יהדות אמריקה בישראל

אתגר, דימוי והשפעה

עורכים: עדי שרצר • עופר שיף



עיונים
סדרת נושא

עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

סדרת נושא

יהדות אמריקה בישראל

אתגר, דימוי והשפעה

כתובת המערכת: מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, מדרשת בן־גוריון, מיקוד 8499000
טל' 08-6596940, פקס 08-6596939, כתובת אלקטרונית: omiller@bgu.ac.il
אתר כתב העת: www.bgu.ac.il/iyunim

עיונים
כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל
סדרת נושא

יהדות אמריקה בישראל
אתגר, דימוי והשפעה

עורכים
עדי שרצר, עופר שיף

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

עורכת משנה: אורנה מילר

מערכת הכרך: אבנר בן־עמוס, אבי בראלי, דני גוטוויין, אמיר גולדשטיין, מנחם הופנונג,
נסים ליאון, סבטלנה נטקוביץ, קובי פלד, קימי קפלן, שלום רצבי

עריכת לשון: הרצליה אפרתי, מאירה טורצקי
הגהות: הדס בלום
עריכת תקצירים: בטסי רוזנברג
סדר ועימוד, עיצוב העטיפה: ספי עיצוב גרפי, באר שבע
ניהול והבאה לדפוס: סמדר רוטמן
נדפס בדפוס פרינטיב, ירושלים

תוכן המאמרים באחריות המחברים

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן
במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

מסת"ב 978-965-510-152-2
דאנאקוד 01246-00-100-52

תשפ"ג © 2023
כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

תוכן העניינים

הקדמה

עדי שרצר, עופר שיף — על חקר מקומה של יהדות אמריקה בישראל — 7

חינוך ודת

אורית עובד — יהדות ארצות הברית וייצוגה בטקסט החינוכי
טלי תדמור־שמעוני — בבתי ספר ממלכתיים, 1955-2003 — 19

דויד ברק־גורודצקי — פלורליזם בציון: בין התנועה הרפורמית הישראלית לאמריקנית — 41

רחל ורצברגר — ההסתגלות של הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית בישראל — 63

פילנתרופיה ומעורבות חברתית

אורי קראוסהר — חייא וקיימא: סיוע הג'וינט לישיבות בישראל — 91

אופיר עבו
לי כהנר — חרדיות מודרנית בישראל: מבטים על הפילנתרופיה היהודית באמריקה — 114

פיתוח שדות מקצועיים

גלעד הלפרן — ראשיתה של המסורת העיתונאית האנגלו־אמריקנית בארץ ישראל — 137

ג'קלין לאזנוב — ספרניות וספרנים מארצות הברית והשפעתם על כינון עולם הספריות בישראל — 159

תרבות וספרות

עמרי אשר — פובליציסטיקה ישראלית לנוכח ביקורת מוסרית־פוליטית ביצירות של סול בלו ופיליפ רות — 183

חן אדלסבורג — התפסן בשדה הקטל: הולדת הכתיבה המדוברת בעברית מתוך הספרות האנטי־פסיכיאטרית — 209

הודיה בונן־אלק — הפרות סדר: רחל פומרנץ כסוכנת שינוי בספרות החרדית הישראלית — 234

רשימת המשתתפים — 255

תקצירים באנגלית — i

על חקר מקומה של יהדות אמריקה בישראל

עדי שרצר, עופר שיף

בשנת 1954 פרסם משה דייויס את אחד הספרים הראשונים בעברית על יהודי ארצות הברית, **דרכי היהדות באמריקה**.[1] הוא סקר בו את צמיחתו ואת אופיו של המרכז היהודי הגדול בעולם באותה עת וחתם אותו בפרק ספקולטיבי, 'לקראת העתיד', ובו התייחס גם לקשרים בין יהדות אמריקה לישראל:

> גורם יסודי לגיבושם ואיחודם של החיים היהודיים באמריקה היה המאמץ המשותף למען ארץ־ישראל, שעזר להביא לידי החלטת או"ם מיום 29 בנובמבר 1947, ולידי הצהרת העצמאות היהודית במדינת ישראל [...] יהדות אמריקה, שבה בחרה ההשגחה העליונה להיות בתקופה זו לקיבוץ הגדול והמשפיע ביותר בכל תפוצות ישראל, לא שכחה את ירושלים. התפילה לבניין ארץ הקודש אף כי משה לזמן־מה מן הפה – ובחוג מצומצם בלבד – לא משה מן הלב [...] בשלבים הקשים ביותר, גילתה יהדות אמריקה, על קהילותיה המאורגנות, רצון ונכונות להיחלץ לפעולה למען היישוב.[2]

ממרחק השנים קשה שלא לחוש בהצטדקות של דייויס, המבקש להזים את הטענה כי יהודי אמריקה 'שכחו' את ירושלים. הטון שלו עדין ביותר והוא בשום שלב לא הציע לקוראיו הערכה כללית ומחמיאה יותר, המדגישה כי יהדות אמריקה לא רק סייעה לישראל, אלא אף עיצבה את גורלה של המדינה הצעירה בתמיכה הפוליטית, הכלכלית והצבאית שהעניקה לה עוד בטרם נוסדה. זאת ועוד, בפסקאות הבאות עמד דייויס על 'בעיית הקשר הרוחני' שבין ישראל ליהדות אמריקה. אבל הוא מסגר את הקשר הזה לא כהשפעה הדדית של מרכז אחד על משנהו, אלא כצורך של יהדות אמריקה להיות מושפעת יותר מהרוח החלוצית של ישראל וכחובתה להביא ל'עליה שהיא צורך יסודי להתפתחות המדינה וצורך חיוני לנשמת יהדות אמריקה'.[3]

בעת כתיבת הדברים היה דייויס הרקטור (provost) של אחד המוסדות היהודיים החשובים בארצות הברית, בית המדרש לרבנים באמריקה (The Jewish Theological Seminary),

1 משה דייויס, **דרכי היהדות באמריקה**, מסדה, רמת גן תשי"ד.
2 שם, עמ' 137-138.
3 שם, עמ' 138.

וקנה לו שם כאחד המומחים הראשונים בהיסטוריה של יהודי ארצות הברית. כעבור שנים אחדות, ב־1959, הוא עלה לישראל, ייסד את המכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית והיה לדמות מרכזית בטיפוח יחסי ישראל והתפוצות. בכתביו מן השנים הבאות הוא הדגיש את 'הצורך בהגברת המהות היהודית בחיי מדינת ישראל', וציין כי 'כשם שכל קיבוצי היהודים בעולם [...] עומדים ביחסי־גומלין רצופים זה עם זה, כך גם מדינת ישראל היא בתוך העם היהודי, ולא הווייה נפרדת מן התפוצה'.[4] אולם גם בנקודה זו דייויס לא העלה בדעתו יחסי גומלין סימטריים, הכוללים לא רק תמיכה בישראל וסולידריות כלל־יהודית, אלא גם השפעה רוחנית, תרבותית ומוסרית של היהדות האמריקנית על ישראל.

הוגים אמריקנים כמו אבא הלל סילבר, מרדכי קפלן ואחרים הצביעו לאחר הקמת המדינה על האופי שעל ישראל לשאת בהתבסס על רעיונות יהודיים אמריקניים (ובראשם 'תיקון עולם'). אלא שרעיונותיהם לא הצליחו בדרך כלל לחצות את האוקיינוס ובמידה ונידונו הם נתפסו כזרים ומנותקים. בישראל היה יחסם של 'מומחים' ליהדות אמריקה – פוליטיקאים, אינטלקטואלים ופובליציסטים – שונה לחלוטין. בצד הכרה בעוצמה הכלכלית והפוליטית של יהודי אמריקה כיחידים, הם נטו לזלזל ביהדותה של יהדות אמריקה כקבוצה. דוגמה מובהקת ומוקדמת ליחס זה אפשר למצוא למשל במסתו של שמעון הלקין, **יהודים ויהדות באמריקה**, שפורסמה עוד קודם להקמת המדינה.[5] הלקין קבע בנחרצות ש'לכל היותר אפשר לדבר על היסטוריה של יהודים באמריקה, אבל על היסטוריה של יהדות אמריקנית כמדומה שאפשר לדבר רק מבחינה שלילית לחלוטין – מבחינת ההתרוקנות בלבד', שכן בעיניו יהדות זו 'כבר מחוקה ומטושטשת'.[6] מצב דברים זה, שהוצג לציבור הישראלי בידי בני סמכא שחלקם, כמו דייויס והלקין, עלו לארץ מארצות הברית, לא הותיר מקום לשיח על השפעה יהודית־אמריקנית על הזהות וסדר היום היהודים של ישראל.

מקרה בוחן מעניין בהקשר זה אפשר למצוא אצל דוד בן־גוריון, ראש הממשלה הראשון ואבי הממלכתיות הישראלית, שהכיר היטב את יהדות אמריקה.[7] להבדיל ממנהיגים ישראלים אחרים, בן־גוריון קיבל את שונותה העקרונית של החוויה היהודית־אמריקנית, ואת ההנחה ש־America is different, בלשונו של ההוגה הציוני האמריקני בן הלפרן. הדבר בא לידי ביטוי באופן מובהק בסדרת המאמרים שפרסם בשנתון הממשלה ובהם קבע כי 'כל היחסים והתנאים הפוליטיים באמריקה אינם דומים לאלה שבארצות אירופה [...] מה שקרה באירופה יכול לקרות באמריקה, אבל לא מוכרח לקרות. והציונות אינה יכולה

4 משה דייויס, **בית ישראל באמריקה: מחקרים ומקורות**, מאגנס, ירושלים תש"ל, עמ' 429.

5 על מרכזיותה של מסה זו ראו: עמרי אשר, 'יהדות מתורגמת: המחשבה העברית על תרבותם של יהודי אמריקה ויצירתם הספרותית', **ישראל**, 25 (2018), עמ' 109-137.

6 שמעון הלקין, **יהודים ויהדות באמריקה**, שוקן, ירושלים תש"ז, עמ' 23, 30.

7 על תפיסותיו של בן־גוריון בנוגע ליהדות אמריקה עמדנו במקום אחר: Ofer Shiff, Adi Sherzer, and Talia Gorodess, 'The Ben-Gurion–Blaustein Exchange: Ben-Gurion's Perspective Between an Ideological Capitulation and a Strategic Alliance', *Israel Studies*, 25, 3 (2020), pp. 15-32.

להיות בנוייה על ספקולציה מסופקת ולא רצויה'. למרות (או אולי בגלל) זאת הוא ייחל לגל עלייה של יהודי אמריקה: 'אם המדינה תתבצר, תתייצב ותיצור תרבות חיים גבוהה ועשירה אשר לא תיפול מרמת התרבות של איזו ארץ אחרת [...], יתכן שגם יהודים בארצות שאין בהן מצוקה ולחץ ימצאו בישראל כל הרווחה והחירות שיש בארצות מגוריהם, ונוסף לכך ימצאו ערכים ונכסים יקרים שאין ליהודים בשום ארץ אחרת'.[8] בן־גוריון קיווה כי גל עלייה כזה יביא תועלת למגזרים שונים של המשק הישראלי הודות לפעולתם של 'יחידים ('מומחים') ויפיח רוח מחודשת בתנועה החלוצית שאיבדה את עתודות כוח האדם שלה בשואה, אך לא העלה על דעתו שיהדות אמריקה כקהילה יכולה או צריכה להשפיע על הזהות היהודית־ישראלית המתחדשת.

זאת ועוד, העלייה מצפון אמריקה לה ייחל בן־גוריון אכן יצאה אל הפועל לבסוף, גם אם בממדים צנועים משקיווה, לאחר מלחמת ששת הימים.[9] העולים, רובם חברי תנועות נוער ציוניות בעלי השכלה רלוונטית ומקצועות מבוקשים, חוללו תמורה של ממש בחברה הישראלית, בעיקר בנגב. הם היו גורם מרכזי בהקמת מוסדות מחקר ופיתוח, ייסדו שורת קיבוצים משגשגים והנכיחו את התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית בישראל. אולם בהיסטוריוגרפיה הישראלית לא נשמר להם מקום של ממש – תרומתם נשכחה וההקשר היהודי־אמריקני של פעולתם לא אוזכר גם בזמן אמת.

ההיסטוריוגרפיה והשיח ההגותי והפוליטי התמקדו בעיקר בכיוון ההפוך: בדרך שבה מדינת ישראל, מדינת העם היהודי, משפיעה (או צריכה להשפיע) על האתוס, הדת, התרבות, הפוליטיקה והחברה של התפוצות בכלל ושל יהודי אמריקה בפרט. יהודים אמריקנים רבים פעילים למען ישראל, מתעניינים בקורותיה ומבקרים בה תדירות במסגרת תכניות ממומנות ובאופן עצמאי, ואילו ישראלים מעטים מכירים את יהדות אמריקה, מאפייניה ואתגריה. במאמר ביקורת חריף שפרסם הרב הניו־יורקי אליוט קוסגרוב ב**הארץ** ב־2014, הוא פנה ליהודי הישראלי הטיפוסי: 'אני מדבר עברית מגומגמת, ביקרתי בישראל יותר פעמים ממה שאני יכול לספור ואפילו התגוררתי בה תקופות ממושכות. אני מגן על ישראל בפומבי וגם בחיי הפרטיים', הוא קבע, ומנקודת מוצא זו הטיח בבן דמותו הישראלי שאלות קשות:

> האם מעניין אותך מי יהיה היו"ר הבא של הליגה נגד השמצה? ידוע לך בכלל מהי הליגה נגד השמצה? ומה בדבר עתידה של היהדות הקונסרבטיבית? האם קראת את הדו"ח של מכון 'פיו' או אפילו את פרשת השבוע? [...] האם אתה עוקב אחר תגובות הקמפוסים בארה"ב לדו־שיח הישראלי-פלסטיני? האם אתה מודאג מהחרם של אגודות אקדמיות בארצות הברית על אקדמאים מישראל? האם איכפת לך שאיכפת לי

8 דוד בן־גוריון, 'ישראל בעמים', בתוך: **שנתון הממשלה תשי"ג**, המדפיס הממשלתי, ירושלים 1952, עמ' לג.

9 חיים וקסמן, 'העלייה מארצות הברית: מאפיינים דתיים, תרבותיים וחברתיים', בתוך: דבורה הכהן (עורכת), **קיבוץ גלויות: העלייה לארץ־ישראל**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 343-362.

> מנשות הכותל, שחשוב לי פלורליזם דתי? האם הדברים שמעסיקים אותך מעסיקים אותי? האם בכלל איכפת לך מה מעסיק אותי? [...] בעוד שאני לא חוסך משאבים כדי לתמוך בך פוליטית וכלכלית, נראה לי שאם יהדות צפון אמריקה תתמוסס, חלילה, ותיעלם כמו קרחון בקוטב, אתה תמשיך בחייך כאילו דבר לא קרה.[10]

אף שהישראלוצנטריות וההתעלמות מיהודי אמריקה שמתאר קוסגרוב נראות 'טבעיות', הן אינן מובנות מאליהן. במישור האישי והארגוני גם יחד בלטה נוכחותה של יהדות אמריקה בישראל עוד בטרם הקמתה. לא רק דייויס והלקין שאוזכרו קודם מדגימים זאת, אלא גם דמויות מרכזיות הרבה יותר. יהודה לייב מאגנס, הנרייטה סאלד וגולדה מאיר היו עולים מארצות הברית שמילאו תפקידי מפתח בציבוריות הישראלית. מנהיגים חשובים אחרים במשך השנים ובהם דוד בן־גוריון, יצחק בן־צבי, יצחק רבין, בנימין נתניהו ונפתלי בנט, שהו תקופות זמן מעצבות בארצות הברית והושפעו מהיהדות שהתפתחה בה. מוסדות פילנתרופיים יהודיים־אמריקניים דוגמת הדסה, הג'וינט, המגבית המאוחדת והפדרציות היהודיות, עיצבו (ובמידה רבה עדיין מעצבים) את חייו של האזרח הישראלי והשפיעו על שירותי החינוך, הבריאות והרווחה שלו. רעיונות מרכזיים ביהדות הישראלית – התחדשות יהודית, פמיניזם דתי, יהדות לא־אורתודוקסית, ומנגד גם שמרנות יהודית ואף כהניזם – מקורם בארצות הברית ויובאו לארץ. דייויס עצמו, שעם ספרו פתחנו, היה חלק מחוג של מלומדים (שכלל בין היתר את שלמה פוקס, אברהם אינפלד, אביתר פריזל, אלון גל ואחרים) שביקשו לשנות בפעילותם המחקרית־חינוכית את האתוס הישראלי ביחס אל יהודי התפוצות, ופעלו כדי להעמיק את היכרותם של הישראלים עם יהדות אמריקה.

כיצד קרה, אם כן, שלא ייוחדה תשומת לב לכיוון ההשפעה ההפוך – מיהדות אמריקה לישראל? כיצד קרה שהשיח הפופולרי והאקדמי שעומדים על נוכחותן והשפעתן של תפוצות שונות בישראל, מדלגים בדרך כלל על יהדות אמריקה? אנחנו מבקשים להציע לשאלה זו כמה תשובות משלימות.

ראשית, למרות ההסכמה הכוללת על ייחודה של יהדות אמריקה, נטו דייויס וחוקרים אחרים לדון בה כקהילה מושפעת ולא כקהילה משפיעה, ושמו דגש על גורמים חיצוניים שונים שעיצבו אותה: הסביבה הלא־יהודית, יהדות גרמניה והרפורמציה, היהדות המזרח־אירופית ועוד.[11] יתר על כן, הגות יהודית־אמריקנית שביטאה את הערכים והתפיסות הייחודיים לה, תורגמה לעברית במשורה ולא פעם באיחור ניכר, שנים רבות אחרי פרסום המקור. כך, כאמור, ישראלים רבים אינם מכירים את המבנה הדתי, הארגוני והתרבותי הייחודי לקהילה, את הדמויות המרכזיות בה ואת הישגיה. כפי שציין מיכה גודמן, 'הזרם המרכזי של החברה הישראלית איננו מבין את הדינמיקה הפנימית של הקהילות היהודיות

10 אליוט קוסגרוב, 'בכלל אכפת לכם מאיתנו', **הארץ**, 25.2.2014.

11 נוסף על שני ספריו של דייויס ראו למשל: אריה גרטנר, **הישוב היהודי בארצות הברית: מראשיתו ועד ימינו**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תש"ם.

בארצות הברית. עבור ישראלים רבים מייצגים יהודים אמריקנים את כל מה שקיטש, כשם שהאמריקניות מייצגת את כל מה שנמוך'.[12]

בעיניים כאלה קשה לחשוב על היהדות האמריקנית כעל קבוצה אותנטית עם מאפיינים שורשיים, מנהגים וגבולות ברורים, או בלשון הישראלית כעל 'עדה' כמו עדות אחרות – התימנית, המרוקאית, הפולנית או הרומנית. כפי שהעיר אלון גל, גם כאשר יהודי אמריקה 'פיתחו חיי רוח והתארגנות קיבוציים־עצמיים, הרי הפרשנות האופיינית של ציוני אירופה והיישוב לתהליך זה היתה שכל תופעה רוחנית ותרבותית שאינה במתכונת המזרח אירופית הריהי עיוות ורדוקציה של "הדבר האמיתי"'.[13] ההתייחסות ליהודי אמריקה בתכניות החינוך השונות למן שנות החמישים הייתה דלה. על רקע זה, ניסה מוסד תפוצתי, המשרד הישראלי של הוועד היהודי־אמריקני, לחשוף בפני הציבור הישראלי את המושגים הבסיסיים ביותר של החיים היהודיים באמריקה: הפדרציה, הזרמים הדתיים ועוד. ואולם, החוברות שהדפיס היו דלות תפוצה ולא הצליחו להשפיע על הציבור הרחב.[14] החברה הישראלית פיתחה סטריאוטיפים של 'הדוד מאמריקה', אך המבט על היהדות האמריקנית נותר שטוח ואל מול הדימוי הנלעג של היהודי האמריקני קשה לחשוב על השפעת עומק כלשהי.[15] הקהילות הגדולות והיכליהן המפוארים, התרבות המגוונת והעיתונות התוססת, לא נתפסו כביטוי לתרבות ייחודית אלא כחיקוי חלול. רק בשנים האחרונות, בעיקר בשיח שמבקשות לטפח התנועות הלא־אורתודוקסיות בישראל, נתפסים ומצטיירים כל אלה כביטוי למסורת יהודית אמריקנית בת יותר מ־300 שנה המאופיינת בערכים, בתפיסות ובפרקטיקות מוגדרים.[16]

כגורם משלים לנקודה זו עומד פרדוקס בשיח הישראלי בנוגע לעוצמה ולחולשה הסימולטניים של היהודים בארצות הברית. השיח הישראלי מתקשה להתעלם מעוצמתה הכלכלית והפוליטית של יהדות אמריקה; אך הנחת היסוד האידאולוגית שלו היא כי מדובר בקהילה עם זהות פנימית חלשה שעתידה להיעלם, במוקדם או במאוחר, על כן העושר והעוצמה הם אינדיווידואליים, מקריים ואינם מעידים על הכלל. נקודה זו עולה למשל מהעיתונות הישראלית, שמשנות החמישים סיפקה שוב ושוב דוחות מדאיגים על מצבם

12 מיכה גודמן, 'יהדות משגשגת ומתכווצת', **שבת**, 15.4.2011.

13 אלון גל, 'היחסים בין ישראל ליהדות ארצות הברית: הפרספקטיבה הישראלית', **עיונים**, 8 (1998), עמ' 10-11.

14 במסגרת הסדרה **תפוצות ישראל: שרות מידע על חיי היהודים בעולם**. ראו למשל: יוסף ונקרט, **התנועה הקונסרבטיבית: דרכים ולבטים**, המשרד הישראלי של הועד היהודי־אמריקני, ירושלים 1974; הנ"ל (עורך), **הפדראציות היהודיות: קהילות נוסח אמריקה**, המשרד הישראלי של הועד היהודי־אמריקני, ירושלים 1982.

15 צפי זבה־אלרן, 'הבדיחה העברית בתקופת היישוב כמנגנון תרבותי לסימון גבולות חברתיים', בתוך: אופיר עבו ותניא ציון־וולדקס (עורכים), **העולם היהודי – מבטים מישראל: דימויים, יצוגים וגבולות**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2020, עמ' 95-117.

16 מי שמוביל את השיח בהקשר זה הוא סגן יושב ראש ההסתדרות הציונית, יזהר הס. ראו למשל: יזהר הס, 'עדת יהודי אמריקה: הדרה של מחצית מהעם', **ידיעות אחרונות**, 23.5.2016.

של יהודי אמריקה והערכות פסימיות על המשך קיומם הקולקטיבי; זאת לצד דיווח על סיועם החומרי למדינת ישראל, מוסדותיהם החזקים והעלייה של יהודים מסוימים לגדולה בפוליטיקה, בכלכלה ובתרבות האמריקנית.[17] פרדוקס זה הוביל בסופו של דבר לניתוח־חסר של היהדות האמריקנית, להתמקדות במאבקי כוח ובסיפורים מקוטעים של מוסדות ואישים ולרידוד הממד האידאולוגי של פעולתם. לעתים קרובות היהודי שעלה לגדולה סומן כמתכחש ליהדותו ונותח רק מנקודת המבט של 'הלנו אתה אם לצרינו', והפעולות הפילנתרופיות הנדיבות ביותר מוסגרו כמילוי חובה במקרה הטוב או כביטוי לרגשות אשמה במקרה הרווח. על רקע זה אפשר להבין כיצד צמחה בימין הישראלי גישה תועלתנית לפיה על ישראל להעדיף שותפות עם נוצרים אוונגליסטים על פני שותפות עם יהודי אמריקה; שכן, כפי שציין מי שהיה שגריר ישראל בארצות הברית, רון דרמר, 'נדיר מאוד לשמוע נוצרי אוונגליסט מותח ביקורת על ישראל. ומצד שני [...] בין היהודים, דמוקרטים ורפובליקנים, יש אחוז גבוה שמגינים על ישראל, אבל יש גם אחוז גבוה מאוד שמבקרים את ישראל בחריפות'.[18]

'עד כמה ועד היכן ישארו יהודי אמריקה יהודים? יהודים לפי מה? יהודים בגלל מה?', תהה ס. יזהר ב־1979, וסיכם כי 'יהדות אמריקה היא יהדות מתרחקת מיהדותה יותר משהיא מתקרבת; מתקררת יותר משהיא משמרת חומה, ונמסה והולכת יותר משהיא מתגבשת'.[19] כעבור כארבעה עשורים, ב־2017, כאילו המשיכה אותו אשת ציבור אחרת, סיון רהב־מאיר: 'השאלה היא לא היחסים עם יהדות ארצות הברית, אלא האם תהיה בכלל בעתיד יהדות בארצות הברית', כתבה בהתייחסה למשבר הכותל, ולבסוף פסקה: 'יהדות אמריקה נכחדת ומצטמקת, מאבדת קשר ליהדות ולציונות ולישראל'.[20] קשה לחשוב על שתי דמויות קוטביות יותר מאשר מייצגה של ישראל ה"ישנה", הסופר החילוני ואיש תנועת העבודה ס. יזהר, ונציגת קבוצות העילית החדשות, אשת התקשורת הימנית שחזרה בתשובה סיון רהב־מאיר; אך בהקשר זה רב הדמיון על המפריד. גם יזהר וגם רהב־מאיר 'תיווכו' את יהדות אמריקה לישראלים, אך עשו זאת בעיקר דרך הפריזמה של האיום על הזהות וההמשכיות היהודית. אין מדובר בשוללי גולה קיצונים. בהזדמנויות אחרות הם אף עמדו על חיוניותה וכוחה של היהדות האמריקנית, אבל גם את העוצמה הם ציינו בליווי של סימן שאלה. על יסוד תמונת מצב מקובלת זו נתפסה בדרך כלל השפעתה של יהדות אמריקה על החברה הישראלית כשקופה במקרה הטוב וכחצופה במקרה הרע. שכן, איזו

17 דוגמה לשיח כזה אפשר למצוא למשל בסדרת הכתבות 'יהדות אמריקה', שפרסם בעיתון **הארץ** שליחו לארצות הברית אליהו סלפטר בשנת 1955. עמדותיו של סלפטר, ניצול שואה יליד צ'כיה שעלה לארץ ב־1949, היו אופייניות במידה רבה לישראלים רבים שהביטו של יהדות אמריקה מבחוץ.

18 עמית סגל, 'ביידן חבר ותיק של ישראל, אבל המדיניות שלו מסכנת אותה', **מקור ראשון**, 18.5.2021. ראו גם: יזהר הס, 'העדפת אוונגליסטים על יהודים: כך נראית פוסט־ציונות', שם, 30.5.2021; ג'ודי מלץ, 'הרומן בין נתניהו לטראמפ מערער את הקשר עם יהודי ארה"ב', **הארץ**, 10.11.2017.

19 ס. יזהר, 'על יהדותם של היהודים', **מגמות**, 39-40 (1979), עמ' 4-9.

20 סיון רהב־מאיר, 'האם הדור הצעיר היהודי בארה"ב בכלל יודע מהו הכותל?', **ידיעות אחרונות**, 2.7.2017.

אידאולוגיה כבר יכולה להיות לקהילה יהודית חלשה כל כך? ואם כבר יש לה אידאולוגיה, הרי שחולשתם של יהודי אמריקה מרמזת כי אין לה מה להציע לחברה הישראלית.

היבטים משלימים אלה – התפיסה של יהדות אמריקה כקהילה לא־אותנטית, חוסר ההיכרות עם תפיסות העולם האופייניות לה והדגשת חולשתה – עולים בקנה אחד עם מגמה רחבה יותר בעולם המחקר. כפי שהראו עמרי אשר ועופר שיף, בעבר התמקדו רבים מהחוקרים שעוסקים ביחסים שבין ארץ האם לתפוצותיה בהשפעתן של מדינות על תפוצותיהן או לכל היותר בפעולתן של התפוצות למענה של ארץ האם בתחומים המדיני והכלכלי.[21] בהקשר של יחסי ישראל ויהודי אמריקה ייוחדה תשומת לב רבה לצמיחתה של הציונות האמריקנית על תפיסותיה המובחנות, לאופן שבו שינתה השואה את עמדותיהם של רבבות היהודים בארצות הברית ולישראליזציה של הקהילה.[22] נוסף על כך התמקדו חוקרים רבים בפעולתה של התפוצה היהודית־אמריקנית למען ישראל בדגש על השדולה הפרו־ישראלית איפא"ק;[23] ובדימויים המשתנים של ישראל באמריקה במשך השנים.[24] החוקרים לא התחמקו ממאבקי הכוח בין המוסדות היהודיים־אמריקניים ובין המוסדות והמנהיגים הישראליים, אך הציגו אותם יותר ככיפוף ידיים ומאבק על בכורה תוך כדי התעלמות מהתביעות, הניסיונות וההצלחות (המסוימות) של התפוצה להביא לידי ביטוי את עמדותיה, תפיסותיה, תקוותיה וחזונה בנוגע למדינת ישראל.[25]

21 Omri Asscher and Ofer Shiff, 'Diasporic Stances, Homeland Prisms: Representing Diaspora in the Homeland as Internal Negotiation of National Identity', *Diaspora Studies*, 13, 1 (2019), pp. 1-15. כמו כן ראו: Ofir Abu, 'Diaspora in the Homeland: Homeland Perceptions Regarding Diaspora Jews in Israel's Discourse Around Its Collective Identity', *Ethnic and Racial Studies*, 45, 14 (2022), pp. 2770-2791

22 Mark Raider, *The Emergence of American Zionism*, NYU Press, New York 1998; Aaron Berman, *Nazism, the Jews and American Zionism, 1933-1988*, Wayne State University Press, Detroit 1990; Naomi Cohen, *The Americanization of Zionism, 1897-1948*, Brandeis University Press, Hanover 2003; Jeffrey Gurock (ed.), *American Zionism: Mission and Politics*, Rutledge, London 2013; Adam Ferziger, 'Israelization and Lived Religion: Conflicting Accounts of Contemporary Judaism', *Contemporary Jewry*, 40 (2020), pp. 403-430

23 Natan Aridan, *Advocating for Israel: Diplomats and Lobbyists from Truman to Nixon*, Lexington, Lanham, MD 2017; Dov Waxman, 'The Pro-Israel Lobby in the United States: Past, Present, and Future', in: Robert Freedman (ed.), *Israel and the United States: Six Decades of Us–Israeli Relations*, Rutledge, New York 2012; Doug Rossinow, 'The Edge of the Abyss: The Origins of the Israel Lobby, 1949-1954', *Modern American History*, 1, 1 (2018), pp. 23-43

24 אלון גל (עורך), **ישראל הנכספת: האידיאלים והדימויים של יהודי צפון אפריקה**, מכון בן־גוריון, קריית שדה בוקר 1999; Emily Katz, *Bringing Zion Home: Israel in American Jewish Culture, 1948-1967*, SUNY Press, Albany, NY 2015.

25 אריאל פלדשטיין, **קשר גורדי: דוד בן־גוריון, ההסתדרות הציונית ויהדות ארצות הברית, 1948-1963**,

תמונה זו החלה להשתנות בשנים האחרונות, כחלק ממגמה רחבה יותר בתחום המחקר של לימודי תפוצה (Diaspora Studies) – ההתעניינות הגוברת בהשפעות שונות של תפוצות על ארץ האם. נקודה זו קשורה בראש ובראשונה לכך שארגונים תת־מדינתיים ועל־מדינתיים מקבלים יותר תשומת לב במחקר להבנה מורכבת יותר של גלובליזציה וטרנס־לאומיות ולתשומת הלב המחקרית למיעוטים מכל הסוגים.[26] אולם נוסף על כל אלה מניעה את התהליך ההבנה המחודשת של המושג 'תפוצה' והפשטתו מהמשמעות הנקודתית שנלווית לו. בהקשר זה הציע רוג'ר ברובייקר להתייחס לתפוצה ולתפוצתיות בהקשרים רחבים יותר ולהבחין גם בעמדות, בתפיסות ובערכים תפוצתיים.[27] עמדות, תפיסות וערכים אלה הם בהכרח שונים מאלה של ארץ האם; הם מערערים עליה ומדגישים כי מערכת היחסים בין השתיים היא לעולם מורכבת ודו־כיוונית. בהמשך לגישה זו אנו טוענים כי ייצוגים ונקודות מבט של התפוצה נוכחים וממלאים תפקיד מרכזי בישראל כארץ אֵם ממש כשם שייצוגים ועמדות של ישראל כארץ אם נוכחים וממלאים תפקיד בתפוצות.

הבנה זו מפותחת בשנים האחרונות בעיקר בפעולתה של מעבדת המחקר העולם היהודי: מבטים מישראל שייסד פרופ' עופר שיף, ואשר פועלת במרכז עזריאלי ללימודי ישראל במכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות. בשנת 2015 הציג הכרך **גלויות ישראליות** שיצא לאור בסדרת נושא של כתב העת **עיונים** את נוכחותה של התפוצה במרחב הישראלי, בדגש על הספרות והאמנות.[28] כעבור שנים אחדות המשיך את המגמה הקובץ **העולם היהודי – מבטים מישראל**, שביקש לבסס את פרדיגמת ה'מבטים' שבבסיסה הניסיון 'ללמוד על המקומות בחברה הישראלית שהעולם היהודי והאופנים שאנו מדמיינים אותו ממלאים בהם תפקידים מכריעים בהגדרות הגבולות החיצוניים והפנימיים שלה'.[29] הקובץ הנוכחי הולך צעד נוסף בכיוון זה. בכוונתנו לקרוא תיגר על האופן הקלאסי שבו מתוארת מערכת היחסים בין ישראל (המשפיעה) לתפוצה (המושפעת); לא להסתפק בדיון על מקומם של יהודי אמריקה וארגוניהם, אלא לעמוד על הדרך בה משפיעה יהדות אמריקה כקטגוריה זהותית, תפיסת עולם ורעיון על ישראל.

מנקודת מוצא זו כל אחד מהמאמרים בקובץ עוקב בדרכו אחרי נקודת מפגש בין תפיסות יהודיות אמריקניות ובין המציאות הישראלית בעבר ובהווה. את הקובץ פותחים שלושה מאמרים העוסקים בנוכחותם, בדימויים ובהשפעתם של יהודי אמריקה במעגלים

מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2003; Zvi Ganin, *An Uneasy Relationship: American Jewish Leadership and Israel 1948-1957*, Syracuse University Press, Syracuse 2005.

26 Gabriel Sheffer, *Diaspora Politics: At Home Abroad*, Cambridge University Press, Cambridge 2003

27 Rogers Brubaker, 'The "Diaspora" Diaspora', *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1 (2005), pp. 1-19

28 עופר שיף (עורך), **גָלויות ישראליות: מולדות וגלות בשיח הישראלי**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2015.

29 עבו וציון־וולדקס (עורכים), **העולם היהודי – מבטים מישראל**, עמ' 9.

החינוכי והדתי. המאמר הראשון, מאת טלי תדמור־שמעוני ואורית עובד, מתמקד במקומם של יהודי אמריקה במערכת החינוך הישראלית במשך השנים. המחברות מטפלות בשאלה היסודית ביותר בכל האמור למבטים הישראליים על היהדות האמריקנית: מה מערכת החינוך הממלכתית מבקשת ללמד אותנו עליהם ומה אפשר ללמוד מכך עליה ועלינו. שני המאמרים הבאים, מאת דויד ברק־גורודצקי ורחל ורצברגר, מתמקדים בהשפעות הדת היהודית־אמריקנית על תופעות דתיות בישראל ועל השיח הפנים־ישראלי. ברק־גורודצקי בוחן את הדומה והשונה בעמדות ובתפיסות של התנועה הרפורמית בישראל ובארצות הברית ואת הדיאלקטיקה הרעיונית המתקיימת ביחסים בין השתיים. ורצברגר מתמקדת בתנועת ההתחדשות היהודית בישראל ובארצות הברית, בתהליך ההתאמה לחברה הישראלית שעוברת התפיסה היהודית האמריקנית, וכפועל יוצא בהשפעתה של האחרונה על תופעות של התחדשות יהודית בישראל.

לאחר מכן מובאים שני מאמרים העוסקים במקומה של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית בישראל. זהו היבט מרכזי מאוד של הקשר בין ישראל לתפוצה והכותבים מנתחים אותו מנקודת מבט לא שגרתית: ההתנגשות שהוא מזמן בין היהדות האמריקנית לאורתודוקסיה הישראלית. אורי קראוסהר בוחן את תרומתו של הג'וינט להתפתחות עולם התורה החרדי בישראל, ואופיר עבו ולי כהנר עומדים על הדינמיקות שבין המנהיגות החרדית החדשה לקרנות פילנתרופיות יהודיות־אמריקניות בנות זמננו. שני המאמרים מדגישים שהפילנתרופיה היא מערכת יחסים ועומדים על האתגרים, הדילמות והדינמיקות שיצר הכסף היהודי־אמריקני בישראל. בדרך זו הפילנתרופיה התפוצתית משמשת כפריזמה המלמדת לא רק על השפעתם הכלכלית של יהודי אמריקה על ישראל, אלא גם כיצד נתפסת השפעה זו בחברה הישראלית בכלל ובמגזר החרדי בפרט.

בהמשך הקובץ מצביעים גלעד הלפרן וג'קלין לאזנוב על הדרך שבה סייעו דמויות יהודיות אמריקניות לפיתוח פרופסיה ישראלית בתחום העיתונות והספרנות. מאמרו של הלפרן מתמקד בגרשון אגרונסקי (אגרון) וביעקב לנדאו, אבות העיתונות האנגלית בישראל, וטוען כי הם פיתחו מסורת אנגלו־אמריקנית מובחנת ובמרכזה דגש על אובייקטיביות ומקצועיות. מאמרה של לאזנוב מתמקד בסופיה יודין, שמילאה תפקיד מרכזי בבית הספרים הלאומי ובגנזך המדינה, ולצד תיאור הרקע הציוני שלה היא רואה בה סוכנת מודרניזציה בנוסח אמריקני. שני המאמרים פותחים צוהר לתרומתם של עולים מארצות הברית לפיתוחם של אגפים שונים בחברה ובתרבות הישראלית; ובכך חשיבותם חורגת מדיון נקודתי בתחום העיתונות או הספרנות. הם מעלים גם את השאלה מה בין פעילותם של יהודים אמריקנים יחידים ביישוב ובמדינת ישראל ובין השפעה יהודית אמריקנית, כמו גם את שאלת התפר שבין היהודי־אמריקני לאמריקני.

שלושת המאמרים החותמים את הקובץ מאת עמרי אשר, חן אדלסברג והודיה בונן־אלק, בוחנים את נוכחותם, השפעתם ותפיסתם של רעיונות יהודיים אמריקניים בישראל בזירה הספרותית. אשר מתמקד בסופרים סול בלו ופיליפ רות, שנתפסו כמייצגים את יהדות אמריקה ועוררו ביקורת עקרונית על חלופת הזהות שלה. אדלסברג מעלה את שאלת

התפר שבין אמריקה ליהודי אמריקה באמצעות מקרה הבוחן של ג'רום דייוויד סלינג'ר שהזהות היהודית נזכרת בשולי ספרו **התפסן בשדה השיפון**. לסיום, בונן־אלק מפנה את הזרקור למסלול מקביל של תרגום והגירת רעיונות במקרה של הסופרת החרדית־אמריקנית־ישראלית רחל פומרנץ (מלכה שפס) שכותבת ספרות לנשים חרדיות באנגלית וספריה תורגמו לעברית וזכו להצלחה רבה.

מבט־על על מאמרי הקובץ מעורר שאלות עקרוניות על השינוי המסתמן במחקר של יחסי ישראל והתפוצה, וכן על התרומות האפשרויות של אימוץ פרדיגמת 'מבטים' וההתמקדות בנוכחותן של התפוצות בישראל. משמעותה של פרדיגמת 'מבטים' היא ניסיון ללמוד על החברה הישראלית מן האופן שבו היא ומגזרים שונים בתוכה תופסים ומגיבים לתפוצות השונות ולרעיון התפוצתי. לפיכך, שלא כמו המגמה של חיבורים קודמים שעסקו בקשרים בין ישראל ליהדות אמריקה, קובץ זה אינו עוסק בהקשרי מקרו של מערכת היחסים ונעדר ממנו לחלוטין ההיבט הפוליטי־ממסדי. את מקומה של הפוליטיקה הארגונית הגדולה ושל הגופים הגדולים תופסת הדינמיקה היום־יומית של מערכת היחסים: התרומה למוסדות ומגזרים מסוימים, פעולתם של עיתונאים וספרניות, השפעתן של תפיסות ופרקטיקות דתיות ותפקידם האקס־טריטוריאלי של סופרים יהודים אמריקנים בתרבות הישראלית. עוד בולט בקובץ משקלה של האוכלוסייה החרדית בישראל ובארצות הברית, וקיומה של מערכת יחסים חרדית מקבילה בין ישראל ליהדות אמריקה, שהמחקר התעלם ממנה עד כה.

המאמרים בקובץ אינם מדגם מייצג של ההתרחשויות בעולם המחקר. עם זאת, תמונת המצב שמציע הקובץ עומדת בקנה אחד עם מגמות רחבות יותר שעליהן אנחנו למדים ממקומות נוספים: שקיעתם של המוסדות היהודיים האמריקניים הגדולים (ועלייתם של גופים חליפיים), הדגש על הקשר הבין־אישי (ולא הבין־ארגוני) ביחסי ישראל והתפוצה, הבנת מערכת היחסים באופן שוויוני יותר כמערכת יחסים שבין שני מרכזים יהודיים (ופחות כמערכת היירכית), פירוק המושגים הגדולים 'החברה הישראלית' ו'יהדות אמריקה' לקבוצות ומגזרים ספציפיים בעלי גוונים שונים (ונטישת ההבנה האוניטרית של מערכות יחסים בכלל), ועוד. האם פרדיגמת 'מבטים' והסבת המבט אל מקומן של התפוצות בחברה הישראלית היא חלק מן השינויים האלה? האם היא רק משקפת אותם? איננו בטוחים בתשובה, אך אנחנו מבקשים לטעון כי זווית מחקר זו עשויה להיות פורה ומעניינת בעת הנוכחית.

חינוך ודת

יהדות ארצות הברית וייצוגה בטקסט החינוכי בבתי ספר ממלכתיים, 1955-2003

אורית עובד, טלי תדמור־שמעוני

תקציר

מאמר זה עוסק בתיאורה של יהדות ארצות הברית ובאופני ייצוגה בטקסט החינוכי – תכניות הלימודים וספרי הלימוד בהיסטוריה – לתלמידים בחטיבת הביניים ובחטיבה העליונה, שפורסמו בשנים 1955-2003. המאמר נשען על שתי הנחות יסוד מרכזיות: לאידאולוגיות חברתיות ולזרמים פוליטיים יש השפעה רחבה על תכניות לימודים ובקביעת הידע הרצוי להעבירו לדור הבא; תכנית הלימודים וספרי הלימוד הנלווים לה מהווים אמצעי חינוכי להנחלת ערכים מסוימים ומתן הכשר לסדר הפוליטי והחברתי הקיים. לטענתנו, בחינת הטקסט החינוכי ואופני ייצוגו משקף את חשיבותו של נושא ומעמדו בנרטיב הלאומי. במאמר נבחנות שתי סוגיות המשקפות דילמות שונות בשיח הציבורי, האקדמי והחינוכי והשתקפותן בטקסט הקוריקולרי: מאפייניה של יהדות ארצות הברית ואופני ייצוגה והצגת הזרמים הדתיים בקרב היהודים בארצות הברית ועקרונותיהם.

מילות מפתח: היסטוריוגרפיה ציונית, זרמים דתיים ביהדות, חינוך ממלכתי-כללי, יהדות ארצות הברית, ספרי לימוד בהיסטוריה, תכנון ותכניות לימודים

במאמר זה אנו דנות בתיאורה של יהדות ארצות הברית, שהייתה המרכז היהודי הגדול בעולם[1] עד לסוף העשור הראשון של המאה ה־21, בטקסט החינוכי שיועד לחטיבת הביניים ולחטיבה העליונה בבתי הספר בארץ בשנים 1955-2003. לטענתנו, הטקסט החינוכי הוא אחד מניירות הלקמוס שמסייעים להבין את ייצוגו של נושא בנרטיב הלאומי ואת חשיבותו. במרכז דיוננו עומדות שתי סוגיות המשקפות מחלוקות בשיח הציבורי, האקדמי והחינוכי בישראל במשך כחמישים שנה: האחת, מאפייניה של יהדות ארצות הברית בשיח הציבורי החינוכי והאקדמי ואופני ייצוגה; והאחרת, אפיון הזרמים הדתיים בקהילות היהודים בארצות הברית והצגת עקרונותיהם.

1 Sergio DellaPergola, 'World Jewish Population, 2006', *The American Jewish Year Book*, 106 (2006), p. 561

הדיון במאמר נחלק בהתאם לציר הזמן של החלוקה הקוריקולרית של תכניות הלימודים בהיסטוריה ושל הדורות בתכנון תכניות לימודים בישראל, ובוחן את תכניות הלימודים בהיסטוריה וכן־33 ספרי לימוד לבתי הספר בחטיבת הביניים ובחטיבה העליונה.[2]

בין טקסט חינוכי לטקסט היסטורי

אחת הדרכים להבניה חברתית היא שעתוק של נורמות חברתיות ולאומיות ושל ידע נלמד באמצעות תכנית לימודים.[3] תכנית לימודים היא אחד הכלים העיקריים ביישום מדיניות חינוכית.[4] לכל מקצוע שנלמד במערכת נלווית תכנית לימודים העוסקת בכוונות, ברעיונות ובתכנים שראוי לחשוף אליהם את התלמידים, ובדרכי מימושם במסגרות החינוך המגוונות.[5] תכנית הלימודים הרשמית כוללת את הסילבוס ואת חומרי הלימוד, שהמרכזי שבהם הוא ספר הלימוד – הכלי להעברת תוכני הלימוד, להנחלת ערכים מסוימים ולמתן לגיטימציה לסדר הפוליטי והחברתי הקיים.[6] ספר הלימוד אמור לפרוס את התכנים של מקצוע הלימוד בצורה כוללת, וככזה הוא מעצב את הידע הקנוני.[7] יתרה מזאת, הוא סוכן הידע הרשמי של התלמידים ומשפיע על השיח שבו הם מכוננים את המציאות.[8]

אידאולוגיות חברתיות וזרמים פוליטיים משפיעים על תכנון תכניות הלימודים. הידע הנלמד במערכת החינוך הוא תוצר של משא ומתן בין גורמים שונים על השאלה מה רצוי להעביר לדור הבא, ומבוסס על שילוב של צרכים פוליטיים וחינוכיים המשלימים זה את זה. הבחירה והארגון של הידע נעשים על ידי אלה הקובעים ומגדירים מה הוא הידע התקף והחשוב שזוכה להכרה של משרד החינוך והמדינה, ומה הוא ידע משני.[9]

2 בחלק מהספרים יהדות ארצות הברית אינה נזכרת כלל. במאמר זה התייחסנו רק לספרים שעסקו בנושא זה.

3 Peter McLaren and Henry Giroux, 'Writing from the Margins: Geographies of the Identity of Pedagogy and Power', *Journal of Education*, 174 (1992), pp. 7-30

4 מרים בן־פרץ, **עיצוב מדיניות חינוכית: גישה הוליסטית כמענה לשינויים גלובליים**, מופ"ת, תל אביב 2011, עמ' 70.

5 ברכה אלפרט, 'מבוא: מושגים ורעיונות בתכניות לימודים כטקסטים מובילים', בתוך: עמוס הופמן ויצחק שנל (עורכים), **ערכים ומטרות בתכניות הלימודים בישראל**, רכס ומכללת בית ברל, אבן יהודה 2002, עמ' 9-29.

6 אלי פודה, 'הסכסוך השקט: השתקפותם של יחסי ישראל-ערב בספרי הלימוד להיסטוריה בישראל, 1948-2000', **זמנים**, 72 (2000), עמ' 20-30.

7 Eckhardt Fuchs and Annekatrin Bock (eds.), *The Palgrave Handbook of Textbook Studies*, Palgrave, Braunschweig 2018

8 Michael W. Apple, 'The Culture and Commerce of the Textbook', in: Idem and Linda K. Christian-Smith (eds.), *The Politics of the Textbook*, Routledge, New York 1991, pp. 22-40

9 Falk Pingel, *UNESCO Guidebook on Textbook Research and Textbook Revision* (2nd ed), Braunschweig, Paris 2010

הסמכות וההשפעה בענייני מערכת החינוך הממלכתי נתונות בידי שרי החינוך. הם קובעים סדרי קדימויות ומתווים את מדיניות מערכות החינוך בהתאם לסדר היום הפוליטי שהם מייצגים.[10] במדינות בעלות מערכת חינוך ריכוזית כמו ישראל, הפוליטיקה הלאומית ממלאת תפקיד חשוב בעיצוב תכנית הלימודים (קוריקולום). משרד החינוך מאשר את תכניות הלימודים, ומשום כך ספרי הלימוד עוברים בקרה במשרד. את התפקיד החשוב הזה ממלאות קבוצות פרופסיונליות של אנשי אקדמיה, מורים ואינטלקטואלים.

ההיסטוריונים של החינוך רואים בתכניות הלימודים וספרי הלימוד כמקורות ראשוניים המשקפים את הידע האקדמי, ולא זו בלבד אלא הם גם, ובעיקר, מתרגמים את הסיפר הלאומי למסרים חינוכיים. ספרי הלימוד משמשים הן כלי לעיצוב הזהות הלאומית, הן בבואה של האתוס הלאומי או של הזיכרון הקולקטיבי. ההנחה היא שספרי הלימוד וההיסטוריה נמנים עם הכלים המרכזיים בעיצוב תודעתם ההיסטורית של תלמידים ומשפיעים על עמדותיהם בנושאים פוליטיים ואקטואליים.[11] על כן מחקרים שונים מנתחים את הטקסטים ומתחקים אחר סוגי הידע, הנרטיבים, צורות השיח, דימויי העבר והתפיסות ההיסטוריוגרפיות שבספרי הלימוד.

תכנית הלימודים הגלויה, הסמויה והחסרה

שיטת המחקר היא ניתוח קוריקולרי ותוכני (טקסטואלי) של ספרי לימוד. הניתוח הקוריקולרי מגדיר שלושה מופעים של תכנית הלימודים: גלוי (overt curriculum), סמוי (hidden curriculum) וחסר (null curriculum). תכנית הלימודים הגלויה מעבירה מסרים המציגים במפורש את הכוונות, האידאולוגיות, המטרות והשאיפות של קובעי תוכני הלימוד. תכנית הלימודים הסמויה מעבירה מסרים שאינם נאמרים במוצהר אך נרמזים בטקסט עצמו. תכנית הלימודים החסרה או תכנית ה'אין' היא מידע קיים וחשוב להבנת הנושא הנלמד, אך איננו נלמד.[12] תכנית ה'אין' יכולה להיות מכוונת או לא מכוונת. כך או כך, היא קובעת במידה רבה את בסיס הידע של הלומדים ומכאן חשיבותה.[13]

10 מרים בן־פרץ, 'מגמות חדשות בתכנון לימודים: בעיות ודילמות', **עיונים בחינוך**, 5, 1 (2001), עמ' 59-67; Ben Levin, 'Curriculum Policy and the Politics of What Should be Learned in Schools', in: F. Michael Connelly (ed.), *The Sage Handbook of Curriculum and Instruction*, Sage, Thousand Oaks, CA, pp. 7-25.

11 יהושע מטיאש, **שילוב תכנים ומיומנויות בהוראה ובלמידה של היסטוריה ופילוסופיה על פי תכניות הלימוד בחינוך הממלכתי בישראל**, יוזמה: מרכז לידע ולמחקר בחינוך, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים 2012.

12 אלפרט, 'מבוא: מושגים ורעיונות', עמ' 13.

13 מרים בן־פרץ, **המורה ותכנית הלימודים: התרת כבלי הטקסט הכתוב**, מופ"ת, תל אביב 1995, עמ' 52.

הנרי פינר ועמיתיו טוענים שאפשר לפרש את תכנית הלימודים כטקסט פנומנולוגי והיסטורי.[14] לפיכך ניתוח טקסטואלי יכוון גם לסמנטיקה ולטרמינולוגיה של הכתוב. כלי ניתוח נוסף הוא נוכחותו שימת לב לעצם קיומו או היעדרו של של נושא מסוים בספר הלימוד או בתכנית הלימודים, שמצביעה על חשיבותו בעיני מחברי ספר הלימוד.

דורות בתכנון הלימודים בישראל

אפשר לחלק את מלאכת פיתוח תכניות הלימודים בישראל לשלוש תקופות עיקריות מהקמת המדינה ועד ימינו.[15]

בדור הראשון של מְפתחי תכניות הלימודים הממלכתיות, בשנים 1954-1968, היו בעיקר ועדות אד־הוק של מפקחים ואנשי חינוך בכירים שקבעו את ראשי הפרקים של תכניות הלימודים. את ספרי הלימוד וחומרי הלמידה כתבו בעיקר מחברים פרטיים. המגמה הייתה לגבש מסגרת למידה אחידה ומחייבת, והמתכננים דאז התייחסו לאוכלוסיית היעד כאל קבוצת לומדים הומוגנית.

הדור השני של מעצבי תכניות הלימודים הממלכתיות, בשנים 1968-1984, החל לפעול לאחר הקמתו של האגף לתכניות לימודים במשרד החינוך בשנת 1966. דור זה מייצג את תקופת התכנון ה'מדעי' שבה נחלש הלהט האידאולוגי במערכת החינוך ועלתה חשיבותם של שיקולים פדגוגיים ומקצועיים בתכנון הלימודים.[16] תכנון הלימודים נמסר לידיהם של צוותי מומחים בתחום הדעת (חוקרים), מורים ומפתחי תכניות לימודים. חומרי הלימוד אורגנו לפי מקצועות (תחומי דעת) ודרכי ההוראה – לפי שיטות המחקר הנהוגות בהם.[17] ספרי ההיסטוריה שפורסמו משנות השבעים עד שנות התשעים שיקפו את הערכים האפיסטמולוגיים והפדגוגיים של גישת 'מבנה הדעת' ומטרתם הייתה לעודד בתלמידים ובתלמידות חשיבה ביקורתית ומודעות לאופיו הפרשני של הטקסט. הם כללו קטעי

14 William F. Pinar, William M. Reynolds, Patrick Slattery, and Peter M. Taubman (eds.), *Understanding Curriculum: An Introduction to the Study of Historical and Contemporary Curriculum Discourses*, P. Lang, New York 1995, pp. 25-29

15 יהושע מטיאש ונעמה צבר בן־יהושע, 'רפורמות בתכנון לימודים בחינוך הממלכתי והמאבק על הזהות', **מגמות**, מג, 1 (2004), עמ' 84-108.

16 Naama Sabar and Yehoshua Mathias, 'Curriculum Planning at the Threshold of the Third Millennium: The Israeli Case', in: William F. Pinar (ed.), *International Handbook of Curriculum Research*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, London 2003, pp. 381-400; אריק כרמון, 'החינוך בישראל – סוגיות ובעיות', בתוך: הנ"ל, וולטר אקרמן ודוד צוקר (עורכים), **חינוך בחברה מתהווה**, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל אביב וירושלים 1985, עמ' 117-186.

17 שבח אדן, **על תכניות הלימודים החדשות**, מעלות, תל אביב 1971.

מקורות ומחקר, תמונות, תרשימים ועוד. הם נכתבו בשפה תקנית, תמצית ונעדרו מהם על פי רוב סיפורים וגיבורים.[18]

בדור השלישי, בשנים 1984 ואילך, השתנו התפיסות הפדגוגיות של מערכת החינוך. גברה הדרישה לאוטונומיה של בתי הספר ולהעלאת מעמדו הפרופסיונלי של המורה, ותשומת הלב הוסטה בהדרגה מאיכות חומרי הלמידה אל שיתופו של בית הספר בתהליך התכנון. משנות האלפיים הושפעו תכניות הלימודים מהתפתחות הטכנולוגיה, מהתפוצצות הידע, מהכלכלה ומהגלובליזציה, ומהשפעתם של ערכים פוסט־מודרניים ותפיסה רב־תרבותית.

למן שנות התשעים חלה ירידה בקרנן של תכניות הלימודים הממלכתיות וצומצם האגף לתכניות לימודים. בהדרגה הפסיק משרד החינוך לעסוק בחיבור ספרי לימוד ונושא זה הועבר להוצאות לאור פרטיות בפיקוחה של המחלקה לאישור ספרי לימוד. כיום נותרה במשרד החינוך יחידה אחת שאחראית לתכניות הלימודים בכל מקצועות הלימוד ובכל שלבי החינוך; האחריות לפיתוח תכניות הלימודים נמצאת בידי מפקחי מקצוע הלימוד.[19]

תכניות הלימודים בהיסטוריה בישראל

בשנים 1955-2003 עוצבו שלוש תכניות מרכזיות להוראת היסטוריה במערכת החינוך הממלכתי והממלכתי-דתי: 1955, 1975 ו־1995. זיקות הגומלין בין תהליכי כתיבתן של תכניות הלימודים בהיסטוריה ובין השינויים בתרבות, בתחום הדעת ובמדינה נבחנו במחקרים שעסקו בתהליך החברתי והחינוכי של חיבור תכניות הלימודים הרשמיות בהיסטוריה.[20]

תכנית תשט"ו-תשט"ז (1955-1956)

תכנית הלימודים הראשונה בדברי הימים (היסטוריה) לבתי הספר היסודיים לכיתות ה-ח פורסמה בשנת תשט"ו (1955) בימי כהונתו של בן ציון דינור כשר החינוך (1951-1955),

18 יהושע מטיאש, 'הוראת ההיסטוריה במערכת החינוך בישראל – בין המשכיות לתמורה', בתוך: יובל דרור, דוד נבו ורנה שפירא (עורכים), **תמורות בחינוך: קווים למדיניות החינוך בישראל לשנות האלפיים**, רמות, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2003, עמ' 163-191.

19 אלכסנדר גד, 'אל יתהלל מפתח כמיישם: הרהורים על הפערים בין תוכנית הלימודים למימושה', בתוך: ח'אלד עראר, גילה קורץ וחנה בר ישי (עורכים), **חינוך כמערכת מורכבת**, פרדס, חיפה 2021, עמ' 293-320.

20 מטיאש, **שילוב תכנים ומיומנויות בהוראה ובלמידה**. 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 ה־21**, רמות, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1995, עמ' 267-276; עמוס הופמן, 'בין היסטוריה לאומית להיסטוריה כללית: ערכים ומטרות בתכניות הלימודים בהיסטוריה תשט"ו-תשנ"ה', בתוך: הנ"ל ויצחק שנל (עורכים), **ערכים ומטרות בתכניות הלימודים בישראל**, רכס, אבן יהודה 2002, עמ' 131-162; אייל נווה ואסתר יוגב, **היסטוריות: לקראת דיאלוג עם האתמול**, בבל, תל אביב 2002.

שֶׁאף השתתף בוועדה המקצועית שחיברה אותה.[21] תכנית זו הדגישה את המחויבות למדינה וביקשה ליצור תודעה לאומית המבוססת על עבר היסטורי משותף.[22] שנה לאחר מכן פורסמה תכנית לימודים משלימה לבית ספר תיכון.[23] התכניות הממלכתיות החדשות האלה התבססו על תכניות הזרם הכללי, וכל אחת מהן סקרה את אותו תחום כרונולוגי – מימי קדם עד להווה – בחלוקה להיסטוריה יהודית ולהיסטוריה כללית.[24] ספרי הלימוד הותאמו לעקרונות החינוך הלאומי; רובם חוברו בידי מנהלים ומפקחים ויצאו לאור בהוצאות ספרים פרטיות.[25]

תכניות אלה שיקפו את הגישה המקובלת בחברות רבות שעברו תהליך של בינוי אומה, הרואה בחינוך אמצעי לעיצוב תודעה לאומית. תודעה זו עוצבה על פי האסכולה הירושלמית שדינור ויצחק בער היו ממגבשיה. זרם זה העמיד במרכז ההיסטוריוגרפיה היהודית את הזיקה לציון, הגדיר את הציונות במונחים אבולוציוניים וראה בקשר שבין העם לארץ ישראל את קנה המידה לחלוקה לתקופות היסטוריות. דינור חייב את שלילת הגולה והתנגד לתפיסת הציונית התרבותית של אחד העם.[26] הנרטיב השולט היה 'מגלות לקוממיות', שלפיו מדינת ישראל היא ראשית גאולתו המודרנית של העם והמשכו של תהליך גאולה היסטורי.[27]

תכנית הלימודים האחידה בהיסטוריה לכיתות ה-ח עודכנה בשנת תשכ"א-1961, אולם לא ברור מי חיבר את העדכונים ומדוע. המחברים לא רצו לשנות את התכנים הבסיסיים בתכנית שנלמדה אז, אלא בעיקר לנסח מחדש את הערכים והמטרות ללימוד ההיסטוריה, ולפרטם. החלוקה לנושאים שונתה: במקום 49 נושאים שנכללו בתכנית של שנת תשט"ו הוכנסו ועודכנו 169 נושאים בתכנית של שנת תשכ"א. הרחבה זו נודעה להדגיש את ההיסטוריה היהודית במטרות הלימוד.[28]

21 אריאל ריין, 'בן ציון דינור, היסטוריון לאומי ומחנך אומה', בתוך: רבקה פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), **חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1999, עמ' 377-390.

22 **תוכנית הלימודים לבית הספר היסודי הממלכתי והממלכתי-דתי, כיתות ה-ח**, משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשט"ו, עמ' 17.

23 'הצעת תכנית להוראת ההיסטוריה', **הצעות לתוכניות לימוד בבית הספר התיכון (ט-יב)**, משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשט"ז, עמ' 35-47.

24 בן־עמוס, 'פלורליזם', עמ' 268.

25 מטיאש, 'הוראת ההיסטוריה', עמ' 170.

26 יצחק קונפורטי, 'גלות או ריבונות בהיסטוריוגרפיה הלאומית', בתוך: עופר שיף (עורך), **מולדות בגולה: תפיסות של שייכות וזרות בתפוצה היהודית (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 2015), עמ' 137-170.

27 נווה ויוגב, **היסטוריות**, עמ' 39.

28 Amos Hofman, 'The Politics of National Education: Values and Aims of Israeli History Curricula, 1956-1995', *Journal of Curriculum Studies*, 39, 4 (2007), pp. 441-470

תכנית תשל"ה (1975)

בשנות השישים טענו פדגוגים והיסטוריונים שספרי הלימוד אינם מתאימים לרוח הזמן מכיוון שהם מסתמכים על הסיפר הציוני הישן, שייצג את הקואליציה החברתית־פוליטית בראשות מפא"י. הם ביקשו לגבש תכנית שתהיה משוחררת מפוליטיקה ושתיתן להיסטוריה מקום של כבוד בבתי הספר. נוסף על כך הרפורמה במבנה החינוך, שבאה לידי ביטוי בהקמת חטיבת הביניים בבתי הספר (1968), עוררה את הצורך בפיתוח תכנית לימודים חדשה. לכך חברו השינויים שחלו בשיח הציבורי והאקדמי בעקבות מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים, שערערו על הנרטיב הישן. לצד סימני השאלה האידאולוגיים עבר השיח האקדמי ההיסטורי טלטלה בעקבות החשיפה למחקר הביקורתי המערבי והצגת תמונה היסטורית המתבססת על כלי מחקר של היסטוריה חברתית ושל סוציולוגיה לניתוח תהליכים היסטוריים,[29] והחלה להתגבש ההכרה בפלורליזם חברתי וההיפרדות מרעיון כור ההיתוך גם לנוכח המציאות החברתית בישראל.[30] משמעות הדברים הייתה שיש לצמצם את הפער העמוק בין לימודי ההיסטוריה בבית הספר ללימודי ההיסטוריה באוניברסיטה.[31]

התכנית הזאת ציינה גישה מהפכנית לחקר ההיסטוריה בחינוך הממלכתי וטשטוש הגישה האתנוצנטרית, הדוקטרינרית, שאפיינה את התכנית הקודמת. עם זאת נשמר הסיפר הציוני 'מגלות לקוממיות', אך בהבלטה פחותה.[32] הוצעו גישות חדשות לחקר ולהוראה ההיסטוריה שנגזרות ממבנהו של תחום הדעת, שהדגישו את ההיבטים המתודולוגיים של המחקר ההיסטורי ולא את תרומתו לעיצוב תודעה לאומית.[33] תוכני ההיסטוריה היהודית בבתי הספר כללו 22 נושאים, 11 מהם היו קשורים בסוגיה לאומית-ציונית. התכנית הציעה תחומי בחירה רבים, ונקבעו שלושה נושאי חובה: התנועה הלאומית היהודית והקמת מדינת ישראל; הקיבוצים היהודיים העיקריים בדורות האחרונים (בכלל זה בתקופת השואה); והסכסוך הישראלי-ערבי.[34]

תכנית תשנ"ה (1995)

בשנת 1991 הקימה הוועדה למקצוע ההיסטוריה ועדת משנה בראשותו של ההיסטוריון משה צימרמן, שעסקה בעיצוב תכנית לימודים חדשה לחטיבת הביניים הממלכתית בלבד.

29 אניטה שפירא, 'ההיסטוריוגרפיה של הציונות ומדינת ישראל בשישים שנות מדינה', **ציון**, עד (תשס"ט), עמ' 287-310.

30 נווה ויוגב, **היסטוריות**, עמ' 51.

31 מטיאש, 'הוראת ההיסטוריה', עמ' 169.

32 רות פירר, **סוכנים של החינוך הציוני**, אורנים, תל אביב 1985, עמ' 186-187. להרחבת הנרטיב הציוני 'שיבה מגלות לקוממיות' וביטויו, ראו: אייל נווה, **עבר בסערה: מחלוקות על סוגיות היסטוריות בישראל**, הקיבוץ המאוחד ומכון מופ"ת, תל אביב 2017, עמ' 25-28.

33 **תכנית הלימודים בהיסטוריה לכיתות ו-ט בבית הספר הממלכתי והממלכתי-דתי**, משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשל"ה; **תכנית הלימודים בהיסטוריה לחטיבה העליונה בבית הספר הממלכתי**, משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשל"ז; Hofman, 'The Politics', pp. 444-447

34 **תכנית הלימודים בהיסטוריה לכיתות ו-ט**, עמ' 7.

ב־1994 הוקמה ועדה נוספת, בראשות ההיסטוריון ישראל ברטל, שעסקה בגיבוש תכנית חדשה לחטיבה העליונה. חברי הוועדות היו מומחים ממוסדות אקדמיים, מורים ותיקים, מומחים ללמידה ולהערכה ואנשי משרד החינוך מאגפיו השונים. יוזמה זו נבעה, בין היתר, מאי־נחת שהביעו סגלי ההוראה מן התכנית הקיימת, שנראתה להם משעממת ומנותקת מהתמורות שעברה הדיסציפלינה ההיסטורית ומהשינויים הפדגוגיים בשדה החינוך. גם תחושות הניכור, שהתפרצו בשנות השבעים והשמונים בציבור הישראלי וקראו תיגר על קבוצות העילית הוותיקות, השפיעו על הרצון לתכנית לימודים חדשה. בתוך כך התחזקה בשיח הציבורי והחינוכי תפיסה פלורליסטית שביטאה את זכותו של היחיד לגבש תפיסת עולם משלו, ואת זכותן של קבוצות חברתיות ורעיוניות לשמור על ייחודן ולהנחיל לחבריהן את ערכיהן.[35]

תכנית הלימודים לחטיבת הביניים פורסמה בשנת 1995 וספרי לימוד חדשים הוכנסו למערכת בהדרגה. בחטיבה העליונה אומצה גישה נושאית דו־שנתית.[36] בתכנית לא הייתה הפרדה בין היסטוריה כללית להיסטוריה יהודית, אלא יושמה בה התפיסה שההיסטוריה היהודית היא מרכיב בהיסטוריה הכללית. נשמרו בה רכיבים מהאוריינטציה האתנוצנטרית, אולם לעומת הדגש הקודם על היסטוריה רעיונית ופוליטית, תכנית זו הדגישה את חשיבותה של ההיסטוריה החברתית והתרבותית.[37]

פניה של יהדות ארצות הברית

נרטיב־העל הציוני, שהתעצב על רקע קורות היהודים באירופה, שלל את האפשרות של השתלבות היהודים בחברת רוב לא־יהודית. יהדות ארצות הברית קראה תיגר על הנחת היסוד הזאת בעצם היותה המרכז היהודי הדמוגרפי הגדול ביותר.[38] מעצבי תכניות הלימודים בשלושת הדורות התמודדו עם אתגר זה באופנים שונים.

עם גיבוש תכנית הלימודים הראשונה בהיסטוריה לכיתות ה־ח (1955), בחר שר החינוך וההיסטוריון בן ציון דינור שלא להכניס את נושא יהדות ארצות הברית לתכנית הלימודים,

35 על שינויים בתפיסות הפדגוגיות והחברתיות והשפעתם על מדיניות חינוך בישראל בשנות התשעים, ראו: עופר ברנדס (עורך), **הקפיצה השלישית: שינויים ורפורמות במערכת החינוך בשנות התשעים**, משרד החינוך והתרבות, ירושלים 1996.

36 נווה, **עבר בסערה**, עמ' 93-96, על הסערה שפרצה בעקבות הוצאת ספר הלימוד שלו, **המאה ה־20: על סף המחר**, תל אביב 1999 וספרי הלימוד של דני יעקובי (עורך), **עולם של תמורות**, משרד החינוך והתרבות, ירושלים 1999 ושל קציעה טביביאן, **מסע אל העבר: בזכות החירות**, המרכז לטכנולוגיה חינוכית, תל אביב 1999. על טענה למגמות פוסט־ציוניות בספרי הלימוד, ראו: נווה, **עבר בסערה**, עמ' 96-126.

37 Hofman, 'The Politics', p. 454. תכנית לימודים זו עודכנה פעמיים בשני העשורים האחרונים: בשנת 2003 בידי ועדה בראשותו של ההיסטוריון ישראל ברטל, וב־2010 בידי ועדה בראשותה של ההיסטוריונית אביבה חלמיש. מאמר זה לא עוסק בשתי תכניות אלה.

38 שיף, 'מבוא', בתוך: הנ"ל (עורך), **מולדות בגולה**, עמ' 1.

כלומר השתמש בתכנית ה'אין'. יהדות ארצות הברית לא נזכרה כלל בפירוט נושאי הלימוד בתכנית זו.[39] דינור בחר לא להציג לפני תלמידי החינוך הממלכתי (הכללי והדתי) מידע על המרכז היהודי שהיה הגדול ביותר באותה עת. ההתייחסות ליהדות ארצות הברית נכללה בתכנית הלימודים בגאוגרפיה לכיתה ז שפורסמה באותה שנה, בפרק שעוסק ביבשת אמריקה ובארצות הברית. שם, בין נושאים שעוסקים בגאוגרפיה של יבשת אמריקה, הוצג הנושא 'היהדות בארצות הברית', שכלל את השפעתה של ארצות הברית על העולם היהודי בכלל ועל ישראל, וכן את הקשר שבין ארצות הברית לישראל. בתכנית הלימודים לכיתה ח היה נושא ההגירה היהודית לאמריקה ולדרום אפריקה חלק מפרק שעסק במרכז היהודי ברוסיה. תוארו בה תולדות התפוצות היהודיות באמצעות דיון במעמדם המשפטי, המבנה החברתי, פעילות תרבותית, שינויים דמוגרפיים והזיקה לציון. יותר מכל תפוצה יהודית אחרת הציב הדיון בתולדות יהדות ארצות הברית אתגר אידאולוגי לתפיסה של שלילת הגולה.

עיון בתקופות הזמן הנכללות בתכניות הלימודים השונות ובספרי הלימוד מלמד על שימוש בתכנית לימודים חסרה, המבטאת התעלמות מחלק מתולדות יהדות ארצות הברית. ההיסטוריה של יהדות ארצות הברית מסווגת לכמה תקופות. סיווגן של תקופות המשנה נתון במחלוקת בין ההיסטוריונים, אך רווחת חלוקה לשלוש תקופות: 'הקהילות הראשונות' בשנים 1654-1820; 'מאה שנים של הגירה' בשנים 1820-1924 עד הטלת מכסות ההגירה; המאה ה־20, 1924 ואילך.[40] אם בדור הראשון של תכניות הלימודים הייתה התייחסות מצומצמת לתקופה הראשונה, בדור השני והשלישי היא נעלמה מתכני הלימוד. בדור הראשון נלמדה סדרת ספרי הלימוד בהיסטוריה, **מקורות ללימוד ההיסטוריה הישראלית והכללית** מאת מיכאל הנדל,[41] שיועדה לתלמידי התיכון וכללה אוסף מקורות ראשוניים. בכרכים הרביעי והחמישי של הסדרה הוצגו תעודות שעסקו בהגדרת זהותה של יהדות ארצות הברית, ותעודות חשובות מן התקופה הקולוניאלית, כמו מכתבו של חיים סלומון, שנמנה עם ממני הצבא המהפכני במלחמת העצמאות, אל הקונגרס הקונטיננטלי ועוד.[42] תחילתה של תקופת ההגירה מיוצגת באמצעות התעודה של תכנית איזרט מאת הסופר והעיתונאי מרדכי מנואל נוח, משנת 1825, שביקש להקים ארץ מקלט ליהודים בארצות הברית.[43] תעודה אחרת מאמצע המאה ה־19 דנה בסדרי התפילה בבית כנסת רפורמי. נושאים אלה, למעט סידורי התפילה, לא נזכרו בדורות הבאים.

39 **תוכנית הלימודים לבית הספר היסודי הממלכתי והממלכתי-דתי, ביתות ה-ח**, תשט"ו, עמ' 28-31, 81-83, 126-129, 176-182.

40 Gary Phillip Zola and Marc Dollinger, *American Jewish History: A Primary Source Reader*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2014; חסיה דינר, **יהודי ארצות הברית 1654-2000**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת חיפה, קריית שדה בוקר 2015.

41 מיכאל הנדל, **מקורות ללימוד ההיסטוריה הישראלית והכללית**, שישה כרכים, יהושע צ'צ'יק, תל אביב 1961-1965.

42 שם, כרך רביעי, עמ' 126-129.

43 מרדכי מנואל נח רצה להקים מדינה יהודית ב־1825 באי גרנד, שתהיה חברה בפדרציית המדינות של ארצות הברית. ראו: יונתן ד' סרנה, **היהדות באמריקה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2005, עמ' 76-77.

עיקר הדיון בכל תכניות הלימודים בהיסטוריה מוקדש לשנים שמתחילות בהגירה הגדולה של יהודי מזרח אירופה (1880). גור אלרואי מציין כי המחקר האקדמי הישראלי הבדיל בין עלייה לישראל להגירה לארצות הברית.[44] חלוצי המחקר הסוציולוגי הדמוגרפי סברו שהעלייה לארץ ישראל נבעה ממניעים אידאולוגיים, ואילו ההגירה לארצות הברית ממניעים כלכליים, חשש מרדיפות ועוד. גישה זו אומצה בהיסטוריוגרפיה הישראלית, שהתעלמה מההגירה הגדולה של יהודי מזרח אירופה לארצות הברית. דינור המשיך במגמה של שתי היסטוריות נפרדות, בהסבירו שהעלייה הייתה ביטוי לייעוד לאומי ואילו ההגירה הייתה פעולה אישית. ההיסטוריוגרפיה היהודית האמריקנית ראתה בהגירה זו אירוע מכונן ומעצב וייחדה לכך מחקר עשיר.[45] חוק ג'ונסון (1924), שהגביל את מכסת ההגירה לארצות הברית ואילץ חלק מיהודי מזרח אירופה להגיע לארץ ישראל, לאחר ששערי ארצות הברית נסגרו בפניהם, לא נזכר בספרי הלימוד שפורסמו לפני הדור השלישי.

בחינה כמותית של נוכחות נושא ההגירה הגדולה מלמדת כי היה זה הנושא המרכזי בכל התכניות וספרי הלימוד שעסקו ביהדות ארצות הברית במשך כל התקופה,[46] ועל פי רוב אף שימש כנקודת פתיחה בהצגת ההיסטוריה של יהדות ארצות הברית. הספר לכיתה ח של ברוך אביבי ונתן פרסקי, שחיברו ספרי לימוד מרכזיים בדור הראשון, שיקף את התפיסה ההיסטוריוגרפית של דינור. יהדות ארצות הברית הוצגה בו כשלוחה של יהדות מזרח אירופה, שהיגרה לארצות הברית. הסעיף הרביעי (מתוך חמישה) העוסק ביהדות ארצות הברית משולב בפרק 'המרכז היהודי ברוסיה'. המסר הסמוי הוא שיהדות ארצות הברית היא למעשה מרכז של יהודי מזרח אירופה. מסר זה מתעלם מקיומן של קהילות יהודיות קודמות בארצות הברית, רבע מיליון מהגרים שהגיעו בשנים 1820-1880. ההתייחסות ליהדות ארצות הברית כנושא העומד בפני עצמו מתבהרת בפרק האחרון, העוסק ביהדות בעולם אחרי מלחמת העולם השנייה, כאשר הסעיף השלישי בו, לאחר העיסוק בקהילות היהודיות במזרח אירופה, עוסק במרכז היהודי בארצות הברית.[47]

כותבי ספרי הלימוד ותכניות הלימודים שפעלו בדור השני והשלישי שאפו לכונן את לימודי ההיסטוריה בבית הספר בתור תחום דעת. גישה זו הובילה לדיונים במאפייני המחקר ההיסטורי החברתי כגון מהפכות כלכליות, שינויים חברתיים והגירות. נקודת מבט זו צמצמה את הממד האידאולוגי של בחירת ארץ היעד של המהגרים והדגישה תהליכים

44 גור אלרואי, 'ההגירה הנעלמה: יחסה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית להגירה ממזרח אירופה, 1881-1914', **ציון**, עד (תשס"ט), עמ' 267-286.

45 שם.

46 על נושא זה, ראו: ארוינג האו, **עולם אבותינו** (תרגם יוסי מילוא), מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת חיפה, קריית שדה בוקר 2019. הספר ראה אור לראשונה באנגלית ב־1976; Jeffrey S. Gurock, *East European Jews in America, 1880-1920: Immigration and Adaptation*, Routledge, New York 1998.

47 ברוך אביבי ונתן פרסקי, **תולדות ישראל**, כרך ה: **מעצמאות ארצות הברית עד אחרי מלחמת העולם השניה**, יבנה, תל אביב 1967, עמ' 256-346.

חברתיים שדמוגרפים וסוציולוגים בחנו בשעתם, כפי שציין אלרואי.[48] הספרים שיצאו לאור בשנות התשעים בחנו את גידולה של יהדות ארצות הברית ודנו בסוגיות של הגירה, משלח יד, מקום מגורים ועוד. ספרי הלימוד הציגו טבלאות ובהן השוואה בין ההגירה הכללית לארצות הברית ובין ההגירה היהודית אליה, מקורות פרנסתם וחלקם היחסי של היהודים בתעשיית המחט. התלמידים נדרשו לענות על שאלות מסדר גבוה, הדורשות הסקת מסקנות בהתבסס על השוואה בין מקורות לנתונים היסטוריים שונים.[49] הדגשים על היסטוריה חברתית התבטאו בצמצום הדיון בסוגיות אידאולוגיות ובשימת דגש על נושאים כמו הקשר שבין הריבוד החברתי למשלח היד, וכדומה. עם זאת, היבט חשוב אחר של היסטוריה חברתית, כמו נושא הפשע המאורגן, המאפיין פעמים רבות חברות הגירה, ובמקרה דנן – הפשע היהודי, לא נדון בתכניות הלימודים ובספרי הלימוד.[50] הפשיעה של המהגרים היהודים הייתה פועל יוצא של תהליך ההגירה ולכן הייתה שונה מפשיעה בארצות המוצא.

כאמור, תכנית הלימודים הרשמית הראשונה בהיסטוריה לא עסקה ביהדות ארצות הברית, אך ספרי הלימוד כללו התייחסות לנושא, גם אם קצרה. נראה שהמחברים של ספרי הלימוד בדור הראשון התמודדו עם סוגיות אלה על ידי הצגת עמדות שיפוטיות והערכת מאפייניה ופעולותיה של הקהילה היהודית בארצות הברית לחיוב ולשלילה. תרגום הנחת היסוד של הציונות בדבר חוסר האפשרות של יהודים להשתלב בחברת הרוב הלא־יהודי, והחשש מנישואי תערובת שעלולים לפגוע בשלמות הקולקטיב היהודי תורגמו למסר קוריקולרי גלוי, המציג עמדה ערכית ושיפוטית ברורה. דוגמה לכוחה של הנחת יסוד זו בשדה החינוך אפשר לראות בספר הלימוד לכיתה ח של בנימין אחיה ושמעון הרפז, שהציגו בשלושה עמודים עמדה חיובית כלפי הקהילה היהודית בארצות הברית. אולם בד בבד עם תיאורם את הצלחתה בתחומים רבים – מדיניים, כלכליים, תרבותיים ועוד – הם בחרו להציג עמדה שלילית בסוגיית ההיטמעות מרצון בחברה הלא־יהודית ואת הסכנה שבהיטמעות מלאה בסביבה האמריקנית לקשריה עם העם היהודי: 'אך כור ההיתוך האמריקאי, המעכל בתוכו את כל הקיבוצים הלאומיים השונים ובתוכם גם את היהודים, הביא להתבוללותם של חוגים נרחבים בקרב הציבור היהודי. הנוער היהודי [...] וקשריו [...] עם עמו נחלשים והולכים'.[51]

48 אלרואי, 'ההגירה הנעלמה', עמ' 268-277.

49 משה צימרמן ומשה גולדשטיין, **היסטוריה של המאה העשרים**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 183.

50 בתחילת שנות התשעים פורסמו מחקריו של רוברט רוקאווי בנושא הפשע היהודי בארצות הברית. כלומר, המידע היה זמין למחברי ספרי הלימוד למן 1995. רוברט רוקאווי, **מהגרים, פועלים וגנגסטרים: פרקים בתולדות היהודים בארצות הברית** (תרגמה מאנגלית איטה ישראלי), המכון לחקר התפוצות, תל אביב 1990.

51 בנימין אחיה ושמעון הרפז, **תולדות עם ישראל, לשנת הלימודים השמינית**, הוצאת יוסף שרברק, תל אביב 1961, עמ' 260.

אביבי ופרסקי, ששימשו בעיקר בתפקידי הוראה ופיקוח, נעזרו במונחים 'גולה' ו'תפוצה' בבואם להצדיק את הטיעון הציוני השולל את החלופה שמגלמת יהדות ארצות הברית:

> בזכות הישגים אלו [...] רואים עצמם יהודי ארצות הברית וגם הציונים שביניהם – כתפוצה יהודית ולא גולה יהודית. אלא שגישה זו יסודה באשליה מופרכת בעיקרה. [...] ההפליה החברותית, גילויי האנטישמיות, המבנה הכלכלי הבלתי־תקין ותהליך הטמיעה הם המעידים נאמנה, כי גם יהדות אמריקה גולה היא, בדומה לגולות אחרות, אם כי היא נתונה בתנאים טובים ונוחים יותר.[52]

אם לגולה היתה משמעות שלילית, הרי שהמושג תפוצה היה ניטרלי. שני מונחים אלו היו נפוצים בשיח הציבורי וגם בשיח החינוכי מאז שנות השלושים וגם בתכנית הלימודים מ־1955 שימשו אלה מונחים נרדפים.[53] חשוב לציין כי השימוש בהגדרות גולה ותפוצה אינו מאפיין את שאר ספרי הלימוד בהיסטוריה. אביבי ופרסקי השתמשו במושג 'גולה' כאמצעי טרמינולוגי מגייס וביקשו להראות לתלמידים כי החיים בארצות הברית אינם חלופה 'נוצצת' או ראויה יותר לחיים בישראל.

הכתיבה הסמכותנית והאינדוקטרינית בדור הראשון לתכניות הלימודים התאפיינה בטרמינולוגיה מיושנת ובמידע שגוי. הביטוי 'המבנה הכלכלי הבלתי תקין' של יהדות ארצות הברית[54] לקוח מהשיח של הציונות הסוציאליסטית בכלל ושל בורוכוב בפרט. הוא תיאר את יהודי רוסיה הצארית שעמדו בפני ברֵרות כלכליות קשות בתחילת המאה ה־20.[55] המבנה הכלכלי של ארצות הברית ופעילותם של היהודים בה היה שונה בתכלית מזה של יהודי מזרח אירופה. אביבי ופרסקי ניצלו את כוחם כמעצבי נרטיב ציוני להעברת מידע שגוי והטעו את קוראיהם בטרמינולוגיה שבה השתמשו ובהקשרים ההיסטוריים שתיארו. במילים אחרות, הם השתמשו בנימוק שהיה נכון לריכוז יהודי במקום גאוגרפי שונה ובתקופה שונה כדי להוכיח את טיעונם, אם כי ניתן אולי לתלות שגיאות אלו בחוסר השכלתם האקדמית.

השתלבותם של יהודי ארצות הברית במדינתם העלתה את שאלת ההתבוללות. ספרי הדור הראשון התריעו על החשש מהתבוללות בגלוי, ואילו חלק מספרי הדורות השני והשלישי התייחסו לרעיון בצורה מצומצמת, לעתים סמויה ולעתים גלויה, ויש בהם אף מי שנוקטים גישה של תכנית הלימודים החסרה ואינם מתייחסים לסוגיה כלל. כך, למשל, התייחסו ההיסטוריונים משה צימרמן ומשה גולדשטיין בספרם לחטיבה העליונה בהרחבה

52 אביבי ופרסקי, **תולדות ישראל**, עמ' 356.

53 טלי תדמור־שמעוני, **שיעור מולדת: חינוך לאומי וכינון מדינה 1954–1966**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2010.

54 אביבי ופרסקי, **תולדות ישראל**, עמ' 356.

55 יונתן פרנקל, **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1917–1982**, עם עובד, תל אביב 1989, עמ' 373–410.

ליהדות ארצות הברית, אך לא הציגו דיון בנושא זה.[56] סוגיית נישואי התערובת עלתה על סדר היום של יהודי ארצות הברית במחצית השנייה של שנות השישים. כמו כן, בשנת 1990 נערך סקר מקיף על יהודי ארצות הברית שהעיד כי ארבעים אחוז מהיהודים שנישאו בחמש השנים שקדמו לסקר, היו נישואי תערובת.[57] בעקבות מידע זה התנהל דיון מקיף בין היסטוריונים, סוציולוגים־דמוגרפים בארצות הברית ובישראל בשאלה אם יהדות ארצות הברית הולכת ומצטמצמת, כיצד רצוי ואפשר להתמודד עם סוגיית נישואי התערובת, וכיוצא באלה. כלומר מחברי ספרי הלימוד בדור השני והשלישי היו מודעים לתפיסות ולעמדות בסוגיה זו.

הֶדֶיו של דיון זה, שלווה במחקרים אקדמיים, מצאו ביטוי חיוור במונח 'אמריקניזציה' בספר הלימוד שחיברה קציעה טביביאן.[58] מונח זה תיאר את תהליכי השתלבות הקהילות היהודיות ואימוץ התרבות המקומית בשינוי שמות משפחה יהודיים (מזרח־אירופים) לשמות אמריקנים, נטישת הדיבור ביידיש, התנערות מהלבוש של יהודי העיירה, שינוי תעסוקתי, מעבר לפרוורים ועוד. המסר הסמוי הוא שתהליכים אלה מצביעים על השתלבות אופיינית למציאות האמריקנית אשר מובילה לנטישת הקולקטיב היהודי. אולם שינויים דומים אפיינו את הקהילות היהודיות במשך ההיסטוריה ואינם ייחודיים למפגש עם התרבות האמריקנית. לדוגמה, הלבוש החסידי המזרח־אירופי, הקפוטה הארוכה והשטריימל, היו אימוץ של לבוש אצולה פולנית נמוכה מהמאה ה־18. אימוץ שמות משפחה עם סיומת רוסית, גרמנית או פולנית אפיין תהליכים בחברה היהודית באירופה במאות ה־18-19. גם משלחי ידם של היהודים השתנה במשך ההיסטוריה על פי הנסיבות. כלומר, השינויים שחלו בקרב המהגרים לארצות הברית וצאצאיהם דומים במהותם לשינויים שעברו אבותיהם במזרח אירופה. עם זאת, הסוגיה של נישואי תערובת, המוגדרת כאיום המשמעותי ביותר על הקולקטיב היהודי מנקודת מבטה של ההלכה ושל הלאומיות היהודית המודרנית, מוצגת במשפט אחד בלבד: 'ההשתלבות הגבירה את נישואי התערובת ואת ההיטמעות בחברה'.[59]

הדור הראשון שכתב תכניות לימודים עסק בהרחבה באיום שנשקף מהיטמעות בקרב הרוב האמריקני הלא־יהודי ובסכנה הקיומית ליהדות בעקבות נישואי תערובת, למרות שהיקף נישואי התערובת בציבור היהודי האמריקני היה קטן. לעומת זאת הדורות השני והשלישי מיעטו לעסוק בסוגיות אלה אף שהן היו הנושאים המרכזיים בשיח הציבורי והאקדמי של יהדות ארצות הברית.

התקופה שלאחר השואה מתוארת בהיסטוריוגרפיה היהודית מנקודות מבט היסטוריות שונות. יונתן סרנה מנתח את התקופה דרך העדשה של הדת היהודית. ניתוחו מתמקד ב'התעוררות' (התחייה הדתית) שחלה בקרב יהודי אמריקה לאחר השואה. היהדות נחשבה 'כדת האמונה השלישית' לצד הפרוטסטנטיות והקתוליות, והתחזקה גם מבחינה מוסדית:

56 צימרמן וגולדשטיין, **היסטוריה של המאה העשרים**.

57 Diner, *The Jews of the United States*, pp. 306-308

58 טביביאן, **מסע אל העבר**, עמ' 123-125.

59 שם, עמ' 123.

בתי ספר נבנו, מספר בתי הכנסת גדל ועוד.[60] חסיה דינר בוחנת את אותן שנים דרך העדשה של ההיסטוריה החברתית ומגדירה את השנים 1948-1966 כתור הזהב של יהדות ארצות הברית. נימוקיה: השתלבות היהודים בתהליכים חברתיים (זכויות אזרח), מעורבות גוברת בשיח הציבורי ושיפור כלכלי בולט במצבם.[61] דבר מכל אלה לא צוין בספרי הלימוד של הדורות השני והשלישי, שנכתבו במרחק זמן מתהליכים אלה.

עוד סוגיה שעלתה בספרי הלימוד היא גילויי האנטישמיות בחברה האמריקנית. השימוש בציונות הקטסטרופלית, המנבאת אנטישמיות והנימוק המרכזי לחיים בחברת רוב יהודי, באה לידי ביטוי בדור הראשון של ספרי הלימוד. אביבי ופרסקי ציינו בספרם לתלמידי כיתה ח כי 'יהודי ארצות הברית חשים בנגע האנטישמיות בחיי יום יום, אם כי לא בגלוי ובמפורש'. הם תיארו את הבידול במועדונים חברתיים, השכרת דירות, בתי מלון, אוניברסיטאות ועוד. בספרם כתובה גם אזהרה: 'אם תלך ותגבר מגמה זו, הרי עשוי הדבר לערער בעתיד במידה מסוימת את מעמדם הכלכלי של היהודים בארץ זו ולהנמיך את רמת חייהם'.[62] מסקנתם כי האנטישמיות עלולה להשפיע על הכלכלה, היא דוגמה להעתקה שגויה של השפעות האנטישמיות האירופית אל המציאות האמריקנית.

בדור השני והשלישי של ספרי הלימוד לא היה נושא האנטישמיות בארצות הברית עניין מהותי. בספרה של טביביאן לחטיבת הביניים גילויי אנטישמיות אינם נזכרים כלל, ואילו ספרו של יעקובי שפורסם באותה שנה הציג דוגמה לגילוי אנטישמיות כחלק מהקשיים שחוו המהגרים היהודים בצד ההצלחות. הביטוי היה אופטימי בד בבד עם הבהרת הרעיון ששוב הייתה ידם של היהודים על העליונה:

> בתקופה זו יהודי אמריקה נתקלו גם בגילויי גזענות. הנרי פורד [...] האשים בעיתונו את היהודים בהשתלטות על הכלכלה האמריקנית ועל התרבות האמריקנית. אבל באמריקה היה ליהודים סיכוי טוב להיאבק בהצלחה נגד תופעות כאלה, ובשנת 1927 הם זכו בתביעה משפטית נגד עיתונו של פורד.

יתרה מזאת, יעקובי הציג את יתרונה של הרב־תרבותיות: 'היותה של החברה האמריקנית חברה רב־תרבותית שבה יש הפרדה בין דת למדינה, הקלה על השתלבותם של היהודים בתוכה, לצדן של קבוצות אתניות אחרות'.[63]

בספרם של צימרמן וגולדשטיין לתלמידי תיכון מוצגת האנטישמיות בכותרת 'ההתנגדות לזרים ואנטישמיות באמריקה'. המסר הסמוי הוא כי לא מדובר בשנאת יהודים בשל דתם או סיבות שאפיינו את האנטישמיות האירופית, אלא בהתנגדות החברה האמריקנית למי שנראים כמאיימים על צביונה. דברים אלה מהדהדים את דבריהם של בן הלפרין ואוסקר הנדלין, הרואים באנטישמיות ביטוי לגזענות שרווחה בחברה האמריקנית וכָוונה אל

60 סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 263-267.
61 Diner, *The Jews of the United States*
62 אביבי ופרסקי, **תולדות ישראל**, עמ' 349.
63 יעקובי (עורך), **עולם של תמורות**, עמ' 90.

קבוצות נוספות, כמו הקתולים והשחורים.[64] צימרמן וגולדשטיין מציינים עוד כי גילויי האנטישמיות אינם פוליטיים ואינם חריפים כמו שחוו היהודים באירופה, ומסיימים את הפרק בנימה אופטימית, שלא כמו מחברי הדור הראשון, בהדגישם שיהודי מזרח אירופה השיגו באמריקה את החופש ואת השפע שייחלו לו בהגירתם.[65] דברים אלה תואמים את הגישה של מיכלס שרואה בחציית האוקיינוס האטלנטי מַעבר של המהגרים היהודים המזרח־אירופים לארץ החופש המשוחררת מהאנטישמיות של ימי הביניים.[66]

עם זאת, לצד הסכנות העומדות לפתחו של הקולקטיב היהודי ניכרת התייחסות אוהדת שאפשר להגדירה גאווה אתנית במשך כל הדורות ובספרי הלימוד בהיסטוריה. כך מתאר ספר הלימוד של אחיה והרפז את הצלחתם של יהודי ארצות הברית כביטוי לתכונות אתניות של העם היהודי, שיכולות להתממש במסגרת מדינית־חברתית־תרבותית מתאימה:

> באמריקה, 'ארץ האפשרויות הגדולות', [...], נתנו היהודים פורקן לכל אותם הכישרונות הטבועים בהם, יזמה חריצות והתמדה, שבכוחם התבססו והצליחו. ביזמתם הרחיבו כמה תעשיות, כגון תעשיית הבגדים, הסרטים ועוד, ועלו לממדים שלא נודעו כמותם קודם לכן באמריקה. ועוד יותר מזה: בכמה תעשיות קלות היו הם החלוצים, והודות להם נתרחבו ענפים אלה ותפסו את המקום הראשון בעולם.[67]

אביבי ופרסקי הציגו את הצלחותיה של יהדות ארצות הברית, אך בהתאם לאסכולה הירושלמית שעמה נמנו, היו מסויגים. קרי, הם יצרו משוואה של חיוב מול שלילה כדי לאזן את התמונה הסופית בעיני התלמידים. ביטויים לגישתם המסויגת היו בניסוחים כמו: 'אף על פי כן טעות היא לחשוב כי כל יהודי ארצות הברית הם עשירים וחיים בשפע של מותרות'. כך גם בתיאור היהודים כמי שפיתחו ענפי תעשייה חדשים, הרחיבו את המסחר והתעשייה והיו בעלי מקצועות חופשיים כרופאים, עורכי דין, מהנדסים, מציינים המחברים כי 'אין היהודים נמנים עם שכבת העשירים המופלגים בארצות הברית'.[68] דוגמה אחרת לגישתם המסויגת של המחברים היא תיאורם את יוצאי מזרח אירופה בראשית ההגירה לארצות הברית מול דור ההמשך. הם מציינים כי הראשונים שמרו על מסורת אבות, לעומת ההשפעה השלילית של הקהילה על הדורות הבאים: 'אך לא ארכו הימים, וחל שינוי מכריע במצב דברים זה. [...] בני הדור הצעיר פרשו מאורח החיים של הוריהם,

64 Oscar Handlin, *The Uprooted* (2nd ed.), Little, Brown and Co., Boston, MA 1973; Ben Halpern, *Jews and Blacks: The Classic American Minorities*, Herder and Herder, New York 1971

65 צימרמן וגולדשטיין, **היסטוריה של המאה העשרים**, עמ' 188-189.

66 Tony Michels, 'Is America "Different"? A Critique of American Jewish Exceptionalism', American Jewish History, 96, 3 (2010), pp. 201-224

67 אחיה והרפז, **תולדות עם ישראל**, עמ' 262.

68 אביבי ופרסקי, **תולדות ישראל**, עמ' 347.

ממושגיהם ומדעותיהם, ומשתדלים שלא להיבדל בחיצוניותם, בנוסח חייהם ובתרבותם מחלקי האוכלוסייה האחרים'.[69]

הקהילה הייתה המסגרת שבה התנהלו החיים היהודים. עד החלת האמנציפציה הייתה לקהילה היהודית מידה רבה של אוטונומיה בניהול ענייני חבריה. האמנציפציה צמצמה את כוחה הרגלטורי, אבל היא המשיכה לשמש מסגרת של זהות ותמיכה בנושאים הקשורים לאורח החיים היהודי. לפיכך כל תיאור של חיי היהודים בתפוצה כלל גם את מאפייני הקהילה ואת לכידותה. אביבי ופרסקי כותבים כי 'מן הראוי לציין, כי חסר באמריקה [בדור הראשון להגירה] מוסד הקהילה היהודית האחידה, כמתכונת הקיבוצים היהודים בפולין וברוסיה בעבר'.[70] קביעה זו משקפת חוסר ידע של המחברים או שימוש בתכנית הלימודים החסרה מתוך מודעות. בפולין לא פעלו ארגונים משותפים לכל הקהילות לאחר שפוזר ועד ארבע הארצות. יהדות רוסיה הצארית, שכללה גם חלק ניכר מיהדות פולין משלהי המאה ה־18, לא הקימה מוסדות שאיחדו את כל יהודי האימפריה.[71] לעומת זאת יהדות ארצות הברית הקימה מסגרות שנועדו לטפל בצורכי דת, חינוך ועוד. כזה היה הוועד היהודי האמריקני שהוקם ב־1906.

ספרי הלימוד שנכתבו בדור השני מציינים את המסגרות הקהילתיות של יהדות ארצות הברית; בעקבותיהם הלכו גם תכניות הלימודים של הדור השלישי. בספרו של משה ליפשיץ לחטיבה העליונה מוצג הסבר מדויק למבנה הקהילה היהודית האמריקנית. ליפשיץ מציין את מגוון השירותים שהקהילה היהודית האמריקנית מציעה לחבריה, ומסביר את תפקידו של בית הכנסת כמרכז חברתי ולא דתי בלבד.[72]

בכל שלושת הדורות של ספרי הלימוד ניתן תיאור מלא של תרומתה וסיועה של יהדות ארצות הברית לקהילות ישראל, בעיקר אחרי השואה. בדור הראשון הציגו ספרי הלימוד את פועלו של המרכז היהודי בארצות הברית כחובה שנבעה מאחריות לאומית, מגודלו ומעוצמתו של המרכז הזה. בדור השני קטנה הדרישה מצד כותבי ספרי הלימוד למחויבות הקהילה היהודית בארצות הברית, והתמיכה והתרומות הוצגו כנובעות מהכרה בכוחה הכלכלי, הפוליטי והדמוגרפי של יהדות ארצות הברית. נראה אפוא שאירועים ותהליכים שהשפיעו דרמטית על העם היהודי ולא רק על יהודי ארצות הברית, הם שעיצבו את הגדרתם העצמית של יהדות ארצות הברית. קרי, לא הודגשה אחריותם, אלא הכרה בתרומתם. בדור השלישי התיאורים של ארגוני העל של יהדות אמריקה (הוועד היהודי האמריקני, הקונגרס היהודי האמריקני, הג'וינט ואורט), שפעלו לסייע ליהודי מזרח אירופה לפני מלחמת העולם השנייה ואחריה, היו קצרים. רק בספר של טביביאן נמתחה ביקורת קצרה על אוזלת ידם של ארגונים

69 שם, עמ' 348.

70 שם, עמ' 352.

71 שמואל אטינגר, 'דרכה ההיסטורית של יהדות פולין', בתוך: ישראל ברטל ויונתן פרנקל (עורכים), **בין פולין לרוסיה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1994, עמ' 1-11.

72 משה ליפשיץ, **תולדות עם ישראל והעמים בדורות האחרונים (1920-1945)**, א, אור־עם, חולון 2001, עמ' 149.

אלה במלחמת העולם השנייה: 'כאשר התברר בוועידת אוויאן כי ממשלת ארצות הברית איננה מוכנה לקבל לתחומיה, ולו באורח סמלי בלבד, פליטים יהודים, לא פעלו הארגונים היהודיים בממשל נגד מדיניות זו'.[73] דברים אלה הציגו מגמה חדשה בספרי הלימוד ביחס אל יהדות ארצות הברית, ושיקפו את הביקורת הנוקבת שמתח השיח ההיסטורי על עשייתה המעטה בזמן השואה. ביקורת מעין זו לא נמתחה בספרו של יעקובי, שיצא לאור באותה שנה שבה ראה אור ספרה של טביביאן מטעם האגף לתכניות לימודים במשרד החינוך.

הסולידריות היהודית התבטאה בספרי הלימוד גם בהצגת הקשר של יהדות ארצות הברית למדינת ישראל והערבות לביטחונה ותרומתה לה. הדור הראשון הציג את המשוואה שבה המרכז היהודי בארצות הברית תורם כלכלית לישראל ואילו מדינת ישראל מתפקדת כמוקד הזדהות ליהדות ארצות הברית. בשנת 1950 חתמו בן־גוריון ויעקב בלאושטיין, נשיא הוועד היהודי האמריקני, על הסכם שאמור היה להגדיר את מערכת היחסים בין מדינת ישראל ליהדות ארצות הברית. הסכם זה נועד להחליף את הקטגוריה של הגשמת הציונות בקטגוריה חדשה: שותפות וסיוע לארץ ישראל.[74]

הד לגישת השותפות הזאת ניכר בספרי הדור השני, בהשוואה שבין תרומתה של יהדות ארצות הברית לישראל באמצעים פוליטיים וכלכליים, לתרומת ישראל לזהותו של המרכז היהודי בארצות ברית. דורות אלה לא התמקדו בחשיבותה של העלייה לישראל כמדד העיקרי לבחינת מחויבותה של יהדות ארצות הברית לשמירה על הקולקטיב היהודי.

בספרי הלימוד של הדור השלישי לא מוצגת תרומתה של הקהילה היהודית בארצות הברית לישראל. כמו כן, נושא העלייה נעדר אף הוא מספרי הלימוד.

הזרמים הדתיים בארצות הברית

הזרמים הדתיים בארצות הברית ועקרונותיהם הוצגו בספרי הלימוד בשלושה היבטים מרכזיים. ההיבט הראשון הוא היחס לדת, למסורת ולהלכה. שני הזרמים – האורתודוקסי, ובייחוד האולטרה־אורתודוקסי, אינם מכירים, תאולוגית, בזרם הרפורמי. אמנם הזרמים הדתיים בארצות הברית מתוארים ונשפטים בספרי הלימוד מנקודת מבט שאינה תאולוגית, אך סביר להניח שהשפעות השיח התאולוגי סייעו לתחושת הניכור של היהודי הישראלי כלפי הזרם הרפורמי. מקורותיו התרבותיים והמסרים האוניברסליים של הזרם הרפורמי היו זרים לציבור הישראלי ולכותבי ספרי הלימוד בייחוד בדור הראשון. ההנהגה הישראלית

73 טביביאן, **מסע אל העבר**, עמ' 125; Rafael Medoff, *The Jews Should Keep Quiet: Franklin D. Roosevelt, Rabbi Stephen S. Wise, and the Holocaust*, University of Nebraska Press, Lincoln 2019.

74 Ofer Shiff, Adi Sherzer, and Talia Gorodess, 'The Ben-Gurion-Blaustein Exchange: Ben-Gurion's Perspective Between an Ideological Capitulation and a Strategic Alliance', *Israel Studies*, 25, 3 (2020), pp. 15-32

בשני העשורים הראשונים לקיום המדינה האשימה את התנועה הרפורמית בהיותה חסרת אותנטיות אתנית.[75] האשמה זו תואמת את הגישה הפרימורדיאלית של אנתוני סמית. זרותו של הזרם הרפורמי בעיני הציבור הישראלי מנעה ממנו להיות מאפיין אתני משותף ליהודי מדינת ישראל ויהודי ארצות הברית.[76] ההיבט השני הוא השינויים שהנהיג הזרם הרפורמי בסדרי הפולחן וסוגיית שפת התפילה, שדחקה בתחילה את השפה העברית. ההיבט השלישי מתייחס ליחס לארץ ישראל ולציונות. תחילה הוציא הזרם הרפורמי את החזרה לציון מתפילותיו, ונע בין התנגדות להסתייגות מן הפתרון הציוני. אולם פרסום מצע קולומבוס (העקרונות המנחים של היהדות הרפורמית) בשנת 1937 גרם לשינוי של ממש והזרם הרפורמי הכריז על תמיכתו בבית הלאומי ובהמשך תרם וסייע כלכלית למדינת ישראל.[77] הצגת התכנים של ספרי הלימוד בשלושה היבטים אלה מבהירה את יחסם של קובעי המדיניות ומחברי ספרי הלימוד לזרמים הדתיים בקרב יהדות ארצות הברית באופן אינפורמטיבי ושיפוטי ערכי.

בדור הראשון הציגו קובעי המדיניות ומחברי ספרי הלימוד את הזרמים ביהדות בגישה פטרונית. הם הדגישו את השלילה באורח החיים היהודי־אמריקני, ואת הסכנה הן להמשך קיומה של תפוצה זו בארצות הברית, הן לפגיעתה בהמשכיות היהדות כולה. בתכנית הלימודים הממלכתית לכיתות ה-ח (1955) אין התייחסות כלל ליהדות ארצות הברית, מכאן שהתכנית אינה עוסקת גם בזרמים שבדת היהודית. אולם בספרי הלימוד לכיתה ח יש התייחסות לסוגיה זו. בספר שכתבו אחיה והרפז נמתחה ביקורת סמויה על תפוצה זו והתנתקותה מהתרבות היהודית ומסורת אבות.[78] ביקורת זו נמתחה על הזרמים הדתיים שראו באורח החיים היהודי־אמריקני סכנה לשלמות העם היהודי, ובעיקר הזרם הרפורמי, אף שאינו מוזכר במפורש. בכך ייצגו המחברים את הגישה שרווחה בשיח הישראלי בשנות החמישים והשישים, שראתה ביהדות הרפורמית סטייה מהאותנטיות של הזהות האתנית המוכרת להם. התייחסות זו היא ביטוי להחלת הנורמות התרבותיות של יהדות מזרח אירופה, שלא הכירה את הזרם הרפורמי. כלומר, נקודת המבט האירופוצנטרית, שהשתקפה בסוגיית ההגירה, ניכרת גם ביחס לזרם הרפורמי. הציונים, שביקשו לראות בדת ביטוי תרבותי לאומי אותנטי ולא תאולוגי התקשו להכיל את התפיסה הרפורמית.

גם בספרם של אביבי ופרסקי ניתן ביטוי לזרמים הדתיים, אך באופן גלוי ושיפוטי. בספר הודגשה חשיבות הדת היהודית ותפקידה הלאומי.[79] הטרמינולוגיה של המחברים ואופן הצגת נושא הזרמים משקפת את תפיסותיהם ועמדותיהם: שימוש במילים ובביטויים

75 דויד ברק־גורודצקי, 'היהדות הרפורמית בעיני המנהיגים הפוליטיים ביישוב ובמדינת ישראל בראשיתה', בתוך: אופיר עבו ותניא ציון־וולדקס (עורכים), **העולם היהודי – מבטים מישראל: דימויים, יצוגים וגבולות**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2020, עמ' 75-94.

76 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford 1986, pp. 133-134

77 סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 245-246.

78 אחיה והרפז, **תולדות עם ישראל**, עמ' 263.

79 אביבי ופרסקי, **תולדות ישראל**, עמ' 351.

המשקפים ערך לחיוב כלפי האורתודוקסים, ולשלילה כלפי הרפורמים. היחס החיובי ביותר ניתן לזרם האורתודוקסי, 'החרדים לדת ישראל ברוח מסורת הדורות והמקפידים על קיום המצוות ועל אורח חיים מסורתי', בהדגשה שזהו הזרם הגדול בקרב יהדות ארצות הברית.[80] זו הטעיה מכוונת. הזרם האורתודוקסי היה הקטן שבשלושת הזרמים בתקופה זו.[81] גישה מעודנת יותר, גם היא של אביבי ופרסקי, מתייחסת לזרם הקונסרבטיבי כניסיון פשרה בין הדת והמסורת ובין אורח החיים והדעות של הזמן החדש; עיקרו התאמה של צורכי הדת והמסורת למציאות האמריקנית והדגשה שהתפילה היא בשפה העברית בעיקרה. הזרם הרפורמי מתואר בגישה שלילית כלא לגיטימי ולא אהוד ביהדות הן בגלוי: 'הזרם השלישי, הרפורמי, הרחיק לכת ביחסו אל הדת ומסורת האבות', הן בסמוי: 'מנהיגי זרם זה ויתרו בהרבה [כך במקור] על קנייניה הרוחניים של האומה וזלזלו בערכם של המצוות והמנהגים המקודשים באומה'.[82] למחברים של ספרי הלימוד בדור הראשון היה חשוב להציג את השינוי שעבר הזרם הרפורמי ואת התיקון בעקרונותיו ואמונותיו לאחר שהבין כי 'הרחיק לכת' בעיקר ביחסו לציונות ולארץ ישראל.[83] לאחר שהכירו הרפורמים ברעיון הציוני הם קיבלו לגיטימציה בעיני מחברי ספרי הלימוד כחלק מהלאום היהודי והכרה כחלק מהעם. נראה אפוא שלא עקרונות דתיים (תפילה בעברית, כיסוי ראש וכו') אלא עקרונות לאומיים־חילוניים היו המדד ללגיטימיות שהעניקו להם ספרי הלימוד כחלק מהעם היהודי.

בספרי הלימוד בחינוך התיכוני הציג מיכאל הנדל קטעים ממכתביו של יצחק מאיר וייז, רב יהודי־אמריקני מחלוצי התנועה הרפורמית וממייסדי ההיברו יוניון קולג', והכתיר חלק זה בכותרת 'המאבק על ערכי היהדות'. לצד זאת הוא צירף קטע שחיבר שבתאי מוראיס, מחלוצי הזרם הקונסרבטיבי ומייסד בית המדרש לרבנים באמריקה. בספר התייחס הנדל לנושא 'המשך המאבק על הערכים הדתיים', וצירף קטע מתוך מצע פיטסבורג (1885), ובו ה'אני מאמין' של התנועה הרפורמית.[84] הנדל לא 'איזן' בין המקורות ולא הוסיף מקור מן הזרם האורתודוקסי. יתרה מזאת, בהמשך לקטעי מקור אלה הוא צירף שלושה מקורות שעוסקים בציונות ובסוציאליזם בארצות הברית: (א) לראשית התנועה הציונית בארצות הברית; (ב) על התנועה הלאומית סוציאליסטית של פועלי ארץ ישראל באמריקה; (ג) על הנרייטה סאלד.[85] יותר משרצה הנדל לאזן בין מקורות היהדות הליברלית ובין מקורות היהדות האורתודוקסית (ברמה של דיון על דת והלכה בעם היהודי), הוא בחר להוסיף לדיון את הציונות בהקשר האמריקני.

הדור השני של תכניות הלימודים הציג תפיסה שונה מזו של קודמו; ועל פיו הדת היהודית ה'ליברלית' וההווי היהודי־דתי־תרבותי הם לגיטימיים וביטוי להמשכיות.

80 שם, עמ' 352.
81 סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 274-294.
82 אביבי ופרסקי, **תולדות ישראל**, עמ' 352.
83 שם.
84 הנדל, **מקורות ללימוד ההיסטוריה**, כרך חמישי, עמ' 225.
85 שם, עמ' 225-229.

תכניות הלימודים של הדור השני ערכו שינוי והתאמה של גישה פדגוגית בייצוג היסטורי 'עובדתי' ולא שיפוטי או ערכי, כפי שניסחו מחברי הדור הראשון של ספרי הלימוד. לא עוד התפיסה של סכנה ליהדות ולרציפותה, אלא הצגת הרכיבים הדתיים כחלק מאורח חייהם של היהודים היושבים בה: 'הדת היהודית לא נעלמה באמריקה, להיפך, היא זכתה לפריחה ולגיוון מאין כמותם. כהמשך למגמות שכבר היו בדת היהודית באירופה, התפתחו בארצות־הברית דפוסים שונים של חיי דת יהודיים'. אף הודגש כי המקור לרפורמה ביהדות היה אירופי. עוד הם תיארו את התפוצה האמריקנית ומאפייניה, ואת התאמתה של המסורת היהודית לרוח הזמן ולתנאים המדיניים, החברתיים, התרבותיים והדתיים שאפשרה המדינה והעיקרון שענייני הדת שייכים לתחום הפרט.[86]

להבדיל מהדור הראשון, שהעצים את הזרם האורתודוקסי של יהדות ארצות הברית, היה הדור השני נאמן למציאות הדמוגרפית וציין כי הזרם הרפורמי הוא הגדול ביותר בקהילה היהודית. הזרם האורתודוקסי הוצג כנלחם על מקומו וכמשני לרפורמי.[87]

בספרי הלימוד של הדור השלישי השתקפו מגמות של חופש הפרט, חופש הדת ופלורליזם דתי בתכנית הלימודים בהיסטוריה. הזרמים הדתיים בישראל הוצגו כחלק מפלורליזם דתי ולגיטימי, והודגשו ההיבטים הדמוקרטיים והאוניברסליים המאפיינים את מערכת החינוך הישראלית למן שנות התשעים.[88] רעיונות אלה משתקפים בספרו של יעקובי: 'חופש הדת כחלק מחירויות האדם המאפיינות את החברה האמריקנית זימן בידי היהודים אפשרות לקיים את אמונתם ללא חשש'.[89] אם בדור השני של תכניות הלימודים כונו הזרמים 'דפוסים שונים של יהדות', בדור השלישי נכתב ש'התפתחו שלושה זרמים דתיים – רפורמי, קונסרבטיבי ואורתודוקסי – שביטאו השקפות עולם שונות בדבר מהות היהדות'.[90] הזרמים הוצגו באופן פשוט וברור, והודגשה ההכרה שהשקפת עולם היא אישית ולגיטימית בעולם המודרני והפוסט־מודרני.

