



עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

36

תשפ"ב | 2021

עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

מחברים מוזמנים לשלוח אלינו מאמרים פרי עטם, שלא התפרסמו בעבר (אף לא בחלקם) בעברית או בשפה אחרת, ושאינם מועמדים לפרסום במקומות אחרים, ובכלל זה במרשתת. נקבל לקריאת הערכה מאמרים שאורכם 10,000 מילים לכל היותר. אפשר לשלוח מאמרים במשך כל השנה. המאמרים שיאושרו יפורסמו בכרך הראשון שיראה אור לאחר מועד אישורם או בזה שיפורסם אחריו.

יש לעיין בהנחיות להגשת מאמרים באתר כתב העת: www.bgu.ac.il/iyunim בטרם הגשת המאמרים ולצרף אל המאמר את המסמכים הנדרשים. לא תאושר קבלת מאמר בלעדיהם.

כתובת להגשת מאמרים: omiller@bgu.ac.il

כתובת המערכת: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, מיקוד 8499000
טלפון: 08-6596940, פקס: 08-6596939

עיונים

כתב עת רב-תחומי לחקר ישראל

כרך 36

תשפ"ב - 2021



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

עורך: אבי בראלי
עורכת משנה: אורנה מילר
מערכת: אבנר בן-עמוס, אבי בראלי, דני גוטוויין, אמיר גולדשטיין,
מנחם הופנונג, נסים ליאון, סבטלנה נטקוביץ, קובי פלד,
פולה קבלו, שלום רצבי, עופר שיף
מייסד ועורך ראשון: פנחס גינורסר

עריכת לשון: רות דלויה
הגהות: הדס בלום
עריכת תקצירים: בטסי רוזנברג
הבאה לדפוס: סמדר רוטמן

ISSN 0792-7169
דאנאקוד 1246-10046

תשפ"ב © 2021
כל הזכויות שמורות
למכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

עימוד סדר: ספי עיצוב גרפי, באר שבע
נדפס בישראל

תוכן המאמרים באחריות המחברים

תוכן העניינים

פוליטיקה

9	הומולאומיות והפוליטיקה של תנועות להט"ב בישראל	גילי הרטל
32	'קואליציית ניר' ב-1959 ומאבקה של האופוזיציה במפא"י	יחיעם ויץ
	מאוטונומיה לאומית למדינה עצמאית: תנועת הבונד	יוסף גורני
54	העולמית לנוכח מדינת ישראל, 1948-1989	
68	תהליך התהוותו של מפעל היאחזויות הנח"ל	נדב פרנקל

ספרות ועיתונות

	בעקבות האב הנעדר: הגיבורה כסובייקט כותב	מורן בנית
97	ביצירתה של רונית מטלון	
	'עידן טראמפ הגיע וסוף סוף אני מרגיש בבית':	שירי גורן
123	סייד קשוע באילינוי	

חברה

	חוויית הזרות האתנית של תלמידים ספרדים	ארז טרבליסי
151	בישיבות תיכוניות בשנות השמונים	
	הסתדרות העובדים הספרדים ומעמד יהודי ספרד	משה נאור
172	והמזרח ביישוב	

דת

	מנהיגים חרדים קנאים וההיבדלות מהמפעל הציוני:	קימי קפלן
199	בין אידאולוגיה לאתגרי המציאות	
227	אדמו"רים ברחובות תל אביב, 1940-1965	מיכל גלטר
255		רשימת קיצורים
256		רשימת משתתפים
i		תקצירים באנגלית



פוליטיקה

הומולאומיות והפוליטיקה של תנועות להט"ב בישראל

גילי הרטל

תקציר

מאמר זה בוחן תנועות להט"ב (לסביות, הומואים, טרנסג'נדרים וביסקסואלים) בישראל ומצביע על שני תהליכים מרכזיים בפוליטיקה של תנועות חברתיות להט"ביות מאז סוף שנות השמונים: עמותיזציה (NGOization) שהובילה לפוליטיקה של היטמעות (אסימילציה); והומולאומיות: שילוב של היטמעות ונורמטיביות עם הכלה לאומית. השילוב בין תהליכי עמותיזציה והומולאומיות השפיע מאוד על התנועות, על המטרות, על סדר היום, על הפרקטיקות, על ההישגים ועל הרשתות של ארגונים ותנועות להט"ב. במאמר אני מציגה ניתוח דרך עדשת הנאורליברליזם הישראלי, שהיה הכוח שהניע את התנועות החברתיות להט"ביות לחולל שינוי. הניתוח עוקב אחרי אירועים מרכזיים מתחילת שנות השמונים, שהייתה תקופת התגבשות, וממשיך אל תוך המאה ה-21, תקופה של הומולאומיות, ולבסוף עוסק באתגרים החדשים המכוננים כיום את הפוליטיקה ואת מבנה הכוח של התנועות החברתיות להט"ביות. נקודת המבט הנאורליברלית חושפת כי תנועות חברתיות להט"ביות ממשיכות לעבוד, לצמוח ולהתמסד והן מאמצות פוליטיקה של נורמליזציה. עם זאת, תהליך זה משקף לא את כוחן הרב של תנועות חברתיות להט"ביות אלא את תהליכי ההפרטה של המדינה, המאפשרים לתנועות חברתיות להט"ביות להיכנס למרחבים שהיו בעבר באחריות המדינה ובשליטתה, ולמלא אותם. לפיכך במאה ה-21 הערך של זהות להט"ב מתהווה דרך ההגיונות של נאורליברליזם והומולאומיות, שהם מבנים פוליטיים ומבני שיח שיוצרים דרכים חדשות לכינון שינוי, ובה בעת מגבילים את היכולת לחולל שינויים מרחיקי לכת. המאמר מראה כיצד החיבור בין הומולאומיות ונאורליברליזם הוביל למה שאכנה במאמר זה פוסט-הומולאומיות.

מילות מפתח: אקטיביזם להט"ב בישראל, גאוגרפיה של מיניות, הומולאומיות, פוליטיקה להט"בית, תנועות חברתיות

מבוא

בשנת 1988 שינה התיקון בחוק האוסר משכב זכר (חוק העונשין [תיקון 22], התשמ"ח-1988) את מבנה ההזדמנויות הפוליטי (political opportunity structure) ואפשר מהפכה משפטית (Harel 1999) בכל הנוגע לזכויות הלהט"ב. מאז פועלים בישראל תנועות חברתיות וארגוני להט"ב רבים ומגוונים. מרבית הפעילות להט"בית בישראל מתרחשת

בתל אביב, ובערים גדולות אחרות יש תנועות קטנות יותר בהיקפן ובפעילויותיהן. במאמר זה אני בוחנת תנועות חברתיות להט"ביות בישראל בתקופה של תהליך גלובלי של עמותיזציה (NGOization), תהליך שארגונים מספקים בו שירותים חברתיים ומאמצים את הזהות הלאומית כחלק מממשליות נאו-ליברלית (Benjamin 2016). כחלק מתהליך העמותיזציה, מאז 1988 התהליך המרכזי בפוליטיקה הלהט"בית מאופיין בפוליטיקה של היטמעות (אסימילציה) והומולאומיות: שילוב של היטמעות ונורמטיביות עם הכלה לאומית. במאמר אעסוק בתהליכים שחלו בתנועות חברתיות להט"ביות ואראה כי תנועות להט"ביות שמשותפות בתהליך הפוליטי נהנות מעידוד הממסד ומאשרור, ואילו תנועות להט"ביות אחרות מוחות על המדיניות ועל הפוליטיקה הישראליות ופועלות עצמאית, וכך נוצר פיצול בפוליטיקה הלהט"בית. הפיצול חושף את התפקיד המרכזי שהפוליטיקה ההומולאומית ממלאת בתנועות חברתיות להט"ביות בישראל כיום.

טענתי היא כי שני הזרמים הדומיננטיים בשיח הלהט"בי שהשפיעו מאוד על התנועות, על המטרות, על סדר היום, על הפרקטיקות, על ההישגים ועל הרשתות הם עמותיזציה והומולאומיות. הכוונה היא לשילוב של אלו בנאו-ליברליזם הישראלי, שהיה בסיס הכוח של התנועות החברתיות להט"ביות לכינון שינוי, כלומר הצלחתן של תנועות חברתיות להט"ביות קשורה במידה רבה להסתלקותה של המדינה ממרחבים שהיו בשליטתה, אגב שילוב עם פעילות שמושגת על השוק דרך קידום תיירות גאה בתל אביב. הניתוח של תנועות חברתיות להט"ביות עוקב אחר אירועים מרכזיים מתחילת שנות השמונים של המאה ה-20, שהייתה תקופת התגבשות, אל תוך המאה ה-21, תקופה של הומולאומיות. אתגרים חדשים מכוננים כיום את הפוליטיקה ואת מבנה הכוח של התנועות החברתיות להט"ביות ואימוצן בידי ממסדים עירוניים והמדינה. נקודת המבט הנאו-ליברלית חושפת כי תנועות חברתיות להט"ביות ממשיכות לעבוד, לצמוח ולהתמסד וכי הן מאמצות פוליטיקה של נורמליזציה. עם זאת, תהליך זה משקף לא את כוחן הרב של תנועות חברתיות להט"ביות אלא את תהליכי ההפרטה של המדינה, המאפשרים לתנועות חברתיות להט"ביות להיכנס לתחומים ולמרחבים שהיו בעבר באחריות ובשליטת המדינה, ולמלא אותן. לפיכך במאה ה-21 הערך של זהות להט"ב מתכווץ באמצעות ההגיונות של השוק והכוח העירוני, ולא באמצעות תנועות חברתיות להט"ביות, והדבר משקף את המונח 'פוסט-הומולאומיות'.¹

1 המאמר מבוסס על עבודת הדוקטור ומחקר הבת-דוקטורט של המחברת, בשנים 2011-2017. עבודת הדוקטור בחנה פוליטיקה של גאווה ובושה בארבעה מרחבים ארגוניים: המרכז הגאה בתל אביב, הבית הפתוח בירושלים, פעילות גאים בגליל (הסניף הצפוני של האגודה, 2001-2013) ופעילות הצוות לקידום הקהילה הגאה במועצה אזורית אשכול. מחקר הבת-דוקטורט בחן את הכלכלה הפוליטית של התיירות הגאה בתל אביב. שני המחקרים האתנוגרפיים התאפיינו בתצפיות משתתפות, בראיונות מובנים למחצה ובאיסוף חומרי ארכיון ומסמכים רלוונטיים מהתקשורת המודפסת והדיגיטלית. ראו: הרטל 2015, 2017; הרטל וששון-לוי 2019; Hartal 2016, 2019; Hartal and Misgav 2020; Hartal and Sasson-Levy 2016, 2018.

מבנה הזדמנויות פוליטי לתנועות חברתיות להט"ב בישראל

התגבשות האקטיביזם הלהט"בי בישראל החל בשנת 1975, שאז נוסדה האגודה למען הלהט"ב (להלן האגודה) – התנועה הראשונה בישראל למען הומואים ולסביות. אחריה, בשנת 1978, קם הארגון אל"ף (ארגון לסבי פמיניסטי). באותה תקופה החוק אסר משכב זכר, ולכן היה שמה הרשמי של האגודה 'האגודה לשמירת זכויות הפרט'. האגודה עסקה בתחילה בעיקר במתן סיוע, תמיכה ועזרה הדדית. בשלבים מאוחרים יותר נאבקו ארגונים אלו גם נגד החוק שקבע כי משכב זכר הוא מעשה פלילי.

שינוי החוק בשנת 1988 שינה את מבנה ההזדמנויות הפוליטי ופתח את הדלת למהפכה המשפטית בזכויות להט"ב (Harel 1999). ארבע שנים לאחר מכן נוספו לחוק תיקונים שונים למניעת אפליה בשוק העבודה על בסיס נטייה מינית. בשנות השמונים והתשעים של המאה ה-20 קמו ארגונים חדשים כמו קל"ף (קהילה לסבית פמיניסטית) והבית הפתוח לגאווה ולסובלנות בירושלים (להלן הבית הפתוח). אלו הם ארגונים פוליטיים שנעזרו בפרקטיקות של ארגוני תמיכה (self help) בעלי סדר-יום של יצירת שינוי חברתי וחיבור למרחב המקומי שבתוכם הם נוצרו – עיר או קהילה. תנועות מעטות אחרות התבססו בערים הגדולות בישראל, בעיקר בתל אביב. בהתבסס על מבנה הזדמנויות פוליטי זה, קם טווח רחב של ארגונים וקבוצות תמיכה, וכן פעלו אז גם קבוצות פוליטיות וארגוני סגור. כל הארגונים שפעלו באותה העת התמקדו בפוליטיקה של היטמעות (Kama 2011). המאבקים הפוליטיים הללו מבוססים על מאבק באפליה ובהדרה המושתתת על מאפיינים פסיכולוגיים וסוציולוגיים של להט"ב ברמת הפרט והקהילה (Idem 2002).

בשנת 2000 עוגנו זכויות להט"ב לא מעטות, וכמה שנים לאחר מכן נערכו עוד שינויים שמונעים אפליה על בסיס נטייה מינית בשוק העבודה. למשל, ב-2004 קבע בג"ץ שגבר הומו זכאי לרשת את רכוש בן זוגו לאחר מות בן הזוג (בג"ץ 3245/03 ש.ר. ז"ל וע.מ. נ' היועץ המשפטי לממשלה במשרד האפוטרופוס הכללי, 2004). שנה לאחר מכן הכירה המדינה בהורות של בת הזוג – ההורה הלא ביולוגית (בזכות לאימוץ קרובים). בשנת 2006 אישר בג"ץ רישום נישואים רשמי במרשם האוכלוסין של בני זוג מאותו המין שנישאו בחוץ-לארץ (בג"ץ 3045/05 יוסי בן-ארי ואחרים נ' מנהל מנהל האוכלוסין במשרד הפנים, 2006). בעקבות השינויים האלה גדל מגוון ארגוני הלהט"ב ונוצרה פוליטיקה של היטמעות. בו בזמן החלו להגיח קבוצות רדיקליות שמתנגדות לפוליטיקה של היטמעות וגם קבוצות קווריריות. הכוונה לקבוצות שאינן שואפות להיות חלק מתהליך של נורמליזציה ורואות בזהות המינית כוח פוליטי שצריך להיות מכוון להתנגדות ולשינוי מהותי של היחסים החברתיים ואף של המבנה החברתי (להרחבה ראו גרוס 2013). הפוליטיקה של תנועות אלו כללה שיח שנגע להכרה בביסקסואליות, בטרנסג'נדרים, בבעלי נכונות ובקבוצות אחרות שכולן התנגדו לפוליטיקה של ההיטמעות וכן שיח נוסף בנוגע לסכסוך הישראלי-פלסטיני ולכיבוש (Ziv 2010). קולן של קבוצות אלו, שביקשו להפיץ פוליטיקה רדיקלית, היה חלש, והשפעתן על הפוליטיקה ההומו-לסבית בכללותה הייתה קטנה וכמעט לא הורגשה (Kama 2011).

מתחילת שנות התשעים של המאה ה-20 התבגרה קהילת הלהט"ב בישראל, קיבלה הכרה משפטית, המשיכה לפתח את רשתות העזרה העצמית וההדדית וגם החלה למסד ארגונים חברתיים ופוליטיים. הקהילה הגאה מקיימת בכל שנה אירועי גאווה ומצעדי גאווה בערים המרכזיות. בשנים האחרונות מתקיימים אירועים גם בערים קטנות, ובהיקף קטן יותר באזורים כפריים. אמנם בתחילת המאה ה-21 החוק בישראל אינו מכיר בנישואי גאים, אך יש הכרה במערכות יחסים להט"ביות. בשלושים השנים שבין 1990 ל-2020 תפסו להט"ב בישראל מקום בולט בערוצי הטלוויזיה ובתקשורת ואף במרחבים בעלי משמעות סמלית בחברה כמו הצבא (ibid.). הדבר מעיד על שני זרמים מרכזיים בשיח להט"ב בישראל, שיש להם השפעה מרחיקה לכת על המטרות, על סדר היום, על הפרקטיקות, על ההישגים ועל הרשתות של תנועות חברתיות להט"ביות: עמותיזציה והומולאומיות. שני אפיקים אלו משורגים בנאו-ליברליזם הישראלי ומשפיעים על היכולת של תנועות להט"ביות ליצור שינוי חברתי ולהניע אותו.

עמותיזציה להט"בית

עמותיזציה היא תהליך שבו ארגוני שטח, תנועות חברתיות ומסגרות אחרות של סולידריות קהילתית, מוחלפים במוסדות ובעמותות, כלומר ארגונים ללא מטרת רווח (Alvarez 1999; Marwell 2004). ארגונים אלו יוצרים חברה אזרחית שתלויה במוסדות הממשל, העיר או הממסד, וכך נוצרת תרבות אזרחית אשר פועלת בתוך מסגרת שתלויה בשוק החופשי ובקבוצות אינטרס (גוטוויין 2001; Marwell ibid.). ככלל, אפשר לומר כי חברה אזרחית כזו חסרה יכולת להתנגד לפרקטיקות של נורמליזציה או לחתור תחתן (בן אליעזר 1999; Marwell ibid.).

תנועות להט"ביות בישראל הן חלק מהמגמה העולמית של עמותיזציה, שבה זהות לאומית ומתן שירותים חברתיים משולבים בתוך ארגונים ותנועות כחלק מהממשליות הנאו-ליברלית (Benjamin 2016). ב-2020 היו כשלושים ארגוני להט"ב בישראל, רובם בתל אביב. סיווג של ארגוני להט"ב בישראל חושף חמש קטגוריות מרכזיות (מורנו 2011): הראשונה, ארגוני סנגור שמטרתם שינוי מדיניות, כמו האגודה למען הלהט"ב או הבית הפתוח. השנייה, ארגוני תמיכה מקצועיים שמעניקים תמיכה רגשית, חברתית, רפואית ומקצועית דוגמת פרויקט גילה להעצמה טרנסית, שעוזר לטרנסג'נדרים במציאת מקום עבודה ומקום מגורים, וארגון איגי – ארגון הנוער הגאה או ארגון חוש"ן (חינוך ושינוי) שעוסק בהסברה במערכת החינוך (בתי ספר, גני ילדים וכדומה). השלישית, קבוצות זהות, לרוב לא ממוסדות. אלו הן בעיקר הקבוצות הדתיות דוגמת חברותא – ארגון הומואים דתיים, ארגון בת קול ללסביות דתיות או ארגונים פלסטיניים כמו אלקאוס (הקשת) – ארגון להט"ב פלסטיני, או ארגון אסוואת (קולות), שהוא ארגון פמיניסטי של נשים קוויריות פלסטיניות. ארגונים אחרים בקטגוריה זו הם הקבוצות האמיניות ואף קבוצות בייסקואליות. הרביעית, ארגונים מקומיים וארגוני סטודנטים (אחוות גאות), והחמישית,

תאים מפלגתיים שבשנים האחרונות משגשים לא רק במפלגות השמאל כבעבר אלא גם במפלגות המרכז והימין. מאז הכנסת ה-18 (בשנת 2009) יש בה שדולה למניעת הומופוביה (בגלגולים שונים).

בין הארגונים השונים (בעיקר בין ארגוני להט"ב יהודיים לבין עצמם, ולעתים גם בין ארגוני להט"ב פלסטיניים לבין עצמם) מתקיימים קשרי גומלין נרחבים בנקודות ממשק מרכזיות. נקודות ממשק כאלו מתקיימות למשל בהתארגנות למצעדי גאווה ולאירועי זיכרון לאחר אירועים הומופוביים חמורים. נקודות ממשק אחרות עולות כאשר מתגלעות מחלוקות פומביות רחבות בין קבוצות שונות או בין ארגונים (למשל בסוגיות של פונדקאות והיתרה בישראל לזוגות הומואים). לפיכך הקטגוריה הזאת חושפת במיוחד את תהליך ההתפצלות של קבוצות. בתהליך זה הפוליטיקה של הזהויות נעשית מרכזית. בו בזמן ההתפצלות חושפת מצב כלכלי וחוקי שהמבנה הפוליטי בו פתוח עבור תנועות להט"ב ביות וארגונים חדשים. כך צצו בתחילת שנות האלפיים תנועות וארגונים רבים, ובהם ארגוני ביסקסואלים דוגמת ארגון פאנורמה, ארגוני טרנסג'נדרים דוגמת פרויקט גילה להעצמה טרנסית, וארגון מעברים (ארגון להעצמה של הקהילה הטרנסג'נדרית), פעילות אמיניים או ראדוגה – פעילות של לסביות יוצאות ברית המועצות לשעבר. נוסף על כך, מתקיימת פעילות של קבוצות שפועלות בתוך המרכז הגאה וקבוצות זהות שונות כמו הומואים בגיל השלישי (Misgav 2016) או המניין הגאה ופעילויות אחרות של הקהילה הדתית הגאה. המדינה והשלטון המקומי מממנים פעמים רבות חלק מהפעילות ותומכים בארגונים השונים בתחומם. תמיכה זו ניתנת בעיקר לקבוצות מקומיות, לפעילות ארגונים ארציים בתוך הערים ולקבוצות זהות שונות. עם זאת, חשוב לציין כי סיווג זה אינו משקף את רמת המיסוד של הקבוצות בלבד, אלא הוא בעיקר מציג את הממד הלאומי של הארגונים. כלומר תנועות ששואפות לקבל תמיכה מגופים לאומיים או מקומיים נדרשות להזהרות עם האידאולוגיה הלאומית (הציונות) או עם הפעילות של המדינה (נאו־ליברליזם, ציונות). לכן גם קבוצות מסוימות, ובייחוד קבוצות של להט"ב פלסטינים וקבוצות שתומכות בחרם על ישראל (BDS), אינן חלק מתהליך ההכלה והתמיכה. במילים אחרות, כמה מהתנועות הלהט"ב ביות בישראל נהנות מתמיכה ממסדית נרחבת, ואילו אחרות אינן מקבלות תמיכה מן הממסד. כך נוצר פיצול שחושף חלוקה על בסיס של חיבור ללאומיות הישראלית ומדגים את התפקיד המרכזי שיש להומולאומיות עבור תנועות חברתיות להט"ב ביות וקבוצות אינטרס להט"ב ביות בישראל במאה ה-21.

הומולאומיות בישראל

כדי להבין לעומק את ההקשר שתנועות להט"ב ביות פועלות בתוכו, אתאר כאן כמה מאפיינים חברתיים בישראל בתקופת פעילותן של התנועות. הכוונה לאתוס ההטרונורמטיביות, ובפרט בקשר לצבא, למוסד המשפחה, לרבייה ולעבודת הבית והחיים (reproduction), הממלאים תפקיד מכריע בהבניית הישראליות. סוציולוגים שונים הגדירו את ישראל

כמדינה פרו־נטיליסטית, פמיליטית ומיליטריסטית (ברקוביץ 1996; יזרעאלי 1999; קימרלינג 1993; Kahn 2000). פמיליזם הוא עמוד שדרה לסדר החברתי הישראלי, ולשיטתו המשפחה הנורמטיבית מתוחזקת דרך נורמות תרבותיות ונישואים באמצעות הרבנות האורתודוקסית (פוגל־ביז'אוי 1999). אף שאין בישראל אפשרות לנישואים אזרחיים וזוגות בני אותו המין אינם יכולים להינשא כחוק, להט"ב יהודים נתפסים כחלק מהקולקטיב הישראלי. האופי המיליטריסטי של החברה הישראלית ותפיסות הגבריות הנגזרות מכך, מבנים זהויות שמשעתקות את ההשתתפות האזרחית ואת השייכות למדינה (הלאומית) (Lomsky-Feder and Sasson-Levy 2018).

עדיין בתחילת המאה ה־21 יש מקרים של הומופוביה והטרדה על בסיס נטייה מינית וזהות מגדרית (האגודה 2019), ולמרות זאת יש הסכמה ציבורית רחבה בנוגע להיותם של להט"ב יהודים-ישראלים חלק מהקולקטיב הישראלי. ב־1993, בעקבות דיון ציבורי בנושא, אמר ראש הממשלה יצחק רבין בדיון בקבינט, שהוא אינו רואה סיבה לאפליית לסביות והומואים בצבא (גרוס 2000). חודשיים לאחר אמירה זו חלו שינויים בהוראת הקבע של אגף כוח אדם בצבא (אכ"א) בנוגע ליחס כלפי חיילים הומואים וחיילות לסביות, אגב אכיפת השוויון בשירות הצבאי. זה היה שינוי של ממש במדיניות הרשמית של הצבא. מאז, להט"ב אינם פטורים משירות צבאי בכל מגוון התפקידים. מציאות זו מוכיחה שלהט"ב בישראל מזוהים בבירור עם המדינה ועם הלאומיות הישראלית.

בדיון על יחסי כוח בתוך קהילות להט"ביות התייחסו גאוגרפים קווריים (Nast 2002) לנאמנות שיש לגברים הומואים למדינה ולשותפות אתה, שיוצרת צמתים של הומולאומיות, ובכך מעצימה את הנורמטיביות. המונח 'הומולאומיות' נטבע בידי ג'סביר פואר (Puar 2007) והתקבל בקרב קהילות אקטיביסטיות ובקרב חוקרים (Schotten 2016). הומולאומיות היא השילוב בין נורמטיביות ללאומיות. לאומיות בהקשר זה מתייחסת לשייכות למדינת הלאום, ונורמטיביות מתייחסת לתהליכים ולפרקטיקות של היטמעות שמשוקעות בנרטיבים של ביתיות (נישואים, משפחה עם ילדים, קשרי שארות) ובצריכה (של מוצרים, מערכות יחסים, סמים, תרבות וכדומה). הומונורמטיביות לפיכך מצביעה על פרקטיקות מיניות נאו־ליברליות של להט"ב (Duggan 2002). לדברי חוקרות פמיניסטיות, המדינה היא מוסד פטריארכלי והטרונורמטיבי (ראו למשל; Walby 1994; Nagel 2010; Young 2003). המדינה, בתור מוסד בעל כוח ממשי ובולט, יכולה להרחיב את ההיטמעות של להט"ב ולאפשר או לעודד הכלה של תנועות חברתיות להט"ביות בקולקטיב הלאומי, וכך גם לקדם תהליכים של הומולאומיות.

המונח 'הומולאומיות' מתאים בייחוד להבנת תנועות חברתיות להט"ביות משום שהוא מתייחס למבנה ההזדמנויות הפוליטי ומעצב כמה מהאפיונים של התנועות: מסגור, מטרות, משתתפים ומשתתפות ותרבות התנועות. הומולאומיות קשורה לתהליך דינמי של הכלה והדרה: קבוצות מסוימות נחשבות לכאלו ששייכות לקולקטיב ונתפסות כנורמטיביות, ואילו קבוצות אחרות ממקומות מחוץ לספירה הציבורית ונתפסות כסוטות. במילים אחרות, הזרם המרכזי מבצע הדרה דרך התעלמות מאי־שוויון כלפי קבוצות חשובות בתוך

הקהילה הלהט"בית. לדוגמה, להט"ב שמשרתים בצבא נתפסים כנורמטיביים, ולעומת זאת להט"ב שצועדים במצעד הגאווה וקוראים לסיום הכיבוש או להט"ב שצועדים ערומים במצעד נחשבים פרובוקטיביים ואף פוגעים בהישיג הקהילה הגאה. יתרה מכך, תת־קבוצות להט"ביות שמקבלות שוויון זכויות בעקבות אימוצן את האידאולוגיה ההגמונית (הלאומיות) למעשה מחזקות את השייכות ואת הנאמנות של להט"ב לקולקטיב הלאומי. כך מתרחבים הגבולות של הלאומיות כדי שיכילו תנועות חברתיות וקבוצות להט"ביות. בשל כך, פוליטיקאים כמו בנימין נתניהו² ואהוד ברק³ טוענים שישראל היא מדינה ליברלית וסובלנית, להבדיל ממדינות אחרות במזרח התיכון שאינן סובלניות ללהט"בים, ולפיכך אינן דמוקרטיות או ליברליות. תהליך זה, שמעניק לגיטימציה למדיניות של אלימות כלפי מדינות ולאומים שנתפסים כפחות ליברליים (אלו שאינם סובלניים די הצורך כלפי להט"בים או מיעוטים אחרים), ידוע גם כ'פינקוואשינג' (Pinkwashing; Schulman 2012). הומולאומיות בישראל התפתחה עד להתקבלותה כזרם מרכזי בתהליך ממושך שהתעצם באמצעות אירועי אלימות חמורים, אשר היו להם השלכות נרחבות על התנועות הלהט"ביות ועל ארגוני הלהט"ב בישראל: הרצח בברנוער בתל אביב והדקירות במצעד הגאווה בירושלים. אירועים אלימים אלו היו ציוני דרך מרכזיים והרחיבו את טווח הפעולה האקטיביסטי של התנועות, השפיעו על דעת הקהל בנוגע לנושאים שקשורים בלהט"ב והגבירו את התמיכה של נבחרי ציבור ופוליטיקאים בסוגיות להט"ביות (Hartal and Misgav 2020). בעקבות אירועי אלימות קשים אלו השתנתה דרמטית מערכת היחסים בין רשויות המדינה, העיריות והתנועות החברתיות הלהט"ביות בירושלים ובתל אביב.

במוצאי שבת, 1 באוגוסט 2009 נכנס אדם חמוש אל מועדון הברנוער בתל אביב (השייך לאגודה) בזמן שהתקיימה בו פעילות לנוער להט"ב, ופתח ביריות. באירוע זה נרצחו שני אנשים ונפצעו 14 (אחד הפצועים מת מהפציעה ביוני 2020). הפשע טרם פוענח, והוא השאיר צלקת עמוקה וטראומה בקהילה הגאה ששינו את השיח הקהילתי מאז ועד היום. בעקבות הפיגוע התקיימו כמה אירועי זיכרון, ובהם עצרת גדולה בכיכר רבין בשבת שאחרי הרצח, שאז לראשונה הביעו פוליטיקאים (נשיא המדינה שמעון פרס ושרים מהימין ומהשמאל) ונציגי העירייה את תמיכתם בקהילה הלהט"בית. אייל גרוס (2013) טען שהרצח אפשר לפוליטיקאים מכל קצות הקשת הפוליטית להביע בפומבי את תמיכתם בקהילה הגאה. כך נוצרו אפשרויות חדשות להצגה של זכויות ללהט"ב באמצעות אשרור מחדש של ההומולאומיות. כלומר, לדברי גרוס, בעקבות הרצח בברנוער נוצרה הסכמה בין הפוליטיקה ההומונורמטיבית, שמטרתה היטמעות של להט"ב בישראל, ובין הפוליטיקה והשיח הלאומי, שהיה זמן רב בתהליכי התהוות. לאחר הרצח ביקר לראשונה ראש הממשלה בנימין נתניהו במרכז הגאה כדי להביע תנחומים; הנשיא שמעון פרס, שרים

2 בנאום בעצרת הכללית של האו"ם, 22.9.2016.

3 בנאום כשר החוץ ב־National Jewish Community Relations Advisory Council, 11.2.1996.

וחברי כנסת אחרים, ובכלל זה שר החינוך ממפלגת הליכוד, דיברו בעצרת הרשמית לזיכרון הרצח בכיכר רבין.

הרצח בברנוער השפיע על ארגוני הלהט"ב ועל התנועות החברתיות הלהט"ביות בשלוש דרכים עיקריות: (1) הטראומה הניעה תנועות להט"ביות להרחיב את פעילותן בערים שמחוץ לתל אביב. כמה מהארגונים (איגי, חוש"ן ותהל"ה – ארגון תמיכה להורים ללהט"ב) נהנו מהשינוי במבנה ההזדמנויות כדי לגדול ולהתמסד. ארגונים אחרים נעלמו (הפורום החיפאי למשל); (2) ארגונים ותנועות להט"ב שפנו לרשויות העירוניות בבקשה לתמיכה ולעריכת פעילויות בעיר קיבלו בדרך כלל את מבוקשם. לעתים נעשה הדבר בעקיפין בשל התמודדויות מקומיות עם קואליציות מורכבות (למשל תמיכה ממרכז קהילתי מקומי, ולא תמיכה ישירה מהעירייה). תהליך זה הביא להרחבת התמיכה הכלכלית מרשויות המדינה (רווחה, חינוך, בריאות ותרבות) ולהרחבת התמיכה המקומית מן הרשויות המקומיות; (3) התגבשות העמדות האידאולוגיות של הארגונים השונים, ובפרט ההבחנה בין הפרקטיקות השונות של כל ארגון. בתוך כך התאפשרו המשך שיתוף הפעולה בין הארגונים השונים ויצירת רשת משותפת, החל באיגי, חוש"ן, תהל"ה, הבית הפתוח והאגודה, דרך עמותות מעברים, שהוקמה והצטרפה לרשת, וכלה בארגוני הקהילה הדתית הגאה כמו המניין הגאה, שוב"ל, בת קול וחברותא. תנועות אלו חשבו יחד כיצד לקדם שינוי חברתי, כיצד לענות על צורכי הקהילה הגאה וכיצד לגייס את המשאבים הנדרשים לשם כך. אחת התוצאות של הרשת שנוצרה היא גיוס מתואם של משאבים בחוץ-לארץ עבור הארגונים (מבוסס על ממצאים מתוך הרטל 2015).

האירוע השני, שהיה שיאו של רצף אירועים אלימים, התחולל במצעד הגאווה בירושלים. הבית הפתוח מארגן את המצעד כאירוע בעל אופי פוליטי, ובשיח הציבורי לרוב הוא מוצג נגד המצעד התל-אביבי, שהוא הוותיק והגדול בישראל. המצעד בירושלים מזכיר הפגנה או צעדה יותר מאשר מצעד או מסיבה. רבים ראו במצעד הגאווה בירושלים, מראשיתו בשנת 2002, בושה ועלבון לעיר שנחשבת קדושה. ב־2005 התרחבו הפגנות החרדים בעיר נגד המצעד, ובאותה שנה נדקר לראשונה אדם במצעד הגאווה בירושלים. הדוקר היה יהודי חרדי. עם זאת, לא רק יהודים חרדים התנגדו למצעד. להתנגדות היו שותפות קהילות רבות, דתיות וגם חילוניות. ב־2006, בשל איומים רבים, הפגנות נגד ואף נקיטת פעולות משפטיות נגד קיום מצעד הגאווה בירושלים, החליטו פעילי להט"ב מהבית הפתוח לערוך עצרת ציבורית באצטדיון במקום צעידה בעיר, שעוררה מחלוקת וצפו בה סכנה לצועדים. בשנה שלאחר מכן התנגדו כמה רבנים בפומבי להפגנות ההמונים נגד המצעד, והדבר הביא לדעיכת ההפגנות ואפשר את קיומו כמתוכנן. ב־2008 נערך משא ומתן בין פעילי הבית הפתוח ובין נציגים של הקהילה החרדית ובעקבותיו היה המצעד שקט יחסית באותה השנה. בשנים שאחרי כן הצטמצמו ההפגנות וההתנגדות לצעידה בירושלים, עד אירוע הדקירה של שירה בנקי בת ה־16 בקיץ 2015. באירוע גם נפצעו חמישה צועדים. הדוקר – ישי שליסל – הורשע בדקירה במצעד בשנת 2005 והשתחרר מהכלא זמן קצר קודם למצעד ב־2015.

כמו ההשפעה של הרצח בברנוער על תנועות חברתיות להט"ביות, גם לאירוע האלים של הדקירה והרצח במצעד הגאווה בירושלים היו השפעות רחבות. בשלב זה הייתה המנהיגות של הארגונים מגובשת, והייתה ביניהם רשת ששימשה בסיס להתארגנות ולתיאום ארצי. התנועות התארגנו להפגנה ארצית, ואקטיביסטים רבים התגייסו לפעולה. בשנה שלאחר הרצח הוקדש מצעד הגאווה בירושלים לזיכרון הרצח של שירה בנקי. זה היה המצעד הגדול ביותר שנערך בירושלים, והדבר שיקף את התמיכה של הטרוסקסואלים וכן של להט"ב מרחבי הארץ בקיום המצעד בירושלים. תמיכה רחבה כזו במצעד בירושלים לא הייתה מתקבלת על הדעת לפני כן (לניתוח מעמיק של האירועים הטראומטיים על ארגוני הלהט"ב ראו Hartal and Misgav 2020).

מרחבים הומולאומיים של אקטיביזם להט"ב בי

צורת החשיבה המרחבית על הומולאומיות מאפשרת להבין כיצד המרחבים השונים, שתנועות חברתיות פועלות בהם, מאמצים מטרות שונות ופוליטיקה ייחודית, כלומר המקום שתנועות חברתיות פועלות בו מכונן הבנות ותפיסות שונות של הומולאומיות בצורות מקומיות וייחודיות. הדבר מוביל לכך שתנועות מאמצות פרקטיקות פעולה שונות. לפי הבחנה מרחבית זו, לעיר תל אביב יש תפקיד מרכזי מכיוון שהיא המרכז של מרבית התנועות החברתיות הלהט"ביות בישראל כיום וגם המרחב המובהק של הומולאומיות בישראל (Hartal and Sasson-Levy 2018).

אף שתל אביב היא המרחב האורבני הגדול בישראל, אין בה גטו גאה (gayborhood; בלנק 2003). ובכל זאת, כמו ערים אחרות במערב (Brown 2013; Castells 1983; Doan 2001; Nash 2013; Podmore 2011; and Higgins), היא נתפסת כבית וכמרחב ה'נכון' והנחו לקהילה הלהט"בית בישראל – מרחב של שייכות. ב-2008 הקימה העירייה את המרכז הגאה בעיר – מרחב ייחודי בנוף של מרכזי להט"ב בעולם משום שאינו מנוהל ומופעל על ידי ארגון חברתי או תנועה, אלא הוא מנוהל ונשלט על ידי המנהיגות העירונית ודרך מנגנוני הבירוקרטיה העירוניים, כמו מתנ"סים אחרים בעיר (כחלק ממנהל מוסדות חינוך בתל אביב-יפו). העומדים בראש המרכז הגאה הם להט"ב אקטיביסטים שעברו תהליך של שינוי והפעילות הציבורית שלהם היא חלק מהפעילות ומהפוליטיקה העירונית, שמטרתה לשפר את ההישגים ואת השינוי שהלהט"ב מעוניינים לקדם.

הקמת המרכז הגאה במרכז תל אביב ב-2008 היא אחד ההישגים הגדולים ביותר של הקהילה הגאה בישראל בתהליך הנורמליזציה של תנועות להט"ביות, והוא מייצג את שייכותם וערכם של להט"ב בעיר (Hartal and Sasson-Levy 2016). עשר שנים לאחר שנוסד המרכז הגאה, לרוב ארגוני הלהט"ב היהודיים, ובכלל זה האגודה, איגי, חוש"ן ומעברים, יש חדר (משרד) במרכז הגאה. המרכז הגאה הוא לא רק מרחב של פוליטיקה נורמטיבית ואקטיביזם שפועל בתוך הממסד ועמו, אלא הוא גם חלק מהפעילות העירונית. המרכז הגאה – כמקום ממשי אקטיביסטי – מאפשר גם את אתגור השיח הלהט"בי.

אקטיביזם מרחבי זה, לדברי חן משגב (Misgav 2015), מתנגד להגמוניה ולכוח ההגמוני מתוך הממסד, ובמקרה הזה – באמצעות פעילות להט"בית ממסדת.

באופן פרדוקסלי, אקטיביזם מרחבי הוא אמצעי יעיל לתנועות חברתיות בהשגת כוח פוליטי ובמימוש מטרות שונות שהן הציבו לעצמן, כפי שהוכיחה העבודה המשותפת של ארגוני להט"ב שונים אשר פועלים יחד באותו מרחב ובשיתוף פעולה עם הממסד המקומי והמערכת הממשלית. כלומר מלבד הפנייה אל הפוליטיקה הלאומית לשינוי החקיקה ודעת הקהל ולהשגת שוויון זכויות ללהט"ב, השתמשו התנועות החברתיות הלהט"ביות בישראל, ובפרט בתל אביב בשתי אסטרטגיות לצבירה של הערך של להט"ב. ראשונה היא השתלבות בפוליטיקה המקומית ובאדמיניסטרציה העירונית בתל אביב. השנייה היא שימוש במרחב האורבני של תל אביב. שתי אסטרטגיות אלו שימשו את הארגונים כדי לצבור עוד כוח תרבותי ופוליטי ללהט"ב, כדי לשנות את הערך ואת התפיסות של להט"ביות במוקד התרבותי ובשיח וכדי לשמר את הדומיננטיות שלהם במרחב המקומי הפוליטי. מ-2016 שינה כוח מקומי זה, כמו שעולה מהמקרה של תיירות גאה בתל אביב, את היכולת ואת אופן ההידברות בין ארגוני להט"ב לממשלה, ובכך יצר שדולה לסוגיית המשאבים שארגוני להט"ב בישראל מקבלים.

ה'עסקה' ההומולאומית בין המדינה ובין הקהילה הלהט"בית מתבטאת בתמיכה של המדינה ושל העירייה בתיירות הגאה בתל אביב. ביוני 1998 התקיים לראשונה אירוע גאווה רב-משתתפים (לפני כן התקיימו אירועים שונים אך מצומצמים בהיקפם). למצעדי גאווה יש תפקיד מרכזי בהבניה של פוליטיקה להט"בית ונראות להט"בית, בהבניה של זהויות ושל המקום של תנועות חברתיות להט"ביות במרחב הציבורי (Gamson 1995; Jeness). משנת 1999 עיריית תל אביב-יפו מממנת, מימון חלקי או מלא, רבים מאירועי הגאווה בעיר. עד שנת 2006 ארגנה האגודה את מצעד הגאווה בתל אביב. ב-2007, בעקבות קשיים כלכליים שמקורם בעלויות האבטחה הגבוהות של מצעד הגאווה, עברה ההפקה לעיריית תל אביב-יפו. להבדיל ממצעדי גאווה אחרים ברחבי העולם ובישראל, דוגמת מצעד הגאווה בירושלים, המצעד בתל אביב הוא הפקה של העירייה, ולא של ארגון או תנועה חברתית, והדבר חושף ומסמל את ההכלה ואף הקואופטציה של אקטיביסטים לתוך הפוליטיקה העירונית. אלו משתמשים בכוחם הפוליטי כחברי מועצה או כעובדי עירייה כדי לקדם מאוד את המצעד ואת הקהילה הלהט"בית בתל אביב ובישראל. לפיכך, כנראה בד בבד עם תהליך העמותיזציה, חל תהליך של חיבור למוסדות המדינה והלאום ברמה המקומית.

הקמפיין לקידום התיירות הגאה הוא עוד דוגמה למיזוג האינטרסים של הקהילה הגאה ושל הלהט"ב האקטיביסטים המשוקעים בפעילות העירונית. הקמפיין החל כזמה של האגודה בשנת 2000. בשנת 2010, יצאו העירייה ומשרד התיירות והאגודה בקמפיין משולב שנקרא Tel Aviv Gay Vibe. את המיזם מימנו בעיקר משרד התיירות ועיריית תל אביב. מטרות הקמפיין היו להחליף את הדימוי של ישראל ממדינה מדברית ומזרח-תיכונית, מיליטריסטית ושמרנית-דתית, בדימוי של מדינה מערבית, מודרנית וליברלית

(להבדיל ממדינות ערביות באזור). ב־2016 השקיע משרד התיירות סכום גבוה במיוחד – 11 מיליון שקלים – בקמפיין עידוד התיירות הגאה, הנחשבת השקעה מניבה. הסכום היה גבוה בעיקר לנוכח ההשקעה של המדינה באותו הזמן בתנועות להט"ב חברתיות: כמיליון שקלים וחצי לשנה לכל הארגונים יחד. בקיץ 2018 על פי ההערכות (המופרזות) הגיעו 40 אלף תיירים גאים לתל אביב. אלו הוציאו כ־270 דולר ביום; סכום זה גבוה במאה דולר מזה שתיירים הטרוסקסואליים מוציאים (Kama and Ram 2020). במובן מסוים קמפיין התיירות משקף את ההבנה שהקהילה הגאה חבה חוב לעירייה בעקבות הקמת המרכז הגאה, התקציבים שהיא מקבלת והסובלנות המתמשכת, כלומר, להט"ב צריכים להודות על ההכלה המתמשכת והתמיכה בהם. עליהם 'להחזיר' למדינה בכך שהיו אטרקטיביים בעיני התיירים הגאים בתל אביב וכך יגדלו הרווחים מהתיירות הגאה.

בהמשך לקמפיין התיירות, תנועות חברתיות להט"ביות בכלל, והאגודה בפרט – באמצעות תמיכה ישירה מכמה מחברי מועצת העיר תל אביב יפו ותמיכה מראש העירייה רון חולדאי – דרשו שהארגונים של הקהילה הגאה יקבלו סכום שווה לסכום שהושקע בקמפיין התיירות, כדי לתמוך בארגונים ובפעילויות למען הקהילה המקומית בישראל. השדולה שהוקמה, שהעירייה שימשה בה מתווכת בין התנועות החברתיות ובין הפוליטיקה המדינית־לאומית, התאפשרה בזכות הערך הסמלי והכלכלי שצברה הקהילה הגאה בתל אביב ובזכות ארגוני הקהילה שייצגו כוח זה בשלושים השנים האחרונות. הקהילה הגאה טענה כי היא בעלת ערך חשוב למדינה וכי המדינה מנצלת אותו אך אינה נותנת תמורה הוגנת לקהילה. העירייה תמכה בטענות ארגוני הקהילה נגד המדינה, וכך, תוך כדי שימוש בכוח עירוני בעל השפעה רבה יותר מכוחן של התנועות החברתיות כשלעצמן, ארגוני הקהילה מחו על חוסר התמיכה בהם ודרשו תקציבים והקצאות מהמדינה. ראש עיריית תל אביב רון חולדאי טען שהתיירות הגאה רווחית לעיר ולמדינה כאחת, ולפיכך העיר וגם המדינה צריכות להשקיע בקהילה הגאה (Hartal 2019).

כלכלה פוליטית כזו יוצרת נתק בין המדינה ובין העיר, ובכך מעצימה את התפיסה העירונית־מרכזית (urban-centric), שלפיה תל אביב היא מרחב ייחודי, ולפיכך נדרשת לה תשומת לב יוצאת דופן. העיר היא מקום שתמיד נחשב למרחב מקלט במקרה הצורך או כמרחב שאפשר להגשים בו עתיד טוב יותר ללהט"ב (Hubbard 2011; Hubbard, Collins, and Gorman-Murray 2016; Weston 1995). למרות זאת, יש חשיבות לאפשרות של חיים להט"בים מחוץ לתל אביב. הכוח והערך שצברה הקהילה הגאה בתל אביב מעלים שאלות בנוגע ליכולתם של פעילות ושל שיח שמתקיימים ומתרכזים בתל אביב להשפיע לטובה גם על חיים של להט"ב ותנועות חברתיות להט"ביות במקומות אחרים בישראל.

במחקר שערכתי (Hartal and Sasson-Levy 2018) על מרחבים אקטיביסטיים מחוץ לתל אביב הראיתי שבירושלים ההומולאומיות מקבלת צורה של פוליטיקה להט"בית 'רצינית' שמתנגדת לפוליטיקה המדינית והעירונית, שוללת אותה ומאמצת דפוס פעולה של מחאה במקום חגיגה של מיניות במרחב הציבורי. לדוגמה, מאז שנת 2002, הבית הפתוח נדרש לערכאות משפטיות כמה פעמים בשל אפליה מצד עיריית ירושלים בענייני כספים

וגם כדי לקיים את מצעדי הגאווה בעיר הלא סובלנית ללהט"ב. עבור רוב חברי הקהילה הלהט"בית הירושלמים, הבית הפתוח הוא מרחב אינטימי ונוח שלהט"ב מקומיים יכולים לפעול בו בחופשיות, בד בבד עם המאבק על הנראות שלהם בירושלים.

הבדל אחר בין תל אביב לירושלים נוגע למבנה החברתי של העיר, הכולל פלסטינים וחרדים יהודים, ובכללם להט"ב. מבנה זה יוצר פוליטיקה עדינה ורבגונית שאותה אפיינתי במילים 'פוליטיקה של החֶזָקָה' (Hartal 2016). פוליטיקה של החזקה מדגישה את ההתלכדות של הפרטי והציבורי בפוליטיקה הלהט"בית, תוך כדי הכלה של תפיסות עולם ועמדות מנוגדות ואגב שילוב של להט"ב בעלי גילומים גופניים שונים ואף עמדות פוליטיות מנוגדות. גישה כזו מדגישה סגנון דיאלקטי שרואה בהחזקה מאמץ מתמיד לאזן ולהכיל פוליטיקה נורמטיבית (למשל בצורה של היטמעות של להט"ב) ושיח של הכלה, עם פוליטיקה רדיקלית וקוויירית.

במרחבים פריפריאליים או באזורים כפריים ובמקומות רחוקים מתל אביב, בעיקר בגליל ובנגב, האקטיביסטים צריכים מידה מסוימת של לגיטימציה מהמרחב שהם פועלים בו כדי שתנועות חברתיות להט"ביות יצליחו לכונן מרחב להט"ב פתוח שיאפשר את פעילותם. תנועות חברתיות להט"ביות בפריפריה מעתיקות את דרך הפעילות של המרכז הגאה בתל אביב כדי לקיים את המרחב הפריפרי בצורה מקומית. הכוונה היא ליצירת מרחב חברתי 'הגון' וללא צביון מיני (המיני נחשב זול וחסר ערך, ואילו המרחב החברתי או התרבותי נחשב חיובי, בעל ערך וחשיבות). בקריית שמונה למשל התקיימה פוליטיקה כפולה. מצד אחד היה ניסיון להעתיק את הפוליטיקה הלהט"בית של תל אביב ולהבנות מרחב נורמטיבי של שייכות ללהט"ב. מצד אחר ניסו הפעילים המקומיים לחתור תחת קבלה עיוורת של ההבניות הפוליטיות שמקורן בתרבות הלהט"בית בתל אביב ולעצב תרבות מקומית ששייכת לפריפריה ובעלת סגנון חתרני אל מול הפוליטיקה ההומו-נורמטיבית של תל אביב ושמובנית על כינון שייכות לקהילות מקומיות. הדבר התבטא למשל בפעילויות הנוער שהותאמו לתרבות המקומית, באופי המפגשים של הפעילים, בשיח ועוד (הרטל 2017).

המחיר של היטמעות להט"ב בתל אביב שונה ממחיר ההיטמעות שלהם בפריפריה. להט"ב בפריפריה צריכים להיזהר מחשיפת המרחב שלהם לעין הציבורית, ולעתים נאלצים לשמור על חשאיות ועל נראות מוגבלת במרחב הפעילות שלהם. פעילי להט"ב ותנועות חברתיות להט"ביות בפריפריה מבינים את המגבלות האלו, ולכן הם פועלים כדי לכונן צורה מקומית חדשה של פעילות להט"בית, שמתנגדת לתרבות הזרם המרכזי ולפוליטיקה של ההכלה וההיטמעות. הם עושים זאת באמצעות פיתוח דגם פעילות להט"בית נבדל ומובחן מזה של הארגונים ומן הפעילות של תנועות חברתיות להט"ביות במרכז הארץ. יחסי הכוח בדגם זה משפיעים באופנים חדשים ושונים מהדגם ההומולאומי שאומץ בתל אביב. באמצעות החלטות עצמאיות ויצירה של פעילות מופרדת, האקטיביסטים בפריפריה מאמצים דרכי פעולה ופוליטיקה משלהם. בכך הם למעשה מפנים את המבט אל התרבות המקומית ואינם מבחינים את עצמם מהמדינה ומהפוליטיקה ההומולאומית שהיא מכוננת. עם זאת, אין מדובר בפוליטיקה מתוכננת ומאורגנת היטב או באסטרטגיה מחושבת שעולה

מתוך הצורך של הקהילות המקומיות, אלא מהיעדר כוח ממשי שמתורגם למציאות אקטיביסטית. לא תמיד התנועות החברתיות המקומיות נכללות בתהליכי החלטות של ארגוני להט"ב, אינן מקבלות משאבים די הצורך, והשפעתן על הסביבה בה הן פועלות מוגבלת. כלומר תנועות חברתיות בפריפריה בישראל שואפות לצבור כוח רחב יותר ולקדם תהליכי נורמליזציה של להט"ב, כמו שקרה בתל אביב. נדמה כי הומולאומיות היא כלי להשגת המטרות הללו, ולכן התנועות החברתיות הלהט"ביות בפריפריה שואפות לאמץ דפוסים הומולאומיים, בהתבסס על הדוגמה מתל אביב. כדי להשיג את ההומולאומיות הנכספת, אקטיביסטים מנסים 'לנקות' את המרחב שלהם מהשתמעויות מיניות ולעשותו מרחב חברתי ותרבותי לגיטימי של שייכות ללהט"ב. למרות זאת הפעולה הזאת אינה מיתרגמת להכלה של להט"ב, לקבלה של תרבות להט"בית ולצבירה של ערך כמו התהליך שהתרחש בתל אביב (Hartal and Sasson-Levy 2018).

בתל אביב ניכרת הכלה נרחבת של להט"ב, ואולם עדיין קיימות הומופוביה ואלימות כלפי להט"ב. לפיכך אף שנדמה כי תל אביב היא מרחב של הכלה וקבלה, המודל ההטרו-נורמטיבי והציוויים התרבותיים שנגזרים ממנו הם עדיין בעלי השפעה על חייהם של להט"ב בישראל, גם במרכז וגם בפריפריה. חשוב גם לזכור שהקשר הכלכלי של תנועות חברתיות להט"ביות אל המדינה מחזק ומעצים בעיקר את החלקים החזקים בקהילה הלהט"בית אך בה בעת מוביל להדרה של אחרים (Markwell 2002). במציאות כיום לא כל חלקי הקהילה הלסבית, ההומואית, הביסקסואלית והטרנסג'נדרית מצליחים להרוויח במידה שווה מהמשאבים ומההישגים של הקהילה (ומלכתחילה לא לכל החלקים בקהילה יש אותה מידת נגישות למשאבים הללו). התוצאה של מצב זה הוא תהליך פיצול סביב סוגיות של הכרה וחלוקה שהולך ומעמיק בין קבוצות שונות על בסיס מגדר, מעמד, אתניות, לאומיות, גיל ועוד (Browne 2006; Nast 2002; Oswin 2008; Rushbrook 2002). כך למשל כדאי לבחון אם להט"ב שאינם משרתים בצבא יקבלו את אותם המשאבים או אם ארגונים של להט"ב פלסטינים שאינם תומכים במדינת ישראל יכולים להשתתף בתהליכים שמקדמים ארגוני הקהילה הגאה כקבוצת אינטרס.

ארגונים פלסטיניים

מאז תחילת המאה ה-21 יש קולות להט"ב ופעילויות שטח להט"ביות שמתנגדים לשיח ולפרקטיקות הישראליות של הכיבוש (ראו למשל 'כביסה שחורה', Ziv 2010). מקורם של קולות ופעילויות אלו הוא בעיקר מתוך קהילות פמיניסטיות יהודיות, שמטרתן לאתגר את הזיהוי של להט"ב עם הציונות ועם הלאום ולהשפיע על המדיניות הישראלית. גם תנועות חברתיות להט"ביות פלסטיניות התגבשו בתחילת המאה ה-21, אך בנפרד מהתנועות החברתיות הלהט"ביות היהודיות. שתי תנועות חברתיות להט"ביות פלסטיניות מרכזיות פועלות כיום בישראל: הראשונה – אלקאוס (הקשת alQaws for Sexual and Gender Diversity in Palestinian Society; Atshan 2020) – שהתחילה כקבוצה בתוך הבית

הפתוח, נפרדה ממנו והקימה ארגון עצמאי. התנועה משויכת לפעילות שמאלנית קוויירית נגד הכיבוש, קשורה לפעילות ה-BDS, ומרכזה נמצא בירושלים. השנייה – אסאות – (Aswat – Palestinian Feminist Queer Movement for Sexual and Gender Freedoms) היא תנועה חברתית של נשים פמיניסטיות שפועלת לאתגר תפיסות בנוגע לזהות מינית ומגדרית בחברה הפלסטינית ומחברת בין מאבקים שקשורים במיניות ובין המאבק הלאומי הפלסטיני להגדרה עצמית, ומרכזה נמצא בחיפה.

נוסף על כך יש שני גופים שמטרתם להעצים להט"ב פלסטינים ולתמוך במאבק הפלסטינים נגד הכיבוש. הראשון הוא PQBDS – ארגון שחבריו חיים ועובדים בישראל ובשטחים הכבושים. הארגון מקדם את המאבק של ה-BDS נגד המשטר הקולוניאלי הישראלי ונגד הפרות זכויות האדם הרבות המתקיימות, לטענת הארגון, בידי משטר זה (PQBDS, n.d.). השני הוא QPEN – רשת אינטרנטית של קוויירים פלסטינים שמטרתה לכוון רישות טוב יותר בקרב קוויירים פלסטינים ולהעצים אותם.

ב-2016 ייסד הארגון הישראלי איג'י את אלואן (צבעים, Alwan), ענף ייחודי של ארגון איג'י לנוער להט"ב דובר ערבית שמרכזו בתל אביב-יפו. אלואן הוא מרחב חברתי שמאפשר מפגשים ודיונים ומקדם גיבוש של זהויות של להט"ב פלסטינים בתוך ארגון יהודי ישראלי שנשען במובנים רבים על תקציבים מן הממשלה ועל תשתיות עירוניות. איג'י מאפשר ללהט"ב פלסטינים (דרך אלואן) מרחב לגיבוש של פוליטיקה מינית. המשמעות הנרחבת של המרחב שאלואן מכונן התבררה עם קיום ההפגנה הראשונה שערכו להט"ב פלסטינים בישראל.

ב-26 ביולי 2019 נדקר נער פלסטיני מתמרה בידי אחיו ליד בית דרור בתל אביב (בית זמני לנוער להט"ב במצוקה). בעקבות האירוע הטראומטי התגייסה הקהילה הלהט"בית הפלסטינית, שרבים בה פעילים באלואן, באסוואת ובאלקאוס, וארגנה אירוע מחאה ציבורי ראשון של להט"ב פלסטינים בישראל. ההפגנה התקיימה ב-1 באוגוסט 2019 במושב הגרמנית בחיפה והשתתפו בה כמאתיים מפגינים שהחזיקו בדגלי גאווה ובדגלי פלסטין. את ההפגנה ארגנו אלקאוס, אסוואת, עדאלה ו-31 ארגונים אחרים. ההתגייסות הזאת חשפה שכמו התהליך שחל בתנועות חברתיות להט"ביות יהודיות-ישראליות, גם בתנועות חברתיות להט"ביות-פלסטיניות-ישראליות חל תהליך של פוליטיזציה שהוביל לנראות ציבורית ולעבודה שמטרתה לקדם שינוי חברתי עמוק בנוגע לתפיסות כלפי להט"ב (Atshan 2020). אלואן אפשר מרחב של העצמה לנוער והיה לחממה חברתית ופוליטית. בפעולה משותפת של קבוצות רדיקליות ופוליטיות מובהקות, עם קבוצות ממוסדות שמחוברות לשיח הישראלי-יהודי ולתשתיות הפעילות היהודיות, הצליחו להט"ב פלסטינים ליצור קואליציה מובחנת מהפעילות הלהט"בית היהודית, וזו הבשילה לכדי פעולה פוליטית ציבורית אקטיביסטית שביטוייה הוא הפגנה.

כשנה לאחר מכן, ב-29 ביולי 2020, התקיימה הפגנה נוספת של להט"ב פלסטינים במושב הגרמנית בחיפה. הפגנה זו, כמו קודמתה, הייתה בלעדית ללהט"ב פלסטינים. הקסמאות שנאמרו בה היו בערבית, קהל היעד שלה היה פלסטינים, וההתארגנות לקראתה הייתה הבשלה של תהליך הפוליטיזציה שתוארת (להרחבה ראו בן דוד 2020).

המאבק להט"ב בעידן של נאו-ליברליזם

נאו-ליברליזם הוא תאוריה פוליטית ואידאולוגיה של פרקטיקות ומדיניות כלכלית קפיטליסטית שמקשרת בין ליברליזם ויזמות לשוק חופשי והון. במבנה כזה למדינה יש תפקיד בייצור המסגרת המוסדית ובשימורה, והיא משרתת את הצרכים של ההון (Harvey 2005). כוחות נאו-ליברליים הם בעלי חשיבות עקרונית ומהותית למבנים הפוליטיים במערב הגלובלי, ובעיקר בהקשרים עירוניים (Brenner and Schmid 2015). נאו-ליברליזם – בתור תאוריה של כלכלה פוליטית – משפיע השפעה נרחבת על ההיבטים הנורמטיביים של חיי היום-יום וגם על מבנים ותצורות פוליטיים. נאו-ליברליזם הוא רגולטור של הקפיטליזם ושל שוק העבודה, והוא גם מייצר מערכים של ממשליות. בתוך מערכים אלו להפרטה יש תפקיד מכריע בשינוי החברה האזרחית (Wood 1990) וביצירת מרחב לתהליכים של עמותיזציה. נוסף על כך, הממשליות הנאו-ליברלית משפיעה על בני האדם באמצעות מערכי משמוע של העצמי (Foucault 2007), שמטרתם 'להכיל את כל הפעילות האנושית בתוך התחום של השוק' (Havrey 2005: 3; התרגום שלי).

מדינת ישראל רואה בעצמה חלק מהמערב הגלובלי, וכך גם אחרים רואים אותה (Yacobi 2015). בהתחשב במבנה ההזדמנויות הפוליטי ובמצב הזירה הפוליטית בישראל, הנתבים של שינוי פוליטי חסומים ללהט"ב ולתנועות חברתיות להט"ביות. שייכות הומולאומית יכולה ליצור אשליה שלהט"ב מקבלים זכויות שוות, ואולם ישראל אינה מכירה בנישואים בין בני זוג מאותו המגדר, והשיח המתמשך בנוגע לאימוץ ילדים דרך פונדקאות בקרב הומואים, או מתרומת זרע בקרב לסביות אינו פתור, ונתון במשא ומתן מתמשך. בעשור האחרון נמנעו ממשלות ימין שמרניות מחקיקה פרו-להט"בית. בכל זאת, תאים פוליטיים גאים הוקמו כמעט בכל המפלגות הגדולות, בימין ובשמאל כאחד. יתרה מזאת, אמיר אוחנה, חבר כנסת הומו ממפלגת השלטון – הליכוד, כיהן מאז יוני 2019 כשר המשפטים, ולאחר הקמת הממשלה ב-2020, כשר לביטחון פנים. אוחנה הוא ההומו הראשון בישראל שכהן בתפקיד שר. עם זאת, הוא לא קידם את הקהילה הלהט"בית ואת החקיקה בסוגיות שקשורות בלהט"ב מכוח תפקידו. בכנסת ה-23 מכהנים עוד גברים הומואים, אך לא ברור אם בנוכחותם בתפקידים ציבוריים אלו יש בשורה כלשהי ללהט"ב בישראל.

ב-2019 בכנס 'סקס אחר' באוניברסיטת תל אביב יוחד אחד המושבים למלאות 25 שנים לחקיקה התקדימית בפסק הדין שהכיר לראשונה בזכויות של בני זוג מאותו מגדר לאותן הטבות ממקום העבודה כמו של בני זוג ממגדרים שונים (בג"ץ 721/94 אל על נתיבי אויר לישראל נ' יונתן דנילוביץ', 1994). באותו מושב נערך דיון על המצב בבתי המשפט בישראל בשלטון נתניהו כראש הממשלה, וכל הדוברים הסכימו כי בעניין זה קיים כיום קיפאון. השינויים שנערכו ביחס של בתי המשפט מאז בג"ץ דנילוביץ' תוארו כלא מהותיים. לדוגמה, דברי עורך הדין חגי קלעי:

בית המשפט לא נותן פסקי דין בנושאים להט"בים בשנים האחרונות. יש עתירות עומדות, אך בית המשפט נמנע מלהכריע ואם יש, זה פסקי דין חלקיים שנותנים זמן

לכנסת להכריע. יש גרירת תיקים או מחיקתם כסירוב להכריע. ההעדפה היא לדיון מהותי לפני דיון פרוצדורלי. רואים שינוי בדרך ההנמקה של בית המשפט. המדינה הפסיקה לפרש בהרחבה פסקי דין בתחום הלהט"ב. פרשנות שמוכלת כעיקרון על מקרים אחרים לא קורית כפי שקרתה בבג"ץ דנילוביץ', כיום יש פרשנות קונקרטית בלבד. יש מחיר כבד לשינוי. הדיונים מתחילים מההתחלה בכל פעם ולא נבנים נדבך על נדבך כי אין עבודה של תקדימים.

קלעי חשף כי בהיעדר חקיקה, גם בתי המשפט דורכים במקום, והביע תקוותו שבכנסת ימצאו לכך פתרונות. ב-2019 ההחלטות היחידות שהוחלטו היו החלטות פרסונליות, והדיון המשפטי התמקד בפרט ובזכויותיו יותר מאשר בשיח של שוויון חברתי. אפשר לראות בזאת חלק מהמסגרת החברתית הנאו-ליברלית, שפוליטיקה ימנית מרכזית ודומיננטית מקדמת שיחים שמרניים גם בתחומים של משפחה, זוגיות ומיניות.

התנועות הלהט"ביות, שכולן מודעות למצב זה של מעגל קסמים בין חקיקה לליטיגציה, אינן מתגייסות לפעולה ארצית רחבה הקוראת לשוויון או לסובלנות. במקום זאת התנועות החברתיות הלהט"ביות ממזכות את עצמן בתפקיד ארגוני שירות. בפעולה זו ניכרת ההתמזגות עם השיח הנאו-ליברלי שנוגע לתהליכים של הפרטת שירותים ציבוריים. בעשורים קודמים, ובפרט מאז שנת 2000, מתרחש תהליך נרחב של הפרטת השירותים החברתיים בישראל (Ajzenstadt and Rosenhek 2000). כחלק מתהליך זה המדינה מסתייעת במיקור חוץ לחלק משירותיה ובארגונים פרטיים שימלאו את מקומה. כמה מהארגונים הפרטיים האלה הם תנועות חברתיות. בתהליך הפרטה זה מובלעים תהליכים מגדריים של צניחה בערך המקצועי של השירותים ושל נותני השירות (Benjamin 2016). גם לתנועות החברתיות הלהט"ביות יש חלק בתהליכים אלו. דוגמה לכך היא ארגון חוש"ן, שאחת ממטרותיו היא לכונן שיח נורמטיבי על מיניות בתוך בתי הספר התיכוניים בישראל. חוש"ן היה בעבר ארגון קטן שהתבסס בעיקר על מתנדבים. מאז 2016, לאחר מאבק מתוקשר, הרחיב והגדיל משרד החינוך את התקציב של ארגון חוש"ן, ולפיכך הארגון נדרש לפעילות נרחבת וגדל מאוד. הצורך ההולך וגדל של הארגון במימון כדי להמשיך לפעול הביא לתלות של הארגון במדינה. יתר על כן, תקופת ההתפתחות של תנועות הלהט"ביות מעידה במידה רבה כי להבדיל מתחומים אחרים כמו רווחה או בריאות, מכיוון שהמדינה לא קידמה מעולם את הפוליטיקה הלהט"בית, היא צמחה במשולב עם תהליך העמותיזציה, ולפיכך הוא אחד ממאפייניה.

דוגמה זו אינה יוצאת דופן בין התנועות החברתיות הלהט"ביות בישראל, והיא מלמדת שארגונים אשר התחילו כתנועה חברתית עם מטרות לשינוי חברתי מהותי, פועלים כיום כחלק ממערכות המדינה וקיומם תלוי בתקציבים מהמדינה. מצד אחד תלות כזו משאירה את הארגונים במקום של נורמליזציה. מהצד האחר התנועות החברתיות הלהט"ביות ממלאות את מקומן של סוכנויות המדינה בשדה החינוך, הבריאות ואף בתוך מערכות הרווחה ומערכות אחרות, וכך הן זוכות למגע עם קהל מגוון ונרחב יותר. אף על פי כן התהליך הזה מצמצם את כוחם הפוטנציאלי של הארגונים הללו לקדם שינוי חברתי ומגביל את כוחם להתנגד למדינה (Guenther 2009).

צורה נאו־ליברלית אחרת שנראית בשדה של תנועות חברתיות להט"ב בישראל נוגעת לחברות מסחריות. בשנים האחרונות אנשים בעלי השפעה בקהילה הלהט"בית וארגונים שונים שואפים לגבש עמדות כוח במקדי השפעה ושליטה בתוך המרחב הפוליטי הרחב (Hartal and Sasson-Levy 2016; Idem 2018). הדרך לגבש כוח כזה היא באמצעות שיתוף פעולה עם מנהלים ובעלי שליטה בחברות ובתאגידים גדולים במשק הישראלי ובתמיכתם. הפוליטיזציה היא כלי נגיש ונוח עבור תנועות חברתיות להט"ביות, והיא פועלת באמצעות כלים והגיונות נאו־ליברליים של ערך ושוק. כמו שהראיתי קודם לכן, דבר זה ניכר באופן בולט בדיון על תיירות גאה בתל אביב (ראו גם Hartal 2019). עוד דוגמה לכך היא ההתגייסות הנרחבת לשביתה ולהפגנה הגדולה שהסתיימה בעצרת בכיכר רבין בקיץ 2018. ב־22 ביולי 2018 הכריזו להט"ב על שביתה של יום אחד במחאה על אי־שוויון ואלימות כלפיהם. מחאה זו מוסגרת מיד כעוסקת באי־שוויון בנגישות לפונדקאות להומואים בישראל. השביתה החלה כמחאה על דקירת אישה טרנסג'נדרית (מאיה חדר, שהחלימה מהאירוע, אך מתה בנסיבות לא ידועות כשנתיים לאחר מכן). ההסתדרות פרסמה בתקשורת הודעת תמיכה וקראה לעוד חברות לאפשר לעובדיהן לשבות באותו יום. יותר מ־250 בתי עסק וארגונים ציבוריים ופרטיים, ובכלל זה מיקרוסופט־ישראל, אל על, בנקים שונים, רשתות מזון ועיריות, הודיעו שהם תומכים בשביתה (אילני 2018; טוקר, חרות־סובר וגביון 2019). במשך היום הפגינו רבים וחסמו כבישים וצמתים מרכזיים, ועשרות אלפים השתתפו בהפגנה למען זכויות להט"ב שנערכה בכיכר רבין בשעות הערב. המפגינים האשימו את המדינה בקיפאון ובהיעדר חקיקה בשנים האחרונות.

דוגמה אחרת להשפעה של השוק והפעילות הכלכלית על ההגנה המשפטית הלהט"בית היא ועידת המשפיעים של הקהילה הגאה, שהתקיימה לראשונה ב־11 ביוני 2019. הכינוס עסק בסוגיות להט"ביות ואירח מנכ"לים של מגוון חברות כמו פייסבוק ישראל וסודה סטרים, לצד פוליטיקאים מכל הקשת הפוליטית (בפרט בתקופת בחירות – השתתפו בכינוס תמר זנדברג יושבת ראש מר"צ אז, בני גנץ יושב ראש כחול לבן, איציק שמולי ממפלגת העבודה, ואלי אבירד מישראל ביתנו לצד אמיר אוחנה מהליכוד). מארגני הכינוס הסבירו מעל הבמה כי מטרת הכינוס היא בראש ובראשונה לקדם את המאבק למען שוויון זכויות ללהט"ב. הכינוס היה מפגן של כוח להט"ב שחשף את התמיכה הגורפת של המשק, פוליטיקאים, אנשי תרבות וסלבריטאים בלהט"ב.

הדוגמאות של תמיכת המגזר הכלכלי בלהט"ב חשובות וחושפות את מרחב השליטה הכלכלי, שאינו מיתרגם לחקיקה או לשינוי בבתי המשפט, והוא חל בעיקר במרחב התל־אביבי ובמרחב השוק. הדבר מעיד שנקודת המבט הנאו־ליברלית, שארגונים ותנועות חברתיות להט"ביות ממשיכים לפעול לפיה, מתרחבת וצומחת, ממוסדת ונעשית נורמטיבית. הוא משקף צבירת כוח של ארגונים ותנועות חברתיות להט"ביות, דרך תהליך ההפרטה, המאפשרת לתנועות חברתיות להט"ביות להיכנס לתחומים ולמרחבים שהיו בעבר בשליטת הממשלה ובאחריות של המדינה. לפיכך המשקל וההערכה כלפי להט"ב במאה

ה־21 בישראל מעוגנים בעיקר בכוח ובשליטה כלכליים ועירוניים, ולא דווקא במחאה ברחובות או בעבודה של תנועות חברתיות.

התיירות הגאה, החושפת תהליך זה, הביאה הערכה רבה לקהילה הגאה בתל אביב, ונדמה שהכוח הלהט"בי מעוגן בהמרה של ערך כלכלי לערך סמלי ותרבותי דרך השימוש של תנועות חברתיות במרחב. המרחב העירוני הגאה מקבל ערך סמלי דרך השתתפות במצעד הגאווה, בילוי בחוף הים, במסיבות, בברים ובחיי הלילה, ולא דווקא דרך שיח ליברלי של סובלנות שמקודם באמצעות חקיקה חדשה או פעולה של תנועות חברתיות. במערכת החליפין הזאת יש חשיבות למרכיב המיני של להט"ב. כלומר לפי 'עסקה' זו, להט"ב ידאג להיות סקסיים, למשוך תיירים בעלי כוח קנייה, שיתורגם בחזרה לכוח פוליטי של הקהילה הלהט"בית. המרחב העירוני אינו מסמן את הכוח הסמלי שיש ללהט"ב בלבד, אלא גם לחברי מועצת העיר שהם להט"ב, או לאלו שמזדהים עם הפוליטיקה הלהט"בית ויש להם יכולת לשנות ולהשפיע על מדיניות פרו־להט"בית ולממש את האינטרסים שלהם בעיר. גורם אחר הוא הגיוס של ראש העירייה ושחקנים אחרים בעלי השפעה ואינטרס לקדם מדיניות פרו־להט"בית וכוח להט"בי. מרחבים אלו משולבים בתוך ההיגיון הפוליטי הנאו־ליברלי של הערך, ובו להט"ב צוברים כוח כלכלי שמעניק להם ערך בתוך ההקשר האורבני (בישראל הוא בעיקר בתל אביב). התהליך הזה מעוגן בהיגיון כלכלי, ולכן יש לו פוטנציאל מוגבל לקדם שינוי בחקיקה. יש כמה סיבות למגבלות אלו: ראשית, בתל אביב התפתח ערך להט"בי, והעיר נהייתה מרחב שמזוהה עם להט"ב בישראל. שנית, עיריית תל אביב־יפו, המדינה ותנועות חברתיות להט"ביות תומכות בהטמעת ההיגיון הכלכלי הקפיטליסטי בתוך השיח הלהט"בי. הגיונות כאלו מבנים להט"ב ככאלה שיש להם חשיבות בתהליך קידום העיר או המדינה, אך כאשר תרד חשיבותם (שכן יש דינמיות מסוימת בחשיבותו של כל דבר בעל ערך), לא יהיה אפשר להבטיח את התמיכה בארגוני הלהט"ב. הבחנה זו מקבלת משנה תוקף בשל משבר הקורונה והפסקת התיירות הגאה לתל אביב בעקבותיו. שלישית, ההיגיון הכלכלי אינו מגייס את הקהילה הלהט"בית למאבק להשגת שוויון זכויות, אלא הוא מתכונן על בסיס ההיגיון של צבירת הון (פוליטי, סמלי וכלכלי) וכוח. ההנחה היא שזכויות יהיו פועל יוצא מן הכוח ומן ההון האלה. עם זאת, מאז תחילת המאה ה־21 עלה ערכם של להט"ב עלייה ניכרת, אף שלא היה שינוי בחקיקה. רביעית, היכולת של תנועות חברתיות להט"ביות ליצור התנגדות הולך וקטן משום שפרקטיקות אלו של צבירת כוח מוגבלות לקווי המתאר הנאו־ליברליים שבהם תנועות חברתיות עוברות קואופטציה למדינה כגופים נותני שירות. להט"ב נחשבים בעלי ערך בזכות יכולתם לקדם תיירות גאה ולקדם את התרבות הגאה כערך כלכלי לא ללהט"ב בלבד (Hartal 2019).

סיכום: פוסט־הומולאומיות

הצורות השונות של הומולאומיות מעוגנות בחשיבה על שייכות לאומית ועל נאו־ליברליזם כאחד. הומולאומיות הוא מונח אנליטי שמתייחס להיטמעות של להט"ב בחברה לחיזוק תחושת השייכות למדינה. זוהי צורה מובהקת של הומולאומיות מבחינת המדינה. מן הבחינה העירונית, הצורה היא של הומולאומיות אורבנית או הומולאומיות מרחבית שפועלת בתבנית שונה, ובה סדר היום הנאו־ליברלי בולט יותר ופועל דרך מעורבות ישירה של השוק בפוליטיקה ובסדר היום הלהט"בי. ברצוני לקרוא להומולאומיות כזו פוסט־הומולאומיות. כוונתי לתהליך שההומולאומיות מופרטת בו, ובהפרטה זו המדינה יכולה לסגת מהמעורבות הרגולציונית שלה, בפרט כאשר מדובר בזכויות להט"ב. תהליך זה משאיר מקום נרחב לכווח הכלכלי ולמבנה השוק לשלוט בפוליטיקה המקומית. הכלה ונורמליזציה של להט"ב מובטחות בתהליך כזה כל עוד הלהט"ב רווחיים, כלומר, כל עוד הם תורמים ליצירת רווח לגורמים השונים המעורבים בתהליכים המסוימים של ההכלה – הרשויות המקומיות, חברות מסחריות, רשויות המדינה. 'פוסט' במובן זה אינו מסמן ביקורת על תופעה מסוימת. 'פוסט' מתייחס לתהליך שאחרי ההומולאומיות, אך כזה שעוד יש בו הומולאומיות, כלומר באמצעות 'פוסט' אני מבקשת לסמן את האפיון ההיברידי (הכפול, המלוכד) של ההומולאומיות העכשווית – לאמץ ערכים של שייכות לאומית ונאו־ליברליזם כמו בהומולאומיות, אך בה בעת לנטוש את הפרקטיקה שהמדינה צריכה לאמץ כדי להטמיע בה להט"ב (חקיקה פרו־להט"בית) או אף להתנגד לה. ההצדקה למדיניות כזו היא כלכלית, והיא משוקעת בהגיגות נאו־ליברליים של ערך.

קווי המתאר של האקטיביזם הלהט"בי והפוליטיקה הלהט"בית בישראל נתונים למשא ומתן מתמיד בשיח הנאו־ליברלי, בעיקר בשל תהליכי ההפרטה בישראל, ההולכים ומתרחבים. לטענתי, תהליך זה מגביל את היכולת לייצר ולהניע מאבק ואף חותר תחת המבנה הפוליטי הממשיך לכונן אי־שוויון ללהט"ב. נוסף על כך, בישראל נאו־קולוניאליזם מכונן מערכת בינרית, שבה פועלות תנועות פלסטיניות להט"ביות ללא מעורבות רשויות המדינה, ולעומתן תנועות חברתיות להט"ביות יהודיות יצרו לעצמן רשת שכוללת את רשויות המדינה ורשויות מקומיות. לפיכך נאו־ליברליזם, הומולאומיות ונאו־קולוניאליזם הם צירים מרכזיים עבור תנועות חברתיות להט"ביות והשיח שלהן בישראל בתחילת המאה ה־21. המבנים האלה של פוליטיקה ושל שיח יוצרים דרכים חדשות לכינון שינוי, ובו בזמן הם חוסמים את אפשרויות הפעולה ואת היכולת לחולל שינויים מרחיקי לכת, ובעיקר הם משמרים את המצב הנוכחי של קהילות להט"ביות בישראל.

רשימת המקורות

- איילני, עפרי, 25.7.2018. 'תחת השמש: סוד ההצלחה של מחאת הלהט"ב', **הארץ**, סוף שבוע, <https://www.haaretz.co.il/magazine/underthesun/premium-1.6314746> (אוחזר ב־27.2.2020).
- בג"ץ 721/94 אל על נתיבי אויר לישראל בע"מ נ' יונתן דנילוביץ', פ"ד מח (5) 749 (1994).
- בג"ץ 3245/03 ש.ר. ז"ל וע.מ. נ' היועץ המשפטי לממשלה במשרד האפוטרופוס הכללי, פ"מ תשס"ג (2) 721, 54 (2004).
- בג"ץ 3045/05 יוסי בן ארי ואחרים נ' מנהל מינהל האוכלוסין במשרד הפנים, תק"ע על 1725 (4) 2006 (2006).
- בן אליעזר, אורי, 1999. 'האם מתהווה חברה אורחית בישראל? פוליטיקה וזהות בעמותות החדשות', **סוציולוגיה ישראלית**, 2 (1), עמ' 97-51.
- בן דוד, לילך, 2020. 'צעקה קווירית לחופש: להט"בים פלסטינים דורשים שחרור', **שיחה מקומית**, <https://www.mekomit.co.il/ps/104022> (אוחזר ב־30.7.2020).
- בלנק, ישי, 2003. 'אין מולדת להומואים: גלובליזציה, פירוק מרחבי והגטו ההומוסלבי', **תיאוריה וביקורת**, 23, עמ' 111-83.
- ברקוביץ, ניצה, 1996. 'על "עקרת הבית והחשבונאות הלאומית"', **תיאוריה וביקורת**, 9, עמ' 189-199.
- גוטוויין, דני, 2001. 'זהות נגד מעמד: רב־תרבותיות כאידיאולוגיה נאו־ליברלית', **תיאוריה וביקורת**, 19, עמ' 257-241.
- גרוס, אייל, 2000. 'מיניות, גבריות, צבא ואזרחות: שירות הומואים ולסביות בצה"ל במשקפיים השוואתיים', **פלילים**, 9, עמ' 183-95.
- _____, 2013. 'הפוליטיקה של זכויות להט"ב: בין (הומו) נורמטיביות ו(הומו) לאומיות לפוליטיקה קווירית', **מעשי משפט**, ה, עמ' 141-101.
- האגודה, 2019. 'דו"ח מצב הלהט"בופוביה בישראל 7#', <https://www.lgbt.org.il/lgbt-phobia> (אוחזר ב־27.2.2020).
- הרטל, גילי, 2015. 'פוליטיקה של גאווה ובושה בפעילות להט"ב בישראל', **עבודת דוקטור**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן.
- _____, 2017. 'פריפריה קווירית בישראל', **תיאוריה וביקורת**, 49, עמ' 109-89.
- הרטל, גילי ואורנה ששון־לוי, 2019. 'אתניות ומיניות: סובייקטיביות מזרחית־הומואית חדשה ותיירות גאה בתל אביב', **סוציולוגיה ישראלית**, כ (2), עמ' 58-34.
- חוק העונשין (תיקון 22), התשמ"ח-1988.
- טוקר, נתי, טלי חרות־סובר ויורם גבזון, 19.7.2018. 'עדכונים שוטפים: אלה החברות שיתנו יום חופש לעובדים להט"בים שישבתו בראשון', **The Marker**, <https://www.themarker.com/advertising/1.6290654> (אוחזר ב־27.2.2020).
- יזרעאלי, דפנה, 1999. 'מגדור בשירות הצבאי בצה"ל', **תיאוריה וביקורת**, 14, עמ' 109-85.
- מורנו, עדי, 2011. 'גאים במרכז: משילות נאו־ליברלית ותהליכי אינדיבידואליזציה בראי קהילת הלהט"ב בישראל', **עבודת מוסמך**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב.
- פוגל־ביז'או, סילביה, 1999. 'משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט־מודרניות', בתוך: דפנה יזרעאלי ואחרות (עורכות), **מין, מגדר, פוליטיקה: נשים בישראל**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 166-107.
- קימרלינג, ברוך, 1993. 'מיליטריזם בחברה הישראלית', **תיאוריה וביקורת**, 4, עמ' 140-123.

- Ajzenstadt, Mimi and Zeev Rosenhek, 2000. 'Privatisation and New Modes of State Intervention: The Long-term Care Programme in Israel', *Journal of Social Policy*, 29 (2), pp. 247-262.
- Alvarez, Sonia E., 1999. 'Advocating Feminism: The Latin American Feminist NGO "Boom"', *International Feminist Journal of Politics*, 1 (2), pp. 181-209.
- Atshan, Sa'ed, 2020. *Queer Palestine and the Empire of Critique*, Stanford University Press, Stanford.
- Benjamin, Orly, 2016. *Gendering Israel's Outsourcing: The Erasure of Employees' Caring Skills*, Cham, Palgrave Macmillan, Switzerland.
- Brenner, Neil and Christian Schmid, 2015. 'Towards a New Epistemology of the Urban?', *City*, 19 (2-3), pp. 151-182.
- Brown, Michael, 2013. 'Gender and Sexuality II: There Goes the Gayborhood', *Progress in Human Geography*, 38 (3), pp. 457-465.
- Browne, Kath, 2006. 'Challenging Queer Geographies', *Antipode*, 38 (5), pp. 885-893.
- Castells, Manuel, 1983. *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California Press, Berkeley.
- Doan, Petra L. and Harrison Higgins, 2011. 'The Demise of Queer Space? Resurgent Gentrification and the Assimilation of LGBT Neighborhoods', *Journal of Planning Education and Research*, 31 (1), pp. 6-25.
- Duggan, Lisa, 2002. 'The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism', in: Russ Castronovo, Dana D. Nelson, and Donald E. Pease (eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Duke University Press, Durham, pp. 175-194.
- Foucault, Michel, 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978* (Michel Senellart ed.), Palgrave, New York.
- Gamson, Joshua, 1995. 'Must Identity Movements Self-destruct? A Queer Dilemma', *Social Problems*, 42 (3), pp. 390-407.
- Guenther, Katja M., 2009. 'The Impact of Emotional Opportunities on the Emotion Cultures of Feminist Organizations', *Gender and Society*, 23 (3), pp. 337-362.
- Harel, Alon, 1999. 'The Rise and Fall of the Israeli Gay Legal Revolution', *Columbia Human Rights Law Review*, 31, pp. 443-471.
- Hartal, Gilly, 2016. 'The Politics of Holding: Home and LGBT Visibility in Contested Jerusalem', *Gender, Place & Culture*, 23 (8), pp. 1193-1206.
- _____, 2019. 'Gay Tourism to Tel-Aviv: Producing Urban Value?', *Urban Studies*, 56 (6), pp. 1148-1164.
- Hartal, Gilly and Chen Misgav, 2020. 'Queer Urban Trauma and its Spatial Politics: A Lesson from Social Movements in Tel Aviv and Jerusalem', *Urban Studies*, doi.org/10.1177/0042098020918839.
- Hartal, Gilly and Orna Sasson-Levy, 2016. 'Being [in] the Center: Sexual Citizenship and Homonationalism at Tel Aviv's Gay-Center', *Sexualities*, 20 (5-6), pp. 738-761.

- _____, 2018. 'ReReading Homonationalism: An Israeli Spatial Perspective', *Journal of Homosexuality*, 65 (10), pp. 1391-1414.
- Harvey, David, 2005. *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Hubbard, Phil, 2011. *Cities and Sexualities*, Routledge, London.
- Hubbard, Phil, Alan Collins, and Andrew Gorman-Murray, 2016. 'Introduction: Sex, Consumption and Commerce in the Contemporary City', *Urban Studies*, 54 (3), pp. 567-581.
- Jenness, Valerie, 2013. 'Social Movement Growth, Domain Expansion, and Framing Processes: The Gay/Lesbian Movement and Violence against Gays Lesbians as a Social Problem', *Social Problems*, 42 (1), pp. 145-170.
- Kahn, Susan Martha, 2000. *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*, Duke University Press, Durham.
- Kama, Amit, 2002. 'The Quest for Inclusion: Jewish-Israeli Gay Men's Perceptions of Gays in the Media', *Feminist Media Studies*, 2 (2), pp. 195-212
- _____, 2011. 'Parading Pridefully into the Mainstream: Gay & lesbian Immersion in the Civil Core', in: Guy Ben-Porat and Bryan S. Turner (eds.), *The Contradictions of Israeli Citizenship: Land, Religion and State*, Routledge, Abdingdon, pp. 180-202.
- Kama, Amit and Yael Ram, 2020. "'Hot Guys" in Tel Aviv: Pride Tourism in Israel', *Israel Studies Review*, 35 (1), pp. 79-99.
- Lomsky-Feder, Edna and Orna Sasson-Levy, 2018. *Women Soldiers and Citizenship in Israel - Gendered Encounters with the State*, Routledge, London and New York.
- Markwell, Kevin, 2002. 'Mardi Gras Tourism and the Construction of Sydney as an International Gay and Lesbian City', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8 (1), pp. 81-99.
- Marwell, Nicole P., 2004. 'Privatizing the Welfare State: Nonprofit Community-based Organizations as Political Actors', *American Sociological Review*, 69 (2), pp. 265-291.
- Misgav, Chen, 2015. 'With the Current, against the Wind: Constructing Spatial Activism and Radical Politics in Tel Aviv's LGBT Community Center', *ACME: An International E-Journal For Critical Geographies*, 14 (4), pp. 1208-1234.
- _____, 2016. 'Gay-Riatrics: Spatial Politics and Activism of Gay Seniors in Tel-Aviv's Gay Community Centre', *Gender, Place & Culture*, 23 (11), pp. 1519-1534.
- Nagel, Joane, 2010. 'Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations', *Ethnic and Racial Studies*, 21 (2), pp. 242-270.
- Nash, Catherine Jean, 2013. 'Queering Neighbourhoods: Politics and Practice in Toronto', *ACME: An International E-Journal For Critical Geographies*, 12 (2), pp. 193-219.
- Nast, Heidi J., 2002. 'Queer Patriarchies, Queer Racisms, International', *Antipode*, 34 (5), pp. 874-909.
- Oswin, Natalie, 2008. 'Critical Geographies and the Uses of Sexuality: Deconstructing Queer Space', *Progress in Human Geography*, 32 (1), pp. 89-103.

- Podmore, Julie A., 2001. 'Lesbians in the Crowd: Gender, Sexuality and Visibility along Montréal's Boul. St-Laurent', *Gender, Place & Culture*, 8 (4), pp. 333-355.
- PQBDS, (n.d). 'About', *Palestinian Queers for BDS*, <https://pqbds.wordpress.com/about/> (retrieved on: 1.7.2019).
- Puar, Jasbir K., 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham and London.
- Rushbrook, Dereka, 2002. 'Cities, Queer Space, and the Cosmopolitan Tourist', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8 (1), pp. 183-206.
- Schotten, Heike C., February 2016. 'Homonationalism', *International Feminist Journal of Politics*, 6742, pp. 1-20.
- Schulman, Sarah, 2012. *Israel/Palestine and the Queer International*, Duke University Press, Durham.
- Weston, Kath, 1995. 'Get Thee to a Big City: Sexual Imaginary and the Great Gay Migration', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 2, pp. 253-277.
- Walby, Sylvia, 1994. 'Is Citizenship Gendered?', *Sociology*, 28 (2), pp. 379-395.
- Wood, Ellen Meiksins, 1990. 'The Uses and Abuses of "Civil Society"', *Socialist Register*, 26, pp. 60-82.
- Yacobi, Haim, 2015. *Israel and Africa: A Genealogy of Moral Geography*, Routledge, London and New York.
- Young, Iris Marion, 2003. 'The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29 (1), pp. 1-15.
- Ziv, Amalia, 2010. 'Performative Politics in Israeli Queer Anti-Occupation Activism', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 16 (4), pp. 537-556.

'קואליציית ניר' ב-1959 ומאבקה של האופוזיציה במפא"י

יחיעם ויץ

תקציר

מאמר זה עוסק בהצלחת האופוזיציה לבחור יושב ראש חדש לכנסת, שלא היה חבר מפא"י, מפלגת השלטון אז. בינואר 1959 נפטר יוסף שפרינצק, יושב ראש הכנסת מטעם מפא"י, והתחיל מאבק פוליטי בשאלה מי יהיה יושב ראש הכנסת החדש. המועמד הטבעי לתפקיד היה חבר הכנסת משה שרת, מראשי מפא"י, דמות מכובדת ומקובלת בעיני כל סיעות הכנסת, ובכלל זה סיעות האופוזיציה; אך שרת סירב לקבל את המועמדות. אחרי הסירוב החליטו ראשי מפא"י שמועמד המפלגה יהיה חבר הכנסת מטעם מפא"י ברל לוקר, שלא היה מעורב בחיי הכנסת והיה דמות חיוורת.

אחרי שנבחר לוקר למועמד מפא"י לתפקיד העמידו מפלגות האופוזיציה מועמד אחר שאינו חבר סיעת מפא"י – חבר הכנסת נחום ניר מאחדות העבודה, שהיה פרלמנטר מובהק. בהצבעה על בחירת יושב ראש כנסת חדש נבחר נחום ניר לתפקיד, וברל לוקר נכשל. ניר כיהן בתפקידו כשמונה חודשים – עד שלהי נובמבר 1959.

פרשה זו חשובה מבחינת ההיסטוריה הפוליטית של ישראל משני טעמים. הטעם הראשון הוא שבפעם הראשונה בקורות המדינה נבחר לתפקיד ממלכתי איש פוליטי שאינו חבר מפא"י. והטעם השני הוא שהדפוס של 'קואליציית ניר' – קואליציה של מפלגות השמאל והימין נגד מפא"י – עלה פעמים מספר אחרי כן. דוגמה מובהקת לכך היא 'מועדון הארבעה' שהוקם ב-1961, בימי פרשת לבון.

מילות מפתח: ברל לוקר, יוחנן בדר, הכנסת השלישית, מפא"י, נחום ניר

מבוא

ב-28 בינואר 1959 הלך לעולמו יוסף שפרינצק, יושב ראש הכנסת הראשון ואיש מפא"י. עוד בימי האבל עלתה השאלה מי ימלא את תפקידו המכובד. היה ברור שיושב ראש הכנסת החדש יהיה חבר מפא"י כי נציגיה מילאו את כל תפקידי המפתח במדינה, ובכלל זה יושב ראש הכנסת. בראשית מארס 1959 הצביעה הכנסת על בחירת יושב ראש חדש. היו שני מועמדים לתפקיד: חבר הכנסת ברל לוקר ממפא"י וחבר הכנסת נחום ניר (רפלקס) מאחדות העבודה-פועלי ציון. במפתיע, לוקר הובס, וניר נבחר לתפקיד. לראשונה בתולדות

המדינה נבחר לתפקיד ממלכתי בכיר מועמד שאיננו חבר מפא"י. הכול הגדירו את בחירתו של ניר אירוע פוליטי מיוחד ורב-חשיבות.

מפא"י, מפלגת השלטון בישראל, חלשה מאמצע שנות השלושים על תפקידי המפתח ביישוב היהודי ובהנהלה הציונית. מנהיגיה ועסקניה היו מעורבים באיזו התפקידים הבכירים בכל רשויות השלטון ובמוסדות הציבוריים המרכזיים. מפא"י השיגה את מעמדה כמפלגה דומיננטית אף שהמערכת הפוליטית הישראלית הייתה רב-מפלגתית ומפוצלת. עצמתה נבעה בין היתר מהצלחתה למצב את עצמה כמפלגת ציר. המפלגה זכתה בשליש מהמנדטים בכנסת (או מעט יותר), אולם היא זוהתה עם המדינה, ורבים ראו במנהיגה דוד בן-גוריון מנהיג לאומי שאין לו תחליף. התייצבותה של מפא"י במרכז המפה הפוליטית הביאה לכך שלא הייתה כל אפשרות להקים ממשלה בלעדיה. התלכדות קואליציונית בין המפלגות שמשמאלה ומימינה נחשבה לא אפשרית בשל פערים אידאולוגיים ומשקעים היסטוריים. בן-גוריון צמצם עוד את האפשרות הזאת לאחר שתייג את חרות ואת מק"י כמפלגות לא לגיטימיות לשיבה בקואליציה וגם בממשלה. כך למעשה בחרה מפלגתו את שותפותיה הקואליציוניות מתוך כמה מפלגות אגב תמרון ביניהן באופן שיאפשר הקמת ממשלה אשר יובטחו בה למפא"י שליטה על עמדות הכוח, נגישות למשאבים המרכזיים ואיזו התפקידים המרכזיים בממשל הישראלי דוגמת משרד הביטחון, משרד האוצר, משרד החוץ, משרד החינוך, משרד החקלאות, משרד העבודה ומשרד המשטרה. ראוי לציין ששרי מפא"י היו רוב בכל הממשלות (למעט בממשלה הזמנית). נוסף על כך, נשיא המדינה, מזכ"ל הסתדרות העובדים הכללית וגם יושב ראש הכנסת נבחרו מקרב הנהגתה. יושב ראש הכנסת הראשון היה יוסף שפרינצק ממפא"י. הוא כיהן בתפקיד עוד מימי מועצת המדינה הזמנית ולמשך עשור. הוא עמד בראש הרשות המחוקקת, היה ממלא המקום של נשיא המדינה והיה מספר שתיים במדרג של ראשי המדינה – לפני ראש הממשלה. הוא עיצב את הדמות של הפרלמנט הישראלי כמוסד עצמאי שאינו תלוי ברשות המבצעת – הממשלה. יחסי היריבות רבת-השנים ששררו בין שפרינצק ובין בן-גוריון סייעו לו, לשפרינצק, לכונן את הכנסת כמוסד אוטונומי, ועל כך הוא זכה בהוקרה מצד רבים.¹

בחירתו של ניר, מועמדה של מפלגה קטנה כיורשו של שפרינצק בתפקיד יושב ראש הכנסת עשויה הייתה לבטא סדק ממשי בהגמוניה של מפא"י. במאמר זה אני מבקש לנתח את התהליך הפוליטי שהביא לשיתוף הפעולה הבין-מפלגתי המועיל אשר עמד בבסיס 'קואליציית ניר', הלעומתית למפלגת השלטון. אבחן את הדרך שנקטה הנהגת מפא"י בתהליך בחירת יושב ראש הכנסת ואת תגובתה לכישלונה. אבדוק עד כמה השפיע האירוע על ההיסטוריה הפוליטית של ישראל, על עצמתו של בן-גוריון ועל יכולתה של מפלגתו לשמור על מעמדה כמפלגה דומיננטית. מטרתי למקם את 'קואליציית ניר' ברצף ההיסטוריה הפוליטית של ישראל, לעמוד על התהליכים שאפשרו את קיומה ולעמוד על השפעתה.

1 ראו לדוגמה: פרץ ברנשטיין, 'פטירתו של יוסף שפרינצק', *הפְּקָר*, 29.1.1959.

מתחים עולים וגוברים בין מפא"י ובין שותפותיה

בין מפא"י ובין המפלגות השונות שהשתתפו בקואליציות שהובילו, שהתקיימו תוך כדי שיתוף פעולה, הצטברו בהדרגה גם מתחים מובנים. אלה היו קשורים לפערים אידאולוגיים ולמחלוקות על הקצאת תפקידים ומשאבים. יחסיה של מפ"ם עם מפלגות השמאל הציוני היו דו-ערכיים: בכנסת הראשונה ובכנסת השנייה הייתה המפלגה, אז מפלגת השמאל הציוני העיקרית, באופוזיציה, וכך גם אחדות העבודה, שהתפצלה ממנה ב־1954. באותו הזמן, ולאחר שמפא"י בחרה לחבור לשותפות עם המפלגות הדתיות או הבורגניות, ניכרה אכזבת מפלגות השמאל מהצביון הלא סוציאליסטי מספיק של המדינה שהוקמה. עם הקמת הממשלה השביעית, אחרי הבחירות לכנסת השלישית שנערכו ביולי 1955 והצטרפות אחדות העבודה ומפ"ם אליה, נטען שלראשונה בתולדות המדינה הורכבה 'ממשלת פועלים', אולם לצד שיתוף הפעולה הזה התגלעו לא מעט מחלוקות וחיכוכים בין מפא"י ובין מפלגות השמאל הציוני. בין המפלגות האלה התקיימו מאבקי כוח על מעמדן בהסתדרות הכללית; אלה באו לידי ביטוי בבחירות לוועידת הארגון ובניסיון של מפ"ם ושל אחדות העבודה לכרסם ברוב המוחלט של מפא"י בה. הבחירות להסתדרות נערכו ב־17 במאי 1959. המתח לקראתן שרר עוד בימי פרשת 'קואליציית ניר'.

ב־1958 נוצר קרע בין מפא"י ובין מפד"ל; זה היה המשבר החמור ביותר ביחסי שתי המפלגות. מפלגות הציונות הדתית השתתפו בקואליציות של מפא"י עוד בהנהלה הציונית בתקופת היישוב, וכך גם במרבית העשור הראשון שלאחר הקמת מדינת ישראל, אולם משבר שהתחולל בקיץ 1958 הביא לפרישת שני שרי המפד"ל מהממשלה. ביוני 1958 החליט שר הפנים ישראל ברי-יהודה, מראשי אחדות העבודה, להתערב ולפעול בשאלה מיהו יהודי – נושא רגיש ונפיץ. הוא הודיע לפקיד מרשם האוכלוסין במשרדו לרשום כיהודי במרשם התושבים כל אדם 'המצהיר בתום לב שהוא יהודי'. הממשלה אישרה ברוב קולות את ההחלטה, ושרי המפד"ל ראו בהחלטתו הענקת תוקף רשמי לתפיסה החילונית המתעלמת מעמדת הציבור הדתי והחרדי, שלפיה יהודי יוכר לצורך רישום במרשם התושבים רק אם ייחשב יהודי על פי ההלכה, כפירושה בידי האורתודוקסים היהודים. בתגובה על החלטת הממשלה הגישו ב־1 ביולי 1958 מנהיג המפד"ל משה חיים שפירא, שר הדתות והסעד, וד"ר יוסף בורג, שר הדואר, את התפטרותם מן הממשלה. כך צומצמה הקואליציה מ־80 ל־69 חברי כנסת. בן־גוריון כתב ביומנו על פרישתם: 'איני רואה סיכוי שהדתיים יחזרו בקרוב לממשלה או שנקבל [את] שלטון הרבנים'².

בדיון בכנסת על התפטרותם קבע שפירא כי החלטת שר הפנים 'הרת סכנות' משום שהיא מנותקת מ'שרשרת הדורות'.³ הוועד הפועל של המפד"ל הכריז כי הוא רואה בהחלטת

2 יומן בן־גוריון, 1.7.1958, ארכיון בן־גוריון (להלן: אב"ג).

3 'הודעת ראש הממשלה על התפטרות השרים מ. ח. שפירא וי. בורג, ישיבת הכנסת ב־8.7.1958, דברי הכנסת, כג, עמ' 2233.

הממשלה הפרה של רוח ההסכמים הקואליציוניים, שהכירו בסטטוס קוו בענייני הדת במדינה.⁴ ראשי המפד"ל נעלבו עלבון צורב וחיפשו דרך לנקום במפא"י. הם כעסו בייחוד על בן-גוריון, שהניח לבר-יהודה לתקן את התקנה אשר הביאה לעזיבתם את הממשלה. הרגשת העלבון התעצמה בדצמבר 1958, אז מינה בן-גוריון את הרב יעקב משה טולדנו, הרב הראשי הספרדי של תל אביב, לשר הדתות במקום שפירא. משרד הדתות היה מעין נחלה פרטית של הציונות הדתית, ותגובת המפד"ל למינוי הייתה חריפה. ביטוי בוטה לכך הוא המכתב ששלח הרב יהודה ליב מימון (פישמן), מנהיג הציונות הדתית ושר הדתות הראשון,⁵ לרב טולדנו ערב מינויו:

כניסתו של כבודו לממשלה במצב זה תתפרש בעולם היהודי כולו כבגידה והפניית עורף מצדו ליהדות הדתית כולה במערכתה על עניינים עקרוניים ויסודיים אלה. בטוחני שאין כבודו רוצה בכך, אלא שאין הוא מעריך כראוי מה רבה הסכנה בדבר.⁶

אם כן, לקראת סוף שנות החמישים המתחים והמשקעים ביחסי מפא"י ושותפותיה לממשלה היו רבים. בן-גוריון ומפלגתו האמינו כי לא נשקפה סכנה לאיחוד כוחות בין המפלגות הבינוניות והקטנות נגדה מכיוון שכל ניסיון להשיג רוב נגדי למפא"י חייב שיתוף פעולה, לא רק בין השמאל הציוני למפלגות הדתיות אלא גם עם מפלגות הימין – תנועת החרות והציונים הכלליים. מפא"י אחזה בהגה השלטון שנים רבות, ולראשיה היה ברור שאי-אפשר לפגוע בשלטונה ובמעמדה.

מערכת היחסים הכפולה בין השמאל לימין בשנות החמישים

מחנה הימין ומחנה השמאל נמצאו משני צדי המתרס האידאולוגי-פוליטי וניהלו מאבק פוליטי רווי שנאה ובזו בסוגיות כמו האוריינטציה הבין-לאומית של ישראל, המדיניות הכלכלית-חברתית וסוגיות משפטיות. לעומת זאת הן מפלגות השמאל הן מפלגות הימין תמכו בכינון חוקה, ואילו מפא"י, ומנהיגה בן-גוריון, סירבו לקדמה. בה בעת התקיים שיתוף פעולה – גלוי וסמוי – בין הקצוות הפוליטיים; זה התבסס על חפיפה רעיונית בסוגיות שונות וברצון משותף לרסן את כוחה של מפא"י ולמנוע ממנה צבירת עצמה פוליטית שחורגת מהמקובל בחברות דמוקרטיות. אביא שתי דוגמאות בולטות לשיתוף הפעולה הזה. הדוגמה הראשונה היא שביתת הימאים. בשלהי 1951 התגלע סכסוך חריף בין מועצת הימאים ובין ההסתדרות הכללית. בנובמבר באותה שנה נערכו בחירות למועצת הימאים אשר הייתה מאוגדת במועצת פועלי חיפה. הרוב המכריע של הימאים הצביע

4 'המפלגה הדתית הלאומית קוראת לעם היהודי להילחם בגזרת הרישום עד ביטולה המוחלט', **הצפה**, 4.7.1958.

5 מימון כיהן בתפקיד בשנים 1948-1951.

6 יהושע ביצור, 'מימון לטולידנו: כניסתו לממשלה תהיה בגידה', **מעריב**, 30.11.1958.

לרשימה על-מפלגתית, בהנהגת נמרוד אשל ויצחק (אייק) אהרנוביץ', שני חברי פלמ"ח בולטים.⁷ המועצה החדשה החליטה להקים ארגון ימאים ארצי ועצמאי כדי להשתחרר מהחסות של מועצת פועלי חיפה, שראשיה היו אנשי מפא"י.⁸ מנהיגי ההסתדרות, שהיו אנשי מפא"י,⁹ התנגדו להחלטת המועצה, ובתגובה התפטרו כל הימאים ממקומות עבודתם בספינות. ההסתדרות החליטה להפעיל את הספינות באמצעות ימאים שהפרו את החלטת המועצה ובעזרת ימאים זרים. בשל כך החליטה מועצת הימאים לפתוח בשביתה; זו הייתה ארוכה מאוד ואלימה.¹⁰ נקודת השיא של העימות האלים הייתה ב-14 בדצמבר 1951, 'יום שישי השחור'. בנמל חיפה נערכו תגרות קשות בין הימאים השובתים, שהתבצרו בספינות 'תל אביב' ו'רמון', ובין כוחות המשטרה ואנשי הפועל, ארגון רב-עצמה בחיפה באותם ימים, שהורידו את הימאים מהספינות בכוח רב.

שתי מפלגות השמאל – מפ"ם ומק"י – שהיו באופוזיציה באותה העת תמכו חד-משמעית בשביתה משלוש סיבות: ראשית, משום שהיה זה מאבק של עובדים על זכויותיהם; שנית, הימאים נלחמו נגד ההסתדרות, שנשלטה בידי מפא"י, ונחשבה 'מפלגה אנטי-פועלית' בעיני השובתים;¹¹ ולבסוף, תמיכתן של מפ"ם ומק"י בשביתה נבעה מן העובדה שרוב ניכר של הימאים היו חברי מפלגות אלה. על המשמר, ביטאון מפ"ם, טען שאי-הכרה של ההסתדרות במזכירות הימאים היא 'התעללות מצדה של מפא"י בעקרונות של דמוקרטיה פועלית, בהנחות-אב של תנועה מקצועית בארץ ובעולם וחבלה רצינית מצידה בקיום ענף משקי יסודי בארץ – מטעמי אינטרס מפלגתי בלבד'.¹²

גם מחנה הימין התנגד לדרך הפעולה של הממשלה בשביתה הימאים, אולם כמובן על בסיס תפיסת עולם שונה. הפקד, היומון של הציונים הכלליים, טען שהשביתה 'מגלה את החולי הנושן של שוק העבודה – את השליטה החד-צדדית והמזיקה של ה"הסתדרות"'.¹³ חרות, ביטאון תנועת החרות, התלונן על הנזק שנגרם לצי הישראלי מהמאבק הממושך. ממשלת מפא"י ו'הזרוע המפא"ית' בהסתדרות, טען, לא ניסו לנקוט 'כל פעולה להצלת המצב', הם עושים דבר אחד – מעמידים את כל כוחה ואת מנגנון המדינה כולו 'לרשות מלחמתו של מנגנון ההסתדרות הנמצא בידי מפא"י נגד הימאים העומדים על זכויותיהם'.¹⁴ עדות לשיתוף הפעולה בין מפלגות השמאל ובין מפלגות הימין הייתה ישיבת הכנסת שנערכה ב-10 בדצמבר 1951. מפלגות הימין ומפלגות השמאל דרשו להקים ועדת חקירה פרלמנטרית 'לבירור הסיבות לשיתוק הצי'. הרוב הקואליציוני דחה את דרישת

7 אשל היה איש פלי"ם (פלמ"ח – ים), ואהרנוביץ' היה מפקד ספינת המעפילים אקסודוס.

8 מזכיר המועצה היה יוסף אלמוגי, דמות מרכזית בחיפה ובמפא"י.

9 מזכיר ההסתדרות היה חבר הכנסת מרדכי נמיר, שהיה מראשי מפא"י.

10 השביתה נמשכה 43 ימים – מ-11.11.1951 עד 23.12.1951.

11 הבחירות להסתדרות נערכו ב-13.2.1949, ובהן הצביעו למפא"י 58 אחוזים מכלל המצביעים.

12 'מאבקם של הימאים', מאמר מערכת, על המשמר, 14.11.1951.

13 'במומם פוסלים', לשאלות השעה, הפקד, 10.12.1951.

14 'מי הורס את הצי הישראלי', מאמר מערכת, חרות, 18.12.1951.

האופוזיציה.¹⁵ בן-גוריון טען שמטרת שיתוף הפעולה בין מפלגות אלה הייתה אחת – הפלת ממשלתו. הוא דיבר בלעג על ‘החזית המאוחדת של וילנר, רוקח, חרות, מפ”ם ומק”י’.¹⁶ דוגמה שנייה לשיתוף פעולה בין מפלגות משני קצות הקשת הפוליטית היא המאבק נגד השילומים מגרמניה המערבית, שהתחולל בשנים 1951-1952. מפא”י תמכה בשילומים, וראש הממשלה דוד בן-גוריון ושר החוץ משה שרת קידמו את המשא ומתן עם ממשלת בון. מפלגות האופוזיציה מהשמאל ומהימין התנגדו לשילומים ולמגעים עם הגרמנים והתייצבו מול מפא”י בנחרצות. מפלגות השמאל, מפ”ם ומק”י, טענו שאסור ליצור קשר עם גרמניה המערבית כי היא יורשת את המורשת של הרייך הנאצי וכי היא קשורה לגוש המערבי האימפריאלי והקפיטליסטי – להבדיל מגרמניה המזרחית הקומוניסטית, שהייתה בעיניהם ברה וצחורה. נימוקי תנועת החרות היו שונים, ומאבקה היה נחוש וקולני. היא קבעה חד-משמעית כי המגעים עם גרמניה אסורים לחלוטין וכי סכומי הכסף של השילומים טמאים. ססמאות שפורסמו בחרות לקראת הדיון בכנסת על השילומים¹⁷ משקפות את אופי ההתנגדות של חרות: ‘קיום המגע עם גרמניה – פרס לרוצחי עמנו’ (3 בינואר 1952); ‘כספי השילומים טבולים בדם יהודים’ (4 בינואר 1952); ‘זכור את אשר עשה לך עמלק’ (7 בינואר 1952). האופוזיציה משמאל ומימין ביקשה להכשיל את הצעת הממשלה למשא ומתן עם גרמניה, אולם בסיומו של הדיון בכנסת זכתה הממשלה בתמיכת 61 חברי כנסת מול 50 חברי כנסת מהאופוזיציה, משמאל ומימין, שהתנגדו. בשנים 1957-1959 התגלעה מחלוקת עזה בין מפא”י ובין מפלגות השמאל הציוני, שהיו בקואליציה ובממשלה. המחלוקת נסבה על סוגיית יחסי הביטחון עם גרמניה המערבית. בן-גוריון רקם את הקשרים בין ישראל לגרמניה המערבית וקידם אותם על אף התנגדות נחרצת של מפלגות אלה, שאף ניסו לחבל בקשרים שנוצרו. בדצמבר 1957 שלח בן-גוריון ‘אישיות רמת מעלה’ (הרמטכ”ל היוצא משה דיין) לבון כדי לדון עם הגרמנים על אספקת נשק מתוצרת גרמניה לישראל. שרי אחדות העבודה הדליפו על השליחות ללמרחב, ביטאון מפלגתם, והתוצאה הייתה ביטולה. בתגובה התפטר בן-גוריון הזועם, והממשלה התפרקה. בינואר 1958 הורכבה ממשלה חדשה – השמינית – אולם המתח בסוגיית היחסים עם גרמניה לא שכך, והתנגדות מפלגות השמאל לעסקאות הנשק עם גרמניה הביאה ביולי 1959 להתפרקות הממשלה.¹⁸

הבקיעים שנפערו במערכת היחסים בין מפא”י לשותפותיה לקראת סוף שנות החמישים הביאו להצטברות משקעים ואף לטינה ולרצון לסמן את גבולות מרחב התמרון הפוליטי של מפלגות השלטון. האירוע שאליו התנקזו מגמות אלה היה בחירת יושב ראש הכנסת החדש באביב 1959.

- 15 37 חברי כנסת תמכו בדרישה, ו-54 חברי כנסת התנגדו לה.
- 16 מדבריו בישיבת הוועדה המדינית של מפא”י, 28.12.1951, ארכיון מפלגת העבודה 25/51.
- 17 הדיון נערך שלושה ימים – מ’ 7.1.1952 עד 9.1.1952. על הפרשה כתבתי במקומות אחרים.
- 18 על זה ראו: יחיעם ויץ, ‘הדרך ל’גרמניה האחרת’ – דוד בן-גוריון ויחסו לגרמניה, 1952-1960’, בתוך: אניטה שפירא (עורכת), **עצמאות – 50 השנים הראשונות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1998, עמ’ 245-266.

מועמדותו של משה שרת לתפקיד יושב ראש הכנסת

מיד אחרי מותו של שפרינצק נערכו במפא"י דיונים על בחירת יושב ראש הכנסת החדש. השם הראשון שעלה כמועמד לתפקיד היה שמו של חבר הכנסת משה שרת. ביוני 1956 הדיח אותו בן-גוריון מתפקידו כשר החוץ, ומאז לא היה לו תפקיד ממלכתי.¹⁹ שרת היה מועמד טבעי ביותר לתפקיד: הוא היה דמות מכובדת וכיהן בתפקידים הרמים ביותר – שר החוץ ואף ראש הממשלה השני; ראייתו הייתה ממלכתית, והוא היה מקובל על כל סיעות הבית. מי שהציע את שמו לתפקיד היה ראש הממשלה בן-גוריון, שיחסיו עם שרת היו עכורים מאוד. נטען שיזמת בן-גוריון נבעה מרצונו לפייס אותו – הוא חיפש דרכים 'לעקור מלבו את הטינה והמרה השחורה'.²⁰ שרת דחה את ההצעה בנחרצות ונימק את עמדתו: 'בתפקיד זה, עם כל כבודו הרם וחשיבותו בחיי המדינה [...] אין עבודה של ממש. על כל פנים לא בשבילי, ולעומת זה הוא מטיל מגבלות מרחיקות ביותר על חופש הפעולה הציבורית וההתבטאות הציבורית'.²¹ שרת הדגיש כי יש תפקידים שהוא מוכן לקבלם, אבל לא את זה.²²

בדבר נכתב כי אישים מרכזיים במפא"י טענו ששרת 'הצליח לגבש לעצמו מעמד שהיה חסר מאוד במפלגה מאז קום המדינה' – הוא ממלא בה 'תפקיד ראשון במעלה בכוח משקלו ובסמכותו האישית ולא בכוח רשמי-ממלכתי'.²³ סביר להניח כי כותב המאמר רמז למעמד המוסרי-חינוכי שהיה בעבר לברל כצנלסון במפלגה.

