי לא זהות כרונולוגית) של תולדות עם ישראל מסוף תקופת המקרא עד העת החדשה. מטרתו של המאמר היא להציב כמה ממסגרות ההתייחסות הנחוצות במחקר לשם הבנת ספרים אלה, ובהן המציאות ההיסטורית, החברתית והחינוכית שהם נכתבו בה, זהותם של מחבריהם ומניעיהם ומטרותיהם בכתיבתם, מבנה הספרים, מהדורותיהם וקווי המִתאר שלהם. אדגיש שהמאמר אינו מתמקד בתכנים ספציפיים, באופני השימוש בספרים, בדרכי התקבלותם ובשאלת קהל יעדם בכוח ובפועל, אם כי יש בו התייחסויות להיבטים אלה.

חשיבותם של ספרים איננה מתמצית בכתיבתם ובהבאתם לדפוס, אלא בתולדותיהם ובשימוש שנעשה בהם.[4] ספרים בכלל וספרי לימוד בפרט מלמדים על תפיסותיהם, על אמונותיהם ועל מטרותיהם החינוכיות של מחבריהם, והדפסתם החוזרת מעידה על השימוש

2. ראו גם: אבנר בן־עמוס, ׳פלורליזם בלתי אפשרי?: יהודים יוצאי אירופה ויהודי עדות המזרח בתוכנית הלימודים בהיסטוריה בישראל׳, בתוך: דוד חן (עורך), **החינוך לקראת המאה העשרים ואחת: ספר יובל העשרים של בית־הספר לחינוך באוניברסיטת תל־אביב**, תל־אביב תשנ״ה, עמ׳ 267–277; אבנר בן־עמוס (עורך), **היסטוריה, זהות וזיכרון: דימויי עבר בחינוך הישראלי**, תל־אביב תשס״ב; יובל דרור, ׳מערכת החינוך כסוכנת הפטריוטיזם היהודי במדינת ישראל: מ״ציונות חלוצית״ ל״ישראליות מאוזנת״׳, בתוך: אבנר בן־עמוס ודניאל בר־טל (עורכים), **פטריוטיזם: אוהבים אותך מולדת**, תל־אביב 2004, עמ׳ 137–175; רות פירר, ׳השואה בספרי לימוד להיסטוריה בישראל, 1948–1982׳, **דפים לחקר תקופת השואה**, ג (1984), עמ׳ 243–258; הנ״ל, **סוכנים של החינוך הציוני**, תל־אביב תשמ״ה; הנ״ל, **סוכנים של הלקח**, תל־אביב תשמ״ט; יצחק קונפורטי, **זמן עבר: ההיסטוריוגרפיה הציונית ועיצוב הזיכרון הלאומי**, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 214–289; Elie Podeh, *The Arab-Israeli Conflict in Israeli History Textbooks, 1948-2000*, Westport 2002; Dan A. Porat, 'The Nation Revised: Teaching the Jewish Past in the Zionist Present (1890-1913)', *Jewish Social Studies,* 13, 1 (2006), pp. 59-87; Idem, 'One Historian, Two Histories: Jacob Katz and the Formation of a National Israeli Identity', *Jewish Social Studies*, 9, 3 (2003), pp. 56-76; Idem, 'A Contemporary Past: History Textbooks as Sites of National Memory', in: Alaric Dickinson et. al. (eds.), *International Review of History Education*, 3, London 2001, pp. 36-56

3. ראו: ישראל ברטל, ׳ההיסטוריה של העם היהודי בספרי הלימוד במגזר הממלכתי־דתי: סיפור אחר?׳, בתוך: בן־עמוס, **היסטוריה, זהות וזיכרון**, עמ׳ 121–137; חנה יעוז ויעקב עירם, ׳תמורות בתכניות הלימודים בספרות — עיון משווה׳, **עיונים בחינוך**, 46–47 (תשמ״ז), עמ׳ 157–171.

4. ראו לדוגמה: שפרה ברוכסון, **ספרים וקוראים: תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסנס**, רמת־גן תשנ״ג; זאב גריס, **הספר כסוכן תרבות בשנים ת״ס–תר״ס (1700–1900)**, תל־אביב תשס״ב.

שנעשה בהם, ולכן מלמדת על החברה הצורכת אותם, ומכאן חשיבותם היתרה. במקרה הנדון כאן מדובר בעיקר במורים שלימדו תולדות ישראל בבתי־ספר ובסמינרים לבנות חרדיות בארץ־ישראל, ולימים במדינת ישראל, ובילדות ובנערות שלמדו במוסדות אלה.

ספרים אלה נכתבו בתקופה מכרעת מבחינתה של החברה החרדית בישראל; בראשיתה — באמצע שנות הארבעים של המאה ה־20 — לא היו בטוחים רבים בחברה החרדית ומחוצה לה שהיא תוסיף להתקיים לאורך שנים, ובסופה — בשלהי שנות השישים — ניכר היה שחברה זו התייצבה והתבססה. זאת ועוד, לאחר הקמת המדינה היו בחברה החרדית לקבוצותיה תהליכים של התאחדות והתגבשות, ואלה באו לידי ביטוי בין השאר בהבנייתה של מנהיגות דתית יעילה של 'גדולי תורה' שמימשה את חזון 'חברת הלומדים', ובדפוסי החִברות ותכניה, ומערכת החינוך היא זירת פעולה מרכזית שהתרחשו בה תהליכים אלה.

לבסוף, החומר המצוי בספרים הנדונים להלן מקיף אלפי שנות היסטוריה יהודית, ולכן אי־אפשר לעסוק בכולו במאמר. מטרתו של המאמר היא אפוא לפתוח את הדיון בנושא, להעלות שאלות מחקר ולהציע כיוונים, אפיונים ומסקנות ראשוניות בנוגע לטיבם של ספרים אלה על רקע הזמן והמקום שהם נוצרו בהם. זאת ועוד, העיון בספרי לימוד אלה שופך אור חדש על מרחבים נוספים ושונים של ההוויה החרדית בישראל באמצע המאה ה־20.

החברה החרדית בשנות השלושים והארבעים של המאה ה־20 והצורך שלה בספרי לימוד

החברה החרדית בארץ־ישראל בשנות השלושים והארבעים של המאה ה־20 נחלקה בין אנשי היישוב הישן הקנאי — ה'קיצונים' — ובין אנשי היישוב החדש — ה'מתונים'. הגדרת הקיצוניות או המתינות מבוססת בעיקר על היחס למפעל הציוני ולמוסדות היישוב ועל מערכת היחסים עם מוסדות אלה: הקיצונים התנגדו נחרצות למפעל הציוני ועשו כל מאמץ שלא לבוא אתו ועם נציגיו במגע, ואילו המתונים לא שללו לחלוטין את קיומו של המפעל הציוני ושיתפו פעולה בדרכים שונות עם הנהגת היישוב היהודי, בעיקר כדי לדאוג לאינטרסים של הציבור החרדי. המעוז המרכזי של קנאי היישוב הישן היה בירושלים, וחלק לא מבוטל מהם היו בנים למשפחות שהתגוררו בעיר זה כמה דורות וחברים בסניף הירושלמי של אגודת־ישראל. בעקבות תמורות שחלו באגודת־ישראל באמצע שנות השלושים החלו כמה מאלה שנמנו עם צעירי אגודת־ישראל המקומית לגבש מסגרות חלופיות, כגון הרב עמרם בלוי (1894–1974) שעם הרב אהרן קצנלבויגן (1894–1972) הקים את נטורי קרתא ב־1938.[5] בסמיכות זמנים לכך העתיקו כמה דמויות וקבוצות אנטי־

5. ראו: Menachem Friedman, 'Jewish Zealots: Conservative Versus Innovative', in: Emmanuel Sivan and Menachem Friedman (eds.), *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, New York 1990, pp. 128-129

ציוניות קיצוניות אחרות את מקום מושבן ממזרח אירופה לארץ־ישראל ויצרו בה מסגרות ארגוניות, כגון חסידות 'תולדות אהרן'. לעומת אלה, החרדים המתונים, רובם מהגרים יוצאי גרמניה ופולין וחברים באגודת־ישראל העולמית, הגיעו לארץ־ישראל בעלייה הרביעית (1924–1929) והחמישית (1929–1936). בתקופה זו נהיו המתונים בהדרגה רובה של החברה החרדית בארץ־ישראל, והם אימצו כאמור קו פרגמטי של שיתוף־פעולה עם מוסדות היישוב ועם מנהיגיו.

קו פרגמטי זה התעצב בהשפעתם של גורמים ותהליכים בתוך החברה החרדית ושל מצבים ואירועים שהיישוב היהודי כולו נקלע אליהם. מבין הגורמים הפנים חרדיים אפשר לציין את הגירתם של גדולי תורה ושל ישיבות בשנות העשרים והשלושים, אשר העניקה כוח ולגיטימציה לחרדים המתונים. הדמות החשובה ביותר בהקשר זה היא הרב אברהם י' קרליץ (1878–1953) — החזון אי"ש,[6] על אף קרבתו לנטורי קרתא, ודמות חשובה נוספת היא הרב משה מ' אפשטיין (1886–1933), ראש ישיבת 'חברון'. מבין הישיבות נציין את 'כנסת ישראל' מסלובודקה, שרוב תלמידיה הגיעו עם אפשטיין לחברון ב־1924 ופתחו בה ישיבה. לאחר פרעות תרפ"ט עברה הישיבה לירושלים.[7] פרעות תרפ"ט, פרעות 1936–1939 ומלחמת העולם השנייה הן דוגמאות לאירועים שהתרחשו מחוץ לחברה החרדית והשפיעו על מצבה.[8]

מצבה המורכב של החברה החרדית בשנות השלושים התבטא לא רק בפוליטיקה אלא גם בתחום החינוך, ויסודו בכך שמערכת החינוך בתקופת המנדט הבריטי היתה בנויה על בסיס זרמים אידאולוגיים (זרם העובדים, הזרם הכללי וזרם 'המזרחי') והחרדים בחרו שלא להיות חלק ממערכת זו.[9] כאן המקום להדגיש כי ספרי לימוד יועדו לבתי־ספר לבנות ולנערות, ולא לישיבות שמיועדות לילדים ולנערים. הלימוד בישיבות התמקד במקצועות קודש בלבד, ובראשם התלמוד הבבלי, ולא התקיים בהם לימוד מסודר של מקצועות

6. ראו עליו גם: 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 בראשית דרכה של ישראל**, ירושלים תשס"ב, עמ' 364–414; בנימין בראון, 'החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג–תשי"ד)', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג; Lawrence Kaplan, 'The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy', in: Jack Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, New York and Jerusalem 1992, pp. 145-175
7. ראו: מנחם פרידמן, **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**, ירושלים 1991, עמ' 40–41.
8. ראו: מנחם פרידמן, **חברה ודת: האורטודוקסיה הלא־ציונית בארץ־ישראל, תרע"ח–תרצ"ו/1918–1936**, ירושלים תשל"ח.
9. ראו: שמעון רשף ויובל דרור, **החינוך העברי בימי הבית הלאומי 1919–1948**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 17–38.

כלליים[10] בשל התפיסה שנערים וגברים בלבד מצווים על תלמוד תורה, וכל עיסוק שלהם בלימודים לא תורניים נחשב שלילי ומוגדר 'ביטול תורה'. זאת ועוד, שורה של מנהיגים חרדים החלו להכיר בקיומן של נסיבות היסטוריות וחברתיות מקומיות, בעיקרן חינוכיות, אשר חייבו את הכשרתן של נשים במסגרות חרדיות. בשנות החמישים התברר כי תשתית ארגונית־חינוכית זו חיונית לקיומה של החברה החרדית, אז הועצם תפקידן של הנשים בתור מפרנסות והיה לערך מכונן בחברה החרדית סביב הרצון לבנות את 'חברת הלומדים'. את הערך הזה היה אפשר להגשים על רקע התפתחותה של ישראל כמדינת רווחה ובעזרת ממון שנתנה המדינה למוסדות החינוך החרדיים.[11]

אולם גם אם העיקרון הנזכר בדבר הצורך לחנך נשים היה מוסכם, לא היתה הסכמה בין המתונים ובין הקיצונים בנוגע למידת ההכשרה הלגיטימית ולממדיה. בשלהי העשור השני של המאה ה־20 היו בירושלים וביישובים אחרים, ובהם טבריה, כמה בתי־ספר לבנות אשר היו מזוהים עם היישוב הישן הקנאי, אולם מצבם הכלכלי היה לא טוב. אמנם עד אמצע שנות השלושים היו כמה מסגרות חינוך שעלו בקנה אחד עם דרכם של החרדים המתונים, אלא שבקרב הנהגתם עוד היתה הרגשה של חסר בתחום זה.[12] הרגשה זו נבעה מהגידול במספרם של החרדים המתונים בארץ־ישראל מן העלייה הרביעית והחמישית, ובהם לא מעט חסידי גור. אלה התיישבו ביישוב החדש — בחיפה, בתל־אביב ובמושבות — ושאפו להשתלב בו,[13] והשתלבות זו הצריכה להבנתם מערכת חינוך שונה מזו של הקיצונים.

בשל כך נוסדו בשנות השלושים ובראשית שנות הארבעים גנים ובתי־ספר עממיים של 'בית יעקב' עבור בנות ביישובים כהרצליה, זכרון מאיר שליד בני־ברק, חיפה, טבריה,

10. על הישיבות ראו: מנחם פרידמן, 'ישיבות היישוב הישן בשלהי התקופה העות'מאנית — "מוסדות" או בתי אולפנא', בתוך: עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), **פרקים בתולדות החברה היהודית בימי־הביניים ובעת החדשה מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה על־ידי תלמידיו וחבריו**, ירושלים תש"ם, עמ' שסט–שעט; מנחם פרידמן, 'המאבק על דמות הישיבות והרבנות בירושלים בשנה הראשונה של הכיבוש הבריטי', **הציונות**, ב (תשל"א), עמ' 105–119; הנ"ל, 'עולם הישיבות', בתוך: יהושע פראוור ואורה אחימאיר (עורכים), **עשרים שנה בירושלים 1967–1987**, תל־אביב תשמ"ח, עמ' 174–179.

11. ראו על כך: מנחם פרידמן, **האשה החרדית**, ירושלים 1988; הנ"ל, 'האישה החרדית', בתוך: יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 273–291; הנ"ל, 'כל כבודה בת מלך חוצה: האשה החרדית', בתוך: דוד י' אריאל ואחרים (עורכים), **ברוך שעשני אשה?: האשה ביהדות — מהתנ"ך ועד ימינו**, תל־אביב 1999, עמ' 189–206.

12. ראו למשל: אהרן סורסקי, **תולדות החינוך התורתי בתקופה החדשה**, בני־ברק תשכ"ז, עמ' רס–רסב, תנא–תנה.

13. ראו: מנחם פרידמן, 'פשקווילים ומודעות קיר בחברה החרדית', בתוך: גניה דולב (עורכת), **פשקווילים: מודעות קיר וכרזות פולמוס ברחוב החרדי**, ירושלים ותל־אביב תשס"ה, עמ' 12–14.

כפר אתא, ראשון־לציון ותל־אביב,[14] וסמינר לבוגרות בתל־אביב.[15] על אף התפתחות והתרחבות אלה, דיווחים מאת חרדים בני הזמן המתייחסים למצבה של מערכת החינוך במגזר זה נושאים אופי פסימי. מוסדות נקלעו לקשיים כלכליים,[16] נשמעו טענות רבות על אפליה לרעה של תלמידים ועל קיפוח במימונם[17] וניכרו תוצאותיהן השליליות של בעיות פדגוגיות בקרב הנוער החרדי. באחד הדיווחים נכתב כך: 'מצב חיינו החנוכיים הוא קריטי עד מאד, פשיטת רגל גמורה'.[18]

עם הגעת הידיעות הראשונות על השמדת יהודים באירופה בשלהי 1942 הרגישו מנהיגיה של החברה החרדית בארץ־ישראל שמצבה מחמיר. הרגשה זו התחזקה ב־1945, עם היוודע תוצאות המלחמה, והגיעה לשיאה במחצית השנייה של שנות הארבעים לנוכח הדיונים על הקמת מדינת ישראל. מנהיגים ואחרים מהחברה החרדית תיארוה כחלשה ונתונה במצוקה: שורותיה הצטמקו, האידאולוגיה שלה היתה במשבר; מקורות תמיכתה הכספיים באירופה נעלמו כמעט לחלוטין; רוב מאבקיה על אופיה היהודי־דתי של רשות הרבים בערים ובמושבות לא צלחו; הנהגתה הדתית של אגודת־ישראל לא התגבשה, ומנהיגיה הפוליטיים הבינו שהם נתונים לחסדו של הרוב היהודי בארץ־ישראל.[19] כל אלה

14. ראו: גנזך המדינה (ג"מ), חטיבה 8, תיקים: מ־1055, תיק 2756/51; מ־1053, תיק 2479/51; מ־1023, תיק 1087/51; מ־1060, תיק 3147/51; מ־1053, תיק 2520/51; מ־1054, תיק 2632/51.

15. על 'בית יעקב' בתקופת המנדט הבריטי ובשנותיה הראשונות של המדינה ראו: דבורה וייסמן, 'חינוך בנות דתיות בירושלים בתקופת השלטון הבריטי: התמסדותן והתגבשותן של חמש אידיאולוגיות חינוכיות', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד (1993); Deborah R. Weissman, 'Bais Ya'acov: A Historical Model for Jewish Feminists', in: Elizabeth Koltun (ed.), *The Jewish Woman: New Perspectives*, New York 1976, pp. 139-150; Idem, 'Bais Ya'akov as an Innovation in Jewish Women's Education: A Contribution to the Study of Education and Social Change', *Studies in Jewish Education*, 7 (1995), pp. 278-300

16. ראו: מאיר שצ'רנסקי, 'אנה אנו באים?!', **קול ישראל**, 15, גיליון 37, י"ט בתמוז תרצ"ו, תוספת מיוחדת, עמ' ד; אריה אלברט, **מפולין לארץ־ישראל: עליה חסידית גדולה בהכוונת בעל ה'אמרי־אמת' מגור זצוק"ל** (ללא מקום ושנת הוצאה לאור), עמ' 39.

17. ראו: ש' שין, 'צרות עין בחנוך החרדי', **קול ישראל**, 18, גיליון 13, י"ד בטבת תרצ"ט, עמ' ב; שם, 18, גיליון 14, כ"א בטבת תרצ"ט, עמ' ב; משה ד' שיף, 'אנטי־שמיות, אנטי־דתיות ואנטי־חרדיות', שם, 19, גיליון 23, כ"ז באדר א' ת"ש, עמ' ג, ד; א"י חיפני, 'היהדות החרדית בחיפה', שם, 21, גיליון 31, כ"ז באייר תש"ב, עמ' ב.

18. ראו: ברוך א' זאב, 'על החנוך של הבוגרים', **קול ישראל**, 13, גיליון 11, ג' בטבת תרצ"ד, עמ' ב־ג. וראו גם: 'על המצב', שם, גיליון 13, י"ז בטבת תרצ"ד, עמ' ב; משה בלויא, 'החנוך', שם, גיליון 33, י"ז בסיון תרצ"ד, עמ' ב (ראו המשכו בגליונות הבאים: גיליון 34, כ"ד בסיון, עמ' ב; גיליון 35, א' בתמוז, עמ' ב; גיליון 36, ח' בתמוז, עמ' א־ב).

19. ראו לדוגמה: מנחם פרידמן, 'מדינת ישראל כדילמה דתית', **אלפיים**, 3 (תשנ"א), עמ' 38–41; הנ"ל, '"נטורי קרתא" והפגנות השבת בירושלים ב־1948–1950 — רקע ותהליכים', בתוך: אבי בראלי

הותירו כמה מהם ספקנים בנוגע לעתידה. הם חששו מאוד מהצפוי לחברה החרדית, וראו לנגד עיניהם אפשרות רֵאלית שחרדים לא יוכלו לקיים אורח חיים דתי במדינת היהודים, שעל הקמתה מתנהלים שיחות ומגעים.[20] בשל ההרגשות הקשות האלה ובעקבות המגעים שהתנהלו פנתה אגודת־ישראל העולמית להנהלת הסוכנות היהודית בקיץ 1947 בתביעה להבטחות בכמה נושאים, ובהם אישות, שבת, כשרות וחינוך, כתנאי להצטרפותה למוסדות המדינה העתידית. הבטחות אלה ניתנו ב׳מכתב הסטטוס־קוו׳ המפורסם,[21] אולם החששות שעמדו ברקען לא פגו עם הקמת המדינה.

להנהגה החרדית היה ברור כי לחברה החרדית לא תהיה תקומה ללא מערכת חינוך ראויה, כלומר ישיבות לבנים ובתי־ספר לבנות וכי מוסדות אלה זקוקים לתמיכת המדינה כדי להתקיים. עמדה זו התבטאה בחריפות בעיתונות החרדית בראשית שנות החמישים ובדבריהם של מנהיגים חרדים, ובהם הרב יצחק ז׳ סולוביצ׳יק (1886–1960).[22] מאבקם של החרדים למען מערכת חינוך עצמאית נבע אפוא ממניעים כלכליים ומתוך רצון לשמר את השליטה על תוכני הלימוד. מבחינת אגודת־ישראל הסתיים המאבק בהצלחה לאחר שהחינוך החרדי זכה להכרה כזרם נפרד.[23]

ההרגשות, ההבנות וההכרה בצורך בספרי לימוד ראויים עבור תלמידות ׳בית יעקב׳ התפתחו בהדרגה משנות השלושים, והן שהביאו לכתיבתם של ספרי לימוד לילדות ולנערות חרדיות ולמוריהן. על החסר בספרי לימוד העידו אישים חרדים, ובהם הרב יהושע ז׳ דיסקין (1898–1970), שהיגר לארץ־ישראל ב־1934, היה מנהל חשבונות ב׳לודזיה׳ ולאחר מכן קופאי בבנק המזרחי בתל־אביב, וב־1948 מונה לרבה של פרדס חנה.[24] בהתייחסו לימיו הראשונים של סמינר שצ׳רנסקי, שהוא לימד בו תולדות עם ישראל

(עורך), **ירושלים החצויה, 1948–1967: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר**, ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 224–240.

20. ראו: Menachem Friedman, ‘The Ultra-Orthodox and Israeli Society’, in: Keith Kyle and Joel Peters (eds.), *Whither Israel?: The Domestic Challenges*, London and New York 1993, p. 185

21. ראו: מנחם פרידמן, ׳ואלה תולדות הסטטוס־קוו: דת ומדינה בישראל׳, בתוך: ורדה פילובסקי (עורכת), **המעבר מיישוב למדינה 1947–1949: רציפות ותמורות**, חיפה 1990, עמ׳ 47–79.

22. ראו למשל: א.ד.,׳בעית עתידנו במדינה — החנוך החרדי׳, **המודיע**, א, גיליון ג, כ״ב באלול תש״י, עמ׳ 3; יהושע ז׳ דיסקין, ׳אל נעצום עינינו מהמציאות! (הרהורים למצבנו הרוחני במדינה)׳, שם, א, גיליון ד, כ״ג באלול תש״י, עמ׳ 3; דוד זריצקי, ׳המלחמה היא למעננו: בחזית החינוך — ההכרעה לקיומנו׳, המודיע, ב, גיליון כ, ה׳ חול המועד סוכות תשי״א, עמ׳ 2; סורסקי, **תולדות החינוך התורתי בתקופה החדשה**, עמ׳ רסט; הנ״ל, **הרב מפוניבז׳: פרקי חיים ויצירה של גאון ישראל אביר הרועים מרנא ורבנא רבי יוסף שלמה כהנמן זצ״ל**, ב, בני ברק תשנ״ט, עמ׳ קמה.

23. ראו: צבי צמרת, **עלי גשר צר: עיצוב מערכת החינוך בימי העלייה הגדולה**, ירושלים תשנ״ז, עמ׳ 27–40, 240–242. וראו עוד: ישראל שפיגל, **בדרך המלך: פרקי עיון והיסטוריה במסכת אגודת ישראל**, ירושלים תשמ״ב, עמ׳ 121–130.

24. ראו: אלברט, **מפולין לארץ־ישראל**, עמ׳ 218–221.

בהתנדבות, הוא ציין ש׳מקצוע זה מצאתי לחשוב מאד וגם לקשה מאד מפני חוסר הספרים הנכונים׳.[25]

טענה זו שבה ונשמעה במקורות חרדיים בשנות הארבעים. לדוגמה, בסקירה עיתונאית קצרה אשר התפרסמה לאחר שיצא לאור החלק הראשון של ספרו של אוירבך נכתב כי ׳שלא מרצון היו נמצאים בכמה בתי חנוך ספרי לימוד וקריאה מסוגים שונים שלא היו מתאימים כלל לרוח התורה וחז״ל [...] והספר הזה [...] יחסוך לגמרי את השמוש בספרי קורות עמנו שאין רוח חכמים נוחה מהם׳.[26] ממכתב שפורסם באותו עיתון עולה כי פרסומו של הספר לא פיצה כראוי על החסר; המלין הלין על שבבתי־ספר חרדיים משתמשים ׳בספרי למוד שנדפסו באמריקה׳, ועל שאין יצירה חרדית מקומית.[27] דברים ברוח דומה כתב שצ׳רנסקי שנה לאחר מכן בהקדמתו לספרו: ׳כל החנוך של בנות ישראל קשור בקשיים נוראים. סולדים אנו לתת להן חומר קריאה מהספרות העברית החדשה, באשר הפרוץ שלה מרובה על העומד במדה מבהילה. למדעי הטבע חסרים לנו גם כן ספרי למוד מתאימים. חוץ מהתנ״ך והמפרשים אין לנו חומר מתאים׳.[28] מתיאור זה היה אפשר להסיק שלא היו בנמצא ספרי היסטוריה ראויים, אולם ספרים כמו **תולדות ישראל** של זאב יעבץ (1847–1924)[29] **וקורות עם עולם** של יעקב גוטקבסקי (1871–1946)[30] היו קיימים, והשתמשו בהם במסגרות חינוך אורתודוקסיות וחרדיות במזרח אירופה במחצית הראשונה של המאה ה־20,[31] אלא שבעיני אנשי חינוך חרדים בארץ־ישראל הם לא היו ראויים דיים מבחינה חינוכית־ערכית. כך עולה מביקורתו של ההיסטוריון החרדי ר׳ יצחק א׳ הלוי

25. ראו: יהושע ז׳ דיסקין, ׳כ״ה שנות סמינר ״בית יעקב״ בת״א׳, בתוך: **ספר היובל ה־25 של בית הספר התיכון והסמינר לגננות ולמורות ׳בית יעקב׳ בתל־אביב, תרצ״ו–תשכ״א**, תל־אביב תשכ״א, עמ׳ 49.
26. ראו: ׳ספרים וחוברות שנתקבלו במערכת׳, **קול ישראל**, 23, גיליון 21, ז׳ באדר תש״ד, עמ׳ ב. וראו עוד: ש״ז מוזס, ׳עתון יומי והוצאת ספרים חרדית׳, שם, 23, גיליון 19, כ״ג בשבט תש״ד, עמ׳ ב; שפיגל, **בדרך המלך**, עמ׳ 340–342.
27. ראו: ׳קול קוראים׳, **קול ישראל**, 24, גיליון 17, י״ב בשבט תש״ה, עמ׳ ג. לתגובת הוצאת הספרים ׳נצח׳, ראו: ׳קול קוראים׳, שם, 24, גיליון 18, י״ח בשבט תש״ה, עמ׳ ג.
28. מאיר שצ׳רנסקי, ׳הקדמה׳, **העבר הישראלי: תולדות עם ישראל משיבת ציון ובנין ירושלים עד היום הזה**, א, תל־אביב תש״ו, עמ׳ יח–יט.
29. עליו ועל יצירתו ראו: יפה ברלוביץ, ׳״הסדר השלישי — תור ישראל בארצו״: יצירתו הספרותית של זאב יעבץ בראי השקפתו ההיסטורית׳, **קתדרה**, 20 (תשמ״א), עמ׳ 165–183; ראובן מיכאל, **הכתיבה ההיסטורית היהודית: מהרנסנס עד העת החדשה**, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ 424–466; Porat, 'The Nation Revised' (above note 2), pp. 65-70
30. יעקב גוטקבסקי, **קורות עם עולם**, לודז׳ תרצ״ג–תרצ״ה. למהדורה נוספת ראו: הנ״ל, **תקופת בית־שני: קורות עם עולם ע״פ רוח התורה והמסורה**, ניו־יורק 1974.
31. ראו: שמחה ב׳ הוניג, ׳פתח דבר׳, בתוך: גוטקבסקי, **תקופת בית־שני**; אסף קניאל, ׳״המזרחי״ בפולין בין שתי מלחמות העולם׳, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס״ד, עמ׳ 156.

רבינוביץ (1847–1914), מחבר **דורות הראשונים**, על יעבץ. בשני מכתבים שכתב הלוי ב־1907 אל הרב ד״ר שמואל קוטק (1860–1913) הוא ציין שיעבץ הושפע ללא תקנה מכתיבתם של רפופורט, פרנקל וויס ומתפיסת עולמם, ובלשונו: ׳ככל דברי גרעץ ווייס, ולא נטה מדבריהם כמלוא הנימה׳, והביא את ׳כל הבלי ווייס וגרעטץ׳.[32]

גם בחוגי העילית החינוכית של ׳המזרחי׳ נשמעו בשנות השלושים תלונות דומות, אף שבתנועה זו השתמשו בספריו של יעבץ.[33] כך למשל מדברי הרב יעקב ברמן (1878–1974), פעיל ציוני ברוסיה, מרצה בישיבת אודסה ורבה של ברדיצ׳ב, עולה שלאחר הגיעו לארץ־ישראל ב־1921 נתמנה למנהל בתי־הספר ׳נצח ישראל׳, ומ־1924 היה במשך יותר משני עשורים מפקח על בתי־הספר החרדיים מטעם מחלקת החינוך של הוועד הלאומי. במכתב מאת ברמן להרמן שטרוק (1876–1944), אמן ומהדמויות הבולטות ב׳מזרחי׳, כתב ברמן כך:

> בתי הספר של המזרחי, גם העממיים וגם התיכוניים, עומדים בפני פרובלימה קשה מאד של מחסור בספרי למוד וספרי עזר. בתי ספרנו משתמשים בעל כרחם, בלמוד עברית, דברי ימי ישראל ודברי הימים ומקצעות אחרים בספרים שאינם ראויים לבא בקהל החרדים. בחלק גדול מספרי הלמוד יש השקפות שליליות לדת ישראל ולמסורות ויש שאפשר למצוא בהם רעל של אפיקורסות, בכל אופן רובם ככולם אינם מיוסדים על השקפות דתיות פוזיטיביות, שיהיה בהם משום מזון רוחני לתלמידינו.

ברמן סבר כי יש ׳להוציא ספרי למוד, שמחבריהם מלבד הכשרתם המקצועית, יהיו גם אנשים יודעי תורה ושומרי מצוות, בעלי הכרה דתית עמוקה, ומרוחם זו יאצילו על ספריהם׳.[34]

כפי שנראה בהמשך, גם אוירבך ושצ׳רנסקי זיהו חסר חיוני של ספרי לימוד להיסטוריה המותאמים לחינוך החרדי והכרח להתמודד עם מצאי ספרי ההיסטוריה שמטרותיהם החינוכיות־ערכיות ותוכניהם לא עלו בקנה אחד עם אלה של החרדים, ובהם מרכזיותו של

32. ראו: שמואל הלוי, ׳אבי זכרונו לברכה׳, משה אויערבך (עורך), **ספר זכרון לרבי יצחק אייזיק הלוי זצ״ל**, בני־ברק תשכ״ד, עמ׳ נה–נט (הציטוטים מעמ׳ נז). לביקורות נוספות על יעבץ ראו: דוד שחר, **דע מאין באת...: הוראת ההיסטוריה הלאומית בחינוך העברי בארץ ישראל 1882–1918**, רחובות 2003, עמ׳ 172. גם חיבורו של הלוי זכה לביקורת לא מבוטלת עם פרסומו. ראו: מרדכי ברויאר, **עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871–1918**, ירושלים תשנ״א (1990), עמ׳ 172–176; אסף ידידיה, **אסכולת הילדסהיימר: אלטרנטיבה אורתודוקסית ל״מדע היהדות״** (סדרת חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה, 9, מכון ליאו בק), ירושלים תשס״ו עמ׳ 25; אליעזר שריאל, ׳היסטוריון ברשות התורה: קווים לדרכו ההיסטוריוגרפית של הרב יצחק אייזיק הלוי (1847–1914)׳, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס״ד, עמ׳ 4, 24–31.

33. קניאל, ׳״המזרחי״ בפולין בין שתי מלחמות העולם׳ (לעיל הערה 31), עמ׳ 156.

34. ברמן לשטרוק, א׳ באדר תרצ״ד, הארכיון הציוני המרכזי (אצ״מ) S2/250.

הנרטיב הלאומי־ציוני. החרדים לא קיבלו נרטיב זה, התנגדו להצבתו במרכז, ולכן נדרשו להציע לו חלופות המבוססות על השקפת עולמם, ובכלל זה הכרה במרכזיותה של התורה בקיומו של העם היהודי בכל הדורות.

תולדות עם ישראל: מתקופת חורבן בית ראשון עד ימינו

הרב ד״ר משה אוירבך נולד בהלברשטט שבגרמניה למשפחה רבנית מרכזית מקומית,[35] ולאחר שלמד כמה שנים אצל אביו ואצל רבנים מקומיים אחרים וסיים את לימודי התיכון בגימנסיה ממשלתית הוא עבר באביב 1900 לבית־המדרש לרבנים של הרב עזריאל הילדסהיימר (1820–1899) בברלין, שם הוסמך לרב ב־1904.[36] בד בבד עם לימודיו של אוירבך בבית־המדרש לרבנים הוא למד באוניברסיטת שטרסבורג, ובה סיים את לימודיו לתואר דוקטור ב־1905. לאחר מכן חזר לברלין ולימד בבית־הספר האורתודוקסי ׳עדת ישראל׳ כשנתיים. ב־1907 הוא עבר ללמד בסמינר למורים בקלן, וכשנתיים לאחר מכן — בקיץ 1909 — היגר לארץ־ישראל בהשפעת יעקב רוזנהיים (1870–1965), התיישב בפתח־תקווה והחל ללמד בבית־הספר המקומי ׳נצח ישראל׳ לבנים ולנהלו.[37] בשנים הבאות פעל אוירבך רבות לפיתוחה ולהרחבתה של רשת בתי־הספר ׳נצח ישראל׳ והיה פעיל בחינוך החרדי בארץ־ישראל.[38] בשנת 1917 נאלץ לעזוב את ארץ־ישראל, נסע לגרמניה, וזמן קצר

35. על קהילת הלברשטט ועל אוירבך, אביו וסבו ראו: נתן ר׳ אויערבך (מהדיר), **זכרונות הרב משה אויערבך זצ״ל**, ירושלים תשמ״ב (למהדורה מורחבת ראו: **מהלברשטט עד פתח־תקוה: זכרונות הרב משה אויערבך זצ״ל**, ירושלים תשמ״ז); עזריאל הילדסהיימר, ׳רבני הלברשטט וחכמיה׳, בתוך: יצחק רפאל (עורך), **ספר אביעד: קובץ מאמרים ומחקרים לזכר ד״ר ישעיהו וולפסברג־אביעד ז״ל**, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ רמח–רנ, רנא–רנב, רנו–רנז; חנן פייסט, ׳תולדות קהילת הלברשטדט במאות התשע־עשרה והעשרים׳, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס״ג.

36. שורה של רבנים, מורים ומחנכים מבין בוגריו היתה פעילה ביישוב החדש בארץ־ישראל. ראו: רחל אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל**, א: **1854–1914**, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 23.

37. על רשת זו ראו: אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל**, א, עמ׳ 263, 265; שם, ב: **1914–1920**, ירושלים תש״ן, לפי המפתח; רשף ודרור, **החינוך העברי בימי הבית הלאומי**, עמ׳ 18, 62. על הגעתו של אוירבך ועל הנסיבות שהביאו לכך ראו: מאיר הילדסהיימר, ׳הרב ד״ר משה אויערבך זצ״ל: זכרונותיו כפי ששמעתי מפיו׳, **שערים**, 26, גיליון 7555, כ״ג בניסן תשל״ו, עמ׳ 4; יוסף לנג, ׳פרק סוער בתולדות החינוך בפתח תקוה — תרס״ד–תרס״ט (1904–1909)׳, **דור לדור**, כה (תשס״ה), עמ׳ 66–72; נדב, ׳פתח תקוה׳, **החבצלת**, 39, גיליון 105, כ״ט בסיוון תרס״ט, עמ׳ תקנד; פרידמן, **חברה ודת**, עמ׳ 256 הערה 12; יהושע קניאל, **המשך ותמורה: היישוב הישן והיישוב החדש בתקופת העלייה הראשונה והשנייה**, ירושלים תשמ״ב, עמ׳ 231.

38. על פעילותו בהקשרה ההיסטורי־חברתי־חינוכי ראו: אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל**, א, עמ׳ 23, 263, 265; שם, ב, עמ׳ 28, 103.

לאחר מכן עבר לוורשה כדי לנהל את הגימנסיה החרדית לבנות 'חבצלת'.[39] סמוך לאחר תום המלחמה חזר אוירבך לקלן כדי ללמד בסמינר למורים, וב־1922 החל לעבוד בתור מרצה לתלמוד ולתולדות עם ישראל בבית־המדרש לרבנים בברלין. אוירבך לא התנתק מהמתרחש בארץ־ישראל באותן השנים: ב־1920 הוא פרסם נייר עמדה על אגודת־ישראל בארץ־ישראל,[40] באותה שנה נסע לארץ־ישראל מטעם אגודת־ישראל ודחה הצעה לשוב ולנהל את 'נצח ישראל', שבזמן מלחמת העולם הראשונה עברה לידי 'המזרחי', ובשלהי אפריל 1931 פורסם מכתבו **בהארץ**, שיצא בו להגנת הרב אברהם י' קוק (1865–1935) לאחר ששמע על מודעות הקיר החריפות שפורסמו בגנותו.[41] בשלהי 1934 שב אוירבך לפתח־תקווה לאחר שביקר בה כמה חודשים לפני כן,[42] וקיבל תפקיד מטעם ועד עיריית פתח־תקווה ותנועת 'המזרחי'. הוא ניהל את 'נצח ישראל' עד 1947, אף שנותר חבר באגודת־ישראל, היה דמות מרכזית ופעילה במערכת החינוך החרדית, ב'פועלי אגודת־ישראל' ובארגונים וביישובים שהיו קשורים עמה, כגון קיבוץ חפץ חיים,[43] ועמדותיו נשמעו גם בחוגים חרדים שמרניים יותר, אף שלא תמיד הן התקבלו.[44] בשנים שלאחר מכן המשיך אוירבך להיות פעיל בחינוך החרדי בישראל.

ההתלבטות של כמה ממנהיגי היישוב הישן הקנאי בירושלים בנוגע ל'כשרותו' של אוירבך בתור איש חינוך החלה לפני בואו לראשונה לפתח־תקווה, ויש לראותה על רקע לבטיהם בנוגע לתגובתם לתמורות שחוללו אנשי 'התאחדות החרדים' של גרמניה בחינוך בארץ־ישראל. עוד מאמצע המאה ה־19 החרימו מנהיגי הקיצונים את בתי־הספר ה'מודרניים' בארץ־ישראל שהתחוללו בהם תמורות בשפת ההוראה, בהכנסת לימוד שפות ובהכללת השכלה כללית בתוכניות הלימודים. אוירבך היה ער לחרם הראשון שהוטל על בית־הספר 'למל' ב־1856 ושימש מקור השראה לחרמים מאוחרים יותר שהוטלו על בתי־

39. ראו: מאיר הילדסהיימר, 'זכרונות הרב משה אויערבך זצ"ל — מפיו', **שערים**, 26, גיליון 7561, ל' בניסן תשל"ג, עמ' 6; מיכאל הכהן ברור ואברהם י' ברור, **זכרונות אב ובנו**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 572; **משפחת אויערבך: צאצאי ה'נחל אשכול'**, (חמ"ד) תשס"ג, עמ' 315.
40. ראו: Moses Auerbach, *Agudas Jisroel in Erez Jisroel*, Frankfurt am Main 1920
41. ראו: פרידמן, 'פשקווילים ומודעות קיר בחברה החרדית' (לעיל הערה 13), עמ' 20. על יחסיהם ראו: מאיר הילדסהיימר, 'זכרונות הרב משה אויערבך זצ"ל — מפיו', **שערים**, 26, גיליון 7566, ז' באייר תשל"ו, עמ' 6; יעקב רוזנהיים, **זכרונות**, תל־אביב תשט"ז (1955), עמ' 205.
42. ראו: הילדסהיימר, 'זכרונות הרב משה אויערבך זצ"ל' (לעיל הערה 39); 'מסבה לכבוד הד"ר אוירבך', **קול ישראל**, 13, גיליון 26, כ"ז בניסן תרצ"ד, עמ' 1.
43. ראו: חיים (פחימה) נבון, 'תנועת הנוער העברית "עזרא": תורה, לאומיות וחלוציות (תרצ"ו–תשמ"ח, 1936–1988)', א, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תש"ס, עמ' 54.
44. ראו למשל: 'פתח תקוה', **קול ישראל**, 15, גיליון 9, ט"ז בכסלו תרצ"ו, עמ' ג.

ספר אחרים.[45] כאשר עוררו הוא וחרדים גרמנים אחרים את שאלת התנגדותם האפשרית של רבנים חרדים קיצונים לפעילותם ואת החרם הם נענו שהוא חל על ארבע הערים הקדושות בלבד, ולא על המושבות, ולכן התקבל התנאי אשר התנה אוירבך — שהוא יוכל ללמד בעברית,[46] אולם החשדנות של החרדים הקיצונים בנוגע לפעילותו בתחום החינוך לא פגה,[47] ויש לראותה על רקע מאבקם המתמשך בתמורות שביקשו החרדים המתונים להנהיג בבתי־הספר שבמושבות.[48]

חשדנותם של הקנאים בנוגע לדרכו של אוירבך בתחום החינוך שבה ונשמעה בשנות העשרים, אלא שבינתיים נעשה ההקשר הפוליטי־חינוכי החרדי מורכב ביותר. במחצית השנייה של שנות העשרים נתגלעו מתחים בין מרכז אגודת־ישראל באירופה ובין נציגותה בארץ־ישראל — 'המרכז לענייני ארץ ישראל' — ובין היישוב הישן הקנאי בירושלים. מתחים אלה השפיעו על היחסים הפנימיים באגודת־ישראל,[49] ומקצתם התנקזו לתחום החינוך ביישוב ונגעו לאוירבך. כך למשל ב־1926 ביקש 'המרכז לענייני ארץ ישראל' למנות את אוירבך למנהל תלמוד תורה 'בני ציון' בירושלים, אולם קנאים מהיישוב הישן התנגדו לכך וטענו כי עצם הדבר שיש לו תואר דוקטור, כלומר הוא מעין משכיל, הוא סכנה לאופיו של הלימוד התורני במוסד זה.[50]

הסתייגות נוספת מפעילותו החינוכית של אוירבך עולה מתיאורו ומדבריו של הרב משה בלוי (1885–1946), איש היישוב הישן הקנאי ואגודת־ישראל, אשר מ־1924 היה מנהל המרכז הירושלמי של מפלגה זו וחבר בהנהלתה העולמית. בקיץ 1926 נסע בלוי לגרמניה, בין השאר כדי להשתתף באספת הוועד הפועל של אגודת־ישראל בברלין ובישיבת המועצה המרכזית שלה. אוירבך הרצה במועצה 'על החנוך בארץ ישראל', ו'מסר

45. ראו: אליעזר ר' מלאכי, **פרקים בתולדות היישוב הישן**, תל־אביב תשל"א, עמ' 282, 291–292; פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 257; לודוויג א' פרנקל, **ירושלימה: ספר המסע**, ירושלים תש"ס, עמ' 247–250; ישעיהו פרס, **אלה תולדות: בית הספר להאציל לבית למל בירושלים**, ירושלים תרצ"ו, עמ' יח–כ; קניאל, **המשך ותמורה**, עמ' 233–234; יוסף צ' קרליבך, **מכתבים מירושלים (1905–1906): ארץ ישראל בראשית המאה בעיני מורה צעיר, משכיל־דתי מגרמניה**, ירושלים 1996, עמ' 87–106.

46. ראו: לנג, 'פרק סוער בתולדות החינוך בפתח תקוה' (לעיל הערה 37), עמ' 71. התנגדותם של מנהיגי היישוב הישן הקיצוני להוראה בשפה העברית היוותה נושא רגיש בשנים שלאחר מכן, כמו שעולה מייסודו של בית־הספר 'חורב' בירושלים באמצע שנות השלושים. ראו: יונה כהן, 'צעדים ראשונים', **בית הספר חורב בירושלים: שלושים שנה, לקיומו**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 11–12. על בית־ספר זה בשנותיו הראשונות ראו: דורון נידרלנד, 'מפרנקפורט לירושלים — הדרך המיוחדת של ביה"ס "חורב" בחינוך הדתי בארץ ישראל', **דור לדור**, כה (תשס"ה), עמ' 95–123.

47. פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 261.

48. ראו: לנג, 'פרק סוער בתולדות החינוך בפתח תקוה' (לעיל הערה 37), עמ' 29–83.

49. ראו: פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 253–286.

50. שם, עמ' 256. וראו עוד: שם, עמ' 261, לביטוי נוסף של חשדנות ביחס לאוירבך ב־1928.

את הרושם שעשו עליו בתי החנוך של האגודה בפרט ושל החרדים בכלל בארץ ישראל׳ ונתונים על מספרי התלמידים בחינוך החרדי ובחינוך ה׳חופשי׳. בלוי מדגיש שאוירבך

> למרות היותו חרדי גמור ונאמן לשיטת החנוך הישן, היתה דעתו נוטה לשנויים אחדים בחנוך [...] לדעתו פוגשים יהודי אירופה החרדים מעצור גדול בעלייתם לארץ ישראל בשאלת החנוך, ולדעתו אפשר לעשות שנויים כאלה שלא יגעו בעיקר ואשר בכ״ז [בכל זאת] יתאימו את בתי החנוך יותר אל החיים ואל מצב התפתחותה של ארץ ישראל. לד״ר אוירבאך ישנה גם נטיה ללה״ק [לשון הקודש], ודעתו היתה שבערי הישוב החדש היו מצילים הרבה יותר אם שפת ההוראה בבתי החנוך של האגודה בהן היתה עברית.[51]

על כל פנים, בלוי התנגד לכל התערבות של אנשי אגודת־ישראל העולמית במערכת החינוך החרדית בארץ־ישראל,[52] אף שבפועל הם מימנו רבות מפעולותיה של מערכת החינוך בארץ־ישראל, התערבו בתכנים הנלמדים בבתי־הספר וייסדו שורה של בתי־ספר בירושלים וביישוב החדש, שהיו בעלי תפיסה ותכנים חינוכיים שונים מאלה של הסניף הירושלמי של אגודת־ישראל.

אוירבך נמנה אפוא עם חוגי החרדים יוצאי גרמניה המתונים, שהתאפיינו בתקופה המדוברת בהקפדה דתית לצד פתיחות יחסית להשכלה כללית, למחקר היסטורי, ללימוד שפות וללימוד מסודר של מקצועות שונים ובהם מדעי היהדות. כמוהם, הוא היה מחויב לתפיסת ׳תורה עם דרך ארץ׳, ובשל מחויבות זו וכן בשל זיהויו עם פועלי אגודת־ישראל ועם החרדים ביישוב החדש היה מעמדו בעייתי ושנוי במחלוקת בקרב אישים מהיישוב הישן הקנאי. מעמד בעייתי זה של החרדים יוצאי גרמניה בקרב הקיצונים בשנות העשרים והשלושים התבטא באופנים שונים, ובהם הנתק בין אגודת־ישראל ובין תנועת הנוער ׳עזרא׳[53] והתנגדותם של אישים מאגודת־ישראל המקומית לרעיון קצר הימים שהועלה ב־1933 להעביר את בית־המדרש לרבנים בברלין לארץ־ישראל.[54]

לא ידוע מתי בדיוק גמלה בלבו של אוירבך ההחלטה לכתוב ספר לימוד להיסטוריה; סביר להניח שמדובר בתהליך שתחילתו באמצע שנות השלושים, לאחר שובו לארץ־ישראל. תשתיתו של הספר לקוחה מהסקירה ההיסטורית שפרסם אוירבך בגרמנית ב־1925

51. ראו: שמואל א׳ שטוקהמר (עורך), **כתבי רבי משה בלוי**, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 460–461. וראו גם: אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל**, א, עמ׳ 366. למתחים דומים ביסודם סביב בואה של גב׳ ק׳ נחמן לירושלים ופועלה החינוכי בעיר ראו: פרידמן, **חברה ודת**, עמ׳ 258–267.
52. שטוקהמר (עורך), **כתבי רבי משה בלוי**, עמ׳ 461–462.
53. למרות נתק זה הוסיפה אגודת־ישראל להשפיע על ׳עזרא׳ מבחינה אידאולוגית עד הקמת המדינה. ראו: נבון, ׳תנועת הנוער העברית ״עזרא״׳ (לעיל הערה 43), א, עמ׳ 34, 94–109.
54. ראו: Christhard Hoffman and Daniel R. Schwartz, ‘Early but Opposed – Supported but Late – Two Berlin Seminaries which Attempted to Move Abroad’, *Leo Baeck Institute Year Book*, 36 (1991), pp. 267-283

ואשר תורגמה שנתיים לאחר מכן לאנגלית ופורסמה בסדרת ה־*Jewish Library* בעריכת הרב ד״ר ליאו יונג (1892–1987),[55] ומפרסומים נוספים מפרי עטו שראו אור מראשית המאה ה־20.[56]

החלק הראשון של **תולדות עם ישראל** יצא לאור בתש״ד, והוא עוסק בתקופה שמגלות בבל עד חורבן בית שני. החלק השני על שני כרכיו ראה אור באותה שנה, והוא עוסק בתקופה שמחורבן בית שני עד גירוש ספרד. הכרך הראשון עוסק בתקופה שמחורבן בית שני עד מסעי הצלב, והשני — ממסעי הצלב עד גירוש ספרד. הכרך הראשון של החלק השלישי ראה אור בתש״ז, והוא עוסק בתקופה שמגירוש ספרד עד התפתחות החסידות.[57] סביר להניח שתוכניתו של אוירבך היתה לכתוב כרך נוסף לחלק השלישי, אולם ככל הידוע זה לא קרה. מבנה הספר מעיד שקהל יעדו הוא מורים ותלמידים: כל חלק מכיל בין 130 ל־250 עמודים; בכל חלק יש עשרים וחמישה עד שלושים פרקים, רובם בני עשרה עמודים לכל היותר, המחולקים לתת־פרקים קצרים; בסוף כל ספר יש הבהרות לפרקיו השונים, הגדרות והפניות למקורות נוספים, ולאחר מכן שאלות המאפשרות לקוראים לבחון את ידיעותיהם.

הספר ראה אור בהוצאה החרדית ׳נצח׳, אשר נוסדה שלוש שנים לפני כן כדי ׳להפיץ ספרים וספרות חרדית לנוער [...] וכן להחמונים׳,[58] והחלוקה לתקופות בו ומבנה הפרקים והנושאים הנדונים מזכירים את ההיסטוריה שכתבו יהודים משכילים, את זו היהודית המודרנית שבאה בעקבותיה ואת זו בעלת האופי הלאומי־ציוני,[59] שלהם נראה כי אוירבך מציע חלופה.

55. ראו: Moses Auerbach, *Die judische Geschichte und ihr Sinn*, Berlin 1925; Idem, *A Survey of Jewish History*. על סדרה זו ראו: Marc L. Raphael, ‘Rabbi Leo Jung and the Americanization of Orthodox Judaism: A Biographical Essay’, in: Jacob J. Schacter (ed.), *Reverence, Righteousness, and Rahamanut: Essays in Memory of Rabbi Dr. Leo Jung*, Northvale and London 1992, pp. 69, 76-77

56. ראו גם: Moses Auerbach, ‘De hiatus in Flavii Iosephi Scriptis obvio’, Lwow (no date); *Worterbuch zur Mechilta des R. Ismael nebst Einleitung*, Berlin 1905; *Zur Politischen Geschichte der Juden unter Kaiser Hadrian*, Berlin-Wien 1924; *Der Streit zwischen Saadja Gaon und dem Exilarchen David ben Sakkai*, Berlin 1928; ‘Die Braunschweiger Rabbinerversammlung i. J. 1844’, *Jahrbuch der Judisch-Literarischen Gesellschaft*, 22 (1932), pp. 1-22. אוירבך היה שותף למפעל תרגום המשנה לגרמנית ולכתיבת פירוש לה, שריכזו כמה רבנים אורתודוקסים. ראו: *Mischnajot: Dies sechs Ordnungen der Mischna Hebraischer Text mit Punktation*, Berlin 1924-1933 (6 vols.)

57. ראו: משה אויערבך, **תולדות עם ישראל: מתקופת חרבן בית ראשון עד ימינו (היסטוריא ישראלית לבתי הספר)**, ירושלים תש״ד–תש״ז.

58. ראו: רושם, ׳בעקבתא דמשיחא׳, **קול ישראל**, 21, גיליון 16, ד׳ בשבט תש״ב, עמ׳ ג.

59. השוו למשל לחלוקות של גרץ ורבינוביץ. ראו: מיכאל, **הכתיבה ההיסטורית היהודית**, עמ׳ 306–314, 320; אלכסנדר ז׳ רבינוביץ, **תולדות עם ישראל מראשית ימיו עד היום הזה**, ורשה תרנ״ז–תרנ״ט. את הדגש על החסידות כחותמת תקופה יש לראות כחלופה ליחס הלא אוהד שהיא זכתה

בחלק הראשון אין מבוא מאת המחבר. המבוא שבחלק השני מעמיד אותנו על כמה מעקרונותיו החינוכיים־ערכיים. לאחר שאוירבך פורס את התקופה שחלק זה עוסק בה, על החלוקה הפנימית בה, על השונות בינה ובין החלוקה המקובלת בהיסטוריה כללית, על אופן בניית פרקי הספר ועל מה שלא נכלל בו, הוא מציין שתי נקודות מהותיות:

1. ׳מצב אבותינו קשור במצב הגויים אשר בתוכם הם ישבו. ע״כ [על כן] הכנסנו אל ספרנו פרקים שלמים אשר רובם ככולם עוסקים בדברי ימי האומות׳. עם זאת, מידת הנחיצות של מידע זה לכל המשתמשים בספר איננה זהה: ׳אם רצוי לדרוש מן התלמידים את ידיעת הפרטים של הפרקים הנ״ל תלוי במצב התלמידים [...] המורה ידון לפי ראות עיניו אם ילמד את הפרקים האלה או יסתפק בקריאתם׳.
לשון אחר, זהו מידע חשוב להבנת מהלכיה של ההיסטוריה ולהסבירם, אולם אין זה אומר שהם בבחינת קריאה מחייבת לתלמידים.
2. אף שלא הרביתי להזכיר את שם שמים, בטוחני שהתלמידים ירגישו מתוך הרצאתי את השגחת ה׳ על קורות העמים ובפרט על עם סגולתו.[60]

אוירבך לא התייחס לנרטיב היסטורי כזה או אחר שהוא מבקש להציב לו חלופה, ולא נקט נימה מתפלמסת, כגון זו המצויה בסוגות אחרות של ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית והחרדית.

במבוא לכרך הראשון של החלק השלישי אוירבך חוזר בתמצית על הנקודות הנזכרות ומדגיש את המחיר הכבד ששילמה לדבריו האנושות בעת החדשה, עם ירידת מעמדם של ׳רגש האמונה׳ ו׳רגש המוסר׳, ועלייתה של ׳השקפת העולם החילונית׳. ליהודים, הוא מוסיף, זו היתה ׳אחת התקופות הרעות ביותר, בתחילה במובן הרוחני ואחר כך [...] גם במובן החמרי׳. בדברים אלה הוא מציע אפוא חלופה לתפיסה של עמים שונים ולפיה בעת החדשה חלה התקדמות ולאלה הרואים בה תקופה של התפתחות תרבותית שתוצאותיה חיוביות.[61] גם אם יש בכך משום הצעת נרטיב חלופי, בכל זאת אין בו התייחסות מפורשת לכותבי תולדות ישראל בעת החדשה.

הנימה האפולוגטית של דברי אוירבך בדבר מקומה של ההשגחה העליונה בתולדות עם ישראל והעמים לא סיפקה את הרב יוסף א׳ וולף (1911–1979), קרוב משפחתו של אוירבך, גם הוא חניך האורתודוקסיה הגרמנית, שמ־1953 ניהל את סמינר ׳בית יעקב׳ בבני־ברק ולימים נהיה דמות מרכזית בחינוך החרדי. אף שוולף קרא את הכרך הראשון של החלק השלישי עוד לפני פרסומו,[62] הוא פתח את ביקורתו על הספר בנימה מסויגת, וציין ש׳אולי

לו בכתיבתם של המשכילים. ראו: שמואל פיינר, **השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת־עבר יהודית מודרנית**, ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 105–115, 130–157.

60. אוירבך, **תולדות עם ישראל**, ב, ׳מבוא׳, עמ׳ ב.
61. שם, ג (א), עמ׳ 5–6.
62. שם, ׳מבוא׳.

היה מן הראוי לברך ברכת הזמן על אותו היום, שזכינו לספר לימודי היסטורי מפרי עטו של סופר חרדי ופידגוג מפורסם'.[63]

וולף עומד על כמה מהבעיות שחרדי המבקש לכתוב היסטוריה ניצב בפניהן, ובהן 'הגבול בין השערה סתם להשערה מוסכמת ומקובלת' ו'ההיסטוריה הכללית המשולבת בהוראה בבתי ספר עממיים בדברי ימי ישראל'. סביר שהערתו השנייה מתייחסת לדבריו הנזכרים של אוירבך בנושא. וולף מציין שזהו 'חיבור תורה ויראת שמים' אשר 'נכתב מתוך אמונה שלמה בנביאי אמת וצדק ושתורת ה' ניתנה מסיני', אך טוען כי המטרה שהציב המחבר לעצמו — 'להבין את השגחת ה' בקורות עמנו' — התגשמה רק בחלק הראשון, 'כל עוד שהוא הסתמך על דברי הנביאים'. לדעתו, יש 'מקום לעמוד על ההשגחה הנסית גם ביתר פרקי ההיסטוריה'.[64] וולף מסביר ומדגים כיצד יש לספר את אירועי העבר לפי האמונה בהשגחה האלוהית, ומדגיש שהדברים חלים על תולדות ישראל והעמים כאחד.

ביקורת הנושאת אופי שונה ופרטני יותר באה **בתבונה**, כתב עת חרדי שמזוהה עם תת־הזרם הליטאי־מתנגדי של ישיבות מוסר. מחברה, זאב אברך, עומד על הסכנות הטמונות בספרי ההיסטוריה הקיימים, ומשבח את אוירבך על שהוא 'קובע את מעשי הדורות ללא כחל ללא שרק וללא פרכוס. עובדות גרידא' ועל הצלחתו להסתיר את החוג שהוא נמנה עמו ואת דעותיו הפרטיות. אברך מסייג את המלצתו על הספר בכך שהוא טעון תיקונים והסכמות של גדולי התורה כדי שניתן יהיה להשתמש בו בבתי־ספר חרדיים, והוא חותם את דבריו בציון מספר אי־דיוקים ושגיאות עובדתיות,[65] כלומר כותב זה לא מצא בעיה עקרונית בספר, אם כי לא ברור למה התכוון בהערתו בדבר הצורך בהסכמות.

גם במחלקת החינוך של הוועד הלאומי לא התלהבו מספרו של אוירבך. בדצמבר 1944 הוא שלח חמישה עותקים של החלק הראשון והשני לד"ר מכס (מרדכי) סולוביטשיק, מנהל מחלקת החינוך של הוועד הלאומי, בבקשה ש'כ' [כבודו] יואיל לאשר את הספר ללמוד דברי ימי ישר' [ישראל] בבתי ספר של המזרחי'.[66] אוירבך זכה לתמיכתו של ד"ר יצחק ר' עציון, הוא הולצברג (1885–1981), שמ־1943 היה המפקח הראשי על בתי־הספר של 'המזרחי' בארץ־ישראל מטעם מחלקת החינוך של הוועד הלאומי. הולצברג, שהיה מקורב לחוגי אגודת־ישראל המתונים, התנגד לספר ההיסטוריה שכתב באותן השנים יעקב כ"ץ (1904–1998) עבור בתי־הספר הדתיים, ומיד לאחר פרסום החלק הראשון של ספרו של אוירבך הוא הזדרז והמליץ עליו.[67]

63. יוסף א' וולף, 'הספר ההיסטורי', **תורה ומדע** (סדרת **התקופה ובעיותיה**, ג), בני־ברק תשמ"ג, עמ' סג.
64. שם, עמ' סג–סד.
65. זאב אברך, 'ביקורת', **תבונה**, ז, ד (תש"ז), עמ' עה–עו.
66. חילופי המכתבים השמורים בג"מ, חטיבה 8, תיק גל–1106, תיק ''תולדות עם ישראל'' לד"ר משה אויערבך'.
67. ראו: יעקב כ"ץ, **במו עיני: אוטוביוגרפיה של היסטוריון**, ירושלים 1989, עמ' 109, 113–114.

על כל פנים, בינואר 1945 החליטה 'הועדה לאשור ספרים לבתי הספר העממיים' להעביר את כתב היד לקוראים כדי לקבל את חוות דעתם, כמו שנעשה בנוגע לכל כתבי היד שהובאו לאישורה. הוועדה פנתה לשלושה אישים: אריה בן־צבי (1892–1983), ד"ר אלימלך רימלט (1907–1987) וחיים שפרוני (1897–1960). בן־צבי היה איש 'המזרחי' שהגיע לארץ־ישראל ב־1914, ולאחר זמן קצר החל ללמד ב'נצח ישראל' בפתח־תקווה, בהנהלתו של אוירבך. ב־1916 עבר בן־צבי לחיפה כדי ללמד בבית־הספר 'נצח ישראל', ובעת שנשלח לו הספר הוא היה מזה כעשור מנהל בית־הספר.[68] אלימלך רימלט, שניהל באותם ימים בית־ספר עממי ברמת־גן, למד שנים לפני כן בבית־המדרש לרבנים בווינה, סיים את לימודיו לתואר דוקטור באוניברסיטת וינה, וב־1939 היגר לארץ־ישראל. חיים שפרוני, אז מורה בבית־הספר בעין חרוד, נולד בפטריקוב שברוסיה הלבנה, ולמד בישיבה בנערותו. ב־1918 נסע שפרוני לאודסה כדי ללמוד בסמינר העברי למורים, ולאחר שנים אחדות של פעילות חינוכית במזרח אירופה הוא היגר ב־1922 לארץ־ישראל ולמד ב'בית־המדרש למורים העברי' בירושלים. ב־1924 הוא עבר לעין חרוד והיה ממקימי בית־הספר המקומי. שפרוני כתב את ספר הלימוד לכימיה המקיף הראשון בישראל,[69] והיה חבר גם בוועד החינוך של הוועד הלאומי, במועצת הסתדרות המורים, במרכז של הסתדרות המורים ובמועצה הפדגוגית שלה, בוועד החינוך של משרד החינוך והתרבות ובוועדה לאישור ספרי לימוד ועזר במגמה חֲרֵדלית.[70]

במכתבו של סולוביטשיק לשלושת הקוראים הוא ציין כי הוא מבקש את דעתם 'אם ראוי הוא הספר שתבוא עליו המלצת המחלקה כעל ספר למוד בבתיה"ס [בבתי־הספר] העממיים', כלומר הוא השמיט את קהל היעד הדתי שאוירבך כיוון אליו. סביר להניח שהיתה זו שגגה, ומכל מקום שלושת הקוראים הבינו שקהל היעד הפוטנציאלי של הספר דתי הוא. על כל פנים, שלושתם מתחו ביקורת על הספר מצד הלשון, המבנה והתוכן וכן מן הפן הטכני, וטענו שהוא מלמד על מצעו האידאולוגי של מחברו ועל מטרותיו החינוכיות־דתיות יותר מאשר על תולדות ישראל.

בן־צבי, ראשון המשיבים, טען כי עצם הדבר שאוירבך 'לא חונן בסגנון עברי מקורי' הביא לכך ש'יצא מתחת ידו דבר לא מתקן לגמרי מבחינת הסגנון. סרוסי לשון רבים מצויים בשני חלקי הספר, השמוש במלים "כבר" "אמנם" וכיו"ב [...] הוא נגד רוח השפה וטעמה'. מבחינת התוכן, הספר דל במיוחד בכל הקשור למלכות פרס, ו'לא נמצא בו דבר

68. ראו עליו: אלישבע וגנברג ויעל אריאל (עורכות), **קורות בתינו: תולדות משפחות בן־צבי ומשפחות נעמני (זיסרמן)**, [חסר מקום דפוס] תשס"ד, בייחוד עמ' 9–21.
69. ראו: חיים שפרוני, **תורת הכימיה: ספר לימוד לכיתות המשך, לבתי ספר תיכוניים וחקלאיים**, תל־אביב תש"ז.
70. על שפרוני ראו: 'מתולדות חייו', **יומן עין־חרוד**, 779, י"ג בכסלו תשכ"א, עמ' 2–3; יהודה רון־פולני (עורך), **בכל לבבו: נפש לחיים שפרוני**, תל יוסף תשכ"ג. אני מודה לאילנה ברנשטיין מארכיון קיבוץ עין חרוד מאוחד על עזרתה.

ולא חצי דבר על דת ועל סדרי השלטון בפרס׳. לדעתו, מיעט המחבר לעסוק בתקופה זו כדי שלא ׳לקבוע את זמן מלכות פרס בפני הבית׳, ובשל כך ׳נמנע מן התלמיד לעמוד על הכרזתו הגדולה של הנביא את דבר אחדותו המחלטת של הבורא כנגד כל מאמיני דו־הרשויות למיניהם (ישעיה מה ג–ו)׳. בספר יש סטיות רבות מעמדות מקובלות. לדוגמה: אוירבך מתייחס למסיבה שזימן הנשיא מבית חשמונאי לאחר כיבושיו באחת המלחמות ומשייך אותה לינאי המלך ולא ליוחנן כהן גדול, ׳בנגוד לדעת כל ההיסטוריונים לרבות יעבץ ובעל דורות הראשונים׳.[71] לדעתו, אוירבך עשה כך כי הוא לא רצה ׳לנטות מלשון הבריתא בקדושין ס״ו׳, ולא התחשב במקורות נוספים שתמונה שונה עולה מהם. לבסוף, הספר נגוע ב׳דיסהפרופורציה שהמחבר נוהג ביחס לשבוץ אגדות חז״ל בהרצאת הדברים׳, ובן־צבי תמה על המעבר של מחברו מתקופת הגאונים לאשכנז בלי להתייחס ל׳המשך שלשלת הקבלה מבבל לספרד׳.

שפרוני מבין שהספר נועד לבתי־הספר החרדיים, ולכן אין לו טענות על שאגדות ומעשי נסים מובאים בו בתור עובדות היסטוריות. כקודמו, הוא מעיר על היות הספר נגוע בשגיאות סגנוניות רבות ומציין את היעדרם של מפות, ציורים ותמונות. הוא טוען ש׳הקשר הגורלי שבין העם וארצו, מלחמת האומה על קיומה בארצה, ההאבקות של בחירי בניה לאחר החורבן לשוב ולהאחז בה, יסורי כמיהה ולחשי מאוויים לראות בנחמת ציון [...] כל זה לא הובלט ולא הוטעם. לפעמים הנך נכוה מטשטוש במכוון. העם והארץ כאילו נוצרו בשביל קיום התורה והמצוות׳. הוא מוכיח טענה זו באמצעות עיון באופן הצגת הגולים מבבל, החשמונאים ופרשת מצדה, ומוסיף שהספר חסר התייחסות ל׳תסיסות חברותיות, תסיסות המונים׳ ול׳גורמים כלכליים׳, ואין בו אמירה של ממש בנוגע להיסטוריה הכללית.

רימלט הצטרף לדברי קודמיו בביקורתו על ׳השפה הבלתי מתוקנת׳ וה׳לקויה׳ של הספר ועל סגנונו ה׳לא פעם משובש׳, ומוסיף ש׳התאורים הם ח[ו]ורים, קלושים ו״יבשים״׳ וחסרים ממד עלילתי. הוא מותח ביקורת על הנחתו של אוירבך, שלפיה יוכל להשיג את מבוקשו באמצעות הסתמכות על כתביהם של יעבץ והלוי, שכן ׳בדרך זו ותר המחבר על כל ההיסתוריוגרפיה היהודית החדשה ועל כל פרי המחקר המדעי׳. כמו קודמיו, גם הוא מעיר על ׳ההדגשה החד־צדדית של המומנטים ה״דתיים״ במאורעות׳ ועל ההתייחסות לאגדות חז״ל בתור מקורות היסטוריים.

בשל חוות דעת אלה החליטו חברי הוועדה בשלהי 1945 שלא לאשר את החלק הראשון של ספרו של אוירבך ואת הכרך הראשון של החלק השני, וכן את הכרך השני של החלק השני שראה אור בינתיים. אוירבך שב והגיש את ספריו בראשית 1947 בבקשה לאשר את הכנסתם למערכת החינוך הדתית, אולם גם זו נדחתה.

ספרו של אוירבך ספג אפוא ביקורות הן מתוך החברה החרדית והן מחוצה לה. יתר־על־כן, יש פער בין האופן שהגדיר המחבר את קהל יעדו ובין הגדרת אחרים אותו.

71. ראו: אויערבך, **תולדות עם ישראל**, ספר ראשון, פרק טז.

לדוגמה, אוירבך ייעד כאמור את ספרו לתלמידים בבתי־ספר של 'המזרחי', אך בדיווח ב'קול ישראל' נכתב ש'יש להצטער שהמחבר הנכבד איננו נמצא בין עובדי החנוך החרדי שלמענם חבר את ספריו. אחת מן האבסורדיות שבחיי ארצנו',[72] כלומר למרות פעילותו החינוכית של אוירבך ומעורבותו בנעשה בחינוך החרדי, מעמדו בו נותר לא ברור; כאמור, ממש כמו מעמדו בחברה החרדית.[73]

סמוך לאחר פרסומם של חלקי ספרו,[74] הרבו להשתמש בו בבתי־ספר של 'בית יעקב'. כך לדוגמה בדוח לשנת תש"ה על הלימודים בכיתות ה-ח בבית־הספר העממי 'בית יעקב' בבני־ברק נכתב שהתקיימו שני שיעורי תולדות ישראל בשבוע 'לפי הספר של ד"ר אוערבך'.[75] גם בכיתות ה-ו של 'תלמוד תורה וישיבת ר' עקיבא' בבני־ברק למדו באותה שנה לפי ספרו.[76] ב־31 בינואר 1946 ביקרו שני מפקחים מטעם מחלקת החינוך בבית־הספר 'בית יעקב' החדש בתל־אביב, ובדוח שלהם הם התייחסו בין השאר לשיעור 'דברי הימים' של המורה, הגברת קרייזר. השיעור עסק בתקופת פומפיוס, ובתחילתו 'שאלה המורה שאלות ואחר־כך קראו בכתה פרק י"ט בספרו של אוירבוך'. המפקחים מעירים ש'ידיעת המורה בדבה"י [דברי הימים] אינה רבה והיא לא הצליחה להעלות את השעור מעל לרמת השעמום של ספר הלמוד. יעצתי לה כיצד להשתמש במקורות אחרים "ולהחיות" את שעוריה'.[77]

ספרו של אוירבך הותיר את רישומו גם במישור העקרוני של הוראת ההיסטוריה בבתי־ספר חרדיים, כמו שעולה ממסמך מ־1947, המנסח את קווי המתאר של הוראת המקצועות השונים בבתי־הספר העממיים במגזר החרדי. לאחר כמה הצהרות בנוגע למטרה החינוכית שבהוראת ההיסטוריה (להביא 'את התלמיד לידי הכרה שהשגחה חופפת עלינו') ועל שיש להיעזר רק ב'ספרים המתאימים מכל הבחינות להשקפתנו', נכתב בנוגע להוראת התקופה ש'מגירוש ספרד ועד ימינו' בכיתה ח כי 'על המורה להרחיב הדבור על התקופה החדשה ולברר לתלמידים את ההשקפות השונות כדי שידעו מה לחייב ומה לשלול. ממליצים על ספרו של דר' מ. אויערבך, אמנם המורה יתכונן לשעורים מספרו של יעבץ "תולדות

72. ראו: 'ספרים שהתקבלו במערכת', **קול ישראל**, 25, גיליון 34, ט"ו באייר תש"ו, עמ' ג.
73. יצוין כי היו לא חרדים שהוא היה בעיניהם סמכות חרדית. ראו: יצחק קאמינקר, 'על ה"אמת" של ר' ב', **קול ישראל**, 24, גיליון 21, ט' באדר תש"ה, עמ' ג, בקשר לדברים בגנותו של יעקב דה־האן (1881–1924) שיוחסו לאוירבך.
74. למודעות על כך בעיתונות ראו: 'ספרים וחוברות שנתקבלו במערכת' (לעיל הערה 26); מודעה, **קול ישראל**, 25, גיליון 9, י' בכסלו תש"ו, עמ' ג.
75. ראו: ג"מ, חטיבה 8, מ-1053, תיק 2479/51.
76. שם, מ-1023, תיק 1085/51.
77. שם, מ-1055, תיק 2756/51. ביקורות, מקצתן נוקבות, על אופן הוראת ההיסטוריה ועל הנושאים הנלמדים בבתי־ספר חרדיים לא היו דבר יוצא דופן באותן שנים. ראו למשל את מכתבו של יושב ראש הוועדה לבתי־ספר של אגודת־ישראל למנהלת 'בית יעקב' בבני־ברק, שם, מ-1053, תיק 2479/51.

ישראל״ ומדורות ראשונים של הלוי׳.[78] זאת ועוד, גם בקרב החרדים הקיצונים היו שהשתמשו בו; למשל ב׳בנות ירושלים׳, הגדול שבמוסדות החינוך לבנות העדה החרדית בשנות החמישים והשישים. אף ששפת ההוראה בסמינר היתה יידיש, השתמשו המורות בכיתות בספריו של אוירבך להכנת שיעורי ה׳געשיכטע׳ (היסטוריה).[79] לבסוף, ספר זה וכמה מחלקיו חזרו ונדפסו פעמים מספר במחצית השנייה של המאה ה־20: בתשי״ב ראו אור החלק הראשון והכרך השני של החלק השני, בשנה שלאחר מכן ראה אור הכרך הראשון של החלק השלישי, בתשט״ז פורסם הכרך הראשון של החלק השני, ובתשי״ח פורסם שוב הכרך השני של החלק השני. החלק הראשון שב ונדפס בתשכ״ב ובתש״ל, וכל אחד מכרכי החלק השני פורסם פעמיים בשנות השישים.[80] מהדורות נוספות פורסמו בתשל״ז, תשמ״ט–תש״ן, תשנ״ג ותשנ״ו.

הביקורות הנזכרות על הספר לא מנעו אפוא את השימוש בו מסמוך לאחר הוצאתו לאור ובמחצית השנייה של המאה ה־20. נראה שזמינותו של הספר ועצם הדבר שתכניו היו מקובלים בפועל בקרב מורים חרדים גברו על החשדנות ועל הביקורות שהופנו כלפי אוירבך וכלפי ספרו גם בקרב חוגים חרדיים שלא נמנו עם המחנה הגרמני־חרדי.[81] הדפסתו החוזרת של הספר מעידה על הביקוש המתמשך לו ועל השימוש בו במערכת החינוך החרדית לבנות עד שלהי המאה ה־20 — עשרים וחמש שנים בערך לאחר פטירתו של אוירבך.

העבר הישראלי: תולדות עם ישראל משיבת ציון ובניין ירושלים עד היום הזה

כאמור, הסקירה השנייה של תולדות ישראל היא זו של הרב מאיר שצ׳רנסקי. מדובר בסקירה מקיפה הרבה יותר מזו של אוירבך, אשר עוסקת בתולדות ישראל עד אמצע המאה ה־20, ובה כמות משולשת של חלקים ואלפי עמודים המכילים חומר רב לאין ערוך בכמותו.

78. שם, מ–1042, תיק 1626/51/2.
79. ראו: רפאל שנלר, ׳צמיחתו והתפתחותו של חינוך הבנות ב״עדה החרדית״׳, בתוך: יצחק ד׳ גילת ואליעזר שטרן (עורכים), **מכתם לדוד: ספר זכרון הרב דוד אוקס ז״ל (תרס״ה–תשל״ה)**, רמת־גן תשל״ח, עמ׳ 329–333.
80. הכרך הראשון בתשכ״ב ובתשכ״ז, והשני בתשכ״א ובתשכ״ו.
81. יש לציין את ההתייחסות המועטה לאוירבך בעיתונות החרדית לאחר פטירתו מזה ואת זו המועטה **בהצפה**, שופרה של הציונות הדתית, מזה. ראו: ׳הד היום׳, **המודיע**, 27, גיליון 9177, י״א בניסן תשל״ו, עמ׳ 2; שתי מודעות אבל **בהצפה**, 38, גיליון 12200, י״א בניסן תשל״ו: אחת מטעם המשפחה, והאחרת מטעם בית־החולים שערי צדק, שאוירבך היה ממייסדיו וחבר הוועד הראשון שלו.

שצ׳רנסקי, חסיד גור וצאצא של משפחה של חסידי קוצק, עסק בחינוך ובהוראה ב׳בית יעקב׳ בפולין והיה עסקן ברשת זו.[82] ב־1933 הוא היגר לארץ־ישראל והתיישב בתל־אביב,[83] ובד בבד עם פעילותו כמזכיר הסתדרות החרדים בעיר[84] הוא ייסד בה את ׳בית ספר יסודי בית יעקב׳.[85] בית־ספר זה, שהצטרף לכמה תלמודי תורה לבנים שנוסדו בעיר עוד לפני כן,[86] נועד לשרת את האוכלוסייה החרדית שהתיישבה בתל־אביב, ובראשה יוצאי גרמניה, כמה קהילות חסידיות ובעיקר זו של חסידות גור ונערות ששהו בקיבוץ העירוני של בנות אגודת־ישראל ברחוב קלישר. בשונה מהחרדים הקנאים שבירושלים, חלק גדול מאוכלוסייה חרדית זו התאפיין במתינות דתית יחסית, בהשתלבות ובמעורבות במערך הכלכלי והעסקי העירוני, בחשיפה להשכלה ולתרבות פנאי כלליים, בקריאת עיתונים ובקוד לבוש שונה.[87]

במחצית השנייה של 1936 נפתח סמינר ׳בית יעקב׳ (׳בית־הספר החרדי לבנות לתורה ולמלאכה בית יעקב׳) ברחוב גרוזנברג 2 בתל־אביב — בניין שהיה מרכז של חסידות גור בעיר — כדי לתת מענה מידי לבנות שלמדו בבית־הספר העממי הנזכר.[88] לאחר זמן קצר הוקמה בבניין פנימיית ׳אהל שרה׳; זו שירתה בשנותיה הראשונות תלמידות מקומיות של ׳בית יעקב׳, ולאחר מלחמת העולם השנייה באו אליה גם נערות פליטות שואה.[89] בית־הספר כונה ׳בית יעקב ישן׳ (ולימים סמינר שצ׳רנסקי) כדי להבחין בינו ובין ׳בית יעקב החדש׳, שגם אותו ניהל בראשיתו שצ׳רנסקי,[90] ולמדו בו בעברית, ככל הנראה בעקבות

82. ראו: ב״ז יעקבזון, ׳מזקנים אתבונן...׳, **ספר היובל** (לעיל הערה 25), עמ׳ 56.
83. ראו: בנימין שצ׳רנסקי, **קונטרס זכרון: ליום השנה העשרים לפטירת הרב מאיר שצ׳רנסקי ז״ל**, תל־אביב תשנ״ג, עמ׳ 26, 46.
84. ראו: ידיעה, **קול ישראל**, 13, גיליון 6, כ״ז במרחשוון תרצ״ד, עמ׳ ג; אלברט, **מפולין לארץ־ישראל**, עמ׳ 159–160, 192–194. בעקבות סכסוך פנימי כמה חודשים לאחר מכן לא נותר שצ׳רנסקי באגודה זו, ויצא נגדה בפומבי. ראו: מאיר שצ׳רנסקי, ׳מכתב גלוי לחרדי תל אביב׳, **קול ישראל**, 13, גיליון 30, כ״ה באייר תרצ״ד, עמ׳ ג–ד.
85. ראו: מאיר שצ׳רנסקי, ׳תולדות ״בית יעקב״ בארץ ישראל׳, **ספר היובל** (לעיל הערה 25), עמ׳ 41.
86. ראו: אלברט, **מפולין לארץ־ישראל**, עמ׳ 145–163.
87. לשרטוט ספרותי מהימן בעיקרו של החרדים בתל־אביב באמצע המאה ה־20 ראו: אסתר אטינגר, **פלא לילה**, תל־אביב 2005.
88. אלברט, **מפולין לארץ־ישראל**, עמ׳ 205; גרשון גורא, ׳באותם הימים...׳, **ספר היובל** (לעיל הערה 25), עמ׳ 93–92; ׳סמינר ״בית יעקב״ בתל־אביב׳, **דרכנו בחינוך**, א (תשנ״ג), עמ׳ 297; שצ׳רנסקי, ׳תולדות ״בית יעקב״ בארץ ישראל׳, **ספר היובל** (לעיל הערה 25), עמ׳ 44; צבי שרפשטיין, **תולדות החינוך בישראל בדורות האחרונים**, ד, ירושלים תשכ״ה, עמ׳ 171–172.
89. ראו: ר״י, ׳היום הראשון בסמינריון ״בית יעקב״ — מיומן אחת התלמידות׳, בתוך: מאיר שצ׳רנסקי (עורך), **העתיד: קובץ מאמרים**, תל־אביב תש״ו, עמ׳ צא–צג, צו.
90. לימים עבר ניהול בית־הספר לידי גברת גולדשמידט. שצ׳רנסקי ניהל מוסד זה עד סוף שנות השלושים לכל הפחות. ראו: ׳בית יעקב בתל אביב׳, **קול ישראל**, 18, גיליון 37, י״ב בתמוז תרצ״ט, עמ׳ ג. לסיבה להקמתו ראו: מכתבו של משה בלוי, ג״מ, חטיבה 8, מ–1051, תיק 2318/51.

הכרעתו של האדמו״ר מגור, אברהם מ׳ אלתר (1864–1948), ולפיה בבתי־הספר של היישוב החדש יש ללמד בעברית.[91]

את הקמתם של בית־הספר והסמינר מציגים כותבים חרדים בראייה לאחור בתור מעשה גבורה נוכח אופיה ה׳חילוני׳ של העיר, שהטריד מאוד את הציבור החרדי בתל־אביב ומחוצה לה באותן שנים,[92] כתגובה ראויה לגימנסיה ׳הרצליה׳ הסמוכה וכצורך לקיים את היהדות החרדית.[93] אולם מסתבר שבעת התרחשות הדברים מתברר שהיה צורך לשכנע את החרדים בתל־אביב בדבר הצורך בבתי־ספר חרדיים לבנות בעיר, ואת זאת עשו שצ׳רנסקי ואחרים באמצעות אספות פומביות ופרסום מודעות הרשמה בעיתונות החרדית.[94] מתברר כי היו חרדים שלא מצאו בכך עניין, היו ששלחו את בנותיהם ללמוד בבתי־ספר של ׳המזרחי׳[95] והיו כאלה שלא ראו כל סיכוי להצלחתו של מוסד זה. את חוסר העניין ביטא שצ׳רנסקי עשר שנים בערך לאחר הקמת הסמינר כך: ׳אם עדיין שולחים החרדים את בניהם לת״ת [תלמודי תורה] ולישיבות טרם הבינו שעיקר החנוך הוא כיום בשביל הבנות שהן אח״כ מחנכות הבית בכלל ושל דור העתיד בפרט׳.[96] תיאורו של הרב דיסקין עולה בקנה אחד עם דברים אלה:

> המצב ברחוב הי׳ [היה] מלא ביטול מהול בשנאה ל׳בית יעקב׳. החוגים החרדים היו אדישים ולכל היותר חושבים, כי אורח החיים הזה הוא למעלה מן המקום והזמן. העולים החרדים שבאו לא מפולניה הקונגרסאית לא יכלו להתרגל עם המושגים

91. אלברט, **מפולין לארץ־ישראל**, עמ׳ 38–39.
92. לדוגמאות אחדות ראו: שם, עמ׳ 40–58; ישראל מאיר, ׳אחינו החרדים תושבי עיר תל־אביב התעוררו׳, **קול ישראל**, 13, גיליון 24, ו׳ בניסן תרצ״ד, עמ׳ ג; אחד הנאספים, ׳אספה גדולה של הסתדרות החרדים בתל־אביב!׳, שם, גיליון 26, כ״ז בניסן תרצ״ד, עמ׳ ד; שם, גיליון 29, י״ח באייר תרצ״ד, שרובו עוסק בהפגנות השבת ובעצורים החרדים; ש׳ מאושר, ׳לתקנתה של תל אביב׳, שם, 14, גיליון 14, י״ד בטבת תרצ״ה, עמ׳ ב–ג; א״ח ברנשטיין, ׳התתעורר היהדות החרדית?׳, שם, גיליון 18, כ׳ בשבט תרצ״ה, עמ׳ ג–ד; ׳פני השבת בתל אביב׳, שם, 17, גיליון 20, ב׳ באדר א׳ תרצ״ח, עמ׳ א; חי״ל, ׳השבת בתל־אביב׳, שם, 18, גיליון 10, כ״ב בכסלו תרצ״ט, עמ׳ ג. וראו גם: ענת הלמן, ׳התגבשותן של חברה אזרחית ותרבות עירונית בתל־אביב בשנות העשרים והשלושים׳, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2000, עמ׳ 157–167, 180–262.
93. ראו למשל: משה פרוש, ׳״בית יעקב״ בתל־אביב׳, **ספר היובל** (לעיל הערה 25), עמ׳ 57; מנחם פרוש, ׳״בית יעקב״ והישיבות׳, שם, עמ׳ 62; יצחק י׳ פרנקל, ׳כה תאמר לבית יעקב׳, שם, עמ׳ 66. וראו עוד: איריס בראון, ׳תלמוד תורה לנשים בתפיסה האורתודוקסית במאה ה־20׳, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ״ו, עמ׳ 39.
94. ראו למשל: ׳תל אביב׳, **קול ישראל**, 15, גיליון 15, ו׳ בשבט תרצ״ו, עמ׳ ג; ׳בית ספר חרדי לבנות ״בית יעקב״ ׳, שם, 14, גיליון 43, ב׳ במנחם אב תרצ״ה, עמ׳ 1.
95. ראו: שצ׳רנסקי, **קונטרס זכרון**, עמ׳ 10.
96. ראו: מאיר שצ׳רנסקי, ׳כך רצתה ההשגחה העליונה׳, **העתיד**, עמ׳ יח.

של פולניה החסידית, ובפרט כאשר בא יהודי חסיד [שצ׳רנסקי] וחושב להקליט בלב הבנות התל־אביביות מושגים אלה, היו מתיחסים במנוד ראש. החוגים של חניכי הישיבות הליטאיות, שהיו שוקלים כל דבר בפלס התבונה והדעת, עשו חשבון ריאלי: איפה יימצאו מורים ואמצעים? מנין תמצאנה משרות למורות של מוסד שממשלת המנדט לא תכיר בו? ואיפה בתי הספר היסודיים של ׳בית יעקב׳ שם תוכלנה הבוגרות ללמד?[97]

על אף ספקותיו של דיסקין, המחזקים את העדויות על החולשה והפירוד ששררו בקרב החרדים בתל־אביב,[98] ועליהם יש להוסיף את אי־הנחת של חרדים אלה מזיהוים בצורה כלשהי עם הקנאים הירושלמים, מתברר, כאמור, שהיה צורך בבתי־ספר לבנות חרדיות בתל־אביב ובערים ובמושבות נוספות. בתי־ספר אלה, ובהם זה של שצ׳רנסקי עצמו, היו זקוקים למורות, וחלק לא מבוטל מהן — בוודאי עד אמצע שנות הארבעים — היו בוגרות של הסמינר.[99] לדוגמה, מהתכתבות בין שלמה ד׳ גויטיין (1900–1985), מפקח ויושב־ראש הוועדה לבתי־ספר של אגודת־ישראל מטעם ממשלת המנדט ופרופסור באוניברסיטה העברית בירושלים,[100] ובין שצ׳רנסקי בעקבות ביקור של גויטיין בבית־ספרו, עולה ששבע משמונה המורות שלימדו בו סיימו את לימודיהן בסמינר שצ׳רנסקי, ואחת בלבד ׳גמרה אוניברסיטה בחו״ל׳.[101]

הקמתו הנזכרת של בית־ספר נוסף של ׳בית יעקב׳ בתל־אביב לא התקבלה בעין יפה במחלקת החינוך של ממשלת המנדט. פקידיה ראו בכך כפילות מיותרת, והחליטו להפסיק את תמיכתה הכספית במוסד של שצ׳רנסקי. בעקבות זאת הציע שצ׳רנסקי לאחד את שני המוסדות, וסביב הצעתו התנהלה תכתובת בינו ובין בלוי, גויטיין ומנהל מחלקת החינוך.[102] ממסמך פנימי מסווג שחיבר אחד מעובדי מחלקת החינוך בקשר לתכתובת זו עולה כי הם ראו בשצ׳רנסקי אדם מפוקפק ואף שלילי. הוא מתואר כמי שהתנהלותו פתלתולה, דבר שהרבנים פרוש ובלוי מאגודת־ישראל היו מודעים לו.[103]

97. ראו: דיסקין, ׳כ״ה שנות סמינר ״בית יעקב״ בת״א׳, **ספר היובל** (לעיל הערה 25), עמ׳ 49. וראו גם: דוד הלחמי, ׳מוסד הראוי לשמו׳, שם, עמ׳ 74.
98. ראו על כך: ׳הבחירות בתל־אביב׳, **קול ישראל**, 15, גיליון 10, אדר״ח טבת תרצ״ו, עמ׳ ב (והמשכו בגיליון 11, ז׳ בטבת תרצ״ו, עמ׳ ג); אריה הלוי, ׳למצב החנוך בתל־אביב׳, שם, 24, גיליון 6, כ״ג במרחשוון תש״ה, עמ׳ ג.
99. לרשימת בוגרות שלימדו רובן בבתי־ספר של ׳בית יעקב׳ ראו: שצ׳רנסקי, **העתיד**, עמ׳ כג.
100. על גויטיין ועל מפעלו המחקרי ראו גם: מרדכי ע׳ פרידמן, ׳פרופ׳ ש״ד גויטיין, האדם והחוקר — קווים לדמותו׳, **ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות**, 26 (תשמ״ו), עמ׳ 51–67; מרים פרנקל, ׳כתיבת ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים׳, **פעמים**, 92 (תשס״ב), עמ׳ 48–55.
101. ג״מ, חטיבה 8, מ–1051, תיק 2318/51.
102. שם.
103. שם.

הערכה זו עשויה להיות רלוונטית, גם אם נסיבתית, לסוגיית זהות מחברו של **העבר הישראלי**. מעדויות בעל פה שמסרו כמה תלמידות אשר למדו בסמינר בשנות החמישים והשישים עלה שבזמנן היה ידוע שמחבר הספר היה הרב יצחק מן, אשר לימד היסטוריה בסמינר של שצ׳רנסקי. קביעה זו נתחזקה בשתי שיחות טלפון שנערכו בשלהי 2004 עם אחת מבנותיו של מן. עוד נטען שלשצ׳רנסקי לא היו הידע, הכלים, הכישורים או היכולת לכתוב ספר זה. מעניין בהקשר זה הוא עצם הדבר שפרסומיו האחרים של שצ׳רנסקי או אלה שבעריכתו אינם בעלי אופי היסטורי; מדובר בחוברות בעלות אופי הלכתי, קובצי מקורות או אסופה של כתבים מפרי עטן של תלמידות הסמינר,[104] להבדיל מאוירבך, שעסק כאמור בהיסטוריוגרפיה במשך כמה עשורים לפני שכתב את ספר הלימוד.

מעניין שיצחק מן היה זה שהעלה בראשית שנות השישים את סוגיית היעדר הספרים המתאימים לקו החינוך החרדי כבעיה המחייבת פתרון מידי, וכך כתב:

> הבעיה החינוכית־הרוחנית השניה של החינוך התיכוני שלנו היא בעית חוסר ספרים — ספרי למוד וספרות מקצועית — מתאימים לרוחנו. בעיה זו מקיפה את רוב המקצועות — פרט לתנ״ך ויהדות. היא גורמת לקשיים רבים בהתקדמות הלימודים [...] בעיקר בהסטוריה (במיוחד של עמנו) ובמקצועות ההוראה (במיוחד פסיכולוגיה), שהם השטחים המסוכנים ביותר להכנסת רעיונות של כפירה.[105]

לדעתו, ׳אין כל ספק שישנם אנשי מדע חרדים אשר מסוגלים ליצור ולכתוב ספרי למוד מתאימים, רק יש להעניק להם תנאים לכך׳, והוא הציע להקים ׳קרן להוצאת ספרי למוד חרדיים לבתי הספר התיכוניים ולסמינרים׳ אשר תממן את כתיבתם ואת הוצאתם לאור. דברים אלה נכתבו אף שפורסמו זה מכבר ספרו של אוירבך והחלק הראשון של ספרו של שצ׳רנסקי, אשר נכתבו כאמור כדי לפצות על חסר זה. בצירופם של הפרטים האמורים יש אפוא די כדי להעלות את שאלת זהותו של מחבר הספר, אך כל עוד לא הוכח אחרת עלינו לראות בשצ׳רנסקי את מחברו.[106]

החלק הראשון של **העבר הישראלי** (1946) עוסק בתקופה שמשיבת ציון ובניין ירושלים עד לאחר חורבן בית שני. שש עשרה שנים עברו בין פרסום החלק השני ובין הדפסתו

104. ראו בין השאר: **אור המאיר: שו״ת וברורים בשאלת למוד התורה לנשים**, תל־אביב תש״א; **העתיד; ספר דינים לנוער ולעם**, תל־אביב תשי״ז–תש״ל (שני חלקים); **אורך ימים: שו״ת לבירור ההלכה באיסור העברת מת מעיר שיש בה קברות לעיר אחרת**, תל־אביב תשי״ח; **תשכ״ג ניבים: אמרות ופתגמי חכמים, תרגילים ועבודות בהבעה עברית**, תל־אביב 1962; **החינוך בישראל לפי המקורות: מהתנ״ך עד לתקופה האחרונה**, תל־אביב תשכ״ח.

105. ראו: יצחק מן, ׳הסמינר... ומה הלאה?׳, **ספר היובל** (לעיל הערה 25), עמ׳ 82.

106. מצד אחד קשה להתעלם בהקשר זה מהעדויות הנזכרות ומההערכות של אנשי מחלקת החינוך בנוגע לאישיותו של שצ׳רנסקי, ומצד אחר לא ברור כיצד מחבר ספר רב־חלקים מאפשר לאדם אחר להביא את ספרו לדפוס בחייו של המחבר המקורי, תחת שמו של האחר ובלי להזכיר את שם המחבר המקורי. ההשערה שלפיה שתק מן מכיוון שהיה תלוי בשצ׳רנסקי לפרנסתו אינה מספקת לטעמי.

(1962), ועשרים ושש שנים עד שראה אור החלק השמיני (1972),[107] כלומר כל חלקי ספרו של אוירבך נדפסו באמצע שנות הארבעים, גם מתוך רצון להתמודד עם חילון בקרב הנוער הדתי ועם החשיפה שלו לתכנים לא ראויים לפי דעתו, ואילו כמעט כל חלקי ספרו של שצ׳רנסקי נכתבו ופורסמו במציאות היסטורית שונה, שבה מומנו מוסדות החינוך החרדיים בעיקר מתקציב המדינה, ומשרד החינוך נזהר מלהתערב בתכנים שנלמדו בהם.

החלק השמיני עוסק במאה ה־19 (עד 1871). סמוך לאחר פרסומו של חלק זה נפטר המחבר ולא הספיק לפרסם את החלק האחרון, שיועד למאה ה־20. אולם פרקים מחלק זה היו מונחים בכתב יד, כך עולה מתת־הכותרת של ספרו, **מאה השנים האחרונות**, המציינת שהספר כולל את ׳קיצור ההיסטוריה לפי קטעים מהכת״י של ״העבר הישראלי״ משנות תר״ל־תשכ״ח׳. המחבר מעיד שספר זה נכתב כדי לתת מענה מידי לתקופה שנבחנו עליה התלמידות באותה שנה בבחינות חוץ, ולכן סביר להניח כי הוא מייצג את תוכנו של החלק השמיני הנזכר שלא פורסם. עם זאת, כמה מפרקיו שימשו תשתית למקצת הפרקים בחלקים השביעי והשמיני, אשר ראו אור שנים אחדות לאחר מכן.[108]

מן החלק השישי יש שינוי בכותרת המשנה של הסדרה. בחמשת החלקים הראשונים כותרת המשנה היא ׳תולדות עם ישראל משיבת ציון ובנין ירושלים עד היום הזה׳, ומן החלק השישי היא שונתה ל׳תולדות עם ישראל משיבת ציון ובנין ירושלים והיסטוריה הכללית עד היום הזה׳, כלומר נוספה הצהרה על שילוב של תולדות עם ישראל עם ההיסטוריה הכללית, אלא שאין ביניהם התאמה מלאה. לדוגמה: החלק השמיני עוסק בדברי ימי ישראל מתקס״ד עד תרע״ח (1804–1918), אף שבפרקים העוסקים בחסידויות ובאדמו״ריהן המחבר חורג ממסגרת הזמן הנקובה ומגיע עד שנות השישים של המאה ה־20.[109] לעומת זאת, כרך זה עוסק בהיסטוריה הכללית בשנים 1802–1871.

גם במהדורות החוזרות של חלק א וכן של חלק ב (1971) שונתה הכותרת לזו הכוללת התייחסות להיסטוריה כללית, והדבר מתבטא בשינויים מסוימים במבנה הפנימי של פרקי ספרים אלה ובתוכנם. כך למשל בסוף המהדורה השלישית של החלק הראשון הוסיף שצ׳רנסקי כמה פרקים על תולדות עמי המזרח ועמי יוון וכן מקורות לתולדות התקופות הכלולות בכרך. בהקדמתו של שצ׳רנסקי למהדורה זו הוא ציין את המניע להוספת פרקים ומקורות אלה: ׳[...] [ש]לא יזדקקו עוד המעיינים והלומדים לספרי היסטוריא אחרים, לא בתולדות ישראל ולא בהיסטוריא כללית׳.[110] נימוק זה כתוב גם בהקדמותיו לרוב

107. ראו: שצ׳רנסקי, **העבר הישראלי**, א, וכן חלק ב, תשכ״ב; חלק ג, תשכ״ג; חלק ד, תשכ״ה; חלק ה, תשכ״ו; חלק ו, תשכ״ח; חלק ז, תשל״א; חלק ח, תשל״ב.

108. ראו: מאיר שצ׳רנסקי, **העבר הישראלי: מאה השנים האחרונות (קיצור ההיסטוריה לפי קטעים מהכת״י של ״העבר הישראלי״ משנות תר״ל–תשכ״ח)**, תל־אביב תשכ״ח.

109. שצ׳רנסקי, **העבר הישראלי**, ח, עמ׳ קח–קמא, קסז–קצב.

110. ראו: שם, א (מהדורה שלישית), תל־אביב תשל״א, עמ׳ כב.

החלקים שפורסמו לאחר מכן,[111] ובהקדמתו לחלק השמיני הוא מוסיף: 'הוספתי את כל החומר בהיסטוריא כללית במאתיים השנים האחרונות, (חומר חובה בבחינות השלמה בסמינרים של "בית יעקב" בארץ), כדי שהלומדים והמעיינים בכלל לא יזדקקו לספרים זרים לרוחנו',[112] כלומר מלבד מניעת החשיפה לספרי היסטוריה שאינם ראויים, הוא ראה הכרח להכניס פרקים מההיסטוריה הכללית מאחר שהם כלולים בחומר שתלמידות הסמינר נבחנות עליו.[113]

כמו ספרו של אוירבך, גם פרקי ספר זה מדודים באורכם, וברובם לא יותר מעשרה עמודים. עם זאת, בהיבטים אחרים הם שונים. כך למשל בחלק הראשון של ספרו של שצ'רנסקי יש מפתח מפורט של אישים, מקומות ומונחים, אך אין בו שאלות חזרה וסיכום, ואילו בחלק השני אין מפתח, אך יש שאלות לעיון ולסיכום, לפי סדר הפרקים. בכל שאר חלקי הספר יש שאלות מנחות, ובכמה מהם נוספו גם מקורות או לוחות של תאריכים על בסיס כרונולוגי. מעניין שרק בחלק השמיני שב שצ'רנסקי והכין מפתח שמות לחלק השביעי והשמיני.

בהקדמתו של שצ'רנסקי לחלק הראשון הוא פורש את המניעים שהביאו אותו לכתוב את ספרו, ובהם עקרונות היסוד של הנרטיב החלופי אשר הוא מציע. אמנם בנרטיב זה ישנן הנחות על דרך החיוב, אולם הוא בנוי בעיקרו על שלילת נרטיבים הפסולים בעיניו.[114]

שצ'רנסקי פותח בפסילת אמינותם של כתביו של יוספוס פלביוס מאחר 'שהיו לו כוונות ומגמות מיוחדות במה שכתב', כלומר הוא סובייקטיבי. לאחר מכן הוא משבח את עבודתו של יצחק א' הלוי, ומציין שעד פרסומה 'היו דברי ימי ישראל כספר החתום [...] וע"ה [עמי ארצות] או אנשים קלי עולם הרבו למשש בדברי ימינו ותלו בהם בוקי סריקי'. יתר־על־כן, קיים מידע רב בספרות היהודית המסורתית לדורותיה, אך 'עם זה חסרו האדריכלים והבנאים'. את החומר הזה לקחו לדבריו 'ההסטוריונים החפשיים, גרץ, דובנוב ותלמידיהם' ועשו בו כבתוך שלהם, ובכך הם 'הרסו ולא חמלו כל חלק טוב'. הרס זה נובע מחוסר הכשרתם לעסוק במקורות יהודיים קלאסיים: 'לרבים מהם אף דף גמרא פשוט נשגב מבינתם'. בשל כך הם 'משמשו בכל קדשי הקדשים ויבנו טיח אפל, ארגו חוטי עכביש עם חמת פתנים של כפירה במסכת התולדה והרעילו את האויר עד כדי מחנק. דבריהם נכתבו בכשרון המספרים ספורי בדים, בסגנון מושך את הלב, ומינות דמשכי נתנה אותותיה למשוך ברשתותיה המון אדם רב'.[115]

111. ראו: שם, ב, עמ' טו; שם, ג, עמ' טז.
112. שם, ח, עמ' טז.
113. 'מפתח השמות' בכרך זה, שאינו כולל שמות 'הנוגעים להיסטוריא כללית', מלמד על חשיבותה המוגבלת של זו בעיני המחבר.
114. שצ'רנסקי, 'הקדמה', **העבר הישראלי**, א, עמ' יז–כא.
115. שם, עמ' יז–יח.

שצ'רנסקי ממשיך ומסביר מדוע ספריהם של יעבץ והלוי אינם ראויים או מספקים, אף שמחבריהם 'נאמנים'. לדבריו, הניסיון של יעבץ לא צלח מאחר שלא היו לו הידיעות אשר היו להלוי, 'הוא הושפע מהזרם הלאומי "החדש" אשר הרכיבו עם הדת', הוא 'בקש בכמה וכמה פרקים להתאים אליו את דברי הימים' ו'עבודתו לקויה בחסר גם מפאת חדושי הלשון שלא במקומם ורבוי המליצות שבה'. לעומת זאת, הבעיה העיקרית בספריו של הלוי היא שהם 'מיועדים רק לאנשי תורה ומדע', סגנונם פולמוסי 'ויש צורך להוציא מהם את המסקנות ולבנות על פיהן את הבנין בעצמו', כלומר שצ'רנסקי עיצב את ספרו מתוך ביקורת על ספרי היסטוריה שכתבו אחרים במחנה האורתודוקסי או החרדי לא פחות מאשר מתוך תגובה לאותם היסטוריונים 'חופשיים'.

בעיות אלה קשות בייחוד בכל הקשור לחינוך הבנות, מאחר ש'אי אפשר כעת לחנך את הילדים בלי ידיעת התולדה הישראלית, והבנות זקוקות לזה עוד יותר מהבנים, כי לחנוכן חסרים אנו את התלמוד והפוסקים המעצבים את דמות הבנים'. הבעיה של היעדר ספרי לימוד המתאימים לבנות חרדיות קיימת לדבריו בתחומים נוספים: 'סולדים אנו לתת להן חומר קריאה מהספרות העברית החדשה, באשר הפרוץ שלה מרובה על העומד במדה מבהילה. למדעי הטבע חסרים לנו גם כן ספרי למוד מתאימים'. זאת ועוד, יש מצאי גדול של חומר מסוכן מבחינה חינוכית־ערכית:

> הרחוב הרעשני עם הסטרא אחרא ששפכה שלטונה עליו בצלצלי שמע, בספרות וסופרים ובעתונים מכל המינים, הסיר המצנפת והרים העטרה מכל הקדוש והמקודש, והעמיד שקוצים משוממים במרכז חיי האומה. הוא נתן ללעג וקלס את כל גדולי ישראל [...] אין לדור הצעיר מושג מענקי הרוח [...] אשר רק ידיעת פרשת חייהם וגדולתם יכולה לשמש מנוף חנוכי עצום. מה יודעים צעירי הצאן מחיי התפארת של מרנן ורבנן ראשונים ואחרונים [...] מהמאבקים הקשים שנאבקו [...] על שמירת היהדות בטהרתה?

יתר־על־כן, הידיעות הקיימות 'נשאבות מהספורים הפסולים שעשו פלסתר את כל דברי ימינו'. אם בכך לא די, בספרות הקיימת מוצבים גיבורים חלופיים ל'גדולי ישראל', שהיו 'כעש ליעקב וכרקב לבית יהודה' ואשר הוכתרו כ'מושיעים ומשיחים, כביכול'. בהיעדר ספרים ראויים 'קשה' אפוא 'לגדל דור בריא שלם ברוחו', 'ולשתול על ערוגות לבבות הדור הצעיר [את] פרחי החן של שעת תולדותינו הגלומים בחיי הקדושה והטהרה של עמנו'.

שצ'רנסקי מציין שמטרתו מלכתחילה היתה 'לכתוב את תולדות החסידות בלבד, מכיוון שתקופה מזהירה זו עוד יותר מכל שאר תקופות הוצגה באופן חד־צדדי ע"י "מומחים" אשר רובם ככולם לא הכירו את החסידות מכלי ראשון, היו רחוקים ממנה או שונאים לשיטתה'. התמקדותו של שצ'רנסקי בחסידות ובדימוייה השליליים בהיסטוריוגרפיה המשכילית וכן במחוזות נוספים של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית מלמדת כי זהו כנראה הנרטיב העיקרי שהוא ביקש להציע לו חלופה. ואכן, העיסוק בחסידות קדם כנראה לספר הלימוד: שנה לפני פרסום החלק הראשון של ספר הלימוד פרסם שצ'רנסקי אילן

יוחסין, ו׳בו נמצאים כל האדמו״רים מן הבעש״ט עד לאדמו״רי דורנו אנו באופן כרונולוגי׳ וספר על החסידות,[116] אולם כאשר הוא ראה ׳את כל הסילופים גם בתקופות אחרות [...] אמרתי לעצמי כי לא עת לחשות ולשבת בחיבוק ידים היא התקופה הנוכחית׳ הוא החליט לכתוב את ספר הלימוד.

נראה אפוא כי הנרטיב ששצ׳רנסקי מציע מבוסס על שלילת זה המוצג להבנתו בהיסטוריה שכתבו המשכילים ובזו המודרנית של המאה ה־19, ולמעט רמיזה דקה בדבר הצבת ׳גיבורים׳ חלופיים לרבנים, אין בהקדמה זו התייחסות מפורשת לנרטיב הלאומי־ציוני. נדבך זה בא על ביטויו בספריו, ובכך לא ארחיב כאן, ודברים מפורשים מצויים בהתכתבותו מ־1967 עם ד״ר מיכאל זיו, מנהל המחלקה לחינוך תיכון במשרד החינוך והתרבות, ועם ד״ר נ׳ זון, המפקח על בתי־הספר התיכוניים.[117] אמנם מכתבו של שצ׳רנסקי נכתב לאחר שפורסמו רוב חלקי ספרו והכתוב בו אינו מייצג בהכרח את עמדותיו מאמצע שנות הארבעים, אולם בכל זאת יש בו ללמדנו על עמדתו בעניין הנרטיב ההיסטורי הלאומי־ציוני.

מכתבו של שצ׳רנסקי בא בתגובה לשתי תוכניות לימודים להיסטוריה לכיתות ט־י שנשלחו לו בנושא יישובה של ארץ־ישראל משנות השמונים של המאה ה־19, שהכינה ועדה מטעם איגוד המורים להיסטוריה. את מכתבו פותח שצ׳רנסקי בהערה כללית על שיש במערך ׳כעין מטרה לנתק את הדורות האחרונים ממה שקדם להם. אין מלה וזכר לעליות החסידים והפרושים, למוסדות התורניים [...] שבלעדיהם לא הי׳ נוצר מה שמדגישים׳. שצ׳רנסקי קובל אפוא על ההתעלמות מהתשתית הקודמת שהניחו יהודים שומרי מצוות בארץ־ישראל ומעיר כמה הערות פרטניות, מקצתן נוגעות לתוכן ומקצתן לניסוח או ללשון, שלהבנתו הן מעידות על המגמתיות של מערכי הלימוד:

1. ׳אין תנועתנו לאומית אלא דתית׳, ושורשיה ׳אינם מהמאה השנים האחרונות׳.
2. ׳גילויי הגבורה באר״י [ארץ־ישראל] אינם נחלת הדורות האחרונים בלבד אלא שרשרת בלתי פוסקת של עליות גבורה׳ של יהודים שביקשו ׳לחיות כאן חיי תורה אמיתיים׳. בשל כך ׳כל גבורה המודגשת רק מ־1881 היא סילוף ההיסטורי׳.
3. ׳אצלנו׳, החרדים, עם ישראל לא נפל מעולם, וממילא השימוש במונח ׳תקומה׳ מיותר.
4. לדבריו, מבין ׳עשרות גדולי תורה׳ שפעלו בארץ־ישראל בתקופה הנדונה נזכר הרב שמואל סלנט (1816–1909) בלבד. שצ׳רנסקי שואל ׳מה עם ר׳ מאיר אורבך שיסד שכונות

116. ראו: מאיר שצ׳רנסקי, **אילן הבעל שם טוב: כולל השתלשלות האדמו״רים מהבעש״ט עד ימינו לפי מקומותיהם והתיחסותם**, תל־אביב תש״ה; הנ״ל, **דמויות גדולי החסידות מהבעש״ט עד זמננו** (בעריכת משה שנפלד), תל־אביב 1945. לציטוט ראו: ׳יצא לאור ״אילן הבעל שם טוב״׳, **קול ישראל**, 25, גיליון 38, י״ד בסיון תש״ו, עמ׳ ה. לספר נוסף על החסידות שראה אור חמש שנים לאחר מכן ראו: מאיר שצ׳רנסקי, **תולדות החסידות ותורתה**, תל־אביב תש״י.

117. את תצלומי חילופי המכתבים, השמורים בג״מ, מסר לי באדיבותו דן פורת. בשל טעות ברישום מספר התיק לא עלה בידי לאתרם בארכיון.

רבות? מה עם מאה שערים? ומה עם מיסדיו החרדים של פ"ת [פתח־תקווה]?', ורואה בהשמטה זו 'סילוף מכוון'. הוא מוסיף הערה עוקצנית, ובה הוא מציע למחברים לעיין בין השאר בספריהם של אליהו כי־טוב (1912–1976) ושל יעקב גליס (1922–1996), העוסקים ב'גדולי אר"י ופעלם לפני עליית הבילויים'.

5. 'היתה תקופה של חובבי ציון ולא של "מבשרי הציונות"'.

6. ההנחה שלפיה ראו אנשי שיבת ציון לנגד עיניהם את ימות המשיח באופק הרחוק שגויה 'כי תמיד ציפו שהוא קרוב מאד, אני מאמין בכל יום שיבוא'.

לסיכום הערות אלה הוא מציין ש'הצעת המערך הנ"ל אינה מתאימה לרוחנו וכמובן לא לבתי ספר דתיים', והמורים להיסטוריה בבתי־ספר חרדיים לא יוכלו להיעזר בו.

שצ'רנסקי טוען אפוא כי יש בתוכניות התעלמות מתרומתם של יהודים ומנהיגים דתיים ליישוב ארץ־ישראל ומהממד הדתי־תאולוגי בתולדות ישראל וכי הן מנתקות את התקופה הנדונה בהן מקודמותיה. טענות אלה עולות בקנה אחד עם כמה מדבריו הנזכרים בהקדמתו לספרו בדבר מצאי ספרי ההיסטוריה של עם ישראל. מלבד זאת, הן מעצימות את מגמתו לפצות על מקומה השולי לדעתו של ההיסטוריה הדתית בתיאורי תולדות ישראל של ההיסטוריונים ואת רצונו להבליט את פועלם של יהודים אורתודוקסים וחרדים בחידוש היישוב היהודי בארץ־ישראל.

ד"ר זון השיב למכתב, הוא פתח בנימה אפולוגטית והדגיש 'שהמערכים שפרסמנו אינם אלא אמצעי סיוע בידי המורה, והוא יכריע אם להשתמש בהם [...] הם בבחינת עצה — ועצה בלבד'. לאחר מכן הוא ציין ש'היסוד ההלכתי של הקשר בין העם והארץ בכל הדורות' נזכר, אולם לא היה אפשר להרחיב בנושא ב'תכנית לימודים (ולא מערכים) המבוססת על הוראה של שיעור שבועי אחד'. הוא הזכיר לשצ'רנסקי שעוד בתשי"ז פורסמה תוכנית בנושא לבתי־הספר העל־יסודיים הדתיים, וציין ש'נשמח אם כבודו יציע תכנית ברוח השקפתו לכיתות ט–י'.

לאחר מכן פנה זון להתייחס להערותיו של שצ'רנסקי, לעתים בנימה עוקצנית. כך למשל על קביעתו של שצ'רנסקי, שלפיה 'אין תנועתנו לאומית אלא דתית', הוא העיר ש'מפליא הניסוח דתי במקום תורני, השגור בפי מוסדות "בית יעקב" בארץ'. את ההתעלמות מאורבך ומאחרים הסביר זון בקוצר היריעה והזמן ודחה את הטענה שמדובר ב'הפחתת דמותו'. הוא דחה את הערותיו של שצ'רנסקי בדבר השימוש במונח 'מבשרי ציונות' ולא ב'חובבי ציון', ואת האופן ששצ'רנסקי הבין את השימוש במונח 'ימות המשיח'. זון ציין ש'איש אינו דורש מכבודו להשתמש במערכים' אלה, ועודד את המורים בבית־ספרו של שצ'רנסקי לעבד מערכים המתאימים להם.

עדיין לא נמצאו חוות דעת חיצוניות או ביקורות של כותבים חרדים על ספרו של שצ'רנסקי, ובדיווחים שנבדקו של בתי־ספר של 'בית יעקב' מהמחצית השנייה של שנות הארבעים ומראשית שנות החמישים לא נתגלו עדויות על השימוש בו. לכן קשה להעריך כיצד התקבל הספר ובאיזו מידה השתמשו בו. מלבד זאת, מעדויות מעטות של תלמידות שלמדו בסמינר שצ'רנסקי או בסמינרים אחרים בשנים מאוחרות יותר עולה שהשתמשו

שימוש מועט ומוגבל בהיקפו בספר זה במחצית השנייה של המאה ה־20 — בוודאי לעומת ספרו של אוירבך. יתר־על־כן, היו — וכנראה עדיין יש — מוסדות של 'בית יעקב' שהשתמשו בהם בספר בעיקר מורות ותלמידות הלומדות בכיתות הגבוהות או בסמינרים. עצם הדבר שרק שני החלקים הראשונים נדפסו במהדורות נוספות (1960, 1971) מחזק את האמור בדבר השימוש המועט והמוגבל שנעשה בו, אף שבעיני חרדים רבים ובתודעה החרדית הקיבוצית היה שצ'רנסקי דמות חינוכית חשובה.[118]

קווי מִתאר מבניים, צורניים ותוכניים של ספרי הלימוד

בחינה מדוקדקת של האופנים אשר בחרו אוירבך ושצ'רנסקי להציג בהם תקופות, פרשיות, אירועים ואישים בתולדות ישראל מחייבת מחקר מקיף ופרטני העומד בפני עצמו, אך עם זאת, אפשר להצביע על כמה מאפיינים מבניים, צורניים ותוכניים בסיסיים, המספקים תשתית לעיון הפרטני.

כמו ספרי היסטוריה שכתבו יהודים משכילים במאה ה־19 או כאלה שחוברו בארץ־ישראל כדי להדגיש את העניין הלאומי־יהודי, ספריהם של אוירבך ושל שצ'רנסקי נכתבו ופורסמו בעברית, אולם הסיבות לכך שונות מאלה של קודמיהם.[119] שפת ההוראה במוסדות ששניהם לימדו בהם ועמדו בראשם היתה עברית, והוא הדין בנוגע לחלק לא מבוטל ממוסדות 'בית יעקב' בשנות השלושים והארבעים; כך למשל בנוגע לבתי־הספר העממיים 'בית יעקב' בזכרון מאיר, בחיפה, בטבריה ובכפר אתא[120] ובכמה בתי־ספר, תלמודי תורה וישיבות לבנים ולנערים, ובהם 'קול תורה' בירושלים,[121] 'קלצק' ברחובות,[122] 'סלונים' ברמת־גן[123] ו'שארית ישראל' בכפר אתא.[124] לעומת זאת, במוסדות שהיו מזוהים עם היישוב הישן הקנאי ובכמה מאלה שהיו קשורים עם חסידויות קיצוניות לימדו ביידיש

118. ראו גם: 'הרה"ח ר' מאיר שצ'רנסקי ז"ל', **המודיע**, 24, גיליון 8323, ל' בתשרי תשל"ג, עמ' א; 'הרה"ח ר' מאיר שצ'רנסקי ז"ל למנוחות', שם, 24, גיליון 8324, א' בחשון תשל"ג, עמ' א; א' פולני, 'הרה"ח ר' מאיר שצ'רנסקי ז"ל', שם, עמ' ב; 'הרה"ח ר' מאיר שצ'רנסקי ז"ל (ליום השבעה)', שם, 24, גיליון 8329, ז' בחשון תשל"ג, עמ' ג; 'כנס לזכרו של הרב מאיר שצ'רנסקי ז"ל בסמינר "בית יעקב" תל אביב', שם, 24, גיליון 8332, י"א במרחשון תשל"ג, עמ' ג.

119. ראו: Porat, 'The Nation Revised' (above note 2)

120. ראו לעיל הערה 14 בבקשות לרישום בתי־ספר, לשינוי מקומם ומדוחות 'מפקד התלמידים' שדרשה ממשלת המנדט למלא בקביעות. וראו עוד: אטינגר, **פלא לילה**, עמ' 59, 196.

121. ג"מ, חטיבה 8, מ־1058, תיק 2971/60.

122. שם, מ־1063, תיק 28.

123. שם, מ־1061, תיק 3327/74.

124. שם, מ־1054, תיק 2565/51.

(׳יהודית׳). כך גם ב׳בית חינוך ישן לבנות׳ בבתי ברוידא,[125] ב׳תלמוד תורה וישיבת חיי עולם׳,[126] בישיבת ׳קמיניץ׳ בשכונת בית ישראל[127] ובישיבת ׳שפת אמת׳ בשכונת מחנה יהודה[128] — כולם בירושלים. במקרים אחדים צוינו שתי השפות, כמו ב׳תלמוד תורה חתם סופר׳ בבתי אונגרין שבעיר.[129] על כל פנים, גם אם לא תמיד שיקפה שפת ההוראה שצוינה בדוחות של בתי־הספר באופן מלא ובמהימנות את המתרחש בכיתות בכל רגע ובכל מקצוע, בכל זאת היא ביטאה את הקו העקרוני שנקט המוסד ואת המתרחש בין כתליו.

עם הזמן חלו באופן טבעי תמורות בשפת ההוראה בכמה מהמוסדות החרדיים, כמו שעולה מדברי הרב יצחק גרשטנקורן (1891–1961), ממייסדי העיר בני־ברק וראש העירייה הראשון שלה. הלה מספר שעם פתיחת בית־הספר לבנים של ׳המזרחי׳ בבני־ברק התקוממו כמה מההורים נגד ההוראה בו בעברית, ו׳החליטו להוציא את בניהם׳ ולייסד עבורם תלמוד תורה ביידיש. לדבריו, הדבר לא עורר תרעומת או התנגדות בקרב החרדים המתונים, ׳שהרי יודעים אנו שה״אידיש״ [...] אינה אלא לשעת מעבר׳. ואכן, עשרים שנה לאחר מכן התנהלו הלימודים באותו תלמוד תורה בעברית, ו׳ההורים נוכחו לדעת שהשפה לא פוגעת בקדושת הלימודים, ובקבלת עול מלכות שמים׳.[130] הסיבה למעבר של המורים בתלמוד תורה זה ללמד בשפה העברית ולתוספת של לימודים כלליים ואנגלית לתוכנית הלימודים נעוצה גם במעמדו השולי של המוסד ובמספר המועט של תלמידים שלמדו בו לעומת בית־הספר של ׳המזרחי׳. משהוכנסו בתלמוד תורה זה השינויים האמורים השתנה מעמדו לטובה.

תפיסת העולם שלפיה האל מניע את גלגלי ההיסטוריה ושמלימוד תולדות ישראל אפשר להפיק לקחים חינוכיים ומוסריים רבים משותפת לאוירבך ולשצ׳רנסקי, אולם המינון הראוי של עקרונות אלה ועוצמת הדגשים שלהם אינם מוסכמים על אישים אלה או על קוראיהם בחברה החרדית. כך ראינו בנוגע לביקורת שמתחו על אוירבך חרדים קיצונים מזה ואישים כוולף מזה, ביקורת שהביאה לפסילת הספר בטענה שתוכנו איננו ראוי לבתי־ספר חרדיים, כלומר עצם הדבר שמחברו של ספר חרדי איננו ערובה ל׳כשרותם׳ של כתביו,[131] אפילו לא בקרב אלה שנמנים עם תת־הקבוצה שהוא משתייך אליה. לעומת זאת,

125. שם, מ-1023, תיק 1082/51.
126. שם, מ-1052, תיק 2359/59; מ-1033, תיק 1306/59.
127. שם, מ-1061, תיק 3362/60.
128. שם, מ-1033, תיק 1312/60.
129. שם, מ-1033, תיק 1315/59.
130. ראו: יצחק גרשטנקורן, **זכרונותי על בני ברק**, ב, ירושלים תש״ו, עמ׳ ריח-רכ.
131. לדוגמה אורתודוקסית מהקשר היסטורי אחר ראו: Sid (Shnayer) Z. Leiman, 'R. Israel Lipschutz and the Portrait of Moses Controversy', in: Isadore Twersky (ed.), *Danzig, Between East and West: Aspects of Modern Jewish History*, Cambridge, MA and London 1985, pp. 51-64

זהותו השנויה במחלוקת של מחבר חרדי איננה עילה לפסילה קטגורית של ספריו. יתר־על־כן, כמו שראינו, נתגלו פערים בין עמדותיהם החשדניות והספקניות של מנהיגים או של אנשי חינוך חרדים בכירים ובין האופן שהתקבל ספרו של אוירבך בבתי־הספר, כלומר יש בחברה החרדית, כבכל חברה אחרת, תחום אפור שדמויות אשר מעמדן אינו ברור ולעתים בעייתי מסתופפות בו, והתקבלותן בה אינה מלאה או מוסכמת על כל חבריה.

אוירבך ושצ׳רנסקי מתחילים את חיבוריהם בסוף תקופת התנ״ך. דבר זה קשור בקדושתו של הטקסט המקראי בעיניהם ולהיותו מייצג לפי תפיסתם אמת מוחלטת ותיאור היסטורי מהימן של תולדות ישראל בתקופתו. זאת ועוד, העיסוק במקרא נהיה רגיש וטעון ביותר במחנה האורתודוקסי עוד במאה ה־19, ורובה המכריע של החברה החרדית אימץ גישה דומה. נראה ששתי התפתחויות עיקריות הביאו לכך: הופעתה של אסכולת ביקורת המקרא, אשר הציעה קריאה ספרותית ביקורתית של המקרא וביטלה בכך את האמונה בדבר מקורו העל־אנושי;[132] ותשומת הלב הרבה שהקדישו משכילים בכתביהם לתקופת המקרא.[133]

אמנם אוירבך ושצ׳רנסקי אינם מציינים במפורש את עמדתם בנוגע לביקורת המקרא, אך זו עולה בספרי לימוד חרדיים אחרים. לדוגמה, במבוא לספרו הנזכר של גוטקבסקי **קורות עם עולם** הוא מציין את הדילמה ש׳המורה, החרד לדבר ד׳ ולתורתו׳, ניצב בפניה בבואו ׳להורות לילדי ישראל ״דברי ימינו״ ולחבב עליהם את קדשי עמם וסגולותיו׳, בנוגע לשאלה באיזה ספר הוא יכול להשתמש. הבעיה לדעתו היא ש׳כמעט ברבם ככלם גם בטובים שבהם, נמצאים דברים השורטים את אזן הדתי. רב מחבריהם נמשכו אחרי מבקרי המקרא הנוצרים, שטפלו שקר על שקר והשערות של הבל על תורתנו ותולדתנו [...] ספריהם מרעילים את נשמת הנער ״וכל שומר נפשו ירחק מהם״׳.[134]

רגישות זו מנוגדת לערכו הרב של התנ״ך בתור מקור היסטורי וטקסט שמכיל את סיפורה של ארץ־ישראל כמולדת בקרב מנהיגים של התנועה הציונית ובקרב רבים מחבריה, מנוגדת לחשיבות שיוחסה לו ביצירת הקשר בין העם ובין ארצו ומנוגדת להיותו נושא לימוד חשוב ובעל משמעות ערכית רבה בבתי־הספר הכלליים ביישוב.[135] לדוגמה,

132. ראו: משה גושן־גוטשטיין, ׳תיאולוגיה מקראית יהודית ומדע דת התנ״ך׳, **תרביץ**, נ, א (תשמ״א), עמ׳ 37–64; משה ויינפלד, ׳משנתו של יוליוס ולהאוזן — הערכה מחדש במלאת מאה שנה להופעת חיבורו ״אקדמות לדברי ימי ישראל״׳, **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום**, ד (תש״מ), עמ׳ 62–93; זאב פלק, ׳״תורה מן השמים״ ומדע המקרא המודרני׳, **בית מקרא**, לח, קלג (1993), עמ׳ 105–114.

133. ראו: פיינר, **השכלה והיסטוריה**, עמ׳ 15–16, 43, 49–50, 208–209.

134. גוטקבסקי, ׳מבוא׳, **קורות עם עולם**, עמ׳ ח.

135. ראו בין השאר: אורי רם, ׳הימים ההם והזמן הזה: ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנראטיב הלאומי היהודי׳, בן־ציון דינור וזמנו׳, בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא), קריית שדה־בוקר תשנ״ז, עמ׳ 142–144; אניטה שפירא, ׳בן־גוריון והתנ״ך: יצירתו של נרטיב היסטורי?׳, **אלפיים**, 14 (תשנ״ז), עמ׳ 207–232;

בדוח על מצב החינוך בראשית שנות העשרים נכתב בין השאר כי 'התלמיד מתחנך לאהבת כתבי הקדש ולהערצתם. בלמוד התנ"ך שמים לב [...] [ש]יקבל התלמיד חנוך מוסרי ולאומי וידיעות מספיקות בתולדות ארץ ישראל ודברי ימי ישראל'.[136]

הרגישות לעיסוק במקרא במחצית הראשונה של המאה ה־20 לא היתה נחלתם של החרדים בלבד. כך למשל אחת המחלוקות בעניין פתיחת החוג למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים נסבה על שאלת הוראת ביקורת המקרא בו. שאלה זו העסיקה רבים מהעילית הדתית והאינטלקטואלית של היישוב בארץ־ישראל ושל החברה היהודית בתפוצות, עוד מימי ייסודה של האוניברסיטה, וזו אחת הסיבות לכך שחוג זה, אשר הוקם ב־1939, היה האחרון שנוסד במכון למדעי היהדות.[137] סוגיית העיסוק המדעי במקרא כתחום של הוראה ומחקר נגעה גם לתרומות שנאספו עבור האוניברסיטה. לדוגמה, מעט יותר משנה לאחר פתיחת האוניברסיטה התערב הרב יוסטוס טל (1881–1954), אז הרב הראשי של אוטרכט, נגד הצעה של ציונים מהנהגת הקהילה היהודית המקומית לתרום כסף לאוניברסיטה העברית, בטענה שבמכון למדעי היהדות מלמדים את ביקורת המקרא.[138] לבסוף, עלינו לזכור שהיחס לביקורת המקרא העסיק מאוד קבוצות נוצריות פונדמנטליסטיות באמריקה במחצית הראשונה של המאה ה־20,[139] גם אם לא התקיים קשר ישיר בינם ובין החרדים.

יצוין שאמנם ההימנעות מהכללת התנ"ך בלימודי ההיסטוריה בחברה החרדית רווחת, אך היא איננה מוסכמת על כל חבריה. כך לדוגמה הרב יצחק הלברשטט, חרדי ממוצא

Jacobus Schoneveld, *The Bible in Israeli Education: A Study of Approaches to the Hebrew Bible and its Teaching in Israeli Educational Literature*, Assen and Amsterdam 1976, esp. pp. 24-75, 84-106

136. ראו: 'מצב החנוך בארץ־ישראל בשנות תרפ"א-תרפ"ג', אצ"מ S2/505, עמ' 7.

137. ראו: משה גושן־גוטשטיין, 'ששים שנה בהוראת המקרא באוניברסיטה העברית — כיוונים, מגבלות ותצפיות', בתוך: משה בר־אשר (עורך), **מחקרים במדעי היהדות: אסופת ההרצאות והדיונים שנישאו בכנס יובל הששים של המכון [בכסלו תשמ"ה]**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 41–50; דניאל שוורץ, 'מבתי מדרש לרבנים למכון למדעי היהדות', בתוך: מיכאל הד ושאול כ"ץ (עורכים), **תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 469–470; Sara Japhet, 'Research and Academic Teaching of the Bible in Israel', *Jewish Studies*, 32 (1992), pp. 13- 25, esp. p. 17; Marc B. Shapiro, 'Rabbi David Tsevi Hoffmann on Orthodox Involvement with the Hebrew University', *Tradition,* 33, 3 (1999), pp. 88-94

138. ראו: 'The Hebrew University and Orthodox Judaism', *The Palestine Bulletin*, 11, 395 (3 May 1926), p. 2

139. ראו: Nancy T. Ammerman, 'North American Protestant Fundamentalism', in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago and London 1991, pp. 11-12; James Moore, 'The Creationist Cosmos of Protestant Fundamentalism', in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago and London 1993, pp. 42-47

גרמני, שאביו ד״ר מיכאל ז׳ הכהן הלברשטט לימד היסטוריה בבית־הספר ׳עדת ישראל׳ בברלין, טוען כי ההנחות שהימנעות זו מבוססת עליהן טעונות ׳בדיקה קפדנית׳ מאחר שיש בהן משום סכנה לחינוך. לדבריו, המקור לקביעת תקופת שיבת ציון כנקודת המוצא לתולדות ישראל ׳הוא בחוקרים המתכחשים לתורה מסיני והשואפים ליצור את הרושם, שכאילו רק אז התחילה ה״היסטוריה״׳, ובכך די כדי ׳לפסול בשבילנו את ה״התחלה״ הזאת׳. זאת ועוד, ׳כל ספרי הגדולים הדנים בענינים היסטוריים [...] מתחילים מתקופה קדומה יותר, ולמה איפוא נשנה מדרכם׳. לבסוף, יש סכנה ׳שלמוד התנ״ך יהפך בחלקו ללמוד דברי הימים וזה ישפיע בהכרח על השפעתו הרוחנית והמוסרית של למוד זה׳. לאחר שהביא הלברשטט את טענותיו הוא הביא מאמר של אביו אשר הציע בו דרכים להכללה מבוקרת של הוראת התנ״ך.[140]

זאת ועוד, במקרה של אוירבך יש הבדלים בין הסקירה ההיסטורית שלו באנגלית ובין ספר הלימוד בעברית. ספר הלימוד מתחיל בסוף תקופת התנ״ך, ואילו הסקירה ההיסטורית מתחילה באברהם, ועוסקת — גם אם בקיצור — בדמויות מקראיות כמשה ובתקופות שמכיבוש ארץ כנען עד חורבן הבית הראשון, נפילת שומרון וירושלים, ומגלות בבל עד נפילת האימפריה הפרסית,[141] כלומר גבולותיו של העיסוק ההיסטורי המוגדר לגיטימי במחנה האורתודוקסי או החרדי משתנים מקהילה לקהילה, ממקום למקום ולעתים בכתבים שונים של אותו מחבר.

בספריהם של אוירבך ושצ׳רנסקי יש עיסוק רב בתקופה שמסוף התנ״ך עד הגאונים, והדבר מאפיין ספרי לימוד חרדיים נוספים, ובהם אלה הנזכרים של גוטקבסקי ושל רוטנברג וספרו הראשון של חיים דב רבינוביץ,[142] כלומר יש עיסוק אינטנסיבי במיוחד של היסטוריונים חרדים בתקופה הנזכרת. יתרה מזו, דווקא החלקים של ספריהם של אוירבך ושצ׳רנסקי העוסקים בתקופה שמגלות בבל עד הסבוראים, ובעיקר במשנה ובתלמוד, נדפסו במהדורות נוספות רבות יותר משאר החלקים, כלומר תקופה זו הוסיפה להעסיק במיוחד את מערכת החינוך החרדית לבנות. הסבר אפשרי לכך נעוץ במטרה שהציבו לעצמם ההיסטוריונים האורתודוקסים והחרדים להגן על ׳קדושת התורה שבעל פה׳ מפני עמדותיהם של גרץ, אייזיק ה׳ וייס (1815–1905) ואחרים, שהיו בעיניהם מתקפה על המקורות היהודיים הקלאסיים ועל יוצריהם.[143] הסבר נוסף הוא הצורך להגיב לאופן

140. ראו: יצחק הלברשטט, ׳לבעית ה״התחלה״ בהוראת דברי ימי ישראל׳, בתוך: אויערבך (עורך), **ספר זכרון לרבי יצחק אייזיק הלוי זצ״ל**, עמ׳ שלט–שמז. הציטוטים הם מעמ׳ שלז. וראו עוד: חיים נוסבוים, ׳האפשרויות של היסטוריה תורתית׳, שם, עמ׳ שנד–שנח.

141. ראו: Auerbach, *A Survey of Jewish History*, pp. 5-10

142. חיים ד׳ רבינוביץ, **ימי הבית השני**, ירושלים תשכ״ד. ל׳מהדורה שניה, מעובדת מחדש׳ ראו: חיים ד׳ רבינוביץ, **ימי הבית השני: 214 השנים הראשונות**, ירושלים 1970.

143. ראו למשל: אשר רייכיל, ׳ההיסטוריון החרדי׳, בתוך: אויערבך (עורך), **ספר זכרון לרבי יצחק אייזיק הלוי זצ״ל**, עמ׳ קמג–קמז.

שהציגו כותבי ספרי לימוד בעלי גישה לאומית, כגון שלמה ברמן, את התקופות האלה ואת הכתבים שיצרו בהן.[144] ייתכן שבהבאת ספרים וחלקי ספרים אלה לדפוס שוב יש כדי ללמד על החותם המתמשך שהותירו אתוס ההתמודדות עם חוקרי תקופת המשנה והתלמוד בתודעת החרדים, ועל שהוא המשיך לתפוס מקום חשוב בהוראת ההיסטוריה במערכת החינוך החרדית. זאת ועוד, נראה כי יש בכך כדי ללמד על הבנתם של אנשי חינוך חרדים, ולפיה המחקר על תקופות אלה מוסיף להיות איום של ממש על עולם הערכים והאמונות החרדי במחצית השנייה של המאה ה־20.

כאמור, אוירבך ושצ׳רנסקי התייחסו בעיקר לכתיבה ההיסטורית המשכילית, ל׳חכמת ישראל׳ ולהיסטוריוגרפיה הלאומית־ציונית. המכנה המשותף לשלושתן הוא שהן היו לא אחת כלי שרת בידי תפיסות עולם ערכיות, אולם אופיין, מגמותיהן ומטרותיהן היו שונות, וההיסטוריוגרפיה הציונית שבאה לאחר שתי קודמותיה חלקה עליהן ושללה במובנים רבים את מהימנותן המחקרית.[145] זאת ועוד, בעת שכתבו אוירבך ושצ׳רנסקי את ספריהם פשט זה מכבר הנרטיב הלאומי־ציוני במערכת החינוך של היישוב בארץ־ישראל באמצעות שורה של ספרי לימוד שפורסמו לקראת סוף המאה ה־19 וראשית המאה ה־20 ונעשה בהם שימוש רב,[146] כלומר אוירבך ושצ׳רנסקי עוד ראו בהיסטוריוגרפיה המשכילית וב׳חכמת ישראל׳ את האיום העיקרי בכל הקשור לעיצוב זכרון העבר של היהודים במרחב החינוך. עם זאת, יש בנרטיב של אוירבך, ובעיקר בזה של שצ׳רנסקי, משום הצבת חלופה גם לזה הלאומי־ציוני. כך עלה מביקורתו הנזכרת של שפרוני על ספרו של אוירבך, מספרו של שצ׳רנסקי **העבר הישראלי: מאה השנים האחרונות** ומהסתייגותו מהנרטיב הלאומי־ציוני כמו שזו באה לידי ביטוי בחליפת המכתבים הנזכרת עם אישים ממשרד החינוך.

עצם הדבר שאוירבך ושצ׳רנסקי הפנו את עיקר תשומת הלב לנרטיב המשכילי והיהודי מודרני מחדד עניין נוסף. לפי הבנתה של ההנהגה הפוליטית החרדית במחצית השנייה של שנות הארבעים, המפעל הציוני (כלומר התנועה הציונית והנהגתה ומוסדות היישוב והמדינה), אופן התנהלותו ואורח החיים של מרבית חבריו היו האיום העיקרי על עתידה של היהדות החרדית בארץ־ישראל ולימים במדינת ישראל, ולא ההשכלה או ׳חכמת ישראל׳, כלומר במחוזות חרדיים שונים היו בו בזמן תפיסות שונות בנוגע לאיום המרכזי ביותר על עתידה של החברה החרדית בישראל, שחייבו היערכות והתמודדות אסטרטגיים.

144. ראו: שלמה ברמן, **היסטוריה קצרה של עם ישראל**, ורשה תרס״ז.

145. ראו: קונפורטי, **זמן עבר**, עמ׳ 27–188; אמנון רז־קרקוצקין, ״ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי־הביניים׳, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב תשנ״ז, עמ׳ 36–62, 281–340.

146. לכמה ספרים אשר ראו אור במהדורות נוספות ראו: אליעזר בן־יהודה, **קצור דברי הימים לבני ישראל בשבתם על אדמתם**, ירושלים תשנ״א; מנחם ברוינשטיין (מבש״ן), **דברי הימים לבני ישראל, מימים קדמונים ועד ימי הדור האחרון**, ורשה תרנ״ז–תרס״ד; יהודה גרזובסקי, **קצור דברי הימים לעם ישראל**, פיעטרקוב תרס״א.

כמו שראינו, אוירבך רואה בהיסטוריה הכללית גוף ידע חיוני להבנת תולדות עם ישראל וקובע שאי־אפשר להבין את תולדות ישראל ללא ההיסטוריה הכללית, גם אם האופן שהוא יישם בו את הקביעה הזאת לא סיפק את קוראי ספרו מטעם הוועדה לאישור ספרים של מחלקת החינוך. לעומתו, יחסו של שצ׳רנסקי להיסטוריה כללית השתנה: הוא שילב אותה בשלב מאוחר יחסית של כתיבתו, וגם זה כנראה מתוך אילוץ ולא מפני שיש בה חשיבות להבנת תולדות ישראל.[147] מדובר אפוא בתת־סוגה של היסטוריוגרפיה חרדית אשר מקצת מחבריה רואים צורך או חשיבות להתייחס להיסטוריה כללית, דבר שאינו בא לידי ביטוי בכל תת־הסוגות האחרות של ספרות זו. יש לראות יחס זה להיסטוריה כללית בהתאם לעמדות דומות שהיו קיימות במסגרות חינוך לא חרדיות ולא דתיות ביישוב באותה תקופה. לדוגמה, בדוח הנזכר על ׳מצב החנוך בארץ־ישראל׳, נכתב בין השאר כי ׳בדברי הימים נותנת התכנית [תוכנית הלימודים] את ידיעת דברי ימי ישראל והמורה מתעכב רק על אותם המאורעות בדברי הימים הכלליים העומדים בקשר עם דברי ימי עמנו׳.[148]

הצבת עמדות המנוגדות לאלה המצויות במחקר ההיסטורי־ביקורתי או המשתמעות ממנו להבנת החרדים עם החתירה ליצור היסטוריה שכנגד (counter history), היסטוריה חלופית (alternative history) או היסטוריה מפצה (compensatory history) מאפיינת רבים מההיסטוריוגרפים האורתודוקסים והחרדים,[149] וספריהם של אוירבך ושצ׳רנסקי אינם יוצאי דופן בהקשר זה. דברי שצ׳רנסקי במבוא לספרו מדגימים את העמדה הפוסלת והשוללת בנוגע להיסטוריונים הביקורתיים ולכתביהם, ועמדה דומה מצויה בדבריהם של היסטוריוגרפים חרדים נוספים.[150] עם זאת, הם אינם נמנעים מלהיעזר במה שכתבו אותם היסטוריונים. יחס אמביוולנטי זה מאפיין אף הוא את ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית במזרח אירופה לסוגיה מהמאה ה־19 דוגמת זו של יעקב הלוי ליפשיץ (1838–1921) ואחרים,[151] ובקיומה בספרי הלימוד הנדונים אין משום חידוש.

147. והשוו: שלמה הכהן ראטענבערג, ׳פתח דבר׳, **תולדות עם עולם**, א, ירושלים תשכ״ז.

148. ראו: ׳מצב החנוך בארץ־ישראל בשנות תרפ״א–תרפ״ג׳ (לעיל הערה 136), עמ׳ 2. וראו עוד: רם, ׳הימים ההם והזמן הזה׳ (לעיל הערה 135), עמ׳ 126–160.

149. ראו גם: עמנואל אטקס, **יחיד בדורו: הגאון מווילנה — דמות ודימוי**, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 109–164; דוד אסף, **דרך המלכות: ר׳ ישראל מרוז׳ין ומקומו בתולדות החסידות**, ירושלים תשנ״ז, עמ׳ 24–35; ישראל ברטל, ׳״שמעון הכופר״ — פרק נוסף בהיסטוריוגראפיה אורתודוקסית׳, בתוך: ישראל ברטל ואחרים (עורכים), **כמנהג אשכנז ופולין: ספר יובל לחנא שמרוק**, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ 243–269; נחום קרלינסקי, **היסטוריה שכנגד: ׳אגרות החסידים מארץ־ישראל׳ — הטקסט והקונטקסט**, ירושלים 1998, עמ׳ 109–167; Israel Bartal, ‘True Knowledge and Wisdom: On Orthodox Historiography’, *Studies in Contemporary Jewry*, 10 (1994), pp. 178-192; Ada Rapoport-Albert, ‘Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism’, *History and Theory*, 27 (1988), pp. 119-159

150. ראו: ראטענבערג, ׳פתח דבר׳, **תולדות עם עולם**, עמ׳ יא. וראו גם: גוטקבסקי, ׳מבוא׳, **קורות עם עולם**, עמ׳ ו–ז.

151. ראו לעיל הערה 149.

לעתים מזומנות הכותבים החרדים מגיבים לדברי ההיסטוריונים בעקיפין וברמזים, בין השאר כדי שלא לחשוף את מקורותיהם ולאפשר בכך לקוראיהם לאתרם ולקוראם. לדוגמה, על השלכותיו של פולמוס הרבנים יונתן אייבשיץ (1690 לערך–1764) ויעקב עמדן (1697–1776) אוירבך כותב:

> העובדה שהרבנים היריבים, היו שניהם גדולי תורה ויראי ד׳ באמת, וערכם לדורות לא הפחת במאומה, אין בה כדי לתקן את המעות שבמריבה בשעתה. תוצאותיה היו מרות מאד, החכוכים החריפים בין חכמי התורה בגרמניה גרמו שם לירידת כבוד התורה בעיני הדור הצעיר. באותו זמן היה הדור זקוק מאד להדרכת רבניו, כדי למצוא את דרך התורה בזמן החדש, לאחר שהתפשטות ההשכלה בין יהודי גרמניה, סכנה את המורשה הקדושה, ששמרו עליה בכל תקופות הגלות. באותו זמן נתמעט האמון בחכמים האמתיים אשר היה עליהם לעמוד בפרץ [...] הצעירים אשר ראו שרבנים גדולים לחמו איש ברעהו, הרשו לעצמם לשפוט עליהם ולבקר את תורתם ולקבל את דברי החלקות של המסיתים, אשר העיזו לבזות את חכמי ישראל ואת תורתם גם יחד, ולהעמיד את עצמם כמנהיגי הדור הצעיר.[152]

נראה שאוירבך הגיב לדבריו הבאים של גרץ:

> כן נתנו הרבנים [אייבשיץ ועמדן] בעצמם לשמצה את הרבנות, ויחתרו בעצמם חתירה תחת היהדות הרבנית להפיל אור פניה ולהשפילה בעיני בני הדור. אך הסערות האלה היו גם כן עשויות לטהר את האויר מהאדים הרעים ולהרך את רגבי האדמה עדי תהי ראויה לקבל בתוכה זרע דעת ולהצמיח פרי תהלה

— הלוא הוא משה מנדלסון (1729–1786) וההשכלה היהודית;[153] גרץ מתבטא אפוא בחיוב בעניין ההשלכות המרחיקות לכת שהיו למחלוקת בין אייבשיץ לעמדן על העתיד להתרחש, ואילו אוירבך רואה בהן אסון, כלומר ההבדל ביניהם נעוץ בשיפוטם הערכי את ההתפתחויות, ושניהם אינם מתייחסים למורכבותם של הגורמים והתהליכים שהביאו להתפתחותה של ההשכלה היהודית.[154]

אחת האסטרטגיות שההיסטוריוגרפים החרדים נוקטים במאמציהם להציע נרטיב חלופי בנוגע לתנועות ההשכלה והרפורמה היא הצגתן בראייה לאחור כמסוכנות והרסניות, בין השאר על־ידי הצבת גילויים קיצוניים ושוליים שלהן כמייצגים ולא כיוצאי דופן. כך למשל שצ׳רנסקי מציין ש׳חלק גדול מן המשכילים הסיקו המסקנות [מפרעות ה״הפ־הפ״ נגד היהודים] והתנצרו׳, ובהם ׳בניו ובנותיו של [משה] מנדלזון, יוליוס שטל [1802–1861],

152. אויערבך, **תולדות עם ישראל**, ג, א, מהדורת תש״ן, עמ׳ 138–139.
153. ראו: צבי גראטץ, **דברי ימי ישראל**, ח, ורשה תרנ״ט (מהדורת שפ״ר), עמ׳ 524–525.
154. ראו: שמואל פיינר, **מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה־18**, ירושלים תשס״ב.

המשורר היינריך היינה [1856–1979], קרל מרכס [1818–1883] [...] ועוד רבים אחרים'.[155] דוד פרידלנדר (1750–1834) מוצג בכתביו כדמות המלמדת על המשכילים כמי ששאפו להתנצר, אף ש'הצעה זו לא יצאה לפועל' במקרה של פרידלנדר עצמו.[156] תנועת הרפורמה ו'חכמת ישראל' מורכבות לדבריו מאנשים 'שאמנם לא התנצרו, אך רצו לטשטש את מהותם היהודית למרות שנשארו יהודים', ומכאלה שאכן התנצרו. ככלל, תנועות ההשכלה והרפורמה אינן מתוארות כשהן לעצמן אלא בעיקר בקשר למלחמתה של האורתודוקסיה בהן.

הצגת נרטיב חלופי איננה פתרון מוסכם על כל ההיסטוריוגרפים החרדים, שכן היא טומנת בחובה את קבלת סדר היום ההיסטורי־מחקרי ואת התיקוף שקבעו ההיסטוריונים הביקורתיים. לדוגמה, באשר לסדר היום שקבעו היסטוריונים לא ראויים ולמידת השפעתו על ההיסטוריוגרפיה החרדית, רוטנברג כותב כך: 'ואף שלאחרונה עמדו כאלה שאמרו לתקן במה שקדמו הללו לקלקל, בכל זאת גם הם נתפסו בחטאם ובקלקולם של אותם הראשונים. גם הלכו בעקבותיהם. ובמקום שאמרו להאריך מאריכים גם הם, ובמקום שאמרו לקצר מקצרים'.[157] הוא מצהיר שקיצר במכוון במקומות שאחרים האריכו 'שמלאם לבם להרהר ולחלוק על דברי רבותינו'.[158] רוטנברג יוצא אפוא נגד ההיסטוריונים החרדים אשר מושפעים מהיסטוריוגרפיה אקדמית או אחרת בכל הקשור לקביעת סדר היום של נושאי הדיון והתיקוף ההיסטורי, וטוען שהצבת סדר יום דתי בחקר תולדות עם ישראל צריכה להביא לשוני בתיקוף ובאופי הנושאים הנדונים.

כלומר, לצד המכנה המשותף בין אוירבך לשצ'רנסקי ולאחרים בעניין ההתפלמסות עם ספרי היסטוריה 'אחרים' יש ביניהם הבדלים. אף שאוירבך, וכמוהו רבינוביץ, מתייחסים לגרץ, לדובנוב ולאחרים בפרקי ספריהם, מתפלמסים עמם ומציעים נרטיבים חלופיים לאלה שהם עיצבו, הם אינם מגדירים היבט זה בהקדמותיהם לספריהם. לעומת זאת, לשצ'רנסקי ולרוטנברג חשוב שקהל קוראיהם יהיה מודע לחשיבותו של היבט זה עוד בפתח ספריהם.

השימוש של היסטוריוגרפים חרדים בביטויים חריפים ובעלי אופי מכליל בנוגע להיסטוריונים 'אחרים' למיניהם מטשטש לעתים את זהותם של ההיסטוריונים ה'אחרים' ואת האפשרות לזהות למה בדיוק הכותבים החרדים מגיבים. עם זאת, כמו שראינו, אוירבך ושצ'רנסקי מתפלמסים עם היסטוריוגרפים משכילים, רפורמים או אנשי 'חכמת ישראל',

155. ראו בהתאמה: שצ'רנסקי, **העבר הישראלי**, ח, עמ' קנג–קנד; הנ"ל, **העבר הישראלי: מאה השנים האחרונות**, עמ' יב. לביטויים נוספים ברוח זו ראו: שצ'רנסקי, **העבר הישראלי**, ח, עמ' קנה, קנז, קנט. וראו עוד: יקותיאל פרידנר, **תולדות הדורות האחרונים: תולדות עם ישראל ואומות העולם מתקופת המהפכה הצרפתית עד למלחמת ששת הימים**, א, ירושלים תשכ"ח, עמ' 49.

156. ראו: **העבר הישראלי**, ח, עמ' קנב, קנד. וראו עוד: אויערבך, **תולדות עם ישראל**, ג, א, עמ' 144–146; פרידנר, **תולדות הדורות האחרונים**, א, עמ' 50–51.

157. ראטענבערג, 'פתח דבר', **תולדות עם עולם**, עמ' יא.

158. שם, עמ' יב.

ועם אלה בעלי אוריינטציה יהודית־לאומית. על אף השונות הרבה בין המשכילים, הרפורמים ואנשי 'חכמת ישראל', בעיני הכותבים החרדים הם ביסודם התגלמויות דומות של זהות יהודית ונראה שהבעיה העיקרית העולה מכתביהם היא הפנמתה של גישה היסטורית ביקורתית בנוגע לעבר בכלל ובנוגע לטקסטים יהודיים קלאסיים בפרט, עם פתיחות מסוימת בנוגע לזרמים דתיים שונים בחברה היהודית. לעומת זאת, הבעיה העיקרית בכתביהם של ההיסטוריונים בעלי הזיקה החיובית למפעל היהודי־לאומי היא העמדה המסויגת, ולעתים השלילית, העולה מהם בכל הקשור לגלות ולחיים בגולה.

קווי מִתאר אלה הם כאמור כלליים, אולם הצבתם מאפשרת לנו להתחקות אחר כמה הבדלים בין אוירבך ובין שצ'רנסקי, ובינם ובין היסטוריוגרפים חרדים אחרים. אמנם אין בכוחם לפצח את כל הפרטים ההיסטוריים הנזכרים בספרים אלה, את אופני הצגתם ואת דרכי ההתייחסות אליהם, אך הם מציעים עקרונות מנחים חשובים להבנתם.

סיכום

מחקר זה מותיר שורה של שאלות ונושאים הראויים לבחינה, הן בנוגע לשני ספרי הלימוד שנבחנו, הן בנוגע לספרי לימוד נוספים שנכתבו עבור תלמידים ומוריהם בחברה החרדית בישראל במחצית השנייה של המאה ה־20 והן בנוגע לחברה החרדית בתקופה הנדונה. זאת ועוד, עדיין אין בידינו די מידע שמאפשר לשחזר בפירוט את עקרונותיה של הוראת ההיסטוריה בפועל ואת דרכי עיצובו של העבר במרחב החינוך החרדי. פתרונן של שאלות אלה תלוי בין השאר במחקר פרטני על האופן שתקופות, אירועים, תהליכים ואישים מובאים בספרי הלימוד או מושמטים מהם, על רקע הידע שהיה קיים בכל אחת מהסוגיות הנבחנות בעת כתיבת הספרים וזה שהיה מונח לפני מחבריהם. רק כך נוכל לשחזר את הנרטיבים החלופיים שכותבי ספרי הלימוד החרדים מציעים ולהשוותם לאופנים שתולדות ישראל מוצגות בספרי לימוד של מגזרים נוספים בחברה בישראל.

עם זאת, תשתית חשובה להשגתה של משימה זו נעוצה בשחזור המציאות ההיסטורית־חברתית־חינוכית שנכתבו בה ספרי הלימוד, בהתחקות אחר מחבריהם ומניעיהם בכתיבת ספריהם, ובניסיון לעצב את הנחות היסוד ואת תפיסות העולם הבסיסיות שלהם בבואם לכתוב ספרי לימוד להיסטוריה. באלה עסקנו, גם אם עיסוק ראשוני. אחת המסקנות המרכזיות העולות היא השוני הרב בין אוירבך ובין שצ'רנסקי ובין ספריהם, והעובדה שכל אחד מהם מייצג תרבויות חרדיות שונות ואף מנוגדות באופיין. אוירבך מייצג את דרכה של 'תורה עם דרך ארץ' של החרדים בגרמניה, כמו שעולה מפעילותו החינוכית, מספרו ומדברי מבקריו החרדים. שצ'רנסקי לעומתו היה חסיד גור וחסר השכלה היסטורית סדורה, כלומר קבוצות ההתייחסות והאופקים שלהם היו שונים, ומעניין שספרו של אוירבך דווקא, המייצג מרחב חרדי שנחלש והתמעט בחברה החרדית לאחר הקמת המדינה, הוא זה שנעשה בו שימוש רב ומגוון יותר.

מלבד האמור, יש נושאים נוספים הראויים לתשומת לב, ונתייחס בקיצור לכמה מהם.

מהשימוש שנעשה בספרו של אוירבך בבתי־ספר של 'בית יעקב' במחצית השנייה של המאה ה־20 אנו למדים על מידת העדכון של מחברו ושל אלה המשתמשים בו בנוגע לתמורות שחלו — ועדיין חלות — בחקר תולדות ישראל בתקופה זו. אמנם יש כאמור שינויים מסוימים במהדורות המאוחרות של ספריו, אולם נראה שהם אינם מרחיקי לכת, ורושם דומה התקבל מהמהדורות הנוספות של חלקי ספרו של שצ'רנסקי. חוסר עדכון זה מחזק את הידוע לנו מזירות אחרות של ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית והחרדית, שרבים מכותביה אינם מעודכנים במתחדש במחקר. בשל כך הם עסוקים לעתים בהצבת חלופות לתפיסות, לגישות ולפרשנויות היסטוריות שאינן מרכזיות עוד במחקר ההיסטורי, שנעלמו, או שהיחס אליהן השתנה לגמרי. ייתכן כי בהיעדר העדכון טבועה הנחה, לא בהכרח מודעת, ולפיה הצרכים אשר עמדו ברקע יצירתה של ספרות זו נותרו רלוונטיים שנים לאחר כתיבתם. אם אכן כך, זהו הסבר אפשרי לכך שהשתמשו בכמה מהם, על אף הזמן שעבר מאז כתיבתם.

אין בידינו תמונה ברורה של קהל המשתמשים בספרים אלה במחצית השנייה של המאה ה־20. כמו שראינו, אוירבך ייעד את ספרו לבתי־הספר של 'המזרחי', ומן המחצית השנייה של שנות הארבעים התקבל ספרו בבתי־ספר של 'בית יעקב', והשתמשו בו גם בבתי־ספר שהיו מזוהים עם החרדים הקיצונים. גם ברשת 'נצח ישראל', שהיתה מבית 'המזרחי' ושאוירבך עמד בראשה, השתמשו בספריו, וברשת זו למדו בנות ובנים שרבים מהם לא היו חרדים ולא באו מבתים חרדיים. עם השנים קהל המשתמשים העיקרי היה ילדות ונערות הלומדות ב'בית יעקב'. לעומת זאת, שצ'רנסקי ייעד את ספרו לבנות חרדיות, וככל הידוע עד כה לא השתמשו בו בבתי־ספר שאינם חרדיים. עם זאת, שניהם ראו בספריהם כלי עזר למורים חרדים ולתלמידיהם. המידע החלקי בדבר קהלי היעד של הספרים אינו מאפשר לבחון כיצד השפיע רכיב זה על אופני הצגת המחברים את העבר ועל בחירתם את הנושאים הנדונים בספריהם, כיצד באו הדברים לידי ביטוי בתכנים ההיסטוריים הספציפיים ומהי משמעותם של השינויים שהוכנסו במהדורות השונות.

עם זאת, העדויות בדבר השימוש בספרו של אוירבך במסגרות חינוך של 'המזרחי' ושל חרדים לסוגיהם בשלהי שנות הארבעים ובשנות החמישים מלמדות על קיומן של מטרות חינוכיות־ערכיות משותפות — ולו חלקית — בכל הקשור להוראת תולדות עם ישראל. יש בכך עדות נוספת לגבולות המטושטשים שהיו בין 'המזרחי' ובין החרדים המתונים באמצע המאה ה־20.

הערכת מידת השימוש בספרים הנדונים במחצית השנייה של המאה ה־20 צריכה להיעשות מתוך התחשבות במצאי הגובר של ספרי לימוד להיסטוריה שנכתבו עבור מערכת החינוך החרדית בשנים מאוחרות יותר. כך דרך משל לקראת אמצע שנות השישים ראו אור ספרי 'הדור השני' של ספרי לימוד להיסטוריה בחברה החרדית, ובהם ששת חלקי ספרו הנזכר של רוטנברג,[159] ספרו בן שני החלקים של יקותיאל פרידנר[160] **ודעת סופרים** — ספרו

159. ראו: ראטענבערג, **תולדות עם עולם**, ירושלים תשכ"ז-תשנ"ה.
160. ראו: פרידנר, **תולדות הדורות האחרונים**.

רב־הכרכים של רבינוביץ. רבינוביץ, אשר לימד בין השאר ב׳בית יעקב׳, פרסם ב־1963 שני ספרים,[161] ספר נוסף במחצית השנייה של שנות השבעים,[162] וב־1979 פורסם כרך, ובו כל הספרים הנזכרים.[163] מאמצע שנות השישים היו אפוא מוצעים לשימושן של תלמידות חרדיות ומורותיהן ספרי לימוד נוספים, והדפסתו החוזרת של ספרו של אוירבך מעניינת במיוחד בעקבות מצאי זה.

כתיבת היסטוריה היא תהליך דינמי ומתפתח; היסטוריוגרפים אינם כאלה מבטן ומלידה, וכל אחד מהם מגיע לעיסוק זה מתוך הקשרים, נסיבות והשפעות שונות, ובשלבים שונים של החיים. זאת ועוד, האתגרים, האיומים והסכנות שהיסטוריוגרפים המונעים ממניעים אידאולוגיים וערכיים ניצבים בפניהם משתנים לפי הבנתם את המציאות ואת התמורות החלות בה, וביטוייהם הכתובים אינם אחידים. דברים אלה נכונים בנוגע להיסטוריוגרפים הכותבים ממניעים אידאולוגיים באשר הם, ואלה האורתודוקסים או החרדים אינם יוצאי דופן. חשיבותם של ממדים דינמיים אלה וגילוייהם, שעל כמה מהם עמדנו, ראויים לבחינה מעמיקה.

לבסוף, עיון בספרי הלימוד בפרט ובמערכת החינוך החרדית בכלל באמצע המאה ה־20 עשוי לתרום להבנת היבטים רחבים יותר של ההוויה החרדית בארץ־ישראל בתקופה זו. רוב המחקרים העוסקים בחברה החרדית בתקופה זו מתמקדים בהנהגה הדתית והפוליטית של תת־קבוצותיה העיקריות, במוסדותיה הפוליטיים־ארגוניים, במערכות היחסים המורכבות והטעונות שהתקיימו בין תת־הקבוצות השונות ובתמורות שחלו בה בשנות המעבר מיישוב למדינה. ההתבוננות במתרחש בחברה החרדית בתקופה זו מזוויות ראייה נוספות ושונות הן מצד תחומן (החינוך) והן מצד מקומן במִדרג ההנהגה החברתית (דרגי המִשנה והציבור) מעשירה את התמונה שהתקבלה עד כה. כך למשל בנוגע לתפיסות השונות של חרדים בדבר האיומים האסטרטגיים והאתגרים שניצבה בפניהם החברה החרדית בשנות השלושים והארבעים ובנוגע לדרכי ההתמודדות הראויות עמם. התבוננות זו מאפשרת לנו להיחשף לפער שבין ההנהגה החרדית הבכירה ובין מנהיגויות המשנה של חברה זו וחרדים מן השורה, בכל הקשור להערכת סיכויי הישרדותה של החברה החרדית לנוכח תוצאות השואה ולאופיים של היישוב בארץ־ישראל ושל המדינה העתידה לקום ובנוגע לשאלה כיצד עליה לפעול כדי להבטיח את קיומה בעתיד.

161. ראו: חיים ד׳ רבינוביץ, **ימי הבית השני: תמצית דברי ימי ישראל**, ירושלים 1963.

162. חיים ד׳ רבינוביץ, **הדרכה בלימוד תולדות ישראל (נושאים, בירורים, ויכוחים): ימי הבית השני ואלף שנים אחריו** (ללא מקום ושנת ההוצאה). וראו עוד: יקותיאל פרידנר, **דברי ימי הבית השני**, ירושלים תשל״ג.

163. חיים ד׳ רבינוביץ, **דעת סופרים: מנחמיה עד עתה**, [חסר מקום הוצאה] תש״מ. וראו עוד: י׳ שמעון פדר, **תולדות הדורות: תולדות ישראל והעמים לפי השקפות חז״ל**, בני ברק ובאר יעקב תשל״ה–תשמ״ג (שלושה חלקים).

בעולם עירום:
'מוות', 'חיים' ו'פוליטיקה' בסיפור **מא. עד מ.**
מאת יוסף חיים ברנר

בעז ערפלי

ואיזה דבר יורד מלפני עיני ומשתטח, והכל מתגלה. כל העולם בכל חזיונותיו עומד לפני ערום... ולכל ההתגלמויות, לכל התנועות, לכל הקריאות, לכל המראות, לכל השרטוטים — לכל צבע אחד... הוּרם המסך... ובכן למה? למה? למה לחשוב ולהיענות לשוא?

בחורף, עמ' 261[1]

...טוּב־העולם, רעת־העולם, העולם הזה, העולם הבא, האדם חפשי, האדם משועבד, עונג, צער, בחירה, הכרח, רוח, חומר, נצחיות, תמורה, רעב, מותרות, עבודה, עצלות, פילוסופיה, בערות, אמונה, כפירה...
מה לי ולכל אלה?
אני יודע עתה רק אחת: לוּ היתה בי היכולת לשמוע בקול הכרתי, כי אז לא הייתי צריך אני, אני ירמיה פייאֶרמן, לחיות אפילו שעה אחת — ואני חי וגם מחר אחיה. לא אשתחרר. אין בי הרצון החזק להשתחרר, חסרה לי החירות הפנימית...

בחורף, עמ' 262

הכל אינם שואלים, הכל בטוחים, הכל יודעים, או אינם צריכים לידיעה, ברם אני שואל ואי־אפשר לי לבלי לשאול: אני עומד אל מול פני החיים ושואל. אני איני מבקש נחת, איני מבקש שׂוֹבע, איני מבקש לא־יסורים, אבל אני מבקש ערך, תוכן — *טעם* [המילה במקור ברוסית, ב"ע].

מסביב לנקודה, עמ' 520

פתח דבר

הסיפורת הברנרית נתפסת לרוב כסיפורת ראליסטית, אפילו אקטואליסטית (גם כאשר הראליזם שלה הוא סימבולי והיבטים רבים שבה הם מודרניסטיים). חומרים מן העולם

1. מראי מקום לטקסטים של ברנר, ראו ברנר תשל"ח, תשמ"ה. בכל המובאות, פיזור אותיות — במקור, הדגשות בשמן — שלי. אותיות ליד מספרי העמודים, מסמנות את הפרק שממנו הובאו הדברים.

החברתי של היהדות בת זמנו ומן הפסיכולוגיה של הצעיר היהודי בן הדור ממלאים את יצירותיו, מיתוסים מכוננים ואידאולוגיות המתיימרות להסביר את העולם החברתי הנזכר ואת הפסיכולוגיה ההיא נחקרים בסיפוריו, מתנפצים בהם לרוב וערוותם נחשפת. אבל בעומק עומקם של כל אלה מהבהבות השאלות הקיומיות העקרוניות, השאלות הפילוסופיות הגדולות, והן המניעות אולי את המכונה הסיפורית כולה. מהו האדם כיחיד וכיצור חברתי? מה טיבו של המצב האנושי? מה הם החיים? מהו מעמדו של המוות בתוך החיים? איך להיות? מה לעשות? מהי אמת ומהו שקר ואיך מבחינים ביניהם? שאלות על ערכים ושאלות על משמעות; שאלות וספקות. סיפור של ברנר אפשר לראות פעמים רבות כגיחה ייחודית, כל פעם מכיוון אחר, בתוך מכלול של גיחות, אל עומקן של השאלות החוזרות הללו. מתוך המורכבות החברתית והפסיכולוגית ומתוך ההתמודדות עם מיתוסים ואידאולוגיות יהודיים וכלליים אמור הקורא לחשוף את השאלות הללו ואת הנסיונות להשיב עליהן, את עיקרי המחשבה שברנר חותר לעצב ואת המבנה המחשבתי שהוא מבקש לצרף מתוכם.[2] **מא. עד מ.** הוא אחד הסיפורים המעטים של ברנר שבהם מצומצם ככל האפשר המרחק בין הגרעין המחשבתי העקרוני, שמתוכו צומח הסיפור, לבין המסכת הממשית המורכבת של חומרי המציאות, המגלמת אותו כמעט באופן ישיר, שהיא גופו; זאת הסיבה שנוח במיוחד להציג על־פיו את היחסים בין שניהם. לסיפור הזה ולמבנה המחשבתי המתפענח מתוכו ואף מפענח אותו ייחד מאמר זה.

* * *

על־פי הקומפוזיציה הגלויה שלו, **מא. עד מ.** הוא ממואר — זכרונות אירועי עבר, כתובים בידי מי שהשתתף בהם. גיבורו־מספרו מוסר למאזיניו פרטי פרטים מן החוויות שעברו עליו במהלך ימים אחדים שבהם בילה בבתי־סוהר ובמסע בין בתי־סוהר לאחר שהמשטרה הרוסית תפסה אותו בלי תעודה.[3] פרטים של מציאות החיים בכלא, מפגשים עם שוכני הכלא — גויים ויהודים, פושעים פליליים ומהפכנים בעלי אידאולוגיה — משמשים בערבוביה, מופיעים זה בצד זה וזה לאחר זה, כשאליהם מצורפות תגובות נפשיות ומחשבתיות על אותם פרטים, דמויות ואירועים. ניסיון ראשוני, הנכשל לכאורה, לקשור את כל אלה לעלילה פנימית או למשמעות מאחדת, רק מדגיש את האקראיות

2. נסיונות ראשונים לפתח הבנה כזאת של הסיפורת הברנרית עשיתי בספרי (תשנ"ב) ובשני מאמרים על **מסביב לנקודה** (ערפלי תש"ס, תשס"ב). אין לי כאן מקום אפילו לרמוז על מקורות ביבליוגרפיים אפשריים לה.

3. על הרקע הביוגרפי של הסיפור, נסיבות כתיבתו ופרסומו ראו: בקון תשל"ה, א, עמ' 114–120; בקון תש"ן, עמ' 87–92, שגם כתב את החיבור הפרשני המקיף והמפורט היחיד לסיפור, ככל הידוע לי (תש"ן, עמ' 92–172). בקון תרם תרומה של ממש להבנת רוב הדברים החשובים להבנת הסיפור, דבר דבר בפני עצמו, אבל ספק אם עלה בידו לצרף אותם לתיאור מבנה תמטי שלם או לאינטרפרטציה כוללת שלו. לא אוכל לדון כאן בהרחבה בפרשנות שלו, אבל בהמשך, במקומות שהדבר נראה לי חשוב, אזכיר פרטים מתוכה ואף אעיר עליהם.

של הצטרפות הדברים, שמכתיב אותה הסדר הכרונולוגי המקרי של האירועים. דוגמה מובהקת אחת להתרשמות שכך הם פני הדברים היא סיומו לכאורה בטרם עת של המהלך שבו הגיבור המספר שהחליט להתאבד חוזר בו, כמו בעל כורחו, מן ההחלטה הזאת. הקורא המתפתה לחשוב שמהלך זה הוא צירו של הסיפור ועיקרו, מגלה שמהלך זה מגיע אל קִצו באמצע הסיפור, הנמשך גם לאחר שההכרעה בעניין ההתאבדות כבר נתקבלה. דוגמה שנייה לאותו עניין עצמו היא המעבר מן השאלות הקיומיות הקשורות למוות, שבהן מוטרד המספר במחצית הראשונה של הסיפור, אל השאלות האידאולוגיות והפוליטיות שבהן הוא עוסק במחציתו השנייה — שאלות שבמרכזן המאבק בין הסוציאליסטים הרבולוציונרים לסוציאליסטים הציונים על הדרך הנכונה לתיקון העולם בכלל ולשינוי מצבם של היהודים בפרט. את המעבר הזה מכתיב לכאורה רק הסדר המקרי של המעשים — הופעתה של קבוצה גדולה של אסירים פוליטיים באחד מבתי־הכלא שאליו הגיע המספר עם מסע האסירים, לאחר שכבר החליט שלא יתאבד. דוגמה שלישית היא הופעתה של המחשבה החוזרת על המוות, שנזנחה משום־מה לאורך המחצית השנייה של הסיפור, בפתח הפרק המסיים אותו; מחשבה זו הנתפסת לכאורה כאסוציאציה מקרית ובלתי־מנומקת ברצף שבו היא נתונה. דומה שנדרש מאמץ פרשני מיוחד כדי לגלות שהסדר האקראי של הממואר משקף לפי דרכו גם סדר מחשבתי, והאירועים וההיבטים המופיעים בסיפור זה אחר זה מתוקף מציאות מקרית, מופיעים בו בה בעת גם כחוליות הכרחיות במהלך מחשבה עקיב.

מאמץ פרשני כזה יעמיד אותנו על כך שההנמקה לסדר הדברים בסיפור היא כפולה, ראליסטית ומחשבתית־אסתטית גם יחד. ב׳הנמקה ראליסטית׳ אני מתכוון לכל גורם המוליך את הקורא לתפיסת הסיפור כשיקוף אמין של מציאות כפשוטה, אקראית וחסרת משמעות בפני עצמה, לקליטתו כייצוג מהימן של אירועים כפי שהתרחשו. ב׳הנמקה אסתטית׳ (או ׳ספרותית׳) אני מתכוון לכל גורם המפנה את תשומת הלב של הקורא אל הסיפור כאל ארגון אמנותי או מחשבתי של לשון ושל עולם, ארגון המעניק למרכיבי הסיפור ולצירופם תפקודים של משמעות ושל אמנות.[4]

אדגים את דברי בקיצור על־פי שלוש הדוגמאות שהובאו בפסקה הקודמת: ההכרעה על אי־התאבדות המופיעה באמצע הסיפור, אף שנדמה מלכתחילה שהיא היא עיקרו, הופעת האסירים הפוליטיים הנותנת לכאורה הזדמנות להכניס לסיפור מחשבות על אידאולוגיה בכלל ועל אידאולוגיה מהפכנית בפרט, החזרה האסוציאטיבית, לכאורה שלא מן העניין, לנושא המוות — כל אלה הנתפסים כאקראיים וכבלתי־מתקשרים, תורמים לתחושה שהסיפור איננו אלא ממואר, מסירת דברים שאירעו למספר כהווייתם. והנה, שאלות על הקשרים המחשבתיים בין הדברים יוליכו לתשובה אחרת. יתברר שהמהלך הפנימי־הפסיכולוגי, המביא את המספר לסגת מהחלטתו להתאבד, אינו אלא חלק ממסכת

4. קיום יחד מן הסוג הזה שכיח ובולט בסיפורת של ברנר בכלל. להבחנה בין הנמקות ראליסטיות לפונקציות אסתטיות ראו: ערפלי תשנ״ב, עמ׳ 216–226; ובמונחים אחרים, מפורטים יותר: ברינקר תש״ן, בעיקר פרק שלישי.

רעיונית־סיפורית רחבה יותר; שהופעת האסירים הפוליטיים מתוזמנת בידי ברנר בדיוק לנקודה שבה בעקבות ההתמודדות עם רעיון ההתאבדות והשתמעויותיה, המספר בָּשֵׁל מבחינה מחשבתית לתקוף גם את הרעיון הכללי של מאבק פוליטי (שגם הוא היה כזכור חלק ממנו) וגם את טיבם של האנשים המתמסרים למאבק הפוליטי (הביקורת שלו היא בעיקרה קיומית־עקרונית, אבל גם פוליטית־אקטואלית). ולבסוף, ההופעה האסוציאטיבית המקרית לכאורה של נושא המוות ויחסם של אנשים אל הנושא הזה, קרוב לסיום הסיפור, מתבררת כתרומה רבת־משמעות לחישוף הציר הרעיוני המרכזי של הסיפור (התמודדות עם עובדת המוות ועם החיים בעולם עירום) ולהבנה רטרוספקטיבית של מבנה המשמעות שלו.

בהמשך, במהלך האינטרפרטציה של הסיפור אנסה אכן לפענח מתוך הסדר הממוארי, המקרי לכאורה, של סדר הסיפור את הסדר המחשבתי והאסתטי המעניק לו משמעות. פענוח כזה יישען קודם לכול על תיאור מפורט של מסגרות ההקשר המרכזיות שאפשר לשחזר מתוכו ועל הזיקות, המחשבתיות בעיקר, שאפשר לזהות ביניהן. מסגרות ההקשר המרכזיות שאפשר לשחזר מן הסיפור הן: (א) ההוויה המוחשית שהוא מעצב; (ב) העלילה הפנימית־הפסיכולוגית המתרחשת בזיקה לאותה הוויה; (ג) המחשבה המופשטת הנגזרת מצירופן. להלן אציג אותן ואת הזיקות ביניהן — תחילה בקיצור ואחר־כך בהרחבה מסוימת, לפני הדיון בסיפור עצמו. נראה לי שבדרך זו יֵקל על הקורא לשבץ את פרטי הסיפור כמות שהם מתגלים ברצפים שלו, בתוך המבנה המחשבתי הכולל, המשוחזר מתוכו בראייה סימולטנית ש׳מעליהם׳ (חזרה מסוימת על דברים תהיה אמנם בלתי־נמנעת אבל כדאית, או הכרח לא יגונה).

על־פי ההוויה המוחשית — אירועים ודמויות, מגזר חברתי — שהוא מעצב, **מא. עד מ.** הוא סיפור מסע בקרונות של אסירים ממעצר לבית־סוהר ומבית־סוהר לבית־סוהר, שבכל אחד מהם המספר שוהה ימים אחדים. בהקשר הזה הסיפור הוא תיאור חושפני של מפגש מתמשך עם מציאות ייחודית ועם בני־אדם — גויים ויהודים, פושעים פליליים ומהפכנים בעלי אידאולוגיה — ש׳זכה׳ הגיבור־המספר להכיר בימים הספורים (כשבוע) שבהם שהה באותו מסע ובאותם בתי־סוהר. העלילה הפנימית־הפסיכולוגית של הסיפור היא המהלך שבו אותו גיבור־מספר שהחליט להתאבד חזר בו, כמו בעל כורחו, מן ההחלטה הזאת. מתוך המהלך הזה ובהמשכו הוא מעצב מחדש את ראיית העולם ואת החיים שלו. על־פי המחשבה המופשטת, העקרונית, שהסיפור מגלם, **מא. עד מ.** הוא סיפור המתמודד בדרך ביקורתית עם מושגים כמו ׳חיים׳, ׳סדר העולם׳, ׳תיקון העולם׳, אידאולוגיות בכלל ואידאולוגיות מהפכניות בפרט. נקודת המוצא של ההתמודדות הזאת היא המחשבה על המוות.

הסיטואציה הבסיסית של הסיפור — חיים בבית־הסוהר — ממחישה את דמותו של העולם לאחר ש׳המסך הורם׳ מעליו. ׳עולם עירום׳, שכל המסווים הערכיים, המוסריים וההגיוניים הנחשבים ליסודות התרבות האנושית הוסרו ממנו, ומבעד לתמורות המגוונות של החיים מתגלה הצבע האחד, המונוטוני והבלתי־משתנה של הקיום האנושי, זה שמכתיבים אותו יצרי הישרדות, כוחנות ורצון חייתי עיוור (וראו מובאה **מבחורף** בפתח

המאמר). בעיקרו של דבר, בית־הסוהר איננו כאן, כמקובל וכמו שהגיבור דימה לפני שהוכנס אליו, סמל של שלילת חופש, מכשיר בידי עריצים הכופים את רצונם על חפים מפשע, מוסד ההופך אותם לאנשי שוליים ומנדה אותם מן החברה הנורמלית (גם אם יש מעט מזה בסיפור, למשל יא, עמ׳ 652, והשורה האחרונה שלו, עמ׳ 696), אלא בבואה משוערת של החיים האנושיים, לאחר שמסכות התרבות המסתירות את טיבם האמיתי הוסרו מהם.[5] רוב גיבורי הסיפור, האסירים הפליליים, אינם אנשים מן השורה שפשעם הוא עניין זמני, שסטו מן המסלול בשל נסיבות יוצאות דופן ועתידים הם לשוב לחיים נורמליים, או כאלה שאנושיותם מתגלה למרות פשעיהם מתוך התנהגותם בבית־הסוהר (כמו למשל רבים מגיבורי **רשימות מבית המוות** של דוסטוייבסקי). אלה הם בני־אדם מרושעים, אנוכיים וציניים, פושעים מלידה. בית־הסוהר כאן הוא בעיקר מקום שבו מאבדים ערכים את תוקפם, וקני מידה הגיוניים ומוסריים אינם חלים בו, מקום שבו אין חמלה ואין מוסר ואין צדק. בתוך המסגרת הכפויה על־ידי המשטר מתנהלים חיי האסירים לפי הכללים שקובעים החזקים והערמומיים במאבק על הישרדות ועל שליטה.

לתוך עולם זה של בית־הכלא, הזר והמוזר לו, נקלע הגיבור־המספר — מהפכן סוציאליסט לפי הכרתו העצמית, אידאליסט תמים לפי המנטליות שלו — ומתוך התנסותו באותו עולם, שכמוה כהלם מתמשך, משתנה אישיותו ומתגבשת מחדש השקפת עולמו. למהלך הפנימי־הפסיכולוגי הזה פנים אחדות: נסיגה מן ההחלטה להמית את עצמו, התנסות מייסרת בהוויית חיים אכזרית ומאוסה והתבוננות בה, המוליכות למושג חיים חדש ולאופן קיום חדש, להתנערות אישית מהאידאולוגיה שבה דגל, ומאידאולוגיה בכלל, וכל הדברים קשורים. צעיר זה שבטח באידאלים שלו ובעיקרי הצופן המהפכני היה נוהג לחשוב (כמו אברמזון **במסביב לנקודה**) שהחיים כדאיים רק אם הם חופשיים ומאושרים ובעלי ערך; חיים של שעבוד ושפלות אין ראוי לדעתו לחיותם. אם היה נידון למאסר עולם או לעבודת פרך, הוא מצהיר, לא היה נשאר בחיים אפילו רגע. מהלך הסיפור, למן הרגע שבו הגיבור נעצר, הוא בהיבט הנפשי הפנימי שלו מהלך שבו מתחוור לו, שלבים שלבים, שאין הוא מסוגל להמית את עצמו, ובד בבד מתגלה לו שהחיים אינם צריכים צידוק; הם בפני עצמם צידוק מספיק מעצם היותם היפוכו של המוות. בזיקה להכרות הללו הוא מגיע גם למסקנה שהאידאולוגיה המהפכנית שדגל בה יחד עם חבריו היהודים, הן הסוציאליסטים והן חברי הבונד, היא חסרת אונים, מנותקת מן המציאות ומבוססת על שקר. ובאופן כללי יותר הוא מסיק ממה שהוא רואה ומבין, שמבעד לכל התמורות והחילופים סדר העולם הוא אחיד וקבוע, ידם של הכוח והרשע תמיד על העליונה ואין שום סיכוי לשנות את הסדר הזה שינוי של ממש. מעֲמדה של משתתף בחיים המרוכז בסבלו האישי, בסיטואציה שהוא מצוי בה,

5. הרעיון ש׳הוויית בית־הסוהר היא הוויה המעמידה את החיים על חיותם האלמנטארית, שהם החיים ביסודם׳, שבחירתו של ברנר בחיי בתי־הכלא נובעת מכך ש׳ההוויה שם כשלעצמה מגיעה למצב של אלמנטאריות קיצונית׳, מופיע אצל בקון (תש״ן, עמ׳ 139, וראו גם עמ׳ 96, 97), אבל הרעיון אינו מנומק שם כל צורכו, גם טיבה של האלמנטריות הזאת אינו ברור.

הוא עובר לעמדה של מתבונן בדמותם הכוללת של החיים, בחוקיותם ה׳אובייקטיבית׳ שסבלו זה, כמתברר לו, איננו אלא פרט המדגים אותה; ועם זאת הוא מסרב לקבל עליו את דינה של אותה החוקיות. מתוקף נאמנותו לערכים שכנגד הוא שב ותוהה על הדרכים להתקומם נגדה, דרכים שהן בהכרח פרדוקסליות וסובייקטיביות.

חיי האדם, בהיבט הכולל שלהם, נתפסים במחשבת הסיפור כזירה ששולט בה האגואיזם של היחידים החזקים, שאת חייהם מנחה אך ורק האינטרס העצמי, הרצון לשלוט על כל מי שניתן לשליטה, ליהנות מכל מה שבהישג יד על חשבון מי שחלש מהם, לשדוד את רכושם ואת כבודם של חלשים ונדכאים ולהתעלל בהם. חיי אחרים ורווחתם — כאין וכאפס בעיני החזקים והשליטים. לאגואיזם הזה אין גבולות ושום היגיון איננו עוצר בעדו, חוץ ממגבלות מסוימות שאוכפים שלטונות בתי־הסוהר. מעבר לתכליות חומריות ואחרות, הכוח מופגן לשמו, האכזריות מהנה את האכזרים, הסבל של הנפגעים משעשע אותם. לחלשים ולאומללים אין מוצא ואין תקווה, ככל שניתן להם הם נאבקים להישרד. המציאות הזאת חוזרת על עצמה, נתפסת כנצחית, אין שום סיכוי לשנות אותה. תמורות ומהפכות פוליטיות עשויות לשנות את המראית החיצונית המכסה, אך לא את ההוויה שבעומקה. מהפכות אינן אלא גילויים אחרים של אותה המהות שהן מנסות לשנות.[6]

מתפיסה זו של המציאות נגזרת הביקורת העקרונית על אידאולוגיות בכלל ועל האידאולוגיות הנידונות בסיפור בפרט — אידאולוגיות מהפכניות סוציאליסטיות (ס״ר [סוציאליסטים־רבולוציונרים]), סוציאליסטיות יהודיות (בונד [ברית הפועלים היהודים]) וסוציאליסטיות־ציוניות (ס״ס) [מפלגת פועלים סוציאליסטית ציונית]. מתמונת המציאות האנושית (חיי האדם בעולם) העולה מן הסיפור ברור שאין בכוחן של אידאולוגיות, המבוססות לכאורה על היגיון ועל ניתוחים שכליים, לשנות אותה; במציאות זו, שמעצם טיבה היא יצרית ואי־רציונלית. המרב שיש בכוחן של אידאולוגיות להשיג הוא שינוי מראיתה; במהותה אין בכוחן לגעת. הביקורת העקרונית הזאת נתמכת כאן גם על־ידי התבוננות קונקרטית בהתנהגותם של האסירים המהפכניים ושל מנהיגיהם בכלא. בעלי האידאולוגיות שבסיפור מתעלמים מאופיה של המציאות (לעיל) שהם מבקשים לשנות, אף מזו שהם מתיימרים לייצג. הם נשענים על דוגמות ועל דוקטרינות, שהקשר ביניהן לבין אותה מציאות רופף למדי, ומטפחים בעזרתן רגשי עליונות כלפי אחיהם הסובלים; בהתנהגותם הם חוברים לפושעים ומתעלמים מן הדְשעות ומחוסר האנושיות המקיפים אותם.

בהקשר המחשבתי הכולל הזה, היהודים כעם, כקבוצה בחברה, משמשים מצד אחד דגם מובהק של החלשים והנרדפים שבעולם, אלה הנידונים לכליה מעצם מעמדם (כבני־אדם יחידים הם מתוארים לעתים בסיפור מרושעים ונבזים ביותר). מצד אחר הם גם בני־האדם

6. וראו תמונה מקבילה של חיי האדם בעולם בהקשר היסטורי רחב, ׳מאז ומעולם׳, **בחורף**, עמ׳ 174–175.

שמחמת אופיים ומצבם נזקקים ביותר לאידאולוגיות מסוגים שונים. בשל אופיים — בהיותם חסרי אונים ותלושים מן המציאות — הם נאחזים ברעיונות כבתחליפים לחיים (אין בסיפור מהפכנים גויים, וגם שומרי הכלא מזהים מהפכנות עם יהודיות). בשל מצבם — בהיותם שנואים ומדוכאים ובאין להם מקום בחברה הכללית — הם מבקשים דרכים של גאולה ונאחזים ברעיונות מהפכניים כדי להביא לשינויו. מתוך ההיזקקות הנואשת הזאת עולים ביתר ייחוד סימני השלילה המלווים בסיפורת של ברנר כל אידאולוגיה — התעלמות מן המציאות, דוקטרינריות, עשייתה קרדום לחפור בה, ההיאחזות בפרֵזאולוגיה ריקה ועוד.

אבל נשוב לענייננו. תמונת העולם השלילית, זו שאין סיכוי לשנותה, איננה סוף פסוק בסיפור שלנו. קרוב לסוף הסיפור נזכר המספר, כבדרך אגב, שקיימים בני־אדם, אמנם מעטים, שמסרבים להיות חלק מן התמונה הזאת ומורדים בחוקיות הדטרמיניסטית שהיא משקפת. הבנת טיבם של האנשים האלה כמו הבנת הדרכים שבאמצעותן הם ממשים את הסירוב הזה מאירה באור חוזר ומשלים גם את טיבה של אותה חוקיות כוללת שהם מסרבים להישמע לה. אנשים אלה אמנם אינם משלים את עצמם שניתן לשנות את הקיום, לכפוף אותו לערכים שמחוצה לו (כמו שעושים בין השאר בעלי האידאולוגיות), אבל הם מסרבים להיכנע להכרתם זו. מצד אחד אינם חדלים 'מחשוב על אפסותם הם המוכרחה לבוא בעוד איזה זמן ועל האבדן העולמי [הנצחי] בסוף הסופות', אבל מצד שני אף שהם יודעים כי אין תועלת במעשיהם וכי על־פי השכל הכול הבל הבלים, אין הם מוותרים על הניסיון להגשים את אנושיותם עד כמה שהדבר ניתן להם (עמ' 692–693). מן הניסוח הזה משתמעים גם היפוכיו: רוב בני־האדם או שהם חיים את חייהם בהתעלמות מן הכיליון ההכרחי האורב להם, מתחמקים מידיעת אפסותם ומן האבדון שאין ממנו מנוס, נשמעים ליצרי החיים שלהם וחיים כמו שהם מוכרחים ויכולים, או שהם יודעים כי המוות בוא יבוא ומן הכיליון אין להתחמק, והידיעה הזאת פוטרת אותם מאחריות, מערכים וממוסר. האמת המכאיבה והאחרונה על ודאות המוות היא היא המכתיבה, בעומקם של דברים, את טיבה של המציאות, את טיבו של המאבק להישרדות, את החוקיות (או השרירות) של 'כל דאלים גבר' ושל 'אכול ושתה כי מחר נמות'; זו מהותו של הקיום, המבוססת על הרצון לחיות, מהות ששום מהפכה ושום אידאולוגיה לא יוכלו לשנות. רוב בני־האדם נכנעים, כיחידים וכקבוצות, להיגיון הזה, הגיון המוות. אבל יש בכל זאת, כנזכר, מעטים שמורדים בו. המעטים האלה הם אלה שאמנם יודעים את האמת, אבל בחייהם מסרבים להישמע למתחייב ממנה. אותו הרצון לחיות שביסוד משחקי הכוח האכזריים שמנהלים החזקים והשליטים הוא, לפי הסיפור, זה שאינו מניח לבני־אדם העומדים לנוכח אימת חייהם ואימת החיים בכלל להמית את עצמם, הוא גם זה שמוליך אחדים מהם, המעטים, לנסות ולהגשים את הערכים שהמליכו על עצמם, לנסות ולהעניק משמעות לעולם החסר משמעות.

מכמה וכמה בחינות מתגלה המוות כאבן הפינה במבנה המחשבתי של הסיפור. בפתיחת הסיפור המוות מצטייר כפתרון ההגיוני והמידי למי שנואש מחייו, או במבט לאחור למי שהתפכח מכל אשליותיו על טיבו של המצב האנושי ועל הסיכוי לשנות

אותם בדרך פוליטית או אחרת, פתרון למצוקה ולחוסר המשמעות שהחיים מזמנים לאדם המודע למצבו. כך חושב בפתח הדברים גיבור הסיפור, שהאפשרות כי תוכן חייו כמהפכן אידאליסט ייגזל ממנו גורמת לו להחליט, עוד לפני שנעצר, להמית את עצמו אם ייגזרו עליו מאסר עולם או עבודת פרך וייטלו את הטעם מחייו; אבל נסיונו לממש את הפתרון ההגיוני הזה נכשל. מתברר לו, במהלך שאתאר בהמשך, שהחיים חזקים מכול, שהרצון לחיות הוא דחף שאין הוא מסוגל להתגבר עליו או לחמוק ממנו. הוא ימשיך לחיות לא משום שיש לחיים משמעות או טעם שניתן לנסחו, אלא למרות שאין להם משמעות (כמתואר להלן) ואת טעמם אי־אפשר לנסח. הגיבור איננו מתאבד לא משום שהוא מוצא סיבה לחיות, אלא משום שהוא מגלה שדחף החיים האי־רציונלי, גם בנסיבות קשות ביותר, אינו מניח לו לבחור במוות, גם כשהבחירה נתפסת כהגיונית ורצויה. ההכרעה הזאת (להישאר בחיים) איננה מתערערת גם בתוך ההתנסויות הקשות ביותר. כשלונם של הנסיונות להתאבד מלמד את המספר בדרך חווייתית משהו על טיבם האי־רציונלי של החיים כממשות קונקרטית. במקביל, מוליכה התבוננות בחיים מן הפרספקטיבה המחשבתית־הגיונית של מושג המוות להגדרתו המחודשת של מושג החיים, הגדרה שהיא רדוקציוניסטית באורח קיצוני. לא משמעות או תוכן או טעם מסוג כלשהו מגדירים את החיים, אלא עצם היותם, כלומר היותם לא־מוות. ׳לחיות [מנסח המספר בשלב מאוחר של העלילה] — זה רק להמעיט את היסורים עד כמה שאפשר, להסיר את העינויים שאפשר להסיר [...] לשאת את המוטל לשאת. [...]. נשיאה זו לאו אידיאל היא, לאו רוח גבורה, לא משאת־נפש. פשוט: בלי אידיאלים. אינני מת׳ (י, עמ׳ 649–650).

כמוסבר לעיל, שלטונו הוודאי והסופי של המוות הוא גם המפתח להבנת החוקיות השלילית הקובעת את מהותו של הקיום האנושי בכלל. לקראת סופו של הסיפור, מתברר למספר שהאפסות האורבת לכול והאבדון העולמי הם המפתח להבנת מהותו האמיתית של הקיום האנושי החברתי וההיסטורי. הבנה זו היא בעיניו גם תנאי הכרחי להתמודדות עם המהות הזאת. את אכזריותו וחוסר משמעותו של הקיום האנושי החברתי וההיסטורי אי־אפשר לשנות, כשם שאי־אפשר לבטל את ודאות המוות, אבל יחידים עשויים, מתוך הכרת המצב הזה, לסרב לו בחייהם האישיים ובחיי הקרובים להם, להעניק לאלה ולאלה משמעות. זאת ועוד, באופן פרדוקסלי ההכרה בוודאות הסוף ובשלטון המוות בעולם גם היא מתגלה בסוף הסיפור כהנמקת נגד להתאבדות: ׳למה למהר במיתה? למה למהר להחליף? מה פתאום? מה קרה? הדבר אינו משתנה׳ (עמ׳ 695). גם מן הבחינה הזאת המוות, הוודאות היחידה שההכרה יכולה לתפוס, הוא המפתח להבנת החיים (כמתפרש ביתר בהירות בסיפורים מאוחרים יותר של ברנר, כמו **עצבים, ומכאן ומכאן**).

מכאן ואילך, בגוף המאמר, אתאר בזו אחר זו את החטיבות המרכזיות של הסיפור ואצביע על הדרכים שבהן עולות, מתוך ייחודן הקונקרטי ומתוך צירופן המחשבתי, המשמעויות הכלליות שסימנתי עד כאן, הן והסתעפויותיהן. דיון קצר בשני הסיומים של הסיפור ישמש לי סיכום רטרוספקטיבי לסיפור ולמאמר גם יחד.

בית־הכלא כ׳עולם עירום׳

כמו שכבר נרמז בפתח הדברים, **מא. עד מ.** הוא מעשה בצעיר יהודי, מהפכן אידאליסט בעיירה יהודית בליטא שהיה מעורב בפעילות מהפכנית נגד משטר הצאר. הפעילות הזאת, שסכסכה בינו לבין המשטרה המקומית, גרמה לכך שנאסר עליו לעזוב את עיר מולדתו. אבל לאחר שהשתתף בהתנקשות (שלא עלתה יפה) בחייו של פקיד שלטון גבוה (אולי מושל העיר) — לא נתפס, אבל נחשד — ברח ממנה. לאחר זמן הוא נעצר, אגב חיפוש מקרי, בידי שוטר בביתו של חבר, בעיר ברוסיה שהישיבה בה אסורה על יהודים. כיהודי נעדר פספורט הוא מוחזר לעירו לצורך בירור זהותו ומעשיו, ׳באופן אדמיניסטרטיבי׳ (במשלוח של פיזור אסירים). בדרך מארנובסק (העיר שבה נעצר) למיוואלנה (עירו) המסע מתעכב לימים אחדים בבתי־סוהר בערים סארדינוב, פורענושוק, פוגרומושוק וצרתנקה.[7] במהלך הנסיעה אסירים מסוגים שונים באים ויוצאים ולכל בית־סוהר אופי משלו. בין הפליליים ואזרחים שנאסרו על לא עוול בכפם בולטת קבוצה של ׳פוליטיים׳ שכולם יהודים והמספר פוגש בהם בשלב האחרון של הסיפור.

על־פי סדר הדברים המסתבר, שימת לבו של המספר מרוכזת בתחילת הסיפור בשוטרים ובמשטרה, בשגרת המעצר ובפחדיו מפניהם. בעצם הסגרתו, אדם החס על כבודו, לידי ׳האויבים, שהרשות בידם לעשות בך כרצונם, ואין דורש ואין מבקש, והם פראים ואבטומטים׳, ובנסיונו להסתיר את חרדתו מפניהם, כשברקע מידע (מוּטָה) ששמע ממהפכנים פוטנציאליים ומיהודים הרואים עצמם מועמדים להיאסר על טיבה של המשטרה ועל בתי־המעצר שלה. כאיש הרואה דברים לראשונה, הוא מתאר את השגרה השוממה של ההליכים האופייניים למוסדות האלה, את הציפייה המעצבנת למה שיבוא ואת תחושת הזמן הריק והמתבזבז (פרקים ב־ג, עמ׳ 609–615). אבל דברים אלה אינם אלא הקדמה לעיקר, והעיקר איננו כאן המשטר הכולא ונציגיו, אלא עולמם של הכלואים.

ההתוודעות לעולם זה, ׳העולם העירום׳ של בית־הסוהר, מתחילה בחדר שבו מכנסים את האסירים הנשלחים לעבודת פרך (קאטורגה), לבתי־כלא שנועדו להם או למקומות אחרים לצורך זיהוי, בירור פרטים וקביעת היעד והמועד למשלוחם. עד מהרה מתברר למספֵּר שבתוך הערב רב של האסירים מתקיימת היירכיה. הוותיקים במאסר, הפושעים החמורים יותר, הערמומיים והמסוכנים יותר, הם הנחשבים יותר ובעלי כוח יתר. המעטים שבראש הפירמידה הם פושעים היוצאים מבתי־הסוהר וחוזרים, שכל כלא הוא ביתם (זייפנים, כייסים, נוכלים סתם), בעלי קשרים בתוך העולם של הכלואים ומחוצה לו ובעלי כסף, רובם יהודים (בראשם אמנם גוי רוסי), היושבים סביב שולחן, זוללים מכל טוב ומנהלים שיחות סרק של חשיבות מדומה. בין זלילה לזלילה הם סוחטים כספים מן האסירים החלשים, גונבים מהם פריטי רכוש ו׳קונים׳ מהם בפרוטות חפצים שהם חומדים.

7. בקון תש״ן, עמ׳ 139, וגם עמ׳ 96, 97 מזהה את ארנובסק עם בריאנסק ואת מיוואלנה עם נובי־מלין. בין השמות הבדויים־הסמליים שברשימה הוא מזהה את פוגרומושק עם הומל.

את זמנם הם מבלים בזלילה, בסיפורי התפארות על עבֵרותיהם ועל מעלליהם עם נשים ובמשחקים של גֵזֵלה והונאה (הכאות, קלפים, קוביות וכו׳).

ההווי בבתי־הכלא הוא הווי של תככים, שקרים והתעללויות סמויות של הפיקחים בתמימים ושל החזקים בחלשים (פרק ד, עמ׳ 623; יט, עמ׳ 689–690). האסירים מגיבים לפי דרכם גם על ענייני דיומא ומגלים שנאה גדולה לאיכרים ולפועלים ולכל אדם ישר; אמנם ביחסם לפקידים, לאצילים ולאנשי שלטון בכלל מעורבת גם יראה מסוימת (יב, עמ׳ 656). למשל, הסיפורים על המלחמה עם יפן שהתחילה בזמן המתואר מתקבלים אצלם ׳כמו ההריגות בפועלים והפרעות ביהודים׳, בנחת ובלי ביקורת. ההצדקה למלחמה בעיני רוב האסירים היא ׳שעל־ידי המלחמה, ימעטו הבריות ותרוח הארץ׳ (יג, עמ׳ 658–659).

ביומיים שהמספר שוהה עם האסירים בחדר הנשלחים הוא נשדד שוב ושוב בדרכים עקיפות וישירות, באלימות גלויה ובדרכי מרמה מגוונות וכבודו העצמי נרמס עד עפר. עד מהרה מתחוור לו שאי־אפשר להאמין למילה ולמחווה כלשהן של שכניו למעצר, וכל תכלית המעשים בכלא היא תועלתם האישית של בעלי הכוח והסמכות שבין האסירים. אלה פיתחו טכניקות של סחיטה וגנֵבה, שהזר מקרוב בא אינו עומד על טיבן עד שיצא נקי מנכסיו ומכבודו. מבצעי המעשים האלה הם פושעים בעלי ניסיון, שוכנים קבועים של בתי־הסוהר; ׳בעל־הכותונת׳, ׳הגביח׳, ה׳מבריח׳ר׳ ו׳החיה הקטנה׳ הם הבולטים שבהם, אבל גם מי שאינם לוקחים חלק במעשים, אלה הנוכחים באירועים ורק צופים במעשי הגזל, ׳נהנו הנאה גלויה [...] איש־איש התענג לעבור על פני ולשמוח: אהה, טרפוך, טרפוך, רצחוך, ירשוך. בחדוה כזו ובהתרוממות־הרוח כזו מביטים הבריות על קרבן־האדם העולה לריח ניחוח לאלוהים׳. כשהמספר, מתוקף חינוכו הסוציאליסטי, מציע לתת את הכסף מרצונו, בתנאי שיחלקו אותו שווה בשווה בין הנוכחים, הוא רק מסבך את מצבו. הכול מוכנים לקבל, ובלבד שאחרים לא יקבלו. בעקשנות ובעורמה עולה בידי שניים מן האסירים שהזכרתי לקחת ממנו כל מה שהיה לו ולהשאירו ככלי ריק. בשביל טובת הנאה של כסף או בגדים, מבחין המספר, הם יעשו הכול, ישקיעו זמן ותכסיסים וילבשו כל מסכה שעשויה להביא להם תועלת (ג–ה, עמ׳ 616–629). סיפור גֵזֵלת כספו של המספר הופך לשיחת היום כשמצטרפים למסע אסירים ממקומות אחרים. קנאה באלה שזכו ׳לגרם את העצם׳, כעס ואיומים של בריונים מן האסירים על הנגזל שנתן לאחרים (ולא להם) לגזול אותו, ועל אלה שגזלו אותו אבל לא התחלקו בגֵזֵלה עם אותם בריונים, הם המוטיבים המרכזיים של אותה שיחה (ז, עמ׳ 636).

בבית־הסוהר בסארדינוב, אחת התחנות בדרך המסע, שבים גיבורי העלילה ומספרים את סיפור הגֵזֵלה בהנאה רבה. אף שהשיחה מתקיימת בנוכחות הנגזל, הם מדברים עליו כאילו איננו קיים. זה אמנם איננו מונע מבעל הכותונת לחפש בכיסי בגדיו בעודו ישן כדי להוכיח לכל הנוכחים שעוד כסף רב אפשר למצוא בהם. ׳הכל צחקו והתענגו על העובדה, שלמרות מה שמסרתי לזה את כל הוני, עודנו מוכשר לצעד נפלא כזה: לקחת ממני גם השאר׳ (ט, עמ׳ 646). כל זה איננו מפריע לחבורה להוציא ׳מכיסי כל שארית החפצים שהיו לי, ולא עוד אלא שבסכיני גופא חתכו את הארג של שלמותי וחיפשו ובדקו בחורין ובסדקין׳ (י, עמ׳ 647).

בכלא הבא, כלא פוגרומושוק, מתחלפים מקצת האסירים וכן מתחלפים הנבחרים מביניהם הנעשים שולטים בכיפה (יא, עמ׳ 654–655), אבל נמשכים מעשי הגזל וההשפלה כלפי החלשים והתמימים. שתי חיות אדם, יהודי גנב ומסרס כיסים המכונה ׳מבריח׳ר׳ ונער המכונה ׳חיה קטנה׳, מתנפלות, מתוך שעמום ורשעות לשמה ובאין להן עיסוק אחר, על זקן רוסי חסר ישע ועל חייל יהודי קשיש ואביון, נשוי ואב לתשעה ילדים. הראשון מגורש ממקומו ליד הכירה אל החלונות השבורים, לסבול את רוח הפרצים הקרה, את השני מכריחים למכור את המקטורן שלו באפס מחיר, גוזלים ממנו את הרובל האחרון שנשאר בפוזמקאותיו ולאחר מכן גם משפילים אותו בציבור (טז, עמ׳ 673–676). ולאחר ששני ׳הגיבורים׳ שותים תה עם בעלי־בריתם ׳הפוליטיים׳, שופכת ׳החיה הקטנה׳ את שארית התה על הרצפה כדי שהרוסי הזקן והחייל היהודי לא ייהנו ממנו. כשמוגשת ארוחת הצהריים דואגים שלזקן לא תישאר כף לאכול בה וגונבים מן החייל היהודי את הסוכר שהביא אתו. מכים אותו עד זוב דם, או בעצם עד שהמכה מתעייף ונמאס לו; מקללים אותו בלשון גסה שבגסות ומאיימים על חייו, והכול מלווה באכזריות בלתי־מנומקת ובהנאה סדיסטית, בציניות גמורה ובפרובוקציות מכוונות (יח, עמ׳ 686–688; יט, עמ׳ 694–695). כל האירועים האלה ממחישים בפרטי פרטים את טיב עולמו של בית־הסוהר, שהוא כמתואר לעיל עולם שכל המסווים המקובלים של תרבות, ערכים, הגינות, צדק ורחמים הוסרו ממנו, רק ה׳חייתי׳ נשאר.[8]

׳אינני מת׳

במקביל לסדר המעשים שבסיפור, בתוך ׳העולם העירום׳ שהם מתגלגלים בו וכתגובה אליו מתרחשת העלילה הפסיכולוגית־המחשבתית של הסיפור. כעלילה פסיכולוגית נוח לתאר אותה על דרך השלילה. יסודה בהחלטה להתאבד וסופה בשלילת ההחלטה ההיא. עלילה זו עוקבת, שלב שלב, אחר התהליך שחלקו מודע ועיקרו בלתי־מודע, הפותח בגיבור המדמה לעצמו שחייו אינם ראויים לחיותם, ומסיים בכך שלמרות זאת אין הוא מתאבד. כעלילה מחשבתית אפשר לתאר אותה על־פי צורתה ההגיונית באופן ׳חיובי׳: איך ובאיזה אופן לומד הגיבור מה הם ׳חיים׳. אבל על־פי תוכנה של המחשבה הזאת, גם עלילה זו היא עלילה ׳שלילית׳: מהות החיים מתבררת מתוכה בדרך של רדוקציה: סילוק רוב התארים והמאפיינים של החיים עד שנותר מהם רק הגרעין הקיומי, ההישרדות עצמה.[9]

8. אין פלא שמנהיגי האסירים, המושלים בעולם של בית־הכלא, ראשי המתעללים בחסרי האונים שבו, מסומנים בסיפור בשמות של חיות: טאראקנים (מקקים), חתול, דוב שכול משחר לטרף (636), נמר (616), חתול וכלב (651), טאראקאן נוהם כדוב (653), חיה קטנה (687) ועוד.
9. ההבחנה הנרמזת כאן קרובה להבחנה בין ׳לחיות׳ לבין ׳להישאר׳, זו המופיעה במכאן ומכאן (עמ׳ 1425): ׳אפשר, אפשר מאד, שכאן אי־אפשר לחיות, אבל כאן צריך להישאר׳.

ההתמודדות עם ויתור גמור על ערכים ועל מאבק לערכים, העשויה להיות מסקנה מתפיסה זו של החיים, היא השלב המסיים של המהלך המחשבתי הזה.

כזכור, השלב הראשון בעלילה זו של אי־התאבדות הוא שלב ההצהרות של הגיבור המספר, שהיה מלא, כמהפכן אידאליסט, 'רוח גבורה ופסיכולוגיה של גיבורים' (א, עמ' 606). 'החיים לא נחשבו למאומה בפי. לחיים יש ערך — נאמתי — רק כשהם חפשיים, קלים ומלאים אושר. ואולם חיים של שעבוד, של הכנעה, של שפלות — יקר המוותה!' (שם). לאחר נסיון ההתנקשות שנכשל, הוא רואה את עצמו כמי שמוכן 'בכל עת ובכל שעה' שיתפסו אותו ויגזרו את דינו, שיתלו אותו או ישלחו אותו לעבודת פרך עולמית, שב הוא ומצהיר בביטחון שהיה בוחר במוות, אפילו בלי לחכות ליום המשפט. 'נוטלים את החיים וזורים אותם הלאה — וסוף. הכל, הכל — אך לא חיי בוז ועבדות עולמית!'. לנוכח הספק שמטיל חברו בהצהרה הזאת — 'וכלום מדמה אתה שכל־כך נקל הדבר?' — הוא נפגע בכבודו, שב ועומד על כך שלאדם חופשי המתייחס אל החיים בהכרה ברורה, הרי זה מובן מאליו. 'לוקחים זכוכית מן החלון או מן המנורה ומעבירים על הגרון... משיגים חבל... באופן היותר רע, אין מקבלים אוכל, והצום פודה. לדעתי, נבזה הוא האדם המשועבד אל החיים' (עמ' 607–608).

מכאן ואילך, למן הרגע שהשוטר דופק על דלת החדר שבו הוא מתחבא, מתחיל התהליך הנפשי המערער ומפורר את ההצהרות הבוטחות הללו. הרצון האינסטינקטיבי לחיות פועל תחילה בלא דעת בעלים, אך לאחר מכן, במהלך איטי, הוא מתגבש לכלל החלטה מודעת. וככל שמתברר שהחיים בכלא ובמסע אל המשפט הצפוי הם 'חיים של שעבוד, של הכנעה, של שפלות', 'חיי בוז ועבדות עולמית', כן ברור יותר שהגיבור המספר לא יתאבד. מה שנשמע הגיוני ואידאלי בהצהרות המילוליות העקרוניות אינו עומד במבחן של החיים בממשותם. כשדופק השוטר בדלת, רק בקושי מתגבר המספר על הדחף להשליך את עצמו מתחת למיטה. במשטרה, בהמתנה לחקירה ראשונה הוא מתמלא חרדה ורעדה, ואף־על־פי שהוא מתבייש בפני עצמו מפני החרדה הזאת, אינו מצליח להתגבר עליה. את שמו ואת הסיבה האמיתית למעצר לא יגלה 'בינתיים'. ובעוד העגלון הרוסי שהוכנס לתאו נאבק בעוצמה ובלא היסוס על הצדק שלו, מוכה ופצוע, ממלאת ומוצצת את לבו של המספר אותה 'המיית התולעה [...] — זו ההמיה אשר בלב כל חיה נתונה בצרה' (עמ' 612). וכנגד ההחלטה ההכרתית הנועזת של 'הריבולוציונר', מתייצבת החרדה הביולוגית מפני אובדן החיים. כבר בראשית הדרך לובש הניגוד הזה צורה מחשבתית:

> [א.] ורק אותם שני הרעיונות המחוללים בי [...] התחילו שולחים ביתר תכיפות את מחטיהם אל הבשר. מחט אחד אמר: לסיים... ובא משנהו ודקר: הרי זוהי רק ההתחלה של זה הנמשך לבלי קץ[10] [שם].

10. סביר להניח שהתהיות של הגיבור על טיבו של המוות, לאחר מכן גם געגועיו לשינה, מקיימים זיקות למחשבות ההתאבדות במונולוג המפורסם של המלט ('להיות או לא להיות' וכו'). בראייה

אבל למחשבה הזאת אין המשך מידי. הניגוד בין ההחלטה להתאבד לבין הסירוב (הפיזיולוגי בעצם) למות שב ומתגלגל במעשים לא מודעים ובהתנהגויות הסותרות את ההחלטה ההיא, כגון שתיית המים המרופשים והירוקים שבהם הוא ממלא את פיו לפני שהוא שוכב לישון (עמ׳ 614); אמנם למחרת בבוקר הוא מתכחש למעשה הזה ומחליט שרק מתוך טמטום שתה אתמול; היום, אפילו את פיו לא ישטוף. לאחר מכן, כשהאסירים השולטים באוכלוסיית הכלא מבקשים לגזול ממנו את כספו ואף מצליחים בכך, מתברר לו עצמו שלמרות שאין לו עוד צורך בכסף (הרי החליט למות) הוא בכל זאת חרד ומתקומם על כך (עמ׳ 623). ומתוך אותה דאגה לכספו הוא מעביר אותו לידי השומר המגן עליו מפני ׳חבריו׳ האסירים (פרק ה), זאת גם בניגוד למה שצפוי ממנו כ׳מהפכן׳ (׳מעניין קצת, הלא? אסיר תודה הייתי לאיש ההוא [השומר שהגן עליו, נציג המשטר] באותה השעה גופה, בשעה שביקשתי את נפשי למות׳):

> [ב.] כן, למות. אולם האמונה השלמה בזה, צריכים אתם לדעת, כבר לא היתה בי: הן מצטער אני שוב על שלי, על רכושי ההולך לטמיון... ע״י חילוף השומר... באופן כסילי כל־כך... חה־חה, ההולך לטמיון... באופן כסילי... אופן כסילי ואופן תבונתי... נפקא מינה... מיתה בתוך קדושים ומיתה בתוך לודאים — נפקא מינה... לודאים! יצורים המתייחסים לשכמותם כלדבר־אכילה! אבל מה בכך? מה בכך? [עמ׳ 626–627].

ההחלטה למות, מסתבר, איננה משפיעה הרבה על רגשותיו והתנהגויותיו של האדם החי הנוהג כאדם חי כל זמן שההחלטה עצמה נשארת מרוחקת ומופשטת. אף־על־פי שהחליט למות הוא ממשיך להבחין בין כסילות לתבונה ולשקול הבדלים בין מוות בין קניבלים למוות בין אנשי תרבות. מנקודת התצפית המאוחרת של הסיפר הוא תוהה על כך, שהרי ברור לו שמוות כפשוטו מאיין את ההבדלים האלה (ושימו לב לחזרות שאמורות מן הסתם לשקף את המחשבה בעצם התהוותה).

אבל תנודות המחשבה וההרגשה נמשכות. בתוך ההוויה החומרנית־הצינית שהוא נתון בה, הולכת ומתחזקת בו ההכרה, מצד אחד, שהמוות הוא הפתרון היחיד הראוי למצבו; ומצד שני, שהפעילות הפוליטית המהפכנית שלה הקדיש את חייו, היא שקרית וחסרת תועלת — ושתי ההכרות הללו מסתברות כבבואות של אותו עניין. בקרון הרכבת היוצא לדרך ׳ירדתי אל הרצפה ושמתי את פני בין ברכי. נפשי קצרה מן ההבל שבאויר ושבתוכי ומטומאת האנשים המכאיבה והאסון הנצחי אשר בנשימתם׳ (עמ׳ 637). השורות הללו,

כוללת יותר אפשר לראות גם בעצם הבחירה בחיי בית־הסוהר היפוך של דברים הנאמרים בשיחה בין הנסיך הדני לחצרן רוזנקרנץ בתמונה השנייה של המערכה השנייה של המחזה השייקספירי הזה. בשיחה ההיא עולה המסקנה שהעולם הוא בית־סוהר; כאן על דרך ההיפוך, בית־הסוהר הוא העולם. הדים נוספים להמלט אפשר למצוא גם במסביב לנקודה, במן המיצר, וגם במכאן ומכאן, ובהקשרים דומים.

המסיימות את פרק ז׳ פותחות בה בעת את פרק ח׳, שמעמדו כמייצג המהלך הפנימי הנדון כאן הוא מרכזי. הפרק פותח בשכנוע העמוק ביותר שהמוות הוא המוצא היחיד, אבל מסתיים בידיעה הברורה ׳כי איני מוכשר לזה׳.

נקודת המוצא היא תחושה של חוסר אונים, אובדן וביטול עצמי, המשתלטת על המספר, כתוצאה של הסיטואציה — זה ׳העולם העירום׳ — שלתוכה נקלע: ׳אלה המאורעות אשר לא הכרתי בהם את עצמי כלל, אותי, הגאה, המהפך [המהפכן]... כסילות וחלאה היו מסביב וכסילות וחלאה בתוכי׳. רחוק מכל מחשבה ומכל חשבון נפש ׳בתוך חבית־הדגים הנמקה והנבאשה, שהייתי נתון בתוכה בתור דג נמק ונבאש גם אני. ולפיכך חלמתי על השינה, חלמתי עליה בשארית הרטט שהיתה עדיין בקרבי ושעדיין הייתי מוכשר לה׳ (עמ׳ 637).

> [ג.] הדבר היה ברור. אם לא למות ולהיבטל ולהיהפך לאפס ותוהו ולחדול־מהיות לחלוטין — הישאר ישאר רק להמשיך מיני ׳אינצידנטים׳ מטונפים ומשפילים, כעין אלה של היום העבר; להיות הנושא של מעשים, אשר לזכרם בלבד צריך הנברא בצלם אלוהים לכבוש את פניו בקרקע ולגווע בעפר. האומנם יש עוד שאלות ושקלות וטריות בדבר הבחירה הראויה? [...]
> להבל, להבל־הבלים, לדברים מבישים ומכלימים, לדברים רעים ומגוחכים, להבלים נאלחים, אשר חרפה־לא־תימחה היא לבוא עמם באיזה מגע־ומשא, נדמו לי באותה השעה כל אלה ׳התנועות הפוליטיות׳, אשר להן הקדשתי לפנים את חיי. מה יועילו ומה יושיעו ולמה הן? למה הן עם שקרן ותרמיתן וניגודן הפנימי? מה הן עם חולשתן ואפסותן וקרבנותיהן־שוא? מה הם כל אותם הדיבורים בפי אלה, שהם־הם זוחלי־האשפה? מה המה כל הסדרים, אם לא הסך־הכל של אנשי המסע הזה? הלא רק עמל[11] וצער בהאי עלמא, עמל וצער אין סוף. הלא רק מפעל אחד נשאר למספר בני־האדם, אשר לא עגל המה, אשר עם מומם נולדו לבלי לשבוע מנקניקים מעופשים: להיאסף המדברה, לחבק איש את רעהו ולשחוט איש את רעהו בחלפים טהורים [...] מה מחאה, אם יש רק לפשוט את הצואר? [ח, עמ׳ 637–638].

הדברים ברורים כמעט מאליהם. די היה לו למספר ביום־יומיים בהוויה של הכלא שעשתה אותו כלי משחק בידי אנשים שכמוהם כחיות, כדי שיתנער מכל האשליות של התרבות, וביתר הדגשה — מן התרבות עצמה. תמונת ׳אנשי המסע הזה׳ מתגלה למספר כזהה עקרונית לתמונת החברה האנושית באשר היא, לאחר שהוסרו ממנה כל הלבושים. לנוכח התמונה הזאת מתגלים כל הנסיונות הפוליטיים לתקן את העולם כעניין אבוד מראש, כהבל הבלים, כעניין מביש. בשקריותם, בסתירות הפנימיות הכרוכות בהם אין הם יכולים אלא לשקף את אותה הוויה של ׳זוחלי אשפה׳ — מעוות לא יוכל לתקון — שהתנועות

11. כהצעת בקון, תש״ן, עמ׳ 128. בנוסח המודפס כתוב ׳עגל וצער בהאי עלמא, עגל וצער אין סוף׳. אמנם ההצעה מפשטת את הבנת הטקסט, אבל קשה לקבל אותה בלא הסתייגות. הנוסח הראשון של הסיפור נדפס בהמעורר, ממש בידיו של ברנר, וגם נוסחים מאוחרים יותר היו לעיניו ולא תיקן.

המהפכניות מתיימרות לתקן. לנוכח הנתונים האלה, הַדֵּרה שנותרה היא חד־משמעית: אם לחיות פירושו להתגולל ברפש של קיום אנושי כזה או למות בטהרה, המוות הוא פתרון הגיוני עדיף. למספר, שהוא אחד מ׳בעלי המום׳ שאינם יכולים ׳לשבוע׳ (כלומר למצוא את מלוא סיפוקם בחיים) מ׳נקניקים מעופשים׳, זהו בלא ספק הפתרון היחיד שבא בחשבון.

ההתפכחות מן האשליות האידאולוגיות־הפוליטיות, כמו הבחירה החד־משמעית במוות כפתרון יחיד למצוקת הקיום, אינן נתפסות כאן רק כפרי של שיקול הגיוני ובוודאי אינן מבטאות עליונות כלשהי של המספר על עמיתיו הכלואים. ההכרות הנזכרות הן קודם לכול דבר אחר, תוצאה של גועל נפש עמוק שמעורר בו עצם הקיום ותחושה ברורה שמה שידע לפני ההתנסות המסופרת כעצמיותו האינדיבידואלית מתמוסס בהוויה האופפת אותו מבחוץ. ׳כל אפשרות, כל צל אפשרות לא היה לי להתייחד, לו רק לרגע קטן, עם עצמי בתוך חבית־הדגים הנמקה והנבאשה, שהייתי נתון בתוכה בתור דג נמק ונבאש גם אני׳ (עמ׳ 637), ׳כסילות וחלאה היו מסביב וכסילות וחלאה בתוכי׳ (שם). ובנוסח הקיצוני ביותר הוא מעיד על עצמו (בהמשך להכרות שדיברנו בהן, לעיל מובאה ג):

> [ד.] ברור היה הדבר. אך אני לא חשבתי על אודותיו, לא הייתי מוכשר לזה. אני הייתי מלא רק קיא־צואה. שבתי היתה מתוך אַפאַטיה של קיא־צואה. רפה היה גופי, כבדים היו אברי ועל נשמתי זחלו תולעים של קיא־צואה [שם].

השהייה בתוך טינופת וחלאה וכן מוטיב הצואה, המגלמים את גועל הנפש הקיומי האופף את המספר, אולי גם את הוויית המוות ההיפותטית, שבים ומתגלגלים בהמשך הפרק בחלומות ובקטעים של תיאור מציאות שיש להם השתמעויות סמליות. אבל החלומות מכילים גם תכנים בלתי־מודעים המסמנים כבר בשלב מוקדם את הכיוון ההפוך, אל עבר ההישארות בחיים.

בחלום הראשון (עמ׳ 638) מוצא המספר את עצמו בתוך ׳מערה צחה ואפילה׳ (דומה שהצירוף מרמז על שילוב של תודעה בהירה עם אופל רגשי, או על הטוהר ההגיוני [׳חלפים טהורים׳] שבהחלטה על המוות המנוגד לתוכן האפל של אותה החלטה), ובעוד נשימתו מתקצרת ועוד רגע ׳רוחי תיפח. בא הז׳נדאַרם והתחיל מוציא מתחתי סמרטוטים עבים מלאים עכברים ופשפשים ואבק־חול ותולעים, סמרטוטים עבים לבלי סוף: קרעי אדרות, קרעי איצטלאות, קרעי קפוֹטות חמות, קרעי מוך — וכתבים בתוכם ובהם כתוב מפורש: רבי אלעזר אינגיד וחליש׳ (עמ׳ 638). החלום בהקשרו הִנו דו־משמעי. מצד אחד הוא עשוי לשקף את תחושת המציאות שבהכרה, שתיאורה קדם לחלום: הז׳נדארם (המייצג את אירועי בית־הכלא) מסלק מן המערה את כל שרידי הטינופת (המתבררים עתה כטינופת) שצבר החולם בחייו, כדי להכין אותו לטוהר האפל של המוות. אבל מצד אחר הוא עשוי גם להמחיש את מצב המוות שהגיבור בחלום מבקש בלא יודעין להשתחרר ממנו. הדו־משמעות הזאת מתחדדת בעיקר סביב ה׳כתוב [ה]מפורש: רבי אלעזר אינגיד וחליש [מת וחלש]׳. צירוף זה, בשינוי מסוים, אמור להוליך אותנו לסיפור מן הגמרא. בסיפור ההוא (פסחים נ ע"ב; בבא בתרא י ע"ב) מוסב הביטוי ׳חלש אינגד׳ [חלש ומת] על ר׳ יוסף בנו של ר׳ יהושע בן לוי. הנה הסיפור בנוסח המתורגם **שבספר האגדה** (סימן תמה):

ר׳ יוסף בן ר׳ יהושע בן לוי חלה ופרחה נשמתו [התעלף לזמן ארוך]. כשחזר אמר לו אביו: מה ראית? אמר לו: עולם הפוך ראיתי — עליונים למטה ותחתונים למעלה. אמר לו: בני עולם ברור ראית. — ואנו היאך ראיתנו שם? אמר לו, כשם שאנו חשובים כאן, כך אנו חשובים שם; ושמעתי שהיו אומרים: אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ושמעתי שהיו אומרים: אשרי הרוגי מלכות [שאין כל ברייה יכולה לעמוד במחיצתם].

אם הכתוב ׳אינגיד וחליש׳ (׳מת וחלש׳; במקור התלמודי ׳חלש ומת׳) מוסב על גיבור הסיפור שמת ושב אל החיים, חלש וחולה כמו שהיה לפני כן (מה שמסביר אולי את הבדלי הנוסח) נראה שהתמונה המצטיירת בחלום היא ׳תמונת העולם שלאחר המוות׳, תמונה המעוצבת כפארודיה על ׳העולם הבא׳ המתואר בסיפור התלמודי. ר׳ יוסף ששב מן העולם ההוא מתאר אותו כהיפוכו של העולם הזה, כ׳עולם ברור׳ שבו החזקים והשליטים של עולמנו הופכים לחלשים ותחתונים. ואילו ידם של לומדי תורה ובעלי מוסר והרוגי מלכות (המקריבים את נפשם על אמונתם) היא עליונה. בחלום, דמות ההוויה שלאחר המוות כדמות העולם הזה, מערה אפלה שכולה סמרטוטים וחלאה. שינוי השם מר׳ יוסף לאלעזר עשוי לרמז על שמו של המספר (שאינו ידוע לנו) או כדברי בקון, על אלעזר (לזרוס) שעלה מקברו בברית החדשה (יוחנן יא, 1–44). בין כה וכה נראה שהתחייה היא פארודית. קשה להכריע אם החלום תומך במחשבת המוות (חיים ומוות היינו הך הם, אותו חושך ואותו לכלוך)? או שהוא מצביע על חוסר הטעם שבה (אין במוות שינוי אמיתי ושחרור אמיתי)? או אולי הוא משקף בדו־משמעותו את שתי הדעות (וראו לעיל מובאה א׳).

הדו־משמעות הזאת נמשכת כשהמספר מתעורר מן החלום. מצד אחד הוא מהרהר באפשרות ׳להתגנב מבעד הדלת ולהתנפל אל תוך האופנים׳; מצד שני, תוך כדי אותה מחשבה עצמה הוא מוצא תירוצים (חבל לו על החייל השומר שייפגע מהתאבדות שאירעה בתוך המשמרת שלו) או סיבה של ממש (׳וגם הדלת סגורה׳) כדי להימנע מביצוע זממו. בלי שיחליט דבר, הוא שב ונרדם, שב וחולם.

החלום השני קשה לפענוח יותר מן הראשון, ומן הסתם אני מבין גם אותו רק באופן חלקי. כמדומה שהוא מבוסס על שחזור או על עיבוד של זכרון ילדות. המספר כילד או כנער משחק עם חבר ילדות ׳במשחק־הגבולים׳. הם משחקים בשדה מלא בורות, שיחין ומערות המלאים פגרים מתים ונבלות של כלבים וחתולים; הסירחון הוא ללא נשוא ׳ואני סותם את חטמי בכפי׳. המשחק עצמו איננו מתואר, אבל אפשר אולי לשחזר אחדים מפרטיו. נראה שהוא מתנהל בשטח מסומן (׳גבול׳). המשתתפים במשחק אמורים לעבור את השטח הזה או להקיף אותו מנקודת היציאה (׳מיצר׳) עד קצהו שמוצב בו ׳סימן׳ (אולי משתתף מן הקבוצה היריבה), כלומר ליד הסימן משפט מוסכם (בחלום — ׳המלך ציווה לתת דיסה, קוגל ובשר...׳) ומיד ׳לברוח, לברוח ולשוב עד המיצר, כמשפט׳. מי שמבצע את המשימה כהלכה רשאי כנראה להסיר את ה׳סימן׳ ולהרחיב את השטח שהוקצה לו (׳הגבול׳). אבל בחלום אין המשחק עולה בידי החולם. בעוד המילה ׳בשר׳ על לשונו והוא ׳לועסה וטועם טעם גדול׳ [במציאות הוא רעב כזכור] הוא מגלה שאינו יכול לברוח

כי אין לו רגליים. ׳הלא אין לי רגלים... תפוש אני... נורא... צריך להסיר את ה״סימן״, להרחיב את הגבול, — העיפוש נורא! — לעשות את צרכי; ואולם איכה אעשה כל זאת וידים אין לי? ניטלו ממני הידים... ניטל ממני גם פי, גם קולי, ניטלו ממני כל כוחותי...׳ (עמ׳ 638–639).

ראוי כמדומה לפרש את החלום הזן על־פי הנסיבות הראליות שבתוכן הוא נחלם, והן בזיקה למחשבה המעסיקה את החולם בשעות שהיה ער: שטח המשחק בחלום מגלם את שטח החיים כפי שנגלו למספר מאז נקלע לכלא, מצוות ׳המלך׳ עשויה לשקף את המשאלה (שהמספר דוחה אותה לחלוטין בהכרתו) שראשי האסירים המבלים את זמנם באכילה ובשתייה ומעניקים חסד זה ל׳נתיניהם׳ ייתנו מן הנקניקים שהם זוללים גם למספר החולם, וכך יוכל להתקיים בשטח המעופש של ׳משחק החיים׳, אבל הוא נאלץ להסתפק רק במילים. הניסיון לברוח, להסיר את הסימן, להרחיב את הגבול, להיחלץ מן העיפוש, ׳לעשות את צרכי׳ (לסלק את החלאה שנצברה בפנים; לעשות מה שדרוש כדי למות) אינו עולה יפה; לנוכח המשימה (להמשיך להיאבק? להתאבד?) כמוהו כמשותק, כמי שידיו ורגליו ופיו וקולו ניטלו ממנו. כך או כך, אין צורך לדון בכל פרטי החלום כדי לעמוד על כך שגם הוא משקף על־פי דרכו את המתח בין החלטתו המודעת של המספר לקחת את נפשו בכפו, על יסוד תמונת החיים שתוארה לעיל, ובין הכוחות הגופניים, הלא מודעים שכנגד, העושים אותו לחסר אונים ובלתי־מסוגל להגשים את ההחלטה הזאת. חלק מן ההנמקות לכאן ולכאן אף הן מקופלות בציורי החלום.

המספר מתעורר מחלומו, אבל ההתלבטות המודעת נמשכת. מראה אנשי המשמר והאסירים המיוחסים המתעללים בזונה מבוגרת מחזק את החלטתו. ״מעולם נאה אני הולך לי״ — חשבתי בנחת־רוח׳, אבל השלווה המדומה שהיה שרוי בה מתחלפת ב׳יסורי נפש׳, מה שנתפס לו כ׳סימן לא טוב׳. ׳אות, כי לא כל־כך בנקל אבצע את זממי׳ (עמ׳ 641). הנסיונות (לכאורה) לעשות את המעשה ש׳צריך להיעשות במהירות, בחמישה דקים׳, נמשכים; נמשכים גם השיקולים שאינם ממין העניין או שתכליתם לדחות את העניין (עמ׳ 641 למשל). חמש פעמים נכנס הגיבור למקום שבו הוא מתכנן להתאבד וחמש פעמים הוא יוצא משם, עד שהוא מגיע למסקנה ש׳גם למעשה בזה איני מוכשר׳ ומטמין בכיסו את החבל שבו אמר להשתמש. המקום שהגיבור חושב להתאבד בו, אם בתלייה ואם בקפיצה, הוא בית־הכיסא של הקרון. הבחירה הזאת היא לכאורה מעשית והגיונית. הרי זהו המקום היחיד שהוא יכול לשהות בו לבד לזמן קצר וגם לבצע את זממו. שם יחפש לו גלגל לקשור אליו את חבל התלייה, או יקווה לשווא שמן הפתח שבקרקעית אולי יוכל להתחמק אל בין גלגלי הרכבת. ואם הבחירה ההגיונית הזאת אולי איננה מעשית, משמעותה הסמלית ברורה למדי. בהקשר של הפרק, שכולו כמו שראינו זרוע דימויים ותחושות של חלאה, טינופת, קיא וצואה, המתייחסים לחיי הגיבור בפרט, לחיים בכלל ואף למוות, דרך היציאה התואמת ביותר את מכלול הסמלים הזה תהיה היציאה בדרך הצואה. אלא, כמסתבר מראש, הדרך הזאת צרה מדי מצד אחד, ואת אימת האובדן הנצחי איננה עשויה למנוע מן הצד האחר. מבעד לפתח היציאה המזוהם והצר של החרא (בהקשר שלנו, של החיים — אף

׳שקטן החלל מלרדת לתוכו. גדר בעדי ולא אצא׳) ניבטת האימה הכבירה של היקום הריק, זו שעושה לצחוק ומעמידה בפרופורציות הנכונות גם את חייו של היחיד וגם את מותו: ׳אז ב[פעם]חמישית נכנסתי, הוצאתי, כפעם בפעם, את החבל, נתתי בו עין תועה, נתתי עין תועה גם בחלל הריק ובאדמה הרועדת מתחתיו, נדהמתי והכנסתי את החבל לכיסי — ויצאתי׳ (עמ׳ 641). ב׳נדהמתי׳ זה מקופלים ללא ספק עושר ועוצר של רגשות ומשמעויות. צירוף של זוהמת החיים והמוות, עם האימה שבמראה האדמה המתגלגלת, פרספקטיבה של מרחב וזמן המגמדת את ההכרעה האישית שהגיבור ביקש להשיג, פרספקטיבה העושה את המעבר מחיים למוות, שנראה חשוב כל־כך עד לרגע הזה, לעניין טריוויאלי. והכול בהרף עין אחד (דוגמה נוספת, אחת מרבות, לראליזם הסימבולי של ברנר בסיפור הזה).[12]

אף שהמספר עדיין חושב לכאורה על האפשרות להרעיב את עצמו למוות, גם תוהה על כוחו לעמוד בימי הצום הדרושים לכך, ההכרעה בכיוון ההפוך, מכוח רצון החיים העיוור או בשל פחד המוות, או באמת מכוח שניהם, כבר הושגה. בחלום הבא (י, עמ׳ 646) כבר נדונים במפורש (׳חלום של מילים׳) הצעדים הבאים שעל המספר לנקוט בהמשך דרכו כאסיר חי המחכה לגזר דינו. באותו חלום הוא מתוודה לפני הממשלה על חטאו — עוון לא ייסלח בעולמו של מהפכן — אמנם בלא להלשין על איש:

> [ה.] הלא רק אחרי אשר נודעה לי הטעות המרה, הטעות המרה של כל חיי, היתה לי הרשות לקרוא ל פ נ י ה ם בשמי האמיתי, למען אדע את קצי ולא אטלטל לשוא ממקום למקום בתוך אלה הטאראקאנים העוקצים... יביאוני למיוואַלנה וירא‌ו מי אני... אם עוד לא נבעו מצפוני, הרי אין כלום... אבל לא... חטאי ודאי שכבר ידוע הוא שם... אבל אני אדום... ידינוני ודי... למצער, אדע ברור את מצבי [שם].

בהרהורים האלה מצטרפת שוב הדחייה המוחלטת של הפעילות הפוליטית (׳הטעות המרה של כל חיי׳) עם קבלת דין החיים והשלמה עם החיים, באשר חיים הם.

אבל, את הבסיס לניסוח המושגי השלם של ההכרעה האי־רציונלית הזאת, הביולוגית כמעט, על שתי פניה, יקבל המספר מן האסיר סוירידין, המציע, כמין ׳מורה הוראה חדש׳, את לקחו של ׳העולם העירום׳, עולם שבו הוא גם בן בית וגם, לפי דרכו, שליט. סוירידין, ה׳גביח׳, הוא אסיר ותיק ומנוסה, שנענש על פשעים חמורים, המתעלל במספר וגוזל את כספו, יחד עם בן זוגו ותלמידו ׳בעל־הכותונת׳. הוא איש גבה קומה ובעל קול עבה, עיניים גדולות וירוקות, חוטם עקשני, פה של נמר וספיח שיער נוצץ על סנטרו, לבוש מעיל איכרים כבד שהגיע ממש עד כפות רגליו, שהיו נתונות בסנדלים צהבהבים־אדומים, ׳תפארת־התפיסה׳ (ג, עמ׳ 616–617). שקרן מנוסה ובעל תחבולות, מתיימר בחרוזים פרימיטיביים שלא הוא כתב, מביט על הכול מלמעלה למטה, בעל אורח דיבור פסקני. מסיים כל היגד

12. בקון (שם) חש היטב באופי הסמלי של התמונה שרואה המספר מבעד לחור של בית־הכיסא, אבל פרשנותו לסמל הזה אינה נראית לי.

והיגד במשפט: ׳וזולת זאת אין דבר׳ (כרוצה לומר: כל אמירה נוספת — מיותרת), אדם שיש לו טביעת עין בבני־אדם; לעתים, לפי מידתו, אפילו מסוגל לאמפתיה (עמ׳ 630–631, 641). לדברי המספר, האיש הצטיין בעקשנותו: ׳דיה היתה לו התקוה הרחוקה לקבל ממני בזמן מן הזמנים איזו טובת הנאה של כסף או בגדים, בכדי שלא ירפה ממני שעות ארוכות ויבדה כל מה שהפה יכול להוציא וימציא כל מיני המצאות וכל מיני אפנים עד משכו אותי אל רשתו ולא ישוב מפני כל. ״אכן, כמה אחוזים ודבוקים הני נשי [אנשים אלה] באהבת החיים, פי!...״ — טירדני הרהור באותה שעה׳ (ו, עמ׳ 630–631).

והנה בשעת בוקר מוקדמת, בעוד המספר מתעורר בודד על האצטבה, רבת הפרעושים, שדוד משארית חפציו האחרונה וחתוך בגדים, עזוב ומנודה, מזדמן לו לצפות בסוירידין, ׳המשכים האחד והבודד בכלוב׳, כשהוא עושה את הכנותיו ליציאה אל ׳גדודי האסירים׳: ׳על חזהו הערום נראו איזו קוים, נקודות, אותיות של דיו, מין כתב חרטומים. בחצי האופל היו פניו הקשים כעין העשת וספיח השערות הגלוחות על סנטרו נוצצו. גם קומתו הרמה כמו ארכה יותר׳ (עמ׳ 647). הוא מתקן את כותנתו, פולה ממנה כינים, מחליף את המטליות שעל רגליו ומכבס את הישנות המסואבות עם שתי מטפחות אף, בתוך אותו ׳אגן העץ אשר ממנו אכל את ארוחתו ביום ובערב׳. תולה את ׳לבניו׳ על משקוף החלון לייבשם, ומסתובב שעה ארוכה בחדר, נראה כמי שעסוק בסודות גדולים. ׳על מה הירהר? על עוונו הכבד? על עתידותיו בגדוד־האסירים [...]? על האפשרות להימלט מזה? על ברזל־ההכרחיות? על חשבונו של עולם?׳. גם המספר יורד מן האצטבה ומתחיל להלך בחדר. לאחר ׳עת רבה׳ פותח סוירידין את פיו. תחילה הוא שואל את המספר ׳מה אתה מבקש?׳, לאחר מכן, ׳בזכרו, כפי הנראה, את הנעשה בחפצי לפני שעות אחדות׳, כשהוא מבין שבנוסח זה ׳היתה רמיזה ברורה לגניבה וגזילה, ועל זה הלא לא צריך היה ואין נוהגין לדבר, מיהר הוא לתקן את עצמו׳ ומציע לו אוכל.

> [ו] סוירידין העיף בי מבטו הקשה שאמר: מבין אתה, לי אין הדבר נוגע. אכול, מות ברעב — לי אחת. בי אין רגש של חברות, ובפרט שאתה, יקחך אופל, איזה חבר אתה לי?
>
> — שמע־נא, — אמרתי לו — אני רוצה לשאלך איזה דבר.
>
> הוא נתן בי שנית את מבטו, שהוסיף: ׳ממה־נפשך, שאל! אם לך לא תצמח, כמובן, כל טובה מתשובתי, אפשר שאני אקבל איזו טובת הנאה משאלתך׳.
>
> שאלתיו: מה משפט הבן־בלי־שם, שברוסית קורין לו ׳ברודיאַגה׳ [משוטט ללא תעודות]?

תחילה מנסה סוירידין ל׳סבן׳ את המספר. הוא מציע לו שיודה באשמה, כרצון השלטון, שאז אולי יסלחו לו. אבל המספר מבין ׳כי בעיניו לא ה[מודה ועוזב] ״ירוחם״ הוא העיקר, ופשיטא שגם לא טובת הסדרים הנוכחים, השוררים, אשר [...] לא היה הוא לא על צדם ולא כנגדם, אלא: לו, לסוירידין, חשוב היה, שיהיו כל בני־האדם עמו נכנעים ומושפלים וכבודם שוכן לעפר׳. רק לאחר שסוירידין, בלשון המסתבכת עם עצמה, מבין שהתשובות האלה אינן מתקבלות, הוא מרים מעט את קולו ועונה:

[ז.] — מה יש להודיע? אין דבר! אין אימה! הברודיאגה נשלח לשנות מספר אל גדודי האסירים ואחר כך *גוזרים עליו גלות* [רוסית במקור]. וגדודי האסירים — מה הם? הנה גם אני בא אליהם היום לשנתים ולא בפעם הראשונה!
— ובכן, רק גדודי האסירים ולא סאַחאַלין? — הרביתי לשאול — אומרים שעכשיו הברודיאגות נשלחים לעבודת פרך בסאחאלין... ולעולמית.
— אפשר, לעולמית.
— ובכן, סאַחאַלין?
— ואם גם סאחאלין, — ענה איש־שיחי בהשקט רציני — כלום בסאחאלין אין בני־אדם חיים? גם שם חיים בני־אדם — וזולת זאת אין דבר.

[ח.] כן, זולת זאת אין דבר, — חשבתי לאחר זה, כשהופסקה שיחתנו על ידי הנעוֹרים הקמים. זולת זאת אין דבר. לחיות — פירושו לאו דוקא להתגורר בווילנה ובסלאַוויטה ולעסוק בדיסקוסיות ולהפיץ פרוקלמאציות. לחיות — זה רק להמעיט את היסורים עד כמה שאפשר, להסיר את העינויים שאפשר להסיר, לדום דממה גדולה ולשאת את המוטל לשאת. הרי זה פלה את כליו, כבס את מטליותיו והולך הוא אל גדודי האסירים, ואני אתכווץ בתוך תוכי ואנשר את ריסי עיני. אל נא רק ארמה את עצמי. נשיאה זו לאו אידיאל היא, לאו רוח גבורה, לא משאת־נפש. פשוט: בלי אידיאלים. אינני מת. יובילוני לפוגרומושוק — אין שם כזה בכתבי פוגרומושוק. יובילוני בחזרה, יטלטלוני, שוב לפוגרומושוק — ומשם לעיר־הפלך. יכירוני — וידינוני; אתוודה — יבוזו לי וידינוני; לא יכירוני — לסאַחאַלין. 'גם שם חיים בני־אדם — וזולת זאת אין דבר' [י, עמ' 649–650].

כשמכניסים לתא את מנות הלחם מנסה אכן המספר לאכול, לאחר ימים אחדים של רעב מרצון. ומתקשה בכך בשל גרונו היבש, 'התחזק ואכול, — אמר לי האסיר הגביח בלאט' (שם). כל משפט ומשפט מדברי סוירידין וממחשבת המספר הנגררת אחריו משקפים מעתה בבהירות השקפת עולם עקרונית שיש לה מעמד משל עצמה, אך כוחם בא להם מההקשר הסיפורי שהם מובלעים בו ומגלמים אותו; במסגרתו הם אמת מוחלטת שאין עליה עוררין.