כמו כן, בדור השלישי נקשר נושא הזרמים הדתיים למושג 'זהות יהודית': 'בארצות הברית התגבשו שלושה זרמים דתיים שונים, ולכל אחד מהם פירוש משלו לגבי טיבה של הזהות היהודית'.[91] בכך חוזקה הלגיטימציה של דרכים חלופיות ביהדות בטיפוח הזהות היהודית. הזרם הרפורמי לא הוצג עוד כאיום על הקולקטיב היהודי, אלא כקבוצה נוספת של הלאום היהודי. גישה זו מלמדת על שינוי ניכר מזה של הדור הראשון ביחסה של תכנית הלימודים הממלכתית לזרמים הלא־אורתודוקסיים בדור השלישי.

86 צימרמן וגולדשטיין, **היסטוריה של המאה העשרים**, עמ' 187.

87 שם.

88 בשנת 1992 חוקקה הכנסת את 'חוק יסוד כבוד האדם וחרותו', שהשפיע גם על תכניות הלימודים בכל מקצועות הלימוד במערכת החינוך בישראל.

89 יעקובי (עורך), **עולם של תמורות**, עמ' 91.

90 טביביאן, **מסע אל העבר**, עמ' 124.

91 יעקובי (עורך), **עולם של תמורות**, עמ' 91.

השינוי בעמדותיו של הזרם הרפורמי ומצע קולומבוס נדונים בספרו של משה ליפשיץ לחטיבה העליונה, בפרק שעוסק בהשפעת תכנית ה'ניו דיל' על יהדות ארצות הברית כחלק מהניסיון ללמד היסטוריה כללית והיסטוריה יהודית במשותף. ליפשיץ טוען כי המשבר הכלכלי שגרם לנטישת בתי הכנסת ולהגירה פנימית של יהודים אילץ את הזרם הרפורמי לשנות את מצעו.[92] אפשר לשער שהוא ניסה לכרוך את ההיסטוריה האמריקנית עם תולדות יהודי ארצות הברית, דבר שהוביל להצגת הסבר שגוי, המתעלם מהשפעתו החשובה של מרדכי קפלן, שהקים את התנועה הרקונסטרוקציוניסטית, על אנשי הזרם הרפורמי. כמו כן גילויי האנטישמיות שהלכו והתרבו בשנות השלושים גרמו להסתייגות גוברת והולכת מהפן האוניברסלי של הזרם הרפורמי.[93]

ליפשיץ מציג גם את ההיבט הקהילתי־דתי לכל הזרמים תחת הכותרת 'בית־הכנסת', שם כולל לפולחן הדתי של כל הזרמים.[94] הוא מפרט את תפקידו של בית הכנסת באופן כללי ואת התאמתו לצורכי הקהילה והזרם שאליו הוא משתייך. הזרמים ועקרונותיהם אינם נזכרים כלל, אלא הם חלק מהסבר שעוסק בחינוך היהודי בארצות הברית וחלוקת מערכת החינוך היהודי בהתאם לכל זרם, תכניותיו ומוסדותיו. כך מועבר לתלמידי התיכון מסר סמוי שאין היירכיה בזרמים השונים ואין חשיבות להבדלים בעקרונותיהם. אפשר לפרש מסר זה פירוש דואלי: מחד גיסא זהו אמצעי לטשטש מבחינה מושגית את הזרמים ה'ליברליים' שקיומם בישראל שולי, וכך להעמיק את מעמדה המשני של היהדות הליברלית בקרב תלמידי ישראל. מאידך גיסא זהו המשך הקו הפלורליסטי שהחל בשנות התשעים במערכת החינוך, והכלה של הזרמים כחלק מהיהדות בכלל, על כן אין מקום לחדד את ההבדלים ביניהם.

סיכום ומסקנות

מעיון וניתוח תכניות הלימודים וספרי הלימוד בהתייחסותם ליהדות ארצות הברית עולה מסקנה מרכזית אחת חשובה: נושאי הלימוד לא השתנו במשך הדורות. התכנים החוזרים הם: ההגירה הגדולה, קליטתם של היהודים בערים מרכזיות וטמיעתם בחברה האמריקנית, ארגוני הסעד, האנטישמיות וההתבוללות והזרמים הדתיים. למרות התפתחות המחקר בנושא בישראל ובארצות הברית, לא הוסיפו מפתחי תכניות הלימודים בהיסטוריה תכנים בנושא. להפך, אלה צומצמו רק לשלהי המאה ה־19, להגירה הגדולה ממזרח אירופה לארצות הברית ולתקופה שאחרי השואה. מסקנה זו מחדדת את עובדת שוליותה של תפוצה זו בשיח החינוכי.

עם זאת השינוי במשך הדורות מתבטא באופן הצגת הנושאים הללו בתכניות הלימודים ובספרי הלימוד. שינוי אחד הוא בהיבט ההיסטוריוגרפי. השפעתה של האסכולה הירושלמית

92 ליפשיץ, **תולדות עם ישראל והעמים**, עמ' 148.
93 סרנה, **היהדות באמריקה**, עמ' 210.
94 ליפשיץ, **תולדות עם ישראל והעמים**, עמ' 149.

על תכניות הלימודים הלכה ופחתה למן הדור השני, וביתר שאת בדור השלישי. שינוי זה מתבטא בארבע סוגיות: שלילת המרכז היהודי האמריקני כחלופה לעלייה לארץ ישראל, התבוללות, אנטישמיות והזרמים הדתיים. בדור הראשון הוצג המרכז היהודי בארצות הברית כתופעה זמנית, בניסיון לשכנע את הציבור היהודי האמריקני בנחיצות העלייה לישראל. גישה זו נעלמה מתכניות הלימודים בדורות הבאים. הדיון ביהדות ארצות הברית ודרכי חייה נבחן למן הדור השני בכלים של היסטוריה חברתית, שמטשטשים את נקודת המבט האידאולוגית. יהדות ארצות הברית לא הוצגה כקהילה הקוראת תיגר על הנחת היסוד של הציונות – שלילת הגלות, אלא כתופעה היסטורית־סוציולוגית.

סוגיית ההתבוללות הוצגה בדור הראשון באופן בולט במילים שיפוטיות. בדור השני היא הוצגה באופן מצומצם או סמוי ובחלק מהספרים היא אף נעדרה. בדור השלישי הסוגיה נזכרה במקום אחד בדרך אגב. התייחסות זו מעניינת מאחר שבשנות התשעים עלה נושא נישואי התערובת על סדר היום האקדמי והציבורי, אך לא היה לו ביטוי בתכנית הלימודים הישראלית הממלכתית.

כך גם בנושא האנטישמיות. בדור הראשון הוצגה האנטישמיות כהסבר של הציונות הקטסטרופלית. בדור השני היא הוצגה כמקרה פרטי של שנאת זרים, ובדור השלישי הייתה התייחסות לניצחון המאבק באנטישמיות, אך באופן מצומצם מאוד.

שינוי של ממש בתכנית הלימודים ובטקסט בספרי הלימוד ניכר בסוגיית הזרמים הדתיים, ובעיקר הזרם הרפורמי. מחברי הדור הראשון שללו את הלגיטימציה של הזרם הרפורמי וראו בו איום על הקולקטיב הלאומי, ואילו בדור השני תכנית הלימודים מתארת אותו במילים ניטרליות ובכך מעבירה מסר שמדובר בתופעה לגיטימית, כחלק מהתפתחות וקדמה. בדור השלישי ניכרת מגמה פלורליסטית שמעניקה לזרם הרפורמי מקום שווה לזרמים האחרים.

הבנייתה של יהדות ארצות הברית בטקסט החינוכי היא מבט המשלים את טענתם של פולה קבלו ועופר שיף בדבר נקודת העיוורון שהמבט הישראלי הקלאסי מסתיר מאִתנו בנוגע לקהילות יהודיות שונות.[95] הדיון בתכנון של תכניות הלימודים במשך הדורות והשתקפותו בספרי הלימוד בהיסטוריה הוסיף לבחינת השינויים ב'מבטים ישראלו־צנטריסטיים' בנוגע לקהילה היהודית בארצות הברית.

95 פולה קבלו ועופר שיף, 'הקדמה', בתוך: עבו וציון־וולדקס (עורכים), **העולם היהודי – מבטים מישראל**, עמ' 10.

פלורליזם בציון: בין התנועה הרפורמית הישראלית לאמריקנית

דויד ברק־גורודצקי

תקציר

התנועה הרפורמית האמריקנית התמודדה עם מתח מתמיד בין רצון להשפיע על עיצוב זהות יהודית פלורליסטית בישראל ברוחה ובדמותה ובין חשש מההשלכות האפשריות של הקמתה של מדינת ישראל על מעמדם של היהודים בארצות הברית כקהילה דתית אוטונומית. מנגד, התנועה הרפורמית בישראל התפתחה תוך כדי ניסיון לאזן בין יניקה ממקורות אמריקניים ובין התאמה לזירה הישראלית, והתרכזה בעמדה הציונית ובניסיון ליצור תרבות רפורמית עברית. במאמר זה נבחנת הדיאלקטיקה שהתקיימה בין התנועה הרפורמית האמריקנית לזו הישראלית מראשית התפתחותה של התנועה בישראל תוך כדי התמקדות בסוגיית ההכרה ביהדות לפי האב בתנועה האמריקנית ב־1983. בסיכומו של דבר, היחסים בין התנועה האמריקנית לזו הישראלית מתבטאים במתח המתמיד שבין קרבה לריחוק עקב רצונו של כל צד לשאוב לגיטימיות מקיומו של האחר ובה בעת לעצב את התפתחותו בהתאם לתנאים הייחודיים בסביבתו. היחסים הדיאלקטיים בין יהדות ארצות הברית ובין ישראל נתונים בצבת של יחסי כוח פוליטיים וכלכליים, ומתאפיינים בניסיונו של כל צד למנף את הונו הממשי או הסימבולי למיצוב עמדתו בשאלת אופיו של הקיום היהודי.

מילות מפתח: גיור לפי האב, דת ומדינה, ישראל והתפוצות, פלורליזם, התנועה הרפורמית

במאמר זה נבחנת הדיאלקטיקה שהתקיימה בין התנועה הרפורמית האמריקנית לזו הישראלית מראשית התפתחותה של התנועה בישראל עד שלהי המאה ה־20. דיאלקטיקה זו באה לידי ביטוי בפעילות מעשית לקידומה של התנועה בארץ, בהתבטאויות ובפרסומים של רבני התנועה והוגיה ובסידורי התפילה בארצות הברית ובישראל. הסוגייה העיקרית הנדונה היא סוגיית ההכרה ביהדות לפי זהות האב, שהוחלט עליה בתנועה האמריקנית ב־1983 ובתגובה להחלטה זו בתנועה הישראלית. פרשה זו מאירה באור מורכב את דינמיקת היחסים בין התנועות, ששלובים בה שיקולים ערכיים ומעשיים ותפיסות שונות של מהותה של הזהות היהודית הרפורמית בישראל ובארצות הברית. העיסוק המחקרי ביחסי יהדות ארצות הברית וישראל התמקד בדרך כלל בנקודת המבט היהודית־אמריקנית

על ישראל, אולם לאחרונה ניכר מאמץ להפנות את הזרקור המחקרי אל המבט הישראלי על יהודי התפוצות.[1]

טענתי המרכזית במאמר נוגעת לתהליך של 'ישראליזציה' שעברה התנועה הרפורמית בישראל. תהליך זה האיץ את השתלבותה, גם אם המסויגת, של התנועה בארץ, ואִפשר לה להשיל את הזהויות האנגלו־סקסית והאמריקנית שלה לטובת זהות מקומית המותאמת לצרכים הדתיים בישראל ולמערך האידאולוגי והפוליטי המקומי. עם זאת, השתלבותה של התנועה הרפורמית בישראל עוררה מתחים מבניים ואידאולוגיים ביחסיה עם תנועת האֵם האמריקנית. מאפייניהם הם יחס מסויג לציונות ונטייה למקד את פיתוחה של הזהות הרפורמית בצרכיו של עולם היהדות האמריקנית, לצד התעלמות מהשפעתן של החלטות תאולוגיות וארגוניות על סיכויי שגשוגה של התנועה הרפורמית בארץ.

התנועה הרפורמית והציונות

תפיסת העולם הרפורמית רואה בקיום היהודי חלק מתמונת עולם שוויונית של הנאורות, שדוחה את הלאומיות. גישה אוניברסליסטית זו הייתה מקור יסודי וראשוני למתח עם הציונות. עוד בטרם התפתחה אידאולוגיה רפורמית־אוניברסליסטית מגובשת אפשר היה להבחין בדפוס תגובה יהודי־אמריקני, שהתבסס על ניסיונם של בני התקופה להתגבר על אנטישמיות ועל דעות קדומות בעזרת ערכים כלל־אמריקניים.[2] האוניברסליזם המודרני נתפס אף כהתגשמות השאיפה המשיחית.[3] עם הזמן התגבשה התפיסה האוניברסליסטית לאידאולוגיה של ממש, שבבסיסה היה ניסיון להשתלב בחברה האמריקנית ולהיפרד מכל מה שמבליט שונות וזרות. האוניברסליזם הרפורמי לא חלק על הציונות בשאלת קיומו של כלל יהודי, אלא בשאלת זהותו וטובתו של כלל זה. הן הרפורמה הן הציונות מייצגות אותה שאיפה לנורמליזציה, המבקשת מצד אחד להבין את ההיבט הייחודי של הקיום היהודי, ומצד אחר לפעול להשתלבותו בתרבות המודרנית. עם זאת קיים מתח מובנה בין היסוד האוניברסלי של תפיסת העולם הרפורמית ובין הציונות הלאומית. הרפורמה ראתה בעם

1 לגישה הראשונה ראו למשל: אלון גל (עורך), **ישראל הנכספת: האידיאלים והדימויים של יהודי צפון־אמריקה**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 1999. לגישה השנייה ראו: אופיר עבו ותניא ציון־וולדקס (עורכים), **העולם היהודי – מבטים מישראל: דימויים, ייצוגים וגבולות**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2020.

2 עופר שיף, **יהודים משתלבים: אוניברסליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות ושואה**, עם עובד, תל אביב 2001, עמ' 28-29, 34-35.

3 בהצהרת פיטסבורג, 1885 – המסמך המכונן של התנועה הרפורמית בארצות הברית בראשיתה, נכתב בסעיף החמישי: 'אנו רואים בעידן המודרני של תרבות אוניברסלית של הלב והשכל את פעמי הגשמתה של התקווה המשיחית הנאצלת של ישראל לכינון מלכות האמת, הצדק והשלום, בקרב האנושות כולה'. ראו: מיכאל מאיר, **בין מסורת לקדמה: תולדות התנועה הרפורמית ביהדות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תש"ן, עמ' 447-448.

היהודי קהל מאמינים ולא קיבוץ לאומי אתני, ואילו הציונות ראתה בעם היהודי קיבוץ לאומי אתני, שהדת היא יצירתו אבל אינה מגדירה אותו. להבדיל מהציונות, שייחסה מקום מרכזי למרכיב הלכידות הלאומית, ראתה הרפורמה באמונה הדתית המונותאיסטית וברעיונות האוניברסליסטיים הנובעים ממנה את הגורם המרכזי שהבטיח בעבר את קיומה של הישות היהודית, ועשוי להמשיך ולהבטיחו גם בעתיד. לפי תפיסה זו, היסוד האוניברסלי – ולא הרכיב הלאומי – היה הכוח היצירתי והדינמי ביהדות, והוא שאִפשר לה להתפתח ולהתמודד עם התרבויות הסובבות אותה בלא שתיטמע בתוכן ובלא שתאבד את ייחודה הפיזי והרוחני.[4] על רקע זה יש להבין את ההתנגדות לציונות ביהדות הרפורמית. רוב מנהיגיה הראשונים של היהדות הרפורמית היו ליברלים אנטי־לאומנים. הם קראו לביטולם של החוקים הדתיים הנוגעים לקיום לאומי בארץ ישראל והוציאו מספרי התפילה את אזכורי הגלות ושיבת ציון.[5]

עם זאת התנועה הרפורמית לא הייתה עשויה מקשה אחת, וכבר בעשור הראשון של המאה ה־20 ניכרו התפלגויות בין ציונים ללא־ציונים, בין התלמידים למורים בבית המדרש לרבנות בסינסינטי ובמועצת הרבנים של התנועה הרפורמית.[6] בשנות העשרים והשלושים של המאה ה־20 חלה תפנית ביחסה של התנועה הרפורמית אל הציונות. בבסיס השינוי האידאולוגי עמדה הכרה באופיה של הזהות היהודית כזהות אתנית ולא רק דתית, אך משקל ניכר היה גם לִמְפנים ההיסטוריים – הציונות לאחר הצהרת בלפור, עליית המשטר הנאצי והסכנה ליהודי אירופה – וגם לתגובה לעלייתה והתפתחותה של התנועה הקונסרבטיבית. כל אלה הביאו את התנועה הרפורמית לאמץ, במצע קולומבוס מ־1937, עמדה ציונית המכירה במחויבות היהודים לסייע בפיתוח המולדת היהודית.[7]

היהדות הרפורמית בישראל

הקמתה של התנועה הרפורמית בישראל לא הייתה פרי תכנית סדורה מבית או מחוץ, אלא פועל יוצא של מהלכים אישיים של רבנים רפורמים מאירופה ומצפון אמריקה, שעלו לארץ ממניעים ציוניים וניסו להקים כאן קהילות התואמות את השקפת עולמם. תחילה היו

4 שיף, **יהודים משתלבים**, עמ' 16-17.

5 שם, עמ' 51-54. בחלק השני של הסעיף החמישי בהצהרת פיטסבורג נכתב: 'לא עוד רואים אנו עצמנו לאום כי אם עדה דתית, ולפיכך אין אנו מצפים לא לשיבה לארץ־ישראל ולא לחידוש עבודת הקורבנות בידי בני אהרון, ולא לחידוש אי־אילו מהחוקים שעניינם המדינה היהודית'. ראו: מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 447-448.

6 יונתן סרנה, 'מומרים לציונות בתנועת הרפורמה האמריקנית', בתוך: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), **ציונות ודת**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 223-243.

7 ראו: Jonathan Sarna, *American Judaism: A History*, Yale University Press, New Haven, CT and London 2004, pp. 250-254; חיים רכניצר, 'התיאולוגיה הרפורמית אל מול המפעל הציוני: עיון במצעי התנועה הרפורמית', בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2014, עמ' 72-75.

מהלכים אלה מהוססים למדי, בשל קשיים שהערים הממסד הדתי האורתודוקסי בארץ, אך גם עקב הדומיננטיות של השיח החילוני ביישוב בארץ ישראל ובמדינת ישראל.

בשנת 1923 ניסו לראשונה להקים בית כנסת ליברלי בארץ ישראל. בעת תפילות הימים הנוראים התכנסה בירושלים קבוצה של מהגרים בולטים מארצות הברית ומבריטניה, ובהם יהודה לייב מאגנס, רב רפורמי ונשיאה הראשון של האוניברסיטה העברית בירושלים;[8] הנרייטה סאלד, מייסדת ארגון הדסה ובת לרב קונסרבטיבי אמריקני מבית הכנסת 'אוהב שלום' בבולטימור, שלמדה לימודי רבנות בבית המדרש לרבנים באמריקה (Jewish Theological Seminary) באופן לא רשמי, ולא הוסמכה;[9] נורמן בנטוויץ', התובע הכללי של ממשלת המנדט הבריטי, שהזדהה עם ערכי התנועה הקונסרבטיבית;[10] והמשוררת היהודייה האמריקנית ג'סי (ישע) סמפטר, שהתיישבה בירושלים בשנת 1919 ולימים עברה להתגורר ברחובות ובקיבוץ גבעת ברנר.[11] הניסיון לבסס קהילה בת־קיימא על המניין הזה לא נשא פרי, בעיקר בשל הקמת קהילה אורתודוקסית אמריקנית בירושלים, שתחילה פעלה עם המניין בשיתוף פעולה אך בסופו של דבר הכתיבה טון שמרני.[12]

ב־1933 החלו יהודים ליברלים לעלות מגרמניה לישראל בתגובה לעלייתה של המפלגה הנאצית לשלטון בגרמניה. בשנת 1935 השתקע הרב מאיר אלק בחיפה וייסד בה קהילה רפורמית, הראשונה בישראל, שכל חבריה היו יהודים יוצאי גרמניה. לאחר מכן השקיע את מרצו בהקמת מערכת חינוך; ב־1939 הקים בית ספר שייקרא לימים על שמו של ליאו בק, מחשובי ההוגים של היהדות הליברלית בגרמניה.[13] בשנות השלושים קמו קהילות דומות לקהילה החיפאית בירושלים ובתל אביב. בתפילות שררה אווירת ההדר והכבוד הגרמנית, המתפללים שרו את הלחנים של לואי לבנדובסקי והדרשות נישאו על פי רוב בגרמנית, אך לעתים גם בעברית. שלא כבגרמניה, התפללו חברי הקהילות מסידור מסורתי ובלא ליווי של כלי נגינה. בסופו של דבר הן היו למעין 'אגודות יוצאי גרמניה'.[14]

8 על מאגנס ראו: דויד ברק־גורודצקי, **ירמיהו בציון: דת ופוליטיקה בעולמו של יהודה לייב מאגנס**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2018.

9 Shuly Rubin Schwartz, *The Rabbi's Wife: The Rebbetzin in American Jewish Life*, New York University Press, New York 2006, pp. 47-48; דבורה הכהן, **הנרייטה סאלד: מנהיגה ללא גבולות**, עם עובד, תל אביב תשע"ט, עמ' 119-120.

10 סולומון שכטר היה מורהו של בנטוויץ' בקמברידג' לפני שנסע לארצות הברית לעמוד בראש הסמינר התאולוגי היהודי (JTS) ולהקים את התשתית לתנועה הקונסרבטיבית שם. ראו: Norman Bentwich, *My Seventy Seven Years*, Routledge and Kegan Paul, London 1962, pp. 15-19.

11 עוד על ג'סי סמפטר ראו: מאיר חזן, '"האישה החכמה מגבעת ברנר": המשוררת ישע סמפטר והקיבוץ', **זמנים**, 130 (2015), עמ' 32-45.

12 Naomi Cohen, *The Americanization of Zionism, 1897-1948*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2003, pp. 95-106

13 לביוגרפיה של ליאו בק ראו: Michael Meyer, *Rabbi Leo Baeck: Living a Religious Imperative in Troubled Times*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2021.

14 בימים הנוראים הגיע מניין קהל המתפללים בשלוש הקהילות הראשונות האלה לכאלפיים איש. מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 395-397.

בשנות החמישים והשישים קמו קהילות נוספות של התנועה הרפורמית בישראל בכפר שמריהו, בנתניה, ברמת גן ובתל אביב. בראש הקהילות עמדו רבנים שעלו לארץ מארצות הברית ומארצות דוברות אנגלית אחרות, ובהם הרבנים ג'רי אונגר, משה זמר ובוב סמואלס.[15] הקהילות הרפורמיות התקשו למשוך קהל ישראלי בשל הדימוי האנגלו־סקסי שלהן, שנתפס כזר לתרבות הישראלית ולזהות היהודית בישראל. בשנת 1979 היו ילידי ישראל לא יותר מארבעים אחוז מחברי התנועה.[16] להתנגדות האורתודוקסית היה תפקיד מרכזי בבלימת התפשטותה של התנועה הרפורמית בחברה הישראלית. קבוצות רפורמיות התקשו לשכור אולמות וחדרים מתאימים לעריכת תפילות וטקסי חיים בשל איומים, שמקורם בממסד הדתי, על בעלי המבנים, למשל איום בביטול תעודות הכשרות. פניות לעיריות להשגת קרקע לבתי כנסת רפורמיים נתקלו בהתנגדות ובגרירת רגליים, וקהילות רפורמיות סבלו לעתים מאלימות גלויה.[17] הממסד הרבני בישראל סירב להכיר במעמדם של רבני הקהילות ובטקסי החיים שהם עורכים, בעיקר בתהליך הגיור שהם ערכו.

עמדות המנהיגים בישראל כלפי התנועה היו חלוקות. דוד בן־גוריון חש קרבה רעיונית מסוימת לתנועה הרפורמית ותמך בחשאי בניסיונות התבססותה בישראל. היה זה שילוב של היבטים אידאולוגיים, שבלטה בהם השפעתה של תורת המוסר של הנביאים, עם היבטים מעשיים – בעיקר ניסיון לעודד עלייה ממדינות שבהן הייתה הזהות הליברלית דומיננטית ולהציב חלופה למשוואת דת ומדינה בישראל. עם זאת, רוב חברי קבוצות העילית הפוליטיות של היישוב, ובהמשך של מדינת ישראל, הסתייגו מהעמדה הרפורמית אם מפני שקשרו בינה ובין ההתבוללות בתפוצות, ואם מכיוון שראו עצמם כבניה של יהדות 'אותנטית' יותר, אף שלא אימצו את אורחות חייה.[18]

בשלהי שנות השבעים ובראשית שנות השמונים החל תהליך של ישראליזציה של התנועה הרפורמית בישראל. הביטויים המרכזיים לתהליך זה היו הקמתם של הקיבוצים הרפורמיים יהל (1977) ולוטן (1983); הסמכתו של הרב הרפורמי הראשון בישראל, הרב

15 דויד ברק־גורודצקי, 'לשמך נאה לזמר: סיפורו של הרב זמר', בתוך: הנ"ל (עורך), **לשמך נאה לזמר: הרב משה זמר, עיונים ופרקי חיים**, כנרת, זמורה, דביר, מודיעין 2022, עמ' 15-45; Robert L. Samuels, *Stepping Up to the Plate: Building a Liberal Pluralistic Israel*, Rabbis Press, New York 2017.

16 אפרים תבורי, **היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2000, עמ' 20, 27. לעניין קשיי הקליטה והיעדר הרלוונטיות של החלופה הרפורמית, ראו: אשר כהן, 'חולשת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל: ניתוח חברתי־תרבותי', בתוך: רוזנק (עורך), **היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה**, עמ' 420-438. לפרופיל עכשווי של התנועה, המצביע על השתלבותם של ילידי ישראל ועל גיוון דמוגרפי בקרב חברי התנועה, ראו: ניקולא יוזגוף־אורבך, **התנועה הרפורמית בישראל**, רסלינג, תל אביב 2017, עמ' 175-185; דן פפרמן, **זרמים בעלייה: היהדות הרפורמית והקונסרבטיבית בישראל**, המכון למדיניות העם היהודי, ירושלים 2018.

17 האלימות כללה אף **הצתת גן ילדים רפורמי במבשרת ציון בשנת 1997**. תבורי, שם, עמ' 30-32.

18 ראו: דויד ברק־גורודצקי, 'היהדות הרפורמית בעיני המנהיגים הפוליטיים ביישוב ובמדינת ישראל בראשיתה', בתוך: עבו וציון־וולדקס (עורכים), **העולם היהודי – מבטים מישראל**, עמ' 70-94.

מרדכי רותם, ב־1980, בהיברו יוניון קולג׳ בירושלים (רותם מונה בהמשך למנכ״ל התנועה הרפורמית בארץ, וכיהן בתפקיד זה בשנים 1981-1986, עד שהחליפו הרב מאיר אזרי, גם הוא רב ישראלי שהוסמך בירושלים);[19] והוצאתו לאור של הסידור הישראלי והעברי הראשון של התנועה הרפורמית – **עבודה שבלב** (1982).

בין התנועה הרפורמית האמריקנית לישראלית: ניתוח היסטורי

התנועה הרפורמית האמריקנית התמודדה עם מתח מתמיד בין רצון להשפיע על עיצוב זהות יהודית פלורליסטית בישראל ברוחה ובדמותה, ובין הסתייגות מההשלכות האפשריות של הלאומיות היהודית והקמתה של מדינת ישראל על מעמדם של היהודים בארצות הברית כקהילה דתית אוטונומית. פועל יוצא של המתח הזה היה יחס תאולוגי אמביוולנטי כלפי הציונות, שנתפסה מחד גיסא כאוטופיה משיחית שעשויה לכונן את ערכי המוסר היהודיים במרחב הפוליטי הלאומי, ומאידך גיסא כמי שמכזיבה תדיר את הפוטנציאל המשיחי הזה, ובכך מכוננת מחדש את הקיום היהודי האמריקני כזירת המימוש של המונותאיזם האתי. מתח זה עם הציונות ושאלת מרכזיותה של ישראל בזהות היהודית חוללו עליות ומורדות ביחסה של התנועה לישראל, וככלל אפשר לומר שעד היום לא נמצא לכך פתרון.[20]

התנועה הישראלית התפתחה תוך כדי ניסיון לאזן בין יניקה ממקורות אמריקניים ובין התאמה מתמדת לזירה הישראלית, והייתה משוקעת מניה וביה בעמדה ציונית ובניסיון לכונן תרבות רפורמית עברית. ההקשר האמריקני נתפס, כאמור, כזר בחברה הישראלית והקשה על התקבלותה, אך למרות זאת הוכשר דור של רבנים ילידי ישראל. פועל יוצא מכך היו גילויים של יחס דו־ערכי אל התנועה הרפורמית האמריקנית, שברקע לו ניצבה א־סימטריה בולטת בהיקפן של התנועות ובמשאביהן. התנועה הישראלית ניסתה לאזן את התמונה על בסיס ההון התרבותי שעמד לרשותה, בדמותן של הגישה לירושלים ולארץ ישראל ומרכזיותה של השפה העברית.

19 ריאיון עם הרב מוטי רותם, ארכיון התנועה הרפורמית בישראל בספריית היברו יוניון קולג׳, ירושלים (להלן: את״ר), תיק 10-45933. עוד על הרב אזרי, ראו: עינת ליבל־הס, ׳התפתחות היהדות הליברלית (הרפורמית/מתקדמת והקונסרבטיבית/מסורתית) בתל־אביב: דפוסי ארגון וזהויות בקהילות בית דניאל ותפארת שלום (1991-2015)׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע״ה.

20 ראו למשל קובץ המאמרים: Stanley M. Davis and Lawrence A. Englander (eds.), *The Fragile Dialogue: New Voices of Liberal Judaism*, CCAR Press, New York 2017.

הקמתה של מדינת ישראל

לאחר הקמת המדינה ניכר בתנועה הרפורמית האמריקנית רצון לבחון את היחס לציונות ולמדינה היהודית באופן שיטתי. למרות הצהרות נמלצות, כמו זו של הרב מקס נוסבאום בוועידת הרבנים הרפורמים האמריקנים בשנת 1952, כי 'עם הקמת מדינת ישראל, המטוטלת ההיסטורית השלימה את תנועתה',[21] לדברי הרב דיוויד פוליש, מבכירי הרבנים הרפורמים הציונים בארצות הברית ולימים נשיא כנס הרבנים הרפורמיים בה (Central Conference of American Rabbis – the CCAR), 'מצאה עצמה התנועה הרפורמית בארצות הברית לא מוכנה למציאות של הקמתה של מדינת ישראל'.[22] מעבר להשתתפותה במאמץ היהודי־אמריקני הכללי לסייע לישראל במלחמת העצמאות ולאחריה, לא הייתה לתנועה תכנית ברורה כיצד להתייחס לחברה היהודית בישראל ולמוסדות המדינה.[23] ב־1951 נשלח הרב יהושע טרכטנברג מניו יורק, חבר ועדת החינוך של איחוד הקהילות העבריות האמריקניות (UAHC – Union of American Congregation), לימים Union for Reform Judaism – URJ, היא התנועה הרפורמית בארצות הברית), לסיור לימודי בישראל. משימתו הייתה להעריך את המצב ולהציע תכנית פעולה בישראל לתנועה הרפורמית האמריקנית. טרכטנברג הציג את מסקנותיו ואת רשמי ביקורו בכנס הרבנים הרפורמיים שנערך בבאפלו, ניו יורק, בקיץ 1951.

הבחנתו העיקרית הייתה כי ביישוב בארץ ישראל מתפתח משבר רוחני. לטענתו, בעקבות תהליכי העיור המהירים הומר הטון החלוצי המוסרי, הסוציאליסטי והאידאליסטי, שאפיין את ימי היישוב והערכים של שיתוף פעולה והקרבה עצמית לטובת הטוב המשותף, בהלך רוח תחרותי, קפיטליסטי ואישי. למשל, חלק מהקיבוצים הגדולים והוותיקים נכנעו למגמות של דאגה עצמית וישיבה על 'סיר הבשר', מה שהביא לדעיכת מעמדם של הקיבוץ ושל הרוח החלוצית. טרכטנברג ראה במצב זה הזדמנות להחייאת שורשי הזהות היהודית בחברה הישראלית: 'יש להחליף [את עקרון התנועה השיתופית] בכוח רוחני שווה ערך בחייה של קהילה [...] הדרך היחידה לעשות זאת היא על ידי החייאה בדרך כלשהי, לא בהכרח זו המקורית, של השורשים הרוחניים שהזינו אותה'.[24]

21 Max Nusbaum, 'Eretz Israel, Galut and Chutz La'aretz in their Historic Setting (Appendix K)', *CCAR Yearbook*, 62 (1952), p. 489

22 David Polish, *Renew Our Days: The Zionist Issue in Reform Judaism*, World Zionist Organization, Jerusalem 1976, pp. 7-8

23 משבר דומה פקד את היהדות האמריקנית בכללותה, ששיאו במאבק בראשית שנות החמישים בין ראש ממשלת ישראל, דוד בן־גוריון, ובין יעקב בלאושטיין, ממנהיגי יהדות ארצות הברית. ראו למשל Natan Aridan and Ofer Shiff, 'Introduction: Marking 70 Years of the 1950 Ben-Gurion-Blaustein "Understanding"', *Israel Studies*, 25, 3 (Fall 2020), pp. 1-5.

24 גדעון אלעד, **אור בערבה? יהל - דו־שיח ומשימה בין התנועה הקיבוצית לתנועה הרפורמית**, הוצאה עצמית (ג. אלעד), חצרים תשנ"ח, עמ' 14-16. עוד על המשבר בתנועה הקיבוצית לאחר הקמת המדינה ראו: אלון פאוקר, 'כשהקיבוץ החלוצי פגש את המדינה הממלכתית: קשיים של דימוי

בביקוריו בישראל התרשם טרכטנברג שבני שיחו מגלים תחילה פליאה ולאחר מכן סקרנות לרעיון של יהדות ליברלית, ושהוא 'זורע את זרע היהדות הליברלית בקרקע פוריה'. עם זאת הוא לא הציע לפעול למען זכויותיה של תנועה רפורמית בישראל או להפרדה בין דת למדינה. 'ישראל', טען, 'איננה מוכנה כעת לקלוט את היהדות הליברלית. יש לסייע לה להתכונן לכך'. בסיכום דבריו הנימה הייתה חריפה אף יותר: 'ישראל איננה רוצה ואיננה צריכה את היהדות הרפורמית האמריקנית [...] העתקה של הצורות הקהילתיות הקונבנציונליות שלנו לא תתאים למזג ולצרכים הישראלים [...] בחברה יהודית האמונה שלנו איננה צריכה להיות מוגבלת לתחומי קירות בית הכנסת'.[25] על בסיס דברים אלה הציע תכנית פעולה שכללה כמה סעיפים, ובהם גיוס מתקנים וכוח אדם לפעולה עם נוער בערים, פיתוח תכניות חינוך ורווחה במעברות, הקמת זרם דתי־ליברלי במערכת החינוך הישראלית וייסוד תכנית להכשרת מורים ברוח היהדות הליברלית. טרכטנברג קרא גם להתיישבות של צעירים יהודים אמריקנים מקהילות רפורמיות בישראל, תחת הנהגה רבנית.[26]

הדיון על מעמדה של היהדות הרפורמית הגיע בשנות החמישים גם לפתחו של ראש הממשלה, דוד בן־גוריון. בן־גוריון התריס נגד ההנהגה היהודית האמריקנית על שהיא מצרה על היעדר לכאורה של חופש דת ופולחן בישראל, אך אינה עושה די כדי לבסס את נוכחותה בארץ על ידי יצירת ביקוש ליהדות ליברלית בישראל בשטח, היינו על ידי עלייה לארץ. ב־7 בדצמבר 1959 הגיב בן־גוריון לטענה של הרב מוריס אייזנדרט, שעמד בראש איגוד הקהילות הרפורמיות בארצות הברית משנת 1943 עד מותו כעבור שלושים שנה, כי יש אפליה של יהודים ליברלים במדינת ישראל. 'רבי אייזנדרט שוגה בדבריו', כתב בן־גוריון. 'יש בישראל חופש מוחלט של דת ומצפון. אם הרב אייזנדרט יביא ארצה כמה אלפי יהודים רפורמיים ויקים כאן בית כנסת רפורמי, הוא ייווכח בטעותו'.[27] אף שבן־גוריון היה מודע לניסיונות להקשות על כניסת התנועה לישראל, בולט בדבריו חוסר שביעות רצון מניסיון ההתערבות במדיניות בישראל, ויותר מכך – מהיעדרה של עלייה נרחבת של יהודים אמריקנים לישראל.[28]

עצמי', בתוך: אביבה חלמיש וצבי צמרת (עורכים), **הקיבוץ: מאה השנים הראשונות**, יד יערי, יד יצחק בן־צבי וידיד טבנקין, ירושלים תש"ע, עמ' 167-182.

25 אלעד, שם, עמ' 17.

26 שם, עמ' 18-19.

27 'מכתב העוסק בחופש המצפון והדת בישראל, יהדות רפורמית', 7.12.1959, ארכיון בן־גוריון, תיק התכתבות 1959 תחילת דצמבר.

28 ברק־גורודצקי, 'היהדות הרפורמית בעיני המנהיגים הפוליטיים', עמ' 80-86.

הציונות הרפורמית לאחר מלחמת ששת הימים

לאחר מלחמת ששת הימים שררה בארץ ובתפוצות אווירה של אופוריה. היו אלה שנות השיא של העלייה היהודית אמריקנית לישראל,[29] והונחו היסודות הראשונים להקמת הגרעינים הרפורמיים שעלו בסופו של דבר לארץ לייסד את הקיבוצים יהל ולוטן בדרום הארץ, והר חלוץ בצפונה.

במאי 1968 נערכה בירושלים ועידת האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת. ראשי האיגוד העולמי ביקשו לערוך תפילה ליד הכותל המערבי, ונסתייעו בנציגי התנועה וברבניה שהיו אז בארץ. הרב משה זמר פנה אל ראש הממשלה לוי אשכול ותואמה פגישה ביניהם. בהתכתבות ביניהם לאחר מכן ניתן היתר עקרוני לקיום התפילה, אך הובהר שיהיה צורך להפעיל את המשטרה ומשמר הגבול כדי לחצוץ בין הצדדים. המתח סביב הסוגיה היה כבד מנשוא, ובאיגוד העולמי התלבטו כמעט עד הרגע האחרון אם לקיים את התפילה בכותל. כאשר הדברים החלו להתפרסם בעיתונות, התעורר דיון ציבורי סוער, לעתים אף אלים. גורמים דתיים איימו למנוע את קיום התפילה על ידי הצפה של רחבת התפילה בבחורי ישיבות שיתפללו יחד באותה עת.[30] ההתנגדות לתפילה הרפורמית בכותל לוותה גם בטענות בעלות אופי מגדרי.[31] בסופו של דבר החליט האיגוד העולמי לסגת מהכוונה לקיים את התפילה ברחבת הכותל, ונימק את החלטתו ברצון לשמור על שלומה של ירושלים ועל שלום בית בעם היהודי.

מלחמת ששת הימים האיצה את הדיאלוג הרעיוני בין התנועה הרפורמית האמריקנית ובין הוגים ומחנכים ישראלים במטרה להעמיק את הזהות הציונות בתנועה בארצות הברית. הרב דיוויד פוליש משיקגו, נשיא מועצת הרבנים הרפורמיים בארצות הברית, היה בין ההוגים הציונים הבולטים בתנועה הרפורמית באותן שנים. במאמר שהתפרסם בגיליון **שלהבת**, כתב העת של התנועה הרפורמית בישראל, ביולי 1970, טען פוליש בזכות הפעילות של התנועה הרפורמית למצוא פתרון ל'בעיית היהדות' בישראל בשפה העברית. הוא הסתייג מעמדות אנטי־ציוניות שהגדירן כ'קיצוניות ליברלית' בתנועה הרפורמית האמריקנית, המכבידות על היחס אליה בישראל,[32] ודיבר בשבחו של א"ד גורדון, שהאמין בהקדשת מאמצים בתהליך חינוכי אטי ואורגני – אופן הפעולה שנראה לו כמתאים ביותר להסדרת פעילותה של התנועה הרפורמית בישראל.[33]

29 עוזי רבהון ולילך לב ארי, **ישראלים אמריקנים: הגירה, טרנס־לאומיות וזהות תפוצתית**, מוסד ביאליק, ירושלים 2011.

30 ברק־גורודצקי, 'לשמך נאה לזמר', עמ' 34-35.

31 בכתבה תוארה תקרית שבה לא אפשרו לאילנה, אשתו של הרב זמר, לקרוא בטקס שהתקיים ליד הכותל את שירו של חיים חפר 'הצנחנים בוכים'. ראו: שם, עמ' 35.

32 הרב פוליש התייחס ככל הנראה לארגון 'ברירה'. ראו: קרן פז־קופלוביץ, 'ארגון ברירה כאבן בוחן לשינויים בקרב יהדות אמריקה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2017.

33 דייוויד פוליש, 'העיקר הדתי בלאומיות ישראל', **שלהבת**, 5 (תשרי תשל"א), עמ' 7-12.

בשנים 1971 ו־1973 נערכו בסמינר אורנים שתי ועידות משותפות לתנועה הרפורמית ולתנועה הקיבוצית. הוועידות ייצגו מהלך כפול במפגש בין התנועות: ניסיון ליצור בסיס אידאולוגי משותף שישמש כתשתית עקרונית ליחסים בין התנועות, ומהלך פרגמטי הנטוע באינטרסים של שני הצדדים – חתירה ללגיטימציה במרחב הציוני מצד התנועה הרפורמית וחיפוש אחר שותפות פוליטית וחידוש מפעל ההתיישבות מצד התנועה הקיבוצית. בנאום הפתיחה של הוועידה הראשונה הפליג הרב פוליש בשבח השינוי שחל ביחסה של התנועה הרפורמית לישראל בעקבות ביקורי רבנים ומשלחות נוער בישראל. 'עלינו להתרכז בנקודות המרכזיות שאנו שותפים להן', סיכם, 'שהן ההערכה המשותפת לצדק חברתי והרצון לחדש את חיינו הרוחניים'.[34] בדיון על משמעותה של התפוצה היהודית העיר כי 'מעל הכול, ישראל מתמצתת את סוד הקיום של כולנו כאן'.[35]

הרב ריצ'רד (דיק) הירש, מנכ"ל האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת, שעלה לארץ ב־1968 והקים את משרדי האיגוד בירושלים,[36] הציע באותה ועידה מסגרת תאורטית לביסוס הקשר בין התנועות בארצות הברית ובישראל. תחילה טען כי עצם העובדה שהמפגש נערך 'היא ההוכחה הטובה ביותר לכך שהתנועה הרפורמית התבגרה, ושהערכים שקידמה בראשית דרכה הפכו לבטלים בעקבות מהלך ההיסטוריה היהודית'. הוא סקר את התהליכים שהביאו להתמקדות התנועה הרפורמית בסוגיית הצדק החברתי ולהתגברות התמיכה בלאומיות יהודית לאחר מלחמת ששת הימים. את חולשת הקשר בין התנועה הרפורמית לישראל תלה, לצד התהליכים ההיסטוריים שהמתינו להבשלה, באופיה המרדני של ההתרחקות הציונית מהדת. 'החלוצים שיזמו את חזרת העם היהודי לארץ ישראל', סיכם, 'צריכים עכשיו ליזום את חזרת אמונת ישראל למדינת ישראל'.[37]

בד בבד החלה להתפתח הגות ישראלית רפורמית, ששאפה להשפיע על עמדת התנועה הרפורמית האמריקנית כלפי הציונות. מיכאל לבני (במקור לנגר) היה השליח הראשון של התנועה הקיבוצית אל התנועה הרפורמית בארצות הברית. לבני – אידאולוג, מארגן ומחנך, ולימים חבר קיבוץ לוטן והתנועה הרפורמית, מילא תפקיד מרכזי בניסוח מסגרת רעיונית ופרוגרמה חינוכית להגברת הציונות בתנועה בארצות הברית אף שלא הוכשר כרב. לצורך כך ערך והוציא לאור אנתולוגיה באנגלית שכותרתה הייתה 'נקודת מבט רפורמית־ציונית: יהדות וקהילה בעידן המודרני' (1977).[38] הספר כלל מבחר מקורות לדיון ולעיון חינוכי, וכן מבוא אידאולוגי שיטתי של לבני, שנועד להתוות את הדרך להעמקת הקשר בין התנועה הרפורמית למפעל הציוני בישראל. לבני היה הוגה פורה שפיתח תפיסה היסטורית

34 אלעד, **אור בערבה?**, עמ' 94-95.

35 שם, עמ' 98-99.

36 Richard G. Hirsch, *For the Sake of Zion: Reform Zionism – A Personal Mission*, URJ Press, New York and Jerusalem 2011

37 אלעד, **אור בערבה?**, עמ' 99-101.

38 Michael Langer (ed.), *A Reform Zionist Perspective: Judaism and Community in the Modern Age*, Union of American Hebrew Congregations (Youth Division), New York 1977

התפתחותית על היחס הרפורמי אל הציונות, וניסה להנחיל אותה בתנועה הרפורמית בארצות הברית במידה מוגבלת של הצלחה.

נקודת המוצא, אליבא דלבני, היא שהציונות והרפורמה היו תגובות יהודיות שונות למשבר המודרנה והן עשויות להשתלב זו בזו. המודרנה הייתה קו פרשת מים היסטורי שהביא לשבירתו של הסדר האינטלקטואלי, החברתי והקהילתי הישן ביהדות ומחוץ לה. השבר הזה לא רק פגע ברצף הקיום האנושי שקדם לו, אלא גם פתח עידן שבו חוסר ודאות וחוסר רציפות היו לגורם קבוע בחיי הפרט והחברה. ההשפעות המרכזיות של תהליך זה על החברה היהודית היו האמנציפציה ועלייתה של האנטישמיות המודרנית. ביסוד הנתק בין היהדות לארץ ישראל, שחוללו מייסדי היהדות הרפורמית, עמדה שלילת הממד הפרטיקולרי שבעם היהודי וחיוב השליחות האוניברסלית של הפצת מוסר מסוים – בפרט עקרונות הנביאים על צדק חברתי – לאנושות כולה. היהדות עתידה, לשיטתם, להיות לא קהילה לאומית פרטיקולרית, אלא דת אוניברסלית שאינה סובלת את הרעיון הלאומי. בסיכומו של דבר, בתגובתה למודרנה חייבה היהדות הרפורמית את חידוש היהדות וההלכה, אך שללה את הקהילה הלאומית, ואילו 'ציונות העבודה' חייבה את הלאומיות אך שללה את הממד הפרטיקולרי שבהלכה היהודית לטובת התאמה לאידאולוגיה חברתית סוציאליסטית ואוניברסלית.[39]

לבני טען שסינתזה בין התנועה הרפורמית לציונות היא אפשרית. התנועה הרפורמית התקרבה לציונות בשל כמה גורמים, ובהם עליית הנאצים לשלטון והאיום על יהודי אירופה, מרכזיותם של המהגרים ממזרח אירופה בתנועה והשפעת תורתו של מרדכי קפלן.[40] לאחר סיום המאבק להקמתה של מדינת ישראל חלה בתנועת העבודה התעוררות מחודשת של הציונות התרבותית, שעסקה בתרומת המדינה להבטחת תגובה יהודית נאותה למודרנה. התנועה הקיבוצית הייתה גם היא עסוקה תחילה בהקמת מדינה, אך לאחר ייסודה של המדינה היא נקלעה למשבר זהות שבא ליד ביטוי במאבק בין הזרמים הסוציאליסטים האידאולוגיים השונים והפיצול שהוא חולל בתנועה הקיבוצית. בסופו של דבר הופנה החיפוש הזה לשאלת הזהות היהודית ומשמעותה, והחל עניין בלימודי יהדות ובפיתוח זהות יהודית. המגמות המקבילות האלה, של התגברות הציונות בתנועה הרפורמית לצד העניין הגובר בזהות יהודית בישראל, עשויות היו, לדעתו, להביא לסינתזה בין שני כוחות שהם 'מנוגדים זה לזה ולעתים אף מתעמתים, אך בסופו של דבר משלימים זה את זה'.[41]

פעילותו החינוכית של לבני משקפת ניסיון ישראלי להשפיע על היחס לציונות במחשבה הרפורמית בארצות הברית, תוך כדי הסתייעות ברבנים ציוניים בולטים בתנועה האמריקנית. בהקשר המעשי לוותה שליחותו של לבני לתנועה הרפורמית בארצות

39 Idem, 'Reform Judaism and Zionism as Responses to the Modern Age', ibid., pp. 5-6

40 על הציונות אצל קפלן ראו: יוסף טרנר, **היחס לציון ולתפוצות במחשבה היהודית של המאה ה־20**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק תשע"ד, עמ' 178-213; ניחם רוס, 'ציונות רוחנית במשנת מרדכי קפלן', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2001.

41 Langer, 'Reform Judaism and Zionism', pp. 8-14. הציטוט מעמ' 13.

הברית בקשיים ניכרים. שליחותו הייתה יוזמתה של מחלקת הנוער בתנועה בראשות הרב סטיב שפר, רב ציוני אמריקני שמילא תפקיד מרכזי בהקמת קיבוץ יהל. במפגשי ההכנה לשליחותו הציג לבני חזון רחב לפעילותו, שבמרכזו 'ציוניזציה' של התנועה הרפורמית בארצות הברית. בבואו לארצות הברית הוא מצא עצמו בתפקיד 'המומחה לענייני ישראל' בתכניות החינוכיות, ללא סמכויות או תמיכה ברצונו ליצור שינוי של ממש במערך החינוכי של התנועה הרפורמית בכללותה. לבני הציג תפיסה אידאולוגית מגובשת וציפה לעורר דיון, אלא שלא היו לו בני שיח בתנועה האמריקנית.[42]

בהקשר של הדיאלקטיקה בין התנועות, התיאורים שהובאו לעיל משקפים את תהליכי ההתקרבות אך גם את הקשיים ביצירת זיקה והשפעה הדדית בין התנועות. אפשר לומר שבשנים אלה התפתחה הגות שניסתה לקרב בין התפיסות בתנועה הציונית בישראל ובתנועה הרפורמית בארצות הברית, ומקורה ברבנים אמריקנים שחלקם עלו לארץ ופעלו בה, וחלקם חיזקו את הזהות הציונית של התנועה בארצות הברית. אף שהתנועה בישראל טרם התפתחה כישות אורגנית העומדת ברשות עצמה, אפשר לראות במפעלו של לבני ניסיון של התנועה הישראלית להשפיע על התנועה האמריקנית, שהוא גם פועל יוצא של מעמדה העולה של ישראל וגילויי האהדה כלפיה ביהדות האמריקנית. עם זאת, גם בתקופת השיא של הציונות הרפורמית שלאחר ששת הימים לא היה די במגמות אלה כדי לחולל מהפכה ציונית של ממש בתנועה הרפורמית, והגישה של מחנכים ישראלים אל המערכת החינוכית־הקהילתית של התנועה האמריקנית נותרה מוגבלת, וכמוה גם ההתגייסות לפעילות ציונית בתנועה בכללותה. עם זאת החל בתקופה זו מהלך חלוצי רב־משמעות ביחסים הנדונים בין התנועה הרפורמית ובין הציונות והתנועה הרפורמית בישראל.

הקמת קיבוץ יהל

גולת הכותרת של התפנית ביחסה של התנועה הרפורמית לציונות ולישראל הייתה הקמתו של קיבוץ יהל בערבה. המשמעות הסמלית של הקמת הקיבוץ הייתה עצומה: התנועה הרפורמית מכה שורש בישראל באמצעות הסמל המכונן של המפעל ההתיישבותי הציוני החלוצי – הקיבוץ. הקמת הקיבוץ הייתה אמורה להיות נקודת השיא של המפגשים בסמינר אורנים, אם כי תהליך ההקמה של הקיבוץ התרחש בערוץ מקביל וחשאי, וללא אישור רשמי של התנועה הרפורמית האמריקנית. סיפור הקמתו של הקיבוץ משקף, אם כך, מצד אחד את התעוזה החלוצית של הגורמים שהיו מעורבים בהקמתו – מעין 'חומה ומגדל' – ומנגד את היעדר התמיכה הארגונית הרוחבית בייסודו.[43]

42 אלעד, **אור בערבה?**, עמ' 172-180.

43 דויד ברק־גורודצקי, '"בין אחים"? התנועה הקיבוצית והתנועה הרפורמית', בתוך: אלעזר בן לולו ועופר שיף (עורכים), **התנועה הרפורמית בישראל: מבטים על זהות ועל קהילה**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2022, עמ' 251-271.

טקס העלייה לקרקע של הקיבוץ תוכנן להיערך בסמיכות זמנים לוועידת האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת בנובמבר 1976. אף שהאתר לא היה מוכן עדיין להתיישבות, הוחלט לא לדחות את הטקס כדי לאפשר לבאי הוועידה להשתתף בו. השתתפו בו יותר מאלף משתתפי הוועידה ואורחים נוספים, ובהם שר השיכון אברהם עופר. הרב ריצ'רד הירש הנחה את הטקס שכלל, נוסף על הנאומים והברכות, גם תפילה בהנחיית חברי הגרעין המייסד והכנסת ספר תורה שנתרם לקהילה. הרב אלכסנדר שינדלר, נשיא התנועה הרפורמית ובאותה עת גם יושב ראש ועידת הנשיאים של הארגונים היהודיים בארצות הברית, מסר למקימי היישוב ספר תורה שהושב מצ'כוסלובקיה לאחר שואת יהודי אירופה, ונתרם על ידי בית הכנסת וסטמינסטר שבלונדון. עם זאת, המילים 'ציונות' ו'מדינת ישראל' לא נאמרו בנאומו של שינדלר ולו פעם אחת. במקום זאת, ואולי כדי לפייס את דעתם של משתתפי הוועידה שנכחו בטקס וחששו עדיין שהציונות והלאומיות היהודית נועדו לתפוס את מקומה של הדת, הוא ביסס את נאומו על אדני היהדות הרפורמית, היינו על חידושה של היהדות בעידן המודרני.[44]

למעשה שימש קיבוץ יהל כנקודת בוחן להשתלבותה של העמדה הרפורמית בחברה הישראלית הכללית. עם הזמן התגלו מתחים בין הגרעין האמריקני, שרובם הגיעו ממשפחות שמעורבותן בעולם בתי הכנסת הרפורמי, תנועות הנוער ומחנות הקיץ הייתה רבה, ובין הגרעין הישראלי שראה עצמו מחויב יותר לרעיון הקיבוץ ופחות לזהותו הרפורמית. גם הרקע הדתי של חברי הגרעין הישראלי – רובם מבתים מזרחיים מסורתיים – הקשה על שיתוף הפעולה בעיצוב אורח חיים רפורמי־קיבוצי. בסופו של דבר הפעילות הנמרצת של מחלקת הנוער של התנועה הרפורמית, הכוח המניע להתיישבות בתנועה בארצות הברית, לא הסתירה את הפגם היסודי במערכת הרפורמית: היעדר תשתית ציונית, אידאולוגית וחינוכית, שיהיה בכוחה להניע צעירים אמריקנים להתנדב להשתתף בתכניות חינוכיות בישראל, ובפרט להצטרף לגרעיני עלייה.[45]

בד בבד עם הקמתו של קיבוץ יהל, ולמרות הקשיים שהיו נחלתו, יוזמות אחרות שיקפו את התגברות המחויבות של התנועה האמריקנית לציונות ולתנועה בישראל. ב־1976 פורסם מצע סן פרנסיסקו של התנועה הרפורמית, שהמשיך את העמדה הציונית הרשמית של התנועה, גם אם בהסתייגויות מסוימות. בנוגע לישראל כלל המצע את הקביעה: 'בה בשעה שאנו רואים במדינת ישראל גורם חיוני לרווחת העם היהודי בכל מקום, חוזרים אנו ומצהירים על ציווי מסורתנו לכונן קהילות יהודיות חזקות בכל מקומות מושבותינו. אפשר לחיות חיים יהודיים אמתיים בכל ארץ. כל קהילה וקהילה תפתח את אופייה המיוחד ותעמוד על אחריותה היהודית'.[46] בה בעת הוקם ארגון ציוני רפורמי בשם 'ארצה'. מטרתו העיקרית הייתה לעודד גיוס משאבים עבור התנועה ליהדות מתקדמת בישראל על ידי ניהול מאבקים עם המוסדות הלאומיים ואף

44 אלעד, **אור בערבה?**, עמ' 205-207.

45 ברק־גורודצקי, 'בין אחים'?

46 מאיר, **בין מסורת לקדמה**, עמ' 455.

עם מדינת ישראל, בניסיון למנף את כוחה המספרי והפוליטי של התנועה הרפורמית בארצות הברית.[47]

הישראליזציה של התנועה הרפורמית בישראל

ב־1980 הוסמך לראשונה בהיברו יוניון קולג' בירושלים רב רפורמי ישראלי, הרב מרדכי (מוטי) רותם. הסמכתו לָוותה בקמפיין ציבורי שהתנהל מעל דפי העיתונות, וכלל קריאה להכרה במעמדו על ידי המדינה וניסיון לחקיקה בעניין זה. בדצמבר 1980 הוגשה הצעת חוק ל'שוויון זכויות לכל הזרמים בדת היהודית'. ההצעה, שהגיש חבר הכנסת אמנון רובינשטיין (שינוי) וזכתה לתמיכה של המפלגות המערך, שינוי, רץ והליברלים העצמאיים, ביקשה לקבוע ש'בכל מקום שבו כתוב "יהודי" יש לפרשו כיהודי מכל זרם בעם היהודי, לרבות הזרמים הרפורמיים והקונסרבטיביים'. שר המשפטים, שהשיב בשם הממשלה, טען שההצעה עלולה לקעקע את הסטטוס קוו. בתגובה אמר חבר הכנסת מרדכי וירשובסקי (שינוי) כי 'אין זה נכון שהחוק ישבור את הסטטוס קוו ויגרום למלחמת יהודים ביהודים. מלחמה כזאת מתקיימת כבר זמן רב, רק בכוחות לא שווים'. בסופו של דבר נדחתה ההצעה ברוב של ארבעים ושניים חברי כנסת של הקואליציה לעומת עשרים ושמונה קולות מן האופוזיציה.[48]

בשנת 1982 התפרסם בישראל הסידור **עבודה שבלב**, הסידור הראשון הרשמי של מועצת הרבנים של התנועה הרפורמית (מר"מ). לפרסומו של הסידור היה תפקיד בגיבושה של התנועה הרפורמית מאוסף קהילות לתנועה מרכזית אחת. שורה של מאפיינים ייחודיים בסידור שיקפו את ניסיון ההתאמה לחברה הישראלית במישורים התרבותי והפוליטי. הסידור האמריקני שהיה בשימוש באותה עת – *Gates of Prayer*, 1975 ('שערי תפילה') – שיקף יחס של התקרבות לציונות ולישראל לצד שמירה על עצמאותה של התפוצה האמריקנית.[49] בסידור הישראלי החדש נכללו כל ההתייחסויות המסורתיות לציון, בהתאמות מסוימות. כך, למשל, בתפילת העמידה הוחלף הנוסח המסורתי 'וְקַבְּצֵנוּ יַחַד מְהֵרָה מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ לְאַרְצֵנוּ' בנוסח 'קַבֵּץ גָּלְיוֹתֵינוּ מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ', כדי לשקף את הקיום היהודי במדינת ישראל. גם הנוסח המסורתי בברכת המזון, הקורא 'ל'בְּנֵין יְרוּשָׁלַיִם עִיר קָדְשֶׁךָ', שונה ל'הַשְׁלֵם אֶת בִּנְיַן יְרוּשָׁלַיִם עִירֶךָ'.[50]

47 רכניצר, 'התיאולוגיה הרפורמית אל מול המפעל הציוני', עמ' 72-91.

48 יוסף צוריאל, 'הצעת חוק שוויון זכויות לכל הזרמים בדת היהודית תוגש מחר לכנסת', **מעריב**, 9.12.1980; 'הכנסת החליטה: הרפורמים והקונסרבטיבים ישארו בחוץ', **דבר**, 25.12.1980.

49 רכניצר, 'התיאולוגיה הרפורמית אל מול המפעל הציוני', עמ' 78.

50 Dalia Marx, 'Zion and Zionism in Reform Prayer Books', in: Davis and Englander (eds.), *The Fragile Dialogue*, pp. 164-168

משבר ההכרה ביהדות לפי זהות האב (1983)

צומת דרכים מרכזי ביחסי התנועה הרפורמית האמריקנית לישראלית הייתה סוגיית ההכרה ביהדות לפי האב. ב־15 במארס 1983 התפרסמה החלטת מועצת הרבנים הרפורמים האמריקנים בשאלת ההכרה ביהדות לפי זהות האב (patrilineal descent). 'מועצת הרבנים [ה־CCAR] מכריזה בזאת כי ילד של הורה יהודי אחד נחשב לבעל מוצא יהודי. את ההנחה הזאת בדבר הזהות היהודית של צאצא מנישואים מעורבים יש לקבוע באמצעות מעשים מתאימים ומתוזמנים, ציבוריים ופורמליים, של הזדהות עם העם והאמונה היהודית [...] ביצוען של מצוות אלה יש בהן כדי לחייב את כל המשתתפים בהם, לרבות שני ההורים והילד, לחיים יהודיים'. נימוקי הוועדה שהמליצה על קבלת ההחלטה כללו כמה טיעונים: (א) שלילת הרלוונטיות של הטענה ההלכתית הסוציולוגית שלפיה האישה עתידה בכל מקרה לחזור אל עמה ולהבטיח שהילד ישתייך לעם היהודי; (ב) שלילת התפיסה ההלכתית שלפיה די בזהותה היהודית של האם כדי להגדיר את ילדה יהודי. משלילת תפיסה זו נובעת התביעה לממד פרפורמטיבי של קיום זהות יהודית; (ג) התאמה של הגדרת הזהות היהודית לתנאי הקיום הנוכחיים של היהדות בארצות הברית, שהיא תשתית הקיום של היהדות הרפורמית האמריקנית.[51]

להחלטה קדמו עשורים של עמימות בסוגיה זו. היהדות הרפורמית הכירה למעשה ביהדות לפי זהות האם או האב לראשונה כבר ב־1909, ואכן בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה, התקבלו לקהילה ילדים של אב יהודי ואם שאינה יהודייה. עובדה זו אושררה בהחלטה של התנועה מ־1943 וב'מדריך לרבנים' של התנועה מ־1961; אך רק בעקבות ההכרזה מ־1983 ניתן לכך תוקף רשמי וציבורי, מה שעורר דיון סוער בעולם הרפורמי ומחוץ לו.[52] הרב שינדלר, אז כאמור נשיא התנועה הרפורמית, טען שלהחלטה יש בסיס במסורת היהודית ושהיא התקבלה לאחר התייעצות עם חוקרים ורבנים. הוא נמנה עם התומכים המרכזיים בהצעה והגן עליה גם כהזדמנות להרחיב את כנפות האוהל היהודי, כינה אותה מהלך אסרטיבי של 'השגה' (outreach) ואף דיבר בשבחה של מיסיונריות יהודית, בלשונו. מנסחי ההצעה היו מודעים להשלכותיה השליליות האפשריות על היחסים בין יהדות התפוצות לישראל; הן שעמדו במרכז טענותיהם של מתנגדי ההצעה, ובהם הרב פוליש. מנהיגים רפורמים, קונסרבטיבים ואף אורתודוקסים, ניהלו מאבק להכרה בגיורים לא־אורתודוקסיים לאחר תיקון חוק השבות בשנת 1970, שקבע כי החוק חל על כל מי שנולד לאם יהודייה או התגייר בלא לפרט כיצד התגייר. ההחלטה של התנועה הרפורמית בדבר ההכרה ביהדות לפי זהות האב שמטה את הקרקע תחת טענותיהם של

51 'Report of the Committee on Patrilineal Descent on the Status of Children of Mixed Marriages', *CCAR Yearbook*, 93 (1983), pp. 144-149, 157

52 Steve Bayme, 'Patrilineal Descent Revisited', in: Dana E. Kaplan (ed.), *Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions*, Routledge, New York and London 2001, pp. 137-144

אותם מנהיגים, בפרט כאשר היו גם מי שחזו שהתנועה הקונסרבטיבית תלך בסופו של דבר בעקבות התנועה הרפורמית. ואכן, סקר של הקונגרס היהודי האמריקני (American Jewish Congress) מ־1997 הראה כי כמעט מחצית מיהודי ארצות הברית סברו שההחלטה 'יצרה פילוג בעם היהודי ברחבי העולם, ובפרט בין ישראל ובין התפוצות'.[53]

על פי רוב נמנעו קהילות רפורמיות ברחבי העולם מלאמץ את ההחלטה על הכרה ביהדות לפי האב. לאחר מלחמת העולם השנייה התמודדה התנועה הרפורמית באירופה עם היעלמותה המוחלטת כמעט של יהדות גרמניה, שהייתה ערש היהדות הרפורמית. בעשורים אלה מיקד האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת את מאמציו בפיתוח היהדות הרפורמית בצרפת, בהצלחה מוגבלת. בה בעת שגשגו בבריטניה שתי תנועות – התנועה הרפורמית והתנועה הליברלית – שזוהו עם האידאולוגיה הרפורמית.[54] הסיבות להימנעותן של קהילות רפורמיות בעולם מאימוץ ההחלטה היו רבות ומגוונות, ומצביעות על ייחודו של המקרה האמריקני. כך, למשל, בבריטניה הכירה התנועה הליברלית ביהדות לפי האב, אך התנועה הרפורמית נמנעה מכך. קהילות ליברליות ספורות בהולנד ובאירלנד אימצו גם הן את ההחלטה. הגורמים המרכזיים שהשפיעו על הקהילות האחרות שלא לאמץ את ההחלטה היו הצורך לשמור על יחסים תקינים עם זרמים דתיים אחרים, בפרט בסוגיות של נישואים, וכן ההכרה בכך שקבלת ההחלטה תפגע בסיכוייהם של יהודים מאותה מדינה להיות מוכרים כיהודים לאחר העלייה לישראל. הקהילה הרפורמית בדרום אפריקה היא דוגמה מובהקת למגמה זו. היא נמנעה מהכרה ביהדות לפי האב למרות החששות הרבים להידלדלות הקהילה. בקהילה הרפורמית בצרפת הביעו חשש שאימוץ ההחלטה יביא לכך שיהודי צרפת, שככלל אינם מכירים את היהדות הרפורמית, יירתעו מלהצטרף אליה. קהילות רפורמיות בדרום אמריקה, למשל בפנמה, אל־סלבדור וקוסטה ריקה, אימצו תחילה את ההחלטה אך חזרו בהן בהמשך, בעיקר לאחר שהחלו לשכור שירותי רבנים קונסרבטיבים. כמו כן, הסירוב של התנועה הרפורמית הקנדית להכיר בהחלטה למרות הסמיכות הגאוגרפית, התווה את הדרך לקהילות נוספות ברחבי העולם.[55]

התנועה הרפורמית בישראל, כמו התנועות באירופה ובקנדה, נקטה עמדה שמרנית בסוגיית הגיור ונמנעה מלאמץ את החלטת התנועה הרפורמית האמריקנית להכיר ביהדות לפי האב. התנועה הרפורמית הישראלית התנגדה להצעה זו מלכתחילה, ואף פעלה לשכנע את כנס הרבנים הרפורמיים לדחות אותה. הנושא עלה על סדר יומה של התנועה האמריקנית כבר ב־1980, בכנס הדו־שנתי של התנועה הרפורמית בארצות

53 שם, עמ' 137. לפירוט עמדתו של שינדלר, ראו: Alexander M. Schindler, 'Not by Birth Alone: The Case for a Missionary Judaism', ibid., pp. 131-136.

54 Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, Wayne State University Press, Detroit, MI 1995, pp. 346-348

55 כך עולה מסיכום דיון שערך האיגוד הלאומי ליהדות מתקדמת בשנת 2011 בוועידה הדו־שנתית בסן פרנסיסקו. ראו: Sue Fishkoff, 'Why is Patrilineal Descent not Catching on in Reform Worldwide?', *The New York Jewish Weekly*, 13.2.2011.

הברית. אחריו נערך יום עיון של רבני מועצת הרבנים המתקדמים (מר"מ) בנושא זה. לצד לימוד מקורות התקיים דיון עם הרבנים יוסף גלייזר וגונטר פלאוט מארצות הברית, שהתנגדו להחלטה. בהמשך לכך באפריל 1981 שלחה מר"מ מברק אל מועצת הרבנים הרפורמיים המסתייג מהחלטת ההצעה ותבעה במפורש שלא לקיים דיון בוועידת ירושלים של התנועה הרפורמית שנערכה בישראל ביוני 1981. במארס 1982 נערך מפגש בנושא עם הרב הרמן שלמן, אז נשיא כנסת הרבנים הרפורמית. בדיון עקרוני שנערך בירושלים לא הגיעה מר"מ לתמימות דעים, אבל 'נתברר הקונצנזוס המתנגד לניסוח ההצעה המוצעת של איגוד הרבנים המתקדמים בארה"ב'.[56] עם זאת היו רבנים רפורמים בישראל שראו בחיוב את החלטת התנועה האמריקנית. הרב ראובן סמואלס, מנהל בית הספר ליאו בק בחיפה, הצביע בזיכרונותיו על העוולות הנגרמות לעולים לישראל מברית המועצות שהם יהודים לפי האב ומקבלים מעמד אזרחי אך לא דתי, ואינם יכולים להינשא בישראל. בסיכומו של דבר, טען סמואלס, הפוטנציאל לגידול העם היהודי בעקבות ההחלטה עלה על הסיכון שבהתדלדלות הזהות היהודית.[57]

הרב חיים משה ויילר, שעלה מדרום אפריקה לישראל ב־1957, יצא בשליחות מטעמה של מר"מ לוועידת הרבנים הרפורמים בלוס אנג'לס, בהסתייעו במימון ותמיכה של גורמים בתנועה הרפורמית האמריקנית שהתנגדו להצעת ההכרה ביהדות לפי האב. בכנס הציג ויילר את העמדה של מר"מ, שהתפרסמה במלואה בפרוטוקול הוועידה. התנגדות מר"מ נבעה משורה של שיקולים: התנגדות להפרטת הזהות היהודית, היינו להעברת הקביעה של זהות יהודית ממעמד של 'סטטוס חוקי' למעמד של 'מחויבות פרטית'; חשש שההחלטה תעודד נישואי תערובת, שכן הילדים יתקבלו לקהילה גם ללא גיור; ופגיעה בשלמותו של 'כלל ישראל' ושבר עם העולם האורתודוקסי והתנועה הקונסרבטיבית, עד כדי 'הפיכתה של התנועה הרפורמית לכת, שיוצרת מעמד של יהודים מלידה המוכרים רק על ידינו [התנועה הרפורמית], ויתכן גם מעמד של יהודים המוכרים על ידי כולם, אך לא על ידנו'. הצהרת מר"מ הדגישה גם את ההשלכות הגלובליות של ההחלטה, בפרט על התנועה הרפורמית בישראל. '[ההחלטה] תחתור תחת התנועה שלנו בכל העולם, ובפרט בישראל [...] ההחלטה הזאת תיתן פתחון פה לאורתודוקסיה בישראל לשנות את חוק השבות. הם יוכלו לטעון שהיהדות הרפורמית יצרה את הקרע הזה באמצעות ההגדרה שלה למי נולד יהודי'.[58]

בשובו מארצות הברית, דיווח הרב ויילר על שליחותו לוועידת הרבנים המתקדמים בארצות הברית מטעם מר"מ. הוא תיאר כיצד התקבל בתשואות רמות בנאומו לפני הוועידה, ואף הוקצתה לו רבע שעה לשטוח את טיעוניו, להבדיל מדקות ספורות שהוקצו לשאר הדוברים. במהלך דבריו הוא קרא את נוסח ההחלטה שנוסחה בידי מר"מ, אשר התנגדה כאמור להצעה, אלא שבהמשך התברר לו שלמרות התשואות והאהדה הכללית

56 'סקירה על פעילות מר"מ סתיו תשמ"א עד סתיו תשמ"ג (1980 עד 1982)', את"ר, תיק 31953.

57 Samuels, *Stepping Up to the Plate*, pp. 215-216

58 'Report of the Committee of on Patrilineal Descent', p. 150

שזכה לה בשל הקרבן האישי שלו,[59] לא הייתה תמיכה בעמדות התנועה הישראלית ולמעשה ההחלטה הוכרעה מראש. ויילר הוסיף וציין שבמהלך הדיון קם הרב שינדלר, נשיא כנסת הרבנים הרפורמים, 'וצעק שהיהדות בארץ צריכה לקבל את יהדות ארצות הברית כמות שהיא'. בסיכום דבריו הצביע ויילר על הקשיים שהציבה העמדה האמריקנית לפני התנועה הישראלית. הואיל וההחלטה ויתרה על הצורך בגיור, יש בכך '[ראשית,] התעלמות מהעיקרון המקודש של "כלל ישראל", ושנית – גוברים הקשיים על התומכים בנו מקרב הממשלה והציבור בישראל'. כמו כן ציין כי הדבר מנוגד למדיניות של מר"מ.[60]

החלטת התנועה הרפורמית האמריקנית לקבוע מיהו יהודי גם על פי זהות האב עוררה הדים סוערים בשיח הציבורי בישראל, והכניסה את התנועה הישראלית לעמדת מגננה. במאמר מיולי 1983, שכותרתו 'יהדות מתקדמת לאן', תקף העיתונאי הבכיר שמואל שניצר את ההחלטה. בתגובה פרסם הסופר יורם קניוק מאמר להגנתה של התנועה הרפורמית. 'לא נישואי התערובת מחסלים את העם', טען קניוק, 'אלא השקר שבגיור הבנוי על שקר ועל הצורך לשקר. כך אנו מאבדים מאות אלפי אנשים, כך אנו מתנכלים לעולי רוסיה [...] כך חזרו אלפי ילדים בני זוגות מעורבים הרואים עצמם כיהודים לאמריקה והבינו שהם אינם יהודים. רק בישראל נעשים אלפי יהודים אלה לגויים'. בסופו של דבר, סיכם, 'הפלורליזם ביהדות יגרום לה לפרוח [...] מי שרוצה שבט קטן ועיקש כאן ועם יהודי בעולם, יתמוך במה שכתב מר שניצר. מי שרוצה להציל ולא להניח מטען חבלה תחת עתיד העם הזה, יראה את היהדות המתקדמת כצד נכבד בדיאלוג בן 3000 שנה, יכבד את הבחירה של כל אחד להיות יהודי כרצונו'.[61] התנועה הרפורמית בישראל, שהייתה אז כאמור בשלבים ראשוניים של התארגנות ונטולת תקציב כמעט, נקטה בסופו של דבר עמדה ציבורית ברורה בסוגיית ההכרה ביהדות לפי האב. יותר מכך, החלטה זו נתפסה כ'הכרזת עצמאות' של התנועה הישראלית בהשוואה לתנועה האמריקנית.

בהרצאת הפתיחה של הוועידה השביעית של התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, שנערכה בדצמבר 1983 בזכרון יעקב, טען הרב רותם, מנכ"ל התנועה, כי 'תחום העשייה שבו לא פעלנו די הוא תחום עצמאותה של התנועה ליהדות מתקדמת בישראל. יותר ממה שזהו אתגר אידאולוגי, זהו אתגר מעשי – אך הא בהא תליא – ככל שנדע לכלכל את מעשינו תרתי משמע, כך תגבר עצמאותנו הרעיונית'. בהמשך ניסח את דבריו כהצהרה:

> התנועה ליהדות מתקדמת בישראל רואה עצמה מחויבת ואחראית בפיתוח אורח חיים יהודי בן־זמננו, ההולם את מציאות החיים בארץ. אין אנו רואים עצמנו כפופים או אחראים לאידיאולוגיה או למעשים שנעשים במסגרות של התנועה הרפורמית מעבר לים. גם אם יונקים אנו ממקורות של התנועה הליברלית בתפוצות, אנו משתדלים

59 הרב ויילר שכל את בניו, אדם וגדעון ויילר, במלחמת ההתשה ובמלחמת יום הכיפורים. בעת שהשתתף בוועידת התנועה ב־1973, היה בנו גדעון בחזקת נעדר.

60 'דיווח הרב משה חיים ויילר על שליחותו לארה"ב', את"ר, תיק 31953.

61 יורם קניוק, 'יהדות מתקדמת', **מעריב**, 14.7.1983.

לענות ולהענות לצרכים ולמצבים שהחיים במדינת ישראל מעלים בפנינו. אולם כדי לקיים את עצמאותנו הרעיונית, הרוחנית והמעשית, נפעל בכל דרך אפשרית להגיע גם לעצמאות כלכלית. שהרי כיהודים בעלי מוסר אין אנו רשאים לירוק אל תוך הבאר ממנה אנו שותים. על כן נמשיך לשמור על קשר אמיץ עם התנועה העולמית ליהדות מתקדמת. ננסה להשפיע מהכא להתם, נעודד הזדהות, ציונות ועליה מקרב אחינו בתפוצות, אך נעשה כל שביכולתנו להקטין את תלותנו הכלכלית בהם.[62]

בהחלטות הוועידה השביעית נכתב בסעיף 'עצמאות התנועה':

(1) התנועה ליהדות מתקדמת בישראל רואה את עצמה כחלק מן התנועה העולמית, אך דורשת מן התנועה העולמית להכיר בייחודה כתנועה של העם היושב בציון. (2) הועידה קוראת להנהלת התנועה להקים תוכנית אב לפעילות אשר תאפשר עצמאות רוחנית וכלכלית. (3) הועידה קוראת להנהלת התנועה העולמית לעודד עליית יהודי התפוצות לארץ. (4) התנועה ליהדות מתקדמת בישראל קוראת לגופים מטעמה העוסקים בגיוס כספים מחו"ל, לאחד ולתאם את גיוס הכספים ולדווח לוועד הארצי תוך ארבעה חודשים.[63]

אלא שהתקווה לעצמאות כלכלית של התנועה הרפורמית בישראל נתבדתה עד מהרה. לאחר שובו מכינוס חבר הנאמנים של האיגוד העולמי של התנועה הרפורמית שנערך בלונדון בנובמבר 1984, כתב הרב רותם בדיווחו בביטאון התנועה: 'כחברי התנועה הישראלית ואוהדיה, ודאי תהיו מעוניינים לדעת שאת הדיווח הקצר על התנועה בישראל הקדשתי ברובו למסר אחד וברור: כדי שהתנועה הישראלית תוכל לפרוץ קדימה בצורה משמעותית, היא זקוקה להשקעה אמתית של משאבים הן בבנייה והן בתוכניות. אני מאמין שהמסר נקלט ואכן יתורגם בעתיד הלא רחוק לשפת המעשה'.[64] להערכתי אפשר לראות בדברים אלה עדות לאי־יכולתה של התנועה הרפורמית בישראל, שנשללה ממנה תמיכה ממשלתית לפעולתה, להשלים את המהלך לניתוקה מהתנועה האמריקנית ועצמאותה הרעיונית והכלכלית.

בהקשר הרחב של הדיאלקטיקה בין התנועות אפשר לראות במהלך עניינים זה עדות לאופן שבו הא־סימטריה ביחסי הכוח הדמוגרפיים, הפוליטיים והכלכליים בין התנועות לא אפשרה לתנועה הישראלית להשפיע על עמדתה של התנועה האמריקנית גם בסוגיה כה עקרונית ומהותית, שהשלכותיה המעשיות על התנועה בישראל היו נרחבות. גם ההון הסימבולי שעמד לרשות התנועה הישראלית בבחינת הקשר למדינת ישראל ולירושלים ומעמדם של הרבנים הרפורמיים שעלו לישראל ולעתים שילמו על כך מחיר ממשי, לא היה בו די כדי להבטיח שקולה יובא בחשבון. יש בכך כדי להצביע על המרכזיות של

62 'הועידה הארצית השביעית – הרצאת פתיחה מאת הרב מרדכי רותם, מנכ"ל התנועה', **שלהבת**, 30 (מארס 1983), עמ' 14.

63 'הועידה הארצית השביעית – החלטות', שם, עמ' 17.

64 הרב מרדכי רותם, 'כינוס חבר הנאמנים של האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת', שם, 33 (דצמבר 1984), עמ' 15.

השיקולים הפנים־אמריקנים בתהליכי קבלת ההחלטות של התנועה האמריקנית, ובמקרה זה הניסיון של התנועה להבטיח, לשיטתה, את המשך הקיום היהודי בארצות הברית על ידי הכרה ביהדות לפי האב, באופן שמצמצם מאוד את השפעתה של התנועה הישראלית על האמריקנית.

סיכום

התנועה הרפורמית האמריקנית היא גורם מרכזי בעיצובה של התודעה הפוליטית של היהדות האמריקנית, הן בנוגע לסוגיות בחברה האמריקנית הן בנוגע לישראל. מראשיתה כוננה התנועה עמדה ליברלית־אוניברסליסטית שפעלה לספק תשתית אידאולוגית ותאולוגית להשתלבות היהודים בארצות הברית והסתייגה ממימוש לאומיות יהודית בארץ ישראל בדמותה של הציונות. בהמשך אימצה התנועה עמדה ציונית מסויגת, שניסתה לאזן בין הצרכים האוניברסליסטיים הפנים־אמריקנים ובין ההתפתחויות ההיסטוריות שהביאו להקמתה של מדינת ישראל ולמגמות של אימוץ הציונות בחוגים רפורמיים מסוימים, בין היתר ככלי לשימורה של זהות יהודית־אמריקנית. תהליכים אלה לוו בשינויים בתאולוגיה של התנועה הרפורמית, שבבסיסה עומדים היחס למוסר הנביאים כמצפן פוליטי וקידוש הדמוקרטיה והערכים הליברליים האמריקנים, ובאופן שהיא מתייחסת לכינונה של ישות פוליטית יהודית ריבונית ולמשמעותה הרוחנית.[65] לאחר הקמתה של מדינת ישראל, ובפרט משנות השישים ואילך, התבססה בישראל – גם אם לאחר קשיים ומכשולים רבים – תנועה רפורמית ישראלית, שנדרשה לתת מענה לשאלה התאולוגית־פוליטית שמציבה היהדות הרפורמית, ולהתאימו לציבור ולתנאי הקיום בישראל.

אחד הגורמים שהשפיעו על יחסה של התנועה הרפורמית לישראל היה האופן שבו התקבלה התנועה בארץ והמגבלות שהוטלו על פעילותה כאן. אפרים תבורי בחן את השפעתה של ישראל על התנועה הרפורמית האמריקנית, בפרט בשאלת הלגיטימציה של התנועה בארצות הברית. מנקודת המבט של אנשי השורה בקהילות, טוען תבורי, שאלות מקרו על אופיה הגלובלי של התנועה הרפורמית אינן נחשבות חשובות, שלא כמו שאלת האופן שבו בית כנסת או הקהילה נותנים מענה לצרכים הדתיים, הרוחניים והחברתיים ברמה המקומית. עם זאת, היחס לישראל ולתנועה הרפורמית בישראל הוא שונה. שכן, מעבר להשפעה הכללית של ישראל על זהותם של יהודי ארצות הברית, היחס אל התנועה הרפורמית ושאלת התקבלותה בישראל יש בהם כדי להשפיע על תפיסת הלגיטימיות והאותנטיות של הזרם הרפורמי בארצות הברית.[66]

65 לדיון נרחב בסוגיה זו ראו: ברק־גורודצקי, **ירמיהו בציון**.

66 Ephraim Tabory, 'The Legitimacy of Reform Judaism: The Impact of Israel on the United States', in: Kaplan (ed.), *Contemporary Debates in American Reform Judaism*, pp. 227-228

אלא שהטיעון על היחס השלילי אל התנועה בארץ שימש לעתים למטרות אינסטרומנטליות. אלה נועדו לטשטש את הספקות בדבר מחויבותה של התנועה האמריקנית לתמוך בתנועה הרפורמית בארץ ובפרט בעלייה לישראל, כפי שמראים דבריו של בן־גוריון המובאים במאמר זה. הרב עזרא ספייסהנדלר, דקאן ההיברו יוניון קולג' בירושלים, עמד על האופן שבו האשמת הסביבה האורתודוקסית העוינת משמשת כשעיר לעזאזל בהסברת האדישות לתנועה מצד הציבור הרחב בישראל:

> מתוסכלים מהצמיחה האיטית של היהדות הליברלית בישראל, יש בינינו המעדיפים לתלות את האשם במגבלות המוטלות על רבנים רפורמיים בישראל. אנחנו משלים את עצמנו שלו רק היו מתירים לנו לערוך טקסי נישואים ולקבל כספי מדינה [...] היינו חופשיים לקרוא אלפי ישראלים לדגל הרפורמי. זוהי אשליה גדולה ופתטית. אנו נצמח בישראל לא על ידי כך שנזכה לזכויות האלה, אלא בכך שנציע תשובות משמעותיות לבעיות הרוחניות של האדם המודרני.[67]

כללו של דבר היחסים שבין התנועה האמריקנית לזו הישראלית התאפיינו במתח מתמיד ובתנועת מטוטלת שבין התקרבות להתרחקות, פרי רצונו של כל צד לקבל הכרה מן הצד האחר ובה בעת לעצב את התפתחותו בתנאי סביבתו הייחודיים. התנועה הרפורמית האמריקנית ראתה בהכרה ביהדות הרפורמית בישראל ובקיומה של התנועה בארץ מקור מסייע ללגיטימיות שלה במרחב הכללי של העולם היהודי. עם זאת עמד לנגד עיניה הצורך לתת מענה לצרכים הייחודיים, לשיטתה, של היהדות האמריקנית, עד כדי נכונות למהפך רדיקלי בהגדרת הזהות היהודית. התנועה הישראלית, שפעלה בסביבה דתית שמרנית יותר באופיה ובין שיקוליה המרכזיים היה שימור ההשתייכות הרפורמית ל'כלל ישראל', ראתה בהכרה ביהדות לפי האב איום על מאמציה לזכות בלגיטימציה בחברה הישראלית. עם זאת, חוסר הסימטריה בין התנועות, על רקע היעדר כמעט מוחלט של הקצאת משאבים בישראל לתנועה הרפורמית, הביאו את התנועה בישראל למתן את ביקורתה על התנועה האמריקנית. התנועה שמרה על עצמאותה הרעיונית והמעשית בשאלת אופיה של ההשתייכות לזהות היהודית ושלילתה את עקרון ההכרה ביהדות לפי האב.

מה אפשר ללמוד ממהלך זה על יחסי ישראל ויהדות התפוצות בשאלת הזהות היהודית? נדמה שאפשר להכליל מהדיון לעיל על האופן שבו יחסים דיאלקטיים בין יהדות ארצות הברית לישראל נתונים בצבת של יחסי כוח פוליטיים וכלכליים, שבו כל צד מנסה למנף את ההון הממשי או הסימבולי שלו כדי לחזק את עמדתו בשאלת אופיו של הקיום היהודי. ביחסי הכוח האלה ישראל נתפסת כמקור ללגיטימיות, אך מנקודת מבט יהודית אמריקנית, מטרתה של הלגיטימיות הזאת היא פנימית בקהילה האמריקנית. פועל יוצא מכך הוא הקניה של מעמד אינסטרומנטלי ליחסים עם ישראל, והאפשרות להשפעה ממשית מהצד הישראלי על העמדה היהודית־אמריקנית היא מוגבלת. כמו כן ישראל מנצלת את ההון

67 מצוטט אצל Tabory, ibid., p. 226.

הסימבולי שלה כמדינת הלאום של העם היהודי כדי לגייס משאבים חומריים בקהילה היהודית־אמריקנית, אך ברגעי מבחן, כמו שאלת ההכרה ביהדות לפי האב, שיש לה השלכות חשובות על הקהילה היהודית בארצות הברית, אין ביכולתה להשפיע באופן ממשי על המדיניות היהודית־אמריקנית.

ההסתגלות של הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית בישראל

רחל ורצברגר

תקציר

מאמר זה עוסק בתהליכי החילופין הבין־תרבותיים המתרחשים ברוחניות היהודית הצפון־אמריקנית בישראל. הרוחניות היהודית אשר צמחה בצפון אמריקה בשנות השישים והשבעים והפנימה את התפיסה האוניברסלית והמכילה של הרוחניות העכשווית עברה תהליך של הסתגלות בקליטתה בישראל, בהתאם לקבוצה החברתית שבתוכה נקלטה. כאשר היא נקלטה בציבור החילוני השייך לתרבות העידן החדש, היא שמרה על רוב הערכים האוניברסליים המאפיינים את הרוחניות היהודית בצפון אמריקה ובד בבד עיצבה מחדש את הריטואל היהודי על פי האסתטיקה המקובלת בתרבות העידן החדש בישראל. ואילו בציבור הדתי־לאומי התעצם הממד היהודי הפרטיקולרי עד כדי טשטוש ואף מחיקה של ההיבט האוניברסלי והקוסמופוליטי הטמון בה.

מילות מפתח: התחדשות יהודית, נאו־חסידות, ציונות דתית, הרב יצחק גינזבורג, הרב שלמה קרליבך, רוחניות יהודית, רוחניות עכשווית

הרוחניות היהודית החדשה

> הציונות סיימה את תפקידה ונחוץ חזון חדש. עלינו לשאוף להארה בסדר גודל לאומי – הכרוכה בגילוי קיומו של האחר, ובהבנה שאיננו נפרדים באמת [...] עלינו לשאוף לביטול המדינות כולן אל תוך פדרציה גדולה יותר, המכילה אותן בתוכה, כמו האיחוד האירופי או אפילו ארה"ב של אמריקה. עד שיצטרפו אלינו גם ירדן, עירק סוריה ולבנון, בואו נתחיל מישראל ופלסטין. אני יודע שזה מאתגר אפילו ברמה תיאורטית [...] מהפנטזיה הזו אנחנו חייבים להתעורר. ויש לומר בכנות רבה: ההתעוררות הזו היא ממש התעוררות רוחנית. היא כמעט הארה בסדר גודל לאומי – היא כרוכה בגילוי המדהים של קיומו של האחר, ובגילוי המדהים עוד יותר שהוא ואני איננו נפרדים באמת, ולעולם לא יהיה לי טוב באמת כל עוד הוא סובל, ולהיפך, כי אנחנו חלק מרקמה אחת של מציאות [...] הכיוון הזה איננו ימין ואיננו שמאל. עליו נאמר בפיוט 'ימין ושמאל תפרוצי'. הוא מציב אתגר לשני העמים, אתגר לאומי שנובע מהבנה של תהליכים בפרט. אתגר של צמיחה רוחנית ותרבותית לכולנו (אזרחי 2009).

מילים אלה כתב הרב אוהד אזרחי, שהקים את קהילת 'המקום', קהילה של רוחניות יהודית שפעלה בראשית שנות האלפיים באתר מצוקי דרגות שבצפון מדבר יהודה. במאמר שכותרתו 'הפדרציה של המזרח התיכון' שהתפרסם בעיתון המקוון **NRG** הציג אזרחי את חזונו למרחב הגאוגרפי המזרח־תיכוני: ביטול רעיון מדינת הלאום היהודית ובהתאמה גם הפלסטינית, ויצירת פדרציה שתכלול את שני העמים ובהמשך גם את שאר מדינות האזור. חזון רדיקלי זה מתואר כ'התעוררות רוחנית' ו'צמיחה רוחנית' ויחייב, לפי אזרחי, את 'הגילוי של קיומו של אחר', כי 'אנחנו חלק מרקמה אחת של המציאות'. באופן זה מחבר אזרחי בין חזון פוליטי מדיני פוסט־ציוני ובין שיח הרוחניות העכשווית בכלל והרוחניות היהודית בפרט. יתרה מזאת, חזון זה מבוסס על תפיסה אוניברסלית המבקשת לבטל את ההבחנות בין בני אדם ובין קבוצות חברתיות, ועל כן לשיטתו יכולה לשמש כמנוף לחציית גבולות לאומיים ודתיים. תפיסה רוחנית אוניברסלית זו באה לידי ביטוי גם באחד המיזמים שפעלו במסגרת קהילת 'המקום' שהנהיג אזרחי. במסגרת פרויקט זה התקיימו מפגשים משותפים ליהודים ולפלסטינים סביב יום העצמאות-הנכבה.

למרות ייחודה לא הייתה קהילת 'המקום' יחידה בנוף הרוחניות היהודית בישראל. למעשה היא הייתה חלק ממניפה של תופעות שאפשר לכנס אותן תחת הכותרת 'רוחניות יהודית', שהתפתחו קודם בצפון אמריקה ובהמשך בישראל בעשורים האחרונים. הרוחניות היהודית מסוג זה מתאפיינת בדגש על חוויה רוחנית אישית לא־מתווכת, וההתארגנויות השונות שלה קיימות מחוץ לממסדים היהודיים הרשמיים.[1] במידה רבה אפשר לראות ברוחניות היהודית הֶגֵן (וריאציה) יהודי של הרוחניות העכשווית, הנובע מהביקורת על הממסדים הדתיים ומהשאיפה לחדש חידוש רוחני את המסורת היהודית (Heelas and Woodhead 2005). מבחינה זו יש בחיבור בין רוחניות ליהדות סתירה פנימית.

המושג 'רוחניות' או 'רוחניות עכשווית', כפי שהוא מובן כיום בשיח הציבורי בעולם המערבי ובמחקר החברתי עליו, נתפס כניגודה של 'הדת'. אם בגישה זו דת, או דתות, נתפסות כממוסדות, נוקשות, קולקטיביות, היירכיות, פטריארכליות ופרטיקולריות, הרוחניות נתפסת כתמונת מראה שלה: אישית, סובייקטיבית, לא־היירכית, שוויונית ואוניברסלית (Huss 2014). בהבנה זו הדת מציבה גבולות, מפרידה בין קבוצות לעמים ומייצרת עימות ואילו הרוחניות היא המשותף לבני אדם והמאחד אותם למרות מוצאם הלאומי, האתני או הדתי השונה (Beck 2010). בהתאמה, הרוחניות היהודית בישראל צריכה לגשר בין הגישה האוניברסלית הפתוחה והמכילה של הרוחניות העכשווית ובין ההיבטים הפרטיקולריים הקיימים בזהות היהודית ובאים לידי ביטוי למשל בתפיסה של

1 ראוי להבחין בין תופעת הרוחניות היהודית המתוארת כאן ובין תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני שהתפתחה באותה תקופה ומתוארת בעבודות המחקר של אזולאי (2015), אזולאי ותבורי (2014) ושלג (2010). הרוחניות היהודית מדגישה את השאיפה לחוויה רוחנית אישית וטרנספורמטיבית. לעומת זאת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני שמתארים אזולאי ושלג היא תופעה זהותית תרבותית, קהילתית ותרבותית בעיקרה, שבמסגרתה יהודים חילונים מבקשים לנכס מחדש את התרבות היהודית ו'לשוב' לארון הספרים היהודי.

ייחודו של העם היהודי כמו גם בתפיסה האתנית־לאומית המאפיינת את הזהות של יהודים רבים בישראל (Simchai 2014).

בצפון אמריקה הופיעה הרוחניות היהודית כבר בשלהי שנות השישים ותחילת שנות השבעים של המאה ה־20 בקרב צעירים יהודים שהושפעו מתרבות הנגד (Kaplan 2013).[2] בהמשך חדרה הרוחניות היהודית לזרם המרכזי של יהדות צפון אמריקה, בין השאר, גם בהשפעתה של תנועת ההתחדשות היהודית (Jewish Renewal; Weissler 2006). כיום אפשר לאתר אותה גם בקרב הזרמים והקהילות הממוסדות, כמו למשל בפרקטיקות ההיברידיות דוגמת 'מיינדפולנס יהודי' או 'הילינג יהודי' (Niculescu 2012; Rothenberg 2006). בישראל, לעומת זו, הופיעה הרוחניות היהודית כגרסה יהודית של הרוחניות העכשווית מאוחר יותר, בשנות התשעים של המאה ה־20.[3] היא באה לידי ביטוי בהתארגנויות דוגמת קהילות העידן החדש היהודי הלא־אורתודוקסי (Werczberger 2016) ובקבוצות נאו־חסידיות בציבור הציוני הדתי. קבוצות אלה פועלות לעתים ברוח חסידית ספציפית, למשל זו של הרב שלמה קרליבך או של רבי נחמן מברסלב או משלבות בין תורות חסידיות שונות – מה שזכה לכינוי חבקו"ק: ראשי תיבות של חב"ד, ברסלב, קרליבך וקוק (Persico 2014).

כמו הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית, גם הרוחניות היהודית בישראל מדגישה את השאיפה לחוויה דתית רוחנית אישית תוך כדי קבלת השראה מהקבלה ומהחסידות, ושילוב של תפיסות, גישות ואף פרקטיקות מעשיות, שמקורן ברוחניות העכשווית הגלובלית ותרבות העידן החדש (.Ibid). עם זאת, כפי שאראה במאמר זה, הרוחניות היהודית הישראלית נבדלת מאוד מהרוחניות היהודית בצפון אמריקה בהיבטיה האידאולוגים, המעשיים והאסתטיים. בתהליך הקליטה בישראל היא זוכה לתרגום תרבותי שונה מאוד בהתאם לקבוצה החברתית שבה היא נקלטת וליחסה של זו לתפיסות של אוניברסליות ופלורליזם דתי, לעומת פרטיקולריות יהודית ולאומיות (Gal 2015; Levitt et al. 2012).

עד היום נטתה הספרות המחקרית להסביר את 'תחייתה של המיסטיקה היהודית' בישראל (גארב 2005) כגרסה יהודית מקומית של תרבות העידן החדש הגלובלית. על פי טענה מקובלת זו, הרוחניות היהודית היא תצורה תרבותית גלוקלית המשלבת רעיונות של תרבות העידן החדש הגלובלית עם מגמות של ההתחדשות היהודית החילונית והעניין המחודש במסורת היהודית המקומית (גארב 2005; שלג 2010; Ruah Midbar and Klin

2 בהקשר זה יש לציין כי הרעיון של רוחניות יהודית או רליגיוזיות, כפי שהיא מכונה לפעמים, מופיע במאה ה־20 בכתיבה ההגותית היהודית בהקשרה הישראלי. למשל שביד (2019) מדגיש את הרליגיוזיות הנחוצה גם ל'חילוני', בעיקר באשר לחגים ומועדי ישראל. גם בכתביהם של מרטין בובר וא"ד גורדון אפשר למצוא את רעיון ההתחדשות הרוחנית אשר אמור לבוא לידי ביטוי במציאות הציונית הישראלית (בן פזי 2014).

3 רון מרגולין סבור שאפשר לראות ביוסף שכטר, אשר פעל בעשורים הראשונים לאחר הקמת המדינה, את מבשר הרוחניות היהודית החדשה הלא־אורתודוקסית, המכונה במאמר זה 'הרוחניות היהודית הפלורליסטית' (מרגולין 2014).

Oron 2010). למקורות השפעה אלה אפשר לצרף את העניין בדתות המזרח, הינדואיזם ובודהיזם, שהתחזק בעקבות טיולי התרמילאות של צעירים ישראלים למזרח ואת השיבה ליהדות שמתחוללת לעתים בעקבות טיולים אלה (ורצברגר **2014**; Maoz and Beckerman 2014). גישה זו נטתה להתעלם מקיומה המקדים של הרוחניות היהודית בצפון אמריקה, ובעקבות זאת גם מהזיקה האפשרית בין שתי תצורות יהודיות אלה (אך ראו Pagis, Cadge, and Tal **2018**).

במאמר זה אני מבקשת להשלים את הפער המחקרי ולדון בדרכי קליטתה והסתגלותה של הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית בישראל. לצורך הדיון אעזר בהמשגות של חילופין ותרגום בין־תרבותי (Czarniawska and Sevon 2005; Merry 2006) ואיישם אותן בשדה הדתי־יהודי הישראלי והצפון־אמריקני. אראה שחילופין אלה כרוכים בהפצה, בהסתגלות ובהתמרה של האובייקט התרבותי כאשר הוא מתנייד מהקשר חברתי אחד לאחר (Gal 2015). בתהליך דינמי זה נוצרת סינתזה רחבה של משמעויות וסמלים הנישאים בידי סוכנים שונים והאובייקט התרבותי עשוי לקבל משמעויות שונות ולעתים אף סותרות (Pagis, Cadge, and Tal 2018). אם כן, מה קורה לרוחניות היהודית כאשר היא מתניידת מההקשר החברתי והתרבותי הצפון־אמריקני אל ההקשר הישראלי על היבטיו התרבותיים והאידאולוגים המקומיים? כיצד התרגום התרבותי המתרחש במעבר זה משפיע על עיצובן של קטגוריות, פרקטיקות וזהויות חברתיות חדשות המתגבשות מתוך השפעות מקומיות? אילו משמעויות חדשות מקבלת התפיסה האוניברסלית והפלורליסטית המאפיינת את יהדות צפון אמריקה באופן כללי (Liebman and Cohen 1999) ואת הרוחניות הצפון־אמריקנית באופן ספציפי כאשר היא נקלטת בזירה הלאומית הישראלית בקרב קבוצות יהודיות חילוניות וציוניות־דתיות בישראל?

אני טוענת כי 'הגמישות הפרשנית' (Pinch and Bijker 1984) של הרוחניות היהודית מאפשרת לשחקנים מקבוצות חברתיות שונות בחברה הישראלית לשלב בה מנעד רחב של רעיונות וערכים: אוניברסליים ופרטיקולריים, ליברליים ושמרניים, לאומיים וילידיים. כאשר הרוחניות היהודית נקלטת בציבור החילוני, נשמרים רוב הערכים האוניברסליים המאפיינים אותה בצפון אמריקה. בד בבד הריטואל היהודי מעוצב מחדש בהתאם לאסתטיקה המקובלת בתרבות העידן החדש בישראל, והממד המקומי מודגש. אולם כאשר הרוחניות היהודית נקלטת בציבור הדתי לאומי, הממד היהודי הייחודי מתעצם עד כדי טשטוש ההיבט האוניברסלי והקוסמופוליטי ואף מחיקתו, והיא נהיית לרוחניות יהודית לאומית.[4]

4 מאמר זה מבוסס על מחקר מתמשך של הרוחניות היהודית בישראל ובצפון אמריקה. ראשיתו של המחקר בעבודת שדה שנערכה בקהילות של עידן חדש יהודי שפעלו בראשית שנות האלפיים והשוואתן לתנועת ה־Jewish Renewal בארצות הברית. נוסף על עבודת השדה נאספו במשך השנים טקסטים שונים שכתבו מנהיגים רוחניים ורבנים, בעיקר מהמרשתת.

עם אחד ושתי יהדויות?

המאורעות הפוליטיים והדמוגרפיים שהתרחשו במחצית הראשונה של המאה ה־20 ובכללם ההשמדה הכמעט מלאה של יהדות אירופה במלחמת העולם השנייה, פיצלו את העולם היהודי לישות בעלת שני ראשים: בישראל ובצפון אמריקה (ראו Pinto 1999). בשני מרכזים אלה נותרו הדילמות הבסיסיות על הדת היהודית, הזהות היהודית והגדרת הקולקטיב היהודי (מה שזכה בהמשך לכינוי עמיות או peoplehood) אתגר מתמשך. בישראל אף נוספו לסוגיות אלה שאלות הטריטוריה, הגבולות הפוליטיים ומשמעותה של ריבונות יהודית במדינת הלאום היהודית (Goldberg, Cohen, and Kopelowitz 2011). אתגרים אלה, אשר ראשיתם באירופה של פוסט־אמנציפציה, זכו לפתרונות ולניסוחים שונים ביהדות צפון אמריקה ובישראל.

הסוציולוגים צ׳ארלס ליבמן וסטיבן כהן עומדים בספרם *Two Worlds of Judaism* על ההבדלים בין היהדות הצפון־אמריקנית לזו הישראלית ועל שורשיהם החברתיים הקשורים לפערים שבין החיים היהודיים בצפון אמריקה כמיעוט אתני ודתי בסביבה ליברלית לעומת החיים כקבוצת הרוב במדינת הלאום. ליבמן וכהן מצביעים על האופן השונה שבו פרטים השייכים לשתי קבוצות אלה מפרשים את מערך הסמלים היהודי ונותנים תשובות שונות למגוון סוגיות, דוגמת היחס למקום ולמדינה, עמדות פוליטיות ואידאולוגיות ושאלת הזהות היהודית. מבחינה פוליטית, למשל, היהודים האמריקנים לא רק יותר ליברלים מהישראלים אלא גם מזהים את עמדתם הפוליטית עם זהותם היהודית. כלומר, עבור יהודים אמריקנים רבים להיות ליברל טוב משמעו להיות יהודי טוב. לעומת זאת עבור ישראלים רבים המצב הפוך: המשמעות של להיות יהודי ליברלי היא להיות פחות יהודי, מפני שהעמדה הליברלית נתפסת כאן כפחות לאומית, פחות פרטיקולריסטית ופחות דתית (Liebman and Cohen 1990).

מבחינה דתית מצביעים ליבמן וכהן (שם) על העקרונות המאפיינים את הדתיות של יהדות ארצות הברית: הנטייה להעריך את המסורת הדתית במונחים תועלתניים ולתת לה משמעויות אישיות, למשל לראות בה אמצעי למימוש אישי או כלי לשינוי חברתי (פרסונליזם); התפיסה שביצוע פרקטיקה דתית מבחירה אישית אוטונומית עדיפה ובעלת ערך מוסרי גבוה יותר מביצוע מתוך מחויבות או כפייה (וולונטריזם); הפרשנות לפרקטיקה היהודית כצו מוסרי בעל תוקף אישי במקום כצו דתי אלוהי, ובהתאמה הרעיון כי ׳יהדותו׳ של אדם אינה נמדדת על פי מחויבותו לקיום המצוות אלא על פי התנהגותו המוסרית (מורליזם); והגישה האוניברסלית הטוענת כי במסורות היהודיות גלום גם לקח מוסרי בעל תוקף אוניברסלי והומניסטי. חזקי שוהם מכנה את האוניברסליזם המאפיין את תרבות האמנציפציה של יהודי צפון אמריקה ׳עקרון המקף׳ (Shoham 2020). תרבות זו מבינה ׳יהודיות׳ כמרכיב זהותי ותרבותי המצוי ביחסים תמידיים עם התרבות הסובבת שהיהודים מרגישים חלק ממנה. בהתאם, ההשתלבות בסביבה אינה עומדת בסתירה לכינון חיים יהודיים המבוססים על דיאלוג עם ערכים אמריקניים דוגמת דמוקרטיה וליברליזם.

לעקרונות אלה יש משמעות מעשית לא מבוטלת. הם לא רק מאפשרים לפרט היהודי לפרש את זהותו היהודית ואת הפרקטיקה שלו פירוש אוטונומי ואישי – מה שסטיבן כהן וארנולד אייזן (Cohen and Eisen 2000) מכנים 'העצמי היהודי הריבוני' (the sovereign Jewish self) – אלא הם גם עומדים בבסיס ההבניה המחודשת של המסורת היהודית בתצורות היהודיות החדשות והאלטרנטיביות שהתפתחו בצפון אמריקה בעשרות השנים האחרונות (למשל Rothenberg 2006; Weissler 2006). בתצורות אלה הטקסט היהודי זוכה לפרשנות אישית חדשה, הפרקטיקה והחוויה הרוחנית נהיות למוקד הזהות וההזדהות של הפרט והריטואל היהודי מקבל ביטוי צורני יצירתי חדש תוך כדי שימוש נינוח ומשוחרר ב'ארגז הכלים' התרבותי של התרבות האמריקנית (Swidler 1986).

כל זה שונה מאוד, לפחות לכאורה, מהאופן שיהודים ישראלים חיים ומבינים את הדתיות היהודית שלהם – בראש ובראשונה באופן קולקטיבי ולאומי. בישראל האורתודוקסיה היא הגרסה היהודית הדומיננטית במרחב הציבורי ובשיח המלווה אותו. התרבות הישראלית הלאומית מבקשת לממש את 'עקרון הדומיננטיות הסימבולית' (Shoham 2020), שמשמעותו כינון מרחב ציבורי שיש בו דומיננטיות יהודית אתנית הכוללת שליטה סמלית במשאבים כלכליים, מדיניים וחברתיים, ובתוכה מגוון של מיקומים וזהויות (שביט, ששון־לוי ובן־פורת 2013). כתוצאה מכך, ולמרות הדמיון הרב בין התרבות היהודית הצפון־אמריקנית לזו הישראלית, קודים ומושגים תרבותיים משותפים, כגון 'משפחה יהודית', 'זהות יהודית', או 'אנטישמיות' ו'שואה', זוכים לפרשנויות ולמשמעויות שונות מאוד בכל אחת מהן והיחסים ההדדיים נהיים למורכבים (Shoham 2020).

מקובל להניח כי בהשפעת התפיסה הציונית של 'שלילת הגולה', יהדות צפון אמריקה נתפסת בעיני ישראלים באופן שלילי כיהדות חלקית ואף פגומה (עבו וציון־וולדקס 2020; שמעוני 2000; בהקשר של הציונות הדתית: Don-Yahiya 1992). בשנותיה הראשונות של המדינה נתפסה היהדות הרפורמית הצפון־אמריקנית בעיני המנהיגות האורתודוקסית ובעיני זו הציונית החילונית בישראל, כביטוי מתבולל ולא־אותנטי, שלא לומר מסולף, של היהדות (ברק־גורודצקי 2021).[5] אולם בשנים האחרונות חל שינוי ביחסם של יהודים ישראלים ליהדות הצפון־אמריקנית, ונראה שלפחות בקרב ציבורים מסוימים ההשפעה של יהדות ארצות הברית על היהדות הישראלית מתעצמת. מגמה זו באה לידי ביטוי בעיקר בציבור החילוני, למשל בעליית מעמדן של התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית בישראל (פפרמן 2018; אך ראו טענה הפוכה: Cohen and Susser 2010); בפנייה של אקטיביסטים אורתודוקסים בעלי עמדות ליברליות לדגם הקהילה היהודי הצפון־אמריקני (Fuchs 2019); ובקשר של אנשי תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני עם קהילות יהודיות בצפון אמריקה וההשראה שהם שואבות מהן (Azulay and Tabory 2008). בכל המקרים האלה, יש לציין, אין מדובר ב'יבוא' פשוט של רעיונות – תהליך של 'העתק־הדבק' של המודל

5 חריג לכלל זה הוא הקשר שהתקיים בין התנועה הרפורמית לתנועה הקיבוצית בשנות השבעים, ששיאו היה בהקמת הקיבוצים יהל ולוטן בידי עולים מתנועות אלה (ברק־גורודוצקי, בגיליון זה, עמ' 41-62).

הצפון־אמריקני – אלא בהפצה איטית של תפיסות ורעיונות ותרגומם התרבותי בשדה היהודי־ישראלי (Fuchs 2019).

גם להתפתחות הרוחניות היהודית בישראל יש קשר ליהדות צפון אמריקה. עם זאת, שלא כמו במקרים של ההתחדשות היהודית החילונית והאורתודוקסיה הליברלית שתוארו לעיל, וכפי שעולה מן הציטוט בפתח המאמר, ההשפעה החשובה ביותר על העידן החדש היהודי בישראל היא זו של הרוחניות העכשווית הגלובלית, המכונה גם 'רוחניות העידן החדש' (Heelas 1996). הרוחניות העכשווית היא שם כולל לכל אותן תצורות דתיות לא־ממוסדות שהתפתחו משנות השמונים ואילך בעולם המערבי. אין מדובר בתנועה מסודרת אלא ברשת של רעיונות ושיטות המתאפיינות באקלקטיות ובהיברידיזציה של שיטות ופילוסופיות ממקורות תרבותיים, היסטוריים וגאוגרפיים שונים, בדגש על החוויה והריטואל ובמיקוד בעצמי, בביטויו ובמימושו. כלומר, ביטוי דתי רוחני של האינדיווידואליזציה הגוברת של החברה העכשווית. הרוחניות היהודית בישראל ובצפון אמריקה, בהתאם, מובנת על פי רוב כביטוי ספציפי מקומי לרוחניות העכשווית הגלובלית ולתהליכים של אינדיווידואליזציה דתית (Werczberger 2016).

לעומת מחקר הרוחניות היהודית בצפון אמריקה העשיר יחסית (למשל Rothenberg 2006; Weissler 2006), החוקרים בישראל לא הרבו לעסוק בנושא זה עד היום. בין הכיוונים השונים שהם מציעים, אפשר לציין את המפגש שבין הגלובלי למקומי (למשל Ruah Midbar and Klin Oron 2010) ונקודת מבט סוציולוגית ביקורתית מקומית, תוך כדי הדגשת סוגיות של זהות ושל מעמד (ורצברגר וקפלן 2020). הסברים אלה נוטים להתעלם מהשפעתה של התרבות היהודית הצפון־אמריקנית על כניסתה והתפתחותה של הרוחניות היהודית לתרבות הישראלית.

במאמר זה אני מבקשת, אם כן, להשלים את הפער הקיים במחקר ולבחון את הזיקות בין הרוחניות היהודית בישראל לצורות הרוחניות היהודית שהתגבשו בצפון אמריקה בעשורים האחרונים הכרוכות, כאמור, לא רק בהשפעות בין שתי התרבויות היהודיות אלא גם בתהליכים משמעותיים של תרגום והסתגלות תרבותית להקשר החברתי הישראלי.

צמיחתה של הרוחניות היהודית

רעיון הרוחניות היהודית הופיע לראשונה בצפון אמריקה בשנות השישים ובהמשך גם בישראל. אולם שורשיו ההיסטוריים מוקדמים יותר ונטועים בצפון אמריקה ובאירופה של תחילת המאה ה־20. בצפון אמריקה הוא מופיע בכתיבה של פעילים בסניף היהודי של התנועה התאוסופית. הללו, אשר ניסו לפשר בין הרעיונות של החברה התאוסופית לזהותם היהודית, הציעו להסתמך על תורת הקבלה, שאותה הציגו כתורה יהודית אזוטרית, כדי לחדש את היהדות ולהפוך אותה לרוחנית (Huss 2016). באירופה הדהדה הקריאה לחידוש רוחני של היהדות בקרב אינטלקטואלים יהודים ממערב אירופה, ובייחוד בכתיבתו

של מרטין בובר.[6] כמו התאוסופים היהודים בצפון אמריקה, הציע גם בובר להסתמך על המיסטיקה היהודית לצורך התחדשות רוחנית. אולם להבדיל מהם, הוא הציע לפנות לחסידות ולא לקבלה. הנאו־חסידות של בובר, אשר ביטאה ביקורת על היהדות הרבנית, שילבה את החיפוש אחר מסורת יהודית רוחנית אותנטית עם הרעב לרוחניות אישית. לא פחות חשוב, בובר ניסח זהות יהודית מודרנית השואבת מתוך המסורת היהודית אבל אינה אורתודוקסית או רבנית (רוס 2010). מוטיב זה ישוב ויתגלה ברוחניות היהודית החדשה בשנות השישים בארצות הברית.