למרות סירובו החד-משמעי של שרת השתדלו ראשי מפא"י לשכנעו לקבל את התפקיד. משלחת גדולה של חברי סיעת מפא"י בכנסת ביקרה אותו וביקשה ממנו להסכים לקבל את התפקיד. חברי המשלחת קיוו כי בסופו של דבר 'ייענה שרת ללחץ', אך הם ידעו היטב כי זו תקווה קלושה ביותר.²⁴ גם גורמים מחוץ למפא"י ניסו לשכנעו. כל סיעות הכנסת, ובהן סיעות האופוזיציה, היו משוכנעות ששרת הוא המועמד הטוב ביותר. כל חברי נשיאות הכנסת²⁵ פנו לשרת וביקשו ממנו 'לשנות את עמדתו ולקבל את הכהונה' – עדות לתמימות הדעים של המערכת הפוליטית בעניין זה. בעיתון **הבקר** קבעו, על פי הלך רוחם של חברי כל סיעות הכנסת: 'שהוא יצליח להתרומם מעל האינטרסים המפלגתיים, כדוגמת המנוח שפרינצק שמילא את תפקידו בנייטרליות מוחלטת'.²⁶ על פי הדיווח במעריב, הודגש

19 שרת מילא תפקידים במפלגה כמו יושב ראש הנהלת בית ברל, אך הוא לא כיהן בתפקיד ממלכתי.

20 גבריאל שפר, **משה שרת – ביוגרפיה פוליטית**, כרמל, ירושלים 2015, עמ' 695.

21 לואיז פישר (עורכת), **משה שרת – ראש הממשלה השני: מבחר תעודות מפרקי חייו (1894-1965)**, גנוך המדינה, ירושלים 2007, עמ' 603.

22 חגי אשד, 'שרת דחה כל הפניות לקבל תפקיד יו"ר הכנסת', דבר, 8.2.1959.

23 שם.

24 שלמה נקדימון, 'התרוצות רבה במפא"י על בחירת יו"ר חדש לכנסת', חרות, 4.2.1959.

25 שמונת סגני יושב ראש נציגי הסיעות מפא"י (שני נציגים), תנועת החרות, הציונים הכלליים, מפד"ל, אחדות העבודה, מפ"ם והחזית הדתית התורנית.

26 'ניחושים סביב בחירת יו"ר חדש חדש של הכנסת', **הבקר**, 2.2.1959.

בפנייה שלדעת כל הסיעות 'יש לשרת התכונות הדרושות להמשיך במסורת של יוסף שפרינצק ז"ל בניהול הבית, כי הוא בעל שיעור קומה ונימוסין. מקובל על כל הסיעות והחוגים ויודע להתעלות בשעת הצורך על עניינים המפלגתיים והכיתתיים'.²⁷

נכונות סיעות הכנסת השונות בקואליציה ובאופוזיציה לתמוך בשרת מלמדת על תפיסה ממלכתית, ולא דווקא לעומתית. הן העריכו כי מועמד בעל שיעור קומה ואישיות עצמאית יוכל לבסס את מעמדה הריבוני והממלכתי של הכנסת ולהשפיע על עיצוב הפרלמנטריזם הציוני. מאמר המערכת של הארץ ביקש משרת לקבל את התפקיד. במאמר שכותרתו 'מנהיג חייב להיענות לרצון העם' נכתב כי ידוע שיש מועמד אחד אשר כל סיעות הבית מוכנות לתמוך במועמדותו לראשות הבית. שמו משה שרת, הוא דמות ידועה ומקובלת בעם ובעולם, כל הציבור רוצה לראותו 'בין ראשי המדינה', ואין לו זכות 'לסרב לרצון הציבור'.²⁸ אחרי ימים מספר ניסה שוב שר האוצר לוי אשכול לשכנע את שרת להיעתר להצעה, לשווא. שרת הודיע: 'עניתי בשלילה לחברים שפנו אלי'.²⁹ הוא הדגיש כי תשובתו השלילית סופית. בן-גוריון כתב על זה ביומנו: 'מתחבטים בבחירת היורש של שפרינצק [...] כולם היו בלי ספק מסכימים לו. [אבל שרת] אינו רוצה לשרת כיו"ר'.³⁰ כך אפוא נאלצו ראשי מפא"י לחפש מועמד אחר, מקובל פחות משרת.

מציאת מועמד אחר – ברל לוקר

בעקבות סירובו של שרת הוקמה ועדה פנימית במפא"י לאיתור מועמד; חבריה היו ארבעה אישים בכירים ביותר: ראש הממשלה בן-גוריון, שר האוצר אשכול, שר העבודה מרדכי נמיר ויושב ראש סיעת מפא"י בכנסת עקיבא גוברין. בישיבת הוועדה שהתקיימה ב-11 בפברואר 1959 הציע אשכול 'לברר תחילה מי מהמועמדים שלנו יוכל לרכוז רוב'. חברי הוועדה הבינו כי לסיעת מפא"י אין מועמד מוביל. בדיונים עלתה אפשרות לבחור בבבה אידלסון ליושבת ראש הכנסת,³¹ ואכן 'היא סברה כי עליה לרשת [את] התפקיד של שפרינצק, כי הייתה ממלאת מקומו וסגנו הראשון [צ"ל: סגניתו הראשונה] [...] ברור שכל הדתים לא יצביעו בעדה'. עקיבא גוברין, שהיה פרלמנטר מובהק,³² הודיע כי הוא עצמו 'התנגד להיות מועמד'. המועמדות של ישראל גורי, יושב ראש ועדת הכספים,³³ נחשבה בעייתית כי הוא

27 שרת: לא אקבל תפקיד יו"ר הכנסת, מעריב, 4.2.1959.

28 הארץ, 10.2.1959.

29 נקדימו, 'התרוצות רבה במפא"י'.

30 יומן בן-גוריון, 5.2.1959, אב"ג.

31 בבא אידלסון (1895-1975) הייתה חברת הכנסת מהכנסת הראשונה עד הכנסת החמישית (1949-1965). שימשה סגנית יושב ראש הכנסת שנים רבות.

32 גוברין כיהן כחבר הכנסת שנים רבות – מ-1949 עד 1969.

33 ישראל גורי כיהן כיושב ראש ועדת הכספים שנים רבות – מ-1951 עד מותו ב-1965.

היה איש עבודה, ולא איש טקסים, כדבריו: 'זה לא בשבילי. אני איש עבודה'.³⁴ בנוגע לישראל ישעיהו,³⁵ שהוזכר כי בן-גוריון תומך במועמדותו,³⁶ נטען: 'אין הוא יודע לשון זרה'. כך אפוא דיווח באמצע פברואר 1959 העיתון **דבר** שכל מועמדי מפא"י הסירו את מועמדותם: בבה אידלסון הודיעה שאין היא מוכנה לקבל עליה תפקיד זה, והמועמדות של גורי ירדה מהפרק.³⁷

בשלב זה, לאחר שנכשל עוד ניסיון לשכנע את שרת לשנות את עמדתו, שוחח חבר הכנסת אברהם הרצפלד עם בן-גוריון והעלה שם של מועמד חדש – ברל לוקר. יום אחרי השיחה הזאת החליטה ועדת הארבעה⁴⁰ שלוקר 'יהיה מועמד מפא"י לתפקיד יושב ראש הכנסת עד לבחירות לכנסת הרביעית', כלומר מועמד זמני לתקופה קצרה.⁴¹ הוועדה טענה שהמועמדות של לוקר ראוייה בזכות 'מעמדו בקרב יהדות התפוצות' והוסיפה כי הוא 'בעל כושר רפרזנטטיבי הדרוש לתפקיד יו"ר הכנסת'. כן נטען שאפשר לגייס רוב למען מועמדותו.⁴² באמצע פברואר 1959 הייתה אפוא המועמדות של לוקר, שבתחילה נראתה לא סבירה, המועמדות הרשמית של מפא"י.

ברל לוקר היה במידה רבה אלמוני בקרב הציבור הישראלי. הוא נולד ב־1887 בכפר בשם קריוץ בגליציה המזרחית, ב־1905 הצטרף לפועלי ציון, מפלגה ציונית-סוציאליסטית, וב־1931, בקונגרס הציוני הי"ז, נבחר לחבר הנהלת הסוכנות מטעם מפא"י – עם חיים ארלוזורוב. ב־1946, בקונגרס הציוני הכ"ב, נבחר שוב לוקר לחבר ההנהלה, וב־1948 הוא הגיע לשיאו – הוא נבחר ליושב ראש הנהלת הסוכנות במקום דוד בן-גוריון. לוקר כיהן בתפקיד שמונה שנים, עד 1956.⁴³ אם כן, נראה כי על פי פועלו של לוקר הייתה המועמדות שלו לראשות הכנסת ראוייה ומכובדת,⁴⁴ אבל למעשה הייתה מועמדתו בעייתית משתי סיבות. ראשית, בתפקיד יושב ראש הנהלת הסוכנות היה לוקר איש חלש ואפור. בתקופת כהונתו התמודדה הסוכנות היהודית עם אתגרים גדולים – עליית ההמונים, התיישבותם

- 34 יוחנן בדר, **הכנסת ואני**, עידנים, ירושלים 1979, עמ' 119.
- 35 ישראל ישעיהו (1908-1979) כיהן כסגן יושב ראש הכנסת בשנים 1955-1966. בשנים 1972-1977 כיהן כיושב ראש הכנסת החמישי.
- 36 נכתב שישעיהו 'נמנה על תומכיו של ראש הממשלה ללא חת'. ראו: בן-גוריון תומך במועמדות י. ישעיהו, **הבקר**, 2.2.1959.
- 37 הנימוקים לבחירת לוקר, **דבר**, 18.2.1959.
- 38 יומן בן-גוריון, 17.2.1959, אב"ג. התברר שהרצפלד ניסה גם הוא שוב לשכנע את שרת להיות מועמד – בן-גוריון כתב ביומנו שהרצפלד 'דיבר עם מ.ש. [משה שרת] ו[אשתו] ציפורה – ולא שמעו לו'.
- 39 שם.
- 40 עם מזכיר מפא"י גיורא יוספטל.
- 41 הבחירות לכנסת הרביעית התקיימו בראשית נובמבר 1959.
- 42 'ב. לוקר – מועמד מפא"י לתפקיד יו"ר הכנסת', **דבר**, 18.2.1959; הנימוקים לבחירת לוקר, שם.
- 43 הוא סיים את תפקידו בקונגרס הציוני הכ"ד, שנערך באפריל 1956.
- 44 'ברל לוקר – מועמד מפא"י לתפקיד יו"ר הכנסת', **דבר**, 18.2.1959.

ובעיות הקליטה, אך מי שהנהיגו את הסוכנות באותם ימים היו ראשי המחלקות, ולא יושב הראש.⁴⁵ לוקר היה דמות ייצוגית בלבד, ולא מנהיג סמכותי. יצחק רפאל, ראש מחלקת העלייה בתקופתו,⁴⁶ כתב כי ברל לוקר בתור יושב ראש 'היה איש תרבותי ונוח לבריות, אולם חלש מאוד בעבודה המעשית'.⁴⁷

שנית, בשנת 1955 נבחר לוקר לחבר הכנסת השלישית. הוא היה חסר ניסיון פרלמנטרי לחלוטין ולא השאיר חותם בעבודתו זו – להבדיל משאר מועמדי מפא"י, שהיו ותיקים ועתירי ניסיון. עדות עגומה למעמדו כחבר כנסת היא דברי משה שרת, שבדבריו עליו ניכרו לעג ורחמים. כך כתב עליו שרת ביומנו האישי: 'בפרקו האחרון של הוויכוח,⁴⁸ בישיבת הערב נאם ברל לוקר. היה זה נאום בכורה שלו וצר היה לראות בכישלוננו – כה חסרי תוכן ונעדרי ברק היו דבריו'.⁴⁹

בנוגע לתהליך בחירת המועמדות של ברל לוקר ראוי לציין כי צמרת מפא"י לא השכיחה לעמוד על דימויו הציבורי של ברל לוקר, מעמדו כחבר כנסת וסיכויו לנצח בהצבעה בכנסת. בעיתון **מעריב** הודגש: 'בחוגי הכנסת אין תגובה נלהבת למועמדותו של לוקר',⁵⁰ אולם חבריה בחרו אותו כמועמד כי היו בטוחים שאנשי מפא"י מסוגלים להגיע לכל תפקיד – עדות לקהות חושים של ראשי מפלגה שנמצאת בשלטון זמן רב מדי.

עליית המועמדות של נחום ניר

לא רק מפא"י חיפשה מועמד לתפקיד. את הרעיון לחפש מועמד חלופי העלה חבר הכנסת הוותיק יוחנן בדר מתנועת החרות, שהיה הנציג הבכיר של סיעתו בוועדת הכספים.⁵¹ ספרו הוא הספר היחיד המתייחס לסוגיית 'קואליציית ניר'. מקריאתו מתברר שהוא ניסח לעצמו את הרעיון של מועמד אחר, אף שיוסף סרלין מהציונים הכלליים טען בתוקף כי זכות הבכורה להצעה לחפש מועמד שאינו ממפא"י שמורה לו, לא לחבר הכנסת יוחנן בדר.⁵² יוחנן בדר האמין כי בחירת יושב ראש הכנסת שאיננו נציג מפא"י היא אפשרות ממשית. בשל התערעורת היחסים בין מפלגות השמאל ובין מפא"י בנושא משבר הנשק מגרמניה ולקראת הבחירות הקרבות להסתדרות הכללית הסיק בדר כי הנציג החלופי למפא"י צריך להגיע ממפלגת שמאל. הוא היה משוכנע כי, 'אין שום סיכוי שמפ"ם או אחדות העבודה

45 ראשי מחלקות אלה הגיעו מאוחר יותר לצמרת השלטון, למשל, לוי אשכול וגיוורא יוספטל.

46 ראש מחלקת העלייה (1948-1953), שר הדתות (1974-1976).

47 יצחק רפאל, **לא זכיתי באור מן ההפקר – פרשיות חיים**, עידנים, ירושלים 1981, עמ' 53.

48 הוויכוח על הרכבת הממשלה החדשה – הממשלה השביעית בראשות דוד בן-גוריון.

49 משה שרת, **יומני אישי**, ה, ספרית מעריב, תל אביב 1978, עמ' 1285.

50 'זקן חכ"י מפא"י מול זקני סגני היו"ר', **מעריב**, 18.2.1959.

51 יוחנן בדר (1901-1994) היה חבר כנסת 28 שנים – מ' 1949 עד 1977.

52 בדר, **הכנסת ואני**, עמ' 118-120; 'זכות ראשונים', **מעריב**, 25.2.1959.

יתנו את קולותיהן למועמד "בורגני",⁵³ אפילו לא ל"פרוגרסיבי"⁵⁴ ובלעדיהן אין [אפשרות] ליצור רוב.⁵⁵ בדר ציין כי שאר המפלגות מוכנות לתמוך במועמד של השמאל הציוני. רעיון זה משך את תשומת לבו, והוא כתב: 'יהיה זה דבר חשוב שלעמדה מרכזית בישראל ייבחר מועמד בניגוד לרצונה של מפא"י'.

עוד לפני תום השבעה למותו של שפרינצק ניסה בדר ליצור חזית משותפת למען ניר או רובין. שניהם היו אנשי פרלמנט מובהקים, ותיקים ומנוסים. חנן רובין (1908-1962) היה מראשי מפ"ם, כיהן כחבר כנסת מהכנסת הראשונה וכסגן יושב ראש הכנסת מפתחת הכנסת השלישית ב-1955 – עד מותו. אחרי מותו נכתב כי היה 'ממעצבי דמות הפרלמנטריות בישראל'.⁵⁶

נחום ניר (רפלקס; 1884-1968), מראשי אחדות העבודה-פועלי ציון, היה פרלמנטר בולט עוד יותר: הוא היה סגן יושב ראש מועצת המדינה הזמנית. בכנסת הראשונה הוא מילא שני תפקידים מרכזיים: סגן יושב ראש הכנסת ויושב ראש ועדת חוקה, חוק ומשפט. בכנסת השלישית כיהן שוב כסגן יושב ראש הכנסת.⁵⁷

בשלב הראשון לגישושים שוחח בדר עם נציגי המפלגות. הוא פנה תחילה לחבר הכנסת זלמן סוזאב מהציונים הכלליים.⁵⁸ בדר דיבר עמו על 'ניר, או רובין', והוא ענה לו: 'אנו רוצים להציע את ברנשטיין'.⁵⁹ בדר הבין שמדובר בהצעה חסרת סיכוי והשיב בלעג: 'מועמד שלא ייבחר – יש לי חמישה עשר כאלה בסיעתנו'.⁶⁰ פגישתו אחרי כן הייתה עם חבר הכנסת ישראל שלמה בן-מאיר מהמפד"ל,⁶¹ שהיה לדעתו 'אדם פיקח מאוד'. תשובתו להצעת בדר הייתה מהססת: 'אולי כדאי לנסות'. לימים הוא שוחח עם שני המועמדים. רובין אמר לו שהוא מפקפק אם חבריו 'יסכימו להעמידו כמועמד עם "הימין" – הנימוק הזה היה ידוע. לכן, לא במקרה, כתב בן-גוריון ביומנו: 'מפ"ם לא תיתן יד לחרות'.⁶² שיחתו של בדר עם ניר הייתה שונה. בדר כתב כי ניר אינו מאמין בסיכוי 'אבל הוא ממש מוקסם מהצעת'. ניר רצה מאוד להיות יושב ראש הבית. הוא אימץ את שאיפת בדר 'לשבור את המונופול של

53 כלומר מועמד מטעם תנועת החרות או הציונים הכלליים.

54 כלומר מועמד מטעם המפלגה הפרוגרסיבית.

55 בדר, **הכנסת ואני**, עמ' 118-120.

56 יהושע ביצור, 'לוחם עד הסוף', **מעריב**, 25.10.1962.

57 ניר לא היה חבר הכנסת השנייה.

58 זלמן סוזאב (1910-1981) כיהן כחבר כנסת מטעם הציונים הכלליים בשנים 1951-1959. בשנים 1953-1955 כיהן כסגן שר המסחר והתעשייה.

59 חבר הכנסת פרץ ברנשטיין (1890-1971) היה יושב ראש מפלגת הציונים הכלליים.

60 הכוונה ל-15 חברי סיעתו, סיעת תנועת החרות; יש לציין שתאור זה של בדר לא בא לידי ביטוי בעיתונים; שם העמדה של הציונים הכלליים הייתה שונה, ולפיה הם לא הציגו כלל מועמד שלהם.

61 ישראל שלמה בן-מאיר (רוזנברג; 1910-1971), מראשי תנועת המזרחי והמפד"ל, כיהן כחבר כנסת בשנים 1952-1971 והיה סגן שר שנים רבות.

62 יומן בן-גוריון, 11.2.1959, אב"ג.

מפא"י. ניר, זקן סגני יושב ראש הכנסת,⁶³ חיפש דרך רשמית לקדם את מועמדותו, ובדרך הציע להוסיף סעיף לחוק יסוד: הכנסת שייכת בו כי אם יתפנה תפקיד יושב ראש הכנסת, 'מלא את מקומו זקן הסגנים' ובחירת יו"ר הכנסת – תוך 21 ימים'. בעקבות יזמה זו דנה הכנסת ב'תיקון חוק יסוד: הכנסת'. כינויו של תיקון זה היה: 'חוק ניר', והכנסת החליטה להעבירו לוועדת חוקה, חוק ומשפט. **במעריב** נכתב בעקבות ההצבעה: "'חוק ניר" איחד שמאל וימין.⁶⁴ כך אפוא התרקמה 'קואליציית ניר'.

מבחינת מפא"י, העמדת נחום ניר כמועמד נגדי הייתה איום. בן-גוריון כתב על כך ביומנו ב-11 בפברואר 1959: 'חרות מציעה [את] ניר מאחדות העבודה, ומנסה לארגן רוב למועמדות זו כדי להכשיל את המפלגה [מפא"י]'. בדר ציין שמועמדות ניר חייבת להיות יזמה של מפלגתו; ואכן, היא הייתה רשמית. סיעת המפלגה החליטה 'להציג את זה"כ ד"ר נחום ניר כמועמד למשרת יו"ר הכנסת, שנתפנתה עם פטירתו של י. שפרינצק'. חבר הכנסת יצחק בן-אהרן, ממנהיגי אחדות העבודה, הביא את נימוקי סיעתו להגשת המועמדות של ניר. הוא טען שרוב סיעות הבית הודיעו 'על נכונותן לשקול את מועמדותו של זה"כ ניר [...] מתוך גישה חיובית'. הדובר מסר שרוב הסיעות – תנועת החרות, הציונים הכלליים, המפד"ל ומפ"ם – הסכימו להשתתף בפגישה שתידון בה שאלת המועמדות של חבר הכנסת ניר. בן-אהרן הסביר מדוע סיעתו מציגה את המועמדות של ניר, אף שאינו חבר הסיעה הגדולה בכנסת: סיעתו תמכה במועמדותו של משה שרת לראשות הכנסת, 'אולם משהוסרה מועמדותו של זה"כ שרת, אין סיבה לדחות את ההצעות שבאו מצדדים שונים של הכנסת, בדבר הצגת מועמדותו של ניר', כלומר אם יש מועמד מתאים מהמפלגה הדומיננטית, הוא צריך להיבחר; ואם לא, יש להציע מועמד כזה מסיעה אחרת.

עוד סיבה להחלטת הסיעה הייתה שהוא 'בעל וותק פרלמנטרי ובעל אישיות המתאימה לתפקיד יו"ר הכנסת השלישית, עד תום כהונתה'. בן-אהרן התייחס גם להצעת בדר – הצעת סיעתו 'עולה בקנה אחד עם הצעתו של זה"כ בדר, בדבר רציפות כהונת היו"ר'.⁶⁵ ניר, 'זקן נשיאות הכנסת, עשוי לרכוש את אמונם של חברי הכנסת במילוי תפקידו'.⁶⁶ יצחק רפאל, מראשי המפד"ל, הכיר את ניר שנים רבות, ובעיניו הוא לא היה מועמד אידאלי לתפקיד, 'אולם למישהו אחר לא היו אז כל סיכויים להיבחר'.⁶⁷ אחרי החלטת סיעתו של ניר, שהיה ידוע כ'אנטי-קלריקל' מובהק, הודיע ניר כי אם ייבחר לתפקיד בתמיכת חברי הכנסת הדתיים, יהיה מוכן 'לחדול לנסוע בשבת ולקבל על עצמו הגבלות נוספות'. הוא הבהיר כי יושב ראש הכנסת שנבחר בקולות הדתיים 'יש לו איזו שהיא התחייבות כלפיהם'.⁶⁸

63 ניר היה אז בן 75. היו שמונה סגני יושב ראש הכנסת.

64 **מעריב**, 24.2.1959.

65 'אחדות העבודה מציעה את נ. ניר ליו"ר הכנסת', **למרחב**, 18.2.1959.

66 שם.

67 רפאל, **לא זכיתי באור מן ההפך**, עמ' 367.

68 'ניר לא ייסע בשבת', **דבר**, 19.2.1959.

עמדות המפלגות – אופוזיציה

אחרי הודעת אחדות העבודה החל המאבק על בחירת יושב ראש הכנסת. סיעת תנועת החרות תמכה בנר תמיכה מוחלטת. היא טענה כי ראוי לבחור מועמד שאינו חבר מפא"י (שכוחה אינו יותר משליש מהכנסת) כדי 'לרפא את מפא"י, לפחות במידה מה, מתסביכה ההתנשאות'.⁶⁹ סיעת הציונים הכלליים בכנסת התכנסה מיד אחרי מות שפרינצק לדון בשאלת בחירת יושב ראש הכנסת.⁷⁰ הסיעה הייתה הראשונה שעסקה בסוגיה זו. היא בחרה ועדה שאמורה 'לכוא במגע עם נציגי שאר הסיעות בכנסת, כדי ליזום פגישה משותפת לדון בבחירתו של יו"ר הכנסת'.⁷¹ יוסף סרלין, אחד מחבריה, הודיע ששרת מועמד מתאים ביותר, אולם בשל סירובו תתמוך המפלגה בנר, המועמד הראוי לדעתה: 'למפא"י יש זכות כסיעה הגדולה ביותר להציע מועמד לתפקיד זה, אך אין לה מונופולין על תפקיד זה. המועמד צריך להתקבל על דעת כל הסיעות בכנסת'. הוא הדגיש: 'לא נקבל דיקטטים בקשר לבחירתו של היו"ר'.⁷² ערב ההצבעה לחצה מפא"י על חברי סיעת הציונים הכלליים. עקיבא גוברין הציע כי מפא"י תציג את המועמדות של ישראל גורי במקום לוקר, וכך הם יתמכו בו. חברי הסיעה שהתכנסו ביום ההצבעה דחו את ההצעה בזלזול; חבר הכנסת עזרא איכילוב ענה לו במשפט קצר: 'להד"ם, נצביע בעד נחום ניר'.⁷³

המפד"ל – ראשי מפא"י לחצו על ראשי המפד"ל לתמוך במועמדם ולכל הפחות – להימנע. תשובת אנשי המפד"ל נבעה מזעמם הרב על צעדי הממשלה בשאלה מיהו יהודי. הם הודיעו כי הם היו מוכנים לשקול את הבקשה אילו גילתה מפא"י 'נכונות להפסיק את מלחמתה ברבנות הראשית ומתן ביטוי לכך באמצעות החזרת הסמכות לרשות המוסמכת לכך מבחינת ההלכה – הרבנות'.⁷⁴ בפועל דחו אנשי המפד"ל את בקשת מפא"י.⁷⁵

בשלהי פברואר 1959 התכנסו חברי הנהלת המפד"ל וחברי סיעתה בכנסת. הדעה הכללית שהסתמנה הייתה 'כי בנסיבות הקיימות, יש לתמוך במועמדותו של ח"כ ניר לתפקיד יו"ר הכנסת' וכי בחירתו תהיה 'תרומה לחיים דמוקרטיים במדינה'. בדיון הודגש: 'מפא"י שסיעתה מהווה 30 אחוז מכלל חברי הכנסת, אינה זכאית לתפוס את כל התפקידים רמי המעלה במדינה'. וכן הודגש: 'אין למפא"י מונופול על כל המשרות הרמות במדינה וגם

69 'בחירה והבהרה, שערי חרות', חרות, 2.2.1959.

70 'סיעת הציונים הכלליים יוזמת פגישה על בחירת יו"ר הכנסת', הַבְּקָר, 4.2.1959.

71 'שרת: לא אקבל תפקיד יו"ר הכנסת', מעריב, 4.2.1959; 'ד"ר נחום ניר נבחר ליו"ר הכנסת', דבר, 3.3.1959.

72 ראו הערה מס' 70.

73 גרשון הל, 'מן היציע – אתמול בכנסת', הַבְּקָר, 3.3.1959; עזרא איכילוב (1907-1961) היה מראשי מפלגת הציונים הכלליים. כיהן כחבר כנסת בשנים 1951-1961.

74 'המפלגה הדתית הלאומית תדון היום בשאלת בחירת יושב ראש הכנסת', הַבְּקָר, 26.2.1959.

75 'הכנסת תבחר היום ביו"ר שלה', שם, 2.2.1959.

סיעה קטנה יותר רשאית להציע מועמד משלה לכהונת יו"ר הכנסת.⁷⁶ המפלגה העדיפה להציג את המועמדות של איש ציבור דתי שמתאים לתפקיד הנכבד,⁷⁷ אולם היא ידעה כי למועמד זה אין סיכוי לזכות ברוב, ולכן החליטה שהמועמד המתאים ביותר הוא נחום ניר, 'זקן סגני הכנסת'. בדיון בסיעת המפד"ל הודגש כי ניר התחייב שאם ייבחר לתפקיד, 'הוא יקפיד להימנע מפגיעה פומבית בערכי דת'. כל המשתתפים בדיון 'ציינו במרירות את מלחמתה של מפא"י ברבנות הראשית, ביהדות הדתית המאורגנת ובחינוך הדתי' – ברור מאליו שהתנהגות מפא"י בשאלה מיהו יהודי גרמה לאנשי המפלגה לתמוך במועמד שאינו חבר מפא"י.

ערב יום ההצבעה הפצירה שוב מפא"י בראשי המפד"ל לא להכשיל את מועמדותו של ברל לוקר. נערך משא ומתן מרתוני, והמפד"ל תבעה ממפא"י התחייבות מפורשת במכתב 'בחתימת ידו של ראש הממשלה' שיכריז בתוך שבוע ימים מעל במת הכנסת 'כי רישום "מיהו יהודי" ייעשה לפי ההלכה ושענייני הגיור הם בסמכות הבלעדית של הרבנות הראשית'.⁷⁸ ובתמורה הייתה מוכנה סיעת המפד"ל לתמוך במועמד מפא"י. מדובר אפוא בנושא נפיץ שבגללו פרושו שרי המפד"ל מהממשלה בטריקת דלת. חבר הכנסת עקיבא גוברין, 'המחותן העיקרי במו"מ עם הדתיים',⁷⁹ לא היה מסוגל להתחייב לזה מטעם פשוט מאוד – בן-גוריון סירב להנפיק את המכתב המפורש. הוא לא היה מוכן לשלם מחיר כה גבוה עבור מינוי שמבחינתו היה לא קריטי. ביומנו הוא כתב דברים בוטים: 'התנגדתי לכך שיתנו לדתיים אתנן – כניעה למשרד הדתות. איני רואה אסון בבחירות על ידי קומבינציה של חרות, מק"י והדתיים'.⁸⁰ בן-גוריון הבין כי ראשי המפד"ל חיפשו הזדמנות לבוא עמו חשבון. הוא כתב ביומנו: 'יצר הנקמה מדריך עכשיו את שפירא'.⁸¹ לכן החליטה סיעת המפד"ל לתמוך סופית בבחירת נחום ניר, למרות החשש שצעד זה ישרוף את כל הגשרים עם מפא"י.⁸²

החזית הדתית החרדית – סיעה זו, ובה שישה חברי כנסת, הייתה איחוד של שתי מפלגות חרדיות – אגודת ישראל (אגו"י) ופועלי אגודת ישראל (פאג"י). בבחירות לכנסת השיגה המפלגה שישה מושבים. היא טענה שהמאבק על בחירת יושב ראש הכנסת כולו פוליטי, אין בו כלל ראייה עניינית ואף אפשר לאתר בו פן אבסורדי. בשערים, ביטאון המפלגה, נכתב כי מועמדותו של מר ניר יכולה להיות מובנת, אך לא מובן שחרות, הציונים הכלליים והדתיים הם התומכים העיקרים בהצעה זו, למרות המרחקים בינם ובין המועמד.

76 'הסיעות הדתיות בעד ניר – הוטבו סיכויי להיבחר', **הבקר**, 27.2.1959.

77 מדובר בחבר הכנסת ד"ר יוסף בורג.

87 'הנהלת המפלגה הדתית הלאומית דנה בבחירת יו"ר הכנסת', **הצפה**, 27.2.1959.

79 גרשון הל, 'מן היציע – אתמול בכנסת', **הבקר**, 3.3.1959.

80 יומן בן-גוריון, 1.3.1959, אב"ג.

81 שם, 18.2.1959.

82 משה מייזלס, 'אופוזיציה ותיקה – ושותף אופוזיציוני צעיר', **מעריב**, 22.2.1959.

לטעם הכותב שם, הדבק המלכד את כולם יהיה ההתנגדות למפלגה זו או אחרת, ולכן אי-אפשר להבין גישה זו בנוגע לנושא ממלכתי ממדרגה ראשונה כמו בחירת יושב ראש הכנסת.⁸³ יום לפני בחירת יושב ראש הכנסת פורסם מדוע החזית התורנית אינה מתכוונת לתמוך במועמדותו של ניר, אף שהיא באופוזיציה. ההתקוטטות הפוליטית לטעם אנשי החזית הדתית החרדית מביאה את המדינה למערבולת מיותרת, שכן היא 'הפכה את השמאל הקיצוני לעמוד התווך של השלטון ונתנה לו להשליט את רוחו הכופרנית במדינה'. כך אפוא הימין והשמאל 'ילכו שלובי-זרוע בבחירת יושב ראש הכנסת כדי לנגח ולהכעיס את המפלגה השלטת'. נוצר מצב מוזר ביותר: הימין, שחתר כל ימיו לאוריינטציה מערבית, תמך במועמדות איש שעמדתו בשאלת האוריינטציה ידועה: אין הוא חושש שמא יתפרש הדבר בעולם כמפנה שמאלה מצד ישראל.⁸⁴

המפלגה הקומוניסטית הישראלית (מק"י) – בבחירות לכנסת השלישית קיבלה המפלגה שישה מושבים. כל השנים היא הייתה באופוזיציה – לפי הקביעה הידועה של דוד בן-גוריון 'בלי חרות ומק"י'. חברי מק"י התחבטו בסוגיית בחירת יושב ראש הכנסת. הם לא תמכו במועמד מפא"י כמובן, אבל הסתייגו מהברית שכרתה תנועת החרות לשם תמיכה במועמדות ניר ונעלבו שלא פנו אליהם. חבר הכנסת מאיר וילנר כתב באירוניה⁸⁵ שכדי לרכוש את ניר, המועמד של 'המפלגות החלוציות' אחדות העבודה ומפ"ם, פנו ל'סיעות החלוציות' – תנועת החרות והציונים הכלליים והדתיים – כדי לערוך 'דיון משותף בדבר גיוס התמיכה' במועמדות של ניר. אחדות העבודה פנתה לכל סיעות הבית 'פרט למק"י'. התנהלות שתי מפלגות אלה 'אומרת דרשני'. מצד אחד הן משתפות פעולה עם 'נציגים פאשיסטיים', שבעיניהם 'כשרים למגע', ומצד אחר הקומוניסטים 'פסולים מכל וכל'. המחבר הדגיש שזה הוא 'קו התנהגות מקארתיסטי מובהק' (ההדגשות במקור). למרות עמדה זו שאפו חברי מק"י לפגוע במפא"י ולערער את יוקרתה, ושאפה זו הכריעה את הכף. ב-1 במארכ 1959, יום לפני ההצבעה בכנסת, החליטה לשכתה הפוליטית לתמוך במועמדותו של ניר. הלשכה פרסמה את טעמי ההחלטה: הנהגת מפא"י היא 'האחראית הראשית למדיניות האנטי-לאומית ואנטי-עממית'; היא הצמיחה 'את גידול-הפרא של "הצעירים – מ. דיין – ש. פרס – א. רמז, החותרים בהשראת "הזקן" לחיסול המפלגות ולהקמת ממשלה בונאפרטיסטית בראשותו של בן-גוריון'. מפא"י היא מפלגה אנטי-דמוקרטית, ולכן מק"י חייבת למנוע בחירת יושב ראש הכנסת 'משורות מנהיגי מפא"י'.⁸⁷ כך הצטרפה מק"י למפלגות מהשמאל ומהימין אשר הביאו לבחירת יושב ראש הכנסת שאינו חבר מפא"י.

83 'רק מניעים פוליטיים', **שערים**, 23.2.1959.

84 'שיקולים לגופו של עניין', שם, 1.3.1959.

85 'עם "חרות" כן, עם מק"י לא?', **קול העם**, 27.2.1959.

86 האלוף אהרן רמז, מפקד חיל האוויר בשנים 1948-1950, כיהן כחבר כנסת מטעם מפא"י בשנים 1955-1957.

עמדות המפלגות – קואליציה

מפלגת הפועלים המאוחדת (מפ"ם) – תמיכתה של מפ"ם (תשעה חברי כנסת) בנר, אחרי שהסיר שרת את מועמדותו, הייתה טבעית עקב קרבתה הרעיונית למפלגתו, אולם היה אפשר לחשוב שהיא חותרת תחת הקואליציה שהיא חברה בה. נציגי אחדות העבודה ומפ"ם ערכו מסיבת עיתונאים משותפת והודיעו בה: 'עניין בחירת יו"ר הכנסת איננו נכנס למסגרת ההסכמים הקואליציוניים'. הם דיווחו שבישיבת הכנסת ב-2 במרס תצגנה סיעות שתי המפלגות את מועמדותו של חבר הכנסת ניר. סיעת מפ"ם בכנסת דנה בשאלת בחירת יושב ראש הכנסת וציינה: 'אין בתקנון הכנסת חוק, או סעיף המחייב את בחירת יושב הראש מבין חברי הסיעה הגדולה ביותר'. הסיעה הייתה מוכנה להתחשב בעמדת מפא"י 'אילו מועמדה היה מקובל על רוב רובן של [סיעות] הבית', כלומר סיעת מפ"ם תתמוך רק במועמד מפא"י שיהיה מקובל על סיעות הכנסת. אם כן, הסיעה הודיעה במפורש שהיא מעדיפה את ניר על פניו של לוקר, מועמד מפא"י.⁸⁸

המפלגה הפרוגרסיבית – בבחירות לכנסת קיבלה המפלגה חמישה מושבים. כל השנים הייתה מפלגה זו שותפה זוטרה בממשלות מפא"י.⁸⁹ המפלגה החליטה בנושא בחירת יושב ראש הכנסת יום לפני ההצבעה – כמו עוד מפלגות. כמעט מחצית מחברי הנהלתה תמכו במועמדותו של לוקר. בין התומכים היו ראשי המפלגה – פנחס רוזן, שר המשפטים, מנהיג המפלגה, משה קול⁹⁰ וחבר הכנסת אידוב כהן, אולם רוב קטן בהנהלה הכריע בעד הימנעות בהצבעה על בחירת יושב ראש הכנסת. עם אלה שצידדו בעמדה זאת נמנו חבר הכנסת יזהר הררי ומזכיר המפלגה יצחק ארצי. ההנהלה פרסמה הודעה לציבור להסביר את החלטתה: 'המפלגה הייתה מוכנה לתמוך במועמד שיכול היה לרכז תמיכה נרחבת של הסיעות בכנסת, אך מאחר שלא עלה בידי מפא"י להציג מועמד כזה הפך בעיני רוב חברי הנהלת המפלגה הפרוגרסיבית עניין המועמדות ליו"ר הכנסת להתנצחות בין מפלגות חריפה'.⁹¹ אי-התמיכה של חברי מפלגה קואליציונית במועמד של מפא"י בלטה עד מאוד. ברקע ניצב מתח בין הפרוגרסיבים למפא"י, שסירבה להיענות לדרישתה להוריד את שיעורי מס ההכנסה, בנימוק הזה: 'לא ייתכן להוריד את המס כשאנו עומדים בפני קליטת רבבות עולים'.⁹²

87 'החלטת הלשכה הפוליטית של מק"י בעניין בחירת יו"ר הכנסת', קול העם, 2.3.1959.

88 'מועמדות נ. ניר ליו"ר הכנסת תוצג כנראה ע"י אחדות העבודה ומפ"ם', על המשמר, 24.2.1959.

89 מפלגה זו הייתה שותפה בכל הקואליציות שהרכיבה מפא"י, למעט בממשלה השלישית (אוקטובר 1951-דצמבר 1952).

90 משה קול (1911-1989), ראש מחלקת עליית הנוער בסוכנות היהודית (1947-1965) ומראשי המפלגה הפרוגרסיבית, שני לפנחס רוזן. ראש מחלקת עליית הנוער בסוכנות היהודית פנחס רוזן.

91 'הכנסת תבחר היום ביו"ר', הצפה, 2.3.1959.

92 יומן בן גוריון, 5.2.1959, אב"ג.

לקראת ההצבעה התברר לראשי מפא"י שבחירת לוקר היא מקח טעות כי אין לו סיכוי להיבחר ליושב ראש הכנסת. משלא הועילו לחציהם על סיעות המפלגות השונות, כאמור לעיל, הם פנו לשרת שוב ברגע האחרון וביקשו ממנו להיות מועמד 'כדי למנוע הוצאת עמדה זו מידי המפלגה'.⁹³ שרת חזר וסירב להיות מועמד מפלגתו.

בחירת יושב ראש הכנסת

ההצבעה לבחירת יושב ראש הכנסת התקיימה ביום שני, 2 במרס 1959, והשתתפו בה 101 חברי כנסת. לוקר זכה בתמיכת 41 חברי כנסת, ובעד ההצעה לבחור את חבר הכנסת ניר ליושב ראש הכנסת הצביעו 53 חברי כנסת. שבעה חברי כנסת נמנעו. יושב הראש הנבחר נשא דברים קצרים והדגיש שתי נקודות: הוא הודה 'על האמון שניתן לי על-ידי הבית' והוסיף כי הוא: 'מצטער צער רב על חריפות המערכה שקדמה לבחירת היושב-ראש. לא עלי לחוות דעה על כך'.⁹⁴ בן-גוריון כתב ביומנו על ההצבעה בזעם ובלעג:

יום ב' אחרי הצהריים הבחירות ליו"ר הכנסת. התחבולה של בדר מחרות הצליחה. הוא העלה בחכתו את המהפך הגדול בן-אהרן ובכרית עם מק"י ודתיים נבחר ניר. הפרוגרסיביים והאגודה נמנעו. ניר היה נרגש מבחירתו והבטיח להיות בלתי מפלגתי בהנהלת הישיבה, ואין לי ספק שאמר זאת בכנות.⁹⁵

תגובות העיתונים

למחרת כתבו כל העיתונים בהרחבה על בחירתו של נחום ניר ועל כישלון מפא"י, וכל מאמרי המערכת שלהם ניתחו את הדרמה בכנסת. אביא כמה דוגמאות לכך: **למרחב** קבע שניר נבחר לתפקיד הרם לא בזכות כוחה המספרי של המפלגה שאליה הוא משתייך, אלא בזכות האמון שרוב רובו של הבית רוחש לאיש: האמון בסגולותיו ובכושרו לנהל את עבודת הבית ביושר ובאובייקטיביות. נחום ניר נבחר לכהונתו בידי חברי הכנסת שנמנים עם שש סיעות שונות, ועובדה זו עצמה מלמדת על המעמד שהיה לניר בקרב בית הנבחרים באגפיו השונים.⁹⁶ מחבר המאמר הדגיש את כישורי יושב הראש החדש והתעלם לחלוטין מהתהליך הפוליטי המפותל שהביא לבחירתו.

93 'יו"ר הכנסת ייבחר היום', **שערים**, 2.3.1959.

94 ישיבת הכנסת ב-2.3.1959, **דברי הכנסת**, כו, עמ' 1236.

95 יומן בן-גוריון, 2.3.1959, אב"ג.

96 'בהיבחר יושב ראש הכנסת', מאמר מערכת, **למרחב**, 3.3.1959.

מאמר המערכת של דבר⁹⁷ תקף את אחדות העבודה, ש'עשתה את "חרות" לבורר בין מפלגות הפועלים'. חברי מפלגה זו, נכתב שם, חייבים לדעת 'כי הכנסת משמשת גם זירה למאבק הסוציאלי בישראל'. חרות כרתה ברית לא בגלל 'רוב חיבה לאחדות העבודה ולמועמדה, אלא מרוב איבה ושטנה למפא"י'. מחבר המאמר המשיך לתקוף את אחדות העבודה על שהיא, 'מעוזו הראשי של מעמד הפועלים ועמוד התווך של ההגמוניה הפועלית במדינה', כרתה ברית עם חרות, שהיא 'מפלגת הפאשיזם בישראל'. הברית, שהביאה לבחירתו של ניר, היא אנטי-מפא"יית ואנטי-פועלית. מדובר בברית לא קדושה שהיא 'מכה לחזית הפועלית'. מחבר המאמר הדגיש שאופן בחירתו של ניר 'אינו מבשר טובות לעניין הגדול של אחדות הפועלים'.

מאמר המערכת של חרות, חגג את ניצחונה של מפלגתו. בכותרת 'מפלה למפא"י - ניצחון לממלכתיות העברית' נכתב שבחירת ניר היא מכה קשה למפא"י, שהצעתה בנוגע ליושב ראש הכנסת 'לא זכתה בתמיכת אף סיעה אחת מלבד סיעת מפא"י וחברי הכנסת הערביים המסונפים למפא"י'. אפשר לראות במפלגתה 'סימן חיצוני לירידת כוחה ומעמדה בין המפלגות ובעם כולו'.⁹⁸

עיתונים מפלגתיים אחרים תקפו את מפא"י, ובתיאור מעמדה בעקבות כישלונה בהצבעה הייתה טמונה שמחה לאיד. בהצפה, ביטאון המפד"ל, נכתב: 'תוצאת הבחירות עיקרה [הוא] ליכוד רוב נציגות הציבור להקים מחסום בפני השררה של מפלגת השלטון, שמשמשת בכל האמצעים לשם השתלטות מוחלטת'. הודגש בו: 'אין כיהדות הדתית החשה את תוקפנות של מפא"י'.⁹⁹

העיתונים הלא מפלגתיים הדגישו את כישלון מפא"י. מעריב קבע: 'בכנסת הייתה אתמול רעידת אדמה שבאה לידי ביטוי ביצירת מציאות פוליטית חדשה'.¹⁰⁰ מפא"י תוארה באירוניה בתור מפלגה 'שהגורל פינק אותה במשך כל השנים, הפכה פתאום קורבן להתאכזרות הגורל. אויביה לעגו לה וכול ידידיה עזבוה והיא נשארה עם כישלונה החרוץ. ואין לה מנחם'.

כישלונה של סיעת מפא"י נבע בראש ובראשונה מעיקשותה: היא 'לא הלכה בדרך המוצא של כבוד', היא לא ויתרה על לוקר מועמדה כשהתברר לה שאין לו סיכוי להיבחר אלא העדיפה 'לספוג את המכה מאשר להודות בכישלון'. המאבק החרף שהתנהל הוצג במעריב כמכוון לא למען בחירתו של ניר אלא 'נגד מפא"י ונגד בחירת המועמד שלה'.¹⁰¹ כל העיתונים הדגישו נקודה בולטת אחת: בחירת יושב ראש הכנסת שאינו חבר מפא"י היא אירוע חדש ורב-חשיבות בקורות הפוליטיקה הישראלית.

97 'דבר היום', מאמר מערכת, דבר, 3.3.1959.

98 'שערי חרות', מאמר מערכת, חרות, 3.3.1959.

99 'לקח הבחירות, על המצפה', מאמר מערכת, הצפה, 3.3.1959.

100 דוד גלעד, 'מתנת יום-הולדת לד"ר נחום ניר', מעריב, 3.3.1959.

101 שם.

התגובות במפא"י ומעמדה לאחר הכישלון

בפעם הראשונה בקורות המדינה נפגע המונופול של מפא"י מכוח 'קואליציה של קטבים', כפי שהגדירה יוסף אלמוגי. הוא הביא בספרו את אמרתו של בני מרשק:¹⁰² 'המפלגות הולכות כל אחת לחוד, אך מכות את מפא"י ביחד'.¹⁰³ ראשי מפא"י הופתעו מכישלונם. הם עשו חשבון נפש בישיבת סיעת מפלגתם שהתקיימה שבוע ימים אחרי בחירת יושב הראש.¹⁰⁴ בין הדוברים היו שראו בבחירת ניר ליושב ראש הכנסת כישלון חרוץ. מרדכי נמיר ראה בה תקדים חמור משני טעמים: האחד – בפעם הראשונה בקורות הכנסת 'נכס וזכות מוכרת השייכת למפלגה הגדולה בכנסת' נלקחו בידי 'מפלגת פועלים קואליציונית'; האחר – אחדות העבודה 'דופקת את המסמרים האחרונים של התקווה והסיכויים של המשך פעולה אתנו'. מנגד, היו דוברים שלא ראו בבחירה אסון. חבר הכנסת דוד ברייב-האי¹⁰⁵ אמר: 'אנחנו ניפחנו את חשיבות העניין – וזה לא טוב' והוסיף: 'אני שמח שלא יצא לפועל ההסכם עם הדתיים'. בן-גוריון קבע שנושא זה מחוסל וכתב: 'אמרתי שלא נעשה מזה עניין. נראה בניר יו"ר הכנסת, אולם נדע כי הוא נבחר בקולות חרות ומק"י'.¹⁰⁶ בישיבה הוא קבע כי יש להתמקד בענייני הבחירות להסתדרות וכי לקראת הבחירות 'על המפלגה להיות מלוכדת'.

אולם גם בבחירות למועצת ההסתדרות הכללית שנערכו ב־17 במאי 1959 היה אפשר לראות כישלון מסוים של מפלגת השלטון; היא שמרה על הרוב המוחלט, אבל כוחה ירד מ־58 ל־55 אחוזים. הארץ הדגיש כי מפא"י 'לא חסכה מאמצים ארגוניים, תעמולתיים וכספיים בבחירות ממושכת מאוד וכי במחנה שלה רוב הדמויות הפופולאריות ממש של מנהיגות היישוב' ולכן 'אין לומר כי ניצחונה מזהיר'.¹⁰⁷ ראשי מפא"י ראו בתוצאה זו אות אזהרה לקראת הבחירות המתקרבות לכנסת, ודריכותם גברה עם פרוץ אירועי ואדי סאליב בחיפה שבועות מספר מאוחר יותר, בעיצומה של מערכת הבחירות.¹⁰⁸ המחאה הראשונה של עולי המזרח לאחר הקמת המדינה נחשבה סימן מובהק לכישלון של מפא"י בקליטת העלייה משם, ובייחוד מצפון אפריקה. ראשי מפא"י חששו שמא יפגעו המהומות האלה בהצלחת מפלגתם בבחירות ותנועת החרות תרוויח מהן בקלפי.¹⁰⁹

102 בני מרשק (1974-1906) היה הפוליטרוק – קצין החינוך וההסברה – של הפלמ"ח.

103 יוסף אלמוגי, **בעובי הקורה**, עידנים, ירושלים 1980, עמ' 146 ו־166. יוסף אלמוגי (1910-1991) היה מראשי מפא"י וכיהן בתפקידים בכירים: מזכיר מפא"י, שר הפיתוח והשיכון, שר העבודה, ראש עיריית חיפה ויושב ראש הנהלת הסוכנות.

104 ישיבת סיעת מפא"י ב־9.3.1959, אב"ג.

105 דוד ברייב-האי (1894-1977) היה משפטן וכיהן כחבר כנסת שנים רבות. היה יושב ראש ועדת הכנסת בכנסת השנייה (1951-1955).

106 יומן בן-גוריון, 9.3.1959, אב"ג.

107 'רק תנודות שוליות בהסתדרות, מיום ליום', הארץ, 19.5.1959.

108 אלמוגי, **בעובי הקורה**, עמ' 172.

109 על זה ראו: ירון צור, 'הבעיה העדתית', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור השני (תשי"ח-תשכ"ח)**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2000, עמ' 101-125.

למרות הכישלונות האלה ניצחה מפא"י ניצחון גדול בבחירות לכנסת הרביעית ב-3 בנובמבר 1959. היא קיבלה 47 מנדטים – מדובר בהישג הגדול ביותר בתולדות המדינה. נכתב שמדובר ב'ניצחונה הבלתי־משוער של מפא"י בבחירות'.¹¹⁰ בעקבות ניצחון מפא"י בכנסת החדשה לא היה אפשר לקיים תרגיל פרלמנטרי בנוסח 'קואליציית ניר'. נחום ניר סיים את כהונתו הקצרה (כשמונה חודשים), הכנסת בחרה יושב ראש חדש, מועמד בעל שיעור קומה שהציעה מפא"י – קדיש לוז. הוא כיהן בתפקיד עשר שנים, עד נובמבר 1969.

סיכום: 'קואליציית ניר' – נקודת ציון והשלכותיה

בסיכום המאמר יש לשאול אם ההישג של המפלגות שהצליחו לפגוע במפא"י נקודתי או שמא הוא השפיע על המערכת הפוליטית בטווח ארוך יותר. אתיחס לשאלה זו משלוש זוויות. ראוי לציין שב-1961, שנתיים ימים בלבד אחרי פרשת 'קואליציית ניר', השתנתה המפה הפוליטית לחלוטין בגלל פרשת לבון, שהשפיעה על כל מרכיבי החברה הישראלית.

מפא"י וכישלונה

בחירת נחום ניר ליושב ראש הכנסת הייתה הכישלון האישי הגדול הראשון של מפא"י מהקמת המדינה. יוסף אלמוגי כתב שבחירה זו 'פגעה קשה במורל של עסקני מפא"י'.¹¹¹ יש לציין שכישלונה נבע במידה רבה מבחירת לוקר כמועמד מפא"י לראשות הכנסת. הוא לא התאים לתפקיד בעליל, ובמפא"י היו מועמדים ראויים הרבה יותר לתפקיד המכובד.

'קואליציית ניר' ופרשת לבון

אחרי חודשים מספר – בספטמבר 1960 – נחשפה פרשת לבון. בפרשה זו שיתפו פעולה המפלגות מהשמאל והמפלגות מהימין נגד מפא"י.

ראשית, שלוש מפלגות – תנועת החרות מהימין ומפ"ם ואחדות העבודה מהשמאל (שהיו בקואליציה) – תמכו בפנחס לבון כדי לפגוע בבן־גוריון. חרות נקטה עמדה ברורה בזכות לבון, ועמדה זו עוררה את זעמו של בן־גוריון. ביומנו הוא כתב על 'מחול השדים של באדר, לבון עט קומפני לא רק נמשך אלא מתחזק'.¹¹² בדר כתב בספרו שבימי הפרשה טען בן־גוריון לא פעם: 'בדר מחרות' הוא 'פרקליטו ויועצו של לבון ומכוון את צעדיו'.¹¹³ נציגי מפלגות השמאל התנגדו להתנהלות מפא"י ובן־גוריון בימי הפרשה. מאיר יערי, מנהיג מפ"ם, קבע כי הדרך שבן־גוריון מתעמר בלבון היא 'דרייפוסיאדה' וטען: 'קיימת

110 'בן־גוריון – לאן?', יומן מעריב, מעריב, 5.11.1959.

111 אלמוגי, בעובי הקורה, עמ' 166.

112 יומן בן־גוריון, 19.10.1960, אב"ג. בדר היה הדמות המרכזית במאבק תנועת החרות למען לבון.

113 בדר, הכנסת ואני, עמ' 134.

סכנת דיקטטורה במדינה!¹¹⁴ ראשי אחדות העבודה תמכו בלבון תמיכה חד־משמעית.¹¹⁵ אחרי שמרכז מפא"י הדיח את לבון נכתב בלמרחב, 'קלון ההדחה במצחה של מפא"י'.¹¹⁶ שנית, בעקבות פרשת לבון הצליחו מפלגות משמאל ומימין להכשיל את ניסיונו של בן־גוריון להקים ממשלה בראשית 1961 ולהביא להקדמת הבחירות. בינואר 1961 התפטר בן־גוריון מראשות הממשלה. ב־16 בפברואר הוא קיבל מנשיא המדינה יצחק בן־צבי מנדט להרכיב ממשלה, אך לא עלה בידו לעשות זאת. בסוף אותו החודש הודיע בן־גוריון לנשיא שאינו 'רואה מנוס מעריכת בחירות',¹¹⁷ ובמאוס 1961 התפזרה הכנסת הרביעית לקראת בחירות חדשות. ראוי לציין שבן־גוריון נכשל אף שהממשלה הקודמת הייתה רחבה ביותר – בקואליציה היו 89 חברי כנסת.¹¹⁸ אי־יכולתו של בן־גוריון להרכיב ממשלה חדשה הייתה תופעה נדירה מבחינת הפוליטיקה הישראלית – כל המפלגות סירבו להשתתף בממשלתו, ובכלל זה המפד"ל, שהייתה שותפה נאמנה שלו בממשלה וקודם לכן בהנהלת הסוכנות. במעריב נכתב על זה: 'נפל דבר במדינה בחודשים האחרונים ושארית התפטרות ראש הממשלה – אי אפשר לחזור לסדר היום על־ידי כינון ממשלה חדשה בראשותו של ד. בן־גוריון'.¹¹⁹ תופעה זו היא עדות חותכת לתחילת שקיעתו.

'קואליציית ניר' ותנועת החרות

מבחינת מפלגה זו הייתה 'קואליציית ניר' אירוע חשוב משני טעמים. הטעם הראשון הוא שמאז הקונגרס הציוני הי"ז, אשר נערך 28 שנים לפני כן (1931), ובו היה לתנועה הרוויזיוניסטית בראשות זאב ז'בוטינסקי תפקיד מכריע,¹²⁰ מילאה תנועת החרות תפקיד מרכזי בפרשה זו ופגעה פרלמנטרית בכוח הפוליטי וביוקרה של מפא"י. היא גם שיתפה פעולה עם מפלגת השמאל הציוני – וזו הייתה נקודה חשובה מבחינתה. הטעם השני הוא שאפשר לראות במעורבות של תנועת החרות בפרשה צעד ראשון בתהליך הלגיטימציה שלה וביציאתה מהבידוד הפוליטי שהיא נקלעה אליו מאז הקמתה במאי 1948. תהליך זה הואץ בעקבות בחירת לוי אשכול לראש הממשלה ביוני 1963. עדות

114 רפאל בשן, 'ראיון השבוע עם מאיר יערי', מעריב, 14.10.1960.

115 ראו על זה בתוך: אורי יזהר, בין חזון לשלטון – מפלגת אחדות העבודה – פועלי ציון בתקופת היישוב והמדינה, יד טבנקין, רמת אפעל 2005, עמ' 301–304.

116 למרחב, 5.2.1961.

117 מעריב, 27.2.1961.

118 נציגי מפא"י, מפד"ל, מפ"ם, אחדות העבודה, המפלגה הפרוגרסיבית ופועלי אגודת ישראל.

119 'העיקר – מוקדם', יומן מעריב, מעריב, 1.3.1961.

120 על זה ראו: יחיעם ויץ, 'בין פתק הבוחר לבין רצון הפרישה: יחסם של זאב ז'בוטינסקי לדמוקרטיה', בתוך: אלון גל ואחרים (עורכים), בדרך הדמוקרטיה – על המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2012, עמ' 491–527.

מובהקת לכך היא החלטת ממשלתו להעביר את עצמות ז'בוטינסקי לקבורה בארץ, במארס 1964.¹²¹

'קואליציית ניר' ו'מועדון הארבעה'

בבחירות לכנסת החמישית, שנערכו באוגוסט 1961, ספגה מפא"י מכה.¹²² אחרי הבחירות ננקט צעד חריג: שר האוצר אשכול הרכיב את הממשלה החדשה למען בן-גוריון. בתקופת ההרכבה הוקם 'מועדון הארבעה', שהיה התארגנות של ארבע מפלגות – המפלגה הליברלית,¹²³ המפד"ל, מפ"ם ואחדות העבודה. מטרתן הייתה 'לנהל את המגעים שלהן עם מפא"י כדי לחזק את כוחן ולהחליש את מפא"י'.¹²⁴ תנועת החרות, המפלגה שקידמה את מהלכי 'קואליציית ניר', לא הייתה חברה במועדון. שאיפת חברי המועדון הייתה לכונן ממשלה פריטטית: מחצית השרים יהיו ממפא"י, והמחצית האחרת – מארבע המפלגות, שכן מספר מושביהן בכנסת היה כמו סך מושבי מפא"י.¹²⁵ המועדון איים מאוד על מעמדה של מפא"י, ו'קואליציית ניר' הייתה מקור השראה ודוגמה לראשי המועדון. הם ניסו לשחזר את ההישג של הקואליציה, אך נכשלו; אשכול הצליח לפרק את המועדון והרכיב ממשלה חדשה בהנהגת מפא"י, כמו כל הממשלות הקודמות.

אפשר לבחון את שני האירועים מזווית אחרת. מבחינת המפלגות שרצו לפגוע במפא"י, הייתה 'קואליציית ניר' הצלחה של ממש, אבל הפרשה עצמה הייתה שולית למדי: בחירת יושב ראש כנסת שכינה בתפקיד תקופה קצרה בלבד – פחות משנה. מטרת אותן מפלגות חברות 'מועדון הארבעה' הייתה חשובה ביותר, ולא מינורית: לשנות את יסודותיה של המפה הפוליטית, אך היא לא הושגה. השחקן מרכזי בשתי הפרשות היה לוי אשכול – הוא נכשל בבחירת ברל לוקר ליושב ראש הכנסת, אבל הצליח לפרק את המועדון. הצלחתו הייתה מרכיב חשוב בתהליך שהביא אותו לראשות הממשלה. בתקופתו עוצבה המפה הפוליטית מחדש.

121 על זה ראו: יחיעם ויץ ואופירה גראוויס קובלסקי, 'שאלת קבורתו המחודשת של זאב ז'בוטינסקי בדיני ממשלות ישראל', קתדרה, 155 (מארס 2013), עמ' 161-192.

122 היא ירדה מ-47 מושבים בכנסת הרביעית ל-42 בכנסת החדשה (החמישית).

123 את המפלגה הזאת הקים באפריל 1961 איחוד של שתי מפלגות: הציונים הכלליים והמפלגה הפרוגרסיבית.

124 מאיר בראלי, להבין את בן-גוריון, עידינים, תל אביב 1986, עמ' 170.

125 למפא"י ולסיעות הלויין שלה היו 46 חברי כנסת, ולארבע המפלגות היה אותו מספר (המפלגה הליברלית – 17; המפד"ל – 12; מפ"ם – 9; ואחדות העבודה – 8. יש לציין שתנועת החרות צורפה למועדון.

מאוטונומיה לאומית למדינה עצמאית: תנועת הבונד העולמית לנוכח מדינת ישראל, 1948-1989

יוסף גורני

תקציר

עניינו של מאמר זה בהשקפתה הלאומית המדינית של תנועת הבונד העולמית אחרי חורבנה של יהדות פולין, שם היו נעוצים שורשיה הפוליטיים בין שתי מלחמות העולם. לשינוי ההיסטורי המרחיק לכת בתולדותיו של העם היהודי היו השלכות ביחסו של הבונד כלפי הציונות, יריבתה ההיסטורית, וכלפי מדינת ישראל, שקמה מיד לאחר חורבן החברה היהודית במזרח אירופה. על רקע זה התקיים בתנועת הבונד במרוצת עשרות שנים יחס אידאולוגי ופוליטי כפול כלפי המדינה היהודית. מצד אחד לא הכיר הבונד, על פי השקפתו המסורתית האוטונומיסטית, בהיותה של ישראל מדינתו של העם היהודי, ומצד אחר הוא תמך תמיכה רצופה בקיומה, אף כי התנגד למדיניותה בכל הנוגע לגורלו של העם הערבי הפלסטיני אחרי הקמת מדינת ישראל. עמדה זו יצרה קרבה מדינית בין הבונד לחוגים דתיים יהודיים מודרניים, בייחוד התנועה הרפורמית, שגם היא התלבטה ביחסה אל מדינת ישראל. תופעה זו מעידה על השתלבות הדרגתית של הבונד בתוך 'כלל ישראל', הפרוגרסיבי בהשקפתו הדתית והמדינית, אולם להבדיל מחוגים אלו, הקשר של הבונד אל מדינת ישראל לפני הכרתו בה רשמית ואחריה היה לאומי בלבד. במובן זה הוא היה זהה אידאולוגית להשקפת העולם הלאומית שהתפתחה ביישוב היהודי בארץ ישראל ותפסה מקום חשוב בהשקפת העולם של מדינת ישראל, שאחרי לבטים רעיוניים במשך עשרות שנים הכיר הבונד בשיוכה לכלל העם היהודי.

מילות מפתח: אוטונומיה לאומית, מדינה לאומית, מלחמת ששת הימים, פליטים פלסטינים, תפוצה יהודית

* מאמר זה מוקדש לזכרו של יצחק לודן, עורך עיתון הבונד לעבנס פראגן בישראל בשנים 1971-2014.
* אני מודה לנטליה קריניצקה (Krynica), הספרנית הראשית של הספרייה ע"ש מדם (Medem Library) במרכז לתרבות יידיש בפריז, ול'וביטה פנצ'יק (Pańczyk), חוקרת צעירה בחוג ללימודים יהודיים באוניברסיטת וורשה, על עזרתן באיסוף, צילום ושליחת החומרים הראשוניים שעליהם מתבסס המאמר.

כוונתי במאמר זה, כפי שמשמע מהביטוי בכותרת 'מאוטונומיה לאומית למדינה עצמאית', להשלים את מחקרי הקודם המקיף **חלופות נפגשות**.¹ בספר זה נדונו, בו בזמן ובנפרד, שתי ההשקפות הלאומיות והסוציאליסטיות היריבות: של מפלגת הבונד מכאן ושל תנועת העבודה הציונית מכאן, מראשית המאה ה-20 ועד מחציתה השנייה. רק בשנת 1985, כמעט ארבעים שנה אחרי הקמת המדינה, בתום תהליך שינוי רעיוני הדרגתי ומהוסס אבל רצוף, הכיר הבונד בהיותה של ישראל מדינתו של העם היהודי כולו.

בד בבד עם ההתפתחות האידאולוגית האטית הזאת, היה היחס הפוליטי של תנועת הבונד כלפי המדינה שונה למעשה מזה של הנהגת התנועה. תופעה רעיונית זו באה לידי ביטוי בעיתון של הבונד **אונזער שטימע** (קולנו), שראה אור בפריז אחרי המלחמה בשנים 1945-1995 במתכונת שונה, אולם ברצף לא פוסק, לרוב כיומון ולעתים כשבועון או דו-שבועון, ובו תפסה תופעת הקיום הלאומי הכפול – במדינת ישראל ובתפוצות ישראל – מקום מרכזי. אפשר להבחין בשלוש תקופות היסטוריות שונות בהתפתחות המחשבה הלאומית של הבונד ובשאיפותיו הפוליטיות: את הראשונה אפשר להגדיר סוציאליסטית מהפכנית; את השנייה – סוציאלי-דמוקרטית אקטיבית; ואת השלישית – לאומית תרבותית-מדינית.

התקופה הראשונה בהתפתחות המחשבה הלאומית והגישה הפוליטית בתולדות הבונד היא בשנים 1897-1917, אז פעל הבונד ברוסיה כמפלגה סוציאליסטית יהודית מהפכנית תוך כדי שיתוף פוליטי ומחלוקת אידאולוגית עם המפלגה הסוציאליסטית הרוסית על שני אגפיה – הבולשביקי והמנשביקי, בשאלת ההכרה בהיותם של היהודים מיעוט לאומי שראוי לאוטונומיה פוליטית כמו המרכיבים האחרים של הממלכה הרוסית. באותן שנים היה הבונד נתון בקרע רעיוני ופוליטי מוחלט עם הארגונים היהודיים אשר בעקבות גל הפוגרומים, בייחוד זה שהתרחש בעיר קייב בשנת 1903, נענו לקריאתם של שמעון דובנוב ואחד העם להקים מסגרת פוליטית של 'כלל ישראל' כדי להיאבק למען זכויותיהם האזרחיות של בני עמם ברוסיה. במובן זה בחר הבונד בדרך של ניתוק פוליטי חלקי מן המפלגה הסוציאליסטית בעלת בריתו, בתחום הארגוני, ובקרע אידאולוגי מוחלט עם הזרמים הפוליטיים בחברה היהודית, אגב דבקו הנחרצת בשתי ההשקפות הנוגדות: הסוציאליזם המהפכני והלאומיות היהודית.

חשוב להעיר כי רק בעקבות המהפכה הראשונה ברוסיה בשנת 1917, שאז התעוררה התקווה להקמת ארגון אוטונומי יהודי, נענה הבונד, אחרי מחלוקת פוליטית פנימית, לקריאתו של שמעון דובנוב להשתתף ביזמה המדינית להקמתה של אוטונומיה לאומית יהודית.² התקופה השנייה בהתפתחות המחשבה והפוליטיקה בתולדות הבונד היא בשנים 1918-1939, מאז הקמתה של מדינת פולין העצמאית עד פרוץ מלחמת העולם השנייה.

1 יוסף גורני, **חלופות נפגשות: מפלגת ה'בונד' ותנועת הפועלים בארץ-ישראל 1897-1985**, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ה.

2 שם, עמ' 58, בייחוד הערה 79; מרדכי אלטשולר, 'הניסיון לארגן כינוס כללי-יהודי ברוסיה אחר המהפכה', **העבר, רעון לדברי ימי היהודים והיהדות ברוסיה**, יב (אייר תשכ"ה), עמ' 75-89.

באותן שנים שינה הבונד את תפיסתו המהפכנית לגישה הסוציאלי-דמוקרטית הרפורמית, שבעקבותיה הצטרף אל ארגון האינטרנציונל השני והשתתף בפעילותו הפוליטית של האגף השמאלי הקיצוני יותר בתוכו, אף על פי שלאינטרנציונל השני השתייכה גם מפלגת פועלי ציון הסוציאליסטית הציונית.

שינוי נוסף, חשוב יותר מבחינת תולדות הבונד, חל ביחסו הפוליטי ל'כלל ישראל', שהביא אותו לביטול החרם הכללי שהוא הטיל עליה בתקופה הקודמת. בעקבות זאת הצטרף הבונד אל המערכת הפוליטית של ארגון הקהילות היהודיות בפולין, ובכך הגיע להישגים חשובים בבחירות לקהילות יהודיות שנערכו בשנות השלושים, בייחוד בערים הגדולות ורשה ולודז', ששם הוא זכה לרוב הנציגים בהנהלתן. הישגיו הפוליטיים של הבונד נבעו הן מהשפעתו בקרב ארגוני בעלי המלאכה היהודים בערים אלו והן מן הגילויים על מאבקו הנמרץ נגד תופעות האנטישמיות האלימה בערים שונות בפולין בשנות השלושים. ראוי לציין כי מאבק לאומי זה לא קירב את הבונד אל התנועה הציונית עד שנות ההשמדה של יהדות פולין במלחמת העולם השנייה. בשנים 1942-1943 בגטו ורשה, בזמן שהתכוננו ארגוני הנוער הציוני למרוד במשטר הנאצי, נוצר ביניהם בפעם הראשונה בתולדותיהם שיתוף פעולה קצר ימים.

אמנם הנכונות של הבונד לשתף פעולה עם תנועות הנוער הציוניות שהנהיגו את המרד בגטו ורשה השפיעה אך מעט על קרבות הרחוב בגטו, ולא ניכרה בשנים שאחרי המלחמה, ובכל זאת היה זה מעשה סמלי שנבע מתפיסת 'כלל ישראל', אשר התחזקה בבונד בשנות המלחמה. זו השפיעה גם על יחסו אל החברה היהודית בארץ ישראל, ולימים – בכל הנוגע לשאלות הקשורות בקיומה של מדינת ישראל, אשר מאמר זה עוסק בהן.

התקופה השלישית תחילתה בתום מלחמת העולם השנייה, בעקבות האבדן של יהודי מרכז אירופה ומזרחה וההתפתחות המדינית הבין-לאומית שהביאה להחלטת האומות המאוחדות ברוח השאיפה הציונית המעשית, על חלוקתה של ארץ ישראל-פלשתינה לשתי מדינות לאומיות, האחת יהודית והאחרת ערבית, בחודש נובמבר 1947.

במועד זה התכנסה בעיר בריסל הוועידה העולמית של תנועת הבונד, ובה הוחלט – לאחר ויכוח פנימי שנמשך יותר משנה – להקים מסגרת רעיונית וארגונית פדרטיבית לתנועת הבונד העולמית, אשר עד אז האמינה כי הגורם הקובע את השקפתן הפוליטית של מפלגות הבונד בארצות השונות הוא ה'דאיקייט', כלומר ה'מקום', על מאפייניו הלאומיים הפוליטיים והתרבותיים. מאז הוחלפה תפיסה זו בהשקפת העולם של 'כלל ישראל'; ואמנם זו הייתה מגוונת בגישותיה המדיניות, אולם מאוחדת בהכרתה הלאומית הרעיונית.³

הביטוי למגמה לאומית-מדינית זו, אשר הצביע על השינוי המובהק בתפיסת עולמו ההיסטורית של הבונד, הובלט במיוחד בוועידה העולמית השנייה שלו, שהתקיימה אחרי

3 ראוי לציין כי בכך נוצר דמיון ארגוני-פוליטי בין ההסתדרות הציונית העולמית ובין תנועת הבונד העולמית.

כינוס בריסל בעיר ניו יורק בשנת 1948. בוועידה זו, בשל ההתנגדות התקיפה של רוב הציירים להקמת מדינה יהודית בארץ ישראל על פי החלטת האומות המאוחדות מנובמבר 1947, הוסכם להטיל על הפרופ' פסח ליבמן הרש (1882, ליטא - 1955, ז'נווה) מומחה לשאלות דמוגרפיות ולאומיות מאוניברסיטת ז'נווה, לצאת לארץ ישראל כדי לבדוק את המצב המדיני השורר בה, לקראת אפשרות של הסדר דו־לאומי בין שני העמים.

הפרופ' ליבמן הרש לא היה מן המנהיגים המדיניים במפלגת הבונד אלא אחד האינטלקטואלים הרעיוניים המעמיקים שלה, כמו הסופר יחיאל ישעיהו טרונק (1887, פולין - 1961, ניו יורק). לכן דווקא אי־מעורבותו הפוליטית הרצופה העניקה לו את היכולת להבין את הבעיה הארץ־ישראלית ברוחבה המדיני ובצומקה ההיסטורי יותר מראשי המפלגה שהיו אחוזים בעברם הפוליטי־הרעיוני מהתקופה שלפני פרוץ מלחמת העולם השנייה.⁴ אכן, ליבמן הרש סייר בארץ ישראל (פלשתינה) במחצית השנייה של שנת 1947, ובעקבות סיורו פרסם בעיתון **אונזער שטימע** שורה של מאמרים⁵ שהוא עסק בהם במצבו של היישוב היהודי בארץ ישראל ובאפשרות הבין־לאומית להגיע לידי הסכם מדיני בין שני העמים, היהודי והערבי, הנאבקים על שליטתם הריבונית המדינית על ארץ ישראל.

בתכניתו המדינית של ליבמן הרש היו שלובים זה בזה המניעים הלאומיים בהשקפת העולם ההיסטורית של הבונד מאז ייסודו והשיקולים המדיניים שנבעו מן הדאגה העמוקה לקיומו של היישוב היהודי בארץ ישראל. אליהם התלוותה ההתנגדות האידאולוגית הלא פוסקת להשקפת עולמה ולמדיניותה של התנועה הציונית מאז ראשיתה עד ייסודה של מדינת ישראל ולהכרה הרשמית בה רק כעבור ארבעים שנה כמדינתו של העם היהודי העולמי. אל ההיבט הלאומי הרעיוני והפוליטי הכללי נוספה השקפתו הלאומית ההיסטורית האישית של ליבמן הרש, אינטלקטואל רעיוני ופוליטי, שגזר מן השאיפה להשגת ריבונות יהודית בארץ ישראל מפני שראה ביהודים עם עולמי אשר לצורך קיומו הלאומי אינו זקוק למדינה משלו. יתרה מזאת, במאמריו שצינו כאן ניכר כי להשקפתו, הריבונות המדינית בהיבט ההיסטורי גרמה לעם כישלונות לאומיים בתקופות שונות. מבחינה זו, לתכניתו הדו־לאומית האוטונומית של ליבמן הרש היו שני מניעים היסטוריים. האחד - חורבנה של יהדות פולין, והאחר - האידאולוגיה האנטי־ציונית התמידית של הבונד, אשר בתוקף המציאות המדינית החדשה העבירה את רעיון האוטונומיה הלאומית ממזרח אירופה היהודית החרבה אל ארץ ישראל העברית.

ראוי לציין כי בהצעתו של ליבמן הרש, שתמכו בה 89 מצירי הוועידה לעומת עשרה מתנגדים, ניכרו, נוסף על תכונותיה הלאומיות ההיסטוריות של תנועת הבונד, גם הנטיות

4 ראו את מאמרו של ש' מענדלסאן, מראשי הבונד בפולין, ערב מותו, 'גאלעס און די יידישע מעלכע', **אונזער שטימע**, 24.2.1948.

5 ראו שם: (א) 'קלארע דיבורים וועגן פאלעסטינער פראבלעם' (דברים ברורים על בעיית פלשתינה), 22.10.1947; (ב) 'אויס כלוקה אויס יידישע מדינה' (נגד החלוקה נגד המדינה היהודית), 24.3.1948; (ג) 'א' זעלבשטענדיקע יידישע מלוכה אין דער יידישער געשיכטע' (מדינה יהודית ריבונית בתולדות היהודים), 13.4.1948.

האוטופיות האישיות שלו, שהתמזגו בהשקפת עולמה הפוליטית-הסוציאליסטית של תנועתו באמצע שנות קיומה.

במובן זה היה ליבמן הרש, לפי הגדרתי, 'אינטלקטואל פוליטי', השונה במעמדו הציבורי מן ה'פוליטיקאי האינטלקטואל'. ההבדל ביניהם הוא במעורבות האישית בפעילות המדינית של תנועתם; תרומתו של האינטלקטואל הפוליטי היא בעיקר רעיונית עיונית, ואילו הפוליטיקאי האינטלקטואל עניינו במעשה המדיני.

מבחינה זו, הפרופ' ליבמן הרש, החוקר האקדמי, היה דמות פוליטית מיוחדת, שהסיק את מסקנתו המדינית-הרעיונית גם על בסיס עיוניו ההיסטוריים, ואלה לא היו לדוגמה אלא השתנו עם הזמן. לכן שנה אחת בלבד אחרי שפרסם ליבמן הרש את תכניתו הדו-לאומית בנוגע לעתידה המדיני של ארץ ישראל הוא שינה את דעתו הפוליטית ותבע בגלוי את הכרת תנועתו במדינה היהודית בארץ ישראל, כמובן בתנאים של חיזוק האחדות הלאומית בין המדינה ובין התפוצה לפי ההשקפה המדינית החדשה של תנועתו.⁶

נגד תכניתו המדינית הדו-לאומית של הפרופ' ליבמן הרש שהוגשה לוועידת הבונד התייצב 'י' ארטוסקי (יששכר אייכנבוים, 1903, פולין - 1971, ישראל) ה'פוליטיקאי האינטלקטואל', שהיה הדובר הבולט של המיעוט התומך בהקמת המדינה היהודית בוועידה זו. לעומת דעת הרוב המכריע בוועידה, הוא לא הסתפק בכך שתנועתו השלימה - שלא כהשקפתה ההיסטורית - עם האוטונומיה הלאומית בארץ ישראל, אלא תבע בתוקף את הכרתה במדינה היהודית. כאמור, את דעת המיעוט הביע בתוקף רב 'י' ארטוסקי, שהיה במרוצת השנים האישיות הפוליטית המנהיגה בקרב חברי מפלגת הבונד בארץ ישראל. דעתו של ארטוסקי הייתה שונה במובנה הפוליטי מזו של רוב צירי הוועידה. הוא טען כי בעקבות חורבנה של יהדות אירופה, הצורך בהקמתה של מדינה יהודית, ולו רק בחלקה של ארץ ישראל, הוא צו לאומי קיומי עליון, כמובן מתוך שמירת הקשר ההדוק בינה ובין התפוצה היהודית בארצות החופשיות בעולם, שקיומה העצמאי מוצדק וראוי לא פחות מזה של המדינה היהודית שתקום.⁷

המסקנה המתבקשת בעקבות דבריו של ארטוסקי היא כי בעקבות ייסודה של המדינה היהודית בארץ ישראל משתנה גם ההגדרה הלאומית של היהודים כעם גלותי - 'א גלות פאלק', כפי שהיה מקובל בהשקפת העולם של הבונד מאז הקמתו בסוף המאה ה-19. כלומר מאז ניתן ליהודים מעמד בין-לאומי דומה לזה של עמים אחרים, שגם אצלם מצויה בו בזמן הכפילות בין ריבונות מדינית מחד גיסא, וקשר הדוק עם התפוצה הלאומית בארצות האחרות מאידך גיסא.

משעה זו ואילך, כלומר מאז הוועידה העולמית השנייה של הבונד, נתקיימו בו שתי גישות פוליטיות שונות, אבל לא נוגדות, כלפי המדינה היהודית במשך קרוב לארבעים

6 'ל' הערש, 'אונזער היסטארישער שטרייט מיט ציוניזם', אונזער צייט, אוגוסט, ספטמבר, אוקטובר 1949.

7 'י' ארטוסקי, 'דער בונד אין אנבליק פון קאמפף פאר א יידעשער מלוכע', אונזער שטימע, 4.6.1948.

שנה. הגישה האחת, הרעיונית, של הנהגת הבונד; והאחרת, המדינית, שבאה לידי ביטוי בעיתון **אונזער שטימע**, דהיינו ההכרה המפורשת העקרונית של הבונד בתלות קיומו הלאומי של העם היהודי בעולם במדינת ישראל התקבלה רק בשנת 1985, ולהבדיל מזאת, בעיתון **אונזער שטימע** תפס עניינה של מדינת ישראל מקום מרכזי מאז הקמתה, כל עוד המשיך לצאת לאור, בין שכיומון ובין שכשבועון.

תפיסתו המדינית הדו־לאומית של הבונד לא האריכה ימים. ההתפתחות המדינית והצבאית במחצית השנייה של שנת 1948, שהביאה הן להכרזה על הקמתה של מדינת ישראל והן לניצחונה על צבאות מדינות ערב אשר תקפו אותה, שמה קץ להצעת הפתרון הדו־לאומי לבעיית ארץ ישראל על פי התפיסה הרעיונית ההיסטורית של הבונד. את מקומה תפסו שתי גישות, לא נוגדות, גישה אחת הכירה בזהותה הלאומית של החברה היהודית בארץ ישראל, בלי להכיר במדינת ישראל, והאחרת התייצבה לימינה של המדינה היהודית בכל מאבקה הלאומיים, אם כי בגישה ביקורתית כלפי מדיניותה, בייחוד בנוגע לאוכלוסייה הערבית שבתוכה.

הביטוי המפורש לעמדה אידאולוגית ופוליטית זו ניתן בשנת 1955 בהחלטת הוועידה השלישית של הבונד בעיר מונטראול בקנדה, ובה הוענקה בעקיפין למדינת ישראל ההכרה כחלק מן הלאום היהודי העולמי מפני ש'היהודים הם עם עולם', ולפיכך היישובים הנפרדים 'הפזורים בתפוצותיו בעולם קשורים זה בזה באמצעות ההיסטוריה והתרבות המשותפת אשר ירשו'.⁸

המגמה הזאת לייחס חשיבות הולכת וגוברת למדינת ישראל בחיי היהודים כ'עם עולם' נמשכה ונתחזקה בוועידות של תנועת הבונד העולמית שהתקיימו אחרי כן: בוועידה החמישית בשנת 1972 בניו יורק הוגדרה מדינת ישראל מאורע (געשעעניש) חשוב בתולדות העם היהודי; בוועידה השישית, ב־1978, נאמר עליה כי היא גורם חשוב (וויכטיקער פאקטאר) בקיום הלאומי של העם המפוזר בעולם; בוועידה השביעית, בשנת 1985, הודגשה תלותו המפורשת של הקיום הלאומי בעתיד בקשר הדוק בין התפוצה היהודית למדינת ישראל.⁹ בוועידה הוחלט גם כי מן ההיבט הלאומי הפוליטי על הבונד להצטרף אל המוסדות היהודיים העולמיים והארגונים הארציים הקהילתיים בכל מקום שהם קיימים בו.

לתהליך ההדרגתי של ההכרה הרעיונית במדינה היהודית תרמו, לפי השערת, שתי סיבות: האחת – התלות המוסדית־הכספית של הבונד בסיוע מטעם הארגונים היהודיים בארצות הברית, אשר תמכו בתוקף במדינת ישראל; והאחרת באה על רקע ההתערבות של ברית המועצות במזרח התיכון באמצעות הסיוע הצבאי הנרחב שנתנה למצרים. מעשה זה סיכן את קיומה של מדינת ישראל וגם עורר מחדש את הביקורת הנוקבת של הבונד על המשטר [הסובייטי] בברית המועצות שביטל לחלוטין באמצעי דיכוי קשים את

8 'די דריטע וועלט קאנפערענץ פון בונד', **אונזער צייט**, מאי 1955.

9 גורני, **חלופות נפגשות**, עמ' 241.

הקיום העצמאי של תנועת הבונד במדינה זו. הצירוף בין האכזבה הרעיונית מן המשטר הסובייטי ובין הדאגה הפוליטית לשלומה של מדינת ישראל הניע את הבונד בשנת 1956 לפנות בגלוי אל האינטרנציונל הסוציאלי-דמוקרטי העולמי, שהוא היה חבר בו, בבקשה להתערבותו המדינית במזרח התיכון כדי למנוע את סכנת המלחמה שמשקפה באזור גם בשל ההתערבות האימפריאליסטית של ברית המועצות.¹⁰

הטענה המרכזית במסמך זה הייתה כי האיום המצרי-רוסי על קיומה של ישראל מסוכן בהיבט המדיני הבין-לאומי ומדאיג מאוד גם מן הבחינה המוסרית, בייחוד בשל תוצאותיה הטרגיות של מלחמת העולם בנוגע לקיומו של העם היהודי, המחייבים את המוסדות הבין-לאומיים, ובייחוד את ארגון האומות המאוחדות, להתערב למען מניעת סכנת המלחמה במזרח התיכון.

הפנייה אל המוסדות הבין-לאומיים בשם ביטחונה של מדינת ישראל באה בד בבד עם הביקורת הקיצונית הפומבית על התנועה הציונית במאמרים שפורסמו לקראת הקונגרס ה-24 שלה, שהתכנס בירושלים בחודש אפריל 1956 ואחריו.¹¹

במאמרים אלה נמתחה ביקורת רעיונית נוקבת על התנועה הציונית בגלל יחסה השלילי כלפי התפוצה היהודית, ובו בזמן גם על ניסיונותיה להשתלט עליה במובן הפוליטי הלאומי. ולהבדיל מיזמיותה הרעיונית והמדינית, מעמדה הלאומי של הציונות בקרב בעם היהודי הלך והתערער אז. בשל כך גברה התלות של מדינת ישראל בתפוצה היהודית, ובייחוד בזו אשר בארצות הברית; ומן הבחינה הלאומית של קיום 'כלל ישראל' התהפכו אז היוצרות הלאומיים: במקומה של התפוצה, התלויה לדעת הציונים במדינה, נהיה קיומה של זו תלוי בתפוצה!

דברים אלה אשר פורסמו בעיתון של הבונד לא היו שונים ממה שהוסכם בין דוד בן-גוריון, ראש ממשלת ישראל, ובין יעקב בלאושיטין, נשיא הוועד האמריקני (AJC), בשנת 1951 בשאלת היחסים בין המדינה ובין התפוצה. ההסכם בין השניים נחתם בעקבות הביקורת הנוקבת של חוגים שונים בארצות הברית על ההתערבות היתרה של התנועה הציונית בענייני הציבור היהודי בארצם בשם מדינת ישראל; זו עוררה את החשדות בציבור הכללי כי היהודים בארצות הברית נדרשים לנאמנות כפולה: הן למולדתם ההיסטורית והן למולדתם האזרחית – ארצות הברית.

כדי להבהיר בעיה זו הוסכם בין שני המנהיגים – בן-גוריון ובלאושיטין – כי הנאמנות הראשונה ואפילו העליונה של יהודי ארצות הברית נתונה לארצם, לפיכך נאמר בהדגשה כי בשאלה זו אין נאמנות כפולה, ועל כן ליהודי ארצות הברית אין שום מחויבות עליונה כלפי מדינת ישראל, המייצגת את אזרחיה בלבד – על בסיס ההסכמה ההדדית ומתוך הכרה

10 ד'ערקלערונג פון "בונד" אויפן ראט פון סאציאליסטישע אינטרנאציאנאל וועגן שולם אין מיטעלן מזרח, 'אונזער ווארט', 7.3.1956.

11 (א) ק' אברמי, 'דער ציוניסטישער קאנגרס', 24.4.1956; (ב) י' פאט, 'גרופן פון ציוניסטישן קאנגרס', 5.6.1956; (ג) ו' גראסמאן, 'חלומות און ווירקלעכקייט', 3.7.1956; (ד) פרץ, 'אויך אין ישראל זענען די יידן אין גלות', 4.10.1956 – כולם באונזער שטימע.

משותפת כי יהדות ארצות הברית תמשיך לסייע למדינת ישראל מן הבחינה הכלכלית וכן לתמוך בה בכל הנוגע למצבה המדיני הבין-לאומי. ההסכם הזה חודש בשנים 1956-1961.¹² מן הכתוב לעיל יוצא אפוא כי בשנות השישים התגבשו בדיון הציבורי הרעיוני והפוליטי ביחסים בין מדינת ישראל לתפוצה היהודית בעולם שלוש גישות; ולמרות השוני המהותי ביניהן ביחסן כלפי המדינה היהודית נוצרה בהן, בעקיפין, הסכמה רעיונית ופוליטית בכל הנוגע לפיחות, עד כדי ביטול מוחלט, של מעמד התנועה הציונית בקיום הקשרים בין המדינה הלאומית ובין התפוצה העולמית. לפי השקפה זו, קשרים אלה חייבים להתממש בעיקר בסיוע הכלכלי של התפוצה למדינה. כאן ראוי לרמוז על השקפתו של דוד בן-גוריון על הציונות אז, שהיה בה לדעתי נופך בונדיסטי בביקורת האידאולוגית שהוא מתח על ההסתדרות הציונית.

אכן, בטענתו הנמרצת בכינוס העולמי היהודי העיוני אשר התקיים בירושלים בשנת 1957 הוא הצהיר בתוקף האופייני לו: 'השם יהודי לא רק קדם לשם ציוני, אלא אומר הרבה מן השם ציוני. יהדות היא יותר מציונות, וקיום היהדות אינו מתיישב עם ההתבוללות, שהיא נחלת רוב אלה שקוראים לעצמם "ציונים" בגולה'.¹³

התמיכה המדינית הפומבית של הבונד במדינה היהודית לא פסקה גם כעבור עשור. עם תחילת מלחמת ששת הימים, ביוני 1967, הגיעה ההזדהות עם מדינת ישראל בדפי העיתון **אונזער שטימע** לשיאה. ביום פרוץ הקרבות פורסמה ברוח זו הצהרה פומבית מטעם מפלגת הבונד בצרפת בראש עמוד השער של העיתון.¹⁴ בפתיחתה הובלט כי היא באה בשם הנהלת המפלגה ולשם הבעת סולידריות עם מדינת ישראל ועם עמה, ופונה אל יהודי צרפת ואל כל הכוחות הדמוקרטיים והסוציאליסטיים בקריאה לסייע למדינת ישראל המנהלת מאבק דמים קשה עם מדינות ערב, אשר הצהירו בגלוי על מטרתן להשמיד את מדינת היהודים. לפיכך פנתה ההצהרה אל כל הכוחות הדמוקרטיים והרציונליים לעשות ככל שביכולתם להפסיק את מלחמת הדמים ולמצוא דרך להשכנת שלום בין ישראל למדינות ערב.

על אף הקריאה הנרגשת של המפלגה בפריז נותרו חילוקי הדעות ההיסטוריים בתנועה העולמית ביחסה לישראל.¹⁵ ההצהרה הובאה בשני נוסחים: באחד הובעה דעת הרוב, ובאחר הושמע קולו של המיעוט, דהיינו המחלוקת העקרונית הרעיונית בין הרוב למיעוט בתנועה מלפני עשרים שנה בעניין הצורך בהקמתה של המדינה היהודית השתנתה אז לפולמוס מדיני בשאלת האחריות לפרוץ המלחמה. בהודעת הרוב נאמר במפורש ובאיזון כי הסיבה למלחמה מוטלת על אחריותם של שני הצדדים היריבים: מצד אחד על מדינות ערב, בשל סירובן הלא מתפשר להשלים עם קיומה של המדינה היהודית מאז הקמתה, ומן הצד האחר על ממשלת מדינת ישראל, שנמנעה במשך עשרים שנה מכל מאמץ מדיני

12 גורני, **חלופות נפגשות**, עמ' 261.

13 שם.

14 'דעקלערונג פון "בונד"', **אונזער שטימע**, 6.6.1967.

15 'דעקלערונג וועגן ישראל-אראבישן קריג', שם, 18.7.1967.

למצוא פתרון לבעיה האנושית המוסרית של המלחמה הלאומית בין היהודים לערבים. בעיה זו הפכה, לדעת הרוב בתנועה, לסכנה מדינית לישראל, עקב התערבותה המתמדה של ברית המועצות, בסיוע סין הקומוניסטית, בסכסוך הלאומי המזרח-תיכוני.

לפיכך קראה ההצהרה של הרוב בתנועת הבונד למוסדות הבין-לאומיים, ובראשם ארגון האומות המאוחדות, להתערב בעימות בין שני העמים כדי להתחיל בדרך ההידברות ביניהם, שביסודה יהיו ההכרה במדינה היהודית מחד גיסא, וההסכמה לפתרון בעיית הפליטים הערבים מאידך גיסא. הסכם זה דרוש גם לעם היהודי העולמי – 'יידישן וועלט פאלק', כלומר גם כאשר נמנע הרוב מהכרה רעיונית במדינת ישראל, הוא הכיר בכך כי קיומה הלאומי שייך ל'כלל ישראל' היהודי.

לעומת הרוב בתנועה, ההצהרה הפומבית של המיעוט הייתה בעלת צביון מדיני שונה. היא לא הסכימה עם הגישה של הרוב, שהבליטה באיזון את הסיבות למלחמה והובלטה בה האחריות המוחלטת של מדינות ערב ובעלת בריתן המדינית ברית המועצות לפרוץ העימות הנוכחי במזרח התיכון. 'תרה מזו, המעורבות התוקפנית של הסובייטים מערימה קשיים גדולים על כל מאמץ מדיני למציאת הסדר שלום צודק בין היריבים, אשר ראשיתו מותנה בשני צעדים מדיניים: האחד – פתיחת מעבר חופשי בתעלת סואץ ומפרץ עקבה לאוניות המפליגות מישראל, והאחר – פתיחת משא ומתן בין ישראל למדינות ערב בתמיכה בין-לאומית, מציאת אמצעים כלכליים ופוליטיים לפתרון הדרגתי של בעיית הפליטים הערבים בלא שיפגע ההסדר המוצע בביטחונה של מדינת ישראל או טייל ספק בזכות קיומה ההיסטורי באזור'.¹⁶

חילוקי הדעות בין הרוב ובין המיעוט בתנועת הבונד לא התמצו בשאלת האחריות לפרוץ המלחמה אלא התייחסו גם לשאלה המדינית העקרונית: האם ייתכן בכלל בזמן הקרוב הסכם שלום בין ארצות ערב למדינת ישראל? לשאלה זו נזקק 'ארטוסקי, האיש הפוליטי המרכזי במפלגת הבונד בישראל. ארטוסקי 'אחז' במאמרו ב'קרנ' הסכסוך היהודי-ערבי, בשאלה החדה שהבליט בכותרתו: 'האם ישנה דרך להסכם שלום בין ישראל לארצות ערב',¹⁷ בתנאי שישראל תסכים מראש לנסיגה חד-צדדית מן האזורים שכבש צבאה במלחמה? ועל דרישה זו השיב ארטוסקי חד-משמעית: לא – 'ניין'! עד אשר יסוכמו התנאים המדיניים והביטחוניים אשר יבטיחו את קיומה של ישראל בבטחה, כלומר עד אשר במשא ומתן, ישיר או עקיף, יוסכם בשלב ביניים להסכם שלום סופי וכולל על חופש השיט בתעלת סואץ וחיפוש דרכים לפתרון בעיית הפליטים.

ארטוסקי, שהיה כאמור לעיל הדובר המרכזי של מפלגת הבונד במדינת ישראל, לא חידש בטענותיו דבר שקשור בתנאים למציאת הסדרים דחופים לטיפול בשאלות המדיניות שצצו בעקבות המלחמה, אולם בעמדתו הנחרצת להפוך את השטחים שנכבשו במלחמה לאמצעי לחץ מדיניים על ארצות ערב הוא התקרב מאוד אל העמדות המדיניות של הגורם

16 'דעקלערונג פון בונד', **אוינזער שטימע**, 6.6.1967.

17 'ארטוסקי', 'צו איז פאראן א וועג צו א ישראל-אראבישן שלום?' שם, 5.9.1968.

הפוליטי אשר שלט באותן שנים במדינת ישראל – מפלגת העבודה, בראשותה של גולדה מאיר, המנהיגה המדינית שלה – בתקווה המדינית כי גם ברית המועצות, שיש לה חלק גדול בסיבות לפרוץ המלחמה הזאת, תגלה נכונות להשתתף במאמץ הדיפלומטי-המדיני לקרב את הסדר השלום בין היריבים, אם אכן היא מתכוונת לתרום להסדר הסכסוך במזרח התיכון בדרכי שלום. בהנחה כי עניינה הלאומי של ישראל הוא להינתק בזמן הקרוב ביותר מן השטחים שנכבשו במלחמה מתוך השאיפה המדינית למציאת פתרון מוסכם על ישראל ועל מדינות ערב לבעיית הפליטים הפלסטינים, דהיינו בגישה של הרוב במפלגה בולטות שתי דעות. האחת – שלא הייתה בטוחה בכוונותיה המדיניות של ברית המועצות, שמקורה היה העוינות ההיסטורית בין הקומוניזם הבולשביקי ובין הבונד מאז הקמתה של ברית המועצות; והאחרת – שהטילה ספק בשאיפה המדינית האמתית של הכוחות הפוליטיים בישראל להגיע להסדר מדיני מוסכם עם הפלסטינים ועם מדינות ערב, אשר יכלול הן את הנסיגה מן השטחים הכבושים והן את הדאגה המדינית לבעיית הפליטים הערבים.

שלא כדעת הרוב בתנועת הבונד הבלטי ארטוסקי, במאמר המוזכר לעיל, את הסגנון השלילי של החלטת מדינות ערב לא לנהל משא ומתן עם ישראל; החלטה זו חיזקה את עמדתם של המתנגדים להסדר שלום ישראלי-ערבי. ראוי לציין כי דעתו של ארטוסקי דמתה לזו של מפלגת מפ"ם, בהנהגת השומר הצעיר, אחרי הפילוג בינה ובין מפלגת אחדות העבודה.¹⁸ בסיכומי של הדיון הזה מתברר שההבדל בהערכות המדיניות בין הרוב ובין המיעוט התבטא בעיקר בסיבות לפרוץ המלחמה. בהשקפת הרוב היה הטיעון מאוזן בין סירוב מדינות ערב להכיר בזכות קיומה של מדינת ישראל ובין סירובה של זו להשתתף במאמץ לפתרון בעיית הפליטים הערבים, ואילו לפי דעת המיעוט, האשמה הוטלה בעיקר על שכמן של מדינות ערב, ששאפו לסלק את המדינה היהודית מן המזרח התיכון. מגמה זו במובנה הרעיוני ובתוכנה המדיני חזרה בפרסומי העיתון במרוצת שנת 1968.

חשוב לציין כי מאמרים אלה היו בעלי צביון ציבורי מגוון. הם כללו מאמרי מערכת, כלומר לא מזוהים שמית; פרסומים בשם של אישים בולטים בתנועת הבונד במדינת ישראל; וכן סקירות על כינוסים רעיוניים-מדיניים במסגרות אחרות, כגון זו של התנועה הרפורמית בצרפת. לדוגמה, מיד בתום המלחמה פורסם בהבלטה מאמר לא חתום בכותרת 'חובה לעשות הכול למען השגת השלום'.¹⁹

ברוח זו, אבל בנימה של ביקורת מדינית, פורסם במקום בולט גם מאמר לציון יום העצמאות העשרים של מדינת ישראל.²⁰ לדעת המחבר, שאלת היסוד הפוליטית במזרח התיכון עודה אי-נכונות של מדינות ערב להגיע להסדר שלום עם ישראל. זוהי השאלה שממנה נובעות שתי התופעות המדיניות הדחופות: חיפוש המוצא החברתי לבעיית

18 שואל פז, 'המהפכה שבשושה לבוא – מפ"ם בשאלות חוץ 1948-1954', בתוך: אלי צור (עורך), לא יוכלו בלעדיו – עמדות מפ"ם בשאלות חוץ וביטחון 1948-1956, יד יערי ויד טבנקין, גבעת חביבה 2000.

19 מאמר מערכת: 'עם דאף אלץ געטאן ווערן פאר געווינען דעם שלום', אויזער שטימע, 20.6.1967.

20 'פּעבאקאן', 'יום העצמאות', שם, 2.5.1968.

הפליטים הערבים מצד אחד, והמעבר החופשי לאזויות של ישראל בתעלת סואץ מצד אחר. על כן כדי להגיע לתחילתו של המשא ומתן בין שני הצדדים חובה להימנע מכל מעשה שמגדיל, אפילו סמלית, את המתח בין שני היריבים. כוונתו של המחבר הייתה לעריכת מצעד יום העצמאות בירושלים; מעשה מדיני זה עורר מחאה וביקורת בין לאומית, ונערך אף כי היה לא נחוץ מבחינת האינטרס הפוליטי המעשי והביא להגברת ההסתה של הערבים ושל הסובייטים נגד מדינת ישראל.

ראוי לציין כי מלבד המאמרים המדיניים שפורסמו בעיתון, אשר ביטאו באופנים שונים את השקפתו המדינית של ארטוסקי שנדונה לעיל, ניכרה בו גם נימה רעיונית חדשה. זמן קצר אחרי מלחמת ששת הימים פורסם בדפי העיתון מאמר בעילום שם המחבר, ובו תיאור של אספת התנועה הרפורמית בפריז. מחבר המאמר הפנה את תשומת הלב אל תוכן של הרצאות הפתיחה בכינוס, שהכותב גילה בהן קרבה רעיונית להשקפתו הלאומית של הבונד בהווה, למרות תפיסת העולם הרעיונית השונה. על אף זאת התרשם מחבר המאמר, מן הדברים אשר שמע מפי הנואמים באספה ומן השיחות אשר ניהל עם היוזמים שלה, כי נשמעת בהם מעין נימה רעיונית בונדיסטית חדשה – 'נייע-בונדיזם'²¹ – המורה בלי ספק כי בעקבות מלחמת ששת הימים גברה בבונד השקפת העולם הלאומית של 'כלל ישראל' בנוסח של שמעון דובנוב.

חשוב לציין כי הזעזוע הציבורי במדינת ישראל בעקבות מלחמת יום הכיפורים בשנת 1973 והמפנה הפוליטי שהתרחש כעבור ארבע שנים, בבחירות בשנת 1977, שבעקבותיהם זכתה מפלגת הליכוד בראשותו של מנחם בגין בהנהגת מדינת ישראל, לא גרמו שינוי ביחסו של הבונד אל המדינה היהודית!

בשנת 1974 פורסם בעיתון **אונזער שטימע** מאמר רחב היקף שבא לסכם את מערכת היחסים הרעיונית והפוליטית בין הבונד ובין התנועה הציונית, שתי התנועות הלאומיות בהיסטוריה של עם ישראל בתקופה החדשה, בתור בסיס להבנת יחסו של הבונד בהווה אל מדינת ישראל.²² הנחת היסוד במאמר הייתה כי מדינת ישראל בהווה אינה דומה ליישוב הציוני והחלוצי הקטן מן העבר, אלא זוהי חברה של מהגרים יהודים מארצות שונות אשר מביאים אתם מסורות תרבותיות והשקפות פוליטיות מגוונות ואפילו סותרות. לנוכח תופעה זו גילה מחבר המאמר גם את הרצון המשותף לבנות את החיים החדשים במדינה הלאומית בתור מפנה בהיסטוריה של עם ישראל. לדבריו, עד הקמת המדינה הייתה הגלות המאפיינת החשוב של קיומה העולמי של האומה היהודית, ומאז נוצרה השותפות בקיום האומה – בין התפוצה העולמית ובין המדינה הלאומית. מפנה היסטורי זה בתולדות עם ישראל עורר בתנועת הבונד שאלה רעיונית אידאולוגית עתיקה, שלא הרפתה ממנו מאז ייסודו: קביעת היחס כלפי הגישה הלאומית האחרת והיריבה הפוליטית – הציונות, בייחוד אחרי מלחמת העולם והשמדת רוב יהודי אירופה.

21 מאמר מערכת: 'יידיש וועלט־פאלק און מדינת ישראל', שם, 1968.16.3.

22 מאטל זעלמאנאביטש, 'ישראל און דער "בונד"', שם, 1974.14.5.

מחבר המאמר מצא לנכון להדגיש כי על אף היריבות בין הבונד ובין הציונות, ובייחוד על אף יחסו השלילי הקיצוני כלפי המפעל הלאומי בארץ ישראל, הוא לא התנתק ולא התעלם מעולם – 'אפגעטיילט אדער איזאלירט' מן המציאות הלאומית היהודית; וזוהי אפוא המשימה הרעיונית והלאומית של הבונד בהווה: להמשיך מסורת מדינית זו. החידוש של גישה מדינית ורעיונית זו הוא ביטול הנחת היסוד ההיסטורית השלילית ביחסו של הבונד כלפי הציונות, שאותה הוא הגדיר בעבר אוטופיה ריאקציונית 'א רעאקציונערע אוטופיע'. אולם עוד לפני מלחמת העולם השנייה הוכח בהתפתחותה של החברה היהודית בארץ ישראל כי החיים הלאומיים חזקים יותר בהווה וחשובים מאוד בנוגע לעתיד מהערכות חברתיות רבות אשר התבדו זו אחר זו בדורות האחרונים. זאת ועוד, לדעתו, הטעות הרעיונית והפסיכולוגית הזאת הייתה מלווה אצל הבונד בזלזולו העמוק בקרבה העממית הרגשית כלפי ארץ ישראל והמפעל החברתי הנבנה בה.

הרגשה זו של סולידריות עממית מתעוררת אפוא בכל פעם שהמדינה היהודית נתונה בסכנה. תופעה זו מעלה את השאלה אם הרגשת האחדות הלאומית הזאת והדאגה לקיומה של ישראל פירושו ניצחונה של הציונות במובן המדיני הלאומי ובהיבט הרעיוני והרוחני.

מחבר המאמר שלל הנחה מכיליה זו ונימק. ראשית, הוא ביטל את ההשקפה הציונית כי אין עתיד לעם היהודי בתפוצה. המציאות שונה בארצות הפזורה הדמוקרטיות והליברליות שבהן חי רוב העם היהודי וקיימת בהן האפשרות לקיום חיי תרבות יהודיים יצירתיים.

שנית, הקריאה של הציונות למען העלייה הגדולה מן התפוצות אל מדינת ישראל לא זכתה למענה עממי רחב היקף מפני שהרוב המכריע של היהודים בתפוצות ראה בעצמו חלק בלתי נפרד מן החברה שהוא חי בה; גם בברית המועצות שרדפה את התרבות היהודית הלאומית לא הייתה ההרגשה שונה. לחיזוק טענה זו של המחבר ראוי להעיר כי העלייה מברית המועצות כעבור עשרים שנה הייתה רק בחלקה מתוך מניעים לאומיים ציוניים. בסיכום קבע מחבר המאמר כי אכן, הציונות שאפה לשמש חלופה חברתית לחיים היהודיים בגלות, אולם היא נכשלה בכך, ולכן נשאר בעינו הקרע בין הבונד לציונות.

היחס כלפי מדינת ישראל חייב להיות שונה לחלוטין – 'גאר אנדערש!' – לכן מן הדין הוא להצהיר בפומבי בפני העם היהודי: ציונות לא, ישראל כן! בהוראה אידאולוגית חד-משמעית זו כך הכותב את שלילת הציונות כאידאולוגיה הלאומית החשובה ביותר עם הערכה עמוקה להישגי תנועת העבודה בארץ ישראל.²³

ארבע שנים לאחר מלחמת יום הכיפורים, אשר זיעזעה את החברה בישראל, נקרתה ההזדמנות המדינית אשר ציפה לה הבונד מאז הוקמה המדינה היהודית. בשנים 1977-1978 החל המשא ומתן לקראת חתימת הסכם השלום בין ישראל למצרים בהנהגתם של ראש ממשלת ישראל מנחם בגין ושל נשיא מצרים אנואר סאדאת. לנוכח התפתחות זו חל שינוי

23 רוח זו אפיינה גם מאמרים אחרים שהתפרסמו בעיתון: (א) '25 יאר פון מדינת ישראל', 11.5.1973; (ב) 'פאר שלום אין נאענטן מזרח', 7.11.1973; (ג) 'דער ערשטער עטאפ צום שלום', 22.1.1974; (ד) 'א נייער וויכטיקער שריט צום שלום', 12.6.1974; (ה) 'שלום אדער קריג אין נאענט מזרח', 16.9.1974; (ו) 'די קאנפערענץ אין זשענעוו', 21.12.1974.

חשוב ביחסו של הבונד כלפי אישיותו הפוליטית הלאומית של מנחם בגין. במאמר שהוצב במקום בולט בעיתון הוענקה למנחם בגין ההערכה המדינית החיובית שמנעו ממנו שנים רבות החוגים אשר הנהיגו את התנועה הציונית. לדעת כותב המאמר, מנחם בגין לבטח אינו פשיסט, כמו שביקשו להציגו בחוגים ידועים, אלא דמוקרט שמרן. 'אבל בכל זאת אלה המתנגדים לאישיותו כמנהיג לאומי צודקים בטענתם כי נאמנותו לעברו מטילה צל כבד על האפשרויות המדיניות להסדרי שלום בין שתי המדינות וגם במזרח התיכון בכלל'.²⁴

כעבור חודש ימים, לציון שלושים שנים לייסודה של מדינת ישראל, פרסם העיתון מאמר ראשי להערכת תקופה זו מבחינת מעמדה המדיני הבין-לאומי והיהודי הלאומי הפנימי, אגב הדגשה מפורשת כי בהווה אי-אפשר לדמיין את החיים הלאומיים היהודיים בעולם בלעדי מדינת ישראל.²⁵ וכך אף על פי שהפולמוס ההיסטורי בין הציונות ובין הבונד לא הגיע אל קצו, הוגדר מאז הניגוד בין שתי התפיסות הלאומיות דיאלוג בעל תכנים חדשים אשר נובעים מן השינויים במציאות המדינית שנמצא בה העם היהודי אחרי השואה ובעקבות הקמת מדינת ישראל.

החידוש בטענה זו אינו עוד בשאלה אם המדינה היהודית נחוצה למען קיומו והתפתחותו של העם היהודי, אלא בחיפוש הדרך המאוזנת להכרה במעמדן השוויוני של שתי תופעות מדיניות אלה בקיום הלאומי – הן בתפוצות והן במדינת ישראל, אשר מקומה במזרח התיכון טרם הובטח לנוכח האיום המתמיד על קיומה מצד שכניה. על כן אסור להיתפס לאשליה כי הדרך לשלום המקיף במזרח התיכון תהיה סלולה בתקופה הקרובה, למרות הביקור של נשיא מצרים במדינת ישראל, שחשיבותו ההיסטורית רבה. הערכה מדינית שקולה זו לוותה בתמיכה רצופה של הבונד בתנועת שלום עכשיו, שביקשה לא להרפות מן המאמצים להשגת הסדר של שלום עכשיו!

'זיכוי' של מנחם בגין מחד גיסא וההזדהות הפוליטית עם תנועת שלום עכשיו מאידך גיסא הם שני הסימנים המדיניים הסמליים של התפיסה הלאומית הבונדאית החדשה. בתפיסה זו דחק העניין הלאומי היהודי לשוליים את ההשקפה החברתית-הסוציאליסטית. בכך חל שינוי במקומו של המונח הרעיוני והמדיני ההיסטורי של תנועת הבונד, אשר הצביע בתוקף על הפתרון הלאומי היהודי במונח 'כאן' – 'דא'! כלומר בכל מקום בעולם שבני העם היהודי פזורים בו. בעקבות שואת יהודי אירופה מצד אחד והקמתה של מדינת ישראל מצד אחר נוצר ה'כאן', המרכז הלאומי האידאולוגי וההיסטורי החדש – מדינה של העם היהודי המפוזר במדינתו העצמית ובתפוצותיו החופשיות.

מבחינה זו נוצרה בכך השותפות בין ה'כאן' האידאולוגי הרצוף של הבונד, כלומר התפוצה היהודית, ובין ה'עכשיו' הציוני הדוחק במובן המדיני והחברתי כאחד. בצירוף

24 מאמר מערכת: 'דאס פאלק פון ישראל וויל שלום', **אונזער שטימע**, 14.4.1978; ובלשון המקור: 'מנחם בעגין איז זיכער נישט קיין פאשיסט... ער איז א קאנסערוואטיווער דעמאקראט', אבל 'די געטריישאפט צו זיין פארגאנגעהייט פארשטעלט בעגינען די פערעסעקעטיוו פון דער צוקונפט'.

25 מאמר מערכת: '30 יאר מדינת ישראל', שם, 25.5.1978.

הזה, במשמעותו הרעיונית והמדינית, הכירה תנועת הבונד העולמית בהצהרה בשנת 1985, קרוב לארבעים שנה אחרי ייסודה, כי מדינת ישראל היא גורם חשוב בחיי העם היהודי, שקיומו הלאומי, התרבותי והמדיני תלוי בה.²⁶

הכרה זו, מבחינת השקפתו המסורתית של הבונד פירושה היה קץ התפיסה הלאומית של שמעון דובנוב כי מהות קיומו של העם היהודי 'גלותית' – 'א גולעס פאלק',²⁷ כלומר בהיבט האידאולוגי והפוליטי נקבע למעשה בתפיסת עולמו של הבונד כי לנוכח ייסודה של המדינה הלאומית וקיומה החופשי של התפוצה היהודית בטלה הגלות כתופעה שאפיינה במשך דורות את ההיסטוריה של עם ישראל. בכך נוצרה הקרבה הרעיונית בין שתי התנועות הלאומיות – הציונות והבונד – האחת הקימה את מדינת ישראל היהודית, והאחרת התייצבה לתמוך בה על אף הסייגים הרבים שהיו לה כלפיה, אגב תמיכתה הלא מעוררת בצדקת קיומה.

בסיומו של המאמר מתבקשת השאלה השייכת לנושא כולו, על השינויים בתפיסה הלאומית הכוללת של הבונד מאז הקמתו ועד הכרתו בישראל כמדינתו של העם היהודי העולמי, והיא: האם השורש של תפיסה זו היה טמון עוד בראשיתו?

מובן כי מן הבחינה ההיסטורית זוהי שאלה רטורית, שהרי התמורות בתולדותיו של הבונד נקבעו, כפי שציינתי במבוא למאמר זה, בעיקר לפי ההתפתחויות הכלליות, כמו המהפכה הקומוניסטית ברוסיה; הקמתה של פולין הלאומית; מלחמת העולם השנייה, שזאת יהודי אירופה והקמתה של מדינת ישראל על פי השקפתה ומדיניותה של התנועה הציונית. עם זאת, מה שנותר בלעדי בתפיסת עולמו של הבונד בכל תולדותיו, ובייחוד לנוכח השינויים ההיסטוריים בעולם בכלל והתמורות הלאומיות בעם היהודי בפרט, הוא הדבקות שלו בהכרתו הלאומית הרצופה, למרות השינויים מרחיקי הלכת במעמדו הפוליטי בשנות קיומו, אשר בסוף תמורותיהם, כעבור קרוב למאה שנים לקיומו, הביאה אותו אל ההכרה בישראל כמדינתו הלאומית של העם היהודי העולמי בכל תפוצותיו. מבחינה זו, יחסו של הבונד כלפי המדינה היהודית היה שונה מזה של התנועות הדתיות, כגון הפרוגרסיבית, הקונסרבטיבית ואגודת ישראל, אשר גם הן הכירו – לאחר היסוסים מדיניים ולבטים רוחניים – במדינה הלאומית היהודית. להבדיל מתנועות אלה, הבונד הבליט את התפיסה הלאומית של 'כלל ישראל', המכילה את כלל הזרמים הקשורים בו, הרוחניים וגם הפוליטיים.²⁸

26 גורני, **חלופות נפגשות**, עמ' 241-242.