הרדוקציה של מושג החיים מגיעה כאן לשיא בקיצוניותה ובבהירותה. מושג זה אכן מוגדר כאן באמצעות סדרה של שלילות — 'להמעיט את היסורים עד כמה שאפשר', 'להסיר את העינויים שאפשר להסיר', 'לדום דממה גדולה'. ואם עשוי קורא להסיק מן החיוב המצומצם — 'לשאת את המוטל לשאת' — מסקנות מרחיקות לכת, הן נשללות מיד: 'נשיאה זו לאו אידיאל היא, לאו רוח גבורה, לא משאת נפש, פשוט: בלי אידיאלים. אינני מת'. מתוקף ההגדרה הזאת — 'חיים' הם בפשטות 'לא מוות' — יישא המספר, כמו 'מורהו', כל קושי שבעולם. מגדודי האסירים לגזֵרת גלות, ושוב לגדודי האסירים ושוב לגירוש, ועד לעבודת פרך 'עולמית' (לכל החיים) בקצה העולם המיושב. מה שהקדימו ואמרו הרגשות, התחושות, והדחפים של הגוף, מתנסח כאן במפורש, בלשון התבונה. הגיבור לא יתאבד, אף יחדל לחשוב על התאבדות. לגביו הבֵּרה הזאת שוב איננה קיימת.

אין צורך לומר שהגדרה זו של החיים מנוגדת לחלוטין הן לתפיסת החיים שמציג הגיבור בפתח הסיפור, והן לדבריו של אברמזון, גיבור הרומן **מסביב לנקודה**: 'אני עומד אל מול פני החיים ושואל. אני איני מבקש נחת, איננו מבקש שׂובע, איני מבקש אושר, איני מבקש לא־יסורים, אבל אני מבקש ערך, תוכן — *טעם*!' [רוסית במקור]' (עמ' 519–520).

לפי הגדרה זו, שהמספר מקבל מסוירידין, טעם החיים הוא החיים עצמם. הקיום אינו צריך הצדקה, הוא משמש הצדקה לעצמו. החיים אינם מוצגים כאן כדבר מהנה או מוסרי, גם לא כדבר נעלה. אין עושים אותם (בלשונו של אברמזון שם) 'אלוה להשתחוות לו', אלא מקבלים אותם כנתון שיש להשלים אתו ולקבל את דינו. תפיסה בסיסית זו של החיים כמו נובעת בהגיונה מתמונת העולם העירום של חיי בית־הסוהר המתוארים בסיפור, וכתואמת את דמותו של סוירידין, נציגו המובהק של עולם זה, המגלם את התפיסה הזאת באישיותו. על תמונת ההשכמה המתוארת כאן, שבה הוא משמיע את דבריו המובאים כאן, המרשימה בעוצמתה הפרימיטיבית, ועל פרטי מעשיו, האלמנטריים כל־כך, שורה אכן הילה מסוימת של התגלות (כדברי בקון), התגלות הבאה ממעמקים (תרתי משמע). עם זאת ברור לחלוטין שברנר עושה כל מה שאפשר לו לעשות כדי להעמיד את ה'התגלות' הזאת במקומה. באנוכיות הצרופה שלו, בעמדה של עליונות בלתי־מעורערת שהוא נוקט כלפי הסובבים אותו, בהתנזרות שלו מכל מחויבות אנושית ובעמדתו התועלתנית כלפי הכול, בתפיסתו הא־מוסרית, הוא עשוי להיתפס כמין אדם עליון ניטשאני המבקש לתפוס עמדה 'מעבר לטוב ולרע'; על־פי קבלת דין החיים והנכונות לוותר על מנעמי הציביליזציה, יש בו לכאורה משהו מדמותו של נזיר טולסטויאני, המטיף לחיים של פשטות. אבל בעיקרו של דבר יש לראות בו פארודיה משולבת על שתי הדמויות הארכיטיפיות הללו גם יחד. אין לשכוח שבעל הלקח הבסיסי הזה הוא פושע אלים, אכזרי ואנוכי, השייך לשולי החברה האנושית ולתחתיותיה.

מכאן ואילך מבטאת התנהגותו של הגיבור המספר את הלקח שלמד הלכה למעשה מהתנסויותיו שלו, שדברי סוירידין הם סיכום להן:

> [ט.] מספר הימים, אשר שהיתי אחר־כך בבית האסורים, כמעט שאינם שייכים ואינם נוגעים בי. אני כבר לא דרשתי שום דבר וכל התנאים הקשים והנוראים, הנוראים בפשטותם, בפשטותם הפראית, הפרימיטיבית, נראו לי לדברים חיצוניים, שאין בכוחם לא להיטיב ולא להרע. עולמי היה — האצטבה וקליפתי, קליפת העינויים. הסתכל הסתכלתי בההויה שמסביב לי, לא יכולתי לעצום עיני לגמרי, אך אנכי עמדתי מן הצד [יא, עמ' 650–651].

המספר, שאת חשבון חייו כבר עשה, חדל לקרוא תיגר על ייסוריו האישיים וחדל לקחת חלק בדברים המתרחשים סביבו, אבל מתוך השקפת החיים החדשה שקנה לו ומכוח ההבנה שקנה לו בטיבו של העולם, הוא שב ומתבונן בו, שב ומהרהר בו. דומה שבעיקר הוא מתבונן ומהרהר ב'פוליטיים' המצטרפים בנקודה זו של הסיפור אל מסע האסירים. מכאן ואילך, כמחצית הסיפור, ההתבוננות הזאת היא לכאורה במרכז העניין.

כפי שכבר הערתי, עלילת 'האי־התאבדות', שהיא בה בעת גם עלילת גיבושה של תפיסת החיים החדשה שאימץ לו המספר, מסתיימת ממש באמצע הסיפור. במחציתו השנייה, זו המתחילה בעצם במשפט המסיים את מובאה ט', כמו נפתח סיפור חדש; סיפור שבמרכזו לכאורה נושאים חדשים: התבוננות באותה קבוצת מהפכנים יהודים והשאלות האידאולוגיות שהתבוננות זו מעוררת. מהו הקשר בין שתי המחציות? כמו שכבר רמזתי בפתח המאמר, אפשר לתאר אותו כמקרי ואפשר לתאר אותו כמוכתב על־ידי סדר מחשבתי. הוא מקרי אם נראה כאן דיווח על פרשה אחת שהסתיימה ולאחריו דיווח על פרשה שנייה הבאה אחריה, לפי סדר האירועים הנתון. לפי דרך זו צירוף הפרשיות הוא אקראי ממש כמו אירועי המסע, או החיים. אמנם המספר, שאינו מדווח על מה שקדם למאסרו 'מה שראיתי מימי ילדותי ואילך — אין זה נוגע אל הענין עכשיו' (פתיחה, עמ' 605), גם לא על מה שאירע לו לאחר שהגיע למ. (מיוואלנה) — 'מה שאירע לי שם ומשם ואילך אין זה מעניני עכשיו' (שם, עמ' 606, כ, עמ' 692), משמיע לנו שההתחלה והסיום של סיפורו הנוכחי אינם שרירותיים ורומז על כך שלא הממואר עיקר כאן, אלא העניין שהוא מגלם; בכך הוא מעודד אותנו לראות שהעניין בחלק הראשון הוא בטיבו של המצב האנושי, בעצם הקיום, בטבע האדם, בקיומו כיחיד, דברים שהגיבור לומד על בשרו ומבשרו, ואילו העניין בחלק השני הוא הפעילות המהפכנית המבקשת לשנות את המצב הזה, עניין שהמספר מתבונן בו מתוך ההתנסות האישית הנזכרת.

לשון אחרת, הקשר בין שני החלקים הוא מחשבתי ושניהם משלימים זה את זה מן הבחינה הזאת: בחלק הראשון בוחנת הוויית בית־הסוהר את ההכרות ההגיוניות המופשטות שרכש לו המספר בנעוריו המהפכניים. מה שהיה אמור לחזק את ההכרות האלה בדרך ההיגיון (טוב המוות מחיי ההשפלה חסרי הטעם בבית־הכלא), מנפץ אותן בדרך הניסיון (גם חיים כאלה עדיפים מהמוות). ואילו בחלק השני מאשרת ההתבוננות ב'פוליטיים', מנקודת המוצא של השיקול השכלי, את המסקנה האינטואיטיבית שהסיק המספר מתוך התנסותו האישית־הקיומית במצב האנושי: אין סיכוי לשינוי טבע האדם, לתיקון העולם.

הופעת האסירים הפוליטיים אמורה להוליך להתבוננות רטרוספקטיבית בעלילת האי־התאבדות שקדמה לה. התבוננות כזאת תגלה שכבר לאורך העלילה הזאת חוזרת ונשנית ההכרה שהפעילות המהפכנית היא מלכתחילה טעות, אשליה, שקר, הכרה הנקשרת שוב ושוב להתלבטויות הקיומיות שהן עיקרה של אותה עלילה. הערעור הקיומי הפנימי על הפעילות האידאולוגית והפוליטית מקדים כאן את הניתוח ההגיוני והאמפירי המאמת אותו על־פי דרכו. המסקנות ההגיוניות־האמפיריות, המוסקות מן ההתבוננות במעשים ובדברים הנעשים והנאמרים במציאות, נותנות תוקף למסקנות הקיומיות שעלו בחוויה הפנימית, בנפש. במבט לאחור, מסופו של הסיפור אל ראשיתו, מתברר אכן הקשר בין שני חלקיו. בעוד חלקו הראשון של הסיפור מתאר את המצב האנושי כמעוות לא יוכל לתקון, החלק השני מציג את הנסיונות ה'הגיוניים' לשנות אותו כחסרי שחר וכחסרי סיכוי. את התיאור של המהפכנים היהודים ושל האידאולוגיות המהפכניות יש להבין לא רק כשהם לעצמם, אלא גם או בעיקר באמצעות הפרספקטיבה הקיומית־הערכית המתגבשת בחלקו הראשון של הסיפור (השתמעויות הקושרות את הפרספקטיבה ההיא להקשרים הפוליטיים

מפוזרות, כמו שהראיתי, גם באותו חלק). גורמים נוספים המאחדים את שני חלקי הסיפור יידונו בהמשך.

'מהפכנים' יהודים

במהלך הנסיעה מפורענושוק לפוגרומושוק (בית־הסוהר האחרון שמסופר עליו בפירוט) מצטרפת אל שיירת האסירים חבורה של 'פוליטיים' ומאותו רגע ואילך הם הופכים לכאורה לגיבורי הסיפור.[13] תיאורם של המהפכנים, שכולם כאן יהודים, מבליט את חולשתם הפיזית, את ניתוקם מן המציאות ואת הדוקטרינריות העקרה שלהם. בהקשר הרוסי הם נתפסים כדוחפים את אפם לענייניים לא להם, בהקשר היהודי מובלטת התנכרותם לגורל היהודי ולהוויה היהודית, בהקשר המוסרי הספציפי הם שותפים להתעללות בחלשים ולציניות המוסרית של הפושעים הפליליים, בהקשר הקיומי העקרוני גם הם מגלמים, כשאר התופעות שבעולם, את יחסי הכוחות הנצחיים שבין החזקים והחלשים, שנגדם הם אמורים לכאורה להיאבק. על יסוד כל ההיבטים האלה מציג התיאור הברנרי את היומרות המהפכניות של יהודים אלה ככוזבות וחסרות שחר.

הופעה של 'זוג צעיר ויפה' של יהודים שנשלח לגלות בשל פעילות מהפכנית משמשת מעין פרולוג מופרך ומגוחך לפרשת האסירים הפוליטיים, ההולכת ונעשית יותר ויותר מרכזית בסיפור, מפרק יד ואילך (עמ' 665–668). הצעיר על־פי מהותו ועל־פי מראהו הוא יהודי אינטליגנטי מפונק, 'בעל ראיה קצרה מטבעו וּפְנסנה על חוטמו' ובעל 'ההעויות המיוחדות של בן־עשירים, אשר לא הטיל מעולם את אצבעו לתוך מים קרים, אשר כל צינה [הצטננות] אוחזת אותו תחילה ואשר ה"חיים־והקיימים" הפשוטים מתעבים אותם כל־כך'; בחור שהאגו שלו וכן השקפותיו, מנהגיו והרגליו תופסים לדעתו מקום נכבד בעולם וחשיבות רבה להם. 'קולו המתפנק היה של איש המכיר היטב בערך "שליחותו", בערך מסירות־נפשו לטובת "האח הקטן ממנו". כל תנועותיו טענו: רואים אתם, איפה אני נמצא, לאיזו חברה הטילני מר גורלי, וכל זאת באתני מפני שאחזתי בדגל החופש'. בת זוגו, הרפה, היפה והעדינה, נחמתו היחידה 'בעניי ובאי־היושר המסובבני', התקיפה מאוד בדעות שקיבלה מ'מחמדה', סובלת אף היא מן התנאים הקשים שנקלעה אליהם; קשה לה מאוד, למשל, להחליט איך לפנות אל איש הצבא שהיא שולחת להביא רקיקים מן המזנון — בלשון יחיד, כמו שפונים אל פשוט עם (כנציג השלטון הרי אין הוא ראוי לכבוד) או בלשון רבים (לשון כבוד) שהרי הוא בכל זאת אדם 'בעל פנים רזים וסימפטיים' [...]. 'הזוג העדין הזה', 'כעין אידיליה בעיפוש־העגלה [קרון הרכבת], כעין אי של גן־דובדבניות בים של גסות ומחנק־נפש' [מן הסתם רמז אירוני ל'גן הדובדבנים' של צ'כוב], מתעניין בכול ומדבר

13. דברים חשובים שאמרו בעניין זה בקון (תש"ן, עמ' 135 ואילך) הובלעו בתוך התיאורים שבהמשך, וראו להלן.

על הכול, ׳אך נראה היה, שכל זה בא לא מהשתתפות טבעית בצערם של כל אלה, אלא מהשתדלות מכוונה להעשיר את אוצר הסתכלויותיהם׳. הבורות המופגנת של בני הזוג גם בהוויה היהודית וגם בעולמו של הכפר הרוסי אינה מונעת אותם מלהביע רגשות ומחשבות הנוגעים לאלה, ובייחוד מן הניסיון להעביר את אנשי הבונד שבקרון על דעתם, ומלעשות תעמולה למפלגה הסוציאליסטית־המהפכנית שאליה השתייכו. התלישות המוחלטת של בני הזוג האינטליגנטים האלה מן המציאות, היומרות הריקות שלהם, ההתייהרות והאגוצנטריות המודעות למחצה, הניגוד הגמור בין היומרות לשנות את העולם ובין טיבו של העולם, בין הווייתם היהודית המתבוללת ובין הרוסיות המשתוללת סביב — כל אלה תוארו כאן בעט סופר מזהירה. אם כי מבעד לאירוניה החריפה וללשון הבוטה, ובתוך הפארודיה האכזרית על הספרות המהפכנית מבצבצת בכל זאת גם נימה של רחמים.

אלא, כאמור, המפגש עם זוג האינטליגנטים העדינים האלה, שברנר מזמן לסיפור כמהלך מקרי לכאורה, הוא רק פתיח לעיקר. במוקד הביקורת על הפעילות האידאולוגית־הפוליטית בחלק השני של הסיפור מצויה קבוצה גדולה של מהפכנים יהודים וכן, ובמיוחד, מנהיגיהם. במפגש הראשון עם הקבוצה הזאת מודגש ההבדל הפיזי שבין האסירים הפליליים (׳רוסים עיקריים, ענקיים, חסונים, אמיצים, פראים, אדומים, מגולחים ומגודלי זקן עם הבעה של טרפות מתחת לשפמיהם ובין שפתיהם׳ לבין ׳בחורים צעירים מזרע בני ישראל, נערים, חלשים, בלי חתימת זקן, עם עגילי תכלת מתחת לשחור עיניהם ועם פנים מתים, חיוורים, לבנונים ממעל לאודם מעיליהם׳ (יד, עמ׳ 664–665). תמונה דומה, מפורטת יותר, מופיעה בשלב מאוחר יותר של הסיפור, שם מושווה הרושם שהם עושים כשהם לבדם בחדריהם שבכלא, לצביונם בחצר כשהם מטיילים עם שאר האסירים.

> [י.] גם שם [בחדריהם שבכלא], אמנם, נראתה קומתם האמיתית, הקטנה, החלושה, החולנית, אבל — על כל פנים, איזו חשיבות מיוחדת היתה להם שם, חשיבות נאצלה מן הכרכים העבים שהיו מונחים על אצטבאותיהם, הכרכים העבים של זֶ׳לֶזנוב וב וֹגדאנוֹב ומארטוֹב מכורכים ביחד. אולם פה, בחצר, בתוך כל האסירים, הנכרים והיהודים גם יחדיו, האסירים הרבים, גבוהי הקומה וגדלי הבשר, עם פניהם, פני אסירים גאיונים ומלאי בוז, בטלו גיבורי הפוליטיקה האקונומית לגמרי. אמנם, חשיבותם בעיני עצמם לא סרה מעליהם גם כאן, רגלם דרכה בחיקוי שלא־מדעת לרגלי האסירים האמיתיים, ובקולם נשמעה ההכרה, שלהפך, אדרבא, הם סולת המקום, המה המתקדמים האמיתיים, בני הדור, נושאי הפרוגרס, מחזקי יד הפרוצס ההיסטורי, להם ניתן ה׳זעלבסטבעוואוסטזיין׳ [הכרה עצמית] — ברם, צביונם, צביונם דיבר אחרת; צביונם צעק על הזיוף שבדבר, צביונם דומה היה בכל לצביון הילדים־האסירים הרבים מאד בתפיסת פוגרומושוק; ואולם בשעה שאלה האחרונים התהלכו עם הכל [...] ודיברו בשבח מלאכותיהם: הרוג, בזוז, רצוח, נאוף — התהלכו הילדים הללו, שכל גופותיהם הרופפים צעקו: ׳חרסים נשברים, הלא גם זבוב אין בכוחנו להבריח מעל הכותל׳ ודיברו על דבר גבורותיהם במאַניפסטאַציות ובדימונסטראציות ובשמירה מפני הפרעות ובהתקוממות נגד פקידי הפוליציה [טז, עמ׳ 683–684].

הזיקה בין האסירים הפליליים ובין הפוליטיים איננה רק זיקה של הקבלה ישירה וניגודית (ספרותית), היא גם זיקה (דמוית מציאות) של שיתוף־פעולה, הנשען אף הוא על הסכמטיות והדוקטרינריות של השקפותיהם. האהדה שהפוליטיים מגלים כלפי הפליליים ניכרת תחילה בהופעתו של 'המבריח'ר', גנב וכייס מועד, מראשי הנבלים שבסיפור, בתוך חבורת החייטים המוזיריים [אסירים פוליטיים, בני העיר מוזיר] המוסעים לכלא פוגרומושוק. הנערים המהפכניים האלה ''בלבלו את ראשו" שהוא אינו גנב כל עיקר, שעל צד האמת הוא "יחסן" כמותם, שהרי גם הוא מוחה עפ"י דרכו נגד סדרי החיים, שהכריחו אותו וכו' וכו'' (יד, עמ' 664). 'ההכרה הזאת, שגם הללו, כמותו, אינם חושבים את "מעלליו" לחטא ומוכיחים, כי "הכל גנבים הם", נעמה מאד ל"מבריח'ר" [...] והעירה אותו להתגבר על רגש הבוז שהיה בלבו אליהם, המוזיריים, שסוף־סוף אינם גנבים, ולהנותם מכל המותרות שהיו לו פה בתור אזרח־התפיסה — והקשר היה אמיץ ושלם' (שם, עמ' 665).

היחסים בין הפושעים הפליליים לבין האסירים הפוליטיים הם יחסי גומלין. כש'הגביח' ו'החיה' חושדים במספר שהוא 'פוליטי' הם מפעילים עליו פרזאולוגיה סוציאלית כדי לפתות אותו להעניק להם את כספו (עמ' 618–619, 622). מצד אחר, כש'המבריח'ר' בשיתוף־פעולה עם 'החיה' מתעללים בגסות ובציניות בחייל היהודי המסכן שנקלע לתאם (כמסופר לעיל, פרקים טז, יח, עמ' 675–676, 684–688), מתרחקים ה'פוליטיים' שבחדר, היודעים ידו של מי במעל, מן האיש הבוכה. לנוכח ההתעללות הנמשכת 'הפוליטיים נתנו עיניהם איש ברעהו ויצחקו. כמה ערומים הם אלה "האוּגוֹלוֹבני" [הפושעים הפליליים], אלה פרי הסדר השורר, וכמה גדולה רציחתם־מחאתם, וכמה יודעים הם לקחת נקמה באלה הבורג'ואים!' (עמ' 676). בעלי האידאולוגיה המהפכנית מגלים ממש 'דקות נפש' בנסיונותיהם לשאת חן בעיני הפליליים ולהישמע לקודים הסמויים והגלויים של התנהגותם (יח, עמ' 685). וכשהחייל הנגזל מנסה להגן על עצמו ומתאונן על הגֵזֵלה ונענש על כך, 'הוא מביא רעה על עצמו, — דיברו המוזיריים איש אל רעהו — ה"אוּגוֹלוֹבני" אינם אוהבים את המדקדקים בקנינם הפרטי...' (עמ' 686, וראו גם עמ' 688). עניין זה מודגש בסיומו של הסיפור, שבו ממזג המספר את הרוע הגנוז במאבק הפוליטי עם הרוע המוסרי שמגלמת ההתעללות של הפושעים הפליליים בחסרי הישע הנקלעים לחברתם (עוד על כך להלן). הפוליטיים משתמשים במונחים ובסְסמאות של האידאולוגיה הסוציאליסטית כדי לפטור את עצמם מהזדהות עם החלשים והנפגעים באשר הם נפגעים וחלשים, וכדי להימנע ממאבק עם הרוע המשתולל לנגד עיניהם (בכך הם משרתים כמובן את עצמם ומכסים על פחדנותם). הפוליטיים מתעלמים מכל שיקול מוסרי בסיסי מכוח התאוריות המעמדיות שלהם, בבחינת 'על כל פשעים תכסה הדוקטרינה'.

מעמדם הבעייתי של היהודים בממלכה הרוסית, המשמש רקע הכרחי להבנת הביקורת החריפה של המספר על ה'פוליטיים', אינו לכאורה נושא מרכזי ומפורש בסיפורנו, אבל הוא מהדהד ברקע בלא הרף, מתגלה כחלק אורגני ומובן כמעט מאליו של המציאות המתוארת, ואזכוריו המפוזרים נשענים גם על המידע החוץ־סיפורי שבידי הקורא. מפתיחת הסיפור ועד סיומו מבחין המספר בין יהודים לשאינם יהודים בכל הקשרי הסיפור, ובכל רמות החשיבות. כבר בעמוד הראשון מסביר המספר את ההבדל בין ערי רוסיה הפנימיות

ל׳עיר מולדתי הטמאה למחצה׳ ומרמז על ההבחנה בין תחום המושב היהודי לבין רוסיה העיקרית, שם נאסרה ישיבתם של יהודים. מאסר של יהודים שונה ממאסר בכלל. היהודים מכירים את בית־הסוהר מנעוריהם, נסחבים אליו ומוכים בו לא רק כבני־אדם אלא קודם לכול כיהודים. העימות כאן אינו רק בין אזרח לשוטר, אלא בין יהודים לגויים (עמ׳ 610). השוטרים לועגים ובזים לאסירים היהודים, מחקים אותם, מחילים עליהם חוקים שהם ייחודיים ליהודים (שם), מתייחסים אליהם מתוך עליונות ובחשד (עמ׳ 662–663, 669, 670, 671, 673, 679, 684). המספר המתבונן בעגלון רוסי שנאסר ומתקומם על גורלו, מוכה ופצוע (עמ׳ 612 ואילך), ומשווה את התנהגותו לפסיביות של עצמו, מקשיב לשירה הרוסית של האסירים על העגלון הנוהג בטרויקה (אודאלאיה) ומשווה אותה לתפילה היהודית שמשמיע בעל העגלה מקאפוליה (מסיפורי מנדלי), מודע בחריפות לזרות המנטלית שבינו היהודי לבין הרוסים האמיתיים (עמ׳ 653–654) — עניין שה׳פוליטיים׳ היהודים מתעלמים ממנו בעקיבות. האסירים בכלא מספרים בהנאה רבה על הנאות הביזה והרצח ביהודים ומקווים בכל לבם שפוגרומים נוספים יתרחשו גם בעיר שהם נוסעים אליה, ושגם הם יזכו להשתתף בהם. מי שזכה להשתתף בפוגרומים גאה לספר על כך, וכל השומעים מקנאים בו (עמ׳ 656–657); יכול הגוי לראות את עצמו כ׳אוהב חופש ושונא דיסציפלינה׳ ובה בעת לספר בהנאה על אונס ורצח של יהודים (עמ׳ 657).

בפרק יז מקצה ברנר מקום להצגה ולניתוח של העמדות האידאולוגיות של שתי קבוצות המהפכנים היהודים המתוארים בסיפור — הסוציאליסטים היהודים (הבונד) מזה ופועלי־ציון (ציונים סוציאליסטים) מזה. את הקבוצה הראשונה מייצגת דרשנותו של קבר, המנהיג התאורטיקן שלהם, ואילו את ׳התאוריה הצולעת׳ של הקבוצה השנייה מתאר־מנתח המספר. הצד המשותף לשתי הקבוצות (נוסף על מה שכבר מניתי בפתח הסעיף) הוא נסיונן הכושל להתמודד עם היותם יהודים, וביתר ייחוד — עם הלאומיות היהודית ועם הקיום היהודי. קבר, הדובר והתאורטיקן של הבונד, מתפרץ אל תוך המציאות המתוארת בסיפור ׳בקשקוש לשון שאין מהיר ממנו׳ במונולוג אידאולוגי מפורט. הנה עיקרי דבריו:[14] הקמת מפלגה פרולטרית בתוך היהודים היא גורם חדש מהפכני ופרק מהפכני חדש בדברי ימי היהודים. הפועלים היהודים צריכים לתפוס ותופסים מצב של אוונגרד. היהודים חייבים להיזהר מאוד בלאומיות שלהם, שלא תיעשה לדבר העומד בפני עצמו ולדעה ראקציונית נפסדת; שלא תיהפך הלאומיות ללאומנות (זה מה שמדאיג אותו...), זו המתנגדת לא רק להתבוללות שכופה הממשלה, אלא גם לזו הטבעית, הרצויה. כל דברי קבר (וראו שם) סותרים את עצמם לכל אורכם:

[יא.] מצד אחד היו הפועלים היהודים עם לבדד, עם פסיכולוגיה פרוליטארית מיוחדה, עם שיורי רגש מ׳אתה בחרתנו׳, עם מוח חושב ותופס הכל בנקל ובחשבון ברור, והוא

14. הסיכום (הפרשני) שלי חוטא כמובן במידה מסוימת לניסוחים החושפניים של הדברים כמו שהם מובאים בסיפור בדרך המבע המשולב, ולא יכולתי לצטט כאן בשלמות.

צריך, איפוא, להתארגן בתור קשר מיוחד, בהבדל מ׳הפאַרטיה הכללית׳ ובתור חלוץ העובר לפני המחנה; ומן הצד השני לא היה שום הבדל בין ישראל לעמים בהסתעפות המעמדות שבתוכם, וממש כמו בעם הרוסי נראו גם בתוכנו הניצנים של פרוליטריאט בריא, שמצבו — המצב של שכניו וחבריו, ותקוותיו — תקוות שכניו וחבריו, ואויבו היחיד — הבורג׳ואזיה היהודית, הבזויה מכל הבורג׳ואזיות שבעולם, ואשר מתוכה יצאו אלה השוביניסטים המחשיכים את ההכרה המעמדית ומשיבים אחור את ה׳קלאסנקאַמפף׳ [מלחמת המעמדות] ומדברים על צרכים לאומיים משותפים ועל עתידותיו של העם כולו [יז, עמ׳ 680].

ומי הם אותם שוביניסטים רבי חטא? מתברר שאלה הם הציונים. אבל קבר יודע גם להוכיח ׳כי עתה כבר לא יחַיו את הציונות ״כל פוגרומים שבעולם״,[15] כי לנוכח הפוגרומים יעמוד וילחם הפרוליטריאט היהודי, יד ביד עם אחיו הנוצרים, יד ביד ובראש המחנה, בראש, לפני הכל!׳ (שם, עמ׳ 682).

לסיכום שהוצג במובאה יא מוסיף המספר את האפיון הבא של המנהיג הדובר:

[יב.] איך שיהיה וקבר עצמו, עם כל תנועותיו (תנועות של עטלף; כולו היה נדנוד), עם קומתו הקטנה, זקנו הקטן ועיניו הטרוטות, עם שכלו המפולפל, היבש, ורגשו שהיה זר ליצירה ולאמנות, עם עברו שלא היתה בו שום אפשרות למצוא מקום בחיים, עם חיוניותו המשונה והרוחשת למרות הכל — הרוחשת והומה ובאה על חשבון אחרים — ולבסוף: עם אמונתו המגוחכה והוודאית בנצחונו העתיד־לבוא, או יותר נכון: בנצחונו שכבר בא — היה יהודי טיפוסי [שם, עמ׳ 680].

הדוקטרינריות המופשטת, המנותקת מן המציאות, הפחד מפני הבנת האמת ומן המסקנות שהבנה כזאת אמורה להוליך אליהן, מאפיינים גם את הקבוצה השנייה של המהפכנים היהודים, זו של הציונים הסוציאליסטים. אנשי הקבוצה הזאת, ׳שרובם היו אסורים כאן בעד עוון־הגנתם על עצמם, היו בני עמם, עם חלוש־העצבים ששאריתו הולכת ותמה לגווע ושכבר לא נשאר לו שום דבר חוץ מקצת דיסקוסיה׳, לא הבינו את שאלות היסוד של הקיום היהודי וגם לא התלבטו בפתרונן. הדברים שהציקו להם היו רגשות הנחיתות או האשמה כלפי טוהר התאוריה הסוציאליסטית וכלפי מתנגדיהם, הדוגלים בתאוריה הזאת ובטוהר הזה:

[יג.] כל מה שטרחו הפועלים־הציונים הללו וכל כוחם לא נתבזבז אלא בשביל להראות ולהוכיח להם, למתנגדיהם, שגם הם, פועלי ציון, למרות היותם פועלי ציון, אינם, בכל־זאת, נסוגים־אחור, אינם בורג׳ואים! ולא עוד אלא שבסתר לבבם נשאר, סוף־סוף, מעין רגש־אשמה והתבטלות לפני אלה הסוציאליסטים השלמים, אשר הפוזיציה

15. החשש מפני הניצול הפוליטי של הפוגרומים בידי הציונים כמו מדאיג את הסוציאליסטים היהודים יותר מן הפוגרומים עצמם (וראו אותו עניין עצמו ברומן **מסביב לנקודה**, פרק כב).

המארכסיסטית שלהם איננה מתנודדת מכל הרוחות שבעולם, בשעה שהם, הנאמנים גם כן לתורה התמימה הזאת, צריכים להוציא ממנה עוד פרינציפ אחד ובמובן ידוע גם להוסיף עליה... [שם, עמ׳ 681].

בקול נואש ומתחנן הם מנסים להציג את עמדותיהם כהיסקים מתורת מרקס, אבל בסתר לבם הם יודעים ׳שהתיאוריה של מארכס ז״ל [!] אינה עוסקת, סוף־סוף, אלא במלחמת המפלגות [המעמדות]׳ ועל השאר לא נאמר בה דבר. ומכיוון שלא נאמר שם בעניין זה דבר, ׳הרי זה ״אידיאולוגיה לא־פרוליטארית״, ומן המלות: ״אידיאולוגיה לא־פרוליטארית״ יראו אימת מוות׳. אבל היתה להם גם יראה גדולה ממנה:

[יד.] קשה ממנה היתה אולי האשמה, — שבמובן ידוע יצאה מכלל אשמה ועלתה למדרגת הוצאת שם רע: — ארץ־ישראל!.. כי, אמנם, אם על ידי עיקום־הכתובים וטרמינולוגיה מחוכמת יצא הפרינציפ הטריטוריאלי מבוסס כל צרכו, ולשם ׳פרוליטריזאציה ואינדוסטריאליזציה׳ דרושה ארץ, אבל, ראשית, אין נוהגין לדבר בעיקר זה הרבה, והשנית — ארץ, כן ארץ, אבל ארץ פרינציפית, אוירית, ׳טריטוריה חפשית׳, שלא יהא מקום ל ה ם [לסוציאליסטים הלא ציונים] השלמים והבטוחים, לחשוד ולהאשים את מי שהוא באוטופיזם וריאקציוניזם. — — — [שם, עמ׳ 682].

כנגד ההתלבטויות המושגיות התאורטיות הללו והפחדים מפני פגיעה בטוהר החשיבה האידאולוגית מעמיד המספר את הבנת הציונות ׳בתור שאלת ההויה והחדלון לעם־היהודים׳; שאלה שאם לא תיפתר בהקדם, ׳כבר בכלל אין לבני ישראל על מה לדבר ואל מה לחכות ובמה להתפלפל׳ (שם, עמ׳ 681). הבנה כזאת, שהיתה זרה לחלוטין לאנשי הבונד שבסיפור, השקועים באשליותיהם הדוקטרינריות, גם לא היתה שלמה בידם של פועלי־ציון עצמם. משום שלא הבינו עד כמה מצבם של היהודים (מצבם כיהודים) הוא קריטי, גם לא היה להם האומץ להעריך כראוי את העובדות הממשיות שב׳חיינו׳:

[טו.] אותן העובדות המספרות על מנוסות שאין דוגמתן, ועל שערים נעולים, ועל מצולות־ים ועל מעשי־ריבולוציה נובעים מזה שאין לעשות אחרת ועל קריאות־מרד מפי אלה שחייהם היו עליהם למעמסה, ועל יחס מזוהם של אונס וכפיה נגד יהודים אביונים, שנושאים עליהם, להוותם, שם ׳בעלי־בתים׳, ועל דרשות ונאומים על דבר העבודה ועתידותיה מצד דלי־מעש שאין להם לא כוח ולא חפץ ולא מקום לעבודה, ועל תפקיד קולני ופחות־הערך בתוך עם אחר פרא ורחוק מחופש, ועל פרוקלמאציות כתובות בדם יהודים שהוקאו, ועל הבטחות שלא נתקיימו, ועל התלהבות גדולה בשעת ביעור־יהודים ועינוי־בנותיהם ועל כל הדברים, שעם המוכשר לשכחם בזמן מן הזמנים, הרי כבר נסתם עליו הגולל — — — [שם, עמ׳ 681].

מצד אחר, נראה שדווקא העובדות האלה עצמן הן המניעות את הפעילות המהפכנית; ואם את תוכנה הן מפריכות, יש בהן אולי הסבר לעצם קיומה. לשון אחרת: אף שהאידאולוגיה המהפכנית פסולה בעיניו של המספר, ובפעילות המבוססת עליה הוא מזלזל, אין הוא יכול

שלא לחוש אמפתיה אל הצעירים היהודים (לא אל מנהיגיהם) שהמצוקה דוחפת אותם לפעילות ואפילו מעבירה אותם על דעתם. כך למשל הוא מתאר את הצעירים היהודים הבאים מדי יום ביומו לראות 'מה יֵעשה בבית־הנתיבות', אלה המכתרים את האסירים הבאים עם הרכבת ויוצרים אתם

> [טז.] מגע־ומשא קצר ופשוט ומסירות־נפש גדולה ובאה מאליה של אחים לצרה, של אחים התלויים בשערה, של אחים אשר רק במקרה אינם במצבנו, או יותר נכון, אשר רק במקרה אינם עדיין במצבנו, שהרי אם לא היום — מחר... של אחים אשר בכל אופן חייהם היקרים להם כל־כך ושהם חרדים עליהם כל־כך אינם חיים כלל, אינם עולים בשום דבר על חיינו, חיי הכבולים בשלשלאות, ועלולים הם לדמות בכל רגע שאינם שוים בעיניהם כלום, החיים הללו!.. מאסר, עקרבים, מיתה — מי יחשוש מפני זה? הכרת פניהם ענתה בם [טו, עמ' 668–669].

וכך כשהוא מתבונן בפנים טיפוסיים של אחד מהם:

> [יח.] — נו, ובריל מה שלומו שם? — צעק אל עבר פני המוזיריים בחור אחד, בעל פנים גלויים, מרודים וחביבים, אחד הפנים של יחידי היהודים הליטאים דהאידנא, אשר הדוגמה הקהה והשטותית בפיהם, האסון היבש והבלתי־מכיר־את־עצמו בלבם והאש המלחכת והעורגת בעיניהם [שם, עמ' 669].

היכולת של המספר לשלב ניתוח אכזרי של אידאולוגיה ('הדוגמה הקהה והשטותית'), ולהציגה כתחליף לידיעת האמת ולהכרת העובדות ('האסון היבש והבלתי־מכיר־את־עצמו בלבם') עם אמפתיה אנושית והזדהות רגשית, בולטת במיוחד בקטעים האלה.

שני סיומים

סיפור המסע המסופר במא. עד מ. 'נחתך' במקום שהמספר בוחר לחתוך (כנאמר לעיל). ההנמקה לחיתוך הזה היא כאמור מחשבתית: הצגה של לקח החיים שלמד המספר בתוך אותה חטיבת חיים שהתנסה בהם בכלא. בפתח פרק כ, המסיים את הסיפור, הוא אומר כזכור: 'ואני... אך אני הלא כבר אינני מן הענין. כן, מסרדינוב ועד הנה — איננני מן הענין'. לאחר שלמד את לקחו בסרדינוב, התנער מרעיון ההתאבדות, והעלה מדברי סויירדין מושג חיים חדש, אומר המספר 'אני כבר אינני מן הענין'. לא על סבלו ועל חוויותיו האישיות יספר משם ואילך, אלא על מה שלמד מהם, על התבוננותו בעולם הקרוב אליו, ועל המחשבות שהתבוננות זו מעלה בו בכל הנוגע למצב האנושי באשר הוא. קל להבחין בכך שהמחשבות האלה סובבות סביב שני עניינים, והן מארגנות את הפרק הזה לשני רצפים (סגמנטים) שאינם שווים. הארוך, שהוא גם האחרון ביניהם, מציג על דרך האֶפיפַניה את החוקיות הנצחית, השלילית, של 'העולם העירום' (או שמא העולם בעירומו) שה'פוליטיים' היהודים אינם מסוגלים ובאמת גם אינם רוצים לחרוג ממנה; הקודם לו, הקצר יותר, מתאר

בדרך הגותית ישירה יותר את בני־האדם המסרבים לחוקיות הזאת, מתמודדים אתה בדרך שאין קושי לכנותה, בעקבות אלבר קאמי, דרך האבסורד.

הפרק מכיל אפוא שני סיומים מחשבתיים, המונחים זה בצד זה בסדר המנוגד לסדר ההגיוני שעל־פיו יש להבין אותם. האחרון הוא תיאור אמת אכזרי (במונחי הסיפור) לסדרו האובייקטיבי של העולם, אמת שאין בכוח ההיגיון לערער עליה. הראשון הוא תיאור של תגובה קיומית אפשרית, שמעבר להיגיון, לאותו סדר אובייקטיבי עצמו (הזיקה ההגיונית הזאת כשהיא לעצמה הופכת אותו לסיום אפשרי, למרות מיקומו בסדר הטקסט). האחרון הוא תיאור של מצב נתון, דטרמיניסטי, שאין ממנו מוצא; הראשון מצביע על אותם בני־אדם שעל אף ה׳אין כל נפקא מינה׳ בהתקוממות כנגדו, הם בכל זאת ו׳אף־על־פי כן׳, מסרבים להיכנע לו, נוהגים כאילו יש להם תשובה למצב הזה. מבחינה הגיונית קודם האחרון לראשון, קודמת הצגת המציאות לתיאור ההתקוממות נגדה, אבל הסיפור מקדים את תיאור התגובה לתיאור המציאות שאליה היא מתייחסת. להלן אתאר תחילה את שני הסיומים הללו על־פי סדרם ההגיוני; לאחר מכן אומר דבר על סדר ההופעה האקטואלי שלהם בסיפור.

סיום אחד (ראשון בסדר הלוגי, אחרון בסדר הטקסט)

בעמודים האחרונים של הסיפור (עמ׳ 692–696) ׳מתזמר׳ ברנר (כניסוחו הקולע של בקון[16]) את כל נושאי הסיפור וכמו ׳מגביה׳ אותם לרמת ההכללה שעד עתה היתה אולי סמויה בהם. בסצנה המתוארת בפרק הזה מספר ׳הנער השחור׳ (מן הסדיסטים המובהקים שבכלא) לה׳מבריח׳ר׳ (מן הנבלים והערמומיים שבו) בפרטי פרטים על ההתעללות של אסירים פליליים (גויים ויהודים כאחד) בחייל יהודי זקן שמפקד הכלא שלח אותו לקארצר (צינוק) כדי להגן עליו מפניהם, ואלה מצאו את הדרך להכות אותו ולגזול אותו גם שם. דברי הנער הם כה מפורטים ומרושעים שה׳מבריח׳ר׳ (כזכור, פושע פלילי יהודי) נלאה מלשמוע אותם. ׳די! — אמר ה״מבריח׳ר״ — אני יודע. צריך לישון. הוא ידע מעתה, כי ידנו בכל מקום...׳ (עמ׳ 695). באותה שעה עצמה בוקעת משני החדרים הסמוכים שירה רוסית רבת עוצמה. בחדר אחד שרים הסוציאליסטים היהודים. המוזיריים — גם הם פוליטיים יהודים וסוציאליסטים — שבחדר השני, שבו מצוי גם המספר, מצטרפים אל השירה, ואחד מהם מזכיר להם בחדווה גדולה איך בעת שהיו בבית־סוהר אחר, בשנה אחרת, ושרו בהתלהבות גדולה את אותו השיר, פרש מהם ׳פועל־ציוניסט׳ אחד שישב אתם באותו כלא ושר ביידיש שיר משלו. ׳שחוק, אני אומר לכם: אנחנו — עשרה קולות [...] והוא מצפצף יחידי׳ (עמ׳ 694). בה בשעה שסיפורו של המוזירי מנכיח בהווה הסיפורי את נצחון עשרת הקולות הרוסיים של הסוציאליסטים היהודים על קולו היידי של הפועל־ציוניסט (מן השנה

16. ראו תיאורו המפורט של בקון, תש״ן, עמ׳ 161 ואילך. להלן אני נשען על פרטי התיאור הזה, גם אם איני מקבל תמיד את המשמעויות שבקון מייחס להם.

שעברה), משלב סיפורו של הנער השחור את 'נצחונה' של חבורת הפליליים על החייל היהודי הזקן (שאירע בחדר אחר, יום אחד קודם), באותו הווה עצמו. ה'נצחונות' הללו מצטרפים ל'נצחונות' שתוארו בפרק הקודם, ניצחון במשחק הקובייה של ה'מבריח'ר' על משחק אחר (ה'ירמולוצקה', גם הוא נבל לא קטן), נצחון תעתועים של המוזיריים על אסיר רוסי תמים, וכמובן נצחונו של הנער השחור על 'היהודי החייל בזוי הנפש, לפי כינוֵיהם של המוזיריים' (הם, הפוליטיים, מכנים אותו כך משום שהתלונן לפני השר על מכותיו אשר הוכה). מכוח צירופם בטקסט נתפסים כל אלה באוזנו של הקורא כנשמעים בו בזמן.

הסוציאליסטים היהודים (אנשי הבונד), משני החדרים, שרים ברוסית שורות מתוך 'הדגל האדום', המנון האינטרנציונל השני, שהבונד היה מסונף אליו (המילים הרוסיות מופיעות כלשונן בסיפור); ואילו הפועל הציוניסט שר כאמור ביידיש (מתוך המנון פועלי־ציון, ברנר מביא את המילים ביידיש). השיר הרוסי אומר: 'במרחב השתפכי, מנגינתנו! הסתערי מסביב! על תבל דגלנו יתנופף! ונושא הוא כרוז למלחמה, נקמה ורעמים' (עמ' 693) וכן 'דמנו הוא הלוהט בו, דם הפועלים' (עמ' 694), ואילו השיר ביידיש שר: 'בימים אלה בראש חוצות... יחולל כבוד נשינו. תאחד נא אתכם מטרת הקודש, לגלות המרה לשים קץ עולם' (עמ' 694, 695). הקולות הללו, רוסית, יידיש (התערובת הגרפית משקפת את הסימולטניות הצלילית), המנון סוציאליסטי, המנון יהודי, סיפור ההתעללות בחייל היהודי הזקן, קולו הנלהב של 'החיה' המתגאה בהתעללות הזאת — הכול כמו נשמע יחד, כשהעניינים השונים הסותרים זה את זה גם מתמזגים זה בזה.

המספר, השומע תחילה רק את שירת ההמנון ברוסית (הקולות המזמרים פה אחד), מתכווץ במקומו: 'איזה דבר נעשה לי משונה, אך מה הוא הדבר לא ידעתי. התאמצתי בכל עצבי מוחי להעלות ברור מה משונה לי, ולא יכולתי. אור העששית הקטנה והמעלה עשן [...] גם הוא הפיץ קרנים משונות־שואלות אל עיניי' (עמ' 693). דומה שמה ש'משונה' כאן הוא ה'פה אחד', השתלטנות האופטימית, המאחדת, של השירה, הסותרת את המציאות. רק לאחר שמצטרפים אל השירה הזאת הקולות האחרים, רק כשהמספר שומע, מצד אחד, גם את הסיפור על מה ששר, כנגד אותה מקהלה, איש פועלי־ציון בשנה שעברה, וכן באוזני רוחו את קולו ומילות שירו היידי של אותו אדם, ומצד אחר גם את סיפורו של הנער השחור ('החיה') על ההתעללות ביהודי הזקן — המשונה הזה מתחיל להתבהר, וצירוף הקולות המקרי הופך לתמונה (או ל'סימפוניה') בעלת משמעות ברורה. שוב אין בכוחה של עוצמת השירה הבוטחת והמאוחדת הזאת להחריש את הקולות האחרים, שהיא מבקשת לדכא. המספר מזהה שוב את האנלוגיות בין הפליליים ובין הפוליטיים, בין ההתעללות הסתמית והסדיסטית בחייל היהודי הזקן לבין ההשתקה של היהודי־הציוני בידי היהודים הסוציאליסטים, בין 'ידנו בכל מקום' של פושעים משחרים לטרף לבין 'מנגינתנו! הסתערי מסביב! על תבל דגלנו יתנופף' של המהפכנים היהודים. גם כאן וגם שם מנצחים החזקים את החלשים, הרבים את המעטים, הפושעים את נקיי הכפיים, השקר את האמת, הגוי את היהודי (גם כאשר יהודים מרמים את עצמם ומשתפים פעולה עם אויביהם, האמת הזאת לא תשתנה). אלה ואלה, כמו שכבר ראינו, נותנים זה לזה יד. המספר, המהפכן האידאליסט

לשעבר, למד את לקחו: המהפכנים היהודים המבקשים לכאורה לשנות את סדרי העולם הם חלק בלתי־נפרד מאותם סדרים עצמם. התמונה המתוארת כאן, הנתפסת מלכתחילה כתמונה ראלית בזמן ובמקום מסוימים, מתגלה כאן כמגלמת באמת את כל הזמנים ואת כל המקומות. הקטע המסיים את הסיפור גם מסכם את ההכרה הזאת, גם קושר אותה מחדש לנושא היסוד שבו הוא נפתח, המוות.

לאחר שה׳מבריח׳ר׳ מפסיק את סיפורו של ה׳חיה׳ על ההתעללות בחייל היהודי הזקן, משום שהוא נלאה מלשמוע את הפרטים שבעבורו לא יכול להיות בהם חידוש, ׳די! [...] אני יודע. צריך לישון. הוא ידע מעתה, כי ידנו בכל מקום...׳. הוא קופץ בתחתוניו מעל האצטבה ומנמיך את האש ׳הנלאה׳ של המנורה:

> [יח.] נעשה לי ברור־ברור וגם המשונה שבתוכי נעשה חיוור ושקוף. המנורה שתקה. נתגדל אורה, נקטן אורה — היא מנורה זעירה, עשנה ונלאה, והיא שותקת. היא ראתה אותו [את היהודי הזקן] בלכתו לקארצר [הצינוק] והיא תראהו מחר בשובו — והיא שותקת. למה למהר במיתה? למה למהר להחליף? מה פתאום? מה קרה? הדבר אינו משתנה. הדבר נמשך ואינו משתנה. ידם בכל. נוסעים למיוואַלנה, חוזרים למוֹזיר — וידם בכל. התוך אינו משתנה. גזירות תרס״ד... רומא וירושלים... זירה... פריצי חיות... קאַרצר... ירמולוצקה — עצם אחד. גבורת בן־יהודה, ז׳ידוק פולני — תוכן אחד. המנורה צודקת; היא שותקת. היא יודעת את ערך העתים המשתנות, התנאים המשתנים, החיים המשתנים. זכוכיתה מתפוצצת — הקליפה משתנה... חוּ־חוּ, הקליפה, החיצוניות — והתמצית אחת, הניגון אחד... אלה משוררים והוא משורר... הם במקהלה והוא יחידי... פועל־ציוניסט... חוּ־חוּ... קולם עולה עליו... ונפשו תשתפך... ״אין אונזרע צייטן...״ [בזמנים שלנו] — *שישתפך למדחקים*[17] [הניגון שלהם] עס ווערען גשענדעט... [נעשים מעשי אונס] — *הדגלים שלנו* — אידישע פרויען... [נשים יהודיות] — *מבהיקים באודם* אין מיטן די גאסן... [באמצע הרחובות] — *זרע העתיד* הו־הו־הו... הקוטב אחד, אחד. פֶּה לא ניתן למנורה; היא כבויה; היא שותקת [עמ׳ 695–696].

בסיום המתוזמר הזה מקבל המספר על עצמו את נקודת הראות המשוערת של המנורה. המנורה, עששית נפט פרימיטיבית, ׳היא מנורה זעירה, עשנה ונלאה, והיא שותקת׳. היא האור החשוך והמוגבל ההולם את המציאות החשוכה והמוגבלת שהיא מאירה, או ליתר דיוק — שאת חשכתה היא חושפת. זו המציאות המוגבלת, שהיא בה בעת, מכוחו של האור הזה, הקיום האנושי באשר הוא, ההיסטוריה האנושית לגלגוליה. מעטה הזכוכית שלה מתפוצץ מדי פעם בפעם ומוחלף באחר; רק האור העמום שמפיצה פתילתה העשנה נשאר בעינו. האור הזה איננו מעניק משמעות לדברים שהוא חושף — ׳היא שותקת׳ — הוא רק

17. תרגומים מיידיש ומרוסית על־פי בקון (שם, עמ׳ 167 ואילך). המילים המודפסות באות נטויה מופיעות ברוסית.

חושף אותם, הוא רק ראי להם, בבואתם. האור העשן והלאה של המנורה, אחד בכל חליפות קליפותיה — הזכוכיות שמבעדן הוא משתקף — הוא אנלוגי לניגון האחד, לקוטב האחד, לתמצית האחת, של 'העתים המשתנות, התנאים המשתנים, החיים המשתנים'.

אור המנורה של ברנר, פריט מן המציאות, שכמו החור של בית־השימוש הופך לסמל, מאפיין של 'ראליזם סימבולי', אינו האור ההופך את העולם לפלא ('זהר' של ביאליק), גם לא נפשו היוצרת של המשורר המאירה את המציאות באור הדמיון והחזון אשר בה (כמו בפואטיקה הרומנטית), אלא אור קלוש של שכל אכזר המאיר עולם כמות שהוא. המנורה אכן משקפת את העולם בעירומו, את התוכן האחד של הקיום, מעין זה שניסיתי לסכם בקטע שלפני המובאה. כל ניסיון לשנות את התוכן הזה נדון לכישלון, עד מהרה הוא מתמזג בו והופך לשיקוף נוסף שלו. העריצות של הסוציאליסטים הדוקטרינריים כלפי הסוציאליסטים הציונים, זו של עשרה נגד אחד, אינה שונה מזו של הפושעים החזקים שבכלא כלפי התמימים והחלשים שבין האסירים, או מזו של הגויים כלפי היהודים. העולם העירום אינו שונה מן העולם המכוסה. האידאולוגיה היא רק כיסוי מתוחכם יותר לאותו עניין עצמו. בבית־הסוהר אכן נקרעים כל הצעיפים והעולם מתגלה כמות שהוא. יתר על כן, התזמור הברנרי חותר להפיכת האנלוגיות לזהויות, לא רק דרך האמירות המפורשות המאחדות את התחומים (עצם אחד, תוכן אחד, תמצית אחת), אלא גם דרך ההשתמעויות האירוניות האכזריות, העולות מן השילוב של הצירופים הלשוניים. המרי המהפכני מתגלגל בפוגרום, הדם הלוהט של הפועלים מוליך לרצח ולאונס של יהודים ו'זרע העתיד' עשוי להיתפס כזרע הנולד לאנוסות (כדברי בקון, שם).

בתוך תפיסה עקרונית זו של הקיום האנושי, בגלגוליו ההיסטוריים, משתלב נושא ההתאבדות שהוליך את הסיפור מראשיתו: 'למה למהר במיתה? למה למהר להחליף? מה פתאום? מה קרה? הדבר אינו משתנה. הדבר נמשך ואינו משתנה'. בהקשר 'הרציני' של האמירה נרמז לנו שאין הבדל בין חיים למוות, שהרצף אחד הוא. חיים של משמעות ושל חופש הרי אינם בנמצא. אם המוות יגיע בכל מקרה, אין שום סיבה או תועלת בהקדמת בואו ('הרי זוהי רק ההתחלה של זה הנמשך לבלי קץ', לעיל מובאה א והחלום על אליעזר אנגיד וחליש). בראייה 'צינית' יותר: מה יש להתרגש? הרי הכול אחת, הרי שום דבר לא יועיל ולא ישנה, הסוף יבוא בין כה וכה? למה למהר במיתה![18] כשנקודת המוצא של ההתבוננות איננה של הסבל הפרטי, אלא של הסדר 'האובייקטיבי' (נקודת המוצא של 'המנורה'), אין להתאבדות שום משמעות.

סיום אחר (אחרון בסדר הלוגי, ראשון בסדר הטקסט)

תיאור אמת אכזרי זה של סדרו האובייקטיבי של העולם, אמת שאין בכוח ההיגיון ואין בכוחה של אידאולוגיה כלשהי המבוססת על היגיון לערער עליה, מסכם את הסיפור

18. השוו: 'האצא?.. האבוא עד המורד השני?.. כי בנוגע למורד כשהוא לעצמו — מפניו, דוקא, אין מה לירוא, אחא; בין כך וכך — אין ממנו מנוס' (**מכאן ומכאן**, עמ' 1356).

ומסיים אותו. אבל היה אפשר, ובמובן שכבר נרמז גם 'הגיוני' יותר, סיום אחר, שמעבר להיגיון. ברנר הכריע שלא לחתום בו את הסיפור, אבל מקדים ומביא אותו, כאמור, קודם לסיומו האקטואלי של הטקסט ובצמוד אליו:

> [יט.] ואני... אך אני הלא כבר אינני מן הענין. כן, מסרדינוב ועד הנה — אינני מן הענין. ואולם הלא ידוע תדעו, אחי, את אותם מיני האנשים, שעיקר מהותם הוא מה שאף רגע אחד אינו עובר עליהם בלי מחשבה על מצב המוות המשונה אשר בוא יבוא, שאף הרף־עין אחד לא יחדלו מחשוב על אפסותם הם המוכרחה לבוא בעוד איזה זמן ועל האבדן העולמי בסוף הסופות, שאף מעשה קטן שבקטנים אינו חולף בחייהם מבלי שינדנד אותה ההכרה של 'פליאה ורעות־רוח... פליאה ורעות רוח'... ושאף על פי כן... אף על פי כן: למרות ה'אין־כל־נפקא־מינה', ה'אין־כל־נפקא־מינה', אפילו ב'אין־נפקא־מינה' זה גופא [למרות שדבר לא יצא מזה, למרות שדבר לא יצא גם מזה שדבר לא יצא מזה], הרי הם אינם חדלים מעשות את מלאכתם ומהרהר את הרהוריהם, מאהוב את הקרוב להם ומשנוא את המכוער, מרחם על המעונה ומפרוס לחמם לנצרך, מרעוד מרעב ומקור ומהתאוות לאשה, מהצטער בצער עצמם ומבכות בהתכווץ לבם... וכשחתול עובר הרי הם מכירים, שזה חתול ולא הם, שהם אינם חתול ושלא טוב להתגלגל בחתול... כי טוב לו לאדם מן החתול. --- שכוב שכבתי מן הצד, אבל קלוט קלטתי הכל [עמ' 692–693].

משעה שהמספר חדל לעסוק בעצמו ובסבלו, הוא מתבונן בעולם התבוננות כוללת, מרוחקת כביכול, מעבר להטיה שהסובייקטיביות שלו עשויה לגרום (כנאמר לעיל). התבוננות זו מעלה שיש בעולם בני־אדם — שאף־על־פי שאינם חדלים לחשוב על המוות הצפוי לכול, לעצמם ולכל הדברים, שיודעים שכנובע בהכרח מ'מצב המוות המשונה' הכול בעולם הוא חסר משמעות (רעות רוח) והמחשבה על מצב הדברים הזה איננה מניחה להם לרגע — כל דבר ולו קטן שבקטנים המתרחש בחייהם מעורר בהם לא רק אותה 'רעות הרוח' הנלווית אליו בהכרח (בפרספקטיבה של המוות הכול הבל הבלים), אלא מעורר בהם גם 'פליאה'. בני־אדם שעל אף ידיעת האמת האחרונה ולמרות ש'דבר לא יוצא מזה', הם בכל זאת ו'אף על פי כן', חיים וחושבים ועושים את הנכון להם, דואגים גם לעצמם, וגם לזולת ויודעים ש'טוב לו לאדם מן החתול' (בהקשר של הסיפור אין זו רק העדיפות חסרת ההיגיון של האדם החושב והמרגיש, ובהכרח סובל, על החיה נעדרת התודעה שכל עניינה בהישרדותה, אלא גם העדיפות, חסרת היגיון באותה מידה, של האדם המוסרי על האדם הנמשל לחיה, מן הסוג שלמדנו להכיר בבית־הכלא (וראו גם לעניין זה אצל בקון, שם).

שלושה-ארבעה עניינים בקטע הזה (נוסף על הזיקה הלוגית בין הקטע הזה לקטע הסיום 'הרשמי' של הסיפור) מעוררים תשומת לב, והם שעושים אותו — קטע הנתפס לכאורה כהרהור מקרי המשולב בין הפטפטת של ה'פוליטיים' לבין ההתרחשויות המוליכות לסיום האקטואלי של הסיפור — לסיכום ולסיום אפשרי חלופי שלו. שלושתם היבטים של אותו דבר עצמו:

ראשון — הקטע מחזיר לחזית את נושא המוות, נושא שנפרד ממנו לכאורה עם סיום המחצית הראשונה של הסיפור (פרקים ט-יא), חוזר אליו ומחולל בו תפנית, קושר אליו במבט לאחור את כל הנושאים האחרים. בתחילת הסיפור נתפס המוות בעיקר כאמצעי של שחרור מחיים של סבל וחוסר משמעות. בהמשך הוא נדחק הצִדה מפני עוצמתו של הדחף לחיות. לאחר מכן, בזיקה לרדוקציה של מושג החיים לקיום כפשוטו (׳אינני מת׳), ייתפס המוות כהיפוכם, הניטרלי גם הוא, של ׳חיים׳ בסולם נמוך, לא ערכי ולא רגשי, של שכל ישר. מן הקטע שלנו משתמע שהמוות הוא הבסיס ההגיוני, אפילו ההצדקה ההגיונית של ׳העולם העירום׳, הניבט מעבר לאשליה הנפוצה של קיום ערכי־מוסרי. ודאות המוות היא העובדה העושה את כל הערכים לחסרי משמעות. לפי ההשתמעות הזאת, אם אין מנוס מהאפסות האורבת לנו בכל עת ומן האובדן העולמי השליט בכול, ממילא אין טעם לחיים וודאי אין טעם לחיים מוסריים.

שני — בהקשר שלנו כל מה שנאמר על המוות במובאה הזאת יכול להיאמר על עולמו של הכלא, וביתר הרחבה על הקיום האנושי המצטייר על־פי חיי הכלא, והדבר ניתן לאימות בחילוף פשוט. בכל מקום שמדובר במובאה על ׳מצב המוות המשונה׳, על ׳האפסות המוכרחה לבוא׳ או על ׳האובדן העולמי׳ נוכל לרשום (למשל) ׳השרירות של הקיום׳, או ׳הסבל הנורא הכרוך בחיים׳, ׳שלטון הכוח והרשע בעולם׳, המשמעויות הבסיסיות של המובאה לא ישתנו. מאפשרות החילוף הזה עולה שהפרספקטיבה של המוות היא מטונימית בסיפור הזה להיבט מרכזי במהותו של הקיום האנושי.

שלישי — חייהם של אותם אנשים שאינם חדלים לחשוב לרגע על ׳מצב המוות המשונה׳ — אלה שאפשר לומר עליהם שהם חיים בתוך הפרספקטיבה של המוות — מצטיירים על־פי המובאה הזאת כהיפוך גמור של החיים ב׳עולם העירום׳ של הכלא, או בנוסח אחר — כהתגברות עליהם, התגברות שהיא על־פי טיבה ספונטנית ואי־רציונלית.

רביעי — הקטע מוציא, אמנם בזהירות יתרה, את מושג החיים מן המסגרת הרדוקציוניסטית של ׳אינני מת׳, ומוסיף על חוסר המשמעות של החיים את ׳הפליאה׳, זו שחשים בה אותם בני־אדם בכל התרחשות והתרחשות שבחייהם. הפליאה (בסיפורים אחרים של ברנר — ה׳חידה׳) שהיא בעצם כינוי לחוסר ההיגיון שמכוחו אין הגיבור מסוגל להתאבד, חוסר ההיגיון הכרוך בפעולתו של דחף החיים, זה העושה אותם, למרות הכול, לכדאיים, שעושה אותם בכל מצב לעדיפים מן המוות.

על סדרו האובייקטיבי של העולם, זה המתנהל לפי ההיגיון, הגיון המוות, אי־אפשר לערער בנימוקים הגיוניים, ואת בני־האדם החיים בהתאם לחוקיותו המוכרחת אי־אפשר לשנות בדרכים אידאולוגיות רציונליות, כמתואר לאורך כל הסיפור ומתומצת בסיומו האחרון. אבל הווייתם של ׳מיני אותם אנשים׳, המתוארת בסיום שלפני האחרון, מעידה, ולו באופן פרדוקסלי, על כך שאפשר לחיות ולפעול גם בניגוד לחוקיות האובייקטיבית ההיא. לתמונת החיים שהכלא הוא גילומה התמציתי אי־אפשר להתכחש, ותשובות הגיוניות לשאלות העולות ממנה אינן בנמצא. אבל יש מי שמכוח בחירה אי־רציונלית שמעבר להיגיון, מכוחה של תחושת החיים שלו, מסרב לחוקיות הזאת. או ליתר חידוד, יש

מי שדווקא מתוך ידיעת האמת המתמדת שלהם מוכרחים לסרב לה, אינם יכולים אחרת. בני־אדם שמתוך הסובייקטיביות שלהם בוחרים לעצמם את העולם האנושי שלהם, בניגוד להיגיון של מציאות אובייקטיבית כלשהי, ויהא המחיר שייאלצו לשלם על הבחירה הזאת 'בעולם כמות שהוא' אשר יהא.

אילו היה ברנר רושם את הסיומים שתיארתי על־פי סדרם ההגיוני־הרטורי הנכון, היה צריך, כמו שהוסבר לעיל, לתאר תחילה את תמונת המציאות הנצחית והחוזרת ואחר־כך להציג את אפשרות התגובה עליה. מהלך כזה היה מסיים את הסיפור הנורא שלו באקורד 'חיובי', אופטימי. אבל ברור שהאפקט הזה לא היה רצוי לו. לפי דרכו הוא נמנע מיצירת הרושם שקיים שיווי משקל בין האמת האמפירית והרציונלית לבין ההכרעה הקיומית הסובייקטיבית, וודאי לא יניח לקורא להבין שהשנייה עדיפה מן הראשונה. ברנר כתב מתוך מודעות למשקל המכריע של הסיום ברטוריקה ובמשמעות של הסיפור,[19] ולא רצה להציב במקום כזה 'תרועת ניצחון' שאין לה בסיס הכרתי אובייקטיבי לסמוך אותה. הוא סירב להתנער בקלות, העשויה להיראות מופרזת, ממשקלו הכבד של העולם ומאכזריותה של האמת. עם זאת הוא אִפשר לקורא להשתמש בסיום הראשון (לפי סדר הטקסט) כנקודת מוצא להתבוננות בסיום האחרון.

מראי מקום

בקון יצחק (1975). **ברנר הצעיר: חייו ויצירותיו של ברנר עד להופעת 'המעורר' בלונדון**, כרך א: **ביוגרפיה**; כרך ב: **דיון ביצירות**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

בקון יצחק (1990). **ברנר בלונדון: תקופת המעורר (1905–1907)**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר־שבע.

ברינקר מנחם (1990). **עד הסימטה הטבריינית: מאמר על סיפור ומחשבה ביצירת ברנר**, עם עובד, תל־אביב.

ברנר יוסף חיים (תשל"ח). **כתבים: סיפורים, רומאנים, מחזות**, א, ב, הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תל־אביב.

ברנר, יוסף חיים (תשמ"ה). **כתבים: פובליציסטיקה, ביקורת**, ג, ד, הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תל־אביב תשמ"ה.

ערפלי בעז (1992). **העיקר השלילי: אידאולוגיה ופואטיקה ב'מכאן ומכאן' וב'עצבים' מאת י"ח ברנר**, מכון כ"ץ, אוניברסיטת תל־אביב והקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

ערפלי בעז (תש"ס). 'ניגודים לא־סימטריים: בין אמת המוות לחיים של שקר (צמתים אידאולוגיים, קיומיים ופסיכולוגיים **במסביב לנקודה** לי"ח ברנר)', בתוך: אבנר

19. כך בכל סיפוריו. רבים מהם הוא מסיים פעמיים או אפילו שלוש פעמים מנימוקים דומים. וראו דיונו של ברינקר, תש"ן, עמ' 229–262, ושם במפתח היצירות, עמ' 329–330.

הולצמן (עורך), **סדן: מחקרים בספרות העברית בראשית המאה העשרים (ד)**, אוניברסיטת תל־אביב, תל־אביב.

ערפלי בעז (2002), 'צוארונו המגוהץ והמגואל כאחד: אידאולוגיה ואנטי־אידאולוגיה **במסביב לנקודה** לי"ח ברנר', בתוך: יגאל שוורץ ותמר הס (עורכים), **ספרות וחברה בתרבות העברית החדשה: מאמרים מוגשים לגרשון שקד**, כתר והקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

בין אלגוריה לסמל, בין שחוק לדמע:
מנדלי מוכר ספרים ושלילת הגלות

אמיר בנבג׳י

מבוא

כיצד צריכה הזהות הישראלית המודרנית להתייחס אל העבר העיירתי־הגלותי של מזרח אירופה בעת שהיא מצויה במצב של ריבונות? האם הייצוג הספרותי של העיירה היהודית המזרח־אירופית יכול לתפקד כיסוד שקט וחיובי בתוך הכלכלה של הזהות היהודית המודרנית? מאמר זה, המבוסס על פרויקט רחב יותר,[1] בוחן את השאלות הפוליטיות האלה במסגרת הקשר ספרותי־מבני, הנוגע לכתיבתו העברית של שלום יעקב אברמוביץ. בדעתי להציע כאן פרשנות חלופית לעימות פורמלי־פוליטי, המפרק לחלקים את דמותו של מנדלי מוכר ספרים, המספֵּר המפורסם של אברמוביץ, שהותקן — בפרק מכריע של תולדות הביקורת העברית — כפיגורת ראש קאנונית של הספרות העברית החדשה.

החלק הביקורתי של מאמר זה יתמקד בכתיבה הענפה שייחדו דן מירון וגרשון שקד לפרשנות יצירתו של אברמוביץ.[2] מבקרים אלה תפסו את דמותו של מנדלי מוכר

* מחקר זה נערך בסיוע קרן קיסריה על שם אדמונד בנימין דה־רוטשילד.

1. אמיר בנבג׳י, **מנדלי מוכר ספרים והדיאלקטיקה של ההשכלה היהודית**, תל־אביב ובאר־שבע (עתיד להתפרסם, 2007).

2. גרשון שקד, **בין שחוק לדמע**, רמת־גן 1965; הנ״ל, **מנדלי, לפניו ואחריו**, ירושלים 2005, בייחוד עמ׳ 67–131; דן מירון ׳׳החינוך הסנטימנטאלי״ של מנדלי מוכר ספרים׳, בתוך: מנדלי מוכר ספרים, **ספר הקבצנים** (בעריכת דן מירון), תל־אביב 1988, עמ׳ 203–268. Dan Miron and Anita Norich, 'The Politics of Benjamin III: Intellectual Significance and its Formal Correlatives in Sh. Y. Abramovitsh's *Masoes Benyomin Hashlishi*', in: Marvin I. Herzog et al. (eds.), *The Field of Yiddish*: *Studies in Language, Folklore, and Literature*, Fourth Collection, Philadelphia, PA 1980, pp. 1-115; Dan Miron, *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*, Syracuse, NY 2000, pp. 1-49, 81-127; Dan Miron, *A Traveler Disguised*, Syracuse1996

ספרים — אותו מבקר חריף ואמפתי, תוקפני וסלחני, של העיירה היהודית — כמגלם של רגישות ספרותית חדשה, המצליחה לתפוס את העבר היהודי בתוך סינתזה משוכללת יותר, לוחמנית פחות מזו שהציעה ספרות ההשכלה. לדעתם של המבקרים הנזכרים, כתיבתו הבשלה של אברמוביץ מסוגלת לדובב את הקיום הגלותי כשהוא לעצמו ולהציבו בתוך מסגרת־הקשר מודרנית — מסגרת הרמנויטית (פרשנית), אסתטית או פסיכולוגית — רחבה, המסוגלת לעשות צדק עם הרב־קוליות של הקיום היהודי המודרני בלי להיקלע, כלשונו של דן מירון, ל'סכיזופרניה'.[3]

הקריאה שאני מציע במאמר זה היא אנטגוניסטית יותר, ומתקדמת פחות מזו שהציעו מירון ושקד. אמליץ לקרוא את דמותו של מנדלי כייצוג אסתטי האוכף עלינו (מתוך מבנהו הספרותי, ולא על דרך התמטיזציה הישירה) את המודעות לסתירה הבלתי־הפתורה השוררת בין הדחף הרפורמיסטי — שיקום הגוף הפוליטי היהודי, התחייה הלאומית — לבין התוצרים הבלתי־רצויים שלו. במילים אחרות, דמותו הספרותית של מנדלי היא תוצר מובהק ומועצם של הדיאלקטיקה של הנאורות והלאומיות היהודית.

א. שני מנדלים

למן הופעתו הראשונה ב'האישון הקטן' ביידיש (1864–5)[4] מנדלי מוכר ספרים מתפקד כמספר־עד אינטרה־דיאגטי, כלומר כמספר המצוי בו בזמן בשני מקומות. בהיותו דמות עיירתית טיפוסית, מנדלי פונה אל שאר הדמויות, משוחח אִתן בשפתן ואף ניחן ביכולת מרשימה לדובב אותן. אבל מצד אחר, בהיות מנדלי מְספֵּר, הרי הוא נהנה מפריבילגיה ששאר הדמויות אינן נהנות ממנה: הוא יכול לפנות גם אל הקורא ואף לעשות זאת — בכתבים העבריים — בשפה העברית, המתרגמת את היידיש המדוברת בתוך העולם הבדיוני. מנדלי יכול אף לדברר את הדמויות, לסכם את דבריהן או ללעוג להן בעת שהוא מעבד את דבריהן ומעבירם אל הקורא.

ואולם, כפי שטענו ג'פרי פלֶק ודן מירון, הפעולה הספרותית של מנדלי מוכר ספרים רחוקה מלהיות נטולת בעיות או חריקות.[5] באשר מנדלי הוא מספר, המשתמש ב'אמצעי הייצור האסתטיים' המתקדמים ביותר, הוא נמצא על מסלול התנגשות עם העולם הקדם־מודרני שהוא מתיימר להשתייך אליו. הקונפליקט הבסיסי הזה יוצר, כפי שאפשר לצפות, פיצול מתמיד ומתמשך בתוך נפשו של מנדלי עצמו, ולא רק בתוך תפקודו הנרטולוגי.

3. ראו: Miron, *The Image of the Shtetl*, p. 123, והשוו גם עמ' 46.
4. מנדלי מוכר ספרים, **האישון הקטן/דאס קליינע מענטשעלע** (תרגם שלום לוריא), חיפה 1984.
5. ראו: Jeffrey Fleck, 'Mendele in Pieces', *Prooftexts,* 3, 2 (Spring 1983), pp. 129-188; Miron, *A Traveler Disguised*, pp. 80 seq.

באשר הוא מספר, מנדלי נהנה מעמדה ביקורתית מוגבהת, ארכימדית: הוא מציב את עצמו 'מעל העיירה'. עמדה זו מאפשרת לו לתאר את מראות העיירה 'כדרך הטבעיים', לסווג את קבצניה, לאפיין את ריחותיה, לבקר את האידאולוגיה שלה ואף ללעוג על הכלכלה הלא־כלכלית שלה.[6] אלא שבניגוד לאותם 'טבעיים' מנדלי אינו יכול ליהנות מאותה הפרדה בהירה של סובייקט ואובייקט, שהרי הוא נדרש לתאר 'אובייקט' עיירתי שהוא, מנדלי, משתייך אליו א־פריורית: ממש כמו רבי אלתר יקנה"ז — אחת הדמויות המוכרות והצבעוניות של **ספר הקבצנים** — מנדלי הוא סוחר נייד בספרים, תשמישי קדושה ו'מכשירי בכייה'. הוא נשוי ומטופל באישה וילדים, הוא אוהב להשתטח על המדף העליון של בית־המרחץ, להזיע, ואף 'לחבוט את עצמו חביטה גדולה ברוב עוז ובנעימות' (**ספר הקבצנים**, עמ' 32). הוא לבוש קפוטה מקורעת, זקנו מגודל ופיאותיו מסולסלות על־פי המנהג היהודי, והוא אף מתרוצץ ונדחק אחר פרנסתו כאחרון הסוחרים היהודים — יהודי עיירתי לסימניו.

אין פלא אפוא כי מנדלי, שאברמוביץ הטיל עליו תפקיד נכבד מאוד, מוצא בנפשו שני מנדלים, 'המתרוצצים בקרבו] ומסרטים זה את זה כתרנגולים' ('בימי הרעש', עמ' תי"ד), או אף נוטים להתפורר לחלקים קטנים תחת השפעת י"ש הנלגם בתום צום י"ז בתמוז על קיבה ריקה (**ספר הקבצנים**, עמ' 47–49). ביטוי חריף ובהיר של הקונפליקט בין מנדלי המספר לבין מנדלי הדמות (מנדלי ה'רפלקטיבי' לעומת מנדלי ה'נאיבי' — ובהמשך אוסיף דברים על מקורם ומוגבלותם של מונחים אלה) עולה כבר בפסקת הפתיחה המפורסמת של **ספר הקבצנים**:

> כיוון שנושב רוח חם וימות החמה מגיעים, ובעולמו של הקדוש ברוך הוא אורה ושמחה — ימי אבל וצום ובכי מממשים ובאים ליהודים בזה אחר זה, מתחילת ספירת העומר עד ימות הגשמים. והשעה שעת עבודה לי, מנדלי מוכר ספרים, לחזור בעיירות שבתוך התחום ולהספיק לבני ישראל שם מכשירי הבכייה, דהיינו קינות וסליחות ומיני תחינות, שופרות ומחזורים, מענה לשון ותפילה זכה וכיוצא באלה שיפים לשפיכת הדמעות. ישראל עמנו סופדים ומבלים ימות החמה בבכייה — ואני עושה בה סחורה. אבל אין זה מענייני [**ספר הקבצנים**, עמ' 7].

6. מנדלי מוכר ספרים, 'בסתר רעם', **כל כתבי מנדלי מוכר ספרים**, תל־אביב 1947, עמ' שעז–שעח. מראי המקום לכתבי אברמוביץ יובאו להלן בסוגריים בגוף הטקסט, בסוף המובאות, ויכוונו לכל **כתבי מנדלי מוכר ספרים**, תל־אביב 1947. יוצאים מכלל זה מראי המקום ל**ספר הקבצנים**, המכוונים ל**ספר הקבצנים** בעריכת דן מירון, תל־אביב 1988. בעניין ה'טבעיים' שמזכיר מנדלי, לא ברור האם כוונתו של אברמוביץ למדענים שעיסוקם בטבע או למחברים הכותבים בצורה נטורליסטית. אמיל זולה, כזכור, טען שאין הבדל עקרוני בין השניים. להגדרה קלאסית של תורת הידיעה הצומחת מתוך הראליזם הספרותי של המאה ה־19 ראו: Emil Zola, 'The Experimental Novel' (1893), in: George J. Becker (ed.), *Documents of Modern Literary Realism*, Princeton, NJ 1963, pp. 159-195

הטקסט של אברמוביץ מציב את מנדלי הדמות בתוך סיטואציה קהילתית וכלכלית שמנדלי המספר סולד ממנה. מנדלי הדמות מצוי בתוך זמן יהודי מעגלי, שממנו מתחייבת אותה פעילות כלכלית שמנדלי הדמות משתתף בה, אבל מנדלי המספר מתרעם עליה. הסלידה של המספר מן הדמות מביאה את הראשון לשבור את הסיפר שלו עצמו ולהגיד 'אין זה מענייני', לא בשבילי אני נמצא אני כאן, לא על זה באתי לספר לכם. הפְּסקה הראשונה של **ספר הקבצנים** לא רק מספרת לנו על ההבדלים האידאולוגיים המפרידים בין שני המנדלים, היא אף יוצרת בעבורנו רושם של סיפר קטוע, סיפור הנקטע מיד עם תחילתו, סיפור שנשבר ממש על הסדק הנרטולוגי, שאיחויו או היעלמותו הם תנאי לתפקודו התקין של המספר־עד.

ב. חינוכו הסנטימנטלי של מנדלי

האם הטקסטים של אברמוביץ מצליחים לסגור את הסדק הזה? דן מירון וגרשון שקד מציעים תשובה חיובית. לטענתם, מנדלי מוכר ספרים הוא דמות פוליפונית המסוגלת לאחות בהצלחה את האנטגוניזם ההיסטורי והפורמלי שאנו דנים בו. כתבי אברמוביץ מחוללים תהליך פסיכולוגי או הרמנויטי (מירון), אסתטי וא־מוטיבי (שקד), שבסופו מצליח הטקסט לפלֵש פתח אל העיירה היהודית, לדובב אותה, ואף לשפוט אותה באקט ביקורתי הנתפס בעיני הקוראים — וזהו ההישג העיקרי — לגיטימי ואמין מבחינה פוליטית ופסיכולוגית. מנקודת מבטם של מירון ושקד, כפילותו של מנדלי איננה נטל על הטקסט של אברמוביץ. אדרבה, כפילות זו היא תנאי אסתטי לביסוס הלגיטימיות הפוליטית של ביקורת הגלות המנדלאית.[7]

במאמר 'חינוכו הסנטימנטלי של מנדלי מוכר ספרים' מפרש דן מירון את **ספר הקבצנים** כרומן המתאר בפני קוראיו את תהליכי ההשתלמות הרגשית שעוברים על מנדלי בעקבות המפגש עם פישקה החיגר ועם סיפור האהבה שלו. ההתפתחויות בנפשו של מנדלי מוכר ספרים — אנו חשים בהן בעת שאנו קוראים את תגובותיו של מנדלי לסיפור האהבה של פישקה — מסמלות בעיני מירון את המסלול שעליו אמורה ה'פסיכה' היהודית המודרנית לפסוע כדי להשתקם ולהשתלם. אף־על־פי שמירון מודה כי סיפורו של פישקה אינו יכול להיחשב לפסגת יצירתו של אברמוביץ,[8] הרי הוא בכל זאת מטעים את צידוקו של הסיפור בזכות הדינמיקה הפסיכולוגית שהוא מחולל בתוך נפשו של מנדלי, הנוטל על

7. במאמר זה נשמרת האבחנה בין אברמוביץ לבין 'מנדלי מוכר ספרים'. התואר 'מנדלאי' מכוון אפוא תמיד לנוסח דבריו ואופן ביקורתו של מנדלי, המעוצב בתוך כתבי אברמוביץ.
8. מירון, '"החינוך הסנטימנטאלי" של מנדלי מוכר ספרים' (לעיל הערה 2), עמ' 225. מירון שותף בעניין זה לדעתו של ברנר. ראו: יוסף חיים ברנר, 'הערכת עצמנו בשלושת הכרכים', **כל כתבי י"ח ברנר**, ג, תל־אביב 1967, עמ' 62.

עצמו, בתוך העולם הבדיוני, את תרגום הדברים מיידיש ועריכתם. סיפור פישקה מחייב את מנדלי להתמודד לראשונה עם דחפים מיניים קדם־רציונליים שמנדלי — ממש כמו 'הפסיכה היהודית' שהוא מסמל — מעולם לא נדרש להתמודד עמם בתוך המשק הרגשי הבלתי־מפותח שלו. מירון חש כי בהשפעתו הפסיכולוגית על מנדלי, מצליח סיפורו של פישקה לשחרר את הטקסט של אברמוביץ מן הביקורת המשכילית הרציונליסטית והדוגמטית ולכונן סוג חדש של ביקורת עצמית לאומית־הומניסטית, המסוגלת לעשות צדק רב יותר עם הגוף הפוליטי או הפסיכולוגי העומד תחת ביקורתה. סיפור פישקה מוכיח למנדלי את גודל הטעות המוסרית העומדת ביסוד 'ההתבצרות במבצר השכל הביקורתי, הנוקב אך העקר',[9] ומטה את ביקורת הגלות האברמוביצית — והיהודית בכלל — לפסים מתונים יותר. התהליך שעובר מנדלי מוכר ספרים **בספר הקבצנים** מסמל אפוא את השינוי שחל בביקורת התרבות העברית במעבר מתקופת ההשכלה לתקופת התחייה: במקום ביקורת הנעוצה ב'שכל הביקורתי הנוקב', מציע לנו אברמוביץ (באמצעות מנדלי, ובאמצעות מפגשו עם סיפור פישקה) ביקורת עצמית המשתדלת לעגן את עצמה בתחושת סולידריות.[10]

ג. מנדלי – לפניו ואחריו

ספרו האחרון של גרשון שקד ממקם את אברמוביץ בעמדה היסטורית דומה. מנדלי, כך עולה מכתבי שקד, מהווה חוליית ביניים הכרחית בתולדות התפתחותה של הפואטיקה הפוליטית של הספרות העברית. כתביו העבריים של אברמוביץ חוצצים בין שני דגמים של 'ספרותיות פוליטית' (המונח שלי, א"ב) ששלטו בספרות העברית לפני אברמוביץ (תקופת ההשכלה) ואחריו (המודרניזם האנטי־ז'אנריסטי, עגנון, ראובני, ברנר). לפני מנדלי האמינה הספרות בכוחה הטרנספורמטיבי־האידאי, והעדיפה להתעלם מתובענותו של התהליך הממשי. אחרי מנדלי עוסקת הספרות בלא הרף דווקא ב'מחיר האישי' שמגשימי הציונות נאלצים לשלם, ותוך כדי כך היא מאבדת את אמונה ביכולתה

9. מירון, '"החינוך הסנטימנטאלי" של מנדלי מוכר ספרים' (לעיל הערה 2), עמ' 250.
10. במאמר אנגלי מאוחר יותר הרחיב מירון את טענתו בנוגע לאברמוביץ והחילה על ייצוג השטטל הקלאסי, בעברית וביידיש. בהתייחסו לאברמוביץ, עגנון, שלום עליכם וי"ל פרץ כותב מירון כי 'לדעתם של הללו, ייצוג אמנותי הולם של ציביליזציה נתונה חייב להפנים את דימויה העצמי של אותה ציביליזציה ולשלב אותה בתוך נקודת מבט ביקורתית רחבה יותר'. הפרשנות של העיירה, ככל שהיא מנסה להיות לגיטימית ומשכנעת, חייבת למצוא את האיזון בין האקט של הפרשנות לבין קולה האותנטי (דימויה העצמי) של העיירה ההיסטורית. הפרשנות חייבת להתבצע מתוך 'שילובה של תחושת העצמיות הסובייקטיבית' של האובייקט ההיסטורי 'בתוך מסגרת־הקשר אובייקטיבית וביקורתית רחבה יותר'. ראו: Miron, *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*, pp. 1-49, 81-127. הציטוטים בעמודים 46 ו־43 בהתאמה.

הפוליטית של הספרות לייצר שינויים מהפכניים גורפים. במילים אחרות, הספרות שלפני מנדלי התרכזה בניסיון להשפיע על הרעיונות ועל התודעה. הספרות שאחריו התייחסה בספקנות ליכולתה לחולל שינוי רעיוני והתרכזה בקשיים של תהליך השינוי החומרי. הספרות שלפני מנדלי האמינה ביכולתה להוציא את ישראל מן הגלות. הספרות שאחריו פקפקה ביכולתה להוציא את הגלות מישראל.[11]

האנטגוניזם הזה מוצא את פתרונו בתוך הספרותיות הפוליטית המנדלאית, כפי שמנסח אותה גרשון שקד. בספרו השני, **בין שחוק לדמע**, מראה שקד כיצד ביקורת הגלות של אברמוביץ צומחת מתוך המנגנון הספרותי הפועל בטקסטים, וכיצד היא מניעה את הקורא בין הקטבים שתיארתי. הטקסטים של אברמוביץ מנסחים את ביקורת הגלות באמצעות התנועה של הטקסט מן השחוק, הסאטירה והגרוטסקה אל הדמע הפתטי והטרגי: זוהי תנועה מ'פני השטח' הגרוטסקיים של הטקסט, האחראי לעיצוב ספרותי מעצים של המציאות, אל 'התשתית הטרגית' של ההיסטוריה היהודית הממשית בזמן החדש. הקוטב הגרוטסקי מגביר את 'התופעות השליליות' ומעצים אותן, בעוד קוטב הדמע האמפתי דוחק בקוראים להבין כי תופעות אלה הן תוצר זמני, נסיבתי ולא מהותי של המצב הגלותי. קוטב הדמע של הטקסט מבהיר לנו כי 'התופעות השליליות [...] אינן טבועות בנפשות גיבוריו [של אברמוביץ] אלא הוטבעו בהן על ידי הנסיבות. גישה ראשונה [השחוק] שוללת את האדם, משום שאינה שואלת לסיבות ולנסיבות, אלא לתכונות ותופעות. גישה שנייה [הדמע] אוהדת אותו, משום שהיא רואה בו קורבן של נסיבות ומבקרת את הנסיבות שעיצבוהו כדמותן וכצלמן'.[12] אם כן, ה'שחוק' המנדלאי הסאטירי נוצר באמצעות הבלטת המתח שבין 'שורת השכל הישר' לבין החיים הגלותיים. במונחיו של שילר, ששקד עצמו מסתייע בהם, השחוק מצביע על הפער בין האידאה המובלעת של החיים התקינים, לבין הקיום הגלותי המעוות. ואולם קוטב השחוק מהווה נקודה אחת קיצונית בתוך רצף של מודולציות רגשיות, שבקצהו האחר נמצא קוטב הדמע האמפתי. כאן מודיע לנו הטקסט כי עיוותי הגלות אינם אלא תוצר של נסיבות בלתי־נורמליות, וכי הסרת הנסיבות ההיסטוריות תוביל גם להסרת העיוות. קוטב הדמע מחזיר את הקוראים אל 'התשתית ההיסטורית' שהודחקה כמעט לחלוטין בקוטב השחוק.

הטקסטים של אברמוביץ מציעים אפוא תנועה חד־כיוונית מן השחוק אל הדמע, מפני השטח הסאטיריים של הטקסט, המעניקים הפרזה ספרותית של המצב ההיסטורי, אל הטקסט הטרגי של ההיסטוריה היהודית המודרנית. השחוק חושף את חוסר הנורמליות של הגלות, מקומם את הקורא ומגייס אותו לפעולה למען השינוי הרדיקלי. קוטב הדמע, לעומת זאת, מזכיר לקוראיו של אברמוביץ כי כל שינוי נזקק לתהליך, וכי חוסר הנורמליות

11. ראו: שקד, **מנדלי, לפניו ואחריו**, עמ' 44–47. על הפואטיקה שאחרי מנדלי ראו שם, עמ' 167, 190 (עגנון), 214 (ברנר).
12. שקד, **בין שחוק לדמע**, עמ' 15.

הגלותי הוא תופעה שלוקים בה בני־אדם ממשיים הראויים לאמפתיה ולרחמים. ההפרזה האידאליסטית, הקריקטורית־הגרוטסקית של קוטב השחוק מפנה את מקומה בקוטב הדמע לראליזם ספרותי ופוליטי, המחזיר את התכונות ואת התופעות שהופרזו בקוטב הראשון אל הנסיבות ההיסטוריות שהולידו אותן בעבר ויסירו אותן בעתיד.

התנועה מן השחוק אל הדמע — מן העיצוב הספרותי אל השינוי ההיסטורי — מציעה איחוד סינתטי וזהיר של מהפכנות ושמרנות. ביקורת התרבות של מנדלי מאפשרת איזון ובלימה בין הקריאה לשינוי מחד גיסא, לבין קשייו של התהליך מאידך גיסא. מנדלי — הבטהובן, השילר של הספרות העברית המתחדשת — מצליח לקרוא לרפורמה (קוטב השחוק) מתוך התחשבות בהיסטוריות של המצב האנושי (קוטב הדמע).

ד. אסתטיקה ואידאולוגיה

הסינתזה של שני המנדלים היא סיפור הצלחה ביקורתי המשרת מטרות אידאולוגיות שאי־אפשר להתכחש אליהן, ודאי שלא באמצעות דיבורים נשגבים על האוטונומיה של הספרות. התנועה בין השחוק והדמע היא ביטוי אסתטי ממותן, מומתק, הומניסטי של שלילת הגולה בידי הציונות, שאת ביטוייה העקיבים אנו מוצאים בביקורת של המשכילים הראשונים על הגטו, במטריאליזם הלא־דיאלקטי של טיפוסים אקסצנטריים מסוגו של אברהם אורי קובנר (׳בזארוב העברי׳), ובעיקר ב׳הערכת עצמנו בשלושת הכרכים׳ של יוסף חיים ברנר.[13] אברמוביץ המאוחר מספק ללאומיות ההומניסטית של מירון ושקד גרסה ׳אסתטית׳ יותר של שלילת הגולה. הטקסט האברמוביצי מסוגל לא רק להרוס את הישן והגלותי, אלא גם לכנס אותו אל תוך אחדות אסתטית, פסיכולוגית־היסטורית חדשה, המציעה לקוראיה את המשך קיומה של הגלות בתוך ריבונות חדשה.

הסינתזה האסתטית של המודרני והקדם־מודרני בכתבי אברמוביץ, האופיינית לתקופת התחייה בכלל וללאומיות ההומניסטית של כותבים כמירון ושקד, אמורה אפוא להחליף את הקריאה המשכילית, הלוחמנית והאנטגוניסטית ליציאה מחושך לאור. ההרכבה והתיווך המוגשמים בתוך הטקסט הספרותי של אברמוביץ — ובפרט בדמותו של מנדלי —

13. ראו לעיל הערה 8. לבחינה מזוויות שונות של סוגיה זו ראו: אליעזר שביד, **תולדות ההגות היהודית במאה העשרים**, תל־אביב 1990, עמ׳ 42–96; יחזקאל קויפמן, **גולה ונכר**, תל־אביב 1961; אמנון רז־קרקוצקין, ׳גלות בתוך ריבונות: לביקורת ״שלילת הגלות״ בתרבות הישראלית׳, חלק ראשון, **תיאוריה וביקורת**, 4 (1993), עמ׳ 23–55, חלק שני, **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), עמ׳ 113–132. השוו גם: אניטה שפירא, ׳לאן הלכה ״שלילת הגלות״׳, **אלפיים**, 25 (2003) עמ׳ 9–54. מאמרו של א״ב יהושע, ׳ניסיון לזיהוי והבנה של תשתית האנטישמיות׳, **אלפיים**, 28 (2005), עמ׳ 11–30, עשוי לשמש דוגמה לעקשנותה של האידאולוגיה של שלילת הגולה — יהושע מסביר את תופעת האנטישמיות במונחים שאינם סוטים במאום מן ׳ההערכה העצמית׳ הברנרית.

מבשרים בדרך איזומורפית את תחייתה של נפש האומה, שתהא מסוגלת להתוודע אל עברה הגלותי בלי לקרוס תחתיו ובלי לדכא אותו. המבנה הרב־שכבתי של הפרוזה העברית של אברמוביץ מעניק לפוליטיקה של התחייה הלאומית דגם אסתטי של מודעות היסטורית פייסנית כלפי העבר הלאומי, מודעות שבאה לשכך את סכנת ה'סכיזופרניה' הפוליטית שלקתה בה תקופת ההשכלה — אם נאמין להיסטוריוגרפיה של תקופת התחייה.

בעקבות שילר, שקד ומירון מציבים את הטקסט האסתטי כנושא של 'אידאולוגימה' חוץ־ספרותית.[14] תנועת המטוטלת של שקד יוצרת מודולציה רגשית (זעם מצד אחד, רחמים מן הצד האחר) של תוכן אידאולוגי מוצק, שנכתב בעט ברזל מחוץ לטקסט הספרותי. 'התופעות השליליות' המאפיינות את הגלות — אותה רשימה מוכרת של פגמים ועיוותים גלותיים הכתובים ברוח ברנר או וייניגר — מיובאות אל הטקסט האסתטי האברמוביצי בלי שהטקסט עצמו יוכל לערער עליה, לשנות אותה, או לכתוב אותה אחרת. לפי פרשנותו של שקד, הטקסט של אברמוביץ אינו כותב את האידאולוגיה של שלילת הגולה, אלא מכרכר סביבה: לעתים מגביר אותה באורח גרוטסקי ואכזרי, ולעתים מנמיך אותה, מוסיף לה נופך טרגי, מתוק־מריר, סנסציוני וקורבני.

הטקסט של אברמוביץ נשלט אפוא בידי האידאולוגיה הביקורתית שוללת הגלות שבתוכה אנו אמורים לקרוא בדיעבד את העיירה היהודית. אף שהם מבחינים במורכבותו הפורמלית, שקד ומירון נוטלים מן הטקסט של אברמוביץ את האוטונומיה האסתטית המהותית. בשעה שמנדלי מייצג בעבורנו את העולם היהודי הוא עושה זאת מתוך נקודת מבט המתלכדת עם האידאולוגיה הכותבת מראש את הנורמליות המודרנית, הריבונית והחילונית, זו שנדרשת להעריך את הסכלות, את התקווה ואת הנאיביות המצויים בעיירה היהודית. 'אין דבר מה גבוה או מקיף יותר מן השיפוט של מנדלי', אומר מירון. 'אם מנחם מנדל [גיבורו של שלום עליכם, א"ב] מייצג את הסכלות והתקווה שבאדם, הרי שמנדלי מייצג את האוניברסליות של האנושיות הממוצעת, באשר היא מגיבה אל הסכלות והתקווה שבאדם, ובאשר היא שופטת אותן. בתפקודו האומנותי, מנדלי מגלם את הניסיון האנושי הרגיל ואף גודר את גבולותיה של ה"נורמליות" האנושית'.[15]

ה. מטמורפוזה

האם נכון לומר — אם נשוב אל התבטאותו העדינה יותר של מירון — שהכתיבה של אברמוביץ מסוגלת להכיל את העיירה היהודית ולהקיף אותה ב'מסגרת־הקשר רחבה

14. לביקורת טיפוסית על האסתטיקה של שילר, הנוטה 'להעמיס כוונות' על יצירת האמנות, ראו: Theodor Adorno, *Aesthetic Theory* (Trans. Robert Hullot-Kentor), Minneapolis, MN 1997, p. 27

15. ראו: Miron, *A Traveler Disguised*, p. 183, והשוו גם לעמ' 178.

יותר׳?[16] האם נכון לומר, למשל, שמנדלי המספר מכיל את מנדלי הדמות כאילו הראשון היה מסגרת או פרספקטיבה והאחרון היה פיגורה המשתלבת במסגרת הרחבה יותר?

להלן אני מעוניין לקרוא אחרת את היחס בין מנדלי המספר לבין מנדלי הדמות. רצוני להראות שזהו יחס דינמי יותר ואניגמטי, יחס בין שתי מסגרות, שתי הפשטות, שתי תמונות אלגוריות — בעצם, יחס בין שני מנדלים המסרבים להתאחד תחת מושג בהיר ונורמלי של סובייקטיביות פסיכולוגית או פוליטית. הסירוב הספרותי הזה מטיל עלינו טיעון פוליטי חדש, הנגזר ישירות מן הסירוב הצורני־הספרותי. המסגרות המנוגדות המופעלות בתוך הטקסטים של אברמוביץ אינן משתלבות זו בזו: מנדלי המודרני (מנדלי המספר, הפונה אל הקוראים בעברית[17]) איננו מסוגל להכיל את מנדלי הקדם־מודרני (מנדלי הדמות, הפונה אל הדמויות ביידיש). את היחס בין שני המנדלים אי־אפשר להסביר באמצעות האסטרטגיה של ההכלה, שלפיה ה׳פיגורה׳ של הגלותית מתייצבת בתוך ה׳מסגרת׳ הספרותית־הפוליטית המתוחזקת על־ידי הזהות היהודית המודרנית. המודרניות של מנדלי המספר והקדם־מודרניות של מנדלי היהודי אוכפות עלינו קריאה שאיננה מאפשרת את ההרמוניה הנרטולוגית בין מסגרת לבין דמות. זהו יחס בין שתי דמויות — או שתי מסגרות — שני מנדלים, הנלחמים על תשומת לבו של הקורא. במקום נורמליות המכילה סכלות, מודעות המכילה נאיביות, מספר המכיל דמות, אני חש שאברמוביץ מעניק לנו שתי מודעויות — שני מושגים מופשטים, שתי אידאולוגיות, שתי אמבלמות ספרותיות — ה׳שורטות זו את זו כתרנגולים׳, ממש באותו הזמן שאנו קוראים את הטקסט ומפרשים אותו. על פני השטח של הסיפר של אברמוביץ מנדלי מתפצל לשני שדות כוח, שאינם יכולים עקרונית להיות מרוכבים אל תודעה אחת.

קוראיו של אברמוביץ מכירים ודאי את המקומות שבהם מנסה מנדלי המספר להפוך את העיירה לאובייקט של תיאור ראליסטי, אך נכשל במשימתו מסיבות שונות ומגוונות. מנדלי מגלה להוותו כי הדמויות של העיירה מסרבות להידחס אל תוך המסגרת האסתטית, המדעית או ה׳אשורולוגית׳ שהוא הכין בעבורן.[18] לעתים בני העיירה מפריעים למנדלי

16. ראו לעיל הערה 10.

17. כוונתי כמובן לנוסח העברי של **ספר הקבצנים**, שאברמוביץ פרסם בשנת 1909. הסיפור ראה אור לראשונה ביידיש בכותרת **פישקה דר קרומער** (׳פישקה החיגר׳) בשנת 1869, ובגרסה מורחבת משמעותית הוצאה בשנת 1888. על ההבדלים בין הנוסח היידי לעברי של **ספר הקבצנים** ראו: דן מירון, ״החינוך הסנטימנטאלי״ של מנדלי מוכר ספרים׳ (לעיל הערה 2), עמ׳ 203–209, ועמ׳ 256–259. לדיון רחב יותר ביחסי העברית והיידיש ביצירתו של אברמוביץ ראו: Naomi Seidman, *A Marriage Made in Heaven*, Berkeley, CA 1997, pp. 3-65

18. ׳בסתר רעם׳, עמ׳ שעח. המונח ׳אשורולוגיה׳ במובן של ׳אוריינטליזם׳ הופיע בטקסט חריף במיוחד שכתב אברהם קריב נגד אברמוביץ ופרישמן בשנת 1946, והטקסט עורר את ׳פולמוס קריב׳ המפורסם. ראו: אברהם קריב, ׳עולם ותילו׳, **אדברה וירווח לי**, תל־אביב 1950, עמ׳ 37–87. המונח מופיע בעמ׳ 70.

בדברנותם,[19] לפעמים מנדלי נתקל במראות המפורסמים של תנועה פשפשית־יהודית מהירה — מראות של 'מבוכה, המולה ומבוסה' — שאינם ניתנים להכלה ראליסטית. ויש גם פעמים רבות שבהן מנדלי — אותו מספר קנוני, אותו מנרמל לכאורה של העולם היהודי — מעיד על עצמו שהמגע עם העולם היהודי מחולל בו שיגעון, פשוטו כמשמעו.[20] לעתים האירוניה הביקורתית של מנדלי מסתחררת והופכת להיות קומדיה אבסולוטית, הסוחפת אתה את האירוניסט ושוללת ממנו את היכולת לסמן ולמסור תוכן ביקורתי מוצק.[21] לעתים ייצוגיו של מנדלי נמשכים אל הגועל, אל כתמי הזיעה והמזון, אל הפשפשים ואל הביוב הזורם ברחובות. במקומות אחרים מתאר מנדלי את הקיום היהודי כ'חיזיון איום ונורא', שרשור מטונימי אין־סופי של מראות מחרידים, או כדיבוק דמוני שהוא, מנדלי, צריך להוציא מנפשו באמצעים שאינם יכולים להתיישב עם מי שאמור לייצג את הנורמליות היהודית.[22] אנו יכולים להסתכן ולומר כי בכל פעם שמנדלי נפגש עם העיירה — ובכלל זה עם העיירתיות הנטועה בו עצמו — הוא מאבד את יכולתו להעניק לנו, קוראיו המודרניים, האמונים על הראליזם הספרותי, אובייקט מוצק ואמין של ידיעה. אברמוביץ הוא רֵאליסט כושל: העיירה מסרבת להתייצב תחת מבטו של המספר־העד שהוא מעסיק.[23]

כבר נתנו דוגמה בסיסית אחת לסתירה החוצה את נפשו של מנדלי: בפסקה הראשונה של **ספר הקבצנים** אנו חוזים בסלידתו של מנדלי המספר מפני מעשיו של בן דמותו העיירתי. ה'אין זה מענייני' קטע את מעשה הסיפר של מנדלי שורות מספר לאחר שהוא נפתח. במקרים אחרים מספר לנו מנדלי על פיצולים הקורעים ממש את דמותו, ולא רק את הסיפר שלה. סיפור המסגרת של **ספר הקבצנים** מתאר כיצד דמותו של מנדלי (שהשתכר לאחר שתיית יי"ש בתום צום י"ז בתמוז) נפרמת ממש על קו התפר שבין מנדלי המתקדם והביקורתי, לבין מנדלי העיירתי והנאיבי. 'סצנת השכרות' מפגישה בין דמות רהוטה, המדברת בשם דרך הארץ, לבין דמות שיכורה, מגמגמת, המדברת אל העצים ואל האבנים. אלא שהדמות הרהוטה מתבררת כמפוקפקת לא פחות מן הדמות השיכורה. הדובר הרהוט מנחה את בן דמותו המלעלע אל מעבר לגדר החוסמת שדה ירקות של איכר רוסי (גבולותיו של תחום המושב?), אך זונח אותו לאנחות לאחר שהוא נתפס, מתפכח ונחשף להתעללות אנטישמית בתחנת המשטרה המקומית.[24] הסיפור 'בימי הרעש' (1894)[25] מתאר

19. 'בסתר רעם', **כל כתבי מנדלי מוכר ספרים** (לעיל הערה 6), עמ' שפב.
20. 'הנשרפים', שם, עמ' תמו.
21. 'בעמק הבכא', שם, עמ' קמה.
22. 'בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה', שם, עמ' תכג.
23. מודעותו העצמית של מנדלי כמייצג ראליסטי של העיירה מודגשת במיוחד בסיפור 'בסתר רעם', שנדון בו בהמשך הדברים. לדיון נוסף בראליזם של אברמוביץ ראו: Robert Alter, *The Invention of Hebrew Prose*, Seattle, WA 1988, p. 27 seq.
24. **ספר הקבצנים**, עמ' 47–49. הדיון הנרחב בסצנה זו לא יכול להיעשות במסגרת הזאת.
25. **כל כתבי מנדלי מוכר ספרים** (לעיל הערה 6), עמ' תו–תיט.

קרע דומה, הנפער בנפשו של מנדלי בעקבות השיכרון האידאולוגי ששטף את העיירות עם עלייתה של 'חיבת ציון'. הסיפור מתאר את העימות בין הפיכח והספקן לבין מנדלי הנסחף בנאיביות אחרי האופנות המתחלפות. בשני המקרים האלה — וברבים אחרים — 'שני המנדלים' קרועים זה מזה כאילו הם היו ייצוגים אלגוריים של יסודות רעיוניים מופשטים, כאילו הם היו שתי דמויות אלגוריות מנוגדות הנאבקות זו בזו במחזה מוסר משכילי: פיכחון מול שכרות, אמת מול שקר, יצר טוב מול יצר רע, מודרניות מול מסורתיות.

לשם הבהרה אוסיף את ההערה הבאה: היחס שבין שני המנדלים אצל אברמוביץ שונה לחלוטין מן הקונפליקט המציין את מצבו של ה'תלוש' בסיפורת העברית המאוחרת יותר. שלא כמו הדחפים הפסיכולוגיים הסותרים, המסכסכים את התלושים של פיירברג, ברנר או ברדיצ'בסקי, אצל אברמוביץ מדובר במושגים מופשטים המפצלים את הדמות עצמה ומטילים אותה אל הסתירה הבלתי־פתורה. ההבדל בין שני המנדלים לבין ה'תלוש' של ספרות התחייה הוא ההבדל שבין האלגוריה האנטינומית — זו המעמתת הפשטות היסטוריות, מוסריות או פסיכולוגיות — לבין הספרות הפסיכולוגית־הראליסטית, השואפת להפנים את העימות אל תוך כלכלה פסיכו־דינמית של דמות מעוגלת.

בסעיף הבא אוסיף דברים על האופי האלגורי של כתבי אברמוביץ. בשלב זה נתבונן ביתר פירוט בהתפצלותו של מנדלי בסיפור 'בימי הרעש'. בעקבות הידרדרות המצב בקבציאל נוטל לו מנדלי לשותף את רבי ליב המלמד ונוסע עמו אל העיירה שיחור (אודסה). כאן הם מתוודעים אל חבורת עסקנים המקורבת לתנועת 'חיבת ציון' ואל הקרליני — הלוא הוא ליאון (ליב) פינסקר. ואולם כאשר מנדלי וליב נחשפים אל האידאולוגיה החיבת־ציונית ואל כל העסקנות המתלווה אליה, הם מגיבים בצורה שונה: רבי ליב מנסה להידחק אל הסדק העסקני הנקרה על דרכו ולהשתמש בו לפרנסתו. מנדלי, לעומת זאת, מתענה בספקנות ובאירוניה בעת שהוא נוכח בגרגרנות האידאולוגית הנאיבית של שותפו לדרך. בשלב מסוים ה'רפלקטיביות' מעיקה עליו כל־כך, עד שהוא מחליט להיפטר ממנה, לזרוק אותה מאחוריו ולחצות את הקווים: מנדלי ה'רפלקטיבי' עובר אל הצד השני והופך להיות מנדלי 'נאיבי'.

> לבית־הכנסת מנדלי! — כך הייתי מסיח עם נפשי — לך לעבודת הבורא ובטח בכל לבך, ככל היהודים התמימים, ואל תתפלסף הרבה! מה לו ליהודי קבציאלי ולפלוסופיא? קבצן שמתפלסף הרי הוא מתחייב בנפשו. ביציאתך הרי נהגת מנהג יהודי גמור, הרימות פעמי רגליך עם שאר הקבציאלים, בטוח בחסדו של השם יתברך, ולא הרהרת כלום, ועכשיו אתה מתקשה בדבר ומפקפק בו! [...]
>
> ועם מדות היהודי שבלב קניתי לי אף המתנות הטובות שבפיו ורגליו. כיון שהסכמתי בלבי לוותר על כבודי בשעת בקשת התועלת לעצמי, מיד נעשיתי דברני משונה ויצאני מופלג. אי אפשר לי עוד לישב במקומי אפילו שעה קלה, ואני יוצא ושט כל היום מביתו של זה לביתו של זה, לא מהלך ופוסע פסיעה קטנה, אלא רץ בבהילות ובחפזון כהלכת גוברין יהודאין, בכל רמ"ח אברי, ופי כמעין הנובע, מדבר שלא מדעתי ומרבה שיחה על דברים נפלאים ממני. ואלמלי היו השנים כתיקונן והקבציאלים שרויים על

> מקומותיהם בבית־המדרש, מובטחני שהיו ממנין אותי שם למדברנא דאחורי־התנור, והייתי יושב ודורש לפניהם מעניני הפוליטיקה ותכסיסי־מלחמה [תי"ב-תי"ג].

מנדלי מוצג כאן כמי שאכל ירק מכושף ונהפך לאדם אחר; הוא עובר לצורת קיום ספרותית נמוכה יותר, כזאת שאינה עשויה לקיים יחסי תקשורת נאותים עם צורת הקיום הרפלקטיבית שאפיינה את דבריו של מנדלי קודם לפסקה שצוטטה. יש כאן מלכודת מכושפת: מי שמושיט ידו אל השכבה התחתונה, היהודית־העיירתית, דינו להסתחרר אל המצב היהודי ה'נאיבי' בלי שיוכל להיחלץ ממנו. אבל שימו נא לב: מצב 'נאיבי' שאי־אפשר להיחלץ ממנו אינו מצב נאיבי, אלא מצב 'שלילי', 'אניגמטי', שהתודעה הגבוהה, הממסגרת, איננה מסוגלת להבינו או להכילו בתוך מערכת מונחיה.[26] מנדלי הופך להיות יהודי המדבר על 'דברים שנפלאו ממנו', הוא נעשה לפתע פתאום 'דברני משונה ויצאני מופלג'. פיו — ממש כמו פיו של מנדלי השיכור, המתואר ב'סצנת השכרות' — הופך להיות 'מעיין הנובע'. מנדלי, המעיד על עצמו ש'אי אפשרי [לו] עוד לישב במקומי אפילו שעה קלה', מתחיל לנוע — שוב, מחוץ לשליטתו של מנדלי הרפלקטיבי — בהתאם לאותו חוק תנועה תזזיתי, השולט בחייהם ובעיסוקיהם של הסרסורים היהודים. השינוי שחל בהתנהגותו של מנדלי הוא פתאומי וחד־סטרי, והקורא חווה אותו כמעין היסחפות אל תוך מערבולת שצורתה חרוט.

הפִּסקה הזאת מלמדת אותנו דבר־מה עקרוני: כאשר אברמוביץ מבקש ממנדלי ה'רפלקטיבי' לדבר על מנדלי ה'נאיבי' הוא חייב לצוות עליו שינוי רדיקלי, מטמורפוזה. מנדלי צריך לחצות את הקווים ולעבור אל צורת קיום אחרת, שאינה ניתנת להקפה או ל'קונסומציה' (להכלה) בתוך צורת הקיום הרפלקטיבית, הנתפסת בתאוריה של שילר כצורה גבוהה יותר.[27] השימוש שעושה אברמוביץ במטמורפוזה מטיל שני סימני שאלה משמעותיים בנוגע ליכולתו של מנדלי המספר להעניק לנו ידיעה ממסגרת ושופטת של העיירה היהודית. ראשית, היחס בין הרפלקטיביות של מנדלי המספר לבין הנאיביות של מנדלי הדמות איננו יחס שבין מסגרת או פרספקטיבה לבין דמות המצויה בתוכה — מדובר כאן ביחס בין שתי 'מסגרות' או שתי פיגורות, שאינן יכולות להתקיים באותו הזמן ובאותו המקום. מנדלי אינו יכול להיות מודרני ועיירתי בעת ובעונה אחת; הוא צריך לאכול את הירק המכושף כדי לעבור בין המצבים. שנית, מתברר כי התודעה של מנדלי איננה מסוגלת להעניק לנו ידיעה מוחלטת מהימנה ושלמה של המצב הקיומי ה'נאיבי', העיירתי.

26. במילים אחרות, טענתי היא שה'נאיבי' של שילר אינו מצליח לפעול בתוך הטקסט של אברמוביץ. שילר — הכותב את האסתטיקה שלו בהתייחסות אל המחשבה המוסרית של קנט — ממחיש את צורת הקיום ה'נאיבית' בהצביעו על הכבוד שאנו רוחשים כלפי יכולתם של 'יצורים מסוימים לציית ספונטנית, ולא רפלקטיבית, לחוקי הטבע או המוסר החברתי ('צמחים ובעלי חיים', 'ילדים, מנהגי הכפריים'). לטענת שילר, המציית הנאיבי מסוגל 'להיות לנו למופת בלא להכלימנו'; ראו: פרידריך שילר, **על שירה נאיווית וסנטימנטאליסטית** (תרגום דוד ארן), תל־אביב 1986, עמ' 15.

27. שם.

הרטוריקה של המטמורפוזה מוכיחה לנו ש׳אין אנו יכולים לשער את נשמת היהודי׳ כל עוד לא נכנסנו לנעליה. אבל היא הנותנת: כמו כל מטמורפוזה, גם המטמורפוזה של מנדלי היא רק הצצה זמנית — הצצה המודה בכך שהיא זמנית ומוגבלת — אל טיבו האמיתי של הקיום העיירתי. בניגוד לייצוג הראליסטי הפנורמי, הממסגר, הסינופטי, הטקסט של אברמוביץ נוקט — כאן, ובמקומות רבים אחרים — אסטרטגיה המדגישה את החלקיות והזמניות של התודעה של מנדלי, בבחינת הציץ ונפגע. כאשר מנדלי הרפלקטיבי מנסה למסגר את מנדלי הנאיבי, האחרון קופץ ויוצא מן הצד השני ומשבש את עצם הגדרתו כ׳נאיבי׳. שיפוט העיירה המנדלאי מתבסס אפוא על ייצוג חלקי ולא מהימן. ה׳טרופ׳ (השאלה) הרטורי השולט בפסקה שציטטנו (המטמורפוזה) מקעקע — מעל לראשו של מנדלי — את האירוניה הבטוחה בעצמה של מנדלי.

מנדלי הרפלקטיבי נחשף בתוך הטקסטים של אברמוביץ כמי שעומד חסר אונים לפני האובייקט שהוא אמור לייצג. הטקסט של אברמוביץ מזהיר אותנו מפני היומרנות המוסרית, הפוליטית והאפיסטמולוגית של מנדלי. מנדלי איננו מסוגל — אף־על־פי שהוא מנסה — להעמיד את העיירה היהודית כאובייקט יציב של ספרותיות ראליסטית, חד־כיוונית, פרוגרסיבית.

אם נעבור אל הרמה הפוליטית של הדיון, יתברר לנו כי המספֵּר של אברמוביץ איננו מסוגל לשפוט ולהכיל את העיירה היהודית הישנה מתוך נקודת המבט של הזהות הלאומית היציבה. מנדלי הוא דמות המיטלטלת בין העבר לבין ההווה, בין מודרניות לבין קדם־מודרניות. אברמוביץ נותן לנו אבנים ולא לחם: במקום ׳זהות׳ המסוגלת להכיל את העבר, אנו מקבלים ממנו את התודעה החריפה, הקדחתנית, הנוטה לשיגעון של מנדלי, תודעה המתלבטת בין אידאולוגיות שונות, ולמעשה בין ארטיקולציות שונות של ׳זהות׳. מהי הזהות היהודית האמיתית? בתוך הסיפורת של אברמוביץ, ׳הנקודה הישראלית׳ היא קורבן של שרשור מטונימי אין־סופי: כל הצעה של מנדלי להגדיר את מהותה של היהודיות נשמעת יותר ׳פואטית׳ מחברתה. הייתי אומר שאברמוביץ משתמש בתודעה החצויה של מנדלי כדי להדגיש דווקא את הקושי המאיים על הניסיון הפילוסופי והפוליטי לבנות תודעה מודרנית שצורת הקיום שלה תהיה ׳גבוהה יותר׳, או ׳מקיפה יותר׳ מזו של התודעה הקדם־מודרנית. במקום מבנה היירדכי של זהות מודרנית ורפלקטיבית המכילה עבר קדם־מודרני ונאיבי, הטקסט של אברמוביץ מצווה עלינו — בדרכים שונות — להיתקל דווקא בשיירים הלא מזוהים, הלא נאיביים, השליליים, של אותה ׳גלותיות׳ שאנחנו כל־כך בטוחים שהתגברנו עליה.

ו. סמל ואלגוריה

הרטוריקה הקלאסית הגדירה את האלגוריה כמטפורה מורחבת. האלגוריה פועלת בדומה למטפורה — היא משנה או משאילה את המשמעות הרגילה של המילה או הסימן — אבל היא עושה זאת על מרחק גדול יותר, ובעוצמה או תעוזה גדולה יותר, עד כדי ׳אמירה של

דבר אחד, והוראה של דבר אחר'.[28] מחזה המוסר האלגורי, למשל, אינו מהסס להשתמש בדמויות אנושיות כפרסוניפיקציה של מידות מוסריות או אידאות פילוסופיות, למשל 'יושר', 'אמת', 'מחקר' או 'מעשים טובים'. האלגוריה אינה מקשרת בין הדמות האנושית לבין המושג המופשט באמצעות גילום פסיכולוגי (הדמות 'יושר' של רמח"ל **בלישרים תהילה** אינה זוכה לשמה בזכות התנהגותה, אלא מתויגת א־פריורי) אלא באמצעות מפתח או קוד סמנטי, שהמחבר מטיל מבחוץ על הדמות הספרותית, בלי לנסות לעגנו בטיבה הפסיכולוגי של הדמות. הקידוד האלגורי דוחק אפוא החוצה את הרב־צדדיות ה'אנושית' של הדמות, הנאלצת להסתפק במידות הצרות של המושג המופשט שהיא אמורה לסמן.[29]

אין זה מפתיע אפוא שהתאוריה האסתטית הרומנטית חשדה באלגוריה כצורת הבעה סמלית. סמואל טיילור קולרידג' חש, למשל, כי המשמעות האלגורית המופשטת מושלכת הר כגיגית על הדמות או על האובייקט הבדיוני, והשלכה זו מונעת יצירה של קשר אורגני או מובני (אינטליגיבילי) בין האובייקט הנראה לעין לבין המובן שהוא אמור לסמן.[30] הדוברים בשם האסתטיקה הרומנטית האשימו את האלגוריה במכניות ובדוגמטיות, והעדיפו על פניה את הסמל, הפועל באמצעות קשר מידי, שקוף ואורגני — בעיקר קשר הניתן לפענוח של הקורא — בין האובייקט לבין משמעותו. כמו בתחומים אחרים, גם בתחום זה נמשכת ההשפעה של האסתטיקה הרומנטית גם היום. בביקורת העברית אברהם **פפירנא** הוא שתקף לראשונה את צורת ההבעה האלגורית — ובייחוד את **אמת ואמונה** של אד"ם הכהן — מנקודת מבט שהושפעה בין השאר מן האסתטיקה של סוף המאה ה־18.[31]

28. כך מגדיר קווינטיליאנוס את ה־Trope בהשוואה ל־Figure. ראו: Quintilian, *Istitutio Oratoria* (trans. Donald A. Russell), 8, Cambridge, MA 2001, p. 425, chap. 6. המטפורה והאלגוריה מוגדרות בהמשך הפרק השישי (עמ' 427, 451). להגדרה מקיפה של האלגוריה ראו הקדמה לספרו הגדול של אנגוס פלצ'ר, Angus Fletcher, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca, NY 1964, pp. 1-23

29. בעניין זה — החד־מסלוליות ה'מונומנית' של הדמות האלגורית — עיינו בפרק השני בספרו הנזכר של פלצ'ר, ובייחוד עמ' 40.

30. על הקונפליקט בין האלגוריה והסמל ראו: Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 95; Paul de-Man, *Blindness and Insight*, Minneapolis, MN 1983, pp. 178-191. מבוא בהיר לסוגיה זו, הכולל הפניות לכתבי קולרידג', ראו: Murray Krieger, '"alking Dream": Symbolic Alternative to Allegory', in: Morton W. Bloomfield (ed.), *Allegory, Myth and Symbol* (Harvard English Studies, 9), Cambridge, MA 1981, pp. 1-22

31. אברהם פפירנא 'הדרמה בכלל והעברית בפרט' [1868], **כל כתבי א"י פפירנא**, תל־אביב 1952. מאמר זה יוחד לביקורת אופיו האלגורי של המחזה **אמת ואמונה** לאד"ם הכהן. בעניין זה השוו מאמרי, 'ניסיון לריהבילטציה של האלגוריה בביקורת העברית: קריאה מחודשת **באמת ואמונה** של אד"ם הכהן, ובכתביו הביקורתיים של א.י. פפירנא', **ביקורת ופרשנות**, 40 (2007), עתיד להתפרסם.

ולטר בנימין ותיאודור אדורנו — ואחריהם פול דה־מאן — ניסו לפרש אחרת את טיבה של האלגוריה ולטהר את שמה.[32] הם פירשו באורח שונה לחלוטין את המתח האלגורי הבסיסי השורר בין האמירה לבין ההוראה (האלגוריה 'אומרת דבר אחד ומתכוונת לדבר אחר'). הפרשנות הרומנטית של האלגוריה, השוללת אותה בגלל היותה דוגמטית ומכנית, מפרשת את 'האלגוריות של האלגוריה' כתבנית כפולה של משל ונמשל. פרשנות זו מסבירה, כי המתח האלגורי נוצר בעקבות העלאת השאלה מהו הרפרנס (ההיסטורי, המוסרי או הפילוסופי) של הדמות האלגורית; פרשנות זו ממקדת את מאמציה — אם ניטול לדוגמה את **אמת ואמונה** של אד"ם הכהן — בפיצוח הקשר האניגמטי המחבר את הדמות 'שכל' עם דמותו ההיסטורית של משה מנדלסון, או בבירור הקוד שמחבר את ה'פנים' הספרותי עם ה'חוץ' ההיסטורי. ואולם העיון המחודש באלגוריה, שהנהיג ולטר בנימין, מנסח שאלה שונה לחלוטין. לפי בנימין, המתח האלגורי אינו נעוץ בדו־משמעותו של הטקסט האלגורי, אלא בשאלה עמוקה יותר על דבר כוחו של הטקסט האלגורי לסמן את מה שהוא מתיימר לסמן. האלגוריה ה'אומרת דבר אחד ומתכוונת לדבר אחר' איננה משתעשעת בפתרונות שונים של חידה נתונה, אלא דנה בעצם יכולתה של הספרות לספק פשר חוץ־ספרותי לבדיה שהיא יוצרת. במילים אחרות, כאשר המחזאי מעלה על הבמה דמות בשם 'יושר' או 'רוע' הוא 'מתכוון לומר' ש'רוע כזה יש רק באלגוריה';[33] הוא מחייב אותנו להתוודע אל ההבדל בין הייצוג הספרותי המופרז, המועצם של ה'רוע' בתוך האלגוריה, לבין קיומו של רוע כזה במציאות.

מתברר אפוא שהדוגמטיות והמכניות של האלגוריה (הפרסוניפיקציה הנאיבית של מידות ומושגים) חושפת באופן דיאלקטי בעיה הנוגעת לעצם מהותה של יצירת האמנות. היצירות המודרניות, כך טען אדורנו בספרו 'תאוריה אסתטית', מבצעות ביקורת על הסמל המסורתי כאשר הן מעוררות את הקורא להבחין בין האמצעים האסתטיים והאשליה האסתטית מכאן, לבין המציאות ההיסטורית מכאן; הן אוכפות על הקורא את המחשבה על הפער (אותו פער שהסמל מנסה לאחות ולהשכיח) בין הספרותיות לבין החיים, ובין יומרתו של הטקסט האלגורי לסמן תוכן מסוים באמצעים ספרותיים לבין יכולתו האמיתית ללכוד תוכן זה. בנימין ואדורנו מגנים את הסמל דווקא בגלל האורגניות נטולת התפרים שלו, דווקא מכיוון שהוא יוצר אחדות (טוטליזציה) היפנוטית של אשליה אסתטית ושל משמעות היסטורית ואידאית. האלגוריה, לעומת זאת, נתפסת כמדיום המודיע מראש על המגבלות

32. כתביהם הרלוונטיים של אדורנו ודה־מאן צוטטו לעיל בהערות 14 ו־30. ראו גם: Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (trans. John Osborne), London 1998. מבוא בהיר על מחשבת הספרות של בנימין ראו: Terry Eagleton, *Walter Benjamin, or, Towards a Revolutionary Criticism*, London 1981, pp. 3-78

33. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 233

של תהליכי הסימון והקריאה הספרותיים, על הפער בין הלוגיקה, הדקדוק והנרטולוגיה מצד אחד, לבין הרטוריקה מהצד האחר.[34]

כבר טענתי כי צורת ההבעה האלגורית אמורה להדריך אותנו בעת שאנו בוחנים מחדש את היחס בין מנדלי המספר לבין מנדלי הדמות. הטיעון על דבר היחס ההיררכי השורר בין המסגרת לבין הפיגורה — הקריאה הפרספקטיבית ההרמונית של מירון, לעומת הקריאה האנטינומית השטוחה שאני מציע — סייע לי להמחיש את הקונפליקט הלא פתור המשבש את תהליך הקריאה בטקסט האברמוביצי ומפר את האחדות האסתטית והפוליטית שבני דור המדינה מצאו בתיאורי העיירה של מנדלי.

אסטרטגיית הקריאה האלגורית שאני ממליץ עליה כאן מוסיפה עוד ממד חשוב לביקורתי על גרשון שקד. הספרותיות הפוליטית ששקד עמד עליה — התנועה מן האסתטי אל ההיסטורי, מן הגרוטסקה של קוטב השחוק אל הטרגדיה של קוטב הדמע — נועדה לחלץ את הקורא מן התיאור הגדוש של העיירה ומראותיה ולהעניק למראות אלה פשר היסטורי ופוליטי. הספרותיות הפוליטית שתיאר שקד ממליצה בעצם על תנועה מן האלגוריה אל הסמל, מן האסתטיקה אל ההיסטוריה. את כיוון התנועה הזה אני ממליץ להפוך ולהדגיש דווקא את אותם 'שיירים אלגוריים' שאינם מתיישבים עם התשתית ההיסטורית ששקד פיתח בקוטב הדמע: אני ממליץ על תנועה מן ההיסטוריה אל האסתטיקה, תנועה השואפת לגייס את הייחודיות הצורנית של המדיום האסתטי למען בחינה מחדש של הסיפור ההיסטורי המוכר.

הקריאה שאני מציע כאן משתדלת להראות כי ההעצמה של הקוטב הפנומנלי והגרוטסקי בתיאורי האובייקטים של אברמוביץ אינה 'נפתרת' באמצעות פרשנותה ההיסטורית, אלא להפך, מתנגשת אִתה. ייצוגי העיירה של אברמוביץ מורישים לקוראיו העכשוויים של ה'סבא' שורה ארוכה של אובייקטים או מצבים סובייקטיביים הסותרים באופן ממשי את ההבנה המוכרת של ההיסטוריה — ההיסטוריה הספרותית וההיסטוריה הפוליטית — כתהליך טלאולוגי (תכליתי) של גלות ושיבה. אברמוביץ אינו כולל בכתביו את המפתח הפרשני המאפשר לקוראיו להציב את תיאורי הגלותיות הבוטים על רצף היסטורי־לאומי גואל. המפתח הזה הומצא — ברמות שונות של ברק אינטלקטואלי — בידי קוראיו. תיאורי העיירה של מנדלי הם 'אלגוריים' בדיוק במובן זה שהבוטות שלהם אף פעם אינה נפתרת באורח משביע רצון בתוך 'תיבת התהודה של הזהות היהודית המודרנית'. הם נשארים תלויים ועומדים באוויר הדוחה של עיצוב השטטל האסתטי, והם מסרבים להיגאל באמצעות העברתם אל סכמה היסטורית פרוגרסיבית. הטקסט של אברמוביץ כופה עלינו אסטרטגיה פרשנית שיגאל שוורץ כינה אותה, במאמר חשוב על **ספר הקבצנים**, 'אסטרטגיה של סירוב'.[35]

34. ראו: Paul de-Man, *Allegories of Reading*, New Haven, CT 1979, p. 11

35. ראו: יגאל שוורץ, '"בקיצור, איך שיהיה הדבר, בין כך ובין כך לא טוב!": הערות פתיחה לדיון מחודש בספר הקבצנים', **עכשיו**, 57 (1991), עמ' 145–168. מאמר זה, שנדפס גם בספרו

ז. מנדלי והעיירה: שלושה מפגשים

בסיפור 'בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה' פוגש מנדלי שני סרסורים יהודים שנמלטים כמוהו מאימתו של פוגרום המתחולל בעיירה באותה השעה. השניים מעוררים במנדלי רושם עמוק הגורם לו להיכנס לאותה טרדה מוכרת ומבדחת, המתארת את הכלכלה הבלתי־פרודוקטיבית של העיירה היהודית. התיאור מתחיל כאשר מנדלי מעלה ופורש לנגד עינינו שרשרת אין־סופית של בעלי מקצוע יהודים ('סוחרים וקבלנים ושולחנים וחלפנים, חנוונים ורוכלים וסרסורים ושדכנים ושאר מיני יהודים [...]' [תכג]), הנמשכים ועולים מתוך שני הסרסורים, הניצבים, בבחינת דוגמה טיפוסית, לפני מנדלי. אלא שבהמשך דבריו זונח מנדלי את הטיפוסיות ההיסטורית־הראליסטית של הסרסורים ומעצים תחת זאת את הרושם המסויט והדמוני של דמותם. רושם זה עוצר את הביקורת ההיסטורית, הראליסטית והנורמטיבית על עיוותי הגלות, והופך את הסרסורים לאלגוריה על־היסטורית, לדבר־מה ש'הערכת עצמנו' מפוכחת, הנעה על הציר שבין ברנר לשקד, אינה יכולה להתמודד אִתו. במילים אחרות, האלגוריזציה של הסרסורים כופה עלינו את הבנת שוויון הערך הבלתי־פתור בין כוחו של המבקר המפוכח של הגלות, לבין 'המהות הגלותית' עצמה.

> החזיונות הולכים ומתרקמים ומרי נפש נגועים ומעונים עוברים על פני, נאנחים ונאנקים, ונאקתם עולה ונעשית שיר של פגעים אחד — שיר איום ונורא, שבו נשמע המיית חתולים, חירוק שינים ואנקת עכברים מצפצפים, חריצת לשון ושריקת עדרים, קול רעם וזרם ברד, רוח סערה ושאון מי נהרות אדירים; שיר, שמלאכי שחת אומרים בגיא־צלמות ויוצאים במחול־מכשפות בלות עם שעירים מרקדים לפני לילית ועזאזל בנשף־חשקם ובליל־חתונתם.
>
> — הוי, שמואל שמואל, כמה לי מכאובות ומרורות מדבריך וממעשיך זו פעלת בתוך נפשי! הכאב גדול מאד... חדל ממני, שמואל, וצא! — נהמתי בלבי ונתקרבתי לפמליא של מעלה, בכדי להתנער מרוב שרעפי בקרבי ולנער בבת אחת את העכביש ואת המסכת... [תכג].

התהליך הביקורתי שמייצר כאן מנדלי הוא 'היפוך קונקרטי' של התהליך הביקורתי שמתאר גרשון שקד. היחס בין המבקר לבין המבוקר בפסקה זו פותח אמנם בביטוי עליונותו של המבקר, אך הוא מסרב להיעצר בנקודה הזאת. השתיקה הסמכותנית של מנדלי כלפי עיוותי הגלות,[36] המתיישבת היטב עם תפיסת הביקורת של שקד, מתהפכת

האחרון של שוורץ (**מה שרואים מכאן**, תל־אביב 2005, עמ' 87–124) פתח את התקופה הפוסט־סטרוקטורליסטית בהיסטוריית הקבלה של אברמוביץ.

36. ראו למשל את שתיקתו של מנדלי בסיפור 'הנשרפים', עמ' תמה.

בפסקה זו ומפנה את מקומה לדיאלקטיקה בלתי־פתורה שבה 'המצב הגלותי' משתלט על מנדלי ומשעה את כוח השיפוט שלו. אם קודם לכן התרחשה השתלטות זו על תודעתו של מנדלי באמצעות מטמורפוזה, הרי בפסקה זו אנו עדים לאלגוריזציה של הדמות ההיסטורית הקונקרטית והפיכתה לשד, לדמון, לעובדתיות טרנס־היסטורית, שכדי להתמודד עמה נזקק מנדלי לאמצעים ספרותיים שונים לחלוטין מאלה שאנו מוצאים בראליזם של המאה ה־19. במקום ביקורת הנעצרת על הקרקע ההיסטורית, הטקסט של אברמוביץ מוחק לנגד עינינו את הדימוי ההיסטורי המוצק (הסרסורים המסמנים כאמור את הסוחר היהודי העיירתי) ומתקין במקומו אלגוריה — דימוי דיאלקטי מועצם של סוחר יהודי 'על־היסטורי' — הכופפת את הקונקרטיות ההיסטורית תחת גורמים מטָפיזיים שאין להבינם.

הספציפיות ההיסטורית של הסרסורים כסמל של ה'הומו אקונומיקוס', כגילום של קיום כלכלי 'היוצא משורת השכל הישר', כדברי שקד, נהפכת בתיאור הזה להיות 'דבר אחר', תרתי משמע. מנדלי מסחרר את התיאור אל מחוץ להיסטוריות שלו ומותיר אותו כאן מוטל לרגלינו כאובייקט אסתטי או מיסטי מוזר, לא היסטורי, לא מטריאלי. במקום להוביל את הקורא אל הפתרון ההיסטורי של ההפרזות הגלותיות, הטקסט של אברמוביץ משתמש בדמותם של הקבצנים כ'נקודת בריחה' אלגורית המובילה את הקורא אל מחוץ למסלול הקריאה הפרוגרסיבי.

תהליך הביקורת העולה מתיאורי הגלות של אברמוביץ מתברר אפוא כשונה לחלוטין מזה הדוגמטי, שברנר פיתח באמצעות כתבי אברמוביץ, ומזה המרוכך וההומניסטי, שמצאו בו מירון ושקד. ביקורת הגלות, המושמת בפיו של מנדלי — אני מכנה אותה, בעקבות אדורנו ואדוארד סעיד, 'ביקורת דיאלקטית' או 'ביקורת חילונית' — מציבה לפני קוראיה קונפליקט בלתי־פתור השורר בין הסכמה של הביקורת המנדלאית מצד אחד, לבין טיבו החמקמק של מושא הביקורת מצד אחר. כפי שנראה מיד, הטקסטים הביקורתיים של אברמוביץ מאפשרים למושאי הביקורת להתמודד עם ביקורתו של מנדלי, ולפעמים אף לסתור או לקעקע אותה. היחס בין התודעה המנדלאית לבין התודעה העיירתית איננו מסתיים בדריסה ברגל גסה של העיירה (ברנר) או בהכלה מעודנת של העיירה בתוך סכמה ביקורתית מודרנית (מירון ושקד).[37] הוא מסתיים, כפי שראינו בפסקה לעיל, במעין תערובת בלתי־פתורה ואנטגוניסטית, המסגירה את כשלון התודעה המודרנית בייצוג או מסגור התודעה הקדם־מודרנית, העיירתית.

הקרב אינו מוכרע אף פעם; בדיון בסיפור 'בימי הרעש' ראינו כיצד נאלץ מנדלי הביקורתי להיהפך למנדלי הקדם־ביקורתי, כדי להבינו. אלא ש'הבנה' זו, מאחר שהיא התבססה על הצצה ועל מטמורפוזה, נחשפה כחלקית ובלתי־מהימנה. הסיפור 'בסתר רעם'

37. למאמרו של ברנר ראו הערה 8 לעיל. א"ד גורדון פרסם מאמר עקרוני נגד ברנר ובו הוא כופר ביכולתו של המדיום האסתטי לעשות צדק עם הגלות היהודית. ראו: א"ד גורדון, 'הערכת עצמנו' (1916), בתוך: **כתבי א.ד. גורדון** (עורכים ש"ה ברגמן וא' שוחט), א, ירושלים 1951, עמ' 211–268. והשוו גם מכתבו של א"ד גורדון לברנר משנת 1917 או 1918, שם, ג, עמ' 85–92.

(1886), שנדון בו בעמודים הבאים, מתאר תהליך דומה, שבו הטקסט הספרותי מכשיל את יומרותיו המוסריות והאפיסטמולוגיות של מנדלי. הסיפור, המתחיל בהצהרת כוונות טובת מזג מצדו של מנדלי מוכר ספרים, הופך בסופו של דבר לסיפור על אודות חוסר יכולתו של מנדלי לספק תיאור ראליסטי או נטורליסטי (כתיבה 'בדרך הטבעיים'[38]) של העיירה, אותה עיירה שהוא הבטיח לתאר לקוראיו כאילו על גבי גלויה מצוירת: 'שחוק נעים מרחף על שפתי ברגע זה, שאני קורא בשם כיסלון לפניכם, שחוק מבשר טוב, משמיע שלום לבנים מאת אם־הורתם, לבני בנים מאת אם־זקנתם, ולקרובים מאת דודתם, מבשר ואומר ומתכוון לעשות להם נחת רוח בסיפוריו, רואה בשמחתם ונהנה גם הוא' (שעז).

אלא שההיתקלות הממשית בכיסלון מתבררת כתובענית יותר. במהלך הסיפור מאלצת העיירה, על מראותיה, יושביה וריחותיה, את מנדלי לשוב ולפשפש בקופסת הכלים הספרותית שלו כדי למצוא שם את האמצעי המתאים לתיאור העיירה. הדמויות והעצמים של כיסלון מסרבים להתייצב תחת העין הראליסטית של מנדלי; ובמילים אחרות, הם מסרבים להפוך לאובייקט ברור ומובחן של ידיעה. כך מתאר מנדלי, בדברו בגוף ראשון, את אחת מהיתקלויותיו עם 'נמלי־האדם' הכסלוניות.

> בנמלי־אדם אלה ראיתי פלאי היוצר, שחנן אותם בנטיות טבעיות ובחושים וכלי־הרגשה חדים להפליא, כפי הצורך לבקשת טרפם ופרנסתם. זו הנמלה־הכסלונית שתי קרני־המשוש לה כתבנית ידי אדם, ובה תמשש כל דבר הנמצא לפניה בדרך. ולה חוש הריח טוב ונפלא מאד להריח מרחוק כל דבר חפץ, ואפילו הוא טמיר ונעלם תשע אמות בקרקע, או צרור בשמלותיך. עם לא עז הבריות הקטנות האלו ובתחבולות מחוכמות הן משיגות צרכיהן. והוא מחסד הבורא ורחמיו על כל מעשיו, היושב וזן אותם עם ביצי כנים יחדו. כשיבוא אורח ופנים חדשות בגבולם, מיד הכסלונים מתרגשים ובאים ומקיפים אותו, מריחים ותוהים על קנקנו, ממשמשים בו בקרני־המשוש ומכרכרים ומרקדים לפניו. על פת לחם יתגודדו אגודות אגודות, והחזיקו שבעים ושבעה בגרגיר אחד ממיני מזונות. הן זה היה תמיד שעשועי לעמוד בקרב עדתם, להתבונן ולהשגיח אל כל מעשיהם. וכשהיתה נפשי קצה בהם לפעמים, מפני מחלת 'מרה שחורה' השולטת בי, והנפתי את מקלי עליהם, או הייתי מוריד עליהם טפה של דיו, היו רובם בורחים בהחבא ולוטשים עיניהם לי מתוך מאורותיהם, ומעטים התחכמו לנשכני בחשאי, אולם עקיצתם עקיצת פרעוש, לא הכאיבה את בשרי. לא ארכו הרגעים והם הגיחו שנית מחוריהם לפעלם, כי אכף עליהם פיהם, ואני הוספתי להשתעשע בם ונהיה אוהבים כקדם. עין בעין ראינו, כי אני והם 'זיווג משמים' אנחנו, והיינו דרים בכפיפה אחת בשלום ורעות כאורח כל הזוגות דארעא, שהם עתים נושקים זו לזו ועתים מתקוטטים ונושכים זו את זו [...] [שפב].

38. 'בסתר רעם' (לעיל הערה 6), עמ' שעח.

בפסקה זו מנסה אברמוביץ להציג את תהליך הביקורת המנדלאי באמצעות מערכת מטפורית, המשתדלת לתאר את יחסי המבקר (מנדלי) ומושא הביקורת שלו (הכסלונים, יושבי העיירה) באורח מאוזן והרמוני. הפסקה מתארת את יחסי מנדלי והכסלונים באמצעות סדרה ארוכה ומעורבלת של תחלופות מטפוריות: הכסלונים מתוארים כנמלים, פשפשים רעבתניים, פשפשים לוטשי עיניים, או — לבסוף — כאישה בעלת ריב. מהצד האחר, המבקר מתואר כאיש נושא מקל או עט, המנהל מערכת יחסים סבוכה ופטרונית עם גלגוליהם השונים של הכסלונים. המבקר נעקץ מהם בהיותם פשפשים, מכה אותם בהיותם נמלים ומנהל אתם יחסי אהבה-שנאה — מעין זו המתקיימת בין האלוהים לבין כנסת ישראל — בהיותם אישה. מצב רוחו של המבקר נע בין ריחוק אירוני, חמת זעם ופייסנות; ביקורתו של מנדלי מעגנת את הלגיטימיות הפוליטית שלה באמצעות המתקה רגשית של תהליך הביקורת. האידאה הביקורתית (טיפת הדיו) מוטלת על העם (הכסלונים), אך מובילה אחר־כך לגילויי אמפתיה מצד המבקר. ואכן מנדלי, הנע בפסקה זו מביקורת אכזרית לאמפתיה פייסנית, מגלם את התנועה מן השחוק אל הדמע — אקט הביקורת מרוכך בסולידריות.

אלא שבחינת התחלופות המטפוריות המופיעות בפסקה מגלה שהטקסט של אברמוביץ מכשיל את תהליך הביקורת ההומניסטי, המאוזן, שמנדלי מתהדר בו. ה'זיווג משמים' (זיווג אידאלי? זיווג שנגזר על בני הזוג משמים?) נחשף כעניין ברוטלי מאוד כאשר מתברר ש'מרתו השחורה' של הגבר מעניקה לו את הזכות הבלעדית — זכות ההלקאה הראשונה — להצית או לכבות את מעגל הקטטה והפיוס. למרות החזות ההרמונית מתברר שהמחזוריות של יחסי הבעל והאישה ('עתים נושקים [...] ועתים מתקוטטים') נשלטת באופן מוחלט בידיו של המבקר בעל המקל או העט, המשתמש בתהליך המחזורי כדי לפרוק את יצריו או לבטא את אשמתו. מצד אחר, יחסי הכוחות בין מנדלי לבין מושאי הביקורת שלו מתגלים באורח פרדוקסלי כנוטים דווקא לצדם של הכסלונים — בהמשך הסיפור מתברר כי 'עקיצת הפרעוש' הכסלונית, שמנדלי פוטר אותה כלא מכאיבה, היא משמעותית בהרבה ממה שעלה מתיאורו של מנדלי. פתיחת הפרק השני של הסיפור מגלה שמנדלי נאלץ לפנות אל האלוהים עצמו, במעין פסידו־אפוסטרופה מבדחת, שבה הוא מבקש להשתיק את קולם של הכסלונים, מושאי הביקורת שלו, שדבריהם־עקיצתם מונעים ממנו לעשות כראוי את עבודתו. בתוך הפִּסקה עצמה מקבלת תנועת הפשפשים אופי מעורר גועל, עקשני ואלסטי, החושף בפשטות את העובדה שהמבקר אינו מסוגל לשלוט בתגובתם של מבוקריו להנפת שרביט הדיו שלו.

יתרה מזו, מנדלי מנסה להסדיר את יחסיו עם מושא הביקורת שלו באמצעות שתי מטפורות, המופיעות במשפט האחרון של הפסקה שצוטטה לעיל. את הגחת הפשפשים מחוריהם ואת התנפלותם על גופו של המחבר מסביר מנדלי, ראשית, במונחים תת־אנושיים ('כי אכף עליהם פיהם') המזכירים את התנהגותו של 'האדם הכלכלי' שחייו ותשוקותיו מכוונים בהתאם לקיבתו ולרעבונו. מיד לאחר מכן מסביר מנדלי את עקיצת הפרעושים כפרק בסדרת העליות והמורדות הטיפוסית לחיי הנישואין. שתי המטפורות

האלה, המנסות לשכנע אותנו כי מנדלי מבין לאשורו את עקרון פעולתם של הכסלונים (הם זוחלים לכיוונו 'כי אכף עליהם פיהם'), וכי התקפותיו עליהם אינן לוקות בברוטליות בלתי־מוצדקת ('זיווג משמים'), אינן מתיישבות, ראשית, עם דמותו הסמכותית של המבקר בעל המרה השחורה, והן אף סותרות מניה וביה תחלופה מטפורית נוספת, מכריעה בחשיבותה, שעוברים הכסלונים. אותם פשפשים נשכניים ורעבתניים, הופכים מיד לאחר 'הורדת טיפת הדיו' (כלומר לאחר האקט הביקורתי), להיות פשפשים 'לוטשי עיניים'. ההסבר התת־אנושי שמספק מנדלי לתנועת הנמלים ('כי אכף עליהם פיהם') מתגלה אפוא כלא מספק. לטישת העיניים של הנמלים, שהפכו פתאום לפשפשים (האם לפשפשים יש עיניים?) מעניקה להגחתם של הכסלונים ממאורותיהם להיטות בעלת אופי אנושי מאוד, המסגירה את החלקיות שבהסברו התת־אנושי של מנדלי. התיאור של הכסלונים חומק מבין אצבעותיו של מנדלי — הכסלונים מתגלים כאנושיים מדי וחייתיים מדי בעת ובעונה אחת.

לסיכום, הפִסקה מעמידה לפנינו מאזן בלתי־פתור של מטפורות אנושיות (עיני הפשפשים) ותת־אנושיות (פיהם ורעבונם של הפשפשים), שוויוניות ('עתים נושקים [...] ועתים מתקוטטים') ובלתי־שוויוניות (מרתו השחורה של המבקר). יחסי הכוחות אינם מוכרעים לטובתו של מנדלי או לטובת הכסלונים — במקרה הראשון אנו למדים שהכסלונים חזקים יותר ממה שמנדלי מאמין, ובמקרה השני אנו למדים שמנדלי הוא סמכותי ותקיף יותר מכפי שהוא מוכן להודות. הסתירות הפנימיות במערך המטפורי של הפסקה מעידות בעיקר על חוסר יכולתו של מנדלי ללכוד את מושא הביקורת שלו. הטקסט של אברמוביץ מציג את הכסלונים כיצורים החומקים מן הראליזם הספרותי וההומניזם הפילוסופי, שמנדלי כבול בהם.

יתרה מזו, לשון הפסקה מפנה את תשומת לבנו גם אל הדרך שבה הטקסט מניע את קוראיו בין המטפורות, ואל הדרך שבה חילופי המטפורות מעצבים את יחסי הסובייקט והאובייקט, המבקר והמבוקר. הפסקה מתחילה בדימוי הכסלונים לנמלים נלעגות, נמשכת בדימוים לפשפשים (תת־אנושיים, להוטי־רעב, ולאחר מכן אנושיים ולוטשי עיניים) ומסתיים בדימוים לאישה בעלת ריב ומפויסת. במקביל לשינויים וההיפוכים בטיבם של הכסלונים לאורך הפסקה, אנו חוזים בנסיונותיו של מנדלי, בעל התודעה הביקורתית, להגיב על התהפוכות האלה. בתחילת הפסקה מגיב מנדלי על הכסלונים־הנמלים במעין שעשוע פטרוני־ביקורתי ('הן זה היה תמיד שעשועי לעמוד בקרב עדתם, להתבונן ולהשגיח אל כל מעשיהם'); שעשוע זה הופך לאחר 'עקיצת הפרעוש' לשעשוע ילדותי המבוסס על קרבה ומגע ('ואני הוספתי להשתעשע בם'); ולבסוף, לאחר שהוא מוסב על האישה, מקבל השעשוע אופי מיני ('עין בעין ראינו'; "ואני הוספתי להשתעשע בם ונהיה אוהבים כקדם'). הטקסט של אברמוביץ מאפשר לכסלונים, כך מתברר, לשנות בלא הרף את מהותם; הם משתנים בקפיצות איכותיות ובלתי־צפויות — נמלים, פשפשים, אישה. ואולם, במקביל לשינויים הללו בטיבם, סוגם או מינם של הכסלונים, הדימויים והמוטיבים השולטים בדמותו של מנדלי שומרים על יציבות כמעט מוחלטת: השעשוע — מונח גמיש

מאוד מבחינה סמנטית — מכסה כמעט את כל תגובותיו של מנדלי כלפי הכסלונים. הגלגולים שעוברים הכסלונים (נמלים, פשפשים נושכים, פשפשים בעלי עיניים, אישה) גוררים רק שינויים בטיב השעשוע של מנדלי (בהתאמה — שעשוע פטרוני, השתעשעות או התכתשות ילדותית, ולבסוף שעשוע מיני).

לפנינו אפוא שתי שרשראות ארוכות של שינויים והיפוכים מטפוריים, העומדות זו אל מול זו: תיאור השתנותם של הכסלונים, מצד אחד, ותיאור תגובתו של מנדלי, מהצד האחר. הכסלונים מחליפים את מהותם המטפורית באורח נטול חוקים ובלתי־צפוי (במילים אחרות, אין מצע או מהות השולטים בכל המטמורפוזות העוברות עליהם); לעומת זאת, התהליכים העוברים על מנדלי מעוצבים כהטיות שונות של מצב מנטלי אחד — השעשוע. כוחו הרטורי של מושג זה נחשף בעיקר בסיום הפסקה. שיתוף המשמעות המקשר את ה'שעשוע' הילדותי של מנדלי והפשפשים עם השעשוע המיני של מנדלי עם האישה ('ואני הוספתי להשתעשע בם [בפשפשים] ונהיה אוהבים כקדם') מסביר (או למעשה מכונן) את המטמורפוזה האחרונה העוברת על הכסלונים. הפשפשים זוכים במעמד 'אשת חיקו' של מנדלי בגלל יכולתו המטפורית המבריקה של המספר להטות את ה'שעשוע' מן המשחק וההתכתשות הילדותיים אל המשחק הארוטי, ומשם, בהמראה נוספת, אל 'הזיווג משמים'.

ואולם דווקא הברק המטפורי של שרשרת הדימויים שמפיק מנדלי מסבה את תשומת לבנו אל הפער בין ההסבר המנדלאי לבין ההשתנות הכסלונית. דווקא הניצחון הפרשני של מנדלי מחייב אותנו לשאול 'שאלה רטורית' נוקבת, כלומר שאלה על הרטוריקה של מנדלי. באיזו מידה מצליחות המטפורות של מנדלי להסביר את התהפוכות הקדחתניות שעוברים הכסלונים? האם שרשרת ההסברים של מנדלי מסוגלת למצות את שרשרת התהפוכות של הכסלונים? כאמור, הטקסט האברמוביצי מבליט, מעל ראשו של מנדלי, את ההבדל בין החוקים הרטוריים השולטים בתהפוכות הפיגורליות של הכסלונים לבין אלה השולטים בתגובותיו של מנדלי. מהותם של הכסלונים משתנית באורח מקרי, מכני, מטונימי (נמלים הופכות לפשפשים; פה הופך לעיניים; פשפשים הופכים לאישה). מנדלי, לעומת זאת, מתחיל את עבודתו כ'מבקר' אירוני ומשועשע, נהפך בהמשך הפסקה למבקר חם מזג, ולבסוף, על דרך הסינתזה הפרוגרסיבית, מציג את עצמו כבן הזוג האידאלי של מושא הביקורת שלו. אכן מנדלי מגיב לשינויים במצבם של הכסלונים באמצעות שרשרת קוהרנטית; מקל או שוט, המונף והופך לעט, ה'מוריד טיפה של דיו' בעת ביצוע האקט הביקורתי.

מנדלי מנסה לשכנע אותנו — בפסקה זו ולכל אורך הסיפור — כי תודעתו מסוגלת 'להכיל' את כל תהפוכות הכסלונים. ואולם קריאת הפסקה מעניקה לקוראיה — גם מי שאינם אמונים על האבחנה בין המטונימיה לבין המטפורה — תחושה חזקה של פער בין התנודה הכסלונית, העקשנית, הבלתי־צפויה, הבלתי־מובנת, לבין היציבות הרטורית והפסיכולוגית של מנדלי.[39]

39. במילים אחרות, ההבדל הרטורי בין המטפורה (השתנות תודעתו של מנדלי) לבין המטונימיה (השתנות הכסלונים) חותר תחת הניסיון של מנדלי להציג את עצמו, ברמה הנרטולוגית, כמספר

בהיותו מספר עד אנו מצפים ממנדלי לייצג, להבין או למסגר את המהות ה׳נאיבית׳ והגלותית. ואולם הטקסט של אברמוביץ מרמז לנו, ברמה הרטורית, כי תודעתו של מנדלי, הנשלטת באמצעות חוקי הראליזם הפסיכולוגי, אינה יכולה ׳לעטוף׳, ׳למסגר׳ או להבין מהפכים הנשלטים באמצעות המטונימיה, וכי נסיונותיו של מנדלי להשקיף על הכסלונים מבעד ל׳מסגרת־הקשר׳ ראליסטית־פסיכולוגית נועדו להיכשל. תהליך הביקורת המנדלאי איננו מכיל מפגש משכנע — מבחינה רטורית או אפיסטמולוגית — בין הסובייקט לבין האובייקט. הטקסט של אברמוביץ מתאר את מנדלי ואת מושאי הביקורת שלו על שני מסלולים פיגורליים שונים: מנדלי נע בתוך מסלול מטפורי או פסיכולוגי־ראליסטי, והכסלונים נעים על מסלול של אלגוריה או מטמורפוזה. הטקסט של אברמוביץ מסרב להעניק לאפיסטמולוגיה של מנדלי (או לצורך העניין, זו של ברנר, מירון או שקד) את המילה האחרונה. האופי המוחשי והרטורי של תנועת הכסלונים — תנועה זחלתנית ומעוררת גועל במרחב הפיזי, תנועה בלתי־צפויה במרחב הלשוני — סותר את הסיפר המנדלאי ומעמיד לפנינו טקסט העשוי משתי מסגרות שאינן משתלבות זו בזו.

לבסוף, הסיפור ׳שם ויפת בעגלה׳ (1890) עשוי לרמז, בצורה מופשטת פחות, על היחס המורכב של הטקסט המנדלאי לשאלת הגלות. בסיפור זה, הראוי לדיון נרחב יותר מהערות הפתיחה שאני מציע כאן, מתאר מנדלי משפחה יהודית שהוא פוגש באקראי בקרון המחלקה השלישית של הרכבת. משפחתו של משה החייט (הנמנית, לדברי מנדלי, עם ׳האביונים השמחים׳) גורשה מפולין הפרוסית בעקבות תקנותיו החדשות של ביסמרק ומתגלגלת בדרכים כבר חודשים מספר. במהלך הנסיעה מגלה מנדלי בן לוויה פולני לא־יהודי, המקיים עם בני המשפחה יחסי אחווה מאוד לא טיפוסיים. בתשובה על שאלתו של מנדלי, מספר ר׳ משה החייט על תולדות יחסיו עם ״יפת׳ (כך מכנה אותו מנדלי). מתברר שהשניים היו ביחסים קרובים עד שיפת התנכר לר׳ משה מטעמים אנטישמיים. ׳מפשע עמך נגע לך׳ התריס בפניו יפת בפגישתם האחרונה, ׳זה דרככם [היהודים] מעולם להונות וללסטם את הבריות׳ (תג).

ברבות הימים הזדמן משה החייט לבית־מרזח בגליציה ונקלע שם לקטטת בריונים. לאחר שהוא מחלץ ומציל את אחד הנפגעים, מתברר לו לר׳ משה שהפצוע הוא יפת, חברו המתנכר. הלה מתפייס מיד עם מצילו ומספר לו כיצד נאלץ לעזוב את עיר הולדתו בפולין בגלל אבטלה, רעב ועוני. בתגובה על סיפור זה מציע ר׳ משה החייט את הרעיון הבא:

— שמעני! — אמרתי לחברי, מנענע לו בראשי — הגלות, מתנה זו בבית גנזיו של הקדוש־ברוך־הוא, לא נתנה אלא ליהודים עם סגולתו. לנו היא ולא לכם, ואין כוח בכל אומה ולשון בעולם לקבל אותה ולחיות בה כמותו. ובכן, כיוון שזכית למתנה זו

עד המסוגל להכיל ללא שיירים את העולם הבדיוני. על הפער בין היומרות הפרפורמטיביות של הטקסט הספרותי לבין האמצעים הרטוריים שהוא מנסה להסתייע בהם, ראו הפרק הראשון בספר de-Man, *Allegories of Reading*

[כלומר, מאחר שגם הפולנים האתניים, בדומה ליהודים, הוגלו משטחי פרוסיה, א"ב]
אין לך עכשיו שום תרופה אלא היהדות בלבד.
— והיאך! — נרתע חברי לאחוריו נבהל ומשתומם — הלהתייהד אתה אומר לי?!
— שוטה שבעולם! [...] לא לגייר אותך כוונתי. היה נוצרי ונצור בדתך כבתחילה, אלא שתקנה לך דרכי היהודים בחיים ותדבק בהם ובמדותם, בשביל שתוכל להתקיים ולסבול עול גלות. בתחילה יהא קשה לך הדבר, אבל ברוב הימים תתלמד בייסורים — תוסיף מכאוב תוסיף סבלנות. כסבור אתה, שיהודים מתחילת יצירתם בעולם היו בהווייתם זו, בדמותם וצביונם, כדוגמתי, למשל? — טעית! הרבה שנים עברו עליהם בייסורים וכל מיני פורענות והרבה נסיונות נתנסו עד שנעשו מה שהם עכשיו. גלותם זו היא שעשתה אותם משונים מכל עם בסגולות עצמיות ובתחבולות מיוחדות בבקשת פרנסתם, וטבעה חותם מיוחד במעשי צדקתם, בנדיביהם ובאביוניהם [תה] [ההדגשה במקור].

המתלמד הצעיר מצטרף אפוא למשפחתו של ר' משה, נוטל עליו את הגלותיות, אך נשאר 'נצור בנצרותו'. הסיפור זכה כמובן לפרשנות המדגישה את אופיו הפרוגרסיבי, המוכיח כי הקשר בין ישראל והגלות הוא חיצוני, מקרי ואף ניתן לתיקון.[40] ואכן דבריו של משה החייט טבועים בחותם התזה הציונית על דבר זמניותה של הגלות. יפת הוא הוכחה מהלכת לכך שפגמי הגלות עשויים להיות גם מנת חלקם של לא־יהודים — בהינתן דיכוי חברתי ופוליטי, גם הפולנים עצמם עשויים להפוך ל'גלותיים'. בהיעדרו של דיכוי זה, חזקה על עיוותי הגלות שגם הם יעזבו את ישראל.

ואולם אפשרות השינוי הפוליטי — התגברות על אסון הגלות החיצוני, סולידריות יהודית גויית — מעוצבת בתוך הסיפור כבדיונית לחלוטין. 'שם ויפת בעגלה' מעצב את יחסי הסולידריות המחברים את יפת למשפחתו של ר' משה כאוטופיה שאינה סבירה לחלוטין, המקעקעת גם את התזה האנטי־גלותית שהושמה בפי ר' משה. מעמדה הפוליטי של האוטופיה הפוסט־גלותית בסיפורו של אברמוביץ דומה למעמדן של האוטופיות הפוליטיות המפורסמות המתוארות בקומדיות של אריסטופנס (448?–385 לפסה"נ); תמונתו של יפת הפולני, המשחק באהבה עם התינוק היהודי, היא סוראליסטית ממש כמו חוזה השלום הפרטי שכרת דיקאיופוליס, האיכר האתונאי מאכרניי, עם חקלאי עמית מספרטה כדי לכפות על הפוליטיקאים את הפסקת מלחמת הפלופונס (**אכרנים**, 425 לפסה"נ). תמונה זו היא סוראליסטית ממש כמו שביתת המין של הנשים היווניות, שאורגנה אף היא במחאה על אותה מלחמה (**ליזיסטרטה**, 411 לפסה"נ). האסטרטגיה ה'אריסטופנית' של אברמוביץ — שאני מציע אותה כאן רק בקווים כלליים — מזהירה את קוראיה, באמצעות אירוניה חזרתית ומתמדת, מפני השְׁגייה המיסטיפיקטורית באפשרות האיחוי של האידאלי ושל האמיתי.[41]

40. שקד, **בין שחוק לדמע**, עמ' 133.
41. de-Man, *Blindness and Insight*, p. 221

יתרה מזו, את האוטופיה האברמוביצית אי־אפשר לנתק מן האירוניה האברמוביצית. בסיפור שלפנינו האירוניה של מנדלי מחזירה את הקורא באופן מביך מאוד אל המציאות העקשנית. הטקסט הספרותי של מנדלי נמנע מלפתות אותנו בהגשמתה המתקרבת והולכת של האוטופיה. אדרבה, התוצר הטיפוסי של הסחרור האירוני שאנו פוגשים בכתבי מנדלי — אנו עוסקים כאן רק בדוגמה אחת מזהירה — איננו 'הרס' רדיקלי ומְחלן של האידאולוגיה הגלותית, אלא להפך, קריאה לפגישה דיאלקטית ומסוכנת יותר עם האידאולוגיה. הסיפור שלפנינו מייצר אוטופיה שכוחה אינו נעוץ בתוכנה הפוליטי הבהיר והמפתה, אלא דווקא ביכולתה השלילית, המתסכלת, להבליט את אי־אפשרותה הפוליטית. הפסקה האחרונה של הסיפור, שתצוטט מיד, הופכת את יפת להיפוכו המוחלט של ולוולה, גיבור 'כחום היום' (1905), האידיליה המפורסמת של שאול טשרניחובסקי. ולוולה, כזכור, גילם בטקסט של טשרניחובסקי אידאה פוליטית שנכשלה בתוך הבדיון הספרותי (ולוולה מת בדרכו לארץ־ישראל). ואולם מותו של וולווה בעולם הבדיוני מסייע לטקסט לבשר את התחייה הלאומית במציאות — אצל טשרניחובסקי המעבר מן האסתטיקה אל ההיסטוריה הוא חלק והדרגתי.

הטקסט של אברמוביץ בנוי בצורה הפוכה ממש: יפת לעומת ולוולה מגלם אידיליה פוליטית (אחווה יהודית־גויית) שהצלחתה בתוך הבדיון הספרותי מסגירה את אי־אפשרותה מחוצה לו. כאמור, אברמוביץ מתאר את התנהגותו של בן הלוויה הפולני כאירוע בלתי־אפשרי בעליל. הפולני 'נטפל [אל לייזרקי התינוק] ומשחק בדיצה וחדוה ומשעשע בשיחות חיות ועופות: קורא כגבר, גועה כפרה, צוהל כסוס, מקרקר כצפרדע [...]' (תה). תיאור זה חורג מן המודוס האלגי (המרמז על אידאה שאפשר לחבור אליה באופן חלקי) אל המודוס האירוני והמלנכולי, המתאר מציאות בלתי־אפשרית בעליל. ולוולה של 'כחום היום' מגלם אידאה פוליטית (החזרה לארץ־ישראל) נאיבית משהו, המקדימה את זמנה ומחטָה רק לתנאים הפוליטיים שיאפשרו את הוצאתה אל הפועל. מותו של ולוולה בתוך הבדיון מבשר את חייו והצלחתו במציאות העתידית. המצב אצל אברמוביץ שונה לגמרי. יפת לעומת ולוולה 'מצליח' לקיים את האוטופיה הפוליטית בתוך הטקסט. ואולם אם הבלתי־אפשרי הספרותי של טשרניחובסקי מבשר את האפשרי הפוליטי, הרי האפשרי הספרותי של אברמוביץ מתנגש בצורה מלנכולית עם הבלתי־אפשרי הפוליטי. ככל שהתנהגותו של יפת אידילית יותר, כך אפשרותה הפוליטית מתבררת כמשכנעת פחות. לעומת הטקסט של טשרניחובסקי, אברמוביץ מעקש ללא תקנה את המעבר מן האסתטיקה אל ההיסטוריה; הוא יוצר טקסט אסתטי המזנב באירוניה אחרי ריצת האמוק של האוטופיה ומטיח בקוראיו את אי־ישימותה הפוליטית וההיסטורית. אצל אברמוביץ המישור האידאלי והאוטופי לעולם אינו מתלכד עם המישור הפוליטי וההיסטורי, אלא מתייצב נגדו. האירוניה שאברמוביץ מפעיל על יפת יוצרת את 'הדיאלקטיקה העומדת', הלא פתורה, האופיינית כל־כך לכתביו של אברמוביץ. הקריאה הנמרצת ביותר לשינוי נחשפת כקריאה אירונית, בלתי־תקפה כבר ברגע היווצרותה.

כשיצאתי מהעגלה עם חבילות בידי ראיתי, והנה פולני זה עומד בחוץ ומתלחש עם אחד הממונים על הסיעה בהכנעה גדולה וברוח נמוכה ונותן לתוך ידו מטבע כסף. מיד נתברר לי פירושה של השיחה הזאת וסוד המטבע הזו ומה תלמידו של רבי משה החייט מבקש... נשאתי עיני לשמים, ובאנחה יוצאת ממעמקי לבי אמרתי:
— ריבונו של עולם! עוד תלמידים בעלי ניסיונות כזה — ושם ויפת אחים, ושלום על ישראל... [תה] [ההדגשה במקור].

ח. סיכום

אברמוביץ אינו מחליף את שלילת הגלות הציונית בחיוב דוגמתי של הגלות כצורת חיים 'קהילתנית', או, גרוע מזה, בראיפיקציה נוסטלגית של הגלות המזרח־אירופית בנוסח שדרש אברהם קריב.[42] הצורה הספרותית והרטורית של כתבי אברמוביץ העבריים — את אלה שביידיש איננו יכול לקרוא במקורם — אוכפת עלינו בצורות שונות, שאת חלקן הדגמתי כאן, קריאה פוליטית שונה לחלוטין של כתבי אברמוביץ. קריאה זו נענית לצורה הספרותית הסבוכה של כתבי אברמוביץ ומסרבת לתפוס את הגלות היהודית בתוך סכמה שוללת דורסנית (ברנר) או מנרמלת הומניסטית (מירון ושקד).

ייצוג הגולה האברמוביצי מסרב להירתם לאותו 'טלוס' (תכלית) היסטורי עקשני, שהביקורת העברית הפעילה בקראה את כתבי אברמוביץ. הנסיונות לקרוא את כתבי אברמוביץ כמבשרים את עלייתה של פוליטיקה לאומית, ריבונית — או אפילו קולוניאלית — מדחיקים את האמביוולנטיות היסודית הטבועה בקוד הגנטי של הטקסט האברמוביצי[43] ובעיצוב הספרותי של יחסי התודעה המנדלאית עם מושאיה. האמביוולנטיות הזאת מייצרת מודל תחליפי של מחשבה פוליטית, הנגזר מן העימות הספרותי הבלתי־פתור בין התודעה המנדלאית לבין התודעה הכסלונית. כתביו של אברמוביץ אינם מתייצבים לכלל גילום בהיר של נורמליות ריבונית; הם ממליצים לנו, שנים רבות לאחר הקמת המדינה, להמשיך ולקיים את העימות הרפלקטיבי, הפוליטי והדמוקרטי בין הזהות היהודית המודרנית לבין הגלותיות והאי־זהותיות הקשורה בשמם ובהתנהגותם של ה'כסלונים'.

42. קריב, **אדברה וירווח לי**, עמ' 37–87.
43. קווי היסוד של הפוליטיקה האברמוביצית נוסחו, מנקודת מבט שנצמדה לנורמה הלאומית־הקולוניאלית, בדיון שייחדו דן מירון ואניטה נוריץ' **למסעות בנימין השלישי**, וראו לעיל הערה 2. בספרי הנזכר לעיל (הערה 1) **מנדלי מוכר ספרים והדיאלקטיקה של ההשכלה היהודית** אני מתאר ביתר פירוט את התובנות הפוליטיות העולות מן המבנה הספרותי של ייצוג העיירה האברמוביצי.

הגות ועיון

בין אוטונומיה לקהילייה

שמעון דובנוב, בנדיקט אנדרסון ואנתוני סמית על הלאומיות

יוסף גורני

מאמר זה עיקרו דיון משווה בשלושה מושגי יסוד אצל שמעון דובנוב, בנדיקט אנדרסון ואנתוני סמית בהשקפותיהם על מקורותיה של הלאומיות ומשמעותה ההיסטורית: 'האוטונומיה הלאומית' של דובנוב, 'הקהילייה המדומיינת' של אנדרסון ו'הקהילה האתנית' של סמית. יש מקום לדיון זה על אף ואולי מפני שפרק זמן של קרוב ל־100 שנה ופער תרבותי מפרידים ביניהם. אף שאין כל השפעה ישירה של דובנוב על סמית ועל אנדרסון והשקפתו ההיסטורית אינה זוכה אפילו להערת שוליים במחקריהם, בכל זאת יש דמיון בלתי־מודע מסוים ביניהם, אף־על־פי שדובנוב אינו רק היסטוריון אלא גם אידאולוג לאומי, ואילו אנדרסון וסמית הם אנשי אקדמיה בתחום מדעי החברה. הבחירה באנדרסון ובסמית לשם השוואה עם דובנוב נועדה גם כדי להבחין בין מי שרואים בלאומיות תופעה אורגנית מתפתחת במובן החברתי, הרוחני והרגשי לבין מי שמעריכים אותה כתופעה מכנית־מכשירית, כלומר כזאת שמטרתה לשרת עניין שמעבר לעצמה, כמו את תסכולם החברתי של האינטלקטואלים לדברי אלי כדורי,[1] או את האינטרס של המעמד השולט על־פי תפיסתו המרקסיסטית של אריק הובסבאום,[2] או את הצרכים של המדינה המודרנית כפי שגרס ארנסט גלנר.[3]

* אני מודה לפרופ' חדוה בן־ישראל, שקראה את המאמר והעירה את הערותיה.

1. Elie Kedourie, Nationalism, London 1982. ראוי לציין כי העובדה שכדורי לא שלל במפורש את הציונות ואת מדינת ישראל נובעת מן ההשקפה שהביע במבוא למהדורה השנייה של ספרו, ובה טען כי ההערכה החיובית או השלילית של תופעת הלאומיות תלויה בתנאים הייחודיים של כל עניין לגופו.
2. E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge 1990
3. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983

כהיסטוריון עלי להודות כי ענייני בהשוואה בין תורת 'האוטונומיה הלאומית' של דובנוב, 'הקהילה האתנית' של סמית ו'הקהילייה המדומיינת' של אנדרסון אינו מטעמים אקדמיים טהורים והוא נטוע בהווה לא פחות משהוא נעוץ בעבר. כמי שחוקר את בעיית המיעוט הלאומי היהודי במזרח אירופה בעבר וכמי שעוקב אחר התפתחות העימות הלאומי היהודי־ערבי בארץ־ישראל במבט היסטורי ורואה קשר מהותי בין שתי תופעות היסטוריות אלה לבין היחסים בין הרוב היהודי למיעוט הערבי במדינת ישראל, וגם כמי שקשוב לקולות העולים מריכוזי המהגרים בערי מערב אירופה וארצות־הברית — איני יכול להימנע מן המחשבה כי הלכי הרוח האידאולוגיים של הרב־תרבותיות, האתניות החוצה מדינות והמגמות הפדרליסטיות האזוריות מחזירים את החברה של ימינו אל הדיונים בשאלות של אוטונומיה תרבותית שהחלו במרכז אירופה ובמזרחה לפני כמאה שנה, בחברה הכללית והיהודית כאחד. הקִרבה שמצאתי בין דובנוב לאנדרסון ולסמית אינה ממין אחד; בין דובנוב לאנדרסון יש מרחק מתודולוגי, אך גם קרבה בראיית היהודים כקבוצה אתנית־לאומית, כפי שיתברר בהמשך הדברים.

יודגש כי הדיון בנושאים אלה מתקיים בתקופה בעלת נטיות 'פוסט־ריבוניות' המערערות על המצב שבו הריבונות המדינית של עמים היסטוריים או צירופי קבוצות אתניות במדינות ריבוניות זכו ללגיטימציה בין־לאומית מוחלטת. תופעה זו יש בה ודאי כדי להעיד על מחזוריות של התפתחויות דיאלקטיות בתולדותיהן של חברות ותרבויות, וזאת מפני שהריבונות המדינית־הלאומית לא זו בלבד שאינה עונה על מכלול הבעיות הצצות מתוך הדינמיות החברתית, אלא שהיא אף הופכת לגורם המעורר אותן במתח שבין רוב לאומי־אזרחי הגמוני לבין מיעוטים אתניים־אזרחיים של קבוצת מהגרים, בייחוד בארצות מערב אירופה. תופעה זו ניכרת בארצנו, ובעוצמה שתלך ותגבר בעתיד, בדיונים העיוניים ובמחלוקת הפוליטית בשאלות של רב־תרבותיות בקרב היהודים יוצאי העדות השונות, ובעניין 'מדינת כל אזרחיה' בין היהודים והערבים אזרחי מדינת ישראל. לשאלות פוליטיות אלה אדרש בסוף המאמר על רקע הניתוח התאורטי של שאלת הלאומיות כפי שהוא מובא כאן מפי שלושת החוקרים, שהשקפותיהם יובאו בצורה נרחבת בלשונם הם, הן כדי לדייק בפירושן והן כדי שהקורא יוכל להסיק מהן את מסקנותיו כהבנתו.

נקודת המוצא לבחינה ההשוואתית בין השקפותיהם התאורטיות של דובנוב, אנדרסון וסמית בשאלה הלאומית היא בעובדה שעל אף מרחק הזמן ביניהם שלושתם עדיין מצויים במחלוקת עם בעלי השקפה אוניברסלית חד־ממדית, שמשתמע ממנה באופנים שונים ביטול חשיבותה ההיסטורית של הלאומיות בארגון החברה, שלילתה הפוליטית כמכשיר בידי המעמד השליט וגינויה המוסרי כאידאולוגיה המצדיקה את דיכוי האחר. לעומת אלה, לכל אחד מן החוקרים הנדונים כאן יש עמדה חיובית משלו כלפי הלאומיות. אצל דובנוב זוהי תפיסתו המוסרית־הרעיונית; אצל אנדרסון — היחס הרגשי הקשור לגישתו האנתרופולוגית־הסוציולוגית לתרבויות; ואילו אצל סמית חיוב הלאומיות נכלל בגישה חברתית תועלתנית.

דובנוב יוצא להגנתה של הלאומיות בכלל והלאומיות היהודית בפרט בטענה הנשמעת כאילו נאמרה זה עתה בוויכוחים האקדמיים והפוליטיים המתנהלים בישראל ובעולם.

וכך כתב כבר בסוף המאה ה־19: ׳על הלאומיות היהודית רגילים לערער כשם שרגילים לערער על הלאומיות בכלל, שהיא מתנגדת כביכול לעיקר העיקרים של ההתקדמות האנושית׳. דובנוב לא ביטל לחלוטין השקפה זו ולא ראה בה טענה מופרכת מעיקרה. הרי ברבע האחרון של המאה ה־19, הלאומיות כתנועת שחרור עממית נהפכה במדינות אחדות למדיניות של דיכוי והתפשטות, המזינה את הקולוניאליזם האימפריאליסטי, את הלאומנות הפונדמנטליסטית בגרמניה הקיסרית ואת האידאולוגיה הפרבוסלבית ברוסיה הצארית, וגם הפיחה את רוח האנטישמיות הגזענית במפרשי שנאת היהודים ההיסטורית. לפיכך נדרש דובנוב לקבוע הלכה שבה מודגשת ההבחנה בין ׳אינדיבידואליות׳ לאומית ל׳אגואיזם׳ לאומי.[4] את הראשונה הגדיר כלאומיות של הגנה או שחרור, ואת השנייה כהיפוכה, כלומר ׳לאומיות של תגרה, של התנפלות והתקפה׳.[5] דובנוב מבדיל אפוא בין לאומיות כתנועת שחרור וכיבוד שונותו של האחר הקולקטיבי, לבין לאומנות כמדיניות של דיכוי ואי־כיבוד ייחודו של האחר.

במפתיע דווקא אנדרסון, הרחוק מהשקפתו הלאומית של דובנוב, קרוב אליו מאוד בהבחנה שעשה בין לאומיות לגזענות, שלדעתו שוללי הלאומיות הקיצוניים אינם מוצאים הבדל ביניהן. לדבריו, ׳הלאומיות חושבת במונחים של גורל היסטורי ואילו הגזענות חולמת על זיהום נצחי, המועבר מקדמת דנא דרך סִדרה אינסופית של זיווגים נתעבים: מחוץ להיסטוריה׳.[6] ודוגמה להלך המחשבה הגזעני היא העובדה כי על־פי תורה זו תכונותיהם ה׳שליליות׳ של השחורים ושל היהודים הן קבועות ובלתי־ניתנות לשינוי במהלך ההתפתחות של החברה.

אנתוני סמית, אף שהוא מבקר בדרך־כלל את גישתו המתודית של אנדרסון והוא רחוק אידאולוגית מדובנוב, בנוסח תפיסתו התועלתנית הפרגמטית את הלאומיות כאילו מסכם את ההשקפה של שני הקודמים. טענתו היא שעל אף כוח ההרס הטמון בלאומיות בכל זאת האומה והלאומיות מציעות את המסגרת הראליסטית הפוליטית והתרבותית היחידה האפשרית בינתיים לסדר העולמי המודרני.[7]

על בסיס המכנה המשותף החיובי של השלושה בגישתם ללאומיות כתופעה היסטורית, אפשר לגשת להבהרת המתודות שלפיהן הם הגדירו והעריכו את הלאומיות, ושהובילו אותם אל המושגים התאורטיים החשובים לענייננו כאן: ׳האוטונומיה הלאומית׳ של דובנוב, ׳הקהילה האתנית׳ של סמית ו׳הקהילייה המדומיינת׳ של אנדרסון. הגדרות אלה, שהיו גם

4. שמעון דובנוב, **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה** (תרגם אברהם לוינסון בהשתתפות המחבר), תל־אביב תרצ״ז, עמ׳ 21–22.
5. **שם**, עמ׳ 22.
6. בנדיקט אנדרסון, **קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה** (תרגם דן דאור), תל־אביב 2000, עמ׳ 184.
7. Anthony D. Smith, ‘In Defence of the Nation’, *Nations and Nationalism in a Global Era*, London 2000, pp. 147-160

למטבעות לשון בשיח האקדמי בשאלה הלאומית, נובעות מתפיסות תאורטיות אפריוריות. דובנוב וסמית קרובים מאוד זה אל זה. שניהם מעריכים את הלאומיות המודרנית כתופעה שהיא צירוף בין גרעין 'פרימורדיאלי', שראשיתו במשפחה המורכבת או בשבט, והמשכו בתהליך 'פֶּרניאלי'־מצרפי של גורמים שונים המעצבים בתהליך ההיסטורי את התודעה הלאומית של הקבוצות החברתיות. ההבדל ביניהם הוא בכך שבעיני דובנוב תהליך זה הוא דיאלקטי ופרוגרסיבי, המוליך ומעלה את החברה מן הדרגות הנמוכות אל הגבוהות יותר, ואילו גישתו של סמית היא ניטרלית מן הבחינה הערכית. לפי תפיסתו המצרפית, בתהליך ההיסטורי של עיצוב הלאום מצטרפים זה אל זה ונפרדים זה מזה יסודות שונים. תפיסתו של אנדרסון, לפי המינוח של סמית,[8] היא תפיסה 'קונסטרוקציוניסטית' המייחסת את הלאומיות לצירוף המדמיין או ההכרתי של בני־אדם אך ורק בפרק הזמן המודרני בהיסטוריה.

כאן עולה השאלה: האם הבדל זה בגישות בין דובנוב וסמית מצד אחד לאנדרסון מן הצד האחר משמיט את הבסיס של המכנה המשותף בדיון ההשוואתי בין גישותיהם הלאומיות של השלושה? לדעתי התשובה על שאלה זו היא שאכן יש מכנה משותף מזערי ביניהם. וכהנחת מוצא לביסוס טענתי רצוני להצביע על כך ששלושתם מסכימים כי הלאומיות המודרנית היא תוצאה של תהליך היסטורי. ההבדל ביניהם נוגע אפוא לא לעצם ה**ה**ת**פ**ת**ח**ות שקדמה להיווצרותה של הלאומיות, אלא לאופיה של זו.

אצל דובנוב, ההיסטוריון שבין השלושה, ההתפתחות היא חברתית ורוחנית הדרגתית; ועל סמך זו הוא הגיע אל המסקנה כי 'האומה בכל היקף התפתחותה היא ק**ב**וצה ת**ר**בות**י**ת־**ה**יס**ט**ור**י**ת [ההדגשה במקור], שחבריה התאַחדו לכתחילה על ידי שיתוף של גזע, לשון, אדמה וממלכה, ובמשך הזמן באו לידי איחוד רוחני, על יסוד ירושת־תרבות משותפת, מסורות היסטוריות, אידיאלים רוחניים וצבוריים משותפים וסימני התפתחות טיפוסיים אחרים'.[9]

תפיסתו של סמית, כאמור, אינה רחוקה מזו של דובנוב. הוא מחליף את המושג 'גזע' שבו משתמש דובנוב במושג 'אתניות' הבאה לידי ביטוי בסמלים תרבותיים, אולם להבדלי מינוח אלה אין חשיבות, שהרי על־פי עולם המושגים של דובנוב לא היה הבדל בין הגזעי, להבדיל מן הגזעני, ובין האתני. ולכן מדבריו של סמית עולה הד דובנובי בטענה ש'הגישות האתניות־הסמליות מצביעות על דרכים שבהן נקשרו זהויות תרבותיות קיבוציות קדומות יותר לאומות המודרניות, ובו בזמן לוקחות בחשבון אי־**ר**צי**פ**ויות **ה**יס**ט**ור**י**ות ביניהן ואפשרות של צי**ר**וף**י**ם **ח**ד**ש**י**ם** של קטגוריות אתניות ושל קהיליות אתניות בהיווצרותן של אומות חדשות'.[10] בעיניו של סמית, האומה היהודית והאומה הארמנית הן הדוגמאות העתיקות והרצופות להדגמת התהליך של היווצרות התודעה של הלאומיות

8. אנתוני ד' סמית, **האומה בהיסטוריה** (תרגמה איה ברויאר), ירושלים 2003, עמ' 72–73.
9. דובנוב, **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה**, עמ' 24.
10. סמית, **האומה בהיסטוריה**, עמ' 99 (ההדגשות שלי).

המודרנית עקב צירופים חדשים ורצופים, וזה ודאי תואם את תפיסתו ההיסטורית הדינמית של דובנוב.

לעומת זאת, הניסיון למצוא מכנה משותף כלשהו בין דובנוב וסמית לבין אנדרסון הוא מורכב יותר משום שתפיסתו ההיסטורית של אנדרסון מבוססת על המתודה הדיאלקטית הדסטרוקטיבית. לעומתו דובנוב הוא דיאלקטיקן של העילוי הקונסטרוקטיבי; ואילו סמית עומד לכאורה בין שניהם בהנחתו כי התהליך של גיבוש התודעה הלאומית רצוף בתופעות של כליה וצירוף. הדיאלקטיקה הדסטרוקטיבית של אנדרסון באה לידי ביטוי בהנחה כי ׳עצם האפשרות לדמיין את הלאום צצה באורח היסטורי רק בזמן ובמקום ששלושה מושגים תרבותיים יסודיים, כולם עתיקים מאוד, איבדו את שליטתם האקסיומטית בתודעתם של בני האדם׳.[11] שלושת המושגים הם מעין מבני־על תודעתיים קולקטיביים: האמונה בכתבי הקודש המקרבים את האדם אל האמת הקיומית כפי שעוצבה בשלוש הדתות המונותאיסטיות — היהדות, הנצרות והאסלאם; ארגון החברה סביב מרכזים ׳גבוהים׳, לפי הגדרתו, כמו שושלות המלוכה שרוח האל שורה עליהן; וההכרה בפרהדסטינציה חברתית, שלפיה הכול נקבע מראש ואין להתפתחות ההיסטורית השפעה על גורל היחיד ועל גורל הכלל. לכאורה יוצא אפוא על־פי הדיאלקטיקה של הסתירה, כי התנאי לקונסטרוקציה של התודעה הלאומית בזמן המודרני היתה הדסטרוקציה של תודעות־העל העתיקות. ואולם הדבר אינו חד־משמעי כפי שהוא נשמע.

אנדרסון עצמו מודה שאי־אפשר להפריד לחלוטין בין הלאומיות לבין הדת. בדברו על הדמיון הלאומי הניזון מפולחן הגיבורים שנפלו במלחמות הלאומיות למען הקהילות המדומיינות, הוא קובע כי ׳סביר להניח שיש לו זיקה עמוקה לדמיוניות של הדת׳.[12] להנחה זו הוא הוסיף מעין וידוי והסבר אינטלקטואלי המעיד על עצמו: ׳אין צריך לומר שאיני טוען כי הופעת הלאומיות בשלהי המאה ה־18 ״נוצרה״ על־ידי הכרסום שחל בוודאויות של הדת או שכרסום זה עצמו אינו דורש הסבר מורכב. וגם אינני מתכוון לומר שבתולדות האדם באה הלאומיות איכשהו ״במקום״ הדת. מה שאני כן רוצה לומר הוא, שיש להבין את הלאומיות על־ידי העמדתה בשורה אחת לא עם אידיאולוגיות פוליטיות מודעות, אלא עם המערכות התרבותיות הגדולות שקדמו להושמהן וכנגדן היא התהוותה׳.[13] יתרה מזו, בחיפושיו אחר ההגדרה הבסיסית של הלאומיות הגיע אנדרסון אל המסקנה ׳שייקל לנו לדון בשאלות של לאומיות, אם נחשוב עליהן כדרך שאנחנו חושבים על ״קרבה משפחתית״ או על ״דת״ ולא כעל משהו שדומה ל״ליברליזם״ או ל״פאשיזם״׳.[14] כלומר, כוחה של הלאומיות וגם חשיבותה בעיני אנדרסון הם בהיותה דווקא תופעה רגשית

11. אנדרסון, **קהיליות מדומיינות**, עמ׳ 67 (ההדגשה שלי).
12. שם, עמ׳ 40.
13. שם, עמ׳ 42 (ההדגשה שלי).
14. שם, עמ׳ 36.

טבעית ולא אידאולוגית. מכאן אנו למדים כי מן הבחינה ההיסטורית, הלאומיות כרגש קדמה בהרבה ללאומיות כאידאולוגיה. לפיכך, אם נמשיך בהיגיון זה, אין לראותה כילידת התקופה המודרנית בלבד. על־פי הסבר זה נהפכת הדיאלקטיקה של הסתירה למתודה של שינוי מצרפי שאינה רחוקה ואפילו קרובה מאוד להשקפתו של סמית, המבקר את אנדרסון בתחומים אחרים. לדעת סמית, הלאומיות קרובה (akin) לדת או לקהילה דתית יותר משהיא קרובה לאידאולוגיות המודרניות כמו הסוציאליזם והליברליזם. ולכן אפשר לדעתו גם להרחיק לכת בהבלטת הקשר בין הלאומיות לדת ולראות בה מעין תחליף דתי (religious surrogate).[15]

ההשקפות של השניים קרובות מאוד לדעתו של דובנוב על היחס בין הדת ללאומיות בעם היהודי, אף שבתולדות ישראל הקשר הזה משמעותי יותר משהוא אצל העמים האחרים. דובנוב הודה כי בהכרתם של רוב היהודים 'העם הישראלי' הוא עדיין 'אומה דתית', 'מאחר שהתרבות הלאומית היתה מרוכזת בדת, ששלטה בחיי העם במשך דורות רבים', עד אשר 'הסֶקוּלָריזציה ההכרחית של הרעיון הלאומי תהפוך ברבות הימים את ההכרה המסורתית־הדתית הזאת להכרה ה י ס ט ו ר י ת ה ת פ ת ח ו ת י ת' (ההדגשה שלי, י"ג). אבל אין זה אומר שצריך להפריד בין האמונה הדתית להכרה הלאומית על־ידי הוצאתה ממסגרת התפיסה הלאומית. ההפך הוא הנכון: 'תורת ה י ה ד ו ת, שהיא יצירת התרבות הלאומית, מתקרבת אל התרבות האנושית בבחינת יסוד של ה ת פ ת ח ו ת ולא של מסורת', ולכן 'הכפירה ביהדות בצורתה זו על ידי המרת־דת — פירושה למעשה: יציאה מכלל האומה, הסתלקות מכנסת ישראל' (ההדגשות במקור).[16] פירוש הדבר כי האדם הכופר בדת היהודית אבל אינו ממיר אותה בדת אחרת נשאר שייך לאומה היהודית.

חשוב להדגיש שכל זה נאמר אף־על־פי שאנדרסון, סמית ודובנוב שותפים לדעה כי הופעת הלאומיות התאפשרה עקב ירידת השפעתה של הדת, והלאומיות באה כאמור למלא את החלל הריק הרוחני והתרבותי שנוצר עקב כך. הדגשה זו חשובה כדי להבין שבעיני דובנוב הלאומיות היא אמנם אידאה, אבל לא אידאולוגיה. היא אידאת מסגרת שבתוכה יכולות וצריכות להתקיים זו בצד זו האמונה הדתית והכפירה החילונית וגם אידאולוגיות פוליטיות וחברתיות הנוגדות אלה את אלה. זו גם דעתו של סמית, הטוען כי לב הדוקטרינה הלאומית (nationalism's core) מעניקה לא יותר ממסגרת יסוד להסדרים פוליטיים וחברתיים בעולם, ואלה חייבים להיות מוטענים בשיטות רעיוניות המותאמות לזמן, למקום ולנסיבות שבהן נמצאות חברות של בני־אדם.[17]

לאחר בירור אופן היווצרותן של האומות מגיעים אל לב הבעיה והיא הלאומיות כ'קהילייה מדומיינת' בפי אנדרסון, כ'קהילה אתנית' אצל סמית ו'אוטונומיה לאומית'

15. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, p. 158
16. **דובנוב, מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, עמ' 24–25.**
17. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, p. 150

לדברי דובנוב. בין השלושה, ההגדרה של אנדרסון — 'הקהילייה המדומיינת' — היא המגרה מן הבחינה האינטלקטואלית והמתגרה במובן האידאולוגי, וזה מפני המושג 'מדומיינות', השווה לעתים בשיח הציבורי עם המושג 'דמיון', שאינו רחוק מן המושג 'המצאה', שפירושה בהקשר הזה יצירת לאום באופן מלאכותי וכאמצעי מניפולטיבי לאינטרסים שונים. מסיבה זו כנראה הזדרז אנדרסון במבוא לספרו למתוח קו הפרדה בין תפיסתו לבין 'מה שהופיע ברוב החיבורים המלומדים בתור "הוקוס פוקוס" מקיאבליסטי, או בתור הזיה בורגנית, או בתור אמת היסטורית, שהוצאה מקבר שבו היתה טמונה זמן רב — נראה לי עתה כדבר־מה עמוק ומעניין הרבה יותר'.[18]

כדי להבין למה היתה כוונתו של אנדרסון בראייתו את הלאומיות 'כדבר עמוק ומעניין יותר', מן הראוי להביט אל הביקורת שלו על ארנסט גלנר — מהבולטים שבבעלי התאוריות על היווצרות הלאומיות בעת החדשה — אף שיש ביניהם קרבת השקפות בכל הנוגע להשפעת 'הקפיטליזם של הדפוס' על היווצרות התודעה הלאומית המודרנית. לדעת אנדרסון, יש לגלנר השקפה 'תוקפנית' על הלאומיות בטענתו כי 'הלאומיות איננה ההתעוררות של אומה לתודעה עצמית: היא ממציאה אומות במקום שהן לא היו קיימות'.[19] אנדרסון עצמו סבור כי 'חסרונו של ניסוחו זה של גלנר הוא, שמחמת להיטותו להראות שהלאומיות מתיימרת להיות מה שהיא לא, גלנר מבין "המצאה" במשמעות של "זיוף", ולא במשמעות של "יצירה" או "פעולת דמיון"'.[20] גם אם נניח כי הביטוי 'זיוף' אינו עושה צדק מוחלט עם גלנר, שהרי הוא ראה בלאומיות תוצאה הכרחית של קיום המדינה כארגון חברתי, הרי לענייננו חשוב כיצד אנדרסון הבין את גלנר, וכך הדגיש את ראייתו הוא את הלאומיות.

ההבדל הקובע הוא אפוא בין 'המצאה' מסיבה זו או אחרת, לבין 'דמיון' שהוא חלק 'אורגני' ומשתנה בחיי כל חברה בהתפתחותה ההיסטורית. לכן, לדעתו של אנדרסון, 'לאמיתו של הדבר כל קהילייה, שהנה גדולה מהכפר הקדום שבו היה קיים קשר ישיר בין כל חברי הקהילייה, היא מדומיינת וייתכן שהדבר נכון אפילו באשר לכפרים אלה. לכן 'מן הראוי להבחין בין קהיליות לא לפי מידת האמת/זיוף שלהן, אלא לפי הסגנון שבו הן מדומיינות'.[21] המשפט האחרון ראוי לתשומת לב מפני היסוד הפרימורדיאלי והפרניאלי המסתתר בהנחה שכבר בקבוצות הגרעיניות התקיימה תופעה של הדמיון העצמי הקהילתי. מעבר לכך, אין ספק כי הסגנון של דמיון עצמי שעליו הוא מצביע שווה למושג התודעה הקולקטיבית או הקיבוצית.

אנדרסון כסוציולוג־אנתרופולוג של התרבות רואה בצדק, לדעתי, את מקור התודעה הלאומית ברגש; ואין זה משנה מבחינתו כיצד הוא נוצר, שהרי טעמו בעצם קיומו. הוא

18. אנדרסון, **קהיליות מדומיינות**, עמ' 12 (ההדגשה שלי).
19. שם, עמ' 36; ארנסט גלנר, **לאומים ולאומיות** (תרגם דן דאור), תל־אביב 1983.
20. אנדרסון, **קהיליות מדומיינות**, עמ' 36.
21. שם, שם.

מביע זאת בנעימה של לעג אירוני, כי 'בתקופה שבה מקובל על אינטלקטואלים מתקדמים, קוסמופוליטיים (בעיקר באירופה?), להדגיש את אופיה הכמעט־פתולוגי של הלאומיות, את שורשיה הנעוצים בפחד ובשנאת האחר ואת זיקתה לגזענות, אין זה מיותר להזכיר לעצמנו, שאומות מעוררות כלפי עצמן אהבה, ולעתים קרובות אהבה עמוקה הכרוכה בהקרבה עצמית',[22] כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשירה, בפרוזה ובמוזיקה, באמנויות פלסטיות, בפולקלור ועוד.

בהקשר זה אנדרסון מתייחס בהבנה וביראת כבוד כלפי האתוס של הגבורה וההקרבה העצמית למען האומה על סמליו השונים, האנדרטאות ובתי־העלמין הצבאיים, לעומת הרואים בו מניפולציה ואינטרס של החוגים השליטים או ההגמונים — דעה שהשתרשה גם בקרב חוגים 'פוסט־ציונים' רדיקלים בתוכנו. ואילו אנדרסון קובע בעניין היחס שבין 'אינטרס לאומי' מניפולטיבי לבין הרגש העממי האמיתי בפסקנות, ש'אפילו אם היסטוריונים, דיפלומטים, פוליטיקאים ואנשי מדעי החברה מרגישים נוח אתו [עם 'אינטרס לאומי'], הרי שבעיני רוב האנשים, בלי קשר למעמדם החברתי, לב העניין ב"אומה" הוא שאין לה אינטרסים. דווקא מסיבה זו היא רשאית לתבוע קורבנות'. כלומר, אומה כישות תרבותית־רוחנית, כמעין אידאה ולא כמדינה, שהרי זו מטבע הדברים יש לה אינטרסים מדיניים, כלכליים וכו' — ואני מעז להרהר, כי יש ברעיון הזה משהו מא"ד גורדון.

כדי לחזק את טיעונו, אנדרסון מדגיש את העובדה כי במלחמות הגדולות במאה ה־20 מספר בני־האדם ששוכנעו להקריב את חייהם היה גדול בהרבה ממספר הקורבנות למעשה, וזאת מפני ש'האידאה של קורבן עליון באה תמיד בצירוף של אידאה של טוהר ובתיווך של מוות כגזירת גורל'. ומכאן הוא מגיע אל המסקנה מרחיקת הלכת בדבר כוחה הטבעי של הלאומיות בתביעותיה האולטימטיביות מן היחיד השייך לאותה 'הקהילייה המדומיינת', וקובע בנעימה סרקסטית כי 'למות למען המולדת — מעשה שבדרך־כלל אינו נעשה מתוך בחירה — עוטה הילה מוסרית שמוות למען מפלגת ה"לייבור", האגודה הרפואית־האמריקנית או אפילו "אמנסטי־אינטרנשונל", אינו יכול לעורר, משום שאלה גופים שאדם יכול להצטרף אליהם או לפרוש מהם כרצונו'.[23] מבחינה זו אנדרסון היה מעריך בוודאי בהבנה עמוקה את האתוס הלאומי שבמות טרומפלדור לא כמיתוס 'מומצא' או שקרי לצורך אינטרסים לאומיים או לאומניים. יתרה מזו, המילים האחרונות בפסקה שצוטטה, המבדילות בין ארגונים חברתיים שאפשר להצטרף אליהם לבין האומה שהזיקה אליה אינה אידאולוגית או ארגונית ועל כן אי־אפשר לפרוש ממנה, משתמע מהן שיש באומה או ב'קהילייה המדומיינת' גם יסוד אורגני מסוים, המבוטא בתפיסה רגשית עמוקה.

אנדרסון מדגים רעיון זה באמצעות המעמד שבו מושרים המנונים לאומיים בחגים הלאומיים; המילים שהן לדעתו 'אולי בנאליות והלחנים סתמיים, אבל שירתם בצוותא

22. שם, עמ' 174.
23. שם, עמ' 177–178.

מעוררת חוויה של בו־זמניות. ברגעים כאלה, בדיוק באותה שעה, אנשים שאינם מכירים זה את זה כלל פוצחים באותן שורות שיר לאותה מנגינה'. מנגינות אלה, כמו ההקשבה להקראת טקסטים מסוימים, מהם גם עתיקים מאוד, מספקים, לדעתו, הזדמנויות 'למימוש הפיסי המהדהד של הקהילייה המדומיינת', שהרי 'איזו תחושה נפלאה של היעדר־עצמיות יש בשירה־בקול־אחד הזו!', מפני ש'אנחנו מודעים לכך שאחרים שרים את השירים האלה בדיוק כמונו ובדיוק באותו זמן, אבל אין לנו מושג מי הם, או אפילו איפה מחוץ לטווח שמיעתנו הם שרים. אין מה שיקשר את כולנו אלא הקול המדומיין'.[24]

דברים אלה מחזירים אותי אל ברל כצנלסון בשנת 1934 בציינו את ייחודו ה'מדומיין' של צום תשעה באב במסורת ההיסטורית של 'כלל ישראל' העולמי. וכך אמר: 'אכן, ישראל ידע לשמור את יום אבלו, יום אבדן חירותו, מכל שכחה. וביום זה ראה כל דור ודור, כל אדם מישראל, כאילו עליו חרב עולמו [...] זכרון העם ידע באמצעים פשוטים ביותר להשרות בשעה אחת אבל כבד על כל נפש ישראלית על פני כל כדור־הארץ'.[25] כאן, לדעתי, טמונות ההעזה והתרומה במושג 'הקהילייה המדומיינת', שבה התודעה הלאומית הקולקטיבית צומחת קודם לכול מתוך תרבות ששורשיה הם היסטוריים ותכניה הם בראש ובראשונה רגשיים. ובתור שכאלה, הם גם העומדים במבחן ההיסטוריה, והם גם כאילו מטפיזיים העומדים מעל ההיסטוריה ומחוצה לה.

ואולם תודעות ורגשות אלה הם כאמור ילידי התקופה המודרנית, וביטוייו השונים התרבותיים, החברתיים והכלכליים של המודרניזם ניכרים בהם. לפיכך אפשר אולי לסכם בנקודה זו הנוגעת לאנדרסון ולדובנוב ולומר שיש ביניהם קרבה המבוססת על תודעה המכירה בלאומיות כתופעה תרבותית ורגשית, שאינה פונקציה של גורם או אינטרס אחר אלא עומדת בפני עצמה כאחד הכוחות המניעים את החברה ומעצבים אותה.

סמית קרוב לדובנוב. סמית הציע הסבר 'אתני־סמלי' למהותה של הלאומיות ולתהליך היווצרותן של אומות, שלדבריו 'מבקש לקשר אומות ולאומיות בעידן המודרני לזהויות תרבותיות ורגשות קיבוציים קודמים'. לדעתו, קשר זה מבוסס על שלושה יסודות. הראשון הוא ה'הישנות' האתנית, שפירושה קיומן של מסגרות אתניות עתיקות מובהקות, כגון אלה של 'היהודים במאה הראשונה לספירה ו[של] הארמנים במאה החמישית כמי שמתקרבים לטיפוס האידיאלי של האומה'. היסוד השני הוא ה'המשכיות', כלומר 'המשכיות של תהליכים מוסדיים שהחלו לפני כמה מאות שנים', כגון טריטוריאליזציה או התיישבות קבע של שבטים נודדים, יצירת מיתוסים תרבותיים, עיצוב זיכרון קולקטיבי וכו'. היסוד השלישי הוא הניכוס, המתבטא בתהליך ההיסטורי של צירוף יסודות מן העבר אל

24. שם, עמ' 178–179 (ההדגשות שלי).
25. ברל כצנלסון, **כתבי ב. כצנלסון**, ו, תל־אביב תש"ז, עמ' 392. הדברים נאמרו במפגש עם מדריכי הנוער העובד בחורשת שפיה בכ"ד באב תרצ"ד (5.8.1934) בעקבות מאמרו 'חורבן ותלישות' (**דבר**, י"ד באב תרצ"ד, 26.7.1934, עמ' 365–367), שבו מחה ברל על החלטת 'אחת מהסתדרויות הנוער' לצאת למחנה הקיץ דווקא ביום תשעה באב.

התודעה הקולקטיבית בהווה, המאפיין ומציין את כל התודעות הלאומיות באשר הן, בתרבויות שונות ובזמנים אחרים.[26]

בתקופה המודרנית, לדעתו, נעשתה האידאולוגיה הלאומית לאחד הגורמים המעצבים והמכריעים בתודעה הלאומית. עם זאת, סמית מדגיש כי השפעתה הגדולה של האידאולוגיה הלאומית אינה ניתנת להבנה בלי מהותה הגרעינית ה׳פרימורדיאלית׳ ובלי השינויים ה׳פרניאליים׳ שחלו בה כמעצבים את הלאומיות קודם לכול כ׳קהילה אתנית׳ בתהליך היסטורי מצרפי. למען בהירות ההבנה רצוי להדגיש כי סמית מדבר על תהליך מצרפי ולא סינתטי, שבו היסודות השונים בתהליך ההיסטורי מצטרפים זה אל זה, אולם אינם מתמזגים זה בזה. לכן על־פי השקפתו, ׳קשרים אתניים קודמים ותצורות עממיות קודמות׳[27] יש להם משקל שונה בהיווצרותן של התודעות הלאומיות או ׳הקהילות האתניות׳. הוא מבחין בשלושה אופנים של תודעה אתנית: האחת, ׳הרוחבית׳ — האריסטוקרטית של העיליתות השליטות; השנייה — ה׳אנכית׳, העממית, ששורשיה נעוצים בזכרונות וברגשות היסטוריים עמוקים; והשלישית — ה׳מקוטעת׳ או ה׳הגירתית׳, הנשענת על תרבות המוצא על־פי הדפוס הראשון, ה׳אריסטוקרטי׳. במקרה הראשון, לדבריו, ׳הנתיב למעמד של אומה מודרנית עובר דרך כינונה של מדינה ריכוזית חזקה בידי האצילים ודרך שילוב בירוקרטי של אזורים נידחים ושכבות נמוכות באותה מדינה ובתרבותה האריסטוקרטית׳. בסוג השני של הקהילה האתנית, זו העממית, תהליך הפיכתה ללאום נעשה בהנהגתה של האינטליגנציה המקומית, ה׳מגלה מחדש, מאמתת ומנכסת לצרכים פוליטיים את התרבויות המקומיות של השכבות הנמוכות׳. הדפוס השלישי הוא ׳הקהילות האתניות׳ של המהגרים, הנאחזות באופנים שונים של תרבויות ארצות מוצאן ולשם שמירה עליהן מקיימות גם מוסדות קהילתיים־אתניים.[28] בהקשר לדפוס זה ראוי לציין כי המהגרים היהודים, במיוחד בארצות־הברית, היו חלוצים בהתארגנות על בסיס אתני־דתי. ובתקופתנו אנו, רוב העדות האתניות בארצות ההגירה בחברה המערבית הולכות בעקבותיהם. יתרה מזו, התופעה החדשה של רשת קשרים בין הקבוצות האתניות לבין ארצות המוצא שלהן, הנפוצה יותר ויותר בחברה בת ימינו, גם בה הקדימו היהודים את האחרים, הן במובן הסיוע הכלכלי והן מבחינת התמיכה המדינית, כמו הפעילות נגד האנטישמיות באירופה בשנות השלושים באמצעות הקונגרס היהודי העולמי, ובייחוד ראוי להבליט את המאבק למען הקמת המדינה היהודית אחרי מלחמת העולם השנייה.

אפשר לסכם ולומר כי המשולש האתני־הקהילייתי של סמית כולל בתוכו את מרב הגישות של האסכולות השונות להסברת תופעת הלאומיות. מצוי בו היסוד העממי התרבותי הפרימורדיאלי, שממנו מתפתח התהליך ההיסטורי הפרניאלי, המביא בסופו של דבר ליצירת מדינת הלאום. בתהליך הזה, במינון שונה בכל תופעה לאומית, מצויים גם

26. סמית, **האומה בהיסטוריה**, עמ׳ 84–85.
27. שם, עמ׳ 93.
28. שם, עמ׳ 93–94.

השורשים של התרבות העממית, גם האינטרס השלטוני של השכבות העליונות וגם הרצון של המשכילים ליטול חלק פעיל ומוביל בעיצוב החברה המודרנית שאליה הם משתייכים. על־פי שיטה זו, לדבריו, מתלבנים וגם מתמתנים ההבדלים בין הגישות השונות, אם 'מאמצים את ההבחנה בין קהילייה אתנית לאומה, ונוקטים מתודולוגיה של משך הזמן הארוך כדי לחשוף את היחסים המורכבים בין העבר, ההווה והעתיד ואת מקומן של ה־Ethnies והאומות בתוכם'. כלומר, על־פי הסברו 'הגישות האתניות־הסמליות מצביעות על דרכים שבהן נקשרו זהויות תרבותיות קיבוציות קדומות יותר לאומות המודרניות, ובו בזמן לוקחות בחשבון אי־רציפויות היסטוריות ביניהן ואפשרות של צירופים חדשים של קטגוריות אתניות ושל קהיליות אתניות בהיווצרותן של אומות חדשות'.[29] וכך, לדבריו, 'בחינה זו של ההיסטוריות של האומה סופה שהיא מלמדת אותנו כי ניטיב מכל לעמוד על אופיה, תפקידה והתמדתה של האומה בהיסטוריה אם נקשור אותה למרכיבים הסמליים ולדגמים האתניים של הזהויות התרבותיות הקיבוציות שקדמו לה'.[30]

פסקה זו של סמית מקשרת בבירור בין תפיסתו לבין השקפתו של שמעון דובנוב על תהליך היווצרותה של האומה המודרנית; הכוונה לקביעותיו של דובנוב כי האומה היא 'קבוצה תרבותית היסטורית', שמקורה במוצא הגזעי, התרבותי, הטריטוריאלי והממלכתי, קבוצה שבמרוצת הדורות יצרה לעצמה תרבות משותפת על מכלול סמליה הייחודיים ושאיפותיה הרוחניות. אין ספק אפוא כי מבחינת ההתפתחות ההיסטורית והרכיבים השונים של המבנה הלאומי אין שוני ודעותיהם של השניים אפילו שוות. ואולם יודגש כי אצל דובנוב קיים גם יסוד הקושר בינו לבין אנדרסון אפילו יותר מאשר בינו לבין סמית, והוא ההכרה המשותפת של הקבוצה בתור אומה, או בלשונו 'ההכרה העצמית של האומה היא אבן־הבוחן העיקרית של קיומה. "אני מכירה את עצמי בתור אומה — משמע שאני קיימת"'.[31]

הנוסחה הקרטזיאנית בצורתה הקולקטיבית נועדה להצביע על 'הגרעין הקשה' והנצחי של האומה — המודעות העצמית, שהיא לדעת דובנוב גם הפסגה של ההכרה הלאומית; זו שפסגתה היא 'האוטונומיה הלאומית', שאינה תלויה בבעלות על טריטוריה ובשלטון בה, אלא ברצון הקיום הלאומי בלבד. על־פי נוסחה זו יש לראות את הזהות בין הציבור המכיר את עצמו בתור אומה לבין הציבור המדמיין את עצמו בתור קהילייה. בשני האופנים — התודעה המשותפת היא הקובעת.

עם כל זה, אין להתעלם מן היסוד ה'אורגניסטי' בהגדרת הלאומיות אצל דובנוב. לדבריו, 'אין אדם נמנה על האומה הצרפתית אלא אם כן נולד צרפתי, אלא אם כן הוא נין ונכד לגזע הגלים או לגזע מקורב להם, או שנתקרב ונתמזג עם הצרפתים במשך דורות עד כדי רכשו את כל הסגולות והמדות, שהן פרי התפתחותה ההיסטורית

29. שם, עמ' 99 (ההדגשות שלי).
30. שם, עמ' 100 (ההדגשות שלי).
31. דובנוב, **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה**, עמ' 24.

של האומה הצרפתית'.[32] חלקו הראשון של המשפט בוודאי לא היה מקובל לחלוטין על דעתם של אנדרסון וסמית מפני ריח הגזענות העולה ממנו. ואולם לחלקו השני, שמדובר בו בהתפתחות היסטורית בעלת תוכן תרבותי ופסיכולוגי, בוודאי היו מסכימים, בייחוד סמית. שהרי ההיבט ההיסטורי האורגניסטי אצל דובנוב אינו שווה לגזענות הביולוגית הידועה לשמצה, שקרוב לוודאי לא נעלמה גם מעיני דובנוב, כמו מעיני מרטין בובר וזאב ז'בוטינסקי,[33] שאף הם השתמשו במושג הזה באותו הזמן. לכן אפשר לומר בביטחון כי המושג 'גזע' אצל דובנוב שווה למושג 'אתניות' אצל סמית. יתרה מזו, לדעת דובנוב, מי שהמיר את דתו הוא בבחינת פורש מן האומה היהודית. כלומר שאלת השיוך לעם היהודי, במובן ההיסטורי, לא היתה מותנית בגזע אלא באמונה. משתמע מכך כי אדם חילוני, לא יהודי, שוויתר על דתו הקודמת יכול להצטרף אל הלאום היהודי.

כאן ראוי לחזור ולהדגיש כי בשאלת מקומה של הדת בתודעה הלאומית נעוץ הבדל גדול בין אנדרסון וסמית לבין דובנוב. אצלם הלאומיות היא תופעה בעלת אופי רליגיוזי, ואילו אצלו הדת היתה המסגרת לקיום הלאומי היהודי ברוב שנות גלותו של העם עד התקופה המודרנית. בתקופה זו הלאומיות אמנם החליפה אותה כמסגרת לקיום האומה, אולם הדת נשארה מרכיב רוחני יסודי של התודעה הלאומית. לכן המרת הדת היהודית בדת אחרת משמעה היה פרישה מן הלאום היהודי. באופן פרדוקסלי, ההשקפה הלאומית של דובנוב, שגם אחד העם הציוני היה שותף לה, החמירה בעניין השיוך הלאומי יותר מן ההלכה, שלפיה יהודיותו של אדם נקבעת לפי לידתו, כלומר, לפי המוצא של אמו. פרדוקס זה הובלט באורח דרמטי בהחלטת בית־המשפט העליון במדינת ישראל בשנות החמישים במשפטו הידוע של האח דניאל, היהודי לפי ההלכה, שאף־על־פי שהמיר את דתו ונעשה נזיר קתולי תבע להכיר בו כיהודי לכל דבר הזכאי על־פי חוק השבות למעמד של עולה לישראל. רוב השופטים קבעו, בעקבות דובנוב, כי על אף ההלכה, על־פי המסורת ההיסטורית היהודית מי שהמיר את דתו יצא מתחום עמו. הערת אגב זו, שעניינה חורג מתחום המאמר הזה, בכל זאת מחזירה אותנו אל לבה של הבעיה הנדונה כאן, והיא ההבחנה בין המושגים 'קהילייה מדומיינת', 'קהילה אתנית' ו'אוטונומיה לאומית'. המושג קהילייה 'מדומיינת' או 'אתנית' נועד להגדיר מצב קיומי, ואילו המושג 'אוטונומיה לאומית' מבטא שאיפה אידאולוגית. על־פי תפיסה זו פיתח דובנוב גישה דיאלקטית פרוגרסיבית להבנת הקיום האוטונומי היהודי בשנות גלותו של העם מארצו.

לשיטתו קיימים בתולדותיה של האוטונומיה הלאומית היהודית שלושה שלבים. הראשון — או התזה בלשונו — הוא תקופת ה'התבדלות' האוטונומית שנמשכה מימי הביניים ועד תקופת ההשכלה ובייחוד המהפכה הצרפתית. השלב השני — האנטיתזה — מתחילת האמנציפציה, במשך המאה ה־19, הוגדר בפיו תקופת ה'התבוללות', שבעטיה

32. שם, עמ' 28 (ההדגשות שלי).
33. יוסף גורני, **השאלה הערבית והבעיה היהודית**, תל־אביב תשמ"ו, לפי מפתח השמות.

חלקים של העם, בייחוד במערב, המירו את ה'אוטונומיה' ב'הטרונומיה'. כלומר, האחידות התרבותית האוטונומית המסורתית הוחלפה בערכי תרבות חיצוניים ועקב כך היתה דו־סטרית, 'שבזמן אחד קרבה את היהודי לאנושיות והרחיקה אותו מהלאומיות'.[34] השלב השלישי — הסינתזה — נובע מן ההתפתחויות של התודעות הלאומיות במאה ה־20, המובילות להקמת אוטונומיה לאומית כתופעה כללית וגם יהודית. אוטונומיה זו אמורה לשמור ולקיים את החיים הלאומיים על בסיס העקרונות האוניברסליים המודרניים תוך כדי שמירת התרבות הדתית המסורתית. זוהי אפוא הסינתזה הלאומית להווה המודרני, שאינה נוגדת את הסינתזות של אנדרסון וסמית אף־על־פי שאינה שווה להן. זאת ועוד, לדעתי תפיסותיהם הלאומיות העיוניות של אנדרסון וסמית בתרגומן הפוליטי במציאות ההיסטורית הן אוטונומיסטיות מובהקות, שהרי עצם המושג 'קהילייה' אם במובנו העיוני ואם בממשותו החברתית מבוסס על יסודות אוטונומיים.

בנקודה זו ראוי להבחין בין האוטונומיה כארגון פוליטי־מדיני לבין ה'אוטונומיזם' כאידאולוגיה פוליטית־לאומית. האוטונומיה כארגון אדמיניסטרטיבי מעשי ותועלתני בעל אופי דתי או מדיני לובשת ופושטת צורה במהלך ההיסטוריה וחילופי התרבויות שהתרחשו בה. למשל, הפוליס היוונית, הערים החופשיות במערב אירופה ומרכזה בימי הביניים, ה'מילט' הדתי באימפריה העות'מאנית, והמבנה הפדרלי של מדינות כמו שווייץ, גרמניה של ימינו וארצות־הברית כמובן. לעומת זאת, האוטונומיזם כאידאולוגיה הוא חלק חשוב בהשקפת העולם ה'פדרליסטית' המבוססת על העקרונות הליברליים הדמוקרטיים או הסוציאליסטיים הדמוקרטיים, כפי שניסחו אותם בעבר הוגי הדעות של הסוציאל־דמוקרטיה באוסטרו־הונגריה, וכפי שמנסחים אותם, אמנם בדרך אחרת, האינטלקטואלים הסוציאל־ליברלים, לפי הגדרתי, באירופה בימינו, השואפים ליצירת ארצות־הברית של אירופה.

האוטונומיזם הוא אפוא הממד האידאולוגי שנוסף בזמן המודרני לארגון האוטונומי ההיסטורי. הוא מהווה במחשבה הפוליטית בכלל והיהודית בפרט ביטוי מובהק למגמות פרוגרסיביות המתכוונות למזג בין חירותו של היחיד לבין חירות הכלל על־ידי מתן זכות להגדרה אוטונומית תרבותית וגם חברתית. המחקרים של אנדרסון וסמית מבססים, בין השאר, מן הבחינה העיונית את האוטונומיות כתופעה אורגנית בהיסטוריה, ואילו העיונים ההיסטוריים של דובנוב מעניקים להן את הצידוק האידאולוגי. לדעתי, שתי הגישות הללו כלולות במושג 'עם עולם' של דובנוב.

מושג טעון זה מבטא במובנו הגלובלי את המהות האנורמלית של הקיום הלאומי היהודי. באורח פרדוקסלי, גם יריביו של דובנוב, כמו הבונד ובני הפלוגתא שלו, כמו הציונים, נתפסו למושג זה בחלקו או במלואו. הבונד רק בחלקו, משום שהעם היהודי במובן העולמי היה מבוסס, מבחינתם, אך ורק על שפת היידיש ותרבותה, ואילו הציונות ראתה את קיומו

34. דובנוב, **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה**, עמ' 55.

מותנה בבניין מרכז חברתי, תרבותי ומדיני בארץ־ישראל.[35] המכנה המשותף בין יריבים גדולים אלה היה הרצון לקיים את היהודים כ׳עם עולם׳ למרות ההיקפים השונים והמוקדים המתנגדים, כמו למשל כלל העם היהודי על תרבויותיו השונות בעיניהם של דובנוב והציונים, לעומת דוברי יידיש בלבד בעיני הבונד או כמו ארץ־ישראל אצל הציונות ומזרח אירופה אצל הבונד. הגורם לסתירה זו בין ההכרה המשותפת בקיומה של אומה יהודית למרות התנאים האנורמליים שהיא שרויה בהם לבין האופנים השונים של תרגום הכרה זו למצע אידאולוגי ופוליטי הוא אחד הביטויים המובהקים של חוסר הנורמליות של הקיום היהודי הגלותי, וקיום זה היה מוסכם על דעת שלושת היריבים, אלא שהם הסיקו ממנו מסקנות שונות. דובנוב ראה בו גזרה שאין לשנותה וצריך להתאמץ להוציא ממנו את המיטב מן הבחינה הלאומית. הבונד ראה בו יתרון וסיכוי לשילובו של רוב העם היהודי בתהליך הקדמה האוניברסלי שראשיתו באירופה, שבה חי רובו של העם היהודי. ואילו הציונים שללו אותו מן הבחינה הערכית, אולם הכירו כי אין לשנותו מן היסוד, ועל כן ביקשו לבנות בארץ־ישראל, מולדתו ההיסטורית של העם, את המרכז הרוחני והחברתי האיכותי, שבזכותו יוכל העם להמשיך ולהתקיים בגולה.

מגמות אידאולוגיות ופוליטיות אלה מקורן היה בסתירה שבין תודעה לאומית נורמלית, כמו אצל כל העמים, לקיום לאומי לא נורמלי, שלא כמו כל העמים. לפיכך, שלוש התפיסות הנזכרות היו מעין תרגום של התפיסות המתודולוגיות שבהן דן המאמר אל המציאות הפוליטית. כך תפיסתו של דובנוב את היהודים כ׳עם עולם׳ היא הדגמה מובהקת של תורת ׳הקהילייה המדומיינת׳ הבאה לידי ביטוי ברצונו, בתחושתו ובפעולתו של עם המפוזר בעולם לקיים את אחדותו על אף הפיזור של חלקיו והשוני התרבותי שביניהם. הדגם השני, של ׳הקהילייה האתנית׳, מתאים לתפיסתו הלאומית של הבונד, שבנה את הלאומיות היהודית על התרבות בטריטוריות המזרח־אירופיות, שם התפתחה תרבות זו בתקופה המודרנית מאתניות דתית מובהקת אל לאומיות פרולטרית אקטיבית. הדגם השלישי, ׳האוטונומיה הלאומית׳, התממש באורח פרדוקסלי על־ידי בני הפלוגתא של דובנוב, הציונים, אבל לא במקומות מושבם של המוני היהודים, כפי שהוא סבר, אלא דווקא בארץ־ישראל המנדטורית, שבה הקימה התנועה הציונית ארגון יישובי בעל מרב הסימנים והסמכויות של אוטונומיה לאומית, אשר שום מיעוט לאומי באירופה בתקופה שבין שתי מלחמות העולם לא הגיע לדרגתו.

המתודולוגיות של אנדרסון ושל סמית ומושגיהן יכולים להיות אפוא כלים פרשניים לביאור תפיסת ׳עם עולם׳ הדובנובית; אנדרסון קרוב אליה מן הבחינה הרגשית והערכית, ואילו סמית קרוב אליה בהרבה בגישתו המתודית. קִרבה עיונית זו בין המתודולוגיות יש לה, מעבר לאופיה העיוני, גם חשיבות בהבנת השאלה הלאומית היהודית בימינו, על שני

35. גורני, **השאלה הערבית והבעיה היהודית**, עמ׳ 11–17; יוסף גורני, ׳הפוזיטיביסט האוטופי: עיון במשנתו החברתית של אחד־העם׳, **ספר יובל לדניאל קארפי**, תל־אביב, תשנ״ו, עמ׳ קט–קלז.

מישוריה: התפוצה היהודית בעולם וישראל כמדינה יהודית. במישור הראשון השאלה היא מה יהיה אופיה של 'הקהילייה המדומיינת' העולמית היהודית בעתיד. האם לנוכח תהליך האינטגרציה המתמיד של היהודים בארצות המערב יהיו תוצאותיו בחברות היהודיות הפוכות מאלה שציפה להן דובנוב? כלומר, האם המסגרת של 'הקהילייה המדומיינת' היהודית תחדל להיות לאומית ותחזור להיות שוב דתית בעבור יהודים הדבקים באמונתם על שלושת זרמיה — האורתודוקסי, הקונסרבטיבי והרפורמי? האם פירוש הדבר ש'הקהילייה המדומיינת' היהודית תאבד לחלוטין את אופיה הלאומי המאחד והזרמים הדתיים יהיו ל'קהיליות מדומיינות' נפרדות לחלוטין? יש גם אפשרות אחרת, סבירה יותר, של קיום 'קהילייה מדומיינת' עולמית הבנויה משני חלקים: התפוצה המאורגנת על בסיס הזרמים הדתיים היהודיים, ומדינת ישראל, שבסיסה הוא לאומי יהודי. סבירותה של פשרה זו ניכרת כבר בימינו במערכת היחסים בין מדינת ישראל לתפוצות ישראל.

אפשרות זו מחריפה את השאלה בנוגע ל'קהילייה המדומיינת' הישראלית; האם זו תמשיך להיות בחוקותיה מדינה יהודית או מדינת כל אזרחיה? בהנחה שהרוב היהודי במדינת ישראל לא יהיה מוכן לוותר על אופיה כמדינה יהודית. עמדה זו מוסברת לא רק באיבה השוררת בין העם היהודי לבין העם הפלסטיני ובמלחמה ביניהם, מלחמה זו תגיע בעתיד כלשהו לסיומה. מקורותיה של עמדה זו עמוקים בהרבה; הם נעוצים בדמיוניות הקהילתית של שני העמים. בין שתי 'הקהיליות המדומיינות' הללו — היהודית והפלסטינית — אין כמעט דבר משותף. גם השוויון האזרחי הראלי שיינתן למיעוט הערבי במדינת ישראל אחרי הסדרי השלום בין מדינת ישראל לבין המדינה הפלסטינית שתקום לא ישמש בסיס ל'קהילייה מדומיינת' ישראלית, מפני שלשני העמים אין אתוסים משותפים ואין בסיס תרבותי מאחד. יתרה מזו, לשני העמים — ליהודים ולפלסטינים אזרחי מדינת ישראל — יש מעגל לאומי תפוצתי, שהקשר עמו יוצר את 'הקהילייה המדומיינת' העולמית. יוצא אפוא כי במדינת ישראל חיים שני לאומים — היהודי והפלסטיני — והשוויון במעמד האזרחי שיהיה ביניהם בעתיד לא ישנה במהותה את המציאות הזאת. לפיכך בעתיד, על רקע המגמות הרב־תרבותיות כתופעה אוניברסלית, תעלה לדיון שאלת האוטונומיה התרבותית, בנוסח הדובנובי, למיעוט הערבי במדינת ישראל. אכן, לאחרונה התברר בציבור כי קבוצות של אינטלקטואלים ערבים תובעות את זכות ההגדרה הלאומית, הפוליטית והתרבותית לבני עמם במדינת ישראל.

התשובה על השאלות שהועלו כאן, אף־על־פי שהן בעלות אופי היסטורי, היא מחוץ לטווח עיסוקו של ההיסטוריון, ולכן אסתפק בהרהורים סביבן בלי לחפש להן פתרונות.

על אדמה ועל ארץ־ישראל במשנת לוינס: שאלות כלפי הציונות

חנוך בן פזי

עמנואל לוינס (1906–1995), הפילוסוף הצרפתי היהודי, יצר וכתב במחצית השנייה של המאה ה־20 בפריס. את הפילוסופיה שלו הוא כתב מתוך רשמי השואה, ואת הציווי המוסרי הוא הציב כפילוסופיה ראשונה. בד בבד עם היותו פילוסוף השתתף לוינס בשיקום ובהתחדשות של הקהילה היהודית בצרפת שלאחרי המלחמה וניהל את בית־הספר להכשרת מורים של אליאנס (בהקשר זה מן הראוי לציין גם את חלקו בכנסים של האינטלקטואלים היהודים דוברי הצרפתית). שתי עובדות יסוד אלה מאפשרות לשאול את השאלה בדבר מעמדה של הציונות במשנתו, או ליתר דיוק — היחס לציונות הנגזר ממשנתו.[1] על מקומה של מדינת ישראל ועל הרעיון הציוני במשנתו ניתן לשאול מתוך שני הז׳אנרים שלו: מן הז׳אנר המשמש לו כשהוא כותב בשפה פילוסופית מחמירה, ומן הז׳אנר הפונה לציבור הרחב. אפשר להבחין בין הכתיבה הפומבית שלו על אודות הציונות,[2] ובין הדיון ברעיון הציוני העולה מתוך המחשבה הפילוסופית שלו.

1. על המחקר בנושא הציונות במשנת לוינס עיינו בכתביהם של אפרים מאיר, ׳מקומן של ארץ ישראל ומדינת ישראל במשנתו של עמנואל לוינס׳, **מטאפורה**, 3 (תשנ״ג), עמ׳ 41–61; הנ״ל, ׳מחשבתו של עמנואל לוינס על מדינות ועל מדינת ישראל׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 15 (2005), עמ׳ 39–52; הנ״ל, ׳דת ומדינה במשנתו של עמנואל לוינס׳, בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים 2005, עמ׳ 409–424; זאב לוי, **האחר והאחריות**, ירושלים תשנ״ז, עמ׳ 179–184; Allan Finkielkraut, 'Le risque du politique', in: Catherine Chalier & Miguel Abensour (eds.), *Emmanuel Lévinas* (Les Cahiers de l'Herne), Paris 1991, pp. 559-571; Benny Lévy, *Visage continu: La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas*, Paris 1998, pp. 131-136; Jacques Rolland, 'Quelques propositions certaines et incertaines', *Pardès*, 26 (1999), pp. 166-167; Paolo Amodio, 'Difficile sionisme', ibid, pp. 229-257; Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue: Essai sur l'identité juive*, Paris 2001
2. לוינס כתב כמה מאמרים העוסקים ישירות בציונות. בדרך־כלל במאמרים אלה נקט שפה פחות מחמירה מבחינה פילוסופית. מרביתם של המאמרים מצויים בספרים: ׳חירות קשה׳; ׳מעבר לפסוק׳; ׳בשעה של האומות׳: Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*, Paris (1963) 1976 (*Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Sean Hand [trans.], Baltimore

במאמר זה אני מבקש להציג את משנתו של לוינס כמשנה המעוררת שאלות כלפי הציונות הארץ־ישראלית מן ההיבטים של האתיקה.[3] הפילוסופיה של לוינס מבקשת להקדים את האתיקה לפני המטפיזיקה ותובעת שהציווי המוסרי והאחריות יהיו הציווי הראשוני. אני אנסה להיענות לאתגר שמציע לוינס בפילוסופיה שלו אל מול נושאים מרכזיים העומדים על סדר יומה של התנועה הציונית. דומה כי האופן שניגש בו לוינס לשאלות על משמעותה של הטריטוריאליות ועל משמעותו המוסרית של הקיום היהודי הלאומי מאפשר דיון נוסף בכמה מן העקרונות המעצבים את התודעה הציונית הארץ־ישראלית.

לוינס מבקש להביא אל הפילוסופיה המערבית את החוכמה היהודית התלמודית ואת עקרונות המוסר והיחס אל האחר העולים ממנה. במהלך זה הוא משתמש גם במונחים שהורתם ובית גידולם היו בתאולוגיה ובעולם הדתי. אולם השימוש הלוינסי בהם הוא גם הענקה של משמעות פילוסופית למונחים תאולוגיים. כך עושה לוינס למונחים 'משיחיות' ו'ברית',[4] וגם למונחים שיש להם השלכות ציוניות כמו ארץ, טריטוריה, קדושה ומולדת. אפשר לראות כי חלק מן הדיון של לוינס בציונות נעשה באמצעות פירוק או בחינה מחדש של מונחים דתיים, כגון 'הארץ הקדושה', 'קברי אבות' או 'ארץ אבותינו', אולם משמעות הדיון חורגת מן הקונטקסט הדתי־התאולוגי למשמעות אוניברסלית־פילוסופית. כאן אני מבקש לעקוב אחר הטיעונים של לוינס, תוך כדי בחינה מדויקת של האופן הפילוסופי שהוא בוחר להשתמש במונחים ובסוגיות התלמודיות והיהודיות. נראה כי ההתחקות על השאלות שהוא מעלה כלפי ארץ־ישראל, כל שאלה בנפרד, יוצרת מעין עמדה שהיא סוג של ערעור והצבת שאלה כלפי עקרונות יסוד של החשיבה הציונית או כלפי ביטויים מכוננים שלה: ארץ מולדת; החזרה אל הארציות; ארץ האבות; קדושת הארץ; כיבוש הארץ; ציון כמרכז העולם.

1990); Idem, *L'au-delà du verset*, Paris 1982 (*Beyond the Verse*, Gary D. Mole [trans.], Bloomington & Indianapolis, IN 1994); Idem, *A l'heure des nations*, Paris 1988 (*In the* (*Time of the Nations*, Michael B. Smith [trans.], Bloomington & Indianapolis 1994

3. אני מבקש להתבונן בכתיבה היהודית של לוינס מנקודת המבט של הכתיבה הפילוסופית שלו. נקודת מבט זו מכפיפה את הדיון הלוינסי, בשאלות של טריטוריה ומדינה, לעמדה האתית התובענית שרצה לכונן. מן הראוי לציין כי ביחסו של לוינס אל הציונות יש כמה היבטים, מהם שהובעו בחיוב ובאהדה ומהם ברמז ובאירוניה. בעיקר בולט הדבר באשר לשינוי שחל באופן התבטאותו בשנות החמישים. דבריו של לוינס מלפני מלחמת העולם השנייה היו בנימה ביקורתית כלפי לאומיות יהודית־פוליטית, ולאחר מלחמת העולם השנייה התחלפה נימת הביקורת הכללית בנימה אוהדת. מעקב אחר אופני ההתנסחות של לוינס בהקשרים אלה מלמד כי היא סובבת בעיקר את האתוס המוסרי של הצדק העולה מן החלוציות ומן החיים בקיבוץ הארץ־ישראלי.

4. על משיחיות עיינו: חנוך בן פזי, 'המשיחיות כשליחות מוסרית', **דעת**, 54 (תשס"ד), עמ' 97–123. לוינס מבקש לטעת את מושג ה'ברית' כחלק מן השיח הפילוסופי הפוליטי, בתוך הדיון במונחי 'האמנה החברתית'. עיינו: חנוך בן פזי, 'הברית: אמנה שיש בה סולידריות חברתית', **עיון**, נה (תשס"ז), עמ' 417–435.

כפי שנראה להלן, בשאלות אלה יוצא לוינס מן הדיון על ארץ־ישראל ועל מולדת וטריטוריה ובוחן אותן לאור המשמעויות המוסריות והקדימוּת שהוא מעניק לאחֵרוּת ולסולידריות החברתית. ללוינס שיח פילוסופי מורכב עם המחשבה היהודית הציונית, עם המחשבה המוסרית הנובעת מן הפילוסופיה של מרטין בובר, עם המחשבה הפילוסופית האירופית ואולי גם עם הפוליטיקה והאידאולוגיות הלאומניות. את עיקר השיח הפילוסופי הפנומנולוגי מנהל לוינס מול ה'ישות' (Dasein), שעוצבה במשנתו של מרטין היידגר, ובאשר למשמעות ה'ישות' בכל חשיבה ויחס כלפי אדמה, מולדת וה'קיומיות'.[5]

א. האם ארץ־ישראל היא מולדת העם היהודי?

ארץ־ישראל הוצגה ומוצגת פעמים רבות כמולדתו של העם היהודי.[6] אולם בהקשר זה יש לשאול מה משמעותו של הביטוי 'מולדת', מה הופך את הארץ המסוימת הזאת למולדת העם היהודי? בתוך ההגות היהודית הציונית אפשר לזהות מרחב של עמדות הבאות לפרש ולהסביר את הקשר בין העם לארצו על בסיס המונח 'מולדת'. השקפות פילוסופיות שונות מערערות ומבקרות את משמעות הרעיון של מולדת או לפחות את המיתוס האוטוכטוני המצוי ביסודו. לוינס משתתף בשיח המערער על החשיבה אודות מולדת — המשייכת את האדם לאדמתו, ואת האדמה לעם אשר עליה. לוינס מביא לידי ביטוי את החשש מן ההשתמעויות המוסריות של אותן אפשרויות הגותיות היוצרות זיקה טבעית בין האדם ובין אדמת מולדתו. הוא מפנה אפוא שאלה קשה אל המחשבה הציונית המבקשת לראות בארץ־ישראל 'מולדת' או 'מולדת העם היהודי'.[7]

5. אף שחשיבותו של הדיון הביקורתי מול היידגר עצומה, הוא מצוי במאמרי זה רק באופן גלוי למחצה, משום מיקוד המחשבה באופן ההשתתפות של השיח היהודי בתוך השיח הפילוסופי־המוסרי באשר לארץ־ישראל. על הקונטקסט הפילוסופי ההיידגריאני של הדיון ביקשתי לעמוד במקום אחר, ועיינו: חנוך בן פזי, 'גר אנכי בארץ: טריטוריה, מולדת וזהות במשנת לוינס', **דעת**, 57–59 (תשס"ו), עמ' 393–412. בסיס הדיון ההיידגריאני עוצב כבר בספרו הגדול של היידגר **הוויה וזמן** דרך מושגי ה'ישות', ה'מושלכות' וה'זרות', ועיינו: Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Tübingen 1972 (1993), pp. 280-289, 378-391, 411-428; Idem, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe, 26), Frankfurt a.M. 1978. עיינו גם במחקרו של ז'אק דרידה אודות משמעות 'המקום', דרך המונח 'חורא' האפלטוני, שהוא מכוננו פילוסופית מול היידגר ומול לוינס: Jacques Derrida, *KhÔra*, Paris 1993

6. אולי אחד המקומות הבולטים ביותר מופיע בנוסח הכרזת העצמאות: 'בארץ־ישראל קם העם היהודי'.

7. נושא זה מוזכר בקצרה בתוך דיונו של אפרים מאיר בהיבט הפוליטי במשנתו של לוינס, ועיינו: אפרים מאיר, 'האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של עמנואל לוינס', **תעודה: היסטוריוסופיה ומדעי היהדות**, כ (תשס"ה), עמ' 223–225. וכן במאמרו 'מחשבתו של עמנואל לוינס' (לעיל הערה 1), עמ' 48–50.

הניסיון לקשור קשר טבעי את העם לארץ הוא ניסיון לא־טבעי המבקש להתגבר על הזמן ועל המרחק; לחלוף על פני הזמן הרב שעבר מאז היתה ארץ־ישראל ארץ מולדת לעם היהודי, ולהתגבר על המרחקים הקטנים והגדולים מן הארץ שבה חיו יהודים בעבר. לכאורה השימוש במונח 'מולדת' מבקש לפתור מצוקה רעיונית־ציונית זו, שכן ה'מולדת' מתוארת כאותה הארץ שבה אדם נולד, או הטריטוריה שבתוכה נולד העם והתפתח. אולם כשמתוארת ארץ־ישראל כמולדתו של העם היהודי הרי אין הכוונה לארץ שבה נולדו בניו ובנותיו של העם היהודי, אלא למקום שבו נולד העם מבחינה רעיונית או מבחינה היסטורית.

הקישור הזה, המבקש להפוך את ארץ־ישראל לסביבתו הטבעית של העם היהודי, לא היה מובן מאליו והצריך מאמץ פרשני והיסטוריוגרפי. זאב ז'בוטינסקי היה זה שראה את העם היהודי כיציר הסביבה הטבעית המסוימת של ארץ־ישראל: 'הגוף הגזעי והנפש הגזעית אינם אלא תולָדה משילוב מסויים של גורמי־הטבע'.[8] על כן כדי להמשיך ולפתח את העם היהודי קרא ז'בוטינסקי לחזרתו של העם אל האדמה ואל הסביבה שבה התפתח אותו ייחוד ארץ־ישראלי של העם היהודי: 'התפתחותו הבלתי־מופרעת של יִחודנו הארצישראלי לא תתכן אלא על אותה קרקע ובאותה סביבה טבעית, שבהן נוצר אי־פעם אותו היִחוד. אקלים אחר, צומח אחר, הרים אחרים יסלפו בהכרח את הגוף והנפש, שנוצרו על ידי האקלים, הצומחַ וההרים של ארץ־ישראל'.[9]

המאמץ התרבותי הזה, המכונן את ארץ־ישראל למולדת במובנה הארצי, בא לידי ביטויו הקיצוני כאוטוכטוניה בדרכה של התנועה הכנענית מבית ההגות של עדיה חורון ויונתן רטוש. כבר בכתביו של שלמה רובין, ששימש השראה לתנועה הכנענית, מופיעה לשון זו:

> כי הארץ הזאת איננה בלבד ארץ, אשר שבטי בני ישראל יוצאי מצרים לקחוה מיד הכנעני בחרבם ובקשתם ושם היו לגוי עצום ורב. כי היא גם הארץ, אשר הייתה נחלתנו ואחוזת אבותינו העברים בטרם תדרוך שמה כף רגל הכנעני והאמורי, ארץ אבות אבותינו מימי קדומים מראש עפרות תבל [...] ארץ ירושת אבותינו מימות עולם ושנים קדמוניות, ארץ מולדת אבותינו מאז היינו לשבט או משפחה בארץ. מחצבת אומתנו לאדמת שורשנו מימי קדם קדמתה.[10]

על חשיבותו המדעית של תיאור זה עמד יעקב שביט וראה בו ניסיון להעמיד 'תיזה היסטורית, שנועדה לבסס את האבתוכטוניות של עם ישראל בארץ־ישראל על בסיס

8. זאב ז'בוטינסקי, 'ציונות וארץ ישראל', **כתבים ציוניים ראשונים**, ח, ירושלים ותל־אביב תש"ט, עמ' 124.
9. שם (ההדגשה במקור).
10. שלמה רובין, **ארץ העברים: רעיונות על ארץ־ישראל**, סנט־פטרסבורג תרמ"ו.

היסטורי אמפירי׳.[11] לדבריו, לא רק שרובין ביקש ליצור זיקה בין העם ובין הטריטוריה שלו, אלא ש׳הטריטוריה והנוף הטבעי הם אלה שמעצבים תחילה את דמותה של החברה האנושית החיה בהם וקובעים את דפוסי התייחסותה כלפי העולם [...] תחומי התרבות הם אפוא תחומי הטריטוריה [...] בעיקרו ובתמציתו של דבר תרבות יונקת, מעכלת ומאמצת רק מה שמתאים לטבעה המקורי, האותנטי׳.[12] רטוש, שהיה הדמות הבולטת ביותר בתנועה הכנענית, גזר מניתוח זה את המסקנה שהתרבות היהודית היא האיום הגדול ביותר על התרבות הילידית המקומית. על כן יש להתנגד בתוקף לכל ניסיון לבנות חברה יהודית בארץ־ישראל. לדעתו אנו עוסקים בחזרתו של עם ישראל לארצו, אך לחזרתה של היהדות למכורתה אין בסיס. היהדות איננה ילידת הארץ. היהדות היא תרבות מנוונת ככל תרבות המנותקת מהאדמה ומהחי. על כן יש לומר כי שום דבר יהודי איננו מתרחש בפלסטינה. מה שמתרחש הוא התחדשות עמוקה של התרבות הארצית, התרבות הכנענית. הדבר דומה למאמץ של רבי זירא התלמודי, ׳כשעלה לארץ־ישראל ישב מאה תעניות בשביל שתשתכח תלמודה של בבל ממנו, כדי שלא תטריד אותו׳ (= ׳רבי זירא כי סליק לארעא דישראל, יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה מיניה, כי היכי דלא נטרדיה׳[13]). גם רטוש מבקש לשכוח את תלמודה של אירופה, את היהדות, כדי שיוכל להיות פתוח לתרבות המקומית הארץ־ישראלית: ׳לא ביום אחד תצטלל דעתו של אדם משכרון הרעל היהודי העתיק המחלחל עליו יום אחר יום ושנה אחר שנה׳.[14] היהדות אינה אלא ׳תרבות חולה׳, תרבות של חברת מהגרים. והוא אף דורש מן האדם העברי להיטהר מן התרבות היהודית — שהיא תרבותה של הגולה: ׳אם לא נבער אחריהם עד שורש, יבלעונו הם [...] ולא עוד מולדת עברית תקום בזה, ולא עוד גוי עברי יתפשט בזה, רק אבר מאברי הגוף המתנוון, ארץ קודש אכולת שחיתות וצביעות, מרכז נוסף ובן חלוף לנצח הפזורה העולמית, מבוא לחורבן היהודי הבא׳.[15]

האם אכן ניתן לזהות בדבריו של רטוש הד עמום לאותה היטהרות בגוף ובנפש שעשה רבי זירא במשך מאה ימי תעניתו? האם ניתן לזהות הד לאותו ניסיון עתיק לשכוח את תורת חוץ לארץ כדי להיות נכון לינוק מארץ־ישראל את תורתה? אינני בטוח שלוינס היה עושה השוואה כזאת, שהרי לגבי דידו תורתה של ארץ־ישראל איננה תורת הארץ או תורה כנענית, אלא התורה זוכה לפרשנות אחרת — מוסרית: כמתודת לימוד שיש בה קדימות ולויאליות מוחלטת למורה.

11. עיינו: יעקב שביט (עורך), **מעברי עד כנעני**, תל־אביב 1984, עמ׳ 26. דומה כי שביט נוקט פרשנות מקצינה לפי התזה הכוללת שהוא מבקש ליצור, אולם דבריו של רובין עצמו ניתנים לפרשנות מינורית יותר.
12. שם, עמ׳ 107.
13. בבלי, בבא מציעא, דף פ״ה ע״א.
14. יונתן רטוש, ׳משא הפתיחה במושב הועד עם שליחי התאים׳, **ראשית הימים**, תל־אביב 1982, עמ׳ 149.
15. שם, עמ׳ 156.