תרבות הנגד אשר צמחה בשנות השישים בצפון אמריקה ואשר דחתה כל צורה של סמכות ומסורת, התאפיינה גם היא ברוחניות לא ממוסדת. התנועות החברתיות של אותה תקופה עיצבו מחדש את החיים החברתיים ואפשרו את התנאים הספציפיים לחופש הרוחני החדש (Wuthnow 1998). אחת המשמעויות של חופש זה הייתה, בין השאר, הניתוק מהדתיות הממוסדת וההישענות על האתוס האמריקני של שיפור עצמי וחלוציות, תוך כדי ניסוח ציפייה שרוחניות אמורה להיות משמעותית, רגשית ואקספרסיבית (Bender 2010).

על רקע שינוים אלה קיבל הרעיון של רוחניות יהודית תנופה בקרב צעירים אשר היו מעורבים בתרבות הנגד. ההתמקדות הגוברת באינדיווידואליזם וחופש הניע רבים מהם לדחות את מה שחוו כריקנות הרוחנית של בתי הכנסת של הוריהם בפרברים לטובת חוויות דתיות מסוג חדש. חלקם פנה אל רוחניות המזרח, למשל בודהיזם או הינדואיזם, או הצטרפו לתנועות דתיות חדשות. אחרים שבו למסורת האתנית הדתית שלהם מבית – קרי ליהדות – וחזרו בתשובה (Ariel 2003). במקרים מסוימים הייתה החזרה ליהדות ברוח תרבות הנגד. צעירים אלה ביקשו לחדש את צורות הפולחן היהודיות המסורתיות ולעשות את היהדות לרוחנית יותר. בהתאם לרוח התקופה, החיפוש אחר רוחניות יהודית נערך מחוץ לבתי הכנסת של הזרמים הממוסדים, ובעיקר במסגרת תנועת ה'חבורה' (Havurah) – קבוצות קטנות ואינטימיות של צעירים יהודים משכילים שפיתחו יהדות של 'עשה זאת בעצמך', המדגישה ביטוי עצמי, אינטימיות ואותנטיות (Prell 1989).

שתי דמויות מרכזיות ששלח הרב השישי בשושלת חסידות חב"ד, ר' יוסף יצחק שניאורסון, לפעול בקמפוסים במסגרת מאמצי ההפצה והקירוב של התנועה, החלו להתבלט באותה תקופה: הרב שלמה קרליבך (1925-1994) והרב זלמן שכטר־שלומי (1924-2014) (Ariel 2003). כל אחד מהם מזוהה עם התגבשותו של אחד משני הערוצים העיקריים של הרוחניות היהודית החדשה. הראשון מזוהה עם הערוץ האורתודוקסי־נאו־חסידי והשני עם הערוץ הפלורליסטי. השניים זיהו את הצמא הרוחני של תלמידיהם והבינו שכדי למשוך אותם ליהדות יש להקנות לה אופי רוחני יותר. השניים השכילו לשלב מעשיות, ניגונים ופולקלור חסידי עם הערכים של תרבות הנגד של אותה תקופה: אקספרסיביות, אנטי־ממסדיות ושוויוניות.

6 בובר לא היה ההוגה האירופי היחיד שהציע לפנות לחסידות. אולם שלא כמו האדמו"ר מפיסנצנא או הילל צייטלין, שביקשו לחזק את מעמדן של המצוות באמצעות הפנייה החסידית לרגש, ביקש בובר להשתמש באתוס החסידי כדי לערער את מעמדה של ההלכה ולהציע יהדות רוחנית שאינה הלכתית (Persico 2014).

על המצע של תרבות הנגד האמריקנית נסללה הדרך להתגבשותה של הנאו־חסידות והרוחניות היהודית החדשה. הראשונה, ברוח קרליבך, הגמישה מעט את הכללים ההלכתיים בעיקר בכל הנוגע ליחסים בין גברים לנשים, ועם זאת נותרה מחויבת לכללי היסוד של העולם האורתודוקסי ולגבולות ההלכה (Ariel 2003). השנייה התרחקה מהמסגרת האורתודוקסית הנורמטיבית והדגישה את החיפוש האישי אחר חוויה רוחנית יהודית באמצעות שילוב פרקטיקות השאובות מהחסידות והקבלה עם שיטות רוחניות לא־יהודיות דוגמת מדיטציה בודהיסטית או שירה סופית (Weissler 2006). למרות ההבדלים האלה נתפסה הרוחניות בקרב המשתתפים בשני ערוצים אלה באופן דומה, כמאפיין אוניברסלי המשותף לכלל בני האדם. מכאן נבעה התפיסה הפוליטית הפרוגרסיבית והאקטיביזם החברתי והסביבתי שאפיין חלק ניכר מפעילי הרוחניות היהודית באותה תקופה. השאיפה להתחדשות יהודית ולחוויה רוחנית טרנספורמטיבית נכרכה בקידום זכויות אדם ואזרח ובשאיפה לשוויון, לצדק חברתי ולתיקון עולם (Kaplan 2013).[7]

כיום שכך מעט הלהט הפוליטי הרדיקלי והרוחניות היהודית נקלטה בזרם המרכזי של יהדות ארצות הברית, אך היא עדיין הביטוי המובהק לסגנון הדתיות המאפיין את יהדות צפון אמריקה (Liebman and Cohen 1990). הפעילים בחוגי הרוחניות היהודית בוחרים לפעול בזירה היהודית ומפרשים ומעניקים משמעויות חדשות רוחניות ואישיות לטקסט ולפרקטיקה היהודית. משמעויות אלה הן על פי רוב אוניברסליות ובעלות צביון פוליטי־פרוגרסיבי או רגשי־תרפויטי (Werczberger 2011a).

הרוחניות היהודית בישראל

באמצע שנות התשעים של המאה ה־20 החלה הרוחניות היהודית החדשה לחלחל לתוך הזירה הישראלית על רקע השינויים הכלכליים והחברתיים בשנים אלה ופעילותם של סוכנים תרבותיים, שחלקם היו עולים ממוצא אנגלו־סקסי וחלקם – ישראלים ותיקים. אמנם כבר בשנות השבעים והשמונים נראו ניצנים ראשוניים של רוחניות יהודית בישראל בעקבות עלייתם של יהודים מצפון אמריקה לישראל, אולם התארגנויות אלה נשארו כמובלעות תרבותיות אנגלו־סקסיות ולא הצליחו לחדור אל לב התרבות הישראלית. כך, למשל, בשנת 1976 עלתה מארצות הברית קבוצה של חסידי קרליבך והקימה את המושב מבוא מודיעים בחבל מודיעין. כותרת כתבה שהתפרסמה בעיתון **ידיעות אחרונות** על היוזמה, 'שטטל אמריקאי הולך למודיעין' (ברנע 5.7.1974) משקפת את יחסה המתנשא של החברה הישראלית החילונית ליוזמה זו, ובאופן כללי לתרבות היהודית הגלותית

7 ממד זה ממשיך להתקיים גם בימינו, כמו למשל בפעילות המגזין המקוון **תיקון** בעריכתו של הרב מייקל לרנר או בתפיסת האקו־כשרות מבית מדרשו של הרב זלמן שכטר־שלומי. לפי תפיסה זו כשרותו של מאכל נמדדת לא רק בהקפדה על כללי הכשרות ההלכתיים אלא גם לפי האופן שבו הוא יוצר, ללא פגיעה בסביבה או באדם אחר, כגון ניצול כוח עבודה זול במדינות העולם השלישי.

הצפון־אמריקנית. כיום ממשיכות לפעול 'מובלעות' אנגלו־סקסיות נאו־חסידיות בעיקר באזור ירושלים ובהתנחלות בית עין.[8] ישיבות אלה, המיועדות לצעירים דוברי אנגלית, מציעות לתלמידיהן לימודי יהדות ברוח נאו־חסידית. הלימודים שם משלבים גישות חסידיות שונות לחיפוש רוחני אקספרסיבי (Steinhardt 2010), ועם זאת הן פועלות כמובלעות חינוכיות וחברתיות.

בשנות התשעים נראו לראשונה יוזמות מקומיות של רוחניות יהודית של ישראלים עבור ישראלים. השינויים העמוקים שעברה החברה הישראלית בין שנות השבעים לשנות התשעים – שינויים מבניים, כלכליים ופוליטיים וההשפעות הגלובליות על סגנון החיים – הביאו גם לשינויים חברתיים שבמרכזם תהליך של אינדיווידואציה ודגש על רווחת הפרט ואיכות חייו (Ram 2013). התפוררותם של המרכזים התרבותיים והרוחניים המוסכמים בחברה הישראלית בתקופה זו, עלייתה של תרבות צרכנית והאינדיווידואליזציה הגוברת הצמיחו מסוף שנות השמונים ואילך קבוצות ויחידים שביקשו לקיים דיאלוג חדש עם הדתיות היהודית מצד אחד ועם הדתיות הגלובלית של העידן החדש מן הצד האחר, בשאיפה לחוויה דתית משמעותית. התשוקה הגוברת לחקור צורות חדשות של רוחניות דתית הייתה לחלק מן הזרם המרכזי בחברה ובלטה בעיקר בקרב צעירים יוצאי צבא (Ferziger 2008: 77). הם לא הגבילו את עצמם רק למסגרות היהודיות הדתיות המקובלות אלא ביקשו גאולה ומשמעות גם בתנועות הדתיות החדשות (Ariel 2011; Beit-Hallahmi 1992). מאוחר יותר, משנות התשעים ואילך, הופנה החיפוש אחר משמעות וזהות גם לתרבות העידן החדש, להתחדשות היהודית החילונית ולרוחניות היהודית החדשה (אזולאי וורצברגר 2008). בעקבות קליטתה של תרבות העידן החדש בישראל (שמחאי 2009; תבורי 2007) והפופולריות הגואה של מסעות החיפוש הרוחני להודו (Maoz and Bekerman 2010) התגלו ניצנים ראשונים של עניין ברוחניות יהודית בקרב שני ציבורים עיקריים: החילוני והדתי־לאומי. בציבור החילוני התגבשה מה שאכנה כאן 'רוחניות יהודית פלורליסטית' ובציבור הדתי־לאומי התגבשה 'רוחניות יהודית לאומית'.

רוחניות יהודית פלורליסטית

כללית הרוחניות היהודית הפלורליסטית ממזגת בין תרבות העידן החדש בישראל לשאיפה להתחדשות יהודית במרחב החילוני. נעמה אזולאי (2015: 316) סבורה שהתנועה להתחדשות

8 נוסף על מבוא מודיעין יש לציין גם את הקמתם של קיבוצים ויישובים קהילתיים בידי עולים מארצות הברית בעלי זיקה לתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית בשנות השישים והשבעים, דוגמת הקיבוצים יהל ולוטן בערבה השייכים לתנועה הרפורמית, וחנתון בעל השורשים הקונסרבטיביים בגליל התחתון. יישובים אלה לא הוקמו בזיקה לרוחניות היהודית של תרבות הנגד הצפון־אמריקנית וגם לא נודעה להם השפעה ממשית על התרבות היהודית בישראל. חריג הוא המרכז 'אור הלב' למדיטציה ברוח יהודית הפועל כיום בקיבוץ חנתון הקונסרבטיבי.

היהודית במרחב החילוני שואפת לפתח שיח ציבורי שנותן לגיטימציה לביטויים של החיים היהודיים. במסגרת זו התגבשו ארגונים וקבוצות המייצרים ומייצגים אפשרויות שונות של ביטוי וזהות יהודיים עבור הציבור החי ופועל במרחב החילוני בישראל. ארגונים וקבוצות אלה עוסקים בהעמקת הידע בתרבות היהודית לתקופותיה, בהתחדשות דרכי הלימוד (בתי מדרש), ובעיצוב טקסים יהודיים המשלבים מסורת וחידוש.

להבדיל, הרוחניות היהודית מדגישה את החוויה הרוחנית האישית ומתאפיינת בגישה א־הלכתית, פלורליסטית ושוויונית וקרובה ברוחה לזו הצפון־אמריקנית. ביטוייה הראשונים הם בזירות העידן החדש של סוף שנות התשעים ותחילת שנות האלפיים. למשל, במתחמי הפסטיבלים של העידן החדש נערכו קבלות שבת והוקמו מתחמים 'יהודיים' שבהם יכלו המעוניינים לאכול אוכל כשר ולהתפלל (שמחאי 2009). אחד מהם אף נקרא 'בית התפילה והאהבה', כמחווה לקומונה שהקים הרב שלמה קרליבך בסן פרנסיסקו בשנת 1967 (Ariel 2003).

לקראת סוף שנות התשעים החלו לבלוט שתי דמויות מרכזיות בזירה זו: הרב אוהד אזרחי והרב מרדכי גפני. הראשון – ישראלי, חילוני וחוזר בתשובה בעברו, והשני ממוצא אמריקני. שניהם בעלי רקע דתי אורתודוקסי. שני המורים הכריזמטיים הצליחו לכנס סביבם קבוצות קטנות של תלמידים, שבהמשך התגבשו לקהילות. קהילת 'המקום', שנקראה בראשיתה גם 'הישיבאשראם', פעלה במצוקי דרגות שבצפון מדבר יהודה בשנים 2000-2005 בהנהגתו של אוהד אזרחי ומנתה כמה עשרות אנשים. 'קהילת בית חדש' בהנהגתו של הרב מרדכי גפני פעלה בה בעת, בשנים 2000-2006, ועיקר פעילותה התקיימה ביפו. קהילה זו מנתה יותר ממאה איש (Werczberger 2016). קהילה שלישית בשם 'נאוה תהילה' הוקמה שנים ספורות לאחר מכן בידי הרַבה הירושלמית רות גן־כגן אשר הוסמכה בידי רבי זלמן שכטר־שלומי וקשורה רשמית ל'אלף' – ארגון הגג של קהילות ההתחדשות היהודית Jewish Renewal, בצפון אמריקה. קהילה זו ממשיכה לפעול גם כיום.

כמו הקהילות הרוחניות היהודיות בצפון אמריקה ביקשו גם חברי הקהילות 'המקום', 'בית חדש' ו'נאוה תהילה' לחדש את המסורת הרוחנית ואת הפולחן היהודי באמצעות פנייה לחסידות ולקבלה ושילוב שיטות ורעיונות הלקוחים מתורות רוחניות לא־יהודיות כמו למשל בודהיזם, סופיות ונאו־שמאניות (Werczberger 2016). אף שקהילות 'המקום' ו'בית חדש' לא היו שייכות רשמית לתנועת ההתחדשות היהודית האמריקנית, לשני המנהיגים היה קשר ישיר עם קהילות התנועה ושניהם הוסמכו לרבנות בידי הרב זלמן שכטר־שלומי.[9] לקהילת 'המקום' אף הייתה קהילה אחות בתנועה: קהילת 'חכמת הלב' מסן פרנסיסקו. בשנת 2001 נסעו חברי הקהילה לארצות הברית ופגשו את אנשי קהילות ההתחדשות היהודית. בריאיון עם אחד מחברי הקהילה הישראלית הוא תיאר את התפעלותו מהעושר והגיוון של צורות חיים יהודיות שפגש שם, שהן 'כל כך כל כך שונות מהראש הישראלי,

9 בהמשך, לאחר שהתברר כי הרב גפני ניצל לכאורה נשים מהקהילה, משך שכטר־שלומי את הסמיכה שלו (Werczberger 2016).

אפילו החילוני'. תחושת הגילוי נבעה לא רק מהחשיפה לצורות חדשות של קהילתיות יהודית ופולחן יהודי, השונות מאוד מאלה המקובלות בישראל, אלא גם מהתובנה שאפשר ואף לגיטימי להעניק אינסוף פרשנויות אישיות ומשמעויות יצירתיות למסורת היהודית.

כללית אימצה הרוחניות היהודית הפלורליסטית בישראל את העקרונות הבסיסיים של הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית. הביקורת על היהדות הרבנית הממוסדת היא שהיא מסתגרת, נוקשה ונטולת חיוניות, ושהיהדות זקוקה להתחדשות רוחנית. הטקסט היהודי נקרא מחדש קריאה רוחנית ואוניברסלית והפרקטיקה הדתית מקבלת משמעויות אישיות ותרפויטיות. כך, למשל, התפילה אינה נתפסת עוד כהוראה הלכתית מחייבת אלא כמעשה וולונטרי, אישי ואינטימי של האדם מול אלוהיו. 'שיחה עם החבר הכי אינטימי שלך בשפת היום יום או ווידוי לפני הפסיכולוג הכי ותיק שנותן את שרותיו בחינם' (אזרחי 2001: 28). באופן דומה, חגי ישראל מקבלים משמעות פסיכולוגית המומשגת במונחים של ריפוי ושל טרנספורמציה עצמית וזוכים לעיצוב ריטואלי מחודש (Werczberger 2011a).

כמו הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית, גם הרוחניות היהודית הפלורליסטית בישראל מבקשת למתן את הממד היהודי הפרטיקולרי שרואה בעם היהודי 'עם נבחר' או 'עם סגולה' (בן רפאל ובן חיים 2006).[10] תחת זאת היא מטעינה את היהדות בערכים אוניברסליים כלל־אנושיים באופן דומה לזה של התנועה הרפורמית בצפון אמריקה (שיף 2001). יתרה מזאת, מכיוון שהרוחניות נתפסת כמאפיין אוניברסלי משותף לכלל בני האדם, היא מאפשרת בניית גשרים בין בני אדם ובין קהילות. אנשיה מעורבים ביוזמות של דיאלוגים בין־דתיים. כך למשל קהילת 'נאוה תהילה' מקיימת קשרים הדוקים עם נזירים ונזירות במנזר שבהרי יהודה וחברים בקהילת 'המקום' היו מעורבים, כאמור, בפרויקט יהודי-פלסטיני שבמסגרתו התקיים אירוע שנתי לציון יום הזיכרון והנכבה.

אחד מהמאפיינים המובהקים של הקהילות היה היותן חלק בלתי נפרד מתרבות העידן החדש של אותה עת. קהילת 'בית חדש', למשל, הפעילה מתחם יהודי בכמה מהפסטיבלים הרוחניים שהתקיימו באותן שנים. הרב גפני והרב אזרחי כתבו טורים קבועים בירחון **חיים אחרים**, כתב העת המרכזי של קהילת העידן החדש בישראל באותה תקופה. יתרה מזאת, רבים מחברי הקהילות הגיעו אליהן לאחר מסע רוחני בעולם הלא־יהודי והתנסות בשיטות רוחניות לא־יהודיות. ההתקרבות לרוחניות היהודית נבעה מניסיון לשלב בין החיפוש הרוחני לזהותם היהודית (ורצברגר 2014).

לשילוב זה נדרש שינוי בריטואלים היהודיים שהתקיימו בקהילות והתאמתם לאסתטיקה של תרבות העידן החדש בישראל. גם אם הרוחניות היהודית בישראל אימצה מיהדות צפון אמריקה את עצם האפשרות לעיצוב מחודש של הריטואל היהודי, הרי שהאסתטיקה של הריטואלים החדשים עברה תרגום והתאמה לתרבות העידן החדש בישראל ולאופן שבו חומר, גוף ורגש היו למרכיב מרכזי בה. בעידן של דתיות גלובלית וחברת הצריכה משקפים

10 למשל, וכנהוג בחלק מהקהילות הרפורמיות בצפון אמריקה, מקובל לשנות את מילות הקידוש מ'כִּי בָנוּ בָחַרְתָּ מִכָּל הָעַמִּים' ל'כִּי בָנוּ בָחַרְתָּ עִם כָּל הָעַמִּים'.

הריטואלים הדתיים החדשים של תרבות העידן החדש אסתטיקה שנועדה לעורר חוויות רגשיות וגופניות עזות, ומזמינה את המשתתפים לתרגל את האותנטיות והיצירתיות שלהם ולחוש אותן בעוצמה (Gauthier 2014). טקסי התפילה האלטרנטיביים של קבוצות אלה ביקשו ליצור מרחב רוחני אלטרנטיבי, אקספרסיבי ומרגש המבוסס על שאיפה לספונטניות ולאקספרסיביות עצמית ובין־אישית.

סידור התפילה, פריטי הלבוש, הצלילים, עיצוב המרחב והתפאורה שברקע יצרו אווירה שקרא למעורבות גופנית של המאמינים והסתמך על רגשותיהם. כמקובל בתרבות העידן החדש הישראלי, סגנון העיצוב הטקסי הושפע מן האסתטיקה של דתות המזרח כפי שנתפסה כאן. התפילות לא נערכו בבית כנסת אלא בחללים מאולתרים ופשוטים (כיתה, אולם), לעתים קרובות בחיק הטבע, תחת יריעות אוהל או בחיק הטבע. על רצפת המרחב שהוגדר כמרחב התפילה הונחו בדרך כלל מחצלות ומזרנים. על הקירות נתלו תמונות ובדים צבעוניים מצוירים. בכניסה למתחם התבקשו הנכנסים לחלוץ את נעליהם. במקרים שבהם המשתתפים ישבו במעגל, הונחו במרכזו חפצים שונים דוגמת מקלות קטורת בוערים, אבני קריסטל וצמחים שונים. באופן טיפוסי המשתתפים בתפילות מעין אלה היו לבושים בסגנון הלא רשמי של תרבות העידן החדש הישראלית: שיער מרושל, חולצות ומכנסי כותנה פשוטים לגברים וחצאיות ארוכות ורחבות לנשים. כמעט כולם נעלו סנדלים פשוטות או כפכפי אצבע. שלא כמו בתפילות של הקהילות הרוחניות היהודית בצפון אמריקה, הישיבה לא הייתה על כיסאות אלא על הרצפה במעגל או בחצי מעגל, בסיכול רגליים.

כמו התפילות של הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית גם כאן החליף ה'צ'נטינג' (chanting) את נוסח התפילה היהודית המסורתית המורכב מרצף של תפילות ופיוטים. ה'צ'נטינג' מבוסס על שירה רפטטיבית של פסוק אחד או שניים הלקוח מסידור התפילה, מהתנ"ך או ממקורות יהודיים אחרים, ועל מלודיה פשוטה וחוזרת שוב ושוב בקצב הולך וגובר. אמנם הרוחניות היהודית הפלורליסטית למדה את פרקטיקת ה'צ'נטינג' מן התנועה הצפון־אמריקנית, אולם היא שיוותה לה נופך מקומי חדש באמצעות שימוש בכלי נגינה ומלודיות בעלות אופי מזרח־תיכוני או הודי. בראיונות שקיימתי ציינו כמה מהמרואיינים את הביקור של הרַבה שפע גולד האמריקנית בישראל כנקודת ציון להתפתחותה של פרקטיקת ה'צ'ננטינג' או 'השירה המקודשת' כפי שהיא מכונה בישראל. אחת המרואיינות, שהיא מוזיקאית, אמרה לי ש'אחרי שנתיים שלוש, שפע הייתה כבר קטנה מדי לארץ. פה יש משהו אחר. בישראל העושר התרבותי והמוזיקלי הוא פי מיליון יותר גדול ממה שקורה בארצות הברית. בארצות הברית זה... זה כזה "חמוד". לדעתי זה די משעמם לאוזן הישראלית שמכירה כל כך הרבה טעמים'.

הרוחניות היהודית הפלורליסטית נוצרה מתוך תרבות העידן החדש הישראלית (Ruah Midbar and Klin Oron 2010) ועל כן היא אימצה את סממניה האסתטיים. עם זאת, קיומה לא היה מתאפשר ללא השפעה והשראה מהרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית והתאמת האסתטיקה שלה למקובל בתרבות העידן החדש הישראלית. יתרה מזאת,

במעבר שלה מצפון אמריקה לישראל נקלטו כמה מעקרונותיה העיקריים: הצבת הסובייקט והמשמעויות האישיות שהוא מעניק למעשיו במרכז; דגש על פרקטיקה בעלת משמעות אישית במקום על הנורמה ההלכתית והאפשרות לעצב ריטואלים מחדש; וגישה אנטי־ממסדית השוללת את הסמכות הרבנית ובייחוד את זו האורתודוקסית. לעניינו משמעותי במיוחד הוא אימוץ התפיסה של רוחניות אוניברסלית. בגישה לא־אורתודוקסית זו, הרוחניות נתפסת כממד משותף לקבוצות ועמים, כמאפשרת פתיחות ושילוב של פרקטיקות לא־יהודיות בריטואל היהודי וכמנוף לחציית גבולות לאומיים ודתיים.

עם זאת, ולמרות הניסיון לטשטוש הממד הלאומי־ציוני, כפי שבא לידי ביטוי קיצוני למדי בציטוט שפתח את המאמר, אפשר להבחין, לפחות מבחינה אחת, בהתאמה (אדפטציה) שעברה הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית להקשר התרבותי היהודי ישראלי. התאמה זו נוגעת לאופן שבו הרוחניות היהודית הפלורליסטית מנסחת את הקשר שלה למקום. להבדיל מהרוחניות היהודית בצפון אמריקה, שבה המקום הוא נטול משמעות רוחנית או תאולוגית, הרוחניות היהודית הפלורליסטית הישראלית מתאימה את השיח הציוני והישראלי על המקום לשיח הרוחניות העכשווית האוניברסלי (גורביץ' וארן 1991; Ben Ari and Bilu 2012). הארץ והמקום מנותקים מהממד היהודי־לאומי שלהם, ובמקום זאת נתפסים כאתר של קשר ישיר עם הטבע והכוחות הרוחניים שבו. המקום והארץ אינם מייצגים את הקדושה הנובעת מההבטחה האלוהית וגם לא את ההמשכיות הלאומית ההיסטורית, אלא דווקא את הפוטנציאל הרוחני הגלום בשיבה אל המקום ואל הטבע. כותב אוהד אזרחי:

> עד לגלות בבל שבאה לאחר חורבן בית ראשון, הייתה האמונה הישראלית קשורה בקשרים עבותים לאדמה, למקום, לארץ, למקדש. הישראלים הקדומים היו אנשי שבט, שגם אם באו אל הארץ הזו לאחר מסע ארוך במדבר, גיבשו את אמונתם ואת סדרי הפולחן שלהם על בסיס ההכרה שאלוהים מתגלה בשמיים ובארץ, בגשם, בבצורת, ברוח המדבר, בעיינות המים בצבאות ובאיילות השדה. רבים מהמנהגים שלנו, מהחגים ומהמועדים מבוססים על מנהגים כנעניים פגאניים ביסודם, שהעברים שבאו אל הארץ הזו אימצו תוך עריכת שינויים קלים, כדי להתאימם למערך האמונה המייחד את הישראלים ואת תורתם (אזרחי 2002: 42).

לפי אזרחי, אם כן, יש זיקה בלתי אמצעית בין הרוחניות היהודית לארץ. שלא כמו הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית, השיבה למקום מאפשרת חזרה לרוחניות הלא־ממוסדת שהתקיימה לכאורה בעת העתיקה וכן לאפשרות של נבואה והתגלות אלוהית ישירה דרך הטבע. במעין נרטיב נאו־כנעני מציע אזרחי חידוש רוחני ליהדות המבוסס על ילידיות. ההסתמכות על הפגאניות הכנענית הקדומה אף מהדהדת תפיסות נאו־פגאניות עכשוויות (Pike 2001; Werczberger 2001b). זו רוחניות יהודית ילידית, מבוססת מקום, המבקשת לשלב בין האוניברסלי לפרטיקולרי בעודה חותרת תחת האידאולוגיה הלאומית הציונית.

רוחניות יהודית לאומית בציבור הדתי לאומי

בד בבד עם כניסתה של הרוחניות היהודית לזירה החילונית בישראל באמצע שנות התשעים נרשמה מגמה דומה בציבור הדתי לאומי. גם כאן באה הרוחניות היהודית לידי ביטוי בניסיון להעצים את הממד החווייתי, הקיומי והאינדיווידואליסטי של החיים הדתיים. במקרה זה הדבר נעשה על ידי שילוב של העיסוק החסידי בנפש האדם בתאולוגיה הציונית הדתית לגוניה השונים (מוזס 2009). עם ביטוייה המובהקים של הרוחניות היהודית הלאומית אפשר למנות את עליית ההמונים של צעירים מהציבור הדתי לאומי לאומן, לקברו של ר' נחמן מברסלב, מדי שנה בראש השנה (וינשטוק 2011);[11] הנהגת תכנית לימודים בעלת אופי חסידי בעולם הישיבות (גארב 2005); ואת הגילויים הקיצוניים והאלימים של רוחניות יהודית בקרב אנשי הגבעות (פישר 2007).

שלא כמו הרוחניות היהודית הפלורליסטית, הרוחניות היהודית הלאומית נספגה באופן דיפוזי. עם זאת השפעתה עמוקה יותר, כנראה מפני שהיא מתרחשת על רקע תהליכי התחדשות תאולוגיים וחברתיים רחבים בציונות הדתית (מוזס 2009). אמנם עקב פעולתם של כמה סוכני תרבות, רובם מרקע אנגלו־סקסי, אפשר לאתר מספר מצומצם של מופעים של רוחניות יהודית המזכירים את הנאו־חסידות הצפון־אמריקנית. למשל, בשנות התשעים של המאה ה־20 ייסד הרב מאיר (מיקי) רוזן, שעלה לישראל מבריטניה, את בית הכנסת 'יקר' – מרכז לתורה ויצירה. ברוח הנאו־חסידות, שילבה התפילה ב'יקר' ניגונים חסידיים ממקורות שונים: קרליבך, ברסלב, מודז'יץ ועוד. בית הכנסת עצמו שילב 'אינטימיות ואינטנסיביות, עם מקום של חיפוש רוחני' ובו 'החיפוש אחרי החוויה הדתית לא סתר את המחויבות העמוקה להומניזם ולאוניברסליות – אנושיות וכלל אנושיות' (קליבנוף 2008). בזירה הירושלמית פעלו באותה עת דמויות נוספות דוגמת הרב דיוויד זלר האמריקני, מוזיקאי ותלמיד של הרב שלמה קרליבך שניהל את מרכז 'יקר'. עם זאת, ולמרות הפופולריות היחסית של ארגונים אלה, נותרה הנאו־חסידות הצפון־אמריקנית על עמדתה האוניברסלית וההומנית בשולי החברה הדתית הלאומית.

פריצת הדרך החשובה של הרוחניות היהודית הלאומית אירעה בעקבות הקמתן של ישיבות שפעלו ברוח חסידית בידי רבנים שהיו בשר מבשרה של הממסד הציוני דתי: הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), הרב מנחם פרומן והרב עדין שטיינזלץ. בשלהי שנות שמונים ותחילת שנות התשעים הם הקימו את הישיבות החסידיות הלאומיות הראשונות, ובהן בין השאר: ישיבת שפע/מקור חיים, ישיבת שיח יצחק, ישיבת רמת גן והישיבה בעתניאל. במוסדות חינוך אלה התרחש מעבר מקוריקולום המבוסס על לימוד ההלכה להתמקדות בטקסטים מיסטיים (גארב 2005). לראשונה ניתנה לציבור זה האפשרות ללמוד ספרי חסידות ושירה ומקום לביטוי אישי ורגשי. יתרה מזאת, הלומדים בישיבות אלה אימצו

11 וינשטוק מתאר בספרו כיצד החיפוש אחר חוויה רוחנית עזה, חיה, רגשית ופרטית, במקום הדגש הרציונלי־קולקטיבי־לאומי המאפיין את העולם הדתי הלאומי הפועל ברוחו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מביא צעירים רבים מהציבור הדתי־לאומי לנסוע לאומן.

מנהגים חסידיים דוגמת התבודדות ותפילה רגשית חווייתית המתבססת על ניגונים ושירה (הורוביץ תשע"ז). מאז התרבו המסגרות שמשלבות רוחות ותכנים מתורות החסידות, וכיום ניתן מקום לפעילות מעין זו גם בישיבות שאינן נחשבות 'חסידיות' במוצהר ובמדרשות לבנות. בשנים האחרונות אף יצאה הנאו־חסידות מסוג זה מכותלי בית המדרש והישיבה. כך למשל הרב דב זינגר, ראש ישיבת מקור חיים, ייסד את 'בית המדרש להתחדשות' שבו הוא מבקש לקדם חבורות 'עבודה תפילה' המדגישות את הממד הרגשי אישי של התפילה באמצעות ניגון ומוזיקה,[12] והרב יעקב ורשבסקי הנאו־חסידי מפיץ סרטונים ב־*YouTube* של שיעורי חסידות בכותרת 'לב לומד אהבה'.

להבדיל מהרוחניות היהודית הפלורליסטית שנקלטה בציבור החילוני, קליטתה של הנאו־חסידות בציבור הדתי הלאומי חייבה תהליכי תרגום והסתגלות עמוקים (Gal 2015). בתהליך זה אבד כמעט לחלוטין הממד האוניברסלי וההומניסטי של הרוחניות היהודית הנאו־חסידית הצפון־אמריקנית ובמקומם הוצבו הסגירות והפרטיקולריות היהודית על היבטיהן האתנו־לאומיים. למרות הדגש האינדיווידואליסטי של הנאו־חסידות, הדורש עמעום מסוים של הדרישה לשייכות קולקטיבית, ואולי בגללו, הגבולות בין יהודי ללא־יהודי והמשמעות הפוליטית האתנו־לאומית הנגזרת מכך נותרו על כנם ואף התחדדו. להלן אציג שתי דוגמאות לנטייה זו: הראשונה היא של פרקטיקות היברידיות של רוחניות יהודית, המשלבות בין רוחניות יהודית ולא־יהודית והשנייה היא של הנאו־חסידות הרדיקלית של נוער הגבעות ומשנתו של הרב יצחק גינזבורג.

פרקטיקות היברידיות הן אולי הצורות הפחות ממוסדות והנפוצות בין הצורות של רוחניות יהודית שתיארתי לעיל, אך הן גם המלמדות ביותר על ההתמרה ברוחניות היהודית בדרכה לישראל וקליטתה בציבור הדתי הלאומי. בין הפרקטיקות ההיברידיות הרוחניות החדשות שנוצרו בציבור זה בשנים האחרונות אפשר למנות את 'שיטת ימימה לחשיבה הכרתית' המשלבת אלמנטים מגדריים, רוחניות יהודית, פסיכולוגיה הומניסטית ותנועת הפוטנציאל האנושי (Kaufman 2012), ואת סדנאות 'שקוף' המשלבות תרפיה בתורת רבי נחמן מברסלב (ליבוביץ' 2006). דוגמה נוספת היא 'ויפאסנה יהודית' המחברת בין מדיטציית ויפאסנה ('תובנה') הבודהיסטית למסורת היהודית. כפי שמראים אורי מאוטנר ונסים מזרחי, שלא כמו פרקטיקת 'ההתבודדות' שמקורה בחסידות ברסלב, האתגר שבשילוב שיטת מדיטציה ממקור לא־יהודי, במקרה דנן בודהיסטי, מורכב יותר (Mautner and Mizrahi 2020).

באתנוגרפיה של סדנת ויפאסנה יהודית שנערכה בהתנחלות ביהודה בשומרון, מתארים מאוטנר ומזרחי את האופן שבו מדיטציית ויפאסנה מתורגמת ומנוכסת להקשר הדתי פוליטי של משתתפי הסדנה, רובם מהציבור הדתי לאומי. הם מצביעים על שלוש אסטרטגיות ששימשו את מנחי הסדנה ומשתתפיה כדי ל'הכשיר' את הוויפאסנה ולתת לגיטימציה לתרגול שלה. הראשונה, ניתוק הוויפאסנה מהקשרה הדתי המקורי והצגתה כפרקטיקה

12 https://www.lifnim.co.il/

אוניברסלית מדעית חילונית שנועדה למטרות תרפויטיות. השנייה, 'ייהוד' הוויפאסנה והצגתה כבעלת משמעות יהודית מיסטית, מוסרית ודתית־לאומית. מאוטנר ומזרחי מתארים כי כמה משתתפים טענו שהמקור האמתי של הוויפאסנה הוא יהודי, בעת העתיקה ובתקופת הנביאים. השלישית, במקרים שבהם נעשה שימוש במונחים בודהיסטים הדגישו המנחים את עדיפותה של היהדות ועליונותה על שיטות ופילוסופיות אחרות (.Ibid).

אין הרבה חדש בהוצאת הוויפאסנה מהקשרה הדתי המקורי והצגתה כפרקטיקה חילונית־תרפויטית. בעשרות השנים האחרונות יובאו הוויפאסנה ומדיטציית ה'מיינדפולנס' למערב, שם מקובל להציג אותה כטכניקה תרפויטית בעלת משמעויות פסיכולוגיות (Wilson 2014). גם 'ייהוד' הוויפאסנה דומה לאופן שבו שיח הרוחניות היהודית, בעיקר זה שמקורו בחוגים אורתודוקסיים בצפון אמריקה, ממסגר את פרקטיקת המדיטציה כפרקטיקה יהודית במקורה. ספריו של אריה קפלן שיצאו לאור בשנות השבעים, למשל, מתארים כיצד דמויות יהודיות היסטוריות, בייחוד הנביאים, תרגלו מדיטציה כדי להגיע למצבי תודעה נבואיים (פרסיקו 2016).

המיוחד במקרה של הוויפאסנה היהודית שתואר כאן הוא אופן הניכוס שאותו מכנים מאוטנר ומזרחי 'פתיחות ללא קוסמופוליטיות' (Mautner and Mizrahi 2020). אימוץ הוויפאסנה על ידי קבוצה המחזיקה באידאולוגיה דתית אתנו־לאומית מכתיב את הצורך ליישב בין הפתיחות והאוניברסליות של הרוחניות היהודית לאידאולוגיה המושתתת על תפיסה של גבולות נוקשים בין היהודי ללא־יהודי (ובייחוד זה הערבי) ולעתים על תפיסה של עליונות על 'האחר'. הפתיחות ללא קוסמופוליטיות של הוויפאסנה היהודית שמאוטנר ומזרחי מתארים (.Ibid) מדגימה היטב את האתגר שהרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית בעלת האופי האוניברסלי מציבה בהקשר החברתי־תרבותי והדתי־לאומי הישראלי, ואת האפשרויות לפתרונו (Steinhardt 2010).

מעבר לפרקטיקות היברידיות אלה נראה שאין דוגמה מובהקת יותר למחיקת הממד האוניברסלי ברוחניות היהודית מאשר הנאו־חסידות של אנשי הגבעות ביהודה ובשומרון (המכונים גם 'נוער הגבעות') המתרכזים ביישובים ובמאחזים בגב ההר, באזור שכם. 'נוער הגבעות' הוא שם כולל המתייחס לצעירים, בדרך כלל בשנות העשרה ועד השלושים לחייהם, שנפלטו ממסגרות קהילתיות וחינוכיות של הציונות הדתית או שמעוניינים במגורים מבודדים או זולים. ציבור זה אינו מקבל את סמכות ההנהגה הרבנית המוכרת של הציבור הציוני דתי, ומותח ביקורת על מה שהוא חושב לצביעות, פשרנות או יובש רוחני. המרד בממסד מביא לפנייתו אל הנאו־חסידות בניסיון למצוא את האותנטיות האישית והחיבור הפרטי, הרגשי והבלתי אמצעי, ועל כן האמתי יותר מבחינתו, אל האלוהות (פרסיקו 2018). צעירים אלה מאמצים תפיסה של רוחניות יהודית שמדגישה חופש, אותנטיות ואקספרסיביות, אנטי־ממסדיות (ואנטי־בורגנות), וחיבור ישיר אל הטבע (פישר 2007). התייחסות ישירה לנושאים אלה הם מוצאים בתורתו של הרב יצחק גינזבורג, נשיא ישיבת עוד יוסף חי בשכם, המתגורר בהתנחלות יצהר.[13]

13 גינזבורג נכנס לתודעה הציבורית לאחר הטבח במערת המכפלה שערך ברוך גולדשטיין ופרסום הקונטרס **ברוך הגבר** שבו הוא מלמד זכות על גולדשטיין ומעשה הנקם שלו.

גינזבורג, יליד 1944, חוזר בתשובה ממוצא אמריקני, החל את דרכו בחסידות חב"ד ועדיין מזהה את עצמו כשייך אליה. עם זאת, בשנים האחרונות הוא פיתח תורה עצמאית משלו. הגות זו מושפעת עמוקות מכתבי חב"ד, אך להבדיל מחב"ד הקלאסית הוא מתיימר לחזור למקור הראשוני של החסידות ונתלה בעיקר בבעש"ט (מוזס 2009; Schwartzmann 2013). גינזבורג מוכר בשל השילוב של רוח אנרכיסטית עם תערובת של הגות מיסטית וחתרנות מדינית המציגה גישה אנטי־ממלכתית ומשיחיות רדיקלית. בהשפעת עמדותיו הפוליטיות המיסטיות הרדיקליות ניכרת בשנים האחרונות בקרב אנשי הגבעות הסלמה ביחסם אל ערביי יהודה ושומרון, ומתן לגיטימציה גוברת לפעולות אלימות נגד פלסטינים במסגרת מדיניות 'תג מחיר' שהתגבשה כתגובה לניסיונות הפינוי של מאחזים בלתי חוקיים. בד בבד יש להגותו קווים אופייניים לחשיבה של הרוחניות העכשווית. הוא מותח ביקורת על הצרכנות והקונפורמיזם החברתי והפוליטי ומציע התפתחות רוחנית באמצעות פרקטיקות דוגמת רפואה הוליסטית ופסיכולוגיה של הפוטנציאל האנושי, או טכניקות נשימה והרגעות, מדיטציה והתבודדות. את אלה הוא מציג כחלופות יהודיות אותנטיות לטיפול הרפואי והפסיכולוגי הקונוונציונלי (Schwartzmann 2013).

הרוחניות היהודית של גינזבורג מבטאת גישה פרטיקולריסטית ובדלנית קיצונית בכל הקשור לארץ ישראל ולמעמדם ותפקידם של הלא־יהודים וליחסים שבינם ובין עם ישראל. גינזבורג מקצין את התפיסה השלטת בציבור הדתי הלאומי על קדושתה של הארץ ומציע גישה רוחנית מיסטית קיצונית לחומריות ולארץ ישראל. בתפיסה הקלאסית של קדושתה של ארץ ישראל מבית מדרשו של הרב צבי יהודה קוק והחזון הגאולי המשיחי של גוש אמונים, הארץ היא בעלת מעלה רוחנית ובהתאם לכך אידאל שלמות הארץ וההתיישבות בה הוא ערך מרכזי (פישר 2007). לעומת זאת עבור גינזבורג החיים הדתיים בארץ ישראל בתהליך הגאולה משנים את צורתם מן היסוד בשעה שהם מספחים אליהם את הממד החומרי, קרי יישוב הארץ ועבודת האדמה. כותב גינזבורג: 'בארץ ישראל מגיע ישראל אל המנוחה והנחלה. דעתו מתיישבת. תורה שבעל פורחת וחיה בתוכו, וזוכה לכוון גם טעמי תורה ולחדש הלכות לפיהם. דימיונו נבואי, שירתו תפילה, אומנותו מקדש, פועל ידיו מצוות, שפע גשמיותו ראוי לקרבן ריח ניחוח, כל כולו עוז וענוה והאדמה אשר לוקח האדם ממנה ושב לעובדה חוזרת להיות גן עדן' (גינזבורג בתוך פישר 2007: 438).

תפיסה מיסטית זו, ששורשיה בתורת חב"ד, מתייחסת גם למהותו של 'האחר' הלא־יהודי וליחס הראוי אליו. ההבדל בין יהודי לגוי הוא מהותי ונובע מכך שמקורה של נשמת היהודי הוא ברמה גבוהה יותר של התגלות אלוהית מזו שממנה נחצבה נשמת הגוי (מוזס 2009). אין מקום במרחב הפיזי הקדוש ללא־יהודי ולכן גינזבורג מעודד עבודת כפיים עברית ואינו שולל מעשי אלימות ונקם נגד אוכלוסיות לא־יהודיות.

למעשה יחסו של גינזבורג לאלימות ולמעשי נקם הוא הביטוי המובהק ביותר לזיקה שבין הרוחניות החסידית לתפיסה הפוליטית הרדיקלית שמאפיינת אותו. הוא מדגיש את הרעיון של אלימות ונקם כמעשה ספונטני וטבעי (פישר 2007; Seeman 2015). בקונטרס **ברוך הגבר** שנכתב לאחר הטבח שביצע ברוך גולדשטיין במערת המכפלה, מציג גינזבורג

יחס חיובי לגוף ולחומר ורואה בהגשמת הדחף לנקמה אישור לישותו הממשית של האדם בהיבט החומרי ביותר שלה. במילים אחרות, נקמה מסוג זה שגולדשטיין ביצע היא ביטוי לעצמי האותנטי. גינזבורג סבור שהנקמה קשורה לתהליך הקישור של העצמי אל האלוהים דרך חומריותם של הטבע והעולם החומרי. הנקמה קשורה לעולם הטבע ולכן היא חופשית וספונטנית – ביטוי חופשי של העצמי (פישר 2007).

יתרה מזאת, בהקשר של הטבח במערת המכפלה גינזבורג מבין את מעשיו של ברוך גולדשטיין כמעשה של הקרבה על קידוש ה'; תגובה ישירה לחילול ה' בתהליך אוסלו. ברוח התאולוגיה המסורתית של חב"ד מעשה ההקרבה על קידוש ה' נתפס כמעשה לא רציונלי הנובע מכך שבנבכיה העמוקים ביותר הנשמה מאוחדת עם האלוהים. כאשר נשקפת סכנה לאחדות הזאת, למשל בשעת מעשה כפירה או חילול ה', הנשמה מגיבה ממצולות הלא־מודע והאי־רציונלי ומתמסרת למעשה של מות קדושים כדי לשמור על אחדותה עם האלוהים. מעשה הרצח של גולדשטיין היה למעשה צעד של ביטוי עצמי של הנשמה (Seeman 2015).

דיון וסיכום: רוחניות יהודית משני צדדי האוקיינוס

סטיבן כהן וארנולד אייזן מתארים בספרם *The Jew Within* משנת 2000 את השינויים ביהדות ארצות הברית במפנה המאה ה־21 וכן את השינוי המהותי באופן שבו יהודים בארצות הברית מבינים את יהדותם. שינוי זה, הם טוענים, קשור ל'מפנה הסובייקטיבי' המתרחש כיום (Taylor 1989), ולעלייתו של 'העצמי היהודי הריבוני'. מפנה זה בא לידי ביטוי באופן שבו העצמי נעשה למוקד הזהות היהודית האישית והקבוצתית. כהן ואייזן סבורים כי היהודים האמריקנים מבטאים את תחושתם למסורת היהודית בכך שהם מאפשרים לעצמם ללקט ולבחור מתוך רפרטואר יהודי דתי אתני ותרבותי רחב – מעין יהדות של בחירה מן התפריט – כשהקריטריון היחיד לבחירה הוא מה משמעותי לעצמי. תחושת הנינוחות הזאת באה לידי ביטוי גם במשמעויות האישיות שהם מעניקים למעשיהם היהודיים (Cohen and Eisen 2000).

האפשרות לאמץ ואף לשנות מרכיבים מתוך המסורת היהודית באופן חופשי, אקלקטי ואידיוסינקרטי, באה לידי ביטוי מובהק ברוחניות היהודית החדשה שצמחה בצפון אמריקה בשנות השישים של המאה ה־20. הרוחניות היהודית מתבססת על חיפוש אישי וסובייקטיבי אחר חוויה רוחנית אישית. לצורך מימוש חוויה כזאת מלקטים הפעילים מתוך רפרטואר דתי ורוחני רחב, אשר בחלקו הוא יהודי, מיסטי, חסידי או כולם, וחלקו שאוב ממקורות לא־יהודיים. הרוחניות היהודית נסמכת על ערכים ועמדות אופייניים ליהדות הליברלית (הרפורמית והקונסרבטיבית) בצפון אמריקה: גישה אישית, וולונטרית ופלורליסטית לעולם היהודי וליברלית ומכילה לעולם הלא־יהודי (Cohen and Libman 1990). מתוך מערך עמדות אלה היא מציעה רוחניות יהודית שמגמישה ומותחת את הגבול בין היהדות לדתות אחרות ובין היהודי לשאינו יהודי, ומעצבת פרקטיקות יהודיות רוחניות חדשות בהתאם.

שָׁאלתי במאמר מה קורה לרוחניות היהודית כאשר היא 'נודדת' מההקשר התרבותי הצפון־אמריקני להקשר הישראלי ואיזה תרגום אידאולוגי ואסתטי מתרחש במעבר מתרבות שבה שלט עקרון המקף (Shoham 2020) לתרבות הלאומית הישראלית הנשענת על הדומיננטיות של הזרם האורתודוקסי בפרהסיה הדתית הישראלית ועל גישה ותאולוגיה אתנו־לאומית. הראיתי שהרוחניות היהודית מתגלה כאובייקט תרבותי בעל 'גמישות פרשנית' (Pinch and Bijker 1984), המאפשרת להטעין אותה בקשת רחבה של אידאולוגיות וערכים. בתהליך דינמי זה נוצרת סינתזה רחבה של משמעויות וסמלים המתווכים על ידי סוכנים שונים והרוחניות היהודית זוכה למשמעויות שונות, לעתים אף סותרות. התרגום של הרוחניות היהודית בהקשר התרבותי הישראלי מושפע מהאידאולוגיות ומהעמדות הדתיות השונות השולטות בחברה הישראלית – זו החילונית המחזיקה בערכים ליברליים מחד גיסא וזו הדתית לאומית מאידך גיסא, וכן מהמיקום ומהזהויות של המתווכים התרבותיים העוסקים במלאכת התרגום והשייכים לקבוצות שונות בחברה הישראלית.

כשהרוחניות היהודית נקלטת בקבוצות חילוניות השייכות לתרבות העידן החדש הישראלית, נותר הממד האוניברסלי שלה על כנו. הרוחניות היהודית החילונית הפלורליסטית מאמצת את הגישה הריבונית של הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית. אנשיה בוחרים את המרכיבים שהם תופסים כרוחניים מתוך המסורת היהודית או שיטות רוחניות לא־יהודיות ומעניקים להם משמעויות חדשות. כך, למשל, הם מנסחים מחדש את הקשר שלהם למקום ולארץ באופן המוחק את הממדים הלאומיים של הקשר בין העם היהודי לארץ ישראל ובמקומו הם מדגישים ממדים ילידיים ורוחניים אוניברסליים. כך גם, כמו היהודים בצפון אמריקה, תחושת הבעלות על המסורת היהודית מאפשרת להם לעצב מחדש את הריטואלים המסורתיים באופן שמדגיש החוויה הרגשית והגופנית של הריטואל (ורצברגר וקפלן 2020). בה בעת הם מתאימים את הריטואלים שלהם לטעם האסתטי, המוזיקלי והגופני של תרבות העידן החדש בישראל.

לעומת זאת, כשהרוחניות היהודית בגרסה הנאו־חסידית האורתודוקסית שלה נקלטת בציבור הדתי לאומי, היא עוברת תהליך עמוק של תרגום והתאמה (Levitt et al. 2012). בקרב קבוצות המחזיקות בתאולוגיה אתנו־לאומית היא מביאה לטשטוש ואף למחיקה של הממדים האוניברסליים של הרוחניות היהודית הצפון־אמריקנית. במקומם, הממד החסידי המיסטי ברוחניות היהודית משמש לניסוח רוחניות יהודית לאומית בעלת ממדים פרטיקולריים ובדלניים. אף שגם בקבוצות אלה נמצא חיפוש אחר חוויה רוחנית אישית וזיקה ישירה לאל מתוך מסגרת ההלכה והאורתודוקסיה המאפיין את הנאו־חסידות הצפון־אמריקנית, במקרה הישראלי חיפוש זה נעשה מתוך תפיסה קולקטיבית המדגישה את הייחוד הלאומי היהודי. זיקתו של העם היהודי למקום ולארץ ישראל מקבלת פרשנות מיסטית רוחנית לאומנית ובמקרים מסוימים, כמו זה של הרב גינזבורג וחסידיו ביישובי גב ההר בשטחי יהודה ושומרון, אף מתממשת באופן אלים.

לסיכום, משנות השבעים ואילך ניתן להבחין בשינוי של היהדות, תחילה בצפון אמריקה ואחר כך בישראל. תמציתה של התחדשות זו, המתבססת על מיקוד גובר בעצמי ועל עלייתו

של 'העצמי היהודי הריבוני' (Cohen and Eisen 2000), הוא הניסיון לשנות את היהדות לרוחנית יותר תוך כדי פנייה למקורות המיסטיים של היהדות: קבלה וחסידות. מבחינה זו ייתכן שאפשר להצביע על צמצום הפער הערכי בין שני המרכזים היהודיים ועל התנתקות מסוימת מהתפיסה של 'שלילת הגולה' אשר אפיינה את המחשבה הציונית (שמעוני 2000; Liebman and Don-Yehiya 1983). תהליך זה בא לידי ביטוי בעיקר בקרב חוגים חילוניים ביהדות הישראלית, המוכנים כיום להכיר בחוויה היהודית בצפון אמריקה כלגיטימית ואותנטית, ואף לשאוב ממנה השראה. לעומת זאת, כאשר מדובר בחוגים אורתודוקסים לאומיים נראה שהפער הדתי בין יהדות ארצות הברית לישראל מתעצם, המאפיינים האוניברסליים מיטשטשים והשאיפה לחופש ולאותנטיות דתית משתלבת עם עמדות לאומניות ובדלניות המציבות גבולות חדים בין יהודי למי שאינו יהודי (בייחוד הערבי), ובמקרים מסוימים אף מעניקות הכשר לשימוש באלימות נגד ציבור זה. ההשוואה בין שני הערוצים של רוחניות יהודית בישראל חושפת, אם כן, לא רק את התהליכים הדינמיים של חליפין בין־תרבותיים, תרגום והתאמה להקשרים התרבותיים החברתיים, אלא גם את האופן שבו ההתחדשות ושינוי היהדות עשויים ליצור זיקות חדשות בין ציבורים יהודיים משני צדי האוקיינוס ומנגד להעצים את הפער והשוני הקיימים בין קבוצות בתוך החברה הישראלית, זו החילונית וזו הדתית.

רשימת המקורות

אזולאי, נעמה, 2015. '"אנו היהודים החילונים"? הגדרת זהות בתנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני', בתוך: יוכי פישר (עורכת) **חילון וחילוניות : עיונים בין־תחומיים**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, עמ' 314-339.

אזולאי, נעמה ואפרים תבורי, 2014. '"שירת החול": שיח יהודי־ציוני בקבוצות המשימה השיתופיות של הצעירים במרחב החילוני בישראל', בתוך: יעקב ידגר, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 7), עמ' 311-346.

אזולאי, נעמה ורחל ורצברגר, 2008. 'התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה', **פוליטיקה: כתב עת ישראלי למדע המדינה וליחסים בינלאומיים**, 18, עמ' 141-172.

אזרחי, אוהד, 2001. 'אילו פינו מלא שירה', **חיים אחרים**, 60, עמ' 24-28.

_____, 2002. 'השכינה והמעיין', **חיים אחרים**, 73, עמ' 42-46.

_____, 2009. 'הפדרציה של המזרח התיכון', **NRG**, https://www.makorrishon.co.il/nrg/online/55/ART1/837/590.html (אוחזר ב־29.5.2022).

בית מדרש להתחדשות, https://tinyurl.com/5xspnx3u (אוחזר ב־5.7.2021).

בן פזי, חנוך, 2014. 'לוינס בעקבות בובר: מהתחדשות רוחנית לחברה מוסרית וצודקת', בתוך: יעקב ידגר, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 7), עמ' 214-241.

בן רפאל, אליעזר וליאור בן חיים, 2006. **זהויות יהודיות בעידן רב מודרני**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה.

ברנע, נחום, 5.7.1974. 'שטטל אמריקאי מגיע למודיעין', **דבר**, עמ' 13.
ברק־גורודצקי, דויד, 2020. 'היהדות הרפורמית בעיני המנהיגים הפוליטיים ביישוב ובמדינת ישראל בראשיתה', בתוך: אופיר עבו ותניא ציון־וולדוקס (עורכים), **העולם היהודי – מבטים מישראל: דימויים, ייצוגים וגבולות**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, עמ' 70-94.
_____, 2023. 'פלורליזם בציון: בין התנועה הרפורמית הישראלית לאמריקנית', בתוך: עדי שרצר ועופר שיף (עורכים) **יהדות אמריקה בישראל: מבטים, דימויים והשפעות (עיונים**, סדרת נושא, 12), עמ' 41-62.
גארב, יהונתן, 2005. **'יְחִידֵי הַסְּגֻלּוֹת יִהְיוּ לַעֲדָרִים': עיונים בקבלת המאה העשרים**, כרמל, ירושלים.
גורביץ', זלי וגדעון ארן, 1991. 'על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)', **אלפיים**, 4, עמ' 22-73.
הורוביץ, אריאל, כ"ב בסיון תשע"ז. 'מתח גבוה', **מקור ראשון**, מוסף שבת.
וינשטוק, משה, 2011. **אומן: המסע הישראלי לקברו של רבי נחמן מברסלב**, ידיעות ספרים, תל אביב.
ורצברגר, רחל, 2014. 'רוחניות של חיפוש ויהדות של בחירה: נרטיב הזהות של אנשי ההתחדשות היהודית הרוחנית בישראל', בתוך: יעקב ידגר, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 7), עמ' 555-579.
ורצברגר, רחל ודנה קפלן, 2020. 'פתיחות רוחנית בניו אייג' היהודי: היבדלות מעמדית בעידן פוסט חילוני', **סוציולוגיה ישראלית**, 1, עמ' 74-98.
ליבוביץ, אסף, ספטמבר 2006. **תנועות דתיות חדשות בישראל: לב הדברים וסדנת 'שקוף'**, דו"ח מרכז מיד"ע, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים, https://tinyurl.com/yphctnty (אוחזר ב־5.7.2021).
מוזס, חנן, 2009. 'מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן.
מרגולין, רון, 2014. 'האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?', בתוך: יעקב ידגר, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), **מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 7), עמ' 529-554.
עבו, אופיר ותניא ציון־וולדוקס (עורכים), 2020. **העולם היהודי – מבטים מישראל: דימויים, ייצוגים וגבולות**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר.
פישר, שלמה, 2007. 'טבע, אותנטיות ואלימות בהגות הציונית הדתית הרדיקלית', בתוך: חנה הרצוג, טל כוכבי ושמשון צלניקר (עורכים), **דורות, מרחבים, זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל: ספר יובל לציון 80 שנה לשמואל נח אייזנשטדט**, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים.
פפרמן, דן, 2018. **זרמים בעלייה: היהדות הרפורמית והקונסרבטיבית בישראל**, המכון למדיניות העם היהודי, ירושלים.
פרסיקו, תומר, 2016. **מדיטציה יהודית: התפתחותן של תרגולות רוחניות ביהדות זמננו**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב.
_____, 2018. '"הגיע הזמן לשים דגש על הנפש": התעוררות הנאו־חסידית בציונות הדתית ומשמעותה', בתוך: יאיר שלג (עורך), **ממשגיח הכשרות לנהג הקטר? הציונות הדתית והחברה הישראלית**, מכון הרטמן, ירושלים.
קליבנוף, לאה, 14.12.2008. 'יש אשר הוא שר',
https://www.makorrishon.co.il/nrg/online/1/ART1/825/151.html (אוחזר ב־5.7.2021).

רוס, ניחם, 2010. **מסורת אהובה ושנואה: זהות יהודית מודרנית וכתיבה ניאו־חסידית בפתח המאה העשרים**, ספריית גולדשטיין־גורן במחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע.

שביד, אליעזר, 2019. **הגשמת יהדות וציונות במדינת ישראל**, כרמל, ירושלים.

שביט, זאב, אורנה ששון־לוי וגיא בן־פורת (עורכים), 2013. **מראי מקום: זהויות משתנות ומיקומים חברתיים בישראל**, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים.

שיף, עופר, 2001. **יהודים משתלבים: אוניברסליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות ושואה**, עם עובד, תל אביב.

שלג, יאיר, 2010. **מיהודי ישן לעברי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

שמחאי, דלית, 2009. **לזרום נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון 'העידן החדש' בישראל**, פרדס, חיפה.

שמעוני, גדעון, 2000. 'בחינה מחדש של "שלילת הגלות" כרעיון וכמעשה', בתוך: אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), **עידן הציונות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 45-63.

תבורי, עידו (עורך), 2007. **רוקדים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק.

Ariel, Yaakov, 2003. 'Hasidism in the Age of Aquarius: The House of Love and Prayer in San Francisco, 1967-1977', *Religion and American Culture*, 13, 2, pp. 139-165.

____, 2011. 'Jews and New Religious Movements: An Introductory Essay', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15, 1, pp. 5-21.

Azulay, Naama and Ephraim Tabory, 2008. 'A House of Prayer for all Nations: Unorthodox Prayer Houses for Nonreligious Israeli Jews', *Sociological Papers*, 13, pp. 22-42.

Beck, Ulrich, 2010. *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Polity, Cambridge.

Beit-Hallahmi, Benjamin, 1992. *Despair and Deliverance: Private Salvation in Contemporary Israel*, SUNY Press, Albany, NY.

Ben Ari, Eyal and Yoram Bilu (eds.), 2012. *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, SUNY Press, Albany, NY.

Bender, Courtney, 2010. *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*, University of Chicago Press, Chicago.

Czarniawska, Barbara and Guje Sevon (eds.), 2005. *Global Ideas: How Ideas, Objects and Practices Travel in a Global Economy*, Copenhagen Business School Press, Copenhagen.

Cohen, Steven Martin and Arnold M. Eisen, 2000. *The Jew Within: Self, Family, and Community in America*, Indiana University Press, Bloomington.

Cohen, Asher and Bernard Susser, 2010. 'Reform Judaism in Israel: The Anatomy of Weakness', *Modern Judaism*, 30, 1, pp. 23-45.

Don-Yehiya, Eliezer, 1992. 'The Negation of Galut in Religious-Zionism', *Modern Judaism*, 12, 2, pp. 129-155.

Ferziger, Adam S., 2008. 'Religion for the Secular: The New Rabbinate', *Journal of Modern Jewish Studies*, 7, 1, pp. 67-90.

Fuchs, Ofira, 2019. 'Scaling Down Judaism: The Politics of Tradition and Change among Liberal Observant Jews in Israel', Ph.D. dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign, Urbana-Champaign.

Gal, Susan, 2015. 'Politics of Translation', *Annual Review of Anthropology*, 44, pp. 225-240.

Gauthier, François, 2014. 'Intimate Circles and Mass Meetings: The Social Forms of Event-Structured Religion in the Era of Globalized Markets and Hyper-Mediatization', *Social Compass*, 61, 2, pp. 261-271.

Goldberg, Harvey E., Steven M. Cohen, and Ezra Kopelowitz (eds.), 2011. *Dynamic Belonging: Contemporary Jewish Collective Identities*, Berghahn Books, New York.

Heelas, Paul, 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell, Oxford.

Heelas, Paul and Linda Woodhead, 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford.

Huss, Boaz, 2014. 'Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular', *Journal of Contemporary Religion*, 29, 1, pp. 47-60.

____, 2016. '"Qabbalah, the Theos-Sophia of the Jews": Jewish Theosophists and their Perceptions of Kabbalah', in: Julie Chajes and Boaz Huss (eds.), *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah and the Transformation of Traditions*, Ben-Gurion University of the Negev Press, Beer Sheva, pp. 137-166.

Kaplan, Dana Evan, 2013. *Contemporary American Judaism: Transformation and Renewal*, Columbia University Press, New York.

Kauffman, Tsippi, 2012. 'The Yemima Method as a Contemporary-Hasidic-Female Movement', *Modern Judaism*, 32, 2, pp. 195-215.

Levitt, Peggy et al., 2012. 'Doing Vernacularization: The Encounter Between Global and Local Ideas about Women's Rights in Peru', in: Gulay Caglar, Elisabeth Prugl, and Susanne Zwingel (eds.), *Feminist Strategies in International Governance*, Routledge, London, pp. 127-142.

Liebman, Charles S. and Eliezer Don-Yehiya, 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, University of California Press, Berkley.

Liebman, Yesha'yahu and Steven M. Cohen, 1990. *Two Worlds of Judaism: The Israeli and American Experiences*, Yale University Press, New Haven, CT.

Maoz, Darya and Zvi Bekerman, 2010. 'Searching for Jewish Answers in Indian Resorts: The Postmodern Traveler', *Annals of Tourism Research*, 37, 2, pp. 423-439.

Mautner, Ori and Nissim Mizrachi, 2020. 'When Buddhist vipassanā Travels to Jewish West Bank Settlements: Openness without Cosmopolitanism', *Ethnic and Racial Studies*, 43, 7, pp. 1227-1245.

Merry, Sally E., 2006. 'Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle', *American Anthropologist*, 108, 1, pp. 38-51.

Niculescu, Mira. 2012. '"Find Your Inner God and Breathe": Buddhism, Popular Culture, and Contemporary Metamorphoses in American Judaism', in: Francois Gauthier and Tuomas Martikainen (eds.), *Religion in a Neoliberal Age*, Ashgate Pub. Company, Burlington, VT, pp. 91-108.

Pagis, Michal, Wendy Cadge, and Orly Tal, 2018. 'Translating Spirituality: Universalism and Particularism in the Diffusion of Spiritual Care from the United States to Israel', *Sociological Forum*, 33, 3, pp. 1-23.

Persico, Tomer, 2014. 'Neo-Hasidic Revival: Expressivist Uses of Traditional Lore', *Modern Judaism*, 34, 3, pp. 287-308.

Pike, Sarah M., 2001. *Earthly Bodies, Magical Selves*, University of California Press, Berkeley.

Pinch, Trevor J. and Wiebe E. Bijker, 1984. 'The Social Construction of Facts and Artefacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other', *Social Studies of Science*, 14, 3, pp. 399-441.

Pinto, Diana, 1999. 'The Third Pillar? Toward a European Jewish Identity', *Jewish Studies at the Central European University: Public Lectures 1996-1999*, Budapest 2000, pp. 177-201.

Prell, Riv-Ellen, 1989. *Prayer & Community: The Havurah in American Judaism*, Wayne State University Press, Detroit, MI.

Ram, Uri, 2013. *The Globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv, Jihad in Jerusalem*, Routledge, New York and London.

Rothenberg, Celia E., 2006. 'Hebrew Healing: Jewish Authenticity and Religious Healing in Canada', *Journal of Contemporary Religion*, 21, 2, pp. 163-182.

Ruah Midbar, Marianna and Adam Klin Oron, 2010. 'Jew Age: Jewish Praxis in Israeli New Age Discourse', *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, 5, 1, pp. 33-63.

Schwartzmann, Julia, 2013. 'Rabbi Yitzchak Ginsburgh and his Feminine Vision of the Messianic Age', *Journal of Modern Jewish Studies*, 12, 1, pp. 52-70.

Seeman, Don, 2015. 'Violence, Ethics, and Divine Honor in Modern Jewish Thought', *Journal of the American Academy of Religion*, 73, 4, pp. 1015-1048.

Shoham, Hizky, 2020. 'A Tale of Two Cultures: An Outline for a Comparative Cultural Analysis of Israeli and North American Jewry', *Journal of Modern Jewish Studies*, pp. 1-20.

Simchai, Dalit. 2014. 'Ethno-national Identity and the New Age World View in Israel', *Israel Studies Review*, 29, 2, pp. 17-38.

Steinhardt, Joanna, 2010. 'American Neo-Hasids in the Land of Israel', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 13, 4, pp. 22-42.

Swidler, Ann, 1986. 'Culture in Action: Symbols and Strategies', *American Sociological Review*, 51, 2, pp. 273-286.

Taylor, Charles, 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Weissler, Chava, 2006. '"Women of Vision" in the Jewish Renewal Movement: The Eshet Hazon ["Women of Vision"] Ceremony', *Jewish Culture and History*, 8, 3, pp. 62-86.

Werczberger, Rachel, 2011a. 'Self, Identity and Healing in the Ritual of Jewish Spiritual Renewal in Israel', in: Boaz Huss (ed.), *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, Ben-Gurion University Press, Beer Sheva, pp. 75-100.

____, 2011b. 'Memory, Land, and Identity: Visions of the Past and the Land in the Jewish Spiritual Renewal in Israel', *Journal of Contemporary Religion*, 26, 2, pp. 269-289.

____, 2016. *Jews in the Age of Authenticity: Jewish Spiritual Renewal in Israel*, Peter Lang, New York.

Wilson, Jeff, 2014. *Mindful America: Meditation and the Mutual Transformation of Buddhism and American Culture*, Oxford University Press, Oxford.

Wuthnow, Robert, 1998. *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s,* University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

פילנתרופיה ומעורבות חברתית

חייא וקיימא: סיוע הג'וינט לישיבות בישראל

אורי קראוסהר

תקציר

כבר מהשנים הראשונות להקמתו של הג'וינט תמך הארגון במוסדות תורה. ב־1920 הוא ייסד ועדת תרבות שריכזה את הפעילות בנושא. עד השואה התרכז עיקר הסיוע בתחום הדת במזרח אירופה, ואילו משנות החמישים הופנו מרבית משאביו לישראל. אמנם עם הקמת המדינה סבר הג'וינט שהאחריות לטיפול בישיבות צריכה לעבור לסוכנות היהודית ולממשלה, אבל בגלל ההתנערות שלהם מאחריות ומצבם הקשה של תלמידי הישיבה, הוא המשיך לעסוק בנושא.

רוב הישיבות שפעלו בארץ ישראל לאחר תקופת השואה סבלו מתשתיות גרועות ומתנאי תברואה ירודים. אנשי הג'וינט ביקרו בהן והתרשמו לרעה ממצב התזונה ומתנאי המחיה של התלמידים. כבר מראשיתן לא הייתה הפעלת הישיבות בישראל בת־קיימא מבחינה כלכלית, וככל שגדל מספרם של תלמידי הישיבה כך התקשו המוסדות לספק את המשאבים הנדרשים. הזינוק במספר הישיבות ובמספר התלמידים, לצד ריבוי בקשות הסיוע שהופנו לג'וינט, חייבו היערכות מחודשת מצד הארגון. בשנת 1954 החליטה ועדת התרבות להקים בישראל מחלקה מיוחדת שתטפל בישיבות. הג'וינט לא ראה בישיבות רק מוסד חינוכי בעל תכלית, אלא גם מוסד קהילתי בעל צרכים סוציאליים, ולכן כבר משנות הארבעים סייע לישיבות בארץ ישראל בתחום התזונה. הוא תמך בהקמתם ובשיפוצם של מטבחים, בכלל זה רכישת ציוד מטבח מודרני; שלח לישיבות תזונאיות מטעם מלב"ן, שסיפקו להן הנחיות בנוגע להיגיינה ולאיכות המזון המוגש לתלמידים; וסיפק חומרי גלם. לצד זאת, תמך בניסיונות לשלב בלימודים בישיבה הכשרה תעסוקתית. מערך התמיכה של הג'וינט לא הסתפק רק בתמיכה כספית, אלא ביקש לתת לתלמיד הישיבה מענה רחב יותר.

מילות מפתח: הג'וינט, חרדים, ישיבות, ישראל, סיוע סוציאלי, פילנתרופיה, תמיכה

מבוא

בתחילת שנות העשרים הגיע לניו יורק ראש ישיבת מיר, הרב אליעזר יהודה פינקל. מטרת ביקורו הייתה לגייס כספים לישיבה שלו. לשם כך הוא נפגש עם הרב ד"ר כורש (סיירוס) אדלר (Adler), רב קונסרבטיבי שעמד בראש ועדת תרבות ודת של ארגון הג'וינט. כדי לשכנע את אדלר שלף פינקל תמונה קבוצתית של בחורי הישיבה. בתגובה הצביע אדלר

על תמונה של אם וילדיה הרעבים, שהייתה תלויה במשרדי הג׳וינט, ושאל את פינקל: ׳למי לדעתך עליי לעזור?׳. ראש ישיבת מיר הסביר לאדלר שהתמונה הקבוצתית שהוא הראה לו מורכבת למעשה מכמה תמונות, שכן לרשות ישיבת מיר עמד רק סט בגדים אחד לצורך הצילומים. אדלר שב והביט בתמונה והבחין שאמנם כל הנערים נראים מסודרים ולבושים היטב, אבל בגדיהם זהים. כעת הבין שהתמונה אינה משקפת את רווחת הישיבה, אלא את מצוקתה דווקא. בעקבות זאת העניק הג׳וינט לישיבה מענק בסך 5,000 דולרים.[1]

הרב אדלר ייחס חשיבות רבה לעיסוקו של הג׳וינט בנושאי רוח, על אף הצרכים החומריים הרבים והמשאבים המוגבלים. בנאום שנשא בוועידת הארגון בניו יורק ב־1931 טען: ׳אם אתה מסייע לאדם מבחינה רוחנית אתה נותן לו כוח ואומץ להתמודד עם צרכיו החומריים׳.[2] אמנם הג׳וינט הוקם כארגון סיוע יהודי הומניטרי, אבל כבר מראשיתו פעל רבות גם בתחומי הדת.[3]

בזמן מלחמת העולם הראשונה החלו יהודי ארצות הברית להתארגן כדי לסייע ליהודים שסבלו מהמלחמה בארץ ישראל ובמזרח אירופה. ב־4 באוקטובר 1914 הקימו הקהילות האורתודוקסיות את ועד הסיוע המרכזי (Central Relief Committee).[4] לצד האורתודוקסים התארגנו קבוצות נוספות מקרב יהודי אמריקה כדי לסייע ליהודים הסובלים מפגעי המלחמה. לואי מרשל (Marshall), מראשי הוועד היהודי האמריקני (American Jewish Committee),[5] טען שעל גופי הסיוע להתאחד משום שהמשימה גדולה מכדי שארגון אחד יצליח לטפל בה.[6] הוא ארגן אפוא פגישה של ארגוני הסיוע בבית הכנסת הרפורמי טמפל עמנואל שבניו יורק. בעקבות הפגישה הוקם ועד הסיוע המאוחד, הג׳וינט (The American Jewish Joint Distribution Committee), שהיה משותף לארגונים השונים.[7] הגוף החדש ייצג את מגוון הקבוצות ביהדות ארצות הברית: ציונים, סוציאליסטים, רפורמים,

1 Aaron Greenbaum, *The American Joint Distribution Committee and the Yeshivot in Israel*, American Joint Distribution Committee, Jerusalem 1964, p. 18

2 ועידת הג׳וינט במלון פנסילבניה בניו יורק, 21.3.1931, ארכיון הג׳וינט (להלן: אג״ו), אוסף ניו יורק 1921-1932, תיק 11.1.

3 סיפור פעילות ועדת תרבות ודת של הג׳וינט, 1.8.1950, שם, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 1384.

4 דין וחשבון על הוועד המרכזי לסיוע ליהודים שסובלים מהמלחמה, ארכיון אליהו זאב לוין־אפשטיין הלוי, הספרייה הלאומית, ועדים לעזרה של יהודי אמריקה, עמ׳ 8.

5 גוף סיוע שהקימה העילית היהודית־גרמנית באמריקה והיה מזוהה עם התנועה הרפורמית. להרחבה על הארגון ראו: Naomi W. Cohen, *Not Free to Desist: The American Jewish Committee, 1906-1966*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1972

6 חסיה ר׳ דיינר, **יהודי ארצות הברית, 1654-2000** (תרגם יוסי מילוא), אוניברסיטת חיפה ומכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, חיפה וקריית שדה בוקר 2015, עמ׳ 201.

7 Matthew M. Silver, *Louis Marshall and the Rise of Jewish Ethnicity in America: A Biography*, Syracuse University Press, New York 2013, p. 262

קונסרבטיבים ואורתודוקסים.[8] את הכספים שגייס שלח הג'וינט לאירופה ולארץ ישראל ושם הועברו בדרך כלל לגופים מקומיים והם העניקו אותם ליהודים במצוקה.[9]

בתום המלחמה עבר הג'וינט מפעולות חירום לפעולות סיוע ושיקום. עם השינוי במפת הצרכים ביקש ועד הסיוע המרכזי להגביר את זרם הכספים המיועד לתמיכה במוסדות תורה ודת. בו בזמן ביקש ועד הסיוע העממי, שהיה קשור לתנועת הפועלים, להגדיל את הסיוע למוסדות הקשורים אליהם.[10] מאבקי הכוח בין הקבוצות של יהודי אמריקה על כספי התמיכה לא היו שונים מהמאבקים של יהודי מזרח אירופה או של יהודי ארץ ישראל. בשנת 1920 הקים הג'וינט ועדת תרבות, שכללה נציגים מכל אחד מהארגונים ומטרתה הייתה לנהל את תמיכת הארגון בתרבות, בחינוך ובדת.[11] לארגונים שהרכיבו את הג'וינט היו השקפות עולם שונות וכבר מראשית ימי הוועדה התגלעו בה אפוא חילוקי דעות בנוגע למדיניותה.[12]

כבר מראשית פעילות הארגון במזרח אירופה התעורר הצורך בסיוע גם בתחומי הדת והרוח. בשנת 1920 נשלח ד"ר בוריס בוגן (Bogen) למזרח אירופה כדי לבחון את מצב היהודים שם. עם שובו לארצות הברית טען בוגן שכ־20 אחוזים מכלל הכספים שאוספות הקהילות בפולין מושקעים בדת ובתרבות. ואילו בליטא הוא נוכח לדעת שרוב מוחלט של הכספים, יותר מ־80 אחוזים, מושקעים בתחומים אלו.[13] ההבנה של המקום המרכזי שתפסה הדת[14] בעולמם של יהודי מזרח אירופה הייתה אחד הגורמים להשקעה של הג'וינט בתחום זה. בתקופה שבין מלחמות העולם היו הישיבות במזרח אירופה תלויות כמעט לחלוטין בכספים ממקורות חיצוניים, בעיקר מארצות הברית.[15] הג'וינט לא רק תמך במוסדות, אלא עסק גם בסיוע לצורכי דת מוגדרים כמו משלוח מצות ויין לפסח.

8 בהתחלה היו חברים בו רק ועד הסיוע המרכזי והוועד היהודי אמריקני, אבל אחר כך הצטרף לארגון גם ועד הסיוע העממי (People's Relief Committee), שייצג את הסוציאליסטים.

9 להרחבה על שיטת ההפעלה של הג'וינט במלחמת העולם הראשונה ראו: Oscar Handlin, *A Continuing Task: The American Jewish Joint Distribution Committee, 1914-1964*, Random House, New York 1964, pp. 28-32.

10 לאון קאמייקי (Kamaiky), שהיה ממקימי ועד הסיוע המרכזי, טען שפעולות השיקום צריכות להיעשות על ידי כל ארגון בנפרד. להרחבה ראו: Zosa Szajkowski, 'Disunity in the Distribution of American Jewish Overseas Relief 1919-1939', *American Jewish Historical Quarterly*, 58, 3 (1969), pp. 376-407.

11 לדברי בן ציון קליבנסקי, הטענה שוועדת התרבות הוקמה בקיץ 1920 היא מוטעית והוועדה הוקמה ב־1921. אולם מהמסמכים שבארכיון הג'וינט עולה שהוועדה הייתה קיימת כבר באוגוסט 1920. ראו: בן ציון קליבנסקי, **בצור חלמיש: תור הזהב של הישיבות הליטאיות במזרח אירופה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשע"ד, עמ' 256.

12 פרוטוקול פגישת ועדת תרבות, 24.8.1920, אג"ז, אוסף ניו יורק 1919-1921, תיק 22.2.

13 דוח שנתי 1927, שם, דוחות שנתיים, עמ' 18.

14 הג'וינט השקיע גם במיזמי תרבות, אבל במאמר זה אני מתמקד אך ורק בפעילות הדתית.

15 ברנרד וסרשטיין, **על הסף: יהודי אירופה ערב מלחמת העולם השנייה**, יד ושם, ירושלים תשע"ח, עמ' 176.

את פעילות הג'וינט בתחומי הדת ניהלה ועדת תרבות שישבה בניו יורק. הרב אדלר עמד בראש הוועדה מיום הקמתה ועד פטירתו ב־1940. לאחר מותו התמנה לתפקיד הרב ד"ר אליהו (ליאו) יונג,[16] שהיה חוקר ורבה של הקהילה האורתודוקסית המודרנית 'המרכז היהודי' (Jewish Center) במנהטן,[17] ופעיל בהנהגת אגודת ישראל בארצות הברית.[18] בתקופה שבה עמד הרב יונג בראש הוועדה התרחב העיסוק של הג'וינט בתחומי הדת, בעיקר בכל הנוגע לסיוע לישיבות. עד מלחמת העולם השנייה עיקר ההשקעה בתחום הדת הופנתה למזרח אירופה, ואילו משנות החמישים – למדינת ישראל. לא רק יעדה הגאוגרפי של ההשקעה השתנה, אלא גם צורתה. עוד לפני הקמת המדינה העניק הג'וינט לתלמידי הישיבות סיוע סוציאלי, אבל לאחר הקמתה הורחב סיוע זה אף יותר.[19]

הישיבות תפסו מקום מרכזי בהתפתחות הציבור החרדי במדינת ישראל. מנחם פרידמן, מחלוצי המחקר על הציבור החרדי בישראל, ראה בחברה החרדית חברת לומדים ובישיבות את ספינת הדגל שלה. הגידול במספר המוסדות ובמספר תלמידי הישיבה יכול להעיד על הצלחת תהליך השיקום של הציבור החרדי לאחר השואה.[20] פרידמן ראה בחברת הרווחה המודרנית את אחד הגורמים העיקריים שאפשרו את התפתחות חברת הלומדים החרדית.[21] מיכל שאול, שעסקה אף היא בשיקומה של החברה החרדית לאחר השואה, ראתה בזיכרון השואה רכיב מרכזי בהתפתחות הישיבות.[22] קימי קפלן ראה במוסדות החינוך החרדיים בשנות השלושים והארבעים את התשתית שאפשרה את תהליך השיקום של החברה החרדית לאחר השואה. קפלן עסק בין היתר בתמיכה שהעניק הג'וינט למוסדות החינוך החרדיים.[23] יעקב לופו, שחקר את פעילות ועד ההצלה לאחר השואה, עסק אף הוא בתפקיד שמילא הג'וינט בתהליך השיקום. ואולם עיקר מחקרו עסק בשיקום שהתרחש מחוץ

16 סיפור פעילות ועדת תרבות ודת של הג'וינט, 1.8.1950, אג"ו, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 1384.

17 להרחבה על דמותו של הרב יונג ראו: Maxine Jacobson, *Modern Orthodoxy in American Judaism: The Era of Rabbi Leo Jung*, Academic Studies Press, Boston 2016.

18 מעניין לציין שבניסיונו לשכנע בדבר הצטרפות אגודת ישראל לסוכנות היהודית הוא מביא כדוגמה את השותפות של אנשי אגודת ישראל בג'וינט. להרחבה ראו: ליאו יונג, 'עמדת אגודת ישראל בארצות הברית כלפי הסוכנות היהודית', **בתוֶך** (תשרי-חשון תש"ה), עמ' 10-12.

19 דוח על הישיבות בישראל, 6.3.1952, אג"ו, אוסף ירושלים 1944-1952, תיק 620.

20 מנחם פרידמן, '"על הנסים": פריחתו של "עולם התורה" (הישיבות והכוללים) בישראל', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, מרכז זלמן שזר ומרכז דינור באוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"ז, עמ' 431-442.

21 הנ"ל, **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1991, עמ' 187.

22 מיכל שאול, **פאר תחת אפר: החברה החרדית בישראל בצל השואה, 1945-1961**, יד יצחק בן־צבי ויד ושם, ירושלים תשע"ד, עמ' 156.

23 קימי קפלן, 'מוסדות חינוך בחברה החרדית במחצית השנייה של תקופת המנדט הבריטי ומקומם בשיקומה לאחר השואה', **ישראל**, 21 (2013), עמ' 179-202.

לגבולות ישראל, בעיקר בצרפת.[24] בחינת התפקיד שמילא הג'וינט בהתפתחות הישיבות החרדיות במדינת ישראל תוכל לתרום רבות להבנת ההתפתחות של החברה החרדית בישראל לאחר השואה.

במאמר זה אבחן את פעילותו הפילנתרופית של ארגון הג'וינט למען הישיבות בארץ ישראל. השאלה המרכזית שאעסוק בה היא אם אפשר לראות בג'וינט ארגון תמיכה כלכלי שמילא מקום דומה למקום שמילאו פרנסי הקהילה בעבר או שמא מדובר בצורת תמיכה ייחודית. אני מבקש לטעון שעל אף הצהרות הג'וינט בעניין חשיבותן התרבותית של הישיבות בעולם היהודי הוא ראה בישיבות שלאחר השואה אתגר סוציאלי הדורש מענה מותאם. בחלק הראשון של המאמר אעסוק בהקמת ארגוני גג לתמיכה בישיבות, שלב חשוב בהתפתחות הסיוע. בחלקו השני אתמקד בשאלת האחריות לישיבות בארץ ישראל, שעברה מהסוכנות היהודית לג'וינט. החלק השלישי ייוחד לשנים הראשונות של המדינה, שבהן הוסדרה התמיכה, עד הקמתה של מחלקת הישיבות ב־1955. החלק האחרון יעסוק בתמיכה בתחומים של רפואה, תזונה והכשרה תעסוקתית, כלומר בניסיון להעניק סיוע לא רק לישיבות, אלא גם לתלמידים עצמם.



תלמידי ישיבת 'עץ חיים' בבדיקות דם, כחלק מהתכנית לטיפול רפואי שהוענקה לתלמידים, 1960
באדיבות ארכיון הג'וינט

24 יעקב לופו, **ועד ההצלה החרדי, 1945–1955: בין אירופה ומרוקו לארצות הברית**, כרמל, ירושלים תשע"ט.

הקמתם של ארגוני גג לתמיכה בישיבות במזרח אירופה ובארץ ישראל

מלחמת העולם הראשונה פגעה קשות בעולם הישיבות במזרח אירופה וישיבות רבות נאלצו לחפש לעצמן מקום חדש. בשנים שלאחר המלחמה התרכזו אפוא הישיבות בשיקום.[25] מבחינה כלכלית נשאו הישיבות את עיניהן ליהודי ארצות הברית בתקווה שהם יסייעו להם בהחזקת מוסדות התורה.[26] שנות העשרים היו שנים קשות עבור הישיבות במרחב הפולני־ליטאי. הישיבות סבלו ממשבר כלכלי, ממסים ממשלתיים ומירידה במעמדן בקרב הציבור היהודי. החשש מפני קריסה כלכלית של הישיבות הוביל ליצירתו של מנגנון חדש לאיסוף כספים. הגוף החדש, שזכה לכינוי ועד הישיבות, הוקם ב־1924 כהתארגנות משותפת של רבנים וראשי ישיבות.[27] בבסיס הקמתו עמד הרצון לרכז את המאמצים לטובת כלל הישיבות הליטאיות הפעילות במרחב הפולני־ליטאי. בעקבות הקמתו של הוועד השתנה המערך הארגוני של גיוס הכספים: במקום שכל ישיבה תפעל עבור עצמה נהיה גיוס הכספים לפעולה מאורגנת של ארגון גג. אף על פי כן, ראשי ישיבות שלא היו שבעי רצון מהתמיכה הכלכלית שקיבלו מהוועד המשיכו לגייס כספים בעצמם.[28] כמה ישיבות אף החזיקו משרד מיוחד בארצות הברית למטרה זו.[29] בעקבות הגידול בישיבות בארץ ישראל הוקם בסוף שנות השלושים ארגון סיוע גם בארץ.

מצבם של מוסדות התורה במזרח אירופה גרם לכמה ישיבות להגר למדינות אחרות – בעיקר לארצות הברית או לארץ ישראל.[30] סגירת שערי אמריקה בפני הגירה ב־1924, לצד קדושתה של ארץ ישראל, גרמו להם להעדיף את האפשרות הארץ־ישראלית.[31] הישיבות שהיגרו שמרו על זיקה למקום מוצאן. שפת הלימוד בישיבות הייתה יידיש והן נשענו במידה רבה על המערכות הכלכליות שהוקמו במזרח אירופה. עולם הישיבות הארץ־ישראלי גדל גם בעקבות הקמת ישיבות חדשות של בני הארץ.[32] ואולם בשנות השלושים נקלעו הישיבות בארץ ישראל למשבר כלכלי – בין היתר בשל הירידה בהיקף התרומות מיהודי התפוצות.[33] מצוקת הישיבות הניעה את הרב הראשי האשכנזי בארץ ישראל, הרב אברהם

25 שלמה טיקוצ'ינסקי, 'העתקת הישיבה הליטאית לארץ־ישראל: סיפורן של שתי ישיבות בישראל – "חברון" ו"פוניבז'"', בתוך: אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, עמ' 273-274.

26 וסרשטיין, **על הסף**, עמ' 176.

27 קליבנסקי, **כצור חלמיש**, עמ' 214-217.

28 שם, עמ' 244.

29 Zosa Szajkowski, 'Budgeting American Jewish Overseas Relief (1919-1939)', *American Jewish Historical Quarterly*, 59, 1 (1969), p. 88

30 טיקוצ'ינסקי, 'העתקת הישיבה הליטאית לארץ־ישראל', עמ' 273-274.

31 הנ"ל, '"גדלות האדם" ו"שפלות האדם" בארץ לא זרועה: ישיבות המוסר "סלבודקה" ו"נוברדוק" עולות לארץ ישראל, 1925-1935', בתוך: עמנואל אטקס, תמר אלאור, מיכאל הד וברוך שוורץ (עורכים), **חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה**, מאגנס, ירושלים תשע"א, עמ' 238-239.

32 הנ"ל, 'העתקת הישיבה הליטאית לארץ־ישראל', עמ' 275.

33 תזכיר על מצב הישיבות בירושלים, ללא תאריך, אג"ו, אוסף ניו יורק 1933-1944, תיק 762.

יצחק הכהן קוק, לקדם תכנית לייסודה של קרן מיוחדת לתמיכה כלכלית בישיבות. הרב קוק נפגש עם פנחס רוטנברג, מייסד חברת החשמל, כדי לגייסו להקמת מערכת של תמיכה כלכלית בישיבות.[34] ואולם זמן קצר לאחר מכן, ב־1 בספטמבר 1935, נפטר הרב קוק.

בשנת 1938 הוחלט לממש את הרעיון שהגה הרב קוק והוקמה לזכרו קרן 'קהלת' לתמיכה כלכלית בישיבות. בראשות הקרן עמד הרב יצחק אייזיק הרצוג, שהחליף את הרב קוק בתפקיד הרב הראשי האשכנזי בארץ ישראל. ניהול הקרן הופקד בידיו של הרב מאיר בר־אילן, שהיה מראשי תנועת המזרחי ועורך עיתון **הצֶפֶּה**.[35] הקרן גייסה כספים מארגונים וגופים ציבוריים כמו הג'וינט והוועד הלאומי וניסתה לגייס כספים גם מהציבור הרחב.[36] המאמץ לייצר מערכת תמיכה פנימית בישיבות ארץ ישראל לא זכה להגיע לכלל הבשלה מלאה. ב־1 בספטמבר 1939 פלשה גרמניה הנאצית לפולין ופרצה מלחמת העולם השנייה. בעקבות זאת הציג הרב בר־אילן את תכנית החירום שגיבשה הקרן. מטרת התכנית הייתה לפעול בכוחות משותפים להצלת עולם התורה.[37] הרב בר־אילן, שהיה בנו של הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב), ראש ישיבת וולוז'ין, חש קרבה נפשית עמוקה לעולם הישיבות המזרח־אירופי שהיה כעת בסכנת כליה. הפתרון שהציע היה להפוך את ארץ ישראל למרכז תורני חלופי.[38] עולם התורה הארץ־ישראלי, שנעשה כעת אבן שואבת לרבנים ולתלמידי ישיבות שנמלטו מאירופה, סבל אף הוא בעקבות המלחמה ממצוקה כלכלית. הרב בר־אילן, שראה בהצלת הישיבות משימה לאומית, פעל להקים גוף סיוע שיורכב מנציגים מכל גווני הקשת של העולם הדתי בארץ ישראל.[39] עוד פעל בר־אילן, שנמנה גם עם מייסדי הג'וינט, לגייס כספים מהארגון לטובת פעילותו.[40] גם הרב הרצוג פעל לגייס משאבים. בפנייה שהעביר לג'וינט הסביר הרב הרצוג שעם חורבן עולם התורה באירופה יש חשיבות רבה לתמיכה בישיבות ארץ ישראל.[41] מאמצי השכנוע נשאו פרי והג'וינט הודיע כי ייתן מענק כספי לקרן קהלת.[42]

בשנת 1940 ברח הרב זלמן סורוצקין, מראשי ועד הישיבות בליטא, ממזרח אירופה לארץ ישראל. עם הגעתו לארץ ביקש להקים מחדש את הוועד, שהוא ייחס לו חלק חשוב בשיקום עולם התורה.[43] הקמתו המחודשת של ועד הישיבות הליטאי הוביל את הרב

34 'המפעל התורני העליון בארץ ישראל "קהלת"', **הצֶפֶּה**, 2.10.1940.
35 'קרן הרמת למוד התורה', שם, 13.1.1938.
36 'הרב הראשי לא"י על "קהלת"', שם, 27.3.1938.
37 'פעולות הרבנים הראשיים לשעת חירום', שם, 8.9.1939.
38 חוה אשכולי וגמן, **בין הצלה לגאולה: הציונות הדתית בארץ־ישראל לנוכח השואה**, יד ושם, ירושלים תשס"ד, עמ' 113.
39 עמינדב יצחקי, 'הרב מאיר בר־אילן: מנהיגה של הציונות הדתית בארץ ישראל, 1926-1949', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 289.
40 מכתב מהרב בר־אילן לברוואלד, 21.1.1940, אג"ו, אוסף ניו יורק 1933-1944, תיק 762.
41 מכתב מהרב הרצוג לג'וינט, 17.9.1939, שם.
42 מכתב מבוכמן לרב הרצוג, 19.4.1940, שם.
43 מעניין לציין שבספר שיצא לזכרו מוצג הרב בין היתר כאחד מראשי הג'וינט. ראו: **רבי זלמן סורוצקין**

בר־אילן, שעמד אז בראש קרן קהלת, להקים ארגון גג חדש ששמו מפעל התורה.[44] ועד הישיבות היה מזוהה עם אגודת ישראל, ואילו מפעל התורה היה מזוהה עם תנועת המזרחי. עוד בתקופת פעילותן של התנועות הללו בליטא שררו ביניהן יחסי איבה ועוינות. יחסים אלו חלחלו אל תוך עולם הישיבות. תלמידים שבחרו להזדהות עם המזרחי הסתכנו בנידוי בישיבה.[45] המאבק בין התנועות לא היה רק מפלגתי, אלא גם אידאולוגי. אגודת ישראל ראתה בעצמה הנציגה הבלעדית של הזרם האורתודוקסי וגם תנועת המזרחי ביקשה לייצג זרם דתי.[46] לאחר הקמתו של מפעל התורה פרסמו כמה ישיבות קול קורא כנגד הארגון החדש, שהם ראו בו כלי של המזרחי להחדיר את ההשקפה הציונית דתית אל תוך הישיבות.[47] כמה ישיבות שהתנגדו לדרכה של אגודת ישראל, בעיקר חסידיות, הקימו אף הן ארגון גג, אולם ארגון זה, שכונה איחוד הישיבות, היה קטן במידה ניכרת משני הארגונים האחרים. ועד הישיבות היה הגדול בארגונים.[48] הניסיונות לייסד ארגון אחד שיפעל למען הישיבות בארץ ישראל לא צלח אפוא. עם זאת, הארגונים ניסו להגיע להסכמה שלא יפריעו זה לזה.[49] הג'וינט נאלץ לעבוד עם שלושת ארגוני הגג.

לאחר השואה חלו שינויים בעולם הפילנתרופיה היהודי, בעיקר האמריקני. הקמת גופים מקצועיים לאיסוף כספים, כמו המגבית היהודית המאוחדת, והפקדת תהליך החלוקה בידי המוסדות הלאומיים או ארגונים כמו הג'וינט, שינו את צורת העבודה. בעבר נאלצה כל ישיבה לגייס כספים לעצמה ופנתה ישירות לנדבנים ויכלה לשריין לעצמה סכום כסף בהתאם לקשרים שיצרה עם התורמים. הקמתם של ארגוני גג עבור הישיבות אפשרה לישיבות לייסד מערכת גיוס כספים אל מול הארגונים. ואולם כעת הן היו תלויות בהחלטתם של גופים חיצוניים בעניין צורת החלוקה.[50]

זצ"ל: חוברת זיכרון, מרכז החנוך העצמאי בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 32.

44 עמינדב יצחקי טוען שמפעל התורה קדם לוועד הישיבות, שהיה למעשה תגובה של אגודת ישראל לגוף החדש שהקימה תנועת המזרחי. לעניות דעתי סדר הדברים שונה וקשור בהגעתו של סורוצקין לארץ. להרחבה בנוגע לעמדתו של יצחקי ראו: יצחקי, 'הרב מאיר בר־אילן', עמ' 290–291.

45 **אסף קניאל**, 'פוליטיקה אורתודוקסית: המזרחי מול אגודת ישראל בפולין, 1916–1939', **ישראל**, 8 (2005), עמ' 68–69.

46 שם, עמ' 47.

47 'גילוי דעת נגד "מפעל התורה" של "המזרחי"', **המשקיף**, 25.2.1941.

48 ב־1945 היו מאוגדות בו 56 ישיבות. מכתב מוועד הישיבות לג'וינט, י"א אלול תש"ה, אג"ו, אוסף ניו יורק 1933–1944, תיק 613.

49 'מפעל להרמת קרן התורה בישוב', **המשקיף**, 17.7.1941.

50 להרחבה על השינויים שחלו במנגנוני גיוס הכספים לפרויקטים בישראל ראו: דבי חסקי־לוונטל ופולה קבלו, **מהנדיב הידוע ועד הקרן החדשה לישראל: ערוצי תרומה לארץ ישראל ולמדינת ישראל משלהי התקופה העות'מאנית ועד היום**, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"ט.

חלוקת האחריות על הישיבות בין הסוכנות היהודית לג'וינט, 1945-1948

המגבית היהודית המאוחדת (United Jewish Appeal), שהוקמה ב־1939, הייתה איחוד המגביות שנערכו בארצות הברית. הג'וינט גייס כספים שנועדו לסייע לכלל יהודי העולם, ואילו המגבית הארץ־ישראלית המאוחדת (United Palestine Appeal)[51] גייסה כספים שנועדו לסייע ליהודי ארץ ישראל. כספי המגבית הארץ־ישראלית הועברו גם לסוכנות היהודית, כך שלמעשה תמכה המגבית בפעילות בארץ ישראל הן דרך הג'וינט הן דרך הסוכנות היהודית.[52] בתקציב של שנת 1945 הקצתה המגבית, באמצעות הסוכנות היהודית, סכום של 56,700 דולרים[53] לישיבות ולרבנים פליטים.[54] שנה לאחר מכן גדל התקציב ועמד על 64,800 דולרים.[55] עם זאת, טענו הישיבות החרדיות[56] שהן מופלות לרעה ואינן נהנות כלל מכספי הסוכנות היהודית, שכן כספים אלו ניתנו לטענתן רק לישיבות המקורבות לסוכנות היהודית.[57] ועד הישיבות, שייצג את מרבית הישיבות החרדיות באותה תקופה, התלונן שמאז נעשה הג'וינט שותף במגבית והאחריות על הישיבות בארץ ישראל הועברה לסוכנות היהודית, חדלו הישיבות לקבל כספים.[58]

חשיבות הישיבות בארץ ישראל גברה בייחוד לאחר השואה. בתקופת מלחמת העולם השנייה לא היה ברור עד כמה יכול הג'וינט לתמוך במוסדות התורה, שכן המשאבים היו מוגבלים והצרכים רבים.[59] בשנים אלו היה הסיוע למוסדות הדת מוגבל אפוא בהיקפו

51 לאחר הקמת המדינה שונה שמה למגבית המאוחדת לישראל (United Israel Appeal, UIA).

52 Ernest Stock, *Partners & Pursestrings: A History of the United Israel Appeal*, University Press of America, Lanham, MD 1987, p. 99

53 כיום הם שווי ערך ל־893,705 דולרים.

54 תקציב המגבית הארץ־ישראלית 1945, 15.2.1945, אג"ו, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 1928.

55 כיום הם שווי ערך ל־942,810 דולרים.

56 הישיבות החרדיות הן הישיבות המאוגדות בוועד הישיבות ובאיחוד הישיבות.

57 אחת הסיבות למציאות זו היא שתנועת המזרחי הייתה חלק מהמגבית למען ארץ ישראל, כך שהכספים הועברו בעיקר למוסדות שאוגדו במסגרת מפעל התורה.

58 חשוב לציין שהג'וינט המשיך לתמוך בעקיפין בישיבות באמצעות מענקים חד־פעמיים וסיוע כספי לצורכי רווחה. לדוגמה, בשנת 1945 העביר הג'וינט לוועד הישיבות מענק חד־פעמי בגובה 7,389 לא"י. באותה שנה ניתנה גם תמיכה במטבחים, בתזונה ובלבוש בסכום של 6,247 לא"י. להרחבה ראו: ועד הישיבות: חשבון הוצאות והכנסות, 27.12.1945, אג"ו, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 619.

59 לכן למשל נסע הרב הרצוג ב־1941 לארצות הברית כדי לגייס כספים לישיבות. הרב ניסה לשכנע את הג'וינט לתמוך, אבל נתקל בסירוב, בטענה שמאמצי ההצלה הפיזיים קודמים לתמיכה במוסדות הדתיים. בסופו של דבר, על אף המשאבים המוגבלים ועל אף הסתייגותו, נענה הג'וינט לבקשה מתוך כבוד לרב. מכתב ממשה לוויט לרב הרצוג, 13.5.1941, שם, אוסף ניו יורק 1933-1944, תיק 755.

והג'וינט התרכז בפעולות הצלה וסיוע.[60] עם תום המלחמה והתחלת השיקום התרחבה פעילות הג'וינט למען הישיבות.[61]

ואולם כבר בזמן המלחמה זיהה הארגון את הצורך הגובר להעמיק את פעילותו בארץ ישראל, ובשנת 1944 הוא פתח בירושלים משרד הממונה על המזרח התיכון וארצות הבלקן. לא רק בג'וינט חלה תמורה במקומה של ארץ ישראל בפעילותו,[62] גם באגודת ישראל חל שינוי של ממש בנושא זה. חורבן יהדות אירופה הביא אותה לראות בארץ ישראל את המקום המרכזי לשיקומם של החיים היהודיים.[63] מלבד היישוב בארץ ישראל, שנתפס יעד אפשרי להגירה, נפתחו גם אפשרויות אחרות, כמו צפון אמריקה.[64] עם זאת, חוקי ההגירה הנוקשים של ארצות הברית לאחר השואה הקשו על הגירתם של רבנים ותלמידי ישיבה ממזרח אירופה. לנוכח המציאות הזאת הייתה ארץ ישראל ליעד הגירה מועדף.[65]

לקראת סוף המלחמה ניסתה אגודת ישראל לשאת ולתת עם הסוכנות היהודית בנוגע להצטרפות, אבל המגעים לא צלחו.[66] הישארותה של אגודת ישראל – שלא כמו תנועת המזרחי – מחוץ לסוכנות, השפיעה גם על יכולתה לדרוש סיוע לישיבות. לאחר שניסו הישיבות כמה פעמים לפנות לסוכנות היהודית ונענו בשלילה, הן פנו לג'וינט בבקשה שיחזור ויקבל עליו את האחריות על הישיבות. במכתב ששלחו ראשי ועד הישיבות לג'וינט

60 דוגמה ידועה היא התמיכה בישיבת מיר, שהג'וינט היה מעורב במעבר שלה ליפן ובשהות תלמידיה שם. להרחבה על פעילות הסיוע וההצלה של הג'וינט בתקופה השואה ראו: Yehuda Bauer, *American Jewry and the Holocaust : The American Jewish Joint Distribution Committee, 1939-1945*, Wayne State University Press, Detroit 1981.

61 לאחר מלחמת העולם השנייה התרכזה פעילות הג'וינט באירופה, במחנות העקורים שהוקמו באזורים שהיו בשליטת בעלות הברית. הפעילות במחנות העקורים כללה סיוע בתחומים פיזיים, וכן בחינוך, בתרבות ובאספקת ציוד דתי. ראו: יהודית תידור־באומל, 'סידורי־תפילה ומגבעות: פרק בשיקום הדתי של שארית הפליטה במחנות העקורים בגרמניה 1945-1949', בתוך: יואל רפל (עורך), **בריחים של שתיקה: שארית הפליטה וארץ ישראל – קובץ מחקרים ותעודות**, משרד הביטחון ומשואה – מכון ללימודי שואה, תל אביב ותל יצחק 2000, עמ' 73-87.

62 הג'וינט, בהיותו ארגון א־פוליטי, תמך לא אחת בפתרונות ליהודים באירופה ולכן הואשם לעתים באנטי־ציונות.

63 חיים שלם, **עת לעשות להצלת ישראל: אגודת ישראל בארץ ישראל לנוכח השואה, 1942-1945**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר תשס"ז, עמ' 290.

64 דוגמה לשינוי שחוללה השואה בנוגע להגירה לאמריקה היא דרכו של הרב אהרן קוטלר (Kotler), שהיה ראש ישיבה במזרח אירופה והיגר ב־1941 לארצות הברית. ראו: יואל פינקלמן, '"מלחמה עם העולם החיצוני": הרב אהרן קוטלר', בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), **הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, מאגנס, ירושלים תשע"ז, עמ' 406; לופו, **ועד ההצלה**, עמ' 29.

65 רבנים שעדיין ראו בחברה הציונית סכנה לאקלים הדתי בחרו להקים את מרכזי התורה שלהם במקומות אחרים, שהמרכזי שבהם היה בצרפת. להרחבה ראו: לופו, שם, עמ' 49-50.

66 להרחבה על מערכת היחסים בין הסוכנות לאגודה ראו: יוסף בן חיים פונד, 'אל תוך המעגל: ניסיונות אגודת ישראל לחבור לסוכנות היהודית', **ישראל**, 21 (2013), עמ' 143-177.

ב־19 במאי 1947 הן ביקשו מענק חירום בסך 3,000 לא"י (לירות ארץ־ישראליות) לטובת הישיבות. לטענת ועד הישיבות הורע מצב הישיבות בשל הידרדרות המצב הכלכלי בארץ ישראל. עוד ביקשו ראשי הוועד מן הג'וינט לעשות כל מאמץ לשכנע את הסוכנות להקצות 10,000 לא"י להקמת קרן חירום לטובת הישיבות.[67]

בחודש שבו נשלח המכתב ביקר בארץ ישראל הרב יונג. מטרת הביקור הייתה לבחון את מצבם של המוסדות הדתיים. עם שובו לניו יורק הוזמן להציג את רשמיו לפני חברי הוועד המנהל של הג'וינט בפגישה שכונסה ב־29 ליולי 1947. בדבריו לפני הוועד הביע את דאגתו לתלמידי הישיבות, החיים בעוני ועלולים לרעוב ללחם. הוא טען שבחור ישיבה נשוי משתכר רק 12 לא"י לחודש, סכום נמוך יחסית שבו הוא נדרש לכלכל את כל משפחתו. לדבריו, מספר תלמידי הישיבות הולך וגדל והישיבות מתקשות לגייס כספים שיסייעו להן בהחזקת התלמידים. יונג, שהיה מודע למשאבים המוגבלים של ועדת התרבות שבראשה עמד, התלונן כי חברי ההנהלה אינם מבינים את חשיבותן של הישיבות. משה לוויט (Leavitt), מנכ"ל הג'וינט, טען מנגד שהסוכנות היהודית והיישוב עצמו הם שצריכים לקבל עליהם את האחריות על הישיבות בארץ ישראל. לדבריו, הקבוצות האורתודוקסיות מקבלות את הסירוב של הסוכנות היהודית כעובדה ולכן פונות לג'וינט. לוויט ראה בבקשה להקצות כספים לישיבות בארץ ישראל בעיה רצינית, משום שהכספים שיוקצו עלולים לגרוע מהכספים המוקצים לצרכים אחרים, ובעיקר משום שהיא מסירה את האחריות מהסוכנות. החשש המרכזי של ראשי הג'וינט היה שחלוקת האחריות בין הגופים תיפגע, משום ששניהם גייסו כספים דרך המגבית.

הרב יונג, שצפה מראש את הקשיים, הציע לשלוח את הרב הרצוג לארצות הברית לערוך מגבית למען הישיבות במסגרת מסע לגיוס כספים של המגבית. המחשבה הייתה שבדרך זו יהיה אפשר להקצות לישיבות בין מיליון לשני מיליון דולר מכספי המגבית. פול ברוואלד (Baerwald), מראשי הג'וינט, דחה את ההצעה בטענה שאין הוא יודע אם ראשי המגבית יקבלו בברכה הצעה זו. הרב יוסף לוקשטיין (Lookstein), שנוסף על היותו חבר בוועד המנהל היה גם מבכירי רבני המזרחי בארצות הברית, הציע כפשרה לתת לישיבות מענק חד־פעמי. הוא אף סיפר שבעתיד הקרוב הוא נוסע לוועידה של המזרחי בשווייץ ושם ינסה לדאוג שתנועת המזרחי תפעיל לחץ על הסוכנות.[68] אדי ורבורג (Warburg), יו"ר הג'וינט, הציע לקבל את ההצעה של לוקשטיין ולהעניק לישיבות מענק חד־פעמי בסך 3,000 לא"י לחודש למשך חצי שנה, אבל רק בתנאי שהסוכנות תיתן מחצית מהסכום. הצעתו של ורבורג התקבלה. בסיום הישיבה הדגיש ורבורג שהוא יודע שלא די במענק זה לטפל בבעיות של הישיבות למשך זמן ולכן יש להכין תכנית ארוכת טווח לטיפול בנושא.[69]

בעקבות ההחלטה להעביר את עיקר הטיפול בישיבות לסוכנות פנו ראשי הג'וינט לרב הרצוג, לאחר שבעבר ביקש הרצוג מהג'וינט לסייע לישיבות כפי שעשו בעבר. במברק

67 מכתב מוועד הישיבות לג'וינט, 19.5.1947, אג"ו, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 612.

68 בעיקר דרך הרב מאיר בר־אילן, שהיה חבר הנהלת הסוכנות.

69 סיכום פגישת הוועד המנהל, 29.7.1947, אג"ו, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 2146.

שנשלח אליו הוא עודכן בהחלטה מתוך כוונה שיפנה בנושא לאנשי הסוכנות.[70] הרב הרצוג פנה לגזבר הסוכנות, אליעזר קפלן, שנפגש גם עם הרב לוקשטיין, אבל תשובתה של הסוכנות הייתה שלילית. קפלן טען שאין סיכוי שהסוכנות תוכל לסייע לישיבות, משום שהיא עצמה סובלת ממשבר תקציבי חמור.[71] הרב יהודה לייב פישמן (מימון) אף אמר לרב הרצוג, בשם הנהלת הסוכנות, שהישיבות בהחלט חשובות, אך כרגע יש צרכים דחופים יותר.[72] הוועד המנהל של הג'וינט, שעודכן בתשובת הסוכנות, נשאר איתן בדעתו שלא להעניק לישיבות מענק חד־פעמי ללא השתתפותה של הסוכנות. הרב הרצוג ניסה להשפיע על ההחלטה באמצעות לחץ על נציג הג'וינט בארץ ישראל, יהודה לייב מאגנס, שהעביר את הרשמים להנהלה בניו יורק. ואולם מנכ"ל הג'וינט, לוויט, השיב שעל אף היחס החם של הג'וינט לישיבות יש פה עניין עקרוני שנוגע למגבית ולכן אין ביכולתו להיענות לבקשותיו.[73] הרב הרצוג קיבל בהבנה את טענת הסוכנות שאין הם פנויים כרגע לעסוק בנושא הישיבות והחליט למקד את מרב מאמציו בהנהלת הג'וינט. הוא פנה לרב יונג וביקש ממנו לבדוק כיצד הוא יכול לפעול לשינוי ההחלטה. הוא אף הודה לו על מאמציו להקצות לישיבות 6,000 דולר באמצעות ועדת התרבות שהיה ממונה עליה.[74]

ייתכן שהג'וינט המשיך להתנגד גם בגלל קשיי תקציב. הכספים שהעבירה המגבית לג'וינט ב־1947 היו נמוכים בשלושה וחצי מיליון דולר מן הסכומים שהתקבלו שנה קודם לכן.[75] בעקבות הכישלון במגבית ב־1947 התבקש חיים וייצמן לצאת למסע לגיוס כספים בין קהילות שונות בארצות הברית, בתקווה שינחל הצלחה רבה יותר. התגייסותו של וייצמן סימנה שינוי כיוון מצד המגבית בנוגע להתמקדות הגיוס בארץ ישראל. הנרי מונטור (Montor), שעמד בראש המגבית הארץ־ישראלית, הוביל את הקו שביקש לתת עדיפות במסע הגיוס לצרכים של היישוב בארץ ישראל ולא לצרכים של יהודי אירופה. הכישלון של מסע הגיוס ב־1947 הוא שדחף לתמורה שביקש מונטור לחולל במסעות הגיוס של המגבית.[76] נראה שהמיקוד בסוגיה הארץ־ישראלית עורר חשש בקרב הנהלת הג'וינט.