27 שמעון דובנוב, **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה**, החוקר על יד דביר, תל אביב תרצ"ז, עמ' 103-96. ראוי לציין כי דובנוב ראה בחיוב את קיומו של מרכז תרבותי לאומי יהודי בארץ ישראל.

28 ראוי להשוות במחקר נפרד בין תפיסת 'כלל ישראל' ובין השקפתו ה'ממלכתית' ההיסטורית של דוד בן-גוריון. ראו בעניין זה: דוד בן-גוריון, **ממעמד לעם**, דבר, תל אביב תרצ"ג; וראו בנוגע לתפיסתו הממלכתית אחרי הקמת המדינה, המובאת במחקרם של אבי בראלי וניר קידר, **הממלכתיות הישראלית**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2011.

תהליך התהוותו של מפעל היאחזויות הנח"ל

נדב פרנקל

תקציר

בתקופת השלטון הבריטי התגבשה בהנהגת היישוב העברי בארץ ישראל תפיסת ההתיישבות הביטחונית, שלפיה יבטיחו יישובי הספר את הביטחון בגבולות. אחד הביטויים המרכזיים ביותר של תפיסה זו היה מפעל היאחזויות הנח"ל, שכחלק ממנו הוקמו מקיץ 1951 עשרות נקודות יישוב; אלה אוישו בחיילים ושילבו עשייה ביטחונית וחקלאית. למרות המעורבות העמוקה של חברי הגרעינים, בוגרי תנועות הנוער וארגון עליית הנוער (הנוער החלוצי) בשרשרת מיזמי ההתיישבות בספר לפני הקמת המדינה ואחריה, את שש היאחזויות הנח"ל הראשונות הקימו החיילים הבודדים דווקא: עולי עליית ההמונים ממזרח אירופה ומארצות האסלאם וילידי הארץ שלא חונכו בתנועות הנוער ולא היה להם רקע חלוצי.

למרות מרכזיותן של ההיאחזויות בתפיסת ההתיישבות הביטחונית ובאתוס הישראלי, ומלבד התייחסות נקודתית בספרות המחקר, טרם נערך מחקר היסטורי מקיף בעניינן. מטרתי במאמר זה היא לעמוד על התהוותו של מפעל ההיאחזויות, מהקמת הנח"ל בקיץ 1948 עד ההכנות להקמת ההיאחזויות הראשונות שלוש שנים מאוחר יותר. מאמרי מוסיף על המחקר הקיים בשתי נקודות. ראשית, כמה משלבי התהליך ההיסטורי שהוביל להקמת ההיאחזויות לא זוהו עד כה; שנית, שלא כנטען במחקר – כי הניסיון של שילוב החיילים הבודדים במפעל היאחזויות הנח"ל נכשל ולא השפיע לטווח ארוך – טענתי היא שרוב מטרות השילוב הושגו. יתרה מכך, אילו לא הוחלטה ההחלטה הלא שגרתית לשלב את החיילים הבודדים, לא היה יוצא מן הכוח אל הפועל מפעל היאחזויות הנח"ל כולו.

מילות מפתח: אליק שומרני, התיישבות, לוי אשכול, נח"ל

הקדמה

ההתיישבות ביטחונית היא צורת הגנה על הגבולות שנועדה להחליף נוכחות של חיילים סדירים ולחסוך במשאבים. בהיסטוריה כולה אפשר למצוא דוגמאות שונות ומגוונות

* מאמר זה הוא חלק מעבודת דוקטור על היאחזויות הנח"ל כהתיישבות ביטחונית הנכתבת בימים אלו במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכאולוגיה באוניברסיטת בר-אילן בהנחיית ד"ר גד קרויזר.

להתיישבות ביטחונית, במרבית הפעמים – של אימפריות וממלכות גדולות.¹ המטרה הראשית של התיישבות כזו היא להגן על הגבולות, אך היא משמשת להשגת מטרת ביטחונית ומדיניות אחרות: השתלטות בפועל על שטחים שניים במחלוקת והבטחת נאמנות באזורים שמרבית האוכלוסייה בהם עוינת את השלטון.² בשנות השלטון הבריטי בארץ ישראל, ובעיקר מראשיתו של המרד הערבי בשנת 1936, גובשה בקרב מוסדות ואישים שונים ביישוב העברי ההכרה כי להתיישבות החקלאית באזורי הספר (frontier) יש ערך ביטחוני ומדיני.³ תפיסה זו המשיכה להתקיים גם לאחר הקמת המדינה מכמה סיבות, ובהן המאבק על שטחי הספר של ישראל.⁴

אחד הביטויים המרכזיים של תפיסה זו היה מפעל היאחזויות הנח"ל. ההיאחזויות אוישו בידי חיילים בשירות חובה ונוהלו כפולגות צבאיות, ובו בזמן שמרו על צביון חקלאי והתפתחו בהן ענפי משק. 33 היאחזויות הוקמו משנת 1951 עד מלחמת ששת הימים.⁵ לדברי אסנת שירן, ההיאחזויות מייצגות 'את שיאו של תהליך המיליטריזציה של ההתיישבות, ובמילים אחרות – את הדרגה הקיצונית ביותר של ההתיישבות הביטחונית'.⁶ במפתיע, ולמרות המעורבות העמוקה של חברי הגרעינים, בוגרי תנועות הנוער וארגון עליית הנוער (הנוער החלוצי) בשרשרת מיזמי ההתיישבות בספר לפני הקמת המדינה ואחריה, את שש היאחזויות הנח"ל הראשונות הקימו החיילים הבודדים דווקא – עולי עליית ההמונים ממזרח אירופה ומאמצות האסלאם וילידי הארץ שלא חונכו בתנועות הנוער ולא היה להם רקע חלוצי.

למרות מרכזיות ההיאחזויות בתפיסה ההתיישבותית-ביטחונית ולמרות חשיבותן באתוס הישראלי, עד כה לא נערך מחקר מקיף בעניינן. עם זאת, הן זכו להתייחסות

1 התיישבות ביטחונית התקיימה גם בממלכות ההלניסטיות, באימפריה הרומית הביזנטית שצירה את קו הלימס, בממלכה הסינית שהקימה קו יישובים מחוץ לחומה הגדולה ובממלכה הרוסית שכרתה ברית עם שבטי הקווקזים בגבולה הדרומי. ראו סקירה מתומצתת של התופעה בתוך: יורם פריד, 'התגבשותה והתפוגגותה של תפיסת ההתיישבות בצה"ל: 1947-1967', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2014, עמ' 8-12, והפניותיו שם; הנ"ל, 'מהתיישבות ביטחון לביטחון היישובים, תפיסת ההתיישבות של צה"ל', רסלינג, תל אביב 2020, עמ' 37-44.

2 ראו את דוגמת העברת אוכלוסייה עות'מאנית לבלקן כדי לבסס את השליטה האימפריאלית שם. Halil Inalcik, 'Ottoman Methods of Conquest', *Studia Islamica*, 2 (1954), pp. 103-129.

3 זאב דרורי, 'אוטופיה במדיום: תרומת צה"ל להתיישבות, לקליטת העלייה ולחינוך בראשית ימי המדינה, המרכז למורשת בן-גוריון, קריית שדה בוקר 2000, עמ' 36-38; ארנון גולן, 'קיבוצים, התיישבות ואסטרטגיה התיישבותית מראשית ימי התנועה הקיבוצית עד תום מלחמת העצמאות', עלי זית וחרב, יא (2011), עמ' 44-45.

4 אסנת שירן, נקודות עוז: מדיניות ההתיישבות בזיקה ליעדים פוליטיים וביטחוניים בטרם מדינה ובראשיתה, משרד הביטחון, תל אביב 1998, עמ' 250-253. ראו בהקשר זה גם: Baruch Kimmerling, 'Change and Continuity in Zionist Territorial Orientations and Politics', *Comparative Politics*, 14, 2 (1982), pp. 191-210.

5 רשימת היאחזויות הנח"ל, אוקטובר 1978, ארכיון צה"ל (להלן: א"צ), 262/1687/1985.

6 שירן, נקודות עוז, עמ' 214.

נקודתית בספרות פופולרית ובספרות המחקר.⁷ מטרתי במאמר לנתח את התהליכים שהביאו להתהוות רעיון ההיאחזויות ולאכלוסן בידי החיילים הבודדים, ולא בידי חברי גרעיני ההתיישבות.

גבולות הזמן של המאמר הם מהקמת הנח"ל בקיץ 1948 עד הקמת ההיאחזויות הראשונות ב'1951. מאמרי מוסיף על המחקר הקיים בשתי נקודות. ראשית, רבים משלבי התהליך ההיסטורי שהביאו להקמת ההיאחזויות לא זוהו עד כה;⁸ שנית, שלא כנטען במחקר – כי ניסיון שילוב החיילים הבודדים במפעל היאחזויות הנח"ל נכשל ולא השפיע לטווח ארוך⁹ – טענתי היא שהושגו רוב מטרות השילוב. יתרה מכך, אילו לא הוחלטה ההחלטה הלא שגרתית לשלב את החיילים הבודדים לא היה יוצא מפעל היאחזויות הנח"ל כולו מן הכוח לפועל.

השלב הראשון: הקמת פיקוד הנח"ל כיציר כלאיים בין המוסדות הממלכתיים לתנועות הקיבוציות

שני תהליכים מרכזיים הביאו להקמת הנח"ל בקיץ 1948. הראשון הוא הידלדלות מאגר כוח האדם של תנועות הנוער החלוציות בזמן מלחמת העצמאות; והשני הוא מאבקו הפוליטי של בן-גוריון במטה הפלמ"ח וניסיונו לייצר מסגרת חלופית לתפקיד של הארגון בהתיישבות.¹⁰

7 יאיר דואר כתב ספר על מפעל ההיאחזויות – יאיר דואר, **לנו המגל הוא חרב**, יד טבנקין, רמת אפעל 1992 – אולם הספר משמש מעין מפתח (חשוב מצד עצמו) להיאחזויות ואינו מנסה לעסוק בסוגיות מחקר. התייחסות נקודתית למפעל ההיאחזויות קיימת גם בתוך: עפרה אלעד, 'מן המגל אל החרב: הנח"ל בשנים 1948-1956', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1993, עמ' 120-137; שירן, שם, עמ' 210-214; דרורי, **אוטופיה במדים**, עמ' 83-87; מרדכי בר-און, **כשהצבא החליף מדי: פרקים בהתפתחות צה"ל בשנים הראשונות לאחר מלחמת העצמאות 1949-1953**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2017, עמ' 251-254.

8 כך לדוגמה לא נכתב עד כה על ההצעה שהעלה חבר הכנסת שלמה לביא (ראו להלן) שהובילה לשיתוף הפעולה הראשוני בין המחלקה להתיישבות ובין צה"ל. גם ההסדרים הכלכליים בין צה"ל למחלקה להתיישבות, הדיון הנרחב בפיקוד הנח"ל בשאלת ההפניה בכפייה של חיילים להיאחזויות והגדרת המטרות השונות שלהן בעיני כל אחד מהגופים שהשתתפו בהקמתן, טרם נידונו במחקר.

9 עפרה אלעד טוענת: 'ההנחה האופטימית כי הפגשתם של אנשים צעירים חסרי רקע חינוכי ורעיוני מתאים, מנוכרים לחלוטין לאתוס של "ארץ ישראל העובדת" לא התממשה ואף לא היה לה סיכוי להתממש על רקע פערים סוציאליים ותרבותיים נרחבים'. אלעד, **מן המגל אל החרב**, עמ' 137-138. ראו גם: דבורה הכהן, **עולים בסערה: העלייה הגדולה וקליטתה בישראל 1948-1953**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1994, עמ' 164-166. לעומת זאת, אסנת שירן נוקטת גישה מורכבת יותר: שירן, **נקודות עוז**, עמ' 214.

10 לא נכריע במאמר זה, שאין עיקר עיסוקו בהקמת הנח"ל, איזה תהליך מן השניים היה מהותי יותר. אסנת שירן ושלומית קרן מייחסות חשיבות גדולה יותר לתהליך הראשון: שלומית קרן, **בין השבילים והחרב**, משרד הביטחון, תל אביב 1991, עמ' 115-116; שירן, שם, עמ' 171-173. לעומתן,

הידלדלות מאגר כוח האדם החלוצי: במלחמה נוצר מחסור בגרעיני תנועות הנוער החלוציות שהיו זמינים לעלייה להתיישבות חדשה. המחסור נגרם בעקבות ה'מתקפה ההתיישבותית' – ההתיישבות הנרחבת בספר בעקבות קווי המלחמה וכיבושיה והצורך במתיישבים רבים;¹¹ ועקב השחיקה הגדולה בגרעיני תנועות הנוער, שגויסו לחטיבות הלוחמות של צה"ל בזמן המלחמה.¹² תנועות הנוער ראו בעיניים כלות כיצד מאגר כוח האדם שלהן הולך ונפגע. התנועות ניסו לפעול מול הפלמ"ח, שאליו התגייסו רוב הגרעינים, ולאחר מכן מול צה"ל, כדי לגייס את הגרעינים גיוס מרוכז, ולא להביא לפיצולם ולפגיעה בלתי הפיכה בהם.¹³ הדברים הגיעו לנקודת משבר בעת פרסום צו של אגף כוח אדם (להלן אכ"א) ביוני 1948 על גיוס בני ה'17 (ילידי שנת 1931) לתפקידי עבודה, קשר ועבודה. בהנהגות תנועות הנוער חששו שמא יביא צו זה כליה על גרעיני ההתיישבות ויחסל את האפשרות להקים יישובים בתום המלחמה. בתגובה לצו עלתה יזמה להקמת ה'ח"ץ' – הכשרה חלוצית צבאית: לפי התכנית, ל'ח"ץ' יגויסו גרעיני ההכשרה, ותפקידו יהיו לקדם התיישבות חדשה ולחזק את ההתיישבות הקיימת.¹⁴

בתחילה היה בן-גוריון ספקן בנוגע לרעיון הגיוס הנפרד. הוא ביכר גיוס של הנוער החלוצי לחיל התותחנים, כהצעתו של יגאל ידין.¹⁵ בעת הדיונים במשרד הביטחון המשיכו הנהגות תנועות הנוער ללחוץ, ובמכתב לבן-גוריון תבעו להקים מסגרת נפרדת לבני ההכשרות.¹⁶ בעקבות הלחצים קיבל בן-גוריון את הצורך לשמור על שלמות הגרעינים לטובת משימות ההתיישבות, והסכים להקים מסגרת שתשלב אימונים וחקלאות. במכתב לתנועות הנוער הוזכר שמה של המסגרת המוצעת – 'נוער חלוצי לוחם'. נקבע כי היא לא תהיה קשורה ל'מסגרת חטיבתית כלשהי', כלומר לפלמ"ח.¹⁷

יואב גלבר, אניטה שפירא ויוסי אסף מייחסים בכורה לתהליך השני: יואב גלבר, למה פירקו את הפלמ"ח: הכוח הצבאי במעבר מיישוב למדינה, שוקן, ירושלים 1986, עמ' 217-218; אניטה שפירא, מפיטורי הרמ"א עד פירוק הפלמ"ח: סוגיות במאבק על ההנהגה הביטחונית – 1948, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1985, עמ' 53; יוסי אסף, 'הפילוג בקיבוץ המאוחד', יהדות זמננו, 7 (תשנ"ב), עמ' 67-99.

11 בשנים 1948-1950 הוקמו בארץ כ-300 יישובים. מספר זה דומה למספר היישובים היהודיים שהוקמו בארץ מראשית הציונות עד שנת 1948. אבי פיקאר, 'חלוצים נשכחים: עולי ארצות האסלאם וההתיישבות לאחר קום המדינה', עלי זית וחרב, יא (2011), עמ' 114.

12 שירן, נקודות עוז, עמ' 120-173.

13 קרן, בין השיבולים לחרב, עמ' 33-54.

14 משרד הביטחון, הנהגות להקמת מסגרת להכשרה חלוצית צבאית, 29.7.1948, א"צ, 2156/230/1972.

15 דוד בן-גוריון, יומן המלחמה: מלחמת העצמאות, תש"ח-תש"ט, ב, משרד הביטחון, תל אביב 1982, עמ' 593, 640-641.

16 מזכירי תנועות הנוער החלוציות אל דוד בן-גוריון, חברי גרעיני ההתיישבות ילידי 1931, 10.8.1948, א"צ, 41/447/1953. עפרה אלעד טוענת כי המכתב 'הוזמן' מבן-גוריון ומראשי מפא"י כדי לסייע בהוצאת גרעיני ההכשרה מהפלמ"ח. אלעד, מן המגל אל החרב, עמ' 18.

17 דוד בן-גוריון אל מזכירי תנועות הנוער החלוציות, 13.8.1948, א"צ, 41/447/1953. את השם העלה לראשונה שמעון פרס. בן-גוריון, יומן המלחמה, ב, עמ' 641.

הגורם הפוליטי - פירוק הפלמ"ח והרצון בממלכתיות: הגורם השני שהביא להקמת הנח"ל היה פירוק מטה הפלמ"ח בקיץ 1948, בגלל השתייכותם הפוליטית של רבים ממפקדי הארגון ולוחמיו למפ"ם ועל רקע חששו של בן-גוריון מפני 'צבא מטעם'¹⁸. בן-גוריון הבין כי בד בבד עם פירוק הפלמ"ח יש לדאוג למסגרת אחרת, שתאגד את גרעיני ההכשרה של תנועות הנוער אשר פעלו מכוח הפלמ"ח מאז הסכם ההכשרות, שנחתם בשנת 1944.¹⁹ אכן, ראשי מפ"ם ראו בהקמת הנח"ל חלופה לפלמ"ח וכלי נגדם. בשנה הראשונה לקיום הנח"ל שררה אווירת חשדנות וחוסר שיתוף פעולה במערכת היחסים בין התנועות המפ"מיות - הקיבוץ המאוחד והקיבוץ הארצי - לנח"ל.²⁰

בשל התהליכים שסקרתי למעלה פרסם הרמטכ"ל יעקב דורי בספטמבר 1948 פקודה להקמת מסגרת 'נוער חלוצי לוחם', כדי לשמור 'על האלמנט החלוצי של ההתיישבות'. המסגרת הייתה אמורה לכלול את כל גרעיני ההתיישבות המאורגנים בתנועות הנוער ובעליית הנוער. הנח"ל היה אמור לקבל הוראות ממפקדת הגדנ"ע (שבאותה עת עמד בראשה אלחנן ישי), ובו בזמן ממדור הנוער במשרד הביטחון, שתיאם את סגנון השירות בנח"ל.²¹ בראש המדור עמד באותה עת אליק שומרני, שהחל את תקופת כהונתו בד בבד עם הקמת הנח"ל.²² מסלול השירות בנח"ל התנהל כך: בשנה הראשונה בצבא היו אמורים חיילי הנח"ל להשתלב במסלול הכשרה, הן צבאית הן חקלאית. ההכשרה הצבאית נמשכה כחודשיים ימים.²³ ההכשרה החקלאית הייתה אמורה להתבצע בקיבוצים קיימים למשך עשרה חודשים. משרד הביטחון חתם על חוזים עם הקיבוצים להסדרת כלכלת החיילים ושיכונם בתמורה לעבודה בענפי המשק.²⁴ לפי עדויות של חיילי הנח"ל, המשמעת בפרק ההכשרה

18 על זיקת הפלמ"ח למפ"ם ראו: יעקב צור, מן הים עד המדבר: טבנקין והקיבוץ המאוחד באמונה ובמאבק לשלמות הארץ, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 2015, עמ' 92-95.

91 גלבר, למה פירקו את הפלמ"ח, עמ' 217-218; שפירא, מפיטורי הרמ"א, עמ' 53.

20 גלבר, שם; אהרן עוזי, לפקודה תמיד אנחנו? התנועות הקיבוציות והצבא 1948-1957, יד טבנקין, רמת אפעל 2015, עמ' 132-135, 252-256.

21 יעקב דורי, נער חלוצי לוחם, 12.9.1948, ארכיון יד טבנקין (להלן א"ט), 3/1/12-7. ראשי המדור הראשונים, אליק שומרני ובן ציון אילן הגיעו מהתנועות הקיבוציות והיו חשופים ללחצי התנועות להעדיף את השיקול התנועתי מן השיקול הצבאי, אולם הדגישו בכמה הזדמנויות את נאמנותם למוסדות הממלכתיים. ראו למשל את דבריו של אילן בדיון על הפניית גרעיני תנועת איחוד הקבוצות והקיבוצים להיאחזויות. פרוטוקול ישיבת הוועדה המרכזת של איחוד הקבוצות והקיבוצים, 14.5.1952, ארכיון איחוד הקבוצות והקיבוצים (להלן: א"א), 14-2.

22 אלעד, מן המגל אל החרב, עמ' 27. שומרני, יליד ברית המועצות, היה פעיל בשומר הצעיר סס"ר עלה לארץ, הקים את תנועת הנוער הצופים העובדים והתיישב עם חברי תנועתו בקיבוץ אפיקים. לימים היה פעיל בקרב תנועות נוער ציוניות בברית המועצות וריכוז במזכירות מפא"י את הפעילות בקרב תנועות הנוער של המפלגה. אליק שומרני, אליק, אפיקי חיים: ממכתביו ורשימותיו של אליהו (אליק) שומרני, איחוד הקבוצות והקיבוצים וקיבוץ אפיקים, תל אביב 1957, עמ' כג-לב.

23 מיישיבת ועדת המשנה של ועדת הביטחון של מועצת המדינה בענייני הנח"ל, 18.1.1949, א"ט, 3/1/12-7.

24 בשנים 1949-1951 הוקמו שבעים מחנות נח"ל במשקים עם כושר קיבולת ל-5,000 חיילים. אליק שומרני, הנח"ל בסוף 1951, 3.12.1951, א"צ, 42/447/1953.

בקיבוצים לא הייתה גבוהה. אהובה אילן, חברה בהכשרת גבת של התנועה המאוחדת ששירתה בנח"ל, העידה: 'בערבים ניסו לעשות כעין מסדר, לא מסדר, מסדר בוקר או מסדר ערב, אבל לא ידעו איך לאכול את זה. באיזה שהוא שלב החליטו על כיבוי אורות ב-9. אחר כך אמרו כיבוי אורות ב-10'.²⁵ בשנה השנייה, ולאחר פרקי ההכשרה הצבאית והחקלאית, היו אמורים גרעיני הנח"ל לעלות לנקודה חדשה או להצטרף לנקודת ספר קיימת. באותה שנה היו חיילי הנח"ל במעמד של שירות ללא תשלום (של"ת).

רוב כוח האדם שהתגייס לנח"ל בשלושת המחזורים הראשונים, עד חקיקת חוק שירות הביטחון (ראו להלן), הגיע מגרעיני תנועות הנוער או מחניכי עליית הנוער שהתחנכו בהתיישבות העובדת והסתגלו בקלות לאורח החיים החקלאי.²⁶ במחזור השני והשלישי נעשו ניסיונות ראשוניים לשלב בפלוגות הנח"ל גם חיילים שעלו לארץ לאחר הקמת המדינה ללא מסגרת חלוצית, ולא התחנכו בהתיישבות העובדת עד גיוסם לצה"ל.²⁷ מפקדי הנח"ל טענו שהעולים החדשים לא השתלבו בעבודה במשקים ובהוויית הנח"ל בכללותו, ואת זמנם הפנוי בילו בבטלה ובמשחק קלפים. מחפרי דו"ח מטעם הגדנ"ע קבלו על בעיות היגיינה שהתגלו בקרב העולים החדשים וציינו כי יש הבדלים בין יוצאי ארצות המזרח ובין יוצאי אירופה. בקרב יוצאי ארצות המזרח המשיכו בעיות ההיגיינה ללוות את החיילים זמן רב, ואילו החיילים יוצאי אירופה תיקנו 'את הופעתם עד מהרה, וגם קצב התקדמותם באימונים הוא גדול יותר'. גם מכשול השפה הפריד בין החיילים העולים למפקדיהם ילידי הארץ. כאשר עברו חיילים אלה לפרק ההכשרה החקלאית התגלה קושי נוסף: כמה מהקיבוצים הקולטים ראו בחיילים ספקי עבודה וניסו להימנע משילובם בתוך ההווה החברתית של הקיבוץ; בקיבוצים מסוימים אף אסרו עליהם להיכנס למועדונים של הנוער המקומי.²⁸ עם זאת, לעתים היו ניסיונות מוצלחים יותר, ובהם, לפי עדות המפקדים לפחות, נטמעו העולים החדשים בהוויית הנח"ל.²⁹

- 25 מובא בתוך: אלעד, מן המגל אל החרב, עמ' 33.
- 26 אורי טאובס, סקירה מסכמת של הפעולה התרבותית חינוכית במחזור נח"ל 2 - מחנה האימונים מחנה מאיר, 12.4.1949, א"ט, 3/1/12-7; אליק שומרוני, מגל וחרב: שיחות עם הנח"ל, מערכות, תל אביב תשט"ו, עמ' 13-14.
- 27 אליק שומרוני, הגרעינים ההתיישבותיים בנח"ל, עובדות, בעיות ופתרון, א"ט, 3/1/12-7.
- 28 מחברי הדו"ח טענו כי אופיו ופעולותיו של מפקד היחידה בשטח משפיעים מאוד על הצלחתו או על כישלוננו של ניסיון השילוב. מפקד גדודי הנוער, ניסיון ומסקנותיו, שם, 26.2.1949, 3/1/12-7.
- 29 אורי טאובס, סקירה מסכמת של הפעולה התרבותית חינוכית במחזור נח"ל 2 - מחנה האימונים מחנה מאיר, 12.4.1949, שם.

הקמת יישובי הנח"ל: כישלון המגמות הממלכתיות מול התנועות הקיבוציות

מטרתו הראשית של הנח"ל הייתה לסייע בהקמת יישובים חדשים. כמה חודשים לאחר הקמתו, ועם סיום האימונים הראשונים, החל לחץ מצד המוסדות המיישבים (בעיקר ענף ההתיישבות בצה"ל והמחלקה להתיישבות של הסוכנות) לשחרר גרעינים להקמת יישובים ולחזוקת יישובים קיימים.³⁰ בשנת 1949 הקים הנח"ל יישובי ספר ראשונים: ראש הנקרה, האון, תל קציר וצור מעון.³¹ היישובים הוקמו בשיטה ה'מסורתית': גרעין התיישבות עלה על הקרקע בעקבות שיתוף פעולה בין המוסדות המיישבים ובין התנועה הקיבוצית שהוא היה משויך אליה.

שתי בעיות החלו להפריע לתנופת ההתיישבות. הבעיה הראשונה הייתה קשורה לצבינונים של היישובים. למעשה, למרות החסות הצבאית, לא נבדלו יישובים אלה מיישובים אזרחיים בספר שקמו בתקופת המנדט. היישובים הוקמו לא לפי תכנית אב מסודרת. אף שרשמית קבע ענף ההתיישבות בצבא את נקודת ההתיישבות, היה לתנועות הקיבוציות לא מעט חופש פעולה בבחירת מקומה המדויק; החיילים שירתו בשל"ת, שנוהלי המשמעת בו היו רופפים, ונוכחותם ביישובים הייתה חלקית.³² ראש אכ"א שמעון מזא"ה התרעם על הנהלים שהיו בגרעיני הנח"ל וקבע:

יש לראות גרעין חיילי נח"ל בהתיישבות ספר כיחידה צבאית, ויש לוודא שיקויים בו משטר צבאי, ככל שדבר זה אפשרי לגבי חיילים העוסקים בהכשרה חקלאית [...] שומה על המפקדות הממונות לקיים הסברה יעילה של המעמד [השל"ת] [...] ולקיים פיקוח יעיל על מנת למנוע התרופפות המשמעת וגזלת כוח אדם. אי קיום משטר ומשמעת מתאימים עלול לגרום לכך שהתנדבות להצטרף ליישוב ספר תהפוך לדרך השתמטות מהשרות הסדיר.³³

הבעיה השנייה הייתה קשורה לכמות היישובים החדשים. בשנים 1949-1951 התפתח מאבק בין משרד הביטחון, שרצה להקים כמה שיותר נקודות יישוב, ובין התנועות הקיבוציות, שניסו להפנות את מרבית הגרעינים להשלמת קיבוצי הספר שסבלו מהגירה שלילית

30 דוד בן-גוריון, התיישבות - ביטחון המדינה, 13.11.1949, הארכיון הציוני המרכזי (להלן אצ"מ), S93/119; שומרוני, *מגל וחרב*, עמ' 18, 43.

31 מפקד הנח"ל, פקודת יום לחטיבת הנח"ל, 23.1.1949, א"צ, 98/604/1952; דואר, *לנו המגל הוא חרב*, א, עמ' 267-272, 284.

32 אף שרשמית חייל שעזב את נקודתו ללא אישור היה אמור להיפלט מן הנח"ל ולעבור ליחידה צבאית אחרת. אג"ם מבצעים אל חיל הנח"ל, שחרור כמה הגרעינים משנתון 32 מגויס לנח"ל, 20.4.1950, א"ט, 5/1/12-7.

33 מטכ"ל/אכ"א אל משרד הביטחון וחיל הנח"ל, חיילי נח"ל בהתיישבות ספר בשירות ללא תשלום, יוני 1951, א"ט, 3/1/12-7. הדברים כוונו הן בנוגע ליישובי הנח"ל והן בנוגע לגרעיני הנח"ל שהשלימו קיבוצים.

ומכמות קטנה של מתיישבים.³⁴ אגף הנוער והנח"ל ניסו לעמוד בפרץ ולאשר במשורה את הצטרפותם של גרעיני ההתיישבות ליישובים קיימים,³⁵ ואולם ידן של התנועות הקיבוציות הייתה על העליונה.

בסיכום שנעשה בתום שנת 1951 התברר כי מתוך 52 גרעיני נח"ל שגויסו וסיימו את הכשרתם מאמצע שנת 1950, חמישה בלבד הקימו יישובים עצמאיים. שני גרעינים אחרים הופנו להיאחזויות הראשונות. הרוב המכריע של הגרעינים, 43 במספר, השלימו יישובים קיימים, ושני גרעינים אחרים התפזרו בסיום הכשרתם.³⁶ במשך שנה וחצי, מסוף 1949 עד קיץ 1951, הוקם יישוב אחד בלבד בידי הנח"ל – ניר אליהו³⁷ – בעיצומן של תנופת התיישבות אדירה במדינה, ובכלל זה בגבולות (ב-1950 לבדה הוקמו במדינה 115 יישובים חדשים),³⁸ ובשל החמרה במצב הביטחון ביישובי הספר שאוכלסו בעיקר בעולים חדשים.³⁹ בעקבות מיעוט ההתיישבות נמתחה ביקורת על הנח"ל.⁴⁰ בדיון בוועדת החוץ והביטחון של הכנסת העיד שומרני שבגלל לחץ התנועות הקיבוציות 'רוב גרעיני הנח"ל הולכים להתיישבות ספר, ורק [עם] מיעוטם יכולנו להוציא התיישבות חדשה'. הוא הביע תקווה כי מגמה זו תשתנה בעתיד.⁴¹

הכישלון בהקמת יישובים חדשים מעיד שעובדת היותו של הנח"ל גוף אינטגרטיבי בין הגורמים הממלכתיים-צבאיים ובין התנועות הקיבוציות מנעה ממנו את מילוי ייעודו בהתיישבות ולהקיף את גבולות המדינה ב'שרשרת של יישובי ספר', כדברי בן-גוריון. גם המעמד העצמאי (בחוק, ואף יותר מכך – בנוהג) של גרעיני ההתיישבות בתוך המסגרת הצבאית והמצאות הגרעינים במשקים אזרחיים בשנת השירות הראשונה ודאי הביאו להורדת רף המשמעת. המורשת שנלמדה מהפלמ"ח, שלפיה ההווי החברתי חשוב לא פחות מכללי המשמעת הצבאיים, עשתה את שלה. בוועדת המשנה של ועדת הביטחון העוסקת בנח"ל התמקד הדיון בשאלה הלא צבאית בעליל: האם האימונים הצבאיים בנח"ל

34 על המשבר בקיבוצים ראו: אלון פאוקר, **כשהחלוצים רצו בית: חברי קיבוץ מול מנהיגיהם בראשית המדינה**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2018, עמ' 61-64.

35 אליק שומרני אל מזכירות הקיבוץ המאוחד, פניותכם לגבי גרעינים שונים, 15.4.1951, א"צ, 7/137/1953; אליק שומרני אל מזכירות הקיבוץ הארצי-השומר הצעיר, פניותכם לגבי גרעינים שונים, 16.4.1951, שם.

36 דו"ח על הגרעינים ההתיישבותיים מ-1.2.1952, א"ט, 3/112-7.

37 דואר, **לנו המגל הוא חרב**, א, עמ' 284.

38 פיקאר, 'חלוצים נשכחים', עמ' 119; ישי גבע, 'מורשת ההתיישבות העובדת במבחן המדינה', **עיונים בתקומת ישראל**, 5 (1995), עמ' 270-277; יוסי גולדשטיין, 'העלייה הגדולה והכפרים הפלסטינים: דינמיקה של התיישבות', **סוגיות חברתיות בישראל**, 12 (2011), עמ' 32-61.

39 בני מוריס, **מלחמות הגבול של ישראל 1949-1956: ההסתננות הערבית, פעולות הגמול והספירה לאחר למבצע קדש**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 113-128.

40 סיכום ישיבת מטכ"ל, 14.6.1951, א"צ, 11/447/1953.

41 פרוטוקול ישיבת ועדת חוץ וביטחון, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), 11.12.1951.

פוגעים בחיי החברה של הגרעינים.⁴² כך קרה שה'מהפך הממלכתי', שהיה אמור להתרחש עם מעבר גרעיני תנועות הנוער מהפלמ"ח אל הנח"ל, לא התבצע במלואו.

השלב השני: הרחבת שורות הנח"ל

עם הקמת הנח"ל קיווה אליק שומרוני כי היחידה תרחיב את שורותיה ותקלוט גם חילים שלא חונכו בהתיישבות החלוצית.⁴³ בראשית שנת 1949 שלח שומרוני תזכיר לבן-גוריון, ובו הציע כי לאחר סיום המלחמה יורחב הנח"ל ויהיה 'אחד המכשירים ליישוב שממות הארץ והגנה על גבולותיה'. לפי ההצעה, כל צעיר בן 18 יגויס לשנתיים-שלוש לצבא, ובהן הוא יתאמן במשך ארבעה עד שישה חודשים, ואחרי כן יופנה לעבודה חקלאית ביישוב קיים או חדש למשך הזמן שנותר. הצעה זו תביא לנח"ל, מלבד חברי תנועות הנוער ועליית הנוער, עוד שתי קבוצות של מתגייסים: נוער עולה שלא בעליית הנוער, ונוער ארץ-ישראלי שלא התאגד בגרעינים.⁴⁴ הכנסת מתגייסים אלה לנח"ל תיעשה מטעמי חינוך – לשלבם במסגרת החקלאית וליצור אינטגרציה בינם ובין חברי הגרעינים – אך גם עקב מחסור בכוח אדם בקרב הנוער החלוצי.

להצעה היה גם פן תקציבי מפתה: בזמן העבודה החקלאית לא יממן הצבא את עלות המחיה של החיילים, ואת מרביתה יתקצבו המשקים. שומרוני הציע כי לאחר תום ההכשרה החקלאית תישלחנה כמה מהקבוצות שתגבשנה ליישוב את אזורי הספר:

הנח"ל צריך למשל להכשיר בריגדה לאילת ובריגדה אחרת לחבל ים המלח [...] כפרי הנח"ל יחד עם ההתיישבות הקיימת יהיו כפרים לוחמים המתגייסים בשעת חירום לתפקידי קרב בתוך מערך כוחות מתואם של צה"ל. אם כאלה יהיו מאות ואפלי כפרים בארצנו הרי צבאנו המקצועי יוכל להיות קטן במספרו ומעולה מאוד באיכותו.⁴⁵

שומרוני כך שני תהליכים שוודאי קסמו מאוד לבן-גוריון: ראשית, התיישבות הנח"ל, מלבד זה שתייצב את המציאות הביטחונית בספר, תהיה 'מכפיל כוח' בכך שתאפשר הקמת

42 מישיבת ועדת המשנה של ועדת הביטחון של מועצת המדינה בענייני הנח"ל, 18.1.1949, אי"ט, 3/1/12-7.

43 שומרוני, **מגל וחרב**, עמ' 18.

44 גם בקרב מפקדי הנח"ל רווחה אז הקריאה לגייס לשורותיהם את הנוער הלא מאורגן 'נוער השכונות והפרוורים', ש'פרש מפקודת היישוב ומשורותיו בימי המאבק'. אליעזר שמואלי, 'נוער הפרוורים לנוער חלוצי לוחם', **במחנה נח"ל**, 1949. ראו גם בעניין זה: דוד בן-גוריון, **צבא וביטחון**, מערכות, תל אביב 1955, עמ' 106-107.

45 אליק שומרוני אל דוד בן-גוריון, 13.1.1949, אי"ט, 3/1/12-7.

ישובים אזרחיים בסביבותיה, שיקלו עוד את חסימת הגבולות; שנית, התיישבות הספר, זו של הנח"ל וזו של העולים החדשים, תוכל לחסוך בכוח אדם ליחידות צה"ל.⁴⁶ הצעתו של שומרוני הייתה מהפכנית וקראה להסב את צה"ל לצבא חקלאי בעיקרו, ששגרת יומם של מרבית חייליו תתבסס על הכשרה חקלאית ועל עבודת אדמה. הצעתו בנוגע לגודל הגוף הצבאי-מקצועי בצבא לא הייתה מגובשת דייה, אך נראה שהוא הועיד תפקיד זה לקבוצה קטנה, ואת מרבית העבודה של הגנת הגבולות – ליישובים, הצבאיים והאזרחיים. עוד חידוש בהצעתו של שומרוני הוא הקמה של יישובים במתכונת צבאית מלאה – כפרי נח"ל או בריגדות – שיישבו את אזורי הקצה הרחוקים ביותר, שמקצתם טרם נכבשו בזמן כתיבת המסמך, בינואר 1949.

להערכת, יש לראות בהצעה זו של שומרוני את ניצני רעיון היאחזויות הנח"ל. שני רכיביו המהותיים הם גיוס מסיבי לנח"ל, גם של נוער בודד – ארץ-ישראלי ועולה – ויישובים צבאיים לגמרי שהצבא יוכל לנהל ולמקם לפי שיקול דעתו הבלעדי. ואולם הצעתו של שומרוני עוד לא הייתה מגובשת מספיק. כמעט שנתיים ימים חלפו בין ההצעה להקמת ההיאחזות הראשונה.

בעקבות המברק נועד שומרוני לפגישה משולשת עם בן-גוריון ועם הרמטכ"ל דורי.⁴⁷ בשלב זה שינה שומרוני מעט את תכניתו. נראה שגם הוא הבין כי הצעתו מרחיקת לכת, וצה"ל לא יוכל לעמוד במשימותיו הביטחוניות כאשר מרבית החיילים יעסקו כמעט כל זמן שירותם בצבא בעבודה חקלאית. לפי התכנית העדכנית יועבר כל חייל עם גיוסו אל הנח"ל, ושם יאומן באימון בסיסי במשך חודשיים-שלושה. בסיום האימון ימשיכו החיילים להכשרה חקלאית עד סופה של שנת השירות הראשונה. לאחר מכן חיילים שהתאגדו בגרעינים ימשיכו להתיישבות בספר, והשאר ייפלטו ליחידות צה"ל האחרות לפי החלטות אכ"א.⁴⁸

46 לימים תמכו ברעיון גם נציגי תנועות הנוער והמרכז החקלאי של ההסתדרות. משיבת ועדת המשנה של ועדת הביטחון של מועצת המדינה בענייני הנח"ל, 18.1.1949, אי"ט, 3/12-7.

47 בפגישה וידא בן-גוריון שהנח"ל ממשיך את הדרך החלוצית של הפלמ"ח, שכן למרות התנגדותו הפוליטית לארגון, הוא הבין את ערכו ביצירת החינוך החלוצי; מנגד, היה חשוב לו לוודא כי החיילים שקיבלו הכשרה חקלאית בקיבוצים יספגו את הלהט החלוצי ואת שיטות העבודה החקלאיות, אולם לא את האינדוקטרינציה הפוליטית למפ"ם. אלעד, מן המגל אל החרב, עמ' 43-48.

48 אליק שומרוני אל דוד בן-גוריון ויעקב דורי, הצעות להקמת הנח"ל, 24.3.1949, אי"ט, 3/12-7.

הדיון על 'חוק שירות הביטחון' וניצני הרעיון להתיישבות ממוסדת של החיילים הבוחרים

בעקבות הצעותיו של שומרוני החל להתגבש בקיץ 1949 חוק שירות הביטחון. בסעיף 6 שלו נכתב שכלל חיילי צה"ל ישרתו במסגרת החקלאית של הנח"ל בשנת שירותם הראשונה, לאחר פרק אימונים של חודש וחצי עד שלושה חודשים.⁴⁹ בעת הצגת החוק למליאת הכנסת קבע בן-גוריון שלצה"ל, לצד תפקידו הצבאי, יש תפקיד חשוב בהתיישבות, ועליו לתמוך בהתיישבות הספר שתסייע להשתלט על שטחי המדינה הרחוקים ולהגן עליהם. לצבא יש תפקיד גם בחינוך ובקליטת העלייה, ועל כן 'שנת ההכשרה החקלאית' [המיועדת לכלל המתגייסים] מכוונת בשורה הראשונה לבניין העם לגיבוש אבק האדם המתגבש מכל קצות העולם לחטיבה לאומית אחת'.⁵⁰

בעת הדיונים על החוק במליאה, שהתפרסו על פני חמש ישיבות, קמו להצעתו של בן-גוריון התנגדויות מכיוונים פוליטיים שונים ומסיבות שונות.⁵¹ אחד המעירים על הצעת החוק היה חבר הכנסת שלמה לביא ממפא"י, ממקימי קיבוץ עין חרוד. לביא התייחס בתור חקלאי לשאלות שעמדו על הפרק; הוא נלהב מרעיון פרק ההכשרה החקלאית לכל חייל, אך ציין שהמחוקק לא התייחס ברצינות לתכניו של פרק זה. לדבריו, שהות של כלל המגויסים במשקים, בעיקר אלה שאין להם רקע חקלאי, לא תביא ללימוד רציני של ענפי החקלאות. המגויסים יהיו 'פקקים' לסתימת חורים בקיבוצים מכיוון שמשקים חקלאיים אינם מעוניינים ואינם מסוגלים להכשיר אנשים ללא רקע וללא ידע מוקדם.⁵² לכן הציע לביא את המנגנון הזה:

ממשלתנו יחד עם הסוכנות היהודית מקימות מספר מסוים של חוות לימוד חקלאיות גדולות ככל הצידיך וככל האפשר, ובהתאמה לאזורים האקלימיים והגאוגרפיים של הארץ. בהן ילמדו המסיימים את תורת החקלאות למעשה ולידיעה מדעית ולהכרת החלוציות בכל היקפה האנושי והישראלי המיוחד.⁵³

49 מלבד המשרתים בחיל האוויר ובחיל הים.

50 דברי ראש הממשלה דוד בן-גוריון, ישיבת מליאת הכנסת, 5.9.1949, **דברי הכנסת**, 2, עמ' 1567.

51 אנשי מפ"ם חששו שהכוונה להפוך את הצבא לממלכתי היא כסות עיניים למאבק הפוליטי, ומכך שחויב ההכשרה החקלאית ייצור דווקא אנטגוניזם לעבודת האדמה; הציונים הכלליים קבלו על פרק ההכשרה הצבאית הקצר שלא יספיק להפוך טירון לחייל והתנגדו לשימת הדגש על הפן המעמדי-חברתי על פני הפן הלאומי; וחברי כנסת ממפא"י חששו מהתפרקות המשמעת הצבאית בפרק ההכשרה החקלאי. ראו: שם, עמ' 1438-1457.

52 להבדיל מאנשי הפלמ"ח שעבדו במשקים, רובם קיבלו הכשרה חקלאית כלשהי לפני גיוסם, ולכן יכלו לסייע במקצועיות לענפים השונים. דברי חבר הכנסת לביא, ישיבת מליאת הכנסת, 1.9.1949, שם, עמ' 1520.

53 שם, עמ' 1521.

לפי ההצעה, הסוכנות תשתתף במימון חוות אלה מכיוון שמלבד הכשרה לחיילי הנח"ל תמשמשנה החוות משקים חקלאיים גדולים ותצלחנה הן לספק תוצרת חקלאית והן לממן כ-60 אחוזים מדמי התחזוקה שלהן. החוות גם תסייענה בשמירה על הביטחון בסביבותיהן.⁵⁴ הצעתו של לביא הייתה הראשונה, למיטב ידיעתי, שקראה לשיתוף פעולה בין הסוכנות ומחלקת ההתיישבות שלה ובין הנח"ל בהקמת החוות החקלאיות, שתתרומנה בשלושה שדות פעולה: בביטחון, בחקלאות ובחינוך החיילים. ההצעה הייתה המסד הראשוני להקמת היאחזויות הנח"ל, אך בשינוי מסוים: לביא קרא להקים חוות גדולות מעטות, ואולם בפועל היו במפעל ההיאחזויות נקודות רבות, ובכל אחת מהן פלוגת חיילים.

בספטמבר 1949 התקבל חוק שירות הביטחון התש"ט, ובו סעיף 6 שייחד את מרבית השנה הראשונה לשירות הצבאי להכשרה חקלאית.⁵⁵ בשנות החמישים הוקמה בהדרגה תוקפו של סעיף 6 בחוק בשל מצוקת כוח האדם בצבא ובשל ירידת משקלו של המרכיב החלוצי-התיישבותי באווירה הציבורית במדינת ישראל,⁵⁶ ואולם בחלוף זמן מצומצם של כשלוש-ארבע שנים, שהתגייסו בו אלפי חיילים בודדים לנח"ל בכל שנה,⁵⁷ הוצבו בפני הפיקוד אתגרים גדולים בשדות החינוך והחברה. גיוס הנוער הלא מאורגן היה הגשמה של אחת ממטרותיו של שומרוני ושימש זרז מרכזי להתהוות רעיון הקמת ההיאחזויות. הגיוס השפיע על ראשיתו של מפעל ההיאחזויות בשתי רמות: ראשית, בגיוס מספר מספק של חיילים לשלל משימות ההתיישבות; שנית, קליטת העולים ונוער השכונות יצרה מאגר גדול של חיילים שלא היו משויכים לתנועות הקיבוציות ושהיה אפשר להפנותם למשימות רק לפי הצורך של הצבא.

בקיץ 1950 התגייס לנח"ל המחזור הראשון לאחר החלת חוק שירות הביטחון, ורוב מגויסיו היו חיילים בודדים.⁵⁸ בסיומו של פרק ההכשרה הצבאית הגיעו רבים מן הבודדים למחלקות שחנו במשקים ללא רקע חקלאי כלשהו, וכמה מהם סירבו לבצע את העבודה

54 לביא ראה חשיבות רבה בהקמת חוות אלו; ומנגד, הוא לא תלה תקוות רבות בהתיישבות החקלאית של העולים, שנעשתה ללא לימוד מקצועות החקלאות וללא חינוך לערכי החלוציות. שם.

55 הצבעה על סעיף 6 בחוק שירות הביטחון, ישיבת מליאת הכנסת, 8.9.1949, שם, עמ' 1619-1620.

56 כך ניסה הרמטכ"ל ידן, לא בהצלחה, לדחות את כניסת החוק לתוקף. פרוטוקול ישיבת הממשלה, ג'מ, 3.1.1950; דברי ידן בישיבת ועדת חוץ וביטחון, 11.12.1951, שם. קיצוץ ניכר היה בשנת 1953:

בסוף 1952 היו בנח"ל 4,400 חיילים בודדים, ושנה מאוחר יותר – רק 1,400. זאב אלרון, לקראת הסיכוב השני: התמורות בצה"ל והשינוי שלא היה בתפיסת הביטחון, 1952-1955, מודן, בן שמן 2016, עמ' 397-398. ראו נתונים שונים מעט בתוך: אג"ם/מת"ם אל פיקוד הנח"ל, הקטנת מצבת כוח האדם בנח"ל, 17.12.1952, א"צ, 85/79/1954. זרם החיילים הבודדים כמעט פסק בשנים 1955-1956.

57 כך לדוגמה, בפרק זמן של עשרה חודשים בערך, מקיץ 1950 עד מאי 1951, הוכשרו בנח"ל 2,300 חיילים בודדים ו-1,900 חיילי גרעינים. משה נצר אל הרמטכ"ל, הנח"ל בסוף 1951, 15.7.1951, א"צ, 41/447/1953.

58 דוד קורן מביא נתונים על אחד המחזורים הראשונים של החיילים הבודדים, ולפיהם הגיעו רובם מארצות המזרח. נוסף על כך, רמת ההשכלה של רובם הייתה נמוכה. דוד קורן, הנח"ל: צבא עם ערך מוסף, משרד הביטחון, תל אביב 1997, עמ' 57.

הנדרשת.⁵⁹ מרד של ממש פרץ במחלקה של בודדים שהוצבה להכשרה חקלאית בניר עס. הבודדים טענו שאינם קיבוצניקים, ולכן סירבו לצאת לעבודה בענפי המשק. מפקד הנח"ל יצחק פונדק הורה לשוטרי המשטרה הצבאית לעצור את מנהיג המרד. שאר המחלקה 'נשברה' ושבחה לעבודה.⁶⁰ בעיה אחרת שעמה נאלצו להתמודד מפקדי הנח"ל הייתה האינטגרציה בין בני ההתיישבות העובדת ששירתו בגרעינים ובין הבודדים.⁶¹ גם במקצת הקיבוצים הקולטים לא ניכרה התלהבות משילוב הבודדים. בקיבוץ אורים ביקשו להחליף את הבודדים שקיבלו בחיילי הגרעינים.⁶²

בד בבד עם שילובם של הבודדים נעשו בפיקוד ניסיונות ראשונים, ברוח הצעת חבר הכנסת לביא, לתכנן חוות חקלאיות לחיילי הנח"ל, שישמשו גם נקודות ביטחון אסטרטגיות. בדיונים השתתפו אגף הנוער והנח"ל, המחלקה להתיישבות של הסוכנות היהודית ומשרד ראש הממשלה. ההצעה שהחלה להתגבש עסקה בהקמת שתי חוות כאלה. האחת במערב הנגב – בפלוג'ה, והאחרת במזרחו – באימרה (אורים).⁶³ ואולם פקידי המחלקה להתיישבות טענו כי מים בכמות מספקת לא יהיו זמינים עד שנת 1953, מועד השלמת קו ירקון-נגב,⁶⁴ ויישום התכנית נדחה.

השלב השלישי: גיבוש רעיון ההיאחזויות בשיתוף המחלקה להתיישבות

בשנה שאחרי כן (מסתיו 1949 עד סתיו 1950) לא התקדמו התכניות להקמת החוות. הזרז להמשך הדיונים היה מועד סיום פרק ההכשרה החקלאית של המחזור הראשון של החיילים הבודדים שהתגייסו לנח"ל.⁶⁵ 2,597 חיילים היו עתידים לסיים את ההכשרה במאי 1951, וכמחציתם היו חיילים בודדים.⁶⁶ שומרוני טען כי ההימנעות משליחת עולי ארצות המזרח להתיישבות חקלאית בגלל קשיי שפה ומנטליות פירושה 'כי היצירה החלוצית נסתיימה עם

59 עוד בעת המעבר מפרק ההכשרה הצבאית הראשונית אל ההכשרה החקלאית נשרו מפיקוד הנח"ל כ-200 חיילים בודדים. משה נצר אל הרמטכ"ל, הנח"ל בסוף 1951, 15.7.1951, א"צ, 41/447/1953.

60 יצחק פונדק, *חמש משימות*, ירון גולן, תל אביב 2000, עמ' 235-237.

61 עדותם של משה נצר, מפקד החיל, ושל נעמי שדמי, קצינה בתפקידים שונים בגדוד ההיאחזויות 904, בתוך: סיפורו של גדוד ההיאחזויות 904, אי"ט, 5/7/12-7.

62 יגאל ידין אל מרדכי מקלף, הגנה מרחבית נגב מערבי, 7.1.1951, א"צ, 7/137/1953. הנהגת תנועות הנוער ניסתה לעודד את הקיבוצים לקלוט את החיילים וכתבה: 'זכרו, הנח"ל יכול להיות לתנועה ולכם לברכה, אם אך תדעו כיצד לנצל'. שירן, *נקודות עוז*, עמ' 212.

63 יצחק צייק אל לוי אשכול, חוות חקלאיות בנגב, 15.11.1949, אצ"מ, S15/9602.

64 ש' דורון אל א' בובריצקי, חוות חקלאיות, 22.11.1949, שם. כל חווה הייתה אמורה לצרוך כחמישה מיליון מ"ק בשנה.

65 אליק שומרני אל רענן ויץ, התיישבות חיילי הנח"ל, 21.11.1949, 21.11.1950, שם.

66 אליק שומרני, הנח"ל בסוף 1951, 3.12.1951, א"צ, 42/447/1953.

דגניה, נהלל, רביבים ונגבה; פירוש הדבר כי המוני העולים לא יצליחו להסתגל לארץ [...]
פירוש הדבר למעשה – הפסקת העלייה ביום מן הימים.⁶⁷

בסוף 1950 נהיו המגעים בין המחלקה להתיישבות ובין שומרוני בעניין הקמת החוות מעשיים יותר. בדיונים אלה שונה שמן של חוות ההכשרה להיאחזויות, כשמן של היאחזויות הספר האזרחיות שזים יוסף ויץ מקק"ל בראשית שנות הארבעים.⁶⁸ מרבית הדיונים התנהלו ישירות בין שומרוני ואנשי אגף הנוער והנח"ל ובין המחלקה להתיישבות וראשיה לוי אשכול ורענן ויץ, שחששו מהמשמעות הביטחונית של הקמת יישובי עולים בגבולות הפרוצים ומהתמודדותם של המתיישבים עם המסתננים הרבים. אמנם שומרוני עדכן גורמים במטכ"ל בתכניתו,⁶⁹ אך דיונים במטכ"ל בדבר היאחזויות התקיימו רק בשלב מאוחר יותר, לאחר הבשלת התכנית הראשונית והעמדת קווי המתאר למפעל היאחזויות (להלן). רעיון היאחזויות צמח 'מלמטה', ולא בעקבות תכנית אב כלשהי שהגו גורמים במטכ"ל צה"ל או בממשלת ישראל.

בפברואר 1951 גובשו בדיונים נהלים ראשוניים להיאחזויות, אשר מטרתן הייתה 'לאפשר התיישבות עולים בשטחים חיוניים, שמסיבות ביטחון לא נתפסו עד כה'.⁷⁰ בדיונים נקבע שבשנת 1951 תועלינה ארבע היאחזויות ראשונות. העיקרון הראשי שהתייחס למיקום היאחזויות העלה שני תנאים: ראשית, הצבתן בשטח חיוני מבחינה ביטחונית; שנית, מיקום שיאפשר פיתוח של משק חקלאי מיד עם התיישבות החיילים. האחריות להיאחזויות התחלקה בין הגורמים הצבאיים לגורמים האזרחיים. החיילים בנקודה יהיו יחידה צבאית בגודל של פלוגה שתהיה בפיקוד הנח"ל, והיאחזויות תהיינה באחריות המחלקה להתיישבות מבחינה משקית ומנהלתית.⁷¹

בדיונים ניסה שומרוני להעביר חלק גדול מתקציב היאחזויות מהצבא למחלקה להתיישבות: בתחילה הציע שאת משכורת החיילים ושירותי רפואה וסעד יממן הצבא, ואת הכלכלה לחיילים – בעלות של שש לא"י לחודש לחייל – תממן המחלקה.⁷² במאוס 1951, בשל מצבו הכלכלי הדחוק של הצבא, סוכם כי הסיוע של המחלקה יהיה גדול יותר – עשר לא"י לחודש לחייל, מתוך 26 לא"י שנדרשו למימון החודשי של כל חייל; מלבד התקציב להקמת הנקודות ולמימון המדריכים החקלאיים, שיגיע כולו מהמחלקה.⁷³

67 שומרוני, מגל וחרב, עמ' 102.

68 על היאחזויות אלו ראו: רענן ויץ, עליות להכנת תנאים להתיישבות, 20.7.1944, אצ"מ, S15/4173; אלון קדיש, למשק ולנשק: ההכשרות המגויסות בפלמ"ח, יד טבנקין, אפעל 1995, עמ' 110-117.

69 אליק שומרוני אל רענן ויץ וצבי צור, התיישבות חיילי הנח"ל, 21.11.1950, אצ"מ, S15/9602. צור היה באותה העת עוזר ראש אג"ם מרדכי מקלף.

70 אליק שומרוני אל לוי אשכול, התיישבות חיילי הנח"ל, 5.2.1951, שם.

71 שם.

72 אליק שומרוני אל לוי אשכול, החשת הפעולה להקמת משקי נחל, 22.2.1951, שם.

73 אליק שומרוני אל לוי אשכול, הוצאות חודשיות לאחזוקת החיילים במשקי הנחל, 13.3.1951, שם.

אין ספק שהיסוד הכלכלי שימש תמריץ מרכזי ברתימת ראשי הצבא לתכניתו של שומרוני. עם מינויו של יגאל ידין לרמטכ"ל, בסוף שנת 1949, הוא תמך בהגדלת מצבת כוח האדם הסדיר של צה"ל כדי להתמודד עם האיום ב'סיבוב שני' מצד המדינות הערביות. ידין ניסה לעמוד בפרץ מול תכניתו של בן-גוריון להקטנת המצבה.⁷⁴ שומרוני קרא נכון את המפה, ופעל לכך שעלות החזקת חייל בהיאחזות תהיה נמוכה מאוד מהחזקת חייל במסגרת אחרת בצה"ל. כך אפשרה התכנית מחד גיסא – יצירת כוח גדול של חיילים שאומנו באימונים צבאיים בסיסיים והיו מוכנים להשתתף בלחימה בהתראה קצרה; ומאידך גיסא – עלות ההחזקה של חיילים אלה תהיה נמוכה, ולא תכביד על תקציב הביטחון.⁷⁵ מלבד זה, בתפיסתו של ידין תשחרר הקמת ההיאחזויות בספר כוחות אחרים של צה"ל משמירה על הגבולות ותביא לחיסכון בכוח אדם ובתקציב. חיסכון זה יתבטא ישירות – חיילי הנח"ל ישמרו על הגבולות – ובעקיפין ובתור מכפיל כוח – ההיאחזויות תאפשרנה הקמה של יישובי עולים בסביבותיהן, וממילא ישתפר לאין ערוך מצב הביטחון בגבול. בישיבת מטכ"ל שהתקיימה זמן קצר לפני הקמת ההיאחזות הראשונה אמר ידין:

החשוב ביותר בזמן שלום הם יישובי הספר, העולים לנו בזול יותר מבחינת תקציב הביטחון. כי אם אין יישובי ספר צריך 4 דיביזיות לשמירה על הגבולות [...] הצרה היא שיישובי הספר לא קיימים במספר מספיק ואלו שקיימים אינם די חזקים וזקוקים לתגבורת. [קרב תל] מוטילה היא ההוכחה למה שקורה כשאין די יישובים במקום קריטי. משום כך – אם הנח"ל מחזק עוד 20 נקודות – יש לכך חשיבות קריטית.⁷⁶

המאמץ בחינוך: רתימת חיילי הנח"ל ומפקדיו למפעל ההיאחזויות וסוגיית חיוב החיילים בשירות בהיאחזויות

לקראת כינוס מפקדי הנח"ל, שנערך ימים אחדים לאחר תחילת הדיונים בעניין ההיאחזויות, הזמין שומרוני את אשכול להרצות על תכנית ההתיישבות החקלאית בספר לארבע השנים הקרובות, ורמז: 'ודאי תבין את הקשר בין הרצאתך לבין תביעתנו מאת המפקדים להכשיר תוך זמן קצר גופים להתיישבות'.⁷⁷ בכינוס שטח אשכול את תכנית ההתיישבות לאותן

74 אלווין, לקראת הסיבוב השני, עמ' 43-52. בסופו של דבר הביאה ההתעקשות של ידין להתמוטטות כלכלית של צה"ל ולהתפטרותו של ידין. ראו בעניין זה גם בתוך: יצחק גרינברג, 'ביטחון לאומי ועצמה צבאית – בין מדינאי למצביא', עיונים בתקומת ישראל, 1 (1991), עמ' 170-190.

75 בדיון לפני ועדת החוץ והביטחון של הכנסת טען ידין כי עלות החזקת חייל בנח"ל (לאו דווקא בהיאחזויות) היא כמחצית מעלות המימון של חייל רגיל. פרוטוקול ישיבת ועדת חוץ וביטחון, 11.12.1951, עמ' 21, א"מ.

76 פרוטוקול ישיבת מטכ"ל צה"ל, קובץ ישיבות מטכ"ל, 24.6.1951, א"צ.

77 שומרוני לאשכול, 17.1.1951, אצ"מ, S15/9602; לובה אליאב אל שומרוני, 29.1.1951, שם.

שנים, שתבוצע בעיקרה בידי עולים.⁷⁸ שומרוני הציג את תכנית ההיאחזויות במקומות 'היוצרים את חגורת הביטחון החיצונית של המדינה, וכשתיווצר חגורת ביטחון זאת יוכלו להתיישב פנימה מן החגורה הזו גם יהודים אשר אין להם כל הכנה חלוצית מוקדמת ולא אימון צבאי מוקדם'. שומרוני קרא למפקדי הנח"ל למצוא 200-300 חיילים בודדים מחיילי המחזור הראשון של הנח"ל שייאותו לעלות לשנת ניסיון בהיאחזות. בתום השנה הם יוכלו להחליט אם להישאר בה, ואז יעמדו לרשותם בנייני המשק ומפעליו החקלאיים, לפי סיכום שגובש עם המחלקה להתיישבות והוצג לראשונה בנאום.⁷⁹

ההצעה שלפיה יעמדו המשק ומפעליו לרשות החיילים בתום תקופת השירות של השנה בהיאחזות הייתה אמורה, ודאי לדידם של אשכול ושומרוני, למשוך חיילים בודדים רבים לשרת באותן נקודות.⁸⁰ לשם השוואה, בהיאחזויות שהוקמו באמצע שנות הארבעים הייתה ההתניה כלפי הכשרות הפלמ"ח שהגיעו אליהן שונה בתכלית: בהסכם בין המתיישבים למחלקה להתיישבות היה סעיף שלפיו בתום תקופת בניית הנקודה יחויבו חברי ההכשרה לעזוב ולפנות אותה לטובת משוחררי הצבא הבריטי.⁸¹ השינוי החריף והקיצוני בתנאי העלייה להיאחזויות מבטא את השוני בין אופי חברי ההכשרות של הפלמ"ח, שההתיישבות הייתה בראש מעייניהם, ובין החיילים הבודדים וכן את המחסור הגדול שנוצר לאחר הקמת המדינה במתיישבים שיאכלסו את יישובי הספר.

בחודשי האביב של 1951 החלו פעולות הסברה בקרב החיילים מסיימי השנה הראשונה כדי לשכנעם להגיע להיאחזויות. מפקד הנח"ל משה נצר פרסם איגרת לחיילים הבודדים, ובה הציג את היתרונות החומריים בבחירה בהיאחזות: המשך תנאים של חייל בשירות בתשלום ואפשרות לקבלת המשק במקרה של החלטה על המשך החיים בנקודה לאחר השחרור. בסיום האיגרת הוא הציג גם את היתרונות הערכיים בבחירה זו: 'חיל הנח"ל מקווה שתבחר מרצונך בדרך החלוצית ביותר הכורכת את שני התפקידים: ביטחון והתיישבות, ומאפשרת לך תוך כדי שירותך הצבאי להניח יסוד לחייך האזרחיים – כמתיישב החי על תנובת אדמתו'.⁸²

למרות הקריאה למתנדבים, נרמזת באיגרת האפשרות שבסופו של דבר יוכל פיקוד הנח"ל לשבץ חיילים להיאחזויות ללא רצונם.⁸³ במסמך פנימי של קצין החינוך בנח"ל נכתב: 'אין להשלוח שום חייל כי שירותו ייקבע לפי רצונו בלבד'.⁸⁴ באפריל 1951 קבע

78 דברי לוי אשכול בכנס הסגל הפיקודי של הנח"ל, 8.2.1951, א"ט, 1/5/12-7.

79 דברי אליק שומרוני בכנס הסגל הפיקודי של הנח"ל, 8.2.1951, שם.

80 בחומר הסברה שחולק למפקדי מחלקות בפיקוד במאי 1951 הודגש עניין זה: 'משק נח"ל מסוגל לשמש פתרון אישי לרבים מחיילינו. הם בונים לעצמם בית שאליו יוכלו להביא לאחר זמן את בני משפחתם לחיים של קבע'. פיקוד הנח"ל חינוך, ראשי פרקים למפקדי מחלקות, מאי 1951, שם, 5/1/12-7.

81 יוסף גוריון, יוסף ויץ, שמעון מקלר ומשה סנה, הסכם, 18.12.1944, אצ"מ, S15/4173. למרות ההתניה לא תמיד קיים סעיף זה. קדיש, למשק ולנשק, עמ' 110-117.

82 איגרת ממושה נצר, ללא תאריך (כנראה פברואר 1951), א"ט, 2/7/12-7.

83 שם.

84 מפקדת פיקוד הנח"ל – חינוך, תקציר על השרות בשנה השנייה לצה"ל, 9.9.1951, שם.

נצר בבירור שיש לחייב חיילים לעבור להיאחזויות ללא הסכמתם אם לא יימצאו מספיק מתנדבים. עם זאת, עדיפה האפשרות שפיקוד הנח"ל יצליח לגרום לחיילים להתנדב מכיוון שכך יגבר הסיכוי להצלחת המפעל.⁸⁵

בכינוס מפקדים תמכו מפקדי הנח"ל בהכרעה של נצר. גם הם סברו כי ללא חיוב של החיילים להגיע להיאחזויות לא יוכלו למלא את מכסת כוח האדם הדרושה, עקב ביקוש מועט מצד החיילים. דעה מנוגדת, שלפיה יש לראות בהבאת חיילים להיאחזות ללא רצונם מצב של 'לכתחילה' המסייע לתיקונם החברתי, הביע מפקד נחלאים א אמנון בלטינסקי.⁸⁶ מפקד אחד דחה את הניסיונות לשכנע את החיילים לעבור להיאחזויות וטען: 'בשום אופן אין לתאר את הדבר כאילו הם מזכים משהו בהליכתם להיאחזות, או עושים טובה. יש לבצע את הדבר בתוקף פקודה',⁸⁷ ואולם דעתו הייתה חריגה. מרבית המפקדים העדיפו שהחייל יזדהה עם משימת ההיאחזות, ולכן העדיפו למצוא מתנדבים עד כמה שאפשר.⁸⁸ לפי הגישה המורכבת של נצר נעשו בפיקוד הנח"ל מאמצים רבים להביא את החיילים להתנדב לשירות בהיאחזויות, ובכלל זה הפצת האגרת שלו לכלל חיילי הפיקוד; שכנוע אישי של המפקדים הישירים ובירורים פרטניים במחלקות למציאת החיילים המתאימים; עריכת כינוסים גדודיים שנועדו לתמוך ברעיון ההיאחזויות; לאחר בחירת החיילים בידי שלישות הנח"ל – כינוס שני הגופים היוצאים להיאחזויות הראשונות, ניצול חודשי האימונים האחרונים לסיור בסביבת ההיאחזות ועריכת ימי עיון שיכינו את החיילים לשירות בה.⁸⁹

בקיץ 1951, עם ראשית ההתארגנות להקמת ההיאחזות השלישית ביטבתה, הגו קציני החינוך של הנח"ל תכנית לפעילות הסברה אינטנסיבית כדי לשכנע את החיילים הבודדים לבחור להצטרף להיאחזות. הפעילות הייתה אמורה להתחיל מהדרגים הגבוהים בנח"ל ולהמשיך בשרשרת הפיקוד עד החיילים. היא כללה כינוסים רבים, סיורים להיאחזויות הקיימות (נחלאים א וגונן), מפגש עם הסגל המיועד של יטבתה ומערכי שיעור לחיילים בהנחיית המפקדים, שיעסקו בנושאים האלה: ידיעת הארץ ומדיניות הפיתוח בנגב ובאילת, ההתיישבות הביטחונית ומשטר ונוהג בהיאחזויות הנח"ל.⁹⁰

85 דברי משה נצר בתוך: סיכום כנס פיקוד חיל הנח"ל, 16.4.1951, שם, 3/1/12-7; מפקדת חיל הנח"ל – חינוך, ראשי פרקים למפקדי המחלקות, מאי 1951, שם.

86 דברי אמנון בלטינסקי בתוך: שיחת מפקדי היאחזויות, ללא תאריך (לפי ההקשר, מראשית 1952), אי"ט, 2/7/12-7.

87 דברי מפקדי הנח"ל בתוך: סיכום כנס פיקוד חיל הנח"ל, 16.4.1951, שם, 3/1/12-7.

88 שיחת מפקדי היאחזויות, ללא תאריך (לפי ההקשר, מראשית 1952), שם, 2/7/12-7.

89 קצין חינוך נח"ל אל מטה חיל הנח"ל, היאחזויות נח"ל, 26.2.1951, שם.

90 חינוך הנח"ל אל מפקד הנח"ל, הצעה להכנה חינוכית בנח"ל לקראת היאחזות נח"ל, 31.7.1951, שם. אין בידי מקורות שמאששים את התממשות התכנית. מאוחר יותר קבע אליק שומרוני שכל מחלקה של חיילים בנח"ל תבקר בהיאחזות בשנת השירות הראשונה. שומרוני, מגל וחרב, עמ' 106.

ואולם פעולות ההסברה הצליחו רק הצלחה מוגבלת. יעקב נעים, מפקד גדוד 904 של הנח"ל, העיד שבעת הקראת האיגרת של נצר לחיילים במחלקות החיילים הבודדים פרץ מעין מרד נגד ההליכה להיאחזויות.⁹¹ רבים מהחיילים שהקימו את ההיאחזויות הראשונות – נחלאים או גונן – הובאו אליהן בכפייה. דני מט, המפקד הראשון של נחלאים א, העיד לימים: 'מאה החיילים, כולם בודדים שהובאו ממשקים שונים לאחר שבועיים של אימונים – צרחו במלוא גרונם, עוד בהיותם על המשאית – לא רוצים להיאחזות'.⁹² גם בעת העלייה לגונן היו החיילים שלא רצו להגיע להיאחזות בבחינת אתגר משמעותי. בעדות לאחר זמן-מה מתואר כי בעת הנסיעה לנקודת ההיאחזות השוממת קפצו כמה חיילים מהמשאית הנוסעת, ולאחר שתפסו אותם המפקדים הובאו להיאחזות וידיהם כבולות.⁹³ לעומת זאת, בעת עליית ההיאחזות השלישית יטבתה היו הרוב המכריע של חייליה, לפי דו"ח של פיקוד הנח"ל, מתנדבים.⁹⁴

ההליכה בין הקצוות, בין דרך הבחירה האישית – 'להביא את החיילים בתום שנתיים של שירות קבע להתיישבות, תוך הכרעה נפשית'⁹⁵ – ובין הכפייה של המשמעת הצבאית והרצון לעמוד במשימה של מילוי התקן להיאחזויות משתקפת מתוך ההתלבטות של מפקדי הנח"ל. מתח זה מאפיין בבירור את היותו של הנח"ל גוף שנע בין הוולונטריות הנצרכת לשם התיישבות ובין המשמעת הצבאית הנוקשה.⁹⁶ ודאי שמלבד הממד האידילי שבבחירת התיישבות מרצון, הניסיון לגרום לחיילים להתנדב נבע גם משיקול מעשי: להבדיל ממשומות צבאיות אחרות, קשה להכריח חייל לעסוק בעבודה חקלאית לאורך זמן, במקום שהפיקוח מצד המפקדים אינו רב ואפשרויות ההשתמטות מעשייה רבות, ואולם הניסיון ליצור את דרך ה'התנדבות מחובה' (כלשון האיגרת של נצר: 'חיל הנח"ל מקווה שתבחר מרצונך בדרך החלוצית ביותר')⁹⁷ בקרב ציבור שחונך לא על ערכי ההגשמה והחקלאות נידון לכישלון, בראשית הדרך לפחות. הכרעתו של נצר להביא את החיילים להיאחזות גם ללא רצונם מבטאת את זניחתה החלקית של האוטופיה ואת ההכרעה בדבר עמידה במשימה הצבאית של יישוב הגבולות.

91 סיפורו של גדוד ההיאחזויות 904, שם, 5/7/12-7.

92 אלעד, מן המגל אל החרב, עמ' 134.

93 גונן תשי"ג-תשמ"ג, אי"ט, 1/22/12-7. את החוברת כתבו חברי גרעין הצופים שעלו לגונן כשנה לאחר שהקימו אותו החיילים הבודדים, וייתכן כי הסיפור על כבילת ידי החיילים היה מעין צ'יזבוט שנועד להדגיש את יתרונם המוסרי של חברי הגרעין על פני החיילים הבודדים.

94 פיקוד הנח"ל – סקירה, 10.12.1951, א"צ, 42/447/1953.

95 מפקדת הנח"ל, היאחזות חיילי הנח"ל ביישובי ספר, 5.5.1951, אי"ט, 2/7/12-7. הדברים שם מתייחסים לסוגיה שונה מעט – החלטתו של החייל להישאר בהיאחזות בתום השנה השנייה, אולם דרך ההתבטאות מייצגת את המגמה לפעול להגעתם של החיילים להיאחזות מרצון.

96 התלבטות דומה הייתה בפיקוד הנח"ל בדבר נוהלי המשמעת הרצויים בפיקוד בכלל ובהיאחזויות בפרט. נושא זה חורג ממסגרת הדיון של מאמר זה, אולם ראו לדוגמה: מפקדת חיל הנח"ל – חינוך, הצעת משטר ונוהג בהיאחזות נח"ל, ללא תאריך (כנראה יוני-יולי 1951), שם.

97 איגרת ממשו נצר, ללא תאריך (כנראה פברואר 1951), שם.

גישת המטכ"ל למטרת ההיאחזויות לעומת גישת פיקוד הנח"ל

כאמור, ההיאחזויות החלו בתור יזמה שצמחה בשיחות ובהתכתבויות אישיות בין שומרוני לאשכול וויץ. במארס 1951, שאז כבר נקבעו עקרונות תכנית ההיאחזויות בשיחות אלה ופעולות ההסברה בפיקוד הנח"ל היו בעיצומן, עלה הנושא לראשונה בפירוט בפורום מטכ"לי.⁹⁸ ראש אג"ם וסגן הרמטכ"ל מרדכי מקלף ועוזרו צבי צור, שהיו במגע עם שומרוני, הציגו בישיבה את תכנית ההיאחזויות ונימקו אותה ברצון לאפשר התיישבות עולים נרחבת בסביבות ההיאחזויות.⁹⁹ מקלף הציע להתחיל את המפעל באזור צפון מזרח הנגב, במרחב שבין בית גוברין לים המלח, אשר כמעט לא היו בו נקודות התיישבות, ולאחר הקמת ההיאחזויות יוכלו להתחיל לפתח במרחב גם יישובי עולים.¹⁰⁰ בד בבד עם דיון במטכ"ל בישר מקלף גם לחברי ממשלת ישראל על הכוונה להקים בשנת 1951 ארבע היאחזויות נח"ל שהחיללים ישרתו בהן תשעה חודשים, כדי שבתום תקופה זו יישארו כמה מהחיללים בהיאחזות.¹⁰¹ בדיונים בשני הגופים לא נמצאו מתנגדים עקרונית לתכנית. באמצע חודש מארס, שבועיים ימים לאחר הדיון במטכ"ל, הוציא מקלף פקודה כללית להתיישבות חיילי נח"ל בודדים. בכותרת הפקודה נוסחה מטרת ההיאחזויות:

צרכים ביטחוניים והתיישבותיים כאחד מחייבים להגביר את ההתיישבות החלוצית ולפתח דרכים להזרמת מתנדבים בודדים להתיישבות בנקודות ספר חינויות; התיישבות זאת תפתח להתיישבות עולים שטחים נרחבים שעד כה היו סגורים בפניה.¹⁰²

כחודשיים ימים מאוחר יותר הוציא פיקוד הנח"ל בראשות נצר מסמך הצעה לקביעת מתווה ההיאחזות של חיילי נח"ל ביישובי ספר. ההצעה תאמה במרבית סעיפיה את הפקודה של מקלף, אך מטרת מפעל ההיאחזויות הוצגה אחרת: בפקודה של מקלף צוין שמטרת ההיאחזויות להעלות נקודות יישוב בנקודות ספר בעייתיות ולאפשר התיישבות עולים, ואילו פיקוד הנח"ל הדגיש שהמטרה היא 'הבאת החיללים בתום תקופת שירותם בצה"ל להתיישבות קבע לפי בחירתם החופשית',¹⁰³ כלומר המטכ"ל ראה בהיאחזויות הנח"ל פתרון לאזורי ספר מבודדים, ואילו הנח"ל ראה בהיאחזויות מכשיר חינוך – היעד

98 בישיבה זו לא השתתף הרמטכ"ל יגאל ידין. בישיבה שנערכה שלושה חודשים אחרי כן, ערב עליית ההיאחזויות הראשונות, התייחס ידין אל המיזם כעובדה מוגמרת ואף באהדה. ראו: פרוטוקול ישיבת מטכ"ל צה"ל, קובץ ישיבות מטכ"ל, 24.6.1951, א"צ.

99 עיקר ישיבת המטה הכללי, 4.3.1951, שם, 5/137/1953.

100 פרוטוקול ישיבת מטכ"ל צה"ל, קובץ ישיבות מטכ"ל, 4.3.1951, שם. באמצע שנות החמישים הוקם באזור זה גוש יישובי חבל לכיש, ובו שלוש היאחזויות נח"ל: לכיש, אמציה ונחושה.

101 דברי מרדכי מקלף, פרוטוקול ישיבת ממשלת ישראל, 29.3.1951, עמ' 20, א"מ.

102 סגן הרמטכ"ל אל חיל הנח"ל, התיישבות חיילי נח"ל בודדים, 18.3.1951, א"צ, 41/447/1953.

103 מפקדת חיל הנח"ל אל מטכ"ל אג"ם, היאחזות חיילי נח"ל ביישובי ספר – הצעה, 5.5.1951, אי"ט, 1/3/12-7.

לא היה החזקת הנקודות והשטח, אלא דווקא תהליך החינוך שיתחולל בקרב החיילים ויביא להסבתם לעובדי אדמה מרצונם. ודאי ששתי המטרות השתלבו זו בזו, אך הדגש העיקרי היה שונה לפי כל אחד מהגופים.

ביולי 1951 קבע בפקודה יצחק רבין, ראש מחלקת מבצעים באג"ם, את צביון הסופי של היאחזויות הנח"ל. בהגדרת המשימה שילב רבין בין הפקודה של מקלף, שהודגשה בה חשיבות ההתיישבות בספר, ובין ההדגשה של פיקוד הנח"ל את סגנון המחנך של היאחזויות. הוא קבע: 'משימת היאחזות היא להקים יישוב ספר ולהשריש בו את חיילי הנח"ל במגמה להפכם לתושביו ובוניו הקבועים'.¹⁰⁴ נראה כי היותו של מפעל היאחזויות כזה שצמח 'מלמטה', בקידום אנשי אגף הנוער והנח"ל במשרד הביטחון ופיקוד הנח"ל, נתנה להם מרחב השפעה על עיצוב צביון היאחזויות,¹⁰⁵ ואלה הוגדרו בסופו של דבר בעלות מערך מטרות משולש: בביטחון, בהתיישבות ובחינוך.

המעבר מחיילים בודדים לגרעיני התיישבות והערכת הישגי החיילים הבודדים

שש היאחזויות הראשונות שהוקמו מיולי 1951 עד אפריל 1953 – נחלאים א, גונן, יטבתה, דרדרה, עין גדי ומשלט 86-בחן – הורכבו בעת הקמתן מרוב של חיילים בודדים.¹⁰⁶ מאוגוסט 1953 היו חיילי גרעיני ההתיישבות של תנועות הנוער, שעד אותה תקופה שירתו רק מעטים מהם בהיאחזויות (למעט בשלבי האזרוח), לרכיב העיקרי של כוח האדם בנקודות.¹⁰⁷ שינוי זה קרה בעקבות שני גורמים:

א. ב־1953 קיצץ צה"ל מאוד בכוח האדם של פיקוד הנח"ל, ורוב הקיצוץ היה בשורות החיילים הבודדים. בסוף 1952 שירתו כ־4,400 חיילים בודדים בפיקוד, ושנה לאחר מכן – רק כ־1,400.¹⁰⁸ הקיצוץ נבע הן משידוד מערכות בצבא, שהתרחש עם ראשית

104 אג"מ מבצעים אל מפקדת הנח"ל, נח"ל – היאחזויות ספר, 23.7.1951, א"צ, 42/447/1953.

105 אפשר אולי גם לקשור את הפקודה שהוציא רבין, ובה התייחסות למרכיבי החינוך, לביוגרפיה שלו. רבין נחשף בתפקידו כראש מחלקת המבצעים, ובכללו סיוע להקמת יישובים, טיפול במעברות והצבת חיילים להדרכה במושבי העולים, למורכבותה של התיישבות העולים, והבין ודאי את האתגר בחינוך עולים חדשים להיות חלוצים ואת חשיבותו. ראו: יצחק רבין, פנקס שרות, ספריית מעריב, תל אביב 1979, עמ' 88-89; ימימה רוזנטל, יצחק רבין – ראש ממשלת ישראל: 1974-1977, 1995-1992: מבחר תעודות מפרקי חייו, גנוז המדינה, ירושלים 2005, עמ' 81-84.

106 רשימת היאחזויות מפורטת בתוך: רשימת היאחזויות הנח"ל, אוקטובר 1978, א"צ, 262/1687/1985.

107 בהיאחזות שגב, שעלתה באוגוסט 1953, היה לראשונה רוב לחיילי הגרעינים. דואר, לנו המגל הוא חרב, עמ' 222. היאחזות קציעות, שקמה ימים מספר מאוחר יותר, הייתה על טהרת חיילי הגרעינים. שם, עמ' 207. גם בתקופות מאוחרות יותר השתתפו חיילים בודדים בהקמת היאחזויות, אם כי לא היו בהן רוב.

108 אלרון, לקראת הסיבוב השני, עמ' 100, 397-398.

- כהונתו של מקלף כרמטכ"ל כדי לחסוך בכוח אדם, הן מירידה בשנתוני הגיוס של החיילים הבודדים עקב דלדול עליית ההמונים.¹⁰⁹
- ב. נטען בצבא כי יש אבסורד בכך שחיילי הגרעינים, הנחשבים חומר אנושי איכותי ביותר, הופנו להשלמת יישובי הספר, משימה בדרגת קושי ביטחונית ומשקית נמוכה, ואילו להיאחזויות המסוכנות יותר נשלחו החיילים הבודדים. כן נמתחה ביקורת על סגנון השירות של חיילי הגרעינים בשל"ת ביישובי הספר.¹¹⁰ התנועות הקיבוציות ניסו להיאבק בהחלטה זו מכיוון שהיא פגעה בהעברת החיילים להשלמת קיבוצים קטנים, ואולם באותה עת היה מפעל היאחזויות הנח"ל לעובדה מוגמרת ולסמל להתיישבות הביטחונית, והמאבק נכשל.¹¹¹
- המעבר מחיילים בודדים לחברי גרעינים נבע לא מכישלון השילוב של החיילים הבודדים: שום היאחזות לא התמוטטה מבחינה חברתית, ובשום מקום לא נרשם מרד נרחב נגד ביצוע הפקודות ונגד עבודות החקלאות, אף שהיו זרות לאורח חייהם של החיילים, כמו המרידות שנעשו במחלקות הנח"ל במשקים שסקרתי למעלה.¹¹² חמש מתוך שש ההיאחזויות הראשונות התקדמו לשלב האזרח. השישית – דררה – פורקה בגלל שיקולים ביטחוניים, ולא עקב כישלונה של פלוגת ההיאחזות.¹¹³
- יתרה מכך, ביטבתה ובעין גדי ניסו חיילים בודדים לגבש גרעין התיישבותי שיאזרח את הנקודה.¹¹⁴ אמנם בסופו של דבר לא יצאו ניסיונות אלה מן הכוח אל הפועל, ואת כלל ההיאחזויות אורחו חיילי גרעיני התיישבות, אך הם מעידים על התקדמות מרשימה בחינוך.¹¹⁵ נוסף על כך, התבטאויות שונות של ראשי הנח"ל מעידות שהיה נוח להתנהל עם החיילים הבודדים שהוכנסו לתוך סד המשמעת הצבאית יותר מאשר עם חיילי הגרעינים. חיילי הגרעינים אולי הגיעו עם מוטיבציה גבוהה יותר, אך היה מורכב יותר לנהל אותם,
- 109 הקמת היאחזויות בידי גרעינים (ראשי פרקים להסברה), ללא תאריך (כנראה אמצע 1953), א"ט, 2/7/12-7.
- 110 שם.
- 111 ישיבת המחלקה להתיישבות של המרכז החקלאי, 23.7.1953, ארכיון תנועת העבודה (להלן: אה"ע), 6728-5-235-IV.
- 112 למרות זאת וכצפוי – אכן, נרשמו בעיות משמעת נקודתיות. מנחם וכסלר ששימש מפקד מחלקה בנחלאים א העיד כי חייל אף ירה בעצמו כדי להשתחרר מההיאחזות. ריאיון המחבר עם מנחם וכסלר, 13.1.2020. גם בהיאחזות יטבתה ניסו כמה מהחיילים לעשות קונצים כדי להשתחרר מהמקום, וחייל אחד אף איים על מפקדו בנשק. עלון יטבתה, נובמבר 1954; הוועדה לתיאום מפעלים משקים בפיקוד הנח"ל, דו"ח ביקור בעין רדיאן, 6.5.1953, א"צ, 4/321/1954.
- 113 גיוור יוספטל אל רענן ויץ, 19.1.1954, אצ"מ, S15/9602.
- 114 הוועדה לתיאום מפעלים חקלאיים בפיקוד הנח"ל, דו"ח ביקור בעין רדיאן, 19.6.1953, א"צ, 4/321/1954; פיקוד הנח"ל חינוך אל סגן מפקד הפיקוד, ביקור בהיאחזות עין גדי, 14.12.1953, שם, 5/321/1954.
- 115 גם מפקדה של בחן העיד על תהליך חינוך יסודי שחווי החיילים הבודדים ועל שגם בזמן חופשות הם מרבים לבקר בהיאחזות. דברי מפקד היאחזות ו, כנס מפקדי היאחזויות, 31.12.1953, שם, 7/321/1954.

וההתלבטויות האישיות והקבוצתיות שלהם פגעו בתפקוד ההיאחזויות.¹¹⁶ גם מעדויות מפקדים בנח"ל עולה כי בשעה שהגיע גרעין להחליף את החיילים הבודדים בנחלאים א ובגונן לפני אזורון, ירדו רף המשמעת והכוננות הצבאית.¹¹⁷

ההצלחה היחסית של היאחזויות החיילים הבודדים נובעת ממהלך פיקודי משולב שניהלו מפקדי היאחזויות וקציני החינוך של פיקוד הנח"ל. בהיאחזויות הראשונות הונהגה רמה גבוהה של משמעת, ששולבה בדוגמה אישית של מפקדי היאחזויות. בנחלאים א הוטלו על חיילים שהפרו את הפקודות עונשים חמורים, כמו זחילה בבוץ שליד האורווה.¹¹⁸ בגונן שילב מפקד היאחזות נח ססלר הדרכה חקלאית מעמיקה עם משמעת קפדנית כדי להגביר את המוטיבציה.¹¹⁹ ברוך רם שהחליפו סבר כי יש לאזן את רמת המשמעת הגבוהה עם דוגמה אישית מצד המפקדים הפועלים יום יום עם חייליהם בשדה.¹²⁰ מיכה הילב, מפקדה של עין גדי, השכיל לנצל את ניסיון התעסוקה של מקצת החיילים והשתמש במכונאים, בבנאים ובמסגרים שהיו בקרבם, וכך הגביר את המוטיבציה.¹²¹ מפקדים אחרים, כמו אמנון בלטינסקי מנחלאים א, הבינו כי החיילים נלהבים מביצוע פעולות ביטחוניות יותר מאשר מעבודת השדה ודחפו ליציאת חייליהם למארכים ולפטרולים.¹²²

עם הפעולות המשמעתיות פעלו קציני החינוך של הנח"ל במגוון תחומים, בחינוך ובהסברה, כדי להגביר את ההזדהות של החיילים הבודדים עם המשימה ולשלבם בהווי ארץ ישראל העובדת. שיעורי עברית, ידיעת הארץ וידיעת מורשת הנח"ל נערכו באינטנסיביות בכלל היאחזויות.¹²³ בנחלאים א נערכו ערבי הווי, ובכללם ישיבה מסביב למדורה ושירי הארץ.¹²⁴ ביחידות הנח"ל (לא רק בהיאחזויות) הוקראו מפעם לפעם קטעי עיתונות שעסקו בהישגי היאחזויות; אלה הוצגו כחוד החנית של ההתיישבות, כדי להגביר את הזדהות

116 ראו לדוגמה את דברי בן ציון אילן, שכיהן כראש אגף הנוער והנח"ל לאחר שומרונים: 'ידענו כי ישנם מקומות התיישבות שונים, שאילו היינו מצביים בהם ברגע זה גרעינים, היה הגרעין מתלבט בשנת עצמאותו הראשונה ומקום זה לא היה הופך ליישוב פורח אלא ליישוב צולע [...] ישנם כמה מקומות בעלי אפשרויות אובייקטיביות משקיות טובות, בהם כדאי יהיה שהניסיונות הראשונים [...] יעשו על ידי גוף שאיננו מתחייב להמשיך המקום שנה אחרי'. פרוטוקול ישיבת מרכז איחוד הקבוצות והקיבוצים, 5.4.1952, א"א, 3/1/7-3.

117 בנחלאים א טענו חברי הגרעין כי הכוננות הצבאית 'עלולה לעיתים להפריע לפעילות החברתית וארגון החיים התקיף'. מנחם קאופמן אל מפקד הנח"ל, דו"ח ביקור נחל עוז, 12.7.1953, א"צ, 80/1687/1985. גם בנחלאים ב זוהתה תופעה דומה. קצין היאחזויות, דו"ח ביקור בהיאחזות ב, 16.2.1953, א"ט, 1/22/12-7.

118 ריאיון עם מנחם וכסלר, 13.1.2020.

119 מפקד גונן אל מפקד הנח"ל, 2.1.1952. מובא בתוך: דואר, לנו המגל הוא חרב, א, עמ' 87.

120 שיחת מפקדי היאחזויות, ללא תאריך (לפי ההקשר, מראשית 1952), א"ט, 2/7/12-7.

121 עדות יורם יבור, 15.7.2008, ארכיון עין גדי.

122 שיחת מפקדי היאחזויות, ללא תאריך (לפי ההקשר, מראשית 1952), א"ט, 2/7/12-7.

123 פיקוד הנח"ל - חינוך, תוכניות ונהלי חינוך ביחידות הנח"ל, פברואר 1954, א"צ, 9/321/1954.

124 עדות יפרח מכלוף, יומן המשק - נחלאים מול עזה, חוברת 10, עמ' 5, א"ט, 10/6/12-7.

החייליים עם משימותיהם.¹²⁵ טקסי העלייה אל הקרקע היו לבמה חשובה להצגת חשיבות מפעל ההיאחזויות, כלפי חוץ וכלפי פנים. מקום מרכזי תפסו ה'דפים למשתתף' שחולקו לנוכחים בטקסים, ששבו והדגישו את מרכזיות המפעל.¹²⁶ גם כלי התעמולה של הנח"ל – במחנה נח"ל, הלהקה וצוות ההווי של הפיקוד – פעלו כדי להציג את ההיאחזויות כשיא ההתיישבות הביטחונית.¹²⁷ קציני הנח"ל דאגו לשלוח גידולים מהאדמה של ההיאחזויות למנהיגי המדינה בטקסים רבי-רושם.¹²⁸ פעולות אלה נערכו למשמע דבריו של שומרוני, שהבין כי יהיה אפשר למשוך את החיילים הבודדים להיאחזויות אם תיווצר הרגשה של אוונגרד בנוגע לשירות בהן.¹²⁹ לכן הן כוונו כלפי החיילים עצמם וכלפי מעגלים רחבים יותר במדינה, כדי ליצור הרגשה של ייחודיות וחלוציות.

סיכום: ראשיתו של מפעל ההיאחזויות הנח"ל, כיוונים ומטרות

סדרת תהליכים הביאה לראשית מפעל ההיאחזויות הנח"ל, ולכן קשה לבדוד גורם או אדם שהביאו בבלעדיות ליצירת המונח 'היאחזות'. עם זאת, אין עוררין על שלאליק שומרוני היה תפקיד מרכזי בהקמת המפעל. ליזמת שומרוני הצטרפו בשלב מוקדם ראשי המחלקה להתיישבות, שלולא הבטיחו מימון לא היה מטכ"ל צה"ל מאשר את הקמת המפעל. ודאי שגם לקווי האופי של שומרוני, אשר ידע ליצור שיתופי פעולה והסכמות עם אישים וגורמים שונים ובעלי דעות שונות,¹³⁰ הייתה חשיבות רבה ברתימת הגופים האזרחיים והצבאיים השונים לאתגר. גם לחבר הכנסת שלמה לביא, שקרא להקמת חוות נח"ל, היה תפקיד ביצירת שיתוף הפעולה בין הצבא לגוף האזרחי.

התהליך הראשון שעמד בבסיס מפעל ההיאחזויות היה הקמת הנח"ל, שבא לעבות את התיישבות הספר המדוללת ולהמשיך את מגמת ההתיישבות הביטחונית שראשיתה בתקופת המנדט, אך הפעם בכלים ממלכתיים. ואולם במהרה התברר כי הצעירים שהופנו

125 מפקדת פיקוד הנח"ל – חינוך, לקט עיתונות מס' 11, 30.12.1953, א"צ, 6/321/1954.

126 לדוגמה: פיקוד הנח"ל ואגף הנוער והנח"ל, טקס עליית ההיאחזות נח"ל ה לעין גדי – דף למשתתף, 26.2.1953, שם, 5/321/1954.

127 בעלונים שיצאו לאור בשנים 1951-1953 הובלטו מאוד דבר הקמת ההיאחזויות והחיים בהן. הובאו גם סיפורים אישיים רבים של חיילים בודדים ששירתו בהיאחזויות. ראו לדוגמה: 'מה אומרים הנחלאים על עצמם', במחנה נח"ל, אב תשי"א. התכנית הרביעית של להקת הנח"ל – 'טעות לעולם חוזרת', שיצאה לאור בשנת 1953 – נכתבה על החיים בהיאחזויות, וכחלק ממנה חובר השיר המפורסם 'הורה היאחזות'. שמואליק טסלר, שירים במדים: סיפורן של הלהקות הצבאיות, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2007, עמ' 81.

128 משה נצר אל דוד בן-גוריון, 31.5.1953, א"צ, 5/321/1954.

129 כפי שיצרו הפועלים העברים בימי העלייה השנייה. שומרוני, מגל וחרב, עמ' 113-114.

130 ראו לדוגמה את דברי שומרוני לאנשי הקיבוץ המאוחד שהתנגדו להקמת הנח"ל, מובא בתוך: אלעד, מן המגל אל החרב, עמ' 21-24.

לנח"ל, שהגיעו בשלב הראשון מתנועות הנוער החלוציות ומעליית הנוער, לא הצליחו לעמוד במשימה הדחופה של הקמת יישובים חדשים בגלל סדר העדיפויות של התנועות הקיבוציות ובגלל המסגרת הרופפת של הנח"ל. בשלב זה לא הצליחו צעירים ללא ניסיון חלוצי שהתגייסו לנח"ל – עולים חדשים או מקומיים – להשתלב במסגרת בעלת הקודים הפנימיים המובחנים. ההתנגדות לשילוב הגיעה מכיוונם של הצעירים, ולעתים אף מצד המשקים הקולטים. מפקדי הנח"ל, שגם רובם הגיעו מההתיישבות העובדת, לא הצליחו לרכך את המעבר בין העולמות.

תהליך הבא, שהיה נועז ופורץ מסגרות הרבה יותר מעצם הקמתו של הנח"ל, היה אישור חוק שירות הביטחון וגיוס ההמונים לפיקוד הנח"ל. למרות חוסר ההתאמה שהתגלה בשלב הראשון החליטה כנסת ישראל להכניס אלפי חיילים אל כור היתוך חינוכי ותרבותי,¹³¹ שהיה אחד הביטויים החריפים והקיצוניים ביותר של הניסיון ליצור אתוס ממלכתי משותף בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל. בפרק זמן מצומצם של שנים אחדות, שאז התקיים גיוס ההמונים לנח"ל, נפתח חלון הזדמנויות (או אילוצים) שהשפיע על הקמת מפעל היאחזויות. הוא נוצר כמסגרת המשך לחיילים הבודדים וליווה את צה"ל ואת החברה הישראלית כיוכל שנים. לשני הפנים של תפיסת ההתיישבות הביטחונית – הגנה והתיישבות – נוסף פן חינוכי, וחשיבותו הומחשה יפה בדבריו של שומרוני:

אצלנו גזר 'שר האומה' על צבאנו, בתוקף התנאים המיוחדים המוטלים עלינו בתהליך התהוות עם, לשמש בית יוצר לחלוצי האומה, בית ספר עממי נרחב, בו כל אדם עולה אישית עליה תרבותית חברתית ומוסרית, ועל הנח"ל לשמש אבן יסוד בבניין זה של צבא ההגנה לישראל.¹³²

שלושת הגופים שיצרו את מפעל היאחזויות הנח"ל ראו את המטרה המרכזית של המפעל באופן שונה והתייחסו בעיקר לאחד משלושת הפנים שהוזכרו. מטכ"ל צה"ל הבין את המשמעות הביטחונית של חסימת הגבול למניעת ההסתננות הגוברת ואת המשמעות הכלכלית של חיסכון בכוח אדם צבאי שישמור על הגבולות. חיילי היאחזויות קיבלו

131 אין בידי נתונים מדויקים על הסך הכולל של החיילים הבודדים שהופנו לנח"ל, אולם אני יכול להעריכו לפי נתונים חלקיים. בפרק זמן של עשרה חודשים בערך, מקיץ 1950 עד מאי 1951, הוכשרו בנח"ל 2,300 חיילים בודדים (משה נצר אל הרמטכ"ל, הנח"ל בסוף 1951, 15.7.1951, א"צ, 41/447/1953). בסוף 1952 היו בנח"ל 4,400 חיילים בודדים, ושנה מאוחר יותר – 1,400 (אלרון, לקראת הסיכוי השני, עמ' 397-398). בהתחשב בכך שמרבית החיילים הבודדים שירתו שנה אחת בלבד ובכל שנה פחת מספרם, אני מעריך שבשנים 1950-1955 התגייסו לנח"ל 7,000-10,000 חיילים בודדים, מספר עצום לכל הדעות. בשנת 1958 כבר לא היו חיילים בודדים בנח"ל (אג"ם, נספח לעיקרי דברים שהושמעו בדיון על איחוד פיקוד הנח"ל ופיקוד הגדנ"ע, 11.1958, א"צ, 35/798/1960). מתוך אלה, שירתו בהיאחזויות בסוף 1953 יותר מ-400 חיילים בודדים (משרד הביטחון – מחלקת תקציבים אל מנכ"ל המשרד, 10.1.1954, אצ"מ, S15/9602) ומאות אחרים שירתו בהן עד אז.

132 שומרוני, מגל וחרב, עמ' 58-59. ההדגשה במקור.

מימון ניכר מהמחלקה להתיישבות. אנשי המחלקה להתיישבות נרתמו לסייע להיאחזויות כדי לאפשר את המשך מפעלם המונומנטלי של התיישבות העולים בספר. תקוותם הייתה שההיאחזויות ישמשו כליא ברק, ובעזרתן תהיה המציאות הביטחונית בגבולות נוחה מעט יותר. ראשי הנח"ל תמכו כמובן בשתי המטרות האלה, אך ראו את עיקר החשיבות בחינוכם של החיילים הבודדים לחקלאות ולחלוציות.¹³³ כל המטרות היו מקובלות על הגופים השונים, ואולם ריבוי יצר מתחים וסתירות, ובעקבותיהם התגלעו לימים עימותים וויכוחים בקשר למיקום ההיאחזויות השונות ולהתנהלותן.¹³⁴

שני החידושים המהותיים ביותר של מפעל היאחזויות הנח"ל היו תלויים זה בזה. החידוש הראשון נגע למסגרת שנשלטה בפועל בידי הצבא והמחלקה להתיישבות, ולא הושפעה מהתנועות הקיבוציות. החידוש השני נגע לאיוש הנקודות בחיילים בודדים, מהלך נועז זה אפשר להוציא מן הכוח אל הפועל את רעיון ההיאחזויות, בשל התנגדות התנועות הקיבוציות להפניית חיילי הגרעינים ליישובים החדשים בספר. יתרונם של הכלים הממלכתיים צבאיים על הרוח הוולונטרית התבטא בעת הדיון על הפניית החיילים בכפייה להיאחזויות. בכל תולדותיה של ההתיישבות הביטחונית לא הופנו מתיישבים לנקודות בעל כורחם, אך כעת יכול צה"ל לפתור את מצוקת כוח האדם באמצעות שימוש בכלי המשמעת הצבאיים.

אמנם החיילים הבודדים היו רוב רק בשש ההיאחזויות הראשונות, אך קשה להעריך אם מפעל היאחזויות הנח"ל היה יוצא מן הכוח לפועל ללא השתתפותם.¹³⁵ הקמת ההיאחזויות

133 ייתכן כי מטרה אחרת הנחתה את פיקוד הנח"ל ואת אגף הנוער והנח"ל: המאבק על הגדלת כוח האדם בפיקוד. באותה העת ניסה שומרוני לוודא יישוב מלא של חוק שירות הביטחון ולהבטיח גיוס נרחב עוד יותר לנח"ל ולשלש את גודל הפיקוד כך שיהיו בו כ-14,000-15,000 חיילים (אליק שומרוני, הנח"ל בסוף שנת 1951, 3.12.1951, א"ט, 7-3/1/12). ההצעה של שומרוני נידונה באכ"א (מטכ"ל/אכ"א, הרחבת חיל הנח"ל, 21.6.1951, א"צ, 11/447/1953). אפשר להניח כי דחיפת מפעל ההיאחזויות שימשה הצדקה מסוימת להגדלת מצבת כוח האדם של הנח"ל ותגובה לביקורות שנמתחו על מיעוט היישובים שהקים הנח"ל עד קיץ 1951.

134 כך לדוגמה הדיונים על מיקומן של ההיאחזויות הובילו לעתים לדרישות מנוגדות – בין רצון הצבא להקים היאחזויות במקום מיטיב מבחינה ביטחונית ובין דרישות המחלקה להתיישבות להקים את הנקודות במקום שיאפשר התפתחות של ענפי משק. ויכוח ארוך התגלע למשל בהחלטה על מיקומה של יטבתה; ובדיון הכריע בן-גוריון. ראו: משה צדוק אל סגן הרמטכ"ל והרמטכ"ל, קביעת היישוב בעין רדיאן, 19.12.1951, א"צ, 1/321/1954. גם בנושא הכלכלי התנהלו ויכוחים רבים בשאלת חלוקת המימון של המפעל בין הצבא למחלקה להתיישבות. ויכוחים אלו הביאו בסופו של דבר לאיום על עתידו של המפעל עם תחילת כהונתו של משה דיין כרמטכ"ל. ראו: משרד הביטחון – מחלקת תקציבים אל מנכ"ל המשרד, 10.1.1954, אצ"מ, S15/9602.

135 מעניין להקביל בין שילוב החיילים הבודדים במפעל היאחזויות הנח"ל להפניית עולי העלייה הגדולה ליישובים חדשים בספר; שני שלישים מהיישובים שהוקמו בשנים 1948-1951 נוסדו בידי עולים חדשים (פיקאר, 'חלוצים נשכחים', עמ' 119; הכהן, 'עולים בסערה', עמ' 123-126). בשני התהליכים שלחו מוסדות המדינה לספר מתיישבים בעל כורחם.

הראשונות בידי החיילים הבודדים והעובדה כי כלל הנקודות שרדו ולא התפרקו למרות האתגרים הרבים – בביטחון, במשק ובחינוך – אפשרו את המשכיותו ואת התעצמותו של מפעל היאחזויות הנח"ל בשנים שאחרי כן, אף שלא התממשו התקוות אשר העלה שומרוני בדבר התיישבות קבע של חיילים בודדים בהיאחזויות. הישגים אלה נזקפים לא מעט לזכות יכולת הפיקוד והחינוך של מפקדי הנח"ל. כך היה מפעל היאחזויות הנח"ל סמל להצלחה של חלוציות מדינתית וממלכתית, להבדיל ממיזמים אחרים שלא הייתה להם המשכיות.¹³⁶ בקיץ 1953, שאז כבר היה מפעל ההיאחזויות לעובדה מוגמרת ונוצרה לו תהודה מרשימה בציבור, היה קשה לנציגי התנועות הקיבוציות להימנע מלשלוח את גרעיני התנועות להיאחזויות, למרות הפגיעה בהשלמות לקיבוצים.¹³⁷ כך נוצרה ההמשכיות שאפשרה את קיומו של מפעל ההיאחזויות כיוכל שנים.

136 ראו דוגמה לניסיון כזה: צבי צמרת, 'חלוציות מגויסת: עלייתו ונפילתו של השירות החלוצי לישראל', **קתדרה**, 67 (1993), עמ' 137-164.

137 פרוטוקול ישיבת המחלקה להתיישבות של המרכז החקלאי, 23.7.1953, אה"ע, IV-235-5-6728.



ספרות ועיתונות

בעקבות האב הנעדר: הגיבורה כסובייקט כותב ביצירתה של רונית מטלון

מורן בנית

איפה היה כשהיה איננו? הוא לא 'היה',
הוא הבהב: בחיי זולתו ובחיי שלו¹

תקציר

במאמר זה אני עוסקת בשאלת כינונה של הגיבורה הצעירה בתור סובייקט כותב ביצירתה המוקדמת של הסופרת רונית מטלון, אגב התמקדות ביחסיה עם דמות האב הנעדר. למרות מרכזיותה של סוגיה זו ביצירתה של מטלון, כמעט לא עסק המחקר ביחסים בין הבת לאב ביצירתה ובהשפעתם על בחירתה של הבת בכתביה. במאמר זה אבחן את הסוגיה הזאת בעיקר ברומן לבני הנעורים **סיפור שמתחיל בלוויה של נחש**.

הטענה המרכזית שלי במאמר היא כי היחסים בין הבת לאב ביצירת מטלון מרכזיים להבניית 'הקול הכותב' של הבת, ומצביעים על עמדה של אחריות בין-דורית, אשר לפיה הבת מקבלת את ירושת האב, גם מתוך ביקורת עליו. בקריאתי אראה כי לייצוג הבדיוני של יחסים אלה ביצירת מטלון יש אפקט אוטוביוגרפי; זה נוצר לנוכח בחירתה לצטט את אביה פליקס מטלון ולהעניק לדמות האב ביצירתה את 'קולו'.

כחלק מן הדיון בייצוג זה, המורכב מהיבטים בדיוניים ומהיבטים אוטוביוגרפיים, אציע כי המאמץ של הגיבורה למקם את האב הנעדר בחייה ולהתמודד עם ההשלכות של היעדרות זו באמצעות הכתיבה מצביע בו בזמן על מאמצה של מטלון הסופרת להתמודד עם הירושה של פליקס אביה ולמקמו, גם מתוך ביקורת על כישלונה, ביצירתה ובקנון של הספרות הישראלית.

מילות מפתח: היסטוריה אינטלקטואלית של מזרחים, חניכה נשית מזרחית, ספרות ישראלית, פוליטיקה מזרחית, פליקס מטלון, רונית מטלון

* מאמר זה מבוסס על הפרק 'פליקס מטלון: בעקבות האב הנעדר' מתוך עבודת הדוקטור שלי 'מעמד ומגדר ביצירתה של רונית מטלון', במחלקה לספרות עברית באוניברסיטה העברית בירושלים. אני מודה למורי חנן חבר על הליווי היקר. למדתי ממנו רבות. אני מודה גם למיכאל גלזמן, שקרא גרסה מוקדמת של המאמר והעיר בחכמה.

1 רונית מטלון, **קול צעדינו**, עם עובד, תל אביב 2008, עמ' 107.

האב הביוגרפי והבדיוני: פליקס ו'פליקס'

בסוף שנת 1958, כאשר הייתה אֵמָה מטלון בהיריון, עזב פליקס מטלון את הבית בגני תקווה.² חייה של הסופרת רונית מטלון, שנולדה במאי 1959, החלו עם היעדרותו של פליקס אביה. במסה 'עד בוש', שפורסמה בכתב העת **תיאוריה וביקורת**, התייחסה מטלון לפרשת ההיעדרות של פליקס ולהשפעתה על חייה. היא תיארה בה את ההיעדרות של פליקס באמצעות הפיגורה של המטוטלת, שנעה בין הופעה ובין היעדרות:

הוא נעלם לפני שנולדתי. הוא חזר כעבור כמה שנים, או ליתר דיוק: הופיע. ונעלם שוב. והופיע כעבור חודשים. ונעלם. והופיע לשבועות. בזמן כלשהו הושבתה התנועה: הוא חדל להופיע ולהיעלם אבל לא משום שהפסיק באמת, אלא משום שעניי כבר לא ציפו, כבר לא היו מסומרות לתנועת המטוטלת.³

הציפייה לאב הנעדר, הנזכרת במסה זו, זכתה בו בזמן לייצוג בדיוני ביצירתה של מטלון, הן ביצירתה המוקדמת והן בספרים שכתבה מאוחר יותר, והבולט מהם בעניין זה הוא הרומן **קול צעדינו**. במאמר זה אתמקד ברומן לבני הנעורים **סיפור שמתחיל בלוויה של נחש**, שלראשונה עסקה בו מטלון בנושא, ואציע מפתח פרשני להמשך המחקר בסוגיה זו ביצירתה. תחילה נתבונן בקואורדינטות המרכזיות שהניחה מטלון בעניין זה במסה 'עד בוש'. הציפייה לאב הנעדר נזכרת כאן בתור הכוח המניע את מעשה הכתיבה. ה'סיפור' נובע מהציפייה של הבת השואלת היכן הוא; מתי הוא יבוא; והאם הוא יבוא. הציפייה מבנה סיפור שראשיתו בהיעדרותו של האב, אך תכליתו היא ההופעה של האב. במובן זה, הכתיבה או הלשון הן המרחב שהבת מבקשת 'ללכוד' בו את הנעדר,⁴ אגב הכרה בעובדה כי 'ההופעה' בלשון חלקית, ואף זמנית, שכן היא עתידה לקרוס לתוך ההיעדרות הצפויה של האב, ובלשונה של מטלון:

המרחב של הציפייה – אותו מקום של יש נסתר ופורה המוזן על ידי ההיעדרות של הדבר הנכסף – הוא המרחב של הסיפור. המצפה נמצא בהיריון מתמיד של סיפורים הנבנים ומתמוטטים חליפות: זה ה'אולי הוא' או ה'אולי היא' של מצב הציפייה.⁵ לכאורה אורג המצפה בסיפורים אלה דמות, את דמותו של הנעדר, אבל לא באמת: הוא בונה מצב רוח, מצב תודעה, טמפרטורה של גוף, גופו. כי זה מה שמחוללת חרדת הציפייה: טשטוש, סף עיוורון. המאמץ העילאי למקד את המבט הפנימי בנעדר מפוגג את הנעדר: 'הוא' מתאדה.⁶

2 בספטמבר 2017 מסרה לי רונית מטלון את העיזבון של פליקס אביה למטרת מחקר. בעיזבון זה נשמר קובץ זיכרונות שכתב פליקס, שנקרא 'ההיסטוריה של הבעיה ושל הפתרון'. פליקס התייחס בזיכרונותיו לנסיעתו לאירופה באוקטובר 1958 לתקופה של ארבע שנים (עמ' 17-18).

3 רונית מטלון, 'עד בוש', **תיאוריה וביקורת**, 32 (2008), עמ' 167.

4 שם, עמ' 164.

5 שם.

6 שם, עמ' 165.

בסיפור שלפנינו מתקיימות בו בזמן אפשרות ההופעה של האב וההיעדרות הצפויה שלו, בלי לבטל זו את זו. התקווה להופעה מזינה את הכתיבה, שכן בלעדיה, כותבת מטלון, לא היה מתאפשר הסיפור.⁷ אראה בקריאתי כי תנועה זו בין היעדרות ובין הופעה היא גם הבסיס לייצוג של האב ביצירתה, והיא שאפשרה לה, באמצעות המרחק של הבדיון, לתווך את ההיעדרות של אביה פליקס, אגב מתיחת ביקורת עליו.

את המאמץ להנכיח את הנעדר בכתיבה ואת הייצוג של האב שמבנה כתיבה כגון זו אבחן באמצעות המונח 'סחרחרת' של פול דה מאן (de Man), המובאת ברשימתו 'אוטוביוגרפיה כהשחתת פנים'.⁸ הסחרחרת של דה מאן מעמידה לא רק תגודת מטוטלת שאינה נפסקת או אינה מוכרעת⁹ ובכך תסייע לקריאה במאמרי לנוע בין היעדרות ובין הופעה הלך וחזור, אלא גם מצביעה על המאמץ הלשוני של הטקסט 'ללכוד' את הנעדר או את המת, להעניק לו 'פנים' ו'קול', ובלשונו של דה מאן – לקומם אותו מן המתים (Self-Restoration), ובו בזמן גם מצביעה על הכישלון של מאמץ זה.¹⁰

דה מאן כתב ברשימתו כי למאמץ האמור, הבולט בכתיבה אוטוביוגרפית, יש שני אפקטים: בדיוני ואוטוביוגרפי.¹¹ במילים אחרות, אם נחזור ליצירתה של מטלון, המאמץ להנכיח את פליקס בכתיבתה, למשל במסתה 'עד בוש', הוא מאמץ לשוני שמוכיל לא רק לאפקט אוטוביוגרפי, אלא בו בזמן גם לאפקט של בדיון. האפקט של הבדיון נובע מההשהיה הדה-קונסטרוקטיבית של הזהות. הכוונה לרגע הטקסטואלי שהמסמן והמסומן אינם מתלכדים בו, ובחזרה למטלון, זהו הרגע הטקסטואלי שפליקס אינו זהה בו ל'פליקס', הרגע שפליקס מתאדה.

קריאה זו נכונה למסה האוטוביוגרפית 'עד בוש', אך נוגעת גם לקריאה ביצירתה הספרותית של מטלון. מהקריאה של דה מאן עולה כי ממש כשם שאין בנמצא אוטוביוגרפיה צרופה מבחינת האפקט שלה, כך הטקסט הבדיוני אינו יכול לחמוק מהאפקט האוטוביוגרפי. בהקשר זה, חוקרים שונים, כגון יובל בן-אטיה, תמי פרייד-גלאון וענת שרון-בייליס, הצביעו זה כבר על האופן ששילבה מטלון בכתיבתה הספרותית היבטים אוטוביוגרפיים.¹² המרתק הוא, כפי שאראה בקריאתי, כי האפקט האוטוביוגרפי של דמות האב נוצר ביצירתה הבדיונית בעקבות בחירתה לצטט מכתביו הפובליציסטיים של אביה.

7 שם, עמ' 170.

8 פול דה מאן, 'אוטוביוגרפיה כהשחתת פנים', **מבאן**, טז (2016), עמ' 245.

9 שי גינזבורג, 'מסכת המוות של פול דה מאן', שם, עמ' 258.