דומה שתהום פעורה בין עמדתו של לוינס כלפי הארץ, ובין התביעה לחזרה אל הארצי הקונקרטי והטבעי שבכתבי התנועה הכנענית. הקריאה 'הדתית' של רטוש והכנענים היתה להיוולד שוב באדמתה של ארץ־ישראל כדי שתהפוך להיות ל'מולדת': 'דור חדש נולד וגדל בארץ, דור אשר תחושת המולדת היא יסוד מבנהו הנפשי [...] מגדלים פורחים באוויר וחלומות "אוניברסליים" הם פרי דימיונם של האידיאולוגים חסרי המולדת של הגטו'.[16]

במובנים מסוימים אפשר לראות את לוינס כמי שנענה לקריאתו של רטוש, עומד מולו ומצדיק את העמדה היהודית בפני כל עמדה אפשרית של ילידות וכנעניות. לוינס חושש לא רק מן הדיבור הכנעני על הילידות, מן הפנייה אל האדמה כ'אם' ומכל פולחן מיתי של אדמה, אלא שהוא גם מביע את החשש מעיצוב האישיות הנובע מפולחן זה. לעמדתם של עשרת המרגלים המסרבים להיכנס לארץ המובטחת הוא מעניק פרשנות חיובית: אולי המרגלים ראו בעיני רוחם את הצברים. המרגלים נבהלו וחשבו: 'הנה, זה מה שצפוי לנו שם, כך ייראו ישראל בעתיד, אנשים המשאירים חורים בכל מקום שדורכת כף רגלם, אנשים החורשים תלמים, בונים ערים ועונדים את השמש לצווארם. זה חורבן העם היהודי!'.[17] המחשבה על ילידי כנען מעוררת חלחלה בקרב עשרת המרגלים, בשל היופי וההוד של הילידות דווקא, בשל הקשר הישיר אל האדמה ואל השמים:

> 'ילידי הענק' — ענקים [...] החמה היתה כתליון שנשאו על צווארם. הם היו יצורים יפהפיים, גבוהים ובהירים, אני מניח, מפני שהיו מסתירים את השמש או נוצצים כמותה. אני נזכר בשיר של סרגיי אסנין: 'אני נושא כעומר שעורים את החמה בזרועותי'. בני האדמה היפהפיים הסמוכים לישויות השמימיות הגלויות — כל ההתחברות האלילית של האדמה והשמים — אלה המחשבות שעוררו אצל 'שנים עשר היהודים האפלים' תושבי הארץ, שהיתה אמורה להיות ארץ־ישראל [...] היהודים החלשים, יוצאי הגטאות המצריים, פחדו מפני כוחם של תושבי כנען [...] מה שוות כל הדקויות וכל ההפשטות של ההתגלות לעומת הופעתם הנהדרת של בני האדמה שענדו את השמש כתליון?[18]

לכאורה המשמעות ברורה מאוד, העמדה הכנענית האפשרית מגונה ומאיימת על הפילוסופיה המוסרית של לוינס. ובכל זאת לוינס יבקש לפרש מחדש את המשמעות

16. הנ"ל, 'תשובתנו', בתוך: שביט (עורך), **מעברי עד כנעני**, עמ' 204–205.
17. Emmanuel Lévinas, 'Terre promise ou terre permise', *Quatre lectures talmudiques,* Paris 1968, pp. 130-131 [עמנואל לוינס, 'ארץ מובטחת או ארץ מותרת', **תשע קריאות תלמודיות** (תרגם דניאל אפשטיין), ירושלים 2002, עמ' 74]. הציטוט נעשה על־פי התרגום לעברית, בתיקונים קלים בהתאם למקור הצרפתי.
18. Ibid., pp. 129-130 [תרגום אפשטיין, עמ' 73–74].

הדתית של ארץ־ישראל בקונטקסט המוסרי, מבלי לקבל עליו את העמדה הציונית הארץ־ישראלית.[19]

בדברים אלה נראה שלוינס ממשיך את ביקורתו של פרנץ רוזנצוייג על המחשבה הטריטוריאלית — המחשבה האוטוכטונית. רוזנצוייג מתאר את עם ישראל כמי שניתק כל מגע עם הארץ ועם היסוד של הקרקע. ניתוק זה מאפשר את מגע עם ישראל עם הנצח, ללא תלות ביסוד המת של האדמה. רוזנצוייג משתמש בתיאור זה, הן במשמעותו הרוחנית הן בביקורתו על הלאומיות, נגד אותן אומות האוהבות את אדמת המולדת יותר ממה שהן אוהבות את קיומן החי:

> אומות העולם לא די להן בקרבת הדם; נועצות הן את שורשיהן לתוך לילה של האדמה, שהיא עצמה מתה אך משפיעה חיים, ומאורך ימיה שלה נוטלות הן ערובה לאורך ימיהן שלהן. בקרקע ובשליטה בו נאחז רצון הנצחיות שלהן. שאין הן בוטחות בשותפות החיה של הדם עד שלא תהיה מעוגנת ביסוד האיתן של הקרקע. אנו לבדנו בטחנו בדם ונטשנו את הארץ; וכן חסכנו את תמצית החיים היקרה שנתנה לנו ערובה לנצחיותינו, ואנו לבדנו מכל משפחות האדמה ניתקנו חיות שלנו מכל חיבור עם המת. שאמנם מזינה האדמה, אך גם כובלת, ומקום שאומה אוהבת את אדמת המולדת יותר משהיא אוהבת את חייה, תמיד תלויה עליה הסכנה — והיא התלויה על צווארם של כל גויי הארץ — שאם כי תשעה מונים תציל אהבה זו את קרקע המולדת מכף האויב ואת חיי האומה אף עמה, הרי בפעם העשירית יישאר מה שאהוב יותר, הקרקע, וחייה של האומה עצמה עליו יסופו [...] אמת, הארץ לעולם עומדת, אך העם אשר עליה כלה ועובר מן העולם.[20]

באופן החשיבה הזה ניתן לראות את לוינס גם כמי שמתקרב אל העמדות המכונות 'פוסט־ציוניות', כמו למשל יונתן ודניאל בויארין, שהם האופוזיציה המלאה לעמדת 'ילידי האדמה':

> הסיפור התנכי איננו סיפור של לידה מן הארץ (אוטוכתוניה) אלא של מי שתמיד בא אל הארץ ממקום אחר או הולך ממנה למקום אחר.. אך, בעוד שכיוון אחד חשוב יותר בדת התנכית מבטא תחושת שייכות אורגנית, 'טבעית' בין העם לארצו, כיוון אחר, מנוגד, בדת הישראלית והיהודית, מבטא שוב ושוב ערעור על הזיקה האוטוכתונית. ארץ ישראל לא היתה ערש הולדתו של העם היהודי, שלא הופיע שם לראשונה.

19. במאמרו המפורסם 'דת של מבוגרים' מזכיר לוינס עניין זה ורואה בו חלק מן הפנומנולוגיה של הדת היהודית. שם הוא מעדיף לדבר על קדימותו של האדם על פני האדמה, ולא בביקורת, כפי שמובאים דבריו בהמשך התפתחותו הפילוסופית. ועיינו: עמנואל לוינס, 'דת של מבוגרים', (תרגמו: אפרים מאיר, קרן פטריק, ומרים מאיר), **עיונים בתקומת ישראל**, 15 (2005), עמ' 25–37, בעיקר עמ' 36–37.

20. פרנץ רוזנצוייג, **כוכב הגאולה** (תרגם י' עמיר), ירושלים 1970, עמ' 324.

להפך, היה עליו להיכנס לארצו מבחוץ; במובן מסוים עם ישראל נולד בגולה. היה צריך לעזוב את ארץ הולדתו כדי ללכת לארץ המובטחת: אבי העם היהודי נידון לדה־טריטוריאליזציה.[21]

חלופה אפשרית לעמדות האוטוכטוניות ביחס לארץ־ישראל ומשמעותה כ׳מולדת׳ ניתן למצוא בדרכו של בובר, המבקש לצייר עמדה מורכבת של ׳זיקה הדדית׳ עם־ארץ, המבוססת על הדיאלוג העולה מן המקרא. מן הצד האחד אפשר לראות את בובר כמי שמודע לחשש מן המיתוס של הילידות ומפולחן האדמה, אך מן הצד האחר הרי הוא הוגה ציוני המשתתף במפעל הציוני. המיתוס הארץ־ישראלי בעיני בובר, מקום לידת האומה מן האדמה, הומר במונח מורכב יותר של ׳ייעוד׳. אין המחשבה היהודית בבחינת אופוזיציה לעמדה הטריטוריאלית, אלא שכלול של העמדה הטריטוריאלית בתוך מסגרת רחבה יותר, ׳דתית׳, של זיקה הדדית:

> בדברי המיתוס של העמים, החל במזרח הרחוק ואיי הים הדרומי ועד לפנים יבשת אפריקה, חוזר תמיד הדמוי של קשר קדמון בין האדם והאדמה: האלים יוצרים מטיט או רקק את המין האנושי. לפעמים מערבבים, כגון בבבל, בטיט את דמו של אל שנשחט. בספור יצירת האדם שבמקרא מקבל הדימוי עיצוב שאין לו אח: כל גורלו של האדם מקושר מראשיתו עם האדמה קשר בל ינתק, אבל גם גורלה מקושר עמו [...] שניהם מקושרים זה עם זו מעולם ועד עולם.[22]
>
> [...] הספור המקראי בצירופו של שני השמות [אדם ואדמה] [...] מכוין לומר יותר מאשר היה בדעתם של הרומיים, כשגזרו את המילה הומו מן הומוס, משום שהאדם ׳נולד מהאדמה׳. מה שהמקרא רוצה לבטא, הוא שתוף הוויה של השנים, שתוף המתפתח ונעשה סולידריות מיוחדת [...] מחוברים הם זה עם זו אם לששון ואם לאסון.[23]

במקום אחר מתבטא בובר ביתר בוטות נגד התפיסה המיתית והמאגית. אין סגוליות מיוחדת לאדמה מסוימת ולטריטוריה מתוחמת, כשם שאין סגוליות לאומה מסוימת הנובעת ממוצאה האתני או מהגנטיקה הייחודית לה. הקדושה היא תוצאה של העמידה מול האל, בזיקה הדדית:

> הקדושה אינה עוד חומר־עיצום, מין נוזל מאגי, שיכול להיות שרוי הן בבני אדם וקבוצותיהם והן במקומות ומחוזות, אלא תכנה היא הניתנת לעם זה ולארץ זו על ידי כך, שהאל בוחר בשניהם, כי להנהיג עם זה, שהוא עמו מבין כל העמים, אל ארץ זו, שהיא ארצו מבין כל הארצות, ולחברם זה עם זו. בחירתו מקדשת את העם בחינת

21. דניאל ויונתן בויארין, ׳אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים׳, **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), עמ׳ 97–98.
22. מרטין בובר, **בין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של הרעיון**, ירושלים ותל־אביב תש״ה, עמ׳ 15.
23. שם, עמ׳ 16. גם את דבריו אלה אפשר כמובן לפרש כמו שפירשתי קודם לכן.

> הסיעה, שהוא מצוה עליה במישרים, ואת הארץ בחינת כסא מלכותו ומזקיקה אותם זה לזה.[24]

משמעותה של הזיקה איננה מתוך הדיאלוג עצמו שבין עם לארץ, אלא מתוך הייעוד שנוטל עם על עצמו בארץ. בובר עובר מן הקשר הילידי, בין אדם לאדמה, לקשר הייעודי. השימוש המטפורי בדימויי זכר ונקבה מועתק מתחום הקשר ההורי, ילד אל אמו, לעבר התחום הזוגי — איש אל אשתו:

> חבור עם זה עם ארץ זו עמד בסימן של תפקיד מוטל. העם בא אל הארץ כדי למלא תפקיד זה [...] כך עומד מלכתחילה החבור היחיד במינו בין עם זה וארץ זו בסימן של מה שראוי שיהיה, של מה שראוי שייעשה, ראוי שיתגשם. אין בידי העם להגיע להתגשמות זו בלעדי הארץ ואין בידי הארץ להגיע לה מבלעדי העם: חבור אמונים של שניהם מוביל אליה. וזהו חיבור שבו הארץ אינה מופיעה כדבר מת וסביל אלא ככבת זוג חיה ופעילה [...] בשיתוף הפעולה בין החי חיים מלאים ובין זו החיה חיים מלאים יתבצע המפעל המוטל על זיווגם.[25]

יש להדגיש כי בתיאורו של בובר האדמה איננה חומר שימושי אלא 'בת זוג חיה ופעילה'. בובר מעניק משמעות של סובייקט לארץ עצמה, ומכאן ניתן ללמוד שבובר איננו משאיר את הארץ רק לשם מטלה תפקודית למען ייעוד נעלה, אלא יש לה זיקה חיה ופעילה בין העם לארץ, והייעוד משותף לשניהם גם יחד. מסקנתו של בובר היא כי:

> אין זה מקרה מיוחד סתם של הרעיון הלאומי והתנועה הלאומית: הצד המיוחד, שנוסף כאן על הצד הכללי, מכונן סוג עצמי, העובר הרבה את גבולותיהן של בעיות לאומיות ונוגע בענין אנושי, בענין קוסמי, ואף בענין הישות עצמו. אף אם יהא נראה עם ישראל כעם בין העמים וארץ ישראל תהא נראית כארץ בין הארצות: ביחסם זה לזו ובתפקידם המשותף הם דבר יחיד שאין דומה לו. ובחינת סוד הוא ויישאר בחינת סוד, מה שקרה קורה ויקרה בין שניהם.[26]

ההתבוננות בביטויים שבובר משתמש בהם משאירה את ביקורתו דו־משמעית, אך מכוונת בכל זאת את הקורא אל המשמעות המטפיזית — הישותית.[27] דומני כי יש לשאול על הביטוי 'סוד', שבובר משתמש בו כדי לתאר יחסי עם וארץ. מהו אותו הסוד ש'בחינת סוד הוא ויישאר בחינת סוד' המתאר את יחסי הזיקה בין העם היהודי לארץ־ישראל?

24. שם, עמ' 2.
25. שם, עמ' 4. נראה כי בעניין זה מושפע בובר מן התפיסה הקבלית המקשרת את הארץ ואת השכינה לספִירת מלכות, שהיא בת הזוג או הצד הנשי במערכת הספִירות.
26. שם, עמ' 4–5.
27. לפי ההבחנה שיצר דב שוורץ בספרו, **ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ־ישראל בהגות הציונית הדתית**, תל־אביב 1997, עמ' 15–22.

מהי המשמעות של הזיקה בין העם לארץ? כיצד ניתן להבין את זיקת בני הזוג שבובר מתאר במערכת היחסים בין עם ישראל ובין ארץ־ישראל, המאפשרת להם לחלוק סודות משותפים, ולהישאר 'זקוקים' (במובן של זיקה) זה לזה? נראה כי בובר ממיר את הדימוי, אין האדמה אמו של העם, והעם אינם ילידי האדמה. היחסים הם שוויוניים: כבני זוג פעילים החיים עם כל הקונוטציות הארוטיות הכרוכות בדימוי זה. לא נותר אלא לשאול: האם אין במטפורות ובדימויים שבובר משתמש בהם בכדי לסתור את העמדה העקרונית תפקודית של מטלה וייעוד?

נראה כי גם אם לוינס יהיה מוכן לקבל את רעיון הייעוד ביחס לארץ־ישראל, משנתו איננה מאפשרת את החשיבה בדבר 'זיקה זוגית שיש בה סוד'[28] המקשרת בין עם ישראל לארץ־ישראל, כזאת המתוארת בדבריו של בובר. לא זו בלבד שהארץ איננה האם היולדת של העם היהודי, אלא שהיא גם איננה בת זוגו הנצחית. בדרכו של לוינס, ארץ־ישראל איננה ארץ מולדת של ילידי האדמה, ואין האדם מתואר כמי שנטוע בתוכה, אלא ממש להפך: ארץ־ישראל היא ארץ על תנאי. הקשר בין עם ישראל לארצו הוא קשר הניתן לניתוק ומאפשר את הניתוק ביניהם. השאלה של קשר לארץ־ישראל איננה שאלה גאוגרפית אלא שאלה מוסרית ורעיונית.[29]

ההבטחה החשובה, הניתנת לעם ישראל בעקבות מעשה המרגלים, היא שכל קשר בינו ובין ארץ־ישראל יהא מוגבל בזמן. מראש מובטח לבני ישראל חורבנו העתידי של בית־המקדש (אפילו קודם שנבנה), עזיבת ארץ־ישראל והיציאה לגולה (עוד קודם שנכנסו לארץ). בלשונו של המדרש, 'אני אקבע לכם בכיה לדורות' (בבלי, תענית כ"ט ע"א) את יום תשעה באב ליום חורבן הבית וגלות ישראל. כפי שיובהר להלן, את הקשר לארץ־ישראל כארץ מולדת, את הקשר האוטוכטוני לארץ, ממיר לוינס בקשר המוסרי ובאפשרויות שהארציות והאגדיות יהיו מרחב לקיום מוסרי־חברתי.

ב. קדושתה של הארץ – המחויבות לבנות חברה מוסרית

הדיון במשמעות הייחוד והקדושה של ארץ־ישראל ממשיך בעצם את הדיון במונח 'מולדת', אך אולי מן הזווית הדתית שלו. לדיון זה יש מטען ומסורת של התדיינות פילוסופית במונחים 'ארץ', 'מקום' ו'טריטוריה'. אולם לדיון הזה נוספים גם ההקשרים הפרטיקולריים

28. על־פי הניסוח של בובר, **בין עם לארצו**, עמ' 5.
29. עיינו במאמרו של ז'אק רולן בנושא זה: Jacques Rolland, 'Quelques propositions certaines et incertaines', *Pardès*, 26 (1999), pp. 174-175. רולן מבקש למצוא בדבריו של לוינס את הרעיון על האפשרות של המשך חיי הרוח שהיו בקובנה במקום אחר: בירושלים או בפריס. החיפוש הוא אחר המשמעות הרוחנית של המונח 'ארץ'.

(המיוחדים ליהדות). את השיח הפילוסופי של לוינס על טריטוריאליות אפשר לזהות בתור שיח פילוסופי הנמצא בתוך שדה המחשבה היהודי־מודרני על ארץ־ישראל.

בהתאם למיפוי שהציע דב שוורץ, אפשר להבחין בין שתי גישות עיקריות בתוך שדה ההגות היהודית המודרנית על ארץ־ישראל: גישת 'הארץ הארצית' וגישת 'הארץ השמימית'.[30] ההוגים הנוטים לגישה הראשונה, גישת 'הארץ הארצית', רואים את ארץ־ישראל באופן 'לאומי אינסטרומנטלי', ללא משמעויות מטפיזיות: 'הָאָרץ היא המקום היחיד שיביא לרווחתו של עם ישראל ולהתפתחותו הדתית והתרבותית כאחד'.[31] הבחנה 'אינסטרומנטלית' קיצונית תראה בארץ־ישראל מרחב פעולה בלבד, וככזאת את שכל העולם הדתי והסימבוליקה הרוחנית שלה ניזונים ממעשי האנשים בלבד.

הנוטים לגישה השנייה רואים את ארץ־ישראל באופן ישותי־עצמאי. ולפי שוורץ כבעלת 'סגוליות עצמאית מיסטית', כאשר לדבריו 'המפגש בין ייחודיות זו לייחודיות הלאומית מביא לתוצאות מפליגות הרבה מעבר לתכלית הלאומית הרגילה'.[32] בהקשר זה ניתן לראות כל 'ארץ לאום' כייחודית ללאום היושב בה,[33] או להגביל את רעיון הייחודיות רק לארץ־ישראל בהיותה 'ארץ הקודש'.[34] תפיסה זו ניזונה רבות מן המחשבה הקבלית,

30. הבחנה יסודית זו עשה שוורץ, והיא עוזרת מאוד בסיווג הגישות השונות של המחשבה היהודית המודרנית בשאלה זו, עיינו: שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 15–22. ייתכן שאפשר לקשור את הבחנתו של שוורץ לשאלה ההלכתית אם ארץ־ישראל קדושה לשעתה וקדושה לעתיד לבוא. דיון הלכתי זה מבוסס על סוגיות בתלמוד הבבלי, מגילה, י ע"א–ע"ב; בבלי, שבועות, טז ע"ב. האם ארץ־ישראל מקודשת מאז כיבוש הארץ והדבר אפילו אינו תלוי בשאלה אם יש יהודים בארץ־ישראל, קדושתה בה והיא קדושה כשהיא לעצמה. כלומר הקדושה אמנם נעשתה על־ידי פעולתם של האנשים המקדשים אותה, אך היא משתמרת גם בלעדיהם. זאת לעומת הטענה ההלכתית ש'קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא' (מגילה י ע"א).

31. שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 15. מבין ההוגים השותפים לגישה זו ראו: הרב יצחק ניסנבוים, **כתבים נבחרים** (בעריכת אליהו משה גנחובסקי), ירושלים תש"ח, עמ' כט–לא, סה–פא; הרב יצחק יעקב ריינעס, **אור חדש על ציון**, ניו־יורק תש"ו, עמ' קל"ב. עיינו: שוורץ, 'ארץ חומרית', **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 24–44, 45–61. שותפים להגות הנוטה לגישה זו רואה שוורץ בהוגים הרואים את 'הארץ כמקומו הטבעי של עם ישראל', ואף 'כהולמת את טבעו של העם'. דומה בעיני כי כשרואה הוגה את הארץ הגאוגרפית המסוימת, זו ולא אחרת, כתואמת את רוח האומה, הוא חורג מעמדה אינסטרומנטלית, ובדבריו נכלל ממד עצמאי לתחום הארץ הזאת, המבדיל אותה מן האחרות.

32. שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 17.

33. בהתאם לקו המחשבה הפילוסופי מבית יוהן גוטפריד הרדר וז'אן ז'אק רוסו, ועיינו: יעקב טלמון, **ראשיתה של הדימוקרטיה הטוטאליטרית**, תל־אביב תשט"ו, עמ' 35–45, וכן שמואל אלמוג, 'על עם וארץ בלאומיות היהודית המודרנית', **לאומיות, ציונות ואנטישמיות**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 61–75.

34. מעניין להציב את גישתו של ר' נחמן מברסלב כביקורת על העמדה האפשרית של רוזנצווייג. שכן מבחינתו של ר' נחמן ייחודה של ארץ־ישראל מצוי בעובדת היותה גם ישות מטפיזית־אגדית,

המתארת את הארץ כישות דינמית בעלת מאוויים ורצונות.[35] אולי את אחד משיאיה של הגות זו יש לראות בהגותו של הרב קוק, הדוגל לגמרי בשיטה שהמקום עצמו הוא אחד האופנים של התגלות האל: 'קדושת המקום מלאה כל העולם, אבל חבויה היא ועלומה, והולכים שטפי הקודש המסתתרים ושואפים אל מקום התגלותם, עד שבאים לידי גילוי בארץ ישראל, ראש עפרות תבל, ומשם לנקודת הקודש, בית המקדש ואבן שתיה, מציון מכלל יופי אלוהים הופיע'.[36]

ייתכן שלמרחב השיח על ארץ־ישראל יש להוסיף עמדה שתהא בבחינת הקצנה של העמדה ה'ישותית עצמאית', ותוכל להיות אתגר של המחשבה הלוינסית. על־פי עמדה זו יש לראות בארץ־ישראל ארץ אגדית מיסטית רוחנית שמקומה הוא בעולם הרוח, ללא שום יישום או תלות בתחום הגאוגרפי המכונה ארץ־ישראל.

אופן הכתיבה של לוינס בנושא ארץ־ישראל, איננו בעימות ישיר מול העמדות המוצעות כאן, אלא כפרשנות לכתיבה התלמודית. לוינס מבקש להשתתף בשיח היהודי המתמשך בנושא ארץ־ישראל. הוא לא רוצה למחוק או לעמעם את משמעותה וחשיבותה של ארץ־ישראל במחשבה היהודית, אלא להעניק לה משמעות מוסרית. את העמדות המעניקות משמעות אקסקלוסיבית לארץ־ישראל מבקר לוינס מתוך המחשבה היהודית עצמה. דוגמה מעניינת ביותר היא האופן שלוינס דן בדמותו המדרשית של רבי זירא. איש זה מייצג באישיותו ובמאמציו הרוחניים את התפיסה הרואה את ארץ־ישראל כארץ אקסקלוסיבית. לוינס איננו מבקר רק את התפיסה של רבי זירא את ארץ־ישראל, אלא שתי משימות שקיבל רבי זירא על עצמו. פרשנותו של לוינס קושרת בין שלושת הפרויקטים לכדי מאמץ אחד: התחמקות מן האחריות המוטלת עליך.

אך גם קיומית־ארצית: 'וספרו לו, שקדם שהיו בארץ ישראל, לא היו יכולים לציר לעצמן, שארץ ישראל היא עומדת בזה העולם, והיו סוברים שארץ ישראל הוא עולם אחר לגמרי, לפי גדל קדושת ארץ ישראל המבאר בספרים [...] לא היו יכולין לציר לעצמן בעיניהם, שארץ ישראל יהיה בזה העולם', רבי נחמן מברסלב, **ליקוטי מוהר"ן תנינא**, סימן קטז. רעיון זה מתאר יערי בהקדמתו לתיאור מסעו של ר' נחמן לארץ־ישראל, ראו: אברהם יערי, **מסעות ארץ ישראל של עולים יהודים**, רמת־גן 1976, עמ' 479–480. מיד עם הגיעו לארץ ביקש ר' נחמן לחזור כיוון שהמגע החשוב הוא המיסטי ולא הארצי. די היה לו בארבע אמות בארץ־ישראל בשביל לפעול מה שרצה לפעול. התיאור עצמו על מסעו של ר' נחמן נראה כסובל גם את הפרשנות ההפוכה, הרואה חשיבות רבה בארץ־ישראל הקונקרטית דווקא. עיינו: יערי, שם, עמ' 481–500. 'שארץ ישראל יש לה רקיע אחר משאר ארצות [...] אך אף על פי כן בגשמיות לפי מראה עיני האדם אין רואים שום שנוי בין ארץ ישראל לשאר ארצות, כי אם מי שזוכה להאמין בקדושתה, יכול להבחין קצת ההפרש', ר' נחמן, **ליקוטי מוהר"ן תנינא**, סימן קטז.

35. שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 20.

36. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש** (בעריכת דוד כהן — הנזיר), ירושלים תשכ"ד, עמ' שג.

רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה מיניה כי היכי דלא נטרדיה.
יתיב מאה אחרניתא דלא לשכוב רבי אלעזר בשניה ונפלין עילויה מילי דצבורא
ויתיב מאה אחריני דלא נשלוט ביה נורא דגיהנם.
כל תלתין יומי הוה בדיק נפשיה שגר תנורא סליק ויתיב בגויה ולא הוה שלטא ביה נורא יומא חד יהבו ביה רבנן עינא ואיחרכו שקיה וקרו ליה קטין חריך שקיה.

רבי זירא כשעלה לארץ־ישראל ישב מאה תעניות בשביל שישתכח תלמודה של בבל ממנו, כדי שלא יטריד אותו.
ישב מאה אחרות בשביל שלא ימות רבי אלעזר בשנותיו, ויפלו עליו ענייני הציבור
וישב מאה אחרונות בשביל שלא תשלוט בו אש הגיהינום.
כל שלושים ימים היה בודק את עצמו. הסיק תנור ועלה וישב בתוכו, ולא היתה שולטת בו האש. יום אחד נתנו בו חכמים עיניהם, ונחרכו שוקיו, וקראו לו 'גוץ חרוך השוקיים'.[37]

אופן הפרשנות הזה, המתבסס על ניתוח האישיות, כבר מניח מראש את התשובה לשאלה. לא הארץ עצמה היא הקובעת את חשיבותה או מרכזיותה, אלא האדם ועמדתו הרוחנית האישית. בובר, בספרו **בין עם לארצו**, תיאר את רבי זירא ואישיותו כדוגמה לתפיסתה של ארץ־ישראל כ'עולם אחר':

> הדוגמה היפה ביותר מוצאים אנו במה שמסופר מחיי ר' זירא. שומעים אנו, שרצה לעלות מבבל לארץ ישראל ונשתמט מרבו ר' יהודה משום שהיה אומר שכל העושה כך עובר על מצוה, שנאמר (ירמיהו כז כב) 'בבלה יובאו ושמה יהיו'. הוא יודע, שאין הדבר כך, אבל אינו רוצה לסתור דברי רבו, ואולי לא נראה כלל הענין בעיניו דבר של שקלא וטריא, אלא דבר של הכרעה פעילה בלבד: אינו רוצה כלל לדבר, אינו רוצה אלא לעלות. הדרך משמעה בשבילו דבר שונה לגמרי מהגירה מארץ לארץ: דומה לו, כאילו הולך הוא מעולם אחד לעולם אחר.[38]

אולם לוינס אינו מסתפק בתיאור היפה הזה, המתאר מעבר מעולם לעולם, אלא קושר אותו לאישיותו של רבי זירא ושופט אותו לחומרה, לא כמי שנושא באחריות לעולם, אלא כמי שמתחמק ממנה דווקא. המדרש מספר על שלוש משימות של מאה תעניות, מאה ימי צום, שקיבל על עצמו רבי זירא: הפרויקט הראשון נועד כדי לשכוח את תלמודה של בבל שמשמעו כיוון לימודי אחר.[39] הפרויקט השני נשמע אגואיסטי משהו, הוא בקשתו של

37. בבלי, בבא מציעא פה ע"א.
38. בובר, **בין עם לארצו**, עמ' 15.
39. על משמעות ההבחנה בין שני אופני הלימוד עיינו להלן.

רבי זירא שרבי אלעזר לא ימות מכיוון שאז ייפלו עליו ענייני הציבור. הוא חושש מעול הציבור:

> רבי אליעזר, שהיה אחראי בשעתו על חיי הקהילה, נטה למות, ורבי זירא ידע שאחרי מותו של רבי אליעזר יוטל העול עליו. הוא צם מאה ימים נוספים כדי שרבי אליעזר לא ימות וכדי שעול המנהל הציבורי לא יפריע לו בלימודו.
> נדמה לי שאנוכיות זו של אינטלקטואל, התנגדות זו של הפילוסוף למלוך, ראויה לעונש במדינת התלמוד כמו במדינה האפלטונית, גם אם רבי זירא הצליח להציל את רבי אליעזר מידי המוות.[40]

הפרויקט השלישי של רבי זירא היה ניסיון להתגבר על אש הגיהינום. רבי זירא היה בודק כל שלושים יום אם כבר הצליח. התיאור התלמודי מפרט כי פעם אחת נתנו חכמים עיניהם ברבי זירא ונכוו רגליו באש. לוינס קושר בין המבט הזה של העמיתים (הקולגות) ובין כוח האש לשרוף. בלשונו של ז׳אן פול סארטר, זהו כביכול כוח הגיהינום,[41] אלא שהמסקנה של לוינס הפוכה:

> רבי זירא רצה שלא תשלוט בו אש הגיהינום. הוא היה קרוב להצלחה והיה מתיישב ליד התנור הבוער בלי להיכוות. יום אחד ראו אותו חבריו, חכמי התלמוד, וכשהביטו בו שלטה בו האש ושרפה את רגליו. מפני שהיה נמוך קומה קראו לו מאז בשם: ׳הקטן בעל הרגליים החרוכות׳ [אני חושב שכשהעיניים של הקולגות שלנו מונחות עלינו, אש הגיהינום מתחדשת עלינו תמיד]. נדמה לי שחכמי התלמוד התנגדו למי שמנסה לערער על זכויות הגיהינום.[42]

לדעת לוינס יש משמעות שכלית לגיהינום. הגיהינום מיועד למלחמה ברוע, במובן של רוע שמסכן את עצם האפשרות לתת משמעות, ומאיים באובדן משמעות בכלל. אך המחשבה על הטהרה העצמית, שמטרתה להיות ניצול מן הגיהינום, היא מחשבה לא מוסרית בהקשרה היהודי. הצדק דורש לשאת בעול למען אחרים, ודורש את הערבות להם:

> האיש, שהוא בן ערובה של כולם, חיוני לכולם, מפני שבלעדיו לא יוכל המוסר להתחיל. מעט החסד הנמצא בעולם אינו דורש פחות. היהדות לימדה את זה. ואולי חשיפתה לרדיפות אינה אלא יישום ההוראה הזאת, יישום מסתורי, מפני שהוא נעשה ללא ידיעת מבצעיו.[43]

40. מתוך הקריאה התלמודית של לוינס, ׳ותיק כמו העולם?׳: Emmanuel Lévinas, ‘Vieux comme le monde?’, *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, pp. 184-187 (עמנואל לוינס, ׳ותיק כמו העולם?׳, **תשע קריאות תלמודיות** [תרגם דניאל אפשטיין], עמ׳ 109–110).
41. ז׳אן פול סארטר, **בדלתיים סגורות** (תרגמו חיה ומיכאל אדם), תל־אביב תשמ״ב.
42. לוינס, ׳ותיק כמו העולם?׳ (לעיל הערה 40), עמ׳ 185 [תרגום אפשטיין, עמ׳ 110. ההערה בסוגריים המרובעים נעדרת מתרגום זה].
43. שם, עמ׳ 186 [תרגום אפשטיין, עמ׳ 110].

רבי זירא הופך להיות הסמל של ארץ־ישראל, והוא משקף את מה שאנשיה מבקשים להיות ומה שראוי שיהיו, או ליתר דיוק את המשמעות הראויה לקיום בארץ־ישראל. רבי זירא מבקש לשכוח את תלמודה של חוץ לארץ, להיות בטהרה מוחלטת פרטית, ולהתקיים ללא הפרעה — לא של אחריות ציבורית ולא של ערבות ציבורית.

זהו החשש העמוק של לוינס מן העמדה המקדשת קדושה אימננטית את ארץ־ישראל, או מן העמדה הרואה בה ארץ אקסקלוסיבית המיוחדת לעם ישראל. אפשרויות אלה מכוננות עמדות המתחמקות מן האחריות המוסרית הן במעגל הקהילתי הן במעגל האנושי. לחשוב שארץ־ישראל היא ארץ ייחודית ומקודשת יש בה מניה וביה את הפסילה של מה שמחוצה לה, את ההתקדשות הפרטית אל המטלה המוסרית, אלא שההתקדשות איננה נענית. אצל לוינס זהו החשש מן הגיהינום המפורש, החשש מפני האדם האחר, החשש מפני קבלה של אחריות ציבורית, וחשש מן הקדושה שהמוסר מכונן.

כדי להבין את ההצעה של לוינס הנוגעת לייחודה של ארץ־ישראל, דומה כי יש ללכת צעד אחד מעבר למה שהציע בובר, ולהתקדם לעבר עולם האגדה. ארץ־ישראל נעשית לרעיון של טריטוריה מוסרית. קדושתה של ארץ־ישראל איננה בזיקה הייחודית בין העם וארצו, אלא ביחסים המוסריים בין יושבי הארץ — בינם לבין עצמם. ייחודו של הרעיון המקראי של ארץ־ישראל הוא בהיותה ארץ אגדית שאיננה מולדתו של עם ואיננה שייכת לאדם והיא מוטלת בספק תמידי התלוי במידת המוסריות של החברה היושבת בה:

> התנ"ך אינו מכיר אלא ארץ קדושה. ארץ אגדית המקיאה את עושי העוול. ארץ היכן שאנו איננו מושרשים בה ללא תנאים.[44]

ג. חשיבותה של האוטופיה בכינונה של חברה

את מקום המחשבה על הטופוס (המקום) של אדמת הארץ תופסת המחשבה על האוטופיה, זו שמעבר למקום.[45] מושג האוטופיה מאפשר ללוינס להעז ולחשוב מחדש על משמעות הקשר בין עם לארץ, קשר שיהיה מבוסס לא על תפיסת האדמה אלא על תפיסת החברה הראויה. עצם הדיון באוטופיה שואל את המובן מאליו בסדר הקיים. האופן שלוינס מבקש לחשוב על האוטופיה הוא בהכוונתה לכיוון ההימצאות בטופוס — במקום.[46]

44. Emmanuel Lévinas, 'Heidegger, Gagarine et nous', *Difficile liberté*, Paris 1963, p. 326

45. עיינו בדבריו של לוינס על רעיון האוטופיה אצל ארנסט בלוך: Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps,* Paris 1993, pp. 103-121

46. עיינו: ז'ואל הנסל, '"אחריך": מושג הקדושה בפילוסופיה של עמנואל לוינס', **דעת**, **30** (תשנ"ג), עמ' **5-12**; Miguel Abensour, 'Penser l'utopie autrement', in: Chalier & Abensour (eds.), *Emmanuel Lévinas*, pp. 572-602

אוטופיה יכולה להיווצר בכמה דרכים. יש אוטופיה הנוצרת מתוך הניסיון לתאר את ההתנהגות הראויה לחברה, מתוך הניסיון לצייר חברה הפועלת באופן טוב וצודק, כציור של מן האפשר. כיוון אחר הוא הניסיון לייצר אוטופיה על מנת לתאר את האפשרות של ההתנתקות מן הדוקסה (הקיבעון), כדי לשמור על מרחק מן המנהג והמסורת. העמדה האוטופית אינה מקבלת את הקיים כמובן וכראוי, אלא שואלת עליו. יצירה של אוטופיה מעמידה בשאלה את המתח בין הקונקרטי לתאורטי, האם תינתן עדיפות מוסרית לרעיון האבסטרקטי? או דווקא לזה המתמודד בפועל עם הקונקרטי (הארצי) האישי והציבורי?

אפלטון בדיאלוג 'פוליטיאה', העוסק בשאלת המדינה, מדבר על חשיבותה של האוטופיה במובן של תיאור 'מדינת צדק' שאינה מצויה עלי אדמות, ואולי אפילו אינה יכולה להיות מצויה בפועל. אף־על־פי־כן התיאור האוטופי הוא חשוב משום שהוא יכול להעמיד דגם אידאלי המיועד למימוש.[47]

> 'אני מבין', אמר, 'במדינתו שלו מתכוון אתה לזו שעכשיו תיארנו וייסדנו אותה, ושמקומה — השיח, ועלי אדמות דומני שאיננה בנמצא בשום מקום'.
> 'אולם', אמרתי אני, 'אולי נכונה בשמיים, בחינת דוגמה לכל החפץ לראותה וליישב את עצמו אגב ראייה זו. ואין בכך כלום, אם היא קיימת, או תהא קיימת, בכל מקום שהוא; שכן רק בזו ולא בשום אחרת, יהא למדינאי'.[48]

אף אצל לוינס נוכל לפגוש את הרעיון על חשיבותה של האוטופיה. אצל לוינס הדגם האוטופי עולה בקונטקסט של מקום ואי־מקום, בבעייתיות הטריטוריאלית הנוגעת לארץ־ישראל. לכאורה הדיון הוא על מעמדה של ארץ־ישראל ונוגע לסוגיה התלמודית בוויכוח בין עשרת המרגלים למשה ולשני המרגלים התומכים בעלייה לארץ־ישראל. אך כיוון שהוויכוח כולו מקבל אופי של דיון על אפשרות קיומה של מדינה צודקת, דבריו של לוינס מקבלים משמעות שונה. התלמוד מביא את האמירה הבאה בשם כלב בן יפונה: 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם? סברו בגנותיה קא משתעי אישתיקו [חשבו שבגנותו הוא מתעסק, השתתקו]. הוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים והאכילנו את המן, אם יאמר עשו סולמות ועלו לרקיע לא נשמע לו?![49]

את התיאור הזה מביא לוינס לא במשמעות של הפרזה, אלא כאילו אמר: אנו נלך אחרי מנהיגותו של משה באשר יוליך אותנו, כאילו מבקש כלב להביא לידי ביטוי את אמונו המוחלט במנהיגותו של משה. הפרשנות של לוינס מבקשת להעניק לתורת משה משמעות של אוטופיה, כזאת שבאה לכונן חברה שמימית במובן של חברה צודקת. המשמעות של מעשי משה היא משמעות של חירות, של דאגה למזון האדם על־פי צרכיו, לא משמעות

47. עמוס שקולניקוב ואלעזר ויינרב, **פילוסופיה יוונית**, ב, תל־אביב 1997, עמ' 254–256.
48. אפלטון, 'פוליטיאה', **כתבי אפלטון** (תרגם יוסף ליבס), ב, ירושלים־תל־אביב 1955, ט [591–592], עמ' 535–536.
49. בבלי, סוטה ל"ה ע"א.

של נס, של על־טבעי. מכאן ניתן ללמוד את המשמע של רעיון העלייה לארץ במובן של עלייה השמימה, כדי לייסד חברה צודקת: 'אנחנו הולכים אל הארץ הזאת כדי לגלות בה את החיים השמימיים [...] לקדש את הארץ משמע לבנות בה חברה צודקת'.[50]

בעיני לוינס, ממש כמו אצל אפלטון, רעיון האוטופיה הוא העומד ביסודה של המדינה והפוליטיקה. אלא שלוינס חושב על אפשרות של מציאת מקום לאי־מקום. נדמה שכאן מבוססת איזו תביעה אפשרית להגשמה של האוטופיה בְּטוֹפיה.

אם כן, המשמעות של האוטופיה היא אידאל, אך כלשונו של לוינס: 'זה אידאל, אך זה אידאל המניח את האנושיות של האנושי. בתוך הברית שחושבים אותה עד סופה, בתוך החברה העושה שימוש מלא בכל ממדי החוק, החברה היא גם קהילה'.[51]

המעבר שמציע לוינס הוא מן החשיבה על אדמת ארץ־ישראל, וקשרי העם לאדמה זו ולטריטוריה המסוימת הזאת, אל העיסוק המרכזי באדם ובחברה, שהוא יותר מהטריטוריה שלה. הפנייה של החברה אל האוטופיה (אל השמימיות) יכולה לזכות גם למשמעות קונקרטית בתוך הקיום הארצי, בתנאי שתפנה אל הצדק האידאי. הנכונות לעלות אל השמים יכולה להיות המפתח הראוי ליחס מוסרי אל הארץ.

ד. 'ארץ האבות' – לחזור אל העבר או לפנות אל העתיד

יחס ציוני אחר אל הארץ קשור במטען ההיסטורי שנושאת ארץ־ישראל כ'ארץ האבות'. מטען זה הוא המשמעות העמוקה של החלומות ושל הערגה היהודית בת דורות אלפיים לארץ שבה חיו הנביאים והמלכים, לארץ שבה חיו אבות האומה. לוינס איננו מזלזל בטיעון זה, הוא דן בו במלוא כובד הראש ורואה בו חלק מפרשנותו למעשה המרגלים. כלב בן יפונה מציג עמדה חלופית לעשרת המרגלים, עמדה החפצה בקיום ארץ־ישראלי. על־פי התלמוד, כוחו של כלב, או הצידוק הפילוסופי לעמדתו, מצוי בפעולה, שהלך להשתטח על קברי אבות. ולכן יכול היה להציב עמדה אלטרנטיבית למרגלים: 'אמר רבא: מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות. אמר להן: "אבותי, בקשו עלי רחמים, שאנצל מעצת מרגלים" שהלך להשתטח על קברי אבות'.[52] לכאורה תיאור זה מלמד כי אין תשובה ברורה לטענות העקרוניות של המרגלים, השאלה המוסרית עומדת במקומה והיחס לאדמה נשאר יחס פרובלמטי. ובכל זאת מן התיאור עולה העמדה בדבר 'קברי אבות', שלדעת לוינס יכולה להעמיד טענה של ממש בעד קיום טריטוריאלי.

50. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), p. 143 [תרגום אפשטיין, עמ' 80].
51. על־פי הקריאה התלמודית 'הברית': Emmanuel Lévinas, 'Le pacte', *L'au-delà du verset*, Paris 1982, p. 106
52. בבלי, סוטה לד ע"ב.

כיצד ניתן לחשוב על הטענה המוסרית של קברי אבות? לכאורה קברים אלה הם הביטוי המובהק של תפיסה טריטוריאלית חזקה, הנכונות להקריב את עצמך עד כדי נכונות למות בשביל אלה שמתו ונקברו בארץ. הקשר בין האדם לאדמה לא נוצר בלידה ובחיים, אלא ביסוד המוות, והוא מכונן בקבורה באדמה, או בנכונות למות בעדה. אך דומה שלוינס משחק בעניין זה מעין משחק כפול. מצד אחד הוא עוסק בדיבור טריטוריאלי על אודות המקום, אך מצד אחר המשמעות שהוא מעניק או מבקש להעניק למקום הזה היא אקס־טריטוריאלית. אפשר אולי לראות מהלך דומה, היוצא מן הכבוד אל המת, אך זה המעניק את המשמעות לחיים.[53] ללוינס יחס דומה, הן לעבר הן להווה, החשיבות של המוות היא מן העבר ויש לה חשיבות גם להווה החי. השאלה היא אילו סוגים של יחס אל העבר ניתן לכונן? מי מהם מאפשר את החיים ומי מהם אינם מאפשרים אותו?

אם נחזור לתיאור קברי האבות, נראה כי משמעות הטיעון נוגעת בשאלת הזמן. העיסוק בשימור הטריטוריאלי הוא עיסוק בעבר, מתוך לויאליות מלאה לעבר.[54] סוג לויאליות זה לעבר חורג מתיאור המסורת למשמעות העמוקה יותר של הביטוי הציוני אודות החזרה להיסטוריה: 'ההחלטה לשוב אל עצמנו, להשתלב מחדש במלוא הכרתנו לתוך רצף תולדות ישראל [...] מלאכת הבניין בארץ וכינון מדינת ישראל מהווים "שיבה אוטופית של היהודים אל תולדות עצמם"'.[55]

התחושה העולה ממורי הדרך, ומן הרצון לפגוש את אדמתה של ארץ־ישראל, היא כאילו יש חזרה אל העבר ההיסטורי; תחושת ההתפעמות וההתרגשות מן הקיום הקונקרטי, כי כאן דרכו האבות ועל אדמה זו התרחשו סיפורי המקרא. אפשרות אחרת איננה רומזת ללויאליות לירושת האבות, אלא למסורת האבות. פרשנותו של לוינס היא בהקשר החינוכי, הלויאליות למורה ולאבות היא מגן מפני הפיתוי המוסרי, או שהיא אולי אפילו המגן המוסרי עצמו. תיאור זה הולם את עמדתו של יהושע, שהרי מה שהציל אותו מעצת המרגלים היתה ברכתו של משה: ''"ויקרא משה להושע בן נון יהושע" — יה יושיעך מעצת מרגלים'.[56] התיאור של ארץ־ישראל הוא תיאור של דבקות באדמה, לא במובן הפיזי של

53. כפי שניתן יהיה לזהות בדיון של לוינס בדבריו של טוינבי אודות 'היהדות כמאובן', שיובהר להלן.

54. היו כמובן נסיונות רבים לצידוק העמדה היהודית בשאלת ארץ־ישראל. דוגמה משפטית מעניינת אפשר לראות בספרו של ראובן גפני (וינשנקר), **זכותנו ההיסטורית־המשפטית על ארץ ישראל**, ירושלים תרצ"ג.

55. גרשם שלום, **דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה** (בעריכת אברהם שפירא), תל־אביב 1975, עמ' 128–129, ועיינו במאמר כולו: הנ"ל, 'נאום על אודות ישראל', שם, עמ' 128–132. על שאלת משמעות החזרה להיסטוריה עיינו: שמואל נח אייזנשטדט, 'האמנם החזירה הציונות את היהודים להיסטוריה?', ש"נ אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים 1999, עמ' 9–29; אמנון רז־קרקוצקין, 'השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה', שם, עמ' 249–276.

56. בבלי, סוטה לד ע"ב.

האדמה אלא במובן של נאמנות לאבות. בלויאליות המוצגת כאן יש הפנמה מלאה של העבר עד כדי ניכוסו לתוך השם הפרטי. הושע מוסיף את שם האל לשמו, וכך הופך להיות יהושע. זוהי הזדהות מלאה עם המורה, זוהי הזדהות מלאה עם העבר.[57]

אך הזדהות מלאה עם העבר איננה מאפשרת קיום של זמן, ווודאי שהיא בעייתית מבחינה מוסרית באשר היא אינה מאפשרת היענות לאחר הקונקרטי, החי, הניצב לפניך. העבר, במשמע האידאולוגיה, הופך אבן הנגף של הרעיון הטריטוריאלי. האדם הדבק באדמת אבותיו מסמן שייכות ברורה אל העבר. השאלה תהיה אם ייתכן עבר חי, האם יש משמעות לעבר שהוא הווה המכוון אל העתיד?[58] תיאור אידאולוגי של העבר החי נמצא אצל הרא״ם ליפשיץ: 'תחיית הארץ דורשת קשירת קשרים אל העבר הרחוק [...] עמים אחרים מקבלים בירושה קשרים היסטוריים ורוחות העבר מרחפים על כל פנה ועבר בארצם [...] רגשות שבאו בירושה מאבות אבותיהם נבלעים בנפשם מנועריהם בלא יודעים. עלינו לחדש קשרים שניתקו'.[59]

וזוהי הדילמה שמציב ולדימיר ז'נקלביץ':

> הבעיה, הכמעט מטפיזית, המוצבת כאשר אנו הוגים בקיומה של מדינה זו [ישראל], שהיא כבר אימננטית לבעיה בעצמה, והיא הידיעה כיצד יש לראות את הארץ הקדושה, כשהארץ הקדושה הופכת להיות הראליות של ההווה? כיצד מתחברים העבר הקיצוני האגדי, הכאב המתקבל על הדעת, העבר המילנרי הלא־מתקבל על הדעת, ולעומת זאת העתיד הקיצוני של התקווה האסכטולוגית, וכיצד הם מתפתחים בתוך התודעה של האדם כשהם נעשים להווה מוחשי ונראה?[60]

ארץ־ישראל שייכת לתחום העבר ולתחום העתיד. יש בה ממד היסטורי של עבר, של אבנים ושל קיום תנ״כי מצד אחד, וממד אגדי אחר של עתיד משיחי מצד אחר. ז'נקלביץ' מתאר זאת באמצעות הברכה המקובלת בפולחן היהודי 'לשנה הבאה בירושלים', זאת השנה הבאה תמיד, ובלשון עתיד תמיד, לעולם לא בהווה. מה לעשות כאשר העתיד רוצה להיות הווה, כאשר העתיד, שהוא תקווה משיחית, מבקש להיות נוכח בהווה?

57. עיינו: נתן רוטנשטרייך, 'מול פני העבר', **המחשבה היהודית בעת החדשה**, א, תל־אביב 1966, עמ' 281–322.
58. להעמדה ההפוכה הקושרת יחס אידאולוגי־היסטורי לארץ־ישראל בקשר לזמן עתיד דווקא עיינו: משה ליסק, 'החזרה להיסטוריה: ממד הזמן בתפיסות אידאולוגיות של התרבויות הפוליטיות ביישוב ובמדינת ישראל', אייזנשטדט וליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה**, עמ' 480–494.
59. רא״ם (הרב אליעזר מאיר) ליפשיץ, **כתבים**, ג, ירושלים תשי״ז, עמ' צח.
60. מתוך הרצאתו של ז'נקלביץ', 'מדינה כמו האחרות': Vladimir Jankélévitch, 'Un Etat comme les autres?', in: Eliane Amado Levy-Valensi and Jean Halpérin (eds.), *Israël dans la conscience juive: données et débats*, Paris 1971, p. 20

כיצד אפשרי שארץ קדושה תהיה חלק ממפה, הניתנת לתיקון על־ידי קטיעה או תקנה, על־ידי אורך ורוחב גאוגרפי, משום שבסופו של דבר ירושלים היא עיר שאנו יכולים לאתר בחלל הגאוגרפי. לפיכך איזה יחס ישנו בין קואורדינטות אלה, חללים וזמנים, וישראל רוחנית זו שבה אנחנו התחלנו? איזה יחס יש בין ירושלים המיסטית של התקווה הרחוקה שלנו, האומה של התקווה האסכטולוגית, ובין ירושלים של האבנים המסותתות שהונחו על הגבעות של יהודה ?[61]

לא ייפלא אפוא שדווקא אנשי ארץ־ישראל יבקשו לשכוח את העבר הממשי ההיסטורי של אושוויץ.[62] העבר של היהודים הוא העבר הקרוב האירופי, ולא האגדי. בעיני ז׳נקלביץ׳ בעייתה של מדינת ישראל, העוסקת בארץ־ישראל כארץ אגדית, דומה לבעייתה של רוסיה שלאחר המהפכה הסובייטית, כשההבטחה היתה צריכה להיעשות למדינה הפועלת בהווה. ובמונחים שאני משתמש בהם כאן: אוטופיה הרוצה להיות טופוס. אם נבקש לחזור לתיאור האגדי על רבי זירא, שכבר דנתי בו לעיל,[63] והפעם דרך שאלת היחס אל העבר, נוכל לראות כי העמדה העקרונית העולה בעניין ארץ־ישראל היא עמדה ערכית מוסרית בדבר דרכי לימוד שונות, נאמנות מוחלטת לעבר העלולה לאבד את החיות של הלימוד:

> מסכת בבא מציעא (פה ע״א) מספרת שרבי זירא, שחונך בישיבות בבל, עלה לארץ־ישראל והופתע לגלות שדרך הלימוד בה היתה שונה מזו שהורגל אליה. בבבל נהגו להתווכח ולהתקיף את המורים ואת החברים בשאלות נוקבות, ואילו בארץ־ישראל היה המורה משמיע את דברו והתלמידים היו מקבלים את תורתו בהכנעה. רבי זירא קיבל על עצמו תענית של מאה ימים כדי לשכוח את תורת בבל ולהכשיר את עצמו לתורת ארץ־ישראל.[64]

המתודה של ארץ־ישראל היא מתודה של לויאליות מלאה למורה, אין זה הרעיון שלוינס משבח בדרך־כלל בנוגע לאופן הלימוד בתלמוד הבבלי. הרעיון שלוינס מעדיף הוא ריבוי הדעות והמחלוקות, המשקפות את האפשרויות השונות של כל נושא נדון, האפשרויות האין־סופיות של התורה שבעל־פה.[65] לוינס אפילו מעז להשוות את דרך הלימוד הארץ־

61. שם.
62. ז׳נקלביץ׳ אמר את הדברים ב־1965, דהיינו לאחר משפט אייכמן. ועיינו בניתוחו המרתק של שמואל טריגנו את משמעות הניכור של הישראליות: שמואל טריגנו, ׳השאלה היהודית החדשה׳, בתוך: יאיר אורון (עורך), **בין פריס לירושלים** (תרגם אלי בר נביא), ירושלים ותל־אביב 1986, עמ׳ 206–231.
63. שם, וכן עיינו בהקשרים של סיפור זה אצל לוינס ואצל בובר.
64. Lévinas, ‘Vieux comme le monde?’ (above note 40), pp. 183-184 [תרגום אפשטיין, עמ׳ 109].
65. כפי שכבר דנתי בניתוח על הבחירה של לוינס בתלמוד. אולי על־פי המובא כאן ניתן לדייק יותר ולתאר את בחירתו של לוינס כבחירה בתלמוד הבבלי — בלימודה של בבל לעומת לימודה של ארץ־ישראל.

ישראלית לדרך הלימוד של האוניברסיטה, זו שבדרך־כלל זוכה לשבחים על רטוריקה נאה ומחשבה בהירה, כדרך הלימוד היוונית. חסרונה היחיד של החוכמה היוונית הוא היתרון המוסרי העולה מתוך מה שהוא מכנה החוכמה היהודית שבאה מן התלמוד, או החוכמה העברית. בהתאם למשוואה המוצעת פה, הלימוד הבבלי הוא־הוא הלימוד היהודי.

הבחירה של רבי זירא דומה לבחירה של כלב בן יפונה, בחירה של לויאליות מוחלטת אל העבר, שיטה שהיא לויאליות מוחלטת אל המורה, שיטה שאינה מאפשרת את החיות של הלימוד, את האלוהיות של התורה ומבוטאת בכבוד האין־סופי לאדם האחר, באין־סופיות של הקריאה האפשרית בטקסט, בהתגלות האין־סופית.

בזהירות רבה אני מוסיף את הביטוי 'קברי אבות', ביטוי שבמסורת היהודית מוערך כבעל משמעויות חיוביות ונערצות, אך בהקשר הנדון כאן אצל לוינס הוא מבטא את המוות, הוא אינו מבטא חיים. הפרדוקס, כפי שלוינס מכנה אותו, של שמירה על העבר המת לצד ההליכה של החי, בא לידי ביטוי באגדה אחרת, המתארת את בני ישראל מהלכים במדבר עם שני ארונות. בארון האחד לוחות הברית, ואילו הארון השני הוא ארון המתים של יוסף. האגדה התלמודית עצמה לקוחה מתוך מסכת סוטה:

> ומנין היה יודע משה רבינו היכן יוסף קבור?
> אמרו סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור.
> הלך משה אצלה אמר לה כלום את יודעת היכן יוסף קבור?
> אמרה לו: ארון של מתכת עשו לו מצרים וקבעוהו בנילוס הנהר כדי שיתברכו מימיו.
> הלך משה ועמד על שפת נילוס.
> אמר לו: יוסף, יוסף הגיע העת שנשבע הקדוש ברוך הוא שאני גואל אתכם והגיעה השבועה שהשבעת את ישראל אם אתה מראה עצמך מוטב אם לאו הרי אנו מנוקין משבועתך. מיד צף ארונו של יוסף [...]
> וכל אותן שנים שהיו ישראל במדבר היו שני ארונות הללו אחד של מת ואחד של שכינה מהלכין זה עם זה.
> והיו עוברין ושבין אומרים: מה טיבן של שני ארונות הללו?
> אמרו: אחד של מת ואחד של שכינה. וכי מה דרכו של מת להלך עם שכינה?
> אמרו: 'קיים זה כל מה שכתוב בזה'.[66]

הציור האגדי מראה את ההליכה המקבילה של החי ושל המת, זה בצד זה. אך לוינס רואה בתיאור את השאלה העכשווית המופנית כלפי היהדות — חיה או מתה, עבר או הווה:

66. בבלי, סוטה יג ע"א-ע"ב.

'עוברי האורח, כמו האנשים היום, כמו טוינבי,[67] שאלו: "מה עושה ארון של איש מת לצד ארון של זה שחי לנצח"?'[68]

לוינס מפרש את התיאור המופלא האגדי הזה, כתיאור הקושר את התנועה ואת החירות במחויבות אל הזיכרון באופן מאובן: 'כה הרבה חירות קשורה לכה הרבה שימושים מיושנים! כה הרבה חירות וכה מעט "ספיריטואליות"! איזה אנכרוניזם רע, איזה מאובן! טוינבי עבד לשווא'.[69] 'אך פרדוקס זה היה אחד שחכמי ישראל דאגו לו, ובעובדה טענו כלפי עצמם'.[70]

הפרדוקס של חיים בצל המוות, ההווה הצמוד לעבר, לא מתואר כטענה היסטורית של טוינבי, אלא כטענה אגדית של חז"ל. התשובה הניתנת במדרש היא זו שמבחינתו של לוינס מקבלת את המשמעות, מעניקה ערך לנאמנות כלפי העבר, נאמנות כלפי קברי אבות: 'התשובה היתה: זה ששוכב בארון של המת הגשים כל מה שכתוב בלוחות ששוכבים בארון (בתיבה) של זה שחי לנצח (שכינה)? האם הבנתם את המשמעות של עניין זה? האל החי יכול להימצא בין אנשים חופשיים אלה במדבר רק אם הזיכרון של מי שציית להם בחומרה צועד לידו'.[71]

ה. 'כיבוש הארץ' מעורר שאלה מוסרית

העמדה שהצגתי מעלה התנגדות אפשרית לרעיון הקשר עם האדמה ולמציאות הלאומית הטריטוריאלית. על־פי עמדה זו ניתן להמיר את רעיון המקום הגאוגרפי ברעיון הספר

67. בפרויקט המקיף שלו 'לימוד של היסטוריה' פיתח טוינבי תיאור בדבר עמים שגוועו ומתו ואף־על־פי־כן שרדו היסטורית. טוינבי מבחין בין שני סוגי עמים ששרדו: (א) 'שרידים מאובנים'; (ב) 'ארכאיים'. העמים ששרדו כמאובנים הם מעין עדים של צורות חיים שהיו בעבר הרחוק, וסוד הישרדותם קשור בסוג מסוים של התכנסות והשתמרות כמאובנים. בין העמים המאובנים מזהה טוינבי גם את עם ישראל בהווה. עיינו: Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, I, New York 1934, pp. 51-61, 90-92, II, pp. 1-10. עיינו בספר הביקורת החריף של סמואל, 'הפרופסור והמאובן': Maurice Samuel, *The Professor and the Fossil: Some Observations on Arnold J. Toynbee's A Study of History*, New York 1956, pp. 14-55, 183-268. טוינבי זכה לתגובות קשות על עמדה זו, למשל בוויכוח של יעקב הרצוג עם טוינבי במונטריאול 1961. עיינו: יעקב הרצוג, **עם לבדד ישכון**, תל־אביב 1975, עמ' 21-51.

68. לוינס, 'התיבה והחנוט': Emmanuel Lévinas, 'L'arche et la momie', *Difficile liberté*, Paris 1963, p. 84

69. עיינו: הרצוג, **עם לבדד ישכון**, עמ' 32-38, 42-48.

70. Lévinas, 'L'arche et la momie' (above note 68), p. 84

71. Ibid., p. 85

או הלימוד,[72] ומובע בו חשש של ממש מפני כל התיישבות טריטוריאלית, מפני כל קשר לאדמה.

בקריאה התלמודית הנדונה בולט כיוון הפרשנות של לוינס. למרות המילים הקשות השמורות למרגלים, בעיקר במובאות מהתלמוד, לוינס מאפשר לקול הנעדר שלהם מן השיח הארץ־ישראלי לזכות להד. הוא מבקש להעמיד את טענותיהם כטענות של ממש, כטענות מוסריות וראויות, וחושף ממילא את היסודות הרלוונטיים הנוגעים לנו בדבריהם. לוינס יוצר עירוב אקטואלי בין המרגלים ורעיון כיבוש הארץ בימי משה ויהושע ובין התפוצה היהודית בגולה והרעיון הציוני כיום. ההשוואה המידית היא בין המרגלים והתפוצה היהודית בזמן הזה ובין יהושע בן נון וכלב בן יפונה והציונים כיום.

הכיוון הפרשני הזה, המנתק מן הדיון את המשמעות הקונקרטית ההיסטורית והופך אותו שאלה רעיונית, נעשה אצל לוינס לטענה מקדמית נוספת הנוגעת לסיפור עצמו: 'אמר ר' חייא בר אבא: מרגלים לא נתכוונו אלא לבושתה של ארץ ישראל'.[73] ולוינס מסביר זאת:

> 'ויחפרו' פירושו כמובן ויחקרו, אבל 'וַחֲפרה' פירושו בושה: הירח והשמש יתביישו [ישעיהו כד]. השנייה מאצילה על הראשונה: ההולכים לחקור את הארץ הולכים להמיט עליה קלון. כוונת המרגלים לא היתה הוגנת. במקום לנסות להכיר את הארץ שהם היו אמורים להיכנס אליה, החליטו המרגלים להטיל בה דופי מראש.[74]

עמדתם של המרגלים איננה פועל יוצא מן הביקור בארץ, אלא קודמת לביקור. עמדת המרגלים במקרא ובסוגיה התלמודית איננה מסקנה בפועל מאירוע היסטורי, אלא היא עמדה מוסרית עקרונית (להלן). עמדה זו אפשר לפרש בשני אופנים: התנגדות עקרונית לכל מחשבה טריטוריאלית או התנגדות בפועל לצידוק הכיבוש שיעשה עם ישראל. לעמדתם של המרגלים אפשר כמובן גם לתת משמעות שאינה בתחום המוסר, אלא בקונטקסט הדתי או ליתר דיוק האנטי־דתי שלה. פרשנות כזאת רואה בהתנהלותם של המרגלים מעשה של חטא.

לוינס מעלה עמדה אפשרית ואותה הוא תוקף בשם המרגלים. לפי עמדה זו אפשר לייסד חברה אחרת הקשורה לאדמה. אפשר לבנות מודל אחר של 'ציונות' כזאת, השוכנת כזרה בארצה. לוינס, הנזקק למחשבה זו, מעלה נימוקים שונים נגד טריטוריה בארץ־ישראל דווקא. נימוקיו מבוססים על הטיעון המוסרי ועל המחשבה המתנגדת לטענת עליונות מוסרית, לא מותנה, של האומה היהודית. ארץ־ישראל מיושבת בעמים אחרים ואין טענה

72. Chatherine Chalier, *L'Alliance avec la nature*, Paris 1989, pp. 30-32. קתרין שלייה עוסקת בשאלת מעמדו של הספר ושל תרבות הספר ביחס אל הטבע וסביב הרעיון התאולוגי־פילוסופי של עדות הטבע.

73. בבלי, סוטה לד ע"ב.

74. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), p. 120 [תרגום אפשטיין, עמ' 68].

מוסרית שתוכל להצדיק את הוצאתם של יושבי הארץ ממקומם בשם הבטחה תנ"כית או זכות אבות. טענה זו מבוססת על הפירוש שנותן התלמוד לדבר המרגלים: 'והאנשים אשר עלו עמו אמרו לא נוכל וגו'. אמר רבי חנינא בר פפא: דבר גדול דיברו מרגלים באותה שעה "כי חזק הוא ממנו", אל תיקרי "ממנו" (במובן של מאתנו) אלא ממנו (מהקב"ה) [...] אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם'.[75] מדוע בעל הבית אינו יכול 'להוציא כליו'? לפי פירושו של לוינס אין זה בגלל הכוח, אלא בגלל האיסור המוסרי. כך מפרש זאת לוינס:

> לעומת כוחם של יליד המקום, אין שום דבר מוסרי שיכול לעמוד. ה' הוא ישות מוסרית — הם ישות היסטורית. לפי הפירוש הראשון הזה, המרגלים אמרו 'דבר גדול': הם ביטאו את ייאוש האדם מול פשיטת הרגל של המונחים הנשחקים על־ידי ההיסטוריה, ואל מול האוניברסלי המובס על־ידי המקומי.[76]

אמנם הייעוד התנ"כי הוא ייעוד מוסרי, וככזה הוא זקוק לאדמה ככלל ולארץ־ישראל בפרט. אף־על־פי־כן רעיון או אידאולוגיה מוסרית אינם יכולים לעמוד נגד מציאות היסטורית. המשמעות של טיעון זה היא כפולה: על כפות המאזניים עומדים עם ישראל ואידאה מוסרית מצד אחד, ויושבי הארץ וקיומם בפועל בתוכה מהצד האחר. אין שום טיעון רעיוני מופשט שיכול להכניע את הקיום בפועל. טיעון זה מחזיר אותנו אל הממד האתי הקונקרטי של לוינס, זה שאיננו מגיע מן הצו המופשט, אלא מפניו של האדם האחר. אין לעם ישראל צידוק בפועל להתיישבות הזאת, אנו איננו ראויים לניסיון הטריטוריאלי.

המשמעות השנייה לביטוי 'אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם' דומה למה שכבר הצגתי לעיל, הממד העקרוני האנטי־טריטוריאלי. האידאולוגיה המוסרית ביותר והרעיונות המוסריים ביותר, כשהם באים בשיטת ממשל, ימצאו את עצמם נכנעים מפני המציאות ההיסטורית הממשית, שהיא מורכבת ומסובכת תמיד, ומביאה את הרעיונות המופשטים לידי קריסה. כלומר, גם אם לכאורה ניתן להעלות על הדעת אפשרות של ניסוי חברתי־אדמתי אחר, כזה שיציע מודל מוסרי ולא פגני, הרי המקרה המסוים שאנו דנים בו הוא שונה, מכיוון שהוא עומד מול מציאות היסטורית אחרת.

החשש של לוינס חורג מסוגיית הטריטוריה, לוינס חושש כי הרעיונות הגדולים והאידאולוגיות יסתירו את האדם, את דמותו האמיתית של האדם, הנוכרי, הקרוב — האחר.[77] ראוי כמובן לשאול את לוינס, מתוך דרכו הוא, בדבר האפשרות של מהפכה

75. בבלי, סוטה לה ע"א.

76. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), pp. 142-143 [תרגום אפשטיין, עמ' 81].

77. עיינו אצל לוינס בספרו *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye 1974, p. 99: 'אחרת מן היות'. וכן במאמרו של זאב לוי, 'מושגי האחר והאחריות כיסודות האתיקה של עמנואל לוינס', **דעת**, **30** (תשנ"ג), עמ' 38.

מוסרית.[78] ייתכן שניתן להעלות על הדעת, ודאי מתוך תיאורים היסטוריים רבים, את הצידוק לשינוי פני ההיסטוריה בשם רעיון מוסרי גדול, גם אם בסופו של דבר עלול הרעיון למצוא את עצמו נקלע לקשיי המציאות היום־יומית. הארץ מיושבת בעמים אחרים, ואין צידוק אוניברסלי שיוכל להתנגד למקומי:

> זכותם הקיומית של ילידי המקום חזקה מזכותו המוסרית של האל האוניברסלי. אפילו בעל הבית אינו יכול לקחת את הכלים שהפקיד בידיהם. כל עוד הכלים יתאימו לצורכיהם, אין זכות בעולם שיכולה לקחת אותם מידיהם. אי־אפשר לקחת מהם את ארץ מגוריהם, גם אם הם מושחתים, אלימים ולא ראויים, גם אם הארץ הזאת צפויה לייעוד טוב יותר.[79]

האם ניתן לקשר בין דבריו אלה של לוינס לדיונים פילוסופיים פוליטיים על האימפריאליזם?[80] האם יש לראות כפגיעה מוסרית את כניסתה של עמדה תרבותית או דתית חיצונית לתוך גישה תרבותית שיסודותיה והקשריה קיימים זה מכבר? האם יש לפסול עמדה מוסרית בשל האספקט הפטרנלי שהיא מביאה אתה? דומה שלוינס מבקש בעיקר לעורר את הרגישות הפוליטית לשאלות המוסר הללו.

אין לעם ישראל שום עדיפות מוסרית בפועל על פני מוסריותם של אנשי הארץ, ילידי המקום. בהקשר זה לוינס קורא את האזכור על דמותו של אבשלום, בנו של דוד, כאמירה תלמודית נגד טענת המוסריות היהודית כביכול. התלמוד מזכיר את אבשלום כשהוא מנסה לפענח את ייחודה של חברון בסיפור המרגלים. חברון אמורה להיות הצדקה של הטיעון המוסרי של כלב בן יפונה, אולם בפועל התלמוד מביא דוגמה העומדת בסתירה למטרה המוצהרת שלו, ובכך מפר במודע את אשר התכוון להעמיד לדיון. במבחנה של חברון נכשלת העמדה המוסרית:

> אמרנו קודם: לנו היהודים, יש זכות על הארץ הזאת, מפני שקיבלנו את התורה. טענת הנגד מסתמכת על התורה עצמה ומזכירה לנו את מה שכתוב בה. עַם המקרא? רק בנים המכבדים את אביהם? רק ילדים המקיימים את עקרונות המוסר? ומה על אבשלום? הדוגמה מצוינת. לא חסרים פרחחים בתנ״ך; אבל במידה מסוימת אבשלום מזכיר לנו

78. עיינו במאמרו של לוינס ׳אידאולוגיה ואידאליזם׳: Emmanuel Lévinas, 'Ideology and Idealism', Marvin Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics: Theory and Praxis*, Columbus, OH 1975, p. 131

79. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), p. 143 [תרגום אפשטיין, עמ׳ 81].

80. עיינו למשל: Hannah Arendt, *Imperialism*, San Diego, CA 1994; William Roger Louis (ed.), *Imperialism: The Robinson and Gallagher Controversy*, New York 1976; Richard Koebner & Helmut Dan Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political World, 1840-1960*, Cambridge 1964

> את חם, המייסד של ארץ כנען. זכרו את מה שעשה חם: הוא השתעשע בערוות אביו. ואבשלום? צריך לנקוט כאן לשון נקייה [...] הוא חי עם פילגשי אביו תחת גג הארמון המלכותי.
> דוגמה יפה ליתרון היהדות! וכמובן יתרון זה מעניק ליהודים את הזכות לכבוש את הארץ! אפשר להבין את המרגלים, אפשר להבין את התמרדות הטהורים. הם שאלו את עצמם, רבי היקר: מה זכותנו על הארץ הזאת? מה יתרוננו המוסרי על תושבי הארץ?[81]

כדי להצדיק כיבוש זקוק הכובש להיות טהור לגמרי. ההיסטוריה היהודית מוכיחה כי אין זה כך. הכובש הטהור ביותר מוצא את עצמו בסופו של דבר ממשיך את מעשי השחיתות המקומית, ומוצא את עצמו לא מוסרי.

מן הראוי להזכיר בעניין זה את דבריו של רבי יהודה הלוי **בספר הכוזרי**. טענת החבר מוצגת בגאווה רבה, והיא נוגעת לתיאור מצבו ההיסטורי העלוב של העם היהודי שבגללו העם היהודי אינו נוהג בשחיתות ובאלימות כמו שאר העמים. כל הדתות מתגאות דווקא באנשים השומרים על מוסריות ונכונים לסבול ולהתייסר בשביל אחרים. הדתות, הנצרות והאסלאם, מתפארות בנכונות המוסרית של מאמיניהן לסבול למען רעיונות היסוד של דתם, אולם המציאות ההיסטורית הוכיחה כי מרגע שניתן בידם הכוח נעשו ככל הממלכות. מכאן ניתן ללמוד על מעלתו של עם ישראל השומר על המידה המוסרית:

> החבר: רואה אני כי אתה מגנה אותנו על דלותנו ועל רע מצבנו האין טובי אנשי הדתות מתפארים בכמו אלה כך אין הנוצרים מתגאים כי אם במי שאמר האיש אשר הכך בלחי ימינך הושט לו לחי שמאלך, ואשר אחז בטליתך תן לו גם חלוקך ומאות בשנים באו עליו ועל בני עדתו וכן על כל ההולכים אחריו בוז ויסורים והרג עד שעלו לגדולה נפלאה ובאלה מתפארים כעת כל בני דתם וכדבר הזה קרה גם למיסד דת האסלם ולחבריו עד אשר נתעלו וגברו, אכן רק בהם יתפארו בני דתם וישתבחו, לא באותם המלכים אשר גדל שמם ופרצה מלכותם ונפלאו מרכבותיהם אף אנו יחסנו אל האלוה במצבנו היום קרוב יותר מאשר אלו היתה לנו גדלה בעולם הזה:
> אמר הכוזרי: כך היה אמנם הדבר אלו היתה ענותכם דבר אשר בחרתם בו, אבל היא אינה כי אם דבר שבהכרח, וכאשר תשיג ידכם תהרגו אף אתם בשונאיכם.[82]

תשובת מלך הכוזרים שמביא רבי יהודה הלוי מזהה קשר גורדי הכרחי בין קיום האומה בארץ להתנהגות אלימה ורצחנית. כאומר אין מילוט מן המשוואה הזאת: הבוחר בקיום

81. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), pp. 134-135 [תרגום אפשטיין, עמ' 77].
82. ר' יהודה הלוי, **ספר הכוזרי** (תרגם יהודה אבן שמואל), תל־אביב תשנ"ג, מאמר ראשון, סעיפים קיג-קיד.

לאומי טריטוריאלי ימצא עצמו שולט ביד קשה כלפי המאיימים על יישוב זה. תשובת החבר לטענה זו מתחילה במילים 'מצאת מקום כאבי'.[83] אין הכחשה שעם ישראל שונה מהותית משאר העמים.

הטיעון היחיד הנשאר פתוח לדיון העקרוני הוא הטיעון האוטופי. הרעיון היהודי שלימד המורה משה אינו רעיון רגיל ושגור ועל כן הוא מאפשר את המחשבה על אוטופיה, על בניית מדינה בשמים שתוגשם בארץ.[84] רעיון זה דורש עיון נפרד באשר לשאלה על אפשרות הגשמתה של אוטופיה בטופוס, לא בקונטקסט טריטוריאלי מוגדר, אלא בכינונה של חברה אוטופית.[85]

ו. מרכז העולם: תפיסה מטפיזית או עמדה של אחריות

אחד מן התיאורים המרכזיים במסורת היהודית רואה את ארץ־ישראל כמרכז העולם. לתיאור זה יש משמעויות פילוסופיות והלכתיות שונות. לוינס מבקש לקבל את הרעיון הזה מתוך שהוא מטעין אותו במשמעות מוסרית. בדרכו של לוינס, הדיון הפרשני נעשה סביב מדרשי חז"ל כפי שהם מופיעים בתלמוד, ובכל זאת ההקשר הרחב הוא השיח הפילוסופי.

המחשבה שארץ־ישראל היא ארץ ייחודית העומדת במרכז העולם, כטבורו של עולם או כתשתיתו של עולם, מצויה במדרשי חז"ל וזכתה לפיתוח של ממש בהגות היהודית בימי הביניים. תיאור מעין זה רואה את בית־המקדש כלִבה של ירושלים, ואת ירושלים כלִבה של ארץ־ישראל, ואת ארץ־ישראל כלִבו של העולם.[86] כך למשל מתאר מדרש תנחומא: 'כיצד כשברא הקב"ה את עולמו כילוד אשה בראו? מה ילוד אשה מתחיל בטבורו ומותח לכאן ולכאן לארבעה צדדין — כך התחיל הקב"ה לבראות את עולמו מאבן שתיה תחלה וממנה הושתת העולם. ולמה נקרא שמה אבן שתיה? — מפני שממנה התחיל הקב"ה לבראות את עולמו'.[87]

הפגישה עם זיהויה של ארץ־ישראל ושל ירושלים כלבת העולם מעוררת מעין תסכול תרבותי ופילוסופי בעיני לוינס. שכן הבחירה של תרבות לראות את עצמה כמרכז האנושות, ואת בית־המקדש שלה כאבן השתייה של העולם, איננה מייחדת את התרבות היהודית. ירושלים איננה המקום היחיד המתואר כאילו הוא מרכזו של העולם. כמעט לכל תרבות מרכז עולם משלה, הקרוב אליה בדרך־כלל. לוינס, המפנה את מבטו אל התרבות היוונית

83. שם, סעיף קיד.
84. על הקשר בין מושג הקדושה של לוינס לרעיון האוטופיה עיינו: הנסל, 'אחריך' (לעיל הערה 46), עמ' 5–12, בעיקר עמ' 8–9.
85. עיינו: חנוך בן פזי, 'קריאה לאחריות: עיון פילוסופי ב"קריאות התלמודיות" של עמנואל לוינס', דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, רמת־גן 2002, עמ' 380–382.
86. עיינו גם: משנה, כלים א ו.
87. מדרש תנחומא, פקודי ג.

כנציגת האוניברסליות, מציין שהיוונים ראו את דלפי כמרכז העולם, כטבורו של עולם, כמקום שבו גרים האלים הצודקים.[88] לכך מוסיף לוינס את שאלת הקדימות: אייסכילוס והאומונידות קדמו לתרבות חז"ל ולמדרשיהם כ־500 שנה. אם כן, מקורה של אבן השתייה העולמית הגיעה אל המחשבה היהודית מן המחשבה היוונית ועובדה זו מחייבת לחשוב על משמעותה של האבן לא באופן היסטורי או תרבותי אלא במובן אחר, במובן של האחריות המוסרית.

ההגדרה 'אומה' קשורה בהתקבצותה של חבורת אנשים וביכולת שלהם לראות את עצמם בתור קבוצה הדורשת לעצמה את הריבונות ואת החוק המשותף. בעיני לוינס הופעתו של המונח 'אומה' מצויה ביכולת של הקבוצה לראות את עצמה כמרכז העולם: 'כל אומה רואה את עצמה בטבורו של עולם'.[89] לכאורה מתאר לוינס את עדיפותה של ארץ־ישראל על פני ארצות אחרות, שהיא עמדה ימי־ביניימית המוכרת כבר מן המחשבה של רבי יהודה הלוי **בספר הכוזרי**. ארץ־ישראל היא מרכז העולם כשם שעם ישראל הוא מרכז העולם, ארץ־ישראל היא הלב של העולם ועם ישראל הוא הלב של האנושות: 'כי ארץ־ישראל היא כאמצע לארץ הנושבת'.[90] מלך הכוזרים והחבר מפתחים עניין זה:

> (י) אמר החבר: אין כל קשי לקבל את ההנחה כי ארץ אחת נתיחדה בדבר מה משאר כל הארצות הלא בעיניך תראה כי מקום אחד טוב משאר כל המקומות לצמח מיחד למחצב מיחד ולחי מיחד ותושביו מיחדים בצורתם ובמדותם משאר כל האנשים וכל זה באמצעות מזג הלחיות אשר בגוף כי במזג הזה תלויים גם שלמות הנפש וחסרונה:
> (יא) אמר הכוזרי: אולם אני לא שמעתי כי יש לאנשי ארץ ישראל יתרון על שאר בני אדם:
> (יב) אמר החבר: כך גם הכרם זה שאתם אומרים כי הכרם מצליח בו לולא היו נוטעים בו את הגפנים ועושים את כל מלאכת עבודת הכרם הדרושה לגדולם לא היה עושה ענבים והנה המעלה המיחדת באה ראשונה לעם אשר הוא הסגלה והגרעין [...] ואחרי זה יש גם לארץ חלק במעלה הזאת וכן למעשים ולמצוות התלויים בארץ שהם מעין עבודת הכרם לכרם אולם שלא ככרם העושה ענבים גם במקום אחר אין עם הסגלה יכול להדבק בענין האלוהי כי אם בארץ הזאת.[91]

אולם על־פי דרכו של לוינס היכולת לשים קבוצה במרכז העולם משמעה קבלת אחריות מלאה על עצמה: 'הסנהדרין רואה את עצמה בטבורו של עולם, אבל כל אומה רואה את עצמה בטבורו של עולם! המושג "אומה" עצמו מופיע בשעה שקבוצה אנושית מסוימת

88. Lévinas, 'Vieux comme le monde?' (above note 40), pp. 165-169 [תרגום אפשטיין, עמ' 98-101].
89. Ibid., p. 167 [תרגום אפשטיין, עמ' 100].
90. ריה"ל, **ספר הכוזרי**, מאמר שני, סעיף כ.
91. שם, סעיפים י-יב.

מאמינה שהיא יושבת בטבורו של עולם. זו הסיבה המביאה אותה לדרוש את ריבונותה ולקבל על עצמה את מלוא האחריות'.[92] העמדתו של לוינס בקונטקסט זה איננה מניחה את הדעת, משום שיש בה עמדה של העדפה. הארץ הנמצאת במרכז העולם, תשתיתו של העולם, נדמית כבכורה. ובכל זאת לוינס מבקש לדבר על האחריות של הימצאות בטבורו של עולם, האחריות לכל העולם. ועדיין, יטען הטוען, אין זו אחריות מוסרית בלבד, אלא ביטוי של העדפה. פתרון מוסרי אפשרי לטענה בטענה שיש כמה מרכזים, ולא רק מרכז אחד; מרכזים שונים המבטאים רעיונות שונים. לכל אומה יש אופי מיוחד ותרבות מיוחדת, ובאותו העניין היא לב העולם (אפשר להציג פתרון כזה שיציג עמדות נוגדות של צדק מול חסד, אהבה של אלוהים מול אהבה של העולם).

המאמץ הפרשני של לוינס הוא לראות את הקיום בטבור, את הסנהדרין היושבת בטבורו של עולם לא במשמעות קלאסית, לאומית־טריטוריאלית, אלא כעמדה מוסרית עקרונית. הראייה העצמית של הסנהדרין בטבורו של עולם באה ליתן משמעות מוסרית לקיום הסנהדריני. יש לחשוב על המשפט ועל בית־המשפט, ולא על ירושלים העיר, כטבורו של עולם.

האופן המדרשי של התלמוד מסייע לפרשנות זו. הפסוק המשמש את התלמוד לקוח מתוך שיר השירים: 'שררך אגן הסהר אל יחסר המזג בטנך ערמת חטים סוגה בשושנים'.[93] המדרש משתמש בתיאור האגן של הרעיה משיר השירים כדי לתאר את מבנה הסנהדרין:

> מה אומרת הגמרא? 'שררך' — זוהי הסנהדרין. וגם 'אגן'. הדרשן דורש את המילה הזאת. הוא קורא בה 'מגן'. יש כאן אישור לקשר בין הסנהדרין לטבור. האם הסנהדרין אינה מגינה על העולם כולו? האטימולוגיה מוטלת בספק, אבל העניין עצמו ברור לגמרי. משמעותו של בית־המשפט היא אוניברסלית. הוא מגן על העולם. העולם קיים רק בזכות הצדק שנעשה בסנהדרין. תפקידה של היהדות, כשהסנהדרין היא מרכזה, הוא אוניברסלי. זהו שירות למען כוללות היקום.[94]

את המרכזיות מקבלת הסנהדרין מן התפקיד ומן האחריות שהיא נושאת כלפי העולם. כל התוכן והמשמעות של הטבור הזה באים מהיותה נכונה לתפקד כמגן של העולם, היא אחראית כלפי העולם כולו. מבחינתו של לוינס אין הרעיון הזה בבחינת אידאה מופשטת, אלא הוא נושא אתו משמעות ואחריות בפועל, בהתאם לחלק השני של המדרש: 'בטנך ערמת חטים' — 'מה ערימת חיטים הכל נהנין ממנה אף סנהדרין הכל נהנין מטעמיהן'.[95]

ניתן להבליט את השוני הזה בקרבה וביריחוק שיש בין עמדתו של לוינס לעמדתו של ריה"ל. במשנתו של ריה"ל הקשר שבין עם ישראל לארץ־ישראל איננו רק קשר תפקודי

92. Ibid.
93. שיר השירים ז:ג.
94. Lévinas, 'Vieux comme le monde?' (above note 40), p. 167 [תרגום אפשטיין, עמ' 100].
95. סנהדרין לז ע"א.

אלא קשר סגולי: ׳אין עם הסגולה יכול להדבק בענין האלוהי כי אם בארץ הזאת׳.[96] ואף כאשר מפרש ריה״ל את ייחודה של ארץ־ישראל באחריות שהיא נושאת כלפי העולם כולו, תיאורו מדגיש את הממד האקסקלוסיבי של העם ושל הארץ: ׳הארץ הזאת הנועדת להישרת כל העולם, הוכנה כנחלה לשבטי בני ישראל מאז נפלגו הלשונות, ממה שנאמר ״בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל כי חלק ה׳ עמו יעקב חבל נחלתו״׳.[97] לעומתו, אומר לוינס, האחריות איננה פועל יוצא מן הטריטוריה של הממד האקסקלוסיבי הארץ־ישראלי, אלא פועל יוצא של הצדק ושל האחריות. התפיסה האקסקלוסיבית היא בסופו של דבר תפיסה המתחמקת מן האחריות ומתרכזת בעם בעצמו ובאדם בעצמו.

אישיותו של רבי זירא,[98] מחבבה של ארץ־ישראל, נראית כאן דומה לעמדתו של אייסכילוס. טבורה של יוון אינו אלא המקום שבו גרים האלים וחיים שם בינם לבין עצמם, ומכאן הקדושה העצומה שלהם. לעומת זאת, הרעיון של טבור העולם בהקשר היהודי הוא רעיון של היות אחראי וערב לכל העולם. זו הגדלת מרחב האחריות באופן אין־סופי ולא צמצומו. רעיון זה מטיל עוד חובה ועוד אחריות. יותר ממה שעושה הדיון על ארץ־ישראל, הדיון על דמותו של רבי זירא מאפשר ללוינס לעבור מדיון בטריטוריה או בסמי־טריטוריה לדיון אנושי העוסק בבני־אדם. היות טבור העולם זהו סוג של תפיסה שאנשים מעלים על דעתם בכל מקום בעולם. אך היות טבור העולם היא תפיסה מוסרית של החכם הרואה את עצמו אחראי לכל העולם.

לא ייפלא אפוא שלוינס מסיים קריאה תלמודית זו באמירה באשר למקומם הלא־יחסי של בני־אדם בעולם. בני־אדם מוצאים את מקומם בעולם ביחס ל׳מקום׳, מקום שהוא שמו של הקב״ה, כמי שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו:

> ויפגע במקום
> ר״ה בשם ר׳ אמי אמר: מפני מה מכנין שמו של הקב״ה וקוראין אותו ׳מקום׳ — שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו מן מה דכתיב (שמות לג) ׳הנה מקום אתי׳ — הוי הקב״ה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו.
> א״ר יצחק: כתיב (דברים לג) ׳מעונה אלהי קדם׳ — אין אנו יודעים אם הקב״ה מעונו של עולמו ואם עולמו מעונו, מן מה דכתיב (תהלים צ) ׳ה׳ מעון אתה׳ — הוי הקב״ה מעונו של עולמו ואין עולמו מעונו, הקב״ה מקום עולמו ואין עולמו מקומו.[99]

96. ריה״ל, **ספר הכוזרי**, מאמר שני סעיף יב.
97. שם, סעיף טז.
98. עיינו בדיון שלעיל.
99. בראשית רבה סח ט.

למצוא את מקומך בעולם אין משמעו למצוא את המקום שבו אתה חש בנוח, שהרי אז עדיף להישאר בן הכפר שבו גדלת.[100] 'הלטינים אינם מפקפקים בזה', אומר לוינס.[101] בדרך־כלל האדם מחפש את מקומו לפי אנשים הדומים לו. האדם משווה את עצמו לחבריו כדי לזהות את מקומו. אך ההצעה העולה ממבנה הסנהדרין וממבנה בית־המדרש מדברת על אחריות מרבית בהתאם ל'מקום'. המקום הוא מעמד של האחריות כלפי בני־אדם אחרים והערבות כלפיהם, במוחלט ובאוניברסליות.

אם כן, הבחירה של לוינס היא לפרש מחדש את הטענה המייחסת חשיבות ומרכזיות לארץ־ישראל ולבית־המקדש. לגבי דידו, המשמעות של המקום והמרכזיות האפשרית שלו מצויה בקבלת האחריות על הסובייקט. אחריות זו איננה ביטוי של הרגשה נוחה במקום, אלא קבלה מקסימלית של האחריות. במשנתו של לוינס הופכת ארץ־ישראל ארץ אגדית הקוראת לחברה צודקת, או לציווי המוסרי הדורש אחריות אין־סופית כלפי כל העולם.

במקום סיכום

לסיום הדברים אבקש לומר כי לוינס איננו חלק מן השיח הציוני הקלאסי. התבטאויותיו הפומביות בענייני ציונות ומדינת ישראל נשארו אוהדות וחיוביות גם בשעות קשות מבחינה מוסרית. במאמר זה ביקשתי לתת דין־וחשבון מנקודת המבט של הפילוסופיה שלו, ודומה כי מנקודת מבט זו האתיקה שהוא מכונן מציבה ומעוררת שאלות יסודיות וקשות העומדות בפני המחשבה הציונית, במשמעותה הטריטוריאלית, במשמעותה הלאומית ובמשמעותה המטפיזית. עם זאת, במשנה אתית זו אפשר לראות חשיבה מחודשת של האמיתות הציוניות וההזדמנות של הציונות ליישמה בתוך קונטקסט מוסרי. האם ניתן לכונן עמדה יהודית־ציונית לאור האתיקה הלוינסית? אם נבקש להשיב בחיוב, יהיה עלינו להציע עמדה ציונית המבוססת לא על רעיון 'הצדק למען המדינה' אלא על רעיון 'המדינה למען הצדק'. עמדה זו תבקש להיות מכוננת על אתיקה שיש בה אחריות כלפי הזר, האחר והאחרים, וכזאת המבקשת לשאת באחריות מוסרית כלפי אומות העולם וכלפי האנושות.

100. עיינו בתיאורו הספרותי של קרלוס קסטנדה, **מתנת הנשר** (תרגם ח' תדמון), תל־אביב 1983, עמ' 13–28, 189–201.

101. לוינס, 'ארץ מובטחת או ארץ מותרת' (לעיל הערה 17), עמ' 143.

המחלוקת בין הרמן כהן ומרטין בובר על הציונות

יוסי טרנר

מבוא

הרמן כהן (1842–1918) ומרטין בובר (1878–1965) היו מחשובי ההוגים היהודים במאה ה־20. יצירותיהם התפרסו על פני תחומים רבים ובהם עיונים פילוסופיים כלליים, עיונים בפילוסופיה של הדת ובפילוסופיה של ההיסטוריה, פרשנות המקרא, והתמודדויות עם בעיות התרבות המערבית ועם בעיות הנוגעות לקיום היהודי בזמנם. בקיץ ובסתיו שנת 1916 היתה ביניהם מחלוקת על הלגיטימיות של הציונות מנקודת הראות של יהדות גרמניה.[1]

מבחינה היסטורית, יש לראות את המחלוקת בין כהן ובובר על הציונות כביטוי של שתי גישות כלפי גורל האמנציפציה. סמוך להקמת הקיסרות הגרמנית המאוחדת בשנת 1870 הורחבה האמנציפציה וכללה את כל היהודים יושבי הקיסרות. דבר זה נתפס כמובן כבשורה טובה להמשך שילוב היהודים בחברה הגרמנית. לאורך כל המאה ה־19 היה גורל האמנציפציה קשור בגורל הליברליזם, נחלת תקופת ההשכלה. בבסיס הליברליזם עמדה תפיסת עולם קוסמופוליטית, ולפיה כל אדם נתפס כנציג של הכלל־אנושי. בעת איחוד גרמניה עדיין שלט הליברליזם בפוליטיקה הגרמנית, אך בהמשך הוא נתפס כניגוד ללאומיות החדשה שהלכה וטופחה בעקבות איחוד גרמניה והגיעה לשיא פריחתה בזמן מלחמת העולם הראשונה[2] — עת הפולמוס שהתנהל בין כהן לבובר. בעומקו של עניין,

1. מאמרו של כהן הפותח את הפולמוס על הציונות הופיע ב־*KC Blätter*, 11 (Mai-Juni 1916), pp. 643-646. בובר השיב בכרך הראשון של כתב עת שזה עתה החל לערוך: *Der Jude*, 1, 5 (1916-1917), pp. 281-289. לאחר מכן השיב כהן לבובר ב־*KC Blätter*, 12 (Juli-August 1916), pp. 683-688, ובובר סיכם את הפולמוס במאמר שני ב־*Der Jude*, 1, 7 (1916-1917), pp. 425-433. הצד של כהן בפולמוס תורגם לעברית: הרמן כהן, **עיונים ביהדות ובבעיות הדור** (תרגם צבי וויסלבסקי), ירושלים תשל"ח, עמ' 87–91, 96–104. תרגום שני המאמרים שהם עמדת בובר בוויכוח: מרטין בובר, **תעודה ויעוד**, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' 147–162.

2. לתמורות שחלו בגורל האמנציפציה על רקע תולדות גרמניה בתקופת ה־Kaiserreich ראו: Michael Meyer (ed.), 'Integration in Dispute 1871-1918', *German-Jewish History in Modern Times*, 3, New York 1996-1998

המחלוקת בין השניים על הציונות מבטאת את הגישות הבסיסיות של כל אחד מההוגים האלה בדבר גורל האמנציפציה על רקע משבר הליברליזם, והשפעותיו על המשך הקיום היהודי ומטענו הערכי.

'השורה התחתונה' של המחלוקת ברורה למדי — כהן היה מתנגד חריף לציונות. כבן לדור האמנציפציה הוא ראה את עתיד היהדות כדת של קהילת מיעוט בארצות המערב ותבע נאמנות פוליטית ראשונה למולדת הגרמנית. בובר, לעומת זאת, הזדהה כציוני וראה בחברה היהודית ההולכת ונבנית בארץ־ישראל את דרך העתיד של העם היהודי. מבחינה זו יש לראות בכהן ובבובר נציגיהם של חוגים שונים בקרב יהדות גרמניה בכל הנוגע להערכת עתיד האמנציפציה. ובכל זאת, בדיון להלן אבקש להעמיק דווקא בשאלות הפילוסופיות שהעסיקו את בובר ואת כהן ברקע המחלוקת.[3]

הקשר בין הדיון הפילוסופי־השיטתי לבין הדיון ההיסטורי חייב להיות הדוק, שכן המחקר ההיסטורי הוא החושף גורמים, נסיבות, תהליכים ואף משמעויות בהקשר ההיסטורי הנתון. ואולם מתפקידו של המחקר הפילוסופי לשאול בנוגע לתקפות המחשבה המגיבה לבעיות שהזמן גרמן הן מבחינה עיונית־פנימית, הן מבחינת התאמתה להקשר ההיסטורי — הקרוב והרחוק. כשבוחנים את המחלוקת בין כהן לבובר בעניין הציונות בקיץ 1916 באופן הזה, מתברר כי העמדות העולות במסגרתה הן רק קצה הקרחון של עמדות מקיפות יותר בנוגע לטיבה של היהדות והיחס הרצוי לעבר היהודי, לתרבויות העולם ולמושגי החברה והמדינה.

3. אפשר להבחין בשתי גישות במחקר העוסק במחלוקת בין כהן לבובר על הציונות. אחת מופיעה במאמרו המוקדם והמקיף של עקיבא ארנסט סימון, 'מרטין בובר והיהדות הגרמנית', בתוך: אברהם תרשיש ויוחנן גינת (עורכים), **פרקים ממורשתה של יהדות גרמניה**, ירושלים תשל"ה, עמ' 15-69. גישה זו מניחה כי המציאות ההיסטורית, הכוללת את ההתמצאות האישית במרחב הגאו־פוליטי והשפעות אינטלקטואליות, מספקת את ההסברים לעמדות שנוקט כל הוגה. גישה אחרת אפשר למצוא אצל נתן רוטנשטרייך, שעמד על מרכזיותם של מושגים פילוסופיים שיטתיים בבעיית היחס בין דת ולאומיות וחשיבות המדינה על־פי עמדתו של כהן במחלוקת. ראו דבריו במבוא להרמן כהן, **עיונים ביהדות ובבעיות הדור**, עמ' יז-יט. קרוב יותר לזמננו עמד שלום רצבי על מקומו המיוחד של היסוד החווייתי־המיסטי בהגותו הציונית של בובר, ועל האופן שיסוד זה מחולל רה־אוריינטציה דתית בתפיסת המרכז הרוחני של אחד העם. Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism*, London, Boston and Köln 2002, pp. 343-358. במאמר הנוכחי אינני מתכוון להסתפק בבירור הזיקה הישירה שבין המציאות ההיסטורית לבין העמדות שנקטו ההוגים במחלוקתם, ואף לא בבירור אופי הרעיונות המאפיינים את המחלוקת כשהם לעצמם. רצוני לפרש את המחלוקת על בסיס השיטות המחשבתיות הכוללות שיצר כל הוגה כדי להתמודד עם המציאות הנתונה.

תמורות ביחסו של כהן אל בעיות הקיום היהודי במשנתו הכוללת

מבחינת סביבתו המוקדמת, הרמן כהן גדל במשפחה יהודית ליברלית שעל אף הזדהותה עם הרוח ההומניסטית של הבורגנות הגרמנית באמצע המאה ה־19 העריכה והוקירה עד מאוד גם את המסורת הדתית של היהדות. שאלת יחסו הבסיסי של כהן לאמנציפציה היא מרכזית לדיוננו ועל כן רצוי לשים לב לתמורות שחלו בביטויים שנתן ליחס זה במהלך השנים. על אף הזדהותו הרבה עם האמנציפציה גילה כהן, כבר בגיל צעיר, פתיחות למאמצי אביו להנחיל לו את מורשת העבר. כהן קיבל חינוך מעמיק במקורות היהדות בגישה מסורתית מאביו ובגישה ביקורתית־היסטורית בבית־המדרש לרבנים של הרב זכריה פרנקל בברסלאו. ואולם חשיבות עמדתו של כהן בפולמוס על הציונות משנת 1916 אינה נגזרת ממרכיבי זהותו היהודית בתקופה ההיא, כי אם מהיוקרה שממנה נהנה בתקופת פעלו באוניברסיטת מרבורג, בהיותו אחד הפילוסופים החשובים ביותר בגרמניה בזמן ההוא.[4]

כהן לימד פילוסופיה באוניברסיטת מרבורג משנת 1873 עד 1912. הוא החל את דרכו המקצועית כאחד הפרשנים החשובים של משנת קאנט, ולאחר מכן ייסד את האסכולה הנאו־קאנטיאנית המכונה על שם מקום פעלו — אסכולת מרבורג. במקרים מספר פעל כהן כנציגה של הקהילה היהודית לנוכח התקפות אנטישמיות ובכלל זה בחיבור הנקרא 'וידוי בשאלת היהודים', שכתב בעקבות התקפה של ההיסטוריון האנטישמי היינריך טרייטשקה שטען כי היהדות היא דת זרה שאין לה מה לתרום לחברה הגרמנית־הנוצרית. אך בתקופת עבודתו במרבורג נזהר כהן מלקשר בין עבודתו המקצועית לבין זהותו היהודית יתר על המידה, ובהתאם למידת הזדהותו עם מטרות האמנציפציה הבליט כמעט באופן בלעדי את המאפיינים הקוסמופוליטיים של שיטתו.

לדעת כהן, הפילוסופיה היא מדע שנועד לבדוק את יסודות כל תחומי המציאות ואופן התארגנותם בהכרת אנוש על בסיס של מתודולוגיה מהימנה. הוא המשיך את דרכו של קאנט בראיית עולמו של האדם כפרי היצירה התבונית־האוניברסלית של האדם עצמו, ואת המוסר האנושי כמושתת על התבונה כעיקרון המגדיר את האדם ומחייב את תיקון החברה בהתאם לדמותו האידאלית בעתיד. ואולם במקום שקאנט ראה את המטלה המוסרית של תיקון החברה האנושית כעניין הפועל במסגרת מצפונו האישי של הפרט — ולוּ כנציג של האנושות הכללית — העניק כהן תפקיד מרכזי למדינה בקידום האנושות לקראת השלמות המוסרית.[5] כהן לא ראה במדינה תוצאה של הסכם חברתי פונקציונלי ולא ביטוי של

4. סקירה של חיי כהן ראו: אליעזר שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, ג, 1, תל־אביב תשס"ג, עמ' 115–117; שמואל הוגו ברגמן, **תולדות הפילוסופיה החדשה: שיטות שלאחר קאנט**, ירושלים תשל"ט, עמ' 172–178.

5. התמקדותו של קאנט בהכרעה מצפונית של היחיד לנהוג בהתאם ל'טוב' נובעת מנסיונו להבטיח את חירות הרצון ואי־כפיפותו לחוקי הטבע הנתון. כהן הסכים עם קאנט בעניין הזה. ואולם הוא טען

מאפיינים טבעיים של קבוצה אתנית זו או אחרת, כי אם ישות תבונית מחנכת ומדריכה. הוא ראה בהתייחסות לכל יחיד כאזרח המדינה ביטוי לאותה חוקיות תבונית־מוסרית שעליה עומד מושג האדם. המדינה היא מנגנון שבנתה התבונה כדי לתווך בין המצב האמפירי של בני־אדם במעגל השתייכותם הראשונית לבין האידאל של אנושות כללית.

בספרו על האתיקה, *Ethik des reinens Willens*, כהן כותב כי תפיסתו האידאלית בדבר אחדות אנושית לקוחה אמנם מהחזון המשיחי של נביאי ישראל, אך אין הוא דן כלל בהיבטים האמפיריים של הקיום היהודי, ובסיכומו של דבר העמיד את רעיון תעודת ישראל להפיץ את תורת המוסר האוניברסלי של הנביאים כסיבת קיומו הבלעדית של העם היהודי. 'רק הרעיון המשיחי של האנושות המאוחדת', לשיטתו, עומד ביסוד 'דת הנביאים, ועל זה מבוסס התמד־הקיום של היהדות'.[6] אין להבין מכאן כי תורת המדינה של כהן בנויה כולה על חזון המוסר המשיחי של הנביאים. אדרבה, את חזון המוסר האוניברסלי של הנביאים הוא מעמיד במסגרת חשיבה אפלטונית. המדינה אינה מוגדרת אצלו באמצעות אופי החברה הקיימת בפועל, כי אם על־ידי האידאל האנושי שלקראתו פועל המוסר. היהדות, לדידו, ממלאת את תפקידה בתיקון האנושות בכך שהיא קוראת לגשר על הפער בין המצוי לבין הרצוי. רק היא מסוגלת, לדעתו, למלא תפקיד זה משום שבהיותה דת של עם גולה שכל זהותו תלויה בעבודת אלוהים, רחוקה היהדות מכל שמץ של גאווה אתנית ראשונית וכוח מדיני.[7]

תפקיד היהדות, לדעת כהן, הוא להוות קול נבואי הקורא לחברה לתקן את דרכיה על־פי האידאל הכללי של האנושות, ולהוות תזכורת תמידית של החובה המוטלת על המדינה לכונן חברה אנושית המאוחדת על־ידי המוסר. ואולם לשם כך עליה להשתחרר מהחוקיות הטבעית הקובעת את צורות הקיום החברתי במעגלי ההשתייכות האתנית הראשונית וגם ממנגנוני הכוח של המדינה, משום שאלה, במצב ההיסטורי הנתון, עדיין מועדים לשימוש נגד המטרות האידאליות של הקיום המדיני.

מה טיבו של הקיבוץ היהודי, וכיצד עליו לנהוג כדי להגשים את ייעודו הדתי־המוסרי? בתקופה זו כהן לא לא נדרש לדין־וחשבון על עניינים אלה. אבל על רקע תחושת האחריות

כי ה'טוב' מתבטא גם בעולם הנתון באמצעות חוקיות תבונית המקבילה לחוקיות הלוגית של מדעי הטבע. החוקיות של ה'טוב' כשהיא כבר מגולמת בעולם הנתון זהה, לדעת כהן, עם חוקי המדינה. כך, לפי שיטתו, הפילוסוף המבקש לעמוד על חובתו המוסרית של האדם ינהג נכון אם יתבונן בתולדות המשפט, כפי שהפילוסוף של הטבע מעיין בנוסחאות המתמטיות של אנשי הפיסיקה כדי לנסח את אופיו של עולם הטבע. ראו: Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens,* Berlin 1904/1907, pp. 243-248. והשוו: Andrea Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, New York 1997, pp. 103-114

6. מובא בתרגום אצל ברגמן, **תולדות הפילוסופיה החדשה**, עמ' 182; Cohen, *Ethik des Reinen Willens,* p. 499

7. Hartwig Wiedebach*, Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim 1997, pp. 289-307

שחש כנציג הקהילה מול התקפות אנטישמיות, חינוכו היהודי המוקדם ועומק חשיבתו הפילוסופית, קשה להאמין שלא נתן את הדעת על השאלות האלה. אלא שבתקופה זו — שעה שהלך וגבר הקול הקורא להרחקת היהודים מעמדות מפתח בחברה הגרמנית משום שנתפסו כזרים — בחר כהן להצניע את הערכותיו בדבר ייחוד קיומם הקיבוצי של היהודים ולהגביר על חשבונו את הדגשת הצדדים האנושיים־האוניברסליים של היהדות.

בשנת 1912 פרש כהן מהקתדרה באוניברסיטת מרבורג והחל ללמד פילוסופיה יהודית בבית־הספר הגבוה ללימודי יהדות בברלין. בברלין התחיל הפרק האחרון בחיי היצירה שלו, ושלא כמו בפרק הקודם הבליט עתה כהן את ההיבטים של חשיבתו הפילוסופית המחייבים דין־וחשבון נוקב על מאפייניה הפנימיים של יהדותו ביחסה עם התרבות הכללית. בתקופה זו החל כהן לדבר על הקיום היהודי כסוג מסוים של לאומיות (Nationalität) דתית. ייתכן שהמעבר ממרבורג לפעילותו כמורה בסמינר היהודי בברלין הוא שהביא לדיונים נוקבים יותר על הבעיות הפנימיות של הקיום היהודי בעבודתו המקצועית. יש להניח שגם גילו המתקדם של כהן בעת ההיא עשה את שלו. בכל מקרה, התגברות נוספת של האנטישמיות בגרמניה בתקופת מלחמת העולם הראשונה גרמה לכהן להבהיר ולחדד את חשיבתו בנוגע לטיב קיומו של העם היהודי, ייעודו הדתי־המוסרי וכיצד ראוי לו לנהוג כדי להגשים ייעוד זה.

בעקבות התגייסות מסיבית של הקהילה היהודית למאמץ המלחמתי נראָה בתחילת מלחמת העולם הראשונה כי האנטישמיות בגרמניה נחלשה. אך עד מהרה חזר והתגבר כוחה וגברו הקולות הלאומניים המאשימים את היהודים בבוגדנות וקוראים להרחקתם מהחברה.[8] כבר מימי משה מנדלסון, בסוף המאה ה־18, הושמעה הדרישה שהיהודים יוכיחו את כשירותם להיקלט בתרבות הסביבה בכך שיוותרו בפומבי על מורשת אבותיהם ואפילו ייטבלו לנצרות. כהן תפס את ההתקפות על היהודים בזמן המלחמה כחמורות במיוחד שכן מדובר בתקופה שהאמנציפציה היתה אמורה להיות עובדה מוגמרת. והנה דווקא בשעה שהקהילה היהודית מוכיחה את נאמנותה לגרמניה בהקזת דם בניה בשדות הקרב, הולך ומקצין הקול הקורא להרחקת היהודים מהחברה.

על רקע זה חיבר בשנת 1915 ספר קצר ושמו 'גרמניות ויהדות',[9] שמטרתו להפריך את הטיעון על זרותם של היהודים בחברה הגרמנית באמצעות עיון בתולדות היחסים בין הקהילה היהודית לבין החברה והתרבות הגרמנית ובהדגשת שיתוף־הפעולה ביניהן בעיצוב תרבותם המשותפת. בחיבור זה טען כהן כי התרבות הגרמנית עומדת על שלושה יסודות שונים אך משולבים זה בזה: המדע והפילוסופיה של יוון העתיקה, היהדות והנצרות.[10] הוא חזר וטען כי האידאה של האדם המנחה את דרכה של אירופה המודרנית היא פרי המפגש בין התורה המשיחית של נביאי ישראל לבין מושג האדם בפילוסופיה המערבית. ואולם

8. Cohen, *German-Jewish History in Modern Times*, pp. 361-366, 370-378
9. Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum,* Giessen 1923
10. Ibid., p. 6

שלא כבתקופתו המוקדמת עולה עתה מתח מסוים בין המטען המוסרי האוניברסלי של היהדות לבין תודעתה הקהילתית הפרטיקולרית. לטענתו, מצד אחד, 'רעיון האלוהים של האנושות' מקורו 'במשיחיות של נביאי ישראל. לדעתו האמונה המשיחית של העתיד היתה מראשיתה 'חובה בסיסית של היהדות' שהגו נביאי ישראל כדי 'לשפר מבחינה מוסרית [...] [ו]לתקן את הפוליטיקה של עמם'. ואולם מן הצד האחר, בזכות פעולותיהם של אנשים כמו הרדר וקאנט היה 'רעיון האלוהים של האנושות' של נביאי ישראל גם לאבן יסוד של 'הפוליטיקה הלאומית' ו'הדתיות הלאומית' של גרמניה המודרנית.[11]

כהן לא חזר בו מעמדתו הקודמת, ולפיה תרומת היהדות לתיקון האנושות מחייבת לנטוש את השאיפה לכינון מחדש של ממלכה יהודית בארץ־ישראל בכל זמן שהוא. עדיין חייבים היהודים והיהדות להתרחק מכל שמץ של כוח מדיני. אך הוא בהחלט מיתן את גישתו הקודמת שביססה את הקיום היהודי על האידאל המשיחי של הנביאים תוך כדי התעלמות מוחלטת מההיבטים הטבעיים והלאומיים של הקיום הזה. עתה מתחשב דיונו במתח הגדול הקיים בין האידאל המוסרי של הנביאים לבין צורות הקיום האמפיריות של העם היהודי בעבר ובהווה. וכך בבואו לדון בשאלת שילוב היהודים בחברת הסביבה לנוכח האנטישמיות והלאומנות ההולכות ומתגברות בזמן המלחמה, הוא עושה זאת מתוך התייחסות לאידאת האדם של האמונה המשיחית וביטוייה השונים בצורות נתונות של הקיום כמו המוזיקה היהודית, הפולחן היהודי וחוקי חברה וחינוך יהודיים.[12]

עוקצו של הטיעון לנוכחות היהודים בפרשות דרכים מרכזיות של התפתחות ההיסטוריה האירופית כִּוון כלפי חוץ; בעקבותיו קובע כהן שכל ניסיון לדחוק את היהודים מחיי המדינה אינו מזיק ליהודים בלבד, אלא הוא בגידה בזהות החברה הגרמנית והמדינה הגרמנית עצמן. לעומת זאת, הקפדתו על הגדרת הקיום היהודי, אף בתוך החברה האירופית, כצורה של קיום לאומי, מופנית כלפי פנים — היהודים חייבים בשימור חייהם הקהילתיים הייחודיים הן משום עושרם הדתי הפנימי של חיים אלה והן משום התרומה הטמונה בהם כלפי החברה והתרבות של הסביבה. זהו חידוש לעומת התקופה הקודמת. כהן אינו רואה בהוויית־עם יהודית ערך בפני עצמו, אבל הוא כן מגדיר, בתקופתו המאוחרת, את הקיום היהודי כצורה מסוימת של הקיום הלאומי הנדרש כתנאי קודם לתיקונה הדתי־המוסרי של החברה האנושית בכללותה.

לעומת תקופת מרבורג, שבה ראה את החזון המשיחי של האנושות המוסרית כבסיס בלעדי ל'התמד־קיומה' של היהדות, הוא טוען עתה כי אף 'הלאום (Nationalität) מן ההכרח יישאר יסוד נחוץ בשביל התמד־קיומה של הדת היהודית'. הוא מבהיר שכוונתו במונח 'לאומיות' אינה לחברה הקשורה למנגנוני המדינה — שאותה הוא מכנה 'אומה' (Nation) — אלא דווקא לאתנוס היהודי ששרד לאחר חורבן המדינה היהודית לפני כ־2000 שנה: 'המשך קיומו של המונותיאיזם היה קשור בלאום לאחר שנתחסלה האומה מבחינתה

11. Ibid., pp. 32-33
12. Ibid., pp. 20-24, 29-30, 38-39

של המדינה׳. ואולם כדי להבליט את הניגוד שבין תפיסת הלאומיות שלו לבין הגישות הרווחות של הלאומיות האירופית, מצד אחד, ובין הציונות מהצד האחר, הוא מטעים כי ׳המעמיקים בהוגי היהדות בכל הדורות ראו את הלאום (Nationalität) לא בבחינת מטרה לעצמה, אלא בבחינת אמצעי שאי־אפשר בלעדיו לקיומה של הדת׳.[13]

יש נטייה בספרות המחקר לראות בכהן דובר טיפוסי של היהדות הליברלית. ואולם עיון בעמדותיו מראה שהוא שייך דווקא לזרם בהגות היהודית לדורותיה הדוגל בשילוב מתוחכם של אוניברסליזם ופרטיקולריזם. כמו במסגרות פוליטיות אחרות שבהן חיו היהודים בעבר, נאלץ כהן לשקול גם במציאות ההיסטורית של זמנו את היחס הראוי בין ערך בידודה של היהדות מתרבויות העולם כדי לשמר את תוכנה הדתי הייחודי, לבין חשיבות קיומה של זיקה פתוחה עם תרבויות העולם למען העמקתה, העשרתה ואולי אף הגשמתה של היהדות בהיסטוריה העולמית. ברוח זו שואל כהן בספרו **דת התבונה ממקורות היהדות**: ׳איך מתיישבים הבידוד [הלאומי, י״ט] והתעודה המשיחית [האוניברסלית, י״ט]? האומנם נכון הדבר, ששתי המטלות האלו מוציאות זו את זו אהדדי?׳. הוא משיב שלא, כי הרי ׳במקום האומה (Nation) בא הלאום (Nationalität) בו עצמו אין האידאליות שרויה׳ אף כי ׳הוא מתעלה אליה כל שהוא משמש אמצעי להקמתה ולהמשך קיומה של הדת׳. הווי אומר, כהן נזהר מ׳לקדש׳ את הלאומיות היהודית. הדת היא סיבת קיומה של ישראל. אך הוא בהחלט רואה עתה את הקיבוץ היהודי — בבחינת קיבוץ אתני־לאומי — כתנאי קודם להגשמה דתית של החברה האנושית. לדבריו, ׳המטלה ההיסטורית [של הדת היהודית, י״ט] לקיים את האידאה הדתית על ייחוד־טיבה בחיים ובפעולה ההיסטורית׳.[14]

שלא כמו בתקופתו הקודמת, כהן גם מסביר עתה כיצד דבר זה אמור לקרות. הוא מפרט את הכלים הטמונים בקהילה היהודית של הגולה העשויים להביא את ייעודה הדתי־המוסרי האוניברסלי של היהדות לכדי הגשמה. מעמדה של הקהילה היהודית כחטיבה מיוחדת של ההיסטוריה העולמית מאפשר, לדעת כהן, מילוי תעודתה ההיסטורית הן כתוצאה של ההשפעה הרעיונית של תורת ישראל על תרבות הסביבה, והן כתוצאה של ההשלכות המוסריות הכבדות הנובעות מהאנומליה הקיומית של היהודים כאזרחי המדינה. חוסר השוויון החברתי־הכלכלי ושאר הפגיעות בכבודו של האדם הנעשות במסגרת חיי המדינה הם מסימני ההיכר של הכישלון המוסרי של האנושות. היהודים מצטרפים אל העניים כקורבן הנצחי של חברת הרוב המנצלת את מנגנוני הכוח של המדינה לטובתה שלה. בלשון סמלית, היהודים האמורים להיות אזרחי המדינה לכל דבר, מתייצבים לפני החברה כ׳גר׳ ׳יתום׳ ו׳אלמנה׳ וממחישים על בשרם את כשלון החברה לנוכח תוכחת הנביאים. הבידוד החלקי של היהודים בחברה המערבית גורם סבל ליהודים. אך הוא גם תנאי לקידום המוסרי של החברה, כי בהקפדה על שמירת מסורתם הדתית, ולו בצורה

13. הרמן כהן, **דת התבונה ממקורות היהדות**, ירושלים תשל״ב, עמ׳ 387–388.
14. שם, עמ׳ 368, 384, 387.

מצומצמת, היהודים ממלאים תפקיד כפול של אזכור חובת האדם לפני האלוהים ותוכחת כשלון החברה בתחום העשייה החברתית־הכלכלית. כך היהודים משמשים 'עבד ה' ו'שליח־נציג' של האנושות המשיחית.[15] משמע שהם מייצגים כלפי החברה הכללית את האידאה של העתיד לא רק בהעברת חזון האנושות המוסרית של נביאי ישראל במגע התרבותי המשותף, אלא גם בנשיאת הכישלון המוסרי של האנושות על גבם. בנכונותם לקיים את התורה, על אף התנכלות הרוב הלא־יהודי, מקדשים היהודים את שם שמים באופן שיש בו להפוך את המטען הדתי־המוסרי של תורת הנביאים לנחלת האנושות כולה. ולשם כך, מסתבר, חייבים הם להתמיד בנאמנות למורשתם הדתית־הלאומית דווקא בישיבתם בארצות הגולה.

דת וציונות: עמדת הפתיחה של הרמן כהן בפולמוס של 1916

כיצד מתבטאת הגותו של כהן בנוגע לאופי הקיום היהודי, מושג הלאומיות היהודית וחיוב המשך קיום הקהילה בתפוצות במחלוקת שלו עם מרטין בובר בשנת 1916?

הצד של הרמן כהן במחלוקת נפתח במאמר שחיבר לכתב העת של אגודת הסטודנטים היהודים הלא ציונים, *KC Blätter*,[16] ובו הוא נענה לבקשת האגודה להבהיר את טיבה של הציונות על־פי הבנתו. מטרתו היתה לחזק את עמדת חברי האגודה נגד העמדה הציונית ההולכת ומתחזקת לנוכח התגברות האנטישמיות. המאמר עצמו אינו מוסיף הרבה על עמדותיו, שגובשו בחיבוריו האחרים, אך הוא מארגן מחדש רעיונות הנמצאים בחיבורים אלה בשפה פולמוסית המתאימה לזמן שהדברים נכתבים.

הוא קרא למאמר 'דת וציונות' וביקש להראות כי הציונות נוגדת את טיבה הפנימי של היהדות ובייחוד את ייעודה המשיחי־המוסרי. כהן מחייב את היהדות כצורה של קיום לאומי הרוכש את חיוניותו מייעודו הדתי־המשיחי. ואולם הוא טוען כי הציונות מניחה מושג של עם המציב את עצמו במקום הדת, ובכך היא מועלת בייעודו ההיסטורי של הקיום היהודי. הוא טוען כי הציונות מתאפיינת ב'השקפת־עולם פאנתיאיסטית נעלה מדת של אלוה טראנסצנדנטי', ושהיא מניחה כי 'חותם הקדושה טבוע' בחיי היהודים בבחינת 'גזע'. הציונות, לדבריו, דוחה את 'רעיון־האלוהות המשיחי'.[17]

משפטים אלה מרמזים על הניגוד שכהן מציב בפילוסופיה המאוחרת שלו בין מעמדו הטרנסצנדנטי של האל בתפיסת הדת של המונותאיזם האתי, ובראש ובראשונה ביהדות, לבין הפנתאיזם. לפי הפנתאיזם האל זהה עם העולם או עם הסברו האימננטי. המונותאיזם,

15. שם, עמ' 301–303.
16. הפרטים לעיל בהערה 1.
17. כהן, **עיונים ביהדות ובבעיות הדור**, עמ' 88, 90.

לעומת זאת, מניח את ייחודו של האלוהים מול העולם.[18] אחרי שהמונותאיזם מציב את האלוהים מול העולם כאל מצַווה, מובנת התכלית המוסרית של העולם כדרישה אלוהית לשנות את העולם הנתון. אך באותה מידה, העמדת דרישה שכזאת מחייבת בעצמה את הצבתו של האל מחוץ לקיומם הנתון של העולם והאדם. הקשר בין תפיסתו של כהן את היהדות כ'לאום' דתי בהקשר של פולמוסו האנטי־ציוני לבין ניסוח ייעודה המוסרי־האוניברסלי בספרו **דת התבונה ממקורות היהדות** מתפרש במקום שהוא מעמיד את ייחוד היהדות על אותם חוקים וסדרי חיים פולחניים שזיהה קודם לכן עם הלאומיות היהודית בפועל. בזכות ייעודה המוסרי האוניברסלי של הלאומיות היהודית הוא כותב: 'מסתיימת פרשת־מלכויות שבתפילת הימים הנוראים בקריאת "שמע ישראל"' וסמוך אליה ה'הכרזה על מלכות אלוהים [...] "על כל יושבי תבל ארצך"'. לדברי כהן, 'מלכות עולם היא סדר־העולם המוסרי [...] [ו]כאן' אפוא 'מיוסד ההבדל שבין מונותיאיזם ובין פנתיאיזם. סדר־העולם המוסרי של מלכות־אלוהים [...] תובעת את משפט העולם'.[19]

העובדה שכהן ממחיש את רעיון העתיד של המונותאיזם האתי כאבן יסוד של היהדות אגב הזדקקות למחזור החגים ולסידור התפילה היהודי משמעותית מבחינת הביקורת שלו על הציונות. אך ורק בגילום המושג 'מלכות אלוהים' בסדרי החיים הממשיים של הקהילה היהודית, כפי שאלה באים לידי ביטוי במחזור החגים ובסידור התפילה, עשויה היהדות לתרום את מטענה הדתי־מוסרי למען הגשמתו בעתיד אנושי משותף. ואולם הציונות, להבנתו, כבר אינה מקדשת יחס זה עם הטרנסצנדנטיות האלוהית, אלא היא מקדשת את עצמות הקיום היהודי בתור תופעה טבעית בלבד.[20] כהן הבין כי גדל מספר היהודים המזדהים עם הציונות עקב התגברות האנטישמיות, וזה על אף הניגוד שראה בינה לבין תפיסתו את היהדות כלאומיות דתית־מוסרית, והסביר ששוב 'מהלך בקרבנו קולה של דאגת האנטישמיות' המעוררת 'הרגשה סתומה ותקיפה, שממנה יונקת הציונות את חיוניותה'.[21] אבל השאלה הראויה לדעתו להישאל היא: מה התגובה המתבקשת למשבר הפוקד את האמנציפציה והליברליזם באותו הזמן? לדעתו, התגובה הראויה אינה זו של הציונות כי אם חיזוק אופי הקהילה היהודית בגולה. אין הוא מוכן לסמוך את ידו לא על השאיפה להקמת מדינה עצמאית ליהודים ולא על הניסיון לעצב ליהודים זהות לאומית כלשהי זולת זו השואבת את סיבת קיומה מתפקידה המוסרי־המשיחי של היהדות בתפוצות.

חרף ביקורתו על קידוש הלאום בידי הציונות, כהן מבהיר שגם לדעתו אין הדת נטולת זיקה ללאומיות היהודית, אלא שאין לטעון משום כך ש'שניהם דבר אחד הם', אלא

18. כבר סימון, 'מרטין בובר והיהדות הגרמנית' (לעיל הערה 3), עמ' 50, ציין שהציונות נתפסת אצל כהן כגרסה עכשווית של הפנתאיזם השפינוזיסטי בתחום הלאומיות.
19. כהן, **דת התבונה ממקורות היהדות**, עמ' 420.
20. כהן, **עיונים ביהדות ובבעיות הדור**, עמ' 90.
21. שם, עמ' 87–88.

שהלאום משמש 'יסוד אנתרופולוגי להמשך קיומה וגידולה של הדת'.[22] לדברי כהן, הקיום היהודי מעוגן בהווי המשפחתי הנתון, אף שלשיטתו הווי זה אינו משמש כסיבת קיומם של היהודים והיהדות. סיבת קיומם היא שוב האידאה הדתית־המוסרית של האנושות. לדידו הקהילה היהודית של הגולה היא התפתחות טבעית של מערכת משפחתית מורחבת המגובשת על בסיס של מורשת נתונה. 'המשפחה היא ערש הדת' כי 'אין הדת מייסדת אגודה של בני דעה אחת, אלא מכה היא שורשיה בתוך המשפחה ומן המשפחה היא משלחת את יונקותיה'.[23] באמצעות המסגרת המשפחתית־הקהילתית רוכשת הדת היהודית את יכולת פעולתה ההיסטורית, שכן במסגרת החיים המשפחתיים־הקהילתיים לומדים היהודים על אודות המורשת הדתית של אבותיהם ומשמרים אותה.

התייחסות זו אל ה'לאומיות' היהודית כ'תנאי טבעי ויסוד להמשך קיומה של הדת' בלבד עומדת, כפי שנראה בהמשך, במרכז המחלוקת בין כהן לבובר. בהיבט זה של הדיון עומדים ביניהם חילוקי דעות של ממש בדבר מהות הקיום היהודי והאופן שבו מתגשם דבר האלוהים בקרבו, והערכותיהם שונות בנוגע למגמה העתידית של ההיסטוריה, היחס לסביבה הלא יהודית וחשיבות המדינה.

דת ולאומיות בהגותו המוקדמת של מרטין בובר

כמו כהן, אף בובר התחנך בגיל צעיר בבית יהודי מסורתי. אלא שאצל בובר מדובר בחוויית ילדות שרק מאוחר יותר משתלבת במעורבות עמוקה במפעלי התרבות הכללית. הוא נולד להורים משכילים בווינה, אך לאחר גירושי הוריו נשלח לגור עם סבו בסביבת לבוב. שם טעם מחיי החסידות והיהדות המסורתית. בובר מזכיר מפעם לפעם את השפעת מגעו המוקדם עם היהדות בבית סבו על חשיבתו הדתית המאוחרת. אך הוא גם מספר כיצד אחרי שחזר לחיות עם אביו בווינה והחל ללמוד בגימנסיה חש מנוכר לסביבתו בכל הקשור לדת אף שהשתלב בענייניה האחרים.[24]

אפשר לדעתי להבין לעומק את צדו של בובר במחלוקת עם כהן אם נשים לב שעיקרון אפיסטמולוגי, המעוגן בחוויית חייהם המוקדמת, מבדיל ביניהם. הרמן כהן היה יכול להניח את טיב קיומו של העם היהודי כקהילת מיעוט המשתתפת באופן מלא במהלכי הציביליזציה העולמית ולהגדיר את הקיום היהודי כחטיבה פנימית של החברה והתרבות האירופיות, כי זוהי תמצית חייו כיהודי, בשנותיו המוקדמות לפחות. בובר, לעומת זאת,

22. שם.
23. שם.
24. על סביבתו המוקדמת של בובר ראו: מרדכי מרטין בובר, **פגישות**, ירושלים תשכ"ה, עמ' ח–י, יד–טו; הנ"ל, 'דרכי אל החסידות', **תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות**, תל־אביב תשנ"ב, עמ' 101–113.

מניח כבר בשלב מוקדם בהתפתחות מחשבתו, שלא צלח הניסיון למזג את היהודים והיהדות בתרבות הכללית. בהיותו צעיר מכהן ב־36 שנים, הוא היה שותף לצעירים רבים שהגיעו לבגרות אינטלקטואלית סמוך למפנה המאה ה־20, קראו תיגר על הערכים הבורגניים של הוריהם משום אכזבות ההומניזם, ופנו עקב כך לצורות חשיבה וחוויה חדשות.[25] על רקע דברים אלה התפתחה אצל בובר תפיסת עולם הרואה ביהודים וביהדות ממשות אובייקטיבית המהווה את סיבת הקיום של עצמה.

בובר החל את לימודיו האוניברסיטאיים בווינה ולאחר מכן למד בציריך, בלייפציג ובברלין. בשנים האלה התגבשה אצלו תפיסת עולם דתית־מיסטית שבתחילה נראתה מנותקת מגישתו הציונית, אך אחר־כך התמזגה עמה. בברלין למד בובר אצל וילהלם דילתיי (Dilthey), המוכר במחשבה המודרנית כמי שהעמיד את תחום הלימוד במדעי הרוח על יסוד מתודולוגי שונה מזה של מדעי הטבע. דילתיי הציג את החוויה הפנימית של האדם, המיוצגת במילה הגרמנית Erlebnis, כמוקד ללימוד המבנים ההיסטוריים המשותפים לבני־אדם. לשיטתו, מטרת המחקר בתחום מדעי הרוח היא לנסח את המבנים הבסיסיים של החיים ההיסטוריים, כפי שאלה ניתנים בחוויה הפנימית. אלא שהדגש המתודולוגי ששם דילתיי בחוויית האדם משתלב אצל בובר באוריינטציה הדתית שמצא אצל מיסטיקנים נוצרים קלאסיים, כמו מייסטר אקהרט (Eckhart) ויעקב ביהמה (Boehme). הדגשת החוויה הפנימית כמוקד של ההכרה בתחום מדעי הרוח אצל דילתיי משתלבת אצל בובר בראייה מיסטית של המציאות המושפעת ממושג ה־Urgrund שמצא אצל ההוגים האלה.[26] מבחינתו, חוויית האדם אינה נושאת בתוכה רק את עקבותיה של התבונה האנושית — לפי הניסוח הקאנטיאני של גבולות הניסיון וההכרה, או אף את מבני היסוד של הקיום התרבותי־ההיסטורי — כמו אצל דילתיי, אלא גם את עקבותיה של מציאות מוחלטת החורגת מגבולות כל אלה, מציאות שלפי תפיסתו חובה להביא לידי מימוש בתוך עולמו של האדם.

בסיכומו של דבר, בובר לא היה פילוסוף שיטתי כפי שהיה כהן. הוא ספג מעיסוקיו במיסטיקה הנוצרית ואחר־כך בחסידות הנחה בסיסית של המציאות כממשות חיה, שיש בה רובד של קיום מוחלט שממנו נגזרת כל חיוניות החיים. לשיטתו, כל שבר ביחסו של האדם עם המוחלט נחשב למחלה שיש לרפאה. חוגי הצעירים בזמנו ביקרו את התרבות

25. חוקרים רבים עמדו על הקשר בין רעיונותיו של בובר בנאומיו על היהדות, שבהם פיתח לראשונה את משנתו הציונית (להלן הערה 27), לבין המחשבה המרדנית של חוגי צעירים במרכז אירופה במפנה המאות — Fin de siècle. הרחבה בסוגיה זו ראו: Eleonore Lappin, *Der Jude 1916-1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen 2000, pp. 134-135; Paul Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, MI 1989, pp. 16, 25

26. להשפעה של דילתיי על מחשבתו של בובר ראו: Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, pp. 14-19, 31-37

הבורגנית של המאה ה־19 בטענה שמרוב הדגשת התבונה והמאפיינים הבולטים של התרבות הגבוהה נותקה החברה ממקורות החיים והיצירה הבסיסיים ביותר. בובר העביר ביקורת זו לבורגנות היהודית וקרא תיגר על אמונתה באמנציפציה, בליברליזם ובנטיות ההתבוללות הנגזרות מהם. הוא לא יכול להסכים עם ראייתו של כהן את הלאומיות היהודית כ׳תנאי טבעי ויסוד להמשך קיומה של הדת׳ בלבד, כי היהדות מבחינתו היא ממשות חיה ששלמותה נדרשת כדי לאחד בתוכה את הגורמים השונים המרכיבים את הווייתו הפנימית של היהודי בתור אדם. הגשמת ייעודה הדתי־המוסרי, לשיטתו, תלויה אפוא בקיום יהודי רחב יותר ממה שכהן היה מוכן לו.

תחילה חיפש בובר בתנועה הציונית פתרון לתחושת הניכור שחש למורשתו היהודית כל אימת שהעמיקה מעורבותו בתרבות הכללית. הוא היה ציר לקונגרס הציוני השלישי בשנת 1898 ושוב ב־1899. תקופה קצרה ערך את עיתון התנועה *Die Welt*. אבל בובר מעולם לא קיבל את עמדתו של הרצל כי יעדה העיקרי של הציונות הוא הקמת מדינה ליהודים או שהציונות יכולה להחליף את הדת כמוקד של הזהות היהודית. הוא היה חבר באופוזיציה בתוך התנועה שקיבלה את הנהגתו הרוחנית של אחד העם. כמו אצל אחד העם, גם הוא ראה בציונות מוקד לשיקום חיי הרוח של היהודים. ואולם כפי שעולה מכמה נאומים שנשא בובר בשנים 1909–1918,[27] תפיסת עולמו הציונית־הרוחנית היתה שונה בהרבה אף מזו של אחד העם משום שבבסיסה עמדה דרישה להתחדשות יהודית מהבחינה הדתית דווקא.[28]

לדידו, ה׳אני׳ של כל אדם מורכב מצד אחד מהזדהות אישית עם העולם האובייקטיבי של סביבתו בהווה, ומהצד האחר עם דורות העבר של בני עמו. קיבוץ אנושי בריא מוצא כי עוגן קיומו באחת משתי ספֵרות הקיום האלה נותן ביטוי גם באחרת. ואולם בשביל היהודי, הוא טוען, ׳מחיצה חוצצת בין עולם יסודות הקבע׳ שאותו בובר מזהה עם ההווי של הסביבה, ׳לבין עולם העצמות׳. בעיית הקיום היהודי בגולה נעוצה בכך ש׳עצמותו׳ של היהודי ׳אינה נפרשת לפניו בעולם המקיף אותו, אלא כלואה היא בנבכי הבדידות׳.[29]

בדברים אלה בובר מעמיד את בעיית הקיום היהודי בגולה כבעיה של ניכור עצמי הנובע מניתוק ׳מעמד החוץ׳ של חיי ההווה בסביבה הלא יהודית מ׳מעמד הפנים׳ של היהודי כיחיד בעל זיכרון היסטורי ייחודי. בתוך החוויה הפנימית של האדם היהודי קיים

27. מדובר בנאומים על היהדות שנאם מרטין בובר לפני צעירים יהודים במקומות שונים במרכז אירופה, ובייחוד לפני הצעירים, חברי תנועת ׳בר כוכבא׳ בפראג. מראי המקום יהיו לתרגום העברי של הנאומים: מרטין בובר, **תעודה ויעוד**, א (תש״ך), ב (תשכ״א).

28. שלום רצבי, ׳ציונות כתאופוליטיקה ואי־טבעיותה של הלאומיות היהודית: הערות להגותו הלאומית של מרדכי מרטין בובר ומקורותיה׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 14 (תשס״ד), עמ׳ 97–130. אני מקבל באופן כללי את הבנתו של רצבי בעניין ההרחבה הדתית של הלאומיות היהודית במשנת בובר, אך מסתייג מראייתו את הלאומיות הזאת כתופעה ׳לא טבעית׳.

29. בובר, **תעודה ויעוד**, א, עמ׳ 25.

קרע הזקוק לאיחוי. הוא מראה בהמשך שהשניות המפלגת את תודעת ה'אני' היא בעיה הפוקדת את האנושות בכללותה, שכן אצל כל אדם קיים פער בין חוויית ה'אני' לבין צורותיו של הקיום הסביבתי האובייקטיבי. ואולם בעיה זו מתגלה בצורה קיצונית יותר אצל היהודים והיא תוצאה הן של יחסם כעם גולה עם תרבויות הסביבה בהווה, והן של האוריינטציה הדתית המונחלת ליהודים במשך הדורות. בתקופתו המוקדמת הוא ראה את עיקר תרומתה של היהדות לעולם בכך שמדובר בסוג של דתיות המקדשת את אחדות העולם, ושואפת לאיחוי הקרע שבין העולם ובין המוחלט. מושג החוויה (Erlebnis) הוא מרכזי כאן. לדבריו, 'כל טעמה של היהדות ליהודים אינו אלא באשר היא להם מציאות פנימית'. ואולם מה שמייחד מציאות פנימית זו הוא 'זיקה מיוחדת למוחלט'.[30] ועל כן, הוא כותב: 'יפתח אדם את תעודת קדומים הגדולה של ישראל כאשר יפתח; יקרא אדם בספרי התולדות את המסופר על הפשיעה בה', יקרא בספרי הנביאים את הקול הקורא להסיר עוול, יאזין במזמורי תהלים לזעקה החוזרת ונשנית [...] בכל מקום תגלה את הרגשת השניות ואת ההתנסות בה — ובכל מקום תעצב אף את השאיפה לאחדות'.[31]

כמו בדיאגנוזה הציונית־הרוחנית של אחד העם, כך בעיית הקיום היהודי בגולה, לדעת בובר, אינה בעיית האנטישמיות בעיקר אלא עצם הניסיון להתבולל בחברת הסביבה. הבעיה שאִתה הוא מתמודד היא הניכור העצמי של רוח היצירה היהודית, וניכור זה נוצר משעה שנכנסת לתוך היצירה רוח התרבות של הסביבה הלא יהודית וגורמת לפיצול פנימי.[32] אלא שתפיסה זו אצל בובר מתנסחת מחדש על יסוד דתי־אקזיסטנציאלי. הקרע המאפיין את החוויה הפנימית של האדם אינו מהווה בעיה בהקשר המיוחד של הקיום האישי או אף הלאומי בלבד, אלא הוא נחשב לבעיה קוסמית. מיקוד התודעה היהודית ביסוד האלוהי של הקיום גורם לכך שככל שהיהודי יהיה נאמן יותר לייחודו כך יהיה רגיש יותר לשניות המאפיינת את הקיום הנתון, וכך ישאף יותר להתעלות אל מעבר למציאות המפולגת כדי לאחות את הקרע. באופן זה השאיפה לאחדות בדתיות היהודית מחליפה אצל בובר את מושג 'חפץ הקיום' של אחד העם כיסוד היצירה הרוחנית של היהודים במרוצת הדורות: 'השאיפה לאחדות היא שפיתחה ביהודי את כושר היצירה. עם שאיפתו ששאף לבוא מהשניות שבאני אל האחדות, יצר את רעיון האל האחד'; מתוך 'שאיפתו ששאף לצאת מקרעי השניות שבחברה האנושית אל האחדות, יצר את רעיון

30. שם, עמ' 22.
31. שם, עמ' 33.
32. גם כאן אי־אפשר שלא להשוות לדברי אחד העם במאמרו 'מדינת היהודים וצרת יהודים', בתוך: **כתבי אחד העם**, תל־אביב תשכ"ב, עמ' קלז. אך יש לעמוד גם על הבדל חשוב בין אחד העם לבובר בעניין הזה. אצל אחד העם הפיצול נמחק במסגרת ההתבוללות (דבר שהוא כמובן מתנגד לו משום דאגתו לבעיית היהדות), ואילו אצל בובר הפיצול נשאר בעינו אלא אם כן ייאחה על־ידי הציונות. אבל מעבר לכך, אצל שניהם בעיית קיומם הרוחני של היהודים לנוכח עוצמתה של תרבות הסביבה היא בעיית יסוד.

הצדק'; ומ'שאיפתו ששאף לצאת משניות של כל חי' ו'משניותו של עולם' יצר את 'רעיון האהבה' ואת 'האידיאל המשיחי'.[33]

לפי נקודת ראות זו, יסוד היצירה היהודית מעוגן במציאות אלוהית מוחלטת. הוא משקף 'רגש ההתפלאות וההערצה שבאדם' לכך ש'מעבר לחילופיותו ותלותו קיים משהו מוחלט המתפרץ והולך מתוכה'. המשהו הזה הוא 'משא נפשו של האדם, לבוא במגע חי עם אותו מוחלט [...] ולהכניס אותו לתוך עולם האדם'.[34] בובר כותב כי 'מעשה האדם הוא בעל ערך מוחלט' משום ש'אל תוך מעשה מן המעשים של אחד האדם האין סוף משתפך וממנו הוא זורם'.[35] האלוהים בהקשר הזה, כפי שמתברר, אינו אידאה מופשטת, אלא הוא ממשות הקיימת כפוטנציאל בתוך המציאות הנתונה והמתגשמת במעשה האדם. הקיום הממשי של היהודים כעם, כמו הקיום הממשי של העמים כולם, תלוי באיחוי הקרע המפריד בין הקיום ההיסטורי העכשווי לבין קיומו המוחלט של האלוהים.[36] חובה מוטלת על האדם 'לצור צורה למוחלט בחומר העולם' כדי להוציא אל הפועל את הכוח האלוהי הטמון מכבר בקיום הנתון. אחרי ש'פני האלהים צפונים בגוש העולם, והם בלתי נראים לעין; יש להעלותם משם ולפסלם'.[37]

הבוחן מקרוב את נאומיו של בובר הצעיר על היהדות נוכח לדעת שהוא מבחין למעשה בשני היבטים של בעיית הקיום הרוחני של היהודים במצב הנוכחי. השניות התודעתית היא בעיית ההתבוללות שכבר אחד העם התמודד עמה וכנגדה הציע את חזון המרכז הרוחני בארץ־ישראל. אך בצרפו את בעיית ההתבוללות של היהודים לבעיית רידוד הרוח של האדם המודרני הפך בובר את בעיית ההתבוללות לבעיה דתית עמוקה: הקשר העמוק עם האלוהים נשכח בגלות כי כל תודעתה של היהדות מוקדשת בה לשימור אמצעי הקיום בלבד. זו תקופה של רוחניות עקרה 'שנתרחקה מרחק רב מן החיים ומשאיפה חיה לאחדות'. בגלות רוח היצירה של היהודים 'הזינה עצמה כולה מאותיות שבכתב, מפירושים ומפירושי פירושים' המצטמצמים 'בד' אמות של הפשטות ריקות מרעיון חי'. לדעתו, לפני היציאה לגלות 'אחדותה הטבעית של הארץ ושל חברה המעורה בקרקע המולדת [...] שימשה תריס בפני השניות הפנימית', ורק אחרי שהפך העם לעם גולה 'התחילה המלחמה ההכרחית

33. בובר, **תעודה ויעוד**, א, עמ' 34.
34. שם, עמ' 70.
35. שם, עמ' 74.
36. אברהם שפירא הציג את רעיון ה'מימוש' או ה'הגשמה' שלקח בובר מדילתיי כציר התפתחות מחשבתו והעמיד על כך את הקשר העמוק שבובר מצא בין רעיון ההגשמה המיסטי לבין ערך ההגשמה שקידשה החברה החלוצית בארץ־ישראל. לענייננו חשובה העובדה שבכל שלבי ההתפתחות הזאת מצרף השימוש ברעיון ההגשמה את השאיפה להגשמת קיומו של האדם עם מימושה ההיסטורי של מציאות אלוהית. אברהם שפירא, **הרוח במציאות: מגמות העיצוב בהגות בובר**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 22, 131–139, 162.
37. בובר, **תעודה ויעוד**, א, עמ' 79.

[...] נגד השפעתו של העולם'; 'מלחמה' שהיא 'על שמירת הגזע' וש'פנתה יותר ויותר נגד הכוחות היוצרים'.[38]

זו תופעה היסטורית המקשרת בין הביקורת של בובר על יהדות האמנציפציה והביקורת הנפוצה על הבורגנות המרכז־אירופית, לבין כשלונות ההומניזם שהעסיקו גם את הרמן כהן. בהקשרם של היהודים הצעירים שבאוזניהם נאם את נאומיו על היהדות, והמזדהים עם כיווני מחשבה רומנטיים וביולוגיסטיים של תחילת המאה ה־20, המרד נגד דפוסי החיים של החברה הבורגנית מיתרגם בהכרח למרידה במגמת ההתבוללות של היהדות הליברלית. נטיית ההתבוללות של יהדות זו נתפסה בעיניהם כניסיון של הקהילה היהודית המבוססת להסתגל אל דרכי החיים של החברה האירופית הבורגנית במחיר של ויתור על חיים יהודיים עצמיים, ויתור שיש בו, לדעת בובר, כדי להחליש את המקור האלוהי של הקיום היהודי.

חיי ארץ־ישראל נועדו לתקן מצב זה שנוצר בגלות. כך, בנאום משנת 1912 הוא אומר: 'יצירה גדולה המלכדת את כולם תוך מעשה [...] עשויה לקום רק כשתתחדש רציפותם של חיי ארץ־ישראל', ומוסיף ש'אין היהודי יכול לקיים באמונה את ייעודו בתוך העמים, אלא כשיגש מחדש [...] להגשים אותו דבר שלימדהו כוח־האמונה שלו בימי קדם, והוא: השרשה באדמת המולדת'.[39] בשנת 1918 הוא אומר באופן דומה, כי 'זקוקים אנו לבית בני חורין, שבו נוכל ליצור לפי רוחנו אנו ובכוחנו אנו, מבלי שנהייה תלויים בזרים'.[40] יש לשים לב לכך שמושג הגלות — המשמש בעיקר את ניתוח בעיית הקיום היהודי באירופה — אינו מוצג כאן כחלק מתפיסת עולם ציונית שנוסחה מראש, אלא הוא ביטוי להתמודדות ראשונית עם הקרע המאפיין את הקיום היהודי בזמנו, ורק באופן זה הוא מהווה סיבה לקריאה מפורשת להעביר את מוקד החיים היהודיים לארץ־ישראל. בכל אופן, כשבובר מסיק את המסקנה הנדרשת מניתוחו את בעיית הקיום היהודי בגולה ומתבטא בתפיסת עולם ציונית מגובשת, הוא נעזר נוסף על הנימוק היהודי הפרטיקולרי המכוון לריפוי הקרע שהשאירה הגלות בנפש העם גם בנימוק מוסרי־אוניברסלי המהווה תשובה יהודית דתית לכשלונות החברה האירופית. יעדה האחרון של ה'השרשה באדמת המולדת' הוא 'קיום חיי אמת במיצר, [ו]עיצוב חברת־אדם למופת על פני רצועת ארץ כנען הצרה'.[41] ושוב בשנת 1918: 'המדינה[42] שתקום אין דין שתהיה מדינה של יהודים, כי אם מדינה יהודית באמת. ואין לך מדינה יהודית באמת אלא אותה מדינה, שבה יקוימו חוקי תורת משה בדבר השוואת ההון, [ו]בה יתגשם הצדק החברתי לו הטיפו הנביאים בדרך הכוללת

38. שם, עמ' 35.
39. שם, עמ' 68.
40. שם, ב, עמ' 219.
41. שם, א, עמ' 68.
42. התרגום העברי אינו מדויק. בובר אינו מדבר כאן על מדינה. המובן הקרוב ביותר למילה Gemeinwesen הוא 'חֶבֶר' כמו במילה 'חבר העמים', או באנגלית — Commonwealth.

את תנאי הכלכלה של ימינו ומשתלט עליהם. ראשית מפעלנו על אדמה בת־חורין צריכה להיות, שנגשים הגשמה של אמת את אידיאל החברה הטבוע בעם ישראל מאז ומקדם׳.[43]

לפי חזון חברת המופת של בובר, רוח היצירה של העם היהודי זקוקה היא עצמה להתמודדות עם תנאי הקיום הארציים בתחום החברה והכלכלה, הן למען הגשמתה העצמית והן למען העלאת תרומתה לתיקון האנושות הכללית. לא במציאות של הגולה, אלא כחברה אוטונומית באדמת המולדת בלבד מוכרחת(!) רוחו של העם לבוא לידי ביטוי גשמי לנוכח אתגרים חברתיים וכלכליים מוסריים. שכן במציאות הגולה, אלה תחומי האחריות של תרבות הסביבה ולא של החברה היהודית. בובר חִייב את שיבת העם היהודי לארצו כדי לתקן את העם באופן שיוכל ליצור בכוחות עצמו חברת מופת המתאפיינת במוסר ובצדק חברתי. תיקון האנושות דורש מבחינתו את תיקונם העצמי של היהודים והיהדות כי ׳מקולו של עם זה נשמע קול האמת של האנושות׳, ובו מאוחדים ׳שלושת היסודות שבצו האמת, הלאומי [nationale], החברתי והדתי׳.[44] הווי אומר, אפשר להעמיד חברת מופת מול כשלונות המערב בזמנו רק בשילובם של ההתמודדות הארצית עם בעיות חברה וכלכלה והערך המוחלט המיוחס לדבר ה׳ במקורות היהדות. הקרע הפוקד את נפשו של היהודי משקף באופן סובייקטיבי את הקרע הקוסמי שהוליד את פגמי הקיום האנושי בתקופת המלחמה. תיקון האנושות מחייב אפוא תיקון יהודי עצמי שאינו בגדר האפשר כי אם בקרקע המולדת.

מושגים ומציאות: תשובת בובר לכהן

המאמר הראשון שבו השיב בובר לעמדתו האנטי־ציונית של כהן נקרא ׳מושגים ומציאות׳, ובו טען כי הבנתו של כהן את היהדות נגזרת יותר מדי מהנחות יסוד של שיטתו הפילוסופית, ופחות מדי מהתבוננות במציאות היהודית בפועל.[45] כהן אמנם לא כיוון את ביקורתו על הציונות נגד תפיסתו הציונית של בובר באופן מיוחד, כי אם נגד הציונות בכלל; ובכל זאת בחר בובר להגיב להתקפתו של כהן על הציונות מתוך הפרספקטיבה המיוחדת שלו, שבה ראה כעלבון וכסילוף את טענתו של כהן כי הציונות בוגדת במורשת הדתית של היהדות וביעדה המוסרי־המשיחי. לו היה בוחן את המציאות עצמה במקום לכפות עליה את עיקרי שיטתו הפילוסופית, היה רואה, לדברי בובר, שאין כל יסוד לטענה כי הציונות נלחמת ׳באידאה המשיחית׳ של היהדות, אלא שהיא רק נלחמת ׳בסילופה ובעיקומה׳ של אידאה זו ב׳ספרות הליברלית האנטיציונית [...] סילוף ועיקום המסתמך על המשיחיות כביכול׳.[46]

43. בובר, **תעודה ויעוד**, ב, עמ׳ 220.
44. שם.
45. שם, עמ׳ 150–152.
46. שם, עמ׳ 153.

בובר חשב כי הייעוד המשיחי של היהדות יכול להתגשם רק במסגרת חברה יהודית אוטונומית, כפי ששיער לעצמו את הקיום היהודי טרם הגלות, ועל כן ראה לנכון להדגיש את פשט חזונות הנביאים כמכוון לגאולת העתיד בארץ־ישראל דווקא. לשיטתו, הכוונת החזון הנבואי להגשמה בארץ־ישראל מחויבת המציאות כדי להעמיד את החיים היהודיים שוב כהוויית־עם רחבה. מעמד ארץ־ישראל בחזון אחרית הימים של הנביאים מצטרף לנימוק פילוסופי זה כבסיס לטענתו של בובר, שדווקא תפיסתו של כהן את המשיחיות היהודית המתגשמת במציאות הגולה סותרת את הרעיון המשיחי של הנביאים. כהן נכשל, לדעתו, בכך ש׳בא [...] לידי שבחם של פיזורו של עם ישראל׳, וטען כי הוא רואה את ׳השפלתו וגלותו׳ של העם ׳בחינת דבר בעל ערך מוחלט׳.[47]

מבחינת המתודולוגיה הפילוסופית של כהן, היהדות היתה נכס תרבותי־דתי של הציביליזציה העולמית. בשביל בובר היא סובייקט היסטורי עצמאי. כהן, כזכור, תיאר את היהדות כ׳יסוד אנתרופולוגי להמשך קיומה של הדת׳. מבחינתו, האידאה הדתית של היהדות היא אוטונומית. אף שהיא זקוקה לקיום הנתון של היהודים למען הופעתה על במת ההיסטוריה, לאחר הופעתה יש לה חיים משלה בתרבות האדם. ואילו בשביל בובר, סיבת קיומה של היהדות היא תמיד היבט פנימי של הקיום היהודי. ׳הדתיות הישראלית׳, כלשונו, ׳היא אחת הפונקציות׳ ואולי אף ׳העליונה שבפונקציות של הלאומיות [Volkstum] היהודית׳. ובכל זאת היא פונקציה ש׳לא יהיה לה קיום בלי נושאה׳. הווי אומר, הדתיות היהודית אינה קיימת כי אם בתור תכונה פנימית של חיי העם בבחינת סובייקט היסטורי ממשי; סובייקט ש׳חיים לה בדמו, כוחות לה בכוחותיו, [ו]פועלת היא ברצונו׳.[48]

בעקבות הדגש שהוא שם בדינמיקת החיים של העם, בובר דוחה את ההבחנה החדה בין טבע לרוח, או בין טבע להיסטוריה, המשתמעת, לדעתו, מדבריו של כהן. במאמר שבו פתח את הפולמוס הזכיר כהן את ההבחנה שהבחין כבר ב׳גרמניות ויהדות׳ (*Deutschtum und Judentum*), ואחר־כך **בדת התבונה ממקורות היהדות**, בין ׳אומה׳ (Nation) לבין ׳לאום׳ (Nationalität). היהודים שוב מוגדרים ׳לאום׳, ורק החברה הכללית המתארגנת מסביב למוסדות המדינה הקוסמופוליטית מוכרת כ׳אומה׳.[49] בהיות הלאומיות היהודית פונקציה של מערכת משפחתית־קהילתית, כהן ראה אותה כתופעה טבעית ולא אידאלית. אחר־כך הוא אמנם הסביר שלא התכוון להבחנה חד־משמעית בין טבע להיסטוריה ושרק הבחין הבחנה גסה כדי לסבר את האוזן.[50] בכל אופן, בובר הבין שכאשר כהן מדבר על הלאומיות היהודית כתופעת טבע, כוונתו לומר שאינה בעלת משמעות היסטורית כלל, וכי רק האומה נמצאת כישות הפעילה בהיסטוריה. עניין זה קשור בקשר הדוק עם חילוקי

47. שם.
48. שם, עמ׳ 150.
49. כהן, **עיונים ביהדות ובבעיות הדור**, עמ׳ 89.
50. שם, עמ׳ 96–97.

הדעות בין כהן לבובר בדבר היחס בין עצמותו של הציבור היהודי לבין האידאה הדתית שלו. בעיני בובר העם היהודי הוא ישות היסטורית משום שהוא מעורב בסבך הבעיות הפוקדות את הרוח האנושית במהלך עיצוב ההיסטוריה. לדבריו, לא 'תתגלה [...] מהותה הגמורה' של הלאומיות היהודית כי אם 'מתוך מלחמת הרוח שבאנושיות'.[51] כוונתו בזה אינה למקד את מעורבות רוחו של העם היהודי ביצירה התרבותית של העמים אלא להראות שהתפתחות רוחו מהווה מוקד של התמודדות עם בעיות הקיום הפוקדות את ההיסטוריה האנושית בכללותה.

לדעת בובר הקיום היהודי הוא צורת קיום טבעית והיסטורית. הוא היסטורי משום שהוא מתמודד עם בעיות הקיום ההיסטורי, ומשום שלהתמודדות זו יש השלכות על מהלך ההיסטוריה. ייתכן שלדעת בובר יש ל'מלחמת הרוח' שבתוך הקיום היהודי שיג ושיח עם היצירה הרוחנית של העמים — הדבר אינו ברור עד הסוף. בכל אופן, מדובר בתפיסה של הקיום היהודי המניחה את התגשמות האידאה הכוללת שלו בתוך עצמו, ואינה מסתפקת בתרומת האידיאה של הקיום היהודי למציאות שמעבר לו. היהדות, בלשונו של בובר, היא 'מציאות של רוח ושל מוסר' ה'משרתת את האידיאה שלה [...] בחינת גוף לאידיאה'. רוח היצירה היהודית, הוא טוען, 'תחזיק לעולם באידיאה מחדש [...] תלביש אותה אלף צורות, ועם כל שינוי צורה תשמור על טהרתה'. ואם הרוח היהודית 'תאבד אותה [אידאה] ותאבד עמה אלף מונים', היא 'שוב תמצא אותה ותמצא את עצמה'. זו, לדעת בובר, 'משמעותה האחת של הלאומיות [Nationalität]. והאחרת: [ש]כל זה נטוע בחיינו האישיים, בחיי כל אחד מאתנו'.[52]

מתפיסה זו של רוח היצירה היהודית נובעת עמדתו של בובר השוללת זיקה הכרחית של העם היהודי עם מדינה כלשהי כדי לקדם את האנושות מבחינה מוסרית. בשבילו ההגשמה הרוחנית המיוחלת היא הגשמה עצמית המתאפשרת גם בלי מדינה. מה שהכרחי הוא רק עיסוק היהודים בשאר מהלכי החיים הכרוכים בבניית מולדת, ובכלל זה עיצוב רוח הדת והתרבות שיתקיימו בה. מכאן דבריו כי 'הלאום בחינת דבר שבטבע בלבד אינו אלא בדיה, כשם שהאנושיות בחינת דבר שבטבע בלבד היא בדיה'. הלאום הספציפי והאנושות הכללית מהווים שניהם ישויות טבעיות השואפות להגשמה עצמית במציאות ההיסטורית מתוקף היותם ביטוי של רוחות יצירה אמיתיים. ו'אם אין הלאום [Nationalität] דבר שבטבע' בלבד, אלא גם 'מציאות רוחנית בהיסטוריה', אזי 'מן הדין שההבדל שבינה [הלאומיות (Nationalität), י"ט] והאומה [Nation] יהא רק הבדל בדרגה — הבדל בגודל היצירה התרבותית העצמאית [...] בגודל החיים ההיסטוריים, [ו]בגודל הרצון האחיד [...] ולא הבדל בסוג'.[53]

בדברים האלה בובר מפרק את ההבחנה של כהן בין לאום ואומה שמטרתה היתה להעמיד את המשך הקיום הלאומי של היהודים בארצות הגולה כתנאי הכרחי של גאולת

51. בובר, **תעודה ויעוד**, ב, עמ' 149.
52. שם, עמ' 150.
53. שם, עמ' 150–151.

האדם. במקומה הוא שם את פיתוחה של חברה יהודית אוטונומית, המורה דרך לעמי העולם באמצעות ההגשמה האלוהית הכרוכה בעיצובה העצמי. ביסוד תפיסה זו עומדת הבנה של הלאומיות היהודית הדומה להבנתם של היינריך (צבי) גרץ ומשה הס; היינו, של הוויית־עם רחבה, כפי שנאמר לעיל. אך העובדה שראה בדת רק פונקציה אחת — חשובה ככל שתהיה — בצד פונקציות אחרות של הלאומיות היהודית, מאפשרת לו גם להשיב על האשמת כהן כאילו הציונות שווה פנתֵאיזם: 'מעולם לא זיהתה הציונות דת ולאומיות [Nationalität], כפי שאתה טוען; אבל גם לא תתן לעולם שימעטו את דמותה של הלאומיות עד היותה אמצעי אנתרופולוגי בלבד לפריָתה ורביָתה של הדת'.[54]

בהקשר הזה תקף בובר בחריפות את מגמת ההתבוללות של היהדות הליברלית, וכתב: 'אף אנו רואים בחינת מטרה את "גאולת רוח האדם וישועת עולם" [...] אך לא יתקבל על דעתנו, שעל עם־ישראל להיטמע באנושות של היום, בכדי שיקום דור המשיח'. מטרת הציונות היא לאפשר את המשך הקיום היהודי 'בתוך האנושות של היום, אך לא כדבר־שבטבע המשיר איברים איברים, ויחד עמו — דת המתגלגלת והולכת לקונפסיה בלבד, כי אם [לפעול] בתורת עם המגשים תוך חירות ובאין מפריע את האידאל שלו למען אנושות זו ולעיניה'.[55] הוא כמובן שם לב לכך שכהן עצמו דיבר על לאומיות יהודית ולו בצורה מצומצמת. אך הוא תקף את מה שראה כיוהרה לא מוצדקת בנסיונו של כהן להציג את גרסתו על הלאומיות היהודית הדתית כעמדה המייצגת את כלל היהדות הליברלית. '"אנו הלא־ציונים"! כלום אתה סבור באמת, שהרשות בידך להצהיר דיבור זה בשם הלא־ציונים? או אפילו בשם היהודים הליבראליים [...]? זה שלושה דורות ויותר, שהיהודים הליבראליים [...] מדגישים בכל הלשונות ובכל דרכי הבעה וביטוי כי לאום [Nationalität] יהודי אינו קיים כלל'.[56]

בובר הסכים עם כהן שיעדה העליון של היהדות מגולם בחזון המשיחי־המוסרי של נביאי ישראל, אך חלק עליו מן היסוד במה שקשור לקביעת המדדים של הלאומיות היהודית האמורה לשאת חזון זה. בובר חייב את הציונות כדי לשמר את הלאומיות היהודית כהוויית־עם רחבה; הוא כתב ש'יש להכות שרשים באדמת המולדת', 'לקיים' שם 'חיי אמת' ו'לעצב חברה אנושית למופת' כדי לממש את העצמיות היהודית כחיי אנוש רחבים. היעד הסופי הוא גאולתה הדתית־המוסרית של האנושות כולה. ואולם הגשמת עצמיותו של העם היהודי כחברת מופת היא תנאי לגאולה כלל־אנושית. לשיטתו, כל עוד היהודים בגולה יש לראות בהקמת בית לעם היהודי יעד לאומי נדרש. 'השאיפה ל"בית" שאיפה לאומית [nationales] היא', אולם 'שאיפתו של הישוב העברי בארץ־ישראל מן הדין שתהיה על־לאומית' כי 'אין אנו רוצים את ארץ־ישראל "למען היהודים"' בלבד אלא 'רוצים אנו אותה למען האנושות'.[57]

54. שם, עמ' 150.
55. שם, עמ' 153.
56. שם, עמ' 148–149.
57. שם, עמ' 153–154.

סיכום: השלבים האחרונים של הפולמוס – השלכות, קשיים ואתגרים

ראינו כי ההבנה שייעוד היהדות הוא תיקון עולם דתי־מוסרי אוניברסלי משותפת לכהן ולבובר, והמחלוקת ביניהם היא על הבסיס הפילוסופי של קביעה זו, ועל הכלים הנדרשים להתמודדות עם המציאות הנתונה כדי להביא את הייעוד לידי הגשמה. דעותיהם חלוקות על מקום הימצאותם של הכלים האלה — אם בקהילה היהודית של התפוצות ואם בחברה יהודית אוטונומית ההולכת ונבנית בארץ־ישראל — כתוצאה של הראייה המייחדת כל אחד מהם בדבר אופי הקיום היהודי ויחסו עם האנושות, וכן נחלקו דעותיהם בפירוש המציאות ההיסטורית.

הן גישתו של בובר, הרואה את עתיד הקיום היהודי בארץ־ישראל, והן גישתו של כהן, המדגישה את המשך קיום היהודים כקהילת מיעוט באירופה, מניחות שאין חזרה לצורת הקיום של האוטונומיה היהודית הקהילתית הקדם־מודרנית. שניהם הבינו כי צורת הקיום של המדינה האזרחית המודרנית בתחילת המאה ה־20 מחייבת מצד אחד את עיצובו מחדש של היחס לעבר היהודי, ומצד אחר להווה ולעתיד של המדינה הלא יהודית. במסגרת זו, אצל שניהם נעשה הייחוד הדתי של הקיום היהודי לבעיה מיוחדת, שכן אצל שניהם הדת היהודית קשורה בקשר הדוק עם צורה של קיום יהודי לאומי שאינה מוצאת ביטוי הולם במבנה המדינה המודרנית או בתפיסות הלאום שרווחו בתקופה ההיא. ואולם במקום שכהן דרש עובדה זו לשבח דרש אותה בובר לגנאי.

כהן, שעדיין מזדהה עם קריאת ההיסטוריה של דור האמנציפציה, בחן את שאלת הקיום היהודי מתוך הנחה שעיקר היהדות נמצא ביישום האידאה הדתית־האוניברסלית של חזון נביאי ישראל בחברה ובתרבות האירופית המודרנית. בחירת האידאה הדתית־המוסרית של תורת הנביאים היא תוצאה של שיטתו הפילוסופית הנאו־קאנטיאנית, והיא הולמת את חווייתו האישית כיהודי ליברלי שאופיו האינטלקטואלי התגבש במחצית השנייה של המאה ה־19. כך גם בנוגע לבחירתו את דגם הקיום של הקהילה היהודית בגולה כדגם רצוי להמשך הקיום היהודי בעתיד.

במאמרו השני והאחרון במסגרת הפולמוס עם בובר (והיחיד שבו השיב במישרין לטיעונים של בובר עצמו) השווה כהן את יחסה של היהדות הליברלית כלפי המדינה הגרמנית בתקופתו למעורבות העמוקה של האינטליגנציה היהודית בתרבות הערבית של ספרד בעת 'תור הזהב'. 'תמה אני', הוא כתב, 'אם מחשבתם של יהודי ספרד הערבית מוגבלת היתה כל כך שעה שהוציאו את פירות התרבות שלהם מתוך סביבתם. והרי בינתיים עמדנו יפה על הברכה המרובה, שהביאה לנו המדינה החדישה בכל צורותיה ותמורותיה של הרוח'.[58] מובלעת באמירה זו התחושה שמעורבות שוטפת של היהודים בתרבות הלא יהודית של הסביבה אינה נדרשת אך ורק למען התכלית האחרונה של תיקון

58. כהן, **עיונים ביהדות ובבעיות הדור**, עמ' 100.

האנושות אלא גם למען הקיום ההיסטורי של היהדות עצמה. ומכאן יש לשאול אם החזרת העם היהודי לארץ־ישראל, כפי שבובר מציע, לא תגרום אמנם לאובדן הזיקה הפורה שקיימה היהדות עם תרבויות הרוח הגדולות של ההיסטוריה העולמית בעבר? מצד אחר יש להודות: השוואת יהדות אירופה בזמן מלחמת העולם הראשונה למעמד האינטליגנציה היהודית ב׳תור הזהב׳ של ספרד בימי הביניים מצביעה על כך שכהן לא ראה באנטישמיות וברוחות האנטי־ליברליות של זמנו תופעה מהותית לציביליזציה המערבית או אף תופעה היסטורית ארוכת טווח. הוא הניח כי בסופו של דבר תיעלם האנטישמיות עם ההתקדמות המוסרית של האנושות.

בובר, הצעיר מכהן בשנות דור, והנושא בתוכו רובד של הזדהות יהודית מזרח־אירופית, כבר התאכזב מיומרת האוניברסליות של הבורגנות המערב־אירופית, והעמיד כאמור את הגשמתו העתידית של חזון היהדות הנבואית על בסיס דינמיקת החיים של העם היהודי בבחינת ממשות היסטורית הקיימת בזכות עצמה. הוא דיבר רבות על הצורך בהעמקתם הדתית של מליאות החיים היהודיים במסגרת הציונות. לכן בעוד כהן, למשל, ראה בשפה העברית ׳לשון קודש: ולא שפת יום־יום׳, או שפת ׳ההשכלה הדתית [...] של אמונתנו׳,[59] בשביל בובר היא עולם ומלואו. העברית בשבילו היא ׳לשון שבה התגבשה הרוח הישראלית הקדומה׳, והיא באה עתה ׳למסור לנו ערכי־יסוד נעלמים׳ באופן ׳שמחיה בלבנו את צורות המחשבה הישראלית הקדומה׳.[60] בעבור כהן ׳מרכז־הכובד של כל תרבות האדם הוא [...] המדינה׳,[61] ואילו בעבור בובר ׳העמים׳ (Völker) הם ׳היסוד היוצר׳ ואילו ׳המדינות׳ הן רק ׳היסוד המסדר׳.[62] לפיכך בדברו על העמקת רוח היצירה היהודית בובר מתכוון לשאיבה של העצמות היהודית מתוך עצמה, ואין הוא בהכרח נותן את דעתו לחשיבות זיקת הגומלין עם תרבויות העולם בפיתוח החיים האלה.

באופן פרדוקסלי, יש לציין, נכונים דברי ביקורתו של בובר על כהן, שאינו רשאי לדבר בשם היהדות הליברלית בכל מה שקשור לתפיסה לאומית של הקיום היהודי, גם לגבי בובר עצמו. עקרונות היסוד של שיטתו הפילוסופית של כהן, המעמידים מחד גיסא את המדינה כביטוי המרכזי של הקִדמה המוסרית, ומאידך גיסא מחייבים את היהדות להתרחק ממוקדי הכוח של חיי המדינה, הביאו אותו לדגול בהישארות העם היהודי בגולה ועשו אותו אנטי־ציוני. עקרונות היסוד של גישתו הפילוסופית של בובר — המדגישים, לעומת זאת, את האופי האורגני של הקיום הלאומי — הביאו אותו לידי הדגשת החיים העצמיים של הקיבוץ היהודי הקודם למסגרת המדינית, ולכך שלא ראה את הציונות בכלל כתנועה השואפת לייסוד מדינה ליהודים, אלא לעיצוב חיי חברה דתיים המשוחררים מההשפעה המזיקה של הגלות בלבד. אך בכך היתה תפיסתו חריגה בין תפיסות העולם הציוניות,

59. שם, עמ׳ 90–91.
60. בובר, **תעודה ויעוד**, ב, עמ׳ 156.
61. כהן, **עיונים ביהדות ובבעיות הדור**, עמ׳ 98.
62. בובר, **תעודה ויעוד**, ב, עמ׳ 158.

ממש כפי שתפיסת הלאומיות היהודית בגולה של כהן עשתה אותו לחריג בקרב היהדות הליברלית.[63]

יש להדגיש: בובר היה בעל תפיסת עולם ציונית ואילו כהן נקט גישה אנטי־ציונית מובהקת. ואולם באופן פרדוקסלי, גישת בובר המעלה על נס את האופי האורגני של הלאומיות היהודית הביאה לידי כך שהתנגד לרעיון השולט בתנועה הציונית כי מטרת התנועה היא ייסוד מסגרת יהודית מדינית ריבונית, ועקב כך מצא את עצמו בסכסוך עקרוני ואידאולוגי מתמיד עם אותה התנועה שבה נטל חלק. כהן, לעומת זאת, ראה בקיום המדיני ערך חברתי ותרבותי רב, ורק בשל עליונות שיקול תפקיד היהדות לשמש גורם המאזן ומרסן את מגמת הכוחניות של המדינה הריבונית שלל כל זיקה בין הקיום המדיני לבין הדתיות הלאומית היהודית, וחייב את הישארות היהודים כמיעוט דתי במסגרת המדינות הלא יהודיות של הגולה.

במבט רטרוספקטיבי נראה שיש מקום לאשר את ההשגות שכל אחד מההוגים האלה השיג על האחר במפורש או במובלע, בייחוד בהקשר של הערכת ההיסטוריה. זאת לנוכח התמורות ההיסטוריות שחלו בשלושת המרכזים העיקריים של החיים היהודיים במהלך המאה ה־20. מלחמת העולם השנייה ושואת יהודי אירופה הפריכו את התייחסותו של הרמן כהן אל המדינה המודרנית כהשתקפות חלקית של ברית אנושית־מוסרית בין כל מדינות העולם ואזרחיהן. לעומת זאת, במחצית השנייה של המאה ה־20, בייחוד בארצות־הברית, נוצרה חברה אזרחית הנותנת כבוד ומעניקה מידה גדולה של חירות לקהילה היהודית בתור קהילת מיעוט. החל במחצית השנייה של המאה ה־20 יש לא מעט מקומות בעולם שבהם יכלה הקהילה היהודית להשפיע על חברת הסביבה מתוך שאיבה מכוונת ממקורותיה, אם רק תבחר בכך. אלא שכאן הופרכה ציפייתו של כהן בדבר יכולתה של הקהילה היהודית לשמור על חיוניותה הדתית בד בבד עם מעורבות פעילה בקרב התרבות והחברה של הסביבה הלא יהודית. בתפוצה האמריקנית, כמו בקהילות היהודיות של מערב אירופה שזכו לפריחה מחדש במחצית השנייה של המאה ה־20, העברית אינה מתפקדת אפילו כלשון הקודש העשויה להגן באופן מינימלי על יהדותה של הקהילה מפני כוחות ההתבוללות. מציאות הגלובליזציה מקשה על אפשרות שימורה של תודעה יהודית ייחודית אף יותר מהמפגש עם התרבות האירופית במאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20. על רקע זה אוששה במהלך המאה ה־20 טענת בובר בדבר אי־הנמנעות של ההתבוללות עד כדי אובדן שימור הייחוד הדתי־הלאומי של הקהילה היהודית בתפוצות, ונשמט הבסיס הפילוסופי לעמדתו הפרו־תפוצתית של כהן. אם הקהילה היהודית אינה מסוגלת לשמור על ייחודה הדתי־הלאומי בד בבד עם גידול מידת מעורבותה בתרבות הסביבה, נשמטת לפי דברי כהן, היכולת לתפקד גם כגורם היסטורי במהלך תיקון האנושות.

63. מתאימים דבריו של סימון, 'מרטין בובר והיהדות הגרמנית' (לעיל הערה 3), עמ' 51: 'כשם שבובר לא היה ציוני כדרך הרבים, כן לא היה כהן מתבולל כדרך הרבים'.

מן הצד האחר, על רקע התפתחותם ההיסטורית של יהודי ארץ־ישראל במאה השנים האחרונות נראית מוצדקת ביקורתו של כהן על הציונות כתנועה השואפת לבטל את אופיה הדתי של הלאומיות היהודית ועל משנתו הציונית של בובר בפרט, כמובילה להצרת אופקי החיים היהודיים מבחינת זיקתם עם תרבויות העולם. על רקע התפוררות החיים היהודיים — קודם במזרח אירופה ואחר־כך במערבה — התודעה הציונית של יהודי ארץ־ישראל הדגישה יותר את הצורך בבניית תשתית חיים חומרית והבטחת עובדת הקיום ופחות את צורת הקיום האידאלית ואת שאלות התרבות והרוח. לקראת אמצע המאה, הצורך לקלוט מספר גדול של מהגרים העולה על גודל האוכלוסייה היהודית הנמצאת זה כבר בארץ־ישראל דחק כמעט לגמרי את האוריינטציה החלוצית שעמה זיהה בובר את התשתית הקיומית שהחברה היהודית האידאלית של העתיד היתה אמורה לקום עליה. נוסף על כך, מתברר כי גבר כוחו המבולל של תהליך הגלובליזציה גם בקרב יהודי ארץ־ישראל. בארץ־ישראל התגברו תהליכי ההתבוללות התרבותית ברובדי השטח של הקיום הקולקטיבי, בלי מידה מספקת של הזנה חוזרת מצד תרבויות העולם ברובדי העומק שלהן. דבר זה, אפשר לטעון, גרם לא רק לרידוד חיי הדת היהודיים אלא גם לרידוד חיי התרבות של היהודים בארץ־ישראל והקשה מאוד לגבש הסכמות ציבוריות בשאלות קיום חשובות ביותר. מצב עניינים זה הביא לידי כך שהציבור היהודי בארץ־ישראל מתקיים בתנאים של מלחמה מתמדת עם מדינות ערב והעם הפלסטיני בלא חזון דתי־מוסרי שיכול להנחות את צעדיו בעיצוב התרבות והחברה במציאות הנתונה.

חולשת הראייה ההיסטורית של שני ההוגים האלה בולטת לעין בשעה שאנו חוזרים ושואלים על תפקיד המדינה בחיי האנושות בכלל ובחיי היהודים בפרט: האם תפקיד המדינה בקידום המוסרי של החברה האנושית הוא חיובי בעיקר או שלילי? הייתכן קיום יהודי מדיני שלא ייכשל עקב מעורבות במנגנוני הכוח של המדינה? מוסדותיה של מדינת היהודים ופעולתה השוטפת חזקים, משפיעים ומעצבים את התודעה יותר ממה שבובר ציפה, ולכן הציונות שלו נראית במבט רטרוספקטיבי אוטופית לגמרי. אך בקשר לנקודת הראות של כהן, חובה להודות שגם התפתחות המדינה המערבית המודרנית במחצית הראשונה של המאה ה־20 לא היתה ביטוי של אנושות קוסמופוליטית, אלא היתה לביטוי עמוק של ייחודים לאומיים ואינטרסים ייחודיים הרי אסון ליהודים. אף במחצית השנייה של המאה, המסגרות הפוליטיות של מדינות המערב משקפות הזדהויות ואינטרסים לאומיים פרטיקולריים הרבה יותר מכפי שהיה אפשר לחשוב על בסיס הצהרותיהן.

אין אמנם להאשים הוגה דעות באי־ראיית הנולד, אלא אם כן תהליכים שיאפיינו את ההיסטוריה של העתיד החלו להתגבש בכיוון ברור כבר בעת שניסח את דעותיו; דבר שאכן קרה בקשר להתגברות האנטישמיות שמולה עמד כהן ולא העריך כראוי. ועם זאת, נראה שלמחלוקת בין כהן לבובר בעניין הציונות יש משמעות בימינו בגלל האתגרים החשובים שהיא מעמידה למרכזי הקיום של העם היהודי כיום. אתגר אחד שייך לתחום שיקומה של התרבות היהודית לנוכח עוצמת הגלובליזציה; במסגרת זו יש לתת את הדעת למעמד חזונם המוסרי־המשיחי של נביאי ישראל בהיסטוריה ובפוליטיקה העכשווית. האם רצוי

והאם אפשר לנצל את עובדת הריבונות היהודית בארץ־ישראל כדי לעיין מחדש במקורות העבר, לנסח על בסיסם חזון של חברה צודקת ולפעול למען הגשמתו בקרקע המציאות, כפי שמציעה משנתו הציונית של בובר? אתגר אחר נוגע לעניין היחסים בין ישראל לעמים. האם אפשר להגביר את זיקת הגומלין בין יהודי ישראל לבין מישורי העומק של תרבויות העולם כדי למנוע את הפיכת היהדות לתרבות רדודה וצרת אופקים, שמפניה הזהיר כהן? האפשר לנצל את מידת החופש והכבוד הניתנים לקהילה היהודית במערב ובייחוד בתפוצה האמריקנית העכשווית כדי לפתח מחדש היכרות בסיסית עם מקורותיה הדתיים־ההיסטוריים ולהעמיד על גבם משימה אנושית כלל־חברתית שתצדיק את המשך קיומם של היהודים כבעלי זהות עצמית בקרב חברת המדינה, כפי שמבקשת משנת כהן, ותוך כדי כך להפוך על פניהן את מגמות ההתבוללות שלעומתן כתב בובר?

באשר לשני המרכזים הגדולים של היהדות בזמננו, אפשר לומר שעיצוב החיים היהודיים עדיין דורש התייחסות לאופי המדינה המודרנית ולמקומם של הקיום הדתי והקיום הלאומי הספציפי בתוכה, וגם התחשבות באופי ההיסטורי המיוחד של יהדות העבר. נראה כי העיון במחלוקת בין כהן ובובר על הציונות תורם לחשיבת זמננו בעיקר את ההבנה שהתמודדות עם בעיות הקיום היהודי חייבת להביא בחשבון את אופיו ההיסטורי של העם היהודי כעם הרואה את עצמו חלק מן ההוויה העולמית, בה בשעה שבהיבטים חשובים הוא נמצא מחוצה לה, מבקר אותה וזו מבקרת אותו. הווי אומר, רק גישה המתבוננת במורכבות הקיום היהודי בתור כזה המקיים מערכת של זיקות גומלין עם העולם הרחב, אף שלא בטלה לגמרי האנומליה המאפיינת את היחסים האלה, יכולה להוות בסיס רציני להתמודדות כזאת.

'קץ הקיום היהודי' או 'זהות חברתית מסוכסכת'? תפיסות של אסימילציה במדעי החברה המוקדמים

עמוס מוריס־רייך

במחצית השנייה של המאה ה־19 ובעשורים הראשונים של המאה ה־20 עברו מדעי האדם טרנספורמציה הדרגתית אל עבר מדעי החברה. תחומי ידע חדשים דוגמת הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה החלו לפתח את תורות הידע (אפיסטמולוגיות) העצמאיות שלהן ולבסס את עצמן כתחומי ידע אקדמיים באוניברסיטאות גרמניה, צרפת וארצות־הברית. בתקופה זו התחוללו בחברה האירופית תהליכי מודרניזציה חסרי תקדים בהיקפם ובעומקם, תהליכים שהביאו עמם הגדרות מחודשות של היחסים בין קבוצות שונות. במסגרת התהוותן של מדינות הלאום נוסחו יחסים אלה באופן הולך וגובר במונחי רוב־מיעוט. היהודים שהיו במשך דורות מיעוט בולט כמותית, ועוד יותר מזה סמלית, בחברות אירופיות, היו מוקד לדיון ציבורי ומדעי ער בהקשר הזה. אסימילציה בכלל, ובהקשר האירופי אסימילציה יהודית בפרט, הפכה לקטגוריה המרכזית (בתוך מדעי החברה ומחוצה להן) של הבנה, ייצוג, וניתוח של יחסי רוב־מיעוט.[1] אבל דווקא בגלל מרכזיות האסימילציה כקטגוריה, כמושג וכמונח, היו לה משמעויות שונות ולעתים סותרות.

במאמר זה אטען שתי טענות נפרדות אך קשורות זו לזו: הטענה הראשונה היא, שאפשר לחלץ ממדעי החברה בנוסח גרמניה וארצות־הברית של סוף המאה ה־19 ומחציתה הראשונה של המאה ה־20 שתי תפיסות שונות ואף מנוגדות של אסימילציה יהודית; הטענה השנייה היא, שתפיסות שונות אלה קשורות הדוקות לתורות הידע של תחומי

1. אסימילציה מתורגמת בדרך־כלל במילה העברית התבוללות. להלן אדבק במונח הלועזי, שכן השדה הסמנטי של המילה העברית שונה מזה של המילה הלועזית. המונח הלועזי הוא חד־כיווני בהרבה מזה העברי. המונח הלועזי מצביע על היעשות דבר אחד דומה לאחר. המונח העברי, בייחוד בצורת התפעל (התבוללות), מכניס ממד של אקטיביות לאובייקט העובר אסימילציה, ממד שאינו קיים במונח הלועזי. למילה הלועזית יש קונוטציות מעולם החי במשמעות של עיכול אורגניזם חי בידי אורגניזם חי אחר, או ממדעי הטבע של המאה ה־18 ובייחוד כימיה, במשמעות המרה של חומר אחד בחומר אחר. 'התבוללות' חסרה את ההיבטים האלה והקונוטציות שלה דתיות (השורש ב.ל.ל. רומז לסיפור מגדל בבל בספר בראשית פרק יא), קונוטציות הנעדרות בתחומים שאדון בהם.

ידע שונים (דיסציפלינות מדעיות דוגמת אנתרופולוגיה וסוציולוגיה).[2] במילים אחרות, תפיסות בדבר אסימילציה יהודית קשורות בטבורן להתפתחותם של תחומי ידע שונים.

כמו מונחים ומושגים רבים אחרים במדעי החברה המתהווים, נשאל המונח 'אסימילציה' ממדעי הטבע, מהביולוגיה והכימיה של המאה ה־18.[3] שם הופיע המונח לציון תהליכים אורגניים או כימיים שתוצאתם המרת חומר מסוג אחד בחומר מסוג אחר או עיכול האחד בידי האחר. אף שהמילה עצמה היתה קיימת קודם, שימושה במשמעות זו היה חידוש; זאת מפני שתפיסות אריסטוטליות כפרו בעצם אפשרות המרה מעין זו. משמעותה המילולית של מילה זו, שמקורה לטיני, היא 'הפיכה לדומה'. כמו מונחים אחרים שהושאלו ממדעי הטבע, כך גם המונח 'אסימילציה' עבר גלגולי משמעות עם קליטתו במדעי החברה. בגרמניה הופיע המונח בשיח הציבורי רק במאה ה־19 ונהפך לקטגוריה המרכזית בדיונים של יחסי רוב־מיעוט.

במאמר זה יש היבט היסטוריוגרפי פולמוסי: בחלק מההיסטוריוגרפיה הנוגעת למחברים יהודים במדעי החברה יש נטייה (הלובשת צורות שונות ודגשים שונים) להבליט את הרקע היהודי של חוקרים מסוימים על נושאי הדיון שלהם, על תפיסותיהם בכלל ובמקרים מסוימים אף על התפתחות מדעי החברה ככלל. ספרו העשיר והמקיף של פייר בירנבאום **גאוגרפיה של תקווה** (2004) הוא המקרה הבולט האחרון של הגישה הזאת.[4] באמצעות דיון בכמה וכמה חוקרים חשובים בגרמניה, בצרפת ובארצות־הברית בירנבאום טוען לחשיבותם של יהודים (שפעלו כיהודים) לכינון מדעי החברה המודרניים. בירנבאום מפתח טיעון היסטורי מורכב יותר, הנוגע למפגש של אלה עם חוקרים יהודים ממוצא מזרח־אירופי, שהיו קרובים יותר לעולם היהודי ולנושאים יהודיים, מפגש שהוביל בסופו של דבר לאינטגרציה שלהם בענפים של לימודי היהדות. בהקשר הנוכחי רצוני להדגיש את הצד המתודי המובלע בטיעון של בירנבאום, שכנגדו, במובן מסוים, מכוון המקרה הפרטי דלהלן. כוחו של בירנבאום הוא ברשימה הארוכה של חוקרים ממוצא יהודי, ובמובן בסיסי מאוד יש אמת בטענתו שליהודים נודע תפקיד מרכזי בכינון מדעי החברה המודרניים. חולשתו, לדעתי, נעוצה בכך שראייה זו, בכך שהיא עושה את מוצאם היהודי של המחברים (בלא להבחין אפילו בין זיהוים כיהודים בעיני אחרים לבין הזדהותם כיהודים) למפתח

2. על כינונן של דיסציפלינות מדעי החברה ראו: Dorothy Ross, 'Changing Contours of the Social Science Disciplines', in: Theodore M. Porter and Dorothy Ross (eds.), *The Cambridge History of Science: The Modern Social Sciences*, 7, Cambridge 2003, pp. 218-205

3. ראו: יעקב טורי, 'אמנציפציה ואסימילציה: מושגים ותנאים', **ילקוט מורשת**, ב (1964), עמ' 170–171. ראו גם: A. V. Gagern, ,'Assimilation', in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972-1997, 1, pp. 544-548

4. Pierre Birnbaum, *Géographie de l'espoir: l'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris 2004

העיקרי, מוציאה את המחברים השונים האלה מההקשרים הפנים־מדעיים והחוץ־מדעיים המסועפים והמורכבים שבהם פעלו (כאילו עצם המוצא היהודי שלהם עושה אותם לסובייקט אחד בהיסטוריה של המדעים). באופן זה מתקבלת היסטוריה שרירותית של מדעי החברה: היסטוריה של חיבור בין מחברים שפעלו בסביבות פנים־מדעיות וחוץ־מדעיות שונות לחלוטין, ולעתים אף התנגדו עמוקות זה לגרסת המדע של זה, אך גם של הפרדה בין מחברים יהודים למחברים לא־יהודים שפיתחו גרסת מדע דומה (דוגמה אחת בולטת היא התמקדותו של בירנבאום בזימל ובדורקהיים, שפיתחו תאוריות סוציולוגיות מתחרות ומנוגדות). ראייתו של בירנבאום נותנת קדימות למוצא הביוגרפי של המחברים ואילו מאמר זה מעניק קדימות לצורות הייצוג הנגזרות מתורות ידע ומתחומי ידע למקרה של אסימילציה יהודית.

כקטגוריה מרכזית נארגה האסימילציה בתחומי ידע שונים, בקטגוריות נוספות, במסמנים ובמושגים אחרים. מאמר זה מבקש לחלץ המשגות שונות של אסימילציה מתחומי ידע שונים מתוך דיון במקרה היהודי. אתמקד בשתי צורות יסוד של אסימילציה, שהן בנות אותו הזמן פחות או יותר, וכפי שאראה מיד — שותפות לאותו הקשר תרבותי והיסטורי. כוונתי להראות כי בענפים שונים של מדעי החברה ניבטו תפיסות מנוגדות של אסימילציה כתהליך ארוך שתכליתו היעלמות המיעוט כקבוצה בעלת מאפיינים מייחדים מחד גיסא, או כזהות אינדיבידואלית מנוכרת מאידך גיסא.[5] טענתי היא, כי הבדלים אלה אינם נובעים מהרקע הביוגרפי של המחברים (כיהודים או לא־יהודים; גרמנים או אמריקנים; תומכי אסימילציה או מתנגדיה), אלא בראש ובראשונה מקטגוריות המחקר של תחומי ידע שונים. בשיקולים אפיסטמולוגיים (מתורת הידע) כוונתי לכך שהשאלות מהו הדבר שחוקרים, באילו אמצעים ושיטות חוקרים אותו, ומהו הדבר שרוצים להכיר ולדעת (שאלות החורגות מהעיסוק במיעוט היהודי) הן המצויות בבסיס שתי תפיסות האסימילציה, ומהן נגזרים ייצוגים שונים של גורלם העתידי של היהודים בחברות הרוב.

דווקא מפני שאנגיד בין שתי צורות של אסימילציה, רצוני להדגיש שמבחינת ההיסטוריה היהודית המודרנית, וגם זו של מדעי החברה, מצויות שתי התפיסות האלה בצדו האחד של המתרס, ומצדו האחר, באופן הולך וגובר לאחר מפנה המאות ה־19 וה־20, מצויות תפיסות שכפרו כליל בעצם האפשרות של אסימילציה. המשותף לשתי התפיסות שאדון בהן, ושמבדילן מתפיסות מסוימות המבוססות על תפיסה דטרמיניסטית של מושג ה'גזע' (ובייחוד לאחר גילוים מחדש של חוקי התורשה של גרגור מנדל בשנת 1900), הוא כי טרנספורמציות מרחיקות לכת של יחידים וקבוצות הן אפשריות — לעומת ההשקפה הרואה בהבדל (בתקופה זו בעיקר הגזעי) יסוד קבוע, שאיננו בר עיכול או הטמעה, שאי־

5. מילטון גורדון (1964) יצר היירכיה סינתטית רבת השפעה, המאפשרת את מיקומן של התפיסות שאדון בהן כמצויות על פני מִנעד המוליך מאקולטורציה לאסימילציה. בהקשרנו יצא שכרו של אנכרוניזם היסטורי זה בהפסדו. ראו: Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York 1964

אפשר להפכו לדומה. לפיכך אף כי אדגיש את ההבדלים בין שתי צורות האסימילציה, הרי שתיהן מצויות בוויכוח עמוק עם התאוריות הדוגלות בדטרמיניזם גזעי. במבט לאחור נדמה כי זהו מאבק בין אנטישמים לבין ליברלים (ובמובן מסוים זה גם נכון). אבל למעשה התמונה ההיסטורית מורכבת יותר מפני שהתמיכה באסימילציה (וגם ההתנגדות המפורשת לה, כפי שנראה להלן) עירבו גם שיקולים אחרים.[6]

את שתי התפיסות השונות אכנה, בהתאמה, 'התרחקות ממקור קדום' ו'זהות חברתית'. אדון בהן כבטיפוסים אידאליים. כלומר, אף לא אחד מהמקרים שאדון בהם איננו מגשים באופן מלא את הטיפוס, אך מתוך אוסף המקרים השונים אפשר לחלץ טיפוס אידאלי שלם. דיון השוואתי נוטה להבליט הבדלים ועלול לטשטש מערכת מורכבת יותר של קשרים היסטוריים. עלי גם להדגיש את אופיה החלקי של הפרשנות המוצעת כאן: הדמויות שאדון בהן פעלו לאורך שנים רבות ובכמה וכמה הקשרים אינטלקטואליים, חברתיים ופוליטיים, וכלפי אובייקטים מחקריים שונים. כל אחת מהדמויות יכולה להיות מוקד לדיון מקיף בזכות עצמה. הדיון להלן אינו ממצה את מכלול עבודתם ואף לא את עמדותיהם כלפי היהודים, אלא נועד לשרת טיעון מוגבל בדבר הקשר בין צורות אסימילציה לתורות ידע ותחומי ידע. ההשוואה גם משהה את השאלה איזו תפיסת אסימילציה טובה יותר (או רעה יותר), תואמת יותר את המציאות או מדויקת יותר (עם מירכאות או בלעדיהן). אבל מהשהיה זו אין להסיק כי השתיים בהכרח טובות, חיוביות ומייצגות נאמנה את המציאות במידה שווה. אני גם מבקש להזהיר מהפיתוי לראות צורות ניתוח שונות כאילו הן מצויות ביניהן בדיאלקטיקה.[7]

בחלוקה גסה אפשר לטעון כי אסימילציה בבחינת 'התרחקות ממקור קדום' קשורה באופן היסטורי לאנתרופולוגיה ואילו אסימילציה בבחינת 'זהות חברתית' קשורה יותר לענפים של הסוציולוגיה. מטרת אפיון זה היא אך ורק למקם באופן גס את מושאי הדיון. אף כי אין ספק שלחוקרים שונים יש העדפות שונות, הרי במקרים שאדון בהם אין מדובר לדעתי בראש ובראשונה בהעדפה מעין זו, אלא בהשלכות של תורות ידע ותחומי ידע שונים על קטגוריות המחקר, המושגים והמסמנים השונים שלהם. צורות היסוד האלה גם אינן נובעות מתפיסות מפורשות של אסימילציה יהודית דווקא, אלא מהגדרות אובייקט (מפורשות ומובלעות) במובן רחב יותר בתחומי הידע האמורים, הגדרות שנועדו להתמודד עם שאלות מחקריות שונות ועם בעיות מתודולוגיות שונות. במדעי החברה המתהווים היהודים הם אובייקט מחקר חשוב, אך אחד מני רבים, ולרוב לא המרכזי. אובייקט המחקר של ענפים רחבים של האנתרופולוגיה הגרמנית והאמריקנית של סוף המאה

6. בספרו מביא פיטר רוז אין־ספור עדויות לקִרבה שבין תמיכה באסימילציה לאנטישמיות. ראו: Peter Lawrence Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton, NJ 1992

7. דברי מכוונים למאמרו החשוב של עמוס פונקנשטיין, Amos Funkenstein, 'The Dialectics of Assimilation', *Jewish Social Studies*, 1, 2 (1995), pp. 1-14

ה־19 ומחציתה הראשונה של המאה ה־20 הוא קבוצות, חברות או תרבויות הנתפסות כ'ילידות' ו'פרימיטיביות' מבחינה טכנולוגית. השיח האנתרופולוגי מתמקד בשאלת הזהות האנושית, בשאלות הנוגעות לריבוי האנושי, בהבדלים בין טיפוסים אנושיים שונים, וזאת בעיקר באמצעות המושגים 'גזע', 'סביבה' ו'תרבות'. הציר העיקרי (הנוגע ישירות לשאלת האסימילציה) מבחין בין 'העולם המערבי־המודרני' לבין 'העולם הלא־מערבי'. לעומת זאת, השאלות המכוננות את הסוציולוגיה הגרמנית של סוף המאה ה־19 נוגעות ל'מהות החברה, ומהות החברה המודרנית', הגדרתה והדרך לחקור אותה, ובייחוד בקשרים בין היחיד לבין הכלל. דיונים מתודולוגיים ואפיסטמולוגיים המתנהלים בענפים של הסוציולוגיה שבהם אדון (בניגוד לאסכולה של דורקהיים בצרפת) משתיתים אותה על מסד של תורת ידע אינדיבידואליסטית ועל מושגים של אינטראקציה בין־אישית או בין־סובייקטיבית.

האנתרופולוגיה של התקופה צופה בתהליכי המפגש בין קבוצות שונות (בעיקר עמים וגזעים הנתפסים שונים, רחוקים פיזית, תרבותית ולשונית) על פני ציר זמן ארוך ביותר. המפגש בין האוכלוסייה הלבנה בארצות־הברית לבין האוכלוסיות הילידות נתפס כהמשך של מפגשים דומים שהתרחשו במקומות אחרים לפני מאות שנים, מפגשים שתוצאתם היתה היעלמות מיעוטים בתוך קבוצות אחרות. אסימילציה נתפסת כאן כמפגש אסימטרי בין תרבויות ילידות קטנות, נחותות טכנולוגית (נחיתות המשקפת נחיתות גזעית), חסרות שפה כתובה, עם כוחה המכניע של הציביליזציה המערבית המתפשטת. על פני ציר הזמן הארוך, המקבילה האנושית לציר האבולוציוני של הביולוגיה, מפגש זה יכול להסתיים בתוצאה אחת, ידועה מראש ובלתי־נמנעת — היעלמות הקבוצות הילידות. אנתרופולוגים הכירו בסוף הידוע מראש של מפגש זה אף שכבני־אדם, כפרטים או כאנתרופולוגים התנגדו לה עמוקות. בצורה בולטת ביותר לאחר הופעת **מוצא המינים** של צ'רלס דרווין, נתפסה אסימילציה באנתרופולוגיה בתקופה זו כתת־קטגוריה של היכחדות.[8] ההמשגה של אסימילציה באנתרופולוגיה מבוססת על היכחדותן של קבוצות, ובייחוד מיעוטים נחותים טכנולוגית, תרבותית וגזעית. מושג האסימילציה נפגש עם תהליכים אחרים אשר פוקדים את האוכלוסיות הילידות במפגש עם הציביליזציה המודרנית דוגמת שכרות, התאבדויות, והתפרקות חברתית.

צורת היסוד של אסימילציה באנתרופולוגיה של תקופה זו היא תכליתית. המפגש בין תרבויות ילידות לציביליזציה המערבית נתפס כתהליך (ולא מצב) המוליך לקראת תכלית סופית, ידועה מראש, בלתי־נמנעת ובלתי־הפיכה — היעלמות קבוצה אחת בתוך קבוצה אחרת. היעלמות זו אפשר לראותה במובן מסוים כתהליך תכליתי הפוך מפני

8. כדאי לזכור בהקשר זה שארכאולוגיה נתפסה בתקופה זו כאחד מארבעת תת־הענפים של האנתרופולוגיה, זאת העוסקת בעבר האנושי הרחוק על בסיס ניתוח ממצאים ארכאולוגיים. עיסוקה בהיכחדות מקביל במידה מסוימת לפלאונטולוגיה שהתגבשה במחצית השנייה של המאה ה־19, ובאמצעות ממצאים ארכאולוגיים עסקה במינים שנכחדו.

שהיעלמות קבוצת המיעוט מביאה לידי היעלמותו של הבדל ספציפי, הדבר שייחד את הקבוצה והבדילה ככזאת, הבדל שהיה קיים בעבר הרחוק. במובלע מניחה תפיסה זו כי הקבוצה שבסופו של דבר תיעלם עשויה מקשה אחת ומבטאת הבדל אחד. ככל שתהליך האסימילציה יימשך יפחת או יתדלדל ההבדל הזה, עד שייעלם סופית. מסוף התהליך, הנצפה בעתיד הרחוק (אבל הידוע מראש), נראית נקודת המוצא, במובלע, כ׳מקור׳ שממנו הולכים ומתרחקים. רבים מהאנתרופולוגים בראשית המאה ה־20 (ודאי האנתרופולוגים הפיזיים) ראו את הזהות של הקבוצות הילידות, במונחים טיפולוגיים, כזהויות קבועות שלא השתנו על פני דורות רבים. אפילו אנתרופולוגים שהתנגדו לתפיסת ההמשכיות של הטיפוסים האנושיים, דוגמת פרנץ בואס, הודרכו מאותה צורת ייצוג יסודית של האסימילציה.[9]

הנחת המוצא של חלק ממכונני הסוציולוגיה הגרמנית בתקופה ההיא אינה ציר זמן ארוך אלא חברת ההווה, לא תהליכים ארוכי טווח הנמשכים מתוך עבר רחוק אלא רגע ההווה שלפניהם. סוציולוגים צפו בחברות ההווה ומקצתם לפחות ראו הטרוגניות עצומה; הגירות רחבות היקף והגירה מסיבית לערים ולמטרופולינים ועמם מגע חברתי ותרבותי עצום, חסר תקדים בהיסטוריה האנושית. אבל מנקודת המבט הזאת לא ראו היעלמות של עמים, עיכולם של קולקטיבים או המרתם הרדיקלית של הבדלים, אלא התמרה ושינוי, לעתים רדיקליים, של הבדלים. ומקצת הסוציולוגים גילו עניין רב באופנים שמתחוללים השינויים הללו בחיי יחידים, כלומר בגורלם במציאות החדשה.

את ההבדל בין אנתרופולוגים לסוציולוגים אפשר לתפוס (בהכללה הכרחית) באמצעות ההבחנה בין הדיאכרוני לבין הסינכרוני. אנתרופולוגים בתקופה ההיא הלכו בדרך הדיאכרונית — מצב הווה ממוקם בהקשר זה כנקודה על פני ציר זמן ארוך, המוביל מהעבר הרחוק אל העתיד הרחוק. סוציולוגים לעומתם הלכו בדרך הסינכרונית — מצב הווה ממוקם על ציר סינכרוני, ביחסים ההדדיים (לאו דווקא שוויוניים) עם חלקי חברה אחרים (או עם החברה כשלם). אפשר להוסיף דימוי מעולם הצילום: אנתרופולוגים צופים ממעוף הציפור, מגובה רב, סוציולוגים לעומתם מתמקדים בצילום מקרוב של יחידים.

הבדל ההמשגה של האסימילציה קשור להבדל בתורות הידע של ענפי הידע למיניהם. הסוציולוגים שאדון בהם כאן הם חניכי תורת ידע אינדיבידואליסטית (או לכל הפחות אינדיבידואליסטית יותר מתורת הידע האנתרופולוגית), בעוד רבים מהאנתרופולוגים הם חניכי תורת ידע קולקטיבית. סוציולוגים דוגמת גיאורג זימל ראו כל קבוצה כהרכב של יחידים. הקבוצה משנית ליחידים לא רק בהוויה אלא גם בהכרה. האנתרופולוגיה הכירה שהקבוצה אינה אלא אוסף של יחידים (הוויה), אך הדריכה אותה הכרה קולקטיבית,

9. ראו למשל: Franz Boas, *Race, Language and Culture*, New York 1940; Idem, 'The Anthropology of the North American Indian', in: George W. Stocking Jr. (ed.), *The Shaping of American Anthropology 1883-1911: A Franz Boas Reader*, Chicago 1974, pp. 191-201

שהעניקה קדימות לקבוצה על פני היחיד. אפשר להדגים זאת עם פרנץ בואס, שהיה למנהיג הענף הליברלי של האנתרופולוגיה האמריקנית במחצית הראשונה של המאה ה־20. בואס התנגד לתאוריות האנתרופולוגיות שראו במושג הגזע את יסוד הזהות החברתית. לעומת תאוריות אלה הוא קבע שמקור הזהות הוא התרבות שלתוכה אדם נולד ובתוכה צמח (בלא קשר להשתייכותו הגזעית). ההבדל בין תפיסתו של בואס לתאוריות הגזעיות הוא עצום, אבל בכל הנוגע לממד האפיסטמולוגי, ההכרתי, בהשוואה לזימל, הרי בואס עדיין מעניק קדימות לקבוצה על פני היחיד, אלא שבמקום לקשור אותו למושג הגזע הוא קושר אותו למושג התרבות. להלן אנסה להמחיש את חשיבותם של הבדלים אפיסטמולוגיים אלה בזיקה לתפיסות אסימילציה מנוגדות, וזאת מתוך כוונה להראות שתפיסות אלה מכוננות נקודות מבט אחרות, ועמן ייצוג, ניתוח ומסקנות שונים. נקודת מבט אחת מתמקדת בדורסנות התהליך ההיסטורי הארוך של מגע בין כוחות היסטוריים בלתי־שווים, והאחרת מתמקדת ביחיד המחליף מעגל חברתי אחד באחר. האחת רואה לפניה את קץ הקיום היהודי, האחרת רואה היווצרותה של זהות חברתית אינדיבידואלית מסוכסכת.

התרחקות ממקור קדום

התפיסות שאדון בהן שותפות בכך שהן מייצגות את האסימילציה כתהליך יותר מאשר כמצב, תהליך המתרחש על פני ציר זמן ארוך ביותר, ואשר אם יתרחש במלואו הוא יתמצה בהיעלמות הקיום היהודי. הבנה תכליתית זו משליכה על האופן שבו נתפס ומנותח כל אחד מהשלבים השונים של התהליך כולו. במהלך תהליך זה יאבד הציבור היהודי בהדרגה את צביונו היהודי, כמותית ואיכותית, עד שיאבד סופית את מאפייניו הייחודיים.

פרנץ בואס (1858–1943), מהאנתרופולוגים החשובים במאה ה־20, מבטא את תפיסת האסימילציה הזאת באופן מובהק. בואס נחשב מייסדה של האנתרופולוגיה התרבותית ותומך בלתי־מסויג באסימילציה יהודית. בואס נולד בגרמניה למשפחה יהודית שהיתה נטועה עמוק בתרבות הגרמנית. הוא התחנך באוניברסיטאות גרמניות לפני שעקר לארצות־הברית, בין השאר מפני שהגיע להכרה שכיהודי לא ישיג משרה אקדמית בגרמניה. בואס ייסד את האנתרופולוגיה התרבותית, אם כי פרסומו הגדול בא לו דווקא ממחקר רחב ממדים שערך בתחום האנתרופולוגיה הפיזית. בואס תמך באסימילציה יהודית והיא שימשה לו מודל לזו של האפרו־אמריקנים. הוא הבין שהאסימילציה תביא לידי היעלמותם ההדרגתית של סממנים מייחדים בתהליך שסופו הוא היעלמותם הסופית של סממנים יהודיים או אפרו־אמריקניים.[10]

10. ראו: Franz Boas, 'The Jews', *Race and Democratic Society*, New York 1945, pp. 38-42. במקור הופיע מאמר זה בשנת 1923 בכותרת 'האם היהודים הם גזע?'.

ההבדל העיקרי בין היהודים לאפרו־אמריקנים נעוץ בכך שבואס מייצג את היהודים כמי שכבר עברו אסימילציה עמוקה, ואילו לאפרו־אמריקנים עדיין צפויה כברת דרך ארוכה. לדברי בואס, בכל מקום ומקום בעולם נהפכו היהודים במשך הדורות לחלק של האוכלוסייה המקומית שבקרבה הם חיים. לפיכך יהודים ברוסיה דומים לרוסים הלא־יהודים שבקרבם הם חיים, יהודים תימנים לתימנים הלא־יהודים שבקרבם הם חיים, ויהודים בצפון אפריקה דומים במאפייניהם היסודיים לצפון אפריקנים שבקרבם הם חיים. יש, בלשונו של בואס, הקבלה (׳פרלליות׳) בין היהודים לבין הלא־יהודים החיים באותה הסביבה. בואס מטעים כי מידה גדולה של אסימילציה כבר התחוללה, הרבה יותר ממה שמבט חפוז עשוי להעלות. מה שבואס אומר במובלע, ואף פעם לא במפורש, הוא, שעקב האסימילציה העמוקה שלהם, כבר אין ליהודים כל מכנה משותף גזעי.

השוואה בין טיפולו של בואס באסימילציה של היהודים לזו של האפרו־אמריקנים מלמדת שבשני המקרים מודרך בואס באותו אופן.[11] בעבודותיו המוקדמות ראה בואס סיכוי רב להתגשמות האסימילציה של האפרו־אמריקנים. עבודות מאוחרות יותר, שהושפעו ממחקריו האמפיריים של תלמידו מלוויל הרסקוביץ, חשפו שהאופטימיות המוקדמת שלו היתה שגויה. שינויים בדפוסי הנישואים וההולדה של אפרו־אמריקנים בעקבות ביטול העבדות חושפים עתה נטייה הפוכה מזו הקודמת: האוכלוסייה האפרו־אמריקנית מתכהה במקום להתבהר.[12] בואס, שציפה (וקיווה) שהאפרו־אמריקנים יעברו את תהליך האסימילציה עד סופו, עמד באכזבה אל מול התכהותם. אבל החשוב לענייננו יותר הוא, ששתי השקפותיו כלפי אפרו־אמריקנים, המוקדמת והמאוחרת, והשקפתו הקבועה כלפי היהודים, מודרכות מאותה צורת יסוד של אסימילציה כתהליך הדרגתי וארוך המוליך, אם אכן הוא מתנהל, אל נקודת סוף שבה יאבדו האפרו־אמריקנים את מאפייניהם הייחודיים.

אסימילציה יהודית היא מרכזית גם בעבור ארתור רופין (1876–1943), אך באופן הפוך מזה של בואס. מספרו הראשון על היהודים בשנת 1903 ועד ספרו האחרון, שהופיע לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה ב־1940, הוא רואה באסימילציה את האיום הגדול ביותר על המשך הקיום היהודי. רופין נחשב למייסדו של מקצוע הדמוגרפיה היהודית־הגרמנית המודרנית. הוא נולד בפוזן למשפחה יהודית שהיתה משוקעת בתרבות הגרמנית, אך לא היתה כל שאלה בדבר היותו מחויב לזהותו היהודית. השכלתו היתה משפטית, אך הוא גם פיתח עניין בכלכלה, בייחוד בכלכלה חקלאית. יחד עם אלפרד נוסיג ייסד את הלשכה לדמוגרפיה וסטטיסטיקה של היהודים. רופין היה ציוני מחויב שעלה ארצה והיה ממונה

11. על מודל האסימילציה של בואס ראו מאמרי: Amos Morris-Reich, 'Race, Ideas, and Ideals: A Comparison of Franz Boas and Hans F. K. Günther', *History of European Ideas*, 32, 3 (2006), pp. 313-332

12. לעמדתו האופטימית כלפי האסימילציה האפרו־אמריקנית ראו: Boas, *Race and Democratic Society*, p. 80. לעמדתו הפסימית ראו: Franz Boas, *Anthropology and Modern Life*, New York 1928, p. 74

בין השאר על מדיניות יישוב הקרקעות בארץ־ישראל. דווקא לנוכח התנגדותו העמוקה לאסימילציה יהודית, בולטת העובדה כי צורתה של האסימילציה בעבודותיו דומה מאוד לזו שאצל בואס. לדעת רופין, אסימילציה יהודית מובילה להיחלשות כמותית ואיכותית של הקיום היהודי. גם רופין ראה באסימילציה תהליך ארוך ובלתי־הפיך המוליך בהדרגה להתפרקותה המלאה של יהדות העולם, תהליך שאם יימשך ללא הפרעה יוביל להיעלמות הקיום היהודי.[13]

רופין פיתח מודל מורכב ומסועף של האסימילציה. הוא חילק את האוכלוסייה היהודית לארבע קבוצות, המצויות בשלבים שונים של אסימילציה. יש התאמה בין השלבים השונים למִנעד שצדו האחד הוא קיום יהודי מסורתי וצדו האחר האסימילציה המלאה של היהודים. לפי המודל של רופין, יש יהודים שעברו אסימילציה עמוקה; אלה אינם קשורים עוד לדת היהודית, מדברים את שפת בני הארץ שהם חיים בה, דומים בהשכלתם ובאורח חייהם לנוצרים, נישאים ללא־יהודים וממירים את דתם. יש מי שעברו אסימילציה חלקית; בהם מונה רופין את המהגרים היהודים ממזרח אירופה לארצות־הברית, את יהודי מרכז אירופה ומערבה, יהודים באוסטרליה ובדרום־אפריקה, בדרום אמריקה, חלק מיהודי רוסיה וחלק מיהודי הבלקן. לאלה משייך רופין גם את המעמדות הגבוהים של היהודים. רופין משייך לקבוצה זו את הדו־לשוניים, כלומר מי שיודעים שפה יהודית ייחודית וגם את שפת הארץ שלהם. לדעת רופין, יש המסורתיים, המדברים בעיקר יידיש או ספרדית או ערבית. רופין כולל כאן את רוב יהודי פולין, לטביה, סלובקיה, קרפטרוס, רומניה וארצות המזרח. לעומתם, לדברי רופין, יש הגרעין הקשה של היהודים, הרחוק ביותר מסכנת האסימילציה — היהודים הלאומיים, הציונים החיים בארץ־ישראל ומדברים עברית. בעוד הציר של רופין עד הגרעין הזה מבוסס על מאפיינים של קיום מסורתי, הרי בנקודה זו מכניס רופין ממד אחר — היהודים הלאומיים אינם בהכרח יהודים מסורתיים, ובכל זאת, לדעת רופין, הם הרחוקים ביותר מסכנת האסימילציה. דומה שאפשר לראות כי בתפיסתו של רופין יש חפיפה של הציר מסורת-אסימילציה וההנגדה הבסיסית בין אסימילציה לציונות. חפיפה זו גורמת לכך שאף אם היהודים הלאומיים אינם בהכרח מסורתיים, הם רחוקים ביותר מסכנת האסימילציה. לענייננו חפיפה זו חשובה, שכן שלושת השלבים הראשונים מקבילים להתרחקות הדרגתית מהמקור, ואילו הרביעי, מדריך אותו משתנה אחר — לאומי־ציוני.

רופין מתמקד ביהודים בלבד, אבל הצורה של אסימילציה שמנחה את עבודתו היא אוניברסלית.[14] אסימילציה היא תהליך המתחולל לאורך זמן, על פני דורות, בתחום גאוגרפי מסוים, בלא לעורר את התנגדות מי שעוברים את התהליך. במשך דורות הגנו

13. ראו למשל המשפט הפותח את גרסתו הראשונה של ספרו 'היהודים של היום': Arthur Ruppin, *The Jews of To-Day* (trans. Margery Bentwich), New York 1913

14. ראו למשל: ארטור רופין, **מלחמת היהודים לקיומם**, תל־אביב ת"ש, עמ' 206.

צורות חיים יהודיות מסוימות על היהודים מפני קשרים קרובים מדי לסביבתם הלא־יהודית. אך האסימילציה שווה למעבר הדרגתי מקצה קיצוני של קהילה נבדלת לחלוטין, בעלת שפה ייחודית, קבוצה שולית מבחינת עיסוקיה הכלכליים וענייה, הנבחנת ונבדלת מסביבתה הלא־יהודית מבחינה דתית, והמקיימת דפוס נישואים אנדוגמי, פנים־קהילתי, אל עבר קיצוניות אחרת של דיבור בשפת המדינה, עמידות כלכלית, השכלה גבוהה, עיסוק במקצועות שאינם שוליים, פיזור גאוגרפי, אובדן אמונה דתית, ניכור, נישואי תערובת וגידול אוכלוסין שלילי. האסימילציה מתחוללת בשלבים, בהדרגה, אבל כך שכל שלב מוביל לזה שאחריו באופן בלתי־הפיך.[15] תהליך האסימילציה, לדעת רופין, מתחולל בדרך־כלל בשלושה שלבים: ראשיתו ויתור על לשון יהודית לטובת לשון המדינה; המשכו במעבר הילדים לבתי־ספר חילוניים, מעבר הגורם לדחיית המסורת היהודית מפני ההשכלה הכללית; סיומו הוא אובדן רגש הזיקה לקהל ישראל ופרישה מדת ישראל.[16] לדעת רופין, אם לא יופרע מהלך הדברים באופן מכוון, תעבור האוכלוסייה היהודית כולה את שלבי האסימילציה השונים עד שתיעלם בתוך כמאה שנים. כוחו של רופין בכך שהוא מעמיד מודל מורכב ומפורט המכמת את התהליך למשתנים אמפיריים מדידים.

מלוויל הרסקוביץ (1895–1963) היה תלמידו של בואס, ובכל הנוגע לתמיכתו או התנגדותו לתהליך האסימילציה היה קרוב בהרבה לדעותיו של מורו מאשר לאלה של רופין. הרסקוביץ נולד בארצות־הברית להורים יהודים ממוצא מזרח־אירופי. תחום המחקר העיקרי שלו היה האפרו־אמריקנים והוא נחשב אבי תוכניות הלימודים האפרו־אמריקניות באוניברסיטאות ארצות־הברית. הוא גם פיתח את תפיסת הרלטיביזם התרבותי. עמדותיו כלפי האפרו־אמריקנים עברו תהפוכות במהלך חייו המקצועיים. אחד המחקרים שעשה בשנות העשרים של המאה ה־20 הראה בבירור כי נבלמה מגמת התבהרות צבע העור של האוכלוסיה האפרו־אמריקנית, וזאת עקב ביטול העבדות, והפסקת ניצולן של נשים אפרו־אמריקניות בידי אדוניהן הלבנים.[17] את הניתוח הדמוגרפי הנחתה התפיסה, שאם תימשך מגמת התבהרותם של האפרו־אמריקנים תקופה ארוכה מספיק ייעלמו מהאפרו־אמריקנים מאפייניהם המייחדים, וכך ייעלמו כקבוצה. רצוני להדגיש בנקודה זו, שכמו בנוגע לבואס ולרופין, חשוב פחות בהקשר הנוכחי אם הרסקוביץ העריך בנקודת זמן מסוימת שמבחינה אמפירית מתקדמת היעלמותו ההדרגתית של מיעוט זה או אחר (דוגמת היהודים או האפרו־אמריקנים), או שמא נבלם תהליך זה או אף נסוג. חשוב יותר להבליט את העובדה כי ההערכה האמפירית מעוגנת בצורת ייצוג וניתוח של אסימילציה כתהליך היעלמות הדרגתי.

15. בנקודות מסוימות מוצג תהליך האסימילציה כחד־כיווני ושאינו ניתן לחזרה או לתיקון. במקומות אחרים, באופן מובלע, נראה שבאמצעות הממד הלאומי יכול התהליך להיעצר.
16. ראו למשל: רופין, **מלחמת היהודים לקיומם**, עמ' 209–210.
17. ראו: Melville J. Herskovits, *The American Negro: A Study in Racial Crossing*, New York 1928; Idem, *The Anthropology of the American Negro*, New York 1930

היהודים לא היו מרכז עבודתו המקצועית של הרסקוביץ, אבל הוא ייחד להם לפחות שני מאמרים. במאמר 'מי הם היהודים? ניתח הרסקוביץ את היהודים ניתוח אנתרופולוגי.[18] חלק הארי של מאמרו נסב סביב הקושי למצוא מכנה משותף, פיזי או אחר, ליהודים כולם. מה שמובלע בתפיסה זו, שאם היהודים נעדרים מכנה משותף אזי נשללה זהותם היהודית המשותפת. הדיון ביהודים כחסרים מכנה משותף מבליע הנגדה בין ההווה לבין העבר הרחוק. כיום אין עוד מכנה משותף כזה, אך בעבר הרחוק אולי היה. כמו בואס, היעדר מכנה משותף בהווה נתפס כתוצאה של אסימילציה ארוכה שכבר התרחשה. הרסקוביץ סקר את המחקר הקיים כדי להזים כל מכנה משותף אפשרי דוגמת גזע, תכונות פיזיות, תרבות, ישות היסטורית או יחידה לשונית.

ניתוחו של הרסקוביץ יוצא מתוך אחד העיקרים של האנתרופולוגיה התרבותית, שחלוקת אוכלוסיות העולם לפי המשתנים של גזע, שפה, ותרבות אינם עולים בקנה אחד. בני קבוצה גזעית שייכים לתרבויות שונות, ובני קבוצה תרבותית עשויים להשתייך לגזעים שונים. הרסקוביץ מחיל תפיסה זו על היהודים. לדבריו, יש המנסים להגדיר את היהודים כקבוצה גזעית ותרבותית, בעוד בין המשתנים הללו אין התאמה. הרסקוביץ מעלה טענה זו כדי לשלול כל מכנה משותף יהודי ולהטיל ספק בקיומו של אותו דבר־מה 'יהודי'. עקב פיזורם והתערבותם של היהודים בקבוצות אחרות, ביולוגית ותרבותית, התרחקו היהודים מהמקור המשותף שלהם בעבר הרחוק במידה כזאת שאי־אפשר לדבר על יהודים אלא בהקשר מקומי.

יותר מכול מבקש הרסקוביץ לשלול כל מכנה משותף גזעי. הרסקוביץ מסביר את ההטרוגניות היהודית בכך שבכל מקום ומקום הפכו היהודים חלק מהאוכלוסייה המקומית. את הצהרותיו על היהודים יש לראות בהקשר הרחב יותר של מאבקו בתאוריות גזעיות. 'האדם הוא במהותו בן כלאיים', קובע הרסקוביץ, 'והיהודים מוכיחים את הטענה הזאת באופן שדומה לתנאי מעבדה'. 'מי הם היהודים? הוא שואל, ועונה שבאזורים מסוימים נשמרו מאפיינים ים־תיכוניים מקוריים. אך בנוגע לשפה, לתרבות ולאמונה יש בין יהודים שונים הבדלים כה רבים שספק אם יש מכנה משותף כלשהו. ועם זאת (שלא כמו בואס), לדעת הרסקוביץ היהודים מבטאים רצף היסטורי כקבוצה ששרדה דרך שינויים. אבל זהו רצף של שברים — היהודים מייצגים רצף של ניגודים שאופיו הוא של סדרה מתחלפת של קבוצות.[19] הרצף איננו בתכונות ספציפיות אלה או אחרות, אלא מבטא שיתוף שם בלבד. באמצעות האסימילציה של היהודים חוסם הרסקוביץ את האפשרות של מכנה משותף בו־זמני, סינכרוני (בין יהודים מאזורים שונים וסביבות לאומיות ותרבותיות שונות) ותהליכי, דיאכרוני (יהודים ממקום מסוים עם אבותיהם ואימהותיהם היהודיים). הרסקוביץ מסיים

18. ראו: Melville J. Herskovits, 'Who Are The Jews?', in: Louis Finkelstein (ed.), *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, 4, New York 1949, pp. 1151-1171

19. במילותיו של הרסקוביץ: 'The Jews represent a historic continuum, have survived as an identifiable, yet constantly shifting series of groups', ibid., p. 1168

בקביעה שלכל מילה יש משמעויות רבות, אך אין מילה שיש לה משמעויות רבות יותר משיש למילה 'יהודי'.

רופין והרסקוביץ חלוקים עמוקות בהערכת תפקידה של האסימילציה בהיסטוריה היהודית, אבל מדריכה את שניהם צורה דומה של אסימילציה. רופין כותב מתוך חשש עמוק שהתהליכים שעוברת היהדות בהווה ובעתיד, כפי שהוא צופה אותו, יביאו לידי קץ הקיום היהודי. הרסקוביץ סבור שהיהודים עברו תהליכי אסימילציה כה עמוקים, שאין עוד לדבר על היהודים במונחי מכנה משותף ביולוגי, תרבותי, או לשוני. האחד תומך נלהב של אסימילציה בכלל בארצות־הברית, וודאי של היהודים, והאחר רואה באסימילציה אסון ואיום גדול על הקיום היהודי, אך הקטגוריה האנליטית שלהם היא שוות צורה.

זהות חברתית

באמצעות מסורת סוציולוגית נוכל לעמוד על צורה אחרת של אסימילציה, שבה אין מדובר בהתרחקות מהמקור ולא בהיעלמות הדרגתית של קבוצה. המוקד בצורה זו הוא מה קורה ליחיד המצוי בתהליך אסימילציה, והתמונה העולה היא היווצרותה של זהות חברתית חדשה, מסוכסכת ומנוכרת. אדגים תפיסה זו באמצעות גיאורג זימל, רוברט פארק, ופול סיו.

יש קשר בין הביוגרפיה של גיאורג זימל (1858–1918) לבין תפיסת האסימילציה שלו. זימל נולד בגרמניה להורים ממוצא יהודי שלפני לידת בנם נטבלו לנצרות (כל אחד בנפרד, לקתוליות ולפרוטסטנטיות). מבחינה חוקית פורמלית זימל היה נוצרי (פרוטסטנטי), אבל במובנים מסוימים נכפה עליו לראות עצמו יהודי, שכן כך הוא נתפס בעיני רבים בסביבתו.[20] זימל למד באוניברסיטה של ברלין ונחשב אחד ממייסדיה של הסוציולוגיה המודרנית. עבודתו הסוציולוגית והפילוסופית זכתה להצלחה בין־לאומית ולתהודה גדולה. אבל במידה רבה בשל מוצאו היהודי לימד שנים רבות רק כמורה מן החוץ ולא זכה למשרה באוניברסיטה גרמנית אלא סמוך למותו ובאוניברסיטה שולית יחסית. קשה מאוד לדבר על זימל כיהודי אלא במונחים שליליים, כלומר שנתפס כיהודי בעיני הסביבה החברתית שלו. המאמר שלו על 'הזר', אחד המפורסמים בסוציולוגיה, הוא חיבור בן כמה עמודים המופיע בפרק של הספר 'סוציולוגיה' (1908) העוסק ביחסים שבין צורות חברתיות למרחב.[21] היו שהעירו כי הדיון בדמותו של הזר הוא בעצם דיון מרומז ביהודי. יתרה מזו, שדמות היהודי

20. ראו: Klaus-Christian Köhnke, *Der junge Simmel - in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt a/Main 1996, pp. 122-148

21. ראו: Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a/Main 1992. האקסקורס על הזר הופיע בתרגום אצל Georg Simmel, 'The Stranger', in: Donald N. Levine (ed.), *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, Chicago 1971, pp. 143-149

היא במידה רבה דמות היהודי הגרמני המודרני המתבולל. זהו יהודי שמבחינות מסוימות הוא גרמני לחלוטין, כלומר עבר אסימילציה מלאה, אבל מבחינות אחרות מתמידה יהדותו, וזו מתבטאת באי־קבלתו המלאה בחברת הרוב. אף שזהו מאמר של עמודים מספר בספר של כ־800 עמודים הוא נעשה למאמרו המפורסם ביותר של זימל ובעולם הדובר אנגלית הוא כונן במידה רבה פרדיגמה של זהות מודרנית בכלל ושל זהות יהודית בפרט.

בפתח המאמר קובע זימל כי הזר אינו זה 'שהגיע היום ומחר הוא עוזב, אלא זה שהגיע היום ומחר הוא נשאר'. כלומר זהו יחיד המקובע במעגל חברתי שאליו לא השתייך מלכתחילה, יחיד הנתפס כמי שיש לו הפוטנציאל להמשיך את נדודיו הלאה. האסימילציה שזימל מצביע עליה איננה שלב בתהליך שיש בו תכלית, אלא מצב הווה שבו היחיד 'תקוע'. זימל אינו מתכחש לכך שמקור גזעי, דתי או לאומי עשוי למלא תפקיד מכונן בכינון זהותו של יחיד מסוים כ'זר'. אלא שההמשך מתמקד בעניינים אחרים לגמרי מאלה שעניינו את רופין או את הרסקוביץ. בעניין הקשר בין צורות חברתיות שונות למרחב לא דן זימל בקבוצה העוברת אסימילציה אלא ביחסי חליפין הנוצרים בין הזר כיחיד לבין הקבוצה שבתוכה הוא מקובע. הזר הוא תוצאה של צורת יחסי חליפין בין־אישית מסוימת. זימל מנסח זאת במונחי מרחק וקִרבה: הזר הוא קרוב אבל רחוק, ובה בעת הוא רחוק אבל קרוב.[22] הזר הוא מרכיב בלתי־נפרד של הקבוצה, אבל היא מתייגת אותו כאיבר זר שאינו שייך לה באופן אורגני.

זימל אומר במאמרו שהיהודים האירופים הם המקרה הקלאסי של הזר. אבל היהודי כזר איננו (כפי שמובלע למשל במודל של רופין) מי שהיה יהודי ועתה הוא בן הקבוצה שאליה הצטרף באופן המוחק את היותו יהודי. גם אין רמז שמדובר בשלב בתהליך שסופו היעלמות היהודי כיחיד או היעלמות היהודים כקבוצה.

יש מכתב תשובה פרטי שכתב זימל אל ציוני רוסי, הנותן חיזוק לכך שזימל לא ראה קשר בין אסימילציה לבין היעלמות יהודית. במכתב זה שנכתב ככל הנראה סמוך לשנת 1900, אך תאריכו המדויק אינו ידוע, כותב זימל כי איננו רואה סיכוי רב להגשמת מטרות התנועה הציונית. במקום זה הוא תומך באסימילציה של היהודים בקרב עמי אירופה. זימל מוסיף, ככל הנראה בתשובה לשאלות שנשאל, כי אין הוא רואה כיצד יכול עם להיעלם מההיסטוריה.[23]

מאמרו של זימל זכה להשפעה עצומה בארצות־הברית והפך אבן פינה של הסוציולוגיה האמריקנית. אחת הסיבות לכך היא שזימל הצליח לעגן את הדיון בתהליכי אסימילציה

22. ראו: Simmel, 'The Stranger', p. 143

23. S. Lozinskij, 'Simmels Briefe zur jüdischen Frage', in: Hannes Böhringer and Kalfried Gründer, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt a/ Main 1976, pp. 240-243. מכתב זה יופיע בתרגום עברי בכרך מתרגומי גיאורג זימל הנמצא בהכנה: עמוס מוריס־רייך (עורך), **גיאורג זימל: מבחר תרגומים** (שם טנטטיבי), תרגום: מרים קראוס, הקיבוץ המאוחד.

בהקשר האמריקני של גלי המהגרים בערים האמריקניות של התקופה. תוך כדי התאמתו להקשר האמריקני השתנו כמה מהמשתנים של זימל. למשל, בארצות־הברית של שנות השלושים נעשה זיהוי בין הזר לבין המהגר שזה מקרוב בא, מה שאינו בלתי־נכון אבל שונה ממוקד דיונו של זימל במאמרו הנ"ל. אבל גם כאן נתפס המקרה של היהודים בקווים הכלליים של 'זהות חברתית' ולא כתהליך תכליתי.

במחלקה לסוציולוגיה של האוניברסיטה של שיקגו התפתח בשנות השלושים מושג 'איש השוליים' (the marginal man), מושג שהפך לפרדיגמה חשובה בניתוח קליטת המהגרים החדשים בארצות־הברית. רוברט עזרא פארק (1864–1944), מהסוציולוגים החשובים ביותר בשיקגו בשנות העשרים והשלושים היה נוכח בשיעוריו של זימל בברלין. במאמרו 'הגירה אנושית ואיש השוליים' (1928) יש עיבוד ופיתוח של רעיונותיו של זימל משנת 1908 והתאמתם לתנאים בארצות־הברית. מאמרו של פארק שונה מאוד מזה של זימל. נקודות מסוימות במאמר אפשר לקרוא כקרובות יותר לצורה האנתרופולוגית שנדונה לעיל. פארק מדבר על עמים ועל גזעים וטוען, במידה רבה כמו בואס והרסקוביץ, שמוצא גזעי מעורב הוא הכלל ולא היוצא מן הכלל. הוא גם טוען כי אין מקרה ששני עמים שחיו זה בקרבת זה לא התערבבו או יצרו, כלשונו, 'בני כלאיים גזעיים'.[24]

בעידן המודרני, כך הוא טוען, העירוב נעשה באמצעות הגירה. אך שלא כמו הצורה המובלעת בעבודתם של בואס, רופין והרסקוביץ, מוקד מאמרו של פארק איננו תוצאתו ארוכת הטווח של המגע בין גזעים ועמים שונים, אלא מה קורה למהגר המחליף חברה אחת מתוך כוונה להיקלט בחברה חדשה. לדעת פארק, אין ספק שהגירה גוררת קרע עם צורת החיים של ארץ המוצא. הגירה איננה החלפת מקום מגורים גרֵדא. פארק מדגים את דבריו באמצעות הצוענים שאולי מחליפים את מקום המגורים שלהם אבל אינם מהגרים, כלומר את שינוי המקום שלהם יש לראות כתופעה גאוגרפית ולא חברתית. הנקודה שפארק מבקש להמחיש היא, שהגירה מביאה לידי שחרור היחיד מכבלי המסורת וממסגרות המחשבה של קבוצת המוצא שלו. המהגר מצטרף למסגרת חברתית חדשה, שיש לה צורה אחרת מזו המקורית שהיתה לו.

פארק מתמקד בפרק הזמן שבין עזיבת המהגר את המסגרת המקורית לבין ההצטרפות המלאה למסגרת החדשה. הנקודה שפארק ממחיש היא, שבמובן הזמן, במובן הפסיכולוגי ובמובן הסוציולוגי המהגר אינו עובר בן־לילה מצורת חיים אחת לצורת חיים אחרת, אלא זהו תהליך מורכב. אחד השלבים של תהליך זה הוא פרק זמן שבו היחיד נמצא 'בין לבין'. היחיד איננו בן־בית במסגרת החדשה אבל גם לא בזו הישנה. הוא נמצא בשתיהן, אך איננו באף אחת מהן באופן מלא.

מאמרו של פארק איננו מכוון דווקא ליהודים בחברה המודרנית, אך פארק דן גם במקרה היהודי. טענתו היא, שאחרי נפילת חומות הגטו מופיע סוג חדש של יהודי, 'בן כלאיים',

24. ראו: Robert Ezra Park, 'Human Migration and the Marginal Man', *American Journal of Sociology*, 33 (1928), pp. 881-893

אדם החי בשתי מסורות ובקרב שני עמים במקביל. אין הוא מוכן לגמרי לשבור את קשריו, אפילו אם הוא רשאי לעשות זאת, עם עולמו הקודם, והוא לא התקבל לגמרי, בגלל דעה קדומה גזעית, לחברה החדשה שבה הוא רוצה למצוא את מקומו. הוא בשוליים של שתי תרבויות ושתי חברות, שאותן לא עזב או שאליהן לא נכנס באופן מלא.

פארק מתייחס בהקשר זה לא רק למאמר של זימל אלא לזימל עצמו כאיש שוליים, כאדם קוסמופוליטי, איש העולם. לדעת פארק רוב היהודים בארצות־הברית של תקופתו עונים על ההגדרה של 'איש השוליים'. חשוב מזה, באמצעות המהגרים היהודים אפשר לדעתו ללמוד רבות על תהליך האסימילציה של המהגר היחיד. 'איש השוליים', כפי שמתארו פארק, מתקיים במצבו זה שנים רבות. למעשה, לדברי פארק, מדובר בטיפוס חברתי חדש.

מאותה אסכולה סוציולוגית צמח גם פאול סיו (1906–1987) וגם אותו הדריכה האסימילציה במובן 'זהות חברתית'. במאמרו 'התושב הארעי', שעניינו העיקרי הוא סינים שהשתקעו בסביבות שיקגו, מחיל סיו את תפיסתו גם על יהודי תקופתו.[25] מאמרו הוא המשכם הברור של טיעוני זימל ופארק והוא מבטא, במובנים מסוימים, התאמה נוספת לטיפוס האידאלי של 'הזר', שוב מתוך רצון להתאים את מושגי המחקר לקבוצות ולסיטואציות חברתיות שמושגיו של זימל אינם מתאימים להם באופן מלא. למעשה צמחו המאמר והמונח החדש שטבע סיו מכשלון נסיונו להחיל את מודל 'איש השוליים' על אוכלוסיית המהגרים הסינים בסביבות שיקגו. סיו מצא שאנשי הקבוצה שחקר אינם עונים על תכונות 'איש השוליים' — הם אינם מצויים בין שתי חברות באופן שהתכוון אליו פארק ואין אצלם סימנים של ניכור שלדברי פארק מלווים את 'איש הביניים'. התושב הארעי, קבע סיו, נצמד לתרבות האתנית המקורית שלו, בניגוד גמור לטבע הכפול שקשר פארק לאיש השוליים. שלא כמו המהגר המבקש להיקלט בחברה החדשה ורוצה להשאיר מאחוריו את סממני חברת המקור שלו, ולכן נתקע בין שתיהן, התושב הארעי הוא זר המבלה שנים רבות מחייו בארץ זרה בלי שהוא רוצה במיוחד להיקלט בחברה החדשה, בלי לעזוב ביודעין את סממני התרבות שממנה בא ובלי תודעת המהגר, תודעה ההכרחית לדברי פארק כדי להיחשב 'איש שוליים'. עם זאת, בעקבות שנים רבות בקרב חברה זרה נדרשים 'תושבים ארעיים' לסדרה של התאמות לארץ החדשה שלהם.

המטרה הראשונית שבגללה הגיע התושב הארעי לסביבתו החדשה, לדברי סיו, היתה ברורה ומוגבלת וקשורה בדרך־כלל לפרנסה. התושב הארעי בא עם כוונה לחזור לארץ המוצא. עם הזמן נדחה ונדחה תאריך החזרה לארץ המוצא בלי שתשתנה באופן יסודי התודעה המלווה את השהות. עם חלוף הזמן הוא (או היא) מפתח צורת חיים ייחודית למצב הזה. אין הוא מעוניין להשתלב בחברה החדשה, לא לאמץ את צורותיה ולא לעזוב את צורת החיים שלו מארץ המוצא. חייו מתרכזים בפרנסה, במקצוע ובבני־אדם אחרים מרקע

25. ראו: Paul P. C. Siu, 'The Sojourner', *American Journal of Sociology*, 58 (1952), pp. 34-44

דומה.[26] התושב הארעי לעולם אינו מנתק לגמרי את הקשר שלו עם ארץ המוצא. שנים רבות חיים בני־אדם אלה באי־התאמה שבין ההכרה שהם עתידים לחזור אל ארץ המוצא שלהם לבין העובדה שברוב המקרים חזרה זו אינה מתרחשת.

בהקשר הזה נוגע סיו גם במדינת ישראל שזה עתה נוסדה. סיו שואל, האם מדינת ישראל איננה מדינה שנוצרה בידי תושבים ארעיים לשעבר, שבמשך מאות רבות של שנים היו מחוץ לארץ־ישראל ועתה שבו אליה. הוא מוצא בישראל דוגמה ייחודית לכך שעם יכול לחזור אל ארץ המוצא שלו גם אלפיים שנה אחרי שעזבה ולא להרגיש בה זר. היהודים, מציע סיו, היו 'תושבים ארעיים' במשך דורות.

סיום: אסימילציה, צורה וערך

קטגוריות אנליטיות מתפקדות כ'מסננות' ערכים. הקטגוריות בוררות (ולמעשה עושות זאת באופן מכונן) מתוך אין־סופיות הזרם הבלתי־פוסק של המציאות את העובדות שהן מייצגות, ולפיכך 'להציב ערך משמעו בו בזמן להציב גם לא־ערך; זה לארגן או ליצור נתון שחלק מיסודותיו ייוותרו חסרי חשיבות'.[27] אבקש לחתום את המאמר בדיון קצר באסימילציה כערך אנליטי מהסוג הזה.

המשותף בצורת היסוד המדריכה את זימל, פארק וסיו — והמבדילה אותם מבואס, הרסקוביץ ורופין — הוא שקטגוריית הייצוג שלהם את האסימילציה איננה מבוססת על תורת ידע קולקטיביסטית ואיננה תכליתית. אין הם מייצגים את המצבים שהם מתארים כשלב ראשון (או שני או שלישי) בדרך אל תכלית מתחייבת כלשהי. אבל, כפי שהדגשתי, צורה זו איננה תשליל של הצורה האנתרופולוגית, אין היא ההפך שלה או אנטי־תכליתית.

זימל עוסק באדם הנמצא דרך קבע בחברה שמסיבה זו או אחרת (דת, גזע, לאום) הוא נחשב בה לזר מלכתחילה. פארק מתאר מהגרים בתהליך של החלפת מסגרת חברתית ישנה בחדשה ומדגיש את שלב הביניים של שייכות לשתיהן וניכור משתיהן. סיו עוסק בתושבים ארעיים שלאחר שנים רבות מחוץ לארץ המוצא שלהם לא התמזגו בחברה החדשה.

לעומת בואס, רופין והרסקוביץ, מוקד הניתוח של זימל, פארק וסיו איננו מה קורה לקבוצה בעקבות תהליכי האסימילציה, כלומר האם היא קטנה במספר, מתרחקת מהמקור או קטנה מבחינה דמוגרפית, אלא מה עובר על היחיד במצב העניינים הזה. המוקד של

26. סיו נותן דוגמה של איש הנמצא בארצות־הברית שלושים שנה אבל לא למד אף פעם לקרוא עיתונים באנגלית מפני שהיה כל הזמן בתחושה שהוא בכל אופן עתיד לחזור בזמן הקרוב לסין, כך שהמאמץ של לימוד הקריאה הוא מיותר.

27. ראו: Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago 1986, p. 231

שלושת האחרונים, מזוויות שונות, הוא המהמורות העומדות בדרכו של היחיד העובר אסימילציה. לא עזיבת התרבות הישנה שלו ולא הצטרפותו לסביבה החדשה הם תהליכים שאפשר לעברם באופן חלק או תהליכים היכולים לנחול הצלחה מלאה. זימל, פארק וסיו מראים וריאציות של הקושי והכישלון בהמרת הזהות של היחיד. בהסתכלות מקרוב על תהליך האסימילציה לא מתרחשת המרת זהות אחת (מקורית) באחרת (חדשה), אלא נוצרת זהות חברתית חדשה, המאופיינת בניכור חברתי.

ביקשתי להמחיש שיש צורות שונות או תפיסות שונות של אסימילציה יהודית, וכי אלה קשורות במידה רבה לתחומי ידע שונים ולתורות ידע שונות. אף שצורות אלה הן דינמיות, הן קובעות מראש קשת אפשרויות לייצוג מצבים אמפיריים שונים. במילים אחרות, צורות אלה פועלות כערכים אנליטיים. יש להפריד בין עמדותיהם של מחברים שונים כלפי אסימילציה יהודית בכל הנוגע לתמיכה בה או להתנגדות לה, לבין צורת הניתוח המדריכה אותם. בואס ורופין, למשל, מנוגדים בעמדתם כלפי אסימילציה יהודית, אבל הם שותפים לאותה צורת הבנה יסודית של אסימילציה כתהליך תכליתי המוביל להיעלמות היהודים. הם שותפים לאותו ערך אנליטי, אך נבדלים בשיפוטו בנוגע ליהודים — כחיובי או כשלילי. בואס וזימל, לעומת זאת, תומכים באסימילציה יהודית, אבל מדריך אותם מושג אסימילציה שונה. הם שותפים בשיפוטם את האסימילציה, אבל מנחה אותם ערך אנליטי אחר.

באמצעות מקרה פרטי ומוגבל ביקשתי לעמוד על הקשר הקרוב בין התהוותם של תחומי ידע ותורות ידע בסוף המאה ה־19 ובמחצית הראשונה של המאה ה־20 ובין התפתחות תפיסות שונות של אסימילציה, ובאופן כללי יותר ביקשתי להצביע על כך שההיסטוריה המושגית של מדעי החברה היא חלק אינטגרלי של ההיסטוריה היהודית במאות ה־19 וה־20, וכי נושאים מרכזיים בהיסטוריה היהודית המודרנית (דוגמת קיום היהודים כמיעוט בחברות רוב) קשורים בטבורם להתפתחויות בתחומי ידע שונים.

חברה

ישראל והפצצה הדמוגרפית: סיפורו של מיתוס שגוי

און וינקלר

הבעיה הציונית היא בעצם בעיה דמוגרפית [...] מדיניות דמוגרפית תכליתית היא גם הערובה להגשמת הציונות, למניעת ההתנוונות וההתמעטות של ישובנו בעתיד.

יצחק קניבסקי (קנב), 1944[1]

מדיניות פרו־נטאלית צריכה להיות מכוונת לא רק לגידול במספר הילדים, אלא לכך שילדים אלו יגדלו להיות פרודוקטיביים ותורמים לחברתם.

פול דמני (Paul Demeny)[2]

הדמוגרפיה היא עובדה חברתית וכלכלית המחוללת תמורות מעמיקות בכל חברה, המולידה משברים ובעיות חדשות לבקרים, והתובעת על כן כושר היענות והסתגלות בלתי־פוסקים והשתנות מתמדת של הפילוסופיה החברתית ושל המדיניות החברתית גם יחד.