לאחר קבלת תכנית החלוקה באו"ם ב־29 בנובמבר 1947 הידרדר מאוד המצב הביטחוני בארץ ישראל. בעקבות פרוץ מלחמת העצמאות החמירה המצוקה הכלכלית של היישוב היהודי ככלל ושל יהודי ירושלים בפרט. אמנם רק כ־16 אחוז מבני היישוב היהודי בארץ ישראל התגוררו בירושלים, אך עם זאת היו תושבי העיר תלויים כמעט לחלוטין באספקה מאזור השפלה. באותן שנים חיו בירושלים כ־100 אלף יהודים והיא נותקה מפעם לפעם

70 מברק לרב הרצוג, 1.8.1947, שם, תיק 612.
71 עדכון מהרב לוקשטיין, 9.9.1947, שם.
72 מכתב מהרב פישמן לרב הרצוג, 25.9.1947, שם, תיק 619.
73 מכתב ממשה לוויט לרב הרצוג, 17.10.1947, שם.
74 מכתב מהרב הרצוג לרב יונג, 3.12.1947, שם.
75 סיכום פגישת הוועד המנהל, 9.9.1947, שם, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 2146.
76 Marc L. Raphael, *A History of the United Jewish Appeal, 1939-1982*, Scholars Press, Chico, CA 1982, pp. 31-32

משאר חלקי הארץ, מה שהוביל לפגיעה קשה במרקם החיים האזרחי בעיר.[77] על פי נתוני הג'וינט, כ־90 אחוז מכלל הישיבות בארץ ישראל שכנו בירושלים. בדיון בוועד המנהל ב־13 בינואר 1948 עלה מחדש הנושא של מצוקת הישיבות, בעיקר לנוכח המצב הקשה בירושלים. שמואל פסמן (Passman), מנהל משרד הג'וינט במזרח התיכון, הוזמן במיוחד לישיבה. פסמן סיפר שהג'וינט הוא המקור התקציבי היחיד של הישיבות ושבשל המצב הכלכלי בארץ ישראל אין הישיבות יכולות לגייס משאבים בארץ עצמה. חברי הוועד התרשמו מהמצב הקשה ואישרו סיוע חירום בסך 20,250 דולר. לוויט, שעדיין חשש מהעברת האחריות על הישיבות מהסוכנות לג'וינט, הציע לדרוש מהסוכנות השתתפות, ולו חד־פעמית. ואולם חברי הוועד דחו את הצעתו והחליטו על העברת הסיוע בלי קשר לסוכנות.[78]



חנות לאספקת מוצרי מזון שהוקמה על ידי הג'וינט וועד הישיבות כדי לסייע לתלמידי הישיבה ובני משפחותיהם במהלך מלחמת העצמאות, אוקטובר 1948
באדיבות ארכיון הג'וינט

77 להרחבה על המצב הקשה של יהודי ירושלים במלחמת העצמאות ראו: משה ארנוולד, 'עמידתה של ירושלים במצור כלכלי', בתוך: מרדכי בר־און, יצחק גרינברג ומאיר חזן (עורכים), **כלכלה במלחמה: קובץ מחקרים על החברה האזרחית במלחמת העצמאות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשע"ז, עמ' 128-165.

78 סיכום פגישת הוועד המנהל, 13.1.1948, אג"ו, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 2147.

המצב הקשה של הישיבות הוביל את ועד הישיבות לנקוט צעד מטעמו. הרב זלמן סורוצקין נסע לארצות הברית במשלחת רבנים לצורך עריכת מגבית חירום עם אגודת הרבנים של ארצות הברית וקנדה (Union of Orthodox Rabbis).[79] אף שהיה בא כוחו של ועד הישיבות הדגיש סורוצקין שהשליחות הנוכחית היא בשם שלושת ארגוני הישיבות בארץ ישראל. במפגשים עם הג'וינט תיארו הרבנים את המצב הקשה בירושלים והביעו תקווה שהאופן שבו נהג הארגון בישיבות בעבר,[80] ועובדת היותו גוף א־פוליטי, יטו את הכף לטובתם. לאחר דיונים בוועד המנהל הוחלט על הענקת מענק חד־פעמי בסך 100 אלף דולר לישיבות בארץ ישראל.[81] הקמתה של מדינת ישראל לא הביאה לפתרון הבעיה. ד"ר יוסף (ג'ו) שוורץ, מנהל פעילות הג'וינט באירופה, ביקר בישראל ביולי 1948 כדי לדון עם הממשלה בסוגיות



ד"ר יוסף (ג'ו) שוורץ מבקר במטבח של ישיבת 'קול תורה' עם אשתו דורה
ותזונאית ממפעל ההזנה של הג'וינט, ספטמבר 1948
באדיבות ארכיון הג'וינט

79 ב־1947 חתם הג'וינט עם אגודת הרבנים על הסכם בנוגע לשיתוף פעולה באירופה. בהסכם התבקשו הרבנים האורתודוקסים לעודד את קהילותיהם לתרום למגבית. ראו: הסכם בין הג'וינט לאגודת הרבנים, 29.7.1947, שם, תיק 2146.

80 אחת הטענות שהועלו גם בג'וינט הייתה שלאמִתו של דבר מדובר בלא מעט 'ישיבות מועתקות' ולכן המחויבות כלפיהן צריכה להימשך גם לאחר שעברו מאירופה לארץ ישראל.

81 פרוטוקול הוועד המנהל, 2.3.1948, אג"ו, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 2147.

של קליטת עלייה.[82] בביקורו נחשף למצבן של הישיבות, שלא זו בלבד שהיו במצב כלכלי קשה, אלא שתלמידיהן אף סבלו מבעיות בריאות. על אף הרצון לגלגל את הבעיה לפתחה של הממשלה ביקש שוורץ מחבריו להנהלה להתחשב בקשיים של המדינה ולסייע ככל האפשר לישיבות.[83]

לצד הפעילות דרך ארגוני גג ניסו הישיבות לגייס כספים גם באופן אישי – הן בישראל הן בעולם.[84] השיטות שנקטו, בעיקר לאחר הקמת המדינה, היו מגוונות: הם פנו לבוגרי הישיבה, הציעו תמורת התרומה לוחות הנצחה, ערכו ערבי התרמה ועוד. חוקי המס באמריקה, שעודדו תרומות למוסדות דת, סייעו לישיבות במאמציהן לגייס כספים מעבר לים.[85] הישיבות ניסו לפרוט על נימי הרגש של התורמים. טענתן המרכזית הייתה שהישיבות בישראל הן מעין שמורת טבע של היהדות שחרבה בשואה.[86] אך לא רק הרגש מילא כאן תפקיד – לחורבן יהדות אירופה הייתה גם משמעות כלכלית רחבה יותר. לאחר השואה הוקמו גופים שחתרו לאלץ את גרמניה לפצות את העם היהודי על הסבל שהיא עוללה לו. הישיבות, שראו את עצמן ממשיכות דרכן של הישיבות שחרבו, ביקשו לקבל נתח נכבד מהסכומים, שנוהלו בגופים כמו ועדת התביעות והארגון היהודי להשבת זכויות יורשים (Jewish Restitution Successor Organization, JRSO).[87] ואכן, מקצת כספי הפיצויים חולקו באמצעות הג'וינט והעמיקו את האחריות של הארגון לתחום הישיבות.[88]

מחירום להסדרה, 1948-1955

הצורך של מדינת ישראל הצעירה לקלוט מספר רב של עולים בפרק זמן קצר היה אתגר של ממש לרשויות המדינה, שמשאביהן היו מוגבלים. עיקר הבעיה נגע לקליטת העולים שהיו עלולים להיות לנטל על הקופה הציבורית, כגון חולים, אנשים עם מוגבלות וקשישים. בישיבת ממשלה באוגוסט 1949 הועלתה לפני חברי הממשלה הצעה לתת ליהודי אמריקה לפעול בשדה החברתי באמצעות ארגון הג'וינט. ראש הממשלה דוד בן־גוריון

82 דליה עופר, 'הגירה ועלייה: היבטים חדשים של מדיניות יהודית', **קתדרה**, 75 (1995), עמ' 162.

83 פרוטוקול הוועד המנהל, 14.9.1948, אג"ו, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 2148.

84 אם כי בהיקף קטן בהרבה בהשוואה למקובל טרם הקמת ארגוני הגג.

85 טיוטה של מחקר על אודות הישיבות, 19.6.1963, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, החברה למחקר כלכלי.

86 שאול, **פאר תחת אפר**, עמ' 151.

87 להרחבה בנושא ראו: Ronald W. Zweig, *German Reparations and the Jewish World: A History of the Claims Conference*, Westview Press, Boulder, CO 1987.

88 מעניין לציין ששמואל פסמן, שראה שהסכומים המתקבלים דרך גוף כמו JRSO עלולים להיעלם בתקציב השוטף, הציע לארגוני הישיבות לנתב את הכספים לקרן הלוואות לישיבות. ראו: מכתב מסורוצקין לגרינבאום, ג' באב תשי"ח, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, ועד הישיבות 1955-1959.

סבר שהפילנתרופיה היהודית האמריקנית יכולה לספק לממשלה סיוע רב־ערך. ואולם כמה שרים התנגדו להצעה בנימוק שהדבר עלול לפגוע בגיוס הכספים עבור הסוכנות והממשלה. המתנגדים להרחבת פעילות הג'וינט חששו שהדבר עלול להשפיע על חלקה של הסוכנות בכספי המגבית. על אף החששות קיבלה הממשלה החלטה לאפשר לג'וינט לפעול בישראל בשדה החברתי עבור אוכלוסיות העולים.[89] לצורך כך ייסד הג'וינט את תכנית מלב"ן (מוסדות לטיפול בעולים נחשלים) שבמסגרתה הוקמו מוסדות רפואה ורווחה.[90] משרד הג'וינט בישראל ניהל את המערך המורכב של מלב"ן באמצעות כוח אדם מצומצם. בד בבד המשיך הג'וינט בפעילותו למען הישיבות; הרב יעקב גולדמן[91] היה הממונה על תחום הישיבות.[92]

הג'וינט, שתמיכתו בישיבות נעשתה עד אז במתכונת חירום, ביקש להסדיר כעת את פעילותו בתחום זה. בבחינה שערך הארגון ב־1950 עלו כמה סוגיות מהותיות. נמצא שהישיבות שמצבן הכלכלי גרוע סובלות גם מניהול לקוי. נוסף על כך, התמיכה מתחלקת בין מספר רב של ישיבות, בכלל זה ישיבות קטנות, אף שאיחוד מוסדות היה מביא לחיסכון בעלויות. מקצת התלמידים היו מבוגרים בעלי משפחות גדולות, שקיבלו נתח גבוה מההקצבות של הג'וינט. היו בהם גם תלמידים שראו בישיבה מקור הכנסה וכדי לזכות בכפל מלגות חילקו את זמנם בין כמה ישיבות. תלמידי הישיבות עצמם לא הוכשרו לשום עבודה פרודוקטיבית שהייתה יכולה להפוך אותם לאזרחים מועילים, גם לא בתחומי הדת.[93] ועדת התרבות שלפניה הובאו הדברים גרסה כי יש לבחון לעומק נושאים אלו מתוך כוונה לייצר תכנית עבודה לפתרון הסוגיות שהועלו.[94] בעקבות זאת ייסד הג'וינט ועדה מייעצת שהורכבה מנציגי ארגוני הישיבות, אנשי הג'וינט והרבנים הראשיים.

לא כל ראשי הג'וינט היו תמימי דעים בנוגע לתמיכת הארגון בעולם התורה ההולך ונבנה במדינת ישראל. בדיון של הנהגת הג'וינט ב־1952 הביע חבר הוועד המנהל, ישראל ארווין גולדווסר (Goldwasser), את הסתייגותו מתמיכת הארגון בישיבות בישראל. לטענתו, תמיכה מהסוג שהג'וינט מספק לישיבות צריכה להיות באחריות המדינה. עוד טען גולדווסר שאין זה מתפקידו של הג'וינט לשמור על 'הרוח היהודית' במדינה היהודית, קל וחומר כשיש לישראל צרכים דחופים יותר.[95] גולדווסר, שהיה בעל ותק בעולם

89 פרוטוקול ישיבת הממשלה, 23.8.1949, ארכיון המדינה (להלן: א"מ).

90 להרחבה על מלב"ן ראו: יצחק בריק וחוה גולנדר (עורכים), **שליחות של חסד ואחוות אחים: סיפורו של מלב"ן־ג'וינט בישראל**, אשל, ירושלים תשס"ו; פנינה רומם, **מלב"ן: מוסד לטיפול בעולים נחשלים**, איתי בחור, זיכרון יעקב 2012.

91 טרם עבודתו בג'וינט היה הרב גולדמן רב צבאי בצבא הבריטי ואחר כך מזכירו של הרב הראשי הרצוג.

92 מכתב מפסמן לבוכמן, 5.7.1953, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, ועד הישיבות 1953-1956.

93 כגון שוחטים, מוהלים, מלמדים וכו'.

94 פרוטוקול ועדת תרבות, 21.11.1950, אג"ו, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 2166.

95 פרוטוקול ישיבת ועדת אדמיניסטרציה של הג'וינט, 5.2.1952, שם, תיק 1347.

הפילנתרופיה היהודית האמריקנית, החל את דרכו המקצועית כמורה במערכת החינוך הציבורית של ניו יורק.[96] הישיבות היו בעיניו, כמו בעיני רבים אחרים, לא יותר ממוסדות לימוד. כדי לגבש מדיניות בעניין הישיבות שלח הג'וינט לישראל ב־1952 את ד"ר יהודה שפירא (Shapiro), מנהל מחלקת החינוך של הג'וינט באירופה. שפירא זיהה שתי תפיסות: יש שראו בישיבות 'מוסד חינוכי' ויש שראו בהן 'דרך חיים'.[97] בהמלצותיו הדגיש שעל הארגון להשקיע בישיבות על יסוד התפיסה שמדובר במוסד חינוכי שהשהות בו מוגבלת בזמן. במסקנות שפרסם הציע לאפשר לימודים בישיבה רק עד גיל 25, למעט קבוצה קטנה של צעירים בעלי פוטנציאל מיוחד. בהגבלת הגיל ביקש שפירא להבטיח שהישיבה תהיה 'תחנה זמנית' שבסופה ישתלבו התלמידים במארג החיים הישראלי.[98] הצעתו של שפירא עוררה התנגדות רחבה בקרב ראשי הישיבות.

עם הקמת המדינה נתן ראש הממשלה ושר הביטחון דוד בן־גוריון לכ־400 תלמידי ישיבה פטור זמני מחובת הגיוס לצה"ל. דחיית הגיוס, שהחלה כהוראת שעה זמנית ומצומצמת, נעשתה ברבות השנים לנורמה קבועה.[99] הפטור משירות צבאי עקב לימודים בישיבה לא רק הגדיל את מספר התלמידים, אלא אף מנע עזיבה של תלמידים מחשש שיגויסו. יתר על כן, אם בעבר היו תלמידים שעברו למתכונת לימודים של חצי יום, הרי הרצון לזכות בפטור מגיוס גרם כעת לרבים להמשיך ללמוד יום לימודים מלא. ואם בעבר עזבו הצעירים את הישיבה והשתלבו בשוק התעסוקה, כעת נשארו תלמידים רבים סמוכים על שולחן הישיבה.[100] בשנת 1954 נפגשו ראשי הישיבות עם נציגי הג'וינט כדי להגיע להסכמה בנוגע להגבלת גיל התלמידים. ראשי הישיבות טענו בפגישה כי ההצעה לבחון את המשך דרכו של בחור ישיבה בגיל 25 אינה טובה מכיוון שכדי לקבוע אם התלמיד הוא בעל פוטנציאל נדרשות שנות לימוד רבות. הרב יחזקאל סרנא, ראש ישיבת חברון ומראשי ועד הישיבות, טען כי יש בעיסוק בסוגיה זו משום התערבות של הג'וינט בעניינים הפנימיים של הישיבות. משה בקלמן (Beckelman), מנהל פעילות הג'וינט מעבר לים, הסביר כי על סמך ניסיון מן הישיבות מחוץ לישראל הוא יודע שלא כל תלמיד בישיבה יכול להיות לרב.[101]

96 'Distinguished Jews of America', *The Hebrew Standard*, 26.1.1917

97 התפיסה שישיבה אינה מוסד חינוך אלא דרך חיים הוטמעה עמוק בחברה החרדית. ראו: פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 80-86.

98 דו"ח על הישיבות בישראל, 6.3.1952, אג"ו, אוסף ירושלים 1944-1952, תיק 620.

99 להרחבה ראו: מנחם פרידמן, 'על גיוס בחורי הישיבות', בתוך: יחזקאל כהן (עורך), **גיוס כהלכה: על שחרור תלמידי ישיבות מצה"ל, נאמני תורה ועבודה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 262-277; דפנה ברק־ארז, 'גיוס בחורי הישיבות: בין דילמת השפיטות לדילמת האזרחות', **מחקרי משפט**, כב, 2 (2006), עמ' 227-267.

100 מדיניות התמיכה של הג'וינט בישיבות, פרוטוקול פגישה בין פסמן לרבנים הראשיים בנושא הישיבות, ללא תאריך, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967.

101 'לימוד לשמה', ללא יצירת עתודה רבנית, הוא סוגיה בעלת שורשים עתיקים. להרחבה ראו: מרדכי ברויאר, **אוהלי תורה: הישיבה, תבניתה ותולדותיה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 384-389.

מטרת הסינון המוקדם הייתה לאפשר לבעלי יכולת גבוהה ליהנות מן התקציב המוגבל. בקלמן היה משוכנע שראשי הישיבה יסכימו, אבל גילה להפתעתו שלא זה המצב. ראשי הישיבה טענו שתהליך המיון והסינון נעשה באופן טבעי, ואילו ראשי הג'וינט ביקשו שיהיה אקטיבי כדי למנוע מבחורי ישיבה שנפלטים בגיל מבוגר להישאר ללא אופק כלכלי.[102] לאחר משא ומתן בין הצדדים הוחלט להעלות את גיל תלמידי הישיבה הנתמכים לגיל 30.[103] הג'וינט הציע לקדם הכשרה תעסוקתית, אבל ההצעה עוררה התמרמרות בקרב ראשי הישיבות, שראו בהכנסת לימודי חול לישיבות הפרה בוטה של רוח המקום.[104]

הזינוק במספר הישיבות ובמספר התלמידים, לצד ריבוי בקשות הסיוע שהחלו לזרום לג'וינט, חייבו היערכות מחודשת. פסמן פנה אפוא להנהלה בניו יורק, ביקש לדעת מהן היכולות הכלכליות של הארגון ולקבל הנחיות ברורות בדבר תמיכה במיזמים חדשים.[105] בשנת 1954 החליטה ועדת התרבות על הקמת מחלקה מיוחדת שתטפל בישיבות.[106] המנהל שנבחר היה הרב ד"ר אהרן גרינבאום (Greenbaum), חבר סגל בישיבה יוניברסיטי, ששימש בארצות הברית גם רב קהילה.[107] לאחר קבלת התפקיד עבר גרינבאום להתגורר בישראל. עם כניסתו לתפקיד הוא שלח מכתב לכל ראשי הישיבות שקיבלו תמיכה. במכתבו בישר על פתיחת המחלקה החדשה וקרא להם להשיא לו עצות בנוגע לצורת ההתנהלות של הג'וינט בטיפולו בישיבות.[108] הוא נכנס לתפקיד בתקופה סוערת מבחינת היחסים בין הג'וינט לישיבות הנתמכות על רקע רצונו של הג'וינט להעביר רפורמה בנושא גיל התלמידים. אך על אף הביקורת של הישיבות שררו בינן ובין הג'וינט יחסים של כבוד הדדי, שלא כמו היחסים בין הג'וינט ובין הקהילות האורתודוקסיות באירופה, ובעיקר בין הג'וינט ובין ועד ההצלה. כמה סיבות לדבר: ראשית, רוב אנשי המקצוע מטעם הג'וינט שטיפלו בנושא הישיבות בישראל הכירו מקרוב את עולם הישיבות; שנית, היה שיתוף פעולה הדוק בין הג'וינט ובין הרבנים וארגוני הישיבות; ושלישית,

102 מדיניות התמיכה של הג'וינט בישיבות, סיכום פגישה, 18.1.1954, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967.

103 עוד הוחלט שהג'וינט יקים ועדה מיוחדת בשיתוף הישיבות, שתאשר לתלמידים מצטיינים להמשיך ללמוד גם לאחר גיל 30. הוחלט גם שתלמידי ישיבה שבעת קבלת ההחלטה כבר היו בני יותר מ־40 ימשיכו לקבל תמיכה. מכתב מפסמן לרב הרצוג, 29.11.1955, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, ועד הישיבות 1955-1959.

104 הדיון על לימודי חול בישיבות אינו חדש כמובן. לדוגמה: סיפור סגירתה של ישיבת וולוז'ין בעקבות החובה להכניס לימודי חול. ראו: שאול שטמפפר, **הישיבה הליטאית בהתהוותה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ה, עמ' 216-225.

105 מכתב מפסמן לבוכמן, 5.7.1953, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, ועד הישיבות 1953-1956.

106 פגישה של ועדת תרבות ודת, 11.10.1954, שם, אוסף ניו יורק 1945-1954, תיק 2170.

107 יהושע ביצור, 'עמוד על מילה אחת', **מעריב**, 28.4.1963.

108 מכתב מגרינבאום, 8.11.1955, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, פרוטוקולים של ישיבות רבנים.

שלא כמו ועד ההצלה באירופה, ועד הישיבות לא פנה ישירות לפדרציות בארצות הברית ללא הסכמת הג'וינט.[109]

פעולות הג'וינט לעידוד תעסוקה ולסיוע בתזונה וברפואה בקרב תלמידי הישיבות

הישיבות הלכו וגדלו מבחינה מספרית ובסוף שנות החמישים עמדו לפני משבר כלכלי. ועד הישיבות תלה את הקשיים הן בקושי לגייס כספים בשל המגבית הן בקליטת העולים בישיבות. עוד סיבות היו חוסר יכולתן של משפחות התלמידים לממן את שכר הלימוד והעלייה ביוקר המחיה.[110] מנתוני ועד הישיבות עולה שבשנת 1951 למדו בישיבות 3,000 תלמידים רווקים, ואילו בשנת 1959 הגיע מספרם ל־6,000.[111] בשנת 1957 החליטה אגודת הרבנים לצאת למגבית גיוס מיוחדת בארצות הברית לטובת הישיבות בישראל.[112] ראשי הג'וינט ראו במהלך הזה פגיעה בפעילות המגבית. בפנייה שנשלחה לוועד הישיבות התבקשו ראשיו לפנות לאגודת הרבנים כדי לעצור את המגבית. הג'וינט הבהיר לישיבות שצמצום הכספים המגיעים מהמגבית פירושו פגיעה בכספים שיגיעו לישיבות עצמן.[113] ועד הישיבות פירש את פניית הג'וינט להפסקת המגבית כאיום ופנה בדחיפות לאגודת הרבנים כדי שיפסיקו את גיוס הכספים. חלק נכבד מתקציב הישיבות הגיע מתרומות של בעלי הון מיהדות התפוצות, בעיקר מקרב יהדות אמריקה. ועד הישיבות התלונן שהקצבות הג'וינט אינן מספקות אלא 15-20 אחוזים מתקציב הישיבות, אבל בגלל המגבית הן מתקשות לגייס סכומים נוספים. עם זאת, בגלל חשיבות שיתוף הפעולה בין הישיבות ובין הג'וינט צמצמו ראשי הוועד את היקף פעילותם בתחום גיוס הכספים בקרב יהודי אמריקה.[114]

הגידול בצורכי הישיבות, והקושי של הג'וינט להגדיל במידה ניכרת את המשאבים המוקצים להן, הובילו לשינוי מדיניות בעניין גיוס הכספים. בראשית שנות השישים הציע הרב יונג לוועד הישיבות לשגר לארצות הברית משלחת שתיפגש עם הפדרציות והקהילות. מטרת המשלחת הייתה לקדם גיוס כספים נוסף למען הישיבות. הרב יונג ייחס למסע הגיוס חשיבות לא רק עבור הישיבות, אלא גם עבור הציבור באמריקה, שייחשף ישירות לעולם התורה הישראלי.[115] הג'וינט נתן את הסכמתו וביקש לסייע למשלחת בקשריו. עם זאת,

109 להרחבה על המתיחות בין הג'וינט לוועד ההצלה ראו: לופו, **ועד ההצלה**, עמ' 52-67.

110 מכתב מסורוצקין לגרינבאום, י"ג אלול תשי"ח, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, פרוטוקולים של ישיבות רבנים.

111 מכתב מוועד הישיבות לגרינבאום, א' טבת תשי"ט, שם.

112 התחרות בין ישראל לאמריקה על המשאבים הייתה מצומצמת, שכן המגבית חייבה מראש להשאיר 15 אחוזים מהתקציב לפעילות בארצות הברית. ראו: Stock, *Partners & Pursestrings*, p. 149.

113 מכתב מפסמן לוועד הישיבות, 3.1.1957, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, ועד הישיבות 1955-1959.

114 מכתב מוועד הישיבות לפסמן, ח' בשבט תשי"ז, שם.

115 מכתב מניו יורק לגרינבאום, 1.4.1962, שם, ועד הישיבות 1961-1963.

הבהיר הג'וינט שבשל הרגישות של המגבית יוכל הארגון לסייע רק מאחורי הקלעים.[116] ואולם תועלתם של מבצעי הגיוס הייתה מוגבלת, שכן ההיתכנות הכלכלית של הפעלת הישיבות החרדיות לא הייתה בת־קיימא.[117]

הניסיון של הג'וינט לשלב בלימודים בישיבה הכשרה תעסוקתית נועד להצביע על אפיק שיסייע לישיבות להפוך למוסדות בני־קיימא. כדי לעודד הכשרה תעסוקתית בקרב בני הישיבות הקים הג'וינט קרן לתפקידים מיוחדים. מטרת הקרן הייתה לתמוך בתכניות להכשרה תעסוקתית בישיבות וכן בתלמידי ישיבה בעלי יכולת מיוחדת להיות לגדולי הדור.[118] נראה שהצמדת התמיכה בעילויים להכשרה תעסוקתית[119] נועדה לסייע לראשי הישיבות להסכים למהלך. כדי להנמיך את הלהבות הסביר גרינבאום שיש דרישה להכשרת רבנים ודיינים ויהיה אפשר לקדמה באמצעות הקרן. עוד הוא טען שהג'וינט מבקש לדאוג גם לאוכלוסייה שמעוניינת לשלב חינוך ישיבתי עם חינוך מקצועי.[120] אפשר לטעון שאחת האוכלוסיות שאליה כיוון גרינבאום את דבריו הייתה בני עדות המזרח שנקלטו בשנים ההן בישיבות האשכנזיות. על פי האתוס הליטאי, בני ישיבה ממיתים עצמם באוהלה של תורה;[121] לעדות המזרח, לעומת זאת, היה יחס חיובי לשילוב בין עבודה לתורה.[122] ראשי הישיבות האשכנזים, שחששו שחינוך מקצועי יקרוץ להורים הספרדים, ניסו אפוא להשפיע על ההורים הספרדים לשנות את תפיסתם כך שישאפו שילדיהם יתמסרו לתורה בלבד.[123] ראשי הישיבות סברו ש'לימוד לשמה' הוא המפתח ליצירת גדולי תורה מעדות המזרח; בג'וינט, לעומת זאת, סברו שהדרך הנכונה היא תכנית הכשרה ייעודית לרבנות.[124]

הג'וינט לא ראה בישיבות רק מוסד חינוכי בעל תכלית, אלא גם מוסד קהילתי בעל צרכים סוציאליים. לכן כבר משנות הארבעים סייע הג'וינט לישיבות בארץ ישראל בתחום

116 מכתב מגרינבאום לרב גרין, 20.11.1963, שם.

117 להרחבה על המשבר הכלכלי המובנה במודל הישיבתי ראו: נסים ליאון, **חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תש"ע, עמ' 59-60.

118 פרוטוקול פגישה של ועד הישיבות עם גרינבאום, י"ט חשון תשי"ח, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, ועד הישיבות 1955-1959.

119 הכשרה תעסוקתית יכולה לכלול לצד מקצועות דתיים גם מקצועות כמו הוראה. במִפקד שבדק תלמידי ישיבה שעזבו את הישיבות מ־1951 עד 1955 נמצא שרוב התלמידים בחרו לעסוק בהוראה, בפקידות ובמסחר. מפקד תלמידי הישיבות, י"א אלול תשט"ו, שם.

120 סיכום דברים, 8.4.1957, שם.

121 להרחבה על הגישה הליטאית ראו: נורית שטדלר, 'קודש וחול בתפיסת העבודה: המקרה של האורתודוכסיה היהודית בישראל', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2001.

122 להרחבה על יחסם של בני עדות המזרח לתעסוקה ולהשוואה לגישה האשכנזית ראו: יעקב לופו, **מפנה בחברה החרדית: הכשרה מקצועית ולימודים אקדמיים**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים 2003.

123 ישיבת רבנים, 1955, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967, פרוטוקולים של ישיבות רבנים.

124 תכנית להכשרה תעסוקתית של הג'וינט, ללא תאריך, שם, לימוד מקצוע 1963-1967.

התזונה. הוא תמך בהקמתם ובשיפוצם של מטבחים, בכלל זה רכישת ציוד מטבח מודרני; שלח לישיבות תזונאיות מטעם מלב"ן, שסיפקו להן הנחיות בנוגע להיגיינה ולאיכות המזון המוגש לתלמידים; וסיפק חומרי גלם, בעיקר מהקצאות שהתקבלו מממשלת ארצות הברית.[125] ואולם מצוקת תלמידי הישיבה חרגה מגבולות המוסד. גם משפחות האברכים סבלו מעוני. לכן הוחלט להקים בירושלים צרכנייה שתספק לאברכים ולבני משפחתם



תלמיד ישיבה במטבח של ישיבת 'עץ חיים', שהציוד בו סופק על ידי מלבן־ג'וינט,
לצד מצרכים שהתקבלו ממשרד החקלאות האמריקני, 1964
באדיבות ארכיון הג'וינט

125 רשימת דרכי העזרה של הג'וינט לישיבות, ללא תאריך, שם, פרוטוקולים של ישיבות רבנים. מעניין לציין שבתקופת הצנע נתקל הניסיון של הג'וינט לסייע לישיבות בהתנגדות מצד הממשלה. ראו: מכתב ממנהל אגף המזון לרב סורוצקין, 10.2.1952, א"מ, ועד הישיבות בא"י, המרכז בירושלים 1948-1955.

מוצרי מזון בעלות מופחתת, ולעתים אף בחינם.[126] הג'וינט ניסה להשיג גם מוצרים אחרים, כמו בגדים ונעליים, בעלות מופחתת ולפעול גם לשיפור בריאותם של התלמידים.[127]

אחרית דבר

בגלל מצבה החברתי־כלכלי של הקהילה החרדית בישראל התקשו ההורים להשתתף בעלויות האחזקה של ילדיהם בישיבות. בישיבות החרדיות שהוקמו בישראל לא הגיע שיעור ההכנסות משכר לימוד ליותר מחמישה אחוזים מהתקציב הכולל.[128] אך מכיוון שהקהילה עצמה ייחסה חשיבות רבה ללימוד תורה היא הפעילה מערך שלם של גיוס כספים שנועד לאפשר לבני הישיבות ללמוד בהן בחינם. רוב הישיבות שפעלו בארץ ישראל לאחר תקופת השואה סבלו מתשתיות גרועות ומתנאי תברואה ירודים. אנשי הג'וינט שביקרו בישיבות התרשמו לרעה ממצב התזונה ומתנאי המחיה של התלמידים. כבר מראשיתה לא הייתה ההיתכנות הכלכלית של הפעלת הישיבות בישראל בת־קיימא. וככל שגדל מספרם של תלמידי הישיבה, כך התקשו המוסדות לספק את המשאבים הדרושים.

בשנות השבעים החל תור הזהב של מדיניות הרווחה בישראל והוא התבטא בין השאר בהגדלת קצבאות הילדים.[129] ואולם בעבור האוכלוסייה החרדית נקודת המפנה הייתה הבחירות של 1977. בעקבות הצטרפותן של המפלגות החרדיות לקואליציה גדלה התמיכה הממשלתית בישיבות. ובשנים שבהן גדלה התמיכה הממשלתית הלכה וקטנה תמיכת הג'וינט בפרויקט הישיבות עד שבשנת 2002 הוא נסגר רשמית. בו בזמן, הגביר הג'וינט את מעורבותו בתחום של תעסוקת חרדים והקים למשל את פרויקט תנופה בתעסוקה (תב"ת), שמתמקד בין היתר בשילוב החרדים בשוק התעסוקה.[130] בחינת השינויים בתמיכת הג'וינט בישיבות מאז הקמתו מלמדת על התמורות המקצועיות שחלו בו. ככל שהג'וינט

126 תחילה הג'וינט עצמו הוא שהפעיל את הצרכנייה, אך אחר כך היא הועברה לניהול מלא של ועד הישיבות.

127 ב־1960 ערך מלב"ן בשיתוף קופת חולים לאומית סקר בקרב כ־500 תלמידי ישיבה ובני משפחותיהם בני 5-30. ממצאי הסקר הראו שבהשוואה לשאר האוכלוסייה, תלמידי הישיבות ובני משפחותיהם היו חיוורים, רזים, קטנים וסבלו מבעיות ראייה, מחלות ריאה וקשיי שמיעה. הג'וינט הקצה באמצעות מלב"ן כספים להקמת קרן ייעודית לטיפול רפואי בבני הישיבות. נוסף על כך תמך בהקמת קופת חולים ובתי הבראה לבני הישיבות. ראו: מלב"ן־ג'וינט מגיש שירותים רפואיים לבני הישיבות, 4.5.1960, אג"ו, חומר שטרם קוטלג, אוסף ירושלים 1953-1967.

128 Avraham A. Kessler, 'Financing Jewish Education: Yeshivot and Universities in Israel', *Jewish Education*, 53, 3 (1984), p. 41

129 להרחבה ראו: מיכל קורא, 'תור הזהב של מדינת הרווחה בישראל', בתוך: עופר שיף ואביבה חלמיש (עורכים), **ישראל 1967-1977: המשכיות ומפנה (עיונים**, סדרת נושא, 2017), עמ' 159-184.

130 בנוגע לכלל פעילות ג'וינט ישראל בחברה החרדית ראו בפרסום של ג'וינט ישראל: חוה אולמן, **פעילות ג'וינט ישראל במגזר החרדי: תכניות, יוזמות ושיתופי פעולה**, ג'וינט ישראל, ירושלים 2011.

הלך והתמקצע בתחום החברה, כך הוא פעל ביתר שאת לסייע לישיבות להיות למוסדות בני־קיימא. 'השמיכה הקצרה' של הארגון תורגמה לניסיון למקסם את ההשקעה, כלומר לא הסתמך רק על סיוע כספי. הג'וינט ראה בתלמיד הישיבה חלק מהחברה החרדית ובישיבה החרדית ערוץ להעניק לו מענה רחב. מחקרים עתידיים שיעסקו בפעילות הג'וינט למען הישיבות בישראל יוכלו להעמיק את ההבנה של תרומת הארגון לקיומה של חברת הלומדים – חברה שהצליחה להתקיים על אף הקשיים הגדולים שהתמודדה עמם.

חרדיות מודרנית בישראל:
מבטים על הפילנתרופיה היהודית באמריקה

אופיר עבו, לי כהנר

תקציר

נושא מאמר זה הוא הזהות החרדית בת זמננו כפי שהיא משתקפת בדימויים ובייצוגים של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית בעיני המנהיגות האזרחית החרדית החדשה בישראל. מתוך הדימויים והייצוגים האלה, אנחנו משרטטים את גבולותיה הסימבוליים של חרדיות מודרנית ישראלית באמצעות ניתוח של ראיונות עם עשרה מנהיגים חדשים, נציגים של ארגונים אזרחיים הפועלים בחברה החרדית ושל תצפית משתתפת במפגש בין נציגים של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה לנציגים של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית בישראל.

גבול סימבולי ראשון קשור לדיאלקטיקה של שימור ושינוי: לצד הכרה בצורך בשינוי החברה החרדית, שצפוי שיבוא מתוכה עצמה, המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מייחסת חשיבות רבה לשימור התרבות החרדית.

גבול סימבולי שני נוגע לדיאלקטיקה של רצון להשתלב בחברה הישראלית לצד שאיפה להכרה בייחוד התרבותי של החרדים. למרות מאפייניה הייחודיים, תרומתה של החברה החרדית לישראל חשובה בעיני המנהיגות האזרחית החרדית החדשה לא פחות מתרומתה של כל קבוצה חברתית אחרת.

בגבול הסימבולי השלישי באה לידי ביטוי הדיאלקטיקה של בידול מול שותפות: מחד גיסא הסתייגות עקרונית מהיהדות הליברלית־פרוגרסיבית של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית, ומאידך גיסא רצון ונכונות לשתף עמה פעולה למען מטרות משותפות.

מחקר זה זורע אור חדש על הזהות החרדית המודרנית על ידי בחינת האופנים שבהם דימויים של התפוצה בעיני המנהיגות האזרחית החרדית החדשה בישראל משרתים את עבודת הגבול של אותה קבוצה בחברה שבמולדת.

מילות מפתח: גבולות סימבוליים, החברה החרדית, יהדות ליברלית, ישראל, פילנתרופיה יהודית־אמריקנית

* אנחנו מודים למתן סנדלר על עזרתו באיסוף הנתונים למחקר זה.

מבוא

בעשור האחרון נערך בשיח האקדמי והציבורי דיון ער על החברה החרדית, השינויים שחלים בה ומשמעותם לחברה הישראלית (בן־עמי 2020; זיכרמן וכהנר 2012; כהנר 2020). במאמר זה אנו בוחנים את הזהות החרדית בת זמננו בעזרת המבטים של המנהיגות האזרחית החדשה בחברה החרדית בישראל על הפילנתרופיה היהודית באמריקה. אף שהמידע על מנהיגות זו מועט יחסית, היא מושכת תשומת לב הן בשדה האקדמי הן בשדה הציבורי בשל פוטנציאל השפעתה לא רק על הציבור החרדי אלא גם על החברה הישראלית בכללה (אסבן ובכר־כהן 2020: 29). מטרתנו במאמר איננה אפוא לנתח את פעולתה של המנהיגות החרדית החדשה בשדה האזרחי וגם לא את יחסיה עם הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית, אלא להבין את החרדיות בת זמננו באמצעות הדימויים והעמדות שלה כלפי יהדות אמריקה, שבמקרה דנן מיוצגת על ידי הפילנתרופיה. בניסוח אחר: הייצוגים של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית, כפי שהם באים לידי ביטוי בשיח של המנהיגים האזרחים החרדים החדשים, משמשים אותנו לשרטוט הגבולות הסימבוליים של החברה החרדית שנמצאת כיום תחת מכבש לחצים ושינויים תרבותיים, כלכליים ופוליטיים. בתגובת נגד לשינויים אלה יש מי שפועלים לשמר את 'חברת הלומדים' (פרידמן 1991), שנחשבת לבסיס הערכי והמוסדי של הזהות החרדית. אחרים רואים בשילוב החברה החרדית בחברה בישראל בפרט ובעולם היהודי בכלל, יסוד חשוב בהתמודדות עם הכוחות והאתגרים שעמם היא מתמודדת.

החברה החרדית עוברת תמורות ניכרות בשנים האחרונות ותגובותיה לתמורות אלה זכו להתייחסות נרחבת במחקר האקדמי ובשיח הציבורי (בן־עמי 2020; בראון 2017, 2021; זיכרמן 2014; זיכרמן וכהנר 2012; ליאון 2017; קפלן 2007; קפלן וסיוון 2003; קפלן ושטדלר 2012; שלג 2000). בדור הראשון והשני של החברה החרדית בישראל, משנות השישים של המאה הקודמת ועד תחילת שנות האלפיים היא התאפיינה בקולקטיביות פעילה שמטרתה הייתה בניין חברת הלומדים החרדית (פרידמן 1991). מתחילת שנות האלפיים אפשר לזהות בחברה החרדית תהליכים של חיבור בין אורח חיים חרדי מסורתי לאורח חיים יצרני וסגנון חיים אישי המשולב בחיים החרדיים והכלל־ישראליים. במקום 'או־או' התפתחה תרבות של 'גם וגם' בדרגות שילוב שונות ובתחומי חיים מגוונים (זיכרמן וכהנר 2012). כך, לצד ציר ההשתלבות מול התבדלות, נוסף בעשור האחרון ציר שמציב את החברה החרדית על הרצף שבין שמרנות למודרניות (כהנר 2020). המגמה המוקדמת התאפיינה ברצון של החברה החרדית להסתגר מפני החברה החילונית הסובבת אותה, ואילו המגמה המאוחרת מסמלת את השתלבות החברה החרדית בחברה בישראל תוך כדי התמודדות עם לחצי המודרניזציה הפועלים עליה.

על מנת לברר את גבולות הזהות החרדית המודרנית, אנחנו בוחנים במאמר זה את דימוייה וייצוגיה של הפילנתרופיה היהודית באמריקה (צד התפוצה) בעיני המנהיגות האזרחית החרדית החדשה בישראל (צד המולדת). לשם כך נעשה שימוש בפריזמת המבטים, שלפיה האופן שבו שחקנים וארגונים במולדת תופסים את עמיתיהם בתפוצה עשוי ללמדנו על תהליכים של עיצוב זהות המתרחשים בקרב קבוצות חברתיות במולדת

(עבו וציון־וולדקס 2020: 35; Abu 2022; Asscher and Shiff 2020). כך, באמצעות 'עבודת גבול' (boundary-work),[1] נשרטט את הגבולות הסימבוליים של הזהות החרדית בת זמננו תוך כדי התמקדות במתחים שדרכם מתמודדת המנהיגות האזרחית החרדית החדשה עם האתגר של היהדות הליברלית, המיוצגת במאמר זה על ידי הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית. חשוב לציין שהתייחסותנו ליהדות החרדית (וליהדות הליברלית, אם כי היא אינה מוקד המאמר הנוכחי) היא כאל קטגוריה של זהות ולא כקבוצת זהות. זוהי הבחנה חשובה מכיוון שהיא מאפשרת לנו הבנה מעמיקה יותר של התהליכים הזהותיים העוברים על החברה החרדית בשנים האחרונות. הסוציולוג האמריקני רוג'רס ברובייקר מציע הבחנה בין שני מונחים: 'קיבוציות' (groupism) ו'קבוצתיות' (groupness). קיבוציות משמעה שלקבוצה יש 'מהות' ו'אינטרסים' קבועים ובלתי משתנים, ומהם אפשר לגזור את זהותה; 'קבוצתיות' רואה בזהות קולקטיבית קטגוריה חברתית שגבולותיה משתנים תדיר והם תוצאת משא ומתן דינמי ודיאלקטי בין קבוצות ותתי־קבוצות שונות (Brubaker 2004: 37). באמצעות המונח 'קבוצתיות', טוען ברובייקר, אפשר לזהות בבירור את קווי המחלוקת וההסכמה בין קבוצות חברתיות שונות ובתוכן, ולנתח את הזהות הקולקטיבית כתהליך דינמי, פרי יחסי גומלין בין ארגונים בעלי יומרה לייצג את 'הקבוצה' (שם: 11). במאמר זה אנחנו מתמקדים בקבוצתיות החרדית המודרנית שכן קשה מאוד לזהות את החברה החרדית בת זמננו עם מהות מסוימת ואינטרסים קבועים מראש. השינויים הפוליטיים, התרבותיים והכלכליים שחברה זו עוברת בשנים האחרונות (כהנר 2020: 22), ביחד עם גידולה הדמוגרפי (מלאך וכהנר 2022), הרחיבו מאוד את גבולות 'הליבה החרדית' ולפיכך יוצרים ריבוי ומגוון של קולות ועמדות בחברה זו.

בחינת הדימויים והייצוגים של הפילנתרופיה היהודית באמריקה בעיני מנהיגים בחברה האזרחית החרדית החדשה פותחת לטענתנו צוהר להבנת הקבוצתיות החרדית המודרנית בישראל. נפתח בתיאור היסטורי ועכשווי של היחסים בין ישראל ליהדות אמריקה, שני המרכזים היהודיים הגדולים בעולם. נמשיך במתן רקע קצר על המנהיגות האזרחית החרדית החדשה, ונתאר את המקורות ששימשו אותו ואת תהליכי איסוף המידע לצורך המאמר. לאחר מכן נעבור לניתוח המבטים של המנהיגות החרדית בישראל על הפילנתרופיה היהודית באמריקה כדי לבאר את הגבולות הסימבוליים של החרדיות בת זמננו, כפי שמנהיגות זו רואה אותם. על פי הניתוח במאמר זה הגבולות הסימבוליים של החברה החרדית וביטוֵיהם בשיח של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מתעצבים באופן דינמי ודיאלקטי. מנהיגות זו שואפת לשמר את החברה החרדית, ערכיה ואורחות חייה, ולצד זאת מבקשת לשלב את החרדים בחברה הישראלית כחברים שווים ולגיטימיים ללא צורך או הכרח להשיל מעליהם את מאפייניהם התרבותיים הייחודיים. החלק המסכם יכלול דיון על המסקנות ותובנות למחקר עתידי.

1 'עבודת גבול' הוא כלי אנליטי שפיתחו הסוציולוגית מישל למונט ועמיתיה, והוא מיושם בתחומי מחקר מגוונים במדעי החברה. על כלי זה ראו: Lamont and Molnár 2002; Pachucki, Pendergrass and Lamont 2007.

בין ישראל לאמריקה: היירכיות וגבולות סימבוליים

יהדות אמריקה, הקהילה היהודית הגדולה והחזקה ביותר בתפוצות, תומכת פוליטית וכלכלית במדינת ישראל לפחות מאמצע המאה ה־20 (Sherzer 2019). לפילנתרופיה היהודית־אמריקנית היה, ועדיין יש, תפקיד מרכזי בתמיכה זו. בעשורים האחרונים מתחוללים שינויים עמוקים בהרכב הדמוגרפי, האתני, הדתי והתרבותי של יהדות אמריקה, ואלה משפיעים על הקשר עם מדינת ישראל ועם החברה הישראלית.[2] תהליכי הגיוון התרבותי, הדתי והחברתי של יהדות אמריקה משפיעים על הקשר עם ישראל ולא זו בלבד אלא גם מחוללים שינוי מבני בפילנתרופיה היהודית באמריקה – ממבנה ריכוזי, שהתבסס על ארגונים קהילתיים דוגמת הפדרציות השונות, למערכת מבוזרת הכוללת ארגונים קהילתיים, ארגוני ידידים, ארגונים המשמשים צינורות להעברת כספים וקרנות פרטיות. כל אלה פועלים בד בבד בתוך הקהילה ומחוץ לה (שאול בר ניסים 2018: 143; Berman 2017, 2020). לצד העלייה הניכרת בעשורים האחרונים בגיוס תרומות ובהיקפן מארגונים יהודיים למטרות שונות, יהודיות ולא־יהודיות כאחד, החלה בשנת 2008 האטה במתן תרומות למטרות ישראליות וירידה בחלקן היחסי של התרומות למטרות ישראליות מכלל התרומות שחולקו על ידי הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית (שאול בר ניסים שם: 152). מגמה זו משקפת גישה ביקורתית יותר מאשר בעבר של הארגונים הפילנתרופיים השונים כלפי מדיניות ישראל וכלפי החברה הישראלית, ואף שינוי בדפוסי התרומות ודגש רב יותר מבעבר על תרומות לארגונים הפועלים בערים גדולות בישראל, בייחוד בירושלים, שם פועלים ארגונים רבים של החברה האזרחית החרדית (שם: 151). העברת התרומות לישראל מבטאת ביטוי ישיר את המבנה ההולך ומשתנה הן של יהדות אמריקה הן של החברה בישראל, ואת הקשר ביניהן, שאף הוא הולך ומשתנה.

היחסים בין ישראל ליהדות אמריקה עוצבו ברוח ההבנות מאוגוסט 1950 בין דוד בן־גוריון ליעקב בלאושטיין, שהיה מנהיגו של הוועד היהודי־אמריקני (AJC) – הארגון שייצג אז את השכבה העשירה הלא־ציונית של יהודי אמריקה – ולפיהן מדינת ישראל תהא מחויבת לקיומן ולחיזוקן של קהילות יהודיות בתפוצות, והן מצדן התחייבו לתמוך בישראל כלכלית ופוליטית. ההנהגות של שני המרכזים היהודיים הגדולים בעולם הסכימו גם על מדיניות הדדית של אי־התערבות בענייניה הפנימיים זו של זו. אף על פי כן, כל שנות קיומה של המדינה ניסו יהודי ארצות הברית להתערב בסדר היום הציבורי בישראל, ומנהיגים ישראלים ניסו להתערב בענייניה הפנימיים של יהדות אמריקה.[3] על כל פנים, להבנות

2 הקשר הזה, שממשיך להיות הדוק גם כיום, עומד בשנים האחרונות בצֵל של מחלוקות שונות, כגון: סידורי תפילה בכותל, מקוואות, גיור והשתתפות במועצות הדתיות. מחלוקות אלה הן חלק משיח רחב יותר על המתחים שבין היהדות הליברלית באמריקה ובין מדינת ישראל. שיח זה נוגע גם בשאלות כמו מדיניות ישראל כלפי הפלסטינים, העימות עם ממשלים דמוקרטיים, החיבור למפלגה הרפובליקנית ולימין האמריקני ועוד.

3 תודה לקורא־ת האנונימי־ת שהאיר־ה את עינינו לסוגיה זו.

אלה היה תפקיד חשוב בתהליך בינוי האומה שהוביל בן־גוריון, כפי שטוענים עופר שיף, עדי שרצר וטליה גורודס (Shiff, Sherzer, and Gorodess 2020). הן אפשרו למנהיגי המדינה לאמץ גישה כפולת פנים כלפי היהודים באמריקה: מחד גיסא לבסס ולהעמיק את ההיירכיה הסימבולית לטובת היהודים החיים בישראל ומאידך גיסא להתחשב בצרכים ובאינטרסים של יהודי אמריקה (והמערב בכלל) בקביעת הגבולות של הזהות הקולקטיבית הישראלית (ראו אצל הרצוג 2020).

התמורות התרבותיות, הפוליטיות והחברתיות הן בקרב היהודים באמריקה הן בקרב היהודים בישראל הביאו בשנים האחרונות לחשיבה מחדש על אופי הזיקות בין הקהילות היהודיות הגדולות בעולם, ובתוך כך הוצע המונח 'עמיות יהודית' כמאפיין של היחסים בין ישראל ליהודי התפוצות (בר־חנן 2020). איש הרוח היהודי־אמריקני מרדכי קפלן טבע את המונח הזה בספרו *Judaism as a Civilization* (יהדות כציוויליזציה), כדי לספק מסגרת זהות המאפשרת ליחידים להישאר 'יהודים' – גם אם בחרו לא לאמץ בפועל את ה'יהדות' שספגו במשפחה ובקהילה שבהן גדלו והתחנכו (Kaplan [1934] 1957). קפלן הציע הבחנה בין דת יהודית לעמיות יהודית מאחר שהרוב המכריע של היהודים במדינות מערביות מפותחות כבר התרחקו מהדת ומהמסורת היהודית. עוד הוא טען כי מכיוון שמושג הלאומיות היהודית מזוהה עם הציונות ומדינת ישראל, עשוי רעיון העמיות היהודית לאפשר ליהודים להזדהות עם העם היהודי, אך לא בהכרח עם הלאומיות היהודית או עם הדת היהודית (שביניהן יש קשר הדוק) או שתיהן גם יחד. הגדרות עדכניות יותר של עמיות יהודית מתמקדות בחיזוק הלכידות של העם היהודי תוך כדי חיזוק תחושת האחריות ההדדית מעל ומעבר לגבולות הלאומיים (Pianko 2015). במסגרת העמיות היהודית החדשה, היחסים בין היהודים בישראל ליהודים בתפוצות אמורים להיות שוויוניים, היירכיים פחות, מתוך הכרה מהותית בתרבותן של הקהילות היהודיות ברחבי העולם לא רק בהיותן משאב דמוגרפי, כלכלי ופוליטי עבור מדינת ישראל (הכהן־וולף והורנצ'יק 2014). אף על פי כן בפועל ישראל מקדמת בתפוצות תפיסה של עמיות יהודית שבמרכזה עומדת מדינת ישראל (Abramson 2019).

הפופולריות הגוברת של המושג עמיות היהודית מסמלת את המהפך שחל בשיח הזהות הקולקטיבית של ישראל בעשורים האחרונים. הכוונה למעבר מדגש על ציונות לדגש על יהודיות כבסיס ערכי ותרבותי משותף לחברי וחברות הקבוצה הדומיננטית בישראל (קימרלינג 2004; פלד ושפיר 2005; Peled and Peled 2018). בעקבות מהפך זה התארגן המאבק סביב זהותה היהודית של ישראל לאורך קווי השסע הדתי-חילוני (כהן וזיסר 2003). אולם המחלוקת לכאורה בין יהודים חילונים לדתיים מסתירה את ההסכמה הרחבה הקיימת ביניהם על צביונה היהודי של ישראל (קימרלינג 2004; Shenhav 2007), וכן את העובדה שביהדות קיים קשר גורדי בין דת ללאום (גודמן ויונה 2015). יתר על כן, היהדות האורתודוקסית נחשבת בעיני רוב הישראלים היהודים לא רק כיהדות האותנטית האולטימטיבית (Don-Yehia 2005: 157), אלא היא גם מוטמעת בחוקים, במוסדות ובסמלים של מדינת ישראל (בן־פורת 2016). לעומת זאת בקרב יהודי אמריקה, הקהילה

היהודית הגדולה ביותר בעולם מחוץ לישראל, רק תשעה אחוזים מזדהים עם היהדות האורתודוקסית, ואילו הרוב מזדהים עם זרמים יהודיים לא־אורתודוקסיים, כמו היהדות הקונסרבטיבית והיהדות הרפורמית (Pew 2021).

התחזקות היהודיות בזהות הקולקטיבית של ישראל מאז 1977 הביאה להשתלבות הולכת וגוברת של חרדים במוסדות השלטון, הן ברמה הארצית והן ברמה המקומית (בראון 2022), ובכך תרמה להתחזקותן של תחושות השייכות לעם ולמדינה בקרב חרדים, בעיקר צעירים (ענבי 2020). ה'ישראליזציה' של חלקים בחברה החרדית הביאה בשנים האחרונות להזדהותם עם מחנה הימין השמרני (כהנר 2020: 240) ואף לנטילת חלק פעיל במאבק נגד מגמות ליברליות ופרוגרסיביות בנושאי דת ומדינה, מגמות שמזוהות, בין היתר, עם זרמים דומיננטיים ביהדות אמריקה כמו התנועה הרפורמית (עבו 2022). התחזקות הממד היהודי בזהות הקולקטיבית של ישראל על חשבון הממד הציוני מאפשרת גם ליהדות הליברלית באמריקה להיות פעילה יותר במאבקים בסוגיות של דת ומדינה בישראל, כמו מתווה הכותל ועניין הגיור, שבשתיהן מעורבים ארגונים המשתייכים ליהדות הרפורמית והקונסרבטיבית. למעשה, המאבק על זהותה היהודית של ישראל מעמיד את היהדות הליברלית והחרדית זו מול זו משני צדי המתרס. רוב שנות קיומה של המדינה שתי הקבוצות הללו היו בשולי השיח הציבורי בשל הריחוק והניכור שלהן מהשיח הציוני הקלאסי. הניסוח מחדש של הלאומיות היהודית במונחים אתנו־דתיים משפיע לא רק על היחסים בין יהודי אמריקה ליהודים בישראל, אלא גם על היחסים בין היהדות הליברלית ליהדות החרדית. השאיפה של כל אחת מהקהילות האלה לעצב את הזהות היהודית הקולקטיבית של ישראל באופן שהולם את ערכיה ואת תפיסת עולמה, אמנם יוצרת התנגשות גלויה ביניהן, אך גם פותחת פתח לשיתוף פעולה אפשרי הודות לביקורת על השיח הציוני הקלאסי. בחלק הבא נראה כיצד באה לידי ביטוי החרדיות בת זמננו בתודעה של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה דרך הדימויים והייצוגים שלה על הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית המייצגת יהדות ליברלית.

המבטים של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה על הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית

המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מייצגת פלח הולך וגדל באוכלוסייה החרדית שמתמודד עם זהות דואלית, חרדית וישראלית (על אקטיביזם פמיניסטי חרדי, ראו רידר־אנדורסקי 2018). מנהיגות זו מבוססת על נציגים מכלל תת־הקהילות על הציר האתני־קהילתי: חסידים, ליטאים וספרדים. בעשור האחרון עוד ועוד מבני הקהילה החרדית, ובהם המנהיגים האזרחיים החרדים החדשים, חשים אחריות לתהליכי השינוי המתרחשים בה ופועלים כדי ליצור מציאות חיים שונה לחבריה.[4] פעילותם חורגת מתחומי

4 אריאל פינקלשטיין עוסק בצמיחתה של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה ברשויות המקומיות. הוא מציין שחלק מהמנהיגים מחזיק בתפיסה אזרחית רחבה שקוראת לשקיפות, למלחמה

הרווחה שאפיינו עד כה את הפעילות ההומניטרית הפנים־קהילתית ואת עמותות הסיוע שפעלו מחוץ לחברה החרדית שיחסן אל הסביבה הלא־חרדית היה אינסטרומנטלי.[5] מיפוי תחומי הפעולה של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מראה שהיא פועלת בעיקר בתחומי הרווחה והמוגנות המינית, קידום החינוך בחברה החרדית, תחומי השילוב בהשכלה הגבוהה בתעסוקה ובצבא, ייעוץ משפטי ונגישות אזרחית, תמיכה בתרבות, באמנות ובאמנים חרדים וקידום הפסיקה התורנית בסוגיות אקטואליות שונות.

במסגרת עבודה זו, שהיא חלק מפרויקט מחקר רחב הבוחן את הדימויים ההדדיים של החברה החרדית בישראל ושל יהדות התפוצות, התבססנו על עשרה ראיונות עומק עם אנשי המנהיגות האזרחית החרדית החדשה. מטרת הראיונות הייתה לנסות לאפיין מיהם המנהיגים האזרחיים החרדים החדשים, מה המשותף להם, מה מניע אותם, מה אופי הקשרים שלהם עם הגופים התומכים בפעולתם (הפילנתרופיה מהארץ ומחוץ לה) ומה חלקם בתהליכים שעוברת הקהילה החרדית בישראל. נוסף על כך נאספו חומרים בסדנת מחקר שעסקה במפגש בין הפילנתרופיה למנהיגות האזרחית החרדית החדשה (על כך בהמשך). איסוף הנתונים בראיונות ובסדנה מאפשר לבאר את הזהות הדואלית הזאת ולאתר את ביטוייה דרך עבודת הגבול של נציגי המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מול נציגי הפילנתרופיה היהודית באמריקה. כמו במחקר קודם בנושא המנהיגות האזרחית החרדית החדשה (אסבן ובכר־כהן 2020: 49), גם באוכלוסיית המחקר שלנו יש ייצוג יתר לפעילים מהזרם הליטאי (לוח 1). העובדה הזאת ראויה למחקר נוסף. עם זאת, העבודה של אריאל פינלקשטיין (2022) על המנהיגות האזרחית החרדית החדשה ברשויות המקומיות ממחישה עד כמה חשוב לה להתארגן באופן שחוצה קהילות ועדות כדי לייצג צרכים ואינטרסים של קבוצות חרדיות מגוונות.

המטרה של סדנת המחקר 'מבטים הדדיים בין החברה האזרחית החרדית והפילנתרופיה היהודית בתפוצה', אשר התקיימה בחורף 2019 בקמפוס שדה בוקר במכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, הייתה לעמוד על הקשרים, הזיקות ואי־ההסכמות בין המנהיגות האזרחית

בשחיתות ולחיזוק הערכים הדמוקרטיים ברשויות החרדיות. במישור הפוליטי הם מקדמים רשימות על־קהילתיות ועל־עדתיות המתנגדות להתנהלות קהילתית ועדתית צרה ומורכבות מנציגי קהילות שונות ביישוב. רשימות אלה אינן מסתמכות על תמיכה רבנית מובהקת וקוראות להעמיד את התושב במרכז ולקדם את השירות הניתן לו ואת התכנון האסטרטגי העירוני. אפשר לפרש זאת כמפנה בחרדיות בת זמננו המתמקדת כעת בשיפור השירות לאזרח במקום בקידום אידאולוגיה חרדית כזאת או אחרת (פינקלשטיין 2022: 84, 108-114).

5 מתחילת שנת 2000 עבר תחום תעסוקת חרדים בישראל תהליך של הפרטה זוחלת שבאה לידי ביטוי בהסטת תקציבים ממשרד התעשייה, המסחר והתעסוקה (התמ"ת), גוף הביצוע הממשלתי המרכזי האמון על תחום זה, לידי גורמים מהמגזר השלישי כמו ארגון הג'וינט, קרן קמח, ובהמשך גם לידיים פרטיות. למרות שלג'וינט הייתה יכולת מוגבלת לעצב את מדיניות המאקרו־התעסוקתית של ישראל, הרי שהיעדר הידע והמומחיות במשרד התמ"ת באותן שנים בטיפול הנדרש באוכלוסיות מיוחדות דוגמת הציבור החרדי, הביא בפועל ליישום המדיניות על ידי ארגון זה (מרון 2013; Cahaner and Malchi 2022).

החרדית החדשה ובין הנציגים בישראל של הפילנתרופיה היהודית באמריקה. הסדנה התבססה על חמישה מפגשי שיח בין שתי הקבוצות בנושאים שונים: מהו תיקון עולם, המקום היהודי ביחסי ישראל והעם היהודי, מבטים אל מעבר לים ואל הישראליות, המתח בין מהות לזהות וערכים מתנגשים וכיצד משתפים פעולה בקידום החברה הישראלית. בסדנה השתתפו עשרה מנהלים ומנהלות של עמותות במגזר השלישי החרדי (ראו לוח 1) ו־11 נציגים ונציגות של קרנות פילנתרופיות שונות (ראו לוח 2). הסדנה כולה הוקלטה ותומללה.

לוח 1: נציגי המנהיגות האזרחית החרדית החדשה

משתתפ־ת	מגדר	מוצא	זרם קהילתי	פעילות העמותה
1	גבר	אשכנזי	ליטאי	חינוך
2	גבר	אשכנזי	חסידי	ידע תורני
3	גבר	אשכנזי	ליטאי	היבטים פסיכולוגיים ומוגנות
4	אישה	אשכנזי	ליטאי	השכלה גבוהה
5	גבר	אשכנזי	ליטאי	השכלה גבוהה
6	גבר	אשכנזי	ליטאי	עמותה חברתית
7	אישה	אשכנזי	ליטאי	עמותה חברתית
8	אישה	אשכנזי	ליטאי	קידום השכלה ותעסוקה
9	אישה	אשכנזי	חסידי	קידום השכלה ותעסוקה
10	גבר	אשכנזי	ליטאי	חינוך

לוח 2: נציגי הפילנתרופיה

משתתפ־ת	מגדר	מוצא	מידת דתיות	סוג הארגון
1	אישה	אירופה-אמריקה	חרדי	קרן
2	אישה	אירופה-אמריקה	חילוני	קרן
3	אישה	אירופה-אמריקה	חילוני	פדרציה
4	אישה	ישראל	חילוני	פדרציה
5	גבר	ישראל	חרדי	קרן
6	אישה	ישראל	חילוני	קרן
7	גבר	ישראל	חילוני	קרן
8	אישה	ישראל	חילוני	פדרציה
9	גבר	אירופה-אמריקה	דתי	קרן
10	אישה	אירופה-אמריקה	חילוני	קרן
11	גבר	אירופה-אמריקה	דתי	קרן

הזהות החרדית: שינוי לצד שימור

המנהיגות האזרחית החרדית החדשה נעה במתח שבין הצורך העמוק לקדם מהלכים של שינוי בחברה שבה הם חיים ופועלים ובין החשש של החברה משינוי. כך מתארת את המתח הזה נחמה, עובדת בארגון לקידום תעסוקה: 'כל מי שנמצא מחוץ למגזר החרדי לא מצליח להבין את המציאות ש[עמה] המנהיגות האזרחית החרדית מתמודדת. שיש מצד אחד הרבה דברים שצריך לתקן, הרבה דברים שצריך לשנות ומצד שני הפעולה היא מתוך חברה ששונאת שינוי. היא שונאת חידוש' (ריאיון 18.2.2019). לפי נחמה, היא פועלת בקהילה שדוחה שינויים ומקדשת את הקיים ('החדש אסור מן התורה'), ועם זאת רבים בחברה החרדית מבינים שאינם יכולים לבלום את התמורות מרחיקות הלכת שמתחוללות בה.

למרות הצורך העמוק בשינוי, רוב המנהיגים האזרחים החרדים שעמם דיברנו הקפידו להדגיש שמטרת פעילותם אינה לשנות את הערכים ואורחות החיים של החברה החרדית. בלשונה של נחמה: 'אני לא מנסה לשנות את החברה. החברה שלי מתאימה לי ואני מתחברת אליה מאוד'. יפה, ראש תכנית אקדמית, מחדדת את התובנה הזאת: 'הרתיעה שלנו מהמילה שינוי זה לא רק שטקטית זה לא מסתדר אלא גם שביוזמה ובחזון – בבסיס מונחת השאיפה שלנו להחזיר את החברה החרדית למצבה המיטבי' (סדנת המחקר 4.3.2019). לפי יפה, המנהיגות האזרחית החרדית החדשה אינה שואפת לשנות את הקהילה שבה היא חיה אלא פועלת לתקן אותה, אולי להשיב עטרה ליושנה. בדבריהן מבטאות נחמה ויפה את ההתמודדות של החברה החרדית עם השינויים שכופים עליה כוחות המודרניזציה והליברליזציה ואת שאיפתן להחזיר את החברה החרדית ל'מצב מיטבי'. לעומת נחמה ויפה, יוסי העובד בקרן פילנתרופית אינו נרתע משימוש במונח 'שינוי' אבל סבור שהוא הכרחי כדי לשמר את החברה החרדית: 'התהליכים של השינוי הם חיוניים כדי לשמור על החברה עצמה [...] השינוי הוא לא בשביל לפרק את החברה החרדית, הוא בשביל לשמור עליה' (ריאיון 31.1.2019). כמו נחמה ויפה, גם יוסי מעוניין לשמור על החברה החרדית אבל מבין שמטרה זו תושג רק אם יתחולל שינוי בחברה עצמה. לפי המנהיגות האזרחית החרדית החדשה, ההתמודדות עם המודרניזציה לא תקרב את החברה החרדית לחילוניות או למצער תחליש את זהותה. השינוי שמקדמים נחמה, יפה ויוסי נועד לשמר, לא לנתץ, את החברה החרדית.

המנהיגות האזרחית החרדית החדשה רואה עצמה כאמונה על שמירת התרבות החרדית שהתפתחה במשך השנים. כפי שטוען יוסי: 'אחד הדברים הכי חשובים לחרדים זה לשמר את החרדיות על התרבות ועל הניואנסים שלה, העתיד של החברה החרדית עצמה תלוי בתהליך הזה'. לכן, לטענתו, השינוי בחברה החרדית צריך להיות תוצאה של עבודה פנימית ולא של השפעה מן החוץ: 'אנחנו צריכים להשתנות בשביל עצמנו [...] כשאחרים מנסים לשנות אותנו אנחנו נכנסים לקונכייה' (ריאיון 31.1.2019). לפי יוסי, את השינוי צריכים להוביל מנהיגים חרדים הפועלים במסגרת החברה החרדית. מנהיגות זו צריכה להיות מנהיגות גנרית ואותנטית, שמבינה את המשמעות של שימור הזהות החרדית המסורתית.

מנהיגות שתנסה לקרב את החברה החרדית לכיוון החברה החילונית או תנסה לכפות ליברליזציה על החברה החרדית תיתקל בהתנגדות ועל כן תנחל כישלון.

השינוי בתפיסה החרדית אינו נתפס כנקודת מפנה בזמן אלא כתהליך מתמשך. לפיכך יהיה השינוי מתון, הדרגתי ואטי, כפי שטוען דוד, שעובד בקרן פילנתרופית אחרת: 'מה זאת ההגדרה הזאת שינוי משמעותי? לאן אפשר להוביל את הדבר הזה? האם צריך לצפות לאיזה אביב חרדי? פריחה פתאומית של מאות אלפים כמו שחלק חושבים? או שצריכים לבנות את זה הדרגתית, התפתחות אורגנית, בריאה חברתית' (ריאיון 17.2.2019). לתהליך כזה נחוצים חשיבה אחרת ויחס שונה של הפילנתרופיה אל הארגונים שפועלים בחברה החרדית. אברהם, יושב ראש ארגון אזרחי, מתאר זאת כך: 'בחברה החרדית התהליכים יותר עדינים. מי שבא ומצפה להזיז דברים בכוח התהליך שהוא רצה להוביל יורד לטמיון והוא יכול גם לעשות נזק [...] צריך להבין שלא תהיה פה תזוזה קיצונית או משהו שפותר בעיה על המקום' (ריאיון 28.1.2019).

מול הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית, שנתפסת כמייצגת יהדות ליברלית לא־אורתודוקסית, מבקשת המנהיגות האזרחית החרדית החדשה להראות את מחויבותה החד־משמעית לזהות החרדית האולטרה־אורתודוקסית. מנהיגות זו מבינה את הצורך בתיקון או שינוי החברה החרדית, אך השינוי חייב להיות מתון והדרגתי, בלא שייפגעו ערכיה של החברה, הנורמות ואורחות החיים שלה. המטרה היא אבולוציה – לא רבולוציה – שמשמעותה הסתגלות לתנאי החיים החדשים שמחוללים שינויים פוליטיים, תרבותיים וכלכליים בחברה החרדית ומחוץ לה. אם כן החרדיות בת זמננו, כפי שבאה לידי ביטוי בדבריהם של המנהיגים האזרחים החרדים החדשים, מבקשת לשמר את השייכות לחברה החרדית. באמצעות הבעת מחויבות לשימורה, המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מבהירה לפילנתרופיה היהודית־אמריקנית שאין בכוונתה להיות סוכן חילון בתוך החברה החרדית. למרות הצורך במשאבים הכספיים שהפילנתרופיה יכולה להציע, חשוב למנהיגות האזרחית החרדית החדשה לאשרר לפני נציגיה באופן חד וברור את השתייכותם לגבולות הסימבוליים של החברה החרדית. מבחינתם, סיוע לחברה החרדית להתמודד עם השינויים שכופים עליה כוחות המודרניזציה שומר על חוסנה של החברה הישראלית.

החרדים והחברה הלא־חרדית בישראל: מעורבות לצד הכרה בשוני

כאמור לעיל, המנהיגות האזרחית החרדית החדשה, כמייצגת קבוצתיות חרדית, נמצאת בתחרות כפולה הן עם כוחות הליברליזציה והפרוגרסיביות, המגולמים בפילנתרופיה היהודית־אמריקנית במקרה שלנו, הן עם כוחות הבדלנות והשמרנות, המגולמים במנהיגות הפוליטית והרוחנית של 'חברת הלומדים' שמבקשת לשמר את חומות 'האוטונומיה החרדית' (פפר 5.10.2020). מול היהדות הליברלית של ארגוני הפילנתרופיה, המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מדגישה את שייכותה לחברה החרדית ואילו מול הזרם החרדי הקלאסי, שגזר על עצמו התבדלות מהסביבה הלא־חרדית, היא מקדמת דגם של מעורבות

בחברה הישראלית ותרומה למדינה ולעולם היהודי. קביעה זו עולה בקנה אחד עם ההבחנה של ד"ר אלי גוטליב ממכון מנדל, ש'המנהיגות האזרחית המתפתחת כיום בקהילה החרדית הישראלית מתמודדת עם אתגרים רבים ומגוונים של אזרחות כפולה'. לדידו של גוטליב, האזרחות הכפולה הזאת באה לידי ביטוי במאמץ של המנהיגות האזרחית החרדית לגרום לחברה הלא־חרדית לקבל את החברה החרדית כשווה ולגיטימית ובה בעת לשמור על ייחודה התרבותי (גוטליב, 2017: 5).

לצד השמירה על הזהות החרדית, המנהיגות האזרחית החרדית החדשה רואה בחברה החרדית שותפה בפרויקט הלאומי של העם היהודי: מדינת ישראל. השותפות של החרדים בחברה הישראלית ותרומתם למדינה אינן רק כורח המציאות אלא בעלות חשיבות וערך לעתידה של מדינת ישראל, כפי שטוען דוד:

> חשוב לי שהגופים הפילנתרופיים הבין־לאומיים פשוט יבינו שהאתגר של הציבור החרדי הוא מצד אחד אמנם אתגר פנים חרדי גדול וחשוב מאוד אבל הוא גם אתגר כלל־ישראלי, כלומר הוא אתגר של המדינה באופן עמוק מאוד [...] והוא נוגע בראש ובראשונה לעתידה של מדינת ישראל בתור מדינת הלאום של העם היהודי. כלומר ככל שמדינת ישראל תוכל להגשים את מטרותיה היסודיות והעקרוניות בתור מדינת הלאום של העם היהודי אז בהכרח שהציבור החרדי צריך להיות חלק מהפרויקט הזה ולשם כך צריכים להשקיע חשיבה מעמיקה וגם לעבוד בשטח, כלומר לחבר בין הרעיונות לבין השטח כל מה שנוגע לאינטגרציה, כן? לשילוב של החרדים במרחב הציבורי הישראלי ולא רק שילוב טכני אלא גם שילוב מהותי במובן המעמיק של המילה [...] האתגר העדין פה הוא... לראות את החרדים בתור שותפים ולסייע, לקדם את היותם שותפים במפעל הזה שנקרא מדינת ישראל העולם היהודי תוך שאנחנו מאפשרים לחברה החרדית לשמר את ה... את היסודות, את העקרונות, את האידיאלים המכוננים שלה כי בלי זה, זה נועד לכישלון (ריאיון 17.2.2019, ההדגשה שלנו).

ההבחנה של דוד בין שילוב טכני לשילוב מהותי היא הבחנה חשובה כי היא מאפשרת הצצה אל התודעה של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה. לפי דוד, החברה הליברלית הלא־חרדית (ובכללה גם ארגוני הפילנתרופיה) מוכנה, ואולי מעוניינת, להסתפק בשילוב 'טכני' של החברה החרדית, שבמסגרתו יושגו הצרכים והמטרות של החברה הלא־חרדית תוך כדי שימור הבידול מהחברה החרדית. לעומת זאת שילוב מהותי של החברה החרדית בחברה הלא־חרדית פירושו שהיא תהיה לשותפה ותתרום את חלקה למדינה, וזו תכיר בצרכים ובערכים של החברה החרדית. למעשה, דוד קורא לארגוני הפילנתרופיה לתמוך במנהיגות האזרחית החרדית החדשה בפעילותה למען שילוב מהותי, לא רק טכני, של החברה החרדית בחברה הישראלית.

השילוב המהותי מבוסס על ההנחה שהחברה החרדית היא חלק בלתי נפרד מהחברה הישראלית. לכן, מבחינתו של דוד, עתידה של מדינת ישראל תלוי במידת השותפות והתרומה שתתאפשר לחברה החרדית. יוסי סבור שהחברה החרדית חשה אחריות כלפי החברה הלא־חרדית בישראל ולכן ברור לו שחיזוק החברה הישראלית עובר דרך חיזוקה של החברה

החרדית. לחברה החרדית יש ערך מוסף לתרום לחברה הישראלית ולעם היהודי בכללו ולכן לפילנתרופיה היהודית־אמריקנית צריך להיות עניין לתמוך בחברה האזרחית החרדית:

> הרי הקרנות לא באים לחזק את החברה החרדית. המטרה שלהם היא החברה הישראלית אבל זה סיפור שהוא בהחלט משמעותי לחברה החרדית עצמה וגם לחברה הישראלית [...] והשאלה שלי [היא] כזאת: 'כיצד אתם יכולים לראות את החברה החרדית כמשאב לחברה הישראלית?' [...] מאוד קשה לאנשים להבין את הערך המוסף של החברה החרדית והרבה יותר קל לראות אותה כעול, כבעיה שצריך לפתור [...] אני אומר: גם הקרנות כאן הן בסופו של דבר שיקוף של התפיסה של היהדות הלא־חרדית. האם היהדות הלא־חרדית היום מסוגלת להבין שיש איזשהו משאב חיוני לעם היהודי, לחברה הישראלית, בקיומה של החברה החרדית? [...] אני מאוד מאמין באחדות יהודית בערבות הדדית יהודית [...] אכפת לנו ממדינת ישראל והעם היהודי. הדרך בה חרדי מסביר מה המדינה שלו ואיך שאתם מבחוץ, זה לא אותו דבר אצלנו. זה האחריות לכלל ישראל והעם היהודי – אכפת לנו מהאחר יותר ממה שאתם חושבים (ריאיון 31.1.2019, ההדגשות שלנו).

הנחת המוצא של דוד ושל יוסי היא שהחברה החרדית היא חלק בלתי נפרד מהחברה בישראל או לכל הפחות צריכה להיחשב ככזאת (ראו גם אצל אסבן ובכר־כהן 2020: 27). זו חברה שאינה מתבדלת ואינה נפרדת אלא מעורבת באופן עמוק ויסודי בחברה הישראלית ובעם היהודי כולו. זהו אפוא אחד האתגרים הגדולים העומדים בפני החברה הישראלית: איך מתמודדים עם חברה חרדית שאיננה מתבדלת אלא מבקשת להיות שותפה פעילה ומעורבת בעיצוב פני החברה בישראל ויחסיה עם העולם היהודי? האם ממשיכים לפעול על בסיס ההנחות של תזת שילובה הטכני של החברה החרדית, על פי הצרכים והאינטרסים של הרוב הלא־חרדי? או שעוברים לשילוב מהותי שלה בחברה הכללית, ויש בכוחה לתרום תרומה חשובה לעיצוב המדיניות והמרחב הציבורי בישראל?

כחלק מהאתגר הזה, המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מבקשת לברר כיצד החברה החרדית יכולה לתרום לחברה הישראלית. לדידה, המפתחות שבאמצעותם תימדד התרומה של החרדים המשתלבים אינם חיצוניים אלא מותאמים לערכים ולאורחות החיים של החברה החרדית. דוד סבור שצריך לאפשר 'לאותם משתלבים לשמר את אורחות חייהם, את האידאלים המכוננים את היסודות של איך שהם גדלו תוך שהם משולבים כתורמים או כשותפים במפעל הזה שנקרא מדינת ישראל' (ריאיון 17.2.2019). האמירה הזאת עלולה להתפרש כביקורת על שני הזרמים, הליברלי והחרדי הקלאסי, שמולם עומדת החברה החרדית בת זמננו. מהזרם הליברלי מבקש דוד לוותר על הציפייה מהחרדי העובד והמשתלב להתרחק מהערכים ומהאידאלים שמכוננים את זהותו החרדית; מהזרם החרדי הקלאסי הוא מבקש שייפטר מהמחשבה שהחרדי העובד והמשתלב הוא חרדי פחות מכל חרדי אחר. במובלע דוד מערער גם על האידאל החרדי המקובל שלפיו לימוד תורה הוא התרומה היחידה של החרדים לחוסנם של עם ישראל ומדינת ישראל. כך מנסח דוד את הזהות החרדית בת־זמננו כזהות ממוקפת, חרדית־ישראלית. זו זהות של גברים ונשים

שמבקשים לשמור על השתייכותם התרבותית הייחודית כחרדים ובה בעת גם מעוניינים לסייע ולתרום לחברה ולמדינה. לכן דוד מצפה להכרה בחברה החרדית כשותפה לגיטימית ושווה 'במפעל הזה שנקרא מדינת ישראל'.

סביב הזהות היהודית הקולקטיבית של מדינת ישראל ניטש בשנים האחרונות סכסוך עמוק ומהותי בין היהדות החרדית ובין היהדות הליברלית (עבו 2022). כמוזכר לעיל, הן החרדים הן היהודים הליברלים מאמריקה נותרו בשולי השיח הציבורי כל עוד שלטה בכיפה האידאולוגיה הציונית הקולקטיביסטית. עם הירידה בכוחה והשפעתה של האידאולוגיה הזאת ועלייתם של שיח יהודי אתני־דתי מחד גיסא ושיח זכויות ליברלי־פלורליסטי מאידך גיסא (פלד ושפיר 2005), נוצר מרחב לפעילות והשפעה הן בשיח הן במדיניות הציבורית, שאליו נכנסו היהדות החרדית ולאחר כמה שנים גם היהדות הליברלית. במרחב שנוצר התגלעו סכסוכים ומחלוקות קשות בין הקהילות בנושאים שונים, אך יש גם פוטנציאל לשיתוף פעולה בין גורמים ביהדות החרדית לגורמים ביהדות הליברלית.

היהדות החרדית והיהדות הליברלית: בידול לצד שותפות

היחסים בין היהדות החרדית ובין היהדות הליברלית, כפי שהם משתקפים בדבריהם של המנהיגים האזרחים החרדים החדשים, מורכבים. מצד אחד ישנם פערים תרבותיים מהותיים בין שתי הקהילות; מצד אחר יש צרכים ויש רצון לשיתוף פעולה. לדוגמה, אברהם סבור שקיים 'פער תרבותי וחוסר היכרות אמתית' עם החברה החרדית בקרב הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית (ריאיון 28.1.2019). דוד טוען שהקרנות מוכיחות פעם אחר פעם 'חוסר היכרות גורף עם העולם החרדי, עם אתגריו וראייה גם שבלונית וסטריאוטיפית של העולם החרדי' (ריאיון 17.2.2019). נחמה חושבת שהקרנות בוחנות את העולם החרדי דרך פריזמה ליברלית: '[הנציגים של הקרנות] מצליחים להעביר לי את ההרגשה באיזה עולם חשוך אני נמצאת ואני אומרת שצריך לבוא ולהבין שיש אנשים שבוחרים את החושך הזה מבחירה ובשבילם זה אור' (ריאיון 18.2.2019).

המנהיגים של החברה האזרחית החרדית החדשה חוששים משיתוף פעולה עם הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית ומניסיונותיה לגייס אותם כסוכני שינוי בחברה החרדית. המשמעות האמתית מבחינתם היא שהדבר עלול להפוך אותם לסוכני חילון. לפי יוסי, 'לתחושתי, למרות שהם לא יודו בזה [ארגוני הפילנתרופיה], מאוד היו רוצים לשנות את החברה החרדית' (ריאיון 31.1.2019). התחושות הללו מובילות באופן טבעי לחוסר אמון. בלשונו של הרב משה: 'האתגר הגדול זה החשדנות. כן יש חשדנות. מה מטרות הקרן? איפה החתול בשק? איפה הקטע הרפורמי או המחלן שיבוא לפה?' (ריאיון 23.1.2019). הדימוי של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית בעיני המנהיגות האזרחית החרדית החדשה הוא היותה אחד מכוחות הליברליזציה הפועלים בחברה הישראלית. החשדנות שהזכיר הרב משה משרטטת גבול סימבולי ברור בין המנהיגות האזרחית החרדית החדשה לפילנתרופיה היהודית־אמריקנית ומטרתה לאשרר את השייכות לחברה החרדית.

למרות החשדנות שמעוררות הפעולות של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית ברקימת קשרים וביצירה של שיתופי פעולה עם העמותות החרדיות, המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מצדדת בשיתוף פעולה עם ארגוני הפילנתרופיה ובחיזוק הקשרים עמם. כך טען למשל הרב משה: 'העמותות [החרדיות] רואות את הקרן ככספומט הרבה פעמים. בוא תן לי למשוך, לקחת, ללכת. הן לא רואות בקרן שותפים, זאת אומרת המילה שותפות היא משמעותית פה. הם לא רגילים [...]. זאת תפיסה גלותית הישרדותית כזאת. תן לי מה שאתה יכול עכשיו' (ריאיון 23.1.2019). יפה סבורה ששותפות עם גורמים חיצוניים (כמו ארגוני הפילנתרופיה) יכולה רק להועיל לחברה החרדית: 'המקומות בהם אנחנו לא לומדים או לא רוצים לראות שותפים היא טעות קשה, היא פספוס אדיר. מי שמתבדל ומסתגר רק בתוך עצמו הוא נשאר לבד, הוא לא מתפתח. הוא לא דיאלוגי. אני כן רואה שיש יותר פתיחות לזה [בחברה החרדית]' (סדנה 4.3.2019).

הרצון בשיתוף פעולה ובתמיכה של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית בחברה האזרחית החרדית אין משמעותו התבטלות עצמית, היחלשות של הזהות או התרפסות לפני 'הגביר'. המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מבינה את הפער התרבותי העצום הקיים בין היהדות החרדית ובין היהדות הליברלית, וחלק מנציגיה אף ביקשו לבדל את עצמם באופן מוחלט מהיהדות הליברלית שמייצגת הפילנתרופיה. כך הסבירה נחמה:

> וגם כל הנושא הזה של יהדות חדשה, יהדות רפורמית [...] זה דבר [...] שהוא הרבה יותר גרוע מכל דבר אחר [...] זה עיוות שהוא בלתי נתפס לאוזן חרדית אורתודוקסית ישראלית ולכן יש פערים. ז"א זה נראה להם מאוד מאוד מיושן וארכאי ואנחנו רחוקים שנות אור ולפעמים הרצון הוא באמת לבוא ולהאיר ולהראות ליהדות החרדית בישראל את האור בשעה שאנחנו באמת־באמת לא רוצים ואחרי בחינה ובדיקה חושבים שזה עיוות [...] התפיסה של היהדות החרדית בישראל לעומת התפיסה של היהדות בארצות הברית. זה פשוט תפיסת עולם [...] ז"א אני יכולה להגיד שרוב הקרנות מארצות הברית שמגיעות זאת יהדות חדשה ורוב הפעילות האזרחית החרדית בישראל היא אורתודוקסית ויכול להיות [...] אני חושבת שיש פה פער סביב זה (ריאיון 18.2.2019, ההדגשה שלנו).

גם אברהם הצביע על הבידול התרבותי בין היהדות החרדית ובין היהדות הליברלית, שערכיה הם המסד הרעיוני לפעילותה של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית, אבל הוכיח גישה מעשית שמאפשרת שיתוף פעולה למען טוב כללי משותף:

> [כאשר] אני מדבר על אתגרים יש אתגרים בוודאי יותר גדולים [...] אני לא נכנסתי עכשיו לכל הסוגיות של דת ומדינה שבסופו של דבר רוב הפילנתרופים מגיעים מחברה [...] מה שנקרא קהילות יהודיות פרוגרסיביות. אז לא נכנסתי לכל עניין הכותל ולמעמד האישי של גיור, נישואים, בוודאי בעיות – אבל אני בוחר להתעלם מזה. זה מה שנקרא סוג של מקום שאני לא נכנס אליו בכלל כי אין לי מה להגיד [...] זה פיל שאם הוא נמצא בחדר אני בבעיה (ריאיון 28.1.2019).

אברהם מחדד את העובדה שלמנהיגות האזרחית החרדית החדשה אין אידאולוגיה של התבדלות אלא של חיבור ושיתוף פעולה עם קהילות יהודיות, גם אם הן בעלות אמונות שונות בתכלית מאלה של החברה החרדית. כלומר המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מבינה ששיתוף פעולה של חרדים עם הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית מחייב פשרות מסוימות, ועם זאת פעילות העמותות החרדיות חשובה מספיק כדי להתגבר על הבדלי האמונות.

אף שהמנהיגות האזרחית החרדית החדשה מתנגדת לתפיסת היהדות הליברלית שמייצגת הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית, לשיח של מנהיגות זו היה ממד אוניברסלי, גם אם היה מתוחם בגבולות יהודיים בלבד. בעיני המנהיגים החדשים של החברה האזרחית החרדית, פעילותם בשדה האזרחי, התמודדותם עם האתגרים והבעיות החברתיות שיש לפתור, מגשרת על הבדלים של אמונה והשתייכות קהילתית. כך תיאר זאת יוסי: 'גם בעולם הקרנות אני מאמין שאנשים תורמים לאנשים'. אברהם התייחס לכך בצורה דומה: 'בסופו של דבר אנחנו בני אדם ולדעתי בני אדם הם בני אדם הם בני אדם וברגע שהם שומעים סיפור על משפחה עם 12 ילדים במודיעין עילית ואין להם אוכל באמצע השבוע אני מאמין שזה נוגע ללב של כל אחד'. אמירות אלה מטשטשות את הגבולות הסימבוליים בין המנהיגות האזרחית החרדית החדשה ובין הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית, כי יש צרכים אוניברסליים שצריך לתת להם מענה.

אם כן, הדימויים והייצוגים של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית פותחים צוהר אל הדינמיקה של עבודת הגבולות בקרב המנהיגות האזרחית החרדית החדשה. מכאן ביצור הגבולות הסימבוליים הקיימים בין היהדות החרדית בישראל ליהדות הליברלית של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית ומנגד טשטוש הגבולות בין המנהיגות האזרחית החרדית החדשה והפילנתרופיה, שנובע מרצון לשיתוף פעולה והכרה בערכים משותפים של חסד ועזרה לאחר. המבטים של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה אל הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית חושפים את התגובה של אנשי ונשות המנהיגות לכוחות המודרניזציה והליברליזציה: מאמץ לשמר זהות חרדית ובצדו יחס ענייני כלפי הסביבה הלא־חרדית, שכולל מעורבות ושיתוף פעולה.

בין ישראל לאמריקה: על החרדיות המודרנית

במאמר זה בחנו את הזהות החרדית בת זמננו כפי שהיא משתקפת בדימויים ובייצוגים של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית בעיני המנהיגות החדשה של החברה האזרחית החרדית בישראל. שלא כמו המנהיגות החרדית הקלאסית, שביכרה להתבדל מהחברה הישראלית ובעזרת המדינה יצרה את ה'אוטונומיה החרדית' (פפר 5.10.2020), המנהיגות האזרחית החרדית החדשה רואה בהשתלבות החברה החרדית בחברה הישראלית את המפתח לשימור החברה החרדית. אין כוונה, מבחינתה, שהחברה החרדית תשנה את ערכיה ואת אורחות חייה כדי להתאים את עצמה לנורמות של הציבור החילוני בחברה הישראלית, אלא שתהיה מעורבת ותתרום למדינה ולחברה בישראל ובה בעת תשמור על ייחודה כחברה

דתית מסורתית. על פי המנהיגות האזרחית החרדית החדשה, תרומתם של החרדים לחברה הישראלית עוברת דרך הכרה של המדינה והחברה בערך המוסף של החברה החרדית. כמו כן, למרות המחלוקות הערכיות בין היהדות החרדית ליהדות הליברלית, יש מקום לשיתוף פעולה ביניהן למען הטוב הכללי המשותף. המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מציגה לפנינו זהות חרדית שונה במובהק מזהותו של הזרם החרדי הקלאסי, שמעוניין לשמר את ההתבדלות של החברה החרדית מהחברה הלא־חרדית, ועם זאת שונה מהותית מהציפייה של הזרם החילוני־ליברלי שהמודרניזציה שעוברת החברה החרדית תביא אותה להתרחק מהתרבות והזהות החרדית.

נרטיב המחקר הדומיננטי בנוגע לחברה החרדית בוחן אותה מנקודת המבט שרואה בחברה הישראלית חברה ליברלית, חילונית, מודרנית ומערבית. בבסיס נקודת המבט הזאת עומדות הנחות יסוד של גישת המודרניזציה וגישת החילון ולכן היא מתמקדת בשתי דילמות עיקריות: הראשונה, האם ובאיזו מידה תאמץ החברה החרדית ערכים ואורחות חיים מודרניים? כל אימוץ של פרקטיקות מודרניות או של אורחות חיים מערביים נתפס כמקדם את היחיד החרדי בתהליך החילון, שבא לידי ביטוי בצמצום הסמכות הדתית על יחידים וקבוצות (בן־פורת 2016; פישר 2021). בראייה זו החרדים העובדים והמשתלבים נתפסים כ'פחות' חרדים או כמי שעושים מאמץ הרואי להתקרב אל הישראליות המודרנית והליברלית. הדילמה הראשונה מתמקדת אפוא בממד התרבותי של השתלבות החרדים, ואילו הדילמה השנייה שמנחה את נרטיב המחקר הדומיננטי מתמקדת בממד הכלכלי שלה, קרי מעמד החברה החרדית בישראל על יסוד הצרכים הכלכליים של המדינה (ליאון 2017, 2020). דילמה זו מתמקדת בעיקר בתנאים המוסדיים והמבניים שאמורים לאפשר שילוב של חרדים במסגרות השונות של המדינה: האקדמיה, הצבא ושוק העבודה. ההנחה היא שככל שהחרדים יהיו מודרניים, החיכוך בינם ובין המדינה ילך ויפחת, מגמות השילוב תתעצמנה וכך גם המדינה וגם החברה החרדית תצאנה נשכרות (בן־עמי 2020).

לעומת נרטיב המחקר הזה, הבוחן ממעוף הציפור את החברה החרדית משלל היבטים חברתיים וכלכליים (כהנר 2020), אנחנו מאמצים כאן נקודת מבט מלמטה, שבוחנת את החרדיות המודרנית מתוך עצמה ודרך עבודתם של אנשי ונשות המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מול הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית. באמצעות ניתוח השיח וממצאים שהופקו מראיונות וסדנה שהפגישה נציגים של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה עם נציגים של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית בישראל, חשפנו את הגבולות הסימבוליים של החרדיות בת־זמננו בראייתה של המנהיגות החדשה.

גבול סימבולי ראשון קשור לשימור החרדיות: המנהיגים האזרחים החרדים החדשים מעוניינים לשמר את הזהות התרבותית של החברה החרדית. מאחר שהם מבינים את הצורך בשינוי שיבוא מבפנים, הם רואים את פעילותם האזרחית כמיועדת לתקן את החברה החרדית או להחזיר אותה לתלם, אבל לא לשנותה מהיסוד או לפרקה. על אף הציפייה של גישת המודרניזציה, צמיחת המנהיגות האזרחית החרדית החדשה אינה מעידה על היחלשות של החרדיות, אלא על שימורה וחיזוקה.

גבול סימבולי שני נוגע לתרומה למדינה ולחברה בישראל: המנהיגים האזרחים החרדים החדשים טוענים בריש גלי שהם פועלים בחברה האזרחית החרדית למען החברה הישראלית והעם היהודי בכללו. מבחינתם, תרומתם לחברה החרדית היא מתת גם לחוסנה של המדינה ולהמשך קיומו של העולם היהודי. הם מבינים את התלות ההדדית בין החברה החרדית ובין החברה הלא־חרדית, ולא זו בלבד אלא רוצים לתרום גם לחברה בישראל ולעולם היהודי. הם מאמינים שהמעורבות והתרומה לחברה בישראל ולעם היהודי יספקו לגיטימציה לשמירה על הייחוד התרבותי של החברה החרדית.

הגבול הסימבולי השלישי הוא היחס לאידאולוגיה הליברלית של הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית. מחד גיסא הסתייגות עקרונית מהיהדות הליברלית, שאף זכתה לכינוי 'עיוות' מפי אחת המנהיגות החדשות של החברה האזרחית החרדית. מאידך גיסא ניכר רצון להכרה הדדית ולשיתוף פעולה למען מטרות משותפות. היחס הענייני הזה אינו רק ביטוי לצורך של הארגונים החרדיים במשאבים שיכולה להציע להם הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית, אלא מבטא שינוי ערכי בחברה החרדית, לפחות מנקודת מבטה של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה. כמו טענתו של נסים ליאון (2017), גם אנחנו מראים כאן שהזהות של המנהיגות האזרחית החרדית החדשה היא זהות דואלית שנובעת מהתנועה שלה בין העולם החרדי ובין הסביבה הלא־חרדית (במקרה שלנו הפילנתרופיה היהודית־אמריקנית). היא שואבת משני העולמות אבל גם מגלה ביקורתיות אליהם.

פריזמת המבטים (עבו וציון־וולדקס 2020) המשמשת אותנו במאמר זה מאפשרת לנו לבחון את החרדיות בת־זמננו דרך הדימויים והייצוגים של הפילנתרופיה היהודית באמריקה (התפוצה) בעיני המנהיגות האזרחית החרדית החדשה בישראל (המולדת). כך אנו למדים שהחברה החרדית נמצאת כיום, לתחושתה של מנהיגות זו, בין הפטיש לסדן: בין העולם הליברלי (נציגי הפילנתרופיה במקרה שלנו) לעולם החרדי הקלאסי. מול העולם הליברלי המנהיגות האזרחית החרדית החדשה מציגה אידאולוגיה חרדית שמתנגדת במוצהר לאידאולוגיה הפרוגרסיבית שארגוני הפילנתרופיה מבקשים לקדם. מול העולם החרדי של לימוד התורה היא מקדמת דגם של מעורבות ותרומה לחברה הישראלית ולעולם היהודי, ובכלל זה שיתופי פעולה עם ארגוני הפילנתרופיה. הקבוצתיות החרדית, כפי שהיא נתפסת בעיני המנהיגות האזרחית החרדית החדשה, אינה מחייבת בהכרח את כלל החברה החרדית. כאמור לעיל, החברה החרדית היא חברה מגוונת מאוד, כך שאי אפשר לקבוע 'מהות' אחת קבועה שלה. לכן פתחנו צוהר אל האופן שבו תת־קבוצה חרדית, קרי המנהיגות האזרחית החרדית החדשה, רואה את החברה והזהות החרדית בת זמננו. לטעמנו יש ערך רב בחשיפת האופנים שבהם קבוצות חרדיות שונות רואות את החברה שלהן ואנחנו ממליצים לחוקרות וחוקרים אחרים לבחון את מגוון הזהויות החרדיות הקיימות ולברר מה החברים במגזרים ובתת־קבוצות חושבים על עצמם ועל החברה שבה הם חיים.

בעידן ה'פוסט־חילוניות' של ימינו (Gorski and Altinordu 2008), שבו השקפות עולם ואורחות חיים דתיים וחילוניים יכולים לדור בכפיפה אחת, המודרניזציה אינה מביאה בהכרח לחילוניות אלא לפלורליזם של עמדות וזהויות (ברגר 2008). הפלורליזם הזה עשוי

לחזק זהות והזדהות דתית ובה בעת גם לערער על סמכותם של מוסדות דתיים מסורתיים (בן־פורת 2016: 35). כך, בישראל ה'פוסט־חילונית' (שנהב 2018) צומחת קבוצתיות חרדית מודרנית שמבקשת לשמר את אחיזתה בתרבות החרדית ובה בעת מערערת על הרעיון של התבדלות החברה החרדית מהחברה הכללית. זהו ממצא חשוב להבנת תהליכי הזהות המתחוללים כיום בחברה החרדית בישראל. מחקרים עתידיים צריכים להמשיך ולבאר את תהליכי הזהות הללו מהיבטים שונים, בכלל זה ההשפעה של תהליכים אלה על החברה החרדית בפרט ועל החברה הישראלית בכלל ועל היחסים ביניהן. בה בעת חשוב להבין כיצד, אם בכלל, משפיעים תהליכים אלה על המאבק על הזהות הקולקטיבית של ישראל בעתיד לבוא.

רשימת המקורות

אסבן, אברהם ויעל בכר־כהן, 2020. **מובילי דרך: מנהיגות אזרחית חדשה בחברה החרדית**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

בן־עמי, איתמר, נובמבר 2020. 'מבט מחודש על החרדים החדשים', **הזמן הזה**, https://hazmanhazeh.org.il/benami/ (אוחזר ב־11.11.2021).

בן־פורת, גיא, 2016. **הלכה למעשה: חילונו של המרחב הציבורי בישראל**, פרדס, חיפה.

בראון, בנימין, 2017. **מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים**, עם עובד, תל אביב.

_____, 2021. **חברה בתמורה: מבנים ותהליכים ביהדות החרדית**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

_____, 2022. 'ממיעוט מבוטל לכוח עולה: החרדים לאחר 1977', **קריאות ישראליות**, 1, עמ' 83-89.

בר־חנן, איתי, 2020. 'עמיוּת יהודית: יהדות התפוצות בספרי הלימוד הישראליים', בתוך: אופיר עבו ותניא ציון־וולדקס (עורכים), **העולם היהודי - מבטים מישראל: דימויים, ייצוגים וגבולות**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, עמ' 361-380.

ברגר, פיטר, 2008. 'המודרניות והאתגר החדש של הדת', **תכלת**, 32, עמ' 90-100.

גודמן, יהודה ויוסי יונה, 2015. 'הקשר הגורדי בין דתיוּת לחילוניוּת בישראל: הכלה, הדרה ושינוי', בתוך: יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים בין־תחומיים**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, עמ' 197-221.

גוטליב, אלי, 2017. 'הרצאת מבוא: מנהיגות אזרחית בתנאי אזרחות כפולה', בתוך: רחלי איבנבויים ולי כהנר (עורכות), **מנהיגות אזרחית בקהילה החרדית: חוברת כנס**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

הכהן־וולף, חגית וגבריאל הורנצ'יק, 2014. 'תפישות של עמיות יהודית במרחב הזהותי', בתוך: אשר מעוז ואביעד הכהן (עורכים), **זהות יהודית: משפט, חברה ותרבות**, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב, עמ' 153-172.

הרצוג, בן, 2020. 'המבט של פוליטיקאים ישראלים על יהודי התפוצות: חוק האזרחות כמקרה בוחן', בתוך: אופיר עבו ותניא ציון־וולדקס (עורכים), **העולם היהודי – מבטים מישראל: דימויים, ייצוגים וגבולות**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, עמ' 334-360.

זיכרמן, חיים, 2014. **שחור כחול־לבן: מסע אל תוך החברה החרדית בישראל**, ידיעות אחרונות, תל אביב.

זיכרמן, חיים ולי כהנר, 2012. **חרדיות מודרנית: מעמד הביניים חרדי בישראל**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

כהן, אשר וברוך זיסר, 2003. **מהשלמה להסלמה: השסע הדתי-חילוני בפתח המאה העשרים ואחת**, שוקן, תל אביב.

כהנר, לי, 2020. **החברה החרדית על הציר שבין שמרנות למודרניות**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

ליאון, נסים, 2017. 'מבוא', **תרבות דמוקרטית**, 17, עמ' 7-19.

_____, 2020. 'כינונו של הקו השחור: השאלה החרדית בסוציולוגיה הישראלית', **סוציולוגיה ישראלית**, כא, 1, עמ' 33-52.

מלאך, גלעד ולי כהנר, 2022. **שנתון החברה החרדית בישראל**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

מרון, אסא, 2013. 'מאבקים על שליטה ולגיטימציה במדינת הרווחה: שחקנים מדינתיים, סוכני שינוי פרטיים ועיצוב מחדש של המשילות והאזרחות החברתית בישראל (1997-2010)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע.

עבו, אופיר ותניא ציון־וולדקס, 2020. 'מבוא – להתבונן במביטים דרך המבטים: על השחקן התפוצתי בישראל ומשמעויותיו', בתוך: אופיר עבו ותניא ציון־וולדקס (עורכים), **העולם היהודי - מבטים מישראל: דימויים, ייצוגים וגבולות**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, עמ' 13-42.

עבו, אופיר, 2022. 'היהדות הרפורמית והוויכוח סביב הזהות היהודית בישראל: ניתוח מתווה הכותל', בתוך: אלעזר בן לולו ועופר שיף (עורכים), **התנועה הרפורמית בישראל: מבטים על זהות ועל קהילה**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, עמ' 127-144.

ענבי, אור, ינואר 2020. 'החברה החרדית בישראל – בין ניכור לשייכות', המכון הישראלי לדמוקרטיה, https://www.idi.org.il/articles/29566 (אוחזר ב־19.11.2020).

פינקלשטיין, אריאל, 2022. **חרדים לעירם: פוליטיקה ומנהל ברשויות המקומיות החרדיות**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

פישר, יוכי, ספטמבר 2021. 'חילוניות במשבר, חילון מעמיק', **הזמן הזה**, https://hazmanhazeh.org./secular/ (אוחזר ב־11.11.2021).

פלד, יואב וגרשון שפיר, 2005. **מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת**, רמות – הוצאת הספרים של אוניברסיטת תל אביב, תל אביב.

פפר, אנשיל, 5.10.2020. 'המדינה הפסידה לאוטונומיה החרדית', **הארץ**.

פרידמן, מנחם, 1991. **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.

קימרלינג, ברוך, 2004. **מהגרים, מתיישבים, ילידים**, עם עובד, תל אביב.

קפלן, קימי, 2007. **בסוד השיח החרדי**, מרכז זלמן שזר, ירושלים.

קפלן, קימי ונורית שטדלר, 2012. **מהישרדות להתבססות: תמורות בחברה החרדית בישראל ובחקרה**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, בני ברק.

קפלן, קימי ועמנואל סיוון, 2003. **חרדים ישראלים: השתלבות ללא טמיעה?**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, בני ברק.

רידר־אנדורסקי, אסתי, 2018. **ושאינן נראות – פמיניזם חרדי: המקרה של 'לא נבחרות לא בוחרות'**, פרדס, חיפה.

שאול בר ניסים, חנה, 2018. 'מגמות ותמורות בפילנתרופיה היהודית־אמריקאית בשנים 2000-2015', בתוך: אסף אוריון ושחר עילם (עורכים), **יהודי ארצות הברית והביטחון הלאומי של ישראל**, המכון למחקרי ביטחון לאומי, תל אביב.

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

שנהב, יהודה, 2018. 'שמיים ריקים ממלאכים: פולמוס ההדתה בחופת האתיקה הפרוטסטנטית', **סוציולוגיה ישראלית**, יט, 2, עמ' 8-30.

Abramson, Yehonatan, 2019. 'Securing the Diasporic "Self" by Travelling Abroad: Taglit-Birthright and Ontological Security', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45, 4, pp. 656-673.

Abu, Ofir, 2022. 'Reform Judaism and the Debate around Israel's Jewish Identity: The Case of the Kotel Compromise', in: Elazar Ben-Lulu and Ofer Shiff (eds.), *The Reform Movement in Israel: Perspectives on Identity and Community*, The Ben-Gurion Research Institute for the Study of Israel and Zionism, [Hebrew].

Abu, Ofir, 2022. 'Diaspora in the Homeland: Homeland Perceptions Regarding Diaspora Jews in Israel's Discourse around its Collective Identity', *Ethnic and Racial Studies*, 45, 14, pp. 2770-2791.

Abu, Ofir, and Ben-Porat, Guy, 2021. "Citizenship, minorities and the police: attitudes of Jewish Ethiopian Israelis toward police reforms", *Citizenship Studies* 25(3): 426-444.

Asscher, Omri and Ofer Shiff, 2020. 'Diasporic Stances, Homeland Prisms: Representing Diaspora in the Homeland as Internal Negotiation of National Identity', *Diaspora Studies*, 13, 1, pp. 1-15.

Berman, Lila Corwin, 2017. 'How Americans Give: The Financialization of American Jewish Philanthropy', *The American Historical Review*, 122, 5, pp. 1459-1489.

_____, 2020. *The American Jewish Philanthropic Complex: The History of a Multibillion-dollar Institution*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Brubaker, Rogers, 2004. *Ethnicity without Groups*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Cahaner, Lee and Assaf Malchi, 2022. 'Haredi Labor Market Integration Policy in a Neoliberal Environment', *Journal of Israeli History*, 40, 1, pp. 137-159.

Don-Yehia, Eliezer, 2005. 'Orthodox Jewry in Israel and in North American', *Israel Studies*, 10, 1, pp. 157-187.

Gorski, Philip S. and Ateş Altınordu, 2008. 'After Secularization?', *Annual Review of Sociology*, 34, pp. 55-85.

Kaplan, Mordechai M., [1934] 1957. *Judaism as a Civilization*, T. Yoseloff, New York.

Lamont, Michèle and Virág Molnár. 2002. 'The Study of Boundaries in the Social Sciences', *Annual Review of Sociology*, 28, 1, pp. 167-195.

Pachucki, Mark A., Sabrina Pendergrass, and Michele Lamont, 2007. 'Boundary Processes: Recent Theoretical Developments and New Contributions', *Poetics*, 35, 6, pp. 331-351.

Peled, Yoav and Horit Herman Peled, 2018. *The Religionization of Israeli Society*, Routledge, London.

Pew Research Center, 2021. *Jewish Americans in 2020*, Pew Research Center Washington, DC, https://www.pewforum.org/2021/05/11/jewish-americans-in-2020 (Retrieved on 13.5.2021).

Pianko, Noam, 2015. *Jewish Peoplehood: An American Innovation*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.

Shenhav, Yehouda, 2007. 'Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a Heuristic Case', *Theory and Society*, 36, 1, pp. 1-30.

Sherzer, Adi, 2019. 'Mamlakhtiyut from Across the Ocean: Ben-Gurion and the American-Jewish Community', *Contemporary Review of the Middle East*, 6, 3-4, pp. 309-323.

Shiff, Ofer, Adi Sherzer, and Talia Gorodess, 2020. 'The Ben-Gurion-Blaustein Exchange: Ben-Gurion's Perspective between an Ideological Capitulation and a Strategic Alliance', *Israel Studies*, 25, 3, pp. 15-32.

פיתוח שדות מקצועיים

ראשיתה של המסורת העיתונאית האנגלו־אמריקנית בארץ ישראל

גלעד הלפרן

תקציר

במאה ה־19 התפתחה בד בבד בבריטניה ובארצות הברית מסורת עיתונאית אשר נשענה על מכלול פרקטיקות ונורמות, ובראשן האובייקטיביות בסיקור. בתהליך הדרגתי ששיאו בשנות השבעים של המאה ה־20 התפשטה המסורת האנגלו־אמריקנית למקומות נוספים, וישראל בכללם. אפשר לזהות את ניצניה הראשונים בארץ ישראל בשני כלי תקשורת בשפה האנגלית שפעלו בירושלים בשנות העשרים והשלושים של המאה: הסוכנות הטלגרפית הארץ־ישראלית והעיתון **פלסטיין פוסט**. במאמר זה אבקש להתחקות אחר צעדיהם הראשונים של שני המפעלים הללו ומייסדיהם, היהודים האמריקנים יעקב לנדאו וגרשון אגרונסקי, ולמפות את האינטרסים הכלכליים, הפוליטיים ואת שיקולי העריכה שהנחו אותם בעבודתם.

מילות מפתח: אובייקטיביות, סוכנות טלגרפית יהודית, עיתונות, **פלסטיין פוסט**, פלשתינה המנדטורית

לאחר כיבושה של ארץ ישראל מידי העות'מאנים בשלהי מלחמת העולם הראשונה נכנסה הארץ הלכה למעשה תחת כנפי האימפריה הבריטית, על המשמעויות המדיניות, הפוליטיות והכלכליות שנבעו מכך. הודות לחידושים טכנולוגיים עלתה ירושלים על מפת התקשורת העולמית, שביטויה היה בנוכחות גוברת של עיתונאים זרים ואמצעי תקשורת בין־לאומיים בה. לצד זאת, על בסיס התחייבות הממשלה הבריטית ליישם את הצהרת בלפור, לנוכח תהליכי ההתמסדות של היישוב היהודי והגידול הדמוגרפי בו, נעשתה הארץ ל'מוקד יהודי' גם במובן הפוליטי, דבר שהגביר את העניין הרב שגילו בה יהודים ברחבי העולם מלכתחילה. במאמר אתמקד בשני אמצעי תקשורת אשר נוסדו בירושלים על רקע ההתעניינות הבין־לאומית והיהודית בנעשה בארץ ישראל ופעלו למן אמצע שנות העשרים על התפר שבין הסְפֵרות הללו, היהודית והבין־לאומית.

הסוכנות הטלגרפית הארץ־ישראלית (סט"א) והעיתון **פלסטיין פוסט**, ששפתם הייתה אנגלית, היו כלי תקשורת טרנס־לאומיים, ובכך חרגו מהדגם המקובל של כלי התקשורת

כ'מתווכים' בין מוסדות המדינה ובין האזרחים בתוך גבולות מדינת הלאום (כספי ולימור 1992). קהל הקוראים שלהם נמנה עם קבוצה בעלת לשון ותרבות שונות מאלה של העיתונאים שהועסקו בהם ומאלה של הדמויות המסוקרות. שיטת עבודתם התאפיינה לפיכך בגישור יום־יומי על פערים לשוניים וחברתיים־תרבותיים, ובהתאמת הסגנון העיתונאי לסביבה שבה פעלו, שהייתה אנגלו־סקסית ביסודה.

במאמר אני מתחקה אחרי צעדיה הראשונים של המסורת העיתונאית האנגלו־אמריקנית בארץ ישראל, ומתמקד בשניים מחלוציה: יעקב לנדאו וגרשון אגרונסקי. בני אותו דור, שותפים ולפרקים יריבים ואף אויבים. השניים עמדו מאחורי מיזמים עיתונאיים אשר מאמצע שנות העשרים של המאה ה־20 פעלו ברוח המסורת הזאת ובשפתה, היינו באנגלית.

לנדאו, יהודי אמריקני יליד וינה (1892), ייסד בהאג בשלהי מלחמת העולם הראשונה את הסוכנות הטלגרפית היהודית (להלן: סט"י; Jewish Telegraphic Agency – JTA). לאחר שהות קצרה בלונדון קבע את מקום מושבה בניו יורק, ועמד בראשה עד מותו בשנת 1952. ממשרדו בניו יורק חלש לנדאו על פעילות חובקת עולם ובכללה משרדים בשישה מרכזים יהודיים ברחבי העולם, בהם גם ירושלים. במשרד הירושלמי (שנודע בשם 'הסוכנות הטלגרפית הארץ־ישראלית' – סט"א; Palestine Telegraphic Agency – PTA), אשר הוקם בשנת 1924, השתלב במהרה גרשון אגרונסקי לאחר הגירתו לפלשתינה. אגרונסקי, עיתונאי יליד האימפריה הרוסית, גדל והתחנך בפילדלפיה (לאחר הקמת המדינה עָברת את שמו לאגרון, ובערוב ימיו כיהן כראש עיריית ירושלים) מילא תפקידי עריכה בכירים ב־*Palestine Bulletin*, יומון שהוציאה לאור סט"א. בשנת 1932 התמזג **הבולטין** עם כותר חדש בשם ה־*Palestine Post*, והיה לעיתון יומי נפוץ ומשפיע, שיוצא לאור עד ימינו תחת השם *The Jerusalem Post*. אמנם אגרונסקי היה הכוח המניע מאחורי הקמת **הפלסטיין פוסט**, ועמד בראש המערכת מראשיתו, אך המפעל לא היה יוצא לפועל אלמלא התשתית המוסדית והפיננסית שסיפק לנדאו, שהחזיק בכמחצית ממניות חברת פלסטיין פוסט בע"מ במשך שנים מספר, עד שחיסל את עסקיו בארץ ישראל.