10 דה מאן, 'אוטוביוגרפיה כהשחתת פנים', עמ' 249.

11 שם.

12 יובל בן-אטיה, 'הפואטיקה הארכיטקטונית של יצירת רונית מטלון: בין "הפרעה ארכיטקטונית" ל"הפרעה לשונית"', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2017, עמ' 181-192. בעניין האב הבדיוני והאוטוביוגרפי ראו: עמ' 135-141; תמי פרייד-גלאון, 'קול צעדינו: אוטוביוגרפיה של מגדר ומוצא', עבודת מוסמך, אוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2015; ענת שרון-בייליס, 'כשל העין, המשגה של הסיפור: זהות וזהויות'אנר ביצירתה של רונית מטלון', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1998.

ציטוט ראשון מסוג זה מובא בסיפורה המוקדם 'חתונה במספרה'.¹³ קריאה משווה בין הנאום של מר גואטה בסיפור ובין כתביו של פליקס מגלה כי הנאום של מר גואטה מורכב משני ציטוטים שונים, שהובאו בסיפור ללא שינוי או עריכה. המשפטים הפותחים את הנאום¹⁴ לקוחים ממניפסט אשר נקרא 'קול מעורר' שכתב פליקס בדצמבר 1966, והנה הם כפי שפורסמו במקור:

תושב יקר, מי כמוך יודע עד כמה הכרחי הדבר שתיטול את ענייך בידך, הנה הוליוו
אותך שולל במשך עשרות שנים ובכל ערב בחירות באים אליך, מבטיחים לך טפול
בדאגותיך ושיפור תנאי חיך, אף על פי כן נשארת באותה זוהמה בסביבתך ולא נקפו
אצבע, אפילו סמלית לפתוח וקידום סביבתך. העזובה היא השולטת בכל פינה.¹⁵

מניפסט זה פורסם בביטאון **הד מעורר**, שערך, כתב והפיץ פליקס כחלק מפעילותו הפוליטית במשך שלושה עשורים.¹⁶ המניפסט נכתב כשנה לאחר הבחירות לכנסת השישית, שאז הוקם המערך מאיחודן של מפא"י ואחדות העבודה בראשות לוי אשכול. בחירות אלה לא הובילו לשינוי במדיניות הלא שוויונית שאפיינה את ממשלת מפא"י ואת מוסדותיה בשנות החמישים, והפערים החברתיים והכלכליים אף החריפו בעשור זה.¹⁷ בהקשר זה קרא פליקס להתעוררות הציבור המזרחי ולהצטרפותו למאבק חברתי לטובת שיפור תנאי המחיה בשכונות.¹⁸ קריאה זו להתעוררות התודעה המזרחית הייתה חלק מן הזרמים התת-קרקעיים שרחשו באותן שנים בזירה הפוליטית בישראל והביאו בשנות השבעים לעלייתה של הבעיה האתנית לסדר היום הציבורי.¹⁹

- 13 רונית מטלון, 'חתונה במספרה', סימן קריאה, 16-17 (1983), עמ' 27-32.
- 14 ההפנית לסיפור הן על פי הפרסום ב**זרים בבית**. רונית מטלון, 'חתונה במספרה', **זרים בבית**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1992, עמ' 130-132.
- 15 מכיוון שעמודי הגיליונות לא מוספרו ולעתים נשמרו בלי רצף, לא אכלול בהפניות שלהלן מספרי עמודים. ראו: פליקס מטלון 'קול מעורר', **הד מעורר** (דצמבר 1966).
- 16 את הביטאון **הד מעורר** יסד מטלון במחצית השנייה של שנות החמישים, והוא ראה אור לא ברציפות בעברית ובצרפתית. עותקים אחדים נשמרו בספרייה הלאומית. בעניין השם 'הד מעורר', מעניינת הזיקה לירחון הספרותי שערך יוסף חיים ברנר, **המעורר** בשנים 1906-1907. אף שירחון זה פורסם תקופה קצרה, היה שמו למסמן של התחדשות והתעוררות ספרותית בקרב סופרי התחייה, לנוכח הפרעות והמשברים החברתיים והכלכליים של יהודים ברחבי האימפריה הרוסית. אמנם אין עדות כי פליקס הכיר את הירחון של ברנר, אך מעניין כי **הד מעורר** מילא תפקיד דומה של התעוררות בשוליים החברתיים בישראל בשנים ההן ונתן ביטוי למצוקתם התרבותית, הפוליטית והכלכלית של יהודים מזרחים.
- 17 סמי שלום שטרית, **המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה 1948-2003**, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 121-123.
- 18 מטלון, 'קול מעורר'.
- 19 התעוררות זו של מזרחים הגיעה לשיאה עם מחאת הפנתרים השחורים בשנת 1971, והייתה לדברי סמי שלום שטרית המשך ישיר למאורעות ואדי סאליב בסוף שנות החמישים. ראו: שלום שטרית, **המאבק המזרחי בישראל**, עמ' 123-132.

עוד חלק מהנאום של מר גואטה לקוח ממניפסט אחר של פליקס, שפורסם בהד המעורר בפברואר 1967, ונקרא 'ליבי עליך אשדוד', אשר נכתב בהקשר של שביתת הפועלים שהתקיימה בנמל אשדוד בדצמבר 1966:

אנו חושבים שאלמלא נשותיהם של כמה פועלים שהתערבו בדבר היה נשפך דם נקיים רב [...] מה בעצם חטאן של אותן הנשים שראו את בעליהן מובלים לרעב ולאבדון גופני ורוחני? מי יציל בעלים אלה מהאבדון? [...] לא רבותי, הגיע הזמן שתדעו ותבינו, שזהו צבור בני עדות המזרח המכבד ברטט קודש את קשרי המשפחה דעו לכם שרוב נשותינו מוכנות להקריב נפשן מאהבת ילדיהן ובעליהן.²⁰

מעשה זה של ציטוט הופך את מר גואטה לבן דמותו של פליקס, כלומר למי שמדבר בלשונו ובקולו של האב הביוגרפי. עם זאת, מדובר ביצירה בדיונית, שמר גואטה איננו זהה בה לפליקס, וככזה – דמותו מציעה צדודית אחרת של פני האב. צדודית זו מתבררת כאשר בוחנים את ההקשר הטקסטואלי ששולבו בו הציטוטים.

הנאום של מר גואטה לא פורסם בעיתון, וגם לא נישא בקול רם מעל בימת הפגנה בשכונה, אלא מופיע כנאום מרכזי בחתונה של בתו. ההקשר האמור מוביל לאירוניזציה של דמות האב. מהלך זה בולט למשל בנוגע למשפט: 'צבור בני עדות המזרח מכבד ברטט קודש את קשרי המשפחה' [...] [ו]רוב נשותינו מוכנות להקריב נפשן מאהבת ילדיהן ובעליהן'.²¹ לכאורה מר גואטה, המדבר בשם הציבור המזרחי, הוא ה'מכבד ברטט קודש את קשרי המשפחה', אולם הקערה נהפכת על פיה כאשר הטקסט מציג אותו כמי שמנצל את מעמד החתונה של בתו לעסקנותו הפוליטית. כך בעודו מדבר על 'כבוד', ו'קשרי משפחה', הוא מתנהג כאב שאינו מכבד את קרוביו ומקלקל את חתונת בתו.

המעניין הוא כי הבת של מר גואטה איננה המספרת של הסיפור. להבדיל מרוב יצירותיה של מטלון, שהמספרת בהן היא בתו של האב, והיא המתווכת השותפה של דמותו – למשל בסיפור 'ילדה בקפה'²² וברומנים זה עם הפנים אלינו וקול צעדינו – בסיפור 'חתונה במספרה' מר גואטה איננו אביה של המספרת. ייתכן כי המרחק בין המספרת לאב אפשר למטלון להנכיח, ממרחק ביקורתי, את ה'פנים' ואת ה'קול' של פליקס בסיפור מוקדם זה. זאת ועוד, אף שדמותו של מר גואטה מתווכת דרך עיניה של המספרת מרגלית, את הקול הביקורתי העניקה מטלון דווקא לבנימין, אחיה של מרגלית, ובכך יש הרחקה נוספת. קולו של בנימין נשמע היטב כאשר הוא פונה למרגלית בדברים האלה: 'שלא יזיין לאנשים האלה את השכל [...] רק תשמעי איך הוא מדבר, זה לא לכבוד שלנו'.²³

לצד התיווך של פליקס והופעת ה'קול' וה'פנים' שלו בסיפור, האירוניזציה מובילה להופעתה של צדודית פנים ביקורתית ולא מחמיאה. מר גואטה הופך למי שלועג לפליקס,

20 פליקס מטלון, 'ליבי עליך אשדוד', הד המעורר (פברואר 1967).

21 מטלון, 'חתונה במספרה', עמ' 132.

22 הנ"ל, 'ילדה בקפה', סימן קריאה, 20 (1990), עמ' 150-159.

23 הנ"ל, 'חתונה במספרה', עמ' 133.

לבן דמותו הממשי, ומדגיש את הסתירה היסודית המבנה את ייצוגו: הסתירה בין הפוליטיקה ובין המשפחה. האב המבקש לקדם מהפכה פוליטית מזרחית, בוחר להקריב לשם כך את משפחתו. אירוניה זו, החוזרת ביצירתה של מטלון בנוגע לדמות האב, מבנה ביקורת אשר לפיה פֶּרֶק האב אחריות בנוגע למשפחה, אולם הרס פני האב, המרכזי לסיפור המוקדם 'חתונה במספרה', ממשיך להתפתח ברומן לבני הנעורים וברומנים שפרסמה מטלון אחרי כן. בעקבות המחשבה התאורטית של ולטר בנימין על האירוניה, אני מציעה כי אמנם האירוניזציה של דמות האב ביצירתה היא חלק משלילה דיאלקטית, אך זוהי דיאלקטיקה שחותרת לחיוב ומקדמת ביצירתה בנייה. בעניין זה בנימין כתב: 'האירוניה של הצורה היא הרס מכון של הצורה [...] אך ברגע שהכול נראה אבוד, כשהטקסט מפורק לחלוטין, הוא משתקם, כי ההרס הרדיקלי הוא רגע בדיאלקטיקה'.²⁴

בעקבות ולטר בנימין, האירוניזציה של דמות האב היא בבחינת רגע של הרס הכרחי המוביל למהלך של בנייה. הבנייה ביצירה של מטלון היא המסמן של התקווה. התקווה למה? זאת התקווה לבואו של האב הנעדר, ויותר ממנה, זו התקווה לחיים שאחרי ההיעדרות: חייה של הבת, פניה, קולה וכתובתה. מהלך כזה יש במסה 'עד בוש': 'משהו שונק את גרוני. בעודי מביטה באותו חלון, אותה זוגית מאובקת, אני יודעת איזה דבר, חלק ממני יודע: זה לא "הוא" שצריך להופיע, זו אני שצריכה להופיע. הנני: מצפה לעצמי שאופיע, אעלה מתוך האד'.²⁵

מתוך ההרס של פני האב מופיעות פניה של הבת. מן המסה מתברר כי המעשה של הכתיבה מתהווה מתוך הרס ובנייה לשוניים – בנייה שהיא תחילה המאמץ לפליקס, אך גם ההרס של פליקס; או מה שפול דה מאן מכנה השחתת פנים.²⁶ בהמשך הדברים אראה כיצד עניין דיאלקטי זה, הנובע מהתיווך הכושל של הלשון ומוביל לאירוניה ולביקורת על האב, זכה לייצוג גם ביצירתה הבדייונית המוקדמת של מטלון וכונן ברומן לבני הנעורים את פניה ואת קולה של הגיבורה הכותבת.

אם כן, היחסים בין הבת לאב מוצגים כיחסים טקסטואליים שמתאפשרים במרחב של הלשון ומניעים את מעשה הכתיבה. מדוע התיווך של היחסים טקסטואלי? מכיוון שההיעדרות של האב והטקסטים שהשאיר אחריו אפשרו לכל היותר תגובה בכתב. דיאלוג זה מופיע כאמור בסיפור 'חתונה במספרה' ומגיע לשיאו ברומן קול צעדינו, אשר מטלון ציטטה בו חלקים מתוך הזיכרונות של פליקס בפרקים שנקראים 'ניירות'.²⁷ ההבדל המרכזי בין הדיאלוג הטקסטואלי הנזכר ביצירתה המוקדמת ובין זה הנזכר ברומנים זה עם הפנים אלינו וקול צעדינו, הוא שבסיפוריה הקצרים (למשל 'ילדה בקפה', 'חתונה במספרה') וברומן

Paul de Man, *Aesthetic Ideology*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, 24 pp. 182-183

25 מטלון, 'עד בוש', עמ' 166.

26 דה מאן, 'אוטוביוגרפיה כהשחתת פנים', עמ' 252.

27 מטלון, קול צעדינו, עמ' 112-113, 174-177, 253-256, 339-342, 397-398. ראו את התייחסותו של יובל בן-אטיה לעניין זה: 'הפואטיקה הארכיטקטונית של יצירת רונית מטלון', עמ' 228-229.

לבני הנעורים בולטת מרכזיותו של האב, ואילו ברומנים מופיעה גם האם, והטקסטים והתמונות ה'שייכים' לה, דוגמת הפרקים המצוטטים מתוך **הגברת עם הקמליות**.

על מרכזיותה של האם ועל יחסיה עם הבת ברומן **קול צעדינו** נכתבה ביקורת ספרותית והם זכו לעניין מחקרי בספרו של אברהם בלכן **תשע אימהות ואימא**.²⁸ גם יובל בן-אטיה עסק ביחסים בין הבת לאם ברומן זה, והוא אף בחן את השפעתם ואת תרומתם למעשה הכתיבה של המספרת.²⁹ אולם תרומת האב ויחסיו עם הבת, בעיקר ביצירתה המוקדמת, לא זכו למחקר מספק. מחקר כגון זה הציע מתי שמואלוף, שבחן את הייצוג של האב ואת היחסים בינו ובין הבת ברומן לבני הנעורים. בקצרה ניסח שמואלוף את עמדתה של הבת בנוגע לאב: '[זו] עמדה נשית שלא מייצרת מרד, ניתוק במרחב של האב, אלא מכילה אותו, את טעויותיו, הכעס על הכישלון הצפוי'.³⁰

הבחנתו של שמואלוף וחשיבותה למחקר של סוגיה זו מתבררות כאשר אנו בוחנים את הדגם האדיפלי הרווח של יחסי אבות ובנות בספרות הישראלית, דגם שעיקרו ויתור על האב, וניתוק ממורשתו. פנינה שירב טענה בספרה **כתיבה תמה** כי דגם אדיפלי זה של יחסי אבות ובנות שכיח בסיפורת הישראלית שכתבו יוצרות כגון יהודית הנדל, עמליה כהנא כרמון ורות אלמוג. שירב מראה בקריאתה כי התבנית החוזרת בכתיבתן היא הצורך של הבת להינתק מהאב וממורשתו, כחלק מתהליך בניית עצמיותה.³¹

לעומת קריאתה של שירב, הציעה שירה סתיו בספרה **אבא אני כובשת: אבות ובנות בשירה העברית החדשה** דגם אחר של יחסי אבות ובנות. מקריאתה הפרשנית עולה כי משוררות כגון תרצה אתר, דליה רביקוביץ ויונה וולך אתגרו בשיריהן את הדגם האדיפלי של יחסי אבות ובנות והבנו יחסים שיש בהם מידה של הזדהות והיקשרות.³² הזדהות והיקשרות כגון אלה זכו לכינוי גם ביצירת מטלון, שהבת מקבלת בה את הירושה של האב, אם כי מתוך ביקורת ושכתוב של דרכו. לשאלת הירושה של האב, בהקשר האוטוביוגרפי, התייחסה מטלון בריאיון למיכאל גלזמן:

את האופציה המזרחית של אבי דחיתי מעל פני בשתי ידיים שנים רבות. לא כל כך בגלל המזרחיות, בגללו. [...] זה לא שמיד הפנמתי את 'קול האב' [...] היה מאבק גדול

28 אברהם בלכן, 'בסימן השלמה עם האימא, "קול צעדינו" מאת רונית מטלון', **תשע אימהות ואימא: ייצוגי אימהות בסיפורת העברית החדשה**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2010, עמ' 82-99. ראו גם למשל: יעל ישראל, 'האמא הגדולה של החיים', **Time out תל אביב**, 10.4.2008-17.4.2008, עמ' 154, 284; יוני ליכנה, 'קולה של אמא', **ידיעות אחרונות**, 7 לילות, 11.4.2008, עמ' 24.

29 בן-אטיה, 'הפואטיקה הארכיטקטונית של יצירת רונית מטלון', עמ' 213-236.

30 מתי שמואלוף, 'הדיאלקטיקה בעיצוב דמות האב בשתי יצירות של רונית מטלון', **אפיריון**, 110 (2009), עמ' 12.

31 פנינה שירב, **כתיבה תמה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1998, עמ' 266.

32 מעניין בהקשר הזה הדיון של שירה סתיו בדיאלוג הטקסטואלי בין תרצה אתר לנתן אלתרמן ועמדתה הפרשנית של אתר בנוגע לשירת האב. ראו: שירה סתיו, **אבא אני כובשת: אבות ובנות בשירה העברית החדשה**, דביר, אור יהודה 2014, עמ' 160-248.

עם הרבה פצועים. [...] נדמה לי שאני, הילדה שאבא עזב אותה, יכולה היום [...] לנסח את העמדה המזרחית ולהסכים לקבל מאבא את הירושה שלו – שתמיד, אגב, היתה בעיקר חובות.³³

החובות של פליקס היו חובות כספיים,³⁴ ולצדם היו החוב הגדול של הנטישה והחוב של פוליטיקה שמאלית ולא ציונית שנכשלה. פליקס רושש את אָמָה, את ילדיו וגם את השותפים לדרכו הפוליטית 'הסוחבה', שכן הוא השאיר אחריו רק ניירות וחובות, אולם למרות החובות הללו, הסכימה מטלון לקבל את הירושה הפוליטית של פליקס אביה וסירבה לפרוק אחריות בנוגע אליה. למעשה, מתוך ההכרה של מטלון בכישלונותיו של פליקס ובאחריותה לירושתו החברתית הפוליטית היא גיבשה את קולה בתור סופרת ואינטלקטואלית.

מטלון התייחסה בכתיבתה הפובליציסטית במפורש למעשה הנטישה של פליקס, אך הפוליטיקה המזרחית של פליקס והכישלון של חזונו החברתי בישראל של שנות השישים והשבעים דורשים הרחבה. הפוליטיקה של פליקס הייתה פוליטיקה שמאלית, אנטי-קולוניאליסטית, אשר הביעה חשד בנוגע לציונות. העיסוק של פליקס בבעיה המזרחית, מתוך זיקה מפורשת לבעיה הערבית, ערער על הסדר ההיררכי האתני בישראל ועל תפקידו בכינונה של הלאומיות הישראלית.³⁵ לכן מקומה של הפוליטיקה של פליקס, שהייתה עצמאית ולא מפלגתית, היה בשוליים הלא לגיטימיים של הקלחת הפוליטית בישראל בשנות השישים והשבעים.³⁶ הבחירה של פליקס להתמקם בשוליים ניכרת יפה בסירובו להצעתו של יגאל אלון לשמש יועץ לענייני מזרחים עבור המפלגות הציוניות.³⁷

33 מיכאל גלזומן, 'להישרט על ידי החומר, לא להתרפק עליו: ראיון עם רונית מטלון', **מבוא**, ב (קיץ 2001), עמ' 242.

34 בהזדמנויות שונות התייחסה מטלון לחובות הכספיים שהותיר פליקס וסיפרה על המפגש שלה בתור ילדה עם הנושים של אביה. ראו למשל: תמר רותם, 'גני תקווה, תחנה יחידה', **הארץ**, 23.10.2005, <https://www.haaretz.co.il/misc/1.1052267>, (אוחזר ב-25.11.2018).

35 ראו למשל את התבטאויותיו בעניין הסכם הבסיס לשלום עם מצרים. בעמוד הראשי של **הד המעורר** מ-30.9.1975 כתב: 'האמנו ואנו ממשיכים להאמין שפתרון בעיית השלום בינינו לבין שכנינו יביא בהכרח גם פתרון לבעיותינו אנו'.

36 יואב פלד וגרשון שפיר כתבו בספרם **מיהו ישראלי** כי המחאה המזרחית ה'לגיטימית' התייצבה לימין המדינה, ועל כן שללה כל הזדהות תרבותית וחברתית עם הפלסטינים. בהקשר זה, אין זה מפתיע כי הפוליטיקה של פליקס, שעסקה בבעיה הערבית ובבעיית הפליטים הפלסטינים והצביעה על הזיקה בין בעיות אלה לבעיה המזרחית, לא זכתה ללגיטימציה. יואב פלד וגרשון שפיר, **מיהו ישראלי: הדינמיקה של אורחות מורכבת**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2005, עמ' 115-116.

37 לביקורת של פליקס על עמדת התיווך שקיבלו עליהם פוליטיקאים מזרחים – או בלשונו 'הדוברים הספרדים' כנושאי כלים של המפלגות הציוניות – ראו: פליקס מטלון, "מנהיגים" עלינו בני עדות המזרח, **הד המעורר** (פברואר 1967).

בשל כך אין זה מפתיע כי כתיבתו הפובליציסטית של פליקס לא זכתה לגיטימציה פוליטית בזירה הציבורית. בולטת בהקשר זה שלילת הלגיטימציה החרפה של כתב היד 'הפתרון?', שעליו שקד פליקס בתחילת שנות השישים, ובו עסק בבעיה המזרחית בחברה בישראל ובפתרונה.³⁸ לפני שהושלמה הדפסת כתב היד של 'הפתרון?' שלח פליקס תקציר שלו למנהיגים ציונים מעמדות פוליטיות שונות.³⁹ בו בזמן הוא שלח הודעה לתקשורת בדבר יציאתו הצפויה לאור של 'הפתרון?'. בתגובה לכך נכתב בעיתון חרות:

המחבר מוצג בפנינו כעיתונאי וחוקר, שפירסם רבות בארץ ובחו"ל. במות גדולות בעולם הוקירו אותו כחוקר וכמומחה לענייני אפריקה והמזרח התיכון. הוא דואג דאגת העם לא מתוך התיימרות ואף לא מתוך התנצחות, אלא אך ורק כאחד העם... אנו משאירים את דברי הענוותנות של מר מטלון על עצמו ככתבם וכלשונם. ועתה אנו מחכים כולנו להופעת הספר 'הפתרון'. אולי באמת יש לו פתרון קל לבעיית מיוזג העדות.⁴⁰

הלעג הניכר בהתייחסות זו משקף את היחס שזכו לו 'הפתרון?' והפוליטיקה של פליקס בזירה הפוליטית הציבורית. כתב היד לא זכה לתמיכה, והיה מקור לביקורת נוקבת, בעיקר בשל הצגת הבעיה המזרחית בתור תוצר של מדיניות אי־שוויון מכוננת מצד ממשלת מפא"י ואחרי כן ממשלת המערך.⁴¹ בולט בהקשר זה מכתבו של נחום גולדמן, שהיה נשיא הקונגרס היהודי העולמי:

קיבלתי את מכתבך, והעצה היחידה שאני יכול ליעץ לך, היא שלא לפרסם את ספר 'הפתרון?' התקציר מלא אשמות בלתי מבוססות ויש בו אפילו גידופים אפילו במקומות איפה שיכול להיות עליהם הבדלי השקפות; המונחים שלך מגויזמים וגורמים

38 לחיבור זה, שלא נשמר בעיזבון, התייחס פליקס בזיכרונותיו. הנ"ל, 'ההיסטוריה של הבעיה ושל הפתרון', עמ' 5, 7.

39 לאחר שהשלים פליקס את כתיבתו של 'הפתרון?' באוקטובר 1963, הוא טס לאירופה כדי לקדם את יחסי הציבור לכתב היד. בין השאר הוא שלח את כתב היד לאלהו אלישר, שהיה ראש הפדרציה הספרדית העולמית, ולנחום גולדמן, שהיה נשיא הקונגרס היהודי העולמי. מעידה על כך התכתובת שניהל עמם פליקס. ראו: פליקס מטלון, 'דבר אמת והבראת: מכתב גלוי לנחום גולדמן', *הד המעורר* (ינואר 1967). ראו גם: הנ"ל, 'לכבוד מר אליהו אלישר (מכתב מ־19.7.1966)', שם (פברואר 1967).

40 ראו: 'למר פליקס מטלון יש פתרון', *חרות*, 29.12.1964, עמ' 2, שם המחבר אינו נזכר.

41 בעניין זה כתב פליקס בזיכרונותיו: 'בניגוד לדעתו של ד"ר גולדמן על מונחים "מגויזמים", גיליתי עד כמה המונחים של "הפתרון?" היו נאיבים ותת־צנועים. בעצם, הקדשתי רק פרק אחד מתוך הארבע עשרה של "הפתרון?", לבעיה הגדולה ולמצב החברתי גזעני שקיים בין ספרדים לאשכנזים. בכל זאת, חייבים אנו לדעת שהדוקטרינה הניו־גזענית שנכתבה על ידי כצנלסון, נולדה בעצם לפני שנים רבות מפרי "עט הזהב" של המשורר חיים נחמן ביאליק. מה גם ש"הבנגוריוניסטים" למיניהם, דאגו לבסס היטב ובצורה ניצחית את כסא מלוכתו של ביאליק על כל התרבות הישראלית, העברית, היהודית כאחד'. ראו: מטלון, 'ההיסטוריה של הבעיה ושל הפתרון', עמ' 28.

נזק לא רק לישראל, כי גם לרעיונות שאתה חפץ בהפצתם. הספר יחשב, ובצדק, ככתב פלסטר דמוגוגי ומלא ערמומיות.⁴²

אין זה מפליא כי הדפסת 'הפתרון?' לא הושלמה,⁴³ אולם פליקס המשיך לקדם את הפוליטיקה שלו באמצעות הביטאון **הד המעורר** שחולק בשכונות ובאמצעות ארגון 'הסוחבה', שהוא הקים לשם פתרון הבעיה המזרחית. ארגון 'הסוחבה' העמיד סדר יום ציבורי שלפיו הבעיה המזרחית היא בעיה פוליטית מדינית, המצביעה על חוסר שוויון אזרחי ועל פערים חמורים בתנאים החומריים של ציבור המזרחים בישראל.⁴⁴ בהקשר זה הציעה הפוליטיקה של פליקס חזון של ריבונות חלופית לא ציונית, החותרת לשוויון אזרחי ולמקום מטריאלי שאיננו כפוף להיררכיה האתנית הציונית.

אולם הפוליטיקה של פליקס לא הביאה לפתרון של הבעיה המזרחית או לשיפור מעמדם החברתי של ציבור המזרחים בחברה הישראלית. העובדה כי פליקס עצמו לא מצא מקום בזירה הפוליטית בישראל או בשוליים הלגיטימיים שלה מעידה על הכישלון המטריאלי של הפוליטיקה שלו, ובלשונה של מטלון: '[פליקס] נסוג לעבר שוליים רחוקים כל כך שהשמעות היחידה האפשרית שלהם הייתה הכרזת מלחמה על הישראליות ועל ייצוגיה'.⁴⁵ פליקס נלחם נגד הממסד הישראלי והפסיד. סירובו לשתף פעולה עם המרכז הציוני הישראלי, ולחלופין עם השוליים הלגיטימיים שלו, חיסל את האפשרות ל'מקום' במרחב הציבורי. הכישלון של פליקס ל'מקום' בזירה הציבורית והפוליטית בישראל מרכזי להבנת הפרויקט הספרותי של מטלון בתו, אולם תחילה יש להבין כישלון זה בהקשרו הביוגרפי של פליקס. מעניין הוא כי כישלון זה חקוק על קברו של פליקס. על המצבה בבית הקברות סגולה בפתח תקווה כתוב שמו של פליקס בעברית ובצרפתית, ומתחת – הכיתוב 'איש קהיר'.

42 מכתבו של נחום גולדמן לפליקס מטלון, **הד המעורר** (ינואר 1967). בגיליון זה פליקס גם ממשיך את הדיאלוג עם גולדמן ברשימה 'דר גולדמן מזהיר היהודים נגד קיומם המאוד שאנן'. נוסף על כך, פליקס מתייחס בזיכרונותיו לעוגמת הנפש הרבה שהסב לו מכתב זה. ראו: מטלון, 'ההיסטוריה של הבעיה ושל הפתרון', עמ' 24. ההדגשה במקור.

43 לצד הדה-לגיטימציה שזכה לה כתב היד 'הפתרון?', מקובץ זיכרונותיו של פליקס משתמע כי קושי מרכזי בהוצאתו לאור היה כלכלי. הוא כתב: 'השקעתי בהוצאה זו עמל רב וכסף עד הפרוטה האחרונה, ככל שיקלה ידי להשיג בדרך ישרה. ברם, כבר בגיליון הראשון עמדתי להחנק, כי חסרו לי כ-1000 ל"י כדי להוציא את הגיליון לאור ולהפיצו בארץ ובחו"ל'. ראו: מטלון, שם, עמ' 7.

44 לעניין הפערים החברתיים התייחס פליקס במכתבו לראש הממשלה גולדה מאיר. קטע ממכתב זה פורסם בכתבה בעיתון. ראו: רותם אברהם, 'ראש "האריות השחורים" מציע מגבית פער', **מעריב**, 27.5.1971, עמ' 20.

45 רונית מטלון, 'אבי בן שבעים ושבע', **קרוא וכתוב**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001, עמ' 25.

על הקבר מצוטטות שורות שיר:



אֲשֶׁרִי הַזֹּרְעִים וְלֹא יִקְצְרוּ
כִּי יִרְחִיקוּ נִדּוּד.
אֲשֶׁרֵיהֶם כִּי יֵאֱסְפוּ אֶל תּוֹךְ לֵב הָעוֹלָם⁴⁶

מצבתו של פליקס מטלון,
צילום: דניאל הורביץ, BillionGraves

שורות אלה לקוחות משירו של אברהם בן יצחק 'אשרי הזורעים ולא יקצרו', השיר האחרון שפרסם,⁴⁷ המתאר את בחירתם של 'הבודדים' לוותר מרצון על מקומם בתוך ההיסטוריה. למרות בחירתם, הם נאספים אל תוך לב העולם 'לוטי אדרת השכחה',⁴⁸ כלומר הבודדים של בן יצחק נאספים אל לב העולם, ובו בזמן בוחרים 'להישכח'. אין להם זכר בהיסטוריה מכיוון שהם בחרו בשתיקה.⁴⁹

להבדיל מ'הבודדים' של בן יצחק, פליקס לא בחר בשתיקה או בשכחה, אלא בעיקר כשל לבנות לעצמו מקום בתוך ההיסטוריה. מדובר בכישלון של מהגר יהודי ממצרים שלא התערה בחברה הישראלית, ובמותו היה 'איש קהיר'.⁵⁰ זה היה גם כישלון של מי שהיה

46 אברהם בן יצחק, **כל השירים** (עורך חנן חבר), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1992, עמ' 20.

47 השיר פורסם ב-1930. ראו את התייחסותו של חנן חבר באחרית הדבר לספר. חנן חבר, 'אחרית דבר: על חייו ויצירתו של אברהם בן יצחק', בתוך: הנ"ל (עורך), **אברהם בן יצחק, כל השירים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1992, עמ' 78.

48 בן יצחק, 'אשרי הזורעים', עמ' 20.

49 לאה גולדברג כתבה כי השיר 'אשרי הזורעים' הוא שיר כריתות שכתב בן יצחק לשירה העברית. ראו: לאה גולדברג, **פגישה עם משורר**, ספרית פועלים, תל אביב 2009, עמ' 84.

50 לכישלון ההתערות של פליקס התייחסה מטלון בקצרה בריאיון מוקדם לרם עברון בגלי צה"ל בשנות השמונים. קטע מתוך הריאיון פורסם במוסף לשבת של ידיעות אחרונות, 'תהליך התחנכות ארוך', 15.4.1988, עמ' 21.

אינטלקטואל מזרחי שפעל למען שוויון וצדק חברתי בשוליים הפוליטיים,⁵¹ אך לא שינה את ההיסטוריה החברתית בישראל ולא נזכר בה.⁵² לבסוף, זה היה הכישלון של אב אחד, אולם היפה הוא כי הביוגרפיה של פליקס, כפי שהיא מוצגת בכתובת שעל המצבה, אינה חתומה בכישלונות אלה, שכן מעשה החריטה של השיר והשורות שנבחרו על קברו מכילים את הכישלונות, וממקמים אותו בלב ההיסטוריה.

את השיר בחרה מטלון הבת, ומנגנון דומה של שכתוב והענקת מקום וזכר קיים ביצירתה. בקריאה שלהלן אראה כי הבחירה של מטלון להעניק לפליקס 'קול' ו'פנים' ביצירתה הבדייונית היא הפתרון האתי שהציעה לכישלונותיו ולשבר האוטוביוגרפי הקשור בו. יתרה מכך, הענקת ה'פנים' וה'קול' לפליקס ביצירתה אפשרה לה לשכתב את הביוגרפיה שלה ולספר את הסיפור, ממרחק בדיוני. הבחירה בכתובה בתור פתרון והצורך לספר את הסיפור ניכרו בחיבור שכתבה עוד בצעירותה:

שלום בת! חייך אליי וחשף שיניים צחורות. שלום אבא! אמרתי בשפל קול. הוא נשק לי, אימץ אותי אל לבו, הביט בי והלך. הלך כמו כל הדברים היפים. הייתי אז בת שש. דמותו של אבי הייתה רק זכרון מעורפל [...] אבי, אבי היקר! המופת שלי, והסוד שלי, עליו רציתי לספר.⁵³

51 אדוארד סעיד כתב: 'לדעתי, התפקיד הראשי של האינטלקטואל הוא החיפוש אחר עצמאות יחסית מלחצים מעין אלה. מכאן נובעים אפיוני את האינטלקטואל כגולה, כאיש שוליים, כחובב וכיוצא של שפה המנסה לדבר את האמת אל הכוח'. אדוארד סעיד, 'ייצוגים של אינטלקטואל', רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 18. אף שפליקס נכשל בכך, אין ספק כי הביוגרפיה הפוליטית שלו מעידה כי היה אינטלקטואל נוסח סעיד, כזה שפעל בשוליים, חתר לעצמאות וביקש במאבקו להעלות לסדר היום הציבורי את המדיניות הכוחנית של השלטון.

52 נראה כי למעט האזכור השגוי של פליקס בספרו של סמי שלום שטרית (שטרית כתב כי פליקס היה קומוניסט), אין התייחסות לפעילותו הפוליטית בחקר ההיסטוריה של מאבק המזרחים. ראו: שלום שטרית, **המאבק המזרחי בישראל**, עמ' 117.

53 תודה לעמנואל ברמן שהפנה את תשומת ליבי לחיבור זה. את החיבור כתבה מטלון בשיעור ספרות בבית הספר ברנר בפתח תקווה, ששם למדה. רונת מטלון, 'סוד ששמרתי עליו זמן רב', 20.6.1973, עמ' 1.

נחש, אם היה יוצא מהבטן של אמא, יותר היה טוב אלי ממך.⁵⁴

על מוריס אמרה לפעמים 'כמו נחש', ובערבית, מה שהיה נחש פי כמה: 'אלתועבן'.⁵⁵

הרומן לבני הנעורים סיפור שמתחיל בלוויה של נחש יצא לאור ב־1989 והיה לספר הראשון שפרסמה מטלון.⁵⁶ קדמו לו סיפורה הקצרים, שהתפרסמו באותו עשור בעיקר בכתב העת סימן קריאה, וכונסו אחרי כן בקובץ הסיפורים זרים בבית. מכיוון שמדובר ברומן לבני הנעורים לא זכה ספר זה לעניין רב במחקר,⁵⁷ למרות הזיקה שבין עלילותיו ובין עלילותיהם של הרומנים זה עם הפנים אלינו וקול צעדינו. במידה רבה, ברומן זה החלה מטלון בכתיבת הסיפור הגדול של יצירתה, והוא סיפור החניכה של גיבורתה הצעירה אל הכתיבה.

הגיבורה ברומן לבני הנעורים היא הגיבורה הכותבת הראשונה שהעמידה מטלון ביצירתה. אחריה היו פנינה מהנובלה 'שנתיים', ואסתר מהרומן זה עם הפנים אלינו. גם לימים העמידה מטלון גיבורות כותבות, ובהן טוני מהרומן קול צעדינו ומרגי מהנובלה 'הכלה סגרה את הדלת', אולם בתוך הגנאלוגיה הזאת של נשים יש חשיבות לעיון קרוב בסיפורה של מרגלית בשל היותה הכותבת הראשונה. הזיקה של מרגלית לכתיבה נזכרת ברומן כבר בפתחתו:

השלט שהכינה מרגלית נקבע על גבי קברו של הנחש: כאן קבור נחש שסיכן את חייהם של אנשים רבים. הוא נהרג בחודש יוני על ידי בנימין חזן. מרגלית רצתה להוסיף עוד ועוד פרטים על גבי המצבה, אולם בנימין סבר שכתובות על מצבות צריכות להיות קצרות.⁵⁸

מרגלית כותבת על שלט 'המצבה' של הנחש השחור. היא מתארת בקצרה את נסיבות המוות של הנחש, אף שמתעורר בה הרצון לגולל באריכות את הסיפור. רצון זה מצביע על תשוקת הכתיבה של מרגלית, ואף מרמז למעשה המאוחר של כתיבת הסיפור שלפנינו.

54 רונית מטלון, זה עם הפנים אלינו, עם עובד, תל אביב 1995, עמ' 273.

55 הנ"ל, קול צעדינו, עמ' 125.

56 רונית מטלון, סיפור שמתחיל בלוויה של נחש, דביר, תל אביב 1989.

57 שמואלוף, 'הדיאלקטיקה'. ראו גם: אילנה אלקד' להמן, 'הבית הוא המקום שממנו מתחילים: לסוגיית ה(אוטו)ביוגרפיה בכתיבתה של רונית מטלון', עיונים בשפה וחברה, 2, 2 (2009), עמ' 99-123; פועה בורשטין, 'בין טקסים בלאום ובין טקסים בבית – קולוניאליזם ומגדר: קריאה בספרה של רונית מטלון "סיפור שמתחיל בלוויה של נחש"', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2006. ראו גם: שרון בייליס, 'כשל העין, המשגה של הסיפור', עמ' 118-124.

58 מטלון, סיפור שמתחיל בלוויה של נחש, עמ' 17. ההדגשה במקור.

מעניין כי ראשיתה של הכתיבה נזכרת בהקשר של מיתה, ובייחוד בהקשר של מות הנחש השחור. לזיקה שבין המוות ובין הכתיבה התייחס פול דה מאן במסתו. לדבריו, ייחודה של לשון האוטוביוגרפיה הוא בהתקה של המוות; ובלשונו: 'המוות הוא השם שהותק ממקומו בשל מצוקה לשונית והשבתה של התמותה דרך האוטוביוגרפיה (הפרוסופיאה של הקול ושל השם) שוללת ומעוותת בדיוק במידה שהיא משיבה ומחייה'.⁵⁹

דה מאן טוען כי הזיקה בין 'מוות' ל'כתיבה' מרכזית לכתיבה האוטוביוגרפית מכיוון שכתיבה זו משחזרת חיים שעברו זה כבר, ועל כן היא מצביעה על 'השבתה של התמותה' ועל המאמץ להחיות את המת.⁶⁰ בהקשר זה, המוות של הנחש השחור הוא בפשטות הראשית של הסיפור, ההתחלה, אולם הזיקה האפשרית בין הנחש השחור ובין דמות האב עשויה להציע פרשנות מעניינת יותר. מות הנחש וקבורתו מציבים בפתחת הרומן את הקונפליקט הנמצא במרכז הסיפור: הקונפליקט של מרגלית בנוגע לאב הנעדר. מרגלית עתידה 'לאבד' את אביה ולכתוב את הסיפור.

במאמר על הרומן לבני הנעורים הצביעה אילנה אלקד-הלמן על הזיקה בין הנחש השחור ובין דמות האב. אלקד-הלמן כתבה כי המקור לאיום בסיפור איננו 'נחש השדה' אלא 'נחש המשפחה', הלוא הוא מסיה רובר, שאינו מתפקד כאב, ומופיע ונעלם ללא הודעה.⁶¹ גם ברומן זה עם הפנים אלינו האב מוצג כמי שפוגע כמו נחש בבני משפחתו. אחותו מתארת אותו כך: 'נחש אם היה יוצא מהבטן של אימא, יותר היה טוב אליי ממך'.⁶² ניסוח דומה מובא ברומן קול צעדינו, אשר לוסט אומרת בו שמוריס הוא 'כמו נחש',⁶³ ולפעמים אמרה בערבית: 'אלתועבן'.⁶⁴ אם כן, האב מתואר כמו נחש, העשוי להופיע פתאום, ויש להיזהר מפני כוונותיו ומפני ערמומיותו.

מעניין כי ברומן לבני הנעורים הנחש השחור איננו נחש חי אלא מת. יתרה מכך, בנימין, אחיה של מרגלית, הורג את הנחש. הרג זה והלוויה שבעקבותיו הם ביטוי מעודן לרגשותיהם הקשים כלפי האב. זאת ועוד, הטקס האמור מתרחש בנוכחותו ובתמיכתו של האב המוצג בתור אורח של כבוד: 'בראש העדה הגדולה הזאת צעדו, כאמור, בנימין, גיבור היום, ניסים ומסיה רובר, אביהם של מרגלית ובנימין, שלבש לכבוד המעמד חליפת שבת עשויה פסים פסים, והיה עסוק בחיבור הנאום שיישא על קברו של הנחש'.⁶⁵

כמו מר גואטה בסיפור 'חתונה במספרה', מסיה רובר ברומן לבני הנעורים בא ונאום בידו. הוא לובש את חליפתו הטובה וערוך ומוכן לשאת דברים. הוא עומד על תלולית החול ומבקש שקט מהתושבים:

59 דה מאן, 'אוטוביוגרפיה כהשחתת פנים', עמ' 252.

60 שם, עמ' 249.

61 אלקד-הלמן, 'הבית הוא המקום שממנו מתחילים', עמ' 104.

62 מטלון, זה עם הפנים אלינו, עמ' 273.

63 הנ"ל, קול צעדינו, עמ' 125.

64 שם.

65 הנ"ל, סיפור שמתחיל בלוויה של נחש, עמ' 14-15.

גבירותי ורבותי [...] התכנסנו היום כאן בגלל מקרה מזעזע שקרה בשכונה שלנו. בני הגדול בנימין תפס נחש שכמעט הכיש ילד למוות [...] שנים שאני אומר שהקוצים ליד הבתים מסוכנים מאוד. יש שם נחשים, יש שם עכברים וחיות טרף. כתבתי מכתבים למועצה בעניין הזה, וראש המועצה לא עשה כלום. כשאני חושב מה היה אפשר לעשות בשדה הזה, אני ממש מצטער. אפשר לגדל שם אבטיחים ומלונים, אפשר להביא לשם קרקס, אפילו באולינג או מגרש כדורגל אפשר לעשות שם. ומה יש לנו במקום זה? קוצים וסמרטוטים.⁶⁶

רובר זוכה למחיאות כפיים, וגברים ניגשים אליו כדי ללחוץ את ידו: 'אתה צריך להיות ראש ממשלה – או לפחות ראש המועצה', אומר לו אחד מהם.⁶⁷ לפיכך אין זה מקרה 'שכמעט נשכחה מרוב האנשים סיבת התהלוכה – לווייה של נחש שחור',⁶⁸ שכן בעקבות הנאום של רובר הפכה הלווייה של הנחש לאירוע בחירות.

מבחינה רטורית, מרמז הנאום של רובר לרטוריקה של פליקס. זו רטוריקה שמציבה במרכז 'סכנה' ומציעה לה 'פתרון'. רובר מכריז על הסכנה הטמונה בשדה הקוצים וקורא למחאה נגד ראש המועצה, ש'לא עשה כלום'.⁶⁹ למעשה, הוא מציב את עצמו כראש מועצה

חליפי. סצנה זו מתווכת את הנאום שנשא פליקס בגני תקווה בבחירות למועצה המקומית ב-2 בנובמבר 1965.⁷⁰ הנאום לא נשמר בעיזבונו של פליקס, אך ניתן להתרשם מהרטוריקה האופיינית לו מכרזי הבחירות שכתב באותה שנה:



האם לבעיות ולסכנות המטריות מדינתנו יש פתרון? ובידי מי? הפתרון בידך הפתרון בידו הפתרון בידנו. אם תרצו בידכם הדבר. תורידו מעליכם מדיניות ההפרדה והיחוס המביאים לעמנו בזיון. אנחנו הסוחרה של פליקס מטלון נגד מעשים המביאים לעם בזיון, בעד אחוד אחווה שלום ושוויון ואיפה זה כתוב אם לא בספר 'הפתרון'.⁷¹

כרז 'הפתרון?', מתוך העיזבון של פליקס מטלון

66 שם, עמ' 17-18.

67 שם, עמ' 18.

68 שם, עמ' 14.

69 שם, עמ' 17-18.

70 את הבחירות למועצה של גני תקווה הזכיר פליקס בקצרה בזיכרוניו. מדובר בבחירות שהתקיימו ב' במרחשוון תשכ"ו, 2.11.1965. ראו: מטלון, 'ההיסטוריה של הבעיה ושל הפתרון', עמ' 32. מלבד זה, את פרשת הבחירות הזאת, שמטלון בת החמש וחצי פגשה בה לראשונה את פליקס, היא תיארה ברומן זה עם הפנים אלינו, עמ' 224-226.

71 הכרזו האמור נמצא בין המסמכים והמכתבים שנשמרו בידי רונת מטלון. מלבד זה, פליקס התייחס לכרז זה בזיכרוניו. ראו: מטלון, 'ההיסטוריה של הבעיה ושל הפתרון', עמ' 14.

בכרוז הכריז פליקס על סכנת הפילוג בין מזרחים לאשכנזים וקרא לסולידריות בין-עדתית. קריאה זו, רגע לפני הבחירות לכנסת השישית, נדחקה לשוליים הרחוקים של המשחק הפוליטי. בחירות אלה היו בסימן של התפלגות מפא"י, הקמת רפ"י בראשותו של דוד בן-גוריון והקמת המערך בראשות אשכול לוי. מהצד של השמאל הרדיקלי, המפלגה הקומוניסטית התפלגה והוקמה המפלגה העולם הזה – כוח חדש בראשותם של שלום כהן ואורי אבנרי.⁷²

הרטוריקה הזוהה לזו של פליקס וגם הפוליטיקה המזרחית המשתמעת ממנה מעניקות לפליקס 'קול' ו'פנים' ברומן, אולם בו בזמן יש לתיווך האמור אפקט של בדיון, המוביל לאירוניזציה של דמותו. הנאום של האב, פתרונותיו והבטחותיו זוכים לנקודת מבט אירונית כאשר מתברר כי רובר עובר מרעיון לרעיון ומכישלון לכישלון. אף לא אחד מרעיונותיו זכה להגשמה:

כל פעם שעזב מסייה רובר את הבית ונסע לעיר הגדולה, קדם לכך דבר מה שהצית את דמיונו. פעם היתה זו ידיעה בעיתון שצדה את עיניו, פעם להקת שחקני תיאטרון שביקרה בשכונה, פעם ביקורו של שר הפנים או שיחת טלפון מסתורית. והפעם, כאמור, לווייה של נחש ונאומו שבא בעקבותיה.⁷³

רובר מחליט לעזוב את הבית ולחפש את עתידו בפוליטיקה המדינית, אולם החיפוש הזה והעזיבה את הבית מתוארים דרך נקודת מבט ביקורתית. חיפוש העתיד, כמו כישלונותיו, מוצגים כסדרתיים. נקודת מבט זו מבליטה את העובדה כי הבחירה של רובר לייחד את החיים לפוליטיקה כרוכה בפריקת אחריות כלפי המשפחה. ביקורת זו והשבר המשפחתי שבמרכזה מתווכים את הבחירה של פליקס. בהקשר הזה מעניין להתבונן באופן שתיאר פליקס בזיכרונותיו את הבחירה בפוליטיקה:

נוכח ידיעותינו הברורות על עוצמת כוחו של הצד שהיה עלינו לעמוד מולו, היתה ההחלטה בדבר צריכה להיות מעשה גורלי. להיכנע, להשלים עם המצב לדאוג לבית ולפרנסה, ולחיות כמו יתר האזרחים בארץ, זאת יעצו לנו הרבה ידידים ולא-ידידים, עוד בחודשים הראשונים של שהייתי בארץ מאז שובי מחו"ל; אולם, בעד, נגד, ולמרות הכל, היתה החלטתי נחושה לעמוד ולהאבק למען אחוות אמת, שלום-אמת, ולמען ילדינו והדורות הבאים. זאת עשיתי בכבוד ובגאווה ודחיתי כל רמז לכניעה.⁷⁴

72 בראשית שנות החמישים פרסם שלום כהן תחקיר על הקיפוח של הציבור המזרחי בעיתון העולם הזה בכותרת 'ישראל – מדינה אשכנזית?' (גיליון 671, 31.8.1950, עמ' 4, 12), וב-1953 פרסם סדרת כתבות בכותרת 'דופקים את השחורים'; זו זכתה לתהודה רבה. לכתבה הראשונה בסדרה ראו: שלום כהן, 'דופקים את השחורים', שם, 830, 17.9.1953, עמ' 3-7.

73 מטלון, סיפור שמתחיל בלווייה של נחש, עמ' 21.

74 הנ"ל, 'ההיסטוריה של הבעיה ושל הפתרון', עמ' 7.

הבחירה בפוליטיקה מתוארת בזיכרונותיו של פליקס כבחירה מנוגדת לחיי המשפחה. התנגדות זו, מלבד היותה סירוב לחיים הבורגניים, מגייסת את המשפחה למען המאבק לצדק ולשוויון חברתי, ובתוך כך היא מקריבה את אחדותה, שכן הפוליטיקה שלו, שהיא 'למען ילדינו והדורות הבאים',⁷⁵ היא פוליטיקה שהורסת את עתידם של הדורות הבאים.

האירוניזציה של מסיה רובר, המוצג כאדם ש'חי בדמיונות',⁷⁶ ולימים בתור אב נעדר, הורסת את ה'פנים' ואת ה'קול' של פליקס, את מראהו, ואת דיבורו הכריזמטי המתווכים ברומן. הייצוג של האב מתפצל ל'פליקסים' שונים, הפונים זה נגד זה. לפיצול כגון זה התייחס פול דה מאן במחשבתו על האירוניה: '[האירוניה היא] הפעילות הרפלקסיבית שבה העצמיות שנתפסת עד לאותו רגע כמאוחדת ולכידה מתפצלת לתודעות רבות, וכל תודעה מתבוננת ומלגלגת על רעותה כלא אותנטית'.⁷⁷

פיצול זה חושף ברומן את כישלון ההגשמה של האב ואת הרס המשפחה שהוא גרם. רובר עוזב את הבית, ובנימין הצעיר נאלץ לצאת לעבוד כדי 'לעזור לאימו בכמה גרושים'.⁷⁸ כאמור, הביקורת על האב ביצירה הבדיונית מופנית גם כלפי האב הביוגרפי, שכשל בהגשמתה של תכנית נוספת, ואחרי ההפסד בבחירות למועצה של גני תקווה עזב את הבית והשאיר חובות כבדים.⁷⁹ ברומן ההופעה החגיגית והנאום הכריזמטי מסתיימים בלא כלום. הם מביאים למפח הנפש של הילדים ולהיעדרות של רובר, אולם להיעדרות הזאת יש תפקיד מרכזי בהתבגרותה של מרגלית, שכן היא מובילה אותה למעשה הכתיבה.

75 שם.

76 הנ"ל, סיפור שמתחיל בלוויה של נחש, עמ' 155.

77 שי גינזבורג, 'רטוריקה וביקורת: עבודתו וחיייו של פול דה מאן', הקדמה לספרו של פול דה מאן, ההתנגדות לתיאוריה, רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 14.

78 מטלון, סיפור שמתחיל בלוויה של נחש, עמ' 21.

79 הרשימה שהקים פליקס, שנקראה ג"ת (למען גני תקווה), הייתה רשימה עצמאית ולא מפלגתית. בבחירות קיבלה שלושה אחוזים בלבד מן הקולות לעומת רשימות אחרות, אולם לאחר שחברה לרשימה אחרת – פ' (פיתוח וקידום גני תקווה) – קיבלו השתיים יחד 11 אחוזים מן הקולות, שלושה אחוזים יותר מגח"ל (גוש חירות ליברלים), אשר קיבלה שמונה אחוזים מסך הקולות. למרות האיחוד לא קיבלה ג"ת מנדטים במועצה המקומית החדשה. ראו כתבה שפורסמה במעריב: 'תוצאות הבחירות למועצות המקומיות', 3.11.1965, עמ' 20. מלבד זה, התייחס פליקס בזיכרונותיו בקצרה להשתתפותו בבחירות: 'מסיבות בלתי תלויות בי, ולאחר דיון ב"סוחבה" נאלצתי לתמוך אישית ברשימה עצמאית ובלתי מפלגתית בשיכון גני תקווה, ולארגן לה את מערכת הבחירות המוניציפלית. דרך אגב, רשימה זו קיבלה אז יותר קולות מגח"ל שהיתה מפלגה מבוססת ומוכרת בישוב קטן זה'. ראו: מטלון, 'ההיסטוריה של הבעיה ושל הפתרון', עמ' 32.

היעדרות וכתובה

פתאום נסע והניח הכל: בעיקר חובות. מה
עשה, איפה, איך, למה – כל זה הופקר בידי
השמועה הלא רחמנית.⁸⁰

מה היו הבורות של הזמן? איפה היה
מוריס? אלה היו הבורות של הזמן.⁸¹

באפריל 2001, חצי שנה בערך לאחר מותו של פליקס, סיפרה מטלון בריאיון לאילת נגב
בידיעות אחרונות על הפגישה הראשונה עם אביה: 'רק בגיל חמש או שש ראתה את אביה
לראשונה, כשבא הביתה למספר ימים. אחר כך נהגה לשבת על גבעה שהשקיפה אל תחנת
האוטובוס, ולחכות לו שעות וימים לשווא. "אף פעם לא ידענו מתי יבוא. הייתי במצב
מתמיד של ציפייה".⁸²

מפגש ראשון זה, שהתקיים כנראה על רקע ההשתתפות של פליקס בבחירות למועצה
המקומית בסוף שנת 1965, הביא לבסוף להיעדרות ממושכת, ובעקבותיה לצפייה המתמדת
של מטלון 'שיבוא'. ציפייה דומה נזכרת ברומן לבני הנעורים – בתיאורה של מרגלית,
המחכה בדריכות למסיה רובר:

כל יום בדקה בתיבת הדואר לראות אם הגיע מכתב ממסיה רובר, ובכל יום התאכזבה
[...] לעצמה הבטיחה בכל לילה 'לפתוח דף חדש ולהתחיל מבראשית', [...] עזיבתו של
מסיה רובר את הבית באותו קיץ סימנה את תחילתה של תקופה חדשה.⁸³

מרגלית מחכה למסיה רובר, והציפייה שלה למסיה רובר כרוכה במשאלתה 'לפתוח דף
חדש'. משאלה זו מצביעה על התקווה של מרגלית לחיים ש'אחרי' רובר, וגם מסמלת
את הפתיחה של ה'דף החדש', כלומר את הכתיבה בעמוד הראשון של המחברת. בשל
השיעמום והתרוקנות החיים מן האב היא מתחילה לכתוב מכתבים לקרובת משפחה בת
גילה. במכתבים היא מספרת את קורותיה: הביקור האחרון של מסיה רובר בבית, הלוויית
הנחש השחור, הסתבכויותיו של בנימין בבית הספר והיכרותה עם שרה. מתוך הקורות
הללו הולך ונבנה סיפורה: 'יש לי עוד דבר משמח לספר לך: לפני שבוע ביקר אצלנו בבית
הספר מר דובין, ראש המועצה, ואני דקלמתי נאום שאותו חיברתי בעצמי. מר דובין נישק
אותי, לחץ את ידי ואמר לפני כולם: "כשהיא תגדל היא תהיה ראש הממשלה".⁸⁴

80 הנ"ל, זה עם הפנים אלינו, עמ' 189.

81 הנ"ל, קול צעדינו, עמ' 201.

82 אילת נגב, 'אני התאונה', ידיעות אחרונות, מוסף 7 ימים, 27.4.2001, עמ' 23.

83 מטלון, סיפור שמתחיל בלווייה של נחש, עמ' 22.

84 שם, עמ' 78.

מרגלית מספרת במכתב על אירוע הלוויה של הנחש, אולם במקום לספר על הנאום של מסייה רובר, כפי שמתבקש, היא מספרת על הנאום שלה בבית הספר. בחירה זו יוצרת אנלוגיה בין הנאום של האב ובין הנאום של הבת. השבחים שמרגלית זוכה להם ('היא תהיה ראש הממשלה') זהים לשבחים שרובר זוכה להם לאחר הנאום שלו. הדמיון בין מרגלית לאביה, המתואר במקומות נוספים ברומן,⁸⁵ מצביע על הזדהות עם רובר ועל גאוותה בעניין הזה. זאת ועוד, הערצתה כלפיו מעידה על היותו דגם לחיקוי עבורה.

אולם רגשות ההזדהות וההערצה הללו מתערערים בהמשך הסיפור. כחלק מתהליך התבגרותה של מרגלית היא מתוודעת לצדדים אחרים באישיותו של אביה. גילוי זה מסב לה כאב, אך מוביל בו בזמן לנפרדותה מרובר ולהבשלת קולה בתור נערה צעירה כותבת. גילוי כגון זה מתרחש בשיחה עם שרה חברתה: "'כולם מרמים'", אמרה שרה בשוויון נפש ומשכה בכתפיה. "אמא שלי לא מרמה", אמרה מרגלית בפסקנות. "את אולי לא יודעת", [...] "אבל בטח גם היא מרמה. כולם מרמים" [...]. מרגלית חשבה פתאום על אביה. עצבות ירדה עליה.⁸⁶

דבריה של שרה מערערים את מרגלית ואת הדימוי של רובר, שהיא החזיקה וגידלה בתוכה בזמן היעדרותו. הדיבורים ששמעה בחצי אוזן על רובר והרכילות שהסתובבו בשכונה מקבלים משמעות חדשה. היא מבינה כי אנשים בסביבתה רואים ברובר אדם לא ישר, רמאי, ובהמשך העלילה היא מתוודעת לכך בעצמה:

'אבל רצית עוד מקודם לנסוע לתל אביב', התעקשה מרגלית [...] 'רציתי, אז מה. היו לי דברים' [...] 'למה, למה?' חזרה מרגלית ושאלה. בנימין שתק דקה ארוכה. 'רציתי לפגוש מישהו', אמר לבסוף. משהו מבהיל מאוד עלה בדעתה. היא ראתה בעיני רוחה את המעטפות המפוספסות במגירה, ומיד אמרה: 'את אבא?' 'אולי', אמר בנימין. 'אבל הוא לא כאן', אמרה, 'הוא בחוץ לארץ, אני יודעת. גם מאדאם ראשל יודעת, כולם יודעים'. 'הוא כאן', אמר בנימין. [...] עצבות ירדה עליה. היא עצמה חזק את עיניה וראתה את עצמה עומדת לבד. קטנה כמו נקודה על דף, ומסביבה הכול קר ורחוק ולבן. רחוקה אלפי קילומטרים מהשכונה, מהבית ברחוב הגידם, ממגורת הלילה שדלקה עד הבוקר ליד מיטת אמה, הגברת מרים.⁸⁷

מרגלית מבינה כי בזמן שחיכתה כי רובר ישוב מצרפת, הוא היה בעצם בתל אביב. ייתכן כי חזר ארצה או שמא לא טס בכלל. כך או כך, היא מבינה כי הביקור בבית והמפגש אֶתה ועם המשפחה לא היו בסדר העדיפויות שלו. היא מבינה כי ההיעדרות שלו אינה זמנית כפי שחשבה וכי להבדיל ממנו, אִמָּה מחכה לה בבית.

85 בעניין זה בולט התיאור של רובר ומרגלית כמי שדיבורם יפה. שם, עמ' 33, 141.

86 שם, עמ' 51.

87 שם, עמ' 129-130.

ההבנה כי רובר בחר שלא לבקר בבית תקופה ארוכה, ואף נטש אותה ואת משפחתה מעצבת כאן חוויה של אבדן. מרגלית מרגישה כי היא מאבדת את רובר. לכן היא עומדת לבדה ומרגישה בדידות עמוקה. זהו הרגע שהנפרדות בין הבת לאב מתהווה בו ומאיצה את תהליך ההתבגרות של מרגלית. נפרדות זו מגיעה לכדי בשלות בביקור בביתו של רובר. לראשונה, מרגלית מביעה חשד בנוגע לסיפוריו של רובר, שקודם לכן הקשיבה להם בהערצה. תחילה רובר מספר לילדים על עבודתו:

‘עכשיו אני עובד על שתי הצעות שונות. אחת, התלהב, מעביר את אצבעותיו בשערו הגדול, ‘זה להקים חברה שמייבאת קפה ותוכים מדברים מאפריקה. זה עסק שלא יכול להיכשל. אני יודע את זה, כי הייתי שם. חוץ מזה, יש לי הצעה אחרת: להוציא שבועונים עם תמונות כמו שיש בחוץ לארץ. הנה, תסתכלו בזה’, שם בחיקו של בנימין שני שבועונים צבעוניים.⁸⁸

בעוד מרגלית מקשיבה לרובר מתעורר בה חשד: ‘תמונות יפות’, היא אומרת, אבל:

משהו בקולו הגבוה, הנלהב, הכריח את מרגלית להרים את עיניה מהתמונות ולבחון את פניו. ‘תוכים מדברים?’ שאלה לאט. היא הרגישה כאילו צנח משהו בתוכה [...] ‘אני חושבת שזה נכון’, אמרה פתאום. עיניה מלאו דמעות. ‘מה נכון?’ שאל וגבו אליה. ‘אני חושבת שזה נכון מה שמאדאם ראשל ואמא אומרות. שאתה חי בדמיונות’.⁸⁹

הרעיון של רובר להקים חברה שמייבאת קפה ותוכים מדברים מתווך דרך המבט של מרגלית באירוניה ומוצג בתור רעיון שאין בו ממש (עם הרעיון הזה ניהלה מטלון דיאלוג טקסטואלי בסיפורה ‘ילדה בקפה’). כמו הקרקס ומגרש הכדורגל, הרעיון של בית הקפה עם התוכים המדברים הוא רעיון יפה אך לא מעשי, אולם הפעם האירוניה מתווכת דרך מבטה של מרגלית ומצביעה על השינוי שחל בתודעתה בנוגע לרובר. היא מצביעה על כישלון ההגשמה שלו, ולראשונה אף מתעמתת אִתּוּ בעניין היעדרותו:

‘אני רוצה לדעת אם הוא חוזר הביתה. אני לא מבינה את זה מכל הדיבורים האלה בכלל. אתה קומוניסט?’ [...] ‘אני רוצה לדעת אם זה נכון מה שאומרים בשכונה, שאתה קומוניסט. אני רוצה לדעת את זה סוף סוף’, רקעה ברגלה. ‘מה פתאום?’ [...] ‘איפה שמעת את השטויות האלה?’ ‘אז אם אתה לא’, המשיכה באותו קול רם, ‘אם אתה לא, אז אתה חוזר הביתה או לא? את זה אני רוצה לדעת.’ ‘אני לא יכול’, אמר בלחש. היא שתקה רגע. ‘טוב’, אמרה לבסוף, ‘טוב’.⁹⁰

88 שם, עמ' 154-155.

89 שם, עמ' 155.

90 שם, עמ' 156.

מרגלית מבינה כי 'הפוליטיקה' של האב ו'הבית' קשורים זה בזה, אך גם מוציאים זה את זה מכיוון שהבחירה בפוליטיקה הביאה לעזיבת הבית. במובן זה, הבחירה בפוליטיקה מתוארת בתור 'בגידה' בבית, ויש לה מובן לא רק בהקשר המשפחתי, אלא גם במובן הלאומי, שכן זו בגידה 'קומוניסטית'.⁹¹ ה'קומוניסטיות' של האב היא נקודת המבט של הסביבה שמרגלית ערה לה. למעשה, היא מתמודדת כאן עם החשדנות ועם הדיבורים של הסביבה על אביה ומעמדת אותו עם כך.

העימות חושף את פני האב ומצביע על פריקת האחריות שלו, אך בעקבות החשיפה, ומתוך הכאב המתלווה לה, בוקע קולה של מרגלית. היא מעמידה את בנימין במקום, רוקעת ברגלה וחוזרת ואומרת: 'אני': 'אני עוד לא גמרתי', 'אני רוצה לדעת', 'ואני לא מבינה'.⁹² היא תובעת מרובר תשובה: 'אתה חוזר הביתה או לא?', ובכך דורשת למקם את האב, פה או שם, העיקר למקם; אולם רובר מתחמק מתשובה ברורה, ולא מעניק למרגלית את הוודאות שהיא קיוותה לה:

הוא הבטיח לי שכאשר העסקים שלו יתחילו, הוא ייתן לי במתנה תוכי מדבר [...] ביני לבין עצמי החלטתי להאמין לו קצת וזאת לא היתה ההחלטה הראשונה שלי. החלטתי השנייה היתה לכתוב את זיכרונותי כל יום שעתיים. [...] בינתיים כתבתי כבר שני פרקים של זיכרונות ולדעתי, אנשים רבים ימצאו בכך עניין [...] בכל אופן, אשלח לך את הפרקים הראשונים של זיכרונותי בקרוב.⁹³

הבחירה של מרגלית 'להאמין לו קצת' מצביעה על עמדה מורכבת, המכילה בו בזמן את ה'טוב' ואת ה'רע', את ה'מוסרי' ואת ה'לא מוסרי'. היא מבינה כי רובר הוא בו בזמן 'אב' ו'לא אב'. מורכבות זו היא גם המפתח להבנת הבחירה שלה: היא בוחרת בכתיבה בעקבות אביה. היא כותבת את זיכרונותיה כמותו, ומתמסרת ל'דמיונות' שלה, אולם כפי שמתברר מההקדמה, היא בו בזמן מתפקדת כאם, שכן היא 'מטופלת בשני ילדים ובכלב',⁹⁴ כלומר הבחירה של מרגלית בכתיבה, להבדיל מאביה, אינה כרוכה בהקרבה של המשפחה.

91 תמר גוז'נסקי תיארה בספרה את מאבקם החברתי הפוליטי של קומוניסטים מזרחים בישראל של שנות החמישים ואילך. בין השאר היא התייחסה לרדיפות ולאלימות שנקטו נגדם המדינה ומוסדותיה, אשר ראו בהם בוגדים. ראו: תמר גוז'נסקי, קומוניסטים מזרחים: המערכה נגד האפליה עדתית ולמען הזכות לדיור, פרדס, חיפה 2018.

92 ההדגשות שלי.

93 מטלון, סיפור שמתחיל בלווייה של נחש, עמ' 166-167.

94 שם, עמ' 10.

בעקבות האב

אני הילדה שלו, תמיד הייתי. שלוש מאות
מסמרים ידביקו אותי לאדמה ואני אמשך
להיות הילדה שלו, כזאת אני, תמיד-תמיד,
הוא האבא ואני הילדה, אני הילדה והוא האבא
אפילו אם יעקרו לי את הלשון מהפה.⁹⁵

לאחר פרסומו של הרומן **סיפור שמתחיל בלוויה של נחש** פרסמה מטלון בכתב העת **סימן קריאה** את הסיפור הקצר 'ילדה בקפה'. גיבורת הסיפור מזי עובדת בבית הקפה של אביה מר לוגאסי. היא מתיישבת על כיסא גבוה מאחורי הדלפק, מתבוננת החוצה ומגלה כי אביה נואם ברחוב:

תסתכלו על עצמכם, הפוליטיקה הרסה לכם את הצורה, והצורה – את הפוליטיקה. הפכתם הכל לזירה שבה אתם מוציאים את המרירות שלכם [...] השארתם את הבית-קפה לאלה מהבוהמה, לפולנים מהמעמד הבינוני ולפושטקים, וככה זה נראה. אני רואה אתכם עוברים על הקפה שלי ועל המצח שלכם יש מטרה [...] אני יודע מי יכול לנצח ומי זורק ככה, אֶלֶה־גראנד, את החיים שלו ללוח השש־בש.⁹⁶

מר לוגאסי פותח בנאום, ובו הוא פונה לעוברי אורח וקורא להם לקחת אחריות על מצבם החברתי המדכדך ולהתגייס למען מאבק חברתי נגד השלטון. אנשים מתחילים להתקהל סביבו, וניידת משטרה מגיעה. השוטר דורש ממנו להזדהות. דרך מבטם של עוברי האורח מר לוגאסי נהיה משוגע ומי שירד מנכסיו ומדעתו, אולם דרך מבטה הרטרנספקטיבי של מזי נבנה נרטיב נוסף:

ואז, כשהזקיף מר לוגאסי את צווארון הבטלדרס שלו, סתם הזקיף, לא שוטרים ולא נעליים, הזקיף מכוח הפגיעות של האישיות, האם לא נאחז, דג מיואש, בפניה הצנומות מדי של נערה בקהל שקראה 'מדינת משטרה'? והאם לא קראו בעקבותיה אחרים בקהל 'מדינת משטרה'? קשה לדעת.⁹⁷

דרך עיניה של מזי מר לוגאסי נהיה לא רק משוגע אלא גם פעיל פוליטי אשר מקדם מהפכה חברתית. ברקע עומדת נערה בפנים צנומות וקוראת 'מדינת משטרה'. אחריה אולי (כי 'קשה לדעת') אנשים בקהל קוראים 'מדינת משטרה'. התרחיש האפשרי שלפיו מצטרפים אל מר לוגאסי נערה ואנשים נוספים מעיד כי מר לוגאסי איננו רק משוגע וכי יש אמת במאבקו החברתי.

95 מטלון, **זה עם הפנים אלינו**, עמ' 284.

96 רונית מטלון, 'ילדה בקפה', **זרים בבית**, עמ' 54-55. ההדגשה במקור.

97 שם, עמ' 55.

הנערה עם הפנים הצנומות היא בת דמותה של מזי, זו שאינה מתביישת באביה ומעזה לתמוך בו בקול רם. גם הגיבורה ברומן קול צעדינו מעזה לתמוך באביה, למרות המחיר הכרוך בכך, ואומרת לאמה: 'אני גם אגור בתל אביב ואעשה אתו עיתון'.⁹⁸ תמיכה זו זכתה לייצוג גם בנובלה הלא גמורה 'שלג', שבה הגיבורה בוחרת לעזוב את אמה ולעבור לגור עם אביה בתל אביב.⁹⁹ הגיבורות מזדהות עם האב הנעדר וקשורות אליו רגשית, אם כי מתוך הכרה בפריקת האחריות שלו ובכישלונו. עמדה זו מעידה על עמדתה של מטלון בנוגע לפליקס, שאליה התייחסה בריאיון למיכאל גלזמן:

ג: שאלת את עצמך איך אפשר להצדיק את עזיבתו?
מ: כן, ושאלתי את עצמי גם איזה מחיר אני משלמת על הצדקה כזו. לאמירות 'אבא מוסרי' או 'אבא לא מוסרי' יש השלכות, מחירים רגשיים [...]
ג: מה המחיר של 'אבא מוסרי'?
מ: משאירים פצועים מאחור: אמא, שסבלה סבל איום, אחי ואחותי ואני. זו ראייה חלקית של מה שהיה.
ג: ואיזה מחיר משלמים על האמירה 'אבא לא מוסרי'?
מ: מפסידים אותו.
ג: ולמה את שואפת?
מ: להחזיק את הכול.¹⁰⁰

הבחירה המורכבת שלא להפנות עורף לפליקס, ובו בזמן להכיר בכישלונו ואף לבקר אותו, נובעת מהשאירה של מטלון 'להחזיק את הכול', כלומר להחזיק בו בזמן את ההופעה שלו לצד ההיעדרויות שלו, את החזון הפוליטי השוויוני שלו, לצד נטישתו את המשפחה, את ה'פנים' היפות, לצד ה'פנים' הכעורות. ובחזרה לדדה מאן, החזקה זו ביצירתה היא שהעניקה 'פנים' ו'קול' לאביה, אגב השחתתם.

ייצוג מורכב זה של דמות האב לא זכה לניסוח בביקורות שנכתבו על הרומן לבני הנעורים. רובר הוצג כמשוגע, חסר אחריות וילדותי, ללא כל התייחסות להערצתה המפורשת של מרגלית ולבחירתה לכתוב את זיכרונותיה בעקבותיו.¹⁰¹ כך למשל הציג יגאל צור את דמות האב ברשימתו:

- 98 מטלון, קול צעדינו, עמ' 248.
99 רוגית מטלון, שלג, עם עובד, תל אביב 2019. בעניין זה עסקתי בקצרה ברשימה שפורסמה בעיתון הארץ, 'אני אגור עם מוריס ונעשה ביחד עיתון', <https://www.haaretz.co.il/literature/prose/>, premium-1.8545787 (אוחזר ב־1.3.2020).
100 גלזמן, 'להישרט על ידי החומר', עמ' 247.
101 בהקשר זה מעניין כי מרכזיותה של מרגלית לעלילת הרומן וכן סיפור חניכתה נדחקו הצדה בביקורות על הרומן, שהתמקדו בחניכתו של בנימין דווקא. יוצאת דופן בהקשר הזה היא הביקורת של רמי קמחי, 'קבורת הבורקס', מאזנים, עא, 9 (1997), עמ' 20-22.

מעט מאוד מסודותיהם חושפת הכותבת, וחבל [...]. הסודות האלו, של בנימין, של אבי החי במציאות שיצר לעצמו, הם הדבר שמדגדג לקורא ומעורר בו רצון להמשיך.¹⁰²

הקריאה של יגאל צור, כמו ביקורת אחרות,¹⁰³ חתרה תחת הסוכנות של דמות האב, בשעה שהרומן 'החזיק' את הסוכנות שלו. כך בד בבד עם נקודת המבט של הסובבים, שלפיה רובר 'חי בדמיונות', הציע הרומן את נקודת המבט של מרגלית שמאמינה לו 'קצת'. יתרה מכך, הסירוב למוטט את הסוכנות של האב אין פירושו טשטוש מעשיו, אלא להפך: מרגלית מחזירה לרובר בדבריה את האחריות למעשיו, גם אם האחריות הזאת מכבידה עליו. במילים אחרות, לצד המחויבות כלפיו מופיעה ברומן החובה של הבת לספר את סיפור ההיעדרות והרס המשפחה, הלוא היא חובתה כלפי האם והאב בו בזמן.

חובה זו מייצגת את החובה העמוקה של מטלון ביצירתה כלפי האב וכלפי האם. חובה זו הגיעה לשיאה היפהפה ברומן קול צעדינו שהגיבורה נקרעת בו בין מחויבותה לאמה ובין מחויבותה לאביה.¹⁰⁴ לייצוג זה יש אפקט אוטוביוגרפי, שכן חוויית היקרעות דומה נזכרת באותו חיבור שכתבה מטלון בצעירותה:

לפרקים נקרעתי בין שניהם. בין אהבתי לאימי שגידלה אותי, שהעניקה לי אהבה, בית חם ובגד ללבוש. ובין אבי, הדמות שהסעירה אותי, הדמות שסגדתי לה בלב ובנפש. רגשותי כלפי אבי היו יותר מאשר אהבה, הם היו הערצה עיוורת.¹⁰⁵

היקרעות זו היא המפתח להבנת מעשה הכתיבה של מטלון. אף שהיא בחרה בדרך של הכתיבה כמו פליקס, ואף העניקה לו מקום וזכר ביצירתה, מדובר בכתיבה שאינה 'בוחרת צד' או בוגדת באם ובבית. להפך, מדובר בכתיבה אשר מתמקמת בסלון הבית ו'מקשיבה' לקולות ולהתרחשויותיו של הבית ושל המתגוררים בו. לכתיבתה בהקשר הזה התייחסה מטלון ב'על קירות, שולחן, דרדר ורוח':

כתבתי בישיבה על השטיח, רגלי אסופות הצדה, בחדר האפלולי עם התאורה הגרועה [...] ההפרעות שם למה שלא העזתי לכנות 'הכתיבה', היו רבות ומגוונות: מקלט הטלוויזיה בחדר, ששידר במשך היום את תחנת ירדן או מצרים בקליטה איומה, סילון המים מהממטרה בדשא האחורי של הבית שניתו מבעד לחלון הפתוח והרטיב את

102 יגאל צור, 'משונה מאוד', ידיעות אחרונות, 7.6.1989, עמ' 37.

103 כמו ניסוחיו של יגאל צור, גם בביקורת אחרות הציעו המבקרים קריאה פרשנית ששללה את הסובייקטיביות של האב. ראו למשל: אביבה לוי, 'ילד ואבא ילדותי', ספרות ילדים ונוער, טז, ב (1989), עמ' 64-65.

104 גלזמן הצביע במאמרו על הקרע האמור ברומן קול צעדינו: 'מטלון נוגעת פה לראשונה בזיקה הסמויה בין ההתמקמות השונה של האם ושל הילדה מול הנטישה. בעוד האם מוכת האבדון שרויה באבל עמוק, שיש בו ממד של מוות, הילדה נלחמת על חייה, על האפשרות לאהוב את האב, וממרחק השנים אף לסלוח לו'. ראו: מיכאל גלזמן, 'מכתב לאם: כשרומית מטלון פתחה את הדלת ללאה גולדברג', מכאן, יח (2018), עמ' 270.

105 מטלון, 'סוד ששמרתי עליו זמן רב', עמ' 2-3.

הדפים הדקיקים, הרצאתה הקולנית של אמי בטלפון [...] אלא שלא היו אלה הפרעות באמת.¹⁰⁶

מטלון כתבה כי ההפרעות הללו – הדלת הנטרקת, פקידי ההוצאה לפועל שנאלצים לעקל את המקרר – אינן הפרעות ממש, שכן הן החומרים הממשיים של הכתיבה, ההשתתפות בעולם שהיא לדברי מטלון התנאי ההכרחי למעשה הכתיבה. כך 'עסקי האוויר', כתבה, עומדים על אותו מישור של חשיבות לצד פינת האוכל, חדר הילדים או מרפסת השירות.¹⁰⁷ אמנם ב'עסקי האוויר' הכוונה ל'כתיבה', אך זו כתיבה שיש לה מטען שלילי, שכן היא נוגעת לעסקיו הכושלים של פליקס, שלא תמכו בפרנסת הבית והיו חשובים בעיניו יותר מהמשפחה.¹⁰⁸ במובן זה הניחה מטלון, להבדיל מאביה, את 'עסקי האוויר' באותו מישור החשיבות של הבית. יתרה מכך, היא הצליחה בכתיבתה בשעה שהכתיבה של פליקס נותרה 'עסקי אוויר'.

כתיבה זו והשתתפות האתית שלה דורשות דיון נפרד, אך אין ספק כי עניין זה נובע מהשאיפה של מטלון 'להחזיק את הכול' – את הסיפור של האם והסיפור של האב. במסגרת זו בחרה גם להתמודד עם הפוליטיקה המזרחית של פליקס ועם חזונו למזרחיות רחבה שחורגת מהמקומיות הישראלית. הדיאלוג עם מחשבתו של פליקס, ובוודאי ניסיון חייה, עיצבו את מחשבתה הפוליטית של מטלון ואת ביקורתה על הפוליטיקה של הזהויות. כך היא כתבה ב'פוליטיקה ומשפחה, פוליטיקה וכתיבה':

הפוליטיקה של הזהות בישראל [...] היא מין תרופה למצב חברתי שהיא עצמה הייתה למחלה: המחלה היא הקופסאות והגטאות, כליאת הזהות בתוך תחומים ברורים ומובחנים והגבלה של יכולת התזוזה שלה, המוביליות.¹⁰⁹

מטלון הכירה בכך שהפוליטיקה הרדיקלית של פליקס, שערערה על הזהות המזרחית המקומית, הקדימה את זמנה. הניסיון המתמיד של מטלון לחלץ את הסובייקטים של יצירתה מזהות מזרחית צרה הוא המחשה של תפיסה זו. בפועל כדי לחתור תחת הרעיון של זהות קבועה, בעיקר זו המזרחית אך גם מעבר לה, הציעה מטלון סובייקטיביות שמתהווה תוך כדי תזוזה ממקום למקום. תזוזה זו כפי שעסק בה חנן חבר חיסלה כל מאמץ לסטראטיפיזציה ואפשרה לסובייקטים ביצירתה לזוז בין מקומות ובין זהויות.¹¹⁰

106 הנ"ל, 'על קירות, שולחן, דרדר ורוח', בתוך: טלי אמיתי-טביב, קירות ורוח: 103 חדרי עבודה של סופרים ומשוררים, עם עובד, תל אביב 2011, עמ' 6.

107 שם, עמ' 7.

108 את הכינוי 'עסקי אוויר' נתנה אמה לעיסוקיו של פליקס. ראו: רותם, 'גני תקווה, תחנה יחידה'.

109 רוגית מטלון, 'פוליטיקה ומשפחה, פוליטיקה וכתיבה', בתוך: מיכל בן נפתלי ומיכאל גלזמן (עורכים), עד ארגיעה, אפיק, רמת גן 2018, עמ' 152.

110 ראו בהקשר זה: חנן חבר, "'מיקום, לא זהות": פוליטיקת ההתגלות בזה עם הפנים אלינו מאת רוגית מטלון', בכוח האל: תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית המודרנית, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2013, עמ' 192-201. בעניין זה ראו גם את מאמרה של גיל הוכברג

הדגש העקרוני על מוביליות שיש בה מידה של חירות כונן ביצירתה סובייקטית שהאתניות שלה רחבה, ולא יציבה.¹¹¹ בהקשר הזה, כתבה ענת שרון-בייליס כי הרומן לבני הנעורים: 'הוא בסופו של דבר סיפור של תנועה וסיפור על תנועה (במרחב ובזהות)'.¹¹² מעניין כי המחשבה על מוביליות בכתיבתה ועל זהות הנמצאת בתנועה מחזירה את הדין אל הפוליטיקה של פליקס, שהייתה בפועל פוליטיקה של רחוב, המתהווה תוך כדי תנועה. חברי 'הסוחרה', כפי שתיאר זאת פליקס בזיכרונותיו, היו פועלים תוך כדי הליכה ממקום למקום ומשכונה אחת לאחרת:

ידידי ואני היינו תמיד בזמן ובמקום איפה שנוכחותנו היתה מבוקשת ורצויה. המרכז או המטה שלנו היה פועל תוך הליכה ותוך נסיעה, כמו חיילים בשדה. בתוך ציבורינו היינו חיים, מתפתלים בעוני ובמכאוביו, הוא היה מפעיל אותנו ואנו היינו מדריכים אותו על זכויותיו. המרכז שלנו היה מתאסף באחד הבתים בשכונות ומשלים את דיוניו באחד הרחובות או באחד מבתי הקפה העממיים בשווקים ובפרוורים. לא פעם היינו נמצאים בצפון ונקראנו, ונסענו אותו יום לדרום ולהפך. ברוב חלקי הארץ היינו פוגשים ידידים ו'סוחרה' ולפעמים באו אלינו החברים הרחוקים.¹¹³

מטלון אימצה את המוביליות של פליקס, שהייתה מזוהה עם אורח חייו, כתשתית לפוליטיקה שהעמידה ביצירתה, ולסובייקטית שבמרכזה,¹¹⁴ אם כי לא טשטשה את המחירים של המוביליות הזאת. בהקשר של דמות האב, מוביליות זאת הייתה לסימן ההיכר של האב ביצירתה הבדיונית. האב זו ממקום למקום, וכך גם זהותו. נדמה כי רק כך היה יכול פליקס, ובתיווכו של הבדיון, להופיע בעולם – להיות בו בזמן 'נעדר' ו'נוכח', 'אב' ו'לא אב'. נדמה גם כי רק כך הצליחה מטלון, אף שבדיעבד, לאסוף את פליקס אביה אל תוך לב העולם.

שעסך במוביליות ביצירתה של מטלון מתוך זיקה לתפיסה הלונטינית של ז'קלין כהנוב. Gil Z. Hochberg, "Permanent Immigration": Jacqueline Kahanoff, Ronit Matalon, and the Karen: Impetus of Levantinism, *Boundary*, 2, 31/2 (Summer 2004), pp. 219-243 Grumberg, 'Migration as Place: Airplane and Airport in Ronit Matalon's The One Facing Us and Bliss', *Scrirture migranti*, 3 (2009), pp. 47-66

111 בעניין התמודדותה של מטלון עם הסטראוטיפ המזרחי ראו: נעמה צאל, 'הסתר אסתיר פניי: התמודדותה של מטלון עם הסטראוטיפ המזרחי', **מבאן**, יח (2018), עמ' 59-63.

112 שרון-בייליס, 'כשל העין, המשגה של הסיפור', עמ' 123.

113 מטלון, 'ההיסטוריה של הבעיה ושל הפתרון', עמ' 14.

114 בעניין חירות השוטטות של דמויותיה ראו: סיגל נאור פרלמן, 'דקדוק של שוטטות', **הארץ**, מוסף תרבות וספרות, 20.2.2015, עמ' 1.

‘עידן טראמפ הגיע וסוף סוף אני מרגיש בבית’: סייד קשוע באילינוי

שירי גורן

תקציר

העזיבה המתוקשרת של סייד קשוע את ישראל ביולי 2014 חוללה שינויים בתכנים ובצביון של טורו השבועי הפופולרי במוסף **הארץ**, שהתפרסם ברציפות עד נובמבר 2017. מצד אחד הוא המשיך למתוח ביקורת על ישראל ועל הישראלים: גם כשקשוע כתב מארצות הברית, הוא מצביע על מרחבים של עיוורון בתודעה הישראלית, הן בתפיסת הישראלים את עצמם והן בתפיסתם את האחרים. מצד אחר הוא אינו מפסיק להתגעגע. הניכור, הזרות ואי־הנוחות במקום החדש, העיסוק בזהות האתנית, תפיסתו העצמית כפליט וההתבוננות אחורה אל ארץ המוצא, כל אלה מבטאים את האתוס ואת המאפיינים של ספרות טרנס־לאומית.

במאמר זה אני בוחנת את הכתיבה המסאית של קשוע מאז המעבר למערב התיכון של ארצות הברית ועומדת על המתח בין הכתיבה שלו בעברית ובין הדמות שהוא מציג בתקשורת האמריקנית באמצעות כתיבה, ראיונות והרצאות פומביות. עיון משווה בחומרים האלה ובחינת כתיבתו המסאית בראי המחקר על ספרות מהגרים וזהויות טרנס־תרבותיות מראים כי על אף הדמיון הרב בין דמותו בתקשורת האמריקנית ובין הדמות המצטיירת מכתבתו בעברית אפשר לעמוד על כמה הבדלים בין קשוע ‘הישראלי’, הפונה לקהל קוראי עיתון **הארץ**, ובין קשוע ‘האמריקני’, הפונה לקהל זר. כל אחת מהפרסונות מתייחסת אחרת להגירה ולאפשרות השיבה לישראל: הדמות הישראלית מדגישה את אי־הנוחות ואת הקושי הכרוכים בשהות המתמשכת במצב של מעבר (transient state), ואילו זו האמריקנית מדגישה – לעתים באירוניה ובלעג – את היתרונות בחיים החדשים בארצות הברית. הדמות הישראלית ממשיכה לכתוב ולהתבונן בעולם מעמדה של מיעוט, ואילו הדמות האמריקנית נדרשת להתמודד – במידה רבה בעל כורחה – עם השתייכות רבת־פריבילגיות לרוב הלבן. לבסוף, אני מצביעה על סיומה של תקופת שתי הזהויות הנבדלות, פירוקן הסמלי ועל החזרה לזהות כותבת אחת.

מילות מפתח: ארצות הברית, הגירה, זהות, **הארץ**, טרנס־לאומיות, טרנס־תרבותיות, כתיבה מסאית, סייד קשוע, ספרות מהגרים

* תודתי ללילך לחמן ולזיו איזנברג על הערותיהם הנבונות והמועילות.

בראשית יולי 2014 כתב סייד קשוע בטור הפופולרי שלו במוסף הארץ שהוא עוזב את ישראל ואינו מתכוון לחזור: 'עוד מעט הילדים שלי יחזרו, ואנחנו ניסע מכאן. לא מעניין אותי מה אשתי תגיד הפעם, לא אכפת לי, היא יכולה להגיד שוב שאני פרנואיד, שאני היסטרי, שאני מכתוב כלום מה לעשות בהתאם לפחדים שלי. לא מעניין אותי, אני לא משאיר את הילדים שלי בירושלים'.¹

הטור של קשוע פורסם בשבוע שהובאו למנוחות שלושת הצעירים היהודים שנחטפו ונרצחו – נפתלי פרנקל, גילעד מיכאל שער ואייל יפרח – ויום לאחר שנחטף הצעיר הישראלי-פלסטיני מוחמד אבו ח'דיר ונשרף בעודו בחיים. ארבעת מעשי הרצח אירעו לא רחוק מירושלים, העיר שהתגורר בה קשוע מאז היה בן 15.

אני אעשה הכל בשביל לא לחזור לכאן. אני חייב לעבוד על האנגלית שלי שם. אני מוכרח להתחיל לקרוא רק באנגלית ולכתוב רק באנגלית. את השנה הבאה אני אשקיע באימוץ שפה חדשה לכתובה. אני יודע שזה מסובך – עברתי את זה כבר עם העברית – אבל אין ברירה. אני לא יודע כמה אני יכול עוד לכתוב בעברית, אני לא יודע כמה דוברי העברית עוד ירצו לשמוע אותי, אני לא בטוח אם יישאר טעם שאני אפנה אליהם בכלל. אני אכתוב באנגלית, אני אתחיל לכתוב סיפורי אהבה, מזג האוויר יהיה מאורע מחולל, השלג יהיה דמות מרכזית. אני אכתוב באנגלית על חוויותיו של מהגר לארץ חדשה, על מבקש מקלט מדיני, על פליט מלחמה. אני אכתוב באנגלית על הארץ שנשטת, אנסה לכתוב את האמת, אשתדל לדייק בפרטים בתקווה שמישהו שם יאמין לי שזה באמת קרה, אני אכתוב על ארץ רחוקה בה ילדים נורים, נשחטים, נקברים ונשרפים והקוראים ודאי יחשבו שאני מחבר ספרי פנטזיה.

[...] אסור לי לדעת מי הם הפוליטיקאים של המקום החדש, אסור לי להכיר את שמות כתבי החדשות, המגישים והפרשנים, אסור לי להתעניין בדעותיהם, בעמדותיהם ובהשקפת עולמם. אני אשתדל להיות שם לעולם תייר. לא לקחת ללב, ולעולם לא להרגיש שייך.²

בטור זה דיבר קשוע ברגישות ובכאב על החלטתו לעזוב את ישראל, והוא זכה אז למנעד רחב של תגובות. הצעד שהחליט לנקוט עורר דיונים וויכוחים רבים בתקשורת הישראלית – הן הכתובה והן האלקטרונית. הדי הדיונים האלה הגיעו, כצפוי, גם אל מחוץ לישראל, בין היתר בשל מאמר דעה (Op-Ed) שפרסם קשוע עצמו בעיתון הבריטי *The Guardian* (להלן: **הגרדיאן**). המאמר פורסם ב-19 ביולי 2014, וגם הוא עסק בהחלטה לעזוב את הארץ. במידה רבה הפרסום המאמר הוא דוגמה לניסיון של קשוע '[לכתוב] באנגלית על הארץ שנשטת'³ והתמודדות ראשונית עם הרטוריקה שלפיה אולי אין עוד טעם שיפנה אל הדוברים עברית.

1 סייד קשוע, 'זה נגמר', הארץ, 3.7.2014.

2 שם.

3 שם.

כמו טור עזיבת הארץ בעיתון הארץ, גם המאמר בעיתון הגרדיאן זכה לתגובות רבות, וקיבל בין היתר קרוב ל-13,000 שיתופים בפייסבוק. המאמר פורסם באנגלית; קשוע תיאר בו את המעבר שלו עצמו לירושלים כילד בן 15 שהחל ללמוד בפנימייה למדעים ואמנויות. הוא כתב על הזרות שהרגיש בקרב התלמידים היהודים ועל הפער העצום שגילה בין תפיסת המציאות שלהם לזו שלו. ההגירה ההיא, הכפולה, מטירה לירושלים ומערבית לעברית, הייתה אז לא רק פיזית אלא גם רגשית, תרבותית ואינטלקטואלית. המעבר הזה עיצב את קשוע כאדם וכיוצר, וקשוע הרבה להזכיר אותו גם בהקשר של ההגירה לארצות הברית.

קשוע חשף אז – במאמר הדעה בעיתון הגרדיאן – את המחשבה הנאיבית שעמדה בבסיס החלטתו לעסוק בכתיבה: האמונה שאם הוא רק יכתוב את הסיפור שלו בעברית עבור הישראלים, הם יצליחו להבין את הצד האחר – הצד שלו – וזה יוביל לשינוי מידי בעמדותיהם. ‘אני רק צריך להיות כותב טוב וזה ישחרר את בני עמי מהגטאות בהם הם חיים. [רק צריך] לספר סיפורים טובים בעברית ואז אהיה בטוח. עוד ספר, עוד סרט, עוד טור לעיתון, עוד תסריט לטלוויזיה ולילדים שלי יהיה עתיד טוב יותר’.⁴

קהל הקוראים של מאמרו של קשוע בעיתון הגרדיאן שונה מהותית מהקהל היהודי-ישראלי שאליו יועדו טוריו בעיתון הארץ. גם אם יש חפיפה מסוימת בתכנים, הטון והרטוריקה שונים. אף כי הטור נכתב עוד בטרם עזב קשוע את ישראל, אני טוענת כי פרסום המאמר בעיתון הבריטי מסמל במידה רבה את רגע כינונה של הכתיבה החוץ-ישראלית שלו.

יש לכך כמה נימוקים: ראשית, פרסום המאמר באנגלית, בעיתון פופולרי בריטי, מעיד כי הוא מיועד בראש ובראשונה לקהל יעד שאינו ישראלי (יהודי או ערבי). שנית, במאמר הזה ניסה קשוע להמשיג בבידור את ה-*raison d'être* של כתיבתו במשך השנים, הוא הכריז על כישלונו המוחלט של הניסיון הזה, ובעקבות הכישלון הסיק – מסקנה כביכול בלתי נמנעת – שאין לו ברירה אלא לעזוב את ישראל. המאמר בעיתון הגרדיאן הוא אפוא הרגע הסמלי שקשוע הסיט בו את המבט ואת הפרספקטיבה מהפנים אל החוץ. קשוע מנסה להמציא את עצמו מחדש: מגולה פנימי, כלומר אזרח מדינת לאום שמשתייך לקבוצת מיעוט אך יוצר בשפת הרוב, למהגר טרנס-לאומי, אשר נדרש לתפקד בחברה ובתרבות חדשה, בעודו ממשיך, כל העת, ליצור בעברית – שפת ארץ המוצא. כפי שידגם במאמר, לא תמיד הצליח הניסיון המורכב הזה, וקשוע מצא את עצמו לעתים קרובות ממולכד בין נאמנויות שונות, קודים שונים לכתיבה וקהלים שונים. לא תמיד הוא הצליח לייצר התאמה בין קוד הכתיבה המצופה ובין קהלי היעד השונים. עם זאת, אראה כי דווקא אי-התואם הזה תורם לכוחה של כתיבתו של קשוע ולאפקטיביות של מסריה.⁵

4 Sayed Kashua, ‘Why I Have to Leave Israel’, *The Guardian*, 19.7.2014, <https://www.theguardian.com/world/2014/jul/20/sayed-kashua-why-i-have-to-leave-israel> (אוחזר ב-20.10.2020). מכאן ואילך, אלא אם כן מצוין אחרת, תאריכי אחזור כל הפריטים מן המרשתת הוא 20.10.2020.

5 אני מודה ללילך לחמן על הסיוע בחשיבה על המשמעות של אי-ההתאמה בין קוד הכתיבה לקהל היעד.

הגירה, גם כאשר היא פריבילגית ונעשית מבחירה, כמו במקרה של קשוע, היא חוויה מורכבת. קשוע, כמו מהגרים רבים לפניו ואחריו, מציג את עזיבת ישראל כטראומטית. על פי רוב, מבוגרים נוטים לחוות הגירה באינטנסיביות רבה יותר מאשר ילדים, וכאשר תחום עיסוקם של המבוגרים המהגרים תלוי כל כך בשפה ובניואנסים תרבותיים, תהליך ההיטמעות בחברה החדשה מורכב ומאתגר עוד יותר. במקרים רבים התהליך אינו מתאפשר במלואו, ומנקודת מבט שונה מעט אפשר לראות בו תהליך ארוך ומתמשך שלמעשה אינו מסתיים לעולם.⁶

קשוע המשיך לכתוב את טורו הפופולרי גם בעת השהות בארצות הברית. הטור הראשון לאחר המעבר לארצות הברית פורסם ב־24 ביולי 2014, והטור האחרון, שבישר על עזיבתו את משרת הכתיבה השבועית במוסף הארץ, פורסם ב־16 בנובמבר 2017. בשלוש וחצי השנים שעברו בין שני המועדים האלה כתב ופרסם קשוע קרוב ל־150 טורים שבועיים בעיתון.⁷ גם כשקשוע כתב את טורו מארצות הברית הוא המשיך להצביע על מרחבים של עיוורון בתודעה הישראלית, הן בתפיסה של הישראלים את עצמם והן בתפיסתם את האחרים. עם זאת, כמו שאופייני לנרטיבים אחרים של הגירה בראשית המאה ה־21, מרכז הכובד של הטור ותכניו הלכו והשתנו. הרגשות המעורבים כלפי ישראל, הניכור, הזרות

6 לקריאה נוספת בנושא הגירה והיטמעות בחברה האמריקנית ראו: עוזי רבהון וליילך לב ארי, **ישראלים אמריקנים: הגירה, טרנס לאומיות וזהות תפוצתית**, מוסד ביאליק, ירושלים 2011. בספר מובאים רשימת מקורות מקיפה ומרשימה בעברית ובאנגלית בנושא הגירת ישראלים לארצות הברית ומחקר סוציולוגי על הגירה בכלל (עמ' 153-172). לדיון מגדרי בשאלות אלה ראו: Lilach Lev, *Ari, The American Dream – For Men Only? Gender, Immigration and the Assimilation of Israelis in the United States*, LFB Scholarly Publishing, El Paso 2008. לתאוריות של מגדר והגירה ראו בייחוד את הפרק השני (עמ' 17-31); לדיון בהיטמעות תרבותית-סוציולוגית וכלכלית של מהגרים ישראלים בארצות הברית מנקודת מבט מגדרית ראו את הפרק החמישי (עמ' 69-102). חשוב לציין ששני הספרים עוסקים בהגירה של ישראלים יהודים בלבד לארצות הברית, ולא של ישראלים שהשתייכותם האתנית שונה. גם במקרה הזה קשוע נמצא בעמדת מיעוט. על הגירה לארצות הברית ראו גם: Gail M. Ferguson and Dina Birman, 'Acculturation in the United States of America', *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, David L. Sam and John W. Berry (eds.), Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 396-416; Buckingham and Anne E. Brodsky, "'Our Differences Don't Separate Us': Immigrant Families Navigate Intrafamilial Acculturation Gaps through Diverse Resilience Processes", *Journal of Latina/o Psychology*, 3, 3 (2015), pp. 143-159. למחקר ספרותי-תרבותי בנושא הגירה ראו: Steven Vertovec, 'Transnationalism and Models of Transformation', *International Migration Review*, 38, 3 (2004), pp. 970-1001; Arianna Dagnino, 'Transcultural Writers and Transcultural Literature in the Age of Global Modernity', *Transnational Literature Journal*, 4, 2 (May 2013), pp. 1-14.

7 מעיון בארכיון המקוון של עיתון הארץ עולה כי מאז הגיע קשוע לארצות הברית הוא פרסם 23 טורים ב־2014, 43 ב־2015, 46 ב־2016 ו־37 ב־2017. ראו: <https://www.haaretz.co.il/misc/editors>.

ואי־הנוחות במקום החדש, העיסוק המתמשך של קשוע בזהותו האתנית, תפיסתו העצמית כפליט וההתבוננות אחורה אל ארץ המוצא, כל אלה מבטאים את האתוס ואת המאפיינים של ספרות מהגרים טרנס־לאומית.

בסופו של דבר, נראה כי אף שקהל היעד המרכזי של הטור נותר ישראלים־יהודים אשר חיים בישראל, הקוראים המסורים והמעורבים ביותר של הטורים בעברית, שנכתבו כקשוע התגורר בשמפיין (Champaign), אילינוי, היו אותם ישראלים בני דורו של קשוע אשר חיים לבד או עם משפחותיהם בארצות הברית. אלה הזדהו במיוחד עם החוויות המתוארות בטורים השבועיים בעיתון הארץ והבינו בקלות את הדקויות של ההבדלים התרבותיים אשר הוא הצביע עליהם.⁸ לאחרים, ובמידה מסוימת אף לקשוע עצמו, הטור, כשנכתב מארצות הברית, נהיה לאט ובהדרגה רלוונטי פחות ופחות ביכולתו לשקף חוויה 'ישראלית'.

במאמר זה אני בוחנת את הכתיבה הלא בדיונית של קשוע מאז המעבר למערב התיכון של ארצות הברית תוך כדי שימוש בתאוריות המתבוננות בספרות מהגרים של השנים האחרונות ובתהליכים שיוצרים זהויות טרנס־תרבותיות. חוקרת התרבות האיטלקייה־קנדית אריאנה דנינו טוענת בספרה *Transcultural Writers and Novels in the Age of Global Mobility* כי ספרות טרנס־תרבותית נוצרת בעקבות תנועה או מעבר (פיזי, וירטואלי או מדומיין) אל מחוץ לגבולות הלאומיים של מקום המוצא. דנינו מדגישה כי את התנועה הזאת אפשר להגדיר בדרכים רבות, ובהן היטמעות בין־תרבותית, דה־טריטוריאליזציה, עקירה או מעבר. זוהי תנועה שעשויה להוביל לשינוי בתפיסה או בהגדרה העצמית של יוצרים, וכך לסייע בגיבוש גישות או מודוסים חדשים של כתיבה אשר מעוצבים באמצעות עדשה טרנס־תרבותית.⁹

אכן, מלבד ההבדלים הבולטים בין ירושלים לשמפיין, אני עומדת במאמר על המתח בין הכתיבה של קשוע בעברית בטורים בעיתון הארץ, שיועדה לקהל יעד יהודי־ישראלי, ובין הכתיבה המסאית שלו, שיועדה לקהל אמריקני ליברלי, והדמות שהוא מנסה לכונן באמצעותה ובאמצעות הרצאות פומביות. מאז הגעתו של קשוע לארצות הברית הוא הרצה כ־80 פעמים הן במוסדות אקדמיים והן לפני קהילות שונות.¹⁰ הוא התראיין וגם כתב לשבועון רב־ההשפעה *The New Yorker* (להלן: *הניו יורקר*), לעיתון היומי *New York Times* (להלן: *הניו יורק טיימס*) ולרשת התקשורת NPR (National Public Radio). במפה

8 ההערה האחרונה היא הערכה שמתבססת על מספר נרחב של אינטראקציות אישיות של הכותבת עם ישראלים שמתגוררים בארצות הברית, על אנקדוטות שמובאות בטוריו של קשוע ועל דיווחים שהוא מסר בהרצאות הפומביות שנשא.

9 Arianna Dagnino, *Transcultural Writers and Novels in the Age of Global Mobility*, Purdue University Press, West Lafayette, IN 2015, pp. 2-13, 194, 334; ראו גם את מאמרה 'Transcultural Writers and Transcultural Literature'.

10 הנתון מבוסס על מידע שמסר עופר זיו, סוכנו של קשוע בארצות הברית, בתכתובת אלקטרונית מ־27.12.2017.

הפוליטית-תקשורתית האמריקנית שלושת ערוצי התקשורת הפופולריים האלה נחשבים ליברליים, וכך גם רוב קהל היעד שלהם.

כאמור, מעיון משווה בחומרים האלה ובחינת כתיבתו המסאית של קשוע בראי המחקר על ספרות מהגרים ועל זהויות טרנס-תרבותיות ניכר מתח בין שתי הפרסונות של הכותב, זו הישראלית וזו האמריקנית. במאמר זה אני מראה כי על אף הדמיון הרב בין שתי הדמויות, אפשר לעמוד על כמה הבדלים בין קשוע 'האמריקני', הפונה לקהל זר, ובין קשוע 'הישראלי', הפונה לקהל קוראי עיתון הארץ (לענייננו, הן לישראלים בישראל והן לישראלים בארצות הברית או במדינות אחרות). בהמשך הדברים אראה כי כל אחת מהפרסונות מתייחסת אחרת להגירה ולאפשרות השיבה לישראל; מלבד זה, הדמות הישראלית מדגישה את אי-הנוחות ואת הקושי בשהות המתמשכת במצב של מעבר (transient state), ואילו זו האמריקנית מדגישה – לעתים באירוניה ובלעג – את היתרונות שיש בחיים החדשים בארצות הברית; הדמות הישראלית ממשיכה לכתוב ולהתבונן בעולם מעמדה של מיעוט, ואילו הדמות האמריקנית נדרשת להתמודד – במידה רבה בעל כורחה – עם השתייכות רבת-זכויות לרוב הלבן. לבסוף, אצביע על סיומה של 'תקופת שתי הזהויות הנבדלות', פירוקן הסמלי והחזרה לזהות כותבת (או לא כותבת, כפי שמסמלת ההחלטה לסיים את כתיבת הטור) אחת.

התבוננות מבחוץ – התחלות טנטטיביות

הגירה טרנס-לאומית, היא תהליך אשר מהגרים מעצבים ומשמרים בו קשרים שמחברים בין חברת המוצא לחברה במקום התיישבותם החדש.¹¹ עוזי רבהון וליילך לב ארי מסבירים שמאז העשור אחרון של שנות התשעים הוסיפה התאוריה של הטרנס-לאומיות היבט חדש לתאוריות מסורתיות של הגירה, שלפיו הגירה היא תהליך רב-ממדי. גישה זו מגדירה מחדש את קשרי הגומלין בין מרחבים גאוגרפיים למרחבים חברתיים, ולפיה המרחב החברתי של המהגרים עשוי לנוע בין כמה אזורים גאוגרפיים ולא להכות שורשים ולהתבולל במקום אחד דווקא, כבעבר. במבנה חברתי חדש זה מהגרים פועלים במרחבים טרנס-לאומיים; אלה משפיעים על דפוסי קליטתם והשתלבותם בחברה המארחת, על הקשר שלהם עם ארץ המוצא, וממילא גם על מאפייני מקרו של המדינות המעורבות בתהליכי ההגירה.¹² המעבר של קשוע ומשפחתו לארצות הברית עונה להגדרות התאורטיות של הגירה טרנס-לאומית; ואכן, על אף הצהרות העזיבה הפומביות, הדמות הישראלית של קשוע –

Linda Green Basch, Nina Glick Schiller, and Christina Szanton, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation States*, Routledge, London and New York 1993

12 רבהון ולב ארי, *ישראלים אמריקנים*, עמ' 16, 19, 21-23.

העולה מהטורים בעיתון הארץ בשנתיים הראשונות לפחות לשהותו בארצות הברית – רואה בהימצאות בארץ האפשרויות הבלתי מוגבלות שהות זמנית ועוסקת בהרחבה במחשבות לחזור לארץ. ניכרת גם התייחסות מפורשת לאי-הוודאות אשר לכוונות החזרה. העדשה שהדמות המשתקפת מהטורים בעיתון בוחנת דרכה את המציאות האמריקנית היא ישראלית, וגם המבט של הדמות מופנה, כמעט תמיד, בחזרה אל ארץ המוצא. זוהי דמות שאפשר לשייך למונח מספרות המחקר העוסקת ב־emigrant literature – ספרות הגירה או ספרות מהגרים. הכוונה לכתיבה שמתארת את הנרטיבים של המהגרים או את סיפורי ההגירה שלהם.¹³

החברה האמריקנית ומנהגיה נבחנים בטוריו של קשוע הישראלי בדרך כלל מנקודת מבט של מבקר או תייר, ולכן פעמים רבות עיסוקה של הדמות הזאת בתרבות המקומית הוא עיסוק חיצוני, ולעתים אף עשוי להיראות שטחי. חוקר תרבויות המהגרים גראהם דאנפי מדגיש כי התקופה הראשונה בשהות ממושכת בתרבות זרה אינה מתאפיינת בהבנה, בקבלה או בהטמעה של מסורות ומנהגים מקומיים.¹⁴ ואכן, מעיון בטורים שפורסמו בשנתו הראשונה של קשוע בארצות הברית עולה דמות שעוסקת קודם כול בהיכרות עם המקום החדש ובהתבססות בו. זוהי דמות שאינה יכולה להתפנות, פיזית או רגשית, לניסיון ממשי להבין את הדקויות התרבותיות, ומובן שלא להכיל אותן, לאמצן או אפילו להתמודד אִתן. כך למשל תיאר קשוע בעיתון הארץ, בהומור האופייני לטוריו, כמעט בזמן אמת, את קשיי הקליטה הראשוניים. כמו מהגרים חדשים רבים לפניו, הוא גילה כיצד האמריקנים מתקשים לבטא את שמו והרגיש חוסר אונים במעבר מהשיטה המטרית לזו האימפריאלית. קשיים מסוג זה נעשו מוחשיים במיוחד למשל כשהוא התקשה לומר אם המשמעות של 100.4 מעלות פרנהייט היא שיש לבנו הקטן חום או שאין לו. קשוע כתב בטורים מהשבעות הראשונים לאחר הגעתו על אתגרים לא צפויים מסוג זה ועל היכרות עם מונחים זרים, כגון credit history (היסטוריית תשלומים) – מונח זה מעמת מהגרים חדשים עם הביורוקרטיה האמריקנית הלא מתפשרת, ו־playdate – מונח זה חושף בפני הזרים את ההורות האמריקנית הבלתי מתפשרת. לקח להם חודש שלם, הוא כותב, לארגן מפגש אחר הצהריים בין שני בני שלוש כדי שישחקו חצי שעה בארגז חול.¹⁵

13 את המונח טבע עוד בראשית המאה ה־20 חוקר הספרות גיאורג ברנדס (Brandes) בחיבורו המפורסם בשישה כרכים *Main Currents in Nineteenth Century Literature*. הכרך הראשון של חיבור זה נקרא *The Emigrant Literature*, והוא עוסק בדמות ה־émigré הצרפתי. את הספר תרגם לעברית א' ראובני בכותרת *ראשי הזרמים בספרות המאה התשע עשרה*, מסדה, תל אביב תש"ד. גרסה מקוונת של הספר (באנגלית) זמינה במיזם גוטנברג: <https://www.gutenberg.org/ebooks/47675>.

14 ראו למשל: Graeme Dunphy, 'Migrant, Emigrant, Immigrant: Recent Developments in Turkish-Dutch Literature', *Neophilologus*, 85 (2001), pp. 1-23.

15 סייד קשוע, 'ללא כיסוי', הארץ, 14.8.2014.

דאנפי כותב על הגירה וטרנס-לאומיות בעיקר בהקשר האירופי. הוא מפרש את המונח 'היברידיזם תרבותי', באופן שתאוריות פוסט-קולוניאליות מפרשות אותו. לדבריו, זהו אינו צירוף או התכה של עמדות תרבותיות שונות לכדי זהות הומוגנית אחת אלא ייצוג מתמשך של המרות (exchanges), משאים ומתנים ואתגרים אשר משנים מהותית את העמדות התרבותיות שהם נוצרו או התהוו מהן.¹⁶ אף שקשוע אינו מבין את התרבות המקומית, הוא בהחלט לא בז לה בכתיבתו, לא בזו המיועדת לקהל ישראלי ולא בזו המכוונת לקהל אמריקני, בשום שלב. הוא מתייחס אל התרבות האמריקנית בהשתוממות, בפליאה, ולעיתים אף ביראת כבוד, אך כאמור, מאפיין בולט של נקודת המבט הזאת הוא התבוננות מבחוץ. להבדיל מהפרסונה הישראלית – שאינה חוסכת בתיאור קשיי הקליטה ובתיאור נוקשותם של האמריקנים, כאשר הוא כותב לקהל שאינו ישראלי, התייחסותו לאמריקנים חיובית ואופטימית יותר. בכתיבה לקהל אמריקני מקומי, אותן החוויות מתוארות מפרספקטיבה אחרת לגמרי ומשמשות למטרות רטוריות שונות. כאמור, בעברית הדוגמאות האלה מוצגות כביקורת, או לכל הפחות מובאות בלוויית תמיהה והשתאות כלפי החברה האמריקנית ומגוון מנהגיה המשובשים. למשל, כמו ישראלים רבים אחרים, קשוע התקשה במיוחד להבין את כללי ההתנהגות הנאותה, את קוד הנימוס האמריקני וכמובן את ההתעקשות על עמידה בתור מסודר בכל מקום. לעומת זאת, כשקשוע כותב לקהל אמריקני, אמנם הוא משתמש באותם אתגרים, אבל הוא ממקם אותם כחלק מנרטיב רחב יותר. הסיפור שהוא מייצר משייך את עצמו במודע, לאתוס ההגירה האמריקני.

ארצות הברית היא מדינה שנבנתה על הגירה, מהמייפלואאר, דרך הגירת ההמונים אליה בתחילת המאה ה-20 עד ימינו. בין שהדיון בהגירה היסטורי או עכשווי; בין שהוא מתקיים בהקשר ליברלי בדבר הצורך והחובה המוסרית לתמוך בפליטים או בהקשר שמרני, למשל כחלק מהרטוריקה של דונלד טראמפ, הנשיא הקודם של ארצות הברית, בעניין שנאת הזרים. סיפור ההגירה ההבסיסי הוא בעיני האמריקנים – ובהסתייגות הנדרשת מכל הכללה רחבה – סיפור של הצלחה. הקשיים העומדים בפניהם של מהגרים מובנים בדרך כלל כחלק ממהלך היסטורי רחב, הכרחי, וכזה שכמעט תמיד יש לו סוף טוב. לפיכך לאחר הצלחתן של משפחות המהגרים להתמודד עם תלאות הדרך ועם קשיי התקופה הראשונה הן מוצאות, במאה ה-20 ובראשית המאה ה-21, בארצות הברית של אמריקה לא רק מקלט ממשברים פוליטיים ולאומיים אלא גם בית, קהילה, רווחה כלכלית, וככלל – חיים טובים יותר מאלה שהיו להן בארצות מוצאן. איכות החיים הזאת נמדדת, על פי רוב, מדידה חומרית ולאורך זמן. במילים אחרות, וכמו התפיסה המקובלת בעיני ישראלים בנושא הגירה או עלייה לישראל, ההנחה הרווחת הבסיסית היא כי אף שההתחלות קשות, דברים מסתדרים במשך הזמן. כללית מדובר, כאמור, בתהליך חיובי, ובסופו מצבם של המהגרים טוב משהיה לפני הגירתם. בגילום בין-דורי פשטני, אפשר לומר שההורים

המהגרים משלמים את המחיר התרבותי הגדול ביותר, למען ילדיהם כמוכן; אלה זוכים להזדמנויות שלא ניצבו לפני ההורים. במחקר, הקבוצות האתניות האלה מכונות 'דורות שני ושלישי של הגירה' (second and third generation migrants).¹⁷ דוגמה טובה לכך אפשר למצוא למשל באחד האתגרים הגדולים ביותר הניצבים בשנים האחרונות בפני ההשכלה הגבוהה בארצות הברית: שילובם של בני דור ראשון של סטודנטים בקולג' – First Generation College Students (או FGCS). first gen היא קבוצה הולכת וגדלה של סטודנטים שבשנת 2021 מהווה כשליש מכלל הסטודנטים לתואר ראשון בארצות הברית.¹⁸ במקרים רבים יש חפיפה רחבה בין סטודנטים שמשתייכים לקבוצה הזאת ובין סטודנטים שבאים ממשפחות שאחוזי ההכנסה שלהן נמוכים (low income); וחשוב לציין כי בארצות הברית השכלה גבוהה נחשבת תנאי בסיסי הכרחי לניעות חברתית.¹⁹ בהשאלה, אלו גם ההצדקות שקשוע משתמש בהן כדי לנמק את השהות הממושכת בארצות הברית – עתיד טוב יותר לילדים והזדמנויות רבות מאלה שעשויות להיות להם בישראל. הסכמה העומדת בבסיסו של נרטיב ההגירה האמריקני שקשוע מרמז אליו היא למעשה גרסה של מיתוס החלום האמריקני עצמו. אלו הם הרקע ונקודת המבט שבאמצעותם כדאי להתבונן בטור שכתב קשוע עבור השבועון הניו יורקר ביולי 2016.