יעקב שביט[3]

מבוא: דמוגרפיה פוליטית בעידן הגלובליזציה

הדמוגרפיה נהיתה בעשור האחרון אחד הנושאים המרכזיים ביותר במערכת הפוליטית הגלובלית. התמורות הכלכליות־הדמוגרפיות בעולם בשני הדורות האחרונים יצרו דפוסים דמוגרפיים חדשים, הן במדינות המתועשות והן במדינות המתפתחות, שהביאו בעקבותיהם

* מאמר זה הוא המשך למחקרי מלפני שבע שנים שבא להבין את דפוס הילודה הייחודי של האוכלוסייה הערבית בישראל בהקשר המזרח־תיכוני. המחקר התפרסם ב־*Israel Affairs*, 9, 1-2 (Autumn-Winter 2003), pp. 3-67

1. יצחק קניבסקי, **בעית האוכלוסין והבטחון הסוציאלי**, תל־אביב 1944, עמ׳ 196.
2. Paul Demeny, 'Population Policy Dilemmas in Europe at the Dawn of the Twenty-First Century', *Population and Development Review*, 29, 1 (March 2003), p. 26
3. יעקב שביט, ׳הדמוגרפיה: המדע העגום כאפוקליפסה וכאנטי־אוטופיה׳, **זמנים**, 4 (1980), עמ׳ 39.

שינויים פוליטיים חשובים. למשל, הזדקנות האוכלוסייה במערב אירופה בדור האחרון בשל שיעורי פריון נמוכים ביותר הביאה לגל של מהגרים מהמדינות המתפתחות והדבר שינה דרמטית את המבנים הדמוגרפיים של החברות המערב־אירופיות והפך אותן בתוך שלושה עשורים בלבד ממדינות לאום למדינות רב תרבותיות ורב דתיות־לאומיות. תופעות של גזענות כלפי המהגרים המוסלמים מחד גיסא, והתמרמרות האוכלוסייה המוסלמית, בעיקר בני 'הדור השני', הטוענת לקיפוח מאידך גיסא, גרמו להתפרצות הפגנות ומעשי אלימות בסוף 2005, בייחוד בצרפת.

מראשיתה של התנועה הציונית תפס בה הנושא הדמוגרפי מקום מרכזי. לאחר קום המדינה היה הנושא הדמוגרפי לאחד הנושאים הפוליטיים הטעונים ביותר והיחס המספרי בין יהודים לערבים קיבל כינויים רבים, ובהם 'האיום הדמוגרפי', 'הפצצה הדמוגרפית', וביטויים רבים נוספים המסמלים את החשש הגדול מפני 'הסכנה הדמוגרפית' הניצבת לפתחה של הציונות. בהתאם לתפיסה פוליטית בסיסית זו, כמעט כל המחקרים הדמוגרפיים על ישראל עד כה בחנו את הנושא בהקשרו הפוליטי, קרי הבחנה בין יהודים לבין ערבים בייחוד בכל הנוגע לקצב הגידול של כל אחת משתי האוכלוסיות. אף בפרסומי הלמ"ס (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה של ישראל) חלוקת האוכלוסייה בישראל היא דתית־אתנית, כלומר יהודים וערבים.

המסגרת המתודולוגית ומטרות המאמר

נקודת המוצא המתודולוגית של מאמר זה היא שאכן יש בישראל 'פצצה דמוגרפית' מתקתקת, אבל לא בהקשרה הדתי־הלאומי, קרי היחס המספרי בין יהודים וערבים, אלא דווקא בתחום הריבוד החברתי־הכלכלי. אמנם בשנת 2003 ניצבה ישראל במקום ה־23 בעולם במדד הפיתוח האנושי של האו"ם,[4] אולם למרות זאת קיימים בישראל איים גדולים עם מאפיינים דמוגרפיים־חברתיים־כלכליים של חברה מתפתחת, דבר המטיל צל כבד על המשך התפתחותה של החברה הישראלית על רבדיה השונים בעידן הגלובליזציה.

מטרתו של מאמר זה לבחון בפרספקטיבה היסטורית של שישה עשורים, מאז קום המדינה, את תוצאות המדיניות הנטאלית (Natalist Policy) הישראלית. האם היא אכן השיגה את יעדיה המרכזיים? מה היתה מידת השתלבותה במדיניות הדמוגרפית הכוללת, בייחוד בכל האמור במדיניות ההגירה והתעסוקה?

4. מדד הפיתוח האנושי (Human Development Index – HDI) בודק את איכות החיים של האוכלוסייה על־פי שלושה מדדים מרכזיים: תוחלת חיים, רמת השכלה, ותוצר לנפש במונחים של כושר קנייה (PPP). התוצאה מתקבלת בערכים שבין 0 ל־1. ככל שהתוצאה קרובה יותר ל־1 רמת החיים במדינה גבוהה יותר. מקור: UNDP, *Human Development Report-2005*, New York: 2005, p. 223, table 2

מידת הצלחתה של המדיניות הנטאלית הישראלית תיבחן בשני היבטים מרכזיים: האחד, השפעתה על דפוסי הילודה של האוכלוסייה הערבית, בייחוד המוסלמית; וזה מכיוון שהיחס בין יהודים למוסלמים במדינת ישראל היה ועודנו לב לבו של 'האיום הדמוגרפי' על הציונות כפי שהוא מוגדר בידי רבים, הן במערכת הפוליטית והן במערכת האקדמית (ראו להלן). השאלה המרכזית בתחום היא: מדוע, בניגוד למגמה הכלל־עולמית ובכלל זה גם במדינות ערב, מאז אמצע שנות השמונים של המאה ה־20 התייצב שיעור הפריון הכולל של המוסלמים בישראל על 4.7 ילדים בממוצע לאישה, ובה בשעה בקרב הדרוזים, הנוצרים, והיהודים נמשכה מגמת הירידה בשיעורי הפריון. שאלת היסוד השנייה הנוגעת לבחינת הצלחתה של המדיניות הנטאלית היא מידת התאמתה למדיניות הכלכלית הכוללת של ישראל ועקב כך השפעתה על הריבוד החברתי־הכלכלי.

מפאת קוצר היריעה מאמר זה אינו עוסק במגוון רחב של בעיות דמוגרפיות שאִתן נאלצת ישראל להתמודד בדור האחרון, בייחוד בתחומי איכות הסביבה והאקולוגיה, צפיפות האוכלוסין ו'התמרכזותה' של האוכלוסייה ב'מדינת תל־אביב'.[5] לא יידונו כאן גם עמדות הציבור בנוגע לשיעורי הפריון הרצויים, והשינויים בתחולת העוני בישראל כפונקציה של המדיניות הנטאלית והשינויים הכלכליים העצומים שעברו על ישראל מאז היווסדה. אף שנושאים אלה חשובים כשהם לעצמם ואף משיקים לכמה נושאים הנדונים במאמר, אין בהם כדי לתרום ישירות לעצם הדיון במדיניות הנטאלית של ישראל ובתוצאותיה הדמוגרפיות־הכלכליות.

בהתאם לכך, בחלקו הראשון של המאמר נבחנת התפיסה הדמוגרפית של ישראל מאז ימי היישוב בשילוב עם המדיניות הנטאלית שהפעילו ממשלות ישראל בראש ובראשונה בתחום קצבאות הילדים. חלקו השני של המאמר מתמקד בדפוס הפריון הייחודי של המוסלמים בישראל מאז אמצע שנות השמונים ומציע הסבר חדש לדפוס ייחודי זה כפונקציה של המדיניות הנטאלית ומדיניות התעסוקה, בייחוד בנוגע להעסקת עובדים זרים. בחלקו השלישי של המאמר נבחנות תוצאות המדיניות הנטאלית של ישראל. חלקו הרביעי של המאמר מתמקד בקשר שבין המדיניות הכלכלית־החברתית החדשה שאימצה באמצע שנת 2003 ממשלת שרון השנייה לבין השינוי במגמות הפריון בקרב הרבדים הנמוכים בחברה הישראלית, בייחוד בקרב האוכלוסייה המוסלמית. בחלקו האחרון עוסק המאמר בפרדוקס הכלכלי־החברתי־הדמוגרפי שמדינת ישראל ניצבת לפניו בראשית המאה ה־21.

5. כך מאפיינים ארנון סופר ויבגניה ביסטרוב את פיזור האוכלוסייה במדינת ישראל במחקרם **מדינת תל־אביב: איום על ישראל**, חיפה 2006.

מבט היסטורי על התפתחות 'הפרנויה הדמוגרפית הציונית'

מאז ראשית הציונות בסיס 'הבעיה הדמוגרפית' היה היחס המספרי בין יהודים לערבים בארץ־ישראל. מנהיגי היישוב סברו שהמאזן הדמוגרפי הוא קריטי בכל הסדר פוליטי בעתיד ל'בעיית פלסטינה'. הירידה החדה בהיקף העלייה היהודית לפלסטינה במהלך מלחמת העולם השנייה והידיעות על השמדת יהדות אירופה בידי הנאצים רק חיזקו את הנטייה הפרו־נטאלית[6] (Pro-natalisim) שכבר רווחה ביישוב. בהזדמנויות רבות קרא דוד בן־גוריון לנשים היהודיות 'למלא את חובתן הדמוגרפית'.[7] המגמה הפרו־נטאלית ביישוב נשענה גם על בסיס מדעי־אקדמי. רוברטו בקי, 'הדמוגרף הלאומי' בתקופת המנדט, כתב בשנת 1943:

> המצב הדמוגרפי שלנו חמור [...] ונוסף לזה נתונות תפוצותינו בגולה לאיום מתמיד של השמדה והתבוללות. בתנאים כאלה לא יתכן שלא נתעורר ולא ננסה לפחות לשנות את מצבנו עד כמה שהדבר נתון ביכולת החברה הציונית המאורגנת [...] יש להחדיר בציבור שלנו את ידיעת המצב ולשכנעו לראות את האידיאל שלו לא במשפחה מחוסרת ילדים או בעלת ילד אחד, אלא במשפחה בעלת שלושה או יותר ילדים.[8]

בשנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה הלכה והתעצמה 'הפרנויה הדמוגרפית', אלא שנושא המדיניות הפרו־נטאלית ותרומתה לגידול האוכלוסייה היהודית במדינת ישראל נדחק במידה רבה לשולי סדר היום הציבורי והפוליטי עקב העלייה הגדולה.[9] ואולם התמשכות הסכסוך הערבי־ישראלי, ובייחוד המגמה הפרו־נטאלית ב'מדינות העימות' בשנות החמישים והשישים כחלק מ'המירוץ הדמוגרפי המזרח־תיכוני',[10] יחד

6. מדיניות פרו־נטאלית היא מדיניות ממלכתית המכוונת ליצור את התנאים הדרושים להגדיל או לשמור ברמה גבוהה את שיעורי הפריון של האוכלוסייה.
7. על הגישה הפרו־נטאלית של ההנהגה הציונית בתקופת טרום המדינה יש חומר אקדמי רב. ראו למשל: Jacqueline Portugese, *Fertility Policy in Israel: The Politics of Religion, Gender, and Nation*, Westport and London 1998, pp. 20-22; Dov Friedlander & Calvin Goldscheider, *The Population of Israel*, New York 1979, pp. 120-124; **יצחק קנב, אוכלוסין וחברה בעמים ובישראל**, ירושלים 1957, עמ' 177.
8. רוברטו בקי, **הריבוי הטבעי בא"י ועתידו של הישוב**, ירושלים 1943, עמ' 19–20.
9. בשנים 1948–1960 גדל מספרם של היהודים במדינת ישראל מ־716,700 ל־1,911,300 — גידול של 167% בתוך 12 שנה בלבד. מתוך גידול זה תרמה העלייה 869,300. מקור: למ"ס (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה), **שנתון סטטיסטי לישראל — 1991**, ירושלים 1991, עמ' 42, לוח 2.1, עמ' 43, לוח 2.2. על מגמות ומדיניות ההגירה לישראל בעשור ומחצה שלאחר הקמת המדינה ראו: Friedlander & Goldscheider, *The Population of Israel*, pp. 90-110
10. על המדיניות הפרו־נטאלית של מדינות ערב בשנות החמישים ובראשית שנות השישים כחלק מהסכסוך הערבי־ישראלי ראו: Onn Winckler, *Arab Political Demography*, Brighton and Portland 2005, pp. 114-117

עם התמעטות ההגירה היהודית לישראל במחצית הראשונה של שנות השישים,[11] העלו מחדש את אימוץ המדיניות הפרו־נטאלית כאפשרות תֵאלית ביותר להגדלת האוכלוסייה היהודית במדינת ישראל. לחשש מהמאזן הדמוגרפי המזרח־תיכוני יש להוסיף את הדאגה בישראל מהתמעטות האוכלוסייה היהודית בעולם שנגרמה לא רק עקב השואה אלא היתה גם תוצאה משיעורי פריון נמוכים ביותר ושיעור גבוה של נישואי תערובת בקרב יהדות הפזורה.[12]

באפריל 1966 אימצה הממשלה את דוח הוועדה לבעיות הילודה בראשות הסטטיסטיקן הממשלתי בעת ההיא, רוברטו בקי. דוח זה היה אבן דרך בעיצוב התפיסה הפרו־נטאלית של ישראל בהיותו 'הוכחה מדעית' לחששות בדבר 'עתיד האומה' מבחינה דמוגרפית ולכך שגידול אוכלוסין מהיר רצוי גם מן ההיבט הכלכלי המובהק:

> צמצום קצב הגידול של אוכלוסיית המדינה בעתיד נראה כתופעה בלתי רצויה מכמה בחינות: ישראל נמצאת עדיין בתנאים בהם השגת גודל אוכלוסייה גבוה מהנוכחי, והבטחת המשך ריבוי שנתי ניכר של האוכלוסייה, עשויים לעודד פיתוח כללי וכלכלי [...] בהיעדר עלייה בממדים רחבים, גידול ניכר של האוכלוסייה יכול לבוא רק ע"י חיזוק הריבוי הטבעי. ע"י הגברת הילודה אצלם יוכלו יהודי ישראל לתרום לתקומתו ולשיקומו של עם ישראל, אשר מצבו הדמוגרפי הכללי הוא רופף מאוד [...] בתנאים הנוכחיים של ישראל, צריכים היו להעמיד בפני כל משפחה את דרישת העם, שעליה להשתדל ולהגיע למספר הילדים המרבי אשר באפשרותה לגדל ולחנך — בעזרת המדינה — כאזרחים של מחר [...] רק משפחות עם 4 ילדים או יותר נותנות את חלקן המלא לתקומה הדמוגרפית של האומה.[13]

מלחמת יוני 1967 הוסיפה ממד חדש ל'פרנויה הדמוגרפית הציונית' והוא היחס המספרי בין יהודים לערבים ממערב לירדן, כלומר בכל שטח ארץ־ישראל המנדטורית שהיה עתה בשליטה ישירה של ישראל. הבולט במבשׂריה של ה'פרנויה' המשיך להיות רוברטו בקי שתפיסתו ביחס למדיניות הנטאלית הרצויה לישראל נשארה בבסיסה פרו־נטאלית, גם לאחר שבחלק ניכר מהמדינות המתפתחות בעולם נמוגה מגמה מסורתית זו כבר בסוף

11. בשנים 1961–1966 גדל מספרם של היהודים במדינת ישראל ב־18.3%, הווה אומר גידול נטו של 363,200 נפש בלבד (מ־1,981,700 ל־2,344,900). מקור: למ"ס, **שנתון סטטיסטי לישראל — 1991**, עמ' 42, לוח 2.1, עמ' 43, לוח 2.2.
12. בשנת 1970 הוערך מספר היהודים בעולם ב־12.630 מיליון (מהם 2.582 מיליון בישראל) לעומת 11.800 מיליון בשנת 1955 (מהם 1.590 מיליון בישראל), כלומר גידול נטו של 7% בלבד ב־15 שנה. מקור: למ"ס, **שנתון סטטיסטי לישראל — 2005**, עמ' 33, לוח 2.3.
13. מדינת ישראל, **דין וחשבון של הועדה לבעיות הילודה**, מוגש לראש הממשלה, ירושלים, אפריל 1966, עמ' 25–26, 30. דיון נרחב על הרכב הוועדה והדוח שהגישה לממשלה ראו: Friedlander & Goldscheider, *The Population of Israel*, pp. 130-136

שנות השישים ובמהלך שנות השבעים.[14] במאמר שפורסם בשנת 1980 כתב בקי, שעל מדינת ישראל להעצים את מדיניותה הפרו־נטאלית באמצעות 'החדרת התודעה של הסכנות הטמונות במגמות הדמוגרפיות הנוכחיות של עם ישראל, ושל החשיבות הנודעת לרמת פריון נאותה [ההדגשה שלי, א"ו] לעתיד העם'.[15] במאמר שפרסם באמצע שנת 1986 טען בקי כי 'המדיניות הדמוגרפית של ישראל צריכה להיות מכוונת [...] לניסיון להבטיח את רמת גידול האוכלוסייה הנראה כרצוי בכל תקופה'.[16]

העלייה הגדולה לישראל מברית־המועצות, שהחלה בסוף שנת 1989, לא עמעמה את 'הפרנויה הדמוגרפית הציונית'. לפיכך 'הלהט הדמוגרפי' בישראל לא פסק גם במהלך העשור ומחצה האחרונים. למשל, בסוף שנת 1995 כתב סרג'ו דלה־פרגולה: 'גידול דמוגרפי שימש בדרך כלל בעבר כמנוף לפיתוח כלכלי בארץ. יש אפוא לעודד אותו, או על כל פנים לראות בו חלק ממציאות מקומית שלא תשתנה בקרוב [...] חשוב שיתאפשר לציבור הרוצה בכך להגיע לגודל משפחה הרצוי לו'.[17] יחזקאל דרור כתב בשנת 2002 כי שניים מהמחדלים הגדולים ביותר של ישראל בתחום המדיניות הדמוגרפית הם: 'היעדר תמריצים של ממש להולדת ילד שלישי ורביעי שהיה בהם כדי לשפר את המאזן הדמוגראפי; והיעדר מאמץ ממוקד לקלוט בעם היהודי ספק יהודים וילדים של לא יהודים, יחד עם מתן תמיכה נמרצת לגיור מקל במסגרת דיני ההלכה'.[18]

לנוכח מבנה הגילים המצביע על כך שלאחר שנת 2010 האוכלוסייה בארץ תחל להזדקן, הווה אומר ש'יחס התלות'[19] יורע, הציעה בשנת 1994 מלכה ברון ממחלקת המחקר של בנק ישראל, שכדי לשנות את הרכב הגילים בעתיד צריכה מדינת ישראל לאמץ בהווה מדיניות

14. על השינוי בתפיסה הדמוגרפית בשנות השישים והשבעים ברבות מהמדינות המתפתחות ראו למשל: The World Bank, *Family Planning: A Development Success Story*, Washington DC, May 1994; Peter J. Donaldson & Amy Ong Tsui, 'The International Family Planning Movement', *Population Bulletin*, 45, 3 (November 1990), pp. 1-44; Robert J. Lapham & W. Parker Mauldin, 'Family Planning Program Effort and Birthrate Decline in Developing Countries', *International Family Planning Perspectives*, 10, 4 (December 1984), pp. 109-118
15. רוברטו בקי, 'המשבר הדמוגרפי של יהדות העולם ומדיניות הילודה בישראל', **האגודה הישראלית לתכנון המשפחה**, 3 (מאי 1980), עמ' 9.
16. **הארץ**, 1 ביוני 1986.
17. סרג'ו דלה־פרגולה, 'אוכלוסייה וחברה: מגמות, תחזיות ומדיניות', בתוך: יעקב קופ (עורך), **הקצאת משאבים לשירותים חברתיים, 1994–1995**, ירושלים 1995, עמ' 199.
18. יחזקאל דרור, 'חשבון נפש לממשלות ישראל', **האומה**, 150 (חורף 2002), עמ' 35.
19. יחס תלות (Dependency Ratio) הוא היחס בין האוכלוסייה בגיל העבודה, על־פי־רוב בני 15 עד 64 (אם כי יש מדינות שאוכלוסיית גיל העבודה בהן שונה במקצת, למשל בישראל, 19 עד 64), לבין האוכלוסייה שמחוץ לגיל העבודה. יחס התלות הוא אפוא מספר האזרחים מחוץ לגיל העבודה לחלק במספר האזרחים בגיל העבודה.

של עידוד ילודה באמצעות הקלות במס למשפחות גדולות, קיצור השירות בצבא לבנות (וכך להקדים את גיל הנישואין), הטבות בתנאי המשכנתאות לזוגות צעירים ועוד.[20]

פרופ׳ עזרה זהר כתב בשנת 2005 כי: ׳בישראל יש עניין מיוחד במה שקרוי ״הבעיה הדמוגרפית״, העוסקת בשאלת היחס הכמותי בין מספר התושבים היהודים למספר התושבים הערבים בארץ׳.[21] זהר אמנם חולק על ארנון סופר וסרג׳ו דלה־פרגולה בדבר סכנת איבוד הרוב היהודי במדינת ישראל, אולם גם לדידו ׳לסכנה הדמוגרפית׳ יש ממד אחד בלבד — הכמותי.

אלה הם רק מעט מעשרות ומאות מאמרים אקדמיים ופובליציסטיים שהטיפו ומטיפים להגברת שיעורי הפריון בקרב האוכלוסייה היהודית הן בתגובה על ׳הסכנה הדמוגרפית׳ הניצבת לפני מדינת ישראל והן כדבר רצוי כשהוא לעצמו מבחינה כלכלית מובהקת. נדמה כי לא רבים חלקו על תפיסה זו שהיתה כמעט ׳קונצנזוס לאומי׳. דב פרידלנדר היה קול בודד כאשר חזר והדגיש שאין כל סכנה דמוגרפית לישראל.[22] ואולם גם פרידלנדר ראה רק את הממד הכמותי של ׳הבעיה הדמוגרפית׳.

ביטויי המדיניות הפרו־נטאלית של ישראל

למדיניות הפרו־נטאלית של ישראל היו ביטויים כספיים רבים ומגוונים ובהם: נקודות זיכוי במס לאימהות עובדות על כל ילד, הנחות בתשלומי מסים עירוניים למשפחות מרובות ילדים, משכנתאות מסובסדות כך שגובה המשכנתה המסובסדת גדל בהתאם למספר הילדים, מימון לשכר דירה ממשרד השיכון למשפחות בלי פתרון דיור בהתאם למספר הילדים במשפחה, ואף פטור משירות מילואים לאבות לשישה ילדים ומעלה.[23]

ואולם הביטוי הכספי המרכזי ביותר למדיניותה הפרו־נטאלית של ישראל הוא קצבאות הילדים, ולא פחות חשוב — מבנה הקצבאות. הביטוי הכספי הראשון לעידוד הילודה בישראל היה בשנת 1949 בדמות מענק של 100 לירות (סכום שהיה שקול בעת ההיא לכ־100 דולרים של ארצות־הברית) שנתן ראש הממשלה לכל אישה שנשאה ברחמה את הילד העשירי.[24] ב־1 בספטמבר 1959 הוחלפה שיטת תגמול זו בקצבה לילד הרביעי ומעלה

20. מלכה ברון, **התחזית הדמוגרפית ולקחיה**, בנק ישראל, מחלקת המחקר, ירושלים, פברואר 1994, עמ׳ 9.
21. עזרה זהר, ׳הבעיה הדמוגרפית — חרדות מול מציאות׳, **נתיב** (מרס 2005), עמ׳ 36.
22. ראו, למשל, מאמרו של פרידלנדר, **הארץ**, 14 ביולי 2002.
23. אילנה ברוש, ׳גודל המשפחה בישראל — גורמים ותוצאות: היבטים חברתיים, כלכליים ותרבותיים׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 1995, עמ׳ 22–25.
24. Friedlander & Goldscheider, *The Population of Israel*, p. 126

עד הגיעו לגיל 14, אולם זו הוגבלה לשכירים בלבד.[25] בשנת 1965 הורחב החוק וקצבת הילדים בעבור הילד הרביעי ומעלה שולמה עד גיל 18 באמצעות המוסד לביטוח לאומי. מאז אוגוסט 1965 נהנו השכירים מקצבה בעבור שלושת ילדיהם הראשונים עד גיל 18, ששילם המעסיק. באפריל 1970 הורחבה מסגרת קצבאות הילדים של הביטוח הלאומי והוחל בתשלום קצבה גם בעבור הילד השלישי במשפחות של עצמאים. באוקטובר 1972.

במסגרת הרפורמה במס שאומצה ביולי 1975 (ועדת בן־שחר), החל המוסד לביטוח לאומי לשלם את כל קצבאות הילדים עד הגיעם לגיל 18. ביולי 1985, במסגרת 'תוכנית הייצוב הכלכלית',[26] הופסק התשלום האוניברסלי בעבור הילד הראשון במשפחות שיש להן עד ארבעה ילדים והקצבה הותנתה במבחן הכנסה. עקב כך פחת ב־25 אחוז מספר הילדים שבעבורם היו הוריהם זכאים לקצבת ילדים, אף־על־פי שאוכלוסיית הילדים מתחת לגיל 18 המשיכה לגדול בהתמדה — תוצאת מבנה הגילים הצעיר של האוכלוסייה. באוגוסט 1990 שוב הוחמרו הקריטריונים לקבלת קצבת ילדים והופסק התשלום הכללי גם בעבור הילד השני, וגם תשלום זה הותנה ברמת ההכנסה. התוצאה היתה הקטנה נוספת של כ־20 אחוז במספר הילדים שבעבורם שילם המוסד לביטוח לאומי קצבת ילדים. לפיכך במהלך שנות השמונים, למרות הגידול המתמשך במספר הילדים בישראל, פחת בכשליש מספר הילדים שבעבורם שילם המוסד לביטוח לאומי קצבת ילדים — ממיליון וחצי בשנת 1980 למיליון אחד בלבד ב־1990. רק במרס 1993 חודש התשלום הכללי של קצבאות בלי מבחני הכנסה, מה שגרר גידול של 90 אחוז בערך במספר הילדים שבעבורם שילם המוסד לביטוח לאומי קצבת ילדים.[27]

בשנים 1996–1970 קצבאות הילדים לא היו אחידות ומשפחות שאחד מההורים שירת בצבא זכו לקצבות יוצא צבא (קי"ץ) מוגדלות שנועדו להעניק עדיפות בקצבאות הילדים לאוכלוסייה היהודית.[28] הקצבאות הללו בוטלו בהדרגה בידי ממשלת רבין השנייה ומאז אוגוסט 1997 קצבאות הילדים בישראל אינן תלויות עוד בשירות צבאי.[29]

25. המענק הופסק כנראה מכיוון שרוב הנשים שזכו בו היו ערביות. ראו: שם.
26. תוכנית הייצוב הכלכלית אומצה בשנת 1985 בידי ממשלת האחדות הראשונה בתקופת כהונתם של שמעון פרס בתפקיד ראש הממשלה ויצחק מודעי שר האוצר. מטרת התוכנית היתה לחלץ את המשק הישראלי מתופעת ההיפר אינפלציה, ששיאה היה בשנת 1984 עת הגיעה האינפלציה השנתית בישראל לכדי 445%. חשיבותה של תוכנית הייצוב בהיותה נקודת מפנה במעבר המשק הישראלי לכלכלת שוק קפיטליסטית. צמצום האבטלה והפערים הכלכליים־החברתיים לא נכללו בין יעדיה של התוכנית. להפך, מעצביה היו מודעים מלכתחילה לכך שהפעלתה תגרום להרחבת הפערים בחברה והאבטלה תעלה במידה ניכרת.
27. יואל בלנקט ואחרים, 'הוצאות הממשלה לשירותים חברתיים', בתוך: קופ (עורך), **הקצאת משאבים לשירותים חברתיים, 1994–1995**, עמ' 98.
28. מכיוון שכך, גם יהודים חרדים ששירתו שירות צבאי סדיר מקוצר של שבועות ספורים זכו בקי"ץ.
29. המוסד לביטוח לאומי, **רבעון סטטיסטי**, 31, 2 (יולי 2001), עמ' 85.

כדי לעודד פריון גבוה, קצבת הילדים בישראל אינה אחידה וסכום הקצבה הניתן בעבור הילד הרביעי ומעלה (כפי שאפשר לראות בלוח 2) גבוה בשיעור ניכר מהקצבה המשולמת בעבור שלושת הילדים הראשונים. הנחת היסוד של המדינה היתה שמשפחה יהודית ממוצעת תביא לעולם שלושה ילדים גם בלי קצבת ילדים מוגדלת. לפיכך, המטרה של הענקת קצבה מוגדלת בעבור ילד רביעי ומעלה היתה לעודד משפחות יהודיות ללדת ארבעה ילדים לפחות, בהתאם להמלצות ועדת בקי משנת 1966. הנתונים שלהלן ממחישים את הגידול המתמשך בקצבאות הילדים מסדר רביעי ומעלה. למשל, בשנת 1999 שילם המוסד לביטוח לאומי קצבאות ילדים בסכום של 6.7 מיליארד ₪ שהיה שקול ל־1.6 אחוזים מכלל התמ״ג של מדינת ישראל.[30] הילדים מסדר רביעי ומעלה, שהיו רק 14 אחוז מכלל הילדים זכאי הקצבה בישראל, קיבלו כשליש מהערך הכולל של קצבאות הילדים, כלומר 2.4 מיליארד ₪.[31]

בנובמבר 2000 התקבל בכנסת ׳חוק משפחות ברוכות ילדים׳, הידוע בכינויו ׳חוק הלפרט׳.[32] על־פי החוק החדש, קצבת הילד מסדר חמישי ומעלה הועלתה ל־856 ₪. בעקבות זה גדלה קצבת הילדים החודשית למשפחה עם חמישה ילדים מ־2099 ₪ בשנת 2000 ל־2368 ₪ בשנת 2001 (במחירים קבועים של 2004). בשנת 2001 היתה הקצבה למשפחה עם 10 ילדים 6903 ₪ לעומת 5355 ₪ בשנת 2000 — גידול ראלי של כמעט 30 אחוז בתוך שנה אחת בלבד. בשנת 2001 היה ממוצע הקצבה לילד במשפחה עם שלושה ילדים 242 ₪, ולאחר השינוי הוא גדל ל־690 ₪ בממוצע במשפחה עם 10 ילדים.[33] נוסף על הגדלת קצבת הילדים לילד מסדר חמישי ומעלה, הקנה החוק החדש הטבות מוגדלות למשפחות עם חמישה ילדים ומעלה במסים העירוניים, מענק לידה כפול ועוד.[34]

מ׳חוק הלפרט׳ נהנו בפועל שתי אוכלוסיות בלבד: האוכלוסייה המוסלמית והאוכלוסייה היהודית החרדית. אין נתונים רשמיים על גודלה של האוכלוסייה היהודית החרדית במדינת ישראל. ואולם על־פי הערכות לא רשמיות, בשנת 1979 מנתה אוכלוסייה זו 140,000 נפש בערך וגדלה לכדי 290,000 ב־1995.[35] במאי 2006 הוערכה האוכלוסייה

30. התמ״ג (תוצר מקומי גולמי) מציין את הערך הכולל של הסחורות והשירותים שיוצרו בטריטוריה מסוימת, לרוב מדינה, בפרק זמן מסוים, לרוב שנה.
31. יורם מישר וצ׳ארלס מנסקי, ׳קצבאות הילדים והילודה בישראל: ממצאים ראשוניים׳, **רבעון לכלכלה**, 47, 4 (דצמבר 2000), עמ׳ 535.
32. על שם יוזם החוק חבר הכנסת שמואל הלפרט מ׳יהדות התורה׳.
33. המוסד לביטוח לאומי, **רבעון סטטיסטי**, 35, 4 (דצמבר 2005), עמ׳ 94, לוח 6.4.
34. על אישור החוק בכנסת ראו: המושב ה־147 של הכנסת ה־15, http://www.knesset.gov.il. וכן: משה סיקרון, **דמוגרפיה: אוכלוסיית ישראל — מאפיינים ומגמות**, ירושלים 2004, עמ׳ 270; **הארץ**, 2 בנובמבר 2000.
35. אלי ברמן, ׳קורבן מסובסד: תמיכת המדינה בדת בישראל׳, **רבעון לכלכלה**, 47, 2 (אוגוסט 2000), עמ׳ 200.

החרדית בישראל ב־785,000 נפש[36] — כלומר דומה למספר האזרחים המוסלמים בישראל (בלי ערביי מזרח ירושלים). מנתונים אלה, הגם שאינם רשמיים, עולה כי במהלך שלושה עשורים בלבד גדלה האוכלוסייה החרדית בישראל פי ארבעה ויותר, בקצב כמעט כפול מזה של האוכלוסייה המוסלמית באותה התקופה.[37] השפעתו של הגידול החד בשיעור הפריון הממוצע של האוכלוסייה היהודית החרדית על שיעור הפריון הממוצע של כלל האוכלוסייה היהודית בישראל היתה קטנה למדי (ראו לוח 1) עקב היות החרדים כ־12 אחוז בלבד מכלל האוכלוסייה היהודית בישראל.

בקרב שאר הקבוצות החברתיות בישראל לא הגיע מספר הילדים הממוצע למשפחה לשלושה ילדים ולכן הן כמעט לא הושפעו מהחוק. 'חוק הלפרט' לא היה פרי מחשבה מכוונת של הממשלה, אלא כניעה ללחץ פוליטי של המפלגות החרדיות, ונהנו ממנו גם המוסלמים לאחר ביטול קי"ץ שלוש שנים לפני כן. לפיכך כל חברי הכנסת הערבים מכל המפלגות תמכו בחוק הזה. בשנת 2001 הסתכמה ההוצאה על קצבאות ילדים ב־8.02 מיליארד ₪ לעומת 7.43 מיליארד ₪ בשנת 2000 ורק 6.19 מיליארד ₪ בשנת 1995 (במחירי 2004, וראו לוח 3).[38] ההוצאה הכוללת על קצבאות הביטוח הלאומי בשנת 2001 היתה 9.1 אחוזים מהתמ"ג לעומת 5.5 אחוזים בלבד שני עשורים לפני כן, בשנת 1980.[39]

המיתון הכבד שפקד את ישראל בשנים 2001–2002[40] והגידול החד במספר מקבלי הקצבאות גרמו לממשלה באמצע שנת 2002 להחליט על צעדים להפחתת הנטל הכולל של תשלומי ההעברה. בתחום קצבאות הילדים ביטל חוק ההסדרים של 2002 את עדכון הקצבאות בהתאם לעליית המדד ורמתן הכוללת של הקצבאות הופחתה ב־12 אחוזים. בתוכנית החירום הכלכלית מיולי 2002 הוגדל שיעור הקיצוץ בקצבאות הילדים ל־15 אחוז.[41] באוגוסט 2003 החל תהליך כפול של קיצוץ רוחבי חד בקצבאות הילדים והשוואת סכום הקצבה של כל ילד, בלי קשר למספרו הסידורי במשפחה, בתהליך הדרגתי של

36. אברהם בן־עזרא, 'אוכלוסיית ישראל — הווה ועתיד', http://www.benezra.co.il.
37. למ"ס, **שנתון סטטיסטי לישראל – 2006**, עמ' 85–86, לוח 2.1.
38. ראו בהקשר זה גם: יעקב קופ (עורך), **הקצאת משאבים לשירותים חברתיים — 2002**, ירושלים 2002, עמ' 187, לוח 1.
39. שם, עמ' 188.
40. המיתון הכבד בישראל בשנים האלה היה בעיקר תולדת 'אנתיפאדת אל־אקצא' שפרצה בסוף ספטמבר 2000; התמוטטות 'בועת ההי טק' בשנת 2000; והנסיגה החדה בהכנסות מתיירות חוץ בעולם ובישראל עקב פיגועי אל־קאעידה ב־11 בספטמבר 2001 בארצות־הברית. בשל המיתון הכבד היה הגידול הראלי של התמ"ג בישראל בשנת 2001 בשיעור 0.3%, והידרדר ל־1.2%- בשנת 2002. במונחים של תמ"ג לנפש היתה הירידה חדה בהרבה עקב הגידול המהיר של האוכלוסייה בתקופה הזאת — שילוב של ריבוי טבעי גבוה והמשך העלייה לישראל. בערכים דולריים הידרדר התמ"ג לנפש בישראל מרמה של 18,400 בשנת 2000 ל־15,900 בלבד בשנת 2002. מקור: בנק ישראל, **דוח בנק ישראל לשנת 2005**, ירושלים 2005, עמ' 3, לוח א-1-ב.
41. יעקב קופ (עורך), **הקצאת משאבים לשירותים חברתיים — 2004**, ירושלים 2004, עמ' 201–202.

שבעה שלבים, שהיה אמור להימשך מאוגוסט 2003 עד ינואר 2009. עוד נקבע, שכל ילד שנולד מ־1 ביוני 2003 יהיה זכאי לקצבה אחידה של 144 ₪ בלי קשר למיקומו במשפחה. במסגרת מהלך זה, הורדו ב־20 אחוז קצבאות כל הילדים מסדר שלישי ומעלה.[42]

הפגיעה הקשה ביותר היתה כמובן במשפחות עם ארבעה ילדים ומעלה. בשנת 2005 קצבת הילדים למשפחה עם 10 ילדים היתה 3162 ₪ בלבד לעומת 6903 ₪ בשנת 2001 (במחירי 2004, וראו לוח 2) — הווה אומר ירידה ראלית של כ־55 אחוז.[43] בסך הכול בשנים 2003 ו־2004 קוצצו קצבאות הילדים קיצוץ ראלי של 40 אחוז.[44] קשיים תקציביים הובילו לתיקון הוראת השעה (החלטת ממשלה מס׳ 4144) מ־9 באוגוסט 2005 ולפיה הקצבה לכל אחד משני הילדים הראשונים הופחתה מ־144 ₪ ל־120 ₪ בלבד. בשנת 2005 שולמה קצבת ילדים בעבור 2.255 מיליון ילדים. סכום הקצבה הכולל היה 4.4 מיליארד ₪ לעומת יותר מ־8 מיליארד ₪ בשנת 2001 (ראו לוח 3), כלומר קיצוץ ראלי של 45 אחוז בתוך ארבע שנים בלבד. בד בבד קיצצה הממשלה את רוב קצבאות הביטוח הלאומי האחרות.

בהקשר של קיצוץ קצבאות הילדים יצוין שקיצוץ זה לא היה פרי שינוי מתוכנן במדיניות הנטאלית, אלא נועד לצמצם את הוצאות הממשלה כדי להחזיר את המשק לפסים של צמיחה מהירה. מנהל מִנהל הכנסות המדינה, מאיר קפוטא, אמר בראשית שנת 2005: ׳קיצוץ הקצבאות נבע ממדיניות שגרסה שמשקל תשלומי ההעברה גדול מדי וצריך לצמצמו׳.[45] נושא המדיניות הנטאלית לא הוזכר כלל בהקשר של קיצוץ קצבאות הילדים — לא הזכירוהו הגורמים המקצועיים באוצר, בבנק ישראל, ובמוסד לביטוח הלאומי, ואף גורמים פוליטיים לא העלו את הנושא. הוכחה מרכזית לכך שהמדיניות הנטאלית לא השתנתה במהותה היא העובדה שבמדיניות בעניין עליית יהודים לישראל לא חל כל שינוי וממשלת ישראל המשיכה במדיניות המסורתית של עידוד העלייה.

תמורות בשיעורי הילודה בקרב המוסלמים בישראל: מבט היסטורי

כיצד השפיעה המדיניות הנטאלית של ישראל על מגמות הילודה של האוכלוסייה הערבית בישראל, ושל המוסלמים בפרט, שהם יותר מ־80 אחוז מכלל הערבים אזרחי ישראל (ובכלל זה ערביי מזרח ירושלים)? האם מדיניות זו שירתה את ׳האתוס הדמוגרפי הציוני׳? בחינת מגמות הילודה של המוסלמים בישראל מאז הקמת המדינה אמורה לספק תשובה לשאלה זו.

42. ראו בהקשר זה: **הארץ**, 18 בינואר 2005.
43. ראו גם: **הארץ**, 19 באוגוסט 2003.
44. **הארץ**, 18 בינואר 2005.
45. שם.

שיעורי הילודה של האוכלוסייה המוסלמית בפלסטין היו מאז ומתמיד גבוהים ביותר, בדומה לזה של החברות המוסלמיות האחרות במזרח התיכון. בשנת 1945 עמד שיעור הילודה הגולמי[46] של המוסלמים בפלסטין על 53.2 ל־1000 נפש.[47] בשני העשורים שלאחר הקמת המדינה נסקו שיעורי הפריון של המוסלמים בישראל לרמות חסרות תקדים עד אז בעולם. בשנות השישים הגיע שיעור הפריון הכולל[48] של המוסלמים בישראל לשיא של יותר מתשעה ילדים בממוצע לאישה.[49] ואולם מסוף שנות השישים ועד אמצע שנות השמונים חלה ירידה הדרגתית בשיעורי הפריון של המוסלמים בישראל, בדומה לתהליך שהתרחש בקרב הנוצרים והדרוזים, ובכלל בקרב מרבית החברות המתפתחות בעולם. במחצית השנייה של שנות השמונים עמד שיעור הפריון הכולל של המוסלמים בישראל על 4.7 ילדים בממוצע לאישה — כמחצית בהשוואה לשיעורו שני עשורים לפני כן (ראו לוח 1).

הגורמים לירידה בשיעורי הפריון של המוסלמים בישראל דומים במהותם לגורמי הירידה בשיעורי הפריון בקרב מרבית החברות המתפתחות בעולם. המרכזיים שבהם הם: ירידה חדה בשיעורי תמותת התינוקות והילדים;[50] עלייה ברמת ההשכלה של האוכלוסייה בכלל, ושל הנשים בפרט;[51] המעבר מכלכלה אגררית לכלכלה עירונית־תעשייתית;[52]

46. שיעור ילודה גולמי (Crude Birth Rate) הוא מספר הלידות בשנה ביחס לאוכלוסייה הממוצעת באזור גאוגרפי נתון, לרוב מדינה. שיעור זה, כמו שיעורים גולמיים אחרים, מחושב בממוצע לכל 1000 נפש באוכלוסייה. זהו המדד הבסיסי למדידת שיעור הפריון באוכלוסייה נתונה.
47. מאג׳ד אלחאג׳, **חינוך ותמורה בקרב הערבים בישראל**, תל־אביב 1991, עמ׳ 4, לוח 1.1.
48. שיעור פריון כולל (Total Fertility Rate) הוא מספר הילדים הממוצע שתביא אישה לעולם בהנחה שבכל גיל יהיה לאישה אותו שיעור פריון סגולי (Age Specific Fertility Rate) כפי שהיה לבנות אותו הגיל בשנה הנדונה. גם מדד זה הוא גולמי.
49. על מגמות הפריון של האוכלוסייה הערבית בישראל עד אמצע שנות השישים, עת החלו לרדת בהדרגה, ראו למשל: Roberto Bachi, *The Population of Israel*, Jerusalem 1974, pp. 202-210; גד גילבר, ׳מגמות בהתפתחות הדמוגרפית של הפלסטינים, 1870–1987, **סקירות** (מרכז דיין), 108 (ספטמבר 1989), עמ׳ 20–24.
50. שיעור תמותת התינוקות בקרב המוסלמים בישראל צנח מ־61 לכל 1000 לידות־חי בממוצע בשנים 1955–1959 ל־17 בלבד לכל 1000 לידות־חי בממוצע בשנים 1985–1989. מקור: למ״ס, **שנתון סטטיסטי לישראל — 2001**, עמ׳ 12–3–8–3, לוח 3.1.
51. קיים מתאם שלילי מובהק בין רמת ההשכלה של הנשים ושיעור השתתפותן בכוח העבודה לבין שיעורי הפריון בכל חברה נתונה. מתאם שלילי מובהק זה הוכח במספר עצום של סקרים דמוגרפיים ומפקדי אוכלוסין שנערכו בכל מדינות העולם, ובכלל זה במדינות ערב מאז ראשית שנות השישים של המאה ה־20. ראו בהקשר זה: Winckler, *Arab Political Demography*, pp. 57-61.
52. מאז הקמת המדינה הלך ופחת בהתמדה חלקם של הערבים שהתפרנסו מחקלאות והגיע לכדי 5.5% בלבד מכלל כוח העבודה הערבי בשנת 2000. מקור: למ״ס, **שנתון סטטיסטי לישראל — 2001**, עמ׳ 12–26, לוח 12.11. ראו בהקשר זה גם: Noah Levin-Epstein, *The Arab Economy in Israel: Growing Population-Jobs Mismatch* (Discussion Paper No.14-90, The Pinhas Sapir Center for Development), Tel Aviv University 1990, pp. 2-3, 37, table 1

ושינוי בדפוס המגורים ממשפחה מורחבת למשפחות גרעיניות.[53] זה היה המעבר מהשלב השני לשלב השלישי ב'תמורה הדמוגרפית'.[54]

מאמצע שנות השמונים הוסיפו שיעורי הפריון בקרב הנוצרים והדרוזים לרדת בהדרגה ובראשית המאה ה־21 היו דומים לאלה שרווחו באוכלוסייה היהודית החילונית, ואילו שיעור הפריון של המוסלמים בישראל נשאר יציב עד שנת 2002. בשנת 2000 היה שיעור הפריון הכולל של הערבים הנוצרים בישראל 2.6 ושל הדרוזים 3.1, ואילו בקרב המוסלמים הוא נשאר ברמה של 4.7. שיעור פריון זה היה גבוה הרבה יותר מזה שברוב המדינות הערביות, והיה אחד משיעורי הפריון הגבוהים ביותר בעולם כולו.[55]

מאז שנת 2002 החלו שיעורי הפריון של המוסלמים בישראל להצטמצם בהדרגה. בשנת 2005 היה שיעור הילודה הגולמי של המוסלמים 30.4 ל־1000 נפש לעומת 38.3 ל־1000 נפש בשנת 1998. בהתאם לכך פחת שיעור הפריון הכולל של המוסלמים מ־4.7 ילדים בממוצע לאישה בשנת 2000 ל־4.0 ילדים בשנת 2005 (ראו לוח 1). במספרים מוחלטים, ממרס 2005 לפברואר 2006 נולדו בישראל 33,785 ילדים מוסלמים לעומת 36,429 בשנת 2003, כלומר ירידה של 8 אחוזים,[56] על אף המשך הגידול במספר הנשים המוסלמיות בגיל הפריון עקב מבנה הגילים הצעיר של האוכלוסייה המוסלמית. ירידה חדה זו לא יכולה להיות מוסברת אלא בירידה במוטיבציה של ההורים להביא לעולם מספר גדול של ילדים.

53. על המעבר מדפוס מגורים מסורתי במסגרת המשפחה המורחבת למגורים מודרניים נפרדים של משפחות גרעיניות בקרב האוכלוסייה הערבית בישראל ראו: מאג'ד אבראהים אל־חאג', 'סגנונות חיים משפחתיים בקרב קבוצות וסקטות בעיר ערבית בישראל', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1983, עמ' 198–213.

54. תאוריית 'התמורה הדמוגרפית' (The Demographic Transition Theory), המכונה לעתים בספרות המקצועית בעברית תאוריית 'המעבר הדמוגרפי', פותחה בידי פרנק נוטשטיין (פרופסור לדמוגרפיה באוניברסיטת פרינסטון) ופורסמה לראשונה בשנת 1945. בבסיס התאוריה עומדת התפיסה ששינויים חברתיים־כלכליים, ולא שינויים במדיניות הנטאלית, הם המעצבים את דפוסי הפריון בכל חברה נתונה. במילים אחרות, התמורה הדמוגרפית היא תולדת 'המודרניזציה' ו'הרציונליזציה' של האוכלוסייה עצמה ולא פרי מדיניות שלטונית מכוונת. על תאוריית התמורה הדמוגרפית יש ספרות אקדמית ענפה. ראו, למשל: Steven E. Beaver, *Demographic Transition Theory Reinterpreted*, Lexington, Toronto and London 1982; John B. Casterline, 'Demographic Transition', in: Paul Demeny & Geoffery McNicoll (eds.), *Encyclopedia of Population*, New York 2003, pp. 210-216; Ronald Pressat, *The Dictionary of Demography*, Oxford 1985, pp. 52-55. על תאוריית 'התמורה הדמוגרפית' בהקשרה המזרח־תיכוני ראו: Winckler, *Arab Political Demography*, pp. 34-41.

55. בשנת 2000 היה הפריון הכולל בלבנון 2.4 ילדים בממוצע לאישה, 2.5 בתוניסיה, 3.1 במרוקו, 3.3 במצרים ו־3.8 בירדן ובסוריה. רק במשקי הנפט במפרץ הפרסי היו שיעורי הפריון גבוהים מאלה שבקרב המוסלמים בישראל. Winckler, *Arab Political Demography*, p. 46, table 2.5

56. למ"ס, **הירחון הסטטיסטי לישראל**, אפריל 2006, לוח ג/1.

הגורמים לייחודיות דפוסי הפריון של המוסלמים בישראל

בספר שפורסם בשנת 1979 טענו דב פרידלנדר וקלווין גולדסיידר: ׳סביר להניח ששיעורי הפריון של המוסלמים בישראל יפחתו במהירות בעתיד׳.[57] בשנת 1989 חזה צבי איזנבך כי הפריון הכולל של האישה המוסלמית בישראל יֵרד מחמישה ילדים בממוצע בשנת 1985 ל־2.5 עד 3.5 ילדים בממוצע בשנים 2005–2010.[58] תחזיות אלה, כמו רבות אחרות שחזו את המשך מגמת הירידה בשיעורי הפריון של המוסלמים בישראל במהלך שנות התשעים, לא התממשו, ואף לא בראשית העשור הנוכחי. מה גרם לשיעורי הפריון של המוסלמים בישראל להישאר יציבים קרוב לשני עשורים, בניגוד גמור למגמה בקרב הדרוזים והנוצרים בישראל, אך גם למגמה שאפיינה את כלל מדינות ערב ובכלל זה את מדינות הנפט העשירות במפרץ הפרסי? אחמד חליחל, ראש תחום דמוגרפיה בלמ״ס, הציג לאחרונה את השאלה כך:

> אחת השאלות המחקריות המעניינות את החוקרים בשנים האחרונות, ואשר לא נחקרה כלל, היא שאלת התייצבותה של רמת הפריון בקרב הנשים הערביות המוסלמיות ברמה גבוהה יחסית מאז אמצע שנות השמונים ועד ימים אלו. כאמור, התייצבות זו אינה מתיישבת עם המשך התפתחות המודרניזציה בקרב האוכלוסייה הערבית בישראל ומעלה שוב את שאלת הסתירה בין מודרניזציה לבין המסורתיות והנטייה להעדיף מספר ילדים גבוה במשפחה.[59]

אף שחליחל סבור שאין הסבר ממצֶה לתופעה, הוא טוען כי ייתכן ששני גורמים תרמו לה: האחד, עלייה ברמת הדתיות והמסורתיות של המוסלמים בישראל בעקבות התבססות התנועה האסלאמית, מה שגרם להפסק מגמת הירידה בשיעורי הפריון; והשני, השיפור הניכר במצבם הכלכלי של המוסלמים בישראל והסביבה התומכת בהמשך מספר גדול של ילדים (כגון עזרה בשמירה על הילדים, מחירים נמוכים של מעונות יום ביישובי הערבים ועוד), אפשרו לשמור על שיעורי הפריון הגבוהים.[60] בדומה טען משה סיקרון שהגורמים המרכזיים לשיעורי הפריון הגבוהים של המוסלמים בישראל הם: התגברות הלאומיות הפלסטינית בקרב המוסלמים (כך שבאמצעות הגדלת שיעור הפריון יוכלו להגשים את מטרותיהם הלאומיות); מדיניות הקצבאות של ישראל; וההקצנה הדתית

57. Friedlander & Goldscheider, *The Population of Israel*, p. 159
58. צבי איזנבך, ׳מגמות בפריון האישה המוסלמית בישראל בשנים האחרונות׳, **המזרח החדש**, לב (1989), עמ׳ 94.
59. אחמד ס׳ חליחל, ׳שינויים דמוגרפיים באוכלוסייה הערבית בישראל מאז שנות החמישים׳, בתוך: עזיז חידר (עורך), **ספר החברה הערבית בישראל: אוכלוסייה, חברה, כלכלה**, תל־אביב 2005, עמ׳ 151.
60. שם, עמ׳ 160.

הכללית המדגישה את האיסור להשתמש באמצעי מניעה.[61] ועוד טוען חליחל, כי ייתכן 'שהדיון הדמוגרפי בישראל בעניין רוב יהודי לעומת גידול מהיר של האוכלוסייה הערבית משפיע על המוטיבציה של האוכלוסייה הערבית בישראל להביא ילדים לעולם'; ו'אף־על־פי שהמדיניות המוצהרת של השלטון בישראל היא להגביל את הילודה בקרב האוכלוסייה הערבית, לא הושקעו המשאבים הנדרשים להגברת המודעות לעניין זה'.[62]

ואולם אם הסכסוך הערבי־ישראלי או הדיון בישראל בדבר 'האיום הדמוגרפי' הם שגרמו את שימור שיעורי הפריון הגבוהים בקרב האוכלוסייה המוסלמית בישראל, מדוע לא התחולל תהליך דומה בקרב הנוצרים־הערבים? האם הם 'לאומנים' פחות מהמוסלמים? זאת ועוד, אם להתגברות הלאומנות הפלסטינית היה משקל רב בשיעורי הפריון הגבוהים של המוסלמים בישראל, היה צריך לצפות דווקא לגידול בשיעורי הפריון לאחר 'מאורעות אוקטובר' 2000. ואולם כפי שאפשר לראות בלוח 1, שיעורי הפריון של האוכלוסייה המוסלמית בישראל מאז 2002 קטנו דווקא ולא גדלו.

לא מצאתי בספרות המדעית הוכחה ששיעורי פריון של חברה כלשהי היו בעבר או שהם בהווה פונקציה של מאווים פוליטיים־לאומיים. להפך, במהלך המחצית השנייה של המאה ה־20 לא צלחה דרכן של ממשלות שניסו להעלות את שיעורי הפריון של המעמד הבינוני באמצעי שכנוע, ואף לא בהטבות כספיות. אחת הדוגמאות הבולטות לאי־הצלחה זו היא ישראל: למרות כל אמצעי השכנוע שהפעילו מנהיגי המדינה, נוסף על ההטבות הכספיות הנדיבות, בקרב האוכלוסייה היהודית החילונית צנחו שיעורי הפריון אל מתחת לרמת התחלופה הבין־דורית.[63] למשל, בכל אחת מהערים היהודיות המובהקות של המעמד הבינוני והבינוני־גבוה, כגון גבעתיים, רמת השרון, הוד השרון, רעננה, קריית ביאליק, קריית מוצקין, חיפה, ועוד יישובים רבים, היה שיעור הפריון הכולל בראשית שנות התשעים נמוך משני ילדים בממוצע לאישה.[64] לפיכך נדמה שאין אחיזה במציאות ל'גורם הדתי' או ל'גורם הלאומי' שמציינים חליחל וסיקרון כגורמים אפשריים לשיעורי הפריון הגבוהים בקרב המוסלמים בישראל.

המרכיב המרכזי ביציבות שיעור הפריון הכולל של כלל המוסלמים בישראל מאז אמצע שנות השמונים ועד שנת 2002, כפי שנראה להלן, הוא השונות הגדולה בשיעורי הפריון שנוצרה בקרב המוסלמים עצמם: בחלק מיישובי המוסלמים אמנם נמשכה מגמת

61. סיקרון, **דמוגרפיה**, עמ' 86.
62. חליחל, 'שינויים דמוגרפיים באוכלוסייה הערבית בישראל מאז שנות החמישים' (לעיל הערה 59), עמ' 169.
63. השיעור המזערי לתחלופה בין־דורית (Level Fertility־Replacement) הוא 2.1 ילדים בממוצע לאישה, השווה לשיעור תחלופה נקייה (Net Reproductive Rate) של ילדה אחת (לאמא אחת).
64. למ"ס, **פרופיל דמוגרפי־בריאותי של היישובים בישראל, 1990–1994** (פרסום מספר 1059), ירושלים, מאי 1997.

הירידה בשיעורי הפריון גם לאחר אמצע שנות השמונים,[65] בהתאם לתאוריית 'התמורה הדמוגרפית', אך בקרב שלושה ריכוזים מוסלמיים מרכזיים התרחשה דווקא מגמה הפוכה של גידול בשיעורי הפריון:

א. האוכלוסייה הבדווית בנגב: בקרב אוכלוסייה זו הוסיפו שיעורי הפריון לגדול גם בשני העשורים האחרונים, בלא כל מגמת שינוי. למשל, ברהט שיעור הפריון הכולל גדל מ־6.76 ילדים בממוצע בשנים 1990–1993[66] ל־7.3 ילדים בממוצע בשנים 1993–1997.[67] בשנת 2000 עמד שיעור הריבוי הטבעי ברהט על 5.2 אחוזים. ביישובי הבדווים האחרים בנגב נרשמו בשנת 2000 שיעורי ריבוי טבעי דומים: 5.1 אחוזים בחורה, 5.4 בתל שבע, וקרוב ל־7 אחוזים בלקייה.[68] שיעורים דומים לא נמדדו בשום יישוב אחר בישראל ובשום חברה אחרת בעולם, ובכלל זה גם בקרב הפלסטינים ברצועת עזה.[69]

ב. האוכלוסייה הערבית במזרח ירושלים: שלא כמו אצל הבדווים בנגב, בקרב האוכלוסייה הערבית במזרח ירושלים פחתו שיעורי הפריון בהתמדה מאז זכתה אוכלוסייה זו לתושבות קבע בישראל לאחר מלחמת יוני 1967.[70] בשנת 1987 היה שיעור הילודה הגולמי של האוכלוסייה הערבית במזרח ירושלים 50.4 לכל 1000 נפש והוא פחת ל־28.3 ל־1000 נפש בשנת 1987.[71] ואולם מאז פרוץ האינתיפאדה הראשונה בסוף שנת 1987 התהפכה מגמת הפריון של התושבים הערבים במזרח ירושלים ושיעור הילודה הגולמי שלהם גדל ל־36.0 ל־1000 בשנת 2001.[72]

ג. האוכלוסייה המוסלמית בחלק מהרשויות הערביות: ציבור מרכזי אחר ששיעורי הפריון שלו גדלו מאמצע שנות השמונים, או לפחות לא פחתו, הוא

65. למשל, ביישובים טירה, יפיע, ריינה, כפר קרע, שפרעם, וג'דיידה־מכר ירד שיעור הילודה הגולמי בשנת 1997 אל מתחת לרמה של 30 ל־1000. מקור: למ"ס, **פרופיל דמוגרפי־בריאותי של היישובים בישראל, 1993–1997**.
66. למ"ס, **פרופיל דמוגרפי־בריאותי של היישובים בישראל, 1990–1994**, עמ' 194.
67. למ"ס, **פרופיל דמוגרפי־בריאותי של היישובים בישראל, 1993–1997**, עמ' 202.
68. המרכז לחקר החברה הבדואית והתפתחותה, **השנתון הסטטיסטי לבדואים בנגב — 2004**, מס' 2, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר־שבע 2004, לוח ב/9.
69. בשנת 2000 עמד שיעור הריבוי הטבעי ברצועת עזה על 4.2%. מקור: UN Economic and Social Commission for Western Asia (UNESCWA), *Demographic and Related Socio-Economic Data Sheets for Member Countries of the Economic and Social Commission for Western Asia as Assessed in 2000*, No. 11, Amman 2001, p. 103, table 5
70. מעמד של תושב קבע מקנה לערביי מזרח ירושלים את מרבית הזכויות והחובות (בעיקר בתחום המסים) החלות על כלל אזרחי המדינה, למעט זכות הצבעה לכנסת ונשיאת דרכון ישראלי.
71. מאיה חושן ומיכל קורח, **על נתוניך ירושלים — 2000: מצב קיים ומגמות שינוי**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 2001, עמ' 11.
72. מכון ירושלים לחקר ישראל, **שנתון סטטיסטי לירושלים — 2004**, ירושלים 2004, לוח ד/5.

האוכלוסייה המוסלמית בחלק מהרשויות הערביות הלא מעורבות. למשל, באום אל־פאחם, העיר הערבית הגדולה בישראל שכמעט כל תושביה מוסלמים, גדל שיעור הילודה הגולמי מ־29.9 ל־1000 בשנת 1987 לכדי 39.0 ל־1000 בשנת 1997. בבאקה אל־ע׳רביה גדל שיעור הילודה הגולמי בשנים האלה מ־30.0 ל־34.1 ל־1000 נפש. מגמות דומות היו גם בטמרה, בג׳דידה־מכר, בטייבה ובעוד יישובי ערבים מוסלמים.[73]

לירידה בשיעורי הפריון של המוסלמים בישראל מאז שנת 2002 תרמה הירידה בשיעורי הפריון בשנים האחרונות גם בקרב שלושה ריכוזים אלה, אם כי בחלקם בשיעור מתון למדי. למשל, שיעור הילודה הגולמי של ערביי מזרח ירושלים פחת מ־36.0 ל־1000 נפש בשנת 2001 לכדי 33.5 ל־1000 נפש בשנת 2003.[74]

בין דמוקרטיה למדיניות נטאלית: המקרה הישראלי

כיצד אפשר להסביר את ייחודיות מגמות הפריון של המוסלמים בישראל בשני העשורים האחרונים, הן מבחינת התפתחות השונות הגדולה בין היישובים, ובכלל זה את הגידול בשיעורי הפריון בחלק מהיישובים, וכן את התהפכות המגמה בחמש השנים האחרונות?

להלן יוצע ניתוח כולל העשוי להסביר לא רק את השונות הגדולה בשיעורי הפריון בין הריכוזים המוסלמים השונים בישראל, אלא גם את השינוי הכולל במגמות הפריון של אוכלוסייה זו מאז אמצע שנות השמונים. הניתוח מבוסס על שלוש הנחות יסוד: (א) ההנחה המרכזית היא שאי־אפשר להסביר את השינויים בדפוסי הפריון של המוסלמים בישראל רק באמצעות ניתוח צר של גובה קצבאות הילדים והשוואתו לשכר הממוצע במשק. ניתוח זה מתעלם מממד מרכזי ביותר — זמינות התעסוקה. לפיכך, את השינויים בדפוסי הפריון של המוסלמים, כמו גם של קבוצות אחרות בחברה הישראלית, יש לבחון לפי החלופות הזמינות לפרנסה. (ב) ההשוואה שמרבים לעשות בתחום הנטאלי בין המוסלמים ליהודים החרדים מוטעית מיסודה משום שהיסטורית מגמות הפריון של שתי האוכלוסיות האלה, כמו גם משקלם היחסי במערכת הפוליטית הישראלית, שונים בתכלית. כמו כן, בקרב האוכלוסייה היהודית החרדית מתקיים דפוס דמוגרפי כמעט אחיד של שיעורי פריון גבוהים ביותר, ואילו באוכלוסייה המוסלמית יש שונות עצומה בין היישובים בשיעורי הפריון כפי שראינו לעיל. (ג) השוואת דפוסי הפריון של המוסלמים לאלה הרווחים בקרב הדרוזים בישראל מוטעית מיסודה עקב השוני העצום בדפוסי התעסוקה בין שני המגזרים האלה.

73. למ״ס, **תנועה טבעית, 1986–1988**, סדרת פרסומים מיוחדים מס׳ 945, ירושלים 1993; למ״ס, **פרופיל דמוגרפי־בריאותי של היישובים בישראל, 1993–1997**.

74. מכון ירושלים לחקר ישראל, **שנתון סטטיסטי לירושלים — 2004**, לוח ד/5.

א. אלטרנטיבות הפרנסה הזמינות: בשנת 1985, לאחר שהאינפלציה בישראל הגיעה לשיא חסר תקדים של 445 אחוז בשנה שקדמה, החלה ממשלת האחדות הלאומית בתוכנית ייצוב כלכלית שתוצאתה היתה מיתון כבד, וזה פגע בראש ובראשונה במגזר הפרטי. ענף הבנייה, שבו היה חלקם של המועסקים המוסלמים הגדול ביותר, ספג את הפגיעה הקשה ביותר ומספרם של המועסקים בענף פחת מ־86,100 בשנת 1983 ל־61,700 בלבד בשנת 1986.[75] בסך הכול גדל שיעור האבטלה הכולל בישראל מ־4 אחוזים בשנת 1983 ל־5.2 אחוזים ב־1984 והגיע לשיא של שנות השמונים עם 6.5 אחוזים בשנת 1986.[76] הפגיעה במגזר הציבורי היתה קלה לעומת הפגיעה במגזר הפרטי, ומספרם הכולל של המועסקים בשירותים הציבוריים לא זו בלבד שלא קוצץ אלא שאף המשיך לגדול בהתמדה במהלך המחצית השנייה של שנות השמונים.[77] האוכלוסייה שבה אחוז המועסקים במגזר הציבורי היה הנמוך ביותר היתה האוכלוסייה המוסלמית. לפיכך הפגיעה הקשה ביותר של תוכנית הייצוב ושל המיתון שבא בעקבותיה היתה במוסלמים, ובמידה מעטה יותר בנוצרים. לעומת זאת, הדרוזים עבדו אז ועובדים כיום בשיעורים גבוהים ביותר במגזר הציבורי (בגופי הביטחון, בעיקר בצבא, במשטרה ובשירות בתי־הסוהר) ולפיכך היו חשופים פחות למיתון העמוק ולאבטלה הגואה שבעקבותיו.

יחד עם המיתון הכלכלי, ביולי 1985 הופסק כאמור התשלום הכללי בעבור הילד הראשון למשפחות שלהן עד ארבעה ילדים, וקבלת הקצבה הותנתה במבחן הכנסה. עקב כך פחת בכרבע מספר הילדים שנהנו מקצבת ילדים, אולם סכום הקצבה בעבור הזכאים על־פי הקריטריונים החדשים גדל בעשרות אחוזים. הקפיצה הגדולה בסכום הקצבה היתה בעבור הילדים מסדר רביעי ומעלה.[78] האינתיפאדה הראשונה החריפה עוד את מצבם של ערביי מזרח ירושלים ושל ערבים רבים אחרים שפרנסתם היתה מבוססת על קשרי מסחר ועבודה עם הפלסטינים בגדה המערבית.[79] לפיכך, מיתון חריף וגידול בשיעורי האבטלה מחד גיסא, וגידול בקצבאות הילדים מאידך גיסא, 'דחפו' את מי שנפגעו יותר מכול מהמיתון, קרי המוסלמים, ל'זרועות' קצבאות הילדים בהיותן חלופת הפרנסה הזמינה והבטוחה ביותר בעבורם. יצוין בהקשר זה שגם בקרב הנוצרים חל גידול מתון בשיעורי הפריון במהלך המחצית השנייה של שנות השמונים, לאחר שאלה ירדו ברציפות

75. בנק ישראל, **דין וחשבון לשנת 1997**, נספח סטטיסטי, עמ' 294, לוח ד־נ־5.
76. שם, נספח סטטיסטי, עמ' 293, לוח ד־נ־4.
77. מספרם של המועסקים במגזר הציבורי בשנת 1985 היה 405,000 וגדל עד 439,200 בשנת 1990 — גידול של 8.4% בחמש שנים בלבד. מקור: שם, נספח סטטיסטי, עמ' 292, לוח ד־נ־3.
78. המוסד לביטוח לאומי, **רבעון סטטיסטי**, 35, 4 (דצמבר 2005), עמ' 94, לוח 6.4.
79. על הפגיעה הכלכלית של האינתיפאדה הראשונה בערביי מזרח ירושלים ראו למשל: Sara Roy, 'De-development Revisited: Palestinian Economy and Society Since Oslo', *Journal of Palestine Studies*, 38, 3 (Spring 1999), pp. 69-78

מאז תקופת המנדט.[80] לעומת זאת בקרב הדרוזים, שפגיעת המיתון בהם היתה המתונה ביותר, נמשכה מגמת הירידה בשיעורי הפריון ללא שינוי גם במחצית השנייה של שנות השמונים.[81]

העלייה ההמונית מברית־המועצות הביאה את סיום המיתון, והמשק הישראלי שוב עלה על פסים של צמיחה מהירה. במחצית הראשונה של שנות התשעים צמח המשק הישראלי בשיעור שנתי ממוצע של יותר מ־6 אחוזים.[82] ואולם הגידול המסיבי בהיצע כוח העבודה והעדיפות העצומה שזכו לה העולים החדשים בתחום התעסוקה, הן במגזר הציבורי והן במגזר הפרטי,[83] יחד עם גידול מסיבי בהיצע כוח העבודה מהגדה המערבית ומרצועת עזה בראשית שנות התשעים,[84] הביאו לידי כך שמבחינה תעסוקתית מצבם של המוסלמים הישראלים רק הלך והחמיר. בשנת 1993 עמד שיעור האבטלה בקרב הערבים בישראל על 13.6 אחוזים לעומת פחות מ־8 אחוזים באמצע שנות השמונים.[85]

היענותה של ממשלת רבין השנייה בשנת 1993 ללחצים של חברות בנייה ושל המגזר החקלאי לאפשר הבאת עובדים זרים בעקבות הסגרים הממושכים על השטחים עקב פיגועי הטרור בישראל יצרו מציאות חדשה בשוק העבודה. כבר בסוף שנת 1993 הועסקו בישראל כ־11,000 עובדים זרים, מהם 6000 בענף הבנייה.[86] בשנים שלאחר מכן הלך וגדל בהתמדה מספרם של העובדים הזרים בענף הבנייה. בשנת 1996 היה מספרם הכולל של עובדי ענף הבנייה בארץ 245,100, מהם 149,900 ישראלים. מכאן שעד שנת 1996 החליפו העובדים הזרים בעיקר את עובדי השטחים, ואילו מספרם של הישראלים בענף נשאר יציב (ראו לוח 4).

ואולם במהלך המחצית השנייה של שנות התשעים החלו העובדים הזרים להחליף בהדרגה גם את העובדים הישראלים, בעיקר בענפי הבנייה והחקלאות. כבר בשנת 1996

80. שיעור הילודה הגולמי של הנוצרים גדל מ־20.4 ל־1000 נפש בממוצע בשנים 1980–1984 ל־21.5 ל־1000 נפש בממוצע בשנים 1985–1989 (ראו לוח 1). המחצית השנייה של שנות השמונים היתה התקופה היחידה מתקופת המנדט ועד היום שמגמת הירידה בשיעורי הילודה בקרב הנוצרים הערבים נבלמה, ולא זו בלבד אלא שאף התהפכה במידה מסוימת.
81. שיעור הילודה הגולמי של האוכלוסייה הדרוזית פחת מ־35.9 ל־1000 נפש בממוצע בשנים 1980–1984 ל־30.0 ל־1000 נפש בממוצע בשנים 1985–1989, ואילו שיעור הפריון הכולל ירד מ־5.4 ילדים בממוצע לאישה ל־4.2 (ראו לוח 1).
82. בנק ישראל, **דין וחשבון לשנת 1997**, נספח סטטיסטי, עמ׳ 232, לוח ב־נ־1.
83. בשנת 1993 זכו כ־53,000 עובדים עולים חדשים לסבסוד ממשלתי של שכרם. מקור: בנק ישראל, **דין וחשבון לשנת 1993**, עמ׳ 158.
84. בשנת 1992 היה מספר עובדי השטחים בישראל גדול מאי פעם בעבר — 115,600. בנק ישראל, **דין וחשבון לשנת 1997**, עמ׳ 292, לוח ד־נ־3.
85. רמסיס גרא ורפאלה כהן, ׳עוני בקרב הערבים בישראל ומקורות לאי־שוויון בין ערבים ויהודים׳, **רבעון לכלכלה**, 48, 4 (דצמבר 2001), עמ׳ 551.
86. בנק ישראל, **דין וחשבון לשנת 1993**, עמ׳ 158.

היו העובדים הזרים, כולל הבלתי־חוקיים (אולם לא כולל העובדים הפלסטינים מהגדה המערבית ומרצועת עזה), כ־10 אחוזים בכלל כוח העבודה במשק הישראלי — יותר מבכל מדינה מתועשת אחרת.[87] בשנת 2001 זינק מספרם של העובדים הזרים בענף הבנייה ל־74,200, ואילו מספרם של העובדים הישראלים פחת לכדי 117,100 בלבד — כ־37,000 פחות מבשנת 1997 (ראו לוח 4).

דוח הוועדה לבחינת היקף העסקת זרים של הרשות לתכנון כוח אדם, משנת 2001, מצביע בבירור על תופעת דחיקת עובדים ישראלים מענפי הבניין, בעיקר בתחום העבודות 'הרטובות' (כלומר טפסנות, שלד, ברזלנות, טיח וכו'), והחקלאות בידי עובדים זרים. למשל, בשנים 1995–2000 ירד מספר הטייחים הישראלים ב־60 אחוז ומספר הברזלנים והטפסנים פחת ב־38 אחוז וב־30 אחוז. בסך הכול פחת בשנים הללו מספר העובדים המקצועיים הישראלים בענף הבנייה ב־27 אחוז ומספר העובדים הישראלים הבלתי־מקצועיים בענף פחת ב־56 אחוז.[88] על־פי הערכת בנק ישראל, עד שנת 2001 נדחקו כ־41,000 עובדי 'צווארון כחול' ישראלים מענף הבנייה לטובת עובדים זרים.[89] מכיוון שענף הבנייה היה בשנים ההן בתנופת צמיחה, קרוב לוודאי שאלמלא התחרות מצד העובדים הזרים היו עוד עשרות אלפי עובדים ישראלים מוצאים תעסוקה בענף, ואף בשכר גבוה יותר, עקב הביקוש הגואה לעובדים בעיקר בתחום העבודות 'הרטובות'.

הסיבה להעדפת העובדים הזרים על פני הישראלים היתה ועודנה פערי השכר הגדולים. בשנת 2001 היתה עלות העסקת עובד זר בענף הבנייה זולה בכ־40 אחוז מעלות העסקת ישראלי ובכ־20 אחוז מעלות העסקת עובד מהשטחים.[90] העובדים הזרים בלא היתרי עבודה הסכימו לעבוד בשכר נמוך אף יותר,[91] ואלה, כידוע, היו זמינים לכל דורש.[92] הענף שהוביל בהעסקת עובדים זרים בלתי־חוקיים היה ענף הבנייה.[93]

משמעות נתונים אלה בהקשר הדמוגרפי ברורה: האוכלוסייה המוסלמית איבדה מקור פרנסה מרכזי מכיוון שלא יכלה לעמוד בתחרות עם העובדים הזרים. המוסלמים בישראל מאז שנת 1967 נאלצו כל העת להתמודד עם עובדים זרים זולים — תחילה עם עובדי

87. **הארץ**, 13 באוגוסט 1996.
88. **דוח הוועדה הבינמשרדית בנושא: עובדים זרים והקמת רשות הגירה**, מוגש לשר העבודה והרווחה ולסגן ראש הממשלה ושר האוצר, ירושלים, יולי 2002, עמ' 14. ראו גם: אדריאנה קמפ ורבקה רייכמן, 'עובדים זרים בישראל', **מידע על שוויון**, 13 (יוני 2003), עמ' 11, לוח 6.
89. נעם זוסמן ודימיטרי רומנוב, **עובדים זרים בענף הבנייה: תמונת מצב והשלכות למדיניות**, בנק ישראל, מחלקת המחקר, סדרת מאמרים לדיון, ירושלים, יולי 2003, עמ' 18.
90. זוסמן ורומנוב, **עובדים זרים בענף הבנייה**, עמ' 8.
91. ראו, למשל: **הארץ**, 7 בספטמבר 2005.
92. בשנת 2001 עבדו בישראל כ־248,000 עובדים זרים, פחות ממחציתם עם רשיונות עבודה כחוק. ראו: **דוח הוועדה הבינמשרדית** (לעיל הערה 88), עמ' 11.
93. על־פי הערכות, כמחצית מהעובדים הזרים בלא היתר שעבדו בישראל בשנת 2000 היו מועסקים בענף הבנייה. קמפ ורייכמן (לעיל הערה 88), עמ' 8–9.

השטחים ולאחר מכן עם העובדים הזרים. התוצאה היתה כמובן גידול חד בשיעורי האבטלה יחד עם ירידה מתמדת בשכרם של מי שעדיין הצליחו לעבוד בענף. מנתונים שפרסם שירות התעסוקה עולה כי ביוני 2003 היישובים בעלי שיעור האבטלה הגבוה ביותר היו בלי יוצא מן הכלל יישובי הערבים המוסלמים (רהט, כסיפה, סחנין, טמרה, אום אל־פאחם ומג'אר).[94] מגמה זו נמשכה גם בשנים האחרונות. על־פי נתוני מִנהל התכנון והמחקר במשרד התעשייה והמסחר, בעוד שיעור האבטלה הכולל בישראל בשנים האחרונות היה במגמת ירידה, שיעור האבטלה בקרב האוכלוסייה הערבית דווקא גדל.[95]

יחד עם התחרות הגוברת עם העובדים הזרים הזולים נמשכה אפלייתם לרעה של המוסלמים בתחום התעסוקה במגזר הציבורי. למשל, בסוף שנת 1999 רק חמישה מתוך 13,000 עובדי חברת החשמל היו ערבים.[96] ברוב משרדי הממשלה בירושלים — כך על־פי דוח האגודה לזכויות האזרח מסוף שנת 1999 — לא היה ולו עובד ערבי אחד. על־פי נתוני הדוח, בשנת 1999 רק 5 אחוזים מכלל עובדי המדינה היו ערבים — שליש מהם הועסקו במשרות לא תקניות ומעט פחות ממחציתם היו בלי קביעות.[97] בשנת 2002, על־פי נתונים שאספה עמותת 'סיכוי', רק 3231 ערבים הועסקו בשירות המדינה, והם היו מעט מעל 6 אחוזים בלבד מכלל עובדי המדינה.[98]

בשל החרפת מצבם התעסוקתי, ביטול קצבאות הקי"ץ בשנת 1997 רק הגדיל את כוח המשיכה של קצבאות הילדים בעבור המוסלמים כחלופת הפרנסה הזמינה והבטוחה ביותר. אכן, המסקנה שהגיעו אליה רובי נתנזון והגר צמרת היא שעקב מדיניות קצבאות הילדים הנהוגה בישראל ההסתברות להיות עני אינה גדלה בהתאם למספר הילדים, וההסתברות הגבוהה להיות עני היא דווקא במשפחות עם ארבעה עד חמישה ילדים ויורדת בקרב משפחות גדולות יותר עקב הגידול החד בסכום הקצבאות בעבור ילדים מסדר חמישי ומעלה.[99] על־פי תקני המוסד לביטוח לאומי, ההוצאה של משפחה המצויה בקו העוני בעבור החזקת כל אחד משלושת הילדים הראשונים גבוהה מסכום קצבת הילדים המתקבלת בעבורם. ואולם, מהילד מסדר רביעי ומעלה, התקבול בעבור כל ילד נוסף גבוה מההוצאה עליו.[100] למעשה, טוען יורם מרגליות, קצבת הילדים אינה אוניברסלית, אף־על־

94. ראו: http://www.ynet.co.il, 27 ביולי 2003, 6 בינואר 2004.
95. **הארץ**, 7 בספטמבר 2005.
96. **הארץ**, 30 ביוני 2000.
97. **הארץ**, 19 בדצמבר 1999.
98. עזיז חידר, 'הכלכלה הערבית בישראל: מדיניות יוצרת תלות', בתוך: חידר (עורך), **ספר החברה הערבית בישראל**, עמ' 196.
99. רובי נתנזון והגר צמרת, 'אתגרים חדשים בהתמודדות עם עוני ואבטלה', בתוך: יצחק הרצוג ורובי נתנזון (עורכים), **איך יוצאים מזה? פתרונות כלכליים וחברתיים למשק במשבר**, תל־אביב 2004, עמ' 145.
100. מישר ומנסקי, 'קצבאות הילדים והילודה בישראל' (לעיל הערה 31), עמ' 542.

פי שאם ליהודי חילוני או לערבי נוצרי היה מספר רב של ילדים גם הוא היה מקבל קצבת ילדים באותו סכום בדיוק כמו היהודי החרדי או הערבי המוסלמי. הסיבה היא שהנוצרי, הדרוזי והיהודי החילוני ממילא אינם חפצים במספר כה גדול של ילדים, ואין זה משנה גם אם היתה קצבת הילדים גבוהה יותר,[101] כיוון שיש להם אופציות אחרות ומשתלמות יותר לפרנסה.

מבנה הקצבאות בישראל והשינויים העצומים שעברו על שוק העבודה הישראלי, הן בעקבות הזמינות הגדולה של עובדי כפיים זרים וזולים והן עקב המעבר לתעשיות ולשירותים עתירי טכנולוגיה יצרו 'תרבות רנטיירית'[102] בישראל במשמעות של חיים על קצבאות ממשלתיות לבני המעמדות הנמוכים. לפיכך, 'השיטה הרנטיירית' עד שנת 2003 חילקה את האוכלוסייה בישראל לשתי קבוצות מרכזיות, אולם לא על בסיס דתי־לאומי, אלא דווקא על־פי דפוסים כלכליים־חברתיים: האוכלוסייה העובדת ששילמה מסים גבוהים ביותר על־פי כל קנה־מידה בין־לאומי וזכתה לתשלומים נמוכים ביותר של קצבאות ילדים או של קצבה ממשלתית אחרת; ומנגד, האוכלוסיות הרנטיריות שנהנו מקצבאות ממשלתיות רבות ומגוונות, ובכלל זה קצבאות הבטחת הכנסה וקצבאות ילדים, שאִפשרו להן להתפרנס בלי לעבוד, לפחות בלי לעבוד באופן מוצהר. אתר האינטרנט של **ידיעות אחרונות**, ynet, הביא את סיפורה של אם חד־הורית לעשרה ילדים. לאחר הקיצוץ החד הן בקצבת הבטחת הכנסה והן בקצבאות הילדים בשנת 2003 היא אמרה: 'אני לא יודעת איך אסתדר. אני מחפשת עבודה. עכשיו אני מנקה בתים כדי להרוויח עוד כמה שקלים'.[103] מדבריה עולה כי עד כה היא לא טרחה לצאת ולעבוד והיתה תלויה לחלוטין בקצבאות השונות שקיבלה מהקופה הציבורית. זוהי דוגמה אחת מרבות לדפוס הרנטיירי שאפיין חלקים נרחבים בחברה הישראלית, היהודית והערבית כאחד.

האבסורד הגדול ביותר בשיטה זו היה, שלאב לשלושה ילדים ויותר שעבד באופן מסודר והרוויח כ־5500 ₪ נטו לחודש, כלומר כ־7000 ₪ ברוטו (קרוב לשכר הממוצע במשק למשרת שכיר), מבחינה כלכלית טהורה היה עדיף להימנע מעבודה ולחיות בשיטה הרנטיירית. בשיטה זו היה משפר במידה ניכרת את רמת החיים של משפחתו עקב קצבת הבטחת ההכנסה שהיה זוכה לה ושלל ההטבות הכספיות הניתנות למשפחות המוגדרות עניות, ובכלל זה הנחה בארנונה, בתחבורה הציבורית, פטור מתשלום אגרת טלוויזיה, הנחה ניכרת או אף פטור מלא מתשלומי החובה בגני הילדים ובבתי־הספר, הנחה בתשלומי סל הבריאות על תרופות, ביקורים אצל רופאים מקצועיים ועוד.[104] אם ההורים, או רק אחד מהם, הצליחו לעבוד בלי לדווח לרשויות המדינה, הרי אין ספק שמצבה הכלכלי של

101. יורם מרגליות, 'קצבאות הילדים ועיוותי המס בגינן: ניתוח והצעה לתיקון', **רבעון לכלכלה**, 47, 2 (יוני 2000), עמ' 262–263.

102. מלשון רנטה, כלומר הכנסה שמקורה לא בעבודה אלא בקצבה ממשלתית.

103. http://www.ynet.co.il, 19 באוגוסט 2003.

104. ראו למשל: **הארץ**, 22 באפריל 2005.

משפחה כזאת היה טוב לאין שיעור ממצבה של משפחה שנאלצה לחיות משכר מינימום בלא כל הטבות וקצבאות ממשלתיות מוגדלות. כך אכן עשו רבים. ניתוח זה של הדפוס ה׳רנטיירי׳ שהתפתח בישראל מסביר גם מדוע לאוכלוסייה בעלת יכולת ההשתכרות הנמוכה ביותר בחברה הישראלית, קרי הבדווים בנגב, יש מספר הילדים הגדול ביותר; לאחר מכן ליהודים החרדים; ולבסוף לאוכלוסייה הערבית במזרח ירושלים ולחלק ניכר של המוסלמים ביישובים הכפריים הערביים באזורים המרוחקים יחסית ממרכזי התעסוקה המרכזיים בארץ.

בהקשר זה חשוב לציין ששיעורי פריון גבוהים לא היו תופעה זרה לחברה המוסלמית בישראל. לפיכך כל עוד יכלו ההורים להשתכר ברמה סבירה, בלא תרומה משמעותית של קצבאות הילדים, ירדו שיעורי הפריון בקרב המוסלמים בארץ, ללא יוצא מן הכלל, באופן דרמטי — בשני העשורים שבין אמצע שנות השישים לאמצע שנות השמונים. ואולם קצבאות הילדים המוגדלות מאז 1985 מחד גיסא, והתחרות הבלתי־אפשרית עם העובדים הזרים מאידך גיסא, גרמו לכך ששוב נעשו הילדים לגורם משמעותי בפרנסת המשפחה, בדומה למה שהיה בתקופות קודמות בחברות האגרריות הפרה־תעשייתיות עת היו הילדים חלק מרכזי מכוח העבודה של המשפחה. לפיכך מאמצע שנות השמונים החליפו קצבאות הילדים את עבודת הילדים במשק הבית בחברה האגררית המסורתית כרכיב מרכזי בפרנסת המשפחה.

כאמור, מאמצע שנת 2002 ירדו בהתמדה שיעורי הפריון של הקבוצות העניות בישראל, בייחוד בקרב המוסלמים. הגורמים המרכזיים לכך היו: צמצום מספר העובדים הזרים;[105] צמצום תשלומי ההעברה של הביטוח הלאומי, ובראש ובראשונה קצבאות הילדים; והחמרת הקריטריונים לקבלת דמי אבטלה והבטחת הכנסה. במילים אחרות, הגדלת הזדמנויות העבודה מחד גיסא וצמצום תשלומי ההעברה מאידך גיסא שינו את המאזן שבין זמינות התעסוקה להכנסה רנטיירית. שינוי זה עומד ביסוד הירידה בשיעורי הפריון של הקבוצות העניות ביותר בחברה הישראלית.

ב. הטעות הבסיסית שבהשוואת המוסלמים ליהודים החרדים בדפוסי הפריון ובגורמיהם: אחת הטעויות הנפוצות ביותר במחקר הדמוגרפי בישראל היא ההשוואה שעושים בין היהודים החרדים למוסלמים, בעיקר הבדווים, עקב שיעורי הפריון הדומים שלהם. שני רכיבים בסיסיים עומדים ביסוד טעות יסודית זו: האחד, היהודים החרדים בחרו לחיות בעוני במסגרת מדיניות הקצבאות שהמדינה אפשרה להם מתוך ניצול כוחם הפוליטי. לו רצו יכלו להשתלב בשוק העבודה בכל הרמות ובכל המקצועות. בניגוד גמור למוסלמים, היהודים החרדים מעולם לא סבלו מהדרה בשוק העבודה הישראלי, לא במגזר הפרטי ולבטח לא במגזר הציבורי. הרכיב האחר הוא היסטוריית

105. בסוף שנת 2004 העריכה הלמ״ס את מספר העובדים הזרים בישראל, חוקיים ובלתי־חוקיים, ב־188,000, לעומת 248,000 בשנת 2001. מקור: למ״ס, ׳בסוף שנת 2004 מספר העובדים מחו״ל נאמד ב־188,000׳, הודעה לעיתונות, 28 ביולי 2005.

הפריון השונה של שתי האוכלוסיות האלה: בקרב המוסלמים בישראל שיעורי הפריון ירדו ירידה חדה בין סוף שנות השישים לאמצע שנות השמונים ונשארו סטטיים במידה רבה עד השנים האחרונות. לפיכך, השינויים בדפוסי הפריון של המוסלמים בישראל היו תגובה על המדיניות הכלכלית־הדמוגרפית — הם ירדו כאשר התנאים הכלכליים עודדו זאת, ועלו שוב כאשר התנאים הכלכליים־התעסוקתיים עודדו שיעורי פריון גבוהים יותר. לעומת זאת, בקרב היהודים החרדים, משנות השבעים שיעורי הפריון גדלו בהתמדה, בהתאם לגובה קצבאות הילדים מסדר רביעי ומעלה ושאר ההטבות למשפחות בעלות מספר גדול של ילדים, שהיו במידה רבה פונקציה של התגברות כוחם במערכת הפוליטית. הביטוי המובהק ביותר למתאם זה היה כאמור 'חוק הלפרט'.

ג. הטעות הבסיסית שבהשוואת דפוסי הפריון של המוסלמים בישראל לאלה של הדרוזים: טעות מחקרית נוספת, אם כי נפוצה פחות, היא השוואת המוסלמים לדרוזים כדי להבין את ייחודיות דפוסי הפריון של המוסלמים בישראל: למשל, רוני פריש ממחלקת המחקר של בנק ישראל בחן את השפעת קצבאות הילדים על שיעורי הפריון והניח כי 'יש דמיון לא מבוטל בין האוכלוסייה המוסלמית לדרוזית, דבר המאפשר להשתמש באוכלוסייה הדרוזית כקבוצת ביקורת'.[106] גם הלמ"ס טועה בהכניסה יחדיו בתחזיות הדמוגרפיות מוסלמים ודרוזים.[107] הטעות בהנחת מחקר זו היא, שהאוכלוסייה הדרוזית נהנית משגשוג כלכלי עקב העסקת רבים מהגברים במגזר הציבורי, בשונה לחלוטין מהמוסלמים.

לפיכך, לא רק שהאוכלוסייה הדרוזית היתה חשופה פחות לתנודות בשוק העבודה, בייחוד לאחר שנת 1993 כשנאלצו המוסלמים להתחרות עם העובדים הזרים, אף התנודתיות בכלכלה הישראלית השפיעה עליהם פחות עקב היותם בעיקר עובדי המגזר הציבורי. זאת ועוד, מכיוון שהדרוזים משולבים בחברה הישראלית בכל תחומי החיים, הם עוברים תהליך מקיף של 'ישראליזציה' שאחד מביטוייו המרכזיים הוא 'התאמת' דפוסי הילודה שלהם לאלה הרווחים באוכלוסייה היהודית החילונית, זו הבאה עמם במגע יום־יומי. לפיכך, אוכלוסייה זו לא נזקקה לקצבאות הילדים כדי לשרוד כלכלית. התוצאה היא, כפי שאפשר לראות בלוח 1, ששיעורי הפריון של הדרוזים הוסיפו לרדת ברציפות גם בשני העשורים האחרונים.

106. רוני פריש, 'קצבאות הילדים והשפעתן על פריון הילודה בישראל', בנק ישראל, מחלקת המחקר, סדרת מאמרים לדיון, ירושלים, ספטמבר 2004, עמ' 7.

107. ראו למשל: 'תחזית האוכלוסייה בישראל עד שנת 2010', **הירחון הסטטיסטי לישראל**, לח, 4 (1987), עמ' 3, לוח א.

הגורמים לכשלון המדיניות הנטאלית של ישראל

בפרספקטיבה היסטורית נדמה כי אין עוררין על כך שהמדיניות הנטאלית של ישראל כשלה. כשלו כל הרעיונות להגדיל את שיעורי הפריון בקרב אוכלוסיות ספציפיות, כמו הרעיון של חבר הכנסת ז׳ק אמיר שמשפחות יהודיות יקבלו מהסוכנות היהודית 5000 דולרים בעבור הילד השלישי.[108] על אף היותה של ׳הבעיה הדמוגרפית׳ בראש סדר היום הציבורי, בפועל לא נקטה מדינת ישראל שום צעד מעשי להקטין את שיעורי הפריון של הערבים. ג׳קלין פורטוגז טענה ש׳מדינת ישראל ניסתה לצמצם את הפער בשיעורי הילודה בין היהודים לערבים׳,[109] אולם גם היא מודה כי מדיניות זו ׳לא לִוותה בצעדים מעשיים׳.[110] לפיכך, לטענתה שישראל קידמה מודרניזציה בקרב הערבים כדי ׳להביא לירידת שיעורי הפריון בקרבם׳[111] אין אחיזה במציאות. להפך, השילוב בין המדיניות הנטאלית למדיניות התעסוקה דווקא אילץ את המוסלמים להגדיל את שיעורי הפריון שלהם, אם כי אין חולק שלא לכך התכוונה המדיניות הנטאלית של ישראל. נדמה שגורמי הכישלון המרכזיים הם: א. הניגוד שבין המדיניות הנטאלית למדיניות התעסוקה: ההיתר להביא מספר עצום של עובדים זרים לארץ לא ניתן לאחר בחינה כוללת של הנושא על מגוון תוצאותיו הדמוגרפיות־הכלכליות. על כך כתבה חנה פישר:

> התהליך החל ללא תכנון וקביעת מדיניות כוללת, אלא כמענה למחסור מיידי בעובדים [...] כיעד כמותי קבעה הממשלה החזרת שיעור הזרים למצבו בתחילת שנות ה־90. הזרים [לא כולל הפלסטינים] יחזרו להוות אחוז אחד מכוח העבודה בישראל, או כ־17,500 עובדים בסה״כ. כתאריך היעד נקבעה שנת 2002.[112]

שמואל עמיר כתב בהקשר הזה:

> הממשלה לא עמדה בלחץ של הגורמים האינטרסנטיים ואפשרה כניסת רבבות של עובדים זרים ללא בקרה יעילה. תחת לחצים אלה אישרה הממשלה מכסות הולכות וגדלות.[113]

108. על ההצעה ראו: **ידיעות אחרונות**, 6 ביולי 1987.
109. Portugese, *Fertility Policy in Israel*, p. 165
110. Ibid.
111. Ibid., p. 170
112. חנה פישר, ׳עובדים זרים: תמונת מצב, מסגרת פורמלית ומדיניות ממשלתית׳, בתוך: רובי נתנזון ולאה אחדות (עורכים), **הפועלים החדשים: עובדים ממדינות זרות בישראל**, תל־אביב 1999, עמ׳ 33–34.
113. שמואל עמיר, ׳השפעות כניסת עובדים זרים לענף הבנייה׳, שם, עמ׳ 120.

חמורה לא פחות היא העובדה שרבים התריעו על דחיקת העובדים הישראלים בעקבות הצפת השוק בעובדים זרים זולים. למשל, בדוח ועדה בין־משרדית בנושא העובדים הזרים משנת 2002 נכתב במפורש: 'צמצום היצע העובדים הזרים, יכול ליצור חלון הזדמנויות חד פעמי לחזרתם של ישראלים לענפים בהם מועסקים כיום עובדים זרים, בשל הגידול בביקוש לעובדים ישראלים שיועסקו — בשכר הוגן — בענפים אלו'.[114] את הפרדוקס הגדול בתחום העסקת עובדים זרים בישראל ממחישים דבריו של יוסף אלגזי מיוני 2000:

> לפני שנה התחייב הקבלן מוחמד אבו־ג'מאע [...] לבצע עבודות בנייה [...] במתקני חברת החשמל [...] כאשר ביקש להסדיר [...] אישורי עבודה לארבעה בדואים אזרחי המדינה, נמסר לו כי על פי הנהלים הנהוגים בחברת החשמל עליו להעסיק עובדים ששירתו בצה"ל, עולים חדשים, או עובדים זרים [...] הובהר לו כי תהליך הנפקת אישורי עבודה לעובד [ישראלי] שלא שירת בצה"ל נמשך לפחות ארבעה חודשים, וכי לרוב עובדים אלה אינם מקבלים אישורי עבודה. לאבו־ג'מאע נמסר כי אם יבקש להעסיק עובדים זרים או עולים חדשים שלא שירתו בצה"ל, יונפקו האישורים עוד באותו יום [...] חברת החשמל אינה מכחישה את העובדות [...] אבו־ג'מאע [...] נאלץ לשכור את שירותיהם של שישה עובדים זרים.[115]

אף שבאופן רשמי התחייבו כל ממשלות ישראל לצמצם את מספר העובדים הזרים, בפועל משרד העבודה רק המשיך והנפיק רשיונות לעובדים זרים בד בבד עם מתן קנסות מגוחכים למעסיקים שהעסיקו עובדים זרים בלא אשרות עבודה תקפות.[116] גם הסתדרות העובדים, זו שאמורה להגן על מקומות העבודה ועל רמת השכר של הישראלים, לא פעלה למיגור התופעה, ולא זו בלבד אלא שבפועל, גם אם לא במוצהר, עודדה דווקא את העסקת העובדים הזרים. למשל, במאי 2001 אמר גרשון גלמן, יושב־ראש ההסתדרות במרחב תל־אביב: 'אין לבצע גירוש של עובדים זרים, מכיוון שנזקיו של מהלך זה למשק יהיו גדולים מהתועלת הטמונה בו'. לדבריו, 'גירוש העובדים הזרים, לרבות אלו השוהים בישראל ללא מעמד חוקי [ההדגשה שלי, א"ו], יגרום נזקים לענפי הבניין, החקלאות, הסיעוד, ושירותי המזון והאירוח, מאחר שלפי בדיקת ההסתדרות, לא יימצאו עובדים

114. **דוח הוועדה הבינמשרדית** (לעיל הערה 88), עמ' 9.

115. **הארץ**, 30 ביוני 2000.

116. בשנת 1996 הקנס המרבי למעסיק שנתפס מעסיק עובד זר ללא רשיון עבודה בתוקף עמד על 2000 ₪ בלבד. סכום הקנס הועלה אחר־כך ל־5000 ₪ (**הארץ**, 13 בינואר 2000). כלומר, די שהמעסיק העסיק את העובד הזר הבלתי־חוקי חודש אחד בלבד (לנוכח הפער בין עלות העסקת עובד ישראלי כחוק לשכר המקובל ששולם לעובד זר בלתי־חוקי) וכבר היה כדאי לו לשלם את הקנס. כל העסקה מעל חודש אחד היתה בבחינת רווח נקי למעסיק. מכיוון שהסיכוי להיתפס ולהיקנס היה מזערי עקב פיקוח דליל ביותר של משרד העבודה, בחרו מעסיקים רבים להסתכן ולהעסיק עובדים זרים בלתי־חוקיים.

ישראלים שימלאו את מקומם'.[117] כלומר, לא זו בלבד שנציג בכיר של הסתדרות העובדים תמך בפועל במדיניות הצפת שוק העבודה הישראלי בעובדים זרים זולים, אלא שהוא אף תמך בלגליזציה של השוהים הבלתי־חוקיים.

נדמה שהחמורה מכול היא העובדה שהניגוד החריף שבין המדיניות הנטאלית למדיניות התעסוקה וההגירה לא הועלה כלל אף באחד מהמחקרים ומהדוחות על תוצאות הייבוא המסיבי של עובדים זרים זולים. כל שהיה על ממשלות ישראל והסתדרות העובדים לעשות כדי להבין את השפעת תופעת העובדים הזרים הזולים על שוק העבודה המקומי, ולפיכך גם על מגמות הפריון, היה לבחון את ההשפעות על שוקי העבודה במדינות שנקטו מדיניות דומה, למשל משקי הנפט במפרץ הפרסי. בראשית שנות השבעים, לאחר 'בום הנפט' של אוקטובר 1973 והפיתוח הכלכלי המסיבי של המשקים האלה, נוצר בהם מחסור חמור בכוח עבודה. כדי לענות על הביקוש הגואה לכוח עבודה, מדינות אלה אימצו מדיניות של ייבוא כמעט חופשי של עובדים זרים זולים. שיעורי הריבוי הטבעי הגבוהים במדינות אלה ומדיניות ההגירה הליברלית יצרו לאחר שני עשורים מצב שמספר העובדים הזרים הוסיף לגדול, ובד בבד שיעורי האבטלה של המקומיים נסקו אל מעבר ל־15 אחוז.[118] גם בירדן התרחש תהליך דומה, אם כי כמובן בממדים קטנים יותר.[119]

ב. הניגוד בין מודרניזציה וגלובליזציה לבין שיעורי פריון גבוהים: הניסיון העולמי מוכיח שאין מדינה מתועשת, ולו אחת, שהצליחה באמצעות מדיניות פרו־נטאלית להעלות את שיעורי הפריון של המעמדות הבינוני והגבוה. גם כיום, כאשר מדינות האיחוד האירופי מעניקות תמריצים כלכליים משמעותיים להגדלת שיעורי הפריון, מי שמנצלים את ההטבות הם בעיקר המהגרים, שבאופן פרדוקסלי נגדם מכוונת המדיניות הפרו־נטאלית. לפיכך, על אף שיעורי הפריון הגבוהים יחסית של המהגרים לעומת המקומיים, בכל מדינות האיחוד האירופי ירד שיעור הפריון הכולל אל מתחת לשיעור התחלופה. למשל, בשנת 2005 עמד שיעור הפריון הכולל באוסטריה ובגרמניה על 1.4 ילדים בלבד בממוצע לאישה, 1.6 בבלגיה, 1.7 בדנמרק, ו־1.8 בצרפת.[120] בכל אחת מהמדינות האלה שיעור הילודה הגולמי עומד בשנים האחרונות על 9–12 ל־1000 נפש, מה שגרר שיעור

117. **הארץ**, 18 במאי 2001. ראו גם: **מעריב**, 11 באפריל 2006.

118. ראו למשל: Andrzej Kapiszewski, *Nationals and Expatriates: Population and Labour Dilemmas of the Gulf Cooperation Council States*, Reading 2001, p. 233; Mai Yamani, *Changed Identities: The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*, London 2000, p. 77; Winckler, *Arab Political Demography*, pp. 95-102

119. על הגידול בשיעורי האבטלה של אזרחי ירדן עקב הצפת שוק העבודה הירדני בעובדים זרים ראו למשל: *Jordan Times*, 18 November 1999, 10 July 2003; ESCWA, *Survey of Economic and Social Developments in the ESCWA Region, 1998-1999*, New York 1999, p. 51

120. US Census Bureau, *International Data Base*, http://www.census.gov/ipc/www/idbsum.html

ריבוי טבעי מזערי או אף שלילי.[121] האוכלוסייה במדינות האלה עדיין לא החלה להצטמק בשל הגירה מסיבית אליהן ומשום מבנה הגילים הצעיר של אוכלוסיית המהגרים בני הדור הראשון והשני.

תופעה זו אינה חדשה והיא מאפיינת את כלל החברות המתועשות בעולם כבר יותר מארבעה עשורים, והיה ראוי שתעמוד לנגד עיניהם של קברניטי המדינה קודם שהופעלה מדיניות פרו־נטאלית חסרת כל סיכוי.[122] ואולם רבים מקברניטי המדינה ומהאקדמאים היו שבויים בקונצפציית 'האתוס הדמוגרפי הציוני' וסברו שבכל זאת יהיה אפשר להגדיל את שיעורי הפריון של האוכלוסייה היהודית החילונית. בפועל מי שניצלו את המדיניות הפרו־נטאלית היו בדיוק אלה שקברניטי המדינה לא חפצו לעודד בקרבם שיעורי פריון גבוהים. לפיכך צדק יורם מרגליות בטענו ש'קצבאות הילדים לא נועדו לשפות את המשפחה בגין עלות גידול הילדים, אלא להעביר עושר מכלל החברה אל המשפחות מרובות הילדים'.[123]

הפרדוקס הכלכלי־הדמוגרפי הישראלי בראשית המאה ה־21

הפתרונות המוצעים לשכבה גדלה והולכת של עניים בישראל בשנים האחרונות, יהודים וערבים כאחד, מתמקדים כולם במעבר מדפוס כלכלי המבוסס על תשלומי העברה להכנסה מעבודה. בכנס הרצליה בינואר 2006 אמר ראש הממשלה בפועל אהוד אולמרט: 'לא גילינו מספיק חמלה כלפי אלה שאין להם. השגת יעד זה לא תושג באמצעות חזרה למשטר החלוקה של הקצבות ותמיכות, אלא בקביעת יעדים ברורים בשני תחומים — חינוך ועבודה'. נגיד בנק ישראל סטנלי פישר אמר בכנס: 'צמיחה במשק היא הפתרון האמיתי לבעיית העוני בטווח הארוך. בטווח הקצר יש להעניק לחלשים מס שלילי ותמריצים לעבודה'.[124]

האם כך הדבר? האם חלק ניכר מאוכלוסיית העניים בישראל יוכלו להיחלץ מעוניים באמצעות הכנסות מעבודה בלבד? נדמה לי שבניגוד לדעה הרווחת כיום בישראל, התשובה על שאלה זו היא שלילית. האם בדווי מהנגב, אב ל־12 ילדים או יותר, יוכל לפרנס את משפחתו מעבודה בלבד? האם אברך ואשתו יוכלו לפרנס משפחה של עשר

121. United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *Demographic Yearbook – 2003*, New York 2006

122. את הטענה שאי־אפשר להגדיל את שיעורי הפריון של המעמד הבינוני באמצעות הטבות כלכליות העלו בישראל כבר בסוף שנות השבעים דב פרידלנדר וקלווין גולדסיידר כאשר המדיניות הכלכלית־החברתית בישראל עדיין היתה במידה רבה סוציאליסטית עם מגזר ציבורי רחב ביותר ועם שורה ארוכה של שירותים חברתיים במימון ציבורי מלא או חלקי. ראו: Friedlander & Goldscheider, *The Population of Israel*, pp. 147-149

123. מרגליות (לעיל הערה 101), עמ' 257.

124. **מעריב**, 25 בינואר 2006.

נפשות רק, או כמעט רק, מהשתכרות מעבודה? מכיוון שיכולת ההשתכרות הבסיסית של אוכלוסיות אלה נמוכה, הרי גם אם יעבדו שני ההורים במשרה מלאה וגם אם יועלה שכר המינימום ל־1000 דולר, כפי שדרשה מפלגת העבודה, כלומר בערכים של היום כ־8600 ₪ למשפחה וכ־10,000 ₪ יחד עם קצבאות ילדים בהתאם לרפורמה משנת 2003, עדיין ממוצע ההכנסה לנפש במשפחות אלה יעמוד על פחות מ־1000 ₪ לחודש, כלומר הן עדיין יישארו עמוק מתחת לקו העוני על־פי תקני המוסד לביטוח לאומי. זאת ועוד, עצם היציאה לעבודה כרוכה בהוצאות ניכרות, כגון מעונות יום, שמרטפיות, נסיעות, ביגוד ועוד. המשמעות של נתונים אלה ברורה: שכר מעבודה ומקצבאות ילדים בהתאם לרפורמה של שנת 2003, גם בתנאים האופטימליים, לא יחלצו את מרבית האוכלוסייה הענייה בישראל ממצבה העגום הנוכחי.

עקב הניגוד הבסיסי בין המדיניות הכלכלית למדיניות הדמוגרפית, כדי להגדיל את מספר מקומות העבודה במשק על הממשלה להפחית מסים, להפחית את הוצאותיה על תשלומי העברה ולהגדיל את תקציביה לתחומים מחוללי צמיחה ותעסוקה. ואולם צמצום תשלומי ההעברה רק יגדיל את מספר העניים. נדמה כי המשוואה שנוצרה בישראל בשני העשורים האחרונים היא: גידול בצמיחה מחייב גידול מקביל במספר העניים, לפחות בטווח הקצר. במילים אחרות, העניים, כלומר אלה שנענו למדיניות הדמוגרפית של ממשלות ישראל שנים ארוכות, הם המשלמים בפועל את מחיר הצמיחה, שבעבורם היא בבחינת 'קללת הברכה'. ההוכחה הטובה ביותר לכך היא הקיטוב המהיר בהתפלגות ההון וההכנסות המלווה את תהליך הצמיחה העובר על המשק הישראלי בשלוש השנים האחרונות.[125] אכן משנת 2003 ועד אמצע 2006, בעקבות הקיצוצים החדים בתשלומי ההעברה, זינק מספר העניים בישראל בכ־300,000 נפש, למרות שיעורי הצמיחה הגבוהים.[126]

מנגד, המשך תשלומי העברה בסכומי עתק מחייב העלאה בשיעורי המס לשני העשירונים העליונים לפחות. התגברות תהליך הגלובליזציה של המשק הישראלי, שמביטוייו המרכזיים הם: כניסת מספר רב של חברות רב־לאומיות לפעילות אינטנסיבית במשק הישראלי וקשרי גומלין ענפים בין חברות ישראליות לחברות בחו"ל, הביאה לידי התגברות האינטראקציה של העובדים בחברות אלה בישראל עם עמיתיהם במדינות המערב. השוואת רמת ההכנסה נטו וכושר הקנייה שלהם לזה של עמיתיהם בחו"ל יוצרת תרעומת הולכת וגוברת על שיעורי המס הגבוהים שהם נאלצים לשלם. מחקר של אריק גולד ועומר מואב שפורסם באמצע שנת 2006 מעלה כי בעלי תואר ראשון, שני, רופאים ומדענים מהגרים מישראל בהיקף גדול ביותר, אולם 'מי שסיימו רק תיכון בקושי יורדים מהארץ'. 66 אחוז מהנדגמים ציינו את המיסוי הכבד כגורם המכריע בעזיבתם.[127] עורכי

125. על הגידול בפערים בהתפלגות ההון וההכנסות בישראל בשנים האחרונות ראו: בנק ישראל, **דין וחשבון לשנת 2005**, עמ' 281–263.

126. http://www.ynet.co.il, 11 ביוני 2006.

127. שם, 27 ביוני 2006.

המחקר מציינים שמתוך כ־750,000 בעלי אזרחות ישראלית החיים כיום מחוץ לישראל, כ־400,000 הם בעלי השכלה גבוהה: חוקרים, מדענים, אנשי טכנולוגיה, סגל אקדמי בכיר, רופאים ומהנדסים. בראש טבלת המהגרים מהארץ ניצבים חברי הסגל הבכיר באוניברסיטאות בשיעור מדהים של 6.5 אחוזים ממספרם הכולל בארץ.[128] על־פי נתוני הלמ״ס, בשנת 2005 היגרו מישראל 25,000 בני־אדם. מנתונים שפורסמו לאחרונה עולה שישראל, יחסית לגודלה, ניצבת בשנים האחרונות בשורה הראשונה של הגירת משכילים לארצות־הברית.[129]

חמורה ממאזן ההגירה השלילי של ישראל בשנים האחרונות היא העובדה שבעוד מרבית המהגרים מישראל הם בעלי השכלה גבוהה, חלק ניכר מהמהגרים לישראל בשנים האחרונות הם בעלי השכלה נמוכה. כלומר, ישראל מאבדת כוח עבודה יצרני וקולטת אוכלוסייה נתמכת, דבר המטיל עומס נוסף על מערכת הרווחה של ישראל הנמצאת ממילא על סף קריסה.

היבט מרכזי ב׳פרדוקס הכלכלי־הדמוגרפי הישראלי׳ הוא הניכור הפוליטי־התרבותי העצום בין ציבור משלמי המס העיקריים, קרי המעמד הבינוני והבינוני־הגבוה, לבין חלק ניכר מאוכלוסיית העניים בישראל, בייחוד האוכלוסייה המוסלמית והיהודית החרדית. ביטוי מובהק של ניכור זה הוא התוצאות של בחירות 2005, שבהן זכתה מפלגת ׳שינוי׳, שחרטה על דגלה את ׳המלחמה בתרבות הקצבאות׳, ב־15 מנדטים. תוצאות בחירות 2002 הבהירו היטב כי מבחינה פוליטית גרֵדא, ולא רק מבחינה כלכלית, אי־אפשר להמשיך במדיניות הקצבאות. טענות הארגונים החברתיים והפוליטיקאים ממפלגות השמאל שהצמיחה ׳נעשתה על גבם של העניים׳ נכונה במובן זה שהם שילמו את המחיר הכבד ביותר בדמות הצמצום החד בתשלומי ההעברה. ואולם טענתם כי צמיחה זו הושגה באמצעות ׳העברת כסף מהעניים למעמדות הגבוהים׳[130] אינה נכונה מכיוון שהפחתת נטל המס על עבודה אינו דומה לצמצום בתשלומי העברה, שהרי תשלומים אלה ניתנים בלא כל תמורה מהמקבל.

סיכום ומסקנות

בחינה היסטורית מעלה שהמדיניות הנטאלית של ישראל נחלה עד כה כישלון חרוץ. אמנם הרוב היהודי במדינת ישראל נשמר וחלקם של הערבים בכלל אזרחי המדינה נשאר פחות מ־20 אחוז גם בתקופות של שפל בהגירת יהודים לישראל; ואולם, כפי שחזר ואמר

128. **ידיעות אחרונות**, 7 ביולי 2006.
129. שם.
130. ראו למשל דברים שפרסם מרכז אדווה: **ידיעות אחרונות**, 26 בינואר 2006.

דב פרידלנדר, מעולם לא הועמד הרוב היהודי בישראל בסכנה ממשית. בהקשר זה יצוין, ש׳הפרנויה הדמוגרפית׳ היתה יסוד מובנה בתודעה הציונית כבר מראשיתה, אלא ש׳מושא הפרנויה׳ השתנה בהתאם לנסיבות הפוליטיות. לפני הקמת המדינה זה היה החשש שחלקם של היהודים בכלל אוכלוסיית ארץ־ישראל המנדטורית אינו מספיק להקמת מדינה יהודית. לאחר הקמת המדינה, ׳הפרנויה הדמוגרפית׳ שינתה כיוון ומושא הפרנויה עתה היה היחס בין מספר היהודים במדינת ישראל ובין אוכלוסיית ׳מדינות העימות׳ (מיתוס ׳מעטים מול רבים׳). לאחר מלחמת יוני 1967 נוסף ממד חדש ל׳פרנויה הדמוגרפית׳ — מאזן האוכלוסייה ש׳ממערב לירדן׳; כלומר, מספר היהודים לעומת מספר הערבים בכל שטח ארץ־ישראל המנדטורית, אף שמעולם לא עמד על הפרק, גם לא בימי ממשלות ימין מובהקות (כגון ממשלת שמיר בשנים 1990–1992), סיפוח רצועת עזה והגדה המערבית למדינת ישראל. מאז פינוי רצועת עזה בקיץ 2005 מתמקדת ׳הפרנויה הדמוגרפית׳ במאזן הדמוגרפי בתחום מדינת ישראל. יהיה אשר יהיה מושא ׳הפרנויה הדמוגרפית׳ נדמה שאין להתחמק מהמסקנה שהיא היתה הרכיב המרכזי בתפיסה הפרו־נטאלית של מדינת ישראל מאז הקמתה.

נשאלת אפוא השאלה, האם המדיניות הפרו־נטאלית שנקטה ישראל בשני העשורים האחרונים שיפרה את המאזן הדמוגרפי לטובת היהודים? בפרספקטיבה היסטורית עולה שהתשובה שלילית. הקבוצה היחידה בקרב היהודים ששיעורי הפריון שלה עלו בעקבות מדיניות זו היו החרדים, ואילו בקרב השדרה המרכזית של האוכלוסייה היהודית בישראל המשיכו שיעורי הפריון לרדת בהדרגה בהתאם לתאוריית ׳התמורה הדמוגרפית׳, בדומה לתהליך המתרחש בכל המדינות המתועשות בעולם. לפיכך, כל שעשתה המדיניות הפרו־נטאלית, שהיתה כאמור מנותקת מהמדיניות הכלכלית־החברתית, היה להביא לידי גידול בשיעורי הפריון של השכבות החלשות ביותר בחברה הישראלית. מכיוון שחלקם של הערבים, בייחוד המוסלמים, בשכבות הנמוכות גבוה בשיעור ניכר מחלקם היחסי בכלל האוכלוסייה,[131] הרי המדיניות הפרו־נטאלית גרמה דווקא גידול בשיעורי הפריון של חלקים נרחבים מהאוכלוסייה המוסלמית בישראל, בעיקר בקרב הבדווים בנגב וערביי מזרח ירושלים. נדמה שהחמור מכול הוא, שהיה אפשר לדעת מראש את התוצאה הזאת לאור הניסיון בעולם בתחום הזה.

זאת ועוד, הניתוק בין המדיניות הנטאלית למדיניות הכלכלית־החברתית גרם תוצאות הרות אסון במגוון תחומים. ראשית, מדיניות הקצבאות המוגדלות בעבור הילדים מסדר רביעי ומעלה יצרה שכבה רחבה, קרוב לשליש מאוכלוסיית המדינה, החיה מתחת לקו העוני. אוכלוסייה זו, שהיא בעלת מבנה גילים צעיר, תמשיך ותתרחב בדור הקרוב לפחות

131. בשנת 2005 היו הערבים יותר מ־40% באוכלוסייה שהוגדרה מתחת לקו העוני — יותר מפי שניים מחלקם בכלל אזרחי מדינת ישראל. ראו: בנק ישראל, **דין וחשבון לשנת 2005**, עמ׳ 282, לוח ח־6.

עקב תופעת 'המומנטום הדמוגרפי',[132] גם אם תימשך הירידה בשיעורי הפריון בקרב שכבות אלה. חילוץ אוכלוסייה זו מעוניה באמצעות מעבר לעבודה אינו ישים מאחר שיכולת ההשתכרות של אוכלוסייה זו היא נמוכה, ומשום היותו של המשק הישראלי משק מתועש שאינו מאפשר לאוכלוסיות חסרות מיומנות מקצועית גבוהה להגיע לרמות שכר גבוהות שיחלצו אותן ממצבן הנוכחי העגום. משמעות דברים אלה היא, שאוכלוסייה זו תמשיך להיות ענייה מרודה גם אם שני בני הזוג יעבדו במשרות מלאות. בתנאים אלה, בחלוף הזמן תלך ותפחת המוטיבציה של אוכלוסייה זו לעבוד.

הגידול החד בפערים הכלכליים־החברתיים לצד זעקות השבר של השכבות הנמוכות בעקבות הקיצוץ החד בתשלומי ההעברה הביאו לידי כך שבבחירות 2006 הנושא המרכזי היה 'הנושא החברתי', ובמילים אחרות: עד כמה צריכה המדינה, באמצעות תשלומי ההעברה וסבסוד שירותים ציבוריים, בייחוד בריאות וחינוך, לתמוך באוכלוסיות החלשות. התוצאה היתה שמפלגות סקטוריאליות זכו להצלחה עצומה בבחירות ואילצו את ממשלת אולמרט לעצור את המשך הקיצוץ בקצבאות, אף שבפומבי נשארה הממשלה מחויבת למדיניות הרפורמות שהנהיגה ממשלת שרון השנייה. ממשלת אולמרט השכילה להבין כי המשך ההידרדרות במצבן הכלכלי של השכבות החלשות יגרום בהכרח אחד משני התרחישים הבאים: או שהממשלה תיכנע לדרישות המפלגות הסקטוריאליות ותחזור לשיטת הקצבאות, דבר שידרדר במהירות את המשק שוב למיתון עמוק ואז הממשלה תיאלץ לקצץ בתשלומי ההעברה; או שהממשלה לא תיכנע לדרישות המפלגות הסקטוריאליות ואז היא לא תשרוד פוליטית לאורך זמן.

במבט היסטורי עולה כי שני ההיבטים החמורים ביותר של המדיניות הנטאלית של ממשלות ישראל, בייחוד בשני העשורים האחרונים, הם: ראשית, היותה מנותקת באופן כמעט מוחלט מהמדיניות הכלכלית־החברתית הכוללת; הניסיון בעולם הוכיח כאמור ששום מדינה מתועשת לא הצליחה להביא לידי גידול בשיעורי הפריון של המעמד הבינוני יחד עם ניהול כלכלה המושתתת על עקרונות קפיטליסטיים. ואולם בישראל ניסו בעת ובעונה אחת לאמץ דפוס כלכלי־חברתי קפיטליסטי יחד עם גידול בשיעורי הפריון של המעמד הבינוני היהודי. אם הדבר לא צלח במדינות מערב אירופה מדוע שיצלח בישראל? נדמה שאיש בקרב מקבלי ההחלטות בישראל לא נתן את הדעת על כך באופן מעמיק. שנית, היותה של המדיניות הנטאלית, בפועל לפחות, מנותקת ממדיניות ייבוא העובדים הזרים וממדיניות התעסוקה; עקב הלחץ שנוצר על מקבלי ההחלטות מצד גורמים אינטרסנטיים, לא נשקלו כלל ההשלכות של ייבוא העובדים המסיבי על מגוון התחומים, ובכלל זה בתחום הנטאלי. התוצאה היתה שבתחומי הבניין והחקלאות לא עברו לשיטות

132. משמעות 'המומנטום הדמוגרפי' היא, שעקב מבנה הגילים הצעיר של האוכלוסייה, גם כאשר ירדו שיעורי הפריון לרמת התחלופה של 1.2 ילדים בממוצע לאישה, ימשיך גידול האוכלוסין במספרים מוחלטים עוד מספר עשורים עד שגידול האוכלוסין ייעצר. זאת מכיוון שמספר הנשים שייכנסו למעגל הפריון ימשיך לגדול עד שיתייצב. משך הזמן של 'המומנטום הדמוגרפי' הוא פונקציה של מבנה הגילים של האוכלוסייה.

ייצור מתקדמות, והידרדר מצבם של האזרחים הישראלים המוסלמים, שבאופן מסורתי מצאו את פרנסתם בענפים האלה. הביטוי הדמוגרפי של הידרדרות זו היה הגידול בשיעורי הפריון כמוצא הזמין ביותר להגדלת הכנסתם.

זאת ועוד, עקב המדיניות הנטאלית השגויה החמיצה ישראל את 'המתנה הדמוגרפית' (The Demographic Gift).[133] חלק משמעותי בהתפתחות הכלכלית המהירה של 'הנמרים האסיאתיים'[134] בשליש האחרון של המאה ה־20 היה תולדה של גידול מהיר בחלקה של האוכלוסייה בגיל העבודה עקב הירידה המהירה בשיעורי הפריון מאז שנות השישים. לפיכך בשני העשורים האחרונים 'הנמרים האסיאתיים' נהנים מ'יחס תלות' נמוך ביותר.

ישראל, שלא כמו 'הנמרים האסיאתיים', 'פספסה' בשני העשורים האחרונים את ההזדמנות ליהנות מ'המתנה הדמוגרפית'. במקום לנצל את הירידה בשיעורי הפריון של האוכלוסייה המוסלמית ושל היהודים יוצאי אסיה ואפריקה יחד עם שיעורי פריון שעדיין היו נמוכים יחסית של האוכלוסייה החרדית, וכך להגדיל משמעותית את שיעורי השתתפות האוכלוסייה בכוח העבודה ולפיכך גם את ההכנסה לנפש ואת שיעורי החיסכון, היא פעלה דווקא להגדיל את שיעורי הפריון של האוכלוסייה הענייה — בניגוד גמור לכוונתה המקורית. יתרה מזו, ירידת משקל הילדים באוכלוסייה (עקב הזדקנות האוכלוסייה ומבנה הגילים המבוגר של המהגרים מהרפובליקות של ברית־המועצות לשעבר) לא תקזז את מלוא השפעת הגידול בהוצאות הקשורות לזקנים, בייחוד בתחום קצבאות הזקנה ושירותי הבריאות; משום שעקב שיעורי הפריון הגבוהים בקרב האוכלוסייה המוסלמית ובקרב היהודים החרדים ומבנה הגילים הצעיר מאוד של שתי האוכלוסיות האלה, מספרם של הילדים המשתייכים למשפחות גדולות ועניות לא יפחת בשלושת העשורים הקרובים לפחות.[135]

הוויכוח אם לתמוך וכיצד באוכלוסיות חלשות הוא ארוך ימים והחל לפני יותר מ־200 שנה עם פרסום ספרו המפורסם של הכומר האנגליקני תומס רוברט מלתוס, *An Essay on the Principle of Population*,[136] שבו הוא טען כי 'חוקי העניים' בבריטניה[137] אינם

133. 'המתנה הדגמוגרפית' היא תקופה של כארבעה עשורים, שבהם חלה ירידה מתמשכת בשיעורי הפריון, ועדיין חלקם של המבוגרים שמעבר לגיל העבודה בכלל האוכלוסייה נמוך יחסית.

134. הכוונה במונח 'הנמרים האסיאתיים' ('The Asian Tigers') היא לארבע מדינות מזרח אסיה — דרום קוריאה, סינגפור, הונג קונג וטייוואן — שבפרק זמן קצר של דור אחד בלבד, בין אמצע שנות השישים לאמצע שנות השמונים, הצליחו להפוך ממשקים מתפתחים עניים למשקים מתועשים.

135. יעקב ברוידא, 'השפעת הדמוגרפיה על ההוצאה הציבורית בישראל בטווח הארוך', **רבעון לכלכלה, 50, 4 (דצמבר 2003)**, עמ' 764.

136. Thomas Robert Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, London 1798

137. 'חוקי העניים' בבריטניה היו ההתערבות הראשונה של המדינה באנגליה בתחום הסוציאלי. השיטה התבססה על גביית מס ישיר, 'מס עניים' (Poor Rate), מתושבי הקהילה הכפרית והכספים חולקו בידי המנהל המקומי לעניים. בשיאה, בראשית המאה ה־19, שילבה שיטה זו השלמת הכנסה עם קצבת משפחה באמצעות מפתח גמיש בהתחשב בגודל המשפחה. במונחים מודרניים זה היה שילוב של 'מס הכנסה שלילי' עם קצבת ילדים.

מביאים לידי ירידה במספר העניים, ולא זו בלבד אלא שדווקא גורמים גידול במספרם היות שהם מעודדים פריון גבוה בקרב השכבות הנמוכות. יעקב שביט כתב בהקשר זה כי 'בתמונת החברה של מלתוס אין כיסי עוני בחברת הרווחה, אלא כיסי רווחה בחברה של עוני'.[138] בהקשר הישראלי אין ספק שבעניין זה צדק מלתוס לחלוטין.

מדיניות ייבוא העובדים הזרים של ישראל מאז שנת 1993 רק החמירה את התוצאות הרות האסון של המדיניות הנטאלית השגויה. הטענה כי ייבוא עובדים זרים לענף הבנייה נועד למנוע עליות חדות במחירי הדירות עקב התייקרות כוח העבודה, לאחר שמספר עובדי השטחים ירד ירידה חדה בעקבות הסגרים שהוטלו על השטחים, היא טענה מוטעית מיסודה. מדינת ישראל, לו רצתה, יכלה למנוע את התייקרות מחירי הדירות באמצעות הפחתת המיסוי העצום עליהן. יתרה מזו, הפחתת המיסוי על דיור היתה מאיצה את פיתוח הענף, מה שהיה מגדיל את הביקוש לכוח עבודה ולפיכך מקטין את שיעור האבטלה. ירידת שיעור האבטלה היתה גוררת ירידה חדה בהיקף תשלומי הבטחת הכנסה וקצבאות אבטלה, כפי שאכן מתרחש בפועל בשלוש השנים האחרונות לאחר ההפחתה בקצבאות הילדים וצמצום היצע העובדים הזרים. ואכן במחצית השנייה של שנת 1993, בתקופת 'התפר' שבין הטלת הסגרים על השטחים להתחלת הייבוא המסיבי של העובדים הזרים, כ־30,000 עובדים ישראלים, רובם הגדול ערבים־מוסלמים, החליפו את עובדי השטחים בענף הבנייה.[139] זאת ועוד, גידול ניכר בעלויות כוח העבודה בענף הבנייה היה דוחף את הענף למעבר לבנייה בשיטות מתקדמות־מתועשות, מה שלטווח הארוך יותר היה מפחית בעלויות הבנייה ולפיכך היה תורם לירידת מחירי הדיור.

קשה אפוא להימנע מהמסקנה שממשלות ישראל הן שיצרו את 'הפצצה הדמוגרפית', אולם לא בהקשרה הפוליטי, כלומר היחס המספרי בין יהודים וערבים, אלא דווקא בהקשרה הכלכלי־החברתי. התוצאה היא, שאוכלוסיית ישראל אינה מורכבת עוד 'משתי קבוצות עיקריות: יהודים וערבים',[140] אלא מאוכלוסייה יצרנית הנושאת בנטל מס עצום, ישיר ועקיף כאחד, לפי כל קנה־מידה בין־לאומי, ומאוכלוסייה 'רנטיירית' ענייה מרודה שסיכוייה להיחלץ מעוניה בתנאים הנוכחיים כמעט אפסיים. חלוקה זו, כאמור, אינה לאומית־דתית, אלא מעמדית גֵּרדא, הגם ששיעורם של המוסלמים בכלל העניים גדול כפליים ויותר משיעורם היחסי בכלל אוכלוסיית המדינה. לפיכך ל'פצצה הדמוגרפית' הישראלית יש גם היבט לאומי־פוליטי מובהק משום ייצוג היתר של המוסלמים בשכבות הנמוכות. נראה כי המיתוס שמשפחות גדולות משרתות היטב את 'האתוס הציוני' הוא שיצר בפועל את 'הפצצה הדמוגרפית' הכלכלית־החברתית הנוכחית, וזו אכן איום קיומי על עתידה של מדינת ישראל.

138. שביט (לעיל הערה 3), עמ' 37.

139. בנק ישראל, **דין וחשבון לשנת 1993**, עמ' 164.

140. על חלוקה קטגורית זו של אוכלוסיית מדינת ישראל ראו למשל: נעמי כרמון ואורן יפתחאל, **אוכלוסיית ישראל ומאפייניה: נתוני יסוד ותחזיות לצורכי תכנון מרחבי**, חיפה 1993, עמ' 16.

לוח 1: שיעור הריבוי הטבעי במדינת ישראל לפי דת, 1955–2005

שנה	סה"כ	יהודים	מוסלמים	נוצרים*	דרוזים
שיעור ילודה גולמי (ל־1000 נפש)					
1959-1955	27.7	25.6	46.3	34.4	48.0
1964-1960	25.4	22.5	51.7	34.9	46.7
1969-1965	25.4	22.5	51.0	30.4	43.6
1974-1970	27.4	24.3	49.5	26.9	42.7
1979-1975	26.4	23.6	44.5	24.5	41.8
1984-1980	23.9	21.6	37.2	20.4	35.9
1989-1985	22.8	20.6	34.9	21.5	30.8
1994-1990	21.5	18.7	37.1	19.6	30.0
1995	21.1	17.9	37.9	22.5 (א)	28.8
1996	21.3	18.3	37.3	22.3	28.7
1997	21.4	18.5	36.7	21.8	26.7
1998	21.8	18.7	38.3	22.1	26.3
1999	21.5	18.5	37.6	21.1	25.8
2000	21.7	18.7	37.5	21.2	26.4
2001	21.2	18.3	36.8	20.4	26.2
2002	21.3	18.6	35.4	18.6	24.0
2003	21.7	19.3	34.5	19.0	24.5
2004	21.3	19.2	33.2	17.4	22.8
2005	20.8	19.1	30.4	17.2	22.2
שיעור פריון כולל					
1959-1955	3.9	3.6	8.2	4.6	7.2
1964-1960	3.9	3.4	9.2	4.7	7.5
1969-1965	3.8	3.4	9.2	4.3	7.3
1974-1970	3.8	3.3	8.5	3.7	7.3
1979-1975	3.5	3.0	7.3	3.1	6.9
1984-1980	3.1	2.8	5.5	2.4	5.4
1989-1985	3.1	2.8	4.7	2.5	4.2
1994-1990	2.9	2.6	4.7	2.2	3.8
1995	2.9	2.6	4.7	1.8 (א)	3.6
1996	2.9	2.6	4.6	2.6	3.4

3.2	2.6	4.6	2.6	2.9	1997
3.1	2.6	4.8	2.7	3.0	1998
3.0	2.5	4.7	2.6	2.9	1999
3.1	2.6	4.7	2.7	3.0	2000
3.0	2.4	4.7	2.6	2.9	2001
2.8	2.3	4.6	2.6	2.9	2002
2.9	2.3	4.5	2.7	3.0	2003
2.7	2.1	4.4	2.7	2.9	2004
2.6	2.2	4.0	2.7	2.8	2005
שיעור תמותה גולמי (ל־1000 נפש)					
8.2	7.3	8.0	5.9	6.2	1959–1955
6.8	6.9	6.4	5.8	6.0	1964–1960
5.3	5.9	6.1	6.7	6.6	1969–1965
5.3	7.0	5.8	7.3	7.1	1974–1970
5.0	6.3	5.0	7.2	6.9	1979–1975
4.1	5.9	3.9	7.3	6.8	1984–1980
3.3	5.4	3.5	7.2	6.6	1989–1985
3.4	4.4	3.2	6.9	6.3	1994–1990
3.0	4.5 (א)	3.0	7.1	6.4	1995
3.0	4.5	2.9	6.8	6.1	1996
2.9	4.4	3.1	6.9	6.2	1997
2.9	4.2	2.9	7.0	6.2	1998
3.0	3.9	2.9	6.9	6.1	1999
2.9	4.5	2.8	6.8	6.0	2000
3.0	4.3	2.8	6.6	5.8	2001
3.2	4.1	2.8	6.7	5.8	2002
3.2	4.3	2.8	6.6	5.8	2003
2.9	4.0	2.6	6.4	5.6	2004
3.2	4.4	2.6	6.4	5.6	2005

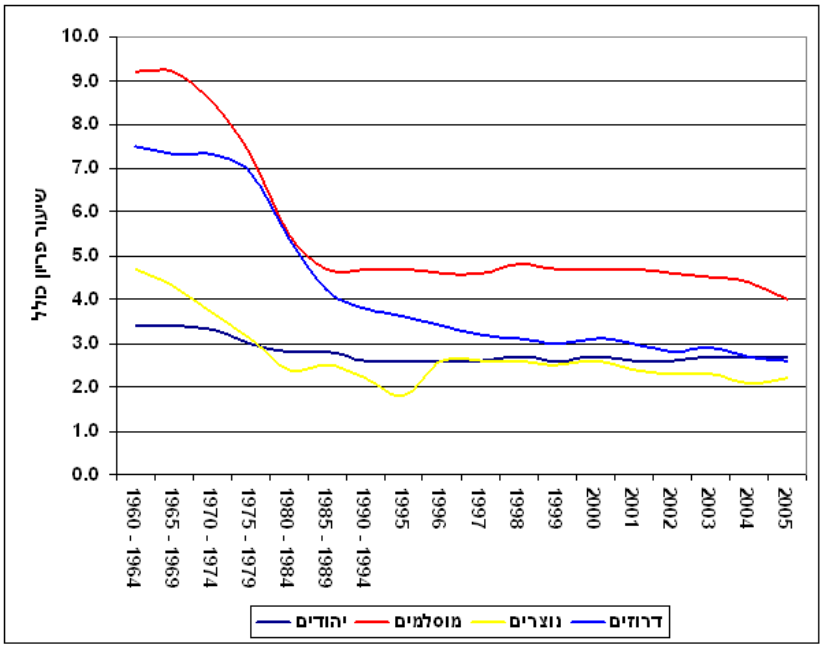
שיעור ריבוי טבעי (ל־1000)					
39.8	27.1	38.3	19.7	21.5	1959–1955
39.9	28.0	45.3	16.7	19.4	1964–1960
38.3	24.5	44.9	15.8	18.8	1969–1965
37.4	19.9	43.7	17.0	20.3	1974–1970
36.8	18.2	39.5	16.4	19.5	1979–1975
31.8	14.5	33.3	14.3	17.1	1984–1980
27.5	16.1	31.4	13.4	16.2	1989–1985
26.6	15.2	33.9	11.8	15.2	1994–1990
25.8	18.0 (א)	34.9	10.8	14.7	1995
25.7	17.8	34.4	11.5	15.2	1996
23.8	17.4	33.6	11.6	15.2	1997
23.4	17.9	35.4	11.7	15.6	1998
22.8	17.2	34.7	11.6	15.4	1999
23.5	16.7	34.7	11.9	15.7	2000
23.2	16.1	34.0	11.7	15.4	2001
20.8	14.5	32.6	11.9	15.5	2002
21.3	14.7	31.7	12.8	15.7	2003
19.9	13.4	30.6	12.8	15.8	2004
19.0	12.8	27.8	12.7	15.2	2005

* משנת 1996 הנתונים הם לנוצרים ערבים.

(א) הכוונה לכלל הנוצרים במדינה, ובכלל זה עולים חדשים מכוח חוק השבות המוגדרים נוצרים מבחינה דתית.

מקורות: הלמ"ס, **שנתון סטטיסטי לישראל**, שנים שונות, ירושלים.

תרשים 1: שיעור פריון כולל בישראל, על־פי דת, 1995–2005



לוח 2: גובה קצבאות הילדים בישראל, 1965–פברואר 2005 (₪, מחירי 2004)

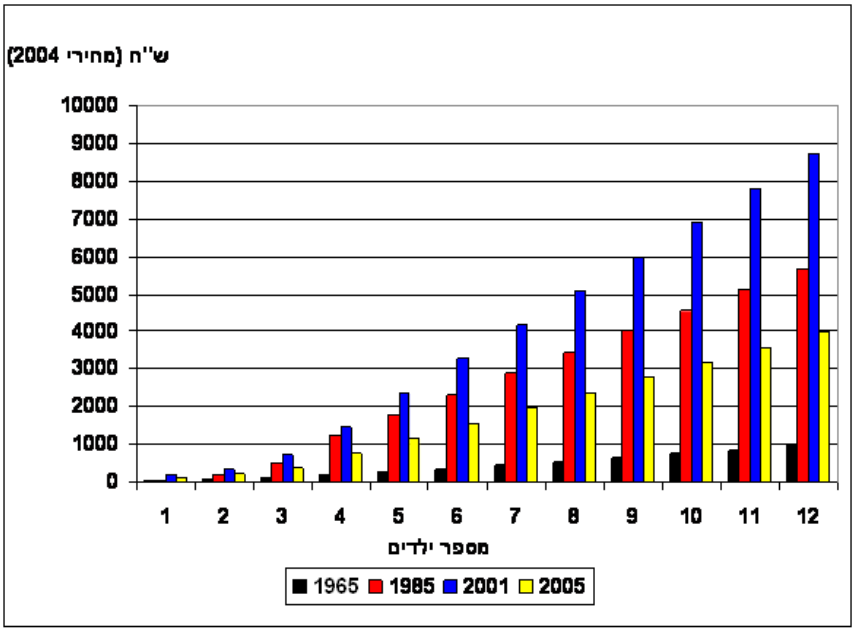
מספר ילדים	1965		1975		1985		1995		2001		2003		2005	
	ג"ק	מ"י	ג"ק	מ"י	ג"ק	מ"י	ג"ק	מ"י	ג"ק	מ"י	ג"ק	מ"י	ג"ק	מ"י
1	40	40	181	181	23	23	180	180	181	181	145	145	120	120
2	81	41	363	182	181	91	359	180	362	181	289	145	240	120
3	121	40	726	242	499	166	718	239	726	242	538	176	396	132
4	195	49	1134	284	1238	310	1443	361	1461	365	1067	267	756	189
5	270	54	1542	308	1758	352	2052	410	2368	474	1704	341	1157	231
6	357	60	1996	333	2316	386	2726	454	3275	545	2341	390	1558	260
7	458	65	2450	350	2878	411	3354	479	4182	597	2978	425	1959	280
8	559	70	2904	363	3440	430	3982	480	5089	636	3615	452	2360	295
9	660	73	3358	373	4002	445	4610	512	5996	666	4252	472	2761	307
10	761	76	3812	381	4564	456	5238	524	6803	690	4889	489	3162	316
11	862	78	4266	388	5126	466	5866	533	7810	710	5526	502	3563	324
12	963	80	4720	393	5688	574	6494	539	8717	726	6163	514	3964	330

ג"ק: גובה הקצבה בש"ח.

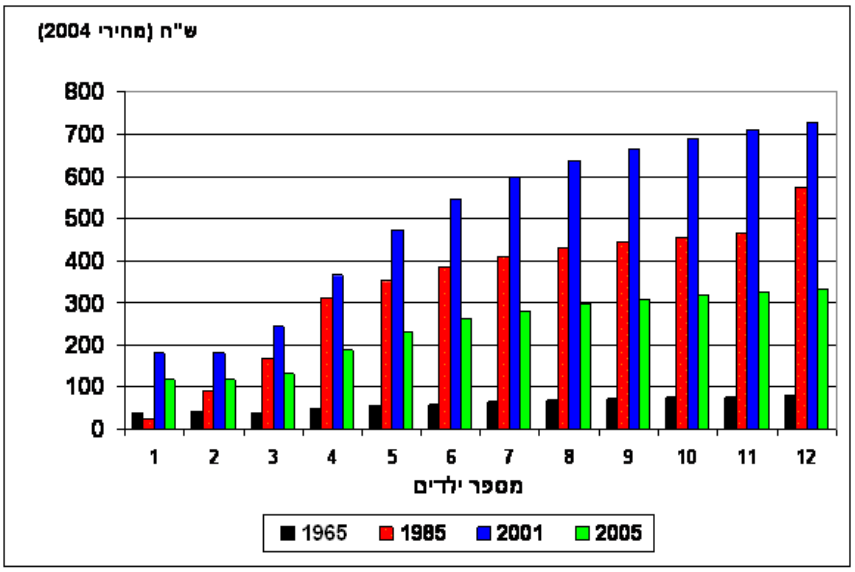
מ"י: ממוצע הקצבה לכל ילד.

מקור: המוסד לביטוח לאומי, **רבעון סטטיסטי**, 35, 4 (דצמבר 2005), עמ' 94, לוח 6.4.

תרשים 2: סה"כ קצבת ילדים לפי מספר הילדים במשפחה, 2005



תרשים 3: גובה הקצבה הממוצעת לילד לפי מספר הילדים במשפחה, 2005



לוח 3: היקף תשלומי קצבאות הילדים מהמוסד לביטוח לאומי, 1960–2005

שנה	היקף תשלומי קצבאות ילדים (אלפי ₪, מחירי 2004)
1960	75,198
1965	353,849
1970	947,158
1975	3,150,947
1980	3,243,196
1985	3,621,994
1990	4,217,709
1995	6,190,616
2000	7,432,773
2001	8,022,145
2002	6,722,620
2003	6,041,861
2004	4,764,900
2005	4,402,147

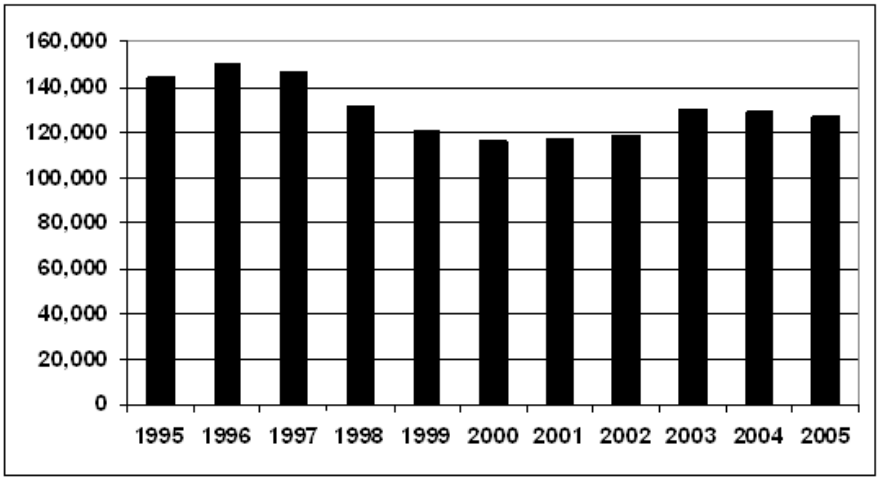
מקור: נתוני הביטוח הלאומי.

לוח 4: מועסקים בענף הבנייה בישראל, 1995–2005

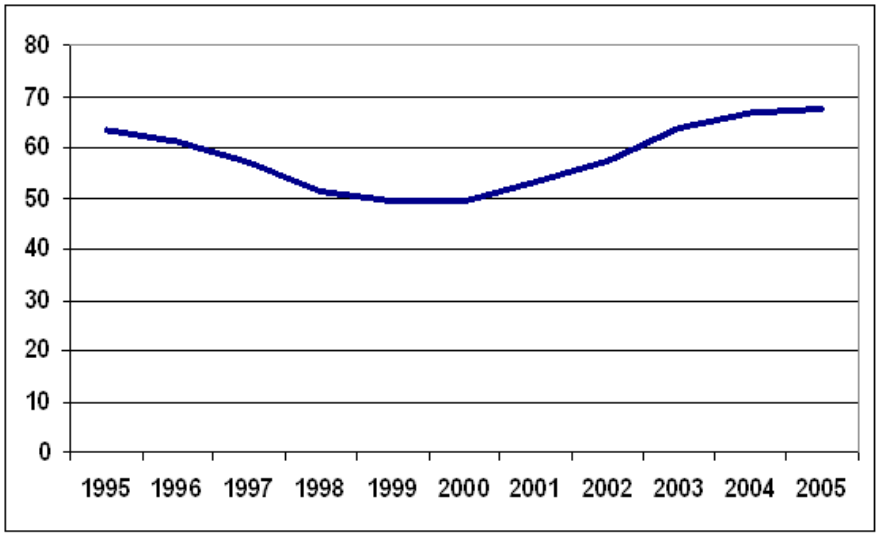
שנה	ישראלים	תושבי שטחים	זרים	סה"כ מועסקים	% ישראלים
1995	144,100	38,000	45,500	227,600	63.3
1996	149,900	33,100	62,100	245,100	61.2
1997	146,700	42,400	68,400	257,500	57.0
1998	131,400	60,400	63,500	255,300	51.5
1999	120,400	64,700	59,000	244,100	49,3
2000	116,600	59,000	60,500	236,100	49.4
2001	117,100	28,400	74,200	219,700	53.3
2002	118,700	14,500	75,400	207,600	57.2
2003	129,800	17,800	56,100	203,700	63.7
2004	128,700	16,200	47,900	192,700	66.8
2005	127,100	19,400	41,800	188,300	67.5

מקור: בנק ישראל, **דין וחשבון לשנת 2005**, נספח סטטיסטי, לוח ב-נ-37.

תרשים 4: מספרם של העובדים הישראלים בענף הבנייה, 1995–2005



תרשים 5: חלקם היחסי של הישראלים בכלל המועסקים בענף הבנייה, 1995–2005 (%)



מתבדלים ומשתלבים
אינטלקטואלים מזרחים בישראל

יצחק דהן

בחברות שבהן צמחה התרבות המודרנית באופן ספונטני והדרגתי מן המסורת המקומית, לא נשאה ההתנתקות מן העבר אותו אופי פתאומי ואלים. שונותם של בוגרי האוניברסיטאות משאר חלקי החברה לא הייתה כה בולטת, והם לא השליכו בנחרצות מאחורי גבם את מבנה החיים הקהילתיים שעוצב מדור־לדור.

ריימון אֲרון, 'האינטלקטואלים ומולדתם', 1955[1]

מבוא

מאמר זה מבקש לזהות ולבחון את דפוסי ההתמודדות הרעיונית של אינטלקטואלים מזרחים הפועלים בישראל בדור האחרון (1970–2005) בקונטקסט של מפגש בין תרבויות ובקונטקסט של מרכז מול פריפריה. במאמר אציג מודל לזיהוי טיפוסים שונים של אינטלקטואלים, המותאם לשדה המקומי הישראלי. הטיפוסים השונים ימופו על־פי המערך האפיסטמולוגי והאידאולוגי של אינטלקטואלים למיניהם (קבוצות ויחידים) ועל־פי מערך האסטרטגיות שהם נוקטים ביחסם הן כלפי המרכז (ממסד, אליטות, מוקדי כוח), הן כלפי הפריפריה (מזרחים, תושבי השכונה, הקהילה). במסגרת זו אנסה לחשוף את מרכיבי הזהות העיקריים (לאומי, עדתי, דתי) המופיעים במכלול הרעיוני שמציגים אינטלקטואלים אלה, כפי שהם באים לידי ביטוי בחזונם הפוליטי, בסדר יומם ובאסטרטגיות הפעולה שלהם.

המאמר יסקור שני טיפוסים עיקריים של אינטלקטואלים: 'מתבדלים־רדיקלים' ו'משתלבים'. כמו כן, כמסגרת רקע, יוצג פרופיל קצרצר של שתי קבוצות נוספות הפועלות ברובד הרחב, העממי ואשר מהוות מסגרת התייחסות לאותם אינטלקטואלים (להלן 'נטמעים' ו'מתבדלים־אתנוצנטרים'). בהמשך ימוקד ויורחב הדיון בפועלם ובתפיסת עולמם של האינטלקטואלים המייצגים מכלול רעיוני אחד מאלה שנסקרו — זה של קבוצת המשתלבים. האישים המייצגים קטגוריה זו נבחרו על־פי פרופיל ביוגרפי־תרבותי

1. ריימון ארון, 'האינטלקטואלים ומולדתם', **תכלת**, 16 (2004), עמ' 118.

דומה, וכולם חולקים תכונות משותפות רבות: כולם אינטלקטואלים ממוצא מזרחי, פרו־ציונים, יוצרים מתחום הספרות והשירה, שחוו זעזוע שיסודו בשינוי תרבותי שחל בחייהם בשל ההגירה לישראל, חוויית הקליטה או חוויות של ילדות עשוקה בשכונת עוני. כמו כן, כולם חולקים תחושה משותפת של שוליות תרבותית, שמולה הם מתייצבים בעמדה ביקורתית ומבקשים לפרוץ דרך. דמותם ותפיסת עולמם של אלה הנכללים בקטגוריה זו יידונו מתוך השוואת המכלולים הרעיוניים שהם מציעים לאלה של זולתם — מזרחים (אינטלקטואלים וקבוצות פוליטיות) המייצגים חלופות רעיוניות שונות, שמעיקרן חותרות להיבדלות מלאה או חלקית מרעיונות היסוד שעליהם מושתתת החברה בישראל (קבוצה זו תכונה להלן 'מתבדלים').

הקשרו של הדיון הוא סוגיה מרכזית וטעונה בהוויה הישראלית: מציאות שבה שתי חטיבות עדתיות, מזרחים ואשכנזים, עומדות זו מול זו במקרים רבים ביחס של מרכז מול פריפריה (מעמדית, גאוגרפית ופוליטית). זאת מסגרת ההתייחסות של הדגמים הרעיוניים שיידונו להלן, זה הכור הרעיוני שממנו נחצבו, בתוכו הותססו ועל יסודו התגבשו, וזהו מקור הקונפליקט המתחולל כאן: קונפליקט המייצר עיבוד פרשני מחודש, מעורר ביקורת כלפי הסדר הקיים ומוביל לגיבוש אלטרנטיבות אידאולוגיות.

מבחינה רעיונית, ובאופן גס למדי, בסביבה מקוטבת שבה רוב ומיעוט או מרכז לעומת פריפריה עשויים להתגבש, תאורטית, כמה דגמי יסוד של תבניות פרשניות. אני מציע, לפחות בשלב הראשון, להידרש לטיפולוגיה של סטפן בוכנר[2] בעניין דפוסי התמודדות של קהילות שהן בעמדת מיעוט (שוליים). בוכנר מציע, בין השאר, דפוסים של היטמעות, היבדלות והשתלבות.

בדגם ההיטמעות (Assimilation) יחידים וקבוצות מצטרפים בעולמם התרבותי אל תרבות הרוב. הנטמעים משילים מעליהם את זכרונות העבר ונוטים לאמץ מרכיבים מרכזיים הרווחים בתרבות החדשה, תרבות הרוב, כמו אמונות, מנהגים, אורח חיים. בשלב מאוחר יותר נעשים חברי המיעוט הנטמעים לרובד בלתי־מובחן מהחברה הסובבת מבחינה פסיכולוגית ותרבותית. בהקשר הישראלי, לאידאולוגיית ההיטמעות היתה עדנה בעשורים הראשונים לקיום המדינה. בתקופה זו המרכז הפוליטי העלה על נס מוטיבים אסימילטיביים, כמו 'כור היתוך' ו'מיזוג גלויות'. כמובן, בפועל היה מרחק רב בין הרטוריקה הממזגת, האסימילטיבית לבין הפרקטיקה המבדלת; ואף־על־פי־כן, תפיסת ההיטמעות שלטה בכיפה עד סוף שנות השישים. מכאן ואילך נראה כי דגם זה הולך ומגלה סימנים של דעיכה ובה בעת הולכים וגוברים הקולות שלהם אוריינטציה חזקה לקוטב השני — להיבדלות מלאה או חלקית.

2. ראו: Stephen Bochner, 'The Social Psychology of Cross-cultural Relation', in: Stephen Bochner (ed.), *Cultures in Contact: Studies in Cross-Cultural Interaction*, Oxford 1982, chap. 1, pp. 5-44

לפי בוכנר, בדגם ההיבדלות (Segregation) מתייצבים אנשי המיעוט בעמדה הרואה בעולם הערכים, האמונות והנורמות של תרבות הרוב מסגרת חיצונית שראוי לבקרה ואף לפרוש הימנה. כנגד תרבות הרוב מבקש המתבדל לשמר את תוכני תרבות המקור: ערכים, אתוסים, נורמות והיירכיות חברתיות. כדי למנוע סחף כלפי חוץ עשוי המתבדל לחתור בדרכים שונות לבניית 'סכרים' שיקטינו את פוטנציאל ההשפעה של התרבות ההגמונית (בשיטות כמו סגרגציה של מגורים או מיסודן של מערכות חינוך נפרדות). בפועל, מדגיש בוכנר, קיומה של מציאות מתבדלת איננה אפשרית, שכן בלתי־אפשרי להתחמק מהשפעות הסביבה הכללית. אף־על־פי־כן, כמודל תאורטי לפחות, דגם זה ראוי לתשומת לב.

בין הדגמים הקוטביים — היטמעות מכאן והיבדלות מכאן — נמצא את ההשתלבות כדגם ביניים. בוכנר מאפיין את המשתלבים כמי שחותרים לשימור אלמנטים מובהקים של תרבות המוצא ובה בעת מבקשים למזג לתוך תרבותם אלמנטים מתרבות הרוב השלטת. במודל זה יחידים וקבוצות חיים, עובדים ומזהים עצמם כגורם מובחן מהחברה הכללית, אולם בה בעת נוטלים חלק פעיל בחברה זו. בפועל, כך בוכנר, ניתן לזהות דגם תרבותי־פוליטי זה בחברות פלורליסטיות שבהן ישנו זרם מרכזי ולצדו קבוצות מיעוט הנהנות מרמה גבוהה של סובלנות הדדית (כדוגמה מובהקת לכך מציין בוכנר את אוסטרליה וניו־זילנד).

הדפוסים שבוכנר מציע כוחם יפה כאסטרטגיות התמודדות לכל חלקי החברה. ואולם בהקשר הנדון, שבו אנו מתמקדים בחלק מובחן בחברה — אינטלקטואלים, דפוסים אלה מקבלים תצורה שונה במעט.

בהגדרה סוציולוגית רחבה, אינטלקטואלים הם 'אנשי מעמד הביניים, לרוב בעלי השכלה אקדמית רחבה, המייצרים, מפיצים ומשמרים צורות מובחנות של תודעה — דימויים, סיפורים ותפיסות'.[3] על־פי הגדרה זו, האינטלקטואלים, בכל אתר ואתר, הם גורם המובחן מהחברה הכללית בשני מובנים: ראשית, מבחינת סגנונם, כושריהם ומיומנותם — שלא כאזרחים מן השורה ופוליטיקאים, הכבולים למציאות הקונקרטית המתעתעת ונתונים לגחמות דעת הקהל, האינטלקטואלים 'יודעים לעבד את הרעיונות או את האינטרסים לכלל תאוריה',[4] היינו אמונים על ניסוח שיטתי, מודע, חד ומובנה של המציאות (מהות הבעיה, הפתרון ודרכי הפעולה). הם לא נסחפים לתעתועי המערבולת הפוליטית, כי אם 'מפרשים את המהלכים החולפים של הפוליטיקה',[5] כלומר מבקשים להתחקות אחר זרמי העומק המחוללים את סערת הגלים; שנית, שכבת האינטלקטואלים מובחנת מסביבתה בכל הנוגע ליחסים ולהזדהות שלה עם מסגרת השתייכותה ועם סביבתה המקומית או החוץ־מקומית. לפי הגדרתו של הסוציולוג הצרפתי ריימון אֶרון, האינטלקטואל מעצם

3. C. Wright Mills, *White Collar*, New York 1953, p. 142
4. ריימון ארון, 'האינטלקטואלים ומולדתם' (לעיל הערה 1), עמ' 112–144.
5. שם.

הווייתו ניצב בעמדה חיצונית (יחסית) לסביבתו.[6] עמדה זו — כלומר הנטייה להיבדלות מסוימת — מובנית מעצם 'ההטיה המקצועית' של האינטלקטואלים, כלומר מנטייתם 'לשפוט את ארצם ואת מוסדותיה מתוך השוואת המציאות הקיימת לרעיונות תאורטיים (או אידאות) ולא למציאויות אחרות'.[7] כמוהו גורס דאראק סאווין כי האינטלקטואל מעצם מהותו גוזר על עצמו ריחוק מסוים מן החברה שצמח בה. אולם סאווין מרחיק לכת עוד יותר מארון. בראייתו, האינטלקטואלים הם הרובד 'הביקורתי'[8] של החברה, אלה הפועלים למען 'ייצור צורות חדשות של תודעה ותת־תודעה, ומתייצבים נוכח המציאות בעמדה חיצונית, מנוכרת'.[9] הוויית הניכור מובנית בקיומם של האינטלקטואלים, מכיוון שהם נוטים לראות את מכלול הדברים מנקודת המבט של זרים ומסרבים לראותם כמובנים מאליהם. סאווין מגדיר את היחס בין האינטלקטואלים הביקורתיים לסביבתם במונחים מטפוריים, בתארו אותם כמי ש'עומדים מחוץ לבית', מעין 'גולים בתוך ארצם'.[10]

הטיפולוגיה של בוכנר והמורכבות החברתית והרעיונית הנובעת מהמהות הקיומית של האינטלקטואל תשולבנה כאן ותשמשנה מסגרת מושגית ותאורטית לדיון במקרה המקומי, שהוא כאמור זיהוי הפרופיל הערכי־תפיסתי של אינטלקטואלים מזרחים נבחרים בישראל. לפי האמור לעיל, ובהסתמך על הטיפולוגיה של בוכנר, האינטלקטואל מעצם מהותו אינו יכול להשתלב בקטגוריית הנטמעים, אך יכול להשתלב באחת מן הקטגוריות 'מתבדלים' או 'משתלבים'. יתר־על־כן, כפי שאראה, הנטמעים מהווים מושא לביקורת מצד כל הקטגוריות של אינטלקטואלים מזרחים.

מתבדלים

המקרה המקומי של מתבדלים, כמו כל מקרה מקומי, אופיו מורכב. בשדה הישראלי אפשר להבחין בשתי קבוצות מרכזיות שלהן מרכיבים מרכזיים של היבדלות: לאחת אופי פוליטי מובהק, והשנייה היא בעלת אופי אזרחי ומורכבת בעיקר מאינטלקטואלים. הבסיס המשותף לקבוצות אלה הוא האוריינטציה הברורה להיבדלות במובן זה ששתיהן נוטות למתוח ביקורת חריפה על הסדר החברתי ההגמוני, ביקורת הנעוצה ביחסן השלילי המוחלט לחברה הישראלית כחברה לאומית ומודרנית. אף־על־פי־כן, שתי הקבוצות הללו נבדלות זו מזו הבדל עמוק ומהותי. מטעמי נוחות בלבד אכנה קבוצות אלה להלן 'מתבדלים־אתנוצנטרים' (שאפשר לכנותם גם מתבדלים־פוזיטיבים) ו'מתבדלים־רדיקלים'.

6. שם.
7. שם.
8. Darak Suvin, 'Displaced Persons', *New Left Review*, 31 (2005), pp. 107-123
9. Ibid.
10. Ibid.

מתבדלים־אתנוצנטרים

בקטגוריית המתבדלים־האתנוצנטרים כוונתי למספר רב של גופים ופעילים שהשקפת עולמם מגולמת בעיקר במצע הפוליטי של התנועה החרדית־מזרחית ׳ש״ס׳. אמנם קבוצה זו אינה מורכבת מאינטלקטואלים (במובן המערבי, המקובל), ואף־על־פי־כן יש צורך חיוני לשרטט דיוקן תרבותי שלה — ראשית, מפני שהיא מצטיינת בנוכחות פוליטית חזקה במיוחד שאין להתעלם ממנה; ושנית — וזו הסיבה המרכזית — מפני שקבוצה זו מהווה מסגרת להתייחסות מצד מושא המחקר, אינטלקטואלים המנהלים עמה שיח ועימות רעיוני.

יש לציין ולהדגיש כי מהבחינה הסוציולוגית והתרבותית־פוליטית, בעולם הרעיונות של המתבדל־האתנוצנטרי וגם בהתנהלותו בפועל רווחים יסודות מרכזיים וחשובים של השתלבות.[11] אף־על־פי־כן, בתפיסת עולמם של הרבנים המהווים את גרעין השליטה הרעיוני של קבוצה זו יש סממנים של אוריינטציה בדלנית חזקה.[12] זו האחרונה נעוצה, בראש ובראשונה, בביקורת הנמתחת על מאפיינים מרכזיים של החברה בישראל כחברה לאומית ומודרנית. מרכיב יסוד במכלול הרעיוני של אסכולה זו מגולם במוטו המפורסם ׳להחזיר עטרה ליושנה׳,[13] שבו מוצפנות נקודות המוצא והתכלית של ההנהגה הרוחנית של התנועה ופעיליה: חידוש, קימום ושיקום אורח החיים היהודי־מזרחי־מסורתי, שנפגע בעקבות תהליכי החילון, הלאומיות והמודרניזציה שציבור זה נחשף להם במרוצת המאה ה־20. בחתרו לעבר חזון דתי נמצא המתבדל־האתנוצנטרי מתייחס למרכיב הריבונות הלאומית באדישות או בהסתייגות.[14] מצד אסטרטגיית הפעולה, המתבדלים־האתנוצנטרים משמרים מאפיינים רווחים בתרבות המובלעת:[15] כדי לבלום את הסחף של הציבור המזרחי הרחב לעבר החברה הכללית ובו בזמן לשמר את הערכים של תרבות המקור הם נוטים לאופי סגרגטיבי. ביטוי מובהק לכך נמצא במערכת החינוך של ש״ס, הפועלת באורח עצמאי הן

11. כך, למשל, לעומת הסגנון הרווח בקרב קבוצות חרדיות־אשכנזיות, זה של ש״ס אינו נוטה לרטוריקה אנטי־ציונית: ראשיה משתתפים במערכת הפוליטית הממסדית, ורבניה ופעיליה נוטים לנסות ולהשפיע על סביבתם בהשתיתם את השפעתם על עולם המושגים של הזרם המרכזי של החברה הישראלית. ראו: יצחק דהן, **תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח**, ירושלים 2006. עמ׳ 80–92. וראו גם: אבנר הורוביץ, ׳ש״ס והציונות׳, **ציונים חדשים**, 2 (2000), עמ׳ 30–60.
12. ראו: יעקב לופו, **ש״ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו** (סדרת קו אדום), תל־אביב 2004.
13. נסים ליאון, ׳התנועה החרדית אצל המזרחים בראי ובחיי הפרקטיקה הדתית׳, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 2005.
14. הורוביץ, ׳ש״ס והציונות׳ (לעיל הערה 11).
15. על תרבות המובלעת ראו: עמנואל סיון, גבריאל אלמונד וסקוט אפלבי, **קנאות דתית מודרנית**, תל־אביב 2004. על ש״ס כדוגמה לקבוצה המתנהלת בהתאם לדגם המובלעת ראו: דהן, **תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח**, עמ׳ 80–92.

פורמלית והן רעיונית.[16] לעומת החזון הדתי־עדתי של המתבדלים־האתנוצנטרים נמצא את משנתם של המתבדלים־הרדיקלים.

אינטלקטואלים מתבדלים־רדיקלים

בקטגוריה זו כוונתי לקבוצה של אינטלקטואלים המבקשים לקדם 'סדר יום מזרחי־חילוני',[17] ומאורגנים במסגרות שונות, קבוצה שאחד מחבריה, סמי שלום שטרית, מכנה 'המזרחים החדשים'.[18] לקטגוריה זו, שניצניה החלו להיראות בראשית שנות השבעים ושמרבית פעיליה מגיעים מן האקדמיה, כמה וכמה מאפיינים רעיוניים, שהמרכזי שבהם הוא שלילה גורפת של היסוד הלאומי שהמדינה והחברה בישראל מושתתות עליו (להלן).

לצד שלילת היסוד הלאומי המתבדלים־הרדיקלים מציגים משנה חברתית שוויונית, קולקטיביסטית, בהשתמשם ברטוריקה ובאסטרטגיות פעולה שמהן עולים לא מעט הדהודים אנרכיסטיים. מהבחינה האקדמית־תאורטית, האינטלקטואלים המתבדלים־רדיקלים מנתחים את זיקות הגומלין בין מרכיביה השונים של ההבניה החברתית המקומית בהסתמכם על מגוון אסכולות תאורטיות, בעיקר על מרקסיזם, פוסט־מודרניזם ופוסט־קולוניאליזם. בהתאם, יסוד מרכזי בבניין האב הרעיוני של המתבדלים מטיפוס זה נשען על הטענה כי תהליך הפריפריליזציה של הציבור המזרחי הרחב בישראל הוא יציר כפיהם של גורמי מדיניות שפעלו והשפיעו, בשלב זה או אחר, על המסגרות שבהן היו ריכוזים גבוהים של אוכלוסייה מזרחית. נטען כי ההבניה המתמשכת של הציבור המזרחי לכלל נחיתות כלכלית ותרבותית היא תולדת התנהלותו של הממסד הישראלי ההגמוני, שאותו הם מזהים עם אשכנזים ותיקים ושמעיקרו מהווה את 'גרעין השליטה' במוקדי הכוח של החברה והמדינה. לרשות הממסד, כך נטען, עמדו אפיקי השפעה רבים שבעזרתם נותבה דרכו של הציבור המזרחי לכדי מעמד של חוטבי עצים ושואבי מים: בתחום המדיניות הקרקעית,[19] המדיניות החינוכית,[20] עיצוב המנהיגות המקומית[21] ועוד. בסופו של דבר, שילוב זה של כוחות ותהליכים חולל הבניה מחדש של הבעלות על ההון ועל אמצעי

16. הורוביץ, 'ש"ס והציונות' (לעיל הערה 11).
17. יהודה שנהב, **היהודים־הערבים: לאומיות, דת ואתניות**, תל־אביב 2003.
18. סמי שלום שטרית, 'פוליטיקה מזרחית בישראל', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 2001, עמ' 285.
19. ראו: יהודה שנהב (עורך), **מרחב, אדמה, בית**, תל־אביב 2003.
20. ראו: יוסי יונה ויצחק ספורטא, 'החינוך הקדם־מקצועי ויצירת מעמד הפועלים בישראל', בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי־האלר (עורכים), **מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש**, ירושלים 2002, עמ' 68–104. לביקורת ראו: משה ליסק, 'סוציולוגיה ביקורתית כסוציולוגיה חתרנית', **עיונים בתקומת ישראל**, 13 (2003), עמ' 397–411.
21. ראו: שטרית, 'פוליטיקה מזרחית בישראל' (לעיל הערה 18). וראו גם: שלמה סבירסקי, 'מדוע אף אחד מהם לא קם?', **עיתון אחר**, 23–24 (1992), עמ' 14–15.

הייצור החומריים והסימבוליים. אבל, לפי המתבדל־הרדיקלי לא היתה ההבניה האמורה אלא רכיב אחד במערכת רחבה יותר של נישול וקיפוח, שיסודה בתשתית האידאולוגית ההגמונית שעליה ובשמה פעל אותו 'ממסד'. תשתית זו היא האידאולוגיה הציונית הנושאת בצקלונה מטען אירופי־'אוריינטליסטי', מטען שלפי דעתם נושא מיניה וביה את המחולל העיקרי של הקיטוב האמור.[22] מהכרה זו נובעת השקפתם של האינטלקטואלים המתבדלים־רדיקלים, ולפיה בשם האידאולוגיה הציונית בוצע אותו דיכוי שהכשיר את הקרקע להבניה המוסדית, הפוליטית והכלכלית שעיצבה מערך מקוטב על בסיס עדתי.

ככוח אינטלקטואלי וכאוונגרד חברתי רואים המתבדלים־הרדיקלים את תפקידם בחשיפת מנגנוני הקיפוח העמוקים, הסמויים. משימה זו היא בעיניהם שלב אחד בתהליך כללי ורחב של שיקום, שעיקרו חתירה לקראת עיצוב התודעה המזרחית והשיח המזרחי 'הביקורתי'. בפנייתם לפריפריה, לציבור המזרחי הרחב, הם נוטים לנקוט שיטות פעולה בעלות אופי מהפכני־קולקטיביסטי: כדי לשנות מן היסוד את סדרי הממשל בישראל, שכביכול מגלם בתוכו את המחולל הבעייתי (הלאומי־ציוני), וכדי לקדם את סדר היום ה'מזרחי־חילוני' הם קוראים להתארגנות קולקטיבית של המזרחים על בסיס מעמדי או אתני.[23]

נוסף על הפרופיל האידאולוגי המייחד אותם, המתבדלים־הרדיקלים מובחנים מזולתם גם בסגנונם. לתיאור ולהצדקה של שיח הדיכוי והאפליה נוקטים המתבדלים־הרדיקלים מילים רוויות דימויים קשים ומוקצנים.[24] בהקשר זה, הסוציולוג משה ליסק[25] מאפיין קבוצה זו כקטגוריה שבה יסודות קיצוניים ואף אלימים; הוא טוען כי בניגוד מהותי לאסכולה המזרחית־ביקורתית שצמחה בשנות השישים, זו הרדיקלית היא אסכולה 'תוקפנית יותר, שביקשה לא רק לשקם את מורשת המזרח [...] אלא גם לתקוף את "התרבות האשכנזית" [...]

22. ראו: שטרית, 'פוליטיקה מזרחית בישראל'; יונה וספורטא, 'החינוך הקדם־מקצועי ויצירת מעמד הפועלים בישראל' (לעיל הערה 20); פנינה מוצפי־האלר, 'אינטלקטואלים מזרחים 1946–1951: הזהות האתנית וגבולותיה', בתוך: חבר, שנהב ומוצפי־האלר (עורכים), **מזרחים בישראל**; וכן: שנהב, **היהודים־הערבים: לאומיות, דת ואתניות**.
23. ראו: הפורום ללימודי חברה ותרבות, מכון ון ליר בירושלים, 'אפיסטמולוגיה של מזרחיות בישראל', בתוך: חבר, שנהב ומוצפי־האלר (עורכים), **מזרחים בישראל**, עמ' 15–27.
24. כך למשל, בסגנון די אופייני מקביל סמי שלום שטרית בין הציונות לשואה, ראו: סמי שלום שטרית, 'הכיבוש כסחורה "יהודית" טובה', בתוך: http://kedma.co.il/index.php?id=1220&t=pages. במאמר כתב שטרית בין השאר: 'היטלר חיסל שישה מליון והציונות חיסלה את כל השאר'. כמו כן, לתיאור יחסי הגומלין בין המרכז האשכנזי לפריפריה המזרחית נוקטת אלה שוחט — אינטלקטואלית רדיקלית — מושגים כגון 'נפלו טרף', 'קרבנות של דמוניזציה', 'גנבי ההיסטוריה', 'הונאה', 'פנטזיית ההצלה' ועוד, ראו: אלה שוחט, 'המהפכה המזרחית', בתוך: ענבל פרלסון (עורכת), **שלוש מסות על הציונות והמזרחים**, ירושלים 1999, עמ' 11–64.
25. משה ליסק, 'עדה ועדתיות בישראל בפרספקטיבה היסטורית', בתוך: משה ליסק וקני פז (עורכים), **ישראל לקראת שנות האלפיים: חברה, פוליטיקה ותרבות**, ירושלים 1996, עמ' 74–89.

הדבר לווה בניסיון לדמוניזציה של הממסד האשכנזי התרבותי. הם [האשכנזים, י"ד] הוגדרו כמתנשאים ודורסניים, ובבחינת נטע זר בסביבה המזרח־תיכונית'.[26]

מרכיב מפתח בהבנת תמונת העולם ומודל ההזדהות של המתבדלים־הרדיקלים נעוץ בהבחנה המפורסמת של ההוגה המרקסיסט האיטלקי אנטוניו גרמשי. בחיבורו המפורסם 'מכתבים מבית הסוהר' מבחין גרמשי בין שני טיפוסים של אינטלקטואלים: מסורתיים ואורגניים. הראשונים הם אינטלקטואלים 'ממסדיים', לרוב בורגנים (בעיקר עורכי־דין), אלה 'המחברים את המסה של האיכרים עם המנגנון הממשלתי או המקומי',[27] כלומר מהווים פונקציה חברתית שאינה תורמת אלא לעמעום המתח בין המרכז לפריפריה, ובעיקרו של דבר אינה משרתת את האינטרס של הפרולטריון. 'אף כי ייתכן שמפעם לפעם יתנגדו לממשלה פלונית אלמונית', גורס גרמשי, בסופו של דבר הם [האינטלקטואלים המסורתיים] קשורים בעבותות למעמד השליט, ולמעשה מהווים 'מכשיר יעיל של ההגמוניה הקיימת'.[28] לעומתם הוא מציב כמודל את האינטלקטואלים האורגניים: אלה מיטיבים להבין את האינטרסים של המעמד הנמוך, של השכבות המנוצלות, ומייצרים בעבורם כלים המאפשרים להם לתפקד כשכבה חברתית מנהיגה.[29] המתבדלים־הרדיקלים, המזהים עצמם עם מודל האינטלקטואל האורגני, מארגנים את יחסם כלפי הופעות כאלה ואחרות של מזרחים בהתאם למערכת המושגית של גרמשי. בהתאם, כלפי הפריפריה, כלפי צורות והופעות אחרות של מזרחים (פוליטי ואזרחי־אינטלקטואלי), מגלים המתבדלים־הרדיקלים, בעיקרו של דבר, יחס של ביטול ושלילה. אמנם ברמה הטקטית אפשר לזהות פה ושם שיתוף־פעולה, אך ברמה האסטרטגית הם שוללים כל צורה פוליטית ואינטלקטואלית שאינה קולעת ל'מהות הבעיה' כפי שהמתבדל הרדיקלי רואה אותה. בדומה למתווה 'האינטלקטואל האורגני' של גרמשי, גם במקרה דנן, המתבדלים־הרדיקלים רואים בכל צורת התארגנות זולת זו הרדיקלית התארגנות שבסופו של דבר אינה תורמת אלא לשימור המערכת ההגמונית, כלומר מבססת את חלוקת העבודה הכלכלית והתרבותית. מהכרה זו נובעת גם אסטרטגיית הפעולה של המתבדלים־הרדיקלים: בנסותם לייצר 'כלים תרבותיים חדשים' ובכך להכשיר את הקרקע ואת הלבבות ל'מהפכה' המיוחלת, הם נוטים (שלא כמו המתבדלים־האתנוצנטרים) לנקוט פעולות בעלות אופי אזרחי מובהק. נטייה זו מתבטאת במגוון ערוצי פעולה, ובהם[30] הפקת כתבי עת, גיבוש ארגוני הורים, חוגים רעיוניים, קבוצות מוזיקליות וקבוצות מחקר וייסוד הוצאות ספרים, ארגוני חינוך, ארגוני סטודנטים וארגוני שדולה חברתית.

* * *

26. שם.
27. אנטוניו גרמשי, **מכתבים מבית הסוהר** (תרגם נ' רבן), תל־אביב 1952, עמ' 221.
28. שם.
29. אנטוניו גרמשי, **על ההגמוניה: מבחר מתוך 'מחברות הכלא'** (תרגם וההדיר אלון אלטרס), תל־אביב 2004, עמ' 25–26, 42–51.
30. שטרית, 'פוליטיקה מזרחית בישראל' (לעיל הערה 18).

נראה אפוא כי המתבדלים, הן בגרסתם הדתית, הן בגרסתם החילונית, מציבים במודע קו גבול חד וברור בינם לבין החברה הישראלית ומניחים אותה כחיצונית להם. ההבדלים בין שני טיפוסי המתבדלים נעוצים בתוכן האלטרנטיבי שהם מציעים ובאסטרטגיות הפעולה שלהם: האחד מייחל לעולם קוסמופוליטי, והשני — לעולם אתנוצנטרי; הקוסמופוליטי פועל בעיקר בערוץ האזרחי ואילו האתנוצנטרי נוטה לשילוב אסטרטגי הכורך פעילות אזרחית עם פעילות שלטונית. אלה ואלה מתייצבים מול המשתלבים, החולקים על המתבדלים בכל הפרמטרים האמורים.

אינטלקטואלים משתלבים

כאמור, בוכנר מאפיין את המשתלבים כמי שחותרים לשימור אלמנטים מובהקים מתרבות המוצא שלהם, אולם בה בעת מנהלים דיאלוג עם החברה הכללית על מטענה התרבותי. למעשה זו אסטרטגיה רב־תרבותית, שבמהותה היא דינמית ומאפשרת פתיחות להשפעת החברה החדשה ואימוץ סלקטיבי של מאפייניה תוך כדי שמירה על השורשים ועל הקשר לתרבות המוצא. במקרה הישראלי, המשתלבים, כמו המתבדלים למיניהם, שוללים את מודל ההיטמעות ובהחלט מותחים ביקורת מבנית תקיפה על הסדר התרבותי, הכלכלי והפוליטי. עם זאת, המשתלבים מובחנים מהמתבדלים באמות־מידה רבות, שהמרכזית שבהן היא שאלת הזיקה לחברה הישראלית כחברה המושתתת על ערכי המודרנה ועל ערכי הציונות: שלא כמתבדלים למיניהם, שיחסם לציונות נע בין שלילה גורפת (רדיקלים) לאדישות או להסתייגות (אתנוצנטרים), המשתלבים מגלים כלפיה יחס מחייב ואמפתי. יתר־על־כן, כפי שאראה להלן, המשתלבים אינם עומדים מול הציונות. הם רואים בה חלק אינטגרלי של המסורת היהודית מזרחית. הם נבדלים מן המתבדלים גם ביחסם למרכיבים אחרים במכלול הזהות המזרחית, ובעיקר ביחסם למרכיב היהודי והישראלי שלה. האינטלקטואלים המשתלבים אמנם פועלים על רקע מתח ברור השורר בין תמונת עולמם וזכרונות הילדות שלהם לבין המציאות הישראלית, שמרכז הכובד התרבותי שלה נוטה לצדה המערבי והחילוני; ואולם, במתח האמור אין הם רואים גורם סטטי ובלתי־פתיר אלא עניין דינמי. מתוך כך הם חותרים ליצירה חדשה, בתהליך שעיקרו דיאלוג בין יסודות מכאן ומשם, בנסותם להביא להרמוניה בין השניים.

הדיון שלהלן יתמקד בדמותם ובתפיסת עולמם של אינטלקטואלים מזרחים מקטגוריה זו, בהדגישו את הדיאלוג ואת המתח שבינם לבין שלושת טיפוסי התגובה הנזכרים: הנטמעים, המתבדלים־האתנוצנטרים והמתבדלים־הרדיקלים. לייצוג הגרסה הישראלית של מודל ההשתלבות נבחרו ארבע דמויות: ארז ביטון, האחים הרצל ובלפור חקק ויוסף דחוח־הלוי. כל הדמויות הללו פועלות בשדה היצירה בתחומי הספרות, השירה והעשייה הציבורית. כמו כן, כולן מאורגנות סביב רשת חברתית אחת: ארבעת היוצרים מכירים איש את רעהו ומנהלים זה עם זה שיח אינטלקטואלי וחיי חברה תוססים. עם זאת, כל אחד מהם

נבדל מרעהו בכמה וכמה יסודות רעיוניים ולפיכך מייצג תת־קטגוריה של משתלבים. כפי שאראה, לפנינו שלוש תת־קטגוריות: משתלב־תרבותי, המיוצג בדמותו של המשורר והסופר ארז ביטון; משתלב־לאומי, המיוצג בדמותם של הסופרים והמשוררים האחים חקק; ומשתלב־דתי, המיוצג בדמותו של יוסף דחוח־הלוי.

אינטלקטואל משתלב־תרבותי

ארז (יעיש) ביטון נולד במרוקו בשנת 1948. כשעלה עם משפחתו ארצה התיישבו הוריו במעברת לוד. באותה עת היה האזור פרוץ לפעילות ערבית פדאיונית, ובאחד הימים, כאשר הסתובב הילד ארז ביטון בחצרות המעברה אירעה טרגדיה: הוא נטל לידיו רימון 'נפל' וזה התפוצץ בפניו. ביטון התעוור לחלוטין ונשלח ללמוד ב'בית חינוך עיוורים' בירושלים (אז גם שונה שמו מ'יעיש' ל'ארז'). לאחר שסיים את לימודיו התיכוניים ב'בית חינוך' המשיך ביטון בלימודים אקדמיים באוניברסיטת בר־אילן, והשלים תואר ראשון ותואר שני בתחומים שאליהם נמשך במיוחד: עבודה סוציאלית ופסיכולוגיה שיקומית.

בנקודת זמן זו נוצר המפגש המשמעותי בין סיפורו האישי לזירה הכללית הישראלית, ומכאן החלו להתגבש ולהיבנות עמודי התווך של השקפת עולמו. בראשית שנות השבעים, בעת ששימש מדריך למתלמדים בעבודה סוציאלית בעיירה אור יהודה, חש ביטון כי הוא מזדהה עם מחאת 'הפנתרים השחורים' שתססה באותה עת, ועד מהרה השתלב בחוד החנית האקדמי שלה. ואולם, אופיה הרדיקלי לא משך אותו לזמן רב. המפנה בהשקפתו חל לאחר מלחמת יום הכיפורים, כשנחשף ליצירה ספרותית מזרחית מקורית, ומכאן ואילך החל להשתמש תכופות ביצירותיו באלמנטים מרוקאיים מבית אבא. כלומר, כבר בשלב זה ביכר ביטון את המרכיב התרבותי הפרטיקולרי על פני הפן המעמדי האוניברסלי, המודגש במחאת המתבדלים הרדיקלים. בהמשך נטש ביטון את הגישה האנטי־ממסדית. ב־1980 הקים עם ויקי שירן, עם הזמר שלמה בר ועם השחקן יוסף שילוח את תנועת 'ישראל זה אני', ששאבה את השראתה משכונת 'התקווה' שבדרום תל־אביב. אחר־כך הצטרף לתמ"י (תנועת מורשת ישראל) שבראשות אהרון אבוחצירה.

אבני הדרך בקורות חייו של ביטון משנות השישים והשבעים ניכרות היטב בשיריו, שכמה מהם היו זה כבר לנכס צאן ברזל של היצירה הישראלית של סוף המאה ה־20. ביצירותיו המוקדמות (משנות השבעים) מבטא ביטון בחדות את עוצמת השבר שהתחולל בעדה המרוקאית ובכללה משפחתו שלו — שבר שנבע מאופן הקליטה בישראל. כך, למשל, בשיר 'אַלְקָסְטָס אוּלְפָּרָאן' מתואר הפער שבין הרווחה החומרית שהיתה מנת חלקם של בני משפחתו במרוקו לעומת עוניים בישראל. בשיר מוצג דיאלוג בינו לבין אביו, שבישראל 'מָצָא לוֹ בַּיִת שֶׁהוּא חֲצִי בַּיִת' (לעומת הבית המרווח במרוקו). בסופו של השיר, מתוך 'קְנְטוּר מִתְפַּיֵּס', חותם ביטון ואומר לאביו (ביהודית־מרוקאית): 'אֻוּוָה בָּבָה יוֹסֵף "נוּ נוּ אָדוֹן יוֹסֵף", / הֵטִיחוּ טַלִּית בְּפָנֶיךָ / וְאֵיפֹה אַתָּה וְאֵיפֹה אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל'.[31] ב'שִׁיר

31. ארז ביטון, 'אַלְקָסְטָס אוּלְפָּרָאן', **ספר הנענע**, תל־אביב 1979, עמ' 18.

זוֹהֲרָה אַלְפַּסְיָה׳, שבקובץ **מנחה מרוקאית**,[32] מבטא ביטון באופן מרשים במיוחד את היפוך הסטטוס הטרגי שחוו דמויות מפתח מקרב הקהילה היהודית המרוקאית בעלותן ארצה. בשיר מתוארת גדולתה של הזמרת היהודייה זוהרה אלפסייה, זמרת החצר של מלך מרוקו מוחמד החמישי. המפנה הטרגי במעמדה של זוהרה התחולל כשעלתה לישראל, למציאות תרבותית שהפכה את הערכים הקוליים והמוזיקליים שלה לבלתי־רלוונטיים. ׳הַיּוֹם׳, כותב ביטון בשיר, ׳נִתָּן לִמְצֹא אוֹתָהּ / בְּאַשְׁקְלוֹן, בְּעַתִּיקוֹת ג׳, לְיַד לִשְׁכַּת הַסַּעַד, / רֵיחַ שִׁירִים שֶׁל קֶפְסָאוֹת סַרְדִינִים עַל שֻׁלְחָן מִתְנוֹדֵד בֵּן שָׁלֹשׁ רַגְלַיִם׳.

אבל לא רק היפוך הסטטוס מטריד את ביטון. כמי שחש מחובר למסורת ולתרבות היהודית המזרחית הוא מדגיש ביצירותיו את הטוב והיפה בהווי החיים המשפחתי העדתי, בפרט לנוכח המציאות הנשקפת מהווי החיים של הזרם המרכזי של החברה בישראל. ביטוי מובהק לכך יש ב׳שִׁיר קִנְיָה בְּדִיזְנְגּוֹף׳.[33] ברחוב דיזנגוף (אז סמל ההוויה הישראלית־אשכנזית־בורגנית) נע ביטון במבוכת הזהות ומבקש ׳לְהַכּוֹת שֹׁרֶשׁ׳, ׳לִקְנוֹת שֹׁרֶשׁ׳, ׳לִמְצֹא מָקוֹם בְּרוֹלָ׳, אבל עד מהרה מתאכזב: ב׳קפה רוול׳ הוא מוצא אנשים תלושים, מלאכותיים, נטולי שורשים. אל מול הרתיעה מרחוב דיזינגוף מופיע מוטיב הכיסופים והערגה למחוזות הילדות: כך ב׳שִׁמְחָה בַּמַּלַח׳,[34] שבו מודגשות האיכויות הסגוליות של התרבות המרוקאית — הנגישות, החום המשפחתי והאמפתיה — אל מול הביורוקרטיזציה הישראלית המנוכרת; כך גם בשיר ׳חֻתָּנָה מָרוֹקָאִית׳,[35] שבלוויית המוטו ׳עֲרָבִים וִיהוּדִים נָבוֹא׳ מדגיש את הווי ההרמוניה בין יהודים לערבים במרוקו, בתארו את השכנים הערבים המשתתפים בשמחת החתונה היהודית. ביטון, בהיותו עיוור, רגיש מאוד לטעמים ולריחות ולכן מבליט ביצירתו יסודות חומריים בתרבות המרוקאית, כמו פריטי לבוש, מאכלים מסורתיים ופריטי מטבח (זעתר, עראק, זעפרן, אלקסקאס, ל׳פראן). אלה מוצגים באור נגוהות ומעוררים תחושה של בית וחום, ולעומתם מוצגות מקבילותיהם הישראליות כחלופות חיוורות ומנוכרות. כך, למשל, בשיר ׳תְּקוּן הָרֵיחוֹת׳[36] עולים בעיני רוחו ׳טַעַם עָרָאק וְרֵיחַ זַעְפָּרָן צוֹרֵב׳ הזכורים לו מבית הוריו, ולמולם מופיעות ׳עכשיו׳ (בפרק הנעורים של חייו ב׳בית חינוך עיוורים׳) ׳נָשִׁים בְּטַעַם תּוּת־שָׂדֶה / [ה]מְלַמְּדוֹת אוֹתִי לְהָרִיחַ כְּרִיכוֹת שֶׁל שֶׁקְסְפִּיר / מִן הַמַּאָה הַשְּׁבַע־עֶשְׂרֵה / מְלַמְּדוֹת אוֹתִי לְשַׂחֵק בְּחָתוּל סְיָמִי׳.

לכאורה, בחיבוק העז שמעניק ביטון להוריו, למשפחתו ולעדתו ובחיבורו החזק אליהם לנוכח הצינה הנושבת מכיוון החברה הכללית שנקלט בה אפשר לראות יסודות המסמנים ביצירותיו ובפועלו הפוליטי אוריינטציה של היבדלות — ולא היא. דרכו מנוגדת ניגוד

32. ארז ביטון, ׳שִׁיר זוֹהֲרָה אַלְפַּסְיָה׳, **מנחה מרוקאית**, תל־אביב 1976, עמ׳ 29.
33. ארז ביטון, ׳שִׁיר קִנְיָה בְּדִיזְנְגּוֹף׳, שם, עמ׳ 42.
34. ארז ביטון, ׳שִׁמְחָה בַּמַּלַח׳, **מנחה מרוקאית**, עמ׳ 32–33.
35. ארז ביטון, ׳חֻתָּנָה מָרוֹקָאִית׳, שם, עמ׳ 36.
36. ארז ביטון, ׳תְּקוּן הָרֵיחוֹת׳, **ספר הנענע**, עמ׳ 13.

עמוק ומהותי לזו של טיפוס המתבדל־האתנוצנטרי, שבמהותו, כאמור, מנסה לשמר באופן גורף את הערכים והסמלים הנתפסים כמייצגיה הנאמנים של תרבות ארץ המוצא. ביטון ממש מתנער מנסיונות כאלה, ואף סבור כי דגם זה של פתרון למבוכת הזהות הוא מגוחך ופתטי. ב׳תַּקְצִיר־שִׂיחָה׳ שבספר הנענע[37] הוא בוחן את פתרון ההיצמדות למסורת ׳האותנטית׳ ודוחה אותו מיד: ׳מַה זֶּה לִהְיוֹת אוֹתֶנְטִי, / לָרוּץ בְּאֶמְצַע דִּיזֶנְגּוֹף וְלִצְעֹק בִּיהוּדִית מָרוֹקָאִית. / ״אָנָא מֵן אֶלְמַגְרַבּ, אָנָא מֵן אֶלְמַגְרַבּ״ (אֲנִי מֵהֲרֵי הָאַטְלַס / אֲנִי מֵהֲרֵי הָאַטְלַס)׳.

בה במידה שולל ביטון את הפתרון שמציע המתבדל־הרדיקלי; בעיניו, פתרון זה, שביסודו מרד ומחאה נגד ׳המבנים׳ הכלכליים והפוליטיים הלאומיים שהחברה מושתתת עליהם, צופן בחובו היגיון מדכא. אותו ביטון שצמח מן המעברה, שמגיע מתחום העבודה הסוציאלית, שמכיר את המצוקה לפני ולפנים, דוחה את בסיסה הרעיוני של המחאה המזרחית הרדיקלית. לפי השקפת עולמו, הבעיה בתפיסה הרדיקלית נעוצה במרכיב האוניברסלי שלה, הכרוך מיניה וביה בוויתור על ההתמודדות התרבותית.[38] לוויתור זה שתי נגזרות שביטון אינו מוכן לקבל: הנגזרת התרבותית־מזרחית וזו הלאומית־הציונית.

באשר לפן התרבותי־מזרחי, כמו המתבדל־האתנוצנטרי, גם ביטון אינו מוכן להיות קבלן הביצוע בבניית מוזאון ההנצחה לתרבות המזרחית, אלא מבקש להכילה כמרכיב חיוני ודינמי בהוויה הישראלית. לשם כך, הוא סבור, יש להסיט את ספינת התרבות הישראלית לעבר אגן הים התיכון. את הז׳אנר הים־תיכוני (שביטון הוא ממחולליו ושהחל להתקבע בתודעה הישראלית מאז ראשית שנות השמונים) כיוון ביטון למפגש בין תרבויות. מפעלו הגדול והחשוב, ייסודו ועריכתו של כתב העת **אפיריון**, הוא ביטוי נאמן לתפיסה זו. ב׳דבר העורך׳ שהופיע בגיליון הראשון של **אפיריון** ניסח ביטון את ייעודו המרכזי של כתב העת כ׳מתן במה ליצירות נאמנות ורשימות חיים מארצות הים התיכון והמזרח התיכון׳.[39] ואכן, במהלך כל שנות הוצאתו לאור העניק **אפיריון** במה ליוצרים, פעילים חברתיים ופוליטיקאים מספקטרום רחב במיוחד: אשכנזים ומזרחים, מסורתיים ורדיקלים, יהודים וערבים. בכלל פרסומיו נמצא רשימות, שירים, תרגומים ומאמרים של יוצרים, סופרים, אקדמאים, עיתונאים ופוליטיקאים, כמו אורי צבי גרינברג, מירון איזקסון, שלמה בר, סמי מיכאל, שלמה אלבז, משה שמיר, שלמה סבירסקי, יאיר צבן, אניס מנצור, בן דרור ימיני וסמי סמוחה. הגיוון האמור מבטא בבירור את השקפת עולמו הפלורליסטית של ביטון. דוגמה נוספת מובהקת לפלורליזם זה אפשר לראות ביחסו למשורר הערבי מחמוד דרוויש. על החלטתו של שר החינוך בשעתו, יוסי שריד, להפגיש את התלמיד הישראלי עם יצירתו הספרותית של מחמוד דרוויש כותב ביטון: ׳[שריד] הוכיח יכולת של פריצת מחסומים [...] עמדתו של שר החינוך הנה עמדה אוונגרדית ובתור שכזו מובן מאליו שאיננה הולכת יד

37. ארז ביטון, ׳תַּקְצִיר־שִׂיחָה׳, שם, עמ׳ 11.
38. יצחק דהן, ריאיון עם ארז ביטון, מרס 2003.
39. ארז ביטון, ׳דבר העורך׳, **אפיריון**, 1 (1983), עמ׳ 2.

ביד עם הקו של קונצנזוס וודאי לא בקו של פטריוטיזם פונדמנטלי׳.[40] בגישתו זו אפשר לראות גם את קו פרשת המים בינו לבין משתלבים מטיפוסים אחרים. כפי שאראה להלן, המשתלב־הלאומי והמשתלב־הדתי אמנם מייחלים להפריה, לרצף ולדיאלוג, אך בו בזמן מדגישים יסוד זה או אחר (של הזהות הלאומית או הדתית), ובכך — מיניה וביה — מגבילים מחיצות וגדרות, ואילו ביטון מנמיך גדרות מדעת על מנת להכיל עוד ועוד.

עם זאת, אף שהוא נרתע מדגש אתנוצנטרי יתר־על־המידה, ביטון מתרחק מאימוץ הקוטב ההפכי, זה האוניברסלי. במאמר הפתיחה של **אפיריון** הוא כותב: ׳מן הדיאלקטיקה של אוניברסליזם אל מול ייחודיות יהודית ישראלית יצאנו בטשטוש פנים׳.[41] ההתנגדות לאוניברסליזם מן הסוג הדוחה את הציונות היא הפן השני שבו נבדל ביטון מהדגם המזרחי הרדיקלי. כשם שאינו מוכן לוותר על המרכיב המזרחי, כך אינו מוכן לוותר על המרכיב הלאומי־הציוני. אותו ביטון שבשעתו הצטרף ל׳פנתרים השחורים׳ ובלשון אמן ביטא את השבר שחולל ׳הממסד׳, שבשנות השבעים התמרמר על השקיעה התרבותית המזרחית בישראל האשכנזית, הוא שמסביר כי בעבורו ׳הציונות הנה מילת מתיקות, זהות פנים, תווי פנים ייחודיים בעולם׳. ואולם, השקפתו נבדלת הבדל עמוק ומהותי מזו של הזרם המרכזי בתנועה הציונית שכרך את רעיון התחייה הלאומית בשלילת הגלות והמסורת: מרעיון זה הוא רחוק כרחוק מזרח ממערב. לאורך כל דרכו בשדה היצירה נמצא ביטון קשוב להדים ולמסורות של הוריו. כך, למשל, בשיר ׳אַלֶקסַקס אוּלְפָּרָאן׳, שבו כאמור ממד ברור של מחאה, הוא אמנם מתריס כנגד אביו שמצא לו בארץ ׳בַּיִת שֶׁהוּא חֲצִי בַּיִת׳, אבל תשובת אביו מוצגת בשיר באופן מעורר יראת כבוד: האב מודע למחיר החומרי הגבוה שעליו לשלם, ועם זאת מוכן לשלמו בנימוק ש׳טוֹב חֲצִי בַּיִת בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מֵהַרְבֵּה בָּתִּים טוֹבִים וְיָפִים בְּחוּסָה לָאָרֶס [בחוץ לארץ]׳.[42] כעבור זמן, בבגרותו, מתחזק ביטון בהכרתו היהודית ורואה תעצומות נפש, עומק והוד היסטורי במסורות, בשורשים ובהווי החיים של קהילת יהודי מרוקו. ב׳שִׁיר־שֶׁבַח לְעוֹטֵי זִיו הַפָּנִים׳[43] הוא עומד כמתגמד לנוכח החזון היהודי של בני עדתו, החזון היהודי־מרוקאי:

בַּעֲנָוָה אֲנִי נִרְכָּן אֶל מוּל חֲדַר קִמְטֵי פְּנֵיכֶם
חוֹלְמֵי יְרוּשָׁלַיִם
לַחְגֹּג אֶת פֶּלֶא תְּקוּמַת זִכְרֶכֶם בְּקִרְבִּי.
מֵנֵץ בִּי שִׁמְכֶם כְּמַטֶּה שֶׁעָלָה פִּתְאֹם פּוֹרֵחַ.
רַבִּי דָּוִד חָסִין וְסִימָנְךָ ט׳ בָּנוֹת
כֻּלָּן עוֹלוֹת בַּאֲהָלוֹת.

40. ארז ביטון, **אפיריון**, 61 (אביב 2000), עמ׳ 2.
41. ארז ביטון, ׳על אלימות ועל דמות הפנים׳, **אפיריון**, 1 (1983), עמ׳ 3.
42. ארז ביטון, ׳אלקסקאס אולפראן (ב)׳, **ספר הנענע**, עמ׳ 18.
43. ארז ביטון, ׳שִׁיר־שֶׁבַח לְעוֹטֵי זִיו הַפָּנִים׳, **אפיריון**, 66 (2000), עמ׳ 3.

וְאַתְּ פְּרֵחָה בַּת יוֹסֵף
כְּלֵךְ כַּלָּה בְּהֵינוֹמָה
טוֹפֶפֶת שׁוּרוֹת הַשִּׁיר
כְּמוֹ בְּאֶצְעֲדוֹת הַכֶּסֶף.
וְאַתָּה שְׁלֹמֹה גּוֹזְלָן
וּמַרְכֹּלֶת שִׁירָתְךָ עַל אֵם דְּרָכִים
צֶרֶי וְקִנָּמוֹן וְכָל רָאשֵׁי בְּשָׂמִים.
וְגַם אֲנִי אֶעֱנֶה לָכֶם שִׁיר
מֵרֹאשׁ אֲמָנָה וּמֵרֹאשׁ שְׂנִיר.
מִמְּנָת יוֹמִי וּמִקֶּצֶף חַיַּי
לְהָקִים לָכֶם קֶן שֶׁל קֶבַע בְּתוֹכִי.

כך גם ב׳סֻלַּם יַעֲקֹב׳,[44] שבו ממוקמת המשבצת העדתית־משפחתית שלו בתוך המציאות הישראלית בהווה כחוליה בקו רצף היסטורי ארוך של גלות, שיבה וגאולה:

הִנֵּה קָם וְעוֹמֵד סֻלַּם יַעֲקֹב שֶׁבְּתוֹכִי
הִנֵּה קָמָה סֻכַּת אִמִּי הַנּוֹפֶלֶת
שֵׁם יְרוּשָׁלַיִם לֹא עוֹד בְּפִי גַּעְגּוּעִים מְרֻסָּקִים
כִּי בְּיָדִי שֶׁלִּי וּבְיָדְךָ שֶׁלְּךָ
נָשִׁיב אֶת אַגָּדַת אָבִי
מִשְׁרַפְרַף רַגְלַיִם רָמוּס
לְכִסֵּא מַלְכוּת
לְמַעֲלַת הַחֲלוֹמוֹת.

הציונות היא אפוא הגאולה של יהודי המזרח. לפתע נראה כי ביטון, שבשנות השבעים מחה על היפוך הסטטוס השלילי שהתחולל בקרב בני עדתו, בשנות האלפיים מתפעל דווקא מהיפוך הסטטוס החיובי שחוו כלל יהודי המזרח בעלותם ארצה. זהו הממד הדינמי ורב־הפנים האופייני לביטון ולמשתלבים בכלל.

סיכומו של דבר, אל מול המבנה המקומם מרכז-פריפריה ניצב ביטון כאינטלקטואל מזרחי בעמדה פורצת דרך: הוא אינו יכול, ובעיקר אינו רוצה, למצוא מפלט בדגם ההתבדלות ובוודאי לא ברגם ההיטמעות. וכך, בצומת ההסתעפות שבין היבדלות להיטמעות הוא מבקש לפרוץ דרך חדשה, דרך של השתלבות. כפי שהראינו, דרך זו לא הבליחה באחת אלא התפתחה בהדרגה. ביטון נתקל בקשיים, בדיסהרמוניה, בניכור ובקונפליקט, אבל התוצאה מרשימה ביותר: יצירה השואבת מכאן ומשם ובו בזמן מוחה

44. ארז ביטון, ׳סֻלַּם יַעֲקֹב׳, **אפיריון**, 66 (2000), עמ׳ 3.

על כאן ועל שם. מכל מקום, הפתרון שנקט ביטון לנוכח הקשיים שנערמו על דרכו לא היה כרוך בחיפוש אחר עיוות אחד יסודי, בוודאי לא בשורשי הציונות. ההיגיון המנחה אותו מנוגד בתכלית לזה של המתבדל־האתנוצנטרי ושל המתבדל־הרדיקלי, הרואים בלאומיות ובמודרנה את שורש הרע: בעיניו, הלאומיות היא גאולת המזרחי, ואף שיש כשלים בשלב התכנון המפורט, הרי בתוכנית האב הציונית מגולמת בסופו של דבר התגשמות החלום היהודי בכלל, והתגשמות חלומם שלו, של משפחתו ושל עדתו בפרט.

אינטלקטואלים משתלבים־לאומיים

בני דורו של ארז ביטון וכמוהו שותפים לקונפליקט הזהות הם האחים הרצל ובלפור חקק. כמו ביטון, גם האחים חקק מבטאים את מבוכת הזהות שנקלעו אליה בעלותם ארצה עם משפחתם, וגם ביצירותיהם נמצא, לצד המחאה והערעור, חתירה מתמדת לחיבור ולאיזון. ואולם, שלא כביטון, המטה את הסינתזה המתבקשת לצד התרבותי־פלורליסטי, האחים חקק מטים אותה לעבר הפן הלאומי.

הרצל ובלפור חקק נולדו כתאומים בעיראק, בעיר בגדאד, ב־1948, וב־1950 עלו עם משפחתם ארצה. הוריהם, שהיו ציונים נלהבים, החליטו להעניק לבניהם את השמות הרצל ובלפור — האחד חוזה המדינה והשני ממכונניה. סבם של השניים דווקא הציע לכנותם בשמות עבריים תנ"כיים — אלדד ומידד. אמנם בראשונה גברה ה'ציונות' על ה'יהדות' והאחים נקראו בשמות שבחרו הוריהם, אך כעבור שנים, מתוך הערכה והוקרה לדמות הסב, הוסיפו השניים את השמות שהציע לשמותיהם, וכך התגבשו הצירופים הרצל־אלדד ובלפור־מידד. בנעוריהם, באמצע שנות השישים, התמודדו האחים חקק וזכו ב'אליפות התנ"ך העולמית לנוער' (במקום הראשון והשני). הנטייה התנ"כית השפיעה עליהם גם בהמשך דרכם, ובלימודיהם האקדמיים בחרו להתמחות בלימודי מקרא באוניברסיטה העברית (שניהם סיימו תואר שני בהצטיינות). כפי שנראה להלן, הביוגרפיה 'הציונית־תנ"כית' של האחים חקק היתה להם מקור השראה רב־עוצמה והתבטאה בפועלם החברתי ובשלל יצירותיהם, הכולל קובצי שירים, סיפורת, כתבים עיוניים, מסות וספרי ילדים.

כמו המשורר ארז ביטון, גם האחים חקק חולקים תחושה של ניכור ושל קטיעת הרצף התרבותי והביוגרפי שלהם ושל קרובי משפחתם. האחים, שעל־פי עדותם חונכו על ברכי הסרטים והשירים של דמויות קנוניות מהתרבות הערבית, ובהן פאריד אל־אטראש ועבד אל־חלים חאפז, והיו 'נמסים למשמע קולה של אום־כולתום',[45] חשים מנוכרים להוויה הישראלית הכללית. ביצירותיהם ניכר ניסיון עירני ומודע לחשוף את שורשי הניכור האישי, המשפחתי והכלל־עדתי ולהציע לו פתרון. כמו כן, בתודעתם נצרבה חוויית הקליטה הטראומטית של משפחתם בשנות החמישים, וכמו רבים מבני דורם גם הם חוו את

45. הרצל ובלפור חקק, 'הערבי כאח, הערבי כאויב', **על המשמר** (מוסף חותם), 17.10.1986.

התנפצות דמות האב כחוויה מעצבת.[46] בשיר 'גלות'[47] מבטא בלפור חקק את ההיפוך הטרגי שהתחולל במעמדו של סבו: הסב, שעלה ארצה 'כְּאַבְרָהָם מֵאוּר / מֵאוֹתָהּ אֶרֶץ עַל פִּי אוֹתוֹ דִּבּוּר', מוצא עצמו דווקא בארץ מכורתו מנושל ממשאביו הרוחניים והסימבוליים: 'בְּגָדִים בָּלִים, מַרְכֹּלֶת אַכְזָב / לְשׁוֹנוֹ כְּבֵדָה, נָבִיא נֶעֱזָב'. גם בשיר 'מעברה, עברית, גווילים'[48] מוחה הרצל חקק על חוסר הרגישות, ההתנשאות, הפטרונות והדורסנות שנהג הממסד האשכנזי בבני עדות המזרח בעלותם ארצה. בשיר מתואר פקיד אשכנזי, המתיימר להיות 'מחוקק תרבות' ה'מְלַמֵּד אֶת בָּנָיו שָׂפָה חֲדָשָׁה'. הפקיד, ה'מְשַׁנֵּן בְּמַשְׁטֵמָה', עושה זאת בעיוורון גמור: 'עִבְרִית קָמָה לִתְחִיָּה לְלֹא נְשָׁמָה חַמָּה'.[49]

ואולם, למרות הניכור, המתח והאכזבה מן המצאי התרבותי הישראלי ההגמוני ומכללי השיח שהוא מכתיב, האחים חקק לא מילטו עצמם לעבר פרשנות מתבדלת. האחים, השותפים לקריאה לשנות את סדר היום הפוליטי של המרכז, חולקים על הזרמים המתבדלים בשאלת היחס שבין הזהות המזרחית לזו הציונית. אמנם גם הם מדברים על 'הגמוניה אשכנזית', אך שלא כמתבדלים־הרדיקלים, הדוחים את הביוגרפיה הלאומית בטענה שהיא המקור לעיוות, האחים חקק מבקשים תיקונים ושיפורים מקומיים בדרך להתכנסות אל 'הביוגרפיה הלאומית', שכן 'אין מקום לביוגרפיה לאומית שלמה אם איננה מכילה לתוכה את הביוגרפיות העדתיות השונות'.[50] זאת ועוד, לעומת הנטייה הברורה של המתבדל־הרדיקלי להציג את ההיסטוריה של היחסים בין יהודים למוסלמים בארצות ערב כהיסטוריה הרצופה אידיליה ושכנות טובה, ולעגן את התנגדותו לציונות בטענה שהפרה 'שלווה' זו,[51] האחים חקק מבחינים בין 'רצף לאומי' ל'רצף תרבותי'. במאמרם 'הערבי כאח, הערבי כאויב'[52] הם מסבירים: 'שכנינו הערבים ברובם הם אחינו מבחינה תרבותית אך אויבים מבחינה לאומית [...]'. בכלל, שלא כמתבדל־הרדיקלי, הם אינם רואים כיצד הנישול התרבותי והחומרי נובע מן 'ההיגיון' הציוני. נהפוך הוא: לפי השקפתם, הציונות היא גאולתם של המזרחים, הן משום שעצם כינונה של מדינה יהודית הוא התגשמות חלום הדורות של יהודי המזרח, הן משום שכינון המדינה אִפשר ליהודי המזרחי סוף־סוף

46. הרצל ובלפור חקק, 'אבות ובנים לנוכח משבר העלייה לארץ', **בשדה חמד**, 2–3 (1999).
47. בלפור חקק, 'גלות', **ואז בקע היוחסין — שירים**, ירושלים 1987, עמ' 17.
48. הרצל חקק, 'מעברה, עברית, גווילים', בתוך: סמי שלום שטרית (עורך), **מאה שנים — מאה יוצרים: אסופת יצירות עבריות במזרח** (סדרת קשת המזרח; 5), ג, **שירה**, תל־אביב 1999, עמ' 136.
49. שם.
50. הרצל ובלפור חקק, 'תרבות ישראלית בפסיפס הים־תיכוני', בתוך: יצחק גורמזאנו־גורן (עורך), **הכיוון מזרח**, 5 (קיץ 2002), עמ' 49–51.
51. ראו למשל: Ella Shohat, 'Rapture and Return: the Shaping of Mizrahi Epistemology', *HAGAR*, 2 (2002), pp. 61-92. וראו גם: מוצפי־האלר, 'אינטלקטואלים מזרחים 1951–1946: הזהות האתנית וגבולותיה', בתוך: חבר, שנהב ומוצפי־האלר, **מזרחים בישראל**, עמ' 190–152; שנהב, **היהודים־הערבים: לאומיות, דת ואתניות**.
52. האחים חקק (לעיל הערה 46).

להתנער מן הסבילות והכניעות שהיו מנת חלקו בארץ מוצאו. ביטוי בולט לכך נמצא בשיר ׳מנוחה ונחלה׳ של בלפור חקק, שמודגש בו חוסר הסימטריה שאפיין את היחסים בין יהודים למוסלמים בארצות ערב.[53] השיר נכתב בתגובה לדברי המשורר הערבי מחמוד דרוויש, שקרא ליהודים בישראל לארוז את מזוודותיהם ולשוב לגלות עם זכרונותיהם, ובלפור חקק כותב בו: ׳שָׁכַחְנוּ שְׁנָאָתָם בַּגֶּכֶר עַד קֵיא / שִׂנְאָה לִבְנֵי הֶחָסוּת / שְׂנְאָה לְלֹא הֶרֶף. / הַיּוֹם הֵם שָׂרִים לָנוּ בְּיָלָאדִי בְּיָלָאדִי / וְאֵין חָדָשׁ תַּחַת הַחֶרֶב׳. אותו מחמוד דרוויש שבכתבי ביטון זוכה להכלה בשם הקו הפלורליסטי, הופך אפוא מטרה לחצי הביקורת ביצירותיהם של האחים חקק.

מרכיב חשוב נוסף במכלול הרעיוני של האחים חקק הוא יחסם כלפי הזרם המרכזי של היצירה הישראלית. על אף היותם פעילים בשדה השירה והספרות לא מצאו האחים חקק בית רעיוני ביצירותיהם של משוררים מהזרם המרכזי כגון זך, אבידן ועמיחי ובחוג החברתי הכרוך סביבם. כמו ביטון, גם האחים חקק מסרבים לכרוך את חיוב הציונות באתוס המודרניסטי של הפניית עורף לעבר ומרידה במסורת ההורים. בסגנונם של המשוררים המודרניסטים הם רואים סגנון ׳פלקטי׳, קולז׳, המשלב מושגים עירוניים־יומיומיים עם קריצה לכאן ולעכשיו, סגנון שהוא אנטי־תזה לעומק ההיסטוריה היהודית.[54] לעומת האוריינטציה המודרניסטית, האינדיבידואלית, בנוסח ׳אשריי יתום אני׳[55] חשים האחים חקק כרוכים אחר העבר והמורשת, שייכים לרצף שבו בולט החיוב במקף המחבר בין ציונות, ישראליות, מזרחיות ויהדות ומודגשת ההפריה ההדדית בין מעגלי הזהות משפחה, קהילה ועם.

בהתאם לתפיסתם זו נמצא ביצירות האחים חקק ביטוי מרשים ביותר לחיבור בין העבר התנ״כי והציוני לראליה הישראלית והיהודית. חיבור זה מתבטא בהמשגות, במטפורות, באסוציאציות ובהדים השאובים הן מן המעיין התנ״כי, הן מיצירות מופת של דמויות מפתח מתקופת התחייה הלאומית במאה ה־20 כגון ביאליק, אורי צבי גרינברג, ז׳בוטינסקי, נתן אלתרמן וארתור רופין. כך, למשל, בקובץ **שירי מולדת** של בלפור חקק מופיעה שירת החלוצים בארץ־ישראל של ראשית המאה ה־20 כהגשמת הנבואה התנ״כית בארץ המובטחת; העוינות הערבית במאה ה־20 מופיעה כ׳שנאת ישמעאל׳; כְּאֵב השכול של הורים לחיילים שנפלו במלחמות ישראל מופיע כחוויית העקדה; תמונות מחיי היומיום בירושלים מקושרות ישירות לאירועים קנוניים ומיתוסים מהתנ״ך; ותופעת ההתנחלות המודרנית בשטחי יהודה ושומרון מוצגת כנשיאת כנשיאת לפיד החלוצים של יהושע וכלב. גם הפרק ׳הישראלי׳ בהיסטוריה של עם ישראל משמש לאחים כור לחציבת החומרים לבניין

53. בלפור חקק, ׳מנוחה ונחלה׳, **שירי מולדת: שירים יהודיים על המצב הישראלי**, ירושלים 1992, עמ׳ 69.
54. הרצל ובלפור חקק, ׳השירה שלנו מצילה דברים מן השיכחה׳, שיחה עם ארז ביטון, בתוך: **אפיקים**, צא (אוגוסט 1988), עמ׳ 46–47.
55. שם.

הרעיוני שאותו הם מבקשים להקים. ביצירותיהם נמצא שיבוצים מההווי ומהקלאסיקה של השירה הישראלית משנות החמישים והשישים, דוגמת ׳מסביב יהום הסער׳, ׳מעל פסגת הר הצופים׳, ׳חופי ירדן שוקטים׳, ׳כל עוד בלבב פנימה׳, ולצדם ביטויים תנ״כיים כגון ׳סולם יעקב׳, ׳חלב ודבש׳, ׳קריאת שמע׳, ׳עקדת יצחק׳, ׳חנה ובניה׳, וגם רבדים אלגוריים המרמזים לנושאים כמו גלות וגאולה, רחל ורבי עקיבא, משל הכרם של הנביא ישעיה ועוד.[56]

קיצורו של דבר, הניסיון לאפיין את קווי המתאר של הבניין הרעיוני של האחים חקק מלמד כי תהום פעורה בינם לבין האינטלקטואלים המזרחים המתבדלים. בעיני אלה האחרונים (אתנוצנטרים ורדיקלים) נתפסים מקפי החיבור שבין ציונות, ישראליות, יהדות ומזרחיות כנסיבתיים — ׳מדומיינים׳, ׳מאולצים׳ או ׳מלאכותיים׳, ואילו האחים חקק רואים בהם חיבורים הרמוניים. בעיניהם, מרכיבים אלה אינם מוציאים זה את זה, ולא זו בלבד אלא שהם אף מתחייבים זה מכוח זה. זה מקור נטייתם לטשטש את המפריד ולהדגיש את המשותף בין העבר להווה, בין מזרח למערב.

אינטלקטואל משתלב־דתי

לצד הטיפוס המשתלב בדגש לאומי, זה המיוצג בדמויות האחים חקק, ולצד הטיפוס המשתלב בדגש תרבותי, המיוצג בדמותו של המשורר ארז ביטון, נמצא במילֵיה החברתי האינטלקטואלי תת־קטגוריה של משתלבים בדגש מסורתי־דתי. טיפוס זה של משתלבים מתגלם בדמותו ובפועלו של יוסף דחוח־הלוי.

יוסף דחוח־הלוי נולד בתימן ב־1930 ובהיותו נער כבן שבע־עשרה עלה ארצה. בשנות החמישים למד מקרא וספרות באוניברסיטה העברית, ובזמן לימודיו נחשף לפער העצום שבין האוצר הבלום במורשת היהודית־תימנית לבין ייצוגה הדל בחיים הציבוריים. מתוך רצון לתקן עיוות זה ייסד ב־1964 את כתב העת **אפיקים**, המתפרסם עד עצם היום הזה. **אפיקים**, על אף המגוון הרעיוני והנושאי שבו, הוא במידה רבה תבנית נוף אישיותו של העורך, דחוח־הלוי. אף שהוא משמש במה לציבור המזרחי כולו, הוא פונה בעיקר לציבור הקוראים מקהילת יוצאי תימן בישראל. במועצת המערכת וברשימת הכותבים של **אפיקים** מופיעה עילית אינטלקטואלית שנמנות עמה דמויות מהשדה האקדמי והרבני, ובהן הרב עזריה בסיס, פרופ׳ ראובן אהרוני, ד״ר יהודה עמיר, המשורר טוביה סולמי, ד״ר צמח קיסר, ד״ר יחיאל קארה, ועוד. בשערי הגליונות השונים של העיתון מופיע נוסח קבוע, המגלם את המוטו של **אפיקים**: ׳לתחיה רוחנית וחברתית, להגנת זכויות ולמיזוג גלויות׳. אף שבמהלך השנים הוכנסו בכתב העת שינויים כאלה ואחרים בסגנון ובתוכן, ככלל נראה

56. על האוריינטציה המשלבת של האחים חקק ראו: יהושע בן־ציון, ׳שירת התאומים ושירת האור׳, **אפיקים**, 64 (1998), עמ׳ 113–114.

כי תכניו נסבים בעיקר על המתח העדתי הרווח בישראל. הכותבים השונים נדרשים למתח הזה משני היבטים: היבט הבעיה והיבט הפתרון.

מצד הבעיה, נראה כי באופן כללי הכתיבה **באפיקים** נוטה לרטוריקה הדומה מאוד לזו של הגרסה המתבדלת־רדיקלית בכל הנוגע לסיפור קליטתם והשתלבותם של בני עדות המזרח בישראל. ככלל, התפיסה היא שמצבם האובייקטיבי והסובייקטיבי הוא תולדה של קיפוח עמוק ומבני שנוהג הממסד בציבור המזרחי, בדיספרופורציה לתרומתו של ציבור זה לבניין הארץ והחברה. כך למשל, בראשית שנות התשעים, עת התחוללה סערה בסוגיית חטיפת ילדי תימן, העניק **אפיקים** במה אוהדת למחולל המחאה, הרב עוזי משולם. כלפי הממסד התבטא הקול הבולט **באפיקים** במונחים של 'העלמה' ו'טיוח'. בכלל, בתארו את המציאות הישראלית נשען כתב העת על תפיסה שלפיה נחשלותם היחסית המתמשכת של בני עדות המזרח לדורותיהם בישראל אינה מקומית, מקרית או נקודתית, אלא נטועה בעומק ההוויה הישראלית הממסדית (אך לא הציונית — ועל כך להלן). תפיסה זו מתבטאת בעולם המונחים של הכותבים, הנוטים לנוסחים כגון: 'תחבולות שונות', 'דעה קדומה ואפליה', 'שואה רוחנית', 'חוטבי עצים ושואבי מים', 'אני מאשים', 'ההגמוניה בידיהם', 'שכתוב ההיסטוריה', 'מנוחשלים', וכדומה. כך, לא במפתיע, מוקצית **באפיקים** משבצת קבועה לכותבים בעלי השקפה רדיקלית, שבהם בולטת דמותו של החוקר המרקסיסט ד"ר שלמה סבירסקי. **באפיקים** מופיעים מאמריו של סבירסקי כיתד נאמן, כמקור ואסמכתה. את השקפתו בדבר הקיפוח המובנה של עדות המזרח סבירסקי מציג במושגים אקדמיים, בתארו קיפוח זה כפועל יוצא של חלוקת עבודה כלל־מערכתית בין אשכנזים למזרחים בתחום הריבוד הכלכלי, התעסוקתי, החינוכי וכמערכת הנוטה לשעתק את עצמה שוב ושוב במרוצת הדורות. כותבים אחרים מנצלים את הופעתו של סבירסקי במשבצת 'המומחה' ומצטטים אותו כתנא דמסייע לטענותיהם בדבר קיפוח חומרי ותרבותי.[57]

ואולם, הדיון במוטיב הקיפוח רחוק מלמצות את טיבו של **אפיקים**; אדרבה, דווקא מוטיב זה מדגים את ההבדל העמוק בין התפיסה שמבטא כתב העת לבין האסכולה שמייצג סבירסקי. עניין זה ניכר בעיקר במרכיבי היסוד של מתווה הפתרון שמציע **אפיקים** לבעיה. לעומת המתבדלים־הרדיקלים, השואבים את חזונם מרבדים היסטוריים מהפכניים, קוסמופוליטיים, ומבקשים לבסס סדר יום 'מזרחי־חילוני', המשתלב בגרסת דחוח־הלוי שואב את רעיונותיו ממקור שונה לחלוטין: מקור מסורתי־דתי, המקנה מקום נכבד (ואף חשיבות עליונה, וראו להלן) למסורת הדתית הספרדית הפרטיקולרית. עולם התוכן והדימויים של **אפיקים** מבטא זאת ברורות. בסגנונם של הכותבים השונים בולט במיוחד עומס מרשים של שיבוצים מטקסטים מסורתיים בכלל, ומטקסטים מהמסורת הספרדית והתימנית בפרט: דבר המערכת, הכתבות, המאמרים, קטעי השירה וביקורות הספרים גדושים שיבוצים מהרמב"ם, מספרות חז"ל ומשירת רבי שלום שבאזי. בעבור דחוח־

57. ראו למשל: מאיר יוסף, 'הרהורים בעקבות הרצאתו של ד"ר שלמה סבירסקי', **אפיקים**, חשוון תשנ"ד (אוקטובר 1993), עמ' 22.

הלוי, אלה אינם רק בגדר מקורות ומשאבים רוחניים אלא גם בסיס לגיטימציה לתביעות פוליטיות: טענתו היא שהמטען התרבותי הספרדי הוא מרכז, נכס, שעל החברה הכללית לרתום אותו לטובת הכול. על יסוד רעיון זה, שיוסף דחוח־הלוי מביאו לכלל פיתוח מרשים, הוא מציג למוסדות התרבות בארץ תביעה ברורה — להכיר בבכורתה של היצירה התימנית בתחום השירה והספרות התורנית, אך בעיקר בתחום הלשון וההגייה התימנית. דחוח־הלוי, אדם דתי (כמו מרבית הכותבים במערכת **אפיקים**), מעגן את תביעתו לבכר את המסורת התימנית על־פני כל מסורת אחרת ברציונל דתי מטפיזי. לפי השקפתו, האידאל הרוחני של עם ישראל הוא ההיצמדות ל׳מקור׳, ל׳שורש׳, והדבקות בו. מדבקות זו נבעה, לדעתו, הפריחה יוצאת הדופן של היצירה הספרותית במרוצת הדורות. לתפיסתו, הרצף ההיסטורי, המושתת על היצמדות פעילה למעיין השתייה המקורי, השורשי, הוא המקור והאסמכתה לכל טענה ויומרה פוליטית. בהתאם להיגיון זה תובע דחוח־הלוי להקפיד על כללי ההגייה ועל המסורות הלשוניות בגרסת יהדות תימן, ובעיקר הוא תובע למסד נורמות אלה. כאסמכתה לתביעותיו הוא מצטט את הגמרא במסכת ׳ערובין׳, שלפיה ׳בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקיימה תורתם בידם, בני גליל שלא הקפידו על לשונם — לא נתקיימה תורתם בידם׳.[58] את ׳בני יהודה שהקפידו על לשונם׳ הוא מזהה בבני תימן בישראל, שהפרופיל הביוגרפי־גאוגרפי שלהם הוא חלון הצצה לעולם נדיר באיכויותיו המקוריות הסגוליות. וכך הוא גורס:

> טיעוננו הוא, כי המסורת הנאמנה ביותר למקורות הווייתנו הלשונית והחינוכית היא המסורת שנשתמרה בידי בני יהדות תימן. וכך אליבא דעדותם המקצועית־הבדוקה של כמה וכמה בני סמכא, שהעולם האקדמאי סומך היום ידו על ממצאיהם [...]. עובדה היא, שלא כאחינו האשכנזים ולא כאחינו הספרדים דוברי הלאדינו ולא כאחינו יוצאי ארצות המזרח התיכון דוברי הערבית, נשתמרו אחינו בני תימן בהוויית דברי ימי עמנו העתיקים מאז חורבן הבית, והאוצר הלשוני החינוכי והמבטא הצח אכן הנם הקרובים והנאמנים למצוי במקרא, במשנה, בתלמוד, בפשט ובדרש.[59]

לכאורה, הדרישה לדבוק במסורת הלשונית על רקע המצוקה החומרית (שבאופן יחסי רווחת בעיקר בקרב בני עדות המזרח) עלולה להצטייר כעניין משני, בטל בשישים ואולי אף טורדני ונלעג — ולא היא. סדר היום הלשוני־המקורי של דחוח־הלוי איננו שרירותי או דתי דוגמטי. לפי השקפת עולמו, הלשון איננה בגדר מחלצות, לבוש חיצוני המנותק מהמהות, מהגוף התרבותי.[60] לשון פירושה אופני חשיבה, וכאשר הלשון הרווחת בימינו

58. יוסף דחוח־הלוי, ׳בין תחייה לאומית לזהות לאומית, לסוגיית העברית המקורית׳, בתוך: יוסף דחוח־הלוי (עורך), **מבועי אפיקים**, תל־אביב 1995, עמ׳ 196–211.
59. שם
60. שם.

היא 'אירופאית',[61] כלשונו, הרי שדוברי השפה משמשים נשאים של קודים תרבותיים זרים. שפה שכזאת מכתיבה 'את ספיחי תרבות גויי אירופה כתרבות אוניברסלית, כלומר, משהו שבפועל המציאות הטבעית אינו קיים כלל'.[62]

מן המשנה החברתית שתוארה כאן בקווים כלליים עולה לכאורה כי לפחות בעניין התיקון הרוחני, הרציונליזציה הדתית המכתיבה את סדר יומו של דחוח־הלוי חופפת את עיקרי תורתם של המתבדלים־האתנוצנטרים (שכאמור מזוהים עם ש"ס). שכן, בדומה לרטוריקה האופיינית לאלה האחרונים, גם דחוח־הלוי רואה את המקור וההשראה לפועלו במסורת הדתית וסובר כי 'בלי ערכינו הרוחניים, שהם תמצית פועל רוחם של חכמי ישראל, אין אנו אלא עותק רדוד של בליל הגויים שמתוכם נקבצנו הנה'.[63] כמו הנרטיב של המתבדל־האתנוצנטרי, גם זה של דחוח־הלוי מדגיש גרסאות שונות של הרעיון 'להחזיר עטרה ליושנה', הניכר בנוסחים כגון: 'שומה עלינו לחזור אל המקור', 'הנאמן ביותר למקור', 'אל השורש הנכון'. אולם לדמיון בין שתי ההשקפות גבול ברור ומהותי. שכן מקורות היניקה של המתבדל־האתנוצנטרי שאובים מעיקרם מיסודות מסוימים של הגרעין החרדי־אשכנזי, הרואה במפעל הציוני קיטוע — ולו מסוים — של הרצף, ואילו ממשנתו של דחוח־הלוי עולה בבירור ההשקפה שהמפעל הציוני מבטא את הרצף. לפי השקפתו, תחיית עם ישראל בארצו מאז ראשית המאה ה־20 היא המשך רציף וטבעי המבטא את הגשמת חזונם של נביאי ישראל. המפעל הציוני איננו אלא קבלן הביצוע של החזון התנ"כי. עניין זה בולט במיוחד בעיצובם של שערי הגליונות השונים של **אפיקים**, בנטייה להצמיד פסוק מהמסורת היהודית (למשל מחזון נביאי ישראל או מן הפיוט הספרדי הקלאסי) לתמונה בעלת ממד אקטואלי, ובכך לבטא זיקה ברורה וחיובית ורצף בין העבר לקונטקסט הציוני. כך, למשל, בשערו של גליון **אפיקים** שהופיע בראשית שנות השבעים מופיעה תמונת יהודים מגלות תימן ומעליה מתנוסס הפסוק 'ציון הלא תשאלי לשלום אסיריך',[64] בשער גליון אפריל 2003 מתנוסס הפסוק 'אעלה בתמר אוחזה בסנסניו' (שיר השירים) לציון יום השנה המאה ועשרים לעליית יהודי תימן לארץ־ישראל (תרמ"ב). כך גם דינמיקת הפיתוח העירוני־קהילתי מסומנת על־ידי עורכי **אפיקים** כמגמה חיובית כללית: בגליון **אפיקים** מסוף שנות השמונים, שהוקדש 'למלאת 40 שנה למדינתנו' נראית העיירה ראש העין בתצלום משנות החמישים כאתר דל וחסר חן בהשוואה להיום בצילום צבעוני, שבו היא נראית כאתר מפותח ועשיר, לפחות מהבחינה הפיזית.[65] זאת ועוד, שלא כמו המתבדלים־האתנוצנטרים, המבקשים לבסס ולהעמיק את האוטונומיה בחינוך ובתקשורת בסגנון 'תרבות המובלעת', דחוח־הלוי אינו מעוניין בהכלה בנוסח רב־תרבותי

61. שם.
62. שם.
63. שם.
64. **אפיקים**, מב (מרס 1972), עמ' 1.
65. **אפיקים**, צא (אוגוסט 1988), עמ' 1.

אלא להפך: הוא חותר לצמצום האוטונומיה ולהרחבת הבסיס המשותף, בקוותו כי בתהליך ההכלה שיתרחש יהפוך המקור הספרדי, על יצירות המופת שלו, למודל לכלל היהודים־הישראלים.

כיצד אפוא רואים האינטלקטואלים מהטיפוס המשתלב־הדתי את היחס בין הבעיה (הקיפוח המובנה) לפתרונה? לפי דחוח־הלוי, הבעיה אינה נעוצה ביסוד זה או אחר של הרעיון הלאומי אלא בהתנהלותם האטומה של פוליטיקאים ומנהלי מוסדות בהווה. הוא אינו תולה את האשם בבניין־העל הציוני אלא בקבלני הביצוע שלו, קרי פוליטיקאים ופקידים, שלדעתו בוגדים בייעודם: הגשמת ערכי הציונות, ובהם מיזוג גלויות ושוויון. בהתאם, הביקורת שדחוח־הלוי מטיח באליטות ובבעלי תפקידים המייצגים את הזרם המרכזי של החברה נשמעת כביקורת מבפנים ולא מבחוץ. ביטוי מובהק לכך ניתן למצוא בחליפת המכתבים שהתנהלה בין נציגי ארגון 'צל"ש' ('ציונים למען שוויון') — שהוקם ביוזמת **אפיקים**[66] — לבין הנהלת הטלוויזיה הישראלית (בסוף שנות השבעים ובראשית שנות השמונים): במכתביהם טענו חברי הארגון כי בסדרת טלוויזיה שהופקה ושודרה באותם ימים נפקד מקומם של יהודי המזרח והתימנים במפעל הציוני. בהקשר הזה טענו הכותבים, בין השאר, כי 'יהדות בולגריה [הספרדית] היתה הראשונה בעולם שיצאה בתמיכה המונית בהרצל בראשית דרכו'.[67] זאת ועוד, כנגד התפיסה הרווחת שלפיה יהודי המזרח היו אולי ציונים אך התאפיינו בפסיביות, דחוח־הלוי מעלה על נס את עליית יהודי תימן בתרמ"ב ומתריס: 'לא פרעות הכריחום לעלות, אלא משאת הנפש היהודית־לאומית־הדתית שפיעמה בקרבם דורות על דורות'.[68] התרסה זו מעידה כי דחוח־הלוי רואה את השינויים הדמוגרפיים שהתחוללו במרחב הארץ־ישראלי במאה ה־20 באופן שאינו עולה בקנה אחד עם הגרסה הממסדית. עם זאת, תפיסתו בוודאי אינה עולה בקנה אחד עם גרסת המתבדלים־הרדיקלים, הרואים את המזרחי כאובייקט פסיבי שעלה ארצה בעיקר בגלל כוחות דחיפה ו'מניפולציות' שונות שנקט הממסד הציוני.[69]

נמצא אפוא כי לעומת הטיפוסים המתבדלים, הרואים את היחס שבין 'מזרחיות' ל'ציונות' כיחס שבין קווים מקבילים או מתפצלים, דחוח־הלוי רואה אותו כיחס שבין

66. ללא שם הכותב, 'נגד סדרה מסולפת על הציונות וארץ־ישראל', **אפיקים**, עב (חשוון תש"מ), עמ' 3–5. וראו גם: יוסף דחוח־הלוי, 'האין הטלוויזיה הלימודית משרתת עדתיות גלותית?', **אפיקים**, פ (אדר תשמ"ג), עמ' 4.

67. ראו גם חליפת מכתבים בין העורך יוסף דחוח־הלוי לבין מנהל הטלוויזיה הלימודית, שפורסמה **באפיקים** בראשית שנות השמונים, ובה נטען כלפי זה האחרון כי הוא מקפח יצירות מזרחיות במוזיקה ובתיעוד ההיסטורי שבכלל ההפקות הטלוויזיוניות: יוסף דחוח־הלוי, 'האין כלי התקשורת נחלה עדתית?', **אפיקים**, עח (תמוז תשמ"ב), עמ' 4–5.

68. יוסף דחוח־הלוי, **אפיקים**, מב (ניסן תשל"ב).

69. ראו למשל: שנהב, **היהודים־הערבים: לאומיות, דת ואתניות**. לביקורת הספר ברוח תפיסתו של דחוח־הלוי ראו: יצחק דהן, 'ציונות וציניות' (ביקורת על **היהודים־הערבים: לאומיות, דת ואתניות** מאת יהודה שנהב, הוצאת עם עובד, 291 עמודים), **תכלת**, 18 (סתיו תשס"ה), עמ' 126–133.

קווים מתכנסים. לדעתו, תהליך ההתכנסות אינו מתרחש מאליו אלא תובע מעורבות אינטלקטואלית ופוליטית, וכאן רואה עצמו דחוח־הלוי ככוח חשוב בתיקון העיוותים למען האצת ההתכנסות. בראותו את מדינת ישראל כהתגשמות החזון של קיבוץ גלויות ומיזוג גלויות, הוא קורא לתיקון העוול העדתי באמצעות הכלה של המזרחיים והפצת תרבותם. כמו ביטון, גם דחוח־הלוי מבקש תחייה חברתית ותיקון בדרך של שאיבה מן המעיין התרבותי המזרחי. ואולם, בשונה מביטון, שקריאתו להרוות את הצימאון התרבותי ממי המעיין הצלולים של המורשת המזרחית מעוגנת בעקרונות חברתיים ופסיכולוגיים (תחושת חיבור, הפריה הדדית), בעולמו של דחוח־הלוי העוגן הוא דתי־מטפיזי. שתייה ממי המעיין פירושה היצמדות למקור, וההיצמדות למקור אינה אמצעי אלא תכלית לעצמה. כמו כן, לעומת ביטון הפלורליסט, הממתן כל תביעה לבכורה תרבותית, דחוח־הלוי מבטא גישה הפוכה: הרעיון הוא לתבוע מהממסד הישראלי שיכיר לא רק בלגיטימיות של המסורת התימנית, אלא אף בבכורתה (לפחות בכל הקשור לעניין הלשוני), וזאת כדי שישראלים אחרים, ובכללם 'אחינו יוצאי מזרח אירופה', ייהנו מהשפע הרוחני ויתבשמו מהאיכויות הסגוליות שבהן נתברכו יוצאי תימן. בניגוד ברור לביטון, המבקש לבסס קו פלורליסטי, דחוח־הלוי סבור כי המסורות והשורשים המקומיים לא ראוי שיהיו בגדר אוצר השמור לבעליו, אלא יש להקרין מהם אל החברה היהודית כולה.

סיכום ודיון

בעבודה זו ביקשתי לתאר ולאפיין את מגוון האוריינטציות הרעיוניות שאימצו אינטלקטואלים ממוצא מזרחי שפעלו בישראל ברבע האחרון של המאה ה־20 כדרך להתמודדות עם המפגש הבין־תרבותי. ציינתי ארבעה טיפוסים עיקריים של אוריינטציות רעיוניות שהתהוו בקונטקסט זה: נטמעים, מתבדלים־אתנוצנטרים, מתבדלים־רדיקלים ומשתלבים. חוץ מהנטמעים, כל הטיפוסים מבטאים ביקורת נוקבת כלפי הממסד או 'המרכז'. את עיקר העבודה ייחדתי לדיון מפורט בפועלם ובעיקר לבחינת משנתם הרעיונית של ארבע דמויות מקטגוריית המשתלבים. השוואת הפרופיל הרעיוני המשותף למשתלבים לזה של הטיפוסים האחרים מלמדת על הבדלים מהותיים הניכרים בפרמטרים שונים: היחס לציונות, החזון ואסטרטגיית הפעולה. לוח 1 מסכם עניין זה.

לוח 1. טיפוסים שונים של התמודדות תרבותית בקרב קבוצות פוליטיות ואינטלקטואלים מזרחים בישראל

קטגוריה			היחס לרעיון הציוני	חזון ומקורות השראה	אסטרטגיית פעולה
קבוצות פוליטיות	נטמעים		הזדהות קונפורמית	תרבות הרוב	היטמעות
	מתבדלים־אתנוצנטרים		אדישות עד הסתייגות	דתי־עדתי־רבני	פרישה רעיונית (בתכנים), תוך כדי השתלבות ממסדית (במשאבים)
קבוצות אזוריות: אינטלקטואלים	מתבדלים־רדיקלים		שלילה מוחלטת	מזרחי־חילוני, קוסמופוליטי	מהפכה, רדיקליזם, מעורבות אזרחית
	משתלבים	משתלב־תרבותי	אמפתיה	לאומי־מתון, פלורליסטי, ים־תיכוני	רפורמה, שינויים מבפנים
		משתלב־לאומי	אמפתיה	לאומי־מודגש, תנ"כי	רפורמה, שינויים מבפנים
		משתלב־דתי	אמפתיה	לאומי מתון, דתי־עדתי־רבני	רפורמה, שינויים מבפנים

המתבדל־האתנוצנטרי, בנוסח האליטה הרבנית של ש"ס, חותר בראש ובראשונה לשימור 'תרבות המקור'. לשם כך הוא נוקט אסטרטגיה של התכנסות בתוך המערכת הקיימת (תרבות המובלעת). טיפוס זה, השואב את השקפותיו מיסודות מרכזיים בתרבות החרדית־אשכנזית, נוטה להפגין אדישות כלפי מרכיב הריבונות והלאומיות של החברה בישראל ומפקפק בגישה שלפיה המפעל הציוני הוא ביטוי ברור וחיובי של הרצף היהודי. לעומתו, המתבדל־הרדיקלי שולל שלילה גורפת את הרעיון הציוני, בעיקר מפני שהוא רואה בו את המחולל הראשי של 'הבעיה', קרי את אי־השוויון הכלכלי והחברתי. הוא חותר לביסוס ולקידום סדר יום 'מזרחי־חילוני' וקוסמופוליטי, אך אינו מעוניין לממש את היעדים והערכים הללו בערוצים הפוליטיים הממסדיים הקונבנציונליים; תחת זאת הוא מבכר אסטרטגיה מהפכנית, שפירושה בפועל יצירת נרטיב אלטרנטיבי והתארגנות אלטרנטיבית, אזרחית מעיקרה.

אל מול המתבדלים למיניהם הרחבתי את הדיון באינטלקטואלים מהטיפוס המשתלב. אלה הובחנו מזולתם בכל הפרמטרים האמורים. מובחנות זו ניכרת במאפייניהם הבאים:

(א) הדגשת השורשים המזרחיים המסורתיים והסירוב להינתק מהם, כלומר שלילת מודל ההיטמעות;
(ב) חתירה מתמדת לחיבור הרמוני בין מרכיבי הזהות — יהודי, ציוני ומזרחי, כלומר שלילת המתווה האידאולוגי של המתבדל־האתנוצנטרי ושל המתבדל־הרדיקלי;
(ג) גישה ביקורתית ותקיפה כלפי המרכז — הזרם המרכזי של החברה והממסד — המואשמים ביחס של ניכור ובאטימות כלפי המורשת המזרחית והמסורות המזרחיות;
(ד) העדפת אסטרטגיית פעולה בעלת אוריינטציה רפורמיסטית, החותרת לשינויים מבניים מבפנים.

נוסף על השוני בהשקפות ובאסטרטגיות, המתבדלים והמשתלבים נבדלים גם במבני הידע (האפיסטמולוגיה) שלהם, היינו בסכמות החשיבה שברובד העמוק יותר, אלה שבעזרתן מפורשת המציאות. נראה בבירור כי חשיבתם של המתבדלים לסוגיהם נטועה בפרספקטיבה אורתודוקסית של המבנה החברתי: בהיסטוריה ובמבנים החברתיים שחוללו המקרו־סוציולוגיה והמקרו־פוליטיקה, הם רואים גורם־על המעצב כמעט לבדו את המציאות האובייקטיבית והתודעתית. בנתונים המקומיים — המיקרו־סוציולוגיה והמיקרו־פוליטיקה, הידע והאוריינטציות הפרשניות של הפריפריה, והביוגרפיה האישית והעדתית (כפי שהיא בהווה) — הם אינם רואים מערכת עצמאית אלא נגזרת של המבנה החברתי הכללי. על־פי היגיון זה, תמונת העולם של הפריפריה, של הציבור המזרחי הרחב — מושא השיקום של האינטלקטואל — היא פועל יוצא של 'מניפולציות הממסד', לפי המתבדל־הרדיקלי, או כזאת של 'תינוקות שנשבו', בנוסח המתבדל־האתנוצנטרי. התוצאה של מבנה ידע זה היא קיפאון בתמונת העולם של המתבדלים: בעיניהם, תמונת העולם של אחיהם המזרחים היא מעיקרה חד־ממדית, קפואה בזמן ובמקום (אף שבפועל, כפי שראינו, נשמעים בשדה המקומי קולות שונים ודינמיים). התוצאה של ראייה סטטית זו היא פרדוקסלית: כיוון שההוויה המקומית מסרבת להיענות לצו הטלאולוגי של המתבדלים־הרדיקלים, נמצא שאלה האחרונים — שלרוב מאשימים את המפעל הציוני במחיקה ובטשטוש של הזהות המזרחית — הם המוחקים ומטשטשים את כל מגוון הטיפוסים המזרחים שאינם עולים בקנה אחד עם המתווה הרעיוני שלהם.

לעומתם, המשתלבים רואים באור אחר את היחס שבין ההוויה המקומית למבנה החברתי: ראשית, הם סבורים כי שתי המערכות הללו הן תלויות זו בזו ובו בזמן עצמאיות. שנית, לדעתם, על אף המתח המובנה השורר ביניהן יש גם מידה רבה של הרמוניה בין השתיים. הרמוניה זו מוצפנת ברמת הביוגרפיה המקומית־העדתית, שמאז ומעולם ייחלה לחיבור עם גאולה פוליטית (לאומיות ציונית). נמצא אפוא כי לעומת המתבדלים (האתנוצנטרים ובעיקר הרדיקלים), הרואים את הציונות (או המדינה) ואת המזרחיות כערוכות על ציר בינארי — ציונות (היינו דיכוי ואפליה) מכאן ומזרחיות (היינו קורבן) מכאן — נוקטים המשתלבים עמדה שונה לחלוטין. הם דוחים חיצוי זה ואינם 'מאתגרים

את הבינאריות של הציונות׳, כלשונה של מתבדלת־רדיקלית,[70] מפני שבראייתם הציונות אינה מסגרת מהותנית ואינה מבוססת על חיצוי שכזה. ניתוח המציאות בעיני המשתלבים נושא אפוא אופי רב ממדי, מודע למורכבות החברתית, ומתוך כך מוצעת אלטרנטיבה מורכבת וחדשנית.

מתוך בחינה זו של זיהוי המכלולים הרעיוניים, ניתן לנסח באופן כללי את ההבדלים בין הדגמים האינטלקטואליים בקונטקסט הנוגע ליחסים החברתיים שבין האינטלקטואל לסביבתו או לתפקיד שממלא האינטלקטואל כגורם המתווך בין המרכז לפריפריה: נראה שהמתבדלים־הרדיקלים מתבצרים בעמדה מנוכרת לפריפריה ומתווכים בין המרכז לפריפריה מתוך ראיית השניים כקבוצות התייחסות; המשתלבים, לעומת זאת, נוטים לראייה אחרת: הם נטועים בסביבתם ואינם מנוכרים לה, הם רואים בסביבה זו קבוצת התייחסות אך גם קבוצת השתייכות.

הדגשת הרצף, ההפריה ההדדית, לצד מתיחת הביקורת מתבטאות ברורות בצד הסגנוני. לעומת הרטוריקה האופיינית למתבדלים למיניהם, אצל המשתלבים נמצא תמטיקה שבה לצד מתח ושבירה — הפריה הדדית; במקום סתירה — השלמה; במקום ניתוח ׳שורש׳ — ׳טיפול מקומי׳; ובמקום ראייה מהותנית נוקשה של הזהות ושל המבנה החברתי — ראייה דינמית, פתוחה לפירוש ולשינויים.

השילוב הערכי, האפיסטמולוגי והאסטרטגי מבסס את האינטלקטואלים המשתלבים כקטגוריה מתונה הצומחת אורגנית מסביבתה. מבחינה זו מתאימים המזרחים המשתלבים למה שמגדיר ריימון ארון[71] כקטגוריה של אינטלקטואלים המייחלים ליצור יצירה חדשה, מאתגרת, ביקורתית, מתוך יצירה קיימת, ש׳[אינם] משליכים בנחרצות מאחורי גבם את מבנה החיים הקהילתיים שעוצבו מדור דור׳.[72] דגם זה מנוגד בתכלית לפרופיל אחר של אינטלקטואלים, שבמקרה זה הולם את המתבדלים־הרדיקלים, אינטלקטואלים שארון מגדירם מהפכנים שאופיים ׳פתאומי ואלים׳.[73]

* * *

חשיפת המתווים האידאולוגיים של אינטלקטואלים מזרחים מטיפוסים שונים בתוך הספקטרום הרחב של דפוסי ההתמודדות המזרחית (הפוליטית והאזרחית) עשויה להאיר באור מעניין תהליכים חברתיים בישראל של הדור האחרון. מהבחינה הסוציולוגית, החברה הישראלית עוברת בדור האחרון תהליכים עמוקים של סקטוריאליזציה, רב־תרבותיזציה, לצד מתח ואנטגוניזם בין־עדתי. מהו היחס בין תהליכים אלה לתהליכים מקבילים המתרחשים ברובד החברתי האינטלקטואלי? האם הרובד האינטלקטואלי — חוד

70. מוצפי־האלר, ׳אינטלקטואלים מזרחים׳ (לעיל הערה 22).
71. ארון, ׳האינטלקטואלים ומולדתם׳ (לעיל הערה 1).
72. שם.
73. שם.

החנית הרעיוני, הרובד ה'יודע לעבד את הרעיונות או את האינטרסים לכלל תאוריה',[74] מחזק את הדבק החברתי המלכד ותורם לרב־תרבותיות בגרסתה המתונה, או שמא מעודד אנטגוניזם ותורם לפירוק חברתי?

מאמר זה איננו מתיימר להשיב באופן מקיף על שאלה זו; אולם, כל ניסיון להשיב עליה ראוי שיתחשב בנתונים העולים ממאמר זה: נתונים אלה מעידים כי השיח האינטלקטואלי המזרחי אינו עשוי מקשה אחת, והתשובה לשאלה איזה אפקט חברתי־פוליטי מתחולל ויתחולל תלויה בטיפוס הספציפי שדנים בו. באשר לאינטלקטואל מהטיפוס המתבדל־הרדיקלי (שחשוב לציין: נהנה מבולטות ציבורית, בעיקר ברובד האקדמי, ומחובר היטב למוקדי הידע: תקשורת ואקדמיה, ובעיקר למסורת הפוליטית של חלק מהאליטות בישראל, ובמובן זה הוא משתייך לאינטלקטואלים מהטיפוס המסורתי, במינוח של גרמשי), נראה כי זה נוטה לצבוע את הנרטיב הרב־תרבותי בצבעים חדים, אנטגוניסטיים, אלימים וקיצוניים. מתוך כך נראה כי קטגוריה זו של אינטלקטואלים לא תתרום לפלורליזציה, לסובלנות ולביסוס הרובד המחבר בין חלקי החברה, אלא להפך: סביר מאוד כי רובד זה יעורר אנטגוניזם בקרב הרבדים החברתיים המרכזיים המעוניינים בשיח ביקורתי ובהכלה תרבותית.

לעומת זאת, באשר לאינטלקטואלים מהטיפוס המשתלב, נראה כי השיח שהם מייצרים עשוי לחולל דינמיקה אחרת: דינמיקה של חיבור והפריה, ובו בזמן ביקורת ותביעה לרפורמות מבניות. שכן, קבוצה זו שבהחלט מתייצבת בעמדה ביקורתית, מעט חיצונית, מייצרת עולמות תוכן מתונים הנחצבים אורגנית ממסורות שבהן נטוע הציבור היהודי המזרחי. מאידך גיסא, יש לזכור (ועל כך לא הורחב הדיבור במאמר זה) כי המתווה הרעיוני שמציעים המשתלבים (שאפשר לראותם כנציגי הרוב הדומם) לא זוכה להד תקשורתי: מדובר בפעילים המנהלים שיג ושיח עירני אך לא אלים, כלומר כזה שאינו צפוי לזכות בחשיפה באמצעי התקשורת.

מכל מקום, נראה כי יש טעם והיגיון רב בהארה ובהכלה של הקול המזרחי המשתלב, שכן בקול זה גלום כוח חיובי העשוי לתרום רבות לתהליך הגיוון התרבותי, להעמקת הדמוקרטיה הישראלית ובעיקר לליכוד חברתי. על מוקדי ההשפעה בחברה הישראלית לרתום לטובתה כוח זה, שלו פוטנציאל עצום של הפריה והתססה ושל ביקורת חברתית גם יחד. ממתווה זה עולה קול שונה, שהוא חיוני במקום שהשיח הבין־קבוצתי לקוי ולעתים אף אינו מתנהל כלל. בתקופה שבה הולכים וגוברים הזרמים המבקשים לקעקע את מקפי החיבור בין המרכיבים — ציוני־מזרחי־יהודי־ישראלי, נמצא המשתלב מבקש לבנות גשר מעל מים סוערים. ואף שבעיני המהנדסים החברתיים מן הטיפוס המתבדל ומן הטיפוס הנטמע אין הגשר של המזרחי המשתלב יכול או ראוי לעמוד על תלו, הרי בעיני האינטלקטואל המשתלב בנייתו של גשר זה אפשרית, ולא זו בלבד אלא שהיא אף מתבקשת וחיונית.

74. שם.

'מגויסים במותם' – הורים שכולים, חשאיות ואתגור ההגמוניה הצבאית

אודי לבל

על שאיפתו של הארגון הצבאי למעמד הגמוני

כבכל מוסד ציבורי פועלים בכירי מערכות ביטחון לזכות את הזירה הצבאית־הבטחונית ב'מעמד הגמוני', כזה המותיר את הזירה הצבאית מחוץ לשיח הביקורתי האזרחי־הציבורי ודואג לכך שהתפיסה הרווחת בציבור בנוגע למדיניות הביטחון תהיה זו הנוחה להם.[1] הצלחתה של שאיפה זו עושה את מתחם הביטחון ל'פרה קדושה', כך שעמדות או סיפר שאינם הולמים את הסיפר הרצוי לה כמו גם הרצון להפעיל עליה פיקוח אזרחי ביקורתי – כל אלה נתפסים כלא לגיטימיים ולעתים אף כאנטי־פטריוטיים. המעמד ההגמוני הארגוני נועד לשמר את תדמיתה הציבורית של הזירה הצבאית־הבטחונית כפרופסיונלית, מוסרית ומחויבת לאינטרסים ציבוריים. דימוי זה מקנה לבכיריה יתרונות רבים, כגון עדיפות תקציבית ויוקרה חברתית. חשיפה אזרחית העלולה לחשוף מציאות אחרת 'מאחורי הקלעים' של הארגון עלולה לסכל שאיפה זו, מה שמוביל ארגונים צבאיים לפעול לשמירת פועלם השוטף מאחורי מעטה של חשאיות.[2]

1. על 'מעמד הגמוני' של צבאות וזירות בטחוניות, מושג השאול מאנטוניו גראמשי, ראו: אודי לבל, 'קומפלקס משפטי־תקשורתי מול קומפלקס ביטחוני־פוליטי: יחסי תקשורת, משפט וביטחון בחברה הישראלית', בתוך: אודי לבל (עורך), **ביטחון ותקשורת: דינמיקה של יחסים**, קריית שדה־בוקר 2005, עמ' 151–179.
2. מקס ובר עמד על משאב החשאיות לצורכיהם של מוסדות. כשנדרש לאבחון הארגון הביורוקרטי האידאלי (הצבא) הגדיר את הסודיות כתנאי לתפקודו האופטימלי, לראיית העומדים בראשו, שכן כשנתונים מביכים על הארגון נותרים בנחלתו לא נשקפת סכנה למעמדו הציבורי ולפגיעה בתקציביו. על יישום התפיסה הווברייאנית בדבר נטייתה הטבעית של הביורוקרטיה לחשאיות ולאי־רצון לקיים למידה ארגונית וקבלת ביקורת ראו: Anthony Downs, *Inside Bureaucracy*, Boston, MA 1967, p. 98

לעומת תפיסות נורמטיביות של היחסים בין הזירה הצבאית לזו האזרחית, שתיארו את הדינמיקה בין השתיים כיחסי מרות, כאשר הראשונה שקופה, מבוקרת וסרה למרותה של השנייה,[3] מחקרים רבים העוסקים בפן האמפירי של יחסים אלה מלמדים כי 'המצב עלול להיות שונה מאוד'.[4] אלה מחזקים את הנחתו הפסימית של טולסטוי, שהטיל ספק ביעילות הבקרה האזרחית על אנשי הצבא בשל נכונותם של גנרלים לשקר, להעלים נתונים מביכים ולהרחיק 'זרים' מ'מעגלי יודעי הסוד' הבטחוניים.[5]

בכירי מערכות צבאיות משתמשים בטענות שונות להצדקת החשאיות שהם תובעים לפעילויותיהם. טענות דומיננטיות הן כי החשאיות מובילה לאמון רחב בצדקת דרכה ומקצועיותה של ההנהגה הצבאית, שכן היא מונעת את פרסום מחדליה, בכך מסייעת לגיוס כוח אדם לשורות הזירה הלוחמת ומגבירה את נכונותם של המתגייסים לציית להוראות המנהיגות הצבאית והפוליטית.[6] טענה אחרת גורסת כי חשיפת הנעשה בזירה הבטחונית תפגע בביטחון השדה, תחשוף לאויב את נקודות התורפה של המערכת הצבאית ותגרום נזק לכוח הרתעה.[7] טענות מסוג זה, ככל שהן מאומצות, מובילות למזעור בקרה אזרחית קיברנטית על הצבא.[8]

3. בייחוד תפיסותיהם של קלאוזביץ, פיינר והנטינגטון, המפורטות בהרחבה בהקשר לשקיפות הצבא ויכולתן של זירות אזרחיות לפקח עליו: Eliot A. Cohen, *Supreme Command*, New York 2002; סמואל אדוארד פיינר, **האיש על גב הסוס**, תל־אביב 1982; Gerhard A. Ritter, *The Sword and the Scepter: The Problem of Militarism in Germany*, 3, Miami, FL 1973, p. 134

4. Ritter *The Sword and the Scepter*, 1, p. 68

5. טולסטוי אף הרחיק לכת עוד יותר וביטל מראש את יכולתם של חוקרים, ובייחוד היסטוריונים צבאיים, להבין לעומק את מהלכי המלחמה עד כדי היכולת לבקר את צעדי מנהליה, וגרס כי כתיבתם לרוב אינה אלא תרמית. דיון על תפיסתו של טולסטוי בהקשר הזה וממצאים התומכים בה ראו: Cohen, *Supreme Command*, p. 210

6. Richard Holmes, *Acts of War: The Behavior of Men in Battle*, New York 1985, pp. 281-290

7. ללימוד טיעון זה והלגיטימציה שהוא מעניק להפעלת צנזורה שוטפת על ביצועי הזירה הצבאית ראו: משה נגבי, 'נפילתה ועלייתה של הצנזורה בנושאי ביטחון בישראל', בתוך: לבל (עורך), **ביטחון ותקשורת**, עמ' 183–199.

8. הכוונה לביקורת תוך כדי פעילות לעומת ביקורת הנעשית בדיעבד. על בקרה קיברנטית (תוך־תהליכית) ראו: Arye L. Globerson, *Organizational Measurement*, Tel Aviv 1990, pp. 17-45. בקרה המתרחשת תוך כדי התרחשותם של תהליכי הניהול וקבלת ההחלטות ידועה כמאטה את קצב התנהלותו של הארגון, מחייבת יתר שקיפות ומצרה את אוטונומיית קבלת ההחלטות של מבצע המדיניות. בהקשר הבטחוני מקובלת ההנחה כי ביצועי הצבא נחקרים לאחר מעשה, מה שמותיר לראשי מערכת הביטחון מרחב רב של קבלת החלטות ומנטרל את הדרגים האזרחיים מיכולת מעקב אחריהם בעת פעילותם. למקורות מדע הקיברנטיקה בחקר הניהול ראו: Robert Trappl (ed.), *Cybernetics: Theory and Applications*, Washington DC 1983; Beer Stafford, *Cybernetics and Management*, London 1971

ניכר כי התנגדותם של ראשי זירות ביטחון וצבא אינה רק לבקרה קיברנטית המתבצעת תוך כדי פעילות אלא גם לבקרה בדיעבד. למשל, בספרם **משבר בפיקוד**, מזכירים ריצ'רד גבריאל ופול סאואג' מחקר אמפירי שהזמין גנרל וסטמורלנד, לשעבר מפקד כוחות ארצות־הברית בווייטנאם ולאחר מכן רמטכ"ל חילות היבשה, מטעם המכללה למלחמה של הצבא, על רמת המקצועיות והמנהיגות של הקצונה האמריקנית. משהושלם המחקר בשנת 1970 היו תוצאותיו כה הרסניות לדימויָה של הקצונה, עד שעיקר מאמציו של וסטמורלנד הושקעו בצמצום החשיפה הציבורית אליו. הוא הורה לסווגו ולהגביל את תפוצתו בין מספר קטן של קציני מטה.[9] בזיל הנרי לידל הארט העיד על חוויותיו כאשר קצין בריטי בכיר ביקש את עזרתו לכתוב את לקחי מלחמת העולם הראשונה: 'כשיצאנו יחד ללמוד את שדות הקרב נוכחתי שהוא מתחמק מכל עובדה מביכה, ועד מהרה הבנתי שמטרתנו האמיתית בכתיבת הספר היא להראות כמה מזהירים וחסרי דופי היו מבצעי הארמיה הרביעית, שהוא היה מפקדה'.[10] הסבר להתעקשותו של אותו קצין בריטי אפשר למצוא אולי בדבריו של מפקד בכיר באגף המודיעין של צה"ל, שהיה לימים דוברו של הצבא: 'אילו היינו חוקרים ברצינות את ההפתעה המודיעינית של מלחמת יום הכיפורים, היה עלינו לזרוק מהצבא לפחות שלושים אנשים מראשי אמ"ן ואת זה לא יכולנו לעשות'.[11]

התנגדותם של ארגונים צבאיים ובטחוניים לשבירת חומת החשאיות האופפת את ארגונם נעשית פחות יעילה בעתות של רגיעה בטחונית. בתקופות אלה מתהווה Zeigeist (רוח תקופה) המייצרת דה־לגיטימציה לתביעות של המוסדות הצבאיים משום שזמנים כאלה מאופיינים בחדירה של ערכים ליברליים־אזרחיים־אינדיבידואליסטיים ובאווירה פלורליסטית, ואז נעשה הערך של פיקוח ושל בקרה אזרחית למהותי ומרכזי יותר, בצד ירידה במעמדם של אנשי הצבא בשל דעיכת החרדה הקיומית השוטפת.[12] לעומת זאת, בעתות מלחמה או מתח בטחוני נשואות עיני הציבור אל לובשי המדים ואלה זוכים למרחב פעולה רחב, חופשי וממודר יותר.[13] בשל כך, בעתות מלחמה הופך המרחב הלאומי לכזה שבמסגרתו מתקיימת תרבות פוליטית המעניקה לגיטימציה לדחיקת הבקרה האזרחית ולחשיפה תקשורתית של כשלי הארגון הצבאי, ואילו בשגרה אין ראשי הזירה הבטחונית יכולים לסמוך על הפסיכולוגיה של המלחמה ועליהם לפעול ביתר נחישות להרחקת

9. ריצ'ארד א' גבריאל ופול ל' סאואג', **משבר בפיקוד**, תל־אביב 1981, עמ' 12.
10. בזיל הנרי לידל הארט, **מדוע איננו לומדים מן ההיסטוריה**, תל־אביב 1985, עמ' 34.
11. תא"ל יואל בן פורת, מצוטט אצל אורי מילשטיין, **קריסה ולקחה**, רמת אפעל 1993, עמ' 47.
12. אודי לבל, 'קומפלקס משפטי־תקשורתי מול קומפלקס ביטחוני־פוליטי' (לעיל הערה 1).
13. גרהרד א' רייטר עמד על כך שמלחמה היא עיתוי שבו יתקשו דרגים אזרחיים להפעיל ביקורת ופיקוח אפקטיביים, שכן 'בזמן מלחמה, הפוליטיקאים מתקשים תמיד להשיג סמכויות ולשמור עליהן מול גנרלים מצליחים'. Ritter, *The Sword and the Scepter*, p. 486.

המתרחש ׳מאחורי הקלעים׳ הצבאיים מקדמת הבימה.[14] מאמר זה עוסק בנסיונות לרתום את זירת השכול הלאומית הישראלית לטובת המאמץ הזה של ראשי הזירה הבטחונית.

משאב החשאיות הצבאית – המקרה הישראלי

זירת הביטחון הישראלית נקשרה מאז הקמתה של המדינה לסוגיות קיומיות וקולקטיביסטיות, שהיו הליבה של התרבות הפוליטית הישראלית. הביטחון היה ויש שיאמרו שעודנו המוצר הציבורי החיוני ביותר – תנאי הכרחי לקיומה של הקהילה הלאומית המתגבשת.[15] במסגרת זו נתפסו מערכת הביטחון וצה״ל, יותר מכל מוסד במִנהל הציבורי, כמשקפי האתוס הקולקטיביסטי־הציוני־הפטריוטי. זירת הביטחון, על כל הקשור אליה, היתה לסמל הממלכתיות, השייך לכלל העם. האמונה בחשיבות השירות הצבאי וחיוניותו נעשתה מוסכמה מרכזית בחברה הישראלית ונהפכה לאתוס מרכזי,[16] ומעמדה של הפרופסיה הצבאית בישראל היה מורם ומועדף. אנשי הצבא נתפסו כמגשימי הציונות, ראויים לשבח ולהוקרה על תרומתם, מונעים מאינטרס ציבורי מובהק ואמונים על נורמות ראויות.[17]

במיוחד נהנו אנשי הביטחון מחופש פעולה חסר תקדים במרחב הישראלי. מפלגות, קבוצות לחץ או תנועות חברתיות לא הצליחו להשפיע על עיצוב מדיניות הפעילות של צה״ל ושאר כוחות הביטחון. גם גופי ביקורת מוסמכים (ועדת החוץ והביטחון של הכנסת) נותרו במשך השנים חסרי ידע וכלים לבקר את הפעילות הבטחונית. כניסה לתחומים הללו נתפסה בלתי־לגיטימית. הביטחון נתפס כעיסוק ׳דתי׳, העומד מעל למחלוקות השוטפות והמשמר את מעמדה הייחודי של הפרופסיה הצבאית. היא הובנתה כבעלת מונופול בתחום הצבאיות, שאינה חשופה לבקרה חוץ־ארגונית. מעמד זה הוגדר ׳אחוזה פרטית׳ במִנהל הציבורי הישראלי,[18] אחוזה שהמשתייכים אליה נהנים מאווירה אוהדת ומאמון ציבורי

14. אני מאמץ כאן את המינוח של ארווין גופמן, **הצגת האני בחיי היום־יום**, תל־אביב 1966, המפריד בין שני מתחמים אלה להבהרת התנהגותו הציבורית של ארגון. על יישום תפיסתו זו על מאמצי יחסי הציבור של הזירה הצבאית ראו: Udi Lebel, 'Cracks in the Mirror of Military Hegemony: The Courts and the Media as Agents of Civil Society in Israel', in: Dan Korn (ed.), *Public Policy and Administration in Israel*, Lexington, MD 2002, pp. 189-202
15. בועז שפירא, ׳סדר בסדר היום הציבורי׳, חיבור לתואר מוסמך במדעי החברה, אוניברסיטת תל־אביב 1984, פרק שלישי.
16. עפרה מייזלס, **השירות בצה״ל: מרכיב מרכזי בהתפתחות בני הנוער בישראל**, המכון הישראלי למחקרים צבאיים, זכרון־יעקב 1993.
17. עוז אלמוג, **פרידה משרוליק: שינויים באליטה הישראלית**, חיפה 2005, עמ׳ 247.
18. עזריאל לורבר, **מדע, טכנולוגיה ושדה הקרב**, תל־אביב 1997, עמ׳ 78.

חסר תקדים, מיוקרה חברתית ומאוטונומיה מלאה.[19] כל אלה כאשר החשאיות היא משאב מרכזי לבכירי הזירה הבטחונית, לכאורה המשך ישיר, כפי שתיאר אבא אבן, לחשאיות שאפיינה את הפעילויות הצבאיות של המחתרות היהודיות בימי המנדט הבריטי, שנים ספורות לפני הקמת המדינה.[20] תיאוריו של אבא אבן את המדינה בימיה הראשונים, שאז כמעט כל המוסדות הציבוריים נהנו מהיעדר ביקורת תקשורתית ואזרחית אפקטיבית, נשארו שנים ארוכות תקפים בכל הקשור למדיניות הביטחון, גם כאשר מוסדות שאינם אמונים על העיסוק בביטחון כבר נעשו מסוקרים, מנותחים ומבוקרים באופן שוטף.[21]

חשאיות, שכול וביטחון: הזירה הצבאית בעידן דגם השכול ההגמוני

מאז ראשיתה של מדינת ישראל עוצב מה שאני מכנה דגם השכול ההגמוני:[22] מסלולי התנהגות וביטוי ציבורי מוכתבים ומוגבלים שהוקנו להורים השכולים, כך שתגובתם על מות בנם לא תשבש את המעמד המועדף והמידור הקיים לעומדים בראש הזירה הבטחונית והצבאית. רכיב מרכזי במסגרת דגם השכול הגמוני יכונה כאן צידוק הדין שפקד אותם. הכוונה למתן לגיטימציה להכרעות הדרג הפוליטי והצבאי, שבגינן נשלח הבן אל מותו. בצד המנהיגות הרשמית, 'התפארו' הורים עצמם בכך כי מות הבנים במלחמה אינו אלא שיאה של חוויית 'היהודי החדש' שיש להתגאות בה: 'בנינו ובנותינו היוצאים כיום בצו

19. שם.
20. אבא אבן מצוטט בהרחבה בהקשר לחדירת תרבות הסודיות הקדם־מדינתית לתקופה המדינתית, בתוך: יהודה בן־מאיר, **קבלת החלטות בסוגיות הבטחון הלאומי**, תל־אביב 1987, עמ' 117–118.
21. הסוציולוג יורם פרי, שבעברו שימש עורך העיתון **דבר**, עיתונה של מפא"י, מאפיין את מערכת הביטחון הישראלית כמתפקדת מאחורי 'מסך עשן' אשר, באופן ההולם את תיאוריו של גופמן, נועד להרחיק את הציבור מ'אחורי הקלעים' של זירת הביטחון. לשיטתו, 'מסך העשן אינו רק תוצאה של הצורך ה"אובייקטיבי" להסתיר מידע מאויבים חיצוניים, אלא נובע גם מן הרצון להשיג יעדים פוליטיים פנימיים, ולהגביל את הדיון הציבורי על הביטחון'. ראו: Yoram Peri, *Between Battles and Ballots: The Israeli Military in Politics*, Cambridge 1983, p. 73
22. במאמר זה אני משתמש במונח 'דגם שכול' לתיאור אתוסים פרדיגמתיים מתחרים של התנהגות פוליטית של שכול. לעומת תפיסת השינוי הפרדיגמתי של קון, התופס אותו ככרונולוגי (ראו: תומאס ס' קון, **המבנה של מהפכות מדעיות**, תל־אביב 1977 [מהדורה אנגלית ראשונה, 1962]), אני מציג אתוסי התנהגות אלה כפועלים במקביל ומאומצים בידי קבוצות שונות, בדומה לתפיסת המיתוסים המתחרים של קלוד לוי שטראוס. ראו: Claude Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology,* Chicago, IL 1983. כל אתוס הוא תוצר של מה שאינגלהארט מכנה 'Culture Shifts', המובילים לתצורות צריכה, התנהגות פוליטית וקידום אינטרסים באסטרטגיות חדשות. ראו: Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, NJ 1990

האומה לתת את נפשם [...] לא במחנה הנעקדים הם׳.[23] ואם יש לגיטימציה גורפת לנסיבות מותם של הבנים אזי אין צורך בפעילות לבירור תפקודם של הכוחות הלוחמים, לבחינת צדקתה של מדיניות הביטחון ולתביעה האזרחית־נורמטיבית לפזר את מסך העשן העוטה את אלה ולקדם דיון אזרחי בסוגיות צבאיות. רכיב אחר שאפיין את זירת השכול ותמך גם הוא בחומת החשאיות שסביב הזירה הצבאית והבטחונית הוא פרויקט ההרואיזציה שבשכול: מוסכמה תרבותית היתה שמותם של הבנים אירע בנסיבות הרואיות יוצאות דופן. מעל כל בימה הדגישו ההורים השכולים את הגבורה שאפיינה את בנם בשעה שנהרג, ממש כפי שעשתה ההנהגה הממלכתית בספקה להורים משמעות להינחם בה. תאונות, אסונות ומקרי מוות שהיו תוצאה של החלטות שגויות של הדרג הצבאי — כל אלה לא נחשפו בתקשורת החברתית השוטפת.[24] הדבר אף תורגם למדיניות הנצחה, והכשלים כמעט לא חדרו לסדר היום של ההנצחה הממלכתית.[25] שלל האנדרטאות והמונומנטים לציון חללי המלחמה בנוף ובמרחב, כמו שלל תיאורי הקרבות שהוכנסו אל ספרי הלימוד, אל מורשות הקרב ואל ספרי ההיסטוריה הרשמיים, שרובם ראו אור בהוצאת משרד הביטחון, ציינו בעיקר את מותם ההרואי של חיילי צה״ל, בהרחיקם מקרי מוות בנסיבות אחרות. משפחות של חללי אירועים שלא ׳התקשטו׳ בנחמת ההרואיזציה (תוצאה של פרובוקציות צבאיות מיותרות, תפקוד לקוי של הכוחות, תאונות אימונים) נדרשו לסובלנות רבה ולמאמץ ארוך שנים כדי לרכך את התנגדות הממסד להפקת יוזמות הנצחה לבניהם.[26] היעדר אזכור בשיח הציבורי לנסיבות מוות שאינן ראויות חיזק את חומת החשאיות וסייע לממסד להימנע מלפרט ומלהשיב על שאלות קשות שהיו עולות עקב היחשפות הציבור לאירועים בעייתיים שבהם נהרגו לוחמים בלי הצדקה. בעקבות אמונה עמוקה בצדקתם של שולחי בניהם אל מותם, ובהיעדר אזכור של נסיבות מוות ׳בעייתיות׳ נוצר בחברה הישראלית מה שאכנה שיח אנטי־ויקטימולוגי (קורבני) של שכול.

23. ראובן אבינועם, ׳הנעקדים על המזבח׳, בתוך: ראובן אבינועם (עורך), **לבבות דובבים: אבות על בנים שנפלו**, תל־אביב 1965, עמ׳ 10–11.

24. היה לכך רקע היסטורי־פסיכולוגי. השכול הציוני־הממלכתי בעידן המדינתי הובנה כהיפוך גמור לזה היהודי מתקופת השואה. ראו למשל: ראובן גרוסמן, ׳יתגדל ויתקדש׳, בתוך: **דברי ימי יצחק: שנה למות גיבורים של יצחק זמיר**, קיבוץ עברון תש״י, עמ׳ קלט.

25. כאשר אני משתמש במילה ׳כשלים׳ אין כוונתי אלא לאירועים שנתפסו סובייקטיבית, הן בעיני הדרגים המבצעים והן בעיני הציבור, כתהליכים בלתי־רצויים שלא הובילו לקידום יעדים מבצעיים רצויים, שהיו בני מניעה ומיותרים ועל המערכת להימנע בעתיד מהיקלעות לנסיבות שהובילו להתרחשותם. אין כוונתי להביע עמדה שיפוטית בעניין מקומם הנמנע או הבלתי־נמנע ביומיום המבצעי של צבאות.

26. מדובר באירועים שהונצחו לעתים יותר מחמישה עשורים לאחר התרחשותם. למשל, הקרב בחוליקאת (׳האנדרטה לזכר חוליקאת׳, **שער הנגב**, 227 [7 בדצמבר 2005], עמ׳ 7) או הקרב בתל מותילה (הסרט ׳זנב של פגז׳, מפיק: חנוך נכון, נכון הפקות; תסריט: דובי קרויטורו ואודי לבל, נובמבר 2002 [ארכיון ערוץ 10]).

לשיח הציבורי לא נכנס כעסם של ההורים השכולים. בפנותם למקבלי ההחלטות, בזירה הפוליטית והבטחונית, הבהירו ההורים כי אין הם חשים טינה או התמרמרות, וכי בניהם נפלו בידיעה ובהסכמה, והם, בשל החינוך והערכים שהקנו לבניהם, לוקחים את האחריות על גורלם.[27]

במסגרת התנהגות זו של השכול, אם היו הורים שביקשו לעצמם אפיקי יוזמות ופעילות, הרי הם מצאו מסלולים שזכו לברכתם של ראשי הזירה הפוליטית והבטחונית. עיקר פעילותם תועל לפעילות הנצחה ענפה, ליוזמות רבות של הקמת מצבות, אנדרטאות, הוצאת ספרי זיכרון ושימור זכר בנם בהדגשה מתמדת של גודל תרומתו של הבן בעת נפילתו.[28] פעילותם רוכזה בעיקרה בארגון 'יד לבנים' שנועד לשדל את הממסד להרבות בתקצוב יוזמות הנצחה אלה — ארגון שהיה יוזמה של הורים שכולים ממלחמת העצמאות וזכה להכרת הממסד ולברכתו כארגון המייצג את ההורים השכולים.[29] פעולותיו לא זו בלבד שלא איימו על מעמדה ההגמוני של זירת הביטחון הישראלית ולא העיבו במשהו על היותה של זו 'אחוזה פרטית' מאחורי חומת חשאיות, אלא נהפוך הוא. בעשייה משותפת עם ראשי הממסד הבטחוני יזם הארגון פרקטיקות הנצחה, ובכל פעילויותיו וטקסיו הוענקו שבחים ולגיטימציה ציבורית לראשי מערכת הביטחון.[30]

הזירה הצבאית בעידן דגם השכול הפוליטי

דגם השכול ההגמוני קיבל תפנית משמעותית לאחר מלחמת יום הכיפורים (1973), שאז החל לזכות בחשיפה ציבורית דגם התנהגותי של הורים שכולים, שאכנהו **דגם השכול הפוליטי**. מלחמה זו נחרטה כ'קו שבר' בהיסטוריה הישראלית;[31] נהרגו בה 2569 חיילים, נפצעו 7500 ו־301 נפלו בשבי,[32] והיא פרצה תוך כדי קיפאון מדיני ובשל כשל מודיעיני חמור, ולאחריה נסדק האמון העיוור ארוך השנים במעצבי מדיניות הביטחון של ישראל.[33]

27. כך למשל אב שכול, אחד מרבים, ששני בניו נהרגו במלחמה, כתב: 'מות ילדי לא בא עלי במפתיע [...] כל חיי חינכנו [אותם] לכך, ועתה גדולה מאוד התברכותי בשניהם יחד'. ראו: 'קינה לאב', בתוך: אבינועם (עורך), **לבבות דובבים: אבות על בנים שנפלו**, עמ' 26.
28. אילנה שמיר, **הנצחה וזיכרון**, תל־אביב 1996, עמ 78.
29. ראו התכתבויות אנשי הארגון עם משרד הביטחון, ארכיון צה"ל (א"צ) 14 – 55/540.
30. שם.
31. עמוס כרמל, **הכול פוליטי: לקסיקון הפוליטיקה הישראלית**, תל־אביב 2001, עמ' 676.
32. שם.
33. כלל תפיסות הביטחון בשנה ההיא התברדו כשגויות, ובהן קו בר לב, האמונה שמצרים לא תפתח במלחמה בטרם תתחמש, שסוריה תימנע ממלחמה כל עוד מצרים לא תוביל אותה, אמונה בעומק האסטרטגי של ישראל לאחר מלחמת ששת הימים וזלזול מתמשך ביכולות העולם הערבי. ראו: שם, עמ' 677.

האזרחים לא יכלו שלא להיחשף לשכול אנטי־הרואי, שכן כבר בימים הראשונים ללחימה נהרגו מאות בקרבות, נשבו ועונו, ומוצבים שבהם ישבו 'נמחקו'. גם הממד הוויקטימולוגי (קורבני) עלה ותודעת השואה התחברה לראשונה לתודעת השכול הציוני־הישראלי.[34] הורים שכולים לא יכלו עוד לנהוג על־פי דגם השכול ההגמוני, שכן לא היו עוד משוכנעים כי נסיבות מותם של הבנים היו הכרחיות.[35] מספר החללים נעשה מרכזי בשיח הציבורי: זו היתה המלחמה הראשונה שהכול ידעו את מספר הרוגיה, ומספר החללים אף הפך דגל לניגוח פוליטי ואישי כלפי ההנהגה שרשלנותה גרמה לאסון.

בשלל הפגנות, מודעות בעיתונות, עצרות מחאה ותהלוכות שיצאו לעתים מבתי־העלמין הצבאיים נשאו מאות משפחות שכולות מסרים פוליטיים נגד מעצבי מדיניות הביטחון. עיקר האשמה במות הבנים הופנתה לשר הביטחון משה דיין ולראש הממשלה גולדה מאיר. שר הביטחון דיין, מי שבעבר ייצג את הצבר האולטימטיבי, כונה באירועים רבים בפי הורים שכולים 'רוצח' וקולות רבים תבעו את התפטרותו ואת התפטרות הממשלה כולה. בייחוד כעסו המשפחות על נסיונות של הדרג המדיני, באמצעות ועדת חקירה, להצביע על בכירי הזירה הצבאית כאשמים במלחמה. אסֵפות רבות התקיימו כדי למחות על מה שכינו מאות המשפחות השכולות שהשתתפו בהן 'התעלמות ועדת אגרנט מקביעת האחריות של הדרג המדיני למחדלי מלחמת יום הכיפורים'.[36] לראשונה חרגו משפחות שכולות מפעילות ציבורית מוגבלת במסגרת ארגוני הנצחה ממלכתיים. אימהות שכולות פעלו נמרצות כדי למנוע מגולדה מאיר את הזכייה בפרס ישראל (על תרומתה המתמשכת למדינה) בשל חלקה במחדל,[37] והצטרפו לעשרות תנועות מחאה בזירה החברתית שפעלו למימוש חילופי השלטון, מה שאכן קרה ארבע שנים לאחר המלחמה.[38]

דגם השכול הפוליטי חזר על עצמו ביתר שאת בזמן מלחמת לבנון (1982) שגבתה יותר מ־650 הרוגים.[39] אם במלחמת יום הכיפורים נחשפו מחדלי ההנהגה לאחר המלחמה, הרי

34. רוביק רוזנטל, **האם השכול מת?**, תל־אביב 2002, עמ' 18.
35. כך למשל הסביר אב שכול אחר לנשיא אפרים קציר כי 'צריך להבין את המרירות המיוחדת שמאפיינת את הרגשתם של הורי חללי מלחמת יום הכיפורים [...] מקנן בהם החשד הנורא שהקורבן לא היה בלתי נמנע. חשד זה מתגבר למימדים עצומים נוכח הדיבורים על המחדל'. ראו: מ' שמואל, 'הורים שכולים: נראה לנו שאין הציבור רגיש דיו למצבנו', **מעריב**, 11 ביולי 1974, עמ' 15.
36. **מעריב**, 27 בפברואר 1975.
37. **מעריב**, 28 במרס 1975.
38. על פעילותן של משפחות שכולות לאחר מלחמת יום הכיפורים ראו: אודי לבל, 'מלחמת יום כיפור והתגבשותו של השכול הפוליטי', בתוך: זאב דרורי ומשה שמש (עורכים), **מלחמת יום כיפור: מבט אחרי שלושים שנה**, באר־שבע 2006.
39. ב־5 ביוני 1982 נפתח מה שהחל כ'מבצע שלום הגליל' שבו הורו ראש הממשלה מנחם בגין ושר הביטחון אריאל שרון לצה"ל להיכנס ללבנון ולפנות משם את בסיסי המחבלים שירו טילים על צפון המדינה. אף־על־פי שהמבצע הוגדר מוגבל בכל הקשור לשטח אחיזתו של צה"ל בלבנון, חדרו כוחות הצבא עד בירתה של לבנון. בשבוע הראשון למלחמה היה אמנם קונצנזוס פוליטי

במלחמת לבנון אלה נחשפו כבר במהלכה. עוד בזמן שחיילי צה"ל נלחמו טענו הורים שכולים, שבניהם נהרגו שבועות ספורים לפני כן, שזו מלחמה מיותרת, מלחמת בֵּרה, שגבתה לחינם מחיר דמים. הורים שכולים רבים הפכו ליזמי תקשורת ולמנהיגי דעה פוליטיים מובילים, ו'על כרטיס הכניסה של השכול' הם זכו לסיקור תקשורתי אינטנסיבי בהביעם את התנגדותם להמשך שהותו של צה"ל בלבנון — שהות מיותרת, לשיטתם, שגבתה מהם מחיר דמים מיותר. כבר במהלך השנה הראשונה למלחמה קמו שמונה תנועות מחאה מאורגנות, בצד הפגנות ומחאות ספונטניות רבות אחרות, נגד המלחמה. בכולן לקחו חלק מרכזי הורים שכולים שאיבדו את בנם במלחמה שבועות ולפעמים ימים ספורים לפני לכן.[40] בזמן הקרבות הם פרסמו בעיתונות ועל שלטי חוצות את מספר ההרוגים, 'המיותר' לשיטתם, שהמלחמה גובה. שלטים אלה אף הונפו דרך קבע אל מול משכנו של ראש הממשלה בירושלים.[41] הממשלה הואשמה ב'שימוש ציני בחיי הבנים',[42] וגם הפעם, כמו לאחר מלחמת יום הכיפורים, מודעות ציבוריות מטעם הורים שכולים האשימו את שר הביטחון ואת ראש הממשלה באחריות ישירה לאובדן: 'שרון — 600 חללים אידיאליים במלחמתך האידיאלית',[43] 'על מה נפל בניי?', ו'שרון רוצח ילדינו'.[44] לבסוף, לאחר חילופי שלטון (1985), נסוג צה"ל מלבנון. לפני כן פוטר שר הביטחון מתפקידו בעקבות דוח של ועדת חקירה, שגם היא קמה בלחץ תנועות המחאה ובראשן הורים שכולים רבים. ועדת החקירה הוקמה במקורה לבדיקת אחריותו של צה"ל לטבח שעשו הכוחות הנוצרים בפלסטינים במחנות הפליטים בסברה ובשתילה. אבל זה היה, לדעת רבים, תירוץ להיענות לגלים הציבוריים ההולכים ומתרחבים בעת ההיא, להעביר את שר הביטחון מתפקידו בשל אחריותו לכלל מהלכי המלחמה ולשכול שהיא גרמה.[45]

דגם השכול הפוליטי בהקשרו הלבנוני חזר ועלה בסוף שנות התשעים עת התארגנו אימהות שכולות רבות, שבניהן נפלו ברצועת הביטחון בדרום לבנון, כדי להשפיע על

בישראל בדבר נחיצותו של המבצע, אך עם התרבות האבֵדות החלה ההתנגדות אליו הולכת וגוברת. ראו: עמוס כרמל, **הכול פוליטי**, עמ' 682.

40. ראו: **ידיעות אחרונות**, 3 ביוני 1983.
41. ראו: אודי לבל, 'כותבי צוואות הבנים', בתוך: יותם בנזימן (עורך), **זמן יהודי**, ירושלים 2007 (בדפוס).
42. מכתב למערכת העיתונים שכתבה אם שכולה ופורסם ב**הארץ**, 26 באפריל 1983, **בדבר**, 27 באפריל 1983 וב**על המשמר**, 27 באפריל 1983. עצם פרסומו בכמה עיתונים מתחרים מלמדת על הבימה שעורכי העיתונים החליטו להעניק ל'קול' הזה של אימא של חייל.
43. כרזות של הורים שכולים המתוארות ב**כותרת ראשית**, 10 באוגוסט 1987.
44. על שחזור הקריאות של ההורים השכולים ראו: **ידיעות אחרונות** (מוסף 7 ימים), 3 באפריל 1992. על שלל ההתנהגויות התקשורתיות והציבוריות של הורים שכולים במלחמה ראו פירוט בספרו של אב שבנו נהרג בקרב על מבצר הבופור בלבנון: יהושע זמיר, **לא די לשרוד**, תל־אביב 1992.
45. ראו ספרו של מי שהיה מזכיר ממשלת בגין: אריה נאור, **ממשלה במלחמה**, תל־אביב 1988, פרק שמיני.

מעצבי מדיניות הביטחון ולהוביל לנסיגת צה"ל מלבנון.[46] מעבר לחזרה על נוכחותם האינטנסיבית של הורים שכולים בשיח התקשורתי והחברתי, שם הציגו את מות בניהם כמיותר, הם זכו לאוזן קשובה אצל ראשי הזירה הפוליטית.[47] ואכן, קצת יותר משנתיים לאחר שהחלה פעילותה הממוסדת של תנועת 'ארבע אימהות', שנקראה כך על שם ארבע מקימותיה, ערב בחירות 1999 נטו שלושת המועמדים לאמץ את היציאה מלבנון כפעילות הכרחית, וב־25 במאי 2000 הורה ראש הממשלה אהוד ברק על יציאת צה"ל מדרום לבנון.

דגם השכול הפוליטי מבטא את נסיגתם של הורים שכולים מכללי ההתנהגות והביטוי ההגמוניים. הם תופסים את מות בנם כמיותר ומבטאים תסכול זה בפומבי. בדגם זה לא מסומן האויב (הפוגע) הערבי הקונקרטי (סורי, מצרי, פלסטיני) כאחראי למות הבנים, אלא מסומנות דמויות בזירה הישראלית — שר הביטחון, ראש הממשלה — כאחראיות לאובדן. ואולם מבחינתו של צה"ל ומבחינת זירת הביטחון בכלל, גם במסגרת דגם זה הם נשארו מוגנים, בעלי מעמד הגמוני מוצק, מעל המחלוקות הציבוריות. המשפחות השכולות של מלחמת יום הכיפורים זעמו על נסיון המערכת הפוליטית לתלות את האשם בממסד הצבאי ודרשו דין־וחשבון פוליטי. גם הורי מלחמת לבנון הקפידו להדגיש כי העימות שלהם הוא עם הפוליטיקאים שיזמו את המלחמה, ונמנעו מלתקוף את הצבא. הם ניתבו את זעמם אך ורק כלפי העומדים בראש הזירה הפוליטית: 'הביקורת שלנו אינה על צה"ל אלא על מי ששלח את בנינו ללבנון',[48] אף־על־פי שבמלחמה לא חסרו טעויות טקטיות ומבצעיות שגבו מחיר דמים מיותר. גם תנועת ארבע אימהות הבהירה שלא תטיף לסרבנות לשירות בצה"ל ולא תתקוף את הצבא אף־על־פי שלראשיו היתה השפעה נרחבת על עיצוב תפיסת הביטחון של ישראל בגבולה הצפוני, ובמצע התנועה הובהר כי העימותים הציבוריים שלה יהיו רק עם מעצבי המדיניות הפורמלית, קרי חברי הממשלה, ולא עם מיישמי המדיניות — לובשי המדים.[49]

46. משהחליטה ממשלת ישראל בראשותו של שמעון פרס על סיום המלחמה בלבנון (1985) הוחלט להשאיר את צה"ל ברצועת ביטחון — אזור חיץ בין ישראל ללבנון. לימים, עם התעצמות ארגון חזבאללה בשטח, ריכזה הרצועה את מרכז הכובד של המאמץ הצבאי הישראלי וגבתה הרוגים רבים.
47. אם במלחמת לבנון השפעתם של הורים שכולים פעילים היתה עקיפה, הפעם הורים שכולים זכו, בעקבות פעילות תקשורתית ענפה, לפגישות תכופות עם שר הביטחון, עם סגנו, עם נשיא המדינה, עם שמונה משרי הממשלה ועם נציגי כל המפלגות המיוצגות בכנסת. בסיוע תרומה רחבה מן האיחוד האירופי הרחיבו את פעילות ההסברה והיו לגוף מעצב מדיניות המעורב בפוליטיקה הלאומית הישראלית. ראו למשל: **מעריב**, 22 ביוני 2001.
48. הורים שכולים מתבטאים: **חותם**: **שבועון על המשמר**, 20 במאי 1983.
49. מצע תנועת ארבע אימהות, ארכיון קיבוץ גדות — תיק ארבע אימהות.

שכול כפרקטיקה של אי־אמון בצבא – הורים שכולים וכרסום מעמדה ההגמוני של הזירה הצבאית

לאחר שנים שבהן נחשף הציבור הישראלי אך ורק ל'קדמת הבימה' של הזירה הצבאית, החלו תהליכים תרבותיים וטכנולוגיים מתרחשים בראשית שנות התשעים שנראה כי סיימו את העידן הזה.[50] בעקבות שלל התרחשויות חברתיות, משפטיות ובייחוד תקשורתיות, נחשפו לעיני הציבור הרחב 'אחורי הקלעים' של זירת הביטחון: ריבוי של תאונות וכשלים מבצעיים בצד מאמצי טיוח, הסתרת עובדות וחריגה מכללי התנהגות ציבורית תקינה, מה שהציב סימן שאלה מתמשך על האתוס הפרדיגמתי על אודות מקצועיותו של הצבא ודבקותו בערכים ובנורמות התנהגות שונות מאלה של הזירה הפוליטית האינטרסנטית. זירת הביטחון נתפסה לראשונה כמקדמת אינטרסים עצמיים,[51] עושה למניעת חשיפת כשלי בכיריה ולמניעת תרבות למידה ארגונית שתוביל לאי־הישנותם של אסונות הגובים מחיר דמים בקִרבה, גם במחיר 'איום' על קידומם ומעמדם הציבורי של קציניה. ייתכן שהריכוז המתוקשר של משברים ואסונות צבאיים שפרצו לתודעה הציבורית תרמו להתנהגויות התקדימיות שינותחו להלן ויקפלו בתוכן מסר גורף של אי־אמון.[52]

'דם בני זועק מן האדמה' – בשם השכול למאבק בצבא

מופע פומבי ראשון שהיה סימן דרך ברור ביחסים בין הצבא לבין ההורים השכולים ולמעשה בינו לבין החברה הישראלית, וסופו בהקמת תנועה חברתית של הורים שכולים,[53] אירע לאחר אסון 'רולטת הרשת' בבסיס חיל האוויר בדרום ישראל (1991). אירוע זה

50. כוונתי להתפתחויות שכונו 'מהפכה': מהפכה תקשורתית (סוף עידן המונופול הממשלתי במדיניות התקשורת), מהפכה משפטית (במסגרתה ערכים ליברליים ואינדיבידואליסטיים קודמו לראש סדר היום הערכי של הזירה המשפטית יחד עם נכונותה של זו להתעמת עם הזירה הפוליטית על הקצאת הערכים החברתיים), מהפכה צרכנית (במסגרתה האזרח הישראלי נהפך 'לקוח' והחל בתביעות הולכות ומתרבות מן המדינה בכל הקשור לזכויותיו כפרט) ועוד. ראו: Udi Lebel, 'Cracks in the Mirror of Military Hegemony: The Courts and the Media as Agents of Civil Society in Israel' (above note 14), pp. 199-231
51. בניגוד לאינטרסים ממלכתיים, שבמשך שנים רבק בה דימוי כאמונה על אלה.
52. לפירוט שלל התאונות והכשלים הצבאיים שנחשפו במהלך שנות התשעים ראו: Udi Lebel and Henriette Dahan-Kalev, 'Marshaling a Second Career: Generals in the Israeli School System', *Educational Administration and History*, 37, 1 (2005), pp. 79-103
53. לא זה המקום להידרש לניתוח מוסדי של התנועה המוקמת. האבחון נעשה במקום אחר. ראו: גדעון דורון ואודי לבל, **פוליטיקה של שכול**, תל־אביב 2005, בהתבסס על מסורת חקר התנועות החברתיות החדשות מבית מדרשו של קלאוס אופה: Claus Offe, 'New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics', *Social Research*, 52, 4 (1985), pp. 868-871

הוביל לחשיפתה של האם השכולה שולה מלט, שנאבקה בחיל האוויר עד שהחליטה לשים קץ לחייה (27 בפברואר 1993).[54] לאחר שרשויות הצבא טענו כי בנה אמיר נהרג מפגיעה בראשו מכנף מטוס, החלה אימו לחקור בעצמה את נסיבות האירוע. היא הגיעה לבסיס, תחקרה חיילים, עימתה עדויות, יצרה קשר עם בני משפחה של הרוגים קודמים בנסיבות דומות — במקרים שלא נחשפו לציבור — ומצאה כי מדובר בטקס של אומץ, חלק מתרבות ארגונית של הבסיס, שהתקיים שנים בידיעת מפקדי הבסיס והחיל, טקס שכבר גבה הרוגים בעבר. לא כנף מטוס פגעה בבנה, אלא הוא נקשר לרשת לבלימת מטוסים ובהיותו צמוד אליה היא הונפה לאוויר. הקשרים שריתקו את ידיו אל הרשת הותרו והוא הועף למרחק רב ונחת על רצפת מנחת התעופה מרוסק כולו, עם עמיתה שנקשרה והועפה גם היא.

את ממצאיה הקשים, שסתרו את הגרסאות הרשמיות של הצבא, פירטה שולה מלט בהרחבה באמצעי התקשורת. היא אף ביקשה לציינם בבית־העלמין הצבאי: כחודשיים לאחר אסון רולטת הרשת פנתה מלט לשלטונות צה"ל בדרישה לשנות את נוסח המצבה על קבר בנה בחלקה הצבאית ביקנעם. שלא כמו מצבות רשמיות הנמנעות מלציין את נסיבות המוות כשאלה חורגות מהאתוס ההרואי והאקטיבי, חרטה מלט על המצבה שהכינה: 'אמיר מלט [...] סומנתי הובלתי כשה לטבח [...] פצעוהו אנושות ברשת לבלימת מטוסים בי"ט בתמוז'. מיד לאחר התאבדותה הסירה המחלקה להנצחת החייל את הסלע והניחה אותו מחוץ לחלקה הצבאית בבית־העלמין. בתגובה פרסמו הורים שבניהם נפלו בתאונות אימונים את מחאתם בעיתונות והקימו את מה שזכה לשם 'מצוק — ועד הפעולה על שם שולה מלט ז"ל: משפחות חללי צה"ל וקורבנות שווא'.[55]

עוד בחייה של מלט, וביתר אינטנסיביות לאחר התאבדותה, פעלה התנועה החברתית לכפות פיקוח אזרחי על הצבא ולשפוט את קציניו האחראים לגרימת מוות ברשלנות מחוץ למסגרת הצה"לית. יותר ויותר משפחות שכולות, שלנסיבות נפילת בניהן לא ניתן מקום בתרבות הישראלית, החלו חושפות את העובדה כי מות הבנים היה תוצאה של הפקרות, חוסר מקצועיות ורשלנות, וכי האחראים לכך קודמו בצבא לתפקידים בכירים. התנועה החליטה לשים קץ לדבר. במכתב לכתבים הצבאיים הסבירה לאה צוריאנו, אם שכולה שבנה נהרג בתאונת אימונים בחיל האוויר, את מהות פעילותה של התנועה: 'האם השתבשה דעתנו כשאנו רוצים כי הצדק יצא לאור? כן. דם בני זועק מהאדמה ולא אשקוט: עד אשר הכנסת תחוקק חוק שייטול מרשויות הצבא את סמכויות החקירה, התביעה, השיפוט והענישה בתיקי גרימת מוות לחיילים בתאונות אימונים. אנחנו שילמנו כבר את

54. לפרטים על המקרה, המובאים בהמשך, ראו: Gideon Doron and Udi Lebel, 'Penetrating the Shields of Institutional Immunity: The Political Dynamic of Bereavement in Israel', *Mediterranean Politics*, 9, 2 (June 2004), pp. 98-134

55. **מעריב**, 11 בנובמבר 1994.

מחיר השתיקה אבל בל ישכח שאר הציבור כי אינו מחוסן! מאבקנו איננו אישי אלא ראוי כי יהיה מאבק ציבורי של כלל ההורים במדינה'.[56]

התנועה החברתית שהקימה מלט ריכזה הורים שכולים רבים שאיבדו את בניהם בנסיבות דומות והחליטו להפוך את אסונם הפרטי לבעיה ציבורית: 'הכאב הנורא לקבור את בנינו [...] לשכל בנים בתאונות אימונים ברשלנות פושעת, לעמוד מול המערכת הצבאית ולדעת שהמערכת המשפטית של צה"ל מיועדת אך ורק להגנת המפקדים והקצינים [...]'. הוסכם על הכול כי לבעיה יש פתרון יחיד שהתנועה צריכה לקדם: 'אנחנו נגשים את המטרה להוציא את החקירות והשפיטה מצה"ל'.[57]

התנועה החלה בפעילויות ראשוניות של הורים שכולים במרחב הציבורי. אלה כוונו, אישית ומוסדית, נגד העומדים בראש הזירה הצבאית והבטחונית. מרב מאמציהם של ההורים היו תקשורתיים. הפרויקט המרכזי שהתמקדו בו היה פרויקט החשיפה. כדי להגדיר את תאונות האימונים כבעיה חברתית, זיהו את הצורך לחשוף את הציבור הרחב להיקף התופעה וליידעו על היעדר תרבות ארגונית של למידה, הסקת מסקנות ומיצוי הדין עם האחראים לכשלים המצטברים. ביוזמתם הוקמו ועדות חקירה משפטיות וחוץ־צבאיות לחקר תאונות מבצעיות ותאונות אימונים שגבו מחיר דמים, ועדות שחלק מדיוניהן התנהל פומבית, מסוקר לכלי התקשורת — שם יכול הציבור להיחשף לאחורי הקלעים של הזירה הצבאית וללמוד לא רק על רשלנויות ועל חוסר מקצועיות אלא גם על מסכות של טיוחים ארגוניים שאפיינו את התגובה הצה"לית לאחר תאונה ואסון.[58]

נוסף על כך פעלו חברי התנועה להשפיע ישירות על ההתייחסות החברתית אל העומדים בראש הזירה הצבאית, שנתפסו בעיניהם אחראים לרשלנות שהביאה למות בניהם. כך למשל נוהל מאבק ציבורי, שכשל, נגד מינויו של תא"ל אילן שיף, הפרקליט הצבאי הראשי, לאב בית־הדין הצבאי לערעורים בדרגת אלוף (1996). שיף סומן כשחקן חשוב בטיוח רבים מתיקי התאונות, כמי שאִפשר לאחראים למוות להמשיך להתקדם בסולם הדרגות ולא סילקם מן הצבא. המינוי אושר בסופו של דבר, אך במהלך מסע ההתנגדות לו עוררו ההורים ויכוח ציבורי רחב וקובלנתם זכתה לתהודה בזירה התקשורתית והציבורית

56. מכתב לא מתוארך שמסרה לידי הגב' לאה צוריאנו מעפולה. את המכתב היא שלחה, כנראה בשנת 1995, לכתבים הצבאיים, להסברת מטרות פעילותם של ההורים השכולים.
57. לאה צוריאנו, 'אל מול קהל הורים שכולים, על קברה של שולה מלט', ללא תאריך. את המסמך קיבלתי מהגב' צוריאנו בפגישתי עמה בעפולה, מרס 1998.
58. ראו למשל את דיוני ועדת וינוגרד — ועדת חקירה בראשות השופט יעקב וינוגרד שקמה בעקבות תביעות של משפחות שכולות שבניהן נהרגו באסון במהלך תרגיל חילוץ במסוקים, שבו נקרע כבל שנשא אותם. לאחר אין ספור עתירות לבית־המשפט העליון, החליטו שופטיו לחייב את בדיקת האירוע בוועדת חקירה חוץ־צבאית ובה התגלו לעיני הציבור טיוחים מחושבים והעלמת ראיות שנעשו בהוראת מפקד חיל האוויר והכפופים לו. על האירוע ראו: גדעון דורון ואודי לבל, 'ארגון מתגונן', **פלילים**, 9, 1999, עמ' 129–185.

וסוקרו מפיהם מקרים רבים שנהרגו חיילים בתאונות והאחראים לכך קודמו. מאבק תקיף אחר ניהלו בבית־המשפט העליון הורי החייל ינאי שושן ז"ל, שביקשו מבית־המשפט למנוע את מינויו של אל"מ מוני חורב לתפקיד בעל משמעות סמלית בחברה הישראלית, מפקד בית־הספר לקצינים של צה"ל.[59] בנם של בני הזוג שושן נהרג בעת שירותו בחטיבת גבעתי, בהתפוצצות רימון שהיה באפוד שעל גופו.[60] הפרקליט הצבאי סבר שהאחריות לאירוע מוטלת על מפקדי החטיבה ובהם אל"מ חורב והגיש נגדו כתב אישום.[61] לבסוף זוכה חורב ומינויו אושר והוא נכנס לתפקידו ב־21 בינואר 1996.

הסתמיות שבשכול — ממשבר אישי למשבר צבאי: העימות בין הורים שכולים למיישמי מדיניות הביטחון

ההורים השכולים הדגישו מעל כל במה אפשרית את הפער בין תדמית הצבא כארגון אחראי ומקצועי האמון על הסִמה 'ותדע כל אם עבריה כי הפקידה בניה בידי מפקדים ראויים',[62] לבין המציאות. באמצעות שלל עתירות לבית־המשפט העליון הם הצליחו לכפות על הצבא לחשוף דוחות חקירה ותחקירים צבאיים רבים שכתבו קצינים בכירים ואשר מלמדים כי 'האסון לא קרה מעצמו אלא נגרם כתוצאה מחוסר משמעת, חוסר מקצועיות ורשלנות מקצועית של מפקדים בכל הרמות'.[63] כך החל להיות מופץ על־ידי ההורים המסר כי הארגון הצבאי אינו עושה די לשמירה על חיי הבנים וכי ההורה הוא שצריך לפקוח עין ולשמור על בנו: 'אנחנו רוצים [...] מסקנות [...] הפקת לקחים. שחס וחלילה חבריהם של הבנים שלנו [...] לא יקרה להם מה שקרה לילדים שלנו [...]. את הילדים שלנו לא נחזיר בשום דרך ו[ב]שום ועדת חקירה'.[64] הם הדגישו שפעילותם אינה פוליטית כי אם מתמקדת בתרבות הארגונית הפנים־צה"לית בלי הבדל בין ימין לשמאל, שכן נגע קורבנות תאונות האימונים פוגע בכול, בלא הבדל השקפות פוליטיות, וכי היא באה לאחר שלמדו כי הדרגים הפוליטיים־האזרחיים לא פעלו במשך השנים, הן ימין והן שמאל, ליישום בקרה אזרחית ראויה על הצבא. הם עצמם הוצגו תקשורתית לציבור בחשיפה האינטנסיבית

59. בג"צ 4537/96, 'מסעוד ועליזה שושן נגד ראש המטה הכללי ואחרים'.
60. בחקירת האירוע עלה כי הפיצוץ הוא תוצאת אי־שמירה על הוראות הבטיחות בחטיבה, שלא שוננו לחיילי הפלוגה שאליה השתייך. ההוראות לא היו ידועות למפקדי הפלוגה, הגדוד והחטיבה.
61. כתב אישום בעִברת גרימת מוות ברשלנות (עִברה על סעיף 304 לחוק העונשין, תשל"ז-1977), 14 במאי, 1996, הפרקליטות הצבאית.
62. משפט שנקשר לדוד בן־גוריון, המעטר כמעט כל בסיס צבאי בישראל והפך לסִמה תרבותית.
63. דוח שכתב אל"מ (מיל') משה גבעתי על אירוע 'ירי ידידותי' שגרם להריגת שני חיילי צנחנים. הדוח פורסם בהרחבה בעיתונות ביוזמת המשפחות השכולות החברות בתנועה. ראו: דורון ולבל, 'ארגון מתגונן' (לעיל הערה 58).
64. דברי אלי בן שם לאלון בן־דוד, הערוץ הראשון, 'מבט', 5 בפברואר 1997, בשעה 20:03.

שקיבלו כקורבנות, כפי שגרס דודו של חייל שנהרג עקב מחדל צבאי: 'אבא, שמגייס בנו לצבא, לא מקריב אותו, לא עוקד אותו — הוא סתם מפקיר אותו'.[65]

פעילותם של ההורים אף צירפה לשורותיהם משפחות שכולות רבות שנמנעו שנים מלתקוף תקשורתית וציבורית את הצבא. כך התבטאה אם שכולה שבנה נהרג בתאונת אימונים וניסתה להשפיע על מניעת מקרים דומים בעתיד בלי לתקוף את הצבא ציבורית: 'במשך ארבע שנים האמנו שהצבא יעשה בעצמו את הדברים. את השינוי. חשבנו שאם נשב בשקט, נשתף פעולה, ננסה לשכנע, הדברים יקרו [...] לא עשינו מספיק [...] אם היינו צועקים, פונים לתקשורת, מפעילים לחץ גדול יותר, היינו מונעים תאונה'.[66] לימים הצטרפה אם זו למאבק הציבורי לכפות על הצבא למידה ארגונית ולפתוח אותו לבקרה אזרחית.

ארגון מתגונן – צה"ל מול הורים שכולים

זה שנים רבות לא תורגמו משברים וכשלים בתחום הבטחוני והצבאי לשיח ציבורי נוקב על מקצועיות בכירי מערכת הביטחון, אלא 'קפצו' מעל המערכות האלה אל תוך הזירה הפוליטית. שחקנים ויזמים פוליטיים השתמשו בהם לנגח יריבים, וכך נותרה הזירה הבטחונית והצבאית חסינה מבקרה אזרחית.[67] קל וחומר כאשר האליטות הפוליטיות הישראליות, מימין ומשמאל, הכילו בתוכן קצינים בכירים רבים, שבענייני ביטחון פנים־צבאיים נהגו במשך השנים, בלא הבדל פוליטי, להמשיך ולקדם אינטרסים ארגוניים של הזירה הצבאית.[68]

תנועת ההורים השכולים שהלכו בדרכה של שולה מלט העמידה את ראשי מערכת הביטחון והצבא מול מציאות חדשה של הורים שכולים הזוכים לחשיפה תקשורתית

65. דודו אלהרר (דודו של דורון אלהרר), **ידיעות אחרונות**, 31 בינואר 1990, עמ' 3.
66. דברי יעל גרמן, כיום ראש עיריית הרצליה, אצל סימה קדמון, 'איך יכולתי לכעוס על הצבא שלנו, על המפקדים שאיל אהב', **מעריב** (סופשבוע), 27 בנובמבר 1992.
67. כך אירע לאחר מלחמת יום הכיפורים (1973), כפי שפורט בהרחבה. כך אירע לאחר מלחמת לבנון (1982) שרבים מהרוגיה נהרגו עקב כשלי ביצוע צבאיים, אך היא הפכה כלי לניגוח ממשל בגין ושרון. כך אירע לאחר הטבח שביצע ברוך גולדשטיין במערת המכפלה (1994), שנבע מכשלי אבטחה של צה"ל אך נוכס בידי השמאל לניגוח הימין והצגתו כברוטלי ורצחני. כך אירע לאחר רצח ראש הממשלה יצחק רבין (1995) שהתאפשר בשל כשלי אבטחה של שירות הביטחון, אך הדיון ברצח היה ונותר פוליטי תוך כדי הפניית אצבע מאשימה של השמאל הישראלי כלפי הימין על ההסתה לרצח. כך אף אירע לאחר אסון המסוקים (1997) שנהרגו בו 73 חיילים בתאונת אוויר בדרכם לדרום לבנון. האסון נוכס בידי תנועות שמאל כממחיש את מספר ההרוגים שתובעת נוכחות צה"ל בלבנון.
68. על 'הלובי הבטחוני' הישראלי ראו: יגיל לוי, **צבא חדש לישראל**, תל־אביב 2004.

מסיבית בעקבות פעילות ענפה בזירה החברתית, ופועלים לצמצום סמכויותיו של צה״ל בסוגיות מהותיות (הוצאת חקירות מתוכו, פתיחת הדיון על קידום בכיריו ואֲזרוחו, הפחתת מעמד קצינים בחברה וכדומה). לפיכך נזקקה הזירה הבטחונית והצבאית ליזום תגובות להרחקתם ממעגלי השפעה אפקטיביים ולמזעור השפעתם. שלא כמו בשנים קודמות שאינטרסים צבאיים מובהקים קודמו על־ידי נציגי הצבא (בדימוס) בזירה הפוליטית, נדרש הארגון הצבאי להתחיל ולפעול בזירות הציבוריות שבהן פעלו ההורים, בזירות המרכיבות את החברה האזרחית שאינה אלא תוצר של הקומפלקס המשפטי־התקשורתי הישראלי.[69]

הביטוי המובהק ביותר של מאמצי הפרופסיה הצבאית היה הקמתו של ׳פורום מג״דים, מח״טים וטייסים במילואים׳ — התארגנות של קצינים בכירים במילואים כדי להיות תגובה לדומיננטיות של ההורים השכולים בזירה החברתית (והתקשורתית). הפורום הוקם ביולי 1995, שאז החליט היועץ המשפטי לממשלה להגיש כתב אישום נגד סגן מהצנחנים שנמצא לשיטתו אחראי למות חייל ב׳ירי ידידותי׳ בפעולה קרבית בדרום לבנון, וזה בניגוד לעמדת הפרקליט הצבאי הראשי שביקש לשחררו מהאחריות לאירוע. הוריו של החייל ההרוג פעלו פעילות ציבורית נמרצת נגד החלטת הצבא ופנו ליועץ המשפטי לממשלה, וזה קיבל את תביעתם והחליט להעמיד לדין את מפקד הכוח שהתרשל בתפקידו. הדבר היה לאחר תקופה ארוכה שמקומם של הורים שכולים המלינים על מפקדי הצבא התעצם בתקשורת הישראלית ולאחר שתאונות אימונים רבות נחשפו לציבור.

קצינים בכירים בהווה ובדימוס הצטרפו לעצומות שהפיץ הפורום נגד ההחלטה ואף לעתירת ראשיו לבג״צ בבקשה שיבטל את החלטת היועץ המשפטי לממשלה. חברי הפורום ביקשו להעניק סיוע משפטי, ציבורי ותקשורתי לכל קצין בכיר המתעמת עם הורים שכולים ועם תנועות חברתיות למנהל תקין ולטוהר מידות, שהחלו חוברים אליהם בתביעותיהם. בכנס היסוד של הפורום אמר מנכ״ל משרד הביטחון, אלוף במילואים, כי הצבא רואה בפורום גורם שאמור ׳ליטול את היוזמה בזירה האזרחית, ובעיקר בזירה התקשורתית, מידי ההורים השכולים׳.[70] יוזם הקמת הפורום, אלוף־משנה במילואים, מספר בעצמו על האתגר שעמד לפניו: ׳חשנו שההורים השכולים משתלטים על התקשורת ועל סדר היום, וזוכים באהדה רבה. רצינו להחזיר את המטוטלת לכיוון הצבא ולאזן את התמונה׳.[71] הפורום שם לעצמו מטרה לפעול ציבורית להחזרת האהדה לארגון הצבאי

69. במחקר על החברה האזרחית הישראלית עלה כי תנועות חברתיות ויזמים ציבוריים הפועלים בה משתמשים בשתי אסטרטגיות לקידום ענייניהם: פעילות תקשורתית ופעילות משפטית. ראו: לבל, ׳קומפלקס משפטי־תקשורתי׳ (לעיל הערה 12).
70. מצוטט אצל דורון ולבל, 'ארגון מתגונן' (לעיל הערה 58).
71. לדברי יוזמי הפורום, כל נציגי הצבא באליטה הישראלית — חברי המטכ״ל, חברי כנסת ושרים שהיו בעבר קצינים בכירים, נשיא המדינה דאז (אלוף במילואים עזר ויצמן), שרי ביטחון לדורותיהם — כולם תמכו בפורום ובירכו על הקמתו. ריאיון של כותב המאמר עם אריה נייגר, מייסד פורום מג״דים, מח״טים וטייסים, תל־אביב, 10 בפברואר 1998.

והאמון בו, לארגן הרצאות קצינים בכירים בדימוס בבתי־ספר, להשתלב כפרשנים פעילים בכלי תקשורת שיסוקרו בהם תאונות וכשלים מבצעיים ולספק תמיכה משפטית וציבורית למפקדים העומדים לדין.

אחת מיוזמות הפורום היתה פעילות פנים־צבאית לשינוי חקיקה. אל מול נכונותם של יותר ויותר הורים שכולים לפנות לבית־המשפט העליון או ליועץ המשפטי לממשלה כדי שיורה לפרקליט הצבאי הראשי להאשים, בניגוד למה שהיה מקובל בעבר, מפקדים בגרימת מוות ברשלנות, הוחלט ביוזמת הפורום לשנות את חוק השיפוט הצבאי הישראלי כך שאישום בגרימת מוות ברשלנות יוכל לגרור הליך פנים־צבאי ולא אזרחי, וזה לא יגרור אחריו רישום פלילי תקף בחיים האזרחיים.[72] פעילות זו זכתה לביקורת רבה של הורים שכולים ומשפטנים בכירים, שראו בכך הפליה לטובה של קצין המורשע בסעיף זה לעומת עובד מדינה אחר שאם יואשם בסעיף זה לא יזכה לפריבילגיה דומה.[73] 'מה ההבדל בין אדם במדים לבין אדם שהוא לא לובש מדים', שאל הורה שכול שבנו נהרג באסון אווירי בצבא, 'איזו סיבה הגיונית יש לדבר הזה, חוץ מזה שכנראה צמרת צה"ל לא מצליחה לדאוג לכך שהחיילים ימלאו את מה שמצפים מהם, שלא יתרשלו בתפקידם ושלא יגרמו למוות?'.[74]

עתירות של הורים לבית־המשפט העליון החלו לזכות יותר ויותר באישורו בכל הקשור לאילוצו של הצבא לחשוף תחקירים צבאיים הנוגעים לכשלים מבצעיים, שנשמרו בתוך הצבא תחת מעטה חשאיות.[75] חשיפת התחקירים חשפה לעיני ההורים, ודרכם לתקשורת, מציאות עגומה של תרבות ארגונית בעייתית והיעדר שמירת נוהלי בטיחות בצבא. תחקירים אלה אפשרו להורים לתבוע את מפקדי הצבא על גרימת מוות ברשלנות.

כדי למנוע מצב כזה שבית־המשפט העליון כופה על הצבא פתיחות ארגונית, החליטו ראשי הצבא בשיתוף עם בכיריו בדימוס בפורום המג"דים והמח"טים לפעול בכנסת לקידומו של 'תיקון 33 לחוק השיפוט הצבאי', שכונה בציבור 'חוק החיסיון'. תיקון החוק נועד למנוע את חשיפת התחקירים המבצעיים לעיני גורמים חיצוניים למערכת המבצעית

72. בהקשר הזה אין אלא להזכיר את דבריו של ההיסטוריון הצבאי ג'ון קיגן, שכתב: 'זמן רב נדרש עד שמגרעותיו של מצביא גרוע וחוסר התחשבותו יחלחלו מטה מבעד לשכבות הביניים של הדרגות, וזמן רב יותר יחלוף עד שהוא ייראה בדמותו האמיתית. וגם לאחר שעוצבה דמותו, הוא מוסיף ליהנות מהגנת מנגנון דיכוי מקביל, הלוא הוא השיפוט הצבאי'. ראו: ג'ון קיגן, **מסכת הפיקוד**, תל־אביב 1993, עמ' 123.
73. על קידום החקיקה ראו: אודי לבל, 'התנהגות פוליטית של שכול', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 1998, עמ' 124–176.
74. יורם אלפר (אביו של עידן שנהרג באסון המסוקים), גלי צה"ל, 9 ביוני 1997, 07:00 (מראיין גיא בניוביץ).
75. ההורים פעלו במסגרת 'מהפכה חוקתית' שעברה על מדינת ישראל ביוזמתו של נשיא בית־המשפט העליון אהרון ברק שקבע את הכלל 'הכול שפיט' והחל מתערב בסוגיות שבעבר בית־המשפט העליון נמנע מלטפל בהן, לרבות סוגיות בטחוניות מובהקות. ראו: זאב סגל, **חופש העיתונות: בין מיתוס למציאות**, תל־אביב 1996, עמ 245.

הצבאית, לרבות לרשות השופטת והחוקרת הפנים־צבאית, ולהפוך את חקר התאונות והאסונות לנושא מבצעי בלבד ולא לסוגיה משפטית. מקדמי החקיקה הבהירו שמטרתם למנוע את הגעת הדוחות למשפחות השכולות המעורבות בהליך השיפוט.

חברי כנסת מימין ומשמאל, בעלי עבר צבאי, חברו ליוזמה לקידום החוק, שהוגדרה בפי משפטנים 'חוק עוקף בג"ץ', המונע מלכתחילה כל אפשרות להעביר מידע אל מחוץ למערכת המבצעית, החוקרת את עצמה, מאחר שהדבר ייקבע בחקיקה ולא יהיה נתון לשיקול דעתו של שופט אזרחי זה או אחר בבית־המשפט העליון. החוק קובע במפורש כי רק הרמטכ"ל יקבע אם תחקיר יועבר לרשות שיפוטית, בתוך הצבא או מחוצה לו, וכולל פירוט אינטנסיבי של חיסיון מלא על תחקירים מבצעיים.[76] משפטן בדימוס במערכת השפיטה הצבאית התרעם וקבע כי זהו סעיף שנועד להחזיר את הצבא למעטה החשאיות שהגן עליו, כדי שלא לאפשר למשפחות שכולות להיחשף לחומרי תחקירים ולאחר מכן לתבוע באמצעותם את הצבא: 'תיקון 33 מנסה לסתום פרצה זו [עתירות ההורים לבג"צ], ולהחזיר את המצב לאחור עשרות שנים — ולהפוך את צה"ל לגוף הסגור הרמטית, חסוי, העומד מעל לביקורת ציבורית'.[77] התיקון עבר וההורים כשלו במשימתם למנעו.

סיכום — צבא, מדינה ואובדן: דגמים מתחרים של שכול בחברה הישראלית

המחקר עקב אחר ההתנהגות הציבורית של הורים שכולים בעידן שהתעצמה החברה האזרחית הישראלית. ישראל חוותה מהפכה תקשורתית ומהפכה משפטית ויזמים רבים החלו פועלים בה מחוץ לזירה הפוליטית לקידום ענייניהם ולניגוח מוסדות השלטון. עם זאת, דגמים קודמים של התנהגות משפחות שכולות מצויים ופועלים במקביל ואין ההתנהגות נגד הזירה הצבאית מאפיינת את כלל 'משפחת השכול' הישראלית. לפיכך יש לציין כי אין מדובר בהתפתחות כרונולוגית שבה דגם אחד מחליף את קודמו, אלא במיתוסים מקבילים ותחרותיים, בשפתו של לוי שטראוס. דגם השכול ההגמוני ודגם השכול הפוליטי מתקיימים בתחרות לדגם השכול האנטי־צבאי ומאומצים בתקופות שונות בידי קבוצות ומשפחות שונות.

אך לא רק פסיכולוגיה אישית או נסיבות מוות מובילות לאימוץ התנהגות זו או אחרת אלא גם העיתוי. כפי שהוסבר, נטייה לביקורת יתר על הזירה הצבאית, התפשטות ערכים אינדיבידואליסטיים וירידת קרנם של ערכים בטחוניים קולקטיביסטיים מתגברות בעתות שלום ורגיעה. דגם השכול האנטי־צה"לי 'הרים ראש' כאשר ברקע החלו תהליכי שלום

76. סעיף ב' 5 בתיקון 33 המשולב, בהשוואה לסעיף ב' 2 בתיקון 33 המקורי.
77. אברהם פכטר, 'צה"ל מפחד מביקורת ציבורית' (מאמר משוכפל שנשלח למערכות העיתונים), יולי 1997.

(הסכמי אוסלו ויישומם) ונראה לרגע כאילו יש סיכוי שהעימות הישראלי־פלסטיני מגיע לקצו. אז פרצה לתודעה הישראלית מגמת אמריקניזציה, גלובליזציה ושלל ערכים אינדיבידואליסטיים שהשליכו על שלל השחקנים בזירה הפוליטית והחברתית. נוסף על כך, גם שיטת הבחירה הישירה לראשות הממשלה קיפלה בתוכה את התרחקות הציבור הישראלי מנאמנות לערכים לטובת התמקדות באישיותם של מנהיגיו הפוליטיים. כל אלה הובילו לירידת קרנם של המיתוסים הצבאיים־הציוניים ולנכונות יתר של האזרח 'לשחוט פרות קדושות' ולהפסיק לראות בזירת הביטחון זירה הגמונית.[78] התפרצות מחודשת של מתח בטחוני ואיום קיומי, כמו זה שפרץ עם התעוררותו המחודשת של גל הטרור הפלסטיני (אינתיפאדת אל־אקצה, 2003) העלו מחדש את מעמדה המועדף החסין של זירת הביטחון וגילויים נוסח פעילותם של ההורים השכולים פחתו.

נראה כי התעצמות נוכחותם של הורים שכולים בשיח התקשורתי והציבורי הישראלי הפכה אותם, ממש כמו את צה"ל בימים עברו, ל'פרה קדושה' שאין להתעמת אתה ציבורית ויש להתייחס בכובד ראש אל תביעותיהם. תנועות מחאה, תנועות חברתיות וגופים חוץ־ממשלתיים החלו משלבים בראשם הורים שכולים כד להבטיח סיקור תקשורתי ומכובדות ציבורית. אך כמו כל 'פרה קדושה' גם מיתוס זה החל נשחק ומעמדם ההגמוני משהו החל זוכה להרמת גבה. באוגוסט 1998 האשים הורה שכול את ראש הממשלה בנימין נתניהו באחריות למות בנו, שנהרג בלבנון בלחימה עם כוח חזבאללה — אירוע שהיה יכול להימנע אילולא נגנבו מצה"ל שבועות ספורים לפני כן התוכניות המבצעיות של הקרב, אך זה לא בוטל, ואף התגלו בו כשלים מבצעיים. בתגובה על האשמותיו החריפות העז מנהל לשכת ראש הממשלה לכתוב לו: 'אולי הגיע הזמן שיהיה לנו אומץ לומר להורים שכולים שגם להם לא הכול מותר'.[79] דבריו ביטאו דעת רבים שחשו כי ההורים השכולים, אלה שזכו מאז קום המדינה למעמד ייחודי בקרב מקבלי ההחלטות, חצו גבולות של טעם טוב.

במציאות שנוצרה, זירת הביטחון ממשיכה לקדם את מרחב פעילותה הנוח תחת מעטה חשאיות, ועם זאת מתוך הבנה שעליה לקדם את ענייניה גם במציאות ערכית וטכנולוגית שמזדמנת מעת לעת, קל וחומר לנוכח הצלחות בתחום המדיני המפחיתות מתח בטחוני. זה כולל שימוש ב'ספינים' תקשורתיים,[80] בעמותות ובתנועות חברתיות דוגמת 'פורום מג"דים ומח"טים' ואחרים הפועלים באמצעים אחרים לשימור מעמדה המועדף, להעלאת המוטיבציה להצטרף לשירות צבאי ולקידום חוקים שיעניקו לבכיריה 'סביבה ידידותית', ובאמצעות פעולות חינוך והסברה רחבות היקף.

78. עוז אלמוג, 'המיתוסים הציוניים של הצבר הלוחם בן דור תש"ח', **מערכות**, 333 (1993), עמ' 40–47.

79. פרטים ומובאות מחילופי המכתבים: יואל מרקוס, 'כן מר אליצור, להם מותר', **הארץ**, 25 באוגוסט 1998.

80. על השימוש של הצבא בתקשורת לקידום יעדיו בעשור האחרון ראו: לבל (עורך), **ביטחון ותקשורת**.

יהיה דגם השכול פוליטי או אנטי־צבאי, נראה שכדי לשמר מעמד הגמוני ולהרחיק את חשיפת אחורי הקלעים הצבאיים מסדר היום הציבורי, ראשי הצבא צריכים להתאמץ פי כמה מבעבר וללמוד את כללי התקשורת הפוליטית החדשים. והם אכן עושים כך.

יהיו אשר יהיו הצלחותיו הטקטיות של הצבא בעימותים בעתיד, השכול נעשה מדד בציבור להערכת אותם מבצעים. הרוגים בפעולות ינוכסו בידי קבוצות לחץ שיפעלו להפסקת הלחימה, וככל שיגדל מספרם כך תפחת הלגיטימציה של הממשל להתמיד בפעולה. יחס מקביל אינו מתקיים בקשר להרג אזרחים, וזה במסגרת ההיירכיה של השכול הישראלי.[81] בעיתוי תרבותי (culture shift) זה, כאשר 'ישראל מוכנה לאבידות בעורף — לא בחזית',[82] מותם של חיילים אינו מובן מאליו ודורש הצדקות ומשמעויות ציבוריות רחבות היקף, שספק אם יכולות להינתן, מה שמאלץ את הממשל לעשות למזעור מספר ההרוגים ולהיערך לעימות שלאחר המוות, עימות שבו יהיו הורים שכולים מגויסים במותם של ילדיהם.

81. אודי לבל, **ההיירכיה של השכול הישראלי**, עבודת מחקר בהכנה. דיווח חלקי ראו: 'ישראל מוכנה לאבידות בעורף — לא בחזית': http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3280781,00.html

82. שם.

חוזה שהופר: עובדים ומדינה באופקים, 1955–1981

שני בר־און

הקדמה

ב־14 בינואר 1981 הפגינו כ־500 עובדים ותושבי אופקים מול משכן הכנסת במסגרת מאבקם נגד ההחלטה לסגור את מפעל 'אופ־אר' בעיירה. מה היו תביעותיהם מהמדינה? על אילו יחסים חברתיים נסמכו? מדוע דרשו את תמיכת המדינה במפעל פרטי? להלן אציע כי העובדים פירשו את סגירת המפעל כאי־צדק (injustice) שנבע מהפרתו של 'חוזה חברתי' בינם לבין המדינה. לפי חוזה זה התחייבה המדינה לספק תעסוקה לתושבי אופקים כחלק מזכויותיהם האזרחיות בתמורה להישארותם במקום ולמילוי חובות אזרחיות נוספות. התחייבות זו נוצרה בזמן התיעוש, שיצר תעסוקה מלאה ובכך טשטש את הריק החברתי־הכלכלי שאפיין את הערים החדשות שהוקמו במסגרת 'תוכנית שרון'.

עובדת קיומו של ריק כלכלי בעיירות החדשות — ובהן אופקים — ידועה זה כבר.[1] עם זאת, המחקר ההיסטורי על העיירות החדשות עדיין בתחילתו, ולכן מוקדש חלקו הראשון של המאמר להבהרת התנאים המוקדמים שאפשרו את התהוותו של ריק כלכלי. כפי שיובהר, בשל שיקולי בניין מדינה ובשל מאפייני המִנהל המדינתי בין 1948 ל־1951 נקבעה הקמתן של עיירות קטנות במרחק רב ממרכז הארץ, בלא צידוק של הצבר הון (קפיטליסטי). אופקים, שהוקמה בשנת 1955, היא דוגמה להשפעותיו של התכנון הזה.

בעבור תושבי אופקים היה הריק חוויה יומיומית, גרם למצוקת תעסוקה כרונית והביא לנכונות לעבוד בכל עבודה שהיא ובכל תנאי. לכן חלקו השני של המאמר ייוחד להבהרת מאפייניו של שוק העבודה שנוצר באופקים בשנים 1955–1959. אמנם היה מדובר בשוק של עבודה שכירה, אך רוב העבודה בו היתה יזומה ובמימון המדינה. הווה אומר, נוצר שוק

* המאמר מבוסס על חלק מעבודת דוקטור שנעשתה בחוג ללימודי עבודה באוניברסיטת תל־אביב בהנחיית ד"ר דוד דה פריס. תרומתו לא תסולא בפז. עם זאת, האחריות לנאמר כאן היא שלי בלבד.

1. למשל: גונן, 1990.

עבודה קפיטליסטי על כל הנובע ממנו, בחסות המדינה. יתרה מזו, חוויותיהם של העובדים במישור הכלכלי היו שזורות בחוויות אחרות, ובהן בלטה ההתנסות של רוב תושבי אופקים בתוכנית 'הקליטה הישירה'. בהתנסות זו בולטת מעורבותן הישירה והכוחנית של הסוכנות היהודית והמדינה, ועל כך אעמוד בקצרה בחלק השלישי. כך קרה שמצוקת התעסוקה וכל שנלווה אליה נתפסו כאחריות המדינה.

המדינה אכן נטלה אחריות זו בעת התיעוש שהחל בשנת 1959. חלקו הרביעי של המאמר מוקדש לתיאור התיעוש של הערים החדשות והשפעותיו. תמיכתה של המדינה בבעלי הון פרטי שימשה מנגנון לפתרון מצוקת התעסוקה. במרוצת השנים נאלצה המדינה לשוב ולהשקיע במפעלים כדי למנוע את קריסתם, מה שחיזק את התחייבותה ליצור תעסוקה בערים החדשות ובהן אופקים.

התחייבות זו נתפסה עם השנים כ'חוזה חברתי', שלתיאורו מוקדש חלקו האחרון של המאמר. 'חוזה חברתי' אינו מסמך רשמי, אך הפרתו נתפסת כחוסר צדק ומביאה לא פעם לידי התמרמרות והתנגדות קולקטיביות.[2] מדובר למעשה בציפיות שנוצרו לאור יחסים היסטוריים מסוימים, שהאכזבה המלווה את אי־מימושן היא הגורמת מרי חברתי.[3] מהמחקר עולה כי פניית העובדים למדינה במאבק נגד סגירת 'אופ־אר' ביטאה את התנגדותם לשינוי 'החוזה החברתי'.

לצד מקורות משניים ועיתונות נשען המחקר על חומרים ראשוניים מארכיונים ובראשם ארכיון תנועת העבודה על שם פנחס לבון וגנזך המדינה, וכן על ראיונות עם עובדים לשעבר ועם בעלי תפקידים במוסדות העיירה.[4] שילוב מקורות זה אִפשר להסיט את הדגש מהיבטים פוליטיים ואידאולוגיים לעבר התנסות בחיי יומיום והפרשנות שנתנו לה אזרחים מן השורה — במקרה זה עובדים.[5] דגשים אלה המאפיינים את ההיסטוריה החברתית של עובדים ננקטו מעט בהיסטוריוגרפיה הישראלית, ורוב יישומיהם נוגעים לתקופת היישוב.[6]

תנאים מוקדמים

אופקים הוקמה באביב 1955 בנגב המערבי. היא היתה אחת מכ־30 עיירות חדשות שהוקמו במסגרת ה'תוכנית לפיזור האוכלוסייה' בשנות החמישים. התוכנית להקמתן

2. Moore, 1978
3. Bonnell, 1983, pp. 15-16
4. שמות המרואיינים שונו, ובמקרה אחד שונה השם במקביל גם בציטוט ממקורות ארכיוניים — כל זה כדי למנוע זיהוי. השמות, הקלטות והתמלול שמורים בידי המחברת.
5. להרחבה ראו: בר־און, 2006, עמ' 1–24.
6. ראו דוגמאות: דה פריס, 1999; Lockman, 1996; Bernstein, 2000; De Vries, 2000, 2002 מחקר העוסק בתקופת המדינה: אסנת, 2004.

פורסמה בשנת 1951 כ'תוכנית שרון',[7] על שם ראש אגף התכנון דאז, מתכנן הערים אריה שרון. הוא ורבים מבכירי האגף השתייכו לקבוצה מקצועית של אדריכלים ומתכנני ערים, שהתגבשה ורכשה בלעדיות בנושא התכנון, בעיקר בין 1948 ל־1953.[8] המתכננים התבססו על רעיון 'העיר החדשה' (New Town), שצמח באירופה, בדבר מדרג יישובי ובו ערים קטנות ובינוניות.[9] הדגשת התכנון הפיזי, שהביאה בדיעבד להצבתם של היבטים חברתיים וכלכליים בדרגת חשיבות משנית, הביאה עד מהרה לעיצוב חוויית חייהם של תושבי עיירות חדשות כולל תושבי אופקים, ובה ריק כלכלי־חברתי עמוק. לפני אישור התוכנית התברר מעל לכל ספק שבהקמת עיירות רחוקות וקטנות אין היגיון כלכלי ולכן לא תתפתח בהן תעסוקה 'טבעית'.[10]

ניסיון לתכנן היבטים כלכליים של פיזור האוכלוסייה עשתה בקיץ 1949 'ועדת הופין'.[11] בראש הוועדה עמדו היועצים הכלכליים לראש הממשלה, פרץ נפתלי ואליעזר זיגפריד הופין, והיא פעלה במסגרת הלשכה לתיאום ולתכנון כלכלי בעזרתו של ארנסט ברגמן.[12] הם פנו לכתריסר אנשי כלכלה ותכנון בכירים והתייעצו אתם בנושא פיזור האוכלוסייה והתעשייה. האנשים שעמם התייעצו היו מנהלי ובעלי תעשיות וארגונים כלכליים פרטיים, מנהלים בכירים במשק השיתופי ונציגי תחומים כלכליים ממשרדי ממשלה ווועדות הכנסת.[13] מטרת הוועדה היתה 'לבחון אם התכניות שמינהל [אגף] התכנון ישים [...] לפניה מתחשבות במידה הנחוצה בדרישות הכלכלה. באופן מיוחד: מה הם הסיכויים כי תושבי

7. שרון, 1951. על־פי התוכנית חולקה הארץ ל־24 נפות ובהן מדרג יישובי בן חמישה מפלסים, שבו היישובים קשורים זה לזה, כך שכפר מקבל שירותים ממרכז כפרי וכמה מרכזים כאלה נסמכים על המסחר והתעשייה של עיר קטנה וערים קטנות אחדות נסמכות על עיר בינונית, הנסמכת עם שכנותיה על עיר גדולה. למדרג היישובי הקיים נוספו ערים בגודל קטן ובינוני, שהן המוכרות כערים החדשות ולימים 'עיירות הפיתוח'. התוכנית כללה גם תכנון השטחים הפתוחים (ייעור) ותשתיות, כגון כבישים.
8. פירוט על התוכנית ועל האוטונומיה הפרופסיונלית שאפשרה אותה ראו: רייכמן ויהודאי, 1984, עמ' 10–22; שרון, 2004, 2006; בר־און, 2006, פרק ראשון. על העיירות החדשות בכלל ראו למשל: אפרת, 1987.
9. לדיון במקורות התהוותה של התאוריה בדבר 'העיירה החדשה' ראו למשל: טרואן, 1996, עמ' 270; יפתחאל וצפדיה, 2000, עמ' 31. דיון בעיר כזאת שהוקמה באנגליה בשנת 1949 ראו: Turok, 1989, פרק ראשון, שם מתוארת תוכנית 'הערים החדשות' באנגליה.
10. על הריק הכלכלי המאפיין את העיירות החדשות ראו למשל: גונן, 1990; אפרת, 1987, עמ' 20; אפרת, 2000.
11. ראו: רייכמן ויהודאי, 1984, עמ' 53.
12. גנזך המדינה (ג"מ), משרד ראש הממשלה, ג-5513, תיק 3015.
13. בין השאר אהרן ברט מבנק אפ"ק, הנס מולר מאתא, יעקב בן סירה מעיריית תל־אביב, אריה שנקר מהתאחדות בעלי התעשייה, אריה לודוויג גרינבאום ממשרד התמ"ס, ויוחנן בדר מוועדת הכספים של הכנסת.

היישובים העירוניים שיוקמו או שיורחבו לפי התכניות יוכלו להתפרנס על אותם המקומות באותו המספר׳.[14] שתי שאלות הופנו ליועצים: האם על המדינה להשתמש בסמכויותיה למען תכנון תוכניות לפיזור התעשייה, והאם אפשר להשפיע על כיוון התעשייה.

כללית היתה הסכמה בין היועצים בדבר הצורך בפיזור האוכלוסייה, אך הדעות על אופן הביצוע היו חלוקות, ואף היו מי שטענו שבשל הקושי בפיזור התעשייה אין בשלב זה מקום לפיזור האוכלוסייה, ויש להמתין עד שיבשילו התנאים ויהיו מקורות הון להקמת תעשייה. גם מי שתמך בפיזור האוכלוסייה הצטמצם בדרך־כלל להרחבת אזור היישוב העירוני במישור החוף ולעיבוי ירושלים וה׳פרוזדור׳ בשל מערכת הרכבות שהיתה באזורים האלה. הסכמה כמעט מלאה היתה על הצורך למשוך את התעשייה אל הפריפריה ולא לפזרה בכוח.

אשר לערים קטנות, רוב הדוברים התנגדו להקמתן וטענו כי יש צורך בערים גדולות יחסית כדוגמת באר־שבע.[15] התנגדותם של הדוברים להקמת ערים קטנות נומקה בנסיון העבר. היו מי שהביאו דוגמאות כמו עפולה וטבריה, שם הראה הניסיון חוסר קשר בין האזור החקלאי הסובב לבין הערים, וציינו כי היישובים החקלאיים אינם זקוקים לערים שיתווכו בינם לבין המרכז משום קיומה של רשת שיווק ארצית.[16] תפיסה זו נגדה בפירוש את הרעיון שקידמו המתכננים באגף התכנון, ולפיו דרוש מדרג של יישובים עירוניים ובכלל זה ערים קטנות, בינוניות וגדולות. נושא הקשר עם העורף החקלאי הוא אחד מהביקורות הנפוצות בעניין כשלונן של הערים החדשות, ועניין זה היה ידוע כאמור לפני שהוקמה העיירה הראשונה.[17]

רבים מהדוברים אף ציינו שאין צורך להקים ערים חדשות, וכי בשלב ראשון יש לעבות ערים מרוחקות קיימות ולהפוך מושבות לערים (כמו ראשון־לציון ורחובות). דוברים אלה אף ציינו כי ערים חדשות המוקמות באופן יזום, ללא תעסוקה המושכת אליהן תושבים, ייצרו בעיות דמוגרפיות וכלכליות קשות. בנושא זה ציין ד״ר אריה לודוויג גרינבאום (געתון), שהיה לימים ראש האגף לתכנון ותיאום כלכלי במשרד ראש הממשלה: ׳יש לברר היטב אם ראוי לפתח תעשייה במקום שאינו טבעי עבורה [...] [מכיוון ש]לדעתי רובצת אחריות גדולה כלפי היחיד שנשלח למקום נידח׳. מסקנתו היתה שאין מקום בשלב זה

14. ׳דוח של הוועדה לבדיקה כלכלית של תכניות הפיתוח והבנייה׳, אוגוסט 1949, ג״מ, משרד ראש הממשלה, ג-5510, תיק 2960.
15. אשר לנימוקים ראו למשל תמצית שיחה בין ה׳ מרגלית מבנק אפ״ק לנפתלי וברגמן, ותמצית שיחה בין בן סירה לנפתלי וברגמן — שתיהן התקיימו ב־7 באוגוסט 1949, ג״מ, משרד ראש הממשלה, ג-5513, תיק 3015.
16. תמצית שיחה בין בן סירה לנפתלי וברגמן, 7 באוגוסט 1949, ג״מ, משרד ראש הממשלה, ג-5513, תיק 3015.
17. להצגת הקשרים הרופפים עם העורף החקלאי כאחת הסיבות לכשלונן של ערי הפיתוח ראו: אפרת, 1987, עמ׳ 39; קרקובר, 1977, עמ׳ 182.

לפיזור התעשייה והאוכלוסייה.[18] הוועדה סיכמה את מסקנותיה בקביעה: 'אגף התכנון לא הגיש תכניות ביחס לאפשרויות התעסוקה ברוב הערים החדשות המוצעות. בקשר לערים אשר ביחס אליהן הגיש אגף התכנון הצעות, הן נתנו בצורה הכללית ביותר'.[19] כלומר כבר בשנת 1949 היה ברור שבעיירות החדשות תיווצר מצוקת תעסוקה עם בעיות דמוגרפיות וכלכליות אחרות.

ההכרעה בזכות קדימות התכנון הפיזי נבעה מתמיכתו של ראש הממשלה. ארבעה ימים לאחר שהוצגו קווי היסוד של הממשלה הראשונה של מדינת ישראל, העיר שר המשטרה בכור שלום שטרית לראש הממשלה דוד בן־גוריון: 'אני מציע להעביר המִלים "ועזרה לסידורם בכל ענפי הכלכלה" שבסימן ב' לסימן ג' [...]. אתה יכול לקחת קבוצה של עולים ולשכן אותם במקום שאין להם פרנסה, אם תסמיך שני הדברים ברור שהשיכון והסידור צריכים להיות שלובים'. ובן־גוריון ענה: 'ראשית כל יש לשכן את העולים'.[20] דיון קצר זה סימן את שאירע עם הקמתן של הערים החדשות. עם זאת, ללא עזרתם של מתכנני ערים, אדריכלים ומהנדסים שדבקו בתזה מתחומם המקצועי, קשה לדעת אם הדיור המדובר היה כולל גם ערים קטנות חדשות בחלקיה המרוחקים של המדינה.[21] על אף אזהרות המתנגדים, ובעיקר המומחים הכלכליים, דבק בן־גוריון בעמדתו, והמתכננים הציעו תוכנית בהתאם למומחיותם.

בחלוקת העבודה שהתהוותה בימים ההם בביורוקרטיה המדינתית ניתנה קדימות לתכנון הפיזי ונוצרה הפרדה בין תכנון לביצוע — גם הפרדה כרונולוגית. הדבר הביא להזנחה של תחומים אשר השתייכו להתמחויות אחרות, ובין אלה בלטו כבר אז התחום החברתי והכלכלי. אמנם היה היגיון ממלכתי לחוסר האיזון הזה (פיזור אוכלוסייה, קליטת עלייה), אך סדרי העדיפויות תורגמו למעשים מרחיקי לכת בשל קיומה של קבוצה פרופסיונלית אוטונומית, שקידמה רעיון מקצועי.

18. תמצית שיחה בין גרינבאום לבין הופין וברגמן, 20 ביולי 1949, ג"מ, משרד ראש הממשלה, ג־5513, תיק 3015. ד"ר געתון, שנקרא עד מהרה לדגל 'להצייל' את הערים החדשות מבעיותיהן הכלכליות־חברתיות, שימש דוגמה לקול סדור נגד התוכנית, ובכך ערער על התפיסה הסוציאליסטית־לאומית בשל שיקולים הומניטריים וכלכליים כאחד, ליברליים בנימתם.
19. 'דוח של הועדה לבדיקה כלכלית של תכניות הפיתוח והבנייה', אוגוסט 1949, עמ' 13, ג"מ, משרד ראש הממשלה, ג־5510, תיק 2960.
20. הצעת שטרית לא התקבלה. הדיון התקיים ב־7 במרס 1949, ג"מ, ישיבות הממשלה, כרך א, עמ' 21.
21. 'העלייה ההמונית', שהיוותה רקע לדיוני הממשלה, קיבלה דיור רק בערים ישנות ובמעברות בשולי הערים. כמו כן הוגברה ההתיישבות בקיבוצים ובמושבים, המבוססים על חקלאות. לסיפורם של מושבי הדרום בתקופה ההיא ראו: הכהן, 1998.

אופקים: מאפייניה של כלכלה מקומית, 1955–1959

כאשר הוקמה אופקים ואוכלסה באופן שיובהר בהמשך, חוו תושביה מחסור קשה ביותר בתעסוקה ובפרנסה. מצב האבטלה במושבים סביב אופקים היה קשה כבר לפני הקמת העיירה, כפי שאפשר ללמוד מדיווחו של יושב־ראש המועצה האזורית מרחבים בשנת 1953: 'אינני רואה כל מוצא מהמצב הקשה של אבטלה וחוסר פרנסה של משפחות מטופלות. וכאן עליי לציין שמצב האבטלה מגיע לממדים רציניים'.[22] אם נוסיף את העובדה כי תוכניות אגף התכנון לא כללו הצעות מעשיות ליצירת תעסוקה, אפשר להבין את התנסויותיהם של תושבי אופקים במחצית השנייה של שנות החמישים. כך תיאר חוויה זו תושב המקום: 'לא היתה עבודה. במה יעבדו? העבודות היחידות שהיו אז — אם היה גידול חקלאי אז ביקשו אנשים; בקטיף, בעידור, בכותנה, בבוטנים, במה שאת רוצה, אחרת אף אחד לא עבד חודש מלא'.[23] הווה אומר, באזורה של אופקים לא התקיים שוק עבודה סדיר טרם הקמת העיירה. העולים שבאו לאופקים החלו ליצור את 'שוק העבודה האזורי'.

את הפתרון להיעדר התעסוקה תיאר מזכיר לשכת התעסוקה (בנוגע לשנים 1956–1959): 'היה חקלאות, רק חקלאות [...] הרבה בעבודות יזומות [...] משרד העבודה היה מקציב לנו'.[24] יש להוסיף על רשימה זו בניין ומלאכה, כלומר התעסוקה בשוק העבודה האזורי נוצרה בעיקר בידי המדינה כתקצוב של 'עבודה יזומה'. ימי עבודה תוקצבו לפי גודל המשפחה והרכב המפרנסים שלה. למשל, לרווק הוקצבו 16 ימי עבודה בחודש; משפחות עם שישה ילדים ומעלה קיבלו 35 ימי עבודה, כלומר הקצבה למפרנס שני. עדות לכך שגם חישובים אלה לא עזרו היא תלונת מזכיר מועצת פועלי אופקים (להלן מפ"א):

> כפי שידוע לך, למרות כל המאמצים ודברי ההסבר, ניתנה לנו עד כה, מדי חודש בחודשו, הקצבת ימי עבודה ללא כל שטח ויחס לצרכים האלמנטאריים של התושבים. בחודש ינואר למשל, קיבלנו בסה"כ 4625 ימי עבודה, שהיוו אז פחות משליש ממה שהיה דרוש לנו לפי החישוב הנ"ל, וזה אומר מ־8–12 ימי עבודה למשפחה לחודש, תזונה לקויה ולבוש בלוי עם כל מה שכרוך בכך, וזהו מה שמשתמע גם מהרושם הראשון של הרופא המקומי. המפקח האזורי שלכם מקציץ לנו בימי עבודה בטענה שמסובבים אנו במושבים וקיבוצים [...] בינתיים הם עצמם מחפשים מקורות תעסוקה לאנשיהם.[25]

22. י' שמשון אל אגף התכנון, משרד הפנים ואחרים, 26 באוגוסט 1953, ג"מ, משרד הפנים, גל־12061, תיק 1.
23. ריאיון של המחברת עם יוסי אבוטבול, 11 באפריל 2002.
24. ריאיון של המחברת עם משה עוזיאל, 22 באפריל 2004.
25. מזכיר מפ"א, עמיחי מאור, 28 בינואר 1958, ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון (אה"ע), הוועד הפועל, 208-1-IV-9561.

בולטת במכתב זה הבקשה לסייע לעולים בפרנסה. בשלב זה לא היו דמי אבטלה, ומערכת זו שימשה כמערכת הסעד של המדינה.[26] מי שלא קיבל את קצובת הימים המשפחתית נאלץ להסתמך על תלושי מזון או על פרי וירק שהגיעו מעבודת השדה.[27] למקצת אנשי המקום היתה חלקת אדמה ליד ביתם ואותה ניצלו לגן ירק או לבוסתן לצורך כלכלת המשפחה. המדינה אמנם לקחה אחריות לתעסוקת התושבים באספקת עבודות יזומות, אך אחריות זו היתה מוגבלת ואפשרה פרנסה בקושי, ולא תעסוקה יציבה או קבועה.

אחריותה המוגבלת של המדינה בתחום התעסוקה התבטאה בכך שלא הקימה תעסוקה באופן ישיר, אלא תמכה במעסיקים ציבוריים ואחר־כך בפרטיים. בשנות החמישים המעסיקים היו בעיקר המוסדות הלאומיים והקולקטיביים, כמו הקק"ל או הקיבוצים.[28] התמיכה ניתנה באמצעות סבסוד שכר התלמדות, בדרך של קצובת עבודה יזומה או כמענקים והלוואות.[29] מבחינת המעסיקים היה מדובר בכוח עבודה רב בעלות מינימלית. העבודה הוצעה בעיקר מחוץ לעיירה,[30] בחקלאות, בייעור ובבניין. המדינה סיבסדה אפוא את המעסיקים כקבלני משנה לאספקת תעסוקה, אך לא היתה מעורבת באופן ישיר בהעסקת תושבי אופקים. אילו תוצאות היו לדרך התמיכה הזאת מבחינת מאפייני שוק העבודה?

העובדים סבלו מתחרות גבוהה בשוק העבודה האזורי. אופקים הלכה וגדלה בקצב מרשים,[31] ולעומת זאת היתה החקלאות באזור בשלבי התפתחות, ומרכזי המיון והתעשייה החקלאית היו בחיתוליהם. בעוד הקיבוצים העסיקו יותר ויותר עובדים מאופקים, היו המושבים חסומים כמעט בפני עבודה חיצונית. זאת ועוד, חברי המושבים של המועצה האזורית מרחבים התחרו עם אנשי אופקים על העבודה המעטה באזור, בעיקר זו הקבועה.[32]

26. בשנת 1962 אישרה הכנסת את המשך העבודה היזומה בשל היעדר פרנסה אחרת באזורי הפיתוח, ג"מ, משרד העבודה, ג־6153, תיק 3. על המדיניות החברתית של ישראל בשנות החמישים והשישים ראו: מרום, 1997.

27. עובדה זו צוינה באוזני כיתרונן הבולט של עבודות החקלאות: ראיונות של המחברת עם יצחק ברגל (1 בדצמבר 2003), משה עוזיאל (22 באפריל 2004) ושמואל דהן (1 ביוני 2004).

28. שיטה כלכלית זו אפיינה את היישוב היהודי בתקופת המנדט, ראו: מצר, 1979. לפירוט המעסיקים ותנאי העבודה בתקופה זו ראו: בר־און, 2006, פרק ראשון.

29. התכתבות בנושא ובכלל זה פרטים על כמויות העבודה היזומה ראו: אה"ע, מועצת פועלי אופקים, IV-7-2-250-a; אה"ע IV-208-1-9561.

30. למתיחות סביב ההסעות לעבודה ראו: אה"ע, המרכז החקלאי, IV-235-5-3494; אה"ע IV-250-7-2a. למפ"א עצמה לא היה רכב במשך כשנתיים ולכן לא יכלה לבקר אצל העובדים ולייצגם כראוי. ראו למשל: עמיחי אל גרשוני, 20 במרס 1957, אה"ע IV-208-1-9561.

31. בסוף שנת 1955 מנתה האוכלוסייה 631 תושבים, ב־1959 מנתה 4025, וב־1964 הגיעה ל־8025. מתוך: משרד השיכון, 1969, עמ' 59.

32. על רקע המתיחות בין תושבי המושבים לתושבי אופקים היו בעת ההיא סכסוכי העבודה במשתלת 'פטיש' (מרחבים) ובחוות 'מגדה'. ראו: אה"ע IV-235-5-2317. על המשך המתיחות בשני מקומות עבודה אלה ועל סגירת המשתלה: אה"ע IV-235-5-3494.

למן ימיה הראשונים של מועצת הפועלים נלחמו מזכיריה לשריין מקומות פרנסה לאנשי אופקים, שיהיו בלעדיים להם. כך למשל כתב מזכיר מפ״א למנהל חבל הנגב במחלקה להתיישבות של הסוכנות היהודית בבאר־שבע: ׳ללא ספק ברור לך מצב התעסוקה החמור השורר באופקים [...] השתוממנו לכן שעוזרך מר פישר מונע משני מפרנסים מאופקים לקבל את תפקידי השומר והרשם במפעל הג׳ין [מנפטת כותנה שהוקמה באותה השנה, שב״א]. האם הוקם הג׳ין ע״מ לפתור בעיות תעסוקה של אנשי תל אביב ובאר שבע?׳.[33] דוגמה זו היא אחת מני רבות באותה התקופה, והצלחתה של מפ״א היתה חלקית בלבד.[34]

לשוק העבודה שהתהווה באזור אופקים היו מאפיינים של שוק שניוני,[35] ובכלל זה תחרות גבוהה בין עובדים, ולכן נוצרה אסטרטגיה של שמירת מקומות עבודה למפרנסי העיירה. נוסף על כך היתה העבודה זמנית ולא מקצועית, כך שבין דורשי העבודה בשלושת החודשים הראשונים של שנת 1956 סודרו כמחצית בעבודות בלתי־מקצועיות זמניות ואף לא אחד בעבודה מקצועית או קבועה.[36] המרחק בין המרכז הגאוגרפי לאופקים היה גדול, והרחיבו עוד הפער בחוויות היומיום. למשל, שנת 1959 ידועה כשנת תעסוקה מלאה במדינת ישראל,[37] אך באופקים מנתה האוכלוסייה כ־4000 תושבים ומהם רק 100 היו שכירים קבועים ו־50 היו עצמאים. רוב האחרים היו דורשי עבודה (שהועסקו בעבודות יזומות), וכן היו בהם אנשים בעלי מוגבלויות ו׳מקרי סעד׳.[38] כך נוצר פער גדול בין חוויותיהם של תושבי אופקים לחווייתם של עובדים במקומות אחרים בישראל.

בשל מצוקת התעסוקה נאלצו העובדים לעבוד בכל עבודה ובכל תנאי. העבודות בייעור, בחקלאות ובבניין היו קשות, ועבדו בהן גם מבוגרים ונשים. דוגמה לכך היא העבודה בשטחי גידול האגבות ובמפעל שיוצרו בו חבלים מהאגבה (׳איפקו׳), שניהם בבעלות הקק״ל.[39] עבודה זו אוזכרה רבות באוזני כסמל לעבודה קשה וכפוית טובה, ומזכיר האיגוד

33. עמיחי מאור אל מיכה טלמון, 20 בספטמבר 1957, אה״ע IV-208-1-9561.
34. דוגמאות נוספות: בנוגע למאפיית ׳שילוב׳, סיכום ישיבה מ־12 ביולי 1957. בנוגע לתעסוקה בחקלאות, עמיחי אל ברבש ממשרד העבודה בבאר־שבע, 21 באוגוסט 1957 — שניהם בתוך אה״ע IV-208-1-9561. בנוגע למפעל ׳איפקו׳: מתתיהו הגלילי אל שמריהו הלוי ממרכז לשכות העבודה בתל־אביב, 22 ביוני 1958, אה״ע IV-250-7-2a.
35. שוק עבודה כזה מאופיין בתחרות גבוהה, בעבודה זמנית ולא מקצועית, ועקב כך — בשכר נמוך ובהיעדר תנאים. ראו טיפולוגיה אצל Piore, 1977, 1979, והרחבה בקשר למדינת ישראל: אסנת, 2004, עמ׳ 15–19; גרינברג, 1996.
36. וליתר דיוק: 61 מתוך 112 בינואר, 112 מתוך 133 בפברואר, ו־47 מתוך 142 במרס, אה״ע, מועצת פועלי באר שבע, IV-250-11-257.
37. ראו: הלוי וקלינוב־מלול, 1968.
38. ׳דוח למחלקת קליטה ופיתוח בוועה״פ׳, התאריך מוערך לפי מספר התושבים, אה״ע IV-208-1-9561.
39. האגבה היא קקטוס גדול, אשר ממנו ייצרו סיבים לחבלים. במפעל היו שותפים יהודים ממקסיקו ועבדו בו כ־20 עובדים קבועים. בשדות גידול האגבות עבדו כ־35 עובדים קבועים ומספר משתנה של זמניים. מתוך דיווח של לשכת התעסוקה, 18 במרס 1959, אה״ע IV-250-7-2a.

המקצועי דאז — לאחר שתיאר את העבודה בשטחי האגבות ואת הקקטוס — הגדיר אותה 'לא בשביל יהודים'.[40] יחסי העבודה היו עכורים, והדבר התבטא באיחורים בתשלום, בתשלומים חלקיים, בהלנת תנאים סוציאליים ובסירוב לחתום על חוזי עבודה. מזכיר מפ"א תיאר יחסים אלה בשנת 1958:

> הננו מבקשים התערבותכם במצב שנוצר במפעל הסיבים בגילת ['איפקו']. המפעל הוקם לפני חמישה חודשים וטרם הוסדרו תנאיהם הסוציאליים של העובדים במפעל שמספרם מגיע ל־32 ובעתיד ילך ויגדל. אין הנהלת המפעל מחזיקה בעובדים באופן קבוע, בחודש אוקטובר עבדו הפועלים 15 יום עבודה במשך כל החודש. בתשובה על פנייתה של מועצת הפועלים בדבר חתימת חוזה עבודה ביקשה הנהלת המפעל ארכה של חודשיים עד ליום בו תהיה מוכנה [...]. אין הנהלת המפעל משלמת לעובדים שכר פועלי תעשייה אלא שכר של פועלי חקלאות.[41]

מכתב זה משקף את הסחבת הביורוקרטית עד להסדרת יחסי העבודה בכל מפעל, דבר שלא מנע בעיות בתשלום לאחר מכן. בין השאר נבע הדבר מכך שכרטיסי העבודה עברו ידיים רבות ולעתים לא הגיעו בזמן או בכלל ליעדם בנבכי הביורוקרטיה. יתרה מזו, בשל העבודה החלקית, עובד עבר לעתים ארבעה מעסיקים בחודש, וכאשר היה צריך לאסוף את שכרו היה מדובר לא פעם בוויכוח עם מעסיקים אחדים על כמה שעות שלא נרשמו או לא שולמו כראוי.[42] מסכם את תנאי העבודה ואת יחסי העבודה מכתב מפועלי 'איפקו' שבו דרשו הסכם עבודה:

> אין לנו קביעות, אין לנו הבראה, תנאי עבודה קשים מאוד, ביום שאין עבודה במפעל אנו נזרקים לשדה, בשכר פחות מאשר בבית החרושת. כמו כן פנינו למועצת הפועלים ולא עזר לנו כלום. מבקשים דחוף חוזה עבודה למען נדע מה מגיע לנו מה חובתנו ומה זכותנו. הדבר לא סובל דיחוי כי אנחנו מפרנסים משפחות גדולות ואין אנו יכולים להתקיים בלי עבודה.[43]

התלונה מופנית כלפי הקק"ל וההסתדרות כאחד ומשקפת את התוהו ובוהו ביחסי העבודה בעת ההיא. בסוף שנות החמישים לא זכו העובדים לייצוג ראוי. את עמדתה של ההסתדרות

40. ריאיון של המחברת עם יצחק ברגל, 1 בדצמבר 2003. ההגדרה נובעת מהבניה מאוחרת יותר. ראו: בר־און, בתהליך.
41. מתתיהו הגלילי אל האיגוד המקצועי בוועה"פ, 4 בנובמבר 1958, אה"ע IV-250-7-2a.
42. למשל, יצחק ברגל אל קק"ל גילת, 6 באוגוסט 1959, בנוגע לתשלומים משנת 1958, אה"ע IV-250-7-2a. לריבוי המעסיקים והקושי באיסוף השכר: ריאיון המחברת עם שמואל דהן, 1 ביוני 2004.
43. פועלי 'איפקו' אל איגוד הפועלים החקלאיים השכירים בוועד הפועל, 20 באוקטובר 1959, אה"ע IV-235-5-3494.

הארצית היטיב להדגים אופן קביעת הנורמות בשטחי האגבות. על כך מלמד מכתב משנת 1959 מדהלה (מגד) אל מתתיהו הגלילי:

> בעקבות קריאתך הטלפונית מיום ג׳, יצאנו אתמול בבוקר לשטח האגבות, הפעם הצטרף אלי מהנדס ייצור החבר סטרכיליניץ מהמדור למועצות הייצור של הוועד הפועל. ראינו חלק מהפועלים בעבודה, שוחחנו עם [...] [מנהלים] וכן עם הפועלים, כמו כן בידינו חומר סטטיסטי של התפוקה היומית של הפועלים בחודש ינואר. שדה האגבות שבו עובדים כיום ואשר מכאן התלוננו הפועלים על הרעת תנאים אינו מאשר את הטענה כלל. אי לכך הח׳ סטרכיליניץ ואני קבענו כי המכסה הנוכחית של 2500 עלים [לכיסוח ביום] אינה מופרזת כלל ועיקר.[44]

ממכתב זה עולה עמדת המרכז ההסתדרותי, ששיתף פעולה עם המעסיק הציבורי תוך כדי הסתמכות על ידע מקצועי מתחום האגרונומיה. בכך הפנה גב לתפקידו כאיגוד מקצועי, האמור לדאוג לשיפור תנאי העבודה ולמצב העובדים בשוק העבודה.[45] מול עמדה זו נקט מזכיר מפ״א דאז עמדה תקיפה יותר למען העובדים:

> אין הנהלת קרן קיימת רשאית לקבוע את גובה הנורמות בשום מקום מבלי ידיעתם של האיגוד המקצועי, ובמקרה דנן מועצת פועלי אופקים. לא נוכל להסכים שקביעת הנורמות תהיה נתונה למנהל העבודה [...]. דרישתנו להוריד את הנורמה באה עקב זה כי יום לפני זה עבדו הפועלים בשטח דומה והנורמה היתה רק 300 שיחים ולא 400, לפחות היה מקום להודיע לפועלים כי למחרת היום תעלה הנורמה ב־25%.[46]

בעוד מדהלה מהווה הפועל של ההסתדרות הדגיש קריטריונים מקצועיים, בחר מזכיר מפ״א להתמקד בדרך שבה התנהל שינוי נורמה, כלומר התעלמות מן העובדים. מכך עולה שלעובדים לא היה ייצוג ראוי באיגוד העובדים הארצי, וזה שיתף פעולה עם הקק״ל בניצול כוח העבודה של העובדים מאופקים בצורה היעילה ביותר, לאו דווקא תוך כדי הקפדה על תנאי עבודה נאותים.[47]

תנאי שוק העבודה ויחסי העבודה גרמו עיכובים בתשלום השכר. התיקים הארכיוניים שנסקרו מעידים כי מעסיקים פרטיים, ההסתדרות, הסוכנות היהודית, הקיבוצים והמושבים באזור, ואפילו משרד העבודה הלינו שכר ותנאים סוציאליים.[48] יש להדגיש את חוסר הסדירות בתשלומים ובימי עבודה, כלומר אי־יכולתו של עובד לצפות מה ילד יום הן

44. י׳ מדהלה מהמרכז החקלאי אל מזכיר מפ״א, 13 במרס 1959, אה״ע IV-235-5-3494.
45. על הדפוס הקורפורטיסטי של ההסתדרות, שפגע בעיקר בעובדים חלשים, ראו: גרינברג, 1996.
46. מתתיהו הגלילי להנהלת הקק״ל בקריית גת, 4 בפברואר 1959, אה״ע IV-235-5-3494.
47. על השינוי שחל בשנות השישים ביחסי העבודה ראו: בר־און, 2006, פרק שלישי.
48. דוגמאות מגוונות: אה״ע IV-250-7-2a. על הלנות שכר בידי הסוכנות ראו: אה״ע IV-250-7-18.

בעבודה עצמה והן בפרנסה המגיעה ממנה. כך למשל כתב מזכיר מפ״א למזכירות קיבוץ אורים בשנת 1958: ׳הננו פונים אליכם בדרישה לכסות את חובכם לקרן [הביטוח לפועלים חקלאיים]. מיותר לציין כי אין זה הולם משק מההתיישבות העובדת לעכב מתן תנאים סוציאליים לעובדים׳.[49] העובדה היא שרוב המעסיקים באזור הלינו שכר, והעובדים מאופקים התקשו לכלכל את צעדיהם לטווח ארוך.

מעמדם הנחות של העובדים בשוק העבודה גרר גם יחס מזלזל של המעסיקים לאנשי אופקים. על כך העיד למשל מכתב לקיבוץ גבולות: ׳נשלח הח׳ [...] לעבודה בתור טרקטוריסט לפי הזמנתכם בלשכת העבודה באופקים. הפועל הנ״ל חיכה לסידור עבודה אצלכם במשך 3 ימים [...] לא ניתנה לו עבודה, ולבסוף הצעתם לו לעבוד חצי יום עבודת לילה [...] אבקשכם לשלם לו ימים אלו׳.[50] הזלזול שהופגן במקרה זה נבע מנדירות העבודה באזור ומהיות העובדים מאופקים נתונים לחסדי מעסיקים באשר הם. על רקע זה יש להבין את מכתביו של מזכיר האיגוד המקצועי: ׳אין אנו יכולים לסבול שקק״ל שהיא מוסד לאומי יזלזל בצורה כזו בפועלים במיוחד בפועלים בעלי משפחות ענפות, שימי העבודה שלהם מוקצבים׳;[51] ובמקום אחר: ׳אני מתפלא מאוד שמועצה אזורית כמו מגן [אשכול] מתייחסת בזלזול כזה לפועלים מסכנים שמתפרנסים מעבודת דחק׳.[52] בעוד מזכיר האיגוד המקצועי הרגיש את הפתעתו מהמעסיקים הסוציאליסטים והלאומיים, יש להדגיש שזה היה היחס השגור ביחסי העבודה באזור בעת ההיא.[53] ואם לא די בכל אלה, המדינה לא הפעילה פיקוח יעיל על השימוש בימי העבודה היזומה שתקצבה. המעסיקים עשו כרצונם, כפי שדיווח מזכיר מפ״א למחלקת התעסוקה של משרד העבודה בבאר־שבע:

49. 23 בספטמבר 1958, אה״ע IV-250-7-2a. ב־6 בדצמבר 1958 שלח הגלילי שני מכתבים: האחד לאורים והאחר למועצה המקומית אופקים, בעניין הלנת תנאים סוציאליים. במכתב לאורים הובעה תוכחה דומה לזו שלעיל, אך היא לא צוינה במכתב למועצה המקומית אופקים. הדבר מעיד כי התוכחה שימשה גם אסטרטגיה בהתמודדות עם הקיבוצים באזור.
50. יצחק ברגל אל מזכירות קיבוץ גבולות, 14 בספטמבר 1959, אה״ע IV-250-7-2a. המקרה מעיד על היחס שקיבלו עובדים מאופקים בקיבוצי האזור. בריאיון ב־1 ביוני 2004 סיפר לי שמואל דהן, שכאשר ביקש מים בעת שעבד כשופך ארגזים למכונה למיון עגבניות ניגש אליו מנהל העבודה, תפס בצווארונו ושאל באדנות: ׳מה אתה חושב שאתה עושה׳; ומשהוסבר לו — ענה: ׳תאכל עגבניות׳. גם אם זכרונו של המרואיין אינו מדויק, הוא מעיד על חוויה של השפלה בעבודה אצל הקיבוצניקים.
51. יצחק ברגל אל קק״ל, מאי 1959, אה״ע IV-235-5-3494.
52. יצחק ברגל אל חבל מעון, 13 באוגוסט 1959, אה״ע IV-250-7-2a. בתיק מכתבי תלונה רבים אל מעסיקים באזור על הלנת תנאים ושכר ועל יחס קלוקל לעובדים. בין המעסיקים: אורים, חבל מעון, ניר אליהו וצאלים. ראו גם על קיבוץ רעים: אה״ע IV-235-5-3494.
53. ראו פירוט אצל בר־און, 2006, פרק ראשון. ראו גם לעיל הערות 47 ו־51.

> מדי חודש וחודש פונים אלינו עובדי מטעי האומה [שותפות של קבלן עם הסוכנות, שב"א] בטענה כי בזמן תשלום משכורתם חסרים להם תמיד מספר ימי עבודה ממספר ימי העבודה המגיע להם באמת. לאחר בדיקה התברר לנו כי יסוד ממשי לטענות העובדים, בפניותינו למנהל העבודה קיבלנו תשובה כי אין באפשרותו לתקן את הדבר [...]. יש לנו יסוד להניח כי [ההנהלה] משמיטה את הימים החסרים מכרטיסי העבודה בכוונת תחילה מכיוון והם חרגו ממסגרת התקציב של ימי העבודה אשר הוקצה להם. המעשה [...] נראה לנו כחמור ביותר היות והקצבת ימי העבודה נעשית על ידי משרדך חלה גם עליו חובת הפיקוח על הדרך שבה יצאו ימי העבודה שהוקצבו לפועל.[54]

משמע, הקצבת העבודה היזומה אמנם אפשרה פרנסה בדוחק לתושבי אופקים, אך לא הספיקה לתעסוקה מלאה ויציבה, והמדינה המתקצבת לא פיקחה על יחסי העבודה ועל דרכי התשלום בשוק העבודה.

העבודות היזומות היו דפוס ההעסקה הראשון באופקים, והעיקרי עד שנת 1959. משרד העבודה הקציב לכל מפרנס כ־16 ימי עבודה בחודש לפי גודל המשפחה ומספר המפרנסים. המעסיקים קיבלו הקצבה זו מלשכת התעסוקה על־פי דרישה, וכך שימשו למעשה קבלני משנה של תלות תושבי אופקים במוסדות המדינה. העובדים מאופקים שיוועו לפרנסה ולכן נאלצו לעבוד בכל עבודה ובכל תנאי. בחסות המדינה והמוסדות הלאומיים התפתח שוק העבודה האזורי ללא תמריץ כלכלי קפיטליסטי (של הצבר הון פרטי). באופן פרדוקסלי היו לשוק זה מאפיינים של שוק עבודה שניוני, כפי שהוא מוכר מארצות קפיטליסטיות דווקא. הניצול והיחס הקשה כלפי עובדים מאופקים דמו לחוויות של עובדים ברחבי העולם במהלך המעבר לעבודה שכירה (פרולטריזציה).[55] היעדר התעסוקה השליך על יכולתן של משפחות למלא את צורכיהן הבסיסיים, כמו אוכל, ביגוד, טיפול רפואי והשכלה.[56] אף־על־פי שהמדינה לא העסיקה בדרך־כלל עובדים מאופקים ישירות, היא נתפסה אחראית לחוויות בשוק העבודה, בעיקר משום חוויית ההגירה והקליטה שתתואר להלן.

כוחניות בקליטה

בעוד בתחום הכלכלי תמכה המדינה במעסיקים קיימים ללא מעורבות ישירה, הרי בחוויית ההגירה והקליטה של רוב תושבי אופקים היו המדינה והמוסדות הלאומיים פעילים וכוחניים. הצימוד שנוצר בין החוויה במציאות החומרית לבין חוויות ההגירה והקליטה בא לידי ביטוי בדברים האלה:

54. מזכיר מפ"א אל לבנון ממשרד העבודה, 24 בדצמבר 1958, אה"ע IV-361-35.
55. ראו דיון במונח ומבט משווה: Katzenelson & Zolberg, 1986
56. על בעיותיה המבניות של ההשכלה ראו למשל: יונה וספורטא, 2003; סבירסקי, 1995.

ואבא שלי [...] הוא מת צעיר, משברון לב, הוא לא אהב את המדינה, אמת. הוא התאכזב. הוא התאכזב. הוא היה במעמד אחר, בא לפה, שמה הוא היה סוחר, את יודעת. היה לו באמת חנות ענקית של בדים, מוכר. את יודעת, מסחר, היה חי טוב [...] בא לפה, לא רק זה, רצו להביא לו משטרה, הוא ביקש איזה מושב על יד, בצפון, על יד כל המשפחה. ותראה, אופקים זה קרוב לחיפה, ואז נסענו שלוש-ארבע שעות. והכניסו אותנו בטעות לגבול כמעט לעזה והגענו פה כל הג'וקים השחורים האלה, והוא אומר איפה, איפה צפון, איפה זה. אז הוא התחיל לקלל, הוא אומר אתם מרמים אותנו וזה, אמרו נביא לך שוטר, ואבא שלי בחיים, הוא רק שומע שוטר, ואז הוא, מאותו רגע הוא נשבר. כן, אחר־כך עבד קצת בחקלאות [...] ואז העבירו אותו להיות המחסנאי [של מפעל ההזנה] [...]. לא הרבה זמן אחר־כך הוא הלך, בגיל 61–62, ב־1965 נפטר. וזהו.[57]

הצימוד בין חוויה בהידרדרות כלכלית, המאפיינת לא פעם פרולטריזציה, לבין התנסות בקליטה כוחנית נתפס כמה שגרם את מותו של העולה, והמדינה מוצגת כאחראית לשני התהליכים. לכן כאן המקום לעמוד בקצרה על מנגנוני הקליטה שהופעלו כלפי רוב העובדים מאופקים.

רוב תושביה של אופקים היו מהגרים,[58] שהיישר מהאונייה הובאו אל העיירה המתהווה במסגרת תוכנית הקליטה של הסוכנות היהודית, שיושמה בעיקר על מהגרים מצפון אפריקה, ושמה 'הקליטה הישירה' (או 'מן האונייה אל הכפר').[59] תנאי להשתתפות בתוכנית זו היה תלות בסוכנות לצורכי הגירה וקליטה, קרי — מחסור כלכלי. עובדה זו נוצלה היטב בידי הסוכנות והממשלה לצורכי פיזור האוכלוסייה והקמת הערים החדשות, והמהגרים מצאו את עצמם בעיירות שהוקמו בתקופה ההיא בנגב:[60] ירוחם בשנת 1953, שדרות ב־1954, אופקים ודימונה ב־1955 ונתיבות ב־1956.[61] בין מי שהגיעו לאופקים, אחוז העולים שהיו תלויים בסוכנות לצורכי הגירה לישראל היה 81.5 בממוצע.[62] לשון אחר, רוב רובם של המהגרים לאופקים הגיעו אליה כתחנתם הראשונה בישראל, לאחר

57. ריאיון של המחברת עם יואל אוג'יפה, 16 ביוני 2004.
58. אני משתמשת לחלופין במונח 'הגירה' ובמונח הציוני 'עלייה'. דיון בהגדרה זו ראו: אלרואי, 2004. עמדה אחרת: אסנת, 2004; פיקאר, 1999. מכל מקום, מושגים כמו 'עלייה המונית' לא שונו.
59. התוכנית נרקמה כהפקת לקחים מההתנסות הטראומטית בתקופת 'העלייה ההמונית' (1949–1952). ראו פירוט: הכהן, 1994; צור, תשס"א. תחילה יועדו העולים למושבים, ולכן נקראה התוכנית 'מן האונייה לכפר', אך במהרה נעשו העולים מכשיר באכלוס עיירות חדשות, כך שהשם 'קליטה ישירה' הוא כללי ורלוונטי יותר. על התוכנית ראו: ארנון, 1998. על מקורותיה של התוכנית והסלקטיביות ביישומה ראו: פיקאר, 2005. ההבדל העיקרי מבחינה מוסדית הוא, שבקליטה במושבים טיפלה המחלקה להתיישבות של הסוכנות, ואילו בערים החדשות — משרדי הממשלה.
60. על ניצולה של תלות העולים לצורכי המדינה ראו למשל: סבירסקי וברנשטיין, 1993, עמ' 130.
61. אפרת, 1987, עמ' 30.
62. משרד השיכון, 1969, עמ' 50–60.

שאת דרכם למקום עשו בחסות הסוכנות היהודית.[63] כדי לעזוב את אופקים שלא במסגרת סידור של הסוכנות נדרשו שני תנאים: ראשית, קשרים חברתיים עם 'ותיקים', שיבהירו למי שזה מקרוב בא לאן שלחו אותו ויעזרו לו להגר משם; שנית, יכולת כלכלית לעזוב מכיוון שבאזור המרכז היו דירות למכירה בלבד ולא להשכרה.[64] משמע, תוכנית 'הקליטה הישירה' ריכזה מהגרים נטולי אמצעים בעיירות החדשות ובהן אופקים.[65] לכן חוויית העולים בשוק העבודה היתה בדרך־כלל המשך תלותם בסוכנות היהודית לצורכי הגירה. היחסים בין המהגרים לביורוקרטיה הציונית עוצבו לא פעם כבר במדינת המוצא,[66] ונמשכו גם באופקים.[67] מנגנוני הקליטה מתמצים במה שכונה 'המסע הלילי'.[68] המהגרים הגיעו לארץ, הועמסו על משאיות לפי מקום יישוב והובאו לשם. בכוונה או שלא בכוונה, רבות מנסיעות אלה נסתיימו בלילה. יש סיפורים על מעשי רמייה של אנשי הסוכנות שהבטיחו לעולים להביאם לתל־אביב, ובחסות החשכה הם הובאו למקום אחר.[69] חוויית ההגעה למקום מרוחק, לא מוכר, בשעת לילה, מבהירה את הכוחניות המוסדית כלפי מי שזה מקרוב באו.

התלות של המהגרים במוסדות בשילוב התוכנית לפיזור אוכלוסייה וכן מנגנוני קליטה מפלים של הסוכנות יצרו במרחב היהודי בידול על בסיס אתני.[70] בשל כך, כעשור לאחר

63. ארכיון מחלקת הקליטה של הסוכנות נעלם ברובו, והחלק הנוגע לאגף השיכון במחלקה עדיין לא פתוח לעיון. ממעט התיקים הרלוונטיים שאפשר לעיין בהם עולה כי המהגר/ת היו עולים על אונייה בארץ המוצא, ומחלקת השיכון היתה מפיצה תוכנית קליטה ליישובים לכל אונייה (או מטוס) לפני שהגיעו לחופי ישראל. דוגמאות: הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ), לשכת דב יוסף ולואי אריה פינקוס, S62, תיקים 319 ו־323; אצ"מ, לשכת לואי אריה פינקוס, S60, תיקים 344–345. התוכנית היתה מיועדת בראש ובראשונה לעמידר, שהיתה ממונה על הקצאת הדירות במקומות היעד.
64. על מדיניות סגירת אזור החוף שהפעילו הסוכנות והמדינה מאמצע שנות החמישים כלפי עולים ראו: פיקאר, 2005. על ממדי העזיבה של אופקים ומאפייני העוזבים ראו: משרד השיכון, 1969, עמ' 59.
65. על ההשפעות החברתיות של אופן הקליטה ראו: בר־און, 2006, פרקים ראשון ושלישי.
66. על תפיסת המרכז הפוליטי־ביורוקרטי את המהגרים ממרוקו ראו למשל: אסנת, 2004; צור, 2000, 2001; פיקאר, 1999; ארנון, 1998.
67. יחסים אלה עוצבו לא פעם אגב התנשאות תרבותית. כך התבטא נציג עמידר בישיבה של מחלקת הקליטה והפיתוח של הוועד הפועל, 11 באוקטובר 1960: 'ההתפתחות הסוציאלית חברתית מפגרת אחרי הפיתוח הפיזי של המקום. ולכן צריך למצוא פתרון לשיקום בית התרבות, כיסוד לחיי התרבות במקום. צריך להיות פיקוח על הסרטים [...] כל הוועדות העליונות לא יועילו אם אנשי המקומות לא יוכיחו את כושר הקליטה'. ג"מ, משרד הבינוי והשיכון, ג–4338, תיק 9. דוגמאות נוספות ראו: ג"מ, משרד ראש הממשלה, ג–5558, תיק 3901. הרחבה בנושא זה ראו: כזום, 1999.
68. שלי־ניומן, 1996.
69. ראו על אופקים: גור, 1990, עמ' 125.
70. במקום אחר הצעתי לראות בבידול זה 'סגרגציה שלילית' מכיוון שלא נשענה על הסכמתם של התושבים לבידול. על האבחנה בין בידול חיובי לשלילי ראו: Peach, 1996.

הקמתה היתה אופקים בעלת גוון עדתי ברור, עם רוב ליוצאי מרוקו. חוץ מיוצאי מרוקו היו יוצאי פרס, מצרים, תוניס, רומניה והודו העדות בעלות הייצוג הגבוה ביותר באופקים.[71] מנגנוני הקליטה של הסוכנות היהודית, ובעיקר ההפרדה שקיימה בטיפול בעולים מארצות מוצא שונות, יצרו את ההפרדה האתנית בקרב המגזר היהודי,[72] וזו אפיינה גם את שוק העבודה.[73] תהליך זה התרחש לאחר ההפרדה במרחב, שמקורותיה כאמור בתוכנית לפיזור האוכלוסייה.

בעוד בתחום התכנון הפיזי ובתחום הקליטה נקטו המדינה והמוסדות הלאומיים מעורבות ישירה ואף כוחנית,[74] הרי בתחום הכלכלי־החברתי לא ננקטה מדיניות דומה והועדפה תמיכה על פני אחריות ישירה. כך לקחה המדינה אחריות ליישובם של העולים, אך הורידה לדרגת חשיבות משנית היבטים חברתיים וכלכליים בחייהם. עם זאת, בחוויית העולים שיושבו באופקים נתפסה החוויה כולה — ההגירה, הקליטה וההתנסות בשוק העבודה — כתוצר של פעולות המדינה. תפיסה זו התעצמה עם התיעוש, שחולל שינוי עמוק בשוק העבודה.

התחייבותה של המדינה

שוק העבודה האזורי שעוצב בשנות החמישים השתנה לבלי הכר לאחר שנת 1959. מאותה שנה בלטה מעורבותה של המדינה בייזום ומימון תעסוקה באזורי הפיתוח, וזאת באמצעות החוק לעידוד השקעות הון. מעורבותה הגוברת של המדינה בתחום הכלכלי לִוותה בכניסתם של בעלי הון פרטי לשוק העבודה האזורי. כך התחייבה המדינה לתעסוקה מלאה, אך לא שינתה מן היסוד את המבנה הכלכלי של עיירות חדשות ומרוחקות מן המרכז דוגמת אופקים.

71. בשנת 1966 היו 38 אחוז מתושבי המקום ממרוקו, 20.2 אחוז מפרס, ורק 3 אחוזים ילידי ישראל. לנתונים המלאים ראו: משרד השיכון, 1969, נספח ב 13.
72. הטענה בדבר ההפרדה האתנית אינה חדשה, אך לא פעם אין דיון בתרומתם הדיפרנציאלית של מוסדות שונים להפרדה הזאת. הדבר נתפס כתוצר לוואי של 'הגמוניה אשכנזית'. ראו למשל: רם ויפתחאל, 1999.
73. ראו: סבירסקי וברנשטיין, 1993; סבירסקי, 1981. ראו הרחבה בדבר חלוקת שוק העבודה על בסיס גאוגרפי ואתני: בר־און, 2006, עמ' 126–163.
74. בתחומים אלה היתה מדיניות הממשלה בשנות החמישים דומה לדפוס הסובייטי. להשוואת מדיניותה של תנועת העבודה שעמדה בראש מדינת ישראל לשיטת הממשל הבולשביקית ראו: שפירא, 1997, עמ' 260. על תוכניות החומש בברית־המועצות ועל השפעותיהן החברתיות ראו: Lewin, 1970. על הפוליטיזציה שגרמה לדחיקת היבטים כלכליים וחברתיים — Ibid., pp. 142-143; ועל תפקידם של פרופסיונלים — Ibid., p. 148.

באמצע שנות החמישים החלו להירקם תוכניות לתיעוש מה שהוגדר 'אזורי פיתוח' כדי לפתור ולו במעט את מצוקת תושביהם.[75] בנובמבר 1955 החל פנחס ספיר בתפקידו כשר המסחר והתעשייה, ומשרדו החל מיד בהכנת תוכניות לתיעוש המדינה בכלל ואזורי הפיתוח בפרט. בתוכנית התיעוש הראשונה ציין ספיר בהקדמה: 'לא על הדירה לבדה יחיה האדם והמשימה העיקרית המוטלת עלינו היא קליטתם הכלכלית של העולים, השרשתם במשק ומציאת מקורות פרנסה למענם'.[76] ספיר ראה אפוא בקידמות התכנון הפיזי בעיה שיש לאזנה עם מציאת פתרונות כלכליים. הפתרון שהציע היה תיעוש מהיר של אזורים שבהם שוכנו עולים ללא תעסוקה. הכלי העיקרי שגובש לקידום התיעוש היה חוק עידוד השקעות הון.

חוק עידוד השקעות הון נחקק בשנת 1950, אך ב־1959 עבר את עיצובו הגאו־פוליטי.[77] מבחינה כלכלית יש לזקוף את השינוי במדיניות לזכות השיפור המשמעותי בתזרים המזומנים של המדינה במחצית השנייה של שנות החמישים של המאה ה־20, בעקבות השילומים מגרמניה והתמיכה של ארצות־הברית.[78] עם זאת, אופן השקעת הכספים הושפע הן מהתסיסה החברתית כפי שהשתקפה באירועי ואדי סאליב,[79] והן ממדיניות הממשלה לפיזור האוכלוסייה, שדרשה — כך הבינו גם קברניטי המשק — את פיזור התעשייה. השינוי התבסס על מפת אזורי הפיתוח שעיצבה ועדת ארן, שהגישה את המלצותיה בשנת 1954. ועדת ארן המליצה על חלוקת הארץ לארבעה אזורים: גוש דן וחיפה היו אזור ד', השפלה מגדרה צפונה ועמק יזרעאל כולל רצועת החוף הצפונית הוגדרו אזור ג', האזורים מדרום (עד רצועת עזה) וממזרח (כולל הכינרת) נהפכו אזור ב', ואילו הנגב, הערבה והגליל הוגדרו אזור א'. במפה שורטטו אזורים שהוגדרו אחר־כך א' פלוס והיו מיועדים לפיתוח אזורי מזורז. באזורים אלה נכללו בדרך־כלל ערים חדשות קטנות ובינוניות. לדוגמה, אופקים הוקמה באזור הנגב המערבי שסומן אזור פיתוח מזורז (ועדיין לא הופיעה במפה).[80] במהלך השנים חלו שינויים מרחיקי לכת במפה הזאת, אך רוב הערים החדשות המרוחקות נותרו באזורי פיתוח א' או ב'.[81] מבנה זה מלמד על היגיון ברור, המבחין בין מקומות

75. ראו פירוט אצל לוי־פאור, 2001.
76. ראו: 'תוכנית פיתוח התעשייה, 1957–1961', קווים ראשונים', מאת חטיבת התעשייה במשרד התמ"ס, יוני 1957, המובאה מעמ' 2, ג"מ, משרד ראש הממשלה, ג־5514, תיק 3018. ראו גם: 'דוח חטיבת התעשייה — המחלקה לאזורי הפיתוח', 8 באפריל 1957, שהועבר מספיר לבן־גוריון. בעמ' 9–10 פרטים על אופקים, ג"מ, משרד ראש הממשלה, ג־5514, תיק 3026.
77. על החוק וגלגוליו ראו: שוורץ, 2002.
78. על מאפייני תקופת הצמיחה בשנים 1954–1959 ראו: הלוי וקלינוב־מלול, 1968, עמ' 7; ברקאי, 1983.
79. תיאור האירועים וגורמיהם: צור, תשס"א; שטרית, 2004, עמ' 72–118.
80. מפה והסברים נלווים, 1 בדצמבר 1954, ג"מ, משרד ראש הממשלה, ג־5542, תיק 3609.
81. על השינויים שחלו במהלך השנים והמלצות סיווג חלופיות ראו: רזין, 1984; שוורץ, 1990. השינוי המהותי חל לאחר כיבוש השטחים במלחמת 1967, אז הוכרזו רוב היישובים היהודיים שהוקמו

שבהם הכלכלה פועלת על־פי עקרונות של הצבר הון פרטי ולכן הם עצמאיים מהמדינה, לבין מקומות שבבסיסם היגיון לאומי ולכן נדרש בהם פיתוח של המדינה. הפרדה זו אמנם נועדה לתקן את העיוותים שנוצרו לפני כן (היעדר בסיס כלכלי), אך לא שינתה אותם מן היסוד ואף אפשרה את מיסודם לטווח הארוך. בתיעוש התחייבה ממשלת ישראל לספק תעסוקה מלאה לאזרחים בעיירות החדשות, בלי קשר למידת כדאיותה של תעסוקה זו מבחינה כלכלית. ההיגיון שבאספקת תעסוקה היה לאומי.

שמן החדש של הערים החדשות היה 'עיירות פיתוח' אם הן היו מצויות בתחום של אזור פיתוח.[82] השם 'עיירות פיתוח' מטעה אפוא מכיוון שערי הפיתוח משתנות בהתאם להגדרה המשתנה של אזורי הפיתוח, הנובעת בעיקר משיקולים גאו־פוליטיים. אני מציעה להבחין בין הערים החדשות שהוקמו בשנות החמישים של המאה הקודמת לבין ערים אחרות מכיוון שמאפייני הראשונות נובעים בעיקר ממקורן ברעיון העיר החדשה, על מגבלותיו — כפי שהוצגו לעיל — ומצמיחתן במקביל ליישום תוכנית 'הקליטה הישירה'. לטעמי, לצורך גיבוש מדיניות הולמת לערים החדשות יש לאפיינן ככאלה, ולכן הן תיקראנה כאן 'ערים חדשות' (ולא 'עיירות פיתוח').

חוק עידוד השקעות הון המעודכן כלל מענקים למפעלים באזורי פיתוח וכן למפעלים באזורים אחרים שרוב תוצרתם יועדה לייצוא או שהשתייכו לענף מועדף. הדבר הביא לידי כך שמפעלים 'מאושרים' באזורי פיתוח היו בדרך־כלל אלה שלא נפלו בקטגוריות האחרונות. ההטבות שניתנו באמצעות החוק כללו, בהתאם לסיווג, הלוואות ומענקים בתנאים נוחים למימון ההשקעות, סיוע להקמת מבני התעשייה והתשתית, הוזלת עלויות הקרקע, הכשרת עובדים ופטור ממס הכנסה ומארנונה.[83] לשם כך הוקמו הבנק לפיתוח התעשייה וחברת מבני תעשייה. מאפיינים אלה של החוק הובילו להקמת תעשייה באזורי הפיתוח.

אך התעשייה שהוקמה סבלה מ'סלקציה שלילית'. למשל, 77 אחוז מההשקעות שאושרו לענפים מסורתיים היו באזורי הפיתוח לעומת 23 אחוז במרכז; ובענפי הצמיחה היו 32 אחוז באזורי פיתוח ו־68 אחוז במרכז.[84] ענפי התעשייה שהחוק תמך בהם באזורי

בתחומם אזורי פיתוח. למדיניות זו היתה השפעה שלילית ברורה על התמיכה באזורי הפיתוח 'הוותיקים', ובפרט על עיירות חדשות מרוחקות. אם כן, חוק עידוד השקעות הון נהפך כלי לקידום מדיניות גאו־פוליטית והשתנה מפעם לפעם בעיקר באמצעות תיקונים זמניים. ראו למשל: רזין ושוורץ, 1992, עמ' 243–244.

82. במסמכי הממשלה השינוי חל בתחילת שנות השישים — עד אז נקראו ערי עולים או ערים חדשות. ראו למשל הגדרת אופקים כ'עיר עולים' בפרסום משרד הפנים, 12 במרס 1959, ארכיון עיריית אופקים (א"א), מכל היסטורי 362.

83. ראו: בורוכוב, 1988; רזין, 1984; שוורץ, 2002. ראו גם הרצאתו של יהודה גיל בישיבה בעניין פיזור האוכלוסייה, 9 בספטמבר 1963, ג"מ, משרד הבינוי והשיכון, גל-3496, תיק 15.

84. בורוכוב, 1988, עמ' 26.

הפיתוח היו בעיקר מחצבים ומינרלים באזורים המתאימים, וכן טקסטיל, מזון, יהלומים ומתכת.[85] המפעלים שהוקמו השתמשו בטכנולוגיה פשוטה יחסית, לא עסקו בדרך־כלל במחקר ופיתוח ונמנו עם ענפים שהתחרות בהם גבוהה. לפיכך חוק עידוד השקעות הון גרם בדיעבד להקמתה של תעשייה לא יציבה, המאפיינת את השוק השניוני. הדבר הועצם בכך שנוצרה הפרדה גאוגרפית בין הנהלות המפעלים ובעליהם לבין העובדים. למשל, בשנת 1966 יותר מ־90 אחוז של המפעלים נוהלו מעיר אחרת, בעיקר תל־אביב וחיפה, ומספר המועסקים בהם עלה על 95 אחוז מכלל המועסקים במפעלים.[86] כלומר, המועסקים בתפקידים המאפיינים שוק ראשוני (מנהלים, עובדים מקצועיים וכדומה) נותרו קשורים לשוק העבודה ולממסד של מרכז הארץ.[87]

זאת ועוד, חוק עידוד השקעות הון לא נועד להקמת תעשיות ממשלתיות באזורי הפיתוח (אף שאלה הוקמו בעיקר בתחום המחצבים), אלא לתמיכה בתעשייה בבעלות פרטית וציבורית, שיועדה להתחרות בשוק המוצרים ככל תעשייה אחרת.[88] אופן תמיכה זה מאופיין בספרות המחקר ככלי במסגרת הלאומיות הכלכלית שאפיינה את מדינת ישראל בתקופה ההיא.[89] אסטרטגיית הגיבוי של הממשלה עלתה בקנה אחד עם תפיסותיהם הכלכליות והפוליטיות של שני האישים המרכזיים בעיצוב המדיניות הכלכלית דאז: לוי אשכול, שר האוצר בשנים 1954–1962 וראש הממשלה בשנים 1963–1969, ופנחס ספיר, שר המסחר והתעשייה בשנים 1956–1964 ו־1970–1972, ושר האוצר בשנים 1963–1968 ו־1971–1974.[90] תפיסתם של אשכול וספיר היתה ליברלית מזו של דוד בן־גוריון, וכבר לפני כן הם ביקרו את האופי האקטיבי של התכנון הפיזי. שיטתם היתה לתמוך בבעלי הון פרטי, והם לא האמינו בכלכלה ממשלתית גרֵדא. אבל שניהם האמינו בתעסוקה מלאה, ברוח האידאולוגיה של תנועת העבודה.[91]

85. לנתונים המלאים ראו: רזין, 1984. תעשיית הטקסטיל, ההלבשה והעור היתה 28.3 אחוז מהמפעלים בערי הפיתוח בשנת 1966 (ההגדרה כאן נוגעת לערי פיתוח ובהן באר־שבע, שמאפייניה מטים את התמונה בשל גודלה ועצמאותה). באותה שנה היתה תעשיית המזון, המשקאות והטבק 21.7 אחוז, תעשיית היהלומים 7.2 אחוז, ותעשיות המתכת, המכונות וכלי ההובלה 13.1 אחוז.
86. שם.
87. ראו: בר־און, 2006, פרקים שני, רביעי וחמישי.
88. היה בכך שינוי מהמדיניות של ההתיישבות הציונית בארץ־ישראל כפי שעוצבה בראשית שנות העשרים של המאה ה־20. ראו: מצר, 1979, עמ׳ 15–66.
89. לוי־פאור, 2001.
90. להרחבה על אישים אלה ותפיסותיהם ראו: לוי־פאור, 1993.
91. על תביעה לתעסוקה מלאה המאפיינת תנועות עבודה, שהיתה המקור לעליית הלייבור באנגליה של תחילת המאה ה־20, ראו: Hanagan, 1999. על כך שתעסוקה מלאה היתה מיסודות הקומוניזם: Lane, 1987, אף שיש לזכור כי שם היו המפעלים בבעלות המדינה.

ספיר היה הכוח המניע. הוא יזם, שכנע וקבע את המקום ואת ענף הייצור, והוא שגזר את הסרט בעת חנוכת המפעל.[92] סיפורים סופרו כיצד הביא ספיר משקיעים לערים החדשות. למשל, ישראל פולק, הבעלים של תשלובת 'פולגת', הובא לקריית גת בלי שידע לאן הוא נוסע, ואז הודיע לו ספיר כי שם יהיה מרכז תשלובתו.[93] לא פלא אפוא שספיר נחשב למושיען של העיירות החדשות, ובאופקים קיבל את אזרחות הכבוד של העיר בפברואר 1975.[94] ספיר ראה במשימת תיעוש הערים החדשות משימה לאומית ממדרגה ראשונה, אך גם פתרון למצוקת התעסוקה בלי ליצור תעשייה ממשלתית שהוא התנגד לה, מה שגרם בין השאר לתמיכתו בענף הטקסטיל, שהתאפיין בבעלות פרטית.[95] התיעוש תוכנן ומומן בחלקו בידי הממשלה, אך בוצע בדרך־כלל בידי בעלי הון פרטי ובידי חברות ציבוריות שהתחרו בשוק הסחורות כמו בעלי ההון הפרטי (הכוונה כאן למגזר ההסתדרותי ולמגזר הכפרי־השיתופי). כך הוטתה המדיניות לכיוון הקפיטליסטי, אם כי באופן מוגן ואף מרוסן למדי;[96] בניגוד בולט לתפיסות בתחום התכנון הפיזי, שם היתה בכורה מוחלטת למדינה ולמוסדות הלאומיים, הן בתכנון, הן במימון והן בביצוע.

החוק לעידוד השקעות הון היה אפוא הכלי העיקרי שבאמצעותו ניסתה המדינה לשפר את מצבם הכלכלי של התושבים בעיירות החדשות. כלי זה אכן היה הכרחי כדי לשנות את מצב הביקוש בשוק העבודה של העיירות. עם זאת היה בו משום המשך למדיניות התכנון הפיזי משום שהיעדר היגיון כלכלי לא מנע יישוב תושבים בשטחים מרוחקים. לשון אחר, אינטרסים של בניין המדינה המשיכו לשלוט במדיניותה של ממשלת ישראל בראשות תנועת העבודה. אך ההמשך לא היה ישיר, והחדיר שחקנים חדשים לזירה. בעלי ההון הפרטי, שהמדינה תמכה בהם באמצעות החוק, פעלו לפי היגיון של הצבר הון.[97]

92. הזמנה לפתיחת מפעל 'אופ־אר' באופקים, שאורח הכבוד היה פנחס ספיר, ללא תאריך, אה"ע IV-250-7-66b.
93. לוי־פאור, 2001, עמ' 206; פולק, 1988.
94. בישיבת המועצה המקומית שבה קיבל את התואר אמר ספיר ב־21 בפברואר 1975: 'אני מסכם שאופקים [...] היתה מבחינת תעסוקה לאחר קום המדינה בשפל המדרגה. 26 שנות קיום המדינה ועשרים שנה לאופקים ואם נסכם מה שעשינו אינני מביט אחורה בזעם אלא בשמחה ובסיפוק'. ראו: א"א, מכל היסטורי 367.
95. לוי־פאור, 2001, עמ' 250–252. סיבות נוספות לבחירת ענף הטקסטיל דווקא היו הצלחה ישראלית בגידול כותנה, התמחות יהודית מסורתית בענף, רווחיות וייצור תעסוקה בתוך זמן קצר, שם, עמ' 208–222. ראו גם: שביט, 1992, עמ' 49–52, שם הוא דן ב'טקסטילומניה' של פנחס ספיר.
96. המדינה המשיכה לנהל את מדיניות הסחר עם מדינות אחרות, וכן את מערכת התמריצים ליצוא. אשר לענף הטקסטיל ראו למשל הסכמי סחר ויצוא עם אנגליה וארצות־הברית, ג"מ, משרד התעשייה והמסחר, ג–6960, תיק 6. ראו הרחבה: לוי־פאור, 2001.
97. באותה תקופה גברה גם השפעתם של פרופסיונלים על המדיניות הכלכלית של ישראל. למשל, בוועדותיה של הרשות לתכנון כלכלי שהוקמה בשנת 1962 השתתפו כלכלנים כמו פרופ' דן פטנקין וד"ר (אז) מיכאל ברונו, שדגלו בליברליזציה. כיצד התנגש הדבר עם האופי הריכוזי של התכנון הפיזי ראו: בר־און, 2006, עמ' 70.

אופן התמיכה השפיע על שוק העבודה ועל יחסי העבודה וגם על היחסים בין הון, מדינה ועובדים, ולהלן אדון בנושאים אלה בהתמקדות באופקים.

ראשית, אחריותם של בעלי הון פרטי היתה מוגבלת לניהולו התקין של המפעל,[98] וכל הפסד התגלגל מיד לפתחם של המדינה והעובדים. למשל, מפעל 'אופ־אר'[99] סבל בשנת 1966 מצוקת מזומנים אף שהייצור התנהל כסדרו, וכבר בספטמבר הואצה פנייה לשר המסחר והתעשייה חיים צדוק בנוגע לתמיכה במפעל. העובדים לא קיבלו את משכורת אוקטובר, וב־16 בנובמבר שלח הוועד מברק אל לבקוביץ' מאיגוד פועלי הטקסטיל בוועד הפועל על כך שלא קיבלו שכר ומצב העובדים קשה. ההנהלה האשימה את האוצר באי־העברת כספים.[100] לבקוביץ' דיווח בהמשך: 'מפעל אופ־אר אינו רווחי מצד אחד, ומאידך גיסא דרישת הבנק לפיתוח התעשייה לתשלומי חובות, אי־אמון מצד כל הבנקים המסחריים במפעלי טכסטיל ובמפעלי טכסטיל באזורי פיתוח בפרט, ושבמצב זה איני רואה כיצד נוכל לעמוד בתשלומי שכר סדירים'.[101] כאן מסתמן הדפוס שליווה את כל המפעלים.[102] הנהלת מפעל שנתקלה בקשיים כספיים נקטה בדרך־כלל פעולה כפולה: מצד אחד העבירה פניות בדרכיה לשרי הממשלה לקבל סיוע, ומן הצד האחר הפעילה את ההסתדרות באמצעות אי־תשלום שכר, סירוב לחתום על הסכם עבודה וכיוצא באלה. ההסתדרות כנציגת העובדים תומרצה להגיש מחאות לשרים הנוגעים בדבר. בסופו של דבר זכו המפעלים בדרך־כלל לסיוע הנדרש, והיה לכך גם היבט פוליטי שהיטיבו לנצל. למשל, מזכיר מפ"א ביקש את עזרת 'מבטחים' בצורת הלוואה ל'אופ־אר':

> המלצנו בזמנו על מתן הלוואה למפעל בסך 250 אלף ל"י. בחודשים האחרונים חלו פיגורים לתשלום שכר לפועלים, ומשיחה עם מנהל המפעל התרשמתי, כי אין הנהלת אופ־אר יכולה בינתיים לעמוד בהתחייבויותיה הכספיות, אלא אם תקבל סיוע. חשוב לנו לקראת הבחירות לעצב את דעת הפועלים בתשלום שכר ומשכורת בדייקנות, ואנו נבקשכם איפה לזרז את מתן ההלוואה.[103]

98. בזכרון דברים בנוגע ל'אופ־אר' התחייבו היזמים לעבודה ולעובדים רק במשפט הבא: 'לשם הצלחת המפעל התחייבו היוזמים לדאוג להנהלה טכנית ועסקית יעילה של המפעל', 16 בינואר 1958, ג"מ, משרד התעשייה והמסחר, ג־6216, תיק 1, עמ' 5.
99. תשלובת הכותנה 'אופ־אר' (אופקים־ארגנטינה) הוקמה בשנת 1961 בידי בעלי הון יהודים מארגנטינה. בשנת 1966 הועברה התשלובת לבעלותה של חברת 'קשת' ובראשה עמד דב יעקובוביץ'.
100. אה"ע, הסתדרות פועלי הטכסטיל, ההלבשה והעור, IV-361-35. בתקופה זו הפכה המדינה לשותפה ב'אופ־אר' בשל הפסדיו המצטברים של המפעל. מזכר של רשות החברות הממשלתיות במשרד האוצר, 18 ביוני 1968, ג"מ, משרד האוצר, ג־4659, תיק 1.
101. לבקוביץ' להנהלה, 26 ביולי 1967, אה"ע IV-1-35.
102. ראו דוגמאות נוספות ושיקולי המעסיקים: בר־און, 2006, פרק שני.
103. מזכיר מפ"א למבטחים, 21 בספטמבר 1965, אה"ע IV-250-7-131.

דוגמה זו מלמדת שהמפעלים בשיתוף־פעולה עם ההסתדרות המקומית הפעילו את ההסתדרות המרכזית כדי ללחוץ על הממשלה להמשיך ולתמוך במפעלים. לפיכך הפגינו המפעלים מיד חוסר יעילות כלכלית, אך הסובלים העיקריים מכך היו העובדים, שכל מצוקה כלכלית התגלגלה לפתחם. הרושם שנוצר באופקים היה שהמדינה תומכת במפעלים כושלים, ושבעליהם בנו את המפעלים רק בשל ההלוואות. למשל, בישיבה של מזכירות מפ״א בנושא הודעת סגירה של מפעל 'אופק' יהלומים, ציין ראובן ברדה: 'מה שהניע את וישקין לפתוח כאן את המפעל זו היתה ההלוואה, וההלוואה היא מטרת קיום המפעל'.[104] גם אם אבחנה זו אינה ממצה את האינטרסים של בעלי המפעלים, הרי אלה לא היו קשורים באופן הדוק לרווחיות כלכלית. עובדה זו הפכה את המפעלים לתלויים תמידית בתמיכה חיצונית, של המדינה בדרך־כלל. הדרך להשגת התמיכה עברה לא פעם אצל העובדים, ואלה נהפכו למעשה בני ערובה בתהליך הזה, וכך הועצמה תלותם הכלכלית של העולים תושבי אופקים במדינה ומוסדותיה, והיא שנהייתה אחראית למצבם. בעלי ההון נתפסו כבעלי אינטרסים צרים, ולא כאחראים למצב. ההון ואמצעי הייצור, אך לא פחות מכך הקשרים הפוליטיים, נותרו במרכז הארץ. מקור הפרנסה העיקרי של תושבי אופקים המשיך להיות שוק העבודה האזורי, שהתבסס והשתפר בעקבות התיעוש.

השינויים בשוק העבודה בעקבות התיעוש היו אמנם מרחיקי לכת.[105] כתוצאה ישירה של פעולות הממשלה בעזרת בעלי ההון, עלה עלייה ניכרת משנת 1959 מספר המפעלים שפעלו בתוך שטח השיפוט של אופקים. באזור התעשייה הוקמו שלושת המפעלים הגדולים: 'אופ־אר' הוקם על שטח של 18,500 מ״ר; 'אופק' הוקם בסמוך על שטח של 2680 מ״ר; ו'אפודה' הוקם על שטח של 1100 מ״ר. הורחב גם שטחן של מלטשות היהלומים והן הועברו לצדו של אזור התעשייה.[106] כמו כן הוקמו והורחבו בשני רחובות של אזור התעשייה כמה בתי־מלאכה ובהם מסגרייה, נגרייה, מאפייה ובית־דפוס. זאת ועוד, לכאורה גם אזור התעשייה של המועצה האזורית מרחבים נמצא בתוך אופקים. 'שטח מריבה' זה הכיל חלק מהתעשייה החקלאית והיו בו מנפטת כותנה ומוסך טרקטורים (שנסגר במהלך שנות השישים).[107] לפיכך כבר בתחילת שנות השישים היה אזור התעשייה שוקק חיים, ומרכז הכובד של שוק העבודה האזורי הועבר אל תוך אופקים. מחוצה לה נותרו בעיקר ענפי הבניין והחקלאות, וכן 'מכסף', מפעל לייצור סכינים שפעל בקיבוץ

104. ישיבת מזכירות מפ״א, 26 ביוני 1960, אה״ע IV-50-7-15.
105. מידע על השינויים ברמת המקרו ראו: לוי פאור, 2001.
106. משרד השיכון, 1969, עמ' 93. הנתונים בחלק זה נכונים לשנת 1967.
107. שטח הכניסה לאופקים שייך עד ימינו למועצה אזורית מרחבים, ולסכסוך על שטח זה יש שורשים בשנות החמישים. הדבר פוגע בכושר התפתחותה של אופקים. להרחבה בדבר הסכסוך בין מועצות אזוריות לערים חדשות בעניין בעלות על אזורי תעשייה ראו: מבקר המדינה, 2000. לסכסוך בגבול אופקים ראו למשל: ג״מ, משרד הפנים, גל־12061, תיק 1.

אורים. בתקופה זו גדל גם בית־האריזה 'מעון' שליד קיבוץ מגן ובבעלות משקי חבל אשכול. תעשייה חקלאית זו כללה גם מוסך ובית־קירור, וחלק מהעבודה היה עונתי.

שנת 1959 היתה גם נקודת מפנה במאפייני הבעלות על מקומות העבודה של תושבי אופקים. מצד אחד חלה ירידה ניכרת בהעסקה באמצעות הקק"ל ושלוחותיה של הסוכנות היהודית, בעיקר לאחר סגירת מפעל האגבות בשנת 1966.[108] מנגד הועמקה נוכחותה של הבעלות הפרטית בשל מפעל 'אופ־אר' ונוספה עבודה בסקטור הכפרי־השיתופי ובסקטור ההסתדרותי, הן בעקבות הקמת 'אופק' ו'אפודה', והן בשל הרחבת התעסוקה בחבל מעון.[109] שינוי זה מסמן את המעבר מהכלכלה שאפיינה את היישוב היהודי לפני 1948 לכלכלה שאפיינה את התיעוש המדינתי.[110] המעבר מחקלאות לתעשייה, ובייחוד לטקסטיל, היה אחד השינויים העיקריים בהיסטוריה הכלכלית של אופקים. מאפיין זה הוזכר לעיל בהקשר לתיעושן של הערים החדשות באופן כללי. באופקים הוקמה בשלב מוקדם זה בעיקר תעשיית טקסטיל שנסמכה בחלקה על מנפטת הכותנה. נוסף על כך המשיכה להתקיים באופקים תעשיית ליטוש יהלומים. ענפי הבניין והחקלאות שמרו על מקומם בהעסקת תושבי אופקים, אך הפעם עבר עיקר העבודה לתעשייה החקלאית מכיוון שהחקלאות עצמה הפכה ממוכנת ודרשה פחות ידיים עובדות.[111] התיעוש הביא אפוא לידי גיוון התעסוקה.

עיקר השינוי היה במאפייני העבודה של תושבי אופקים. באוגוסט 1968 מנה כוח העבודה באופקים 2233 בני־אדם, מהם הועסקו 2043 בעבודה 'טבעית', והשאר בעבודות יזומות. בתוך אופקים הועסקו 1423 ומחוץ לעיירה 620 בלבד, מהם בעבודות עונתיות. עוד 184 איש שלא התגוררו באופקים עבדו בה, והם היו 11.4 אחוזים מעובדי המקום.[112] מספרים אלה מדגישים שוב את המעבר לתעסוקה פנימית לאופקים, שהיתה גם מקור פרנסה לתושבי האזור.

בתוך העיירה הועסקו רוב העובדים בבניין, בתעשייה ומלאכה ובשירותים. מחוץ לעיירה הועסקו מעטים בענפים אלה, וכן כל העובדים בחקלאות. באוגוסט 1968 הועסקו 42 אחוז מהמועסקים בעבודה 'טבעית' בתעשייה ומלאכה, 26.2 אחוז הועסקו בחקלאות, 7.3 אחוזים הועסקו בבניין, ו־24.4 בשירותים.[113] בלטו במיוחד העלייה הדרמטית בהעסקה

108. על שקיעתו של מפעל זה, שתלו בו תקוות רבות, ראו: אצ"מ, קרן קימת לישראל, הלשכה הראשית, KKL5, תיקים 28258-60, 29348, 29345.

109. 'אופק' היה בבעלות יזמים פרטיים ו'תיעוש' מייסודה של חברת העובדים. 'אפודה' הוקם בידי חברת המושבים, אך עבר לידיים פרטיות ושינה את שמו תכופות מהמחצית השנייה של שנות השישים.

110. על המדיניות שהעדיפה תמיכה בחקלאות עד שנת 1955 ראו: ברקאי, 1983, עמ' 100.

111. ראו למשל על מיכון ענף הכותנה: שביט, 1992, עמ' 146-149.

112. מתוך: ישראל, **תעסוקה ואבטלה בעיירות הפיתוח**, 1969, עמ' 49.

113. מחושב על־פי נתונים משם, עמ' 50.

בתעשייה ומלאכה, והירידה היחסית בחלקה של החקלאות. התעסוקה בשירותים (הכוללים גם מִנהל) עלתה אף היא בזכות התייצבותם של מוסדות העיירה וגידולם. 190 עובדים נותרו בעבודות יזומות בשל היעדר מערכת סעד חלופית.[114]

שנות השישים היו אפוא מפנה דרמטי מבחינת שוק העבודה האזורי, שספג את רוב העובדים בעבודה שנחשבה 'טבעית' ו'יצרנית'. שלא כמו בסוף שנות החמישים, מי שהיה כשיר לעבודה מצא בדרך־כלל פרנסה בשוק העבודה האזורי. יתרה מזו, רוב העבודה הוצעה בגבולות העיירה, ששימשה גם מקור פרנסה לסביבתה. ביקוש העבודה היה מגוון יותר, וחלק ניכר ממנו הפך להיות בתעשייה ובמלאכה, בעיקר בשל הגידול בענף הטקסטיל. מספר העובדים בעבודה יזומה ירד משמעותית וכלל בעיקר את מי שלא יכלו לעבוד עבודה רגילה.

לסיכום, יצירתה של תעסוקה מלאה באופקים על־ידי המדינה לימד כי בראש מעייניה היתה הישארותם של תושבי המקום בעיר החדשה בשם 'פיזור האוכלוסייה'. העובדים נהפכו בני ערובה של מנהלי המפעלים במאבקם למימון נוסף, אך נדמה כי לא פחות מכך נעשתה המדינה בת ערובה של עצמה במאבקה לפיזור האוכלוסייה היהודית בניגוד להיגיון הכלכלי. מתהליך עיצובו של שוק העבודה באופקים עולה מורכבות השתלבותם של תהליכים שונים, על הטעויות וההצלחות שלהם. התוצאה הסופית היתה עיירה מרוחקת, ששוק העבודה באזורה נבדל ממרכז הארץ. הבידול הגאוגרפי של שוק העבודה הצטרף לבידול מרחבי בין מהגרים מארצות מוצא שונות, וביניהם לבין ותיקים. ואם לא די בכך, הרי התוכנית לפיזורם התבססה על תאוריה מתחום תכנון ערים שלא נתנה את דעתה ליצירת מקורות תעסוקה. התוצאה של התיעוש היתה חידוד, מיסוד והעמקת פערים אלה בין מרכז הארץ לאופקים וסביבתה, ולפריפריה בכלל. עם זאת, התיעוש אִפשר קיום בכבוד באופקים והיה מאבני היסוד בדרך לבנייתה של קהילה במקום.[115]

קריסתו של 'חוזה חברתי'

עם התיעוש נדמה שהתגבש גם האתוס של העובדים,[116] ולפיו הם מילאו את שליחותם האזרחית בתמורה לתעסוקה ופרנסה מובטחות. הווה אומר, נוצר מעין 'חוזה חברתי' בינם לבין המדינה. על קיומו אפשר ללמוד בעיקר מרגעי שבירתו. דוגמה לכך אפשר

114. על השינויים בהתמודדות המדינה עם אבטלה ראו: גל, 2002, פרק חמישי.

115. הרחבה בעיקר בנוגע לבידול במאפייני הכשרה ובתהליך העבודה ראו: בר־און, 2006, פרקים ראשון, רביעי וחמישי. ראו שם בפרקים שלישי ושישי על יצירתו של 'מרחב חברתי' בעבור העובדים בעיירה.

116. היו גם ערעורים על אתוס זה, אך הם לא הציבו חלופה ברורה. ראו ריאיון עם סעדיה גוזלן, **הארץ**, 11 ביולי 1986.

לראות במאבקם של עובדי 'אופ־אר' נגד סגירת המפעל. הנהלת התשלובת הכריזה על הסגירה ב־23 בדצמבר 1980 לאחר כשנה של מצוקה כלכלית. העובדים הכריזו סכסוך עבודה, שייקרא להלן 'שביתת סגירה', והתבצרו במפעל. מפ"א השיגה את תמיכתם של כל מקומות העבודה בשטח שיפוטה,[117] וההסתדרות מימנה את מחאת העובדים ואת דמי השביתה. ראש המועצה המקומית אברהם רביבו מהמפד"ל כינס בעניין ישיבה בהולה של מליאת המועצה ובה ציין את פגישותיו עם אנשי משרד התעשייה והמסחר ועם השר גדעון פת. הוא גם שלח מברקים לעוד שרים ולראש שירות התעסוקה ונפגש עם דב יעקובוביץ'.[118] שיאה של המחאה היה הפגנה בירושלים. במודעה שקראה לתושבי העיירה להצטרף להפגנה נאמר:

> תושב יקר! אנו קוראים לך בזמנים קשים אלה לחזק ולהצטרף לפעולות ומאבק מחאה נגד סגירת מקור הפרנסה העיקרי במקום. אנו קוראים לכם להרים את קולכם נגד מדיניות האבטלה וקוראים לממשלה לספק תעסוקה מיידית למפוטרים [...] אנו פונים אליך תושב יקר. בעיית התעסוקה נוגעת אליך ישירות, התייצב להפגנה אתנו [...] יצאו אוטובוסים להפגנה בירושלים מול הכנסת. אנו מבקשים עזרתכם והצטרפותכם בהפגנת הזדהות של פועלי אופ־אר.[119]

ההודעה מלמדת על האתוס. סגירת מפעל נתפסה כמדיניות הממשלה ('מדיניות האבטלה'), והעובדים דרשו את חידוש התעסוקה המלאה ('לספק תעסוקה מיידית'). העובדים שהיו רובם תושבי אופקים ידעו שהמדינה הקימה את המפעלים כדי לממש את רצונה ביישוב הנגב ופיזור אוכלוסייה. לדידם לא חל שינוי במטרות המוצהרות האלה, ועם השנים נראה מודל זה קביל גם בעיניהם,[120] וסגירת המפעל נתפסה כאיום על קיומה של העיירה כולה וכהפרה של 'החוזה החברתי'.

'החוזה החברתי' כלל איזון בין זכויות לחובות. העובדים חשו כמי שמילאו את כל מחויבויותיהם למדינה, אך ללא זכויות מובטחות. כך ביטא זאת עובד לשעבר ב'אופ־אר': 'אנחנו אנשים מבוגרים, גמרנו, נתנו את כל החיים, נתנו את הכול למען המדינה, הגיע הזמן לתת את הזכות — אף אחד לא נותן לנו'.[121] העובדים נתנו למען המדינה כמתיישבי הנגב במסגרת פיזור האוכלוסייה וכמשרתים בזרועות הביטחון. יש שהיו מוכנים להסתפק בפיצויים:

117. ראו מכתב הזדהות של הוועדים, ללא תאריך, אה"ע IV-250-7-130.
118. מתוך דבריו של אברהם רביבו במליאת המועצה המקומית, 14 בינואר 1981; א"א, מכל 155 מזכירות. ראו שם גם על מוקדי העימות בין 'קשת' לממשלה.
119. כרזה, ללא תאריך, אה"ע IV-250-7-130. הרחבה בדבר מאבקים אלה והשתלשלות הדברים: בר־און, 2006, פרק שישי.
120. על כך שתושבי העירים החדשות מראים הזדהות גבוהה עם הלאומיות היהודית ומטרותיה ראו למשל: יפתחאל וצפדיה, 2000. על כך שהתוכן שנוצק ללאומיות היה שונה ראו: Cooper, 1978.
121. ריאיון המחברת עם דני אשטבקר, 18 במאי 2004.

אני חושב שהמדינה, הדור שלי שלא יצאו פושעים, שיצאו עבדו קשה, באמת צריכים לשלם פיצויים לאנשים כאלה, מפני ששירתנו בצבא ביחידות קרביות, היינו ילדים טובים, למדנו בכוחות עצמנו, לא, את יודעת, לא נתנו לנו כלום. ובכל זאת זלזלו בנו. אני אגיד לך את האמת.[122]

כלומר, עצם העובדה ששימשו לצורכי פיזור אוכלוסייה בתוך חוויית הריק הכלכלי־החברתי של סוף שנות החמישים מזכה בפיצויים. במקום פיצויים דרשו העובדים ב׳שביתת הסגירה׳ שהמדינה תספק להם תעסוקה. לפיכך, מאבק העובדים היה על הזכות האזרחית לעבודה. כך הציג זאת עובד לשעבר ב׳אומן׳: ׳אני רוצה לעבוד ולא משנה כמה משלמים לי [...] אז המפעל שלי נסגר, אני נלחם, אני רוצה שיפתחו את המפעל. מרוויחים 3000 ש״ח? גם אני רוצה להרוויח 3000 ש״ח׳.[123] מדבריו עולה כי המאבק לא היה על תנאי העבודה אלא על קיומה של עבודה. לכן המאבק היה על כללי המשחק שנשמרו עד סגירת המפעלים, ולפיהם חובת המדינה ששלחה את אזרחיה למדבר לייצר להם תעסוקה ולא רק הכנסה.

ההפגנה בפרט ומאבק העובדים ככלל נשאו פרי. במקום לסגור את המפעל כולו, נסגרה מחלקת האריגה של המפעל בסוף פברואר 1981, והמטווייה הוסיפה לפעול.[124] פוטרו כ־140 עובדים (במקום כ־250), מהם ותיקים מאוד.[125] גם מנהל המחלקה פוטר. העובדים קיבלו פיצויי פיטורין ועוד 100,000 שקלים לחלוקה לפי ראות עיניהם של הוועד ומפ״א.[126] הוכנה תוכנית הבראה למפעל בתמורה להמשך הפעלתו ובמסגרתה קיבלה התשלובת מעל 20 מיליון שקל מהמדינה.[127] הווה אומר, המדינה התחייבה שוב לאספקת תעסוקה באופקים, אך מחויבות זו נשחקה.

סיכום

באופקים קיים ריק כלכלי מבני, שנוצר ומוסד בחסות המדינה. ריק זה נוצר בשל אופן התכנון של הערים החדשות, ובשל האוטונומיה הפרופסיונלית והסמכותיות הבן־גוריונית שאפיינו את מנגנון המדינה עם הקמתה. על אף אזהרותיהם של מומחי כלכלה מפני הריק

122. ריאיון המחברת עם יואל אוג׳יפה, 16 ביוני 2004.
123. ריאיון המחברת עם יוסי אבוטבול, 11 באפריל 2002.
124. המטווייה החליפה בעלות בשנת 1986 ונסגרה לבסוף בשנת 1988.
125. ראו רשימות המפוטרים לפני המאבק ואחריו: אה״ע IV-250-7-130. על גורל המפוטרים ראו: בר־און, 2006, פרק שישי.
126. גם את הסכום הזה שילם משרד התמ״ת. ראו הסכם, 5 באפריל 1981, אה״ע IV-250-7-130.
127. דבר, 10 באוגוסט 1981. רוב הכסף ניתן בתמורה למבנים של המפעל ואלה הועברו לבעלות המדינה.

הכלכלי שיווצר בעיירות מרוחקות וקטנות, דבקו המתכננים בתזה מתחומם המקצועי ותכננו עיירות כאלה. מיד עם הקמתן חוו תושביהן את הריק הכלכלי.

הריק הכלכלי נהפך לשוק שניוני, ששותפים לו עולים ממדינות מוצא מסוימות בלבד. השוק השניוני שחוו התאפיין בתחרות גבוהה, בעבודה זמנית ולא מקצועית, בהלנת שכר ותנאים, ובהיעדר ייצוג הולם. חוויות אלה התרחשו אצל מעסיקים שסימלו את האתוס הציוני בעת ההיא — המוסדות הלאומיים והסוציאליסטיים. המדינה תמכה באספקת עבודה יזומה לפי גודל משפחה. התמיכה ניתנה כדי להחזיק את התושבים במקומם. באמצעות תיעוש הצליחה המדינה בראשות מפא״י לייצר תעסוקה מלאה, הפעם מתוך תמיכה בעיקר בהון הפרטי. תהליך זה כולו נקשר לבלי הפרד לכדי ׳חוזה חברתי׳ בין המדינה לבין העובדים מאופקים.

מבט ׳מלמטה׳, מנקודת מבטם של עובדים, מלמד את מה שהוזנח עד כה בתיאורה של אופקים ובתיאורן של עיירות חדשות בכלל. העובדים מאופקים אימצו את התפקיד שהוטל עליהם — לא פעם בעל־כורחם — כמיישבי הנגב, וזאת כחלק מחובותיהם כאזרחים. העובדים הסכימו למעין ׳חוזה חברתי׳ עם המדינה, ולפיו בתמורה לחובות אלה הם יזכו לתמיכה ממשלתית קבועה שתייצר תעסוקה. הפרתו של ׳חוזה חברתי׳ זה גרמה מחאה, שביתה, הפגנות ומאבקים (שכיניתי ׳שביתות סגירה׳), שבהם בא האתוס של העובדים לידי ביטוי. הם דרשו את שימורו של ׳החוזה החברתי׳, שהובטחה בו תעסוקה מלאה. יתרה מזו, במידת מסוימת הצליחו העובדים במאבקם, בזכות התפקיד הלאומי שניתן להם בעת יישובם באופקים.[128] המדינה התחייבה שוב ושוב לספק תעסוקה. ואולם תהליכי הליברליזציה הכלכלית של ישראל ניכרו לבסוף גם באופקים. בשל הריק המבני בתכנון עיירות חדשות קטנות ומרוחקות השפיעה הליברליזציה על המאפיינים הכלכליים־החברתיים של תושבי אופקים יותר משהשפיעה במקומות אחרים.[129] באופקים — כמו בעיירות רחוקות וקטנות אחרות — נדרשת תמיכת המדינה לייצור תעסוקה מכיוון שהיה ברור מראש שאין בהן רציונל כלכלי־קפיטליסטי.

128. גורמים נוספים, ובעיקר חשיבותו של ׳המרחב החברתי׳ בחיזוק העובדים, ראו: בר־און, 2006, פרקים שלישי ושישי.

129. על מקומה של אופקים בתחתית המדרג הכלכלי־החברתי של יישובים יהודיים בישראל ראו: מבקר המדינה, 2000.

ביבליוגרפיה

אלרואי גור (2004). **אימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ־ישראל בראשית המאה העשרים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

אסנת דרור (2004). 'מחייטים וסנדלרים בנינו פה נמל: פועליות, לאומיות ואתניות בקרב פועלי נמל אשדוד, 1961–1967', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר־שבע.

אפרת אלישע (1987). **עיירות הפיתוח בישראל: עבר או עתיד?**, אחיאסף, תל־אביב.

אפרת צבי (2000). 'התוכנית', **תיאוריה וביקורת**, 16, עמ' 203–211.

ארנון ישי (1998). 'מדיניות העלייה והקליטה בשנים 1954–1956: יישומה ותוצאותיה', בתוך: דבורה הכהן (עורכת), **קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל — מיתוס ומציאות**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, עמ' 317–341.

בורוכוב אליהו (1988). **התעשייה בערי הפיתוח ובעיותיה**, נייר דיון מס' 13–88, המרכז לפיתוח על שם פנחס ספיר, תל־אביב.

בר־און שני (2006). 'מעם למעמד: היסטוריה חברתית של עובדים באופקים, 1955–1981', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב.

בר־און שני (בתהליך). 'טווים מחיצות: אבחנה בין קבוצות חברתיות בתהליך העבודה, מפעל "אופ־אר" 1961–1979', בתוך: יהודה שנהב, יוסי יונה (עורכים), **גזע, הגזעה וגזענות**, ב, מכון ון ליר, ירושלים.

ברקאי חיים (1983). **ימי בראשית של המשק הישראלי**, מכון פאלק, ירושלים.

גונן עמירם (1990). 'פיזור האוכלוסייה וקליטת העלייה כמשימות מתנגשות', בתוך: עמירם גונן (עורך), **גיאוגרפיה של קליטת עלייה: לקחי העבר ומבט לעתיד**, האגודה הגיאוגרפית הישראלית והמחלקה לגיאוגרפיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, עמ' 49–55.

גור בתיה (1990). **מכביש הרעב שמאלה**, כתר, ירושלים.

גל ג'וני (2002). **האומנם נטל מרצון? סיפורה של ההתמודדות עם האבטלה, 1920–1995**, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון, קריית שדה־בוקר.

גרינברג לב לואיס (1996). 'עובדים חלשים, עובדים חזקים: זרמים בכלכלה הפוליטית הישראלית, 1967–1994', **תיאוריה וביקורת**, 9, עמ' 61–80.

דה פריס דוד (1999). **אידיאליזם וביורוקרטיה: שורשיה של חיפה האדומה**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

הכהן דבורה (1994). **עולים בסערה: העלייה הגדולה וקליטתה בישראל 1948–1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

הכהן דבורה (1998). **הגרעין והריחיים: התיישבות העולים בנגב בעשור הראשון למדינה**, עם עובד, תל־אביב.

הלוי נדב, קלינוב־מלול רות (1968). **ההתפתחות הכלכלית של ישראל** (תרגם מאנגלית: י' קופ), אקדמון, ירושלים.

טרואן אילן (1996). 'התחלות חדשות בתכנון הציוני בתקופת העלייה הגדולה: הרעיון של עיירות פיתוח בעשור הראשון למדינה', בתוך: דליה עופר (עורכת), **בין עולים לותיקים: ישראל בעלייה הגדולה, 1948–1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים, עמ' 261–284.

יונה יוסי, ספורטא יצחק (2003). 'לאומיות מגדר ואתניות בחינוך המקצועי בישראל', **תיאוריה וביקורת**, 22, עמ' 35–65.

יפתחאל אורן, צפריה ארז (2000). **מדיניות וזהות בערי הפיתוח: השפעת התכנון והפיתוח על עולי צפון אפריקה**, מרכז הנגב לפיתוח אזורי, באר־שבע.

ישראל, הרשות לתכנון כוח אדם (1969). **תעסוקה ואבטלה בעיירות הפיתוח**, [חסר מו"ל], ירושלים.

כזום עזיזה (1999). 'תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי־שוויון האתני בישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, א (2), עמ' 385–428.

לוי־פאור דוד (1993). **פנחס ספיר והפיתוח התעשייתי הארצי**, המרכז לפיתוח על שם פנחס ספיר, תל־אביב.

לוי־פאור דוד (2001). **היד הלא נעלמה: הפוליטיקה של התיעוש בישראל**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

מבקר המדינה (2000). **דוח שנתי 50ב' לשנת 1999 ולחשבונות שנת הכספים 1998**, מדינת ישראל, דפוס הממשלה, ירושלים.

מצר יעקב (1979). **הון לאומי לבית לאומי, 1919–1921**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

מרום שושנה (1997). 'המדיניות החברתית של ישראל בשנות החמישים והשישים והתהוותן של "שכבות המצוקה"', עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

משרד השיכון, המחלקה למחקר כלכלי וחברתי (1969). **אופקים: התפתחות כלכלית־חברתית**, [חסר מו"ל], תל־אביב.

סבירסקי שלמה (1981). **לא נחשלים אלא מנוחשלים**, מחברות למחקר וביקורת, חיפה.

סבירסקי שלמה (1995). **זרעים של אי־שוויון**, ברירות, תל־אביב.

סבירסקי שלמה, ברנשטיין דבורה (1993). 'מי עבד, עבור מי ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית', בתוך: אורי רם (עורך), **החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים**, ברירות, תל־אביב, עמ' 120–147,

פולק ישראל (1988). **בתקופה סוערת: אוטוביוגרפיה** (תרגם מיידיש: אהוביה אברהם), כתר, ירושלים.

פיקאר אבי (1999). 'ראשיתה של העלייה הסלקטיבית בשנות החמישים', **עיונים בתקומת ישראל**, 9, עמ' 338–394.

פיקאר אבי (2005). '"רכבת מקזבלנקה למושב או לאזור פיתוח": קליטת העולים מצפון אפריקה ואכלוס הפריפריה בישראל בשנים 1954–1956', בתוך: אבי בראלי, דניאל

גוטוויין וטוביה פרילינג (עורכים), **חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי** (סדרת נושא: **עיונים בתקומת ישראל**), ב, יד יצחק בן־צבי ומכון בן־גוריון לחקר ישראל, ירושלים וקריית שדה־בוקר, עמ' 581–614,

צור ירון (2000). 'אימת הקרנבל — "המרוקנים" והתמורה בבעיה העדתית בישראל הצעירה', **אלפיים**, 19, עמ' 126–164.

צור ירון (2001). **קהילה קרועה: יהודי מרוקו, הלאומיות והעלייה, 1943–1954**, עם עובד, תל־אביב.

צור ירון (תשס"א). 'הבעיה העדתית', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור השני תשי"ח–תשכ"ח**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

קרקובר שאול (1977). 'לשאלת הגודל המצומצם של יישוב עירוני: המקרה של שדרות, נתיבות ואופקים', **נופים**, 9–10, עמ' 179–186.

רזין ערן (1984). 'הרכב הבעלות על מפעלי התעשייה בערי הפיתוח', **אופקים בגיאוגרפיה**, 11–12, עמ' 223–242.

רזין ערן, שוורץ דפנה (1992). 'הערכת מדיניות פיזור התעשייה בישראל לאור תנאים משתנים', **רבעון לכלכלה**, 153, עמ' 236–278.

רייכמן שלום, יהודאי מירה (1984). **סקר תכנון פיזי יוזם, 1948–1965**, משרד הפנים — מינהל התכנון, והאוניברסיטה העברית — המחלקה לגיאוגרפיה, ירושלים.

רם אורי, יפתחאל אורן (1999). **'אתנוקרטיה' ו'עולמקומיות': גישות חדשות לחקר החברה והמרחב בישראל**, מרכז הנגב לפיתוח אזורי, באר־שבע.

שביט יעקב (1992). **חרושת הטקסטיל בארץ־ישראל, 1854–1956: מתעשייה חלוצית לתעשייה מובילה**, האגודה הישראלית לטקסטיל, תל־אביב.

שוורץ דפנה (1990). 'פרופיל עיר: סיווג חדש של ערי הפיתוח', **רבעון לכלכלה**, 145, עמ' 194–209.

שוורץ דפנה (2002). **חוק עידוד השקעות הון ותמריצי מיקום: סקירת ספרות; תמריצים ישירים לעידוד השקעות בתעשייה: הניסיון הבינלאומי**, מרכז הנגב לפיתוח אזורי, באר־שבע.

שטרית סמי שלום (2004). **המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, 1948–2003**, עם עובד, תל־אביב.

שלי ניומן אסתר (1996). 'המסע הלילי: מפגשים בין עולים למקומם החדש', בתוך: דליה עופר (עורכת), **בין עולים לוותיקים: ישראל בעלייה הגדולה, 1948–1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים, עמ' 285–298,

שפירא אניטה (1997). 'בין יישוב ומדינה: המרכיבים שלא עברו', בתוך: יהודה ריינהרץ ואחרים (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, עמ' 253–271.

שרון אריה (1951). **תכנון פיזי בישראל**, המדפיס הממשלתי, ירושלים.

שרון סמדר (2004). '"לבנות ולהיבנות בה": תכנון המרחב הלאומי בשנים הראשונות למדינת ישראל', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב.

שרון סמדר (2006). 'המתכננים, המדינה, ועיצוב המרחב הלאומי בראשית שנות החמישים', **תיאוריה וביקורת**, 29, עמ' 31–57.

Bernstein Deborah S. (2000). *Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestin*e, State University of New York Press, Albany, NY.

Bonnell Victoria E. (1983). *Roots* o*f Rebellion: Worker*s' *Politics and Organizations in St. Petersburg and Moscow, 1900-191*4: University of California Press, Berkeley, CA.

Cooper Samuel (1978). *Newgate: An Old-New Town in the Nege*v, The Catholic University of America, Washington DC.

De Vries David (2000). 'Nationalism and the Making of Dock Labour in British-ruled Palestine', in: Sam Davies et al. (eds.), *Dock Workers; International Explorations in Comparative Labour History, 1790-197*0, Burlington, VT, Ashgate, pp. 231-249.

De Vries David (2002). 'Drawing the Repertoire of Collective Action: Labour Zionism and Strikes in 1920s Palestine', *Middle Eastern Studie*s, 38 (3), pp. 93-122.

Hanagan Michael P. (1999). 'The Right to Work and the Struggle Against Unemployment: Britain, 1884-1914', in: Michael P. Hanagan & Charles Tilly (eds.), *Extending Citizenship, Reconfiguring State*s, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, pp. 123-147.

Katzenelson Ira & Zolberg Aristide (eds.) (1986). *Working Class Formation: Nineteenth Century Patterns in Western Europe and the United State*s, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Lane David (1987). *Soviet Labor and the Ethic of Communism: Full Employment and the Labor Process at the USSR*, Wheatsheaf Books, Brighton, Sussex.

Lewin Moshe (1970). 'Society and the Stalinist State in the Period of the Five Year Plans', *Social History*, 2, pp. 139-175.

Lockman Zachary (1996). *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine 1906-194*8, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, CA.

Moore Barrington (1978). *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revol*t, M.E. Sharpe, New York.

Peach Ceri (1996). 'The Meaning of Segregation', *Planning Practice and Researc*h, 11 (2), pp. 137-150.

Piore Michael J. (1977/1971). 'The Dual Labor Market: Theory and Implications'*-+, in: Gordon David (ed.), *Problems in Political Economy: An Urban Perspectiv*e, D.C. Heath, Lexington, MA, pp. 93-97.

Piore Michael J. (1979). *Birds of Passage: Migrant Labor and Industrial Societie*s, Cambridge University Press, NY.

Turok Ivan (1989). *Development Planning and Local Economic Growth: A Study of Process and Policy in Bracknell New Tow*n, Pergamon Press, Oxford.

פוליטיקה ומשפט

בית־משפט לחוקה – פתרון מבני לקשיי המשילות של המערכת הפוליטית?

גדעון דורון ואסף מידני

מבוא

בחודש יוני 2000 אימצה הכנסת הצעת חוק טרומית של חבר הכנסת אליעזר (צ׳יטה) כהן ממפלגת האיחוד הלאומי־ישראל ביתנו לכינונה של חוקה. הצעת החוק ביקשה להקנות לכנסת מעמד של רשות מכוננת, ש׳תפעל לכונן מסמך חוקתי יחידי, שלם ומקיף׳. בהצעת החוק תמכו ארבעים וארבעה חברי כנסת. בספטמבר 2000 הגישו חברי הכנסת אליעזר כהן ויגאל ביבי (מפד״ל) שתי הצעות חוק עוקבות להצעה לכינונה של החוקה שנושאן היה הקמת בית־משפט לחוקה.[1] הצעות החוק הללו זכו בקריאה הטרומית לתמיכת חמישים ושניים חברי כנסת, אלא שלאחר שנה בערך, ב־2 בינואר 2002, דחתה הכנסת את שתי ההצעות הללו. דחייה זו אינה מפתיעה; היא נבעה ממאמצים ללא לאות, בין היתר, של אנשי משפט בכירים ששכנעו את חברי הכנסת לתמוך בעמדה השוללת את רעיון בית־המשפט לחוקה. ה׳הפתעה׳ באה דווקא שנה קודם לכן, בעת שהחליטו נציגי המפלגות הדתיות בכנסת, אשר מאז קום המדינה ידועים כמתנגדים לחוקה, לתמוך בהצעה להקמת המוסד המיוחד הזה. האם החליטו חברי הכנסת של המפד״ל, יהדות התורה וש״ס והנציגים הדתיים של המפלגות האחרות כי לקראת שנות האלפיים כדאי להם לשנות עמדה ולתמוך בחוקה וכי כל שנותר להם כעת הוא להבטיח את יישומה הנאות על־ידי המוסד המוצע? או

1. ראו: תקציר ׳השבוע שהיה בכנסת׳, 7 ביוני 2000, אתר הכנסת http://www.knesset.gov.il, וראו גם: הצעת חוק יסוד: כינון חוקה בישראל שהגישו חבר הכנסת אליעזר כהן וקבוצת חברי כנסת (פ/1720), http://icd.org.il/items/item_1000032.rtf; הצעת חוק יסוד: בית המשפט לחוקה שהגישו חבר הכנסת אליעזר כהן וקבוצת חברי כנסת (פ/1875), http://icd.org.il/items/item_1000028.rtf; הצעת חוק יסוד: בתי המשפט לחוקה שהגיש חבר הכנסת יגאל ביבי (פ/2186), http://www.knesset.gov.il/prorocols/data/html/huka/2001-07-02.html.

לחלופין, האם מדובר כאן במה שמכונה 'תרגיל הירוסטטי',[2] שמטרתו קשורה לא בהכרח להקמת המוסד עצמו אלא ליצירת איום מובלע, אך אמיתי, על בית־המשפט העליון כדי שזה ישנה את דרכו, שאם לא כן, תפצל הכנסת את כוחו?

מאמר זה מטרתו להסביר את התהליך הפוליטי המשתמש בחקיקה או באיומי חקיקה כחלק מהתפתחותו של שיח ציבורי. כמו שמוצג במקרה הבוחן שלפנינו, שיח זה מתאפיין בדרישה להקים בית־משפט לחוקה שיימצא מחוץ למערכת המשפט המקובלת ויהיו בו שופטים מיוחדים שתפקידם הבלעדי יהיה עיסוק במלאכת הביקורת החוקתית.[3] השיח הציבורי שהתפתח התמקד במאפיינים השונים של בית־המשפט המיוחד הזה,[4] עד כי נדמה היה שהשאלה אם קיים צורך במוסד כזה בישראל נעשתה לא רלוונטית.[5] המאמר בוחן את התפתחות השיח בנוגע לבית־המשפט לחוקה מאז שנות התשעים של המאה הקודמת על בסיס ההיגיון שתורת הבחירה החברתית (Social Choice Theory) מציעה ומתוך שימוש בכלים מבניים סוציו־תרבותיים הפועלים כמסגרת המנחה את פעולותיהם של השחקנים השונים במישור הפוליטי־משפטי.

הטענה המרכזית המוצגת כאן מדגישה את מקומם של שסעים עמוקים בחברה ואת קיומה של תרבות פוליטית אלטרנטיבית אשר בשילוב המבנה המוסדי הקיים מקשים על המערכת הפוליטית להתמודד עם בעיות המחייבות עיצוב מדיניות ציבורית — בעיה המכונה בספרות 'אי־משילות המערכת הפוליטית'.[6] לנוכח קשיי המשילות התפתח דפוס

2. הירוסטטיקה היא תורת המניפולציה הפוליטית: הצגת דברים באופן שתוצאות האינטראקציה הפוליטית יהיו תמיד לטובת המניפולטור. ראו: William Riker, *The Art of Political Manipulation*, New Haven, CT 1986, וראו גם: גדעון דורון, **אסטרטגיה של בחירות**, רחובות 1996.

3. הצעת בית־משפט לחוקה; כנס בית־משפט לחוקה, האוניברסיטה העברית, 16 בינואר 2001; כנס המכון הישראלי לדמוקרטיה, נובמבר 2001.

4. ראו: הצעתו של קלוד קליין לבית־דין מיוחד לחוקה בהרכב של שלושה־עשר שופטים: שבעה מבית־המשפט העליון הנוכחי ושישה שייבחרו מתוך מאגר מיוחד של שופטים בדימוס, נשיאים וראשי ממשלה בדימוס, רבנים, קאדים, אנשי רוח וכדומה; הצעתו של זאב סגל לדגם הבריטי בעבודתו המשותפת עם אריאל בנדור; הצעתה של רות גביזון למועצה מייעצת נעדרת סמכות ביקורת חוקים למול הצעתם של אריק כרמון ומרדכי קרמניצר למועצה מייעצת בצד בית־משפט עליון המוסמך לבקר חוקים (לפירוט בדבר ההצעות הללו ראו: 'סיכום המועצה הציבורית בנושא "דגמים לביקורת שיפוטית"', המכון הישראלי לדמוקרטיה, שבט תשס"ב–פברואר 2002; http://www.idi.org.il/hebrew/article.asp?id=a2e234d84f0018910819593e227f0e45); הצעת החוק של חבר הכנסת יגאל ביבי והצעת החוק של חבר הכנסת אליעזר כהן (לעיל הערה 1); והצעתו של השופט בדימוס יצחק שילה להקמת בית־משפט לחוקה במסגרת בית־המשפט העליון הקיים. להרחבה: יצחק שילה, 'לא לבית משפט לחוקה', **גלובס** (הערב), 12 ביולי 2001, עמ' 80.

5. ראו: דברי אבי רביצקי 'לא חוקה ולא בית־משפט לחוקה, יפתרו את הבעיה של היעדר הסכמה תרבותית שאינה מאפשרת להגיע קודם לאמנה חברתית', בתוך: צבי לביא, 'חוקה, ויכוח ומשפט', **גלובס** (הערב), 8 בנובמבר 2001, עמ' 67.

6. אשר אריאן, דוד נחמיאס ורות אמיר, **משילות והרשות המבצעת בישראל**, ירושלים 2002; Yehezkel Dror, *The Capacity to Govern: A Report to the Club of Rome*, London 2001

פעולה של פנייה מוגברת לבית־המשפט העליון בבקשת עזרה בקידום תהליכי קבלת החלטות ציבוריות או כדי שיאלץ את הפוליטיקאים לשנות את מבנה המוסדות הקיים.[7] המאמר ממליץ לפעול לאיתור פתרונות שיקדמו את יכולת המשילה של המערכת הפוליטית כך שתוכל לנסח מדיניות ציבורית גם בעניינים הנחשבים עקרוניים לחברה הישראלית. בתרבות הפוליטית הקיימת בישראל לא יהיה בית־משפט לחוקה פתרון מבני לבעיית קשיי המשילות של המערכת, אלא מנגנון אשר ייתקל כנראה בהתנגדותן של קבוצות אינטרס שונות אשר לא יהיו מרוצות מכמות ואיכות אספקת השירותים (למשל, שירותי מידע לאזרחים) והמוצרים (למשל, כבישים, בתי־ספר) באמצעות המדיניות הציבורית.

החלק הראשון של המאמר מציג דגם לעיצוב ולקביעת מדיניות ציבורית לפי תאוריית הבחירה החברתית. הדגם מראה שעל רקע קיומם של תנאים מבניים ותרבותיים מסוימים היתה ההצעה להקמת בית־משפט לחוקה תוצאה של פעולת ארבע קבוצות שחקנים המעורבים בדרך־כלל בתהליכי עיצוב וקביעת מדיניות ציבורית: פוליטיקאים, ביורוקרטים — עובדי מדינה, קבוצות אינטרס מוגדרות והציבור הרחב. בחלק השני של המאמר מוצגים התהליכים המבניים התרבותיים, ולפיהם ממוקם בית־המשפט העליון כשחקן מרכזי בחיים הציבוריים בישראל. החלק השלישי של המאמר מנתח את ההצעה להקמת בית־המשפט לחוקה. לפי הניתוח הזה, ההצעה היא סוג של שיווי משקל שהתקבל בעקבות תהליכי מיקוח מורכבים בין השחקנים. החלק האחרון של המאמר מסכם ומציג מסקנות בנוגע לשאלת הצורך בבית־משפט לחוקה.

7. מרכזיותו של בית־המשפט בחיים הציבוריים נבחנה בין השאר במסגרת תופעת האקטיביזם השיפוטי. רבים כתבו על האקטיביזם השיפוטי של בג"ץ בישראל והעניקו לו הגדרות שונות. השאלות שנבדקות רחבות ומבטאות חקר המשפט כתופעה חברתית. מסקנתם: יש לצאת מניתוח פורמלי לגליסטי אל ניתוח אינטר־דיסציפלינרי המשלב הקשרים תרבותיים, חברתיים ופוליטיים. כמה חוקרים כבר החלו לנקוט אסטרטגיות מחקר כאלה מתוך בחינת תהליך קביעת מדיניות הציבור בתוך הממשק של המשפט כמדד להבנת התוצאה החברתית. חוקרים אלה הגיעו למסקנה כי הסיבות למרכזיותו של בית־המשפט העליון בשיח הציבורי הפוליטי הן מבניות ותרבותיות ואין הן — כמקובל לחשוב — נגזרת מהחלטות אישיות של השופטים. במאמר זה אנו נשענים על ההיגיון המבני הזה. להרחבה ראו גם: מנחם מאוטנר, **ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי**, תל־אביב 1993; Gad Barzilai and Itai Sened, 'How do Courts Accumulate Power and Why They Lose it: An Institutional Perspective' (unpublished paper, presented in APSA), Boston 1997; Stefan Voight and Eli M. Salzberger, 'Choosing Not to Choose: When Politicians Choose to Delegate Powers', *KYKLOS: International Review for Social Sciences*, 55 (2002), pp. 289-310; Shlomo Mizrahi and Assaf Meydani, 'Political Participation via the Judicial System: Exit, Voice, and Quasi-Exit in Israeli Society', *Israel Studies*, 8, 2 (2003), pp. 118-139; Yoav Dotan and Menachem Hofnung, 'Interest Groups in the Israeli High Court of Justice: Measuring Success in Litigation and In-Out-of Court Settlements', *Law and Policy*, 23 (January 2001), pp. 1-27; Gerald N. Rosenberg, *The Hollow Hope: Can Courts Bring about a Social Change?*, Chicago 1991

א. עיצוב וקביעת מדיניות ציבורית – פעילות הפרטים על רקע תנאים מבניים ותרבותיים

את הדיון בדבר הצורך בבית־משפט מיוחד לחוקה אפשר לחלק לשלוש סוגיות הכרוכות זו בזו. הסוגיה הראשונה עוסקת במידת הביקורת השיפוטית על חקיקת הכנסת;[8] הסוגיה השנייה מתייחסת לדרכי המינוי של שופטים הדנים בבעיות חוקתיות;[9] והסוגיה השלישית,

8. סוגיה זו נמצאת במחלוקת בקרב החוקרים. המחלוקת סבה על שאלת הסמכות למתיחת ביקורת שיפוטית על חקיקת חוקים; על מעמדו ועל תפקידו של בית־המשפט העליון במרחב הפוליטי ועל מידת הנחיצות של בית־משפט לחוקה. כך לדוגמה אהרן ברק, הנשיא לשעבר של בית־המשפט העליון, גורס כי ביקורת שיפוטית על חוקתיותו של החוק הוכרה למעשה בפסק דין בעניין בנק המזרחי, וכיום גורמים מסוימים מבקשים לשנות את המבנה החוקתי־מוסדי הקיים בישראל (לעמדתו של אהרון ברק ראו: אהרן ברק, 'בית־המשפט העליון כבית־משפט לחוקה', **משפט וממשל**, ו [תשס"ג], עמ' 315; לעמדה המובעת בפסק דין 'בנק המזרחי' ראו: ע"א 6821/93 בנק המזרחי המאוחד בע"מ ואחרים נגד מגדל כפר שיתופי ואחרים, **פסקי דין** (פ"ד) מט [4] 221). קו דומה נוקט זאב סגל; הוא טוען כי אף שהכנסת לא הכירה במפורש בסמכות בתי־המשפט לטבול את חוקיה 'טבילת אש חוקתית', טוב עשה בית־המשפט העליון כשנטל סמכות זו לידיו, שכן בית־המשפט משתמש בסמכות הביקורת השיפוטית בריסון רב (זאב סגל, 'הפעלת נשק יום הדין בביקורת שיפוטית', **משפט וממשל**, ו [תשס"ג], עמ' 337). עמדה שונה מציג חוקר מדע המדינה יצחק גל־נור. הוא טוען כי 'להוציא מקרים יוצאי דופן, אין זה מתפקידו של בית־המשפט ואין בכוחו לשנות את פני החברה. הנשק "הלא קונבנציונאלי" של הביקורת השיפוטית הוא פיקדון לעת צרה ומוטב להשאירו בדרך כלל במרתף [...]' (יצחק גל־נור, 'על המשפוט של החיים הציבוריים בישראל', **משפט וממשל**, ז [תשס"ד], עמ' 355). רות גביזון טוענת כי קו השיפוט האקטיביסטי שבית־המשפט העליון נוקט בפירוש חוקי היסוד עלול לגרום לו להצטייר כשחקן פוליטי, ובשל כך לפגוע במהלך החוקתי מצד אחד ולהביא לכרסום באמון הציבור בו מצד אחר.

9. הצעות החוק בדבר הקמת בית־משפט לחוקה מבקשות בין השאר לשנות את שיטת בחירת השופטים לבית־המשפט המיוחד לחוקה כדי שיבטיח גיוון מקצועי וייצוג לקבוצות שונות. בהקשר זה חלוקות הדעות בקרב המלומדים. הדעה שקנתה לה מרכזיות בדיון המשפטי מצביעה על הותרת המצב הקיים על כנו. למשל עמדת השופט אהרן ברק מוצגת כך: '[...] השיטה [למינוי שופטים] שלנו היא טובה, משום שיש בה איזון ראוי בין הצד המקצועי — שלושה שופטים ושני עורכי דין, שהם הרוב; ובין הצד הפוליטי — שני שרים ושני חברי כנסת, האחד מהקואליציה והאחד מהאופוזיציה. [...] המינויים לבית־המשפט העליון מיום היווסדו היו ענייניים. המועמד הטוב ביותר זכה למינוי. לא היו מינויים מפלגתיים [...] בכך נבדל בית־המשפט מהכנסת. הייצוגיות, המאפיינת את הרשות המחוקקת [...] אינה צריכה לאפיין את הרשות השופטת, שבה שולט עקרון המקצועיות, האובייקטיביות והיכולת לשקף את המורכבות של החברה. אכן, בית־המשפט העליון אינו גוף ייצוגי, אך הוא גוף משקף, ושופטיו צריכים לשקף את המורכבות של החברה הישראלית, את הפלורליזם שלה [...]' (ברק [לעיל הערה 8], הערת שוליים 8, עמ' 324–325. כמו כן ראו: יצחק זמיר, **דו"ח הועדה לסדרי הבחירה של שופטים**, ירושלים 2001; אמנון רובינשטיין וברק מדינה, **המשפט החוקתי**, א, תל־אביב 2005, עמ' 135). לעומת הגישה הזאת עומדת הגישה כי לשם הבטחת אמון הציבור בשפיטה נדרש כי בהרכב השופטים יהיה ביטוי לאופיה הרב־תרבותי של החברה בישראל.

שהיא מרכזית למאמר זה, עניינה במידת נחיצותו של בית־משפט לחוקה באקלים המשפטי והמוסדי הקיים בישראל. נדמה כי אף שרבים מקרב המלומדים סבורים כי אין צורך בכינון בית־משפט מיוחד לביקורת שיפוטית על חוקים, כל אחד מהם מבסס את מסקנתו על נימוק שונה במקצת.[10]

סוג ההנמקה המודגש במאמר זה נגזר מנקודת המבט של תורת המדיניות הציבורית. בהקשר זה אומר גל־נור:

ראו למשל: מנחם מאוטנר, 'מינוי שופטים לבית־המשפט העליון בחברה רב־תרבותית', **מחקרי משפט**, יט (תשס"ג), 423; שמעון שטרית, **על השפיטה — מערכת הצדק במשפט**, תל־אביב 2004; קלוד קליין, 'בית־משפט לחוקה: שלא כצעקתה!', **מחקרי משפט**, יט (תשס"ג), 497.

10. כך, למשל, אהרן ברק מבקש להתמודד עם הטענות בעד כינון בית־משפט לחוקה באמרו: '[...] אני סבור, כי יש להימנע מהקמת בית־משפט מיוחד לחוקה, שכן הדבר יביא לפוליטיזציה של השפיטה, לסיכון הרמה המקצועית של השפיטה, לפגיעה באמון הציבור במערכת השפיטה ולהרס בית־המשפט העליון[...]' (שם, ברק, **משפט וממשל**, הערת שוליים 8, עמ' 324). זאב סגל מגיע למסקנות דומות, אך הוא מציע להעניק מעמד מייעץ לבית־המשפט בשאלות חוקתיות וכן שההכרעה הסופית בהקשר לבטלותו של החוק הפוגע בחוק היסוד תתקבל בבית המחוקקים (לעיל הערה 8], ברק, **משפט וממשל**, הערת שוליים 8, עמ' 337). יואב דותן מגיע למסקנה דומה: '[...] הדגם הקיים בישראל כיום, בשינויים קלים ביותר, כאשר הביקורת על חוקתיות החוקים נעשית במסגרת מערכת המשפט הרגילה, הוא דגם ראוי ומתאים למציאות החוקתית שלנו'. לפיכך הוא ממליץ לבית־המשפט העליון לאמץ בינתיים אסטרטגיה של סגנון שפיטה ישן כדי להוביל להגברת אמון הציבור ורק כאשר יבשיל המצב החוקתי בישראל יהיה אפשר להקים בית־משפט לחוקה: 'אין כל מקום להקדים ולכונן בית־משפט כזה קודם שהושלמו [ההדגשה שלנו, ג"ד וא"מ] החלקים המהותיים והמבניים האחרים והמיועדים להיכלל בחוקת המדינה' (יואב דותן, 'האם ישראל צריכה בית־משפט לחוקה?', **משפט וממשל**, ה [תש"ס], עמ' 117–163). וזו דעתו של שמעון שטרית: 'לדעתי, יש לשמור על הסמכות בידי בית־המשפט העליון להכריז כי חוק מסויים סותר חוק יסוד אך ההחלטה הסופית אם להתאים את החוק שהוכרז כסותר לחוק יסוד או לבטלו תהיה מסורה לכנסת. על פי מתכונת זו בית־המשפט העליון יכריע בעניינים חוקתיים במותב חוקתי, בהרכב מיוחד שיתבסס על עקרון השיקוף. כלומר, דיון בשאלת תוקפם של חוקים יתקיים בפני הרכב של תשעה שופטים לפחות ויכלול לפחות שלוש נשים, שומר מסורת ושופטים משכבות חברתיות שונות' (שטרית, **על השפיטה — מערכת הצדק במשפט**, עמ' 623). למסקנה עקרונית זו מצטרף גם קלוד קליין. לגישתו, בית־המשפט העליון הוא זה שצריך למתוח ביקורת שיפוטית על חוקים, אך במתכונת משקפת להרחבה (ראו: קליין [לעיל הערה 9], עמ' 497). עמדה שונה בתכלית נוקטים אורן סופר וגבריאלה פיסמן. הם מדגישים את סוגיית האמון הציבורי במוסד הביקורת השיפוטית וסבורים כי הותרת הביקורת השיפוטית על חוקתיותם של חוקים בידי בית־המשפט העליון במתכונתו הנוכחית תוביל לא לחיזוקו של הקונצנזוס ההליכי, כלומר הסכמה על כללי משחק להשגת הכרעות, אלא להחלשתו דווקא. לדעתם, יש להקים בית־משפט חוקתי אשר ישלב ייצוגיות ובחירה על־ידי נציגי העם ומינוי מקצועי הנסמך על כישורים מקצועיים (אורן סופר וגבריאלה פיסמן, 'ביקורת שיפוטית בחברה מקוטבת', **עיוני משפט**, כד, 3 [2001], עמ' 663–694).

בישראל נוצר גרעון דמוקרטי עמוק במערכת הפוליטית, משום שבין השאר, המוסדות הפוליטיים אינם מצליחים להתמודד עם משברים חיצוניים ופנימיים ממושכים, ומידת האמון הציבורי בהם הולכת ופוחתת. עקב כך נוצרה זיקה הדדית בין תהליכי המשפוט הכלליים בחברה [...] ובין משפוט הפוליטיקה והמנהל. יתר על כן: בגלל מעמדה הדומיננטי של הפוליטיקה, למתרחש בה השפעה מעצימה — ואולי אפילו מעצבת — בכל תחומי החיים בישראל. התהליכים המקיפים והממושכים האלה הם שגרמו למשפוט ולא הלהיטות של בתי המשפט.[11]

גל־נור מדגיש את חשיבות המיקוד בגורמים שהובילו להעלאת נושא בית־משפט לחוקה על סדר יומה של ישראל ובהקשר זה, ולפיכך נבחן את פעילות השחקנים במישור החקיקה בעזרת הפרספקטיבה של תורת הבחירה החברתית. תורה זו משתמשת בכלי ניתוח לוגיים לחקר החברה והפוליטיקה וטוענת שאת המציאות החברתית קובעים מעשיהם של אנשים רציונליים הפועלים בסביבה של אילוצים מבניים ותרבותיים.[12] זווית ראייה זו מאפשרת את פירוקה של מערכת העוצמה החברתית לגורמים מתוך הבחנה בהבדלים המתקיימים בין הארגונים ובין השחקנים השונים. היא מאפשרת גם לראות את המדיניות הציבורית כתולדה — מעין שיווי משקל — של האינטראקציות המתקיימות בין ארבע קבוצות עיקריות: פוליטיקאים, ביורוקרטים — עובדי מדינה, קבוצות אינטרס והציבור הרחב.[13]

בדגם זה יחסי הגומלין הנרקמים בין הפוליטיקאים לציבור הבוחרים חשובים ביותר. כמו בדגם של שוק מוצרים תחרותי, יחסים אלה מושתתים על מנגנון של ביקוש והיצע.[14] הציבור מזהה צורך ומעלה ביקושים למדיניות מסוימת, והפוליטיקאים מצדם ייענו בעיקר לאותם ביקושים שלפי הערכתם יבטיחו את מרב סיכויי היבחרותם מחדש.[15] בשל בעיית הפעולה הציבורית והמוטיבציה של אנשים רציונליים להיעשות 'טרמפיסטים' (Free Riders), כלומר אין להם תמריץ לשתף פעולה מכיוון שאי־אפשר לחלק את התועלת הנובעת מתוצאת הפעולה רק בין אלה שתרמו בפועל להיווצרותה,[16] עלול להיווצר מחסור, משמע תת־אופטימיזציה, בהספקת שירותי ומוצרי מדיניות ציבורית המיועדים לסיפוק צרכים ציבוריים. מצב זה לא יִלָּווה קודם כול בהתגבשות של אינטרס מנחה פעולה שמטרתו ליצור לחץ ציבורי לשם שינוי המצב.

11. יצחק גל־נור, 'על המשפוט של החיים הציבוריים בישראל', **משפט וממשל**, ז (תשס"ד), עמ' 355.
12. Dennis Mueller, *Public Choice II*, Cambridge 1989; Michael Taylor, *The Possibility of Cooperation*, Cambridge 1987
13. Assaf Meydani and Shlomo Mizrahi, 'The Politics and Strategies of Defending Human Rights: The Israeli Case', *Israel Law Review*, 39, 1 (2006), pp. 39-56
14. Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York 1957
15. גדעון דורון, **להחליט ולבצע: פרקים במדיניות ציבורית**, תל־אביב 1986.
16. Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge 1965; Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, New York 1984

בהיעדר ביקוש מהציבור הרחב מתעצם ממילא כוחן של קבוצות אינטרס שמצליחות להתגבר על בעיית הפעולה הקולקטיבית, ומשפיעות במובהק על עיצובה של המדיניות הציבורית.[17] כאלה הם הארגונים הלא ממשלתיים כמו התנועה למען איכות השלטון, לשכת עורכי הדין או השדולה למען חוקה לישראל. שחקן נוסף, אשר נתפס כקבוצת אינטרס שבכוחה להטות את המדיניות המועדפת על הפוליטיקאים ולהשפיע על עיצובה, הוא הביורוקרטים — עובדי המדינה. למשל הפקידות המקצועית במשרד האוצר או במערכת המשפט.[18]

השלב האחרון בתהליך קביעת המדיניות נוגע ליחסי הגומלין המתקיימים בין השחקנים בתוך הגופים המחליטים, דוגמת הכנסת. לאחר שעיצב הפוליטיקאי את עמדתו בנוגע למדיניות הרצויה והתמודד עם התנגדויות הביורוקרטים — עובדי המדינה, עליו לאשר את ההחלטה בגוף המורכב מפוליטיקאים. לאלה אינטרסים שונים, ולפיכך כדי להעביר החלטה מסוימת יש להתאימה לעמדת הרוב.[19] בהקשר זה, ספרות הבחירה החברתית מייחדת דיון נרחב לסוגיית הקשר בין פעולת קובע המדיניות לעיצוב סדר היום. לקובע המדיניות סמכות רשמית (ולעתים גם לא רשמית) להחליט איזו מבין החלופות הקיימות תיבחר להשגת יעד המדיניות. בידיו גם היכולת להקצות את המשאבים;[20] והוא יתערב במקום שנוצר עימות או שיש בו פוטנציאל להיווצרות עימות. החלטתו מושפעת מגורמים שונים, ובכלל זה תגובת דעת הקהל ואמצעי תקשורת ההמונים. בדרך־כלל הוא יקבל החלטות אם ישתכנע בקיומה של בעיית מדיניות. זו מוגדרת כמצב היוצר צורך אנושי,

17. William Mitchell and Michael Munger, 'Economic Models of Interest Groups: An Introductory Survey', *American Journal of Political Science*, 35 (1991), pp. 512-546; Scot Ainsworth and Itai Sened, 'The Role of Lobbyists: Entrepreneurs with Two Audiences', *American Journal of Political Science*, 37 (1993), pp. 834-866; David Austen-Smith, 'Allocating Access for Information and Contributions', *Journal of Law Economics and Organization*, 14 (1998), pp. 277-303; Susan Lohmann, 'Information, Access, and Contributions: A Signaling Model of Lobbying', *Public Choice*, 85 (1995), pp. 267-284

18. Jonathan Bendor, 'Formal Models of Bureaucracy: A Review', in: Naomi B. Lynn and Aaron Wildavsky (eds.), *Public Administration: The State of the Discipline*, Chatham, NJ 1990; Gary Miller and Terry Moe, 'Bureaucrats, Legislators, and the Size of Government', *American Political Science Review*, 77 (1983), pp. 297-322; Joseph R. Monsen and Mark W. Cannon, *The Makers of Public Policy*, New York 1965

19. William Riker, 'The Heresthetics of Constitution-Making: The Presidency in 1787, with Comments on Determinism and Rational Choice', *American Political Science Review*, 78 (1984), pp. 1-16; Kenneth Shepsle and Barry Weingast, 'Structure-Induced Equilibrium and Legislative Choice', *Public Choice*, 37 (1981), pp. 503-519

20. Robert Dahl, *Who Governs?: Democracy and Power in an American City*, New Haven, CT 1961; David Easton, *The Political System*, New York 1953

הנובע מהרגשת קיפוח או אי־שביעות רצון, שזיהה קובע המדיניות ושדורשים פתרון ציבורי.[21] לשון אחר, קובע המדיניות לא יפעל לקדם את החברה אלא אם ייתקל בבעיה בולטת המגיעה לסדר היום הציבורי.[22] נושא שאינו בולט ציבורית — אפילו חשוב הוא מאוד בעיני קבוצת אנשים — אינו מעניין את מערכת קביעת המדיניות.

באופן זה אפשר להבין את הרקע להעלאת ההצעה להקמת בית־משפט לחוקה. קבוצות מהמגזר הדתי התנגדו להחלטות של בית־המשפט העליון בשאלות ערכיות מסוימות כמו בעניין גיוס בחורי הישיבות (1999), וקבוצות מקרב מגזר אנשי ההתנחלויות התנגדו להחלטות של בית־המשפט העליון בשאלות ערכיות אחרות כמו בעניין הטלת איסור על השב"כ להשתמש בשיטות חקירה מסוימות (1999). הם פנו לתקשורת הכתובה והאלקטרונית, ואפילו יצאו בהפגנות גדולות כדי להבהיר לציבור ולשופטים את עומק אי־שביעות רצונם מהחלטות בית־המשפט. למשל, באחת ההפגנות הגדולות שקיימו בירושלים בפברואר 1999 השתתפו כרבע מיליון מפגינים דתיים.[23] המאבק, שהמפגינים הגדירו אותו כשימור ועיצוב ערכים קולקטיביים ודתיים, הועצם והובלט. הבלטת הנושא והעלאתו לסדר היום הציבורי שיקפו את רצון המפגינים שקובעי המדיניות יטפלו בבעייתם באינטנסיביות גבוהה ביותר.[24]

ב. בית־המשפט העליון ותהליך קביעת מדיניות ציבורית: המקרה של הצעת החוק להקמת בית־המשפט לחוקה (2000)

חלק זה מציג שלושה עניינים. הראשון עוסק בסיבות לתופעת חוסר היכולת למשול (אי־משילות) ובפירוט הסיבות המסוימות לקשיי המשילות בישראל; השני עוסק בסוגיית מרכזיותו של בית־המשפט העליון בחיים הציבוריים בישראל; והשלישי מנתח את ההצעה להקמת בית־משפט לחוקה בראי תאוריית הבחירה החברתית.

קשיי המשילות בישראל: מבט השוואתי והיסטורי

כדי שממשל דמוקרטי יהיה יעיל, כלומר כדי שישיג את יעדיו, עליו לפעול בסביבה שיש בה תנאים הולמים ויציבים המאפשרים עיצוב, תכנון לטווח בינוני וארוך וביצוע

21. James E. Anderson, *Public Policy-Making*, New York 1979
22. Alvin Rabushka and Kenneth A. Shepsle, *Politics in Plural Societies: A Theory of Democratic Instability*, Columbus, OH 1972
23. Gideon Doron and Michael Harris, *Public Policy and Electoral Reform: The Case of Israel*, Lanham, MD 2000
24. Willmore Kendall and George Carey, 'The Intensity Problem and Democratic Theory', *American Political Science Review*, 62 (1968), pp. 5-24

מדיניות ציבורית המלֻוה במנגנוני בקרה, הערכה ותיקון. תנאים אלה אינם מתקיימים בישראל ברמה ובאיכות הראויות. מאז כינון מוסדות השלטון הרשמיים של ישראל ב־1949 עד 2006 משלו בה שלושים ושתיים ממשלות שונות, כלומר האורך הממוצע של חיי ממשלה בישראל הוא שנה וחצי. ממוצע חיי ממשלה בישראל מצביע על חוסר יציבות כרוני של הרשות המבצעת, שמתבטא באי־יכולת יחסית להוציא לפועל תוכניות מדיניות ארוכות טווח. הוא מעניק עוצמה מעשית לגורמים הקבועים במערכת (כלומר לפקידות הגבוהה), שמעמדם אינו תלוי בהתפתחויות הפוליטיות על חשבון גורמים פוליטיים שהם יותר חשופים ורגישים לשינויים. הוא מעניק לבית־המשפט עוצמת יתר בשל יציבותו, מקצועיותו והיותו שחקן שלישי, ניטרלי כביכול, המוכן להעניק את שירותי התיווך שלו לנציגי רשויות השלטון האחרים. את אחד הגורמים העיקריים למצב זה אפשר לזהות במבנה המשטר הפרלמנטרי הנוהג בישראל, שהגבולות בין רשויות השלטון בו מטושטשים. טשטוש זה הוא תוצאה של נסיבות היסטוריות מצד אחד ושל עיצוב אינטרסנטי מצד אחר.

התנועה הציונית, שהוקמה בשלהי המאה ה־19, היתה קטנה יחסית לעומת התנועות היהודיות האחרות, אך ראשיה אימצו לעצמם שיטה ייצוגית נדיבה. שיטה זו היתה מעין מדגם מייצג של התפוצה היהודית בגולה (באירופה לפחות). וכך ההתכנסות של הנציגות היהודית המגוונת בכל קונגרס ציוני העניקה להנהגה בסיס לגיטימי (ורחב) לפנות לראשי המעצמות האירופיות בשמו של העם היהודי.[25] הגיוון בייצוג נבע, ממש כמו שהוא נובע בדרך־כלל גם בחברות אחרות, מחידוד אוריינטציות ונאמנויות מקומיות, משוני בין זהויות אידאולוגיות ופוליטיות ומאינטרסים אישיים וקבוצתיים. הנהלת התנועה היא שהיתה הגורם המוסדי הקבוע בניגוד לנציגי הקהילות שהיו משתנים מקונגרס לקונגרס. עיסוקה העיקרי של ההנהלה היה קידום האינטרסים של התומכים ברעיון הלאומי, לעתים ללא קשר מובהק לדיונים ולהחלטות שהתקבלו בקונגרס.[26]

הצורך הזה להציג חזית ציונית משותפת לפני אומות העולם, חזית המבוססת על הגיוון המרבי של הקבוצות שהתנועה מורכבת מהן, הביא ב־1947 להסכם הסטטוס־קוו בין הנציגים החילונים ביישוב ובין הנציגים הדתיים בו. ההסכם הגדיר את אופי המתחים בין הקבוצות וֿפתרֹ אותם על־ידי חלוקה פונקציונלית והקפאת המצב. המתחים האלה לא פוזרו ולא התפוגגו, ולפיכך עדיין הם מהווים תשתית למערכת טעונה של ערכים ושל רגשות המתקיימת בין שתי הקבוצות ומאיימת מדי פעם לפרוץ החוצה ולכבוש את סדר היום הלאומי. יתר־על־כן, 'ההזדמנות הגדולה', במילותיהם של ברייברוק ולינדבלום (Braybrook and Lindblom),[27] שהעניקו ההכרזה על העצמאות ב־1948 ולאחר מכן

25. Don Peretz and Gideon Doron, *The Government and Politics of Israel*, Boulder, CO 1997
26. David Vital, *Zionism: The Formative Years*, Oxford 1982
27. David Braybrook and Charles Lindblom, *A Strategy of Decision*, New York 1963

הבחירות לאסֵפה המכוננת בינואר 1949, להשתית מערכת ממשל יציבה על חשבון צמצום־מה של ייצוגיות היתר, אף היא הוחמצה. הדיונים על כללי משחק לפי חוקה נדחו לעתיד לא מוגדר, ובמקומם אומצו 'חוקי יסוד גמישים יחסית. הייצוגיות הפוליטית קיבלה ביטוי לא רק בפרלמנט מפוצל אלא גם במשך הזמן, עם הירידה בדומיננטיות של מפא"י, גם בהרכב האנשים בקואליציות.[28]

ירידה הדרגתית דומה בכוחה הפוליטי של מפלגת השלטון היתה באיטליה, שגם היא מאופיינת — היסטורית — בריבוי מפלגות.[29] אך להבדיל מהמצב באיטליה, שם הועתקו מוקדי העוצמה הפוליטית בין השאר לאזורי המדינה השונים, ריבוי המפלגות בישראל נבע, בין השאר, מהחלשת המפלגות הגדולות[30] והשינוי הנורמטיבי ששם את הפרט במרכז ההוויה הציבורית. שינוי זה — ליברלי במהותו — התחולל במגזרי החברה השונים בעשור האחרון של המאה הקודמת.[31]

יוצא מכך שהפיצול הנסיבתי מצד אחד והמעוצב מצד אחר, המאפיין את הפוליטיקה בישראל מאז נוסדה התנועה הציונית, אינו מאפשר לנהל את ענייני המדינה ביציבות ובעקיבות. היציבות היחסית ששררה בתקופת השלטון של דוד בן־גוריון ומפלגתו מפא"י, ששלטה על שלוש רשויות השלטון, כבר הוגדרה כ'נתיב חליפי לדמוקרטיה',[32] כלומר מדובר בדינמיקה פוליטית שאפשר להגדירה, אם כי לא תמיד בנוחיות רבה, כדמוקרטית. בשל כך, להחלטתו המנומקת של בינגהם פאול הבן (1982) שלא לכלול את ישראל במחקר המשווה שלו על דמוקרטיות יש הצדקה מהותית.

הפיצול הפוליטי השורר בישראל מחייב ממשל קואליציוני; ממשל הנוטה לטשטש לעתים את הגבולות בין הרשות המבצעת לרשות המחוקקת. ראשי המפלגות נבחרים לרשות המחוקקת, וממנה הם מתמנים לשרים ברשות המבצעת. במעבר הזה אין הם מוותרים על שליטתם על מפלגתם ועל האפשרות השמורה כביכול לאנשי הרשות המחוקקת — ליזום חקיקה. יוצא מכך שחברי הכנסת יוזמים ומאמצים חוקים המעצבים מדיניות חיונית רק לעתים נדירות או רק בנושאים שהשפעתם על התקציב זניחה בלבד. על רקע זה, הדרישה המוטלת על בית־המשפט העליון 'להתיר קשרים' גם בנושאי מדיניות[33] היא פועל יוצא מדינמיקה פוליטית שאינה מאפשרת להגיע להכרעות מדיניות

28. גיורא גולדברג, **הבוחר הישראלי**, ירושלים 1992; הנ"ל, **המפלגות בישראל: ממפלגות המון למפלגות אלקטוראליות**, תל־אביב 1992.
29. Asher Arian and Samuel Barens, 'The Dominant Party System: A Neglected Model of Democratic Stability', *The Journal of Politics*, 36, 3 (1974), pp. 592-614
30. דני קורן (עורך), **קץ המפלגות: הדמוקרטיה הישראלית במצוקה**, תל־אביב 1998.
31. דורון גדעון ואודי לבל, **הפוליטיקה של השכול**, תל־אביב 2003.
32. Amitai Etzioni, 'Alternatives Ways to Democracy: The Example of Israel', *Political Science Quarterly*, 79 (1959), pp. 196-214
33. שלמה מזרחי ואסף מידני, **מדיניות ציבורית בין חברה למשפט**, ירושלים 2006.

ללא חשש מיצירת משבר פוליטי או חברתי. בית־המשפט נדרש להוציא את הערמונים מן האש עבור המערכת הפוליטית, ובעשותו כן הוא נעשה, כמוה, שחקן פוליטי מובהק. עניין זה יורחב בהמשך הדברים.

מרכזיות בית־המשפט העליון: אי־משילות ותרבות פוליטית אלטרנטיבית

שני שינויים מרכזיים חלו בחברה הישראלית מאמצע שנות השבעים של המאה הקודמת. ראשית כאמור, הצטמצמו ממדי הדומיננטיות של מפלגת העבודה, ובמקום זה נוצרה מערכת פוליטית דו־גושית. בשל כך גברה עוצמתן של מפלגות סקטוריאליות דוגמת המפלגות הדתיות, והתאפשר להן לשמש לשון מאזניים בין שני הגושים הפוליטיים הראשיים ונדבכים הכרחיים לקיום קואליציה שלטונית. עם הנהגת הבחירה הישירה לראשות הממשלה באמצע שנות התשעים גברה עוצמתן של המפלגות הסקטוראליות בכנסת ובממשלה עוד יותר. שינויים אלה הביאו להיחלשות הרשות המחוקקת לעומת הרשות השופטת. שנית, כמו שיובהר להלן, מאפיינים מרכזיים של התרבות הפוליטית בישראל שהודחקו בשנות החמישים והשישים פרצו לקדמת הבימה ועיצבו במידה רבה את מקומם של החוק ושל בית־המשפט העליון בחברה הישראלית.

היסטורית, לפני קום המדינה התפתחו המוסדות הפוליטיים, החברתיים והכלכליים בערוצים חוקיים למחצה או לא חוקיים לחלוטין. הדבר בא לידי ביטוי ביצירת עובדות בשטח וכפיית מציאות על שלטונות המנדט הבריטי. מאז 1948 ובשני העשורים הראשונים שלאחר הקמת המדינה היתה המערכת הפוליטית, הכלכלית והמנהלית ריכוזית מאוד.[34] נראה כי לחיבור הזה של מערכות ריכוזיות, שאיישו אותן חברים בעלי רקע דומה מצד אחד ומסורת של פעילות בערוצים חוקיים למחצה או לא חוקיים לחלוטין מצד אחר, היתה השפעה מהותית על התפתחות התרבות הפוליטית בישראל. הריכוזיות מנעה התפתחות מוקדי כוח אלטרנטיביים, דוגמת קבוצות אינטרס, והאטה את תהליכי התפתחותה של חברה אזרחית בעלת מאפיינים ליברליים. יתר־על־כן, בשל בעיית הפעולה הקולקטיבית שהוזכרה קודם לכן לא נוצר לחץ ציבורי מספיק לשינוי המצב מכיוון שעדיין לא נוצר איום של ממש על הקיום. הלחץ הזה הגיע במלחמת יום כיפור, אשר חשפה את ממדי אי־שביעות הרצון של הציבור ממדיניות מפלגת העבודה בתחומים השונים. בשל כך פעל הציבור בכלים שהעמידה לרשותו הדמוקרטיה (הפגנות, שביתות ופנייה לאמצעי תקשורת ההמונים), ולבסוף — באמצעות בחירות — הוא החליף ב־1977 את השלטון.

בו בזמן, עוד בסוף שנות השישים החלו לבצבץ ביטויים מובהקים של מסורת האי־לגליות שאפיינה את התקופה שלפני הקמת המדינה. כמו אז, גם לאחר מלחמת ששת

34. Dan Horovitz and Moshe Lissak, *Trouble in Utopia: The Overburdened Polity of Israel*, Albany, NY 1989

הימים עוצבו דרכי פעולה לא חוקיות ליצירת מציאות שונה על־ידי 'קביעת עובדות בשטח'. בראשית התהליך היו אלה ההתנחלויות שכפו מציאות מסוימת על הממשלה ועל הציבור הרחב, אך עם השנים, כאשר נואש הציבור כנראה מיכולתו להשפיע בדרכים דמוקרטיות, פשטה בהדרגה דרך פעולה זו גם לתחומי חיים אחרים.

הכלכלן האמריקני הירשמן הגדיר מופעי התנהגות כאלה כ'יציאה' או כ'פרישה' (Exit). לימן־וילציג עידן את המונח וכינה דפוסי התנהגות אי־לגליים כהתנהגות דמוית פרישה (quasi-exit), כלומר כאשר אנשים אינם מרוצים ממדיניות מסוימת או מרמת הספקתו של מוצר ציבורי הם לא בהכרח מוחים באמצעים מקובלים ואינם עוזבים לגמרי את החברה, אלא מאמצים אחת משתי דרכי פעולה: האחת, הפסיבית, היא עזיבה פנימית או התנתקות נפשית מהמתרחש ברמה החברתית־פוליטית והתרכזות בחיים האישיים; האחרת, האקטיבית, הספקה אלטרנטיבית של המוצר הציבורי בדרך־כלל באופן חוקי למחצה או לא חוקי.[35] בדרך זו נוצר איום על המונופול של הממשלה בנוגע לאחריותה לאותו מוצר ציבורי — איום המשפיע על הפוליטיקאים לשנות מדיניות ברוח הדרישות העולות מהחברה. במילים אחרות, הפוליטיקאים עשויים להגיב ללחצים מעין אלה בהכשרת המוסדות הלא חוקיים שנוצרו. ואכן, זו היתה תגובת המערכת הפוליטית בכל הקשור להתנחלויות לא חוקיות, לכבלים פירטיים, לכלכלה שחורה, לבריאות שחורה ולחינוך האפור. לפיכך התנהגות אלטרנטיבית (דמוית פרישה) היא מאפיין מרכזי של התרבות הפוליטית בישראל וגורם מסביר מרכזי של תהליכים פוליטיים.

הסבר דומה אפשר להחיל על תהליכי מיצובו של בית־המשפט העליון בחברה הישראלית.[36] כאמור, בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־20 השתמש הציבור שימוש אינטנסיבי בכלים הדמוקרטיים כדי להביא לשינוי המדיניות, אלא שאמצעים אלה התגלו כלא יעילים ולא הובילו לשינויים ממשיים במדיניות הציבורית. בהדרגה הלכה ונוצרה הרגשה שדרכי ההשפעה של הציבור על המערכת הפוליטית חסומות לחלוטין. ביטוי מובהק לכך היה התנהלות ממשלות האחדות שמשלו בשנים 1984–1990 — דפוס אשר הגביר את ההרגשה של מבוי סתום.[37] הרגשה זו הובילה בין השאר לדרישה לשינוי שיטת הבחירות ולאיתור חלופה ראויה שתדאג לספק לציבור את אשר נדרש ממנה. בית־המשפט העליון זוהה כחלופה האמורה, כנראה משום שאין כללי משחק ברורים שמגדירים את תפקידו, ולפיכך ניסה הציבור לעצב — באמצעות פניות גוברות אל מוסד זה — מציאות,

35. Albert Hirschman, *Exit, Voice & Loyalty*, Cambridge, MA 1970; Sam N. Lehman-Wilzig Sam, 'Loyalty, Voice and Quasi-Exit', *Comparative Politics*, 24 (1991), pp. 97-108; Sam N. Lehman-Wilzig, *Wildfire: Grassroots Revolts in Israel in the Post-Socialist Era*, Albany, NY 1992

36. Shlomo Mizrahi and Assaf Meydani, 'Political Participation via the Judicial System: Exit, Voice and Quasi-Exit in Israeli Society', *Israel Studies*, 8, 2 (2003), pp. 118-138

37. דני קורן, **זמן באפור: ממשלות האחדות הלאומית 1984–1990**, תל־אביב 1994.

על־ידי קביעת עובדות בשטח. פניות אלה לבית־המשפט קיבלו חיזוק מאת פוליטיקאים שעתרו לבית־המשפט מתוך ניסיון לקדם את האינטרסים שלהם על רקע חוסר יכולתם לקדמם במישור הפרלמנטרי וגם בכך שבאמצעות העתירה קיבלו העותרים את המקום הדרוש להם בתקשורת לשם הגברת הסיכויים להיבחרותם מחדש. עם זאת, במרבית המקרים בחרה הכנסת שלא להשתמש בסמכותה הרשמית וקיבלה את פסיקת בית־המשפט כלשונה. בעשותה כך קידמה את עוצמתו של בית־המשפט העליון ופגעה ביכולתה לקדם משילות.

אם כן, נובע מכך שהשסעים העמוקים בחברה הישראלית וכן המבנה המוסדי מקשים על המערכת הפוליטית את ההתמודדות עם בעיות המצריכות עיצוב מדיניות ציבורית. בשל מצב זה אימצו האזרחים דפוס פעולה: פנייה מוגברת לבית־המשפט העליון כדי שיעזור בקידום תהליכי קבלת החלטות ציבוריות או כדי שילחץ על הפוליטיקאים לשנות את המבנה המוסדי הנוהג. יתר־על־כן, לעתים נראה כי העותרים לבית־המשפט העליון מעוניינים בהד הציבורי ובהשפעה על סדר היום הפוליטי יותר מאשר בתוצאות שיגיע אליהן בית־המשפט.[38] על היחס בין המערכת הפוליטית לבית־המשפט עמד גל־נור:

> מה עושים במצב בו מעשי הפוליטיקאים חורגים עד כדי סיכון הדמוקרטיה? במצב כזה נעזרים בבית־המשפט. בתקופה זו התברר, שהערכים הדמוקרטיים שצריכים להיות אקסיומטיים [...] לא הופנמו היטב. בהעדר ערכים אלה האמון בכללי המשחק וההקפדה עליהם החלו להתרופף, ובכללם ההגבלות על מעשי השלטון והנכונות לסמוך על התהליך הפוליטי והמוסדות המפעילים אותו. מבחינה זו ההסתופפות בחצרו של בג"ץ לשמירת כללי המשחק אולי הועילה, אך לא מנעה את השחיתות הפוליטית [...] בית־המשפט העליון [...] אינו המוסד המתאים להכריע בשאלות אידאולוגיות שנויות במחלוקת. עדיף שהתהליכים הפוליטיים יתמודדו עם סוגיות אלה מאשר החקיקה או הפסיקה, בהנחה שקיימת תרבות פוליטית המאפשרת זאת [...][39]

אם כן, תפקידו המרכזי של בית־המשפט העליון כמעצב סדר יום חברתי פוליטי בישראל הוא תוצר של תהליכים חברתיים ופוליטיים עמוקים ומורכבים שהשחקנים השונים פועלים לפיהם בספֵרה הפוליטית המשפטית לעיצוב מדיניות שתבטיח את התועלת המרבית שלהם. שני דגשים מבניים אלה משפיעים גם על מידת התאמתו של ההסדר המוצע בדמות בית־משפט לחוקה. מצד אחד עולה השאלה כיצד בחירת שופטים לבית־משפט לחוקה צפויה להיעשות על רקע חוסר יכולתה של המערכת הפוליטית למשול, ומצד אחר נראה כי תרבות ההשתתפות הפוליטית האלטרנטיבית תקשה על קיומה של לכידות חברתית בנוגע להחלטות עתידיות של בית־המשפט לחוקה המוצע. כך ייווצר מנגנון חדש אשר ייתקל

38. גדעון ולבל, **הפוליטיקה של השכול**.
39. גל-נור, 'על המשפט של החיים הציבוריים בישראל' (לעיל הערה 11), עמ' 355.

כנראה במידה משתנה של התנגדות שיגלו קבוצות שונות בציבור אשר לא יהיו מרוצות מכמות ומאיכות אספקת המדיניות, ומה אז? היבטים אינסטרומנטליסטיים אלה באים לידי ביטוי בניתוח ההיבטים הפוליטיים של ההצעה להקמת בית־משפט לחוקה שיוצג להלן.

ההיבטים הפוליטיים של ההצעה להקמת בית־משפט לחוקה מיוני 2000

בחודש יוני 2000 קיבלה הכנסת את הצעת חוק יסוד: כינון חוקה בישראל בקריאה טרומית. בהצעת חוק זו תמכו ארבעים וארבעה חברי כנסת.[40] בשתי הצעות חוק משלימות שהונחו בספטמבר של אותה שנה בדבר הקמת בית־משפט לחוקה תמכו חמישים ושניים חברי כנסת.[41] ביסוד ההצעות ביקשו חברי הכנסת אליעזר כהן ויגאל ביבי להקים בית־משפט אשר יפסוק בכל נושא שמתעוררת בו שאלה חוקתית הטעונה הכרעה לפי עקרונות היסוד של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, וכמו כן ביקשו לשלול את סמכותו של כל בית־משפט אחר לדון בשאלות אלה. מלבד זאת, ההצעות ביקשו לקבוע את הרכב בית־המשפט הזה. הטיפול בהצעות החוק האלה התעכב בשל התפטרותו של ראש הממשלה אהוד ברק (ישראל אחת) מראשות הממשלה ב־10 בדצמבר 2000 וקיומן של הבחירות לראשות הממשלה שבסופן נבחר אריאל שרון (ליכוד) לראש הממשלה. ביולי 2001 חידש יו״ר ועדת חוקה חוק ומשפט חבר הכנסת אופיר פינס (עבודה-מימד) את הדיון בהצעות החוק. לאחר סדרת דיונים במסגרת ועדת החוקה ב־2 בינואר 2002 דחתה הכנסת את שתי ההצעות להקמת בית־משפט לחוקה.

נבדוק להלן מה היתה עמדתה של כל אחת מהקבוצות המעורבות במשחק הפוליטי המתנהל בנוגע להצעות לכונן בית־משפט מיוחד לחוקה.

מערכת המשפט בתמיכת שר המשפטים

מערכת המשפט בתמיכתו של שר המשפטים מאיר שטרית (ליכוד, מ־7 במרס 2001 עד 28 בפברואר 2003) הביעה התנגדות להצעות החוק להקמת בית־משפט לחוקה. הקושי העיקרי שהובע היה כי הסמכת הכנסת למנות את שופטי בית־המשפט לחוקה יש בה כדי לחתור תחת הבסיס שבפעילותה של הרשות השופטת. החלתה עלולה להביא לפוליטיזציה של השפיטה, שכן השופטים יתמנו לא מכוח כישוריהם אלא במובהק מהיותם מייצגים של זרמים שונים בחברה.[42] את עמדת מערכת המשפט הביע שופט בית־המשפט העליון יצחק

40. הצעת חוק יסוד: כינון חוקה בישראל שהגישו חבר הכנסת אליעזר כהן וקבוצת חברי כנסת (פ/1720).
41. הצעת חוק יסוד: בית המשפט לחוקה שהגישו חבר הכנסת אליעזר כהן וקבוצת חברי כנסת (פ/1875); הצעת חוק יסוד: בתי המשפט לחוקה שהגיש חבר הכנסת יגאל ביבי (פ/2186).
42. רובינשטיין ומדינה, **המשפט החוקתי**, עמ׳ 134. וראו גם את ההתייחסות של נשיא בית־המשפט העליון אהרן ברק, ׳בית־המשפט העליון כבית־משפט לחוקה׳, **משפט וממשל**, ו (תשס״ג), עמ׳ 315. לעמדת הפרופסיה המשפטית נידרש בהמשך הדברים.

זמיר בדיון מקדים שערכה ועדת החוקה ב־2 ביולי 2001 בעניין הצעות החוק לכינון חוקה ולהקמת בית־משפט לחוקה:

אני מודה ליושב־ראש הוועדה ולחברי הוועדה על שהוזמנתי להביע דעה לגבי שלוש הצעות החוק. אני אביע דעה שהיא דעה אישית, לא דעה מוסדית, ולו רק משום שלממסד, כלומר, למערכת בתי־המשפט, אין בעניין זה דעה רשמית. עם זאת, אני מבקש לומר שלמיטב ידיעתי, הדעה האישית שלי בעניין הנדון משקפת את הדעה של ציבור השופטים, בכל הדרגות, כל ההשקפות, כל הגוונים [ההדגשה שלנו, ג״ד וא״מ] [...] אני מצדד בהצעה להשלים את כינון החוקה, ואינני רואה צורך להרבות דברים על כך. [ההצעה] השנייה, להקים בית־משפט לחוקה, איננה מקובלת עלי כלל ועיקר. [...] סיבה לביקורת חוזרת ונשנית על בתי־המשפט האלה [בתי־המשפט החוקתיים באירופה, ג״ד וא״מ], זה בכל זאת הפוליטיזציה, למרות שהם, נדמה לי, על־פי טיבם ואופיים, על־פי הבעיות שעומדות בפניהם, פחות פוליטיים ממדינת ישראל. [...] הקמת בית־משפט לחוקה לא תשנה את המצב כהוא זה. מדוע? משום שכל ההחלטות השנויות במחלוקת, כל ההחלטות שעוררו התנגדות, תהיינה גם לעתיד, לאחר שיוקם בית־משפט לחוקה. [...] אי־אפשר יהיה לנהל משפטים, כאשר בכל העניין תהיה השאלה אם כן חוקתי, לא חוקתי, מה זה חוקתי, מה ערכיה של מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית, מה זה מורשת ישראל. אלה הם מקורות המשפט שלפיהם בית־המשפט לחוקה צריך לפעול. בקיצור, זאת תסבוכת של כל המערכת השיפוטית, שאנחנו לא נוכל לצאת ממנה. לדעתי, זה אסון, לא רק למערכת השיפוטית, אלא לחברה בישראל.[43]

תמיכת השר שטרית אינה מפתיעה. הוא מזוהה עם הליכוד הליברלי המתון, והעדפותיו הנגלות דומות למערכת ההעדפות הליברלית של בית־המשפט העליון כמו שהציבור רואה אותה.[44]

43. פרוטוקולים/ועדת חוקה/3387, ירושלים, י״ט בתמוז תשס״א, 10 ביולי 2001. וראו גם עמדתו של נשיא בית־המשפט העליון בדימוס השופט משה לנדוי שנכח באותה ישיבה: ׳יש פה שתי הצעות חוק: האחת — בית־המשפט לחוקה, והשנייה — כינון חוקה. ראיתי שהפיצו ביניכם את המאמר של נשיא בית־המשפט העליון על השאלה של בית־דין לחוקה, ואני יכול להגיד בקיצור נמרץ, שבכל מה שנוגע לשלילת הרעיון הזה של בית־דין לחוקה אני מסכים, וזה לא קורה תמיד, עם נשיא בית־המשפט העליון. אני נגד הרעיון הזה, ואני לא רוצה לנמק, זה מנומק יפה מאוד באותו מאמר של הנשיא אהרון ברק׳. גם הפרופ׳ קלוד קליין אשר נכח בישיבה ושבדרך־כלל מזוהה עם רעיון בית־משפט מיוחד חוקתי התנגד להצעות להקמת בית־משפט לחוקה: ׳אומנם אני בעד הקמת בית־דין לחוקה, אבל אני חייב לומר מיד, שאני לא תומך בהצעות כפי שהן הוגשו. מלבד הבעיות הטכניות הרבות, הליקויים הרבים, שיש באותן הצעות, אינני חושב שהמודל שמוצע כאן הוא המודל המתאים למדינת ישראל׳. להרחבה ראו: http://www.knesset.gov.il/protocols/data/html/huka/2001-07-02.html

44. גדעון אלון, ׳חברי כנסת דתיים במתקפה על בית־המשפט העליון: לא מייצג את העם׳, **הארץ**, 29 באוגוסט 2001, וראו: http://news.walla.co.il/?w=/10/108677

פוליטיקאים – האינטרס להיבחר שנית

כמו שבתורת הפירמה ההנחה של הבטחת מרב הרווחים מלמדת על ההתנהגות העסקית, כך גם הנחת הרצון להיבחר מחדש, שהציעו דויד מאיו (Mayew) ורבים אחריו, מלמדת על התנהגות הפוליטיקאי במערכות דמוקרטיות.[45] על בסיס הנחה זו אפשר להבין את התנהגות הפוליטיקאים בנוגע לשתי הצעות החוק האמורות.

כצפוי, שתי ההצעות עוררו מתחים ערכיים ביחסי בית־המשפט והכנסת. המחלוקת הנוקבת בדבר מעמדו של בית־המשפט העליון (ובייחוד בדבר הלגיטימיות של פסיקותיו באותה עת)[46] העלו את הנושא בעוצמה רבה לסדר היום הציבורי. כך נתפס הנושא בעיני רבים ככזה שיש בו פוטנציאל לעימות פוליטי בין המפלגות ושפוליטיקאים עשויים להרוויח ממנו. פרופסור יולי תמיר (עבודה) למשל, שהיתה באותה עת חברה בוועדה למינוי שופטים, מתחה ביקורת על הרכב השופטים בבית־המשפט העליון ודרשה בין השאר לעשותו מייצג יותר, ואף הציעה הצעת חוק להרחבת הוועדה למינוי שופטים ולשינוי דרכי עבודתה.[47] בכך כיוונה תמיר, בהעדפותיה (בייחוד בקשר ליחסי דת ומדינה), למצביעי מרכז פוטנציאליים של מפלגת העבודה. בשל פנייה זו למרכז ראו נציגי המפלגות הדתיות הבדל בין עמדתה של תמיר, נציגת מפלגת העבודה, ובין עמדת נציגי מר"צ אשר נתפסו בעיניהם כעוינים לדת. חבר הכנסת דוד טל (ש"ס) למשל, תוך כדי התכוונות למצביעי מפלגתו, אמר: 'העליון דרס ברגל גסה כל חלקה טובה. הוא הפך לסניף מרכזי של מרצ'.[48] לדברי חבר הכנסת אליעזר כהן (איחוד לאומי): 'מה בג"ץ היום? היום הוא אינו מקובל על מחצית העם בגלל היותו פוליטי?'.[49] חבר הכנסת אברהם רביץ (יהדות התורה) הוסיף ואמר כי בית־המשפט העליון איבד את האמון של חלקים גדולים מאוד בציבור, ומנגד הביע חבר

45. David Mayew, *Congress: The Electoral Connection*, New Haven, CT 1974; Bruce Bueno De Mesqita et al., *The Logic of Political Survival*, Cambridge, MA 2003

46. ראו: בג"ץ 5100/94, הוועד הציבורי נגד עינויים בישראל נגד ממשלת ישראל, **פסקי דין**, נג (4) 817 (פסיקתו בעניין איסור העינויים בחקירות שב"כ); בג"ץ 6698/95, קעדאן נגד מנהל מקרקעי ישראל, שם, נד (1) 258 (פסיקתו בעניין איסור הפליית ערבים לרעה בקבלה למגורים ביישוב יהודי); צבי נוח, 'המאבק על החוקה', **גלובס** (הערב), 7 בפברואר 2001, עמ' 81.

47. ראו את דברי יולי תמיר: 'אין כאן תהליך שימוע לשופטים, כמו שיש בארצות אחרות, על מנת שידע הציבור וידעו הבוחרים אותם מי האנשים, מה הרקורד המשפטי שלהם. בתור חברה לשעבר בוועדה למינוי שופטים אני יכולה לומר שחברי הוועדה למינוי שופטים יודעים מעט מאוד על השופטים שהם בוחרים. התהליך הזה צריך לבוא לדיון ציבורי ואנחנו לא צריכים לפחד מזה. אני אומרת את זה דווקא לחברים במחנה שלי'. מתוך פרוטוקולים/ועדת חוקה/6351, ירושלים, 1 באפריל 2003 http://www.knesset.gov.il/prorocols/data/rtf/huka/2003-03-25.rtf

48. גדעון אלון, 'חברי כנסת דתיים במתקפה על בית־המשפט העליון: לא מייצג את העם', **הארץ**, 29 באוגוסט 2001.

49. צבי נוח, 'נושא החוקה הסעיר את הציבור בשנים האחרונות. האומנם התחולל "מהפך חוקתי" שיפוטי, כטענתו של נשיא בית־המשפט העליון, אהרן ברק, או שמא עדיין ממתינה החוקה לחקיקתה?', **גלובס** (הערב), 7 בפברואר 2001, עמ' 81.

הכנסת יוסף (טומי) לפיד (שינוי) התנגדות להקמת בית־משפט לחוקה, והאשים את חברי הכנסת הדתיים 'בכוונה זדונית לחבל במערכת המשפטית'.[50]

פעילות קבוצות האינטרס

קבוצות שונות השתתפו במאבק שנסב על ההצעה להקמת בית־משפט לחוקה ותרמו להעצמת הנושא ולהעלאת מודעות הציבור בנוגע אליו. בין הקבוצות שפעלו היו נציגי התנועה למען איכות השלטון, אשר התנגדה ליוזמותיהם של חברי הכנסת כהן וביבי. עורך הדין שמואל שנער, ממנהיגי התנועה, הסביר מדוע: 'אחת הבעיות שאנחנו רואים בהצעה היא ההרכב של השופטים. ההרכב המיועד לבית־המשפט לחוקה הוא פוליטי'.[51]

רעיון הקמת בית־משפט נפרד לחוקה נולד ככל הנראה בשדולה למען חוקה לישראל. כדי לשכנע את חברי הכנסת בצדקת עמדתם פעלה השדולה בשני מתווים. נופקו לחברי הכנסת ניירות עמדה שהיה בהם משום ביסוס לעמדת השדולה; ונשלחו משלחות של חברי כנסת לפרלמנטים ולבתי־משפט לחוקה באירופה לשם לימוד והתרשמות משיטות המשפט וממנגנוניו הנהוגים שם. מטרת השדולה היתה לחשוף את חברי הכנסת למורכבות הנושא ולמגוון האפשרויות והפתרונות הקיימים בעולם לסוגיה זו. חבר הכנסת אליעזר כהן, שיזם והקים את השדולה בכנסת למען השלמת החוקה,[52] היה בין אלה שהשתתפו במאמץ ללמוד את הנושא בארץ ובהשתלמויות שונות בחוץ־לארץ.[53]

קבוצה נוספת שהיתה לה השפעה על הוויכוח ועל עוצמתו היתה הקהילייה המשפטית. זו היתה חלוקה בשאלה אם התחוללה בישראל מהפכה חוקתית או שמא עדיין החוקה ממתינה לחקיקתה.[54] ברוח זו אפשר להבין את הצעת החוק של חבר הכנסת אליעזר כהן ואת דבריו '[...] אך ורק לכנסת הסמכות לחוקק חוקה למדינת ישראל'.[55] עמדות כאלה הובילו בין השאר למחלוקת בדבר הצורך בבית־משפט לחוקה.[56] לשכת עורכי הדין,

50. גדעון אלון, 'ועדת השרים לענייני חוקה אישרה שניים מתוך שלושה חוקי יסוד', **הארץ**, 18 בספטמבר 2000.
51. שם.
52. שם.
53. עופרה לקס, 'הסיוט של אהרון ברק', **בשבע: עיתון לציבור הדתי**, 16, 7 בנובמבר 2002. http://www.inn.co.il/Besheva/Article.aspx/1103
54. ראו למשל את עמדותיהם של השופטים אהרן ברק ומישאל חשין בע"א 6821/93, בנק המזרחי המאוחד בע"מ ואחרים נגד מגדל כפר שיתופי ואחרים, **פסקי דין**, מט (4) 221.
55. נוח, 'המאבק על החוקה' (לעיל הערה 46).
56. כך למשל, בניגוד לדעת נשיא בית־המשפט העליון השופט אהרן ברק, הביעה הפרופסור רות גביזון עמדה שונה: 'ברוב הגדול של המדינות שבהן יש לבית־המשפט סמכות לבטל חוקים, מדובר בבית־משפט מיוחד, שזו סמכותו הבלעדית, ואשר דרכי המינוי אליו פוליטיים יותר ותקופת הכהונה בו מוגבלת. המבנה הזה נועד לבטא תפיסה, שלפיה בקורת על חוקי הכנסת שונה מהותית מפרשנות של חוק, ולכן עליה להיות מופקדת בידיו של מוסד מיוחד. כך הדבר בארצות אירופה ואין במוסד כזה משום פחיתות כבוד או טעות בחשיבה', מובא בתוך: נוח, 'המאבק על החוקה', שם, עמ' 81.

שמתחה ביקורת נוקבת על התנהלות מערכת בתי־המשפט, החליטה לעמוד לצד נשיא בית־המשפט העליון ולהתנגד להקמת בית־משפט לחוקה.[57] בדיון שקיימה ועדת חוקה, חוק ומשפט ב־2 ביולי 2001 בנושא התנגדו בכירים מהקהילייה המשפטית לרעיון הקמתו של בית־משפט לחוקה.

כחלק מתהליך העצמתו של הדיון הפומבי, מן הראוי להזכיר כי גם הקהילייה המשפטית ערכה כנסים שונים. כך למשל ערך המכון הישראלי לדמוקרטיה כנס בנובמבר 2001 באוניברסיטת בן־גוריון, וחודשים אחדים לאחר מכן ערכו האוניברסיטה העברית ואוניברסיטת חיפה כנסים דומים בנושא בית־משפט לחוקה. בכנסים אלה נבחנו דגמים שונים של ביקורת שיפוטית.

בזירה הפוליטית: תפקידו של יושב־ראש ועדת חוקה, חוק ומשפט

כנהוג, לאחר שאושרו ההצעות בקריאה טרומית עבר הנושא לדיון בוועדת חוקה, חוק ומשפט של הכנסת. יושב־ראש הוועדה, חבר הכנסת אופיר פינס־פז, נטל את המושכות והזמין את המתנגדים לייסוד בית־משפט לחוקה, ובכללם את נשיא בית־המשפט העליון, לסדרה של שישה דיונים שעסקו בהצעות החוק. בסופו של עניין הציעה ועדת החוקה לכנסת להוריד את הצעת החוק מסדר יומה. מדוע אימצה לעצמה הוועדה עמדה כזאת? נדמה כי למעמדו ולפעלתנותו של חבר הכנסת פינס־פז כיושב־ראש הוועדה לחוקה, חוק ומשפט היתה השפעה מובהקת על הורדת הנושא מסדר היום. לכך נדרש חבר הכנסת ביבי: 'השופט ברק הקים חפ"ק בשיתוף עם פינס',[58] אך לא רק הוא: חבר הכנסת צבי

57. ראו את התנגדותו של הד"ר שלמה כהן, יושב ראש לשכת עורכי הדין, להקמת בית־משפט לחוקה, בוועדת חוקה, חוק ומשפט שהתקיימה ב־2 ביולי 2001, מתוך: יואב יצחק, 'שופטי בית־המשפט העליון גייסו בכירים מהאקדמיה להדוף הקמת בית־משפט לחוקה', 3 ביולי 2001, אתר www.nfc.co.il. יצוין כי בכנס אילת שקיימה לשכת עורכי הדין ביום 15 במאי 2001 פנה השופט ברק לחברי הלשכה: 'בא אני לברך את אחי, עורכי הדין, במלאות 40 שנה ללשכה. אומר אני "אחי", שכן בני משפחה אחת אנו — שופטים ועורכי דין. אנו באים מתוך עריכת הדין וחוזרים אליה לעתים. אתם "קצינים" של בית־המשפט. בינינו וביניכם קיימת מערכת יחסית מורכבת. בהיבט האידאלי שלה היא צריכה לפעול באופן הבא: כלפי חוץ — כלפי החברה הישראלית — מן הראוי שתגנו על בית־המשפט. אין לו, לבית־המשפט, לא חרב ולא ארנק. כל שיש לו זה אמון הציבור. בבנייתו של אמון זה יש לכם תפקיד מרכזי. כלפי פנים — כלפי השופטים — מן הראוי שתבקשו לתקן את הדורש תיקון. רבות יש לתקן. אני שמח כי הלשכה בהנהגתך, ד"ר שלמה כהן, מבינה כראוי תפקיד כפול זה, ובדרך כלל פועלת על פיו. מי ייתן ותמשיך כך [...]' (ברק, בית־המשפט העליון, www.court.gov.il, מובא גם ב: http://www.ncf.co.il/Archive/003-D-334-.html?tag=15-29-30:00), 'אהרן ברק מבקש את הגנת עורכי הדין', דברים שנשא בכנס לשכת עורכי הדין באילת ביום 15 במאי 2001 במלאות 40 שנה ללשכת עורכי הדין).

58. עופרה לקס (לעיל הערה 53).

הנדל (האיחוד הלאומי מתאר: 'לפני ההצבעה היתה התגייסות כללית של הליכוד:[59] ראש הממשלה, אריאל שרון, חבר הכנסת יובל שטייניץ וחברי כנסת רבים אשר הצביעו קודם לכן בעד ההצעה, הצביעו עכשיו כדי להוריד אותה מסדר היום'.[60] הנדל איננו יודע להסביר מה גרם לחברי הליכוד לשנות את דעתם ברגע האחרון, אך הוא משער שהלחץ הכבד שהפעילה הקהילייה המשפטית על חברי הכנסת עשה את שלו.[61] גם לחבר הכנסת מיכאל איתן אין הסבר רציונלי לדפוס ההצבעה של חבריו: 'אינני יכול להסביר מדוע האנשים הפכו את עורם' הוא אומר.[62]

ייתכן כי מה שהשפיע על יוזמי המהלך הפוליטי בדבר ההצעה להקמת בית־משפט לחוקה היה התרשמותם ממידת האמון שהציבור נותן במוסדות השלטון. מסקרים שנערכו בנוגע למידת אמון הציבור במוסדות השלטון אפשר ללמוד כי חלה ירידה מובהקת באמון בין השנים 1995 ל־2000. בשנת 1995 ערכו יוחנן פרס ואפרים יער־יוכטמן את סקר האמון האמור. בתוך כך ירדה מאוד מידת האמון של הציבור בבית־המשפט העליון משנת 1995 עד שנת 2000, מרמה של 85% לרמה של 61% (ראו טבלה 1). ירידה חדה זו סיפקה למתנגדיו של בית־המשפט העליון הצדקה לפעולותיהם וליוזמות לשינוי תפקידו של בית־המשפט העליון, אלא ש'לרוע מזלם' ירד גם מעמדם של חברי הכנסת בשנים האמורות, ירידה חדה עוד יותר. כמו שנראה בטבלה 1, בשנת 1995 גילו יותר מחצי מאוכלוסיית הנשאלים אי־אמון בכנסת (41%), ובשנת 2000 ירד שיעור האזרחים שהביעו אמון בכנסת ל־14% בלבד! נראה כי מעמדה העגום של הכנסת בעיני הציבור סיפק הצדקה ציבורית לבית־המשפט העליון בהתנגדותו להצעות לבית־המשפט לחוקה.

59. שם. יואב יצחק מתאר את נסיונותיו של חבר הכנסת זאב בוים, יושב־ראש הקואליציה, לדחות את הדיון בנושא בית־משפט לחוקה לתקופה נוספת משום שסיעת הליכוד עוד לא השלימה את הדיונים בחוק זה, ולכן מן הראוי לאפשר לה לגבש את עמדתה בנושא. מתוך: יואב יצחק, 'ועדת החוקה הצביעה נגד בית־משפט לחוקה', 5 בנובמבר 2001, אתר www.nfc.co.il. יצחק מרחיב כי חבר הכנסת בוים התייחס למעשה לדבריו של יושב־ראש הוועדה אופיר פינס־פז, שטען כי על הליכוד להתנגד בתוקף להצעות אלה, שכן הן נוגדות את ההסכם הקואליציוני, המחייב את כל הסיעות החברות בקואליציה בראשות אריאל שרון להתנגד לשינוי הסטטוס־קוו בתחום המשפטי. בסופו של דבר דחה פינס, יושב־ראש הוועדה, את דרישתו של בוים לאחר שנוכח כי יש רוב מקרי לדחיית הצעות החוק.

60. עופרה לקס (לעיל הערה 53).

61. שם.

62. שם.

טבלה 1: מידת האמון שיש לציבור במוסדות ציבוריים: השוואה בין השנים 1995 ל־2000[63]

אמון או אי־אמון	סקר 1995 אוכלוסייה יהודית בוגרת בלבד	סקר 2000	
		אוכלוסייה יהודית בוגרת	כלל הציבור
צה"ל	90%	83%	76%
בית־המשפט העליון	85%	63%	61%
כנסת	41%	13%	14%
ממשלה	40%	16%	16%
מפלגות	21%	11%	11%

מקור: מדד הכנסת: תפיסת הציבור את הרשות המחוקקת
(www.knesset.gov.il/mmm/data/docs/mdd.htm)

בכל הקשור ליוזמת ההצעה להקמת בית־המשפט לחוקה כמו שהוצגה בזירת הכנסת, אין להתעלם מהשאיפה של חברי הכנסת להיבחר מחדש. ההיגיון המנחה את המתנגדים לבית־משפט לחוקה פשוט, אם כי מוצג במובלע: מעמדה של הכנסת כה ירוד, ולעומת זאת מעמד בית־המשפט הגבוה יוקרתי מאוד, ולפיכך נטילת תפקידים מהמוסד היוקרתי והעברתם למוסד הירוד ידרדרו עוד יותר את מעמדם של הכנסת ושל נבחריה בקרב הציבור ויגרעו ממעמד בית־המשפט.[64] וכך במקום שהשינוי יניב תוצאה מסוג של win-win,

63. נתונים אלה נתמכים בסקרים נוספים הבודקים את מידת האמון בבתי־המשפט בכלל. ראו למשל: 75% מהמשיבים במגזר היהודי הכללי (בסקר 2000) הביעו אמון רב בבתי־המשפט בישראל. מתוך המחקר: אריה רטנר ודנה יגיל, **תרבות החוק: מערכת החוק והמשפט בראי החברה הישראלית, מחקר אורך 2000–2002**, המרכז לחקר פשיעה, משפט וחברה, אוניברסיטת חיפה 2002.

64. טובה צימוקי, 'למה השופט העליון ברק התקשר לחברי הכנסת?', **ידיעות אחרונות**, 11 ביוני 2000. וראו גם את דברי השופט ברק: 'אין לו, לבית־המשפט, לא חרב ולא ארנק. כל שיש לו זה אמון הציבור [...] החברה הישראלית מפולגת — בין ימין לשמאל; בין חרדים לחופשיים; בין יהודים לערבים; בין מזרחים למערבים. [...] אחד מהישגיה הגדולים של המדינה הוא משפטה ושופטיה. יש לעשות הכל כדי שלא לפגוע בהם; יש לעשות הכל כדי לסייע להם, לקדם אותם ולפתח אותם. זהו תפקידה של הממשלה והכנסת; זהו תפקידה של הלשכה; זהו התפקיד של כל אחד מאתנו' (ברק, 'בית־המשפט העליון', www.court.gov.il, מתוך דברים שנשא בכנס לשכת עורכי הדין באילת 15 במאי 2001), וכך גם כותב ברק בבג"ץ הוועד הציבורי נגד העינויים: 'אנו חיים בחברה הישראלית: יודעים אנו את קשייה וחיים אנו את תולדותיה. איננו מצויים במגדל שן. חיים אנו את חיי המדינה. מודעים אנו למציאות הטרור הקשה שבה שרויים אנו לעתים. החשש כי פסק דיננו ימנע התמודדות ראויה עם מחבלים וטרוריסטים מטריד אותנו. אך אנו שופטים, דורשים אנו מזולתנו לפעול על פי הדין. זו גם הדרישה שאנו מעמידים לעצמנו. כשאנו יושבים לדין גם אנו עומדים לדין. עלינו לפעול על פי מיטב מצפוננו והכרתנו באשר לדין' (בג"ץ 5100/94, הוועד הציבורי נגד עינויים בישראל נגד ממשלת ישראל, **פסקי דין**, נג [4] 817, 845).

שכולם מרוויחים בו, עלול להיווצר מצב של lose-lose, שכולם מפסידים בו. היגיון זה הולם את תפיסת עדיפות מקומו של בית־המשפט העליון מול מקומם של הפוליטיקאים בעיני מרבית הציבור. היגיון זה גם מסביר מדוע בחרו בסופו של דבר הפוליטיקאים להצביע נגד הקמת בית־משפט לחוקה ובכך לכוון לדעתו של הבוחר הפוטנציאלי. הוא גם מסביר את עמדתו של חבר הכנסת אליעזר כהן, שהצעתו להקמת בית־משפט לחוקה היתה בבחינת מענה לאי־שביעות הרצון שעלתה בקרב קבוצת הבוחרים שלו בנוגע להחלטות בית־המשפט העליון. פרשנות חוקתית, אמר כהן, העוסקת בתחומים של ערכים, מוסר ואידאולוגיה, ראוי שיעסקו בה אנשים נוספים מלבד שופטים.[65]

הפוליטיקאים: עמדתו של ראש הממשלה

יש הסבורים כי ראש הממשלה אריאל שרון לא היה מעוניין לפתוח חזית נוספת נגד הרשות השופטת, ולכן הורד הנושא מסדר יומה של הכנסת. להלן נציג ניתוח של פעולה זו: במערכות פרלמנטריות בכלל ובמערכת הישראלית בפרט יש ראשי ממשלה שעוצמתם רבה יותר מאחרים. על כך עומדים למשל אשר אריאן, דוד נחמיאס ורות אמיר בספרם **משילות והרשות המבצעת**. הם כותבים: 'ראשי ממשלה הם השחקנים הפוליטיים המרכזיים בישראל [...] על פי רוב ראשי הממשלה הם המכתיבים את סדר היום [...]'.[66] על רקע ירידת ערך המפלגות[67] ועליית ערך 'הפוליטיקאים החדשים', האמורים להיות קשובים לצרכיו של הבוחר[68] החליט שרון להורות למפלגתו להצביע נגד הצעות החוק ובעד הסרת הנושא מסדר היום של הכנסת. בכך הוא כיוון לעבר מרכז המפה הפוליטית, ומהלך זה הועיל לו מאוד גם בבחירות 2003, אז הכפילה מפלגתו את מספר חבריה (מ־19 ל־38). חבר הכנסת מיכאל איתן היה בין היחידים מחברי הליכוד אשר הצביע בניגוד לעמדת מפלגתו: 'אני תמכתי בהצעה להקים בית־משפט לחוקה וכעסתי מאוד על השרים שלנו ועל הממשלה שהצביעה בעד הסרת הנושא מסדר היום בלי לקיים על כך דיון בליכוד. לכן הרשיתי לעצמי להצביע בניגוד לעמדת המפלגה'.[69]

65. ראו את עמדתו של חבר הכנסת אליעזר כהן על ההצעה להקים בית־משפט לחוקה: אליעזר כהן, 'עמדות', **משפט וממשל**, ו (תשס"ג), עמ' 351.
66. אשר אריאן, דוד נחמיאס ורות אמיר, **משילות והרשות המבצעת**, ירושלים 2002, עמ' 45.
67. דני קורן (עורך), **קץ המפלגות**, תל־אביב 1998.
68. להרחבה ראו: אורית גלילי, **הטל־פוליטיקאים**, תל־אביב 2004.
69. עופרה לקס (לעיל הערה 53).

ג. במקום סיכום: מפתרון לבעיה

תורת הבחירה החברתית מלמדת כי המדיניות הציבורית המתקבלת או זו שפועלים לאורה היא תוצר פעולתם של שחקנים רבים. במאמר זה שחקנים אלה הם הפוליטיקאים, הביורוקרטים, קבוצות האינטרס והציבור בכללותו. הללו פועלים במבנה מוסדי שמקשה על המערכת הפוליטית לקבוע מדיניות וליישמה ועל רקע קיומה, בין השאר, של תרבות פוליטית אלטרנטיבית. על־פי תאוריה זו, יוזמתם של שחקנים אחדים, הפועלים אפילו מול כוחות עצומים מהם, עלולה לקדם תהליכים שיגרמו לשינוי מובהק בסטטוס־קוו. במקרה דנן מדובר ביוזמתם של חברי הכנסת ביבי וכהן להקים בית־משפט לחוקה. ההצעה מלמדת על ניסיון לשנות את כללי המשחק הנהוגים בישראל; אלה, לדעת המציעים, אינם הוגנים לקבוצות מסוימות. ההצעה הוסרה מסדר היום אלא שהאיתות אשר אליו התכוונו המציעים כנראה נקלט על־ידי ראשי הרשות השופטת.

הטענה אשר הובאה במאמר זה מדגישה כי האקטיביזם של בית־המשפט העליון הוא תולדה של השסעים העמוקים בחברה הישראלית, ואלה — בשילוב המבנה המוסדי — מקשים על המערכת הפוליטית את ההתמודדות עם בעיות המצריכות עיצוב מדיניות ציבורית. כמענה לקושי זה, היוצר מחסור במדיניות ציבורית בשטחים שונים, ראו האזרחים בבית־המשפט העליון מוסד המסוגל להעניק פתרונות למצוקתם באמצעות הפעלת לחץ על הפוליטיקאים או באמצעות הכרעות חוקיות. ריבוי הפניות של האזרחים לבית־המשפט העליון אינו בהכרח פונקציה של מדיניות 'הכול שפיט', בלשונו של השופט ברק בבג"ץ רסלר 'בכל מקום יש דין ובכל מקום יש אמת מידה שבדין',[70] אלא בעיקר פונקציה של תהליכים חברתיים ופוליטיים עמוקים ומורכבים שהובילו לידי התפתחות המוסד לכדי מעצב סדר יום חברתי פוליטי ראשי בישראל.

כאן המקום לציין כי התהליך של עיצוב סדר יום שונה מהתהליך של קביעת מדיניות ציבורית הלכה למעשה. קיים פער בין תפיסת הציבור את מקומו של בית־המשפט העליון כמעצב מדיניות ציבורית ובין פעילותו הלכה למעשה, ורבות הן הדוגמאות המצביעות על כך כי בפועל בית־המשפט העליון מבטא את ההעדפות החברתיות בישראל, ובשל כך הוא יכול להוביל באופן איטי את השינויים. באותו עניין נראה כי הכנסת מוחלת על כבודה במרבית המקרים ובוחרת שלא להגיב לפסיקת בית־המשפט העליון. חולשתם של הפוליטיקאים וחוסר יכולתם למשול מקדמות את מרכזיותו של בית־המשפט העליון בחיים הציבוריים.

המציאות שנוצרה נוחה למדי לכמה מן הפוליטיקאים; הם יכולים לגלגל נושאים לפתחו של בית־המשפט העליון בלי שיתבקשו לשלם את המחיר הפוליטי הכרוך בהחלטות שמפרות את הסטטוס־קוו המוסדי, ואולם בית־המשפט העליון הוא שחקן

70. בג"ץ 910/86, רסלר נגד שר הביטחון, **פסקי דין**, מב (2) 441.

לומד, שכנראה מבין כי במקרים מסוימים עדיף להימנע מלפסוק ועדיף לגלגל את כדור ההכרעה בחזרה לפתחה של הכנסת,[71] אך משלא הצליחה הכנסת לקבוע מדיניות בסוגיה מסוימת נאלץ בית־המשפט העליון לגלות אחריות ולפסוק. לפסיקה כזאת יש בהכרח אפקט הקצאתי — היא עלולה לפגוע בקבוצות מסוימות ולהותיר את חבריהן מתוסכלים ואפילו כעוסים מהמדיניות שנאכפה. לאורך זמן, נציגי הקבוצות המקופחות (מנקודת ראות סובייקטיבית לפחות) עלולים, מתוך ראייה אסטרטגית, לנסות לגרום לבית־המשפט העליון להימנע מפסיקות בעניינים שעלולים להפר את הסטטוס־קוו.[72] וכשזה לא יצליח, ינסו מנהיגי הקבוצות לשנות את כללי המשחק באופן שיפעל לטובתן של הקבוצות שהם מייצגים.

המאמר עוסק בשיח הציבורי ובתהליך קביעתה של מדיניות ציבורית, ואינו בא להוכיח או להפריך נורמטיבית טענות מסוימות המשמשות כתחמושת לדוברים שנמצאים בשני צדי הדיון הנוגע להקמתו של בית־משפט לחוקה. בעניין זה הועלו טענות בדבר שיקוף מותב בית־המשפט (כלומר, הדרישה שהשופטים ייצגו את הפסיפס החברתי שהחברה הישראלית מורכבת ממנו), בדבר לגיטימיות המוסד בעיני הקבוצות השונות (למשל, החרדים אינם מכירים בסמכותו של בית־המשפט החילוני), ובדבר תפקידו החברתי של המוסד (בעיקר בעניין צמצום הפערים הכלכליים והחברתיים ואי־השוויון העדתי המאפיין את החברה בישראל). נורמטיבית, אין לדעתנו תשובות חותכות, ולכן מציאת פתרון לבעיה ציבורית מחייבת קודם כול את הגדרת הבעיה. אך גם לאחר שתוגדר הבעיה שומה עלינו לשמור על עקביות פנימית כאשר אנו באים להצביע על הפתרון.

במאמר זה הראינו כי הבעיה מונחת לפתחה של הכנסת ולא לפתחו של בית־המשפט העליון, ולפיכך הפתרון אינו יכול כנראה להימצא בהסדרים רשמיים גדֵרא של הקמת מוסד חלופי לבית־המשפט העליון. יש לשים לב כי הבולטות של פסיקות בית־המשפט, ולכן ההתנגדות אליהן, נוצרת דווקא במקרים שבית־המשפט נדרש להתערב בתוכן ההחלטות של גופים שונים ולא כאשר הוא עסוק בפסילת חוק של הכנסת (ראו למשל את פרשת גיוס בחורי הישיבות, את שיטות החקירה של השב"כ, את פרשת אליס מילר ועוד).[73] המאמר גם מצביע על מחסור ועל תת־אופטימליות בקביעת ובהספקת מדיניות ציבורית, ובעניין זה בית־המשפט העליון הוא אחד השחקנים ולא שחקן בלעדי, וראיית מכלול התנהגות השחקנים עשויה למפות ולהבהיר את המתרחש.

71. ראו לדוגמה: בג"ץ 1031/93, פסרו (גולדשטיין) נגד שר הפנים, **פסקי דין**, מט (4) 661; בג"ץ 5016/96, ליאור חורב ואחרים נגד שר התחבורה ואחרים, **פסקי דין**, נא (4) 91; בג"ץ 1715/97, לשכת מנהלי ההשקעות בישראל נגד שר האוצר, **פסקי דין**, נא (4) 367.

72. בג"ץ 5364/94, ולנר נגד יושב ראש מפלגת העבודה, **פסקי דין**, מט (1) 758.

73. הפסיקות השנויות במחלוקת של בית־המשפט העליון נסבו לא על עתירות לביטול חוק אלא דווקא על עתירות מנהליות. ראו בין היתר: בג"ץ 3872/93, מיטראל בע"מ נגד ראש הממשלה ושר הדתות ואחרים, **פסקי דין**, מז (5) 491; בג"ץ 1031/93, פסרו (גולדשטיין) נגד שר הפנים, **פסקי דין**, מט (4) 661; בג"ץ 721/94, אל על נגד דנילוביץ, **פסקי דין**, מח (5), 749; בג"ץ 6698/95, קעדאן נגד מנהל מקרקעי ישראל, **פסקי דין**, נד (1) 258.

משאותרה בעיית אי־משילות המערכת הביצועית אין זה מפתיע למצוא קבוצות אינטרס הפונות אל בית־המשפט העליון כאילו היה כתובת ציבורית. הן פונות אליו כדי שיספק תחליפים הולמים לשירותים ולמוצרים שאינם מסופקים על־ידי הממשל. נדמה כי הפתרון שעלינו לאמץ צריך להיות דווקא זה שיקדם את יכולת המשילות של המערכת הפוליטית במקום שהיא חסרה.[74] כינונה של מערכת פוליטית כך שתוכל לקדם מדיניות ציבורית גם בעניינים העקרוניים לחברה הישראלית נעשית משימת־על לחברה הישראלית. עד אז יכתיב האינטרס של הפוליטיקאים את אופי המנגנונים המיועדים להספקת מדיניות ציבורית, מנגנונים אשר ייתקלו כנראה במידה משתנה של התנגדות של קבוצות אינטרס שונות אשר לא יהיו מרוצות מכמות אספקת המדיניות ומאיכותה.

בהקשר זה מעניינים דבריו של חבר הכנסת שאול יהלום (המפד"ל) המצביעים כי גם הקמת מוסד שיפוטי חוקתי מיוחד לא תהא בבחינת סוף פסוק: 'מה שלא מקובל עלינו זה השארת הסמכות בידי בית־המשפט העליון — שהוא גוף ממונה ולא מייצג — לפסוק, לאחר סיום תהליך החקיקה, בעניין חוקתיות חוק. המועצה החוקתית אמנם תצמצם בהרבה את הפניות לבג"ץ אבל זה לא ימנע דווקא בדברים של השקפת עולם, שכל כך חשובים לנו'.[75]

נדמה כי דחיית ההצעה להקמת בית־משפט לחוקה לא ירדה מסדר היום הציבורי בישראל. על־פי דבריו של חבר הכנסת אליעזר כהן לפחות מדובר בסיומו של סיבוב אחד, קרב אחד, ובהשארת האיום דרך קבע על סדר היום. הוא אומר כי הוא 'ישוב ויגיש את ההצעה עד אשר היא תהיה חלק מקובץ החוקים של מדינת ישראל'.[76] חבר הכנסת מיכאל איתן, המקווה שמאמציו של עמיתו כהן יישאו פרי, מוסיף בנעימה דומה, מילה אחת בלבד, בנוגע לסיכויים לאשר את החוק בכנסת השש־עשרה: 'הלוואי'.[77]

איך אפשר בכל זאת לייצב את המערכת הפוליטית ולכוננן, בהתאם לכללי המשחק הדמוקרטיים, מערך משילות אפקטיבי ללא בנייתו של מוסד חלופי בדמות בית־משפט לחוקה שיפעל לצדו של בית־המשפט העליון? לשאלה זו כמה תשובות, אחת מהן כלולה בשאלה עצמה. לאמור: יש לפעול לייצוב כללי משחק ברורים במסגרת של חוקה. חוקה זו תגדיר כללי התנהגות ואת מערכת היחסים ההדדית בין הפרטים בחברה ובין המוסדות

74. משה גורלי, 'החזרה לפתק אחד כבר מסתמנת ככישלון', **הארץ**, 3 בינואר 2003, עמ' 5א. ראו את דעותיהם של אשר אריאן, גד ברזילי, אמנון רובינשטיין, אריק כרמון, קלוד קליין ודפנה ברק־ארז בעניין שינוי שיטת הבחירות. עולה מהן רציונל מרכזי, ולפיו בעיות חברתיות תרבותיות אינן מוצאות פתרון באמצעות שינוי שיטת הבחירות או נוסחאות משפטיות וחוקתיות. ראו: http://www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArtPE.jhtml?itemNo=248290

75. דליה שחורי, 'הדרך להשאיר לבג"ץ את הכוח, בלי שבאמת ישתמש בו', **הארץ**, ינואר 2002, עמ' ב2.

76. עופרה לקס (לעיל הערה 53).

77. שם.

המייצגים אותם ופועלים בשמם במרחב הציבורי וכן את אופי המוסדות הפוליטיים והיחס ביניהם. אך אליה וקוץ בה. מכיוון שבתנאים הנוכחיים חוקה שתאומץ תהיה ממילא צילום של המציאות הפוליטית הקיימת, מציאות שחסרה את המוסד של בית־משפט לחוקה, גם בתשובה זו יש ביטוי פוליטי: זו בערך עמדתם של שוללי בית־המשפט לחוקה, ובראשם אהרן ברק, אשר סבורים כי חוקה כבר קיימת ועלינו רק להכיר בכך.

תשובה אחרת, שאף היא עשויה לספק מענה לבעיית המשילות, היא לכונן הפרדה מבנית ברורה בין רשויות השלטון. משטר נשיאותי ברוח הצעתו של דורון (2006) מספקת מענה כזה.[78] במשטר כזה סמכויות כל רשות מוגדרות וכן מערכת יחסי הגומלין שביניהן, ולפיכך שאלת המוסד האחראי לפרשנות הניתנת לבעיות חוקתיות מתייתרת.

החוקרים המגדירים את עצמם חברי האסכולה המוסדית החדשה (Neo-institutionalism), כמו קן שפסל (Kenneth Shepsle)[79] ונורמן סקופילד (Norman Schofield)[80] מצדדים בפתרונות מבניים, כגון חוקות או מוסדות פוליטיים, שישמשו כלי מייצב במשטר דמוקרטי. אלא שפתרונות מבניים הם יעילים כל עוד הם עולים בקנה אחד עם האינטרסים ארוכי הטווח של חברי הקהילה הפוליטית, כלומר ממש כמו שנוצר 'הפתרון' המוסדי לבית־משפט, שנחשב פעיל מדי לטעמם של כמה שחקנים פוליטיים, כך גם העדפות השחקנים והחיבורים ביניהם הם שיכתיבו בסופו של דבר את המהויות ואת הערכים הדומיננטיים בחברה ואת גמישות הפעולה של מוסדות השלטון.

זאת לאמור, התנתקות בית־המשפט העליון מהתפיסה שהכול נתון לשפיטת בג"ץ והתכנסותו בטיפול בנושאים עקרוניים בלבד; או לחלופין, הגדרה מפורשת של הנושאים שבית־המשפט העליון רואה בהם נושאים הראויים לטיפולו ולא יותר, יורידו את הלחץ הציבורי לפתור את בעיית אי־המשילות באמצעות בית־המשפט העליון. את אי־המשילות צריך יהיה לפתור אחרת: בשלב המיָדי בסדרת תיקונים מוסדיים וארגוניים נחוצים, ובטווח הארוך בהשתתה איטית ובהפנמה של ערכי תרבות אזרחית ופוליטית.

78. גדעון דורון, **משטר נשיאותי לישראל**, ירושלים 2006.

79. Michael Laver and Kenneth Shepsle, *Making and Breaking Governments*, New York 1996

80. Norman Schofield, 'The Heart of a Polity', in: Norman Schofield (ed.), *Collective Decision Making*, Boston, MA 1999

הפריצה הגדולה: מנחם בגין ב'תקופת ההמתנה'

אמיר גולדשטיין

שלושת השבועות שחלפו מיום העצמאות תשכ"ז עד פרוץ מלחמת ששת הימים, וכונו 'תקופת ההמתנה', היו מהאינטנסיביים ומהדרמטיים בקורות מדינת ישראל. בשנים האחרונות פורסמה ספרות מחקר ענפה המאירה באור חדש את אירועי אביב-קיץ 1967. החוקרים דנו בהתרחשויות המדיניות והפוליטיות בתקופת ההמתנה, כשהם מתבססים גם על מקורות חדשים ויותר מזה על פרספקטיבה חדשה של הדרך שהובילה למלחמת ששת הימים. במאמר זה אני מבקש להציב לראשונה במרכז הדיון את דרך פעולתו של בגין בתקופת ההמתנה ולהציע פרשנות מקיפה למהלכים שהובילו אותו, לראשונה, מספסלי האופוזיציה אל שולחן ממשלת ישראל. ההיסטוריונים דנו במעורבותו של בגין, מנהיג גח"ל (גוש חרות-ליברלים), במהלכים הפוליטיים שקדמו למלחמת ששת הימים ועמדו על המניעים הפטריוטיים שהנחו את עמדת גח"ל ובכללה את פנייתו של בגין ללוי אשכול לפנות את מקומו לדוד בן־גוריון.

כפי שאראה להלן, הדיון במחקר עמדתו ופעילותו של בגין התאפיין בהיעדרו של ההקשר ההיסטורי בין עמדתו של בגין בתקופת ההמתנה למצבו הפוליטי באביב 1967. במאמר זה אנסה לפרוס את ההקשרים הפוליטיים והאישיים שיש להם משקל רב בהבנת פעילותו של בגין בתקופת ההמתנה. אסקור בקצרה את המשבר הפנימי שפקד את גח"ל ואת תנועת החרות ב־1966, את תהליכי ההתקרבות בין גח"ל לרפ"י (רשימת פועלי ישראל) בראשית 1967 ואת מאמצי רפ"י, עוד טרם תקופת ההמתנה, להקים 'ממשלת חירום לאומי' ולהדיח את אשכול מראשות הממשלה. בהמשך המאמר אתמקד בעמדות שנקטו ראשי גח"ל במחצית השנייה של מאי ובשבוע הראשון של יוני ואבקש להראות את הקשר בינם ובין השפל שנקלע אליו הימין הציוני ובגין מנהיגו בעקבות האכזבה מתוצאותיה הדלות של גח"ל בשנתיים הראשונות לקיומה. לאחר שאדון בפעולות גח"ל

* המאמר מבוסס על פרק בעבודת הדוקטור שלי בחוג ללימודי ארץ־ישראל באוניברסיטת חיפה: אמיר גולדשטיין, 'גח"ל בין משבר ללגיטימציה: "גוש חרות-ליברלים" 1965-1969', אוניברסיטת חיפה 2005.

ערב מלחמת ששת הימים אסיים בניתוח הגורמים ארוכי הטווח שהובילו את בגין מהמדבר האופוזיציוני אל שולחן הממשלה.

ההקשר הראשון: משבר פוליטי ואישי

באביב 1967 היה בגין באחת מתקופות השפל הקשות ביותר בקריירה הפוליטית רוויית האכזבות שלו. מצבו האישי של בגין המנהיג, מצבה של תנועת החרות שייסד והנהיג שנים רבות ומצבו של גוש חרות-ליברלים, הגוף הפוליטי שהוקם באפריל 1965, היו בכי רע. המיזוג שנוצר, עם הקמת גח"ל, בין תנועת החרות לפלג הרוב של המפלגה הליברלית נראה כהישג פוליטי רב חשיבות של בגין. הצלחתו של בגין להביא לידי מיזוג הימין הלאומי והימין הבורגני, לאחר עשור של שיחות ומגעים כושלים, סימלה בעיני רבים את הסיכוי להקים אלטרנטיבה לשלטון המתמשך של מפא"י. אולם תוצאות הבחירות לכנסת השישית, שנערכו בסתיו 1965, הנחילו לגח"ל אכזבה עמוקה. רשימת גח"ל זכתה ב־26 מנדטים בלבד והשתרכה מרחק רב אחרי 'המערך' (של מפא"י ואחדות־העבודה) בראשות לוי אשכול. שמונה־עשר החודשים הראשונים לפעילותה של סיעת גח"ל בכנסת היו אפוא רוויי מתח ומשבר ושולבו בהם אף הרהורי פילוג (ראו להלן).

בשנת 1966 הגיעה תנועת החרות לנקודת השפל השנייה הקשה בתולדותיה.[1] ששת כשלונותיו של בגין במערכות הבחירות מאז הקמת המדינה ותחושת הקיפאון הפנימי שאחזה במפלגה הביאו לידי התגבשותה של אופוזיציה פנימית חזקה בתנועת החרות. שני החוגים המרכזיים, שכרתו ביניהם ברית פוליטית בראשית 1966, היו: ראשי הסתדרות העובדים הלאומית (הע"ל) בהנהגתו של אליעזר שוסטק וחוגי הצעירים והסטודנטים. מבין הפעילים המרכזיים בחוגי הצעירים בלטו עקיבא נוף ויגאל כהן (לימים כהן אורגד), ולצדם, אך לא מרכזי כמותם, הסטודנט אהוד אולמרט בן ה־21. החיבור בין חוגי הע"ל (בצירוף ותיקי הצה"ר [הציונים הרביזיוניסטים] הקרובים אליהם) לצעירים לא היה טבעי. לכך דרוש היה מנהיג פוליטי דינמי המסוגל ללכד סביבו את הקבוצות האופוזיציוניות השונות בתנועת החרות. שמואל תמיר, עורך דין בעל מוניטין וגיבור של מאבקים אנטי־ממסדיים, התאים בדיוק לתפקיד זה. תמיר חזר לפעילות בתנועת החרות בראשית 1964, לאחר שנים של יריבות מרה עם בגין. בגין, שהתעלה מעל המשקעים, שיבץ את תמיר במקום בכיר:

1. בשנת 1951 נקלעה תנועת החרות לשפל עמוק, שהחל כבר במהלך כהונתה של האספה המכוננת ובא לידי ביטוי בתוצאות הבחירות לכנסת השנייה, שבהן זכתה 'חרות' לרמת ייצוג נמוכה בתולדותיה (שמונה מנדטים). ראו: יחיעם ויץ, **הצעד הראשון בדרך לכס השלטון: תנועת החרות 1949–1955** (טרם פורסם). אני מבקש להודות לפרופ' ויץ על שהעמיד לרשותי את כתב היד.

השביעי ברשימת מועמדי 'חרות' לכנסת (14 ברשימת גח"ל). יחסו של בגין לתמיר היה חם. הוא העתיר עליו שבחים ואף רמז כי בעתיד אולי יוכל לראות בו את יורשו.[2]

האופוריה ביחסי בגין-תמיר התנפצה במהלך הוועידה השמינית של תנועת החרות. הוועידה, שהתכנסה בכפר המכביה בסוף יוני 1966, היתה הטראומתית בתולדות 'חרות'.[3] כבר במהלך ההצבעות הראשונות בוועידה התברר כי האופוזיציה הפנימית בהנהגת תמיר זכתה ברוב גדול במוסדות הוועידה. מקורבי בגין הוותיקים ספגו מפלה ונדמה היה כי הם איבדו כל אחיזה בתנועת החרות. בגין הבין את גודל נצחונה של האופוזיציה במפלגתו ואת כוונתה לדחוק אותו למעמד סמלי של נשיא המפלגה, בעוד הניהול המעשי של התנועה יעבור לידי תמיר ובעלי־בריתו. ביום השלישי לוועידה הודיע על התפטרותו מהנהגת תנועת החרות. הודעתו של בגין הפתיעה ועוררה סערה ופעילים רבים ביקשו שיחזור בו מהתפטרותו, בעודם מפנים את זעמם לעבר ראשי האופוזיציה הפנימית.[4]

במשך שמונה חודשים התנהלה תנועת החרות ללא מנהיגותו של בגין. יוחנן בדר, יושב־ראש מרכז התנועה, שימש מנהיג המפלגה בפועל ונאלץ לנווט את תנועת החרות במהלך המשבר הפנימי שפקד אותה. לאחר סיום הוועידה השמינית הוסיפו להיות ב'חרות' שני מחנות שנאבקו ביניהם על השליטה במוסדות המפלגה. העיתונות שימשה במה קבועה להשמצות הדדיות בין ההנהגה הוותיקה לאופוזיציה הפנימית, שקראה לעצמה 'הגוש החופשי'. התנועה הידרדרה ואיבדה את לכידותה הארגונית. 'חרות' עמדה בסכנת התפוררות גם בגלל חסרונו של הגורם שליכד אותה לאורך השנים — מנהיגותו של מנחם בגין. בעלי התפקידים בתנועה, על אף היותם חברי כנסת ותיקים ובעלי ניסיון ציבורי רב, חסרו את הכריזמה וההשפעה על פעילי התנועה וחבריה. מעמדו הייחודי וסמכותו המוסרית של בגין בתנועה הקשו על בדר, על יעקב מרידור ועל שותפיהם להיכנס לנעליו.

שנת 1966 היתה אפוא אחת השנים הקשות ביותר במנהיגותו של בגין. בגין, שהצליח שנים רבות קודם לכן לבסס את מעמדו כיורשו של זאב ז'בוטינסקי והמבטא הבלעדי של מורשת האצ"ל, מצא את עצמו בקיץ 1966 מול פיצול מחודש בתוך 'המשפחה הלוחמת'. במאבקו נגד מנהיגותו 'הרודנית' של בגין בתנועה זכה תמיר לתמיכה פומבית מובהקת מעמיחי פייגלין ('גידי'), קצין המבצעים המיתולוגי של האצ"ל. המאבק איים לנפץ את הדימוי ההרמוני של המשפחה הלוחמת, שעל טיפוחו שקד בגין שנים ארוכות. כלפי חוץ הקפיד בגין לייצב את תנועת החרות ולהציג את פרישתו כמהלך מתוכנן והכרחי מבחינה אישית (כפי שעשה בימי המשבר הראשון). תמיר כתב בזכרונותיו כי בגין הוריד 12 קילוגרם ממשקלו וכי לאחת מישיבות המרכז הגיע 'חיוור, כחוש וחלוש [...] נתמך בידי

2. בעניין זה ראו לדוגמה: משה מייזלס, **מבן־גוריון עד פרס: פירורים מן המטבחים הפוליטיים**, תל־אביב 2000, עמ' 30.
3. על אירועי הוועידה השמינית ומשמעותה בתולדות תנועת החרות ראו: גולדשטיין, 'גח"ל בין משבר ללגיטימציה'.
4. עמוס איילון, 'להתפטר ולכבוש את ההר?', **הארץ**, 30 ביוני 1966.

בנו'.[5] ארכיונו האישי של בגין מעיד על פניות רבות שהגיעו אליו במהלך חודשי הקיץ והסתיו של 1966, ובהן הזמנות לסניפי התנועה ולמוסדותיה השונים. בגין השיב ריקם את פני כל הפונים.[6] כמו כן נאלץ להשיב בעיתונות ובמכתבים פרטיים למקורביו על ההשמצות שהפנתה נגדו האופוזיציה הפנימית.[7] במכתב לבדר הודיע בגין על התפטרותו גם מחברותו במרכז המפלגה.[8] בדר ואריה בן־אליעזר הצליחו אמנם להניא את בגין מלפרוש כליל מהחיים הפוליטיים, אך נראה כי העימות החריף בתוך תנועת החרות היה קשה מנשוא בעבורו. בגין חזר להנהיג את התנועה בסוף פברואר 1967, רק לאחר שבית־הדין התנועתי החליט להשעות את תמיר מתנועת החרות.[9] בגין קיווה לבודד את תמיר משותפיו לאופוזיציה, אך נאלץ להתמודד גם עם פרישתם של שוסטק ואברהם טיאר, שחברו לתמיר. שלושת ראשי האופוזיציה הפנימית בתנועת החרות ביקשו להכריז על עצמם בתור חטיבה עצמאית (שלישית) בתוך גח"ל, מהלך שיצר טלטלה עזה.

המפלגה הליברלית, שותפתה של תנועת החרות בגח"ל, ליוותה מקרוב את חודשי המשבר ב'חרות' ונאלצה להתמודד עם השלכותיו על הגוש המשותף. במובנים רבים קפאה פעילותה של גח"ל מקיץ 1966 עד מרס 1967. בחודשים שהחריפו המיתון הכלכלי והייאוש בקרב הציבור התקשתה גח"ל לממש את יומרתה להפוך אם לא לאלטרנטיבה בפועל אזי לכל הפחות לאופוזיציה תקיפה. ככל שחלפו השבועות וגדל הקרע הפנימי ב'חרות' כן גברו ספקותיהם של יוסף ספיר ואלימלך רימלט באשר לטעם שבשמירת המסגרת של גח"ל. מטרת הברית הפוליטית שנכרתה בין הליברלים ל'חרות' היתה לרכז כוחות לצבירת עוצמה פוליטית מול מפא"י, והנה עתה עמדה סיעת גח"ל לאבד שלושה חברי כנסת, דבר שעלול היה לגרום לשחיקת כוחה המועט ממילא. ספיר ורימלט התנגדו

5. שמואל תמיר, **בן הארץ הזאת: אוטוביוגרפיה**, ב, תל־אביב 2002, עמ' 1338.
6. בשלב מסוים נעשה שימוש בדגם מוכן מראש של תשובה: 'ידיד יקר, קבל נא את תודתי על פנייתך המלבבת. לצערי לא אוכל להיענות לה, אך עצם הפנייה יקרה לי מאוד. בברכה, מנחם בגין', דגם של מכתב לסניפי תנועת החרות, 13 בספטמבר 1966, מכון ז'בוטינסקי בישראל (מזב"י) פ20־11/2.
7. את המכתב החמור ביותר שלח תמיר לרב אריה לוין (רב האסירים), שהיה בעל מעמד מיתולוגי בתנועת החרות. במכתב כתב תמיר כי בגין עומד מאחורי מסע המכוון נגדו ומגיע 'לדרגה של שפיכות דמים ממש', עותק מצולם של המכתב בכתב יד, ראו: שם, פ33־8/9.
8. בגין ליוחנן בדר, 24 ביולי 1966, שם. העובדות המסורות של מכון ז'בוטינסקי מצאו את המכתב ב־1999, 33 שנה לאחר שנכתב, בכיס מקטורנו של בן־אליעזר. אני מבקש להודות לאמירה שטרן, מנהלת מכון ז'בוטינסקי, על 'הפשרת' המכתב שהיה חסוי עד לפני זמן־מה ועל מסירת פרטי הסיפור שמאחוריו.
9. תמיר הועמד לדין בעקבות פרשת 'מכתב אמסטרדם'. חיים אמסטרדם, מקורבו של תמיר, שלח, ככל הנראה בתיאום עם תמיר, מכתב למערכת שפורסם ב**הארץ**, 26 ביולי 1966. במכתב הוזהרו הקוראים מהיום שבו יעלה בגין לשלטון. להרחבה ראו: גולדשטיין, 'גח"ל בין משבר ללגיטימציה', עמ' 219 ואילך.

להרחקתם של תמיר, שוסטק וטיאר ודרשו להכיר בהם כחטיבה עצמאית שלישית בגוש. ראשי הליברלים איימו בפירוק המסגרת המשותפת. במחצית הראשונה של מרס 1967, בישיבה סגורה של הנהלת גח"ל, איימו ספיר ורימלט בפירוק גח"ל לאלתר.[10] בשלב זה הועלתה האפשרות כי תקום מפלגת מרכז חדשה במקומה של גח"ל, שתכלול את המפלגה הליברלית, את רפ"י, את המפלגה הליברלית העצמאית ואת ראשי הגוש החופשי. ההצעה להקים מערך מרכזי קסמה לראשי הליברלים מכיוון שבתוכו יכלו הם להיות הדומיננטים (שלא כמו בגח"ל). יותר מזה, מערך כזה עשוי היה להיות שותף רצוי למפלגת המערך ולאפשר לליברלים לחזור לממשלה. את הפרישה מגח"ל מנעו כמה חברי כנסת בראשות יוסף סרלין וצבי צימרמן.[11] ספיר ורימלט נוכחו לדעת כי פרישה תפלג עוד את המפלגה הליברלית ונסוגו בהם מכוונתם.[12] התקבלה החלטה להישאר בגח"ל ולנסות לשקמה עם 'חרות'. באמצע אפריל 1967 נדמה היה אפוא כי המשבר הפנימי בגח"ל שכך. המוסדות המרכזיים של שתי החטיבות קיבלו החלטות המחייבות את המשך קיומה של גח"ל וקראו לפעול לחיזוקה.[13] סכנת הפירוק המידי של הגוש חלפה, אך התחושה הקשה שליוותה את היחסים הפנימיים במפלגת הימין נותרה בעינה.

ההקשר השני: התקרבות בין גח"ל לרפ"י והֶכשר מבן־גוריון

כדי להבין את מהלכי תקופת ההמתנה יש להכיר את סוגיית היחסים בין שתי מפלגות האופוזיציה, גח"ל ורפ"י. סוגיה זו העסיקה את ראשי המפלגות ואת הפרשנים הפוליטיים כבר מהבחירות לכנסת השישית.

בשאלת שיתוף־הפעולה הפוליטי עם הימין התרוצצו ברפ"י שתי מגמות. שמעון פרס ומשה דיין הובילו קו פרגמטי ותמכו בחיזוק הדרגתי של שיתוף־הפעולה עם גח"ל כדי לנסות ולגבש 'ברית של מיעוטים' שתחתור לערער את שלטון המערך. פרס ודיין מצאו שפה משותפת עם המפלגה הליברלית בתחום מדיניות הפנים ובשאלת היחסים עם גרמניה, ושאבו עידוד מתהליכי השינוי הפנימיים בתנועת החרות, שעמה חלקו דעות משותפות בתחום מדיניות החוץ והביטחון. מולם ניצב יוסף אלמוגי, ראש המחנה ההסתדרותי ברפ"י, ששלל כל שיתוף־פעולה עם 'מפלגה בורגנית'.[14]

מצד אחד, רפ"י חששה שבהיותה מפלגה קטנה יחסית (עשרה חברי כנסת) יהיה לה תפקיד משני לצד מפלגת האופוזיציה הראשית גח"ל, וחשש זה דחף אותה לשיתוף־פעולה

10. מ' שמריהו, 'צמרת הליברלים מתכנסת הערב לדון בגורל גח"ל', **מעריב**, 15 במרס 1967.
11. צבי (נריק) צימרמן, **בין פטיש הכנסת וסדן המפלגה**, חיפה 1984, עמ' 155–156.
12. שם.
13. 'הליברלים הכריעו למען חיזוק גח"ל', **היום**, 20 באפריל 1967.
14. יוסף אלמוגי, **בעובי הקורה**, ירושלים 1980, עמ' 254–260.

פוליטי. מצד אחר, המשקעים ההיסטוריים הקשים בין בן־גוריון ונאמניו לבין בגין וחבריו חייבו את שני הצדדים לנקוט משנה זהירות בכל הקשור לנסיונות ההתקרבות ההדדיים. ואכן תהליך ההתקרבות בין גח"ל לרפ"י היה איטי וזהיר.

בעיצומה של מערכת הבחירות עוד הקפידו דוברי רפ"י להבהיר כי מוסיף ומתקיים הכלל 'בלי חרות ומק"י',[15] אך מיד לאחר הבחירות נוצר סדק ראשון בחומה בין שתי המפלגות. שיתוף־הפעולה הראשון בין גח"ל לרפ"י היה בזירה המוניציפלית, עם הקמת קואליציה בראשות טדי קולק בירושלים. פרס ודיין ראו בצירוף זה הזדמנות לשבור את הטאבו הבן־גוריוני, לפחות בכל הקשור לרשויות המקומיות. הם יצרו הבחנה בין קואליציה עם גח"ל בממשלה לשיתוף־פעולה מוניציפלי, וקבעו כי זהו תנאי להגברת כושר התמרון של המפלגה.

בישיבה הראשונה בנושא זה אמנם הביע בן־גוריון עמדה השוללת קואליציה עם המערך מזה ועם 'חרות' מזה, אולם כעבור ארבעה ימים הודיע כי אינו פוסל את גח"ל במישור המקומי כי 'שם זה לא בגין'.[16]

השותפות הקואליציונית בירושלים, באשקלון וביישובים אחרים סימלה את ראשיתה של דינמיקה של התקרבות הדרגתית בין שתי המפלגות. עדות לנסיונות לחזק את שיתוף־הפעולה בין גח"ל לרפ"י, בחודשים הראשונים של 1966, היא פגישה בין תמיר לדיין. בפגישה ביקש דיין לבדוק אפשרות להקים גוש פוליטי משותף גח"ל־רפ"י, אלא שבגין לא היה מעוניין בשיתוף כזה וטען כי 'זו אשליה. הם אינם רגילים להיות באופוזיציה. הם מפונקים'.[17] לא חלף זמן רב וגם מנהיג גח"ל ביטא, לפחות פומבית, עמדה חיובית יותר. במהלך ועידת רפ"י, באמצע מאי 1966, הכריז דיין כי רפ"י תהיה מוכנה, בתנאים מסוימים, לשותפות קואליציונית עם גח"ל,[18] ובגין גמל לו בהכרזה מקבילה בנאומו בפתיחת הוועידה השמינית של תנועת החרות, בסוף יוני 1966.[19] מנהיג גח"ל היה מודע לרגשות שותפיו הליברלים וייתכן שגם לרגשות חברי 'חרות', כי הוא עצמו המכשול להתקרבות בין גח"ל לרפ"י וליצירת אלטרנטיבה ממשית למערך, ואכן כבר בנאום שנשא בוועידה השמינית זה היה אחד הטיעונים של בגין להתפטרותו.[20]

15. ראו לדוגמה: 'יזהר סמילנסקי: בשום אופן לא נשב בממשלה עם בגין', **ידיעות אחרונות**, 16 בספטמבר 1965.
16. פרוטוקול ישיבת הוועדה המדינית של רפ"י, 4 בנובמבר ו־8 בנובמבר 1965, ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל (אמ"ע) 34-1965-5-5.
17. תמיר, **בן הארץ הזאת**, עמ' 1316-1317. תמיר מציין גם הצעה של פרס לברית פוליטית, ראו גם: דברי פרס, פרוטוקול הוועדה המדינית של רפ"י, 7 ביולי 1966, אמ"ע 32-1965-5-5.
18. 'דיין: רפ"י מוכנה לקואליציה עם כל מפלגה שתסכים לארבעת עקרונותיה', **הארץ**, 19 במאי 1966.
19. נאום בגין בפתיחת הוועידה השמינית של תנועת החרות, 26 ביוני 1966, מזב"י פ20-1/20/10.
20. ראו ציטוט הדברים: יהושע אופיר, **ספר העובד הלאומי, ב, שנות המדינה**, תל־אביב 1983, עמ' 436.

כשנה לאחר הבחירות לכנסת השישית התהדק התיאום הפרלמנטרי בין גח"ל לרפ"י, ונציגיהם נפגשו לראשונה ב־14 בדצמבר 1966. הפגישה התקיימה בדרג הבכיר ביותר ועסקה בנושאים עקרוניים ובנהלים פרלמנטריים. בגין, בדר, ספיר ורימלט ייצגו את גח"ל, ואילו פרס, דיין, אלמוגי ומרדכי סורקיס ייצגו את רפ"י. המשתתפים החליטו להיפגש מדי שבוע ולקבוע 'קציני קישור' בין שתי הסיעות.[21] אולם האפשרות להתקרבות בין גח"ל לרפ"י היתה תלויה, יותר מגורמים רבים אחרים, בעמדתו של בן־גוריון.

בראשית 1967 נוצרו תנאים פוליטיים להכרזה רשמית על רהביליטציה של תנועת החרות. בן־גוריון, שהתנגדותו לאשכול ולממשלת המערך גאתה ככל שחלף הזמן מאז הפסדו הצורב בבחירות, ניסה בחודשים הראשונים של 1967 לקדם רעיון של הקמת רשימה על־מפלגתית בעלת ארבעה עקרונות פוליטיים.[22] בפברואר 1967, בבאר־שבע, נפגשו פעילי הוועד הציבורי לשינוי שיטת הבחירות. בן־גוריון קבע כי 'הפסילה של "חירות" להשתתף בממשלה כל השנים פגה כבר עם הצהרותיה של "חירות" לשלום, ולדעתי הם כשרים עתה להשתתף בממשלה. בעבר התנגדתי לצירופה לממשלה בגלל הסיסמה של שלמות המולדת, שעלולה היתה להביא אז למלחמה'.[23]

בן־גוריון היה זקוק לנימוק עקרוני על־מנת להסביר לציבור את התפנית שחלה ביחסו לתנועת החרות ולבגין. אין ספק כי הגורם שהביא לשינוי היה השפל הפוליטי החדש שנקלע אליו בעקבות הבחירות לכנסת השישית. בן־גוריון יצא למאבק חריף, אך כמעט חסר סיכוי, נגד ההגמוניה של מפא"י (המערך), שהוא עצמו פעל לביסוסה שנים רבות. בן־גוריון היה מודע לעוצמתו הפוליטית של המנגנון השלטוני, היה זקוק לשותפים וגם ער לעובדה שהסיכוי לקדם מהלכים נגד ממשלת אשכול קטן ביותר בלי גח"ל, שהיתה כאמור הסיעה הגדולה ביותר באופוזיציה. הוא גם הבין כי בלי בגין ראשי 'חרות' לא יחרגו משיתוף־פעולה פרלמנטרי, הכרחי בלבד, עם רפ"י.

לתפנית ביחסו של בן־גוריון לבגין ב־1967 יש לייחס גם את הרכיב הפסיכולוגי. במהלך שלוש השנים הקודמות היה אשכול לאויבו התורן.[24] תמורה זו יצרה אפשרויות חדשות בכל הקשור ליחסים עם בגין. המציאות הפוליטית שנשקפה מספסלי האופוזיציה נראתה שונה מזו שנשקפה משולחן הממשלה.

21. ישיבת הנהלת סיעת גח"ל, 25 בדצמבר 1966, מזב"י ה2־26/2; 'פגישה בין נציגי גח"ל ורפ"י בכנסת', **היום**, 14 בדצמבר 1966; 'גח"ל ורפ"י דנות על שיתוף פרלמנטרי', **למרחב**, 15 בדצמבר 1966.
22. ארבעה העקרונות: שינוי שיטת הבחירות, מדיניות ביטחון מוסכמת, מדיניות מוסכמת לקידום העצמאות הכלכלית והבטחת חינוך תיכון חינם עד גיל 16, ראו: 'בן גוריון יוזם רשימה אל־מפלגתית לכנסת', **הארץ**, 5 בינואר 1967.
23. 'בן־גוריון: "חרות" כשרה עתה להשתתף בקואליציה', **הארץ**, 14 בפברואר 1967.
24. יחיעם ויץ, 'הפרידה מהאב־המייסד: פרישתו של בן־גוריון מראשות הממשלה ב־1963', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), **מדינה בדרך: החברה הישראלית בעשורים הראשונים**, ירושלים 2001, עמ' 105–106.

ההקשר השלישי: מעורבותו של פרס בהקמת ממשלת חירום

כאמור המשבר שפקד את גח"ל הפך אותה לאופוזיציה נרפית. סיעת רפ"י בלטה דווקא בחריפותה האופוזיציונית אף־על־פי שייצוגה בכנסת היה קטן בהרבה מזה של גח"ל. בן־גוריון וחבריו בלטו בפעילותם הלא־מרוסנת, בניגוד לקו הג'נטלמני והלויאלי שאפיין את בגין ותנועתו.[25] גם בנסיונות לרכז את הכוחות ממרכזה ומימינה של המפה הפוליטית לשמש אלטרנטיבה לשלטון היתה רפ"י הגורם המרכזי. פרס פעל בכמה כיוונים מקבילים. נוסף על מגעיו הקבועים עם ראשי גח"ל, שוחח גם עם גורמים במפד"ל כדי לעודדם לפרוש מהממשלה ולחבור לממשלה אלטרנטיבית בראשות בן־גוריון.[26]

בינתיים התהדקו המגעים בין רפ"י לל"ע (ליברלים עצמאיים),[27] אשר ביטאה אי־שביעות רצון מהנעשה בממשלה. באפריל 1967 התקיימה פגישה בביתו של הלל זיידל. בפגישה השתתפו יצחק גולן, יצחק ארצי ויצחק ברקאי מל"ע, פרס, עמוס דגני וסורקיס מרפ"י, ונדונה בה האפשרות להקים סיעה משותפת לשתי המפלגות תוך כדי שמירה על קיומן העצמאי. כנראה בעקבות החלטת המפלגה הליברלית להישאר בגח"ל, החליט מזכ"ל רפ"י להתמקד בבניית הברית עם הליברלים העצמאיים, בתקווה למשוך אותם מחוץ לממשלה כחלק מהמאמץ להפלת אשכול. פרס קרא להקמת רשימה משותפת של רפ"י ול"ע, בעת שהתארח במעוז 'הנוער הציוני' תל יצחק, בראשית מאי 1967.[28]

נראה שהאירועים הדרמטיים של תקופת ההמתנה טשטשו את המהלך המרוכז שעשתה רפ"י לערעור יציבות הממשלה ולהקמת 'ממשלת חירום להצלת המדינה'. מהלכו של בן־גוריון להקמת רשימה על־מפלגתית, הֶכשרה של תנועת החרות, התהדקות התיאום בין גח"ל לרפ"י, ובין רפ"י לשתיים מהשותפות בקואליציה — כל אלה היו חלק ממהלך מואץ שרקמו בן־גוריון ופרס באביב 1967.[29]

המשבר הבטחוני והפסיכולוגי בתקופת ההמתנה יצר תנאים מצוינים בעבור רפ"י, שהיתה כאמור הגורם הפעיל באופוזיציה, לקדם את התוכנית שגובשה וכשלה זמן קצר קודם לכן. יוצא אפוא כי הפעולות להדחת אשכול ממשרד הביטחון ולהקמת ממשלת

25. אשכול העיר בישיבת ממשלה באביב 1967: 'אינני זוכר ממשלה שהיתה לה אופוזיציה כל־כך הרסנית, מרה ושחצנית', מתוך: ארנון למפורם וחגי צורף (עורכים), **לוי אשכול — ראש הממשלה השלישי: מבחר תעודות מפרקי חייו (1895–1969)**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 512. קשה להניח שאשכול כיוון בדבריו לראשי גח"ל.
26. ראו מכתב פרס לבן־גוריון, 12 באפריל 1967, ארכיון בן־גוריון (אב"ג), חטיבת התכתבויות.
27. מפלגת 'הליברלים העצמאיים' הוקמה ערב הבחירות לכנסת החמישית (1965) כאשר מנהיגי הפרוגרסיבים לשעבר סירבו לקבל את הכרעת הרוב במפלגה הליברלית ליצור את הברית הפוליטית עם תנועת החרות.
28. 'פרס קורא להקמת רשימה משותפת לרפ"י ול"ע', **הארץ**, 2 במאי 1967.
29. אריה צימוקי, 'בן־גוריון מודה בכשלון נסיונו להקים ממשלת־חרום', **ידיעות אחרונות**, 19 במאי 1967.

ליכוד לאומי ערב מלחמת ששת הימים היו המשך לפעילות אופוזיציונית תקיפה של רפ"י ופרס, ולא תגובה לסכנה הבטחונית הגוברת, כפי שהוצג ואף נתפס בזיכרון הציבורי.

לשלושת ההקשרים שהוצגו עד כאן — המשבר האישי והפוליטי של מנחם בגין, ההתקרבות בין גח"ל לרפ"י ומאמצי פרס לערער על הלגיטימיות של ממשלת אשכול ולדרוש הקמת ממשלת חירום — היה משקל רב בכל הקשור לפעולתם של גח"ל ושל בגין בתקופת ההמתנה.

אופוזיציה לויאלית ומתונה: גח"ל בשבוע הראשון של תקופת ההמתנה

באמצע מאי 1967 ניכר היה אמנם שהמתחים הפנימיים בגח"ל נרגעו, אך אפשר היה להניח כי הרהורי החרטה של מנהיגיה על הקמת המפלגה המאוחדת לא יחלפו במהרה. ב־16 במאי אמור היה להתכנס מרכז תנועת החרות כדי לדון בעתיד גח"ל. הנהלת המפלגה הכינה טיוטה לאישור המרכז ובה קריאה לחיזוק הגוש המשותף. בעקבות האירועים שהתרחשו בסיני יום קודם לכן שונה סדר היום, והמרכז קרא לממשלה לנקוט את כל האמצעים הדרושים להרתעת האויב.[30] איש לא ציפה כי האירועים הדרמטיים שיתרחשו במהלך החודש הקרוב ימחו את זכר המשבר ויציבו את גח"ל לפני עידן חדש.

תקופת ההמתנה החלה עם כניסת הצבא המצרי לסיני, ב־15 במאי 1967. במשך למעלה משבועיים נדרכו המערכות הבטחוניות, המדיניות, הכלכליות והפוליטיות לקראת התלקחות אפשרית של עימות צבאי. התנאים שנוצרו היו נוחים להיחלצותה של גח"ל מהמשבר ולזינוק מחודש של הקריירה הפוליטית של בגין. ב־18 במאי התכנסה סיעת גח"ל לדון על מצב הביטחון. הסיעה, שהיתה משותקת זמן רב, התכנסה במהלך השבועות הקרובים כמעט מדי יום.[31] במאמר שיצא לאור למחרת הטיל בגין את האחריות להתפתחויות על מדינות ערב, משום 'כוונות הזדון שלהן', אך ביקר גם את מדיניות הממשלה. בגין דן בתוקפנות המילולית של אשכול כלפי סוריה ואף העלה את האפשרות שתוקפנות זו נועדה לשרת מטרות פוליטיות פנימיות: 'יתכן, כי יש צורך לקבוע איזו הגבלה עצמית על האזהרות, החוזרות ונשנות, מול מוקשים ופיצוצים תכופים, כי אנחנו נבחר את הזמן וכו'. מיעוט מעשים וריבוי דיבורים, אין בהם כדי להרתיע את האויב [...] את צרכי התעמולה בבית יש לשעבד לענייני הביטחון הלאומי. לא להיפך'.[32]

30. 'מרכז תנועת החרות קורא: על הממשלה לנקוט אמצעים להרתעת האויב', **היום**, 17 במאי 1967.
31. יוחנן בדר, **הכנסת ואני**, תל־אביב 1979, עמ' 196. שלמה נקדימון טוען כי בגין אמר באותו היום לחבר הכנסת צימרמן כי הוא מודאג מהמצב וכי בדעתו להתערב בנעשה ולפעול להפלת הממשלה. שלמה נקדימון, **לקראת שעת האפס: הדרמה שקדמה למלחמת ששת הימים**, תל־אביב 1968, עמ' 23.
32. מנחם בגין, 'אזהרות, ריכוזים ואיומים', **היום**, 19 במאי 1967.

בגין גם יצא נגד תגובת ישראל למעשי מצרים ולאיומיה: 'מערכת הסברה מודרכת, אשר דומה לה, או מוזרה ממנה, קשה למצוא. בכל אלה [ריכוזי הצבא המצרי בסיני], נאמר לנו, אין אלא הפגנה לראווה, או ראווה לשם הפגנה'.[33]

למרות ביקורתו הביע בגין את בטחונו כי האויב יוכה. הוא קרא שלא לחשוש מאיומי מצרים ולהגיב כלפי פעולותיה של סוריה, מכיוון שזהו 'הצו העליון של הביטחון הלאומי'. הנהלת 'חרות' קראה גם לפעולה דיפלומטית תקיפה יותר:

> הממשלה חייבת להיחלץ למערכה מדינית בינלאומית שמטרתה להביא לידי הרחקת הריכוזים של חילות האויב מסיני ומקווי שביתת הנשק — ריכוזים אשר בהם יש איום מתמיד בתוקפנות. כדי למנוע הידרדרות, העלולה להביא לידי התנגשויות חמורות, אין להשאיר ספק בעיני אויבינו או גורמים בינלאומיים, כי שום איומים בפעולות איבה לא יביאו את ישראל להשלים עם פגיעות בריבונותה, זכויותיה ושלום אזרחיה.[34]

ההודעות הרשמיות של מוסדות תנועת החרות בלטו במתינותן. 'חרות' ביקשה לבטא עמדה תקיפה, אך גם נטולת 'ששון אלי קרב'. תביעתה העיקרית מהממשלה היתה להגביר את הפעולה הדיפלומטית ולדרוש בתוקף מן המערכת הבין־לאומית להתייצב מאחורי האינטרסים הבטחוניים של ישראל. ב־22 במאי, בדיון הראשון בכנסת על המשבר, ביקש פרס, בשם בן־גוריון, את סיעת גח"ל להצטרף לדרישת רפ"י להעביר את הדיון ממליאת הכנסת לוועדת החוץ והביטחון. מטרת המהלך היתה לאפשר לדוברי האופוזיציה למתוח ביקורת חריפה, בדלתיים סגורות, על מחדלי הממשלה שהביאו להתפתחות המשבר. למרות רצונם לתאם את מהלכי האופוזיציה עם רפ"י, סירבו ראשי גח"ל להיענות לדרישה ודרשו לקיים דיון פומבי שיפגין את אחדות הבית אל מול פני הסכנה, גם אם יחייב את מיתון הביקורת על מהלכי ממשלת אשכול.[35]

חילוקי הדעות בין גח"ל לרפ"י בעניין זה חידדו את ההבדל בתפיסה האופוזיציונית בין שתי הסיעות: גח"ל דגלה בגישה עניינית וג'נטלמנית בעוד ראשי רפ"י בחרו לקעקע את הממשלה. בן־גוריון ופרס ראו במשבר הבטחוני הזדמנות להחייאת רעיון ממשלת החירום, שניסו לקדם בחודשים האחרונים ללא הצלחה. לעומתם העדיפה גח"ל לעת עתה לגבש עמדה עצמאית למתרחש. בישיבת סיעת גח"ל באותו בוקר קבע חיים לנדאו: 'לכל הטקטיקה של רפ"י אין קשר למצב הבטחוני, עבורם זה טריק פרלמנטרי בלבד. ירצו להוקיע הממשלה וכיום זה לא ענייני'. גם אסתר רזיאל־נאור טענה כי רפ"י ומנהיגה אינם פועלים בתום לב.[36]

33. שם.
34. 'החלטת "חרות" על המצב', **הארץ**, 23 במאי 1967. ראו גם: מזב"י ה1-17/2.
35. משה א' גלבוע, **שש שנים שישה ימים: מקורותיה וקורותיה של מלחמת ששת הימים**, תל־אביב 1969, עמ' 126; 'גח"ל דוחה הצעה לדיון סגור היום במליאת הכנסת', **הארץ**, 22 במאי 1967.
36. ישיבת סיעת גח"ל, 22 במאי 1967, מזב"י ה2-2/10/2.

סיעת גח"ל החליטה לפעול ברוח הקו האופוזיציוני האחראי שסיגלה לעצמה גם כדי לשקם את דימויה הירוד. בנאומו בפתיחת הדיון במליאת הכנסת, בעקבות הודעת ראש הממשלה, אמר בגין:

> יש חילוקי דעות בינינו, אנו ניתן להם ביטוי. ויש צורך מול פני האויב באחדות לאומית, וגם לה ניתן ביטוי. הדיון, לפי הערכתנו, הוא חובה פרלמנטרית־לאומית ראשונה במעלה [...] יהיו חילוקי הדעות בינינו על המשגים שנעשו, על המחדלים, על ההסברה המכשילה, אשר יהיו — באשר לעמידת העם מול האויב, הוא יעמוד מאוחד, ומאחורי בניו מלוכד, בהאמינו כי הם — בנינו — ירתיעו את האויב מפני תוקפנות, או ידבירוה.[37]

כפי שנראה להלן, לאורך תקופת ההמתנה הקפיד מנהיג גח"ל להציג עמדות שקולות שלא חרגו מתחום ההסכמה והמחלוקת הפוליטית הלגיטימית.

מניעי פעולתו של מנחם בגין ב'תקופת ההמתנה'

ב־23 במאי 1967 הודיע נאצר על סגירת מצרי טיראן. לאור ההסלמה החליט אשכול, בעצת מנהל משרדו יעקב הרצוג, לשתף את נציגי מפלגות האופוזיציה העיקריות בדיוני ועדת השרים לענייני ביטחון. אשכול ביקש לפעול ברוח הנוהג הבריטי מימי מלחמת העולם השנייה ולאפשר שיתוף חוגים רחבים בגיבוש המדיניות הישראלית ולהפגין אחדות לאומית נוכח הסכנה המתרגשת לבוא.[38] שיתוף זה גם אִפשר לאשכול ולהנהגת מפא"י להדוף את הלחץ הציבורי הגובר להקמת ממשלת ליכוד לאומי. ביום סגירת המְצרים נפגשו ראשי גח"ל ורפ"י עם הצמרת הבטחונית של ישראל בלשכת שר הביטחון ושמעו הערכות על חומרת הסכנה ועל דרכי הפעולה האפשריות.[39] מטעם האופוזיציה השתתפו בשיחה פרס ואלמוגי (רפ"י), בגין, בן־אליעזר ולנדאו ('חרות'), רימלט ויוסף סרלין (המפלגה הליברלית).[40] בן־אליעזר אף פנה לראש הממשלה בשאלה שהטרידה

37. **דברי הכנסת**, 22 במאי 1967, כרך 49, עמ' 2228–2229. תמיר כינה את נאום בגין 'מסה פטריוטית ושקולה', יוסף תמיר, **מאחורי הקלעים: אגרות אישיות מהכנסת**, תל־אביב 1991, עמ' 28.
38. מיכאל בר־זוהר, **צפנת פענח: חייו ומותו של נסיך יהודי: ד"ר יעקב הרצוג — הביוגרפיה**, תל־אביב 2003, עמ' 267; דב יוסף, **יונה וחרב**, רמת־גן 1975, עמ' 398; **נקדימון**, **לקראת שעת האפס**, עמ' 45.
39. דיון עם אנשי סיעות האופוזיציה בענייני ביטחון, לשכת שר הביטחון, הקריה, 23 במאי 1967, ארכיון לוי אשכול (אל"א) 13–117.
40. ישראל ברזילי, נציג מפ"ם בוועדת השרים, לא השתתף בפגישה, מכיוון שחשש מביקורת בהנהגת מפלגתו על נכונותו 'להכשיר' את נציגי הימין.

את האופוזיציה: 'האם ממשלה זו מסוגלת לשאת בעול?'.[41] בישיבות שהתקיימו בימים הבאים הוסר גם החרם האחרון, של מפ"ם, על פעילות משותפת עם בגין ומפלגתו.[42] במהלך הפגישה עם ועדת השרים לענייני ביטחון נתנו נציגי האופוזיציה את ברכתם להחלטת הממשלה להמתין 48 שעות, לפי דרישת ארצות־הברית. במהלך יומיים אלה, כך אמרו נציגי האופוזיציה, ינסו גורמים במערכת הבין־לאומית למצוא פתרון להסלמה בסיני, בטרם תפעל ישראל. נראה שלעמדה המתונה שנקטו בגין וחבריו במהלך הפגישה תרמה גם הערכתו של הרמטכ"ל יצחק רבין כי ישראל תתקשה להילחם בצבאות ערב בכל החזיתות בעת ובעונה אחת.[43]

אחת המטרות של ראש הממשלה בשיתופם של נציגי גח"ל ורפ"י בהתייעצויות המדיניות היתה לנטרל את הביקורת האופוזיציונית שכרסמה חודשים רבים בסמכותה הבטחונית של הממשלה. אולם דווקא בעת שאשכול ביקש לקרב אליו את מנהיגי האופוזיציה, הלכה ונרקמה התוכנית להדיח אותו או לפחות למנות שר ביטחון אחר במקומו. שיתוף־הפעולה בין גח"ל לרפ"י, שתשתיתו הונחה בתקופת הבחירות לכנסת השישית, גבר במשך 18 חודשי השהות המשותפת באופוזיציה והגיע עתה לשיאו. בגין זנח את העצמאות הפוליטית שלו ושל גח"ל לטובת האסטרטגיה שגיבשה רפ"י.

ההיסטוריוגרפיה והעיתונות ראו בפטריוטיזם את השיקול המרכזי שהנחה את בגין ערב מלחמת ששת הימים.[44] מרדכי קרניאל הציע ארבע סיבות לפעולתו של בגין, עד אשר הצטרפה גח"ל לממשלת הליכוד הלאומי: (א) התשובה לאיומי הערבים היא קונצנזוס לאומי־ציוני; (ב) העלאת המורל בציבור ובצה"ל; (ג) מתן אפשרות לגח"ל לתרום בנושאי חוץ וביטחון; (ד) תמיכת רוב הציבור, לפי העיתונות של אותה תקופה, בהקמת ממשלת ליכוד לאומי.[45]

על המניעים הפטריוטיים של בגין, על מחויבותו לביטחון הלאומי ועל מרכיבי הקונצנזוס והמורל הקשורים בו[46] ראוי להוסיף עוד מניעים, שכן לא די באלה. חיזוק הממשלה אינו מחייב את הצטרפותו של מנהיג האופוזיציה. למורל הציבורי ולדעת הקהל יש אמנם חשיבות גדולה, אך לא הם שהכריעו את דרך פעולתו של בגין. כמו כן לא כל צעדיו של בגין תרמו להעלאת המורל והאמון הציבורי בממשלה. גם לא די להסביר

41. יוסף שפירא, **לוי אשכול: במעלות השליחות**, רמת־גן 1969, עמ' 187.
42. נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ' 50. ראו גם: דברי אשכול, הוועדה המדינית של מפא"י, 25 במאי 1967, אל"א 13–117.
43. תום שגב, **1967: והארץ שינתה את פניה**, ירושלים 2005, עמ' 262.
44. הארי הורביץ, שכתב ביוגרפיה רווייית הערצה למנחם בגין, כינה את הפרק שעסק בתקופת ההמתנה 'פטריוטיות ראויה לציון' (remarkable patriotism), ראו: Harry Hurwitz, *Menachem Begin*, Johannesburg 1977, p. 83
45. מרדכי קרניאל, **מורשתו של מנחם בגין**, ירושלים 1999, עמ' 96–97.
46. במהלך תקופת ההמתנה פנה בגין לאורי אבנרי בבקשה לנצל את עיתונו הפופולרי לחיזוק המורל בקרב הצעירים, ראו עדות השניים בעניין: **דברי הכנסת**, 12 באוגוסט 1970, כרך 58, עמ' 2863.

את מדיניותם של בגין ושותפיו ברצון לאפשר לגח"ל 'לתרום את תרומתה בנושאי חוץ וביטחון'. התנהלותו של בגין במהלך תקופת ההמתנה מעידה דווקא על צניעות באשר לתרומה האפשרית של ראשי גח"ל — חסרי הניסיון הרלוונטי — למדיניות הביטחון. זאת אחת הסיבות שבגין הטיל את יהבו על רפ"י והצטרף לתביעה להחזיר את מנהיגיה לעמדות ביצוע במערכת הביטחון.

למניעים הפטריוטיים הוצע הסבר נוסף. לדעת קרניאל תנועת החרות קיבלה הכשר להשתתפות בשלטון ולא היתה עוד מנודה כבימי שלטונו של בן־גוריון. זכי שלום, במחקר המעודכן ביותר על תקופת ההמתנה, כתב אמנם כי את בגין הנחו 'שיקולים לאומיים כבדי משקל', אך הוסיף כי לא נעלמו מעיניו היתרונות שיצמחו למפלגתו, ולו אישית, בעקבות מהלך פוליטי זה, לגיטימציה לתנועה ולו, 'ניסיון ו"מכובדות" בתחום המדיני, שבלעדיהם ספק רב אם היתה יכולה לזכות באמון הציבור כעשור שנים מאוחר יותר'.[47]

אם כן, שני ההסברים המרכזיים שניתנו למהלכיו של בגין בקיץ 1967 היו הפטריוטיות, דהיינו הרצון לשרת בצורה הטובה ביותר את צורכי האומה, והשאיפה ללגיטימציה, דהיינו הרצון להיות שר ולשבור את החרם ארוך השנים שהוטל עליו. הסברים אלה, גם אם הם נכונים, מתעלמים מההקשר הפוליטי שקדם לתקופת ההמתנה. בשיתוף־הפעולה ההדוק שנוצר בין גח"ל לרפ"י בתקופת ההמתנה יש לראות יותר מברית פוליטית לקידום מטרות מפלגתיות ומדיניות משותפות. מנהיג גח"ל היה מעורב בשני מהלכים עיקריים בתקופת ההמתנה, שהיו תנאי להצטרפותה של גח"ל לממשלה: תחילה בדרישה לפנות את מקומו של אשכול לבן־גוריון; אחר־כך במינויו של דיין לשר הביטחון. שני המהלכים תאמו, בראש ובראשונה, את האינטרס הפוליטי של רפ"י ועוררו הסתייגויות לא מעטות בקרב שותפיו של בגין להנהגת מפלגתו. ספק אם בגין היה מראה מידה כה רבה של נחישות במעורבותו בשני המהלכים הללו אלמלא המוטיבציה הפוליטית שתיארתי לעיל.

מנהיג 'חרות' היה מודע לחוב ההיסטורי שחבה תנועתו לאשכול על שהסכים להעלות את עצמות ז'בוטינסקי ארצה, לאחר שנות הסירוב הארוכות של בן־גוריון. יחסיו האישיים של בגין עם אשכול היו טובים לאין שיעור מיחסיו האישיים עם בן־גוריון.[48] העובדה שבגין בחר לפעול להדחתו של אשכול בעיצומו של משבר לאומי חמור, ולהפנות עורף לרוח החדשה של הפיוס כלפי תנועתו, אינה מובנת ללא השיקולים הפוליטיים והמפלגתיים שתיארתי. יתרה מזו, בגין היה אמון על הנוהג הדמוקרטי ועמל רבות להציג את תנועתו

47. זכי שלום, **כאש בעצמותיו: דוד בן־גוריון ומאבקיו על דמות המדינה, 1963–1967**, קריית שדה־בוקר 2004, עמ' 197–198.

48. ישראל ליאור, מזכירו הצבאי של אשכול, סיפר ש'אשכול דווקא אהב לשמוע את בגין, בעיקר בגלל שפתו ולשונו החדה. הוא היה בעיניו פולמוסן מבריק אבל לא יוצלח בתחום המעשה', איתן הבר, **היום תפרוץ מלחמה: זכרונותיו של תת־אלוף ישראל ליאור, המזכיר הצבאי של ראשי הממשלה לוי אשכול וגולדה מאיר**, תל־אביב 1987, עמ' 45.

כמפלגת אופוזיציה אחראית וממלכתית.[49] בכל משבר בטחוני אחר בתולדות מדינת ישראל מיהר בגין להתייצב לימינה של ממשלת ישראל ולגַבות את צעדיה.[50] הדרך האחרת שנקט בגין במשבר זה נבעה אפוא מהצורך בחילוץ המפלגה מהמשבר העמוק שפקד אותה.

פיוס היסטורי?

שלוש המפלגות שפעלו בתיאום הדדי לשינוי הרכב הממשלה, על רקע ההסלמה הבטחונית, היו גח"ל, רפ"י והמפד"ל. גח"ל ורפ"י היו באופוזיציה ואילו המפד"ל הפעילה את לחציה מתוך הממשלה. השילוב בין חופש הפעולה והאינטרס הפוליטי, שאפיינו את פעולתן של גח"ל ורפ"י, ובין כושר המיקוח הגדול של המפד"ל, שיכולה היתה לאיים בפרישה, היה אפקטיבי במאבק הפוליטי לשינוי פני הממשלה.

באופוזיציה פעלה גם סיעת 'המרכז החופשי'[51] החדשה, שהיתה הראשונה לדרוש הקמת ממשלת ליכוד לאומי נוכח האיום הנשקף לישראל. כבר ב־22 במאי כינס תמיר מסיבת עיתונאים וקרא להקים בדחיפות מועצה לביטחון לאומי 'בהשתתפות הרמטכ"לים לשעבר, מומחים צבאיים וראשי האגפים המבצעיים של ארגוני המחתרת, כמומחים למלחמה בטרור'. למחרת הציע תמיר לכנסת להטיל על ראש הממשלה להרכיב ממשלת חירום לאומית 'אשר תקיף את כל המפלגות, שישתפו פעולה במדיניות לאומית, המתחייבת מן ההתפתחויות המדיניות והבטחוניות האחרונות'. הצעתו של תמיר זכתה בשני קולות בלבד. סיעת גח"ל נמנעה.[52]

הרוח החיה מאחורי הפעילות הבין־מפלגתית הקדחתנית היתה אפוא רפ"י, שראשיה התקשו לעמוד מנגד, מחוץ למעגל העשייה המדינית־בטחונית, בלי שיוכלו להשפיע על

49. המחקר המעודכן עושה חסד מאוחר עם תפקודו של ראש הממשלה בימים שקדמו למלחמת ששת הימים ומציג באור פטריוטי פחות וביקורתי יותר את הניסיון להדיחו (שהצליח חלקית) במהלך תקופת ההמתנה. למשל, שלום כתב כי 'הדחתו של אשכול מן ההנהגה לא זו בלבד שהיתה מעשה בלתי הוגן מבחינה אנושית, אלא היתה רמיסה ברגל גסה של עקרונות הממשל הדמוקרטי הנהוגים במדינת ישראל מאז הקמתה'. שלום, **כאש בעצמותיו**, עמ' 195.
50. התייצבותו האוטומטית של מנהיג תנועת החרות מאחורי הממשלה והצבא במצבים של מתח בטחוני היתה לפעמים פתטית. באפריל 1959, בעקבות תרגיל גיוס נרחב שערך צה"ל ונחשד בטעות כהיערכות אמיתית למלחמה ('ליל הברווזים'), התייצב בגין מעל דוכן הכנסת והעניק גיבוי מוחלט לצה"ל ולממשלת ישראל בלי שהיה לו מושג על הרקע למתרחש. בעניין זה ראו: **דברי הכנסת**, 1 באפריל 1959, כרך 26, עמ' 1874–1875.
51. מפלגתם של שמואל תמיר, אברהם שוסטק ואברהם טיאר שפרשו מתנועת החרות בעקבות העימות הפנימי שתואר לעיל.
52. **דברי הכנסת**, 23 במאי 1967, כרך 49, עמ' 2268. על־פי נקדימון ביקר ספיר את הצעת 'המרכז החופשי' ה'לא רצינית', נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ' 57.

ההחלטות המתקבלות ברשות המבצעת.[53] פרס זיהה את ההזדמנות לערער את מעמדה של הממשלה בניצול האווירה הקשה בציבור (שהאופוזיציה ותומכיה בעיתונות ליבו עוד יותר) ובכך לסלול את חזרתה של רפ"י לשלטון, לפחות במערכת הבטחונית. פרס היה זקוק לגח"ל, מפלגת האופוזיציה הראשית והגדולה ביותר, ולמפד"ל, אמצעי לחץ על אשכול בתוך הממשלה.

ב־22 במאי, בפגישה לילית של בגין, פרס ויצחק רפאל, הסתמנה מגמה לפעול במשותף להקמת ממשלת ליכוד לאומי. למחרת, באווירת הנכאים ששררה בגלל סגירת מצרי טיראן, נוצרו תנאים ציבוריים נוחים לקידום הרעיון. לדברי פרס בצאתם מישיבת ועדת החוץ והביטחון של הכנסת, בגין עצמו הוא שיזם את ההצעה להעמיד את בן־גוריון בראשות הממשלה. האם בן־גוריון מסוגל ומוכן להיות ראש ממשלה? שאל בגין. פרס השיב בחיוב, אך הטיל ספק בנכונותו של בן־גוריון לקבל את התפקיד. ואכן בן־גוריון הציע למנות את דיין. אפשר שסירובו של בן־גוריון נועד למנוע דימוי של להיטות לשררה.[54] פרס ובגין הבינו כי בן־גוריון מצפה להמשך המהלך, אולם בן־גוריון הציב תנאי, הוא דרש להדיח כליל את אשכול מהממשלה, ולא רק מראשותה. לדרישה זו סירב בגין, מכיוון שראה בה תנאי לא צודק ולא אפשרי.[55] גם פרס, שהוביל את הקו הפרגמטי בהנהגת רפ"י, הבין כי העמדה הקיצונית של בן־גוריון עלולה לשמוט את הבסיס מהמהלך שהחל קורם עור וגידים. מהגרסאות הסותרות קשה להגיע למסקנה ברורה בשאלה אם הצליח פרס לשכנע את בן־גוריון להסכים לעמוד בראשות ממשלה שאשכול ישמש בה סגנו.[56]

בצהרי 24 במאי התכנסו בחדר סיעת רפ"י בכנסת 11 חברי כנסת מגח"ל, מרפ"י ומהמפד"ל ושמעו את הצעתו של בגין להביא לידי מינויו של בן־גוריון לראש הממשלה ושל אשכול לסגן ראש הממשלה ולאחראי על מדיניות הפנים: 'מצב החרום במדינה מחייב לשים הצידה כל הנימוקים אשר קיימים עד עתה ולהקים ממשלה כזאת אשר תוכל להתייצב כלפי חוץ ולהיות אחראית לענייני הביטחון ותרכוש את אמון העם'.[57]

במפד"ל נחלקו הדעות. יצחק רפאל וישראל שלמה בן־מאיר תמכו עקרונית בהצעה, אך היה להם ספק באפשרות לממשה. היותה של המפד"ל בקואליציה והקושי להציג אולטימטום לאשכול בשעת חירום הביאו אותם להעלות אפשרות מעשית יותר — למנות את בן־גוריון לשר ביטחון וראש קבינט מלחמתי שיקום לצורכי השעה. אולם הפשרה

53. יחיעם ויץ, '"אבי אבות הקונצנזוס" — לוי אשכול, האיש וזמנו', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור השני — תשי"ח–תשכ"ח**, ירושלים 2000, עמ' 20.
54. שלום, **כאש בעצמותיו**, עמ' 193.
55. נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ' 63.
56. שגב טוען כי בן־גוריון לא היה מוכן לכהן בממשלה אחת עם אשכול ומעלה את האפשרות שפרס הטעה את בגין בעניין זה. ראו: שגב, **1967**, עמ' 269–270.
57. פרוטוקול התייעצות בלתי־פורמלית של מספר חברי כנסת בחדר סיעת רפ"י בכנסת, 24 במאי 1967, אב"ג, חטיבת פרוטוקולים. השוו: נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ' 64–65.

שהציעו נציגי המפד"ל לא סיפקה את חברי רפ"י. פרס, נבון ואריה בהיר הדגישו כי מדובר בשעת חירום וקבעו שהשילוב של אשכול ראש ממשלה ובן־גוריון שר הביטחון לא יאפשר התמודדות יעילה עם האירועים. כך מצאו את עצמם נציגי גח"ל בעמדת הכרעה. לבסוף התקבלה עמדתם של פרס ובגין להעלות לפני ראש הממשלה את הדרישה לפנות את מקומו לבן־גוריון.[58] בגין נראה המתאים ביותר לשליחות שכן להצעתו יתלווה נופך דרמטי שימחיש את גודל השעה ואת הצורך להעדיף שיקולים ציבוריים על פני שיקולים אישיים. גם תכונותיו האישיות של בגין היו עשויות לרכך את המעמד. ואכן שנים רבות אחר־כך העידה מרים אשכול על הנימוס והג'נטלמניות של מנהיג גח"ל.[59]

אשכול ובגין נפגשו עוד באותו הערב. 'אני רוצה להגיד דבר שאולי לא ינעם לך', אמר בגין לאשכול, לאחר שהביע את הערכתו לראש הממשלה והזכיר לו את העלאת עצמות ז'בוטינסקי ארצה: 'יש הצעה שבן־גוריון מוכן להקים ממשלה מקיר אל קיר ואתה, אשכול, תהיה סגן. ב־24 השעות האחרונות הוא הודיע שהוא מוכן', דיבר בגין גלויות.

בגין הדגיש שהמורל הוא המרכיב העיקרי בהצעתו: 'זו יכולה להיות, על־פי האמרה המפורסמת, שעתך הגדולה ביותר'.[60] הוא הזדהה עם כאבו של אשכול והזכיר את זכרונות העבר שיש להשאיר מאחור: 'סוף־סוף אותי עשה בן־גוריון להיטלר, לא אותך, אך בשעת חירום יש להקים ממשלת ליכוד לאומית'.[61] אשכול דחה את ההצעה באמרו שאין כל ערך לתפקיד סגן לבן־גוריון 'ובשבילי — זה לא בא בחשבון'. על שאלתו של בגין בדבר מינויו של בן־גוריון לשר הביטחון, בעוד אשכול ממשיך לכהן בתפקידו, ענה אשכול (ביידיש): 'לא בא בחשבון. שני סוסים אלה כבר לא ימשכו בעגלה אחת'.[62] ראש הממשלה העלה

58. על־פי יומנו של בן־גוריון, פרס סבר כי אשכול יסכים להצעת בגין, אך גולדה מאיר תתנגד לה, אב"ג, יומן בן־גוריון (יב"ג), 24 במאי 1967.
59. יעקב אגמון, **שאלות אישיות: מבחר ראיונות מתוך התכנית בגלי צה"ל**, תל־אביב 1994, עמ' 72.
60. תוכן השיחה מבוסס על שני מקורות עיקריים. הדוח: 'פגישה עם מר בגין — 24 במאי 1967 בשעה 16.30 (כפי שסופר ע"י רה"מ באותו ערב)', אל"א 13-117. וכן המאמר: מנחם בגין, 'פרק מספר העתיד להיכתב (ב')', **מעריב**, 2 ביולי 1971. לגרסאות שונות מעט של השיחה ראו: נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ' 69-70; יוסף גולדשטיין, **אשכול — ביוגרפיה**, ירושלים 2003, עמ' 551; למפורם וצורף, **לוי אשכול**, עמ' 534.
61. ציטוט זה לא הופיע ברישום שנערך בערב השיחה, אך אשכול השתמש בו למחרת היום, במהלך פגישה עם הוועדה המדינית של מפא"י, פרוטוקול הוועדה המדינית של מפא"י, 25 במאי 1967, אל"א 13-117. השוו: הבר, **היום תפרוץ מלחמה**, עמ' 178.
62. בגין תרגם את המשפט מעט אחרת: 'שני הסוסים האלה לא יוכלו עוד ללכת באותה ריתמה'. מנחם בגין, 'פרק מספר העתיד להיכתב (ב')', **מעריב**, 2 ביולי 1971. מנהיג גח"ל טען שאשכול השיב לו כי הוא מוכן להביא את הצעתו בפני חבריו להנהגת מפא"י. אם יקבלו את ההצעה, יתפטר אשכול מכל תפקידיו. נראה שאם זה היה נוסח תשובתו של אשכול היא באה להמחיש את המשמעות הקיצונית שנתן להצעתו של בגין.

שלושה נימוקים נגד ההצעה: (א) הוא, אשכול, ייצג טוב יותר את ישראל בפני נשיא ארצות־הברית, לינדון ג'ונסון; (ב) הוא גם היה זה שדאג לרכש רב במשרד הביטחון, שכן מלאי התחמושת פחת מאוד בתקופת כהונתו הארוכה של בן־גוריון; (ג) לדעתו, הפיצול בין תפקידי ראש הממשלה לשר הביטחון 'גרם בעבר לצרות חמורות'. ראש הממשלה הציע לקיים מוסד קבוע להתייעצות משותפת של הממשלה והאופוזיציה.

כמו באירועי מפתח אחרים בתולדות תנועת החרות, המחקר ההיסטורי סובל מחסרונם של יומן אישי או ספר זכרונות של בגין על התקופה. בגין, כמו אישי ציבור אחרים, דאג להיראות כמי שהעדיף את הממלכתיות על פני שיקולים פוליטיים ואישיים. מחקר על מנהיג פוליטי כמו בגין מחייב לבחון בביקורתיות את הגרסה שהציג במהלך האירועים ואחריהם, אלא שהיעדרם של חומרים ראשוניים של בגין מקשה על החוקר בנסיונו להשלים את תמונת האירועים. במהלך השנים הבטיח מנהיג תנועת החרות כי לכשיתפנה יכתוב את זכרונותיו. בשנת 1971 הכריז בגין כי הוא עתיד לכתוב ספר שיוקדש לאירועים שהתרחשו ארבע שנים קודם לכן, ושמו 'ששת הימים שזעזעו את המזרח התיכון'.[63] 'אודה ולא אבוש, כי הנושא אינו מרפה ממני',[64] אמר. באותה שנה פרסם מאמר בן שני חלקים בכותרת: 'פרק מספר העתיד להיכתב', על האירועים ערב מלחמת ששת הימים. לצערם של רבים, זה היה פרק הזיכרון היחיד שכתב והוא עדות לחשיבות הגדולה שייחס בגין לתקופה זו. האירועים הללו היו אירועים מכוננים בקריירה הפוליטית של בגין, מנהיג תנועה שהורחקה במשך שני עשורים מעמדות השפעה ממלכתיות.

אשכול עשה את כל הנדרש להכנת מדינת ישראל לניצחון במלחמה, כפי שהתברר בתוך ימים לא רבים.[65] בגין, שחש כנראה אי־נוחות מהפגיעה בראש ממשלה מכהן, השיב

63. נראה כי הצהרתו של בגין על נכונותו לכתוב ספר על המלחמה הושמעה לראשונה ב־3 באוגוסט 1967 בישיבת מרכז 'חרות'. שם העניק בגין לספר את השם: 'ששת הימים שזעזעו את העולם', פרוטוקול ישיבת מרכז חרות, 3 באוגוסט 1967, מזב"י ה1־18/2. גרסה שונה מעט לשם הספר היתה: 'ששת הימים שזעזעו את המזרח ואת המערב'. הצהרה על תוכניתו לכתוב ספר מסר כבר חודשיים לאחר מלחמת ששת הימים, ראו: מנחם בגין, 'האור שבקע אותו לילה מהכנסת', **מעריב**, 11 באוגוסט 1967. השם, לדברי בגין, הוא פרפרזה על ספרו של העיתונאי האמריקני ג'והן ריד, שהעניק לספרו על המהפכה הקומוניסטית ברוסיה את השם: 'עשרת הימים שזעזעו את העולם', מנחם בגין, 'פרק מספר העתיד להיכתב (א)', **מעריב**, 18 ביוני 1971. שלושים שנה אחר־כך העניק מיכאל אורן שם דומה בעברית לתרגום מחקרו על מלחמת 1967 (שם המחקר באנגלית שונה מעט): מיכאל אורן, **שישה ימים של מלחמה: המערכה ששינתה את פני המזרח התיכון**, אור יהודה 2004. לא ידוע לי אם אורן היה מודע לשימוש שעשה בשם שהציע בגין.

64. בגין, 'פרק מספר העתיד להיכתב (א)', **מעריב**, 18 ביוני 1971.

65. טדי פרויס כתב: 'אחרי כל המרורים שבן־גוריון האכילו הוא נרתם למען תחייתו הפוליטית של אויבו ושונאו והעדיף אותו על פני אשכול — גואל עצמותיו של ז'בוטינסקי, זה שנהג בו בכבוד הראוי [...] במקרה הטוב, הייתה הצעת בגין להחזיר את בן־גוריון לממשלה ביטוי לשיפוט פוליטי לקוי. במקרה הרע, ביטוי לרצון להפיל את הממשלה הנבחרת של ישראל בשעתה הקשה ביותר', טדי פרויס, **בגין בשלטון**, ירושלים 1984, עמ' 29–30. התקדים האנגלי של החלפת צ'מברלין

על טענות שהושמעו נגדו כי פנייתו לבן־גוריון נעשתה כדי לנגח את הממשלה ולהרחיב את הקרע בין מפא"י לרפ"י. בגין נימק את פעולתו להחזרת בן־גוריון בהתערערות היחסים בין הדרג הצבאי לאזרחי,[66] ומשום שסבר כי בן־גוריון יוכל להחזיר את האמון במטכ"ל 'בטרם יינתן הצו' לפתוח במלחמה.[67]

סביר להניח שגרסה זו של בגין, הבולטת בנימתה האפולוגטית, היא השלכה לאחור של האירועים. חילוקי הדעות בין הדרג הצבאי לדרג המדיני על הפעולה הרצויה לישראל נוכח האיום המצרי התפתחו בהדרגה והגיעו לשיאם בימים האחרונים של חודש מאי. ב־23 במאי, ביום שהחלו בגין ופרס לקדם את היוזמה להדחת אשכול, גברה אמנם החרדה בצמרת צה"ל (זה היה הלילה שבו התמוטט רבין), אך במתיחות בין המטכ"ל לממשלת אשכול עדיין לא די כדי שתהיה השיקול העיקרי של בגין.

ועוד באותו עניין, במחצית השנייה של חודש מאי שלל בן־גוריון מתקפת מנע ישראלית, משום הסכנה הגדולה שנשקפה לישראל מפני מלחמה עם כמה מדינות בעת ובעונה אחת בלי סיוע בין־לאומי. לאחר זמן טען בגין כי באותה העת לא היה מודע להתנגדותו של בן־גוריון למתקפה ישראלית.[68] קשה לקבל גם את ההסבר הזה, שכן מזמן כניסת הכוחות המצריים לסיני היה לפרס קשר קבוע עם בגין. רצונם של בגין ומקורביו לטשטש את ההתנגדות לפעולה צבאית בשבוע האחרון של מאי ברור יותר לאור תוצאות המלחמה. יחיאל קדישאי, מזכירו האישי ונאמנו של בגין, הסתפק בקביעה שאף אם היה יודע מהי עמדתו של בן־גוריון, היה בגין תומך במינוי 'כי יוכל לטעת ביטחון בעם'.[69]

בצ'רצ'יל בראשית מלחמת העולם השנייה מוכיח כי חילופי מנהיגים בשעת משבר חמור הם אפשרות דמוקרטית סבירה. קשה לקבל את טענתו של פרויס שבפעולתו של בגין היה ביטוי לשיפוט פוליטי לקוי. בגין עשוי היה לצאת נשכר פוליטית בין שהצעתו להחליף את אשכול בבן־גוריון היתה מתממשת, בין שלאו. כאמור, בגין היה מודע לפרובלמטיקה המוסרית של מעשהו, אך תלה את הצורך לנהוג בכפיות טובה כלפי אשכול בהיות השעה שעת חירום לאומית.

66. בגין כתב על הפגישה הקשה בין אשכול למטכ"ל ב־28 במאי 1967: 'על הפגישה ההיא שמענו רבות, בדאגה עמוקה, בימי מאי האחרונים ובימי יוני הראשונים, היא יצרה אווירה של משבר אמון מבית שאין מסוכן ממנו לעת סכנה מבחוץ. רבה הייתה השפעתה בהגברת מאמצינו להקים ממשלת ליכוד לאומית', מנחם בגין, 'הפגישה ב־2 ביוני', **מעריב**, 2 ביוני 1972.

67. האפולוגטיקה היתה נחוצה גם מול הביקורת שמתחו חברים ותיקים ב'חרות' על פנייתו של בגין לבן־גוריון. יצחק גוריון הביע תמיהה על שבגין, המסרב לסלוח לאנשי 'המרכז החופשי' גם בעת חירום, סולח לאחראי ל'פרשת אלטלנה', גוריון לבגין, 4 ביוני 1967, מזב"י פ20א-19/10.

68. שלמה אהרונסון מקבל את גרסת בגין (בלי לשתף את הקוראים במקורות שהתבסס עליהם). הוא מניח כי בגין, אף־על־פי שלא הסכים לעמדת בן־גוריון היה מעוניין לסלול לעצמו את הדרך לממשלה באמצעות פנייה זו. שלמה אהרונסון, **דוד בן־גוריון: מנהיג הרנסנס ששקע**, קריית שדה־בוקר 1999, עמ' 425. אורן הסביר שבגין הטיל את יהבו על בן־גוריון 'למרות התנגדותו למלחמה' בחוסר האמון הגובר באשכול: אורן, **שישה ימים של מלחמה**, עמ' 175.

69. יחיאל קדישאי, 'ממשלת הליכוד הלאומי: ההיבט של חרות', בתוך: אשר סטר (עורך), **שישה ימים – שלושים שנה: מבט חדש על מלחמת ששת הימים**, תל־אביב 1999, עמ' 187.

אולם המקורות מלמדים דווקא על קִרבה רבה בין עמדות גח"ל לרפ"י בסוגיית הצורך להימנע ממלחמה.

גד ברזילי מבחין בין עמדת 'חרות' וגח"ל עם כניסת הכוחות המצריים לסיני לעמדתן בעת סגירת המצרים:

> אנשי חירות סברו, כי לא הייתה זו שעת כושר למלחמה יזומה נגד מצרים, וכי בעיית הביטחון העיקרית של ישראל באותו זמן היא תמיכת סוריה במחבלים. לכן קבעה המפלגה, כי את מאמציה הצבאיים של ישראל יש למקד בגבול הצפוני, במלחמה יזומה אפשרית נגד סוריה. ההנחה הייתה, כי אין בכוונת מצרים לתקוף את ישראל, אלא רק לאיים עליה, לבל תותקף סוריה, וכי באמצעות לחץ מצד המעצמות ייסוגו כוחות מצרים מקדמת סיני והמצב שהשתרר ב־1957 ישוב לקדמותו. רוב חברי חירות היו נכונים להשלים עם הסטטוס־קוו בגבול הדרומי, כפי שהיה עד מאי 1967, משתי סיבות: ראשית, פירוז סיני מכוחות צבא זרים, בנוסף לכושר הרתעתו של צה"ל, נראו ערובה מספקת לביטחון ישראל. שנית, רוב חברי חרות לא החשיבו את סיני כחלק משטחי א"י, שיש לשחררם בכוח הצבא. גם המפלגה הליברלית סברה, כי אין השעה כשרה להתקפה על מצרים.

עמדת גח"ל השתנתה בעקבות הטלת המצור הימי 'שנתפס כפגיעה חמורה בכושר הרתעתו של צה"ל ובכושר הישרדותה של ישראל'.[70] בישיבת ועדת החוץ והביטחון של הכנסת דרשו חברי גח"ל להנחית מכה צבאית על מצרים. אולם במהלך הישיבה — לאחר ששמעו את הערכות נציגי צה"ל כי המתנה בהתאם לדרישת ארצות־הברית לא תפגום בכושר הכרעתו של הצבא — הם הצטרפו לדעת הרוב בוועדה, שביקש לדחות את הפתיחה במלחמה.[71]

אם כן, סביר שבעת פנייתו לאשכול כבר תמך בגין בעמדת בן־גוריון. יש לזכור כי במהלך ההתרחשויות שקדמו למלחמה נאלץ בגין, שלא כבעבר, להתחשב גם במפלגה הליברלית המתונה והזהירה בהשקפותיה המדיניות והבטחוניות. ישראל ליאור, מזכירו הצבאי של אשכול, טען כי רימלט וסרלין, שנחשבו בני סמכא במפלגה בנושאי חוץ וביטחון, סברו שההסלמה בסיני נגרמה בעקבות התגובה המופרזת של צה"ל כלפי סוריה, בתקרית הפלת מטוסי המיג, ב־7 באפריל. הם תבעו מהממשלה משנה זהירות: 'אין זה הזמן לפתור את בעיית המחבלים'.[72]

70. גד ברזילי, **דמוקרטיה במלחמות: מחלוקת וקונסנזוס בישראל**, תל־אביב 1992, עמ' 50–55, 95.
71. שם; אורן, **שישה ימים של מלחמה**, עמ' 119.
72. הבר, **היום תפרוץ מלחמה**, עמ' 152.

כאמור, בגין, שהיה מודע לתדמיתו הציבורית כמנהיג 'מפלגת מלחמה', הקפיד להראות שיקול דעת ומתינות ביחס לאירועי משבר ההמתנה.[73] שיקולים פוליטיים־אישיים חברו לשיקולים מדיניים ובטחוניים שהנחו את בגין. הקשר ההדוק שהיה לבגין עם סיעת רפ"י בכלל ועם פרס בפרט, בסוף מאי, והמידע הבטחוני המסווג שנחשף אליו בוועדת החוץ והביטחון הגבירו את חששו של בגין מפני הסכנה ממלחמה כוללת שתאיים על העורף, על צה"ל ועל היכולת הגרעינית של ישראל.[74] הפנייה לבן־גוריון השתלבה אפוא בקו השקול שבחר מנהיג גח"ל בכל הקשור לדילמה המדינית־בטחונית שניצבה מול הנהגת מדינת ישראל.

אין להתעלם גם מהממד האישי המורכב שהיה בשיחת אשכול-בגין. פנייתו של בגין לאשכול עלולה היתה להתפרש ככפיות טובה, לאור הרוח החדשה והטובה שנשבה ממשרד ראש הממשלה כלפי 'חרות' ובגין. לאחר המלחמה הביא משה גלבוע את דברי בגין בספרו: 'שער בנפשך, ללכת לאדם ולהציע לו למסור את ראשות הממשלה לאחר, וגרוע מכך, ליריבו, לבן־גוריון! ציפיתי שישבית את השיחה בתחילתה, ולא הייתי מתרעם על־כך. חיכיתי לקרע בינינו והופתעתי לטובה. השיחה הייתה מלבבת'.[75] אבא אבן בזכרונותיו כתב: 'שבח רב הוא לאשכול ולבגין ששיחתם זו יוצאת הדופן לא השאירה אחריה כל משקע של מרירות אישית'.[76] השיחה הקשה ביניהם היתה כנה, ידידותית וענייינית, הודות למזגם הנוח של שני האישים. אשכול שמר את תחושותיו, שהיו כנראה קשות, לעצמו ולמקורביו. השיחה לא העיבה על יחסיו עם בגין בהמשך, סביב שולחן ממשלת הליכוד הלאומי.

עם פטירתו של אשכול, אולי בשל נקיפות מצפון על חלקו בעוול שנעשה לו, נשא בגין הספד שכמו בא לפצות על אירועי מאי 1967. גם ביום שפרשו שרי גח"ל מממשלת גולדה מאיר, כשנה וחצי לאחר מותו של אשכול, בחר בגין לעשות עמו חסד היסטורי:

> ראש הממשלה המנוח לוי אשכול הוכיח שכל הדברים שהיו קשורים כביכול בתדמיתו היו דברי סלף, ושזה כלל לא נכון שלא היה מסוגל לקבל החלטות. הוא קיבל, הסכים

73. ראו לדוגמה דבריו של בגין באספת עם ברמלה: 'בגין בשבח חוכמת הסבלנות', **הארץ**, 25 במאי 1967.
74. מובן שיש להוסיף לחרדה שהשפיעה על בגין, כמו על רוב הסובבים אותו, גם את אובדן הביטחון ביכולתה הצבאית של ישראל בגלל התנפצות הקונצפציה המודיעינית ששללה כל אפשרות של התלקחות בחזית המצרית בשל קשיי הצבא המצרי בתימן והתחושה שצה"ל איננו מוכן ללוחמה כימית העלולה להתחולל בדרום.
75. גלבוע, **שש שנים שישה ימים**, עמ' 161. בנאום שנשא בגין לזכרו של אשכול בישיבת הממשלה ב־4 באוגוסט 1970 הזכיר בגין את שיחתו הקשה עם אשכול ואת היחסים שהתפתחו בין שניהם לאחריה: 'אני חושב שיש לי יסוד לומר, שמאז התקשרו בינו וביני לא רק יחסי־הבנה, אלא גם יחסי קירבה', ראו: 'דברי השר מ. בגין על ראש הממשלה המנוח לוי אשכול', אל"א.
76. אבן, **פרקי חיים**, תל־אביב 1978, עמ' 384.

לקבל, יזם ותמך בהחלטות גורליות בעלות משמעות היסטורית. הוא היה גם אחד מיוזמיה של אותה ההחלטה של ה־4 ביוני 1967. כל מה שנתרחש במלחמת ששת הימים, לוי אשכול היה אחד מאלה שהיה ראש הצוות שבלעדי הסכמתו או יוזמתו לא היה מתבצע.[77]

המשך המהלכים להקמת ממשלת ליכוד לאומי

לאחר פגישת בגין ואשכול נראה היה כי האפשרות של צירוף בן־גוריון לעמדה שלטונית או בטחונית בכירה ירדה מהפרק. בינתיים התנהלו האירועים במערכת הפוליטית בכמה מישורים: אשכול המשיך לשתף את ראשי האופוזיציה בהתייעצויות הבטחוניות על תגובתה של ישראל; גברו הלחצים להקמת ממשלה ולמינויו של דיין לשר ביטחון במקומו של אשכול; הלחץ הפנימי במפלגת השלטון הלך וגבר. גולדה מאיר, המזכירה הכללית של מפא"י, נקטה, לפחות כלפי חוץ, עמדה תקיפה ביותר נגד צירוף גח"ל. היא ניסתה בכל כוחה לבלום את חדירת הלכי הרוח של הציבור למוסדות העליונים של מפא"י. בפגישת מזכירות המפלגה ביום חמישי 25 במאי פנתה מאיר לחבריה בתקיפות נרגשת וביקשה להימנע מהדלפת הלך הרוח בישיבה:

> למען השם — יש בנו מידה מינימלית של אחריות שאנו נושאים בה — לא הדלפות! נסכם מה שנסכם על דעת הכלל, אבל כאשר נסכם זאת תהיה ההחלטה, ולא תהיינה שום הדלפות, ושום סיפורים, ולא יוסיפו למה שיש כבר, ולא יוסיפו על הדיבורים והלחישות מפה לאוזן, שנחוץ חיזוק הממשלה, עומדים בפני ענין בטחוני, נחוץ ליכוד לאומי, צריך להחליף תפקידים, צריך להוסיף, צריך לשנות דבר מה.[78]

מאיר הודיעה כי אשכול יזמן בקביעות את נציגי האופוזיציה לדיונים מדיניים ובטחוניים, אך הדגישה שההזמנה תהיה אישית ולא מפלגתית, וכי אין כוונה לשנות את הרכב הממשלה. 'מלאה הארץ לחישות', אמרה, ודרשה מחבריה להתייצב מאחורי החלטה ברורה, שכן 'העם צריך לדעת מה חושב הכוח הגדול ביותר בהנהגת המדינה'. דבריה של מאיר משקפים את חולשתה הגדולה של מפא"י. תקופת ההמתנה היתה האירוע הבטחוני הגדול הראשון בתולדות מדינת ישראל, ומולו ניצבה מפא"י ללא הסמכות הבטחונית

77. דברי מנחם בגין בישיבת הממשלה, 4 באוגוסט 1970, מובאים מתוך צילום הפרוטוקול, אל"א. הדברים נאמרו בישיבה שהודיעו בה שרי גח"ל על פרישתם מממשלת הליכוד הלאומי. גם בנאומו בכנסת, לנימוק החלטת הפרישה ולסיכום פרק ממשלת הליכוד הלאומי, בחר בגין להקדיש מילים חמות לזכויותיו של אשכול: **דברי הכנסת**, 12 באוגוסט 1970, כרך 58, עמ' 2762–2763.

78. פרוטוקול ישיבת מזכירות מפא"י, 25 במאי 1967, אמ"ע 90–1967–24–2.

שאפיינה אותה בעבר. ואכן עדי יפה, מנהל לשכת ראש הממשלה, הודיע לבגין כי מעתה יוזמן בקביעות לישיבות ועדת השרים לענייני ביטחון, והרצוג מסר הודעה זהה לדיין.[79]

לאחר עשרות שנים של יריבות פוליטית ואישית חריפה חלה תפנית ביחסי בן־גוריון ובגין, ומכאן ועד מותו של בן־גוריון שררו ביניהם יחסים טובים. שלושה ימים לאחר שיחת אשכול־בגין, במוצאי שבת 27 במאי, התארחו בביתו של בן־גוריון שבעה מנהיגים: מנהיגי תנועת החרות (בגין ובן־אליעזר), מנהיגי המפלגה הליברלית (ספיר ורימלט), מנהיגי רפ״י (דיין, פרס ואלמוגי). עצם ההתכנסות בבית בן־גוריון, בבחינת ׳שבת אחים גם יחד׳, העידה על הרוח החדשה שנשבה בין היריבים ההיסטוריים. לא רק בן־גוריון קיבל את בגין בחמימות, גם רעייתו של בן־גוריון, פולה, פנתה למנהיג גח״ל ואמרה כי תמיד סברה שהוא אדם הגון וכי הוא צריך להיות חלק מהממשלה.[80] אולם בפגישה נחלקו הדעות באשר לדרך הפעולה הרצויה לישראל. נראה כי הנימוקים שהעלה בן־גוריון נגד פעולה צבאית כוללת, ללא תיאום עם אחת המעצמות והבטחת סיוע באמצעי לחימה במקום אלה שייפגעו, התקבלו על דעתו של בגין. אך מנהיג גח״ל הסתייג מהצעתו של בן־גוריון לשלוח אונייה למצרי טיראן ולהיות מוכנים לפעולה מוגבלת אם יממשו המצרים את הודעתם על סגירת המְצרים. בגין סבר כי הפעולה המוצעת עלולה לגבות קורבנות רבים ומיותרים, אך לא תשנה את המצב מיסודו.[81] אשכול ושותפיו במפא״י הוסיפו לדבוק בהתנגדותם לשינויים בהרכב הממשלה.[82] אך בעקבות הלחץ הציבורי ניסתה הנהגת המערך, עוד באותו ערב, להרגיע את דעת הקהל ולבלום את התסיסה במערכת הפוליטית. מאיר, ראובן ברקת וישראל גלילי נפגשו עם בגין והציעו לגח״ל להצטרף לממשלה ולהיות חברים מלאים בה. נראה כי אחת ממטרות ההצעה היתה לתקוע טריז בין גח״ל לרפ״י.[83] מכל מקום, העובדה שמנהיגי רפ״י ׳הכשירו׳ את תנועת החרות לשותפות קואליציונית בחודשים האחרונים הקלה על המערך ליצור את התקדים ההיסטורי. אולם מנהיג גח״ל לא מיהר לממש את שעת הכושר שנקרתה בדרכו. בשלב זה החליט בגין להתנות את הצטרפות שני נציגי גח״ל לממשלה בצירוף רפ״י, שמשמעה: היענות לתביעתה של רפ״י למנות את דיין לשר ביטחון תחת אשכול.

בפגישה נוספת בין מנהיגי גח״ל לרפ״י שחרר פרס את גח״ל מכל מחויבות לעמדותיה של רפ״י בעניין הקמת הממשלה. נדמה שפרס לא באמת התכוון לכך, שכן באחת

79. גלבוע, **שש שנים שישה ימים**, עמ׳ 179.
80. ׳בגין מבקר אצל בן־גוריון׳, **ידיעות אחרונות**, 28 במאי 1967; נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ׳ 116.
81. שלום, **כאש בעצמותיו**, עמ׳ 178; גלבוע, **שש שנים שישה ימים**, עמ׳ 166; אב״ג, יב״ג, 27 במאי 1967.
82. מיכאל אורן, ׳מי רצה במלחמת ששת הימים?׳, **תכלת**, 7 (תשנ״ט), עמ׳ 60.
83. שלום טען שההצעה למנות ארבעה שרים חדשים לממשלה (מהם שניים מגח״ל, לצד דיין ומאיר) נועדה לפורר את הברית שנרקמה בין גח״ל לרפ״י. פרס העריך שגח״ל לא תוכל לסרב להצעה. שלום, **כאש בעצמותיו**, עמ׳ 215.

מההתייעצויות של סיעת רפ"י אמר: 'הדבר הכי חשוב לנו לשמור על קואליציה עם גח"ל ומפד"ל כי אחרת אין לנו כל כוח מיקוח'.[84] את דבריו במהלך אותה פגישה יש להבין כחלק משיח המחוות שנקט כלפי בגין, שבגין ראה בו חשיבות רבה. מכל מקום, בגין, בן־אליעזר, ספיר ורימלט הוסיפו לעת עתה לדבוק בברית הפוליטית עם רפ"י. אולם גם בפגישה זו התגלה ההבדל בין גח"ל לרפ"י. לפי בגין, באותה פגישה התנגדו ראשי גח"ל להצעת פרס למנות את דיין לרמטכ"ל. בגין התעקש לנהוג ביתר הגינות כלפי הרמטכ"ל רבין ולא להדיחו בעיצומה של ההסלמה הבטחונית. גח"ל נימקה את עמדתה בעיקרון הדמוקרטי של כפיפות הצבא למוסדות האזרחיים הנבחרים ולא לחבר כנסת מסוים, יהיה המוניטין הצבאי שלו טוב ככל שיהיה. בסופו של דבר הסכימו שתי המפלגות על מינוי דיין לשר הביטחון, ונציגי רפ"י העדיפו כי הדרישה תבוא מגח"ל.[85]

חילוקי דעות בגח"ל בשאלת הכניסה לממשלה בלי רפ"י

צמרת גח"ל התייצבה לימין בגין בדרישה שמינוי דיין לשר הביטחון יהיה תנאי להצטרפותה לממשלה. במהלך היום שלאחר פגישת גח"ל ובן־גוריון נפגשו בגין ובן־אליעזר עם מאיר וישראל ישעיהו. הם הציגו שתי דרישות: האחת, למנות את משה דיין לשר הביטחון; השנייה, למנות את שני השרים המיועדים מטעם גח"ל לוועדת השרים לענייני ביטחון. הם גם תבעו שלגוף זה תהיה סמכות החלטה ללא צורך בהתייעצות עם הממשלה, או לחלופין למנות ארבעה שרים מגח"ל שיבטיחו השפעה הולמת על החלטות הממשלה. שליחיו של אשכול דחו את הדרישה הראשונה.[86]

בשלושת הימים האחרונים של מאי גבר הלחץ הציבורי לשינויים בממשלה והוא החל לתת אותותיו במוסדות מפא"י. בלילה שבין 28 ל־29 במאי נפגש אשכול עם המטכ"ל ופגישה זו המחישה את התערערות האמון של המערכת הצבאית בהנהגת המדינה. באותו לילה נשא אשכול את נאום הרדיו המגומגם שבעטיו גבר הספק ביכולתו להנהיג את המדינה בימי המשבר. הידיעות על חתימת חוזה הגנה הדדי בין ירדן למצרים ב־30 במאי 1967, הכפפת צבא ירדן לפיקודה של קהיר וגיחות הצילום של מטוסים מצריים מעל לכור האטומי בדימונה הגבירו את הלחץ לפעולה צבאית מקדימה. תחושת הבהילות ניזונה מההערכות על המחיר הכלכלי הכבד ועל מספר האבדות העצום העלול להיות לישראל ככל שתימשך הדריכות הבטחונית. כאמור, החרדה שאחזה במערכת הפוליטית לא פסחה גם על בגין ועל מפלגתו.

84. דברי פרס, ישיבת מזכירות רפ"י, 1 ביוני 1967, שעה 16.00, אמ"ע 24-1967-3-5.
85. בגין, 'פרק מספר העתיד להיכתב (א)', **מעריב**, 18 ביוני 1971; גלבוע, **שש שנים שישה ימים**.
86. אב"ג, יב"ג, 28 במאי 1967.

עמדתו של בגין נגד הצטרפות לממשלה ללא רפ״י גררה אחריה ביקורת בתוך גח״ל. בישיבת סיעת גח״ל בכנסת ב־29 במאי התייצב לראשונה בן־אליעזר לצד בדר ותמך בהצטרפות לממשלה ללא קשר לעמדת רפ״י.[87] בדר העיר בציניות: 'לו ידעתי מראש שרפ״י חשובה כל־כך להצלת המדינה הייתי מצביע בעד רפ״י'. למחרת נפגש בן־אליעזר עם דוד הכהן, יושב־ראש ועדת החוץ והביטחון של הכנסת, והתבקש לעדכן את בגין על טיסת המלך חוסין לקהיר, בתקווה שהמידע החדש יביא מיד להצטרפותו לממשלה. בן־אליעזר האשים את מפלגתו: 'אנו גרמנו לתחושה השוררת בעם ושמקנה חשיבות למשה דיין'. הוא דיבר על המניפולציות הפוליטיות המניעות את רפ״י ונעטפות בטיעונים עקרוניים:

> עלינו להסכים שאת המלחמה תנהל הממשלה הזאת — עם משה דיין או בלי דיין. זוהי ממשלת מלחמה. רפ״י ניסו 'למכור' לנו את הרעיון שבלי דוד בן־גוריון אי אפשר להתלכד. אחרי כן הודו שאין הדבר כך. עכשיו הם 'מוכרים' את משה דיין [...] את גח״ל צריך לעניין דבר אחד — שגח״ל יהיה המשפיע על מהלכי הממשלה ומכאן מתבקשת ההחלטה לגבש ממשלה שתשפר את הצד הפסיכולוגי. אם אנו בדעה שנוכל להוסיף כוח לממשלה — עלינו להצטרף. אם איננו סבורים כך — עלינו לומר לעם שזו הממשלה שנבחרה. אנו נעזור לה.[88]

הוא הוסיף לנסות ולהניא את בגין מעמדתו,[89] אולם ללא הועיל.[90]

לעמדת בגין התנגדו חברי כנסת אחרים מ'חרות'. רזיאל־נאור, יוסף שופמן, חיים מגורי־כהן, בנימין אבניאל ומנחם ידיד ביקשו לבטל את התניית הכניסה לממשלה במינויו של דיין. במפלגה הליברלית הובילו תמיר וצימרמן את המאבק להצטרפות מידית לממשלה. הם דיברו על האבסורד שנובע מדבקות גח״ל בדרישות רפ״י, בעוד פרס מצהיר בבירור כי מינוי דיין יסלול את דרכה של רפ״י חזרה למפא״י. הם טענו כי יש לדרוש מרפ״י לוותר על תביעותיה לתיקים בממשלה, כשם שנוהגת גח״ל. תמיר וצימרמן ביקשו לשכנע את בגין כי גח״ל תצליח להביא להצטרפות רפ״י גם מתוך הממשלה.[91] גם פרופ' יצחק קלינגהופר ושלמה כהן־צידון התנגדו לברית עם רפ״י. קלינגהופר טען כי אין לאבד את

87. בדר, **הכנסת ואני**, עמ' 197.
88. דברי בן־אליעזר בתוך: תמיר, **מאחורי הקלעים**, עמ' 35.
89. שלום, **כאש בעצמותיו**, עמ' 221.
90. בריאיון עמי סיפר יחיאל קדישאי על פליאתו כששמע, בהיותו חייל מילואים, שבגין מסרב להצטרף לממשלה ללא רפ״י. הוא השיג את בגין טלפונית בביתו של בן־אליעזר ושמע את תשובתו: 'תאמין לי, יחיאל, זה לטובת עם ישראל', ריאיון עם קדישאי, מאי 2005.
91. צימרמן, **בין פטיש הכנסת וסדן המפלגה**, עמ' 168; תמיר, **מאחורי הקלעים**, עמ' 35. ראו גם קריאה דומה של עורך **ידיעות אחרונות** לגח״ל להצטרף תחילה לממשלה ולפעול לצירוף רפ״י מבפנים, הרצל רוזנבלום, 'הסירוב יהווה שגיאה חמורה', **ידיעות אחרונות**, 30 במאי 1967.

התקווה שיימצא פתרון בלא מלחמה, אך האווירה הציבורית מכשירה, לחרדתו, את הקרקע למשטר דיקטטורי בישראל ואל לגח"ל להמתין עוד.[92]

החלוקה בגח"ל בין תומכי ההצטרפות לממשלה מיד ובין תומכים בדרישת רפ"י למנות את דיין חצתה את ההשתייכות לחטיבות המוצא. סרלין, אהרון גולדשטיין, ספיר ורימלט מהליברלים התנגדו להצטרפות בלי רפ"י ובלי דיין. כך גם מרידור, חבר הכנסת הבולט ביותר בחטיבת 'חרות' שהתייצב לימין בגין. ספיר ראה בבן־גוריון סמכות בטחונית עליונה וקיבל את עמדתו שיש למנות מנהיג צבאי בעל ניסיון מוכח כדיין. הוא גם טען כי ממשלה ללא רפ"י איננה ממשלת ליכוד לאומי ולכן אין להצטרף אליה.[93] רימלט ציין את היתרונות הנובעים מעמדתה הפטריוטית והלא־אינטרסנטית של גח"ל נוכח המשבר בדרום: 'אם איננו יכולים להביא להצעה סבירה שפירושה איחוד — מוטב שנישאר בחוץ כי לא נוכל בעצמנו לתרום. השתתפותנו בממשלה היא ללא תכלית. לא ביקשנו תיקים ולא התנינו תנאים — מה עוד אפשר לעשות? עמדתנו מוסיפה לנו כבוד'.[94]

דבריו של רימלט רמזו על חוסר הביטחון של ראשי גח"ל בתרומתם הממשית בניהול המשבר. הריחוק הממושך ממוקד הביצוע וההחלטות הקלו עליהם לבטא עמדה פטריוטית ולוותר מראש על קבלת תיקים ביצועיים בממשלה. בימי המשבר היה קשה לדבר על תרומה מעשית־ביצועית של גח"ל לממשלה. הצטרפותה לממשלה מורחבת היתה בעיקר בעלת משמעות מורלית וציבורית, ביטוי לאחדות הזרמים הפוליטיים סביב מדיניות והנהגה אחת. אמנם אין לפקפק בנימוקים של בגין, ספיר ורימלט על הצורך החיוני במינויו של דיין לשר ביטחון. לדעתם המהלך ישנה את האווירה בדעת הקהל ויגביר את הביטחון העצמי הציבורי ביכולת העמידה של ישראל. עם זאת נראה כי בגין הושפע גם מנטייתו להעריץ גנרלים,[95] שיכולה אולי ללמד על מידה של חוסר ביטחון עצמי. היו ממנהיגי גח"ל שהושפעו מן ההילה הבטחונית של רפ"י וחשבו שכל עוד רפ"י, בעלת הרקורד הבטחוני המרשים, נשארת באופוזיציה, לא יהיה זה נכון לקפוץ לעגלת הממשלה המקרטעת. בגח"ל גם חששו כי רפ"י, אם תהיה אופוזיציה יחידה, עלולה להטיל את האחריות למחיר כבד שתגבה המלחמה גם על ממשלה רחבה. זאת עקב ההערכות להרוגים רבים אם תפרוץ מלחמה.

ב־30 במאי 1967, בעקבות הלחצים ההולכים וגוברים, נפגשה סיעת גח"ל. בגין, בדר, ספיר ורימלט תיארו בפני חברי הסיעה את השיחות שניהלו יום קודם לכן עם נציגי רפ"י,

92. פרוטוקול ישיבת סיעת גח"ל, 30 במאי 1967, מזב"י ה2-2/10/2; תמיר, **מאחורי הקלעים**; גלבוע, **שש שנים שישה ימים**, עמ' 183. לציטוטים נרחבים, אך לא תמיד תואמים את הפרוטוקול הרשמי, ראו: נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ' 171–174.
93. גלבוע טוען שספיר לא היה נחרץ בעמדה זו, גלבוע, שם, עמ' 184.
94. דברי רימלט בתוך: תמיר, **מאחורי הקלעים**, עמ' 36.
95. בגין טען בשיחה: 'אם משה דיין יחסוך עשרה או עשרים אחוזים מהקורבנות — דיינו'. תמיר, **מאחורי הקלעים**, עמ' 36.

מפא״י והמפד״ל. הרושם בדיון היה שגח״ל מתקשה להכריע בין דעת רוב החברים בסיעה לדעת המיעוט שייצגו שלושת המנהיגים. בגין הדגיש כי גח״ל נהגה כראוי והצהיר כי היה ממליץ אף עתה על בן־גוריון לראשות הממשלה גם אילו הממשלה היתה מתפטרת. מנגד הבין את הבעיה בהטלת יהבה של גח״ל על מנהיג רפ״י, ואמר: 'אנו יוצרים רושם שהעם אבוד ללא בן־גוריון. דעו שהעם יתקיים גם בלעדיו אך עלולה להיות שפיכות דמים כמוה לא היתה עוד'. תמיר תיאר את האווירה ששררה בישיבה: 'האווירה בישיבה הייתה קשה. שררה מועקה. מעין הרגשת אין מוצא. במקרים כאלה מתקבלת החלטה, ולרוב פה אחד, שיש לדחות קבלת ההכרעה למועד אחר. כך סוכם והמועד הסופי הוא מחר, ה־31 במאי, שעה 10 בבוקר'.[96]

'את רצון הציבור מבטא גח״ל' — מיצוי תהליך הלגיטימציה בימי ההמתנה האחרונים

הלחץ הציבורי להקמת ממשלת ליכוד לאומי ולמינויו של דיין לשר הביטחון,[97] הפעילות הקדחתנית של פרס ורפ״י להפקעת תיק הביטחון מידיו של אשכול[98] והתייצבותם של ראשי גח״ל לימינה של רפ״י איימו לערער את סמכותה השלטונית של הממשלה בימי משבר הביטחון שהסלים בסוף מאי. אולם בסופו של דבר, ההכרעה על הקמת ממשלת ליכוד לאומי ועל מינויו של דיין לשר הביטחון היתה תולדה של הלחץ הפנימי בתוך הקואליציה: האולטימטום של ראשי המפד״ל מזה, והתסיסה הפנימית בתוך 'המערך' מזה.[99]

המפד״ל ייצגה את הקו המדיני־בטחוני היוני ביותר בממשלה. שר הפנים, משה חיים שפירא, לא קיבל את ההערכות הפסימיות של צה״ל כי המלחמה היא בלתי־נמנעת וגם לא את המסקנה הנגזרת מהן כי ישראל צריכה להקדים מכת מנע. בזמן האירועים היו שראו בגישתו של שפירא הסנות וחרדת יתר, אך המחקר העדכני מציג אותו כאדם שקול ופיכח מול הפאניקה ושמחת הקרב של רבים ממפקדי הצבא. שפירא וחבריו חששו ממהלכים הרפתקניים של הממשלה נוכח ההסלמה בדרום. שרי המפד״ל חששו יותר מכול שמא הממשלה תנקוט אקטיביזם נוסח אחדות־העבודה בגלל חולשתו הציבורית של אשכול.

96. תמיר, **מאחורי הקלעים**, עמ' 36. דברי בגין מתוך פרוטוקול ישיבת הסיעה, שם.
97. ראו למשל: 'שעתכם היפה ביותר — אל תחמיצוה', **מעריב** (יומן), 28 במאי 1967; 'מיום ליום: דרושה מנהיגות לאומית', **הארץ**, 29 במאי 1967.
98. ב־1 ביוני איים פרס על הרצוג ועל חיים ישראלי כי אם אשכול יוסיף לדבוק בתיק הביטחון תצא רפ״י פומבית נגד ראש הממשלה. באיום שנמסר לאחר למעלה משבועיים של מתיחות בטחונית יש כדי להעיד על האופי הלא־מרוסן של פעולת מזכיר רפ״י: יומן הרצוג, 1 ביוני 1967, ג״מ א־4512/3.
99. מדברי קול להרצוג עולה כי גם בקרב 'הליברלים העצמאיים' נשמעו קולות רבים בהנהגת המפלגה שקראו להציג את הדרישה להרחבת הממשלה כדרישה אולטימטיבית, שם.

שפירא היה מודע לעמדת הנהגת רפ"י שאין לפתוח במלחמה וקיווה כי סמכותם הבטחונית של בן־גוריון ודיין תחזק את עמידתה של הממשלה מול לחץ המטכ"ל וחרדת הציבור. שפירא גם הבין כי לגח"ל תפקיד חשוב במהלך חילופי הגברי בממשלה, שהיה אמצעי לחץ נוסף על אשכול. את פעולת שפירא וחבריו לצירוף גח"ל לממשלה, למרות תדמיתה הקיצונית בנושאי החוץ והביטחון, מסביר עמי גלוסקא באיפוק הרב של גח"ל מאז החל המשבר.[100] בזכרונותיהם מזכירים ראשי המפד"ל את התנגדותם בעבר להחרמת תנועת החרות, ובאירועים אלה של שנת 1967 ראו הזדמנות לביטול החרם.[101]

במהלך הפגישות הרבות של בגין, בדר ובן־אליעזר עם מנהיגי המפד"ל בסוף מאי עלו בוודאי גם נושאי הביטחון הבוערים נוסף על ענייני השיתוף הפוליטי. חבירתה של גח"ל לשתי המפלגות, שביטאו עמדה יונית בתקופת זו, מעידה על המהלכים המדיניים הרצויים בעיני מנהיגיה בעת המשבר.

עמדתו הנחרצת של שפירא השפיעה בתוך הממשלה על השינוי במפא"י ועל נכונותה ההולכת וגוברת להרחיב את הממשלה ולמנות את דיין לשר הביטחון. כאמור, הגורם השני שהכריע את הכף בתוך הקואליציה היה לחצם הגובר של רבים בסיעת המערך להיענות לדעת הקהל ולבצע את השינויים בממשלה. ב־30 במאי, ביום שדנו בסיעת גח"ל על ממשלת ליכוד לאומי ועל דרישות רפ"י, התכנסה סיעת המערך לדיון סוער. רבים דיברו בהערכה רבה על עמדותיה של גח"ל בשבוע האחרון. ישעיהו וברקת, שניהלו את המגעים עם גח"ל, ציינו לשבח את האדיבות וההגינות של נציגי גח"ל, שהסתפקו רק במינוי של שניים מחבריהם לשרים בלי יחס לכוחם הפוליטי. עקיבא גוברין, מבכירי חברי הכנסת, דרש לצרף לממשלה את גח"ל ואת רפ"י. חיים צדוק קרא להיענות לדרישתה של גח"ל אם תבקש תיקים בממשלה. יושב־ראש הכנסת, קדיש לוז, הרחיק לכת בדונו בערכו הגבוה של המורל בימי המשבר: 'את רצון הציבור מבטא גח"ל (!) — הם תובעים תמורה בהנהלת הביטחון. הם תובעים את דיין. אני חושב שזה הדבר היחיד שיכול להביא עכשיו להרגעת הציבור'.[102]

נראה כי הניגוד בין הפעלתנות של רפ"י, שראו בה פעילות חתרנית, לרושם שהשאירה האדיבות וההגינות של ראשי גח"ל הניע את 'המערך' להעריך את בגין ולחייב את צירוף גח"ל לממשלה. ב'מערך' ניסו לשכנע את גח"ל להצטרף לממשלה ללא רפ"י, אך לדברי ישראל קרגמן 'הקואליציה מתפוררת. יש פסיכוזה להרכיב ממשלה. יש לזכור — גח"ל שבויה בידי רפ"י'.

100. עמי גלוסקא, **אשכול, תן פקודה! צה"ל וממשלת ישראל בדרך למלחמת ששת־הימים, 1963–1967**, תל־אביב 2004, עמ' 294. גלוסקא מזכיר כי 'בגין במאי 1967, כראש גח"ל, היה רחוק מאוד מבגין מנהיג חרות בשנות ה־'50' וקובע כי 'החזית הבוערת היתה חזית מצרים, שבה לא היתה אף לתנועת החרות שאיפה טריטוריאלית משמעותית', שם.

101. זרח ורהפטיג, **חמישים שנה ושנה: פרקי זכרונות**, ירושלים 1998, עמ' 186; משה קרונה, **מורי ורבותי, אחי ורעי: פרקי זכרונות**, תל־אביב תשמ"ז, עמ' 188.

102. פרוטוקול ישיבת סיעת המערך בכנסת עם ראש הממשלה, 30 במאי 1967, אל"א 13–117.

הדיון בסיעת המערך התאפיין במבוכה, בסחף הפנימי שחל במפלגת השלטון שאיבדה את בטחונה בעצמה ובמנהיגה, ובהתגברות הקולות שקראו לאשכול להיפרד מתיק הביטחון לטובת דיין או יגאל אלון. ראש הממשלה יצא מהישיבה בטריקת דלת, שהעידה הן על סערת רוחו הן על הכרתו כי פרישתו הכפויה ממשרד הביטחון היא בלתי־נמנעת.

קבוצות הולכות וגדלות בציבור ובמערכת המפלגתית החלו להכיר בנחיצותה של ממשלת ליכוד לאומי שתרגיע את המערכת הפוליטית ותמקד את פעולותיה בהתמודדות עם המשבר הבטחוני והמדיני המחריף. אפילו מפ״ם השמאלית נתנה ביטוי חשוב לתהליך הלגיטימציה של גח״ל. בישיבת הוועדה המדינית של מפ״ם חלק יעקב חזן שבחים לראשי גח״ל על עמדתם הפטריוטית והציע להסכים להרחבת הממשלה: ׳גח״ל כל הכבוד להם. הסכימו גם בלי תיקים. אני רואה אותם בחרדתם הלאומית. הם הציעו שדיין יהיה שר הביטחון, הם הציעו שבן־גוריון יהיה ראש ממשלה [...] אני יודע את כל הסכנות המתלוות להכרעה זו. אבל בגלל הקולות שבוקעים מהחזית ושמהלכים ברחובות אין לנו ברירה, כי הדבר היקר שיש לנו עתה זו האמונה של העם בעצמו ובהנהגתו׳.[103]

השר מרדכי בנטוב, אף שהתנגד להצעת חזן, נהג בכבוד בגח״ל והדבר מעיד על התועלת שהביאה מדיניותם של בגין, ספיר ורימלט. מפ״ם החליטה לתמוך בצירוף מפלגות האופוזיציה לממשלה בתנאי ש׳תובטח התלכדותן סביב דרכה של הממשלה ותיפסק החתירה לערעור הקואליציה הקיימת׳.[104] מפלגת הפועלים השמאלית ביותר, שלאורך השנים הביעה מחויבות מרבית לשמירה על ההגמוניה של תנועת העבודה מפני ׳הפשיסטים והריאקציונרים, אויבי הפועלים׳, הכשירה גם היא, ערב מלחמת ששת הימים, את השתתפות גח״ל בממשלת ישראל.

המגעים — בין גח״ל לנציגי ׳המערך׳ מזה, ובין גח״ל לראשי רפ״י, המפד״ל ול״ע מזה — נמשכו. ב־30 במאי נפגשו בגין, בדר, רימלט וספיר עם ישעיהו, ברקת ומאיר, אולם ראשי גח״ל חזרו והתעקשו שלא לחתום על הסכם כניסה לממשלה בלי שתיק הביטחון ייל‌קח מידי אשכול. ויותר משהשפיעה על בגין סיעתו השפיע עליו הלחץ המתמיד שהפעילו עליו המפד״ל ורפ״י.

ביום האחרון של חודש מאי עלתה במזכירות מפא״י הצעה למנות את אלון לשר ביטחון במקומו של אשכול, ובישיבת הממשלה הודיע שפירא כי המפד״ל תיאלץ לפרוש אם לא תורחב הממשלה. בעקבות הודעתו של שפירא הוקמה ועדה של חמישה שרים, בראשות אשכול, לצורך המשך המגעים הפוליטיים.[105] בבוקר 1 ביוני הודיע בגין לבן־גוריון על

103. דברי חזן מתוך: ברזילי, **דמוקרטיה במלחמות**, עמ׳ 107.

104. שם, עמ׳ 107–108.

105. אשכול לא יכול היה להרשות לעצמו להתעלם מהווטו שהטילה המפד״ל על מינוי אלון לתפקיד שר הביטחון לא רק מבחינה ציבורית, אלא גם מבחינה קואליציונית פשוטה. ממשלתו של אשכול נשענה על 72 חברי כנסת. פרישת 11 חברי הכנסת של המפד״ל היתה משאירה אותו עם רוב דחוק בכנסת. שלום, **כאש בעצמותיו**, עמ׳ 243; למפרום וצורף, **לוי אשכול**, עמ׳ 549; אב״ג, יב״ג, 1 ביוני 1967.

הקמת הוועדה ועל פגישתו המיועדת עמה. פרס, נבון וצבי צור מיהרו להגיע לביתו של בגין כדי להבטיח שימשיך לדבוק בטקטיקה שנקטה רפ"י.[106] בפגישת ראשי גח"ל עם ועדת החמישה חזרו ראשי גח"ל על דרישתם למינוי דיין לשר הביטחון. להצעה של הוועדה למנות את אלון לשר הביטחון ענה בגין כי אף־על־פי שהוא מוקיר את אלון ואת כישוריו כ'מפקד ברוך כישרונות', 'גם לנו יש מועמדים'.[107] לבגין היה ברור כי מינוי אלון יסכל את כניסת רפ"י לממשלה וימנע הקמת ממשלת ליכוד לאומי. התנגדותו של בגין למינוי השר האקטיביסטי ביותר בממשלה לתפקיד שר הביטחון מבטאת במובהק את דבקותו בברית שכרת עם רפ"י.[108] בגין הרגיש כי התנגדותם של אשכול וחבריו נחלשת והולכת, והציע לראש הממשלה להראות גדלות נפש, למרות העוול האישי שנעשה לו: 'קבל את ההצעה ותעמוד בראש ממשלה שכמותה לא הייתה מאז הקמת המדינה. העם ירחש לך אמון. היא תתבסס על רוב האומה, עד שלא יהיו רבות כדוגמתה במדינות חופשיות. קום והחלט ותשרה שמחה בבית ישראל!'.[109]

בפגישת מזכירות מפא"י באותו יום דיווח אשכול על כשלונו בשכנוע גח"ל להסתפק במינויו של דיין לתפקיד בטחוני בכיר בצבא: 'כמובן שנאמנו בפניהם נאומים ציוניים ופטריוטים על חשיבות הדבר, על הבטיחות שבדבר ועל העובדה שהאויב עומד בשער'. הוא אף החמיא לנציגי גח"ל: 'אתם יודעים שהם שומרים על ההדר בכל מקרה'. את טענתם שהם אינם מתערבים בעניינים צבאיים ולכן לא יתמכו במינוי דיין למפקד חזית הדרום הגדיר 'טריק'.[110] 'הגעתי למסקנה שמוטב לחדול להתמקח. החלטתי בלבי: ההיסטוריה — מה שאת רוצה לעשות — תעשי מהר',[111] אמר אשכול לאחר שהבין כי נקלע למבוי פוליטי סתום. מה שרצתה ההיסטוריה לעשות למעמדה של גח"ל בציבוריות הישראלית היה בהחלט מעשה חסר תקדים.

ב־1 ביוני 1967 הגיע לקצו קרב המאסף של 'המערך'. תחילה נאלצו אשכול ושותפיו להסכים להרחבת הממשלה ולבסוף השלימו עם הצורך למנות את דיין לשר ביטחון במקומו של אשכול. לגח"ל היתה השפעה מכרעת על האירועים, אם כי הנהגת רפ"י היתה הכוח המרכזי שעמד מאחורי הקמת ממשלת ליכוד לאומי ומינוי דיין לשר הביטחון.

106. הבר, **היום תפרוץ מלחמה**, עמ' 286; בדר, **הכנסת ואני**, עמ' 197–198.
107. מועמדה של גח"ל היה מרידור, ראו דברי בגין בישיבת מרכז חרות, 2 ביוני 1967, מזב"י ה1–18/2.
108. במהלך מלחמת ששת הימים נעשה אלון לשותף המרכזי של בגין בתוך הממשלה.
109. דברי בגין בתוך: **גלבוע, שש שנים שישה ימים**, עמ' 184. לתיאור השיחה ראו: נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ' 221–223.
110. בגין טען כי ההגינות כלפי אלוף פיקוד הדרום, ישעיהו גביש, עמדה ביסוד התנגדות גח"ל למינוי דיין לתפקיד בכיר בחזית הדרום. בגין, 'פרק מספר העתיד להיכתב (ב)', **מעריב**, 2 ביולי 1971.
111. למפרום וצורף, **לוי אשכול**, עמ' 550.

בשיאו של המשבר הבטחוני התרחשה דרמה נוספת: ראש אג״ם, האלוף עזר ויצמן, התפרץ ללשכת אשכול בדרישה לצאת מיד למלחמה. אפשר כי התפרצותו של ויצמן נבעה מכעסו על מינוי חיים בר־לב לסגן הרמטכ״ל ודחיקתו מהמקום השני בהיירכיה הפיקודית של צה״ל.[112] בגין שוחח עם ויצמן והניא אותו מלממש את איומו לפרוש מתפקידו.[113]

ב־1 ביוני אחר הצהריים נפגש אשכול עם דיין והציע לו להצטרף לממשלה ולשמש שר ביטחון. בזאת נסללה הדרך להקמת ממשלת הליכוד הלאומי. על־פי הסיכומים שהתגבשו כמה ימים קודם לכן, הוקצו לגח״ל שני תפקידי שרים בלי תיק, למרות אי שביעות הרצון של אישים בגח״ל שהייצוג לא הלם את כוחה המספרי ואחרים שסברו כי על השרים לשמש בתפקיד ביצועי. בגין בחר שלא לבוא בדרישות נוספות. עומק המשבר הבטחוני, המהלך ההיסטורי של כניסת מנהיג תנועת החרות לממשלה ובעיקר עיכובו של המהלך מנעו התעסקות בפרטים הקטנים. בגין היה המועמד הטבעי לשמש השר הראשון מטעמה של ׳חרות׳. במפלגה הליברלית הוחלט לערוך הצבעה חשאית על בחירת שר מטעמה. ב־2 ביוני בחרה הנהלת המפלגה הליברלית בספיר ברוב של 24 תומכים, מול 16 שתמכו ברימלט. ספיר חזר לכהן בממשלה לאחר 12 שנים.[114] עוד טרם נבחר נציג ל׳ליברלים׳, פנו הם לבגין וביקשו להשהות את השתתפותו בישיבת הממשלה. אולם בגין סירב להישאר מחוץ למוקד קבלת ההחלטות אפילו יום אחד נוסף.

דרכו הארוכה של מנחם בגין לשולחן הממשלה

חמישה תהליכים ארוכי טווח הצטלבו במהלך תקופת ההמתנה ואפשרו בראשית יוני 1967 את הצטרפות גח״ל בכלל, ותנועת החרות בפרט, לממשלה.

התהליך הראשון היה השבר שחל במפא״י בעקבות ׳פרשת לבון׳. לדעת נתן ינאי, מאבקי הכוח הפנימיים במפלגת השלטון, בשלבים השונים של הפרשה, החלישו אותה

112. כך סבורים גם מיכאל אורן ויוסי גולדשטיין. לעומתם מרדכי בר־און מקבל את גרסתו של ויצמן שהתפרצותו נבעה מרצונו לשכנע את אשכול למהר ולפתוח במתקפה: מרדכי בר־און, ׳רפרוף כנפי הפרפר: הרהורים על מלחמת ששת הימים בעקבות ספרו החדש של מיכאל אורן׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 12 (תשס״ב), עמ׳ 637. גולדשטיין טוען כי אשכול מיהר למנות את בר־לב לתפקיד, בעקבות אכזבתו מהנמהרות שפעל בה ויצמן כשמילא את תפקידו של רבין בשעות שהתמוטט, ראו: גולדשטיין, **אשכול**, עמ׳ 548.

113. בזכרונותיו סיפר ויצמן כי בגין הוסיף נופך דרמטי לבקשתו שלא יפרוש מצה״ל: ׳הישבע נא לי, שמה שלא תעשה, את צה״ל לא תעזוב לעת כזאת. אין היא כשרה לתגובות אישיות, צודקות ככל שיהיו׳: עזר ויצמן ודב גולדשטיין, **לך שמים לך ארץ**, תל־אביב 1975, עמ׳ 262.

114. צימרמן, **בין פטיש הכנסת וסדן המפלגה**, עמ׳ 169–170; אריה אבנרי, **הקשר הליברלי**, תל־אביב 1984, עמ׳ 95.

ויצרו משבר מנהיגות וזהות, 'בשל משבר הניתוק ממנהיגה וממעצב מורשתה המדינית והאידיאולוגית מאז קום המדינה'.[115] פרישת בן־גוריון כשלצדו אישים מרכזיים כמו דיין, אלמוגי ופרס ערערה את הלגיטימציה השלטונית של מפא"י, מעבר לכרסום בסיס התמיכה והכוח האלקטורלי שלה. לראשונה, נוצר באופוזיציה גרעין מנהיגותי אלטרנטיבי שנהנה מרקורד שלטוני מרשים, יותר משהדבר בא לידי ביטוי בקלפיות. לראשונה בתולדות מדינת ישראל ועל רקע הכרסום בדומיננטיות של מפלגתו, נאלץ ראש־הממשלה ומנהיג מפא"י לגייס את תמיכתה של גח"ל, בעת משבר בטחוני.[116]

התהליך השני, שנבע מהראשון, היה קשור לאובדן הכריזמה הבטחונית של מפלגת השלטון. עד פרישת בן־גוריון מראשות הממשלה ראו במפא"י את מפלגת הביטחון הלאומית, לאחר שהובילה את מדינת ישראל לנצחונות צבאיים מרשימים במלחמת העצמאות ובמלחמת סיני. הקמת רפ"י פגעה פגיעה אנושה בתדמית הבטחונית של מפלגת השלטון. מנהיגותו של אשכול, שהוכיחה את עצמה בניהול פוליטי אפקטיבי, לא עמדה לו בימי המשבר, והציבור התקשה לשאוב ממנו כוח ואמון.[117] הברית עם אחדות־העבודה הועילה למפא"י רק במעט, מכיוון שראשיה של אחדות־העבודה לא הופקדו על מערכות הביטחון בשני העשורים שחלפו מאז מלחמת העצמאות. המתקפה המתמדת של ראשי רפ"י על מחדליה הבטחוניים של הממשלה ערערה את הביטחון העצמי של מפא"י ואת מעמדה בעיני הציבור. כשפרץ המשבר, ביום העצמאות תשכ"ז, הורחב הסדק בכריזמה הבטחונית של מפא"י והיה לגורם המרכזי בחוסר היציבות השלטונית. מעולם לא היטשטשו הגבולות בין המערכת הפוליטית למערכת הצבאית בישראל כמו שהיטשטשו בסוף מאי 1967. שתי מפלגות האופוזיציה העיקריות, גח"ל ורפ"י, השכילו להפוך את הסדק הבטחוני לשבר של ממש, ולהיכנס דרכו לממשלה.

התהליך השלישי קשור גם הוא לשינויים במערכת הפוליטית. הקמתה של גח"ל, ערב הבחירות לכנסת השישית ב־1965, הקטינה את מרחב התמרון הפוליטי של מפלגת השלטון. הציונים־הכלליים ואחר־כך גם המפלגה הליברלית היו במשך שנים רבות אפשרות לחיזוק הקואליציה שבראשות מפא"י. קיומה של מפלגת ימין מתונה הגביר את כוח המיקוח של מפא"י אל מול מפלגות השמאל והגוש הדתי. מגעים בין־מפלגתיים התקיימו תדיר בשנות החמישים ובראשית שנות השישים, הגם שלרוב השיתוף הקואליציוני בין מפא"י ל'ליברלים' לא מומש. אי־הצלחתה של הנהגת מפא"י לשמור על אחדות המפלגה נוכח הפרשה הביאה לידי פילוג והקמת רפ"י ולהקטנת מספר חברי הכנסת שלה לשפל חסר תקדים. לפיכך גברה תלותו של 'המערך' בשותפות לקואליציה,

115. נתן ינאי, **משברים פוליטיים בישראל: תקופת בן־גוריון**, ירושלים 1982, עמ' 178. ראו גם: שלום, **כאש בעצמותיו**, עמ' 246.

116. בעניין זה ראו גם: ברזילי, **דמוקרטיה במלחמות**, עמ' 116.

117. נתן ינאי, 'שינויים בגיוס של מנהיגות לאומית', בתוך: ארנון סופר (עורך), **עשרים שנה למלחמת ששת הימים**, חיפה 1988, עמ' 82.

כפי שאפשר ללמוד מהלחץ האינטנסיבי שהפעילה המפד"ל (ובמידה מסוימת גם ל"ע) במהלך תקופת ההמתנה, לחץ שהביא לבסוף לידי הרחבת הממשלה. הקמת גח"ל עדיין לא יצרה את האפשרות לכונן חלופה למפא"י, אך היא הגבילה את מרחב התמרון של מפלגת השלטון.

התהליך הרביעי קשור לתהליך הלגיטימציה של תנועת החרות בשנים שקדמו למלחמת ששת הימים.[118] אסטרטגיית המתינות שנקט בגין לאחר הבחירות לכנסת הרביעית ב־1959 נשאה פרי והצטרפה לתהליכים אחרים בחברה הישראלית שסללו את דרכה של 'חרות' משולי המפה הפוליטית למרכזה. ההגינות והמתינות הפרלמנטרית של בגין בהיותו ראש האופוזיציה יצרו לו בהדרגה תדמית מהוגנת בקרב ציבור רחב של ישראלים. הקמת סיעת תכלת־לבן בהסתדרות וכניסת חרות־הצה"ר להנהלת הסוכנות היהודית היו ביטוי לתהליך הלגיטימציה, אך גם העצימו אותו. ההכרה הממלכתית בגבורת המאבק של האצ"ל ולח"י בשלטון הבריטי ובחלקם בהקמת המדינה ביטאה אף היא את הלגיטימציה של 'חרות' ושל מורשתה. הרוח הפייסנית של ממשלת אשכול כלפי האופוזיציה הימנית בכנסת וההחלטה להעלות את עצמות ז'בוטינסקי תרמו גם הם להיותה של תנועת החרות גורם פוליטי לגיטימי. הלגיטימציה אמנם לא נשאה פֵּרות פוליטיים במערכת הבחירות לכנסת השישית, אך היא הפכה את בגין מועמד ראוי ואף רצוי לחברות בממשלה. הקמת גח"ל, שנתיים לפני הקמת ממשלת הליכוד הלאומי, היתה שיאו של התהליך. החרם ההיסטורי על תנועת החרות לא היה רלוונטי עוד, עקב היותה חלק מגוש פוליטי מהוגן. התחרות הפוליטית בין מפא"י לרפ"י הפכה את גח"ל לשותפה נחשקת למטרות שלטוניות מקומיות, והביאה לבסוף לידי הצהרות מפורשות על הכשרתה של תנועת החרות אף מפי יריבה ההיסטורי בן־גוריון. אם מנהיג אידאולוג כבן־גוריון מוכן לשתף פעולה עם 'חרות', קל וחומר ש'מנהיג סוחר' כאשכול יצרף את גח"ל לרשימת המשאבים הפוליטיים הלגיטימיים.[119]

החרם שהוסר באביב היה לעובדה קיימת אחר־כך. בקיץ 1967 היתה רפ"י לירי‍ב העיקרי של 'המערך'. הכעס על רפ"י, שניצלה בציניות את המשבר הבטחוני, החריף את הניגודים בין שני פלגי מפא"י וסייע לחלץ את תנועת החרות ממעמדה הקודם.[120] אחת־עשרה שנה קודם לכן, ערב מלחמת סיני, היתה מידת מעורבותו של בגין מוגבלת לעדכונים על

118. Amos Perlmutter, *The Life and Times of Menachem Begin*, Garden City, NY 1987, p. 198

119. על אשכול 'מנהיג סוחר' ראו: שלמה אהרונסון, **הפוליטיקה והאסטרטגיה של נשק גרעיני במזרח התיכון: ערפול, תיאוריה ומציאות, 1948–1993**, א, **בן־גוריון והאופציה הגרעינית, 1948–1963**, ירושלים 1994, עמ' 111.

120. באחת מישיבות מזכירות מפא"י הוסיף אשכול ואמר: 'גח"ל מרגישה ויודעת, ולעתים אומרת שהיא מבינה שהמרירות — לא אומר שנאה, אבל אין לי מילה אחרת — הרוגז והטינה של רפ"י כלפי הממשלה וכלפי ההסתדרות היא הרבה יותר חריפה ועמוקה מזו של גח"ל. המבין יבין', פרוטוקול ישיבת מזכירות מפא"י, 1 ביוני 1967, אל"א.

התוכנית המבצעית המתגבשת מפי ראש הממשלה. ואילו בקיץ 1967 מעורבותו במתרחש היתה מלאה, תחילה במישור הצבאי, המדיני והפוליטי עד למעורבות מלאה משהיה לשר בממשלה.[121] ראשי רפ"י זרעו את זרעי הבהלה הציבורית, משערערו על יכולתו של אשכול לנהל משבר בטחוני, ואילו בגין קטף את הפרות הפוליטיים. המפד"ל ורפ"י הכשירו את בגין ושותפיו ואף אחדות־העבודה ומפ"ם הסכימו לשבת בממשלה בשיתוף עם גח"ל.

התהליך החמישי התרחש בתוך תנועת החרות בשנתיים שחלפו מהכישלון בבחירות לכנסת השישית. המשבר החמור שפקד את התנועה לאחר צמצום נציגיה בכנסת ובעיקר בעקבות אירועי הוועידה הארצית השמינית המחיש לבגין את הסכנה הטמונה בהמשך השהות במדבר האופוזיציוני. בגין הבחין בהצטברות התסכול הפנימי במפלגה לנוכח כשלונותיה האלקטורליים המתמשכים והפער בין יומרת האלטרנטיבה ליכולת המעשה. כלפי חוץ הוסיף בגין לבטא את נאמנותו לייחודה של 'חרות', האלטרנטיבה היחידה למפא"י, ואת החשיבות של תפקיד האופוזיציה הפועלת לבקר ולרסן את השלטון. אולם נראה כי במהלך 1966 ובראשית 1967 ניטעה בו ההכרה שמהשוליים של ספסלי האופוזיציה אין קפיצת דרך היישר ללשכת ראש הממשלה. אם כן, השתתפות בשלטון (קורקטיבה) היא תחנה הכרחית. מהתערערות היחסים בתוך תנועת החרות מזה ועם שותפיו 'הליברלים' מזה, הסיק בגין שהמשוכה שהציב לפני תומכיו ובעלי־בריתו היא גבוהה מדי. יתרה מזו, תהליך ההתמתנות וההשתלבות ההדרגתית של תנועת החרות, שניתב בגין, הוביל בהכרח לשותפות בשלטון כשלב ביניים.

בקריירה הפוליטית רצופת המהמורות של בגין הוא השכיל להפיק את הלקח מהמשבר ופילס את הדרך לשלטון. משבר זה נתן למנהיג גח"ל חבל הצלה, שהוציאו מאחת התקופות הקשות בקורותיו הפוליטיים, אך היה גם קרש קפיצה נוח לתפנית אסטרטגית: מאלטרנטיבה שלטונית למפא"י לשותפות עמה, בצידוק בטחוני ואחר־כך אידאולוגי. המעבר מדבקות ברעיון האלטרנטיבה אל הצטרפות למשטר הקיים, על רקע החרדה של ערב המלחמה, נעשה באלגנטיות וללא התנגדות.

'השר מנחם בגין'

ב־1 ביוני 1967, בשעה 18:00, חיפש יפה את בגין כדי לבשר לו על המינויים החדשים בממשלה. באותה שעה היה בגין בטקס האזכרה השנתי לחללי האצ"ל, ליד קברו של דוד רזיאל. זה היה אחד הטקסים הקבועים שהתקיימו מדי שנה לשימור הזיכרון התנועתי, ואנשי התנועה חשו תסכול רב נוכח ההתעלמות הממלכתית המתמשכת ממורשת האצ"ל והלח"י ומתרומתם להקמת המדינה, אחד מסמלי 'מלכות הרשעה' לפי הגדרתו של בגין.

121. ברזילי דן במחיר המינימלי שחייב היה בגין לדרוש בעבור הצטרפותו לממשלה כדי לקבוע תקדים של שותפות בממשלה. ברזילי, **דמוקרטיה במלחמות**, עמ' 107.

בכל שנה, כשעלה בגין לקברי עולי הגרדום, הבטיח לפקודיו המתים כי יבוא היום שיכובד זכרם בנוכחות נציג רשמי של מדינת ישראל וצבאה.[122] ביומו הראשון בהיותו שר, בגין, שראה חשיבות רבה במחוות סמליות, פנה לדיין וביקש לקיים את הבטחתו לעולי הגרדום. דיין העניק לבגין תמורה סמלית מידית על התייצבותו למען מינויו לשר ביטחון. יחידה צבאית נשלחה לטקס השנתי שהתקיים לזכרם בצפת ב־4 ביוני.[123]

בגין, שנאלץ להיעדר מהטקס לזכר עולי הגרדום עקב ישיבת הממשלה המכרעת שהתקיימה באותו יום, שיגר ברכה לחבריו:

> אחי גיבורי התהילה, בנינו גיבורינו הקדושים. מאז יצאנו מהמחתרת ובאנו אליכם כבני חורין, הבטחתי לכם, מדי שנה־בשנה, כי יבוא יום וצבא ישראל ידגל נשקו לכבודכם. יום זה התמהמה, הוי כמה התמהמה, אך הנה הוא בא. אשרינו שזכינו לכך. ביום זה, עשרים שנה לאחר שקידשתם את השם, את העם ואת הארץ במעלות הגרדום — שוב עומד עמכם בפני מבחן גורלי. סבונו אויבים, גם סבבונו והם רוצים להכחידנו מגוי. הם לא יזכו לכך. כי קם במולדת דור חדש, דור גיבורים, אשר אתם ואחיכם לנשק נתתם לו מופת, בנכונות ההקרבה למען חיי האומה. רוחכם תהיה עמנו גם במבחן גורלי זה. אלוהי צבאות יהיה בעזרנו, בזמן הזה, כפי שהיה בימים ההם. לא נתיר עוד לקלגס אכזרי לרמוס אם יהודיה וילד עברי. נציל את עמנו מיד אויב תוקפן, השואף להשמידנו. נבטיח את חיי האומה וחרותה בארץ־אבותינו. זאת השבועה על קברותיכם הקדושים. נקיימנה. כה יתן לנו האלוהים וכה יוסיף.[124]

עוד טרם התקבלה ההחלטה הפורמלית במוסדות 'חרות',[125] החליט בגין להשתתף בישיבת הממשלה ב־1 ביוני, כשאליו מתלווים שלושה מחבריו הוותיקים: בן־אליעזר, מרידור ולנדאו. בדרכו לישיבת הממשלה עצר בגין בשתי תחנות סמליות: הראשונה היתה ביתו של הרב אריה לוין שליווה אותו מאז ימי האצ"ל, שם קיבל את ברכתו של הרב. השנייה היתה קברו של ז'בוטינסקי בהר הרצל, שם התבודד דקות ארוכות.[126] העלאת עצמות

122. אמיר גולדשטיין, 'גיבורים מחוץ לפנתיאון: מיתוס עולי הגרדום: צמיחתו של מיתוס עולי הגרדום בימין הרביזיוניסטי והמאבק על מקומו בזיכרון הקולקטיבי בישראל', עבודה לתואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה 2003, עמ' 106–107.
123. בגין כתב: 'בפגישה ההיא בכ"ג באייר תשכ"ז, ביקשתי את שר הביטחון החדש, כי יורה, שביום א' תשוגר לצפת יחידה צבאית ותדגל נשקה על קברותיהם של עולי הגרדום [...] לא עברה שעה קלה [...] וקצין בכיר ניגש אלי וביקש לדעת, היכן ומתי צריכה היחידה להתייצב', בגין, 'הפגישה ב־2 ביוני', **מעריב**, 2 ביוני 1972.
124. מתוך טיוטת נאומו של בגין, 'אחי גיבורי התהילה', מזב"י פ20–2/11.
125. את ההחלטה אישרה הנהלת גח"ל בשעה 20.00. רק למחרת ובדיעבד אישרה סיעת גח"ל בכנסת, פה אחד, את הצטרפות המפלגה לממשלה.
126. אביעזר גולן ושלמה נקדימון, **בגין**, ירושלים 1978, עמ' 223; הבר, **היום תפרוץ מלחמה**, עמ' 268.

ז'בוטינסקי שלוש שנים קודם לכן היתה כאמור גם סמל וגם חלק מתהליך הלגיטימציה הציבורית שסלל את דרכו של בגין לממשלה. לאחר מכן פנה בגין להצטרף לממשלת הליכוד הלאומי, שנכפתה על אשכול לא מעט בעזרתו.

באותה ישיבת ממשלה בירך אשכול את דיין ואת בגין. בגין נענה לברכתו בהתרגשות. ליאור, מזכירו הצבאי של אשכול, סיפר בזכרונותיו:

> בישיבת הממשלה המורחבת הקפדתי במיוחד להתבונן במנחם בגין. ממושבי אולם ישיבות הממשלה בתל־אביב, בשעת לילה מאוחרת, שמתי לב שהאיש אינו נרגש יותר מדי ואינו רואה זכות גדולה לעצמו על ששרי מפא"י נתנו לו להגיע אל שולחן הממשלה. הוא התנהג באופן טבעי למדי, כאילו ישב ליד השולחן הזה כבר שנים הרבה. בגין, כרגיל, הודה בפאתוס רב על הזמנת גח"ל לממשלה ואמר שזו זכות גדולה לאשכול לעמוד בראש ממשלת ליכוד לאומי. לא הבחנתי שדבריו עשו רושם רב על אשכול. אחר כך, בסוף דבריו, אמר שהוא משוכנע שצה"ל ינצח.[127]

לצדו של מפקד האצ"ל ישבו ראש מטה 'ההגנה', גלילי, ומפקד הפלמ"ח, אלון. 'זו ממשלת לוחמים' אמר בגין לחבריו.[128] במכתבי הברכה הרבים שקיבל בגין למחרת, בלט מכתבו של פרס, שותפו למהלך, שהיה ליריב פוליטי מר כעשור לאחר מכן:

> לכבוד
> מר מנחם בגין
> שר בממשלת ישראל
> מרגיש אני צורך פנימי עמוק להביע לך רגשי ההוקרה העמוקים המפעמים בליבי ובלב כל חברי סיעתנו, על פעולתך ועמדתך בימי מבחן עליונים אלה.
> נהגת בתבונה, בחברות, בפטריוטיות וביושר־לב לא־רגילים, ואין לי ספק שהמונים נרחבים יחרתו בזכרונם דמותך בעת משבר לאומה. לי אישית הייתה זו חוויה נעימה לעמוד בקשר הדוק אתך, ומקווה כי מגע זה יתמיד בעתיד.
> משער אני כי אתה חש — עם התמנותך לשר בממשלת ישראל — לאיזו תחנה הגעת כפרט וכמי שעמד בראש תנועה גדולה, וברכותיי להצלחתך.
> מסור נא לחבריך בשם חברי ובשמי, רגשי הוקרתנו.
> בידידות כנה, שמעון פרס.[129]

127. הבר, שם, עמ' 202.
128. אריה צימוקי, 'הד כביר בעולם להקמת הליכוד הלאומי', **ידיעות אחרונות**, 2 ביוני 1967; בדר, **הכנסת ואני**, עמ' 198.
129. פרס לבגין, 2 ביוני 1967, אמ"ע 274-1967-12-5(ב). זכות ראשונים על פרסום מכתב זה מגיעה לשלום, בספרו **כאש בעצמותיו**, עמ' 199. ראו גם את מכתב הברכה, הקצר יותר והאישי פחות, ששלח פרס לשר הפנים שפירא באותו יום, אמ"ע, שם.

ב־2 ביוני, בישיבת מרכז 'חרות' שההצטרפות לממשלה אושרה בה רשמית, קבע בן־אליעזר שתי מטרות לשותפותה של גח"ל בממשלה. האחת: 'למנוע מינכן', דהיינו למנוע את הסכמת ממשלת ישראל לתנאים שיסכנו את בטחונה; השנייה: 'לתרום חלקנו החיובי להשגת הניצחון וכן הרמת המוראל בעורף ובחזית'.[130] המרכז, שבשנה הקודמת היה טרוד במאבקים פנימיים וכשליש מחבריו פרשו, קיבל את בגין בתשואות. בגין הזכיר בדבריו את המשבר שפקד את התנועה ואת גח"ל ובירך את השותפים 'הליברלים' ששמרו על שלמות המפלגה 'שבימים אלה הוכחה נחיצותה'. הרחבת הממשלה 'תאותת לאויב כי האומה כולה מלוכדת', אמר, ושיתף את החברים בחששו מנפגעים רבים אם תפרוץ מלחמה. הוא שיבח את השר שפירא על פועלו להקמת הממשלה, את אשכול על הכרעתו האמיצה להקימה ואת 'המצביא המפואר' דיין.[131]

שלושה ימים אחר־כך מסר ראש הממשלה הודעה בכנסת על צירופם לממשלה של בגין וספיר בתפקיד שרים בלי תיק ועל מינויו של דיין לשר הביטחון במקומו. רוב מוחלט של חברי הכנסת הצביע בעד מינוים של שלושת השרים החדשים, בכלל זה חברי 'המרכז החופשי'.[132] שני מנהיגי גח"ל נשבעו והצהירו אמונים בו ביום (דיין נעדר מהישיבה לצורך מילוי תפקידו). השבעת שרי גח"ל נעשתה כבר בעיצומה של המלחמה. ספק אם בגין יכול היה להזמין לעצמו מעמד מתאים יותר להצטרפות לממשלה. המעמד כאילו בוים לפי הסגנון שמנהיג גח"ל כה אהב: דרמטי, פטריוטי ורווי קונצנזוס. בגין חבש כיפה ואחז ספר תנ"ך בידו, הדי ההתפוצצויות והיריות ליוו את דיוני הכנסת ומיד עם תום הישיבה קמו חברי הכנסת ומלוויהם ושרו בספונטניות ובהתרגשות את 'התקווה'.[133]

לתמורה הפוליטית החשובה ביותר (עד אז) בקריירה הפוליטית של בגין עתידה היתה להצטרף, כעבור שישה ימים, גם תמורה אידאולוגית רבת משמעות, בעקבות הכיבושים הנרחבים של מדינת ישראל. בחינת פעילותו של בגין במהלך תקופת ההמתנה שקדמה למלחמת ששת הימים חושפת כרוניקה של מהלך פוליטי מחושב שהצליח לנצל תהליכים עמוקים במערכת הפוליטית הישראלית ובתוך הימין הציוני ולהוביל את מנהיג תנועת החרות וגח"ל לעבר שלב חדש בקריירה הפוליטית שלו. התוצאות הטריטוריאליות והתודעתיות של מלחמה זו הפכו את אירועי קיץ 1967 לאבן דרך רבת חשיבות בדרך למהפך הפוליטי שחל עשר שנים אחר־כך.

130. פרוטוקול ישיבת מרכז חרות, 2 ביוני 1967, מזב"י ה1־18/2. השוו: נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ' 273־274.

131. פרוטוקול ישיבת מרכז חרות (לעיל הערה 130). ראו גם: מ' מייזלס, 'מרכזי חרות והליברלים אישרו ההצטרפות לממשלה', **מעריב**, 4 ביוני 1967.

132. המתנגדים היחידים היו שלושת חברי הכנסת של רק"ח שהצביעו, כדבריו של תופיק טובי, 'נגד המלחמה ובעד השלום', **דברי הכנסת**, 5 ביוני 1967, כרך 49, עמ' 2320־2321.

133. יחיאל פ' פלקסר, **מראות הכנסת: פרקים בתולדות הכנסת**, ירושלים 1980, עמ' 160; חיים גבתי, **ספור חיי**, תל־אביב תשמ"ה, עמ' 224.

יחסי חוץ

פעילות המשלחת הפולנית באו"ם בשאלת ארץ־ישראל, 1947

נלי אורן

בחורף 1947 העבירה בריטניה את שאלת ארץ־ישראל לטיפולו של ארגון האומות המאוחדות. מאבק היישוב היהודי בארץ־ישראל בשלטונות המנדט הבריטי הועמד במרכז ההתעניינות הבין־לאומית. בעיית הפליטים היהודים במחנות העקורים בגרמניה העניקה לנושא העצמאות היהודית בארץ־ישראל ממד נוסף — תודעה בין־לאומית בדבר מעמדה של ארץ־ישראל כמקלט לשרידי השואה. ברית־המועצות כמעצמת־על ומנהיגת גוש המדינות של מזרח אירופה נתנה את הטון בפעולות התמיכה של מדינות הגוש המזרחי. עמדתה היתה חשובה להצלחת המאבק למען הקמת מדינה יהודית עצמאית שניהלה באו"ם משלחת הסוכנות היהודית. נאומו של נציג ברית־המועצות באו"ם אנדריי גרומיקו במושב המליאה המיוחד של העצרת הכללית ב־14 במאי 1947 היה נקודת מפנה דרמטית, אם כי לא לאורך זמן, ביחסה של ברית־המועצות ליישוב היהודי בארץ־ישראל ולזכותו של העם היהודי לממש את מאווייו הלאומיים בה. אם בוחנים גם את מקומן של מדינות מזרח אירופה בדיוני האו"ם בשאלת ארץ־ישראל, בולט תפקידה של פולין בתמיכה במאבקה של משלחת הסוכנות היהודית, הן במושב המיוחד באביב 1947 והן במושב הסתיו של אותה השנה. העלאת שאלת ארץ־ישראל באו"ם אִפשרה לפולין להוכיח באופן מעשי את עניינה ואת תמיכתה במאבק היהודים בארץ־ישראל, ולכן יש מקום לייחד תיאור וניתוח מפורטים לעמדתה ולפעילותה.

עמדת פולין בנושא הגירת היהודים ובשאלת ארץ־ישראל

בוועידת טהרן בנובמבר 1943 ואחר־כך בוועידות בילטה ובפוטסדם בשנת 1945 הסכימו מנהיגי שלוש המעצמות הגדולות, שבתום המלחמה יימסרו לפולין השטחים שהיו שייכים לגרמניה בפרוסיה המזרחית, לאורך החוף הבלטי ואזור שלזיה במערב, ותושביהם הגרמנים

* מאמר זה מבוסס על פרק מורחב מעבודת גמר לתואר מוסמך, נילי אורן, 'רציפות ותמורות ביחסי ישראל-פולין בין השנים 1944–1951', אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר־שבע 1933.

יועברו לגרמניה. ברית־המועצות סיפחה את אוקראינה וביילורוס המערביות, שם ישבו עד המלחמה כשישה מיליון אוקראינים וביילורוסים. מאות אלפים מהם שהתגוררו בשטחים של פולין האתנית הועברו לברית־המועצות במסגרת הסכמי הרפטריאציה שנחתמו עם פולין. שלושה מיליון מיהודי פולין השמידו הנאצים במהלך המלחמה. כך הפכה פולין עם שחרורה מהכיבוש הנאצי, לראשונה בתולדותיה, למדינה חד־לאומית למעשה. עובדה זו היתה לעיקרון מנחה בגישתה לסוגיית המיעוטים הלאומיים שעדיין נותרו בשטחה. היא השתמשה בעקרון המדינה החד־לאומית, שזכה לתמיכה ציבורית רחבה והיה בסיס משותף להסכמה, היחיד אולי, בין חוגים פוליטיים לא קומוניסטיים, שעדיין היו חוקיים באותו הזמן, לבין הממשל הקומוניסטי. גם לברית־המועצות היו אינטרסים לגבש במידת האפשר מדינות מונוליתיות ככל האפשר מבחינה לאומית במזרח אירופה. בפולין היה הנושא הזה בעל רגישות מיוחדת שכן רווחה בה האמונה כי אופיה הרב־לאומי לפני המלחמה היה מקור חולשתה וגרם לנפילתה.[1] היהודים המעטים שנותרו אחרי תהליך ההשמדה של הגרמנים ואלה ששבו כרפטריאנטים מברית־המועצות ריכזו רגשות של אי־רצון ואי־הסכמה בקרב חלקים נרחבים של העם הפולני להשתלבותם המחודשת בחייה של המדינה, ואף עוינות אלימה ורצחנית. זאת ועוד, היה ברור גם לשלטונות, שהניצולים מההשמדה הנאצית יתקשו לגייס רצון ויכולת להישאר בפולין שאדמתה ספוגה בדמם של מיליוני יהודים. מנגד היה גם חשש שהסיוע להגירה, במעשה או במחדל, עלול להיות משום הודאה שאין השלטונות מסוגלים להבטיח את בטחונם של היהודים בפולין. המשטר הקומוניסטי שקם בפולין בהשראת ברית־המועצות שאף להדגיש את תדמיתה של פולין כמדינה דמוקרטית, לוחמת באנטישמיות, בשרידי הפשיזם ודוגלת באחוות העמים ובשוויון לכול. הוא שאף לחדד את האבחנה האידאולוגית בינו לבין הממשלה הימנית־הלאומנית שלפני המלחמה שפעלה לדחיקת היהודים מהמדינה. במנשר שפרסם 'הוועד הפולני לשחרור לאומי' (הגוף השלטוני שהקימו קומוניסטים פולנים בתמיכת ברית־המועצות) עם שחרור החלק המזרחי של המדינה ב־22 ביולי 1944, הובטח ליהודים שוויון זכויות מלא והם היו המיעוט הלאומי היחיד שהוזכר במנשר הזה. פולין, שנאבקה על לגיטימציה מהמערב למשטרה ועל אישור גבולותיה עם גרמניה, חיפשה גם סיוע מהמערב לשיקומה הכלכלי. המשטר החדש ייחס כוח והשפעה פוליטיים ליהדות המערב ובייחוד ליהדות ארצות־הברית. לראייה זו של כוחם של היהודים היה משקל נכבד ביחסה של המדינה הפולנית החדשה אל המיעוט היהודי ובגישתה לבעיית ההגירה ובהמשך גם לבעיית ארץ־ישראל.

1. הכלי החשוב ביותר לפתרון בעיית המיעוטים הלאומיים שנותרו בפולין שלאחר המלחמה היה תהליך הגירוש וההעברה של האוכלוסייה הלא פולנית אל מעבר לגבולות המדינה. בדרך זו הועברו לברית־המועצות כחצי מיליון אוקראינים וכ־40,000 אלף ביילורוסים. יותר משלושה מיליון גרמנים גורשו לגרמניה. התהליך הזה בוצע במהלך שנת 1945–1946. בסוף שנת 1946 נותרו בפולין רק כ־450,000 בני מיעוטים לאומיים מהם כ־100,000 יהודים. ראו על כך בהרחבה: Leszek Olejnik, *Polityka narodościowa Polski w latach 1944-1960*, Łódź 2003

בשלהי מלחמת העולם השנייה לא היתה פולין בעיני מנהיגי היישוב בארץ־ישראל מוקד לפעילות מדינית בנושא ארץ־ישראל. הקשרים שנוצרו עם נציגי פולין ה'לובלינית'[2] היו בעיקר המשך לקשרים הקודמים עם נציגי ממשלת פולין בגולה שישבה בלונדון. הנושאים שנדונו במגעים עם נציגי הממשלה הזאת נגעו בעיקר לסיוע לפליטים יהודים אזרחי פולין בברית־המועצות באמצעות שגרירות פולין שם, וטיפול באפשרות של גיוס פליטים יהודים לצבא פולין ופינוים עם הצבא הפולני בראשות הגנרל אנדרס. שגריר פולין בברית־המועצות סטניסלב קוט אף ביקר בארץ־ישראל ונפגש עם דוד בן־גוריון ויצחק גרינבוים ועם ראשי נציגות יהודי פולין.[3] אחרי ניתוק היחסים הדיפלומטיים בין ברית־המועצות לממשלת פולין בגולה בשנת 1943 חיפשו דרכים אחרות כדי להמשיך את פעולות הסיוע לפליטי פולין בברית־המועצות. הקשרים האלה נוצרו באמצעות נציגי הגופים הקומוניסטיים הפולניים בברית־המועצות שפעלו בטהרן.[4] בעיית הסיוע לפליטי פולין היהודים בברית־המועצות היתה נושא לטיפול כל עוד נמשכה המלחמה.

עם שחרור פולין המזרחית ביולי 1944 ולאחר מכן פולין כולה בחורף 1945 עלתה על הפרק אפשרות של הגירת יהודים מפולין באמצעות הסרטיפיקטים שתספק הסוכנות היהודית. קשר ישיר עם שלטונות פולין עדיין לא נוצר, והסוכנות ניצלה את הקשרים הקודמים שיצרו שליחיה בטהרן בתקופת הטיפול בסיוע לפליטים בברית־המועצות כדי להתחיל את הדיונים באפשרויות ההגירה וכן באפשרות לשלוח נציג של הסוכנות לוורשה. שיתוף־הפעולה הקודם בטהרן והקשרים האישיים שנוצרו שם היה בהם כדי לסייע אחר־כך, כשחזרו נציגי פולין למולדתם ומונו לתפקידים בכירים בממשל הקומוניסטי הפולני.[5]

התייחסות מוקדמת, הצהרתית וגלויה של ממשלת פולין לעניין הגירת יהודי פולין לארץ־ישראל אפשר למצוא כבר בסוף שנת 1944. בנובמבר נפגשה משלחת מטעם 'הוועד

2. פולין הלובלינית — הכוונה לנציגי הוועד הלאומי לשחרור לאומי שתפס את השלטון בחסות ברית־המועצות בחלק המזרחי של המדינה ששוחרר ביולי 1944, ומקום מושבו היה בעיר לובלין.
3. חנה שלומי, 'יהודי פולין בברית־המועצות', **שבות**, 13 (1988), עמ' 79–92; David Engel, *In the Shadow of Auschwitz*, Chapel Hill, NC 1987, pp. 147-156
4. על מגוון המגעים עם הנציגים הפולנים בטהרן ראו התכתבות בין מחלקת העלייה של הסוכנות לבין אבי מיכל (ש.ה.) בטהרן, 15.5.1945, הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ) S6/3569. דיווחים על הקשרים עם נציגי ארגון הפטריוטים הפולנים, ZPP, בטהרן: בן שלמה, 21.4.1945, הארכיון לתולדות ה'הגנה' (את"ה) 14/35; דובקין אל שאול אביגור, 4.1.1945, שם; אביגור אל דובקין, 13.12.1944, את"ה 14/32; משה ישי, 8.1.1945, שם; פרוטוקול ישיבה עם עו"ד משה גולדברג, מנהל משרד ארץ־ישראל בטהרן, במחלקת העלייה של הסוכנות היהודית בירושלים עם סיום תפקידו ושובו לארץ, 17.6.1945, אצ"מ S6/1726. דיווחים נרחבים על המגעים עם הסוכנות בנושאים אלה: AAN (Archiwum Akt Nowych), KC PPR w Moskwie, 248/5, במכתבים שהוחלפו בין יעקב ברמן במשרד המרכזי של הקומוניסטים הפולנים במוסקבה לבין יוזף אולשבסקי (Olszewski) נציג ZPP בטהרן, בין מרס לאוקטובר 1944. לאחר שובו לפולין היה אולשבסקי למנהל המחלקה הפוליטית במשרד החוץ של פולין.
5. ישי, 12.3.1946, אצ"מ S6/1526; וכן: משה ישי, **ציר בלא תואר**, תל־אביב תש"י, עמ' 186–190.

המרכזי ליהודי פולין', ובה ד"ר אמיל זומרשטיין, ד"ר ראובן בן שם (פלדשו) ומנדל קוסובר, ממייסדי תנועת 'האיחוד' בפולין, עם אדוארד אוסובקה־מורבסקי (Osóbka-Morawski) יושב־ראש 'הוועד הפולני לשחרור לאומי'. המדינאי הפולני הצהיר על אי־התנגדותה של פולין להגירת היהודים לארץ־ישראל.[6] ב־1 בינואר 1945 פרסמה הממשלה הזמנית של פולין מנשר ראשון וגם בו הובטח חופש הגירה ליהודים שלא ירצו להישאר בפולין.[7] הכוונה היתה לאפשר להגר למי שיצליחו להשיג ויזות למדינות המערב או סרטיפיקטים לארץ־ישראל.

במגעים שהחלו במישרין ובעקיפין בין שלטונות פולין הקומוניסטית לבין נציגי הסוכנות בארץ ומחוצה לה תפסה בעיית ההגירה מקום חשוב. בתקופה ההיא עדיין לא היתה לעלייה לארץ־ישראל משמעות מדינית בעיניהם של הנציגים הפולנים. הדיווחים של נציגי הסוכנות בטהרן על מגעיהם, ובכלל זה ציטוטי ההתבטאויות של נציגי השלטון, הצביעו על הבנת הפולנים שהיהודים לא ירצו להישאר בפולין. שלטונות ברית־המועצות התנגדו בכל תוקף לאפשרות שיהודים שהיו אזרחיה ייצאו מתחומה, אסרו ושפטו בכל חומר הדין את מי שנתפסו בנסיונות לעזוב את גבולותיה באופן לא חוקי.[8] לעומת זאת, כלפי יהודי פולין היתה מדיניותם שונה. היתה הבנה בצמרת הסובייטית שהיהודים לא יוכלו ולא ירצו להישאר בפולין, וכך התאפשר לשלטונות פולין להתייחס לבעיית היהודים הניצולים לפי התנאים המשתנים במדינה המשוחררת; כמו כן היה אולי לברית־המועצות גם עניין שלא להתנגד להגירת היהודים מפולין בפרט וממזרח אירופה בכלל. ייתכן שברית־המועצות אף היתה מעוניינת בהגירתם ובהגעתם בשלב מאוחר יותר לארץ־ישראל, מתוך ראייה של המשמעות המדינית לטווח ארוך שתהיה לתנועת ההגירה הזאת.[9]

כבר בשלהי 1943 וביתר שאת במהלך 1944 החלו להתגבש בצמרת הסובייטית תוכניות לעיצוב העולם שאחרי המלחמה, ובהן חלוקת אזורי השפעה בין ברית־המועצות לבעלות־בריתה במלחמה.[10] העניין שגילתה ברית־המועצות בארץ־ישראל מצא את ביטויו בדוח

6. חנה שלומי, 'ראשית ההתארגנות של יהודי פולין בשלהי מלחמת העולם השנייה', **גלעד**, ב (תשל"ב), עמ' 313 והערה 95; הנ"ל, 'פעילות יהודי פולין למען חידוש חיי היהודים במדינה', **גלעד**, י (1987), עמ' 209 הערה 9.
7. מזכר של יצחק גרינבוים להנהלת הסוכנות היהודית, 8.1.1945, אצ"מ S53/569. ב־2 בינואר נשא ראש הממשלה הזמנית אדוארד אוסובקה־מורבסקי דברים בפני המועצה הלאומית הארצית ובהם נכללה הבטחה לאפשר ליהודים חופש הגירה מפולין. Protokoły posiedzeń KRN, 6, sesja ł. 80.
8. שלמה קלס, **גבולות, מחתרת ובריחה**, תל־אביב 1989, עמ' 225–230.
9. ריאיון עם שמואל מיקוניס, 12.12.1975, ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון (אה"ע) 4–85–104 תיק 151 א'.
10. Aleksei Filitov, 'Problems of Post-War Construction in Soviet Foreign Policy Conceptions during World War II', in: Francesca Gori & Silvio Pons (eds.), *The Soviet Union and Europe in the Cold War, 1943-1953*, Houndmills, Basingstoke 1996, pp. 3-22

של מקסים ליטווינוב, כחלק מעבודתו על תוכניות השלום של ברית־המועצות.[11] רווחו גם רעיונות בדבר אפשרות קליטתם של יהודים ניצולי ההשמדה הנאצית בארץ־ישראל והשאיפה לדחוק את רגליה של בריטניה משם.

באוקטובר 1943 ביקר בארץ־ישראל יעקב מאיסקי, השגריר הסובייטי בלונדון, נפגש עם בן־גוריון ודן אתו בנושא הזה ואף הכין דוח מפורט על ביקורו בארץ לצמרת ממשלתו. בפגישה עם בן־גוריון נדונו אפשרויות קליטה של מיליון יהודים בארץ־ישראל ותזכיר מפורט על כך נשלח מהסוכנות היהודית אל מאיסקי במוסקבה.[12]

ההתעניינות הסובייטית ביכולת הקליטה של היישוב בארץ־ישראל אם תתקיים הגירה המונית של יהודים אליה בתום המלחמה מצביעה אולי על חשיבה סובייטית מקדימה לפתרון אפשרי של בעיית המיעוטים היהודים במדינות מזרח אירופה ובפולין בפרט. גם אם בסתיו 1943 לא היו עדיין ידיעות על מלוא ממדיה של השואה, לפחות באשר לממדי ההשמדה של היהודים בפולין עצמה ובשטחים הסובייטיים שכבשו הגרמנים היה בידי הסובייטים מידע בדוק ממקורותיהם.[13] במהלך 1944 ובמיוחד אחרי שחרור החלק המזרחי של פולין התבררו ביתר שאת תמונת החורבן והקושי העצום של הקליטה המחודשת והשיקום של הניצולים. דוח ליטווינוב שיקף את דעתה של הצמרת הסובייטית בדבר כשלון המנדט הבריטי בארץ־ישראל, העוינות ההדדית בין הערבים והיהודים והצורך במעורבות של המעצמות לפתרון הבעיה. ברית־המועצות שאפה לקחת חלק בפתרון זה. נראה שהמעורבות שלה, בלא שיש לה אינטרסים ישירים באזור, היתה יכולה להתבצע באמצעות שליטה בהגירה היהודית ממזרח אירופה. בכך היא יכלה ליצור לחץ על בריטניה לאפשר את כניסת היהודים לארץ־ישראל. אם ניקח בחשבון שברית־המועצות שאפה לגבש מדינות הומוגניות מבחינה לאומית בתחום ההשפעה שלה במזרח אירופה, הרי ששאלת המיעוטים היהודים במדינות אלה כמו בהונגריה ורומניה ואף בבולגריה יכלה למצוא את פתרונה באמצעות ההגירה. כנראה היתה זאת האסטרטגיה ארוכת הטווח של ברית־המועצות שנועדה בסופו של התהליך להשיג שתי מטרות: להפחית עד מינימום את האלמנט היהודי במדינות מזרח אירופה ומאידך להשיג דריסת רגל במזרח התיכון תוך כדי פגיעה במעמדה של בריטניה שם.

בפולין עצמה, בשלהי שנת 1945 ותחילת 1946 עדיין לא היה לשלטונות עניין מיוחד אם ייצאו היהודים לארץ־ישראל או לארצות אחרות, בתנאי שהיציאה תהיה באמצעות רשיונות עלייה או ויזות מתאימות. על כך הצהיר ראש ממשלתה הזמנית של פולין אדוארד אוסובקה־מורבסקי במושב התשיעי של המועצה הארצית הלאומית (KRN) בדצמבר

11. *Documents on Israeli-Soviet Relations 1941-1953*, part 1, London, 2000, doc. 51
12. ראו על כך: מתתיהו מינץ, 'שאלת היהודים ושאלת פלשתינה בדיפלומטיה הסובייטית בשנים 1945-1948', **אלפיים**, 22 (2001), עמ' 163-180; פרוטוקול הנהלת הסוכנות, דיווח של דוד בן־גוריון, 4.10.1943, חטיבת הפרוטוקולים, אב"ג.
13. *Documents on Israeli-Soviet Relations*, doc. 18, pp. 43-48

1945: 'אנחנו תומכים בהגירה חופשית [של היהודים] הן לארץ־ישראל, שאתה אנחנו מעוניינים להדק את היחסים, והן לארצות אחרות, ואנחנו מעוניינים בהגירה מסודרת ומאורגנת. הממשלה מזהירה מפני תוצאות מזיקות של הגירה לא לגאלית וכאוטית'.[14] באותה הרוח הצהיר גם אדוארד אוחב (Ochab), חבר הוועד המרכזי של מפלגת השלטון והשר למנהל ציבורי.[15]

מתחילת שנת 1946 החלו לבקר בפולין משלחות מהארץ, בעיקר ליצירת קשר עם שארית הפלֵטה במישור מפלגתי־תנועתי, לאומי ודתי. אז החלו להיווצר גם קשרים בלתי־אמצעיים בין השלטון בפולין לבין אנשי הסוכנות ונציגי מפלגות בכירים מארץ־ישראל. ראשי השלטון הפולני, החל בנשיא בולסלב ביירוט (Bolesław Bierut) וכלה בפקידי משרד החוץ, הרבו להיפגש עם נציגי היישוב ועם משלחות של יהודי המערב, שאף באו לביקורים אצל שארית הפלטה. בפגישות אלה הועלו בעיות שיקומם של יהודי פולין, פעילות המפלגות ותנועות הנוער החלוציות, אבל גם זכות העלייה לארץ־ישראל והמאבק בבריטים.[16]

כאמור, עמדת השלטונות כלפי רצונם של היהודים לעזוב את פולין היתה אמביוולנטית.[17] מחד גיסא, הנכונות לעודד את יציאתם תאמה את המדיניות הכללית בסוגיית המיעוטים הלאומיים בכלל והרצון לבסס מדינה בעלת אופי פולני־לאומי מובהק. קרוב לוודאי שהכוונות של ברית־המועצות שבסופו של דבר יעזבו היהודים את מזרח אירופה חלחלו גם לקובעי המדיניות בצמרת המפלגה בפולין. מאידך גיסא, השלטון גם נקט מדיניות של עידוד היהודים להישאר בפולין וסייע בהשתלבותם בבניינה של פולין החדשה בשוויון זכויות מלא. אבל בקרב חוגים נרחבים של העם הפולני היחס ליהודים היה שונה. היהודים שיצאו מהמרתפים או שבו ממחנות הריכוז שבורים ובודדים נתקלו באווירה של אנטישמיות ובהתקפות אלימות. במציאות הזאת הבנת השלטונות את רצונם של היהודים לעזוב את פולין במסגרת מדיניות ההגירה הרשמית לא היתה מספקת. מכשולים ביורוקרטיים רבים הושמו בדרכם נוסף על ההכרח להשיג סרטיפיקט לארץ־ישראל או ויזה לארץ מערבית או למדינה כלשהי בדרום אמריקה כתנאי לקבלת אישור יציאה מפולין. תנאי זה הגביל בהכרח את מספרם של מי שיכלו לצאת בדרך הזאת. אבל הלחץ לצאת היה גדול. באירופה עדיין שרר מצב של תוהו ובוהו ומיליונים נדדו בין גבולות לא מוגדרים ולא שמורים במידה מספקת. במצב זה לא היה קושי רב לארגן תנועת

14. פרוטוקול של המושב התשיעי של KRN, עמ' 29–30, 56, מצוטט אצל Józef Orlicki, *Szkice dziejów stosunków* Polsko-Żydowskich 1918-1949, Szczecin 1983, p. 214
15. Orlicki, ibid.
16. ישי, **בצל השואה**, תל־אביב 1973, עמ' 74–75.
17. אדוארד אוחב סיפר לישראל ברזילי שבמפלגה יש שתי תפיסות בנוגע להגירת יהודים: להמריץ או לעכב. ישראל ברזילי, מחברת רישומי ביקורו בפולין, 10.5.1946, ארכיון השומר־הצעיר (אש"צ), ארכיון ברזילי, תיק 2.15.95 (ט3).

יציאה המונית מפולין. תנועת היציאה כוונה לאזורי הכיבוש האמריקני והבריטי בגרמניה ובאוסטריה, ושם החלו להתרכז עקורים יהודים מכל רחבי אירופה בתקווה להגיע לארץ־ישראל.

תנועת 'בריחה' מפולין החלה להתארגן כבר מאמצע שנת 1945 בידי אנשי שארית הפלטה שם. השליחים הראשונים מארץ־ישראל הגיעו בסוף סתיו 1945 ומצאו תנועה פעילה ומאורגנת, שיכלה לזקוף לזכותה למעלה מ־30,000 יהודים שכבר עזבו את פולין.[18] השלטונות היו מודעים לתנועת היציאה דרך הגבולות הפרוצים, אך לא היו מעוניינים להפריע והעלימו עין.[19] פוגרום קיילצה (Kielce) ביולי 1946 הוכיח לשלטונות שעליהם לזרז את תהליך היציאה ואף לנקוט פעולה מכוונת בנושא. במציאות של שנאה ורצח, הפחד של היהודים היה הגורם החזק ביותר, והוא שהכתיב את המדיניות, מעבר לכל אידאולוגיה. יעקב ברמן, מראשי המשטר, נפגש עם שליח הקיבוץ המאוחד ליובה לוויטה, ב־16 באוגוסט, כחודש וחצי לאחר הפוגרום. 'הבריחה' התנהלה כבר במלוא הקצב ואף זכתה לכינוי 'הבריחה הלגאלית'. השיחה היתה בעניין יציאת יהודים מפולין בכלל ותופעת 'הבריחה' בפרט. ברמן הביע חשש שהודאה במתן אפשרות לצאת לכל מי שיחפוץ תהיה הודאה בעובדת 'פולין יודן ריין'. לפי דעתו מדיניות זו עלולה להיראות כעין המשך למדיניותו של היטלר, גם אם באמצעים אחרים. ועם זאת הוא הודה שהמציאות לאחר הפוגרום הכתיבה לשלטונות מדיניות, שלדבריו לא תוכננה מראש. לתופעת 'הבריחה' בעקבות הפוגרום הוא קרא 'הצבעה ברגליים', שהפכה לעובדה אובייקטיבית וצריך להתחשב בה. לדברי יעקב ברמן: 'בשום פנים ואופן לא נפריע לכך ולא נמנע מהם את האפשרות לכך'.[20] דברי ברמן היו מעין הסבר רשמי ומפוקח להשתתפותם הפעילה של השלטונות הפולניים בדרגים הגבוהים ביותר ב'בריחה' הזאת, הרבה מעבר ל'עצימת עיניים' גֶרֶדא.

בעקבות הפוגרום לחצו עשרות אלפי יהודים לצאת מפולין בכל דרך אפשרית. המנגנון המשומן של מפעל 'הבריחה' משני צִדי הגבול הפולני ניהל את יציאת היהודים והעברתם

18. יוחנן כהן, 'הבריחה הגדולה מפולין', **אנציקלופדיה של גלויות**, 12, ירושלים 1973, עמ' 54. דוד אנגל, **בין שחרור לבריחה**, תל־אביב 1996, עמ' 65 והערה 14; Yehuda Bauer, *Bricha: Flight and Rescue*, New York 1970, p. 116

19. יצחק צוקרמן, **שבע השנים ההן**, לוחמי הגטאות 1990, עמ' 519; וכן ריאיון שלי עם סטפן גראייק, 13 ביוני 1990, תל־אביב. ראו גם דיווח על מהלך, שיטות, נהלים ואנשי קשר של 'הבריחה' בפולין במהלך 1946, מופנה אל יוליה בריסטיגר, ראש אגף 5 (פוליטי־חברתי) במשרד לבטחון הפנים (MBP – Ministerstwo Bezpieczenstwa Publicznego) של פולין. Instytut Pamieci Narodowej (IPN) 01206/108, 23.8.1946 (המכון לשימור הזיכרון הלאומי).

20. ריאיון של יעקב רואי עם ליובה לוויטה, 28.5.1970, האוניברסיטה העברית בירושלים, המכון ליהדות זמננו, מדור לתיעוד בעל־פה, סרט 1686, עמ' 16. ראו על כך בהרחבה: אורן, 'רציפות ותמורות ביחסי ישראל-פולין', עמ' 31–34.

לגרמניה ולאוסטריה, ואילו השלטונות קבעו את נוהלי היציאה והמעבר בגבולות בתיאום עם כוחות הביטחון ומשמר הגבול של פולין כדי למנוע תקריות שיסכנו את בטחונם ואת חייהם של היהודים. בראש משמר הגבול של פולין עמד גנרל סובייטי ומובן שתנועת היציאה לא יכלה להתנהל בלא ידיעתם ופיקוחם של שלטונות ברית־המועצות. למעשה, לא זו בלבד שהשלטונות הסובייטים ידעו על תפקיד הגופים הציוניים בארגון תנועת 'הבריחה' וניהולה, אלא שהם אף הורו לשגריריהם במזרח אירופה ובכלל זה בפולין להעביר מידע נוסף על כך, אך הזהירו את נציגיהם בארצות האלה לבל יתערבו בבעיות הקשורות ליציאת היהודים לארץ־ישראל.[21] לפיכך אפשר לשער שהמידע המפורט של הסובייטים ושל שירותי הביטחון של פולין על הגופים, האישים והשיטות שעמדו מאחורי תנועת 'הבריחה' של היהודים ואי־התערבותם בתנועת המונים זו מעבר לגבולות פולין, שירתו בסופו של דבר מטרה לטווח ארוך במדיניותה של ברית־המועצות בנוגע לעתיד היהודים במזרח אירופה ולשאלת ארץ־ישראל והמזרח התיכון. הוכחה נוספת לעניין שגילתה ברית־המועצות בתנועת היהודים אל מחוץ לפולין אפשר למצוא בדיווח של יועץ שגרירות פולין במוסקבה הנריק וולפה (Henryk Wolpe) מפגישתו עם אלכסנדרוב מנהל מדור אירופה במשרד החוץ הסובייטי בסוף אוגוסט 1946. בפגישה הזכיר אלכסנדרוב את בעיית היהודים שיצאו מפולין בדרך לא לגאלית והגיעו לאזור הכיבוש הסובייטי באוסטריה. לדבריו, ברית־המועצות הוטרדה מהתופעה הזאת אבל לא ידעה אילו צעדים לנקוט בעניינם. הדיפלומט הפולני הדגיש שפולין לא שמה מכשולים על דרכם של יהודים המבקשים לעזוב את פולין.[22]

למשמעות המדינית של ההגירה לארץ־ישראל כחלק ממאבק היישוב בשלטון הבריטי ובעיית ארץ־ישראל בכלל החלו שלטונות פולין להתייחס רק בתחילת שנת 1946. בפגישות שהוזכרו בין מדינאי פולין לבין אישים ושליחים מהארץ עלו על הפרק גם בעיית ההגירה, המאבק בבריטים ועמדתה של פולין. אנשי השלטון הפולני התבטאו באהדה בעניין מאבק היישוב בבריטים. לדוגמה, שר החוץ זיגמונט מודזלבסקי (Zygmunt Modzelewski) גילה עמדה אוהדת למאבק היישוב היהודי בארץ־ישראל, ובעיניו הקמת מדינה יהודית עצמאית בארץ־ישראל היתה רק עניין של זמן, בלי שנכנס לבעיית קביעת הגבולות של המדינה העתידה לקום ובעיית יחסיה עם הערבים. לדבריו, ברוח זו הותוו הקווים המנחים למדיניות משרד החוץ של פולין ולהופעות ולהתבטאויות של אנשיו בפורומים השונים בעניין ארץ־ישראל.[23] עם זאת, משרד החוץ היה מודע לקשר שבין עמדותיו בעניין

21. Michał Rudawski, *Mój obcy Kraj*, Warszawa 1996, pp. 178-197; מינץ (לעיל הערה 12), עמ' 171–172.

22. וולפה ליזוף אולשבסקי, סגן שר החוץ ומנכ"ל המשרד, 16.9.1946, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych (AMSZ), 6/31/481 (ארכיון משרד החוץ הפולני).

23. כך טוען רפאל לוץ, הקונסול הכללי של פולין בתל־אביב בשנים 1946–1949, בריאיון שערכתי אתו בינואר 1991 בתל־אביב. יצחק גרינבוים ביקר בפולין ונפגש עם ברמן, מודזלבסקי ואולשבסקי

ארץ־ישראל והגירת היהודים לבין מעמדה של פולין בדעת הקהל המערבית והיהודית. לפיכך היתה ממשלת פולין מעוניינת להוכיח את יחסה האוהד ליהודים, אולי בגלל רגשות אשם אחרי השואה, אולי כדי להפחית את הביקורת במערב על האנטישמיות.[24] ביטוי למדיניות זו אפשר למצוא בהתכתבות פנימית בין הדיפלומטים הפולנים בפריס לצמרת משרד החוץ בוורשה. באוגוסט 1946 שלח סגן שר החוץ הפולני יוזף אולשבסקי (Józef Olszewski) מברק אל שגריר פולין בפריס ובו ביקש מהשגריר לדון עם סגן שר החוץ של בריה״מ אנדריי וישינסקי בעמדה בעניין ארץ־ישראל, אם וכאשר היא תובא לפני האו״ם. לפי המברק, משרד החוץ בוורשה ראה חשיבות רבה בהצגת עמדה פרו־יהודית. לפי דעתו, אפילו עמדה ניטרלית עלולה להתקבל כמזיקה למעמדה של פולין, בייחוד לנוכח מצב היהודים בפולין בעת ההיא, אחרי פוגרום קיילצה. בצמרת משרד החוץ של פולין שרר חשש שמא ברית־המועצות תנקוט עמדה פרו־ערבית, מה שעלול להעמיד את פולין במצב עדין לנוכח מצב היהודים בה, האווירה האנטישמית, פוגרום קיילצה והבריחה ההמונית בעקבותיו.[25] בתכתובת הפנימית של ראשי המשרד עם שר החוץ ששהה אז בפריס, באו לידי ביטוי העניין שיש למדינה בהקלת הגירת היהודים לארץ־ישראל וחוסר עניינה המיוחד בצד הערבי. לעומת זאת, תגובתם של וישינסקי ואחר־כך גם של מולוטוב לימדה שלברית־המועצות לא היתה עמדה מגובשת בנושא זה וכי עמדתה תהיה תלויה

ודיווח על גישה דומה לעניין ארץ־ישראל. דיווח גרינבוים בישיבת הנהלת הסוכנות, 14.3.1947, בתוך פרוטוקולים של הנהלת הסוכנות באצ״מ; וכן אב״ג, חטיבת הפרוטוקולים של הנהלת הסוכנות. גם ליובה לוויטה התרשם מדעותיהם החיוביות. ראו יומן לוויטה, 7.3.1946, ארכיון הקיבוץ המאוחד (אק״מ), תיקי ליובה לוויטה, וגם ריאיון של לוויטה עם יעקב רואי, 28.5.1970 (לעיל הערה 20).

24. יומן לוויטה, 7.3.1946, בפגישה עם זיגמונט מודזלבסקי, שר החוץ בפועל (לעיל הערה 23); בפגישה עם ראש הממשלה הזמנית אוסובקה־מורבסקי, 27.4.1946, שם. עיתון השומר־הצעיר בפולין *Mosty* מ־6.11.1946 פרסם מאמר על עמדה אוהדת של מפלגת פפ״ס (סוציאליסטים) השותפה לקואליציה עם המפלגה הקומוניסטית לשאיפות היהודים בארץ־ישראל ולזכותם להגר. ב־26.1.1947 דיווח העיתון על פגישתו של הנשיא ביירוט עם מאיר יערי, שבה הצהיר כי הדמוקרטיה הפולנית מכירה בזכות היהודים לקיום לאומי עצמאי בארץ־ישראל בשווה לעמים אחרים. דיווחים דומים מסר ישראל ברזילי על פגישתו עם מנהיג פפ״ס צירנקביץ׳, ראש ממשלת פולין לעתיד. גם צירנקביץ׳ הביע דעה בזכותם של היהודים להגר מפולין. ברזילי, 10.5.1946, מחברת רישומי ביקורו בפולין, 1946–1947, אש״צ, ארכיון ברזילי, תיק 2.15.95 (3ה); Teresa Toranska, *Oni*, London 1985, p. 326. ראו גם מברקים של אוסקר לנגה מארצות־הברית בסוף 1945 בנושא זה. AMSZ, Szyfrogramy 6/77, Washington 1945

25. וישינסקי התבקש לחוות את דעתו בעניין הזה. פולין לא רצתה לנקוט עמדה עצמאית מדי, AMSZ, Szyfrogramy 6/77, Paris 1946-ii, w. במברק כותב אולשבסקי שדעת הקהל הפולנית, לא כל שכן היהודית, עלולה שלא לקבל בעין יפה עמדה אנטי־יהודית ופרו־ערבית של ממשלת פולין. אבל אני משערת שלאולשבסקי היתה כאן פליטת קולמוס והוא התכוון אולי לדעת הקהל האמריקנית או המערבית.

בהמשך ההתפתחויות.[26] שגריר פולין בפריס שנפגש עם מולוטוב והעלה את בעיית ארץ־ישראל קיבל תשובה לא מחייבת, שלא היתה בגדר מענה מספק להתלבטויות הפולנים. פולין היתה מעוניינת לאפשר את הגירתם של היהודים לארץ־ישראל וכן בהפעלת לחץ על בריטניה כדי שתפתח את שערי הארץ להגירתם. מולוטוב היה מוכן לקבל את עמדת פולין באופן מסויג וניסה ליצור הבחנה בינה לבין העמדה הסובייטית הגלובלית, המביאה בחשבון את היריבות הנוכחית בין ארצות־הברית לבריטניה, ולכן לא היתה מעוניינת לנקוט עמדה העלולה לאחד את שתי המעצמות המערביות כנגדה.[27] ייתכן שמולוטוב הרחיק לכת במקצת בייחוס חשיבות לניגודים בין ארצות־הברית לבריטניה בנושא ארץ־ישראל והשפעתם על יחסיהן עם ברית־המועצות בנושאים שעמדו על הפרק בוועידת השלום בפריס ובדיונים על הסדרים שלאחר המלחמה. אבל הוא ניסה כנראה למנוע מצב שפולין תנסה לדחוף את ברית־המועצות לנקוט עמדה בנושא שלא נראה לה בעת ההיא חשוב או שעדיין לא היתה מוכנה לנקוט בו מדיניות גלויה. לדברי שגריר פולין, 'מולוטוב ציין בהדגשה שעדיין יש לחשוב בנושא הזה'.

מתוך המסמכים הסובייטיים שפורסמו לאחר התפרקות ברית־המועצות אפשר ללמוד שבצמרת הסובייטית כבר החלו להתגבש מגמות לדרוש את סיום המנדט הבריטי בארץ־ישראל, נסיגת הכוחות הבריטיים, מתן אפשרות לעקורים היהודים מאירופה להגר אליה, בלי לראות בכך את הפתרון הבלעדי לבעיית היהודים באירופה, והנהגת משטר נאמנות של האו"ם לקראת ייסוד מדינה עצמאית ודמוקרטית בארץ־ישראל כפתרון אפשרי.[28] באמצע מאי 1946 הכין מיכאל מקסימוב, סגן מנהל מחלקת המזרח התיכון במשרד החוץ הסובייטי, תזכיר ובו הוא התייחס לחשיבות הגדרתה של המדיניות הסובייטית בשאלת ארץ־ישראל בהקשר לדוח הוועדה האנגלו־אמריקנית שפורסם חודש קודם לכן. ולדימיר דקנוזוב, המשנה לשר החוץ, שקרא את התזכיר ראה בו מסמך ראוי להתייחסות חיובית. גם אנדריי וישינסקי, סולומון לוזובסקי ושר החוץ מולוטוב המליצו לדון בו. בתזכיר העלה מקסימוב את עניין ההגירה של היהודים. לדעתו 'בעיית היהודים באירופה איננה יכולה

26. ראו חילופי מברקים מאוגוסט 1946 בין משרד החוץ בוורשה לבין שר החוץ ששהה בפריס במהלך ועידת השלום, וגם מברקים של שגריר פולין בפריס, על שיחותיהם עם וישינסקי ועם מולוטוב בעניין זה: AMSZ, Szyfrogramy 6/77, Paris 1946. ראו גם: Michał Chajn, 'Stosunek rzadów polskich do powstania żydowskiej siedziby narodowej w Palestynie w latach 1945-1948', *BZIH*, 195 (2000), pp. 356-373; וכן תזכיר של ליונל גלבר מ־28.3.1947, על שיחות שליחי הסוכנות היהודית עם נציגי פולין בארצות־הברית בקיץ 1946, אצ"מ Z5/463.

27. AMSZ, Szyfrogramy 6/77, Paris, 24.8.1946

28. ראו התזכיר של מקסימוב, סגן מנהל מחלקת המזרח התיכון במשרד החוץ הסובייטי, בתוך: *Documents on Israeli-Soviet Relations 1941-1953*, part 1, London 2000, 15.5.1946, doc. 59, pp. 126-128. על המדיניות הסובייטית בנושא ראו: Gaby Gorodetsky, 'The Soviet Union's Role in the Creation of the State of Israel', *The Journal of History*, 22, 1 (March 2003), pp. 4-20

להיפתר על־ידי הגירת היהודים לארץ־ישראל, שכן רק הרס מוחלט של שורשי הפשיזם ודמוקרטיזציה של מדינות אירופה יכולים להעניק ליהודים תנאי חיים נורמליים׳.[29] מתתיהו מינץ ניתח את המדיניות הסובייטית כפי שבאה לידי ביטוי במסמכים אלה ובמיוחד בכל מה שנוגע לאפשרות ההגירה של היהודים לארץ־ישראל. לפי דעתו, ניסוח המשפט בנוגע להגירת יהודים הוא אמנם על צד השלילה, אולם אפשר גם להבין מכך שמקסימוב התכוון לרמוז שההגירה של היהודים לארץ־ישראל איננה מספקת פתרון אולטימטיבי אבל אפשר לראות בה פתרון חלקי לפחות.[30] חיזוק לכך אפשר לראות גם בתזכיר נוסף ששלח מקסימוב למאליק ב־12.4.1947, שבועיים לפני תחילת המושב המיוחד של האו"ם. גם בתזכיר זה הוא התייחס לבעיית ההגירה של היהודים וקבע: ׳הבעיה היהודית באירופה לא תוכל להיפתר אך ורק [ההדגשה שלי, נ"א] באמצעות ההגירה לארץ־ישראל׳.[31] מכאן אפשר להבין שברית־המועצות קיבלה בחיוב את ההגירה של היהודים לארץ־ישראל בבחינת עקורים הזקוקים למקלט בלי לראות בכך פתרון ברוח הציונות. עם זאת סברה כי בכל מקרה שלטונה של בריטניה בארץ־ישראל חייב להסתיים ויש לשאוף להקמת מדינה עצמאית בעלת חוקה דמוקרטית שתבטיח זכויות שוות ומלאות הן לערבים והן ליהודים. על האומות המאוחדות להיות מעורבות בתהליך זה, וכפועל יוצא גם ברית־המועצות תיטול חלק מועיל בהחלטות על גורלה של ארץ־ישראל.[32] כאמור, בתזכיר סודי שרשם מקסימוב (עם טפלוב וסמירנוב) לסגן שר החוץ דקנוזוב הוא הזכיר את תנועת ההגירה הלא־לגאלית של היהודים שמארגנים הציונים. מקסימוב הביא לידיעתו קיום של הוראה לשגרירי ברית־המועצות בפולין, צ׳כוסלובקיה, רומניה, בולגריה והונגריה לדווח על פעילות של ארגונים ציוניים באשר לארגון הגירה לא־לגאלית לארץ־ישראל. אולם מקסימוב גם הודיע על אזהרה שהוצאה לנציגי ברית־המועצות במדינות אלה שלא להתערב ולא להפריע בתנועה זו של יהודים לארץ־ישראל.[33] מכאן אפשר להבין שהמדיניות הסובייטית לראות בחיוב תנועת הגירה המונית מאירופה המזרחית

29. תזכיר מקסימוב (לעיל הערה 28), *Documents on Israeli-Soviet Relations*, p. 128
30. מינץ, ׳שאלת היהודים ושאלת פלשתינה בדיפלומטיה הסובייטית בשנים 1945–1948׳ (לעיל הערה 12), עמ׳ 171–172.
31. *Documents on Israeli-Soviet Relations 1941-1953*, doc. 77, p. 174
32. Ibid., Maksimov to Vishinsky, 5.3.1947, doc. 73, p. 166; Memorandum by the Middle East Department of the USSR Ministry of Foreign Affairs, 15.4.1947, *Documents on Israeli-Soviet Relations 1941-1953*, doc. 78, p. 176
33. Ibid., 17.9.1946, doc. 68, p .146. מתתיהו מינץ מציין במאמרו שיש הבדל בין ההוצאה הרוסית וההוצאה האנגלית של קובץ המסמכים בנושא יחסי ישראל וברית־המועצות. בתעודה בנוסח הרוסי שהיה אחראי עליו הצוות הרוסי בפרויקט המשותף הושמט המשפט האחרון המזהיר נציגים סובייטים שלא להתערב ביציאת היהודים לפלשתינה. מינץ, ׳שאלת היהודים ושאלת פלשתינה בדיפלומטיה הסובייטית בשנים 1945–1948׳ (לעיל הערה 12), עמ׳ 174, הערה 75.

לארץ־ישראל תאמה את האינטרסים של ברית־המועצות שהחלו כבר לעצב את מדיניותה כלפי המזרח התיכון ושאלת ארץ־ישראל בפרט. מכאן שגם המדיניות הפולנית בשאלה זו והעמדות והפעולות של המשלחת הפולנית במהלך המושב המיוחד באו״ם ולאחר מכן היו בסופו של דבר חלק אינטגרלי של המדיניות הסובייטית הכוללת, גם אם ניסו הפולנים להציגה כעמדה עצמאית שלהם.

בעיית ארץ־ישראל באומות המאוחדות – עמדתה של ברית־המועצות

ב־14 בפברואר 1947 הודיעה ממשלת בריטניה רשמית על החלטתה למסור את הטיפול בשאלת ארץ־ישראל לארגון האומות המאוחדות. בבקשה שנמסרה לידיו של המזכיר הכללי של האו״ם טריגווה לי ב־2 באפריל, הוא נתבקש לכנס מושב מיוחד של העצרת הכללית כדי למנות ועדה מיוחדת שתחקור את בעיותיה של ארץ־ישראל לקראת הדיון במושב הסתיו של העצרת הכללית. ברית־המועצות הסכימה להצעתו של המזכיר הכללי למנות ועדה כזאת.[34]

המושב המיוחד של העצרת הכללית נקבע ל־28 באפריל 1947 בפלשינג מדו (Flushing Meadow). הסוכנות היהודית והמוסדות הציוניים בארצות השונות ריכזו את מרב תשומת לבם ופעילותם בהכנות לדיון במושב המיוחד ולמאבק הצפוי שם, שתוצאותיו עשויות לקבוע את עתידם של הבית הלאומי ושל המפעל הציוני בארץ־ישראל. עמדת ברית־המועצות וארצות הגוש המזרחי לא היתה צפויה מראש, ולמחלקת המדינה בוושינגטון היו הערכות שונות בדבר עמדת ברית־המועצות, לאו דווקא בכיוון אוהד לעמדה הציונית.[35]

אי־הידיעה של הנהגת הסוכנות היהודית בדבר העמדה הצפויה של ברית־המועצות ושל שאר ארצות הגוש הסובייטי באה לידי ביטוי בתזכירו של ולטר איתן מ־25 בפברואר 1947. הוא הניח מראש שברית־המועצות תצביע נגד עמדת הסוכנות. אשר לעמדת צ׳כוסלובקיה הוא הסתמך על עמדותיהם של יאן מסריק והנשיא בנש, שלא תניח להם להצביע נגד העמדה של הציונים. אשר לפולין איתן היה די ספקן אפילו כלפי האפשרות ששליח מיוחד לוורשה יוכל להשפיע על עמדות ממשלתה. איתן היה מוכן להסתפק בכך שפולין תימנע בהצבעה.[36] באותו הזמן דיווח קונסול פולין בירושלים על דעות שונות שרווחו ביישוב בארץ־ישראל בנוגע לעמדתו של הגוש הסובייטי בעניין ארץ־ישראל באו״ם: שיתוף בעתיד של פולין בוועדת האו״ם, עמדתה הפרו־ערבית של ברית־המועצות וידן החופשית של מדינות מזרח אירופה האחרות.[37]

34. *Documents on Israeli-Soviet Relations,* 4.3.1947, doc. 75, p. 172
35. אליהו אילת, **המאבק על המדינה, ב, תל־אביב 1982, עמ׳ 66, 72.**
36. תזכיר ולטר איתן, *Documents on Israeli-Soviet Relations*, 25.2.1947, doc. 72, p. 165
37. מברק מהקונסול הכללי גורקה בירושלים אל סגן שר החוץ אולשבסקי, **25.4.1947**, AMSZ, szyfrograma 6/77/7 d.p., k. 7

עמדתה של ברית־המועצות לא היתה ידועה גם לבעלות־בריתה במזרח אירופה ובכלל זה לפולין. לשלוש ממדינות הגוש המזרחי החברות באו"ם בעת ההיא — פולין, יוגוסלביה וצ'כוסלובקיה — היו קונסוליות בארץ והיה להן בכך יתרון על ברית־המועצות שהיתה חסרה מקור מידע ישיר וקשר עם ארץ־ישראל ובעיותיה. בהקשר זה מעניין הדיווח של הקונסול הכללי של פולין בתל־אביב רפאל לוץ מפברואר 1947. לוץ דיווח על ידיעה שפורסמה ב־*News of the World* ובה דובר על בקשות כביכול שקיבלה הקונסוליה, לפי הוראות ממוסקבה, לשלוח לוורשה מידע על ארץ־ישראל כדי להציגו באו"ם. לפי הדיווח של לוץ, סוכנות הידיעות הפולנית PAP הכחישה נמרצות את הידיעה. אבל כעבור יותר מ־40 שנה התגאה לוץ באיסוף מידע על ארץ־ישראל. הוא טען שחומר שהוא אסף וגם קיבל מהסוכנות היהודית בנושאים של קליטת העלייה, התיישבות, פיתוח הארץ, היחסים עם הערבים וכו', ושלח לוורשה לקראת הכינוס המיוחד של עצרת האו"ם באביב 1947, מצא את דרכו למוסקבה. לטענתו, אנדריי גרומיקו בנאומו המפורסם במאי 1947 השתמש בנימוקים הלקוחים מהדוח ששלח לוורשה.[38]

פעילות המשלחת הפולנית במושב המיוחד של העצרת הכללית אפריל–מאי 1947

המושב המיוחד של העצרת הכללית של האו"ם התכנס ב־28 באפריל. רוב חברי משלחתה של פולין ייצגו את האינטליגנציה הפולנית ולאו דווקא את הפונקציונרים המפלגתיים. הבולטים בין חברי המשלחת היו:

* ד"ר אוסקר לנגה (Oscar Lange) — ראש משלחת פולין באו"ם וכלכלן בעל מעמד בין־לאומי. הוא חלה ובמקומו מונה לראש המשלחת במושב המיוחד השגריר בוושינגטון וינייביץ.
* ד"ר יוליוש כץ־סוכי (Juliusz Kac-Suchy) — יהודי, מזכיר המשלחת, קומוניסט ואיש אמונה של מוסקבה.
* קסאוורי פרושינסקי (Ksawery Pruszynski) — ציר במשלחת וסגן נציג פולין במועצת הביטחון, שייצג את פולין בוועדת אד הוק, סופר נודע ובן אצולה פולני, שהיה גם ידיד יהודים מסור ונאמן. הוא ביקר פעמיים בארץ־ישראל וכתב ספר אוהד לציונות וליישוב.

38. מברק של לוץ אל אולשבסקי וויקטור גרוש, AMSZ, szyfrogramy 6/77/7 d.p., k. 1, 19.2.1947. ראו גם ריאיון של יעקב רואי עם לוץ, 6.12.1970, האוניברסיטה העברית בירושלים, המכון ליהדות זמננו, תיעוד בעל־פה, סרט מס' 50/28; וכן בריאיון שלי עם לוץ, תל־אביב, דצמבר 1990.

* ד״ר אלפרד פידרקייביץ׳ (Alfred Fiderkiewicz) — שגריר פולין בקנדה, אסיר אושוויץ לשעבר, היה לפני המלחמה המנהיג הרוחני של מפלגת האיכרים הבלתי־תלויה, לחם בפשיזם ובאנטישמיות ונרדף בידי הממשלה הפשיסטית של פולין.
* יוזף ויניביץ׳ (Józef Winiewicz) — שגריר פולין בוושינגטון, חבר משלחת פולין במושב המיוחד של העצרת הכללית של האו״ם ודוברה הראשי בפתיחת המושב ב־28 באפריל 1947. על אף עברו לפני המלחמה כעורך ראשי של עיתון ימני שמרני בפוזנן, ויניביץ׳ תמך בעניין הציוני באו״ם בדבקות ובהתמדה תמוהים למדי, אם לשפוט לפי התבטאויותיו המאוחרות בנושא הזה.

אליהו אילת, ראש המשרד של הסוכנות בוושינגטון וחבר משלחת הסוכנות למושב המיוחד של האו״ם, תיאר את דמותו ופעלו בהערכה רבה:

> ההתלהבות, היוזמה והמרץ, שציינו את יחסו של וינוויץ׳ לענין הציוני במושב המיוחד של העצרת הכללית, עשו עלינו רושם שזהו אדם הדואג להבליט במעשיו את ׳החוזר בתשובה׳ שבו. יש לזכור, שהוא היה חבר במפלגה אשר רבים ממנהיגיה וחבריה היו אנטישמים שהציקו ליהודים בכל תחומי החיים. כאדם שהשכלתו משפטית וידיעותיו בתחומים רבים, בלט וינוויץ׳ בהתמצאותו ובהבנתו בנושאים בין־לאומיים, בשליטה בשפות ובהופעתו המרשימה בעצרת. מבחינות אלו עלה על רוב החברים במשלחות של הגוש הסוֹבְיֶטי.

לדברי אילת סייע ויניביץ׳ למשלחת של הסוכנות יותר מכל חברי המשלחות של הגוש המזרחי: ׳הגן על בקשותינו, יזם הצעות והציג את בעיותינו לפני עמיתיו, שהכירו פחות ממנו את הנושאים אשר הועלו בדיוני המושב המיוחד׳.[39]

השגריר ויניביץ׳ הסביר כעבור שנים בתמצות רב את פעילותו על רקע ההוראות שקיבל מפולין ועל רקע האווירה הכללית ששררה בקרב משלחות אחרות:

> הקשר עם החבר גרומיקו הבהיר לי שצריך להפגין פעילות. הגיעו הוראות מוורשה לגלות עמדה חיובית כלפי הצד היהודי בלי לגרום לעוינות של הערבים. משהו כמו לרבע את המעגל [...]

39. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 137, 138. את ׳החזרה בתשובה׳ של ויניביץ׳, התמיכה הנלהבת שלו בעניין הציוני והאמפתיה לגורל היהודים שגילה בנאומיו אפשר להסביר אולי גם כמין אופורטוניזם. באוטוביוגרפיה שלו שפרסם סמוך למותו בפולין באמצע שנות השמונים של המאה ה־20 הוא מאופק בהרבה ואף אפולוגטי בנושא היהודים וישראל ומתבטא בזהירות מרבית על פעלו בשנת 1947, בהתאמה למדיניותם האנטי־ישראלית של פולין ושל הגוש הקומוניסטי בשנות השמונים. במקרה שלו דווקא, פעילותו הנמרצת למען העניין הציוני במושב האו״ם ב־1947 מצביעה אולי על האווירה בממשלה בוורשה בנושא פלשתינה. השגריר ויניביץ׳ היה פעיל גם בהצגת עמדתה האוהדת של ממשלתו לעניין היהודי בשאלת ארץ־ישראל וגם בנושא שיקום חיי היהודים בפולין, לפני יהודי המערב בנאום שנשא בקונגרס כלל־אמריקני של יהודי פולין. AMSZ, 6/104/1664

את הערבים ייצגו נציגים של כמה מדינות; חברים אחרים בוועדה הכללית שתפקידה היה לקבוע את סדר היום של העצרת, גילו חוסר התמצאות והנציג הסובייטי חיכה להוראות.[40]

הבעיה הראשונה להתמודד אתה היתה סדר היום. הערבים דרשו להעמיד בראש סדר היום את מתן העצמאות לארץ־ישראל וסיום המנדט הבריטי לאלתר. ההצעה הערבית עוררה חילוקי דעות אף בתוך הגוש המזרחי, ובשלב זה ברית־המועצות ופולין עמדו משני צִדי המתרס. ברית־המועצות תמכה בהצעה הערבית תוך כדי הסתייגות מטענות הנגד שהדיון בתביעה לעצמאות מידית בארץ־ישראל יכפה על העצרת לקבל החלטה בהתאם להצעה הזאת.[41] לפי הדיווח של ד"ר כץ־סוכי, ברית־המועצות היתה מודעת לכך שהעמדה של פולין וצ'כוסלובקיה תהיה שונה משלה. פולין התנגדה להצעה הערבית. השגריר יוזף וינייביץ' טען שדיון בהצעת הערבים משמעו דיון מדיני בבעיית ארץ־ישראל ואי־אפשר לערוך דיון כזה בלא נוכחות של משלחת יהודית.[42] בהצבעה תמכו ברית־המועצות ויוגוסלביה בהצעת הערבים, ואילו פולין וצ'כוסלובקיה התנגדו. ההצעה נדחתה ברוב של 24 נגד 13, ו־10 מדינות נמנעות.[43]

לפני התכנסות המושב המיוחד של העצרת, ב־22 באפריל, שלח אבא הלל סילבר בשם הסוכנות היהודית מכתב למזכיר הכללי של האו"ם וביקש לאפשר לנציגיה, כבאי כוחו של הגוף המייצג של העם היהודי והמוכר ככזה על־פי כתב המנדט, להופיע לפני העצרת הכללית, להסביר את טענותיה ודרישותיה לפתרון שאלת ארץ־ישראל.[44] עניין ייצוגה של הסוכנות היהודית בעצרת היה קשור לשאלה הכללית של ייצוג כל הגופים הלא

40. Józef Winiewicz, *Co pamiętam z długiej drogi życia*, Warszawa 1985, p. 587. אבל בהסתמך על מסמכי משרד החוץ של פולין אפשר להתרשם דווקא שההוראות שהגיעו מוורשה ב־13 וב־18 באפריל 1947 התייחסו להצגה אוהדת ורגשית אמנם של עמדת פולין כלפי היהודים בגלל האירועים הטרגיים בתקופת המלחמה, ותמיכה בהגירת יהודים, אבל עמדה שלא פוגעת בשום צד בסכסוך, AMSZ, 15/185/19. כץ־סוכי דיווח לשר החוץ בוורשה על ההחלטות שקיבלה המשלחת להצהיר על כוונות ועמדות כלליות ברוח ההוראות מוורשה ולא לנקוט יוזמות ופעילות מיוחדת, AMSZ, ZD 8/93,8/94 N.Y. 1947. גם לדברי כץ־סוכי, לגרומיקו עדיין לא היו הוראות ונקבע שלאחר תחילת הדיונים תתקיים אספה של כל גוש המדינות הסלביות לתכנון עמדה משותפת.

41. על הדיון הנרחב בבעיית סדר היום בעצרת ועל עמדת המעצמות והערבים ראו: David Hyatt, 'The United Nations and the Partition of Palestine', Ph.D. Thesis, The Catholic University of America, Washington DC 1973, p. 29, note 77, pp. 69-93

42. UN GA OR, 1947, General Committee, meeting 29, 29.4.1947. גם העיתונות הפולנית יצאה נגד הרעיון הזה. ראו: *Rzeczpospolita* 24.4.1947, מצוטט ב־*Mosty*, 29.4.1947

43. Ibid., GA OR; אילת, **המאבק על המדינה, ב**, עמ' **68**.

44. אילת, **שם**, עמ' **71–72**; GA OR, First Sp. Session 1947, Main Committees, Annex 2, p. 363, Document A/C.1/139

ממשלתיים בדיונים כלשהם בנושאים שעל סדר היום של העצרת הכללית בכלל. היה ברור שהעצרת לא תוכל להימלט מהדיון בבעיית ארץ־ישראל, גם אם תפקידה היחיד, לפי סדר היום שאושר, יהיה להקים ועדת חקירה מיוחדת לעניין הזה, לפי הצעת בריטניה.[45] במקרה זה ייקבע גורלם של שני הצדדים, הערבים והיהודים בארץ־ישראל, על־ידי ועדת החקירה המיוחדת ולכן החלטת האו״ם נוגעת להם ישירות ומן הדין שיורשו להשמיע את עמדתם במהלך הדיונים.

בקשת הסוכנות היהודית להופיע בעצרת, אם במליאה ואם בוועדה המדינית, לא היתה היחידה מטעם גוף לא ממשלתי. עם היוודע בקשת הסוכנות הציגו בקשות דומות גם הוועד העברי לשחרור לאומי (בראשות פיטר ברגסון והלל קוק), אגודת־ישראל, הוועד הערבי העליון של הפלשתינים וכמה ארגונים אמריקניים לא יהודיים.[46]

כאמור, כבר ב־29 באפריל בפתח הדיונים בוועדה הכללית בעניין סדר היום של העצרת, נקט הנציג הפולני, השגריר בוושינגטון יוזף וינייביץ׳, עמדה בזכות הייצוג של הסוכנות היהודית. העמדה הפולנית הזאת אף עוררה את תגובתו הנזעמת של נציג סוריה, שטען שכאשר ליהודים יש מייצגים נאמנים כל־כך אין הם זקוקים כלל להופיע בעצמם. גם נציג מצרים התנגד בטענה שהדבר מנוגד לאמנת האו״ם.[47] וינייביץ׳ לא ויתר והעלה שנית את הבעיה למחרת. הוא פנה בכל לשון של בקשה לחברי הוועדה לדון בשאלת הייצוג לאלתר:

> We, of the Polish delegation have very strong feelings on this point and I beg you and my colleagues to understand our position and to consider the point I just raised.[48]

יושב־ראש הוועדה דחה בשלב זה את הדיון בעניין הייצוג בגלל הבעיה הדוחקת יותר של סדר היום. אבל הוא לא דחה את התביעה על הסף והבטיח לקיים דיון לאחר מסירת הדוח בבעיית סדר היום למליאת העצרת. ואמנם בישיבה ה־32 של הוועדה הכללית ב־2 במאי החל דיון ממשי בבקשת הסוכנות היהודית וגופים אחרים שאינם ממשלתיים, שביקשו להופיע במושב המיוחד. נציג פולין שוב לחץ לאפשר ייצוג לסוכנות היהודית כמייצגת את יהודי ארץ־ישראל. וינייביץ׳ הצדיק את העניין המיוחד ואת המאמץ הרב של משלחתו, בקשרי גורל והיסטוריה בין פולין לבין העם היהודי, שישב על אדמתה ואיננו עוד. לדבריו, כמחצית מיהודי ארץ־ישראל מוצאם מפולין והם דוברים את שפתה, וגם זה יצר עניין מיוחד של פולין בגורלם ורצון שלא לזנחם בשעת צרה. וינייביץ׳ הזכיר שבזמן

45. Hyatt, ‘The United Nations and the Partition of Palestine’, pp. 79, 80, 82, and p. 83, notes 55, 56
46. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 73.
47. GA OR, General Committee, meeting 29, 29.4.1947, pp. 22, 23
48. Ibid., meeting 31, 30.4.1947, p. 82

מלחמת העולם השנייה היתה פולין לקברם של יהודים מכל רחבי אירופה נוסף על שלושה מיליון מאזרחיה היהודים, ולכן: 'My government gives special attention to the fate of the Jewish people and to the fate of the Jewish refugees'[49] בהתאם לעמדתה הציעה משלחת פולין שהוועדה הכללית [...] 'decides to invite the representatives of the Jewish Agency for Palestine to appear before General Assembly for consultations'.[50] משלחת פולין הדגישה שעמדת היישוב היהודי בארץ־ישראל חייבת להיות מיוצגת על־ידי הסוכנות היהודית, ואילו העניין הערבי מיוצג, ומין הדין שיהיה כך גם להבא, על־ידי חמש המדינות הערביות החברות באו"ם.[51] הצעת ההחלטה של פולין עוררה כצפוי חילוקי דעות הן במישור הפוליטי והן במישור הנוהלי. אישורה היה מהווה צעד חסר תקדים מבחינת האמור באמנת האו"ם על ייצוג גופים לא ממשלתיים במוסדותיו. יושב־ראש הוועדה הסתמך על קביעתו של המזכיר הכללי עצמו, שטען כי עדיין לא קרה שנציגים של גופים לא ממשלתיים הורשו להשמיע את דברם בעצרת.[52] הצעת פולין עוררה את התנגדותה של ארצות־הברית, שתחילה התנגדה לה מטעמים הדומים לאלה של המזכיר הכללי, ואף לא הכירה בסוכנות היהודית כמייצגת העם היהודי. את עמדת ארצות־הברית במושב המיוחד של האו"ם בבעיית ארץ־ישראל התווה הנשיא טרומן בהתאם להמלצות מזכיר המדינה ג'ורג' מרשל. לפי ההנחיה, על ארצות־הברית היה לדבוק בעמדה של ניטרליות מוחלטת ולא לחרוג מסדר היום של המושב, מה שמנע מראש כל אפשרות של דיון ענייני בבעיית ארץ־ישראל. כדי שארצות־הברית תוכל לשמור לעצמה אופציות פתוחות לשלבים מאוחרים יותר של הטיפול בנושא, להימנע מלקומם את הערבים נגדה ולמנוע את ברית־המועצות מלנצל את המצב לטובתה, על ארצות־הברית להישמר בקפדנות מגילוי תמיכה בולטת בצד כלשהו. כפועל יוצא מהנחיה זו התנגדה המשלחת של ארצות־הברית לייצוג של הסוכנות היהודית ושל כל גוף לא ממשלתי אחר בדיוני העצרת או הוועדה המדינית שלה.[53] השגריר וינייביץ' תקף את העמדה האמריקנית הזאת כאנטי־דמוקרטית ולא מתחשבת בייסורי העם היהודי בשואה. וינייביץ' גילה תקיפות לא מבוטלת במאבק על זכויותיה של הסוכנות היהודית, ועמדתו עוררה גם פליאה מסוימת במחנה הציוני.

49. מתוך נאום שנשא יוזף וינייביץ' כנציג פולין במאי 1946 ב־'On Refugee and Displaced Persons', London Conference of the Special Committee, GA OR, General Committee, 1947, meeting 32, 2.5.1947, p. 89
50. Ibid., p. 90; Doc. A/BUR/79/Rev1, Annex 2, p. 124
51. Ibid., meeting 32, p. 91
52. Ibid., p. 92
53. על עמדת ארצות־הברית ראו: אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ' 65–66, 70–74. ראו גם נאום תשובה של שגריר ארצות־הברית באו"ם לדרישת פולין כפי שהציגה אלפרד פידרקייביץ' במושב המליאה ותגובתו של וינייביץ': GA OR, Plenary Meetings, 1947, meeting 73, 3.5.1947, pp. 71-75

בשלב הזה (29.4.1947) ברית־המועצות עדיין לא גילתה את קלפיה וההערכה הרווחת על סמך הצבעתה בעניין סדר היום של העצרת היתה שהיא תתמוך בצד הערבי. ואולם גרומיקו קיבל הוראות מפורשות לתמוך בעמדת היהודים וגם ראשי פרקים לנאומו כבר ב־28 באפריל 1947.[54] כאשר ב־30 באפריל, בדיון בוועדה הכללית ואחר־כך גם במליאה, תמך נציג ברית־המועצות בייצוג הסוכנות בעצרת, הוא עורר בכך הפתעה רבה אצל היהודים ומבוכה במשלחת של ארצות־הברית, שמומחיה לא העריכו כך את עמדת ברית־המועצות. שבועיים אחר־כך ב־14 במאי הפריך נאומו ההיסטורי של גרומיקו בעצרת את כל ההערכות המוקדמות בדבר עמדתה של ברית־המועצות בסוגיית ארץ־ישראל,[55] הערכות שעמדו בבסיס מדיניותה של ארצות־הברית בעניין הזה.[56]

בדיונים בוועדה המדינית של העצרת ציין וינייביץ׳ את קשריו של מנהיג הוועד הערבי העליון של הפלשתינים המופתי חאג׳ אמין אל־חוסיני, עם הנאצים ואת פעילותו האנטי־יהודית בזמן מלחמת העולם השנייה. לשם כך הוא קיבל חומר הסברה מתאים ממשלחת הסוכנות היהודית, לקראת הופעתם של נציגי הוועד הערבי העליון.[57]

הצעת פולין לאפשר לסוכנות היהודית ייצוג במליאת העצרת לא יכלה להתקבל בגלל התנגדותן של בריטניה וארצות־הברית. ואולם עצם העלאת הנושא ומאבקו של וינייביץ׳ שכנעו שאין לדחותה בנימוקים נוהליים גרֵדא, ויש למצוא דרך נאותה לאפשר לנציגי הסוכנות היהודית להציג את עמדתם ולהשתתף בדיונים על גורל היישוב היהודי בארץ־ישראל, שהם המייצגים שלו. בשלב הראשון נפלה הצעת פולין ברוב של שמונה נגד שלושה ושלושה נמנעים, והוועדה הכללית אישרה ברוב של 11, בלי מתנגדים ועם שלושה נמנעים את הצעתה המצמצמת יותר של ארצות־הברית לאפשר לסוכנות היהודית ולארגונים אחרים להעביר הודעות והתייחסויות לוועדה הראשונה של העצרת הכללית.[58]

על אף המפלה בוועדה הכללית לא ויתרה פולין על המאבק. אף שהוועדה הכללית המליצה למליאת העצרת לקבל את ההצעה האמריקנית, הציגה פולין במושב המליאה את הצעת ההחלטה המקורית שלה. אף־על־פי שידוע היה לה הקושי לזכות ברוב של

54. *Documents on Israeli-Soviet Relations,* doc. 99, pp. 232-233
55. על הנאום של גרומיקו והשפעתו מנקודת ראייה של עד ראו: אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 107.
56. עמדת ברית־המועצות בשאלת ארץ־ישראל טופלה בהרחבה בידי יעקב רואי. ראו: Yaacov Ro'i, *Soviet Decision Making in Practice: The USSR and Israel, 1947-1954*, New Brunswick, NJ and London 1980; וכן אצל: Arnold Krammer, *The Forgotten Friendship: Israel and the Soviet Bloc, 1947-53*, Chicago, IL 1974. ראו גם: Arnold. Krammer, 'Soviet Motives in the Partition of Palestine, 1947-1948', *Journal of Palestinian Studies*, 2 (1973), pp. 102-119; וכן: מינץ (לעיל הערה 12), שניתח את המסמכים הסובייטיים שנחשפו לאחר התפרקות ברית־המועצות.
57. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 100.
58. GA OR, 1947, General Committee, meeting 33, 2.5.1947, p. 126

שני שלישים הנדרש לאישור החלטות מסוג זה, נימק נציגה ד"ר פידרקייביץ' את ההצעה המחודשת:

> [...] The arguments on favor of barring the Jewish Agency from plenary meeting are not convincing to our delegation [...] we do not find anywhere in the rules of procedure, nor especialy in the Charter any rule to prohibit the hearing of Jewish Agency or any other representatives before any organs of the General Assembly. The lack of such prohibition would be quite sufficient to justify the adoption of the resolution proposed by the Polish delegation as amended by the Czechoslovak delegation. We cannot imagine how solution can be reached on the Palestine issue without hearing the views of the one of the most interested parties in this case, the Jewish people.[59]

ההצעה זכתה בתמיכתן של משלחות רבות ובראשן ברית־המועצות. החשיבות של התמיכה הסובייטית היתה בכך שהיא תקפה בהצעה האמריקנית נקודת חולשה מהותית מבחינת האינטרסים של הצד היהודי. לפי הצעה זו, עצם העברת המסמכים וההודעות מהארגונים היהודיים לידי הוועדה הראשונה יהווה מילוי מספק של התנאים הכלולים בהחלטה. וכך הוועדה הראשונה אף לא היתה מחויבת להזמין את נציגי הארגונים היהודיים להופיע לפניה.[60] גרומיקו ציין זאת בדבריו במליאה ובעקבות הערתו הציעו כמה מדינות מדרום אמריקה וכן יוגוסלביה וביילורוס (ולמעשה ברית־המועצות עצמה) לצרף להחלטה שהועברה מהוועדה הכללית סעיף מפורש שהבטיח הזמנת נציגי הסוכנות היהודית להשמיע את עמדתם לפני הוועדה הראשונה. בסופו של דבר אושרה הצעה זו במליאת העצרת.[61] ההצעה המקורית של פולין אמנם לא זכתה לרוב, אבל בזכות פעילותם ויוזמותיהם של נציגי פולין ובאמצעות החלטה שאושרה ברוב קולות מכריע הובטחה זכותה של הסוכנות היהודית להופיע לפני הוועדה הראשונה, אם כי לא במליאה.

ב־8 במאי נפתחו הדיונים בוועדה הראשונה. במהלכם התנהלו ויכוחים סוערים על סמכויות הוועדה המיוחדת לחקר בעיית ארץ־ישראל. משלחות דרום־אפריקה ונורבגיה הציעו לכלול במנדט הוועדה המיוחדת גם את חקר מצב העקורים היהודים באירופה והשלכתו על בעיית ארץ־ישראל. הערבים הפעילו לחצים כבדים על המשלחות השונות כדי להכשיל את ההצעה, והדיון בהצעה הזאת עורר מחדש את הנושא הטרי עדיין של הטרגדיה היהודית בזמן מלחמת העולם השנייה. ושוב, נציג פולין, הפעם היה זה ד"ר אלפרד פידרקייביץ', הרשים את נציגי המשלחות בנאומו המרגש, שבו תיאר את שואת

59. GA OR, 1947, Plenary Meetings, meeting 73, 3.5.1947, pp. 70-71, doc. A/Bur/80
60. Ibid., p. 82
61. Ibid., meeting 75, 5.5.1947, p. 100

היהודים באירופה וקישר אותה עם הפתרון הצודק מבחינתם של בעיית ארץ־ישראל.[62] נאומו היה כה רב רושם, מרגש ואוהד מנקודת הראות של המשלחת הציונית, עד שדוד בן־גוריון הגדירו 'נאום ציוני אמיתי'.[63]

המושב המיוחד של העצרת הכללית הסתיים ב־15 במאי במינוי ועדת חקירה מיוחדת לשאלת ארץ־ישראל. הנאום של גרומיקו יום קודם לכן שם קץ כאמור להשערות על עמדתה של ברית־המועצות. גם מדינות הגוש המזרחי ובהן פולין יכלו לעגן את מדיניותן במסגרת הרחבה של מדיניות סובייטית מוגדרת ומגובשת. בשיחתו עם אליהו אילת, מנהל משרד הסוכנות בוושינגטון וחבר משלחת הסוכנות במושב המיוחד של האו"ם, ניסה וינייביץ' להדגיש את העמדה העצמאית של פולין בדיוני האו"ם בשאלת ארץ־ישראל וטען שמשלחתו קיבלה הוראות מפורשות מוורשה לתמוך בעמדה היהודית באו"ם.[64] לטענתו, בפגישה הראשונה של חברי המשלחות מהגוש המזרחי הוזכרו הוראות התמיכה האלה שמשלחות פולין וצ'כוסלובקיה קיבלו מממשלותיהן. לטענתו של השגריר הפולני, שחשב כי גרומיקו לא קיבל את הוראותיו ממוסקבה אלא רק ב־4 במאי, הלה בכל זאת לא גילה התנגדות למדיניותן האוהדת של מדינות הגוש המזרחי ולתמיכתן הנמרצת בעניין היהודי.[65] וינייביץ' ניסה לשכנע את אליהו אילת שאין פולין וכל מדינה אחרת בגוש המדינות המזרח אירופיות חייבות לקבל מראש את הסכמתה של משלחת ברית־המועצות לכל צעדיהן. רק בענייני ביטחון ומדיניות עליונה הנוגעת לגוש כולו יש תיאום עמדות מלא עם ברית־המועצות. בעניינים אחרים יכול להיות גיוון מסוים בעמדות שנוקטות המדינות השונות, בהתאם לאינטרסים שלהן ולנקודת השקפתן המיוחדת, ובעיית ארץ־ישראל היא מקרה כזה.[66] עם כל השכנוע של הנציג הפולני בצדקת תמיכת משלחתו בעניין היהודי במושב המיוחד של עצרת האו"ם, הנאום של גרומיקו הוא שהעמיד את מדיניות פולין, ואתה גם את זו של צ'כוסלובקיה, על קרקע בטוחה של הקונצנזוס הסובייטי. פולין וצ'כוסלובקיה יכלו ביתר ביטחון להמשיך במדיניות התמיכה ביהודים בנושא הארץ־ישראלי מתוך הישענות על העמדה העקרונית האוהדת של ברית־המועצות כלפי מימוש

62. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ' 106. על ההצעה הפולנית בנוגע להרכב ועדת החקירה ראו גם: GA OR, First Committee, meeting 57, 13.5.1947; Hyatt, 'The United Nations and the Partition of Palestine', pp. 122-124

63. ישיבת הנהלת הסוכנות בירושלים, 22.5.1947, דיווח בן־גוריון מפגישותיו בדיוני האו"ם בניו־יורק, אב"ג, פרוטוקולים של הנהלת הסוכנות. ראו גם מכתב ממשה יובל מניו־יורק לירושלים, 12.5.47, דוח מישיבות האו"ם, אצ"מ S25/5471.

64. דיווח של אליהו אילת להנהלת הסוכנות על שיחתו עם וינייביץ' בניו־יורק ב־25.6.1947. המכתב מיום 30.6.1947, אצ"מ S25/6661.

65. האם ייתכן שהמשלחות של הגוש הסובייטי לא ידעו על ההוראות שקיבל גרומיקו כבר בסוף אפריל ולמעשה גובשו כבר בסוף מרס, כפי שמתברר מהעיון במסמכים סובייטיים? ראו הערות 31, 32, 34, 54 לעיל.

66. דיווח אילת, לעיל הערה 64.

השאיפות הלאומיות של העם היהודי בארץ־ישראל, כפי שבאה לידי ביטוי בנאומו של גרומיקו. פולין אמנם טענה שעמדתה מבטאת עמדה ללא משוא פנים לצד היהודי או הערבי, ואין מדיניותה אנטי־ערבית או מתעלמת מזכויות הערבים בארץ־ישראל,[67] אבל הליגה הערבית והפלשתינים לא הבינו כך את פעילותה ואת תמיכתה בסוכנות היהודית ובעניין היהודי בארץ־ישראל. בחוברת מיוחדת שהוציא משרד הליגה הערבית בלונדון ואשר הופצה בין חברות האו"ם, נכלל הסבר העמדה הערבית בשאלת ארץ־ישראל בצירוף נתונים סטטיסטיים ומסמכים אחרים. נמתחה שם ביקורת חריפה על הופעותיהם ועל דבריהם של נציגי ברית־המועצות ופולין. מפרסמי החוברת הביעו חשש שהערבים לא יוכלו להתייחס באמון למדינות אלה כאשר תובא שאלת ארץ־ישראל להכרעה הסופית במושב הסתיו של עצרת האו"ם.[68]

תמיכתה של פולין באינטרסים של היישוב היהודי בארץ־ישראל במושב המיוחד התבטאה במאבק פעיל למען מעמדה וזכויותיה של הסוכנות היהודית בעצרת, בהשתתפות פעילה במערך ההסברה של הסוכנות ואי־רתיעה מהצהרה גלויה בכל הפורומים של העצרת על תמיכה במימוש השאיפות הלאומיות של היהודים בארץ־ישראל. ועם זאת סירבה פולין להתחייב באיזה מהפתרונות המוצעים לבעיית ארץ־ישראל היא תתמוך. גרומיקו הציע בנאומו ב־14 במאי 1947 שני פתרונות אפשריים: חלוקה או מדינה אחת יהודית־ערבית. בשיחתו עם אליהו אילת הודה השגריר וינייביץ׳ (לא ברצון), שהחלטה על כך תיפול רק אחרי שוועדת החקירה של האו"ם תגיש את הדוח שלה, ובעצם ברית־המועצות היא שתכריע.[69]

גיבוש העמדות לקראת ההכרעה – קיץ 1947

בתום המושב המיוחד הועברה כל הפעילות של המנהיגות הציונית למישור השתדלני וההסברתי בארצות־הברית ובאירופה. בזמן שוועדת החקירה המיוחדת של האו"ם גבתה עדויות, התכוננה המנהיגות הציונית לפתיחת העצרת הכללית של האו"ם באמצע ספטמבר, שלפניה יובא דוח ועדת החקירה ובה ייחתך גורלה של ארץ־ישראל וגורל המפעל הציוני. בצד פעילות נמרצת של מנהיגים יהודים מהשורה הראשונה בארצות־הברית בהסברה, בשתדלנות ובלחצים, אגב ניצול הכוח הפוליטי היהודי, היתה חשיבות רבה לבדיקת

67. ראו: *Dziennik Polski*, 9.5.1947 (עיתון יומי שיצא לאור בקרקוב), מצוטט ב־*Mosty*, 13.5.1947, בטאון השומר־הצעיר בפולין; וכן וינייביץ׳, GA OR, General Committee, meeting 32, 2.5.1947, p. 92

68. *The Future of Palestine*, prepared by the Arab Office, London, August 2 1947, מצוטט אצל אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 247.

69. אילת אל הנהלת הסוכנות, **30.6.1947**, אצ"מ S25/6661.

עמדתה של ברית־המועצות ועמדתן של מדינות מזרח אירופה האחרות כלפי פתרון בעיית ארץ־ישראל. נאום גרומיקו הפיח תקווה למהפך בעמדתה של ברית־המועצות ולתמיכתה בפתרון שייתן מענה לשאיפות הלאומיות והציוניות של היהודים. אבל עדיין שררה אי־בהירות, האם שיקף הנאום מפנה אמיתי במדיניות הסובייטית, ומה תהיה בסופו של דבר עמדתה של ברית־המועצות ובעקבותיה עמדתו של הגוש המזרחי כולו במושב הסתיו של העצרת.[70] אילת נפגש עם דיפלומטים ואנשי שלטון ממזרח אירופה ובהם כאמור עם שגריר פולין בוושינגטון יוזף וינייביץ׳. אבל וינייביץ׳ לא הצליח ללמוד מה עמד לאמיתו של דבר מאחורי נאומו של גרומיקו בעצרת ומה יהיו עמדותיה של ברית־המועצות במושב הסתיו.[71] בשלב זה החלה להתגבש המדיניות במוסקבה וגרומיקו מילא את הוראותיה. נציגי המדינות הגרורות עדיין לא יכלו להיות בקיאים ברזי המדיניות הסובייטית, ובייחוד דיפלומטים כמו וינייביץ׳ הפולני, שלא היה קומוניסט כלל, או שגריר צ׳כוסלובקיה, שמדינתו נהנתה עדיין משלטון דמוקרטי מוגבל, שלא בפיקוח מוחלט של מוסקבה. אילת שיער שגם נציג יוגוסלביה ולדימיר ולביט הקומוניסט לא ידע או שלא רצה לגלות את כל הידוע לו בשלב הזה.[72]

במהלך הקיץ נפגש אילת עם המזכיר הראשון של השגרירות הסובייטית בוושינגטון והיתה בכך הזדמנות לא רק לשמוע על עמדותיה של ברית־המועצות, אלא גם להסביר באופן בלתי־אמצעי לנציג סובייטי בכיר את העמדות הציוניות בעניין פתרון בעיית ארץ־ישראל, את עמדתם של הארגונים היהודיים בארצות־הברית בנושא הזה ובעניין בעיית העקורים באירופה ואת מעמדה של ברית־המועצות בעיני הארגונים האלה.[73] אלא שמסע ההסברה לא יכול להסתפק במגעים מקוטעים מהסוג הזה. הנהלת הסוכנות היהודית ראתה צורך לפנות ישירות לבירות מזרח אירופה עצמן. משה סנה נשלח לפראג ולוורשה, משה שרת התכוון לצאת לבלגרד.[74] השומר־הצעיר שלח משלחת שתבוא בדברים עם ממשלות מזרח אירופה ותסביר את עמדת היישוב בארץ־ישראל לקראת הדיון באו״ם.[75] מרדכי אורן ויעקב מאיוס ביקרו בפולין, שוחחו עם מנהיגיה הפוליטיים ודנו אתם על הצפוי בדיון המחודש של עצרת האו״ם בסתיו בשאלת ארץ־ישראל, ועל עמדתה הצפויה של פולין.

70. בן־גוריון הזהיר מפני הגזמה בייחוס תוצאות מעשיות לנאומו של גרומיקו. ראו: מכתב של בן־גוריון לעורך *The Times* הלונדוני, 28.5.1947, חטיבת ההתכתבות, אב״ג.
71. על פגישתו של אילת עם ולדימיר ולביט, תת־שר החוץ של יוגוסלביה, ראו: תזכיר של אילת לחברי הנהלת הסוכנות בירושלים, 25.6.1947, אצ״מ S25/483; אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 135–137. על הפגישה עם שגריר צ׳כוסלובקיה, שם, עמ׳ 138–140.
72. שם, עמ׳ 140.
73. שם, עמ׳ 175–180.
74. שם, עמ׳ 163.
75. ישראל ברזילי, ׳לקראת בואה של ועדת האו״ם׳, **משמר**, 20.6.1947.

להתרשמותם, פולין תמכה בשלב זה ברעיון מדינה דו־לאומית.[76] אורן דיווח על עמדה זו על סמך שיחותיו בפולין עם יוליוש כץ־סוכי, עם אלפרד פידרקייביץ׳ ועם אוסטאפ דלוסקי (Ostap Dłuski) שכיהן כראש המחלקה הבין־לאומית בוועד המרכזי של ה־Polska Partia Robotnicza-PPR (פפ"ר, מפלגת הפועלים הפולנית — המפלגה הקומוניסטית שבשלטון).[77] הנטייה שלה לתמוך בפתרון של מדינה דו־לאומית בארץ־ישראל התבססה על נימוקים אידאולוגיים ומוסריים הצהרתיים, כאשר נראָה שפולין לא מצאה לנכון בשלב הזה לבדוק חלופה אחרת שתתאים יותר לניתוח פרגמטי של המציאות בשטח. דווקא ברית־המועצות, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בנאומו של גרומיקו, ניסתה לשקול את שני סוגי הפתרון לבעיית ארץ־ישראל מתוך התאמתם למציאות וליכולת להוציאם לפועל. מושג מסוים על ראייתה של פולין את הפתרון הרצוי בארץ־ישראל לעומת זו הסובייטית אפשר לקבל משתי שיחות של פידרקייביץ׳ עם גרומיקו בניו־יורק בשלבים המוקדמים של המושב המיוחד, שעליהן הוא סיפר לאורן בפגישתם בוורשה. נראה שההעדפה הראשונה של הרוסים היתה דווקא החלוקה, וזה בגלל היריבות החריפה בין היהודים והערבים, שתשים לאל כל פתרון דו־לאומי. פידרקייביץ׳ הציג לגרומיקו את עמדת ממשלתו בעד פתרון של מדינה דו־לאומית והתמודד עם טענת האיבה הבלתי־מתפשרת בין היהודים והערבים במילים האלה:

> במידה שהאומות צריכות להכריע בדבר העתיד המדיני של הארץ, מתפקידן להכריע ברוח הפתרון הרצוי ביותר. אם שני העמים במרוצת השנים יגיעו לידי מסקנה שאינם יכולים לחיות יחדיו ושטוב יותר לשניהם לחיות במדינות נבדלות, יכריעו הם אז כרצונם בדבר החלוקה. ואולם לא אנחנו, האומות, צריכות להכריע בעניין הזה. זה לא ענייננו.[78]

על אף הדברים דלעיל, נראה שעמדתה של פולין כלפי הפתרון הרצוי עדיין לא היתה ברורה ומגובשת ודבריו של פידרקייביץ׳ שיקפו את דעתם של אחדים ממעצבי המדיניות בוורשה.

מושב הסתיו של העצרת הכללית ספטמבר–נובמבר 1947

מושב הסתיו של עצרת האו"ם נפתח ב־16 בספטמבר. על שולחנו הונח הדוח של ועדת החקירה המיוחדת אונסקו"פ, שמונתה כזכור מתוקף החלטת המושב המיוחד של עצרת

76. *Gazeta Robotnicza*, 19.3.1947; *Trybuna Robotnicza*, בלי תאריך, מצוטט ב־*Mosty*, 25.3.1947; *Mosty*, 17.7.1947.
77. דיווחי מרדכי אורן, 4.7.1947, 9.7.1947, אש"צ (3).18.90.
78. דיווח של מרדכי אורן על שיחתו עם פידרקייביץ׳ בוורשה, 4.7.1947, שם.

האו״ם. כל 11 חברי הוועדה היו תמימי דעים באשר להכרח לסיים את המנדט הבריטי בהקדם האפשרי ולהעניק עצמאות לארץ־ישראל. הדעות נחלקו בעניין הפתרון הפוליטי הרצוי עם סיום המנדט. שמונה מחברי הוועדה המליצו להקים בארץ־ישראל שתי מדינות עצמאיות: מדינה ערבית ומדינה יהודית, אגב שמירה על אחדות כלכלית; ואילו שלושה, ובהם נציג יוגוסלביה, המליצו על כינון מדינה יהודית־ערבית אחת עם משטר פדרלי.[79] התנועה הציונית בארצות־הברית הצליחה לאחד את הארגונים היהודיים בארצות־הברית לתמיכה חד־משמעית בתוכנית החלוקה ובהקמת מדינה יהודית בחלק מארץ־ישראל.[80] הערבים דחו מכול וכול את שתי ההמלצות של ועדת החקירה המיוחדת.

היה ברור שעמדותיהן של ארצות־הברית ושל ברית־המועצות יהיו המכריעות ביכולת להשיג רוב של שני שלישים הדרוש לאישור תוכנית החלוקה. ארצות־הברית העדיפה להציג עמדה מעורפלת כדי שלא לקומם את הערבים כבר בתחילת הדיון בעצרת, ולא לעורר מחאות וכעס בדעת הקהל היהודית. המטרה היתה להשאיר למשלחת שלה באו״ם חופש תמרון בהתאם להתפתחויות, ובעיקר בהתאם לעמדת ברית־המועצות. במחלקת המדינה רווחה ההערכה שברית־המועצות, על אף נאום גרומיקו, תתמוך בערבים ותתנגד לתוכנית החלוקה.[81] ואמנם מזכיר המדינה ג׳ורג׳ מרשל נדרש בנאומו במושב הפתיחה של מליאת עצרת האו״ם במעורפל לפתרון שמעדיפה ארצות־הברית, כפי הבינו זאת המשלחות השונות והעיתונות האמריקנית.[82] אשר לבירור עמדת ברית־המועצות, ב־2 בספטמבר נפגש אילת עם אנשי השגרירות הסובייטית ואווילוב וברוסלוב. לדבריהם, היתה שרירה וקיימת העמדה שהציג גרומיקו בנאומו ב־14 במאי, והמשלחת הסובייטית תנהג לפי העקרונות שהותוו בנאום הזה. עם זאת, העמדה כלפי המלצות ועדת החקירה עדיין לא סוכמה סופית. התפצלות הקולות של נציגי צ׳כוסלובקיה ויוגוסלביה בין תמיכה בחלוקה לבין תמיכה במדינה דו־לאומית הצביעה, לדעת הדיפלומטים הסובייטים בני שיחו של אילת, על חופש ההחלטה של נציגי הגוש המזרחי בוועדה. פיצול זה היה גם פועל יוצא של העמדה הבלתי־מגובשת עדיין, כפי שהם כנראה רצו להציג אותה, של ברית־המועצות עצמה.[83]

אחרי נאומי הפתיחה במליאה הועברו הדיונים בשאלת ארץ־ישראל לוועדה אד הוק (ad hoc committee), שבה יוחדו הדיונים אך ורק לשאלת ארץ־ישראל.[84] ב־11 באוקטובר

79. ראו: UNSCOP, Report to the General Assembly, 1947, vols. I-IV
80. על כל הנושא ראו: אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 225 ואילך.
81. ראו: שם, עמ׳ 238-241.
82. שם, עמ׳ 243-244; Hyatt, 'The United Nations and the Partition of Palestine', p. 242; *New York Times*, September 18, 23, 25, 1947
83. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 222-225; Ro'i, *Soviet Decision Making in Practice*, pp. 80-81. ראו: מינץ (לעיל הערה 12), עמ׳ 174.
84. GA OR, 1947, 22.9.1947, and Annexes, Doc. A392

הודיע נציג ארצות־הברית בוועדה זו, הרשל ג'ונסון, על תמיכתה המפורשת של ארצות־הברית בתוכנית החלוקה, וכעבור יומיים הודיע נציג ברית־המועצות סמיון צרפקין על תמיכתו בהמלצת הרוב בוועדת אונסקו"פ, כלומר בחלוקה.[85] המשלחת הסובייטית קיבלה בעצם כבר ב־1 באוקטובר הוראה משר החוץ מולוטוב לתמוך בעמדת הרוב של ועדת אונסקו"פ. לדעת מולוטוב זה היה הפתרון המועדף בעיני ברית־המועצות כבר במהלך הדיונים במושב האביב, אבל מטעמים טקטיים היא לא רצתה להיות היוזמת את הקמת המדינה היהודית.[86] משלחות רבות נמנעו מלהשתתף בוויכוח בוועדת האד הוק בטרם נודעו עמדותיהן של ארצות־הברית וברית־המועצות. לעומתן, המשלחת של פולין לא נמנעה מכך אף לפני שצרפקין אמר את דברו. עם זאת היא המשיכה לשמור על עמדתה המעורפלת כלפי המלצות ועדת החקירה של האו"ם, ונבדלה בכך מצ'כוסלובקיה ומיוגוסלביה שעמדותיהן היו ידועות בתוקף חברותן בוועדת החקירה. בראש משלחת פולין עמד שר החוץ זיגמונט מודזלבסקי; הוא היה שותף לתהליך גיבושה של מדיניות החוץ של פולין ועמדתו היתה אוהדת לשאיפות הלאומיות של היהודים בארץ־ישראל.[87] עם זאת נראה שלפי העמדה שגיבשה הלשכה הפוליטית של מפלגת השלטון הקומוניסטית בפולין, בעיית ארץ־ישראל לא היתה נושא בעל חשיבות ממדרגה ראשונה במדיניות החוץ והאינטרסים הבין־לאומיים של פולין והיא הדריכה את שר החוץ, טרם יציאתו למושב הסתיו של העצרת הכללית, להציג עמדה הצהרתית כללית בלבד.[88]

כאמור, הקו המדיני העקיב למדי של ממשלת פולין, מאז עלתה בעיית ארץ־ישראל על הבמה הבין־לאומית, היה תמיכה בפתיחת שערי הארץ לכניסת יהודים ומימוש השאיפות הלאומיות של היהודים בארץ־ישראל, והקמת מדינה עצמאית שיחיו בה יהודים וערבים בשוויון מלא. פולין ראתה בשלטון הבריטי בארץ־ישראל את מקור הסכסוך היהודי־ערבי והאמינה שעם הסתלקותו יוכלו היהודים והערבים לחיות בדו־קיום בשלום במדינה עצמאית משותפת.[89] פולין המשיכה לטעון שהאיבה היהודית־ערבית מלובה בידי כוחות אימפריאליסטיים, ועם נסיגתם ישרור גם השלום בין היהודים לערבים.[90] לפולין כמדינה

85. ראו על הנושא: אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ' 252–260.
86. ראו: מינץ (לעיל הערה 12), עמ' 174–175.
87. בשיחה עם מרדכי אורן טען כץ־סוכי שעמדתו האישית של מודזלבסקי אף חיובית יותר מהקו הרשמי. אורן, 4.7.1947, אש"צ (3).18.90.
88. *Dokumenty do dziejów PRL, Protokoły Posiedzeń Biura Politycznego KC PPR 1947-1948*, Warszawa 2002, doc. 19, 4.9.1947, p. 106
89. בשיחתו עם מרדכי אורן בוורשה טען כץ־סוכי שמשלחת הסוכנות למושב המיוחד של עצרת האו"ם עוררה מורת רוח בקרב משלחות מזרח אירופה בגלל הדגשת האיבה הערבית־יהודית וטשטוש הניגוד היהודי־בריטי. אורן, לעיל הערה 78.
90. ראו הצהרתו של מודזלבסקי ב־20 באפריל 1948 לפני משלחות יהודיות מהעולם ובהן משלחת מארץ־ישראל, שבאו לוורשה לטקסי זיכרון ללוחמי גטו ורשה. נוסח ההצהרה נשלח בפולנית ובתרגום לעברית למשה שרת על־ידי משה קרמר ב־19 במאי 1948. גנזך המדינה (ג"מ) חץ 2497/4.

לא היו שיקולים גלובליים של מדיניות חוץ כמו למעצמות הגדולות, ובכל מקרה לא היתה חופשית להחליט לפי שיקוליה בלבד בבעיות שיש להן חשיבות במאבקי הכוח שבין שתי מעצמות־העל. לפיכך היא נמנעה ככל האפשר מלדון במשמעויות המעשיות של עצמאות ארץ־ישראל לאחר שיסתיים השלטון הבריטי. היא נמנעה גם מלדון במשמעות של עומק האיבה וההתנגדות הערבית לזכויות כלשהן של היהודים בארץ־ישראל, שישימו לאל כל אפשרות של דו־קיום יהודי־ערבי בשלום, בתנאים של שוויון פוליטי. פולין הציגה תפיסה הצהרתית בדבר המשמעות האנטי־אימפריאליסטית של מאבק היישוב בשלטון הבריטי בארץ־ישראל, החותר תחת מעמדה של בריטניה במזרח התיכון.[91] אבל פולין גם עשתה צעד אל מעבר לעמדה הצהרתית זו והתמקדה בממד האנושי של הטרגדיה היהודית, הנמשכת ממחנות הריכוז וההשמדה ועד מחנות העקורים בגרמניה המשוחררת. לדעתה, תפקידו האוניברסלי של האו״ם היה להציע פתרון צודק לטרגדיה היהודית הזאת.[92] שר החוץ מודזלבסקי רצה להצהיר על תמיכת פולין בהצעת המיעוט של ועדת החקירה המיוחדת עוד בטרם התחייב צרפקין, בשם ברית־המועצות, לתמוך בתוכנית החלוקה. על רקע זה היו חילוקי דעות במשלחת פולין. בדעתו של מודזלבסקי תמך גם יוליוש כץ־סוכי, מזכיר המשלחת ונציגה הקבוע של פולין באו״ם במקום ד״ר אוסקר לנגה.[93] ייתכן שעמדתם האידאולוגית הבסיסית של מודזלבסקי וכץ־סוכי בזכות הפתרון של מדינה דו־לאומית קיבלה חיזוק מסוים, והם עצמם אף ציינו זאת, ממגעים ממושכים עם אנשי השומר־הצעיר, שבמשך שנים מספר נפגשו עם אנשי שלטון פולנים בדרגים שונים והחליפו עמם דעות. במפגשים אלה, בצד הסברה ציונית על זכות היהודים לבנות את ביתם הלאומי בארץ־ישראל, עלייה חופשית ושחרור מהשלטון הבריטי, דיברו גם על דמותה של אותה עצמאות מדינית לאחר תום המנדט.[94] בזמן המושב המיוחד של העצרת הכללית פעל בניו־יורק

91. ראו נימוקיו של גרומיקו בשיחה עם פידרקייביץ׳ לעדיפות שנתנה ברית־המועצות לתמיכה בעמדת היהודים כדי שהבריטים ייצאו מהארץ, על פני התמיכה בעצמאות הערבים שבעצם חותרת לכאורה לאותה המטרה. דיווח אורן על שיחה עם פידרקייביץ׳, 4.7.1947, אש״צ (3).18.90. אבל מה שלא נאמר כנראה הוא, שתמיכה בעצמאות הערבים לא היתה מאפשרת עליית יהודים מאירופה לארץ־ישראל, שברית־המועצות וגם פולין היו מעוניינות בה.
92. מעניין לציין שאחד ממדינאיה הבכירים של פולין, כמו שר החוץ זיגמונט מודזלבסקי, סבר שפתרון צודק לארץ־ישראל הוא מדינה דו־לאומית יהודית־ערבית בשעה שבתוך ארצם הם חתרו לביסוס מדינה חד־לאומית על־ידי סילוק מיעוטים לאומיים.
93. כץ־סוכי היה בעל מעמד בכיר לא רק במשלחת פולין אלא בקרב כל המשלחות של הגוש המזרחי בתוקף מעמדו המפלגתי־הפוליטי הבכיר כמרכז התא של חברי המפלגה הקומוניסטית במשלחות פולין וצ׳כוסלובקיה, והיו לו קשרים ישירים עם מוסקבה. נאמר גם שהוא כתב את נאומיו של שר החוץ מודזלבסקי ואף אנדריי וישינסקי, ראש משלחת ברית־המועצות, נעזר בו בהכנת נאומיו. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 265. למידע נוסף על מעמדו של כץ־סוכי ראו: אליעזר דורון, **בתצפית ובעימות: מיומנו של שגריר ישראל**, ירושלים 1978, עמ׳ 17–22.
94. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ׳ 264. ראו בין היתר: משה צ׳יז׳יק, **יחסו של השומר הצעיר לקומוניזם ולברית־המועצות**, תל־אביב 1991, עמ׳ 201; מאמר של ישראל ברזילי, **משמר**,

גם נתן פלד, איש השומר־הצעיר שנפגש עם נציגים סובייטים וקשר קשרים עם הנציגים הפולנים. לפי עדותו של כץ־סוכי הוא נפגש עמו פעמיים במהלך המושב המיוחד.[95] יעקב מאיוס, עורך **משמר**, שביקר בפולין בקיץ 1947, העביר לסגן שר החוץ של פולין תזכיר עם התיקונים (ההדגשה במקור) של השומר־הצעיר לדוח ועדת החקירה של האו"ם.[96]

כאמור התפצלו עמדותיהם של חברי משלחת פולין בנוגע להמלצות הרוב והמיעוט באונסקו"פ. בלטו בתמיכתם בתוכנית החלוקה קסוורי פרושינסקי, אוסקר לנגה, ובמידה פחותה יותר יוזף וינייביץ'.[97] וינייביץ' נאם בוועדת האד הוק ב־8 באוקטובר והדגיש שהפתרון לבעיית הפליטים היהודים באירופה הוא בעיקר הגירה לארץ־ישראל, וקרא לתת אפשרות מידית לעליית 250,000 יהודים המחכים לכך. עמדתו של וינייביץ' כלפי פתרון של חלוקה לשתי מדינות או מדינה דו־לאומית היתה מעורפלת ובלתי־מחייבת.[98] בראשונה הוטל על קסוורי פרושינסקי לשאת את הנאום בוועדה, אבל הוא סירב אלא אם כן יוכל לכלול בו מחויבות מפורשת של פולין לתוכנית החלוקה. הוא האמין שזאת הדרך היחידה שפולין יכולה ללכת בה, ובתוקף מעמדו הציבורי המכובד ייתכן שהיה יכול להרשות לעצמו להפר את הוראותיו של שר החוץ מודזלבסקי.[99]

הנאום של וינייביץ' בוועדת האד הוק היה נאום של פשרה, שנכתב לפי הוראות מודזלבסקי בידי כץ־סוכי. על כל פנים, כל המעורבים במחלוקת זו ידעו שרק ברית־המועצות תכריע בעד איזו מההמלצות יצביעו מדינות הגוש. סיפור המחלוקת במשלחת פולין הודלף על־ידי אוסקר לנגה לעורכת *The Nation* פרידה קריצ'ווי, שנהנתה מקשרים ענפים עם משלחות רבות ובייחוד עם אלה מהגוש המזרחי.[100] אפשר שכוונתו של לנגה היתה להצביע על האפשרות שפולין אינה מחכה אך ורק למוצא פיה של מוסקבה, אלא

20.6.1947; מאמר מערכת, **משמר**, 15.5.1947, מיד אחרי נאום גרומיקו על מדינה דו־לאומית; מרדכי אורן מוורשה, 4.7.1947, 9.7.1947, אש"צ (3).18.90.

95. Krammer, *The Forgotten Friendship*, p. 36; חביב כנען, **בצאת הבריטים**, תל־אביב תשי"ח, עמ' 47–48. ראו גם: פגישת אורן עם כץ־סוכי 4.7.1947, אש"צ (3).18.90.

96. פתק של יעקב מאיוס בעניין זה לסגן שר החוץ של פולין, 5.10.1947, AMSZ, 15/13/125

97. התבטאויותיו הפומביות של אוסקר לנגה מצביעות על השינוי הרב שחל בעמדתה של פולין כלפי פתרון בעיית ארץ־ישראל במהלך המושב המיוחד של עצרת האו"ם. בריאיון שנתן בפריס, בדרכו לניו־יורק, ליעקב מאיוס, ופורסם בעיתון השומר־הצעיר בפולין ב־30.9.1947, הוא הביע תמיכה בפתרון של מדינה דו־לאומית בטענה שחלוקה היא פתרון גרוע. *Mosty*, 30.9.1947. בנאומו בעצרת הכללית כעבור חודשיים (28.11.1947) הוא קרא למליאה לתמוך בחלוקה שהיא הפתרון הראלי היחיד. GA OR, 1947, Plenary Meetings, meeting 127, 28.11.1947, p. 1407

98. GA OR, 1947, Ad Hoc Committee, meeting 8, 8.10.1947, p. 43

99. דוד הורוביץ היה מקורב לפרושינסקי, וראו דבריו בספרו: דוד הורוביץ, **בשליחות מדינה נולדת**, תל־אביב תשי"ב, עמ' 281.

100. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ' 264–265. על קשריה של פרידה קריצ'ווי עם חברי משלחות פולין וצ'כוסלובקיה, שם, עמ' 188.

שיש בקרב משלחתה גם חילוקי דעות ענייניים ואמיתיים.[101] אולי התקנאו הפולנים בצ׳כים וביוגוסלבים, שלא היססו לבטא את עמדותיהם העצמאיות הנוגדות זו את זו בלי לקבל הוראות ממוסקבה. לכן אפוא רצה מודזלבסקי להקדים ולהצהיר על עמדתה של פולין בלי להמתין לברית־המועצות.[102]

גם לאחר שבנאומו בוועדת האד הוק הבטיח צרפקין את תמיכתו של הגוש המזרחי, חוץ מיוגוסלביה, בחלוקה,[103] ובכך סיים את חילוקי הדעות במשלחת פולין, המשיכו נציגיה באו״ם לסייע למשלחת הסוכנות עד האישור הסופי של תוכנית החלוקה.[104] פעיל במיוחד היה הנציג בוועדת האד הוק, קסוורי פרושינסקי, שנוסף על אהדתו הרבה ליהודים ותמיכתו המפורשת בתוכנית החלוקה לאורך כל הדרך נהנה גם מיוקרה רבה ומהשפעה בקרב המשלחות השונות כסופר ידוע וכאדם דתי בעל עקרונות מוסריים מוצקים. הסיוע שהעניק פרושינסקי למשלחת הסוכנות הפך יעיל ומשמעותי במיוחד לאחר שמונה ליושב־ראש ועדת המשנה הראשונה, שהוקמה מתוקף החלטה של ועדת האד הוק לדון במימוש המלצות הרוב של ועדת אונסקו״פ. בוועדת המשנה הזאת היו נציגי תשע מדינות שהכריזו בוועדת האד הוק על תמיכתן בתוכנית החלוקה. בהמשך התפצלה ועדת המשנה לקבוצות עבודה לדיון בתוכניות אופרטיביות לביצוע המלצת הרוב, כמו בבעיית הגבולות, אחדות כלכלית ובעיית ירושלים. פרושינסקי מונה לחבר בקבוצת העבודה לענייני גבולות יחד עם נציגי אורוגוואי וארצות־הברית. בתפקידו זה הוא סייע למאבק הסוכנות למען שיפור הגבולות שנקבעו למדינה היהודית בהמלצות אונסקו״פ, ועמדתו האוהדת הורגשה בפתרונות שהציע וביכולתו להשפיע גם על משלחות אחרות לתמוך בהם.

תמיכה של מדינה כלשהי ביהודים ובתוכנית החלוקה לא התבטאה רק בהבעת תמיכה כללית ובהצבעה הסופית. חשיבות רבה היתה גם למידת שכנועם הפנימי וללהט אהדתם

101. וינייביץ׳ סיפר על אוסקר לנגה שניצל כל אפשרות בהופעותיו באו״ם כדי להוכיח את עמדותיו העצמאיות בסוגיות שונות שלא תאמו תמיד את אלה של ברית־המועצות, והדבר אף הפך לקוריוז. אבל הוא לא חרג מעולם מהמסגרת הכוללת של המדיניות שהתוותה ברית־המועצות. Winiewicz, *Co pamiętam z długiej drogi życia,* p. 375

102. כאשר פנו אנשי הסוכנות לצרפקין להשפיע על יוגוסלביה שתתמוך בהצעת הרוב, הוא הציע להם לפנות אליה במישרין. נראה שהקרע בין יוגוסלביה וברית־המועצות כבר החל להסתמן באופק. הורוביץ, **בשליחות מדינה נולדת**, עמ 266–267. סיפור דומה סיפר נתן פלד על נסיונו לבקש מגרומיקו להתערב אצל היוגוסלבים כדי שיתמכו בהחלטת החלוקה: ׳פניו [של גרומיקו] קדרו לשמע הבקשה, הוא לא השיב דבר ורק הניע ידו בביטול׳. כנען, **בצאת הבריטים**, עמ׳ 49.

103. יוגוסלביה לא יכלה לתמוך בחלוקה בגלל המיעוט המוסלמי הגדול החי בה, משום היותה בעצמה מדינה רב־לאומית ובגלל רצונה לשמור על יחסים טובים עם הערבים. ראו: Ro'i, *Soviet Decision Making in Practice,* pp. 67, 84; הורוביץ, **בשליחות מדינה נולדת**, עמ׳ 292. גם כץ־סוכי הביע דעה דומה בריאיון עם יעקב רואי ב־13 ביוני 1971, שנמסר לי באדיבות המראיין.

104. לידי משלחת הסוכנות היהודית הגיע מידע כבר קודם לכן שבישיבה הסגורה של משלחות הגוש המזרחי נתקבלה החלטה סופית לתמוך בתוכנית החלוקה. הורוביץ, **בשליחות מדינה נולדת**, עמ׳ 261, 276.

של נציגיה לעניין הציוני, שהתבטאו בסיוע מתמיד, בעמידה על המשמר בוועדות המשנה ובסיכול הצעות עוינות, וכן בקשר עם משלחות אחרות, בניסיון להשפיע גם עליהן בכיוון הרצוי למשלחת היהודית. לכן היתה חשיבות גדולה להרכב האישי של משלחת פולין ולרמתם האנושית והאינטלקטואלית הגבוהה של חבריה הבכירים כדי שתמיכתה של פולין במאבק הציוני באו"ם תהיה משמעותית. הדבר בולט במיוחד על רקע ההשוואה עם המשלחת של צ'כוסלובקיה. זו אמנם תמכה בעקיבות בעמדת משלחת הסוכנות במושב המיוחד, הצביעה בוועדת אונסקו"פ בעד תוכנית החלוקה, והצביעה בעד אישורה הסופי במושב הסתיו של העצרת הכללית, אבל תמיכתה נבעה בעיקר מהוראתו המפורשת של שר החוץ יאן מסריק, שהיה תומך ותיק בציונות.[105] קרל ליסיצקי, נציג צ'כוסלובקיה בוועדת אונסקו"פ ואחר־כך בוועדת האד הוק ובוועדת המשנה הראשונה, מילא את הוראותיו של מסריק, אבל היסס לגלות יחס אוהד לעמדות הציוניות.[106] בהיותו חבר בקבוצת העבודה לענייני ירושלים לא ניסה לסייע לסוכנות היהודית לשנות את תוכנית הבינאום.[107]

ב־28 בנובמבר נשא כאמור אוסקר לנגה את הנאום המסכם בעצרת האו"ם ובו הצהיר על תמיכתה של פולין בתוכנית החלוקה כפתרון הראלי היחיד. נראה שלא רק החלטת ברית־המועצות גרמה לפולנים לשנות את עמדתם ולתמוך בחלוקה, אלא גם המגע עם נציגי המדינות הערביות ונציגי הוועד הערבי העליון של הפלשתינים, שבמהלך הדיונים הממושכים בעצרת הראו איבה עמוקה ובלתי־מתפשרת לכל צורה של קיום יהודי לאומי בארץ־ישראל.[108]

ב־29 בנובמבר 1947 אישרה עצרת האו"ם את תוכנית החלוקה והקמת מדינה יהודית בחלק מארץ־ישראל ברוב של 33 נגד 13 ו־10 נמנעים. הגוש המזרחי תמך בתוכנית החלוקה, חוץ מיוגוסלביה שנמנעה. היא נשארה נאמנה לתמיכתה בפתרון הפדרלי של בעיית ארץ־ישראל והתנגדה לתוכנית החלוקה. עם זאת הושקעו מאמצים רבים של משלחות צ'כוסלובקיה ופולין לשכנע את יוגוסלביה שלא לפגוע באחדות המחנה הסובייטי. בסופו של דבר הגיע כץ־סוכי, הקומוניסט הנאמן על מוסקבה, להסכם עם היוגוסלבים, בידיעתה או אף בהוראתה של מוסקבה, שהיתה מעוניינת לא פחות מהיהודים באישור תוכנית החלוקה ולא יכלה להרשות שהתוכנית תיכשל בגלל מדינה השייכת למחנה שלה. לפי דבריו של כץ־סוכי סוכם שיוגוסלביה, בהיותה האחרונה ברשימת המצביעות, תתמוך בתוכנית החלוקה רק אם יתברר שהקול שלה הוא הקול החסר להשגת הרוב של שני שלישים, ובמקרה אחר היא תימנע.[109]

105. שם, עמ' 226.
106. שם, עמ' 229–230.
107. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ' 385.
108. כץ־סוכי אישר בשיחתו עם יעקב רואי (לעיל הערה 103) שהנימוק העיקרי לתמיכתן של ברית־המועצות ושל פולין בתוכנית החלוקה לא היה מידת הצדק שבה לעומת הצדק שבתוכנית האחרת, אלא שכנוען שהתוכנית יכולה להתבצע.
109. אילת, **המאבק על המדינה**, ב, עמ' 443–444.

לכל אורך התקופה ששאלת ארץ־ישראל היתה על סדר יומו של האו״ם מילאה משלחת פולין תפקיד חשוב בסיוע לקידום עמדות היישוב היהודי בארץ־ישראל. היא בעצם נטלה על עצמה, בייחוד במושב המיוחד, לייצג את ענייניו במליאה ובוועדות, גם כדי לאזן את התמיכה המסיבית והקולנית של חמש המדינות הערביות החברות באו״ם בפלשתינים. אישיותם המיוחדת של כמה מנציגיה באו״ם, אמונותיהם ועמדותיהם האישיות בעניין היהודי יצקו תוכן ייחודי להוראות שקיבלו מוורשה לתמוך באינטרסים של היהודים. קרוב לוודאי שברית־המועצות לא רק שלא הפריעה לפולין לנהל את המדיניות הזאת, אלא שהיא אף ניצלה אותה, אולי כאיתות על כוונותיה בעתיד, כ׳בלון ניסוי׳ לבדיקת עמדותיהן של מדינות אחרות, ובייחוד של ארצות־הברית, לפני שהיא עצמה התחייבה לתמיכה בצד כלשהו. רמז לכך אפשר אולי לראות במשפט הקצר שבו תמצת כאמור וינייביץ׳ את שיחתו עם גרומיקו באפריל 1947.[110]

בסופו של דבר התנהלה מדיניותה של פולין בתוך המסגרת הכללית שהתוותה ברית־המועצות. ואולם היא חרגה בפעלתנותה וביוזמותיה מהקו הכללי ומפועלן של שאר מדינות הגוש ושל ברית־המועצות עצמה. מה היו הסיבות האמיתיות לכך? קשה להשיב תשובה חד־משמעית. נראה שהיה כאן ערבוב של נימוקים אנושיים־מוסריים בהשפעת השואה, ושל שיקולים קרים שנבעו מהאינטרסים של פולין, הפנימיים והבין־לאומיים. השלטון הקומוניסטי החדש התמודד עם התנגדות עממית רחבה והפעיל אמצעי דיכוי קשים. האנטישמיות העממית ורצח יהודים בפוגרומים שאחרי המלחמה יצרו תנועת הגירה יהודית נרחבת וזו התרכזה במחנות העקורים בגרמניה, וכן יצרו דעת קהל לא אוהדת כלפי פולין במערב, ובייחוד בקרב הציבור היהודי. ייתכן שאלה היו בין הסיבות למדיניותה החיובית של פולין כלפי היהודים החיים בה ולעמדותיה בעניין אפשרויות ההגירה שלהם ממנה. אבל יש להביא בחשבון שאת המדיניות לתמוך בהגירת היהודים הנחתה גם השאיפה לממש את העיקרון של מדינה חד־לאומית פולנית, ולהפחית במידה ניכרת את מספר היהודים שימשיכו לחיות בה. לכן הפעילות של פולין למען פתרון בעיית העקורים ומימוש המאוויים הלאומיים של היהודים בארץ־ישראל היו בסופו של דבר פועל יוצא מתבקש מהמדיניות הזאת. ההיבטים המוסריים בעמדותיה של פולין והדגשת הקשר ההיסטורי והתרבותי של היהודים והפולנים והסבל של העם היהודי בתקופת השואה — כל אלה ביטאו במידה רבה את דעותיהם של רוב נציגיה של פולין. אבל הם גם תאמו את המתבקש מהופעה על במה בין־לאומית ופנייה אל דעת הקהל היהודית בנושא שריכז תשומת־לב כה רבה. במהלך השנים 1946 ו־1947 התמודדה פולין עם בעיית הערעור של מעצמות המערב על ההסכמות של ועידת פוטסדם בנוגע לגבולותיה המערביים והיקף הסיפוח של שטחי שלזיה על חשבון גרמניה. נראָה לה שרכישת דעת הקהל היהודית במערב ובייחוד בארצות־הברית, היתה מן הסתם מסייעת לה במאבקיה לאישור הגבולות.

110. Winiewicz, *Co pamiętam z długiej drogi życia*, p. 587 (above note 40).

בתום מושב האביב של עצרת האו״ם שלח ראש המשלחת של פולין בניו־יורק מכתב למשרד החוץ בוורשה ובו הוא סיכם את פועלה החיובי של פולין במושב האביב ואת הישגיה המוסריים והפוליטיים בתמיכה בעניין היהודי. על המסמך הוסיף סגן שר החוץ של פולין הערה בכתב יד: ׳האם לא היה אפשר להשיג משהו קונקרטי יותר — למשל עיתונות יהודית בעניין הגבולות שלנו?׳.[111] האם משפט זה מבטא בפשטות את הכוונות שמאחורי פעלתנותה של פולין במושב האביב ואת האמונה הפולנית המסורתית בכוחם של יהודי צפון אמריקה להשפיע על דעת הקהל שם ועל מדיניות הממשל? אסתכן ואומר שההערה היתה אולי תגובה מבודחת במקצת של פוליטיקאי בוורשה על התפארותו של שגריר פולין באו״ם בהישגיה של המשלחת.

ובכל זאת, הפערים הבלתי־מוסברים בין ההוראות לפעילות אוהדת לעניין היהודי, אבל מתונה ולא מחייבת מדי, שנתקבלו מוורשה באפריל 1947, לבין הפעלתנות של נציגי פולין במושב המיוחד בחריגה בולטת מההוראות מביאים לידי השערה שהיו צינורות חשאיים שדרכם נתקבלו הוראות אחרות. יש מקום לחשוב שכץ־סוכי הקומוניסט, המקורב לגרומיקו, היה אולי איש הקשר והמושך בחוטים מאחורי הקלעים להכנת הבימה להופעתה של ברית־המועצות כנותנת הטון בנושא ארץ־ישראל על בימת האו״ם וכשותפה בעתיד במשחקים הבין־מעצמתיים במזרח התיכון בכלל.

111. AMSZ, ZD 8/93, 20.5.1947

'להב המחרשה קבע את הגבול' – גבול ישראל–ירדן 1922–1994

גדעון ביגר ודוד שטנר

הקדמה

ב־26 באוקטובר 1994 נחתם הסכם השלום בין מדינת ישראל לממלכת ירדן. בין הנושאים המרכזיים שנידונו וסוכמו בהסכם שלום זה היה נושא הסדר קו הגבול בין המדינות. סעיף 3 בהסכם עוסק כולו בגבול הבין־לאומי שבין שתי המדינות, ויש בו שמונה תת־סעיפים. מלבד זאת, נספח I (א) עוסק בתיחום הגבול ובדרכי סימונו, נספח I (ב) עוסק בגבול באזור נהריים, ונספח I (ג) עוסק בגבול באזור צופר. נספח V קובע את הסדרי המעבר של אנשים ושל סחורות בין המדינות. בסך הכול בסעיפים העוסקים בגבולות ישנו כרבע מכלל הטקסט בהסכם. להסכם צורפו עשרים ושבע מפות אורתו־פוטו ושתי מפות אורתו־אימאז' (מפות הדמיה), שסומן עליהן קו הגבול.

שיחות השלום בין ישראל לירדן נגעו בנושאים שונים ומגוונים, ועמדו בבסיסם אינטרסים לאומיים, המצב הפוליטי העולמי והסכמים עם הפלסטינים, שסללו את הדרך להסכם השלום. התוויית קו הגבול הבין־לאומי בין ישראל לירדן היתה נושא מרכזי וחשוב בכלל תהליך עיצוב הסכם השלום. דיון בתהליך קביעת קו גבול זה הוא נושא המאמר.

על אף חשיבותו של הסכם השלום עם ירדן, מיעט המחקר המדעי לעסוק בנושא, וכל שנכתב עוסק במהלך הגלוי של המשא־ומתן. משה ברור כתב מאמר שכותרתו 'גבול השלום בין ישראל לירדן', ובו סקר את תולדות קביעת קו הגבול בתקופת המנדט, את השינויים שחלו בפני השטח מאז קביעתו ואת השינויים שחלו במקומו של קו הגבול עקב הסכם השלום. המאמר התפרסם באנגלית.[1] אליקים רובינשטיין, שהיה היועץ המשפטי לממשלת ישראל, כתב כמה מאמרים,[2] ובהם סקר באריכות את ההיסטוריה של יחסי

1. Moshe Brawer, 'The Israeli-Jordanian Peace Boundary', in: Martin. A. Pratt and Janet A. Brown (eds.), *Borderlands under Stress*, The Hague 2000
2. אליקים רובינשטיין, 'על הגבול ועל גבול ישראל-ירדן', **דעת** (פרשת חקת), 170 (תשס"ד); הנ"ל, 'חוזה השלום עם ירדן', **המשפט**, ג (1996), עמ' 347-366; הנ"ל, 'ישראל וירדן בדרך לשלום', **מחקרי משפט**, 2 (1998), עמ' 521-536.

ישראל-ירדן ואת מהלך הדיונים, אך לא עמד על נקודות המחלוקת בנוגע להתוויית קו הגבול החדש. בימים אלה אושרה עבודת דוקטור מאת חיים סרברו באוניברסיטת בר־אילן,[3] העוסקת בצדדים הטכניים של סימון קו הגבול בערבה ובמפרץ אילת. אורי שגיא (לשעבר ראש אמ"ן) סקר בספרו את מעורבותו האישית בתהליך בעמדו על מספר בעיות שנידונו במהלך המשא־ומתן.[4] עם זאת, השיקולים השונים שעמדו לפני מקבלי ההחלטות ומהלך הדיונים הפנימיים טרם נידונו, והדיון בהם יהיה המוטיב המרכזי במאמר.

א. שלבים בהתוויית גבול ישראל–ירדן

התוויית קו הגבול בין ישראל לירדן התרחשה בארבעה שלבים:

1. התוויית קו הגבול בין ארץ־ישראל לעבר־הירדן בתקופת השלטון הבריטי, בשנת 1922.
2. הסכמי שביתת־הנשק שנחתמו באביב 1949.
3. קביעת קו הפסקת האש לאחר מלחמת ששת הימים בשנת 1967.
4. התוויית קו הגבול הבין־לאומי במסגרת הסכם השלום בשנת 1994.

שלושת השלבים הראשונים נחקרו ותוארו בספרות בהרחבה — גם על־ידי כותבי מאמר זה, ולכן יידונו כאן בקצרה אגב הפניה למקורות הכתובים. השלב הרביעי והאחרון יתואר בפירוט בשל ייחודו.

1. קו הגבול המזרחי של ארץ־ישראל המנדטורית

קו הגבול הראשון במזרחה של ארץ־ישראל נקבע רשמית בהודעת סר הרברט סמואל, הנציב העליון הבריטי, בעיתון הרשמי של ארץ־ישראל ב־1 בספטמבר 1922. שם נאמר:

> דבר המלך במועצתו על פלשתינה (א"י) 1922 לא יחול על השטח הנמצא מזרחה מקו היוצא מנקודה אחת הנמצאת שני מילין מערבה לעיר עקבה במפרץ עקבה (עציון גבר) ועולה דרך מרכז ואדי ערבה, ים המלח ונהר הירדן, עדי הגיעו למקום הצטלבות הירדן ונהר הירמוך; משם, דרך מרכז הנהר ירמוך עד הגבול הסורי.[5]

פרסום זה בעיתון הרשמי נתן תוקף חוקי לקיומם של שני שטחי מנדט נפרדים — ארץ־ישראל ועבר־הירדן, וקביעה זו קיבלה תוקף בין־לאומי עם קבלת התיקון לסעיפי המנדט בידי חבר הלאומים ב־23 בספטמבר 1923.

3. Haim Srebro, 'A Process Driven Boundary Making Model: Generalizing the Case Study of the Gulf of Aqaba and the Aravah Valley', Bar Ilan University, Ramat Gan, December 2005
4. **אורי שגיא, אורות בערפל**, תל־אביב 1998, בעיקר עמ' 213–219.
5. **העיתון הרשמי של ממשלת פלשתינה (א"י)**, גיליון מיוחד, 1 בספטמבר 1922.

קביעה זו היא שיאו וסופו של דיון מדיני שהיו שותפים בו ממשלת בריטניה ונציגויותיה השונות — במצרים, בארץ־ישראל ובעבר־הירדן — התנועה הציונית, התנועה הלאומית הערבית בראשות השריף (לימים המלך) חוסין מחיגא'ז ובנו פיצל ועוד. המשא־ומתן בעניין החל עוד בשנת 1915, בזמן מלחמת העולם הראשונה, נמשך בוועידת השלום בפריס, ונסתיים בקביעתו של הנציב העליון. הדיון בפרשה סבוכה זו עדיין נמשך, והוא חורג מעניין חיבור זה.[6]

קו גבול זה הוגדר בכתובים, אך לא סומן בשטח. שנתיים לאחר מכן צוין קו הגבול במפות, אך גם השלטון הבריטי הטיל ספק במידת דיוקן של המפות.[7] חוסר הבהירות בנוגע למקומו המדויק של הקו בשטח — הן בחלק היבשתי שלו, מדרום לים המלח, הן בתוך ים המלח והן לאורך הירדן — המשיך להעסיק את מתווי הגבול במשך כל תקופת השלטון הבריטי בארץ־ישראל.[8] רק כעבור שנים, בשנת 1946, בעקבות הענקת עצמאות לעבר־הירדן, ראו אנשי השלטון הבריטי צורך לקבוע במדויק את קו הגבול בערבה ולסמנו בשטח. קו זה היה אז לקו גבול בין־לאומי, ונוצר כמובן הצורך לסמנו במדויק. עם זאת, רק קטע קצר אחד, בחלקו הדרומי של הקו, נמדד וסומן. לראשונה נקבע אז היכן תהיה נקודת המוצא לקו הגבול במפרץ עקבה — במרחק 3.2 ק"מ ממערב לבתיה המערביים של עקבה. מנקודה זו נמתח קו ישר צפונה באורך ארבעה ק"מ, לעבר עמק הערבה.[9] הקביעה התחשבה בהתפשטותה של עקבה במרחב מאז שנת 1922, וכך זכתה בשטח אדמה נוסף לחוף המפרץ. שאר חלקי קו הגבול לא סומנו בתקופה זו, והקווים שהודפסו במפות השונות אשר הופקו בתקופת השלטון הבריטי לא חפפו תמיד זה את זה, בעיקר בכל הנוגע להתוויית הקו במרכז ים המלח. עם זאת, בשנת 1927 נקבע כי קו הגבול יישאר תמיד במרכזו של נהר הירדן (ונהר הירמוך) בלי לשים לב לשינויים שייעשו בתוואי הזרימה של נהרות אלה.[10] בכך נקבע כי כל שינוי בזרימה יגרום להעברת שטחים מארץ־ישראל לעבר־הירדן ומעבר־הירדן לארץ־ישראל. שינוי מזערי התרחש בשטח עם הקמתו של מפעל

6. לדיון הכללי בנושא ראו: Elie Kedourie, *In the Anglo-Arab Labyrinth*, Cambridge 1976; יצחק גיל־הר, 'הפרדת עבר־הירדן המזרחי מארץ־ישראל', **קתדרה**, 12 (תשל"ט), עמ' 47–69; גדעון ביגר, **ארץ רבת גבולות**, קריית שדה־בוקר 2001, עמ' 160–191. ישעיהו פרידמן עוסק בנושא שנים רבות, ולאחרונה פורסם החלק הראשון של ספרו המונומנטלי **מיתוס של כפל ההבטחות**, קריית שדה־בוקר 2004. ראו גם: ישעיהו פרידמן, 'כיצד נקרע עבר הירדן מעל הבית הלאומי היהודי בארץ־ישראל', **עיונים בתקומת ישראל**, 15 (תשס"ה), עמ' 125–146.

7. Brawer, 'The Israeli-Jordanian Peace Boundary' (above note 1), p. 347

8. משה ברור, **גבולות ישראל**, יבנה 1988, פרק רביעי, עמ' 80–102, ובעיקר עמ' 86–95. ראו גם: ביגר, **ארץ רבת גבולות**, עמ' 187–191.

9. משה ברור, 'גבולות וספר בנגב', בתוך: יהודה גרדוש ואחרים (עורכים), **ספר הנגב**, באר־שבע 1984, עמ' 368–379.

10. הנציב העליון הלורד פלומר למשרד המושבות, אשגר 802, מ־25 ביולי 1927, הארכיון הציבורי הבריטי PRO CO/733/142 44551, ושם התכתבויות בעניין.

החשמל של רוטנברג בנהריים בראשית שנות השלושים של המאה ה־20. כדי ליצור אגם למאגר המים הנדרשים להפעלת הטורבינות, סָכַר רוטנברג את נהר הירמוך סמוך למפגשו עם נהר הירדן. מי נהר הירמוך בקטע שהותווה בו קו הגבול הופנו לאגם אשר נוצר מדרום מזרח לאפיק המקורי של הירמוך. בשל כך נוצר 'אי' בין אפיק הזרימה המקורי ובין האגם החדש. בתקופת השלטון הבריטי לא נוצרה כל בעיה, אך היו טמונים בכך זרעי מחלוקת עתידית.

הגבול המנדטורי, שסומן בעיקרו רק במפות, ללא סימון מדויק בשטח, יצר כמה בעיות. אלה נבעו:

1. מההבדל בין הכתוב בצו המנדטורי משנת 1922 בעניין הערבה, כלומר 'מרכז ואדי ערבה', ובין מה שנהיה מקובל בשנים מאוחרות יותר בנוגע לקביעת קו הגבול כ'קו הנקודות הנמוכות'.
2. מהשימוש בשם ואדי ערבה (Wadi Arraba) לפעמים במשמעות של הנחל הזורם בעמק הערבה ולפעמים במשמעות המתייחסת לעמק הערבה, ומציינת בתוכו את נחל הערבה הנשפך למפרץ עקבה. מלבד זאת, השתמשו לעתים בשם 'נחל ג'יב' במקום 'נחל הערבה'.
3. מהשינויים שחלו במשך השנים במקום זרימתם של הנחלים בעמק הערבה. הדבר הביא לשינוי במרכז ואדי ערבה.
4. מהקושי להגדיר מה הוא מרכז ואדי ערבה בכלל ומה הוא אזור עקבה בפרט (שם היתה אי־התאמה בין 'מרכז ואדי ערבה', לקביעת 'שני מילים מערבה לעיר עקבה', והדבר נפתר כאמור רק בשנת 1946.
5. מאי־סימון קו הגבול בשטח, להוציא האזור הסמוך לראש המפרץ.
6. מתוך היתר שנתנו הבריטים למפעלי פיתוח בהנהלת יהודים להשתמש בשטחים שממזרח לגבול (המפעל לייצור חשמל בנהריים ומפעלי האשלג בים המלח).

הסכמי שביתת־הנשק משנת 1949

הסכסוך בין ערבים ליהודים על השליטה בארץ־ישראל הביא להקמת ועדת חקירה מטעם ארגון האומות המאוחדות (UNSCOP — ועדה מיוחדת של האו"ם לענייני ארץ־ישראל). בעקבות המלצותיה של ועדה זו החליטה העצרת הכללית לחלק את ארץ־ישראל המנדטורית בין היהודים לערבים ולהשאיר את אזור ירושלים כשטח נפרד בשליטת האו"ם. החלטת זו, החלטה 181, נתקבלה באו"ם ב־29 בנובמבר 1947, והיא מסמנת את סיומה של מלחמת העצמאות של היישוב היהודי (והערבי) נגד השלטון הבריטי בארץ־ישראל. במפה שצורפה להחלטה אין כל שינוי בגבול בין ארץ־ישראל לעבר־הירדן, קו שאמור היה להישאר ללא כל נגיעה להחלטת החלוקה.

החלטת החלוקה הביאה לפריצתה של מלחמת אזרחים בארץ־ישראל מכיוון שערביי הארץ ומדינות ערב מיאנו לקבל את החלטת האו"ם. המלחמה שהתחוללה בתוך שטחי

ארץ־ישראל נסתיימה בתבוסתו של הכוח הערבי הארץ־ישראלי, ובערב 14 במאי 1948 הוכרז על הקמת מדינת ישראל, בלי שהותוו ונקבעו גבולותיה של מדינה זו. אור לבוקר 15 במאי 1948 פלשו צבאות ערב לשטחה של ארץ־ישראל, והחל השלב השלישי של מלחמת הקוממיות (הראשון היה המאבק בבריטים, והשני — מלחמת האזרחים). מלחמה זו נסתיימה בעצם בסתיו 1948, אף שבראשית 1949 נערך מבצע 'עובדה', ובו הגיעו כוחות צה"ל לראש מפרץ אילת (עקבה) והניפו את דגל ישראל באום רשרש.

מהלכי המלחמה בחזית המזרחית, בקרבות בין צבא הגנה לישראל ובין צבא עיראק, צבא עבר־הירדן וצבא מצרים, הביאו לייצוב קו חזית שעבר במרכזה של ארץ־ישראל, מהר הגלבוע בצפון עד הרי חברון בדרום. קו זה נוצר בעקבות הקפאת עמידתם של הצבאות ביום הפסקת האש. בצפון החזיק צבא עיראק בשטחים מהרי הגלבוע דרך ואדי ערה, כפרים במערב השומרון (באקה אל־ע'רבייה, טייבה, טירה) עד כפר קאסם ומגדל צדק (מג'דל יבא). צבא עבר־הירדן החזיק במשטרת לטרון בגבעות מצפון ומדרום לכביש ירושלים-תל־אביב, בחלק המזרחי של ירושלים ובערים מדרום לה.[11] בשל אופי הלחימה באזורים ההרריים נקבעו בשטח זה שני קווים, האחד סימן את מערך הכוחות הישראליים, והאחר, ממזרח לו, את מערך הכוחות בעבר־הירדן. צבא מצרים החזיק בשטחים לאורך כביש חברון-בית לחם, שטחים על ציר בית גובריין-בית לחם וכן כוחות שהיו נצורים בכיס פאלוג'ה.[12] כך למעשה השתלטה עבר־הירדן (לאחר שהועבר אליה השטח אשר היה בידי הכוחות העיראקיים) על חלקים רבים שהיו מיועדים למדינה הערבית, על־פי החלטת החלוקה. מדינת ישראל השתלטה גם היא על חלקים שהיו מיועדים למדינה הערבית בגזרה זו, ובהם הערים לוד, רמלה ובאר־שבע. לא התנהלו מהלכי מלחמה ממשיים לאורך קו הערבה בין ארץ־ישראל לעבר־הירדן, אולם כוחות צה"ל הגיעו במסע צבאי עד אזור עין גדי במרכז חופו המערבי של ים המלח, ובמבצע 'עובדה' הגיעו כאמור עד מפרץ אילת, וסילקו מהשטח כוחות קטנים מעבר־הירדן שעברו את הקו מערבה, בלי שהשתלטו על כל שטח שהוא ממזרח לקו הערבה.

מצב זמני זה של הפסקת אש הוביל לשיחות על הסכם שביתת־הנשק; אלה נערכו באביב 1949 באי רודוס בראשותו של ראלף באנץ', סגן מזכיר האו"ם. בשיחות אלה נקבעו בהסכמה קווי שביתת־הנשק על־פי ההגדרה 'מטרת היסוד של קווי שביתת־הנשק היא להתוות את הקווים אשר מעבר להם לא ינועו הכוחות המזוינים של כל אחד מהצדדים'. עוד נקבע כי 'שום תנאי מתנאי ההסכם הזה לא יחרוץ בשום פנים מראש את זכויותיו, תביעותיו ועמדותיו של כל אחד מהצדדים ביישובה הסופי של שאלת ארץ־ישראל בדרך שלום, באשר תנאי הסכם זה נקבעים מתוך שיקולים צבאיים בלבד'.[13]

11. מפת קווי הפסקת האש מול עבר הירדן (וצבא עיראק), בתוך: ימימה רוזנטל (עורכת), **תעודות למדיניות החוץ של מדינת ישראל**, ג, ירושלים תשמ"ג, מול עמ' 346.
12. שם, מול עמ' 138.
13. סעיף 4, סעיף קטן 2, וסעיף 2, סעיף קטן 2 בהסכם שביתת־הנשק בין ישראל לעבר־הירדן, 3 באפריל 1949, כך בכל הסכמי שביתת־הנשק האחרים (סעיף 5, סעיף קטן 2 ו־3 בהסכם שביתת־

העיקרון המנחה בקביעת קווי שביתת־הנשק היה אפוא צבאי בעיקרו, והסתמך על מקום הכוחות הצבאיים בעת שהוכרזה הפסקת האש. עם זאת, מדינת ישראל ראתה איום על שטחה בהימצאותם של כוחות צבא סמוך למישור החוף. מדינת ישראל ראתה צורך בשימוש חופשי בקו מסילת הברזל בין לוד לחיפה, שנשאר בחלקו בשליטת הצבא העיראקי, בשימוש חופשי בקו מסילת הברזל מלוד לירושלים, שחלקו נשאר בשליטת כוחות של עבר־הירדן, וכן בשימוש חופשי בכביש שעבר בוואדי ערה וחיבר בין חדרה לעפולה. מדינת ישראל דרשה אפוא לקבל לשליטתה שטחים מלבד השטחים שהשתלטה עליהם במלחמה. לאחר משא־ומתן (שלִווה גם באולטימטום של ישראל), נאותה ממלכת עבר־הירדן להיענות לדרישת ישראל, ובשל כך הותוו קווי שביתת־הנשק השונים מקווי העמדות הצבאיות. כל השטח שממערב למסילות הברזל מלוד לירושלים ולחיפה ומצפון להן, כל כביש ואדי ערה והשטחים השולטים עליו וכן שטחים השולטים צבאית על מישור החוף הועברו למדינת ישראל. תמורה חלקית מצד ישראל היתה העברתם של שטחים שהיו בשליטת ישראל בדרום הר חברון לידי ממלכת ירדן. כך נאמר בהסכם כי ׳קו שביתת־הנשק בגזרה חברון־ים המלח [...] הכרוך בסטייה ניכרת מן הקווים הצבאיים הנוכחיים לטובת כוחות ממלכת הירדן ההאשמית — כוונתו לשמש פיצוי לעומת השינויים בקווים הצבאיים הנוכחיים של הגזרה העיראקית׳.[14]

קביעת קו שביתת־הנשק שלא לאורך קו החזית בחזית הירדנית הביאה להכללת כפרים ערביים בתחום מדינת ישראל, כפרים שלא נכבשו במלחמה. יש לציין כי בכל השטח אשר מרכס הכרמל דרומה לא נשארה אוכלוסייה ערבית בכפרים שהגיעו אליהם כוחות צה״ל, פרט לכפרים אבו גוש בהרי יהודה, פורדיס סמוך לזכרון־יעקב וג׳יסר א־זרקה סמוך לבנימינה. כמו כן נשארו כפרים קטנים נוספים כמו עין רפה בהרי יהודה וכמה בתים מיושבים ליד כפר מנחם. אוכלוסיית הכפר בית נקובה בהרי יהודה הועתקה ממקומה, אך הושארה בשטח מדינת ישראל. צירופם של כפרים ערביים שלא כבשו כוחות צה״ל במלחמה הותנה באי־גירושם של היושבים בכפרים אלה. מדינת ישראל התחייבה בהסכם שביתת־הנשק כי

> בכל מקום, בו עשויים כפרים להיפגע על־ידי קביעת קו שביתת־הנשק [...] יהיו רשאים תושביהם של כפרים אלה לקיים בידיהם את זכויותיהם המלאות — וזכויות אלה יהיו מוגנות — לגבי מקום מושבם, קניינם וחירותם. באם יחליט מי מבין התושבים לנטוש את כפרו, יהיה רשאי לקחת עמו את מקנהו ושאר מטלטליו ולקבל

הנשק עם מצרים מ־24 פברואר 1949. כך סעיף 2, סעיף קטן 2, וסעיף 4, סעיף קטן 2 בהסכם שביתת־הנשק עם לבנון, 23 במרס 1949), שם.

14. סעיף 6, סעיף קטן 4 בהסכם שביתת־הנשק בין ישראל לירדן. רוזנטל (עורכת), **תעודות למדיניות החוץ של מדינת ישראל**, ג, עמ׳ 715. על השינויים בין קווי הפסקת האש לקווי שביתת־הנשק בגזרה הירדנית ראו את המפה בהערה 11 לעיל.

בלי דיחוי פיצויים מלאים תמורת קרקעותיו שעזב. לכוחות הישראליים יהיה אסור להיכנס לכפרים כאלה או לחנות בהם; משטרה ערבית, שתגויס מבין בני המקום, תאורגן ותחנה בהם לשם ביטחון פנימי.[15]

בנוגע לקו הערבה נקבע כי

בגזרה שתחילתה בנקודה (נ.צ. 0958–1925) בים המלח ועד הקצה הדרומי ביותר של ארץ־ישראל ייקבעו קווי שביתת־הנשק בהתאם לעמדות הצבאיות הקיימות, כפי שנסקרו במארס 1949 על־ידי משקיפי האו"ם, ויעברו מצפון לדרום כפי שהותוו במפה 1 שבנספח 1 להסכם זה.[16]

בפועל הותווה הקו לאורך הקווים שסומנו כקו גבול במפות מימי המנדט בלי שנעשתה כל בדיקה מפורטת בנוגע למקומו של קו זה. לאחר מבצע 'עובדה' התבססו הכוחות הירדניים והישראליים משני צדי הקו המנדטורי, ומיקומם תועד בידי האו"ם. לא נקבע אפוא בהסכם כי הקו שנקבע ב־1922 הוא קו שביתת־הנשק, אך להסכם צורפה מפה בחתימת שני הצדדים. מפה זו, שהופקה בקנה־מידה 1:250,000 בשנת 1946, לא היתה בקנה־מידה המתאים לסימון מדויק של קו גבול עליה, בעיקר בנוגע לשטח שסביב ים המלח, והדבר נתן מקום לפרשנויות שונות בנוגע למקומו המדויק של קו שביתת־הנשק בין ישראל לירדן.

בגזרת ירושלים נוצר מצב ייחודי. להלכה, בהתאם להחלטת האו"ם אמורים היו ירושלים, בית לחם והשטחים הסמוכים להיות בריבונות מיוחדת בניהול האו"ם, ואולם למעשה הביאה המלחמה להשתלטות הלגיון של עבר־הירדן על חלק מן השטח שיועד לאו"ם, וצה"ל השתלט על חלקו האחר של השטח. קו הפסקת האש באזור ירושלים נקבע עוד ב־30 בנובמבר 1948, והסכמי שביתת־הנשק קיבעו אותו. הקו בעיר ירושלים עצמה נקבע עוד קודם לכן, ב־22 ביולי 1948, סמוך לתחילת ההפוגה השנייה במלחמה. הסכם לתיאום קווי הכוחות בירושלים הועבר להסכם 30 בנובמבר והותווה בהסכם שביתת־הנשק. תוואי מסילת הברזל לירושלים קבע את מקומו של קו שביתת־הנשק בעיר ובסביבותיה. הכפר בית צפאפה נחצה לשניים: החלק שמצפון למסילת הברזל נשאר בשטח ישראל, ואילו חלקו העיקרי, הדרומי, נשאר בשטח ירדן. קו מסילת הברזל באזור הכפר ביתיר השאיר את הכפר בשטח ירדן, ואילו תחנת הרכבת ושטחים מעובדים מצפון לה נשארו בשטח מדינת ישראל.

חשוב לציין כי תושבי הכפרים שהועברו לריבונות ישראל — כפר קאסם, כפר ברא, ג'לג'וליה, טירה, טייבה, קלנסואה, באקה אל־ע'רבייה, כפר קרע, ערה, ערערה, אום אל־פאחם ושאר יישובי ואדי ערה — לא נשאלו על עמדתם בנושא, והם הועברו משליטת ירדן לשליטת ישראל בתוקף החתימה על הסכמי שביתת־הנשק.

15. סעיף 6, סעיף קטן 6 בהסכם שביתת־הנשק עם ירדן, רוזנטל, שם.
16. סעיף 5, סעיף קטן ד, שם.

הסכם שביתת־הנשק והחתימה על מפות ההסכם לא סיימו את פרשת התוויית הקו. כאמור, מצד אחד נוצרו בשטח שני קווים של הפרדת כוחות מכיוון שבאזור ההררי התפרסו הכוחות על הגבעות השולטות ונוצרו שטחי הפקר רבים, ומצד אחר נטלה התוויית הקווים שטחי קרקע חיוניים מכפרים שנשארו בצד אחד של הקו ושדותיהם נותרו בצד האחר.

כדי לקבע את הקו ולהתוותו במדויק בשטח יצאו קצינים ישראלים וירדנים, בליווי קציני או״ם, לסמן את קווי שביתת־הנשק בשטח.[17] פעולה זו נעשתה בשנים 1949–1951, והביאה להחלפות שטחים כדי להקל על חיי התושבים בשטח[18] ולהסרתו החלקית של משטר שני הקווים. כך סומן קו אחד בשטח שמבית גוברין בדרום עד ירושלים וכן בשטח שמצפון לירושלים עד אזור מעלה החמישה. בנקודה זו נפסקה המלאכה בשל אירוע בטחוני במקום אחר שמנע המשך שיתוף־פעולה בין ישראל לירדן. בשל כך נשארו שני קווים בכל השטח שממערב למעלה החמישה עד מול הכפר בודרוס. שטח זה הוגדר שטח הפקר (no man's land), הוא כלל את עמק איילון ואת השטחים הקרובים אליו, והוא נשאר במעמד זה בשנים 1949–1967. גם בירושלים נשארו כביכול שטחי הפקר בין הקווים של ממלכת ירדן ובין קווי מדינת ישראל; להלכה הם היו ללא ריבונות מוגדרת, אך למעשה השתמשו בהם שני הצדדים.

בגזרת הירמוך נחתמה המפה כך שקו שביתת־הנשק חצה את האגם שיצר סכר נהריים, קו זה השאיר בידי ישראל את ׳האי׳ בלי להתייחס למקומו המקורי של נהר הירמוך (או לקו הגבול המנדטורי באזור). לעומת זאת, באזור ראש מפרץ אילת תוחם קו הגבול ממערב לקו שסומן בשנת 1946, ולפיכך נשאר חלק גדול יותר מראש המפרץ בתחום ירדן.

קווי שביתת־הנשק שנקבעו כקווים זמניים, לצרכים צבאיים בלבד, חפפו אפוא את הגבול המנדטורי הן בצפון, מאזור חמת גדר עד לנחל בזק מדרום לטירת צבי, והן בדרום, ממרכז ים המלח עד מפרץ אילת. השינויים היחידים לאורך קו זה היו באזור נהריים, ים המלח ובראש מפרץ אילת. לימים יהיו קווים אלה, על אף מה שהוגדר במפורש בהסכמים, קווי התייחסות לקביעות עתידיות. נקבע בהם כי ׳אין לפרש משום בחינה את קו שביתת־הנשק כגבול מדיני או טריטוריאלי ואין בהתווייתו שום פגיעה בזכויות, בתביעות ובעמדות של כל אחד מהצדדים להסכם שביתת־הנשק לגבי יישובה הסופי של שאלת ארץ־ישראל׳,[19] ואף־על־פי־כן כיום משתמשים הפלסטינים ואומות העולם בקו זה בתביעה להתווייתו של הקו העתידי של מדינת ישראל מול המדינה הפלסטינית העתידה לקום בשטח.

17. מפות ׳הסכמי המפקדים׳ שחתמו עליהן נציגים ישראלים, ירדנים וקצינים אחרים (קנדים, צרפתים ועוד) מטעם האו״ם מצויות בארכיון המרכז למיפוי ישראל.
18. וכבר הצביע משה ברור על השינויים הללו. ראו: ברור, **גבולות ישראל**, עמ׳ 145–151.
19. הסכם שביתת־הנשק עם מצרים, סעיף 5, סעיף קטן 2, רוזנטל (עורכת), **תעודות למדיניות החוץ של מדינת ישראל**, ג, עמ׳ 690–691.

קווי הפסקת האש לאחר מלחמת ששת הימים ומלחמת יום כיפור

מלחמת ששת הימים שהתנהלה בחודש יוני 1967 הביאה להשתלטות ישראל על כל השטחים שכבשה וסיפחה אליה עבר־הירדן לאחר חתימת הסכמי שביתת־הנשק. קו הפסקת האש יוצב לאורך קווי המנדט הבריטי במזרח, מחמת גדר בתוך הירמוך, משם בתוך נהר הירדן עד שפכו לים המלח. הקו עבר דרך מרכז ים המלח עד דרומו, ומשם המשיך לאורך הקו שהיה במפות של ישראל מאז 1949. לא נחתם כל הסכם על התוויית קו כלשהו בהסכם הפסקת האש שלאחר מלחמת ששת הימים, ושני הצדדים קיבלו למעשה את הקו הלא מסומן מימי המנדט. להבדיל מהמגעים בין ישראל לסוריה ומצרים לאחר מלחמת יום כיפור, לא נערך כל הסכם הפרדת כוחות עם ירדן, וכך לא נקבע כלל תחומו של הקו בין ממלכת ירדן למדינת ישראל. ממשלת ירדן הודיעה בשנת 1988 כי היא מוותרת על כל תביעותיה לשטח ממערב לקו זה, במהלך שכונה 'ההתנערות מהגדה', ובכך חזרה למעשה להגדרת ריבונותה בהתאם לקווי המנדט, שכזכור לא סומנו כלל בשטח.

המציאות בשטח בין השנים 1949 ל־2004

בעקבות הסכמי שביתת־הנשק החלה מדינת ישראל לעבד שטחים חקלאיים סמוך לקווי שביתת־הנשק וכן להקים יישובים חדשים לאורכם, ובהם גם באזור הערבה. היישובים הראשונים שהוקמו בשטח היו אילת (ב־1951) ויטבתה (ב־1952), ולאחר מכן הוקמו יישובים שונים — מקיבוץ אילות בדרום עד נאות הכיכר ועין גדי בצפון. תהליך זה לִווה בשימוש בשטחים בעלי פוטנציאל חקלאי לאורך קווי שביתת־הנשק, ולעתים גרמו עיבודים אלה לסכסוכים בנוגע למיקומו המדויק של קו הגבול:

1. באזור נהריים הוסיף קו שביתת־הנשק לישראל שטח של כ־1 קמ"ר היות שהוא כלל את רוב שטח האי שנוצר בין הירמוך לירדן וקטע מהאזור הביצתי שהתהווה מדרום לסכר תחנת הכוח. הקיבוצים אשדות יעקב וגשר החלו לעבד את השטחים האלה בהסכמת הירדנים בשנת 1950, אולם לאחר זמן התלוננה ממשלת ירדן כי עיבודים אלה מפרים את ריבונותה באזור. ירדן טענה לפני האו"ם כי מדינת ישראל השתלטה על שטח של 1390 דונם באזור זה, שמכונה בפיה אזור בקורה. מחאות הירדנים לא שינו את המצב בשטח, ואנשי הקיבוצים המשיכו לעבד את קרקעות 'האי'.
2. מדרום לאל־חמה, בנצ"מ 74966193, מצוי האי מחד'ת זור כנען. 'האי' מתוחם מצפונו ומדרומו על־ידי אפיקי זרימה של הירמוך. בשנת 1922 נקבע כי הגבול יעבור במרכז הירמוך, אך לא הוגדר במדויק מעמדו של 'אי' זה. מפות שונות הראו את זרימתו העיקרית של הירמוך מדרומו של 'האי' (ובכך השאירו אותו בארץ־ישראל), אך הזרימה של הירמוך היתה משני עברי 'האי' הקטן. היו גם מפות אחרות ותצלומי אוויר משנים שונות, שהראו את עיקר הזרימה באפיק שמצפון ל'אי', ובכך מיקמו אותו בשטח ממלכת ירדן. בשנת 1977 היה ויכוח בין ישראל לירדן בשאלת הריבונות על 'האי' לאחר שקבלן ירדני החל לחטוב את עצי האקליפטוס הנטועים בו. בעקבות התערבות שלטונות ירדן נפסקה העבודה

במקום. בראשית שנות התשעים זרמו עיקר מי הירמוך מצפון ל׳אי׳ ומדרומו במידה שווה בדרך־כלל.

3. בים המלח נקבע קו העובר במרכזו, כמו שהיה קיים בשנת 1922. במשך השנים השתנה גובהו של ים המלח, פני הים ירדו, השטח הדרומי של הים יובש וקווי חוף הים — במזרח ובמערב — זזו בהתאם לשינויים במפלס המים. זאת ועוד, במפות השונות שפורסמו בתקופת השלטון הבריטי (בשנים 1930, 1938, מפת החכירה של מפעל האשלג משנת 1936, מפה משנת 1942) יש הבדלים במקום הקו. גם מפת שביתת־הנשק אינה חופפת את כל המפות שקדמו לה, אף שהיא מראה קו צמוד לקו שסומן במפה משנת 1938. לפי זכיון החכירה, הותר למפעל האשלג לעבוד בצדו המזרחי של קו הגבול הבין־לאומי. השטח בכללו היה בשליטת ישראל, וזו פיתחה את האזור לצרכיה, גם בשטח המֻחכות הדרומיות של מפעלי ים המלח, אף שהירדנים ראו בכך ׳פלישת׳ המפעלים לשטחם.

4. בקו הערבה נוצרה אי־בהירות בשל אי־סימונו של קו הגבול בשטח. בפועל נקבע כי קו שביתת־הנשק יהיה למעשה קו הגבול שפירשו עוד בתקופת השלטון הבריטי כ׳קו הנקודות הנמוכות׳. סמוך לקו הגבול הוקמו כאמור עשרים יישובים חקלאיים שנזקקו למים ולקרקע לקיומם. מבדיקות אגרונומיות והידרו־גֵאולוגיות התברר כי מרבית אדמות העידית ומרבית מקורות המים התת־קרקעיים נמצאו ממזרח ל׳קו הנקודות הנמוכות׳, ואילו ממערבו של הקו כמה מהאדמות היו באיכות ירודה. ראוי לציין כי גם איכות המים באזור שממזרח לקו שביתת־הנשק בערבה עולה על זאת שבצדו הישראלי של הקו. בשל כך החלו יישובים ישראליים לעבד לאט־לאט אדמות ממזרח לנחל הערבה.[20] אף שלא נבנו יישובים ממזרח לנחל הערבה, עובדו שם שטחים חקלאיים וכן הוקמו בשטחים אלה מחסני ציוד, חממות ומתקנים לשאיבת מים. בעקבות זאת הוסטה שליטתה של ישראל, בפועל, מזרחה מקו שביתת־הנשק. כדי להגן על השטחים המעובדים סללה ישראל דרך מערכת ודרך טשטוש, והקימה גדר בטחונית אשר הפרידה בין השטחים שבשליטה בפועל של ישראל ובין השטחים שבשליטת ירדן. גדר המערכת חדרה לתוך שטח ירדן, להבדיל ממקומו של קו הגבול הבין־לאומי משנת 1922 והסכמי שביתת־הנשק. מציאות זו נתהוותה בשל תנופת הפיתוח בצד הישראלי מול פיתוח בהיקף מוגבל בצד הירדני. ממלכת ירדן לא נשארה אדישה לחדירה של ישראל לשטחיה; היא דאגה להתלונן על כך דרך קבע באו״ם. בהזדמנויות שונות הבהירה ירדן כי מדינת ישראל הסיטה את הקו מזרחה, לעתים למרחק של עד שמונה ק״מ מקו הגבול הבין־לאומי, ובסך הכול השתלטה על שטח של 387.4 קמ״ר משטח ירדן.[21]

20. רובינשטיין (1996) (לעיל הערה 2), עמ׳ 353.

21. העיתון הירדני **אל־מג׳אד** מ־11 באפריל 1994 ציין כי ישראל השתלטה על 380 קמ״ר באזור הערבה ועוד על 830 דונם באזור נהריים. סוכנות הידיעות סי״ט הביאה מקור ירדני שטען כי מדובר ב־385.91 קמ״ר, ומהם 380.08 קמ״ר בערבה, 0.83 קמ״ר בצפון (בנהריים) וחמישה קמ״ר בשטח שבין עקבה לאילת.

5. קו הגבול הבין־לאומי באילת לא תאם את קו שביתת־הנשק (מ־1949) שנמצא ממערב לו. בשל כך, כמה מלונות שנבנו באילת סמוך לשפת הים היו בעצם ממערב לקו הגבול הבין־לאומי, אך ממזרח לקו שביתת־הנשק.[22]

עמדות ישראל במשא־ומתן על קביעת קו הגבול החדש

על סמך נסיון העבר העריכה מדינת ישראל כי סוגיית הגבולות היא אחת הסוגיות המרכזיות, וקידומה במשא־ומתן הוא תנאי להתקדמות בסוגיות אחרות. טענתה המרכזית של ירדן היתה לחריגות של ישראל מן הקווים המוסכמים בכמה אזורים, ובהם (מצפון לדרום):

1. אל־חמה — חריגה של חמישים דונם בערך, בעיקר באיים שבתוך הירמוך.
2. נהריים — חריגה באזור 'האי', 1390 דונם בערך.
3. ערבת סדום ומַכּות האידוי — חריגה של אחד־עשר קמ"ר בערך.
4. הערבה — חריגה של 387 קמ"ר.
5. אזור אילת — חריגה של שלושה קמ"ר בערך.
6. בשטח ירדן, באזור הערבה, נמצאו עשרים ושתיים בארות מים ישראליות שסיפקו ליישובי הערבה חמישה־עשר מיליון ממ"ק בערך לשנה.[23]

מבחינתה של מדינת ישראל היה ברור כי הנקודה החשובה בסוגיה זו היא הימצאותם של שטחי עיבוד של יישובי הערבה, קידוחים להפקת מים מתוקים וכמה מהמַכּות הדרומיות של מפעלי ים המלח ממזרח לקו הגבול. להערכת ישראל, כלל השטחים המעובדים היה עשרים קמ"ר בערך או עשרים אלף דונם. הסכם שלום שיביא להיצמדות לגבול הבין־לאומי באזור זה משמעותו המעשית היתה פירוקו של היישוב עידן, שמרבית קרקעותיו היו ממזרח לנחל הערבה, אובדן של יותר מחמישים אחוז מקרקעותיהם של יישובים נוספים ודילולם של יישובים אחרים בערבה שקיומם היה תלוי בעיבוד שטחים אלה ושימוש במים שנשאבו ממזרח לקו. בעיית המַכּות האידוי בערבת סדום היתה חשובה עבור מפעלי ים המלח. עם זאת, בעיית 'האי' בנהריים היתה נושא סמלי יותר ממהותי. מבחינה בטחונית הוברר כי לא היתה כל משמעות למיקום הקו בערבה, כמו שלא היתה כל משמעות מעשית לדיון בעניין איי הירמוך.

השלב המעשי והסופי של השיחות להשגת ההסכם התנהלו בקיץ ובראשית סתיו 1994. עמדת ירדן היתה 'החזרת כל האדמות אשר תפסה ישראל שלא כחוק' בין שנות החמישים לשנות התשעים של המאה ה־20. תפיסה זו נשענה לטענת ירדן[24] על סעיפיה של מגילת

22. לדברי שגיא, **אורות בערפל**, עמ' 216, ומקורות נוספים.
23. שגיא, **אורות בערפל**, עמ' 215.
24. העיתון הירדני **אל דוסתור**, 23 באפריל 1994.

האו״ם, על העיקרון בחוק הבין־לאומי האוסר להשתלט על אדמות או להשיגן באמצעות הפעלת כוח, על העיקרון המכיר בתקפותם החוקית של גבולות שעברו בירושה (במקרה זה מתקופת המנדט הבריטי) וכן על החלטה 242 של מועצת הביטחון של האו״ם שחלה לדעת ירדן על אותם השטחים שהיא תבעה מישראל.[25] ירדן לא הודיעה בפומבי היכן במדויק נמצאות אדמות אלה,[26] אך המידע שבידה היה מדויק, לאחר מאמץ של איסוף נתונים, מפות ותצלומי אוויר על־ידי המרכז הגאוגרפי של ירדן והרשויות הצבאיות והאזרחיות הרלוונטיות.[27] באיסוף המידע היו מעורבים גם מומחים בריטים שסייעו לירדן בדיונים על קביעת מקומו של קו הגבול.[28] ברקע עמדה זו היה הסכם השלום בין ישראל למצרים, שלפיו הוחזרו למצרים כל אותם השטחים שהיתה בהם חריגה מקו הגבול הבין־לאומי מתקופת המנדט, ובכלל זה השטח בטאבה; זה הוחזר לאחר דיון משפטי.[29] בבוא ישראל לשיחות השלום עם ירדן היא לא היתה מעוניינת להגיע לבוררות בין־לאומית נוספת, ובייחוד משום שהיה ברור כי חריגותיה ממשיות וברורות וכי ירדן הבטיחה את עצמה מבחינה משפטית בנושא זה על־ידי פניות חוזרות ונשנות לאו״ם.

בדיונים המעשיים שנערכו, בעיקר בשטח הערבה, ניסתה ישראל לטעון כי פירוש גאוגרפי של המונח 'אמצע ואדי ערבה' יכול להיות כזה שישאיר חלקים רבים ממזרח ל'קו הנקודות הנמוכות' בשטח ישראל, וכבר עמד על כך משה ברור בספרו שפורסם שנים לפני הדיונים עם ירדן.[30] ישראל טענה עוד כי אפשר לומר על השטחים הבעייתיים בצפון (נהריים ואיי הירמוך) וכן על שטח בְּכות האידוי בערבת סדום שהם שייכים למדינת ישראל כחוק. הירדנים לא היו מוכנים לקבל את הפירושים המשפטיים־טריטוריאליים של ישראל. הדיונים בנושאים אלה נמשכו זמן רב, והצדדים לא הצליחו להגיע להסכמה בנושאים השונים, על אף הידע הרב בהם.[31] נראה היה כי בהיעדר בסיס אפשרי להסכמה הגיעו השיחות בנושא הגבול למבוי סתום.

25. דברי ג'ואד ענאני, השר של ירדן לענייני ראשות הממשלה בריאיון בטלוויזיה הירדנית ב־27 בספטמבר 1993.
26. העיתון הירדני **אל־מג'אד**, 11 באפריל 1994.
27. על־פי סוכנות הידיעות סי״ר, שדיווחה על הצהרות הגנרל תחסין שודרום, ראש הקבוצה הירדנית לנושא הגבולות, 9 באוגוסט 1994.
28. לפי עדותו של פרופסור משה ברור, שהשתתף בשיחות על מיקומו של קו הגבול.
29. העיתון הירדני **אל־בלאד**, מ־21 ביולי 1993.
30. ברור, **גבולות ישראל**, עמ' 172–175.
31. וראו את מאמריו של אליקים רובינשטיין בנושא (לעיל הערה 2), וכן את הדיון הרחב בעניין זה בעבודת הדוקטור של חיים סרברו (לעיל הערה 3).

הצעתה של ישראל לפתרון הסכסוך

בנקודת זמן זו הועלתה בישראל הערכה כי רק פריצת דרך באמצעות רעיונות יצירתיים תוכל להביא להשגת הסכם על תיחום תוואי הגבול. לפי דעתה של ישראל:

1. היה צורך להבטיח שכל האדמות המעובדות, מקורות המים ודרכי הגישה הנמצאים ממזרח לנחל הערבה ובים המלח יישארו בידיה.
2. ויתור על אדמות אלה יביא לחיסול מוחלט של מקורות הפרנסה בכמה יישובים בערבה (כמו צופר, עידן, יהל), לנזק כבד באחרים (עד כ־50% ממקורות הפרנסה), לאובדן של כ־14 מיליון מ"ק של מים מתוקים המגיעים ממזרח לנחל הערבה ופגיעה באיכות של יתרת המים באזור. תרחיש מעין זה עלול היה לערער מאוד את ההתיישבות בערבה.
3. אין בעיה מהותית עם רוב השטח השנוי במחלוקת באזור הערבה, המוחזק לצורכי ביטחון. הבעיה מתמקדת בשטח של כ־17 קמ"ר של שטחים מעובדים.
4. אין משמעות בטחונית של ממש למיקומו המדויק של קו הגבול עם ירדן על־פי ההצעות השונות, בייחוד בערבה.
5. מבחינה משפטית תתקשה ישראל להוכיח את ריבונותה על השטחים שממזרח לנחל הערבה, ולפיכך פשרה עם ירדן בנושא קו הגבול עדיפה מעימות משפטי.
6. כריכת מרכיבים נוספים, ובעיקר נושא המים, החיוניים לירדן, עשויה לקדם את השגת מטרתה של ישראל בסוגיית הגבולות.

המומחים הישראלים העריכו כי נושא הגבולות הוא סוגיה מרכזית ובעלת קדימות לפתרון בראייתה של ירדן. נראה היה כי ירדן היתה רוצה שבסוף המשא־ומתן יוחזרו אליה 'השטחים הגזולים' ויהיה אפשר להציג את ההסכם כמימוש זכותה וריבונותה על אדמתה כלפי פנים וחוץ, כמו ההישג אשר השיגה מצרים. עוד הוערך כי לירדן יש סיכוי טוב להשיג את מטרותיה בסוגיה הטריטוריאלית, על בסיס ההכרה כי בידיה טיעון משפטי מבוסס.

בו בזמן, ובניסיון לכרוך את נושא המים ונושא מיקום קו הגבול, זוהה הצורך של ירדן במים, בעיקר במי שתייה, שיסופקו בקיץ לבירתה עמאן (רבת עמון).[32] הוערך כי הפתרון המהיר והיעיל עבורה בזמן הקצר יהיה קבלת מים מישראל.

בשל כך הוערך כי יהיה אפשר לרקום הסכם ובו תכיר ישראל בבסיס התביעות הטריטוריאליות של ירדן, ירדן תסכים לשינויים קטנים במיקום קו הגבול כך שהשטחים החקלאיים ובארות מים יישארו בתחום ישראל, תוך כדי החלפת שטחים ביחס של 1:1, ובתמורה לשאיבת מים תת־קרקעיים משטח ירדן בערבה תספק ישראל לירדן כמויות מים עיליים ממקורותיה בצפון.

מצוידים ברעיונות אלה הכינו המומחים הישראלים מיפוי מדויק של כל השטחים המעובדים בערבה, ובכלל זה מקורות המים. בו בזמן אותרו שטחים בהיקף דומה (כ־17

32. שגיא, **אורות בערפל**, עמ' 213.

קמ״ר), לאורך קו הערבה, שהיה אפשר להעביר אותם לירדן בלי לפגוע בתשתיות חיוניות לישראל. במקרה של צופר הוברר כי השטחים המעובדים של היישוב — כ־2000 דונם — מרוחקים במידה רבה מקו הגבול בערבה. על כן הוצע לראות בשטח זה שטח בעל ׳משטר מיוחד׳. דבר דומה הוצע גם בנוגע לשטח ׳האי׳, ליד נהריים. הרעיון היצירתי שהועלה בנוגע לשטחים אלה כלל פתרון שיקבע כי השטחים הללו יהיו בריבונות ירדן, אך יותר לישראלים בני היישובים הסמוכים לעבד את השטחים. בו בזמן הוברר כי יהיה אפשר לספק מים לירדן מנהר הירדן הדרומי, בלי שיפגע הדבר מהותית באספקת המים לישראל. משאותרו השטחים ונקבעה צורת הסכם המים הועברה ההצעה לרשויות העליונות בירדן.[33] הצעות אלה התקבלו על דעתה של ירדן, והן היו בסיס להסכם השלום עם ירדן.

הסכם השלום בין ישראל לירדן — גבולות ומים

הסכם השלום בין ישראל לירדן מכיל את כל הידע שנצבר במשך שנים רבות של דיונים בנושא גבולות ברחבי העולם. ההסכם בנוי כהלכה מבחינה משפטית, והוא מכיל את הנושאים שהיו חשובים לשני הצדדים. מצד אחד הוא עוקב אחרי כל האמנות הבין־לאומיות בנושא תיחומי קו הגבול, משתמש בטכנולוגיות המתקדמות ביותר לסימון הקו (שימוש במפות אורתו־פוטו המשלבות תצלומי אוויר עדכניים בשיטות מיפוי, שימוש במפות הדמיה בנוגע לאזור ים המלח, קביעת מקום עמודי הגבול על־ידי ג׳י־פי־אס ועוד), למניעת כל מחלוקות בעתיד.[34] בהתאם לנהלים הבין־לאומיים, נקבע כיצד יתוחם הגבול בנהר הירדן ומה ייעשה אם ישתנה נתיב הזרימה של המים. מצד אחר העלה ההסכם כמה פתרונות יצירתיים שלא נוסו במקומות אחרים, והוא בבחינת חידוש בנוף הסכמי הגבולות בעולם.

ההסכם קבע כי הצדדים ׳מכירים כל אחד בריבונותו, בשלמותו הטריטוריאלית ובעצמאותו המדינית של האחר ויכבדו אותן׳ (סעיף 2). סעיף 3 עסק כולו בקביעת תוואי הגבול. סעיף קטן 1 קבע כי ׳הגבול הבין־לאומי בין ישראל לירדן מותווה בזיקה להגדרת הגבול על־פי המנדט׳. סעיף זה אִפשר לשני הצדדים להחליף ביניהם שטחים מצומצמים בלי לפגוע במהותו הבסיסית של קו הגבול המנדטורי ששימש בסיס לקו הגבול החדש. כך היתה יכולה ירדן לטעון כי לא איבדה שטחים לטובת ישראל.

בהסכם לא נאמר כלל כי הוחלפו שטחים בין ישראל לירדן בשל הירתעות הירדנים מפרסום פומבי על עצם ׳מתן׳ שטחים ירדניים למדינת ישראל. רק עיון מדוקדק במפות המפורטות שהודפסו ערב השגת ההסכם ולאחר מכן מראה שינויים במקומו של קו הגבול (ראו את המפות המצורפות). כחמישה־עשר קמ״ר של שטחים מעובדים הועברו לישראל, ושטח דומה בגודלו הועבר לירדן. שתי קביעות — האחת בזיקה לנוהל הבין־לאומי

33. שם, עמ׳ 219.
34. על כך בהרחבה בעבודת הדוקטור של חיים סרברו (לעיל הערה 3).

והאחרת ייחודית להסכם זה — נקבעו בסעיף זה (סעיף 3). האחת (סעיף קטן 5) קבעה כי 'במקום שבו עובר הגבול באפיק של נהר, במקרה של שינויים טבעיים בתוואי זרימת המים כמתואר בנספח I (א), יעבור הגבול לאורך האפיק החדש של הזרימה. במקרה של שינויים אחרים כלשהם הגבול לא יושפע, אלא אם יוסכם אחרת'. כך בעצם חזרו וקיבעו את הנוסחה שהוחלט עליה עוד בתקופת השלטון הבריטי.

על־פי הנוהג הבין־לאומי, הוסכם בנספחים אלה כי[35] 'קו הגבול יימשך לאורך האמצע העיקרי של מהלך/נתיב זרימת הנהרות הירדן והירמוך'. עוד הוסכם כי 'קו הגבול יעקוב אחר השינויים הטבעיים (גידול וסחף) במהלך הנהרות אלא אם כן הוחלט אחרת'. כדי למנוע חזרה על מקרה יצירת 'האי' בנהריים נקבע כי 'שינויים מלאכותיים של מהלך הנהרות או בהם לא ישפיעו על מיקום הגבול אלא אם יוסכם אחרת'. בנוגע לים המלח נקבע כי צוותים משותפים יסמנו במפות מעודכנות את קו הגבול, וסימון זה יהיה הסימון הסופי. בנוגע לקו הערבה סוכם כי יוצבו בהסכמה עמודי גבול במקומות שיוסכם עליהם וכי קו הגבול יהיה הקו הישר בין עמודי גבול אלה. בכך מנעו כל ויכוח עתידי שהיה יכול להתעורר אילו נקבע קו הגבול בהתאם לאתר פיזי (נחל הערבה), שהגדרתו בעייתית ומקומו איננו קבוע. סימון העמודים בעזרת מכשור מודרני סיים את הדיונים שנמשכו מאז 1922 עד השגת הסכם השלום ב־1994.

בנוגע לאזור נהריים וצופר נקבע כי 'בהביאם בחשבון את נסיבותיו המיוחדות של אזור נהריים/בקורה שלגביו חלות ריבונות ירדנית וזכויות בעלות פרטית ישראלית, מסכימים הצדדים להחיל את ההוראות המצויות בנספח I (ב). באשר לאזור צופר יחולו ההוראות המצויות בנספח I (ג)'. כמו כן נקבע, בהתאם להצעת ישראל, כי בנוגע לאזור נהריים/בקורה (מקום שהוסט בו אפיקו הטבעי של הירמוך על־ידי בניית סכר נהריים) ואזור צופר (שם היו שטחי העיבוד במרחק משמעותי ממזרח לקו הגבול החדש), שטחים אלה יהיו בריבונות מלאה של ירדן. עם זאת, נקבעו זכויות בעלות פרטית של ישראלים על קרקעות אלה (2000 דונם בערך באזור צופר ו־800 דונם בערך באזור נהריים). ירדן אִפשרה לבעלי הקרקע ולעובדיהם להמשיך ולעבד את קרקעותיהם ללא הפרעה, וישראל הכירה בריבונותה של ירדן על אזורים אלה. נקבעו הסדרים בנוגע לעיבוד השטחים, לתנועה אליהם, להחלת החוקים על הישראלים הנעים באזורים אלה ועוד. נקבע כי תוקפן של הסכמות אלה יהיה לעשרים וחמש שנים מיום חתימת ההסכם, ותהיה אפשרות לחדשן לעוד 25 שנים. יובהר כאן כי לא הוחל כל הסדר חכירה של השטח, ואין בעלי הקרקע או ממשלת ישראל משלמים עבור השימוש בשטחים אלה לממשלת ירדן.

סוגיית המים מצאה פתרונה בסעיף 6, שקבע את חלוקת השימוש במי הירמוך והירדן כל השנה, בחלוקה לשתי תקופות — קיץ וחורף. ישראל התחייבה להעביר כמויות מים עיליים לירדן בקיץ תמורת מי חורף ותמורת אישור להמשך שאיבה בערבה. בנוגע לקידוחי

35. הסכם השלום בין מדינת ישראל לממלכה ההאשמית של ירדן, נספח I (א), סעיף 2, א (1).

המים בערבה שביצעה ישראל בשטח ממזרח לקו הנקודות הנמוכות סוכם[36] כי 'בארות ומערכות אלה הינן תחת ריבונות ירדנית. לישראל יישמר השימוש בבארות ומערכות אלה בכמות ובאיכות המפורטות בצירוף [בנספח] 1'. עוד נקבעו הסדרים בנוגע להפעלת הבארות והדרכים אליהן, להגדלת קצב ההפקה ולתוספת קידוחים בערבה בתיאום בין הצדדים, להחלפת בארות שחדלו מלהפיק מים ולשיתוף מלא במידע בנוגע להפעלתן. שתי המדינות החליטו לפעול במשותף לחיפוש מקורות מים חדשים.

מדינת ישראל וממלכת ירדן היו מודעות למעמדו המיוחד של קו הגבול לאורך הירדן, בקטע שהיה עד שנת 1967 חלק משטח ירדן. גבולותיו ומעמדו של שטח זה — יהודה ושומרון/הגדה המערבית טרם סוכמו, ולכן לא היה אפשר לראות בקו נהר הירדן בקטע שמדרום לטירת צבי עד מרכז ים המלח קו גבול בין־לאומי. לפיכך החליטו הצדדים[37] כי

> מפות האורתופוטו ומפות ההדמיה המראות את הקו המפריד בין ירדן לבין הגדה המערבית יכללו את הקו המצוין בצורה גרפית שונה, והמקרא יכלול את ההערה המסייגת הבאה: 'קו זה הוא הגבול המינהלי בין ירדן לבין השטח שבא לשליטת הממשל הצבאי הישראלי ב־1967. כל טיפול בקו הזה יהיה בלא קביעה מוקדמת באשר למעמד שטח זה'.

סיכום

הסכם השלום בין מדינת ישראל לממלכה ההאשמית של ירדן (בעבר: פלשתינה [א"י] ועבר־הירדן) סיים דיונים שנמשכו יותר משבעים שנה, מאז נקבע קו הגבול בשנת 1922, על תיחום והתוויית קו גבול. אף שקו גבול זה לא עבר בעיקרו באזורים מיושבים ואף שחלקו סומן על־ידי תוואי שטח בולטים (כגון נהרות, עמקים, נחלים), רק דיונים מהותיים, מלווים בשימוש בשיטות חדשניות לסימון הקו, ובעיקר ברעיונות חדשניים לפתרון סכסוכים טריטוריאליים, ובראשם ההגדרה של 'אזורים מיוחדים' שאִפשרה יצירת הסכמות לתפעול אזורים במחלוקת, סיימו את התהליך הארוך והמורכב. נסיון הדורות מצד אחד, ומצד אחר היחסים האישיים בין המנהיגים משני הצדדים (המלך חוסין וראש הממשלה יצחק רבין)[38] ונחישותם להגיע להסכם שלום ולא לתת למכשולים, לבעיות שונות ולהתנצחויות משפטיות לעכב את הסיכום החיובי בצורת החתימה על הסכם שלום, וכן הקפדה יתרה על דיווח אמין בין שני הצדדים, בלי לנסות להסתיר עובדות שהיו יכולות לסייע (או להיות לרועץ), כל אלה הביאו להסכם שלום מורכב ומלא, שיהיה בסיס להמשך פעולה בין שתי המדינות לאורך קו הגבול ביניהן. ההסכמה של ישראל שלא לכתוב בהסכם

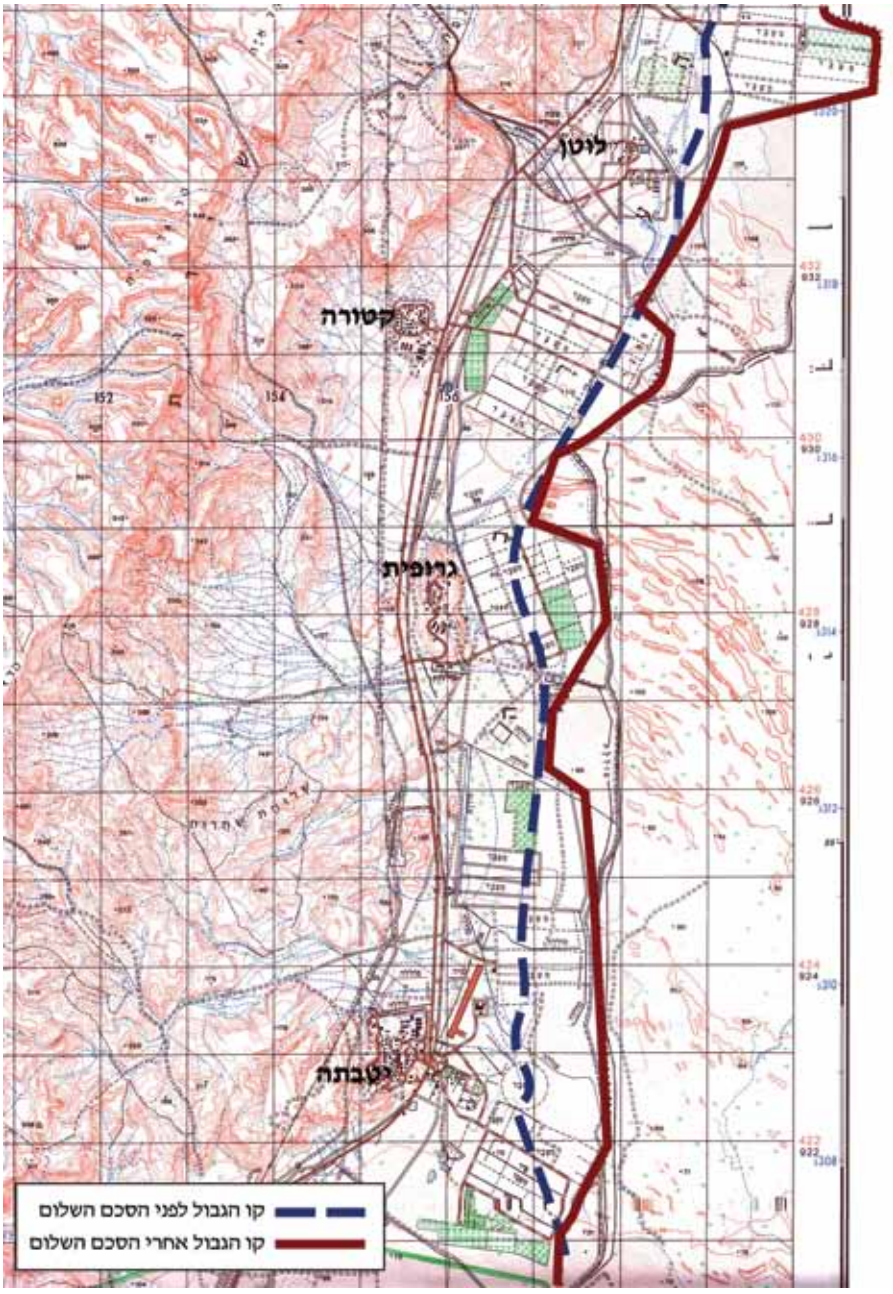
36. נספח II, סעיף IV.
37. נספח I (א), סעיף 7.
38. על כך כבר עמד רובינשטיין (1998) (לעיל הערה 2), עמ' 525–527.

כי הוחלפו שטחים מציגה אף היא מודל של הבנה והיענות לעמדות תרבותיות של צד זה או אחר בדיונים, להבדיל מן הרצון להציג הישגים טריטוריאליים בפומבי.

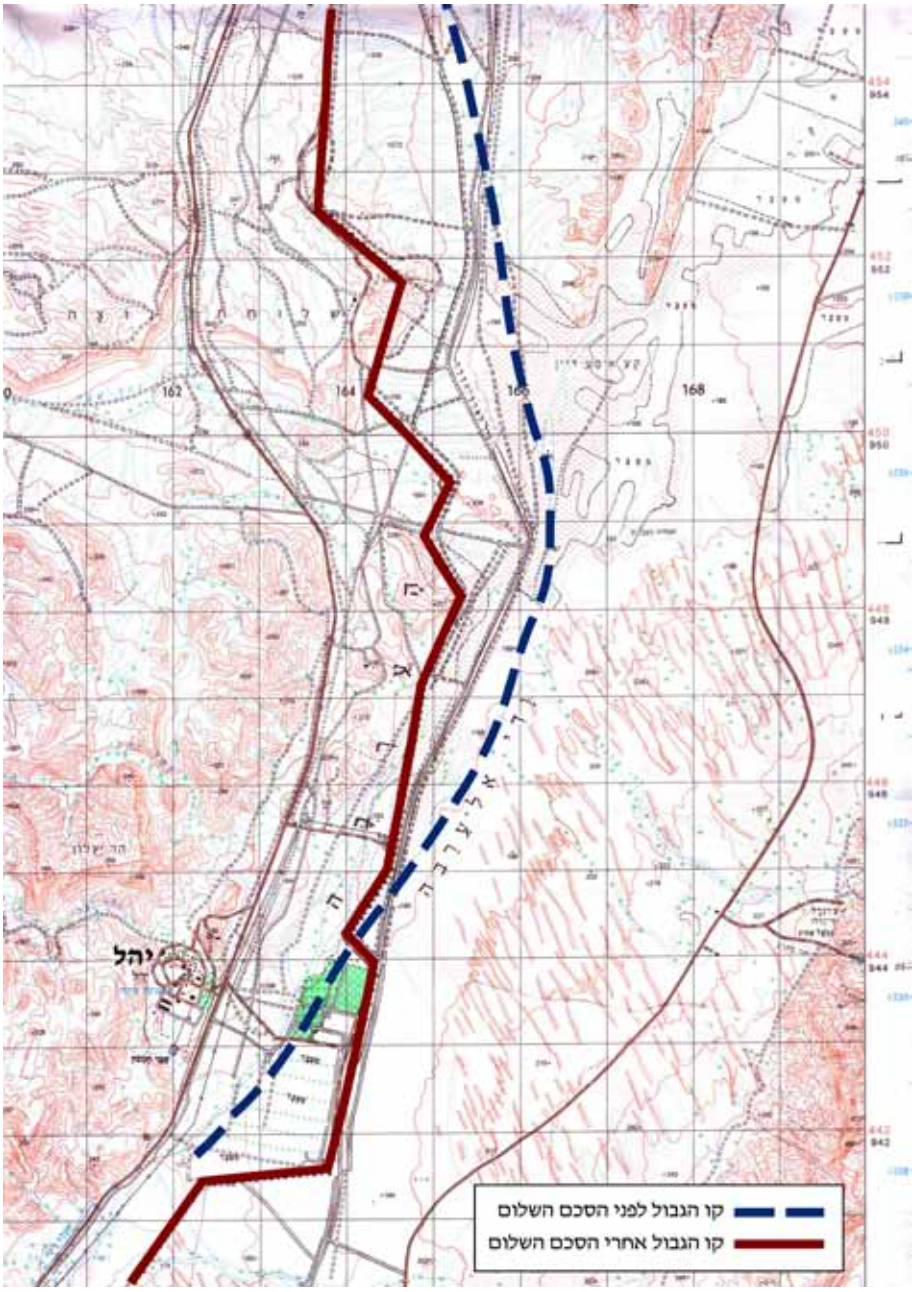
מקומו המדויק של קו הגבול, המתחשב בהתפרסות של האדמות החקלאיות, מיסד את הקביעה כי 'להב המחרשה יקבע את קו הגבול'. סִסמה זו, ששירתה את התפרסות היישובים העבריים במחצית השנייה של תקופת השלטון הבריטי בארץ־ישראל, מאז דיוני ועדת החקירה המלכותית (ועדת פיל) ב־1937, לא הוכחה מעולם כנכונה. תוכניות והצעות שונות לקביעת קווי גבול בארץ־ישראל אכן התבססו על מקום יישובים — כך בהצעת הוועדה המלכותית וכך בהחלטת האו"ם מנובמבר 1947, אולם המלצות והחלטות אלה לא יושמו הלכה למעשה, ואת מקומם של הקווים השונים קבעו הכיבושים הצבאיים והסכמים בין מפקדים, שהתבססו על צרכים אסטרטגיים ולא על מקומם של אדמות חקלאיות ושל יישובים או של קווי גבול שנקבעו בעבר. כך הועברו יישובים ערביים לריבונות ישראל באזור ואדי ערה והשרון לאחר תום מלחמת הקוממיות; והתיישבות ישראלים בחצי האי סיני לא הביאה לשינויי קו הגבול עם מצרים, וזה חזר למקומו ההיסטורי; ובמעשה ההינתקות מעזה שוב קבע מקומו של 'הקו הירוק' את קו ההינתקות, וכל יישוב עברי שהוקם מעבר לו לא שינה את מקומו של קו הגבול. עם זאת, קביעת קו הגבול הצפוני בין ארץ־ישראל המנדטורית ובין סוריה ולבנון בשנת 1923 התבססה גם היא על פריסת השטחים החקלאיים, ובמיקום קו הגבול נעשה מאמץ להשאיר את כל שטחי הכפרים בשטח אשר בריבונות המדינה שהכפרים נמצאו בה.[39]

אם כן, נראה כי בראייה נרחבת — מקומם של יישובים לא השפיע עד היום על מיקומו של קו הגבול אולם תפרוסתם של השטחים החקלאיים השפיעה על קביעת המקום המדויק של קו הגבול.

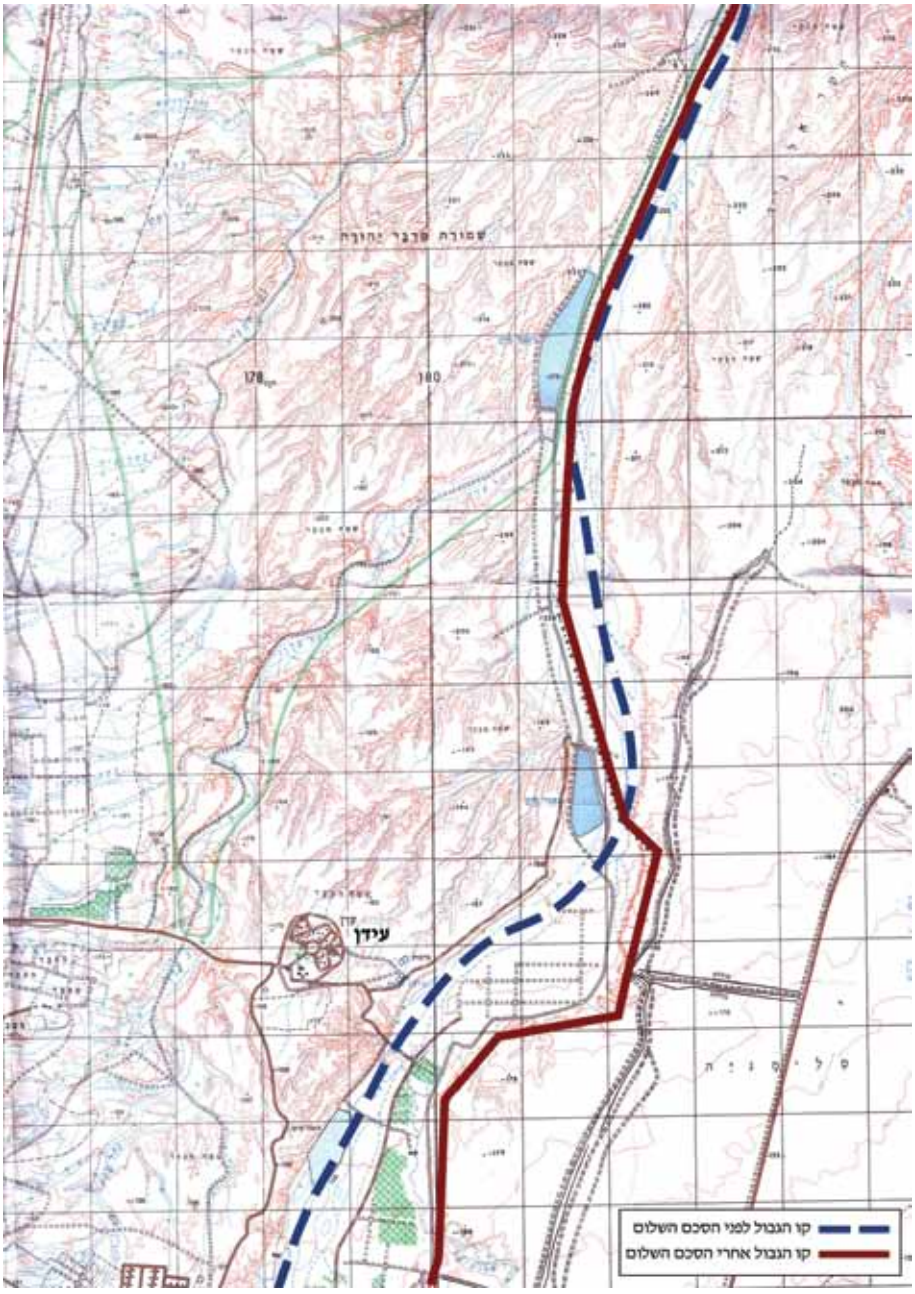
39. גדעון ביגר, 'סוגיות גיאוגרפיות ופוליטיות בתהליך קביעת גבול הצפון של ארץ־ישראל בתקופת המנדט', בתוך: אבשלום שמואלי ואחרים (עורכים), **ארצות הגליל**, חיפה 1983, עמ' 427–442.



הגבול ליד יטבתה – לפני ואחרי הסכם השלום



הגבול ליד יהל – לפני ואחרי הסכם השלום



הגבול ליד עידן – לפני ואחרי הסכם השלום

של מי המושבות הגרמניות?

חוק נכסי גרמנים ופיצוי הטמפלרים על רכושם בישראל

יוסי כץ

הסכם השילומים שנחתם בין ישראל לגרמניה בספטמבר 1952 זכה בשעתו ואף שנים לאחר מכן לתהודה ציבורית ומחקרית רבה. רבות כבר נאמר ונכתב על המחלוקת הקשה בציבור בישראל על עצם ניהול משא־ומתן עם גרמניה באשר לקבלת פיצויים בגין השואה. רבות גם דובר על מהלך המשא־ומתן עם גרמניה, על חשיבות השילומים לכלכלתה של ישראל ולקליטת העלייה ועל תבונתו המדינית של ההסכם.[1] פחות ידועה היא העובדה, שבאותו

1. על הסכם השילומים ראו בין השאר: מסמכים בדבר ההסכם בין ממשלת ישראל ובין הרפובליקה הפדרלית של גרמניה, נחתם ב־10 בספטמבר 1952 בלוקסמבורג, ירושלים 1952, עמ׳ 95–124 (להלן: הסכם השילומים 1952); פליכס אליעזר שנער, **בעול כורח ורגשות: בשליחות המדינה: יחסי ישראל–גרמניה 1951–1966**, ירושלים תשכ״ז; נחום גולדמן, **זכרונות**, ירושלים תשל״ב, עמ׳ 228–258; יחיעם ויץ, ׳הדרך לוואסנר: כיצד אושרה ההחלטה על משא־ומתן ישיר בין ישראל לגרמניה׳, **קובץ יד ושם**, כה (תש״ס), עמ׳ 247–276; הנ״ל, ׳משה שרת והסכם השילומים עם גרמניה, 1949–1952׳, **קתדרה**, 115 (ניסן תשס״ה), עמ׳ 157–194; הנ״ל, ׳הדרך ל״גרמניה האחרת״ — דוד בן־גוריון ויחסו לגרמניה 1952–1960׳, אניטה שפירא (עורכת), **עצמאות: 50 השנים הראשונות**, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 245–266; אליהו אביהר, ׳התעוררות המודעות הגרמנית לפשע נגד העם היהודי׳, משואה, יד (1986), עמ׳ 68–77; Nana Sagi, *German Reparations: A History of the Negotiations*, Jerusalem 1980; ישעיהו ילינק, ׳מזרח גרמניה, השילומים ומדינת ישראל 1949–1952׳, גשר, 127–128 (1994), עמ׳ 80–92; נעימה ברזל, ׳יחסי ישראל־גרמניה ממדיניות החרם לקשרים מורכבים׳, בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור הראשון תש״ח–תשי״ח**, ירושלים תש״ס, עמ׳ 197–214. וראו גם לאחרונה: אורי יעקב, ׳בואסנר הצלתי את מדינת היהודים׳, **מזכר**, 20 (אוגוסט 2005), עמ׳ 19 ואילך; Gabriel Sheffer, *Moshe Sharett: Biography of a Political Moderate*, Oxford 1996, pp. 629-639; Ron W. Zweig, *German Reparations and the Jewish World: A History of the Claims Conference*, London 2001; בנימין נויברגר, ׳מוסר, רגש וריאליזם ביחסי ישראל־גרמניה׳, **מלחמות והסדרים: סוגיות נבחרות ביחסי החוץ של ישראל**, תל־אביב תשנ״ג, עמ׳ 279–290; בנק ישראל, **השילומים והשפעתם על המשק הישראלי**, תל־אביב תשכ״ו; יהושע פרוינדליך (עורך), **תעודות למדיניות החוץ של**

היום שנחתם הסכם השילומים בין גרמניה לישראל (10 בספטמבר 1952) ובאותו מקום (לוקסמבורג), נחתם גם הסכם עקרונות בין ישראל לגרמניה, העוסק בפיצויים לטמפלרים על נכסים דלא ניידי שהיו להם במושבות הגרמניות בישראל. על רקע מרכזיותו של הסכם השילומים, מעטה היא ההתייחסות במחקר להסכם בין ישראל לגרמניה בעניין רכושם של הטמפלרים בישראל,[2] אף־על־פי שההסכם היה קשור בטבורו להסכם השילומים, עד כדי כך שלולא הושג מן הנמנע היה לחתום על הסכם השילומים. זאת ועוד, הוא היווה את הבסיס לעוד שתי אמנות באותו העניין — אחת נוספת בין ישראל לגרמניה (1962), ואחת בין אוסטרליה לגרמניה (1965). האמנות האלה הסדירו פיצוי לטמפלרים, לאוסטרליה ולגרמניה בסך של כ־1.8 אחוזים מכספי השילומים והן קשורות לסידור מעמדו המשפטי של הרכוש הקרקעי בישראל שעליו הוקמו המושבות הטמפלריות מאז אמצע המאה ה־19, ושחלקו מצוי כיום במרכזי הערים הגדולות (להלן). הטמפלרים ומושבותיהם זכו להתייחסות רבה בהיסטוריוגרפיה העוסקת בהתיישבות בארץ־ישראל,[3] אך מעט מאוד

מדינת ישראל, 7, **1952**, ירושלים תשנ"ב; ישעיהו ילינק, 'השילומים ושיקום "האשראי המוסרי" של גרמניה', **גשר**, 117 (אביב תשמ"ח), עמ' **103–116**; Yeshayahu A. Jelinek, *Deutschland und Israel 1945-1965: ein neurotisches Verhältnis*, München 2004; Yeshayahu A. Jelinek, 'Implementing the Luxemburg Agreement: The Purchasing Mission and the Israeli Economy', *The Journal of Israeli History*, 18, 2-3 (1997), pp. 191-209; George Lavy, *Germany and Israel: Moral Debt and National Interest*, London 1996; Lily G. Feldman, *Special Relationship between West Germany and Israel*, Boston 1984; Nicholas W. Balbakins, *West German Reparations to Israel*, New Brunswick, NJ 1971; יהודית אורבך, 'החלטות מדיניות החוץ ושינוי עמדות: ישראל־גרמניה **1950–1965**', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים **1981**; Kurt Grossmann, *Germany and Israel: Six Years Luxemburg Agreement*, New York 1958. וכן ראו הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ), תיקים S53/1637, S25/5950, S53/2126, S53/1668, S53/1774, S53/1777, S53/1776, S53/1784.

2. לאחרונה התפרסמה עבודתה של סוזן רוטלנד (Rutland), העוסקת במאמציה של ממשלת אוסטרליה לקבל פיצויים מישראל בגין רכושם של הטמפלרים בישראל. כפי שנראה להלן, רבים מהטמפלרים נקלטו באוסטרליה. ראו: Suzanne D. Rutland, 'Buying Out of the Matter: Australia's Role in the Restitution for Templer Property in Israel', *The Journal of Israeli History*, 24, 1 (March 2005), pp. 135-154

3. ראו למשל: אלכס כרמל, **התיישבות הגרמנים בארץ־ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית**, ירושלים 1973; נפתלי טלמן, 'הארגון והניהול במושבות הגרמניות של הטמפלרים בארץ־ישראל, **1868–1939**', בתוך: יוסי כץ, יהושע בן־אריה ויהושע קניאל (עורכים), **מחקרים בגיאוגרפיה היסטורית יישובית של ארץ־ישראל**, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 95–107; יוסי בן ארצי, **מגרמניה לארץ הקודש: התיישבות הטמפלרים בארץ־ישראל**, ירושלים **1996**; Paul Sauer, *The Holy Land Called: The Story of the Temple Society*, Melbourne 1991

בהקשר של הפרק האחרון בתולדותיהם בארץ הקודש ומעבר רכושם הקרקעי למדינת ישראל.[4]

מטרת מאמר זה לבחון בגישה ההיסטורית המסורתית את מדיניותה של ממשלת ישראל בנושא הרכוש הקרקעי שהותירו הטמפלרים עם הקמת המדינה; לעמוד על הסיבות שחייבו הסכמים מיוחדים בין ממשלת ישראל לבין ממשלת גרמניה בנושא הרכוש הקרקעי של הטמפלרים; להבין מדוע נוצרה זיקה כה עזה בין הסכם השילומים לבין האמנות של ישראל עם ממשלת גרמניה בנוגע לרכושם של הטמפלרים והסיבות לקביעת מעמדן המיוחד של ממשלות גרמניה ואוסטרליה באמנות שנחתמו; ולעמוד על מעמדם המשפטי כיום של הנכסים שהיו בבעלות הטמפלרים וכאמור חלקם הניכר מצוי במרכזי הערים הגדולות וערכם רב. המאמר מתבסס בעיקר על חומר שנאסף בארכיונים בארץ, בראש ובראשונה בגנזך המדינה, ובאתר האינטרנט של הארכיונים הממשלתיים באוסטרליה ועל ניתוח הליכי החקיקה וניתוח האמנות הרלוונטיות. המאמר נחלק לארבעה פרקים: הפרק הראשון עוסק במעמדם המשפטי של נכסי הקרקע של הטמפלרים בארץ־ישראל ערב הקמת המדינה; השני עוסק בהליכי חקיקת חוק נכסי גרמנים 1950 ובעקרונותיו של החוק; השלישי עניינו הסכם השילומים וזיקתו להסכם העקרונות בין ישראל לגרמניה (1952), שבו התחייבה ישראל לפצות את הטמפלרים על רכושם בישראל; והפרק הרביעי עוסק בהליך השגת ההסכם המפורט בין ישראל לגרמניה (1962), שבו פיצתה ישראל את גרמניה בגין רכושם של הטמפלרים. כמו כן דן פרק זה בהסכם בין גרמניה לאוסטרליה (1965) לחלוקת הפיצויים האלה.

המעמד המשפטי של נכסי הטמפלרים ערב הקמת המדינה

הקהילה הנוצרית הטמפלרית, שנוסדה בווירטמברג שבגרמניה באמצע המאה ה־19, הקימה כמה מושבות בארץ־ישראל במהלך המחצית השנייה של המאה ה־19 ובשנים הראשונות של המאה ה־20. תחילה הם נאחזו בחיפה, לאחר מכן ביפו ואחר־כך בשנת 1871 בשרונה שמצפון ליפו (כיום הקריה בתל־אביב). בשנת 1873 נאחזו הטמפלרים גם בירושלים ובגליל. בשנת 1902 הוקמה המושבה וילהלמה במרחק עשרה ק״מ מיפו (לימים

4. התייחסות מסוימת לנושאים אלה אפשר למצוא אצל: יוסי כץ, **רכוש שנשכח: לגורל רכושם של קורבנות השואה המצוי בישראל**, ירושלים תש״ס; הנ״ל, **בחזית הקרקע: קרן קימת לישראל בטרם מדינה**, ירושלים תשס״ב; Helmut Glenk, *From Desert Sands to Golden Oranges: The History of the German Templer Settlement of Sarona in Palestine 1871-1947*, Victoria 2005; מיכל אורן־נורדהים, 'גיבוש המדיניות הקרקעית ההתיישבותית של מדינת ישראל מאז הקמתה ובשנים הראשונות של מנהל מקרקעי ישראל (1948–1965)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1999.

בני עטרות) ובשנים 1906–1907 הוקמו המושבות הגרמניות בית לחם (כיום המושב בית לחם הגלילית), וולדהיים (כיום אלוני אבא).[5] בהיאחזותם בארץ־ישראל שמרו הטמפלרים על נתינותם הגרמנית. הם וצאצאיהם ששהו בארץ־ישראל עד שנת 1948 לא שינו את נתינותם הגרמנית בתקופה העות׳מאנית וגם לא בתקופת המנדט הבריטי.[6]

במאבק היהודי־ערבי בארץ־ישראל בתקופת המנדט הבריטי, ובייחוד לאחר עליית הנאצים לשלטון בראשית שנות השלושים, גילו הטמפלרים אהדה לעניין הערבי. היו מהם שתמכו תמיכה נלהבת בנאצים ונמנו עם חברי המפלגה הנאצית בארץ־ישראל. רבים גויסו לצבא הגרמני ומקצתם אף היו ביחידות ס״ס מיוחדות.[7]

במהלך מלחמת העולם השנייה, בהיותם מוגדרים ׳נתיני אויב׳ (על המשמעות המשפטית נרחיב בהמשך), הועברו הטמפלרים שבארץ, כמו גם האוכלוסייה הגרמנית האחרת, למחנות מעצר מקומיים ורבים הוגלו לאוסטרליה. בשנות הארבעים פנתה הסוכנות היהודית לבריטים לסלק מהארץ את שארית הקהילה הגרמנית ולמנוע חזרתם של מי שכבר עזבו. הנימוק היה, שהללו תמכו בגלוי בפשעיה של ארצם נגד העם היהודי

5. ראו בהרחבה: כרמל, **התיישבות הגרמנים בארץ־ישראל**; בן ארצי, **מגרמניה לארץ הקודש**; Sauer, *The Holy Land Called*

6. בדבר שמירת נתינותם הגרמנית כל עוד שהו הטמפלרים בארץ־ישראל ראו: מכתב אל א׳ ברט, 3 בינואר 1956, גנזך המדינה (ג״מ) חצ1850/1.

7. חביב כנען, **הגייס החמישי: הגרמנים בארץ־ישראל בשנים 1933–1948**, תל־אביב תשכ״ח. וראו גם: הנ״ל, ׳הנאצים מארץ־ישראל לא אמרו נואש׳, **האומה**, 2, 10 (ספטמבר 1964), עמ׳ 368–374; צבי ארז, ׳נאצים בארץ־ישראל׳, **ילקוט מורשת**, א (כסלו תשכ״ד), עמ׳ 137–146; Ralf Balke, *Hakenkreuz im Heiligen Land: Die NSDAP-Landesgruppe Palästina*, Erfurt 2001; תזכיר מקיף, ׳הפעילות הנאצית של המתיישבים הגרמניים בארץ ועזרתם לערבים נגד היישוב היהודי׳, בלי תאריך, אך קרוב לוודאי מסוף שנות הארבעים או מראשית שנות החמישים, ג״מ חצ1850/1. בתזכיר זה מצוין: ׳עד כמה היתה עמוקה הזדהותם [של הטמפלרים] עם האידיאולוגיה הנאצית אפשר להשיג מהעובדה הבאה: ב־1948, שלוש שנים אחרי התמוטטות הרייך השלישי וחישוף כל פשעיו, מצאו כל כוחותינו במושבות הגרמניות בגליל תמונותיו של ״הפירר״ תלויות ברוב הבתים. הם אספו שם שלל רב של סמלים נאציים, דגלים, צלבי קרס וספרות נאצית׳. רשימות של חברי המפלגה הנאצית הארץ־ישראלית מקרב הטמפלרים נמצאות גם בארכיון יד ושם, וכן יש שם חומר על אודות הפעילות הנאצית של הטמפלרים. ראו גם: Heidemarie Wawrzyn, *Ham and Eggs in Palestine: The Auguste Victoria Foundation 1898-1939*, Marburg 2005, pp. 81-95. וראו גם: דוח של ג׳ מרון מהמחצית הראשונה של שנת 1954 בעניין המשא־ומתן עם ממשלת גרמניה על אודות הרכוש הגרמני החילוני, אצ״מ Z6/1995. וכן ראו רשימתו של עזריאל קרליבך, **מעריב**, 10 באוגוסט 1952, הכותב: ׳הם [הטמפלרים] היו תמיד וגם בימי המנדט אזרחים גרמניים ומי כמונו זוכר שהיו זאת לא רק להלכה. אנחנו על כל פנים לא נוכל לשכוח להם שגרמנים ״דתיים״ כביכול שנמשכו משיכה מיוחדת אל ״ארץ הקודש״ ושלא היה עליהם לחץ המנגנון ההיטלריסטי אשר לו נכנעו הגרמנים שבגרמניה כאילו מ״אונס״, הם שהיו לחלוצי הנאציזם במזרח התיכון, הם שאכסנו כנופיות ערביות, הם שאימנו את אנשי המופתי ואת מפקדי מחנות ההשמדה׳.

במהלך המלחמה וכן תמכו מעשית בטרור הערבי בשנים 1936–1939. על רקע האשמות אלה, בתום מלחמת העולם השנייה ועד הקמת מדינת ישראל, היה ברור לטמפלרים שעוד נותרו בארץ כי אין תוחלת להמשך הישארותם והם עזבו, מי לאוסטרליה ומי לגרמניה.[8]

בפרוץ מלחמת העולם השנייה מנתה האוכלוסייה הגרמנית (הלא יהודית) בארץ־ישראל כ־200,000 נפש. רובם השתייכו לקהילה הטמפלרית והשאר היו גרמנים פרוטסטנטים וגרמנים קתולים. בבעלות הגרמנים היו כ־46,000 דונם — רובם בבעלות הטמפלרים במושבותיהם. עם פרוץ המלחמה, על רקע פרסום 'פקודת המסחר עם האויב', הוגבלה ואחר־כך הופקעה בעלות הטמפלרים על קרקעותיהם.[9]

'פקודת המסחר עם האויב' (Trading with the Enemy Ordinance, 1939) התפרסמה בארץ־ישראל עם פרוץ המלחמה בקיץ 1939. חוק דומה פורסם באותו הזמן בבריטניה. הפקודה נועדה בעיקר למנוע מגרמניה ומבעלות־בריתה להסתייע בהון וברכוש של נתיניה ושל נתיני הארצות שכבשה המצוי בארץ־ישראל. הפקודה, שהוסיפה להיות תקפה עד תום המנדט (ולא בוטלה עד היום), ציוותה להעביר לבעלותו של 'הממונה על רכוש האויב' (Custodian of Enemy Property) — תפקיד ממשלתי שנוצר בעקבות הפקודה — את כל הרכוש בארץ־ישראל שהיה שייך לאזרחי גרמניה שישבו בגרמניה (וגם את רכושם של נתיני מדינות גרורות של גרמניה, שותפותיה ואזרחי המדינות שכבשה). הפקודה התבססה על המשפט המקובל הבריטי ועל חוקים דומים שנחקקו סמוך למלחמת העולם הראשונה ונועדו בין השאר למנוע תשלומים לאויב, לשמור על שלמותם של נכסי האויב עד תום המלחמה ולאפשר את השימוש בכספי האויב לצורך פיצויי בעלות־הברית בתום המלחמה. בעקבות 'פקודת המסחר עם האויב' הועבר לרשות 'הממונה על רכוש האויב' רכושם של הטמפלרים ששהו מחוץ לארץ־ישראל ורוב רובו של הרכוש (כסף, ניירות ערך, מטלטלין ונדל"ן) שהחזיקו יהודי גרמניה בארץ־ישראל וכן רכוש שהחזיקו בארץ־ישראל יהודי המדינות שכבשה גרמניה.[10]

על־פי ההגדרה שניתנה בפקודה למונח 'אויב' — והגדרה זו היתה מקובלת בכל הארצות — לא נכללו בה, כאמור, בשנת 1939 נתיני גרמניה, ובהם כמובן הטמפלרים, שנמצאו עם פרוץ המלחמה בארץ־ישראל, וגם אלה שהוגלו לאוסטרליה. הם כונו 'נתינים אויבים' (Aliens Enemy Subjects). היקף רכושם הקרקעי של אלה הסתכם בכ־35,000 דונם. ברכוש קרקעי זה הם הורשו לסחור, אך לשם כך היה צורך בהסכמתו מראש של מפקד המשטרה הראשי. כאמור, על שאר הרכוש הקרקעי, כ־11,000 דונם, שהיה בבעלות הטמפלרים שכבר ישבו בגרמניה, חלה 'פקודת המסחר עם האויב' והוא הועבר לרשותו של 'הממונה על רכוש האויב'.[11]

8. כנען, **הגייס החמישי**; בן ארצי, **מגרמניה לארץ הקודש**.
9. כץ, **בחזית הקרקע**, עמ' 258–264.
10. כץ, **רכוש שנשכח**, עמ' 15–21.
11. שם; הנ"ל, **בחזית הקרקע**, עמ' 258–264.

בשלהי שנת 1947 פרסמו הבריטים הוראות חדשות שהפקיעו גם את רכושם של 'נתינים אויבים', כלומר גם את רכוש הטמפלרים הנמצאים בארץ, והעבירוהו לרשות 'הממונה על רכוש האויב' בדומה לצעדים שננקטו עם פרוץ המלחמה כלפי רכושם של נתיני גרמניה בארץ־ישראל, שישבו בגרמניה ובארצות שכבשה.[12] הוראות אלה נבעו מרצונם של הבריטים להעביר מארץ־ישראל לאנגליה כמה שיותר כספים טרם יציאתם מהארץ, להוון כמה שיותר נכסי דלא ניידי שהיו בבעלותם של הגרמנים ולהעביר את התמורה ללונדון. הכוונה היתה שהכספים הללו ישמשו חלק מהפיצויים המגיעים לאנגליה מגרמניה.[13]

כבר בחוזה השלום שנחתם בוורסאי בשנת 1919 הוקנתה למדינות הברית הרשות להשאיר ברשותן את רכושם של נתיני גרמניה שיימצא בתחומן ביום היכנס החוזה לתוקפו, ורכוש זה או תמורתו יהיו חלק מתשלום הפיצויים המגיעים להן או לנתיניהן מגרמניה או מבעלות־בריתה במלחמה. מבחינת המשפט הבין־לאומי הוטלה אפוא אחריות אישית על נתין מדינה לפעולות מדינתו והוחרם רכושו הפרטי בלי תמורה. רובן של מדינות הברית השתמשו בזכות הזאת ובייחוד כלפי רכוש שנמסר במדינותיהן בימי המלחמה לידי 'הממונה על רכוש האויב'.

בתחילת מלחמת העולם השנייה רווחה בדרך־כלל הדעה שעם תום המלחמה לא יהיה מקום לחייב את גרמניה בתשלום הנזקים שגרמה, שכן הטלת חובה זו עלולה לגרור תקלות וסיבוכים. ואולם במהלך המלחמה חל שינוי ניכר בעמדה זו בעיקר בהשפעת ברית־המועצות, ובוועידת יאלטה (בקרים) בפברואר 1945 הוכרז בפעם הראשונה רשמית שגרמניה תידרש לפצות את המדינות בגין הנזקים שגרמה להן.

ועידת פריס פעלה מדצמבר 1945 עד ינואר 1946 בהשתתפות 18 מדינות (אלבניה, ארצות־הברית, אוסטרליה, בלגיה, קנדה, דנמרק, מצרים, צרפת, אנגליה, יוון, הודו, לוקסמבורג, נורבגיה, ניו־זילנד, צ'כוסלובקיה, דרום־אפריקה, הולנד ויוגוסלביה) ואחד מתפקידיה היה לקבוע את מכסת הפיצויים שכל אחת מהמדינות הללו תקבל מהרכוש שנועד לשמש מקור לתשלום הפיצויים. בהסכם שנכנס לתוקף ב־14 בינואר 1946 נקבע שהרכוש הגרמני הנמצא מחוץ לתחום גרמניה, ובכלל זה רכושם של אנשים פרטיים — כלומר נתיני גרמניה היושבים בגרמניה או מחוצה לה — ייכלל ברכוש שישמש מקור לתשלום הפיצויים. רכוש הטמפלרים נועד אפוא לשמש מקור לפיצויים.[14]

מהנדל"ן שהיה לגרמנים בארץ־ישראל, חשיבות מיוחדת היתה לקרקעות המושבה הגרמנית שרונה בהיותן סמוכות מאוד לתל־אביב ותואמות את כיווני התפתחותה ואת

12. שם, שם; פרוטוקול ישיבת דירקטוריון הקק"ל, 25 בנובמבר 1947, אצ"מ KKL10; זיכרון דברים בעניין הסכם קק"ל-עיריית תל־אביב, 11 בנובמבר 1947, אצ"מ KKL5/17104; מכתב ע' נתן אל ש' רוזן, בלי תאריך, אך כנראה מתחילת שנת 1949, ג"מ חצ1/1860.
13. שם, שם.
14. תזכיר של ד"ר נ' פיינברג אל הנהלת הקק"ל, 26 בינואר 1947, אצ"מ KKL5/15564; כץ, **בחזית הקרקע**, עמ' 258–259.

תוכניות הפיתוח של עיריית תל־אביב. על רקע זה גילתה העירייה עניין רב ברכישתן. הקרן הקימת לישראל (קק״ל) ראתה בשרונה רזרבה קרקעית למפעלי השיכון העירוני ושיתפה פעולה עם עיריית תל־אביב לרכישת הקרקע. בשנת 1947 התנהל משא־ומתן מורכב בין העירייה, קק״ל, הטמפלרים והממשלה. במהלכו עלתה גם סוגיית הרכוש הגרמני בארץ האמור לשמש חלק מפיצויי המלחמה שעל גרמניה לשלם לאנגליה וכן סוגיית זכותם של המוסדות היהודיים על מקצת הרכוש, כחלק מהפיצוי לעם היהודי.

לממשלת ארץ־ישראל, שהפכה באמצעות 'הממונה על רכוש האויב' לבעלים של כל אדמות שרונה (כמו על כל הרכוש הקרקעי של הגרמנים בארץ־ישראל), היה עניין למכור את שטחי שרונה לעיריית תל־אביב ולקק״ל ולהעביר את התמורה ללונדון, בהתאם להחלטות ועידת פריס. ברוח זהות האינטרסים בין עיריית תל־אביב, קק״ל והממשל הבריטי ובהנחיית הנציב העליון מכר 'הממונה על רכוש האויב' את שרונה לעיריית תל־אביב ולקק״ל. זה היה זמן קצר לפני תום המנדט. הסכום ששולם היה יותר משלושה מיליון לירות ארץ־ישראליות (1 לא״י=1 לירה שטרלינג) ורובו הועבר ללונדון.[15] לימים, בעקבות אמנת 'הסדר עניינים כספיים התלויים ועומדים כתוצאה מסיום המנדט על ארץ־ישראל', שנחתמה בין ישראל לאנגליה ב־30 במרס 1950, הושבו מבריטניה לישראל (לידיו של 'הממונה הישראלי על רכוש האויב' — ועליו בהמשך) מקצת הכספים שהוציא הממונה הבריטי ערב תום המנדט מארץ־ישראל ובכלל זה פדיון מכירת שרונה.[16]

15. כץ, **בחזית הקרקע**, עמ' 258–262; הנ״ל, **רכוש שנשכח**, עמ' 58–59. וראו גם: מכתב י' לבב מסולל־בונה אל גולדה מאירסון, 21 בנובמבר 1949, על אודות מאמצי ממשלת ארץ־ישראל בסוף שנת 1947 למכור את קרקעות הגרמנים בחיפה לחברות אנגליות פרטיות 'במסגרת הפיצויים לאנגליה עבור הנזקים שנגרמו לה על־ידי גרמניה', אצ״מ S25/9272. וכן מכתב י' גוריון, מהמחלקה ליישוב חיילים בסוכנות היהודית, אל ראש עיריית תל־אביב, 4 באפריל 1946, על אודות תוכניות הסוכנות ליישב חיילים משוחררים על חלק מאדמות שרונה, אצ״מ S12/4979.

16. כץ, **רכוש שנשכח**, עמ' 58–67; מכתב מד' הורביץ אל ג' קורבי מממשלת בריטניה, 13 בפברואר 1950, ג״מ 5623/12ג; **כתבי אמנה**, הסכם בין ממשלת ישראל ובין ממשלת הממלכה המאוחדת של בריטניה הגדולה ואירלנד הצפונית לשם הסדר עניינים כספיים התלויים ועומדים כתוצאה מסיום המנדט על ארץ־ישראל, לונדון, 30 במרס 1950; פרוטוקול ישיבת הוועדה המשותפת לוועדת הכספים ולוועדת חוקה, חוק ומשפט להכנת חוק נכסי גרמנים לקריאה שנייה ושלישית (להלן: פרוטוקול ועדת הכנסת המיוחדת), 9 ביוני 1950, דבריו של ארנו בלום, מי שהשתתף במשא־ומתן עם בריטניה ולדבריו הסכום שישראל ויתרה עליו לבריטניה היה שייך לגרמנים אויבים ממש, כלומר תושבי גרמניה, ואילו הסכומים שבריטניה ויתרה עליהם לישראל (בהקשר הגרמני) היו שייכים לנתינים גרמנים שישבו בארץ או לנתינים גרמנים שהגיעו מארץ־ישראל לאוסטרליה, ארכיון הכנסת (א״כ), מִכל חוק נכסי גרמנים, 1950.

חקיקת חוק נכסי גרמנים, תש"י–1950

חוק נכסי גרמנים הונח על שולחן הכנסת באמצע דצמבר 1949. זה היה החוק הראשון שהיתה לו זיקה של ממש לשואה. אישורו בסוף יולי 1950 אף קדם לאישורו של 'החוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם'. הליך החקיקה החל במחצית השנייה של שנת 1949 והוא נעשה במקביל לחקיקתם של 'חוקי נכסים' אחרים, כמו 'נכסי נפקדים', 'נכסי מדינה' ו'רשות הפיתוח'. חוקים אלה נועדו להסדיר את מעמדה של המדינה בנוגע לבעלות על נכסים חדשים, ובייחוד מקרקעין, שהתהוו בתחומה על רקע הקמת המדינה ומלחמת העצמאות. על מרבית הנכסים הגרמניים ישבו ערב הגשת הצעת החוק יישובים חקלאיים, משרדי ממשלה, מחנות צבא, מוסדות של רשויות מקומיות, בתי מגורים, מפעלי תעשייה ועוד.[17]

חוק נכסי גרמנים הוכן במתכונת דומה לזו של 'חוק נכסי נפקדים' ובדומה לחוק לתכלית דומה שחוקקו הבריטים כלפי הרכוש הגרמני שבתחומם. 'חוק נכסי נפקדים' עצמו נחקק במתכונת 'פקודת המסחר עם האויב' — 1939.[18] עיקרו של החוק: בידי אפוטרופוס מיוחד יכונס הרכוש בישראל שבעליו הוא נתין גרמני, להוציא רכוש כנסייתי גרמני ורכוש של יהודים גרמנים. רוב רובו של הרכוש היה של הטמפלרים וערב חקיקת חוק נכסי הגרמנים הוא נמצא בידי הממונה (הישראלי) על רכוש האויב (שכזכור, ירש את קודמו הבריטי). רכוש גרמני היה גם בידי האפוטרופוס הכללי ובידי באי־כוח של נתינים גרמנים הנמצאים בחו"ל.

על־פי החוק יועבר כל הרכוש הנ"ל לידי האפוטרופוס על נכסי גרמנים, וכל המחזיק ברכוש גרמני אחר חייב להעבירו לאפוטרופוס, וזה הופך לבעליהם של כל הנכסים כך ש'כל זכות שהיתה לגרמני בנכס, עוברת מאליה לאפוטרופוס בשעת הקניית הנכס; ויד האפוטרופוס כיד בעל הנכס ערב הקנייתו לפי פקודת המסחר עם האויב 1939, או לפי חוק נכסי נפקדים 1950'. הרכוש המכונס בידיו של האפוטרופוס על נכסי גרמנים או תמורתו אמורים לשמש — על־פי לשון החוק בסעיפו הראשון — 'ביטחון לסילוק תביעות של

17. ראו תזכירו של בלום בג"מ ג5724/14, 13 ביוני 1949. ראו גם: ג"מ, החלטת הממשלה, 29 בנובמבר 1949. מהחלטת הממשלה עולה שהממשלה לא ייחדה דיון מיוחד להצעת החוק והשאירה את הנושא בידיהם של שר האוצר ושר המשפטים; **דברי הכנסת**, 23 בינואר 1950, עמ' 589; פרוטוקול ועדת הכנסת המיוחדת, דבריו של רייס, 16 במאי 1950, א"כ; דברי י' לם, שם; דברי שר האוצר, 30 במאי 1950, שם; הערות האפוטרופוס הכללי להצעת חוק נכסי גרמנים, בלי תאריך, אך ברור שמחודש נובמבר 1949, ג"מ כ29/1; מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן אל שר החוץ מ' שרת, 29 בדצמבר 1949, ג"מ חצ1865/4. וכן ראו על החוקים הקרקעיים שחוקקה מדינת ישראל להסדרת מעמדה בנכסים שעברו לרשותה בעקבות הקמת המדינה אצל יוסי כץ, **והארץ לא תימכר לצמיתות**, ירושלים תשס"ב.

18. מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן אל סגן מנהל החקיקה במשרד המשפטים, 1 בדצמבר 1949, ג"מ חצ1866/1; הערות האפוטרופוס הכללי להצעת חוק נכסי גרמנים (לעיל הערה 17).

אנשים היושבים בישראל, או העשויים להתנחל בה, מאת המדינה הגרמנית, מוסדותיה, שלטונותיה ורשויותיה — המרכזיים, המחוזיים, המקומיים והאחרים — או מאת גרמנים או תושבי גרמניה'. חלות החוק נקבעה על נכסים שבעליהם היה נתין גרמני מיום 30 בינואר 1933 — מועד עליית היטלר לשלטון.[19]

הרקע לחקיקת חוק נכסי גרמנים והסיבה להפרדת נכסי הגרמנים מידיו של הממונה על רכוש האויב הוא במחצית הראשונה של שנות הארבעים, עת החל הממסד היהודי העולמי בכלל והציוני בפרט להעלות את התביעה שגרמניה תשלם פיצויים לעם היהודי בגין השואה. התובעים דרשו לראות ברכוש הגרמני בארץ־ישראל אחד המקורות לפיצויים.[20] בעניין זה אף פנתה הסוכנות היהודית לבריטים לפני תום מלחמת העולם השנייה ובתיאום עם קק"ל רוכז המידע על קרקעות בארץ־ישראל שבבעלות גרמנית ובהן אלה המוחזקות בידי הממונה על רכוש האויב.[21] במכתבו בשם הסוכנות אל ראשי המדינות אנגליה, ארצות־הברית, ברית־המועצות וצרפת, משלהי ספטמבר 1945, בעניין הפיצויים ציין מי שעמד בראש ההסתדרות הציונית חיים וייצמן כי 'בחלק השילומים המגיע לעם היהודי יש לכלול גם את נכסי המתיישבים הגרמנים שבארץ־ישראל'.[22] דומה כי במכתבו של וייצמן ובמכתבים דומים של ראשי הסוכנות מהשנים 1945–1946 יש לראות את שורשיו ההיסטוריים של חוק נכסי גרמנים. במכתבים אלה הודגשה חזור והדגש הבקשה: 'The German Colony in Palestine be liquidated and that its property be transferred to Jewish national ownership on account of the reparations which in the Jewish Agency's view, Germany owes to the Jewish people'.[23] בריטניה והמעצמות האחרות לא מיהרו להשיב על תביעות הסוכנות. ככלל, סוגיית הרכוש הגרמני בארץ־ישראל כמקור לפיצוי העם היהודי היתה מורכבת והיתה חלק מהשאלה הכוללת של הפיצויים שהיה על גרמניה לשלם במסגרת חוזה השלום למדינות שניזוקו. אחת השאלות שהתעוררו עסקה ביעדם — כמקור פיצוי — של נכסים גרמניים שנמצאו במנדטים ובמושבות.[24]

19. **רשומות: ספר החוקים**, 56, 3 באוגוסט 1950, עמ' 266 ואילך.
20. ראו בהרחבה: דבורה הכהן, **תכנית המיליון**, תל־אביב 1994, עמ' 175–204; אביטל כץ, 'מקומה של הסוכנות היהודית במסכת הפעילות להשבת נכסי קורבנות השואה מגרמניה, 1943–1952', עבודת גמר לתואר מוסמך, המחלקה לגאוגרפיה, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס"ב.
21. כץ, **בחזית הקרקע**, עמ' 259–260. וראו גם: אצ"מ S25/10876, S25/9272.
22. הסכם השילומים 1952, עמ' 9–10; מכתב מ' שרתוק (לימים שרת) אל הנציב העליון, 4 ביוני 1945, ג"מ חצ1866/1; מכתב מ' שרתוק אל מזכירות ועדת החקירה האנגלו־אמריקנית, 28 במרס 1946, שם.
23. ציטוט מתוך המכתבים הנ"ל המובא בתזכיר מיום 29 במאי 1950, והמביע את עמדת ישראל כלפי תביעות אוסטרליה לשחרר את הרכוש הגרמני לבעליו הטמפלרים, ג"מ חצ1860/1.
24. כץ, **בחזית הקרקע**, עמ' 259–260; מכתב י' גוריון אל ז' זילברגרד, 17 במרס 1946, אצ"מ S12/4979.

במחצית השנייה של שנות הארבעים פעלו באי־כוח הארגונים היהודיים (הסוכנות היהודית, הקונגרס היהודי העולמי, ועד שליחי הקהילות בבריטניה והקונגרס היהודי האמריקני) אצל הנציגים השונים בוועידת פריס כדי שיוקצב סכום מסוים לפיצוי קולקטיבי לעם היהודי וקנס על שעולל הרייך השלישי לעם ישראל. אף שהוועידה לא נענתה לדרישה זו, היא לא יכלה להתעלם לגמרי מסבלם של הנידחים והעקורים קורבנות הנאצים שאי־אפשר להחזירם לארצות מוצאם, וכן מהצורך הדחוף בשיקומם וביישובם. לפיכך הוחלט בסעיף 8 של הסכם פריס להקציב לכך משאבים. מזכיר המדינה של ארצות־הברית אף הבהיר במאי 1946 לוועידה היהודית האמריקנית, שהסכומים הראשונים שיתקבלו מחיסולו של הרכוש הגרמני בארצות הניטרליות ישמשו לצורך הזה.[25]

העברתם של כספי הממונה על רכוש האויב לאנגליה, זמן קצר לפני תום המנדט, כספים שהיו של נתיני גרמניה, התקבלה במורת רוח רבה אצל קברניטי מדינת ישראל. מדינת ישראל תבעה עקרונית לקבל פיצויים מגרמניה בגין השואה, בין השאר מכוח הסכם פריס והתביעה המוסרית הבסיסית להעביר לידי מדינת ישראל — באת כוחם של קורבנות השואה — את רכוש הגרמנים בארץ־ישראל, שבין בעליו היו מי שנמנו עם תומכי הנאצים ואף חברי המפלגה הנאצית בארץ־ישראל. לפיכך תבעה ישראל במפגיע מאנגליה להחזיר ארצה את כספי הממונה על רכוש האויב. אמנם, במרס 1950 סוכם כאמור באמנה בין בריטניה לישראל על החזרה חלקית של הכספים שהוצאו, אלא שבמהלך המשא־ומתן עם הבריטים, שהתנהל מאז אמצע שנת 1949, התברר לנציגי ישראל שאנגליה עלולה לתבוע את הנדל"ן הגרמני המצוי בישראל על חשבון הפיצויים שגרמניה חבה לה ובהתאם לפירושה את הסכם פריס.[26] במשא־ומתן הבהירו נציגי ישראל לבריטים ביולי 1949 כי תביעות ישראל ואזרחיה מגרמניה הן עצומות ואין ספק שהדעת נותנת שעל ישראל להחזיק ברכוש הגרמני בארץ כביטחון לסיפוק תביעותיה מגרמניה ולא לשחררו, ומה גם שהגרמנים בארץ תמכו במשטר הנאצי ובמעשיו. עוד הוסיפו נציגי ישראל, כי לו היתה מדינת ישראל קיימת בזמן חתימת הסכם פריס, אין ספק שהיו מוקצים לה פיצויים בגין השואה ובמסגרתם גם נכסי הגרמנים בישראל היו מועברים לרשותה של המדינה. עם זאת לא היה שום ביטחון שאנגליה תקבל את הטיעון הזה.[27] מכל מקום, החשש שאנגליה תתבע

25. תזכיר של ד"ר נ' פיינברג אל הנהלת הקק"ל, 26 בינואר 1947, אצ"מ KKL5/15564.
26. **דברי הכנסת**, 23 בינואר 1950, עמ' 600–601; דברי שר האוצר א' קפלן בעת הדיון בקריאה ראשונה של חוק נכסי גרמנים; דברי פ' רוזן בפרוטוקול ועדת הכנסת המיוחדת, 16 במאי 1950, עמ' 12, א"כ; דברי א' בלום בפרוטוקול הוועדה המיוחדת, שם; גולדמן, **זכרונות**, עמ' 240; מכתב א"י דוד ממשרד המסחר והתעשייה אל שר האוצר, 19 באפריל 1950, ג"מ ג5/1864.
27. מכתב מ"ש קומיי ממשרד החוץ אל שגריר אוסטרליה בישראל, 30 בינואר 1950, המצטט מסמכים מן המשא־ומתן בין אנגליה לישראל בקיץ 1949, ג"מ ח1360/1; כץ, **רכוש שנשכח**, עמ' 64. וכפי שכתב קפלן למי שהיה אז מנכ"ל בנק אפ"ק (לימים בנק לאומי), אהרן ברט: 'פניתי לאנשים המטפלים בדבר והוברר לי כי הסיכויים לקבל את הכסף מידי האנגלים הם קלושים ביותר'.

גם את הנדל"ן הגרמני שנותר בישראל, כפי שמאפשר לה הסכם פריס, הביא לידי כך שכבר ביוני 1949 העלה הממונה הישראלי על רכוש האויב, שכיהן במשרד האוצר, את ההצעה להקפיא רכוש זה בידיו של אפוטרופוס מיוחד, בדומה למה שננקט כלפי רכוש הנפקדים הערבים, כביטחון לתביעותיה של ישראל מגרמניה.[28]

תביעות נמרצות לזכויות על הרכוש הגרמני בארץ הגיעו בזמן ההוא למשרד החוץ גם מממשלת אוסטרליה שם התרכזו רבים מהטמפלרים שעזבו את ארץ־ישראל והיו בעלי מרבית הרכוש הגרמני בארץ, ובכללו זה שהוון והועבר ללונדון. אוסטרליה ביקשה להכיר בזכותה 'להתערב בעניין ושלא נגזול מהאזרחים בפועל של אוסטרליה רכוש שהם העריכו בסכום של 15 מיליון לירות [שטרלינג]'. בין השאר ביססו האוסטרלים את טענתם על כך שהטמפלרים כבר אינם נתיני גרמניה אלא נתיני אוסטרליה. נדגיש כי מאחורי תביעתה של ממשלת אוסטרליה לא עמדה רק טובת נתיניה — ממשלת אוסטרליה ביקשה באמצעות הרכוש הגרמני בישראל לאזן את הוצאותיה ליישובם של הטמפלרים באוסטרליה.[29] כפי שנראה להלן, משרד החוץ של ישראל היה בין יוזמיו העיקריים של חוק נכסי גרמנים והדוחף לזירוז הליך החקיקה, ומטרותיו היו, בין השאר, להדוף את לחציה של אוסטרליה ולמנוע את הכוונות הבריטיות.[30]

זמן קצר לאחר הקמת המדינה מינו גרמנים עורכי דין ישראלים לשמש באי־כוחם ולהגיש תביעות לבתי־המשפט לשחרר את רכושם.[31] אמנם מאז שלהי שנת 1947 היה הרכוש הגרמני נתון בידי הממונה על רכוש האויב — תחילה הבריטי ואחריו הישראלי — כך שלכאורה לא ארבה סכנה לגורלו מנקודת המבט הישראלית; ברם משפטית, הממונה על רכוש האויב לא היה מוגן מפני תביעות של גרמנים ושל אוסטרליה לשחרר את הרכוש או מפני תביעות של בריטניה לקבל את הרכוש כחלק מהסדרי הפיצויים.[32] מאחר שמדינת

28. תזכירו של א' בלום על אודות הרכוש הגרמני, 13 ביוני 1949, ג"מ ג5724/14.
29. פרוטוקול ישיבת ועדת חוץ וביטחון, 6 בספטמבר 1952, דברי מ' שרת בעמ' 10, ג"מ. וראו בהרחבה על לחציהם של האוסטרלים אצל Rutland (לעיל הערה 2). להלן גם נרחיב בעניינה של ממשלת אוסטרליה.
30. פרוטוקול הוועדה המיוחדת, 16 במאי 1950, עמ' 3–4, מתוך דבריו של ש' רוזן, היועץ המשפטי של משרד החוץ, א"כ; דברי ה' רייס, שם; דברי שר האוצר א' קפלן, 30 במאי 1950, שם; דברי א' בלום, 9 ביוני 1950, שם; מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן אל מנהל מחלקת החקיקה במשרד המשפטים, 1 בדצמבר 1949, ג"מ חצ1866/1; מכתב מ"ש קומיי אל שר החוץ, 18 באפריל 1950, ג"מ חצ2416/15.
31. **דברי הכנסת**, 23 בינואר 1950, עמ' 601, דבריו של שר האוצר א' קפלן. וראו גם תגובת הסתדרות עורכי הדין במכתב אל קפלן, 15 בפברואר 1950, א"כ, מכל חוק נכסי גרמנים; דברי קפלן בוועדה המיוחדת, 30 במאי 1950, שם.
32. מכתב האפוטרופוס הכללי ח' קדמון אל י' שפירא, 1 ביולי 1949 — משם הציטוט, ג"מ חצ1849/9; דוח ש.ב. (ככל הנראה השב"כ) אל משרד החוץ, 20 בדצמבר 1949, ג"מ חצ1866/1; פרוטוקול הוועדה המיוחדת, 18 במאי 1950, דבריו של היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן, א"כ; פרוטוקול הוועדה המיוחדת, 9 ביוני 1950, שם, דברי א' בלום, שאמר בין השאר: 'כל זמן שהרכוש

ישראל סברה שאין לשחרר את הרכוש הגרמני לאנגליה ו׳ודאי לא לאזרחי גרמניה (בעבר ובהווה), הגיעה המדינה למסקנה שעליה לחוקק חוק ברור שיסדיר את עניין רכושם של הגרמנים בישראל ויקבע את מעמדה הברור של המדינה כלפיו, כך ששום גורם אחר לא יוכל לתבוע זכויות עליו.[33]

נוסף על הסיבות הללו ביקשה המדינה להשיג באמצעות החוק כפי שנוסח מטרת־על, מעין הצהרה באמצעות חוק, המכוונת כלפי גרמניה והמעצמות ומבהירה כי עקב השואה יש למדינת ישראל תביעות ממון כלפי גרמניה, העולות בעשרות מונים על ערך הרכוש הגרמני שבישראל, ובכוונתה של המדינה להיאבק למען מימוש תביעותיה. חלק מהמאבק הוא החוק הנוכחי המונע מכל גורם שמחוץ למדינת ישראל לשים יד על הרכוש הגרמני בישראל לפחות עד להתבררות תביעותיה של ישראל כלפי גרמניה. אשר על כן, לדעת ישראל הרכוש הגרמני בארץ מגיע לה על חשבון הפיצויים הענקיים שגרמניה חבה לה על רקע השואה.[34]

במילים אחרות, חוק נכסי גרמנים (ולפני כן הצעת החוק מנובמבר 1949) הציגו את תביעת השילומים — אמנם לא באופן ישיר ומפורט, אבל כן באופן פורמלי (שכן מדובר בחוק) הן כלפי פנים והן כלפי חוץ, וזה לפני שמדינת ישראל פנתה בתחילת שנת 1951 באיגרות אל המעצמות בסוגיית השילומים. לכן אין זה מופרך לטעון שהחוק שימש מעין ׳ירייה ראשונה׳ של ישראל בסוגיית השילומים — סוגיה שגרמניה וישראל הגיעו בעניינה

הזה נשאר תחת המסגרת של פקודת המסחר עם האויב, ישנן תביעות וישנם סידורים ולפי הסידורים ישנן רק שתי אפשרויות: א. רפרציות ברי־טיות; [ב.] לשחרר את הסכומים האלה וכמובן שלזאת אנו מתנגדים וגם התנגדנו׳, א״כ.

33. פרוטוקולים של הוועדה המיוחדת, 16 במאי 1950, 30 במאי 1950, 9 ביוני 1950, א״כ.

34. **דברי הכנסת**, 23 בינואר 1950, עמ׳ 600–601, דבריו של א׳ קפלן, שר האוצר, בעת הדיון בקריאה ראשונה של חוק נכסי גרמנים; דברי קפלן בוועדה המיוחדת, 30 במאי 1950, א״כ. וראו גם דבריו של ד״צ פינקוס, ששימש יושב־ראש הוועדה המיוחדת בעת הדיון במליאה על החוק בקריאה שנייה ושלישית, **דברי הכנסת**, 26 ביולי 1950, עמ׳ 2338: ׳חוק זה [...] [מטרתו] להשתמש באותם הנכסים המוגדרים כ״נכסי גרמנים״, לשם השגת פיצויים המגיעים, או יכולים להגיע, לתושבי ישראל, על תביעותיהם הצודקות כלפי מדינת גרמניה והעם הגרמני [...] משוכנע אני ששוויים של הנכסים המצויינים כנכסי גרמנים והנמצאים במדינת־ישראל, אינו מגיע אפילו כדי אחוז אחד מתביעות הפיצויים שיש לעם ישראל כלפי העם הגרמני. אין אפוא להניח שהחוק הזה יוכל לספק אפילו במידה של אחוז אחד את התביעות שיש לעם ישראל כלפי העם הגרמני, ואין לראות בו סידור כלשהו על חשבון הדדי. כל הנכסים האלה יחד, שהחוק קובע בשבילם אפוטרופסות, הם כה קטנים בערכם וכה מעטים לעומת מה שמגיע ליהודים בכל העולם, וגם בארצנו מאת הגרמנים, שאין לראות בכך הסדר או סידור כלשהו המתקבל על הדעת׳; פרוטוקול הוועדה המיוחדת, 4 במאי 1950, דברי זילביגר, ג״מ; תזכיר של א׳ בלום, הממונה הישראלי על רכוש האויב, 13 ביוני 1949, ג״מ ג5724/14; מכתב מ״ש קומיי אל שגריר אוסטרליה בישראל ו׳ פורמן, 30 בינואר 1950, המצטט מסמכים מהמשא־ומתן בין אנגליה לישראל בקיץ 1949, ג״מ ח1860/1. וכן ראו: מכתב מאת א״י דור אל ג׳ מירון, 18 באפריל 1950, ג״מ ג/1864.

להסכם בספטמבר 1952. לימים, ערב חתימת הסכם השילומים, הבהיר שר החוץ משה שרת את ההיגיון הזה שבחוק נכסי גרמנים במילים האלה:

> לגבי הרכוש [הגרמני] האזרחי אנחנו לקחנו אותו [באמצעות חוק נכסי גרמנים] על יסוד איזו הנחה? על יסוד איזו הצדקה לקחנו אותו? לקחנו אותו מפני שאמרנו לעצמנו: העם הגרמני גזל רכוש עצום ללא ממדים כלל, הרס, השמיד וגזל רכוש, יש לעם הגרמני משהו פה בארץ אנחנו לוקחים זאת. אנחנו לוקחים זאת על חשבון התביעה הגדולה ההיא. ממילא צריך היה להיות ברור לנו שאם לא יבוא יום של חשבון שהוא, אז אנחנו לא חייבים דין וחשבון על רכוש זה. כאשר פנתה ממשלת אוסטרליה בתביעה לתשלום בעד רכוש זה לזכותם של הגרמנים שהם עכשיו תושבי או אזרחי אוסטרליה [...] ענינו בשלילה [...] נימקנו זאת בהנמקה כזאת שזה שייך לחשבון השילומים, שכן גרמניה ואנחנו בזה עוד לא הגענו לשום סיפוק ולשום עמק השווה.[35]

על רקע הדברים האלה אין זה מפתיע שמשרד החוץ, ובייחוד שרת, השר העומד בראשו — שהובילו כמעט מאז הוקמה המדינה את תביעת השילומים מגרמניה באופן שיטתי ונחרץ עד להשגת ההסכם עִמה בקיץ 1952[36] — היו בין יוזמי החוק, העוסק לכאורה בעניינים כלכליים מובהקים, אך משרת מטרה מדינית ראשונה במעלה בדמות תביעת השילומים, וכפי שהדגיש שרת: 'לפי הרושם שלי מכוון החוק בהחלט לעיכול הרכוש הגרמני על מנת שישמש בידינו שיעבוד או ערובה לתשלום המגיע לנו מגרמניה'.[37] שרת הוא שהחל חמש שנים לפני כן להוביל, בתפקידו כראש המחלקה המדינית בסוכנות, את התביעה הציונית לשילומים מגרמניה ועל חשבון השילומים הללו להעביר את נכסי הגרמנים בישראל לידיים יהודיות.[38]

ברור אפוא מדוע בגוף החוק בסעיפו הראשון הוצהרה מטרתו (לכנס את הרכוש הגרמני בארץ כ'ביטחון לסילוק תביעות של אנשים היושבים בישראל, או העשויים להתנחל

35. פרוטוקול ועדת חוץ וביטחון, 5 בספטמבר 1952, עמ' 10, ג"מ; וכן: פרוטוקול ישיבת הממשלה, 4 בספטמבר 1952, דברי משה שרת, עמ' 40, שם.
36. ראו בהרחבה אצל ויץ, 'משה שרת' (לעיל הערה 1); פרוטוקול ישיבת הממשלה, 15 בפברואר 1950, סעיף ט — שאלת היחסים עם גרמניה ובייחוד החלטת הממשלה: 'למסור למשרדי אוצר וחוץ [...] ביצוע של שחרור כספי הפיצויים והתביעות מהגרמנים אגב מגע ישיר עם שלטונות גרמניה', ג"מ; שנער, **בעול כורח ורגשות בשירות המדינה**, עמ' 20–21; הסכם השילומים 1952; גולדמן, **זכרונות**, עמ' 250, המספר על פגישת בן־גוריון עם שרת מיד לאחר חתימת הסכם השילומים בקיץ 1952, ובה אמר בן־גוריון לשרת: 'שנינו, אתה ואני, זכינו לראות בהתגשמותם של שני נסים — הקמתה של מדינת ישראל וחתימת ההסכם עם גרמניה. אני הייתי אחראי לראשונה ואתה לשני'.
37. מכתב מ' שרת אל ג' לנדואר בסוכנות, 19 במרס 1950, ג"מ חצ2416/15. וראו גם דבריו של ז' רוזן בדיוני הוועדה המיוחדת.
38. מכתב מ' שרתוק אל הנציב העליון, 4 ביוני 1945, ג"מ חצ1866/1; מכתב מ' שרתוק למזכירות הוועדה האנגלו־אמריקנית, 28 במרס 1946, שם.

בה, מאת המדינה הגרמנית, מוסדותיה, שלטונותיה ורשויותיה — המרכזיים, המחוזיים, המקומיים והאחרים — או מאת גרמנים או תושבי גרמניה'), דבר שאיננו שכיח בנוסחי חוקים, לא הופיע בחוק נכסי נפקדים ואף לא הופיע בטיוטות הראשונות של חוק נכסי גרמנים שגובשו בשנת 1949 במשרד המשפטים.[39] זה היה יותר מרמז ברור לתביעת השילומים הכוללת, ולא רק מתן הצדקה לזכות המדינה במקרה הזה לשים את ידה על רכוש פרטי.[40]

'מטרת־העל' של החוק היא גם שהנחתה את הממשלה בהחלטתה שלא להלאים את הרכוש הגרמני בישראל ולהשתמש בערכו לפיצוי העולים בעלי תביעות כלפי גרמניה ולצורכי המדינה בכלל, אלא למנות אפוטרופוס על הרכוש, המקפיא חוקית כל אפשרות של שינויים במעמדו, חוץ מאלה הנתונים לסמכויותיו של האפוטרופוס עצמו. החשש היה שהלאמה תקבל תגובה בין־לאומית שלילית ותפגע בתכלית החשובה — נכונות גרמניה להיענות לתביעות הפיצויים של ישראל בגין השואה והכרה בין־לאומית בתביעות האלה.[41]

39. דברי הסבר ומטרות החוק מופיעים בדרך־כלל ב'דברי הסבר' הנמצאים רק בהצעת החוק (החוברת הכחולה) ולא בחוק עצמו (החוברת הלבנה). על כך שבטיוטות הראשונות של הצעת חוק נכסי גרמנים שגובשו במשרד המשפטים לא הופיעה מטרת החוק בגוף החוק ראו: טיוטת הצעת חוק נכסי גרמנים, 15 בנובמבר 1949, ג"מ חצ1866/1.

40. וראו גם: מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן אל סגן מנהל מחלקת החקיקה במשרד הפנים, 1 בדצמבר 1949, ג"מ חצ1866/1.

41. **דברי הכנסת**, 23 בינואר 1950, עמ' 600–601, דברי שר האוצר א' קפלן בעת הדיון בקריאה ראשונה על חוק נכסי גרמנים. וראו גם: ג"מ חצ1866/1 בהערה הקודמת; **דברי הכנסת**, 23 בינואר 1950, עמ' 590, 594, 596–599, 600–601. וראו גם דברי ז' ורהפטיג בא"כ, פרוטוקול הוועדה המיוחדת, 16 במאי 1950, שאמר בעניין זה: 'על עצם העניין הזה של חיסול [הרכוש הגרמני] יש לזה צעד פסיכולוגי. צריך ליצור כבר עכשיו את הרקע הפסיכולוגי נגד נכסי הגרמנים כדי שלא יבואו אלינו בטענות בפורום בין־לאומי'; **רשומות: ספר החוקים**, 56, 3 באוגוסט 1950; פרוטוקול הוועדה המיוחדת, דברי א' קפלן, 30 במאי 1950, א"כ. וראו גם: מכתב מנהל מחלקת העמים הבריטיים במשרד החוץ מ"ש קומיי אל שר החוץ, 18 באפריל 1950, ג"מ חצ2416/15. נדגיש כי אכן התגובה הציבורית בגרמניה לאחר שאושר בקריאה ראשונה חוק נכסי גרמנים היתה קשה, ובסוכנות ובנציגות ישראל בגרמניה הובעו חששות 'שהגרמנים מצדם ינצלו את ההזדמנות הזאת כדי "לגמור" אתנו את חשבון החזרת הרכוש או הפיצויים. אמנם אין הם יכולים לעשות דבר כזה עד כמה שכבר פורסמו חוקים מתאימים, אולם הם יכולים לעכב את מתן החוקים החסרים לנו עוד ובכלל נוכל להיתקל בסבוטאג' מצדם: "לקחתם לכם את אשר היה לנו מחוץ לגרמניה ויותר אין לנו לא ברכוש ולא במטבע זרה" זאת היא הנימה שאנו שומעים מגרמניה בתגובה לדוחות בעיתונות על החוק שהובא לדיון בכנסת'. על כך ראו מכתבו של ג' לנדואר מהסוכנות אל שר האוצר קפלן ואל שר החוץ שרת, 15 במרס 1950, ג"מ חצ2416/15. וכן ראו: מברק בהול של קונסול ישראל במינכן א' לבנה אל שר האוצר ואל היועץ המשפטי של משרד החוץ, 8 במרס 1950, הרומז שיש לעצור את הליכי החקיקה של חוק נכסי גרמנים מחשש לתגובת נגד גרמנית, ג"מ חצ1865/4; מכתב לבנה אל משרד החוץ, 17 במרס 1950, שם.

ההכרח להתחשב בתגובה הבין־לאומית הן כדי להשיג את התכליות היותר מרכזיות — פיצויים מגרמניה — וגם לנוכח מעמדה הבין־לאומי של המדינה שזה עתה נוסדה, בא לידי ביטוי בשלושה נושאים נוספים בחוק: (א) חיקוקו של החוק בדומה לחוק דומה שחוקקה אנגליה בנוגע לרכוש הגרמני שבתחומה;[42] (ב) זכויותיו של האפוטרופוס בקשר לנדל"ן גרמני; (ג) מעמדו של רכוש הכנסייה הגרמנית. בעוד סעיף 5 בחוק מקנה לאפוטרופוס בעלות מלאה על כל הנכסים הגרמניים, סעיף 12 מגביל את בעלותו על נכסי מקרקעין (ואלה היו רוב רובם של הנכסים הגרמניים בארץ) כך שאין הוא רשאי למכור מקרקעין שבבעלותו ולא להחכירם לתקופה שמעל שש שנים אלא לרשות הפיתוח בלבד — קרי לגוף ממשלתי. אשר לרכוש כנסייתי נקבע בסעיף 16 בחוק, כי שר האוצר רשאי לבטל את זכויות האפוטרופוס או לבטל את סמכויותיו בנכס מוקנה, בכל נכס המשמש מקום פולחן דתי או שהוא מוסד כנסייתי, דתי, תרבותי, חינוכי או מוסד צדקה או חסד.[43] ואכן, כמתוכנן וכצפוי השתמש השר בסמכותו, נכסי כנסייה ורכוש אחר שצוין לעיל לא נכללו כלל ברכוש שהוקנה לאפוטרופוס.[44]

הפקעת הרכוש הכנסייתי מתחום טיפולו של האפוטרופוס נבעה כאמור מסיבות פוליטיות ומחשש לפגיעה במעמדה הבין־לאומי של ישראל ובאינטרסים חשובים שלה. במיוחד עמדה אז על סדר היום הבין־לאומי שאלת מעמדה של ירושלים, ולחצים בעניין הרכוש הכנסייתי הגרמני הגיעו למשרד החוץ בין היתר מהכנסיות הפרוטסטנטיות בארצות־הברית. אלה איימו 'כי יצטרפו לכנסיות הקתוליות במלחמה על בינאום ירושלים'.[45]

42. מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן אל סגן מנהל מחלקת החקיקה במשרד המשפטים, 1 בדצמבר 1949, ג"מ חצ1866/1; שם, הערות האפוטרופוס הכללי על הצעת חוק נכסי גרמנים מנובמבר 1949, ג"מ כ29/1.
43. **רשומות: ספר החוקים**, 56, 3 באוגוסט 1950.
44. על אודות טיפולה של המדינה ברכוש הגרמני הכנסייתי ראו בהרחבה: אורי ביאלר, **צלב במגן דוד: העולם הנוצרי במדיניות החוץ של ישראל, 1948–1967**, ירושלים 2006, עמ' 221–240.
45. פרוטוקול ישיבת הוועדה המיוחדת, 16 במאי 1950, עמ' 3–4, מתוך דברי היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן, א"כ; פרוטוקול ישיבת הוועדה המיוחדת, 30 במאי 1950, דברי שר האוצר א' קפלן — משם הציטוט, שם; 9 ביוני 1950, דברי א' בלום, שם; 3 ביולי 1950, דברי זילביגר, שם. וראו ביקורתו החריפה של אורי צבי גרינברג בעת הדיון על החוק בקריאה שנייה ושלישית, **דברי הכנסת**, 26 ביולי 1950, עמ' 2346–2347, על שהרכוש הכנסייתי הוצא מתחום פעולתו של האפוטרופוס על נכסי גרמנים.

הסכם השילומים וזיקתו להסכם העקרונות על מחויבות ישראל לפיצויי הטמפלרים (1951–1952)

בסוף ספטמבר 1951 הצהיר קנצלר מערב גרמניה קונרד אדנאואר על נכונות ממשלתו למשא־ומתן עם ממשלת ישראל בסוגיית השילומים. הצהרה זו ואישור הכנסת מינואר 1952 לקיים משא־ומתן על שילומים מגרמניה אפשרו במרס 1952 את תחילתו של משא־ומתן בין נציגי שתי הממשלות, וזה הושלם בספטמבר באותה השנה. על אודות המשא־ומתן ועל פרטי הסכם השילומים נכתב לא מעט ועל כן לא ארחיב בעניין הזה.[46] יצוין רק כי תביעת ישראל הסתכמה ב־1.5 מיליארד דולר, מהם מיליארד אחד נתבע ממערב גרמניה וחצי מיליארד נתבע ממזרח גרמניה. תביעת ישראל התבססה על תחשיבי עלויות מימון קליטתם ויישובם מחדש בישראל של פליטי השואה ולא על נזקי השואה (שהוערכו בישראל בשבעה מיליארד דולר). בפועל התקיים משא־ומתן רק עם ממשלת מערב גרמניה בראשותו של הקנצלר אדנאואר. בסופו של המשא־ומתן הוסכם כי סכום השילומים שתעביר גרמניה לישראל יסתכם ב־0.75 מיליארד דולר, שערכם אז עמד על שלושה מיליארד מרקים גרמניים. התשלום הזה היה אמור להתפרס במשך 12 שנה ולהיות משולם בסחורות ובשירותים מגרמניה ובמימון הדלק שתקנה ישראל מאנגליה. סכום נוסף של 450 מיליון מרקים הועבר למדינת ישראל לטובת 'ועידת התביעות'. עוד סוכם כי ישראל לא תוכל להגיש תביעות נוספות לגרמניה 'הנובעות מאבידות שנגרמו עקב הרדיפות הנאציות', אך הסכם השילומים אינו מונע מאזרחי ישראל לתבוע מגרמניה את החזרת רכושם בגרמניה, פיצויים או 'תיקון אחר של מעשי עוול נציונל־סוציאליסטיים' וזכויות שיצמחו לאזרחים ישראלים מכוח תחיקה אחרת בעתיד.[47]

ואולם, הסכם השילומים לא היה יכול להיות מושג לולא הגיעו ישראל וגרמניה להסכם עקרוני נוסף העוסק בנכונותה של ישראל לפצות את הטמפלרים על רכושם בישראל. הסכם זה נחתם בצמוד לחתימה על הסכם השילומים. לראשונה מאז הקמת המדינה הסירה ישראל את סירובה לפצות את הטמפלרים. כיצד קרו הדברים וכיצד נוצרה הזיקה בין שני ההסכמים? על כך בשורות הבאות.

מאז עזבו אחרוני הטמפלרים את מדינת ישראל לא חדלה תביעתם לפיצויים על רכושם בישראל, שעבר מהממונה הבריטי על רכוש האויב לידי מדינת ישראל. סיוע רב בעניין זה קיבלו הטמפלרים מממשלת אוסטרליה שם התיישבו רובם לאחר שנאלצו לעזוב את ארץ־ישראל. כאמור, ממשלת אוסטרליה תבעה להשיב לטמפלרים את רכושם ותביעה זו

46. ראו לעיל הערה 1.

47. הסכם השילומים 1952, עמ' 95–124. את הנוסח המלא של הסכם השילומים ראו גם **ברשומות: כתבי אמנה**, ג, 69, עמ' 75–120. יודגש כי מעולם לא פוצו ישראל והעם היהודי על נזקי השואה. השילומים התבססו על עלות קליטת הפליטים.

היתה אחד הגורמים שהמריצו את ממשלת ישראל להתחיל כבר בשנת 1949 לחוקק את חוק נכסי גרמנים ולהעביר את רכוש הגרמנים מהממונה על רכוש האויב לאפוטרופוס על נכסי גרמנים. אוסטרליה חזרה על תביעתה כל אימת שנציגיה נפגשו עם נציגים רשמיים של מדינת ישראל.

למרות היותם של חלק מאנשי הקהילה הטמפלרית במפלגה הנאצית בארץ־ישראל ותמיכתם בנאצים ראתה ממשלת אוסטרליה בטמפלרים יסוד חיובי ביותר מבחינה התיישבותית. לפיכך היתה ממשלת אוסטרליה מעוניינת בהישארותם באוסטרליה ובעידוד טמפלרים אחרים שנמצאו בגרמניה לבוא ולהתיישב ביבשת. מסיבה זו גם הסכימה אוסטרליה ליישב את הטמפלרים כקבוצה, בניגוד למדיניות ההתיישבות שלה. אך עניינה ברכוש הטמפלרים בישראל לא נבע רק מרצונה להגן על נתיניה החדשים ולסייע להם. באמצעות רכושם יכלה ממשלת אוסטרליה, כאמור, להשיב לקופה הציבורית הוצאות לא מעטות שהוציאה מאז שנות הארבעים בקליטתם וביישובם של הטמפלרים. ישראל דחתה נמרצות את תביעת אוסטרליה,[48] אך האוסטרלים והטמפלרים לא ויתרו; במהלך חקיקת חוק נכסי גרמנים ואף לאחר אישורו הם ניסו לשנות את 'רוע הגזרה' ומחו על שישראל מחרימה רכוש פרטי. ישראל הבהירה חד־משמעית לנציגי אוסטרליה כי היא נאמנה למדיניות הממסד הציוני מאז 1945 ולפיה הרכוש הגרמני בישראל צריך לעבור לידי ישראל על חשבון תביעת הענק שישראל תובעת מגרמניה, ומה גם שנקבע בהסכם פריס כי לצורך פיצויים אפשר להשתמש ברכוש גרמני פרטי המצוי מחוץ לגרמניה. עוד טענה ישראל, שלאוסטרליה אין שום מעמד בסוגיה שכן הטמפלרים היו נתיני גרמניה בזמן שעזבו את ארץ־ישראל.[49]

48. פרוטוקול ישיבת ועדת חוץ וביטחון, 5 בספטמבר 1952, ג"מ. כידוע תמכה אוסטרליה בתוכנית החלוקה משנת 1947 ובצירופה של ישראל לאו"ם.

49. תמצית שיחה בין נציגי משרד החוץ לשגריר אוסטרליה בישראל, 18 בינואר 1950, ג"מ חצ1866/1; מכתב שגריר אוסטרליה בישראל אל משרד החוץ, 30 בינואר 1950, ג"מ חצ2416/15; מכתב מ"ש קומיי אל שגריר אוסטרליה בישראל, 30 בינואר 1950, ג"מ חצ1860/1; תזכיר של מ"ש קומיי בעניין ייצוג הטמפלרים על־ידי אוסטרליה, 23 בפברואר 1950, ג"מ חצ1866/1; מכתב צירות ישראל בסידני שבאוסטרליה אל המחלקה לחבר העמים הבריטי במשרד החוץ, 12 במאי 1950, ג"מ חצ1860/1; תזכיר מדיניות משרד החוץ בתגובה על דרישות אוסטרליה, 29 במאי 1950, שם; זיכרון דברים מפגישת שר האוצר עם ציר אוסטרליה, ל' בסיוון תש"י, שם; מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ אל אגף החקר, 2 ביולי 1950, שם; מכתב מ"ש קומיי אל לשכת מנכ"ל משרד החוץ, 24 באוקטובר 1950, בצירוף טיוטת מכתב אל פורמן שגריר אוסטרליה, שם; מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ אל הממונה על רכוש האויב, 1 בנובמבר 1950, ג"מ חצ1866/1; זיכרון דברים של ישיבת מועצת האפוטרופסות לנכסי גרמנים, 15 בנובמבר 1950, ג"מ חצ 1895/5; מכתב מ"ש קומיי אל א' אילת בלונדון, 24 בנובמבר 1950, ג"מ חצ1860/1; מכתב מ"ש קומיי אל לינתון בסידני, 26 בדצמבר 1950, שם; מכתבו של פורמן שגריר אוסטרליה בישראל אל שר החוץ שרת, 12 ביולי 1950, שם; מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן אל הממונה על רכוש האויב, 12 ביולי 1950, שם; מכתב ש' רוזן אל מ"ש קומיי, 20 בנובמבר 1950, שם; Rutland (above note 2)

אוסטרליה לא הרפתה, מה גם שהיתה נתונה ללחצם של הטמפלרים. על אף תמיכתם בהקמת מדינת ישראל ובצירופה לארגון האומות המאוחדות, ולמרות היותם מודעים לעברם של הטמפלרים לא פסלו האוסטרלים כמעט כל דרך כדי ללחוץ על ישראל לשנות את מדיניותה בעניין הרכוש הגרמני שבשטחה. לקו זה תרם רבות שגריר אוסטרליה בישראל אוטו קרל וילהלם פורמן (Fuhrman), גרמני במוצאו. בהמלצת משרד ההגירה שלה גיבשה ממשלת אוסטרליה במחצית השנייה של שנת 1950 וברובה של שנת 1951 כמה וכמה הצעות פעולה: בחינה מחדש של מדיניות ההלוואות המסחריות לישראל, בחינה מחדש של קבלת מהגרים יהודים ליבשת, פנייה לבית־המשפט הבין־לאומי ושיתוף־פעולה עם ממשלת גרמניה כדי למנוע העברת שילומים מגרמניה לישראל או לחלופין לנכות את ערך הרכוש הגרמני בישראל מכספי השילומים כל עוד לא תשנה ישראל את מדיניותה. לבסוף הוחלט ללחוץ על ממשלת גרמניה הנמצאת במשא־ומתן עם ישראל על השילומים, כדי שישראל תסכים לפצות את הטמפלרים. משמע, לקשור את תביעת השילומים של ישראל מגרמניה ל׳תביעת השילומים׳ של הטמפלרים מישראל, כך שלא יהיה אפשר לסכם בחיוב את התביעה הראשונה בלא סיכום בחיוב של השנייה.[50] דרך זו צלחה בסופו של דבר.

ישראל לא הופתעה מכוונת אוסטרליה להקשיח את יחסה אליה ואל הגירת יהודים ליבשת; על חלק מהכוונות שמעו נציגיה במפורש משגריר אוסטרליה בישראל.[51] על רקע זה המליצו פקידים בכירים אחדים לשקול מתן פיצויים לטמפלרים בלי שחוק נכסי גרמנים ייפגע, וכן לבדוק כיצד נוהגת ממשלת אנגליה כלפי תביעות של גרמנים היושבים באוסטרליה ורכושם נמצא באנגליה. הוחלט אפוא בישראל להציע להתחיל בבדיקת ערך רכושם של הטמפלרים היושבים באוסטרליה.[52]

על אף הנאמר לעיל, במחצית השנייה של 1950 ובמהלך שנת 1951 ממשלת ישראל לא היתה מודעת כלל לכוונותיה של ממשלת אוסטרליה לנהל מגעים עם גרמניה כדי ליצור זיקה בין השילומים שגרמניה חבה לישראל לבין פיצוי הטמפלרים על רכושם בישראל. לימים יתנהלו מגעים אלה בין שתי המדינות בסוד בדרגות דיפלומטיות בכירות.[53]

בשלהי שנת 1951, לאחר שאדנאואר הביע בפומבי הסכמה עקרונית לשלם לישראל פיצויים, טענו פקידים בכירים בישראל שצפויה תביעה של גרמניה לנכות את ערכו של רכוש הטמפלרים מכספי השילומים.[54] אך בכירים אלה, ובהם היועץ המשפטי של משרד החוץ שבתי רוזן, היו שותפים לדעה שיש לדחות על הסף את התביעה מבכמה טיעונים:

50. Rutland (above note 2), pp. 144-146

51. זיכרון דברים מפגישת שר האוצר עם ציר אוסטרליה, ל׳ בסיוון תש״י, ג״מ חצ1/1860; מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ ש׳ רוזן אל הממונה על רכוש האויב, 12 ביולי 1950, שם.

52. מכתב היועץ המשפטי של משרד החוץ, שם; זיכרון דברים של ישיבת מועצת האפוטרופסות לנכסי גרמנים, 15 בנובמבר 1950, ג״מ חצ5/1895.

53. Rutland (above note 2), pp. 144-146

54. מכתב האפוטרופוס הכללי ח׳ קדמון אל שר האוצר, 3 באוקטובר 1951, ג״מ חצ5/1859; מכתב האפוטרופוס הכללי ח׳ קדמון אל שר האוצר, 15 בנובמבר 1951, ג״מ חצ1/1860.

ראשית, חוק נכסי גרמנים מקפיא את הרכוש הגרמני כביטחון לתביעות של אזרחי ישראל מגרמניה; שנית, הרכוש המוקפא במסגרת חוק נכסי גרמנים צריך לשמש ביטחון לתשלום פיצויים מממשלת מזרח גרמניה; ושלישית, ישראל צמצמה את תביעתה לשילומים מגרמניה משבעה מיליארד דולר למיליארד וחצי הנדרש ליישוב הפליטים בארץ ולכן 'תביעה שכנגד (או תביעת ניכוי) היתה באה בחשבון רק במקרה של תשלום מלא של המגיע לנו ולא אחרי שהסכמנו להצטמצם בסכום קטן באופן יחסי. סכום השילומים מהווה מינימום שאינו סובל כל ניכוי [ההדגשות במקור].[55] עם זאת הוחלט בתחילת 1952 לבדוק את שווי הרכוש הגרמני לפי ערכו בשנת 1939.[56] במרס 1952 מסר האפוטרופוס על נכסי גרמנים את הערכתו הכוללת (לשנת 1939) של הרכוש המוקנה לו, וזו הסתכמה בשישה מיליון לא"י (בדיון בכנסת על חוק נכסי גרמנים העריך שר האוצר דאז, אליעזר קפלן, רכוש זה בשלושה מיליון לא"י). לא היה מקום להעריך את שוויו של הרכוש לתחילת שנות החמישים, שכן 'הערכה כזאת היתה בלתי־מציאותית היות ובשביל רכוש בממדים כאלה אין קיים ערך לשוק. ועד כמה שקיימת עליית הערך הריאלי הרי עלייה כזאת היתה פרי פעולות הפיתוח של ממשלת ישראל שאין לקחת בחשבון לטובת הצד שכנגד'.[57]

הטמפלרים בגרמניה ובאוסטרליה כאחד, שהיו מודעים היטב להתקדמות המשא־ומתן בין גרמניה לישראל על השילומים במהלך שנת 1952, לחצו גם על ממשלת גרמניה שלא לסכם את המשא־ומתן עם ממשלת ישראל בלא שיוסדר עניין פיצוי הטמפלרים. במרכז עמדה טענתם שרכושם בישראל הוקפא כביטחון למתן שילומים מגרמניה לישראל, והיות שאלה אמורים להינתן בקרוב, אין לישראל שום הצדקה שלא להחזיר לטמפלרים את רכושם בישראל.

55. מכתב האפוטרופוס הכללי ח' קדמון אל א"פ שנער, 12 בפברואר 1952, ג"מ חצ1809/4.
56. מכתב האפוטרופוס הכללי ח' קדמון אל שר האוצר, 3 באוקטובר 1951, ג"מ חצ1859/5; מכתב האפוטרופוס על נכסי גרמנים מ' שטיין אל היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן, 8 באוקטובר 1951, שם; מכתב ש' רוזן אל האפוטרופוס על נכסי גרמנים, 19 באוקטובר 1951, ג"מ חצ1860/1; מכתב האפוטרופוס על נכסי גרמנים מ' שטיין אל שר האוצר, 2 בנובמבר 1951, ג"מ חצ1859/5; מכתב שר האוצר אל האפוטרופוס על נכסי גרמנים, 7 בנובמבר 1951, שם; מכתב האפוטרופוס על נכסי גרמנים מ' שטיין אל שר האוצר, 16 בנובמבר 1951, ג"מ חצ1866/1; דוח על הרכוש הגרמני, ללא תאריך, ג"מ חצ1860/7; מכתב האפוטרופוס הכללי ח' קדמון אל שר האוצר, 5 בנובמבר 1951, ג"מ חצ1860/1; מכתב האפוטרופוס הכללי אל א"פ שנער, 12 בפברואר 1952, ג"מ חצ1809/4; מכתב האפוטרופוס על נכסי גרמנים מ' שטיין אל א"פ שנער, 3 במרס 1952, בעניין הערכת שווי הרכוש הגרמני המוקנה בישראל, ג"מ חצ1859/10.
57. מכתב האפוטרופוס על נכסי גרמנים מ' שטיין אל א"פ שנער, 3 במרס 1952, בעניין הערכת שווי הרכוש הגרמני המוקנה בישראל, ג"מ חצ1859/10.

באותו הזמן, ולא מעט בלחצי הטמפלרים, החלה אוסטרליה ללחוץ על גרמניה באותו עניין ולאותה המטרה. לחצים אלה נעשו במגעים סודיים.[58] אוסטרליה יכלה לגזור גזרה שווה מתביעת ישראל שעמדה בבסיס המשא־ומתן על השילומים ולטעון שהיא זכאית לפיצויים מישראל תמורת מימון יישובם של 'הפליטים הטמפלרים'. ממשלת גרמניה היתה אפוא נתונה במכבש של לחצים, הן של הטמפלרים בגרמניה ובאוסטרליה והן של ממשלת אוסטרליה, ליצור זיקה מחייבת בין מתן שילומים לישראל לבין 'מתן שילומים' מישראל לטמפלרים.

חוץ מהלחצים היתה סוגיית הרכוש הגרמני המוקפא בישראל חלק מעניינה הכולל של ממשלת גרמניה בשחרור הרכוש הגרמני שהוקפא בידי מדינות שונות בעולם מאז פרצה המלחמה בשנת 1939.[59] לפי הסכם שחתמו מעצמות הכיבוש עם גרמניה ערב סיום משטר הכיבוש, גרמניה היתה רשאית לנהל משא־ומתן על הרכוש הגרמני שהחרימו בעלות־הברית מחוץ לגרמניה, אם רכוש זה עדיין לא נמכר. סעיף זה היה בניגוד לחוק הצבאי מס' 61 שפרסמו שלטונות הכיבוש בשנת 1951 ולפיו הופקעו זכויותיהם של בעלים גרמנים קודמים על כל רכוש הנמצא מחוץ לגבולות מערב גרמניה והופקע בידי ממשלות בעלות־הברית או ממשלות ניטרליות שבגבולותיהן נמצא הרכוש.[60] לחציהם של האוסטרלים ושל הטמפלרים מצאו אפוא בנקל דלת פתוחה. התוצאה היתה שכבר במרס 1952, בשלבים הראשונים של המשא־ומתן על השילומים בין ישראל לגרמניה, העלתה משלחת גרמניה למשא־ומתן את סוגיית הרכוש הגרמני החילוני המוקפא בישראל. וכך דיווחה משלחת ישראל: 'המשלחת הגרמנית [הודיעה לנו] באופן רשמי שיש לה הוראה מפורשת מממשלתה להכניס עניין זה [הרכוש הגרמני] למו"מ וכי היא אוספת חומר ותגישנו בזמן המתאים'.[61]

בתחילת יולי 1952, חודשיים לפני שנחתם הסכם השילומים, הגישה משלחת גרמניה תביעה מסודרת. על התביעה ועל תגובת משלחת ישראל דיווח חבר המשלחת עלי נתן ליועץ המשפטי של משרד החוץ:

> המשלחת הגרמנית עוררה בדיון מלא את שאלת הרכוש הגרמני בישראל בישיבת וועדת משנה שהתקיימה ביום 10 ביולי. בישיבה זו השתתפו מצדנו [יהודה] אבנר ואני. מהשיחה ההיא נתקבל הרושם הברור שהמשלחת הגרמנית אינה מחזיקה בידה

58. Rutland (above note 2), pp. 146-148; מכתב של ע' נתן ממשלחת השילומים אל היועץ המשפטי של משרד החוץ ש' רוזן, 11 ביולי 1952, ג"מ חצ1866/1; מכתב המשלחת בהאג אל מ"ש קומיי, 12 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1860/1.
59. מכתבו של ע' נתן (לעיל הערה 58).
60. אליהו סלפטר, 'רכוש הטמפלרים הגרמניים והשילומים', **הארץ**, 17 באוגוסט 1952.
61. מכתב המשלחת בהאג (לעיל הערה 59). והשוו לעדותו של חבר המשלחת הישראלית למשא־ומתן עם הגרמנים אליעזר שנער (**בעול כורח ורגשות בשליחות המדינה**, עמ' 42), הטוען כי רק 'ברגע האחרון לפני סיום המו"מ [על השילומים, י"כ] העלו הגרמנים את תביעתם בסוגיית החזרת הרכוש החילוני הגרמני בישראל'. בעקבות שנער טעתה גם שגיא (Sagi, *German Reparations*, pp. 140-148), וכפי שאנו רואים — אין הדברים נכונים.

פרטים מלאים ביחס לתביעה זו. היא קראה לפנינו חלקים מתזכיר שהוגש על־ידי בא כוח הטמפלרים בגרמניה העומדים בעניין זה בקשר עם משרד החוץ הגרמני. מאותם חלקי התזכיר שנקראו לפנינו נראה היה שלבעלי התזכיר ידיעה יסודית בבעיית הרכוש הגרמני בישראל. [...] תביעת הטמפלרים אינה להחזרת הרכוש בעין אלא תביעה לתשלום פיצויים עבור הרכוש שהוחרם. הטמפלרים מעריכים את שווי הרכוש ב־25 מיליון ליש״ט ובהתחשב עם דיוולואציה [...] ב־50 מיליון ליש״ט. תביעות אלו אינן כוללות את הרכוש הכנסייתי. כמו כן לא יכולנו לקבל תשובה מה שימש בסיס להערכה זו [כזכור שווי הרכוש לשנת 1939 הוערך בידי ישראל בשישה מיליון ליש״ט]. לדברי המשלחת הגרמנית יושבים כיום כ־1500 טמפלרים באוסטרליה וכ־1000 בגרמניה ו־90% מהטמפלרים הללו הינם כיום אזרחי גרמניה, אולם הגרמנים לא יכלו להתחייב לגבי הדיוק של המספרים האלה. בתשובתנו הדגשנו את הקשיים הפוליטיים והפסיכולוגיים הגדולים שלנו שתעורר קשירת בעיית הרכוש הגרמני בישראל באיזה צורה שהיא עם חוזה השילומים. הבהרנו את הרקע של חוק נכסי גרמנים, בייחוד לאור סעיף 1 שבו והדגשנו שהרכוש המוחרם ישמש לסיפוק תביעות פרטיות של תושבי ישראל ולתביעות אלו אין כל קשר עם התביעה הגלובלית של מדינת ישראל המשמשת נושא הדיונים שלנו [שילומים]. כמו כן מדובר בחוק [נכסי גרמנים] על תביעות נגד גרמניה כולה [כולל מזרח גרמניה] ולא על תביעות המכוונות נגד הרפובליקה הפדרלית בלבד. גם אם נכון הוא שקיים בגרמניה חוק פיצויים והחזרת רכוש, הרי לאור יכולתה הכספית של הרפובליקה הפדרלית, לא יסופק אלא חלק של התביעות הצודקות של אזרחי ישראל, ואין לשלול מהם את הזכות במידה שתביעות אלו לא תסופקנה, לספק אותן מתוך הרכוש הגרמני בישראל, כשם שעשו עשרות מדינות אחרות לגבי תביעות אזרחיהן מתוך פדיון הרכוש הגרמני אשר בגבולותיהן [...] סיכמנו את הדיון בזה שעלינו לראות אותו כפרלימינרי בלבד ושנוכל לחדש הדיון בשאלה כאשר נקבל ממשלחת הגרמנים תזכיר מפורט אשר ממנו נראה מה היא התביעה, ממדיה ובאיזו מידה היא תביעת הרפובליקה הפדרלית עצמה ולא תביעת הטמפלרים כשהם לעצמם. דיון נוסף התקיים היום [11.7] לרגלי ביקורו של היועץ המשפטי של משרד החוץ הגרמני, פרופ׳ מוזלר [...] [הוא] חזר על הטענות הידועות של הגרמנים נגד הפקעת רכוש פרטי לסיפוק תביעות לרפרציות והדגיש שמצבנו שונה הוא מיתר המדינות באשר לא היינו במצב מלחמה עם גרמניה כי בשעת המלחמה מדינת ישראל לא היתה קיימת. אמנם אין הוא רוצה להתעלם מהנזקים העצומים שנגרמו לעם ישראל על־ידי הגרמנים, נזקים שאין אפשרות לתקנם, אולם מצד שני קשה לראות סיבה מדוע אנשים פרטיים בגרמניה ישמשו בני ערובה לתביעתנו גם אם תביעות אלו מוצדקות הן [...] המשלחת הגרמנית ציינה שמנסים עתה לאסוף את כל החומר וישתדלו להמציאו לנו בהקדם, והם גם עומדים בקשר עם באי כוח הטמפלרים באוסטרליה בעניין זה [...] בקשר לדיונים שבוודאי יתקיימו בקריה [משרדי הממשלה] בשאלה זו, ברצוני להפנות את תשומת לבך לשתי נקודות

חשובות בכל סיכום שנגיע אליו: א. שאלת תביעותיהם של הטמפלרים שהם אזרחי אוסטרליה. אם באמת יסוכם שיש לשלם פיצויים איזה שהם לגרמניה בקשר לרכוש הטמפלרים אזרחי גרמניה, קשה יהיה להימנע מתשלום דומה לממשלת אוסטרליה, בקשר לרכוש הטמפלרים אזרחי אוסטרליה. ב. שאלת הרושם של הסדר כזה בינינו ובין הגרמנים על ממשלות ארה"ב, בריטניה וכו'. מדינות אלה התנגדו בעקשנות לכל ניסיון גרמני לעורר מחדש את בעיית הרכוש הגרמני במדינותיהן. אם אנו נגיע עכשיו לידי הסדר עם הגרמנים, הרי זה יהיה תקדים וקלף למיקוח שאין לו שיעור לגרמנים בתביעותיהם המקבילות כלפי המדינות הללו, ואין להניח שדעתן של מדינות המערב תהיה נוחה מהסדר זה.[62]

מקבלי ההחלטות בישראל לא היו מוטרדים יתר על המידה מההתפתחויות האלה. עניינם באותה שעה של אמצע יולי 1952 התמקד במאמצים להשיג את המרב בהסכם השילומים.[63] אלא שככל שחלפו הימים והלכו וסוכמו הפרטים בעניין השילומים, כך הלכה והתעצמה הדרישה העקרונית של משלחת גרמניה בעניין הרכוש הגרמני בארץ. באמצע אוגוסט כבר היה ברור למשלחת ישראל שעניין הרכוש הגרמני הוא תנאי מבחינת הגרמנים לסיומו החיובי והמוצלח (כפי שנתפס בעיני הקברניטים בישראל) של המשא־ומתן על השילומים. אין ספק שלחצי הטמפלרים גברו וכך גם לחצי האוסטרלים. האופוזיציה לאדנאואר בתוך ממשלתו — ובמרכזה שר האוצר שלא הסכים לסכום העצום שאדנאואר הסכים להעניק לישראל, שלושה מיליארד מרקים ועוד כחצי מיליארד לוועידת התביעות — אף היא לחצה בעניין הטמפלרים. לימים התברר, לטענת משלחת ישראל, כי שר האוצר של גרמניה ניצל את המחלוקת בין ישראל לגרמניה בסוגיית הרכוש הגרמני בארץ כדי לנסות לטרפד את הסכם השילומים כולו. הוא פעל להקצנת עמדות גרמניה בעניין הרכוש בישראל כדי שלא יהיה אפשר להגיע להסכם עם ישראל וכך הוא יוכל 'לגבש התנגדות חזקה בחוגי השלטון והפרלמנט לחוזה השילומים כולו שתתיימר להיות מבוססת לא על שנאת ישראל אלא על הגנת זכויותיהם המקופחות של הגרמנים'.[64] משלחת גרמניה עצמה, נוסף על הנימוקים שהעלתה בעבר, ציינה עתה כי 'בחוק שלנו [חוק נכסי גרמנים] כתוב במפורש שאנו מחזיקים רכושם זה כעירבון עבור תביעות האזרחים הישראלים נגד גרמניה. הטענה היא שמאחר שגרמניה מסלקת כעת את התביעה הגלובלית וכן מרחיבה התחיקה לפיצויים

62. ראו מכתבו של ע' נתן (לעיל הערה 58).
63. ראו למשל: מכתב אישי וכמוס בהחלט שעליו חתום בין השאר שנער, ללא תאריך, אך ברור שהוא ממהלך המשא־ומתן על השילומים בשנת 1952, ג"מ חצ2417/6; שנער, **בעול כורח ורגשות בשירות המדינה**.
64. על כך ראו: מכתב המשלחת בהאג אל שר החוץ, 27 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1860/7. וכן ראו את דברי שרת בממשלה ערב חתימת הסכם השילומים: 'עניין הטמפלרים הפך למסמר ההתנגדות בפי שר האוצר [הגרמני]. כל ההתנגדות מיוצגת בקבינט על־ידי שר האוצר'. פרוטוקול ישיבת הממשלה, 4 בספטמבר 1952, עמ' 21, ג"מ.

והחזרת רכוש ליחידים לפי הסכם עם היהדות העולמית, הרי אין עוד סיבה להמשך החרמת רכוש הטמפלרים'.[65] בדיווח למשרד החוץ בירושלים בהקשרה של טענה זו לא היה לחברי משלחת ישראל אלא להודות כי 'הם מכים אותנו בחוק שלנו ויש ממש בטענה'.[66] מבחינת ישראל, חוק נכסי גרמנים שנועד במקורו להמריץ את גרמניה להיכנס למשא־ומתן עם ישראל על שילומים היווה כעת מכשול לסיכומו החיובי של המשא־ומתן.

במצב עניינים זה, כשהיה ברור לשר החוץ שרת, האישיות הדומיננטית בהנהגת ישראל בנושא הזה, כי סיכומו המוצלח של המשא־ומתן על השילומים תלוי בנסיגת ישראל מהעיקרון שלא להתדיין על הרכוש הגרמני החילוני בישראל, לא נותר אלא לוותר. תחילה הורה שרת למשלחת כי 'אין להראות יחס עיקש מוחלט בנדון'.[67] לראשונה מאז 1945 שינתה ישראל את האסטרטגיה שלה בנוגע לתביעתה המוחלטת על הרכוש הגרמני החילוני בישראל. הקברניטים בישראל לא רצו לסכן את הישגי ישראל במשא־ומתן עם גרמניה, וגם לא רצו לדחות את השלמתו. על עצם ההישג דיבר שרת בכנסת כבר בתחילת מאי 1952, לפני שגרמניה הסכימה לשלם 3.45 מיליארד מרקים.[68] זאת ועוד, ישראל היתה זקוקה לכספי השילומים לאחזקת כלכלתה וברקע עמד החשש שלא לזמן רב תסכים גרמניה להתדיין עם ישראל על שילומים. הגישה הפרגמטית הצרופה שנקטה הממשלה בעצם הנכונות להתדיין עם גרמניה על שילומים[69] מצאה שוב ביטוי בהסכמה עקרונית להתדיין על הרכוש הגרמני בישראל. דומה כי שרת, שהיה מיוזמיו של חוק נכסי גרמנים ותוכנו המיוחד, חוק שלא החרים את הרכוש הגרמני אלא רק הקפיא אותו כ'קלף מיקוח' במסגרת תביעותיה של ישראל מגרמניה, יכול גם לנמק את הנחייתו למשלחת בכך שהושגו תביעותיה של ישראל לשילומים וניטל העוקץ מסירוב של ישראל לדון בסוגיית הרכוש הגרמני.[70] אין זה מפתיע אפוא, כפי שנראה להלן, שההסכם בנושא הרכוש הגרמני בישראל, שנחתם יחד עם הסכם השילומים בספטמבר 1952, יצר זיקה ברורה לחוק נכסי גרמנים.

אלא שלא הכול במשרד החוץ (וגם במשרדים אחרים) היו שלמים עם ויתורו של שר החוץ. הפקידות הבכירה במשרד, שהנחתה את משלחת ישראל בהאג, הביעה נכונות שמשלחת ישראל תבטיח למשלחת גרמניה כי ישראל תנהל משא־ומתן עם גרמניה על הרכוש הטמפלרי בישראל, אך רק לאחר שייחתם הסכם השילומים. הפקידים חששו מאוד מיצירת הזיקה בין שני הנושאים ונימקו זאת בחשש מתגובת דעת הקהל בישראל על

65. מכתב המשלחת בהאג אל מ"ש קומיי, 12 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1/1860.
66. שם. וכן ראו הכתבה 'אוסטרליה ותביעת הטמפלרים', **הארץ**, 12 באוגוסט 1952.
67. מכתב המשלחת בהאג אל מ"ש קומיי, 12 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1/1860.
68. הסכם השילומים 1952, עמ' 89.
69. על גישתו הפרגמטית של שרת ראו: ויץ, 'משה שרת' (לעיל הערה 1).
70. על כך רומז בבירור שרת בדבריו בממשלה ימים ספורים לפני החתימה על הסכם השילומים. פרוטוקול ישיבת הממשלה, 4 בספטמבר 1952, עמ' 40, ג"מ.

שממשלת ישראל מפצה 'נאצים ארץ־ישראליים לשעבר, דבר שמבחינה מדינית פנימית לא יהיה נח לממשלת ישראל'. הפקידות הבכירה גם טענה כי:

(א) בחוק שלנו לנכסי גרמנים כתוב 'בטחון לסילוק תביעות של אנשים היושבים בישראל', כלומר למעשה אין לחוק זה כל קשר עם התביעה לשילומים [ברור ששרת ידע שטיעון זה הוא למִצער בעייתי, י"כ] ואף אין הוא בא על סיפוקו על־ידי הסכם בין ממשלת בון והארגונים בדבר הטיפול בתביעות אישיות [...] (ב) היכולים אנו להתחייב בצורה כזאת בדבר אופן תשלום להסדר בעתיד עם הטמפלרים מבלי שיחדשו הלותרנים מיד לחצם להתחייבות דומה בקשר להסדר הנוכחי. מבחינה מוסרית תביעתם חזקה לאין ערוך מזו של הטמפלרים והם ערים מאד לכל ויתור לתובעים גרמניים אחרים.[71]

מצב עניינים זה העמיד את משלחת ישראל במצב קשה במיוחד. היה ברור לחבריה מעמיתיהם הגרמנים כי בלי סיכום בגוף הסכם השילומים בעניין הרכוש הגרמני שבישראל לא ייחתם הסכם השילומים. מסמך מפורט שהגישו הגרמנים למשלחת ישראל בשבוע השלישי של אוגוסט 1952 (כשבועיים וחצי לפני חתימת הסכם השילומים) העמיד את התביעה הגרמנית על יותר מ־15 מיליון ליש"ט (תביעה שמשלחת ישראל דחתה על הסף בטענה שאיננה מבוססת — ישראל העריכה את הרכוש בשלושה עד שישה מיליון ליש"ט). עוד היה ברור למשלחת ישראל, כי לא רק שקובעי המדיניות בממשלת גרמניה נתונים בלחץ עצום מבית ומחוץ בעניין הרכוש הגרמני בארץ, אלא שקיצוניותם בעניין קשורה גם לסוגיה כללית במדיניות החוץ שלהם, שצוינה לעיל — מאמצים נמרצים להחזרת הרכוש הגרמני המוקפא בעולם כולו. משר החוץ קיבלה המשלחת 'אור ירוק' לנהל משא־ומתן בעניין הרכוש הגרמני, אך כאמור, הפקידות הבכירה שהנחתה את המשלחת עמעמה מאוד את האור הירוק הזה. לפיכך החליטה המשלחת לפנות אל שר החוץ שרת ולנהל עמו מגעים ישירים שיאפשרו את החתימה על הסכם השילומים שיכלול סיכומים בעניין הרכוש הגרמני, שבהם הנזקים לישראל מבחינת דעת הקהל הפנימית (וכידוע היתה בישראל ביקורת רבה על עצם המשא־ומתן עם גרמניה על שילומים), התגובה בעולם, ועלות התשלום שתוטל על ישראל יהיו מזעריים ככל הניתן.[72]

זה היה הרקע לכך שב־18 עד 25 באוגוסט התנהלה חליפת מברקים תכופה ונוקבת בין המשלחת לשרת. ב־18 באוגוסט הבריקה המשלחת לשרת את המלצותיה בזו הלשון:

71. מכתב המשלחת בהאג אל משרד החוץ, 18 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1/1866. וראו גם: תזכיר בעניין שילומים מגרמניה: תביעות הקתולים, הלותרנים והטמפלרים, ג"מ חצ1/1860; מכתב י' בן־מאיר אל מ"ש קומיי, 26 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1/1866; מכתב האפוטרופוס הכללי ח' קדמון אל היועץ המשפטי של משרד החוץ, 3 בספטמבר 1952, שם.

72. מכתב המשלחת בהאג אל שר החוץ, 18 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1/1860; סיכום ישיבת ועדת הרכוש הגרמני, 22 באוגוסט 1952, חצ5/1859; מכתב משלחת השילומים אל היועץ המשפטי של משרד החוץ, 24 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1/1860; מכתב מ"ש קומיי אל חברי ועדת הרכוש הגרמני, 19

עניין הטמפלרים יחייב תשובה בימים הקרובים ביותר. להלן המלצות המשלחת להחלטת הגורמים הנוגעים בדבר בממשלה: (א) יישלח מכתב מראשי משלחתנו בשם ממשלת ישראל אל ראש המשלחת הגרמנית אשר לא יהווה חלק מהסכם השילומים. (ב) במכתבינו נודיע על נכונותנו לשאת ולתת עם גרמניה על תביעות הטמפלרים אזרחי גרמניה. (ג) נהיה מוכנים לבסס המו"מ על נכונות עקרונית של ממשלת ישראל לשלם לטמפלרים פיצויים עבור הרכוש המוקנה בידי האפוטרופוס על נכסי גרמנים. (ד) כצינור לקביעת סידורי המו"מ תשמש משלחת ישראל בגרמניה. (ה) תביעות הטמפלרים תהיינה מיוצגות באופן בלעדי על־ידי ממשלת גרמניה וזו תערוב שלא תרשה כל פעולה שהיא מצד הטמפלרים על דעת עצמם. (ו) סכום הפיצויים ישולם במרקים וייזקף בפרופורציה מתאימה על חשבון התשלומים השנתיים שיגיעו לישראל לפי הסכם השילומים. (ז) המו"מ יתחיל לאחר שיהיו בידי ממשלת גרמניה כל המסמכים הדרושים המוכיחים בעלות התובעים ואזרחותם וכיו"ב ומכל מקום לא לפני שישה חודשים לאחר הגיע הסחורות הראשונות לפי הסכם השילומים לישראל. אנא הבריקו את תשובתכם בהקדם האפשרי ביותר.[73]

שרת לא יכול לאפשר את התמוססות הסכם השילומים או דחיית החתימה עליו. עם זאת הוא לא יכול לאפשר סיכום בעניין הרכוש הגרמני בארץ שיעיב מבית ומבחוץ על ההישג בעצם הסכם השילומים. הוא הבריק אפוא למשלחת ב־25 באוגוסט בזו הלשון:

(א) מבינים שאין מנוס מסיפוק תביעתם [של הגרמנים] אך מתנגדים לחלוטין לנוסחה של תשלום פיצויים מצידנו בעד רכוש זה יען אין לנו כל עניין להופיע כלפי פנים כמשלמים פיצויים לנאצים וכלפי חוץ כקובעים תקדים לתשלום פיצויים בעד רכוש גרמני בעולם. הנוסחה מוכרחה להיות כי רכוש הטמפלרים שקיבלנו הוא חלק

באוגוסט 1952, ג"מ חצ 1859/5; תזכיר המשלחת הגרמנית לשילומים שנמסר למשלחת ישראל, 20 באוגוסט 1952, ג"מ ג5724/17; הערכת הרכוש הגרמני שנעשתה בידי הגרמנים, ג"מ חצ1850/1; מכתב המשלחת בהאג אל שר החוץ שרת (מידי־אישי), 21 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1866/1; המשלחת בהאג אל שר החוץ שרת (בהול־אישי), 22 באוגוסט 1952, שם; מכתב האפוטרופוס הכללי ח' קדמון אל היועץ המשפטי של משרד החוץ, 3 בספטמבר 1952, שם; מכתב י' בן־מאיר אל מ"ש קומיי, 26 באוגוסט 1952, שם; וגם: דוח משלחת ישראל על השלב השני של השיחות בעניין הרכוש הגרמני החילוני, שהתקיים בינואר ובפברואר 1954 ברומא, 29 במרס 1954, ובו דיווחה המשלחת כי 'מחומר סודי שבידינו מסתבר כי מאז ומתמיד טען המשרד הקבוע של הטמפלרים כי ערך רכוש המקרקעין הוא 15 מיליון לישט. לסכום זה טענו יש להוסיף כתמורה של ציוד, כספים וכולי סכום של כ־5–6 מיליון לישט', ג"מ חצ1860/2.

73. מכתב המשלחת בהאג אל שר החוץ, 18 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1860/1. וכן: מכתב המשלחת אל שרת, 21 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1866/1; מכתב המשלחת אל שרת, 22 באוגוסט 1952, שם; מכתב שרת אל המשלחת, 25 באוגוסט 1952, שם; מכתב המשלחת אל שר החוץ, 27 באוגוסט 1952, ג"מ חצ1860/7; טיוטת הצעה של ישראל לחילופי מכתבים בין ישראל לגרמניה בעניין הרכוש הגרמני החילוני בישראל, 25 באוגוסט 1952, שם.

מהשילומים המגיעים לנו ואנו מוכנים להביאו בחשבון. זאת אומרת לנכות את שוויו מהסכום הכולל של תביעתנו. [אני] חוזר ומדגיש, העמדה היא לא שאנו משלמים פיצויים בעד רכוש גרמני אלא על־ידי לקיחת הרכוש הגרמני כבר קיבלנו מהם משהו על חשבון השילומים ואנו מביאים זאת בחשבון. (ב) להלכה יכולנו לטעון כי מכיוון שתבענו ביליון וחצי [דולר] ואנו מקבלים רק 750 מיליון, הרינו זוקפים שווי הרכוש הטמפלרי לחשבון 750 מיליון שאיננו מקבלים, אך מכיוון שעלינו להגיע להסכם עם [ממשלת] בון הננו מסכימים לנסיגה לקו שני.[74]

אך גם הגרמנים, ובהם חברי קבינט שתמכו לאורך כל המשא־ומתן בעמדת ישראל, לא ויתרו וניהלו בשבוע האחרון של אוגוסט 1952 ׳מאבק קשה׳ עם משלחת ישראל, ו׳ויכוח ארוך וחריף׳, כהגדרת משלחת ישראל.[75] על־פי עדות שרת בממשלה, ימים ספורים לפני חתימת הסכם השילומים, נטען בימים ההם באופן בולט בציבוריות הגרמנית כי: ׳מה זאת אומרת, אנו משלמים ליהודים, אנו משלמים למדינת ישראל בשבילה ובשביל היהודים. מדינת ישראל לקחה רכוש של גרמנים, האם אנו לא נדאג לאחינו?! צריכים לסדר חשבון, אי אפשר אחרת, אנו זהירים מאד בזכויותיהם של היהודים, האם זכויות אחינו נפקיר?!׳. האינטרס הגרמני היה הפוך מהישראלי. הן לצורכי פנים והן לצורכי חוץ היה חשוב להם להגיע להסכם מסודר ומחייב בעניין הרכוש הגרמני בישראל וליצור זיקה בין הסכם על שילומים להסכם על הרכוש הגרמני בארץ ולהראות שגם ישראל משלמת שילומים לגרמנים ומשחררת רכוש גרמני מוקפא. אשר על כן הם תבעו לכלול את עניין הרכוש הגרמני בישראל בתוך הסכם השילומים. מנגד, ישראל דרשה במפגיע שלא לכלול עניין זה בתוך הסכם השילומים אלא להסתפק בחילופי מכתבים בין המשלחות בעניין משא־ומתן בין המדינות בעניין הרכוש הגרמני בישראל.[76]

74. מכתב שרת אל המשלחת, 25 באוגוסט 1952, ג״מ חצ1/1866. בפורום אחר הבהיר שרת כי לא היה אפשר להעלות את האפשרות שהעלה בסעיף ב׳, שכן מוצאם של כל הטמפלרים היה ממערב גרמניה. ׳בגרמניה המזרחית אף פעם לא היו שם אלא רק הם גם אבות אבותיהם לא היו אף פעם בגרמניה המזרחית׳, והמערב פורס עליהם את כנפיו. על כך ראו: פרוטוקול ישיבת הממשלה, 4 בספטמבר 1952, עמ׳ 40, ג״מ; פרוטוקול ישיבת ועדת חוץ וביטחון, 5 בספטמבר 1952, עמ׳ 10, שם. יש להניח ששרת היה ער לכותרות העיתונים שהופיעו בישראל בימים ההם והתייחסו בשלילה לתביעת הטמפלרים. **מעריב**, 10 באוגוסט 1952, הכתיר את רשימתו של עזריאל קרליבך בכותרת ׳חלוצי הנאציזם במזרח התיכון׳. **הבוקר**, 12 באוגוסט 1952, יצא בכותרת ׳הטמפלרים תובעים׳. **ידיעות אחרונות**, 8 בספטמבר 1952, קבע את הכותרת ׳ישראל תשלם פיצויים לטמפלרים׳. ואילו **חרות**, 13 באוקטובר 1952, יצא בכותרת ׳ממשלת ישראל מדחי אל דחי: בקרוב יתחיל משא־ומתן לשחרור הרכוש הנאצי המוקפא בישראל׳.

75. מכתב המשלחת בהאג אל שר החוץ שרת, 27 באוגוסט 1952 — משם הציטוט הראשון, ג״מ חצ1/1860; מכתב המשלחת אל שר החוץ שרת, 22 באוגוסט 1952 — משם הציטוט השני, ג״מ חצ1/1866.

76. פרוטוקול ישיבת הממשלה (לעיל הערה 74), עמ׳ 41, וכן ראו הנוסח המוצע לחילופי מכתבים (לעיל הערה 73). ראו גם: מכתב המשלחת בהאג אל שר החוץ, 19 באוגוסט 1952, ג״מ חצ1/1860.

בצד האינטרסים המנוגדים, לממשלות ישראל וגרמניה — וודאי לראשיהן — היה גם אינטרס משותף — להגיע כמה שיותר מהר למעמד החתימה על הסכם השילומים שכבר היה מוכן לחתימה. אינטרס זה הוא שמנע עלייה על שׂרטון והביא לידי הסכמה בין הצדדים כי סוגיית הרכוש הגרמני בארץ לא תיכלל בהסכם השילומים (כדרישת ישראל) וגם לא תצוין בחילופי מכתבים (כדרישת גרמניה). ההסכמה היתה לנסח הסכם נוסף בין ישראל לגרמניה, לצד הסכם השילומים, בדבר כניסה למשא־ומתן בין הצדדים בעניין הרכוש הגרמני בישראל. גם מאחורי כל שורה בהסכם זה עמר משא־ומתן נוקב.[77] גרמניה באה על סיפוקה בעצם הסכמת ישראל להתדיין על מתן פיצויים בגין רכוש הטמפלרים. לשון אחרת — ישראל קיבלה את העיקרון שעליה לפצות את הטמפלרים. זאת ועוד: כפי שנראה בהמשך, ההסכם קבע ששווי הרכוש יוערך על־פי שוויו בשעת המשא־ומתן ולא על־פי ערכו בשנת 1939, כפי שרצתה ישראל. במילים אחרות, הגרמנים ייהנו מהעלייה הדרמטית בערך הקרקע. לעומת זאת יכלה ישראל להצביע אולי על הישג זעיר ולפיו, לפחות פורמלית לא נכרך הסכם פיצוי הגרמנים עם הסכם השילומים. עם זאת, כפי שאפשר לראות מנוסח ההסכם עצמו, התקשתה ישראל להכחיש כי איננה משלמת פיצויים לבעלי עבר נאצי וכי איננה קובעת תקדים לתשלום פיצויים בעד רכוש גרמני בעולם.

ההסכם עצמו נחתם בלוקסמבורג ב־10 בספטמבר 1952 — באותו מקום ובאותו היום שנחתם הסכם השילומים. זה היה הסכם עקרונות קצר בלבד, ולא עסק כלל בפרטים כפי שעשה הסכם השילומים. הוא הצהיר שבתוך ארבעה חודשים יחל משא־ומתן בעניין הרכוש הגרמני וקבע את עקרונותיו הכלליים: (1) המשא־ומתן יתייחס לרכוש הגרמני החילוני בלבד 'במשמעות סעיף קטן (ה) לסעיף 2 לחוק נכסי גרמנים 1950'. סעיף זה קובע כי 'נכס גרמני' פירושו — נכס המצוי בשטח המדינה ביום שחוק זה נכנס לתוקפו וגרמני הוא בעליו (אזרח או נתין גרמני החל ב־30 בינואר 1933) וכולל נכס אשר ערב אותו יום היה מוקנה לממונה על רכוש האויב או לאפוטרופוס על נכסי נפקדים וערב אותה הקנייה היה בעליו גרמני. המשא־ומתן לא ישפיע בשום פנים על הסכמים שנחתמו או על משא־ומתן שמתנהל אודות רכוש השייך או היה שייך לארגונים כנסייתיים או למוסדות צדקה. כלומר המשא־ומתן יעסוק ברכוש הטמפלרים בלבד. (2) ממשלת גרמניה, היא ורק היא, תייצג במשא־ומתן את הפרטיים בעלי התביעות בעניין — בין שהם אזרחיה ובין שהם בעלי נתינות חדשה (כלומר אוסטרלים). אזרחים בעלי נתינות שאיננה גרמנית (כלומר אוסטרלים) יהיו חייבים לתת הסכמתם לכך שממשלת גרמניה, והיא בלבד, תייצג את האינטרסים שלהם במשא־ומתן עם ישראל. כך גם ממשלת המדינה שאזרחותה נרכשה על־ידי אזרחים גרמנים לשעבר (כלומר אוסטרליה) חייבת לתת את הסכמתה שגרמניה, היא ורק היא, תייצג את אזרחיה במשא־ומתן זה. (3) ממשלת גרמניה לא תתמוך בשום

77. מכתב המשלחת בהאג אל שר החוץ, 27 באוגוסט 1952, ג"מ חצ/1860/7; פרוטוקול ישיבת הממשלה (לעיל הערה 74), עמ' 41.

תביעה בעניין כנגד ישראל שלא תיעשה באמצעות ממשלת גרמניה. (4) תשלום ישראל בגין הרכוש הגרמני החילוני המצוי בגבולותיה יהיה על־פי שוויו בעת המשא־ומתן. (5) סכום התשלום שייקבע שעל ישראל לשלם בגין הרכוש החילוני הגרמני יהיה במרקים וינוכה מכספי השילומים הנזקפים לישראל על־ידי גרמניה מתוקף הסכם השילומים שנחתם באותו מקום ובאותו יום. (6) ממשלת ישראל התחייבה לנהוג בשקיפות בכל הקשור למסמכים שברשותה על אודות הרכוש או שוויו. (7) אם המשא־ומתן לא יסתיים בתוך תשעה חודשים מיום פתיחתו ימונה מתווך שפסיקתו תהיה סופית. אם ישראל וגרמניה לא יבואו לכלל הסכמה על זהות המתווך, יכריע בעניין מלך דניה, או מלך נורווגיה או מלך שוודיה.[78]

אין זה מפתיע שבהודעה מפורטת לעיתונות מטעם משרד החוץ של ישראל, שנמסרה ב־10 בספטמבר 1952 בעניין הסכם השילומים,[79] לא צוין ולו ברמז כי ישראל חתמה באותו יום על הסכם נוסף, הסכם לפיצוי הטמפלרים. דעת הקהל בישראל לא היתה מקבלת באהדה, בלשון המעטה, הסכם זה והיה עדיף שלא לפרסמו בשעה שלהסכם השילומים עצמו היתה אופוזיציה לא קטנה.

ההסכמים המפורטים בין ישראל לגרמניה ובין גרמניה לאוסטרליה (1962, 1965)

בהתאם להסכם העקרונות מספטמבר 1952 החל בשנת 1953 משא־ומתן בין ישראל לגרמניה לקביעת סכום הפיצויים שתשלם ישראל לגרמניה עבור רכוש הטמפלרים. זה היה משא־ומתן ארוך ומייגע שעסק בפרטי פרטים והסתיים בהסכם רק כעבור עשר שנים, לאחר כמה וכמה סבבים של מפגשים בין הצדדים.

ההסכם נחתם בז׳נבה במאי 1962 לאחר ששני הצדדים נואשו מלגשר בעצמם על הפערים והחליטו למנות מתווך מוסכם.[80] לאורך כל עשור שנות המשא־ומתן נכח משקיף אוסטרלי בדיונים ונציגות של הטמפלרים היתה בסמיכות מקום לחדרי הדיונים.־ הטמפלרים היו מצוידים בנתונים ארכיוניים רבים שסיפקו להם בין השאר הארכיונים האוסטרליים, לשם העבירו הבריטים את החומר בתום המנדט על ארץ־ישראל. את החומר המתאים

78. הסכם השילומים 1952, עמ׳ 165–166. ההסכם מופיע גם ברשומות: **כתבי אמנה**, ג, 70, עמ׳ 121–122. והשוו: מכתב המשלחת בהאג אל שר החוץ שרת, 18 באוגוסט 1952, ג״מ חצ1860/1; תוכן המכתב שהציעה ישראל כתחליף להסכם (לעיל הערה 73), ג״מ חצ1860/7.

79. פרוינדליך, **תעודות למדיניות החוץ של מדינת ישראל**, 7, תעודה מס׳ 224, עמ׳ 349.

80. Rutland (above note 2), p. 148; דוח מיום 16 באוגוסט 1953 על המשא־ומתן בעניין הרכוש הגרמני החילוני, שהתקיים בקופנהגן מ־14 ביולי 1953 עד 20 ביולי 1953, ג״מ חצ1859/10.

העבירו הטמפלרים למשלחת גרמניה למשא־ומתן עם ישראל.[81] עד כמה היו הטמפלרים והאוסטרלים מעורבים באופן משמעותי ביותר מאחורי הקלעים במשא־ומתן בין גרמניה לישראל מעידים בין השאר הדיווחים למשרד החוץ שהעבירה משלחת ישראל.[82]

לא כאן המקום לפרט את מהלך המשא־ומתן ואת אסטרטגיות הצדדים. יצוין רק שהתארכות המשא־ומתן נבעה גם ממחלוקות ארוכות ועמוקות בין הצדדים על עצם היקפו של הנדל"ן (דיונים התקיימו אפילו על מטרים בודדים) ועוד יותר על שערוך הרכוש ועל התאריך הקובע שביחס אליו יתבצע השערוך. דיונים מתישים התקיימו למשל על ערכם של שטחי שרונה, שרובם נמכרו כזכור לפני הקמת המדינה בידי הממונה הבריטי על רכוש האויב. הצדדים נעזרו גם בחוות דעת של מומחים בין־לאומיים, במחקרים ובחוות דעת כלכליות ומשפטיות, וכן נעשו מדידות ושמאויות מורכבות מתוך הישענות על חומרים ארכיוניים, שחלקם כבר היה באנגליה ובאוסטרליה. אחד הטיעונים המרכזיים של ישראל במהלך המשא־ומתן היה, שאף־על־פי שבהסכם העקרונות משנת 1952 נאמר ששוויו של הרכוש ייקבע למועד המשא־ומתן, אין זה נכון שהטמפלרים שתמכו במפלגה הנאצית ייהנו מעליית ערך הקרקע בישראל, שהיא בלא ספק 'תוצאה מהעלייה היהודית כתוצאה מהמשטר הנאצי באירופה'.[83] 'אין הטמפלרים רשאים ליהנות מעליית מחירים שנגרמה אחרי תאריך זה [1937] על־ידי עליה המונית כתוצאה ישירה מרדיפות היטלר, עימהם הטמפלרים, שהיו כולם חברי המפלגה הנאצית, הזדהו באופן פעיל ביותר'. וכמו כן: 'בשום אופן לא נוכל להסכים להערכה לפי שנת 1947/8 [...] בתקופה שהמחירים הגיעו לשיאם בגלל הגבלות במכירת קרקעות בזמן המנדט וכן הוראות פנימיות על איסור מכירת קרקע ליהודים שקיבלו הטמפלרים מהמפלגה הנאצית בגרמניה'.[84] ברקע הדברים, ישראל היתה חייבת להביא בחשבון שלכל שיטת שערוך והיקפה תהיה משמעות במשא־ומתן בעתיד עם הערבים על הנדל"ן שהותירו אחריהם העוזבים את תחומה ושנתפס במסגרת חוק נכסי

81. דוח מיום 22 במרס 1954 על השלב השני של השיחות בעניין הרכוש הגרמני החילוני בישראל, 13 בינואר 1954 עד 19 בפברואר 1954, ג"מ חצ1860/2.
82. סיכום של ג' מירון על המשא־ומתן בעניין הטמפלרים, 3 במרס 1954, ג"מ חצ1860/2; דוח על השלב השני של השיחות בעניין הרכוש הגרמני החילוני בישראל, 13 בינואר 1954 עד 19 בפברואר 1954, ועל המעורבות המלאה של הטמפלרים במהלך המשא־ומתן, ג"מ חצ1860/2. ראו גם: קטלוג מקורי רמ/016, מכתב פ"א שנער אל צ' דינשטיין, 28 בינואר 1957, ג"מ; קטלוג מקורי האוצר 1/50, מכתב א' ברגמן אל ד' הורביץ, 7 בינואר 1960, שם; Glenk (above note 4), pp. 229-233
83. דוח מיום 16 באוגוסט 1953 (לעיל הערה 80), ג"מ חצ1859/10.
84. דוח של ג' מירון: 'המו"מ עם ממשלת גרמניה על הרכוש החילוני הגרמני', ללא תאריך, אך ברור כי מתחילת שנת 1954, אצ"מ Z6/1995.

נפקדים וחוק רשות הפיתוח. על כן היה עליה לנקוט משנה זהירות. לא היה מדובר אפוא רק בשאלה כמה מיליוני מרקים ינוכו מכספי השילומים לטובת גרמניה.[85]

במהלך שנת 1955, על רקע התעניינותם האישית של הקנצלר אדנאואר ושל שר האוצר של גרמניה במהלך המשא־ומתן ועל רקע תיאור מצוקותיהם של הטמפלרים על־ידי ממשלת אוסטרליה ומתוך רצונה של ממשלת ישראל להוכיח את כנות כוונותיה להחזיר לגרמנים את ערך הרכוש הגרמני בישראל 'באותה צורה חלקה בה ממלאים הגרמנים אחר הסכם השילומים', הגיעו הצדדים להסכם ביניים. על־פי ההסכם תתחיל ישראל להעביר לגרמניה בתשלומים קבועים סכומים על בסיס הערכתה של ישראל את שווי הרכוש הגרמני, דהיינו 3.2 מיליון לישׂ"ט. וכך עד שנת 1962, מועד החתימה על ההסכם הסופי, העבירה ישראל לגרמניה 22.8 מיליון מרקים.[86]

רק בסוף שנת 1958 באו הצדדים להסכמה על היקף המקרקעין (ובכלל זה מבנים) שהיו לגרמנים בישראל והמוגדרים על־פי חוק נכסי גרמנים 1950 'נכסים חילוניים' והנמצאים בעין, דהיינו לא נמכרו לפני תום המנדט אלא הוחזקו בידי האפוטרופוס על נכסי גרמנים או הועברו ממנו לגורם שלישי. היקף השטח שהסכימו עליו הצדדים הסתכם ב־33,154.627 דונם (שלושים ושלושה אלף ומאה חמישים וארבעה דונם + 627 מ"ר). בהסכם הסופי תוקן היקף זה ל־33,193.090 דונם על־פי הפירוט הבא: בחיפה 838.980 דונם; ביפו 33.058 דונם; בשרונה 1692.102 דונם; בירושלים 34.455 דונם; בעכו 2526.768 דונם; בווילהלמה (בני עטרות) 10,199.633 דונם; בוולדהים (אלוני אבא) 8798.365 דונם; בבית לחם (בית לחם הגלילית) 7544.649 דונם; נויהרדטהוף (חווה לחוף הכרמל, באתר בית־החרושת 'חישולי כרמל') 1280.000 דונם; בנצרת ובטבריה 63.869 דונם; ליד רחובות, עמק בית שאן וטירה 81.211 דונם.[87] במהלך שנות החמישים ובתחילת שנות השישים הועבר רובו של השטח הנ"ל לידיה של רשות הפיתוח, כפי שאִפשר חוק נכסי גרמנים, וזו מכרה את מרבית השטח החקלאי לקק"ל (כפי שאִפשר חוק רשות הפיתוח)[88] במסגרת עסקת 'שני המיליונים'.[89]

85. ראו את הדוח על השלב השני של השיחות (לעיל הערה 82); פרוטוקול הישיבה של הוועדה הבין־משרדית המטפלת בתביעות בקשר עם הרכוש שהוקנה לאפוטרופוס על נכסי גרמנים, 24 בפברואר 1953, דברי מ' שטנר, ג"מ חצ1859/2 .

86. **רשומות: כתבי אמנה**, 487, הסכם בין ממשלת מדינת ישראל לבין ממשלת הרפובליקה הפדרלית של גרמניה בדבר רכוש חילוני גרמני בישראל, ז'נבה, 1 ביוני 1962, עמ' 587–598; קטלוג מקורי רמ/016 (לעיל הערה 82), ג"מ.

87. פרוטוקול משותף שחתומים עליו ראשי המשלחות של גרמניה וישראל, 19 בדצמבר 1958, ג"מ חצ1860/6; נספח B לאמנה בין גרמניה לישראל, 1 ביוני 1962, The National Archives of the United Kingdom, Public Record Office (PRO) F0 1042/71. על חוות נויהרדטהוף ראו: יוסי בן ארצי, 'מנויהרדטהוף לקבוצת טירה', **טבע וארץ**, כד, 4 (1982), עמ' 174–175.

88. ראו: כץ, **והארץ לא תימכר לצמיתות**.

89. מכתב האפוטרופוס על נכסי גרמנים י' דגון אל משרד המשפטים, 17 בינואר 1961, ג"מ חצ1849/9; מכתב י' דגון אל ז' ארגמן ממשרד החוץ, 12 באפריל 1962, ג"מ גצ5724/13.

על הערכת שוויו של הרכוש נתגלו, כאמור, הבדלים עצומים בין ישראל לגרמניה, שחלקם היו תוצאה של המחלוקות על התאריך שביחס אליו ישוערך הרכוש. תביעות הגרמנים התבססו על הערכות הטמפלרים ועל הערכות מומחים בין־לאומיים עצמאיים והיו בין 11.2 מיליון ליש"ט — כהערכתו של פרופ׳ קרל ברנדט מאוניברסיטת סטנפורד — לבין כ־21 מיליון ליש"ט — הערכת הטמפלרים על בסיס 15 מיליון בעבור המקרקעין ועוד חמישה עד שישה מיליון בעבור כספים וציוד. לעומת זאת, ישראל העריכה את שוויו של הרכוש כולו ב־3 עד 3.2 מיליון ליש"ט בלבד, כלומר פחות מ־30 אחוז מההערכה הגרמנית הנמוכה ביותר.[90] עקב הפערים העצומים בין הצדדים סיכמו שתי המשלחות במרס 1959 כי ׳שתי המשלחות ימליצו לפני ממשלותיהן להסכים על מתווך כפי שנקבע בסעיף 7 של ההסכם מספטמבר 1952׳.[91]

אלא שגם על פרוצדורת עבודתו של המתווך נתגלעו מחלוקות לא קלות בין הצדדים.[92] רק בנובמבר 1959 מונה למתווך הפרופ׳ מקס סורנסון (Sorenson). עבודתו הושלמה כעבור שנתיים וחצי, וכך רק ב־1 ביוני 1962 נחתם בז׳נבה ההסכם הסופי בין ישראל לגרמניה לפיצוי הטמפלרים על רכושם בישראל. סכום הפיצויים שקבע סורנסון היה 54 מיליון מרקים השווים 4.82 מיליון ליש"ט (על־פי שער חליפין של 11.2 מרקים לליש"ט אחת בשנת 1962).[93] קביעתו של סורנסון היתה אפוא פי אחת וחצי מהערכת ישראל (3.2 מיליון ליש"ט), אך רק כ־43 אחוז מהתביעה הגרמנית המינימלית (11.2 מיליון ליש"ט), וכ־23 אחוז מסכום התביעה הגרמנית המקסימלית (21 מיליון ליש"ט). סכום ׳השילומים׳ שהוטל על מדינת ישראל היה 1.6 אחוזים מכספי השילומים שקיבלו מגרמניה מדינת ישראל וועידת התביעות גם יחד (3.45 מיליארד מרקים) ו־1.8 אחוזים מכספי השילומים שקיבלה ישראל מגרמניה (3 מיליארד מרקים).

בהסכם ובמכתבים שצורפו לו, שהיו חלק בלתי־נפרד מההסכם, נקבע:

> תשלום הסך של 54 מיליון מרקים, המוזכר בסעיף 1 לעיל, יהא בו משום הפטר מלא וסופי של כל התביעות, הזכויות והאינטרסים של הרפובליקה הפדרלית של גרמניה

90. ראו דוח על השלב השני (לעיל הערה 82); מכתב פ"א שנער אל ג׳ מירון, 27 באוקטובר 1957, ג"מ חצ1/1859; מכתב ג׳ מירון אל ראש הממשלה ושר החוץ, 1 בספטמבר 1955, ג"מ חצ15/2416. במהלך המשא־ומתן נודע לממשלת ישראל כי הטמפלרים העלו את הערכתם ל־100 מיליון ליש"ט, אך לא נראה שהמשלחת הגרמנית התייחסה ברצינות לסכום הזה. על כך ראו: פ"א שנער אל צ׳ דינשטיין, 28 בינואר 1957 (לעיל הערה 82); מכתב ג׳ מירון אל פ"א שנער, 20 במאי 1954, אצ"מ Z6/1995.
91. תזכיר על המשא־ומתן עם הגרמנים בעניין רכוש הטמפלרים שהוכן בידי ז׳ ארגמן, 12 באפריל 1959, ג"מ חצ3/1860.
92. מכתב ז׳ ארגמן אל היועץ המשפטי של משרד החוץ ש׳ רוזן, 26 ביוני 1959, ג"מ חצ4/1860.
93. Rutland (above note 2), p. 149; **רשומות: כתבי אמנה** (לעיל הערה 86). המקור לשער החליפין הוא מתוך IMF, World Bank, Foreign Currency, http://fx.sauder.ubc.ca

או של כל אדם או גוף התובע בשמה או מכוחה או של כל אחד מבני אדם המוזכרים בסעיף 2 להסכם הרכוש [הסכם העקרונות מספטמבר 1952, י"כ] או בתוקף כל תביעה או זכות קניין אחרת בעניין הרכוש החילוני הגרמני בישראל, וממשלת גרמניה מאשרת בזה שעם תשלום הסכום [...] [54 מיליון מרקים, י"כ] לא יהיו לה שום תביעה, זכות או אינטרס כלשהו לפי הסכם הרכוש או לפי זכות קניין אחרת כלפי מדינת ישראל בקשר לכל עניין המתייחס לרכוש החילוני הגרמני בישראל.[94]

זאת ועוד: כדי למנוע אפשרות לתביעה פרטית של הטמפלרים כפרטיים או כארגון ביום מן הימים נגד מדינת ישראל, העביר ראש המשלחת הגרמנית למשא־ומתן, ברנהרד וולף, לעמיתו הישראלי ביום חתימת ההסכם מכתב שהיה חלק מההסכם ובו הבהירה גרמניה:

בקשר להסכם שנחתם היום בין ממשלותינו, אני מתכבד להודיעך שבהתאם לסעיף 2 להסכם שנחתם בלוקסמבורג ב־10 בספטמבר 1952, ייצגה ממשלת גרמניה במו"מ שנסתיים בהסכם היום ובחתימת ההסכם האמור, את האינטרסים של כל בני־האדם שבזמן מן הזמנים לפני 15 בספטמבר 1952 היו, או היו ידועים בציבור בתור בעליו החוקיים או הנהנים של רכוש חילוני גרמני בישראל [...] ייצוג האינטרסים האמורים על־ידי ממשלת גרמניה היה בלי שים לב לאזרחותם הנוכחית של הבעלים הקודמים הנוגעים בדבר [קרי: הטמפלרים האוסטרלים, י"כ] ובמידה שייצוג כזה דרש איזו הסכמה או הרשאה מצדם או בשמם של בעל קודם כזה או איזה ממשלה מעוניינת [קרי: אוסטרליה, י"כ] ניתנה ההסכמה או ההרשאה כדין לממשלת גרמניה ונתקבלה על־ידה. לפיכך הורתה אותי ממשלת גרמניה לחזור ולאשר לממשלת ישראל שעם סילוק התביעות — שהן נושא ההסכם מ־10 בספטמבר 1952 — על־ידי ממשלת ישראל לפקודת ממשלת גרמניה בהתאם להסכם מהיום, יהיו התביעות של כל בעלים קודמים הנוגעים בדבר כאמור לעיל מסולקות ונפרעות באופן סופי.[95]

באפריל 1965, לאחר השלמת ניכוי 54 מיליון מרקים מכספי השילומים, נחתם הסכם מפורט בין גרמניה לאוסטרליה בדבר חלוקתו של סכום זה בין התובעים הטמפלרים, ממשלת אוסטרליה וממשלת גרמניה.[96] התשלומים הסופיים ליורשי הטמפלרים שנמצאו בגרמניה שולמו בשנת 1969 ולאלה היושבים באוסטרליה נמסרו התשלומים הסופיים בתחילת שנות השבעים.[97]

94. **רשומות: כתבי אמנה** (לעיל הערה 86).
95. שם.
96. סדרת האמנות האוסטרליות, אמנה מס׳ 3, 1966, בתוקף מיום 30 בינואר 1966, בעניין ההסכם בין אוסטרליה לגרמניה העוסק בחלוקה בין שתי המדינות של כספי הפיצויים ששילמה ממשלת ישראל לגרמניה תמורת הרכוש הגרמני החילוני בישראל, אתר האינטרנט של ממשלת אוסטרליה: http://www.austlii.edu.au/au/other/dfat/treaties/1966/3.html
97. Glenk, *From Desert Sands to Golden Oranges*

סיכום

חוק נכסי גרמנים 1950 נועד למנוע את העברת הנכסים החילוניים הגרמניים (או תמורתם) מחזקתה של מדינת ישראל. רוב רובם, אם לא כולם, של נכסים אלה היו בעבר בבעלותם של הטמפלרים.[98] הטוענים לנכסים היו הטמפלרים וממשלת אוסטרליה, וכן היה חשש שאנגליה תדרוש אותם. לימים באה עיקר הדרישה לתמורה בעד הנכסים מגרמניה. לכל צד היו האינטרסים שלו בנוגע לרכוש ונימוקים מדוע עומדת לו הזכות עליהם.

החוק היה המשך ישיר של מדיניות 'הממשלה שבדרך' מאז אמצע שנות הארבעים ושל ממשלת ישראל מאז הקמתה, להותיר בידי המדינה את הנכסים האלה. החוק נועד גם להאיץ את גרמניה לקבל עליה מחויבות לשילומים לישראל.[99] מטרה זו והרגישות לתגובה הבין־לאומית מנעו מישראל אפשרות להלאים את הרכוש הגרמני. ואולם שלא כמו הרכוש הגרמני הכנסייתי, לא היתה לישראל כוונה להחזיר בעתיד הנראה לעין את הרכוש החילוני (או תמורתו) לבעליו המקוריים. אבל הסכם השילומים שהלך והתרקם לא אִפשר עוד לישראל לעמוד בסירובה שלא לפצות את הטמפלרים על רכושם בישראל. מחד גיסא, עם הסכמת גרמניה למתן שילומים לישראל נהפך חוק נכסי גרמנים 1950 לבומרנג נגד ישראל, שכן לא היה אפשר להתעלם מההתניה ומהזיקה שיצר החוק בסעיפו הראשון עם הסכמה של גרמניה למתן שילומים לישראל. מרגע שגרמניה מילאה את חובה והסכימה לשילומים, ההיגיון הפנימי של נוסח החוק לא אִפשר עוד לישראל לסרב לתביעת גרמניה ל'שילומים' מישראל בעבור הרכוש. מאידך גיסא, גרמניה היתה נתונה בלחץ הטמפלרים וממשלת אוסטרליה ומתנגדי הסכם השילומים בצמרת הגרמנית הפכו את הדרישה לפיצויים בגין רכוש הטמפלרים למצב של 'ייהרג ובל יעבור' — גם מתוך כוונה לסכל את עצם הסכם השילומים. הם סחפו עמם גם את תומכי הסכם השילומים. בתנאים שנוצרו לא יכלה ישראל לסכן את הישגי הסכם השילומים ונאלצה להסכים בעיקרון לתת פיצוי בעבור רכוש הטמפלרים שבתחומה, מתוך מאמצים למזער את הנזקים. פיצוי זה עשה את מדינת ישראל לכל הדעות לבעלת הרכוש כדת וכדין.

דומה כי הפרשה שנותחה במאמר זה מדגימה היטב את הרגישות הבין־לאומית של ישראל בשנותיה הראשונות. דרגות החופש במדיניות החוץ של המדינה לנוכח התלות בזירה הבין־לאומית היו מוגבלות. וכך, אף־על־פי שהלב בראש ובראשונה התקומם נגד הרעיון לפצות מי שנמנו עם תומכי הנאצים ובהם אף מי שהיו חברי המפלגה, הראש נאלץ

98. במחקר אחר ראוי לבדוק מדוע במאמץ לשימורם של נכסי הטמפלרים בישראל, שהשקיעו גופים שונים, הושכחה העובדה כי לפחות מקצת הטמפלרים בישראל היו חברי המפלגה הנאצית הארץ־ישראלית ואחרים תמכו בה.

99. במחקר אחר ראוי לבדוק באיזו מידה אכן תרם החוק להאצת נכונותה של גרמניה למתן שילומים לישראל.

לעשות זאת. מתגלית גם האבחנה המושכלת שידעו לעשות קברניטי המדינה הצעירה: עמידה מול הדרישות של אוסטרליה לעומת היענות לדרישת גרמניה.

ואולם היענות לדרישת גרמניה ונוסח הסכם העקרונות בין ישראל לגרמניה מספטמבר 1952, שנקבע בו כי סכום הפיצוי יהיה על־פי ערך הרכוש בזמן המשא־ומתן, יצרו תקדים שיש להניח כי יעשו בו שימוש בבוא היום שכנינו הפלסטינים. האם היה על הקברניטים להביא זאת בחשבון? אין זו השאלה היחידה שנותרה 'פתוחה' בפרשה הזאת; כמוה גם השאלה הבסיסית: האם לא יכלה ישראל להתעקש ולסרב לפצות על רכוש של תומכי הנאצים? ושמא על השיקול שעמד מעל הכול גבר חששה של ישראל ש'חלון ההזדמנויות' לקבלת פיצויים מגרמניה לא יישאר פתוח זמן רב, ואולי חשש זה הוא שעמד בבסיס הסכמתה של ישראל לוותר על דרישתה לשבעה מיליארד דולר בגין הנזק לעם היהודי ולהסתפק במיליארד וחצי בלבד למימון קליטת הפליטים בתחומיה? אין ספק — מחקר הסכם השילומים טרם מוצה.

היסטוריוגרפיה

שארית הפלטה בהיסטוריוגרפיה הישראלית

דליה עופר

מבוא

את ההיסטוריוגרפיה הישראלית על שארית הפלֵטה יש לבחון בכמה מישורים. נושאי הדיון משלבים אותה בהיסטוריוגרפיה העוסקת בחורבן יהודי אירופה והצלתם של מתי מעט, ובהגשמת שאיפותיה של התנועה הציונית והקמתה של מדינת ישראל. קורותיה של שארית הפלטה ניצבים בין שני האירועים המכוננים האלה, 'השואה והתקומה', ובאופן דיאלקטי הציבו את הדיון בנושא הן במרכז הבמה והן בשוליה.

המחקרים הרבים והפרשנויות המגוונות והמתנגשות לנושאים מרכזיים אלה ולנושאי המשנה הנגזרים מהם משקפים את ההתפתחות הדורית בשדה המחקר, וכן את השינויים המתחוללים בשיח הציבורי והפוליטי בישראל. העושר המחקרי בשני העשורים האחרונים משקף את השאלות השונות והרחבות שהחברה הישראלית וההיסטוריונים שבתוכה הציבו על סדר היום. יש לבחון שאלות אלה מחד גיסא בזיקה לגורמים שונים בחברה ובתרבות הישראלית שהעלו הרהורים וערעורים בנוגע לצדקתה של הציונות ודרכי הגשמתה, ומאידך גיסא בזיקה להתפתחויות רחבות יותר בשדה המחקר ההיסטורי. ראוי אפוא לדון בנושא בזיקה לעניין הגובר בהיסטוריה החברתית ומקומו של היחיד בנרטיב ההיסטורי, ובקשר שבין עיצובו של זיכרון אישי וקיבוצי לכתיבה היסטורית וכיצד מתעצב הנרטיב ההיסטורי.

המושג היסטוריוגרפיה מכוון בדרך־כלל לכתיבתם של היסטוריונים אקדמיים, אבל במאמר זה הרחבתי את ההגדרה לכתיבה שיטתית העוסקת בשארית הפלטה, גם אם הכותבים אינם היסטוריונים מקצועיים. בנושא שלפנינו, כמו בכתיבה על השואה בכלל, הצורך לחרוג מהגדרה צרה של ההיסטוריוגרפיה נובע מטיב האירועים ומהשפעתם על פעילותם ועל חשיבתם וכתיבתם של חוקרים ושל לומדים ברמות השונות, שאינם היסטוריונים במקצועם. אין ספק שכתיבה זו השפיעה לא מעט על כתיבתו של ההיסטוריון המקצועי.

דברים אלה הם המסגרת לניתוח הספרות הענפה על שארית הפלטה ושאלות המשנה הנגזרות ממנה. המאמר ישקף את ציר הזמן של הכתיבה ההיסטורית ואת השאלות שעלו

בתקופות השונות. במסגרת כרונולוגית זו אבחין גם בין כתיבה של ניצולים שכתבו מונוגרפיות ובהן יש מקום נכבד לזיכרון האישי, כמו מרק דבורז׳צקי (1956) ושלמה קלס (1989), לבין כתיבה של בני דור הניצולים שלא חוו את השואה, למשל מי שהיו שליחים לשארית הפלטה בארצות אירופה ובהם אפרים דקל (תש״ט), חיים יחיל (1980, 1981), יוחנן כהן (תשל״ג; 1995) וצמח צמריון (תש״ל), לבין היסטוריונים חוקרים כמו ישראל גוטמן (1985)[1] ויהודה באואר (1970; 1989). אדון גם בכתיבתם של בני דור צעיר יותר של חוקרים שלא חוו את השואה ועסקו בשארית הפלטה בעקיפין, כגון יואב גלבר (תשמ״ג), יחיעם ויץ (1980; תש״ן) דליה עופר (1990; 1996), וכן חוקרים שמחקריהם מתרכזים בשארית הפלטה ובחייה במקומות השונים, כגון חנה יבלונקה (1994), דוד אנגל (1996), עירית קינן (1996), עדה שיין (2000), זאב מנקוביץ (תשס״ז) וחגית לבסקי (2006).

הקבוצה האחרונה שציינתי רבת פנים היא מבחינת הגיל ונסיון חייה בישראל. המחקרים שכבר עמדו לרשות החוקרים האלה רבים ומגוונים, החומר הארכיוני מקוטלג ומסודר, ובכתיבתם ניכר השיח עם הכתיבה שקדמה להם ועם השינויים שחלו בכתיבת ההיסטוריה בעשורים האחרונים.

מן הראוי לציין שיש גלים בכתיבת ההיסטוריה. נושאים שונים עולים על סדר היום הציבורי, אם בעקבות אירועים פוליטיים ואם בעקבות תחושות של דור פעילים שהגיע למעגל חייו השלישי ותאב לסכם ולתעד את פעילותו. הנושא שלפנינו זכה גם הוא לעדנה לפני כשני עשורים בעיקר בעקבות שני פרויקטים מחקריים העוסקים בהעפלה ובתנועות הנוער החלוציות, ועל כך בהמשך.

איש מן המחברים אינו חף מעמדה אידאולוגית ורבים מהנזכרים לעיל שותפים לעמדות הציונות במובן הרחב ביותר של השקפת העולם הציונית. ואולם המודעות להטיות אפשריות בנושא מרכזי ורגיש זה, הקפדנות המתודולוגית והמאמץ לבחון פרשנויות חלופיות משקפים את גישתם של רבים מן החוקרים. הדברים באים לידי ביטוי בשאלות הנגזרות ממסגרת המחקר וממגוון המקורות שבהם התמקדו וכן בשימוש בשיטות שונות של פרשנות. אפשר לומר שהפרשנות במסגרת סיפור־העל הציוני היתה אופיינית לדור הראשון של הכותבים ובהם כותבי זכרונות וחוקרים. משנות השמונים המאוחרות ניכרת גישה נינוחה יותר לנרטיב־העל הציוני, ומטרתו של המחקר האקדמי אינה להלל או לפסול את הגיבורים ההיסטוריים. אולם יש חוקרים שעיקר מטרתם היא לקעקע את נרטיב־העל הציוני על רבדיו השונים, גם במחיר של עיוות הנתונים ההיסטוריים.

אפתח את הדיון בהגדרתה של הקבוצה — מי משתייך לשארית הפלטה ועד מתי יש לביטוי משמעות של ממש על־פי הספרות. נושא זה קשור לנושא של מקורות האידאולוגיות

1. יצוין שישראל גוטמן, מבכירי חוקרי השואה, הוא בעצמו ניצול וחווה את הגטו בוורשה, את המרד ואת מחנות מיידנק ואושוויץ וכן את מצעדי המוות. הוא גם היה בין חברי השומר־הצעיר הפעילים באיטליה לפני עלייתו לארץ ועבד עם ניצולים. שנים רבות לאחר תום האירועים החל גוטמן לכתוב על שארית הפליטה כהיסטוריון ולא כניצול.

המבטאות את עולמם של אנשי שארית הפלטה והשפעותיהן של האידאולוגיות האלה על ארגון חייהם. לכאן קשורה סוגיה מרכזית בדיון ההיסטוריוגרפי — ציוניותה של שארית הפלטה. מכאן יעבור הדיון לקשרים בין אנשי שארית הפלטה לשליחי היישוב הארץ־ישראלי ומנהיגיו, ומקומה של הבריחה ועלייה ב׳ בתוכניותיהם של הגיבורים ההיסטוריים. אף שתנועות הנוער הציוניות, ההכשרות והקיבוצים ומקומם בעולמם הפנימי של אנשי שארית הפלטה קשורים לציונות וליחס לארץ־ישראל, הם יידונו כסעיף עצמאי, וממנו ארחיב למערכות החינוך שהקימו אנשי שארית הפלטה. הנושא שיחתום את המאמר קשור לשארית הפלטה ומדינת ישראל ובו אדון בקליטתם של אנשי שארית הפלטה והיחס של הציבור בארץ אליהם, בהשתתפותם במלחמת העצמאות ובצבא ההגנה לישראל ובקליטתם בתנועה הקיבוצית.

לא יידונו במאמר זה כמה מהנושאים הנידונים במחקר, לדוגמה הלחץ הפוליטי שהציבה שארית הפלטה בעצם קיומם של מחנות העקורים בגרמניה והשפעתם על השיקולים המדיניים של המעצמות ושל מדינות אירופה, וכן לא אכלול סקירה של ממש של ספרות ההעפלה.

הגדרתה של שארית הפלטה

אחת השאלות הראשונות שהעלה המחקר היתה הגדרתה של שארית הפלטה. מי נכלל בקבוצה זו? האם כל היהודים שחיו באירופה לאחר המלחמה, כפי שטוען דבורז׳צקי (1956), שהרי כולם היו קורבנות הנאציזם, או שמא רק מי שנמצאו ישירות תחת שלטון הכיבוש הנאצי ברוב שנות המלחמה, ואולי נכללים בקבוצה זו רק יהודים שנמצאו עם תום המלחמה באזורי הכיבוש של גרמניה, אוסטריה ואיטליה (Mankowitz, 2002, p. 2; Gutman, 1990, pp. 509, 531).

בצד שאלות אלה התעוררה סוגיית טווח הזמן. בעוד הרִאשית היתה ברורה (אף כי מועדה שונה בחלקים השונים של אירופה) — שחרור מעול הכיבוש הנאצי, סיום תחולתה של ההגדרה שנוי במחלוקת. עד מתי שארית הפלטה היא קבוצה מובחנת? באשר ליהודים שנמצאו או התרכזו בגרמניה, באוסטריה ובאיטליה וחיו במחנות או במגורים הסמוכים למחנות, מועד הסיום קשור להגירתם ולסגירת המחנות. אך האם היהודים שבחרו להישאר בארצותיהם והיו לחלק מן התושבים והאזרחים ויהגרו בשלהי שנות החמישים — האם גם הם יוגדרו שארית הפלטה בידי ההיסטוריונים (Mankowitz, 2002)?

קשה יותר לקבוע את מועד הסיום הנוגע לקבוצה אחרת של יהודים שנמצאה עם תום המלחמה בארצות מוצאה, או יהודים שברחו בזמן הכיבוש הנאצי וחזרו לארצות מוצאם. לדוגמה, היהודים שברחו לברית־המועצות וחזרו לפולין בתהליך הרפטריאציה (1945). שתי קבוצות אלה היו שותפות לשיקום ולבנייה מחדש של החברה והמדינה שבה חיו לאחר המלחמה; האם הגדרתם של בני־אדם אלה כשארית הפלטה שונה מהגדרתם כניצולים? והאם הגדרה זו תאפיין אותם כל חייהם, או עד מתי (אנגל, 1996)? הגירתם של יותר

מ־120,000 יהודים מפולין אל מחנות העקורים בגרמניה בשנים 1945–1947 מחייבת מידה של גמישות בהבחנות בין שתי הקבוצות. דוד שערי טוען שיש לראות גם ביהודי פולין שהיגרו מארצם בימי גומולקה (1957) חלק משארית הפלטה (שערי, תש״ס, עמ׳ 21). כפי שמלמדים מחקרים על חלקם של ניצולים בעיצוב זכרון השואה בסידני לדוגמה, הקבוצה הבולטת של ניצולי השואה הם יהודי הונגריה שהיגרו לאחר כשלון מהפכת 1956 (Kangisser Cohen, in print) — היש לראות בהם שארית הפלטה?

היסטוריונים מן הדור הראשון כמו יהודה באואר, ושליחים שכתבו על התקופה כיוחנן כהן, אפרים דקל ואחרים אימצו את ההגדרה הרחבה, שכללה את כל יהודי אירופה שהיו תחת שלטון הכיבוש הנאצי בשלב כלשהו של שלטונם, וסללו בכך את הדרך למרבית החוקרים, לדוגמה חנה יבלונקה (1994) ועירית קינן (1996). ואולם הם קובעים להגדרת הקבוצה גבולות זמן ברורים למדי, לא לאחר הקמת מדינת ישראל או לאחר סגירת מחנות העקורים בשנות החמישים.

שתי השאלות, ההגדרה וטווח הזמן, מתחברות זו לזו ומסתעפות לשתיים נוספות: האחת קשורה למהות השם ולמשמעות הבחירה בו; והאחרת לניסוח היעדים של הקבוצה שראתה את עצמה שארית הפלטה. המחקר מלמד שקבוצות שונות מחוץ לאירופה ובאירופה עצמה השתמשו במושג שארית הפלטה ברצותן להעניק משמעות גואלת ואולי אף מנחמת לניצולים ולעצם הישרדותם. במאמרי ׳מניצולים לעולים — שארית־הפליטה לנוכח העלייה׳ (1990) אני מצביעה על השימושים המסורתיים במקרא ובמדרש במטבע הלשון שארית הפלטה, שארית ישראל ושארית יעקב כמושג גואל המבטיח את המשך קיומו של העם לאחר אסונות כבדים. מושג ה׳שארית׳ מתקשר גם לצמד המושגים המסורתיים ׳חורבן׳ ו׳גאולה׳, ומצביע על השימוש במונח בקרב היישוב בארץ ומנהיגיו מאז שנת 1943 בקשר ליהודים שייוותרו באירופה לאחר החורבן (עופר, 1990, עמ׳ 275–303; Ofer, 1996). זאב מנקוביץ (1990) סבור שהמושג היה בשימוש גם אצל הניצולים עצמם והוא צמח על רקע התחושות האותנטיות של אנשי שארית הפלטה עצמם במקומות שונים. וכבר ב־26 ביוני 1945 פרסם הרב בצבא ארצות־הברית אברהם י׳ קלאוזנר כרך ראשון של שמות ניצולים שכותרתו ׳שארית הפליטה׳ (באואר, 1970, עמ׳ 69).

כאן המקום להבחין בין היסטוריונים המייצגים בעיקר את הבחינה של שארית הפלטה מבפנים, כלומר מתוך המבט של הניצולים עצמם, כמו זאב מנקוביץ (2002), חגית לבסקי (2006), פת (2005). היסטוריונים אלה מציעים גם עיסוק מעמיק בהיסטוריה חברתית ותרבותית ובחיפוש משמעות לחורבן הגדול במחשבותיהם ובחייהם של אנשי שארית הפלטה. מנגד ניצבים היסטוריונים המתבוננים על שארית הפלטה בעיקר במבט מן החוץ — באמצעות השליחים (קינן, 1996), עליית הנוער (בר־גיל, 1999) ומערכת החינוך בארץ־ישראל (שיין, 2000) ועל כך בהמשך.

מנקוביץ מציע התבוננות מדויקת וייחודית להגדרתה של שארית הפלטה מתוך הבחנה מעודנת הנובעת מקריאת העיתונות הענפה של הניצולים עצמם וחומרים אישיים נוספים. הוא מבחין בשתי תקופות בראשית: הראשונה לקראת השחרור, כאשר הניצולים במחנות הריכוז בגרמניה כבר שמעו את הדי צבאות בעלות־הברית; והשנייה לאחר השחרור. לפני

השחרור כל הניצולים היו שארית הפלטה, ואילו לאחר השחרור, טוען מנקוביץ, יש לדייק בנוגע ליהודים במחנות בגרמניה ולכלול במושג קבוצה 'בעלת מעמד, זהות ואידיאולוגיה משל עצמה. עמוד־התווך של הזהות המשותפת הזאת היתה המחויבות לתחייה לאומית והרצון להיות כוח פעיל ומאחד בהגשמתה' (מנקוביץ, 1990, עמ' 254). התחייה הלאומית והגדרת המטרות הלאומיות התמקדו בארץ־ישראל, אם באמצעות עלייה מונית ואם באמצעות גישה מינימליסטית נוסח אחד העם והגירה לארצות חופש. בעקבות מנקוביץ מעניין לעקוב אחר התהליך שרוב הניצולים נהיים שארית הפלטה. מחקריה של לבסקי, המתמקדים באזור הכיבוש הבריטי, מאששים את הבחנותיו של מנקוביץ. גם היא רואה בקרב הניצולים בברגן בלזן את הקבוצה שמיד עם השחרור הגדירה את יעדיה ואת חזונה במסגרת ההגדרה הלאומית הציונית, הכילה את המושג שארית הפלטה על ציבור הניצולים והפכה למנהיגתו (לבסקי, תש"ס, עמ' 65–67).

מנגד אין לאמץ את הבחנת השלבים העדינה של מנקוביץ למציאות היהודית בפולין לאחר המלחמה. אפשר לומר, על־פי גישתו של דוד אנגל, ששם התרחש תהליך הפוך. אף־על־פי שכמה ניצולים מקרב תנועות הנוער הציוניות, שהיו גם מנהיגי המחתרת במזרח אירופה ובהם אבא קובנר, יצחק צוקרמן, צביה לובטקין ורוזקה קורצאק, הגדירו את יעדיהם ואת חזונם מיד עם השחרור במסגרת ההגשמה הציונית וראו את עצמם מנהיגיהם של כל הניצולים, שבפיהם היו שארית הפלטה, הם לא סחפו אתם את הציבור היהודי הרחב. לא מעט מן היהודים שניצלו בפולין האמינו שיש תכלית לשיקום חייהם שם. הם טענו שבעקבות נסיון השואה, החברה הפולנית ומדיניות ממשלתה לא יבטאו עוד את העוינות הרצחנית כלפי היהודים. יהיה אפשר להשתלב בבניין מחודש של מדינת פולין ותינתנה הזכויות והחירויות לעצב חיים יהודיים. ואולם האירועים שנתלוו לתהליך ההגשמה של החזון הזה, קשיים כלכליים וגילויים של עוינות רצחנית כלפי היהודים הם שהרתיעו יהודים רבים מלהמשיך את חייהם בפולין והם חיפשו ארצות הגירה. חלק ניכר מהם בחרו בדרך הבריחה שהתוותה הציונות משום זמינותה, ואלה הגיעו למחנות העקורים בגרמניה (אנגל, 1996, עמ' 145–152; ברזל, 1998, עמ' 65–69, 135–139).

מחקרו של אנגל חולק אפוא על גישתו של אפרים דקל, הפותח את ספרו שעוסק באותו נושא עצמו באלה המילים: 'שאיפת היסוד של היהודים שנותרו בחיים באירופה לאחר השואה היתה: לעזוב את הארצות שהפכו בתי־קברות לרבבות יהודים! שאיפה זו היתה ממילא דבוקה למטרה שניה — לעלות לארץ־ישראל' (דקל, תש"ט, עמ' 11, 372 ובמקומות רבים אחרים).

גם חיים יחיל (1980, עמ' 34–37) מציג את היהודים בפולין כעומדים בשער ומחכים לבריחה, שכן הם רוצים לצאת את פולין ומאמינים שעם חידוש העלייה יהיו אנשי המחנות ראשונים בתור. יחיל ודקל היו פעילים בשני המישורים — בבריחה עצמה ובסיוע לשליחי הבריחה בניהול משא־ומתן עם רשויות צבא ארצות־הברית, בשכנוע הרב פיליפ ברנשטיין, שבמאי 1946 נתמנה ליועץ החדש לענייני יהודים, לפעול לריכוך העמדה של ראשי הצבא. יחיל הפגיש אותו עם פליטים שהגיעו זה כבר לברלין והניע אותו לצאת לסיור בפולין לאחר הפוגרום בקילצה ביוני 1946. יחיל ודקל משקפים את הכתיבה של

הפעילים, המתבוננים על המאורעות מזווית הראייה של נסיונם האישי והמקורות האישיים שעמדו לרשותם. שניהם מייצגים את הדור הראשון של הכותבים. אף שדבריו של יחיל ראו אור בשנת 1980, הוא כתב את מסתו הרחבה בנושא בשנים 1949–1951 (יחיל, 1980, עמ׳ 7). עניין זה מעביר אותנו לסוגיה אחרת הניצבת במרכז המחקר — ציוניותה של שארית הפלטה.

ציוניותה של שארית הפלטה

בדבריהם של אנשי הבריגדה ושליחי היישוב שנפגשו עם שארית הפלטה שבועות וחודשים לאחר השחרור ניכרת התרגשות עזה מהמפגש עם הניצולים, מעצם הישרדותם על אף מוראות חייהם בתקופת החורבן ומציוניותם (יחיל, 1980, עמ׳ 11–13). למפגש זה היו שני ביטויים: האחד היכרות עם מנהיגות שארית הפלטה באזור הכיבוש האנגלי והאמריקני, והאחר — מפגש בלתי־אמצעי עם הניצולים עצמם באספות ובחיי היום־יום במחנות.

בהנהגה של שארית הפלטה בשני אזורי הכיבוש בגרמניה, האמריקני והבריטי, היו ציונים שמקצתם היו פעילים לפני המלחמה והמשיכו את פעילותם ואת קשריהם הנפשיים עם הציונות גם בתקופת המלחמה, לדוגמה לייב גרפונקל (Garfunkel), שמואל גרינגהאוז (Gringauz) שניהם מקובנה, או אנשים צעירים יותר, כגון הקבוצה שחיברה את העיתון **ניצוץ** (עיתון של תנועת ברית־ציון, שהחל לצאת במחתרת בכתב יד במחנה הריכוז דכאו קאופרינג[2] (דב לוין, 1987), ובהם שלמה פרנקל שפיר (Frankel Shafir) אף הוא מקובנה, או ניצולים שהרכיבו את קיבוץ בוכנוולד בקיץ 1945 (באומל, 1994; מנקוביץ, 1990; לבסקי, 2006, עמ׳ 54–62). באזור הכיבוש הבריטי לדוגמה עמדו בראש הוועד המרכזי מנהיגים כריזמטיים כיוסל רוזנזפט (Rosenzaft), שפעילותו הציונית החלה בבנדין לפני המלחמה, וד״ר הדסה בימקו (Bimko) (לימים רוזנזפט). בימקו היתה רופאה שגדלה בתרבות העברית והיתה ציונית נלהבת עוד לפני המלחמה ופעילה גם בעת לימודי הרפואה בננסי שבצרפת. אין מחלוקת במחקר שקבוצה מנהיגה זו ידעה לנסח בבהירות את מטרותיה ואת דרכי פעולתה, ובצד שירותיה הרחבים ליהודים הניצולים שהתקבצו לאֵטם במחנות באזור הכיבוש האמריקני ולמי שנמצאו בברגן בלזן שבאזור הבריטי הצליחו חברי הקבוצה לנסח את מטרותיהם הלאומיות והתרבותיות ברוח העמדה הציונית. ואף־על־פי שהיו בקרבם מי שהעריכו כי בעקבות רציחתם של יהודי אירופה נגוז החזון של ציונות מגשימה, ציונות של

2. ׳את ה״ניצוץ״ הייתי כותב במחסן של בית החולים שהיה מקום ״בטוח״, לשם אנשי ה־אס.אס. לא באו. ושם הייתי יושב וכותב... הייתי מעתיק את זה עם נייר העתק, הייתי עושה שמונה עד עשרה עותקים. ודאי שעוד אנשים כתבו והם נתנו לי את זה. כתבו גם בבלוקים שלהם, שבהם גרו. האנשים היו כותבים בלילה. למשל, גרפונקל היה כותב מאמרים שלו... זה הופץ ביתר המחנות בנעלי העץ׳, מתוך עדותו של שלמה פרנקל שפיר שהיה עורך **ניצוץ** (לוין, 1987, עמ׳ 125).

עלייה המונית ומדינה יהודית גדולה בארץ־ישראל, וכי יש להמירו בציונות מינימליסטית נוסח אחד העם, המשיכו להנחותם התרבות העברית, השפה העברית והרעיון הלאומי. מנקוביץ טוען שבאופן בלתי־תלוי במסר של השליחים מן הארץ, התוו מנהיגי שארית הפלטה באזור הכיבוש האמריקני, ובראשם גרינגהאוז, גרפונקל ואחרים, את דרך הפעולה האקטיביסטית שקבע דוד בן־גוריון לאחר ביקורו בגרמניה באוקטובר 1945 (מנקוביץ, 1990, עמ׳ 243–245; Mankowitz, 2002, pp. 69-87). ואכן אילו לא ציטט מנקוביץ את גרפונקל, היה אפשר לייחס את הדברים הבאים לבן־גוריון:

> לאור מציאותנו האיומה אין בכלל לדבר על שאלת היהודים או היהדות. עכשיו עומדת על הפרק בטראגיות שאין לה דוגמה בהיסטוריה של שום עם, שאלת קיומה של האומה העברית. כי אם לא יווצר בזמן הקרוב ביותר בארץ ישראל מרכז יהודי גדול של מיליונים העומד ברשות עצמו ואיתן בכל המובנים... תתחיל התפוררות והתנונות הגמורה של עמינו [מנקוביץ, 1990, עמ׳ 245, מצוטט **מניצוץ**, 5, תש״ה, עמ׳ 67].

בצד הדרישה לסרטיפיקטים הם גיבשו דרכי פעולה לריכוז החיים היהודיים ועיצובם במחנות החדשים, שכן הסיכויים להגר לארץ־ישראל או לארצות אחרות לא נראו מבטיחים בשנה וחצי הראשונות לאחר השחרור, ועל כך בהמשך.

לעומת קבוצה זו של מנהיגים שציוניותם היתה מבוססת על היכרות עם כתביהם של אבות הציונות ועם הפעילות הציונית בעיקר בקרב תנועות הנוער בתקופת המלחמה, היו רוב הניצולים חסרים שורשים אידאולוגיים או מסגרות התארגנות ציוניות עד השחרור (Gutman, 1990, p. 528). חיים יחיל, שעמד בראש ׳פלוגות הסעד׳ מטעם הסוכנות היהודית, שבדצמבר 1945 יצאו לגרמניה במסגרת אונרר״א (ארגון הסיוע של האומות המאוחדות), מציג את ציוניותה של שארית הפלטה בגרמניה: ׳שארית הפלטה היתה ציונית על־פי עצם מהותה. חוויותיהם בשנות השואה מחקו את כל הדיפרנציאציה הקודמת והמשוחררים ממחנות־הריכוז היו משוכנעים כי ישנו רק פתרון אחד להם ולכל שרידי עמנו, הוא שיבת ציון וכינון מדינה יהודית׳ (יחיל, 1980, עמ׳ 17).

זאב מנקוביץ וחגית לבסקי אינם חולקים על ציוניותה של שארית הפלטה, אך הם מדגישים את חשיבותם של המנהיגים שנזכרו לעיל, סגולותיהם האישיות, הכריזמה, כושר הארגון וכושר הביטוי, הניסוח הבהיר של המטרות הפוליטיות הלאומיות ושיתוף־הפעולה עם שליחי הארץ, עם נציגי ארגונים יהודיים ועם נציגי הצבא בכל אזור, שנתנו בידם את הסמכויות על הציבור הרחב. כמו כן, התארגנויות של קיבוצי הכשרה והתביעות לקבלת רשיונות עלייה היו ביטוי מעשי להזדהות עם הציונות. עיתונות שארית הפלטה והכינוסים שהתקיימו בכל אחד מאזורי הכיבוש שנזכרו לעיל היו גם כן במות להגדרה ולהבהרה של החזון והמעשה הציוניים ושימשו גורם חינוכי בעל משקל בעיני הציבור הרחב. הצלחתם של מנהיגים אלה בהשגת הסכמה נרחבת בנוגע לחשיבותה של הציונות והפיכתה לגורם מגייס בקרב הציבור במחנות העקורים בגרמניה, באוסטריה ובאיטליה, כיוונה את הזרקור לשני כיוונים נוספים: האחד הוא הניסיון להגדיר את הציונות העממית שבאה לידי ביטוי

בפעילות החינוכית, בעיתונות, ובנכונות של אנשים להתגייס למאבק למען העלייה במחנות ובאמצעות ההעפלה; והאחר הוא הניסיון להעריך את מהותו של שיתוף־הפעולה בין היישוב, מנהיגיו ושליחיו בגרמניה לבין הציבור הרחב של הניצולים.

מכאן צמחה הגדרה חדשה של הציונות: ציונות אינטואיטיבית או אינסטינקטיבית שאינה קשורה בהכרת האידאולוגיה ואינה מתבססת על ניתוח אינטלקטואלי של מצב העם היהודי ומגמות בהמשך קיומו, אלא ניצבת כמסקנה 'טבעית' מנסיון השואה (Gutman, 1990, p. 527-528). השואה הוכיחה בעליל שקרסו כל השקפות העולם האחרות שהציעו פתרונות ליהודים בארצות מוצאם, ונוכח המציאות הפוליטית החדשה הפתרון היחיד למי שרוצה להמשיך ולחיות כיהודי ולהשתייך למסגרת תרבותית־חברתית יהודית הוא בעלייה לארץ־ישראל והקמת מדינה יהודית.

החוקרים מצטטים בהרחבה הן דברים שאמרו מנהיגי שארית הפלטה, הן מאמרים ותגובות בעיתונות שלהם והן דברים שאמרו מי שפעלו בשורות הג'וינט או צבא ארצות־הברית, ארגוני הסיוע והסעד הבריטיים, וכמובן שליחים ומנהיגים ציונים. יחיעם ויץ מצטט את בן־גוריון האומר לאחר ביקורו בגרמניה באוקטובר 1945: 'מצאתי שהאנשים בכל זאת בריאים, קודם כל במובן הפיזי, גם במובן הרוחני. הרוב יהודים יקרים, ציונים יקרים — עם אינסטינקטים ציונים עמוקים, עם נכונות לעבור מחדש את כל הצרות האלה — אם זה נחוץ לציונות — עם להט לאחדות, להט להצלת ישראל' (ויץ, 1980, עמ' 71, בן־גוריון בהנהלת הסוכנות, 21 בנובמבר 1945). היבט אחר לציוניות האינסטינקטיבית של שארית הפלטה מציע מנקוביץ. הוא מצטט מיומנו של וודוביסנקי איש התנועה הרביזיוניסטית בוורשה, שלחם במרד הגטו:

> אין אמונה, אין תקווה. דברתי היום עם רב, מאמין. 'אני לומד כדי לשכוח, ולא לשם מצוה'. בלי אמונה, אזלי־יד, בלי עתיד, בלי קשר עם החיים. מרה שחורה. מה טעם לחיינו? למה, על שם מה? למה? [...] ואם אומרים, אחרים, שיש להם תוכן — גם זה שקר: חוזרים על פרזות מלפני עשר שנים. מדברים בפה ולא בלב. במוח. כולם משקרים, כולם. ישנן רק שתי מוצאות: או להתאבד, או להתמסר לסטרא אחרא: לשתות, להשתכר, לאכול ולשגל. וכך עושה הרוב. מתאבדים ברצחם את האנושיות שבהם [...] עם אובד... מה לי ומי לי בעולם? ידידים? פרזה בלי תוכן, רק מלים, ולא יותר. עם? עם? זהו עם? [מנקוביץ, 1990, עמ' 255, מצוטט מתוך יומנו של וודובינסקי, ארכיון יד ושם, 7 באוקטובר 1945].

מנקוביץ מגיע לתובנות מאלפות מקטע זה בנוגע לדרכי ההתגוננות מפני הייאוש. צריך להישמר פן יגון וייאוש יובילו לחמלה עצמית ולפסיביות. ההכרה שרגשות קשים אלה מאפיינים רבים הפכה את העשייה ואת ההתארגנות למטרה מרכזית של מנהיגי שארית הפלטה ושל בני־האדם עצמם. היא גרמה להתארגנות מסיבית ולחיפוש מתמיד של דרכים בונות לחזור אל החיים.

מכאן חשוב להבין שהתוכנית הציונית הציעה דרך פעולה מאורגנת: לרכז את יהודי מזרח אירופה בגרמניה, ללמוד עברית, היסטוריה יהודית ואת הגאוגרפיה וההווי של ארץ־

ישראל, ללמוד מקצוע שיכשיר לעלייה לארץ, להתאמץ ולקחת חלק במבצעי עלייה ב׳. זה היה כוחה, לפחות בחודשים הראשונים שלאחר השחרור. התמשכותו של מצב הארעיות במחנות יצר בעיות חדשות גם בנוגע לנאמנות הזאת, ועל כך בהמשך. חגית לבסקי מתארת מציאות דומה באזור הכיבוש הבריטי, ומה שאפשר ללמוד על חייהם של הפליטים היהודים באיטליה אינו שונה. ההיסטוריוגרפיה על תנועות הנוער הציוניות מאששות את כוחה המעציים והמגייס של הציונות, וגם על כך בהמשך.

ואולם נשאלת השאלה, האמנם ציונות אינסטינקטיבית זו היתה נחלתם של כל הניצולים או היא אפיינה את היהודים במחנות בגרמניה? לדעתו של אנגל (1996), רבים מיהודי פולין רצו כאמור להשתלב בשיקומה של פולין חדשה, דמוקרטית ונטולת אנטישמיות. מעשיהם של רוב ניצולי השואה הפולנים לאחר שחרורם או שובם לפולין אינם נראים כמעשים של בעלי תודעה ציונית אינסטינקטיבית ואף לא של מי שכבר גיבשו תוכניות ברורות כלשהן לעתיד. שלא כצפוי על־פי המיתוס המקובל, היהודים שיצאו לחופשי בשלבים הראשונים לשחרור פולין, במחצית השנייה של שנת 1944 ובתחילת 1945, עסקו בהרבה יותר מאיתור קרובים; הם חיפשו מקורות פרנסה והקימו מסגרות חברתיות וציבוריות, ורבים מהם אף ניסו לחדש את הנוכחות היהודית במאות עיירות וערים קטנות שהיו עמוד השדרה של יהדות פולין דורות רבים. ברוב המקומות לא נכפתה עליהם ההתארגנות מלמעלה, בידי השלטונות הקומוניסטיים ועושי דברם ברחוב היהודי, אלא היא צמחה תחילה מלמטה, תוצאה של נסיונות הניצולים להתמודד עם קשיי הקיום היומיומי במדינה שהמלחמה הרסה כליל את תשתיתה הכלכלית (אנגל, 1996, עמ׳ 148).

אנגל מסכים שבסופו של דבר פרויקט ההשתלבות נכשל ורבים מיהודי פולין הגיעו למחנות בגרמניה ושם היו לתומכים נלהבים בציונות. אך אין זו ציונות אינסטינקטיבית, תוצאה של נסיון המלחמה, כפי שמצאו מנקובין, לבסקי ואחרים בגרמניה. נהפוך הוא, נסיון החיים לאחר השואה הוא שדחף את היהודים לצאת את פולין. ארגון ׳הבריחה׳ היה הגורם המסייע החשוב ביותר (ועד התבססות השלטון הקומוניסטי בשנת 1947 ראתה הממשלה בעין יפה את ׳הבריחה׳) משום זמינותו ואמינותו, ולא משום שהרעיון הציוני היה המניע. אנגל מדגיש עד כמה חשוב להימנע מלהסיק מסקנות מן התוצאה בלבד (יותר מ־70 אחוז מיהודי פולין שניצלו וחזרו אליה היגרו בין השנים 1945 ל־1947) ויש להבין את המניעים ואת הפעילות בהקשר של הזמן כדי להגיע למסקנות הנכונות.

המחקר המתרחב והמעמיק בסוגיה שנדונה עד כה מאשש טענות שהשמיעו ניצולים או פעילים בקרב שארית הפלטה, אך גם מעשיר את התיאור ההיסטורי ברבדים מסייגים העושים אותו מורכב יותר ומעניין יותר. המושג שארית הפלטה מורכב הוא ומכיל בני־אדם עם נסיון חיים שונה בתקופת המלחמה, בני־אדם שבאו ממסורות תרבותיות שונות ובעלי השקפות עולם שונות, וכדי להבין את עולמם הפנימי נדרשת בדיקה מפורטת ומעמיקה של השפעות הסביבה הפוליטית, החברתית והתרבותית שבה חיו לאחר המלחמה.

המדיניות הציונית ושארית הפלטה

מה היה מקומה של שארית הפלטה בחשיבה המדינית של הנהגת היישוב וכיצד זו העריכה את תרומתה האפשרית להשגת היעדים המדיניים? זהו נושא מרכזי בכתיבה ההיסטורית ונוגע לקשר שבין השואה להקמת מדינת ישראל. יש לבחון את המדיניות הציונית מנקודת הראות של ההצהרות הפוליטיות בזיקה לאסטרטגיה ולטקטיקה הפוליטיות, וכן נדרשת בחינה אמפירית של העשייה בקרב שארית הפלטה.

מנהיגי הציונות ניצבו בתום המלחמה כראשי מחנה שחילותיו אינם בנמצא. עיקר מטרתה של הציונות היתה להבטיח את המשך הקיום היהודי הן מן הבחינה הפיזית והן מן הבחינה הרוחנית. המגשימים של התנועה בכוח ובמעשה היו יהודי מזרח אירופה ובראש ובראשונה יהודי פולין. הם היו רוב רובו של היישוב עד הקמת המדינה. עם השמדתו של מאגר אנושי זה עלו הרהורי כפירה גם אצל פעילים ציונים מרכזיים, האם יש סיכוי להגשים את החזון של מדינה יהודית עצמאית בארץ־ישראל (עופר, 1990, עמ׳ 199–206). גם בקרב הניצולים עלתה כאמור השאלה הזאת (מנקוביץ, 1990, עמ׳ 235–243). דומני שאין עוד דוגמה בהיסטוריה של תנועות לאומיות, שמנהיגות התנועה נותרת לכאורה ללא העם שבעבורו היא הוקמה.

ההתמודדות עם שאלה זו החלה בסתיו 1943 משהגיעו הידיעות על שואת יהודי אירופה. הידיעות על היהודים שנותרו מן הטבח הנאצי היו מקור מרכזי לגישה, שעל אף החורבן נותר עם יהודי שעָמו ובעבורו יהיה אפשר להגשים את החזון הציוני (Ofer, 1990, pp. 286-293; Porat, 1990, pp. 239-263). מאמצע שנת 1943 עובר מרכז הכובד אל הניצולים, שעד לאחר תום המלחמה לא היה אפשר להעריך את מספרם או את נכונותם לקחת חלק במפעל שהציב קשיים בחייהם של מגשימיו ותבע ויתורים לא מעטים. התוכניות כלפי שארית הפלטה בשנים האחרונות למלחמה, הרעיונות בדבר עלייתם ההמונית, בדבר ארגון עלייה בלתי־לגאלית מסיבית ורעיונות אחרים אותתו לאן מכוונים המדינאים הציונים את האסטרטגיה המדינית שלהם (Ofer, 1990, pp. 294-304; הכהן, 1994).

בטרם הסתיימה המלחמה באירופה ועם שחרורן של ארצות הבלקן ופולין, תכנן בן־גוריון ביקור ברומניה, שבה היתה הקהילה היהודית הגדולה ביותר במזרח אירופה (כ־400,000 יהודים). השלטונות הסובייטיים לא נתנו לו אשרת כניסה והוא יצא לביקור בקהילה הקטנה ביחס של יהודי בולגריה (כ־40,000). זה היה ביקורו הראשון במדינה שהיתה בעלת־בריתה של גרמניה, ואף כי יהודיה, חוץ מיהודי תרקיה ומקדוניה (כ־13,600), לא גורשו למחנות השמדה, הם נעקרו מבתיהם, איבדו את רכושם, חיו במחנות והגברים גויסו לעבודות כפייה. לבן־גוריון היה הביקור בבולגריה חוויה קשה ומזעזעת, כפי שעולה מיומנו. הוא פגש אומללות ועוני רבים יחד עם קבלת פנים חמה ונלהבת ושיירות של בני־אדם שליווהו ממקום למקום בקריאות ׳מלך היהודים׳. הניגוד בין האומללות והעוני לבין ההתלהבות, האהבה והחום העצימו את עמדתו כי שארית הפלטה היא הגורם העיקרי שעליו תישען התנועה הציונית בתביעותיה הפוליטיות אצל בעלות־הברית המנצחות.

מסקנותיו גובשו סופית בעקבות עוד שני ביקורים במחנות העקורים בגרמניה, באוקטובר 1945 ובינואר 1946, ובעקבות שיחותיו עם נציגי הניצולים בכינוס הוועד הפועל הציוני בלונדון באוגוסט 1945 (פרילינג, 1991; Friling, 2001, pp. 195, 198, 201). אין לנתק את עמדתו של בן־גוריון מהדרך שבה העריך את בעלי־הברית האפשריים לתביעותיו ברמה המדינית העליונה, כלומר נשיא ארצות־הברית הארי טרומן, וברמה האופרטיבית, כלומר ראשי צבא ארצות־הברית בגרמניה, שעמדתם כלפי הניצולים ובעניין ארגון המחנות היתה חשובה ביותר. בן־גוריון לא תלה תקוות רבות בשינוי מדיניות הספר הלבן של בריטניה. לדעתו החליטו אנשי השלטון לאמץ את העמדה הערבית בשאלת ארץ־ישראל (כוכבי, 1994; ויץ, 1990; פרוינדליך, 1997).

הצגת המדיניות הציונית בדרך זו ועמדתו של בן־גוריון, שזכתה לדיון נרחב במחקר, משקפת גישה המשלבת את עמדתם של מדינאים, שתפקידם לקרוא את המפה הפוליטית ולנסות למצות ממנה את המיטב להגשמת תוכניותיהם, עם הבנת ממדי הטרגדיה והשבר שפקדו את העם היהודי (לבסקי, 1990). זוהי פרשנות שאינה מקוננת על הגישה המדינית הציונית ואינה מהללת אותה, אך מציגה נרטיב הקושר את גורלה של הציונות עם גורלה של שארית הפלטה, אף שאין היא טוענת לבלעדיות הפתרון הציוני בפעולותיהם של הניצולים ואף לא בעולמם הרוחני. פרשנות זו מייחסת משקלים של ממש לשני הגורמים: הבנת המציאות המדינית אצל מנהיגי היישוב ועוצמת הטרגדיה היהודית כגורם בשיקול הדעת של המדינאים הציונים. ההגשמה הציונית קשורה במידה רבה ביותר בשיעור המצוקות של ציבורים יהודיים, שדחפו לעלייה הגדולה בשנות העשרים והשלושים. הפרשנות ההיסטורית הזאת, האופיינית לדור השני של החוקרים באקדמיה, אינה חורגת מנרטיב־העל הציוני (metha-narrative). מובאה שמציג פרילינג במאמרו משקפת את הנרטיב הזה (מתוך רשימה שרשם בן־גוריון ביומנו באוגוסט 1945, לאחר שחזר מן הוועד הפועל הציוני): 'שום דבר יהודי לא זר לנו [...] מבחינת העם היהודי (כיחידה היסטורית), המלחמה על המדינה, היא הדבר המרכזי, אבל מבחינת קיבוצים ארציים וגורלם הם, אין מלחמה זו ממצה את כל צרכיהם היהודיים' (פרילינג, 1991, עמ' 429).

בצד הנרטיב הזה יש פרשנות המצמצמת את מניעיה של המדיניות הציונית לקריאת המפה הפוליטית מזווית יישובית בלבד, וכל שאר המרכיבים, ארגונים יהודיים והיהודים עצמם ובהם ניצולי השואה משמשים כלים להשגת המטרות המדיניות. גישה זו מסתמכת על עמדה המבקרת את גישתם של המנהיגים הציונים משנות השלושים וגם לאחר המלחמה כ'פלשתינוצנטרית', כלומר הרואה במרכז את האינטרס של היישוב ומתעלמת מן האינטרסים של השחקנים האחרים בשדה ההיסטורי ובכלל זה הציבור היהודי. לטענתם של חוקרים אלה, ובהם יואב גלבר ויחיעם ויץ, גישתם של המדינאים ביישוב אל שארית הפלטה היא אינסטרומנטלית ואינה שוקלת את הצרכים המהותיים ואת האינטרסים האמיתיים של ציבור הניצולים היהודים (גלבר, תשמ"ג; ויץ, 1980).

לבסקי טוענת שעצם המושג 'פלשתינוצנטריות' הוא א־היסטורי ועקר בשני מובנים. במובן הפוליטי האובייקטיבי הוא מציע, לדעתה, התבוננות על האירועים לא בעיני בני הדור אלא במבט שלאחר השואה והקמתה של מדינת ישראל. ההיסטוריון המשתמש

במונח זה 'מייחס לתנועה הציונית דאז מעמד מרכזי, הדומה למעמד ולאחריות שנוטלת על עצמה מדינת ישראל כיום, ביחס לעם היהודי ולבעיותיו'; ואילו במובן ההיסטוריוגרפי הסובייקטיבי 'מקנה ההיסטוריון לפתרון הציוני באופק היהודי שלפני השואה, את המעמד הנכבד־יחסית שנועד לו בהיסטוריה היהודית ובגורל קיומו של העם היהודי, כפי שנתברר בימינו אלה' (לבסקי, 1990, עמ' 178). עם זאת עמדתם של גלבר ויץ אינה מערערת על נרטיב־העל הציוני בכך שאין היא שופטת את שיקול הדעת של המדינאים ביישוב כלא מוסרי או כפוגע באינטרסים של העם היהודי. היא רק מגדירה אותם כמנווטים לניצול כל המערכות לטובת הקמת המדינה היהודית, שבסופו של דבר תשרת את טובת העם היהודי בכללותו, גם אם זו תובעת הקרבה אישית בדרך להשגתה.

לעומת דעות החוקרים דלעיל ניצבת כתיבתם של השליחים ופעילי הבריחה ובכלל זה מסתו של יחיל. שם מוצג נרטיב ציוני סגור המזהה את מטרות הציונות עם רצונה המהותי של שארית הפלטה. יחיל ציין כי הניצולים העריכו שסיוע לעלייתם לארץ־ישראל הוא חובתן המוסרית של המדינות המנצחות. בכך הם הקנו משמעות אוניברסלית להגשמת החזון הציוני, ויחיל מסכים עמם אף שהוא רואה בגישתם תמימות שאינה מעריכה כהלכה את ההתנהלות הפוליטית. ואולם הצגת פרשנות זו אצל יחיל משקפת גם עמדה חד־משמעית כלפי צדקתה של התביעה הציונית להעלאת הניצולים וכל היהודים שירצו בכך ולהקמת מדינה יהודית (יחיל, 1980; דקל, תש"ט; כהן, 1995).

זהו הרקע לפרשנותו של יחיל לסירובם של הוועדים של שארית הפלטה להסכים להעברתם של היתומים לאנגליה ולשווייץ, תוכנית שעמדה על הפרק בסתיו 1945, וזה גם הרקע להחלטה החד־משמעית של הוועדים להקצות ליתומים את 476 רשיונות העלייה הראשונים שנתנו הבריטים בסתיו. ואלה דבריו בנוגע להחלטה:

> ההצעה נתקבלה פה אחד וכמעט בלי ויכוח. ישיבה קצרה זו הסעירה את לבי. הנה חבר אנשים אשר עברו את כל שבעת מדורי הגיהנום, רובם יוצאי מחנות־הריכוז, אין ביניהם אף אחד אשר לא שיכל ילדים — כולם ציונים ותיקים — ואיש איננו טוען לזכותו של הציוני הוותיק, לזכותם של הורים לאיחודם עם בניהם, כולם מאוחדים בדעתם כי יש לתת את זכות הקדימה לילדים אשר נתייתמו מאב ואם, כי להם דרוש בית ודרושה חיבה יותר מאשר לכל השאר. ומחשבה מנקרת במוחי: כזהו primum veris [ניצני התחייה] של אודי ישראל המוצלים מאש הכבשנים [יחיל, 1980, עמ' 23].

גישה אחרת הבוחנת את הממד המוסרי וההומניטרי של המדיניות הציונית, אך חולקת על עצם הצדקתה, באה לידי ביטוי בגישתם של יוסף גרודזינסקי (1998), עידית זרטל (1996) ותום שגב (1992). כל אחד מהם מציג את המדיניות הציונית בהיבט מוסרי ושופט אותה כמי שהציבה את מטרותיה בניגוד לאינטרסים היהודיים של התקופה ההיא. גרודזינסקי נותן לכך ביטוי בכותרת ספרו **חומר אנושי טוב: יהודים מול ציונים, 1945–1951**. ההנחה בספר היא שיש אינטרס יהודי ומנגד אינטרס ציוני. הציונים עשו כל שביכולתם כדי לפגוע במי שלא בחר בדרכם. הוא מבקש להוכיח זאת בשתי סוגיות עיקריות: האחת, שנזכרה

לעיל, הסירוב לשלוח ילדים יהודים לאנגליה ולשווייץ בשלהי שנת 1945 על אף התנאים הקשים במחנות העקורים; והאחרת, היקף ההתנדבות לגיוס ל׳הגנה׳ ולצה״ל לאחר החלטת החלוקה של האו״ם בנובמבר 1947. וכך הוא כותב:

> על־ידי בחינת שני הרגעים הקריטיים הללו ננסה להישיר מבט אל בעיית הזהות היהודית־ישראלית, אל הקשר בינה לבין הלאומיות היהודית ואל האופן שבו מימשה הציונות את עצמה בתוך כל הבעיות הללו (גם בהקשר של הפליטים הפלסטינים, שחלקם נהפכו, לאסונם, לפליטים בדיוק באותו רגע ובדיוק באותו מקום שבו הצליחו הפליטים שלנו להשתחרר מסטטוס עגום זה). נראה, כי הציונים היו משוכנעים באמת ובתמים, שיש לפליטים האלה מחויבות גדולה למפעל הציוני, מחויבות המבטלת את רצונו של היחיד, גם אם הוא פליט אומלל, ניצול בודד ממשפחתו. נראה גם את אופן ההתייחסות של השליחים הציונים אל אחיהם משארית הפלֵטָה: התנשאות, פַּטֶרנַליזם ולעתים אף זלזול הגובל בתִיעוּב [גרודזינסקי, 1998, עמ׳ 19].

גרודזינסקי בוחר לכאורה במתודה של המחקר האמפירי כדי להוכיח את טענותיו על ניגוד המטרות ועל המודעות לניגוד הזה. ועוד הוא טוען כי נעשתה מטעם השליחים והמנהיגים פעולה מכוונת להכשלת כל עמדה חלופית, בלא להתחשב בסבל העלול לצמוח מכך לניצולים, ומנגנון של לחץ ואלימות הופעל כלפי מי שלא ׳הלכו בתלם׳:

> ואני, דווקא בהם, בניצולים עצמם, התמקדתי וניסיתי להתבונן בהם מבעד לעדשה שהיא יהודית והומניסטית כאחד. עדשה לא ציונית, לא אנטי־ציונית ולא פוֹסט־ציונית, אלא יהודית סתם. כזו המאמינה בגורלות יהודיים מרובים, לאו דווקא בגורל אחד. כזו המבחינה בעושר של גורלות אלטרנטיביים בהיסטוריה היהודית של זמננו: זה שלי ושל רוב קוראַי כאן, במדינת ישראל, וזה של בּוֹנוֹ וינר ז״ל, איש הבּוּנד, יליד לודז׳, ניצול אושוויץ ועד יום מותו ראש המרכז להנצחת השואה במלבורן שבאוסטרליה; זה של הסופרת חווה רוזנפארב, שהגיעה מלודז׳ למונטריאול שבקנדה דרך בּרגן־בּלזן [גרודזינסקי, 1998, עמ׳ 23].

לטענתו, הסירוב להתיר הגירת ילדים לבריטניה או לשווייץ נבע מלחצה של הנהגת היישוב והאינטרס שלה לחבר את בעיית הפליטים היהודים לבעיית ארץ־ישראל (לעומת בריטניה, שבמדיניותה הפרידה בין שתי הבעיות). אם יימצא פתרון לילדים, העריכו המדינאים הציונים וכן מנהיגים בקרב שארית הפלטה שנמצאו תחת השפעתם וחסותם של מנהיגי היישוב ושליחיו, ייחלש במידה ניכרת הלחץ על בריטניה לפתוח את שערי ארץ־ישראל. בכך הוכיחו מנהיגי היישוב שאין בלבם חמלה אפילו על יתומים ורק שיקול רציונלי קר — קידום המטרות הציוניות — ניצב לנגד עיניהם (גרודזינסקי 1998, עמ׳ 71–85). לדעתו של גרודזינסקי, בן־גוריון ׳היטיב להבין את כוחו של סבל אנושי של פליט לשמש כקלף מיקוח פוליטי והיה מוכן להשתמש בו הרבה לפני המנהיגים הערבים בלי הרבה היסוסים והתחבטויות׳ (גרודזינסקי, 1998, עמ׳ 85). גרודזינסקי מניח אפוא שבלחצם של השליחים התקבלו ההחלטות בוועד המרכזי של שארית הפלטה. בניתוחו

אין הוא מעריך את היושרה ואת האוטונומיה האישית שהיו להנהגת שארית הפלטה ולאנשיה. יתרה מזו, במקרים שהנהגת שארית הפלטה הביעה עמדה קיצונית יותר מזו של ההנהגה הציונית, לדוגמה בעת הדיון בברגן בלזן עם בן־גוריון באותו נושא, טוען גרודזינסקי שהם פעלו לא על־פי דעתם אלא משום שהעריכו שהדבר יועיל להם אצל ההנהגה הציונית, ומנעו מבעלי השקפות מנוגדות, לדוגמה בונדיסטים, לחוות את דעתם (גרודזינסקי, 1998, עמ׳ 69).

בפרשת הגיוס טוען גרודזינסקי שרק במרס 1948 תמך בן־גוריון ברעיון לגייס את שארית הפלטה, כאשר השלב הראשון במלחמת העצמאות כבר היה בעיצומו. בן־גוריון חרד מאוד לגורל היישוב לקראת פינוי הצבא הבריטי מהארץ, ונחום שדמי שהיה נציג ׳ההגנה׳ בגרמניה הציע לגייס צעירים מקרב שארית הפלטה. בן־גוריון קיבל את הצעתו ומאז, טוען גרודזינסקי, החל לחץ אדיר על צעירים במחנות בגרמניה להתגייס ולעלות לארץ כדי להשתתף במלחמה. הלחץ היה חברתי, אך הממסד הציוני במחנות שניהל לא נמנע גם משלילת זכויות ממי שלא התגייסו, ממניעת מוצרים ואפילו מגירוש ממבנה דיור כדי לשכנע אנשים להתגייס.

גרודזינסקי מסיק ששארית הפלטה למעשה לא היתה מעוניינת בשלב הזה לעלות לארץ־ישראל. הוא מציין את המורל הנמוך שהיה במחנות בראשית שנת 1948 ואת התחושה שאין מקום בעולם המוכן לקבל אותם. גם הסיכויים לפתיחת שערי ארצות־הברית נראו קלושים (חוק העקורים שנמצא בדיון באותו הזמן לא היה עונה על בעיותיהם של העקורים היהודים, שכן נקבע שחלקם של היהודים בכלל ההגירה הזאת לא יכול לעלות על 15 אחוזים, כלומר 30,000 יהודים במשך שנתיים).[3]

3. באוגוסט 1946 הודיע טרומן שהוא עומד להמליץ לקונגרס לחוקק חוקים המתירים למקצת העקורים להיכנס לארצות־הברית, אך לא ציין את מספרם. הוועד היהודי האמריקני (American Jewish Committee) והמועצה האמריקנית ליהדות (American Council for Judaism) נרתמו לקידום ההצעה ושיתפו־פעולה עם ארגונים לא־יהודיים באמצעות ועדת אזרחים לענייני העקורים בראשות ארל הריסון. ב־1 באפריל 1947 הגיש חבר בית־הנבחרים מאילינוי ויליאם סטרטון (William Starton) הצעת חוק ולפיה יורשו להיכנס לארצות־הברית בתוך ארבע שנים 400,000 עקורים, נוסף על הנכנסים על־פי מכסת ההגירה. בעקבות התנגדות רחבה לחוק בבית־הנבחרים ובסנאט, החלו להופיע הצעות פשרה בשני הבתים, והקריטריונים שקבעו צמצמו מאוד את אפשרות כניסתם של העקורים היהודים. הציר פרנק פלוז (Frank Fellows) ממדינת מיין, יושב־ראש ועדת המשנה לענייני מהגרים של הוועדה המשפטית של בית־הנבחרים, הציע הצעת חוק להתיר כניסת 200,000 עקורים שנרשמו במחנות העקורים עד 21 באפריל 1947. בהצעה נאמר שמספר הנכנסים ייזקף בעתיד על חשבון ההגירה מארצות מוצאם. בסנאט הציעה ועדת רוורקום (Revercomb Committee) להתיר כניסת 100,000 עקורים בתוך שנתיים, להגביל את רשות הכניסה למי שהגיעו למחנות העקורים עד 22 בדצמבר 1945, ולשמור 50 אחוז מן האשרות לעובדי חקלאות. הוועדה גם הציעה ש־50 אחוז מן הנכנסים יהיו בני ארצות שאחרי המלחמה סופחו לברית־המועצות. הצעת פשרה בין שני הבתים היתה גרועה יותר ליהודים — זכאים להיכנס לארצות־הברית רק עקורים שהגיעו לגרמניה, לאיטליה או לאוסטריה עד 22 בדצמבר 1945, ובאשר ל׳פולקסדויטשה׳

אף־על־פי שגרודזינסקי מתאר נכוחה את המצב הקשה במחנות אין הוא מסביר את גורמיו. מה התרחש בראשית שנת 1948 שהרע כל־כך את מצב רוחם של הניצולים במחנות? האם בשנות הציפייה במחנות היו עליות ומורדות במצב רוחם? ההחלטה על הקמת המדינה עוררה שמחה והתלהבות עצומות במחנות, וכאשר החלה המלחמה התעוררה החרדה שלא יהיה אפשר לממש את ההחלטה הגורלית. במצב של מתח שהיו נתונים בו, כיצד אפשר להכריע בין החרדה והפחד מפני לחימה לבין התנדבות לכוחות לוחמים מסיבות אידאולוגיות או מתחושת השתייכות? כעשרת אלפים מתנדבים הצטרפו ללחימה. האם משקלם בטל בשישים והאם אפשר לטעון שרובם באו בגלל לחצים? האין בכך משום הקלת־ראש באוטונומיה וזלזול בכושר ההחלטה של הניצולים עצמם?

דומה שהניתוח הדל, על אף הנתונים העשירים, מעיד על רצון לשקף עמדה חד־משמעית ומתנגשת עם הנרטיב הציוני. לדעתו של גרודזינסקי, רבים מקרב שארית הפלטה החליטו שלא לבחור בציונות וכמובן שאין הם מייצגים ציונות אינטואיטיבית, כטענתם של לבסקי ומנקוביץ. זאת ועוד, אין הוא מסכים גם עם עמדתו של אנגל, שנזכרה לעיל, החולק על הציונות האינטואיטיבית של הניצולים בפולין, אך מסכים שבמהלך השנים 1946 ו־1947 כאשר באו למחנות בגרמניה הם הזדהו עם הציונות ותמכו בה בעקבות נסיון חייהם בפולין שלאחר המלחמה, הבריחה והחיים במחנות בגרמניה. גרודזינסקי אינו מבחין בין קבוצות בקרב אנשי המחנות פרט להבחנות אידאולוגיות. לדידו הלחץ הציוני הוא שהעבירם לארץ־ישראל, בהתעלמות מרצונותיהם ומטובתם. כך בפרשת הילדים וכך בפרשת הגיוס.

כדי להרחיב את המבט על המחקר האמפירי מן הדין לעבור לנושא שליחי היישוב אל שארית הפלטה וכיצד הם משתקפים ברבדיו השונים של המחקר.

שליחי היישוב לשארית הפלטה

מוסד השליחות היה כמעט בן שני עשורים עם סיומה של מלחמת העולם, אף שבתקופת המלחמה עצמה הצטמצמה מאוד השליחות ובאירופה הכבושה לא נותרו שליחי היישוב. הקשרים בין היישוב לבין יהודי אירופה נעשו באמצעות משלחות היישוב במדינות הניטרליות, באיסטנבול שבתורכיה (Porat, 1990; Ofer, 1990) ובז׳נבה שבשווייץ (וגמן

נקבע מועד כניסה עד 1 ביולי 1948. חוק העקורים שנתקבל באוגוסט 1948 גרם זעזוע וזעם בקרב היהודים, אך אלה הוקהו מעט בידי ועדה לענייני עקורים (Displaced Persons Commission) שמינה טרומן. בסיכומו של דבר נכנסו לארצות־הברית יהודים רבים יותר משהתירו ההגבלות המכוונות של החקיקה. בשנת 1950 שינה הקונגרס את המועד הקובע לצורך קבלת אישור כניסה, העמידו על שנת 1949 וביטל את ההעדפות לבאים ממדינות שסופחו לברית־המועצות ולעובדי חקלאות, אך עד שנת 1950 כבר עזבו רוב העקורים היהודים את מרכזי העקורים באירופה ויצאו לישראל, לארצות־הברית ולמדינות אחרות.

אשכולי, 1994; כהן, 1999). לקראת סוף המלחמה נשלח גם שליח לספרד שבה התרכזו פליטים יהודים רבים. מיד עם סיום המלחמה בבלקן יצאו מקצת השליחים מאיסטנבול לבולגריה ולרומניה (Ofer, 1990, pp. 286-307), ושבועות מועטים לאחר בואם הם נפגשו עם הקבוצות הראשונות של חברי תנועות הנוער מפולין שפילסו באופן עצמאי דרכי בריחה מפולין לארצות הבלקן במטרה להגיע לארץ־ישראל (באואר, 1970, עמ׳ 3–43; אנגל, 1996, עמ׳ 64–71).

ההיסטוריוגרפיה מבחינה בשליחים על־פי תפקידם, מקום פעילותם ומועד בואם לאירופה: שליחים לפולין ושליחי פלוגות הסעד לגרמניה ולאוסטריה, שליחי התנועות הפוליטיות, שליחי עלייה ועליית הנוער. ספרות הדור הראשון של השליחים עצמם, לדוגמה ספרו של אפרים דקל, רואה את השליחים כמקשה אחת. דקל יודע כמובן את התפקידים השונים שמילאו השליחים והוא מתארם, אך הנרטיב המרכזי בספרו הוא השליחים כמביאי דברה של ארץ־ישראל לגולה. הם היו גם ׳המצילים׳ החשובים של שארית הפלטה, שכן הם תרגמו את רצונותיהם ומחשבותיהם (ציוניותם האינטואיטיבית) לעשייה ממשית: פעילות תנועתית, העברת גבולות, ארגון חיים ציוניים ובסופו של דבר עלייה לארץ. במובן זה, בספרו, השליחים השונים הם מעין ׳שלשלת הקבלה׳, ובכל שלב פעולתם מתחברת לפעולת קודמיהם ומשלימה בסופו של דבר את העשייה ואת החזון.

בספרות הדור הראשון מתרכז הדיון על השליחים בסוגיות הקשורות לבריחה, לעלייה ולפעילות התנועתית. במוקד ניצבות הבעיות הפוליטיות הן בזיקה למדינות שמהן יוצאים היהודים והן בנוגע לבעלות־הברית, לבריטניה ולמדיניותה הארץ־ישראלית, דוח הריסון וכדומה. מוקד דיון זה הוא מהותי לשחזור ההיסטורי והוא משתלב בנרטיב הציוני של ׳משואה לתקומה׳ ובאקטיביזם של הציונות ושל היישוב במימוש החזון. גם חוקרי הדור השני כמו נחום בוגנר (תשנ״ג), אריה כוכבי (2001) וזאב צחור (תשס״ה) עוסקים בנושאים האלה.

ספרות הדור השני נשענת על הניתוח הפוליטי ומתמודדת עם שאלות הקשורות למפגש בין שארית הפלטה לשליחי היישוב. השאלות שעלו בהיסטוריוגרפיה הישראלית בשנות השמונים על יחסו של היישוב בארץ־ישראל לפעולות עזרה והצלה שנזכרו לעיל, התרחבו והקיפו גם את תקופת הביניים שבין סיום המלחמה לבין הקמת המדינה. מה היה יחסם של השליחים אל שארית הפלטה, האם הם חשו אמפתיה והזדהות אתה, האם ראו את סבלם של הניצולים או שמא ראו בהם משלימים לתנועותיהם, עולים בכוח לארץ־ישראל שיסייעו להגשים את הציונות ויהיו חיילים בכוחות המגן?

תום שגב בספריו **1949: הישראלים הראשונים** (1984) **והמיליון השביעי** (1992) ביקר בחריפות את שליחי היישוב ומנהיגיו. הוא הִרבה לצטט ממכתבי השליחים למחנות העקורים בגרמניה והדגיש את ההתנשאות שביטאו ביחסם לניצולי השואה. הוא ציטט ביטויים מעליבים, כגון ׳אבק אדם׳, שנשמעו מפיהם של מנהיגים ציונים ובהם בן־גוריון, וכן האשמות על אי־רצונם לעבוד, על תחושותיהם שהעולם חייב להם משום שהם סבלו כל־כך ועל עיסוקיהם בשוק השחור (שגב, 1992; גרודזינסקי, 1998). ביקורת על היישוב ומנהיגיו נשמעה גם מפיהם של ניצולים. בספרו של יצחק צוקרמן **שבע השנים ההן**

(1990) נשמעו תוכחות על בואם המאוחר של השליחים, על שלא השכילו לשמור על האחדות הפוליטית בקרב הניצולים כפי שהם עצמם רצו ועוד.

ההתמודדות עם סוגיות אלה תופסת מקום מרכזי במחקר של הדור השני והשלישי. כל המחברים מציינים שהמפגש בין שליחי היישוב לבין שארית הפלטה משקף בעת ובעונה אחת קִרבה וריחוק, קבלה ודחייה. שיקוף היחסים הדו־ערכיים האלה מייצג דיון מורכב ולא סטראוטיפי של טובים ורעים, מבינים ואטומים, החורג מן התיאור בנוסח 'אחי גיבורי התהילה'. ראוי לחזור ולהזכיר שהיבט מסוים של הבעיה נדון בכנות רבה ובמידה לא קטנה של ביקורת במסתו החשובה של יחיל. הוא דן בה משני היבטים, האחד אי־התאמה של מקצת השליחים לתפקידם מסיבות של אישיות או חוסר הכשרה מתאימה לטפל בבעיות; והאחר — האיחור בבואם של השליחים מסיבות אובייקטיביות (הקשיים הביורוקרטיים שהערימו שלטונות הכיבוש והבריטים). כשבאו השליחים כבר היתה בעיצומה ההתארגנות במחנות הראשונים של שארית הפלטה, והניצולים לא העריכו את תרומתם של השליחים כמהותית, ואילו השליחים התקשו לקבל עובדה זו והפנו את מרב מרצם לגיוס פוליטי להכשרות ולתנועות הנוער. בהמשך אבחין בין פעולת השליחים בגרמניה ובפולין, שכן המציאות השונה והתפקידים השונים של השליחים אינם מאפשרים דיון משותף.

ספרה של עירית קינן **לא נרגע הרעב** (1996) מוקדש כולו לפעילותם של השליחים. השליחות לגרמניה החלה בפעולה ספונטנית של אנשי הבריגדה (חי"ל) ששהו בדרום איטליה וכבר שם נפגשו עם פליטים יהודים שהתרכזו בתקופת המלחמה בבארי (איטליה) ובמקומות אחרים.[4] עם תום המלחמה עז היה הרצון להגיע לגרמניה ולאזורים ששוחררו, ומקורו במניעים אישיים ויהודיים כלליים כאחד. לקבוצה הראשונה של אנשי הבריגדה שהגיעה אל הניצולים בראשית קיץ 1945 היתה חשיבות רבה. הם התרשמו עמוקות

4. הבריגדה העברית, החטיבה היהודית הלוחמת (חי"ל), הוקמה בצבא הבריטי לקראת סוף מלחמת העולם השנייה ושירתו בה רק יהודים, בעיקר מקרב אנשי היישוב מארץ־ישראל. בשיאה מנתה כ־5000 חיילים. ההחלטה על הקמת הבריגדה היהודית התקבלה בצבא הבריטי באוגוסט 1944 והיא הוקמה ב־20 בספטמבר. אף שההחלטה התקבלה בשלב מאוחר של המלחמה היתה לה חשיבות לאומית רבה. לוחמי הבריגדה לחמו תחת דגל לאומי — מגן דוד על רקע צהוב — ותג היחידה שלהם סומן בעברית ובאנגלית. הבריגדה ביטאה את השתתפות העם היהודי במלחמה באויב הנאצי. היו בה שלושה גדודים של חיל רגלים, גדוד תותחנים, יחידת קשר ויחידות נוספות. חיילי הגדודים רוכזו במחנה בורג' אל־ערב על יד אלכסנדריה שבמצרים ומשם הפליגו בנובמבר לאיטליה. בפיקודו של בריגדיר לוי בנימין לחמו חיילי הבריגדה היהודית בגרמנים בצפון איטליה, ביוגוסלביה ובאוסטריה. בתום המלחמה רוכזה הבריגדה בטרוויזיו, סמוך למשולש הגבולות איטליה-אוסטריה-יוגוסלביה. מטרוויזיו הם עברו לפונטבה לזמן־מה, ושם הם אספו פליטים יהודים שנמלטו מהשואה. ביולי 1945 הועברה הבריגדה לבלגיה ולהולנד. בסוף המלחמה יצרו חיילי הבריגדה קשר עם השרידים במחנות הריכוז (לדוגמה: בעת שחרור מחנה ברגן בלזן). הבריגדה היהודית סייעה רבות לשארית הפלטה באירופה וסייעה לניצולים לעלות ארצה. היא פורקה רשמית בקיץ 1946.

מהכינוס הראשון של הניצולים בסנט אוטיליין (St. Ottilien) בקיץ 1945, ותרמו את חלקם לשיח עם הניצולים. קינן מכנה את שליחותם שליחות ספונטנית.

בין שליחי הבריגדה שהגיעו אל המחנות שבועות ספורים לאחר השחרור (יוני-יולי 1945) והניצולים נוצר קשר אינטימי: 'הקשר התרחש הן במישור האישי, במפגש של החייל היחיד עם הניצול היחיד, צרכיו וקשייו, והן במישור הלאומי, בהבנת הסיכוי הגדול הטמון לעם היהודי כולו במפגש הצרכים הנדיר שהתקיים בין ניצולי השואה ובין היישוב היהודי בארץ־ישראל. ואין שני המישורים סותרים זה את זה' (קינן, 1996, עמ' 93). והיא מוסיפה:

> המוטיבציה, השכנוע הפנימי של כל פעיל ופעיל בנחיצות העשייה הזאת; האחווה היהודית והיחס הכן והישיר, שלא היתה בו פילנטרופיות, אלא אחריות; ועצם היותם שם בימי הייאוש שלאחר תום המלחמה — כל אלה יצרו קשר ספונטני ובלתי אמצעי בין כל חייל ובין כל ניצול. העובדה שהיו ברשותם רכב, מזון וביגוד בעיתוי המיוחד של שעת השחרור עוד הוסיפה תוקף מיוחד למפגש איתם. [...] הם מילאו את המושג 'ארץ־ישראל' בתוכן ועשו אותו זהה למושג 'בית ליהודים' [קינן, 1996, עמ' 99–100].

המשלחת הרשמית של היישוב במסגרת פלוגות הסעד, שנזכרו לעיל, הגיעה למחנות בגרמניה רק בדצמבר 1945, ובה 20 בני־אדם בהתחלה, ואלה היו מסונפים לאונרר"א. המשלחת התרחבה ובשיאה (1947) מנתה 150 שליחים (קינן, 1996, עמ' 147). כל השליחים התנדבו לשליחות, גם אם תנועותיהם פנו אליהם לעשות כן. במישור האישי תבע הדבר הינתקות מן הבית ומן החברה, ופעילות בתנאים לא קלים. גילם של השליחים היה בין 30 ל־40, שליש נשים, רבות נשואות ואימהות לילדים, וכך גם רבים מהגברים. בין השליחים היו 65 אחוז חברי קיבוצים (אף ששיעור חברי הקיבוצים באוכלוסייה היה 6.6 אחוזים); רובם לא היו ילידי הארץ, אלא מן הארצות שכבשו הנאצים, ומכאן שרבים הבינו ודיברו את לשונם של הניצולים. הם לא היו בעלי מקצועות טיפוליים, כגון עובדים סוציאליים או פסיכולוגים. קינן מרחיבה על ההכנות שנעשו בקרב התנועות לקראת השליחות ובהן סמינרים שהתמקדו בארץ־ישראל והכנה רעיונית לקראת המפגש עם הניצולים. ואולם לא הוצג בסמינרים מידע על גורלם של הניצולים, על מצבם ועל צורכיהם. קבוצה זו של שליחים מכונה בפי קינן 'המאורגנת והפוליטית תנועתית' (שם, עמ' 152–159). קינן ביקורתית כלפי קבוצה זו: 'שישה עניינים מרכזיים חוזרים ונשנים בדברים של רוב חברי המשלחת. חמישה מהם נוגעים להתאמת הניצולים לבית הלאומי: היחס לעבודה; הכוח המוסרי (היחס לזולת ולחברה, למעשי מרמה וגנבה וכד') ואמונה באידיאלים; תחושת ה"מגיע לי"; אמונה ציונית; חובת היישוב כלפי שארית הפלטה' (שם, עמ' 159). קינן משקפת אפוא גישה שיפוטית של השליחים כלפי שארית הפלטה, והם (השליחים) ייצגו את האידאולוגיה הרווחת בקרב החוגים שמהם הם באו בדבר החובה להתאים את האדם לצרכיה של ארץ־ישראל ולעולם הערכים של תנועת העבודה על שלוחותיה. קינן מדגישה שהעושים במלאכה הבחינו בהצלחות ובכשלים שבשליחותם. זאת ועוד, בקרב השליחים

עצמם נשמעה ביקורת על הפלגנות התנועתית ועל גישה צרת אופקים. לחיזוק דבריה היא מצטטת מינואר 1946 את עורך הדין אהרן חוטר ישי, מאנשי הבריגדה: 'השליחים את היהדות אינם מצילים ברגע זה. הם הולכים רק אל אנשי תנועתם וגם אליהם אינם מספיקים להגיע' (שם, עמ' 128).

יעקב מרקוביצקי במאמרו 'אליטה משרתת' (1998) מסכים עם עמדתה של קינן בקשר למסירותם של אנשי הבריגדה, אך הוא מרחיב את הדברים גם על שליחי התנועות, כלומר על הדור השני של השליחים כלשונה של קינן. לדידו, המטרה הראשונה של השליחים היתה לעזור לאנשי שארית הפלטה להשתקם ורק לאחר מכן שאפו להקנות להם ערכים של חיים חלוציים. על אף חשיבותה לא האפילה המפלגתיות התנועתית על שתי המטרות העיקריות, סיוע לשארית הפלטה והעלאתה לארץ (מרקוביצקי, 1998, עמ' 143). לבסקי עסקה כאמור באזור הכיבוש הבריטי והיא מדגישה ששליחי הסוכנות נמנעו מפעילות מפלגתית. קורט לוין חבר קיבוץ כפר מכבי, מרדכי ברויר איש מפא"י, מנחם ארליך שליח 'המזרחי' וצמח צמריון הרביזיוניסט — כולם פעלו פעילות ציונית כללית (לבסקי, 2006, עמ' 97–98).

נושא אחר שמעסיק רבות את קינן קשור בביטויים הקשים של השליחים על אנשי שארית הפלטה, ולדימויים שמכתביהם יצרו בקרב חלקים גדולים של הציבור בארץ. היא מודעת לנזק שהדברים גרמו לניצולים בעת שהגיעו לארץ, אך מציעה הסבר להיעדר הדיאלוג הנינוח בין הניצולים לבין השליחים במחנות. הדברים קשורים לדעתה לציפיות ההדדיות של אנשי שארית הפלטה מן היישוב ושל היישוב משארית הפלטה. לכל צד היו ציפיות מוגזמות מזולתו, ולדעתה ליוותה את השליחים תחושת אשם על חוסר האונים של היישוב להושיט עזרה של ממש והצלה ליהודי אירופה. צריך להבין לעומק את מציאות החיים ואת דרכי ההתייחסות של כל אחד מן הגיבורים ההיסטוריים בימים ההם כדי לרדת לעומקם של הדברים. המצב הסובייקטיבי של הניצולים בעקבות נסיונם והמציאות הקשה במחנות יצרו מצב של אי־שקט מתמיד ושל עצבנות הדדית וחששות של הניצולים. אין להתעלם מהתמורות הנפשיות ששנים של רעב והתעללות, מצבים קבועים של חוסר ביטחון וחוסר אונים חוללו אצל הניצולים. דברים אלה לא נחקרו כהלכה ואולי קשה בכלל להגיע למסקנות חד־משמעיות. העובדה שהניצולים המשיכו לחיות במחנות ולא יכלו למעשה להגיע למצב שבו יחזרו ל'נורמליות' הכבידה עוד על המפגש הטעון הזה: 'אל מציאות זו באו השליחים הארצישראלים מבלי שהם ושולחיהם ידעו על קיומה' (קינן, 1996, עמ' 41).

קינן שואלת האם היה אפשר לשער מראש דברים אלה ואחרים כדי להקל את המפגש? האם נעשתה ההכנה הקוגניטיבית אצל מארגני השליחות כדי להבין מה יכולות להיות המשמעויות של מפגש שבעצם אינו פוגש את האדם הניצב מולך וכיצד אפשר להימנע מכך? לדעתה, היישוב ואנשי המשלחת עשו מה שידעו לעשות, והם האמינו — אף שלא כך היו פני הדברים — שבעשייתם הציונית בחינוך, בתרבות ובעלייה הם מגישים מזור למצוקותיהם האישיות של הניצולים. ואולם לדעתה לא היתה החפצה של הניצולים למטרה הציונית; 'ההתניה הציונית' היתה חלק אינטגרלי מרעיון השליחות והיתה

משותפת לניצולים ולשליחים. הניצולים לא היו מכשיר בידי המנהיגים הציונים מתוך גישה חיצונית אינטרסנטית ומנוכרת. הם היו חלק מן המעגל האנושי והאוטופי שהרעיון וההגשמה נפגשו בו. זה היה מפגש ברגע הרה גורל של טרגדיה אנושית ללא שיעור ושל חרדה אדירה לאובדן הסיכוי להגשים חזון, שרק הוא יבטיח הצלה של ממש לעם היהודי. ולכן, לדבריה של קינן, מה שאירע היה התפתחות בלתי־נמנעת: 'כך, מתוך רצון חיובי נוצר סטראוטיפ שלילי; ובמקביל, התרחשה התעלמות בלתי מכוונת מצרכיהם הדחופים ביותר של הניצולים' (קינן, 1996, עמ' 180).

ואף־על־פי־כן אין היא משככת מהכאב שבמפגש. כותרת פרק הסיכום של ספרה היא 'ההחמצה'. היא מצטטת ממאמר שפורסם בעיתונות שארית הפלטה ולפיו:

> כוחה של המשלחת צריך היה להיות בהדרכה, בהשפעה אבהית סמויה, מעין מתן צדקה בסתר, בהפעלת כל הכוחות שאפשר לגייסם מבין שארית הפלטה והתמזגות עמם. [...] היה צורך לרכך את המועקה הפנימית בה שרויים רבים מבין אנשי שארית הפלטה. [...] צריך היה להשיב את חיי הרגש למסלולו [כך] הנורמלי, ולו באופן חלקי. שארית הפלטה ציפתה לאנשים שינחמו את הטעון ניחומים, יאמצו, ידריכו את הנצרך בכך ויהיו אגב בשר מבשרם ועצם מעצמותיהם [...] [קינן, 1996, עמ' 178, מצוטט ממאמרו של י"ד שיינזון **באונדזער שטימע**].

שליחי ההעפלה

הספרות על עלייה ב' רבה ועשירה והיא משקפת את המגמות שתיארתי בהיסטוריוגרפיה הישראלית. נושא זה זכה לפרויקט מחקרי מיוחד במסגרת שיתוף־פעולה בין־אוניברסיטאי שהציב לו למטרה ליצור ספרות מחקר ולארגן ארכיון מרכזי לתולדות ההעפלה.[5] גישת חברי הוועדה האקדמית של הפרויקט, שבראשם עמדה פרופ' אניטה שפירא, היתה להציג את ההעפלה מראשית תקופת המנדט ועד הקמת מדינת ישראל, אף כי הדיון בשארית הפלטה היה חלק עיקרי בפרויקט. גישתם של מעצבי הפרויקט היתה רחבה ונכלל בו סיפורן של אוניות, כגון ספרה של אביבה חלמיש, **אקסודוס — הסיפור האמיתי** (1990), ספרן של חנה ויינר ודליה עופר, **פרשת קלאדובו־שאבאץ** (1992), ספרה של עידית זרטל, **זהבם של היהודים** (1996), שעסק בהעפלה לאחר מלחמת העולם השנייה, וספרים שעסקו במעצמות (Kochavi, 2001), בקפריסין (בוגנר, 1991) ועוד.

לא אוכל להרחיב כראוי בנושא ההעפלה, אך אציין כמה מהדברים הבולטים בספרות. שליחי ההעפלה היו קבוצה מגובשת כשהחלו את פעילותם בקרב שארית הפלטה. הם

5. בשנת 1980 נוסדה העמותה לחקר מערכות ההעפלה ע"ש שאול אביגור, והיא היתה המסגרת הארגונית לביצוע הפרויקט האקדמי.

ארגנו את ההעפלה בשנות השלושים ובשנות המלחמה. הם הרבו לכתוב את קורותיהם ועשו זאת גם בכתיבה של זכרונות וגם במאמץ לכתיבה היסטורית מחקרית. בצד ספריהם של שליחי ההעפלה כמו יהודה בראגינסקי, **עם חותר אל חוף** (תשכ"ה), אהוד אבריאל, **פתחו שערים** (1976), או האנתולוגיה שערך משה בסוק, **ספר המעפילים** (1947), נמצא מונוגרפיות שנושאיהן אוניות בודדות שכתבו שליחי ההעפלה, כמו אליאב (1968) וסרני (תשל"ה) על פרשת 'לספציה', וכן ספרות מחקר של היסטוריונים שהגדרתי אותם בני הדור הראשון ובהם יהודה סלוצקי שכתב את הפרקים בספר **ההגנה** הנוגעים להעפלה (תשל"ג), אריה אבנרי, **מולוס עד טאורוס** (תשמ"ח) ועוד. אלה משקפים את הגישה ההרואית המציגה את שליחי ההעפלה, את כושרם הארגוני ואת יכולתם לנצל כל הזדמנות לתמרן במצבים קשים ומסובכים. ספר המשקף שיתוף־פעולה בין היסטוריון לבין פעיל העפלה הוא ספרם של וניה הדרי וזאב צחור, **אוניות או מדינה** (1982), והוא ייחודי אף כי ניכר בו המתח בין הגישה הביקורתית של ההיסטוריון לבין גישתו המהללת של פעיל העלייה.

ספרים שראו אור במסגרת הפרויקט לחקר ההעפלה, כולם מחקרים של בני הדור השני של חוקרים מן האקדמיה, משקפים גישה ביקורתית אף שהשקפות מחבריהן מגוונות ביותר. בספרים אלה באות לידי ביטוי התנגשויות אינטרסים בין השליחים המייצגים בדרך־כלל את העולים שכבר התארגנו לעלייה, לבין שיקולים מדיניים רחבים יותר (הדרי וצחור, 1982), עולות בעיות של הבנה שונה של הגדרת מטרות לטווח קצר ולטווח ארוך (חלמיש, 1990), ותחרות בין מרכזי ההעפלה השונים באיטליה ובצרפת (זרטל, 1996). בספרים אלה מופנה הזרקור אל העולים כגיבורים היסטוריים לא פחות מהמארגנים. המחברים מדגישים שלולא נכונותה של שארית הפלטה לקחת חלק במפעל קשה ומסוכן, שהוביל את רובם למחנות חדשים ובתנאים קשים יותר, לא היה אפשר לבצע את ההעפלה.

ספרות המחקר מדגישה את הצורך בעבודה משולבת ומתואמת בין הגורמים השונים כדי להניע את העולים אל האוניות ולהגיע עם האוניות לנמלי הים התיכון שמהם היה אפשר להפליג. המאפיין את הספרות הזאת הוא גישתה המורכבת והמשקפת שלבים שונים של שיקולי דעת פוליטיים, אנושיים וחברתיים בהתפתחותם ואת השפעת חוויות החורבן על התנהגותם של העולים ועל היכולת לגייס בני־אדם ומשאבים לתמיכה במפעל (ראו במיוחד חלמיש, 1990).

בספרות שנסקרה לעיל מוצבים שליחי ההעפלה כיהלום שבכתר, כצוות של עובדים נאמנים ומסורים, על אף פניהם האנושיים, התחרות ביניהם והמניפולציות שהם עושים. יוצא־דופן בביקורת הוא ספרה של זרטל. עיקר ביקורתה אינו מופנה אל השליחים; נהפוך הוא, את דמותו של יהודה ארזי ואת פרשת 'לספציה' היא צובעת בהרואיקה יוצאת־דופן. המדיניות הציונית ובראש ובראשונה בן־גוריון הם מושאי הביקורת החריפה. לטענתה, בגישתו הפוליטית ניצל בן־גוריון את העולים כדי לשרת את המטרות הציוניות ולא היה בלבו כל שיקול אנושי או מידה של חמלה לסבלותיהם של הניצולים. לעומת הספרים האחרים בקבוצה זו, אצל זרטל הופכים העולים עצמם לדמויות פסיביות הנישאות בידי השליחים והם משמשים בעבור המדינאים הציונים חומר למניפולציה פוליטית. בכך מצטרפת זרטל בגישתה העקרונית אל שגב ואל גרודזינסקי, שנזכרו לעיל.

תנועות הנוער בקרב שארית הפלטה

מכוני המחקר של התנועות הקיבוציות — ״יד יערי״, ״בית לוחמי הגטאות״, ״מורשת״, ״יד טבנקין״, ״משואה״ ו״הקיבוץ הדתי״ — יזמו פרויקט מחקרי מיוחד על תנועות הנוער בארצות שהשתחררו מעול השלטון הנאצי. הדבר מצביע כמובן על גישתם שהנושא הזה ״שייך״ לתנועות הקיבוציות. כל הכותבים מדגישים את מרכזיותם של הנוער והילדים בעולמם של הניצולים, בתוכניות ההגשמה הציונית בכללן ובייחוד בקרב התנועות הקיבוציות, וכן אצל ארגוני העזרה, כגון אונרר״א, הג׳וינט ו׳אורט׳. בסעיף זה אתמקד בדיון היסטוריוגרפי בתנועות הנוער, בהכשרות ובקיבוצים. הנוער שלא היה מסונף לקבוצות אלה יידון בקשר לסוגיות החינוך וההכשרה המקצועית מטעם ׳אורט׳. מן הראוי להדגיש שהמקורות וגם ספרות המחקר לא תמיד מצליחים להבחין בין תנועות הנוער והקיבוצים במחנות לבין הקיבוצים מחוץ למחנות וההכשרות, אף כי ברור שכל אחד מרכיבים אלה הוא חלק מן התנועות. הדבר בעייתי בעיקר בגרמניה, בשטח הכיבוש האמריקני והבריטי כאחד, אם כי הדברים אינם תמיד ברורים גם בנוגע לפולין, ששם בתי־היתומים ובתי־הילדים נדונים לעתים במשותף עם תנועות הנוער. היעדר הבחנות אלה נובע מן המצב הנזיל שבין ההתארגנויות השונות, והוא אופייני יותר לכתיבה של דור הניצולים שפעלו כשליחים, או לספרות הזכרונות.

כמו בנושאים לעיל, גם בנושא זה המחברים משקפים את המגוון הדורי, המקצועי ואת נסיון החיים וכן באות לידי ביטוי בכתיבה ההיסטורית גישות חדשות ושאלות חדשות. הדגשה של נושאים חברתיים ומילוי צרכים חברתיים, דיון ביחסים שבין החברתי לבין האידאולוגי, הדגשת היבטים פסיכולוגיים בעיצוב חייו של היחיד וביחסים שבינו לבין הקבוצה, וכן הדגשה של היסטוריה תרבותית והיבטים אנתרופולוגיים ופולקלוריסטיים בכל הקשור לציון החגים, מסיבות וטקסים של התנועות וכדומה.

בדיון על תנועות הנוער, ההכשרות והקיבוצים אפשר למצוא נרטיב־על משותף אצל רוב המחברים: תנועות הנוער לאחר השואה ממשיכות להגדיר את עצמן כמו בתקופת השואה כמנהיגות וכחלוצות האחראיות לגורלו של העם כולו. הגישה הסלקטיבית בנוגע להשתייכות לתנועה הומרה בגישה מכלילה (גוטמן, 1985, עמ׳ 202–214; אנגל, 1996, עמ׳ 64–69). השוני העיקרי בין המחברים בני דורות שונים הוא ב׳טון׳ של הכתיבה. ספריהם של המחברים בני הדור הראשון, אלה שהיו פעילים בתנועות, נקראים כספרים שבאו לעצב את הזיכרון על התקופה וגיבוריה, גם אם הם משתמשים בטכניקה של כתיבה היסטורית (שריד, 1997; כהן, 1995; כוכבי, 1999). על אף השוני בין גרמניה לפולין אידרש לשתי הארצות. יש כמובן להבחין בין אזור הכיבוש הבריטי ובין אזור הכיבוש האמריקני שכלל יותר משני שלישים של הניצולים.

מראשית שנת 1946, בעקבות תנועת הבריחה, נעשה משקלן של תנועות הנוער מפולין דומיננטי במחנות העקורים. במחנות באזור האמריקני היו כ־16,000 ילדים בקיץ 1946 ו־26,506 בדצמבר, לעומת 1800 בדצמבר 1945. מהם היו 15,976 בני 6 עד 17, שבקרבם

פעלו תנועות הנוער (Mankowitz, 2002, pp. 131-132). רבים הגיעו מפולין עם התנועות בגלי הבריחה, מאורגנים בקיבוצים, בקיבוצי ילדים שהגילאים בהם בין 6 ל־17, והיו גם מבוגרים יותר. אבינועם פת (2005, עמ׳ 145) מציין 33,592 חברי קיבוצים שיצאו עם הבריחה לפולין ועוד 6901 ילדים שהגיעו בלי משפחותיהם ורבים מהם היו חלק של המסגרת הקיבוצית. הם עיצבו במידה רבה את פעילות התנועות בגרמניה. באזור הכיבוש הבריטי ברגן בלזן היו עם השחרור כ־500 ילדים מפעוטות ועד נוער בגיל 15. בשנת 1946 באו עוד ילדים מפולין ומהונגריה ומספרם עלה לכ־880 בני 3 עד 18. בראשית שנת 1948, בשל שיעור לידות גבוה, היה מספר הילדים במחנה 2300 — מפעוטות ועד בני 18 (לבסקי, 2006, עמ׳ 164).

* * *

ההיסטוריונים רואים בהגדרה הברורה של החזון הציוני בקרב תנועות הנוער המשך לשאיפות אנשי המחתרת בתקופת המלחמה. ראשי התנועות בפולין הגדירו את יעדיהם הפוליטיים בהגשמה החלוצית בארץ־ישראל. עלייה היתה התביעה העיקרית וסביבה נרקמו חלומות העתיד והצעדים המעשיים. באביב 1944, בשבועות הראשונים של שחרור אזור ווהלין (Vohlin) ודרום פולסיה (Polesia) יזמו חברי תנועות הנוער ופרטיזנים הקמת ועדים לעזרה עצמית ולאיסוף יתומים. הקבוצה נודעה בשם קבוצת רובנה. כך התבטא אליעזר לידובסקי מראשי הפעילים בתנועת דרור: ׳מה שחשוב יותר מכל [...] לתת ליהודי אחיזה בחיים, להפיח בו תקווה, לעודד אותו כל עוד הוא כאן ולהנחותו בדרך לשם׳ (אנגל, 1996, עמ׳ 76 [ההדגשה במקור]; שריד, 1997, עמ׳ 12–18). כלומר, מלכתחילה באה לידי ביטוי אצל מנהיגי תנועות הנוער ופעיליהן הגישה שהפתרון היחיד להמשך הקיום היהודי אינו בפולין אלא בארץ־ישראל, ותפקידם, בפולין הוא לסייע ליהודים היוצאים מן המחבוא, לאסוף ילדים יתומים ממסתור ומבתי־יתומים ולהתארגן לחיים שיתופיים, קולחוז כפי שקראו לעצמם בהיותם תחת השלטון הסובייטי. פעילות זו של עזרה וסיוע ליהודים בשלבים הראשונים ובארגון ילדים ובני־נוער סייעה בידי אנשי התנועות להתוות את הדרך לגיוס מבוגרים, בני־נוער וילדים ולקבוע את הדרך שהציבור היהודי צריך ללכת בה.

כך אפשר לקרוא גם את תיאורו של יצחק צוקרמן על הקמתו של הקיבוץ הראשון בוורשה עם קבוצה של בני־נוער שאִתה נפגש במקרה בצ׳נסטוחובה (אנגל, 1996, עמ׳ 77). כך נוצר דגם מסוים של פעילות תנועתית בפולין. מנהיגי תנועות הנוער (וההתנגדות היהודית המזוינת) בפולין ובליטא עמדו בראש תנועת הבריחה (גראייק, רזניק ורוזנמן), ואילו יצחק צוקרמן השתתף בוועד היהודי בוורשה על סמך ההנחה שעל תנועות הנוער להיות במוקד ההכרעות בעת חזרתם של היהודים לערי פולין וכדי להנחותם ליעד העיקרי — יציאה מפולין (אנגל, 1996, עמ׳ 64–75).

גם במחנות בגרמניה היה תפקיד מכריע למי שהיו חברי תנועות הנוער. במחנה הריכוז בוכנוואלד, ששומריו הגרמנים נטשוהו עם כניסת האמריקנים לווייימר ב־11 באפריל 1945, קמה ׳ועדת הנוער החלוצית׳, שחבריה היו חברי תנועות נוער חלוציות שהגיעו למחנה במצעדי המוות. הם גמרו בלִבם שאינם רוצים לחזור לארצות מוצאם אלא להגיע

לארץ־ישראל, ושאפו לארגן גם את הנערים שנמצאו במחנה כדי להעלותם לארץ. ג׳ודי באומל מספרת את סיפורה של קבוצה זו הידועה בשם קבוצת בוכנוואלד, שהקימה את ההכשרה הראשונה בגרמניה שלאחר המלחמה בחוות אגנדורף (Eggendorf), והיא רואה את דרכי הפעולה של ראשי הקבוצה ואת הגדרת מטרותיהם כממשיכות את המסורת של תנועת הנוער בתקופת השואה. מטרתם היתה להרחיק את בני־הנוער מן הסכנות שנשקפו לבריאותם במחנה ולשחררם מאורח החיים השלילי שהתפתח לאחר השחרור, ובכלל זה חוסר מעש וגנבות (באומל, 1994, עמ׳ 26–30; שיין, 2007).

הספרות רואה בניסיון ראשון זה דגם שעוצב בידי הניצולים חברי תנועות נוער וזכה לתמיכה הרחבה ביותר של התנועה הציונית בארץ ושל נציגיה באירופה. במחנות העקורים באזור הכיבוש האמריקני בגרמניה היו בסתיו 1946 36 הכשרות ובהן למעלה מ־3500 בני־נוער. המסר שבני־נוער אלה קיבלו בהכשרתם היה שהם העילית המגשימה והמנהיגה של שארית הפלטה. העבודה החקלאית והידיעה שהם מנצלים את המשאבים של המשק הגרמני לטובתם יצרו אצל בני־הנוער תחושה של העצמה וטעם של נקמה כאחד — שתי תחושות מכריעות בחזרה לחיים. בעבודת דוקטור שדנה בנוער היהודי במחנות העקורים והציונות כותב אבינועם פת, שתנועות הנוער העניקו תחושה של בית ושייכות לבני־הנוער שנותרו בודדים או עם שרידי משפחות, הם הקורבנות הפכו להיות נושאי דגל התחייה הלאומית, ובאמצעות הפעילות התנועתית זכו בכלים להתחדשות עצמית. זו היתה מעין מסגרת תרפויטית ייחודית (Pat, 2005, p. 15).

התנועות היו גורם בעל משקל ביצירת זהות ושייכות לארץ־ישראל ולרעיון ההגשמה החלוצית. העבודה התרבותית הרחבה שנעשתה בהכשרות במועדוני התנועות ובקיבוצי הילדים בחגים ולימוד עברית חיזקו את הקשר לארץ ולהווי הארץ־ישראלי (Pat, *Cultural Work in the Kibbutz*, in print). עדה שיין (2007) מתארת את תפקידן של התנועות כ׳סוכנוּת חִברוּת לאומית׳. קיומם של ההכשרות והקיבוצים הקרין גם על גישתם של מנהיגי היישוב ושליחיו, שהקבוצה החברתית הזאת יכולה לשמש תשתית למאבק ציוני ולהגשמה בעתיד. זאת ועוד, גם נציגי הארגונים היהודיים, פעילי אונרר״א ושלטון הכיבוש האמריקני העריכו את מציאות החיים המתפתחת בהכשרות וראו בהכשרות את המוקד להגשמה הציונית ולפתרון בעיית העקורים היהודים. ואמנם רבים מקרב חברי ההכשרות נבחרו להעפלה, מה שדרבן אחרים להצטרף להכשרות.

הספרות רואה בפעילות התנועתית במחנות עצמם ובפעילות שהתרחשה בהכשרות שתי דרגות שונות של התמודדות עם חיי היום־יום הקשים. הכול נעשה קשה יותר ככל שהזמן נקף ופתרון הגירה לא נראה באופק. הבטלה מאונס, הצפיפות והיעדר הפרטיות האיצו מתחים ומריבות והרגשה של חוסר תכלית. הפעילות הכלכלית היתה מוגבלת והכול עסקו בבעיה הקשה של היעדר מקומות עבודה. בנושא זה מתייחסת הספרות בהבנה לאי־רצונם של הניצולים לעבוד בעבור המשק הגרמני, וגם לתיעובם עבודה פיזית קשה לאחר השנים הארוכות של נגישות במחנות לעבודת כפייה. ועם זאת מסכימים הכול שהבטלה היתה קשה ומזיקה. על אף הפעילות הנרחבת המתוארת בנושא הכשרה מקצועית, היא הקיפה רק חלק קטן של הציבור (לבסקי, 2006, עמ׳ 106–109, 141–144; Mankowitz,

2002, pp. 131-135; Bauer, 1989, pp. 267-270). הכול מסכימים שמה שמכונה 'השוק השחור' וזוכה לגישה ביקורתית היה טבעי לכלכלה הגרמנית שלאחר המלחמה, ומערכת של כלכלה מקבילה בזמן מחסור גדול פורחת בכל מקום. עסקו בכך אנשי הצבא, הגרמנים עצמם, המערכת האזרחית ואנשי שארית הפלטה. ואולם התיוגים השליליים הקשורים ליהודים, כגון פעילות של מניפולציה וספקולציה כלכלית, והיות המחנות יחידות שלכאורה לא היו חלק של המשק הגרמני — כל אלה יצרו כר נרחב לביקורת בנושא הזה, והיו שותפים לה מנהיגי שארית הפלטה, שליחי היישוב, נציגי הארגונים היהודיים, אנשי אונרר"א וחוגי הצבא האמריקני והבריטי.

בעיות אלה לא פסחו גם על הקיבוצים במחנות, שבשנת 1947 מנו 16,328 חברים ב־278 קיבוצים (Mankowitz, 2002, p. 144). על אף המאמץ למצוא תעסוקה לחברים והפעילויות התרבותיות, הלימודיות והחברתיות שנעשו בקיבוצי המחנות, האפשרות היחידה להשתחרר ממסגרת המחנה ומהאווירה השוררת בו היתה באמצעות חוות ההכשרה, שלא יכלו להכיל את כל חברי התנועות. ולכן בצד קבוצות שיצאו להכשרות לפרק זמן ממושך יחסית, השתדלו המדריכים להוציא להכשרות קבוצות שונות לפרקי זמן קצרים, לסמינרים או לפעילויות לקראת חגים, ובכך להעבירם תהליך חינוכי מרוכז ברוח ערכי התנועה (כוכבי, 1999, עמ' 93–98; Mankowitz, 2002, pp. 144-150). חוות ההכשרה גדלו באופן ניכר במהלך שנת 1946 ובספטמבר נמנו 36 הכשרות ובהן 3442 חברים. במהלך שנת 1947 קטן מספר ההכשרות שכן חבריהן עלו לארץ במסגרת ההעפלה (Pat, *Living in Landsberg*, forthcoming; שיין, 2007).

על אף ההסכמה הנרחבת על תפקידן המכריע של ההכשרות בעיצוב החיים והאישיות של חבריהן נשמעת בספרות גם ביקורת על ההכשרות ועל שליחי היישוב שפעלו בהן. עיקר הביקורת נשמעת מפיה של עירית קינן (1996, עמ' 122–129), המדגישה את התרכזות השליחים בעבודה עם התנועות, עם הקיבוצים ועם ההכשרות על חשבון העבודה עם אוכלוסיית המחנה בכללותו. יהויקים כוכבי (1999, עמ' 76–93) מעריך שהשליחים הבינו כי תפקידם אינו מצטמצם לעבודה למען התנועה. המחברים כולם מדגישים את העובדה שהשליחים היו מודעים לצורכי הקיבוץ, שאיבד במלחמת העולם השנייה את האנשים שהיו אמורים להרחיבו, ולעובדה שדווקא המסגרת שהקיבוץ יצר העניקה תחושת שייכות והזדהות בקרב החברים וזו הקלה עליהם כאמור לחזור ולתפקד בחברה באופן יצירתי ויצרני. הם גם לא השלו את עצמם שההצטרפות הרחבה לקיבוצים במחנות נובעת מהסכמה עם עקרונות החיים השיתופיים ולא משיקולי תועלת ואמונה שמועד עלייתם יזורז. ועם זאת, עצם חוויית ה'ביחד', השותפות והפעילות שנתארגנה במסגרת הקיבוצים ובייחוד ההכשרות היו בלא ספק גורם מעצב גם למי שלא ימשיך בדרך זו לאחר עלייתו לארץ (יחיל, 1980, עמ' 29–30).

החינוך ומערכות החינוך במחנות העקורים[6]

שני מחקרים ראשונים התמקדו בשאלות החינוך בקרב שארית הפלטה בגרמניה, האחד של עדה שיין (2000), שצוטט כבר בהרחבה, והאחר של עדנה אלעזרי (1989) שכתבה על הגימנסיה העברית בברגן בלזן. ספרו של בר־גיל (1999) על עליית הנוער דן בהרחבה בשאלות החינוך, וכן פרקים במונוגרפיות הכלליות, כגון מנקוביץ (תשס"ז) על אזור הכיבוש האמריקני בגרמניה הכבושה ולבסקי (תש"ס; 2006) על אזור הכיבוש הבריטי, באואר (1989) על הג'וינט, קינן (1996) על השליחים, וכוכבי (1999) על תנועות הנוער. עיקר המחקר בנושא נעשה בשנות התשעים בידי דור צעיר של חוקרים. מחקריהם משקפים את ההתפתחות התמטית בנושא ואת הניסיון לעמוד על הקשר שבין האידאולוגיה הציונית לבין המסגרת החברתית והחיים התרבותיים במחנות העקורים בגרמניה.

מחקרה הנזכר של אלעזרי ממוקד בסוגיה אחת המבוססת על חומרים אישיים וארכיונים של מקימי הגימנסיה. היא מציגה את ההיבטים החינוכיים והאישיים ומדגישה את הרכיב האידאולוגי־הציוני בצד הדאגה העצומה לילדים, שבאה לידי ביטוי מיד עם השחרור. גם לבסקי (2006) מדגישה עד כמה היתה הדאגה לילדים מרכזית בעבודתם של הניצולים בברגן בלזן, וכיצד בהקמת הכיתות הראשונות ובארגון מערכת חינוך התמודדו עם הקשיים העצומים של מצב פיזי ירוד, בריאות רופפת, תנאי מגורים קשים והיעדר חומרי לימוד: 'אפשר לומר שסיפורו של החינוך היהודי באזור הבריטי הוא בעצם סיפורה של הציונות. ארגון מערכת החינוך, תכנית הלימודים והמקום שתפסו בתי הספר בחיי החברה והתרבות במחנה משקפים זאת בבהירות' (לבסקי, 2006, עמ' 177). לבסקי מדגישה שגם כאשר המערכת לא היתה ציונית, עיקר החינוך לילדים ולבני־הנוער היה לסולידריות לאומית. הדברים באו לידי ביטוי בתכנים — היסטוריה יהודית, גאוגרפיה של ארץ־ישראל, טבע — ובמקומה של העברית בבתי־הספר ובציון החגים. מטרתם העיקרית של המחנכים היתה אפוא עיצוב זהות והכנה לחיים חדשים בארץ־ישראל או במקומות אחרים, שגם שם חשוב לשמור ולחזק את הזהות היהודית. מנקוביץ (2002) המרבה לעסוק בשאלות של זהות וזיכרון מייחד בפרק על החינוך חלק ניכר לתנועות הנוער, שלהן הקדשתי סעיף מיוחד. הוא מסכים שכל המערכת, ובכלל זה חינוך מבוגרים וחינוך מקצועי, שאפה לחיזוק הזהות היהודית הלאומית.

נושא הזהות, המהותי לכל מערכת חינוך, עומד במרכז עבודתה של עדה שיין. היא דנה בסוגיות של זהות ואידאולגיה ומבקשת לענות על השאלה, האם נוצרה מדיניות חינוכית במחנות העקורים. לשם כך תיארה שיין את החינוך על־פי דגם המציג את מדיניות החינוך כתולדה של יחסי גומלין בין הסביבה, הגופים הפועלים בה והיחסים שנוצרו ביניהם. שיין אימצה את הגישה שמערכת החינוך היא תת־מערכת חברתית המקיימת יחסי

6. תודה מיוחדת לד"ר עדה שיין על עזרתה בכתיבת סעיף זה.

גומלין הדוקים עם מערכות אחרות בחברה, ודנה ביחסיה של תת־מערכת זו עם המערכת הפוליטית, המתייחדת בהיותה 'הקצאה סמכותית של ערכים'.

לטענתה של שיין, החינוך היהודי במחנות העקורים לא היה המשך לחינוך היהודי בגולה ואף לא העתק של החינוך הארץ־ישראלי, על אף המעורבות הגדולה של הגורמים הארץ־ישראליים בחינוך בעיקר משנת 1947. זה היה דפוס חדש של חינוך יהודי בתפוצות, שהתגבש בזכות יחסי הגומלין בין נסיבות פוליטיות, סביבה חינוכית של מחנות העקורים ושילוב של גופים מעצבי חינוך — שרידי יהדות אירופה, נציגי יהדות המערב ושליחי הקהילייה הצעירה המתחדשת בארץ־ישראל. שיין הוכיחה כי המטרות במישור הלאומי הוצבו בראש סדר הקדימויות של הגופים מעצבי החינוך במחנות העקורים. שיין מגיעה למסקנה כי החינוך במחנות העקורים היה ברוח ציונית, כתולדה של מפגש בין שארית הפלטה לבין שליחי היישוב הארץ־ישראלי, שבמהלכו פותחו מנגנוני פשרה שאפשרו לציבורים שהיו חלוקים ביניהם בשאלות דת ותרבות לטפח דפוס של שיתוף־פעולה, שבו האתגר הלאומי הוצב בראש סולם הקדימויות של המערכת הציונית.

בכל מערכות החינוך ובהן גם חינוך למבוגרים ומערכות בלתי־פורמליות חזר על עצמו דפוס אחד — הפעילות החינוכית צמחה מתוך יוזמה של הניצולים עצמם, שבלטו בהם שרידי תנועות הנוער הציוניות. בזכות השפה המשותפת שנוצרה בין שרידים אלה לבין חיילי הבריגדה מזה, והרבנים הצבאיים מזה, הונחה התשתית להתארגנות העצמית של העקורים ונוצר הקשר עם הממסד של התנועה הציונית. ואולם קצב התפתחותו של החינוך היהודי במחנות העקורים נקבע על־פי כושר התארגנותה הציבורית של שארית הפלטה, יכולתה ליצור קשרים עם הגופים הפוליטיים בארץ־ישראל ועם הארגונים היהודיים בארצות המערב, והיענותם של אלה לשגר משאבי ידע, הון וכוח אדם.

שיגורה של משלחת המורים מארץ־ישראל בשנת הלימודים תש"ח נועדה להבטיח את מעמדה ההגמוני של הנהגת הסוכנות היהודית בקרב חברת העקורים. הדבר נבע מן הפוליטיקה הפנימית של היישוב הארץ־ישראלי שהיתה ביטוי רצונה של מפא"י לחזק את מעמדה לעומת מרכזי משנה אחרים. הדבר משקף, לדעת שיין, ניסיון ראשוני של היישוב הארץ־ישראלי להפוך ל'מרכז', שבידיו קבלת ההחלטות, לעומת ה'פריפריה', שנגישותה למוקדי הכוח הפוליטיים ולמוקדים כלכליים ותרבותיים מוגבלת. שיין מרחיבה אפוא את ההיבט של החינוך מדיון בשארית הפלטה בלבד לדיון על מקומו של החינוך במדיניות היהודית והציונית לאחר המלחמה. בהמשך עבודתה על חינוך למבוגרים טענה שיין שהחינוך למבוגרים נועד לשמש 'גשר בין האתמול למחר' (שיין, 2006). פעילות 'אורט' בהכשרה מקצועית למבוגרים בשיתוף־פעולה עם המשלחת מן הארץ ועם שאר הגורמים במחנות אִפשרה את התרחבותו של המפעל, שהניצולים ראו בו חשיבות רבה. גם במפעל החינוך למבוגרים שלטו גישות שונות. 'אורט' ראה בו בראש ובראשונה שיקום של היחיד, בעוד השליחים ראו בו יעד לאומי להכשרת האנשים לקראת עלייתם לארץ־ישראל. בראשית שנת 1948 למדו במערכת ההכשרה המקצועית 8412 איש ואישה בכ־60 בתי־ספר. נלמדו כ־440 קורסים ב־31 מקצועות.

שארית הפלטה בישראל

פרק זה שונה בכמה מובנים מן הפרקים הקודמים. לא נמצא בו את המגוון הדורי של החוקרים, וגם לא מונוגרפיות המיועדות לפרק הזמן של חייהם בישראל. בכתיבה הביוגרפית של הניצולים יוחד לקליטה בישראל פרק חשוב אף כי לא מרכזי. השואה והשפעתה תופסות את רוב זכרונותיהם, ומכאן שהדור המיוצג פה של החוקרים הישראלים הוא הדור הצעיר, וגישותיו מגוונות. הספרות העברית עסקה במפגש בין היישוב לבין שארית הפלטה כבר בראשית שנות החמישים, והנושאים עלו גם בתאטרון הישראלי, לדוגמה 'הוא הלך בשדות' של משה שמיר (1947), 'בעלת הארמון' של לאה גולדברג (תשל"ד), 'חשבון חדש' של נתן שחם (תש"ט) ועוד (Ofer, 1996).

חשוב לזכור שעולי שארית הפלטה, כמו כל קבוצת עולים, הם חלק מסיפור הגירה. כל סיפור הגירה הוא סיפור של עקירה, הסתגלות ועיצוב זהות חדשה. למותר לציין שתהליך זה מלֻוה קשיים רבים. הגירתם של עולי שארית הפלטה לארץ־ישראל הכילה ממדים נוספים הקשורים לסוגיות של הזהות של העולים עצמם ולמשברים העצומים שהם חוו בשנים האחרונות ובכלל זה החיים במחנות העקורים והציפייה לביטול מצב הארעיות. זאת ועוד, הציפיות של אנשי שארית הפלטה מן הארץ ומתושביה הרקיעו שחקים. הם חיפשו בית חם, חברה מחבקת והערכה לסבל ולקשיים שעברו עליהם בשנות המלחמה ובחייהם במחנות העקורים. הציפיות של החברה הישראלית משארית הפלטה היו מורכבות. הן היו קשורות לרגשות פנימיים מסוכסכים של קִרבה וריחוק, של זכרון הבית שחרב והרווחה שבמרחק מן החורבות. אוזלת היד של היישוב בתקופת השואה וגודל הטרגדיה יצרו רגשי אשמה ורצון לסייע. ועם זאת, בעקבות ההתרכזות במצב הקיומי של היישוב עצמו לאחר המלחמה ונוכח המדיניות העוינת של בריטניה, היה קל למקד חלק גדול של האנרגיה ושל התסכול במטרות ההגשמה של היישוב. לפיכך גורמים שונים ביישוב חברו למערכת של ציפיות מגוונות כלפי שארית הפלטה, שהיו בהן מצד אחד התכנסות במטרות הציוניות ומן הצד האחר חמלה ומידה של התנשאות. הפסיכולוג חיים דסברג, ניצול שואה בעצמו, כתב על הקושי העמוק של מפגש זה:

> קרבנות של אלימות מסיבית מצפים לסולידריות והשתתפות מן החברה הקולטת אותם. נוכחותם זועקת אל החברה, כי הם היו השעירים לעזאזל! אך דווקא משום כך הם מעוררים רגשות אשמה בעומדים מן הצד. מי שהיו צריכים לקלוט את הקרבנות אינם צופים תמימים ואינם אובייקטיבים, כי בדרך־כלל הם כמעט היו קרבנות בעצמם. מתוך הזדהות עם הקרבנות [...] היו צריכים [...] להיות מוכנים לענות על שאלות הקרבנות: 'מה עשיתם כשהיינו שם?' אבל שאלה כזאת לא נשאלת. תחת זאת משיבים להם על שתיקתם בשאלות מאשימות כגון: 'למה הלכתם כצאן לטבח?' [קינן, 1996, עמ' 195].

ובכל זאת חשוב לסייג ולומר, שתי הקבוצות היו מגוונות ולא עשויות מעור אחד. ראוי לזכור שרוב יהודי ארץ־ישראל בשנת 1948 באו לארץ לאחר עליית המשטר הנאצי ולאחר

שחוו את התקפותיו בצורות שונות. בהמשך אעמוד על הנושאים שהמחקר כבר החל ללמוד אותם.

הנושאים העיקריים בספרות המחקר הם קליטתה של שארית הפלטה (יבלונקה, 1994); קליטתם של ראשי המרד ביישוב ובישראל (ברזל, 1998); חלקה של שארית הפלטה במלחמת העצמאות (סיון, 1991; מרקוביצקי, תשנ"ה); עליית הנוער ושארית הפלטה (בר־גיל, 1999). יש להוסיף ליבול המחקרי גם את הביוגרפיות על אבא קובנר (פורת, 2000), על חיקה גרוסמן (שלו, 2005), על טוסיה אלטמן (שלו, תשמ"ט). עיצוב זכרון השואה בישראל נדון ביתר הרחבה (Ofer, 1996; יבלונקה, 2001; באומל, 2004; שפירא, 1997; שטאובר, 2000). בכל אלה בולט חלקה של שארית הפלטה, אף כי הספרות אינה מייחדת עליה את הדיבור (אלא שנושא זה אינו בתחום הדיון כאן). נדונו גם חלקית מגוון סוגיות בנוגע לקבוצות מקרב שארית הפלטה, כגון אמנים, היסטוריונים וסופרים ותרומתם בתחומי עיסוקם. בכל הנושאים האלה ספרות המחקר עדיין בחיתוליה ואי־אפשר לציין בה מגמות של ממש. לאחרונה יזם יד־ושם פרויקט מחקרי על קליטתה של שארית הפלטה בחברה הישראלית, אך פֵּרותיו יראו אור בעתיד.

יבלונקה תרמה את המחקר הכולל הראשון בנושא. היא דנה באווירה הכללית ששררה בארץ בעת קליטתה של שארית הפלטה ועוסקת בדימוייה, כגון 'אבק אדם' או 'תכליתיים', ומסבירה את מקורם (יבלונקה, 1994, עמ' 71–75). היא טוענת שלא היתה מעורבות רחבה של הציבור בקליטת שארית הפלטה ועיקר התפקידים הועברו למנגנון הביורוקרטי, שלא תמיד ענה על צורכיהם הנפשיים של העולים ולא גילה הבנה של ממש לבעיותיהם המיוחדות. אפשר לסכם את עמדתה בציטוט כותרת הפרק העוסק בסוגיה זו: 'מזיגה בטמפרטורה נמוכה', המבוססת על ביקורתו של בן־ציון דינור על תהליך הקליטה של שארית הפלטה, ועל דבריו של יצחק גרינבוים, המצטט מפי עולי פולין: 'כל השיחות עמם מסתכמות ברושם אחד: באו אנשים כאילו אל מולדתם, קוו שישאום על כתפים ונתאכזבו... האנשים פזורים. אין הרגשה של עזרה הדדית' (שם, עמ' 75). שאר פרקי הספר עוסקים בקליטת שארית הפלטה בתנועה הקיבוצית, בצה"ל ובהסתדרות.

השם **אחים זרים** שבחרה יבלונקה לספרה מעיד על הגישה הדו־ערכית שהמחברת הבחינה בחברה הישראלית בקליטתם של עולי שארית הפלטה. יבלונקה מציינת שבשנים 1945–1947 הגיעו לארץ מאירופה כ־70,000 עולים רובם משארית הפלטה. גל העלייה העיקרי הגיע בשלוש השנים הראשונות של העלייה הגדולה (1948–1951) ובו 332,802 עולים מאירופה, רובם ככולם ממחנות העקורים וממזרח אירופה. בגל השלישי בשנים 1955–1960 באו לארץ 106,278 עולים, רובם המכריע ממזרח אירופה — מפולין ומרומניה. יבלונקה מאמצת כאמור את ההגדרה הרחבה של שארית הפלטה, ואף שאין היא מכנה את עולי הגל השלישי שארית הפלטה, היא רואה בעולים אלה את השרידים שניסו להיקלט בארצות מזרח אירופה. הטלטלות שהיו מנת חלקם בארצות הקומוניסטיות בשנות החמישים גרמו בסופו של דבר ליציאתם.

יבלונקה דנה גם בקליטתם הכלכלית של עולי שארית הפלטה ומסבירה את קליטתם המהירה יחסית במועד בואם לארץ ובהתיישבותם באזור המרכז, ברצונם העז להשתקם במהירות, בהתרכזות בבנייה מחודשת של החיים ושל המשפחה, וברמת החינוך שאִפשרה להם השתלבות מהירה למדי (יבלונקה, 1997; Ofer, 1996, p. 864). במחקריה לאחר מכן אין היא מקבלת את הביטוי 'קליטתם של עולי שארית הפלטה', שכן לפי גישתה יש לדבר על 'חדירה' שלהם אל החברה הישראלית, חדירה שקטה ויסודית: 'כפי שקרה במחנות העקורים על אדמת גרמניה, שם גיבשו הניצולים ביוזמתם מוסדות פוליטיים ותרבותיים משלהם, כך קרה גם בארץ: תהליך הטמיעה של עולי אירופה בחברה הישראלית הוא פחות תהליך של קליטה על־ידי החברה הקולטת ויותר ביטוי ליוזמה עצמית, נחרצות וחדירה לכל פירצה אפשרית בחברה הישראלית' (יבלונקה, 1997). זאת ועוד, יבלונקה רואה בקליטתה של שארית הפלטה תהליך יחידני סטיכי, שמעט מאוד תכנון והכוונה מוסדית היו מצויים בו: 'שארית הפלטה נדחקה לכל פרצה אפשרית בחברה הישראלית' (יבלונקה, 1992, עמ' 24). בכך היא חולקת על מחקרו של דוד סימרוד שאידרש אליו בהמשך.

במחקר על הניצולים כעולים, המתרכז בקליטתם של עצורי קפריסין, קבוצה שאפשר להבחינה בגילה הצעיר ובהשתייכותה לתנועות הנוער, מצביעה דליה עופר (תש"ס) על השתלבותם המהירה במשק הישראלי לעומת עולים אחרים שבאו לארץ באותם הימים עצמם. הם נכנסו מהר למעגל העבודה, השתלבו בקורסים להכשרה מקצועית בבניין ובעבודת כפיים אחרת (כמחצית מן העולים מקרב שארית הפלטה הוגדרו ברישומים עובדי צווארון כחול), וגם כאשר נוסדו המעברות (1950), קדמה יציאת עולי שארית הפלטה מהן לזו של עולים אחרים.

במחקרו על היערכות היישוב טרם הקמת המדינה לקליטתם של עולי שארית הפלטה, מוכיח דוד סימרוט (תש"ס) שכבר בשנת 1944 יושמו הצעדים הראשונים להקמת מערכת מיוחדת בעבורם. הדברים באו לידי ביטוי בהקמת מערך ארגוני חדש, בהגדלת כוח האדם שעמד לשירות אגף הקליטה בסוכנות היהודית ובהגדלת תקציבו, ובהוספת מחלקות חדשות: 'הגידול בהשקעות לקליטה היה חסר תקדים, מ־20,447 לא"י בתש"ה ל־1.1 מיליון לא"י בתש"ז. למעשה כ־29 אחוזים מכלל הוצאות הקליטה הושקעו בילדים ונוער שנקלטו במסגרת ייחודית ובתש"ח יעלה שיעור זה ל־43.5 אחוזים מכלל הוצאות הקליטה' (סימרוט, תש"ס, עמ' 262). כל זה כדי להרחיב את יכולת הביצוע של אגף הקליטה. אל עובדי האגף הצטרפו משנת 1946 עולים חדשים רבים כדי שהם יקלו את הקשר עם העולים בעתיד ויבינו טוב יותר את צורכיהם. עובדי המדור לטיפול בעולה היו ממונים על טיפול אישי; הם גייסו את ארגוני המתנדבים, כגון ויצ"ו וארגון אמהות עובדות, וארגנו את הטיפול הרפואי המידי לעולים באמצעות 'הדסה' וקופות החולים. כמו כן נודעה חשיבות לאגף לטיפול סוציאלי בעולים בעלי צרכים מיוחדים. במכלול הצעדים שננקטו, טוען סימרוט, באו לידי ביטוי הן הגישה המדינית שקליטת העלייה היא עתה משימה לאומית חדשה, והן המודעות לכך שעולים אלה נזקקים לתשומת לב ולסיוע מיוחדים. לטענתו, בעקבות פעילות האגף ומינויו של גיורא יוספטל לראש מדור קליטה בסוכנות התפתחו דפוסים של מתן תמיכה בצעדים הראשונים בארץ, סיוע במציאת דיור

ועבודה. סימרוט רואה בתקופה זו את ההכנה לקליטתם של העולים בתקופה המאוחרת יותר של העלייה הגדולה (סימרוט, תש"ס). סימרוט מבטא דור של היסטוריונים צעירים שגישתם למקורות עניינית וביקורתית ובגבולות האפשר והם חפים מגישה אידאולוגית או דוגמטית. הם מצביעים על הישגים ועל כשלים ומסבירים את המניעים בתוך הקשר רחב של מדיניות, אינטרסים והשתתפות רגשית במצוקות של שארית הפלטה. זוהי גישה מאוזנת לנושא, על אף רגישותו הרבה.

האין לבחון את דרכי השתלבותם של עולי שארית הפלטה בארץ בהמשך לדפוסים שהם עיצבו בתקופת המחנות באירופה, בצד הגורמים הקשורים לתנאי החיים והכלכלה בארץ בתקופת העלייה הגדולה? במובן זה השפעת חוויות החורבן, הרצון לחזור לחיים של שגרה, החיוניות שנתגלתה והצטברה במחנות, לדעתה של שיין, באו לידי ביטוי בהתמודדות עם החיים בארץ־ישראל. ייתכן שגם בנושא זה, כפי שהתברר מכיווני המחקר על שארית הפלטה במחנות ובארצותיהם, ההסתכלות מבפנים והחשיפה של תיעוד שהם עצמם יצרו בימים ההם, כגון מכתבים אישיים, יומנים, ציורים ועוד, שצוינה לעיל כסימן היכר של המגמה החדשה במחקר, יציגו את הדברים בראייה חדשה.

צבא ההגנה לישראל (צה"ל)

נושא תרומתם של אנשי שארית הפלטה לצה"ל ובמלחמת העצמאות עלה לדיון בוועדת החינוך של הכנסת כבר בשנת 1978 בהחלטה שכותרתה 'הנצחת זכרם, פועלם ותרומתם של מתנדבי הגח"ל [גיוס חוץ לארץ] במלחמת השחרור'. בין דברי הוועדה נאמר: 'התרשמנו עד כה כי המוסדות הרשמיים לא פעלו להנצחת זכרם של חללי גיוס חוץ לארץ, וכי פרשה זו בהיסטוריה של מלחמת השחרור עדיין לא ידועה לפרטיה. הוועדה למדה כי נושא זה הוזנח עד כה בתודעה הציבורית וכי שלובים בו יסודות של עליית שארית הפליטה, התנדבות יהודים מצפון אפריקה ומופת של אנשים שהלכו מהאניה אלי קרב' (מרקוביצקי, 1992, עמ' 7). ראוי לשים לב שכותרת ההחלטה עניינה אנשי הגח"ל המתנדבים, ויש בכך רמז על הביקורת שנשמעה על שאנשי שארית הפלטה גויסו לצה"ל כאילו היו אזרחי מדינת ישראל, אף שנמצאו מחוץ לגבולותיה, שלא כמו גיוסם של יהודים מארצות החופש שנקראו מח"ל (מתנדבי חוץ לארץ) וזכויותיהם ותנאי שירותם היו טובים יותר.

המחקר היסודי הראשון בנושא, פרי עטו של עמנואל סיון (1991), זכה בתמיכת צה"ל ועסק **בדור תש"ח**. הוא הבליט את חלקם של העולים החדשים, שבאו ארצה בשנים 1945–1947, בקרבות מלחמת העצמאות. באותה שנה ראה אור ספרו של נחום בוגנר (1991) על מחנות הגירוש בקפריסין ובו פרק על 'שורות המגינים', ושנים מספר אחר־כך ראו אור ספרה של יבלונקה, המייחדת פרק לנושא הזה, וספרו של יעקוב מרקוביצקי (תשנ"ה), המוקדש כולו לגח"ל.

מאביב 1946 פעלה משלחת 'ההגנה' לאירופה, שהיתה מורכבת למעשה מאיש אחד, נחום שדמי, והסתייעה בשליחי פלוגות הסעד ובראשם חיים יחיל. הם הפעילו במחנות בגרמניה, באיטליה, באוסטריה ובקפריסין תוכנית מצומצמת של אימונים והכנה ללחימה. עיקרה היה יצירת השתייכות ל'הגנה', פעילות גופנית ותרגילי הגנה עצמית שהיה אפשר ללמוד בלא נשק. ההחלטה לגייס את אנשי שארית הפלטה לגח"ל (גיוס חוץ לארץ) התקבלה רק במרס 1948, בשעה שאבדות הכוחות הלוחמים בארץ היו כבדות. בנובמבר 1947 מנו מגויסי 'ההגנה' באירופה כ־7000 איש ובהם כ־840 פעילים ומפקדים זוטרים. נוסף על כך התארגנה בקפריסין פעילות שבראשה עמדו אנשי הפלמ"ח והיא נקראה 'שורת המגינים' ובנובמבר 1947 נמנו בה 3600 איש ובהם כ־200 פעילים ומדריכים (בוגנר, 1992, עמ' 34). מספר ניכר של אנשי גח"ל מאירופה החלו לבוא לארץ בתקופת ההפוגה הראשונה (יוני־יולי 1948). הם עברו אימונים קצרים ונוספו לכוחות הלוחמים. חלקם בחטיבות הלוחמות היה ניכר ביותר מאז קרבות 'עשרת הימים' (19–29 ביולי). באחוזים גדל מספרם מ־18.55 אחוז ב־10 ביולי 1948, ל־27.35 אחוז ב־1 באוגוסט 1948, ל־41.49 אחוז ב־7 באוקטובר 1948, ול־57.18 אחוז ב־30 בדצמבר 1948. חלקם בצה"ל, שהיו בו כ־100,000 חיילים בסוף דצמבר 1948, היה כ־20 אחוז. תרומתם לכוחות הלוחמים היתה ניכרת בעיקר בחילות הרגלים, שנטל המלחמה עליהם היה הכבד ביותר (מרקוביצקי, תש"ס, עמ' 284). עם זאת מן הראוי לציין שהמספר הגבוה ביותר של האבדות במלחמה היו עד ההפוגה הראשונה, שבה קיבל צה"ל ציוד רב בעסקת הנשק עם צ'כיה, ומצבו האסטרטגי בעקבות קרבות עשרת הימים השתפר מאוד.

יבלונקה רואה בהצלחה המרשימה של הגיוס בקרב שארית הפלטה ביטוי לתנועה העממית של הניצולים ורצונם לקחת חלק במאבק למען הקמת מדינה יהודית. לצדם היא מעריכה את נאמנותו של נחום שדמי ודבקותו במטרה הרבה לפני שקיבל את הסכמתו של בן־גוריון לגיוס, לעומת גישתו של גרודזינסקי, שנזכרה לעיל. את עצם פעילותו של שדמי ושיתוף־הפעולה בינו לבין יחיל מפרשת יבלונקה כהבנה של השניים ושל השליחים שהיו עמם עד כמה מכריע תפקידה של שארית הפלטה לא כגורם במאבק המדיני בלבד, אלא כגורם ישיר במערכה הצבאית (יבלונקה, 1994, עמ' 98).

הדיון המעניין בצה"ל ובלוחמי שארית הפלטה אינו רק בעובדות המספריות ובתרומה הברורה של החיילים ללוחמה, אלא בניסיון לעמוד על המפגש בינם לבין החיילים בני הארץ. מרקוביצקי ויבלונקה עומדים בהרחבה על הקשיים שהיו ללוחמי גח"ל בהשתלבותם בצבא. חוסר ידיעת השפה, היעדר הכנה ראויה לקרבות הקשים, אי־הכרת הארץ ומרחביה ותחושה לא קטנה של ניכור מן הנוף ומן הסביבה הפיזית — כל אלה הקשו עליהם מאוד. גם האקלים של ארץ־ישראל לא הקל עליהם, בעיקר בחודשי הקיץ והסתיו שבהם התחוללה הלחימה הקשה. נשמעו מפי הלוחמים טענות קשות על התנשאותם של הצברים והיבדלותם מהם, על שלא התקבלו בקרב הלוחמים הצברים כאחים וחשו זרות ובדידות על אף הלחימה המשותפת. יבלונקה ומרקוביצקי מצטטים התבטאויות קשות של לוחמי גח"ל, כגון 'השתמשתם בנו כבשר תותחים', שהביעו מקצת מן הכעס שהם חשו כלפי הצבא ואת התחושה שהם מנוצלים ואין הערכה למאמציהם. בעקבות הדברים

האלה התפתחו גם המיתוסים על שילוחם חסר האחריות של חיילי גח"ל מן האונייה היישר אל שדה הקרב (יבלונקה, 1994, עמ' 129–138). המיתוס המפורסם קשור לקרב הטרגי על לטרון, שעליו נטען כי חיילי גח"ל הובלו אליו היישר מן האונייה, ושמאות מהם נהרגו בעקבות הזנחה של מפקדיהם. המחקר הוכיח שאין רגליים לטענות האלה (יבלונקה, 1994, עמ' 147; שפירא, 1994). יבלונקה מציינת בביקורתיות שלא הוחל על חיילי שארית הפלטה חוק בנים יחידים (אלה לא גויסו לחילות הלוחמים אלא בהסכמת הוריהם), אף שרבים היו נצר אחרון למשפחותיהם. היא למדה מכך על חוסר הרגישות למצבם המיוחד של חיילי גח"ל במצב הקשה של הלוחמה (יבלונקה, 1994, עמ' 139–143).

מנגד מצביעים החוקרים גם על המאמצים בקרב הצבא לקלוט את עולי שארית הפלטה, ומרקוביצקי מדגיש שדווקא בפלמ"ח, ששם היו בני הארץ הצברים זקופי הקומה ובהירי הבלורית, ננקטו בהצלחה הצעדים לקלוט את חיילי גח"ל. הפיקוד הגבוה של הצבא עמד כל הזמן על המשמר שקליטתם של החיילים האלה אכן תיעשה כהלכה, ויגאל אלון מפקד הפלמ"ח היה ידוע בקנאותו לנושא הזה. לדעתו של מרקוביצקי, קליטתם של חיילי שארית הפלטה בכוחות הלוחמים היתה עמוקה, ותחושת השותפות והשייכות הפכה חלק משמעותי מזהותם. 'חרף המגבלות הללו של תקשורת לשונית, נטמעו אנשי הגח"ל והפכו לנדבך בולט במערך הלחימה של צה"ל, הן כטוראים והן כמפקדים זוטרים. משקלם ביחידות הלוחמות היה משמעותי, שליש עד חצי, ממשקלם במערכת הצבאית בכללה [...] (בעיקר בחטיבות הפלמ"ח, כאשר בהראל, בשלהי המלחמה הם מונים כ־60% מכוח האדם הלוחם, בגבעתי כ־13% ובחטיבות השריון — 7 או 8 אחוזים)' (מרקוביצקי, 1992, עמ' 16).

יבלונקה מדגישה גם את המשמעות המיוחדת של יכולת הלחימה שגילו חיילי הגח"ל ואת ההתרגשות שאחזה רבים מהם בעת שנשבעו לצה"ל וקיבלו את הנשק. זו היתה, לדבריהם, חוויה מכוננת לאחר חוסר האונים שהם חוו בתקופת השואה (יבלונקה, 1997) אניטה שפירא מעריכה שמנקודת ראותם של אנשי שארית הפלטה 'ההשתתפות שלהם במלחמה [היתה בעיניהם] ככרטיס כניסה לחברה הישראלית, כחוויה מעצבת של התקבלות לחברה הישראלית, ונראה לי שלרובם זה נשאר כך עד עצם היום הזה' (שפירא, תש"ס, עמ' 14). יבלונקה מסכמת את הפרק באומרה: 'אין ספק, כי אנשי שארית הפליטה לא הפכו לחלק ממיתוס הגבורה של מלחמת העצמאות, ואולם לאור העובדות, אין לשלול מהם את הזכות הזו' (יבלונקה, 1994, עמ' 151).

התנועה הקיבוצית ושארית הפלטה

רק אחוזים בודדים מעולי שארית הפלטה הצטרפו אל התנועה הקיבוצית, שבשיאה בשנת 1947 מנתה 45,041 נפש — שבעה אחוזים מכלל אוכלוסיית היישוב. בשנת 1950, בשיאה של העלייה הגדולה לארץ (למעלה ממחציתה אנשי שארית הפלטה) היתה התנועה הקיבוצית 5.5 אחוזים מכלל האוכלוסייה היהודית במדינת ישראל ומנתה 57,810 נפש מתוך 1,202,993 (עופר, תש"ס, עמ' 240).

מדוע העמידו כמה חוקרים (יבלונקה, עופר, בר־גיל ואחרים) את הנושא הזה בקדמת הניתוח והפרשנות שלהם את המפגש בין הישראלים לבין שארית הפלטה? התנועה הקיבוצית ייצגה במידה רבה את ערכי ההגשמה הציונית, רבים ממנהיגי היישוב היו חברי קיבוצים, וכך גם כמחצית השליחים לאירופה ובהם שליחי העלייה. זאת ועוד, רבים ממנהיגי שארית הפלטה, בעיקר בפולין, היו קשורים לתנועה הקיבוצית ובבואם לארץ גם חברו לקיבוצים, ובהם אבא קובנר, יצחק צוקרמן וצביה לובטקין (ועליהם בהמשך). מרכזיותם של הקיבוצים וההכשרות בחיי שארית הפלטה וראייתם של אלה כשאור שבעיסה, תרמו אף הם לתחושה שהתנועה הקיבוצית וערכיה ניצבים כעמוד האש עבור שארית הפלטה, אף שמבחינה מספרית היו חברי הקיבוצים וההכשרות רק חלק קטן מכלל תושבי מחנות העקורים.

האם ראוי לראות במספר המצטרפים לקיבוצים ובמספר העוזבים אותם את הצלחתה או כשלונה של התנועה הקיבוצית במפגשה עם שארית הפלטה? את מבחנה של התנועה הקיבוצית בקליטתה של שארית הפלטה אין למדוד רק על־פי מספר הנקלטים והנשארים בתנועה לאורך השנים. קשה למצוא מדדים אובייקטיביים לקליטה ועדיין לא נעשה המחקר הראוי שיוכל ללמדנו על כך. לטעמי, ההצטרפות והעזיבה הם רכיב שיש לראותו במרחב גדול של שיקולים. אין כאן רק שאלה של הצלחת הקיבוץ לקלוט אנשים, ואף לא שאלת עצם הצלחתם של הקיבוצים וההכשרות להקנות את ערכיהם. הצטרפות לקיבוץ ועזיבתו משקפות מניעים מורכבים. הגורמים הרעיוניים וההזדהות עם הפרויקט הקיבוצי הם רק חלק משיקול הדעת, וגורמים רבים אחרים, כגון הרצון לעצמאות, החרדה מפני סדרי חיים ממוסגרים, אי־הנחת מעבודה פיזית, הרצון ללמוד, הריחוק של קיבוצים מן המרכז, הרצון לחיות בקרבה לבני משפחה הגרים בארץ — כל אלה ועוד חשיבותם רבה להבנת עזיבת הקיבוץ. אני מציעה במחקרים בעתיד לבחון עד כמה ערכים שליוו את התנועה הקיבוצית בתחומי החברה, הפוליטיקה והתרבות הופנמו אצל חברי ההכשרות שבאו ונטשו או שלא הצטרפו לקיבוצים בארץ אף שהיו במסגרת הכשרה או קיבוץ בתקופת המחנות.

מה מלמדים אותנו המחקרים הקיימים? יבלונקה (1994) ועופר (תש״ס) מדגישות את הציפיות הרבות של התנועה הקיבוצית להשלים את שורותיה באמצעות עולי שארית הפלטה. תקוות אלה באו לידי ביטוי גם בנכונות לשלוח שליחים רבים לאירופה ובהנחיות שניתנו להם. אבל נשמעו גם הקולות המתריעים, שאין להגביה את הציפיות מעבר לאפשרי. כתב זאב, אחד משליחי ההסתדרות לקפריסין: ׳הבינו זאת ואל תתאכזבו אם אנשים אלה לא ילכו לקיבוצים, ואל תקבלו את המספרים: כך וכך אנשים לקיבוץ זה וכך וכך לקיבוץ אחר. אין אלה מספרים בעלי תוכן אלה הם רק שמות ריקים׳ (עופר, תש״ס, עמ׳ 235). עדה פישמן, שהיתה ממונה על תיק העלייה והקליטה בהסתדרות העובדים, מעירה:

> אני רואה חובה ללמד קצת סניגוריה על עולים אלה. יש הרבה מה לומר ביחס אליהם, אך לא הייתי רוצה שנטיל בהם מום דוקא בגלל אי־רצונם ללכת לתנועה הקיבוצית. לאחר שנים של חיים במחנות [...] כל דבר בעל אופי קולקטיבי מעורר אצלם התנגדות

> מרובה. [...] לאחר שאנשים יחיו שנתים-שלוש בעיר ובמושבה, אם נדע לטפל בהם כראוי, לא מן הנמנע שרזרבה כזאת עוד תתלכד, כרגע עד כמה שהדבר לא יהיה מעציב, אנו חייבים לדעת, שלרזרבה מתוך המחנות אין לנו תקוה רבה [עופר, תש"ס, עמ' 235–236].

יבלונקה מתארת בהרחבה את ההכנות שעשו הקיבוצים להבטיח קליטה נאותה. הם ייעדו ימי לימודים למצטרפים החדשים, ארגנו טיולים להכרת הארץ, עשו מאמצים להבטיח דיור נאות לעולים ולעתים עזבו חברים ותיקים את חדריהם ונתנו אותם לעולי שארית הפלטה. הם חיפשו דרכים להקל עליהם את הכניסה לחיי עבודה פיזית ושאפו להעניק להם בית. מלחמת העצמאות פגעה בחלק ניכר מן הדפוסים הללו. בגלל הגיוס המסיבי של חברי קיבוצים, אנשי שארית הפלטה עם החברים שנותרו החזיקו את המשק הקיבוצי. זו היתה משימה לא קלה, שאצל מקצת החברים יצרה תחושת שותפות עמוקה עם הקיבוץ, ואצל אחרים נוצרו רגשות טינה והרגשה של ניצול.

אחת התרומות המרכזיות של התנועה הקיבוצית לקליטתה של שארית הפלטה היתה מסגרת עליית הנוער. שלמה בר־גיל מתאר את המתח שבין המשכיות לשינוי בהתארגנותה של עליית הנוער וביעדיה לאחר מלחמת העולם השנייה, בעקבות ההבנה שעל הארגון לעבוד במציאות שונה מאוד מזו שבעבר. הבעיה המרכזית שעליית הנוער התמודדה אתה היתה הילדים היתומים בשיעור של 40 אחוז מ־31,200 ילדים ובני־נוער שעלו משארית הפלטה עד שנת 1952. בשנים 1946–1947 היה שיעור היתומים 63 אחוז (בר־גיל, 1997, עמ' 9). בר־גיל מחלק את הילדים לשלוש קבוצות מובהקות: הילדים שבאו מפולין והם בעלי רקע מגוון — מסתור, מחנות, יער, ואחרים שבאו מברית־המועצות עם הרפטריאציה; ילדים מהונגריה, שעד שנת 1944 חיו רובם במסגרת משפחתית; וילדים מבולגריה שבאו עם הוריהם ומשפחותיהם, רובם גורשו מבתיהם בתקופת המלחמה ושבו לערי מגוריהם בקיץ ובסתיו 1944.

בר־גיל בספרו (1999) מתאר בהרחבה את הקשיים הייחודיים של עליית הנוער בקיבוצים ובמסגרות התיישבותיות אחרות, ואת ההתחבטויות למצוא דרכי חינוך חדשות כדי להגיע אל לבו של הנוער. מסקנתו היא שעליית הנוער הצליחה, על אף הקשיים הרבים, לחולל תהליך של צמיחה אישית ופנימית של הילדים ובני־הנוער. הם הפנימו את ערכי הציונות ועיצבו את אישיותם באמצעות הזהות הישראלית. הם היו שותפים למימוש החזון והמטלות הלאומיות וחיו במרכז החברה בהצלחותיה ובמצוקותיה.

כדי לרדת לעומקה של החוויה המורכבת של הילדים ובני־הנוער בקיבוצים ובמוסדות עליית הנוער מן הראוי לקרוא את הספרות היפה, כגון **מכוות האור** (תש"מ), **וסיפור חיים** (1999) של אהרון אפלפלד; ואת **שושן לבן שושן אדום** (1988) של דוד שיץ. נערים ונערות הגיבו בדרכים שונות על המפגש עם הקיבוץ ועם הארץ, עם הדרישה לדבר עברית ולמחוק את העבר, עם השתיקות על מה שעברו בזמן השואה ועם הדיבור הנשגב על ישראל. הספרות יותר מהמחקרים ההיסטוריים מציגה את התלבטויותיו ואת קשייו של היחיד (יבלונקה, 1998).

המפגש

אחד הנושאים המרתקים שהמחקר דן בהם בהרחבה יחסית הוא מפגשם של מנהיגי המרד עם היישוב בארץ, מה שמכונה לא פעם בספרות בשם 'המפגש'. באוקטובר 1985 התקיים ביד־ושם אחד הכינוסים הראשונים בנושא שארית הפלטה. אניטה שפירא הציגה את הפער העמוק שהתגלה בין מנהיגי שארית הפלטה בפולין לבין ראשי תנועות העבודה בארץ (Shapira, 1990). שפירא התמקדה בכינוס הציוני בלונדון באוגוסט 1945, שבו תבעו ראשי השומר־הצעיר מחייקה גרוסמן וראשי הקיבוץ המאוחד מיצחק צוקרמן לפרק את איחוד תנועות הנוער (שנזכר לעיל), ולחזור לנאמנות התנועתית מן השנים שלפני השואה. הם התנגדו מכול וכול לאיחוד התנועות הקיבוציות וראו בתביעה לאיחוד, שבאה הן מפולין והן מנציגי התנועות במחנות בגרמניה, אימוץ עמדתה של מפא"י, שאחדות יהודית היתה תביעתה בימים ההם. יש לזכור שדברים אלה התרחשו על רקע הפילוג במפא"י ופרישת אחדות־העבודה ועל רקע התנגדותו של השומר־הצעיר להחלטת בילטמור ירושלים (מאי, נובמבר 1942), ובה הדרישה להקמת קומנוולת (מדינה) יהודי בכל ארץ־ישראל. השומר־הצעיר תמך בהקמת מדינה דו־לאומית; הקיבוץ הארצי והשומר־הצעיר היו אז במיעוט מוחלט ביישוב ובקרב שארית הפלטה בעניין הדרישה למדינה יהודית. ואולם בצד ויכוח זה התעוררה גם מחלוקת בין מנהיגי השומר־הצעיר ובין מנהיגי שארית הפלטה בעניין העלייה הגדולה לארץ. כזכור נטשו מנהיגי התנועות בגולה את גישת הסלקטיביות ואת הצורך בהכנה ובהכשרה מיוחדות לקראת העלייה. התביעה היתה לעלייה מידית לנוכח החורבן ולנוכח העוינות של האוכלוסייה הלא יהודית. גם לאחר סיום המלחמה לא נראה חידוש החיים היהודיים בגולה בר ביצוע (ברזל, 1998, עמ' 90).

נעימה ברזל דנה בספרה **עד כלות ומנגד** (1998) במפגש של ראשי תנועת ההתנגדות בפולין עם היישוב ועם מנהיגות תנועת העבודה, וכן בביוגרפיות של אבא קובנר וחייקה גרוסמן. אביבה חלמיש דנה בשני מאמרים (העומדים להתפרסם) בגישתו של מאיר יערי להצלה ולעלייה, וכן בסוגיית הסמכות בתנועה. הסיכום המשותף לשתי החוקרות הוא שיערי לא הבין כלל וכלל את השואה כניסיון יהודי ייחודי ששינה אושיות עולם. לדעתו של יערי השואה היתה חלק מן המלחמה, היא הסתיימה וצריך להמשיך קדימה בדרך שההיסטוריה מתווה והיא דרך הסוציאליזם של ברית־המועצות, המצילה הגדולה של שארית העם היהודי. יערי חשש מפני מסר של מוות ושל 'העולם כולו נגדנו', שלטעמו העבירו הניצולים ביחסם לגולה ולאירופה. הוא חשש מפני ייאוש ואובדן הערכים האוניברסליים ובכללם הציונות. הפרטיזנים, לדעתו, העבירו מסר שהתאים לימי היער, אך ימי היער חלפו והתנועה צריכה לחזור לפעילות חינוכית שקטה וארוכת טווח. בארץ צריך להדגיש את הכוח הנדרש מחיי יום־יום אפורים, מבניין הקיבוץ ובניין הארץ, ולראות את חשיבותם הלאומית והאנושית. את הניצולים יש 'לרפא' ולנטוע בהם ראייה חיובית של החיים. משימה זו יהיה אפשר להגשים באמצעות חיי יום־יום של הקיבוץ כאשר הניצולים יהיו מיעוט בתוך קיבוצים ותיקים, ואל להם להקים קיבוץ משלהם. בכינוס בקיבוץ עברון

בדצמבר 1945 נקט יערי לשון חריפה במיוחד באשר לחוסר השקט של מנהיגי הניצולים ולתוכניות של נקמה שעצרו את מקצתם מלעלות לארץ:

> עליכם להחליט החלטה עקשנית ונחושה: לתת הפעם ולעולמים גט־פיטורין לנדודים. המקום שבו בחרתם מן ההכרח שיהיה לכם בית יחיד ואין בלתו. גם לכך דרושה גבורה. אין זה פרדוקס: אולי קל יותר למות פעם אחת מות־גיבורים מאשר לחיות חיי־גבורה לאורך־ימים. כל־שכן בימינו אלה ועל־אחת־כמה־וכמה כשהמדובר הוא בבני־עמנו. כיצד למות מות גיבורים, יש ויש לנו מה ללמוד מכם, אולם כיצד לחיות חיי־גבורה הניחו לנו, במטותא, להורות לכם לקח [חלמיש, בכתיבה].

יערי מייצג אפוא גישה מסויגת וחשדנית כלפי המסר שמנהיגות שארית הפלטה העבירה בכל אחת מן הסוגיות שנזכרו. לא ייפלא אפוא שדבריו של קובנר מצטלצלים כיום לאוזננו ביתר בהירות: 'לא ידענו מהי ארץ ישראל שלאחר המלחמה. אם עד השחרור היא הייתה בבחינת חלום, מכאן והלאה היא נעשתה חרדה' (ברזל, 1998, עמ' 70). קובנר נשאר בתנועה שהשתייך אליה בכל נימי נפשו, אך נותר מיוסר. מסכמת ברזל בעניין מעמדו של קובנר בקיבוץ הארצי: 'וכך ניצב אבא קובנר, בחזותו הסגפנית, באישיותו הכריזמתית ובעושר ביטויו, מול מנהיגות תנועתו כדמות מסעירה, מנותקת ומאיימת כאחד' (שם, עמ' 103).

הקיבוץ המאוחד היה הגוף הגדול בין התנועות הקיבוציות ועם קום המדינה מנו חבריו כ־20,000 נפש ב־56 קיבוצים. כמחצית מעולי שארית הפלטה שבאו לקיבוצים הצטרפו לקיבוץ המאוחד, ויותר מ־30 אחוז מהם עזבו את הקיבוץ בשנה הראשונה. ברזל כותבת על המפגשים בשתי התנועות הקיבוציות ומבליטה את השוני ואת הדמיון ביניהם. צביה לובטקין באה לארץ בשלהי מאי 1946 ויצחק צוקרמן בא באפריל 1947. שניהם היו גיבורי המרד, אך יצחק צוקרמן בתקופת פעילותו בפולין הפך לדמות מנהיגה של ציבור יהודי רחב, הרבה מעבר לתנועת 'דרור' שאותה הנהיג. פעילותו בוועד היהודי בוורשה, קשריו עם השלטונות ושיתוף־הפעולה עם פעילי 'הבריחה' הקנו לו מעמד נכבד. גם הוא התאכזב מרה מהתנגדות תנועתו לאיחוד תנועות הנוער והתנועות הקיבוציות. בוועידת הקיבוץ המאוחד בשנת 1946 סיפרה לובטקין בקול רועד את קורות גטו ורשה, על הלחימה ועל חורבן יהדות פולין. היא שוחחה עם מנהיגי תנועתה, אך לא חשה שהם הפנימו את הטרגדיה הגדולה שהתחוללה ואת משמעותה לעתידו של העם היהודי. ברזל מסכמת, שטבנקין נותר עם אמיתותיו הארץ־ישראליות גם בשעה שאמר ש'הלב והמוח לא אבו להאמין, עד אשר באה העדות הזאת'. עם זאת, בקיבוץ המאוחד הציגו את פעילותם של צוקרמן ולובטקין במרד כמשהו שהיה צפוי, שנבע מן החינוך התנועתי, ושהציפייה בארץ לאקט כזה אכן התממשה. כותבת ברזל: 'כשאמרו ליצחק בכל המעמדים, "אנחנו ידענו", התכוונו לכך, שידענו שיהיה מרד, ידענו כיצד יסתיים, ידענו שזוהי הגנה ש"תכריח את ההיסטוריה" להאיר "באור המרד את אובדן ששת המליונים..." ובכך ענו המברכים קודם כל לדימויה העצמי של אליטה היודעת והבונה את המהלך ההיסטורי הנכון' (ברזל, 1998, עמ' 154).

לעומת גישתו של הקיבוץ הארצי, טבנקין לא האמין בהמשך החיים היהודיים בפולין ועודד את העלייה המידית של היהודים לארץ. הוא הבין שחברי הקיבוצים בפולין אינם 'חלוצים' על־פי תודעתם אלא פליטים, אך העריך שיש להוציאם ולהעלותם לארץ ולהמשיך את 'חינוכם' בארץ. על רקע גישה זו ועזיבתם של רבים מעולי שארית הפלטה את הקיבוצים, ובהם פרטיזנים ולוחמים, התגבשה ההחלטה שיש להקים קיבוץ מיוחד של הניצולים, שהוא ישמש בבחינת 'המחנך' והמנהיג לעולים האלה, ויהיה גם המנציח את סיפור השואה והמרד. גישה זו היתה הפוכה מגישתו של 'יערי שנזכרה לעיל (ברזל, 1998, עמ' 175–197).

בביוגרפיה שלה על אבא קובנר מסכמת דינה פורת את הפרק שדן בשלבי ההתערות הראשונה בארץ בשיר אירוני של קובנר: 'כשחזרו / מן הרעב הוא וחבריו / עלו במשקל / בלי בעיות. / לפעמים / האדים החלב שהוגש לפניהם בשפע / בחדר האוכל [...] ובאיזו מהירות התאוששו / מן האימה ומן הזיכרון / בשיחות על חברים שאבדו / אחד אחד לנגד עיניהם / ולא מלאו עיניהם דמעות [...] גם אצלו חזר הכל למסלולו / למעט השלווה, שמחוץ לשינה' (פורת, 2000, עמ' 252–253, מצוטט מתוך סלון קטרינג, עמ' 88). יצחק צוקרמן, שקיבל על עצמו להיות סמל המרד בעבור תנועתו, העיד: 'יש דבר אחד, המבדיל אותנו מהקודמים לנו: תקופת הדמים, אשר גורמת לשוני רב בתחושתנו, בהבנה שלנו' (ברזל, 1998, עמ' 183).

סיכום

עברנו מסע ארוך בין־דורי במעקב אחר התפתחותה של הכתיבה ההיסטורית על שארית הפלטה. למדנו שהמחקר אינו קופא על שמריו, שדורות של היסטוריונים צעירים קוראים מחדש ומפרשים שוב ושוב את המקורות ומחפשים מקורות חדשים. דומה שעיקר השוני בין החוקרים הוא בהתרכזות בסוג המקורות ובדגשים שכל חוקר מציג. בראשית דברי הבחנתי בין הסתכלות מבפנים לבין הסתכלות מבחוץ, אבל הסתכלות שונה זו אינה בהכרח קריאה של מקורות שונים, אלא הצגת שאלות אחרות לאותם המקורות עצמם ומתן פרשנות חדשה. עיתונות שארית הפלטה והיבול הספרותי של אנשיה היו מן החומרים הראשונים בסדנת ההיסטוריונים, וצמח צמריון, מן השליחים לברגן בלזן, פרסם את ספרו כבר בשנת תש"ל. אך הקריאה שמציעים מנקוביץ, לבסקי, פת ואחרים לספרות זו שונה בתכלית. על אף ההיכרות עם מקורות אלה עסקה ספרות המחקר תקופה ארוכה בתיעוד הרשמי המוסדי הקשור ליישוב בארץ־ישראל, לשליחים ולפועלם. דימויָה של שארית הפלטה נוצר מדברים שכתבו ואמרו בימים ההם עצמם שליחים מן הארץ, נציגי ארגונים יהודיים ובין־לאומיים והבנתם ברוח התקופה.

עמדנו על הממד האידאולוגי שבכתיבת הדור הראשון של חוקרים, ניצולים ופעילים בקרב שארית הפלטה. הם הכירו היטב את המקורות של שארית הפלטה עצמה, את העיתונים שהתפרסמו, את בתי־הספר שהוקמו ואת הדיונים בכינוסים הרבים שאנשי שארית הפלטה

קיימו. אך השאלות ששאלו היו קשורות בטבורן לבעיות שהעסיקו אותם ואת החברה בעת פעילותם ובמהלך כתיבתם. הקשר שבין הקטסטרופה הגדולה לבין 'נס' התקומה ניצב במוקד עולמם, והיתה לאירועים הרי עולם אלה השפעה מכוננת. ומנגד השאלה מי תמך או לא תמך בהחלטת החלוקה ומתוך אילו מניעים, שאלה שפריזל (תשמ"ה; 1997) ובאואר (1996) התווכחו עליה, לא העסיקה אותם. לפיכך הקריאה של עיתונות שארית הפלטה והערכת רעיונותיהם נצבעו ב'נס' התחייה של מי שנדמו ל'אבק אדם' אצל רבים בימים ההם, והפכו למעפילים וללוחמים (חלמיש, תשמ"ח). דומה היה שהתשובה לחיוניות הזאת ברורה, והיא נוצקה בדמותם של הציונות והיישוב, על שליחיו ומסריו.

ספרו של באואר על הבריחה היה סנונית ראשונה בשינוי התמונה ההיסטורית, אבל שנים ארוכות חלפו מאז קריאה מחודשת של אותם מקורות עצמם. משלהי שנות השמונים גבר העניין בקרב החוקרים באדם, באישה ובילד בפני עצמם, לא כמעפילים, עולים, דיירי מחנות וכדומה. קריאה זו של המקורות קשורה גם לשינויים שהתחוללו בתרבות הכתיבה ההיסטורית. ההיסטוריה הפוליטית לא ניצבה עוד במרכז הדיון. גם בקשר לאירועים פוליטיים מובהקים, כגון הגירה, פליטות ומשברים כלכליים, החיפוש אחר היחיד ופעילותו קיבלו משנה חשיבות. ההיסטוריה מלמטה, חיי יום־יום, שאלות מגדריות — כל אלה נעו אל מרכזה של במת המחקר, ומכאן שהשקפת העולם של הניצולים לא היתה חשובה כדי להציג את צדקתה של הציונות, אלא כדי להבין את עולמם הפנימי, את תרבות החיים ועריכה שהדריכו אותם לאחר ששרדו, ואת העולם האבוד של בית, משפחה וקהילה, שאותו חיפשו נואשות.

חוויית האובדן בצד הרצון לחיים, מתוך שאיפת הנקמה הראשונית שהלכה והתעדנה והתפרשה אצל מרבית הניצולים כיצירת חיים חדשים, נמצאו במוקד המאמץ להבין את עולמה הפנימי של שארית הפלטה. כיצד בני־אדם אלה עיצבו את סבלם ואת הישרדותם, מה היו דרכיהם בעיצוב הזיכרון, כיצד הקימו משפחות ומה היו התכנים שמערכת החינוך שהקימו העבירה להם — כל אלה נדונו מזוויות חדשות.

דומני שאין זה מקרה שמספר לא מבוטל בקרב דור היסטוריונים זה הוא בנות ובנים לניצולים. אולי חוויית הבית, שיש בה התפעמות והתנגשות בעת ובעונה אחת, מצאה לה סיפוק ופורקן בעבודתן של יבלונקה, באומל, קינן, שפירא ואחרים. כל כתיבה של העבר היא פרי התרבות ההיסטורית של תקופתם של הכותבים, וזו מושפעת ממערכת הערכים, מהאידאולוגיות, מהזכרונות ומן השיח הציבורי בכללותו, ומכאן שסוגיית הקשר שבין הקמת המדינה לבין השואה ומקומה של שארית הפלטה במהלך זה לא ירדו מסדר היום המחקרי. זאת ועוד, סוגיות בנות הזמן של שלום ומלחמה ואף של פליטות פלסטינית הציבו ביתר שאת את שאלת צדקתה של הציונות או את הטענה בדבר הקמתה של מדינת ישראל בחטא. גם לאלה חלק בכתיבה על שארית הפלטה, כפי שראינו לעיל בקשר לספרו של גרודזינסקי ובקשר לגישות הטוענות לאינסטרומנטליזציה של שארית הפלטה בעשייה ובחשיבה של מדינאי התקופה. אין להקל ראש בסוגיות אלה, שלכאורה אינן חלק מן המחקר ההיסטורי הטהור, אך הן חלק מן הזכרונות של ישראלים רבים, יהודים ולא

יהודים. הזיכרון, כמו השיח הפוליטי, משמשים בין הסוכנים הפעילים בעיצובו של השיח ההיסטורי. השאלה המרכזית כלפי מחקרים אלה היא תקפותם המתודולוגית.

נושאים רבים הקשורים להבנת חייהם של הניצולים במחנות בגרמניה ובארצותיהם בשנות הארבעים ובראשית שנות החמישים עדיין דורשות עיון. שאלות של מגדר רק החלו להידון במחקרים של באומל (1998) ושל שיין (2007 אנגלית). סוגיות מרכזיות של חיי הדת בקרב שארית הפלטה נמצאות במצב עוברי, והתרומות החשובות של גרשון גרינברג ושל ג׳ודי באומל עדיין ניצבות בבדידותן. מחקרים השוואתיים על היקלטותם של הניצולים בארצות שונות עדיין לא ראו אור, והנושאים שנדונו בזיקה לקליטתה של שארית הפלטה בישראל חלקיים, כפי שצוין לעיל. לדור ההיסטוריונים הצעירים, שנקודת הראות שלהם תהיה ודאי שונה, נותרו נושאים חדשים רבים למחקר, בצד קריאה מחודשת ופרשנות עצמאית של הנושאים שעלו במאמר הזה.

ביבליוגרפיה

אבנרי אריה (תשמ״ח). **מולוס עד טאורוס: עשור ראשון להעפלה דרך הים**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

אבריאל אהוד (1976). **פתחו שערים**, מעריב, תל־אביב.

אליאב לובה (1968). **הספינה אולוא: סיפורו של ארתור**, עם עובד, תל־אביב.

אלעזרי עדנה (1989). ׳הגימנסיה העברית על שם החטיבה היהודית הלוחמת בברגן בלזן׳, עבודה לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

אנגל דוד (1996). **בין שחרור לבריחה: ניצולי השואה בפולין והמאבק על הנהגתם, 1944–1946**, עם עובד, תל־אביב.

אפלפלד אהרון (1979). **מסות בקוף ראשון**, הספריה הציונית, ירושלים.

אפלפלד אהרון (תש״מ). **מכוות האור**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

אפלפלד אהרון (1999). **סיפור חיים**, כתר, ירושלים.

באואר יהודה (1970). **הבריחה**, ספרית פועלים, תל־אביב.

באואר יהודה (תשל״א). ׳ראשית התהוותו של אירגון שארית הפליטה בבאוואריה׳, **יד ושם: קובץ מחקרים**, ח, עמ׳ 117–144.

באואר, יהודה (1996). ׳השפעת השואה על הקמת מדינת ישראל׳, בתוך: ישראל גוטמן (עורך), **תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה: הרצאות בכינוס הבין־לאומי התשיעי של חוקרי השואה**, יד ושם, ירושלים, עמ׳ 496–501.

באומל יהודית (תשנ״ב). ׳מבוכנוואלד ל״קיבוץ בוכנוואלד״: התהוותה ופעילותה של קבוצת ההכשרה הראשונה שנוסדה בגרמניה לאחר מלחמת העולם השנייה׳, **יהדות זמננו**, 7, עמ׳ 191–218.

באומל, ג׳ודי (1994). **קיבוץ בוכנולד**, בית לוחמי הגטאות, תל־אביב.

באומל תידור יהודית (יולי 1995). 'קליטת שארית הפלטה בארץ־ישראל — קיבוץ בוכנוולד באפיקים (1945–1947)', **קתדרה**, 76, עמ' 173–190.

באומל תידור יהודית (2004). **גיבורים למופת: צנחני היישוב במלחמת העולם השנייה ועיצוב הזיכרון הקולקטיבי הישראלי**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה־בוקר.

בוגנר נחום (1991). **אי הגירוש: מחנות המעפילים בקפריסין, 1946–1948**, עם עובד, תל־אביב.

בוגנר נחום (עורך) (1991). **תרומת ההעפלה במאבק נגד הבריטים**, יד טבנקין, אפעל.

בוגנר נחום (תשנ"ג). **ספינות המרי: ההעפלה 1945–1948**, משרד הביטחון, תל־אביב.

בוגנר נחום (1992). '"שורות המגינים" בקפריסין', בתוך: יהודה ואלך ואחרים (עורכים), **תרומת העלייה במלחמת העצמאות**, יד טבנקין, אפעל, עמ' 28–39.

בוגנר נחום (עורך) (2000). **בחסדי זרים: הצלת ילדים בזהות שאולה בפולין**, יד ושם, ירושלים.

ביכלר יהושע (אפריל 1978). 'בלוק ילדים 68 במחנה־הריכוז בוכנוואלד', **ילקוט מורשת**, כה, עמ' 45–60.

בסוק משה (עורך) (1947). **ספר המעפילים**, ההסתדרות הציונית, ירושלים.

בראגינסקי יהודה (תשכ"ה). **עם חותר אל חוף: חמש־עשרה שנה בשירות עליה ב'**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

בר־גיל שלמה (נובמבר 1997). 'השיקום והקליטה החינוכית של ילדים ונערים משארית הפליטה באירופה ע"י עליית הנוער והתנועה ההתיישבותית, 1945–1949', **ילקוט מורשת**, סד, עמ' 7–27.

בר־גיל שלמה (1999). **מחפשים בית מוצאים מולדת: עליית הנוער בחינוך ובשיקום שארית הפלטה 1945–1955**, יד יצחק בן־צבי והמרכז למורשת בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, ירושלים וקריית שדה־בוקר.

בר־גיל שלמה (תש"ס) 'ביטחון וזהות חדשה — בתי ילדים ציונים ולא־ציונים בגרמניה ובצרפת 1945–1949', בתוך: יואל רפל (עורך), **בריחים של שתיקה: שארית הפליטה וארץ־ישראל** (שנתון 'משואה' כח), עמ' 147–173.

ברזל נעימה (1998). **עד כלות ומנגד: המפגש בין מנהיגי מרד הגטאות לבין החברה הישראלית**, הספריה הציונית, ירושלים.

גוטמן ישראל (1985). **היהודים בפולין אחרי מלחמת העולם השנייה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים.

גלבר יואב (תשמ"ג). **תולדות ההתנדבות, ג, נושאי הדגל**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

גלבר יואב (1990). 'המפגש בין המתנדבים הארצישראלים בצבא הבריטי ובין שארית־הפליטה', בתוך: ישראל גוטמן ועדינה דרכסלר (עורכים), **שארית־הפליטה 1948–1944: השיקום והמאבק הפוליטי**, יד ושם, ירושלים, עמ' 53–70.

גניזי חיים (1987). **יועץ ומקים: היועץ לצבא האמריקני ולשארית הפליטה 1944–1949**, מורשת, תל־אביב.

גרודזינסקי יוסף (1998). **חומר אנושי טוב: יהודים מול ציונים 1945–1951**, הד ארצי, אור יהודה.

דבורז'צקי מרק (ינואר 1956). 'שארית הפליטה בישראל: מחקר הבעיות הדמוגראפיות והביולוגיות של עליית ניצולי ארצות־השואה', **גשר**, 1, עמ' 83–113.

דקל אפרים (תש"ט). **בנתיבי ה"בריחה"**, מערכות, תל־אביב.

הדרי זאב (וניה), צחור זאב (1982). **אוניות או מדינה: קורות אוניות המעפילים 'פאן יורק' ו'פאן קרשנט'**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

הכהן דבורה (1994). **תכנית המיליון: תכניתו של דוד בן־גוריון לעליית המיליון 1942–1945**, משרד הביטחון, תל־אביב.

וגמן אשכולי חוה (1994). **אלם: מפא"י נוכח השואה, 1939–1942**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

ויינר חנה, עופר דליה (1992). **פרשת קלאדובו־שאבאץ: מסע ההעפלה שלא הושלם**, עם עובד־ספרית ההעפלה, תל־אביב.

ויץ יחיעם (מאי 1980). 'שארית הפליטה בדיוניהם ושיקוליהם של חברי הנהלת הסוכנות ממאי 1945 ועד נובמבר 1945', **ילקוט מורשת**, כט, עמ' 53–80.

ויץ יחיעם (ניסן תש"ן). 'שאלת הפליטים היהודים במדיניות הציונית', **קתדרה**, 55, עמ' 162–174.

ויץ יחיעם (1994). **מודעות וחוסר אונים: מפא"י לנוכח השואה 1943–1945**, יד יצחק בן־ צבי, ירושלים.

זרטל עידית (1996). **זהבם של היהודים**, עם עובד, תל־אביב.

חלמיש אביבה (תשמ"ח). 'ההעפלה: ערכים, מיתוס ומציאות', בתוך: נורית גרץ (עורכת), **נקודות תצפית: תרבות וחברה בארץ־ישראל**, האוניברסיטה הפתוחה, תל־אביב, עמ' 86–98.

חלמיש אביבה (1990). **אקסודוס — הסיפור האמיתי: פרשת אוניית המעפילים יציאת אירופה תש"ז**, עם עובד, תל־אביב.

חלמיש אביבה (אפריל 2007). 'יחסו של מאיר יערי להצלה ולעלייה בתקופת השואה', **ילקוט מורשת**, 83, עמ' 25–52.

חלמיש אביבה (בהכנה). 'מרחביה וסטלינגראד! לא ורשה ולא מצדה: מאיר יערי נוכח שואת יהודי אירופה והשלכותיה', בתוך: דינה פורת (עורכת), **אישים ביישוב הארץ־ישראלי ויחסם לשואה ולנאציזם, 1933–1945** (שם זמני), הוצאת יד יצחק בן־צבי.

טננבאום בנימין (1947). **אחד מעיר ושניים ממשפחה**, ספרית פועלים, מרחביה.

יבלונקה חנה (1992). 'שארית הפליטה', בתוך: יהודה ואלך ואחרים (עורכים), **תרומת העלייה במלחמת העצמאות**, יד טבנקין, אפעל, עמ' 19–27.

יבלונקה חנה (1994). **אחים זרים: ניצולי השואה במדינת ישראל, 1948–1952**, יד יצחק בן־צבי ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, ירושלים.

יבלונקה חנה (1997). 'עולי אירופה ותודעת השואה בישראל', בתוך: צבי צמרת, חנה יבלונקה (עורכים), **העשור הראשון: תש"ח–תשי"ח**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים, עמ' 41–56.

יבלונקה חנה (אפריל 1998). '50 שנה למפגש — ישראלים וניצולים בראי הספרות, הזיכרון וההיסטוריוגרפיה', **ילקוט מורשת**, סה, עמ' 81–103.

יבלונקה חנה (2001). **מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן**, משכל, תל־אביב.

יחיל (הופמן) חיים, 'פעולות המשלחת הארצישראלית לשארית הפליטה 1945–1949', **ילקוט מורשת**, ל (נובמבר 1980), עמ' 7–40; לא (אפריל 1981), עמ' 133–176.

כהן יוחנן (תשל"ג). 'הבריחה הגדולה מפולין', בתוך: חיים ברלס, אריה טרטקובר ודב סדן (עורכים), **אנציקלופדיה של גלויות**, יב, הוצאת אנציקלופדיה של גלויות, ירושלים.

כהן יוחנן (1995). **עוברים כל גבול: 'הבריחה' — פולין 1945–1946**, זמורה ביתן, תל־אביב.

כהן רעיה (1999). **בין שם לכאן: סיפורם של עדים לחורבן, 1939–1942**, עם עובד, תל־אביב.

כוכבי אריה (1994). 'המערכה של בריטניה נגד העקורים היהודים: היבטים בינלאומיים', **הציונות**, יח, עמ' 415–428.

כוכבי יהויקים (1999). **שורש לעקורים: תנועות הנוער במחנות העקורים בגרמניה 1945–1949**, הספריה הציונית, ירושלים.

לבסקי חגית (מרס 1990). 'שארית־הפליטה והקמת המדינה — הזדמנות אשר נוצלה', **קתדרה**, 55, עמ' 175–181.

לבסקי חגית (1990). '"שארית־הפליטה" מאובייקט לסובייקט: מגמות במחקר', **יהדות זמננו**, 6, עמ' 25–43.

לבסקי חגית (תש"ס). 'קהילה של ניצולים: חברה ופוליטיקה וארגון בברגן־בלזן לאחר 1945', בתוך: יואל רפל (עורך), **בריחים של שתיקה**, עמ' 53–72.

לבסקי חגית (2006). **לקראת חיים חדשים: ניצולים ועקורים בברגן־בלזן ובאזור הכיבוש הבריטי בגרמניה 1945–1950**, יד ושם, ירושלים.

לוין דב (1987). **בין ניצוץ לשלהבת: "ארגון ברית ציון" במלחמת העולם השנייה**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן.

מגד אהרון (1984). **מסע הילדים אל הארץ המובטחת: פרשת ילדי סלבינו**, עם עובד, תל־אביב.

מנקוביץ זאב (1990). 'היווצרותה של שארית הפליטה — נובמבר 1944–יולי 1945', **יד ושם: קובץ מחקרים**, כ, עמ' 235–260.

מנקוביץ זאב (תשנ"א). 'הציונות ושארית־הפליטה', **שארית־הפליטה 1944–1948**, עמ' 189–206.

מנקוביץ זאב (תשס"ז). **בין זכרון לתקווה: ניצולי השואה בגרמניה הכבושה**, יד ושם, ירושלים.

מרקוביצקי יעקב (1992). 'הגח"ל, פועלו ותרומתו למלחמת העצמאות', בתוך: יהודה ואלך ואחרים (עורכים), **תרומת העלייה במלחמת העצמאות**, עמ' 7–18.

מרקוביצקי יעקב (תשנ"ה). **גחלת לוחמת: גיוס חוץ לארץ במלחמת העצמאות**, מערכות-משרד הבטחון, תל־אביב.

מרקוביצקי יעקב (1998). '"אליטה משרתת" או ציידי נפשות פוליטיים: שליחי ההתיישבות העובדת והתנועות החלוציות במחנות העקורים באיטליה (1945–1948)', **דפים לחקר תקופת השואה: מאסף**, טו, עמ' 131–148.

מרקוביצקי יעקב (תש"ס). '"הרוס הרוס את מחיצת הזרות": על קליטתם של העולים החדשים בצה"ל במלחמת העצמאות', בתוך: יואל רפל (עורך), **בריחים של שתיקה**, עמ' 275–291.

סימרוט דוד (1996). 'היישוב ושארית הפליטה בארץ־ישראל: הטיפול ודרכי ההתמודדות 1944–1948', עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

סימרוט דוד (תש"ס). 'היערכות היישוב לקראת קליטת עולי שארית הפליטה, 1945–1948', בתוך: יואל רפל (עורך), **בריחים של שתיקה**, עמ' 253–274.

סיון עמנואל (1991). **דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזיכרון**, עם עובד, תל־אביב.

סלוצקי יהודה (תשל"ג). **ספר תולדות ההגנה**, ג, הספריה הציונית, ירושלים.

סרני עדה (תשל"ה). **ספינות ללא דגל**, עם עובד, תל־אביב.

עופר דליה (1990). 'מניצולים לעולים — שארית־הפליטה לנוכח העלייה', בתוך: ישראל גוטמן ועדינה דרכסלר (עורכים), **שארית־הפליטה 1944–1948**, עמ' 275–303.

עופר דליה (תש"ס). 'ניצולים כעולים: המקרה של עצורי קפריסין', בתוך: יואל רפל (עורך), **בריחים של שתיקה**, עמ' 225–252.

פורת דינה (2000). **מעֵבר לגשמי: פרשת חייו של אבא קובנר**, עם עובד, תל־אביב.

פרוינדליך יהושע (אפריל 1997). 'השואה, מדינות העולם ושאלת ארץ־ישראל', **משואה**, כה, עמ' 35–47.

פריזל אביתר (תש"ם). 'חורבן יהדות אירופה — גורם בהקמת מדינת ישראל?', **מולד**, ח, עמ' 21–32.

פריזל אביתר (1997). 'שואה או תקומה — סיסמא או קשרים היסטוריים ריאליים', בתוך: **תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה: הרצאות בכינוס הבין־לאומי התשיעי של חוקרי השואה**, יד ושם, ירושלים, עמ' 402–495.

פרילינג טוביה (1991). 'בן גוריון — היישוב ושארית־הפליטה, 1942–1945, מנתמך לתומך', בתוך: ישראל גוטמן ועדינה דרכסלר (עורכים), **שארית־הפליטה 1944–1948**, עמ' 405–431.

צוקרמן יצחק (1990). **שבע השנים ההן**, הקיבוץ המאוחד, לוחמי הגטאות.

צחור זאב (תשס"ה). 'ניצולי השואה והפוליטיקה הציונית — מי המנצל ומי המנוצל', בתוך: אלי צור (עורך), **עולם ישן אדם חדש: קהילות ישראל בעידן המודרניזציה — מוגש לישראל אופנהיים בהגיעו לגבורות**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה־בוקר, עמ' 264–279.

צמריון צמח (תש"ל). **העיתונות של שארית הפליטה בגרמניה כביטוי לבעיותיה**, ארגון שארית הפליטה מהאזור הבריטי בישראל, תל־אביב.

קאופמן מנחם (1976). 'עתידה של שארית־הפליטה ושאלת ארץ־ישראל בעיני האירגונים הלא־ציוניים בארצות־הברית בשנת 1945', **ילקוט מורשת**, כא, עמ' 181–198.

קאפלאן ישראל (מאי 1947). 'מארש פון קאופערינג לאגערן', **פון לעצטן חורבן**, 5, מינכן, עמ' 22.

קינן עירית (1990). 'בין תקווה לחרדה: תדמית שארית הפליטה בעיני השליחים הארצישראליים למחנות העקורים בגרמניה, 1945', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), **העפלה: מאסף לתולדות ההצלה, הבריחה, ההעפלה ושארית הפליטה**, עם עובד, תל־אביב, עמ' 211–229.

קינן עירית (עורכת) (1993), **המפגש**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

קינן עירית (1996). **לא נרגע הרעב: ניצולי השואה ושליחי ארץ־ישראל, גרמניה 1945–1948**, עם עובד, תל־אביב.

קלס שלמה (1989). **גבולות, מחתרת ובריחה: פעילות ציונית־חלוצית בברית־המועצות וקשרים עם היישוב בארץ, 1941–1945**, מורשת, תל־אביב.

שגב תום (1992). **המיליון השביעי: הישראלים והשואה**, כתר, ירושלים.

שטאובר רוני (2000). **הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציונית בארץ בשנות החמישים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

שיין עדה (2000). 'מערכות החינוך במחנות העקורים היהודיים בגרמניה ובאוסטריה (1945–1951)', עבודה לתואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

שיין עדה (תש"ס). 'משלחת המורים מארץ־ישראל במחנות העקורים, 1947–1949', בתוך: יואל רפל (עורך), **בריחים של שתיקה**, עמ' 89–120.

שיין עדה (תשס"ו). 'מניצולים לאזרחים בוני אומה — על ההכשרה המקצועית במחנות העקורים בגרמניה', בתוך: **דור לדור: קבצים לחקר ולתיעוד תולדות החינוך היהודי בישראל ובתפוצות**, כז, עמ' 223–250.

שיין עדה (2006). 'אנו נהיה הגשר בין האתמול למחר: חינוך למבוגרים בקרב שארית הפליטה באירופה', הרצאה בכינוס קתדרת שמואל היבר, האוניברסיטה העברית בירושלים.

שיין עדה (2007). '"עוד לא נותקה השלשלת": תנועות הנוער במחנות העקורים כסוכנות חברות לאומיות', **משואה**, לד, עמ' 170–205.

שיץ דוד (1988). **שושן לבן שושן אדום**, כתר, ירושלים.

שלו זיוה (תשמ"ט). 'טוסיה אלטמן: מההנהגה הראשית של "השומר הצעיר" להנהגת הארגון היהודי הלוחם', עבודה לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב.

שלו זיוה (2005). **חייקה**, מורשת — ספרית פועלים: בית עדות ע"ש מרדכי אנילביץ, תל־אביב.

שערי דוד (1981). **גירוש קפריסין, 1946–1949: ההעפלה, המחנות וחברת המעפילים**, אוניברסיטת תל־אביב-הספריה הציונית, ירושלים.

שערי דוד (1997). 'מאפייני חברת המעפילים במחנות הגירוש בקפריסין', **משואה**, כ"ה, עמ' 48-62.

שערי דוד (תש"ס). 'ייחודה של שארית הפליטה', בתוך: יואל רפל (עורך), **בריחים של שתיקה**, עמ' 21-51.

שפירא אניטה (תשמ"ח). 'מפגש הישוב עם שארית הפליטה', **ההליכה על קו האופק**, עם עובד, תל־אביב, עמ' 325-354.

שפירא אניטה (1994). 'היסטוריוגרפיה וזכרון: מקרה לטרון תש"ח', **אלפיים**, 10, עמ' 9-41.

שפירא אניטה (1997). 'המיתוס של היהודי החדש', **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עם עובד, תל־אביב, עמ' 155-175.

שפירא אניטה (תש"ס). 'מפגש ציפיות', בתוך: יואל רפל (עורך), **בריחים של שתיקה**, עמ' 11-19.

שריד לוי אריה (1997). **במבחן הענות והפרות: התנועות החלוציות בפולין בשואה ולאחריה, ב, תקומה מן האפר**, מורשת, בית עדות ע"ש מרדכי אנילביץ, תל־אביב.

Bauer Yehuda (1989). *Out of the Ashes: The Impact of American Jews on Post Holocaust European Jewry*, Pergamon Press, Oxford.

Baumel Judy (1998). *Double Jeopardy: Gender and the Holocaust*, Vallentine Mitchell, London and Portland.

Friling Tuvia (2001). 'The "King of the Jews" in Bulgaria: David Ben-Gurion's Diary, December 1944', *Shvut*, 10 (26), pp. 182-279.

Gutman Israel, Saf Avital (eds.) (1990). *She'erit Hapletah, 1944-1948: Rehabilitation and Political Struggle,* Proceedings of Yad Vashem International conference, Yad Vashem, Jerusalem.

Gutman Israel (1990). 'She'erit Hapletah – the Problems, Some Elucidation', in: Israel Gutman & Avital Saf (eds.), *She'erit Hapletah, 1944-1948*, pp. 509-530.

Kangisser Choen Sharon (in print). 'Why we chose Australia', paper delivered at International workshop: *Holocaust Survivors in their Countries of Resettlement: Time, Space and Identities*, The Hebrew University of Jerusalem, 29-30 January 2007.

Kochavi J. Arieh (2001). *Post-Holocaust Politics: Britain, the United States, and Jewish Refugees 1945-1948*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Kokkonen Susanna (2003). 'The Jewish Refugees in Postwar Italy, 1945-1951', Ph.D. Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem.

Levin Dov (1990). 'discussion', in: Israel Gutman & Avital Saf (eds.), *She'erit Hapletah*, *1944-1948,* p. 531.

Mankowitz Zeev (2002). *Life between Memory and Hope: The Survivors of the Holocaust in Occupied Germany*, Cambridge University Press, New York.

Ofer Dalia (1990). *Escaping the Holocaust: Illegal Immigration to the Land of Israel*, OUP, New York.

Ofer Dalia (1996). 'Israel', in: David Wyman, *The World Reacts to the Holocuast*, Johns Hopkins University, Baltimore, pp. 839-923.

Ofer Dalia (1996). 'Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-1953', *Journal of Contemporary History*, 31, pp. 567-595.

Pat Avinoam J. (2005). 'Finding Home and Homeland: Jewish DP Youth and Zionism in the Aftermath of the Holocaust', Ph.D. dissertation, New York University.

Pat Avinoam J. (forthcoming). *Living in Landsberg, Dreaming of Deganiah: Jewish DP Youth and Zionism after the Holocaust*.

Pat Avinoam J. (forthcoming). *Cultural Work in Kibbutz: Zionist Function and Fantasy for Jewish DP Youth*.

Porat Dina (1990). *The Blue and the Yellow Stars of David: The Zionist Leadership in Palestine and the Holocaust, 1939-1945*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Schein Ada (2007). 'She'erit Hapleta, Women in Germany', in: Paula Hyman, Dalia Ofer (eds.), *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, Shalvi Publishing, Jerusalem.

Shapira Anita (1990). 'The Yishuv Encounter with the Survivors of the Holocoaust', in: Yisrael Gutman & Avital Saf (eds.), *She'erit Hapletah, 1944-1948*, pp. 80-106.

Warhaftig Zorach (1946). *Uprooted: Jewish Refugees and Displaced Persons after Liberation*, IJA, AWC, New York.

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
אי"ט – ארכיון יד טבנקין, רמת־אפעל
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

נלי אורן	מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות
גדעון ביגר	אוניברסיטת תל־אביב
אמיר בנבג׳י	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
חנוך בן פזי	אוניברסיטת בר־אילן
שני בר־און	אוניברסיטת תל־אביב
אמיר גולדשטיין	קריית שמונה
יוסף גורני	אוניברסיטת תל־אביב
יצחק דהן	האוניברסיטה העברית בירושלים
גדעון דורון	אוניברסיטת תל־אביב
און וינקלר	אוניברסיטת חיפה
יוסי טרנר	מכון שכטר למדעי היהדות
יוסי כץ	אוניברסיטת בר־אילן
אודי לבל	אוניברסיטת בן־גוריון
עמוס מוריס־רייך	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
אסף מידני	המכללה האקדמית של תל־אביב-יפו
דליה עופר	האוניברסיטה העברית בירושלים
בעז ערפלי	אוניברסיטת תל־אביב
קימי קפלן	אוניברסיטת בר־אילן
דוד שטנר	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: 1940–1948.

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.

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".

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**.
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־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.
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 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, **עם 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**.
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**.
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**.
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), 2005, **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.
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**.

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 ובריתּ־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 בבריתּ־המועצות, 1947–1987**.

פינקוס בנימין, 1999, **סופה של תקופה: יהודי בריתּ־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 חֶדֶק 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.

צור אלי, 1998, **נופי האשליה: מפ״ם 1948–1954**.

צור אלי (עורך), 2005, **עולם ישן אדם חדש: קהילות ישראל בעידן המודרניזציה**.

צור אלי, 2006, **לפני בוא האפלה: השומר הצעיר בפולין ובגליציה, 1930–1940**, בשיתוף עם יד יערי, גבעת חביבה.

צור מוקי (עורך), 2001, **בשנה הבאה: 'שנות טובות' מן הקיבוץ**, בשיתוף עם יד יערי, גבעת חביבה ויד טבנקין, רמת אפעל.
צור מוקי, 2007, **כָּרְעָה בָּרוּחַ: עיונים בתרבות הקיבוץ והתרבות הישראלית**, בשיתוף עם יד טבנקין, יד יערי והמכון לחקר הקיבוץ, אוניברסיטת חיפה.
צור מוקי ודניאלי יובל (עורכים), 2004, **יוצאים בחדש האביב: פסח ארץ־ישראלי בהגדות מן הקיבוץ**, בשיתוף עם יד יצחק בן־צבי, יד טבנקין, רמת אפעל ויד יערי, גבעת חביבה.
צמרת צבי, 1993, **ימי כור ההיתוך: ועדת חקירה על חינוך ילדי העולים (1950)**.
צמרת צבי, 1997, **עלי גשר צר: עיצוב מערכת החינוך בימי העלייה הגדולה**.
קנטור אפרת, 2007, **'בעצמם הם כותבים להם שיר': עיצוב הזיכרון הקולקטיבי בקיבוץ המאוחד 1948–1978**, בשיתוף עם יד טבנקין.
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.

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.
ציונות: פולמוס בן זמננו (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 1996, עורכים: פנחס גינוסר ואבי בראלי. בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב.
כלכלה וחברה בימי המנדט, 1918-1948 (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2003, עורכים: אבי בראלי ונחום קרלינסקי.
איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2004, עורכים: אבי בראלי ופנחס גינוסר. בשיתוף עם מוסד הרצל לחקר הציונות ולימודה באוניברסיטת חיפה, מכון ז'בוטינסקי בישראל, תל־אביב, ומרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים.
חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2005, עורכים: אבי בראלי, דניאל גוטוויין, טוביה פרילינג, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי, 2 כרכים.
ישראלים, 1 (2007), 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). 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

*"Publishing original scholarship investigating the founding and cultural evolution of the State of Israel, [**Israel Studies**] takes a truly interdisciplinary approach, encompassing not only history, economics, and political science but also literature and sociology."*

Library Journal

Israel Studies is a publication of and edited at the Ben-Gurion Research Institute for the Study of Israel & Zionism, Ben-Gurion University of the Negev. It presents multidisciplinary scholarship on Israeli history, politics, society, and culture. It is published three times a year. Each issue includes essays and documents on issues of broad interest reflecting diverse points of view. Temporal boundaries extend to the pre-state period, although emphasis is on the State of Israel. Due recognition is also given to events and phenomena in Diaspora communities as they affect the Israeli State. In addition to articles, issues include documents and review essays of recent scholarly research on Israel.

Editor: S. Ilan Troen

Assistant Editor: Natan Aridan

RECENT EDITIONS

Volume 12, no. 2 (summer 2007)

Religious Issues

Stuart Cohen
*The Re-Discovery of Orthodox Jewish Laws Relating to the Military and War (**Hilkhot Tzavah u-Milchamah**) in Contemporary Israel: Trends and Implications*

Motti Inbari
Religious Zionism and the Temple Mount Dilemma – Key Trends

Orit Avishai
*Imagining "the Orthodox" in Emuna Elon's **Heaven Rejoices**: Voyeuristic, Reformist, and Pedagogical Orthodox Artistic Expression*

Muki Tsur
Pesach in the Land of Israel: Kibbutz Haggadot

Articles

Dalia Gavriely-Nuri
The Social Construction of "Jerusalem of Gold" as Israel's Unofficial National Anthem

Uri Cohen
Academia, Media, and the City: Civic Discourse Preceding the Establishment of a City University in Tel-Aviv

Nadav Davidovitch and Rakefet Zalashik
Recalling the Survivors: Between Memory and Forgetfulness of Hospitalized Holocaust Survivors in Israel

Reviews
Yoav Gelber
Rashid Khalidi, *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*
Ranen Omer-Sherman
Smadar Bakovic, *Tall Shadows: Interviews with Israeli Arabs*

Volume 12, no. 3 (fall 2007)

Israel and the Middle East
Elie Rekhess
The Evolvement of an Arab-Palestinian National Minority in Israel
Uri Bialer
Fuel Bridge across the Middle East – Israel, Iran, and the Eilat-Ashkelon Oil Pipeline

Multiculturalism
Eliezer Ben-Rafael
Mizrahi and Russian Challenges to Israel's Dominant Culture: Divergences and Convergences
Avraham Doron
Multiculturalism and the Erosion of Support for the Universalistic Welfare State: The Israeli Experience

Holocaust
Galia Glasner-Heled
Reader, Writer, and Holocaust Literature: The Case of Ka-Tzetnik
Dalia Ofer
The March of Memory: Survivors and Relatives in the Footsteps of the Kladovo-Sabać Refugees

Review Essays
Allan Arkush
A Review of Oren Yiftachel, *Ethnocracy Land and Identity in Israel/Palestine*
Emanuele Ottolenghi
The War Within: A Review of Edward Alexander and Paul Bogdanor (eds), *The Jewish Divide Accusers and Defenders of Israel*
Chaim I. Waxman
A Review of Eliezer Ben-Rafael, Mikhail Lyubanksy, Olaf Glöckner, Paul Harris, Yael Israel, Willi Jasper, and Julius Schoeps, *Building a Diaspora: Russian Jews in Israel, Germany and the USA* and, Eliezer Ben-Rafael and Yochanan Peres, *Is Israel One? Religion, Nationalism, and Multiculturalism*

ABSTRACTS

History Textbooks of the Ultra-Orthodox Society: The First Generation

Kimmy Caplan

One of the tools that are used in order to form the collective memory of societies in the modern era of institutionalized education is history textbooks. Based upon a variety of primary sources, this article discusses two history textbooks for *Haredi* (Ultra-Orthodox) students that appeared in the mid-1940's. One of them was written by Rabbi Dr. Moses Auerbach and its three parts were published within three years (1944-1947), and the other, written by Rabbi Meir Scheransky, consists of eight parts that were printed over a span of 26 years (1946-1972). Our aim is to set forth the historical, social, and educational circumstances within which these books were written, to present their authors and their motivations for writing them in these contexts, and to trace certain characteristics of their books. By doing so, we uncover several unexplored dimensions of Israeli *Haredi* society in the mid-20th century.

In a Naked World
'Death', 'Life' and Politics in J.H. Brenner's *From Aleph to Mem*

Boaz Arpali

From Aleph to Mem (1906) is considered an alleged memoir that reports what happened during a few days of staying with a prisoner convoy and in Russian prisons. The story's interpretation presented hereby seeks to pull out the deeper meaning of the story from under the superficial. This thought stretches between two poles: certainty of death and the irrational will to live.

The narrating hero decides to commit suicide but pulls back. Life, as he learns, does not need to be justified. Life is simply all that is not death. The hero will keep on living, even though his life has no meaning and one cannot put a finger on its flavor.

In prison, values and human emotions lose their validity. The narrative presents life in prison as a true model of human life in general – a model that reveals the true essence of human existence, dictated by blind existence. This essence, which religious, moral and philosophical doctrines wish to daze, is eternal. Changes and political revolutions may alter the outer shell, but they are none but other manifestations of the same essence which they try to change.

This derives the principal criticism over the ideologies which are allegedly based on reason and rationality, but are not up to changing a reality that in nature is sensual and irrational. The will to live, according to the story, does not let those who withstand the monstrosity of living end their lives; furthermore, it leads some of them to the path of trying to give meaning to a meaningless world.

Between Allegory and Symbol, between Laughter and Tears: Mendele the Book-Peddler and the Negation of the Diaspora

Amir Banbaji

This article re-examines a common and long-standing interpretative practice, which many critics employed for interpreting the Hebrew works of Mendele the Book-Peddler (Shalom Yaakov Abramovich, 1835-1917). Consistent with a softened version of the ideology of negation of exile, this political-literary practice established Abramovich's Jewish *Shtetl* as a canonical epitome of expressive-realist accomplishment. According to this view, Abramovich wrote a definitive literary depiction of the 'real' *Shtetl*, while at the same time allowing modern Jewish readers to criticize that form of life from a safe, modern, 'territorialized', position.

Following a symbolic line of argumentation, followers of that tradition contended that Mendele the Book-Peddler used his unique position vis-à-vis the *Shtetl* for providing us a tidy object of historical and political knowledge. Once rigorously objectified by Mendele's sharp discourse, the *Shtetl* is then delivered to the modern readers for 'post-exilic' criticism. Thus, the typical Jewish town becomes both an object of nostalgic passion and a target of political criticism. The symbolic

harmonization of those two poles facilitates the reconciliation of past and present, a necessary condition for the progressive nationalist-idealist project.

While significant work has been done within this line of thinking – most recently by Dan Miron and Gershon Shaked – my contention is that Abramovich's Hebrew works rebuff some basic traits of realist representation. Focusing mainly on the narratorial functions taken on by Abramovich, I try to trace some of the ethical and political content that his fractured literary form could suggest to a differently-oriented readership.

Between Autonomy and Community
Shimon Dubnow, Benedict Anderson and Anthony Smith on Nationalism

Joseph Gorny

The article is trying to compare three theoretical concepts of nationalism: that of the famous historian and thinker Shimon Dubnow, the leading political scientist Anthony Smith, and the popular sociologist-anthropologist Benedict Anderson.

The comparison between them is made despite the hundred year old historical and cultural gap between Dubnow on one hand, and Smith and Anderson on the other. The article finds a resemblance between Dubnow's and Smith's primordial concept of nationalism and its perennial process. As for Dubnow and Anderson, they both express sympathy towards cultural modern nationalism; and, paradoxically, Dubnow expressed the idea of Anderson's 'imagined communities' in the modern era in spite of principal theoretical differences between them.

It should be mentioned that the common denominator of the three of them is that nationalism as a spiritual feeling, culture, and ideology is a product of a historical process. The part that they cannot agree on is when the process began.

On Land and Eretz Israel in Lévinas's Thought
Questions for Zionism

Hanoch Ben Pazi

Emmanuel Lévinas's (1906-1996) philosophy, as a deontological system that seeks to accord primacy to ethics over metaphysics, makes it possible to philosophically reconsider some of the formative principles of Zionist consciousness in the Land of Israel. His mode of thought attempts to bring to Western philosophical deliberation Talmudic Jewish wisdom, its ethical principles, and its attitude and approach to the other.

Lévinas re-examines basic concepts that bear significance in a Zionist context, such as land, history, sanctity, and homeland. Part of Lévinas's discussion of Zionism takes place through the re-examination of religious concepts, such as 'the Holy Land', 'graves of the patriarchs', 'land of our ancestors', while another part of the discussion occurs within European philosophical discourse, in response to the philosophy of Martin Heidegger.

This article attempts to outline Lévinas's arguments, examining the philosophical way in which he chooses to employ Talmudic – and Jewish – concepts and arguments. The questions and themes to be explored: Eretz Israel as the Jewish people's homeland, the sanctity and uniqueness of Eretz Israel, Utopia as a question, Eretz Israel as an ancestral homeland, the ethical question of the idea of conquest, and the metaphysical perception of Eretz Israel as the center of the world. We will pose the question: does the totality of these topics form a coherent stance that testifies to Lévinas's attitude toward the Zionist idea?

The Hermann Cohen-Martin Buber Dispute over Zionism

Joseph Turner

In 1916, an intense debate between Hermann Cohen and Martin Buber on the topic of Zionism appeared in the pages of two important German-Jewish journals. Cohen was a fierce anti-Zionist who felt that Jews and Judaism must remain in the Diaspora so that the destiny of Judaism as a religion will be fulfilled. Buber identified himself as a Zionist who viewed the Jewish society then being built in Palestine as the

way of the Jewish future. The present essay takes issue with much of the existing scholarship on this debate, by presenting its shared historical context. In the course of discussion, we demonstrate the intricacies of positions and attitudes held by both Buber and Cohen regarding the meaning of Jewish existence vis-à-vis European culture, the significance and viability of the modern nation-state, as well as the meaning and character of Jewish ritual and family life in the post-emancipationist period. We then show how the intricacies of each position lead to their respective Zionist and Anti-Zionist attitudes. Finally, we inquire as to the lessons that may be learned through a re-consideration of these issues in the present day.

‘End of Jewish Existence’ or ‘Social Identity in Conflict’?
Two Forms of Assimilation in Early Social Sciences

Amos Moris-Reich

In this article I seek to demonstrate two separate but interconnected arguments pertaining to the meeting of social science history and 20th century Jewish history. My first argument is that it is possible to abstract two competing conceptions of Jewish assimilation from German and American social scientific discourses of the first half of the 20th century. The first conceives of assimilation as the gradual disappearance of the Jews as a particular group and the second as a social form of alienated individual identity. My second argument is that these contrary understandings of Jewish assimilation are embedded in and closely intertwined with specific anthropological or sociological epistemological considerations. Through this line of argument, I attempt to call attention to the importance of social science history for 20th century Jewish history. In other words, to point to the fact that different understandings of Jewish assimilation are closely tied to conceptual developments in specific fields of knowledge.

Israel and the 'Demographic Bomb'
The Story of an Erroneous Myth

Onn Winckler

Since the onset of the Zionist movement in the late 19th century and following the establishment of the state of Israel 'the demographic issue', namely, the balance between Jews and Arabs constituted one of its 'top priority agendas'. This issue was given many names, such as 'the demographic bomb', 'the demographic danger', and 'the demographic threat'. The main thesis of the paper is that Israel indeed suffers from a 'ticking demographic time bomb'. However, this 'bomb' does not relate to the balance between Jews and Arabs, but rather to the stratification of the Israeli society. Specifically, the article examines Israel's natal policy from the broader aspects of both macro-economic and employment policies. The success of the Israeli natal policy should be examined first and foremost in the area of its influence on the fertility rates of its Arab citizens, particularly the Muslims, for the past two decades. The main conclusion of the paper is that the Israeli natal policy largely failed. The major reason for this failure, it appears, is not only that in practice the Israeli natal policy was excluded from the broader aspects of the macro-economic and employment policies, but also was largely opposed to them.

Segregated and Integrated
Oriental Intellectuals in Israel

Yitzhak Dahan

This paper discusses the variety of ideas and strategies that have taken shape in an era of cultural shock (1950-1970) and adopted by Jewish oriental intellectuals.

The research delineates four main attitudes prevalent among these intellectuals: assimilationists, radical-separatists, ethnocentric-separatists and integrationists.

The discussion is focused on describing and analyzing the main concerns and strategies of the integrationists. These intellectuals are characterized by a critical attitude toward the old Israeli establishment (which identifies with the Ashkenazi elites). At the same time, those intellectuals deeply oppose the separatists (who reject the Zionist idea and reject the concept of a nation state). In addition, the

research identifies three sub-categories of integrationists – each emphasizing one particular value as a source of political legitimacy: pluralism represented by the poet Erez Biton, Jewish Nationalism represented by the Hakak brothers and Religious Ethnocentrism represented by Yosef Dahoach-Halevi.

'Drafted in Death'
Bereaved Parents, Secrecy and the Challenge of Military Hegemony

Udi Lebel

This article illustrates the process of democratization and clarity in the Israeli national security arena throughout the years and the penetration of 'military monopoly' concerning security policy design by civil social movements. It is viewed in the broader context of a trend from collective to liberal values and civil society's permeation of the state's public policy arena. Those institutional developments are being illustrated by observing the case study of bereaved parents-military relations in Israel. Three models of public behavior exhibited by parents of fallen soldiers in Israel: the 'hegemonic bereavement model' that emerged after the War of Independence (1948); the 'political bereavement model' that appeared in the wake of the Yom Kippur War (1973); the 'no-confidence model' that materialized following major accidents and revelations of negligence during the 1990s. These paradigmatic behaviors emerge in the wake of crisis situations that took a heavy toll in military dead and wounded. The article traces the public initiatives of those bereaved parents who, following their personal tragedy, became social and media activists and formulators of public consciousness.

A Breached Contract
The State and Labor in Ofakim, 1955-1981

Shani Bar-On

Research on the social history and historiography of labor in the pre-state of Israel – in essence, the very roots of the society – is nearly nonexistent. Most of the research that has been conducted has dealt primarily with the Mandate period,

finding the material and economic sphere to be constructive for workers' experience, which in turn influenced the available ideology, politics, and institutions of the Jewish community. The current study proposes an implementation of this line of investigation with a focus on the period after statehood.

The research was conducted on Ofakim, a new town established in 1955 in the western region of the Negev Desert in Israel. The article aims to explore the 'social contract' that was breached during the process of economic liberalization in the early 1980s. It opens with a discussion of the prior conditions already in place for Ofakim, which became apparent as early as 1949. It then discusses the central characters of the labor market in the late 1950s. From 1959 onwards, the state took responsibility for full employment of the workers through industrialization, by giving support to private owners. The last section of the article explicates the 'social contract' as the Ofakim workers came to understand it, through which the residents were expected to provide their duties as 'population dispersers', and in return, were guaranteed full employment by the state. This 'social contract' became particularly visible in times of its violation, and when a number of factories were closed in Ofakim, these actions were met with 'closure strikes' by the workers.

Constitutional Court
A Structural Solution to the Misruling Problems of the Political System?

Gideon Doron, Assaf Meidani

At the beginning of January 2002 the Israeli parliament rejected a primary bill, served two years earlier for establishing a constitutional court. This article will elaborate on the legislation process and place it as a phase in the development of a public-political discussion on the demand for a special constitutional court, outside the judicial system, that will be exclusively engaged in constitution criticism.

This article focuses on the question of the necessity of a special constitutional court from the political point of view: the factors putting the subject on the public agenda, and the process in which political players wish to set a public policy, meaning a structural change in the ordinances of government.

The main claim in the article stresses the deep rips in society, and the existence of an alternative political culture together with the existent institutional structure, present difficulties on the political system when trying to cope with problems

complying with the design of public policy – a problem named in literature as 'misruling of the political system'. The difficulties of ruling have developed a pattern of increased appeals to the High Court of Justice, for help in the public decision making process or compelling the politicians to change the existing institutional structure. This article strives to find solutions that will advance the ruling capabilities of the political system, in a way so that public policy can be formulated also in matters that are considered principal to the Israeli society.

In the existing political culture today, a constitutional court will not be a solution for a misruling problem of the system. At most it will be a mechanism that will probably face a varied amount of resistance from different interest groups that will not be happy with the quality and quantity of the supply of policy.

The Big Breakthrough
Menachem Begin and the 'Waiting Period'

Amir Goldstein

This article spotlights the relation between Menachem Begin's mode of action on the eve of the Six Day War, and the political and personal crises he suffered in the summer of 1966. *Herut* movement was shaken by a serious internal crisis between Begin and Shmuel Tamir, who publicly criticized Begin's leadership. The growing closeness between *Gahal* and *Rafi*, manifested by the thawed relationship between Ben-Gurion and Begin, the two historically intransigent rivals, is presented as the zenith of the process that brought together the two opposition parties, which were disappointed by their paltry performance in the elections to the Sixth Knesset. Removal of Levi Eshkol from his position as Minister of Defense is presented here in a new light, alongside the clarification of Begin's strategy, which abandoned the concept of an alternative to the government and temporarily converted it to the concept of a corrective in government, as a necessary stage on his way to heading the government. Presented here is a chronicle of a carefully thought out political process, which succeeded by taking advantage of deep processes in the Israeli political system, and in the Zionist Right, and brought the leader of the *Herut* movement to a new stage in his fascinating political career.

The Polish U.N. Delegations' Activity with Regard to the Palestine Question, 1947

Neli Oren

The article discusses the Polish involvement with the Palestine Question during the special seat of the U.N. in 1947, and the reasons for its initiatives and activities in favor of the Zionist cause and the promotion of the interests of the Jewish settlement in Palestine. Poland worked within the general framework which was drawn by the Soviet-Union, but nevertheless, didn't hesitate to deviate in its activities and initiatives from the general line held by the soviet block and U.S.S.R itself.

The popular anti-Semitism and the murders of Jews caused a wide-spread Jewish immigration which concentrated in the refugee camps in Germany. These factors also created an unfavorable public opinion about Poland in the west – especially the Jewish public opinion. The new Communist regime's belief in the power of the American Jewry had a significant weight in the formation of the Polish attitude towards the Jewish minority and the Palestine Question as well. The polish policy of immigration towards Jews was directed, also, by the ambition to realize the principle of a uni-national Polish state and to reduce significantly the number of Jews. Therefore, Poland's activity for the sake of finding a solution for the Jewish refugees, and for the realization of their national aspirations in Palestine was, eventually, a self-evident consequence resulting from this policy.

'The Plow Determined the Border' The Israeli-Jordanian Border 1922-1994

Gideon Biger, David Schattner

The international border between Israel and Jordan, established in 1994, is the outcome of a long process that began in 1922. The borderline went through four stages:

1. The British mandatory line, 1922.
2. The Armistice line, 1949.
3. The Cease-fire line, 1967.
4. The Peace line, 1994.

The first three stages were discussed in the past, but even though some research was conducted much had not been said concerning the problems and solutions made during the peace negotiation, which is the focus of this article.

The main question concerning the new international line was: are the two sides willing to create a new line, presenting the changes, which have been done along the line between 1949-1994, or should they adopt the British 1922 line that has never been demarcated. As Israeli farmers cultivated some plots of land east of the armistice line of 1949 and some changes occurred in the Dead Sea's surface, Israel asked for a new line that includes the agriculture land, while Jordan tried to copy the Israel-Egypt border model, which is the old British line.

Finally, Jordan agreed to create a borderline 'based on the British line' but not copying it. Israel and Jordan exchanged some plots of land but nothing was reported concerning this activity. Only careful examination of the maps published before and after the Peace Agreement can reveal the changes made along the line.

Who Owns the German Colonies?
The Law of German Assets and the Compensation of the Templars for their Assets in Israel

Yossi Katz

When the Reparations Agreement between Israel and West Germany was signed (1952), both countries signed an additional agreement: an agreement of principles regarding compensation to the Templars for their assets in the German colonies in Israel. This agreement was an imperative condition made by the Germans before paying reparations to Israel. The negotiations lasted for 10 years – during which heavy pressure was laid by the Templars in Germany and Australia regarding the amount of compensation to be paid to them. In return, Germany – as the representative of the Templars in Germany and Australia – recognized Israel's full ownership of all the real estate of the Templars in Israel.

The paper examines and analyzes the policy of the State of Israel regarding the lands left by the Templars at the time of its establishment; the law of 'German Assets' (1950); the reasons which led to the formulation of the special agreements and it explains why such a strong linkage was formed between the Reparations Agreement and the treaties signed between the two governments concerning the Templars' assets.

She'erit Hapleta in the Israeli Historiography

Dalia Ofer

The article studies the development of the research and writings on *She'erit Hapleta* in the D.P. camps. The topics discussed include the organization of the survivors in the camps, the *Briha*, the roll of Zionism in the reconstruction of life, the youth movements and issues of education, and the participation in the war of independence. The important topic of illegal immigration was excluded because of the voluminous research which merits a separate article.

Narratives of different historians are presented in relation to both the generational identity and the changes in history writing which moved from the political to social and cultural history. Public discourse is another factor discussed that impacts the historical narratives.

The survey demonstrates the divergence of historical writings and that many topics await further research. Up to now, historiography did not integrate the narrative of the survivors into the two major events of the 20th century: the Holocaust and the establishment of the State of Israel.

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 17

THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE • SEDE BOQER CAMPUS
BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
2007

Editors: Avi Bareli, Gideon Katz
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Tuvia Friling, Pinhas Ginossar, Yehuda Gradus, Daniel Gutwein, Aviva Halamish, Gideon Katz, Moshe Lissak, Israel Oppenheim, Zaki Shalom
Advisory Board: Avi Bareli, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Menahem Brinker, Hebrew University; Itamar Even-Zohar, Tel Aviv University; Jonathan Frankel, Hebrew University; Tuvia Friling, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Allon Gal, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Reasearch Institute; Pinhas Ginossar, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Yehuda Gradus, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Daniel Gutwein, Haifa University; Aviva Halamish, Open University; Gideon Katz, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Moshe Lissak, Hebrew University; Matityahu Mintz, Tel Aviv University; Israel Oppenheim, Ben-Gurion University of the Negev; Benjamin Pinkus, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Zaki Shalom, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Moshe Shemesh, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Ilan Troen, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute

Style Editing: Israel Ronen, Ravit Delouya, Nurit Valk, Einat Amit-Yairi
Type Editing: Nili Hirt
Abstracts Editing: Tamlil-Segev Ltd.
Cover Design: Adth Vanooijen
Production Manager: Shaul Shragai

ISSN 0792-7169
© 2007
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel at Keterpress Enterprises, Jerusalem

CONTENTS

Literature and Culture

Kimmy Caplan — History Textbooks of the Ultra-Orthodox Society: The First Generation — 1

Boaz Arpali — In a Naked World: 'Death', 'Life' and Politics in J.H. Brenner's *From Aleph to Mem* — 43

Amir Banbaji — Between Allegory and Symbol, between Laughter and Tears: Mendele the Book-Peddler and the Negation of the Diaspora — 81

Thought

Joseph Gorny — Between Autonomy and Community: Shimon Dubnow, Benedict Anderson and Anthony Smith on Nationalism — 107

Hanoch Ben Pazi — On Land and Eretz-Israel in Lévinas's Thought: Questions for Zionism — 123

Joseph Turner — The Hermann Cohen-Martin Buber Dispute over Zionism — 155

Amos Moris-Reich — 'End of Jewish Existence' or 'Social Identity in Conflict'? Two Forms of Assimilation in Early Social Sciences — 179

Society

Onn Winckler — Israel and the 'Demographic Bomb': The Story of an Erroneous Myth — 197

Yitzhak Dahan — Segregated and Integrated: Oriental Intellectuals in Israel — 239

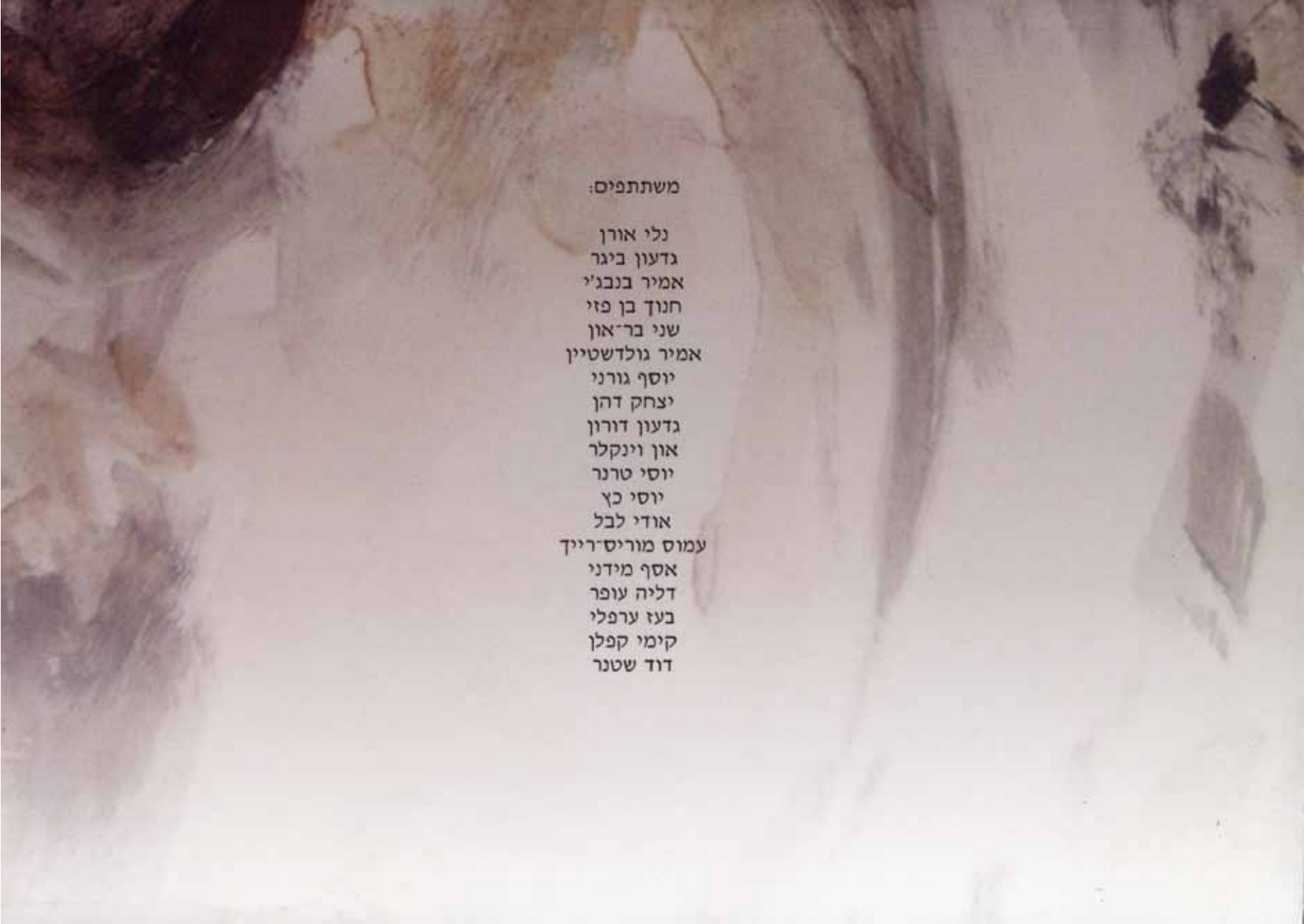
Udi Lebel — 'Drafted in Death': Bereaved Parents, Secrecy and the Challenge of the Military Hegemony — 267

Shani Bar-On — A Breached Contract: The State and Labor in Ofakim, 1955-1981 — 287

Law and Politics

Gideon Doron, Assaf Meidani — Constitutional Court: A Structural Solution to the Misruling Problems of the Political System? — 319

Amir Goldstein — The Big Breakthrough: Menachem Begin and the 'Waiting Period' — 345



משתתפים:

נלי אורן
גדעון ביגר
אמיר בנבג'י
חנוך בן פזי
שני בר־און
אמיר גולדשטיין
יוסף גורני
יצחק דהן
גדעון דורון
און וינקלר
יוסי טרנר
יוסי כץ
אודי לבל
עמוס מוריס־רייך
אסף מידני
דליה עופר
בעז ערפלי
קימי קפלן
דוד שטנר

Foreign Affairs

Neli Oren	The Polish U.N. Delegations' Activity with Regard to the Palestine Question, 1947	381
Gideon Biger, David Schattner	'The Plow Determined the Border': The Israeli-Jordanian Border 1922-1994	413
Yossi Katz	Who Owns the German Colonies? The Law of German Assets and the Compensation of the Templars for their Assets in Israel	431

Historiography

Dalia Ofer	*She'erit Hapleta* in the Israeli Historiography	465

Abbreviations 512

List of Participants 513

List of Books Published by The Ben-Gurion Research Institute 514

ISRAEL STUDIES 521

English Abstracts i