אאפיין ראשית את עיקריה של המסורת העיתונאית האנגלו־אמריקנית, את נסיבות צמיחתה ואת הדרך שבה הפכה מכלול פרקטיקות מקצועיות למערכת נורמטיבית. לאחר מכן אתאר כיצד לנדאו ואגרונסקי (בשנות פעולתם הראשונות כאן, היינו שנות העשרים והשלושים) ייבאו את עקרונותיה של השיטה לפלשתינה המנדטורית והקדימו את תהליך 'קליטתה' של המסורת העיתונאית הזאת בעיתונות העברית והישראלית, תהליך אשר הושלם עשורים רבים לאחר מכן. מעבר לעובדה שבלתי אפשרי לאמוד השפעה באופן חד־חד־ערכי כאשר מדובר במשתני תרבות ושיח כמו אלה שמהם עשויה העיתונות, אין דרך לקבוע עד כמה 'חבה' העיתונות הישראלית דהיום את התפתחותה לתרומתם של השניים. מידת ההשפעה של מפעליהם של לנדאו ואגרונסקי הייתה מוגבלת מראש מכיוון ששפתם הייתה אנגלית. אמנם זו הייתה שפת השלטון, ולמן שנת 1920 הייתה גם אחת משלוש השפות הרשמיות בפלשתינה, לצד ערבית ועברית, אך היקף חדירתה לאוכלוסייה המקומית היה מוגבל מאוד. בקרב הערבים הייתה האנגלית שגורה בפיהם של בני העילית

הנוצרית בעיקר, בזכות פעילותם החינוכית של מיסיונים אנגליקניים ופרוטסטנטיים למן המאה ה־19, וביישוב היהודי, הישן והחדש, מספר העולים מארצות דוברות אנגלית היה בטל בשישים (Halperin 2014). במבט רחב יותר הייתה האנגלית זרה כמעט לחלוטין למזרח התיכון, בוודאי בהשוואה לצרפתית, למשל.[1]

לכן, למרות יהדותם וזיקתם (במידה משתנה) למפעל הציוני, נותרו מפעליהם העיתונאיים חיצוניים במידת מה לחברה היישובית. מעמד זה, אשר הקנה להם דריסת רגל בקולקטיב היהודי בארץ ישראל לצד מעמד וחשיפה מחוץ לו, זורע אור שונה על המתח האינהרנטי הקיים תמיד בין האתיקה המקצועית לאידאולוגיה הלאומית. מתח זה נוכח בתחומי דעת רבים, בכללם העיתונות, ובייחוד בתקופה אידאולוגית ומגויסת כמו שנות המנדט הבריטי והתגבשות 'המדינה שבדרך'.[2] הדבר בא לידי ביטוי לא רק בגלל האוריינטציה האישית של שני האישים. אגרונסקי היה ציוני נלהב ושילב מגיל צעיר עיתונאות עם עסקנות ציונית באופן מובהק יותר מלנדאו, שגדל על ברכי החינוך הציוני בנעוריו אך בבגרותו לא הפגין אהדה יוצאת דופן כלפי הלאומיות היהודית. היה לכך ביטוי גם בהקשר המוסדי הציבורי הרחב שבו פעלו בשני אופנים נוספים: (1) ביחס שגילו במפעליהם אל הקהילה שאותה התיימרו לייצג ובכיסוי הנרחב לשאלת הלאומיות היהודית, אם ציונית או דיאספורית, שעמדה בלב השיח היהודי באותן שנים; (2) בהיותם כלי תקשורת בשפה בין־לאומית ו'חיצוניים' לקהילה, מטרתם הייתה לתווך נושאים יהודיים (ובכללם, כאמור, הציונות) לקהל בין־לאומי לא־יהודי בעיקרו, ולהעלותם על סדר היום. האופנים שבהם חתרו לאזן בין שני קטבים אלה – המקצועי והאידאולוגי – אפיינו את עבודתם השוטפת ועושים את מפעליהם למעוררים עניין מיוחד מבחינה מחקרית.

'המצאת העיתונאות'

בעשור האחרון של המאה ה־20 התגבשה בקרב היסטוריונים של העיתונות תובנה היסטוריוגרפית שהופעת העיתונאות (דהיינו הפרקטיקה) היא תופעה היסטורית נפרדת

1 הצרפתית היכתה שורש במזרח התיכון. כבר ב־1921, עם הקמת ה־Service de la Presse, לשכת העיתונות של ממשלת המנדט הצרפתי בלבנון, נרשמו בה לא פחות מ־15 עיתונים בשפה הצרפתית (Ouahes 2018: 144). במצרים יצא לאור העיתון היהודי **ישראל** בין מלחמות העולם בשלוש שפות: עברית, ערבית וצרפתית. המהדורה בצרפתית פעלה במשך 19 שנים, ארבע שנים יותר מהמהדורה בערבית ו־18 שנים יותר מהמהדורה בעברית, שנסגרה כעבור שנה בלבד (הלל 2005).

2 עדות להתגייסות האידאולוגית של הממסד העיתונאי הארץ־ישראלי בשנות המנדט הבריטי היא מלחמת החורמה שניהל נגד עיתונות הלעז, בעיקר בשפה הגרמנית. זהו, קבעה אגודת העיתונאים בתל אביב, 'המקצוע היחיד בישראל החי על הכשלת קיבוץ גלויות'. מעניין לציין כי **פלסטיין פוסט**, שמשה שרת תיארו כ'נכס מדיני רב־חשיבות', היה פטור מיחסם הרושף של העיתונאים העברים. עמוס בלובשטיין־נבו (2017) מיטיב לתאר כיצד העוינות הזאת נבעה גם ממניעים מסחרים, ובכללם קניין רוחני, מאבק על קצובות נייר, וכו'.

מהופעת העיתונות (המדיום). היסטוריונים רבים שעסקו בהופעת העיתונות ובצמיחתה למן תחילת המאה ה־17 התמקדו בייחוד בעיתוני החדשות שיצאו לאור בחסות פעילות הסחר הבין־לאומי בהולנד ובאיטליה והופצו באותו זמן בנתיבי הסחר השונים (Stephens 1988; Cavallo and Chartier 1999). הם לא נתנו את הדעת על ההבדל המהותי בין שתי התופעות וראו אותן כמשלימות זו את זו, מעין 'חומרה' ו'תוכנה' במערכות מחשוב אשר יחד יוצרות מערכת אחת. אופני איסוף המידע, הבאתו לדפוס והנגשתו לקהל הקוראים לא נתפסו כנפרדים מהותית מהמרכיבים הטכניים והעסקיים שאפיינו את ענף הדפוס – לא על ידי ההיסטוריונים של התקופה, וודאי לא על ידי השחקנים עצמם.[3]

עם צמיחתה ושגשוגה של העיתונות כגוף ציבורי וכמגזר עסקי וחלוקת העבודה בתוכה, נפרדה העבודה העיתונאית בהדרגה מהממדים הטכניים והעסקיים שבהוצאת העיתונים לאור. להבדיל מיבשת אירופה התפתחה העיתונות בבריטניה ובארצות הברית בנפרד מהממסד הספרותי, וכך התגבשו פרקטיקות מקצועיות ושיחניות נבדלות מִשל כותבי הפרוזה, הפיליטונים והמסות, שפרסמו גם הם מעל דפי העיתונות. בסופו של התהליך נפרדה מלאכת הדיווח ממלאכת הכתיבה באשר היא, ותוצריה היו לחומרים שמהם עשויה העיתונות. בנקודת הזמן הזאת, טוען ז'אן שאלבי, 'הומצאה' העיתונאות (Chalaby 1998). מסקנתו הייתה שהעיתונאות שונה מהעיתונות, שלא כל טקסט שהתפרסם בעיתונות הפריודית נחשב טקסט עיתונאי, ולא כל מושך בעט נחשב עיתונאי. לקראת מפנה המאה ה־20 ובד בבד עמו החל תהליך דומה גם בעיתונות האמריקנית (Schudson 1978, 2001). כך התפתחה, גם אם ללא יד מכוונת, מסורת עיתונאית אנגלו־אמריקנית בעלת מאפיינים מובחנים, ובראשם קריטריון האובייקטיביות בסיקור. בתהליך דיפוזי שנמשך עשורים רבים והגיע לשיאו בשנות השבעים של המאה ה־20, חדרה המסורת העיתונאית האנגלו־אמריקנית גם ליבשת אירופה (Broersma 2007), ולבסוף, בשנות השבעים, גם לישראל (נגבי 1985; כספי ולימור 1992). המסורת העיתונאית האנגלו־אמריקנית הייתה לפרדיגמטית וערכיה ועקרונותיה מזוהים אוניברסלית עם פרקטיקות עיתונאיות 'מקצועיות', 'טובות' ו'נכונות' (HØyer and Pöttker 2005).

אין בכך כדי לטעון כי הפרקטיקות הללו בכלל, וערך האובייקטיביות בפרט, היו נחלתה הבלעדית של העיתונות האנגלו־אמריקנית. הן לא היו זרות לחלוטין לעיתונות האירופית (Broersma 2007) ואף לא לזו היהודית (קוץ 2013; סופר 2007) של המאה ה־19 וראשית המאה ה־20. אולם באחרונות הן היו נתונות לשיקוליהם של אינדיווידואלים או של כלי תקשורת אוטונומיים, ואילו במרחב האנגלו־אמריקני הן התפתחו למערכת מחייבת של ערכים ונורמות מכוננים במקצוע העיתונאות. מייקל שאדסון (Schudson 2001) מספק הסברים נוסח מקס ובר ואמיל דורקהיים להפיכתן של הפרקטיקות הללו לנורמות, ומשהתגבשו האחרונות הן שימשו הלכה למעשה כחיץ בין הדיווח ובין העיתונאי – תהיינה

3 כך, לדוגמה, המוציאים לאור במושבות האמריקניות במאה ה־18, ערב המרד נגד השלטון הבריטי, ראו עצמם משרתי ציבור: פקידי ממשל האחראים לשירותי הדואר, הדפסת ספרי פקודות וחוקים, ועוד. בעיקר הם הגדירו את עצמם כבעלי עסקים קטנים (Schudson 2001: 153).

דעותיו ונטיות לבו אשר תהיינה – ותרמו להבטיח באופן מוסדי, עד כמה שהדבר ניתן, את האובייקטיביות בסיקור.

למותר לציין שההתייחסות למסורת העיתונאית האנגלו־אמריקנית כמקשה אחת היא הכללה ואנכרוניזם שאינם עומדים במבחן המציאות (Williams 2007: 4), וקצרה היריעה מלהתעמק בהבדלים שבין שני חלקי המשוואה הטרנס־אטלנטית.[4] אולם רכיב מרכזי המאחד ביניהם ומבדיל את העיתונאות האנגלו־אמריקנית ממקבילותיה ביבשות אחרות, הוא הדגש המרכזי על מידע ועובדות. בהשוואה לעיתונות הצרפתית העיתונות האנגלו־אמריקנית שמה דגש על עדכניות המידע ועל היקפו. הדיווחים התמקדו רק בעובדות ללא פרשנות, והמידע היה מקיף יותר, שלם ובלתי מוטה, כדי לספק את 'התמונה המלאה'. חדשות מרחבי העולם זכו לסיקור נרחב בזכות מנגנוני האיסוף. לבסוף המידע היה גם אמין יותר משום ששחיתות (כגון קבלת טובות הנאה מפוליטיקאים) רווחה הרבה פחות בקרב ראשי הממסד העיתונאי בבריטניה ובארצות הברית (Chalaby 1996: 305-306).

העלאת העובדות על נס הביאה ליצירתה של מערכת פרקטיקות וערכים להערכת המידע, עיבודו ופרסומו. כך התגבש מחזור חדשות (news cycle) המחולק ליחידות של 24 שעות, ומידת ה'חדשותיות' של פיסת מידע נקבעה על סמך מועד פקיעתו של מחזור החדשות. הראשוניות, ובמידה רבה יותר הבלעדיות של הדיווח, היו עדות לאמות מידה מקצועיות של העיתון ומעין 'תו תקן' ליוקרתו (דבר שאילי עיתונות ההמון – בייחוד ויליאם רנדולף הרסט בארצות הברית ולורד נורת'קליף בבריטניה – ניצלו היטב לגריפת רווחים) (Williams 2007: 8). העדפת העובדות היבשות וסידורן לפי חשיבותן החדשותית, הביאו לא רק להתגבשות סגנון כתיבה יעיל וחסכוני אלא גם לקביעת אמות מידה לכללי דיווח המכונים 'הפירמידה ההפוכה'. ידיעה חדשותית נפתחה במידע החיוני ביותר (בהתאם לחמשת המ"מים – The 5W questions – מי, מה, מתי, מקום ולעתים גם מדוע). הצורך לברר את העובדות, לבדוק אותן ולהביאן לאשורן הביא להתפתחותן של פרקטיקות דיווח: כתבות 'שטח', ומלאכת הריאיון אשר הופיעה בעיתונות האמריקנית רק בשלהי מלחמת האזרחים, ועד פרוץ מלחמת העולם הראשונה הייתה ללב העשייה העיתונאית (HØyer and Pöttker 2005).

אולם מרכיב הזהב במתכון האנגלו־אמריקני היה עקרון האובייקטיביות, שכפי שהראה שאדסון היה לא רק פרקטיקה מקצועית ודפוס טקסטואלי מובחן אלא גם נורמה שלאורה פעלה העיתונות האמריקנית והגדירה את תפקידה הציבורי. לפי עקרון האובייקטיביות נדרשים העיתונאים ליצור חיץ ברור בין עובדות לשיפוט ערכי, ולדווח רק על העובדות. תפקידו של העיתונאי הוא 'לדווח על מה שנקרא "חדשות" מבלי להעיר עליו, להטות אותו או לעצב את מהותו בשום דרך' (Schudson 2001:150), בשימת דגש על 'דיוק, איזון, הוגנות וניטרליות' (HØyer and Pöttker 2005:10). ככל שהתפתחה העיתונות לתעשייה

4 הבדל מרכזי, הנוגע ישירות לעקרון האובייקטיביות, הוא הזיהוי הפוליטי־מפלגתי אשר רווח בעיתונות הבריטית, ולעומת זאת היעדרו הכמעט מוחלט, לפחות באופן רשמי, בעיתונות האמריקנית.

של ממש נוצרה בה, כיאה לחברות מסחריות מודרניות, חלוקת עבודה פנימית וחיצונית. עבודתם של העיתונאים (כתבים ועורכים) הופרדה מעבודתם של עובדים אחרים, וכן מזו של מורליסטים ציבוריים[5] ותועמלנים פוליטיים, ושל אנשי יחסי ציבור (תחום שעבר גם הוא מיסוד ומודרניזציה, והיה לתעשייה). בה בעת התגבש אתוס של 'משרתי ציבור' באדמיניסטרציה הממשלתית, אשר חלחל גם הוא לראיית העולם המקצועית של העיתונאים, בייחוד בבריטניה של תחילת המאה ה־20, עם הקמת גופי שידור ציבוריים, אבל לא רק בה (Williams 2007).

עקרון האובייקטיביות התפתח בהקשר כלכלי וטכנולוגי שהיה ספציפי לרגע ההיסטורי שבו התגבש. מבחינה כלכלית הייתה העיתונות לעסק מסחרי רווחי מאוד, וכדי להפיק את מרב הרווחים ביקשו המוציאים לאור לפנות לקהל רחב ככל האפשר (באופן שיהיה אטרקטיבי גם למפרסמים פוטנציאליים). לשם כך ננטשו הנאמנויות המפלגתיות והאידאולוגיות לטובת מוצר לא־מפלגתי וניטרלי פוליטית אשר פנה, בכוח או בפועל, לכל אזרח באשר הוא (Emery and Emery 1996). בבריטניה נשמרה הנאמנות המפלגתית של העיתונים, אך הדבקות בעקרון האובייקטיביות הבטיח לקהל הקוראים שלמרות צבעיו האידאולוגיים של העיתון, הדיווח החדשותי יהיה מקיף וחסר פניות.

ההקשר הטכנולוגי שבמסגרתו צמחה המסורת העיתונאית האנגלו־אמריקנית בכלל ועקרון האובייקטיביות בפרט, היה מרכזי לא פחות. פרישתם המואצת של קווי טלגרף לאורכה ולרוחבה של ארצות הברית ואל מעבר לאוקיינוס האטלנטי, הביאו להרחבת היקף הסיקור ולהאצת הקצב שלו: הפרקטיקות המידיות והראשוניות של הדיווח יכלו עתה להסתמך על תשתית טכנולוגית איתנה, ולקיומו של צוות כתבים בין־לאומי הייתה כעת הצדקה. לא זו אף זו, ההתפתחויות הטכנולוגיות הביאו גם לשיפור תוקפו של המידע המדווח ואמינותו. הצורך לנהל כמות אדירה של מידע שהגיע ממקורות רבים ומגוונים כל כך הביא לתקינה (סטנדרדיזציה) של הדיווח בסגנונו כמו גם בתוכנו: יותר ויותר ידיעות התחרו על מקום בעמודי החדשות, וכך נוצר נוהג להיפטר מ'שומן' שאינו עובדתי, מה גם שעלותם של מברקים נמדדה לפי מספר המילים שבהם, וכך השאיפה לחסוך בכסף תורגמה גם לחסכנות סגנונית (Carey 2009). ההיצמדות לעובדות תרמה בתורה לעלייתו של אתוס האובייקטיביות (Schudson 2001).

הסוכנות הטלגרפית היהודית

מגמת התקינה זכתה לרוח גבית נוספת עם הפיכתה לדו־כיוונית והתבססותן של סוכנויות ידיעות בין־לאומיות במחצית השנייה של המאה ה־19: האוואס בצרפת, רויטר בבריטניה, וולף בגרמניה ואסושיאייטד פרס (AP) בארצות הברית. המנדט של סוכנויות הידיעות היה לא רק לאסוף ידיעות חדשותיות מרחבי העולם, אלא גם להפיץ אותם למנוייהן – כלי

5 הוגי דעות מן המאות ה־17 וה־18 בעיקר שנהגו להתבטא בפומבי, בכתב ובעל פה, בסוגיות חברה ודת.

תקשורת שונים ברחבי העולם. היצמדות לעובדות הביאה לכך שידיעה זהה יכולה הייתה להתפרסם בעיתונים רבים ברחבי העולם, למרות ההבדלים התרבותיים הגדולים בין קהלי הקוראים השונים.

על רקע החידוש הזה באה לעולם הסוכנות הטלגרפית היהודית (סט"י). העיתונאי האמריקני יעקב לנדאו, הקים בהאג בפברואר 1917 את ה־Jewish Correspondence Bureau (JCB), שירות ידיעות שמטרתו לאסוף ולהפיץ ידיעות בענייני תרבות יהודית, פוליטיקה יהודית ואנטישמיות. מטרתו הייתה כפולה: לשמש כמעין 'מדורת שבט' ליהדות העולמית, ומנגד להגביר את המודעות של דעת הקהל העולמית לנושאים יהודיים לנוכח הסדר העולמי החדש שהחל מתגבש באירופה עם תום מלחמת העולם הראשונה, המהפכה הבולשוויקית ברוסיה ועליית האנטישמיות בצִלו (Dohrn 2009: 220).[6] לנדאו הצדיק את מפעלו כך: 'כשמתפרסמת ידיעה על אירוע פוליטי כלשהו בכמה עיתונים בו בזמן, זה אירוע בעל חשיבות בפני עצמו, לעתים חשיבות גדולה יותר מאשר האירוע המדווח בידיעה' (Bar 1980: 190; כול התרגומים שלי). למרבה הצער ידוע מעט על ראשיתה של סט"י משום שארכיונה שנשמר בדירותו של לנדאו אבד בשרפה שהתרחשה בה מעט לפני מותו. את מה שידוע כיום נאלצו חוקרים ללקט מכתבי זיכרונות של אנשי הסוכנות ולשחזר באמצעות הצלבה של תכתובות עם צדדים שלישיים.

לאחר תום מלחמת העולם הראשונה העביר לנדאו את מרכז הפעילות ללונדון, שם חבר למאיר גרוסמן, עיתונאי יליד רוסיה ולימים מנהיג ציוני רוויזיוניסט. במהרה נאלצו להעביר את מרכז הפעילות לניו יורק (הסוכנות המשיכה להפעיל שני משרדים ראשיים, בלונדון ובניו יורק, עוד כמה שנים) מטעמים כלכליים. שלא כמו סוכנויות הידיעות הגדולות שהוזכרו לעיל, שהמקור לעיקר הכנסותיהן היה שירות הפצת ידיעות כלכליות למנויים מסחריים, לא היה לסט"י מודל עסקי איתן. מעבר לכך זכו האוואס, וולף ורויטר למעמד מעין־לאומי במדינותיהן – צרפת, גרמניה ובריטניה, בהתאמה – עובדה שהקנתה להן מעמד מועדף (חוזים ממשלתיים, פטור מאגרות), שבעידן האימפריות היה רווחי מאוד. סט"י, שרוב הידיעות שהפיצה היו בעלות אופי פוליטי, נאלצה להסתמך על מנויים מוסדיים ובעיקר על פילנתרופיה. המשרד הניו־יורקי שלה, במנהטן תחתית, נקבע במתכוון במרחק קצר ממשרדי ארגון הג'וינט, המממן הראשי של הסוכנות.

במרוצת שנות העשרים הקימה הסוכנות משרדים נוספים בארבעה מרכזים יהודיים: פריז, ורשה, ברלין וירושלים. בשנת 1925 נמנו עם מנוייה 38 יומונים ו־91 שבועונים יהודיים בשפות שונות, בכלל זאת יידיש, עברית וגרמנית. באמצעות הסכמי שיתוף פעולה עם סוכנויות ידיעות שונות, התפרסמו התכנים של סט"י בכ־400 עיתונים וכתבי

6 סטיבן ציפרשטיין (Zipperstein 2018) טוען שאחד הגורמים להפיכתו של פוגרום קישינב (1903) לאיקוני, אף שקדמו לו יותר משני עשורים של אלימות אנטישמית שיטתית, קטלנית ואכזרית לא פחות ברחבי האימפריה הרוסית, הוא המודעות חסרת התקדים לקיומו בעולם בזכות העניין הרב שגילו בו גופי תקשורת בין־לאומיים. סביר להניח שלנדאו היה מודע היטב לפוטנציאל החדשותי הרב של אירועים מסוג זה.

עת נוספים (בירנהק 2013: 49). כ־150 כתבים נמנו עם עובדיה, רובם פליטים מברית המועצות ומאזורי הספר של האימפריה הרוסית לשעבר, אשר ראו שליחות בהשמעת סבלם של אחיהם במזרח אירופה ובפלשתינה. ומכיוון שעיתונאות הייתה משלח יד שלא הוטלו עליו מגבלות העסקה של יהודים, להבדיל ממקצועות רבים אחרים, יכלו הפליטים הללו להתפרנס מכתיבה בחופשיות יחסית (Dohrn 2009: 222). בכל אחד מהמשרדים הללו יצא לאור עלון חדשות יומי שאיגד את תכניה של סט"י – הגדול והעשיר בהם היה ה־*Jewish Daily News* שראה אור בניו יורק ונחשב לעיתון היהודי היומי הראשון בשפה האנגלית (Schorr 2001: 9), וכן ה־*Palestine Bulletin*, שיצא לאור במשרד הירושלמי למן 1925, אשר היה גם הוא פורץ דרך כעיתון היומי הראשון בשפה האנגלית בפלשתינה.[7]

משום שהסוכנות שמה לה למטרה לדווח על נושאים אשר על סדר היום היהודי, זכו נושאי הלאומיות והאידאולוגיה הפוליטית לסיקור נרחב. האידאולוגיה הציונית ותלאותיו של היישוב היהודי בארץ ישראל זכו למקום של כבוד בתשומת הלב של המערכת, אולם לא רק. אריה בר, שעמד בראש המשרד הוורשאי עד שנסגר בעקבות הכיבוש הנאצי, תיאר בזיכרונותיו כיצד חלק נכבד מהידיעות הפוליטיות דנו באֶמנות המיעוטים אשר נוסחו בשנות העשרים, ומשום שיהודי אירופה היו אמורים להיות הנהנים העיקריים מהן, תפסו מאמצי גיבושן, וכן כישלונן, חלק גדול מסדר היום של היהודים באירופה באותן שנים (Bar 1980: 175). אנשי הסוכנות לא עסקו בפוליטיקה מעמדה מרוחקת ולא־מעורבת. למעשה לנדאו, שאמנם היה בוגר תנועת הנוער הציונית בלאו וייס אך נמנע מאקטיביזם פוליטי בחייו הבוגרים, היה היוצא מן הכלל שהעיד על הכלל. גרוסמן היה מחסידיו של ז'בוטינסקי עוד כחבר בוועד הפועל של ציוני אוקראינה, בשלהי מלחמת העולם הראשונה, ובשנות העשרים היה למנהיג ציוני רוויזיוניסטי בולט. ויליאם שפיגלמן, ראש המשרד הניו־יורקי משנת 1924, היה ציוני נלהב ובד בבד עם עבודתו בסט"י עמד בראש מערך יחסי הציבור של הקרן הקיימת לישראל בארצות הברית (Spiegelman 2012). לואי פישר, אחד מקודמיו של שפיגלמן בראש המשרד הניו־יורקי, פרש מתפקידו ועקר לברית המועצות, שם נשבה בקסמי הסוציאליזם המהפכני והיה לתועמלן קומוניסטי ידוע. גרשון אגרונסקי, שעמד גם הוא בראש המשרד הניו־יורקי תקופה קצרה, טרם הגירתו לארץ ישראל והשתלבותו במשרד הירושלמי, היה מעורב עמוקות בעסקנות ציונית מנעוריו ועד יום מותו. האישים הללו היו פעילים פוליטיים במוצהר, לצד עבודתם העיתונאית. בשנת 1924, ממקום מושבו בירושלים, בעת שכיהן כקצין העיתונות של ההנהלה הציונית ובד בבד דיווח לשלל עיתונים בין־לאומיים, כתב אגרונסקי לחיים וייצמן: 'בראש ובראשונה

7 קדם לו השבועון *The Palestine Weekly*, שהיה למעשה המהדורה באנגלית של העיתון העברי **דאר היום**, עיתונו של איתמר בן־אב"י. העיתון, שנוסד ב־1919, סבל מאיכות ירודה, ממיעוט קוראים והפסדים מתמשכים, ולבסוף נסגר ב־1930 (צפרוני 1992). בעיתון הערבי המשפיע **פלסטין** התגבשה כבר ב־1921 תכנית להוציא לאור מהדורה באנגלית, אשר יצאה לפועל רק ב־1928. עיתונאי וסופר הודי מוסלמי בוגר אוניברסיטת אוקספורד בשם מוחמד רושאן אח'תאר הובא כדי לשמש בתפקיד העורך, אולם היוזמה לא האריכה ימים והעיתון נסגר ב־1932 (Tadros Khalaf 2011).

אני עיתונאי. אכן, עיתונאי ציוני. מאמרי, גם אם אינני מזכיר את הציונות, מלאים דברי אופטימיות קונסטרוקטיבית' (אגרון 1964: 52).

השניות הזאת לא נראתה תמוהה לאיש ולא העיבה על האמונה ביכולתם בעיני עצמם ובעיני מעסיקיהם, לבצע את עבודתם העיתונאית באופן חסר פניות. נהפוך הוא, הודות למחויבותם המובנת מאליה לנורמות המקצועיות המקובלות – ובראשן העובדתיות והאובייקטיביות – הם יכלו להרשות לעצמם לעסוק בחופשיות ובמוצהר גם בפעילות פוליטית.

ברמה האינדיווידואלית הצליחו העיתונאים לגשר על המתח הזה בהצלחה, ואילו ברמה המוסדית הכלכלית הייתה התמונה מורכבת יותר. הארגונים הפילנתרופיים היהודיים שסט"י כאמור נסמכה על תמיכתם, לא תמיד עשו זאת לשם שמים: תפוצתם של התכנים שהפיצה הסוכנות, שלא הייתה שנייה לה בעולם היהודי, הייתה משאב יקר ערך בעיני הארגונים ששאפו להעלות את קרנם ולחזק את מעמדם בדעת הקהל. סט"י, שסבלה מקשיים כלכליים באופן כרוני, הייתה מטרה קלה. בשנת 1926, מעט יותר משנה אחרי הקמת סט"א בירושלים ויציאתו של **פלסטיין בולטין** לאור, התמזג עמו ביטאון קרן היסוד באנגלית *Correspondence*, שיצא לאור בירושלים בעריכתו של אליהו אפשטיין, עיתונאי ועסקן ציוני יליד בריטניה (Epstein 1964). כך נפתח השער לפרסום תכנים ציוניים מעל דפי **הבולטין**. בנובמבר 1928 נחתמה טיוטת הסכם בין סט"י ובין הנהלת הקרן הקיימת לישראל, לפיה (בין השאר) תפרסם סט"י מדי חודש בכל ערוציה שני מאמרים בני אלף מילה כל אחד, פרי עטם של אנשי קק"ל, תמורת תשלום של 15 לא"י בחודש. הטיוטה הובאה לתשומת לבו של לנדאו והוא נרעש ומחה באוזני שלום שוואַרץ, ראש סט"א שניהל בשמו את המשא ומתן: 'לא יעלה על הדעת שנהיה מחויבים לפרסם כלשונם את הטקסטים שתספק לנו קק"ל. אין שום מניעה לצטט מתוך פרסומי קק"ל הרשמיים, תוך שאנו מציינים אותם כמקור, אך אם סט"י תחויב לפרסם דיווחים על הנעשה בפלשתינה כפי שתמסור לנו הקק"ל, הדבר יתפרש כהתערבות כה גדולה בטיב הדיווחים מפלשתינה שאיני רואה כיצד נוכל לקבל זאת תוך שמירה על מעמדנו כסוכנות עצמאית'.[8] ההסכם תוקן לבסוף, והסעיף הבעייתי נמחק.

לא מן הנמנע שמקור העניין של לנדאו בפלשתינה היה מלכתחילה כלכלי במהותו. ירושלים הייתה עיר קטנה ומרכז יהודי שולי לעומת ניו יורק, לונדון, ברלין, ורשה ופריז – הערים האחרות שבהן הייתה לסט"י נציגות באמצע שנות העשרים. אוכלוסיית היהודים בארץ ישראל כולה מנתה כ־100 אלף איש בלבד, והעיר הייתה פריפריאלית מאוד מבחינת העניין שעוררה בחדרי חדשות בין־לאומיים. רויטרס החזיקה משרד אדמיניסטרטיבי בלבד בירושלים, והמערכת החדשותית הקרובה ביותר הייתה בקאהיר (בירנהק 2013: 50). מעטים העיתונים שהחזיקו כתב קבוע בפלשתינה.[9] טרם בואו של אגרונסקי לירושלים

8 יעקב לנדאו לשלום שוואַרץ, 26.12.1928, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), J95-327.

9 הידוע שבהם היה התאולוג האנגליקני המשפיע הרברט דנבי (Danby), שהשתקע בירושלים בשנת 1919 ולמן 1923 היה כתב **טיימס** הלונדוני בעיר. שנים לאחר מכן הקים דנבי את ארגון הכתבים הזרים בפלשתינה ועמד בראשו.

ב־1924, הוא פנה לכלי תקשורת רבים בבריטניה ובארצות הברית בבקשה להיות הכתב הקבוע שלהם בארץ, וסורב (אגרון 1964: 52). בשנותיו הראשונות בארץ, עד שהשתלב בסט"א, נאלץ להתפרנס מעבודות כעצמאי וכקצין העיתונות של ההסתדרות הציונית.

שוליותה של ארץ ישראל במפת התקשורת העולמית שיחקה לידיו של לנדאו. בשנים הראשונות לקיומה הייתה סט"א למעשה שירות החדשות הבין־לאומי הגדול והמשוכלל ביותר בארץ ישראל. ב־1929 חתם לנדאו על חוזה הפצה עם רויטרס, ולפיו תהיה סט"א למפיצת המשנה של ידיעות רויטרס בארץ ישראל. סט"א התחייבה בחוזה להעביר את בולטין החדשות היומי של רויטרס לכל מערכות העיתונים בתנאי שיופץ לכל העיתונים בכל השפות באותם תנאים ובמחיר זהה, ובתמורה אמורה הייתה לספק לרויטרס ידיעות מארץ ישראל. החוזה נחתם לחמש שנים והוארך בשלוש נוספות, וב־1936, עם הקמת רשות השידור המנדטורית, Palestine Broadcasting Service, התייתר שיתוף הפעולה והחוזה הומר בהסכם אי־תחרות (בירנהק 2013: 51).

ללנדאו היו שאיפות מרחיקות לכת יותר. הוא יצר קשר עם שלטונות המנדט וביקש מעט מהיחס המועדף שהרעיפה האימפריה על רויטרס: ראשית, ביקש להפיץ את בולטין החדשות של רויטרס גם למשרדי הממשלה, במקום שירותי הדואר. כמו כן ביקש שסט"א תקבל עדיפות בהפצת הודעות ממשלתיות לציבור. שתי הבקשות, שהכנסה גדולה בצדן, נדחו על הסף. לבסוף ביקש פטור מדמי שימוש בקווי הטלגרף הממשלתיים, מסוג זכויות היתר שרויטרס קיבלה ברחבי האימפריה. בזכות ההסכם עם רויטרס שקל המזכיר הראשי של ממשלת המנדט את בקשתו של לנדאו בחיוב,[10] אולם שר המושבות בלונדון סירב בתוקף. לנדאו המשיך להתכתב עם פקידי הממשל במשך כשנתיים וויתר כליל ב־1933 (שם). אף שלבסוף סורב, התייחסו פקידי הממשל ללנדאו ברצינות רבה למרות היותו יהודי אמריקני ושחקן חדש בשוק, בוודאי בהשוואה לרויטרס הגדולה והוותיקה, וחשוב מכול – הבריטית. אמנם ההטבות שביקש חרגו ממה שהממשלה הבריטית יכולה הייתה לאפשר לסוכנות ידיעות עצמאית וחדשה, אולם העובדה שבקשותיו נשקלו בכובד ראש מלכתחילה מצביעה על המעמד לו זכה בעיני הבריטים בזכות הגושפנקה שנתן לו הקשר העסקי עם רויטרס. סט"י נחשבה אחת מסוכנויות הידיעות הבין־לאומיות הגדולות המחויבות לאמות המידה המקצועיות ביותר.

כישלון מיזמיו העסקיים בארץ ישראל ריפו את ידיו של לנדאו, והמאבק המתמשך להימנע מהפסדים היה למצוקה של ממש. בתחילת 1932 דיווח לנציגיו בסט"א על הפסד של 20,000 דולר, ועל כך שלא יהיה מנוס מקיצוץ בפעילות המשרד הירושלמי. נראה שבשל כישלון מאמציו לקבל מהממשלה הבריטית את ההטבות שביקש היה מנוי וגמור עמו לצמצם את עסקיו בארץ ישראל. שוואץ, שהבין שעתידו המקצועי נתון על הכף, דחק בלנדאו להתנהל בצורה אסטרטגית:

10 התכתבות בין ה"צ' לוק, המזכיר הראשי של ממשלת המנדט, ובין לנדאו, ספטמבר-נובמבר 1929, אצ"מ, J95/327.

איני יודע מהם התנאים בחוץ לארץ, אך כאן בפלסטינה, אני חייב לומר, אנו לא מתאמצים מספיק. אפילו כעת, בזמנים קשים כאלה, הסוכנות היהודית, הקרן הקיימת וקרן היסוד מוציאות סכומים נכבדים על תעמולה ושירותי עיתונות. לו ידעו שלא ניתֵן לארגונים הללו במה אלמלא יעזרו לנו להתקיים, אני משוכנע שהיו נוהגים אחרת. אך מדוע יעשו זאת בידיעה שגם ללא עזרה מצדם נצא מגדרנו לתת להם את הסיקור שבו הם חפצים?[11]

לנדאו לא השתכנע. אגרונסקי, עורך **הפלסטיין בולטין** ומעמודי התווך של סט"א, הודיע ללנדאו שאינו מוכן לספוג קיצוץ במשכורתו ושהוא מתפטר. בה בעת הוא הציע לו להשקיע בשותפות חדשה אשר חלקו היחסי בה יאפשר לו להקטין את היקף עסקיו (והפסדיו), וכן ייחסך ממנו הצורך להשקיע את המשאבים הניהוליים הגדולים שסט"א דרשה. לו, כמו גם לקוראי **פלסטיין בולטין**, הבטיח אגרונסקי עידן חדש בעיתונות האנגלית בארץ ישראל.

אל האנגלי בשפתו

ב־1 בדצמבר 1932 נדפס **הפלסטיין בולטין** בפורמט חדש ובשם חדש: **פלסטיין פוסט**. בפנייה לקוראים בעמוד הראשון נכתב: 'הגיליון הזה הוא ניסיון לקחת את העיתונות האנגלית בפלסטינה צעד אחד קדימה. מטרתו היחידה היא להוציא לאור עיתון יומי אשר יתאים לצרכיהם ולטעמם של הבריטים, אירופים אחרים ופלסטינים'.[12]

הרוח החיה מאחורי המיזם היה אגרונסקי, העורך הראשי והמוציא לאור. החברה החדשה שייסד ועמד בראשה פטרה את לנדאו מאחריות פיסקלית כמו גם עריכתית – חלקו במניות החברה ירד מ־100 אחוז ל־49, ועניינו המערכת התנהלו מעתה בירושלים, מבלי לדווח למטה החברה בניו יורק. הדבר היטיב עם אגרונסקי, שנשא בתפקיד העורך הראשי ולא היה עוד כפוף ללנדאו. בהסכם עם לנדאו צוין במפורש שלאגרונסקי ניתנת 'יד חופשית' בניהול ענייני החברה, ושלשני האישים נשמרת הזכות למנות דירקטורים על פי חלקם היחסי בבעלות החברה.[13]

ההיכרות ארוכת השנים וההערכה ההדדית בין אגרונסקי ללנדאו החלה בתקופה הקצרה שבה עמד בראש המשרד הניו־יורקי של סט"י, טרם עזיבתו את ארצות הברית לצמיתות

11 שוואַרץ ללנדאו, 21.2.1932, שם.

12 טרום הקמת מדינת ישראל, במונח 'פלסטינים', בייחוד באנגלית (Palestinians), הייתה הכוונה כמעט תמיד ליהודים או לתושבי הארץ ככלל (יהודים וערבים). השימוש בן־זמננו במונח לתיאור ערביי פלסטין, השתגר בתקופה מאוחרת יותר. את ערביי הארץ היה נהוג לתאר במונח Arabs או לעתים Palestinian Arabs.

13 'Notes on Report by Acting Managing Director at Subscribers' Meeting at the Offices of the Palestine Corporation in Tel Aviv', 3.10.1932, The Central Zionist Archives (hereafter: CZA), A125/91

בפברואר 1924. עבודתו בסט"י הייתה התנסותו הראשונה בניהול מערכת עיתונאית, ובאה בהמשך לניסיון עשיר בעיתונאות ויחסי ציבור. כאמור, גרשון הארי אגרונסקי נולד באימפריה הרוסית ב־1894, היגר לארצות הברית כנער וגדל בפילדלפיה. לו היה הדבר תלוי באביו היה מוסמך לרבנות (אגרון 1964: 11), אך לאגרונסקי הבן היו תכניות אחרות: מגיל צעיר, כבר כסטודנט באוניברסיטה היהודית Gratz College במלרוז פארק בפנסילבניה, נמשך לפעילות ציבורית, בעיקר ציונית. טרם החליט באיזה תחום לימודים לבחור, אזר עוז ובמכתב אישי לארתור רופין, מנהל המשרד הארץ־ישראלי של ההסתדרות הציונית, ביקש לדעת איזה מקצוע יועיל יותר לפיתוחה של הארץ. 'דע לך שתשובתך לשאלתי, דוקטור יקר, תעזור לי לבחור בין חקלאות לבין הנדסה', כתב.[14]

לבסוף בחר לא בזה ולא בזה. הקריירה של אגרונסקי עתידה הייתה לנוע בשני קווים מקבילים: עיתונאות ועסקנות ציונית. האחד נבע מן האחר: ביוני 1915 נבחר לייצג את עירו והיה לציר הצעיר ביותר בוועידה הציונית בבוסטון, אירוע רב־חשיבות בדברי הימים של הציונות בארצות הברית, שבו נוסד הוועד הפועל הזמני האמריקני לענייני ציונות (The American Provisional Executive Committee for General Zionist Affairs) – הארגון הציוני הכלל־ארצי הראשון בתולדות ארצות הברית – ושם גם דרך כוכבו של יושב הראש שלו, השופט לואי ברנדייס, אשר היה למנהיג הבלתי מעורער של ציוני ארצות הברית. עם שובו לפילדלפיה התדפק אגרונסקי על דלתו של עורך העיתון היידי המקומי, **די יידישע וועלט**, והציע לכתוב כתבות מן הוועידה. זו הייתה עבודתו הראשונה בעיתונות, ובד בבד קיבל את עבודתו הראשונה בעולם העסקנות הציוני, כמזכיר הסניף של הוועד הפועל הזמני בעירו (אגרון 1964: 18-21).

בשנת 1917 עבר אגרונסקי לניו יורק, לאחר שהוועד קבע בה את מקום מושבו. הוא חלק חדר צדדי עם מאיר ויסגל, פעיל ציוני נלהב גם הוא ולימים נשיא מכון ויצמן למדע. השניים שימשו עורכים של פרסומים קשורים: אגרונסקי של השבועון היידי **דאס יידישע פאלק**, ויסגל של הירחון האנגלי **מכביאן** (*Maccabean*). בפברואר 1918 התגייס לצבא הבריטי ונשלח למזרח התיכון, אולם המערכה שם הסתיימה לפני שהספיק להילחם. הוא הוצב בפלשתינה וחיכה לשחרורו, שהגיע לבסוף ב־1920. בזמן הזה שלח כתבות ל**דאס יידישע פאלק** ול**מכביאן**, וניסה לעניין עיתונים לא־יהודים בנעשה בארץ ישראל, ללא הצלחה מרובה. אז גם גמלה בלבו ההחלטה לקבוע בה את מושבו. 'עכשיו אני חושב את עצמי בתור ארץ־ישראלי גמור', כתב לאביו (שם: 25).

לאחר תקופה שבה שימש קצין העיתונות של מנחם אושיסקין בהנהלה הציונית בירושלים, שב לארצות הברית. שם המשיך לחבוש את שני כובעיו: הוא הועסק על ידי קרן היסוד כתועמלן והשתלב כעורך חדשות בסט"י, תחת שרביטו של לואי פישר, ידידו וחברו לנשק לשעבר. עם הצטרפותו לסט"י כתב לעמנואל ניומן, הממונה עליו בקרן היסוד: 'אני סבור שהסוכנות שאני מצטרף אליה עלולה לשחק תפקיד חשוב ביותר בעבודתנו. האיש

14 אגרונסקי לרופין, 2.6.1914, אצ"מ, A209/242.

שיחלוש על הידיעות המתארות את עבודתנו בארץ ישראל ומחוצה לה ישפיע במדה רבה אם תושט עזרה או תבוא הפרעה למפעלנו. מי שמכיר את עברי יודע שאעשה את כל אשר לאל ידי כדי לעזור ולא להפריע. הגעתי למסקנה שקל יותר להחליף אדם בקרן היסוד מאשר למצוא איש אשר יביא עמו לסט"י אותה רוח המפעמת בקרבי' (שם: 38).

על פניו מודה אגרונסקי בפה מלא בהטיה אידאולוגית מודעת בעבודתו העיתונאית (אם כי לא מן הנמנע שביקש לתרץ באוזני שותפו לדרך את 'נטישתו' את קידום המפעל הציוני לטובת עיסוק רווחי יותר). ברם המתח שהוא מתאר בדבריו יאפיין את עבודתו כל שנותיו, ובייחוד במפעל חייו, **הפלסטיין פוסט**. להבדיל מסט"י, שצבעיה היהודיים היו ידועים לכול אך מטרתה העיקרית הייתה לאסוף מידע ולהפיצו, מטרתו של **הפלסטיין פוסט** הייתה פוליטית במובהק, כפי שהסביר ב'הצהרת כוונות' ששלח לנציב העליון: 'היחסים הבלתי־מספקים הקיימים בין יהודים ובין בריטים בפלשתינה הביאו כמה יהודים פלשתינאים לכדי מסקנה שיש לשפר את התנאים באמצעות הקמתו של עיתון יומי בשפה האנגלית בירושלים'.[15] באמצעות העיתון שאף אגרונסקי לדווח חדשות מ'נקודת מבט יהודית' לקהל דובר האנגלית בארץ ישראל שהיקפו, להערכת אגרונסקי, עמד בתחילת שנות השלושים על כ־7,000 קוראים פוטנציאליים. הקהילה הבריטית, שמנתה אז כ־5,000 חיילים ואזרחים (קריק 2021: 219), מנתה חלק נכבד מקהל היעד של העיתון.

לפנייתו של **פלסטיין פוסט** לקהל בריטי הייתה תכלית מדינית ברורה. לא היה זה מקרי שהרעיון לנהל שיח עם דעת הקהל הבריטית מעל דפי עיתון יומי באנגלית החל לצבור תאוצה בשנים שלאחר גל האלימות של קיץ 1929 (מאורעות תרפ"ט), אשר הלל כהן כינה 'שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי' (כהן 2013). האירועים, טוען כהן, היו נקודת מפנה היסטורית עבור הערבים, היהודים והבריטים, אשר הגדירה את התנהלותם המדינית עד תום המנדט ואף מעבר לכך. עבור הקבוצה הראשונה היו אלה ניצנים של התגבשותו של קולקטיב לאומי התובע את זכויותיו ונלחם עליהן; בקבוצה השנייה חלחלה ההבנה שלשם הגשמת מאוויהם הלאומיים תידרש הפעלת אלימות או לפחות הסתמכות על כוח הזרוע; וחברי הקבוצה האחרונה הבינו בעקבות האירועים שהתחייבותם בהצהרת בלפור, ולאחר מכן בכתב המנדט, להקמת בית לאומי ליהודים תיתקל בקשיים. לאחר אירועי 1929 החלו הבריטים לסגת בהדרגה מתמיכתם הבלתי מסויגת כמעט עד אותו רגע ביעדי התנועה הציונית, ואגרונסקי, בפרץ נבואי משהו, ביקש לעכב את המגמה באמצעות ניסיון להשפיע על דעת הקהל בפלשתינה כדי שזו תשפיע על מקבלי ההחלטות בלונדון.

באופן שאינו בלתי קשור היו אירועי 1929 נקודת מפנה גם בתפיסת יחסי הגומלין בין העיתונות למציאות הפוליטית. עדים יהודים שהופיעו לפני ועדת שאו, ועדת החקירה המלכותית שמונתה לחקור את האירועים, הצביעו על חלקה המרכזי, לתפיסתם, של העיתונות הערבית בליבוי הרוחות שהביאו לאלימות, ועל הצורך ליצור תשתית משפטית שתסדיר את התחום הפרוץ. הבריטים הקימו ועדת משנה שבמסגרתה נשלח לפלשתינה

15 'Statement by the Promoter', *The Palestine Post* (in formation), [n.d.], CZA, A125/91

רובין פרנס (Furness), אוריינטליסט בריטי שישב בקאהיר, פקיד בכיר במועצה הבריטית לתרבות וממקימי שידורי הרדיו. בדוח שהגיש בשנת 1931 לממשלה הבריטית נקבע שלעיתונות יש 'חירות ביטוי מופרזת', ועל הממשלה לפעול לצמצמה או לפחות להסדירה. בין שאר ההמלצות בדוח פרנס היו הקמת לשכת עיתונות ממשלתית, שבראשה גם עמד, כיחידה עצמאית בממשלת המנדט. תפקידה היה לדאוג לקשר שוטף בין מערכות העיתונים ובין גופי הממשלה, לבצע סקירה שיטתית של העיתונות ולספק לעיתונים מידע מוסמך מטעם הממשלה. כמו כן המליץ פרנס לעדכן את פקודת העיתונות העות'מאנית, כפי שאכן נעשה ב־1933. הפקודה החדשה הסדירה ענייני רישוי של עיתונים ונתנה לנציב העליון סמכויות השעיה וסגירה שלהם, וכן הנהיגה סעיפי צנזורה מראש ולא בדיעבד – דבר שבאותן שנים היה תאורטי אך היה יותר ויותר דבר שבשגרה (Lahav 1978).

נכונותו של אגרונסקי לשלב את מלאכת העיתונאות עם תעמולה פוליטית לא ציינה נטישה של מחויבותו המקצועיות – להפך. 'התעמולה הטובה ביותר נעשית באמצעים בלתי־רשמיים', טען באוזני חבריו בהנהגת היישוב (Frenkel 1994: 3). עיתון ללא קוראים משול לעץ שנופל ביער מבלי שאיש שומע. לכן נדרש להוכיח לקוראיו הפוטנציאליים שהמפעל אינו 'מגזרי', אף שהאוחזים במושכות היו כולם יהודים. בקיץ 1932 נסע לבריטניה למסע גיוס כספים. לצד נכבדים יהודים כגון לורד מלצ'ט והנציב העליון לשעבר הרברט סמואל, ומנהיגים ציונים כגון סוקולוב וחיים וייצמן, ביקש אגרונסקי להשיג את תמיכתם של לא־יהודים. נמנו עמם רונלד סטורס, המושל לשעבר של ירושלים,[16] לורד צ'נסלור, הנציב העליון לשעבר, וכן בלאנש דאגדייל, אחייניתו של הלורד בלפור, והעיתונאי הרברט סיידבות'אם; שני האחרונים היו תומכים נלהבים בציונות. הם התרו באגרונסקי ש'חיוני' להשיג מימון שחלקו הגדול מקורו בתומכים לא־יהודים, מטרה שאכן הושגה לבסוף בעזרתם.[17] כמו כן נפגש אגרונסקי עם עורכים ומוציאים לאור של עיתונים בריטיים שונים כגון **הדיילי טלגרף**, **הטיימס**, **הג'ואיש כרוניקל** ו**האג'יפשיאן גאזט** (*Egyptian Gazette* – עיתון בבעלות בריטית שנוסד באלכסנדריה ב־1880), במטרה שעיתונו יהיה מעין שלוחה ירושלמית של עיתוניהם, אולם סורב. לבסוף, באוקטובר 1935, נחתם הסכם שיתוף תכנים בין **הפלסטיין פוסט** ל**טיימס** הלונדוני.[18] אגרונסקי ניסה גם לגייס עיתונאים ידועים למערכת. במכתב לנציב העליון כתב אגרונסקי שפנה אל 'אנגלי לא־יהודי רם מעלה, אשר מאמין בשליחות הבריטית כמו גם בגורל היהודי בפלשתינה', בהצעה שישמש עורך חדשות מהעולם ומהאימפריה, והלה הסכים (לא ברור במי מדובר, והמינוי ככל הנראה

16 בזיכרונותיו שיצאו לאור כמה שנים לאחר מכן, ציין סטורס לשבח את אגרונסקי על כך שבזכותו עלתה רמתו המקצועית של **פלסטיין בולטין**.

17 'Notes on Report by Acting Managing Director at Subscribers' Meeting at the Offices of the Palestine Corporation in Tel Aviv', 3.10.1932, CZA, A125/91

18 'The Times' Articles in *The Palestine Post*: A New Arrangement', *The Palestine Post*, 18.10.1935

לא צלח בסוף).[19] יוסוף חנא, העורך של העיתון היפואי המשפיע **פלסטיין**, הצטרף באפריל 1933 ככתב העיתון בעיר. זמן מה לאחר צאתו של העיתון לאור, נפגש אגרונסקי עם ג'ורג' אנטוניוס, מבכירי האינטלקטואלים הערבים בירושלים, והציע לו לעמוד בראש הדסק הערבי, בתנאי שיימנע מפרסום תכנים על הציונות ועל השלטון הבריטי. לדברי אגרונסקי סירב אנטוניוס להצעה, אולם לא לפני ששקל אותה בכובד ראש (אגרון 1964: 84).

אגרונסקי הבין שעליו לפנות לקורא הבריטי בשפה שאליה הוא מורגל מבית – ולא מדובר רק בשפה האנגלית, אלא גם בתכנים 'בריטיים'. העיתון נסמך על ההסכם של סט"י עם רויטרס, שכאמור נשאר בתוקף עד 1937, והועבר לרשות **הפלסטיין פוסט** בע"מ עם חתימת הסכם השותפות בין אגרונסקי ללנדאו.[20] המוקד העריכתי של עמודי החדשות היה חדשות חוץ מבריטניה ומן האימפריה – רובן ידיעות של רויטרס, אך גם של מקורות אחרים, כמו השירות הטלגרפי האימפריאלי (British Official Wireless Press [BOWP]). בשלב מוקדם התמנה גם כתב קבוע בלונדון – הכתב היחיד מחוץ למזרח התיכון, עד למינויו של כתב בניו יורק ב־1947. העיתון ששאף למתג את עצמו כעיתון אזורי – במשך שנים התפאר בהיותו 'העיתון היומי היחיד באנגלית בפלשתינה, סוריה ועבר הירדן', השורה שהתפרסמה מדי יום בעמוד המערכת – החזיק כתבים קבועים בקאהיר, בביירות ובבגדאד. חדשות מקומיות וכן חדשות מן העולם היהודי – בייחוד סבלם של יהודי גרמניה עם עליית הנאצים לשלטון בינואר 1933, בסמיכות מופלאה לתחילת הופעתו של **הפלסטיין פוסט** – זכו לכיסוי, אם כי בעדיפות שנייה. התאמה נוספת לטעמו של הקורא הבריטי באה לידי ביטוי בכיסוי נרחב בעמודי הספורט, בכללם משחקי קריקט, תחרויות איגרוף ושאר אירועי ספורט מרחבי האימפריה, וכן מדורי ברידג', טניס וגולף בסינדיקציה, חלקם מאת עיתונאי ספורט מובילים בבריטניה ובארצות הברית.

לצד פנייתו של העיתון לאנשי הפקידות הבריטית, נעשתה פנייה מודעת גם לקהילה הבריטית הלא־רשמית, שעמה נמנו 'מיסיונרים ואנשי דת, אומנים, חוקרים ומדענים, עיתונאים וסופרים, אנשי עסקים, בנקאים ורואי חשבון, עורכי דין ומהנדסים, פקידים ומזכירות ועוד' (קריק 2021: 225). באמצעות מדורים כמו כלכלה ועסקים, תרבות ופנאי, מדורי נשים (כלכלת בית ואופנה) ובייחוד מדור משפטי יומי מפורט, וכן באספקת מידע יום־יומי כגון זמני משלוח דואר, מועדי הפלגות מנמלי יפו וחיפה, ושערי חליפין של מטבע זר, היה העיתון מצרך חיוני לאנשי עסקים ובעלי מקצועות חופשיים. אל הקוראים הבריטים, חברי אותה קהילה בלתי רשמית, הצטרפו עם השנים ערבים בני המעמד הבינוני העירוני, שמידת שליטתם בשפה האנגלית התפתחה יד ביד עם עלייתם בסולם החברתי־כלכלי. **הפלסטיין פוסט** שימש אותם כמקור חדשות אמין ומקיף, צורך שהלך וגבר לאחר פרוץ המרד הערבי בשנת 1936, משתי סיבות הקשורות זו בזו. מחד גיסא, בלהט האירועים הקצינו העיתונים הערביים את עמדותיהם והרבו להטות את דיווחיהם כדי שיעלו בקנה

19 'Statement by the Promoter', *The Palestine Post* (in formation), [n.d.], CZA, A125/91

20 'Notes on Report by Acting Managing Director at Subscribers' Meeting at the Offices of the Palestine Corporation in Tel Aviv', 3.10.1932, ibid.

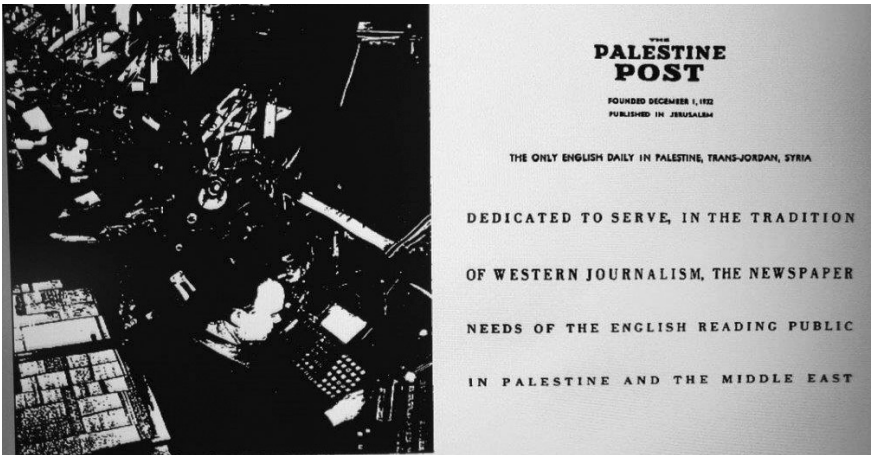
אחד עם עמדות ההנהגה, דבר שהביא לכך שקרנם ירדה בעיני הקורא המשכיל והביקורתי. מאידך גיסא, בשל העמדות הקיצוניות הללו שהובעו בעיתונים הערביים, סגרו אותם השלטונות לא אחת בנימוק של הסתה לאלימות. כך קרה לא אחת **שפלסטיין פוסט** נותר העיתון היחיד הזמין לערבי דובר האנגלית (Hughes 2019: 231). המרד הערבי הביא ל'עדכון' בתכני העיתון, כאשר שלחה הממשלה הבריטית בסוף 1936 כוח צבאי בן 20,000 חיילים להשתתף בדיכויו (מוריס 2004: 130). עבור **הפלסטיין פוסט** היו אלה 20,000 קוראים פוטנציאליים נוספים. אל המערכת הצטרף כתב צבאי, וכמות הכתבות בנושאים צבאיים (בכלל זאת סדרת כתבות על ההיסטוריה של הגדודים השונים שהוצבו כעת בארץ ישראל) עלתה פלאים.

מעבר לתכנים, הזיקה לסגנון העיתונאות שאליו הורגלו קוראיו הפוטנציאליים מבית היא שאפשרה לאגרונסקי לפנות אל הבריטים ולקנות את אמונם. אף שרוב רובם של חברי המערכת היו יהודים והאוריינטציה הציונית המובהקת של העומד בראשה היו ידועים לכול (מה גם שקרן היסוד היא שקנתה את מניותיו של לנדאו בחברה), ההפרדה שהקפיד לקיים בין עובדות ובין דעות, וכן דבקותו המתמשכת בעקרון האובייקטיביות בסיקור, הבטיחו את נאמנותם של קוראיו גם כאשר עמדותיו הרגיזו אותם מאוד.[21] במכתבו לנציב העליון הבטיח שהעיתון יעמוד באת מידה של 'עיתונות אחראית שאליה רגיל הקורא הבריטי מבית'.[22] בעלוני הפרסום של העיתון הוא תואר ככלי תקשורת אשר 'נועד לשרת, במסורת העיתונאית המערבית, את צרכיו העיתונאיים של הקהל דובר האנגלית בפלסטינה ובמזרח התיכון'. וכך אכן היה: סגנון הדיווח היה עובדתי והתבסס על עקרון ה'פירמידה ההפוכה'. רשת נרחבת של כתבי שטח נפרשה בכל הארץ, בכלל זאת בריכוזי אוכלוסייה ערבית, וכן כאמור ברחבי המזרח התיכון. **הפלסטיין פוסט** היה אחד העיתונים הראשונים בפלשתינה שהשתמשו בטלפון דרך קבע – גם אם בתדירות נמוכה, מפאת העלות הגבוהה – כדי להקפיד על מידיות ועדכניות בדיווח (אגרון 1964: 83).

מבחינה מדינית, כאמור, התמקדו מאמציו של העיתון בכך שדעת הקהל הבריטית תחפוף ככל האפשר למאוויים הציוניים, ותבטיח שהממשלה לא תיסוג מהתחייבויותיה בכתב המנדט אשר נועדו לתמוך ביישוב היהודי ולטפחו, בין השאר באמצעות מתן היתר להגירת יהודים במספרים גדולים. מהבחינה הזאת שיקף **הפוסט** את עמדת ההנהגה הציונית, שהאינטרסים הבריטיים והציוניים לא רק אינם מתנגשים אלא אף משלימים זה את זה. בפגישתו בלונדון עם הנציב העליון לשעבר צ'נסלור, ערב הקמת העיתון, הסביר לו אגרונסקי את תכניתו: 'להסביר [את] עמדת היהודים באמצעי אשר ישמור על ההשפעה הבריטית בחלק זה של העולם שבו משמשים הבריטים ראש גשר לתרבות המערב. ירושלים, לדעתי, הוא המקום היחיד שממנו עלולה להתפשט תרבות אירופה שעה שאסיה

21 את האמביוולנטיות הגדולה של אנשי הממשל כלפי העיתון מגלמת התבטאות המיוחסת להרולד מקמייקל, הנציב העליון בשנים 1938-1944: 'לולא אהב לקרוא את **הפלסטיין פוסט**, אמר פעם, היה מורה לסגור אותו' (שגב 1999: 337-338).

22 'Statement by the Promoter', *The Palestine Post* (in formation), [n.d.], CZA, A125/91



עלון פרסומי שצורף לעיתון (בצד השני גלוית דואר, שבה יכלו מנויים פוטנציאליים למלא את פרטיהם ולשלוח למערכת), אצ"מ

מתכוונת לנער את חוצנה ממנה' (שם: 68). אז, כמו בימינו, קו ההסברה הציוני היה לשכנע את מעצמות המערב שתמיכה בציונות אינה רק הדבר נכון ומוסרי, אלא גם מביא תועלת אסטרטגית. במכתבו לנציב העליון, לאחר שובו לירושלים, הדגיש אגרונסקי: 'הכוונה היא שבכל השאלות שעל סדר היום יהיה ביטוי לנקודת המבט הבריטית, ככל שיתאפשר'.[23]

מבחן ראשון לשאיפה זו היה בפרוץ המרד הערבי, באפריל 1936. אירועי השעה בארץ השתלטו על עמודי החדשות ודחקו את חדשות החוץ לקרן זווית. הממשלה לא הבינה את חומרת האירועים והתנהלה תחילה בעצלתיים ובהיעדר תקיפות. **הפלסטיין פוסט** השמיע את מצוקתם של קרבנותיה היהודים של האלימות הערבית ודחק בממשלה להגיב ביתר תקיפות. למורת רוחו של אגרונסקי הוא זכה לשיתוף פעולה מזערי מטעם זרועות הממשל: לשכת העיתונות פרסמה מדי יום הודעות וחסרות כל אסתטיקה סגנונית, אשר לפי פקודת העיתונות נדרשו כל העיתונים לפרסם כלשונן, במלואן וללא עלות (Goodman 2015). בקשותיו לפגישות עם קצין העיתונות נדחו בזו אחר זו. לבסוף, כשאושרה בקשתו לפגישה עם הנציב העליון ווקופ, הוא מחה לפניו על שנמנע ממנו לראיין את פקידי הממשל: 'כל שברצוני הוא לברר את העובדות לאשורן', אמר לו.[24]

מאורעות המרד אילצו את אגרונסקי לחשוף מעט מאחורי הקלעים של עבודתו. ההפרעה לאורח החיים התקין בעקבות האלימות והשביתה הכללית שהוכרזה במגזר הערבי

23 'Statement by the Promoter', *The Palestine Post* (in formation), [n.d.], CZA, A125/91

24 'Note of a Conversation with the High Commissioner on Friday, 8.5.1936 at Government House', ibid., S25/193

הקשו מאוד על איסוף החומרים, בעיקר בערים הערביות. ההנהגה הערבית ושלוחותיה דחו את פניותיו של **הפלסטיין פוסט**, והוא נאלץ להסתפק בדיווחים מיד שנייה, בייחוד בתרגומים מהעיתונות הערבית. בסוף 1936 החל לצאת לאור ברמאללה שבועון באנגלית, *Palestine & Trans-Jordan*, שעורכו היה מקורב לוועד הערבי העליון. אגרונסקי קיווה ליצור קשר ישיר עם העורך, פואד סאבא, אולם סורב בתואנה שהעיתון עוין לוועד. בתגובה שלח לו אגרונסקי מכתב שאת תוכנו פרסם במאמר המערכת ב־21 בספטמבר: 'העיתון הזה, כפי שידוע לך בוודאי, עושה כל שביכולתו להשיג מידע אמין ולפרסמו לאשורו. כשפריט חדשותי לא מדויק מופיע, אין זה מעיד על היעדר מאמץ מצדנו אלא על חוסר שיתוף פעולה מצד מקור הידיעה'. הקושי הזה, המשיך אגרונסקי, הביא להסתמכות על מקורות מיד שנייה או שלישית, 'אשר גורם לעתים לאי־דיוקים בלתי־מכוונים'. לבסוף סיכם: 'מאמץ גדול מושקע בעיתון זה לשם הקפדה על הפרדה מוחלטת בין חדשות לעמדות. אולם משום שלשיטתנו אין אפשרות לגבש עמדות ללא עובדות, אנו חותרים ללא הפסקה להביא את העובדות לאשורן'.[25]

תהילתו של **הפוסט** הגיעה לשיאה בשלהי תקופת המנדט, אז עמד בחזית התעמולה אל מול הבריטים, וגם זכה להצלחה מסחרית גדולה.[26] לאחר תום המנדט, עם יציאתם מהארץ של רבים מקוראיו, שקלה ההסתדרות, שבינתיים עבר העיתון לבעלותה, לסגור אותו. עם הקמת המדינה עזב אגרונסקי את תפקיד העורך, התמנה לראש משרד ההסברה בממשלת ישראל, מוסד שלא האריך ימים, וחזר למערכת ב־1951.

נאמנויותיו הפוליטיות והמפלגתיות של אגרונסקי לא היו בגדר סוד. שלא כמו רוב חבריו במוסדות הציונות האמריקנית הוא נמנה עם נאמניו של חיים וייצמן, והיה מקורבו של משה שרת, שבהיותו ראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית עקב מקרוב אחרי פרסומי העיתון. טרם הקמת העיתון היה אגרונסקי חבר בוועד ההגנה המרכזי, אך התפטר עם מינויו למוציא לאור משום שסבר ש'אין זה ראוי שישתייך לארגון מחתרת' (אגרון 1964: 11). לאחר הקמת המדינה נשקלה מועמדותו לתפקיד השגריר באוסטרליה ובוושינגטון. בבחירות לכנסת השנייה הוא התמודד ברשימת מפא"י אך הוצב במקום לא ריאלי, ובשנותיו האחרונות כיהן כראש עיריית ירושלים מטעם המפלגה. נאמנותו המפלגתית של העיתון למפא"י (ולפרקים, בעיקר בהשפעתה של ראש מדור הדעות והעורכת הראשית לעתיד לאה בן־דור, גם לרפ"י) נמשכה בשנות השבעים, עד שביצע פנייה חדה ימינה עם חילופי בעלות בשלהי שנות השמונים (Frenkel 1994).

אין ספק שזהותו של אגרונסקי כיהודי וכציוני מילאה תפקיד חשוב בעיניו ובעיני מעבידיו. בשנת 1928 התמנה לכתב סוכנות הידיעות יונייטד פרס בארץ ישראל, והחליף בתפקידו את ג'מאל חוסייני שהתמנה למזכיר המועצה המוסלמית העליונה. במכתב לחיים

25 'Facts and their Distortion', *The Palestine Post*, 21.9.1936

26 בשנת 1942 מנו גיליונות **הפלסטיין פוסט** כ־30 אחוז מהמחזור היומי של העיתונות היהודית בארץ ישראל. ראו: ר' חסמן, 'העיתונות', בתוך: דן פינס, ברוך קרופניק ועזריאל קרליבך (עורכים), **ספר השנה של העיתונאים**, אגודת העיתונאים, תל אביב תש"ג, עמ' 119.

וייצמן, לאחר שהפליג בחשיבותו של מקום עבודתו החדש כספק ידיעות למאות עיתונים בעולם, סיכם בסיפוק: 'חוסייני היה הנציג הערבי היחיד בארץ ישראל של סוכנות אירופית או אמריקנית. מלבד הנציגים של **רויטר** ושל **הטיימס** הלונדוני, כל הנציגים של העיתונים ושירותי הידיעות הגדולים בירושלים הם יהודים, מרביתם ציונים'.[27] בשנת 1947 פוטר למורת רוחו הרבה ממשרתו ככתב עצמאי של **הדיילי טלגרף** (שמילא לצד תפקידו כעורך, ועבודות עצמאיות אחרות) משום שלדידם של עורכיו לא היה זה 'ראוי' שידיעות בנושא בעל רגישות פוליטית רבה כל כך יסופקו בידי אדם המשתייך במובהק לאחד הצדדים בסכסוך.[28]

העובדה שנאלץ לשלם מחיר מקצועי על זהותו הלאומית והשתייכותו האידאולוגית בשלב מאוחר כל כך, רק כשיחסי היישוב עם הבריטים הגיעו לנקודת רתיחה, מצביעה על האפשרות שלפני כן לא הייתה סתירה מהותית בין השניים. זאת בהנחה שעמידה באמות המידה העיתונאיות שציפו מאגרונסקי ומעיתונו מנטרלת במידת מה את ההטיה הפוליטית של העוסקים במלאכה. כל עוד השתכנעו הקוראים שהפוסט פעל לפי כללי המשחק, נשמרו מעמדו ויוקרתו כעיתון בעל תו תקן איכותי, ובמבחן זה עמדו אגרונסקי והפוסט בהצלחה.

סיכום

זהותם של לנדאו ואגרונסקי כיהודים וכאמריקנים הביאה אותם ממולדתם אל ארץ ישראל, כשבאמתחתם מטען תרבותי ומקצועי ייחודי בנוף: מלבדם, ראשי ענף העיתונות ביישוב בשני העשורים הראשונים של תקופת המנדט היו כולם ממוצא מזרח־אירופי או מרכז־אירופי (או בני הארץ, במקרה של **דאר היום**). לנדאו ואגרונסקי, כל אחד ממניעיו, השילו את התיבה 'יהודי' מזהותם המקצועית ושמו דגש על היותם אמריקנים ועיצובם המקצועי במסורת העיתונאית האנגלו־אמריקנית. ספק אם קיימת מסורת עיתונאית יהודית־אמריקנית אשר אינה קשורה בעבותות לשורשיה המזרח־אירופיים של חלק הארי של הקהילה בארצות הברית (מנור 2008). זו, אם כבר, דמתה יותר לעיתונות העברית במזרח אירופה ובארץ ישראל מאשר לדגם שלנדאו ואגרונסקי שאפו לייבא.

דגם זה היה זר למדי בנוף העיתונאי המקומי, ולא אחת התגלעו הפערים הללו בתוך המערכות עצמן ומעל דפי העיתון. מלבד חילוקי הדעות על המקום שתפס הדבר אשר ייקרא לימים 'תוכן שיווקי', או הצהרותיהם הפומביות של השניים בדבר החשיבות של דיווח העובדות, כפי שתואר לעיל, לעתים מתחו האנגלו־אמריקנים ביקורת פומבית או בחדרי חדרים על הפרקטיקות של עיתונות היישוב. כך, לדוגמה, בפרוץ המרד הערבי פרסם **הפלסטיין פוסט** מאמר מערכת שכותרתו 'איזון נדרש', ובו לצד ביקורת נוקבת על כך שהעיתונות הערבית מדווחת שמועות ללא בסיס (דבר שפרסם העיתון יום־יום),

27 אגרונסקי לווייצמן, 12.12.1928, גנזך וייצמן, 1247-9.

28 Oscar Pulvermacher to Agronsky, 24.3.1947, CZA, A209/239

נמתחה ביקורת גם על העיתונות העברית שמזדרזת לצטט את הדיווחים בערבית מבלי לבדוק את אמיתותם, ובכך תורמת להלהטת הרוחות.[29] בהזדמנות אחרת לעגו לאיתמר בן־אב"י, 'האורטור הרומנטיקן', ולסגנון המלא חשיבות עצמית שאפיין אותו כעיתונאי.[30] לחלופין, במכתב למשרד הלונדוני של פאלקור, סוכנות הידיעות של הסוכנות היהודית, מחה העסקן הציוני האמריקני הבכיר הנרי מונטור (שלא היה עיתונאי) על שהיא ממעטת לכלול ציטוטים ישירים בדיווחיה. 'כפי שאמרתי פעמים רבות', כתב, 'הדבר מנוגד בתכלית לשיטות עיתונאיות אמריקניות. ידיעה אינה שלמה ומוכנה אלא אם ניתן לצטט אדם ישירות. אנא ממך, הקפד על כך'.[31] מונטור הבין, כמו רבים אחרים, שהקפדה על פרקטיקות עיתונאיות אנגלו־אמריקניות נתפסת כתו תקן לאיכותו של הדיווח, וכנגזרת מכך – כמפתח להצלחתו המסחרית של אמצעי התקשורת ולהפצת מסריו.

כך גם לנדאו ואגרונסקי, שלא דבקו באסטרטגיה הזאת לשם שמים. בהחלט ייתכן שלו חשב אגרונסקי שהדבר משתלם, התעמולה בעיתונו הייתה מפורשת הרבה יותר (כפי שהייתה בנאומיו הרבים במסעות גיוס תמיכה שערך מטעם התנועה הציונית בארצות הברית ובבריטניה). לכן, למיטב ידיעתי, לא ראו השניים שליחות בהפצת עקרונותיה של המסורת האנגלו־אמריקנית בקרב עיתונאי היישוב. תשומת הלב של הממסד העיתונאי טרם הקמת המדינה (ובמידה רבה גם בשנותיה הראשונות) הייתה נתונה בעיקר לתפקידו בבניין האומה ובמאבק לעצמאות (כנען 1969; פורת ונאור 2002) – דבר אשר פרדריק זיברט, תיאודור פיטרסון ווילבור שראם כינו בשעתו 'מודל האחריות החברתית' של העיתונות (Siebert, Peterson and Schramm 1984). רק בשנות החמישים, לאחר הקמת המדינה, החלו להיראות ניצנים ראשונים של מיסוד פרופסיונלי התקף לכלל העוסקים במלאכת העיתונות (לימור 2001; Mayers 2005), תהליך אשר הגיע לשיאו בשנות השבעים. עם זאת, כאמור, היה זה חלק ממגמה כלל־עולמית ולכן קשה לייחס את השינוי, ואף את ניצניו, לאדם זה או אחר.

רשימת המקורות

אגרון, גרשון, 1964. **אסיר הנאמנות** (הבאה לדפוס שריה שפירא), מ' ניומן, ירושלים.

בירנהק, מיכאל, 2013. 'הטלגרף ומאבקי הכוח בשדה החדשות הארץ־ישראלי 1925-1933', **קשר**, 45, עמ' 49-56.

בלובשטיין־נבו, עמוס, 2017. '"שריפת קיוסקים לא תשליט עברית": המאבק בעיתונות הלועזית בארץ ישראל בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים', **קשר**, 49, עמ' 70-86.

הלל, הגר, 2005. **'ישראל' בקהיר: עיתון ציוני במצרים הלאומית, 1920-1939**, עם עובד, תל אביב.

29 'Wanted: A Balanced View', *The Palestine Post*, 11.5.1936

30 'Reflections', ibid., 7.5.1937

31 הנרי מונטור לג' הודס, 26.7.1937, אצ"מ, A185-6.

חסמן, ר', תש"ג. 'העיתונות', בתוך: דן פינס, ברוך קרופניק ועזריאל קרליבך (עורכים), **ספר השנה של העיתונאים**, אגודת העיתונאים, תל אביב, עמ' 119.

כהן, הלל, 2013. **תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי**, כתר, תל אביב.

כנען, חביב, 1969. **מאבקה של העיתונות: מאבק העיתונות העברית בארץ ישראל נגד השלטון הבריטי**, הספריה הציונית, ירושלים.

כספי, דן ויחיאל לימור, 1992. **המתווכים: אמצעי התקשורת בישראל 1948-1990**, עם עובד, תל אביב.

לימור, יחיאל, 2001. 'גלגוליו של "מצפון": כך נולדה והתפתחה האתיקה העיתונאית בישראל', **קשר**, 30, עמ' 66-76.

מוריס, בני, 2004. **קורבנות: תולדות הסכסוך הציוני-הערבי 1881-2001** (הדפסה שנייה), עם עובד, תל אביב.

מנור, אהוד, 2008. **עיתון למען האנושות – ה'פארווערטס': מהגרים, סוציאליזם ופוליטיקה יהודית בניו־יורק, 1890-1917**, ספרית פועלים, תל אביב.

נגבי, משה, 1985. **נמר של נייר: המאבק על חופש העיתונות בישראל**, ספרית פועלים, תל אביב.

סופר, אורן, 2007. **אין לפלפל! עיתון 'הצפירה' והמודרניזציה של השיח החברתי פוליטי**, מוסד ביאליק, ירושלים.

פורת, דינה ומרדכי נאור, 2002. **העיתונות היהודית בארץ ישראל נוכח השואה: 1939-1945**, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב.

צפרוני, גבריאל, 1992. 'עורכים וכותבים שהכרתי ב"פוסט"', **קשר**, 12, עמ' 47, 119-120.

קוץ, גדעון, 2010. 'הרצל, נורדאו והעיתונות האירופית', **קשר**, 40, עמ' 21-25.

_____, 2013. **חדשות וקורות הימים: מחקרים בתולדות העיתונות והתקשורת העברית והיהודית**, הספריה הציונית, ירושלים.

קריק, חגית, 2021. 'מעבר לכלניות: הבריטים בפלשתינה כקהילה קולוניאלית', **ישראל**, 27-28, עמ' 213-240.

שגב, תום, 1999. **ימי הכלניות: ארץ ישראל בתקופת המנדט**, כתר, תל אביב.

Bar, Arie, 1980. 'Making Jewish News: The Jewish Telegraphic Agency', *The Jewish Press that Was: Accounts, Evaluations and Memories of Jewish Papers in Pre-Holocaust Europe*, The Jerusalem Post Press, Jerusalem, pp. 173-205.

Broersma, Marcel J., 2007. *Form and Style in Journalism: European Newspapers and the Presentation of News 1880-2005*, Peeters, Leuven.

Carey, James W., 2009. *Communication as Culture* (revised edition), Palgrave, New York.

Cavallo, Guglielmo and Roger Chartier, 1999. *A History of Reading in the West*, Blackwell's, Oxford.

Chalaby, Jean K., 1996. 'Journalism as an Anglo-American Invention: A Comparison of the Development of French and Anglo-Saxon Journalism, 1830s-1920s', *European Journal of Communication* 11, 3, pp. 303-326.

____, 1998. *The Invention of Journalism*, Palgrave McMillan, London.

Dohrn, Verena, 2009. 'Diplomacy in the Diaspora: The Jewish Telegraphic Agency in Berlin (1922-1933)', *Leo Baeck Institute Year Book*, 54, pp. 219-241.

Emery, Michael and Edwin Emery, 1996. *The Press and America: And Interpretive History of the Mass Media*, Allyn & Bacon, Boston, MA.

Epstein, Elias M., 1964. *Jerusalem Correspondent 1919-1958*, Jerusalem Post Press, Jerusalem.

Frenkel, Erwin, 1994. *The Press and Politics in Israel: The Jerusalem Post from 1932 to the Present*, Praeger Publishers, Westport, CT.

Goodman, Giora, 2015. 'British Press Control in Palestine during the Arab Revolt, 1936-39', *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 43, 4, pp. 699-720.

Halperin, Liora, 2014. *Babel in Zion: Jews, Nationalism and Language Diversity in Palestine, 1920-1948*, Yale University Press, Hartford, CT.

HØyer Svennik and Horst Pöttker, 2005. *Diffusion of the News Paradigm 1850-2000*, Gotheborg, Nordicom.

Hughes, Matthew, 2019. *Britain's Pacification of Palestine: The British Army, the Colonial State and the Arab Revolt, 1936-1939*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lahav, Pnina, 1978. 'Governmental Regulation of the Press: A Study of Israel's Press Ordinance', *Israel Law Review*, 13, pp. 230-250.

Meyers, Oren, 2005. 'Israeli Journalism during the State's Formative Era: Between Ideological Affiliation and Professional Consciousness', *Journalism History*, 31, 2, pp. 88-97.

Ouahes, Idir, 2018. *Syria and Lebanon under the French Mandate: Cultural Imperialism and the Workings of Empire*, I. B. Tauris, London.

Schorr, Daniel, 2001. *Staying Tuned: A Life in Journalism*, Atria, New York.

Schudson, Michael S., 1978. *Discovering the News: A Social History of American Newspapers*, Basic Books, New York.

____, 2001. 'The Objectivity Norm in American Journalism', *Journalism*, 2, 2, pp. 149-170.

Siebert, Frederick, Theodore Peterson, and Wilbur Schramm, 1984. *Four Theories of the Press: The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility and Soviet Communist Concepts of what the Press Should Be and Do*, University of Illinois Press, Chicago.

Spiegelman, William Z., 2012. *A Jewish Life: The Collected Writings of William Z. Spiegelman*, Colossal Books, New York.

Stephens, Mitchell, 1988. *A History of News*, Viking, New York.

Tadros Khalaf, Noha, 2011. '"Falastin" versus the British Mandate and Zionism (1921-1931): Between a Rock and a Hard Place', *Jerusalem Quarterly*, 45, pp. 6-24.

Williams, Kevin, 2007. 'Anglo-American Journalistic Strategies: The Historical Development of Practice, Style and Form', in: Marcel J. Broersma (ed.), *Form and Style in Journalism: European Newspapers and the Presentation of News 1880-2005*, Peeters, Leuven, pp. 1-26.

Zipperstein, Steven, 2018. *Pogrom: Kishinev and the Tilt of History*, W.W. Norton, New York.

ספרניות וספרנים מארצות הברית והשפעתם על כינון עולם הספריות בישראל

ג׳קלין לאזנוב

תקציר

כינון עולם הספריות והארכיונים בישראל הושפע מהניסיון להביא לארץ מומחים מארצות הברית כבר בתחילת המאה ה־20. מן הספרנים והספרניות המומחים שהגיעו לארץ בלטה במיוחד סופי יודין, פעילה ציונית שכמו מומחים אחרים ראתה עצמה סוכנת מודרניזציה בנוסח אמריקה. חייה היו שזורים הן בתולדות הקהילה היהודית בארצות הברית הן בסיפור בנייתה של מדינת ישראל. עם הקמת המדינה התעצמה אף יותר הקריאה לקליטת מומחים מארצות הברית – ויודין שבה והגיעה לארץ. פעילותה משתרעת אפוא על פני שתי תקופות במאה ה־20, שנות העשרים ושנות החמישים. קורותיה הם הציר המרכזי בסיפור השתלבותם של הספרניות והספרנים האמריקנים בארץ ובהצלחתם להטמיע שיטות חדישות, שונות משיטות המסורת הגרמנית שפגשו עם הגעתם. קליטתה של ספרנית אמריקנית מקצועית לעבודה בבית הספרים הלאומי המתהווה קראה תיגר על המסורת הספרנות שהייתה נהוגה בו, ובה בעת פתחה צוהר לשינוי, אם כי הדרגתי ורב־מהמורות. בסופו של דבר זכה מקצוע הספרנות להכרה כמקצוע הדורש הכשרה ייעודית, והספרייה נחשבה משאב חינוכי שבו הקורא עומד במרכז. זאת ועוד: האוריינטציה החינוכית המאפיינת את עולם הספרנות האמריקני מילאה תפקיד בתהליך הנישוי (feminization) של עולם הספריות והארכיונים בישראל.

מילות מפתח: ארכיון המדינה, נישוי של עולם הספריות, מומחים מארצות הברית, סופי יודין, ספריות בישראל, ספרנות

׳הפעם לא למאותיהם הננו זקוקים, אלא לדעותיהם דווקא. אחינו העברים שמעבר לאוקיאנוס הרואים את הספריה האמריקאית בשכלולה. יכניסו נא את מושגיהם לתוך חוגי הקהל הציוני שבאמריקה ומחוצה לה. ועל הספרנים הציונים שבארצות הברית לזכור, כי גם עליהם חלה מצות העלייה׳

שלמה שונמי, **העולם**, 23.7.1926.

מבוא

עוד מתחילת המאה ה־20 סיפקה יהדות ארצות הברית ליישוב המתבסס בארץ ישראל אנשי מקצוע ומומחים. תופעה זו התעצמה עם הקמת המדינה, כשגבר הצורך בפיתוח יעיל ומהיר של המשאבים לצורך קליטת אלפי עולים. ראש הממשלה דוד בן־גוריון הבין שהקהילה היהודית בארצות הברית, שלא נפגעה במלחמה, יכולה לתרום רבות לקידום הטכנולוגי ולפיתוח המשאבים במדינה החדשה, אך ידע שחבריה אינם צפויים למהר לעלות לארץ בהמוניהם כמו היהודים מהמדינות שבהן היו חייהם בסכנה.[1] על כן הוסכם, לאחר התכתבויות, שיחות וחילופי דברים עם מנהיגי יהדות ארצות הברית, שקהילה זו תתמוך במדינה החדשה הן באמצעות תרומות הן באמצעות מומחים מתחומים שונים שיגיעו לארץ לתקופה שמתאימה להם.[2]

כבר במחצית הראשונה של המאה ה־20 הגיעו אפוא לארץ מומחים מארצות הברית, ובהן נשים, חברות בארגונים של נשים ציוניות, שנרתמו למשימות שונות ועשו דרכן לרוב בגפן כדי לסייע ליישוב בתחום מומחיותן. נשים אלו פעלו להטמעת מודלים אמריקניים בתחומים כמו ספרנות, שנחשבו בארצות הברית לתחומים נשיים. במאמר ביקורת של סוזן הילדנבראנד על ההיסטוריוגרפיה של הספריות בארצות הברית היא טוענת שיש צורך לבחון מבחינה מגדרית את תולדותיו של תחום זה, המצוי כיום בשליטת נשים, וכן את הישגי הנשים ואת תרומתן למקצוע.[3] טענתה רלוונטית גם להשפעת הספרניות המקצועיות שהגיעו מארצות הברית על עולם הספריות ביישוב ובמדינת ישראל. ספרות מחקר מועטה, חומרי ארכיון ועיתונות יומית זורעים אור על עבודתן החלוצית החוצה גבולות, על הישגיה ועל אתגריה.

במאמר אתמקד בשלבי התפתחות עולם הספריות ביישוב ובמדינה בשנים 1920–1975 ואבחן את השפעת הספרניות והספרנים האמריקנים עליו על רקע המפגש הטעון בין שיטת הספרנות האמריקנית, על רעיונותיה החברתיים, לשיטת הספרנות הגרמנית שהייתה נהוגה עד אז בספריות האקדמיות בארץ ישראל. במרכז המאמר עומדת סופי יודין, דמות מפתח שחייה היו שזורים הן בתולדות הקהילה היהודית בארצות הברית הן בסיפור בניית מדינת ישראל. פעילותה ביישוב ובמדינה משתרעת על פני שתי תקופות במאה ה־20, שנות העשרים ושנות החמישים, וקורותיה הם הציר המרכזי בסיפור פועלם של הספרניות והספרנים האמריקנים בארץ. אמנם לארץ הגיעו גם קומץ ספרנים אמריקנים, אך עיקר

1 Ofer Shiff, Adi Sherzer, and Talia Gorodess, 'The Ben-Gurion–Blaustein Exchange: Ben-Gurion's Perspective between an Ideological Capitulation and a Strategic Alliance', *Israel Studies*, 25, 3 (2020) p. 27

2 Adi Sherzer, 'Mamlakhtiyut from Across the Ocean: Ben-Gurion and the American-Jewish Community', *Contemporary Review of the Middle East*, 6, 3-4 (2019), p. 319

3 Suzanne Hildenbrand, 'Introduction', in: Idem (ed.), *Reclaiming the American Library Past: Writing the Women In*, Ablex, Norwood, NJ 1992, pp. 16-18

ההשפעה היה של עשרות נשים ספרניות אמריקניות שהגיעו לפני הקמת המדינה ואחריה; שכן שלא כמו באירופה, בארצות הברית נעשה תחום זה תחום נשי מובהק כבר בתחילת המאה ה־20. להלן אבחן אם בכל התקופות ראו עצמם הספרניות והספרנים המומחים סוכנים של מודרניזציה בנוסח אמריקה וכיצד קיבלו אותם ואת שיטותיהם עובדי הספריות הוותיקים. הספרניות והספרנים האמריקנים לא רק אתגרו את השיטה הקיימת מבחינה טכנית, אלא אף הובילו לבחינה מחודשת של מהות התפקיד, של מקום הספרייה בחברה ושל השתלבות נשים בתחום הספרנות.

כניסת נשים לתחום הספרנות בארצות הברית

במשך ההיסטוריה, ובהקשרים תרבותיים מגוונים, נמנע מנשים לימוד קרוא וכתוב והן הודרו מכלל מוסדות הלימוד.[4] לקראת סוף המאה ה־19 השתנה המצב בהדרגה ושערי ההשכלה החלו להיפתח לפני נשים באירופה ובארצות הברית.[5] אחת מתכניות הלימוד הראשונות שנפתחו לפני נשים בארצות הברית הייתה בית הספר לספרנות וכלכלה שייסד בשנת 1887 הספרן מלוויל דיואי. בראשית דרכה פעלה התכנית במחסן מאולתר באוניברסיטת קולומביה מכיוון שהאוניברסיטה התנגדה שנשים ישבו באולמות הלימוד. רק כעבור שנתיים היא עברה לבניין ייעודי באלבני, ניו יורק.[6] בפורומים מקצועיים שדנו בצורך להרחיב ולמסד את תפקיד הספרן בספריות ציבוריות הציע דיואי לעודד נשים להיכנס למקצוע בטענה שספרנות היא עבודה שגרתית הדורשת דיוק, ונשים צפויות לעשות עבודה טובה בתמורה לשכר נמוך.[7] ואכן, מסוף המאה ה־19 הלך וגדל מספר הספרניות בספריות הציבוריות ברחבי ארצות הברית.[8] הספרנות הושוותה לא אחת להוראה, שאף היא עברה נישוי (feminization). בנאומיו ובכתביו הסביר דיואי שספרנות היא מקצוע שנועד לחנך, וכיוון שהספרן יכול להגיע לקהלים רבים חשיבותו גדולה אף מזו של המורה בכיתה.[9] השוואה זו החדירה בספרנים תחושת שליחות. הנישוי של מקצוע הספרנות בארצות הברית היה מהיר יחסית ועד 1910 עמד שיעור הנשים במקצוע על יותר

4 ראו: רחל אליאור, **סבתא לא ידעה קרוא וכתוב: על הלימוד ועל הבורות, על השעבוד ועל החירות**, כרמל, ירושלים 2018.

5 Barbara Miller Solomon, *In the Company of Educated Women: A History of Women and Higher Education in America*, Yale University Press, New Haven 1985, p. 18

6 Charles D. Churchwell, *The Shaping of American Library Education, American Library Association*, Chicago 1975, p. 25

7 Dee Garrison, 'The Tender Technicians: The Feminization of Public Librarianship, 1876-1905', *Journal of Social History*, 6, 2 (1972-1973), p. 132

8 שם, עמ' 141.

9 Mary Biggs, 'Librarians and the "Woman Question": An Inquiry into Conservatism', *The Journal of Library History*, 17, 4 (1982), p. 420

מ־75 אחוזים.[10] בקרב בנות המהגרים היהודים נתפסה האפשרות ללמוד מקצוע שדורש השכלה רחבה, גישה חינוכית וידע בשפות הזדמנות מצוינת. רבות מהן בחרו במקצוע זה ואחדות אף ראו לנכון להעמיד את הידע והניסיון שרכשו לטובת המפעל הציוני בארץ ישראל.[11] אחת הבולטות שבהן הייתה הספרנית סופי יודין.

ספרנית מארצות הברית מגיעה לבית הספרים

שורשי הספרייה הלאומית של ישראל נטועים בספריית בני ברית, המכונה גם בית הספרים מדרש אברבנאל, שנוסדה בירושלים ב־1892, ובאוסף הספרים שהוריש לה יוסף חזנוביץ, רופא יהודי מבלארוס שחזה את הקמתה. ב־1919 הועברה הספרייה לידי ההסתדרות הציונית – צעד מקדים להקמת האוניברסיטה העברית בירושלים – ושמה שונה לבית הספרים הלאומי.[12] אוספי הספרייה מוקמו בשלושה בניינים במרכז ירושלים. הוגו ברגמן, ששימש בעברו ספרן בספריית האוניברסיטה של פראג, מונה ב־1920 למנהלה הראשון. ברגמן הושפע מרעיונותיו של היינריך לווה (Loewe), ספרן גרמני ציוני שייחס חשיבות רבה להקמת ספרייה לאומית ותמך בפיתוח ספריות ציבוריות שישלימו את מערכת החינוך.[13] בתחילת עבודתו אימץ ברגמן את שיטת הארגון שפיתח לווה. השיטה הייתה מושתתת על המסורת הגרמנית והשתמש בשיטת קטלוג שגובשה בפרוסיה ב־1895 וכונתה 'ההוראות הפרוסיות'.[14] השיטה של לווה קבעה שכל הכותרות יתועתקו לגרמנית, אך כדי להקל נוהלו רישומים נפרדים באלף־בית הגרמני, העברי, הלטיני, הערבי והרוסי. הספרים מוינו לעשרים נושאים רחבי היקף, כל נושא סומן באות עברית, והעמדת הספרים על המדפים נעשתה על פי אות הנושא וסדר הגעת הספר לספרייה. השיטה הגרמנית, שהייתה בשימוש נרחב בארץ ישראל, הונהגה באימפריה העות'מאנית בסוף המאה ה־19 בהוראת

10 Richard E. Rubin, *Foundations of Library and Information Science*, American Library Association, Chicago 2016, p. 268

11 Shulamit Reinharz and Mark A. Raider (eds.), *American Jewish Women and the Zionist Enterprise*, Brandeis University Press and University Press of New England, Waltham and Hanover 2005

12 דב שידורסקי, 'לתולדות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים', בתוך: חגית לבסקי (עורכת), **תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים**, ג: **התעצמות אקדמית תוך מאבק לאומי**, מאגנס, ירושלים 2009, עמ' 151.

13 Dov Schidorsky, 'Libraries in Late Ottoman Palestine between the Orient and the Occident', *Libraries & Culture*, 33, 3 (1998), p. 270; Heinrich Loewe, *Die jüdische National-bibliothek*, Jüdischer Verlag, Berlin 1905

14 Thea Keren, 'The Contribution of Sophie Udin to Zionism and Library Science', M.A. thesis, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1984, p. 27

הקונסוליה הפרוסית ונחשבה השיטה המתקדמת ביותר לזמנה.[15] תקציב הספרייה היה דל וחסרו בה עובדים מקצועיים, ולכן הספרים קוטלגו ומוינו בפשטות והכרטיסיות נשמרו בתוך קופסות סיגרים. ועדה מיוחדת החליטה מי רשאי לשאול ספרים תמורת פיקדון כספי, ספרים אחרים או תכשיטים. שעות הפעילות היו מועטות ולא קבועות, וצורכי הקוראים לא עמדו במרכז עבודת הספרייה.[16]

מיום ליום גדל מספרם של הספרים. נוסף על הצורך להשיג מימון לטיפול בהם נדרש ברגמן להחליט אם להמשיך בשיטה הקיימת או לאמץ את השיטה האמריקנית. יש כמה הבדלים טכניים בין השיטות ואציג רק את העיקריים שבהם: (א) בשיטה האמריקנית הקטלוג הוא מילוני: בכרטיסיות מופיעים בסדר אלף־ביתי שם המחבר, הכותרת והנושא; בשיטה הגרמנית לכל קטגוריה יש קטלוג נפרד; (ב) בשיטה האמריקנית כותרות הספרים נרשמות במלואן; בשיטה הגרמנית נרשמת רק המילה המזוהה כמילה העיקרית בכותרת; (ג) בשיטה האמריקנית ארגונים ותאגידים נחשבים למחברים; בשיטה הגרמנית מקוטלגים פרסומים כגון אלו רק על פי הכותרות; (ד) השיטה האמריקנית משתמשת בשיטת מיון עשרונית: הספרים מסווגים ל־10 נושאים כלליים ואחר כך לתת־נושאים כמעט ללא הגבלה; בשיטה הגרמנית, שבה הספרים ממוינים כאמור לעשרים נושאים בלבד, נוסף כל ספר חדש אחרי הספר האחרון במדף והספרים עומדים אפוא צפופים.[17] נראה היה שהשיטה האמריקנית הולמת יותר ספרייה גדולה, שכן המיון למספר נושאים מוגבל ומקשה על איתור הספרים במדפים.[18]

ואולם גם לשיטה האמריקנית היו חסרונות. בשיטה זו קוטלגו הספרים על פי סידור פנימי של שלוש האותיות הראשונות בשם המשפחה של המחבר והיה צריך אפוא להשאיר רווחים בין הספרים כדי שיהיה אפשר להוסיף ספרים במקומם המדויק. עניין זה עמד במרכז הטיעונים כנגד השיטה האמריקנית, שכן בבית הספרים לא היו די שטחים לכך. עוד הבדל מרכזי שעמד במרכז הדיון נגע לשאלות של סמכות והיירכיה: על פי המסורת הגרמנית, מדפי הספרים סגורים לקהל והספרן מאתר לקורא את הספר המתאים. הספרן הוא בעל הידע. השיטה האמריקנית, לעומת זאת, דוגלת במדפים פתוחים ונגישים לכול. על פי שיטה זו, הקורא הוא שעומד במרכז.

ברגמן הכיר ביתרונות השיטה האמריקנית ותמך בשיפור השירות לקורא.[19] ואולם ההחלטה על פי איזו שיטה לנהוג הייתה חשובה גם מכיוון שלנעשה בבית הספרים היו השלכות על ספריות אחרות. כדי לבדוק את התאמתה של השיטה האמריקנית הזמין ברגמן

15 Schidorsky, 'Libraries in Late Ottoman Palestine', p. 271

16 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 36

17 את השיטה האמריקנית הגה הספרן מלוויל דיואי ב־1876 כדי לפתור את הקושי למיין ולאתר ספרים לנוכח ריבוי הספרים במגוון נושאים שהגיעו לידי הספריות הציבוריות בארצות הברית.

18 הוגו ברגמן, **בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בשנות תר"ף-תרצ"ה**, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים תרצ"ה, עמ' 6.

19 שלמה שונמי, **על ספריות וספרנות**, ראובן מס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 44.

את הספרנית האמריקנית סופי יודין, שהייתה חברה במפלגת פועלי ציון באמריקה וראתה בהזמנה הזדמנות לפעילות ציונית חלוצית. במהלך שהותה בירושלים השתכנע ברגמן בצורך להחליף את שיטת המיון הגרמנית בשיטה העשרונית ואת 'ההוראות הפרוסיות' בשיטת הקטלוג המילוני. עם זאת, היישום הנרחב של שיטת הספרנות האמריקנית נתקל בדרכו במהמורות רבות.

סופי יודין: ספרנית ציונית

סופי יודין נולדה בעיירה זינקוב שבאוקראינה ב־31 באוגוסט 1895 והיגרה עם משפחתה לפיטסבורג שבארצות הברית בשנת 1903.[20] בשנת 1913, עם סיום לימודיה התיכוניים, עברה לניו יורק והחלה ללמוד לקראת תעודה מקצועית בבית הספר לספרנות המסונף לספרייה הציבורית של ניו יורק.[21] בשנים 1914-1926 עבדה בספרייה הציבורית של ניו יורק, שהייתה אז מהספריות הפעילות והמתקדמות ביותר. יודין האמינה בכל לִבה שספריות הן משאב חינוכי שנועד לקדם את החברה על כל רבדיה.[22]

בשנת 1910 הצטרפה למפלגת פועלי ציון בארצות הברית. בתקופת מלחמת העולם הראשונה התנדבה בארגון מגן דוד אדום באמריקה, שסייע למשפחות של חיילי הבריגדות היהודיות.[23] בהשראת רחל ינאית, שביקשה לאסוף כספים למימון באר מים במשק הפועלות בארץ ישראל, הקימה יודין ב־1922 עם עוד שש נשים את נשים חלוצות, ארגון שהיה מסונף למפלגת פועלי ציון בארצות הברית, ונבחרה למזכירתו.[24] נשות הארגון העריצו אותה על כושר המנהיגות שלה, כישוריה המִנהליים, השכלתה הרחבה ושליטתה בשפה האנגלית.[25] הארגון קשר את גורלו בארגון מועצת הפועלות בארץ ישראל.[26] יודין האמינה ששחרור האישה הוא חלק ממאבק רחב יותר לשוויון מעמדי; עם זאת, היא הייתה מודעת לעובדה שבארצות הברית רווחת הדעה שמקומה של האישה בבית ולכן הנשים נדחקות לשולי העשייה הציבורית. מודעות זו עודדה אותה לפעול לפלס לנשים דרכים חדשות.[27]

כמיהתה לארץ ניזונה מתיאורי החלוצים בעלייה השנייה ומתיאורים שהגיעו אליה מארוסה, פנחס גינגולד, שנמנה עם חיילי הבריגדות היהודיות במלחמת העולם הראשונה.

20 על סמך בקשה להנפקת דרכון שהגישה סופי יודין למשרדי ההגירה בניו יורק ב־13.6.1921.

21 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 9

22 שם, עמ' 19; הספריות הציבוריות קיבלו עליהן באופן לא רשמי תפקיד חינוכי: 'אמריקניזציה' של גלי המהגרים. ראו: Nancy K. Maxwell, *Sacred Stacks: The Higher Purpose of Libraries and Librarianship*, American Library Association, Chicago 2006.

23 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 19

24 Sophie Udin, 'In the Beginning', *The Pioneer Woman*, 25 (October 1950), p. 6

25 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 65

26 Sophie Udin, 'Ten Years of Growth', *The Pioneer Woman*, 41 (1935), p. 5

27 רחל רוז'נסקי, 'במוקד הזירה הציבורית או בשוליה: אסתר מינץ־אברסון ומעמד האישה בפועלי־ציון באמריקה 1905-1935', **עיונים בתקומת ישראל**, 10 (2000), עמ' 228.

יודין הגיעה לארץ בספטמבר 1921 ובקשתה להנפקת דרכון מעידה שהיא התכוונה לחזור לארצות הברית כעבור שנה.[28] בטרם התיישבה בירושלים סיירה יודין בכל רחבי הארץ. במושבות ובקיבוצים נפגשה עם אנשי השומר, ובכללם מניה שוחט – אישה שהעריצה עוד בילדותה.[29] בירושלים בילתה רבות בחברת הנרייטה סאלד. בכתבה שבה העלתה זיכרונות אישיים מסאלד תיארה את מפגשי התה בשבת אחר הצהריים בביתה של סאלד, שנכחו בהם כל הפעילות הציונית.[30]

יודין שברה מוסכמות כששבה והניחה את משפחתה מאחור ונסעה הרחק. היא ראתה בהבאת הקִדמה האמריקנית לספריות בארץ ישראל הן שליחות ציונית הן הישג אישי. בעיני רוחה ראתה בוודאי כיצד הנשים שיוכשרו לשמש ספרניות יסייעו בחינוך העולים וכיצד השתלבותן בעשייה הציבורית תעצים אף אותן עצמן. כמו נשים יהודיות אמריקניות אחרות בתקופתה, היא פעלה מתוך שילוב של פמיניזם ליברלי, הקורא להגשמה עצמית מקצועית על פי מודל גברי, ואידאולוגיה ציונית סוציאליסטית מהולה בגאווה לאומית.[31] אך המציאות בארץ ישראל טפחה על פניה ולאחר שהגיעה לארץ התברר לה שספרנות היא עדיין מקצוע גברי ויכולתה של אישה אמריקנית להשפיע עליו מוגבלת.

סופי יודין והשנים הראשונות של בית הספרים הלאומי

עם הגעתה התוודעה יודין לאופן סידורם של הספרים, למדפים הסגורים לקהל ולהיעדר ספרנים מקצועיים ומיומנים לטיפול במאות הספרים ההולכים ונערמים. הצעתה לסידור הספרים במדפים פתוחים לקהל נתקלה בהתנגדות מצד העובדים, אבל הצעתה שהספרייה תהיה פתוחה לציבור כל היום, כמקובל בספריות הציבוריות באמריקה, התקבלה והספרייה נפתחה ברצף משמונה בבוקר עד שמונה בערב.[32] בתיאום עם ברגמן הכשירה יודין עובדים והחלה ביצירת קטלוג מילוני.[33] היא ביקשה להסתייע בקשריה עם הספרייה הציבורית בניו יורק כדי לקדם את הספרייה מבחינה טכנולוגית. במכתב ששלחה לעמיתיה שם סיפרה על המחסור במכונת כתיבה שתייעל את עבודת הקטלוג:

28 סופי יודין, **בקשה להנפקת דרכון** מ־13.6.1921.

29 ברכה ליום הולדתה השבעים, מסופי יודין למניה שוחט, 19.10.1949, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), ג־12694/23.

30 Sophie Udin, 'Henrietta Szold - Personal Recollections', *The Brooklyn Jewish Center Review*, 26 (1945), pp. 11-12

31 יוסף גלס, 'עלייתן של נשים יהודיות אמריקניות לארץ־ישראל בשנים 1918-1939', בתוך: מרגלית שילה, רות קרק וגלית חזן־רוקם (עורכות), **העבריות החדשות: נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2001, עמ' 84-108.

32 פרוטוקול, 10.1.1922, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ARC4*793 10 208.

33 ברגמן, **בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי**, עמ' 5.

הצורך הגדול ביותר שלי (כלומר של הספרייה כמובן) הוא מכונת כתיבה האמונד. אבל זה כמובן מחוץ לתחום. אם תוכלו למצוא חיקוי, מכונה ישנה מיד שנייה בעלות של 10 דולרים פחות או יותר, אשתדל לא לאכול ארוחות ערב ולשלוח את הכסף עבור מכונת כתיבה. תוכלו לעשות לי טובה ולברר כמה תעלה מכונת כתיבה האמונד מיד שנייה למכירה?[34]

סגנון המכתב, המעלה על הדעת את דמותה של האם היהודייה המונעת מעצמה אוכל כדי להעניק דבר מה לילדיה, מלמד על אישיות מיוחדת המוצאת דרכים יצירתיות ונשיות להשיג את יעדיה. היא פונה לרגש האימהי המטפח של הספרניות האמריקניות, שהיא הכירה היטב. עמיתיה הצליחו לאסוף 130 דולרים לרכישת מכונת כתיבה חדשה מתוצרת האמונד בעלת אותיות בעברית ובאנגלית, ובספרייה נפתח עידן חדש.[35]

ב־1922 חזרה יודין לעבודתה בניו יורק ונישאה לפנחס גינגולד. היא נרתמה לסייע משם לספרייה בירושלים בתקווה לשוב בקרוב. פעילותה, הקשרים שיצרה והכספים שגייסה אפשרו קבלת ספרים חדשים ואת ההוצאה לאור של כתב העת הביבליוגרפי **קריית ספר**.[36] היא יזמה גם את הקמת מועצת ידידי הספרייה הלאומית בניו יורק.[37]

בהיעדרה בחן ברגמן דרכים להתאים את שיטת דיואי לתחום מדעי היהדות. השיטה לא התאימה עקב היעדר סימוני מיון מפורטים די הצורך. ב־1924 הוחלט על התאמה מיוחדת והיא פורסמה בספר **סדר המקצועות במדעי היהדות**, שחיבר גרשם שלום, אף הוא מעובדי הספרייה.[38] ארגון הספרים הופקד אפוא בידי אנשי אקדמיה, ולא בידי ספרנים מקצועיים. יתרה מזו, נוכחות חוקרים חסרי הסמכה בספרנות בספרייה טשטשה את הצורך בספרנים מקצועיים.

עם הקמת האוניברסיטה העברית בשנת 1925 עברה הספרייה לרשותה ונעשתה ספרייה אוניברסיטאית. ומאחר שבאוניברסיטה העברית היו אז רק חוקרות מעטות מאוד, ומהן רק מעטות נמנו עם סגל ההוראה,[39] הייתה גם הספרייה מרחב גברי בעיקרו. מצב עניינים זה שיקף מן הסתם מבט גברי, שראה בהשכלת הנשים ובמקצועיותן תופעה שולית, משנית לתפקיד האישה כאם ורעיה. אין ספק שגם מומחיותן ומקצועיותן של הספרניות האמריקניות נבחנו מנקודת מבט זו.

לכן כשחזרה יודין בשנת 1925 היא נתקלה בקשיים רבים: מרבית עמיתיה דחו את שיטות העבודה שהציעה והמשיכו בשיטותיהם. נוכחות ספרנית אמריקנית, אישה, שראתה עצמה

34 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 32. כל התרגומים במאמר הם מאת המחברת.

35 שם, עמ' 33.

36 שם.

37 'Palestine, Most Beautiful Country', *The Hebrew Standard*, 4.8.1922, p. 12

38 **סדר המקצועות במדעי היהדות**, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים תשכ"ח (מהדורה שלישית), עמ' 3-5.

39 מרגלית שילה, **נשים בונות אומה: הפרופסיונליות העבריות, 1918-1948**, כרמל, ירושלים 2020, עמ' 304-305.

סוכנת קִדמה ודרשה שיכירו בסמכותה ויצייתו להוראותיה, עוררה התנגדות בקרב עובדים ותיקים, לרוב גברים, עולים מאירופה ללא הכשרה בספרנות שסברו שהשכלה אקדמית חשובה יותר מניסיון מקצועי. אפשר לראות במפגש בספרייה התנגשות בין תפיסות עולם שונות. תפיסת העולם האמריקנית חתרה לחדשנות ולהתייעלות, ואילו תפיסת העולם הגרמנית ביקשה לשמר את העבר באמצעות השכלה ושימור הידע בידי בני סמכא.[40]

הקשיים שחוותה יודין מתוארים בעבודת הגמר של תיאה קרן. קרן מספרת מה אמרה עליה שושנה הלוי, שהייתה כפופה לה: 'הלוי זוכרת את יודין נשית ואימהית. [אישה] בעלת רקע מקצועי רב, שנתנה את כל כולה לעבודתה. היא עשתה עליה רושם של אדם פתוח וטוב לב, בניגוד לעמיתיה. הלוי סיפרה על הבדלי התרבות וההשפלות שמהן סבלה יודין ועל הקושי לגשר בין ההבדלים בשפה ובתרבות'.[41] קרן מביאה גם מדברי שלמה שונמי, אז ספרן צעיר: 'יודין הייתה עובדת מסורה בעלת כושר ארגוני טוב, נימוסים אמריקניים וגישה חיובית באשר למתן שירות לקורא'.[42] באותו ריאיון הזכיר שונמי את חוסר הסבלנות של העובדים ממוצא גרמני לרקע האמריקני של יודין ואת אכזריותם כלפיה.[43]

ב־1926 ביקרה יודין בארצות הברית. אחת ממטרות הביקור הייתה להשיג תמיכה לצורך הקמת אגף לילדים בספרייה הלאומית.[44] עם חזרתה דחתה הנהלת האוניברסיטה את הרעיון, שכן היא העדיפה להפנות את תקציביה לספרייה האקדמית שהלכה ונבנתה בהר הצופים.[45] הסירוב הסב ליודין מפח נפש – נוסף על כל הקשיים שחוותה. ב־1 ביוני 1927 היא הגישה בצער רב את התפטרותה וטענה שבסירובם של עובדי הספרייה לקבל את השיטה האמריקנית ובאי־ההכרה שלהם בסמכותה המקצועית הם נהגו בה בחוסר צדק. לטענתה, לא מדובר בעניין פרטי אלא בעניין שרבים בארץ ישראל ובאמריקה יהיו מעוניינים לשמוע עליו.[46] במכתב ששלח ברגמן לנגיד האוניברסיטה יהודה לב מאגנס, בעצמו עולה מארצות הברית, הוא מתח ביקורת על רגישותה של יודין והדגיש שאין ביכולתו לתמוך בטענותיה נגד עמיתיה. לדבריו, היא בלבלה בין רגשות אישיים ובין ענייני עבודה וכל דבר קטן היה אצלה עניין של כבוד.[47] לאמִתו של דבר, ניסיונה של יודין להשוות את מעמדה כמומחית בתחום הספרנות למעמדם של החוקרים כמומחים בתחום מחקרם נתקל במבט גברי מתנשא, שביקש להעמיד אותה על מקומה בטענה שבהיותה אישה רגשותיה שולטים בה. היא הייתה משוכנעת בעליונות המקצועית שלה, ואילו העובדים,

40 Dov Schidorsky, 'Germany in the Holy Land: Its Involvement and Impact on Library Development in Palestine and Israel', *Libri*, 49 (1999), pp. 26-42

41 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 37

42 שם, עמ' 42.

43 שם, עמ' 58.

44 שם, עמ' 45.

45 דב שידורסקי, 'שמואל הוגו ברגמן ומקומו בעיצוב בית־הספרים הלאומי והאוניברסיטאי', **קתדרה**, 76 (1995), עמ' 142.

46 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 56

47 שם, עמ' 57.

שהיו לרוב עולים מגרמניה, ראו בה עובדת טכנית, חסרת תרבות וידע אינטלקטואלי ששיטותיה הולמות ספרייה ציבורית ולא ספרייה אקדמית.[48] ואולם למרות חזרתה הלא מתוכננת לארצות הברית הוסיפה יודין להרגיש מחויבת לתחום הספריות בארץ ישראל.

עם חזרתה לארצות הברית בשנת 1927 פנתה יודין ללימודי מוסמך בבית הספר לחינוך שבאוניברסיטת קולומביה והרחיבה את עשייתה בארגון נשים חלוצות, שבראשו עמדה עד שנת 1936.[49] במלחמת העולם השנייה נרתמה לארגונם ולשימורם של מסמכים, תיקים, ספרים וחומרים אחרים שהגיעו מכל העולם למשרדי קרן היסוד בניו יורק. בעקבות זאת יזמה והקימה בניו יורק ספרייה וארכיון ציוני מרכזי והם קיבלו את חסות קרן היסוד והתנועה הציונית באמריקה.[50] במסגרת זו ריכזה יודין רשימות ביבליוגרפיות שפורסמו תחת הכותרת 'ארץ ישראל והציונות'. בספרייה הוכנו גם רשימות ביבליוגרפיות שהזמינו פעילים ציונים. ב־1946 השתמשו חברי הוועדה האנגלו־אמריקנית בשירותי הספרייה והארכיון הציוני.[51] בתקופה זו פגשה יודין אנשים רבים שהיא הייתה עתידה לפגוש באופן שוטף עם חזרתה לארץ. לעת עתה אפשרו לה קשרים אלו לאסוף מסמכים וספרים רבים, לפרסם מאמרים ואף להוציא לאור את **ספר השנה של פלשתינה**.[52]

הספרנית רות קהן־עבר אוחזת במושכות

על אף הקשיים, במשך כל כהונתו המשיך ברגמן לנסות להטמיע בספרייה הלאומית והאוניברסיטאית את השיטה האמריקנית. לקראת עזיבת יודין הזמין ברגמן את רות קהן־עבר, ספרנית מומחית אמריקנית שעלתה לארץ. קהן־עבר הכשירה עובדים בשיטת הקטלוג האמריקנית ופיקחה על עבודתם. בהתכתבות בין ברגמן ליודין לאחר עזיבתה סיפר לה ברגמן על טיב עבודתה של קהן־עבר ועל הצלחותיה בשיפור הקטלוג, בהכשרת עובדים ובבניית מחלקת הקטלוג.[53]

בתקופת עבודתה של קהן־עבר זכה השימוש בשיטה העשרונית של דיואי בספרייה הלאומית והאוניברסיטאית בתמיכה של מאגנס. הוא אף הגן עליה במועצת האוניברסיטה בשנת 1931. מאגנס גרס שהשיטה האמריקנית מתאימה יותר לצורכי הזמן וטען שאם רוצים שהאוניברסיטה העברית תדמה לאוניברסיטאות המתקדמות באמריקה יש לאמץ אותה.[54] שנים קודם לכן היה מאגנס מעורב במלחמת השפות שנסבה על קביעת שפת

48 שם, עמ' 58.
49 שם, עמ' 60.
50 Sophie Udin, 'Information Please!', *Hadassah Newsletter*, 20 (1940), p. 22
51 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 118
52 שם, עמ' 26-27.
53 שם, עמ' 59.
54 שידורסקי, 'שמואל הוגו ברגמן', עמ' 138.

הלימוד בטכניון.[55] אפשר להניח אפוא שהוא היה מודע היטב לקושי שמעוררת ההתנגשות בין המסורת הגרמנית למסורת האמריקנית בספרייה.