קרוב לשנתיים לאחר הגעתו של קשוע לארצות הברית הוא השתתף במיזם מיוחד של הניו יורקר לכבוד יום העצמאות של ארצות הברית. במיזם התבקשו סופרים ויוצרים לכתוב על אדם, אובייקט או חוויה שמתארים בעיניהם את הרוח האמריקנית. קשוע כתב אז על free refill – מילוי מחודש של כוסות משקה בחינם, הנהוג בדיינרים אמריקניים. 'השבועות הראשונים במדינה החדשה לא היו קלים', הוא הודה. 'היו לי כל כך הרבה תכניות לחיים החדשים בארצות הברית אבל שום דבר לא עבד כמו שציפינו. אפילו התחברות לחשמל, מים וכבלים היתה בלתי אפשרית בלי Social Security number [מספר ביטוח לאומי אמריקני]. לא יכולתי לקנות מכונית בתשלומים כי לא היה לי קרדיט. טוב, היה לי כמובן קרדיט, רק לא בארצות הברית. כרטיס האשראי הישראלי שלי היה לגמרי לא רלוונטי, חשבון הבנק הישראלי – חסר משמעות'. 'מצאתי את עצמי', הוא כתב, 'קונה

Ibid., p. 7 17

18 ההגדרה הנפוצה והמקובלת ביותר של first gen היא סטודנטים שאף אחד מהוריהם, או מן המבוגרים שגידלו אותם, לא למד לתואר ראשון (ארבע שנים) במוסדות להשכלה גבוהה. מחקרים אקדמיים בנושא מצביעים על מערכת מיוחדת של אתגרים וקשיים אופייניים לאוכלוסיית הסטודנטים הזאת שלעתים קרובות מונעים סטודנטים אלה מלסיים את לימודיהם. לקריאה נוספת ראו למשל מאמר מקיף בנושא שפורסם ביומן הניו יורק טיימס בנובמבר 2017, <https://www.nytimes.com/2017/11/03/education/edlife/first-generation-college-admissions.html>

19 לחיבור עכשווי שמסביר את הנחות היסוד האלה ותוקף אותן בחריפות ראו למשל: Daniel Markovits, *The Meritocracy Trap: How America's Foundational Myth Feeds Inequality, Dismantles the Middle Class, and Devours the Elite*, Penguin Random House, New York 2019

פורד משנת 1990 מסוחר מכוניות פלסטיני.²⁰ לפיכך הייתה ההיתקלות הראשונה במונח free refill נקודה שסימלה בעיני קשוע ומשפחתו את האור בקצה המנהרה. 'זו היתה הפעם הראשונה מאז שהגענו לאילינוי בה חייכנו כמשפחה. Refill היתה המילה הראשונה שבני הפעוט למד להגיד באנגלית. וכששמעתי אותו אומר אותה, הרגשתי תקווה קטנה, חדשה, באשר לסיכויים שלנו באמריקה'.²¹

מן הכותרת לטקסט הזה שכתב קשוע לשבועון הניו יורקר – 'The American Promise in a Free Refill' (ההבטחה האמריקנית במילוי מחדש) – אפשר ללמוד כי השימוש שלו בשיח ההגירה האמריקני הוא רב־פנים; מצד אחד הוא מוכיח שהיחשפות למסורות או למנהגים מקומיים יכולה להחזיר את האופטימיות ואת האמונה בתוצאות חיוביות בסופו של תהליך ההגירה וההיטמעות בחברה החדשה. לפי הפרשנות הזאת, הכרת המנהג של מילוי כוסות המשקה בחינם סיפקה למשפחה כולה אנרגיה מחודשת להתמודדות עם האתגרים. מצד אחר יש משמעות לבחירה, המתריסה כמעט, ברעיון של ה־free refill כמייצג את החברה החדשה ואת אחד השלבים הראשונים של ההיטמעות בה. קודם כול, מדובר במאפיין שולי – כמעט חסר חשיבות – שהשימוש בו בתור היבט שמסמל את החוויה או את הרוח האמריקנית יוצר לא רק הגחכה של המצב ושל סיפור המסגרת, כלומר של של מיזם הכתיבה של הניו יורקר, אלא גם של השחקנים, בני משפחת קשוע, ושל מטרם, כמו שהיא מוצגת בקטע, להשתלבות במקום החדש. מלבד זה, ה־free refill מתואר בקטע כמסורת נחמדה ולא מזיקה. עם זאת, בין שקשוע היה מודע לכך ובין שלא, בשנים האחרונות נוסף ממד ביקורתי, כמעט אפל, למנהג ולהשלכותיו. free refill נתפס כאחד הגורמים המובילים להשמנת יתר (obesity), הנחשבת אחד המשברים הבריאותיים החמורים ביותר בארצות הברית כיום. הביקורת עליו כה חריפה עד כי יש מדינות, בעיקר בצפון מזרח היבשת, שמנסות לקדם חוקים שיאסרו על מסעדות להשתמש באסטרטגיית השיווק הזאת. קריאה כזאת מציבה את הטקסט של קשוע בשבועון הניו יורקר כמעין פרשנות ביקורתית של החברה האמריקנית שהוא נחשף אליה וביקורת על מנהגיה.

יצירת טקסט אשר מציע את עצמו לפרשנות רב־שכבתית היא אסטרטגיה מוכרת בכתיבתו של קשוע; היא מאפשרת לקשוע עצמו להסתייג מקבלת אחריות לביקורת הנמתחת בטקסט שהוא כתב ובו בזמן מאפשרת לקוראים להתעלם מהפרשנות הביקורתית ולפטור אותה כחלק מן ההומור השזור בכתיבה. כפי שכתבתי במקום אחר, ההתייחסות הלא רצינית של הטקסט לעצמו משמשת גם כאן שכבת הסוואה והגנה מפני ניסיונות לסווג את כתיבתו של קשוע כביקורתית או חתרנית.²²

20 Sayed Kashua, 'The American Promise in a Free Refill', *The New Yorker*, 9.7.2016. התרגום שלי. מכאן ואילך, אלא אם כן מצוין אחרת התרגומים שלי.

21 שם.

22 שירי גורן, 'הומור, אלימות והתנגדות קריאטיבית בסדרת הטלוויזיה עבודה ערבית', **עיונים בתקומת ישראל**, 24 (2014), עמ' 73-93.

קשוע עצמו התייחס לשימוש שלו בהומור – לדבריו, זו אסטרטגיה מכוונת ומחושבת. בריאיון רדיופוני ב־NPR לכבוד פרסום התרגום לאנגלית של ספרו *בן הארץ* (בארצות הברית הספר פורסם בכותרת המוצלחת *Native: Dispatches from an Israeli-Palestinian Life*) הוא אמר: 'אני מציית לאמירה שאם אתה רוצה לומר את האמת לאנשים כדאי לספר להם קודם בדיחה ולגרום להם לצחוק, אחרת הם יירו בך [...] הומור הוא כלי שמסייע לי לשרוד'.²³ הריאיון שודר ב־12 בפברואר 2016 בתכנית הפופולרית 'All things Considered' – תכנית הרדיו השנייה במספר המאזינים בארצות הברית. להבדיל מקשוע ה'ישראלי', שמרבה לראות במעבר לארצות הברית עניין זמני, הפרסונה המוצגת בריאיון היא זו של מהגר פוליטי. לא פליט, אבל כזה שעזב את ישראל מבחירה ואין בכוונתו לחזור אליה, אלא אם תשתנה דרמטית הפוליטיקה בה. 'איך אתה מתייחס עכשיו להחלטה לעזוב?' שאלה המראיינת קלי מק'אוורס. מעניין לראות כיצד קשוע מאגד בתשובתו, בצד ההומור, הכרה במשבר ובמחיר האישי הכרוך בהגירה ובו בזמן מקפיד לכלול את הרטוריקה שקהל מאזינים אמריקני מצפה לשמוע בתשובה כזאת, בדבר יצירת הזדמנויות לדור הבא:

זו עדיין הרגשה טראומטית. מאוד מבלבלת. היה לי ברור שאני לא יכול להישאר. הכל קרס. הכל בחיים שלי קרס [...] אני עוד לא בטוח שהתאוששתי. אבל אני גם יודע שאני עדיין לא יכול לחזור. אני רואה כמה הילדים יותר שמחים כאן. יש להם אפשרות לעתיד טוב יותר, שבו הם לא צריכים להסתתר. לא יכולתי להמשיך לשקר להם ולומר להם שהם אזרחים שווים זכויות במדינת ישראל. הם לא יכולים להיות שווים זכויות כי לשם כך בישראל צריך אימא יהודייה. אז בסופו של דבר מה שאני מנסה לספר לילדים שלי זה שזה הכל באשמת אימא שלהם, לא באשמתי. אבל אני מקווה שיום אחד אני אגייס מספיק כוחות, ואשכנע את עצמי ששוב יש תקווה ואחזור ואלחם כדי להפוך את המקום הזה לראוי למגורים וחיים גם של יהודים וגם פלסטינים.²⁴

הרגשה דומה עולה גם מדברים שאמר קשוע לשבועון הניו יורקר בכתבה מקיפה שפורסמה בספטמבר 2015 ועסקה בעזיבתו את ישראל ובחיי החדשים במערב התיכון: 'רציתי חיים נוחים יותר עבורם [ילדיו]. אבל בישראל אי-אפשר לגדל ילדים על ערכים של שוויון מלא. אני מתכוון, לילדים יהודים אולי אפשר לשקר. אבל כשהילדים שלי יגלו שהם לא שווים לאחרים, לאן הם ילכו?'.²⁵

23 “‘It’s A Surviving Tool’: ‘Native’ Tells Satirical Stories of Life in Israel”, NPR’s Kelly McEvers talks to author Sayed Kashua, *All Things Considered*, NPR, 12.2.2016. <https://www.npr.org/2016/02/12/464920474/its-a-surviving-tool-native-tells-satirical-stories-of-life-in-israel>

24 שם.

25 Ruth Margalit, ‘An Exile in the Corn Belt: Israel’s Funniest Palestinian Writer Decamps to the Midwest’, *The New Yorker*, 6.9.2015. <https://www.newyorker.com/magazine/2015/09/07/an-exile-in-the-corn-belt>

אפשר לראות כי דמותו האמריקנית של קשוע משקפת מאפיינים קלאסיים של תודעת מהגרים. דמות זו משלימה בהדרגה עם המעבר לארץ היעד וחווה חברות והיטמעות בחברה החדשה. כאמור, אחד השלבים האלה הוא היכרות עמוקה יותר עם התרבות החדשה בצד שמירה על קשר קבוע עם התרבות של ארץ המוצא.

בדרך לכשירות תרבותית: ניכור ואי־נוחות לעומת יתרונות במצב החדש

גם בסיום ההתאקלמות הראשונית ובתום חודשי המעבר, הניכור ואי־הנוחות הרגשית שחווה קשוע אינם פוחתים במידה ניכרת אלא באים לידי ביטוי באופנים אחרים בכתיבה. אחד האמצעים הראשונים בדרך לצמצום פערי תרבות שמהגרים חווים בין ארצות מוצאם למדינות היעד הוא ההכרה בקיומם של פערים כאלה. גם בהקשר הזה ניכר הבדל בין הפרסונה הישראלית, המדגישה את הגעגועים לארץ, ובין זו האמריקנית, המקפידה להדגיש את היתרונות בחיים החדשים בארצות הברית. בשני המקרים, מהכתיבה ומהראיונות בשנה השנייה ובשנה השלישית לשהותה של משפחת קשוע בארצות הברית ניכרת הבנה עמוקה יותר של דקויות תרבותיות, ונראה שהיה לקשוע עצמו מעט יותר זמן לעצור ולחשוב על המשמעות הרגשיות, התרבותיות והחברתיות של השהות הממושכת מחוץ לישראל. המחויבות לכתיבת טור שבועי לעיתון חידדה והעמיקה את הדיון בנושאים האלה, בעיקר מפני שהיא סיפקה מרחב לחשיבה רפלקסיבית.

כאמור, הדמות המכוונת לקהל הישראלי אינה מהססת להביע בפומבי את הגעגועים לארץ. בטור שפורסם באוקטובר 2015 סיפר קשוע שכשהוא נתקל בחומס שמזכיר לו את ירושלים הוא אוכל 'כמו מטורף' ושלא כמנהגיו, אינו מקפיד על כללי הטקס של אכילה בציבור.²⁶ הטור הזה מעניין במיוחד מפני שדמותו של קשוע מדברת בו בשני קולות. קול אחד מתאר את הביקור המוצלח בביתם של חברים ישראלים – דרך אגב, הקטע אינו מציין אם החברים ישראלים יהודים או ישראלים פלסטינים, אבל אם נותנים את הדעת למסר הרטורי של הטור, אפשר לשער שמידע זה הושמט בכוונה. קול אחר מלווה את האירועים בשורה של הפרעות סמיוטיות – ברצף מילים בעברית שהמשותף להן הוא רטוריקה אלימה או רטוריקה של שנאת יהודים כלפי ערבים: 'עמדותי על הדק והבטתי אל האגם שעוד מעט ודאי יקפא ובמוחי התרוצצו מילים ומשפטים לא ברורים שסירבו להרפות: צדקת הדרך, ידיים קשורות, עד מתי נשתוק, בכל מקום, בארץ ישראל, עשוי ללא חת, השם יקום, בני בליעל, בני עוולה, נתעבים, יימח שמם'.²⁷ ההצדקה הנרטיבית היא שהדמות חולה או מרגישה לא טוב, ואלה הן הזיות שהיו עשויות לנבוע מחום. עם זאת,

26 סייד קשוע, 'מעל צלחת חומס חמים התרחקתי מירושלים והתקריתי לגרין קארד', הארץ, 8.10.2015.

27 שם.

הטור כולו מספק הצצה אל השניות התרבותית, שאינה רק שפתית או חברתית אלא גם רגשית ופזיולוגית.

הדמות המשתקפת מהטורים בעיתון בשנות הביניים האלה מודעת כל העת לנרטיב שהיא מייצגת, ולפיכך על אף האותנטיות בגעגועים ולמרות הפיתוי שבהיקסמות מחודשת מישראל, קשוע מקפיד במיוחד על כתיבה שאינה נסחפת לאידאליזציה של ארץ המוצא. בכל זאת, ואפילו למרות ההקפדה הזאת, כותרתו של אחד מטוריו בעיתון הארץ בסוף דצמבר 2015, כשנה וחצי לאחר המעבר, הייתה ‘אם אני לא מוצא כאן את מי לשנוא, אני חוזר לארץ’:

לפעמים אני מנסה להזכיר לעצמי את השבועות ואף את החודשים הארוכים שלאחר עזיבת הארץ, את אותו בכי לא נשלט ותחושת טראומה ואובדן שליוותה אותי כאן. מדוע זה הפכתי להיות סלחן, ואיך זה שהתחלתי לדמות את ירושלים לגן עדן אבוד? הרי אין סיבה. את זה אני יודע בכל מאודי. אני עוקב אחר החדשות ושומע מחברים שהמצב מאז עזיבתנו רק הלך והחמיר. שהגענו גואה מאי פעם והתהום רוחשת יותר מתמיד. אז איך זה שהפכתי לאחרונה ציוני, ושמשפטים מבחינת הברורות נוסח ‘לבי במזרח ואנוכי בסוף מערב’ שמעולם לא אמרו לי דבר, מתחילים לרגש אותי עד דמעות. ואיך קרה שהפסקתי להבחין בין ביאליק ומחמוד דרוויש?²⁸

גם אם נותנים את הדעת להגזמה המכוונת שיש בתיאור הזה, אי הנוחות הרגשית והגעגועים לארץ ניכרים. גם המעגל החברתי, המורכב בעיקרו ממהגרים שהגיעו מישראל לארצות הברית, מעיד על מציאות מוכרת בחייהם של מהגרים. בטורים אחרים הרגשת הפליטות מודגשת מאוד. למשל, בטור שפורסם לאחר חג ההודיה השני של משפחת קשוע בארצות הברית הוא כתב: ‘הוא חסר מוצא התרנגול הזה, מצאתי את עצמי חושב ומזדהה בפעם הראשונה עם משבר זהות של תרנגול מת. הוא פליט, כמוני’.²⁹ בתקופה הזאת, דווקא כשהתחילו החיים החדשים להיכנס לשגרה, ניכרה הבנה עמוקה יותר לא רק של השונות התרבותית אלא גם של הפערים או החסרים התרבותיים שיאפיינו תמיד את דמותו כמהגר. בו בזמן הוא קונן גם על אותם אלמנטים תרבותיים שהחמיצו הוא וילדיו בישראל ובמזרח התיכון בשל המעבר לארצות הברית:

נסיעות ארוכות מלחיצות אותי, בעיקר כשהילדים באוטו. [...] עצרנו שלוש פעמים, ושתיתי דליים של קפה דלוח שהתחלתי לאהוב וקולה מהולה בקרח שאני כבר לא יכול בלעדיו. בכל התחנות שבהן עצרנו ניגנו שירי חג המולד שמחים, ואני לא זיהיתי שיר אחד, ותהיתי אם זה אפשרי בכלל לחיות במדינה או לכתוב בשפה שבה לא מזהים ולו שיר ילדים אחד. האם יש זמרים חדשים בעולם הערבי? האם יש להיטים חדשים בישראל? מה משמיעים לילדים שלי בשיעורי מוזיקה בבית הספר? האם הילד הקטן שלי מזהה את שירי חג המולד מהגן?

28 סייד קשוע, ‘אם אני לא מוצא כאן את מי לשנוא, אני חוזר לארץ’, הארץ, 31.12.2015.

29 הנ”ל, ‘תרנגול ההודו ואני – פליטים בארץ זרה’, שם, 3.12.2015.

למה אני נחרד מהמחשבה שהילדים לא יכירו את המוזיקה שאני הכרתי, את הקומדיות המצריות שאני גדלתי עליהן, ולצטט בדיוק כמוני, כמו אמא שלהם, משפטי מחץ מסרטים זולים שעיצבו את האנשים שגדלנו להיות?³⁰

התהיות האלה אופייניות למהגרים בני הדור הראשון. שלא כשנת ההגירה הראשונה, הדרמטית יחסית, מבחינת הפעילות ומידת המעורבות בחיי שאר בני הבית, השנה השנייה לשהותו של קשוע בארצות הברית אופיינה בשגרה ובפעילות יום-יומית שהייתה במידה רבה צפויה והיה אפשר לחזות אותה. כאמור, פרק זמן זה אפשר לקשוע לחשוב ולהרהר במצב החדש, להעריך אותו מחדש ולהכין מעין ספירת מלאי שעשויה לספק דין וחשבון על מה יש ומה אין בו. אכן, 2016 הייתה גם השנה הפורה ביותר מבחינת מספר הטורים שכתב לעיתון – 46.³¹ אלו כבר לא הימים הראשונים בתרבות זרה, וקשוע התפנה להתלונן גם על מטלות שגרתיות. אחת מהן הייתה למשל החובה העירונית לפלס שלג מהמדרכה שליד הבית. על אף הצהרתו הכתובה עם עזיבתו את הארץ לכתוב רק על מזג האוויר – הצהרה זו כמובן לא יכלה להתממש בפועל – העיסוק בשלג שימש לא מאורע מכונן אלא הזדמנות לדיון במעמדו הארעי. קשוע שונא לפנות שלג, אבל זוהי חובה עירונית. בכל מצב אחר הוא לא היה טורח לגרוף שלג שלא לפי רצונו, אבל כמהגר הוא אינו יכול להרשות לעצמו להרגיש שום זכות או זכאות (sense of entitlement), ומוכן שלא יעלה על הדעת לא לציית לחוקים: 'זה עניין כזה של מהגרים, לפעמים אני חושב לעצמי, לפחות הדור הראשון של מהגרים שמנסים להפוך לתושבי קבע או אזרחים. לפעמים אני אומר לעצמי, בסדר בסדר, אני אפנה שלג עד שאקבל גרין קארד, אחר כך אני כבר אראה להם מה זה'.³² עיסוקו של קשוע בהגירה ובזרות שהוא מרגיש בארצות הברית היה האינטנסיבי ביותר באותה תקופה.

עם התרחבות הדיון הרפלקסיבי במצב שהוא נמצא בו, וכללית יותר – בהגירה ובמשמעויותיה, העמיקה גם ההשוואה הבין-תרבותית. קשוע הכיר בשלב הזה, בהקשר המקומי וגם בזה הלאומי, את הסביבה שהוא נמצא בה – מספיק כדי להכיר במגבלות העומדות בפני מי שמנסה לתפקד בשפה ובתרבות שאינן שלו וכדי להתחיל להבין את המחיר העצום שהצורך או ההכרח לתפקד בתרבות זרה גובים:

אני מרגיש כל כך עלוב לפעמים, עם האנגלית העדיין מביכה שלי, עם המבטא הזה שכל מה שאפשר לעשות איתו זה להגיד תודה. אני מרגיש עלוב לעתים בשל שקילת המילים, פן חלילה רגשותיו של בן הארץ המארחת, לא משנה מהן דעותיו, ייפגעו מזר אורח שטרם למד לכבד את הארץ המובטחת. כך לעולם לא אדבר על הזוועות המחרידות שאני שומע כאן בתקשורת חדשות לבקרים. אני אקשיב לדברי האימה של שרה פילין ושל יתר המועמדים לנשיאות ואומר אמן. אני רק אורח כאן, אני רק זר, זו לא המלחמה שלי, אני לא אמריקאי, אסור לי להתערב.³³

30 שם.

31 קשוע, 'זה נגמר'.

32 הנ"ל, 'בגין ואני וכל הערבים', הארץ, 21.1.2016.

33 שם.

המחיר שקשוע מרמז אליו בציטוט הזה הוא למעשה מחיר של הדחקת האני. היה לו הרבה מה לומר, אבל בשל מעמדו כ'זר אורח' הוא הרגיש שאסור לו להתערב. בשלב הזה, המתאפיין בטורים של קשוע במעברים בין תרבותיים תכופים, אפשר לראות כמעט אקסימורון, שיש בו התבססות או אפילו התקבעות בזמניות. המשפחה עוד לא החליטה אם להישאר או לחזור, אבל הסביבה מוכרת יותר ויותר. לקשוע היה נוח מאוד לכתוב מתוך עמדה לימינלית זו, שנעשתה פורה מאוד בעבורו – אולי משום שהיא שעתקה את אותן אי-נוחות ואי-נחת שאפיינו את הכתיבה שלו עוד בישראל. במאי 2015, בשנה הראשונה לשהות המשפחה בארצות הברית, הוא כתב:

'אז בשביל מי אנחנו עושים את כל זה?' שמעתי את אשתי צועקת על הילדה שלי השבוע והבנתי שגם לה נגמרה התחמושת מול ילדה מתבגרת בארץ נוכרייה. אני לא אומר שמתבגרים הם יותר נוחים למשתמש בארץ, אבל כאן המלאכה נעשית הרבה יותר קשה. כאן אני ואשתי אבודים, עדיין לא יודעים מי נגד מי וכיצד כל העסק הזה שנקרא ארצות הברית של אמריקה בדיוק עובד. אנחנו שני מהגרים בגיל העמידה שלא יודעים את השפה ויש לנו מבטא של מדינת עולם שלישי שגורם לילדים, בעיקר לילדה הגדולה, כמובן, להתבייש בנו. שנינו נמנעים מלהשתמש באנגלית בנוכחותה, ולעתים אני מבקש מהילדה שלי לעשות עבורי טלפונים לכל מיני מוסדות אמריקאיים כמו הביטוח הרפואי, בתי מרקחת ואפילו להזמין פיצה בטלפון.³⁴

גם הרגרסיה המתוארת בתפקוד ההורים אופיינית למשפחות מהגרים, שהילדים – השולטים בשפת המקום – מקבלים עליהם בהן תפקיד של מתורגמנים. עם זאת, מעניין לראות איך שנה בדיוק לאחר כתיבת הדברים האלה, בטור ממאי 2016, אי-הנוחות נשארה, אבל הנושא השתנה. בשנה השלישית לשהות המשפחה בארצות הברית הוסט הדגש מהקושי באנגלית לאתגר אחר, שמתבטא במידת הרלוונטיות של העברית לחייו. אירוני מעט כי אחת ממשימותיו של קשוע בתור מרצה אורח באוניברסיטת אילינוי הייתה ללמד עברית למתקדמים. כך, בעצם, אפילו בשנה השלישית לשהותו בשמפיין הוא ניהל חלק ניכר מזמן העבודה שלו בעברית – ממשימות ההוראה באוניברסיטה, דרך כתיבת הטור בעיתון והשלמת הרומן עקוב אחר שינויים (יצא לאור בישראל בסוף שנת 2017) עד עבודות כתיבה ותסריטאות אחרות שהוא עסק בהן עבור גופי תקשורת ישראליים:

אני היחיד בבית, ואולי גם היחיד בכל העיר, שעוסק בשפה העברית. [...] למעיישה, כמו שאומרים אצלנו בעדה, העברית הפכה לשפת קריאה וכתיבה ופחות שפת דיבור. [...] ואולי עדיף כך, ראשית כי כל מי שמכיר אותי מעדיף שאדבר פחות, לא חשוב באיזו שפה, ושנית, משום שבקריאה ובכתיבה אני צריך להתמודד עם המבטא שלי, אף על פי שלעתים אני מוסיף או מחסיר יוד או וו גם כשאני מקליד, ומודה לאל על

מתקן המבטא האוטומטי של תוכנת המחשב. מלבד ספרים, תסריטים ומאמרים אני גם קורא הרבה מאוד חדשות, יותר מדי חדשות בעברית. בתחילה זה היה מתוך עניין, ואותה נטייה למוזכזים לאומי שהיתה נחוצה לי על מנת להרגיש שאני עדיין בחיים. אחר כך קראתי עיתונים מתוך הרגל, ולאחרונה אני קורא את העיתונים הישראליים רק בגלל מחויבות הכתיבה שלי והצורך לדעת מה בדיוק קורה שם. אני יכול להגיד לכם שמכאן נראה ששום דבר לא השתנה. [...] אחרי פחות משנתיים הפכתי להיות בעל האנגלית העלובה ביותר בבית, אף על פי שהאנגלית שלי היתה המוצלחת ביותר כשרק הגענו לכאן.³⁵

הבנתו שבינתיים הוא ומשפחתו נשארים בארצות הברית הניעה את קשוע לנסות לכונן קול רלוונטי גם בהקשר האמריקני. בכתיבתו של קשוע השלב הזה בא לידי ביטוי בהיכרות עמוקה יותר עם קהל היעד שלו. כמו שכבר כתבתי, קשוע מרבה להרצות בפני קהלים שונים. בזכות המגע האינטנסיבי עם קהל הוא נהיה בקיא יותר באופן שיש לפנות לקהל האמריקני, מה כדאי לומר, איך כדאי לומר את זה כדי להישמע, וחשוב לא פחות – מה כדאי לא לומר. לאט ובהדרגה אמירותיו של קשוע בהרצאות ובראיונות פומביים, וכמובן כתיבתו העיתונאית, נעשו מדויקות וחדות יותר. להבדיל מהרצאה מדוברת, שתלויה במשתנים חיצוניים רבים (מקום, אווירה, מצב רוח, אינטראקציה עם קהל), כתיבה תלויה פחות בגורמים חיצוניים ויכולה להגיע לקהלים רחבים הרבה יותר. עוד יתרון בכתיבה, שעליו הצביע קשוע עצמו בציטוט האחרון, הוא שבכתיבה אין מבטא. את המשפט הזה אריאנה הפינגטון, המייסדת והעורכת הראשית של תאגיד התקשורת הפינגטון פוסט ומהגרת בעצמה, מרבה להזכיר בראיונות עמה, כדרך להסביר את יכולתה של הכתיבה ליצור קשר ישיר עם קוראים. אכן, טוריו של קשוע – המיועדים לקהל אמריקני, אף שגם בשלב הזה עדיין הם נכתבים בעברית ומתרגמים מקצועיים מתרגמים אותם לאנגלית – משקפים מידה הולכת וגדלה של הבנה וכשירות בין-תרבותית (inter-cultural competence). כשירות בין-תרבותית היא היכולת להבין ולתקשר ביעילות עם אנשים מתרבויות שונות. זוהי מיומנות שיש בה הרבה יותר מיכולת לשונית: יש בה מודעות לשונות, לתפיסות העולם האינדיווידואליות של האחר, סובלנות להבדלים תרבותיים והבנה עמוקה יותר של השונות התרבותית עצמה.³⁶ כאמור, כל אלה ניכרים מאוד בכתיבה של קשוע לקהל

35 הנ"ל, 'הילדים שכחו את העברית וגם הערבית בסכנה', שם, 26.5.2016.

36 ראו למשל את הצהרות היכולת הבין-תרבותית של אקטפל – המועצה האמריקנית להוראת שפות זרות, <https://www.actfl.org/resources/ncssfl-actfl-can-do-statements>. ראו גם: Michael Byram, *From Foreign Language Education to Education for Intercultural Citizenship*, Multilingual Matters, Toronto 2008, pp. 230-233; Clair Kramsch, 'From Communicative Competence to Symbolic Competence', *The Modern Language Journal*, 90, 2 (2006), pp. 249-252; Rachel Harris, 'Israeli Literature in the 21st Century, the Transcultural Generation: An Introduction', *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 33, 4 (2015), pp. 1-14.

אמריקני, אך למעשה אפשר למצוא עדויות להשתלבותם גם בכתיבה לקהל הישראלי; כך ניכר למשל במובאה האחרונה, במחשבה הרפלקסיבית על תפקידה של העברית בחייו. אבל קשוע עוסק לא רק בתפקיד העברית ביום־יום האמריקני שלו אלא גם בתפקידים החדשים של האנגלית בחייו. בספטמבר 2016 הוא פרסם ביומון הניו יורק טיימס גרסה של דברים שכתב עוד לפני כן בעיתון הארץ. הטור באנגלית בכותרת 'Back to School, in a New Country' מתאר בתסכול משועשע את הקושי העצום לפענח את רשימות הציוד הנדרש לבית הספר היסודי שבנו הצעיר לומד בו. כך למשל חיפש קשוע זמן רב תיק מתוצרת זיפ לוק' (zip lock bag) לפני שהבין שמדובר בסוג של שקית ניילון.³⁷ בסיוטאציה עצמה, בניכוי הפרטים המדויקים, מתאר קשוע חוויה מוכרת מאוד המהדהדת בקרב מהגרים רבים, ללא קשר למוצאם או לפרק הזמן שעבר מאז הגעתם לאמריקה. כמו במקרים אחרים, גם כאן קשוע משתמש בתפיסת ההגירה הבין־דורית כדי להדגיש את ההבדלים בינו ובין פְּתו (בשביל מי אני עושה את כל זה, ואני אקנה לך תיק של North Face כשתתקבלי להארוורד, אם כי, הוא כותב, 'אני אתפטר על כל אוניברסיטה מליגת הקיסוס'). האופוזיציה המוצגת בין הדגש על החסרים של קשוע עצמו באנגלית יום־יומית והציפייה שבתו תתקבל ללימודים באוניברסיטת עילית, מובנת בקרב הקוראים כסיפור הגירה שגרת.

מלבד זה, הטור באנגלית, הן בתוכנו והן בטון שבו נכתב (בתרגומה המצוין של ג'סיקה כהן) מכוונים בדיוק אל קהל היעד הליברלי של קוראי העיתון. קשוע מתאר איך בנסיעתם במכונית הם שמעו כתבה ב־NPR על פליטים סורים שמגיעים לארצות הברית ואינם דוברים אנגלית, אבל הם אסירי תודה על עצם האפשרות לחיות באמריקה. הבן המתבגר של הפליטים מסביר בכתבה באנגלית בסיסית שהוא מתכנן להיות רופא או מהנדס. כל זה מוצג, במידה לא מבוטלת של הומור, על רקע רצונה של פְּתו של קשוע ללמוד היסטוריה דווקא ועל הבלבול שהבן הצעיר מבטא בין חנות המזון המהיר ארבי'ס (Arby's) ובין המילה 'ערבי' (מבוטאת בערבית: Arabi). כל אלה מראים את ההבדלים הגדולים בין חוויית פליטות, המתוארת בכתבה ב־NPR – שהדיכטומיה בין סכנת החיים בסוריה לאפשרויות הבלתי מוגבלות באמריקה אינה מאפשרת בה מקום לדקויות (הכול נהדר במקום החדש) – ובין המהלך המורכב יותר שקשוע מציג, שלפיו מציאות ההגירה ניואנסית ורבגונית יותר. קשוע מזכיר לקוראים בעדינות את הזהות המפוצלת, השבורה גם בדור הראשון להגירה וגם בקרב ילדיו, ואת המחיר של אי־השליטה המושלמת בשפת המקום. 'חשבתי שהאנגלית שלי טובה', הוא כתב, 'אחרי הכל אני יכול לתת הרצאה של 90 דקות על גזענות, ג'נטריפיקציה והפוליטיקה של המזרח התיכון'. אבל לא היה לו מושג מה זה fine-point black felt-tip marker (עט פיילוט שחור).³⁸

Sayed Kashua, 'Back to School, in a New Country', *New York Times*, 2.9.2016, <https://www.nytimes.com/2016/09/04/opinion/sunday/back-to-school-in-a-new-country.html?smid=url-share>

העובדה שפרסום הטור כולו נועד ככל הנראה לקידום המכירות של ספרו *Native* רק מוסיפה לאותנטיות של חוויית הקריאה. כתיבת טור או op-ed בעיתון או שבועון יוקרתי היא אסטרטגיה למכירת ספרים הן באקדמיה האמריקנית והן בעולם הוצאות הספרים. המטרה המרכזית של פרסום טור כזה היא שורת הביגורפיה המובאת בסופו, ובה שם הספר החדש. משמעות הדבר היא שקשוע התחיל לפעול על פי כללי המשחק המקובלים בתרבות ובחברה החדשה.³⁹

עם זאת, המודעות התמידית לשניות הבין-תרבותית מלווה כמעט תמיד בטורים של קשוע בחוסר נחת שמתקשר לאי-הוודאות בנוגע להמשך השהות בארצות הברית. אפשר לתאר את הזמניות של קשוע אגב שימוש במונח 'זמן-מקום' (timeplace), שטבעה חוקרת התרבות דונה הראווי.⁴⁰ אף כי הראווי מתייחסת למונח בהקשר שמחבר בין תאוריות בנושא אקולוגיה לנרטיבים של מדע בדיוני, התייחסות מטפורית לרעיונותיה עשויה להיות שימושית בהקשר של קשוע. הזמניות של הזמן-מקום וההצעה להישאר עם הקושי (של חיים ומוות, ובהשאלה – של הקיום הכפול, הלא טבעי, בשתי תרבויות) יכולות להסביר הן את המשיכה והן את החרדה הכרוכות באי-הכרעה.

בטור שכותרתו 'גר בארה"ב' וחי בירושלים – הגיע הזמן להחליט' ניסה קשוע להסביר את אי-הנחת, למפות את השפעות של ההרגשה הזאת ובאותו זמן להבין את מקורותיה:

ואולי זו ההיתקעות בטרואמות העזיבה, מעין ניסיון לאטום את חושי, הכחשת עובדת הימצאותי כבר למעלה משנה וחצי במקום אחר, רחוק. תחושת הזמניות שהולכת ומתקבעת [...] לעתים אני תוהה על קנקנה של תחושת הגלות, אם הגדרתה המדויקת היא המעבר למקום אחר, או דווקא ההיתקעות בארץ המוצא. לפני כמה זמן צפיתי במופע סטנד-אפ של קומיקאי ממוצא פלסטיני שנולד בארצות הברית. הוא סיפר באנגלית איך בילדותו אביו לא הפסיק לדבר על פלסטין, וכיצד באחד הימים כשהוא הבין שפלסטין זו לא שכונה בצפון ג'רזי, הוא שאל את אביו, 'אבא, איפה זה פלסטין?' וכשהאב הביט בו, מצמיד את אצבעו המורה לרקתו ועונה, 'פלסטין זה כאן', הבין הילד כי אביו מטורף.

לפעמים אני מחליט שעלי להתחיל להפנים כי אני במקום אחר ולהתנהג בהתאם, רק שאין לי תפריט או הוראות ואני לא לגמרי מבין את משמעות ההתנהגות בהתאם.

³⁹ 'Sayed Kashua is a visiting professor at the University of Illinois at Urbana-Champaign and the author, most recently, of *Native: Dispatches From an Israeli-Palestinian Life*', This essay was translated by Jessica Cohen from the Hebrew and reprinted in *Native: Dispatches From an Israeli-Palestinian Life*. פרופסור אורח באוניברסיטת אילינוי באורבנה-שמפיין. ספרו האחרון הוא *בן הארץ*.

⁴⁰ דונה הראווי משתמשת במונח הזה בספרה, ואלה דבריה: 'a kind of timeplace for learning and dying in response-ability on a damaged earth' to stay with the trouble of living and dying in response-ability on a damaged earth' Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press Books, Durham 2016, pp. 2, 125, 178.

לפעמים אני חושב על הילדים, שבניגוד אלי ודאי הבינו את המעבר, חווים אותו על בשרם ומתנהגים בהתאם לחוקי המקום החדש. ייתכן שכשאתי ואמם מדברים בעיקר על מזג האוויר בירושלים, כאילו זו עדיין התחזית שלפיה נקבע את מלבושנו ביום המחרת, הם גם תוהים אם דעת הוריהם נטרפה.⁴¹

ההתקבעות של הרגשת הזמניות, ההיקסמות והדחייה מתחושת הגלות, ובאותו זמן מאי-הנוחות שהיא מייצרת, כל אלה הן הזמן-מקום של קשוע.

השתייכות לרוב לבן

בישראל כתב קשוע תמיד מעמדה של מיעוט. זוהי עמדה מהותית להחלטה או הכרח לכתוב בעברית עבור קהל יעד שמורכב בעיקר מיהודים ישראלים. ההחלטה או אילוץ האלה והשפעותיהם על הפואטיקה של קשוע נדונו בהרחבה במקומות אחרים, בין היתר במחקריו של גיל הוכברג, נעמי סוקולוב, קרן גרומברג, בתיה שמעוני, עדיה מנדלסון-מעוז וליאת שטייר-לבני.⁴² בסופו של דבר עמדת המיעוט נהייתה לא רק אחד המאפיינים המרכזיים של כתיבתו של קשוע אלא גם הכוח והאנרגיה המניעים אותה, שומרים על חיותה ומשמשים משאב חשוב בביסוס האותנטיות שלה.

המעבר לארצות הברית ערער את העמדה הזאת. אחרי שנים של השתייכות לקבוצת מיעוט (מוסלמי-פלסטיני, אזרחי ישראל) הצטרף קשוע, בעל כורחו, לקבוצת רוב. קשוע לא ראה בעצמו מעולם גבר לבן, אבל זוהי נקודת המבט שדרכה רשויות ארצות הברית, מוסדות השכלה גבוהה ומקומות עבודה עתידיים בוחנים אותו. במידה לא מעטה, זוהי גם העדשה שדרכה מתבוננים בו הן עמיתיו באוניברסיטה והן שכניו באורבנה-שמפיין, צמד ערי אוניברסיטה שאף כי הגיוון האתני בהן רחב לעומת מקומות אחרים במערב התיכון של ארצות הברית, אוכלוסיית הרוב הלבנה בהן היא יותר מפי חמישה מכל אוכלוסיית מיעוט

41 סייד קשוע, 'אני גר בארצות הברית וחי בירושלים, הגיע הזמן להחליט', **הארץ**, 25.2.2016.

42 Gil Hochberg, 'To Be or Not to Be an Israeli Arab: Sayed Kashua and the Prospect of Minority Speech-Acts', *Comparative Literature*, 62, 1 (2010), pp. 68-88, and note 5, p. 70; Naomi B. Sokoloff, 'Jewish Characters? Stereotype and Identity in Fiction from Israel by Aharon Appelfeld and Sayed Kashua', in: Susan A. Glenn and idem, (eds.), *Boundaries of Jewish Identity*, University of Washington Press, Seattle, WA 2010, pp. 43-63; Karen Grumberg, 'The No-Man's-Land of the Israeli Palestinian: Sayed Kashua', *Place and Ideology in Contemporary Hebrew Literature*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 2011, pp. 123-157; Batya Shimony, 'Shaping Israeli-Arab Identity in Hebrew Words - The Case of Sayed Kashua', *Israel Studies*, 18, 1 (Spring 2013), pp. 146-169; Adia Mendelson-Maoz and Liat Steir-Livny, 'The Jewish Works of Sayed Kashua', *Israel Studies Review*, 26,1 (May 2011), pp. 107-129

אחרת.⁴³ חשוב להבהיר, לפי הגדרות הגזע הרשמיות בארצות הברית, קשוע אינו משתייך לאף אחת מהקבוצות המכונות URM (underrepresented minorities).⁴⁴ ההגדרות הפדרליות האלה מדויקות וצרות מאוד ואינן כוללות למשל קטגוריות של מוסלמים, יהודים או אפילו אזרחים בין-לאומיים. אוכלוסיות אלה, אף שאינן נכללות בהגדרה הצרה של מיעוטים, ודאי מוסיפות לגיוון האתני, התרבותי ובמידה לא מעטה גם האינטלקטואלי של כל קהילה בארצות הברית שהן משתייכות אליה.

בכמה הרצאות פומביות שהרצה קשוע בשנותיו הראשונות בארצות הברית הוא סיפר כיצד הוא גילה שהוא גבר לבן. כשהוא רשם את ילדיו לבתי ספר הוא נדרש למלא סעיף של השתייכות אתנית. 'היו שם הרבה אפשרויות וכמעט כתבתי שמוצאם של הילדים שלי מאסיה כי קל להראות שירושלים היא באסיה [...] וזה גם היה הופך אותם ליותר טובים במתמטיקה', הוא סיפר. בסעיף הגזע לא הייתה אפשרות לסמן לא יהודי ולא ערבי, ולכן הוא ניגש לאישה במשרד הרישום ושאל אותה מה לכתוב. לאחר בירור קצר היא הכריזה שהוא לבן. 'ברגע הזה התחלתי לאהוב את שמפיין', הוא סיפר. 'בדרך חזרה הסתכלתי למושב האחורי והייתי כל כך גאה בשלושת ילדי הלבנים'.⁴⁵ מלבד האנקדוטה שליוותה את אי-ההבנה או את אי-הידיעה מה צריך לכתוב בסעיף הגזע המובא כיום כמעט בכל טופס רשמי שתושבים בארצות הברית נדרשים למלא, המעבר הסמלי הזה, ממיעוט לרוב, מגלם בעיניי גם עניין מהותי ביכולתו של קשוע למצוא מרחב מתאים לכתיבה שלו לאחר שעזב את ישראל.

המעבר לארצות הברית משבש את מרכז הכובד של הזהות הכותבת של קשוע. כתיבתו מוגדרת באמצעות העמדה שלו כמיעוט נרדף וחסר זכויות. ללא זה, הוא מסתכן באבדן כיוון. באחד הטורים הראשונים שכתב קשוע לאחר שהתחיל ללמד נוסף על עברית גם כתיבה יוצרת באוניברסיטת אילינוי הוא תיאר את המעבר למדינה חדשה כהמשגה מחודשת של רגשותיו הבסיסיים:

43 ראו: <https://datausa.io/profile/geo/champaign-urbana-cities-puma-il/#demographics>.

44 הרכב האוכלוסייה של ארצות הברית השתנה מאוד במאה האחרונה. כיום אפריקנים אמריקנים הם כ-13.5 אחוזים מהאוכלוסייה הכללית, היספנים אמריקנים הם כ-15 אחוזים, ואמריקנים ילידים ('אינדיאנים') – כאחוז וחצי. לפיכך קבוצות מיעוט רשמיות בארצות הברית מייצגות כ-30 אחוזים מהאוכלוסייה הכללית, והמספר הזה הולך וגדל בכל שנה. נוסף על כך, אסייתים אמריקנים ותושבי האיים באוקיינוס השקט הם בערך חמישה אחוזים מהאוכלוסייה. עם זאת, התבוננות במפת התעסוקה האמריקנית, בעיקר במוסדות להשכלה גבוהה, מעלה שבמקרים רבים אין הלימה בין חלקן היחסי של קבוצות המיעוט באוכלוסייה ובין, למשל, המספר היחסי של חברי פקולטה או בעלי עמדות בכירות המשתייכים לקבוצות אלה. להסבר מקיף על הנושא ולבחנינות צעדים הננקטים לצמצום הפערים הללו אפשר לראות לדוגמה את הקומות ואת הפעולות שנקטה אוניברסיטת MIT משנת 2010. <http://web.mit.edu/provost/raceinitiative/exec-a.html>. דו"ח זה נחשב אכן דרך בנושא בהשכלה הגבוהה בארצות הברית, ומוסדות אקדמיים רבים, בעיקר במעגל שמכונה Ivy Plus רואים בו מפת דרכים בניסיונות להתמודד עם הבעיה.

45 ראו למשל קטע מההרצאה שנשא קשוע באוניברסיטת וושינגטון בסיאטל בנובמבר 2015: <https://www.youtube.com/watch?v=Xq9zMEO6bXQ>.

פחד, נזכרתי שאמרתי לסטודנטים שלי בשיעור הכתיבה. הפחד הוא כלי מרכזי לעיצוב דמות, להנעת עלילה, להזדהות, פחד, אמרתי להם, הוא סיבה מספיק טובה לכתוב. ‘פחד’, חשבתי ולבי נמלא תקווה כשהבנתי בפעם הראשונה שהפחדים שלי השתנו, קיבלו צורה אחרת. שעכשיו אני מפחד מביוורקסטיה אחרת, משכנים חדשים, שפה אחרת. עכשיו אני מפחד ממזג אוויר אחר, שהסיוטים שלי תוקפים בהפרש של שמונה שעות. אני זר במקום אחר עכשיו, ועלי לכתוב על מנת להתגונן מפני אמריקאים ולא ישראלים. אין ברירה, מעכתי את הסיגריה והבנתי שעלי להחליט אם אני עובד על הקרדיט שלי בארצות הברית, או שאני חוזר לפחד בארץ.⁴⁶

הדמות הישראלית מתאמצת להמשיך לכתוב ולהתבונן בעולם מעמדה של מיעוט, ואילו הדמות האמריקנית נדרשת להשלים עם היותה חלק מרוב לבן. המעבר משיח של מיעוט להשתייכות לרוב פריבילגי הציב את דמותו של קשוע, ובעיקר את זו המכוונת לציבור האמריקני, במצב מבלבל. פתאום, עם אבדן – או לפחות התמעטות – בסיס הפחד שהזין את כתיבתו בישראל, יש לו הרבה פחות על מה לכתוב. בהקשר הזה, בחירתו של טראמפ כמועמד הרפובליקני לנשיאות ארצות הברית ביולי 2016 בישרה פרק חדש ומורכב לא רק בפוליטיקה של ארצות הברית אלא גם בפואטיקה של קשוע. עוד לפני שנבחר כנשיא ארצות הברית, עוד בתקופת מסע הבחירות, הרטוריקה האנטי־אסלאמית של הנשיא לעתיד הייתה עבור קשוע כר פורה לכתיבה.

בעידן טראמפ התגבר האיום על זרים, בייחוד על מוסלמים, וקשוע חזר למצב הפחד המוכר שהזין את כתיבתו. לגמרי אירוני הוא שנראה כי דמותו של קשוע יודעת לתפקד היטב במצב של מיעוט נרדף. יתרה מכך, נדמה כי לא זו בלבד שהדמות אשר בנה קשוע בכתיבתו מרגישה נוח עם חרדת הזרים של טראמפ אלא שפתאום היא נעשית שוב רלוונטית הן לקהל אמריקני והן לקהל ישראלי:

סוף סוף. לקח שנתיים וחצי וסוף סוף אני מתחיל להרגיש כמו בבית. מובן שזו לא ההרגשה האותנטית, ואף רחוק מזה, אבל אין ספק שזו התחלה טובה ולאט לאט, בעזרת השם, הגזענות החובבנית פה תהפוך לגזענות מקצועית ותהליך ההתאקלמות שלנו יושלם. [...] כמה פחדתי מאיבוד תחושת הרדיפה, כמה חששתי מהיעלמות הפרנויה הפוליטית העלולה להביא חורבן על מפעל הכתיבה. אבל השבח לאל, הכל מתחיל להסתדר ואני מתחיל להתעורר בבקרים ובמקום לבדוק מה עוללו מנהיגנו בארץ הקודש, אני צופה במהדורות החדשות המקומיות וממתין לעוד צו מבית הנשיא הנבחר, שאלוהים יאריך את ימיו. במשך שנתיים וחצי היתה התעניינותי במתרחש בפוליטיקה האמריקאית רופפת למדי, נמנעתי מחדשות לטובת ספורט ושידורים חוזרים של סיקסומים. במקום MSNBC צפיתי בערוץ ההיסטוריה [...] לאחרונה אני מרגיש שהחיים התעוררו מחדש, שיש סיבה לקום בבוקר ולגלות כיצד מתפתחת

אימה. אני מתחיל להכיר שמות של פוליטיקאים ולסמן את הביבים, את הארדנים ואת האיוב קראים. זה חדש כל הסיפור הזה, ואני עדיין חייב רפרנס מהארץ בשביל לעשות סדר במחשבות, אבל אני מרגיש שמהר מאוד אוותר על ההשוואה ועל הצורך באותם סימוכין.⁴⁷

הציטוט הזה פורסם בעברית כחלק מהטור של קשוע בהארץ וזכה לפופולריות גם בתרגום במהדורה האנגלית של העיתון.⁴⁸ הרגישות לרטוריקה של הפחד עלתה בחריפות גם בטור שכתב קשוע ליומון הניו יורק טיימס. בראשית השבוע אשר התקיימו בו הבחירות לנשיאות פרסם העיתון מיזם שכותרתו 'כותבים זרים בבחירות מוזרות'; ארבעה כותבים זרים המתגוררים בארצות הברית התבקשו בו לחלוק רשמים ממערכת הבחירות. קשוע סיפר בטור שהמורה של בתו לביולוגיה בתיכון בשמפיין שמע כי המשפחה באה מירושלים והיה משוכנע שהבת יהודייה. אף שהבת לא רצתה שאביה יתערב, הוא חשב כי נחוץ להבהיר למורה שהם מוסלמים. המצב הזה שימש בסיס לדיון ברטוריקה של טראמפ בעניין שנאת הזרים:

יש סיבה לדאגה בקרב האוכלוסייה הזרה בארצות הברית וכשמדובר במוסלמים, כמונו, יש חשש אמיתי ממה שעוד עלול לקרות. הפחד הוא כה אינטנסיבי עד שאני כבר לא בטוח לאיזה תוצאות (בבחירות לנשיאות) אנחנו צריכים לקוות. [...] הכוחות ההרסניים שטמונים בהסתה כנגד זרים ומיעוטים הם דבר מפחיד. אולי הבת שלי צודקת ואנחנו צריכים להסתיר את זהותנו עד שנראה מה קורה. אחרי הכל, יש לנו דרכונים ישראליים בהם תמיד נוכל לנופף אם המצב יחריף.⁴⁹

הקטע מסתיים כצפוי בהחלטה של קשוע שלא לחשוף בפני המורה את זהותו כמוסלמי, עד אחרי הבחירות לפחות, ובאיחולו למורה לביולוגיה 'שבת שלום', אף שהיה יום שני; 'ליתר בטחון'.⁵⁰

אם כך, אפשר לראות כי בשנתו השלישית של קשוע בארצות הברית הוא כבר חרג מהבטחותיו הראשוניות שלא לעסוק בפוליטיקה המקומית. בחירת טראמפ האיצה עוד יותר את התהליך הזה. הרגשת חוסר האונים המשתקת שפקדה רבים מתושבי ארצות הברית עם היוודע תוצאות הבחירות – וכן לאחריהן, בעקבות החלטות שרירותיות של הממשל החדש בראשותו של טראמפ – לא הייתה חדשה כלל לקשוע. בשלב הזה הוא כבר ידע לדבר בשפה הנדרשת, ונראה שסגנון הכתיבה שלו התאים בדיוק למצב הרוח של

47 הנ"ל, 'עידן טראמפ הגיע וסוף סוף אני מרגיש בבית', שם, 2.2.2017.

48 Sayed Kashua, 'How Trump Finally Made this Israeli Arab Feel at Home in America', *Ha'aretz, English Edition*, 4.2.2017, <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-how-trump-finally-made-this-israeli-arab-feel-at-home-1.5494005>

49 Idem, 'Hating Myself for Fearing Hate', *The New York Times*, 31.10.2016, <https://www.nytimes.com/2016/10/31/opinion/strangers-on-a-strange-election.html>

50 שם.

הקהל האמריקני הליברלי. במאמר בשם: ‘Preparing My Kids for the New America’ שפרסם קשוע בשבועון הניו יורקר בפברואר 2017 הוא כתב: ‘בסופו של יום שום דבר לא מעודד את היצירה כמו תחושה בריאה של איום קיומי’.⁵¹ המאמר הזה הודפס גם בקובץ המאמרים *Don't Panic, I'm Islamic* בעריכתה של לין גאספרד. הוא כתב בו איך עבר למערב התיכון כדי להפסיק לחשוש לשלום משפחתו ואיך הצליח להתעלם מהפוליטיקה האמריקנית במשך שלוש שנים. ‘אם בישראל הייתי פלסטיני, כאן אני מוסלמי – איומים הם עניין של גאוגרפיה’. עם זאת, הוא תהה ‘מתי באמת יודעים שהגיע הזמן לעזוב? אחרי הכל, זו אינה המלחמה שלנו. באנו הנה רק בתור אורחים בחיפוש אחר שלושה וביטחון לילדים שלנו. [...] איך אפשר לדעת אם כשאתה כבר מוכן לעזוב, זה לא מאוחר מדי?’.⁵²

אז שלום בינתיים

כאמור, קשוע הוא מהגר גלובלי מרצון שניכס לעצמו – במידה רבה מחוסר ברירה – זהות של מהגר פוליטי. אתגר מרכזי בהגירה הוא אבדן זהות או צורך לכונן מחדש לא רק את זהותו העצמית של המהגר אלא גם את מערכות היחסים, המשתנות תדיר, הן עם מדינת המוצא – ישראל, והן עם מדינת היעד – ארצות הברית. הבעיה של אבדן השפה מתקשרת ישירות לזו של אבדן הזהות. בהקשר של השפה, העברית מוסיפה להיות שפת הכתיבה שלו והשפה שהוא מלמד. כך, יותר משהוא משתפר באנגלית הוא נתקע בעברית. מלבד זה, יש מתח מורכב בין הציפיות הראשוניות של קשוע לעתיד ובין המימוש של החיים שלו בתור כותב בארצות הברית. שאלות של שפה וזהות ומתחים בין כוונות למציאות עולים בחדות בכתיבה הן לקהל ישראלי והן לקהל אמריקני.

לפי ספרות המחקר, מהגרים עוברים תהליך הדרגתי שהם משתנים בו מ־emigrant ל־immigrant; ובהיעדר מונח טוב יותר, ממהגרים ‘יוצאים’ למהגרים ‘נכנסים’. ממי שתפסתם העצמית ותפסת עולמם תלויה בעיקר במדינת המוצא לאלה שתפסת עולמם כבר מושפעת ממדינת היעד. בהקשר הרגשי, אפשר לחשוב כי המונחים האלה מסמלים את תפסתם העצמית של אלה שעוזבים מקום לעומת תפסותיהם של אלה שהגיעו. וכך, כתיבת מהגרים בשלב הראשון מתבטאת על פי רוב בתלישות, בדיסאוריינטציה ובתסכול.⁵³ השלב הסופי מתבטא ביכולת לכתוב על חיי המהגרים אגב מציאת קול או כשירות תרבותית או בין־תרבותית שיכולים להדהד גם בתרבות המקומית.

Idem, ‘Preparing My Kids for the New America’, *The New Yorker*, 12.2.2017; Lynn 51
Gaspard (ed.), *Don't Panic, I'm Islamic: Words and Pictures on How to Stop Worrying
and Learn to Love the Alien Next Door*, Saqi Books, UK 2017

שם. 52

Dunphy, ‘Migrant, Emigrant, Immigrant’, pp. 1-23 53

כפי שהסברתי במאמר, המצב של קשוע מורכב יותר בשל ההישענות המוחלטת כמעט על השפה ביצירתו, ובשל הקיום היום־יומי הבין־תרבותי וטרנס־לאומי הנגזר בעיקר מעבודתו בעיתון וממחויבותו לכתיבת טורו השבועי בעיתון הארץ. עם זאת, השהות הממושכת מחוץ לישראל משנה אותו. כמו מהגרים אחרים, תפיסתו העצמית המשתקפת בכתיבה העיתונאית והמסאית מתעצבת מחדש. תחומי העניין משתנים, וכך גם השקפת העולם.

בשל כך, הדמות העולה מהטורים בעיתון הארץ אינה יכולה להתקיים זמן ממושך רק בהסתכלות כלפי ארץ המוצא, והתכנים העולים מההתבוננות בחברה החדשה נעשים בהדרגה רלוונטיים פחות לקהל הישראלי. דמותו של קשוע כבר אינה זו של ישראלי ששוהה שנה אחת בחוץ־לארץ אלא של ישראלי גולה (מרצון או מהכרח) שחי זמן ממושך מחוץ לישראל.

בשיחות פרטיות קשוע עצמו מציין כמה טעמים להחלטתו לסיים את כתיבת הטור. בלי להיכנס לפרטים עצמם, בנסיבות שנוצרו התחדדה בקשוע השאלה מדוע הוא כותב, עבור מי, והאם הוא מעוניין להמשיך ולכתוב את הטור. לאחר התלבטות ממושכת הוא בחר לסיים את כתיבת טורו השבועי. 'הטור הזה היה ועודנו כל כך יקר לי, ולו כי בעזרתו ניסיתי להתמודד עם תהיות אלה, לעתים למתוח את הגבול ולבדוק את מגבלות הריסון העצמי ואת גבולות הכוח', כתב:

חוסר הידיעה ואי הוודאות הפכו בחודשים האחרונים לחלק מהותי משגרת החיים. לעתים זה מכה בעוצמה, ואז אשתי או אני, בעיקר אני, יכולים להכריז לפתע שנמאס, שאי אפשר להמשיך כך יותר, לא בגיל הזה, זה ודאי לא בריא לילדים, ומציעים לעלות על הטיסה הבאה ולחזור לירושלים, כי לפחות הדיכאון שם יציב. ולעתים, כשנזכרים מה קורה בישראל, אחרי שצופים בחדשות ומדברים עם חברים, אנחנו מצהירים שאולי כדאי להמתין, נחכה שאולי יחדשו את החוזה, ואולי אמצא בכלל משהו אחר [...] כי מה שבטוח, למשק האמריקאי לא חסרים סופרים פלסטינים שיודעים לספר בדיחות על עצמם בעברית.

[...] וכמה מפחידה אי הוודאות כשהדבר מגיע לכתיבה, ובעיקר לכתיבת טור זה שהפך במשך השנים לחלק בלתי נפרד מהזהות שלי. אהבו? שנאו? יצא לי חלש, הרבה זמן שלא כתבתי דבר טוב, הגיע הזמן להצחיק, הגיע הזמן להגביר את הלהבות, אין מקום להומור בשבוע זה, בחודש הזה, בשנה הזאת. ומלבד התהיות הנקודתיות, תמיד היו התהיות הרציניות יותר על הפונקציה שטור זה ממלא עבורי ועבור הקוראים, יהודים או ערבים. [...] אני יוצא לחופשה לא בשל התהיות האלה, שלטעמי היו חלק מהותי מהטור הזה, אלא בשל חוסר הוודאות והמרחק הפיזי והנפשי. הטור הזה נכתב בעברית על ידי ערבי פלסטיני אזרח מדינת ישראל שקיווה (השפעת השוט? אף שאני נשבע שזו ההרגשה הכי כנה שלי), ועדיין מקווה, שישראל/פלסטין תהפוך יום אחד למקום שווינוני ללא הבדלי גזע, דת, לאום והגדרה מינית. אז שלום בינתיים.⁵⁴

כותרת הטור, שעורכי מוסף הארץ בחרו אותה, היא כותרת פרפורמטיבית אשר מציעה את עצמה כאפשרות לאירוע תרבותי. ‘הטור האחרון של סייד קשוע’ (כמו ‘הספר החדש של אורלי קסטל-בלום’) היא כותרת שמתאימה במהותה לנימה שאפיינה את הטור האישי של קשוע בשנות פרסומו, ובעיקר בשנותיו בארצות הברית. זהו טור שיצר מרחב תרבותי חלופי שבמילותיה של האנתרופולוגית וחוקרת התרבות נדיה אל עלי אפשר לקוראיו רגעים של התבוננות עצמית, הטלת ספק ובחינה מחודשת וביקורתית של מוסכמות חברתיות.⁵⁵

במאמר זה בחנתי את הכתיבה הלא בדיונית של קשוע מאז המעבר למערב התיכון של ארצות הברית, מנקודת מבט תאורטית אשר מתבוננת בזהויות טרנס-תרבותיות בספרות מהגרים של השנים האחרונות. בבחינת כתיבתו המסאית של קשוע בעברית ובאנגלית נמצא מתח בין הדמות המשתקפת מהטורים בעיתון הארץ ובין הדמות שהוא ניסה לכוון באמצעות פנייה לקהל אמריקני ליברלי. כפי שהסברתי, תהליכי חִבְרוּת שמהגרים חווים בחברה חדשה יוצרים בהכרח שינויים בזהותם, בתפיסתם העצמית ובתפיסות עולמם. במשך הזמן, כתיבה טרנס-לאומית של מהגרים חייבת לשנות את מרכז הכובד שלה ולעבור מארץ המוצא אל תרבות היעד. כל זה מבהיר הן את התהליכים שחווה קשוע עצמו בשנותיו הראשונות בארצות הברית והן את השינויים שחלו בכתיבתו.

בפרק הזמן שעבר מקיץ 2014 עד קיץ 2018 המשיך קשוע לבסס את עצמו כקול תרבותי ייחודי בישראל ובארצות הברית. בקיץ 2018 עזבו קשוע ובני משפחתו את שמפיין ואת אילינוי ועברו לסנט לואיס, במדינה הסמוכה מיזורי. קשוע התקבל ללימודי דוקטורט בספרות השוואתית במסלול לכתיבה יוצרת באוניברסיטת וושינגטון בסנט לואיס. אשתו סיימה את לימודי הדוקטורט שלה בעבודה סוציאלית, ובתו התקבלה לאוניברסיטה נחשבת בצפון מזרח ארצות הברית. במידה רבה, המעבר הזה תוחם את התקופה הראשונה של המשפחה בארצות הברית. הוא מצביע על סיומן של השנים הראשונות ומסמל את התחלתה של תקופה חדשה. יש לקוות כי כתיבתו – הן לקהל ישראלי והן לקהל אמריקני – תמצא את תיבות התהודה שהיא ראויה להן וכי קשוע עצמו יצליח לאתר גם בשנים הבאות ערוצים חדשים ופוריים לכתיבתו הטרנס-לאומית.

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



חברה

חווית הזרות האתנית של תלמידים ספרדים בישיבות תיכוניות בשנות השמונים

ארז טרבלסי

תקציר

במאמר זה אני עומד על החוויה הזכורה למזרחים בוגרי ישיבות תיכוניות שסיימו את לימודיהם בסוף שנות השמונים. ממצאי המחקר מלמדים על זיכרון של חווית זרות והפחתת ערך. רוב הספרות העוסקת בזרות במוסדות חינוך תולה את מקורותיה של חוויה זו בהייררכיות תרבותיות, מעמדיות או גזעיות. הייחוד במחקר זה הוא בזיקה של חווית הזרות להייררכיות דתיות. ההייררכיות הדתיות מייצרות הייררכיות אתניות, ואלו מייצרות לימים חווית זרות.

במחקר אני מראה הבניה של הדתיות האשכנזית בתור 'דתיות תו התקן'; ושל הדתיות המזרחית בתור דתיות 'פגומה', שאין לה מקום בישיבה התיכונית. המנהגים והטקסים הדתיים בישיבות התיכוניות היו כולם על טהרת המסורת האשכנזית. נוסף על כך, צוות החינוך דאג לסמן את נחיתותה של הדתיות המזרחית – בהערות שונות בנוגע למנהגים דתיים מזרחיים שנחשבים פגומים או בנוגע לטקסי היפוך שבאמצעותם הופחת ערכה של הדתיות המזרחית. הפנמת התיגו גרמה לתלמידים לפקפק בנכונות המנהגים הדתיים של משפחתם. מנגד, משפחתם מתחה עליהם ביקורת משום שהם אימצו מנהגים דתיים אשכנזיים. כל אלו עוררו בתלמידים חווית זרות הן כלפי הישיבה והן כלפי הבית.

מילות מפתח: דתיות אשכנזית, דתיות מזרחית, זרות והפחתת ערך, ישיבות תיכוניות

מבוא

לגבי הדיון כאן, אני חושב שהשאלה מה אנחנו מלמדים כראשי ישיבה ספרדים היא כן שאלה גדולה. צמחנו בערוגה ספרדית, נשמנו את זה עם חלב אֶמְנו, ולצד זה, בבית הספר היסודי שבו למדתי, שכולם בו היו ספרדים, וגם בהמשך בישיבת כפר הרא"ה ובמרכז הרב – כל המורים שלי היו אשכנזים ולימדו אותנו קיצור שולחן ערוך גאנצפריד. ועדיין יש לי משהו ספרדי מהבית, זה חלק ממני [ההדגשה שלי].

ציטוט זה לקוח מתוך ריאיון עם הרב דוד אסולין, ראש ישיבת ההסדר בנתיבות. ריאיון זה נערך כחלק מכתבה של העיתונאי אלישיב רייכנר במוסף השבת של העיתון מקור ראשון,

המזוזה עם המגזר הציוני דתי. רייכנר מביא בכתבה את דבריהם של שלושה ראשי ישיבות הסדר ממוצא מזרחי: הרבנים דוד אסולין, בן ציון אלגזלי ודוד תורג'מן. השלושה מתחבטים באופן שיש לשלב כיום את הדתיות המזרחית בתוך עולם הישיבות התיכוניות וישיבות ההסדר כנוהג על פי הדתיות האשכנזית. הדיון נשען על החוויה הדו-ערכית שלהם בתור תלמידים שנבוכים ממנהגים דתיים שונים – אלה המזרחיים של הבית ואלה האשכנזיים של ממסד החינוך הממלכתי דתי. חוויה זו, שיש בה ממדים של זרות והפחתה דתית, היא חוויה שמשותפת לדור שלם של מזרחים שהתחנכו בחינוך הממלכתי דתי, בעיקר בישיבות התיכוניות ובאולפנות הפנימייתיות. חוויה זו הולידה מנעד רחב של תגובות. אימוץ של החרדיות המזרחית, תהליך של 'התאשכנזיות' דתית, ובעיקר מגוון רחב של תגובות מורכבות ודו-ערכיות אשר משתקפות בדיון הציבורי הסוער שהתפתח בעקבות הכתבה של רייכנר.

במאמר זה אתאר את חוויית הזרות, כמו שהיא משתקפת בזיכרון של בוגרים מזרחים של ישיבות תיכוניות שסיימו את לימודיהם בסוף שנות השמונים של המאה ה-20.¹ חוויה זו, אטען, ייחודית בכך שהיא עומדת בזיקה ישירה למנהגים דתיים, ובכך היא שונה מחוויות זרות של תלמידים מקבוצות מיעוט שמתבססות בעיקר על הבחנות של גזע (Horvat and Antonio 1999), תרבות (Lee and Kramer 2013) או מעמד (Aries and Seider 2005).

בפרק הראשון אסביר את החלוקה המקובלת בעולם היהודי בין דתיות אשכנזית אורתודוקסית ובין דתיות מזרחית או ספרדית מסורתית. חלוקה זו שימשה גם בישיבות התיכוניות להבנייתן של הייררכיות אתנו-דתיות; בפרק השני אתאר את שדה המחקר, כלומר תלמידים מזרחים בישיבות תיכוניות בשנות השמונים; בפרק השלישי אבהיר את המתודולוגיה המנחה במחקר; ובהמשך הדברים אתאר את הזיכרון של התלמידים ואראה כיצד זיכרון זה מתעצב מתוך הקשר של הייררכיות בין מנהגים דתיים שונים.

דתיות מזרחית או ספרדית ודתיות אשכנזית

השחקנים בשדה המחקר מכנים את הקבוצה שהם משתייכים אליה 'ספרדים'; כינוי זה מקורו בחלוקה בת מאות שנים בעולם היהודי-דתי (Elazar 1989). במחקר הרחב שמאמר זה נגזר ממנו הראיתי שכינוי זה עשוי לשמש דווקא מקור לזהות קבוצתית שיש עמה מכובדות (טרבלסי 2019). הסוציולוגיה הישראלית לעומת זאת מעדיפה לכנות את הקבוצה האתנית 'מזרחים'. ביטוי זה הוטען במשמעויות של הדרה וקיפוח בחוויית החיים בארץ (חבר, שנהב ומוצפי-האלר 2002; כוזם 1999). למרות הביקורת שסוציולוגים מותחים על

1 המחקר שעל בסיסו נכתב מאמר זה עוסק בישיבות תיכוניות פנימייתיות שמייעדות לבנים. כפי שצינתי, חוויית זרות קיימת גם בקרב נשים בוגרות אולפנות פנימייתיות, אולם ההפרדה המגדרית במוסדות החינוך יוצרת גם חוויית זרות שונה. תיאור של חוויית זרות בקרב בוגרות אולפנה אפשר למצוא בתוך: צברי 2015.

מונח זה, אשתמש בו כאן משום שהמאמר מתאר חוויות זרות שאכן, היא תוצר של נסיבות החיים בישראל, מפגש של תלמידים מזרחים עם ישיבות תיכוניות פנימייתיות שהייתה בהן הגמוניה דתית אשכנזית. כך, כמו שליאון (2009) מעדיף להשתמש בכינוי 'חרדיות מזרחית' ולא 'חרדיות ספרדית', אני מכנה כאן את המנהגים הדתיים של מושאי המחקר: 'דתיות מזרחית' לציון העובדה שמדובר בדתיות שערכה הופחת ולא ניתן לה מקום בפרהסיה הציבורית בישיבה התיכונית. את מושאי המחקר עצמם כיניתי 'מזרחים'. למרות זאת, אני מבקש לשמור גם על קולם האותנטי של המרואיינים, ולכן בציטוטים מדברי המרואיינים השארתי את הכינוי 'ספרדים' וכן את הצירופים 'תפילה ספרדית', 'נוסח ספרדי' וכדומה. אם כן, במאמר ישמשו לסירוגין הכינויים 'ספרדים' ו'מזרחים', וייתכן כי זו הדרך הטובה ביותר לתאר את הקבוצה הנדונה.

במונח 'דתיות מזרחית' אני רומז אפוא להבניית דתיותם של יוצאי ארצות האסלאם כפחות ערך וכתשליל של הדתיות האשכנזית. מתוך נקודת מבט זו אפשר לדבר על הבניה של הייררכיות אתנו־דתיות בישיבה התיכונית. הבניה זו עוצבה בידי צוות החינוך, שהיה רובו ככולו אשכנזי, ובשל כך הובנתה הדתיות האשכנזית כ'דתיות תו התקן', ואילו זו המזרחית הובנתה כ'דתיות האחרת'. צוות החינוך התבסס על תפיסות רווחות בחברה הדתית בישראל. תפיסות אלה באות לידי ביטוי בדבריו של חוקר האורתודוקסיה יעקב כ"ץ, בעצמו יהודי אורתודוקסי שומר תורה ומצוות:

אין ספק שההתייחסות לדת ולמסורת בעדות המזרח שונה מאשר אצל האשכנזים [...] הספרדים לא עברו את המשבר. לכן הם קיבלו את המזיגה, המודרניזציה בלשון שלנו, בקלות יותר גדולה. אבל אין זאת אומרת שהם לא נכנסו לתחום המשבריות [...] אבל התהליך שם מתנהל על פסים פחות עקרוניים. יש על כך יותר מחקרים מאשר אצל האשכנזים, שכן זהו שדה פורה לאנתרופולוגים. אנחנו יודעים פחות או יותר מה קורה שם. האפשרות של פשרה שם הרבה יותר פשוטה. אין מטוטלת כל כך חריפה כמו אצל האשכנזים [כ"ץ 1983: 103].

דבריו של כ"ץ מראים כיצד הוא בוחן את הדתיות המזרחית – לא כעומדת בפני עצמה אלא מתוך השוואה לדגם האורתודוקסי האשכנזי. דגם זה נחשב הדגם ה'ראוי', והדתיות המזרחית נשפטת על פי אמות המידה שלו. נוסף על כך, כ"ץ רואה בדתיות המזרחית 'דת של פשרה' לעומת האורתודוקסיה, השואפת תמיד להכרעה. כ"ץ תלה זאת בגורמים היסטוריים, אולם ליאון (2009) מצביע על ההיבט השיפוטי בדבריו, שנכתבו בהקשר של החברה הישראלית, אשר בה 'לרעיון, להשקפה ולדביקות בהם היה מקום מרכזי בתהליכי הגיבוש של התרבות והחברה' (שם: 94).

אם כן, הדתיות האשכנזית נחשבת דת שיטתית שמסתמכת על המילה הכתובה, ובכך היא מציעה תגובה הולמת לאיום של המודרניות על הדת (כ"ץ 2004). הדתיות המזרחית לעומת זאת נחשבת שריד של העולם הקדם־מודרני (דשן 1994), מלאה סתירות פנימיות (Yadgar 2010), דתיות לא מוקפדת (Leon 2016), ולמעשה היא יציר כלאיים שבין דתיות לחילוניות (ידגר וליבמן 2007). מתוך תפיסות אלו הובנתה הייררכייה דתית שהדתיות

האשכנזית נחשבת בה דבר מובן מאליו, תקן ועניין שמזכה בזכויות יתר. לעומתה, הדתיות המזרחית מובנית ונחשבת דתיות 'פגומה'. תפיסה זו רווחה – ועודה רווחת – בעולם הדתי, כך למשל היא שימשה הצדקה לגיוס בחורים יהודים ממרוקו לשיבות ליטאיות לאחר השואה (לופו 1999). הדים לתפיסה חלחלו גם לחינוך הממלכתי דתי ולישיבות התיכוניות. כך למשל כתב אברהם רון, ראש מנהל החינוך הדתי השלישי של מדינת ישראל, במאמר שהוא ניתח בו את אוכלוסיית החמ"ד (חינוך ממלכתי דתי):

הדלקת טלוויזיה ונסיעה למשחק כדורגל בשבת מצד אחד, השתתפות ב'שירת הבקשות' מצד שני. אין הם רואים בכל אלה משום סתירה. יהיה מי שיקבל את ההסבר דלעיל על המנהג לעומת המקור ההלכתי הכתוב, שהרי כך נוהגים בסביבתם. יהיה מי שישביר זאת בכך שכדי לחוש בסתירות אלה, צריך האדם שיהיה בעל יכולת להיות אובייקט וסובייקט בבת אחת, וכידוע זה מצריך רמת התפתחות גבוהה [רון תשמ"ז: 217].

המנהג של שירת הבקשות מתקיים במקצת קהילות יוצאי ארצות האסלאם, המזרחים, בשבת לפנות בוקר. ההשתתפות במנהג זה מצריכה הקרבה מצד המשתתף הנאלץ לקום בשעה מוקדמת מאוד. רון מצביע על הסתירה לדעתו בין ההתאמצות להשתתף בשירת הבקשות בשבת ובין העובדה שאחרי כן המשתתפים רואים טלוויזיה ונוסעים למשחק כדורגל; הדבר נוגד במפורש את ההלכה האורתודוקסית. לדעת אנשי החינוך הממלכתי דתי, מדובר בדתיות נחותה, שיש בה סתירות והיא שייכת לעבר והמזרחים עצמם אינם מזהים את הסתירה מכיוון שדרגת ההתפתחות שלהם אינה גבוהה מספיק כדי להבין זאת.

שדה המחקר: מזרחים בישיבות תיכוניות בשנות השמונים

הישיבה התיכונית היא מוסד חינוך על-יסודי לבנים אשר מזהה עם החברה הציונית דתית ומשלב את מאפייני הישיבה האורתודוקסית האשכנזית, בעיקר לפי הדגם הליטאי, עם מאפייני התיכון המודרני (בר לב 1981). בדרך כלל מדובר במוסדות פנימייתיים שמאפשרים ניתוק מהסביבה הטבעית (בן זמרא ושמידע 1972). חינוך פנימייתי שימש במקומות רבים לשימור או ליצירה של תרבות ייחודית (בר לב 2000). כך בית הספר הכללי הבריטי (קשתי 1992) או כפרי הנוער של היישוב הציוני (אריאלי 2000), וכך גם הישיבות התיכוניות. הישיבות התיכוניות הראשונות הוקמו עוד לפני הקמת המדינה כחלק מהצורך של ראשי החינוך הדתי להתמודד עם תהליכי החילון שחוו בוגריהם באמצעות הקמת מוסדות פנימייתיים בעלי מאפיינים עיליתניים (בר לב 1981). הישיבות התיכוניות היו מראשיתן מוסדות בררניים, כלומר הן קיבלו רק אחוז מסוים מהפונים על בסיס של מבחנים וראיונות קבלה (בר לב 1981; דגן 2006). יש לציין שגם שכר הלימוד בישיבה התיכונית, שהיה בדרך כלל גבוה, היה גורם ממיין.

בתחילת שנות השבעים הוקמו ישיבות תיכוניות רבות. יש המייחסים זאת להתעוררות האידאולוגית בציונות הדתית לאחר מלחמת ששת הימים, שבאה לידי ביטוי גם בהליכה

למוסדות 'דתיים' יותר, כגון ישיבות תיכוניות (גרס 2004).² אחרים רואים בכך דרך של הורים אשכנזים ציונים-דתיים מהמעמד הבינוני לחמוק מרפורמת האינטגרציה שנכנסה לתוקפה באותן שנים. מטרת הרפורמה הייתה שילוב של תלמידים מקבוצות חברתיות שונות. הורים אלו התנגדו לכך וחששו מהקשר של ילדיהם עם ילדים ממוצא אתני או ממעמד שונה, ולכן שלחו אותם לישיבות תיכוניות (דגן 2006; Picard 2017). ואכן, עד סוף שנות השבעים היו רוב תלמידי הישיבות התיכוניות ממוצא אשכנזי, וכך תיאר בר לב (1977) את הפרופיל האופייני לכן הישיבה התיכונית: 'אשכנזי עירוני מהמעמד הבינוני'. מהנתונים שבר לב מביא (שם) עולה שבתחילת שנות השבעים היו עשרה אחוזים מן התלמידים בישיבות תיכוניות מזרחים, ובישיבות תיכוניות היוקרתיות, כגון ישיבת נתיב מאיר בירושלים, היו שני אחוזים בלבד מזרחים. בשנות השמונים, התקופה שמחקר זה עוסק בה, עלה אחוז התלמידים המזרחים בישיבות התיכוניות והגיע לשלושים אחוזים בערך (בר לב ופריקדם 1997; דגן 2006). צוות החינוך לעומת זאת היה רובו המוחלט אשכנזי; נדיר היה למצוא אנשי צוות חינוך ממוצא מזרחי, ואם היו כאלה, הם מילאו בעיקר תפקידים זוטרים, ולא איישו עמדות ניהול.

מאז הקמתן של הישיבות התיכוניות בשנות השלושים של המאה הקודמת הן בנו את עצמן בתור מוסדות אשר מכשירים עילית חדשה ששותפה לתרבות דתית ייחודית אשר מחברת בין הכשרה ללימוד תורני מסורתי עצמאי ובין הכשרה עיונית ברמה גבוה. לתרבות זו הייתה זיקה חזקה לתרבות הדתית האשכנזית: רבים מהמורים היו אשכנזים, שיטת הלימוד התורנית הייתה אשכנזית, סדר היום הדתי, כגון התפילה, היה בנוסחאות אשכנזיות (בר לב 1981). במציאות זו היו המסורות העדתיות מבית, של תלמידים ממשפחות של יוצאי ארצות האסלאם, נתונות לאתגר מתמיד, אולם כאמור למעלה, עד סוף שנות השבעים כמעט לא היו בישיבות אלו תלמידים ממוצא מזרחי. לפיכך קשה לדבר על דתיות מזרחית בתקופה זו, פשוט כי דתיות כזו כמעט לא התקיימה. בשנות השמונים היו שליש מהתלמידים בישיבה התיכונית מזרחים, ובשל כך הם חוו את הפחתת ערכה של דתיותם מבית.

עוד היבט בנוגע לשנות השמונים מתקשר לדיון הציבורי והאקדמי שהתעורר באותה תקופה בסוגיית שילובים של יוצאי ארצות האסלאם בחברה הישראלית. יש הנוהגים לראות בחילופי השלטון הראשונים בישראל, במאי 1977 – המהפך, שאז עלה הליכוד לשלטון בפעם הראשונה לאחר שלושים שנות שלטון של תנועת העבודה – את הסיבה לדבר. המהפך, וליתר דיוק התבססותו בבחירות הכלליות שנערכו ב-1981, יוחס לנטישת מצביעים מזרחים את מפלגת העבודה לטובת הליכוד (חבר, שנהב ומוצפי-האלר 2002; שטרית 2006). מצד אחד הוא יצר רגישות גדולה לסוגיה המזרחית בשל ההבנה כי גיוסם עובר דרך התייחסות לתביעותיהם החברתיות, ומצד אחר הוא יצר דריכות גדולה לנוכח

2 גם ההתעוררות האידאולוגית המשתקפת בהקמתה של תנועת גוש אמונים קשורה ליחס מפחית הערך כלפי המזרחים, שהאשמו כי אינם אידאולוגים מספיק. ראו: גיליס 2016.

הרצון בגיוסם מחדש לתמיכה בתנועת העבודה ובממשיכה. דריכות זו יצרה עניין רב בשאלות מי הם המזרחים; מה הן תביעותיהם; מה הם מבקשים להשיג; וכיצד אפשר לתת להם יותר מקום בציבוריות הישראלית (שנהב 2003). לרגישויות אלו היו ביטויים פוליטיים מוחשיים. במפלגת השלטון החדשה – הליכוד – הלכה והתבססה שכבה של הנהגה שמוצאה (או מוצא הוריה) היה מארצות האסלאם. שכבה זו החלה לאתגר את ההנהגה הוותיקה, שמרביתה הייתה ממוצא אשכנזי, גם אם לא בהכרח ביקשה להחליפה (כהן וליאון 2011). המפלגה הקרובה לעולמן של הישיבות התיכוניות הציוניות דתיות – המפד"ל – חוותה בסוף שנות השבעים טלטלה, עם פרישתו של אחד הבכירים בה – אהרן אבוחצירא, על רקע טענתו כי עסקני המפד"ל הוותיקים מדירים אותו ממוקדי הכוח של המפלגה. אבוחצירא פנה להקמתה של מפלגה מזרחית מסורתית בשם תמ"י (התנועה למסורת ישראל), וזו הצליחה בבחירות הכלליות ב־1981 להשיג שלושה נציגים (דון־יחיא 1990; פרידמן תשמ"ב). הקמת תמ"י הביאה לירידה בכוחה האלקטורלי של המפד"ל בעקבות מעבר של מצביעים מזרחים שומרי מצוות ומסורת למפלגה החדשה. היא גם הציפה במחנה הדתי את הסוגיה המזרחית ועשתה ממנה מקור לטלטלות נוספות. כך למשל היו חילופי הגברי בהנהגת הפוליטית של המפד"ל עצמה, שאז קיבל לידיו הפרופ' למשפטים אבנר חי שאקי את ראשות המפלגה. אירוע בולט יותר נרשם עם הופעתה של מפלגת ש"ס ב־1984, מפלגה חרדית מזרחית, שרבניה אולי הגיעו מעולם הישיבות החרדיות, אך רבים מעסקניה הצעירים הגיע משורות מערכות החינוך הציוניות דתיות דווקא. רוב מצביעיהן של תמ"י וש"ס נמנו עם ציבור מזרחי מסורתי שבשנות השבעים נהג להצביע למפד"ל (דון־יחיא 1990; הרצוג 1986).

מתודולוגיה

המאמר מבוסס על ארבעים ראיונות עם בוגרים ממוצא מזרחי של ישיבות תיכוניות שסיימו את לימודיהם בשנים 1985–1990. המוסדות שבוגריהם רואיינו למחקר הם מוסדות עיוניים פנימייתיים אשר מוגדרים ישיבות תיכוניות על־אזוריות, שבשנות השמונים היו מוכרים בציבור הדתי לאומי כמוסדות מובילים ובררניים (כלומר כאלה שקיבלו אחוז מסוים בלבד מהפונים אליהם). ראייתי בוגרים של הישיבות האלה: כפר הרא"ה – ישיבת בני עקיבא במושב כפר הרא"ה; נחל יצחק – ישיבת בני עקיבא במושב נחלים; יד אברהם – ישיבת בני עקיבא בנתניה; מדרשית נועם בפרדס חנה; נתיב מאיר – ישיבת בני עקיבא בירושלים; ישיבת ירושלים לצעירים (ישראל"ץ), שהיא שלוחה של הישיבה הגבוהה מרכז הרב; ישיבת שלעבים בקיבוץ הדתי שעלבים; אור עציון – ישיבת בני עקיבא במרכז שפירא; אוהל שלמה – ישיבת בני עקיבא בבאר שבע; בית יהודה – ישיבת בני עקיבא ביישוב כפר מימון. רוב הבוגרים שראיינתי סיפרו שהם מקיימים אורח חיים ציוני דתי; הם מתגוררים בשכונות או ביישובים דתיים, שולחים את ילדיהם לחינוך הממלכתי דתי או לחינוך התורני, חובשים כיפה סרוגה לראשם ועוד. התמקדתי בבוגרים האלה ולא בבוגרים שנהיו חילונים

או חרדים מכיוון שרציתי לבחון את החוויה מעיניהם של אלו שנטמעו בחברה הציונית דתית. העיסוק בבוגרים שהמירו את השתייכותם החברתית או המגזרית ראוי למחקר בפני עצמו. אל רוב המרואיינים הגעתי באמצעות קשרים אישיים. ביקשתי ממכרים לחבר אותי אל בוגרים של ישיבות תיכוניות מהשנים המדוברות. כדי למנוע הטיה של המחקר, לא ציינתי פרטים אחרים על המחקר או על המרואיינים. כן השתמשתי בטכניקת 'כדור השלג', ובדרך כלל בסוף ריאיון ביקשתי מהמרואיין לקשר אותי עם מרואיין פוטנציאלי, אם כי הקפדתי שהמרואיין הזה יהיה מרקע שונה, כלומר מי שלמד בישיבה אחרת, הגיע מרקע חברתי-כלכלי שונה וכולי כדי למנוע מצב שאקבל משני מרואיינים סיפור דומה. טכניקה אחרת הייתה פרסום בקבוצות ואטסאפ ובפייסבוק, אולם בדרך זו הגעתי למרואיינים מעטים בלבד.

הראיונות היו מסוג ריאיון העומק הפתוח. דווקא ריאיון, כזה שאינו כולל שאלות מתוכננות, עשוי ללמד על ההבניה הסובייקטיבית של המציאות (Denzin 2000). מטרתו של הריאיון הפתוח היא בעיקר להפיק 'סיפור חיים', בייחוד בקשר לתקופת הלימודים בישיבה התיכונית. סיפור חיים הוא אוסף המאורעות שהיחיד, במודע או שלא במודע, בוחר להציג כמהלך חייו וכן האמצעים הרטוריים הנבחרים לצורך הסיפור. סיפור חיים הוא למעשה דרכה של התרבות לשמר זיכרון, לבטא אותו או לשנות אותו (Samuel & Thompson 1990). בבסיס קביעה זו עומדות שתי הנחות יסוד. הראשונה היא כי סיפור חיים אינו מייצג מקבץ אירועים מקרי אלא חושף את הפירוש של הפרט לחייו ולאירועים שונים שהוא חווה בהם. ההנחה השנייה היא כי סיפור החיים אינו סיפור אישי בלבד אלא הוא משקף הקשר חברתי היסטורי, מושפע ממנו, ובו בזמן מבנה אותו. סיפור החיים הוא טקסט תרבותי אשר כורך יחדיו משמעויות אישיות וחברתיות. כאשר אדם מספר את חייו הוא מארגן ומסדר את זיכרונותיו האישיים, אך באלה משוקעים תמיד יסודות תרבותיים וזיכרונות קיבוציים. אחד מיתרונות המחקר האיכותני הוא הדגש המושם בו על חוויות הסובייקט ועל האופן שהוא מפרש את חוויות חייו. במחקר זה ביקשתי לתעד את החוויות שנצברו בזיכרונם של בוגרי ישיבות תיכוניות ולעורר התבוננות עצמית בחוויות אלו בראי הזמן ובחוויות חייהם של המרואיינים. ההתבוננות העצמית, פעולה שממוקמת בליבת המחקר האיכותני, מסייעת בחשיפתם של הקשרים סמויים ובפיענוח ההתרחשויות מן ההיבט התרבותי, החברתי, האתני והמעמדי שלהן. בחקר חוויות העבר של המרואיינים הם מתבקשים לפרש את חוויות גיל ההתבגרות ואת שיבוץן בסיפור חייהם. המחקר הפסיכולוגי מכיר זה זמן רב בכך שלחוויות גיל ההתבגרות נודעת משמעות רבה בגיבוש זהותו של הפרט כל ימי חייו (Erikson 1968). מהכיוון של הסוציולוגיה של הידע, לדברי קורנינג ושומן (Corning & Schuman 2015), אירועים מהותיים שנחוו בגיל ההתבגרות משפיעים השפעה מכרעת על הזיכרון של בני הדור שחווה אותם. כזו היא השהות בישיבה תיכונית פנימייתית, שהיא מעין מוסד מקיף (גופמן 2006) או בניסוח מרוכז יותר 'סביבת חברות נמרצת' (קשתי 1976), ולכן אפשר להניח ש'סיפורי החיים' ילמדו על החוויה של קבוצת הדור שמחקר זה עוסק בה – בוגרים מזרחים של ישיבות תיכוניות שסיימו את לימודיהם בסוף שנות השמונים.

המחקר המסב את מבטם של המרואיינים לאחר חיוני בחשיפתם של הבניות הגמוניות ומבני כוח (Charmaz 2006); גורמים אלו, הנסתרים לעתים מנקודת המבט היום-יומית של מתבגר, נחשפים בנקל כשהוא מספר ומפרש את סיפור חייו במבט לאחור. אם כן, מטרתו של מחקר זה להפיק מתוך סיפורי החיים זיכרון על אודות החוויה של קבוצה דורית מובחנת – בוגרים מזרחים של ישיבות תיכוניות שסיימו את לימודיהם בסוף שנות השמונים.

זרות בישיבות התיכוניות

חויית הזרות של הבוגרים העולה מתוך זיכרונותיהם השתקפה בשני היבטים של הישיבה התיכונית שיש ביניהם חפיפה חלקית. ההיבט הראשון – שאני מכנה הישיבה כמרחב מגדיר – מתייחס לתהליך החברות שהתקיים בישיבה, ובו נקבע התקן לדתיות נכונה, כלומר דתיות אשכנזית אורתודוקסית בגרסתה הציונית-דתית. ההיבט השני – הישיבה כמרחב מפחית – מתייחס לתהליך גם פה חברות שנקבעות בו הייררכיות אתנו-דתיות ומופחת ערכה של הדתיות המזרחית.

הישיבה כמרחב מגדיר

הטענה בדבר היותה של הדתיות האשכנזית תו תקן בישיבות התיכוניות מסתמכת על החוויה של המרואיינים בשתי זירות עיקריות. זירה אחת היא המנהגים הדתיים וההלכות, שהיו רובם ככולם לפי המסורת האשכנזית; וזירה אחרת היא התפילה. אמנם גם התפילה היא למעשה מנהג דתי, אולם הנושא של התפילות קיבל מקום נכבד בראיונות, מסיבות שאעמוד עליהן להלן, ולכן איחד לנושא זה תיאור נפרד, ואחרי כן אעבור לתיאור של מנהגים דתיים אחרים.

תפילות וטקסים דתיים

נושא התפילות והנוסח שלהן תפס מקום מרכזי מאוד בראיונות שערכתי. נושא זה תופס מקום נכבד גם בשיח הכללי בחברה הציונית-דתית (גורדין 2013; דיון תנועתי 2017; כהן 2010). יהודי אורתודוקס נדרש להתפלל בציבור שלוש תפילות ביום חול, ובשבתות וחגים הפעילות סביב בית הכנסת רבה עוד יותר. שני המרכיבים הללו – התדירות והפרהסיה של התפילות – עשויים להסביר את החשיבות הרבה שהמרואיינים מייחסים לנושא זה. כאשר מדברים על תפילות, מדברים למעשה על שני מרכיבים: הנוסח והמנגינה. בנוסח הכוונה לטקסט, מה כלול בו ובאיזה סדר הוא ערוך. מבחינה הלכתית הנוסח חשוב, וכל אדם אמור

להמשיך להתפלל לפי נוסח אבותיו, אולם למתפללים עצמם המנגינה שהתפילה נקראת בה חשובה לא פחות, ולעתים אף יותר. מטבע הדברים המנגינות ה'אשכנזיות' קרובות למוזיקה אירופית, ואילו המנגינות ה'ספרדיות' קרובות למוזיקה של ארצות האסלאם. חשוב לציין שכאשר המרואיינים מדברים על השוני בתפילות או על ה'אשכנזיות' של התפילות, הם מתייחסים לשני המרכיבים: הן לעניין הנוסח והן לעניין המנגינה.

בכל הישיבות התיכוניות שאל בוגריהן הגעתי, גם באלה שרוב תלמידיהן לא היו אשכנזים, היה נוסח התפילה אשכנזי. ראשי הישיבות התיכוניות ראו בנוסח זה נוסח 'ישראלי', ולא נוסח 'אשכנזי', ובכך הצדיקו את היותו הנוסח הבלעדי בישיבות (טרבלסי 2019). זוהי דוגמה להתכחשות של הקבוצה הדומיננטית לאתניות שלה, הרואה בתרבות שלה את התרבות של כולם (Perry 2001). הצדקה אחרת לכך הייתה שתלמידי הישיבה באים והולכים, ואילו ראש הישיבה נשאר, ולכן צריך להתפלל בנוסח שלו. זו הייתה הצדקתם של אישים שהיו בכירים בחינוך הממלכתי דתי באותה תקופה. טענה מסוג זה הושמעה בכינוס רבני צהר תשע"ה, במושב שעסק ביחס בין הציונות הדתית למזרחים. דברים דומים מביא גם דגן (2006). בלי להתייחס לעצם הטיעון, הדבר משמר את נוסח התפילה האשכנזי רק משום שראשי הישיבות היו רובם ככולם אשכנזים.

טענה אחרת שעלתה היא שצריך להתפלל בנוסח של האדם שעל שמו הישיבה נקראת (טרבלסי 2019: 109). גם טענה זו משמרת את הנוסח האשכנזי משום שהישיבות רובן ככולן קרויות על שמות אישים אשכנזים. בפרק המתודולוגי ציינתי את שמות הישיבות שהשתתפו במחקר. ליד כל שם ישיבה ציינתי את האישיות שעל שמה הישיבה נקראת. מתוך עשר הישיבות שבוגריהן השתתפו במחקר זה, ארבע אינן קרויות על שם אדם מסוים. שש הישיבות האחרות קרויות על שמות אישים אשכנזים.

כעת אדגים כיצד חוו הבוגרים את התפילות בנוסח האשכנזי. אפתח בדבריו של ראובן, ממוצא מרוקאי וכיום איש חינוך. בישיבה התיכונית שלמד בה ראובן היה רוב של תלמידים ספרדים, ואף על פי כן היו התפילות בנוסח ובמנגינות אשכנזיות.

ארז: אתה יכול לספר לי על התפילות בישיבה?

ראובן: קודם כול זה עוד משהו שגרם לי משבר די רציני. אני רגיל לתפילות ספרדיות, ובישיבה שהגעתי אליה מתפללים בנוסח אחר. לבר מצווה שלי קיבלתי סידור, סידור עטוף מתכת, ומאז התפללתי בו כל הזמן. ועכשיו מתפללים בנוסח אחר, אשכנזי. זה היה לי קשה מאוד, אבל הייתי חייב. התפללתי את הנוסח שלי בשקט, אבל היה חזן. צריך להגיע עד תפילת העמידה או שמע ישראל, ושם היינו נפגשים עם הנוסח השני. היה לי קשה. לקח לי קרוב לחצי שנה להתאקלם בתפילה, זה בימי חול. היו מי שאמרו להחליף את הסידורים, לקחת סידור אשכנזי. לא הסכמתי. המשכתי להתפלל בנוסח שלי כי זה הנוסח שאני רגיל אליו, ואני אוהב לשיר ולפייט. זה מעט הקשה עליי, ומנגינות של בני עקיבא, לא כל כך התחברתי לזה. שירים חסידיים, כן, אשכנזיים חסידיים. לא היו פיוטים כמו שהיינו שרים בבית, בבית אבא, פיוטים מ'גל יעקב', קצת ירושלמיים, ועוד פיוטים שלנו הספרדים, שמחים. מדי פעם היו מלמדים אותנו שיר

חדש – חסידי אשכנזי. האמת, לאט־לאט, אחרי זמן־מה התרגלנו, השלמנו עם זה. לא אפשרו לנו לשיר שירים של ספרדים, זו הייתה ישיבה על טהרת האשכנזים. לכן גם כן לא יכולנו לעלות חזנים, כי צריך להיות בקיא בנוסח. ומי שהיה בקיא יכול לעלות בנוסח שלהם. אני אישית, היות שאני גם חזן, התחלתי לעלות רק בכיתה י' – אבל בנוסח האשכנזי. לא הייתה ברירה – הייתי מתפלל. בכל השבתות והחגים – ראש השנה ויום הכיפורים היינו שם, בנוסח של בני עקיבא, נוסח אשכנזי. לפעמים ממש הייתי בוכה כי זה לא התאים לי. רציתי לעזוב, אבל אחי הבכור והדודים שלי עודדו אותי להישאר, 'אתה תתרגל', הם הבטיחו.

ראובן סיפר על רצונו לעזוב את הישיבה בשל חוויית זרות קשה שחווה. הזרות קשורה לאוכל השונה, לשירה בשבת ולתפילות בישיבה, שהיו שונות מאוד מאלה שהכיר. ראובן מספר על סידור המתכת שקיבל לכבוד בר המצווה שלו. סידור זה היה לפי נוסח התפילה שהוא נהג להתפלל בו, וכעת – בישיבה – הסידור הזה היה ללא רלוונטי. נראה שראובן היה קשור מאוד לסידור המתכת, וחוסר השייכות של הסידור הזה לישיבה התיכונית מבטא את חוויית הזרות של ראובן כלפי הישיבה.

בראש השנה וביום הכיפורים נשאו התלמידים המזרחים בישיבה שבה למד ראובן ואולצו להתפלל בנוסח האשכנזי. להבדיל מהישיבות האחרות, ששם אפשרו לתלמידים המזרחים לצאת לביתם או להתפלל במניין נפרד,³ כלומר בימי חול, בשבתות וגם בחגים היו התפילות אשכנזיות. אפילו השירים שנוהגים לשיר בסעודות השבת היו אשכנזיים, ובעיני ראובן הם היו 'עצובים'. בסופו של דבר סיפר ראובן שלאחר חצי שנה בערך הוא 'התאקלם' בתפילה. התאקלמות זו פירושה מבחינתו של ראובן אימוץ דפוס פסיבי ושקט של התנגדות, כלומר כולם מתפללים בנוסח אחד, אך הוא מתפלל בשקט בנוסח אחר ומתוך סידור אחר.

התיאור של ראובן מדגים את המונח 'הביטוס' של בורדייה – אותם הרגלים שמוכנים באדם מתוך תנאי הקיום האובייקטיביים שלו, עד כדי היותם טבע (בורדייה 2005). ראובן היה רגיל לתפילות מזרחיות, שהיו בעיניו 'שמחות', תפילות שהטקסטים בהן מסודרים לפי הנוסח הספרדי. נוסף על כך, הוא היה רגיל לקצב תפילה איטי, ואילו קצב התפילה בישיבה מהיר. חוסר השליטה של ראובן בתפילה האשכנזית מהותי גם מכיוון שהדבר פגע באפשרות שלו לשמש חזן, וזה מנע ממנו התבלטות בדרך זו. אמנם ראובן סיפר כי כשהיה בכיתה י', לאחר ארבע שנים בישיבה, כבר עלה לשמש חזן, אולם הדבר דרש ממנו לאמץ בעל כורחו את הנוסח האשכנזי. כן הוא העיד שעוד היה קשה לו להתפלל מהר. במושגיו של באבא, כמו שהציג אותם בריאיון עם רת'רפורד (Rutherford 1990), נאלץ ראובן לנהוג בחקיינות, וזו נחשבת כישלון כפול; פעם אחת בשל הוויתור של ראובן על האוטנטיות שלו, ופעם אחרת משום שהוא לא היה מסוגל לחקות באוטנטיות. ראובן פיתח – לאחר חצי

3 יש לציין שגם בישיבות אשר שחררו את התלמידים המזרחים או אפשרו להם להתפלל במניין נפרד, התלמידים דיווחו על חוויית זרות משום שהם לא השתתפו בסדר הרגיל של הישיבה.

שנה - דפוס של התנגדות פסיבית, ויותר על התנגדות זו לאחר ארבע שנים בשל רצונו להיות חזן, ולמעשה בחר את הנוסח האשכנזי בתפילה כדי שיוכל לשמש שליח ציבור. תיאור התסכול בשל חוסר היכולת להיות חזן חזר פעמים רבות בראיונות. בייחוד בלט הדבר בקרב בוגרים שהיו רגילים להיות חזנים בקהילות המוצא שלהם, אך בישיבה נמנע מהם הדבר. כך למשל סיפר הרב עידו - בוגר ישיבה תיכונית ממוצא מרוקאי, איש חינוך ששימש בתפקיד בכיר במנהל החינוך הדתי במשרד החינוך - על אחיו אבשלום:

אחי אבשלום היה שנתיים 'רב פורים' בכפר הרא"ה, לכן הוא היה מוכר. אין אף אחד כזה, ובבית כנסת אצלנו בבית בבני ברק הוא היה חזן מדופלם. בית הכנסת הזה גדל על המשפחה. רבי שלמה עמר גדל 27 שנים בבית הכנסת הזה, היה ממש בן בית. אבשלום הגיע לכפר הרא"ה, הוא לא יודע מה התפילה שלנו?

הרב עידו סיפר על אחיו, שהיה 'חזן מדופלם' בבית הכנסת המרוקאי שבו התפלל בילדותו. למרות זאת, בישיבה התיכונית לא הכירו אותו ככזה משום שנוסח התפילה בה היה אשכנזי בלבד, והוא לא היה יכול לעלות ולשמש בה כחזן. הדבר בולט עוד יותר משום שבישיבה הכירו אותו כרב פורים. על משמעות טקסי חודש אדר בישיבה התיכונית, שהכתרת רב פורים היא חלק מהם, ועל ההקשר האתני של טקסים אלו, ארחיב בהמשך המאמר. אציין בקצרה שמדובר בטקס היפוך, שבו מקבלים חסרי-המעמד מעמד לזמן קצר, אולם עצם הדבר מאשרר את היותם חסרי מעמד (Gluckman 1963). למעשה, הטקס הזה הוא חלק מכינון הסדר החברתי. בסופו של דבר, אבשלום הוכר בישיבה משום שהוא ייצג את היציאה מהסדר החברתי, ולא מתוך היותו חלק מהסדר הזה. במילים אחרות, אבשלום הוכר בשל היותו רב פורים, ולא בשל היותו חזן.

היבט אחר שקשור לתפילה הוא המנהג להתעטף בטלית בזמן תפילת שחרית. אודי, שאביו ממוצא מצרי ואמו ממוצא מרוקאי, כיום חוקר במכון הביולוגי, הסב את תשומת ליבי לנקודה זאת:

בבית הספר היסודי כולם היו (חוץ מאחד שהיה חצי אשכנזי) ספרדים. על אף שהכיתה הייתה קטנה, כולם היו עם טליתות, כולם קשרו ככה [את התפילין]. בישיבה זה בלט מאוד שאתה עם הטלית, ומיד ידעו מי ספרדי ומי אשכנזי. בגיל הזה [...] רואים את ההבדלים, וגם הרבנים כמובן מסתכלים ורואים.

אודי מתייחס כאן להבדל בין אשכנזים לספרדים במנהג לבישת הטלית. רוב הספרדים נוהגים להתעטף בטלית מגיל בר מצווה, ואילו כמה מהאשכנזים נוהגים להתעטף בטלית רק לאחר החתונה. כך בית הכנסת בישיבה התיכונית, שכל המתפללים בו (למעט הרבנים המחנכים - הר"מים) הם נערים שלא התחתנו, נהיה אתר של 'סימון אתני' באמצעות הטליתות. מי שמתעטף בטלית מזוהה כספרדי, ומי שלא - מזוהה כאשכנזי. לעובדה זו יש שתי השלכות. ההשלכה הראשונה היא שלהבדיל מאתרים אחרים, כאן האשכנזיות אינה יכולה להישאר שקופה וגם היא מסומנת. נקודה שנייה היא שהאפשרות ל'עבור כלבן' (Acting White) אינה קיימת אפילו עבור מזרחי שגופו בהיר משום שמלבד הסימון בצבע

העור, יש סימון באמצעות מנהגים דתיים, במקרה זה התעטפות בטלית. אודי למשל אינו בעל חזות 'מזרחית', וצבע עורו בהיר יחסית. הוא סיפר כי הכיר את התפילה האשכנזית עוד לפני בואו לישיבה. אביו אף עבר את שם משפחתו, אולם למרות הנתונים המבטיחים, הזיכרון של אודי הוא שהוא לא יכול להימלט מסימונו האתני בשל הטלית שהוא נהג להתעטף בה בתפילת שחרית.

דוגמה אחרונה שאביא כאן קשורה לטקסים דתיים בתקופה מסוימת בשנה. מדובר במנהג בקשת הסליחות. ברוב קהילות האשכנזים נוהגים להתחיל את בקשת הסליחות בשבוע שלפני ראש השנה, ואילו רוב קהילות הספרדים מחמירים יותר ומתחילים בבקשת סליחות עוד בראש חודש אלול. למעשה יש כמעט חודש שהספרדים אומרים בו סליחות, ואילו האשכנזים לא. בהקשר הזה סיפר לי שמעון, איש חינוך ממוצא מרוקאי, את הדברים האלה:

היינו הרבה מאוד מזרחים בסליחות והיינו עושים שני מניינים בעצמנו, אבל זה לא היה בבית הכנסת, זה היה באיזו כיתה, גם כשכלל לא היו סליחות אשכנזיות. אז כל הפומביות בישיבה הייתה אך ורק אשכנזית. ואני זוכר שדיברתי עם אנשים אחרי זה, והם תהו למה שהספרדים יעשו מניין מיוחד ולא ההפך.

בזיכרון של שמעון, הסליחות האשכנזיות נחשבו 'תו התקן' בישיבה, והן נערכו בבית הכנסת של הישיבה. הסליחות הספרדיות לעומת זאת נערכו באחת הכיתות, והן למעשה היו יזמה אישית של התלמידים הספרדים. ברור כי התלמידים התמרמרו על שדווקא האשכנזים מקבלים את בית הכנסת, ולא הספרדים. למעשה יש כאן הפחתת ערך גדולה יותר, שכן גם בתקופה שרק הספרדים אומרים סליחות ובית הכנסת של הישיבה ריק, הם לא הורשו להגיד בו סליחות. כך למעשה המסר עובר מצד צוות החינוך: שהסליחות הספרדיות חסרות ערך משום שאסור לקיים אותן במקום המיועד לתפילות.

מנהגים דתיים

ארז: האם הרגשת שיש הבדל בין אורח החיים בבית ובין אורח החיים בישיבה?

שמעון: בוודאי, כן. למדנו הלכה וגם נבחנו בדינים. למדו מתוך קיצור שולחן ערוך של גרינפיד, וכל ההלכות, גם הבגרות שלנו בדינים היו לפי המנהג האשכנזי. וכשהיינו מגיעים הביתה ורואים שההורים עושים דברים אחרת, נוצר קונפליקט: 'אבל אבא, למדנו ככה, בהלכה זה צריך לעשות ככה'. 'לא, אנחנו נוהגים ככה'. 'אבל אבא, הנה למדנו שבהלכה צריך לעשות כך וכך'. לדוגמה: הדלקת נרות שבת. לפי האשכנזים מדליקים ואחר כך מברכים. אנחנו, הספרדים, מברכים ואז מדליקים, זה נקרא 'עובר לעשייתו'. אצל האשכנזים זה לא הוכר כ'עובר לעשייתו'. על פי ההלכה שלהם, ברגע שבירכת על הנרות הכנסת את השבת. כך למדנו, אבל בבית נהגנו אחרת. זו רק דוגמה להבדלים, ועוד הבדלים בהלכות, וכל זה הקשה עלינו מאוד וחדר לתודעה שלנו.

הספר ששמעון מדבר עליו הוא **קיצור שולחן ערוך**, שחיבר הרב שלמה גאנצפריד. ספר זה הוזכר למעלה גם בדבריו של הרב אסולין. בריאיון שיבש המרואיין את שם המחבר, ויש בכך כדי ללמד על הזרות של המרואיין כלפי הספר. הספר יצא לאור בהונגריה ב־1865 והוא למעשה סיכום הלכות תמציתי ומעשי היכול לשמש תלמידים ומורים המחפשים את השורה התחתונה בפסיקה, מה שמכונה הלכה למעשה. כאמור, הוא נכתב באירופה ומשקף את ההלכה האשכנזית. חיבור זה שימש ספר מקובל ללימוד הלכה בשיבות תיכוניות בתקופה הנדונה, ובמידה רבה ההתייחסות הלימודית אליו לא רק שקבעה מהו הדין 'הנכון' או 'הלא נכון', אלא גם חניכה לראות בטקסט – המילה הכתובה – תקן שלטני לעיצוב אורח החיים הדתי הנכון. שמעון מתאר את 'עבודת הטקסט' המאפיינת את הדתיות האשכנזית (Katz 1993), כלומר העדפה של ההלכה הכתובה מן המנהג העובר בעל פה במשפחות ובקהילות. בשיבה התיכונית התרחש אפוא מהלך כפול של חינוך דתי: ההלכה הכתובה הועדפה בבירור וכן הועדפה בבירור מסורת פסיקת ההלכה האשכנזית, אך זו הוצגה בתור אורתודוקסית, לא אתנית, ותקפה לכולם בה במידה. הדוגמה המסוימת ששמעון מביא מתייחסת למחלוקת ההלכתית בעניין הדלקת נרות שבת. לפי המסורת ההלכתית המזוהה כאשכנזית, שקודם כול צריך להדליק את הנרות ורק אחרי כן לברך, ואילו לפי המסורת ההלכתית המזוהה כספרדית, סדר הפעולות הפוך.⁴ על כל פנים, הספר **קיצור שולחן ערוך** שימש טקסט קנוני, ובו הייתה כתובה כמובן המסורת ההלכתית האשכנזית שנהייתה 'הדבר הראוי'. לדברי שמעון, לימוד ההלכה האשכנזית עוגן במנגנון רשמי משהו, שכן לפי דבריו בחינת הבגרות בדינים התבססה באותה עת על חיבורו של גאנצפריד, דהיינו על פסיקת ההלכה האשכנזית. לדברי בורדייה ופסרון (Bourdieu and Passeron 1990), אפשר לראות בפעולה הזאת אלימות סמלית לכל דבר ועניין. השגת השליטה של ההלכה או המנהג האשכנזי עברה דרך ההכשר שהיא קיבלה מן המדינה. בחינת הבגרות בדינים הייתה למעשה בחינת בגרות בדין הדתי האשכנזי. בכך היא סייעה בהבניה של דין זה כ'מובן מאלי', ובו בעת היא העמידה את התלמיד המזרחי בעמדת נחיתות משום שלהבדיל מהתלמיד האשכנזי, הוא אינו מכיר דינים אלו מהבית.

החוויה האישית של שמעון על אודות חיבורו של גאנצפריד חזרה בקרב מרואיינים רבים, והיא מתכתבת עם תזכיר שהגיש המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח למנכ"ל משרד החינוך (יושע, בן אליהו ושטאל תשמ"ח: 50 ואילך). בתזכיר נמתחת ביקורת על שהספר **קיצור שולחן ערוך** משמש ספר קנוני משום שהוא משקף רק את פסיקת האשכנזים או את מנהגם. לעתים הוא מביא מנהגים אחרים כבדרך אגב, ופעמים רבות הוא אינו מביא כלל את הדעה ההלכתית של הספרדים. הכותבים מציגים שלל דוגמאות לכך, כמו המקרה של המחלוקת ההלכתית אשר להיתר או לאיסור אכילת קטניות בפסח. ההלכה המזוהה כאשכנזית אוסרת על אכילת קטניות בפסח, ואילו מקצת פוסקי ההלכה הספרדים מתירים אכילת קטניות בחג.

4 אני כותב כאן 'המסורת ההלכתית המזוהה כאשכנזית' משום שיש קהילות בקרב יוצאי ארצות האסלאם אשר גם הן נוהגות כך.

מחברי התזכיר מציינים שהרב גאנצפריד בספרו כותב בפשטות שאסור לאכול קטניות בפסח ואינו מזכיר כלל כי יש גם פסיקת הלכה אחרת, ואולם המלצה זו לא חלחלה אל עולם הישיבות התיכוניות באותה עת. זוהי דוגמה אחת מני רבות לכך שההלכה האשכנזית הוצגה כברת מחדל, ללא הצגה של חלופות אחרות. אמנם גאנצפריד חיבר את ספרו כדי להנגיש את פסיקת ההלכה לכלל הציבור, אולם בשל גלגולי ההיסטוריה המקומית של החינוך הממלכתי דתי בישראל היה ספרו לשם קוד לכפיית ההלכה האשכנזית על תלמידים ממוצא מזרחי.

הישיבה כמרחב מפחית

חווית הזרות של התלמידים קשורה גם למסרים סמליים, כוחניים לפעמים, שספגו התלמידים בנוגע לזהותם העדתית והפחיתות שיוחסה לתרבותם הדתית מבית. תהליך ההדרה של הדתיות המזרחית התרחש כל העת. הוא בא לידי ביטוי בחיי היום-יום של הישיבה – בהערות כאלה ואחרות שנתקלו בהן התלמידים מצד צוות החינוך או בטקסי היפוך שבאמצעותם הופחתה הדתיות המזרחית.

הפחתה דתית בחיי היום-יום

את חווית ההפחתה הדתית היום-יומית אציג דרך עיניו של שלום, ממוצא תימני, כיום מתכנן ערים. שלום למד בישיבה תיכונית יוקרתית בירושלים, שרוב תלמידיה היו אשכנזים. הוא תיאר את החוויה שלו כך:

הזרות, השונות, הלעג אם היה, הרגשה של הרחקה – כל אלה היו מכוונים. זה היה לדעתי על הרקע התרבותי של הדברים, התרבות האשכנזית מפותחת יותר, היא הגיעה לעומק בלימוד. היו מסרים כאלה, כן, הספרדים הם צדיקים יותר, פעלתנים יותר, אבל אין עומק [...] היו בדיחות, לא הרגשתי שאני מופלה מהחברים בגלל זה, אבל כן הייתה אווירה כזאת בעיקר מהרבנים, שיש 'אחינו הספרדים', 'ידועים בחריצותם ובמהירותם', מן סטיגמות כאלה. חודש הרחמים והסליחות משמעותו הייתה להכניס בכל הכוח את הניגונים ואת הקדיש, וזה דיבורים כאלו. בידיש.