לאחר פרישת ברגמן מניהול הספרייה הלאומית כדי לכהן כרקטור האוניברסיטה העברית התמודדה קהן־עבר עם אתגרים מקצועיים ואישיים קשים. בשנים 1935-1947 היה מנהל הספרייה אליקים גוטהולד וייל (Weil), פילולוג ומזרחן שעבד לפני כן בספרייה המלכותית של ברלין אך לא הוסמך כספרן. בתקופת כהונתו חזרה הספרייה לקטלג ולסדר את הספרים על פי השיטה הגרמנית; בין השאר אסר על השימוש בכרטיסיות מיוחדות שנרכשו מספריית הקונגרס.[56] בתקופה זו לא נדרש מהעובדים להיות בעלי הכשרה מיוחדת מתוך מחשבה שחוקר יכול למיין ספרים בתחומו, ואילו קַטלוג הוא עבודה טכנית שכל פקיד יכול לבצע.[57] בעקבות הרפורמה נאלצו ספרנים מקצועיים לעשות עבודות טכניות בלבד ועובדים חסרי הסמכה קטלגו ללא פיקוח מקצועי.[58] תפקיד המקטלג הראשי, שעד אז מילאה קהן־עבר, בוטל; וסגן מנהל המחלקה הורד לדרגת מקטלג פשוט.[59] קהן־עבר וספרנים ותיקים אחרים סברו שהרפורמה מעידה שטובת הקוראים אינה עומדת בראש סדר העדיפויות.[60]

בשנת 1936 עזבה קהן־עבר את הספרייה ובשנת 1938 הגישה להנהלת האוניברסיטה דוח מפורט ואמיץ על הרפורמה שנעשתה ב־1935 בהנהגתו של וייל. בדוח היא תיארה בפרוטרוט את הפגיעה בשירות לקורא והביעה דאגה מפגיעת הרפורמה בשירות לקהל הקוראים בעתיד.[61] היא קראה לחזור לשיטה האמריקנית בטענה שהשיטה החדשה משקפת את המסורת של המוני המהגרים ממרכז אירופה. קהן־עבר הדגישה שלמסורת הגרמנית, ששמה דגש על סדר והיירכיה, אין מקום בעולם המודרני שבו שירות קהל הקוראים הוא שעומד במרכז.[62] כדי לחזק את טיעוניה ציטטה את הנשיא רוזוולט, שאמר ב־1936 שידוע שהספרנות האמריקנית מובילה בעולם כולו.[63] רות קהן־עבר חיה בישראל עד פטירתה ב־1971. כל רכושה נתרם לקרן שהעניקה מלגות לספרנים ולסטודנטים לספרנות.[64]

55 בהתערבות מאגנס הגיעו כל הצדדים להסכמה שהשימוש בשפה העברית בטכניון יוחל בהדרגה. נתן אפרתי, **אידיאולוגיה ומציאות: יהודי ארצות הברית והיישוב בשלהי התקופה העות'מאנית**, האוניברסיטה הפתוחה – למדא, רעננה 2020, עמ' 374-375.

56 וייל גוטהולד, **דין וחשבון על הנהלת בית הספרים הלאֻמי והאוניברסיטאי: לתקופה מיום 3 בספטמבר 1935 עד יום 30 בספטמבר 1946**, דפוס אחוה, ירושלים תש"ז, עמ' 4.

57 Shmuel Sever, 'Library Education in Israel', *Journal of Education for Librarianship*, 21, 3 (1981), p. 213

58 Ruth Kahan-Eber, 'Memorandum on the Reorganization of the Jewish National Library which Took Place in 1935' (Unpublished Report, 1938), p. 1, *National Library of Israel* (hereafter: NLI), ARC 4*793 04 213.30

59 שם, עמ' 33.

60 Sever, 'Library Education', p. 214

61 Kahan-Eber, 'Memorandum', p. 44

62 שם, עמ' 2.

63 שם, עמ' 46.

64 שלמה שונמי, 'מלגות להשתלמות בספרנות', **דבר**, 7.3.1972, עמ' 8.

שנים רבות שכב הדוח בארכיון הספרייה הלאומית. ב־1977 פרסם שמואל סבר, מנהל ספריית אוניברסיטת חיפה, את מאמר הסקירה 'רות קהן־עבר – נביאה בעירה'. על פי המאמר הראה הדוח כי 'הסדר המכני והעבודה הלא מקצועית על קטלוג הספריה לא רק עמדו בניגוד לעקרון הספריה המודרנית אלא גם יהיו בכייה לדורות'.[65] לדעת סבר הדוח שכתבה קהן־עבר מאפשר להבין לעומק את הגורמים לעיכוב בהתפתחות הספריות הציבוריות בישראל. התפתחות זו ניזונה כל השנים, לדברי סבר, מהשיח שקידמה הספרייה הלאומית.[66] יתר על כן, בגלל המתח ששרר מ־1920 עד הקמת המדינה בין קבלת שיטת הספרנות האמריקנית והספרניות המייצגות אותו לדחייתם, התעכבה ההכרה בספרנות כמקצוע הדורש הכשרה ייעודית ונדחתה כניסתן של נשים רבות לתחום. בהמשך הדברים נראה שהסדרת סוגיות אלו נמצאה הכרחית להצלחת תפקידן החינוכי של הספריות הציבוריות בישראל, בדומה להצלחת הספריות בארצות הברית.

הספרייה וגנזך מדינת ישראל

עם הקמת המדינה איבד הארכיון הציוני בניו יורק מחשיבותו כמוקד פעילות ציונית. ואולם כבר באוקטובר 1948 קיבלה יודין שיחת טלפון מראש ממשלת ישראל, דוד בן־גוריון, שהזמין אותה להקים ולנהל את הספרייה ואת הארכיון של מדינת ישראל. לצד השיחה קיבלה גם מכתב הזמנה רשמי ממזכיר הממשלה, זאב שרף.[67] יודין השיבה בחיוב ובאוקטובר 1948 הגיעה לארץ לכמה פגישות. בשובה לארצות הברית התרסק מטוסה בקרבת פריז והיא ניצלה מהתאונה בנס. בעקבות התאונה התעכבה עלייתה ארצה עד אוגוסט 1949.[68]

גיאורג הרליץ ואלכס ביין, מנהלי הארכיון הציוני בירושלים, עולים מגרמניה, לא היו שבעי רצון ממינויה, שכן הם ראו עצמם מתאימים לניהול הארכיון הלאומי ואף חשבו שראוי שהארכיון הציוני יתמזג עם הארכיון הלאומי וירכז חומרים מכל תפוצות העם היהודי – מעין קיבוץ גלויות רוחני.[69] הם סברו גם שמינויה של יודין לא היה מקצועי היות והיא הייתה ספרנית מומחית אך לא ארכיונאית מוסמכת ולא הייתה מצויה כמותם ברזי הארכיונאות.[70]

65 שמואל סבר, 'רות קהן־עבר – נביאה בעירה', **יד לקורא**, ט"ז (1977), עמ' 26.

66 שם, עמ' 34.

67 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 126; מכתב מזאב שרף אל סופי יודין, **14.11.1948**, א"מ, ג-100/43/29.

68 'N.Y. Woman Survives Paris Plane Crash', *The American Jewish World*, 10.12.1948, p. 1

69 קובי כהן־הטב, 'הקמת גנזך המדינה במעבר מיישוב למדינה, 1948-1950', **עיונים**, 32 (2019), עמ' 314; Jason Lustig, *A Time to Gather: Archives and the Control of Jewish Culture*, Oxford University Press, New York 2022, pp. 61-62.

70 משה מוסקן, **גנזך המדינה: עיצוב המדיניות הארכיונית בישראל – בפועל ובהיבט אישי**, האיגוד הישראלי לארכיונאות ולמדע, חיפה 2021, עמ' 35.

יודין הייתה ערה לחוסר ניסיונה בניהול ארכיון בסדר גודל של ארכיון מדינה ועל כן לפני הגעתה ארצה היא התייעצה עם מומחים בארכיון הלאומי בוושינגטון ובאומות המאוחדות.[71]

האתגרים שעמדו לפניה היו רבים. כשהחלה בעבודתה לא היו חוקים וכללים לטיפול בחומרים הממשלתיים, וגם לא עבד תחתיה ארכיונאי מוסמך שהיה יכול לסייע לה בארגון השיטתי של ערמות הארגזים והתיקים שהתקבלו. יתר על כן, נודע לה שעדיין אין בניין המיועד לספרייה ולארכיון.[72] כשנמצא בניין ביקשה לקבל נוסף על עובדים מיומנים גם מכונת כתיבה, מכונת צילום ומכונת סרטי זיעור (מיקרופילם). בגלל הקשיים שנתקלה בהם, ונטייתה הטבעית לארגון ספרייה ולא ארכיון, היא התמקדה בארגון הספרייה הממשלתית המרכזית וטיפוח הקשר עם ספריות ממשלתיות קטנות שהוקמו לצד משרדי הממשלה, וייחדה תשומת לב מעטה יותר לעבודת הגנזך. מדוחות הגנזך עולה שהיא קידמה בעיקר נושאים שהיו חשובים לה, כגון שירות לקוראים, קשרי חוץ, פגישות עם ספרנים ואורחים.[73] לאחר זמן מה התבססה הספרייה הממשלתית ונעשתה דוגמה לספרייה מודרנית שננקטות בה שיטות העבודה החדישות ביותר שהתפתחו בארצות הברית.[74]

יודין השתתפה בוועדה להתאמת שיטת המיון של דיואי לספריות ציבוריות. ב־1951 פרסמה ההסתדרות גרסה מקוצרת, מתורגמת לעברית, של כללי השיטה ויודין חייבה את כל הספריות הממשלתיות להשתמש בה.[75] בד בבד, היא המשיכה להתעדכן בחידושים לשיפור עבודת הארכיון. בשנת 1953 נסעה לארצות הברית עקב פטירת בעלה. בחודשי שהותה בניו יורק נחשפה לחשיבות של ניהול רשומות ולמדה קורס בנושא. עם חזרתה ארצה, בתחילת 1954, נפגשה עם דניאל רוזן, מומחה אמריקני לניהול רשומות שביקר בישראל מטעם אונסק"ו. הוא מצא שהגוף היחיד בישראל הפתוח ליישום השיטה האמריקנית החדישה הוא הספרייה והארכיון של מדינת ישראל.[76]

הבחירה ביודין נבעה כמובן מהרצון לייבא מומחים מארצות הברית, אך לא ברור למה דווקא היא נבחרה לתפקיד. אפשר לשער שנבחרה בזכות ניסיונה בייסודם ובניהולם של הארכיון הציוני והספרייה בניו יורק, פעילותה רבת־השנים בתנועה הציונית והקשרים שיצרה. גם פרסומיה הביבליוגרפיים וההיסטוריים עשו רושם רב על המנהיגים. בנובמבר 1948, בעודה בניו יורק, פרסמה יודין בכרך מיוחד של כתב העת של ארגון הסוציולוגים האמריקנים מאמר ייחודי המפרט את הדרך להקמת המדינה.[77] ייתכן שבהשפעת מאמר זה

71 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 129

72 שם, עמ' 134.

73 שם, עמ' 139.

74 פאול אברהם אלסברג, 'חוק הארכיונים, תולדותיו ויישומו', **ארכיון**, 1 (1987), עמ' 11.

75 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 207

76 David Rosen, 'A Records Management Program for the State of Israel: Report to the Government of Israel', prepared under the auspices of United States Operations Mission to Israel by the National Records Management Council, Tel Aviv, October 1955, p. 43

77 Sophie A. Udin, 'A List of References Leading to the Establishment of the State of Israel', *The Journal of Educational Sociology*, 22, 3 (1948), pp. 239-247

התבקשה כבר בתחילת עבודתה לארגן תערוכה לכבוד יום העצמאות.[78] מאמריה משקפים את כושר הניסוח שלה, את בקיאותה הביבליוגרפית וההיסטורית ואת תשומת הלב שלה לפרטים. ייתכן שהם הבליטו גם את יכולתה לתווך בין הזירה הישראלית ובין גורמים בארצות הברית ובעולם. עוד גורם אפשרי לבחירתה לתפקיד היה מעמדה ברשת הנשים שפעלו למען המפעל הציוני. עם המקורבים לבן־גוריון אפשר למנות גם את חנה אבן־טוב, מנהלת מזכירות הממשלה, ששימשה לפני כן מנהלת הארכיב של הסוכנות היהודית ופעלה להצלת מסמכים מתקופת המנדט הבריטי. אפשר לשער שאבן־טוב, פולה בן־גוריון, רחל ינאית בן־צבי ובבה אידלסון, ראש תנועת הפועלות וחברת כנסת, שהכירו היטב את יודין ואת כישורי המנהיגות שלה וחלקו עִמה השקפת עולם ציונית ופמיניסטית, ראו לנכון להציע לבן־גוריון ולזאב שרף למנות אותה. בן־גוריון, שביקר בספרייה ובארכיון הציוני בניו יורק פעמים רבות והכיר מקרוב את יודין, התרשם אישית מיכולותיה ועמד על היתרונות במינויה. זו אף הייתה עבורו הזדמנות למנות אישה לתפקיד ארגוני ממלכתי. את ההשערה הזאת מחזק מכתב ששלח לכל ארגוני הנשים הציוניות, שבו הכריז על תמיכתו במינוי נשים בממשלה ובכל ארגון.[79]

בכתבה 'כאן שמורה היסטוריה', שפורסמה **במעריב** ב־1954, תיארה יודין את גנזך המדינה בגאווה, סיפרה על חשיבותו כמקור ידע למחקר ולדורות הבאים אך הצניעה את תרומתה לשימור: 'מי שירצה לכתוב את תולדות המדינה יצטרך לבוא אלינו [...] כאן נמצא כל החומר. אנחנו המקור. הצלחנו לייעל במידה רבה את עבודת הגנזך: כל מה שקרה אתמול במדינה, בא אלינו לטיפול היום. אנו – ארכיון מודרני ומעודכן [...] כל מה שעשו כאן האנשים בימי מלחמת השיחרור גדול כל כך עד שהעבודה שלי באמת אינה נחשבת הרבה'.[80] ממילותיה עולה שהיא מצאה לנכון להדגיש את הכוח הטמון באיסוף מידע, אך בו בזמן המעיטה בחשיבות העבודה של ארגונו והנגשתו, שהייתה לדבריה שירות צנוע הרבה יותר מהשתתפות במלחמה. עם זאת, מבין השורות ניכר כי עבודת הארכיון הייתה בעיניה הכרחית לא פחות. ייתכן שביקשה להצניע את עבודתה בהשפעת הזלזול של רבים מבני הארץ בעולים מאמריקה ובעולים אחרים שנעדרו מהארץ במלחמת העצמאות. מרסיה פורד, בתה של יודין, סיפרה שגם העולים מאירופה ביטאו רגשי קנאה וזלזול כלפי העולים מארצות הברית, שהייתה להם תמיד האפשרות לחזור למולדתם.[81] בגלל הזלזול בהם בשנותיה הראשונות של המדינה חשו רבים מן העולים מאמריקה – ובכלל זה העולים שהגיעו על שום מומחיותם – חוסר התאמה חברתית ותרבותית ולעתים אף חזרו משום כך לארצות הברית.[82]

78 תערוכת הגנזך ליום העצמאות, א"מ, ג-326/19.

79 מכתב מדוד בן־גוריון אל כל ארגוני הנשים הציוניות, 29.3.1948, ארכיון צה"ל, פד/284.

80 דוד לאזר, 'כאן שמורה היסטוריה', **מעריב**, 7.5.1954.

81 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 135

82 Melvin Urofsky, 'American Jewry and Israel: The First Decade and Its Implications for Today', in: Ilan S. Troen and Noah Lucas (eds.), *Israel: The First Decade of Independence*, State University of New York Press, Albany 1995, p. 741

ואולם הפעם יודין לא נכנעה והמשיכה בעבודה שהייתה בעיניה שליחות. כדי להתמודד עם תחושת הזרות והבדידות היא ייסדה ב־1951, עם עולים אחרים, את התאחדות עולי אמריקה וקנדה בישראל (AACI).[83]

על אף הישגיה הרגישה יודין שהארכיון והספרייה אינם זוכים לדי כבוד, שהיא אינה מקבלת גיבוי להחלטותיה וסמכויותיה נפגעות.[84] בשנת 1955 חוקק חוק הארכיונים, שיודין הייתה שותפה בהכנתו.[85] החוק קבע שהממשלה תמנה גנז ראשי לאחר התייעצות עם מועצת הארכיונים העליונה.[86] ב־1956 התכנסה לראשונה המועצה, שאת הרכבה הסופי קבע משרד ראש הממשלה והיא כללה 34 גברים ושתי נשים: יודין ואבן־טוב. מכיוון שעדיין לא מונה גנז ראשי ניהל את הישיבה, על פי חוק, מנכ"ל משרד החינוך והתרבות.[87] לתפקיד הגנז נבחר אלכס ביין, סגן מנהל הארכיון הציוני, שהיה מועמד המועצה.[88] לנוכח ההתנשאות כלפיה מצד מועצה של גברים, רובם יוצאי אירופה, ובהיעדר תמיכה מצד בן־גוריון, לא היה ליודין סיכוי לזכות בתפקיד. בשנת 1957, כשהיא מאוכזבת וסובלת מבריאות לקויה, קיבלה את ההחלטה לצאת לגמלאות ללא הודעה מוקדמת.[89] ביולי 1957 ערכה לכבודה פולה בן־גוריון אירוע פרישה בביתה. על פי כתבה בעיתון **דבר**, באירוע השתתפו רבים מידידיה מהתנועה הציונית באמריקה, מנכ"ל משרד ראש הממשלה, מנכ"ל משרד החוץ ועובדי מדינה נוספים אשר הוקירו את פועלה.[90]

הכשרת ספרניות וספרנים

לנוכח המצב העגום של הספריות הציבוריות בישראל ביקשה יודין לקדם את מעמד הספרנים והספריות. חוסר העניין בספריות מ־1935 עד 1947 השתקף במעמד הנמוך של הספרנים, בהכשרה המועטה שקיבלו ובדלות התקציב. ומשנה לשנה הלך וגדל המחסור החמור בספרנים מוסמכים.[91] ב־1950 ייסד משרד החינוך והתרבות מחלקה לספריות והקצה לה תקציב דל, אך גם היא נסגרה ב־1957.[92] מכתב שכתבה יודין ב־1953 לסילביה לנדרס (Landress), מנהלת הארכיון הציוני בניו יורק, מציג את המצב ואת התפיסות שרווחו באותה תקופה:

83 Olga Weiss, 'How AACI Began', *AACI Bulletin*, 12 (1969), p. 5

84 מכתב מסופי יודין אל טדי קולק, מנכ"ל משרד ראש הממשלה, 11.12.1955, א"מ, ג-7074/13.

85 אלסברג, 'חוק הארכיונים', עמ' 7.

86 חוק הארכיונים, התשט"ו-1955, סעיף 2 (א).

87 מוסק, **גנזך המדינה**, עמ' 85-86.

88 מכתב מטדי קולק, מנכ"ל משרד ראש הממשלה, לשר החינוך והתרבות, 8.7.1956, א"מ, ג-5398/22.

89 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 173

90 'אנשים ומוסדות', **דבר**, 21.7.1957, עמ' 6.

91 Curt Wormann, 'Education for Librarianship Abroad: Israel', *Library Trends*, 12 (1963), p. 213

92 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 185

> עבודתנו כאן נמשכת. זה סוחף, אבל כצפוי גם קשה במדינה חדשה. לעתים קרובות אני מתנגדת לדברים. אני חושבת שהקושי הגדול ביותר הוא המחסור בעובדים מיומנים. באופן כללי רווחת בכל מקום הדעה שאדם אינטליגנטי יכול כמובן להיות ספרן מעולה ואדם שלא מסוגל לעשות עבודה פיזית קשה הוא ארכיונאי טוב. הכשרה לתפקידים כאלה היא מותרות. לו היו לי שניים או שלושה אנשים מיומנים, החיים היו יכולים להיות כה נפלאים.[93]

כדי לנסות ולשנות את המצב יזמה יודין שיתופי פעולה בין הספרנים. שיתוף פעולה והתאגדות הם מכלל המורשת הציונית והווי המהגרים היהודים בארצות הברית שספגה יודין. מבחינה זו היא הייתה שונה ממומחים אמריקנים אחרים שפעלו בארץ, שהושפעו מהאתוס הקפיטליסטי שאפיין את התרבות האמריקנית הכללית.[94] לקפיטליזם ולאינדיווידואליזם האמריקניים לא היה בעיני יודין מקום בעולם הספריות, שנועד על פי חזונה להיות שיתופי, חופשי ופתוח לכול. בין השאר הניחה יודין ששיתוף פעולה יביא לידי התייעלות ויאפשר למשל השאלה בין־ספרייתית, קטלוגים מאוחדים, כללי מיון אחידים ומעל הכול איגום משאבים לטובת הכשרת ספרנים.

כבר בשנות העשרים, בתקופת עבודתה בבית הספרים הלאומי, עמדה יודין על הצורך להכשיר ספרנים וברגמן שלח מדי שנה עובדים לשנת הכשרה בפריז או בארצות הברית. העובדים הצעירים שהשתלמו בחוץ־לארץ עמדו על יתרונות השיטה האמריקנית. אחד מהם, שלמה שונמי, מתאר בכתביו את יתרונות השיטה, ובכנס ספרנים ב־1942 הוא לא היסס להדגיש את התפקיד שממלאות הספרניות האמריקניות בהצלחתה: 'חברותינו הספרניות תמצאנה בוודאי חפץ לדעת על מקומן החשוב של הספרניות בספריות ארה"ב. לאמתו של דבר מקצוע הספרנות שם רובו ככולו הוא בידי נשים. ולמה נכחד, הן הצטיינו במקצוע זה במידה היוצאת מגדר הרגיל ולא מעט חלקן בהישגיה המופלאים של הספרנות האמריקנית'.[95]

ב־1949 כינסה יודין את פורום מנהלי הספריות הממשלתיות והוחלט על הקמת איגוד ספרני הממשלה, שיפעל בד בבד עם איגוד ספרני ההסתדרות (שאף היא הפעילה ספריות פועלים ברחבי הארץ).[96] במסגרת זו היא ארגנה קורסים ייעודיים לספרנים בספריות ממשלתיות ואף נמנתה עם צוות המורים. ב־1952 יזמה יודין בשיתוף ספרנים אחרים את הקמת ארגון ספרני ישראל (אס"י) והייתה חברה במועצה הראשונה שלו. כשיזמה את הקמת הארגון עמד לנגד עיניה איגוד הספרנים האמריקני ואיגוד הספרנים היהודים,

93 שם, עמ' 181.

94 ראו: אילן טרואן, 'מומחים אמריקנים בתכנון החברה הציונית: דוחותיהם של אלווד מיד ורוברט נתן', בתוך: אלון גל (עורך), **ישראל הנכספת: האידיאלים והדימויים של יהודי צפון־אמריקה**, המרכז למורשת בן־גוריון, קריית שדה בוקר 1999, עמ' 159.

95 שונמי, **על ספריות וספרנות**, עמ' 39.

96 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 189

שנמנתה עם מייסדיו.[97] ארגון אס"י שם לו למטרה לארגן קורסים להכשרת ספרנים, לקדם בחוק את מיסוד הספריות הציבוריות ולעודד הקמת בית ספר גבוה לספרנות.[98]

המומחים האמריקנים שיתפו פעולה זה עם זה. ב־1957 נרתמה יודין לסייע לדוד ואהל (Wahl), ספרן מומחה מארצות הברית ומנהל ספריית ויקס במכון ויצמן למדע. ב־1956 הזמין מכון ויצמן את ואהל לארגן את שירותי הספרייה המרכזית ולסייע בתכנון בניין חדש.[99] ואהל נולד ב־1909 בארצות הברית, קיבל תואר מוסמך בספרנות ועבד בספרייה הציבורית של ניו יורק. הוא היה חבר בארגונים ציוניים ועלה לארץ בשנת 1956. הוא מצא שבמכון ויצמן יש ספריות קטנות ששייכות ליחידות שונות וספרייה מרכזית אחת. את הספריות הפעילו עובדים לא מיומנים שפעלו בשיטה הגרמנית. הם רשמו את הספרים בכרטיסיות והשאילו אותם ללא רישום קפדני. ואהל התעניין בנעשה בספרייה הלאומית ובספריית אוניברסיטת חיפה, שפעלו על פי המודל הגרמני, והחליט שהואיל וספריית מכון ויצמן היא ספרייה מיוחדת ורוב הספרים בה הם בשפות הנכתבות באותיות לטיניות, היא תשתמש בקטלוג מילוני, בכללי ספריית הקונגרס ובשיטה העשרונית של דיואי. וכך היה.[100] הוא פנה אל יודין בבקשה שתסייע לו בהכשרת הספרנים והוא עצמו התרכז בהליך תכנונה ובנייתה של הספרייה, מלאכות שנתפסו גבריות. יודין העבירה לצוות הספרייה ולספרנים אחרים מן האזור קורסים שנמשכו עשרה שבועות, פעמיים בשבוע.[101]

אף על פי שלא הצליח לשכנע את מכון ויצמן בצורך לרכז את כל הספריות תחת קורת גג אחת היו הישגיו בהטמעת השיטה האמריקנית מרשימים. כשעברה הספרייה לבניין החדש הורחב צוות הספרייה בהנהלתו וכלל עשרה ספרנים, בהם חמש ספרניות מוסמכות ומנוסות שלמדו באוניברסיטאות מובילות בארצות הברית.[102] ואהל ייחס חשיבות רבה לקִדמה ולהתייעלות: 'התוצאה של כל זה היא שאין ספק בעובדה שמוסד מדעי מכובד ייעל את התקשורת בינו ובין מקורות המידע שמחוץ לו'.[103] ב־1963 פרש ואהל מניהול הספרייה וחזר לארצות הברית. לאחר עזיבתו מונתה במקומו עלמה רוזנהק, עולה מרומניה.[104]

97 'החלטות כינוס היסוד לארגון הספרנים בישראל, כ"ו-כ"ז אייר התש"ב', **יד לקורא**, ג, ג (1952), עמ' 139-140.

98 מנחם ברקאי, 'קווים לתולדות אס"י', שם, י"ב, א (1971), עמ' 4.

99 David R. Wahl, 'Planning the New Libraries: The Wix Library of the Weizmann Institute of Science', *Special Libraries*, 50 (1959), p. 123

100 שם, עמ' 124.

101 שם, עמ' 126.

102 שם, עמ' 131.

103 שם.

104 יצחק יעקבי, '"ואטיקן מדעי" ברחובות', **דבר**, 27.9.1968, עמ' 5. עלמה רוזנהק הייתה אשתו של חבר סגל אקדמי במכון ויצמן, עובדה שאולי מרמזת על הרצון לחזור לשיטות העבודה שהעמידו את טיפוח המחקר האקדמי במרכז עבודת הספרייה.

הקמת בית ספר לספרנות נוסח אמריקה

בעקבות הגידול במספר העולים מאירופה ומארצות ערב לאחר הקמת המדינה, והצורך ללמדם עברית ולסייע להם להשתלב בכור ההיתוך, השתנתה התפיסה בקרב אנשי הספרייה הלאומית, גורמי רווחה ואנשי ממשל באשר לחשיבות הספריות והצורך להכשיר ספרנים.[105] קורט וורמן, עולה מגרמניה ומנהל הספרייה הלאומית והאוניברסיטאית בשנים 1947-1968, הכיר ביתרונות השיטה האמריקנית לטיפול במצב החברתי שנוצר ופעל להכשרת ספרנים לספריות בכל רחבי הארץ. גם בספרייה הלאומית חסרו ספרנים מוסמכים, לאחר שרבים מן הספרנים הוותיקים פרשו לגמלאות. לכן היה לו חשוב להכשיר ספרנים שיכירו גם את השיטה הגרמנית. ב־1951 נסע וורמן לארצות הברית כדי להכיר מקרוב את בתי הספר לספרנות ולהביא לארץ שיטות מתקדמות להכשרת ספרנים. הוא הסתייע בליאון קרנובסקי, ספרן בכיר, מומחה מאוניברסיטת שיקגו ויועץ מטעם אונסק"ו. קרנובסקי שהה בישראל כשלושה חודשים וכתב דוח מפורט על מצב הספריות בישראל וצורכיהן.[106] לא כל המלצותיו יושמו, אך בהמלצתו הוחלט לפתוח בית ספר לספרנות באוניברסיטה העברית, שילמדו בו לקראת תעודה מקצועית כמקובל בארצות הברית. בית הספר לספרנות החל לפעול ב־6 בנובמבר 1956 בבניין טרה סנטה שבמרכז ירושלים. מרבית המורים היו ספרנים מנוסים מהספרייה הלאומית.[107]

ב־1952 הוזמנה לישראל כיועצת מטעם אונסק"ו נטליה פוליאקוף־דלוגז (Poliakoff-Delougaz), ששימשה ראש המדור לקטלוג בספרייה של אוניברסיטת שיקגו ובספריית הקונגרס. תפקידה היה לסייע בהקמת בית הספר לספרנות ולטפל בצד המִנהלי, לצד וורמן ששימש מנהלו וקיבל את ההחלטות. דלוגז נולדה ברוסיה והיגרה עם משפחתה לפריז. בשנת 1942, לאחר פעילות במחתרת, הגיעה לארצות הברית ושם קיבלה תואר מוסמך במדעי הספרנות.[108] היא הכירה את הספרייה הלאומית והבינה עברית, שכן הייתה נשואה לארכאולוג פנחס דלוגז והגיעה עמו לארץ פעמים רבות במסגרת עבודתו. היא ראתה בהקמת בית הספר מטרה חשובה שתסייע להביא את הספריות הציבוריות בישראל לאמות המידה המקובלות בספריות האמריקניות. כשכתבה על בית הספר לספרנות הצהירה:

> התפיסה המיושנת של ספריה שאינה אלא אוסף ספרים הניתנים בהשאלה ללקוחות מעל גבי דוכן סגור, מפנה בהדרגה את מקומה לתפיסה המודרנית של ספריה ציבורית כמוסד שמטרתו למשוך אליו בני אדם ולספק חומר מתאים למילוי כל הצרכים. [...]

105 Sever, 'Library Education', p. 216

106 שם, עמ' 219; ליאון קרנובסקי, **תכנית לחינוך ולהכשרת ספרנים בישראל**, דפוס ליפשיץ, ירושלים תשי"ז.

107 מכתב מקורט וורמן אל בנימין מזר, נשיא האוניברסיטה העברית, 27.4.1956, ארכיון האוניברסיטה העברית (להלן: אא"ע), בית הספר לספרנות 1956.

108 'Nathalie Poliakoff Delougaz' (Obituaries), *American Librareis*, 37, 7 (2006), p. 74

> מרכזים אלה ימלאו תפקיד נכבד מאד בקליטתם ובמיזוגם של עולים חדשים. [...] עזה תקוותנו שעתידים הם לתרום תרומה של ממש לתככנית חשובה זו.[109]

היא הייתה אמורה להישאר בספרייה שנתיים, אבל בסופו של דבר נשארה בתפקיד 13 שנים ורק בשנת 1965 חזרה לעבודתה בספריית הקונגרס. בשנים אלו עסקה גם בהוראת קטלוג וביבליוגרפיה כללית והרצתה לפני ספרנים בכל רחבי הארץ.[110] ואולם ממאמרים המנתחים את תפקוד בית הספר לספרנות ב־13 שנות עבודתה עולה שהוא כמעט לא הכשיר ספרנים לעבודה חינוכית בספריות ציבוריות. תכנית הלימודים הייתה עמוסה בקורסים טכניים והיסטוריים שהכשירו ספרנים לעבודה על פי השיטה הגרמנית.[111] במאמר בנושא החינוך לספרנות כתב וורמן על התפקיד החברתי והחינוכי של הספרייה וסיפר כיצד סייע להפעיל ספרייה ניידת וספריית ילדים בשכונת בית הכרם בחסות ויצ"ו.[112] אך בו בזמן כתב גם על מגבלות ההכשרה הספרנית: 'אין אפשרות לספק לכל הספרנים בישראל הכשרה אקדמית וגם אין צורך אמיתי בכך. בית הספר לספרנות ומוריו משתתפים באופן פעיל בהכשרה ברמה בסיסית לתפקידים זוטרים ומקצועיים ובהכשרת ספרנים לעבודה בספריות מיוחדות קטנות'.[113] דבריו מלמדים שעדיין שרר מתח בין שימור המסורת הגרמנית, המקדשת את הצרכים האקדמיים, לשאיפה לקדם את השירות לכלל הציבור.

כניסת נשים רבות אל תחום הספרנות בישראל

פתיחת בית הספר לספרנות, הקריאה לבוא וללמוד מקצוע מבוקש, וההצהרה על החזון לפתח את הספריות הציבוריות לטובת חינוך העולים, עודדו נשים לרכוש השכלה בתחום הספרנות. בחינת רשימת הבוגרים מלמדת שמגמת הנישוי של עולם הספרנות האמריקני עקב פתיחת בתי הספר לספרנות אפיינה גם את ישראל. במחזור הבוגרים הראשון, שסיים את לימודיו ב־1958, הוסמכו 11 נשים ו־7 גברים.[114] אמנם במחזור השני, שסיים את לימודיו ב־1959, הוסמכו 7 נשים ו־9 גברים,[115] אך כשגברה המודעות לצורך בספרנים מוסמכים וגברה המעורבות של ארגוני נשים בהפעלת ספריות ציבוריות שוב עלה מספר הנשים

109 נטלי דלוגז, 'בית הספר לספרנות של האוניברסיטה העברית', **יד לקורא**, ה, ב (1958), עמ' 18-19.

110 אא"ע, **בית הספר לספרנות**, תיקים 1957 עד 1965.

111 יעקב רוטשילד, 'לימודי מוסמך במדע הספרנות בבית הספר לספרנות של האוניברסיטה העברית', **יד לקורא**, י"ב, א (1971), עמ' 147.

112 Wormann, 'Education for Librarianship Abroad', p. 223

113 **שם**, עמ' 212.

114 University Awards first Diplomas in Librarianship, *News from the Hebrew University of Jerusalem*, 1.7.1958, NLI, ARC *1682 03 71

115 16' הוכתרו בתואר "ספרן מוסמך"', **הַצָּפָה**, 28.7.1959, עמ' 4.

שהוסמכו: בשנת 1960 הוסמכו 10 נשים ו־7 גברים,[116] ובשנת 1963 הוסמכו 11 נשים ו־10 גברים.[117] ב־1964 השתווה המספר – 9 גברים ו־9 נשים – והכותב ראה לנכון גם להדגיש כי בית הספר 'מנסה להדביק את הצרכים' – רמז לצורך בעידוד הרשמה ללימודי ספרנות.[118] ב־1966 ניכרה בבירור מגמת העלייה במספר הנשים – בשנה זו הוסמכו 12 נשים ו־7 גברים.[119] שנתיים אחר כך, ב־1968, הוסמכו 17 נשים ו־5 גברים בלבד.[120]

גורם נוסף שאולי תרם לגידול בשיעור הנשים במקצוע היה הקמתה והפעלתה של ספרייה ציבורית במתחם הדסה בקריית היובל, שכונת עולים בירושלים. הספרייה הוקמה בתמיכתם של אונסק"ו וארגון הנשים האמריקני הדסה. את הספרייה ניהלו שתי ספרניות מוסמכות והיא הציעה לא רק שירותי השאלת ספרים אלא גם חוגים והרצאות. תלמידי בית הספר לספרנות שביקשו להתמחות בתחום הספריות הציבוריות ראו בספרייה זו דוגמה.[121] העבודה המעשית בספרייה התבססה על השיטה האמריקנית, המעודדת עבודה חינוכית וטיפוח. שיטה זו פנתה בעיקר לנשים.

עקב הביקוש הרב לספרנים הוצעו משרות חלקיות שהתאימו בעיקר לנשים על שום נכונותן להסתפק בשכר נמוך יחסית בתמורה ליכולת לשלב עבודה ומשפחה. בשנת 1957 התפרסמה במדור לאישה בעיתון **הארץ** כתבה שכותרתה 'נשים מצליחות בספרנות'. המחברת, מרגרט טורנובסקי־פינר, הייתה עובדת סוציאלית ופעילה בויצ"ו שעלתה מגרמניה. היא נפתחת במשפט: 'הספרנות שהיתה מקצועם המסורתי של גברים, הופך לאחרונה למקצוע של נשים במספרים גדלים והולכים'. מודגש בה שהעבודה הטכנית הקשורה בספרנות 'קרובה ללֵבן' והעבודה בספרייה הציבורית 'מביאה לעתים קרובות את הספרנית במגע עם נוער וילדים, דבר שאף הוא מושך את האשה במיוחד'. עוד נאמר כי 'זהו מקצוע אשר לעתים קרובות אינו תובע אלא עבודה חלקית' ועל כן מתאים לאימהות לילדים. לסיום היא כותבת כי 'נראה כי מספר הספריות ההולך וגדל והרחבת הקיימות נותנים סיכויים בטוחים למדי לקליטת ספרנים שלמדו מקצועם', אך מוסיפה בזהירות כי 'אין להוציא מכלל אפשרות שבעתיד יתהווה מצב של גודש במקצוע'.[122] לצד הכתבה מופיע תצלום של ספרניות אמריקניות המפעילות ספרייה ניידת בארצות הברית. צירופו לכתבה מצביע על המגמה להעלות את קרנה של שיטת הספרנות האמריקנית.

מכתבה שפורסמה במדור לאישה ולבית בעיתון **למרחב** בשנת 1965 עולה שמאז הגתה רחל כהן־כגן, חברת כנסת בכנסת הראשונה ויו"ר ויצ"ו, את מיזם הספרייה הניידת ב־1955,

116 'הוסמכו 17 ספרנים', **דבר**, 15.7.1960, עמ' 14.

117 'ביה"ס לספרנות של האוניברסיטה', **הבוקר**, 15.7.1963, עמ' 5.

118 'לקט אוניברסיטאי', **חרות**, 6.7.1964, עמ' 4.

119 'חולקו תעודות אקדמיות לבוגרי ביה"ס לספרנות', **על המשמר**, 7.7.1966, עמ' 3.

120 'תעודות לבוגרי בית הספר לספרנות', **דבר**, 1.7.1968, עמ' 11.

121 יקותיאל דליגדיש ורחל כהן, 'סקר קריאה וקוראים בספריה לדוגמה קריית־יובל', **יד לקורא**, ו, ג (1961), עמ' 13.

122 מרגרט טורנובסקי־פינר, 'נשים מצליחות בספרנות', **הארץ**, 19.3.1957, עמ' 3.

הפעילו עולות מגרמניה, ובראשן הספרנית בטי פרנק, ספריות ניידות שהביאו פעמיים בחודש ספרים לנשים, ילדים ובני נוער בכל רחבי הארץ.[123] תיאור זה מלמד שגם תחום העבודה הסוציאלית בישראל, שהיה מלכתחילה תחום נשי ושלטו בו ביד רמה עולות מגרמניה,[124] הושפע עם הזמן מרעיונות אמריקניים. עולות מגרמניה שעסקו בתחום הרווחה והספרנות עשו יד אחת עם ספרניות מארצות הברית לעודד נשים להירתם לצורך הלאומי לסייע בחינוך העולים ובקידום רווחת האישה והילד.

סופי יודין: הכרה בחזון

ב־1959 פנה בנימין מזר, נשיא האוניברסיטה העברית, לברט גולדשטיין (Goldstein), הנשיאה הראשונה של ארגון נשים חלוצות באמריקה, בבקשה שארגון הנשים יתרום אגף שישמש בית ספר לספרנות בקרבת הספרייה הלאומית.[125] ייתכן שפנייתו לארגון נשים נעשתה מתוך מחשבה לעודד באמצעות זאת נשים לעבוד בספריות ציבוריות. גולדשטיין, ששנה אחר כך עלתה לארץ, השתכנעה בנחיצותו של הפרויקט והציעה לקרוא לאגף החדש על שם ארגון נשים חלוצות לזכר סופי יודין, אות הוקרה על תרומתה לקידום הספריות והארכיונים בישראל. היא שכנעה את חברות הארגון בארצות הברית ואת מועצת הפועלות בארץ בחשיבות הדבר. ההחלטה לקדם את הנושא התקבלה ב־25 בינואר 1960, חודשים אחדים קודם שיודין הלכה לעולמה ב־24 באפריל 1960. ספריות אקדמיות ברחבי ארצות הברית נרתמו למטרה והסכום הדרוש גויס במהירות. שם הארגון נחקק על שלט שנקבע בכניסה לאגף החדש, שנחנך ב־29 בדצמבר 1964 בטקס רשמי בנוכחות בני משפחה, נציג ארגוני הנשים, נשיא המדינה זלמן שזר וחברת הכנסת בבה אידלסון. באירוע נחנך גם אולם מרכזי על שם אלינור רוזוולט, שביקרה בספרייה זמן קצר לפני מותה.[126]

לדברי טרואן, 'קבלת החזונות האמריקאים אודות החברה הציונית הייתה תלויה בסופו של דבר במידת התאמתם של החזונות האלה לאינטרסים המקומיים ולרעיונות המקובלים'.[127] ביטוי הדבר בתחום הספרנות ניכר כשבוחנים את השפעת הספרנים המומחים ושיטת הספרנות האמריקנית לאורך זמן. מתחילת שנות החמישים נרתמה הספרייה הלאומית לקידום הכשרת הספרנים ויצרה שיתופי פעולה הן בין הספרנים עצמם הן בינם ובין ארגונים שונים, ובהם ארגוני נשים. הלך הרוח שהעלה את קרנן של הספריות והספרנים הוביל למאבק שבעקבותיו נחקק בשנת 1975 חוק הספריות. החוק מחייב רשויות ציבוריות

123 א' רמון, 'הספריה הניידת', **למרחב**, 15.12.1965, עמ' 3.

124 שילה, **נשים בונות אומה**, עמ' 158-160.

125 Keren, 'The Contribution of Sophie Udin', p. 200

126 קורט וורמן, נאום מטקס חנוכת אגף 'נשים חלוצות' של בית הספר לספרנות, 29.12.1964, אא"ע, בית הספר לספרנות 1964.

127 טרואן, 'מומחים אמריקנים בתכנון החברה הציונית', עמ' 176.

להקים בתחומן ספריות הפתוחות לכול ללא עלות (למעט קנסות ותשלומים מיוחדים) וכן לדאוג שיעמדו בראשן ספרנים מקצועיים. מימון הספריות מתחלק בין הרשות המקומית לממשלת ישראל.[128] חוק הספריות, המשקף עניין לאומי, הוא נדבך חשוב המקרב את הספריות הציבוריות בישראל לספריות הציבוריות בארצות הברית ומוביל להגשמת חזונה של סופי יודין ושל כלל הספרניות והספרנים האמריקנים.

סיכום

נמצא שאידאולוגיה ציונית והגשמה מקצועית היו גורמי משיכה להגעת ספרניות וספרנים מומחים בכל התקופות. כמו כלל המומחים שהגיעו לארץ מארצות הברית, גם הספרניות והספרנים האמריקנים ראו עצמם סוכני מודרניזציה וביקשו לשנות מסורות שנראו להם מיושנות. אף שסמכותם המקצועית זכתה לתמיכתו של מרכז יהודי חזק ותרבות מתקדמת שחותרת להתייעלות ולהנגשה, המפגש בין תפיסתם ושיטות העבודה שהם ביקשו לבסס ובין שיטות העבודה האירופיות שהיו מקובלות בספריות היה מפגש מורכב רווי הצלחות ואכזבות גם יחד. הניסיונות הראשונים של ספרניות אמריקניות להטמיע את שיטת הספרנות האמריקנית בספריות בישראל אתגרו את השיטות הנהוגות ונתקלו ביחס מזלזל מצד עובדי הספרייה הוותיקים. אמנם גם הספרניות והספרנים האמריקנים שפעלו לאחר הקמת המדינה נתקלו בהתנגדות לשיטה האמריקנית, אך היקף ההתנגדות לה הצטמצם. מי שקיבלו לידם את ניהול הספריות הרגישו חופשיים יותר להנחילה – כך אצל יודין בספרייה הממשלתית וכך אצל ואהל בספריית מכון ויצמן. במרכז העשייה של סופי יודין, וספרניות וספרנים אמריקנים בני דורה, עמדה האמונה שספריות הן משאב חינוכי ציבורי ולא די לאסוף ספרים או מסמכים – יש לדאוג שיהיו זמינים ונגישים לכל מתעניין. הדרך למימוש חזונם המקצועי והציוני חייבה שיתופי פעולה והתאגדות. הצורך שהתעורר לאחר הקמת המדינה לחנך רבבות עולים סייע לארגוני הספרנים לשפר את מעמד הספריות בחברה הישראלית. בעקבות השינוי בתפיסת הספריות אומצה השיטה האמריקנית באופן נרחב כשהסמכתן של נשים רבות להיות ספרניות ועבודתן בספריות בכל רחבי הארץ עודדה את תהליך הנישוי של עולם הספריות בישראל.

128 אורה נבנצאל, 'השפעת ארגונים חוץ פרלמנטריים על גיבוש המדיניות הציבורית בעניין ספריות ציבוריות בישראל בשנים 1950-1970', **יד לקורא**, לד (2002), עמ' 6.

תרבות וספרות

פובליציסטיקה ישראלית לנוכח ביקורת מוסרית־פוליטית ביצירות של סול בלו ופיליפ רות

עמרי אשר

תקציר

במאמר זה אבחן מקרה מייצג שבו השיח הספרותי והפובליציסטי בישראל נדרש לביקורת מוסרית־פוליטית יהודית־אמריקנית. אתמקד בהתקבלות הרומנים **מה מעיק על פורטנוי** מאת פיליפ רות ו**כוכב הלכת של מר סאמלר** מאת סול בלו, שיצאו לאור לראשונה בתרגום לעברית בראשית שנות השבעים, ופרקים אחדים בהם מעמידים תמונה בלתי מחמיאה של לאומנות וכוחניות ישראלית. בלו ורות היו מן הסופרים החשובים הראשונים שהציגו את דמותה של ישראל באורח ביקורתי בשנים שבהן ביקורת כזאת הייתה עדיין נדירה ואפילו שערורייתית למדי בזרם המרכזי של הספרות והתרבות היהודית־אמריקנית. דרכם של המבקרים הישראלים להתמודד עם מה שהם תפסו כביקורת מוסרית מצד באי כוחה האינטלקטואלים של הקהילה היהודית באמריקה, הייתה לערער על הלגיטימציה של ביקורת שמקורה במבט יהודי מעבר לים. אטען כי מתחת לפני השטח של הדיון הגלוי על סוגיות אקטואליות של פוליטיקה ומוסר, הִכתיבה את הטון בשיח הישראלי מערכת היחסים הטעונה בין מולדת לתפוצה, והעיסוק שנגזר ממנה בזהות יהודית. המבקרים השתמשו ברטוריקה מגוונת כדי להציג את הביקורת ברומנים הנידונים כ'פחות יהודית' או כ'לא־יהודית', כך שתשתמע עדיפותה של החלופה הישראלית לחיים יהודיים באמריקה.

מילות מפתח: ביקורת מוסרית מהתפוצה, התקבלות, יחסי ישראל־יהדות אמריקה, סול בלו, פיליפ רות, שנות השבעים בישראל, תרגום ספרותי

ב־1 בדצמבר 2021 התפרסמה בעיתון **הארץ** רשימת ביקורת על הרומן **הנתניהוז** מאת הסופר היהודי־אמריקני ג'ושוע כהן, שראה אור בתרגום לעברית בהוצאת הבה לאור, לאחר סירובן של שתי הוצאות ישראליות מרכזיות יותר לפרסמו בשל נושאו הטעון. **הנתניהוז**, קומדיית מצבים סאטירית, מתארת את ביקורה של משפחת נתניהו – ההיסטוריון בן־ציון נתניהו, אשתו ושלושת בניו הקטנים – אצל איש אקדמיה יהודי באוניברסיטת קורנל, בן דמותו של חוקר הספרות הרולד בלום, ב־1959, לקראת ריאיון עבודה של נתניהו

* מחקר זה נתמך בידי הקרן הלאומית למדע, מענק מס' 1216/21.

האב. בעקבות 'הפלישה הישראלית לחיי היהודים [האמריקנים]', כפי שמכנה המבקר נועם שיזף את ההתנהגות הוולגרית, החשדנית ושונאת הגויים של (דמויות) בני משפחת נתניהו, המתוארות בידי כהן בלעג ארסי. הוא משער ש'כך נראים למחבר [היהודי־אמריקני] הישראלים כולם'. עם זאת, 'רוחו של הבן מרחפת מעל הספר כולו'. שיזף מזהה ברומן ביקורת על התנהלותו המוסרית והפוליטית של ראש ממשלת ישראל לשעבר, בנימין נתניהו, בעשורים האחרונים. בסוף רשימתו שיזף מותח ביקורת על כהן, על מה שהוא תופס כעמדה 'מעט מפונקת, מעט מיתממת', המסירה אחריות מחלקם של יהודי אמריקה בעוולות של המדיניות הישראלית כלפי הפלשתינים המתרחשות בשמם, והודות לתמיכתם.[1] עמדה זו 'מותירה בסוף הקריאה טעם מריר בפיו [של הקורא העברי]', לדידו של המבקר. גם בטור שחיבר הסופר ג'ושוע כהן בתגובה לסקירה של שיזף, עומדת בלב דיונו לא היצירה הספרותית עצמה אלא זהותם המוסרית של יהודי אמריקה, אשר מוגדרת בו במידה רבה על פי התייחסותם לישראל.[2]

ספרו של כהן אינו חריג בעשורים האחרונים, שבמהלכם פגש הציבור הישראלי באינטנסיביות גוברת ביטויים של ביקורת מוסרית מצד יהודי ארצות הברית במישורים הפוליטי, הדתי והתרבותי. על רקע הפער המתרחב בין השקפות העולם הדומיננטיות בשני המרכזים היהודיים הגדולים, בעיקר בנוגע למדיניותה של ישראל בגדה המערבית ולסוגיות של פלורליזם דתי, חלה בשנים האחרונות עלייה הן בהיקפה הן בעוצמתה של ביקורת זו. הגם שחוקרים של יחסי ישראל עם יהדות ארצות הברית חלוקים בנוגע להשלכותיה של הביקורת על טיב היחסים בין המרכזים היהודיים, ואחדים אף רואים בה עדות לקרבה, אין עוררין על עובדת החרפתה.[3]

יחסה המסויג והביקורתי של יהדות אמריקה כלפי ישראל זכה לתשומת לב מחקרית רבה בשנים האחרונות, אך התגובות הישראליות לביקורת הזאת, שרשימתו של שיזף היא דוגמה אחת מני רבות להן, כמעט לא נידונו.[4] במאמר זה אני מבקש לעשות צעד להשלמת החסר ולדון בנקודות המבט הישראליות על הביקורת המוסרית־פוליטית היהודית האמריקנית, ולהתמקד באחדים ממופעיה החשובים הראשונים של הביקורת הזאת בספֵרה התרבותית ובבידיון הספרותי, בראשית שנות השבעים. הנחת המוצא שלי היא שביקורת מוסרית־פוליטית על ישראל מצד יהודי התפוצה האמריקנית אינה ככל

1 נועם שיזף, 'מהו עידן נתניהו בעיני יהודים אמריקאים אם לא משבר זהות מתמשך?', **הארץ**, 1.12.2021.

2 ג'ושוע כהן, 'אנחנו עוזרים לממן גם את כיפת ברזל וגם את הכיבוש', שם, 9.12.2021.

3 Theodore Sasson, *The New American Zionism*, New York University Press, New York 2013; Dov Waxman, *Trouble in the Tribe: The American Jewish Conflict over Israel*, Princeton University Press, Princeton NJ 2016

4 יוצאת דופן בתחום הספרותי, הרלוונטי למאמר זה, היא סקירתו הכללית של דוד הדר על התקבלותו של פיליפ רות בישראל, שבה אפשר למצוא התייחסויות אחדות למה שנתפס בספריו של רות כביקורת מוסרית־פוליטית על ישראל. ראו: David Hadar, *Affiliated Identities in Jewish American Literature*, Bloomsbury Academic, New York 2020, pp. 127-142.

ביקורת מוסרית־פוליטית; על אחת כמה וכמה כשמדובר באנשי רוח יהודים אמריקנים בעלי שם, אשר נהנו באותן שנים מהון סימבולי אשר הקנה משנה תוקף לביקורתם. גם אם תכניה הקונקרטיים של הביקורת דומים לאלה שביטאו דמויות לא־יהודיות, היא עשויה להיתפס בתרבות העברית המקומית כנושאת משמעות מיוחדת ולעורר תגובות שביקורת 'לא־יהודית' לא הייתה מעוררת. המטען הזה אינו ייחודי ליחסי ישראל עם התפוצה היהודית, אלא פן מרכזי במערכת היחסים שבין כל ארץ אֵם לתפוצותיה. העיסוק המחקרי בשנים האחרונות ביחסים שבין ארצות אֵם לתפוצותיהן היטיב לחשוף את המטען האידאולוגי המגולם במגע בין הקהילות הללו, אולם הדבר נעשה בעיקר בנוגע לשאלת המעורבות הכלכלית והפוליטית או האזרחית־הומניטרית של התפוצות במדינת האֵם בעידן הגלובליזציה.[5] מקרה המבחן הנידון כאן ממחיש כי המפגש בין מדינות אֵם לתפוצותיהן בזירה התרבותית עשוי להיות לא פחות טעון, בפרט כשהוא נוגע לדימוייה ולתפיסתה העצמית של הקהילה במדינת האם.

עיקר הדיון במאמר נסוב על התקבלותם של שני רומנים מאת מחברים יהודים־אמריקנים, **מה מעיק על פורטנוי** מאת פיליפ רות, ו**כוכב הלכת של מר סאמלר** מאת סול בלו, שתורגמו לעברית בראשית שנות השבעים.[6] הרומנים של רות ובלו נמנו עם היצירות הראשונות של מחברים אמריקנים חשובים ממוצא יהודי שעימתו את הקורא העברי עם דימויים לא מחמיאים של ישראל, ותרגומם עומד בשורשי המפגש הישראלי המתמשך והמשתנה עם ביקורת מוסרית־פוליטית מצד הזרם המרכזי בתרבות היהודית־אמריקנית. התרגום מספק זירה מועילה במיוחד לבחון מפגשים מן הסוג הזה, כי הוא מגלם חצייה של גבולות תרבותיים ולאומיים, ועשוי להפגיש את קהל הקוראים עם דימויים שלא רק אינם עולים בקנה אחד עם תפיסתם העצמית, אלא גם מערערים על הנחות יסוד בזהותם.[7] ואכן, במקרה שלנו סייע אמנם התרגום הספרותי לגשר על פער הלשון ולהעמיק את ההיכרות ההדדית בין הקהילות, אך גם הזין מפגש רווי מתח בין זהויות יהודיות מתחרות במולדת ובתפוצה.

כמו כל תרגום, התרגום לעברית של יוצרים יהודים־אמריקנים הוא ביסודו פעולה של תיווך של רעיונות ודימויים, פרקטיקה המעצבת ומסדירה את המשמעות שמיוחסת ליצירות המקור בתרבות הקולטת.[8] לפיכך המפגש הטקסטואלי המגולם בתרגום על פי

5 Jean Michel Lafleur, *Transnational Politics and the State: The External Voting Rights of Diasporas*, Routledge, New York 2013; Terrence Lyons and Peter Mandaville, *Politics from Afar: Transnational Diasporas and Networks*, Columbia University Press, New York 2012

6 פיליפ רות, **מה מעיק על פורטנוי**, שוקן, ירושלים 1970; סול בלו, **כוכב הלכת של מר סאמלר**, ספריית פועלים, תל אביב 1971.

7 André Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, Routledge, New York 2016

8 Sonia Cunico and Jeremy Munday, 'Encounters and Clashes: Introduction to Translation and Ideology', *The Translator*, 13, 2 (Special Issue: *Translation and Ideology*, 2007), pp. 141-149

רוב אינו חף מאידאולוגיה. בהשוואה צמודה של נוסחי המקור והתרגום של הרומנים לא התגלו בטקסט מניפולציות אידאולוגיות. אולם עבודת התיווך של הספרות המתורגמת אינה מוגבלת רק לתהליך התרגום עצמו. סוכנים חשובים נוספים המשתתפים בתיווך, לצד המתרגמים והמוציאים לאור, הם מבקרי היצירות המתורגמות, הממלאים תפקיד חשוב בהנגשתן לקהליהן החדשים. הסוציולוגים של התרגום, יוהאן היילברון וג'יזל ספירו, כתבו: '[מבקרי ספרות] מעניקים פרשנות חדשה לטקסטים מתורגמים כפונקציה של מה שמונח על הכף בשדה ההתקבלות', והסיקו מכך שיש לראות באותם מבקרים 'משתתפים במעשה התרגום, שעושים מאמץ לשמר את הסדר ההייררכי של הערכים במרחב הזה, או לחתור תחתיו'.[9] ברוח דבריהם של היילברון וספירו נוכל לומר שהאופנים שבהם ניגשו מבקרי ספרות מן הזרם המרכזי בעיתונות הישראלית לעסוק ביצירות הנידונות ובביקורת המוסרית המובלעת בהן, שופכים אור על 'הסדר ההייררכי של הערכים' במרחב התרבות הישראלית בת הזמן. בייחוד הם יכולים ללמד אותנו על היחס הישראלי לחלופה המתחרה החשובה ביותר לזהות יהודית מודרנית, בוודאי במחצית השנייה של המאה ה־20 ובתחילת המאה ה־21 – יהדות אמריקה.

ייאמר מראש שלא כל המבקרים העניקו הֶכְשר למה שהם תפסו כגישה המכפיפה את הפרשנות הספרותית לפרשנות חברתית. היו גם קולות אחדים ששללו במפורש אוריינטציה פובליציסטית המתייחסת למשמעויותיה החברתיות של יצירת ספרות.[10] אולם לנוכח טבעה של מערכת היחסים ההיסטורית בין ישראל לתפוצות, נראה שאין זה מקרי שאלה לא היו הרוב. בשיח הספרותי הפופולרי על 'האפיזודות הישראליות' ברומנים המתורגמים של רות ובלו, הממד הפובליציסטי היה שכיח למדי. עדותו העצמית של גרשם שלום, ברשימתו על **מה מעיק על פורטנוי בהארץ** ביוני 1969, 'לא על התעודה הספרותית כתבתי, כי אם על התעודה המשמשת עדות לפסיכולוגיה חברתית, מעבר לתחום הערכים הספרותיים',[11] הייתה נכונה כנראה למבקרים ישראלים נוספים של הספר. גם אם הם לא בהכרח קיבלו עליהם את ההפרדה שעשה שלום בין שני סוגי הכתיבה, רבים מהם חשו כמותו לא רק לגיטימציה אלא גם חובה להתמודד עם האתגר החברתי־אידאולוגי העולה מאותם היבטים ש'מעבר לתחום הערכים הספרותיים'. דרכי התמודדותם של המבקרים, ותפיסת העולם שהיא משקפת, הן הנושא במאמר זה. מטרתי העיקרית אינה להציע אפוא

9 Johan Heilbron and Gisèle Sapiro, 'Outline for a Sociology of Translation: Current Issues and Future Prospects', in: Michaela Wolf and Alexandra Fukari (eds.), *Constructing a Sociology of Translation*, John Benjamins, Amsterdam 2007, pp. 103, 104 (אם לא צוין אחרת, התרגום לעברית הוא של המחבר).

10 דוגמה מובהקת לרשימה שיצאה נגד סקירות 'חברתיות' של **מה מעיק על פורטנוי** ואף נתלתה לשם כך בשיוכו האקדמי של מחברה, ראו: בנימין קדר, 'מכתב לעורך', **הארץ**, מוסף תרבות וספרות, 27.6.1969.

11 גרשם שלום, 'ביקורת חברתית – לא ספרותית', שם, 4.7.1969. נדפס מחדש בספרו **דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה**, עם עובד, תל אביב 1976, עמ' 536.

פרשנות חדשה לקטעים המתייחסים לישראל ביצירותיהם של בלו ורות, שנידונו כבר במחקר, הגם שתינקט בו בהכרח עמדה פרשנית כלפיהם בעת ניתוח התקבלותם.[12] גם לא עולה בו בצורה ישירה השאלה אם הביקורת המוסרית האקטואלית המובלעת בקטעים אלה מבוססת או מוצדקת, או אם נכון לזהות בהם ביקורת מכוונת מצדם של בלו ורות. סוגיות אלה רלוונטיות פחות לחשיפתה של תפיסת העולם הישראלית המובלעת ברשימות הביקורת. על פי אותו העיקרון, הכתיבה האקדמית המעטה בעברית שעסקה ביצירות אלה לא תעמוד במוקד המאמר, אלא הרשימות והטורים שהתפרסמו בעיתונים היומיים ובירחונים הספרותיים המוּכרים. שם היה הממד האידאולוגי גלוי ובולט יותר וניטיב ללמוד ממבעיו על העמדות שרווחו בשיח בישראל בת הזמן. מובן שאין בכך כדי להניח שהחברה הישראלית בכללותה מיוצגת בצורה מלאה בביקורות, או שקיימת 'ראיית עולם ישראלית' מובחנת שאפשר לתפוס אותה כך. יתרה מזאת, המבקרים עצמם לא היו מקשה אחת ונבדלו ביניהם ברקע הביוגרפי ובאוריינטציה האינטלקטואלית, החברתית והפוליטית. אולם דווקא השוני הזה מדגיש את המגמה המשותפת שאפשר למצוא בדבריהם. הגיוון האינהרנטי בקבוצה זו של מבקרים ואנשי רוח מבליט את הפן המשותף במגמה שיצרו בשיח העיתונאי והספרותי הפופולרי בשנות השבעים, ובדרכיהם לנסות לעצב ולייצג את הזהויות היהודיות ה'נכונות' בשנים אלה. על המשותף הזה אבקש להצביע.

טענתי העיקרית במאמר היא שדיונים במוספי הספרות ובעיתונות הכללית בישראל בשנות השבעים על דימויים של התנהלות ישראלית בלתי־מוסרית בכתיבתם של בלו ורות, חושפים פולמוס בין מולדת לתפוצה על הון סימבולי בעולם היהודי. דרכם של המבקרים הישראלים להתמודד עם ייצוגים ספרותיים של מיליטריזם או לאומנות ישראליים לא הייתה בהתייחסות למציאות שאלה תיארו, אלא בערעור על 'יהודיותם' של הסופרים, ובהצגתם כנתונים להשפעות לא־יהודיות בשל הוויית חייהם הדיאספורית. בדרך זו ביקשו המבקרים הישראלים לערער על הלגיטימציה של הביקורת ולבטל את תוקפה. מסגרת זו של זהות יהודית, שבה ידם של הישראלים על העליונה מבחינה אידאולוגית, שימשה את המבקרים כדי להסיט את הדיון מן העיסוק בסוגייה אשר התבססה על הניגוד 'מוסרי-לא מוסרי', והייתה נוחה להם פחות, לסוגייה שהתבססה על הניגוד 'מולדת-תפוצה', והייתה נוחה להם יותר.

את הדיון במאמר זה יש לראות כראשיתו של מחקר שראוי יהיה להרחיבו בהמשך למחקר מקיף יותר. בעשורים האחרונים נכתבה סיפורת יהודית־אמריקנית מגוונת הכוללת ייצוגים שונים של ישראל, שחלקם מציג את החברה הישראלית באור אמביוולנטי מאוד. יצירות רבות מן הקורפוס הספרותי הזה תורגמו לעברית. מחקר עתידי עשוי אפוא לסקור

12 לדיון באפיזודות הישראליות ברומנים אלה, ראו, למשל: Emily Miller Budick, *Blacks and Jews in Literary Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 149-160; Claudia Görg, 'Portnoy, the American Jew in Israel', *International Fiction Review*, 23 (1996), pp. 59-66; Brett Ashley Kaplan, *Jewish Anxiety and the Novels of Philip Roth*, Bloomsbury Academic, New York 2015, pp. 29-34.

את ההתקבלות בישראל של יצירות מאוחרות יותר של בלו ורות, וכן של סופרים יהודים אחרים בני הדור הנוכחי, כמו ג'ונתן ספרן פויר, נתן אנגלנדר, מייקל שייבון, ניקול קראוס ועוד.[13] בלו ורות היו כנראה הסופרים החשובים הראשונים ששיקפו לישראל את דמותה באורח ביקורתי, בשנים שבהן ביקורת כזאת הייתה עדיין נדירה ואפילו שערורייתית למדי בזרם המרכזי של הספרות והתרבות היהודית־אמריקנית.[14] אופני התקבלותה בארץ של בבואה זו עשויים לשמש כנקודת ייחוס מועילה לכל דיון עתידי בנושא.

הייצוג של ישראל ביצירות הנידונות

שני הרומנים שהתקבלותם תידון כאן הם **מה מעיק על פורטנוי** מאת פיליפ רות שהתפרסם בהוצאת שוקן ב־1970, ו**כוכב הלכת של מר סאמלר** מאת סול בלו, שיצא בהוצאת ספרית פועלים ב־1971, שניהם בתרגומו לעברית של חיים גליקשטיין. מרכזיותן של שתי היצירות מתבטאת בהשתייכותן לא רק לקנון היהודי־האמריקני אלא גם לקנון הספרותי האמריקני הכללי. **מה מעיק על פורטנוי**, שעורר שערורייה כשיצא לאור בעיקר בשל בוטות תיאורי המין שבו, נשאר עד היום הרומן המשפיע והידוע ביותר של רות, ונחשב בעיני רבים לאחד הרומנים האמריקנים החשובים במאה ה־20. **כוכב הלכת של מר סאמלר** זיכה את מחברו בפרס הספר הלאומי האמריקני, סייע לבסס את מעמדו של בלו כאחד הסופרים המרכזיים בדורו, וסלל את דרכו לזכייה בפרס נובל ב־1976. על המעמד שיוחס ל**מה מעיק על פורטנוי** ול**כוכב הלכת של מר סאמלר** במו"לות המקומית תעיד העובדה שהם ראו אור בעברית בסמיכות רבה לפרסומם במקור – שנה בלבד לאחר שראו אור באמריקה; זאת להבדיל מרוב הרומנים של מחברים יהודים־אמריקנים בני הזמן.

מה מעיק על פורטנוי מביא את סיפורו של גבר יהודי כבן שלושים מניו ג'רסי, אלכס פורטנוי, כפי שהוא מגולל אותו בגוף ראשון לפני הפסיכיאטר שלו, שפילפוגל. פורטנוי מתאר את ילדותו כבן לאם יהודייה דומיננטית וחונקת, ואת מעלליו המיניים הבוטים, האמתיים או המדומיינים, בנערותו ובבגרותו. אלה מעולם לא הביאו לו סיפוק, להרגשתו, בשל הערכים ותחושות האשם שהפנים כבן למשפחה יהודית זעיר־בורגנית מהפרברים האמריקנים בשנות החמישים והשישים. ניסיונות ההיטמעות וההיבדלות של המשפחה היהודית הקרתנית ושל פורטנוי עצמו, המבקש להוכיח את שייכותו לחברה האמריקנית

13 ראו, למשל: Andrew Furman, *Israel Through the Jewish-American Imagination: A Survey of Jewish-American Literature on Israel 1928-1995*, State University of New York Press, Albany 1997; Eli Lederhendler, 'Israel and America in Jewish American Writing', in: Victoria Aarons (ed.), *The New Jewish American Literary Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 59-73.

14 Michael E. Staub, 'Wrestling with Politics: Jewish American Writing from Left to Right (and Back Again)', in: ibid., pp. 45-58

בכך שישכב עם מספר רב ככל האפשר של 'שיקסות', הם הרקע לטון הקומי הפרוע ברומן. האפיזודה הישראלית חותמת את הרומן. בפרק שכותרתו 'בגלות' (In exile), פורטנוי נוחת בישראל ונוכח לגלות שסכסוכיו הפנימיים וחוסר יכולתו להגיע לסיפוק מיני לא פחתו כלל בישראל, ולמעשה אף החריפו.[15] המדינה היהודית זרה לו ומגוחכת בעיניו. פורטנוי פוגש שתי נשים ישראליות, קצינה בצבא ואשת קיבוץ יוצאת צבא המתנדבת לפנות סלעים בגבול הצפון, שתיהן חסונות ובוטחות בעצמן אך בעלות מנטליות לאומית דוגמטית ויהירה. המפגשים המיניים עמן מביישים, ופורטנוי סובל מאין־אונות. במפגש עם בת הקיבוץ, נעמי, היא מסרבת לשידוליו האלימים, נאבקת בו בניסיונו הנואש לשכב איתה ומאשימה אותו בהומור עצמי ואף בשנאה עצמית גלותית – האשמה שהוא מקבל על עצמו בגאווה גלויה.[16] רות מכוון אפוא את לעגו האירוני הן לנכות המינית והרגשית של גיבורו היהודי־אמריקני הן לפטריוטיות הדידקטית והקדושה־בעיני־עצמה של הנשים הישראליות, שמעצימה נכות זו.

כוכב הלכת של מר סאמלר מציג את דמותו של ארתור סאמלר, אינטלקטואל ניצול שואה בשנות השבעים לחייו, המשוטט בתחושות זרות אישית וחברתית בעיר ניו יורק בסוף שנות השישים. הרומן כתוב בגוף שלישי אך צמוד במבע משולב לתודעת גיבורו, איש המעמד הבינוני הניו־יורקי. עיקרו מיוחד להרהוריו של סאמלר על הדגרדציה המוסרית והתהפוכות החברתיות המבעבעות תחת החיים האמריקניים האורבניים בשנים האלה, בעוד סאמלר עצמו נקרע בין נקודת מבט שכלתנית ורגשית, בין ההתבוננות מן הצד להשתתפות פעילה בחברה. ישראל מיוצגת ברומן באמצעות דמותו של אייזן, גבר וולגרי הנשוי לבתו הבלתי יציבה נפשית של סאמלר, גם הוא ניצול שואה. אייזן מוצג כאיש ברברי, אלים ו'לא תרבותי', שחייו הביאו אותו לראות בעולם ג'ונגל רצחני שבו ההישרדות קודמת לכל שיקולי מוסר. בסצינת מפתח בסוף הרומן אייזן מכה כמעט למוות, בהתקף אלימות קיצוני, גנב שחור כדי להגן על מכרו של סאמלר מפניו.[17] התנהגות זו של אייזן מעוררת בסאמלר התנגדות ושאט נפש. פרט לכך הרומן מציג בקצרה את ביקורו של סאמלר בישראל כעיתונאי זר המדווח על מלחמת ששת הימים.[18] סאמלר נלווה לכוחות השריון בגבולות המערכה בדרום, ומתאר באופן גרפי למדי גוויות מצריות נפוחות ומרקיבות במדבר סיני, הנושאות סימנים להפצצות נפלם ישראליות.[19] תיאורים אלה, ומאפייני דמותו של אייזן, נתפסו בעיני חוקרים כביקורת יהודית־אמריקנית על ההשלכות הברבריות של המיליטריזם הישראלי, תוצאת הטראומה של השואה. כפי שהציעה חוקרת

15 פיליפ רות, **מה מעיק על פורטנוי** (תרגם חיים גליקשטיין), שוקן, ירושלים תש"ל, עמ' 210-225.

16 שם, עמ' 220.

17 סול בלו, **כוכב הלכת של מר סאמלר** (תרגם חיים גליקשטיין), ספרית פועלים, מרחביה 1971, עמ' 211-212.

18 חלק זה מבוסס בחלקו על חוויותיו האישיות של בלו, שטס לסקר את מלחמת ששת הימים ככתב *Newsday*.

19 בלו, **כוכב הלכת של מר סאמלר**, עמ' 182-183.

הספרות אמילי בודיק, באמצעות תיאורים אלה מנסה בלו 'לייצג את הזהות הישראלית שיהודי אמריקה צריכים [...] להתנגד [resist] לה'.[20]

הגם שהאפיזודות הישראליות **במה מעיק על פורטנוי** ו**בכוכב הלכת של מר סאמלר** הן לא הליבה הנרטיבית או התמטית של הרומנים, ייחדו רשימות ביקורת רבות בעיתונות העברית – בין שהיו אוהדות או לא – מקום לא מבוטל, לעתים בלתי פרופורציוני, לייצוגים של ישראל. המפגש של המבקרים הישראלים עם הדיוקן שהציגו הסופרים היהודים־אמריקנים הביא לעתים קרובות להתבטאויות בעלות גוון אידאולוגי ואישי. תפיסה זו הייתה קשורה ישירות לזהותם של המחברים. מן המפורסמות הוא שבלו ורות הצהירו שאינם רואים את עצמם כסופרים 'יהודים',[21] ובכל זאת בחר השיח הישראלי להתייחס אליהם כאל סופרים יהודים, ולעתים אף כבאי־כוחה של הקהילה היהודית־אמריקנית. הנטייה של מבקרים להכללות גורפות למדי מן הסופרים והספרים המתורגמים על התרבות שבתוכה נוצרו אופיינית לתהליכי ההתקבלות המקומיים של מה שנהוג לכנות 'ספרות עולם'. במקרה של מערכת יחסים בין מולדת לתפוצה, דומה שהדבר נכון כפליים.[22] ואכן, הגם שבלו ורות העמידו ביצירותיהם דמויות אידיוסינקרטיות וקווים נרטיביים בלתי שכיחים, נתפסו אלה בביקורת העברית כעדות מהימנה לחיים היהודיים בארצות הברית. המבקרים נטו לזהות את הדמויות הראשיות, פורטנוי וסאמלר, עם רות ובלו בהתאמה, ואת פורטנוי־רות וסאמלר־בלו כנציגיה של יהדות אמריקה כולה.[23] 'כלל־ישראל עתיד לשלם מחיר בספר הזה', כתב גרשם שלום ב**הארץ** על ספרו של רות, באופן שהיה אופייני גם לביקורות נוספות, 'כי ספר זה תעודה חברתית היא, ולא תעודה על מחלת־נפש אישית'.[24] האוריינטציה הזאת חצתה גבולות פוליטיים ואפיינה רשימות ביקורת שהתפרסמו בקשת שבין **על המשמר** משמאל ל**האומה** מימין, וניכרה הן בעיתונים היומיים **ידיעות אחרונות**, **מעריב** ו**הארץ** הן בירחונים ספרותיים כגון **מאזנים** ו**עלי שיח**. אנו מוצאים אותה אצל מבקרים בעלי רקע אישי, אינטלקטואלי ופרופסיונלי שונה. דוגמאות לכך הם ההוגה הרב־תרבותית ילידת קאהיר ז'קלין כהנוב,

20 Budick, *Blacks and Jews*, p. 154

21 Philip Roth, 'Second Dialogue in Israel', *Congress Bi-Weekly*, 16.9.1963, p. 3; Chirantan Kulshreshta, 'A Conversation with Saul Bellow', in: Gloria Cronin and Ben Siegel (eds.), *Conversations with Saul Bellow*, University Press of Mississippi, Jackson 1994, pp. 90-91

22 ראו, למשל, Omri Asscher, *Reading Israel, Reading America: The Politics of Translation between Jews*, Stanford University Press, Stanford, CA 2019, pp. 61, 100-102, 130-132

23 ראו, למשל, אהוד בן עזר, 'כוכב הלכת של מר סאמלר', **על המשמר**, 19.2.1971; ישראל גור, 'מין וחמין', **האומה**, ח, 30 (1970), עמ' 255-264; משה דור, 'אלכס פורטנוי נגד האם היהודיה', **מעריב**, 25.5.1973; אליעזרה איג־זקוב, 'רפסודיה וירטואוזית על תו אחד', **למרחב**, 5.6.1970. איג־זקוב מכריזה בביקורתה: 'אין כל חוץ בין פיליפ רות לבין אלכסנדר פורטנוי'; גור קורא: 'באמונה, מתעורר בך רצון לקרוא לאדונים רות ופורטנוי: הפסיקו לבלבל את המוח!'; בן עזר מתייחס ל'סאמלר־בלו' בביקורתו. ויש דוגמאות רבות נוספות.

24 שלום, **דברים בגו**, עמ' 537. ההדגשה במקור.

שרכשה את השכלתה באוניברסיטת קולומביה באמריקה, המשורר והמתרגם משה דור, שהשתייך לחבורת 'לקראת' והיה מיוצרי הכתיבה ה'ילידית' הארץ־ישראלית, הלשונאי יעקב רבי והסופר והפובליציסט אהוד בן עזר, שהיה בזמנו איש מפלגת ד"ש. אישים אלה ואחרים דנו באפיזודות הישראליות ברומנים כאילו מונח על הכף הרבה יותר מאשר עומק או טיב הכתיבה. המבקרים כתבו כמי שמשתתפים בפולמוס בין תפיסות מתחרות של אתיקה וזהות יהודית במולדת ובתפוצה.

היחס המקומי לייצוגים של ישראל בספריהם של בלו ורות מעניין במיוחד לנוכח כמה מגמות בשנות השישים והשבעים. ראשית, על רקע התהדקות היחסים הפוליטיים ושיתוף הפעולה הצבאי בין ישראל לארצות הברית בשנים אלה, וההתרחקות הישראלית מברית המועצות, בה בעת עם החרפתה של המלחמה הקרה, העמיקה האמריקניזציה של החברה הישראלית במישור הכלכלי והתרבותי.[25] נוסף על כך אחיזתו של עקרון שלילת הגלות, מעמודי התווך במחשבה הציונית הקלאסית, בשיח הציבורי והאינטלקטואלי בישראל, התרופפה.[26] זאת בד בבד עם שנתפס בעיני היסטוריונים כחיפוש רוחני אחר שורשים יהודיים, שהלך והתעצם בתרבות העברית בת הזמן.[27] היבט מרכזי נוסף ברקע התהליכים הללו שהזין בעקיפין את נקודות המבט הישראליות, הוא מעמדה של ישראל עצמה בתרבות האמריקנית, בעיקר בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים. על אף הביקורת של תנועות השמאל החדש על ישראל בשנים אלה – שנות ההסתבכות האמריקנית בווייטנאם, עליית תרבות הנגד והשיח האינטלקטואלי בקמפוסים שביקש לכרוך את אמריקה וישראל באותו עולם מושגים אנטי־קולוניאלי – מייצגים סוף שנות השישים ותחילת שנות השבעים את הרגע ההיסטורי שבו הייתה ישראל אולי האהודה ביותר בזרם המרכזי של התרבות האמריקנית. הדבר בוודאי נכון לקהילה היהודית־אמריקנית, שאימצה את ישראל כ'דת האזרחית' שלה וכמרכיב המכריע בזהותה.

עוד יש לציין שבשנים האלה עוררה הספרות היהודית־אמריקנית שתורגמה לעברית עניין רב למדי בעיתונות ובמוספי הספרות, גם כאשר לא כללה כל אזכור לישראל. הייצוג הבדיוני של חיים יהודים־אמריקניים נטה לעורר במבקרים תגובה אמביוולנטית. המבקרים ביטאו תחושות של זיקה ושותפות גורל עם התפוצה האמריקנית, אך גם הציגו אותה כעומדת בפני סכנת כליה רוחנית בשל מה שראו כפגמים הנובעים מחיים בחברת רוב לא־יהודית. בה בעת הם ניכסו את הישגיהם האינטלקטואליים של יוצריה הבולטים ללאום היהודי־ישראלי, לצד מתיחת ביקורת על חוסר מחויבותם של יוצרים אלה לישראל.[28] בכל הנוגע לשיח הספרותי דומה אפוא ששלילת הגלות לא נעלמה לחלוטין, אלא שינתה צורה והתגלגלה בשלילה תרבותית של האפשרות לפזורה יהודית משגשגת.

25 חמי שיינבלט, 'לתפוס את אמריקה: תהליכי אמריקניזציה בחברה הישראלית, 1958-1967', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2017.

26 אניטה שפירא, 'לאן הלכה שלילת הגלות?', **אלפיים**, 25 (2003), עמ' 25-50.

27 שם, עמ' 38, 40-42.

28 Asscher, *Reading Israel, Reading America*, pp. 124-157

הֶקשר היסטורי לא פחות חשוב לדיון הוא השינוי שחל במדינה בעקבות כיבוש רצועת עזה והגדה המערבית במלחמת ששת הימים. המדיניות הישראלית להחיל שלטון צבאי על הפלסטינים יושבי השטחים עתידה הייתה לקבע למשך עשורים את השלכותיה הגאו־פוליטיות והמוסריות של המלחמה, ואת הדיכוי הנגזר מהן. בשנים אלה עמדו אנשי ספרות בחזית הביקורת משמאל בציבור בישראל. סופרים כעמוס עוז וא״ב יהושע לא רק שילבו ביטויים מורכבים של רפלקסיה מוסרית ביצירותיהם, אלא גם השתתפו בשיח הפוליטי וכך היו אולי לנציגיו המזוהים ביותר של השמאל הישראלי בארץ ובעולם. ׳את ביטויי ההתנגדות [dissent] העמוקים והמשמעותיים ביותר יש לחפש לא בתקשורת ההמונים אלא בספרות הישראלית בת הזמן׳, כתב אמנון רובינשטיין ב־1970 **בניו יורק טיימס**. ׳שם אפשר למצוא את החיפוש העצמי הכן ביותר, והמילים הנוקבות והשנויות במחלוקת ביותר על הקונפליקט היהודי-ערבי׳.[29] רובינשטיין הוסיף וטען לפני קוראיו האמריקנים כי ׳דור זה של סופרים צעירים הביע, כמעט ללא יוצא מן הכלל, אמפתיה לצד הערבי באופן שעשוי להפליא את הקורא הבלתי מנוסה [...] ערכים לאומיים נעלמו ממש מן הספרות [...] תחושת האשם כלפי הערבי היא התמה הדומיננטית בספרות הישראלית בשנים האחרונות׳.[30] היוצרים הבולטים שרובינשטיין הזכיר ברשימתו, כגון עמוס עוז, א״ב יהושע וחנוך לוין, היו בשנים אלה מושא לביקורת בשדה הפובליציסטי והספרותי העברי, אך דומה שפועלם הפוליטי לא פגע כלל בהשתלבותם המהירה בקנון הספרותי המתגבש, ואולי אף הזין אותה.

לנוכח המגמות השונות הללו בשדה הגאו־פוליטי, החברתי והספרותי, עולה השאלה: כיצד הגיב הזרם המרכזי בתרבות העברית בראשית שנות השבעים לביקורת המוסרית־פוליטית שנשמעה מפי ה׳אחר׳ היהודי הדיאספורי הגדול ביותר שלה, מן העבר השני של האוקיינוס? כיצד נענו פובליציסטים ומבקרי ספרות ישראלים לדימויים ביקורתיים של ישראל כשפגשו בהם לראשונה בבידיון הספרותי היהודי־אמריקני?

׳רב המכר באמריקה – על יהודי השונא את עצמו׳

נתבונן תחילה בהתייחסות המבקרים הישראלים ל׳פרק הישראלי׳ **במה מעיק על פורטנוי** של פיליפ רות. כזכור, בשני המפגשים האינטימיים של פורטנוי עם נשים ישראליות בפרק זה, רות יוצר שניוּת מובנית ביחסו של פורטנוי אליהן ואל המיניות שהן מייצגות. הנשים הישראליות מוצגות כחסונות ובטוחות בעצמן, אך גם מתוארות בלעג כלוקות במנטליות צבאית פטריוטית מלאה בעצמה, נטולת עומק וחסרת הומור. במפגש הראשון, אישה ישראלית (ששמה אינו מצוין) שואלת את פורטנוי ברצינות תהומית מה הוא אוהב

29 Amnon Rubinstein, ‘And Now in Israel, a Fluttering of Doves’, *The New York Times*, 26.7.1970

30 שם.

יותר: טרקטורים, בולדוזרים או טנקים. זהו דיוקנה של המיניות הישראלית, לדידו של פורטנוי. אחרי פגישה קצרה שבה הוא חווה אין־אונות, היא נפרדת ממנו בתחושה מרה, ופורטנוי נשאר בחדרו במלון כשהוא מדמיין אותה בלעג גס, 'מוכנה שיעלה עליה איזה מפקד של טנק'. גם במפגשו עם בת הקיבוץ נעמי, הדוחה את שידוליו האלימים, הוא סובל מאין־אונות. פורטנוי עצמו משועשע מן הסמליות בכך שהדבר קורה לו דווקא במדינת ישראל: 'מה תאמר על הסמליות הזאת, חבוב? [...] לא יכולתי לקיים קישוי־אבר בארץ הבחירה!', אך אינו מציע תוכן פרשני לסמליות זו.[31]

מטבע הדברים נקטו המבקרים הישראלים גישות שונות ומגוונות בהתמודדותם עם ייצוגה הטעון של ישראל בפרק זה. ובכל זאת, ובאופן שלא היה קשור בהכרח למידת אהדתם לרומן, אפשר למצוא בהן קו משותף: הם נטו לדחות על הסף את האפשרות שברומן מוצעת הסתכלות ביקורתית על הישראליות או קיבלו שקיימת הסתכלות ביקורתית כזאת אך דחו אותה כחסרת תוקף. הדבר נעשה לעתים בפסקנות ובקיצור נמרץ. כך, למשל, קבע הסופר אהרן מגד ברשימתו בעיתון **דבר** באוקטובר 1972, כי תיאורה של ישראל ברומן של רות הוא 'סטריאוטיפי ומזויף לחלוטין. זהו אחד הקטעים הגרועים ביותר בספר', אך לא הבהיר.[32] אסטרטגיה אחרת הייתה להתעלם מן האפיזודה הישראלית ברומן ולא להזכירה בביקורת. כך נהגו מאיר רוסטון ב**הארץ**, וחיה שליטא ועדית זרטל ב**דבר**.[33] לגישה זו משמעות בייחוד עבור קוראי עברית שרשימות אלה היו מקור היכרותם העיקרי עם היצירה, שכן הם נותרו ללא ידיעה על ייצוגיה של ישראל בה.

אולם מעניינת יותר היא הרטוריקה ששימשה את המבקרים הישראלים ברשימות שהתייחסו לאין־אונות המינית של פורטנוי. האפשרות שהאין־אונות של פורטנוי קשורה בהתנהגותן המטיפנית, הלאומנית וחסרת ההומור של דמויות הנשים הישראליות, לא עלתה כלל ברשימות אלה. לדידם של המבקרים, האין־אונות של פורטנוי נבעה מהווייתו הדיאספורית הפגומה, מזהותו היהודית החצויה. 'נעמי הצברית, ב"קובלנת פורטנוי", היא התגלמות של "היהדות האותנטית"', פסק המסאי והלשונאי יעקב רבי ב**מאזנים** ביוני 1969, 'והמגע עימה מערער את עולמו של היהודי הצעיר מניואורק ונוטל ממנו את יתרון כוחו הגברי'.[34] על פי רבי, ה'גלותיות' של פורטנוי מגדירה את מיניותו ומתקשרת לחוסר יכולת פתולוגי להתחבר ליהדות האותנטית, המיוצגת על ידי הנשים הישראליות. בצורה דומה מרגיעה יהודית אוריין את קוראיה ברשימתה על הספר ב**ידיעות אחרונות** בינואר 1970,

31 רות, **מה מעיק על פורטנוי**, עמ' 214.

32 אהרן מגד, 'מתסביכי השמאל היהודי', **דבר**, 20.10.1972.

33 חיה שליטא, 'מה מעיק על פורטנוי', שם, 15.5.1970; עדית זרטל, 'החיים כבדיחה יהודית כואבת', שם, 10.4.1970; מאיר רוסטון, 'הסמל של ה"יידישע מאמע"', **הארץ**, מוסף תרבות וספרות, 9.5.1970.

34 יעקב רבי, 'עקרות הרצון ומחאה לבטלה', **מאזנים**, 29 (יוני 1969), עמ' 62. הדבר דומה, לפי רבי, להתערערותו הנפשית של גיבור בסיפור אחר של רות, 'אלי הקנאי', שבו 'המגע [של עורך דין יהודי־אמריקני] עם "היהדות האותנטית", המגולמת באיש ירא־השמיים ובמלבושיו המסורתיים, משבש עליו את עולמו'.

כי 'כישלונו של פורטנוי [לתפקד מבחינה מינית] בא"י אינו מעיד על פגימותה של א"י אלא על פגימותו שלו'.[35] המפגש המיני יוצג על ידי המבקרים הישראלים כדיכוטומיה שבצדדה האחד בריאות נפשית ובצדה השני חולי נוירוטי, ועל כן כמאבק המוכרע כמשחק סכום־אפס. כפי שחרץ ר' רבינוביץ ב**מעריב** ביוני 1969, 'המגע בין הישראלית ליהודי מסתיים בכשלונו של היהודי'.[36]

חשוב להסביר מדוע ראייה זו משקפת גישה אידאולוגית, שנחשפת בה התחרות שמתחת לפני השטח בין התפיסה העצמית הישראלית ובין התפיסה העצמית היהודית־אמריקנית. בפרק זה, כמו במקומות אחרים ברומן, הפואטיקה הדיאלקטית של רות נעוצה בדילוג בלתי פוסק, שאינו מוכרע, בין ייצוגים פסיכולוגיים, רעיוניים, או תרבותיים, שבעיקרם הם סטראוטיפיים במכוון. התנועה של רות בין הסטראוטיפים של היהודי הגלותי לאלה של היהודי הישראלי־ציוני נוטפת לעג לכל אחד מהם וחותרת באירוניה תחת שניהם. לכן, שלא כמו באוריינטציה של הסקירות הישראליות, עליבותו של פורטנוי אין פירושה עליונותן של הדמויות הישראליות או בריאותן הנפשית, כשם שביזויה של המשפחה היהודית ברומן אין פירושו שההווי המשפחתי הנוצרי מוצג בפחות ארס. להפך, האין־אונות של פורטנוי עשויה להתפרש כאילו היא נובעת מן הפטריוטיות הנפוחה והדוגמתית של הנשים הישראליות. בכל זאת המבקרים הישראלים נטו לראות רק צד אחד במשוואה, נקודת מבטה של נעמי, בת הקיבוץ. אכן, כפי שציין חוקר הספרות היהודית־אמריקנית דוד הדר, המבקרים בעיתונות העברית בת הזמן ששו לאמץ את נקודת המבט הזאת, אף שהרומן 'לכל הפחות אמביוולנטי מאד לגביה'.[37] 'אין חדש תחת השמש היהודית הגלותית', סיכם משה דור ב**מעריב** במאי 1973, בתשובה לשאלה הרטורית, 'האם השנאה העצמית הקלאסית, שהפילה חללים כה רבים בין אינטלקטואלים יהודים בתפוצות, היא המדברת מתוך גרונו [של פורטנוי]?'. דור אימץ ללא סייג את קביעתה של נעמי כי ההומור של פורטנוי הוא 'הומור של גיטו', והציג את האמירות המיוחסות לה כאמת הבסיסית של הרומן: 'נעמי הצברית, שאלכס פורטנוי מאבד את אונו הגברי בפגישה-מאבק אתה, קובעת את הדיאגנוזה שלו: "אתה אינך אלא יהודי בעל שנאה עצמית". דומה, שאת התכונה היסודית הזו – מעל ומעבר לכשרון הכתיבה ולהצלפות הברקים הסאטיריים, שלעתים הם חושפניים להפליא – לא ביטלה מלכודת הזהב האמריקנית. להפך, היא משמשת לה חממה נדירה באיכותה'.[38] העובדה שנקודת מבטה של נעמי מוצגת ברומן כחלולה למדי, ושפורטנוי עצמו מאמץ בגאווה את הסמה של נעמי כי ההומור העצמי שלו הוא הומור גלותי, אינה נזכרת בביקורת.

35 יהודית אוריין, 'מין ויידישקייט, או: מי מפחד מפיליפ רות?', **ידיעות אחרונות**, 16.1.1970.

36 ר' רבינוביץ, 'היהודי האמריקאי על ספת פסיכיאטר', **מעריב**, 27.6.1969. וכפי שדוד הדר העיר בצדק, רבינוביץ מיטיב ללהק כאן את פורטנוי לתפקידו המובחן כיהודי דיאספורי בכך שהוא מכנה אותו 'יהודי' בלבד ומשיל ממנו כך את זהותו האמריקנית. Hadar, *Affiliated Identities*, p. 132.

37 Hadar, ibid.

38 דור, 'אלכס פורטנוי נגד האם היהודיה'.

רשימתה של ש' שריה **במעריב** בפברואר 1969 גם היא אינה מכירה בעמדתו האירונית של הרומן כלפי הדמות הישראלית, ומזהה, ללא שמץ פרובלמטיקה, את ראייתה של הדמות עם הראייה של הרומן: 'נעמי, "צברית" חיננית ולוהטת, מגלה בשאט נפש שאלכס אינו גברי כל עיקר. "מר פורטנוי, אינך אלא יהודי השונא את עצמו!" – היא אומרת לו בגילוי לב ופשטות צברית'. כותרת הסקירה של שריה מדגימה בגלוי את עמדתה האידאולוגית: 'רב המכר באמריקה – על יהודי השונא את עצמו'. מבחינתה, רות חושף את 'נפשו החצויה של יהודי גלותי', ובאפיזודה הישראלית הרומן מדגים כי דרכו של פורטנוי להתמודד עם קשייו היא, באורח טיפוסי, 'פתרון יהודי־גלותי מובהק: בריחה'.[39]

המבקרים המעטים שהכירו בעוקצנות הסאטירית של רות נטו לראות אותה מבעד לפריזמה מוּטה שסילפה את משמעותה. כך, למשל, ברשימתו על הרומן **במאזנים** בפברואר 1970, כופה מרדכי אבישי פרשנות ציונית על העובדה שפורטנוי מתרפק על זיכרון ילדות מחמם־לב ממשחק בייסבול שכונתי בניו ג'רסי דווקא במהלך הטיסה לישראל. לדידו של אבישי,

> עם נחיתת המטוס בנמל התעופה של לוד עולים בו לראשונה מחשבות אנושיות רגילות על הטוב שבחיי המשפחה הסדירים, על האפשרות להכניס את חייו למסלול תקין ולמצוא בכך הנאה וסיפוק. [...] מסתבר שגם אדם כמוהו, הנוהג בסרקאזם עוקצני כלפי העולם וכלפי עצמו, מסוגל להתרגש מעט, להתעלות לרגע מעל למה שנהפך אצלו לשגרת ביזוי עצמי וביזוי העולם, לנוכח הפגישה הצפויה עם ארצו של העם היהודי. [...] ככל היהודים הטובים הבאים מן הגולה.[40]

אלא שאבישי מתעלם מכך שהתעלות הרוח של פורטנוי, שהוא מייחס למפגש עם 'ארצו של העם היהודי', נולדת דווקא מייצוג מובהק של הווי חיים דיאספורי. אין רגע אמריקני יותר ומהופך יותר מן ההוויה הישראלית מאשר משחק הבייסבול שנזכר בו פורטנוי. יתרה מזאת, אין זה מקרי שהייצוג האמפתי של ההווי האמריקני הזה התעורר בדרך הניגוד לזהות הישראלית, הזרה כל כך לפורטנוי. פורטנוי הצליח להקים לתחייה את הזהות היהודית הדיאספורית שבה הוא חש בנוח רק באמצעות מפגש עם ניגודה המוחלט, הזר. חומרי הרומן חותרים אפוא תחת קביעתו של אבישי כי 'הציניקן המושבע פורטנוי מוצא צד זכות, מגלה חיוב בישראל ועמה, על אף ההלעגה כלפי הצעירה האידיאלסטית המספרת לו על בניית חברה צודקת ועל קיבוץ – ועל אף העובדה כי פ' רות מכתיר דווקא את הפרק על שהותו בישראל בשם "בגלות"'.[41]

דומה שהרשימה היחידה שהכירה בסאטירה של רות במלוא חריפותה והתעמתה אתה, הייתה רשימתו של ישראל גור **בהאומה** ב־1970, כתב העת העיוני הספרותי בעל האוריינטציה הרוויזיוניסטית. הפרשנות ל'אפיזודה הישראלית' של פורטנוי המייחסת לה משמעות סמלית ציונית, לא נראתה לגור מספקת:

39 ש' שריה, 'רב המכר באמריקה – על יהודי השונא את עצמו', **מעריב**, 28.2.1969.
40 מרדכי אבישי, 'פיליפ רות מספר על מועקת פורטנוי', **מאזנים**, 30 (פברואר 1970), עמ' 255.
41 שם.

יש המסבירים סמליות זו בהודאת הסופר ביהדות חדשה, חיובית, מנוגדת תכלית־ניגוד לזו היהדות הבזויה המתוארת בספר. אפשר, אך לא פחות מכך מותר לראות בהרפתקה הישראלית משום המשך הקינטור והלגלוג (והשנאה העצמית) של פורטנוי, רוצה לומר: הבחורה הישראלית היא חזקה מדי, 'גברית' מדי, אמיצה מדי, שטופה בסממאות וכד', וממילא היא אינה עשויה ללבב את תאוותו. וזוהי, כמובן, מאותן הכללות מעוותות של פורטנוי.[42]

גור מכיר, ולו במרומז, באפשרות שה'היפוך' המגדרי במפגש שבין פורטנוי (הנשי) לנעמי (הגברית), והכוחניות החלולה של הדמות הישראלית, הם מקור האין־אונות של פורטנוי. המבקר הישראלי מתקשה להסתיר את עלבונו, ותגובתו היא אולי הפובליציסטית ביותר מבין הסקירות שהתפרסמו על הרומן: 'אילו הירבה [רות] לסייר בארץ (את נעמי, החיילת הארצישראלית, הוא פגש בדרכי הגליל) אפשר שלא היה מכתיר את הפרק האחרון של ספרו בשם "בגלות". כי גלות בשביל פורטנוי היא, מן הסתם, כל בחורה – גם הנשיית ביותר – שהיא אוהבת, בעלת אישיות, בעלת נפש, בעלת סובסטאנס רוחני. אל תרחמו על פורטנוי! שילומים דשנים לו במצבו המעוות והבלתי־נסבל'.[43] בתגובתו המתגוננת, 'עונה' גור לספרו של רות כאילו הוא מתעמת עם רומן שיומרתו תיעודית. הוא מגיב אליו לא כאל מבע ספרותי אירוני־סאטירי, אלא כאל מסמך המציע תיאור לא־מהימן של נשים ישראליות, שעל גור, כמי שמכיר את העובדות לאשורן, להפריכו.

עלבונו של גור מורגש גם בנוגע לתיאורי המשפחה הזעיר־בורגנית היהודית, והיהדות בכלל. כתיבתו של רות נראית לו בלתי־שוויונית להכעיס: 'פרט לכמה גינויים שהוא מגנה את פולחן־ישו של הגויים, הרי כל מה שמעברו השני של המתרס מצויר בוורוד ובהתפעלות'.[44] אולם יותר מכול מעוררים בגור אי־נחת גילויי ההשתוקקות המינית אל נשים נוצריות, שווידויו של פורטנוי לפני ד"ר שפילפוגל מחלץ ממנו, בעיני המבקר. על רקע הקישור שנעשה לדעתו ברומן בין המסגרת הפסיכואנליטית ובין הנהייה אחר נשים לא־יהודיות, גור גוער במחבר ובגיבורו, שהוא מזהה אותם כאחד: 'אימצתם לכם אימוץ שטחי של כמה פורמולות פרוידיסטיות ומנסים בעזרתן לרחם על עצמכם ולתת טעם וסיבה לנפשותיכן הריקות והחלולות מאהבה ולפילוסופיה האינפנטלית שלכם על השיקסעס'.[45] יש להודות שגור דומה בגישה הזאת לא רק למבקרים ישראלים כמו גרשם שלום, אלא גם למבקרים יהודים־אמריקנים רבים בני דורו, שהזדעקו על ייצוגיה הבוטים של התאוות יהודית לנשים נוצריות בספרו של רות.[46] אולם מה שבכל זאת מייחד את גור, ואת השיח בעיתונות העברית בכלל, הוא שלהבדיל מרבות מן התגובות ביהדות אמריקה,

42 גור, 'מין וחמין', עמ' 264.
43 שם.
44 שם, עמ' 263.
45 שם, עמ' 264.
46 Alan Cooper, *Philip Roth and the Jews*, State University of New York Press, Albany 1996, pp. 109-112

שביקשו לטעון כי הרומן מצייר תמונה מסולפת ולא מייצגת, המבקרים הישראלים בחרו דווקא לראות בפורטנוי דמות מייצגת מובהקת, ולהסיק ממנה על מצבה של הקהילה היהודית־אמריקנית בכללותה. במובן הזה הנזיפה של גור מעלה על הדעת רשימת ביקורת מוקדמת יותר על יצירה יהודית־אמריקנית בולטת, **הרצוג** של בלו, שבה הכליל העיתונאי ואיש הציבור אליעזר ליבנה מן הרומן, בהקשריו הפסיכואנליטיים, על יהודי אמריקה כולם: 'הפסיכואנליטיקאי הופך בשביל היהודי האמריקני – ויותר מכך בשביל היהודיה – מעין כומר־מוודא [...] האדם (היהודי?) פוטר את עצמו מחובת השיקול המבוגר וההכרעה האישית והופך ילד מפונק ורכרוכי. 'פסיכואנליזה' זו היא ביטוי להתפוררות האישיות ותרומה נוספת לדרבון התפוררותה'.[47]

הדיון של ליבנה בפרקטיקה הפסיכואנליטית באמריקה יוצר קשר סיבתי, שנשאר מרומז ברשימתו של גור, וברשימתם של מבקרים ישראלים אחרים: הכֶּשל של הסרת אחריות מוסרית מצד יהודי אמריקה מקורו, לדידו של ליבנה, באימוץ ערכים 'נוצריים'. יתרה מזאת, השפעתה ה'משבשת' מבחינה מוסרית של הסביבה האמריקנית הנוצרית, כפי שליבנה תופס אותה, מוזכרת כדי להמחיש, בצורה מובלעת, את עליונותה המוסרית של החברה הישראלית:

> הפסיכואנליזה של פרויד פרצה מתוך רוח עברית־'מתנגדית'. המשכיל הוינאי הנועז רצה להעמיד בפני הפרט את ניגודיו הפנימיים במלוא קומותם [כך במקור], שיבחור ויכריע. בעצמו! [...] הפסיכואנליזה של יהודי אמריקה הגיעה כמעט להיפוכה של כוונה זו. הרופא מתבקש לפטור את החולה – המדומה לעיתים – מחובת ההכרעה. [...] והעיקר: להטות שִׂכמו למשא האחריות, לסוכך על הלקוח בפני חובת הברירה האישית, ולבוא במקום הכרעת המצפון. כלומר, הפסיכואנליזה היהודית עברה תהליך מפליג של 'התנצרות'.[48]

תפקידה המתרחב של הפסיכיאטריה בחיי היהודים האמריקנים משמש את ליבנה ליצור ניגוד בין הרוח העברית (הפרוידיאנית 'באמת') מן העבר האחד, לרוח היהודית־אמריקנית שעברה התנצרות מן העבר האחר. ערכי המוסר היהודיים מוצגים כערכים שהושחתו באמריקה בהשפעות נוצריות, ואילו פרויד, המייצג עבור ליבנה השקפה מוסרית עליונה, מנוכס לתרבות העברית ומזוהה עמה; אדרבה, פרויד מוצג כמי שממש צמח מתוך 'רוח עברית'. ההנחה האידאולוגית של ליבנה על סדר היירכי בעולם היהודי בין ישראל לתפוצה, מבשרת את גישת המבקרים של **מה מעיק על פורטנוי** שראינו כאן. הביקורת הישראלית על רות לא הסתפקה בכך שייחסה את האין־אונות של פורטנוי לתסביכיו הלא־פתורים כיהודי שמיניותו פגומה בשל הווייתו הדיאספורית, ולא בכך שמיצבה את הנשים הישראליות ברומן כמייצגות מיניות בריאה ונכונה. המבקרים הישראלים עברו מפרשנות לתֵמות ברומן אל מסקנה חברתית רחבה יותר, הנוגעת לקהילת יהודי אמריקה כולה: 'מעבר לרובד הגס

47 אליעזר ליבנה, 'תעודה יהודית עגומה', **הארץ**, 29.10.1965.
48 שם, ההדגשות במקור.

שביצירה', כתב ר' רבינוביץ **במעריב** ביוני 1969, 'נחשפת בצורה כנה ומזעזעת הטרגדיה של היהודי האמריקאי בדורנו'.[49] 'מאחורי התלישות, אופנת הנושאים היהודיים וניבול הפה, מסתתרת טרגדיה גדולה', הסיק משה דור ברשימתו במאי 1973, 'היא אמנם עשתה את פיליפ רות למיליונר, אבל איננה חדלה להיות טרגדיה'.[50]

דבריהם של רבינוביץ', דור, ליבנה וגור מצטרפים לרשימות הביקורת האחרות בנות הזמן, ויוצרים מה שנוכל לראות כמגמה פרשנית. רות עצמו, ששם בפי דמויותיו גישות רעיוניות שונות למולדת ולתפוצה, עשה זאת מבעד לעדשה אירונית, לעגנית, המערערת על תוקפן. המבקרים הישראלים הניחו כי תסביכיו המיניים של פורטנוי נובעים מקיומו החצוי כיהודי בסביבה 'גויית־גלותית', והדבר הזין את האופן הנחרץ שבו הבינו את המפגש ברומן בין מיניות ישראליות למיניות יהודית־אמריקנית. מכאן גם תפיסתם המובלעת שאילו חי רות־פורטנוי בארץ היו נפתרים תסביכיו המיניים. בפרשנות הזאת הוסטו הצידה הכוחניות נטולת ההומור והפטריוטיות שטופת הסמאות של דמויות הנשים הישראליות ברומן. המסגרת הרעיונית שהכתיבה את הדיון נהפכה לניגוד 'מולדת-תפוצה', שבה הישראלים בריאים באופן גופני וערכי, ולפיכך עליונים ביהדותם.

'הוא רואה את הדברים כיהודי תלוש, יש לו רעיונות אוניברסליים'

כוכב הלכת של מר סאמלר מאת סול בלו שונה מן הרומן של רות בכך שייצוגי ישראל בו פוליטיים ואקטואליים יותר. בלו התמקד באלימות ישראלית ונטע אותה במפורש בהקשר לסכסוך הישראלי-ערבי. דמותו הכוחנית והוולגרית של אייזן מכה כייס שחור מכות רצח (לאחר שסאמלר מבקש את עזרתו, כי הכייס נטפל לחברו) באמצעות 'נרתיק של "מדליות נצחון" ישראליות', כפי שציין באירוניה עוזי ברעם **בלמרחב** במארס 1970, לפני שהעיר ביובש על בחירתו המוסרית של הגיבור היהודי־אמריקני: 'וסאמלר – סאמלר אץ להציל את הכושי'.[51] דמות הכייס השחור זוהתה במחקר ובאחדות מהביקורות בנות הזמן כסמל לערביי המזרח התיכון וכהדהוד למתאגרף מוחמד עלי, שסירב להתגייס למלחמה בווייטנאם והיה לאחד מנציגי ההתנגדות האידאולוגית למלחמה בארצות הברית.[52] כזכור, סאמלר אף הזדעזע ממראה הגופות השרופות מנפלם של הכוחות המצריים במדבר סיני בביקורו בארץ במלחמת ששת הימים, אך לא הזכיר את מתי הכוחות הישראליים.

דרכי התמודדותם של המבקרים עם חומרים אלה היו מגוונות. אחדים, כמו ב"ש **בקשת** ואורי מילשטיין **בדבר**, בחרו להתעלם ולא ציינו כלל את ייצוגיה של ישראל

49 רבינוביץ, 'היהודי האמריקאי על ספת פסיכיאטר'.
50 דור, 'אלכס פורטנוי נגד האם היהודיה'.
51 עוזי ברעם, 'סאמלר – ספר חדש של סול בלו', **למרחב**, 20.3.1970.
52 למשל: Budick, *Blacks and Jews*, p. 158; בן עזר, 'כוכב הלכת של מר סאמלר'; אמנון הדרי, 'הפרופסור אינו מאובן', **שדמות** (1972), עמ' 113.

ברומן.[53] אחרים, כמו מרדכי אבישי ב**דבר** במארס 1971, הזכירו את תיאוריה של ישראל אך עשו זאת באופן ריק מתוכן קונקרטי. אבישי מסתפק בקביעה הכוללנית כי 'השואה, מדינת ישראל, אמריקה ויהודי אמריקה, מלחמת ששת הימים – כל אלה מתקשרים ויוצרים רקע ויסודות סיפוריים, מזינים את העלילה ואת התוכן הרעיוני'.[54] אך הנוסח הבלתי מתחייב על 'רקע ויסודות סיפוריים' אלה הוא בבחינת בחירה שלא להכיר בביקורת המובלעת בהם. דרך אחרת לעקוף את הביקורת הייתה לטשטש פרטים לא נוחים בטקסט המקור. כך, למשל, תיארה ז'קלין כהנוב ברשימתה ב**הארץ** בפברואר 1971 את סאמלר 'ניצב שותק לעומת הגופות הזרועות על פני מדבר סיני', אך לא ציינה שמדובר בגופות מצרים. כהנוב גם לא הזכירה בסקירתה את דמותו הברברית של אייזן בשמה, ולא ייחסה לישראליותו משמעות. הדבר אִפשר לה לקבוע כי לבלו ישראל מסמלת את 'סוג השפיות, שדומה כי העולם שכחה. באורח אישי ובאורח קולקטיבי ממשיכים היהודים [בארץ] לטפח כאן את "ערוגותיהם הקטנות", יהיה אשר יהיה, נוקטים אלימות כשיש צורך, אך לעולם אינם מאדירים אותה, בשל עצמה, בשל ה"שחרור"'.[55] במסגרת קריאה פרשנית זו כהנוב בוחרת להבין את ייצוגה של ישראל ברומן כחלופה המוסרית העקרונית של בלו ל'רומנטיציזם [חסר האחריות] של השמאל החדש המהפכני', תוך כדי שהיא מאמצת את הסתייגותו של המחבר מן האקלים הרדיקלי בחוגי השמאל האמריקני, ואת אזהרתו המובלעת מפני מה שהוא תופס כאלימות הטבועה בפוליטיקת הזהויות בצורתה הנוכחית – עמדה מעניינת מצד ההוגה הבולטת של הרב־תרבותיות ה'לבנטינית' בישראל בשנים אלה. מכל מקום, בכל הנוגע לאפיזודות הישראליות שמביא בלו קריאה פרשנית זו של כהנוב אינה מתיישבת בצורה משכנעת עם חומרי הרֵאליה של הרומן ועם הייצוג המובהק שהם מציעים לכוחניות ישראלית.

רוב הסקירות האחרות של **כוכב הלכת של מר סאמלר** הכירו בחומרים קוראי התיגר של בלו. הן לא חמקו מלהודות בביקורת המוסרית־פוליטית המובלעת בהם, אלא שהדרך של מחבריהן להתמודד אתה הייתה שונה. בהכללה נטו רשימות אלה לדחות את תוקפה של הביקורת ולהציגה כנובעת מהיטמעות 'גלותית' בחברה לא־יהודית ומאובדן ערכים יהודיים או אימוץ ערכים נוצריים. הדגש הרטורי בהן עבר ממשמעות תכני הרומן לזהות של כותבו, דמויותיו והקהילה שאליה הם משתייכים. כתבתו של משה דור ב**מעריב** בספטמבר 1971 היא דוגמה לכך. בכתבה מובאים באהדה דבריו של הסופר האמריקני הציוני מאיר לוין על הייצוג הדל, לתפיסתו, של ישראל ב**כוכב הלכת של מר סאמלר**, האופייני, בעיניו, ליחסו של בלו לישראל באופן רחב יותר.[56] לוין אינו מהסס להסיק מן ההתרחשויות ברומן על אופיה של הקהילה היהודית־אמריקנית בכללותה: 'חצי־דף על סיורו של סאמלר בסיני, שם הוא

53 אורי מילשטיין, 'דגש על האי־רציונאלי', **דבר**, 9.7.1971; ב"ש, 'כוכב הלכת של מר סאמלר', **קשת**, 14 (1971), עמ' 175-176.

54 מרדכי אבישי, 'עולם בהידרדרותו בעיני סול בלו', **מעריב**, 12.3.1971.

55 ז'קלין כהנוב, 'חזרה אל התבונה', **הארץ**, 19.2.1971.

56 משה דור, 'המניע לרצח – שנאה עצמית יהודית', **מעריב**, 24.9.1971.

מקונן על גוויותיהם של מצרים – זה מה שאני קורא עדות לשנאה עצמית יהודית. וזה טיפוסי לחברה היהודית־האמריקנית, על הערצת ההצלחה הרווחת בה. היהודים בארה"ב מריעים במיוחד לסופרים היהודים שהצליחו בעיני האמריקנים וזכו להכרה ביניהם'.[57] ההאשמה בשנאה עצמית יהודית ובנהייה אחר חברת הרוב הלא־יהודית הופיעה, כזכור, גם בסקירות ישראליות על הספר **מה מעיק על פורטנוי**, ומשה דור עצמו מעיר עליה כאן כי 'על צד האמת, יש לו [ללוין] סימוכין שאין לזלזל בהם'.[58]

בעיני מבקרים אחרים נתפסה כתיבתו של בלו כאוריינטליסטית. כך, למשל, קבע אהוד בן עזר ב**על המשמר** בפברואר 1971 כי הצגתה של ישראל ברומן באמצעות 'דמות הישראלי היהודי המכוער' היא חד־ממדית וממחישה בראש ובראשונה את התנשאותו של בלו: 'הארץ אינה נושאת חן בעיניו, יחסו אליה הוא יחס בוז ועליונות, כאל מקלט למשוגעים. התרבות האירופית של היהודי, שעליה גאוות מר סאמלר, נמסה בחום האסיאתי של ישראל. והגזע היהודי חוזר בישראל למקורו האוריינטלי'.[59] בן עזר סבור כי בלו מציע מודל רדוקטיבי של זהות יהודית־ישראלית אחרי השואה, שבו נחיתות תרבותית מקושרת לכוחניות: 'מתוך האפר של השואה קם גוליבר יהודי אשר הכוח והנקם הם שפתו היחידה ותכלית קיומו'.[60] המבקר הישראלי מלין על מה שלדעתו היא מוטיבציה פוליטית ביקורתית שמשרת ברומן ביקורו של סאמלר בארץ: 'ולשם מה לו לסאמלר לרוץ למלחמת ששת הימים? כדי להריח את גוויות החיילים המצריים המתגוללים בסיני, וכדי להיות בטוח כי הצבא הישראלי אכן השתמש בנאפלאם!'.[61] את עקבות הנפלם מזהה ידידו העיתונאי של סאמלר, הלבוש עדיין מדי קרב מווייטנאם. למותר לציין שהקישור הסמלי שיוצר בלו בין וייטנאם לישראל – וממילא בין מה שמשתמעת מכך כאכזריותם הדומה של הצבא הישראלי והצבא האמריקני ובין (חוסר) צדקתם המוסרית – עורר אף הוא מחאה אצל בן עזר.

לצד הסרקזם, רשימתו של בן עזר מביעה גם עמדה רעיונית עקרונית בסוגיות מוסר וזהות יהודית. בן עזר מזהה את תפיסותיו של סאמלר עם עמדותיו של האינטלקטואל האמריקני־בריטי ג'ורג' שטיינר, שצידד בדיאספוריזם הקוסמופוליטי כהתגלמות הראויה ביותר של הקיום היהודי במאה ה־20 ובכלל, וגינה את הלאומיות היהודית כמקור לבינוניות אינטלקטואלית ולעוולות מוסר. האידאולוגיה הדיאספוריסטית של שטיינר וסאמלר מעוררת את זעמו של בן עזר. רתיעתה האוטומטית מאלימות והזדהותה 'עם צד הקורבן' מביאה, לדעתו, להחמצת ערכי צדק שהוא מזהה עם שמירה על הקיום היהודי: 'ממש כבטיולו בישראל, במלחמת ששת הימים, גורמת לו לסאמלר האלימות שבעשיית צדק, שבשמירה על הקיום היהודי, לבעתה, ולהזדהות על צד הקורבן'.[62] בן עזר מלגלג

57 שם. ההדגשה במקור.
58 שם.
59 בן עזר, 'כוכב הלכת של מר סאמלר'.
60 שם.
61 שם.
62 שם.

על 'אינטלקטואלים יהודים אניני טעם מסוגם של שטיינר ובלו', שמעדיפים להזדהות עם הקורבנות, ואף להיות קורבנות, כדי שיוכלו להישאר טהורים מוסרית:

> אפשר לראות [באפיזודה של מלחמת ששת הימים] את כל דו־פרצופיותו של סאמלר־בלו, נוסח ג'ורג' שטיינר: הוא, פליט השואה, שכבר היה בבחינת מת, ושרצח אדם לשם קיומו, שם באירופה – רץ להזדהות עם סכנת ההשמדה החדשה שמאיימת על יהודים בישראל, ואולם מרגע שהנצחון הוא על הצד הישראלי, והמלחמה מתנהלת, בדמיונו של בלו – כמו סרט הוליבודי מטומטם – מייד הוא מתייצב בצד הקורבנות, ומנקודת מבטו האירופית ההומאנית אינו יכול לסלוח לישראל את לאומיותה ו'נוקשותה'.[63]

בן עזר מעלה אל פני השטח את המתח שבין שתי אפשרויות לקיום יהודי אחרי השואה, שמוצגות ברומן באמצעות טיפולוגיה, רדוקטיבית לטעמו, של סוג הניצול: הדיאספורי התרבותי (סאמלר), והישראלי הברברי (אייזן). בעימות העקרוני הזה מונחות על כפות המאזניים בצד אחד תפיסת מוסר יהודית אוניברסלית, ובצד האחר תפיסת מוסר יהודית פרטיקולרית. בן עזר מוחה על מה שהיא, לתפיסתו, הנחת המוצא של בלו, שלאוריינטציה הישראלית הפרטיקולרית השפעה מזיקה ומביישת על הקהילה היהודית בתפוצה.[64]

כמו הרומן, רשימתו של בן עזר מבטאת אפוא פולמוס בין מולדת לתפוצה על מוסר יהודי לאחר השואה. לאחר שמבקרים ישראלים העירו על היעדרה המוחלט של ישראל מן הרומן הקודם של בלו, **הרצוג**, בן עזר מציין במרירות שברומן הנוכחי דווקא '[ישראל] נזכרת גם קיימת. ה"בשורה" שלה היא נאפלאם ואייזן, הלקח שלה מן השואה היא אלימות מטורפת, דרך חדשה להרוס את התרבות הדקיקה, השבירה, בה מנסה לחיות ארתור סאמלר אנין הדעת'. לקראת סוף דבריו חורג בן עזר מעט מן הטון הפגוע, ומכריז בנימה של גאווה כי ישראל (זו המיוצגת ברומן, ובמשתמע, זו שבעולם) 'לא די שאיננה מקבלת את אידיאל הכבשה של ג'ורג' שטיינר, את התרבותיות היתרה, הקוסמופוליטיות, המוותרת על כוח גופני – אלא שהיא עוד מעיזה לתת דוגמה של אלימות ליהודי ארה"ב, כדרך להגן על חייהם – וזאת וודאי שאין סאמלר־בלו יכולים לסלוח לה!'.[65] אותו ממד קוסמופוליטי־אוניברסלי שעמד ביסוד החוגים האינטלקטואלים היהודים־אמריקנים המובילים בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה, מוצג כאן כהיעדרה של סולידריות יהודית ושל זהות יהודית חזקה. בן עזר רומז להעדפת האוניברסלי על הפרטיקולרי כליקוי אופייני למחשבה היהודית בתפוצה.

לקושי של בן עזר עם דמותו הישראלית של אייזן היו שותפים מבקרים נוספים, שראו בה ממד סמלי. 'אין ספק שאייזן בא לסמל את הברזליות של עוצבות צה"ל השונות', כתב אמנון הדרי בכתב העת **שדמות** של התנועה הקיבוצית ב־1972. מבחינתו של הדרי, 'אולי יתמקד וויכוחנו הגדול, שלנו בארץ, עם בלו' במסר המשתמע מייצוגי אלימותו וכוחניותו

63 שם.
64 שם.
65 שם.

של אייזן.[66] אף שהדרי שונה מבן עזר באוריינטציה הבסיסית שלו כלפי הרומן – הוא מייחס לבלו תחושת זיקה אמתית לישראל, ותופס את עמדתו של סאמלר כפחות חד־ממדית בנוגע להפגנת כוח – הוא בכל זאת שואל באירוניה: 'האם התנדף [בעיני בלו] הרשע בהתגלמותו האחת על מנת להופיע מרושע עוד יותר בדמותו של הפרטיזן הישראלי – איש הברזל הנוקם? האם הגולם הישראלי (שים לב, שפסוקיו [של אייזן] מקורם בספר יהושע דווקא) כקודמו מפראג עשוי לבייש את המהר"ל משיקאגו?'.[67] בהקשר הזה נשמעת תשובתו של הדרי, על אף הערכתו את בלו, מרה למדי: 'לא נוח לו, לסאמלר, המחיר שהיה עליו לשלם עבור שירווח לנו. אנו נראים קשוחים מדי, חייכניים מדי – כאייזן'.[68]

האכזבה מדמותו הישראלית של אייזן קיבלה ביטוי מפורש עוד יותר בסקירות שזיהו את השקפתו של סאמלר־בלו כתולדה של חיים יהודיים בחברה הלא־יהודית. כזאת היא, למשל, רשימתה של צפירה פורת **במאזנים** בינואר 1976. כמו בן עזר והדרי פורת מתארת תחילה, בטון מסויג, את העמדה האידאולוגית הנגזרת מבחירותיו התמטיות ומדמויותיו של בלו: 'יצירי לבו ודמיונו היוצר, כגון הרצוג ודודתו, סבורים שיהודי טוב לא ישא אקדח ולא יקפוץ אגרוף לעולם. וסאמלר, שמיהר ונסע אל ישראל במלחמת ששת הימים, נסע לשם כדי למות גם הוא בטבח הצפוי ולא כדי למנוע אותו דווקא, והוא מתאכזב למראה פגרי מצרים שרופי נאפלאם במדבר שכלבים אוכלים אותם, והוא ממהר לחזור לו לביתו שבארצות הברית'.[69] דרכה של פורת לפסול את התמטיקה הזאת של בלו היא להציגה כסילוף המסורת התאולוגית־היסטוריוסופית של היהדות. לדידה של פורת, השפעה בלתי רצויה של רעיונות נוצריים הרחיקה את מחשבתו של בלו משורשי היהדות, וזהו מקור הזרות שלו כלפי החברה הישראלית:

> דומה כאילו הסופר מתאכזב שגיבורו סאמלר אינו שומע במדינת ישראל את לשונו של ישו הנוצרי בהרי הגליל. אפשר שהאלימות אינה לרוחו של הסופר, אבל היהדות אינה איסטניסטית כמוהו ואינה נענית לכיסופיו ל'ריאליזם שאינו ברוטאלי'. שהרי ריאליזם שהוא נקי מכל ברוטאליות הוא בסופו של דבר אידיאליזם בנוסח ישו, וביחסו המסוכסך והנבוך למדינת ישראל הלוחמת מוכיח בלו שעל כורחו הוא עדיין איש תרבות המערב הנוצרית ועל כורחו הוא שבוי בין הסמלים הנוצרים שבא להוקיעם, והוא עצמו נעשה קורבן המילים הנוצריות שבא להילחם בהן.[70]

רשימתה של פורת מצטרפת אפוא לרשימותיהם של מבקרים ישראלים אחרים, שהתמודדו עם הביקורת המובלעת של בלו על הכוח שמפעילה ישראל לא בהתייחסות לגופה של

66 הדרי, 'הפרופסור אינו מאובן', עמ' 112.
67 שם.
68 שם, עמ' 113.
69 צפירה פורת, 'האריה המת והכלב החי: על מקומה של היהדות בכתבי סול בלו', **מאזנים**, 42, 2 (ינואר 1976), עמ' 107.
70 שם, עמ' 108.

הביקורת, אלא בכך שהאשימו את הסופר באסימילציה או באוניברסליזם. כמו דיונו של ליבנה על הפסיכואנליזה בחיי היהודים בארצות הברית, גם פורת מערערת על עקרונות המוסר של בלו בכך שהיא מייחסת לו ערכים נוצריים, ומנגידה ערכים אלה לערכי החברה הישראלית, שהיא לדידה המשך אותנטי ליהדות ההיסטורית.

לבסוף מעניין למצוא הד להשקפותיהם של בן עזר, הדרי ופורת גם בזירות שיח בעלות הון סימבולי וציבורי פחות. הדיונים התקיימו במועדוני קריאה בגליל העליון ובעמק יזרעאל, פורסמו בכתב העת של התנועה הקיבוצית **עלי שיח** ב־1978, ועשויים לספק הצצה טובה אל תגובותיו של 'הקורא הפשוט' בן החברה הקיבוצית בת הזמן. הטקסטים ספונטניים ואינם מנוסחים כרשימת סקירה ספרותית; מיעוטם אוהדים, ואחדים מהם אינם מתייחסים לייצוגיה של ישראל ברומן. אך אלה שמתייחסים, חולקים עם המבקרים בעיתונות היומית ובמוספים הספרותיים את האוריינטציה האידאולוגית כלפי הרומן. כך, למשל, הקורא מכפר בלום המזוהה כטוביה ש', מלין על בלו כי 'הוא מתרשם רק מגוויות המצרים שבשטח. [...] אבידותינו אנו, כיהודים, אינן מעניינות אותו, כל שכן המאבק על קיום הארץ. העיקר הוא – לא להרים יד, מין הומאניות חד־סטרית'.[71] האתיקה האנטי־פרטיקולרית של סאמלר הייתה מושא ביקורתו של חבר נוסף במועדון הקריאה, חיים ישראלי מקיבוץ כפר גלעדי. ישראלי קושר במפורש בין תפיסת מוסר אוניברסלית לזהותו היהודית של בלו, שעל אופיה הוא מבקש לערער: 'איפה אהדתו בשדה הקטל? אצל המצרים – שנפגעו על ידינו. הוא רואה את הדברים כיהודי תלוש, יש לו רעיונות אוניברסליים'.[72] גם בדרך שבה בחר לעצב את דמותו של אייזן, לפי ישראלי, 'מתגלה בלו כיהודי מתבולל – הוא מתייצב נגד אייזן וכך הוא עומד לצד הנדכאים והמסכנים, כביכול – המצרים בסיני, הכושים באמריקה. הוא, סאמלר, איבד עין – אך כשהכושי מאבדה – הוא מתפתל! סאמלר הוא דמות עקורה ותלושה, אם כן, מהמציאות האנושית ומהמציאות היהודית'.[73] מסקנתו של ישראלי היא אופרטיבית: 'הספר פונה אל התבונה, אך מה לעשות? בתבונה אי אפשר לפנות לעולם מושחת – עולם של נאצים... רק יהודי תלוש יחשוב שאפשר'.[74]

ראיית עולמו האוניברסלית של בלו מעידה על פגם בזהותו היהודית גם לטעמו של הקורא אברהם אדרת מאילת השחר. להרגשתו של אדרת, מאחר שספרו של המחבר האמריקני מתיימר להשתתף בייצוג זיכרון השואה ועיצוב לקחיה, 'ראוי למתוח עליו ביקורת קשה. זכותו היא להיות יהודי מתבולל, ולכתוב כל מה שהוא רוצה. אבל הוא נטל לעצמו זכות לעמוד על במה גבוהה ולשפוט ממנה את התופעות החשובות והגורליות של עמנו. [...] סול בלו, מי שמך לשפוט את אלה, המנסים להלחם בעולם ומבקשים לתקנו?'.[75]

71 טוביה ש', 'סול בלו כיהודי וכציוני', **עלי שיח**, 6 (אוקטובר 1978), עמ' 225.
72 חיים ישראלי, 'תלישות מהמציאות האנושית והיהודית', שם, עמ' 227.
73 שם.
74 שם, עמ' 228.
75 אברהם אדרת, 'אי אמינות ספרותית ורעיונית', שם, עמ' 228, 229.

לבסוף השתתף במועדון הקריאה גם משורר היידיש יוצא ארגנטינה בן־ציון אפשטיין, איש קיבוץ דברת, שהזדהותו המלאה עם דמותו של אייזן גרמה לו להחמיץ את הבוז שרוחש לו המְספר, או לבחור להתעלם ממנו. אפשטיין מצא סמליות לאומית מעוררת גאווה בכך ש'האגרוף היהודי [של אייזן הישראלי] מוחה את אגדת הפחדנות היהודית לא רק בארץ היהודים, אלא גם בלב לבה של ניו יורק, שבה הבטחון העצמי של היהודים הוא רק מדומה'.[76] מסקנתו החברתית של אפשטיין מן הרומן נוגעת ישירות לחיים יהודיים בתוך חברת רוב אמריקנית לא־יהודית, שכן הוא מביע תמיהה על ש'נוכח תוקפנותו של הכושי הכייס כלפי פפר [...] סאמלר פונה אל ההמון המתקהל לעזרה, לעזרה מיידית כל עוד אפשר להושיע. [...] נשכח מלבו שהשואה שעברה עליו היא מעשה ידיו של המין האנושי, חלק מהעולם המערבי!'.[77]

אחדות מן התגובות הישראליות לרומן, הן במועדוני הקריאה הן ברשימות הספרותיות בעיתונות ובכתבי העת, התייחסו ישירות או בעקיפין למציאות המזרח־תיכונית ולהתנהלות הישראלית בתוכה. היו, למשל, מבקרים שהביעו מורת רוח על שבלו התעלם מאילוצים אמתיים המסכנים לתפיסתם את קיומה של ישראל. אך הנקודה החשובה למאמר זה היא, שהשקפתו של בלו הוצגה פעמים רבות יותר כשגויה ולא־ראלית על ידי כך שנקשרה לחוויית החיים הדיאספורית בחברת רוב לא־יהודית. תפיסת המוסר האוניברסלית שלו נתפסה אולי כגילום של חוסר הבנה גאו־פוליטית, אך היא יוחסה ל'התבוללותו' כיהודי בתרבות האמריקנית הלא־יהודית עד כדי כך שהוצג קשר סיבתי בין השתיים. הרטוריקה ששימשה את המבקרים הישראלים העמידה אפוא את המתח שבין זהות יהודית במולדת ובתפוצה כמצע לדיון המוסרי־פוליטי ברומן באופן שהשפיע על התקבלותו ועל מאפייני הפולמוס סביבו.

שנים אחדות לאחר השיח הער על **כוכב הלכת של מר סאמלר** פרסם הסופר א"ב יהושע את ספרו המשפיע **בזכות הנורמליות**, קובץ מסות שנכתב לאחר מלחמת יום הכיפורים ועסק בסוגיות של זהות יהודית בעת המודרנית. הדיון במערכת היחסים בין יהודי ישראל לתפוצה הוא בבחינת סיכום הולם לשיח הספרותי והפובליציסטי שראינו בשנות השבעים. ראיית עולמו של יהושע, מאחרוני ההוגים הציוניים בני דור המדינה שדגלו בשלילת הגולה בצורתה הקלאסית, כבר נידונה במחקר.[78] הקיום היהודי הדיאספורי מוצג בספרו כפתרונם הנוירוטי של היהודים לקונפליקט הטבוע בזהותם הדתית והלאומית הסבוכה, זהות הכורעת תחת נטל ה'נבחרות' וה'ייחוד'. את היהודי היושב בתפוצה תיאר יהושע כ'בריה מוגבלת, בלתי שלמה ואטומה', ואת החיים ב'גולה' כ'מצב חלקי, קיום פגום ובלתי שלם על פי התפיסה העצמית של היהדות'.[79]

76 בן ציון אפשטיין, 'על מרכיבי היצירה', שם, עמ' 223.

77 שם, עמ' 224.

78 ראו, למשל: Eliezer Don-Yehiya, '"Galut" in Zionist Ideology and in Israeli Society', in: Idem (ed.), *Israel and Diaspora Jewry: Ideological and Political Perspectives*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 1991, pp. 230-234.

79 א"ב יהושע, **בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות הציונות**, שוקן, ירושלים 1980, עמ' 41.

אולם רלוונטית יותר למאמר זה היא הארגומנטציה של יהושע, כשהוא מתייחס לתפיסת המוסר של אינטלקטואלים יהודים בתפוצה שמובלעת בה ביקורת על ישראל. שנתיים לאחר שפורסמו הדיונים על ספרו של בלו במועדוני הקריאה בקיבוצי הצפון **בעלי שיח**, הציג יהושע עמדה דומה על מוסר יהודי מחוץ לישראל: 'אחריותו היהודית של היהודי בגולה מצומצמת ביותר. במובן מסוים הוא נשאר יהודי "נקי", כיוון שכיהודי אינו אחראי למדיניות החוץ של המדינה שבה הוא חי, אינו אחראי לצבא, לבתי הסוהר, לפערים הסוציאליים, לעיוותים השלטוניים וכו'. הוא יושב לו עם ספריו מלאי הערכים הנעלים, כאשר רק חלק קטן מהם מיושם לתוך מערכת החיים הממשית ועומד בה במבחן'.[80]

ייתכן שהערתו העוקצנית של יהושע על 'ספריו מלאי הערכים הנעלים' של היהודי הדיאספורי מתייחסת, בין היתר, ל**כוכב הלכת של מר סאמלר**, שעורר הד בשיח הספרותי שנים מעטות קודם לכן. את טיעונו נגד האפשרות של מוסר יהודי דיאספורי מפתח יהושע בהמשך במסגרת הפילוסופיה הפוליטית, פיתוח פורמלי כמעט. לדידו חיים יהודיים ללא ריבונות בתוך חברת רוב לא־יהודית, פירושם מניה וביה שערכי המוסר של אדם הם פחות יהודיים:

> בישראל, כל פרט מן החיים עומד במבחן הערכים, האמונות, ההתנהגות והחלומות היהודיים. ומי שדואג לרציפותם של ערכים אלו חייב לבדוק אותם לא בתיאוריה אלא במעשה. [...] כאשר חיילי צה"ל מקיימים את טוהר הנשק – ערכים יהודיים מתחזקים, ואילו כאשר חיילי צה"ל עושים מעשי זוועה – ערכים יהודיים מתמוטטים. אין עוד הפרדה בין עולם רוחני סגור, שבו מתדיינים על רעיונות, לבין מציאות שאין לה כל רלבנציה לכך.[81]

לפי יהושע, אם כן, ריבונות יהודית היא תנאי מקדים לעצם הדיון בשאלת מוסריותה או חוסר מוסריותה של התנהגות מסוימת במונחים יהודיים. זאת להבדיל מצפירה פורת, שכזכור גרסה כי תפיסתו האוניברסלית הפציפיסטית של בלו שגויה (כתפיסה יהודית) בשל התעלמותה מן האידאה ההיסטורית־תאולוגית המשוקעת בספרות היהודית של 'אלוהי היהודים שהוא אל נקמות, עזוז וגיבור מלחמה, שנתן כלי מלחמה ביד דוויד וציווה על היהודי הבא להרגך השכם להורגו'.[82] אצל יהושע, לעומת זאת, תפיסת המוסר היהודית הדיאספורית נדחית מסיבה אחרת לגמרי: מלכתחילה רק במדינה יהודית, בשל אופיה הקולקטיבי הטוטלי, אפשר לייחס להתנהגות בעלת השלכות בתחום המוסר משמעות יהודית כלשהי, תהיה אשר תהיה התנהגות זו. לדידו של יהושע ערכי המוסר של יהודים בתפוצה עשויים אולי להיות ראויים מבחינה מוסרית גרידא, אך הם אינם ולעולם לא יהיו באופן אימננטי ופורמלי ערכים יהודיים. אם כך, על אף ייחודם של הטיעונים של יהושע, היה לו מכנה משותף חשוב עם קולות אחרים בשיח הספרותי והפובליציסטי בישראל בשנות השבעים: דרכם להתמודד עם ביקורת מוסרית־פוליטית יהודית־אמריקנית הייתה

80 שם, עמ' 133.
81 שם.
82 פורת, 'האריה המת והכלב החי', עמ' 108.

להציג ביקורת זו כ'פחות יהודית' או כ'לא־יהודית', באופן שנגזרת ממנו עדיפותה של החלופה הישראלית לחיים היהודיים באמריקה.

סיכום

מה מעיק על פורטנוי ו**כוכב הלכת של מר סאמלר** הקדימו את זמנם בכך שבישרו כבר בסוף שנות השישים וראשית שנות השבעים על תמורה בדרכי ייצוגה של ישראל בזרם המרכזי בתרבות היהודית אמריקנית. במחקר ההיסטורי נהוג לראות את תחילת המגמה החדשה במערכת היחסים רק באמצע או סוף שנות השמונים, כאשר לאחר שנות המחויבות העמוקה כלפי ישראל עם הקמת המדינה, ובעיקר בעקבות מלחמת ששת הימים, נגלו סדקים בתפיסה היהודית־אמריקנית את החברה הישראלית ובהזדהות עמה.[83] מלחמת לבנון הראשונה, לכידתו ומאסרו של ג'ונתן פולארד, האנתפאדה הראשונה והמשך ביסוס המונופול החרדי על מוסדות הדת בישראל, נחשבים למה שיצרו בקרב יהודי אמריקה הליברלים מגמה של ריחוק וביקורת כלפי ישראל, שנמשכת עד ימינו.[84]

משום כך המפגש הספרותי־אידאולוגי שהחל בראשית שנות השבעים עם התרגום לעברית של יצירותיהם של בלו ורות, היה במידה רבה חדש לקהל הקוראים המקומי. הקורא העברי נטה לפגוש עד אז ייצוג חיובי ואוהד בהרבה של הלאומיות הישראלית בבידיון היהודי־אמריקני, בעיקר זה הפופולרי. **אחי גיבורי התהילה** להווארד פאסט תורגם ועובד להצגה רבת־רושם בקיבוצים גבעת ברנר, שריד ואחרים לעיני עשרות אלפי צופים, ושימש לחיזוק האתוס הלאומי בראשית שנות החמישים.[85] ביקוריו בארץ של הסופר הציוני והאורתודוקסי הרמן ווק נרתמו בעיתונות היומית לחיזוק הגאווה בבניית האומה ולאישור ערכה התרבותי.[86] הסקירות לספר **אקסודוס** מאת ליאון יוריס, גם כשפקפקו בערכו האמנותי של הרומן, בירכו עליו ככלי הסברתי תעמולתי מצוין.[87] מובן שהקורא העברי כבר נתקל בייצוגים ביקורתיים חריפים של המוסר הישראלי בספרות המקור של ס. יזהר, חנוך לוין, עמוס עוז ואחרים. אולם המפגש עם הדיוקן הלא־מחמיא בספריהם של בלו ורות היה בכל זאת ראשון מסוגו: את הביקורת המוסרית־פוליטית מתחו כעת מחברים נודעים מן המרכז היהודי הגדול בארצות הברית.

83 Michael Barnett, *The Star and the Stripes: A History of the Foreign Policies of American Jews*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2016, pp. 195-242

84 ראו, למשל: *Contemporary Jewry*, 30, 2-3 (Special Issue on the Distancing Hypothesis, 2010).

85 ח' לנדוי, 'המכבים על רוכסי "שריד"', **על המשמר**, 4.7.1951.

86 א' בן־דוד, 'בעל "המרד על הקיין" מבקר בישראל', **מעריב**, 29.4.1955.

87 עליזה לבנברג, 'אקסודוס', **דבר**, 21.8.1956; משה בן־שחר, 'שליחות חשובה מזו של אבא אבן: "אקסודוס", הספר שחולל מפנה ביחסם של האמריקנים לישראל', **חרות**, 29.7.1959.

בכל הנוגע לייצוגיה של ישראל ברומנים ראינו שהמפגש הראשוני הזה לבש צביון של פולמוס בביקורת העברית. האפיזודות הישראליות ביצירות הנידונות של בלו ורות נטו להיות מעט רדוקטיביות, ואילו המבקרים הישראלים מצדם נקטו לשון הסברתית, לעתים אמוציונלית. מפגשים דומים שנוצרו מתרגומים בשנים מאוחרות יותר נטו ללא ספק להיות מורכבים יותר. כבר בשנות השמונים המאוחרות ובמהלך שנות התשעים דומה שדעך השימוש הרטורי שעשו מבקרי ספרות ישראלים בדיאספוריוּת של היוצרים האמריקנים כדי לערער על ביקורתם המוסרית־פוליטית. הסקירות שפורסמו בעיתונות העברית על **החצי השני** (1989) ו**מבצע שיילוק** (1999) מאת פיליפ רות מדגימות זאת היטב. ישראל ממלאת בשני הרומנים תפקיד תמטי מרכזי בהרבה מאשר ב**מה מעיק על פורטנוי**, ומוטחת בה ביקורת פוליטית חריפה וקונקרטית יותר. אולם גם כותבי הרשימות שדחו את הדמויות וההתרחשויות הישראליות ברומנים כסטראוטיפיות לא תיארו את רות עצמו כ'מתבולל' או הוכיחו אותו על חייו בתפוצה. חשוב מזה, הם לא בחרו להסיק מהחיפוש העצמי של הדמויות היהודיות־אמריקניות ברומנים שלו על מצבה הרעוע כביכול של הקהילה היהודית־אמריקנית.[88]

דוגמה חשובה נוספת היא תרגומם מחדש של **כוכב הלכת של מר סאמלר** ב־1993 ו**מה מעיק על פורטנוי** ב־2009. בכל האמור בייצוגיה של ישראל, התקבלותם של הרומנים האלה הייתה שונה בתכלית מאשר בשנות השבעים. שלוש הביקורות שהתפרסמו על ספרו של בלו בעיתונות היומית ב־1994 לא הזכירו כלל את הדימויים של ישראל ברומן.[89] עשור וחצי אחר כך, בין הרשימות הספורות על ספרו של רות שהזכירו את האפיזודה הישראלית ברומן, היה אף מי שבירך על הביקורת המובעת בה והציע למחברים המקומיים ללמוד מן ההומור העצמי היהודי־אמריקני ולהשיל משהו מ'רצינותה חמורת הסבר והצדקנית של הספרות העברית'.[90]

מובן שנחוצה סקירה מקיפה יותר כדי לשפוך אור על המגמות הדומיננטיות בשיח הספרותי של העשורים האחרונים, וכדי לבחון אם התגובה הישראלית לביקורת מוסרית דיאספורית בשנים אלה הייתה משותפת לעיתונים ולכתבי עת בעלי אוריינטציות פוליטיות שונות כמו בשנות השבעים. אולם ההשוואה הראשונית מלמדת שהממד המגויס שאפיין את הזרם המרכזי בשיח הספרותי אמנם איבד מאחידותו ומכוחו. יתרה מזאת, כפי שמעידה רשימתו של נועם שיזף על **הנתניהוז** שהובאה בתחילת המאמר, ביקורות ישראליות אחדות אף החלו לבטא בהקשר היהודי־אמריקני אוריינטציה מובהקת של שמאל. כמובן, גם אם מבקרים מאוחרים אלה לא ראו איום בגערות מוסריות מובלעות מצד יוצרי התפוצה,

88 ראו, למשל: הדה בושס, 'סקס ויהדות – כאובססיות', **הארץ**, 21.12.1987; דורית זילברמן, 'ברית המילה', **מעריב**, 12.1.1990; נעמה כרמי, 'כפילו של פיליפ רות משוטט בירושלים', שם, 20.8.1999.

89 אירי ריקין, 'התבוננות שנונה בריקבונו של המערב', שם, 7.1.1994; יעל לוטן, 'מוח יהודי, זין כושי, יופי סקנדינאווי', **הארץ**, 21.1.1994; מרים קוץ, 'החוזה עם האנושי', **ידיעות אחרונות**, 21.1.1994.

90 עמרי הרצוג, 'לא קל להיות יהודי: על ההומור הפרוע של פיליפ רות, מחבר "מה מעיק על פורטנוי"', **הארץ**, 3.2.2010.

ולעתים אף 'עקפו' אותן משמאל, כמו שיזף, גישתם לא בהכרח משקפת מגמה חברתית ותרבותית רחבה. אדרבה, ייתכן שזו עדות נוספת להתגוונותו והתפצלותו של שיח הביקורת העברית, ולהמשך התרחקותו מן הזרם המרכזי בחברה הישראלית, והשפעתו הציבורית המצטמצמת.

לבסוף, התגובה של המבקרים הישראלים בעשורים האחרונים, שכאמור נהפכה בהדרגה פחות מתגוננת ופחות מגויסת מבחינה אידאולוגית, עשויה להצביע על שינוי נוסף, סמוי יותר מן העין. ראינו שבשנות השבעים ניכרה בשיח הספרותי בארץ ההנחה שלא זו בלבד שהעיסוק בסוגיות מוסר הקשורות בישראל ממלא תפקיד בעיצוב הזהות היהודית־אמריקנית, אלא גם שהביקורת המוסרית־פוליטית של יהודי אמריקה רלוונטית וחשובה לישראל. המתח בין ישראל לתפוצה בעבע מתחת לפני השטח של העיסוק הגלוי בייצוגים ספרותיים של לאומנות ושל הסכסוך הישראלי-ערבי, והזין אותו. דיונים על (חוסר) מוסריותה של ישראל סיפקו עדות עקיפה למאבק בין מולדת לתפוצה על הון סימבולי בעולם היהודי. אולם התגובה הפולמוסית האינטנסיבית שאפיינה מבקרים ישראלים רבים בשנות השבעים, אשר הגיעה לעתים עד שלילת הגולה, הייתה מוכרחה לנבוע מהנחה מוקדמת על תלות הדדית עקרונית בין הקהילות. לולא נתפסה הביקורת היהודית־אמריקנית כאתגר כה רלוונטי ומטריד בעיני המבקרים הישראלים, לא היה להם כה חשוב להתפלמס עמה. דפוס ההתמודדות הישראלי המוקדם עם ביקורת מוסרית־פוליטית מצד סופרים יהודים־אמריקנים, שהיה כרוך בהסטת הדיון מסוגיות אקטואליות טעונות אל מאבק רעיוני יותר על הסדר ההיירכי בין זהות יהודית במולדת ובתפוצה, מעיד אפוא באופן פרדוקסלי על הנחת מוצא של זיקה וקִרבה בין הקהילות. מכאן שדעיכתו של דפוס ההתמודדות הזה לאחר שנות השבעים עשויה ללמד דווקא על שחיקה בזיקה ובקרבה אלה.

התפסן בשדה הקטל: הולדת הכתיבה המדוברת בעברית מתוך הספרות האנטי־פסיכיאטרית

חן אדלסבורג

תקציר

ספרו של ג׳רום ד׳ סלינג׳ר, **התפסן בשדה השיפון** (1951), ראה אור בעברית בתרגומם של אברהם יבין ודניאל דורון פעמיים. בפעם הראשונה ב־1954 במהדורה קטנה, שנחלה כישלון מסחרי; ובפעם השנייה ב־1975, אז הוא נמכר ב־17 מהדורות. במאמר זה אני מגוללת את סיפור התקבלותו של הרומן של סלינג׳ר בישראל, וטוענת שהנוסח השני לא רק פורסם ברגע של שינוי אידאולוגי בחברה הישראלית, שאִפשר הטמעה של הלשון ושל התכנים של הטקסט האמריקני, אלא גם מיד לאחר פרסומו של רומן עברי שניכס הן את תבניותיו הלשוניות של התרגום המוקדם הן את הרטוריקה של הספרות האנטי־פסיכיאטרית שהרומן מתייחד בה. הרומן שאפשר את התקבלות התרגום הוא **לא שם זין** (1973) מאת דן בן אמוץ, שהיה נקודת מפנה בכתיבה בלשון מדוברת בספרות העברית. בתיווכו של סלינג׳ר הצליח בן אמוץ להתנער מהעברית המליצית והגבוהה שהייתה נהוגה בספרות שנות השבעים ותרם לעיצובה של לשון ספרותית חדשה. לשון זו נעשתה רווחת הרבה יותר בשנות התשעים. בן אמוץ, שנחשך בזמן שהותו בארצות הברית לתנועה האנטי־פסיכיאטרית (ואף השתתף בסרט הוליוודי שעסק בנושא זה), מצא עניין רב בספרו של סלינג׳ר וכתב לו מעין גרסה מקומית. ספרו תרם גם לביסוס ז׳אנר הספרות האנטי־פסיכיאטרית הישראלית.

מילות מפתח: ג׳רום ד׳ סלינג׳ר, דן בן אמוץ, השפעה, יחסי ישראל-ארצות הברית, התפסן בשדה השיפון, תרגום

ב־1954, שלוש שנים לאחר שפורסם בארצות הברית, ראה אור בעברית ספרו של ג׳רום דיוויד סלינג׳ר *The Catcher in the Rye* ונקרא **אני, ניו־יורק וכל השאר**. על התרגום היה חתום אברהם דניאלי, שם העט של אברהם יבין ודניאל דורון.[1] דניאל דורון, שחזר

1 ג׳רום ד׳ סלינגר, **אני, ניו־יורק וכל השאר** (תרגם אברהם דניאלי), דפנה, תל אביב תשי״ד. את העותק הנדיר הנמצא ברשותי מצאתי בספרייתה של דודתי דליה אדלסבורג ז״ל ומאמר זה מוקדש לזכרה. ברצוני להודות למרכז לחקר ארצות הברית באוניברסיטת תל אביב בשיתוף תכנית פולברייט על תמיכתו במחקר זה.

מאמריקה והיה עד להצלחה הגדולה של הספר שם, הוא שיזם את הפרויקט.[2] אמנם ההתקבלות של הרומן בארצות הברית הייתה מידית, אך כבר ב־1954 החלו לצנזר אותו בגלל ריבוי הקללות בו ואי־התאמתו לערכי המשפחה הנוצריים. מגמה זו נמשכה עד שנות השמונים המאוחרות.[3] במוקד העיסוק בספר עמדה לשון הסלנג שלו. לשונו של הגיבור הייתה ייחודית וחד־פעמית והקנתה לגיבור הבדוי נוכחות וממשות חסרות תקדים, אך בה בעת עוררה בהלה גדולה בקרב הקוראים טהרני הלשון.

שתי אנקדוטות מדגימות היטב את נוכחותו הייחודית של קולו של גיבור הרומן. הפסיכואנליטיקאית אנה פרויד, בתו של זיגמונד פרויד, סיפרה: 'שמעתי על הולדן קולפילד עוד בטרם נתקלתי בו כקוראת. המטופלים שלי דיברו עליו לפעמים כאילו הם באמת פגשו אותו; הם השתמשו במילותיו, באופן דיבורו. [...] הופתעתי שוב ושוב לשמוע אנשים רציונליים, שלא יצאו מדעתם (לא "פסיכוטיים" כמו שאנחנו אומרים בשפה המקצועית) מדברים על הולדן קולפילד כאילו בילו איתו זמן רב'.[4] האנקדוטה השנייה קשורה לספרו של פרדריק קולטינג (Colting) משנת 2009, **כעבור 60 שנה: לעבור דרך שדה השיפון** (*60 Years later: Coming Through the Rye*), מעין פרודיה הממשיכה את סיפור חייו של הולדן קולפילד. סלינג'ר תבע את קולטינג והדיון המשפטי נסב על השאלה אם הולדן קולפילד, דמות ספרותית, כלול בזכויות היוצרים של סלינג'ר על הרומן. בית המשפט קבע שהולדן הוא בר־זיהוי כמו כל דימוי חזותי מפורסם ולכן חלות עליו זכויות יוצרים.[5] אך כאמור, מעלתו הגדולה של הספר הייתה לו לרועץ. בגלל לשונו הניו־יורקית העתירה ביטויי סלנג וקללות נחשב הספר בעיני רבים שייך לתרבות נמוכה, מרדנית ולא חינוכית ולכן נאסר ללימוד במוסדות החינוך בחלקים שונים של ארצות הברית.

גם בארץ הוא נחשב בעייתי. דורון מספר ששום מוציא לאור ישראלי לא הסכים לפרסם את התרגום כי הוא נחשב לספר גס הכתוב בלשון קלוקלת. כדי להוציאו הקימו הוא ויבין את הוצאת הספרים דפנה. מכיוון שמרבית חנויות הספרים מיאנו להציע את הספר למכירה וכמעט לא נכתבו עליו ביקורות בעיתונות, נמכרו מעט מאוד עותקים. הספר הודפס במהדורה של 2,000 עותקים ומהם נמכרו רק 1,500. כעבור עשרים שנה שכנע אברהם יבין את הוצאת עם עובד להוציא מהדורה נוספת של הספר והתרגום המקורי חודש. המהדורה שיצאה ב־1975 נחלה הצלחה רבה ואחריה נדפסו עוד 16 מהדורות.[6] ברבות השנים נכלל הספר בתכנית הלימודים בספרות, וב־2003 נמנה עם ששת הספרים שזכו להתפרסם במהדורה מיוחדת שיצאה במסגרת חגיגות שישים שנה להוצאה, על פי משאל שערכה ההוצאה בקרב הציבור.

2 דניאל דורון, 'שבוע למותו של אברהם יבין', **הארץ**, מוסף ספרים, 23.7.2019.

3 Pamela H. Steinle, *In Cold Fear: The Catcher in the Rye Censorship Controversies and Postwar American Character*, Ohio State University Press, Columbus 2002

4 Robert Coles, 'Anna Freud and J. D. Salinger's Holden Caulfield', *The Virginia Quarterly Review*, 94, 1 (2000), pp. 215-216 (בכל מקום שלא צוין אחרת התרגום שלי).

5 Kenneth Slawenski, *J. D. Salinger: A Life Raised High*, Pomona, UK 2010, p. 389

6 דורון, 'שבוע למותו של אברהם יבין'.

לאחר הפרסום הראשון התפרסמו שלוש ביקורות על הספר, אם כי בבמות שוליות, ושתיים מהן היו אפילו אוהדות. הביקורת הראשונה התפרסמה בעיתון **זמנים**. הכותב, מאיר מינדלין, טען שלא מדובר בספר השייך לתרבות ההמונים, כפי שאפשר לחשוב בטעות, אלא ברומן מז'אנר הסאטירה העצמית הנפוץ בתרבות האמריקנית.[7] בכתב העת **מבואות** פורסמה ביקורת אוהדת מאת כ' משה, שטען שלכאורה הספר שטחי ולשונו נלוזה, אך יש בו 'משהו' שמן הראוי שיימצא גם ברחובות תל אביב.[8] בכתב העת **האומה: שבועון בלתי תלוי** התפרסמה ביקורת אוהדת פחות. יוסף בר כתב ששפת הסלנג של הספר מקנה לו חן חיצוני, אך מדובר לאמתו של דבר בבריחה סגנונית של המחבר, שאינו יכול להעמיד 'נער חזק ואחר באמת'.[9]

עם הופעת הגרסה המחודשת של התרגום, שכעת כבר הייתה כותרתו **התפסן בשדה השיפון**,[10] כתב יורם קניוק שלא רק לשונו של הספר הרתיעה את הקוראים הישראלים בשנות החמישים, אלא גם תוכנו. קניוק טען שגם הקוראים הישראלים בשנות השבעים אינם בשלים להבנה מלאה של הספר, הפעם בגלל פנטזיות קפיטליסטיות שיסודן בתפיסה הרווחת בישראל בנוגע למה שאמריקה מייצגת. ב־1975 שררו יחסים קרובים בין ארצות הברית לישראל, בין היתר כי ארצות הברית נעשתה ספקית הנשק העיקרית של ישראל, ובעקבות זאת גדלה גם ההשפעה התרבותית שלה – קולנוע, מוזיקה, סלנג – והצעירים הישראלים נשאו אליה עיניים. כפי שטוען עמרי אשר, בשנות השישים והשבעים חלה אמריקניזציה מואצת של השדה התרבותי בישראל.[11] קניוק נדרש להשפעה הסלקטיבית של אמריקה על הנוער הישראלי באותה תקופה:

> הספר היה ראשיתו של המשבר שהחל בסוף שנות החמישים, זיעזע את אמריקה בשנות השישים, גרם לסיום מלחמת וייטנאם, לפרשת ווטרגייט, לעליית הקנדים ולשינוי הדרסטי במדיניות האמריקאית הפנימית והחיצונית ושיחרר את הצעירים מן התלות החולנית בחברה המתועשת, במיתוס של קניית האושר באמצעות מיכשור מיכני משוכלל. [...] אמריקה זאת על רקע ישראלי נראית מוזרה. על כן קשה לישראלי

7 מאיר מינדלין, 'אמריקה האחרת', **זמנים**, 23.7.1954, עמ' 6.

8 כ' משה, 'הקורא, תל אביב, וכל השאר...', **מבואות**, כ"ג אלול תשי"ד, עמ' 25-26.

9 יוסף בר, 'נער אמריקני שונא קולנוע ואנשים צבועים', **האומה – שבועון בלתי תלוי**, 16.9.1954, עמ' 13.

10 ג'רום ד' סלינג'ר, **התפסן בשדה השיפון** (תרגמו דניאל דורון ואברהם יבין), עם עובד, תל אביב 1975. יבין מספר שלקראת ההוצאה המחודשת התברר להם שהמוציא לאור האמריקני שאליו פנתה הוצאת עם עובד לא ידע שהספר כבר ראה אור בעברית: 'מתברר שמי שמכר לנו את הזכויות, עשה זאת בעיקר על דעת עצמו. המו"ל של סלינג'ר לא ידע מזה. אז שלחו חוזה אמיתי, ובין השאר היו שם סעיפים שקבעו ששמו של הספר צריך להיות מתורגם במדויק, ושאסור לשים תמונה של סלינג'ר וציור על העטיפה. אני ניסיתי להתחכם, וכתבתי להם שהשם לא נשמע טוב בעברית, שהוא חסר משמעות, והם ענו שהסופר אומר שגם באנגלית זה לא אומר כלום' (מיה סלע, 'ג'יי־די סלינג'ר: הסופר הבלתי נתפס', **הארץ**, 6.1.2009).

11 עמרי אשר, '"יהדות מתורגמת": המחשבה העברית על תרבותם של יהודי אמריקה ויצירתם הספרותית', **ישראל**, 25 (2018), עמ' 110.

הצעיר לחוש אותה. הוא רוצה להיות חפשי, לחשוב על אמת, אבל הוא עדיין אינו יודע שהמחיר הוא חזרה לפשטות, לחיפוש נאיבי מאוד של שורשי האושר, של מהות החיים. הוא משלה את עצמו שהחיים האמיתיים הם ארבעה כיווני אוויר בגיל עשרים ושתיים, עם חובות עד הצוואר, וזאת עם מכנסי ג'ינס, עם מוסיקה של האבנים המתגלגלות ועם להקת פוגי כסמל.[12]

אף על פי כן, התרגום העברי שיצא ב־1975 זכה להצלחה מסחררת. סלינג'ר נעשה אחד הסופרים האמריקנים הנקראים ביותר בעברית, בין היתר מכיוון שהרומן נכנס לתכנית הלימודים לבגרות בספרות, והולדן היה לדמות משפיעה וחשובה בתרבות המקומית. בשנת 1954 היה פרסום התרגום מעשה אמיץ שהקדים את זמנו; ישראל של אמצע שנות השבעים, לעומת זאת, הייתה צמאה לגיבורים מרדניים הפורשים מהחברה.

דמותו של הולדן קולפילד מילאה את החלל הזה בספרות המקומית ממגוון סיבות, אך בראשן יהדותו של סלינג'ר (וגם יהדותו החלקית של הולדן).[13] רבות מהביקורות שנכתבו על ספריו של סלינג'ר בעברית מזכירות את יהדותו של אביו.[14] אמנם נודע לסלינג'ר בגיל 13 שהוא רק חצי יהודי, אבל הוא הזדהה כיהודי על לוחית הזיהוי שלו כחייל, התגייס למלחמת העולם השנייה כדי ללחום בנאצים ואף שימש לאחר המלחמה צייד נאצים. אין ספק שדמותו הביוגרפית סייעה להכניס את יצירתו לתכנית הלימודים; כך גם העיסוק שלו בשואה ובאנטישמיות בסיפורים כגון 'יום נפלא לדגי הבננה' (שתורגם לראשונה כבר ב־1964)[15] ו'למטה בדוגית'.[16]

12 יורם קניוק, 'המציל בשדה השעורה', **דבר**, 22.8.1975, עמ' 32.

13 הולדן מציג את עצמו ברומן כבן להורים בני שתי דתות, רמז ליהדותו החלקית.

14 ראו למשל: אורנה נגר, 'התפסן בן 80', **ידיעות אחרונות**, 24 שעות, 10.1.1999, עמ' 10; מיכל מירון, 'סלינג'ר נגד ראנדום האוז', **כותרת ראשית**, 22.7.1987, עמ' 34; זיוה שמיר, 'דיוקנו של הצעיר כאיש מופרע', **מעריב**, 16.11.1979, עמ' 39.

15 ג'רום ד' סלינג'ר, 'יום נפלא לדגי הבננה' (תרגם מנחם שלח), **חותם**, א, 17 (1964), עמ' 15-19. הסיפור ראה אור גם בתרגום אילן תורן **בסימן קריאה**, 2 (1973), ובאסופה ג'רום ד' סלינג'ר, **9 סיפורים** (תרגם אסף גברון), מחברות לספרות, אור יהודה 2005.

16 סלינג'ר, 'למטה בדוגית', **9 סיפורים**, עמ' 79-90. אולגה זמברובסקי ומלכה אור־חן מצאו שמורים ומורות רבים לספרות בוחרים שלא ללמד יצירות של סופרים וסופרות אמריקנים יהודים אף שהן נכללות בתכנית הלימודים מכיוון שהנושא מעורר אצל מקצת התלמידים תרעומת בשל בחירתם שלא לחיות בישראל אלא בגולה. במקרה של סלינג'ר, ייתכן שהיותו חייל במלחמת העולם השנייה והמלחמה שלו בנאצים סייעו להתקבלותו, והעיסוק השולי של היצירות ביהדות אִפשר ללמד אותן כיצירות שמייצגות את התרבות האמריקנית הכללית ולא את התרבות היהודית־אמריקנית דווקא. כלומר, יהדותו של סלינג'ר עוזרת להצדיק את הוראת יצירותיו, אך שוליותה בעולם הבדוי של היצירות מאפשרת להדחיק אותה בעת ההוראה. ראו: Olga Zambrowsky and Malka Or-Chen, 'American Jewry as Reflected in the Secondary School Curriculum in Israel', in: Allon Gal and Alfred Gottschalk (eds.), *Beyond Survival and Philanthropy: American Jewry and Israel*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 2000, pp. 131-149. גם מחקרו של עמרי אשר, שמצא כי המחשבה העברית פקפקה ב'אותנטיות' היהודית של היצירה הספרותית

סיבה נוספת וחשובה לא פחות הייתה העיסוק של סלינג'ר במה שרעיה מורג מכנה 'הגבר המובס'.[17] מורג טוענת שאמנם הסרטים שנעשו בארצות הברית ובגרמניה אחרי מלחמת וייטנאם ואחרי מלחמת העולם השנייה לא תמיד עסקו ישירות במלחמה, אבל המלחמה ניכרת בדמות הגבר המופיעה בהם – גבר א־מיני ילדי, אימפוטנט, המגלם בגופו את השבר, הבא לידי ביטוי גם בשבר מגדרי; והגבריות בהם איבדה את הקשר למקורות המוסכמים המייצרים את מהותה – הורות, אחאות, הסדר החברתי והשפה. כפי שהראה מיכאל גלוזמן, בשנות החמישים התרבות העברית עדיין הייתה עסוקה בבניית דמותו של היהודי החדש, הגברי,[18] אך בשנות השישים והשבעים כבר ניכרה כמיהה לייצוג של גבריות ישראלית אחרת. אחד הסיפורים הראשונים המציגים גבריות מובסת, 'אנטי־הרואית' שכזאת, לדברי גלוזמן[19] ודנה אולמרט,[20] הוא הסיפור 'דרך הרוח' מאת עמוס עוז, שיצא לאור לראשונה ב־1963.[21] באותן שנים ראו אור גם רומנים אנטי־מלחמתיים מובהקים, שבמרכזם גיבורים פצועים בגוף ובנפש, כגון **חימו מלך ירושלים** של יורם קניוק (1965) ו**מסע דניאל** של יצחק אורפז (1969), שבביקורת שכתב עליו יגאל סרנה זכה לכינוי 'הגרסה המקומית של התפסן בשדה השיפון'.[22]

בשנות השבעים התעצם הצורך באנטי־גיבורים מסוג זה בתגובה למלחמת ההתשה ולמלחמת יום הכיפורים, למשבר האידאולוגי שהגיע בעקבותיהן ולהתפוררות הסולידריות ואחדות ההשקפה.[23] פתאום היה מקום גם לגבריות שבורה והלומת קרב המחפשת זהות חדשה. בשנים האלה ראו אור בעברית **מלכוד 22** (1971) ו**בית מטבחיים חמש** (1977, בתרגומו של יורם קניוק), והמחזמר **שיעור** הועלה בארץ בפעם הראשונה (1970). תרגום **התפסן בשדה השיפון**, הנחשב לרומן האמריקני האחרון שהתמודד עם מוראות מלחמת העולם השנייה ולרומן הראשון של תרבות הנגד האנטי־מלחמתית,[24] זכה באקלים תרבותי זה למקום של כבוד. אמנם ברומן של סלינג'ר המלחמה אינה מוזכרת כלל (מלבד דרך סרט שהגיבור צופה בו), אך הגרסאות בעברית שנכתבו בהשפעתו או ברוח דומה העמידו

היהודית־אמריקנית, מאפשר לחשוב שיצירתו של סלינג'ר עוקפת מכשול זה (אשר, 'יהדות מתורגמת').

17 רעיה מורג, **הגבר המובס: קולנוע, טראומה, מלחמה**, רסלינג, תל אביב 2011, עמ' 15.

18 מיכאל גלוזמן, **הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2007.

19 שם, עמ' 211.

20 דנה אולמרט, **כחומה עמודנה: אימהות ללוחמים בספרות העברית**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2018, עמ' 128.

21 הכמיהה לגבריות ישראלית אחרת באה לידי ביטוי גם בייצוגי הגברים המובסים אצל חנוך לוין, למשל. גם סיפורו של אהרן מגד 'המסיבה' מ־1950 הקדים את זמנו במובן הזה.

22 יגאל סרנה, 'הוא הלך בחולות', **ידיעות אחרונות**, 7 לילות, 11.7.2014, עמ' 26.

23 דן מירון, **אם לא תהיה ירושלים: הספרות העברית בהקשר תרבותי־פוליטי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1987, עמ' 9-92.

24 David Shield and Shane Salerno, *Salinger*, Simon & Schuster, New York 2013, p. 263

את התמה הצבאית במרכז.[25] בסיסי צה"ל הם המקבילה הישראלית למסגרת הלוחצת והמסרסת (כגון הפנימייה של הולדן) שאליה נשלחים בני הנוער בארצות הברית, כר פורה למעשי אלימות וזוועה ומקור אמין לפנטזיות הרסניות ולניסיונות בריחה.[26]

אך הספרות העברית הייתה זקוקה לתרגום ספרו של סלינג'ר בראש ובראשונה בגלל הלשון המדוברת שבה הוא נכתב. וזו גם התרומה החשובה ביותר שלו לתרבות המקומית.[27] שלא כמו התרבות האמריקנית, שיש לה מסורת ארוכה של כתיבה בלשון מדוברת (**הרפתקאותיו של האקלברי פין** מאת מארק טוויין הוא דוגמה בולטת, הנחשבת למקור השראה חשוב של סלינג'ר), הספרות העברית מעולם לא הצטיינה בסקאז[28] – חיקוי של לשון מדוברת – בעיקר מכיוון ששימשה לשון קודש ועד תחייתה כמעט לא הייתה מדוברת.[29] מובן שבמשך השנים נעשו ניסיונות לשלב עברית מדוברת בספרות ותקדימים אלו הם שאפשרו בסופו של דבר את התרגום של **אני, ניו־יורק וכל השאר**. יוצרים כמו יוסף חיים ברנר, יגאל מוסינזון, נסים אלוני ועוד, שהתמודדו בדרכים מגוונות עם הצורך לייצג עברית טבעית, סללו את הדרך לשינויים שהתרחשו משנות השבעים ואילך. אך אף שהמפעל הציוני העמיד במרכזו את תחיית הלשון העברית כלשון מדוברת, הספרות הישראלית התקשתה למסור את הלשון המדוברת הטבעית בדיאלוגים ובמונולוגים ותהליך זה לקח עשרות רבות של שנים. גם היצירות המתריסות, השייכות לתרבות הנגד, כמו היצירות הנזכרות של עוז, קניוק ואורפז, נכתבו בלשון פיוטית וגבוהה למדי.

25 החל מ**מסע דניאל** מאת אורפז ועד דוגמאות עכשוויות כגון **הנפשיים** מאת עמיחי שלו (2010) ו**נסיעה** מאת יאיר אסולין (2011), העוסקים במפגש בין הממסד הצבאי לממסד הפסיכיאטרי.

26 לשם השוואה, ספרים אחרים מספרות העולם שהושפעו מ**התפסן בשדה השיפון**, כגון **יער נורווגי** מאת הרוקי מורקמי (1987) ו**ארץ פרומה** מאת כריסטיאן קראכט (1995), שילבו תמות מקומיות אחרות כגון מרד הסטודנטים ביפן (מורקמי) או התרבות הצרכנית האסקפיסטית בגרמניה (קראכט).

27 איתמר אבן־זהר רואה בתרגום אפשרות להשלמת חסרים במערכת הספרותית, ראו: איתמר אבן־זהר, 'הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בא"י', **קתדרה**, 16 (תש"ם), עמ' 175.

28 הסקאז הוא מושג השייך לזרם הפורמליזם הרוסי, שטבע הבלשן בוריס אייכנבאום כדי לתאר פרוזה שבאמצעות אוצר המילים, התחביר והתכנים מצביעה על דיבור של המספר ולא על כתיבה. מדובר בייצור אשליה של דיבור ספונטני הגורמת לקורא לחוש שהוא מאזין למונולוג ראשוני, לא מעובד. הכתיבה של סלינג'ר גרמה לביקורת האמריקנית לאמץ לראשונה את המושג הרוסי. ראו: Catherine Gery, 'Skaz and Russian Formalism: Boris Eichenbaum's Articles on Nikolai Gogol and Nikolai Leskov', *Russian Journal of Communication*, 8, 2 (2016), pp. 130-135; William F. Purcell, 'Narrative Voice in J. D. Salinger's "Both Parties Concerned" and "I'm Crazy"', *Studies in Short Fiction*, 33, 2 (1996), pp. 278-280.

29 גדעון טורי טוען שכבר בשנות השלושים והארבעים של המאה ה־20 נעשתה העדפת העברית המליצית נורמה ולא בלית ברירה, ראו: גדעון טורי, **נורמות של תרגום והתרגום הספרותי לעברית בשנים 1930-1945**, המכון הישראלי לפואטיקה ולסמיוטיקה ע"ש פורטר, תל אביב 1977. רחל ויסברוד מצביעה על כתיבתו של מנדלי מו"ס, שהטביעה את הנוסח המגביה בתקופה שלא היו בה חלופות, אך התקבעה כנורמה המכובדת והמחייבת של הספרות העברית עוד עשרות שנים אחר כך, ראו: רחל ויסברוד, **לא על המילה לבדה: סוגיות יסוד בתרגום**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2007, עמ' 195.

על רקע זה היה התרגום של יבין ודורון בשנות החמישים חריג למדי וברור לחלוטין מדוע הספר לא התקבל אז. רק בשנות השבעים היה הקהל הישראלי מוכן לקבל טקסט רווי קללות, בלשון יום־יומית כל כך. במניפסט של מנחם פרי ומאיר ויזלטיר בפתח החוברת הראשונה של **סימן קריאה** (1972) מנוסחת משאלה לפרסם יצירות הכתובות בעברית שאינה גבוהה ואינה מליצית: 'שמחים אנו שהסתייע להביא בחוברת הראשונה סיפורים החורגים מדרך המלך הסלולה של הסיפורת המצויה. לא דומה קנז לא. ד. שפיר, ושונה משניהם חנוך לוין, אבל שלושתם חופשיים מן הסד העגנוני ורחוקים מגינוניו. [...] לשונם סיפורית־תכליתית, אין היא מיטגנת בשומן עצמה (אפילו במקום שהיא עשירה וקשה)'. לשון התרגום של יבין ודורון דיבורית אף יותר ממה שמתארים כאן פרי וויזלטיר. מדבריהם עולה שבראשית שנות השבעים נוצרה פתיחות רבה לספרות דיבורית ויש איזו כמיהה להפנות עורף ללשון גבוהה שלא לצורך.[30] אך כפי שארצה להראות, את המשאלה ללשון דיבורית הגשים באופן המובהק ביותר דווקא הסופר דן בן אמוץ, שלשונו הייתה שונה כל כך מהלשון הספרותית המוכרת עד שספריו נחשבו פופולריים ולא התקבלו כספרות עברית 'גבוהה'.[31]

ספרו של בן אמוץ, **לא שם זין**, היה למעשה גרסה מקומית של **התפסן בשדה השיפון** והושפע עמוקות הן מהסגנון הלשוני של התרגום של יבין ודורון מ־1954 והן מהתכנים ומהמבנה הרטורי של הרומן של סלינג'ר. לטענתי, ההתקבלות של התרגום בשנת 1975 התאפשרה בזכות הצלחתו של **לא שם זין**. זהו ספר חשוב, שלא נחקר די הצורך, ואעסוק בו כאן למרות ההסתייגות שלי מבן אמוץ על רקע יחסיו האסורים עם קטינות.[32] בזכות הצלחתו האדירה של הספר, שלא נחשב לספרות יפה אלא לספרות 'פופולרית', ומעמדו המרכזי של בן אמוץ בשנות השבעים, נעשה הולדן קולפילד בן בית בתרבות הישראלית. מדובר למעשה בסיפור התקבלות מעגלי: ההוצאות והקהל דחו את **אני, ניו־יורק וכל השאר**, אך הוא השפיע על בן אמוץ; בן אמוץ כתב בהשפעתו גרסה מקומית; התקבלות ספרו של בן אמוץ, שראה אור ב־1973, הכשירה את הקרקע להתקבלותו של התרגום המחודש ב־1975.

הרומן **לא שם זין** היה ככל הנראה הרומן הראשון שנכתב בעברית מדוברת ממש. נחום מוכיח כינה את בן אמוץ 'האיש שהפשיט לעברית את המחוך',[33] ורן יגיל טען שברומן זה

30 הכמיהה לכתיבה בלשון הדיבור התממשה בדרך אחרת (בהשפעת השפה הערבית, ולא האנגלית) גם בכתיבתו של סמי מיכאל למשל, שספרו **שווים ושווים יותר** יצא לאור ב־1974.

31 גרשון שקד, 'סגנונה של הסיפורת בשנות ה־40 וה־50: מן היד אל הפה – הסיכוי והתבדותו', **מחקרים בלשון**, ב-ג (תשמ"ז), עמ' 473-489. נורמות הספרות המתורגמת היו שמרניות ונוקשות אף יותר מן הנורמות של ספרות המקור, כמו שהראתה רינה בן־שחר, **הלשון בדראמה העברית**, הקיבוץ המאוחד ומכון פורטר לפואטיקה וסמיוטיקה, תל אביב 1996, עמ' 283.

32 בן אמוץ הורשע ב־1984 במעשה מגונה בקטינה בת 12. ראו: איה אורנשטיין, 'דן בן אמוץ לא הסתפק בעיסוי', **מעריב**, 11.6.1984, עמ' 12.

33 נחום מוכיח, 'האיש שהפשיט לעברית את המחוך', **הבמה**, 4.7.2012, https://tinyurl.com/mwpn37tm (אוחזר באוקטובר 2022).

'סופסוף נותן בן אמוץ גט כריתות לספרות העברית וללשון העברית התקנית, ובוחר בחיים הספרותיים האמיתיים והטבעיים שלו דרך השפה המדוברת'.[34] השימוש החדשני שלו בלשון שנחשבה נמוכה לא נתפס באותם ימים ספרותי וקיבל הכרה רק בשנות התשעים בזכות סופרים כגון אתגר קרת, עוזי וייל, אסף גברון (שגם תרגם את **9 סיפורים** של סלינג'ר) ואורלי קסטל־בלום.

דן בן אמוץ נמשך לספרו של סלינג'ר לא רק בגלל העניין שלו בלשון מדוברת,[35] אלא גם בגלל העניין שלו בתנועה האנטי־פסיכיאטרית. בשנים 1950-1951 שהה בן אמוץ בארצות הברית וגילם תפקיד קטן בסרטו הנודע של איליה קאזאן **חשמלית ושמה תשוקה** (1951), שהתבסס על המחזה הידוע מאת טנסי ויליאמס. הסרט מגולל את סיפורה של בלאנש דובואה, שבאה להתגורר בבית אחותה סטלה ובעלה סטנלי בניו אורלינס ולאחר שסטנלי אונס אותה היא מאושפזת בבית חולים פסיכיאטרי. טנסי ויליאמס כתב את המחזה בעקבות טיפולים פסיכיאטריים אכזריים (בכלל זה לובוטומיה) שעברה אחותו רוז,[36] והוא נחשב לאחד מנציגיה הבולטים של הספרות האנטי־פסיכיאטרית האמריקנית. בן אמוץ התעניין כאמור גם בצד האנטי־פסיכיאטרי של העלילה ומעיון בארכיון שלו במכון גנזים עולה שהעניין שלו בנושא נמשך עוד שנים רבות: בשנות השמונים הוא יזם את תרגומו של אחד מספרי המפתח בתחום, ספרו של תומס סאס (Szasz), *The Myth of Mental Illness*, 1961 ('המיתוס של מחלת הנפש').[37] בארכיונו של בן אמוץ מצוי מכתב שכתב לו סאס ב־14 באוקטובר 1983 ובו הוא מודה לו על העותק של ספרו (לא מצוין איזה) ושואל עד מתי הוא זקוק להקדמה לגרסה העברית של 'המיתוס של מחלות הנפש'.[38] אמנם בסופו של דבר הספר לא ראה אור בעברית, אבל אין ספק שבן אמוץ הוסיף להתעניין בנושא.

התפסן בשדה השיפון התפרסם לראשונה בשנת 1951, השנה שבה הופץ לראשונה סרטו של איליה קאזאן. באמצעות דמותו של הולדן טשטש הרומן, במובן עמוק יותר מהסרט, את קו הגבול שבין שפיות לשיגעון, שכן המאושפזים בספר אינם מתוארים כאנשים חולים אלא כאנשים שהתנהגותם חורגת מהנורמה והחברה משתמשת בצידוקים מדעיים כדי לתייג אותם כסוטים ולהצדיק את כליאתם. כמו פוקו, שמראה בספרו שהחברה האנושית השתמשה מאז ומעולם בשעירים לעזאזל כדי להגדיר 'נורמליות' של אחרים (בימי הביניים היו אלה המצורעים, ובעידן התבונה – המשוגעים), גם אצל סלינג'ר המשוגע משמש לסמן את גבול התבונה והסדר החברתי ולהצביע על דפוסים מסוימים של שימוש בכוח,

34 רן יגיל, 'לא שם זין על החברה הפטריוטית־בגרוש והמנוולת', **הארץ**, ספרים, 13.2.2018.

35 עניין שבא לידי ביטוי ב**מילון עולמי לעברית מדוברת** שהוציאו בן אמוץ ונתיבה בן־יהודה ב־1972.

36 Daniel Jacobs, 'Blanche, Stella, Tennessee and Rose: The Sibling Relationship in A Streetcar Named Desire', *The Psychoanalytic Study of the Child*, 61, 1 (2006), pp. 320-333

37 בשנת 1961 התפרסמו גם **על מאפייני המוסדות הטוטליים** מאת ארווינג גופמן ו**תולדות השיגעון בעידן התבונה** מאת מישל פוקו, הספרים הבולטים ביותר של התנועה האנטי־פסיכיאטרית.

38 ארכיון גנזים, פריט 1497/4.

הרחקה ונידוי. ספרו מראה שחברה שיש בה אשפוז פסיכיאטרי כפוי היא חברה פגומה מבחינה מוסרית ומושג החירות שלה מעוות ומערער את הדימוי של החברה האמריקנית – חברה הרואה את עצמה נאורה ודמוקרטית ומתיימרת להעמיד את הזכות לחירות במרכז הווייתה. כפי שגורסת התפיסה המרכזית בלימודי מוגבלות, מוגבלויות הן תוצר של נידוי חברתי ולא של לקות כלשהי שיש לסובייקט. הרטוריקה של **התפסן בשדה השיפון** טיפוסית לעיסוק בקו התפר בין לקות למוגבלות. גם הנושאים הללו השפיעו על **לא שם זין**, רומן אנטי־פסיכיאטרי ישראלי המבקר את המנגנונים המשפחתיים, החינוכיים והצבאיים ואת האופן שבו הם משרטטים את קו הגבול בין נורמליות לשיגעון.

אם כן, מטרתי היא לעמוד על המנגנונים הרטוריים הייחודיים המאפיינים את הרומן **התפסן בשדה השיפון**, השזורים לבלי הפרד בלשונו החד־פעמית, ועל הגרסה המקומית שאפשרה ללשונו של הולדן להיות לימים ללשונו של זרם מרכזי בספרות הישראלית. כפי שטוענת פסקל קזנובה, בתרבויות המרכז הסופרים הגדולים מוערכים פעמים רבות בשל החדשנות הצורנית של ספריהם, אבל במדינות השוליים הם מוערכים כיוון שהחדשנות הצורנית הזאת מאפשרת לסופרים המקומיים לבטא חתרנות פוליטית ולהשתחרר מכבלי המסורת הלאומית.[39] ואכן, בן אמוץ משתמש בצורת הרומן של סלינג'ר כדי לכתוב יצירות המשוחררות מהמסורת הלאומית הציונית ומהאידאולוגיה המיליטריסטית שלה. ההתנערות מהשפה הגבוהה של דור האבות הייתה שלב הכרחי בדרך. על ידי ניתוח לשוני השוואתי של הטקסטים אראה שייתכן כי בן אמוץ כתב את **לא שם זין** בהשפעת תרגומם של יבין ודורון, ולא של המקור באנגלית, ותרגום זה הוא שפתח לפניו אפשרויות חדשות של כתיבת סקאז בעברית.

הדיון בסלינג'ר ובבן אמוץ יחשוף שהרטוריקה האנטי־פסיכיאטרית, המאירה את הכבלים האידאולוגיים־חברתיים, היא שמאפשרת את השחרור הלשוני־סגנוני. אמנם השחרור הלשוני הוא תהליך הדרגתי, אך ניכר כי הרטוריקה האנטי־פסיכיאטרית הביאה אותו לשיא חדש הן בשנות החמישים של המאה ה־20 בארצות הברית הן בשנות השבעים בישראל.

על הרטוריקה האנטי־פסיכיאטרית של **התפסן בשדה השיפון**

כך נפתח הרומן באנגלית:

If you really want to hear about it, the first thing you'll probably want to know is where I was born, and what my lousy childhood was like, and how my parents were occupied and all before they had me, and all that David

39 פסקל קזנובה, 'היסטוריה עולמית של הספרות: עקרונות' (תרגמה ארזה טיר־אפלרויט), **אות**, 7 (2017), עמ' 233–263.

Copperfield kind of crap, but I don't feel like going into it, if you want to know the truth. In the first place, that stuff bores me, and in the second place, my parents would have about two hemorrhages apiece if I told anything pretty personal about them. They're quite touchy about anything like that, especially my father. They're nice and all--I'm not saying that--but they're also touchy as hell.[40]

כבר בפסקת הפתיחה המספר פונה בגוף שני לנמען כלשהו. לשאלה למי הוא פונה ניתנו שלוש תשובות עיקריות: היו שטענו שהוא פונה לפסיכולוג במוסד שהוא שוהה בו,[41] היו שטענו שהוא פונה למטופל אחר במוסד,[42] והיו שטענו שהוא פונה לקוראים.[43] התשובות לשאלה זו מכתיבות את הז'אנר של הרומן: משתי התשובות הראשונות משתמע שמדובר בטקסט וידויי[44] המייצג פעולה של דיבור; מן התשובה השלישית, לעומת זאת, משתמע שמדובר בייצוג של טקסט כתוב.

הרומן אינו מאפשר להכריע בשאלה זו ונראה שזו כוונתו. כך הוא מאפשר אינטרפלציה של הקוראים לעמדות סובייקט שונות.[45] השערתו של הולדן שמי שהוא פונה אליו ירצה לשמוע תחילה על הילדות שלו מחזקת את הטענה שהנמען שלו הוא פסיכולוג; האזכור של דיוויד קופרפילד, לעומת זאת, מחזק את הטענה שהוא פונה בכתב לקוראים, שציפיותיהם נובעות מהיכרות עם מוסכמות ספרותיות.

40 J. D. Salinger, *The Catcher in the Rye*, Penguin Books, New York 1951, p. 1

41 למשל חנה נוה, **סיפורת הווידוי: הז'אנר ובחינתו**, פפירוס, תל אביב 1988, עמ' 71.

42 Michael Cowan, 'Holden's Museum Pieces: Narrator and Nominal Audience in The Catcher in the Rye', in: Jack Salzman (ed.), *New Essays on The Catcher in the Rye*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 41

43 Donald P. Costello, 'Appendix B: The Language of The Catcher in the Rye', in: Henry A. Grunwald (ed.), *Salinger*, Harper Colophon Books, New York 1962, pp. 266-267

44 לטענת פיט אקסטלם, ז'אנר הווידוי בספרות צמח מתחום הדת ועבר תהליך של חילון. בעקבותיו טוענת חנה נוה כי לווידוי שני טיפוסים עיקריים: התוודות שהיא מחובותיו של אדם כלפי האינסטנציה הגבוהה שהוא כפוף למרותה והתוודות שהיא פעולה ספונטנית־וולנטרית של אדם הפותח את לבו כדי להתוודות לפני מי שהוא בחר בו להיות הנמען, בסיטואציה שבחר. הווידוי הספרותי, לדבריה, נמנה בדרך כלל עם הסוג השני. נוה גורסת שלווידוי יש תמיד נמען שמופיע בטקסט כחלק מהעולם הבדוי, והנמען הזה אינו הקורא ואיננו יכול להיות בשום אופן הקורא, כי המתוודה אינו מכיר כביכול באופי הפומבי והספרותי של וידויו. ראו: נוה, **סיפורת הווידוי**, עמ' 7-16; Pete Axthelm, *The Modern Confessional Novel*, Yale University Press, New Haven 1967, p. 7.

45 את מושג האינטרפלציה טבע אלתוסר ב־1969 לתיאור האופן שבו האידאולוגיה מכוננת את הסובייקט. המושג משלב בין האידאולוגיה המרקסיסטית לתפיסות פסיכואנליטיות לאקאניאניות בדבר מנגנוני ההזדהות ומנסה לבטא את הזיקה שבין מבנים נפשיים למנגנונים חברתיים. אינטרפלציה היא קריאה ש'מגייסת' פרטים ו'מתמירה' אותם לסובייקטים באמצעות פנייה של 'אחר' כלשהו. ראו: לואי אלתוסר, **על האידיאולוגיה** (תרגמה אריאלה אזולאי), רסלינג, תל אביב 2008.

כפילותה של הפנייה – הן לקוראות בטקסט הכתוב והן לפסיכולוג או למטופל אחר בטקסט הדבור – היא בסיס כוחו של הספר. הקוראות, שאינן יודעות במהלך הקריאה למי הולדן פונה, נדרשות להיעשות פסיכולוג וחבר – ובה בעת גם להישאר קוראות.[46] כבר בעמוד הראשון של הרומן מתחוור לנו שהולדן נמצא במוסד בשל מצבו הנפשי: 'אני רק אספר לכם על העניין עם השיגעון הזה, שקרה לי בערך בסביבות חג המולד האחרון, לפני שנהייתי חלוש כזה והייתי צריך לבוא הנה ולקחת את החיים בקלות'.[47] מיד לאחר מכן הוא מעלה את האפשרות שאחיו יבוא לקחת אותו משם, כי הוא נמצא די קרוב, בהוליווד, ומתברר לקוראים שהוא אינו יכול לצאת משם בכל עת שירצה.[48] עצם האשפוז בבית חולים לחולי נפש מעצים את המניפולציה על הקוראות. משפטים הפונים אל נמען בגוף שני, דוגמת "I'll just tell you about this madman stuff",[49] מעוררים את ההרגשה שהולדן שרוי במצוקה ופונה אלינו ישירות; והאפשרות שהוא מתוודה באוזני פסיכולוג או פסיכואנליטיקאי קוראת לנו לאמץ עמדה טיפולית, סמכותית ואומניפוטנטית. פוקו טוען שפרויד העצים אצל האישיות המטפלת את סגולות עושה הנפלאות ו'הכין מעמד אלוהי־כמעט לכל־יכולותה'.[50] **התפסן בשדה השיפון** מעניק סמכות כזאת לעמדת הסובייקט שמאיישת הקוראת ומשנה בכך את יחסי הכוח השוררים בדרך כלל בין מחבר לקורא והופך אותם ליחסים הדדיים יותר. הקוראת מציבה את המחבר כסובייקט אבסולוטי העומד מאחורי היצירה, ודמות המחבר מצִדה מציבה את הקוראת כסובייקט אבסולוטי שבכוחו לגאול את המספר – נציגו – מייסוריו.

לפנייה בגוף שני יש יסוד פרדוקסלי. מצד אחד היא יוצרת מעין אינטימיות בין המוען לנמען מכיוון שהיא אינה מוסרת רק תוכן אלא נעשית חוויה בעולם. ברגע שפונים אלינו אנחנו נעשות חלק ממעגל תקשורת ואפקט זה מחיה אותנו. ובניסוחה של ברברה

46 אני פונה לקוראים בלשון נקבה לא משום שהטקסט פונה ספציפית לנשים, אלא כי אני ממשיגה את עמדת הקריאה המזדהה עם הנמענות והנמענים, ולא עם גיבור הסיפור, כעמדת קריאה נשית. שלא כמו הפרשנויות המוכרות של המושגים 'קריאה נשית' ו'קריאה פמיניסטית', המבוססות על המושג 'קריאה מתנגדת' שטבעה ג'ודית פטרלי והן קשורות במָכוונות נגד האידאולוגיה של הטקסט, הפרשנות שאני מציעה היא פרשנות נרטולוגית למגדור עמדת הקריאה. קריאה נשית בעיניי היא קריאה המנכסת את העמדה התרבותית המוצעת לנשים כנמענות של סיפורים – ולא כגיבורות שלהם. ניכוס עמדה זו פותח אפשרויות קריאה חדשות, המניחות הזדהות עם הנמענות והנמענים הבדויים והממשיים של טקסטים, כאפשרות של כינון (ופירוק) סובייקטיביות. ראו: חן אדלסבורג, **אל הקוראת: נמענות ומגדר בספרות העברית**, מאגנס, ירושלים (בדפוס).

47 סלינג'ר, **אני, ניו־יורק וכל השאר**, עמ' 7.

48 הולדן נמצא כנראה בבית חולים בקליפורניה, כלומר הוא לא רק הוגלה מחייו בניו יורק ונכלא במוסד סגור, אלא גם נשלח לחוף המערבי, הכי רחוק שאפשר. המרחק המוגזם הזה – הרי יש כמובן בתי חולים בניו יורק – מעיד על גודל ה'פשע' שלו ורומז ש'גלות' זו היא עונש ולא רק אמצעי שיקום. נוסף על כך מדובר גם בהגשמה אירונית של הפנטזיה שלו לתפוס טרמפים ולהגיע למערב כדי לפרוש מהחברה שבקרבה גדל.

49 Salinger, *The Catcher in the Rye*, p. 1

50 מישל פוקו, **תולדות השיגעון בעידן התבונה** (תרגם אהרן אמיר), כתר, ירושלים [1961] 2009, עמ' 205.

ג'ונסון: 'הנטייה המהותית של השפה להפיח רוח חיים בכל דבר שהיא פונה אליו'.[51] מצד אחר, כשמדובר בטקסטים אין אפשרות להגיב במעגל התקשורת שבו נעשית הפנייה. אי־האפשרות להגיב יכולה להסביר את הצורך של רבים מקוראי הספר ליצור קשר עם המחבר, סלינג'ר. בעת הקריאה הם הרגישו שהוא פונה אליהם אישית ולכן התעורר בהם צורך להגיב. סלינג'ר לא רק קיבל המוני מכתבים – הקוראים אף באו בלי הרף לביתו. הביקורים היו תכופים כל כך עד שב־1953 עזב את ביתו בניו יורק והתבודד בעיירה קורניש שבניו המפשייר. הולדן עצמו הגדיר ספר טוב כספר שגורם לך לשאוף לקיים מערכת יחסים אישית עם הסופר: 'מה שמלהיב אותי באמת זה ספר שכשאתה גומר אותו, היית רוצה שהמחבר שכתב אותו יהיה חבר עצום שלך ושתוכל לתת לו צלצול בכל פעם שמתחשק לך'.[52] במילים שהוא שם בפי גיבורו מעודד סלינג'ר את קוראיו לנהוג כמותו.

בעצם ההצבה של הקוראת בעמדת הפסיכולוג־המאזין היא עוברת אינטרפלציה הגורמת לה לקרוא את הטקסט מתוך ציפייה למצוא בגיבור פתולוגיה, טראומה, הנמקה פסיכולוגית לאשפוזו. אך ככל שעלילת הרומן מתקדמת ואנחנו מתוודעות להולדן, ההזדהות שלנו עמו גוברת ומתעורר בנו ספק אם אשפוזו מוצדק. אמנם הולדן נתפס סובייקט טראומטי מעצם מיקומו בבית חולים, אך דיבורו המיוצג בטקסט אינו מעיד על טראומה ואינו מושתק או משובש. הסיפור נעדר הפגן טקסטואלי[53] של מחלת נפש, והקוראות המנסות להמשיך לאייש את עמדת הפסיכואנליטיקאי או הפסיכולוג אינן מצליחות להבין מדוע הוא מזוהה כחולה. נראה שככל שהולדן מתקדם בסיפורו כך הוא נעשה חי יותר.

מכיוון שעמדת המטפל אינה מתאפשרת, אנחנו נדחפות להזדהות עם הולדן ועם עמדת המאושפז. ובסיום הרומן אכן מתברר שהולדן אינו פונה ככל הנראה לדמות מטפלת. הוא אומר: 'הרבה אנשים, וביחוד הברנש, הפסיכואנליטיקאי הזה, שישנו פה שואלים אותי כל הזמן אם אני אהיה שקדן כשאחזור לבית הספר בספטמבר הבא'.[54] מכיוון שהולדן מספר על הפסיכואנליטיקאי שלו, מתברר לנו שלא אליו הוא מדבר, אלא כנראה אל מטופל אחר. אט־אט ובלי משים אנחנו עוברות מאיש עמדת המאשפז לאיש עמדת המאושפז ופתאום אנחנו מוצאות את עצמנו שותפות לחדרו של הולדן במוסד. מתברר כי נושלנו מעמדת

51 Barbara Johnson, 'Apostrophe, Animation and Abortion', in: Robyn Warhol-Down and Diane Price Herndl (eds.), *Feminism Redux: An Anthology of Literary Theory and Criticism*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2009, pp. 206-219

52 סלינג'ר, **אני, ניו־יורק וכל השאר**, עמ' 25.

53 קתי קרות' (Caruth), בספרה *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History* ('חוויה ללא דורש: טראומה, נרטיב והיסטוריה') שראה אור ב־1996, טוענת שלטראומה לשון משלה, המאופיינת בפרפורמטיביות. מיכאל גלוזמן טבע בעקבותיה את המונח 'הפגן טקסטואלי', שמשמעותו 'התמרה והטמרה של התוכן הטראומטי בסוגים שונים של שיבוש צורני ובהם צורות קיצון של עודפות, חזרה, השמטה ומחיקה'. ראו: מיכאל גלוזמן, **שירת הטבועים: המלנכוליה של הריבונות בשירת שנות החמישים והשישים**, אוניברסיטת חיפה וידיעות אחרונות, חיפה ותל אביב 2018.

54 סלינג'ר, **אני, ניו־יורק וכל השאר**, עמ' 237.

הכוח הפריווילגית (הפסיכואנליטיקאי, הכולא) ואנחנו מצויות במצב של היעדר כוח (כמו חולה הנפש, הכלוא). בשלב זה ייתכן שזיהוי הפתולוגיה יותק מהסובייקט, הולדן, לחברה שמחוץ לבית החולים, שכלאה אותו במוסד. הקוראות יכולות לפרש את הסדר החברתי הכולא אותן ואת הולדן ומגדיר את שניהם כחולים כסדר שעושה פתולוגיזציה לפרטים שמתנגדים לו וכך מסתיר את העובדה שהוא עצמו פתולוגי.[55]

השינוי במעמד הקוראת עלול לנשל אותנו מכוחנו ולהבהיר לנו שעד עכשיו קראנו מנקודת מבט שגויה. אך בשלב הזה ההזדהות עם הגוף השני הפונה אלינו לאורך הרומן יציבה וחזקה כל כך עד שאפשר שנעדיף להמשיך להזדהות עמו ונשנה את העמדה האידאולוגית שלנו. במקום להמשיך להחזיק בעמדה הסמכותית של הפסיכואנליטיקאי ולהבין שהולדן אינו מדבר אלינו, קל לנו יותר **לשנות את עמדת הסובייקט שלנו למטופל אחר במוסד ולוותר על כוחנו, ובלבד שנוכל להמשיך להזדהות עם עמדת הנמען של הגוף השני**. לזה אני רוצה לקרוא 'אינטרפלציה משקמת':[56] הרגע שבו ההזדהות עם הגוף השני יציבה כל כך עד שאנחנו בוחרות להשלים עם השינוי הפתאומי בזהות שלנו כנמענות ומתאימות למטרה זו את העמדות האידאולוגיות שלנו. את הפתולוגיה שניסינו למצוא אצל הולדן אנחנו מוצאות עכשיו בסדר החברתי שכלא אותו, וכלא אותנו אתו יחד.

אני מכנה את הטכניקה הזאת 'אינטרפלציה משקמת' מכיוון שיש כאן אפשרות של אינטרפלציה מתמשכת לקריאה מתוך הזדהות עם תפקיד מסוים, ורק בסיום חל שינוי שעלול לייצר אצלנו משבר זהות: עד עכשיו קראנו מתוך הזדהות עם עמדה מסוימת ופתאום גילינו שהיא שגויה. אבל במקום להשתהות ברגע הזה ולחוות את המשבריות שלו אנחנו יכולות להחליף את עמדת הסובייקט ואת האידאולוגיה המתחייבת ממנה וכך לשמור על יכולתנו לשמש כנמענות מתאימות. זה רגע קצר מאוד בקריאה, שאפשר בנקל להחמיץ, אבל הוא מדגים את הכוח ואת היציבות של כינויי הגוף בהשוואה לאלו של העמדות האידאולוגיות.

האינטרפלציה שלנו לעמדת המאשפז, נישולנו מכוחו וההסבה לעמדת המאושפז – תהליך זה חושף את השרירותיות של מנגנוני הכוח המאפשרים או המונעים את חירותו של האדם. אותו אדם יכול להיות לסירוגין בעמדת כוח או בעמדת נחיתות, חופשי או כלוא, משוגע או שפוי – ואין לו שליטה על כך. חילופי העמדות אינם תלויים באישיותו, בכישרונו או ברצונו אלא במנגנונים חזקים ממנו, ובהם הממסד הפסיכיאטרי. והללו יכולים לשנות את מצבו ואת מידת חירותו בכל רגע נתון.[57]

55 אירוע שיש בו כדי לחזק את הקריאה הגורסת שהסביבה היא החולה, ולא הולדן, התרחש כשריינולד גרוס, בעל הוצאת הספרים השנייה שסירבה להוציא לאור את **התפסן בשדה השיפון**, שאל את סלינג'ר אם הולדן משוגע. בתגובה יצא סלינג'ר מהחדר, התקשר לסוכנת שלו ואמר: 'תחלצי אותי מהוצאת הספרים הזאת, הם חושבים שהולדן משוגע', ראו: Shield and Salerno, *Salinger*, p. 250.

56 Chen Edelsburg, 'Restorative and Traumatic Interpellations: The Second-Person Address in Salinger's Works', *Journal of Narrative Theory*, 51, 1 (2021), pp. 26-53

57 תנועה זו של נישול הקוראת מכוחה חושפת גם את האשליה בכוחו של הפסיכואנליטיקאי. היא מטרימה את התהליך שיעבור על הפסיכואנליזה כשלושים שנה אחר כך, כשהתפיסה המסורתית

סלינג'ר עומד במדויק על החסרונות הבולטים של הממסד הפסיכיאטרי ושל הפסיכואנליזה בתקופתו, שהיו אז בשיא הפופולריות שלהם. ניית'ן הייל ייחס את הפופולריות של הפסיכואנליזה מיד לאחר מלחמת העולם השנייה (1945-1965) לניסיון לשמר את מיתוס הגבורה של החיילים שחזרו מהמלחמה. לדבריו, באותן שנים הוצפה התקשורת בראיונות עם חיילים אמיצים שסיפרו כיצד ניסו להציל את חבריהם ממוות וכיצד הקשה עליהם כישלונם להמשיך בחייהם. בעיתונות פורסמו תיאורי מקרה רבים של טיפולים בטראומות קרב והוסיפו הילה של הרואיות גם לפסיכואנליטיקאים, ש'הצילו' את החיילים מקשייהם. בשנים אלו ראו אור תרגומים חדשים לכתביו של פרויד, ספרים רבים המפרשים את כתביו וביוגרפיה מקיפה שלו.[58]

השאיפה לקונפורמיות שאפיינה את ארצות הברית בשנות החמישים לא פסחה על התאוריות הפסיכואנליטיות. אפילו בתרגומיו של פרויד לאנגלית ניכרים ניסיונות לעשות את תורתו למדעית יותר – מן התרגום הושמטו מילים וביטויים אמוטיביים וכישרון הכתיבה של פרויד טושטש.[59] אין זה מקרה שבאותן שנים הייתה התאוריה הפסיכואנליטית הדומיננטית ביותר התאוריה של היינץ הרטמן, שנודע לימים כאבי פסיכולוגיית האני. התאוריה של הרטמן נחשבת שמרנית. הרטמן, בעקבות דארווין, טען כי בני האדם, כמו כל האורגניזמים, מעוצבים מטבעם להתאים לסביבתם, גם כשהדברים אמורים בעצמי הפסיכולוגי שלהם. לכן התמקד מחקרו בהתפתחות מסתגלת לא קונפליקטואלית.[60] נראה שטענתו של פוקו כי הפסיכולוגיה ממשיכה את דרכה של הכנסייה ושולטת כמוה בשדות השיח, ובאוכלוסייה עצמה,[61] הגיעה לשיא

של הפסיכואנליטיקאים בעניין ידיעתם המוחלטת והאובייקטיבית – התפיסה של פרויד וממשיכיו – תוחלף בתפיסה אינטר־סובייקטיבית המביאה בחשבון את מגבלותיו של המטפל. מי שבאופן מסורתי תפס עצמו 'סובייקט שיודע' נושל מכוחו בעידן שבו תפיסת המציאות והאמת הן יחסיות.

58 Nathan G. Hale, *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States: Freud and the Americans, 1917-1985*, Oxford University Press, New York 1995; Otto Kernberg, 'Psychoanalysis in America' (Interview held by Sergio Benvenuto and Raffaele Siniscalco in July 1996 at Prof. Kernberg's office at Cornell University, for the Multi-Media Encyclopaedia of Philosophical Sciences by RAI [Italian Radio Television], Retrieved from *The European Journal of Psychoanalysis*, October 2022). למרות הפופולריות הרבה של הפסיכואנליזה ושל הפסיכיאטריה בשנים אלו, כשסלינג'ר אשפז את עצמו לאחר המלחמה הוא פנה לבית חולים פרטי ולא לבית חולים צבאי. במכתב להמינגוויי הסביר שחשש שאם ישוחרר מהצבא על רקע נפשי והדבר ייוודע לקהל הקוראים תיפגע התקבלותו של **התפסן בשדה השיפון** כשהספר יראה אור, ראו: Shields and Salerno, *Salinger*, p. 171.

59 Frank H. Brull, 'A Reconsideration of Some Translations of Sigmund Freud', *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*, 12, 3 (1975), p. 273

60 סטיבן א' מיטשל ומרגרט ג' בלאק, **פרויד ומעבר לו: תולדות החשיבה הפסיכואנליטית המודרנית** (תרגם עמית פכלר), תולעת ספרים, תל אביב [1995] 2006, עמ' 87-88.

61 מישל פוקו, **תולדות המיניות, I: הרצון לדעת** (תרגם גבריאל אש), הקיבוץ המאוחד, תל אביב [1976] 1996.

מימושה באקלים הקונפורמי של שנות החמישים, שבו הפסיכולוגים הם ששמרו על הקונפורמיזם של האמריקנים.

גם הפסיכיאטריה הייתה בשיא הפופולריות שלה באקלים קונפורמי זה. בתי חולים פסיכיאטריים פעלו בארצות הברית מתחילת המאה ה־19, בעיקר באזור ניו אינגלנד, אך השימוש בהם הלך והתרחב עד שבשנות החמישים של המאה ה־20 הוא הגיע לשיא – ב־1953 שהו בהם כ־600 אלף מאושפזים. באותה תקופה לא הייתה הבחנה בין אשפוז אלקטיבי לאשפוז כפוי, שכן כל האשפוזים היו בכפייה. ההחלטה על אשפוז הייתה נתונה אך ורק בידי הצוות הרפואי, אך מכיוון שרוב המוסדות היו פרטיים יכלו משפחות 'לקנות' את אשפוזו של קרוב משפחה שהם רצו להיפטר ממנו. מטרת האשפוזים הייתה לשלוט במטופלים ולא בהכרח לטפל בהם. באמצע שנות החמישים הומצאו תרופות שערערו את ההנחה שהאשפוז הכרחי לטיפול במחלות נפש וב־1963 החלו לשחרר את החולים לחיים בקהילה. מוסדות רבים נסגרו ומספר המאושפזים צנח מ־600 אלף בשנות החמישים ל־30 אלף בשנות התשעים.[62]

ספרו של סלינג'ר יוצא במובהק נגד הדרישה לקונפורמיות ועוסק כולו בניסיונות התנגדות למנגנוני הכוח הסמויים והגלויים. הספר מתאר יומיים בחייו של הולדן, שבהם הצליח לברוח משליטתם של מנגנוני הפיקוח של הממסד הפסיכיאטרי, של הממסד הפסיכולוגי ושל הממסד החינוכי (הפנימייה).[63] מסעו של הולדן, שעיקרו התנגדות יום־יומית לסדר החברתי, מוציא גם את קוראיו למעין מסע כזה. הביקורת עמדה על המשיכה שעוררה מרדנותו האדולסצנטית של הולדן נגד הממסד הדכאני. אחד האמצעים הרטוריים שנקט סלינג'ר כדי לעורר מרדנות גם בקרב הקוראות היה הדיבור בגוף שני. הפנייה לקוראים מייצרת, באמצעות אינטרפלציה, תנועה בין עמדות סובייקט שונות והם עוברים מעמדת כוח (הכולא) לעמדה נטולת כוח (הכלוא), שמותחת ביקורת על הסדר החברתי ומוסדותיו. הטלטלה בזהותן של הקוראות היא רבת־עוצמה והיא בעיניי אחד הכלים הרטוריים הייחודיים שבאמצעותם חולל סלינג'ר את התגובה החריגה לרומן שכתב.

תרגום הרומן לעברית

מניתוח הרטוריקה של **התפסן בשדה השיפון** עולה הקושי לתרגמו לעברית. לשון הרומן היא דיבורית, מלאה קללות וסלנג, אך כפי שהראו רחל ויסברוד וגדעון טורי, היה קשה

62 Megan Testa and Sara G. West, 'Civil Commitment in the United States', *Psychiatry* (Edgmont), 7, 10 (2010), pp. 30-40

63 פוקו טוען שהמשמוע דורש הסגר ומציג את הפנימייה כאחד המודלים המרכזיים שלו, ראו: מישל פוקו, **לפקח ולהעניש: הולדת בית הסוהר** (תרגמה דניאלה יואל), רסלינג, תל אביב [1975] 2015, עמ' 177. גם **התפסן בשדה השיפון** מציג את הפנימייה כמוסד ממשמע המשתמש בהסגר כדי לכפות משמעת על תלמידיו. הולדן מוצא דרך לברוח מההסגר והמשמוע, אך בריחתו מובילה אותו עד מהרה להסגר מסוג אחר.

במיוחד באותן שנים לייצג לשון דיבור בשל היותה של העברית שפה צעירה. נוסף על כך, בעברית קשה לדמות לשון דיבור מכיוון שבהיעדר אמצעים פרה־מילוליים מתקבל טקסט לא נהיר.[64] גם לנורמות הסגנוניות המקובלות בספרות המקור בתקופה מסוימת יש השפעה על נורמות התרגום. כפי שהראתה רינה בן־שחר, לפחות עד אמצע שנות השבעים של המאה ה־20 ניכרה בתרגומים לעברית העדפה של עברית כתובה על־תקנית ולא ניתן בהם ייצוג ללשון הדיבור.[65] לעתים קרובות העדיפו מתרגמים לייצג את לשון הדיבור באמצעות מבעים מלאכותיים או יסודות מומצאים ועקפו את לשון הדיבור הישראלית.[66] על פי הנורמה הרווחת, לא ניתן בתרגום מקום גם לרכיב הפונטי של לשון הדיבור.[67] על רקע הנורמות האלה העמיד תרגום הרומן של סלינג'ר ב־1954 אתגר מיוחד.

תרגום הגוף השני הכלילתי (אינקלוסיבי) האנגלי you מעורר קושי נוסף. העברית מחייבת את המתרגם או המתרגמת לבחור בין לשון רבים ללשון יחיד ובין לשון זכר ללשון נקבה. במקרה זה כל הכרעת תרגום היא הכרעה פרשנית הרת גורל. יבין ודורון בחרו לנקוט גוף שני רבים:

> אם אתם באמת רוצים לשמוע על כל העניין הזה, אז מה שתרצו לדעת בהתחלה, זה איפה נולדתי ואיך הילדות המחורבנת שלי עברה ומה שעשו ההורים שלי לפני שנולדתי וכל השאר – כל הזבל הזה מהמין של 'דיויד קופרפילד', אבל לא מתחשק לי להתחיל בכל זה, אם אתם רוצים לדעת את האמת. ראשית כל, כל העניינים האלה כבר נמאסו עלי כמו צנון, ושנית כל, אם אני אספר משהו די אישי על ההורים שלי הם יחטפו כל אחד מהם שבץ לחוד. הם נורא רגישים לעניינים שכאלה ואבא שלי ביחוד. הם נחמדים וכל השאר – אני לא אומר שלא – אבל הם רגישים נורא.[68]

הבחירה בגוף שני רבים (שנשמרה גם בתרגום המאוחר) היא בעיניי הכרעה פרשנית שגויה, הנוטלת את העוקץ מהתחבולה הרטורית המרכזית ברומן. התרגום ללשון רבים,

64 ויסברוד כוללת באמצעים הפרה־מילוליים את הרמת הקול והנמכתו, שינויים בנעימת הקול ושימוש בשפת גוף. ראו: ויסברוד, **לא על המילה לבדה**, עמ' 65-68; וראו גם: גדעון טורי, 'תרגום שקול או "תרגום שפוי": על העברית המדוברת כלשון לתרגום ספרותי', **סימן קריאה**, 3-4 (1974), עמ' 366-371.

65 רינה בן־שחר, **לשון סופרים ולשון הספרות**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2019, עמ' 26-27. עוד אומרת בן־שחר שהיעדר מודעות פרגמטית וגישה נורמטיבית ללשון החריפו את בעיית התרגום לעברית, ראו: שם, עמ' 399. ניצה בן־ארי מכנה את נורמות התרגום המגביהות שהיו נהוגות בתרגום גם אחרי כניסת לשון הדיבור לספרות המקור 'תרגומית'. ראו: ניצה בן־ארי, '"תרגומית" או עברית של תרגומים', בתוך: זיוה פורת (עורכת), **אדרת לבנימין: ספר היובל לבנימין הרשב**, א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999, עמ' 292-304.

66 רינה בן־שחר, 'בעיית תרגומם של מילות פנייה, קללות, קריאות וקשרים ריקים כפי שהיא משתקפת במחזות שתורגמו לעברית מאנגלית ומצרפתית', **במה**, 108 (1987), עמ' 52.

67 הנ"ל, 'לשאלת העיצוב הפונטי של לשון הדיבור בספרות העברית החדשה', בתוך: משה גושן־גוטשיין, שלמה מורג ושמחה קוגוט (עורכים), **שי לחיים רבין: אסופת מחקרי לשון**, אקדמון והקיבוץ המאוחד, ירושלים ובני ברק 1990, עמ' 25-53.

68 סלינג'ר, **אני, ניו־יורק וכל השאר**, עמ' 7, ההדגשה במקור.

שנועד לייצר אינקלוסיביות יחסית, כלומר לכלול נשים, מוביל לפרשנות רדוקטיבית שלו: במקום לדמיין את עצמי הן כפסיכולוגית או פסיכיאטרית של הולדן, שאליה הוא פונה בסיטואציה האינטימית של חדר טיפול (אפשרות שבמקור האנגלי עולה כבר בראשית הקריאה), והן כקוראת של הטקסט הכתוב שלו, התרגום העברי מאפשר לי לדמיין את עצמי רק כחלק מקהל קוראים (בעיקר גברים כמובן, כי 'אתם' הוא גוף שני זכר). כלומר האפשרות האינטימית יותר של שיחה 'אחד על אחד' נעלמת. יתר על כן, הפנייה בלשון רבים אף מקדמת את הפרשנות הרואה בדבריו של הולדן טקסט כתוב, ולא מדובר. אמנם נראה שתרגום זה סלל את הדרך לייצוגה של לשון הדיבור בספרות העברית, אבל הכרעת תרגום זו – נוסף על נורמות התרגום של התקופה – מנעה ממנו להיות דיבורי ממש.

ב־2006 השוותה אורלי פוקס בעבודה סמינריונית בין התרגום המוקדם לתרגום המאוחר. עיקרי ממצאיה: בתרגום המוקדם יש שימוש יתר בלשון פיגורטיבית (בהשוואה למקור) ובתרגום המאוחר יש שימוש חסר (בהשוואה למקור), כנראה כדי להתקרב ללשון הדיבור; בתרגום המוקדם תורגמו רק 53 אחוזים מן הקללות ובתרגום המאוחר 33 אחוזים בלבד; בשני התרגומים ניכרה נטייה להגבהה סגנונית בדיאלוגים,[69] שאפיינה כאמור את התרגומים לעברית בשתי התקופות.[70]

קובי מידן, שתרגם את ספרו האחרון של סלינג'ר לעברית (2006), טען בריאיון שהגיע הזמן לתרגם שוב את **התפסן בשדה השיפון**: 'בעיקר בגלל שהעשייה הלשונית של סלינג'ר מאוד רגישה לשינויים. למשל, כשהוא נוגע בסלנג, שזה הדבר שהכי משתנה בתוך השפה'.[71] מידן לא נדרש לאובדן התחבולות הרטוריות בתרגום העברי, אבל כשהוא עצמו נאלץ להכריע בתרגום **הגביהו את קורת הגג, נגרים** כיצד לתרגם את הפנייה you הוא הכריע לטובת גוף שני יחיד וכך שמר על האינטימית בין המוען לנמען.

אך למרות הקשיים והחסרונות של התרגום, יבין ודורון הצליחו למסור את קולו הייחודי של הולדן גם בעברית. הם הקפידו למסור יסודות לא־רפרנציאליים של הלשון, כגון 'כזה', 'ככה' ועוד, שלדברי רינה בן־שחר הם יסוד חשוב בתרגום לשון מדוברת.[72] גם התחביר בתרגום נאמן ברובו לתחביר החזרתי המאפיין את הטקסט בלשון המקור ומעביר את החוויה הספונטנית של לשון דיבור, שניכרת בריתמוס מתנגן ורציף שניתן לחוש אותו ולהתרגל אליו. לצד שילוב מילות סלנג שחוזרות על עצמן הופך קולו של הולדן בעברית לקול מובחן וייחודי, גם אם מלאכותי משהו.

69 אורלי פוקס, 'השוואות נורמות תרגום בשנות ה־50' ובשנות ה־80' על פי שתי המהדורות של הספר "התפסן בשדה השיפון"', עבודה סמינריונית בהנחיית פרופ' מרים שלזינגר, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2006.

70 בן־שחר, 'בעיית תרגומם של מילות פנייה, קללות, קריאות וקשרים ריקים'.

71 מאיה פלדמן, 'הגביהו את רמת הטקסט [ריאיון עם קובי מידן]', **Ynet**, 20.10.2006 (אוחזר באוקטובר 2022).

72 רינה בן־שחר, 'תפיסת המילה במרכז והשפעתה על התרגום הספרותי', בתוך: הנ"ל וגדעון טורי (עורכים), **העברית שפה חיה**, ג, הקיבוץ המאוחד והמכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, בני ברק ורמת אביב 2003, עמ' 51-66.

כאמור, כשהושמע הקול הזה ב־1954 הוא לא התקבל. אך כעבור עשרים שנה, בעקבות התחזקות השפעות התרבות האמריקנית על התרבות הישראלית ובעקבות שינויים אידאולוגיים, הוא היה לקול דומיננטי ביותר. אני סבורה שהחוליה שאפשרה זאת הייתה ספרו של דן בן אמוץ.

לא שם זין כגרסה מקומית לרומן של סלינג'ר

ספרו של בן אמוץ **לא שם זין** נכתב ב־1971-1972 ויצא לאור בינואר 1973, בזמן של שינוי אידאולוגי עמוק[73] הדומה בחשיבותו לנקודת המפנה בתרבות האמריקנית שבה יצא לאור **התפסן בשדה השיפון**. לדברי דן אלבו, מלחמת ההתשה הצמיחה שלושה אירועי מחאה חשובים בעורף: מכתב השמיניסטים מ־1970, שבו הסתייגו הכותבים מכיבוש השטחים ומהימנעות הממשלה ממהלכים פעילים שיובילו לסיום המלחמה; המחזה **מלכת אמבטיה** מאת חנוך לוין, שהוצג לראשונה ב־1970 ומתח ביקורת על אטימות הלב של הממשלה לנוכח מחיר הדמים של מדיניותה; ו**לא שם זין**, שהשתלח ישירות במפעל ההתנחלויות בגדה המערבית ובמפעל הציוני בכלל, שאיבד לדעת בן אמוץ את צדקתו המוסרית. הרומן עורר סערה והיו שקראו לצנזר אותו (כך קרה גם ל**מלכת אמבטיה**), אך נשמעו גם קולות אוהדים. אלבו טוען ששלושת אירועי המחאה האלה הניחו את היסודות למחאה הגורפת והמקיפה נגד ממשלת גולדה מאיר לאחר מלחמת יום הכיפורים.[74]

ראובן קריץ תיאר את נקודת המפנה האידאולוגית ב**לא שם זין** במונחים דוריים, כתוצר של פנייה של הדור הצעיר נגד הערכים והלשון של דור האבות:

> זה ספרו העצוב ביותר של דב"א: הידרדרותו של רפאל לוין מבוגר שמינית וצנחן לנכה צה"ל וחולה־רוח, הינתקות אמו והסתאבותם של אביו ואחיו. [...] שם הספר מפורש ב'מילון עולמי לעברית מדוברת' כניב המביע 'אדישות מופגנת, משפילה' ומבטא את דעתו של רפי הגיבור ושל הנוער בכללותו על הערכים והשפה של ההורים. עולם האב והמימסד מוצג כאטום ומתחסד. אגב, רפי אומר לרוב 'אישהו' במקום 'איזשהו' ובכך מממס את שם הספר: הוא לא שם את האות זין. רפי אוהב את הצבא וחש השתייכות, אך הסתייגותו מפיצוץ בתים ערביים מביאה אותו לתחושת שאט נפש מהמימסד, ממנהיגיו ומהתומכים בהם. המסר: רפי ונירה מסמלים את 'ישראל היפה' ומה שקרה להם יקרה לישראל.[75]

73 מירון, **אם לא תהיה ירושלים**, עמ' 9-92.

74 דן אלבו, 'הספר "לא שם זין" מציב את חופש הביטוי בציניות בוטה ומשחררת', **המסדרון**, 10 (2019), עמ' 14-16. על האירועים האלה אפשר להוסיף את תנועת הפנתרים השחורים, שהוקמה ב־1971 ושינתה גם היא את מערך הכוחות החברתי והאידאולוגי.

75 ראובן קריץ, 'מנפץ המוסכמות', **ידיעות אחרונות**, 27.10.1989, עמ' 23, 27.

הפער הדורי שקריץ מתאר, העומד במרכז הרומן,[76] בא לידי ביטוי לא רק בתפיסות העולם והלשון השונות,[77] אלא גם ביחס לגוף (הגברי). אחד היסודות המתריסים ביותר ברומן הוא נכותו הפיזית של הגיבור, החוזר מהמלחמה משותק בחצי גופו התחתון. בהתאם לטענתם של חוקרי המוגבלות דייוויד מיטשל ושרון סניידר, המוגבלות משמשת ברומן בתפקיד כפול – הן כפרותזה עלילתית, שכן המוגבלות קוראת תיגר על 'הנורמליות' ולכן מניעה את העלילה, והן כמטפורה, תגובה להידרדרותה המוסרית של מדינת ישראל ולרוחה השבורה.[78] הרומן משתמש בנכות הפיזית כדי לתאר את האבסורד בתפיסה 'טוב למות בעד ארצנו'. רפי הגיבור טוען כי 'חייל טוב, חייל נאמן לעמו ולמולדתו, צריך לחזור הביתה בריא, או להיהרג בשדה הקרב. חייל פצוע, נכה, משותק, – רק מסבך את החיים לכולם... מוות – כן! נכות – לא!'.[79] מתוך מחאה על האדרת המוות והרחקת הנכות רפי אוסף באובססיביות תמונות של נכים. הוא מבקש לכפות את אי־הנעימות ואת המבוכה שמעוררות התמונות הללו על הסובבים אותו ועל הקוראים גם יחד. ההתעקשות על ייצוגים פיזיים של גופים חסרים ופצועים מחזירה לגוף את איכותו המטריאלית – חומר גשמי סורר המתנגד למעשה הפרשנות – ומותירה אותנו חסרי אונים מול הדימוי הגולמי, העירום. רפי אף קושר בין נכותו ובין לשונו הייחודית והגולמית (שאף היא מעוררת מבוכה בקרב הקוראים): 'אפילו השפה שלי השתנתה. עם הרגליים איבדתי בבת אחת את מחצית המילון'.[80]

שלא כמו אלבו, ששם במרכז קריאתו ברומן את מלחמת ההתשה, ישראל זמיר טוען כי 'רפי לוין אינו קורבן של מלחמת ההתשה דווקא. הוא הותש עוד קודם לכן בבית הספר, בגימנסיה, ובכל המסגרות האחרות בהן הלעיטוהו בערכיה החזוניים והציוניים של מדינת היהודים'.[81] פרשנות זו מקרבת את הטקסט לרומן של סלינג'ר, שמותח ביקורת על מוסדות ה'חינוך' ועל המוסר הקלוקל שלהם (הולדן חווה למשל שלל הטרדות מיניות בבית הספר ואף צופה בנער אחר שמתאבד בעקבות התעללות מינית). עם זאת, אני סבורה שבן אמוץ

76 ראו גם: דן הורוביץ, **תכלת ואבק: דור תש"ח – דיוקן עצמי**, כתר, ירושלים 1993; אבנר הולצמן, 'הסיפורת של "דור בארץ"', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור הראשון: תש"ח-תשי"ח**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 264-280.

77 כפי שמראים אורי מור ואייבי סישל, תפיסות לשוניות אלו מאפיינות דורות שונים – דור החלוצים, שזוהה עם העברית הממסדית, לעומת דור הצברים, שדיבר בלשון טבעית יותר ששיקפה תפיסה אינדיווידואליסטית ועממית. ראו: אורי מור, 'לתולדות המאבק בין עברית ממסדית לעברית ילידית בישראל', **עיונים**, 34 (2020), עמ' 147; הנ"ל ואייבי סישל, '"יש חופש מדינה בדיבור הזה": העברית הילידית והגשש החיוור', **כרמלים: לחקר הלשון העברית ולשונות סמוכות**, יא (2015), עמ' 133-182.

78 דיוויד מיטשל ושרון סניידר, 'הפרותזה של הנרטיב והמטריאליות של המטפורה', בתוך: שגית מור ואחרים (עורכים), **לימודי מוגבלות: מקראה**, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, בני ברק וירושלים 2016, עמ' 173-191.

79 דן בן אמוץ, **לא שם זין**, ביתן, תל אביב 1973, עמ' 260.

80 שם, עמ' 144.

81 ישראל זמיר, 'על נסיונו של דן בן אמוץ לשקף בספרו "לא שם זין" את הרגשתו של דור מלחמת ההתשה', **לקט דברי בקורת על ספרים חדשים**, 7 (1973), עמ' 2-3.

הושפע בכתיבת **לא שם זיז** בעיקר מהקריאה בתרגומם של יבין ודורון, ולא רק מהמקור באנגלית. בן אמוץ מאמץ הן את הלשון של התרגום של יבין ודורון והן את הרטוריקה של הטקסט המתורגם (ולא את הרטוריקה של המקור).

קודם שאדון בהרחבה בסוגיה זו חשוב להבהיר שבן אמוץ אינו מאמץ את הצורה הזרה כמות שהיא. כפי שטוען פרנקו מורטי, כשתרבויות פריפריאליות מאמצות את צורת הרומן של תרבויות המרכז נוצר מפגש רווי בעיות, שניכרת בו פשרה בשלושה דברים – צורה זרה, חומר מקומי וצורה מקומית.[82] ואכן, הרומן של בן אמוץ משלב צורות זרות באופן מורכב כל כך עד שנוצרת צורה מקומית. לספר שבעה מדורים (כמו שבעת מדורי הגיהינום),[83] שכל אחד מהם כתוב בטכניקה אחרת: חלקו הראשון, המזכיר באופן המובהק ביותר את הרומן של סלינג'ר, הוא מונולוג בגוף ראשון של חייל המספר על חייו לפני גיוסו לצבא ועל התאהבותו בנירה, עד פציעתו בהיתקלות עם פת"ח בבקעת הירדן במלחמת ההתשה; החלק השני מורכב מדיווחים של אנשי צבא ושל קרובי משפחה על תגובתם לידיעה על פציעתו; החלק השלישי הוא קטעים מיומנו של המספר, המתארים את חייו לאחר הפציעה, כשהוא משותק בחצי התחתון של גופו; החלק הרביעי כתוב כמחזה; החמישי הוא מעין רשומון; השישי כתוב בגוף שלישי כזרם תודעה של הגיבור; והשביעי חוזר למונולוג מקוטע בגוף ראשון ומסתיים בדיאלוג בין שתי דמויות שכתוב בסגנון תסריט.

ספרו של בן אמוץ הוא פסיפס מורכב של צורות זרות, ששילובן יחד יוצר צורה מקומית ניסיונית. על אלו נוספים התכנים המיליטריסטיים המקומיים ולשון הסלנג הצבאית, המחליפה את העגה הניו־יורקית של הולדן. לכן מוזרה מאוד קביעתו של גרשון שקד שבן אמוץ 'התאים עצמו לרוח הזמן מבחינה תמאטית, אך לא התמודד עם טכניקות חדשניות'.[84] שהרי כל אחת מן הצורות הספרותיות האלה, המייצגות שבעה מדורי גיהינום, הן סד מגביל, פרותזה בעלת תנועה מסורבלת וצולעת, אך התנועה החופשית ביניהן מצטיירת כצורה חדשנית עצמאית.

אך לשונו של הגיבור, בייחוד בקטעים הכתובים בגוף ראשון, נמצאת גם היא בסד, שכן היא מנכסת את לשון התרגום. אמנם בן אמוץ אינו מזכיר את סלינג'ר בשום מקום, ואין עדויות חוץ־ספרותיות שקרא את תרגומם של יבין ודורון, אך מקריאה בטקסט עולה דמיון ברור בין לשונו של הולדן בעברית ובין לשונו של רפי. בעיני בן אמוץ, סימפטום חשוב של מחלת הישראליות הוא הלשון המתייפייפת. רפי רוצה 'להקיא, פשוט להקיא מהעברית היפה והחגיגית והספרותית [...] הספרותיזם המסריח שמנפח את רוב הספרים. "משפקח את עיניו למרחבים הרדומים שנשתרעו לפניו עד מלוא האופק, חש לפתע משב רענן של תקווה עלומה ממלא את חדרי ליבו" ויוצא מהתחת שלו!',[85] המזור למחלה זו חייב אפוא

82 פרנקו מורטי, 'השערות על ספרות העולם' (תרגם אריאל אולמרט), **אות**, 1 (2001), עמ' 227-241.

83 ראובן קריץ, **מן הגורן: סוגיות ספרות – תבניות, מודלים ומוטיבים ככלי ניתוח**, [חמו"ל], תל אביב 2006, עמ' 82.

84 גרשון שקד, 'דן בן אמוץ – ריאליזם אפיגוני וסיפורת טריביאלית', **מאזנים**, 3 (1992), עמ' 28.

85 בן אמוץ, **לא שם זיז**, עמ' 174.

להגיע מבחוץ, מתרבות רחוקה מהישראליות, ואין פלא שהוא מחפש את מבוקשו ברומן של סלינג׳ר ומכתיר אותו במידה מסוימת כמושיעה של הספרות העברית.