שלום מספר על 'בדיחות' או 'מחמאות' שזרקו לאוויר בנוגע למוצאו המזרחי. הוא מתאר כיצד הנגיד צוות החינוך בין האשכנזיות למזרחיות. אמנם המזרחים הם 'צדיקים', אבל הם 'מפותחים' פחות, והם לא הגיעו לעומק בלימוד תורה. לא נאמר במפורש מה המסקנה שהתלמיד המזרחי צריך להסיק, אך היא משתמעת מן הדברים: עליו לזנוח את הדתיות המזרחית ולאמץ את זו האשכנזית.

מהמשך דבריו של שלום מתברר שמנגנון ההפחתה היה חד אף יותר:

הישיבה אשכנזית מאוד-מאוד בסגנון שלה, ברמה כזאת שחברים או ילדים אחרים במחזור מתחו ביקורת על האידישקייט הזה. ואני – להפך: הייתי צריך להוכיח את עצמי [...] אז כן, משהו בתוכי אמר לי: 'תתאפס, תגיע למקום שלך ותקבל את הערכה שלך' [...] מחשבה של מהגר, לא יודע איך להגדיר את זה [...] אתה יודע, ראש הישיבה לימד אותי מלים ביידיש במשך כל חודש אלול. הוא היה מפיץ את היידיש, המדד שלו להצלחה היה לבחון אותי על מילים ביידיש [...] לא הייתה אפליה מכוונת, אבל היה מסר כזה, הרגשה שאתה צריך להצדיע לאיזה תרבות. כך אני חושב.

ראשית, שלום מדבר על ה'יידישקייט' המוגזם שהיה בישיבה. פירוש הביטוי הוא 'יהודיות', והוא מתייחס לתמצית ההווה של יהודי מזרח אירופה. לדבריו, גם תלמידים אשכנזים בישיבה מתחו ביקורת על המקום הרב שניתן בישיבה התיכונית לתרבות הדתית המזרח-אירופית. אולם להבדיל מחבריו הוא שתק כי הוא קיבל את המסר שכדי להשתייך הוא צריך דווקא להפנים את התרבות הזאת. יש מי שיש להם זכות יתר לבקר את כללי המשחק, כמו התלמידים האשכנזים ויש מי שלא יעזו לעשות זאת, כמו שלום, שמרגיש כי קולו מושקע. לאחר מכן שלום מתאר את אותן 'עיניים בוחנות' שבדקות עד כמה הוא מפנים את היידישקייט; או שמא יש לומר עד כמה הוא 'משתכנז'. הביטוי המוחשי ביותר הוא ניסיונו של הרב ללמד דווקא אותו יידיש. סביר להניח שרוב חבריו האשכנזים של שלום לא ידעו יידיש, אולם הרב בחר ללמד דווקא אותו ואף גרם לו להרגיש שזהו מדד להצלחה. בורדייה (2007) מתאר את כוח מבטו של הזולת השולט המופנם בהביטוס של הנשלטים. כך הוא מתאר את השליטה ה'גברית' באמצעות מבט 'גברי' על הנשים, שמביא אותן למצב תמידי של תלות סמלית – הן קיימות כאובייקטים סמליים באמצעות המבט ה'גברי' ובשבילו. עיניהם הבוחנות של הגברים מבטאות את ה'ציפיות הקיבוציות' של החברה מהנשים, וגורמות לנשים לאמץ נטיות כמו הרצון למשוק תשומת לב או לצפות לאהבה גדולה. הסיפור של שלום דומה. אותו מבט בוחן של צוות החינוך, ובראשו של ראש הישיבה, גרם לו להפנים את ההביטוס של ה'יידישקייט' מתוך הבנה כי זה מה שמצופה ממנו. שלום מודה לקראת סיום דבריו כי אכן, המסרים הסמליים של הישיבה הופנמו:

מצד אחד היה לי קושי, אבל מצד אחר היה איזה קסם שמשך אותי לשם, משהו באווירה המזרח-אירופית הזאת, הניגונים, שקסמו לי. הצורך להתחבר לזה וללמוד את זה ולקבל ולרכוש את כל המניירות האלו גרם לי לראות עד כמה אני מתחבר לזה. נכון, היה לי קשה בהתחלה, אבל אחר כך הזדהיתי עם זה בצורה מסוימת. כמזרחי, יכולתי לחזור הביתה בראש השנה וביום כיפור, אבל החלטתי שלא. בשנתיים האחרונות רציתי להישאר. כן, כן. אני מתחרט מאוד על השנים האלה, הבחירה שבחרתי נוראה בעיניי.

שלום מעיד שאכן, חווית ההפחתה הדתית גרמה לו לרצות להוכיח שהוא שייך, להצדיע לתרבות האשכנזית, ואפילו להישאר בחגים ולהתפלל בנוסח האשכנזי. כמו בתיאוריו של

פאנון (2004), שלום מוקסם מ'העולם החדש' ומנסה לאמץ אותו. האווירה ה'מזרח-אירופית' קוסמת לו, והוא מעוניין להיות חלק ממנה. לדברי שרה אחמד (Ahmed 1999), התשוקה לחקות זהויות הגמוניות מלמדת על כוחן של זהויות אלו, אולם יש כאן תהליך שנידון מראש לכישלון מכיוון שלמרות כל מאמציו של שלום, הר"מים דואגים להזכיר לו את הזרות שלו, הן באמצעות ה'מחמאות' למזרחים והן באמצעות בחינתם את 'ההשתכנוזות' שלו. כמו שלימדו אותנו ששון-לוי ושושנה (2014), הביוש הכרוך ב'השתכנוזות' כפול: המשתכנוז מתבייש פעם ראשונה בשל עברו המזרחי שמתגלה, ופעם שנייה בכך שהוא נתפס כחקיין ולא אותנטי. במבט לאחור שלום מתחרט על בחירותיו, אולם אני מעלה כאן את שאלת דרגות החופש שהיו לשלום בבחירה שלו, לנוכח המסרים החזקים מצד הישיבה. אמירות מפחיתות ערך נאמרו לא רק בכלליות, אלא כווננו גם למנהגים דתיים מיוחדים, כמו שמתאר דני, מנהל בית ספר ממוצא מרוקאי:

לי אמרו פעם מה עושים בשבועות? אמרתי שאצלנו מזהירים ושופכים מים אחד על השני, והרב ענה 'זה מנהג של עמי הארצות'. כמו כן בישיבה התלהבו כל כך מהמנהג לקשט את בית המדרש בירק, ותכלס זה באמת מנהג גויים.

כאן עומדים זה מול זה שני מנהגים שקשורים לחג שבועות, אחד אשכנזי ואחד ספרדי. אף שעל שני המנהגים נמתחת ביקורת, בסופו של דבר ההייררכייה ביניהם ברורה, במבחן התוצאה של מה שמתרחש בישיבה לפחות. דני מציג מנהג שמזוהה כמנהג 'ספרדי' – לשפוך מים בחג שבועות; והרב האשכנזי רואה במנהג זה 'מנהג של עמי ארצות'. בתגובה לכך דני מציג מנהג שמזוהה כ'אשכנזי' – לקשט בחג שבועות את בית המדרש בירק. לדבריו, זהו 'מנהג גויים'⁵, ובכך הוא מדרג אותו נמוך מהמנהג הספרדי. אולם בסופו של דבר הקבוצה השלטנית בישיבה, כלומר צוות החינוך, היא המחליטה איזה מנהג 'ראוי' ויונהג בישיבה ואיזה מנהג 'אינו ראוי' ולא יונהג בה. כדי לעמוד על הממד המפחית בדבריו של ראש הישיבה יש להבין את משמעותו של הביטוי 'עמי ארצות'. מקורו של הביטוי בספרות התנאית, והוא משמש במסורת היהודית בהנגדה לביטוי 'תלמידי חכמים', כלומר העילית הרוחנית-דתית מכונה 'עמי ארצות', ואילו השאר מכונים 'עמי ארצות'. כך יצרו הר"מים בישיבה התיכונית הייררכייה ברורה בין הדתיות האשכנזית (האורתודוקסיה), המזוהה עם תלמידי חכמים, עם העילית הדתית, ובין הדתיות המזרחית, המזוהה עם עמי ארצות. העובדה שדני מגיע ממשפחה של רבנים לא שינתה דבר: משפחתו תויגה כחלק מאלה ש'לא ממש יודעים'.

5 מנהג גויים: הכוונה למנהג שאימצו היהודים מהגויים אשר בקרבתם הם חיו. למרות האיסור ההלכתי לאמץ מנהג של גויים, במבחן המציאות ניכר כי רבים עשו זאת.

אירועי פורים כטקסי היפוך

מנגנון מתוחכם של הפחתת ערך התרחש בישיבות התיכוניות בתקופת חודש אדר, סביב אירועי חג הפורים. ההיפוך הוא מוטיב מרכזי שמלווה את אירועי חג הפורים במסורת היהודית, וכמובן גם בישיבה התיכונית. בשפה היהודית-דתית הוא מכונה 'ונהפוך הוא' (מגילת אסתר ט א), כלומר בתקופה זו ניתן הכשר להתנהגויות שבמשך השנה אינן מקובלות, כגון שתייה מרובה של אלכוהול. בדרך כלל האירועים מתחילים בראש חודש אדר ומסתיימים לאחר חג פורים – נקודת השיא שלהם. מנקודת השקפה אנתרופולוגית אפשר לראות באירועי פורים מעין טקסי היפוך (Gluckman 1963), אשר יוצאים בהם מהסדר החברתי. נוסף על כך, בטקסים אלו חסרי המעמד נהיים שלטניים זמנית ומביעים באופנים שונים את מחאתם נגד בעלי המעמד. ניתוח פונקציונליסטי מלמד שטקסי ההיפוך מסייעים בשמירה על הסדר החברתי (טרנר 2009) בשתי דרכים. ראשית, מכיוון שהם מאפשרים קתרזיס של חסרי המעמד, הם תוחמים בכך את מחאתם לזמן ולמקום מיוחדים ומוגבלים. שנית, הגדרת הטקס כחריגה מהסדר החברתי מאשרת את הסדר החברתי עצמו ומסמנת את המוטיבים של הטקס כמוטיבים שאינם מותרים בשגרת החיים הרגילה. אירועי פורים בישיבות התיכוניות עונים על ההגדרות הללו. התלמידים, הנמצאים בדרך כלל בתחתית ההיררכיה של הישיבה מקבלים לידיהם סמכויות נרחבות, ואחד מהם אף מתמנה זמנית לראש הישיבה – רב פורים. בכך למעשה יש אשרור של הסדר החברתי היום-יומי. ומלבד אשרור היחסים בין מורים לתלמידים, ממצאי מחקר זה מלמדים על כינון של ההיררכיות האתניות דרך אירועים אלו. כך מתברר שבתקופה זו ניתן לתלמידים אישור להתפלל או לשיר בנוסח מזרחי; כזכור, הדבר אסור כל השנה. כך סיפר אריה, ד"ר ליהדות ממוצא תוניסאי:

בישיבה הייתה להם מחווה: באירועי פורים היה עולה גם תלמיד מזרחי להיות חזן בתפילה. בכל שאר השנה הוא היה אשכנזי [...] וחוויה של תלמיד, מה הוא מבין? שזה 'ונהפוך הוא', זה לא הנורמלי, זה פורים, זה הצחקים [...] צוחק] לאשכנזים!

אריה סיפר שבאירועי פורים אפשרו לתלמיד מזרחי לשמש חזן ולהתפלל בנוסח התפילה המזרחי. מן הפרשנות שלו אפשר ללמוד כי מה שהתרחש באותה תקופה לא אפיין את חיי היום-יום. דבריו של אריה מתחברים לסיפור על אבשלום שהבאתי למעלה. מה שחסר כאן הוא שמדובר לא רק בתפילה בנוסח מזרחי. למשל, היה מנהג רווח לקיים תפילות בעגה אשכנזית חרדית ששונה מזו הארץ-ישראלית שאימצו הציונים הדתיים, כלומר המוקד היה השונות, אבל לא בהכרח לפי הפרשנות שלי מאחר שזה תקף גם למופעים אשכנזיים אחרים.

סיכום

נקודת המוצא שלי במאמר זה הייתה הבעייתיות שהיו נתונים בה תלמידים מזרחים בישיבות תיכוניות. מצד אחד ההרגל והמחויבות לדתיותם מבית, מצד אחר המסרים שעברו בישיבות התיכוניות על אודות ההעדפה של הדתיות האשכנזית ופיחות בערכה של הדתיות המזרחית. מחקרים פנומנולוגיים שעסקו באתניות במערכת החינוך הממלכתית בישראל הצביעו בדרך כלל על חפיפה מסוימת בין אתניות למעמד (מזרחי, גודמן ופניגר 2013; שושנה 2013), או במילים אחרות על כך שההייררכיות האתניות סומנו גם באמצעות אמת המידה – מעמד. במחקר זה מצאתי חפיפה דווקא בין אתניות לדת. החידוש המסתמן כאן הוא החלפה של אבן הבוחן מעמד באבן הבוחן דת לצורך סימון של ההייררכיות האתניות. לפי זיכרונם של השחקנים, המסר שהם קיבלו הוא כי מי שמקיים מנהגים דתיים 'אשכנזיים' עומד בתו התקן, ואילו מי שמקיים מנהגים דתיים 'מזרחיים' נחשב אתני. יש לשים לב שיש כאן הפחתת ערך דתיות מזרחית, ולא רק כלפי מה שמכונה 'מסורתיות'; תופעה זו נתפסת כקיום חלקי ובררני של הדת ומזוהה עם מזרחיות (בוגלו 2008; Yadgar 2010). הממצאים שהבאתי לימדו על תלמידים שרצו לקיים מנהגים דתיים בצורה מלאה ואפילו מוקפדת, אלא שהם ביקשו לעשות זאת לפי המסורת המזרחית, ואילו צוות החינוך העביר מסרים שמסורת זו אינה תקינה. גם במקרים שהמסורת המזרחית מחמירה מזו האשכנזית, כגון במקרה של בקשת סליחות מראש חודש אלול, היא סומנה כלא תקינה.

תרומתו של מאמר זה היא למחקר החסר על אודות יחסים אתניים בחינוך הממלכתי דתי. כאמור, נושא זה מקבל מקום נרחב בשיח הציבורי בתוך החברה הציונית דתית, אולם הוא זכה למחקר אקדמי שיטתי מועט מאוד. בשיח הציבורי נמתחת ביקורת על שהחינוך הממלכתי דתי בכללותו מדגיש בעיקר את הדתיות האשכנזית ונותן מקום שולי בלבד לדתיות המזרחית. במאמר זה הראיתי כיצד נמתחה ביקורת זו במוסדות חינוך ממלכתיים דתיים – הישיבות התיכוניות. במאמר זה אין כמובן אפשרות לומר אמירה חד־משמעית בנוגע למתרחש בכלל מערכת החינוך הממלכתית דתית, אולם יש לזכור שמוסד הישיבה התיכונית נחשב מוסד מוביל בחינוך הממלכתי דתי, והשפעתו על המתרחש בכלל מערכת החינוך הזאת גדולה. לפיכך אפשר להניח שהסדר החברתי האתנו־דתי עשוי לגלוש מהישיבות התיכוניות אל כלל מוסדות החינוך הממלכתיים דתיים.

רשימת המקורות

אריאלי, מרדכי, 2000. 'מוסדות פנימייתיים בישראל כארגוני חברות', בתוך: יצחק קשתי, שמחה שלסקי ומרדכי אריאלי (עורכים), קהילות של נוער: עיונים בחינוך הפנימייתי בישראל, רמות, תל אביב, עמ' 199-207.

בוגלו, מאיר, 2008. שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, קרן מגדל, ירושלים.

- _____, 2005. 'אבל מי יצר את היוצרים?', בתוך: זיזל ספירו (עורכת), **שאלות בסוציולוגיה**, רסלינג, תל אביב, עמ' 193-205.
- _____, 2007. **השליטה הגברית** (תרגום מצרפתית אבנר להב), רסלינג, תל אביב.
- בן זמרא, ציפורה ומרים שמידע, 1972. **התגבשותה ותפקידה (ROLE) של חברת הנוער בישיבה תיכונית: בעלת פנימיה - מוגש לאגף החינוך הדתי - משרד החינוך והתרבות**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.
- בר לב, מרדכי, 1977. 'בוגרי הישיבות התיכוניות בארץ ישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.
- _____, 1981. 'הישיבה התיכונית ומעורבותה במערכת החינוך הממלכתית דתית בישראל', בתוך: מרדכי אליאב ויואל רפאל (עורכים), **ספר שרגאי: פרקים בחקר הציונות הדתית והעליה לארץ-ישראל**, מוסד הרב קוק, ירושלים, עמ' 206-222.
- _____, 2000. 'הישיבות התיכוניות והאולפנות של בני עקיבא כמוסדות פנימייתיים', בתוך: יצחק קשתי, שמחה שלסקי ומרדכי אריאלי (עורכים), **קהילות של נוער: עיונים בחינוך הפנימייתי בישראל**, רמות, תל אביב, עמ' 199-207.
- בר לב, מרדכי ופרידריך פריקס, 1997. 'הממד החינוכי, הפסיכולוגי והדתי של תלמידים טעוני טיפוח ומבוססים במוסדות פנימייתיים דתיים', בתוך: מרדכי בר לב ומתי דגן (עורכים), **החינוך הפנימייתי הממלכתי-דתי בישראל**, משרד החינוך והתרבות והספורט, מנהל החינוך הדתי, ירושלים, עמ' 93-160.
- גופמן, ארווין, 2006. **על מאפייני המוסדות הטוטאליים** (תרגום מאנגלית מעין זיגדון), רסלינג, תל אביב.
- גורדין, עמיחי, 30 בנובמבר 2013. 'אל נא תעקור נטוע', **שבת בשבתו: עלון תורני לכבוד שבת קודש**, גרוס, זהבית, 2004. 'החינוך הממלכתי-דתי בישראל: בין מסורת למודרנה', בתוך: הנ"ל ויובל דרור (עורכים), **חינוך כאתגר חברתי: אסופת מאמרים על החינוך הממלכתי-הדתי ועל החינוך הבלתי-פורמלי**, רמות, תל אביב, עמ' 85-100.
- דגן, מתי, 2006. **החינוך הציוני הדתי במבחן הזמן והתקופה**, משרד הביטחון, קריית אנון.
- דון-יחיא, אליעזר, 1990. 'דתיות ועדתיות בפוליטיקה הישראלית: המפלגות הדתיות וההבירות לכנסת ה-12', **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים**, 32, עמ' 11-54.
- דיון תנועת, 2017. 'איזה נוסח תפילה צריך להיות בסידורים של התנועה על הסידור שתנועת בני עקיבא צריכה להוציא', **זרעים**, 150, עמ' 12-14, -sivan-2017-6-zraim http://bneiakiva.org.il/ http://tashaaz/mobile/index.html#p=%D7%90 (אוחזר ב־7.3.2021).
- הרצוג, חנה, 1986. **עדתיות פוליטית - דימוי מול מציאות: ניתוח סוציולוגי-היסטורי של הרשימות ה'עדתיות' לאסיפת-הנבחרים ולכנסת (1920-1984)**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- חבר, חנוך, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר, 2002. פתח דבר, בתוך: הנ"ל (עורכים), **מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים, עמ' 9-14.
- טרבלסי, ארז, 2019. 'אתניות סרוגה: בין זרות דתית למוביליות מעמדית בקרב בוגרים מזרחים של ישיבות תיכוניות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.
- טרנר, ויקטור, 2009. **התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה**, מהדורה מחודשת (תרגום מאנגלית נעם רחמילביץ'), רסלינג, תל אביב.

- יושע, ניסים, שמואל בן אליהו ואברהם שטאל, תשמ"ח. **שילוב מורשת יהדות המזרח בתוכניות הלימודים ובספרי הלימוד: תזכיר מוגש למנהל הכללי, משרד החינוך, ירושלים.**
- כהן, אורי ונסים ליאון, 2011. **מרכז תנועת חרות והמזרחים, 1965-1977: משותפות אדנותית לשותפות תחרותית, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים,** https://www.idi.org.il/media/3488/pp_88.pdf.
- כהן, חזי, 2010. 'אני במערב (א) ולבי במזרח / חינוך ציוני-דתי אשכנזי: האם אפשר אחרת?', **דעות**, 49, עמ' 8-11.
- כוזם, עזיזה, 1999. 'תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויון האתני בישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, 21(2), עמ' 325-428.
- כ"ץ, יעקב, 1983. **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, הדפסה ב', הספרייה הציונית על יד ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים.
- _____, 2004. 'אורתודוקסיה כתגובה על יציאה מן הגטו ועל תנועת הרפורמה', בתוך: ישראל ברטל (עורך), **קהל ישראל - השלטון העצמי היהודי לדורותיו**, ג: העת החדשה, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 135-146.
- לופו, יעקוב, 1999. "'הצלת יהדות מאראקא לתורה": הוצאת תלמידים יהודים ממרוקו לשיבות ליטאיות לאחר השואה', **פעמים - רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח**, 80, עמ' 112-128.
- ליאון, נסים, 2009. **חרדיות רבה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- מזרחי, נסים, יהודה גודמן ויריב פניגר, 2013. 'הם "פריקים" ואנחנו "ערסים": שילתם של אתניות ומעמד בתפיסת תהליכי ההסללה בבתי ספר בישראל', בתוך: יוסי יונה, נסים מזרחי ויריב פניגר (עורכים), **פרקטיקה של הבדל בשדה החינוך בישראל: מבט מלמטה**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים, עמ' 83-197.
- פרידמן, מנחם, תשמ"ב. 'המפד"ל בתמורה: הרקע לירידתה האלקטורלית', **מדינה, ממשל ויחסים בין לאומיים**, 19-20, עמ' 105-122.
- קשתי, יצחק, 1976. 'הפנימייה כארגון חברתי', בתוך: יצחק קשתי ומרדכי אריאלי (עורכים), **פנימיות: תהליכי חברות בסביבה נמרצת**, ספרי דגה, תל אביב, עמ' 9-34.
- _____, 1992. 'ניעות חברתית תוך שיחזור מעמדי: חקר מקרה בתולדות ה-Public School הבריטי במאה ה-19', **עיונים במנהל ובארגון החינוך**, 18, עמ' 35-58.
- שושנה, אבי, 2013. 'אתניות ללא אתניות - 'אני מעבר לסיפור הזה': סדרי מדינה, חינוך וזהויות אתניות חדשות', **סוציולוגיה ישראלית**, יד (2), עמ' 245-267.
- שטרית, סמי שמעון, 2006. **המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, 1948-2003**, עם עובד, תל אביב.
- שנהב, יהודה, 2003. **היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות**, עם עובד, תל אביב.
- ששון-לוי, אורנה ואבי שושנה, 2014. 'השתכנוות: על פרפורמנס אתני וכישלון', **תיאוריה וביקורת**, 42, עמ' 71-97.
- Ahmed, Sarah, 1999. 'Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement', *International Journal of Cultural Studies*, 2 (3), pp. 329-347. doi:10.1177/136787799900200303.
- Aries, Elizabeth and Maynard Seider, 2005. 'The Interactive Relationship between Class Identity and the College Experience: The Case of Lower Income Students', *Qualitative Sociology*, 28 (4), pp. 419-443. doi:10.1007/s11133-005-8366-1.

- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron, 1990. *Reproduction in Education, Society and Culture* (trans. by R. Nice), 2nd edition, Sage, London.
- Charmaz, Kathy, 2006. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*, Sage, Thousand Oaks, CA.
- Corning, Ami and Howard Schuman, 2015. *Generations and Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago.
- Denzin, Norman, 2000. 'The Practices of Politics in Interpretation', in: Idem and Yvona Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, 2nd edition, Sage, Thousand Oaks, CA, pp. 897-922.
- Elazar, Daniel, 1989. *The Other Jews: The Sephardim Today*, Basic Books, New York.
- Erikson, Erick, 1968. *Identity: Youth and Crisis*, Norton, New York.
- Gluckman, Max, 1963. 'Rituals of Rebellion in South-East Africa', in: M. Gluckman (ed.), *Order and Rebellion in Tribal Africa: Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, Cohen & West, New York, pp. 110-136.
- Horvat, Ering and & Antony Antonio, 1999. "'Hey, Those Shoes Are Out of Uniform": African American Girls in an Elite High School and the Importance of Habitus', *Anthropology Education Quarterly*, 30 (3), pp. 317-342. doi:10.1525/aeq.1999.30.3.317.
- Katz, Jacob, 1993. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*, New York University Press, New York.
- Lee, Elizabeth and Rory Kramer, 2013. 'Out with the Old, in With the New? Habitus and Social Mobility at Selective Colleges', *Sociology of Education*, 86 (1), pp. 18-35. 10.1177/0038040712445519.
- Perry, Pamela, 2001. 'White Means Never Having to Say You're Ethnic: White Youth and the Construction of "Cultureless" Identities', *Journal of Contemporary Ethnography*, 30 (1), pp. 56-91.
- Picard, Avi, 2017. 'Tradition versus Tradition: Mizrahi Pupils in National Religious Schools in Israel, 1948-1990', *Journal of Modern Jewish Studies*, 17 (2), pp. 140-155. doi:10.1080/14725886.2017.1358531.
- Rutherford, Jonathan, 1990. 'Interview with Homi Bhabha: The Third Space', in: Idem (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London.
- Yadgar, Yaakov, 2010. 'Secularism and Religion in Jewish-Israeli Politics', *Traditionists and Modernity*, Routledge, London.

הסתדרות העובדים הספרדים ומעמד יהודי ספרד והמזרח ביישוב

משה נאור

תקציר

מאמר זה עוסק בהסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל, אשר פעלה מ־1940 עד 1946 בתור מסגרת משותפת להסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב ולארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים. המאמר בוחן את התפתחותן של הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל בכלל ושל הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב בפרט ואת פעילותן לשינוי מצבם הכלכלי של הפועלים הספרדים והמזרחים ולשיפור מעמדם החברתי והפוליטי של יהודי ספרד והמזרח ביישוב. הסתדרות העובדים הספרדים לא רק ייצגה בפעילות זו את קיומה של זהות עדתית־מעמדית אלא שהיא גם שיקפה את מעמדם של יהודי ספרד והמזרח בתור מתווכים בין יהודים ובין ערבים ובתור קבוצת כלאיים אשר מצויה על הגבול הכלכלי והחברתי שבין המשק היהודי לזה הערבי. המאמר עוסק בחלקו הראשון בנסיבות הקמתם של ארגוני העובדים הספרדים בתל אביב ובירושלים בתקופת המרד הערבי, ובוחן זאת על רקע הקשר שבין מאפייני תעסוקתם של יהודי המזרח ותנאי שכרם ובין רמת חייהם. המאמר בוחן גם את אופן הבקשה של הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל לשנות יחס זה שבין זהות עדתית למעמד חברתי בימי מלחמת העולם השנייה.

מילות מפתח: ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים, ארגון עובדי המזרח, הסתדרות העובדים הכללית, הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל, הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב, יהודי ספרד והמזרח, שוק העבודה

מבוא

מעמדה ההגמוני של הסתדרות העובדים הכללית בשוק העבודה היהודי בתקופת המנדט הבריטי בא לידי ביטוי בין היתר בהתייחסותה לארגוני עובדים מתחרים כאל ארגוני מיעוטים.¹ בתיאור הפועל המזרחי, הסתדרות העובדים הרוויזיוניסטים, העובד הציוני

1 ראו למשל את דברי אהרן ציזלינג בישיבת ועד הפועל של ההסתדרות, 27.1.1943, בתוך: צבי רוזנשטיין (עורך), **ההסתדרות: מאסף**, הוועד הפועל של ההסתדרות, תל אביב 1946, עמ' 259.

וארגון העובדים הציונים כמו ארגוני העובדים של המיעוטים ביקשה הסתדרות העובדים הכללית להדגיש לא רק את יחסי הכוח בין רוב למיעוט ששררו בשוק העבודה היהודי אלא גם את מהעליונות הפוליטית של תנועת הפועלים במוסדות הלאומיים של היישוב ובתנועה הציונית. עם ארגוני העובדים אשר נכללו בהגדרה של ארגוני מיעוטים, ואשר בהם ראתה הסתדרות העובדים הכללית מתחרים במאמציה לכלול בה את הפועלים הלא מאורגנים, נמנו הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב וארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים. שני ארגונים אלה נוסדו במחצית השנייה של שנות השלושים של המאה ה-20 על רקע השפעותיו הכלכליות של המרד הערבי, ובשנת 1940 הקימו מרכז משותף, שתיאם את פעילותם ברמה הארצית בשם הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל. הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל חדלה לפעול כמרכז משותף ארצי בשנת 1946, עם פירוק ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים והצטרפות חבריו להסתדרות העובדים הכללית. הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב לעומת זאת שמרה על עצמאותה והמשיכה להתקיים כארגון עובדים עד פירוקה והצטרפות חבריה להסתדרות בשנת 1950. במאמר זה ניווכח כי הסתדרות העובדים הספרדים ביקשה לפעול לשיפור מצבם הכלכלי של הפועלים הספרדים והמזרחים ולשינוי מעמדם החברתי והפוליטי של יהודי ספרד והמזרח ביישוב. הסתדרות העובדים הספרדים לא רק ייצגה בפעילות זו את קיומה של זהות עדתית מעמדית אלא שהיא גם שיקפה את מעמד הכלאיים של יהודי ספרד והמזרח בתור כאלה המצויים על הגבול הכלכלי והחברתי שבין המשק היהודי לזה הערבי. המעבר משלטון עות'מאני לממשל מנדטורי בריטי ושינוי מבנה החברתי והפוליטי של היישוב היו מן הגורמים העיקריים אשר השפיעו על מעמדם החברתי, התרבותי והפוליטי של יהודי ספרד והמזרח בתקופת המנדט. סוגיה זו נודעה בשיח הציבורי והפוליטי של היישוב בשם השאלה הספרדית, ניכרה בשורה של תחומים ועמדה בבסיס ההתארגנות הציבורית והפוליטית של יהודי ספרד והמזרח בתקופת המנדט.² המאבק שניהלו ארגונים שביקשו לייצג את יהודי ספרד והמזרח ופעילותם לשינוי מעמדו של ציבור מגוון זה בחברה באו לידי ביטוי לא רק בתחום הפוליטי אלא גם בהתארגנות הנוער הספרדי והמזרחי.³

2 על הדיון בתקופת המנדט בשאלת מעמדם של יהודי המזרח ביישוב, שזכתה לכינוי 'השאלה הספרדית', ראו למשל: יובל עברי, **השיבה לאנדלוס: מחלוקות על תרבות וזהות יהודית-ספרדית בין ערביות לעבריות**, מאגנס, ירושלים 2020, עמ' 229; משה ליסק, 'הבעיה העדתית וארגונים עדתיים בתקופת היישוב', **עיונים בהיסטוריה חברתית של ישראל**, מוסד ביאליק, ירושלים 2009, עמ' 239-255. על הקשר בין מוצא עדתי למעמד חברתי בהקשר של יהודי המזרח בתקופת המנדט ראו למשל: ג'ף הלפר, 'עדות המזרח בירושלים', בתוך: אלי שאלתיאל (עורך), **פרקים בתולדות ירושלים בזמן החדש**, ידי יצחק בן-צבי, ירושלים 1981, עמ' 288-289; פנינה מורג-טלמון, 'העדה הספרדית בתקופת היישוב – עדתיות ולאומיות', בתוך: רות טוויג (עורכת), **היהודים הספרדים בארץ ישראל במבחן הזמן – אסופת מאמרים**, מרכז דינור, ירושלים 2000, עמ' 9.

3 משה נאור, 'דגל ציון והתארגנות הנוער הספרדי והמזרחי בתקופת המנדט הבריטי', **עיונים**, 34 (2020), עמ' 200-223.

כמו תנועת הנוער הספרדית דגל ציון, שאף היא הוקמה ופעלה בתל אביב משלהי שנות השלושים, גם הסתדרות העובדים הספרדים ביטאה את הניסיון להקמת התארגנות ספרדית ומזרחית שמטרתה העיקרית הייתה לפעול לשינוי מעמדם של יהודי ספרד והמזרח ביישוב. לפיכך ביטאה הקמת מסגרות ארגוניות מקומיות וארציות, דוגמת דגל ציון או הסתדרות העובדים הספרדים, את אופן ההתארגנות של הספרדים והמזרחים בתקופת המנדט על המתח שהיה קיים בה בין היבטים עדתיים להיבטים לאומיים וגם בין מרכיבים עדתיים למרכיבים מעמדיים. הקשר בין מעמד חברתי לזהות עדתית ייצג בין השאר את מקומם של הספרדים והמזרחים כמי שניצבו בין החברה היהודית לחברה הערבית ובין המשק היהודי למשק הערבי. לפיכך התקיים מקום זה של בני כלאיים או של קבוצת כלאיים שניצבת בין קהילות לזהויות והמתווכת בין יהודים לערבים בתחומים שונים גם בתחום הכלכלי, ונעמוד על כך במאמר זה.⁴

שוק העבודה היהודי ושוק העבודה הערבי בתקופת המנדט תוארו לא אחת במחקר כשוק עבודה מפוצל.⁵ הגדרה זו באה לציין שוק עבודה, אשר אף שהתקיימו בו השפעות הדדיות, קשרי גומלין ונקודות מפגש בין המשק היהודי למשק הערבי,⁶ ייצג שתי מערכות כלכליות וחברתיות נפרדות שהיו גם בעלות מאפיינים וקווי התפתחות שונים.⁷ ההבדלים בין תנאי העסקתו ושכרו של הפועל היהודי ובין אלה של עמיתו הפועל הערבי ביטאו אפוא את קיומה של כלכלה דואלית וגם של חברה דואלית.⁸ עם זאת, מעמדם המקצועי ותנאי העסקתם וחייהם של הפועלים היהודים המזרחים, שאותם ביקשה הסתדרות העובדים הספרדים לשנות, ביטאו את היותם קבוצת כלאיים כלכלית וחברתית. כמו ההיבטים התרבותיים, החברתיים והפוליטיים, שנדונו לאחרונה במחקר בנוגע להיסטוריה של יהודי ספרד והמזרח ובנוגע לשאלת קיומה של זהות יהודית-ערבית בתקופת המנדט,⁹ גם בתחום

4 להרחבה בנושא זהותם של יהודי ספרד והמזרח בתקופת המנדט ולתפקידם כמתווכים בין יהודים לערבים ראו: אביגיל יעקבסון ומשה נאור, **בני הארץ והמזרח: יהודים וערבים בתקופת המנדט הבריטי**, מאגנס, ירושלים 2021.

5 דבורה ברנשטיין, 'ברית פועלי ארץ-ישראל: ארגונים של פועלים ערבים ומדיניות העבודה העברית', **מגמות**, 37/3 (1996), עמ' 229-253.

6 על התזה השיתופית בין יהודים לערבים בחקר יחסי העבודה בתקופת המנדט ראו: Zachary Lockman, 'Railway Workers and Relational History: Arabs and Jews in British-Ruled Palestine', *Comparative Studies in Society and History*, 35/3 (1993), p. 604.

7 דבורה ברנשטיין, 'כאשר עבודה עברית איננה עומדת על הפרק: הסתדרות העובדים לנוכח המגזר הממשלתי המנדטורי', בתוך: אבי בראלי ונחום קרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט 1918-1948 (עיונים בתקומת ישראל)**, סדרת נושא, 2003, עמ' 82; Jacob Metzger, *The Divided Economy of Mandatory Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 9-10.

8 עוד בנושא זה ראו: אביבה חלמיש, 'ארץ ישראל המנדטורית: חברה דואלית או מציאות קולוניאלית', **זמנים**, 92 (סתיו 2005), עמ' 16-25; יעקב מצר, 'כלכלת ארץ-ישראל בתקופת המנדט: מבט על התפתחות המחקר', בתוך: בראלי וקרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט**, עמ' 41.

9 לסקירה על ספרות המחקר העדכנית בנושא הזהות ההיברידית היהודית הערבית בתקופת המנדט ראו: תמי רזי, 'ה'יהודית-ערבית'? אתניות, לאומיות ומגדר בתל-אביב המנדטורית', **תאוריה וביקורת**,

הכלכלי-חברתי אפשר להציב את יהודי המזרח כקהילה שניצבה לא רק על הגבול שבין המשק היהודי למשק הערבי ובין שוק העבודה היהודי לשוק העבודה הערבי אלא גם בין הפועל היהודי לפועל הערבי ובין הפועל היהודי שמוצאו מאירופה לפועל היהודי שמוצאו מארצות האסלאם והמזרח. לפיכך חרגה הגדרת הסתדרות העובדים הספרדים כארגון מיעוטים מיחס שבין רוב למיעוט בשוק העבודה וציינה בעקיפין את מעמדם הנחות של העובדים הספרדים במשק הכלכלי וגם את השאיפה לשינוי מצבם החברתי והתרבותי של יהודי ספרד והמזרח ביישוב, שעמדה בבסיס ההתארגנות העדתית-מעמדית. על כן היא ביטאה, כארגון מיעוטים, את היחס בתוך היישוב שבין הנהגה, אשכנזית רובה, ובין הפועלים המזרחים שחיו בשולי הערים הגדולות, ואת תהליך ההכלה של המזרחים לתוך היישוב.

לא זו בלבד אלא שהגבול בין המשק היהודי ובין המשק הערבי היה דינמי. כאמור, למרות ההבדלים הניכרים בין מאפייני המשק היהודי למאפייני המשק הערבי, היו ביניהם נקודות מפגש שונות, אשר יצרו מערכת כלכלית משותפת שנעה בין תקופות של פיצול והפרדה כלכלית וחברתית ובין שנים של שיתוף ושילוב כלכליים.¹⁰ יוסף ושיץ עמד על כך שההתמקדות במערכת כלכלית מקומית בערים המעורבות מלמדת כי במקרים מסוימים, ובייחוד בחיפה, לא היה אפשר לקיים שתי חברות אזרחיות סגורות ונפרדות או של שני משקים נפרדים. לא רק מקומות העבודה המשותפים תרמו לכך לדעתו אלא גם המפגש על בסיס עסקי שהתקיים בשוקי הסחורות, הבתים, העבודה והשירותים.¹¹ מגמת הפרדה בין מקומות עבודה ליהודים ולערבים ובין המשק היהודי לערבי לא הייתה אפוא מלאה ומוחלטת, וכל תקופת המנדט היא התנהלה כמערכת כלכלית כוללת, שהמשק הערבי והמשק היהודי התנהלו בה כשני משקים מתפרדים ומתאחדים חליפות.¹² להתנהלות זו נודעה השפעה על מצבם הכלכלי של העובדים הספרדים והמזרחים ועל מעמדם החברתי של יהודי ספרד והמזרח ביישוב.

הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל – בתור מסגרת משותפת להסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב ולארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים – שיקפה אפוא בפעילותה למען שיפור מצבם הכלכלי והחברתי של העובדים הספרדים והמזרחים את מעמדם בחברה היישובית. הדיון במאמר זה על אודות פעילות הסתדרות

38-39 (חורף 2011), עמ' 137-160; Menachem Klein, 'The Twenty-First Century New Critical Historians', *Israel Studies Review*, 32/2 (2017), pp. 146-163; Abigail Jacobson and Moshe Naor, *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2016.

10 מיכאל אסף, **היחסים בין ערבים ויהודים בארץ ישראל (1860-1948)**, תרבות וחינוך, תל אביב 1970, עמ' 105-106, 203.

11 יוסף ושיץ, 'תמורות חברתיות ביישוב הערבי של חיפה בתקופת המנדט', בתוך: בראלי וקרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט**, עמ' 425.

12 אסף, **היחסים בין ערבים ויהודים**, עמ' 237.

העובדים הספרדים מתייחס בעיקר לרמת מנהיגות ומדיניות ואינו עוסק בהיסטוריה 'מלמטה' ומהאופנים שעובדים, ובהם נשים ובני נוער, התנסו ופעלו הן במקומות העבודה והן בהסתדרות העובדים הספרדים. הסתכלות זו 'מלמעלה' מתבססת על ביטאוניה ועל דינוי הנהלתה של הסתדרות העובדים הספרדים המצויים במכון לחקר תנועת העבודה ע"ש פנחס לבון. במאמר זה אני מתמקד בהסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב, אשר כמעט לא נבחנו במחקר, ופחות בארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח, שאברהם חיים בחן אותו במחקרו על ועד העדה הספרדית בירושלים.¹³ חלקו הראשון של המאמר עוסק בקשר שבין תנאי עבודתם של יהודי ספרד המזרח ובין רמת חייהם כמו שהוא בא לידי ביטוי בתקופת המרד הערבי וכן בנסיבות שהביאו להקמת ארגוני העובדים הספרדים באותה עת הן בתל אביב והן בירושלים. חלקו השני של המאמר עוסק בניסיונה של הסתדרות העובדים הספרדים לשנות את היחס בין זהות עדתית למעמד חברתי בימי מלחמת העולם השנייה ואת האופן שמאבקה זה חשף את המתח החברתי והפוליטי, אשר נלווה להתאגדות העדתית המעמדית ביישוב.¹⁴

הקמת ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח וארגון עובדי המזרח

ב־17 במאי 1936, כחודש ימים לאחר פרוץ המרד הערבי, החל העיתון דבר בפרסום מדור שנקרא 'בעדות המזרח'.¹⁵ פרסומו העיד על צורך פוליטי בקרב מפא"י לחיזוק הקשר בין המפלגה והסתדרות העובדים הכללית ובין יהודי המזרח, אך הוא גם ביטא הבנה, אשר הלכה וגברה בקרב הנהגת היישוב, בדבר ההרעה שחלה במצבה הכלכלי של האוכלוסייה

13 אברהם חיים, ייחוד והשתלבות: הנהגת הספרדים בירושלים בתקופת השלטון הבריטי 1917-1948, כרמל, ירושלים, 2000, עמ' 202-207. את הסתדרות העובדים הספרדים בחנו גם יעקבסון ונאור כחלק מהדיון בנושא תפיסתם העצמית של יהודי ספרד והמזרח כמתווכים בין יהודים לערבים. יעקבסון ונאור עמדו על כך שהסתדרות העובדים הספרדים לא הייתה ארגון משותף ליהודים ולערבים, ועם זאת תמכה הנהגתה, ובעיקר רפאל תורג'מן, בהבעת סולידריות מעמדית בין פועלים יהודים לערבים. הנהגת הסתדרות העובדים הספרדים גם נדרשה להדגיש פומבית את תמיכתה בתנועה הציונית, על רקע טענה שהועלתה בעיתונות הערבית, ולפיה היא לא הודהה עם הרעיון הציוני. סוגיה זו נדונה בהרחבה בספרם של יעקבסון ונאור, ולא כאן המקום לדיון נוסף בה. ראו: יעקבסון ונאור, בני הארץ והמזרח, עמ' 97-100.

14 על נושא היחס בין עדתיות ללאומיות ולהתבדלות ראו למשל: שלמה אלבוחר, הזדהות, הסתגלות והסתהיגות: היהודים הספרדים בארץ ישראל והתנועה הציונית בימי השלטון הבריטי, 1918-1948, הספרייה הציונית, ירושלים 2002; יצחק בצלאל, נולדתם ציונים: הספרדים בארץ-ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2007; חנה הרצוג, עדתיות פוליטית – דימוי מול מציאות: ניתוח סוציולוגי-היסטורי של הרשימות העדתיות לאספת הנבחרים ולכנסת (1920-1948), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1986.

15 'בעדות המזרח', דבר, 17.5.1936.

היהודית בכלל ובקרב יהודי ספרד והמזרח בפרט בתקופת המשבר הכלכלי, שהחלה בארץ ישראל בשנת 1935 עם פרוץ המלחמה בין איטליה לחשב. במשבר כלכלי זה, אשר הלך והתגבר עם התמשכות המרד הערבי והסלמתו ואשר הסתיים רק בשנת 1941, שאז הצטרף המשק הארץ-ישראלי למאמץ המלחמתי הבריטי, נפגעו במיוחד ענף הבנייה והמקצועות הנלווים לו.¹⁶ המשבר השפיע קשות גם על תעשיית ההלבשה, המסחר ושוק הצרכנים וניכר בעליית מספר המובטלים בערים; תרמו לו מעשי אלימות וטרור שנקטו שתי הקהילות הלאומיות בתקופת המרד.¹⁷ אלה השתלבו במלחמה כלכלית, שביטוייה היו חרם ערבי מצד אחד ומימוש מדיניות עבודה עברית והעדפת תוצרת הארץ מצד אחר. המצוקה הכלכלית התגלמה גם בקיומה של תופעת הפליטים היהודים, רבים מהם מקרב יהודי ספרד והמזרח, שנמלטו מאזורי עימות, בייחוד מהשכונות שנמצאו לאורך קווי הגבול שבין יפו לתל אביב; מהשכונות המשותפות בחיפה שלמרגלות הכרמל; ובירושלים מהעיר העתיקה, שכונת שמאעה וג'רת אל-ענב.

השפעות המשבר הכלכלי והמרד הערבי על מצבם של פועלים, סוחרים ובעלי מלאכה, שהיו חלק ממערכת כלכלית ומסחרית משותפת ליהודים ולערבים שהתקיימה בערים המעורבות, נדונו בכינוסים שערכו ארגונים שונים אשר ייצגו את יהודי ספרד והמזרח ביישוב. כך למשל בישיבת הסתדרות היהודים הספרדים בתל אביב שהתקיימה באוקטובר 1939 נדונה בעיית האבטלה בקרב עדות המזרח והובעה דאגה לגורלם של אלפי יהודים ספרדים, ובהם סוחרים, בעלי רכוש ובעלי מלאכה שמעמדם הכלכלי נהרס מאז נותקו מיפן, שהם גרו והתפרנסו בה. הנהלת הסתדרות היהודים הספרדים, אשר נוסדה בתל אביב בשנת 1935, מסרה על פניות מצד מאות משפחות שביקשו סיוע במציאת עבודה.¹⁸ גם בכינוס ארצי שנערך באפריל 1939 בהשתתפות נציגי ארגונים ספרדיים שונים נמסר כי המשבר פגע קשה בעיקר בשכבות הרחבות של בני הארץ ועולי ארצות המזרח, שפרנסתם הייתה קשורה ביחסי מסחר ועסקים עם ערבים.¹⁹ אליהו אלישר, מראשי ועד העדה הספרדית בירושלים, הזכיר למשתתפי הכינוס: '18 אלף יהודים שהתפרנסו בירושלים, אבדו לגמרי את מקור מחיתם במשך שלוש השנים האחרונות. בעיר העתיקה, במרכזים שהיו בשכונות עם הערבים, ובמקומות אחרים שכל עבודתם הייתה עם הכפרים הערבים ... וגם] בתל אביב אותו הדבר, כל הסוחרים היהודים ביפו התמוטטו בין לילה'.²⁰ מצב דומה

16 יעקב מצר ועודד קפלן, **משק יהודי ומשק ערבי בארץ-ישראל: תוצר, תעסוקה וצמיחה בתקופת המנדט**, המכון למחקר כלכלי בישראל על שם מוריס פאלק, ירושלים 1990, עמ' 117.

17 בשנת 1938 היו בערים כ-6,000 מובטלים יהודים. ראו: ולטר פרויס, 'תנועת האבטלה בשנות 1936-1940', בתוך: **נטל מרצון: לפרשת מאמצינו בחמש שנות המצוקה 1936-1940** – לקט דברי חברים, קרן חוסר עבודה, תל אביב 1941, עמ' 41-42.

18 'מצבם הקשה של בני עדות המזרח', **דבר**, 11.10.1939.

19 פרוטוקול הוועידה הארצית של היהודים הספרדים ובני עדות המזרח, 6.4.1939, הארכיון הציוני המרכזי (להלן אצ"מ), S5/669.

20 'מדברי אליהו אלישר בוועידה הארצית של היהודים הספרדים ובני עדות המזרח, 6/4/1939, שם.

שרר גם בחיפה, ששם למובטלים שאיבדו את מקום עבודתם ולמצוקת סוחרים קמעוניים שמשחרם בשוק הערבי נפגע קשות התווספו אלפי יהודים שנמלטו משכונותיה הספרדיות של העיר – חארת אל יהוד וארד אל יהוד, ובעקבות זאת נזקקו לעזרה סוציאלית.²¹

על רקע התמשכות המשבר הכלכלי ופרוץ המרד הערבי הוקם בירושלים ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח.²² ארגון העובדים החדש נרשם ברשם האגודות ביולי 1938, כ-600 עובדים היו חברים בו, רבים מהם פועלים מענף הבנייה כמו בנאים, רצפים וסתתים.²³

בארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בלט חלקם של מאות פועלים לא מקצועיים, שרובם הועסקו כפועלים בענף הבניין. על מאפייני העובדים שאליהם פנה ארגון עובדים ספרדים ובני עדות המזרח מלמד הקול הקורא שפורסם מטעמו עם ייסודו, ובו צוין: 'מצב החרום הממושך שבו נתון הישוב העברי הביא את ההמון העובד וביחוד הספרדי עד דכא. הקפאון בשוק העבודה בירושלים עקב המצב הכלכלי פגע קשה בראש ובראשונה בצבור עובדי עדות המזרח אשר נדחק מעמדותיו הכלכליות שרכש במשך עשרות שנים. באופן מיוחד נפגע העובד המזרחי הלא מאורגן שחי לו את חייו בצורה פשוטה ובלי כל זיקה לכל הסתדרות'.²⁴ בתור ארגון עובדים אפוליטי ביקש ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח לייצג את זכויות חבריו ולפעול 'להגנת עמדותיו הכלכליות וכיבוש העבודה בכל המקצועות בעיר'.²⁵ עם זאת, מטרת ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח חרגו מייצוג עובדים בשוק העבודה לכדי שינוי חברתי שביקש 'להביא שינוי יסודי במצב שבו נתונות השדרות העממיות של הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים'.²⁶ יתרה מזאת, עד פרוץ מלחמת העולם ביקש הארגון להתמקד בהקמת קרן הלוואות, במציאת מקומות עבודה עבור חבריו, בשיפור תנאי העסקתם ובקידום הכשרתם המקצועית,²⁷ ושאיפתו בקרב חבריו 'המוני העמלים מבני עדות המזרח' הן בתחום התרבות והן מבחינה לאומית הייתה לפעול 'להעלאת רמתם הכלכלית, הסוציאלית והתרבותית, למען יחדלו להיות איבר מדולדל בגוף האומה ויגבירו את השתתפותם בבניין הארץ'.²⁸

מטרת דומות הציב לעצמו גם ארגון עובדי המזרח, שפעל באותה עת בתל אביב. את ארגון עובדי המזרח הקים בשנת 1938 דוד בנבנישתי, שבאותה עת שימש חבר מועצת

21 פרטוקול ישיבת ועד העדה הספרדית של חיפה, 5.5.1938, ארכיון העדה הספרדית שבארכיון עיריית חיפה, ללא מספר תיק. ראו גם: יעקב אלעזר, **ניצני עוז בימי עברה**, האחים וינברג, ירושלים 1986, עמ' 123-126.

22 'כינוס ארגון הסתתים המזרחים בירושלים, 18/3/1937, ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון (להלן: אה"ע), IV-257-3. ראו גם: חיים, **ייחוד והשתלבות**, עמ' 202.

23 'ארגון עובדים ספרדים ובני עדות המזרח בירושלים', **הבקר**, 31.7.1938.

24 'אל צבור הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים', אה"ע, IV-257-4.

25 שם.

26 'ב"כ ארגוני הספרדים בירושלים אצל הרב עזיאל', **הבקר**, 2.7.1939.

27 חיים, **ייחוד והשתלבות**, עמ' 203.

28 יעקב פלטי, 'העובדים הספרדים ואספת הנבחרים', **דבר**, 19.10.1944.

עיריית תל אביב. בנבנישתי נולד באיזמיר בשנת 1892, ולפני עלייתו לארץ ישראל בסיום מלחמת העולם הראשונה התגורר יותר מעשור במצרים, הוא שימש נשיא ארגון עובדי המזרח עד יום מותו ביולי 1940.²⁹ בארגון שהקים היו חברים 700 עובדים בערך, רובם פועלים לא מקצועיים. לארגון עובדי המזרח הצטרפו כמה עשרות מעובדי הספרדים של עיריית תל אביב. במסגרת תפקידיו כמו חבר מועצת עיריית תל אביב, הגזבר וסגן יושב ראש ועד הקהילה ליהודי יפו ותל אביב, וכמו יושב ראש אגודת התחייה שפעלה לארגון הנוער הספרדי בתל אביב, פעל בנבנישתי למציאת מקומות עבודה עבור חברי ארגון עובדי המזרח במחלקות העירייה ובנמל העיר וכן לשיפור תנאי העסקתם של עובדי העירייה.³⁰

על רקע פועלו של בנבנישתי בחר אריה תורג'מן, באותה עת מראשי הסתדרות היהודים הספרדים בתל אביב, לכנותו 'פטרונם של עדות המזרח'.³¹ בהקמת ארגון עובדי המזרח, הסביר תורג'מן, באה לידי ביטוי דאגתו של בנבנישתי ל'מצבם העלוב של המוני בני עדות המזרח, תושבי השכונות והפרברים המוזנחים ללא כל דאגה וטיפול'.³² 'בנבנישתי ידע היטב', כתב תורג'מן, 'שמצבם הירוד של המוני הספרדים ובני עדות המזרח לא יוטב כל עוד לא יוקם בקרבם ארגון חזק של עובדים שישתלב בתוך חיי העבודה בארץ וישתתף גם בכל החובות והפעולות הציוניות והיישוביות כגוף מאורגן'.³³ ארגון עובדי המזרח שם לו למטרה אפוא לפעול לא רק לשיפור מצבם הכלכלי של חבריו אלא גם לחיזוק תודעתם הלאומית, לשינוי מעמדם של יהודי ספרד והמזרח ביישוב ולשילובם במוסדות היישוב והתנועה הציונית.³⁴ עמדה דומה נקט גם סניף ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בתל אביב, שהיו בו 610 חברים רשומים.³⁵ כמו ארגון עובדי המזרח, גם ארגון עובדים זה פנה אל הפועלים הלא מקצועיים, שרובם המוחלט התגורר בשכונות הגבול – כך כונו השכונות לאורך הגבול המוניציפלי שבין תל אביב ליפו. 'עקב מזרחי, ששימש מזכיר הארגון, עמד על כך בשנת 1940 בציינו: 'רוב חברינו והתלויים בהם הנם ילידי הארץ, תושבי גבולות יפו-תל אביב, שהמאורעות הרסו את מצבם לגמרי והמלחמה כיום מעמידה אותם בחוסר מנת

29 דוד סמילנסקי, 'העסקן העממי (תולדות חייו ופעולותיו)', בתוך: אריה תורג'מן (עורך), **דוד בן בנימין בנבנישתי ז"ל: שנה למותו, קווים לדמותו**, הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל, תל אביב 1941, עמ' 8-12; בן-ציון כהן, 'לארגון עובדי המזרח', **הבקר**, 16.1.1939. כהן היה יושב ראש ארגון עובדי המזרח וממקימי הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב.

30 הנ"ל, 'לשאלת עובדי המזרח', שם, 11.7.1939.

31 אריה תורג'מן, 'פטרונם של עדות המזרח', **הבקר**, 5.8.1940.

32 הנ"ל, 'שנה למותו', בתוך: הנ"ל (עורך), **דוד בן בנימין בנבנישתי ז"ל**, עמ' 13.

33 הנ"ל, 'פטרונם של עדות המזרח'.

34 על ההתייחסות אל יהודי ספרד והמזרח בתקופת המנדט כאילו אין הם חלק מן המפעל הציוני והם נעדרים תודעה לאומית ציונית ראו: יעקבסון ונאור, **בני הארץ והמזרח**; הלל כהן, 'חיי ומוותו של היהודי-הערבי בארץ-ישראל ומחוצה לה', בתוך: עופר שיף (עורך), **מולדות בגולה: תפיסות של שייכות וזרות בתפוצה היהודית (עיונים בתקומת ישראל)**, סדרת נושא, 2015, עמ' 171-200.

35 'לרוקח מארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בתל אביב, 5/8/1940, אצ"מ, J1-14452/1.

לחם יומית'.³⁶ כאן המקום לציין כי על פי מפקד האוכלוסין שערך ועד הקהילה בתל אביב בשנת 1938, בשכונות הגבול שבין יפו לתל אביב התגוררו 22,244 יהודים.³⁷ באותו מפקד התפקדו 23,917 ספרדים ומזרחים ועוד 6,327 תימנים,³⁸ וההערכה הייתה כי יהודי ספרד והמזרח היו 17 אחוזים מכלל האוכלוסייה בעיר, והתימנים – חמישה אחוזים.³⁹

העובדים הספרדים והמזרחים: בין המשק היהודי למשק הערבי

הקמתם של ארגון עובדי המזרח בתל אביב ושל ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח המחישה אפוא את מצוקת המובטלים מקרב העובדים הספרדים והמזרחים בתקופת המרד הערבי והדגישה את חלקם של הפועלים הלא מקצועיים בהם. כאמור, בין הפועל היהודי ובין הפועל הערבי, ובייחוד בקרב פועלים לא מקצועיים, היו קיימים פערי שכר ותנאי תעסוקה.⁴⁰ פערים אלה היו גם מן הגורמים שפגעו קשות ביכולת ההתארגנות המשותפת של פועלים יהודים וערבים באיגודים מקצועיים ובוועדי עובדים משותפים. את הפער בשכר בין הפועל היהודי לפועל הערבי הסבירה הנהגת היישוב בהבדלים בין רמתו המקצועית והשכלתו של הפועל היהודי ובין אלה של הפועל הערבי, וגם בקיומם של הבדלים ברמת חייו ובאורח חייו של הפועל היהודי לעומת אלה של הפועל הערבי, שהוציא פחות על בריאות, על חינוך ועל מסים.⁴¹ עם זאת, בהבחנה בשכר בין הפועל היהודי שמוצאו מאירופה ובין הפועל הערבי האסייתי, שעליה עמדו גם פקידי ממשל בריטים, לא ניתנה הדעת לפועל היהודי שמוצאו מארצות המזרח התיכון. ההשוואה בין רמת הכנסתו, תחומי מקצועו ותנאי עבודתו של הפועל היהודי המזרחי לאלה של הפועל היהודי שמוצאו מאירופה מלמדת על הזיקה שהתקיימה בתקופת המנדט בין מוצא אתני למעמד חברתי, על מעמדו החברתי והכלכלי של הפועל היהודי המזרחי ועל זהות הכלאיים של יהודי המזרח – היהודי-ערבית, שבאה לידי ביטוי גם בתחום הכלכלי. משכורתו של הפועל היהודי מארצות המזרח הייתה קרובה לזו של הפועל הערבי יותר מאשר לתנאי העסקתו של הפועל היהודי ממוצא אירופי. כך למשל תאם שכר המינימום של פועלים יהודים מזרחים לא מקצועיים בערים לשכרם של הפועלים הערבים.⁴² על הפערים בתנאי השכר,

36 'מיעקב מזרחי לוועד הלאומי, 27/5/1940, שם.

37 '156 אלף תושבים בתל אביב', הַצִּפָּה, 27.7.1938.

38 שם.

39 עובדיה איזנברג, 'אוכלוסיית תל אביב ושכנותיה ב-1938', ידיעות עיריית תל אביב, 15.9.1938.

40 דן הורוביץ ומשה ליסק, מיישוב למדינה: יהודי ארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית, עם עובד, תל אביב 1977, עמ' 23-25.

41 ברנשטיין, 'כאשר עבודה עברית', עמ' 83. ראו גם: אסף, היחסים בין ערבים ויהודים, עמ' 226-228; יוסף ושיץ, הערבים בארץ ישראל, ספרית פועלים, מרחביה 1947, עמ' 159-160.

42 ברנשטיין, 'כאשר עבודה עברית', עמ' 84.

על המבנה המקצועי ועל תנאי העבודה של הפועלים הספרדים, התימנים והמזרחים לעומת אלה של הפועל היהודי ממוצא אשכנזי מלמדים נתוני מפקד העובדים שערכה הסתדרות העובדים הכללית במאוס 1937.

את מפקד העובדים הכללי ערכה המחלקה הסטטיסטית של הסתדרות העובדים הכללית בתיאום עם הסוכנות היהודית ובשיתוף התאחדות התימנים, הסתדרות פועלי אגודת ישראל והפועל המזרחי. מפקד העובדים הקיף ציבור של 104,122 עובדים, מקצתם לא היו חברי הסתדרות העובדים הכללית. 14 אחוזים מכלל המתפקדים, שהם 14,465 עובדים, הוגדרו כמשתייכים לעדות המזרח. מכאן ששמונה אחוזים מכלל המתפקדים במפקד היו ספרדים, שלושה אחוזים וחצי תימנים ושני אחוזים וחצי – עדות המזרח האחרות.⁴³ אם בוחנים את הנתונים על פי חלוקה פנימית בתוך ציבור העובדים התימני, המזרחי והספרדי, הספרדים היו 56.6 אחוזים, יהודי תימן – 25 אחוזים, ו־18.4 אחוזים היו מזרחים. כאן המקום לציין כי החלוקה לשלוש קטגוריות אתניות־עדתיות אלה הייתה מקובלת באותה עת. כך למשל על פי נתוני המחלקה הסטטיסטית של הנהלת הסוכנות היהודית הנכונים לשנת 1936, מתוך 404,000 היהודים שחיו בארץ ישראל באותה עת היו 37,000 ספרדים, 18,000 תימנים ו־39,000 מעדות המזרח. חלוקה דומה הונהגה בנתוני המחלקה הסטטיסטית של הסוכנות היהודית משנת 1945, שלפיהם היו יהודי ספרד והמזרח כ־22 אחוזים מכלל 592,000 היהודים שהתגוררו בארץ ישראל: 57,000 ספרדים, 29,000 תימנים ו־46,000 מעדות המזרח.⁴⁴

נתוני מפקד העובדים שערכה הסתדרות בשנת 1937 מלמדים גם על הבדלים בתחום המקצועי ובתנאי השכר בין הפועלים המזרחים, התימנים והספרדים ובין מקביליהם יוצאי אירופה. מנתוני התעסוקה בירושלים, בתל אביב ובחיפה עולה כי מרבית הפועלים מקרב עדות המזרח התרכזו בענף הבניין ובמקצועות הקשורים לו, כגון מתכת, עץ והובלה; וכן במקצועות הטבק, הפחם, הדפוס ובענפי השירותים. לעומת זאת, הפועלים מקרב יהדות אשכנז התרכזו יותר במקצועות החקלאות, גננות, חשמלאות, טקסטיל, מזון, כימיה, פקידות, הוראה, רפואה ובמקצועות חופשיים.⁴⁵ נתוני מפקד העובדים העידו גם על הבדלים במבנה המשפחה וההשכלה. בעלי ההשכלה הגבוהה והתיכונית מקרב העובדים האשכנזים היו 50.1 אחוזים, ואילו מקרב הספרדים היו 18.2 אחוזים; 5.6 אחוזים בקרב העובדים התימנים, ותשעה אחוזים בקרב הפועלים מעדות המזרח. פערים אלה באו לידי ביטוי גם במבנה המשפחתי: 9.9 אחוזים מהמשפחות עם שלושה או ארבעה ילדים בקרב המתפקדים היו אשכנזים, 23.5 אחוזים היו ספרדים, 26.7 אחוזים היו תימנים, ו־28.5 אחוזים היו מקרב המזרחים.⁴⁶

43 ולטר פרויס, 'הרכב המקצועי ותנאי העבודה של פועלי עדות המזרח', דבר, 24.8.1939.

44 Aaron Gertz (ed.), *Statistical Handbook of Jewish Palestine 1947*, The Department of Statistics, The Jewish Agency for Palestine, Jerusalem 1947, p. 60

45 'פנקס המפקד הכללי של העובדים העברים בארץ ישראל', דבר, 21.2.1938.

46 שם.

מבנה התעסוקה ורמת השכר קיבעו את ההתאמה בין מוצא אתני למעמד חברתי וכלכלי. פערי השכר באו לידי ביטוי בדרגות שכר שונות, שהתייחסו בין השאר לרמת ההשכלה, לרמת הוותק בארץ, לחלוקה בין פועלים מקצועיים ללא מקצועיים, בין נשים לגברים, בין ילדים למבוגרים, בין מועסקים במשרה קבועה למועסקים במשרה זמנית, ובין מועסקים בהעסקה יומית למועסקים במשרה חודשית. את פערי השכר בקרב העובדים היהודים המזרחים אפשר לתלות גם בראייה – עוד מימי העלייה השנייה – בפועל התימני ובפועל היהודי מארצות המזרח את 'הפועל הטבעי' אשר אמור ויכול להחליף את הפועל הערבי כחלק ממימוש רעיון כיבוש העבודה.⁴⁷ לתפיסה אידאולוגית זו היו לא רק מאפיינים אוריינטליסטים אלא גם דפוסים קולוניאליסטים של חלוקה בין עובדים אירופים לפועלים אסייתים.⁴⁸

מלבד מימוש מדיניות כיבוש העבודה והעבודה העברית, הפועל היהודי המזרחי ביטא גם את תפיסתם העצמית של יהודי ספרד שהם אמורים לפעול לקידום היחסים בין יהודים לערבים ולקירוב בין שני העמים. במובן זה הדמיון בין אורחות החיים של הפועל היהודי המזרחי ובין אלה של הפועל הערבי וכן חייו של הפועל היהודי המזרחי במרחב גאוגרפי ותרבותי שהיה בחלקו גם יהודי-ערבי היו עשויים לשמש מופת לשיתוף בין יהודים לערבים ולקירובם, ולא דווקא ביטוי או רצון לבדל בין יהודים לערבים ובין מעמדות ברוח רעיון העבודה העברית.⁴⁹ דמיון זה בא לידי ביטוי לא רק באימוץ השפה הערבית, ובמגורים בשכונות לאוכלוסייה ערבית אלא גם בכך שלא רק שכרו אלא גם תנאי חייו של הפועל היהודי המזרחי היו קרובים לפועל הערבי יותר מאשר לפועל היהודי שמוצאו מאירופה. על כך העיר ולטר פרויס, מנהל המחלקה הסטטיסטית של הסתדרות העובדים הכללית: 'תנאי העבודה ותנאי החיים של עדות המזרח בציבור הפועלים ראויים לתשומת לב מיוחדת, כי הם נופלים באופן ניכר מתנאי העבודה והחיים של ציבור העובדים האשכנזי'.⁵⁰ נתונים אלה ממחישים את החשיבות שייחס פרויס להבנת תנאי חייהם של יהודי המזרח ולמקומם בדלת העם, כך כונו במונחי התקופה תושבי שכונות העוני והמצוקה בשולי הערים. לייצוגה ולארגונה של אוכלוסייה זו פנו בתקופת המרד הערבי ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים וארגון עובדי המזרח. מכאן גם נובעת לעניינו החשיבות שבהבנת ההתאמה והקשר בין תנאי חייהם ובין תנאי שכרם ותעסוקתם של הפועלים המזרחים.

47 על היחס לפועל הספרדי ולפועל התימני בתקופת העלייה השנייה ראו למשל: יהושע קניאל, **במעבר: היהודים בארץ ישראל במאה ה'ט' בין ישן לחדש ובין ישוב ארץ הקודש לבין ציונות – מבחר מאמרים**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2000, עמ' 373-379.

48 תמר גוז'נסקי, **התפתחות הקפיטליזם בפלשתינה**, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, חיפה 1986, עמ' 212-213.

49 עוד בנושא זה ראו: Jacobson and Naor, *Oriental Neighbors*, p. 120.

50 פרויס, 'הרכב המקצועי ותנאי העבודה של פועלי עדות המזרח'.

בין זהות עדתית ומעמד חברתי לתנאי חיים ושכר

בשנת 1938 יצא לאור קובץ מאמרים מטעם המכון לחקר הכלכלה של הסוכנות היהודית אשר יוחד לבעיות השיכון בארץ ישראל, ובו פורסם מחקרה הסוציולוגי של אינה בריטשגיי-שימר על תנאי הדיור ועל תנאי המחיה ב־18 שכונות בירושלים שהתגוררה בהן אוכלוסייה יהודית מקרב יהודי אשכנז והמזרח כאחד, ובכלל זה 11 שכונות יהודי המזרח, ובראשן נחלת ציון, הסמוכות לשוק מחנה יהודה בירושלים (נחלאות). מתוך מרחב עוני ודלות זה התמקד מחקרה של שימר ב־260 משפחות, מהן 207 משפחות מקרב יהודי ספרד, המזרח ותימן ועוד 53 משפחות אשכנזיות.⁵¹ בריטשגיי-שימר עסקה במצב הבניינים, בצפיפות המגורים ובתנאי התברואה בשכונות שהיא בחנה. בתיאור נוקב היא סקרה את מבנה הבתים ומצבם, את צפיפות המגורים ואת תנאי התברואה הקשים אשר היא נחשפה אליהם ואשר גוללו 'תמונה מהלכת אימים של דלות משמימה ונוקבת, מבושרת רעות מבחינה בריאותית, מוסרית וסוציאלית גם יחד'.⁵² הקשר ההדוק בין תנאי תעסוקה ושכר ובין רמת החיים בא לידי ביטוי במבנה המקצועי של יהודי המזרח שהתגוררו באותן שכונות ותאם את נתוני מפקד העבודה. מרבית הגברים במשפחות המזרחיות הועסקו בענף הבנייה ובמקצועות הנלווים לו כמו סתתים, פועלי חץ, צבעים, רצפים וכן פועלים רבים לא מקצועיים. קבוצה אחרת של גברים עסקה בסנדלרות ובמסחר קמעוני.⁵³ הנשים המזרחיות לעומת זאת עבדו במשקי בית ושימשו כובסות ומנקות, ומקצתן הועסקו כתופרות, מלצריות, מורטות נוצות ומקבצות נדבות ('חוזרות על הפתחים');⁵⁴ ואכן, על פי מפקד העובדים, כ־18 אחוזים מכלל העובדים מקרב יהודי ספרד והמזרח בערים היו נשים: 61 אחוזים מהן היו ספרדיות, 20 אחוזים תימניות ו־19 אחוזים מזרחיות.⁵⁵

מחקרה של בריטשגיי-שימר נערך בתקופת משבר כלכלי, ועולה ממנו כי רבים מעובדי הבניין איבדו את מקור פרנסתם ונהיו מובטלים והיו מוכנים לכל שכר ירוד ובלבד שימצאו עבודה. כן נפגעה הכנסתם של סוחרים שלקוחותיהם היו יהודים וערבים, צורפי כסף וחייטים שמקצתם עבדו אצל מעסיקים ערבים. הירידה בשכר העבודה ניכרה גם בקרב סבלים ורוכלים וכן בקרב בעלי מקצוע כמו סתתים.⁵⁶ אם כן, בעקבות המרד הערבי 'נגרים ומסגרים היו מכתמים את רגליהם לשווא משך שבועות תמימים למצוא עבודה'.⁵⁷ האבטלה

51 אינה בריטשגיי-שימר, 'תנאי הדירה והחיים במשכנות העוני בירושלים', בעיות השיכון בארץ-ישראל, המכון לחקר הכלכלה של הסוכנות היהודית, ירושלים 1938, עמ' 54-55.

52 שם, עמ' 35.

53 שם, עמ' 60-61.

54 שם, עמ' 62. על מעמדן של נשים וילדות תימניות בשוק העבודה ראו: בת-שבע מרגלית שטרן, 'חברות למופת: יוצאות תימן בין מגדר, מעמד ועדה בתנועת העבודה (1920-1945)', קתדרה, 118 (טבת תשס"ו), עמ' 115-144.

55 פנקס המפקד הכללי, דבר, 21.2.1938.

56 בריטשגיי-שימר, 'תנאי הדירה והחיים במשכנות העוני בירושלים', עמ' 63-64.

57 שם, עמ' 65.

והפחתת השכר שנבעה מכך הורידו את ההכנסות של רוב העובדים שנבחנו במחקרה של בריטשגי-שימר. מצבם הכלכלי הדחוק והמחסור והדאגה בחייהם גרמו לבריטשגי-שימר לתהות 'כיצד חיים בכלל האנשים האלה? כיצד הם יכולים לשלם שכר דירה, לכלכל ולהלביש את עצמם ואת בני ביתם וגם לשלוח את ילדיהם לבית הספר? דבר זה אין השכל תופשו'.⁵⁸

ד"ר אינה בריטשגי-שימר נולדה בווינה בשנת 1881. מחקרה גילם בין היתר את הניסיון שרכשה בחקר שכונות העוני ומצבם של מהגרים יהודים בארצות הברית, ואפשר להשוותו למחקר שערכה באותה עת חנה טהון ואף הוא התמקד במצבם של יהודי המזרח בירושלים.⁵⁹ טהון הציעה להקים מרכזי סיוע וחינוך בשכונות העוני המזרחיות, ואילו הפתרון שהציעה בריטשגי-שימר לשיפור מצבם של יהודי המזרח היה הרס שכונות העוני ובניית שיכונים חדשים עבור תושביהם. עם זאת, בריטשגי-שימר סייגה את הצעתה בכך שלא 'יבולע לצביונים התרבותי, ולא יטושטש פרצופם החברתי' של תושבי השכונות.⁶⁰ בריטשגי-שימר וטהון מתחו ביקורת כמעט זהה על יחס המוסדות הלאומיים של היישוב ושל התנועה הציונית ליהודי המזרח. כך הסבירה זאת בריטשגי-שימר: 'בעוד אנו מטפחים למען תחיית עמנו והקמת הריסותיו, בראש ובראשונה את האלמנט האשכנזי, האירופי, העלמנו את עינינו כמעט לחלוטין ממצבאותם של בני עדות המזרח'. יתרה מזאת, ביקורתה הופנתה לכלל היישוב, שכן 'עדיין לא חדרה ללב הציבור כל-צרכה ההכרה, כי היהודים המזרחיים הללו, החיים בהמון צפוף בתוכנו ומהווים חלק חשוב של יישובנו, זקוקים לרגנרציה שלמה, וכי תפקיד קשה אך גם נכבד ויפה יהיה זה להשיב אחים לגבולם ולשתפם כאזרחים למלוא האחריות בגורלנו ובבניין עתידנו'.⁶¹

על ההתאמה בין תנאי ההכנסה לרמת החיים בקרב יהודי המזרח מלמד גם מחקרו של רוברטו בקי, שנערך בשנת 1943 בקרב 4,399 משפחות יהודיות מן השכבות העניות ומן המעמד הבינוני הנמוך בירושלים. בקי מצא כי מרבית העניים והעניים מאוד בירושלים היו מזרחים. ההכנסה הממוצעת לנפש בקרב הציבור היהודי המזרחי לחודש הייתה 1.497 לא"י, ההכנסה הממוצעת לנפש לחודש בקרב הספרדים הייתה 1.932 לא"י לחודש, ואילו בקרב האשכנזים ההכנסה הממוצעת הייתה 2.880 לא"י לחודש.⁶² הבדלים אלה נבעו לדעתו של

58 שם, עמ' 66.

59 חנה טהון, 'חונך הנוער בעדות המזרח', נגד הטור: מאמרים, רשימות, נאומים, גלויידעת, דפוס ליגא, ירושלים ורמת גן תרצ"ט, עמ' 46-49. עוד על טהון ראו: איתמר רדאי, 'יוצאי ארצות האסלאם – דימויים ותפיסות בחברה היישובית: המקרה של חנה הלנה טהון', עיונים, 32 (2019), עמ' 216-244; Dafna Hirach, 'Gender and Ethnicity in Zionist Nation-Building Project: The Case of Hannah Helena Thon', *Ethnic and Racial Studies*, 34 (2011), pp. 275-292.

60 בריטשגי-שימר, 'תנאי הדירה והחיים במשכנות העוני בירושלים', עמ' 81.

61 שם, עמ' 80.

62 רוברטו בקי, 'חקירה כלכלית', חקירה על העוני והתזונה הירודה בקרב יהודי ירושלים, ועדת הדסה לשעת חרום, ירושלים 1943, עמ' 12.

בקי ביציאת הילדים לעבודה ובנישואי הבנות בגיל צעיר, שרווחו במשפחות המזרחיות. לפיכך היה הנוער המזרחי חסר הכשרה מקצועית. תופעה זו, עם ריכוז האוכלוסייה המזרחית בשכונות מסוימות בערים וריכוזם במספר מקצועות, כגון בענף הבניין, השפיעו לדעתו על הכנסתם של יהודי המזרח.⁶³ ממצאים דומים לאלו עולים גם ממפקד יהודי ירושלים שערך בספטמבר 1939 דוד גורביץ, מנהל המחלקה לסטטיסטיקה של הסוכנות היהודית. גם גורביץ הבחין בהתרכזותם של העובדים יוצאי אשכנז במקצועות החופשיים ובפקידות שחייבו התמחות רבה, לעומת הצטיינותם של בני עדות המזרח לדבריו בתעשיית חומרי הבניין, בבניין, בהובלה, במלאכה ובמסחר קמעוני. בנוסף עמד גורביץ על כך שהמבנה המקצועי של הספרדים ושיעור חלקם של פקידים ועוסקים במקצועות חופשיים בהם, היה קרוב לאשכנזים יותר מאשר למזרחים. לפיכך הוא הגדירם 'כעין גשר בין העדה האשכנזית לבין יתר עדות המזרח'.⁶⁴

על רקע נתונים אלה, ולאחר התייחסות למחקרו של רוברטו בקי, סבר אליהו אלישר, מראשי ועד העדה הספרדית בירושלים, כי קיימת סכנה חברתית גדולה בדלות הכלכלית ששררה בקרב יהודי המזרח. את ההבדלים בשכרו של הפועל המזרחי לעומת הפועל האשכנזי ואת הנטייה של הפועלים הספרדים והמזרחים להתרכז במלאכות הפשוטות הסביר אלישר בהיעדר הכשרה מקצועית וחינוך מספיק וכן בהיותו של הפועל הספרדי לא מאורגן. הבנה זו הכתיבה את התאגדות ארגוני העובדים הספרדים והמזרחים הלא מאורגנים עם פריצתה של מלחמת העולם השנייה.

מארגוני עובדים עירוניים להסתדרות ארצית של העובדים הספרדים

באוגוסט 1940 נוסדה בתל אביב הסתדרות העובדים הספרדים בעקבות איחוד בין ארגון עובדי המזרח ובין סניף ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בתל אביב.⁶⁵ הסתדרות העובדים הספרדים שיקפה עם הקמתה את המבנה המקצועי של הפועלים הספרדים והמזרחים שהיו חברים גם בארגון עובדי המזרח ועדות המזרח בירושלים.⁶⁶ מ-1,522 חברי הסתדרות העובדים הספרדים בלט חלקם של פועלים לא מקצועיים, פועלי בניין, בנאים, זגגים, חשמלאים, טייחים, טפסנים, וכן מסגרים, מכונאים, נגרים, תופרות וסנדלרים.

63 שם, עמ' 13.

64 דוד גורביץ, יהודי ירושלים: חקירה דמוגרפית-סוציולוגית של היישוב היהודי לעדותיו, המחלקה לסטטיסטיקה של הסוכנות היהודית, ירושלים 1940, עמ' 4.

65 'כיצד הוקם האיחוד - זיכרון דברים מפגישה שהתקיימה ב-9 לאוגוסט 1940', ידיעות הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב, נובמבר 1940, עמ' 13; 'מהסתדרות העובדים הספרדים בת"א ליצחק גרינבוים, ראש מחלקת העבודה של הסוכנות היהודית, 26/8/1940, אצ"מ, S9-17041.

66 'דו"ח על הביקורת בארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים, 26/3/1940, שם, J1/30020.

בקבוצה אחרת של חברים היו עשרות פקידים וכן עובדים ממחלקת התברואה בעיריית תל אביב.⁶⁷ את הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב ניהלו מועצה ציבורית וועד פועל, שבראשו עמדו שני המזכירים הכלליים רפאל תורג'מן ויעקב ישעיהו. מטרת הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב הייתה לפעול לארגון העובדים הספרדים והמזרחים ולהגן על האינטרסים הכלכליים והתרבותיים של חברי הארגון במוסדות הלאומיים והממשלתיים. הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב גם הבטיחה לסייע לחבריה בקבלת עבודה ולפעול להטבת מצבם החומרי ושיפור תנאי עבודתם.⁶⁸

בהקמת הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב תמך משה שלוש, נשיא הסתדרות היהודים הספרדים בתל אביב וחבר מועצת עיריית תל אביב. בכך הוא קיווה להגביר את מעמדה הציבורי של הסתדרות היהודים הספרדים בתל אביב, הן המקומי והן הארצי. עם זאת, הקמת הסתדרות העובדים הספרדים נבעה בעיקרה מסירובה של מועצת עיריית תל אביב להכיר בארגון עובדי המזרח ובארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בתל אביב כארגוני עובדים, שהיו זכאים לייצוג בלשכת העבודה המשותפת לארגוני העובדים ועל בסיס מפתח מפלגתי שפעלה בעיר.⁶⁹ הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב התרכזה אפוא מהקמתה במאבק ציבורי ופוליטי לקבלת הכרה בה כארגון עובדים מוכר ולגיטימי ולשילובה במפתח העבודה העירוני. יעד זה הוצג כהכרחי לקיומה מאחר שלשכת העבודה העירונית בתל אביב הייתה חסומה בפני הפועל הספרדי והמזרחי הלא מאורגן. בעיני רפאל תורג'מן, משמעותה של אי-ההכרה בהסתדרות העובדים הספרדים הייתה הנצחת מעמדם השולי של העובדים הספרדים והמזרחים.⁷⁰

הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב ניהלה את מאבקה להכללתה בלשכת העבודה המשותפת באמצעות משה שלוש ומנחם פיטשון, חברי מועצת עיריית תל אביב. כן תבעה הסתדרות העובדים הספרדים את הגדלת מספרם של העובדים הספרדים במחלקות העירייה ובמנגנוניה ואת התאמת כספי הסיוע שחילקה עיריית תל אביב לנזקקי המשבר הכלכלי באמצעות ארגוני העובדים למספר המבוטלים שהיו רשומים כחברים בהסתדרות העובדים הספרדים.⁷¹ מאבק אחר שניהלה הסתדרות העובדים הכללית היה לשיפור תנאי עבודתם של עובדי מחלקת התברואה העירונית.⁷² הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב ביקשה את תמיכת הממשל המנדטורי לשם השגת מטרותיה. כך היה למשל בפגישת

67 'הסתדרותנו לאור המספרים', ידיעות הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב (נובמבר 1940), עמ' 12.

68 'פנקס חבר מטעם הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב', אה"ע, IV-257-2.

69 אריה תורג'מן, 'לענייני השעה', ידיעות הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל (נובמבר 1940), עמ' 3-4.

70 'החלטות מועצת הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב', 4/9/1940, אצ"מ, J1-14452/1.

71 'מתוך דו"ח על חלוקת כספי הסיוע', ידיעות הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב (נובמבר 1940), עמ' 15.

72 'מפרשת קיפוח חברינו בעירייה', קולנו: בטאון הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב (אפריל 1947), עמ' 13-14.

נציגות הסתדרות העובדים הספרדים עם ריצ'רד גרייבס, יועץ ממשלת המנדט לענייני עבודה ומי שבהמלצתו הוקמה בתקופת המלחמה מחלקת העבודה בממשלת פלשתינה.⁷³ נציגות הסתדרות העובדים הספרדים התבססה על אי-התאמה בין משקלם הדמוגרפי של יהודי ספרד והמזרח בתל אביב ובין מעמדם וייצוגם במועצת העירייה ותבעה כי יחוקק חוק ממשלתי שיחייב את העיריות ואת המועצות המקומיות לפתוח לשכות עבודה כלליות וכי קבלת עובדים לעבודות ציבוריות ממשלתיות ובמחנות הצבא תיעשה ללא התערבות של מפלגות או של משרדים קבלניים.⁷⁴ גורם אחר שממנו ביקשה הסתדרות העובדים הספרדים הכרה וסיוע הייתה מחלקת העבודה של הסוכנות היהודית, אולם לשם כך היא נדרשה להקים מסגרת ארצית ומייצגת של העובדים הספרדים.

בספטמבר 1940 הקימה הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב במשותף עם ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים את הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל. בפועל שמרו שני הארגונים על מעמדם האוטונומי, ואת המסגרת המשותפת ניהלו מועצה ציבורית שהתכנסה פעם בשנה ומרכז ארצי.⁷⁵ בכך קיוו שני הארגונים לחזק את השפעתם לקראת קבלת הכרה מצד מחלקת העבודה בסוכנות היהודית. את הצורך באיחוד נימקו שני הארגונים בין היתר בכך: 'מצבו הכלכלי הקשה של הפועל הספרדי, עמדתו התרבותית הציבורית החברתית, שאינה משתווה לעמדתו של הפועל המאורגן שעלה מארצות אירופה'. זו חייבה לדעת המרכז הארצי של הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל 'לגשת לפעולה רחבה ונמרצת לשם תיקון המצב הבלתי נסבל'.⁷⁶ הכוונה הייתה לא רק למצבם הכלכלי, החברתי והתרבותי של הפועלים הספרדים והמזרחים אלא גם למעמדם של יהודי ספרד והמזרח ביישוב. האיחוד של העובדים הספרדים המזרחים במסגרת ארצית אחת נחשב צעד שנועד לעורר את הציבור הספרדי ולחולל שינוי בכוחו הפוליטי בקרב המוסדות הלאומיים של היישוב והתנועה הציונית.⁷⁷ כך למשל טען רפאל תורג'מן – אשר נולד למשפחה שמוצאה ממרוקו ועברה מחברון ליפו בראשית המאה ה-20 בעקבות מינוי אביו למוכתר היהודים במחוז – כי למרות 'שורשיה העמוקים בארץ זו, יחסיה וקשריה עם עמי המזרח, ידיעת תולדותיהם, לשונם, מסורתם ומנהגיהם', הודחו יהודי ספרד מן

73 'באזני מר גרייבס', **הד הסתדרות העובדים הספרדים** (פברואר 1941), עמ' 2. על גרייבס ראו: אברהם דורון, 'תחיקת עבודה וביטוח סוציאלי: מדיניותה של ממשלת המנדט', בתוך: בראלי וקרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט**, עמ' 535.

74 'משלחת הסתדרות העובדים הספרדים אצל שלטונת המחוז', **קול הסתדרות העובדים הספרדים** (אפריל 1941), עמ' 6.

75 הכינוס הראשון של המועצה הציבורית של הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל התקיים בספטמבר 1941. ראו: 'החלטות המועצה הארצית של הסתדרות העובדים הספרדים', **הבקר**, 30.10.1941.

76 מארגונים עירוניים להסתדרות ארצית, **ידיעות הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב** (נובמבר 1940), עמ' 6.

77 רפאל תורג'מן, 'כוחנו באיחוד', **הד הסתדרות העובדים הספרדים** (פברואר 1941), עמ' 9.

'המערכה'. את עלבון יהודי ספרד והמזרח הוא תבע מהנהגת המוסדות הלאומיים: 'עד מתי תביטו על הספרדים כעל ילידים? עד מתי ימשך הזלזול בזכויותיהם? ומתי תתחילו להבין שאחים ושותפים אנו למפעל הלאומי הגדול'.⁷⁸ יעקב ישעיהו, עמיתו של תורג'מן בהנהגת הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב, ציין על סמך ניסיונו כיליד הארץ: 'עם שינוי המשטר בשוב חלה תנודה שלילית בחיינו'. זו התבטאה בכך: 'במשך 20 השנה האחרונות הוחמר מצבנו, הוזנח מעמדנו, קופחו עניינו, הוגדל העוני - בא עיכוב ניכר בהתפתחות החינוך הדור הצעיר הספרדי'.⁷⁹ ויכוח ער התנהל בתקופת המנדט בשאלת הגורמים לשינוי שחל במצבם של יהודי ספרד והמזרח לעומת מעמדם בשלהי התקופה העות'מאנית. בשיח ציבורי זה בנושא מקורותיה של השאלה הספרדית ודרכי פתרונה השתלב גם הדיון בנושא מעמדם של יהודי ספרד והמזרח בשוק העבודה. השינוי שחל בשנת 1943 במבנה לשכות העבודה העירוניות המחיש זאת.

בקיץ 1941, על רקע היציאה מהמשבר הכלכלי הממושך, אישרה מועצת עיריית תל אביב את הכנסת הסתדרות העובדים הספרדים למפתח העבודה העירוני בלשכה המשותפת.⁸⁰ עד אז התמקד מאבקה של הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב בעיקר בהכנסתה ללשכה המשותפת - כלומר משותפת לכל ארגוני העובדים בעיר, ובכלל זה ארגוני המיעוטים, ומקומות עבודה ממוסדות ציבוריים ופרטיים התחלקו בין ארגוני הפועלים לפי מפתח עירוני שהיה נהוג בעיריית תל אביב.⁸¹ אף שצורפו הן הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב והן ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח ללשכות העבודה המשותפות, הם לא היו בעמדות השפעה על חלוקת העבודה בעבודות ציבוריות בהיעדר נציגות במזכירות הלשכה ובהנהלתה.⁸² שינוי ניכר במעמד העובדים הספרדים והמזרחים חל באביב 1943, עם פתיחתן של לשכות העבודה הכלליות בירושלים ובתל אביב, שפעלו בפיקוח מחלקת העבודה של הסוכנות היהודית ועל בסיס רישום אישי. שינוי זה וכן הכרת מחלקת העבודה של הסוכנות היהודית בהסתדרות העובדים הספרדים אגב שילוב נציגיה במזכירות הלשכות ובוועדותיה אפשרו את השתלבותם במוקד כוח חשוב ומרכזי בשוק העבודה.⁸³ שילוב זה במנגנון חלוקת העבודה של לשכת העבודה הכללית, ובייחוד של נציג הסתדרות העובדים הספרדים בוועדת התור שהורכבה מנציגי ארגוני העובדים, באה לידי ביטוי למשל בסיוע שהעניק נציג 'אשר יש לו שפה משותפת ומבין לרוחם של הפועלים מעדות המזרח', למהגרים יהודים מארצות המזרח, אשר לא שלטו בשפה העברית ואשר

78 הנ"ל, 'הספרדים במערכה הלאומית', קול הסתדרות העובדים הספרדים (אפריל 1941), עמ' 7.

79 יעקב ישעיהו, 'כלפי פנים', הד הסתדרות העובדים הספרדים (פברואר 1941), עמ' 7.

80 'הסכם בין ארגוני המיעוטים', הצפה, 11.6.1941.

81 'ארגוני המיעוטים בתל אביב פונים למר רוטנברג', שם, 6.6.1941.

82 בתל אביב נקבע כי 7.75 אחוזים מהעבודות הציבוריות יופנו להסתדרות העובדים הספרדים.

בירושלים נקבע האחוז ל-13. 'שאלות העבודה', המזרח, 10.6.1942.

83 'אנו והלשכה הכללית', קולנו: בטאון הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב (אפריל 1947), עמ' 5-6.

בארצות מוצאם עסקו במסחר והופנו לעבודה בענפי הבניין והתעשייה.⁸⁴ בעקבות הקמת לשכות העבודה הכלליות חל אפוא שינוי ארגוני וייצוגי; זה התבטא בכך: 'הפועל הספרדי אשר במשך שנים רבות היה משולל כל זכות לעבודה, הפך בזכותה של לשכת הסוכנות לפועל שווה זכויות בכל שטחי העבודה כיתר חבריו העובדים הלא ספרדים'.⁸⁵ יתרה מזאת, השינוי נחשב לא רק הליך בירוקרטי אלא גם תהליך שחרור אשר 'נפלו [בן] המחיצות בין הפועלים, חברים מאורגנים ובלתי מאורגנים נפגשו בלשכה ומצאו בה את מקומם'.⁸⁶ עוד פירוש לשינוי אשר חוללו לשכות העבודה הכלליות ואשר הגדיר את זהות הכלאיים של הפועל התימני – היהודית-ערבית – הביע יצחק גרינבוים, מנהל מחלקת העבודה של הסוכנות היהודית; הוא ציין כי בעקבות הטבת תנאי שכרם והעסקתם של הפועלים התימנים, שהייתה נמוכה מזו של פועלים יהודים אחרים, הם הפכו 'ליהודים בעלי זכויות מלאות. קודם נהגו בהם בתימנים כאילו היו משהו בין יהודים ובין ערבים'. הפועל התימני היה אפוא 'ליהודי ככל יהודי, הוא מקבל אותו שכר עבודה, שהלשכה קובעת בשביל כל פועל הנשלח על ידה'.⁸⁷

הקמת לשכות העבודה הכלליות ושילוב שוק העבודה היהודי במאמץ המלחמתי הבריטי נחשבו גם גורם שחולל שינוי במעמדם של יהודי ספרד והמזרח ביישוב. ההצדקה לפעילותם של ארגוני העובדים העדתיים הייתה חלק משיח שהתנהל ביישוב בדבר הטענה כי ההתארגנות העדתית הובילה להתבדלות של הספרדים. שיח זה בא לידי ביטוי בתקופת המנדט בשורה של תחומים שנוגעים להתארגנות הפוליטית של הספרדים, ובכלל זה בשוק העבודה.⁸⁸ כך למשל שלל יצחק גרינבוים את רעיון ארגון העובדים העדתי וקרא לעובדים הספרדים להתמזג בארגוני עובדים אחרים או להקים מפלגה.⁸⁹ מנגד, ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים ביטא את העמדה המנוגדת, שלפיה התעוררות הציבור הספרדי שהוא היה שותף לה נועדה לא 'לשם יצירת תנועה ספרדית לשמה, הדוגלת בסממת התבדלות, אלא, להיפך, חתרה לקראת יצירת תנאים, שיכשירו את הקרקע למזיגה שלמה של השבט הספרדי בתוך כלל הציבור העברי בארץ'.⁹⁰

84 עובדיה מזרחי, 'בוועדת התור לפ"פ, שם, עמ' 6.

85 'על הפרק', ידיעות הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל (אוגוסט 1943), עמ' 1.

86 'י', 'על המצפה', במצפה: יוצא לאור על ידי חוג הפעילים של ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים, ערך 10, 18.11.1943, עמ' 3.

87 יצחק גרינבוים, 'לשכת העבודה הכללית', העולם, 25.3.1943. מובא גם בתוך: חיים, ייחוד והשתלבות, עמ' 206.

88 ראו הערה 13.

89 'העובד הספרדי והמוסדות הלאומיים', הד הסתדרות העובדים הספרדים (פברואר 1941), עמ' 3-4.

90 'מארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים להנהלה הציונית, 3/2/1944, אצ"מ, S5/11146.

'תנועת העבודה הספרדית' והסתדרות העובדים הכללית

בדצמבר 1940 נפגשה נציגות הסתדרות העובדים הספרדים עם גרייבס, יועץ הממשלה לענייני עבודה, ורפאל תורג'מן הציג לפניו תזכיר. הוסבר בו לממשל המנדטורי כי אחת הסיבות להימנעותם של עובדים ספרדים מלהצטרף לשורות הסתדרות העובדים הכללית או לארגוני המיעוטים הייתה תרבותית וחברתית, שכן 'היהדות הספרדית המורכבת ברובה מתושבי הארץ ומעולי ארצות המזרח הסמוכות לא יכלה במשך השנים האחרונות, תקופת העלייה הגדולה מארצות מזרח אירופה, למצוא את מקומה בכל שטחי החיים בשל הבדלי לשון, תרבות, רמת החיים, חינוך, ציבורי, וכדומה'.⁹¹ עוד גורם לכך, שצוין בתזכיר, היה פוליטי: העובדים הספרדים 'רחוקים הם מאוד מכל מלחמה מעמדית ומפלגתית'.⁹² עם זאת, לא רק מסיבות חברתיות ותרבותיות ובשל דחייה של רעיון הפילוג המפלגתי ומלחמת המעמדות בני הארץ 'שנולדו בארץ הזאת מזה דורות נשארו ללא פרוסת לחם וילדיהם הוונחו ללא חנוך ותרבות בגלל מניעת עבודה מאבותיהם'.⁹³ היו לכך גם סיבות מעשיות, שנגעו למאפייניה של הסתדרות העובדים הכללית.

בדצמבר 1941 העריך ישראל ישעיהו, שהיה האחראי באותה עת לפעילות הסתדרות העובדים הכללית בקרב יוצאי תימן, כי מספר הספרדים, התימנים והמזרחים, שהיו חברים בהסתדרות העובדים הכללית, היה כ-12,000 אנשים.⁹⁴ על פי הערכתו, קרוב ל-8,000 עובדים מקרב ציבור זה נשארו מחוץ לשורות ההסתדרות.⁹⁵ ישעיהו תלה את האשם בכך במדיניות ההנהגה הספרדית, שביקשה לגייס לשורותיה את ציבור העובדים הלא מאורגן. להנהגה זו חברו לדעת ישעיהו מעסיקים וחוגים אחרים, שהיו מעוניינים בהחלשת כוחה של הסתדרות העובדים הכללית. ישעיהו הציג אפוא טיעון, שהיה מקובל בקרב תנועת העבודה, בדבר זיקתם המעמדית של מנהיגי הספרדים למעמד הבינוני העירוני ומבחינה פוליטית לחוגים האזרחיים. מנגד, ישעיהו זיהה הלך רוח, שהיה קיים לדעתו בהסתדרות העובדים הכללית, אשר התנגד לצירוף פועלים מבני עדות המזרח בגלל ההנחה כי מטרתם הייתה קבלת שירותים סוציאליים ומאחר שהייתה הסתייגות מצירוף חברים שמשפחותיהם מרובות ילדים. סיבה אחרת שעליה הצביע ישעיהו הייתה עומס המסים, שהכביד על העובדים מקרב יהודי המזרח וההגבלות שהוטלו על זכויותיהם של חברים חדשים. ישעיהו גם מתח ביקורת על שמוסדות ההסתדרות נעדרו חוסר הבנה 'לאופיו ולסגנונו' של החבר מעדות המזרח. אכן, היו מקרים 'שחבר ועד סקציה ינמק את דעתו לתת עבודה אלמונית

91 'באזני מר גרייבס', עמ' 2; ראו גם בתוך: חיים, ייחוד והשתלבות, עמ' 203. על מעמדם וחלקם של יהודי ספרד והמזרח בהפועל המזרחי ראו: מלכה כץ, 'זיקתם של ספרדים ובני עדות המזרח בתנועות הדתיות-לאומיות המזרחי והפועל המזרחי בארץ ישראל, 1918-1947', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2008, עמ' 85-93.

92 'באזני מר גרייבס', עמ' 2.

93 שם.

94 ישראל ישעיהו, 'יהדות המזרח בשוב ובהסתדרות', בתוך: רוזנשטיין, ההסתדרות: מאסף, עמ' 248.

95 הנ"ל, 'עולי ארצות האסלאם וההסתדרות', דבר, 20.11.1941.

דווקא לחבר פלוני ולא לחבר התימני משום שהאחרון "יכול להסתפק במועט", אך ביקורתו נמתחה בעיקר על שההסתדרות לא מינתה למוסדותיה המנהלים והמבצעים, פעילים מקרב יהודי המזרח.⁹⁶ עם זאת, בעיני ישעיהו הסיבה העיקרית לרמת החיים הנמוכה של יהודי המזרח לעומת יהודי אשכנז ולהתרכזותם בענפי עבודה 'פשוטים ונחשלים', נבעה מעלייתם מארצות מפרגרות כהגדרתו מבחינה של התפתחות מקצועית וטכנית. 'ההבדל בהרגלי חיים, בלבוש ובתזונה ובשאר צרכי הגוף והרוח' עם ההבדל החברתי-כלכלי בין יהודי המזרח ובין האשכנזים יצרו אפוא לדעתו של ישעיהו שני מחנות ביישוב.⁹⁷

למרות התנערות הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל מרעיון המאבק המעמדי ולמרות הצגת פעילותה כביטוי לגישה א-פוליטית ולא מפלגתית, ניהלה הסתדרות העובדים הכללית מאבק פוליטי וציבורי חריף כנגד הסתדרות העובדים הספרדים. במאבק זה הועלתה שאלת הלגיטימיות שבהתארגנות העדתית-מעמדית, ונדונה גם שאלת יחסם של יהודי המזרח לתנועת הפועלים בכלל ולהסתדרות העובדים הכללית בפרט. על שיטת הפעולה שנקטה ההסתדרות עמדה חנה הרצוג בהציגה את אופן השלילה של ההסתדרות את התארגנות הספרדים, ובכלל זה את הסתדרות העובדים הספרדים, בהציגה אותה בתור התארגנות בדלנית שפגעה בעיקרון הלאומי הציוני.⁹⁸ על דרך פעולה אחרת שנקטה הסתדרות העובדים הכללית הצביע משה ליסק; הוא ציין כי מצד אחד היא שללה התארגנות עדתית ומצד אחר הקימה מחלקות עדתיות.⁹⁹ דוגמה לכך הייתה המחלקה ליוצאי ארצות המזרח ותימן בהסתדרות בראשותם של אליהו לולו (הכרמלי), ישראל ישעיהו, יעקב ניצני ואברהם עבאס. בתכנית הפעולה של המחלקה שאושרה באוגוסט 1945 נקבע כי עם מטרותיה נמנו ארגון הפעולה של ההסתדרות בקרב פועלים לא מאורגנים וכן 'חסול' ארגוני פועלים עדתיים וקליטתם בתוך ההסתדרות.¹⁰⁰

את תהליך פירוק הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל שקידמה המחלקה ליוצאי ארצות המזרח ותימן יש להבין גם על רקע שינוי מאפייני שוק העבודה, שהתחולל בתקופת מלחמת העולם השנייה, ולא רק על רקע הגברת פעילותה של הסתדרות העובדים הכללית בקרב יהודי המזרח. לפני סיום המשבר הכלכלי פנתה הסתדרות העובדים הספרדים לתעשיינים ספרדים דוגמת מפעלי האחים בז'רנו בחיפוש מקומות עבודה עבור חבריה, ואילו בתקופת הצמיחה הכלכלית נפתחו מקומות עבודה חדשים, ובהם בענף היהלומים בנתניה. חברי הסתדרות העובדים הספרדים השתלבו אפוא במגמה שהתאפיינה בהקטנת ממדי האבטלה ובהרחבת אפשרויות העבודה במפעלי תעשייה ומלאכה, שהוסבו לייצור לטובת צורכי המאמץ המלחמתי וכחלק מהקמת תשתיות צבאיות ואזרחיות. דוגמה לכך הייתה הקמתה של אגודת פועלי הבניין בהסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב,

96 שם.

97 הנ"ל, 'יהדות המזרח ביישוב ובהסתדרות', שם, עמ' 247-248.

98 הרצוג, 'עדתיים פוליטיים', עמ' 109-111.

99 ליסק, 'הבעיה העדתית', עמ' 299-300.

100 'תכנית הפעולה של המחלקה ליוצאי ארצות המזרח ותימן, 8/8/1945', אה"ע, IV 208-1-4175.

שהפנתה עובדים לעבודה במחנות הצבא הבריטיים ודאגה לשמירה על תנאי העסקתם.¹⁰¹ הצמיחה הכלכלית ופתיחת אפשרויות העסקה חדשות הקטינו את התחרות על מקומות עבודה בין ארגוני העובדים השונים והגבירו את שיתוף הפעולה בין הסתדרות העובדים הכללית ובין הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל.¹⁰² שיתוף פעולה זה היה שונה מהתקופה שקדמה להקמת לשכות העבודה הכלליות בערים, שאז נמתחה ביקורת על החוגים האזרחיים ועל ארגוני המיעוטים על שלא תמכו בשילוב הסתדרות העובדים הספרדים במפתח העבודה העירוני.¹⁰³

סוגיית שיתוף הפעולה בין הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל, על שני סניפיה המרכזיים, ובין הסתדרות העובדים הכללית עמדה במוקד ויכוח פנימי שפרץ במועצת הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב בשאלת תמיכתה בהקמת לשכות העבודה הכלליות בערים.¹⁰⁴ רפאל תורג'מן ואחיו אריה תורג'מן הציגו את עצמם בתור דוברי מעמד הפועלים ושאלו לחזק את הקשר עם הסתדרות העובדים הכללית; הם התנגדו להנהגת שיטת הצבעה בבחירות לאספת הנבחרים, המבטיחה ייצוג שנקבע מראש ליהודי ספרד והמזרח, ותמכו בהקמת לשכת העבודה הכללית.¹⁰⁵ רפאל תורג'מן, בתמיכת אחיו אריה תורג'מן ויעקב ישעיהו, יצא אפוא נגד האחים אליעזר, נתנאל ויעקב מטלון, חברי מועצת הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב, שזכו לתמיכת אליהו אלישר, נציג ועד העדה הספרדית בירושלים; מנחם פיטשון, חבר מועצת עיריית תל אביב; וישראל רוקח, ראש העירייה בשאלת שיתוף הפעולה של מעמד הפועלים הספרדים עם תנועת הפועלים.¹⁰⁶ על רקע עימות זה, שחרג למאבקי כוחות בתוך מועצת עיריית תל אביב בין סיעת הפועלים שתמכו ב'אחים תורג'מן' ובין החוגים האזרחיים שתמכו ב'אחים מטלון',¹⁰⁷ פורק זמנית ב-18 ביולי 1943 המרכז הארצי של הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל,¹⁰⁸ ורפאל תורג'מן פרש מכל תפקידיו בהסתדרות העובדים הספרדים.¹⁰⁹

המחלוקת בשאלת הקשר למפא"י והידוק שיתוף הפעולה עם הסתדרות העובדים הכללית פרצה בשנית בקיץ 1944 על רקע החלטת ועדי העדה הספרדית של תל אביב ושל

101 דוד עזרא, 'באגודת פועלי הבניין', קולנו: בטאון הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב (אפריל 1947), עמ' 7.

102 יעקב אלעזר, 'שנת תש"ה בהסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל', דרכנו: ביטאון הסתדרות העובדים הספרדים בא"י, 6.9.1945, עמ' 2-3.

103 'לענייני השעה', קול הסתדרות העובדים הספרדים (אפריל 1941), עמ' 5.

104 'המשבר בהסתדרותנו וגורמיו', ידיעות הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל (אוגוסט 1943), עמ' 1.

105 ישיבת מועצת הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב, 18.7.1943, אה"ע, IV 250-72-1-1998.

106 'מרפאל תורג'מן ליוסף שפרינצק, יוני 1943', אצ"מ, S9-17041.

107 'השמאל תבע דיון מזויר על לשכת העבודה כדי להחיש השתלטותו על העובדים הספרדים', המשקיף, 21.7.1943.

108 'ישיבת מועצת הסתדרות העובדים הספרדים בת"א, 18/7/1943', אה"ע, IV 250-72-1-1998.

109 'ישיבת מועצת הסתדרות העובדים הספרדים בת"א, 26/9/1943', שם.

ירושלים להחרים את הבחירות לאספת הנבחרים הרביעית של היישוב. עם זאת, הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל החליטה להתמודד בבחירות. החלטה זו עוררה מאבק פוליטי, ובעקבותיו נכללו לבסוף ברשימת מפא"י יעקב מזרחי, מראשי ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים; ואריה עמיגא, מראשי הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב.¹¹⁰ ההחלטה שלא להחרים את הבחירות המחישה אפוא את קיומו של מתח חברתי ומעמדי ולא רק פוליטי בין מעמד הפועלים, תושבי שכונות העוני והגבול, שזוהה עם עדות המזרח ושיוצג בארגוני העובדים הספרדים ובין המעמד הבינוני שזוהה עם ההנהגה הספרדית ושיוצג בוועדי העדה הספרדיים.¹¹¹

לאחר הבחירות לאספת הנבחרים הלכה והתחזקה המגמה שדגלה בהידוק שיתוף הפעולה עם הסתדרות העובדים הכללית. ביטוי לכך ניתן בדרכנו, ביטאונה של הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל, שבחר לציין: 'עם כל החשבונות שיש לנו עם ההסתדרות מכירים אנו שהיא כיום האח הבכור המטיל על עצמו את כובד המעמסה בעול משפחת הישוב; היא המנוף לכל פעולה חלוצית ויישובית והרוח החיה בגוף הישוב'.¹¹² עמדה זו באה לידי ביטוי בפגישת מרכז הסתדרות העובדים הספרדים, שנערכה באפריל 1945 ונמסר בה כי מוטלת עליו החובה 'להגביר את יחסי הידידות ושתוף הפעולה עם האחות הבכירה, הסתדרות העובדים הכללית'.¹¹³ קשר זה ניכר גם בשימוש הולך וגובר בדינוני הסתדרות העובדים הספרדים במונח 'תנועת העבודה הספרדית' לתיאור פעילותה. השאיפה להגברת שיתוף הפעולה עם הסתדרות העובדים הכללית, ובכלל עם הנהגת המוסדות הלאומיים של היישוב, הועלתה גם בכינוס הארצי הרביעי של המועצה הציבורית של הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל שנערך במאי 1945.¹¹⁴ באותה עת פחתה פעילותה בניסיון למציאת מקומות עבודה והתמקדה בשיפור תנאי העבודה של העובד ובשיפור מצבו הסוציאלי והתרבותי. ההתרכזות הייתה בשיפור מצבם של העובדים הלא מקצועיים מקרב יהודי המזרח בירושלים, שהועסקו למשל בעבודות חציבה, במתפרות, בענף הבניין, בקטיף ההדרים במושבות ובבתי חרושת שונים, ובכלל זה בענף המתכת, תמורת שכר נמוך. עובדים אלה, אשר התגוררו בשכונות העוני של העיר ואשר בהם התמקדו מחקריהם של בריטשגיי-שימר וטהון, התארגנו בסקציות שונות ובקבוצות קבלניות בארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח, שהיו בו באותה עת כ-1,500 חברים.¹¹⁵

110 'ישיבת מועצת הסתדרות העובדים הספרדים בת"א, 23/8/1944, שם. להרחבה בנושא זה ראו: חיים, **ייחוד והשתלבות**, עמ' 115-122. מחלוקת דומה הייתה גם בהתאחדות התימנים. ראו: הרצוג, **עדויות פוליטיות**, עמ' 53.

111 פלטי, 'העובדים הספרדים'.

112 'לאחר ועידת ההסתדרות ושתי ישיבות מועצותיה', **דרכנו: יצא לאור ע"י חבר ותיקים של הסתדרות העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בא"י**, 28.3.1945, עמ' 1.

113 'להגברת הפעולות במרכז הסתדרותנו', שם, 27.4.1945, עמ' 2.

114 'בהסתדרות העובדים בארץ', שם, 27.4.1945, עמ' 7; 'בשער - לאחר הועידה הארצית', שם, 6.5.1945, עמ' 2-3.

115 חיים, **ייחוד והשתלבות**, עמ' 204.

כאמור, על רקע הצמיחה הכלכלית בתקופת מלחמת העולם השנייה, שלווה בחידוש המסחר בין המשק היהודי למשק ערבי, הרבתה הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב לפעול למען שיפור תנאי העסקתם של הפועלים הספרדים והמזרחים ומיעטה לסייע במציאת מקומות עבודה לחבריה. דוגמה מובהקת לכך הייתה מאבקה לשיפור תנאי העסקתם של עובדי שירות הניקיון הספרדים, התימנים והמזרחים בעיריית תל אביב. הדרישה להעברת עובדים שבריאותם נפגעה עקב תנאי העסקתם משירות הניקיון העירוני לעבודות במסגרות אחרות של העירייה ולהעלאתם בדרגת שכר הביאה לסכסוך עבודה; זה נמשך כל שנות הארבעים. בסכסוך זה הועלו טענות בדבר התעלמות מועצת העירייה מצורכי העובדים שהיו חברים בהסתדרות העובדים הספרדים ובדבר קיפוח זכויותיהם לעומת אלה של עובדי עירייה אחרים.¹¹⁶

לאחר סיום מלחמת העולם השנייה ביקשה הסתדרות העובדים הספרדים להרחיב את תחומי עיסוקה כתנועת העבודה הספרדית – מהגנה על האינטרסים של חבריה בשוק העבודה לכדי פעולה בקרב הנוער העוזב בשכונות העוני, בקליטת ניצולי השואה ועולים מארצות ערב ובשיקום של החיילים המשוחררים. מטרת אלה השתלבו במגמה לחיזוק קשריה עם הסתדרות העובדים הכללית, וזו הגבירה את פעילותה בקרב יהודי המזרח, ובכלל זה ביקשה לחזק את אחיזתה הפוליטית בשכונות העוני המזרחיות. למרות הניסיון לחזק את פעילות המרכז המשותף הסתדרות העובדים הספרדים ולהגביר את תחומי פעילותו, שני הארגונים נקלעו למשבר כלכלי; זה נבע בין היתר מהפסקת תרומותיהם של בעלי הון ספרדים, ובהם אליהו אלישר, והקשה את המשך פעילותם.¹¹⁷ בנובמבר 1946 אישרו אפוא חברי ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח את פירוק ארגונם ואת הצטרפותם להסתדרות העובדים הכללית.¹¹⁸ הצטרפות זו הייתה תוצאה של מאבק הסתדרות העובדים הכללית בארגוני העובדים של המיעוטים, אשר הוביל בין השאר להשתלבות בה ובאותה עת של ארגון העובדים של הציונים הכלליים. כן היא הייתה תוצאה של הגברת פעילותה של הסתדרות העובדים הכללית בקרב הפועלים הספרדים והמזרחים, ביזמת המחלקה ליוצאי ארצות המזרח ותימן בראשותו של אליהו לולו (הכרמלי). הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב לעומת זאת שמרה על מעמדה העצמאי והמשיכה לפעול בחסות ועד העדה הספרדית בתל אביב ובתמיכתו. רק באפריל 1950, על רקע ביסוס שיתוף הפעולה בין המדינה להסתדרות העובדים הכללית בשלב המעבר מיישוב למדינה, פורקה גם הסתדרות העובדים הספרדים, וחבריה הצטרפו להסתדרות העובדים הכללית.¹¹⁹

116 'פרשת הסבל של פועלי הניקיון מבני עדות המזרח בעיריית תל-אביב', ידיעות הסתדרות העובדים הספרדים בארץ ישראל (אוגוסט 1943), עמ' 3.

117 יעקב ישעיהו, 'נציג הסתדרות העובדים הספרדים במועצה הארצית', קולנו: בטאון הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב (אפריל 1947), עמ' 26.

118 'מהמחלקה ליוצאי ארצות המזרח ותימן, אגרת לחבר מספר 5, נובמבר-דצמבר 1946, אה"ע, IV 50-72-784; ראו גם: חיים, ייחוד והשתלבות', עמ' 207.

119 'העובדים הספרדים הצטרפו להסתדרות', דבר, 13.4.1950.

סיכום

ב־20 במאָרס 1933 פורסם בעיתון דאָר היום מכתבו של יעקב חי עבוד, צבעי תושב צפת, שעבר לחיפה בחיפוש עבודה. במכתב למערכת העיתון הביע עבוד, שבקשתו להתקבל כחבר להסתדרות העובדים הכללית נדחתה בעוד פועל אשכנזי שהגיע עמו ללשכת העבודה התקבל, תסכול וייאוש: 'העל הפועל הספרדי לעזוב את הארץ מחוסר עבודה? הוזה באמת הסתדרות כללית או אשכנזית?'¹²⁰

כאמור, רגשות הקיפוח והאפליה לא היו הגורמים היחידים להימנעותם של עובדים ספרדים ומזרחים מלהצטרף לשורות הסתדרות העובדים הכללית, אולם במצב של אבטלה גבוהה וחוסר ייצוג הייתה לכך משמעות רבה, בייחוד בקרב העובדים הלא מאורגנים, רבים מהם עובדי ענף הבנייה. מנתוני מפקד העובדים שנערך בשנת 1937 עולה כי עובדים אלה שיקפו את מבנה התעסוקה של העובדים התימנים, הספרדים והמזרחים. שכבת פועלים זו גם הרכיבה את מרבית הציבור העני, שהתגורר בשכונות הגבול והפריפריה הדלות בשולי היישוב. הן בשנת 1938, כמו שעלה ממחקרה של אינה בריטשגיי-שימר, והן בשנת 1943, כמו שעלה ממחקרו של רוברטו בקי. אל ציבור זה, חסר הייצוג וכביכול חסר התודעה הלאומית, האתנית והמעמדית, פנו הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב וארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים.

השפעות המרד הערבי והקשר בין תנאי העבודה של הפועלים הספרדים והמזרחים ובין רמת חייהם ביטאו את היותם קהילה אשר לא רק התגוררה בשכונות הגבול בין קהילות יהודיות לערביות אלא שגם מעמדה הכלכלי והחברתי במשק הכלכלי ובשוק העבודה נע לאורך אותו גבול. ההתמקדות במבנה התעסוקה, בתנאי העסקתם ובתנאי חייהם של הפועלים הספרדים והמזרחים מאפשרת אפוא הצגת נקודת מבט כלכלית-חברתית אשר מתארת לא רק את מעמדם ביישוב אלא גם כמי שניצבו בתווך בין המשק היהודי למשק הערבי. למרות התנערותם מרעיון מלחמת המעמדות ועל אף מאמציה של ההנהגה הספרדית, אשר השתייכה למעמד הבינוני ואשר שאפה למחיקה של ריבוד מעמדי, הסתדרות העובדים הספרדים ביטאה בהרכבה המקצועי ובניסיונה לייצג את 'דלת העם' ואת הפרולטריון המזרחי את קיומה של זיקה בין מעמד חברתי וכלכלי ובין זהות עדתית. במאבקה לשינוי מצבם של חבריה, וגם לשינוי מעמדם של יהודי ספרד והמזרח ביישוב, היה יכול ארגון העובדים לדעתה להביא לשילוב הציבור שהיא ביקשה לייצג במפעל הצינוני וברעיון הצינוני, ולא להתבדלותו. הדרך לכך הייתה תלויה בהידוק שיתוף הפעולה בין תנועת העבודה הספרדית ובין תנועת הפועלים, והיא גם זו שהביאה לפירוקם של ארגון העובדים הספרדים ובני עדות המזרח ושל הסתדרות העובדים הספרדים בתל אביב.

120 'מדוע מפלה הסתדרות העובדים בין אשכנזי לספרדי?', דאָר היום, 20.3.1933.



דת

מנהיגים חרדים קנאים וההיבדלות מהמפעל הציוני: בין אידאולוגיה לאתגרי המציאות

קימי קפלן

תקציר

אחת העמדות האידאולוגיות והתאולוגיות המצויות במרכז סדר יומן של הקבוצות החרדיות הקנאיות היא שלילה מוחלטת של פשרות המפעל הציוני, של מוסדותיו ושל מדינת ישראל. התביעה המעשית המונחת לפתחם של חרדים קנאים היא להיבדל ממפעל זה היבדלות מוחלטת. על בסיס המצאי המחקרי ומקורות שלא נדונו עד כה במחקר, במאמר זה אתחקה אחר התנהלותם בפועל של מנהיגים חרדים קנאים עם המוסדות הרשמיים הציוניים בתקופת המנדט הבריטי ועד אמצע שנות השישים במדינת ישראל, לנוכח אתגרים שהעמידה בפניהם המציאות. נראה כי כמה מהם נקטו במצבים ובמקרים מובחנים גישה שמבטאת הכרה במפעל הציוני ובמוסדותיו ולו במשתמע. זאת ועוד, הבנה של ההקשרים הפרטניים של המקרים השונים חיונית לא פחות מעצם קיומה של התופעה ומאפשרת להציע תובנות ראשוניות שלהם.

מילות מפתח: זליג ראובן בנגיס, חרדים קנאים והמפעל הציוני, יואל טייטלבוים, מלחמות ישראל, מלחמת 1948, פנחס אפשטיין, רישיונות הגירה

מבוא

בראשית 1928 אישר שלטון המנדט הבריטי את חוקת הקהילות שעיצב הוועד הלאומי, אחד ממוסדותיו של היישוב היהודי-ציוני שהתגבש והתארגן בארץ ישראל משלהי העשור השני של המאה ה-20. כמה ימים לפני כן, ב־22 בדצמבר 1927 (כ"ח בכסלו תרפ"ח), פרסם אליהו נחום גליקמן פרוש (1892-1956), איש היישוב הישן הקנאי בירושלים, שיר שכותרתו 'שיר היוצאים'. בשיר זה הוא ביקש לחזק את ידי אלה אשר סירבו לקבל עליהם את חוקת

* תודתי למעוז כהנא, למשה נאור, ללילך רוזנברג-פרידמן ולאלחנן שיין על עזרתם נדיבת הלב כי רבה היא, ולממונים על חופש המידע בהנהלת בתי המשפט ובמשרד המשפטים על סיועם. תודה מיוחדת לעמיחי רדזינר, ובייחוד למרדכי זלקין על הערותיהם והצעותיהם, אשר חייבו אותי לדייק ולתקן וסייעו בידי לשפר את המאמר.

הקהילות ויחתמו לימים על טופסי יציאה מכנסת ישראל, כלומר הצהרה שלפיה אין הם חלק ממוסדות היישוב היהודי-ציוני. השיר מורכב מכמה בתים והמנון. בחלקו העליון של העמוד שעליו הודפס השיר מובאות מילות השיר, ובחלקו התחתון – רשימת תווים שהם מנגינתו.

המילים של אחד מבתי השיר הן אלה:

להתחבר עם ציונים	חטאת לאומים
אסור לחכמים וזקנים	אף לעול ימים
אשור מארצו יצא	וזנח זדים
ואברהם לעולמים יצא	מאור כשדים
ואתה! – הלנו אתה	אם לצרינו?

והמנונו כך:

כמוך כמוני חרד הנני
חפשים אורה הלאה ממני
בין היוצאים תמצא שמי
בעדה חרדית שמה מקומי.¹

מאפיין אידאולוגי ועיקרון תאולוגי מרכזיים ביותר של חוגים אורתודוקסיים קנאיים הם ההיבדלות של חוגים אורתודוקסיים קנאיים מהחברה הסובבת אותם ותביעה ממי שנמנים על חוגים אלה לנהוג כך בפועל מאפיינות אותם אידאולוגית ומשמשות עקרונות תאולוגיים מרכזיים בהם. גישה בדלנית זו ותשתיתה האידאולוגית, ששורשיהן בהיווצרותה של האורתודוקסיה היהודית, התבססו בהדרגה במרכז אירופה ובמזרח מן השליש השני של המאה ה-19 לנוכח מה שנראה למנהיגים של חוגים אלה כהתפתחויות מסוכנות מאוד שהביא עמו העידן המודרני. תהליך זה התרחש כמה עשורים לפני שהחלו תנועת התחייה הלאומית היהודית והתגבשותה של התנועה הציונית. בהמשך הדברים נראה כי על גישה זו ועל כמה מביטוייה, גווניה ודגשיה עמדו זה מכבר מי שחקרו קבוצות ומנהיגים אולטרה-אורתודוקסים וחרדים קנאיים במחצית השנייה של המאה ה-19.

הופעתה של התנועה הציונית ומפגש החוגים הקנאיים של היישוב הישן בארץ ישראל עם המתיישבים היהודים שבאו לארץ ישראל ועם ההתארגנות של היישוב היהודי-ציוני בה בראשית תקופת המנדט הבריטי הציבו אתגר נוסף לפתחם של אלה ושל ממשיכיהם – החרדים הקנאים. נראה שמפגש זה העצים את הקריאה להיבדלות בחוגים אלה ושכלל אותו, לנוכח הסכנה היתרה שהם ראו במפעל הציוני ובחיים לצדו וסמוך לו.

טיבה של התביעה להיבדלות וההיגיון בבסיסה מתועדים ונדונים במחקר, כמו שנראה להלן. כיוצא בכך, מן המפורסמות הוא שיש פער בין אידאולוגיה, נחרצת ככל שתהיה, ובין

1 ראו: 'שיר היוצאים' (לאשור חקת הקהלות בארץ ישראל יום ה' טבת תרפ"ח), ארכיון הספרייה הלאומית (להלן: 'אס"ל'), מסמך L1414.

אופני ההתמודדות עם המורכבות של המציאות. פער זה קיים ומופר בתנועות חברתיות, דתיות ופוליטיות; התנועות מנסחות מצעים רהוטים וחד-משמעיים, ואלה מאבדים לא אחת ממשמעותם לנוכח הכורח להתפשר בשל אתגרי המציאות. פער זה אינו פוסח על מנהיגים דתיים קנאים שנוקטים לא אחת גישה מעשית אשר אינה עולה בקנה אחד עם עמדותיהם.²

בו בזמן, תובנות כלליות אלה מעקרות לעתים את הדיון הפרטני באופנים ובמצבים השונים שהפערים באים לידי ביטוי, ובייחוד בקרב נושאי החותם של האידאולוגיה. זאת ועוד, רוב המחקרים העוסקים במנהיגים חרדים קנאים מתמקדים בפעילותם הציבורית, הקהילתית והפוליטית, בתפיסות עולמם ובכתביהם. לעומת זאת, אין במחקרים אלה מידע רב על חיי היום-יום של מנהיגים אלה או על אופני התנהלותם במצבים שלא נחשפו לקהילה ולציבור בשעת התרחשותם. במאמר זה אתמקד בהתנהלותם של כמה מנהיגים חרדים קנאים שמנסחים את התביעה להיבדלות, מובילים אותה, נושאים את דגלה ואמונים על יצירת מחויבות בקרב חברי קהילותיהם לקיומה, בהתמודדותם עם מצבים אשר עומדת במתח עם יישומה בפועל.

על בסיס מחקרים ומקורות ראשוניים שטרם נדונו במחקר נראה שאפשר להצביע על מפגשים שונים בצביונם בין האידאולוגיה הנחרצת של ההיבדלות ובין מציאות החיים המורכבת במרחבים שבשליטת המוסדות הציוניים בארץ ישראל בתקופת המנדט ובמדינת ישראל. בחלקו הראשון של המאמר אתייחס בקצרה ובתמצית לעיקרון ההיבדלות ולכמה ממופעיזו בזירה האירופית ובזו הארץ-ישראלית כמו שאלה תועדו במחקר. לאחר מכן אעסוק בכמה מפגשים של מנהיגים חרדים קנאים, נושאי דגל ההיבדלות, עם התנועה הציונית ומוסדותיה ועם מדינת ישראל. נראה כי מנהיגים אלה בחרו באותם מקרים לשתף פעולה ולהיעזר באלה שהם עצמם קראו להיבדל מהם.

‘אסור ליגע בכל אשר להם כדי לא לסוף בכל חטאתם’: ההיבדלות³

בבסיס תפיסת עולם שדוגלת בהיבדלות יש קו מנחה, ולפיה מגע עם אנשים ועם סביבה שערכיהם אינם עולים בקנה אחד עם ערכי, שלא לומר מנוגדים להם, מזהם ומשחית. קשה לשמור על טהרה רוחנית לנוכח מגע עם מה שמטמא, ויהיה זה חפץ, גוף, חברה או

2 לדוגמאות אחדות מרבות ראו: R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, University of Chicago Press, Chicago 1997; Susan F. Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2000; Grant Wacker, *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*, Harvard University Press, Cambridge, MA, and London 2001.

3 לציטוט שבכותרת המאמר ראו: כללי אגודת חברת חיים בתוך: מרדכי הלוי ווייס וחיים יודא לייב פראנק (עורכים), *תורת רבי עמרם: שיטת נטורי קרתא*, מערכה ב, חמו"ל, ירושלים תשל"ז, עמ' נב.

תפיסת עולם, ומכאן שמגע עם טומאה מסוכן פיזית, נפשית ורוחנית.⁴ תפיסת עולם זו בנוגע לסכנות הטמונות בחשיפה ובמגע לחברות הסובבות אותן משותפת לקבוצות דתיות קנאיות בנצרות ובאסלאם, והיא מסייעת לגיבושה של תפיסת הזהות הבדלנית הקיבוצית של קבוצות קנאיות אלה, לחיזוקה ולשימורה. כמה מעיקריה ומהשלכותיה של תפיסת עולם זו ניסח עמנואל סיון.⁵

הגישה הדוגלת בהיבדלות מקהילות מסוימות או מהחברה היהודית הסובבת, ולעתים בה במידה גם מזו הלא יהודית, מצויה במחנה האורתודוקסי משחר ימי התגבשותו. כך למשל צוואתו המפורסמת של הרב משה סופר (1762-1839), המוכר בכינויו חת"ם סופר, מ-1836, מי שמוזהה עם ייסודו של המחנה האורתודוקסי, שפעל מתוך תגובה להשכלה ולרפורמה.⁶ סופר הורה לצאצאיו כך: 'אל תט לבכם לדבר רע להתעולל עלילות ברשע את אנשים פועלי און - החדשים מקרוב נרחקו מאת ה' ותורתו בעו"ה [בעוונותינו הרבים] - אל תדורו בשכנותם ואל תתחברו עמהם כלל וכלל'.⁷

כמה מתלמידיו של סופר נשאו את דגל ההיבדלות באופנים שונים, וכל אחד לפי דרכו,⁸ וזה היה לאחד מעוגניה האידאולוגיים והתאולוגיים של האולטרה-אורתודוקסיה ההונגרית בעלת הגוונים הקנאיים.⁹ מחנה זה מזהה עם קבוצות אורתודוקסיות שמרניות ביותר, רובן

- 4 מרי דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, רסלינג, תל אביב 2004.
- 5 עמנואל סיון, 'תרבות המובלעת', אלפיים, 4 (1991), עמ' 45-99. לנוסח באנגלית של המאמר ראו: Emmanuel Sivan, 'The Enclave Culture', in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, University of Chicago Press, Chicago 1995, pp. 1-63. וראו גם: Kai T. Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, John Wiley and Sons, New York 1966.
- 6 מעוז כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשע"ו; משה סמט, החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה, מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, ירושלים תשס"ה; Adam S. Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2005, pp. 61-77. היו מרחבים שהאורתודוקסיה התגבשה בהם בשני העשורים האחרונים של המאה ה-19, מתוך תגובה לסוציאליזם היהודי מזה ולהתעוררות הלאומית-ציונית מזה. ראו: מרדכי זלקין, "ארטאדאכסי העיר?": לשאלת קיומה של אורתודוקסיה בליטא במאה התשע עשרה, בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרזיגר (עורכים), *אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים*, מאגנס, ירושלים תשס"ו, עמ' 434-435.
- 7 [מחבר לא ידוע], *ספר צוואת משה*, צוקרמן, ירושלים תרפ"ד, עמ' ב. לפער בין מה שכתב בצוואתו ונתפרש בטעות כמכוון נגד העיון בספריו של משה מנדלסון ובין מה שעשה בפועל ראו: Z. Leiman, 'R. Moses Schick: The Hatam Sofer's Attitude Toward Mendelssohn's *Biur*', *Tradition*, 24, 3 (1989), pp. 83-87.
- 8 יעקב כץ, *הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה*, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ה.
- 9 מיכאל סילבר, 'ראשית צמיחתה של האולטרה-אורתודוקסיה: המצאתה של מסורת', בתוך: שלמון, רביצקי ופרזיגר (עורכים), *אורתודוקסיה יהודית*, עמ' 297-345.

חסידיות, שמקורן במרחב הגאוגרפי של צפון מזרח הונגריה ושל חבל הארץ ההונגרי-רומני טרנסילבניה באמצע המאה ה-19.¹⁰ מנהיגיהן של קבוצות אלה, ואחרות דוגמתן, גיבשו עמדה שוללת ופוסלת קטגורית בנוגע למודרנה ולתהליכי מודרניזציה מאחר שהם ראו בהם הרי אסון והרסניים לעתידה של החברה היהודית. עמדה זו הביאה אותם לנקוט אסטרטגיות וטקטיקות שונות, ובהן פנייה לשלטונות הלא יהודיים כדי להניעם להפעיל את סמכותם נגד אלה 'המחדשים' או כדי להיבדל מהקהילה היהודית הרחבה.¹¹ אף שלא אחת כוונה ההיבדלות בתור ערך ואמצעי פוליטי לשימור השורות בנוגע לקבוצות ולקהילות אחרות בחברה היהודית, כגון רפורמים ונאולוגים, ובנוגע לחברת הרוב הסובבת הלא יהודית, מפעם לפעם היא שימשה גם בנוגע למחלוקות פנים-קהילתיות אורתודוקסיות.¹² היו מנהיגים אורתודוקסים שדגלו אידאולוגית בהיבדלות וערכו התאמות לעמדה המתבדלת שהם אימצו בשל האתגרים המשתנים של הזמן ושל המקום אשר הם פעלו בהם, והיו שהסיקו כי המפגש עם המורכבות של המציאות מחייב פשרה. כך למשל הרב שמשון רפאל הירש (1808-1888), שיצר בפרנקפורט את הדגם של הקהילה המתבדלת,¹³ או הדגם שאימצו בקהילת עדת ישראל בברלין בראשות הרב עזריאל הילדסהיימר (1820-1899), אשר אופייני כ'היבדלות קואופרטיבית', כלומר שמירה על מידה של סולידריות עם הקהילה היהודית הרחבה ושיתוף פעולה עמה למען אינטרסים משותפים.¹⁴ גם אצל החת"ם סופר עצמו 'ניתן למצוא נסיבות מקלות' בנושאים 'שבהם אימץ עמדות מנוגדות', ו'הכרזותיו

10 תיאודור לביא ואחרים (עורכים), פנקס הקהילות: הונגריה, יד ושם, ירושלים תשל"ו, עמ' 33-34; מנחם קרן-קרץ, מרמורש'סיגט: אורתודוקסיה קיצונית ותרבות יהודית-חילונית למרגלות הרי הקרפטים, מפעל דב סדן - האוניברסיטה העברית בירושלים וה' ליוויק - אגודת סופרי ועיתונאי יידיש בישראל, ירושלים ותל אביב תשע"ד.

11 כץ, הקרע שלא נתאחה; מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, מרכז זלמן שזר, ירושלים תש"ן, עמ' 60-80; רחל מנקין, יהודי גליציה והחוקה האוסטרית: ראשיתה של פוליטיקה יהודית מודרנית, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשע"ו, עמ' 122-254; מיכאל ק' סילבר, 'שורשי הפילוג ביהדות הונגריה: תמורות תרבותיות וחברתיות מימי יוסף השני עד ערב מהפכת 1848', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשמ"ה; קינגה פרוימוביץ, 'הזרמים הדתיים ביהדות הונגריה (אורתודוקסיה, נאולוגיה וסטטוס-קוו אנטה) בין השנים 1868/1869-1950: מאפיינים חברתיים-כלכליים, דמוגרפיים וארגוניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראייל, רמת גן תשס"ג, עמ' 215-216, 261-262; קרן-קרץ, מרמורש'סיגט, עמ' 45-59, 67-86.

12 לשתי דוגמאות שונות זו מזו ראו: רחל מנקין, 'פוליטיקה ואורתודוקסיה: המקרה של גליציה', בתוך: שלמון, רביצקי ופרזיגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית, עמ' 447-471; מנחם קרן-קרץ, הקנאי: הרבי מסאטמר - רבי יואל טייטלבוים, מרכז זלמן שזר, ירושלים תש"ף, עמ' 99-113.

13 כץ, הקרע שלא נתאחה, עמ' 245-286; Ferziger, *Exclusion and Hierarchy*, pp. 117-133; Robert Liberles, *Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt Am Main, 1838-1877*, Greenwood Press, Westport and London 1985.

14 Ferziger, *ibid.*, pp. 152-157

היותר־קיצוניות' נתפסו 'כלא' יותר מקביעת אידאלים רחוקים שבאו רק להוות נקודות התייחסות ולהתוות אסטרטגיה כללית.¹⁵

יוצא מכך כי לא תמיד עלו בקנה אחד העמדות של גורמים שמרניים בוויילנה בנוגע למשכילים בשנות הארבעים של המאה ה־19 ולהתנהלותם בפועל, ובעשורים שאחרי כן אימצו רבנים אורתודוקסים מזרח־אירופים רטוריקה חריפה ובדלנית בנוגע להשכלה ולמשכילים, ובו בזמן שיתפו פעולה עם חוגים משכיליים בנסיבות שונות. מורכבות דומה התקיימה גם ביחס של רבנים שמרנים מעין אלה למשפחת גינזבורג בסנקט פטרבורג או למשה מונטיפיורי (1784-1885).¹⁶

רבנים מאנשי היישוב הישן הקנאי בירושלים ומנהיגיו בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20 מקורם בקבוצות השמרניות האמורות, ולאחרים שימשו קבוצות אלה – ועודן משמשות – מקור השראה מרכזי. כך למשל הרב משה יהושע לייב דיסקין (1817-1898), שנחשב המנהיג החשוב הראשון של קנאי ירושלים,¹⁷ ושורה של רבנים אחרים שהנהיגו את העדה החרדית בירושלים. המפגש שלהם עם הלאומיות היהודית, עם היישוב היהודי־ציוני בארץ ישראל, ואחרי כן עם מדינת ישראל, הביא את המחנה החרדי־קנאי להתמקד באויב הגדול ביותר מבחינתו: הציונות. רבנים אלה אימצו עמדה אנטי־ציונית חד־משמעית ותבעו מחברייהם להיבדל לחלוטין מהמפעל הציוני. היו מי שניסחו את עיקריה התאולוגיים של עמדה זו ואת ההיגיון הפנימי בה, ובהם הרבנים חיים אלעזר שפירא (1871-1937), הוא האדמו"ר ממנוקאטש, וישעיה אשר זליג מרגליות (1925-1969), איש העדה החרדית בירושלים,¹⁸ ומי שתרגמו והובילו את יישומה לרמה הארגונית והמוסדית דוגמת הרב יוסף חיים זוננפלד (1849-1932), מנהיג העדה החרדית.¹⁹ לצד קנאים אלה היו מנהיגים חרדים

15 סילבר, 'ראשית צמיחתה של האולטרה־אורתודוקסיה', עמ' 302.

16 ראו למשל: מרדכי זלקין, **בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה**, מאנגס, ירושלים תש"ס, עמ' 274-291; יעקב הלוי ליפשיץ, **זכרון יעקב**, דראללער ואחרים, קאוונא־סלאבאדקא תרפ"ד-תר"ץ (שלושה חלקים); Brian Horowitz, *Jewish Philanthropy and Enlightenment in Late-Tsarist Russia*, University of Washington Press, Seattle 2009, especially pp. 144-159.

17 ישראל פריידין, 'הרב מ"ל דיסקין, מייסד האורתודוקסיה הקנאית בירושלים: תדמית ומציאות', **קתדרה**, 42 (תשמ"ז), עמ' 121-128.

18 ראו בפירוט: יהודה ליבס, 'העדה החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ג (תשמ"ב), עמ' 137-153; מוטי ענברי, 'אקטיוויזם משיחי בפועל ובהגותו של הרב חיים אלעזר שפירא ממנוקאטש בין שתי מלחמות עולם', **קתדרה**, 149 (תשע"ז), עמ' 77-105; פרוימוביץ, 'הזרמים הדתיים ביהדות הונגריה', עמ' 217-218; אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל**, עם עובד, תל אביב תשנ"ג, עמ' 60-111; הנ"ל, 'מונקטש וירושלים: הפלג החרדי הרדיקלי ושאלת ארץ ישראל', בתוך: שמואל אלמוג, **יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים). ציונות ודת**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 81-108.

19 יצחק הרשקוביץ, 'האיש על "העדה": נושא דגל ההתבדלות: ר' יוסף חיים זוננפלד', בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), **הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, מאנגס

שלא נמנו עם שורות היישוב הישן הקנאי או עם אותן קבוצות הונגריות ואימצו עמדה אנטי-ציונית מובהקת. לדוגמה, הרב שלום דב בער שניאורסון (1860-1920), אדמו"רה החמישי של חסידות חב"ד.²⁰

רוב היהודים שחיו בארץ ישראל עד מלחמת העולם הראשונה וגם רוב אוכלוסיית היהודית של ירושלים נמנו עם שורות היישוב הישן לגונו.²¹ עם תום מלחמת העולם הראשונה ותחילת השלטון הבריטי הוא הלך והתמעט בהדרגה מבחינה מספרית. היישוב הישן הקנאי בירושלים היה שלטני מבחינה דמוגרפית בקרב האוכלוסייה היהודית בעיר, ובוודאי זו החרדית, והוא נותר שלטני בחברה החרדית עד אמצע שנות העשרים של המאה ה-20.²² בימי העליות הרביעית והחמישית, עם העלייה ארצה של מהגרים חרדים מגרמניה ומפולין שזוהו עם אגודת ישראל, עבר מרכז הכובד המספרי לחרדים המתונים, והקנאים היו בהדרגה למיעוט בחברה החרדית.²³

החרדים הקנאים התנגדו לכל המהלכים של התארגנות והנחת היסודות לבית הלאומי היהודי ולמוסדות היישוב היהודי-ציוני בארץ ישראל, שהחלו ב-1919 ונמשכו בשנות העשרים. הם התנגדו בחריפות רבה במיוחד להקמת הרבנות הראשית, וסמוך לאחר מכן למינויו של הרב אברהם יצחק קוק (1865-1935) לעמוד בראשה.²⁴ ייסודה של הרבנות

ומכון ון ליר בירושלים, ירושלים תשע"ז, עמ' 319-337; הנ"ל, 'ר' יוסף זוננפלד: האיש והאגדה', ציון, פב, ד (תשע"ז), עמ' 489-517.

20 שלום רצבי, 'אנטי-ציונות ומתח משיחי בהגותו של רב שלום דובער', **הציונות**, כ (תשנ"ו), עמ' 77-102. ראו גם: יוסף שלמון, 'ציונות ואנטי-ציונות ביהדות המסורתית במזרח אירופה', בתוך: אלמוג, ריינהרץ ושפירא (עורכים), **ציונות ודת**, עמ' 33-55. בחב"ד היו עמדות בדלניות תקיפות גם בנושאים ובהקשרים אחרים. כך למשל קביעתו של אדמו"רה השני דב בער (1773-1827) שעל חסידי להקים בתי כנסת עצמאיים ו'שלא יכנסו להתפלל, אפילו באקראי, בבתי הכנסת והמדרש של המתנגדים. העובר על זה יענש בריחוק', ומוטב שיתפללו ביחידות במקומות שבהם אין מניין של חסידים. ראו: יוסף יצחק שניאורסון, **קונטרס לימוד החסידות**, קרני הוד תורה, ברוקלין תש"ז, עמ' 8.

21 לסקירה תמציתית על אודות היישוב הישן האשכנזי בהקשר הנדון כאן ראו: בנימין בראון, **מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים**, עם עובד, תל אביב תשע"ז, עמ' 158-166.

22 ראו למשל: משה ליסק, 'עלייה, קליטה ובניין חברה בארץ-ישראל בשנות העשרים (1918-1930)', בתוך: הנ"ל (עורך ראשי), **תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל מאז העלייה הראשונה**, תקופת **המנדט הבריטי**, ב, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 188-191.

23 ראו בפירוט: מנחם פרידמן, **חברה ודת: האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל תרע"ח-תרצ"ו**, 1936-1918, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשל"ח, עמ' 253-367.

24 יוסי אבנרי, 'הרב קוק זצ"ל ויחסיו עם היישוב הישן בתקופת 'העליה השנייה'', **שרגא**, 2 (תשמ"ה), עמ' 11-31; אוריאל ברק, 'על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר', בתוך: דב שוורץ וגילה פריבור (עורכים), **מישן לחדש בספר העברי: ספר זיכרון ליהושע ברזילי**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 285-297; אריה מורגנשטרן, 'הרבנות הראשית לארץ-ישראל: ייסודה וארגונה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ב; פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 87-129, 214-230; אבינועם רוזנק, **הרב אברהם יצחק כהן קוק**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ז, עמ' 189-229.

הראשית היה מניע עיקרי בייסודה של העדה החרדית ב־1919 בראשותו של זוננפלד. לצד היותה של העדה החרדית מטרייה ארגונית קהילתית עבור חבריה, היא קידמה עם הסניף המקומי של אגודת ישראל את האידאולוגיה של היבדלות מוחלטת מהמפעל הציוני וממוסדותיו, שנומקה תאולוגית.

בו בזמן פעלה העדה החרדית מול הבריטים ומנהיגים ערבים באזור להשגת הכרה קהילתית־פוליטית מובחנת ועצמאית משלהם, לצד זו של היישוב היהודי־ציוני. מי שקידם פעילות מדינית זו מטעם העדה החרדית היה ישראל יעקב דה־האן (1881–1924), יהודי ממוצא הולנדי ששלט בכמה שפות, בעל תואר דוקטור למשפטים, עיתונאי חד לשון ומשורר בעל נטיות הומוסקסואליות, שעבר בימי חייו הקצרים כמה תהפוכות בזהותו היהודית. האחרונה בהן הייתה הזדהותו עם העדה החרדית, לאחר שעבר להתגורר בארץ ישראל, אשר למענה הוא פעל בראשית שנות העשרים עד שנרצח בשעת בין ערביים של 30 ביוני 1924 בפתח בית החולים שערי צדק בירושלים.²⁵

כאמור, העדה החרדית, הקבוצות שהתקבצו מתחת למטרייתיה ואלה ששותפים להשקפת עולמה אך לא תמיד היו חלק ממנה מבחינה ארגונית, דוגמת נטורי קרתא, חולקים השקפת עולם ובמרכזה התביעה להיבדלות מוחלטת מהמפעל הציוני וממדינת ישראל. מאחר שהם רואים במפעל זה מופע שלילי ורע שאיננו ב־ר־תיקון מכיוון שמהותו היא כפירה באמונות יסוד של היהדות לפי הבנתם, ולפיכך חובה להיבדל ממנו ומכל מי ששותפים עמו בכל צורה שהיא. תביעה זו להיבדלות גורפת וכוללת היבדלות מדינית ופוליטית, אי־הכרה בריבונות היהודית, התנגדות להשתתפות בבחירות ולחברות בארגונים יהודים־ציונים, התעלמות מסמלי הציונות והמדינה ומלוח השנה הלאומי־ציוני, כלומר מתאריכים שמציינים אישים או אירועים שקשורים באלה, שלילת הסמכות של מוסדות היישוב והמדינה ורשויותיהם, איסור על קבלת כסף או טובת הנאה מהמדינה, משלוחותיה וממי מטעמה, ועוד.²⁶

נושאי החותם של תפיסת עולם זו הם מנהיגיהם של החרדים הקנאים, ואלה ביקרו במילים חריפות במיוחד את החרדים שנמנו עם חוגי אגודת ישראל, את התנועה הזאת ואת מנהיגיה על גישתם המעשית בנוגע לתנועה הציונית, על הכרתם בה בפועל ועל שיתוף

25 ראו עליו בין השאר: עודד ארצי, "המפעל": תולדותיו של תא מחתרתי בקבוצה החלוצית האינטימית ופרשת רצח דה־האן, קתדרה, 22 (תשמ"ב), עמ' 173–201; פרידמן, שם, עמ' 230–252; שמעון רובינשטיין, 'פרשת דה־האן: רצח פוליטי או הוצאה להורג של מוסדות "המדינה שברוך"?', כיוונים, 27 (תשמ"ה), עמ' 5–30; Michael Berkowitz, 'Rejecting Zion, Embracing the Orient: The Life and Death of Jacob Israel De Haan', in: Ivan D. Kalmar and Derek J. Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Brandeis University Press, Hanover and London 2005, pp. 109–125; Jan Fontijn, *Onrust: Het leven van Jacob Israel de Haan, 1881–1924*, De Bezige Bij, Amsterdam and Antwerpen 2015.

26 קימי קפלן, עמרים בלוי: עולמו של מנהיג נטורי קרתא, יד יצחק בן־צבי ומכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, ירושלים תשע"ז, לפי המפתח.

פעולתם עמה. עד שלהי שנות העשרים של המאה ה-20 ביטא הסניף המקומי של אגודת ישראל את עמדתם של הקנאים ששלטו בה, ועמדה זו לא תאמה את עמדתה המעשית של אגודת ישראל העולמית. הפער בין התנועה העולמית ובין הסניף הארץ-ישראלי הלך והתחדד והביא לתחילתו של שינוי הדרגתי בהתנהלותו של הסניף המקומי. כמו שהראה מנחם פרידמן בפירוט, שינוי הדרגתי זה החל במחצית השנייה של שנות העשרים והתרחש בהדרגה במשך כעשור.²⁷

באותה תקופה ניהלו נציגי הסניף המקומי שיחות עם נציגים של המוסדות הציוניים בכמה נושאים, ובהמשך הדברים נראה כי ב-1933 הם הגיעו להסכמה עם הסוכנות היהודית שזו תקצה לאגודת ישראל מכסה של רישיונות הגירה. באותה שנה ניהלו נציגי אגודת ישראל משא ומתן עם נציגי תנועת המזרחי, מושא שנאתם של החרדים הקנאים, כדי לשתף פעולה. בראשית 1934 התנהל משא ומתן נוסף בין אגודת ישראל ובין הוועד הלאומי והרבנות הראשית על הכרה ברבנות הראשית, גם היא, כזכור, מושא שנאתם של הקנאים, בפעילות הקהילתית של רבני אגודת ישראל בעניינים של מעמד אישי. בעקבות משאים ומתנים אלה מתחו אישים מהיישוב הישן הקנאי ביקורת נוקבת על אגודת ישראל, וכמה מהם החליטו לעזוב את שורותיה ולהתארגן עצמאית, תחילה באגודת חברת חיים, שהוקמה ב-1935, ולימים בנטורי קרתא, שנוסדה ב-1938.²⁸ אמנם גם פועלי אגודת ישראל נקטה קו של שיתוף פעולה עם המוסדות הציוניים, במובנים מסוימים יותר מאשר אגודת ישראל,²⁹ אולם הדבר לא היה חמור בעיני הקנאים כמו התנהלותה של אגודת ישראל בארץ ישראל, שדבקה במשך אי-אלו שנים בהיבדלות.

העובדה שאגודת ישראל המשיכה להפר את עיקרון ההיבדלות בימי מלחמת העולם השנייה, שיתפה פעולה עם הקמתה של מדינת ישראל ונציגיה היו חלק מממשלות ישראל רק ליבתה את הביקורת שמתחו עליה הקנאים. אלה הגדירו את התנהלותה ואת התנהלות מנהיגיה הרוחניים והפוליטיים לא עקבית, כנועה, צבועה ומונעת ממניעים תועלתניים. מבחינתם, ההחלטה להיעזר במוסדות ציוניים או ברשויות רשמיות של מדינת ישראל מנוגדת לשלילה המוחלטת של הציונות ושל הריבונות היהודית ולתביעה להיבדלות מוחלטת מהם, ומשמשת למעשה הכרה בהם.

חשוב לציין שגם העדה החרדית נעזרה ברבנות הראשית בתקופת המנדט ולאחר הקמת מדינת ישראל, שכן בלא שיתוף פעולה עמה לא הייתה לה אפשרות לנהל היבטים חיוניים מסוימים של חיי חבריה. כך למשל, רישום נישואים וגירושים בבית הדין של העדה החרדית שהתקיים – ומוסיף להתקיים – באמצעות מנגנון שבעצם הסדרתו יש משום הכרה בפועל

27 פרידמן, *חברה ודת*, עמ' 286-334.

28 יוסף פונד, *פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל*, מאגנס, ירושלים תשנ"ט, עמ' 172-193; קפלן, *עמרם בלוי*, עמ' 131-153; 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' 21-22.

29 עדה גבל, *חרדים ואנשי מעשה: פועלי אגודת ישראל 1933-1939*, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשע"ז.

ברבנות הראשית ובמדינת ישראל ובסמכותן.³⁰ נושא זה והרחבתו לתחומים דוגמת מערך הכשרות של בית דין זה מזמינים דיון בפני עצמו, ולא כאן מקומם. כאמור, המפגש בין אידאולוגיה נחרצת ובין המציאות המורכבת מאתגר; וכאמור, אין בכך חידוש. אך נראה שמורכבות זו מתבטאת באופנים שונים בהתנהלותם של מנהיגים חרדים קנאים, ויש חשיבות להקשרים שהיא עולה בהם ולשונות שיש במהותם ובצביונם של המצבים אשר הם נקלעו אליהם.

רישיונות הגירה לארץ ישראל (סרטיפיקטים)

ההגירה לארץ ישראל נפסקה כמעט לחלוטין בימי מלחמת העולם הראשונה; היא התחדשה עם הצהרת בלפור, תחילת המנדט הבריטי וסיום המלחמה. שלטונות המנדט הכירו בהגירה חוקית כמימוש הזכות שהם העניקו לעם היהודי, אך בו בזמן זו הייתה נתונה להגבלות ולמכסות כאלה ואחרות בתקופת המנדט.³¹ העיקרון המנחה השלטני למשך רובה של התקופה היה יכולת הקליטה הכלכלית, ומתוך עיקרון זה נקבעו כמה קטגוריות של זכאות לרישיונות הגירה, ובהן בעלי הון ואמצעים, אלה שבאים כדי לעבוד ואנשי דת שהוזמנו בידי גורם אשר התחייב לדאוג לפרנסתם. הביקוש לרישיונות, שעלה על ההיצע אשר אפשרו הבריטים, והסמכות שניתנה למוסדות היישוב היהודי-ציוני לחלק את הרישיונות עשו מן העיסוק בו מאבק פוליטי ומקור למתחים ולמאבקי כוח בין התנועות הפוליטיות והאידאולוגיות השונות בארץ ישראל. למאבקים אלה היו שותפות הקבוצות שהיו מתחת למטרייתו של היישוב המאורגן ואלה שבחרו שלא להשתייך אליו דוגמת הרוויזיוניסטים (מ-1935).³² לכאורה היו הקבוצות שלא השתייכו ליישוב המאורגן בעמדת

30 ראו: עמיחי רדזינר, 'גט בהשגחת הבד"ץ': "ענייני נישואין וגירושין" בבתי דין חרדיים פרטיים, בתוך: יורם מרגליות וחיים זיכרמן (עורכים), **המשפט והחרדים בישראל (משפט, חברה ותרבות, גיליון 1)**, הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2018, עמ' 69-106, ובייחוד עמ' 75-78.

31 אשרת כניסה לארץ ישראל בימי השלטון העות'מאני, אשרת תייר, כונתה הפתקה האדומה, או תזכרה, ותוקפה היה שלושה חודשים. היא הוארכה בלא קושי גדול באמצעות הקונסוליות של ארצות המוצא של המהגרים. ראו: גור אלרואי, **אימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה העשרים**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ד, עמ' 83-85.

32 ראו בפירוט: דן הורוביץ ומשה ליסק, **מישוב למדינה: יהודי ארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהיליה פוליטית**, עם עובד, תל אביב תשמ"ו, עמ' 254-266; אביבה חלמיש, 'עלייה לפי יכולת הקליטה הכלכלית: העקרונות המנחים, דרכי הביצוע וההשלכות הדמוגרפיות של מדיניות ההגירה בין מלחמות העולם', בתוך: אבי בראלי ונחום קרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט, 1918-1948 (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא, 2003)**, עמ' 179-217; הנ"ל, **במירוץ כפול נגד הזמן: מדיניות העלייה הציונית בשנות השלושים**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ו. לנתונים סטטיסטיים של מחלקת העלייה ראו בין השאר: דוד גורביץ, **חמש עשרה שנות עליה לארץ ישראל, 1919-1934**, חמו"ל, ירושלים תרצ"ה; דוד גורביץ, אהרן גרץ ורוברטו בק, **העליה הישוב והתנועה הטבעית של האוכלוסיה בארץ ישראל**, הסוכנות היהודית לארץ ישראל, ירושלים תש"ה.

נחיתות, אך העובדה שהתאפשר להן לפנות ישירות לבריטים ולבקש רישיונות הגירה הייתה מנוף ללחץ מול ההסתדרות הציונית.³³

אגודת ישראל בחרה שלא להשתייך למוסדות היישוב מראשית שנות העשרים וכל תקופת המנדט. תקנות ממשלת המנדט מ־1933 העניקו את רוב רישיונות ההגירה לסוכנות היהודית, כנציגה הרשמית של היישוב היהודי־ציוני, והדבר העמיד את נציגיה של אגודת ישראל בפני התלבטות כיצד להתנהל. בסופו של דבר הם הגיעו להסדר לא רשמי, 'דה־פקטו', עם הסוכנות, שלפיו הם יקבלו שישה אחוזים ממכסת רישיונות ההגירה שהוקצו ליישוב.³⁴

ככל שעברו שנות השלושים הלך והתקדר האופק של יהודי גרמניה תחילה, ואחרי כן של הקהילות היהודיות במרבית אירופה, בעקבות עלייתו והתבססותו של השלטון הנאצי, ההגבלות שהוטלו על היהודים ולימים פרוץ מלחמת העולם השנייה ואירועיה. בשנים ההן גבר העיסוק במאמצים לסייע ליהודי אירופה ונהיה אינטנסיבי, ובזיקה לכך – גם הנחיצות ברישיונות הגירה. פעילים מטעם אגודת ישראל עסקו בנושא זה לא מעט בשנות המלחמה, כמו פעילי תנועת המזרחי. בשתי תנועות אלה נתגלעו מתחים פנימיים סביב נושא זה, בשתייהן נשמעו טענות בדבר אפליית הסוכנות היהודית אותן, ובאגודת ישראל ניסו לפעול מול הבריטים בתקווה להגדיל את מספר הרישיונות שהוקצו להם.³⁵

הרב יואל טייטלבוים (1887-1979), אדמו"ר של חסידות סאטמר, הוא אחד ממנהיגי החרדים הקנאים שנדרש יותר מפעם לסיוע בהשגת רישיון תייר לבקר בארץ ישראל או רישיון הגירה כדי להגר אליה כחוק, או שהיו מי שפעלו למען מטרה זו מטעמו ועבורו.

כדי שנוכל להבין את ההקשר ומאחר שנשוב בהמשך הדברים לטייטלבוים בהקשר אחר, אמנה כאן כמה נקודות ציון כלליות מאוד בנוגע לתולדות חייו ותפיסת עולמו שנוגעות למאמר זה. מנחם קרן־קרץ ייחד עבודת דוקטור, ובעקבותיה ספר לתולדות חייו ולפעולו, ומשכך אין צורך להיכנס לפרטי פרטים של הקריירה הרבנית שלו ולמקומו ולמעמדו בחרדיות הקנאית באירופה, בארץ ישראל ובאמריקה.³⁶

טייטלבוים היה אחד המנהיגים הרוחניים המוכרים ביותר של חוגי החרדים הקנאים בישראל ומחוצה לה. לאחר קריירה רבנית רצופה מחלוקות, מתחים וסכסוכים באירופה ולאחר אירועי מלחמת העולם כמו שחווה אותם, הוא התיישב בארצות הברית. מ־1953 עד מותו הוא נשא בתפקיד נשיא העדה החרדית בירושלים, אף שלא חי בישראל. הוא היה ממנסחיה הרהוטים של העמדה החרדית האנטי־ציונית במחצית השנייה של המאה ה־20 ומי שהבהיר היטב את חיוניותה של ההיבדלות מהמפעל הציוני. טייטלבוים העמיד במרכז

33 חלמיש, במירוצ' כפול נגד הזמן, עמ' 209-210.

34 שם, עמ' 206. למספר הסרטיפיקטים שניתנו לאגודת ישראל ב־1936-1937 ראו עמ' 491-492.

35 חוה אשכול־זגמן, בין הצלה לגאולה: הציונות הדתית בארץ־ישראל לנוכח השואה, יד ושם, ירושלים תשס"ד, עמ' 33-39, 111-135; שלם, עת לעשות להצלת ישראל, עמ' 52-58, 113-127, 135-136, 172-175, 184-187.

36 קרן־קרץ, הקנאי. וראו גם: Allan N. Nadler, 'Piety and Politics: The Case of the Satmar', *Judaism*, 31, 2 (1982), pp. 135-153.

את חשיבותן התאולוגית וההלכתית של שלוש השבועות, שלל לחלוטין את הפשרות של המפעל היהודי-לאומי-ציוני והגדיר את מנהיגיו ואת כל מי שמשותף עמם פעולה – כופרים. לשיטתו, מפעל זה פגום מן היסוד ואינו בר-תיקון; תיקונו הוא בהשמדתו. טייטלבוים ניסח את משנתו בשני חיבורים עיקריים: **ויאל משה**, שראה אור ב-1960; ו**על הגאולה ועל התמורה**, שפורסם סמוך לתום מלחמת 1967.³⁷ אמירות וניסוחים קצרים רבים ברוח זו פוזרים בכתביו, בדרשותיו ובמכתביו משנים קודמות, ולאחר שנוסחו כמשנה סדורה ופורסמו הם עוררו ביקורת וכעס.³⁸

בשלהי מארס 1932 נפטר הרב זוננפלד, מנהיג העדה החרדית, ולתפקיד נבחר הרב יוסף צבי דושינסקי (1867-1948).³⁹ טייטלבוים העריך באותם ימים שאין לו סיכוי לזכות במשרת הרבנות בסאטמר, וניסה לזכות בתפקיד זה, אולם ניסיונו לא עלה יפה,⁴⁰ כלומר טייטלבוים היה נכון לאתגר של חיים בארץ ישראל לצד היישוב היהודי-ציוני.

מהתקופה שקדמה לפרוץ מלחמת העולם השנייה עד סמוך לפלישת הגרמנים להונגריה במארס 1944 היה טייטלבוים מעורב בשורה של יזמות, התארגנויות ופעולות כדי לסייע לסובבים אותו מעגלים-מעגלים, אולם ככלל הוא סירב לשתף פעולה עם אלה שהתנגד להם מבחינה אידאולוגית. בשל כך לפעילותו הייתה השפעה מוגבלת.⁴¹ מדובר בתקופה שהסכנה האישית בה הייתה רבה, לא אחת עניין של חיים ומוות, ועל רקע זה נעשו ניסיונות להסדיר עבורו רישיון הגירה לארץ ישראל. את הרישיון הנפיק השלטון המנדטורי הבריטי בכפוף לאישור של המוסדות הציוניים, ובשל התנגדותו האידאולוגית למפעל הציוני דרשו נציגים ציונים שטייטלבוים יתנער מהבדלנות ויכיר בהסתדרות הציונית, אך הוא סירב.⁴²

37 ראו בין השאר: בראון, **מדריך לחברה החרדית**, עמ' 232-235; דוד סורוצקין, 'בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ה, עמ' 168-133; הנ"ל, **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ב, עמ' 378-421; יצחק קראוס, 'הדות וציונות: שניים שלא ילכו יחדיו – משנתו הרדיקלית של ר' יואל טייטלבוים האדמו"ר מסאטמר', **הציונות**, כב (תשס"א), עמ' 37-61; Zvi J. Kaplan, 'Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Orthodoxy', *Modern Judaism*, 24, 2 (2004), pp. 165-179.

38 אשכולי-וגמן, **בין הצלה לגאולה**, עמ' 219. כמה מנהיגים חרדים דחו את טענתו של טייטלבוים שלפיה אחת המסקנות המעשיות המתחייבות משלוש השבועות היא שאסור להצביע בבחירות. ראו למשל: אברהם ישעיהו קניבסקי, **קריינא דאגרתא: קובץ אנרות ממרו הגר"י קניבסקי**, א, הוצאת המחבר, בני ברק תשנ"ח, עמ' רכג-רכד.

39 ראו עליו: מנחם קרן-קרץ, "'משמרת למשמרת': ר' יוסף צבי (מהרי"ץ) דושינסקי, בתוך: בראון וליאון (עורכים), **הגדולים**, עמ' 337-370.

40 הנ"ל, **הקנאי**, עמ' 129-137.

41 שם, עמ' 163-181.

42 שם, עמ' 182-183. היו רבנים חרדים שלא נמנו עם שורות הקנאים אשר פנו ישירות לסוכנות היהודית בחודשים שלאחר פרוץ המלחמה וביקשו את עזרתה בלי להביע תמיכה במפעל הציוני.

יש להבדיל בין המצב הקשה והמאתגר שהיה בהונגריה עד תחילת 1944, שאז 'מצבם של היהודים החמיר והלך, אך בהשוואה לגורלם של יהודי גרמניה ופולין היה מצבם לאין ערוך טוב יותר', ובין המצב ערב הפלישה של גרמניה, שלא לומר אחרי כן.⁴³ המשמעות מבחינת השיקולים היא השוני בין מצב כללי קשה והגעתן של ידיעות על המתרחש במקומות אחרים למצב של סכנת חיים די ברורה וממשית, כלומר פיקוח נפש במובן ההלכתי, על ההשלכות הנובעות מהגדרת המצב ככזה, ובמרכזן קדושת החיים והצלת חיים. מכאן שהניסיונות האמורים להסדיר לטייטלבוים אשרה בשלהי 1943 וב-1944 אינם זהים במשמעותם לאלה שנעשו בשלהי 1939.

בהסתמך על מקורות מאוחרים יותר, קרן-קרץ מציין שבספטמבר 1939 'ניסו להשיג לטייטלבוים' אשרת תייר לביקור של כמה חודשים בארץ ישראל, אך התוכנית לא יצאה אל הפועל.⁴⁴ ליתר דיוק, ב-12 בנובמבר 1939 פנה כותב שזהותו לא התבררה למנהל מחלקת העלייה בבקשה להסדיר אשרת תייר עבור טייטלבוים. מדובר בנייר מכתבים רשמי של בית המדרש אהל רחל בירושלים, מוסד של קהילת חסידות סאטמר.

לדברי הכותב, טייטלבוים הוא 'המשפיע הרוחני שלנו הכח המאחד אותנו', ו'חלק גדול ממתפללי בית מדרשנו היו נמנים בכלל אלה האלפים ורבבות חסידיו ומעריציו בחו"ל, ששיטת חייהם הדת והמסורת מתנהגת אך ורק עפ"י הוראותיו ברוח קדשו'.⁴⁵ חברים מהקהילה בירושלים נוסעים 'לבקרו ולקבל השפעתו הרוחנית', ומשכך הם ביקשו מטייטלבוים שיבוא לבקרו, והוא נעתר בחיוב לבקשה 'על משך חדשים', אולם 'לדאבוננו נפסק נתינת הויזות' לתושבי רומניה, ובקשתם היא שיוורו 'לקונסול הבריטי בבוקרשט לתת ויזה תירות לרבינו היקר'. לדברי הכותב, טייטלבוים נכון להפקיד כסף 'כמה שידרשו מידו שמה לבטוחה שלא ישרא בא"י להנתק ח"ו מהמון חסידיו המושפעים ממנו בחו"ל'.⁴⁶ אולם כאמור, הדבר לא יצא מן הכוח לפועל.

טייטלבוים עזב את הונגריה סמוך לפלישת גרמניה אליה, שאחריה החל מבצע שילוחם של מאות אלפים מיהודי הונגריה ברכבות לאושוויץ להשמדתם. מבצע זה נמשך כארבעה חודשים. טייטלבוים היה אחד מ-1,685 גברים, נשים וילדים שעלו לרכבת קסטנר, ולאחר שהייה של כמה חודשים במחנה ברגן-בלזן הוא הגיע לשוויצריה בדצמבר 1944. בקיץ 1945 עשה את דרכו לארץ ישראל, והגיע אליה בראשית ספטמבר. שנה לאחר מכן, בראשית

דוגמה לכך היא מכתבו של הרב אהרן קוטלר (1892-1962) מ-11 במאס 1940 ופניות קודמות שלו ובעניינו. ראו: פנינה מיליש, 'אגרות ועדויות בענייני הצלה', בתוך: נתנאל קצבורג (עורך), פדות: הצלה בימי השואה – מקורות ומחקרים, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ה, עמ' 19-22, 25-34; שלם, עת לעשות להצלת ישראל, עמ' 34-35.

43 יהודה באואר, יהודים למכירה? משא ומתן בין יהודים לנאצים 1933-1945, יד ושם, ירושלים תשס"ב, עמ' 192-199. הציטוט מעמ' 195.

44 קרן-קרץ, הקנאי, עמ' 182.

45 אס"ל, אוסף בית המדרש אהל רחל, 20 1203 4* ARC.

46 שם.

ספטמבר 1946, הוא היגר לארצות הברית והקים בה מחדש את חצרו החסידית בלא הרוב הגדול של חסידיו שנרצחו בשואה.⁴⁷

את הגעתו לארץ ישראל ב־1945 יש לראות בהקשר של מה שחוה בזמן המלחמה ומיד אחריה, אולם לא היה מדובר אז בצעד מציל חיים. מכאן שהפנייה לעזרת אנשי הסוכנות היהודית בהשגתו של סרטיפיקט באותו זמן, כמו שאכן נעשה, איננה מובנת מאליה. כך או כך, למרות המשמעות בדבר זה, ולו הסמלית, ולמרות ההסתייגויות מהאיש בשל עמדותיו האנטי־ציוניות, הוסדרה כניסתו לארץ ישראל.⁴⁸

גישתו של טייטלבוים בכל הקשור להסתייעות במוסדות הציוניים או במי שקשור בהם או מטעמם איננה עקיבה. במצב של פיקוח נפש הוא סירב לכך, אבל לא כך נהג במצבים שלא היו כאלה, כלומר מדובר בתצרף של שיקולים אידאולוגיים וערכיים עם שיקולים פוליטיים ופרקטיים, ובכל מצב שאליו נקלע הביא השילוב ביניהם למסקנה אחרת. כך או כך, ברור שלא תמיד הכריעה העמדה האידאולוגית האנטי־ציונית.

נראה שהיזמות להסדיר לטייטלבוים רישיון הגירה התנהלו רובן ככולן בידי אחרים, בין שהוא ידע עליהן מראש ובין שלא. להבדיל ממנו, היו מי ממנהיגי העדה החרדית שפנו בעצמם בבקשה לסיוע או להסדרת רישיון הגירה עבור עצמם או עבור מי שהם חפצו ביקרם, אם בפנייה ישירה ואם בפנייה עקיפה בידיעה שהדבר מסור בידי המוסדות הציוניים. כך למשל הרב זליג ראובן בנגיס (1864–1953), שמ־1938 היה ראש בית הדין של העדה החרדית (ראב"ד) ובשלהי 1948 מונה לגאון אב בית הדין (גאב"ד). אלה היו שני התפקידים והתארים הבכירים ביותר בעדה החרדית באותה תקופה.⁴⁹

מאמצע שנות העשרים עד אמצע שנות השלושים ניהל בנגיס תכתובת עם הרב קוק, רבה הראשי של ארץ ישראל, ובה ביקש בנגיס את עזרתו של קוק לסייע לו למצוא מקור פרנסה בארץ ישראל, שכן ברצונו להגר אליה.⁵⁰ יש דמיון במסלול ההכשרה וההסללה של

47 לפרק של תקופת השואה בחייו ראו: קרן־קרץ, הקנאי, עמ' 185–260; הנ"ל, 'הברחת וגם ירשת: תגובותיהם של ר' יואל טייטלבוים – הרבי מסאטמר – ושל חסידיו לביקורת על התנהלותו בתקופת השואה ולאחריה', דפים לחקר השואה, כח (תשע"ה), עמ' 81–107. וראו עוד: קימי קפלן, 'הרב יואל משה טייטלבוים (1887–1979): מציאות, דימוי וזיכרון היסטורי', בתוך: מאיר חטינה וישראל גרשוני (עורכים), עבר מתעתע: מיתוס, היסטוריה וזיכרון בחברות אסלאמיות ובחברה הישראלית, רסלינג, תל אביב 2021, עמ' 453–470.

48 קרן־קרץ, הקנאי, עמ' 198–200.

49 בראשית שנות החמישים הצטרף תואר שלישי – נשיא העדה החרדית, שכאמור, יואל טייטלבוים הוכתר בו, והוא בעיקרו סמלי, להבדיל מהשניים האחרים, שהם ביצועיים. ראו: בראון, מדריך לחברה החרדית, עמ' 173–176; קרן־קרץ, שם, עמ' 224.

50 אני חב את החשיפה לתכתובת זו למרדכי זלקין, אשר חוקר את נושא עלייתם של רבנים לארץ ישראל, והדברים עתידיים להתפרסם. כאן המקום לציין שרוב רישיונות ההגירה שהיו בידי הרבנות הראשית בשנים שמענייננו, ובכללן שנות מלחמת העולם השנייה, לא נוצל, ובמקרים אחרים לא מומש. כך למשל, ב־1940 'הוקצבו כ־100 סרטיפיקטים לרבנים, אך רובם לא מימשו את עלייתם עקב קשיים שונים'. ראו: אשכולי וגמן, בין הצלה לגאולה, עמ' 117.

שניהם, הן בישיבות והן ברבנות: ילידי עיירות בליטא בהפרש של שנה זה מזה שלמדו בישיבות מקומיות ואחרי כן למדו יחדיו לתקופה קצובה בישיבת וולוז'ין, הוסמכו לרבנות בידי רבנים בכירים מהם ומופריים במרחב הליטאי-מתנגדי ושירתו כרבנים בעיירות ובערים קטנות במשך כמה עשורים.⁵¹ הם הכירו אפוא היכרות מוקדמת מתקופה זו בחייהם. זאת ועוד, בין השניים שררה הערכה הדדית, וייתכן שלזכות קוק עמדה גם רבנותו בקהילת מחזיקי הדת החרדית בלונדון בתקופת מלחמת העולם הראשונה. לבסוף, אף שהיה בנגיס מקורב לחוגי הקנאים בירושלים מאמצע שנות השלושים, לא היו עמדותיו קיצוניות כמו שלהם, והוא התנגד לפסילתם של קנאי ירושלים את קוק, למתקפות החריפות ולמעשי האלימות והפרובוקציות שלהם כלפיו.

תכתובת זו עוסקת לא בהסדרת רישיון הגירה אלא בסיוע במציאת מקור פרנסה בארץ ישראל. במכתב של קוק לבנגיס מ־11 במאי 1925 עולה כי בנגיס, שבאותם ימים היה רב בקלווריה, רצה להגר לארץ ישראל ונדרש לעזרתו של קוק במציאת מקור לפרנסתו. לאחר שתי פסקאות שמתייחסות לכרך הרביעי של ספרו של בנגיס, **לפלגות ראובן**, שהגיע לידינו, כתב קוק כך:

ומה מאד חפצתי שכ"ג [= כבוד גדולתו] ועוד גדולי הדור יבואו לשכון כבוד בחצרות ד' באה"ק ת"ו [= בארץ הקודש תיבנה ותיכונן], והארץ הלא תאיר בעה"י [בעזרת ה' יתברך] מכבוד תוה"ק [= תורתנו הקדושה]. אבל צריכין אנו לרחמי שמים מרובים למצא את הדרכים הנכונים לפרנסתהון דרבנן, בכבוד והדר, מה שחסר לנו עדיין כעת.⁵²

כעשור אחרי כן, ב־12 בפברואר 1935, שב בנגיס וכתב לקוק בעניין זה בהזכירו את התכתובת הקודמת. לדבריו,

הלא בטח עוד לא נשכח מעל זכרוננו המצוין אשר כתבתי לו אז כשובי הנה אחר המלחמה, אודות תשוקתי למצוא איזה מקום מנוחה בארצנו הק' בעזה"ש [בעזרת השם], ואשר השיב לי אז ע"ז [על זה]. והנה עתה התגברה שאיפתי לזה, קרא דכתיב נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ד', בשגם מצב עיר שבתי בה ירד פלאים מפני המשבר המקיף את כל העולם, והלחץ זה הדחק נרגש בסביבותינו בכל תוקף, הנה כי כן אמרתי אני בלבי לפנות עוד הפעם אל הדר"ג [הדרת גאון] נ"י ולבקשו כי יאבה נא בטובו לסייעני בזה בעזה"ש, אולי יש לו איזה מבט על הספקה לכלכל את מחייתי למצער כדרכה של תורה, ואני משירים אשפוט כי בארעא קדישא רבים יודעים את סוד הצמצום ושומחים בחלקם מפני חיבת הארץ, ואעשה כן גם אני בעזה"ש ולא אעביד על

51 על רבנות קהילתית זו, קשייה ואתגריה ראו: מרדכי זלקין, **מרא דאתרא? רב וקהילה בתחום המושב**, מאגנס, ירושלים תשע"ז.

52 א"י קוק לז"ר בענגיס, כז באייר תרפ"ה, בתוך: אברהם יצחק קוק (עורך אחראי: יוחנן פריד), **הסכמות הראי"ה**, בית הרב קוק, ירושלים תשע"ז, אגרת קסד, עמ' שי.

הדר"ג נ"י, באשר הנני מכין א"ע [את עצמי] להסתפק במועט עד שירחיב ד' את גבולי ואמצא לי איזה פרנסה קבועה.⁵³

המצב הכלכלי המחמיר שאליה נבגים מתייחס כרוך בהידלדלות הנמשכת והעקבית באמצעים הכלכליים של קהילות בכפרים ובעיירות ובמאבקים בין פרנסים ועסקנים על השליטה במוקדי הכוח הקהילתיים. אלה החלו במרחב היהודי הליטאי במאה ה-19, נמשכו במשך כמה עשורים ופגעו קשות בהכנסתם של הרבנים המקומיים, שהיו תלויים באותם פרנסים. זאת ועוד, סביר להניח שהרצון להגר לארץ ישראל כרוך במצוקת היעדר המשרות בקהילות גדולות בליטא ובתסכול של בנגים, אז בן 71, מכך שהוא נותר במשרתו בקלוזריה למרות ניסיונותיו לעזובה לטובת משרה יוקרתית ממנה.⁵⁴

קרוב ל-12 שנים מאוחר יותר, ב-25 במאָרס 1947, פנה בנגים לרב שמואל יצחק הילמן (1868-1953) וביקש את עזרתו בהסדרת רישיון הגירה לרב יהושע דב זילברשטיין, קרוב משפחה מצד משפחת אשתו.⁵⁵ הילמן, כמו בנגים וקוק, היה ממוצא ליטאי; הוא למד בין השאר בישיבת וולוז'ין, הוסמך לרבנות בידי כמה רבנים ליטאים ידועים, ובהם אליהו דוד רבינוביץ' תאומים (1843-1905) ויעקב דוד וילובסקי (הרדב"ן; 1845-1913), ושימש במשך כמה שנים רב בעיירה ברזינה שבפלך מינסק. מ-1908 היה רבה הראשי של גלזגו, לאחר שש שנים עבר להיות אב בית דין בלונדון, וב-1934 היגר לארץ ישראל. הוא התגורר בירושלים ועמד בראש כולל שלמדו בו אברכים שכמה מהם היו לפוסקי הלכה ידועים, ובהם הרב יוסף שלום אלישיב (1910-2012).

להיכרות המוקדמת בין בנגים ובין הילמן יש להוסיף אפוא את ההכשרה ואת הזהות הלמדניים והרבניים הליטאיים ואת העובדה שהילמן, הרצוג וזילברשטיין כיהנו כרבנים באותו מרחב גאוגרפי: אירלנד, אנגליה וסקוטלנד, מרחב שקהילותיו ורבניהן היו נתונים להשפעתו של הרב הראשי של יהודי אנגליה.

מלבד ההיכרות המוקדמת בין בנגים להילמן, פנייה זו קשורה ישירות לכך שהילמן היה חותנו של הרב יצחק אייזיק הרצוג (1888-1959), רבה הראשי של ארץ ישראל באותם ימים. כאמור, בידי הרבנות הראשית היה מאגר של רישיונות הגירה שיועדו לאנשי דת, ולהרצוג יצא שם של מי שמייחד זמן ומאמצים כדי להסדיר רישיונות הגירה לרבנים ולאדמו"רים. כך למשל הוא הסדיר רישיונות לאדמו"ר מבלז, הרב אהרן רוקח (1880-1957), ולאחיו הרב מרדכי רוקח (1901-1949), הוא הרב מבילגוריי. השניים עזבו את הונגריה במאי 1943 ועשו את דרכם לאיסטנבול ומשם לחאלב והגיעו לארץ ישראל בראשית פברואר 1944.⁵⁶

53 ז"ר בענגים לא"י קוק, ט באדר שני תרצ"ה, בתוך: בן ציון שפירא (עורך), **אגרות לראי"ה**, המכון להוצאת ספרים ע"ש הרצ"ה, ירושלים תש"ן (מהדורה ב), עמ' תצח-תצט.

54 זלקין, **מרא דאתרא**, עמ' 61-62, 159-171, 190-204.

55 ז"ר בענגים לש"י הילמן, ד' בניסן שבוע השב"ת הגדול לפ"ק, אס"ל, אוסף שמואל יצחק הילמן, 1516 07 269 ARC. 4*.

56 עירית נחמני, ר' אהרן רוקח מבלז (1880-1957): בין הגיוגרפיה לביוגרפיה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2015, עמ' 237-320. וראו גם: שולמית אליאש, "כל המתרחל..."

אחרי כמה מילות נימוסין בנגיס מסביר שזילברשטיין מתגורר במנצ'סטר שבאנגליה, 'ובקשני לפנות לכתר'ה [כבוד תורתו הרמה] שליט"א לסייע אותו שישג רשיון כניסה לאה"ק [ארץ הקודש] לחיים ולשלום בעזה"ש כי אך זאת כל מטרתו בחיים וזה כל מגמתו מאז החליט ליסע לאה"ק לשבת על התורה ועל העבודה עד יום האחרון'. בנגיס מוסיף כי לדברי זילברשטיין, הרצוג הבטיח לסייע בידו בעניין זה, והוא ממשיך לשבח את 'איש האשכולות' הרצוג.⁵⁷ בנגיס חותם את מכתבו בהערה למדנית ובאיחולים במיטב הלשון המליצית הרבנית.

מדובר כאן אפוא בבקשה לעזרה בהסדרת רישיון הגירה, והפנייה המגיעה מדיין בבית הדין של העדה החרדית זה תשע שנים, כלומר אישיות בעלת מעמד רשמי וציבורי נכבד בה. כאמור, אמנם בנגיס לא אימץ את כל העמדות של הקנאים, העריך את הרב קוק ולא הצטרף למתקפות כלפיו, אולם בכל זאת הגמען בפועל של מכתבו הוא הרב הראשי לארץ ישראל ומי שעומד בראש הרבנות הראשית. כזכור, זהו המוסד שהעדה החרדית שללה לחלוטין את הפשרות שלו ואת סמכותו, ומנהיגיה וחבריה בה תקפו אותו ואת העומדים בראשו בחריפות רבה מיומה הראשון.

הסדרת רישיונות הגירה חייבה להיעזר במוסדותיה של התנועה הציונית, ובהם הסוכנות היהודית והרבנות הראשית, או באישים שנשאו בתפקידים רשמיים מטעם דוגמת הרב הראשי. מנהיגים חרדים קנאים או מקורבים להם שפעלו עבורם לא נמנעו מלהיעזר בגורמים ציוניים אלה. בו בזמן, יש להבחין בין מצבים שנתפסו מסכני חיים ובין מצבים שלא הייתה בהם סכנת חיים, שכן קל יותר להצדיק פנייה לציונים בעת סכנת חיים, הן מצד הערך של קדושת החיים והן מול הקהילות של מנהיגים אלה וחבריהן.

מלחמת 1948: אתגר הריבונות היהודית-ציונית

מלחמת 1948 זימנה לחברה החרדית שורה של אתגרים מבית ומחוץ, מהם ייחודיים לה ומהם משותפים לה לקבוצות אחרות ביישוב היהודי בארץ ישראל ובימיה הראשונים של מדינת ישראל. כך בין השאר, מציאות של לחימה, של פצועים ושל הרוגים בקהילות החרדיות בירושלים ובשכונות מעורבות דוגמת בית ישראל, גאולה ומאה שערים, שהיו בקו האש הראשון;

כאילו... שופך דמי ישראל": הרב הרצוג והשוואה, בתוך: דינה פורת (עורכת), **שוואה ממרחק תבוא: אישים ביישוב הארץ-ישראלי ויחסם לנאציזם ולשוואה, 1933-1948**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ט, עמ' 137-103, ובייחוד עמ' 112-120; אוסף הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), פ-4242/1; מיכל גלטר, 'קודש וחול: חצרות חסידיות בתל-אביב, 1940-1965', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ט, עמ' 24; מייזליש, 'אגרות ועדויות בענייני הצלה', עמ' 17-19.

57 ז"ר בענגיס לש"י הילמאן, 'ד' בניסן שבוע השב"ת הגדול לפ"ק', אס"ל, אוסף שמואל יצחק הילמאן, ARC. 4* 1516 07 269.

המצור על תושבי העיר העתיקה; שיתוף פעולה עם מרכז הגיוס; גיוס של חרדים בכלל ושל בחורי ישיבות בפרט והקשיים הנלווים לצורכיהם כשומרי מצוות המשרתים בשירות העם ואחרי כן לצבא; סוגיות הלכתיות רגישות שמקצתן חייבו מענה מהיר, כגון אימונים ופעילות מבצעית בשבת; וקבורת מתים.⁵⁸ המנהיגות הפוליטית והרוחנית החרדית לגווניה נדרשה לתת את הדעת לסוגיות מדיניות, כגון התוכנית לכנאום ירושלים⁵⁹ ולמידת שיתוף הפעולה שלה עם המנהיגות הציונית ועם מוסדות התנועה הציונית במציאות מורכבת זו, שאי אפשר לחזות בה כיצד יסתדרו הדברים בעתיד ולחשב את מהלכיהם לפיכך.⁶⁰ הלחימה המתמשכת מנעה מנהיגים חרדים מלהיפגש פנים אל פנים, ולכן היה קשה עוד יותר להידבר, להיוועץ והחליט.

אם בכך לא די, בחברה זו חלחלה בהדרגה ההכרה שהקמתה של מדינה יהודית עוברת מחלום ומחזון למציאות אפשרית ורֵאלית. הדבר עורר לבטים תאולוגיים בקרב חרדים רבים שזה כמה עשורים הייתה עמדתם דו־ערכית או מתנגדת לכל מהותו של המפעל הציוני ולחזונו, ואמונתם הייתה כי האל מנהל את המציאות. במילים אחרות, ניצחון הציונות הוא רצון האל.⁶¹ לבטים תאולוגיים אלה נחשכו מהחרדים הקנאים; כאמור, אלה אימצו עמדה אנטי־ציונית חד־משמעית. בו בזמן הביאו ההתפתחויות לדפוסי התנהלות ולתגובות שונים בחוגיהם. לצד אישים כמו הרב יוסף צבי דושינסקי (1867–1948), מנהיג העדה החרדית, שנקטו עמדה מעשית,⁶² היו מי שבחרו בקו תקיף ולא מתפשר. לדוגמה, נטורי קרתא בחרה לנקוט כמה צעדי מחאה ולפנות לבריטים ולאומות המאוחדות, והמעשים קיבלו תהודה מסוימת ועוררו עליהם את זעמו של היישוב היהודי־ציוני. כך למשל ההפגנה שהם קיימו ב־8 באפריל 1948 סמוך לכיכר השבת בירושלים ונתפסה לימים כהפגנה של כניעה לירדנים בזמן המלחמה, אף שככל הנראה אין לכך ביסוס; הפגנות במאה שערים ובסביבתה; פניות לבריטים בבקשה שיישארו בארץ ישראל ולא יעזבוה לטובת שלטון

58 לדיון מפורט ראו: משה ארנוולד, **החרדים במלחמת העצמאות**, מודן, מושב בן שמן 2017. להשתקפויות של נושאים אלה ביומון היומון של אגודת ישראל, שראה אור בזמן המלחמה ראו: אלדד נאור, "ירושלים תתן קולה": השתקפות קולה של היהדות החרדית במלחמת העצמאות – "היומון" של מרכז אגודת ישראל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ג. להשתקפותם בשכונת בית ישראל ראו: פינחס אלפרט ודודן גורן (עורכים), **יומנו של מוכתר בירושלים: קורות שכונת בית ישראל וסביבתה בכתביו של ר' משה יקותיאל אלפרט (תרצ"ח-תשי"ב, 1938–1952)**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ד.

59 ראו למשל: ארנוולד, **החרדים במלחמת העצמאות**, עמ' 105–118, 142–143, 158.

60 שם, עמ' 63–95.

61 ראו בין השאר: מנחם פרידמן, 'מדינת ישראל כדילמה דתית', **אלפיים**, 3 (תשנ"א), עמ' 24–68; הנ"ל, 'התמודדות החוגים הדתיים עם הקמת המדינה כביטוי המובהק של החזרה להיסטוריה', בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 447–462.

62 ארנוולד, **החרדים במלחמת העצמאות**, לפי המפתח; קרן־קרץ, "משמרת למשמרת": ר' יוסף צבי (מהר"ץ) דושינסקי, עמ' 337–367.

הציונים; ופניות לאומות המאוחדות בבקשה דומה, ובבקשות לקבלת אזרחות של האומות המאוחדות ולהוציא מן הכוח לפועל את התוכנית לבנאום ירושלים.⁶³ מבחינה אידאולוגית, הקמתה של מדינת ישראל זימנה לחרדים הקנאים שחיו בה אתגר מסוג חדש: ריבונות מדינית ושלטון יהודיים-ציוניים. כמו שראינו, התנועה הציונית ומוסדותיה בתקופת המנדט הבריטי לא היו זרים להם, אולם הריבון היה האימפריה הבריטית באמצעות ממשלת המנדט. המעבר לריבונות יהודית העמיד בפני החרדים הקנאים את הקושי של הכרה אפשרית ושל מתן הכשר במשתמע במדינה הציונית ולרשויות הפועלות מטעמה במלוא חריפותם, עם קושי גדול הרבה יותר להיבדל לחלוטין מהציונות. אחת הוועדות של מוסדות היישוב היהודי-ציוני הייתה ועדת הנוקים, שהייתה אחראית לטפל בנפגעים ובנוקים. את הוועדה הקימה הנהלת הוועד הלאומי בקיץ 1946, והיא תמכה בנוקים ובנפגעי הלחימה האזרחית באמצעות מנגנון של ועדות מקומיות שהוקמו למטרה זו במועצות מקומיות ובעיריות. בו בזמן בימי מלחמת 1948 נוסדו התארגנויות אזרחיות מקומיות, שכונתיות ועל בסיס תחומי עיסוק כדי לסייע בין השאר לאלה שהכנסתם או רכושם נפגעו ולא להאליץ פליטים.⁶⁴ לאחר הקמת המדינה וכחלק מבניית מערך השלטון של מדינת ישראל חדלה הוועדה מלהתקיים, והחליף אותה המשרד לנפגעי מלחמה. הקמתו של משרד זה לא הייתה מלכתחילה על סדר יומה של הממשלה הזמנית שהקים דוד בן-גוריון בשלהי מאי 1948. טענתו של הרב יהודה לייב פישמן-מימון (1875-1962), מראשי תנועת המזרחי וחבר הנהלת הסוכנות היהודית, שהנציגות הפוליטית של הציונות הדתית קופחה בחלוקת התיקים בממשלה לפי כוחה היחסי, פתחה את הנושא לדיון ולבחינה מחודשים. הממשלה מינתה ועדה לבחון את חלוקת התיקים בממשלה, וזו המליצה למנות את פישמן-מימון לשר הדתות והשר לנפגעי מלחמה. המנכ"ל הראשון של המשרד לנפגעי מלחמה היה יצחק ורפל (1914-1999), לימים רפאל, איש תנועת המזרחי וחתנו של פישמן-מימון, ובאוקטובר של אותה שנה הוא עזב את תפקידו לאחר שמונה למנהל מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית. אזרחים שנפגעו בגוף וברכוש פנו למשרד זה בבקשות לסיוע, עובדי המשרד בחנו את הפניות והשיבו בנוגע לזכויות ולפרטיות. אופני הסיוע היו מרובים ומגוונים, ובכללם

63 ארנוולד, שם, עמ' 40-50; מנחם פרידמן, 'נטורי קרתא והפגנות השבת 1948-1950: רקע ותהליכים', בתוך: אבי בראלי (עורך), 'ירושלים החצויה 1948-1967: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר', יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1994, עמ' 224-240; יובל פרנקל, 'היהדות הדתית והחרדית בירושלים בתקופת המצור', הציונות, יח (תשנ"ד), עמ' 247-291; קפלן, עמרים בלוי, עמ' 178-210; יצחק רונן, 'פעילותם של נטורי קרתא נגד הקמת המדינה', כיוונים חדשים, 9 (תשס"ד), עמ' 158-175.

64 ראו בין השאר: משה ארנוולד, 'אזרחים בשכונות הספר הצפוניות של ירושלים', בתוך: מרדכי בראון ומאיר חזן (עורכים), 'אזרחים במלחמה: קובץ מחקרים על ההברה האזרחית במלחמת העצמאות', יד יצחק בן-צבי, ירושלים תש"ע, עמ' 150-178; פולה קבלו, 'אינטרס וייצוג בתש"ח: אזרחים מתארגנים ומגיבים למצב המלחמתי', שם, עמ' 317-343. וראו גם: אלפרט וגורן, 'יומנו של מוכתר, בפרקים שעוסקים במלחמה ובתקופה שאחריה.

מתן סכומי כסף חד-פעמיים, הענקת קצבאות ומתן הלוואות, המלצות להעניק לנפגעים שיכון חלופי בין השאר ברכוש נטוש של ערבים או בשיכונים במקומות שונים, סיוע בצידוד למשפחות ובשיקום מבנים, שכונות ורחובות שניזוקו. המשרד נסגר ב-1951.⁶⁵

אזרחים ישראלים רבים פנו למשרד לנפגעי מלחמה, ובהם יהודים חרדים.⁶⁶ כך בין השאר, שמעון צבי דייטש משיכון פאג"י בסנהדריה, שעניינו נדון ב-23 בדצמבר 1948;⁶⁷ דוד מרקוביץ, גם הוא משיכון זה, תשעה ימים לפני כן, ב-14 בדצמבר;⁶⁸ ויעקב שטמר משכונת גאולה בירושלים, שסיפורו המשפחתי תועד ב-15 באוקטובר.⁶⁹ מבחינת חרדים מהזרם המרכזי לא הייתה בעיה עקרונית בפניות מעין אלה.

לעומת זאת, מבחינת החרדים הקנאים מדובר במשרד של הממשלה הציונית, שהם לא הכירו בה. אם לא די בכך, משרד זה נשלט בידי נציגיה של אחת מהקבוצות השנואות עליהם – הציונות הדתית. על כל פנים, פנייה למשרד זה מנוגדת לעיקרון ההיבדלות, ויש בה הכרה במשתמע במדינת ישראל.

סמוך לקיץ 1948 נפגע ביתו של הרב פנחס אפשטיין (1887-1969), דיין ותיק בבית הדין של העדה החרדית בירושלים ומי שמונה בשלהי אותו קיץ להיות ראש בית הדין של העדה החרדית (ראב"ד). ברור אפוא שאפשטיין היה בכיר ומוערך מאוד בעדה החרדית.⁷⁰ אפשטיין התנגד לציונות ולבחירות לכנסת ואימץ את עמדתם הביקורתית במיוחד הנזכרת של חוגי הקנאים בנוגע לאגודת ישראל בכלל ומנהיגיה הפוליטיים בפרט. למרות זאת, ב-17 באוגוסט 1948 הוא פנה לרב יצחק מאיר לוין (1893-1971), שר הסעד ומנהיגה של אגודת ישראל, וביקש את עזרתו לנוכח חורבן ביתו ואבדן רכושו. שלושה ימים אחרי כן, ב-20 באוגוסט, כתב לוין ליצחק ורפל וביקש את עזרתו. לדבריו,

הגיעני מכתב בקשה דחוף מאת הרב הנכבד ר' פנחס אפשטיין, חבר ביה"ד בירושלים, המבקש עזרה תכופה, כי כל ביתו על רהיטיו ועל ספריו הרבים נהרס ונשרף בפעולות המלחמה האחרונות בירושלם. הוא יצא ממש כשכתונתו לעורו. הרב אפשטיין הוא מנכבדי רבני ירושלים ויקיריה וראוי הוא לעזרה המלאה מצדנו אחרי האסונות האלה אשר קרוהו. אבקשך, לכן, להגיש לו כל עזרה אפשרית באורח המהיר ביותר.

לאחר שבוע ימים, ב-27 באוגוסט, כתב לוין לאפשטיין ועדכנו: 'הפניתי את בקשתו באופן דחוף ביותר למשרד נפגעי המלחמה יחד עם המלצה מצדי, והם ענו לי כי העבירו את הענין

65 ראו בפירוט: משה נאור, 'סעד ושיקום לאחר מלחמה: המשרד לנפגעי מלחמה, 1948-1951', קתדרה, 138 (תשע"א), עמ' 139-165.

66 אוסף המשרד לנפגעי מלחמה, א"מ, גל-40399/2, ובהתאמה תת-תיקים 3, 5, 6.

67 שם, גל-40399/6.

68 שם.

69 שם, גל-40399/5.

70 לרשמים ולזיכרונות של בנו יוסף, שהיה פעיל באצ"ל, ראו: יוסף אפשטיין, זיכרונות וגעגועים לעיר העתיקה בירושלים, חמו"ל, ירושלים תשע"ג.

למשרדם בירושלם לבירור ויושטיו לכב' את כל העזרה האפשרית'. מסתבר שבו בזמן פנה אפשטיין ללוין בעניין אשר נגע לבנו ואשר טיבו לא התברר, ולוין השיבו שגם זה הופנה לטיפול.

לאחר קרוב לחודש ימים, ב־22 בספטמבר, פנה מזכירו של לוין למנהל המשרד לנפגעי המלחמה והזכיר את פנייתו הקודמת בעניינו של אפשטיין. לדבריו, 'מר וורפל הבטיח בשעתו לשר הסעד לטפל בדבר אולם כפי שהודיענו מר אפשטיין מירושלם הוא פנה, כפי שהורנוהו, למשרד נפגעי המלחמה בירושלם, אבל שם לא היה ידוע על ענינו כלל'. הכותב שב וביקש בשם לוין 'לזרז את סדורו של הנ"ל כי הוא מנכבדי רבני ירושלם וראוי לעזרה מלאה מצדנו'.⁷¹

התכתובת בעניינו של אפשטיין נמשכה עד אפריל 1949, ולא ברור מה קרה בסופו של דבר, אך לעניינו חשובה פנייתו לשר בממשלת ישראל ולמנהיגה של אגודת ישראל, שהיה מושא לשנאתם של קנאי העדה החרדית, באשר הוא סימל מבחינתם את צביעותה של אגודת ישראל, שמשתפת פעולה עם המוסדות הציוניים ועם מדינת ישראל. סביר להניח כי כמו מקרים אחרים שנזכרו למעלה, פנייה זו לא נחשפה ברבים בזמן אמת, וחזקה שאילו נחשפה לא היו אנשי נטורי קרתא וקנאים אחרים עוברים על כך בשתיקה לנוכח מעמדו של אפשטיין בעדה החרדית. קשה לדעת מה היו מניעיו של אפשטיין, אולם סביר להניח שלנוכח חורבן ביתו וההפסד הכספי הכבד בעקבות אבדן רהיטיו וספרייו לא עמדה לנגד עיניו אפשרות אחרת. כך או כך, כאמור, הפנייה איננה דבר מתבקש או מובן מאליו.

שלטון הכופרים וערכאות של גויים (ממוצא יהודי)

הרשויות והזרועות המבצעות של מדינת ישראל, דוגמת משרדיה, אינן הכתובת השלטונית הרשמית היחידה שעשויים להידרש לה מי שמתגוררים במדינה, אולם לעתים הדבר מתחייב מסיבות שונות. יש היבטים של הידרשות לגורמים רשמיים ומוסמכים מטעם המדינה שלכאורה אינם מתחייבים. מדובר בהליך שנובע מבחירה, וסירוב להיעזר באותם גורמים אינו טומן בחובו סכנת חיים, כלומר פיקוח נפש, להבדיל למשל מסרטיפיקטים בשעת מלחמה, שאז יהודים מושמדים בשיטתיות.

ראינו כי התנהלותו של הרב יואל טייטלבוים בכל הקשור לקבלת אישורי הגירה לארץ ישראל לא הייתה עקיבה. כעת נידרש להתנהלותו מול ממשלת ישראל ובתי המשפט שלה, ודומה שבהקשר זה ניצחה המעשיות את האידאולוגיה. הדבר מעניין בייחוד למקרא התבטאויותיו הפומביות התקיפות בשבח ההיבדלות מהמדינה הציונית ובגנות כל אלה שבאים אֶתה במגע, ובהם חרדים, מכירים בה ומקבלים את מרותה.

71 ראו: א"מ, גל-44806/1. לאזכור תכתובת זו ראו: ארנוולד, **החרדים במלחמת העצמאות**, עמ' 40. כנראה אפשטיין עמד בקשר עם משה יקותיאל אלפרט הנזכר, המוכתר של בית ישראל, שהיה ציוני, אלא שטיבו של קשר זה לא התברר. ראו: אלפרט וגורן, **יומנו של מוכתר**, עמ' 12.

ב־1951 החלה בנייתו של בית המדרש המרכזי של חסידות סאטמר ברחוב יואל בירושלים, ובשנים שאחרי כן קידמו טייטלבוים ואשתו מיזמי נדל"ן בירושלים ובבני ברק לטובת מגורים עבור חסידי סאטמר, מקצתם בסיוע מדינת ישראל.⁷² עורך הדין נח ברנד (1915-1990), שותף במשרדו של עורך הדין אשר לויצקי (1903-1960),⁷³ שייצג את טייטלבוים ופעל בשמו, פנה למשרדו של ראש ממשלת ישראל כדי לנסות להסדיר עניינם שנגעו לטייטלבוים אישית. נוסף על כך, נראה שטייטלבוים שקל לשוב ולהתגורר בישראל, הפעם תחת כנפי השלטון הציוני.

ב־23 בספטמבר 1951 פנה עורך הדין ברנד למר זאב שרף (1906-1984), מזכיר ממשלת ישראל, בתלונה 'המתייחסת לטפול ברשיון יבוא הקשור בהעברת הון של אזרח מארה"ב'. האזרח המדובר היה הרב יואל טייטלבוים. ברנד פתח בנימה מתנצלת וציין: 'אין אני רגיל לבוא בטענות על טפול בלתי יעיל וממושך, כי ידוע ידעתי את הקשיים בהם נתקלת הממשלה בהסדרת מנגנון מתאים, אולם כאן הרגיש ברנד שאין לו בררה.

לגופו של עניין, הסביר ברנד: 'לאחר מו"מ הסכימה המחלקה ליבוא ללא הקצבת מטבע לאשר יבוא של חמרי בנין בסכום של 10,000 דולר בערך עבור ביתו של הרב טייטלבוים מברוקלין העומד להשתקע כאן'. לדבריו, עוד ב־29 ביולי אושרה הבקשה והועברה ל'שלב טכני בלבד, דהיינו הדפסת הרשיון והחתמתו ע"י הרשות המוסמכת, אולם עברו חודשיים ימים, 'ועד היום הזה לא זכיתי ולא זכה מרשי לקבל את הרשיון המבוקש'.⁷⁴ למרות בקשותיו, הפצרותיו ופניותיו, 'הדבר נודד ממשרד למשרד וכל אחד מבטיח שהנה הרשיון מוכן ואין הדבר כך'. עד כאן החלק הטכני-מנהלי של התלונה.

את הפסקה האחרונה של המכתב ייחד ברנד לטייטלבוים ולתועלת שהוא יכול להביא למדינת ישראל. לדבריו,

מרשי הנו אזרח ותושב ארה"ב, עשיר מופלג ואדמו"ר בעל השפעה עצומה על אלפי חסידיו בארה"ב, הולנד ובלגיה. במשך זמן רב התנגד לצינונות אולם שנה את טעמו מאז הקמת המדינה וברצונו לעלות ארצה ולהשתקע כאן, דבר אשר יגרור אחריו רבוי תיירים – חסידים והתיישבות אמידים בארץ והאמן לי כי לא אדע איך להסביר לו את

72 קרן-קרץ, הקנאי, עמ' 226-227.

73 לויצקי היה מעורכי הדין המרכזיים ובעלי המוניטין ביישוב היהודי-ציוני בתקופת המנדט ובשנותיה הראשונות של מדינת ישראל. הוא נמנה עם חוגי הרוויזיוניסטים וייצג נאשמים, מהם מפורסמים, בתיקים מפורסמים. כך בין השאר חברי ברית הבריונים, דב גרונר, אלמנתו של מאיר טוביאנסקי ונאשמים במשפטי הקפואים שהתקיימו במדינת ישראל. לרשמים של בתו עליו ראו: נעמי לויצקי, ילדה רעה, הקיבוץ המאוחד, בני ברק תשע"ט. על משפטים אלה ראו: רבקה ברוט, באזור האפור: הקאפו היהודי במשפט – משפטים של יהודים משתפי פעולה עם הגרמנים, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה תשע"ט; Dan Porat, Bitter Reckoning: Israel Tries Holocaust Survivors as Nazi Collaborators, Belknap Press, Cambridge, MA, and London 2019.

74 אוסף משרד ראש הממשלה, א"מ, ג-5442/16. ההדגשה במקור.

סבת ה'סחבת' הזו, כמו שלא אדע איך אפשר להחיש עוד את הטפול בהוצאת הרשיון שכל הגורמים הסכימו עליו ובכל זאת לא הוצא עד היום הזה.

מעניין לציין כי בחמש השנים שבין עזיבתו את ארץ ישראל לכתיבת דברים אלה שבו ונשמעו קולות שעולה מהם כי לא נפסלה האפשרות שטייטלבוים ישתקע בארץ ישראל ובמדינת ישראל. לדוגמה, ב-19 במארס 1947 פנה יוסף אשכנזי, מזכיר ישיבת ייטב לב של חסידות סאטמר ומקורבו של טייטלבוים, לארגון הג'וינט בבקשה לקבל סיוע כספי עבור ההוצאות הכרוכות בתחזוקה השוטפת של הישיבה. בעקבות פנייה זו ביקר נציג של הג'וינט בישיבה, ובדיווח שכתב, באנגלית, לאחר הביקור הוא ציין: 'הרב של סטמר עדיין באמריקה. לפי המידע שנתקבל ממנהל הישיבה, הסיבה לעיכוב בשומו לארץ ישראל היא שהוא חלה שם'. לדבריו, 'התלמידים אומרים: ייתכן שהוא לא ישוב כל כך מהר מכיוון שהוא ייסד שם ישיבה ושוקל להתמסר לעניין בעצמו'.⁷⁵

לעומת זאת, קביעתו של ברנד שטייטלבוים 'שנה את טעמו' בנוגע לציונות מפתיעה למדי לנוכח הדברים החד-משמעיים שחזר ואמר וכתב טייטלבוים באותן שנים בגנות הציונות ובשבח ההיבדלות ממנה. סביר להניח שאמירה זו היא לכל היותר מס שפתיים של ברנד, וייתכן כי היא נכתבה אף שהתנגדותו החרפה של טייטלבוים לציונות הייתה לו, כאמור, לרועץ כמה שנים לפני כן, בתקופת מלחמת העולם השנייה, שעה שניסו להסדיר לו רישיון הגירה.

כך או כך, יומיים לאחר ששלח ברנד את מכתבו הוא שב וכתב לשיף: 'זה עתה מתברר לי כי בא כחו של מרשי הנ"ל קבל סוף סוף את הרשיון המבוקש וזה באותו יום כשכתבתי לך את מכתבי הנ"ל'. משכך, 'אף על פי שאין זה משנה בהרבה את העובדות, כפי שגוללתי בפניך במכתבי הנ"ל ואת הערכתך', הוא לא מצא עניין להמשיך בבירור התלונה, 'בפרט בימי סליחות והימים הנוראים הבאים עלינו לטובה'.

טייטלבוים לא היסס אפוא שמי מטעמו יפנה למשרדו של ראש ממשלת ישראל כדי להסדיר עניין אישי, כלומר הגישה המעשית גברה על המשמעות הסמלית של פנייה למשרד זה. חשוב לציין שמנהיגים ויהודים אורתודוקסים וחרדים נדרשו לעזרתם של השלטונות ושל מערכות המשפט והאכיפה במדינות שהם התגוררו בהן, אם כדי להסדיר עניינים שונים ואם כדי להיעזר בהם לפתור בעיות פנימיות בחברה היהודית. משכך אין בזה בפני עצמו משום חידוש, אולם ההידרשות של מנהיג חרדי קנאי אנטי-ציוני לבתי המשפט של מדינת ישראל יש בה בבחינת הכרה ולו במשתמע במערכת שלפי תפיסת עולמו גרועה

75 אוסף 1945-1954, ארכיון הג'וינט, 623/100. לאמירה מפורשת מקיץ 1953 בדבר כוונתו להשתקע בישראל ראו: מודעה מטעם העדה החרדית ועד העיר האשכנזי, חומתנו, ד במנחם-אב תשי"ג, עמ' קא; להבדיל מההסבר המובא במקורות חרדיים מאוחרים, שלפיו לא שב טייטלבוים לארץ ישראל ולמדינת ישראל לנוכח עמדותיו האנטי-ציוניות. ראו למשל: יעקב רייניץ, 'העולים והנשארים: גדולי ישראל - העלייה וההגירה', בקהילה, גיליון מיוחד: 'תש"ח-תשס"ח' 60* שנה* המדינה והחרדים' (סוכות תשס"ח), עמ' 12.

מערכאות של גויים מאחר שהיא אחת הרשויות הרשמיות של המדינה הציונית, שאת קיומה הוא שולל, להבדיל ממדינות אחרות.⁷⁶

כאמור, טייטלבוים היה אחד מנוסעיה של רכבת קסטנר. באמצע שנות החמישים הוא נתבקש להעיד לטובת ישראל (ר"ו) קסטנר (1906-1957) במשפטו וסירב, אולם הנימוק לכך אינו ידוע.⁷⁷ הפרשה והמשפט זכו לתשומת לבם של אישים שהיו מעורבים בהם ושל כאלה שהשתתפו בשיח הציבורי על אודותיהם בזמן המשפט ולאחריו, ובהם איסר הראל (1912-2003), ראש המוסד בזמנו, העיתונאי שלום רוזנפלד (1914-2008) ושמואל תמיר (1923-1987), עורך דינו של מלכיאל גרינוולד. גם היסטוריונים עסקו בהם בהרחבה, ובסוגיית האשמותיו של רודולף ורבה (1924-2006) כלפי קסטנר והרב מיכאל דב וייסמנדל בנוגע ל'פרוטוקולים של אושוויץ', ומשכך אין צורך לשוב ולתארם.⁷⁸

בחוגי החרדים הקנאים, בחסידות סאטמר ובמחוזות אחרים יש הטוענים כי ההסבר לסירובו של טייטלבוים להעיד במשפט זה נעוץ בעמדתו האנטי-ציונית ובשליטתו המוחלטת את הריבונות היהודית-ציונית, כלומר הופעה בבית משפט ישראלי מקנה למדינה הכשר ולו במשתמע. אולם מדברים שכתב טייטלבוים יותר מעשור לאחר מכן עולה שהוא ראה בקסטנר ובשותפיו 'רשעים אכזריים', שכן התנהלותם הביאה למותם של אלפים רבים הרבה יותר מאלה שהם הצילו, ולכן לאין ראוי ללמד עליהם זכות.⁷⁹ טייטלבוים לא נימק את סירובו להעיד באי-הכרתו בבתי המשפט של מדינת ישראל, אף שמכתביו ברור כי הוא שלל את הפשרות של המדינה ושל מוסדותיה.

76 לסקירה רחבה של יחסם של פוסקי הלכה למערכת המשפט בישראל ראו: מרטין ססלר, 'עמדת פוסקי ההלכה כלפי מערכת המשפט של מדינת ישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשס"ט.

77 יחיעם ויץ, **האיש שנרצח פעמיים: חייו, משפטו ומותו של ד"ר ישראל קסטנר**, כתר, ירושלים 1995, עמ' 211. וראו גם: אליהו עמיקם, '600.000 דולר שילם הרבי מסאטמר תמורת 3 מקומות ברכבת של קסטנר', **ידיעות אחרונות**, גיליון 6836, 10.7.1955, עמ' 2; קרן-קרץ, 'הברחת וגם ירשת', עמ' 99.

78 ראו גם: באואר, **יהודים למכירה?**, עמ' 191-223, 251-301; הנ"ל, **הרהורים על השואה**, יד ושם ומכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, ירושלים ובאר שבע תשס"ח, עמ' 226-250; ויץ, שם; גלי לוי (שטל), 'צוהר על "הפלנטה האחרת": מנהיגי הקהילות היהודיות בסלובקיה ובהונגריה לנוכח "הפרוטוקולים של אושוויץ" אביב-קיץ 1944', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשס"ו; אלי ריכנטל, **האמנם נרצח פעמיים?: פרשת קסטנר בראייה חדשה**, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תש"ע; Ruth Linn, *Escaping Auschwitz: A Culture of Forgetting*, Cornell University Press, Ithaca and London 2004.

79 יואל טייטלבוים, **על הגאולה ועל התמורה**, דפוס ירושלים, ברוקלין תשכ"ז, עמ' עג. וראו גם: הנ"ל, **יואל משה**, ס' דייטש, ברוקלין תש"ך, עמ' קכג; הנ"ל, **דברות קודש**, דפוס מזל, מונרו תשמ"ג, עמ' יז; קרן-קרץ, **הקנאי**, עמ' 234. והשוו: הערשל פריעדמאן, **מאפילה לאור גדול: נס הצלה פון רבי'ן זי"ע**, א, די אידישע פענע, קריית יואל תשס"ב, עמ' 174-178; יהושע ויסמן, 'רבי יואל טייטלבוים: האדמו"ר מסאטמר וחסידות סאטמר בתקופתו (תרמ"ז-תשל"ט/1886-1979)', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2001, עמ' 44.

כך או כך, באמצע שנות השישים נדרש הרב טייטלבוים לבתי המשפט של מדינת ישראל בנוגע לסכסוך על רישום זכויות ובעלות על חלקת קרקע. ב־23 במארס 1964 מסרו שלושה שופטי בית המשפט העליון – יצחק אולשן (1895-1983), יצחק כהן (1913-1985) ומשה לנדוי (1912-2011) – את החלטתם בשני ערעורים שהוגשו לבית משפט זה בשבתו כבית משפט לערעורים אזרחיים. את הערעורים הגישו הרב יצחק אשכנזי, שייצג את עצמו, וטייטלבוים, באמצעות בא כוחו, שניהם צאצאים של הרב משה דוד אשכנזי (1780-1856), שטענו לבעלות על חלקה 31 בגוש 13056 בצפת ולרישומה כדין על שמם.⁸⁰

במדינת ישראל יש שלושה סוגים של פנקסי רישום מקרקעין: פנקס השטרות, פנקס הזכויות ופנקס הבתים המשותפים. פנקס השטרות ופנקס הזכויות הם אלה הנוגעים לעניינינו, ופנקס השטרות אינו קובע זכויות אלא מתעד מי מכר או הוריש למי ומתי. רישום זה אינו הוכחה לאמתות הדברים, ואם חלה טעות ברישום זה או שרישום מסוים מקורו בתרמית, כל שאר הרישומים שנעשו על סמך אלה בעייתיים. להבדיל מפנקס השטרות, המתעד את ההשתלשלות של פעולות שנעשו כביכול, פנקס הזכויות קובע זכויות, והרישום בו קובע בין השאר בעלות. משכך הרישום בפנקס הזכויות כרוך בהליך שפקיד ההסדר מנהל מטעם הלשכות להסדר מקרקעין במשרד המשפטים ובסופו הוא קובע מיהם בעלי הזכויות והבעלים, והוא מוסמך לרשום את שמותיהם בפנקס.⁸¹

באמצע שנות החמישים רשם פקיד ההסדר את החלקה האמורה על שם הקדש כולל אוסטריה לאחר שנתגלע ויכוח על הבעלות בין כולל אוסטריה למר יעקב לוברבוים, ולוברבוים לא התייצב לדיון שהתקיים לפניו. אשכנזי וטייטלבוים פנו לבית המשפט המחוזי בחיפה וטענו שהחלטתו של פקיד ההסדר והרישום שבא בעקבותיו הושגו בתרמית. התיק נדון בפני השופט שלמה דורי (1916-1992), שהחל לכהן כשופט בבית משפט זה ב־1960 לאחר ששימש סגן פרקליט מחוז חיפה. ב־31 באוגוסט 1961 דחה דורי את הערעור, והמערערים שבו ופנו לבית המשפט המחוזי בחיפה בבקשה לבטל את פסק הדין שניתן. דורי שב ובחן את טענותיהם של השניים ודחה אותם שוב בפסק דין שניתן ב־28 במאי 1963.⁸² דחיית טענותיהם של שני המערערים שוב היא אשר הביאה אותם לפנות לבית המשפט העליון. כך נעשה בשלהי 1963, וההחלטה לדחותם ולאשר את ההחלטות הקודמות שהתקבלו ניתנה, כאמור, בשלהי מארס 1964, על סמך נימוקים טכניים וענייניים כאחד.

מבחינה טכנית יש שתי עילות לביטול רישום בפנקס הזכויות, וזו המתאימה במקרה זה היא טענת התרמית שהעלו המערערים, אולם לדברי השופט לנדוי, שכתב את פסק

80 פסק דין, בית המשפט העליון, ערעורים אזרחיים, תיקים 310/63, 313/63, עמ' 555-561. עמיחי רדוינר הפנה את תשומת לבי לפסק דין זה, ותודתי לו על כך.

81 את הרקע ואת ההסבר לסכסוך ואת המידע הדרוש להבנת פסק הדין אני חב לעורך הדין דוד אקריש ממשרד יגאל ארנון ושות'.

82 שני פסקי הדין שמורים בתיק שכותרתו 'פס"ד מס' 146/צפת'.

הדין, בית המשפט המחוזי מצא 'שלא עלה בידי המערערים למלא את המשימה הראשונה, שהייתה מוטלת עליהם, כי לא הוכיחו שפסק־הדין הראשון הושג על־ידי תרמית'.⁸³ די היה בכך כדי לדחות את הערעור, ולמרות זאת דן בית המשפט המחוזי בטענות לגופן והסיק 'שאף אחד משני המערערים לא הוכיח את זכותו לנכס'. לנדוי הוסיף והסביר כי יש שלושה נימוקים ראויים, ו'מי שמבקש לבטל פסק־דין מחמת תרמית, חייב להוכיח שפסק־הדין לא היה ניתן אלמלא התרמית, ואת מתברר שפסק־הדין היה עומד גם בלי הראיה הנגועה בתרמית, הרי שהתובע לא יצא ידי חובת ההוכחה המוטלת עליו'.⁸⁴ לנדוי המשיך לעסוק בצוואתו של הרב אשכנזי, ובטענתו של טייטלבוים שלפיה רכש את הנכס מלובורבוים ב־1955 ומאז 'התחיל להחזיק בנכס על־ידי נציגיו בארץ ואף השקיע בשיפוצו כמה אלפי לירות ישראליות' הוא דחה את טענותיהם וסיכם בדחיית שתי העתירות ובהותרת הבעלות על חלקת אדמה זו בידי הקדש כולל אוסטריה.⁸⁵

קרן־קרץ הגדיר את קנאותו של טייטלבוים ככזו 'שבה המטרה, כלומר השגת ההשפעה המרבית, מקדשת את האמצעים', והיא 'התעלמה משיקולים טהרניים והתמקדה בהשגת תוצאות של ממש במאבק בעולם עוין ומשתנה'.⁸⁶ אולם דומה שאפיון זה אינו מספק במקרים הנדונים כאן מאחר שמדובר בשניות בנושא אידאולוגי שהוא אחד החשובים לטייטלבוים, ואולי אף החשוב מהם – שלילת הפשרות של המפעל הציוני ושל מדינת ישראל ורשויותיה והיבדלות מוחלטת מהם.

לעומת זאת, היו מנהיגים חרדים קנאים שלא היו נכונים לוותר על ההיבדלות ממוסדות ורשויות שמסמלים את ריבונותה ואת שלטונה של מדינת ישראל. חשיבותה של הדבקות בהיבדלות גברה מבחינתם על שיקולים אישיים ומעשיים, יהיו מחירה אשר יהיו. אחד מהם היה עמרם בלוי (1900–1974), ממייסדיה ומנהיגה הראשון של נטורי קרתא. מקומו של בלוי נפקד מחתונות של שניים מילדיו אשר התקיימו בזמן שהיה בכלא לאחר שהורשע בהשתתפות חוזרת בהפגנות שלא אושרו ובהפרת הסדר הציבורי. הוצע לו לחתום על התחייבות שלפיה הוא ישוחרר לאירוע וישוב לכלא בתוך כמה שעות, אולם הוא סירב בנימוק שהוא מנוע מלחתום על מסמך רשמי אשר נושא את סמלה של מדינת ישראל מאחר שיש בזה משום הכרה בה.⁸⁷

83 פסק דין, בית המשפט העליון (לעיל הערה 80), עמ' 558.

84 שם.

85 שם, עמ' 560.

86 קרן־קרץ, הקנאי, עמ' 16.

87 קפלן, עמרם בלוי, עמ' 265–267, 327.

צדיקים – מלאכתם נעשית בידי אחרים

כמו שראינו בכמה מהמקרים הנדונים, יש מצבים שמנהיגים חרדים קנאים נעזרים בגורם מתווך כדי להשיג את מבוקשם. יש שהדבר נובע ממהותו של העניין הנדון, למשל פנייה באמצעות עורכי דין, ויש שממניעים אחרים, ובהם קשרים אישיים של אותו גורם מתווך. להבדיל ממצבים מובחנים שהם בני חלוף, יש אתגרי קיום שקיימים תדיר מעצם הוויית החיים במדינה ובחברה. כך למשל האפשרות לנהל חיי יום-יום במדינה אגב התעלמות מהמעמד כאזרח בה או בהתכחשות למעמד זה על כל השלכותיו ולהתנהל במציאות שחיי הכלכלה והמסחר מתקיימים בה באמצעות שימוש במטבעות ובשטרות של המדינה שהקנאי אינו מכיר בה, במוסדותיה ובסמליה. כמעט אי-אפשר לנהל כך חיי יום-יום במובן המעשי, ואחת הדרכים להתמודד עם האילוצים הנובעים מכך היא להיעזר באדם אחר. כך, לכל הפחות, אין מגע ישיר עם ידה הארוכה של המדינה, אשר נתפס ולו במשתמע או בדיעבד כהכרה בקיומה, שלא לומר בסמכותה.

התנהלותו של עמרם בלוי מאפשרת לנו הצצה לקשיים הכרוכים בשמירה על היבדלות מוחלטת מהמפעל הציוני בחיי היום-יום ולאופני ההתמודדות האפשריים, אשר אחד מהם הוא להיעזר באחרים. כך למשל לקראת שנת שמיטה שחלה בתשי"ט (1958-1959) פנה בלוי ביוזמתו לדב גנחובסקי, איש בנק ישראל וחבר בוועדה הממשלתית לסחר חוץ אשר אישרה יבוא לישראל באותם הימים, וביקש את עזרתו בהסדרת אישור לייבא תפוחי אדמה מחוץ-לארץ מאחר שהוא סירב לאכול תוצרת חקלאית אשר גדלה בארץ הקדושה, זו שאדמתה אמורה לשבות בשנת השמיטה. דוגמה אחרת היא סירובו של בלוי לגעת בכסף ישראלי. כאן הפתרון היה שונה: שימוש באחד מבניו. הסתמכות על אחרים כללה לעתים מנהיגים חרדים שהיו נכונים לעשות מה שסירבו לעשות בלוי וכמה משותפיו לדרך. כך למשל הם הסתייעו ברב יצחק זאב סולוביצ'יק (1886-1959) כדי להסדיר רשמית עניין מול מערך החינוך העצמאי החרדי, שאיתו בלוי סירב לבוא במגע בשל קשריו עם מדינת ישראל.⁸⁸ התנהלות זו דומה במהותה לזו הנזכרת של הרב אפשטיין, שנעזר ביצחק מאיר לוי כדי להגיע ליצחק רפאל ולמשרד לנפגעי מלחמה לאחר חורבן ביתו ואבדן רכושו.

סיכום

במאמר זה עסקתי בסוגיה שלא זכתה לתשומת לב פרטנית ושיטתית במחקר, ואף שהוא ראשוני וחלקי, נראה כי אפשר להצביע על תובנות מסוימות שמזמינות בחינה מעמיקה. רוב האירועים והמצבים הנדונים במאמר זה נקודתיים. ברובם היו מעורבים מקורבים של המנהיגים המדוברים וכאלה שחפצו ביקרם או הרגישו זכות וחובה לסייע להם, ממניעים שקשה לדעת מהם בשל הזמן שעבר מאז. היו שפעלו על דעת עצמם ככל הנראה, היו

שפעלו בהנחיית אותם מנהיגים ובתיאום עמם, והיו שפעלו ישירות בשמם וכנציגיהם לצורך העניין המיוחד, כלומר כך או כך, היו מי שידעו על המתרחש בזמן אמת, אך לרוב מדובר במעטים, וכנראה לא נודעו הדברים ברבים בעת שהתרחשו, למעט דפוסי התנהגות והתנהלות אשר אפיינו אישים מסוימים ואשר זוהו עמם, דוגמת הימנעותו של עמרם בלוי מלבוא במגע עם מטבעות ועם שטרות ישראליים או סירובו לחתום על התחייבות שתאפשר לו לצאת מהכלא לנישואי בניו.

כלומר אישים אלה לא נאלצו להתמודד עם ביקורת פנים־חרדית קנאית ועם דעת הקהל בחוגים ובקהילות שהם הנהיגו, בשל התנהלותם. אם לשפוט לפי אופן התנהלותו של עמרם בלוי בהקשרים אחרים, סביר להניח שלא היה עובר לסדר היום אילו ידע על פניותיהם של עורכי דין מטעמו של האדמו"ר מסאטמר למשרדו של ראש ממשלת ישראל או לבית המשפט המחוזי ולבית המשפט העליון של מדינת ישראל.

ממד אחר קשור במצב, בנסיבותיו ובהגדרת טיבו. מלבד השונות ההיסטורית והמחויבות האידאולוגית לעקרון ההיבדלות, יש שיקולים הלכתיים ענייניים. כך למשל אם מדובר במצב של סכנת חיים ראלית או פוטנציאלית בזמן מלחמה, פיקוח נפש בלשון ההלכתית־משפטית, שבתנאים מסוימים מחייב פעולות אשר אי־אפשר להצדיקן במצבים אחרים, במצב שנדרש סיוע להשגת רישיון הגירה למי שאינו נמצא בסכנה מידית או מוחשית או במצב של הפסד ממון. לחלופין, אם מדובר בהפסד ממון ניכר שיש בו משום איום על יכולתו של אדם להתקיים, למשל אבדן ביתו ורכושו או בהפסד ממוני שאיננו כזה. לבסוף, אם יש בפעולה באמצעות שליח משום ריכוך שלה מאחר שאינה נעשית ישירות בידי מי שמעוניין בה.⁸⁹ רובם המכריע של המקורות הנדונים אינם מאפשרים לבחון אם הופעלו שיקולים מעין אלה ובאלו אופנים ואם ניתנה הדעת למסקנה שעלתה מהם, אם הייתה כזו, וכיצד.

דומה שהתבוננות ממוקדת יותר במקרים ובמצבים פרטניים מאפשרת לזהות מצבים שונים שמנהיגים חרדים קנאים התנהלו בהם באופנים משתנים, ולא בהכרח עקביים. גם הנסיבות וההקשרים ההיסטוריים המתחלפים מייצרים מורכבות. כך לשם המחשה, לא ראי רישיון הגירה שמונפק בידי הבריטים, גם אם כדי להשיגו יש צורך לבוא בדברים עם נציגים ומוסדות ציוניים, כראי רישיון יבוא או אישור בעלות על קרקע שמגיע ישירות מזרועות הביצוע של השלטון היהודי־ציוני. כיוצא בכך, לא ראי פעילות למען השגת רישיון הגירה באמצע שנות השלושים או ב־1947 באירופה, כראי לפעילות מעין זו בחלקים הכבושים של אותה יבשת בשיאה של מלחמת העולם השנייה שמתקיימת בידיעה כי יהודים מושמדים בשיטתיות.

נראה אפוא שיש בכוחה של התבוננות השוואתית במקרים פרטניים כדי להעשיר את הבנת הפער הכללי המוכר לכשעצמו בין עמדות אידאולוגיות ותאולוגיות נחרצות של מנהיגים חרדים קנאים ובין אופני התמודדותם עם אתגרי המציאות. זוהי גישה שבכוחה ללמדנו רבות על חוגים אלה, על מנהיגיהם ועל התנהלותם במצבים אחרים, לפי אתגרים מתחלפים.

89 יש בזה דמיון חלקי לעיקרון של 'גרמא' המובא בספרות ההלכתית, ועניינו פעולה עקיפה שתוצאתה אסורה אילו נעשתה ישירות בידי מי שמבצע אותה.

אדמו"רים ברחובות תל אביב, 1940-1965

מיכל גלטר

תקציר

מאז שלהי שנות השלושים עד אמצע שנות השישים של המאה ה־20 נעשתה תל אביב מוקד קליטתן של עשרות חצרות חסידיות שנמצאו בייחוד בדרומה של העיר ובמרכז, ויצרו תת־מרחב חסידי במרקם האוכלוסייה התל־אביבי. במאמר זה אתמקד בסיבות לבחירתם של אדמו"רים וחסידים להתגורר בעיר ואסרטט את דיוקן של החצרות החסידיות בה. פיזורם של המרכזים החסידיים ברחבי העיר אפשר להנכיח את ההווה החסידית ברחובותיה, וחיי היום־יום זימנו מפגשים תדירים בין האוכלוסיות השונות. אלה יצרו נקודות השקה בין מגזריות בתוך פסיפס קהילתי ייחודי, בעיקר סביב לוח השנה.

בראשית שנות השישים התרחבה הקהילה החרדית בבני ברק והתבססה בהדרגה, והוקמו בה מוסדות חינוך לציבור הליטאי והחסידי. בתוך כך החלה עזיבה של משפחות חרדיות וחסידיות מתל אביב לבני ברק. עזיבה זו הביאה בין השאר למעברן של כמה חצרות חסידיות אליה, וגם לירושלים, בשנות השישים והשבעים. אחתום את המאמר בדיון אשר לסיבות המגוונות שהביאו לעזיבתן של החצרות החסידיות את העיר, אגב התייחסות לתהליכים שפקדו את החברה החרדית בכלל ואת זו החסידית בה בפרט במחצית השנייה של המאה ה־20.

מילות מפתח: חברה חרדית, חצרות, חסידיות, תל אביב

מבוא

באמצע המאה ה־20 הייתה תל אביב מרכז עירוני מתפתח שהיה מוקד כלכלה ומסחר לאזור כולו ושימש מרכז מנהלה גם ברמה הארצית. גודלה היחסי של העיר, בשטח ובאוכלוסייה, משך אליו אחוז נכבד מן העולים ארצה בעליות הרביעית והחמישית ובשנות העלייה הגדולה שלאחר הקמת המדינה.

* מאמר זה מבוסס על עבודת דוקטור שכתרתה 'קודש וחול: חצרות חסידיות בתל־אביב 1940-1965', שנכתבה במחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו באוניברסיטת בר־אילן, בהנחייתו של פרופ' קימי קפלן.

משלהי שנות השלושים, ערב פרוץ מלחמת העולם השנייה, ובשנות הארבעים והחמישים, בשלהי המלחמה ולאחריה, הגיעו ארצה עשרות אדמו"רים ומצאו את מקומם בתל אביב. העיר המתפתחת קיבלה אותם כחלק מאוכלוסיית העולים הגדולה שפקדה אותה, והם הקימו את חצרותיהם ברחובותיה. מלבד החצרות שקמו, ובראשן אדמו"רים, התפתחו בתל אביב עוד מרכזים חסידיים; אלה המשיכו את המסורת החסידית שעליה גדלו באירופה.

במאמר זה אסקור את ההתיישבות החסידית בתל אביב כחלק מן הציבור הדתי והחרדי בעיר. אתמקד בצביונו המגוון של הציבור החסידי, בסיבות להתיישבותם של אדמו"רים וחסידיהם בתל אביב ובנוכחות של החצרות החסידיות ושל מנהיגיהן ברחוב התל-אביבי במשך חצי יובל שנים. בסיומו אתיחם לסיבות לעזיבת הציבור החרדי, ובכללו זה החסידי, את העיר לקראת אמצע שנות השישים של המאה ה-20.

אסרטט במאמר קווי מתאר למציאות החסידית בעיר, אך לא אתיחם לסוגיות פוליטיות, דתיות וחברתיות שעלו ממציאות זו וראויות להתייחסות נפרדת.

המרכז החסידי בלב העיר תל אביב ומקומו בהוויית החיים העירונית לא זכו עד כה לתשומת לב ראויה, לא במחקרים העוסקים בתולדותיה של העיר תל אביב ולא באלה שעוסקים בתולדות החברה החרדית בארץ ישראל ובמדינת ישראל. מחקרי תל אביב עוסקים בממד ההיסטורי, בממד התרבותי ובממד האדריכלי של העיר, ונעדר מהם העיסוק בהווייה החרדית והחסידית שנקמה ברחובותיה. המחקר על אודות החברה החרדית, ובכללה זו החסידית, במאה ה-20 מתייחס לקבוצות החסידיות כחלק מהמארג הכולל של החברה החרדית מההיבט הסוציולוגי¹ או מנקודת המבט של פוסט-שואה.² מחקרים מעטים אחרים שעוסקים בשיקום החצרות החסידיות בארץ ישראל מתמקדים בחצרות מסוימות, כמה מהם אינם מתמקדים בהיבטים היסטוריים, ואחרים חסרים את בחינת מקומה של החצר במרחב העירוני.³ על כן יש מקום לקולה של ההתיישבות החסידית בתל אביב בקרב מחקרי החברה החרדית והחסידית וכחלק ממחקרי תל אביב.

1 מנחם פרידמן, חברה ודת: האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל, תרע"ה-תרצ"ו (1918-1936), יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשל"ח; הנ"ל, החברה החרדית - מקורות, מגמות, תהליכים, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1991.

2 מיכל שאול, פאר תחת אפר: החברה החרדית בישראל בצל השואה, 1945-1961, יד יצחק בן-צבי ויד ושם, ירושלים תשע"ד; מלי איזנברג, 'עד, מזעיק, מתעד ומנציח - ר' משה פרגר והשואה 1940-1984', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ה.

3 תמיר גרנות, 'תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה: משנתו הרעיונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטם מצנז'קלויזנבורג', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ח; אורי קלט, 'בלז לאחר השואה: בניתה מחדש של חסידות בלז לאחר השואה (1944-1957)', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט.

חצרות חסידיות לאחר השואה

החברה החסידית ערב המלחמה נסבה על שני צירים מרכזיים – האדמו"ר, הוא הצדיק המשמש סולם בין החסידים ובין עולמות עליונים; והחצר החסידית. החצר הייתה מתחם גאוגרפי מוגדר שהתגורר בו הצדיק, וסמוך לו התנהל בית המדרש. היו חסידים שלמדו בה בקביעות, ואליהם הצטרפו חסידים אחרים בחגים ובימים מיוחדים. חסידים שנמנו עם חצר מסוימת יצרו תת־קהילה, וזו שימשה להם מעטפת חברתית תומכת. מעל כל אלה סככה דמותו של הצדיק.⁴

השמדתם של המוני היהודים בתקופת השואה פגעה פגיעה קשה בכל המגזרים של החברה היהודית, ובהם הציבור החסידי. בזמן המלחמה נספו אדמו"רים רבים,⁵ ומאלה ששרדו היו שאיבדו את רוב חסידיהם, את משפחתם, את דיוקנם החסידי, ובמקרים רבים גם את יצירתם התורנית הכתובה. שרידיה של החברה החסידית אחרי השואה חסרו את הנהגתו של הצדיק הן מן הבחינה הרוחנית והן מבחינת הליווי בחיי המעשה ואת ההשתייכות לחצר, למוסדותיה ולקהילה הייחודית החסידית, שהייתה להם מסגרת תומכת וקבוצת השתייכות טבעית. בחצרות רבות פסקה השושלת, והיה צורך לבנותה יש מאין; כך למשל אלכסנדר, אחת משתי החצרות החסידיות הגדולות בפולין ערב השואה,⁶ וכן סוכטשוב, קוזניץ, קרלין ורדומסק. באחרות נותר האדמו"ר בלי רוב חסידיו, שכן הם נספו, ובאוויר ריחפו שאלות מוסר ואמונה לא פשוטות, מלוות בקורטוב של רגשות אשמה בנוגע לנסיבות הצלתו הפרטית,⁷ ובנוגע לסיבות לחורבן קהילתו. עם זאת, במקרים ששרדו אדמו"רים את מוראות

4 דוד אסף, 'כמדינה קטנה בתוך מדינה גדולה', בתוך: הנ"ל (עורך), **צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בתוך החסידות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"א, עמ' 398-421.

5 על חייהם ומותם של 68 אדמו"רים ובני משפחותיהם ראו: מנשה אונגר, **אדמו"רים שנספו בשואה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ז.

6 ראו: יהודה מקובר, **רועה נאמן: תולדות האדמו"ר בעל העקדת יצחק ותיאור של חצר אלכסנדר שבין שתי מלחמות העולם**, מכון זכר נפתלי, ירושלים תש"ן, עמ' 454, 463-464, 468; דנוטה דומברוסקה ורחל גרוסבאום-פסטרנק, **פנקס הקהילות: פולין**, א (לודו' והגליל), יד ושם, ירושלים תשל"ז, עמ' 57-58; דפנה שרייבר, "גבה טורא בינינו": מחלוקת גור-אלכסנדר והשפעתה על חסידות פולין בתחילת המאה העשרים, **ציזון**, עט (תשע"ד), עמ' 175-199; אברהם יצחק ברומברג, **מגדולי החסידות**, ד, [חמו"ל], ירושלים תשי"ד, עמ' ז, נב-פח; שמעון מאיר גשורי, 'חסידות אלכסנדר', **הצפנה**, 10.10.1952, עמ' 5.

7 דומה שהדיון הנוקב ביותר, הן בזירה האקדמית והן בעיתונים, היה סביב האדמו"ר מבלז. ראו בין השאר: מנדל פייקאז, 'גזירות פולין ומנוחה ושלווה ליהודי הונגריה בדרשה חסידית בעלזאית בינואר 1944 בבודפשט', **כיוונים**, 11 (תשמ"א), עמ' 115-119; הנ"ל, **חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ('השואה')**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ן, עמ' 414-424; אסתר פרבשטיין, **בסתר רעם: ההלכה, הגות ומנהיגות בימי השואה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשע"ב, עמ' 91-98 (ועל אדמו"רים אחרים ראו: שם, עמ' 56-90); שאול שיף, 'פרשת הבריחה גרסת בלז', **הצפנה**, 9.1.1998, עמ' 4; נתן אורנטר, 'למה השמטתי 22 שורות', שם, עמ' 4.

השוואה, נוכחותם הייתה כוח מניע שגיבש סביבם את החצר החסידית מחדש בדור שלאחר המלחמה והביא לפריחה המחודשת.⁸ דוגמאות לכך הן החצרות של בלו וצאנז-קלויזנבורג.⁹ גם מוסד החצר החסידית נפגע במלחמת העולם השנייה, ובמקרים רבים חדל מלהתקיים ומלתפקד. העקירה מן המרכז הגאוגרפי הייחודי לכל חסידות והעובדה כי חסידים רבים נספו פגעו במבנה הארגוני ובהרכב האנושי שלה. את החצר החסידית, ששימשה מוקד להזדהות לפני המלחמה בזמן שהיא שקקה חיים, ייצגו עתה סממניה: שמה, הניגונים המייחדים אותה, צורת לבוש ייחודית והמנהגים שנהגו בה. אלה שימשו מרכז כובד שמשך אחריו את מי שביקש שייכות וזהות. סממניה הראשונים של החצר, שהיו נקודת חיבור אליה, היו, ולא בכדי, דווקא אלה המופשטים שלא היו תלויים לא בזמן ולא במקום, דוגמת הניגונים.¹⁰

תל אביב כמרכז חסידי

אדמו"רים הגיעו לתל אביב בהדרגה משלהי שנות העשרים של המאה ה-20, ועשור מאוחר יותר הגיעו ארצה מווינה אדמו"רי שושלת רוז'ין.¹¹ אלה נמלטו מאימת השלטון הנאצי בגרמניה ובאוסטריה והצטרפו לאדמו"רי לוצק, סלונים ומודו"ץ שקדמו להם. מאז הייתה העיר למוקד צמיחה של מרכזי חסידות בהנהגת אדמו"ר מקומי או בלעדיו, והתופעה התרחבה עם תום מלחמת העולם השנייה וגדלה לכדי יותר מ-40 חצרות חסידיות שהתמקמו בה.¹² אוריאל גלמן ומרצ'ין וודו'ינסקי תיארו – באמצעות שימוש במפות שמתייחסות לחמש תקופות – את התפשטות החצרות החסידיות במזרח אירופה מראשית החסידות עד ערב מלחמת העולם השנייה. הם הצביעו על השינוי הגאוגרפי בפריסת החצרות על פני מדינות שונות וכן על היווצרותם של מרכזים חסידיים גדולים בפולין, בגליציה ובהונגריה.¹³ מן הנתונים עולה כי העיר בעלת מספר הצדיקים הגדול ביותר ערב המלחמה הייתה ורשה;

8 David Biale et al. (eds.), *Hasidism: A New History*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2018, pp. 673-674

9 יוסף דן, 'החסידות: המאה השלישית', בתוך: אסף, **צדיק ועדה**, עמ' 63; גרנות, 'תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה', עמ' 356.

10 עזריאל שוורץ, **ואלה דברי ימי יסודות**, הוצאה פרטית, יסודות תשע"ג, עמ' 81.

11 אדמו"רי רוז'ין הגיעו מווינה בשלהי שנות השלושים והיו דומיננטיים בהוויה החסידית תל-אביבית ובייצוג החברתי והדתי שלה בפוליטיקה המקומית. ראשון הגיע ב-1937 האדמו"ר ישראל פרידמן מהוסיאטין, ועד פרוץ המלחמה הגיעו בני משפחתו המורחבת: האדמו"רים נחום מרדכי פרידמן מטשורטקוב, אברהם יעקב פרידמן מסדיגורה, מרדכי שלום יוסף פרידמן מסדיגורה-פשמישל, צבי אריה טברסקי מזלוטופולי-טשורטקוב ורבי ישראל פרידמן מבואן לייפציג.

12 לפירוט שמות האדמו"רים ראו נספח; ולפירוט נסיבות הגעתם ראו: מיכל גלטר, 'קודש וחול: חצרות חסידיות בתל אביב 1940-1965', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ט, עמ' 74-118.

13 Uriel Gellman and Marcin Wodzinski, 'Toward a New Geography of Hasidim', *Jewish History*, 27 (2013), pp. 176-180

פעלו בה 26 צדיקים; אחריה במדרג הייתה לודז', עם 13 צדיקים; וסטניסלוב, שהיו בה 12 מנהיגים חסידיים. וודז'נסקי מיפה גם את מספרי המרכזים החסידיים ואת מידת הפיזור שלהם בשטח נתון בשטחי פולין וגליציה,¹⁴ ומן הנתונים עולה כי הריכוז הגבוה ביותר של שטיבלך¹⁵ חסידיים הוא 67 מרכזים חסידיים בשטח של 1,225 קמ"ר.

בתל אביב בראשית שנות הארבעים היו 13 צדיקים, ועד אמצע שנות החמישים הגיע מספרם ל-27.¹⁶ בשטח של פחות מ-50 קמ"ר התקיימו כ-70 מרכזים חסידיים, ובהם שטיבלך, ישיבות ודירות מגוריהם של האדמו"רים, ששימשו לא פעם מרכזי התכנסות ותפילה.¹⁷ בשל נתונים אלה הייתה תל אביב מרכז חסידי גדול וחשוב נכון לאמצע המאה ה-20, והם מצביעים על היותה כר נוח לצמיחתה של החסידות אחרי השבר הגדול שחוותה.¹⁸

סקירת החצרות החסידיות בעיר¹⁹ פורסת לפנינו מגוון רחב שהמכנה המשותף המגדיר אותו הוא החיבור לחצרות החסידיות שבמזרח אירופה, אם בהנהגת השושלת המקורית ואם בשימור המנהגים והמסורת של האדמו"רים שנרצחו בשואה אגב אימוץ אדמו"ר מקומי שקרוב לרוח החצר.

החצרות החסידיות שהגיעו לעיר היו מגוונות בצביון ובגודלן, ולהלן אנסה לעמוד על כמה מן המאפיינים שהגדירו את ההבדלים ביניהן במרחב המקום והזמן שלפניהן: א. גודל החצר – החצרות נבדלו זו מזו בגודלן ובהיקף השפעתן. את הגודל, וגם את קצב הגידול, היה אפשר לאמוד באמצעות מספר השטיבלך הפזורים ברחבי העיר שהשתייכו לזרם חסידי מסוים. כך בולטת נוכחותם של חסידי גור שהיו הגרעין החסידי הגדול ביותר, אשר הגיע ל-16 בתי תפילה בראשית תש"ך (1960),²⁰ פי שניים או יותר מאלה שהיו להם כעשור קודם לכן.²¹ מנגד, ברחבי העיר היו פזורות עשרות חסידיות קטנות

14 Marcin Wodzinski, *Historical Atlas of Hasidism*, Princeton University Press, Princeton 2018, pp. 116-120

15 שטיבל בידיש הוא חדר קטן, משמעות המונח 'שטיבל' בהקשר החסידי הוא מקום תפילה ולימוד תורה המשמש גם להתכנסויות חסידיות.

16 לנתונים המפורטים ראו: גלטר, 'קודש וחול', עמ' 74-118.

17 מספר המרכזים החסידיים נשען על מקורות ארכיוניים, ובהם רשימת בתי הכנסת שמיפתה המועצה הדתית בתל אביב ב-1960. ארכיון עיריית תל אביב (להלן אעת"א), חטיבה 8, מיכל 2331, תיק 30-1960-2.

18 החצרות החסידיות אחרי השואה היו מכונסות יותר גאוגרפית וקרובות יותר זו לזו. ראו: Biale et al. (eds.), *Hasidism: A New History*, p. 674.

19 גלטר, 'קודש וחול', עמ' 118-74. הסקירה מתבססת על רשימות של בתי כנסת מ-1949 ומ-1960. המידע מצוי בספרות תיעודית ומחקרית, בביגרפיות פנים חסידיות על אודות אדמו"רים שונים, במסמכים ארכיוניים מהארכיון ההיסטורי של עיריית תל אביב ובארכיון תיקי הבניין שלה, בכתבות שפורסמו בעיתונים ובראיונות שבעל פה.

20 אעת"א, חטיבה 8, מיכל 2331, תיק 30-1960-2.

21 מודעה, 'החזית הדתית המאוחדת', ה^{צפון}, 21.1.1949, עמ' 7; מודעה, 'ארגון בתי הכנסת של חסידי גור בתל-אביב', שם, 31.1.1938, עמ' 4.

בעלות שטיבל אחד עם מניין מצומצם שנאסף אחד לאחד והתכנס פעמים רבות בדירתו של האדמו"ר.²²

ב. הקמת מוסדות – תהליך התבססותה של החצר בא לידי ביטוי בהקמת מוסדות חסידיים מגוריים דוגמת ישיבה, תלמוד תורה או כולל.²³ מוסדות אלה משכו אליהם צעירים וחשפו אותם אל התכנים הייחודיים לחצר ולאדמו"ריה. כך לדוגמה ישיבת חידושי הרי"ם של חסידי גור, ישיבת רוז'ין התל-אביבית, ישיבת ויז'ניץ והישיבה הקטנה²⁴ של בלז. המשכיותה של החצר וקצב גדילתה היו פועל יוצא מן המוסדות שהקימה.²⁵ חברה חסידית גדולה ויציבה כחסידות גור יכלה גם להקים מערך תמיכה כלכלי בחבריה שנשען על תרומות החברים וכלכל עשרות משפחות.²⁶

ג. נוכחות האדמו"ר – 16 מתוך 43 קהילות חסידיות בתל אביב פעלו ללא נוכחות פיזית של האדמו"ר בעיר או ללא אדמו"ר כלל. נתון זה מסייע לאפיין את רמת הפעילות של החצר:

1. אדמו"רים שכינהו בתל אביב – ריכוז סביבם את פעילות החצר, ביתם היה מוקד לעלייה לרגל של החסידים מן העיר ומחוצה לה, והם ייצגו את חסידיהם בפניות מול המועצה הדתית והמוסדות העירוניים. היו חסידויות ובהן חצר קטנה מאוד, שסבבה את האדמו"ר ואת מקורביו בלבד, ובמקרים מסוימים הייתה דמותו של האדמו"ר למוסד החצר עצמו והייתה התנאי לקיומה.

מלבד הכריזמה האישית ומשמעות החיבור לשושלת המשפחתית, מידת השפעתו של האדמו"ר כמוכיל החצר נגזרה גם מן המציאות ההיסטורית. מספר החסידים ששרדו את השואה בחסידות מסוימת וגם תולדות חייו של האדמו"ר והדרך שהוא חווה את מוראות המלחמה היו מדד חשוב לשיקומה של החצר. גם מספר החסידים שעלו ארצה מחסידות זו לפני המלחמה והדומיננטיות שאפשר לייחס להם השפיעו על צורת שיקומה של החסידות. אין דומה מידת ההיערכות לקליטת האדמו"ר אהרן רוקח ומפעל שיקום חסידות בלז, אשר הובילו עסקניה שעלו ארצה שנים מספר לפני המלחמה,²⁷

22 כך התנהלו חסידות מונקאטש ברחוב העבודה 15, חסידות ללוב ברחוב מוהליבר 37, חסידות סטרטין ברחוב הלל הזקן 10 ועוד. ארכיון תיקי הבניין של תל אביב (להלן את"ב), תיק 210150 מסמך 6688054, תיק 1320370, מסמך 7617848 ותיק מספר 1200100, מסמכים 9115389, 9115461. מוסד לימודים ישיבתי לבחורים נשואים (אברכים) שממשיכים ללמוד לאחר נישואיהם.

23 מוסד ישיבתי לנערים בגיל תיכון.

24 גם מוסדות שלא היו מגוריים פרחו, אך לא השאירו את חותמם על דור המשך כלשהו, דוגמה לכך אפשר לראות בישיבת חזון ישעיהו, שהפעילה סניפים של לימודי ערב ברחבי העיר, אך לא העמידה דור חדש לחסידי פיאסצנה, שלא שמו זאת להם למטרה. ראו: אברהם בר אורין, 'מרכז לטהרה, תורה ותפילה מוקם בתל-אביב', *הצופה*, 26.10.1947, עמ' 3.

25 'כך התנהלה קופת "גמ"ח אחינו חסידי גור"', פרוטוקול קופת גמ"ח והכנסת כלה לפליטי אנ"ש שנת תש"ט (דחסידי גור), גנוז קידוש השם, ש-22-1-ב.

27 נתן יהודה אורטנר, דבר חן: ספר זיכרון להרה"ח ר' דוב בריש אורטנר ולזוגתו מרת חנה אורטנר, פרידמן, תל אביב תשכ"ג, עמ' 91-103.

- למידת שיקומה של חסידות בוהוש, שהאדמו"ר יצחק פרידמן הגיע בה ארצה כמעט לבד בהשאירו את חסידי, יהודי רומניה מאחורי מסך הברזל.²⁸
2. מרכזים חסידיים שפעלו ללא אדמו"ר מכהן – במקרים אלה היו השטיבלך מעין אנדרטאות חיות למסורת בית ההורים, ולימים שימשו יד ושם לקהילה שחרבה. דוגמה להרגשה זו תיאר היטב העיתונאי אדם ברוך שנים לאחר מכן, על אודות בית הכנסת של חסידי קומרנה: 'וכך, בבית הכנסת היפואי הקטן, נותרה חסידות קומרנה כעננה קסומה תכלכלה, ובתוכה שמות הרביים של קומרנה, ושמות ספריהם, ושמות מקומות שלטונם כחסידות, ושמות אנשים שנטרפו בידי הנאצים [...] ובתוך כל זה חידושי התורה של אנשי קומרנה [...] חידושים על תרי"ג מצוות, על מסכת אבות, על הזוהר, על מגילת אסתר ועוד'.²⁹
- בשל מספרן המצומצם של החסידות והיעדר דמות ריכוזית שתעמוד בראשן, היו מקרים שהתאחדו כמה מהן לגוף ייצוגי לשם פנייה בשמן לרשויות בעת הצורך, דוגמת חצרות בית וורקה.³⁰ במקרים אחרים נסמכו מתפללי השטיבלך הללו על שולחנם של אדמו"רים מקומיים בעלי אוריינטציה חסידית קרובה לחצר שהם באו ממנה.³¹
3. חצרות שנשענו על נוכחות של אדמו"ר שפעל מחוץ לעיר – שתי החסידות הבולטות בקטגוריה זו הן גור וחב"ד. חסידות גור הייתה בעלת גרעין תל-אביבי חזק, ותיק ומבוסס בעיר, שהגיע אליה בכרכת הרבי ובשליחותו. גרעין זה היה מקושר אל הרבי, ורבים מאנשיו שבתו אצלו בירושלים אחת לחודש. נוכחותו הייתה דומיננטית בהחלטותיהם ובאורח חייהם, ומכאן שהתערב בעקיפין גם בענייני העיר דרך אנשי החצר.³² חסידות חב"ד לא העמיקה שורשים בתל אביב, ובכרכתו של האדמו"ר יוסף יצחק שניאורסון, שליווה אותה מביתו שבקראון הייטס, היא העבירה את מרכז פעילותה לכפר חב"ד. אדמו"ר מכהן, גם אם לא עירוני, דאג לשמירה על הגחלת החסידית ועל הלכידות החברתית והיה כתובת למצוקות חסידי.

28 ריאיון עם שרה פרידמן, ח' בשבט תשע"ה (28.1.2015); אברהם יעקב סלומון, 'בעת נעילת שער', באר יצחק, ג (תשנ"ג), עמ' 9.

29 אדם ברוך, בתום לב, כתר, ירושלים 2001, עמ' 261.

30 מאמר מערכת, 'כינוס ארצי של חסידי בית וורקה', המשקיף, 2.4.1940, עמ' 4.

31 כך לדוגמה כיהן רבי צבי אריה טברסקי, האדמו"ר מזלטפול, גם כאדמו"ר מצ'ורטקוב אחרי פטירת דודו האדמו"ר רבי שלמה פרידמן. כיוצא בכך, רבי מנחם שלמה בורנשטיין מסוכטשוב כיהן כאדמו"ר של חסידי רדומסק. ראו מאמר מערכת, 'האדמו"ר מסוכטשוב יוכתר גם כאדמו"ר לחסידי רדומסק', הצפה, 8.11.1966, עמ' 4.

32 ארנון גולן, 'בחירות עירוניות בתל-אביב בשנות החמישים: תהליכים, תוצאות והשלכות', עיונים בתקומת ישראל, 20 (2010), עמ' 89-91; ערן אלדר, 'הדרת נשים ראשונה בישראל: גולדה מאיר מול הסיעות הדתיות בעיריית תל-אביב', מיונים חדשים, 26 (תשע"ב), עמ' 256-267; אברהם חנוך אברמוביץ', איש חי רב פעלים: אישיותו חייו ופועלו של הרב יהודה מאיר אברמוביץ', פלדהיים, ירושלים תשע"ב, עמ' 354; נאום גולדה מאיר, אעת"א, 4034-04.

ד. אזור מגורים – בתקופת המנדט התרכזה האוכלוסייה החסידית בשכונות מסוימות בעיר, כגון השכונות שגבלו עם יפו, ובלטה בהיעדרה מצפון העיר, שהוגדר חילוני יותר.³³ העלייה הגדולה ארצה אחרי הקמת המדינה הביאה לתל אביב חצרות חסידיות נוספות ועיבתה את אלה הקיימות. גם בשלב זה התרכזו השטיבלך החסידיים ובתי האדמו"רים בעיקר בשכונות המרכז והדרום. השכונות הוותיקות שבגבול יפו – דוגמת פלורנטין ומאה שערים – בלטו בנוכחות חסידית, וגם במרכז העיר היו רחובות רבים שהיה בהם יותר ממרכז חסידי אחד (בר כוכבא, אחד העם, רוטשילד, דיזנגוף ועוד). עם התפשטות העיר צפונה בתנופת הבנייה של שנות החמישים היו כמה חצרות שעלו גם לשם, והבולטת מהן היא חצר סדיגורה; זו העבירה בשנות השישים את המרכז החסידי שלה לרחוב פנקס. המעבר לצפון העיר המרווח בשנים אלה (לחסידיות בעלות יכולת כלכלית) אפיין את מגמת ההגירה מן הדרום אל הצפון של כלל האוכלוסייה התל-אביבית בעלת האמצעים הכספיים.³⁴ אך מנקודת המבט החסידית היה מדובר במיעוט בלבד, שכן באותו זמן כבר החלה ההגירה השלילית של מגורים שונים מן העיר.

ה. בעלות על נכסים – התחקות אחר מקומות מגוריהם של האדמו"רים וכתובות בתי התפילה החסידיים הצביעה על מקרים רבים שהנכס היה רשום על שמו של האדמו"ר ומשפחתו או במקרה של חסידות מבוססת יותר – על שם העמותה החסידית שמאחוריו. הרכישה מסמלת את הרצון לקביעות ומעידה על כוונה להשתקע במקום. רכישת נכס אפשרה דיון עם הרשויות בעניין התאמת המקום לעריכת תפילות או התכנסויות לטישים.³⁵ כאשר היה מספר החסידים מצומצם והמצב הכלכלי דחוק, התגורר האדמו"ר בדירה שכורה או כזאת שהשתייכה למי מהחסידים או המקורבים,³⁶ ולא תמיד אפשרה מציאות זו שינויים מעין אלה.

33 ראו נספח.

34 ראו: חיים הרפז ואיזבל סיון, 'ניידות האוכלוסיה בתל-אביב-יפו', סקרים מיוחדים, 27, עיריית תל אביב-יפו, המחלקה למחקר ולסטטיסטיקה, תשרי תשכ"ח, עמ' 29-51.

35 טיש הוא מפגש שנערך בחצרות האדמו"רים, בעיקר בשבתות ובימים טובים. דוגמאות להתאמת הנכס למפגשים הללו הן ביתו של האדמו"ר אליעזר הגר מוויזניץ, ששימש גם לישיבה ומרכז חסידות מודז'ץ. בית האדמו"ר מוויזניץ ברחוב פיארברג 35 היה רשום על שם אגודת דמשק אליעזר. באוגוסט 1944 נמסרה בקשה לאישור קירוי ארעי של המרפסת, ייתכן שעבור סוכה. את"ב, תיק 650130, מסמכים 7127528, 7127291. מרכז חסידות מודז'ץ בראשות האדמו"ר שמואל אליהו טאוב ברחוב דיזנגוף 36 נבנה מראש לפי תכניות לבית מדרש גדול, חדר תפילה צמוד לו וספרייה, ונרשם בבעלות העמותה בית מודז'ץ, שהייתה רשומה בילקוט הפרסומים רשומות עוד בשבט תש"ז (2.2.1956). בהנהלתה של רבקה זלטה טאוב, אשתו של הרב שמואל אליהו. את"ב, תיק 1870360, מסמכים 190260, 190293, 190295, 190569, 190567.

36 דוגמה לכך היא ביתו של האדמו"ר מבוהוש ברחוב רוטשילד 112, שהיה רשום – עם שאר דירות הבניין – על שם ד"ר אשר ודבורה הילמן, וככל הנראה היה האדמו"ר דייר שלהם. את"ב, תיק 81120 מסמך 6146821.

1. אופי הפוקדים את החצר – הכאוס שנוצר בעולם היהודי לאחר השואה טלטל את החברה החסידית. מסקירת עשרות החצרות התל-אביביות עולה כי לבד מן החסידויות הגדולות המקושרות לאדמו"ר מכהן כמו בלז, גור וויז'ניץ, נשענו החצרות הקטנות על מספר מצומצם מאוד של 'חסידים מבית', ומשכו אחריהן אוכלוסייה בעלת אוריינטציה חסידית שבאה מחוץ לחצר המקורית. פעמים רבות היה מדובר בציבור שמשיך פוליטית למזרחי או להפועל המזרחי. ציבור 'בעלי הקסקטים'³⁷ חבש את ספסלי בתי התפילה בחצרות רבות דוגמת אלה של רוז'ין³⁸ ומודו'ץ³⁹, וחסידויות קוויניץ ופיאסצנה⁴⁰ עצמן היו שותפות במפעל הציוני, ואך טבעי היה כי פוקדי בית מדרשן ישתייכו לתנועות הדתיות הלאומיות.⁴¹

מספרו הכולל של הציבור החסידי בתל אביב לא הוערך ברישומים או במפקדים. אפשר ללמוד על אודותיו ממיפוי המרכזים החסידיים, מנתונים אשר למוסדות החינוך העצמאי⁴² והישיבות⁴³ ומסקירה פוליטית של מצביעי אגודת ישראל בתל אביב בבחירות לרשויות המקומיות (שבראשה עמד חסיד גור יהודה מאיר אברמוביץ).⁴⁴ החצרות הרבות, על הציבור המגוון שפקד אותן, סרטטו את תל אביב החסידית שאנשיה השתלבו במרקם החיים האזרחי והכלכלי של העיר והיו חלק מיזמי התעשייה, מנותני השירותים ומן הצרכנים הפוטנציאליים. רובם ככולם על אדמו"ריהם חיו בבתי משותפים, ונתון זה הביא לתקשורת הדדית עם החברה הסובבת ולנראות ברחוב ובמרחב הציבוריים.

'בכל זאת יש בה משהו' – בחירתם של אדמו"רים להתיישב בעיר

לשיקולי הבחירה של אדמו"רים להשתקע בעיר חברו יסודות מנוגדים; אלה יחד הביאו ליצירת בסיס של קיום חסידי ברחובותיה. השיקול הראשון היה השיקול הדמוגרפי והצורך לבחור את מקום מושבו של האדמו"ר לפי אפשרות הגדילה של החצר. בזמן השואה ואחרי

- 37 כיסוי הראש בקסקט היה מוזהה עם הציבור הדתי שאינו חרדי וקדם לשיוך הכיפות הסרוגות.
- 38 גדליה שרייבר, נהלך ברג'ש: פרקי חיים, הוצאה פרטית, ירושלים תשע"ג, עמ' 83-89.
- 39 ראינויות עם רחל טאוב, בני ברק, ד' באב תשע"ה (20.7.2015), ועם לאה הימלפרב, כ"ב באב תשע"ה (7.8.2015).
- 40 צ.ש, מ'מניין צעירים" לשיבת ערב לנער "חזון ישעיהו", הוצפה, 2.9.1954, עמ' 3.
- 41 ראו: 'פתגמי אורייתא וד"ת מהרב הגה"ק פאר ישורון הצדיק מרן אדמו"ר ר' שאול ידידיה זצוק"ל ממודו'ץ', תפארת ישראל, ח (תש"ח), עמ' כז; יהודה ברנדס, במלכות הקדושה – ביקור בהיכלו של האדמו"ר מהוסיאטין – אדמו"ר ציוני בתל אביב, תבונות, אלון שבות תשס"ו; יצחק אלפסי, החסידות וארץ ישראל: יחס החסידות לדורותיה לעליה לארץ ישראל והפיכתה למרכז החיים של עם ישראל בדורנו, [חמו"ל], ירושלים תש"ם.
- 42 ראו: גלטר, 'קודש וחול', עמ' 239-267.
- 43 שם, עמ' 268-283.
- 44 שם, עמ' 140-156.

כן היה הצורך בשיקום דמוגרפי של החצר הכרחי ובעל משמעות קיומית וערכית, ועל כן היה חשוב כי השפעתו של האדמו"ר תתפרסם בקרב ציבור הפוטנציאלי להימנות עם חסידיו. העיר תל אביב – שאחוז הציבור הדתי והחרדי בה גדל והלך בשנות השלושים והארבעים של המאה ה-20, ובכלל זה רבים שהיו בעלי אוריינטציה חסידית מבית – אפשרה כר פעולה נרחב לאדמו"רים ולחצרותיהם. כך למשל אפשר לשמוע על חיבורם של צעירים, אנשי תנועת המזרחי או חברי תנועת בני עקיבא, לחצרות האדמו"רים בתפילות, שותפות בטישים ובקשר עם אדמו"רים.⁴⁵ גם מרכזיותה של תל אביב אפשרה הגעה נוחה של חסידים שמתגוררים מחוצה לה – אליה,⁴⁶ ולכך נוספה העובדה כי היותו של האדמו"ר מקור למזור ולמשענת בא לידי ביטוי דווקא בעיר שהייתה מרוחקת מן המקומות הקדושים ואילו גרו בירושלים היה סביר כי כמה מהפונים היו מוצאים דרכים אחרות לשטוח את מצוקתם, ומעטים בלבד היו פונים אל האדמו"רים לייעוץ ולסיוע.⁴⁷

השיקול השני היה שיקול כלכלי, שנובע מהתלות בין מקום מושבו של האדמו"ר לאפשרות התמיכה הכלכלית של חסידיו בו. תל אביב הייתה מרכז עירוני מתפתח שאפשר פרנסה במגוון עיסוקים. מסיבה זו נמשכו אליה יהודים בני מעמד הביניים, ובהם חסידים רבים. האדמו"רים, רובם ככולם, היו מהגרים, ולכן היה חשוב כי ייקלטו בחברה שתאפשר את קיומם הכלכלי, שכן הכנסתם התבססה בין השאר על כספי הפדיונות. שיקולים של תמיכה כלכלית כיוונו אדמו"רים אל הערים הגדולות באירופה עוד בראשית המאה ה-20,⁴⁸ ועל כן הבחירה בתל אביב, העיר בעלת קצב הפיתוח המואץ אינה תמוהה. השיקול השלישי בנימוקיהם של כמה מן האדמו"רים היה רוחני – לפיו היותה של תל אביב עיר שכולה יהודים ואין בה מסגדים וכנסיות אפשר התעלות רוחנית.⁴⁹ השיקול הרביעי היה קשור בהתרחקות מירושלים על חרדיה הקנאים.⁵⁰ החברה החרדית הירושלמית הייתה שסועה ומפולגת ונתונה לאווירה שהשרו בה החרדים הקנאים.⁵¹ יצירת קשרים בין האדמו"ר לאישיות מסוימת יכלה לגרור אחריה ניתוק מקבוצה אחרת,⁵² ומשום כך בחרו אדמו"רים

45 ראיונות עם יהושע קמפינסקי, ט"ו בשבט תשע"ה (4.2.2015); לאה הימלפרב, כ"ב באב תשע"ה (7.8.2015); צבי הראל, ט"ו במרחשוון תשע"ז (16.11.2016); מרדכי פרומר, ה' באלול תשע"ה (20.8.2015). ראו גם: שרייבר, *נהלך ברגש*, עמ' 90-91.

46 נתן אליהו רוט, *דמשק אליעזר*, ישיבת בית ישראל ודמשק אליעזר, בני ברק תשמ"ג, עמ' רכ"ה.

47 'מכתבי ר' דוד אפל ז"ל, גלגולי בית "דמשק אליעזר", *אז נדברו*, 74 (תשמ"ז), עמ' 37-38.

48 דוגמת אדמו"רי סדיגורה בווינה, חסידות גור סמוך לוורשה וחסידות חב"ד בלינגרד. Samuel Heilman, 'What's in a Name? The Dilemma of Title and Geography for Contemporary Hasidim', *Jewish History*, 27 (2013), pp. 222-223.

49 אורטנר, *דבר חן*, עמ' 104. ראו גם: Biale et al. (eds.), *Hasidism: A New History*, p. 709.

50 נימוק שיוחס גם לאדמו"ר מקלויזנבורג בהחלטתו להקים את קריית צאנו בנתניה ולא בכני ברק, ראו: אסף דוד, *הציץ ונפגע: אנטומיה של מחלוקת חסידית*, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשע"ב, עמ' 388.

51 פרידמן *חברה ודת*, עמ' 184-269.

52 להשלכות ביקורו של האדמו"ר אברהם מרדכי אלתר מגור אצל הרב קוק בשלהי שנות העשרים ראו: שם, עמ' 277-278.

לברוח מן המחלוקת ולהקים את חצרם במקום שאין בו ליצירת קשרים מבחינתם השלכה על תיוגם במפת החברה החרדית בארץ ישראל.⁵³ מתל אביב הם יכלו לבנות מחדש את יחסיהם עם השלטון המקומי והכללי על פי שיקול דעתם, ללא שבט הביקורת של העדה החרדית בירושלים.

לצד הסיבות שהובילו אדמו"רים וחסידים לבחור להתיישב בתל אביב עמדה גם העובדה כי תושבי העיר וקברניטיה קיבלו אותם כחלק מן הפסיפס האנושי המגוון שהרכיב אותה. ומלבד זה, רבים מבני תל אביב שהגדירו את עצמם רחוקים מאורח חיים דתי גילו בחצרות החסידיות ובאדמו"ריהן שזה מקרוב באו את בבואת הבית אשר הם גדלו בו ואשר היה במקרים רבים לאחר השואה מושא געגוע. דוגמה בולטת לדמות כזאת היא צבי לוביאנקר, ממייסדי הסתדרות העובדים הכללית וחבר מועצת עיריית תל אביב; הוא נבחר אליה כראש סיעת הפועלים. לוביאנקר, אחיו של פנחס לבון, היה בנו של אחד מראשי חסידי הוסיאטין בגליציה, קיבל חינוך חסידי בילדותו וסייע רבות לקליטתו של האדמו"ר ישראל מהוסיאטין בעת שהגיע לעיר מווינה ב-1937.⁵⁴ דמות מוכרת אחרת בתל אביב הייתה זו של שלמה גרטל, גזבר העירייה ולימים מנהל בנק הלוואה וחסכון. גרטל למד בקלויז של חסידי בלז בעיירת הולדתו שבפלך לובלין, ולא פעם פקד את ביתו של האדמו"ר אהרן רוקח מבבל ברחוב אחד העם. גם ישראל רוקח, ראש העירייה בשנים 1936-1952, היה מיוחס לשושלת רוקח של חסידות בלז, ועל כך מעיד שם משפחתו.⁵⁵

מכל אלה נראה כי האדמו"רים הגיעו לתל אביב מתוך בחירה וכי את חצרם פקדה אוכלוסייה מגוונת מהציבור העירוני, ולא רק כאלה שהיינו מצפים למצוא בגרעין הליבה החסידי.

נוכחותן של החצרות החסידיות הביאה ליצירת קבוצת השפעה לא מבוטלת של חברה דתית וחרדית. הדבר ניכר באווירת השבת בעיר, בפוליטיקה העירונית, בצמיחת החינוך העצמאי ועוד. בעמודים הבאים אתמקד בהשפעה החסידית על הפרהסיה העירונית, שהיא נקודת השקה אחת מתוך מנעד רחב.

החסידות בפרהסיה העירונית

הנוכחות החסידית בפרהסיה העירונית והשפעתה ניכרו באירועים ובמנהגים שונים. כך בין השאר היציאה מתוך השטיבל החסידי אל הרחוב, כמו במנהג שירת הים או הקפות שניות כן בפתיחת שערי השטיבל החסידי אל הציבור הרחב, בהטמעת ניגונים בבתי הכנסת העירוניים, בהתכנסות לטישים מיוחדים ובימים נוראים.

53 אדמו"ר מבבל סירב לחתום על עצומות ששלחו לו קנאי ירושלים. ראו: אברהם אדלר, **היה צדיק ואיננו עוד**, ספרית ירושלים, ירושלים תשכ"א, עמ' 16-17.

54 ריאיון עם עקיבא צימרמן, "א בשבט תשע"ו (21.1.2016).

55 נפתלי ק', 'חסיד בלז בין מלכא למלכא', **מעריב**, 11.10.1965, עמ' 8.

מלבד אלה אפשר למצוא בפרהסיה התל־אביבית אירועים רבי־משתתפים שנערכו בהשראת הרוח החסידית ומתן שמות ייחודיים לרחובות שהושפעו מרוח זו.

שירת הים

מנהג אמירת שירת הים בחצות ליל שביעי של פסח נערך בקהילות שונות, ובהן חצרות חסידיות במזרח אירופה.⁵⁶ בירושלים התקיים המעמד במשך עשרות שנים בבית הרב יעקב משה חרל"פ, רבה של שכונת שערי חסד בירושלים,⁵⁷ במעמד השתתף גם האדמו"ר ישראל אלתר מגור.⁵⁸ עם הגעתם של האדמו"רים לתל אביב התקבע המנהג גם בעיר העברית וקיבץ סביבו ציבור מגוון של אלפים מדי שנה.

עדות ראשונה למעמד זה מתוארכת לפסח תש"א (אפריל 1941). דווח כי באותו שביעי של פסח 'היו בתי הכנסיות בתל אביב מלאים קהל. היו אלפים שבאו להזכרת נשמות. בבתי התפילה של החסידים הורגשה אמנם רצינות השעה, אולם על "שירת הים" לא וויתרו ושמחו ורקדו בהתלהבות חסידית'.⁵⁹ שנה לאחר מכן יצאה אמירת שירת הים לשפת הים. גם אז הוזכר הניגוד בין אמירת יזכור בבתי הכנסת, שנשאה באביב ההוא משמעות כבדה יותר מאשר השנה שלפני כן,⁶⁰ ולצד הדיווח על כך צוין: 'בליל החג באו ל"שירת הים" המוני חסידים ואנשי מעשה ושהו שם מתוך זמרה וריקודים עד שעה מאוחרת'. לדברי הכותב, 'למעגל הרוקדים נסחפו גם אנשי צבא ונוער'.⁶¹ בשאר שנות המלחמה לא נזכר המעמד בעיתונים, ולאחריה הוא שב ונזכר בתיאור צבעוני שהמחיש את החיבור המיוחד שנערך בחוף ימה של תל אביב:

ברחבת הרברט סמואל ובמקומות אחרים בשפת הים נתלכדו מעגלי רוקדים משותפים של חסידים ובני נוער. בלטו המעגלים של ארגוני הנוער הדתיים. המוני חסידים ובראשם אדמו"רים אמרו את 'שירת הים' פסוק בפסוק ואלוהים הצטרפו אלפים, בהם גם חיילים, לאחר שהוסברה להם סיבת השמחה. קול הזמרה נשמע עוד בשעות הלילה המאוחרות, כשהמונים החוזרים שרו ורקדו ברחובות העיר הראשיים.⁶²

56 גבריאל צינר, **נטעי גבריאל**, ג, תלפיות, ברקלין תשנ"ו, עמ' 102-103.

57 אל ביתו התקבצו אנשי שם ובני נוער מכל רחבי העיר בכל שנה ושנה עד פטירתו בכסלו תשי"ב (דצמבר 1951). יאיר חרל"פ, **שירת הי"ם: שירת חייו של איש ירושלים הרב יעקב משה חרל"פ**, הוצאה פרטית, בית אל תשע"ב, עמ' 265-278; מאמר מערכת, 'שביעי של פסח בארץ ישראל, שירת הים בבית הרב חרל"פ בירושלים', **הצפנה**, 9.4.1950, עמ' 4.

58 ראו את עדותו של משה זיבלד בתוך: חרל"פ, **שירת הי"ם**, עמ' 268.

59 מהנעשה בתל אביב, 'בשביעי של פסח', **הצפנה**, 20.4.1941, עמ' 4.

60 ולדאגה הגוברת והולכת ליהודי אירופה נוסף ציון טביעת האנייה סטרומה כחודשיים ימים קודם לכן.

61 מהנעשה בתל אביב, 'אחרון של פסח', **הצפנה**, 9.4.1942, עמ' 4.

62 שם.

שמעה של החוויה המיוחדת בחוף ימה של תל אביב הביא אליה בשנים שאחרי כן גם תיירים וצופים מן הצד. כך למשל לאחר חג הפסח תש"י (1950) דווח: 'שפת ימה של תל-אביב המתה בליל שבת וחג המוני חסידים בני נוער וחברי ארגונים שונים שנהרו לשם כמקובל בליל האחרון של פסח'; וכן: 'במיוחד בליל השנה התיירים הרבים שבאו אל שפת הים כדי לשתף את עצמם בשמחה'.⁶³ בשנים שאחרי כן נערכה העירייה והכינה את כיכר הרברט סמואל 'מקושטת בדגלים ומוארת באור זרקורים',⁶⁴ ומול בני הנוער הדתיים הרבים שהגיעו ברגל מכל האזור מן הארגונים עזרא ובני עקיבא נשא דברים מנהל משרד הדתות שמואל זנוויל כהנא, איש הפועל המזרחי. לקראת חצות הגיעו החסידים עם אדמו"ריהם

[עד ש]השחירה הכיכר מרוב חוגגים [...] קבוצות של חסידים בתלבושות חסידיות, אדמו"רים, רבנים ונשואי פנים ובני תשחורת, התרכזו בפינות שונות של הכיכר באמנם בדבקות פסוק אחר פסוק את 'שירת הים', עם סיום הקריאה יצאו בריקודים ופתחו בשירה סוערת שהשתלבה בריקודי הדבקות.⁶⁵

לנוער הדתי ולחבורות החסידים הצטרפה תהלוכה של בתי הכנסת משכונות הדרום בראשותו של הרב יצחק ידידיה פרנקל, רבה של שכונת פלורנטין.⁶⁶ בד בבד עם הנעשה על החוף ארגנה העירייה כינוס של תיירים ואורחים באולם סמוך, ומשם יצאו הללו להשתתף בחוויה.⁶⁷ השירה והריקוד המשותף שהובילו הקבוצות החסידיות מצד אחד ובני הנוער הדתי מצד אחר יצרו חיבור בין אלה לאלה, וחיבור זה משך אליו יהודים שונים וגישר על ההבדלים החיצוניים והרעיוניים:

עם השירה באו הריקודים, מעגלים מעגלים של חוגגים מתעלים בריקודים כשבולטים ביניהם – חסידים ואנשי מעשה המשוחרים עם אדמו"ריהם, בני יוצאי עדות המזרח על בגדיהם הססגוניים וחבורות חבורות של בני נוער, חניכי תנועות הנוער הדתיות. כל אלה השתלבו למעגל אחיד של חוגגים.⁶⁸

מנהג אמירת שירת הים, שיצא מן השטיבלך החסידיים אל חוף ימה של העיר היה לאבן שואבת עבור צעירים ומבוגרים; אלה השתתפו בהתלהבות החסידית אגב יצירת פסיפס

63 מאמר מערכת, 'שביעי של פסח בארץ ישראל', ה'צפה', 9.4.1950, עמ' 4.

64 מאמר מערכת, 'המונים השתתפו בתכנית "שירת הים"', שם, 25.4.1954, עמ' 4.

65 מאמר מערכת, 'רבבות השתתפו באמירת "שירת הים" בליל שביעי של פסח על שפת הים בת"א', שם, 14.4.1955, עמ' 4.

66 שם.

67 מאמר מערכת, 'המונים השתתפו בתכנית "שירת הים"', שם; ע', 'חגיגת "שירת הים" בתל-אביב', חרות, 14.4.1955, עמ' 4.

68 חיים פיקרש, 'התכונה לקראת יום העצמאות', ה'צפה', 7.4.1964, עמ' 2; עוד על הריקוד החסידי כמחבר בין חלוצים לחסידים ראו: אריה אלברט, מפולין לארץ ישראל: עליה חסידית גדולה בהכוונת בעל האמרי אמת מגור – סיפורים תיעודיים, הוצאה פרטית, בני ברק תשנ"ח, עמ' 130-133; יהודה יערי, ספר העליה השלישית, עם עובד, תל אביב תשכ"ג, עמ' 889-890.

אנושי ייחודי. מעגל הריקוד החסידי טשטש את ההבדלים בין הרוקדים ויצר קרבה שהתעלתה מעל להגדרות מגוריות כאלה ואחרות. החיבור שבא לידי ביטוי יותר מכל באירוע היה זה שבין בני הנוער הדתיים הלאומיים לקבוצות החסידיות. חיבור זה התבטא פעמים רבות גם בחיי היום-יום – בעת שפקד נוער זה את בתי האדמו"רים.⁶⁹

ימים נוראים

במועדי ישראל, ובייחוד בימים הנוראים, היו באים חסידים רבים להסתופף בצל אדמו"ריהם.⁷⁰ בשעה שנסעו חסידי גור אל האדמו"ר בירושלים הגיעו אל העיר חסידים מחצרות אחרות, ובהן מודז'יץ, רוז'ין וויז'ניץ. לפעמים היה צריך לצאת מתחומי המצומצם של בית המדרש החסידי ולשכן את הבאים באולם גדול יותר. כך לדוגמה התפילה בבית הכנסת של חסידות מודז'יץ משכה אליה מתפללים מן העיר ומחוצה לה, ובשל היות אדמו"רי מודז'יץ מוזיקאים בעלי שם נמנו עם המתפללים רבים שאינם חסידים, שבאו כדי להשתתף בחוויה המוזיקלית.⁷¹ גם חסידות ויז'ניץ נדרשה לחפש מקום רחב לתפילה בימים הנוראים, ועוד לפני בואו של האדמו"ר אליעזר הגר ארצה פנו בקיץ 1943 מתפללי השטיבל ברחוב רש"י, בבקשה אל עיריית תל אביב לקבל לתפילות ראש השנה ויום הכיפורים את אולם בית הספר אחד העם. כך הם נימקו את הבקשה: 'התפילה בשבתות השנה היא בשתי משמרות. [ו] בימים הנוראים מוכרחים להתפלל בבת אחת והמקום צר מלהכיל'.⁷² כשהגיע האדמו"ר ארצה נערכה תפילת הימים הנוראים בקביעות באולם הסמוך למשכנו ברחוב ליליינבלום.⁷³ לסדרי התפילה בחגים נוספו סדרי לינה וסעודות החג – הטישים – שנערכו בחצרות השונות, ואת תמונת הנוף העירוני בלילות החג צבעה תנועת החסידים ברחובות בדרכם אל הטיש וביציאתם ממנו.

מנהג אחר שיצא אל הפרהסיה התל-אביבית עד שפת הים וריכוז סביבו את הציבור הדתי לגווניו היה תשליך. מנהג זה מקורו בקהילות אשכנז; אלה נהגו ללכת ביום ראשון של ראש

69 ראו הערה 46.

70 חסידי גור נסעו לחצר האדמו"ר בירושלים, והאדמו"ר מבלז נהג לשכון בירושלים מתחילת תמוז עד לאחר הימים הנוראים, ולשם נסעו חסידיו.

71 המסורת התחילה עוד בעת שביקר האדמו"ר שאול ידידיה טאוב בארץ בשנות השלושים והמשיכה בעת כהונת בנו ונכדו. מאיר גשורי, 'הצדיק המנגן והיוצר ממודז'יץ', בתוך: הנ"ל (עורך), נגינה וחסידות בבית קוזמיר ובנותיה, החברה להפצת חסידות ונגינה, ירושלים תשי"ב, עמ' 200-201; מאיר הלחמי, תולדות החסידות בארץ ישראל, א-ב, במה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 338; ריאיון עם לאה הימלפרב, כ"ב באב תשע"ה (7.8.2015).

72 מכתב מגבאי בית הכנסת וויז'ניץ-אטינא לעיריית תל אביב, כ"ד בתמוז תש"ג (27.7.1943). הבקשה נענתה בשלילה. אעת"א, חטיבה 8, מיכל 1084, תיק 2288.

73 יצחק אלפסי, תפארת שבמלכות: בית קוסוב – וויז'ניץ, אריאל, תל אביב תשכ"א, עמ' 537.

השנה למקור מים שיש בו דגים ולשאת שם תפילה מיוחדת להשלכת העברות. החסידים שנסעו בימים הנוראים לשהות במחיצתו של האדמו"ר היו יוצאים אֶתוֹ אל מקור המים הקרוב לאמירת תפילה זו. גם האדמו"רים בתל אביב יצאו בלוויית חסידיהם לומר את סדר תשליך, ומתיאור מראש השנה תש"ט (אוקטובר 1948) שפורסם בעיתון **על המשמר** עולה תמונה דומה לאמירת שירת הים בחג הפסח, עם התמזגותם של גוויי הציבור הדתי בתל אביב על קו המים:

ביום טוב ראשון באו המונים לתפילת 'תשליך' על שפת ימה של תל-אביב. על חול הים נראו אדמו"רים על קהל חסידיהם, רבנים וקהל מתפללים ובלטו בהם ארגוני הנוער הדתיים שבאו במאורגן, ולאחר מסיבות חג יצאו בריקודים נלהבים, גם הפעם נשאה אמירת ה'תשליך' אופי מיוחד במינו, והפכה לכינוס דתי של תושבי העיר ביום חג.

החיבור המרומם של קהלים שונים בחוף ימה של תל אביב יצר גם מצבים משונים, ובהם 'בין המתפללים נראו מתרחצים רבים'.⁷⁴

הקפות שניות

במוצאי שמחת תורה נחוגו ברוב עם ההקפות השניות.⁷⁵ הרב יצחק ידידיה פרנקל החל בארגון בתל אביב במוצאי שמחת תורה של תש"ב (אוקטובר 1941) כדי להזדהות עם יהודי אירופה באותן השנים הקשות. יזמתו של הרב פרנקל הייתה למנהג קבוע עד כדי נשיאת אופי רשמי של תהלוכת ספרי תורה מלווים בתזמורת ברחבי השכונות הדרומיות, בהשתתפות אנשי ציבור.⁷⁶ ההקפות השניות בתל אביב נערכו בקביעות ברחובות של עיר במשך השנים ומשכו אליהן ציבור רב מן העיר ומסביבתה.⁷⁷ לצד החגיגות העירוניות, ססחו אליהן רבים מציבור שומרי המסורת בעיר, הנהיגו שני אדמו"רים – הרב יהודה צבי

74 מאמר מערכת, 'במזג אוויר נאה חגגו תושבי ישראל את ימי ראש השנה', **על המשמר**, 30.9.1954, עמ' 1.

75 שבע הקפות עם ספר התורה שנערכות ברוב עם במוצאי שמחת תורה. מקורו של המנהג בכתביו של המקובל רבי חיים ויטאל, איש צפת במאה ה'16 ואחד מחבורת המקובלים שהיו תלמידי האר"י. מנהג זה השתרש בארץ ישראל בין השאר כאות הזדהות עם יהודי התפוצות, שכלילה זה חוגגים יום טוב שני של גלויות.

76 על נוכחותו של ראש הממשלה משה שרת בתהלוכה ראו: מאמר מערכת, 'תושבי ישראל בהמוניהם שמחו בשמחת תורה', **הצפה**, 20.10.1954, עמ' 4.

77 מאמר מערכת, 'ספרי תורה עתיקים בהקפות העם בתל-אביב', שם, 21.10.1962, עמ' 4; דניאל ש', 'מים בעיר: שמחת תורה בתל-אביב', **הליכות**, ה (תשרי תש"ך), עמ' 16-17; מאמר מערכת, 'רבבות בהקפות שניות – ברוב פאר והדר, ב'3 מרכזים בעיר', שם, 1 (שבט תש"ך), עמ' 32; מאמר מערכת, 'הקפות ב'4 מרכזים בעיר', שם, 1 (שבט תשכ"א), עמ' 34-35.

ברנדווין, האדמו"ר מסטרטין, שכיהן כראש המחלקה הדתית של ההסתדרות, והאדמו"ר ממודז'ץ – אירועים נפרדים של הקפות שניות.

הטרחת של מועצת הפועלים העירונית בארגון אירוע של הקפות שניות מלמדת על זיקה שהייתה לחבריה למנהגים מסוג זה ומחזקת את ההשערה שלפיה אחוז לא מבוטל ממחזיקי 'הכרטיס האדום' של ההסתדרות השתייכו לציבור הדתי ולציבור החרדי.⁷⁸ בסיקור של ההקפות השניות במוצאי שמחת תורה תשכ"ד, אוקטובר 1963, נכתב:

הקפות בהשתתפות קהל רב נערכו במוצאי החג בקרית שלום על-ידי מועצת פועלי תל אביב – יפו, מתפללי בית הכנסת האשכנזי והספרדי יצאו בתהלוכה עם ספרי התורה, בלווית תזמורת לרחבה שליד בית ההסתדרות בקריה. הם נתקבלו בתשואות על-ידי הקהל שהתאסף במקום. מעל במה מיוחדת שהוקמה השמיעו דבריהם ראש העיריה מ. נמיר, מ. זילברמן ממזכירות מועצת הפועלים, הרב י.צ. ברנדווין ורב השכונה י. סגל.⁷⁹

שמחת התורה שנחוגה בחסות מועצת הפועלים העירונית ובהנהגתו של אדמו"ר לא הייתה מחזה נפוץ באותם הימים והייתה ייחודית בתל אביב ומוחצה לה.⁸⁰ עוד אירוע שמשך אליו משתתפים רבים היה הקפות שניות בחצר מודז'ץ שברחוב דיזנגוף. להקפות אלה הגיעו משתתפים וצופים מכל רחבי האזור, ובהם בני נוער רבים, תלמידי ישיבות תיכוניות וחניכי התנועת בני עקיבא ועזרא.⁸¹ העירייה נרתמה לשמירת הסדר הציבורי וביטחונם של החוגגים וחסמה לתנועה למשך כמה שעות את הרחוב בקטע שבין היכל התרבות לרחוב המלך ג'ורג'.⁸² ההקפות התייחדו בשמחה הגדולה שאפיינה את רובן ובניגונים שליוו אותן. ההקפה השישית נערכה לזכר ששת מיליון קרבנות השואה ולוותה בניגון שחיבר האדמו"ר ממודז'ץ לפני שעזב את אירופה בשנות המלחמה, שהולבש על המילים 'עוזר דלים הושיעה נא'. בהקפה זו היו מניחים את ספרי התורה על הבימה המרכזית ומכבים את האור בבית המדרש. אלה היו רגעים של התייחדות, והם נצרכו בזיכרונם של הנוכחים גם עשרות שנים לאחר מכן.⁸³

78 דוגמה לכך היא טוביה רובינשטיין, חסיד גור שהיה מוביל החלב והנפט. ריאיון עם הדסה שפר, א' בשבט תשע"ז (28.1.2017).

79 מאמר מערכת, 'הקפות חגיגות וטוילים בשמחת-תורה ברחבי הארץ', דבר, 11.10.1963, עמ' 12.
80 לעוד סיקורים על מעמד זה ראו: מאמר מערכת, 'אלפים טיילו במאורגן בחוה"מ סוכות: הקפות המוניות נערכו אמש בערים', שם, 19.10.1965, עמ' 2; מאמר מערכת, 'ספרי תורה עתיקים בהקפות העם בתל-אביב', שם.

81 ריאיון עם בן-ציון רוזנפלד, ט"ז בשבט תשע"ח (1.2.2018).

82 'ספרי תורה עתיקים בהקפות העם בתל-אביב'.

83 ראינויות עם יהושע קמפינסקי, ט"ו בשבט תשע"ה (4.2.2015); לאה הימלפרב, כ"א בסיוון תשע"ה (7.8.2015); יהודה בוק, י"ט באלול תשע"ה (14.9.2015); רחל טאוב, ד' באב תשע"ה (20.7.2015).

אירועי 200 שנות חסידות

בתש"ך (1960) מלאו 200 שנה לפטירתו של רבי ישראל הבעל שם טוב, שהוגדר מייסד החסידות. אירוע זה צוין בדרכים שונות גם בתל אביב, וכדי 'להחדיר את ערכי החסידות ותורתה בתודעת הציבור הרחב',⁸⁴ נערך דיון במועצה הדתית, שחברו בה זה לזה נציגי הציבור הדתי לאומי, החרדי והחסידי⁸⁵ לשם בחירת הדרכים לציון האירוע. המשתתפים בדיון סקרו את הפעולות שננקטו עד אז להעלאת קרנם של החסידות ואדמו"ריה, ובהן קיום כינוסים שונים בנוכחות אדמו"רים, שיעורי חסידות ומתן מקום של כבוד לתשמישי קדושה של אדמו"רי רוז'ין, כגון חנוכייתו של מייסד ענף חסידי זה רבי ישראל פרידמן וכן ארון קודש שעשוי מכסף טהור, משושלת האדמו"רים לבית צ'ורטקוב.⁸⁶ המשפחה השאילה את ארון הקודש לתצוגה בביתן המועצה הדתית בתערוכת היובל לתל אביב.⁸⁷

שנת החסידות הייתה לנושא הכינוס שנערך לבוגרי בתי הספר הממלכתיים דתיים במחוז תל אביב בג' בסיוון תש"ך (25 במאי 1960), ערב חג השבועות. העצרת נערכה בהיכל התרבות, השתתפו בה כ-2,500 תלמידים, והועלה בה מחזה בנושא בליווי מקהלות ששרו ניגונים חסידיים. בתיעוד העצרת לא הוזכרה השתתפותם של מי מהאדמו"רים בעיר, ונשאו בה דברים הרב איסר יהודה אונטרמן, רבה הראשי של העיר, ופנחס שיינמן, ראש המועצה הדתית. הנואמים פנו בדבריהם אל הנערים בקריאה לשמר את ערכי המסורת גם בבגרותם, ערב יציאתם למסגרות הלימוד החדשות.⁸⁸

כינוס גדול להעלאת קרנה של החסידות נערך בהיכל התרבות בתל אביב בז' בסיוון תש"ך (2 ביוני 1960). יום פטירתו של הבעל שם טוב. האירוע נערך בחסותה של המועצה הדתית, הכרטיסים אזלו סמוך למועד הפרסום, ורבים מאלה שלא השיגו כרטיסים שמעו את הנעשה בפנים בעזרת רמקולים. על הבימה המרכזית ישבו 14 מאדמו"רי העיר, הרבנים הראשיים ונציגי המועצה הדתית, ואת הערב ליוו, לצד הנואמים, ארבע מקהלות שכל אחת מהן התמקדה בניגונים חסידיים שונים. את העצרת פתח פנחס שיינמן, ראש המועצה הדתית; הוא האדיר את מקומה של תל אביב בתור מרכז חסידי בציינו:

84 תיאור ההתכנסות לא כולל תאריך מדויק. מדור פעולות שוטפות, 'לחגיגת שנת החסידות', הליכות, ז (ניסן תש"ך), עמ' 43.

85 על המועצה הדתית בתל אביב ראו: גלטר, 'קודש וחול', עמ' 157-168.

86 מאמר מערכת, 'מעשה בארון קודש', הליכות, ה (תשרי תש"ך), עמ' 10; מאמר מערכת, 'נפתחה תערוכת יובל תל אביב', ה'צפנה, 20.8.1959, עמ' 1-2.

87 תערוכה שנפתחה ב-19.8.1959, ובה ביתנים שסיפרו את סיפורה של העיר ואת ההתפתחויות שחלו בה בתחומים רבים. מאמר מערכת, 'היום - פתיחת תערוכת היובל של ת"א', ה'צפנה, 19.8.1959, עמ' 4; מאמר מערכת, 'ביתנים בתערוכה: רשמים', דבר, 27.9.1959, עמ' 5.

88 מאמר מערכת, 'תלמידי בתי הספר הממ"ד בעצרות חסידות בתל אביב ובכפר חב"ד', ה'צפנה, 30.5.1960, עמ' 4; מאמר מערכת, 'עצרת תלמידי כתות ח' של בתי הספר הממלכתי-דתי ב"היכל התרבות"', הליכות, ז (ניסן תש"ך), עמ' 30.

תל־אביב־יפו, העיר העברית הראשונה והגדולה בערי ישראל, זכתה לקלוט בתוכה עשרות אדמו"רים על חצרותיהם והפכה מרכז חשוב לחסידות במדינתנו. מכאן יונקים המוני העם רוח של קדושה וטהרה [...] כי רוח טובה עוברת על פני הישוב העברי במדינה, רוח של צמאון לדבר ה'.⁸⁹

גולת הכותרת של שנת החסידות הייתה תערוכת החסידות, שהתקיימה בבית הסופר בתל אביב ביזמת שר הדואר בנימין מינץ מחודש אלול תש"ך עד סוף חודש תשרי תשכ"א.⁹⁰ בתערוכה הוצגו 193 מוצגים, ובהם תשמישי קדושה וחפצים אישיים של אדמו"רים, מכתבים וספרים. רבים מן הפריטים האלה שהובאו לתערוכה היו רכוש שושלות חסידיות של אדמו"רי העיר, כגון בתי תפילין, מעיל לבן ומקטרת של רבי ישראל מייסד שושלת רוז'ין, אותם מסר לתערוכה האדמו"ר יצחק פרידמן מבוהוש, ומכתבים של רבי ישראל מרוז'ין שהיו שמורים אצל רבי אברהם יעקב מסדיגורה ורבי יעקב פרידמן מהוסיאטין.⁹¹ על פי הדיווחים בעיתונים מאותה התקופה, ביקרו בה 25,000 מבקרים, ובהם 7,000 תלמידים.⁹²

רחובה של עיר

בשנות הארבעים והחמישים גדלה העיר מבחינה גאוגרפית ודמוגרפית, ובשל כך נבחרו שמות לרחובותיה החדשים ולרחובות של יפו שסופחה אליה. עד ראשית שנות החמישים היה רחוב הבעש"ט שבנווה שלום הרחוב היחיד שנשא שם בעל זיקה חסידית, אך בינואר 1950 נקבעו עוד שמות שנשאו את שמם של גדולי החסידות. נגיעה חסידית זו בפרהסיה התל־אביבית ביטאה את היותה של העיר משכן לאדמו"רים ולחסידיהם באותה התקופה. לרחוב הבעש"ט נוספו 16 רחובות בעלי שמות חסידיים מתוך 445 שמות רחובות בעיר, ויחד היו הללו כארבעה אחוזים מכלל השמות השונים והמגוונים שהונצחו בשלטי הרחוב. הרחובות ששמותיהם שבו ופורסמו בינואר 1952 נקראו על שם אבות החסידות ושושלות האדמו"רים, ובהם רבי מנחם מנדל מויטבסק, רבי נחמן מברסלב, רבי שניאור זלמן מלאדי, רבי נחום מטשרנוביל, רבי אהרן מקרלין, רבי דב ממזריץ', רבי מנחם מנדל מקוצק, חידושי

89 פנחס שינמן, 'תל־אביב – מרכז לחסידות', הליכות, ח (תמוז תש"ך), עמ' 3.

90 ראובן מנדלברג, 'תערוכת החסידות – מהותה ומטרותיה', שערים, 6.6.1960, עמ' ד.

91 קטלוג תערוכת החסידות, תל אביב, 5.9.1960–20.10.1960, עמ' 27. בין פרטי הקטלוג נמצאים גם הפריטים שהוצגו בביתן המועצה הדתית בתערוכת היובל לתל אביב.

92 David Assaf, 'Hasidism in the Museum: The Social History Perspective', in: Antony Polonsky, Hanna Węgrzynek, and Andrzej Zbikowski (eds.), *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*, Academic Studies Press, Brighton, MA 2018, pp. 96-97.

הרי"ם ורבי ישראל מרוז'ין.⁹³ על ההחלטות שהוחלטו בהקשר זה נשלחו הודעות לאדמו"רי העיר, והיו מהם שהגיבו לכך.

האדמו"ר מהוסיאטין, נכדו של רבי ישראל מרוז'ין, כתב לנציגי ועדת השמות: 'בסיפוק רב קראתי את הודעתכם מי"ב אדר, כי רחש לבכם דבר טוב לקרא את אחד הרחובות בתל אביב בשם זקני הקדוש ר' ישראל מרוז'ין זצ"ל'. האדמו"ר הביא בהמשך דבריו את תפיסתו הרוחנית של סבו בדבר תהליך הגאולה, וציין שהוא מתאים להתפתחות המאורעות הנוכחיים. האדמו"ר חתם את מכתבו באמירה הזאת: 'הנצחת שמו של הצדיק בעיר ההוללה תל אביב נאה לו ונאה לה. יתן השם וזכר הצדיק יהיה לברכה לעיר המעטירה תל אביב: להיות הולכת ומתעלית בזיו, בהוד, בהדר, באושר, בהצלחה, במוסר, בטהרה ובקדושה על מרום פסגת הגוי והשגב'.⁹⁴

מטבע הדברים שובצו שמות הרחובות החדשים בשכונות החדשות שהלכו ונבנו בעיר וכן שובצו ברחובותיה של יפו, הן בשיכונים החדשים שנבנו בה והן ברחובות הקיימים כתחליף לשמות הערביים שנשאו הללו עד איחודן של הערים.

את גדולי החסידות הועידה העירייה לשלב ברחובות יפו, וכדי ליצור זיקה בין שמות הרחובות הסמוכים זה לזה מבחינה גאוגרפית הוחלט באמצע שנות החמישים להעביר את שם הרחוב מנווה שלום, שנקרא עד אז הבעש"ט, למקבץ הרחובות החדש על שם גדולי החסידות. את שמו של רחוב הבעש"ט בנווה צדק שינתה ועדת השמות של העירייה ל'חיים שמרלינג'.⁹⁵ המעבר של שם הרחוב משכונה מבוססת, גם אם צדדית, בתל אביב אל מרכזה של יפו עורר ביקורת.⁹⁶ עליה השיב מזכיר ועדת השמות של עיריית תל אביב-יפו אהרן זאב בן ישי: 'רבים מגדולי ישראל ה"חילוניים" הוצמדו בראשיתה של תל-אביב לרחובות ולסמטאות קטנים, מאין אחרים'. הוא הביא בתור דוגמה את פינסקר שעל שמו נקראה סמטה קטנה ליד רחוב הרצל, ורק כעבור שנים נקבע השם על כיכר מרכזית יותר.⁹⁷ כן ציטט בן ישי סעיף מתוך התקנות למתן שמות לרחובות שקבעה מועצת העיר באפריל 1952: 'בהזדמנויות מתאימות – בנייה מחדש של הרחובות, התוספות אזורים חדשים לעיר וכו' – מתקנת ועדת השמות פגמים בשמות הרחובות, כגון העברת שמותיהם של כמה מגדולי ישראל, שנקבעו בראשיתה של תל-אביב (באין רחובות אחרים), לרחובות נאים ומכובדים יותר'.⁹⁸ בתור דוגמאות למקרים כאלה הביא בן ישי את העברתו של רבי יהודה

93 מאמר מערכת, 'שמות הרחובות החדשים בתל-אביב', ידיעות תל-אביב-יפו, 7-8 (כסלו-טבת תשי"ב), עמ' 105-106.

94 מכתבו של האדמו"ר צוטט בתוך: מאמר מערכת, 'רחובות בת"א', הַצִּפָּה, 28.3.1950, עמ' 3.

95 על שם אחד מראשוני היהודים שבנו את ביתם מחוץ לתוואי חומות העיר יפו. דוד תדור, האנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו: דמויות ותמונות, א, ספריית ראשונים, תל אביב 1947, עמ' 99-100.

96 מדור מכתבים למערכת, יוסף אפל, 'למה הוחלף שם רחוב הבעש"ט ז'ל?', הַצִּפָּה, 16.7.1956, עמ' 2.

97 א.ז. בן ישי, 'למה הוחלף שמו של רחוב הבש"ט', שם, 23.7.1956, עמ' 2.

98 שם.

הנשיא לחלק המזרחי-צפוני של העיר ואת רחוב רבי שלמה אבן גבירול לתוואי החדש שלו מרחוב מרמורק ועד לרחוב הירקון. אשר לרחוב המדובר, בן ישי שיבח את המקום החדש והרבה בשבחה של יפו.

בין שהעברת שמות הרחובות ליפו היא פחיתות כבוד ובין שלא, במקבץ הרחובות על שם גדולי החסידות, שהצטרף למקבצים אחרים של רחובות, כאלה שנשאו שמות אישים שונים שעיצבו את מורשת ישראל ואת התנועה הציונית, אפשר לראות ביטוי להכרה במקומם ובחלקם של אדמו"רים ושל חצרות חסידיות במרקם האנושי התל-אביבי. העובדה כי שמות הרחובות הללו נקבעו בשנות החמישים, שאז העמיקה הקהילה החסידית את שורשיה בחולות העיר, איננה מקרית; היא מלמדת על נוכחותם של האדמו"רים, של חסידיהם ושל חצרותיהם בפרהסיה העירונית.

מכל האמור לעיל עולה כי מציאותם של אדמו"רים בעיר לא הייתה מנותקת לחלוטין מהווייתה. חיי היום-יום יצרו הזדמנויות רבות למפגש בין ההווי החסידי ובין הרחוב. בתיים של האדמו"רים היו פזורים ברחובות דרום תל אביב וגם במרכז, ללא הגדרת טריטוריה דתית או מגורית. השטיבלך השונים נפתחו בדירות מגורים, והחיים המשותפים זימנו לא מעט נקודות מפגש בחדרי המדרגות, בחצר המשותפת, במרחב הקולי שקלט אליו את התפילה או הניגון, במפגש ברחוב, בחנות המכולת ובגוויי הטקסטיל שלבש הרחוב. תפילות השבת החסידיות, שנמשכו לעתים עד שעות הצהריים, הותירו קבוצות של חסידים בחזית בתי הכנסת, ותמונת יהודי עטור טלית לבוש בקפוטה ובשטריימל לא הייתה חזון נפרץ ברחובות העיר. במרחב ההשקה בין הציבור הכללי לזה החסידי בלט בנוכחותו ציבור גדול של אנשי המזרחי שהשתתפו באירועים החסידיים בתוך החצר ומחוצה לה; הן פרטיים והן מטעם מוסדות החינוך או תנועת הנוער. טשטוש הגבולות המגזרי הזה אפיין את מסגרת הזמן והמקום של אמצע המאה ה-20 ברחובות העיר תל אביב ומשמש רקע חשוב גם לבחינת סוגיות שנויות במחלוקת כמו הכשרות והשבת בפרהסיה הציבורית, שיש מקום לבחון אותן באריכות מחוץ למאמר זה.⁹⁹

‘הייתי חלק מהנוף, היום אני אורח’:¹⁰⁰ עזיבת הציבור החרדי את תל אביב

בראשית שנות השישים של המאה ה-20 נבלמה צמיחתה הדמוגרפית של האוכלוסייה החרדית בעיר והחלה מגמת הגירה ממנה החוצה. אפשר לראות אותה בביור בתוצאות הבחירות הארציות לכנסת השישית ב-6 בנובמבר 1965, שאת מקומה של תל אביב, השנייה בגודלה אז בקרב מצביעי אגודת ישראל, תפסה העיר בני ברק; רבים מן המהגרים החסידים שמו אליה אז את פניהם. תל אביב נהייתה בעקבותיהן רק המרכז השלישי בגודלו.¹⁰¹

99 להרחבה ראו: גלטר, ‘קודש וחול’, עמ’ 169-217.

100 שלמה ארצי, ‘נוף ילדות’, על אנשים, 1971.

101 מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1991, עמ’ 140.

חשוב לציין כי עזיבתה של האוכלוסייה החרדית והחסידית את תל אביב הייתה חלק ממגמת עזיבה כוללת שהחלה בראשית שנות השישים – מן העיר לערי הלוויין שסבבו אותה.¹⁰² פרופיל העוזבים מבחינת גיל, מוצא ומחוז העזיבה היה דומה בכל המגזרים, ובכללו צעירים שרובם ילידי הארץ. הסיבות העיקריות לעזיבה זו היו יוקר המחיה בתל אביב, הרצון להתרחק מהמולת העיר¹⁰³ והתחבורה הציבורית, שהתפתחה מאוד ואפשרה להמשיך לשמור גם ממרחק על מקור הפרנסה ועל השירותים שהציעה העיר הגדולה.

עם זאת, בבסיס מגמת העזיבה של צעירים חרדים, ובכללם חסידים, את העיר עמדו תהליכים היסטוריים, דתיים וחברתיים שחלו בחברה החרדית משנות החמישים של המאה ה-20, ובהם היווצרותה של חברה הלומדים והנטייה להסתגרות חברתית, שהחלו כתהליך בתוך החברה החרדית הליטאית והשפיעו בהדרגה גם על זו החסידית. תהליכים אלה היו חלק מתמורה שחלה בחברה זו במאמציה לבלום את הסחף ולייצר יציבות,¹⁰⁴ ובעקבותיהם שינתה החברה החרדית עמדה – מחרדה והתגוננות שאפיינו אותה בשנות הארבעים, ובעיקר במחציתן השנייה בעקבות השואה והקמת מדינת ישראל, להתבססות דמוגרפית וממסדית בד בבד עם שיקום של מוסדות חינוך ושל חצרות חסידיות, ומשם בהדרגה לבניית כוח צרכני ופוליטי.¹⁰⁵

ראשיתו של השינוי המשפחתי והקהילתי נעוץ בשיקומו של עולם הישיבות והיווצרותם של הכוללים, שהם מסגרת לימודים בתרישיבתית אשר מיועדת בעיקר לאברכים לאחר נישואיהם, ובמובן מסוים מוסדות המשך לישיבות. חשוב לציין כאן כי המקור למקומה המרכזי של הישיבה הוא התרבות החרדית הליטאית. בראשית המאה ה-20 היה מספרן של הישיבות החסידיות קטן יחסית, אך מנחם פרידמן מציין כי לאחר מלחמת העולם השנייה, עם המעבר של שרידי החברה המסורתית לארצות המערב, נהייתה הישיבה – בתור מרכז לחיי הקהילה שמסביבה – דפוס רווח גם בקרב החצרות החסידיות, שאפשר את שיקומן ואת פריחתן בערים אשר אליהן הגיעו.¹⁰⁶

הקמתם של הכוללים התאפשרה בעקבות ביסוס החינוך החרדי, ובכלל זה חינוך הבנות מכיתות היסוד עד הסמינר, בעיקר ברשת בית יעקב, שהתפתחה כמערכת מוכרת במימון

102 עירית תל אביב-יפו, המחלקה למחקר ולסטטיסטיקה, 'ניידות האוכלוסיה בתל אביב-יפו (1962-1965)', סקרים מיוחדים, 27 (תשרי תשכ"ח), עמ' 3.

103 שם, עמ' 28.

104 פרידמן, החברה החרדית, עמ' 52-69.

105 הנ"ל, "על הניסים" – פריחתו של עולם התורה (הישיבות והכוללים) בישראל, בתוך: עמנואל אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרשות, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ז, עמ' 435-436; בנימין בראון, 'מהתבדלות פוליטית להתבצרות תרבותית' – החזון איש וקביעת דרכה של היהדות החרדית בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד), בתוך: מרדכי בראון וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ב, עמ' 397.

106 מנחם פרידמן, 'חרדים ויחסים בין דוריים בתוכם', בתוך: יוסי מאל (עורך), מלחמות, מהפכות וזהות דורית, עם עובד ומרכז יצחק רבין לחקר ישראל, תל אביב 2001, עמ' 178; קלט, 'בלו לאחר השואה', עמ' 41-45.

המדינה. בוגרות הסמינר הוכשרו למשרות הוראה, ובכך יכלו לשאת בעול הפרנסה בעת שלמדו בעליהן בכוללים.¹⁰⁷ כל אלה יכלו להתבצע בחסות מדינת ישראל, שהוקמה כמדינת רווחה מודרנית וראתה בעצמה מחויבת לחינוך הדור הצעיר. לתמיכתה נוספו תרומותיהם של יהודי מערב אירופה וארצות הברית, שניתבו את כספם לגופים פרטיים ולמוסדות רווחה כדי לעזור לשקם את העולם היהודי אחרי השואה; הכספים הגיעו גם אל מוסדות החינוך התורניים והכוללים.¹⁰⁸

עזיבת האוכלוסייה החרדית, ובכללה זו החסידית, את תל אביב הייתה חלק מהתבססות חברת הלומדים, ואפשר לבחון אותה מן ההיבט המוסדי-ישיבתי ומן ההיבט המשפחתי הבין-דורי. היציאה ללמוד בישיבות מחוץ לתל אביב החלה עוד בשנות השלושים של המאה ה-20 ונמשכה בשנות הארבעים והחמישים, שאז יצאו נערים רבים להשלים את לימודיהם התורניים בישיבות שמחוץ לעיר, בין שהיה מדובר בישיבות ליטאיות דוגמת פוניבז' ובין שבישיבות חסידיות. מלבד ישיבת חידושי הרי"ם שהוקמה בתל אביב ובשלב מאוחר יותר גם ישיבת רוז'ין, התבססו ישיבות חסידיות גדולות עוד בשנות החמישים מחוץ לעיר, דוגמת ויז'ניץ בבני ברק,¹⁰⁹ בלז בירושלים¹¹⁰ וחב"ד בלוד.¹¹¹ גם בחורים רבים מחסידות בחרו ללמוד בישיבת שפת אמת בירושלים.¹¹² יציאתם של הבחורים את העיר הרחיקה אותם מן החינוך עם ההווה העירונית התל-אביבית. המפגש הטעון עמה בעת שחזרו לשבתות או לחופשות בין הזמנים בבית ההורים הגביר את הניכור שהרגישו כלפי העיר החילונית וסייע לבחירתם לעזוב בעת שבגרו. הישיבות מילאו את מקומו של בית ההורים מגיל ההתבגרות ועיצבו דגם אידאלי חדש של חיי קדושה, שדרש מרחב סטרילי כדי להמשיך ולהתקיים. חינוך הבנות השלים תמונה זו ביצירת השלמה נשית לבניין הבית בעת שקיבלו עליהן את עול ניהול משפחה תורנית – הן מבחינת הכספים והן מבחינת החינוך. הבחורים שהתאימו את אורח חייהם לדגם זה, שאפשר להגדירו מרד נעורים אל מול הדור הקודם,¹¹³ ראו בעצמם משוחררים מגורמות החיים שנלמדו בבית ההורים ונצמדו לעבר הרומנטי והאידאלי הרחוק יותר.¹¹⁴ הידע התורני וההלכתי שהביאו בני הישיבות לבית ההורים סתר לא פעם את אורח חייהם ומנהגיהם של ההורים והעמיד אותם בעמדה

107 פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 70-77; Menachem Friedman, 'Haredim Confront the Modern City', *Studies in Contemporary Jewry*, 2 (1986), p. 86.

108 פרידמן, 'על הניסים', עמ' 438; הנ"ל, **החברה החרדית**, עמ' 81.

109 א' רוזן, 'ממלכת ויז'ניץ בשגשוגה', בית יעקב, 35 (ניסן תשכ"ב), עמ' 42; יצחק אלפסי, **תפארת שבמלכות**, אריאל, תל אביב תשכ"א, עמ' 537.

110 קלט, 'בלז לאחר השואה', עמ' 41-45; אורטנר, **דבר חן**, עמ' 150-165.

111 שלום לוין, **תולדות חב"ד בארץ הקודש בשנים תקל"ז-תש"י**, קרני הוד תורה, ברוקלין תשמ"ה, עמ' רלו-רלז.

112 ריאיון עם הדסה שפר, א' שבט תשע"ז (28.1.2017).

113 פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 85.

114 הנ"ל, 'מודל "השוק" והקצנה הדתית', בתוך: מנחם כהנא (עורך), **בחבלי מסורת ותמורה: אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג, כיוונים, רחובות תש"ן**, עמ' 110.

מתגוננת מול ילדיהם.¹¹⁵ עם זאת, הילדים כאילו הגשימו את חלום הוריהם – שיקום עולם התורה, ומשום כך הם תמכו הן ביציאתם של הבחורים לשיבות והן ביציאתם של הזוגות הצעירים, האברך והמורה הצעירה, מן העיר, למגורים בקרבת הישיבה או במקומות אשר המשפחה החדשה תוכל להגשים בהם את האידאלים שהיא חלמה עליהם. רבים מן ההורים, שעבדו לפרנסתם ובנו את ביתם בתל אביב, מצאו את עצמם בקן מתרוקן בעת שילדיהם פנו להתגורר מחוצה לה. המרכזים החסידיים והדתיים החלו להצטמצם, ובתהליך הדרגתי שהחל בשלהי שנות השישים החלו גם המבוגרים, בעיקר אלה שיצאו ממעגל העבודה, לעזוב את תל אביב ולהתקרב אל הילדים ואל הנכדים.¹¹⁶

מלבד השינוי שחל בחברה החרדית, הפער בין הדורות השפיע גם על החברה התל-אביבית הסובבת. הדור הצעיר צמח בעיר לא הכיר ברוב המקרים את מסורת בית סבו, אנשים בלבוש חרדי נראו בעיניו אנכרוניסטים זרים לנוף העירוני. הם לא עוררו זיכרונות מעיירת מולדתו האירופית, והוא לא בא איתם במגע בשעה שנכנס לבית הכנסת לומר קדיש או ציין בטקס דתי את הארציות (יום השנה לפטירה של בן משפחה). תל אביב הייתה בעיני הוגים רבים סמל המאבק בעולם הישן, שבא לידי ביטוי בתחרות, בשוני ובניגודים בינה ובין ירושלים.¹¹⁷ בעולם הרוח של דור זה, תל אביב החדשה לא מצאה שפה משותפת עם העולם החסידי המזרח-אירופי, ונקודות ההשקה המשותפות בין העולם החסידי למציאות המערבית המודרנית הצטמקו בהדרגה. מכאן שהציבור החרדי עזב את תל אביב בשל גורמים מושכים ובשל גורמים דוחפים: השינוי שחל בצביונה של העיר תל אביב ועשה אותה גורם דוחה, ותהליכים שחלו בתוך החברה החרדית אשר עשו את בני ברק מקום מושך.

מעבר מרכז הכובד של חצרות חסידיות אל מחוץ לתל אביב היה חלק מן המעבר ההדרגתי של הציבור החרדי כולו מן העיר אל מחוצה לה, והוא בא לידי ביטוי בכמה צורות, ובהן המעבר היזום שקידם האדמו"ר חיים מאיר הגר מוויז'ניץ בבואו להקים מרכז בבני ברק בראשית שנות החמישים; מעבר חסידיים וצמיחת מוסדות החצר בעיר אחרת ומעבר האדמו"ר בעקבותיהם כמו שאפשר לראות בחסידויות נדבורנה, סטריקוב, מודז'ץ, ובוהוש; מעבר מרכז החצר בעקבות חילופי הנהגה או פטירת האדמו"ר המכהן כמו בחסידויות סוכטשוב וסדיגורה; או מעבר הדרגתי של משפחות צעירות שסימנו את הדרך להורים, המאפיין קהילות חסידיות שפעלו בעיר ללא אדמו"ר, דוגמת חסידות גור.

תהליך עזיבתה של החברה החרדית, ובכללה החצרות החסידיות למיניהן, את העיר מעיד על שינוי כיוון בתפיסת החברה החרדית, וזו החסידי שבתוכה, את סביבת המגורים שלה. באמצע שנות השישים הביא הדבר לשינוי במעמדה של תל אביב בתור המרכז החסידי השני בגודלו בארץ (את המקום תפסה בני ברק). בתל אביב עצמה הביאה ההגירה

115 פרידמן, החברה החרדית, עמ' 92.

116 אריה פיינשטיין, 'שובו ובואו לעיר', המודיע, המוסף תל-אביב של מעלה, סיוון תשס"ט, עמ' 35.

117 מעוז עזריהו, תל-אביב העיר ה(א)מיתית: מיתוגרפיה היסטורית, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2005, עמ' 258-270.

עם השנים לסגירתם של בתי כנסת ומרכזי תפילה חסידיים ויצרה מחלוקת באשר לשימורם של מרכזי התפילה החסידיים כפנינת נוסטלגיה דתית בעיר המשנה את פניה.

סיכום

החברה החסידית לאחר השואה עמדה מול חורבן; זה בא לידי ביטוי בגדיעתן של שושלות ההנהגה ובמחיקתה של המערכת החברתית והגאוגרפית – החצר. עשרות מן האדמו"רים ששרדו ואלה שקיבלו עליהם את ההנהגה לאחר המלחמה בחרו לשקם את החצר החסידית המזרח-אירופית בתל אביב. מקומה של תל אביב כמרכז של סחר ומנהל וייחודה בתור מצע מחבר בין תרבויות משכו אליה אוכלוסייה מגוונת; זו הייתה קרקע פורייה לשיקום עשרות החצרות החסידיות בעיר. מלבד התנאים הכלכליים והדמוגרפיים היו אדמו"רים שביקשו להתרחק ממתחים שהתעוררו בחברה החרדית הירושלמית, ואחרים שהגיעו מאוחר יותר כבר מצאו בעיר נוכחות חסידית שניתן להשתלב בה. האדמו"רים היו מוקד לחסידי החצר בעבר או לציבור רחב שלא הגדיר את עצמו כזה, אך הרגיש זיקה להוויה החסידית.

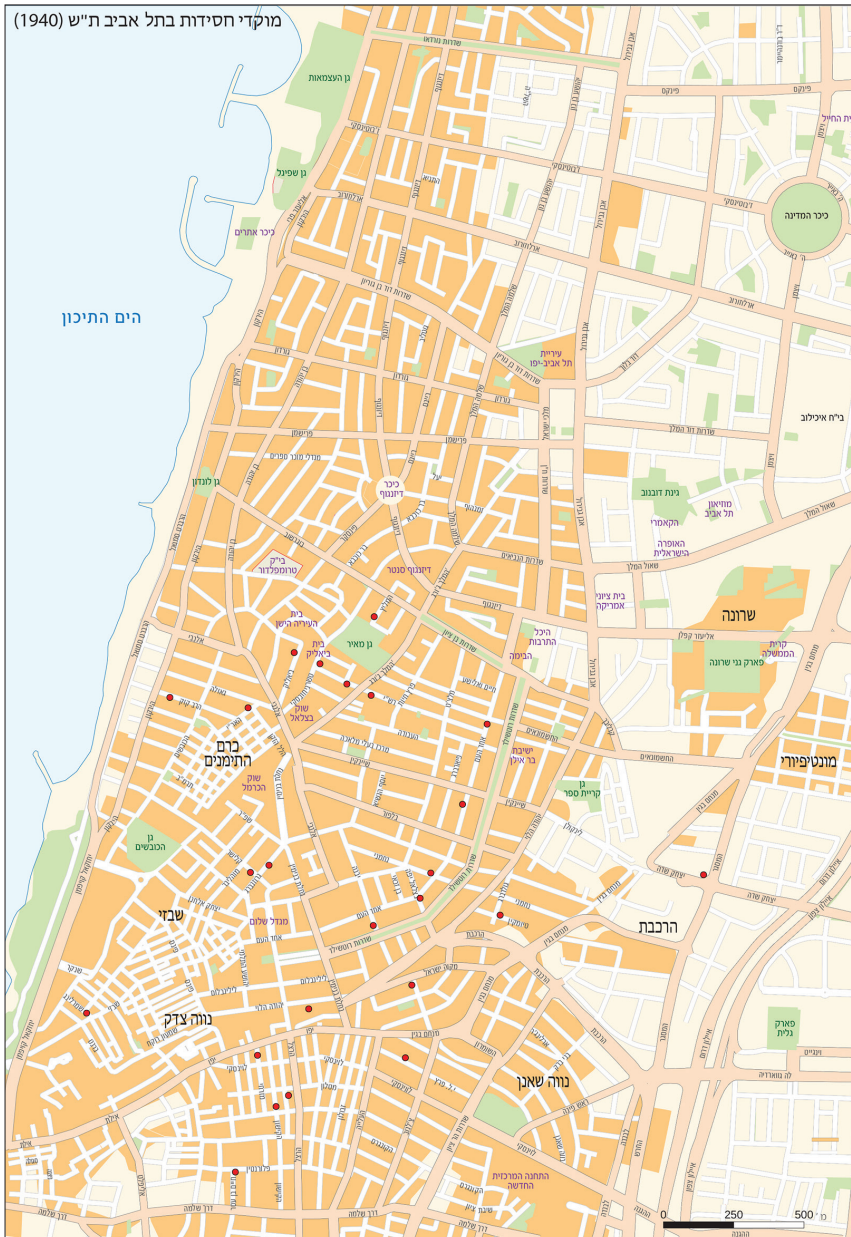
הנסיבות ההיסטוריות והגאוגרפיות הייחודיות סיפקו את התנאים להשתקעותן של החצרות בעיר, אגב יצירת מסגרת פוליטית, חברתית, כלכלית וחינוכית שבמקרים רבים לא נפלה בהיקפה מזו שהייתה בירושלים.

הנוכחות החסידית באה לידי ביטוי בפרהסיה העירונית בעיקר בשבתות ובחגים. לצד המנהגים המיוחדים סביב מעגל השנה, היא השפיעה גם על שמות הרחובות, ואף גלשה מן האספלט אל החול בעת שהנציג החסידי בעירייה פעל להקצאת חופי רחצה נפרדים.

בראשית שנות השישים ירד אחוז הציבור החרדי, ובכללו זה החסידי, שהתגורר בעיר. ירידה זו הייתה חלק מגל עזיבה כולל שפקד את העיר מסיבות כלכליות ואחרות ונבעה גם מתהליכים שחלו בחברה החרדית במעבר לחברת לומדים, בפער הבין-דורי בין דור ההורים לבחורי הישיבה הצעירים, ובנטייה להסתגר במרחב מגורים הומוגני. לאלה נוסף השינוי שחל גם בחברה התל-אביבית בעקבות הפער הבין-דורי; שינוי זה הביא לניכור ולרתיעה מהציבור החרדי והחסידי, המייצג את העולם הגלותי והישן.

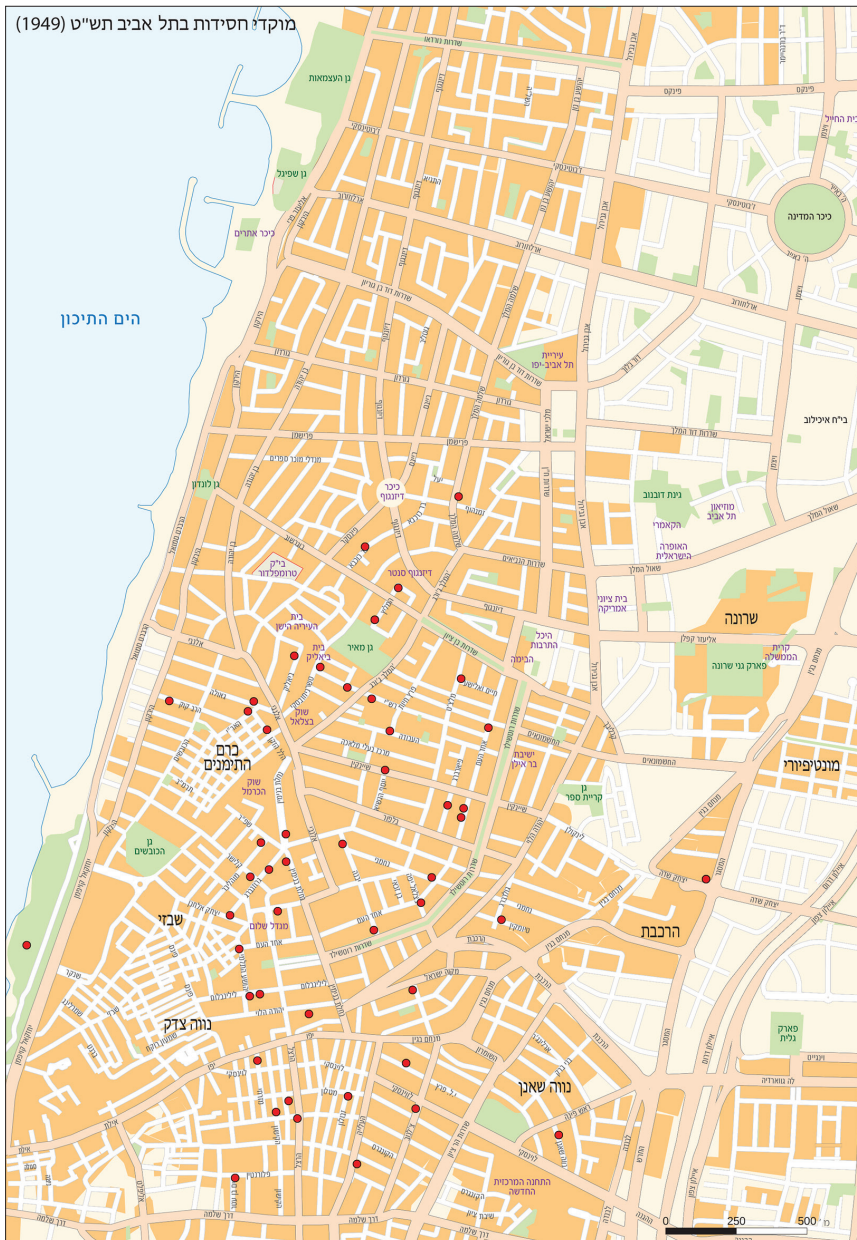
עזיבת החצרות החסידיות את העיר – ביזמתו של האדמו"ר, בראשות החסידים או בעקבות דעיכת השפעתה של החצר – הגדירה את חצי יובל שנות החיים המשותפים באמצע המאה ה-20 בתור תופעה ייחודית של יצירתה חברו שלושה גורמים: מקום, זמן ואדם. תל אביב – העיר הליברלית שידעה להכיל יסודות שונים ולתת להם ביטוי; זמן – פוסט-שואה, ובו האבדן שחוה העולם היהודי הקהה את השוני בין המגזרים וקייב התחלות חדשות של עולם ישן; ואדם – אנשים משני צדי המתרס, שהגדירו מחדש את מקומם במרחב הישראלי, בדיאלוג מחודש עם המסורת או בדרך לשיקום העולם החסידי בארץ ישראל המתחדשת.

נספח 1: מוקדי חסידות בתל אביב 1940

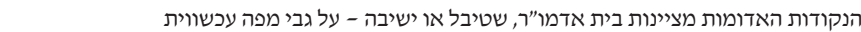


הנקודות האדומות מציינות בית אדמו"ר, שטיבל או ישיבה – על גבי מפה עכשווית

נספח 2: מוקדי חסידות בתל אביב 1949



הנקודות האדומות מציינות בית אדמו"ר, שטיבל או ישיבה - על גבי מפה עכשווית



נספח 4: אדמו"רי תל אביב ומועד הגעתם לעיר

החסידות	שם האדמו"ר	שנת הגעתו לתל אביב	מהיכן
לוצק	רבי יוסף דוד קצנלבוגן	1928	אודסה
סלונים	רבי אברהם יהושע העשיל ויינברג	1935	סלונים
מודז'יץ	רבי שמואל אליהו ואביו שאול ידידיה טאוב ¹¹⁸	1936	קראטשוב
הוסיאטין	רבי ישראל פרידמן	1937	וינה
זלטאפולי צ'ורטקוב	רבי צבי אריה טברסקי ¹¹⁹	1938	וינה
צ'ורטקוב	רבי נחום מרדכי ובנו רבי שלמה פרידמן	1939	וינה
סדיגורה	רבי אברהם יעקב פרידמן	1939	וינה
סדיגורה פשמישל	רבי מרדכי שלום יוסף פרידמן	1939	פשמישל
בויאן לייפציג	רבי ישראל פרידמן	1940	בויאן
סטריקוב	רבי אברהם לנדא	1941	וילנה
לעלוב	רבי משה מרדכי בידרמן	1942	ירושלים
מונקאטש	רבי ברוך יהושע ירחמיאל רבינוביץ	1944	בודפשט
בלז	רבי אהרן רוקח	1944	בלז
ויז'ניץ	רבי אליעזר הגר	1944	טמשוואר
סטרטין אשלג	רבי יהודה צבי ברנדווין	1944	ירושלים
אמשינוב	רבי ירחמיאל יהודא מאיר קאליש	1946	ארצות הברית
ביאלה	רבי יחיאל יהושע רבינוביץ	1946	סיביר
סוקולוב קאצק	רבי מנדל מאיר מורגנשטרן	1946	אונטבוצק
פיאסצנה	רבי אברהם אלימלך שפירא ¹²⁰	1946	תל אביב
ויז'ניץ	רבי חיים מאיר הגר	1947	גרוסוורדיין
ווסלוי	רבי יעקב יוסף הלפרין	1949	נהריה
פשקאן	רבי יעקב דוד פרידמן	1950	בוקרשט
נדבורנה	רבי איתמר רוזנבוים ובנו חיים מרדכי	1950	ירושלים
קוידינוב	רבי חנוך דב העניך זילברפרב	1950	בוקרשט
בוהוש	רבי יצחק פרידמן	1951	בוקרשט
אוז'רוב	רבי יחיאל משה אפשטיין	1953	ניו יורק
וישיווא	רבי חיים יהודה מאיר הגר	1960	ארצות הברית

מרכזים חסידיים אחרים בעיר היו עבור החסידויות האלה: חב"ד, גור, סוכטשוב, אטינה, קאזניץ, נאדרזין סקרנביץ, רדזין, קומרנה, ביאליסטוק, זידיצ'וב, לובלין, קרלין סטולין, ברסלב ואלכסנדר.

118 רבי שמואל אליהו השתקע בתל אביב לפני אביו שהגיע ב־1947.

119 החל את דרכו בתל אביב כאדמו"ר מזלטופולי וקיבל עליו את אדמו"רות צ'ורטקוב לאחר פטירת רבי שלמה פרידמן.

120 קיבל עליו את האדמו"רות לאחר שנודע לו ב־1946 כי דודו, האדמו"ר מפיאסצנה, נרצח בטרבלינקה.

רשימת קיצורים

- אעת"א - ארכיון עיריית תל אביב, תל אביב
אב"ג - ארכיון בן-גוריון, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר
אב"ג, א"צ - ארכיון בן-גוריון בארכיון צה"ל, קריית אונו
א"ג - ארכיון גנזים, תל אביב
אה"ע - ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון, תל אביב
אי"ט - ארכיון יד טבנקין, רמת אפעל
א"כ - ארכיון הכנסת, ירושלים
אל"ח - ארכיון לחינוך יהודי בישראל ובגולה ע"ש אביעזר ילין, אוניברסיטת תל אביב
א"מ - ארכיון המדינה, ירושלים
אממ"ב - ארכיון מרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים
אמ"ע - ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל
אמת"י - הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, גבעת רם, ירושלים
אס"ל - ארכיון הספרייה הלאומית, ירושלים
א"צ - ארכיון צה"ל, קריית אונו
אצ"מ - הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים
אקבה"ד - ארכיון הקיבוץ הדתי, קבוצת יבנה
אק"מ - ארכיון הקיבוץ המאוחד, יד טבנקין, רמת אפעל
אש"צ - ארכיון השומר הצעיר, גבעת חביבה
את"ה - הארכיון לתולדות ההגנה, תל אביב
מזב"י - ארכיון ז'בוטינסקי, מכון ז'בוטינסקי בישראל, תל אביב
מילא"ה - המרכז הישראלי לתיעוד אמנויות הבמה, אוניברסיטת תל אביב

NA – National Archives, College Park, Maryland

PRO – Public Record Office, London, UK

רשימת משתתפים

האוניברסיטה העברית בירושלים	ד"ר מורן בנית
אוניברסיטת ייל	ד"ר שירי גורן
אוניברסיטת תל אביב	פרופ' יוסף גורני
אוניברסיטת בר־אילן	ד"ר מיכל גלטר
אוניברסיטת בר־אילן	ד"ר גילי הרטל
אוניברסיטת חיפה	פרופ' יחיעם ויץ
המכללה האקדמית הרצוג	ד"ר ארז טרבלסי
אוניברסיטת חיפה	ד"ר משה נאור
תלמיד מחקר לתואר שלישי, אוניברסיטת בר־אילן	נדב פרנקל
אוניברסיטת בר־אילן	פרופ' קימי קפלן

Hasidic Leaders in the Streets of Tel Aviv, 1940-1965

Michal Glatter

From the late thirties to the mid-sixties of the twentieth century, Tel Aviv was the seat of dozens of Hasidic courts creating Hasidic precincts in the southern and central parts of the city. The article explores the reason for the Hasidic leaders' choice to settle in the city with their followers and offers a glimpse of their courts. Hasidic communities distributed throughout the city filled the streets of Tel Aviv with a Hasidic atmosphere. Daily life brought different segments of the population into frequent contact, and generated a unique inter-sectoral mosaic, primarily around special calendar occasions.

In the early sixties, the Haredi community in Bnei Brak began to expand and establish educational institutions for the Litvishe and Hasidic communities. As a result, Haredi and Hasidic families slowly moved away from Tel Aviv to Bnei Brak. This trend led, *inter alia*, to the transfer of several Hasidic courts to Bnei Brak and Jerusalem during the sixties and seventies. The article concludes with a discussion of the diverse reasons for the departure of the Hasidic courts from Tel Aviv and addresses the impact of various processes on Haredi society in the course of the second half of the twentieth century.

Keywords: Haredi society, Hasidic courts, Tel Aviv

in particular, of the Sephardic Labor Organization in Tel Aviv was to improve the economic conditions of Sephardi and Mizrahi workers and to enhance their social and political status in the *Yishuv*. These activities reflect the status of Sephardi and Mizrahi Jews as a hybrid group on the socioeconomic border between the Jews and Arabs of Mandatory Palestine. The article explores the processes which led to the establishment of Sephardi labor organizations, and which manifest the connection between patterns of employment and standard of living, and between ethnic identity and social status.

Keywords: Arab-Jewish Identity, Arab-Jewish Relations, Arab Jews, the British Mandate, Jewish community in Palestine, Labor Organization, oriental Jews, Sephardi and Mizrahi Jews, the *Yishuv*

Extreme Haredi Leaders and their Isolation from the Zionist Enterprise: Between Ideology and the Challenges of Reality

Kimmy Caplan

High on the ideological and theological agenda of extreme Haredi groups is the delegitimization of the Zionist enterprise, its institutions, and the State of Israel, and the subsequent expectation of their rank-and-file to thoroughly isolate themselves from them. Based on existing scholarship and previously undiscovered primary sources, this article traces the conduct of extremist Haredi leaders vis-à-vis Zionist institutions during the British mandate in Palestine and after the establishment of the State. As we shall see, some extreme Haredi leaders elected to implicitly recognize the Zionist enterprise and its institutions. The specific circumstances surrounding the different cases enable us to understand the general phenomenon and to advance some preliminary observations.

Keywords: extreme Haredi groups, immigration certificates, Israel's wars, Joel Teitelbaum, Pinhas Epstein, Zelig Reuven Bengis, the Zionist enterprise, 1948 war

The Experience of Ethnic Estrangement of Sephardi Students in Israeli Yeshiva High Schools in the 1980s

Erez Trabelsi

The article deals with remembered experiences of estrangement and devaluation among Mizrahi graduates of yeshiva high schools in the late 1980s. Most of the literature on the experience of estrangement in educational institutions suggests that it derives from cultural or ethno-religious hierarchies. The singularity of this study is the link it finds between the experience of estrangement and the correlation of religious hierarchies with ethnic hierarchies, which in turn, produce an experience of estrangement.

The research indicates a construction of Ashkenazi religiosity as standard and Mizrahi religiosity as faulty and out of place in yeshiva high schools. The religious practices and liturgy of the yeshiva high schools in this study followed a purely Ashkenazi tradition. In addition, in their remarks the educational staff focused attention on the inferiority of Mizrahi religiosity and religious practices, perceived as faulty, or devalued them by giving prominence to inversion rites. Internalization of this tagging caused the students to doubt the appropriateness of their family religious practices. At the same time, they were criticized by their families for adopting Ashkenazi religious practices. All this created an experience of estrangement, both in the yeshiva and at home.

Keywords: Ashkenazi religiosity, devaluation, estrangement, high school yeshiva, Mizrahi religiosity

The Sephardic Labor Organization and the Status of Sephardi and Mizrahi Jews in the *Yishuv*

Moshe Naor

The article discusses the Sephardic Labor Organization in Palestine which was active from 1940 through 1946 as the roof organization of the Sephardic Labor Organization in Tel Aviv and the Organization of Sephardi and Oriental Workers in Jerusalem. The aim of the Sephardic Labor Organization in Palestine as a whole and

in my reading of the novel, the fictional representation of this relationship bears an autobiographical imprint, particularly in light of Matalon's choice to quote her father, Felix Matalon, and to lend his voice to the father figure in her writing.

As part of the exploration of this theme, which consists of both fictional and autobiographical aspects, I suggest that the heroine's efforts to place her absent father in the context of her life and to cope with his absence through her writing point to Matalon's own efforts to deal with her father's legacy by writing about him and giving him a place in the Israeli literary canon, while maintaining a critical attitude towards him.

Keywords: Felix Matalon, initiation, intellectual history of Mizrahi Jews, Israeli literature, Mizrahi politics, Mizrahi women, Ronit Matalon

‘The Trump Era is Here, and I Finally Feel at Home’:
Sayed Kashua in Illinois

Shiri Goren

In early July 2014, the Israeli-Palestinian author Sayed Kashua declared in his popular Hebrew column in the *Ha'aretz* newspaper that he is done with Jerusalem, that he has moved to the United States for good and is never coming back. Despite this emotional statement and his decision to give up on Israel, Kashua continued to write his popular weekly column for over three years mostly from his new place of residence in the midwestern city of Champaign, in Illinois, a location vastly different from the Jerusalem he left behind. Using theories of migration and transnational writing to examine Kashua's non-fictional Hebrew and English works during this period I argue that there is tension between the character Kashua assumes for his Israeli readership and the one he assumes when writing for an American audience. These fictional personae relate differently to the move to the US and the possibility of returning to Israel. Moreover, Kashua's Israeli persona continues to write from a minority position whereas his American counterpart, despite concerted efforts, cannot avoid identifying with white privilege. The article then traces the dissolution of Kashua's dual personae to his decision in November 2017 to stop writing the weekly column.

Keywords: essays, identity, migration theory, immigration, immigrant experience, Sayed Kashua, transnationalism, USA

The Creation of the Nahal Settlement Enterprise

Nadav Fraenkel

During the days of the British Mandate in Palestine, the leadership of the Hebrew Yishuv developed the concept of security settlements, i.e., settlements established on the frontier to provide security along the borders of the future state. The concept was put into practice with the Nahal (acronyms of Pioneer Youth Warrior) Brigade settlement enterprise which set up dozens of settlements from 1951 onwards. The first six settlements were founded by 'lone' soldiers: immigrants from Eastern Europe and Islamic countries, and natives who did not have a youth movement or pioneering background.

The article offers an account of the creation of the Nahal settlement enterprise which adds to the existing research on the subject in two ways. Firstly, it identifies some of the stages in the historical process that have not as yet been adequately described. Secondly, contrary to existing research which claims that the attempt to integrate lone soldiers within the Nahal settlement enterprise failed and had no long-term effects, we argue that the integration achieved most of its goals.

Keywords: Elik Shomroni, Levi Eshkol, Nahal, settlement

In the Footsteps of the Absent Father: The Protagonist as a Writing Subject in the Work of Ronit Matalon

Moran Benit

The article addresses the literary development of the young female protagonist in Ronit Matalon's early writing, and the character's relationship with her absent father. Despite the prevalence of this theme, little research has been dedicated to the father-daughter relationship in Matalon's work and its influence on the daughter's decision to become a writer. The article examines this theme in Matalon's young adult novel, *A Story that Begins with a Snake's Funeral* (1989).

My main argument here is that the father-daughter relationship in Matalon's work is central to the construction of the daughter's 'decision to write', and points to the issue of inter-generational accountability, in which the daughter is entitled to an inheritance from her father despite her critical view of him. As I will show

‘The Nir Coalition’ in 1959 and the Opposition Struggle against Mapai

Yechiam Weitz

The article deals with the opposition's success in electing a new Speaker of the Knesset who was not member of ruling party – Mapai. The Mapai Speaker of the Knesset, Yosef Sprinzak, had died in January 1959, and the natural candidate to replace him was Moshe Sharett, an honorable member of Mapai. Sharett however, turned down the nomination, and the party leaders chose a pale political figure, MK Berl Locker, to run in his stead. As a result of this choice, Yochanan Bader of the Heruth Movement proposed a new candidate – MK Nachum Nir who was not a member of the Mapai party but of Ahdut Ha-Avodah. The vote took place in March 1959, and Nir won, marking the first time a non-Mapai figure was elected to a state position, a highly significant event in Israel's political history.

Keywords: Berl Locker, Mapai, Nachum Nir, the Third Knesset, Yochanan Bader

From National Autonomy to Independent State: The Bund in the Face of the State of Israel, 1948-1989

Yosef Gorny

The title of the article 'From National Autonomy to Independent State' refers to the gradual change that occurred in the wake of the Holocaust with respect to the Bund's refusal to recognize the State of Israel as the national home of the Jewish people during its first forty years. Yet notwithstanding the historical anti-Zionism ideology of the Bund, the movement never wavered in its identification with the State while remaining critical of Israel's policy towards the Arab refugee problem created by the War of Independence (1948-1949).

Keywords: Jewish Diaspora, National autonomy, Palestinian refugees, Six Day War, State of Israel, The Bund

ABSTRACTS

Homonationalism and the Politics of LGBT Movements in Israel

Gili Hartal

Two processes have been central to the LGBT (lesbian, gay, transgender and bisexual) movement in politics since the end of the 1980's: NGOization, which has led to the practice of assimilation, and homo-nationalism, representing a binary process of normalization and national inclusion. The amalgamation of NGOization and homonationalism have greatly influenced the movements, their agenda, practices, achievements and networks. The article sheds light on the broad neoliberal processes used by the Israeli LGBT movements to achieve power and status. The analysis traces major milestones from the 1980's to the 21st century. Viewed through a neoliberal perspective, LGBT social movements are revealed to have worked and grown and become more institutionalized and normalized. However, this does not reflect the attainment of more power by the LGBT social movements in Israel; it is indicative rather of their privatization by the state which enables LGBT social movements to fill a niche under the government's exclusive responsibility. Thus, in the 21st century, the value and valuation of LGBT subjects have been established not so much by the work of their social movements but through their economic and urban power reflective of 'post-homonationalism.'

Keywords: geographies of sexuality, Homonationalism, LGBT activism in Israel, LGBT politics, social movements

CONTENTS

Politics

Gili Hartal	Homonationalism and the Politics of LGBT Movements in Israel	9
Yechiam Weitz	‘The Nir Coalition’ in 1959 and the Opposition Struggle against Mapai	32
Yosef Gorny	From National Autonomy to Independent State: The Bund in the Face of the State of Israel, 1948-1989	54
Nadav Fraenkel	The Creation of the Nahal Settlement Enterprise	68

Literature and Journalism

Moran Benit	In the Footsteps of the Absent Father: The Protagonist as a Writing Subject in the Work of Ronit Matalon	97
Shiri Goren	‘The Trump Era is Here, and I Finally Feel at Home’: Sayed Kashua in Illinois	123

Society

Erez Trabelsi	The Experience of Ethnic Estrangement of Sephardi Students in Israeli Yeshiva High Schools in the 1980s	151
Moshe Naor	The Sephardic Labor Organization and the Status of Sephardi and Mizrahi Jews in the <i>Yishuv</i>	172

Religion

Kimmy Caplan	Extremist Haredi Leaders and their Isolation from the Zionist Enterprise: Between Ideology and the Challenges of Reality	199
Michal Glatter	Hasidic Leaders in the Streets of Tel Aviv, 1940-1965	227

Abbreviations	255
---------------	-----

List of Participants	256
----------------------	-----

English Abstracts	i
-------------------	---

Editor: Avi Bareli
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Avner Ben-Amos, Amir Goldstein,
Danny Gutwein, Menachem Hofnung, Paula Kabalo,
Nissim Leon, Svetlana Natkovich, Kobi Peled,
Shalom Ratzabi, Ofer Shiff
Founding Editor: Pinhas Ginossar

Style Editing: Ravit Delouya
Proofreading: Hadas Blum
Abstracts Editing: Betsy Rosenberg
Managing Editor: Smadar Rothmann

ISSN 0792-7169
Danacode 1246-10046

© 2021
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and Modern Jewish Society

Volume 36

2021



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

הכותבים בכרך זה

מורן בנית
שירי גורן
יוסף גורני
מיכל גלטר
גילי הרטל
יחיעם ויץ
ארז טרבלסי
משה נאור
נדב פרנקל
קימי קפלן

עיונים

כתב עת רב־תחומי
לחקר ישראל

36