אמנם בן אמוץ חיפש דרך לבטא בספרות את הלשון המדוברת כבר בשנות הארבעים, בתרגום שלו למחזה **נערת ההפקר** מאת אלזה שלי (1947), וביטא את החדשנות הלשונית שלו בשנות החמישים בתכנית הרדיו ׳שלושה בסירה אחת׳ ובטורי ׳מה נשמע׳ **בדבר** ו**במעריב**, אך הוא ׳מצא את קולו׳ בכתיבת עברית מדוברת רק ב**לא שם זין**. כלומר בשנות השבעים היה בן אמוץ אחרי שנים של ניסיונות והישגים (וגם כישלונות) לחרוג מנורמות הלשון המוגבהת ששלטו בכתיבה העברית.[86]

השפעת **אני, ניו־יורק וכל השאר** על **לא שם זין** ניכרת במאפיינים אחדים. הבולט שבהם הוא השימוש בתחביר בעל שלילה כפולה. למשל: ׳הם נחמדים וכל השאר – אני לא אומר שלא – ׳(עמ׳ 7) או ׳אני לא מאשים אותם, באמת שלא׳ (עמ׳ 46) בתרגומם של יבין ודורון; ואילו אצל בן אמוץ: ׳גם אני הייתי פעם כזה, אני לא אומר שלא׳ (עמ׳ 12). השימוש בשלילה כפולה, שבן אמוץ מאמץ מלשון התרגום, מחזק את האפקט הבלתי אמצעי, הווידויי של הטקסט באמצעות הדגשת המבעים הלא־רפרנציאליים של הלשון הדבורה והחזרתיות הספונטנית המאפיינת אותה.[87]

שני הטקסטים מכילים הצהרות של רגש כגון סלידה או אהדה, המובאות במשפטים קצרים שבסופם מעין שבועה: ׳הוא המשיך לגזוז אותן על הרצפה, בכל זאת. איזה מנהגים נבזים, בחיי׳ (**אני, ניו־יורק וכל השאר**, עמ׳ 30); ׳אני לא יכול לסבול אנשים בוכים. זה מעצבן אותי. זה ממש מביך אותי, בחיי׳ (**לא שם זין**, עמ׳ 12); דוגמה נוספת: ׳הייתי די נרגש. באמת שהייתי׳ (**אני, ניו־יורק וכל השאר**, עמ׳ 38); ׳כאב לי הלב עליו, באמת׳ (**לא שם זין**, עמ׳ 23); ׳הוקל לי בבת אחת. אבל ממש׳ (שם, עמ׳ 175). בדומה, בשני הטקסטים יש משפטים מרובים המסתיימים במילים בעלות דרגות שונות של ודאות כגון ׳אולי׳, ׳כמעט׳, ׳כנראה׳, ׳בעצם׳: ׳אני הכנסתי אותה לטראנס, כמעט׳ (**אני, ניו־יורק וכל השאר**, עמ׳ 66); ׳הם די בסדר, בעצם׳ (**לא שם זין**, עמ׳ 13); ׳אבל זה אבוד, כנראה׳ (שם, עמ׳ 18). במקרה זה המבנה נאמן למבנה המשפט במקור באנגלית, כך שאפשר ללמוד ממנו על השפעתו של סלינג׳ר על בן אמוץ, אך לא בהכרח על השפעת התרגום של יבין ודורון.[88]

86 אי אפשר לקבוע מתי בדיוק הושפע בן אמוץ מן התרגום של יבין ודורון. כבר במבוא הקצר לספרו **מה נשמע**, שיצא ב־1959, אפשר לזהות כמה מהמאפיינים הלשוניים של **לא שם זין**, למשל במשפטים ׳זה עלה לי בדם וביזע – תאמינו לי׳, ׳נו אולי תתחילו כבר לקרוא את הספר?׳, ראו: דן בן אמוץ, **מה נשמע**, אחיאסף, ירושלים 1959, עמ׳ 5-6.

87 יש ב**לא שם זין** עוד דוגמאות רבות. למשל: ׳אני לא אומר שהם לא מתעניינים׳ (עמ׳ 16); ׳הוא בסדר, אלי. אני לא אומר שלא׳ (עמ׳ 18); ׳אני לא אומר שהממשלה שולחת אותם בכוונה להיהרג׳ (עמ׳ 165).

88 על משמעות בחירות הלשון של סלינג׳ר ראו: Lisa Privitera, ‘Holden’s Irony in Salinger’s The Catcher in the Rye’, *The Explicator*, 66, 4 (2008), pp. 203-206; Costello, ‘Appendix B’, pp. 266-267; Joyce Rowe, ‘Holden Caulfield and American Protest’, in: Salzman (ed.), *New Essays on The Catcher in the Rye*, pp. 77-95.

מאפיין נוסף, שבגללו קראו יבין ודורון לתרגומם **אני, ניו־יורק וכל השאר**, הוא שימוש מרובה במילות סיכום כגון 'והכל', 'וזה', 'וכל השאר'. למשל: 'רק מתוך הרגל וכל השאר' (עמ' 69); 'אני רק אספר לכם על העניין עם השיגעון הזה' (עמ' 7); 'אחרי שהוא הסתלק הסתכלתי קצת מהחלון עם המעיל והכל' (עמ' 71). ובספרו של בן אמוץ: 'וכל הבלבול ביצים הזה' (עמ' 14); 'הוא בסדר, אלי. אני לא אומר שלא. הוא בחור טוב ובעל טוב והכל' (עמ' 18).

גם השימוש המרובה של בן אמוץ במילה 'מחורבן' מעיד על קשר לתרגום של יבין ודורון. במקור האמריקני יש מגוון רחב של קללות, ואילו בתרגום לעברית מגוון הקללות מצומצם מאוד ויש שימוש מרובה ב'מחורבן' בהטיות שונות.[89] למשל: 'שמע, אני באמת חירבנתי הכל' (עמ' 76); 'אבל עשינו חיים די הרבה ביחד, באופן מחורבן כזה' (עמ' 72), 'הוא היה מתחיל עם חמישים בדיחות מחורבנות' (עמ' 23); 'זה היה בית ספר מחורבן בכל המובנים' (עמ' 8); ועוד. גם אצל בן אמוץ יש שימוש מרובה מאוד במילה זו. למשל: 'לקחתי אתי את המלה לצבא והיא שימשה אותי, כמו קמע, בשעות הכי מחורבנות של הטירונות' (עמ' 29); 'השבוע הראשון מחוץ לבית־החולים היה די מחורבן' (עמ' 176). גם ביטויים כגון 'כל הזבל הזה' או 'וכל החרא הזה' חוזרים רבות בשני הטקסטים. כבר בפסקה שפותחת את התרגום נכתב 'כל הזבל הזה מהמין של 'דיויד קופרפילד'. ואילו אצל בן אמוץ נכתב למשל: 'כבוד, יוקרה, סטאטוס וכל החרא הזה!' (עמ' 32); 'וכל הזיבולים האלה שמסריח מהם נפטלין' (עמ' 16); 'אז הוא מתחיל לזבל לי על רגשות, אהבה וכל החרא הזה' (עמ' 167). דומה שמאפייני לשון הדיבור של דן בן אמוץ משכנעים ואותנטיים יותר מהמאפיינים בתרגום של יבין ודורון (שנראים לעתים כאילו נכתבו בלשון 'תרגומית', במונחיה של ניצה בן־ארי), וגם השימוש שלו במגוון קללות רחב יותר מעיד על כך. שלא כמו השימוש המלאכותי של יבין ודורון בסלנג ובעברית מדוברת, כגון בצירופים 'כאב תחת ממלכתי' (עמ' 35), 'נמאסו עליי כמו צנון' (עמ' 7) וכדומה.

ככל שמתקדמים בקריאה נוצר הרושם שלשונו של רפי שואבת מלשונו העברית של הולדן:

> אבל לעזוב את הבית – זה לא פשוט. ההורים שלי לא כל כך מטומטמים. הם די בסדר, בעצם. בסוגם, זאת אומרת. אבל ברגע שהתחלתי לדבר על חדר הם ירדו עלי ב'מה פתאום'? ו'מה חסר לך בבית?' ו'אתה הרי יודע שאנחנו אוהבים אותך ודורשים את טובתך'. וכל החרא הזה בשוטפת, בצרורות, במקהלה מדברת, ודמעות. ישר דמעות בעיניים שלה ואף מלא וסתום. לא רציתי להתווכח, נתתי להם להריק את כל המחסנית וכשנדמה היה להם, לפי השתיקה שלי, שאני מתחיל להשתכנע ולוותר, הודעתי להם קצרות וברורות שאני עוזב את הבית וזהו זה (עמ' 13, ההדגשות שלי).

בפסקה זו מתגלמת הווריאציה המקומית (כפי שצופה מורטי) בצורה הברורה ביותר. הסלנג הניו־יורקי של הולדן נהיה בפיו של רפי הצבר לסלנג צבאי. הוריו 'יורים' לעברו

89 קללות אחרות שנזכרות הרבה בתרגום הן בעיקר 'לכל הרוחות' ו'ארור'.

את הביקורת שלהם 'בשוטפת, בצרורות', מריקים את 'המחסנית'. עוד דוגמה לווריאציה המקומית הזאת היא הדרישה של ההורים לקיום חיי בורגנות ישראליים הכוללים זוגיות הטרוסקסואלית ומקצוע מכניס: 'פעם הזמנתי אלי בת אחת מהכתה, להכין־שיעורים־כאילו. נו־נו! חצי שנה – אני לא מגזים – החזיקה אותנו אמא בסלון עם קפה, עוגיות וחקירות מנומסות. "איפה את לומדת?" ו"מה עושים ההורים שלך?" ו"מה את חושבת לעשות אחרי הצבא?" וכל הבלבול ביצים הזה, כאילו שאנחנו מתחתנים' (עמ' 14). פרט שולי נוסף שאולי יש בו כדי להעיד על קשר ל**תפסן בשדה השיפון** הוא שלאחיו של רפי קוראים אלי, שהוא גם שמו של אחיו הצעיר של הולדן, שנפטר.

עוד רמז לכך שבן אמוץ שואב מהתרגום דווקא הוא הפנייה לקוראים בגוף שני רבים: 'לא מוצא חן בעיניכם? לא צריך, אתם יכולים לקפוץ לי!' (עמ' 20). בן אמוץ ממעט יחסית בפניות הללו (ניכר שהוא אינו מרגיש אֶתן בנוח) ולכן אינו מרבה לפנות ישירות לנמענים שלו וכך לא נוצר האפקט הרטורי המתרחש אצל סלינג'ר, שבאמצעותו הקוראים מגויסים לאמץ עמדת סובייקט מסוימת. ברומן הבא שלו, **יופי של מלחמה** (1974), שאף הוא מתאר את קורותיו של חייל (הפעם במלחמת יום הכיפורים), בן אמוץ כבר פונה אל הקורא בלשון יחיד ('וזה, קורא יקר שלי, היה סוף הסיפור'), כלומר מקיים תקשורת ישירה עם הנמען, ואף מנמק בחירה זו: 'תאמינו לי בנות: אני מתכוון גם אליכן כשאני כותב "קורא יקר" במקום "קוראה יקרה". הבעיה שלי פשוטה: אני רוצה לפנות אישית אל הקורא, בגוף שני ולא ברבים, ולצערי אין בעברית גוף שני משותף לשני המינים'.[90]

אמנם מיעוט הפניות בגוף שני אינו דומה לריבוי שיש ברומן של סלינג'ר, אך חידת מקום הימצאו של רפי בזמן שהוא מגולל בדיעבד את העלילה ואת הנסיבות שהביאו אותו לשם עומדות במרכז הטקסט, כמו בעלילה של **התפסן בשדה השיפון**. כבר בראשית **לא שם זין** רפי רומז, כמו הולדן, שהוא נמצא במוסד סגור כלשהו: הוא אומר על פוגל (בעל הדירה שלו) 'הוא בא לבקר אותי לפעמים ואנחנו משחקים שח' (עמ' 24). ממש כמו שאחיו של הולדן בא לקחת אותו, כאן ביקור של חבר[91] הוא שחושף שרפי שוהה במוסד סגור. הוא מוסיף כי 'גם העניין הזה קרה לי ברגע האחרון' (עמ' 25). אנחנו נותרים סקרנים, היכן נמצא רפי ומהו אותו 'עניין' שקרה לו. התשובה הראשונה העולה בטקסט היא 'את הטריפ

90 דן בן אמוץ, **יופי של מלחמה**, ביתן, תל אביב 1974, עמ' 215. כאמור, בן אמוץ אולי הושיע את העברית מה'ספרותיזם' שלה, אבל מחלות תרבותיות אחרות הוא העמיק דווקא. דמותו כמורד שהתנער מכל המוסכמות של הישראליות ה'יפה' באה לידי ביטוי גם בהתנהגויות נפשעות ולא מוסריות כלפי נשים. המחיר שהן שילמו על החדשנות הספרותית הזאת היה כבד, והוא חלק מהמשא התרבותי שהיצירה שלו בפרט, והספרות העברית בכלל, נושאת על גבה. אי־יכולתה של העברית להכיל נשים ולפנות אליהן מגלמת את האידאולוגיה הפטריארכלית של החברה הישראלית; וטעויות התרגום החוזרות, המנסות להכליל נשים בנרטיב באמצעות פנייה בגוף שני רבים (שהוא בעצם זכר), הן סימפטום לבעיה הלשונית העמוקה, שהיתרגמה, ועדיין מתרגמת, לתרבות שלמה שתופסת נשים כנגזרת נכה ופגומה של גברים.

91 המשפט האחרון ברומן מעיד שרפי מאמץ את פוגל כאביו ממש. הוא אומר לו: 'שום דבר, פוגל. שום דבר. שחק אבא, שחק אותה' (עמ' 299).

השלישי לקחתי כאן. היתה לי סיבה טובה מאוד. הפעם באמת רציתי לברוח. אבל לברוח אחת ולתמיד מהמצב המחורבן הזה שבו אני תקוע עכשיו בבית החולים' (עמ' 39). אך גם תשובה זו מתגלה בהמשך כתשובה זמנית או חלקית. רפי אכן מאושפז בבית חולים לאחר פציעתו, אך זו אינה התחנה הסופית שלו. בסיום הרומן רפי מתאר את הסביבה שהוא שוהה בה כך: 'עיי שממה ומוות סביב בית המרגוע הממשלתי לנפגעי נשמה. רפי ופוגל ממשיכים להמריא ולדאות בשמים הצחים' (עמ' 298). כלומר, גם רפי מסיים את סיפורו בעודו מאושפז במחלקה פסיכיאטרית והדבר היחיד שעוזר לו לשרוד הוא שימוש בסמי הזיה. פוגל הוא שותפו של רפי בשל היותו אב שכול – שניהם איבדו הכול במלחמה וכל מה שנותר להם הוא הבריחה אל הסם או אל השיגעון.

גם ללא הפנייה בגוף שני, עובדת היותו של רפי מאושפז במחלקה הפסיכיאטרית מעודדת אותנו לקרוא מעמדה ביקורתית המחפשת פתולוגיזציה ומצדיקה את אשפוזו. הטקסט של רפי מייצר אפקט דומה לאפקט שמייצר המונולוג של הולדן, המקרב אותנו אליו עד כדי הזדהות. אמנם רפי יוצא נגד כל התפיסות האידאולוגיות הרווחות בסביבתו (נגד הצבא, נגד המדינה ונגד הלשון הספרותית), אך דמותו חיה ומשכנעת כל כך עד שאפשר שנתקשה לראות אותו רק באור ביקורתי, אפילו לנוכח הסיום הזה. כך קורה שבכל זאת משתחזר לעתים חלק מהאפקט הרטורי של **התפסן בשדה השיפון** – הביקורת שלנו עוברת החוצה, אל הסדר החברתי שכלא את הגיבור. האפקט הביקורתי דומה: באשפוזו של הגיבור במחלקה פסיכיאטרית, המתגלה הפעם רק בסיום, טמון הפוטנציאל לעשות אינטרפלציה משקמת לקוראות, כלומר להסיטן מן העמדה המתבקשת, העושה פתולוגיזציה למאושפזים, לעמדה המזדהה עמם, המפנה את המבט הביקורתי החוצה, לאידאולוגיה שמרחיקה וכולאת את המתנגדים לה.

בן אמוץ מצטרף אפוא לספרות האנטי־פסיכיאטרית הישראלית. לספרות זו אפשר לשייך גם כמה מהיצירות של אידה צורית, שעבדה בצעירותה בבית חולים פסיכיאטרי,[92] ושל עמליה כהנא־כרמון, ששתיהן שאבו השראה מ**פעמון הזכוכית** של סילביה פלאת, וכן את **המחברות של יוחנן שלאכט** מאת אברהם הפנר (1974). ואולם בן אמוץ מצטרף לספרות זו מעמדה המבקרת את תרבות השכול ואת האדרת הפצועים כגיבורים וחושף את הפתולוגיה שבהאדרת הלחימה. רפי, כמו שתיאר יורם קניוק את הולדן, 'הוא האיש הבריא בחברה חולה, והחברה בטוחה שהוא החולה'.[93]

לשון הדיבור ולשון הסלנג התקבלה הן בתרבות האמריקנית הן בתרבות העברית כסמן של תרבות נמוכה, ושני הסופרים, סלינג'ר ובן אמוץ, נחשבים עד היום סופרים פופולריים שספריהם מתאימים לבני הנעורים אך אינם בגדר ספרות 'רצינית' ומעמיקה.[94] כפי שטוען

92 אידה צורית היא מחלוצות הכתיבה האנטי־פסיכיאטרית בספרות העברית. הרומן הראשון שלה, **פריחה אפילה**, שיצא לאור ב־1969, שייך במובהק לז'אנר זה.

93 קניוק, 'המציל בשדה השעורה'. גם הרומן **גאות החול** מאת לאה איני (1992) מבקר את תרבות השכול באמצעות רטוריקה אנטי־פסיכיאטרית.

94 Steinle, *In Cold Fear*

רן יגיל, 'דורו של בן אמוץ העריך אותו בעיקר כסאטריקן ופובילִיציסט אך דחה אותו כסופר'.[95] בגלל גישה זו לשימוש בעברית המדוברת בספרות זכתה גם לשונם של מקצת הסופרות והסופרים של שנות התשעים, שהמשיכו את דרכו של בן אמוץ, בכינוי 'שפה רזה' (כך נכתב למשל על אורלי קסטל־בלום ועל עוזי וייל).[96] כינוי זה החמיץ את מורכבות הכתיבה בלשון המדוברת או בעירוב עגות מדוברות ואת פוטנציאל העושר שהיא הוסיפה לשדה הספרותי. סיווגן של היצירות הללו כתרבות נמוכה הביאה גם לידי החמצה של הרטוריקה הייחודית שלהן, התואמת בייחוד תכנים אנטי־פסיכיאטריים ואנטי־הגמוניים, הזקוקים ללשון לא תקנית תואמת, שאינה רק מגלמת כנות אלא גם מעוררת הזדהות וקרבה אישית בין הטקסט לקוראיו וקוראותיו. לשון זו נטמעה בספרות העברית בזכות המפגש הטקסטואלי בין ארבעה אנשים: אברהם יבין, דניאל דורון, ג'רום ד' סלינג'ר ודן בן אמוץ, ובזכות סיפור ההתקבלות המעגלי של **התפסן בשדה השיפון**.

95 יגיל, 'לא שם זין על החברה הפטריוטית־בגרוש והמנוולת'.

96 גדי טאוב, **המרד השפוף**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1997, עמ' 138-154.

הפרות סדר: רחל פומרנץ כסוכנת שינוי בספרות החרדית הישראלית

הודיה בונן־אלק

תקציר

הביוגרפיה הייחודית של הסופרת החרדית, פרופ' מלכה שפס, או בשמה הספרותי רחל פומרנץ, הביאה להיותה סוכנת שינוי, שחותרת תחת האתוסים המכוננים של החברה החרדית הישראלית באופן שסופרת חרדית ישראלית מבטן ומלידה מנועה מלפעול בו.

במאמר אציע עיון בשלושה רומנים מתורגמים פרי עטה: **עת לקרוע ועת לתפור** (*A Time to Rend, A Time to Sew*, 1997), **פרחי קקטוס** (*Cactus Blossoms*, 1999) ו**פרח בר** (*Wildflower*, 2004), באמצעות יישום המושג 'גנֶבת השפה' שהציעה אלישיה אוסטריקר, המתאר את הדרכים שבהן נשים 'גנבו' את הלשון הפטריארכלית והצליחו לחדור אל מעוזי השיח הגברי.[1] העיון חושף את הפרת הנורמות האידאולוגיות המקובלות בחברה החרדית הישראלית ברומנים, אף שלכאורה הם אינם מעידים על עצמם כטקסטים ביקורתיים. להפך, הרומנים נדמים כטקסטים שמרניים המספרים על שיבתן של צעירות יהודיות אמריקניות לחיק היהדות החרדית וכסיפורי חניכה נשיים המנחים את הגיבורות למילוי תפקידן 'הטבעי': חיי נישואים וגידול ילדים. אני מבקשת להראות כיצד יצירותיה של שפס נענות למוסכמות הכתיבה המאפיינות את ספרות החול החרדית, ובד בבד מערערות על האתוסים המקובלים. אצביע על כתיבתה כבעלת קול כפול: שמרני וחתרני כאחד.

מילות מפתח: גנֶבת השפה, חרדים, מלכה שפס, ספרות חרדית, ספרות נשית, רחל פומרנץ

* **אני מודה לד"ר הדי שייט שליוותה מחקר זה מראשיתו על הדרכתה המועילה והפורייה, ולסופרת רותי קפלר על שחלקה עמי את תובנותיה.**

1 Alicia Ostriker, *Stealing the Language: The Emergence of Women's Poetry in America*, Beacon Press, Boston 1986

מבוא

פרופ׳ מלכה שפס היא גיורת אמריקנית שעלתה לישראל בשנות העשרים לחייה ומנהלת מאז אורח חיים חרדי לצד קריירה אקדמית מצליחה. הרומנים החרדיים פרי עטה, שהיא מפרסמת בשם העט רחל פומרנץ, נשענים במידה רבה על סיפור חייה וחיי מכריה. הפופולריות של ספריה ופעילותה ארוכת השנים במרחב ספרות החול החרדית עשו אותה לסופרת בולטת שייצגה עד כה בהרחבה את החרדיות האמריקנית בספרות החרדית שמתפרסמת בעברית.

הקהילה החרדית האמריקנית וזו הישראלית רואות עצמן כמחויבות מאוד למסורת היהודית, אך בפועל הן נבדלות זו מזו. בנימין בראון מציין כי לכל אחת מהן אתוס ותרבות שונים, הנובעים משאיפתן לבדל את עצמן מהחברה הכללית.[2] קימי קפלן סבור שכל קהילה הפנימה היבטים שונים של סביבתה הגאוגרפית, הפוליטית, הכלכלית, התרבותית והדתית. חיי היהודים האמריקנים מתאפיינים באמונה בהבטחה הטמונה בחיים באמריקה ובפלורליזם האמריקני, ובשאיפה להצלחה כלכלית.[3] הקהילה החרדית האמריקנית מעודדת את בוגריה לרכוש השכלה כדי שיוכלו לעבוד במקצועות 'צווארון לבן' הנחוצים למימון בתי ספר יהודיים פרטיים ולפרנסתה של משפחה ברוכת ילדים. רכישת השכלה כללית נמנית עם תהליכי החִברות והפתיחות לחברה הסובבת, ומשפיעה על החיבור האישי והקהילתי לתרבות האמריקנית.[4] בהכללה אפשר לומר שהחרדיות האמריקנית משוחררת יותר מחומרות הלכתיות שונות, בהן כאלה הנוגעות למעמדן של נשים בקהילה.[5]

החרדיות האמריקנית מושפעת מסביבתה גם בהקשרים של תרבות ופנאי.[6] ברוח זו החלה לצמוח בסוף שנות השמונים, תחילה בארצות הברית ואחר כך בישראל, ספרות חול חרדית למבוגרים. קדמה לה הכתיבה הספרותית לילדים שהחלה להתפרסם בשנות השבעים. הכתיבה לילדים נבעה משלילת הספרות החילונית והעדפת ספרות שערכיה תואמים את השקפת העולם החרדית. בראשיתה זוהתה ספרות זו כספרות דידקטית שמטרותיה החינוכיות מעצבות את יסודות היצירה.[7] בתחילת שנות האלפיים החלה ספרות הילדים החרדית להתעשר מבחינת תוכנית, צורנית ולשונית בהשפעת חדירתה של הגישה הפסיכולוגית והתרפויטית. אולם עדיין רווחים בה הגישה הדידקטית והשימוש בספרות ככלי

2 בנימין בראון, **מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים**, עם עובד, תל אביב 2017, עמ׳ 9.

3 קימי קפלן, 'אורתודוקסיה וחרדיות באמריקה ובישראל: היבטים היסטוריים־השוואתיים', בתוך: בנימין לאו (עורך), **עם לבדד: מולדת ופזורה**, משכל, תל אביב 2006, עמ׳ 301, 315.

4 יואל פינקלמן, 'פוטבול וציציות: חרדיות בין ישראל לארה"ב', **דעות**, 62 (2013), עמ׳ 8-9.

5 נרי הורוביץ, 'חברת הלומדים – דגם במבחן', בתוך: לאו (עורך), **עם לבדד: מולדת ופזורה**, עמ׳ 320.

6 Yoel Finkelman, *Strictly Kosher Reading: Popular Literature and the Condition of Contemporary Orthodoxy*, Academic Studies Press, Boston, MA 2011, pp. 24-25. ספרו של פינקלמן עוסק בספרות חול חרדית אמריקנית.

7 לאה חובב, 'ספרות ילדים חרדית – ריאליסטית או דידאקטית?', **ספרות ילדים ונוער**, כ (1994), עמ׳ 20-35.

ולא כמטרה אסתטית לעצמה, לצד הניתוק המוחלט מספרות הילדים החילונית.[8] ספרות החול למבוגרים צמחה כהמשך טבעי לספרות הילדים – מן הצורך לספק לקוראים, שבגרו בינתיים, יצירות התואמות את עולם המבוגרים.[9] המניע החינוכי אינו נפקד גם מהכתיבה למבוגרים והציפייה היא שספר חרדי יעביר מסרים שתואמים את עולם הערכים החרדי.

בשנים הראשונות הייתה התנגדות מצד מנהיגי הקהילה לספרות חול למבוגרים. ברוח הציווי 'והגית בו יומם ולילה' היה קשה להצדיק קריאת ספר, אורתודוקסי ככל שיהיה, למטרת הנאה. הבעיה האידאולוגית נפתרה באמצעות סימון ספרות החול כמיועדת לנשים.[10] בעוד גברים מצווים ללמוד תורה בכל רגע נתון, הנשים אינן מחויבות בכך והן רשאיות לצרוך ספרות ברוח ערכי הקהילה.[11] תפיסה זו של ספרות החול החרדית כספרות שוליים הנחותה לספרות הקודש המשיכה ללוות את העשייה הספרותית הזאת ולהשפיע עליה.

במשך השנים קנתה לה ספרות החול החרדית אחיזה בציבור וכיום מדובר בענף משגשג.[12] במדף ספרות החול החרדית העכשווית אפשר למצוא ספרי הדרכה, ביוגרפיות של גדולי ישראל, סיפורים היסטוריים וספרות בלשית. לטענת יואל פינקלמן, ספרות החול החרדית מייצרת תודעה של המשכיותה של מסורת ספרותית ארוכת שנים, אך למעשה מדובר בספרות פופולרית מודרנית שערכיה דומים לאלה של החברה הסובבת אותה. כך ספרות זו מגביהה את המחיצות שבין החברה החרדית לחברה הכללית, ובה בעת מטשטשת את הגבולות על ידי יבוא תכנים עכשוויים ו'הכשרתם'.[13]

את רוב הסוגות הפופולריות כותבים סופרים וסופרות גם יחד, אולם את סוגת הפרוזה הרֵאליסטית, המעמידה במרכז את הגיבורה החרדית, משפחתה ועולמה, כותבות – רובה ככולה – סופרות חרדיות.[14] ספרות נשית חרדית זו יוצאת לאור על ידי מוציא לאור חרדי

8 אסתר מלחי, **ספרות הילדים החרדית: חברה, אידיאולוגיה וערכים**, ספרא, תל אביב 2019, עמ' 15.

9 יעל שנקר, 'ספרות הנכתבת על ידי נשים חרדיות ומיועדת לקהל חרדי בוגר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2008, עמ' 21; Finkelman, *Strictly Kosher Reading*, pp. 85-86.

10 בהקשר זה טבעה איריס פרוש את המושג 'יתרון השוליות'. פרוש דנה בשינוי שהתחולל במאה ה־19 בכל הקשור להשכלתן של הבנות היהודיות במזרח אירופה: יהודים חסידים שמנעו מבניהם השכלה כללית והקפידו על נאמנותם למסורת, גילו סובלנות בחינוכן של הבנות שאינן מצוות ללמוד תורה. הנשים ניצלו את שוליותן, שבאה לידי ביטוי בבקרה הרופפת על חומרי הקריאה שלהן, והפכו אותה ליתרון. איריס פרוש, **נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע־עשרה**, עם עובד, תל אביב 2001, עמ' 242-243.

11 Finkelman, *Strictly Kosher Reading*, pp. 85-86

12 עלית קרפ, 'הפי אנד בעזרת השם: הצצה אל ספרות החול החרדית', **הארץ**, 19.7.2007, https://www.haaretz.co.il/literature/1.1427291 (אוחזר ב־18.1.2022); אריאל הורוביץ, 'כותבים בגבולות המגזר', **מקור ראשון**, 17.11.2017, עמ' 12-15.

13 Finkelman, *Strictly Kosher Reading*, pp. 85-86

14 יוצא מכלל זה הוא חיים ולדר, שלאחר כתיבת כמה סדרות לילדים החל לפרסם סיפורים קצרים למבוגרים.

וקהל היעד המוצהר שלה הוא נערות ונשים יהודיות חרדיות,[15] להבדיל מרומנים העוסקים בציבור החרדי, מתפרסמים על ידי מוציא לאור חילוני ומיועדים לקהל לא־חרדי.[16] אליס פישר רולר סבורה כי צמיחתו של הסוגה הנשית באנגלית קשורה לביקורת הפמיניסטית על היהדות החרדית. לטענתה, חשיפתן של נשים חרדיות אמריקניות לערכים ליברליים ופמיניסטיים הביאה לכתיבה נשית שמנסה להתמודד עם המתח שבין הפמיניזם האמריקני ובין היהדות המסורתית, לצד חיזוק ואישור מחדש של זהותן כנשים חרדיות.[17]

כיום כתיבתן של נשים חרדיות למען נשים חרדיות היא תופעה בולטת בשתי הקהילות. הכותבות שואבות את נושאי הכתיבה מעולמן, ומציגות בכתיבתן את האתגרים ואת הקונפליקטים הנובעים מחייהן כנשים חרדיות. הרומנים הללו מניחים מראש את הזדהות הקוראת עם אורח החיים החרדי, ועל פי רוב אפשר למצוא אותם בספריות השאלה או בחנויות ספרים המיועדות לציבור החרדי.[18] קרן סקינזי מציינת כי הישיבה ובית הכנסת הם מסגרת קהילתית חשובה לגברים. תחליף אינטלקטואלי, רוחני, רגשי ובין־אישי למרחב החברתי הזה מוצאות הנשים ביצירה הנשית החרדית.[19] למרות המעטפת החרדית אפשר לזהות את הרומנים הללו עם מה שמכונה במחקר הפמיניסטי 'ספרות נשים', ששורשיה נעוצים במאה ה־19. אורלי לובין סבורה שספרות נשים נענית לצורך של נשים לקרוא טקסט שמשקף את חייהן בנושאים כמו נישואים, גידול ילדים, פרנסה, ניהול משק בית ועוד. נושא הרומן, מבנה הסיפור, הדמויות וההתרחשויות, מספקים לאישה הקוראת מסגרת שבה היא יכולה להתבונן בחייה, להעניק להם פרשנות ולהמשיך לקיים אותם בתוך החברה והתרבות שבה היא חיה.[20]

שדה הספרות הנשי החרדי זכה לתשומת לב מחקרית. פישר רולר התמקדה במחקרה בספרות נשית שנכתבה באנגלית, וראתה בכתיבה החרדית הנשית 'כתיבה אישית' המאפשרת לנשים לחלוק את חוויותיהן עם נשים אחרות. בספרה ניסתה להציג ביקורת

15 Yael Shenker, 'Choosing One's Life: Identity-swapping Plots in Popular Fiction by Israeli Haredi Women', *Israel Studies*, 22, 1 (2017), pp. 191-194

16 מסיבה זאת יוצרות כמו חנה בת שחר, נעמי רגן, יוכי ברנדס, מירה מגן ואחרות אינן נכללות בספרות הנשית החרדית. על ייצוגים של נשים אורתודוקסיות בסיפורת האמריקנית ובסיפורת הישראלית שאינה מיועדת לקהל החרדי ראו: Barbara Landress, *Her Glory all Within: Rejecting and Transforming Orthodoxy in Israeli and American Jewish Women's Fiction*, Academic Studies Press, Brighton, MA, 2012.

17 Alyse Fisher Roller, *The Literary Imagination of Ultra-Orthodox Jewish Women: An Assessment of a Writing Community*, McFarland & Co., Jefferson, NC 1999, pp. 18-20

18 Ibid., pp. 2-3

19 Karen E. H. Skinazi, *Women of Valor: Orthodox Jewish Troll Fighters, Crime Writers, and Rock Stars in Contemporary Literature and Culture*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2018, p. 130

20 אורלי לובין, 'מה אקרא', **מפנה: במה לענייני חברה**, 55, 33-37 (2007), עמ' 34.

על הספרות הנשית החרדית בהקשר של יהדות וסוגיות פמיניסטיות.[21] יעל שנקר עסקה בהרחבה בספרות הנשית החרדית המתפרסמת בישראל בשפה העברית. מחקרה מתמקד ב'אחר המדומיין' המיוצג בטקסטים הללו – 'החילוני', 'הגבר', 'החייל' או 'האם השכולה' – בכינונה של הזהות הנשית החרדית ובהצבעה על האופן שבו הופעתם של ה'אחרים' בזהות החרדית מאפשר להרחיב באמצעות הבידיון את גבולות הקהילה ובה בעת גם להגן עליהם.[22]

שנקר מתארת קבוצת כותבות חרדיות אנגלו־סקסיות שהתגוררו או מתגוררות בישראל וכותבות בשפת האם שלהן, באנגלית, כגון: שרה שפירו, ליבי לזוניק ושושנה שוורץ. לטענתה מי שהגיעו מקהילות חרדיות מחוץ־לארץ, קהילות שהן עצמן מגדירות כ'פתוחות יותר', מערערות על גבולותיה של החרדיות הישראלית ומשמשות לה תמונת מראה.[23] לטענתה האופציה החרדית האמריקנית נוכחת בישראל לא רק באמצעות מהגרים חרדים מארצות הברית, אלא גם בשדה הספרותי עצמו.[24] יואל פינלקמן מציין כי מספר לא מבוטל של כותבים חרדים באנגלית חיים כיום בישראל ומבטאים בכתיבתם חרדיות אמריקנית על הלך הרוח, הרגישויות הדתיות, התרבותיות והאידאולוגיות שלה.[25] מדבריהם עולה כי על השיח הנשי החרדי בישראל עשויות להשפיע סופרות אמריקניות שלחייהן ולתפיסת עולמן ניתנים ייצוג וביטוי ספרותי.

במאמר זה אני מבקשת להדגים את הפוטנציאל הביקורתי הטמון בשדה הספרותי באמצעות עיון ברומנים המוקדמים של מלכה שפס, שספריה המתורגמים התקבלו באופן בולט בשדה הספרות החרדי הישראלי. שפס, כאמור, היא גיורת שקיבלה על עצמה אורח חיים חרדי. קימי קפלן סבור שהחרדי הממוצע שנחשף לסיפור חייהם של החוזרים בתשובה, לומד באמצעותו על עולמו ועל אורח חייו של ה'אחר' ועל התרבות שממנה הוא מגיע.[26] אני טוענת כי הביוגרפיה של שפס, שבאה לידי ביטוי ביצירתה הספרותית, הביאה להיותה סוכנת שינוי, אפשרה את חדירתם של מסרים חדשים לקהילה החרדית בישראל והרחיבה את גבולות השיח.[27] ייחודן של יצירותיה של שפס, שנמנית עם מייסדותיו של שדה הספרות הנשי החרדי, ניכר על רקע התקופה שבה נכתבו ויצאו לאור בישראל.

21 Fisher Roller, *The Literary Imagination of Ultra-Orthodox Jewish Women*, p. 4

22 שנקר, 'ספרות הנכתבת על ידי נשים חרדיות'.

23 שם, עמ' 17.

24 Shenker, 'Choosing One's Life', pp. 204, 207

25 Finkelman, *Strictly Kosher Reading*, pp. 25-26

26 קימי קפלן, **בסוד השיח החרדי**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2007, עמ' 255–256.

27 על ה'בעייתיות' הטמונה בסיפורי תשובה מפורטים מעידה נועה ירון־דיין: 'את ספרי **מקימי** כתבתי מתוך תקוה שאף חרדי לא יקרא אותו. עשיתי כל מה שיכולתי. החל מבחירה מושכלת בהוצאה חילונית, דרך כריכת הספר שעליו מצולמת אשה'. נועה ירון־דיין, 'לא רק שחור־לבן', **צריך עיון**, 25.7.2017, https://did.li/iyun-org-il-article (אוחזר ב־18.1.2022).

גרזן ספרותי

מלכה שפס נולדה באוהיו בשנת 1948 למשפחה נוצרית פרוטסטנטית ונקראה מרי אליזבת קרמר. בצעירותה, מעידה שפס, חיפשה את דרכה התאולוגית ולא מצאה את התשובות שחיפשה בנצרות או בפילוסופיה הכללית. בזמן לימודיה בקולג' סווארת'מור יצאה לתקופת מחקר באירופה, שם החליטה להתגייר. לדבריה היא נחשפה לעדויות השואה בגרמניה וחשה הזדהות עם העם היהודי. לקראת סוף שנות השישים פגשה את דוד שפס, שגדל בניו יורק במשפחה יהודית קונסרבטיבית. דוד שפס חזר בתשובה לאחר שהכיר יהודים שומרי מצוות בקמפוס במסגרת ארגון 'הלל'. השניים התחתנו ב־1968. במהלך לימודי הדוקטורט שלהם באוניברסיטת הארוורד, היא במתמטיקה והוא בלימודים קלאסיים, הם בחרו לקיים אורח חיים אורתודוקסי, ובשנת 1972 עלו לישראל וקבעו את מושבם בבני ברק.[28] כאשר הבינו שהם מתמודדים עם בעיית פוריות החליטו בני הזוג לאמץ ילדים. בתחילת שנות השמונים חוו משבר אישי, כאשר תינוק שגידלו נלקח בידי אמו. בשנות התשעים ניהלו מאבק משפטי נגד הורים ביולוגיים של שני ילדי אומנה שביקשו להשאיר בחזקתם. כל המרכיבים האוטוביוגרפיים הללו מצאו ביטוי ספרותי בספריה. במילותיה של שפס: 'בכל פעם שאני צריכה לייצר דמות חדשה אני לוקחת את האישיות שלי, מורידה כמה חסרונות במין גרזן ספרותי, וזה הגרעין של הדמות'.[29]

לאחר שזכתה להצלחה כמתמטיקאית ולקביעות באוניברסיטת בר־אילן, החלה שפס לפרסם רומנים חרדיים בשם העט רחל פומרנץ. נורית גוברין סבורה כי השם שיוצר בוחר לעצמו, לא פחות מן השמות שהורים בוחרים לילדיהם, מצביע על זהותו, על המשמעות שהוא רואה בה ועל המסר שהוא מעוניין להעביר לקוראיו.[30] בחירתה של שפס מעידה על זהות של אישה חרדית אשכנזייה מבית ועל רצון להשתייך לקהילה שאליה הצטרפה בבגרותה. שפס בחרה בשם היהודי התנ"כי רחל, שמקובל גם בעברית וגם באנגלית, ובשם המשפחה היהודי אשכנזי פומרנץ. שם המשפחה פומרנץ מזוהה עם משפחות שאחד מאבותיהן התפרנס ממכירת תפוזים, שכן בגרמנית וביידיש 'פומרנץ' הוא תפוז. תפוז הוא סמל ארץ־ישראלי הנקשר בהתיישבות העובדת, וגיבורותיה של שפס שמבקרות לראשונה בישראל, מבלות תקופת זמן בהתנדבות בפרדסי הקיבוץ, טרם

28 חנן גרינווד, 'לחוסר לימודי הליבה יש מחיר גבוה משחושבים', **מקור ראשון**, 15.10.2017, https://www.makorrishon.co.il/nrg/online/11/ART2/897/682.html (אוחזר ב־17.1.2022); אפרת כהן, 'תכירו את מלכה שפס, הדיקנית החרדית הראשונה באקדמיה', **הידברות**, 15.2.2016, https://www.hidabroot.org/article/192026 (אוחזר ב־18.1.2022); נטלי גרויסמן, 'נפלאות התבונה והאמונה', **ידיעות אחרונות**, 20.4.2014, עמ' 12-15; שרלוט הליי, 'בדרך מהאוניברסיטה נהפכת פרופסור שפס לסופרת החרדית רחל פומרנץ', **הארץ**, 11.3.2003, https://www.haaretz.co.il/misc/1.867998 (אוחזר ב־18.1.2022).

29 גרויסמן, שם, עמ' 13.

30 נורית גוברין, **קריאת הדורות: ספרות עברית במעגליה**, גוונים ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2002, עמ' 422.

חזרתן בתשובה.[31] הקיבוץ בספריה של שפס אינו מקום רומנטי למתנדבות האמריקניות, אלא תחנה בישראל שממנה הן ממשיכות למקום שבו חייהן עתידים להשתנות, לירושלים. גם בשם המשפחה שבחרה לעצמה כשם עט, שם משפחה שאינו מעוברת ואינו מצלצל כישראלי, מובלע המתח שבין יהדות מסורתית יידישאית ובין ישראליות חילונית, נושא שחוזר על עצמו בספריה.[32]

שפס החלה לפרסם את ספריה בשנות השמונים והתשעים של המאה ה־20, תקופה שבה רווחה תופעת הכתיבה בשם עט בעיתונות ובספרות החרדית.[33] לדבריה של שפס, השימוש בשם עט נועד להסתיר את זהותה ככותבת שהיא חברת סגל באוניברסיטה, כדי לא למנוע את קידומה באקדמיה.[34] אפשר להניח ששם העט סייע להתקבלות הרומנים שלה, שנחשבים נועזים לתקופתם. לפי תפיסתו של פייר בורדייה הקורא, כצרכן תרבות, 'מסמן' את עצמו באמצעות שם המחבר ואף מבטא את זהותו באמצעותו.[35] בחברה החרדית יש חשיבות רבה לזיהויו של היוצר ושל היצירה כ'כשרים'. טקסטים שלא נכתבו בידי סופר מן הקהילה ומאשר את ערכיה, לא יאושרו לקריאה. בראשית דרכה אפשר שם העט רחל פומרנץ לקהל הקוראות את ההזדהות הזאת ולא עימת אותן עם זהותה המורכבת של פרופ' מלכה שפס. על כריכות ספריה לא צוינו פרטיה הביוגרפיים ולא העובדה שהיא מתמטיקאית מצליחה הנשואה למרצה ללימודים קלאסיים. ברבות השנים התפרסמה זהותה של שפס, אך שם העט נשאר.

סדר פרסום ספריה של שפס שונה מסדר כתיבתם, ולא במקרה. שפס מספרת כי תחילה נדחתה על ידי מוצאים לאור חרדים כאשר הציעה להם את הרומן הראשון שכתבה, **עת לקרוע ועת לתפור** (*A Time to Rend, A Time to Sew*), שהכיל תכנים פמיניסטיים חריגים במונחים של ספרות חרדית, ולכן פנתה לכתיבת ספר עיון על השואה.[36] ספר זה, **מכור הברזל** (*Wings above the Flames*, 1985), התקבל לפרסום בקלות ואחריו כבר נחשבה סופרת 'רצינית'. ספרה **פרח בר** (*Wildflower*) נדפס בארצות הברית כבר בשנת 1989. הרומן, שעוסק בתכנים שלא היו מקובלים אז, כמו: זוג העומד על סף גירושים או תיאור

31 ספרה של שפס מ־2015 נקרא *Orange Groves*.

32 מלחי מציינת כי שמות שאינם מעוברתים הם מאפיין של שמות הסופרים החרדיים ושל שמות העט החרדיים. שם בעל צלצול ישראלי מובהק שייך בדרך כלל לסופרים בעלי תשובה. מלחי, **ספרות הילדים החרדית**, עמ' 9.

33 מלחי סבורה שהכתיבה בפסיבדונים נובעת מחשש מביקורת חברתית על הנכתב. ראו שם. התופעה מוכרת בעיקר בדור הראשון של הכותבות החרדיות, אך קיימת עדיין גם בימינו. כך, בין היתר, רות ליכטנשטיין פרסמה ב**המודיע** את שמה באופן מקוצר, ר. ל־ן. סופרות אחרות בחרו בשם עט נשי בדוי, למשל, חוה רוזנברג כתבה גם בשמות העט ח' רוזן, א' שרי, אלישבע שין, נאווה ונעמה, הסופרת מנוחה פוקס פרסמה בראשית דרכה תחת שם העט מם פוקס, והסופרת שרה פכטר השתמשה בשם הבדוי מלי גרין. בספרות המתח החרדית הישראלית ישנם כותבים שבוחרים לכתוב בשם שאינו מזוהה מגדרית, יאיר וינשטוק/מ' ארבל או הסופרת רות רפפורט/יונה ספיר.

34 גרינווד, 'לחוסר לימודי הליבה יש מחיר גבוה משחושבים'.

35 פייר בורדייה, **שאלות בסוציולוגיה**, רסלינג, תל אביב 2005, עמ' 156.

36 גרויסמן, 'נפלאות התבונה והאמונה', עמ' 15.

משפחתו החילונית של ילד האומנה, המתין כ־15 שנה עד לתרגומו ויצא לאור בעברית בשנת 2004. עם זאת ספר ההמשך של **פרח בר**, **פרחי קקטוס** (*Cactus Blossoms*), המכיל תכנים שמרניים יותר, יצא לאור בעברית בשנת 1999, שנתיים בלבד לאחר צאתו לאור בארצות הברית. כאשר בשלו התנאים יצא לאור גם הרומן **עת לקרוע ועת לתפור** באנגלית בשנת 1995 ובעברית בשנת 1997. הרומן **הרים סביב לה** (*As Mountains around Jerusalem*), שבמרכזו תהליך התגיירותם של שני צעירים, יצא לאור באנגלית בשנת 1999 והמתין זמן רב לתרגומו לעברית, עד לשנת 2018. ספרה השישי שתורגם לעברית בשנת 2021, **בחולמים** (*Crossing the Divide*), עוסק בשאלת העלייה לארץ ובקשיי ההתאקלמות של יהודים אמריקנים בישראל על רקע האנתפאדה הראשונה. הרומן יצא לאור באנגלית בשנת 2007. שלושה רומנים של שפס לא תורגמו לעברית: *Bells and Pomegranates* (2012) ו־*Orange Groves* (2015) עוסקים בקשייהם של חוזרים בתשובה אמריקנים ובילדיהם שבגרו. במרכז ספרה האחרון, *Bridges Across the World* (2021), עומדות מתמטיקאית לא־יהודייה וחברתה שבחרה להתגייר ולעלות לישראל.

שפס מעידה שהרומנים שלה לא נחשבו חומר קריאה ראוי לבנות סמינר בישראל בשל המתירנות שבהם.[37] **עת לקרוע ועת לתפור**, למשל, לא הוצע בספריות הסמינרים בגלל סצנות המתארות פגישות למטרות שידוך בין בחור לבחורה, ועיסוק בסוגיות פמיניסטיות מובהקות. על כך העירה שפס בהומור וציינה שהאיסור על הכנסת ספריה לספריות בתי הספר רק העלה את נתוני המכירות ולא להפך.[38]

אפשר לקשור את מרחב הפעולה היחסי שאִפשר לשפס להוציא לאור את ספריה בתרגום לעברית אף שהם כוללים תכנים שאינם מקובלים בחברה החרדית הישראלית, לעובדה שהקוראות הישראליות רואות בשפס סופרת אמריקנית. קפלן מציין כי מערכת היחסים בין החרדיוּת האשכנזית בארצות הברית ובין החרדיות האשכנזית בישראל מורכבת. החרדים בישראל סבורים שהחיים באמריקה השפיעו על היהודים החרדים במדינה, וכתוצאה מכך הם אדוקים פחות מן הישראלים.[39] לטענת רותי קפלר הספרות החרדית האמריקנית מתאפיינת בפתיחות רבה יותר, ומקדימה את זו הישראלית בכתיבתה על נושאים שנחשבים לרגישים כמו פגישות שידוכים, משפחות חד־הוריות, בעיות חינוכיות מורכבות ועוד. גבולות הספרות האמריקנית גמישים יותר, היא מציינת, ומה ש'אסור' לישראליות לכתוב, לאמריקניות כבר 'מותר'. הדבר בא לידי ביטוי גם בספרות המתורגמת מאנגלית לעברית. כאשר הספרים הללו יוצאים לאור בעברית, הם מתקבלים ביתר סלחנות. קפלר משערת שיש לכך קשר לעובדה שהציבור החרדי השמרן יותר אינו נוהג לקרוא ספרות מתורגמת מלכתחילה. מספרות שנכתבת במקורה בעברית, לעומת זאת, מצופה לעמוד באמות מידה של הקהילה בישראל.[40]

37 הליי, 'בדרך מהאוניברסיטה נהפכת פרופסור שפס לסופרת החרדית רחל פומרנץ'.

38 Malka Schaps, 'The Filtered Voice: Genre Shifts in Orthodox Women's Fiction', https://u.math.biu.ac.il/~mschaps/filtered.htm (אוחזר ב־18.1.2022).

39 קפלן, 'אורתודוקסיה וחרדיות באמריקה ובישראל', עמ' 308-309.

40 ריאיון שערכתי עם הסופרת החרדית הישראלית רותי קפלר ב־21.4.2021.

אחד ההסברים האפשריים להבדלים הללו בין הספרות החרדית האמריקנית ובין הספרות החרדית הישראלית, הוא התלות של הספרות החרדית הישראלית בעיתונות החרדית. שלא כמו הספרות החרדית האמריקנית שפונה לקהל רחב של קהילות חרדיות דוברות אנגלית בארץ ובעולם, רוב הספרים החרדיים בישראל מתפרסמים קודם כול בעיתונות החרדית כסיפור בהמשכים ורק לאחר מכן יוצאים לאור כרומן. הסיבה העיקרית לכך היא כלכלית. הסופרות כותבות מלכתחילה למגזר מצומצם ואינן יכולות להתפרנס מכתיבתן רק באמצעות תמלוגים. תרבות השאלת הספרים הנרחבת בחברה החרדית מביאה לכך שהציבור קורא – אך אינו קונה.[41] לפיכך הסופרות החרדיות, שרובן מפרנסות כמעט יחידות, שמחות על ההזדמנות להתפרנס מכתיבה מבלי להיכנס להרפתקה הכלכלית הכרוכה בכתיבת ספר מתחילתו ועד סופו. לתלות זו יש מחיר: על העיתונות החרדית בישראל מוטלת צנזורה שמשתנה מעיתון אחד למשנהו, והסיפורים המתפרסמים בה מותאמים לדרישות העיתון הספציפי. התוצאה, לטענת קפלר, היא ספרות שאינה משקפת את מורכבות המציאות ולפיכך אינה ממלאה את תפקידה החברתי.[42] 'כך יכול להתפרסם סיפור שלם על חיי משפחה, ואף מילה על מה האישה מרגישה כשבעלה נכנס הביתה. סיפור ארוך על שכונת מגורים, ואף מילה על הרוע שעלול להסתתר בפאתי שכונה זו. המחנכים והמחנכות בסיפורים הם לרוב מושלמים, ואם אינם מושלמים זה עוד יותר מושלם, כי הם עובדים על עצמם כדי "להשתלם"'.[43]

על הקשר שבין כתיבה נשית לרווחה כלכלית הצביעה וירג'יניה וולף במסתה המפורסמת 'חדר משלך'. וולף טענה שללא הכנסה קבועה ובטוחה וללא חדר עם מנעול אי אפשר לכתוב ספרות. חירות אינטלקטואלית מותנית, לטענתה, בתנאים חומריים.[44] ברוחה של וולף אפשר להבין מדוע מעט סופרות חרדיות ישראליות בוחרות לדלג על פרסום סיפור בעיתונות ולבחור במסלול כתיבת ספר מתחילתו ועד סופו. באותו אופן אפשר גם להבין את הבסיס לחירות שממנה נהנית שפס. שפס, שכאמור החלה לכתוב רק לאחר קבלת הקביעות באוניברסיטה, אינה כותבת למחייתה. עובדה זו מאפשרת לה להישאר נאמנה לתכנים שהיא מבקשת להעלות על הכתב בלי להזדקק לאישורו של המבקר בעיתון.

41 ז'נאן בסול, 'המון קוראים בחברה החרדית, אבל מי סופר?', **הארץ**, 14.9.2017, https://tinyurl.com/yc353w6t (אוחזר ב־24.8.2022).

42 מציאות זו משמרת מעגלי פיקוח שהקולנוע החרדי הנשי, לצורך ההשוואה, אינו כפוף לו עוד. יוצרות הקולנוע החרדי אינן נזקקות עוד לאישורן של 'נשות חינוך', ועם השנים שמה של יוצרת מוכרת היה ל'הכשר' מספיק דיו לקהל. לטענת מרלין וניג, למן שנת 2010 אפשר לדבר על גל חדש בקולנוע הנשי ועל סרטים המכילים ייצוגים חדשים של נשים חרדיות ומצליחים לבטא בו קול שונה. מרלין וניג, **קולנוע משלהן: הגל הנשי חדש של הקולנוע החרדי**, רסלינג, תל אביב 2021, עמ' 18-19.

43 רותי קפלר, 'ספר, סופר וסיפור – תפקידה החברתי של הספרות', **צריך עיון**, 25.7.2017, https://did.li/iyun-org-il-article (אוחזר ב־18.1.2022).

44 וירג'יניה וולף, **חדר משלך**, משכל, תל אביב 2004, עמ' 116-119.

כפי שעולה מסיפור חייה, שפס מיטיבה לאחוז בשני הקצוות. כמי שבחרה בחירה מודעת בזהות החרדית, היא מצליחה להיכלל בשיח התרבותי המתקיים בתוך הקהילה ולהרחיב אותו בו בזמן. קווי המתאר של עלילות הרומנים שכתבה מסייעים לזיהוים של הטקסטים כ'כשרים'. הרומנים מתארים את תהליך חזרתן בתשובה של צעירות אמריקניות. העלילות שמרניות לכאורה, והרומנים מסתיימים ב'אילוף' הגיבורות ובתיאור נישואיהן והקמת הבית החרדי על פרטיו ודקדוקיו. החזרה בתשובה מתוארת כנובעת מהתעוררות רגש עמוק של רצון להשתייכות לעם ישראל או מהכרה בעליונותו המוסרית. הבחירה ביהדות החרדית מוסברת כזיהויה של זו כיהדות ה'אמתית' וה'מקורית'. רעיונות אלה מאשרים ומחזקים את הערכים המקובלים בקוראת החרדית מבטן ומלידה, שנולדה לתוך מציאות זו. עם זאת ספריה מֵפרים את המוסכמות החברתיות ופועלים גם בתחומים זרים לתרבות החרדית הישראלית.

מהו טיבן של ההפרות הללו, ומה אִפשר את התקבלות ספריה המתורגמים של שפס בישראל אף שהם כוללים מסרים שאינם עולים בקנה אחד עם ערכי החרדיות הישראלית? אבקש לבחון את השאלות הללו באמצעות יישום המושג 'גנבת השפה' ולהראות כיצד דרכי המסירה של הרומנים יוצרים מעין 'מיסוך פואטי' לרגעים שבהם הרומנים 'גונבים את השפה' ומביעים מסרים חדשניים לתקופתם.

'גנֵבת השפה'

במאמרה המפורסם 'צחוקה של המדוזה' (1975) קוראת הלן סיקסו לנשים להיכנס אל השפה – 'שפת הגברים' – להבין אותה ולנכס אותה לעצמן. מאות שנים, קובעת סיקסו, הגישה היחידה שהייתה לנשים אל השפה הייתה באמצעות גנֵבה.[45] אלישיה אוסטריקר מציינת גם היא את השפה כשדה המאבק העיקרי להנכחתן של נשים בשדה הספרות. מחקרה סוקר את מאפייני הכתיבה הנשית בשירה המודרנית ומצביע על טקטיקות שבאמצעותן פילסו נשים כותבות את דרכן אל מעוזי השיח התרבותי. לטענתה, 'נשים כותבות תמיד ניסו לגנוב את השפה'.[46] 'גנבת השפה' שאוסטריקר בוחנת מתקיימת במערכת ספרותית שבה הנשים מנסות לכבוש חלק מהטריטוריה הנשלטת בידי ההגמוניה הספרותית הגברית. אולם אי אפשר ליישם תאוריה זו כפשוטה בעולם הספרות החרדי המתאפיין בהפרדה מגדרית. כאמור, ספרות הקודש נכתבת ומיועדת ברובה לגברים וסיפורת החול נכתבת ומיועדת ברובה לנשים. אני מבקשת ליישם את המושג 'גנבת השפה' באופן מורחב, ולטעון כי עצם כינונו של שדה הספרות הנשי, ששפס נמנית עם מייסדותיו, היא מעשה של 'גנבה'.

45 הלן סיקסו, 'צחוקה של המדוזה', בתוך: דלית באום ואחרות (עורכות), **ללמוד פמיניזם (מקראה): מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה הפמיניסטית (מגדרים)** (תרגמה מצרפתית מיכל הראל), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2006, עמ' 146.

46 Ostriker, *Stealing the Language*, p. 211

טרם התפתחותה של ספרות החול החרדית לא נשמע קולן של נשים חרדיות במרחב החברתי שבו מתקיימת עשייה תרבותית וספרותית. ספרות הקודש הגברית חסומה בפני נשים, שכן אך ורק יצירות תורניות שכתבו גדולי תורה נכללות בקנון. הנשים החרדיות, במונחיו של פייר בורדייה, חסרות את ההון התרבותי הדרוש להשתלבות במרחב, כלומר את המיומנויות, הבקיאות והכישורים המאפשרים להכיר מקרוב מוצרי תרבות המזוהים באופן ממוסד כבעלי ערך גבוה.[47] בעולם המערבי יֻדע בתחומים כמו מדע, היסטוריה ואמנות יוצר הון תרבותי. בחברה החרדית לימוד תורה ולימוד גמרא ברמה גבוהה הם ההון התרבותי. מכיוון שדרכן של הכותבות החרדיות אל השדה הגברי חסומה, הן פנו ליצור שדה נפרד, מרחב שבו הן קובעות את כללי השיח ובו הן בעלות ההון. כך, באמצעות שעתוק הנורמות והמוסכמות החברתיות (שהוגדרו על ידי הממסד הרבני) לשדה הנשי, הן ניכסו אותן. מעשה זה של ניכוס 'שפת הגברים' וניסוחה מחדש בסוגה חדשה הוא תחבולה של נשים שהכוח אינו בידיהן, שמצליחות בכל זאת לפעול לשינוי חלוקת הון בשדה הייצור התרבותי החברתי הקיים.

אוסטריקר מכנה בשם 'כפילות' את אחת האסטרטגיות שבאמצעותן נשים בנות המאה ה־19 חתרו תחת ההגבלות החברתיות שהוטלו עליהן. מדובר למעשה בדו־ערכיות שמתעוררת בשעה שהכותבת מונעת על ידי עמדה שאסור לה לבטא אבל שהיא גם אינה יכולה להדחיק. הדו־ערכיות המוטמעת ביצירות מאפשרת שתי קריאות סותרות לכאורה, כאשר שני הרעיונות שבהן מוכחשים ומאושרים בו בזמן.[48] לטענתה של אוסטריקר השתמשו כותבות הפרוזה במאה ה־19 ב'אסטרטגיית הכפילות' כדרך לניצחון אמנותי. עוצמתם של הרומנים הללו נובעת מהמתח שבין הרעיונות שבהם ובין מה שנאמר לְמה שאסור לומר. בזמננו, הציפייה החברתית לעלילה בעלת מסר חינוכי בסיפורת ולכתיבה מותאמת לאורח חיים החרדי עלולה למנוע מן הכותבת החרדית לבטא אמירות שאינן קבילות חברתית, ולגרום לה לטשטש אמירות חתרניות נוסח 'אסטרטגיית הכפילות'.

ברוח זו אפשר לזהות דו־ערכיות ברומנים **עת לקרוע ועת לתפור**, **פרחי קקטוס** ו**פרח בר**, שמתאפיינים באמצעים פואטיים שתואמים את תפיסת העולם החרדית. למשל, הקפדה על סיומים סגורים וחיוביים. פואטיקה זו הולמת את האמונה בכך שיש בורא עולם ולצד זה את האמונה בהשגחה פרטית, וכן את רעיון שכר ועונש שמובילים לסיומים שבהם הגיבור הטוב מקבל את שכרו. השקפה זו מנוגדת לכתיבה המודרניסטית. מיכל ארבל סבורה שבתחילת המאה ה־20 התעצב סיום הסיפור מחדש בהשפעת אידאולוגיות וערכים אסתטיים חדשים. בעיניים מודרניסטיות נתפס סיום סגור ויציב כמוסכמה מלאכותית המייצרת מראית עין מטעה של יציבות קיומית ושל סדר חברתי חיובי שאינו

47 Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Polity Press, Cambridge, MA 1993, pp. 40-43; פייר בורדייה, 'המרחב החברתי והיווצרות הקבוצות' (תרגם מצרפתית גדי אלגזי), **תיאוריה וביקורת**, 38-39 (2011), עמ' 236-237.

48 Ostriker, *Stealing the Language*, pp. 10-11, 41

קיים בפועל.[49] יצירותיה של שפס, וכמוהן מרבית הסיפורת הנשית חרדית שנכתבה בד בבד אליהן ולאחריהן מתאפיינות בסגירה הרמטית של כל קצוות הסיפור, בפתרון הקונפליקטים ובהתייצבות.

אפשר לשער שספריה של שפס ושל כותבות חרדיות אחרות חלוצות הכתיבה הנשית נשענים על דגם כתיבה האופייני לרומנים של המאה ה־19, שנחשבים לחומרי קריאה 'נקיים' ושמרניים יותר מן הספרות העכשווית. על פי שפס נחשפו הסופרות החרדיות האמריקניות לספרות אוניברסלית קנונית.[50] אפשר לזהות בכתיבתה מאפיינים מסורתיים נוספים, כמו כתיבה על בסיס מודלים עלילתיים קונוונציונליים, מסירת העלילה בסדר כרונולוגי, יצירת דמויות בעלות מלאות ראליסטית ושימוש במְספר כל־יודע.[51] כך יוצאות גיבורותיה של שפס למסע של חיפוש שהוא גילוי של מרדנות, אך הוא מסתיים בהגעה ליעד המיוחל ובהשבת הסדר על כנו. הן מחפשות אחר זהותן היהודית, משלימות מהלך של חזרה מלאה בתשובה ונהיות מנערות מתלבטות לרעיות ולאימהות חרדיות. בעלילות הספרים חלה התקדמות קווית שעוקבת אחר ציר הזמן, ואפשר למצוא בהם קווי עלילה ברורים. שלושת הרומנים מתחילים בנקודת זמן מסוימת ומתקדמים מבלי לשבש את סדר המסירה. הכרעה פואטית זו מעבירה תחושה של מהלך מובנה וברור, שיש לו נקודת התחלה ונקודת השלמה. גיבורותיה של שפס עוברות תהליכי עומק של התקרבות ליהדות, של חזרה בתשובה ושל שיפור המידות. הזמן הקווי מצביע על תפיסת מציאות: בכל שנה שעוברת הן חכמות ומנוסות יותר, לחייהן יש משמעות והזמן שחולף אינו עובר לריק.

הזמן הקווי תורם גם לתחושת הראליזם. הדמויות ברומנים, על שלל תכונותיהן, נטועות בתוך רקע משפחתי וחברתי תחום ומוגדר היטב. פישר רולר מזהה את הנטייה לכתיבה אוטוביוגרפית כתכונה מרכזית של הכותבות החרדיות, שמבדלת אותן מהכותבות במגזר הכללי. לטענתה, גם מה שמוגדר ככתיבת בידיון נושא אופי ראליסטי ומחקה סגנון של 'סיפור אישי' שכביכול מבוסס על פרטים ביוגרפיים.[52] הראליזם מסייע לתפיסת היצירות הנשיות כבעלות מסר חינוכי־מוסרי, כאלה שיש ערך מוסף בקריאתן. שפס, כאמור, כותבת בהשראת סיפור חייה. הרומנים פרי עטה עמוסים בפרטים ראליסטיים עד כדי רושם של ניסיון לטשטוש הבידיון. בדברי התודה המובאים בפתיחת הרומן **עת לקרוע ועת לתפור** היא אף הוסיפה הצהרה בזו הלשון: 'רוב הסיפורים והרבה ממקרי האפליה המתוארים בספר זה הם עובדות אמיתיות שקרו לאנשים המוכרים לי אישית. עם זאת – הדמויות כולן בדויות'.

49 מיכל ארבל, **תם ונשלם? על דרכי הסיום בסיפורת**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2008, עמ' 107.

50 Malka Schaps, 'The One-way Mirror: Israel and the Diaspora in Contemporary Orthodox Literature', *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 16, 2 (1997), p. 34

51 הלל דלסקי, **מוסכמות יסוד של הרומן במאה התשע־עשרה**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2003, עמ' 15-19.

52 Fisher Roller, *The Literary Imagination of Ultra-Orthodox Jewish Women*, p. 139

נקודה זו מאפשרת את זיהויה של שפס כסוכנת שינוי ביתר שאת. באמצעות יצירת דמויות בעלות מלאות ראליסטית שפס מחקה את המציאות ומעוררת שאלות על המסורות ועל המוסכמות בקהילה החרדית, עד שנדמה שאנו חורגים מגבולות הבידיון ודנים בגבולות המציאות.

במישור אחר מאמרה של מורן בנית על היבטים חתרניים הנוגעים לייצוגים גבריים שונים בסרט החרדי המיועד לצפייה ביתית, מתבונן בסרט החרדי כמרחב זמני ומגונן שמעניק לצופיו הזדמנות לנהל משא ומתן מתווך עם זהויות גבריות אחרות, בין היתר של חילונים, דתיים ובעלי תשובה.[53] האמצעים הפואטיים שמפעילה שפס פועלים באופן דומה ומעניקים לקוראות הרומנים מרחב בטוח שבו אפשר לשאת ולתת עם זהויות נשיות אחרות. כך המְסַפר ברומנים, המספר הכל־יודע, מכוון לקריאה 'נכונה' של המציאות המתוארת ביצירה, ולמעשה מאפשר לקוראות לנהל משא ומתן עם הזהויות השונות הנפרשות לפניהן ב'טיול לאמריקה' באופן מותאם ומתווך.

עד כה הודגם כיצד אמצעי המסירה השמרניים של שלושת הרומנים תואמים את תפיסת העולם החרדית. על פי אוסטריקר, הקורא האינטליגנטי אמור לא ליפול בפח שטומנת לו הכותבת. הסגנון מבהיר לנו שהטקסטים מתכוונים לשני דברים יחד: גם למשתמע כמובן מאליו מתוך הטקסט וגם להפך ממנו.[54] בהתאם לכך אבקש לדון בדרכים שבהן התאפשרה חדירתם של מסרים אחרים לספרות החרדית הישראלית באמצעות יישום אסטרטגיית כתיבה נשית נוספת שעליה מצביעה אוסטריקר: Revisionist Mythmaking, קריאה של סיפורים מיתולוגיים מנקודת מבט נשית. המונח מצביע על תהליך של ניכוס, פירוק ופירוש מחדש של מיתוסים מן התרבות הכללית.

אוסטריקר טוענת כי בשימוש במיתוסים טמון כוח כפול. ראשית, המיתוס מתפרש כאובייקטיבי וכחיצוני לכותב. מכיוון שמדובר ב'רכוש הציבור' הוא מעניק סוג של סמכות שאינה נלווית לקולו של מי שכותב על נושאים פרטיים. את גנבת השפה בספרות שכותבות נשים חרדיות אבחן באמצעות טיפול באתוס ולא במיתוס. אסטרטגיית ה־Revisionist Mythmaking מתבטאת ביצירות הללו באמצעות כניסה לאותם 'מקדשים' תרבותיים המכילים את ערכי היסוד המקודשים לחברה החרדית ופירוק אתוסים מכוננים שהתקבלו והוגדרו על ידי הסמכות הרבנית. הערכים המקודשים לחברה החרדית בזמן כתיבתם ופרסומם של הרומנים נבחנים על בסיס מודל חברת הלומדים שרווח בקהילה הליטאית בישראל, הקהילה שבה ממקמת שפס את גיבורותיה, לצד ההנחה כי החברה החרדית בישראל נוהגת בהתאם לדפוסי 'תרבות המובלעת', כפי שהראה עמנואל סיון.[55] פינקלמן סבור שלספרות החרדית יש תפקיד מכריע בחיזוק 'תרבות המובלעת' ובניסיון

53 מורן בנית, 'פנטזיה על קיום גברי אחר: זהויות גבריות בקולנוע החרדי', בתוך: סנדרה מאירי ואחרות (עורכות), **זהויות בהתהוות בתרבות הישראלית: ספר היובל לכבוד נורית גרץ**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה תשע"ג, עמ' 342-343.

54 Ostriker, *Stealing the Language*, p. 89

55 עמנואל סיון, 'תרבות המובלעת', **אלפיים**, 4 (1991), עמ' 45-98.

הגבהת המחיצות בין הספרות 'שלנו' לספרות 'שלהם'.[56] הכרסום בשני האתוסים הללו נובע הן מסיפור חייה הייחודי של שפס, שהציב אותה בעמדת ה'אחרת' לקהילה החרדית הישראלית בת זמנה, הן מהיכרותה המעמיקה ומהשתייכותה הרעיונית והתרבותית לקהילה היהודית האמריקנית.

יש להתחיל את הדיון באתוס 'תרבות המובלעת' בחתירה תחת ניסיון ההתבדלות הגאוגרפי של החברה החרדית הישראלית. שפס לוקחת את קוראותיה למסע בדפי הרומן במרחב גאוגרפי זר, ועלילותיה נעות תדיר בין ארצות הברית לישראל. במאמר שכתבה על הספרות החרדית היא מציינת תופעה לא־סימטרית, שהיא מכנה בשם 'מראה חד־צדדית': יהודי התפוצות יכולים לראות אך לא להיראות. ישראל מוזכרת במרבית הרומנים החרדיים שנכתבים באנגלית, ואילו התפוצות מוזכרות לעתים רחוקות ברומנים שנכתבים בעברית. הרומנים באנגלית מתייחסים לישראל באהדה ומציירים אותה כמקום מגורים נחשק, ואילו הרומנים בעברית מתייחסים לתפוצות בהסתייגות, מחשש שכתיבה על הקהילות בחוץ־לארץ תעשה אותן לאפשרות מגורים לגיטימית לילדי ישראל. זאת ועוד, לטענת שנקר אמריקה, ובייחוד ניו יורק, מוצגת לעתים קרובות בספרות החרדית הישראלית כמרחב מבלבל ועל כן מסוכן.[57]

כאמור, הרומנים של שפס אינם מציירים את אמריקה כמרחב מסוכן ואינם נרתעים מלעסוק בה בהרחבה. הם מציגים את סיפור חייהן של גיבורותיהם טרם חזרתן בתשובה, החל בתיאור המטבח הלא כשר והנאתם של בני המשפחה היהודים מחזיר ומפירות ים, דרך חילול השבת בפרהסיה וכלה בדיונים עם דמויות אתאיסטיות שמעלות טענות מוצקות של כפירה באלוהות. הרומנים אינם מהססים לתאר לבוש לא צנוע שאזכורו צורם לעין חרדית, כמו 'גופיית הטריקו' שברברה שלבשה בעברה, ואף רומזים להתנסויות מיניות קודמות. יתר על כן, הם מדגישים את ערכי המוסר במשפחותיהן של גיבורותיהם, שאינן קרובות ליהדות, ואת ההומניזם שמניע אותן. הם מעניקים לקוראות הצצה לקהילות קונסרבטיביות, ומאזכרים זרמים נוספים ביהדות שהאורתודוקסיה שוללת. ככלל, הקהילות החרדיות האמריקניות מתוארות באור חיובי וכמקום שהוא אפשרות קיום לגיטימית לאדם החרדי.

החתירה תחת גבולות 'תרבות המובלעת' מתבטאת ברומנים ביטוי של ממש באמצעות עיסוק בסוגיות פמיניסטיות. קימי קפלן גורס כי אפשר לקשור את השינוי שחל בשיח הנשים החרדיות בישראל משנות השמונים ואילך על חוויית העבודה מחוץ לבית, הפנאי, הזוגיות, ההורות ודיני המשפחה, להשפעת החרדיות האמריקנית. הנשים החרדיות האמריקניות חשופות לערכי הפמיניזם זה עשורים. לטענתו של קפלן כמה מהערכים הפמיניסטיים הללו עברו בתהליך לא־מודע ובלתי סדור פרשנות מחודשת וחדרו לשיח הנשי החרדי בישראל.[58] שנקר סבורה כי סופרות אמריקניות שספריהן מתורגמים לעברית הן מקורות

56 Finkelman, *Strictly Kosher Reading*, pp. 85-86

57 Shenker, 'Choosing One's Life', p. 193

58 קפלן, **בסוד השיח החרדי**, עמ' 222-244.

השפעה ברורים על הקהילה החרדית והספרותית בישראל. ברומנים אלה ניכרת השפעת הפמיניזם, והם מרמזים על הצורך בשינוי מעמדה של האישה החרדית.[59]

לרומנים פרי עטה של שפס יש חלק בהחדרתם של ערכים פמיניסטיים לשדה הספרות החרדי הישראלי. הם מתמודדים עם טענות על מעמד האישה ביהדות, ובניסוחה של אחת הדמויות – עם הטענה כי היהדות היא דת פטרנליסטית וכי הנשים בה הן סוג ב'.[60] תמר אלאור טוענת, על רקע זמן כתיבתם של הרומנים, כי בקהילה החרדית בישראל נתפסה דעתנותן של נשים כאיום והיו הגבלות על האוריינות הנשית, בד בבד, הלגיטימציה לחשיבה ביקורתית, עצמאית, לוגית, 'גברית', לא הייתה קיימת.[61] מבחינה זו הרומנים נושאים זרעי שינוי. בשניים מהרומנים מתואר סמינר לצעירות אמריקניות. רוב הוויכוחים המתוארים בו נוגעים לסוגיות פילוסופיות ולשאלות של הגות יהודית, ולא להלכות יום־יומיות מעשיות, בנוסח חינוך לבנות בבית יעקב באותן שנים. הצעירות מצטיירות כדמויות חריפות שכל הנחושות להוכיח ש'היהדות היא שקר'. כאשר ברברה, גיבורת פרח בר, מביעה הסתייגות מן הוויכוחים עם המרצים בנוסח הזה, יוצאת ננסי, נערה הלומדת אתה באותה כיתה, נגד גישתה הפסיבית:

> 'את לא מבינה', אמרה ננסי בלהט, 'שהויכוחים הם לב לבו של העניין? [...]'
> 'נראה לי שאת צריכה להיאבק על החיים שלך ועל חירותך', אמרה ננסי, 'ובמקום זה את יושבת שם בכיתה, כמו חלק בלתי נפרד מהכסא, ונותנת לרב רייכמן להאכיל אותך כל מה שהוא רוצה'.[62]

למעשה הרומנים מציעים אפשרות של 'פמיניזם חרדי' המדבר על שילוב של החיים הדתיים עם הגשמת השאיפות ומימוש הכישרונות, ולא על יציאת נשים לעבודה לצורך פרנסה בלבד. הטקסטים מתארים את חדוות הלמידה ואת חיי הסטודנטים היהודים האמריקנים בקולג' ובאוניברסיטת הארוורד בחיוב, ומציבים במרכז המציאות הבדויה נשים אקדמאיות, חוקרות ואינטליגנטיות, שמצליחות לשלב קריירה מצליחה עם חיי משפחה למרות הקשיים הכרוכים בכך.

כפי שתואר, 'תרבות המובלעת' מתנגדת לחשיפתם של חברי הקהילה לטקסטים שאינם פנים־קהילתיים. הרומנים מֵפרים זאת. ברומן **פרח בר**, למשל, חבויים אזכורים של יצירות שנחשבות להשפעה זרה שהחברה החרדית מקפידה להתגונן מפניה. ההרמזים הללו חריגים בספרות הנשית החרדית, שאינה מאזכרת יצירות שיוצריהן אינם שומרי תורה ומצוות.[63] וולפגנג איזר מציין כי הטקסט הספרותי מורכב גם ממבחר של הֶרמזים

59 Shenker, 'Choosing One's Life', pp. 204, 207

60 רחל פומרנץ, **פרח בר** (תרגמה רונית הופנר), הוצאה עצמית, בני ברק 2004, עמ' 134.

61 תמר אלאור, **משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות**, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 41, 163-164.

62 פומרנץ, **פרח בר**, עמ' 34.

63 יוצרות חרדיות ישראליות מקפידות לא לציין את העובדה שהן קוראות ספרות כללית, אף שיש מקום להניח שהן עושות זאת. על השאלה המרומזת כיצד אפשר לכתוב ספרות מתח בלי לקרוא

שהם הפניות מרומזות ליצירות ספרות או אמנות אחרות. ההרמזים הללו מספקים קווים מנחים לדו־שיח בין הטקסט לקורא ומסגרת שבה אפשר לארגן את משמעות הטקסט.[64] כך הרגע שבו התאהב חיים בברברה הוא הרגע שראה אותה ממתינה לו על ספסל, שקועה בקריאת הרומן **דניאל דירונדה**. בפגישות השידוכים ביניהם הרמיזות בטקסט מפנות לרומן מן המאה ה־19. האזכורים הללו צובעים את תהליך ההיכרות המסורבל בצבעים רומנטיים, ובמובן מסוים הופכים את הנערה החרדית הצנועה לגיבורה רומנטית ואת בחור הישיבה העצור לגיבור האידאלי. ההרמזים ליצירות ה'לא־כשרות' ומיקומם בסיפור מחזקים את ההתכתבות בסיפור גם עם המסורת היהודית וטקסטים מספרות העולם. לקוראת החרדית הישראלית של שפס אין כלים לפרש את ההרמזים הללו, לכן הם משמשים כמעין שדר מוצפן, ש'שולח' אותה לנסות ולפרש אותם. בכך שפס חותרת תחת יסודות 'תרבות המובלעת' וכמו 'מכשירה' את לורד ביירון, ג'ורג' אליוט, ג'יין אוסטין, אלייזה דוליטל ושרלוק הולמס.

שימוש מרכזי באסטרטגיית ה־Revisionist Mythmaking משמעו פירוק הקונוונציות החברתיות, בדרך כלל על ידי היישום הפשוט של הפיכת ה'אחר' לנושא המרכזי. בשנים שבהן נכתבו שלושת הרומנים הנדונים, התאפיינה הספרות החרדית הישראלית בכתיבה סטראוטיפית על האחר. שנקר מציינת שהדבר נובע מרצונן של הסופרות להגן על הקוראות מפני האיום הטמון בדמותו של הזר.[65] מציאות דומה מתארת ורד אלימלך במחקרה שעוסק בקולנוע החרדי. לטענתה, דמויות ה'אחר' בדור הראשון מתאפיינות בסטראוטיפיות ומבליטות את הפערים שבין הדמויות החילוניות ובין הדמויות החרדיות, אך מתחילת שנות האלפיים אפשר להבחין במערכת יחסים דיאלקטית שיש בה ממד של למידה ושל הפריה הדדית בין דמות ה'אחר' לדמות החרדי. לטענתה תפיסה זו מנוגדת לעמדה החרדית האידאולוגית הרבנית ומבטאת שיח תרבותי חדש בקולנוע החרדי.[66]

יעל שנקר עמדה על מרכזיות דמותו של ה'אחר' ברומן **פרחי קקטוס**. מחקרה מצביע על היחס האוהד של הרומן ל'אחרים' בחברה החרדית, ועל האופן שבו הרומן מותח ביקורת

ספרות כללית כזו, עונה הסופרת רות רפפורט/יונה ספיר: 'ספרות זרה היא לגמרי מחוץ למחנה. יש בה כל כך הרבה רע, שאי אפשר להוציא ממנה משהו טוב'. ישראל פלר, 'יונה ספיר בראיון חג בלעדי: "עלילה מעולה תרתק גם ילדי קומיקס"', **ביזנעס**, 25.3.2021, https://did.li/bizzness-net (אוחזר ב־18.1.2022). שנקר טוענת כי בכמה ספרים הושפעו הסופרות החרדיות מטקסטים חילונים ואף ציטטו אותם בלי לאזכר את שם היצירה ואת שם היוצר. ניסיון טשטוש המקורות הללו מצביע על היותם טקסטים 'אסורים'. שנקר, 'ספרות הנכתבת על ידי נשים חרדיות', עמ' 64-65, 135-136.

64 וולפגנג איזר, **מעשה הקריאה: תאוריה של תגובה אסתטית**, מאגנס, ירושלים 2006, עמ' 76.

65 יעל שנקר, 'בראי הקדמות ומבואות: על כתיבה נשית וסמכות גברית בקהילה החרדית', בתוך: קימי קפלן ונורית שטדלר (עורכים), **מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות**, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, בני ברק וירושלים 2009, עמ' 82-85.

66 ורד אלימלך, 'היחס לאחר בחברה החרדית: תמונת מצב על פי הקולנוע החרדי', בתוך: קימי קפלן ונורית שטדלר (עורכים), **מהישרדות להתבססות: תמורות בחברה החרדית ובחקרה**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ובני ברק 2012, עמ' 119, 134-135.

עקיפה על יחס החברה החרדית כלפי ה'אחר'. שנקר מציינת כי בכתיבה זו שפס מחדדת את הקונפליקט ובה בעת נותנת מרחב לחלופות קיום אחרות, אך לצד זה גם ממתנת את המסרים העולים ממנו ומבליטה את ערכם של חיי המשפחה החרדיים, כמו סופרות חרדיות אחרות, קונוונציונליות יותר.[67] ה'אחרות' הופכת ברומן לנושא עצמו. במרכז הספר עומד רוני, ילד אומנה כבן 13 המתמודד בעקבות מות אביו עם קונפליקט הנוגע לזהותו הדתית והמשפחתית. בפתיחת הרומן נמתחת ביקורת על יחסה של החברה החרדית הישראלית ל'אחרים'. הביקורת אינה ייחודית, אך הבחירה לייצג את מורכבות חייהם של החוזרים בתשובה האמריקנים בישראל, הבחירה הפואטית בכתיבה בעלת מלאות ריאליסטית, וכן הנטייה ללוות את הגיבורות בספרי המשך (**פרחי קקטוס** הוא ספר ההמשך של **פרח בר**), מקרבת את הדמויות אל לב הקוראות ומאפשרת לביקורת לחלחל ביתר שאת:[68]

> ברברה עמדה כמשותקת, ונאלצה להאזין במשך חמש דקות תמימות לנאומו על אודות הגורמים הלא רצויים שהיא מכניסה לשכונה, עד שרות רובינסון חברתה, שהוזעקה על ידי נעמי, הגיעה להצלתה. רות הביאה עמה את בנותיה התאומות, רינה וגילה, שהעידו כיצד הילד הציק להן באורח קבוע במשך חודשים, בשל העובדה שהן ואמן התגיירו. רות ענתה לאיש בעברית שוטפת, ובתקיפות שברברה לעולם לא היתה יכולה לגלות באף שפה שהיא. היא ציטטה מן החומש את האיסור להונות גרים, ורמזה שהאכזריות וצרות האופקים של הילד חייבות לנבוע במידה מסוימת ממידות רעות אצל הוריו.[69]

הרומנים של שפס הם במידה רבה בבחינת 'הגורמים הלא רצויים שמכניסים לשכונה'. במעטפת של רומן חרדי כשר, העומד בכל הכללים המקובלים, שפס מעמידה דמויות 'אחרות' אנושיות ומורכבות, וחושפת צרות אופקים של חלק מחברי הקהילה החרדית הישראלית. ברברה, גיבורת **פרח בר** ו**פרחי קקטוס**, המאופיינת כדמות שמתקשה לגלות אסרטיביות, מגלה בעצמה כוחות במלחמתה ברבי של רוני, שמגלם את דעת הממסד ואת רוחה של 'תרבות המובלעת'. היא מבקשת ממנו לשלוח חברים מהכיתה לנחם את רוני על מות אביו. הרב מגלה התנגדות, בשל העובדה שה'שבעה' נערכת בסביבה חילונית. התנגדותו מתפרשת ברומן כחוסר רגישות ונמתחת עליה ביקורת. במקום אחר ברברה מנסה להתמודד עם תלונותיה של בתה נעמי על חריגותה של המשפחה, אך מרגישה שהמסר שהיא מנסה להעביר לא נקלט: 'מילותיה של ברברה נשמעו שדופות באוזניה שלה, תוך כדי דיבור, ולא היתה לה תקווה רבה שנעמי קלטה את המסר'.[70] גם הביקורת של שפס משוקעת ומוסווית בטקסטים, בתקווה שהמסר ייקלט.

67 שנקר, 'ספרות הנכתבת על ידי נשים חרדיות', עמ' 268.

68 על יחסה של החברה החרדית לחוזרים בתשובה ראו בהרחבה: קפלן, **בסוד השיח החרדי**, עמ' 94-136.

69 רחל פומרנץ, **פרחי קקטוס** (תרגמה רונית הופנר), פלדהיים, ירושלים 1999, עמ' 10-11.

70 שם, עמ' 80-81.

בשלושת הרומנים כתיבתה של שפס, שנובעת מסיפור חייה, מציבה במרכז גיבורות אמריקניות חוזרות בתשובה בישראל, 'אחרות' לחברה החרדית ישראלית, ומשרטטת דיוקן של חברה שמתקשה לקבל את מי שלא מגיע מהרקע 'הנכון'. בניסוחה של לין, גיבורת **עת לקרוע ועת לתפור**: 'אין כל אפשרות לסגור פערים, לא כן? אם לא נולדת לתוך המשפחה הנכונה, ולא הלכת לבית הספר הנכון, לא תהיה לך לעולם הזדמנות להדביק פער זה, הלא כן?'.[71]

ב'חברת לומדים' רוב הגברים בקהילה מוּנחִים להתמסר לחיים של לימוד תורה בישיבה ולא ליציאה לשוק העבודה.[72] שלא כמו הדגם של 'חברת הלומדים' שאפיין את הקהילה החרדית הליטאית בישראל בזמן כתיבת הרומנים, הדגם להתארגנותה של יהדות ארצות הברית לאחר השואה מכונה 'חברת בעלי בתים'. נרי הורוביץ מציין כי משקי הבית החרדיים בארצות הברית כוללים יותר ממפרנס אחד, ומחזור החיים של הצעיר החרדי האמריקני מתאפיין בשילוב של זמנים המיוחדים ללימוד תורה עם תקופות המיועדות לרכישת השכלה וליציאה לשוק העבודה.[73]

שנקר מתמקדת באופן שבו הרומן **עת לקרוע ועת לתפור** מציג גבר חרדי שאינו בוחר להקדיש את חייו לתורה אלא לקריירה אקדמית כאפשרות גברית ראויה. לטענתה, הרומן מציע לבחון את שאלת הקריירה הגברית גם על פי שיקולי התאמה אישיותית. שני הדגמים, גבר חרדי תלמיד חכם שלומד בישיבה או גבר חרדי ששוקד על קריירה מחקרית וקובע עתים לתורה, מוצגים כלגיטימיים. כך מציע הרומן חלופה לדמות הגברית החרדית האידאלית בחברה הליטאית.[74] בספריה של שפס אנו פוגשים דמויות גבריות שדרכן אינה ברורה, בדיוק כפי שדרכן של הנשים אינה סלולה. הם אינם מושלמים, אף שהצטרפו ל'חברת הלומדים' ולמרות העובדה שהם מבלים את מרבית זמנם בלימוד תורה. כך, למשל, מגלם חיים מפרח בר דמות של גבר שבחר במסלול לימוד והוראה בישיבה. לכאורה מקיים הזוג את דגם 'חברת הלומדים' שאמור להוביל לזוגיות מושלמת, אך ברומן נרמז כי חיים לוקה בחוסר רגישות ובאטימות מסוימת, תכונות שגורמות לאשתו להסתגר ולא לחשוף לפניו את סגור לבה. לבסוף, הרגע המכונן ברומן **עת לקרוע ועת לתפור**, שבו בטי מסרבת לחיים שנכונים לה אם תסכים להצטרף לדגם 'חברת הלומדים', הוא הרגע שבו שפס מתירה לכל אישה להאזין לרחשי לבה ולא לוותר על חלומותיה למען אידאל חברתי:[75]

71 רחל פומרנץ, **עת לקרוע ועת לתפור** (תרגם ישראל־חיים קצבורג), פלדהיים, ירושלים 1997, עמ' 222.

72 מנחם פרידמן, **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1991, עמ' 80-85.

73 הורוביץ, 'חברת הלומדים – דגם במבחן', עמ' 320.

74 שנקר, 'ספרות הנכתבת על ידי נשים חרדיות', עמ' 115-117.

75 מנחם פרידמן מסביר כי כדי לעודד את הנשים לשאת בעול הפרנסה וגידול הילדים ולאפשר לבעליהן ללמוד תורה באופן נרחב, החינוך בסמינרים הבטיח שקבלת אחריות לפרנסת המשפחה וגידול ילדים מזכה בשכר גדול לעולם הבא. הבטחה זו מקבילה לשותפות המצוינת במדרש בין יששכר לומד התורה ובין זבולון התומך בו כלכלית. פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 284.

בטי הכינה את עצמה לכניעה חיננית, אבל משהו המשיך לנקר במוחה. היא מיקדה את תשומת לבה להפרעה זו, והקולות בקעו ממעמקי זכרונה קטעים־קטעים:
'הן לבטח מרשימות בקולג', אבל אז בחור רחב כתפיים מחייך אליהן, והן מאבדות עניין [...]'.
נתן ישב והתבונן בה, כשאי נוחות גוברת והולכת משתקפת על פניו.
בטי הסתובבה ונפנתה אליו ישירות: 'בהחלט לא!' התפרצה. 'שנים על שנים הדרתי שינה מעיניי, מרץ ומנוחת נפש, בתקווה להיות מנתחת מן השורה הראשונה. אני ממאנת להרפות ולסכן את הכל בשלב כה מכריע בקריירה שלי'.
[...] 'האם אתה חותר לקראת האמירה שתפקידי הטבעי בחיים הוא להיות בת־זוג ואמא, ושאשלים עם כך בענוות חן? שכל מה שאבי חלם עבורי וכל שנות עמלי יושלכו לפח, רק בגלל הסיבה הפשוטה שהנני אשה?'.[76]

דחייתו של נתן, המתעתד להיות רב, היא גם דחיית דגם 'חברת הלומדים' ובחירה בחיים של שילוב בין הגשמתה העצמית ובין היהדות. בטי מסרבת למלא את תפקיד האם והרעיה החרדית בשלמותו ומעדיפה להינשא למאיר כהן. למרצה לעתיד, כך מתברר, אישיות עדינה ומכילה יותר: 'בדומה לנתן הוא חבש ירמולקה וגידל זקן, אבל הופעתו הקרינה פחות ביטחון עצמי, ועיניו הכחולות היו הרבה יותר רציניות'.[77]

סיכום

מתן אהרוני מצביע במחקרו על הקולנוע החרדי על יוצרי הקולנוע החרדי כעל סוכני תרבות חדשים. לטענתו אפשרו אנשי הקולנוע החרדי את חדירתם של רבדים תרבותיים נוספים לחברה החרדית, מבלי לחתור תחת אמונותיה וערכיה המרכזיים. בכך הקולנוע החרדי משמש מתווך תרבותי המאפשר לצופים חרדים להיחשף בבטחה, בהשגחת היוצרים, להיבטים זרים לעולמם, ולשלב תפיסות ורעיונות מודרניים עם מסורתיים.[78] במאמר זה הצבעתי על תופעה דומה שמתקיימת בשדה הספרות הנשי החרדי, שקדם להתפתחותו של הקולנוע החרדי וביקש לבחון את האופנים שבהם חשפה מלכה שפס את קהל קוראותיה הישראליות להיבטים רחוקים מעולמן במסגרת כללי השיח. יישום המושג 'גנבת השפה' מעלה כי יצירותיה המוקדמות ניחנות בפוטנציאל ביקורתי עבור קהל הקוראים החרדי ישראלי, בייחוד על רקע התקופה שבה נכתבו. המסרים שעלו במאמר זה, הנובעים מסיפור חייה הייחודי של שפס ומהשתייכותה לקהילה החרדית האמריקנית בישראל, חושפים את הקוראת החרדית הישראלית מבטן ומלידה לחלופות קיום חרדי

76 פומרנץ, **עת לקרוע ועת לתפור**, עמ' 110.
77 שם, עמ' 194-195.
78 מתן אהרוני, '"זה לא קולנוע, זה מפגש חברתי": על קהילתיות וגבולות חברתיים בתרבות הפנאי החרדית', **מסגרות מדיה**, 15 (2015), עמ' 70-72.

אחרות, וכן למסרים תרבותיים הנובעים מעולמה של החרדיות האמריקנית, דוגמת עיסוק בסוגיות פמיניסטיות, חשיפה להשכלה גבוהה, לקריירה משמעותית לנשים ולספרות כללית וערעור על דגם 'חברת הלומדים' בחברה הליטאית. הפרת המוסכמות ביצירות עטופה במאפיינים פואטיים ההולמים את תפיסת העולם החרדית, ולכן נתפסים כבלתי מאיימים על עולמן של הקוראות הישראליות.

שפס אינה לבדה. סוכנות שינוי חרדיות נוספות מרקע אמריקני השפיעו על מרחב הספרות החרדית בישראל. בין היתר אפשר למנות עמן את המחנכת והסופרת רוחמה שיין, ילידת 1914, שפרסמה בשנת 1984 ספר שנחשב לקלאסיקה חרדית באנגלית ובעברית: ביוגרפיה על חיי אביה בניו יורק בתחילת המאה ה־20. קולה הנרטיבי של שיין כביוגרפית, מציינת פישר רולר, הוא קול נשי שבטוח ביכולתו לייצג את ערכיה של הקהילה החרדית.[79] סוגת ספרי העזרה העצמית בקהילה החרדית התפתחה בהשפעתה של הפסיכולוגית החוזרת בתשובה ד"ר מרים אדהאן, ששאבה השראה מקבוצות התמיכה שהתפתחו בארצות הברית בשנות השישים והשבעים ופתחה סדנאות הורות לאחר עלייתה לארץ.[80] בתחום ספרות הקודש במרחב הדתי הלא־חרדי חלוצות מהפכת לימוד התורה לנשים הן נשים אורתודוקסיות שעלו לישראל מארצות הברית: הרבנית מלכה בינה, בוגרת ישיבה יוניברסיטי בניו יורק, שייסדה בישראל את מדרשת מת"ן ופתחה את שערי לימוד הגמרא לנשים, והרבנית חנה הנקין, מייסדת מדרשת נשמת ופורצת דרך בתחום הכשרת נשים כיועצות הלכה.

כאמור, הסופרת מלכה שפס היא סוכנת השינוי הבולטת ביותר המשמשת כמתווכת תרבותית בין הקהילה החרדית האמריקנית ובין הקהילה החרדית בישראל במרחב הסיפורת החרדית. מגמה זו, יש להניח, תימשך ובעתיד יצטרפו אליה כותבות נוספות שיפעלו לתרגום יצירותיהן ויאפשרו באמצעות ספרות הבדיון דיאלוג מעמיק והשפעה הדדית.

מאז החלה שפס לכתוב את ספריה, לפני יותר משלושים שנה, חלו שינויים רבים בחברה החרדית בכלל ובמעמד האישה החרדית בפרט. אחת מקוראותיה של שפס תהתה מדוע היו צריכות לחלוף 19 שנה עד לתרגום הספר **הרים סביב לה**, שלא התאים בזמנו לקהל הישראלי השמרני. הכותבת סברה כי הגיעה העת שהקהל הישראלי ייהנה מכלל כתיבתה של שפס, והוסיפה כי מאז כתיבת הספר בשפת המקור 'עברנו מרחק שנות אור וצנזורה'.[81] אפשר רק לשער את השפעת כתיבתה של שפס, שמצליחה להיכלל בשיח ובה בעת להרחיב את גבולותיו, על 'מרחק שנות אור וצנזורה' שעבר שדה הספרות החרדי הישראלי. אפשר רק לשער גם את מידת השפעתה על הכותבות העכשוויות. קרוב לוודאי

79 Fisher Roller, *The Literary Imagination of Ultra-Orthodox Jewish Women*, pp. 104-105

80 עלקא דויטש, 'ותען להן מרים: ראיון עם ד"ר מרים אדהאן", **הידברות**, 27.4.2014, https://www.hidabroot.org/article/52815 (אוחזר ב־16.2.2022).

81 פרוג – דף הבית של היוצרים החרדים, 'ביקורת ספרות: הרים סביב לה – רחל פומרנץ', 14.9.2019, https://did.li/https-www-prog-co-il-threads (אוחזר ב־17.2.2022).

שמי שנמנית עם מייסדותיו של שדה הספרות החרדי, הרחיבה את מרחב הפעולה של הסופרות הישראליות, שמשנות בדרכן את פני הספרות הנשית חרדית כיום.

הביקורת הפמיניסטית מתבוננת ביצירה הנשית כיצירה שיש בה פוטנציאל לשינוי תרבותי.[82] שפס לא כתבה בחלל ריק. היא פועלת במבנה חברתי מוגדר שבו נשים עדיין אינן בעלות השפעה ציבורית של ממש, ובכל זאת הצליחה לחדש במסריה ולזרוע זרעי שינוי לעתיד לבוא. ספריה **עת לקרוע ועת לתפור**, **פרח בר** ו**פרחי קקטוס** מספרים לכאורה את סיפוריהם הפרטיים של אינדיווידואלים, אך משמשים למעשה כמנוף לביקורת חברתית. למפגש כתיבה בהנחייתה קראה שפס בשם 'לספר את האמת באמצעות בדיון'. ואכן, היא אינה מהססת לומר אמת באמצעות הבדיון שהיא כותבת. את האמת הזאת היא הטביעה בטקסטים 'כשרים' שתורגמו לעברית והתקבלו באהדה בקהילה החרדית הישראלית, ואף ממשיכים להדהד עד היום.

82 Ostriker, *Stealing the Language*, p. 11

רשימת המשתתפים

ד"ר חן אדלסבורג	אוניברסיטת חיפה
ד"ר עמרי אשר	אוניברסיטת בר־אילן
הודיה בונן־אלק	אוניברסיטת חיפה
ד"ר דויד ברק־גורודצקי	אוניברסיטת חיפה
גלעד הלפרן	אוניברסיטת חיפה
ד"ר רחל ורצברגר	המכללה האקדמית רמת גן ומכללת הדסה
ד"ר לי כהנר	המכללה האקדמית לחינוך אורנים
ד"ר ג'קלין לאזנוב	האוניברסיטה העברית בירושלים
ד"ר אופיר עבו	המכללה האקדמית כנרת והמכללה האקדמית תל חי
ד"ר אורית עובד	המכללה האקדמית תל חי
אורי קראוסהר	אוניברסיטת חיפה
ד"ר טלי תדמור־שמעוני	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

This article offers a reading of three of Schaps' novels: *A Time to Rend, A Time to Sew* (1997)*, Cactus Blossoms* (1999), and *Wildflower* (2004), in light of Alicia Ostriker's term 'stealing the language,' which describes ways in which women have 're-appropriated' the language of the patriarchy and invaded the sanctuaries of male discourse. Uncovered here are the novels' violations of accepted ideological norms in Israel's ultra-Orthodox society, though they are not identified as critical texts, but rather as the stories of young Jewish-American women who 'return' to traditional Jewish practice by becoming *baalot teshuva*. My argument here is that even though Schaps' texts are conservatively grounded in the writing conventions of ultra-Orthodox literature, they undermine the accepted ethos with a discourse that is simultaneously conservative and subversive.

Keywords: Malka Schaps, Rachel Pomerantz, Stealing the Language, Ultra-Orthodox, Ultra-Orthodox Literature, Women's Writing

The Catcher in the Killing Field: The Birth of Spoken Hebrew and Its Appropriation in the Literature of the Anti-Psychiatry Movement

Chen Edelsburg

J. D. Salinger's novel *The Catcher in the Rye* (1951) was twice published in Hebrew translation: first in the limited edition of 1954, and second in 1975, when it became a best-seller that ran to seventeen editions. This article considers the acceptance of Salinger's novel in Israel and argues that the second publication coincided with an ideological change that not only paved the way for the acceptance of the language and content of the American text but immediately thereafter, appropriated both the syntax and rhetoric of the early translation in the literature of the anti-psychiatry movement. This circular acceptance was expedited by the publication in 1973 of *I Don't Give a Damn* by Dan Ben Amotz, a novel that marks a turning point in the literary use of spoken Hebrew. Through Salinger's mediation, Ben Amotz was able to shake off the ornate Hebrew style typical of the 1970s, and create a new literary language, which became more prevalent in the 1990s. Ben Amotz who had been exposed to the anti-psychiatry movement during his stay in the United States, and even participated in a film on the subject, was drawn to Salinger's book and ended up writing a local version that launched the Israeli genre of anti-psychiatry literature.

Keywords: *The Catcher in the* Rye, Dan Ben Amotz, influence, Israeli-American relationship, J. D. Salinger, translation

Rachel Pomerantz as an Agent of Change in Israeli Ultra-Orthodox Literature

Hodaya Bonen-Alek

The ultra-Orthodox (Haredi) writer Prof. Malka Schaps, who writes under the pseudonym Rachel Pomerantz, has a unique biography that positions her as an agent of social change in Israel's ultra-Orthodox society.

and methodologies that differed greatly from the traditional German system they encountered upon their arrival. Thus, they challenged the traditions that were in place in the emerging National Library and opened a gradual if obstacle-ridden path to change. The library organizations and collaborations they initiated eventually led to the recognition of librarianship as a profession requiring dedicated training, and of the library as a public rather than a purely academic educational resource. Moreover, since American librarianship is education-oriented, this played a significant role in the feminization of librarianship in Israel.

Keywords: American Experts in Israel, Feminization of Librarianship, Israel State Archives, Libraries in Israel, Sophie Udin

Israeli Journalism in the Face of Moral-Political Criticism in the Works of Saul Bellow and Philip Roth

Omri Asscher

This article examines a representative case of Israeli publicist responses to the moral-political critique by American Jewish authors, focusing on the reception of Philip Roth's *Portnoy's Complaint* and Saul Bellow's *Mr. Sammler's Planet*. These novels were first published in Hebrew translation in the early 1970s, against the backdrop of a heightened mythologization of Israel in the American Jewish mainstream and concurrently with Israel's early occupation of the West Bank. Roth's and Bellow's works include some highly unflattering images of Israeli militancy and chauvinistic nationalism. Israeli literary critics tended to respond to the authors' moral-political critique by framing it as inauthentically Jewish or as incorporating non-Jewish influences. In this way, Israeli responses sought to undermine the validity of the authors' critique by implying a framework of Jewish identity in which Israeli culture was symbolically preeminent. Ultimately, this tendency demonstrates how the subterranean struggle between homeland and Diaspora has informed and infused the conversation among the two Jewish communities with respect to contemporary Jewish ethics and the Israeli-Palestinian conflict.

Keywords: Israeli-American Jewish relations, American Jewish moral critique of Israel, Philip Roth, Saul Bellow

The Origins of the Anglo-American Journalistic Tradition in Mandatory Palestine

Gilad Halpern

Throughout the 19th century, a distinctive journalistic tradition emerged simultaneously in Britain and the United States, emphasizing norms and practices such as fact-based reporting, a clear separation between news and opinion, and objectivity. The Anglo-American tradition gradually spread to other locations including Continental Europe and Israel, becoming paradigmatic in the 1970s. However, the earliest manifestations of this were already noticeable in British-ruled Palestine in the 1920s and 1930s, mainly in the two Jerusalem-based media outlets reviewed in this article: the Palestine Telegraphic Agency (PTA), a local subsidiary of the international Jewish Telegraphic Agency (JTA), headquartered in New York; and the *Palestine Post* newspaper. These two English-language news organizations catered to Palestine's English readers (predominantly members of the Mandatory administration) and adhered perforce to the Anglo-American journalistic tradition to which their readers had been accustomed. Jacob Landau and Gershon Agronsky, the American founders of the two companies championed Anglo-American journalism on a variety of financial, political, and professional grounds.

Keywords: Anglo-American, Jewish Telegraphic Agency, Journalism, Mandatory Palestine, Objectivity Principle, Palestine Post

American Librarians and their Influence on Librarianship in Israel

Jacqueline Laznow

From the early 20th century on, American experts in librarianship helped establish the libraries of Israel. One such expert was Sophie Udin, an American Zionist activist who, like other experts, considered herself an agent of American modernization. Her activity in the Yishuv and the State of Israel is central to the history of American influence on Israeli Librarianship and spanned the decades of the 1920s and 1950s. She and her professional colleagues from North America brought with them concepts

programs for yeshiva students, thereby responding to their needs well-beyond the provision of financial support.

Keywords: Israel, JDC, Philanthropy, Social Assistance, Support, Ultra-Orthodox, Yeshivas

Modern *Haredi* Identity in Israel through Perceptions of American-Jewish Philanthropy

Ofir Abu, Lee Cahaner

In this paper, we explore modern *Haredi* identity by focusing on the views of the new *Haredi* civic leadership in Israel (the homeland) on Jewish-American philanthropy (the diaspora). Drawing on ethnographic data, collected through interviews with 10 *Haredi* civic leaders and participant observation in a workshop that joined representatives of the two groups, we uncover the tensions which seem to constitute the symbolic boundaries of modern *Haredi* identity. One boundary relates to the dialectics of preservation and transformation: maintaining *Haredi* culture while pursuing a change in *Haredi* society in order to set it back on the right path. Another boundary refers to the dialectics of integration and distinction: the new *Haredi* civic leadership believes that *Haredim* can contribute to Israeli society as a whole but they should be able to do so while maintaining their *Haredi* values and *Haredi* way of life. The third boundary consists of the dialectics of differentiation and cooperation: The rejection of liberal Judaism (which Israeli Jews associate with American Jewry) alongside the willingness to cooperate with Jewish-American philanthropy. This study sheds new light on the issue of modern *Haredi* identity as it looks at how *Haredi* views of the diaspora serve identity construction processes in the *Haredi* society.

Keywords: *Haredi* (ultra-Orthodox) society, Israel, Jewish-American philanthropy, liberal Judaism, symbolic boundaries

As adopted by secular Jews who belong to the New Age spiritual milieu it retains (most) of the universal values that characterize the North American JS. At the same time, it reconstructs Jewish rituals in accordance with Israeli New Age aesthetics. When it is absorbed by Religious-Zionist Jews, its Jewish particularistic affinities are accentuated and the universal-cosmopolitan aspects are blurred, or even, in cases like that of R. Yitzchak Ginsburg, obliterated, creating a nationalistic version of JS.

Keywords: Jewish renewal, neo-Hassidism, R. Yitzchak Ginsburg, R. Shlomo Carlebach, Jewish spirituality

Alive and Flourishing: JDC Assistance to Yeshivas in Israel

Ori Kraushar

From the very first years of the JDC's establishment, the organization supported Torah institutions. In 1920, it founded a designated cultural committee to coordinate activity which until the Holocaust, was religion-centric and devoted to Eastern Europe. However, from the 1950s onwards, most resources were directed to Israel. With the establishment of the State of Israel, the JDC believed that the responsibility for handling the yeshivas should be transferred to the Jewish Agency and the government. However, due to economic straits and the neglect of the state, the JDC continued to provide help to yeshivas and their students. The infrastructure and sanitary conditions of the post-Holocaust yeshivas in Eretz Israel were abysmal and visitors from the JDC became concerned about the nutrition and living conditions of students. The economic plan for Israeli yeshivas had been non-viable from the start, and as the number of yeshiva students increased, the institutions found it more and more difficult to provide them with the necessary resources. The situation necessitated renewed planning on the part of the JDC, and in 1954, the Cultural Committee decided to establish a special department to handle the yeshivas in Israel. The JDC did not see yeshivas merely as educational institutions but as communal organizations with social needs and as early as the 1940s, had supported their nutritional needs, constructed and renovated kitchens, purchased modern kitchen equipment, and provided them with guidelines regarding hygiene and food quality as well raw materials. The JDC likewise supported the introduction of occupational training

Pluralism in Zion: Between the Israeli and American Reform Movements

David Barak-Gorodetsky

This article deals with the attempts of the American Reform Movement to negotiate the constant tensions between the desire to mold a pluralistic Jewish identity in Israel in its own image, and its reservations about the possible ramifications of Jewish nationalism and the establishment of the State of Israel vis-à-vis American Jewry as an autonomous religious community. The Israeli Reform Movement, in contrast, has tried to balance the American sources that inspired its evolution by investing them with Zionist values with the creation of a Reform Hebrew culture. The dialectics between the American and Israeli Reform Movements explored here address the patrilineal descent decision of the American movement in 1983 and the response of the Israeli Movement. The ongoing tensions between the American and Israeli Movements hinge on the aspiration of both to seek legitimacy through the existence of the other while continuing to develop in accordance with their respective circumstances. Their relations have also been subjected to political and economic power dynamics, in which each side attempts to leverage actual or symbolic capital in order to promote its particular view of collective Jewish existence.

Keywords: Israel-Diaspora Relations, Patrilineal Descent, Pluralism, Reform Judaism, Religion and State

The Adaptation of North American Jewish Spirituality in Israel

Rachel Werczberger

This paper focuses on the cultural translation and adaptation of North American Jewish spirituality (JS) in Israel. JS emerged in North America in the late sixties and early seventies and absorbed the universalistic, open and inclusive approach typical of the counterculture and of the subsequent New Age forms of spirituality. When JS entered the Jewish Israeli scene in the late nineties it was adapted by two different socio-religious groups: secular New Age Israelis and the National-Religious public.

ABSTRACTS

American Jewry and its Representation in Educational Texts, 1955-2003

Orit Oved, Tali Tadmor-Shimony

This article discusses the representation of American Jewry in the history curricula and textbooks for middle and high school students over three generations between 1955 and 2003. We argue that educational text functions as a litmus test to determine the importance of a subject in the national narrative. The article discusses two issues that reflect dilemmas in public, academic, and educational discourse: the representation of American Jews and their characteristics; and the representation of American religious movements and their principles. Two conclusions might be drawn from these: Firstly, those study topics have not been altered in the course of three generations, although the presentation of subject matter has been modified over the years; and secondly, there has been a significant change in the curricula and textbooks with regard to the Reform Movement. While the authors of the first-generation texts deny the legitimacy of the Reform Movement, those of the second-generation refer to it in neutral terms, thus conveying the impression that it is a legitimate phenomenon.

Keywords: American Jewry, educational texts, Israel – history curricula, Reform Movement

CONTENTS

Introduction

Adi Sherzer, Ofer Shiff — Studying the Place of American Judaism in Israel — 7

Education and Religion

Orit Oved, Tali Tadmor-Shimony — American Jewry and its Representation in Educational Texts, 1955-2003 — 19

David Barak-Gorodetsky — Pluralism in Zion: Between the Israeli and American Reform Movements — 41

Rachel Werczberger — The Adaptation of North American Jewish Spirituality in Israel — 63

Philanthropy and Social Involvement

Ori Kraushar — Alive and Flourishing: JDC Assistance to Yeshivas in Israel — 91

Ofir Abu, Lee Cahaner — Modern *Haredi* Identity in Israel through Perceptions of American-Jewish Philanthropy — 114

Development of Professional Fields

Gilad Halpern — The Origins of the Anglo-American Journalistic Tradition in Mandatory Palestine — 137

Jacqueline Laznow — American Librarians and their Influence on Librarianship in Israel — 159

Culture and Literature

Omri Asscher — Israeli Journalism in the Face of Moral-Political Criticism in the Works of Saul Bellow and Philip Roth — 183

Chen Edelsburg — The Catcher in the Killing Field: The Birth of Spoken Hebrew and Its Appropriation in the Literature of the Anti-Psychiatry Movement — 209

Hodaya Bonen-Alek — Rachel Pomerantz as an Agent of Change in Israeli Ultra-Orthodox Literature — 234

List of Participants — 255

English Abstracts — i

Assistant Editor: Orna Miller

Editorial Board: Avi Bareli, Avner Ben-Amos, Kimmy Caplan, Amir Goldstein, Danny Gutwein, Menachem Hofnung, Nissim Leon, Svetlana Natkovich, Kobi Peled, Shalom Ratzabi

Style Editing: Herzlia Efrati, Meira Turetzky

Proofreading: Hadas Blum

Abstracts Editing: Betsy Rosenberg

Managing Editor: Smadar Rothmann

Photo Typesetting and Cover Design: Sefi Graphics Design, Beer Sheva

Printed in Printiv, Jerusalem

No part of the material in this publication may be reproduced, photocopied, recorded or stored in any data bank, or transmitted or received by any mechanical, optic, electronic or any other means. Any kind of commercial use material contained in this book is absolutely prohibited, except with the written permission of the publisher.

ISBN 978-965-510-152-2
Danacode 01246-00-100-52

© 2023
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and
Modern Jewish Society

The Thematic Series

American Jewry in Israel

Challenge, Image and Influence

Editors

Adi Sherzer, Ofer Shiff

The Ben-Gurion Research Institute
for the Study of Israel and Zionism
The Ben-Gurion University of the Negev
Sede Boker Campus

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and Modern Jewish Society

The Thematic Series

American Jewry in Israel

Challenge, Image and Influence

במוקדה של אסופה זו עומד ניסיון לפענח את הפער בין עומק השפעתה של יהדות אמריקה על ישראל ובין השוני הניכר בינה ובין החברה הישראלית. כיצד פער זה משפיע על מערכת היחסים ביניהן ובמה הוא בא לידי ביטוי?

המאמרים המכונסים באסופה פורסים את רשת ההשפעות התרבותיות, החברתיות, הכלכליות והדתיות של החברה היהודית־אמריקנית על ישראל בחיי היום־יום. להבדיל ממחקרים אחרים, אין היא עוסקת בהקשרי מַקרו של מערכת היחסים בין ישראל ליהדות אמריקה, ונעדר ממנה לחלוטין ההיבט הפוליטי־ממסדי שלהם. עניינה הוא ארבעה מוקדים: חינוך ודת; פילנתרופיה ומעורבות חברתית; פיתוח שדות מקצועיים; תרבות וספרות.

מגוון התחומים הנסקרים באסופה רחב, ובכולם באה לידי ביטוי הטענה שלפיה ההכללות 'יהדות אמריקה' ו'היהדות הישראלית' מחמיצות את המורכבות ואת שלל מַבָּעיה של מסכת הקשרים בין קהילות שונות ובין מגזרים בשתי החברות. מסכת קשרים זו הייתה מגוונת גם בעבר, אך כיום היא הולכת ומתפצלת עוד ועוד וביתר שאת. בחינת הקשרים הללו וההשפעות השונות של יהדות אמריקה על ישראל מחדדת שאלות עקרוניות בנוגע לזהות הישראלית ובנוגע לשייכותם ולזיקותיהם של ישראלים למרכזי חיים של יהודים וישראלים מחוץ למדינת ישראל.

חוקרים משלל תחומי דעת השתתפו בכתיבת האסופה: חן אדלסבורג, עמרי אשר, הודיה בונן־אלק, דויד ברק־גורודצקי, גלעד הלפרן, רחל ורצברגר, לי כהנר, ג'קלין לאזנוב, אופיר עבו, אורית עובד, אורי קראוסהר, עופר שיף, עדי שרצר, טלי תדמור־שמעוני.

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות