



עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

35

תשפ"א | 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 במהלך 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@bg.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 35

תשפ"א – 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 גינוסר

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

ISSN 0792-7169
דאנאקוד 1246-10030

תשפ"א © 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

		חברה
	גיבוש מדיניות תעסוקת פלסטינים מהשטחים הכבושים במשק הישראלי, 1967-1969	עמרי שפר רביב
9		
	קבוצות שוליים בישראל: נראים, אבל לא כולם נשמעים	יעל ישי
34		
	המנהיגות המתווכת של הרב עזיזי דיעי בחצור, 1951-1965	שמחה גואטה-בוקובזה
61		
		ספרות
	דימוי העולים מארצות האסלאם בסיפוריו של אליעזר שמאלי לאחר הקמת המדינה	דוד גדג'
91		
	'הם לא אדוני הארץ': אתניות וספרות ביצירתה של אורלי קסטל-בלום	סמדר שיפמן
116		
		חינוך
	מיסוד תעודת הבגרות בארץ ישראל, 1928-1935	כפיר גולד
137		
	מהקו הירוק לגולן הירוק: חינוך אידאולוגי ככלי פוליטי	ענת קדרון
163		
		תרבות
	יהדות רעולת פנים: הפחד מן היהדות בתרבות הישראלית	גדעון כ"ץ
191		
	לוקליות ואקזוטיות במוזיקה של שלום חנוך, 1968-1976	ארנון פלטי וארי קטורזה
211		
251	הלכה מכוננת לאום: שלחן ערוך לילדים לאז"ר	ירוחם אביעד גולדמן
273		
		רשימת קיצורים
274		
		רשימת משתתפים
i		תקצירים באנגלית



חברה

גיבוש מדיניות תעסוקת פלסטינים מהשטחים הכבושים במשק הישראלי, 1967-1969

עמרי שפר רביב

תקציר

המאמר בוחן את תהליך עיצובה של מדיניות התעסוקה בישראל כלפי כוח העבודה הפלסטיני בשטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים ומראה את זיקתה לסוגיות ביטחון, כלכלה ודמוגרפיה. מיד לאחר המלחמה ניסתה ישראל לאזן בין שתי מטרות סותרות: ייצוב השלטון החדש מצד אחד ועידוד הגירת ערבים מצד אחר. המטרה הראשונה חייבה צמצום של ממדי האבטלה בקרב הפלסטינים, והאחרת נשענה על רמת אבטלה גבוהה. במלאות שנה לשלטון בשטחים ביקש משה דיין, שר הביטחון אז, ליצור אמצעי שליטה יעיל על הפלסטינים באמצעות התרת עבודתם בישראל, ובכך לפתח תלות שלהם בממשל לצורכי פרנסה. להצעת דיין הצטרפו שרים שגרסו כי תוספת ידיים עובדות בשכר נמוך הייתה הכרחית למשק הישראלי. שרים בממשלה הסתייגו משותפות זו והצביעו על התנגשות בין מטרותיה ובין יעדים לאומיים אחרים. הפולמוס שהתנהל בין חברי הממשלה בנושא הביא לגיבושה של מדיניות פשרה, שלפיה תפתח ישראל מקומות עבודה חדשים בשטחים וגם תגדיל את מספר היתרי הכניסה לישראל. ואולם בתוך זמן קצר הסתמנה מדיניות דה־פקטו שתאמה בעיקר את דרישותיהם של דיין ושל שותפיו, ועם זאת היו בה מרכיבים שנבעו מעמדות המסתייגים, אשר הגנו על כוח העבודה היהודי מתחרות והבטיחו את טובתה של ישראל מבחינה דמוגרפית. ניתוח עיצוב מדיניות התעסוקה מלמד כיצד נוצר מערך השליטה של ישראל על הפלסטינים, שנמשך כשני עשורים לפחות.

מילות מפתח: הגדה המערבית, הגירה, כוח עבודה, משה דיין, פלסטינים, רצועת עזה, השטחים

מבוא

אחת מתוצאותיה המהותיות של מלחמת ששת הימים הייתה התרת עבודתם של תושבי הגדה המערבית ורצועת עזה במדינת ישראל. בשנת 1973, שש שנים בלבד לאחר סיומה של המלחמה, עבדו במשק הישראלי יותר משליש מהעובדים השכירים בשטחים הכבושים, כ־65 אלף איש, ובעיקר בעבודות כפיים בבניין ובחקלאות. באותן שנים שגשגה ישראל כלכלית, ושגשוגה התבטא בממוצע של עשרה אחוזי צמיחה בתוצר המקומי בכל

שנה.¹ הפועלים הפלסטינים מהשטחים, שנוכחותם בלטה בישראל במשך כשני עשורים, תוארו לא פעם במילים 'חוטבי העצים ושואבי המים' של החברה הישראלית.² בשל כך מתעוררת השאלה מדוע זמן קצר כל כך לאחר כיבושם הצבאי העניקה להם מדינת ישראל היתרי כניסה רבים כל כך לעבודה בישראל? ומדוע לעבודות כפיים בלבד?

הספרות האנתרופולוגית והכלכלית על החברה הפלסטינית בשנות השבעים והשמונים עסקה בהרחבה בתוצאות מדיניות הכלכלה של ישראל בשטחים, בהתבסס על ראיונות ועל פרסומים רשמיים.³ ספרות זו מראה בעיקר כיצד יצרו פתיחת שוק העבודה הישראלי לפלסטינים מהשטחים מכאן ואי-פיתוחם הכלכלי של השטחים מכאן יחסי תלות כלכליים בין פלסטינים בממשל צבאי ובין המשק הישראלי הצומח; גרמו עלייה ניכרת ברמת החיים של הפלסטינים עקב השיפור בשכרם; וכווננו מעמד חדש ורחב היקף של פועלי יום מעטי זכויות. ספרות זו גם עמדה על כך שבאמצעות התרת העבודה בישראל הצליח הממשל בשטחים להכיל את התסיסה הפוליטית בקרב הפלסטינים, לקדם תהליך של 'סיפוח זוחל' של השטחים ולספק לאזרחי מדינת ישראל רווחים קלים על חשבון כוח העבודה הזול. נוסף על כך, מחקרים מתחום הכלכלה הפוליטית הדגימו כיצד השתתף ארגון ההסתדרות, בתור מעסיק גדול והמייצג העיקרי של כוח העבודה הישראלי, ביצירת פילוח על בסיס לאומי של שוק העבודה, וכך הנציח את מעמדם של תושבי השטחים ברובד התעסוקה הנמוך ביותר.⁴

מאמר זה עוסק בתהליך גיבושה של מדיניות התעסוקה בישראל בכל הנוגע לכוח העבודה הפלסטיני בשטחים בשנותיים שלאחר מלחמת ששת הימים, על בסיס מקורות ארכיוניים. בכך אני מבקש להרים את המסך מעל תהליך קבלת ההחלטות בממשלת ישראל ולגלות את

- 1 אריה ברגמן, **צמיחה כלכלית בשטחים המוחזקים 1968 עד 1973**, בנק ישראל, ירושלים 1974, עמ' 7, 37-32.
- 2 כותבים ואנשי ציבור רבים השתמשו במונח זה לתיאור עבודתם של פועלים מהשטחים בישראל בשני העשורים שלאחר 1967. ראו לדוגמה: יוסף צוריאלי, 'סדר ויעילות בהעסקת תושבי השטחים בישראל', **מעריב**, 3.12.1969; זאב שיף ואהוד יערי, **אינתיפאדה**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1990, עמ' 84-85.
- 3 Joel S. Migdal, *Palestinian Society and Politics*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1980, pp. 45-47; Joost Hiltermann, *Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1991, pp. 17-31; Sara Roy, *The Gaza Strip: The Political Economy of De-development*, Institute for Palestine Studies, Washington, DC 1995, pp. 135-153; Arie Arnon, Israel Luski, Avia Spivak, and Jimmy Weinblatt, *The Palestinian Economy: Between Imposed Integration and Voluntary Separation*, Brill, Leiden 1997, pp. 61-86; Maya Rosenfeld, *Confronting the Occupation: Work, Education, and Political Activism of Palestinian Families in a Refugee Camp*, Stanford University Press, Stanford, CA 2004, pp. 37-79.
- 4 לב גרינברג, **ההסתדרות מעל הכל**, נבו, ירושלים 1993, עמ' 190; Michael Shalev, *Labour and the Political Economy in Israel*, Oxford University Press, Oxford 1992, p. 61.

שיקוליה השונים בכל הקשור לשליטתה בשטחים. נראה כי בשנתיים הראשונות לכיבוש הצבאי בשטחים התחולל מעבר חד בין שני סוגי מדיניות בתחום התעסוקה. במדיניות התעסוקה בשנה הראשונה ניכר ניסיון לאזן בין שתי מטרות ישראליות סותרות: מצד אחד לצמצם את ממדי האבטלה הגדולים בשטחים כדי לייצב את השליטה של ישראל על אוכלוסייה שעוינת אותה, ומצד אחר לשמר רמת אבטלה גבוהה כדי לעודד הגירת ערבים לארצות אחרות. אולם בראשית השנה השנייה לכיבוש הצבאי טרף שר הביטחון משה דיין את הקלפים כאשר הציע מדיניות כלכלית חדשה שתכליתה צמצום מוחלט של האבטלה בשטחים באמצעות העסקתם של פלסטינים בישראל. דיין היה מעוניין במדיניות זו מכיוון שהיא אפשרה לו ליצור יחסי תלות בין השלטון הישראלי שסיפק מקורות תעסוקה ובין התושבים הפלסטינים שהיו זקוקים לפרנסה, ובכך להדק את אמצעי השליטה הביטחונית בהם. שותפיו של דיין להצעה – מעסיקים, תעשיינים, חקלאיים, כלכלנים ושרים בממשלה – דרשו תוספת של ידיים עובדות בשכר נמוך למשק הישראלי כדי להפחית את עלויות הייצור ולהגדיל את היקף היצוא של ישראל. שותפות זו, שנוצרה בשנת 1968 בין שיקולי השליטה הביטחונית מעבר לקו הירוק ובין היתרונות הכלכליים הטמונים בהעסקת כוח העבודה הזול בתוך הקו הירוק, מכונה כאן הברית הביטחונית-כלכלית בשטחים. ברית זו נתקלה תחילה בהסתייגויות חריפות מצדם של שרים בכירים בממשלה, אשר הצביעו על התנגשות בין הצעתה ובין יעדים לאומיים שנגעו לפיזור אוכלוסייה, לקליטת עלייה, לעידוד הגירת ערבים ולביטחון. אותם שרים גם הביעו חרדה מהסתירה שבינה ובין אתוס העבודה העברית. במקום לפתור את בעיית האבטלה בשטחים באמצעות הכנסת עובדים לישראל הציעו השרים המסתייגים לפתח מקומות עבודה בשטחים. הפולמוס שהתנהל בין חברי הממשלה בנושא הביא עד יולי 1969 לגיבושה של מדיניות פשרה שלפיה תפתח ישראל מקומות עבודה חדשים בשטחים, ובו בזמן תגדיל את מספר היתרי הכניסה לעבודה בישראל. ואולם בתוך זמן קצר הסתמנה מדיניות דה־פקטו, וזו תאמה בעיקר את דרישות הברית הביטחונית-כלכלית. עם זאת, המדיניות בפועל הכילה כמה מן העקרונות שעליהם עמדו המסתייגים בכל הקשור להגנה על כוח העבודה היהודי מתחרות והבטחת טובתה של ישראל מבחינה דמוגרפית. המדיניות דה־פקטו זכתה בתוך זמן קצר לתמיכה גורפת של חברי ממשלה, של בכירים במערכת הציבורית ושל בכירים במערכת הביטחון (להלן): ההנהגה הישראלית, והייתה לעמוד התווך של מערך השליטה של ישראל בשטחים לתקופה של כשני עשורים לפחות.

אבטלה בשטחים: מקור לתסיסה ולעידוד הגירה

בחודש הראשון לכיבוש הצבאי הישראלי קיימו נציגים ממשרד החוץ, המוסד וצה"ל שיחות עם אישים ועם נכבדים בגדה המערבית, ובהן עמדו על הלכי הרוח בקרב האוכלוסייה הפלסטינית. ב־20 ביולי 1967 הם הגישו דין וחשבון לראש הממשלה לוי אשכול, ובו תיארו את מצבה הכלכלי הקשה של האוכלוסייה כך:

התושבים הם בד"כ חסרי כסף בצורה שאין לה תקדים [...] הפקידים, בעלי המקצועות, סוחרים, חברי פרלמנט ונכבדים הוציאו כמעט כל המזומנים שהיו ברשותם. ההתמוטטות הכלכלית והעובדה שישראל לא נקטה במהירות באמצעים דרסטיים, אפילו זמניים, הביאו לאבטלה וסכנת רעב [...] מצב זה גורם ליאוש, ומגביר את הרגשת הסכלון והקלון המתווספות על הרגשת החרפה שבמהלומה הצבאית ובקצור להתהוות 'חומר נפץ' סוציאלי מדיני.⁵

לדבריהם שם, נוסף על ההלם של התושבים מן התבוסה, חוסר הוודאות בנוגע לעתידים המדיני, היעדר ביטחון אישי והדאגה לבני משפחותיהם שהקשר צמם נותק, הם נותרו ללא מקורות פרנסה. האבטלה החמורה, כך הדגישו האישים והנכבדים, העמידה בסכנה את השקט הביטחוני ששרר בינתיים בגדה.⁶

רמת האבטלה בגדה המערבית וברצועת עזה הייתה גבוהה מאוד עוד לפני המלחמה והייתה כ־20 אחוזים בגדה המערבית וכ־50 אחוזים ברצועת עזה, אך שיתוק הכלכלה המקומית בזמן המלחמה הזניק את האבטלה לגבהים חדשים. במקד אוכלוסין שערכה הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה בשטחים בספטמבר 1967 נמצא כי מתוך 84,500 גברים⁷ שהועסקו בגדה המערבית לפני המלחמה 51,900 בלבד עוד היו מועסקים אחריה, ומתוך 46,600 גברים שהועסקו ברצועת עזה לפני המלחמה 26,900 בלבד דיווחו שהם מועסקים גם אחריה, כלומר בשני האזורים רק כ־60 אחוזים מהמועסקים לפני המלחמה המשיכו לעבוד במקומות העבודה שלהם גם אחריה.⁸

בנהגה הישראלית הבינו כי שיקום חיי הכלכלה בשטחים היה תנאי הכרחי להשתתות של ממשל יציב, ואבטלה הייתה קרקע פורייה למחאה, לתסיסה ולחתרנות פוליטית של האוכלוסייה נגד השלטון. מסיבה זו החל הממשל הצבאי הישראלי בשטחים לפעול במלוא המרץ עוד בחודש הראשון שלאחר הכיבוש הצבאי כדי 'להחזיר את החיים למסלולם' עבור התושבים הפלסטינים, ובייחוד כדי להניע מחדש את הכלכלה המקומית. לצורך כך הורה הממשל לחנוונים לפתוח את חנויותיהם, לעובדי הציבור לחזור למשרדיהם ולחקלאים לעבד את שדותיהם. ואכן, הממשל הצליח בתוך זמן קצר להחזיר אלפי תושבים למקומות העבודה שלהם. פתרון אחר לאבטלה שאימץ הממשל באותה תקופה היה אספקת עבודות יזומות למובטלים, בעיקר בסלילת כבישים ובשיפוץ מבני ציבור (בהיקף של כ־5,000 מכסות בגדה המערבית וכ־4,000 ברצועה). שיטה זו אומצה כפתרון זמני, כמו דרך התמודדותה של ממשלת ישראל עם האבטלה הגואה בקרב המוני העולים לישראל בשנות החמישים,

5 'הגדה המערבית, הממלכה הירדנית, רצועת עזה: הצעה לפתרון ולמדיניות. נספח א: סיכום רשמי משוחות עם נכבדי הגדה', 20.7.1967, ארכיון המדינה (להלן: 'א"מ'), א-7921/2. ההדגשה שלי.

6 שם.

7 הפוקדים כמעט לא אספו מידע על נשים בכוח העבודה בטענה כי נתקלו ב'קשיי מדידה'.

8 פרסומי מפקד האוכלוסין תשכ"ז-1967, חוברת 4: כח העבודה, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, ירושלים.

שאו לא נמצאה להם תעסוקה 'טבעית'. בשלב מוקדם זה לקיומו של הממשל הצבאי לא הייתה כל תכנית ארוכת טווח כדי לספק פרנסה למובטלים הרבים שעוד נותרו.⁹ אף שההנהגה הישראלית ראתה באבטלה בשטחים 'חומר נפץ' מסוכן שיש לנטרלו באמצעות החזרת התושבים לעבודה, היא ראתה בה גם מרכיב חיובי עבור מטרותיה הדמוגרפיות. לאחר מלחמת ששת הימים שאפו מרבית חברי ממשלת ישראל לשמור ככל האפשר על הגדה המערבית ועל רצועת עזה בידיים ישראליות, בין שמסיבות ביטחוניות ובין שמסיבות לאומיות, אבל לא הייתה להם כל כוונה להכיל במדינתם את תושביהם הערבים, שמספרם הגיע לכמיליון איש.¹⁰ כדי לגשר על הסתירה בין הרצון באדמה לחוסר הרצון באנשים שחיו עליה, הביעו חברי ממשלת ישראל בחדרים סגורים שאיפה ברורה שממשלם בשטחים יעסוק בעידוד הגירת ערבים לארצות אחרות, דוגמת כוויית, שהיה בה באותה עת ביקוש רב לעובדים בתעשיית הנפט המשגשגת.¹¹ להבנת השרים, הביצוע היה צריך להישען רק על כלים כלכליים; ישראל לא יכלה להרשות לעצמה גירוש בכוח של תושבים בשליטתה אם רצתה להמשיך ולזכות בתמיכה בין לאומית, ובייחוד מצדה של ארצות הברית. שאיפות דמוגרפיות אלה תורגמו להנחיות ברורות של שר הביטחון משה דיין לאנשי הממשל הצבאי, והוא הורה להם לעודד הגירה מהשטחים. הצמרת הביטחונית בישראל הבינה כי מחסור בתעסוקה הוא התמריץ הכלכלי העיקרי שיש בידיה כדי לדחוף תושבים אל עבר עזיבה מרצונם.¹² עם זאת, דיין הורה לאנשי הממשל להימנע מהעלאת רמת האבטלה ויצירת מצב חמור מדי, שכן אז, כך האמין, יעורר שיבוש חיי הכלכלה תסיסה נגד השלטון. במקום זאת, הוא ביקש מהם למצוא את 'שביל הזהב' בין היעדים השונים.¹³ המתח בין המטרה הדמוגרפית ובין שיקום הכלכלה המקומית בא לידי ביטוי מובהק במסמך הנחיות לתקציב השנתי שהוכן בנובמבר 1967 בממשל הצבאי, ונכתב בו כך:

9 ועדת החוץ והביטחון של הכנסת, 28.6.1967, א"מ; ועדת החוץ והביטחון של הכנסת, 25.7.1967, שם; ועדת השרים לתיאום בין ועדת השרים לענייני פנים ושירותים ובין ועדת השרים לענייני כלכלה בעניין השטחים המוחזקים, 16.7.1967, שם, א-7354/2, עמ' 12; 'הממשל בשטחים המוחזקים ע"י צה"ל', 31.7.1967, ארכיון צה"ל (להלן: א"צ), 68-117/1970; דברי אלוף משנה דן חירם בוועדת שרים לכלכלה, 9.6.1968, א"מ, ג-10346/3, עמ' 11.

10 Avi Raz, *The Bride and the Dowry: Israel, Jordan, and the Palestinians in the Aftermath of the June 1967 War*, Yale University Press, New Haven 2012, p. 3

11 ראו למשל את התבטאויות השרים בשיבות הממשלה מ-18.6.1967-19.6.1967, א"מ. על השאיפה לעודד הגירה של ערבים מהשטחים באותה תקופה גם בצמרת צה"ל ראו: יואב גלבר, *הזמן הפלסטיני: שלוש השנים שבהן ישראל הפכה כנופיות לעם: ישראל, ירדן והפלסטינים 1967-1970*, דביר, חבל מודיעין 2018, עמ' 103-104.

12 שלמה גזית, *המקל והגזר: הממשל הישראלי ביהודה ושומרון*, זמורה-ביתן, תל אביב 1985, עמ' 356; מיכאל ששר, *מלחמת היום השביעי: יומן הממשל הצבאי ביהודה ושומרון (יוני-דצמבר 1967)*, ספרית פועלים, תל אביב 1997, עמ' 240.

13 'הנחיות מדיניות למדיניות הכלכלית בשטחים', 12.11.1967, א"צ, 71-117/1970.

המגמה להקל על תנועת תושבים מזרחי – מרצועת עזה לגדה המערבית ומן הגדה המערבית לגדה המזרחית – חייבת למצוא ביטוי בכל שטחי הפעילות שלנו. הביצוע יתבסס על הכוונת הפעילות הכלכלית, ולא על צווים אדמיניסטרטיביים; וזאת תוך שאיפה לקיים 'רמת חיים סבירה' בשטחים אלה, קרובה לזו שהיתה קיימת לפני כבושם. לא תורשה תנועת כוח עבודה מן השטחים לישראל. תנועת כח עבודה לגדה המזרחית היא חד סטרית.¹⁴

מן המסמך עולה שכדי לאזן בין המטרה הדמוגרפית ובין המטרה הביטחונית החליטו אנשי הממשל לשמור על רמת אבטלה גבוהה בשטחים, אבל לא גבוהה מזו שהתקיימה בהם ערב כיבושם בידי ישראל. מנגד, כדי להבטיח שרמת האבטלה לא תרד מרמתה ערב המלחמה אסר הממשל על כניסת עובדים מהשטחים לישראל. איסור זה נבע גם מכך שישראל טרם התאוששה לחלוטין מהמיתון הכלכלי, שבשיאו (שנת 1966) הייתה רמת האבטלה בישראל 12 אחוזים, וכל עוד סבלו אזרחים ישראלים ממחסור במקומות עבודה נראתה מדיניות שהתירה למובטלים מהשטחים לאיש מקומות עבודה בישראל לא סבירה לחלוטין.¹⁵ למרות האיסור על מעבר כוח עבודה מהשטחים לישראל, דחפה האבטלה את תושבי השטחים לחצות ללא היתר את הקו הירוק ולחפש עבודה במדינת ישראל. מעסיקים ישראלים רבים לא היססו להעסיק אותם לאחר שגילו כי שכר העבודה הנמוך אשר תמורתו היו מוכנים לעבוד השתלם לעסקיהם. במשרד העבודה של ישראל היו מודאגים מהתפתחות זו, ובשיתוף פעולה עם כוחות הביטחון החלו להטיל קנסות על ישראלים שנתפסו מעסיקים פלסטינים מהשטחים. מהר מאוד התגלה כי אמצעי הענישה הזה אינו יעיל מכיוון שפערי השכר היו כה גדולים שמעסיקים העדיפו לשלם קנסות למשרד העבודה ולא להעסיק ישראלים בשכר גבוה יותר. כך נמשכה תנועת מובטלים אל עבר ישראל, ובעיקר בין יישובים סמוכים זה לזה משני צדי הקו הירוק.¹⁶

התרת העבודה בישראל: שיקולי הברית הביטחונית-כלכלית

לאחר כשנה של כיבוש צבאי עמדו כמה התרחשויות ברקע לשינוי במדיניות התעסוקה של ישראל בשטחים: התקוות בישראל לשינוי דמוגרפי ניכר בגדה המערבית בעקבות עידוד הגירה לא הניבו כל תוצאה בעלת ערך; הממשל הזמני של ישראל בשטחים החל לקבל צביון קבוע ככל שהתברר כי הניסיונות להסדר מדיני בין ישראל למדינות ערב עלו על שרטון; בשטחים גברה תכיפות המחאות נגד השלטון הישראלי; ובישראל הייתה צמיחה כלכלית, וזו הוציאה אותה במהירות מהמיתון שקדם למלחמה אל עבר תקופה חדשה של

14 'הנחיות להכנת התקציב של המינהל האזרחי', 5.11.1967, שם, 51/1985-224. ההדגשה שלי.

15 שם.

16 'מעבר תושבי הגדה והרצועה לישראל', 18.9.1967, א"מ, א-7921/3; 'סיכום דיון בועדת תאום מיום 25 ספט' 67', 25.9.1967, א"צ, 51/1985-221.

תעסוקה מלאה.¹⁷ לנוכח התפתחויות אלה אימץ שר הביטחון דיון גישה חדשה בעניין השליטה בשטחים.

הסדק הראשון במדיניות שימור האבטלה בשטחים שאפיינה את מדיניותו של דיון בשנה הראשונה לכיבוש נפער עקב שילוב בין אינטרסים דמוגרפיים ובין אינטרסים טריטוריאליים בעיר ירושלים. בסוף יוני 1967 החילה הכנסת את החוק והמשפט של מדינת ישראל על מזרח העיר ועל סביבותיה. בכך חיברה ישראל בין שני חלקי ירושלים, אבל גם הפרידה מבחינה חוקית בין מזרח ירושלים ובין שאר הגדה המערבית, שהייתה נתונה לחוק צבאי. מיד לאחר הסיפוח החלה ממשלת ישראל לתכנן את בנייתן של שכונות יהודיות חדשות במזרח העיר כדי לבסס את אחיזתה של ישראל בטריטוריה חדשה, שבנוגע אליה התקיים קונסנזוס לאומי, וגם כדי להגדיל את היצע הדירות עבור רבבות עולים יהודים שציפו כי יבואו בעקבות הצלחות המלחמה. המכשול העיקרי למימוש שתי השאיפות הללו היה מחסור בעובדי בניין באזור ירושלים, שבלעדיהם לא היה אפשר לבנות את השכונות המתוכננות.¹⁸ מכיוון שירושלים הופרדה מהגדה המערבית לא יכלו קבלני בניין ישראלים להעסיק פועלים פלסטינים מהשטחים כדי למלא את החוסר. וכך, בשל היקף עבודות הבנייה הגבוה המתוכנן בירושלים, בשל היעדר מספיק פועלי בניין בעיר ובשל רמת האבטלה הגבוהה בגדה המערבית החליטה ועדת המנכ"לים של משרדי הממשלה לטיפול בנושאים אזרחיים בשטחים (להלן: ועדת המנכ"לים) ב-11 באפריל 1968 על מדיניות של העלמת עין בנוגע להעסקת פועלי בניין מהשטחים בירושלים.¹⁹ המשמעות של החלטה זו הייתה כי אף שלא ניתן כל היתר חוקי להעסיק פועלים מן הגדה המערבית, קבלני בניין ב'ירושלים המאוחדת' יכלו לעשות זאת בלי להיקנס על ידי משרד העבודה, ופועלי בניין מהגדה המערבית יכלו להיכנס אז לעבודה בענף הבניין כדי להתפרנס בלי להיענש על ידי כוחות הביטחון.

גישה חדשה זו בנוגע להעסקת תושבי הגדה המערבית בירושלים הייתה לספינת הדגל של השלטון הישראלי בשטחים בניצוחו של דיון מהמחצית השנייה של שנת 1968. הפעם הראשונה שבה הציע דיון שינוי מדיניות רשמי בנוגע לכוח העבודה בשטחים הייתה בשיחה עם ראש הממשלה לוי אשכול ב-21 במאי 1968. בשיחה זו שטח דיון לפני ראש הממשלה, ולא בפעם הראשונה, את תפיסתו המדינית שלפיה אין סיכוי ממשי להסדר מדיני קרוב, ולכן נדרש לבסס ממשל צבאי ארוך טווח, יציב ויעיל על השטחים ואוכלוסייתם. כדי לממש מטרה זו, המשיך דיון, על ישראל למצוא דרך להחזיק אוכלוסייה אזרחית גדולה

17 ראו את דברי אלוף משנה דן חירם, ועדת שרים לכלכלה, 9.6.1968, א"מ, ג-10346/3.

18 על כוונות הבנייה עבור עולים ראו למשל: 'מדיניות שיכון' 'דו תכליתית', מעריב, 26.6.1968. בנושא ציפיות לעלייה ראו למשל: 'צפויה עליה של 50,000 איש ב-1969', דבר, 5.12.1968. על מחסור בעובדי בניין בירושלים: 'מאבטלה - למחסור חמור בעובדים', למרחב, 8.10.1968.

19 סיכומי ישיבות ועדת המנכ"לים לטיפול בנושאים האזרחיים בשטחים המוחזקים, 11.4.1968, עמ' 324. מכון עקבות לחקר הסכסוך הישראלי-פלסטיני: <https://www.akevot.org.il/article/directors-general-committee-1967-1977/>

בכינוש צבאי בלי שזו תוכל לקרוא עליה תיגר. האמצעי היעיל ביותר שהכיר לשם כך היה יצירת יחסי תלות בין האוכלוסייה ובין מנגנוני הממשל הצבאי. כדי להבהיר נקודה זו הציג דיין בתור דוגמה את הצלחותיה של מדיניות 'הגשרים הפתוחים' שהנהיג, אשר אפשרה לחקלאי הגדה המערבית להמשיך לשווק את תוצרתם בגדה המזרחית של נהר הירדן, כמו שנהגו לעשות לפני המלחמה. לדברי דיין, הממשל הצבאי הישראלי לא היה מחויב להתיר לחקלאים לשווק את תוצרתם בשוקי עמאן, אבל ברגע שניתנה האפשרות, קיבל הממשל לידי אמצעי לחץ חסר תחליף – שליטה על מקור המחיה שלהם. החקלאים ידעו היטב כי פרנסתם תלויה ברצונה הטוב של ישראל, הסביר דיין, ובמקרה של התנגדות לשלטון יכלה ישראל לסגור את הגשרים ולהניח לכל הירקות והפירות שלהם להירקב. דיין סבר כי את השיטה שנקט הממשל כדי ליצור יחסי תלות עם החקלאים אפשר ליישם גם על כוח העבודה השכיר. אם תסכים ישראל להתיר לתושבי הגדה המערבית לעבוד בשטחה, ישלוט הממשל למעשה על אמצעי הקיום של עשרות אלפי פלסטינים אחרים. בשלב זה התייחסה הצעתו של דיין לגדה המערבית בלבד, ובנוגע לרצועה הוא הציע להמשיך את מדיניות עידוד ההגירה – רמת חיים נמוכה ורמת אבטלה גבוהה.²⁰

שבועות מספר לאחר השיחה עם אשכול הניח דיין הצעה רשמית על שולחנה של ועדת השרים לכלכלה בזה הלשון: 'להתחיל ולשבץ בצורה מבוקרת ופיקוח שלנו מירב [ה]מובטלים מאזור יהודה ושומרון במשק הישראלי במקומות בהם קיים עודף ביקוש לעובדים'.²¹ הצעה זו נידונה בשתי פגישות של הוועדה, ב־9 ביוני וב־7 ביולי 1968. הדיון נפתח בהסבר של דיין כי פתרון לשאלת כוח העבודה הוא הנושא 'החשוב ביותר' על סדר היום של השלטון בגדה המערבית, והוא הציע – 'לא פחות ולא יותר' – להתיר לתושבים מהגדה לעבוד בישראל ב'עבודות שחורות'. בהצעתו היו כמה מגבלות לצד חלוקת היתרי העבודה, והן: מספר רישיונות העבודה ייקבע לפי צורכי המשק הישראלי; שכר העבודה יהיה שווה לשכר בישראל; יוקם מנגנון פיקוח על תנועת העובדים; ותיאסר לינת עובדים בשטח ישראל. מגבלות אלו נועדו להבטיח שפועלים מהגדה לא יתפסו את מקומם של פועלים ישראלים בעבודה, לא יתחרו עמם על שכר העבודה, ולא ישתקעו בשטחה של מדינת ישראל. מכאן עבר דיין להסבר מפורט על היתרון הביטחוני המרכזי של הצעתו. לדברי דיין, אם תכניס ישראל עובדים פלסטינים מהגדה, הרי אז:

יהיה לנו קודם כל אמצעי־שליה [שליטה]. מדוע התושבים בגדה המערבית אינם נגררים או אינם נסחבים לא רק לפעולות 'אל פתח', אלא גם לעזרה ממש במעשים? מפני שיש להם מה להפסיד, מפני שאפשר בבוקר אחד לסגור את המחסום ברמאללה, ואז באותו יום 1500 איש לא יצאו לעבודה לירושלים. וזה יכול להעשות בלי שום

20 'פרטיכל: התייעצות בנושא הערבים בשטחים המוחזקים', 21.5.1968, א"מ, א-7921/4, עמ' 6-8. אשר לתפיסת דיין בנושא סיכויי הסדר מדיני בין ישראל לפלסטינים ראו: גלבר, הזמן הפלסטיני, עמ' 134, 146-147.

21 סיכומי ישיבות ועדת המנכ"לים, 23.5.1968, עמ' 341.

חכמות ובלי כל סידורים מיוחדים. אינך צריך להתנצל בשביל זה לא במועצת הבטחון ולא בשום מקום אחר. איני חייב לתת להם לנסוע מרמאללה לירושלים, אני עושה זאת לפנים משורת הדין. למעשה אותם הדברים, שאנחנו נותנים להם ושאנחנו יכולים למנוע אותם מהם, הם אמצעי השליטה היעילים ביותר שישנם בידינו, אלה דברים שנתנו להם ובידינו לקחת אותם מהם.²²

בדיוק כמו שהסביר דיין לראש הממשלה קודם לכן, הוא חזר ופירט כיצד תיצור הכנסת עובדים פלסטינים לישראל תלות שלהם בה, ולתלות זו נזקק שר הביטחון בתור אמצעי שליטה באוכלוסייה לטווח ארוך ביעילות מרבית. מנגד, דיין הציג לחברי ועדת השרים חלופה למדיניות של ישראל בנוגע למצב האבטלה בשטחים. ישראל יכולה להחליט כי היא תשקיע מאוד בפיתוח של השטחים עצמם. דיין לא נלהב מן הרעיון והצהיר בו במקום: 'באופן תיאורטי אני מעדיף, שערכי ג'נין יפתחו את עפולה מאשר שכספי המיסים של תושבי עפולה יושקעו בפיתוח של ג'נין'. מדיניות פיתוח בשטחים גם לא סייעה בידו ליצור יחסי תלות.²³

דיין גייס מראש את תמיכתם של בעלי עניין כלכלי בהצעתו אשר לכוח העבודה הפלסטיני. אחד מהם היה נגיד בנק ישראל דוד הורוביץ. הורוביץ קידם במשך כל שנות השישים מדיניות ריסון של שכר העבודה במשק בתור אמצעי להפחתת עלויות והגדלת התחרותיות של מוצרים ישראליים בשווקים הבין-לאומיים. הוא האמין שרק באמצעות הגדלת היצוא תוכל מדינת ישראל להבטיח מאזן סחר חיובי שיקנה לה עצמאות כלכלית.²⁴ הניסיון האחרון שהוא קידם עם אשכול ושותפים אחרים ב-1965 לרסן את שכר העבודה במשק הידרדר בלי שליטה למיתון הכלכלי החריף ביותר שידעה מדינת ישראל עד אותה עת.²⁵ ביוני 1968 נראתה להורוביץ הכנסת עובדים זולים מהשטחים הזדמנות פז להפעיל לחץ מחודש על העובדים הישראליים. הוא סיפר לחברי ועדת שרים לכלכלה כי מחסור חריף בעובדים במשק הישראלי יזניק בקרוב, להערכתו, 'באופן מסחרר' את שכר העבודה. מנגד, טען, הכנסת עובדים מהשטחים תעניק לממשלה כלי הכרחי לוויסות שכר העבודה בתוך גבולות הקו הירוק. לפי הסברו של הורוביץ, כאשר יעלה הביקוש לעובדים על ההיצע תוכל הממשלה להזרים עוד עובדים מהגדה המערבית, ואלה יעבדו בשכר נמוך כדי למלא את החסר; ואם לאחר זמן-מה יעלה היצע העובדים על הביקוש, תוכל הממשלה לבטל את העסקתם של אותם תושבי הגדה באחת. כך היא תמנע בהכרח עליות שכר, שכן במצב של מחסור בעובדים גדל כוח המיקוח של העובדים מול מעסיקיהם.²⁶ ההיגיון של

22 דברי משה דיין, ועדת שרים לכלכלה, 9.6.1968, א"מ, ג-10346/3, עמ' 6-8.

23 שם.

24 אריה קרמפף, 'כינונו של מושג העצמאות הכלכלית בשיח הישראלי, 1948-1966', עיונים בתקומת ישראל, 19 (2009), עמ' 19-30.

25 תום נבון, 'המיתון: ציון דרך בהיסטוריה הפוליטית-הכלכלית של ישראל, 1964-1967', שם, 26 (2016), עמ' 403, 414.

26 ועדת שרים לכלכלה, 7.7.1968, א"מ, ג-10346/3, עמ' 17.

הורוביץ הוסיף רובד כלכלי להיגיון הביטחוני של דיין, אך כמו דיין, הורוביץ ראה בהיתרי העבודה לפלסטינים טובת הנאה שתוכל ממשלת ישראל להעניק כרצונה ולשלול כרצונה, לפי שיקוליה וצרכיה.

בעל ברית אחר להצעה, אף הוא תומך נלהב של הגדלת היצוא של ישראל, היה שר המסחר והתעשייה זאב שרף. שרף סיפר לחבריו מסביב לשולחן כיצד התלוננו לפניו אנשי התעשייה הישראלית כי לא השתלם להם לפתוח מפעלים חדשים עקב היצע נמוך של כוח העבודה. מסיבה זו נראה לשר שרף חיוני ביותר להתיר לתעשיינים לגייס עובדים מהשטחים בשכר נמוך.²⁷ דן חירם, רכז ועדת המנכ"לים, חיזק את דברי שרף וסיפר על הצורך בכוח עבודה נוסף גם עבור ענף החקלאות. לדברי חירם, הגיעו אליו בקשות רבות ממעסיקים להתיר את כניסתם של פועלים מהשטחים. פנייה אחת למשל הגיעה אליו מאיגוד מגדלי השקדים; נאמר בה כי ללא פועלים ערבים לא ייקטפו השנה השקדים מהעצים.²⁸

השר דיין ביקש מוועדת השרים לכלכלה להתיר את כניסתם של עד 5,000 עובדים בסך הכול מהגדה המערבית. עובדים אלה לא פתרו לחלוטין את בעיית האבטלה בגדה, אך לדברי דיין הם צמצמו אותה לרמה סבירה עם העבודות היוזמות. מספר העובדים היה נמוך דיו כדי להבטיח שהשרים האחרים לא יתנגדו לו. אחרי הכול, 5,000 עובדים לא היו צפויים לחולל שינויים עצומים במשק הישראלי או לשנות מהותית את היחסים הכלכליים בין ישראל לגדה. אם היה לכך צורך ביטחוני, אמרו לעצמם השרים, ונוסף על כך הייתה גם נחיצות כלכלית סבירה, מדוע להם להתנגד? ואכן, שרים ממפלגות שונות בעלות גוונים שונים של תפיסות מדיניות וכלכליות, כגון יוסף ספיר, יגאל אלון ומרדכי בנטוב הביעו דעות חיוביות בנוגע להצעה והצביעו בעדה. וכך, למרות הסתייגויות שהעלו חברי הוועדה לפני דיין, אושרה ההצעה פה אחד. נקבע גם שיוקם מנגנון אשר ייתן בידי משרד העבודה את האחריות ואת הסמכות להעניק היתרי עבודה בישראל לפי צורכי המשק, אגב תיאום עם ההסתדרות ועם הממשל הצבאי.²⁹ החלטה זו הוחלה על רצועת עזה רק לאחר כחצי שנה; אז התברר לממשלה במובהק כי לא נוצר גל הגירה גדול, והתסיסה הפוליטית בקרב תושביה גברה.³⁰

מימוש ההחלטה בשטח החל באוגוסט 1968, שאז הקים משרד העבודה בישראל לשכות תעסוקה בערים המרכזיות של הגדה המערבית כדי לקלוט באמצעותן עובדים פלסטינים לעבודות בישראל. התפקיד העיקרי של לשכות התעסוקה היה לחבר בין מעסיקים ישראלים שחיפשו עובדים ובין תושבי השטחים, שחיפשו עבודה. היתרי העבודה ניתנו לתקופות קצובות בלבד, וצוין בהן שם המעסיק הישראלי של כל פועל ופועל (ואף פועלות לא רבות). עובד שהיה מעוניין להאריך את תוקף הרישיון יותר מהזמן שהיה נקוב בו, או להחליף מעסיק בתקופת הרישיון, היה צריך לחזור ללשכה כדי לקבל היתר עבודה חדש.

27 שם, עמ' 19.

28 שם, עמ' 13.

29 שם, עמ' 24-25.

30 ישיבת הממשלה, 9.2.1969, א"מ.

שכרם של העובדים שולם להם בסוף החודש באמצעות לשכות העבודה, ולא ישירות מהמעסיק הישראלי, כדי להבטיח שמשכורותיהם תואמות את רמת השכר בישראל. מנגנון זה נועד להבטיח שתושבים מהשטחים הועסקו בישראל רק אם לא נמצאו עובדים ישראלים מתאימים לאותן עבודות.³¹ רישומי לשכות העבודה מעידים שרוב מחפשי העבודה הפלסטינים הופנו בישראל לענף הבנייה, ורשימת המעסיקים בענף כללה את סולל בונה ההסתדרותית, את חברת רסקו ועוד עשרות קבלני בניין שונים. לצד זאת, הלשכות הפנו עובדים לעשרות פרדסים ברחבי המדינה ולמפעלים רבים, ובהם מפעל המזון ויטה בבני ברק, מפעל הטקסטיל ארגמן ביבנה ומפעל הקרטון קרגל בלוד.³²

הטווח הארוך בשטחים והסתייגויות מהברית הביטחונית-כלכלית

הדיון על מדיניותה של ישראל בנוגע לכוח העבודה הפלסטיני, שהחל ביוני 1968 בוועדת השרים לכלכלה בתור עניין נקודתי, המשיך להתנהל מדצמבר 1968 עד ליולי 1969 בוועדת השרים לעניין השטחים (שהוקמה בספטמבר 1968) כדי לגבש מדיניות תעסוקה ארוכת טווח. כאשר התחדש הדיון כבר הייתה עמדתו של דיין בנושא כוח העבודה הפלסטיני פומבית ואף עוררה מחלוקת. באספה ציבורית בבאר שבע שהתקיימה ב־6 בנובמבר 1968 אמר דיין כי איש אינו יודע עוד כמה שנים יעברו עד שיהיה שלום בין מדינת ישראל ובין מדינות ערב, אבל בינתיים אפשר 'לרקום חיים משותפים' בין יהודים לערבים. דיין הפציר בשומעיו: במקום להמשיך לקוות – תקוות שווא – לגירוש של האוכלוסייה הערבית מהארץ, יש ליצור יחידה כלכלית אחת עם אותם חלקי ארץ 'שאנינו רוצים כי יהיו לנו נכר'. לכן, הוא המשיך, יהיה זה רק הגיוני שפועלים מחברון, שהיה בה מחסור בתעסוקה, יוכלו לעבוד בבאר שבע, שהיה בה מחסור בידיים עובדות.³³ מי שהגיב בפומבי לדיין היה חברו לממשלה שר האוצר פנחס ספיר; הוא אמר לעיתונאים כי תפיסתו של דיין היא סכנה ביטחונית, כלכלית ופוליטית למדינת ישראל. שילוב בין הכלכלות ובין האוכלוסיות, פסק ספיר, דומה לישיבה על 'חומר נפץ', שכן יש בכך לעשות את מדינת ישראל מדינה דו־לאומית.³⁴

31 Moshe Semyonov and Noah Lewin Epstein, *Hewers of Wood and Drawers of Water: Noncitizen Arabs in the Israeli Labor Market*, ILR Press, Ithaca, NY 1987, pp. 12-13

32 ראו את רשימות לשכות העבודה בשטחים, א"מ, גל-61311/9.

33 משה דיין, *מפה חדשה יחסים אחרים*, שקמונה, תל אביב, 1969, עמ' 150-155.

34 יצחק גרינברג, 'פנחס ספיר ושאלת השטחים המוחזקים: בין פיקוחן לרפיון', *עיונים בתקומת ישראל*, 15 (2005), עמ' 277; [מחבר לא ידוע], 'פ. ספיר: "אני נגד תוספת מיליון ערבים העלולים לבטל הרוב היהודי במדינה"', *דבר*, 10.11.1968. הוויכוח הפומבי בין דיין לספיר עורר פולמוס ציבורי גם בדפי העיתונות, אשר נערך בד בבד עם דיונים בממשלה בעניין העסקת עובדים מהשטחים בישראל. ראו למשל: [מחבר לא ידוע], 'ראיון השבוע עם גולדה מאיר', *מעריב*, 10.1.1969.

בפתח הדיון העקרוני בוועדת השרים לעניין השטחים בעניין מדיניות תעסוקה ארוכת טווח חזר דיין על שתי האפשרויות העיקריות שעמדו בפניהם: שישראל תתיר למובטלים לעבוד בשטחה או שהיא תיאלץ לפתח עבורם מקומות עבודה בשטחים. השארת מצב האבטלה כמו שהיא נפסלה בידי דיין מיד בנימוק שאבטלה היא מתכון בטוח למתיחות ביטחונית מתמדת בשטחים. דיין לא חסך מילים כדי להסביר לחבריו בממשלה מדוע לדעתו האפשרות המועדפת הייתה התרת עבודה בישראל.³⁵ מלבד הטיעונים שכבר הציג בעבר, הסביר דיין כי רישום של הפועלים הפלסטינים בלשכות העבודה יאפשר פיקוח הדוק יותר של ישראל על תנועתם במרחב ועל פעילותם היום-יומית. לדבריו, כאשר יצא הפועל לעבודה בבוקר מביתו, ידע הממשל לפי רישום לאן הוא הולך; וכאשר יחזור הפועל בערב לביתו, ידע הממשל מאין הוא חוזר. תיעוד מסוג זה, הסביר דיין, לא יסולא בפז. בנוגע לרושם אשר הותירו שני אירועי טרור שהתרחשו באותה תקופה – רימון שהושלך אל עבר מבקרים ישראלים במערת המכפלה באוקטובר 1968; ומכונית תופת שהתפוצצה בשוק מחנה יהודה בירושלים בנובמבר – אמר דיין כי רק מחוסרי עבודה 'אנונימיים' יכלו לעשות פעולות טרור כאלו. 'מי שהולך לעבודה, כאשר שמו וכתובתו ידועים, לא יעשה זאת', הוא קבע, ואם בכל זאת יעשה זאת אותו אדם, יאתרו אותו כוחות הבטחון במהירות בזכות רישומי לשכות העבודה. לא זו אף זו, האיום בביטול רישיונות עבודה היה צפוי להניא את העובדים הפלסטינים מכל סוג של חתרנות נגד השלטון כי הרי כל מי שיעסוק בכך יוכל להיענש באמצעות שלילת היתר העבודה בישראל. במציאות שאפשרויות תעסוקה אחרות בשטחים היו מצומצמות, חלופה כגון זו הייתה עגומה במיוחד כי היא לא הותירה בידי העובד המתמרד ברירות רבות מלבד הגירה לארצות אחרות לצורכי פרנסה.³⁶

בעלי בריתו של דיין להצעה תמכו בו שוב בשיקולים כלכליים. בדיוני הוועדה הפעם הסביר יוסף אלמוגי, שר העבודה, כי מחסור 'מחריף והולך' ו'מבהיל' בידיים עובדות מתקיים בשעה זו בישראל. אם לא יהיו עוד עובדים, הזהיר, ישותקו כמה מהמפעלים הישראליים, והיצוא לחוץ-לארץ יתעכב, ותוצאה זו הייתה לדעתו לא רצויה ולא הגיונית בזמן שמעבר לקו הירוק ישבו אלפי דורשי עבודה.³⁷ אלמוגי פסק כי כל אדם נוסף שיועסק במפעלים בישראל פירושו הגדלת היצוא, וזו, כמו שראינו, הייתה יעד מרכזי של הממשלה.³⁸ אלמוגי אף חיזק את שיקוליו הביטחוניים של דיין. לדבריו, ככל הידוע לו מניסיון של מדינות אחרות מרחבי העולם, כאשר רמת האבטלה חוצה את הרף של 70 אחוזים מתעוררת תסיסה של אזרחים נגד הממשלה – במקומות שאין מדובר בכיבוש צבאי זר. השארת רמת אבטלה מעל 20 אחוזים כבר הייתה בבחינת התעסקות עם 'חומר נפץ', קבע אלמוגי.³⁹

35 דבריי דיין, ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, א"מ, א-7354/3, עמ' 18.

36 ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, שם, עמ' 19-20.

37 דבריי יוסף אלמוגי, ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, שם, עמ' 4-14.

38 אכן, היצוא מישראל הלך וגדל. עם זאת, אין נתונים אשר מצביעים בדעבד על קשר ישיר בין היקף היצוא להיקף העסקת עובדים מהשטחים בישראל.

39 דבריי יוסף אלמוגי, ועדת השרים לעניין השטחים, 10.4.1969, א"מ, א-7354/3, עמ' 5.

כאשר התפתח הדיון לשאלה עקרונית על מדיניות לטווח ארוך עוררה הצעתו של דיין ושל בעלי בריתו התנגדויות והסתייגויות חריפות יותר מאשר כאשר נסב הדיון על פתרונות לטווח קצר. המתנגד הבולט ביותר היה שר האוצר פנחס ספיר, אשר כמו שראינו, כבר התעמת עם שר הביטחון בנושא בזירה הציבורית. התנגדותו של ספיר להצעת דיין בדיוני הוועדה נבעה מרצונו להגן על כוח העבודה היהודי בפריפריה מפני תחרות עם כוח העבודה הערבי. בשנות החמישים והשישים ניהלה הממשלה מדיניות של פיזור אוכלוסייה; מכוחה הוקמו אז עשרות יישובים בספר הישראלי, ואלה אוכלסו בידי רבבות עולים חדשים. תחילה הוקמו בעיקר יישובים קטנים וחקלאיים, אך לימים תוכננו ונוסדו גם יישובים עירוניים; אלה כונו בדיעבד עיירות פיתוח. בעיירות שוכנו עולים חדשים, רובם מארצות האסלאם, שהיו תלויים במדינה ובמנגנוניה וסבלו מרמת אבטלה גבוהה בשל מגוריהם בפריפריה. אז החלה תופעה של עזיבת תושבים לערי המרכז, שהסיכויים למצוא בהן הזדמנויות מגוונות לתעסוקה היו גבוהים יותר. תחילה התמודדה הממשלה עם בעיית האבטלה בעיירות הפיתוח באמצעות יצירת עבודות יזומות. לקראת סוף שנות החמישים אימצה הממשלה מדיניות תיעוש של עיירות הפיתוח כדי ליצור שם מקומות תעסוקה קבועים. כך בשנת 1959 תוקנו תקנות חדשות לחוק עידוד השקעות הון; אלה קבעו הטבות שונות ליזמים שהיו מוכנים להקים מפעלים במרחבי הספר. העדפה ניתנה למפעלים עתידי עבודה, בעיקר מענפי הטקסטיל והמזון, ולא עתירי הון. פנחס ספיר, שר המסחר והתעשייה בעשור שבין 1955 ל-1965, קידם את התיעוש המואץ בפריפריה הישראלית וניצח עליו. בניצוחו הצליחה הממשלה להגדיל דרמטית את מספר מקומות העבודה בענף התעשייה בעיירות הפיתוח, ובה בעת יצרה תלות של תושבי עיירות הפיתוח בענפי תעסוקה שדרשו בעיקר עבודת כפיים תמורת שכר נמוך.⁴⁰

בדיוני השרים ביסס השר ספיר את התנגדותו לדיין ובהתייחסו לפגיעה הצפויה בספר הישראלי, הוא אמר:

במקום רבבות הפועלים שיבואו מהשטחים [למדינת ישראל], צריך בראש ובראשונה לחזק את העובדים החלשים במקומות העבודה החלשים בישראל [...] השולחן הזה צריך לדעת שזה לא פוגע, לא בפקיד בבנק לאומי ולא בפקיד בממשלה, ולא בבעל מקצוע בבית החרושת לנייר בחדרה, אלא פוגע במקומות החלשים ובאנשים החלשים.⁴¹

40 אבי פיקאר, "רכבת מקובלנקה למושב או לאזור פיתוח" – קליטת העולים מצפון אפריקה ואכלוס הפריפריה בישראל בשנים 1954-1956, בתוך: אבי בראלי, דניאל גוטוויין וטוביה פרילינג (עורכים), *חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי*, ב, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות ויד יצחק בן-צבי, ירושלים 2005, עמ' 581-614; ערן רזין, 'חמורות בגיאוגרפיה התעשייתית של ישראל בשנות החמישים והשישים', *ארץ ישראל: מחקרים בדיעת הארץ ועתיקותיה*, כב (1991), עמ' 193-205; דוד לוי-פאור, *היד הלא נעלמה: הפוליטיקה של התיעוש בישראל*, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2001, עמ' 36-38.

41 ועדת השרים לעניין השטחים, 29.5.1969, א"מ, א-7354/3, עמ' 23-26.

'האנשים החלשים' בלשונו של ספיר היו העולים החדשים של שנות החמישים, והמקומות החלשים היו עיירות הפיתוח. ספיר האמין כי הכנסת פועלים מהשטחים לתעשייה עתירת עבודה תותיר את אותם תושבים, שעבורם הוקמו המפעלים מלכתחילה, חסרי פרנסה מכיוון שהם לא יוכלו להתחרות עם שכר העבודה שעבורו היו מוכנים פועלים מהשטחים לעבוד. אם יישארו תושבי הספר ללא מקורות פרנסה, הם יעזבו את יישוביהם הפריפריאליים לטובת מרכז הארץ, וכך תתמוטט מדיניות פיזור האוכלוסייה של הממשלה ואתה גם חלק מן הסולידריות הלאומית בחברה הישראלית.⁴²

אי-אפשר לנתק את עמדתו של ספיר בעניין התעסוקה מעמדתו המדינית בעניין השטחים, שכן ספיר היה קול בולט בממשלה ותמך בנסיגה של ישראל מכל הגדה המערבית (למעט מזרח ירושלים) בתמורה להסכם שלום. עם זאת, אי-אפשר להצביע על קשר ישיר בין עמדת השרים בשאלת עתיד השטחים לעמדתם בשאלת כוח העבודה הפלסטיני. עמדתו המדינית של שר הדתות זרח ורהפטיג הייתה שונה בתכלית מזו של השר ספיר, ולפיה על ישראל להמשיך לשמור על הגדה המערבית ועל רצועת עזה כחלק מארץ ישראל ההיסטורית. עם זאת, גם ורהפטיג התנגד להכנסת עובדים מהשטחים, אם כי מסיבות אחרות. ורהפטיג, כמו שרים אחרים, עמד על כך ששילוב כלכלי יהפוך על ראשה את מדיניות עידוד ההגירה של ערבים מהשטחים לארצות אחרות. הוא הצביע על כך ששיפור במצב הכלכלי בשטחים ועלייה ברמת החיים ישמטו את התמריץ העיקרי שהיה בידי ישראל כדי לעודד הגירה. הוא תמצת היטב את התוצאה המצערת בעיניו לעניין הדמוגרפי של ישראל כאשר אמר באחת משיבות הוועדה באפריל 1969:

היתה לנו מדיניות, לעודד עד כמה שאפשר יציאת ערבים מהארץ לכוויית ולמדינות אחרות. יש לי רושם שבשנה האחרונה נחלש הכיוון הזה. יש לי רושם שבשכילים מדינת ישראל היא כוויית [...] לשם צריך לנודד למרחקים וכאן אפשר להשיג פרנסה על המקום. ואם להוסיף לכאן עוד עובדים מהשטחים נוסף לאלה המסתננים מעצמם, הרי זה יכול להגיע למספרים גדולים מאוד וזה יפסיק לחלוטין את היציאה מכאן. אני חושב שאנחנו צריכים לעודד את היציאה מהארץ ככל מה שאפשר.⁴³

עמדתו המדינית של יגאל אלון, שר העבודה בממשלת אשכול והמשנה לראש הממשלה גולדה מאיר (שהחליפה את אשכול בתפקיד לאחר פטירתו בפברואר 1969), הייתה שונה מזו של ורהפטיג וגם מזו של ספיר. אלון ראה בשליטה על בקעת הירדן, על הר חברון ועל רצועת עזה

42 שם. ראו גם ועדת השרים לעניין השטחים, 6.6.1969, א"מ, א-7354/4, עמ' 13. דברי ספיר משקפים גם תפיסה אשר רווחה במפלגת מפא"י בשנות החמישים, שהלכה והתפוגגה בשנות השישים, בנוגע לתהליך בינוי האומה, שלפיה על מפא"י להגן על גובה השכר של כוח העבודה הלא מקצועי, אשר הגיע בעיקר מקרב עולי ארצות האסלאם. בנושא זה ראו: Avi Bareli and Uri Cohen, *The Academic Middle-Class Rebellion: Socio-Political Conflict over Wage-Gaps in Israel, 1954-1956*, Brill, Leiden 2017, pp. 157-158.

43 דברי זרח ורהפטיג, ועדת השרים לעניין השטחים, 10.4.1969, א"מ, א-7354/3, עמ' 14.

חשיבות ביטחונית ולאומית, אבל על חלקים אחרים מרובי אוכלוסין הוא היה מוכן לוותר במשא ומתן מדיני. למרות השוני בחזון המדיני, אלון היה שותף לביקורת של ורהפטיג בנושא ההגירה. הוא הזהיר כי 'יצירת פרוספריטי' באמצעות עבודה בישראל תפסיק את תנועת ההגירה החוצה, ולא זאת בלבד אלא שהיא גם תעודד את אלו שכבר עזבו את הגדה לחזור אליה.⁴⁴

חברי ממשלה מתחו ביקורת גם על השיקול הביטחוני שהציג דיין. אליהו ששון, שר המשטרה, אמר כי במלחמה הבאה יהיו ערביי השטחים לא מעבר לגבול אלא בתוכו. אם יעבדו תושבי השטחים במפעלים ישראליים, הם יוכלו לשתק באחת את התעשייה כולה.⁴⁵ ישראל ברזילי, שר הבריאות, העלה חששות דומים לאלו של ששון. הוא תהה כיצד יהיה אפשר למנוע מן העובדים הערבים להיות מושפעים מסביבתם האנטי-ישראלית והזהיר כי לחץ פוליטי עלול לעודד את הפועלים לנצל את היתרי הכניסה לישראל כדי לבצע בה פעולות חבלה.⁴⁶ שרים אלו המליצו להגביר את ההפרדה בין יהודים לערבים בין הירדן לים כדרך עדיפה לשמירה על ביטחונם של אזרחי ישראל היהודים. בכך הם הציגו עמדה שהמשיכה גישה קלאסית של תנועת העבודה בנוגע להשתלבות עם האוכלוסייה הערבית בארץ לעומת היבדלות ממנה, שגם תאמה היטב את תפיסתו של פנחס ספיר.⁴⁷

מקור מרכזי אחר למורת רוח בממשלה בנוגע להצעת דיין היה התנגשותה עם רעיון העבודה העברית, שזכה לדומיננטיות במחשבה הציונית בכלל ובאידאולוגיה של תנועת העבודה בפרט. בתקופה שלפני הקמת המדינה ביטא רעיון זה שאיפה להתנתקות מתחומי תעסוקה 'לא יצרניים' ויצירת 'הודי חדש' שיעבוד בעבודת כפיים על אדמת מולדתו. עבודה, ובייחוד עבודה חקלאית, שהצריכה מגע ישיר עם אדמת המולדת, הקנתה לתפיסתם תוקף מוסרי סגולי בנוגע לתהליך ההתיישבות הלאומי בארץ ישראל.⁴⁸ לאידאולוגיה זו היה גם ערך מעשי לעניין הדמוגרפי הציוני עד 1948. מנהיגים ואידאולוגים של תנועת העבודה האמינו כי שמירת מקורות פרנסה ליהודים והדרתם של ערבים מתחומים עתירי עבודה הם אמצעים הכרחיים להבטחת קליטתם המוצלחת של מהגרים יהודים חדשים. לפי אמונתם, בדרך הזאת יוכלו היהודים להפוך לרוב דמוגרפי בארץ.⁴⁹ אף שהשיקולים מימי המנדט

44 דברי יגאל אלון, ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, שם, עמ' 26.

45 דברי אליהו ששון, ועדת השרים לעניין השטחים, 29.5.1969, שם, א-7354/4, עמ' 31-32.

46 ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, שם, א-7354/3, וגם: 10.4.1969, שם, עמ' 17.

47 בנוגע לתפיסת ההפרדה של תנועת העבודה ראו: אניטה שפירא, המאבק הנכבד: עבודה עברית, 1929-1939, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1977, עמ' 23.

48 שם, עמ' 15-21, 345-346.

49 שם, עמ' 138-147, 164; אביבה חלמיש, במירוץ כפול נגד הזמן: מדיניות העלייה הציונית בשנות השלושים, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2006, עמ' 52. תפיסת העבודה העברית לא הייתה מקובלת על כל המתישבים היהודים ביישוב בתקופה שלפני הקמת המדינה, ולכן עוררה ויכוחים רבים. בנושאים אלה ראו: נחום קרלינסקי, פריחת ההדר: יזמות פרטית ביישוב, 1890-1939, מאגנס והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"א, עמ' 53-57. ראו גם: Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 62-63.

כבר לא היו רלוונטיים בתנאים של סוף שנות השישים, שאז שלטה במשק הנהגתה של מדינת לאום ריבונית, לאידאל עבודה עברית היה תוקף משלו. על רקע הדיונים הארוכים בנושא היתרונות והחסרונות של הכנסת עובדים מהשטחים לישראל בלטה ראש הממשלה גולדה מאיר שהביעה חשש כבד מפני היווצרותו של שוק עבודה מפולח, המורכב ממעמד יהודי של 'בעלי צווארון לבן שבלבן' מכאן וממעמד ערבי של עובדי כפיים מכאן. לתפיסתה של מאיר תהליך כזה יוביל לחיסולו של אידאל העבודה העברית.⁵⁰ היא לא הייתה היחידה שדאגה; רבים מהשרים הביעו חששות דומים.⁵¹

המסתייגים מהצעת הברית הביטחונית כלכלית דרשו שאת בעיית האבטלה של הפלסטינים תפתור הממשלה באמצעות יצירת מקומות עבודה בשטחים בראש ובראשונה. האפשרות העיקרית שהייתה ראלית בעיניהם, ואותה הם שקלו, הייתה מדיניות תיעוש של השטחים בהנהגה ישראלית; אך נראה מיד שהתגלה להם כי גם התיעוש של השטחים עלול להתנגש עם אינטרסים מהותיים וקרובים ללבם בתחומי ההתיישבות וקליטת העלייה.

שאלת תיעוש השטחים

בדצמבר 1968 דנה ועדת המנכ"לים בבקשה של בעל מפעל לפלסטיק משכם בשם כאמל מלחזו לייבא ציוד לייצור סנדלים, ואישרה אותה בנימוק שהרחבת המפעל תוסיף מקומות עבודה למובטלים הרבים.⁵² אולם כאשר הגיעה הידיעה על ההיתר אל אוזנו של השר אלון הוא מיהר לערער עליה ולהביאה לדיון בוועדת השרים לעניין השטחים. בכינוס של הוועדה בפברואר 1969 הסביר השר אלון כי הוא מתנגד למתן ההיתר מכיוון ששיווק סנדלים ממפעל שממוקם בשכם יביא לפשיטת רגל של מפעל הסנדלים החדש בעין זיוון, התנחלות ישראלית חדשה שהוקמה ברמת הגולן, ואלון נמנה עם יוזמיה. מפעל הסנדלים בעין זיוון הוקם שם למטרה אחת בלבד, והיא – לקיים את המתיישבים החדשים בשטח הכבוש. אלון טען לפני השרים כי מכיוון ששכר העבודה בשכם זול יותר מאשר בישראל הרי שלא יוכלו מפעלים ישראלים להתחרות עם מוצריו בשוק הישראלי. הוא ביקש להבהיר שהוא דווקא תומך ביצירת מקומות עבודה בשטחים, אבל לא בצורה כזו שתביא לקריסת יישובים חדשים בספר הישראלי. ללא מפעל זה בעין זיוון, הוא המשיך, יקרום היישוב כולו.⁵³

מי שלא השתכנעו מנימוקיו של השר אלון היו בראש ובראשונה נציגי מערכת הביטחון שצרכיה הכלכליים של האוכלוסייה הפלסטינית היה תחום עיסוקם. מתאם פעולות הממשלה בשטחים שלמה גזית הסביר לשרי הממשלה שוועדת המנכ"לים דווקא כן נתנה

50 ועדת השרים לעניין השטחים, 10.4.1969, א"מ, א-7354/3, עמ' 41.

51 ראו למשל: דברי יגאל אלון, ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, שם, עמ' 26; דברי ישראל ברוזילי, ועדת השרים לעניין השטחים, 10.4.1969, שם, עמ' 17.

52 סיכומי ישיבות ועדת המנכ"לים, 12.12.1968, עמ' 1, 464.

53 ועדת השרים לעניין השטחים, 25.2.1969, א"מ, א-7354/3.

את הדעת לשוק הישראלי בהחלטתה להעניק היתר למפעל בשכם. לדבריו, הרישיון שניתן ליזם התייר לו למכור רק שליש מתוצרתו בגבולות הארץ, ואת השאר הוא נדרש לשווק בחוץ-לארץ. אם רוב התוצרת תימכר מחוץ לגבולות ישראל, תהיה גזית, כיצד אפשר לחשוש שתיווצר תחרות עם מפעלי הסנדלים הישראליים? שר הבטחון דיין ראה בערעור של אלון מעשה קטנוני, ולא החמיץ הזדמנות לתקוף אותו כששאל כיצד אפשר לתעש את הגדה המערבית בלי שזו תתחרה בצורה כלשהי עם התעשייה הישראלית?⁵⁴ אלון הוסיף להתנגד בתוקף להיתר. בתגובה לטענות השונות נגדו הוא אמר שהמגבלה על שיווק בתוך גבולות הארץ שהטילה ועדת המנכ"לים לא תהיה יעילה כי את הסנדלים אפשר להבריח בקלות בלי שיתגלו למכס.⁵⁵

הדיונים, העיכובים והבדיקות בנושא נמשכו חודשים. רוב חברי הממשלה רצו לראות את ההתנחלות בעין זיוון משגשגת וסברו כי מגבלות השיווק שהטילה ועדת המנכ"לים על איש העסקים משכם היו די והותר כדי להגן על המפעל החדש מפני תחרות. מכיוון שגם צמצום האבטלה בשכם היה חשוב בעיניהם, הם לא ראו סיבה טובה לסרב לבקשה, אבל השר אלון היה חזק מדי מכדי לפטור אותו בהינף יד. ההתנגשות הסתיימה בפשרה שניסח שר התחבורה משה כרמל והתקבלה בממשלה ב־1 ביוני 1969. לפי הפשרה, הרישיון למפעל בשכם יינתן כמתוכנן, והממשלה תפצה את המפעל בעין זיוון אם זה יינזק מהתחרות. בצורה זו יובטח למתיישבים ברמת הגולן כי גם אם יפשוט מפעלם רגל, לא תרחף סכנה מעל יישובם החדש.⁵⁶ התברר כי צמיחה תעשייתית בשטחים יכלה לאיים על ההתיישבות היהודית בספר הישראלי החדש.

הוויכוח על מפעל הסנדלים היה רק פתיח לדיון רחב יותר בנושא התיעוש של השטחים הכבושים. בישיבה של ועדת שרים לשטחים מ־10 באפריל 1969 הגיעו רוב השרים, לרבות ראש הממשלה גדולה מאיר, להסכמה על פתרון ביניים או פשרה שעליה יכלו להסכים. המדיניות הרצויה לפתרון בעיית האבטלה בשטחים הייתה שילוב בין הכנסת עובדים לישראל מצד אחד ובין יצירת עבודה בשטחים מצד אחר. הכנסת עוד עובדים לישראל, מלבד אלו שכבר הועסקו בה, הייתה פשוטה וזולה עבורם. למעשה הדבר היחיד שעמד בין מובטלי השטחים שחיפשו עבודה ובין שוק העבודה הישראלי שחיפש עובדים הייתה הסכמת ממשלת ישראל לכך. יצירת מקומות עבודה חדשים בשטחים הייתה סוגיה סבוכה יותר. זו דרשה השקעת משאבים ותכנון כלכלי מעמיק. כדי לבחון את הנושא, הטילו השרים על צוות בין-משרדי להכין תכנית עבודה בנידון. לאחר כחודש ימים, ב־4 במאי 1969, הגיש הצוות תכנית מקדמית לממשלה. התכנית נפתחה בקביעה כי למעט יוצאי דופן אחדים, משקיעים יהודים ומשקיעים ערבים אינם מעוניינים להקים מפעלים חדשים בשטחים. משקיעים ישראלים אינם פונים לשטחים מכיוון שאינם זוכים להטבות

54 ועדת השרים לעניין השטחים, 10.4.1969, שם, עמ' 31, 37.

55 ישיבת הממשלה, 1.6.1969, א"מ.

56 שם.

ולתמריצים מהממשלה כמו באזורי הפיתוח של מדינת ישראל, ויזמים מקומיים אינם מעוניינים להסתכן כלכלית בתקופה של חוסר ודאות פוליטית ומדינית בנוגע לעתידם. המלצתם היסודית הייתה לעודד משקיעים ישראלים ושותפויות בין משקיעים יהודים למשקיעים ערבים להקים מפעלים חדשים בשטחים באמצעות תמריצים מן המדינה אשר ידמו לאלו שניתנו באזורי הפיתוח של מדינת ישראל.⁵⁷

השאלה העיקרית שנותרה פתוחה בהמלצות הצוות הבין-משרדי הייתה אילו תמריצים בדיוק היה נכון להציע למשקיעים פוטנציאליים, וזו עברה להחלטת חברי ועדת השרים לעניין השטחים. בדיון, ב-6 ביוני 1969, הציג מנכ"ל משרד המסחר והתעשייה דוד גולן את העמדה כי בשטחים יוקמו מפעלים חדשים רק אם תרחיב ישראל אליהם את ההטבות המרביות שהציע החוק לעידוד השקעות הון. ראש אגף תקציבים במשרד האוצר אברהם אגמון חלק על עמדתו של גולן בגלל פערי השכר בין השטחים ובין מדינת ישראל. בשטחים, הוא אמר, יוכלו יזמים ליהנות משכר העבודה הנמוך, שהיה תמריץ בפני עצמו. ברצועה לדוגמה היה שכר העבודה היומי ארבע ל"י בממוצע, ואילו בישראל הוא היה 23 ל"י בממוצע. ההפרש גדול כל כך, אמר אגמון, שלא מתקבל על הדעת כי יוענקו תמריצים שווים מקופת המדינה בכל אחד משני צדי הקו הירוק. מה שנותר מוסכם בין אנשי המקצוע היה הצורך במתן ערבות פוליטית של מאה אחוזים למשקיעים ישראלים. ערבות זו הייתה מעין תעודת ביטוח שהבטיחה ליזמים כי אם ייפגעו עסקיהם בגלל התפתחויות פוליטיות לא צפויות, למשל נסיגה של ישראל מהשטחים, תפצה אותם המדינה על כל הוצאותיהם. ללא ערבות זו, כך הובן, משקיעים לא יבחרו לשים את כספם בשטחים במחלוקת פוליטית שעתידם אינו ברור.⁵⁸

הכיוון שהחל להסתמן בממשלה היה ברור: ישראל תנהיג צורה כזו או אחרת של תיעוש בגדה המערבית וברצועת עזה. ועדת השרים החליטה כי כדי לעודד תיעוש זה יוענקו תמריצים למשקיעים ישראלים או ל'שותפויות יהודיות-ערביות' לפי החוק הישראלי לעידוד השקעות הון, אולם בגרסה מצומצמת (ללא מענקים) עקב פערי השכר בין שני האזורים. כמו תפיסת הפיתוח של הספר הישראלי, גם בשטחים נקבעה עדיפות לתעשייה עתירת עבודה ולא עתירת הון, וגם במקרה הזה מכיוון שכל ל"י שהושקעה בענפים עתירי עבודה הניבה מקומות עבודה רבים יותר מענפי תעשייה אחרים. הממשלה הבטיחה ערבות פוליטית של מאה אחוזים לכל המשקיעים הישראליים. הצד השני של המטבע היה התרת עבודה בישראל, וכך, נוסף על תמריצי החוק לעידוד השקעות הון, החליטה הממשלה בישיבתה הבאה מ-4 ביולי 1969 על הרחבת מספר המועסקים מהשטחים בישראל, מ-5,000 ל-19,950. העלאת המכסה, כך נטען, לא תגדיל מאוד את מספר העובדים מהשטחים בישראל בפועל אלא רק תסדיר את עבודתם של ה'בלתי מוסדרים' ותאפשר פיקוח עליהם.⁵⁹

57 'הוועדה הבין משרדית לבדיקת מצב התעסוקה בשטחים', 4.5.1969, א"מ, א-7266/9.

58 ועדת השרים לעניין השטחים, 6.6.1968, שם, א-7354/4.

59 שם; 'התעסוקה בשטחים המוחזקים', 26.6.1969, שם, א-7309/19; ועדת השרים לעניין השטחים, 4.7.1968, שם, א-7354/4.

ועדת השרים לעניין השטחים לא החליטה אפוא מעולם שהתרת עבודה בישראל תספק מענה לבעיית האבטלה בשטחים, אולם זאת הייתה בסופו של דבר התוצאה. אף שהממשלה קבעה רף עליון של מספר היתרי העבודה, כאשר היה צורך כלכלי בעוד עובדים במשק הישראלי הממשלה פשוט הרימה עוד ועוד את הרף. דיון שקיימה ועדת שרים לכלכלה בדצמבר 1970 – יותר משנה לאחר שנקבעה המדיניות המקורית בנושא – יכול ללמד כיצד מספר העובדים מהשטחים בישראל הלך וגדל, שלא ככוונת המקוריות. בישיבה זו ביקש שר העבודה אלמוגי להגדיל את מכסת היתרי העבודה בישראל לעובדים מהשטחים ל-30,000. נציגי הברית הביטחונית-כלכלית, כמו הנגיד הורוביץ ומתאם הפעולות בשטחים גזית, נכחו בפגישה והציגו את אותם שיקולים שהציגו בעבר בעד החלטה כזו. גם הפעם הביע שר האוצר ספיר את התנגדותו להצעה, אבל לאחר שהתבדו חששותיו של ספיר מכך שפועלים ישראליים באזורי הספר יאבדו את מקור פרנסתם בעקבות התחרות עם עובדים מהשטחים, נשענו נימוקיו הפעם רק על ההיבט המוסרי. הוא אמר לחבריו כי החלטותיהם יצרו עם של 'חוטבי עצים ושואבי מים' שנועד לשרת פקידים בבנק ישראל ומהנדסים בתעשייה הצבאית. בכל זאת נראה כי גם הוא הבין שמאבקו היה אבוד שכן הוא הזדרז להודיע כי אם לא תתקבל דעתו, הוא לא יאבק עליה. גזית הגיב לספיר ואמר כי כוחות השוק היו חזקים מדי, ולפיכך לא הותירו להם ברירה כלשהי. המעסיקים הישראליים, אמר גזית, מעוניינים בידיים עובדות, ותושבי השטחים מעוניינים בהיתרי עבודה. כמו שכבר החל להתברר, הרחבת החוק לעידוד השקעות הון לשטחים לא משכה משקיעים, על אף הטבות המדינה. במצב עניינים זה, אמר גזית, המדיניות ההגיונית ביותר היא להצטרף לכוחות השוק אגב פיקוח 'מלמעלה', ולא לנסות להמשיך לכוון אותם. רוב השרים הסכימו אָתו.⁶⁰

העלאת מכסת ההיתרים יצרה סחרור, ומאוחר יותר היה קשה להשתחרר ממנו כי ככל שגדל מספרם של העובדים מהשטחים בישראל, כן קטן הצורך ביצירת מקורות תעסוקה חדשים בשטחים, וככל שקטנו הסיכויים לפלסטינים למצוא פרנסה בשטחים עצמם, כן גדל הביקוש להיתרי עבודה בישראל. בשל כך הלך וגדל מספר העובדים שנכנסו מהשטחים לישראל עם היתרי עבודה והגיע בשנת 1974 לכ-64,000. נוסף על עובדים אלו, המשיכו להיכנס פלסטינים רבים לעבודה בישראל שלא דרך הלשכות, כמו שעשו כמעט מאז הסתיימה המלחמה, ובנוגע אליהם לא היו נתונים מדויקים, אך ההערכה היא כי מספרם היה שווה ערך למספרם של העובדים המוסדרים. לפי העלייה הזאת במספר העובדים בישראל, מספר המובטלים בשטחים ירד עד שבשנת 1973 הוא היה 0.8 אחוזים בלבד.⁶¹

60 ישיבת ועדת השרים לענייני כלכלה, 13.12.1970, שם, א-304/1. ראו גם: גזית, המקל והגזר, עמ' 150, 251.

61 ברגמן, צמיחה כלכלית בשטחים המוחזקים, עמ' 32; Semyonov and Epstein, *Hewers of Wood and Drawers of Water*, p. 10.

הצווארון הלבן

פתרונות התעסוקה השונים שעליהם החליטה הממשלה בשיבותיה בחודשים יוני ויולי 1969 נועדו לספק פרנסה לתושבי השטחים בעבודות כפיים, בין שבִּישראל ובין שבשטחים. לא במקרה נותרו אקדמאים מקרב כוח העבודה הפלסטיני, בין שהיו רופאים או מהנדסים, מחוץ לתכניות התעסוקה של הממשלה. הסיבה העיקרית הייתה השאיפה למנוע תחרות עם כוח העבודה האקדמי־יהודי בישראל. כוח העבודה המשכיל והמיומן במדינת ישראל, כמו בכל מדינה, נחשב חלק בלתי נפרד מהפיתוח הכלכלי שלה וחינוכי ביותר לשגשוגה, שכן ללא אקדמאים הייתה נוצרת תלות בידע ובמומחים חיצוניים. בנוסף על כך, בחברה הישראלית היה חשש שבעֲתות משבר יהיו בעלי מקצועות הצווארון הלבן הראשונים להגר מישראל, שכן הם יעדיפו זאת מאבטלה או מתעסוקה בעבודות זולות. עבודת כפיים, כך נטען, יכלה להתאים להמוני העולים החדשים, בעיקר מארצות האסלאם, שרמת השכלתם הייתה נמוכה (יחסית) ובִּכְרוּת רבות לא היו להם.⁶² עלייה לישראל גם נעשתה תלויה בהיצע התעסוקה לאקדמאים בשלהי שנות השישים, שאז נראה כי יהודים מארצות המערב הם המקור האחרון עם פוטנציאל לעלייה רחבת היקף (כל עוד נותרו שערי ברית המועצות סגורים). אבל הסיכוי להגירת יהודים מארצות הברית ומקנדה לישראל, כך נטען, היה נמוך למדי כי יהודי אותן ארצות לא ראו במדינת ישראל יעד מושך עבורם מבחינת תעסוקה. אחרי הכול היצע התעסוקה העיקרי בישראל היה בעבודות כפיים, בענף החקלאות או בענף התעשייה, והם היו בעלי מקצועות ואקדמאים.⁶³

ואולם עקב צמיחתן של התעשיות הביטחוניות בישראל לאחר מלחמת ששת הימים החל לגדול היצע העבודות לבעלי מקצועות אקדמיים בישראל. ההנהגה הישראלית תכננה עוד מראשית שנות השישים פיתוח של תעשיות עתירות ידע, כגון תעשיית האלקטרוניקה, כדי להגדיל את היקף היצוא מישראל וכדי לבסס את העצמאות הכלכלית של המדינה. הובן כי את היעדים האלה לא היה אפשר להשיג רק באמצעות ענפי התעשייה המסורתית, שלמוצריה לא היה ביקוש רב בשווקים הבין־לאומיים. לאחר שזכתה ישראל ליוקרה צבאית רבה בעקבות המלחמה מיקדה הממשלה את השקעותיה בפיתוח התעשייה הביטחונית המקומית.⁶⁴ ענף תעשייה זה, שהיה במהותו עתיר ידע, אכן הצליח לצמוח במהירות. עוד בשנת 1971 היה היצוא הביטחוני לענף היצוא הראשי של מדינת ישראל. לפיכך גדל

62 נבון, 'המיתון', עמ' 394, 417; צבי צמרת, 'זלמן ארן והפרודוקטיביזציה של בני "עדות המזרח"', בתוך: בראלי, גוטוויין ופרילינג (עורכים), *חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי*, א, עמ' 323.

63 ראו לדוגמה: דברי יוסף אלמוגי, ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, א"מ, א-7354/3, עמ' 11.

64 נבון, 'המיתון', עמ' 394; דוד הורביץ, 'היעד: עצמאות כלכלית', *הרבעון לכלכלה*, 71/72 (1971), עמ' 221-226; יהודה גרדוס ושאוּל קרקובר, 'רמת התיעוש ומאפייניה באזור המרכז והפיתוח 1965 / 1971', שם, 88/89 (1976), עמ' 66-78; שלמה סבירסקי, '1967: תפנית כלכלית-מדינית בישראל', בתוך: בראלי, גוטוויין ופרילינג (עורכים), *חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי*, א, עמ' 93-103.

הביקוש לכוח עבודה מיומן לתעשייה זו.⁶⁵ מענה חלקי בלבד לביקוש זה היה מקרב בעלי תעודות אקדמיות בישראל, שמספרם הלך וגדל באותן שנים. למעשה עוד בשנת 1968 הזדעקו מנהלי התעשיות הביטחוניות בפני שרים בממשלה ובפני חברי כנסת על מחסור חריף בכוח עבודה מיומן לתעשיית המשגשגת. עליית יהודים מ'ארצות המערב', כך נטען בהנהגה הישראלית, יכלה גם למלא את המחסור בעובדים בתעשיות הביטחוניות וגם לשפר את המצב הדמוגרפי עבור יהודים בין הנהר לים.⁶⁶

מטעמי ביטחון פסלה הממשלה על הסף מתן היתרי עבודה לערבים בתעשיות הצבאיות אפילו בעבודת כפיים, אולם בין שרי הממשלה רווחה גם הדעה שאין להעסיק בישראל אקדמאים מהשטחים בכל עבודה מקצועית.⁶⁷ להערכת השרים, הכנסת כוח עבודה אקדמי מהשטחים הייתה יוצרת תחרות מיותרת על מקומות עבודה עם בעלי הצווארון הלבן היהודי, והייתה באה על חשבון שביעות רצונם של אקדמאים ישראלים ועל חשבון סיכויי העלייה וההתיישבות המוצלחים של עולים פוטנציאליים מארצות המערב. ממשלת ישראל חזתה כי הצלחות המלחמה יובילו לגל של הגירת יהודים מרחבי העולם לישראל, ובעיקר של יהודים מארצות המערב בעלי מקצועות אקדמיים. תחזית זו לא הייתה רחוקה מהמציאות. בין יוני 1967 לאפריל 1970 היגרו לישראל כמאה אלף יהודים (ובכלל זה סטודנטים זמניים) מרחבי העולם, ובייחוד ממדינות מפותחות; 30 אחוזים מהם היו בעלי מקצועות אקדמיים.⁶⁸ הגירתם לישראל הייתה עניין עליון של ממשלת ישראל מסיבות כלכליות ודמוגרפיות, ולא הייתה לה כל כוונה לסכן את קליטתם המוצלחת באמצעות התרת העבודה בישראל לעובדי הצווארון הלבן הפלסטינים.

יתר על כן, לא זו בלבד שחברי הממשלה רצו להבטיח קליטת עלייה זו אלא שהם גם שאפו לכך שהאינטליגנציה הערבית המקומית תעדיף להגר מהשטחים, אשר אפשרויות התעסוקה בהם מעטות, לארצות אחרות שחבריה יוכלו למצוא בהן מקורות פרנסה בקלות יחסית בזכות כישוריהם. כך, ללא הזדמנויות לעבודה בישראל או בשטחים הייתה צפויה שכבה משכילה זו להידחף אל הגירה לארצות אחרות. הגירה זו מהשטחים נחשבה רצויה במיוחד במסדרונות הממשלה משום שהשכבה המשכילה בחברה הפלסטינית נתפסה

65 נבון, שם, עמ' 417; רזין, 'תמורות בגיאוגרפיה', עמ' 202.

66 דברי אריה דבורצקי, ועדת חוץ וביטחון של הכנסת, 18.3.1969, א"מ, א-8162/4; דברי לוי אשכול, ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, שם, א-7354/3, עמ' 11; דברי פנחס ספיר, ועדת השרים לעניין השטחים, 10.4.1969, שם, עמ' 21; דברי יוסף אלמוגי, ועדת השרים לעניין השטחים, 29.5.1969, שם, עמ' 6; ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, שם, עמ' 12; דברי שמעון פרס, 'הדיון בבעיות אכלוס ירושלים', 28.4.1970, שם, א-7056/2.

67 דברי אלמוגי ועדת שרים לשטחים, 5.12.1968, שם, א-7354/3, עמ' 13.

68 Eliyahu Kanovsky, *The Economic Impact of the Six Day War: Israel, the Occupied Territories, Egypt, Jordan*, Parger Publishers, New York 1970, pp. 74-77; Sara Y. Hirschhorn, *City on a Hilltop: American Jews and the Israeli Settler Movement*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2017, p. 24

לבעלת התודעה הלאומית ולתפיסה האנטי־ישראלית המגובשת ביותר. חברי ההנהגה הישראלית האמינו כי אם יצאו משכילים פלסטינים לארצות אחרות, תפחת מידת החתרנות הפוליטית מצד האוכלוסייה לשלטון הישראלי בשטחים.⁶⁹

סיכום ומסקנות

בסיומה של מלחמת ששת הימים ראתה ההנהגה הישראלית בכוח העבודה הפלסטיני 'חומר נפץ' שעלול להתפוצץ בפניה אם היא לא תנקוט מדיניות נכונה; ובנוגע אליה התקיימו חילוקי דעות. בשנה הראשונה לכיבוש הצבאי עיצב שר הביטחון דיין את מדיניות 'שביל הזהב' כדי לאזן בין שתי מטרות סותרות: הקמת ממשל כיבוש יציב מצד אחד ועידוד הגירה של ערבים מצד אחר. למן השנה השנייה של השלטון בשטחים נפל הפור לטובת השיקול הראשון מבין השניים. הברית הביטחונית־כלכלית, בראשות השר דיין, דגלה בהעסקת מובטלים מהשטחים בשוק העבודה הישראלי כדי להדק את אמצעי השליטה הביטחונית באוכלוסייה, כדי לקרב את ישראל לעבר היעד הנכסף של עצמאות כלכלית וכדי לספק את הביקוש הגואה לידיים עובדות במשק הישראלי. המסתייגים מברית זו סברו כי הכנסת פועלים מהשטחים לישראל תעמיד בסכנה יעדים לאומיים מרכזיים של פיזור אוכלוסייה, תיעוש הפריפריה, עידוד הגירה של ערבים, הפרדה בין יהודים לערבים ושרידותו של רעיון העבודה העברית כאתוס לאומי מכונן. לדידם, מדיניות נכונה יותר הייתה יצירת מקומות עבודה 'שם' על פני הכנסת מובטלים ל'כאן', אך עד מהרה התברר להם כי גם פיתוח בשטחים מתנגש עם מטרות לאומיות. ההחלטות שהחליטה הממשלה בשנת 1969 בנוגע לכוח העבודה הפלסטיני שיקפו ניסיון לאמץ דרך ביניים. המדיניות החדשה התבססה על פיתוח מקומות עבודה חדשים בשטחים מכאן ועל הגדלת מכסת היתרי העבודה בישראל בעבודות כפיים מכאן. התוצאה הייתה סחרור שסופו בזניחת הרעיון של תיעוש ניכר בשטחים.

מנגנון לשכות העבודה הפנה את העובדים מהשטחים לסל מצומצם למדי של ענפי תעסוקה בישראל שהייתה בהם דרישה לכוח עבודה זול. עבודות אלו היו בעיקר עבודות פיזיות, לא מקצועיות וזמניות בתחומים עתירי עבודה שהוספת עובדים בהם אפשרה להגדיל את הייצור והיצוא. בשנת 1975 לדוגמה, שאז כבר עבדו 63,900 אלף פלסטינים בישראל, כ־90 אחוזים מהם עבדו רק באחד משני ענפי תעסוקה: חקלאות או בניין. ענפים אלו התאפיינו בעבודות עונתיות ולא מקצועיות שלא נמצאו מספיק עובדים ישראלים

69 ראו לדוגמה: דברי משה קול, ועדת השרים לעניין השטחים, 5.12.1968, א"מ, א-7354/3, עמ' 24; דברי יוסף ספיר, ועדת השרים לעניין השטחים, 10.4.1969, שם, עמ' 9-10. להרחבה בנושא זה ראו: Omri Shafer Raviv, 'Studying an Occupied Society: Social Research, Modernization Theory and the Early Israeli Occupation, 1967-1968', *Journal of Contemporary History*, 55 (1), pp. 169-173.

שהיו מוכנים למלא אותם, לפחות לא בשכר שקיבלו תושבי השטחים. מאז שנת 1967 לא התירה ישראל לפלסטינים בעלי מקצועות אקדמאים לעבוד בתחומי מדינת ישראל.⁷⁰ דיוני השרים בסוף שנות השישים מלמדים כי היצע עבודות הצווארון הלבן, בייחוד בתעשיות הביטחוניות, נשמר עבור ישראלים ועולים פוטנציאליים מארצות המערב. ולא זאת בלבד אלא שעולה כי השרים שאפו להשתמש באבטלת אקדמאים בשטחים כדי לעודד את הגירתם לארצות אחרות, ובכך להרחיק את בעלי התודעה הלאומית המגובשת ביותר מתוך החברה הפלסטינית. פועל יוצא ממדיניות זו היה מצב מיוחד במינו: ככל שהייתה רמת ההשכלה של פלסטינים גבוהה יותר, כן הצטמצמו סיכוייהם למצוא בארצם פרנסה שהתאימה לכישוריהם.⁷¹ ממש כמו שקיוו והאמינו מעצבי המדיניות הישראלית, היעדר עבודה לפלסטינים צעירים ומשכילים המריצה קבוצה חברתית זו, יותר מכל קבוצה אחרת בחברה הפלסטינית, לבחור באפשרות ההגירה.⁷²

מנגנון לשכות העבודה אפשר לממשלה להגן על תעסוקתם של ישראלים, ובעיקר על עולים חדשים יוצאי ארצות האסלאם בענף התעשייה בפריפריה, מפני תחרות עם תושבי השטחים. בשנת 1973 קיבלו 18 אחוזים בלבד מכלל המועסקים מהשטחים במדינת ישראל היתר לעבוד בתעשייה הישראלית.⁷³ בתחילת אותה שנה קיבל אחוז אחד בלבד מכלל הפלסטינים שהועסקו בבית שאן היתר לעבוד בענף התעשייה המקומי, שיעורם של הפלסטינים בתעשייה בנתיבות היה ארבעה אחוזים, ובאופקים – עשרה אחוזים; לעומת 48 אחוזים מכלל העובדים מהשטחים בתל אביב שקיבלו היתר לעבוד בענף התעשייה בעיר, 46 אחוזים מכלל העובדים מהשטחים בפתח תקווה שקיבלו היתר לעבוד בענף התעשייה ו-22 אחוזים בחיפה.⁷⁴ אם התברר למשרד העבודה כי היו ישראלים מחוסרי עבודה, בענף התעשייה או בכל ענף כלכלי אחר, היה יכול המשרד לבטל את רישיונותיהם של תושבי השטחים באחת. בצורה זו יושמה הדרישה שהשמיע השר פנחס ספיר להגן על 'העובדים החלשים' בפריפריה בפועל. יתר על כן, מנגנון זה יצר ריבוד מעמדי-אתני קבוע, שהעובדים מהשטחים מוקמו בו בתחתית בתור עובדים לא מיומנים, והאפשרות שלהם לעלות מדרגה לעבודה מקצועית נחסמה; ואילו חלקם היחסי של העולים מארצות האסלאם בעבודה כזו בישראל גדל בהדרגה.⁷⁵

Semyonov and Epstein, *Hewers of Wood and Drawers of Water*, pp. 10, 28-29 70

ברגמן, צמיחה כלכלית בשטחים המוחזקים, עמ' 36. 71

Janet L. Abu-Lughod, 'The Demographic Consequences of the Occupation', in: Naseer H. Aruri (ed.), *Occupation: Israel over Palestine*, Association of Arab-American University Graduates, Belmont, MA 1984, pp. 261-263; Roy, *The Gaza Strip*, pp. 137-138; Rosenfeld, *Confronting the Occupation*, p. 41 72

ברגמן, צמיחה כלכלית בשטחים המוחזקים, עמ' 34. 73

'דו"ח שבועי של המועסקים מהשטחים', 28.1.1973, א"מ, גל-61334/6. 74

Semyonov and Epstein, *Hewers of Wood and Drawers of Water*, pp. 48-51 75

קיים דמיון בין השיקולים שהניעו את חברי הממשלה בנוגע להעסקת פלסטינים בישראל בסוף שנות השישים ובין אלה שהניעו אותם בנוגע לשילוב ערבים ישראלים בכלכלת היהודים בסוף שנות החמישים. עד סוף שנות החמישים הגן הממשל הצבאי בישראל על עובדים יהודים מפני תחרות, אך בסוף העשור שינתה הממשלה את מדיניותה והחלה להתיר עבודת ערבים במשק היהודי עקב עלייה בביקוש לידיים עובדות בבניין ובחקלאות והתבדותן של תקוות בישראל ליציאה נוספת של המוני ערבים מהארץ.⁷⁶ למרות הדמיון בין שני התהליכים, שעשור אחד בלבד הפריד ביניהם, בכל דיוני הממשלה של סוף שנות השישים לא הוזכרה המדיניות בנוגע לערבים הישראלים כתקדים שיש טעם ללמוד ממנו. כיבוש השטחים פתח מחדש את שאלת העבודה העברית, שכבר נראתה כי היא שייכת לעבר. אבל בסוף שנות השישים העבודה העברית, בעבודת כפיים לפחות, כבר לא נחשבה גורם משפיע בהגדלת העלייה כמו שהיה בימי השלטון המנדטורי הבריטי. מהגרים יהודים מארצות המערב, כך נטען, לא רצו לעלות לישראל ולעבוד באתרי בנייה ובשדות חקלאיים, כמו שעשו יהודים ממזרח אירופה בשנות העשרים והשלושים. מכאן שאם נותר ערך מעשי כלשהו לרעיון של עבודה עברית, הוא היה רק בנושא מקצועות הצווארון הלבן.

כאשר עסקו השרים הישראלים בעתיד כוח העבודה הפלסטיני בשטחים, הם לא שיתפו נציגים מהאוכלוסייה הכבושה או התייעצו אִתם בדבר ההחלטות שהחליטו בנוגע לחייהם. מלבד העניין שגילו חברי הממשלה במשמעויות הדמוגרפיות, הרי שההשלכות החברתיות כלכליות של החלטותיהם על חיי הפלסטינים בשטחים לא העסיקו אותם, אולם השלכות אלו היו דרמטיות. בשנת 1967 היו עובדי האדמה בחקלאות כ־50 אחוזים מכוח העבודה בגדה המערבית, ואולם לאחר שני עשורים, בעקבות מעבר צעירים כפריים מעבודת אדמה לעבודה שכירה בישראל, הם היו כ־25 אחוזים ממנו בלבד.⁷⁷ השכר הגבוה יותר שהרוויחו בישראל העלה את רמת חייהם והביא לעלייה חדה ברמת הצריכה של תושבי השטחים.⁷⁸ לצד העלייה ברמת החיים, העבודה בישראל הייתה כרוכה בהרגשת ארעיות וחוויות משפילות. כל שינוי לרעה בכלכלת ישראל גרר פיטורים מידיים של עובדים, ואלה נהיו תלויים לחלוטין בחסדי שירות התעסוקה והממשל הצבאי לחידוש רישיונות העבודה שלהם. רבים, גם אם לא כולם, קיבלו יחס מזלזל ומתנשא מצד מעסיקיהם הישראלים, שכן הם נטו לראות בעובדים מהשטחים מי שאינם מסוגלים לבצע משימות מורכבות יותר מעבודת כפיים.⁷⁹ מכיוון שהפלסטינים בשטחים לא היו אזרחים של מדינת ישראל

76 יאיר בוימל, 'שעבוד הכלכלה הערבית בישראל לטובת המגזר היהודי, 1958-1967', המזרח החדש, 38 (2009), עמ' 103-118.

77 Rosenfeld, *Confronting the Occupation*, p. 39; Migdal, *Palestinian Society and Politics*, p. 55

78 Migdal, *ibid.*, p. 63

79 Hiltermann, *Behind the Intifada*, pp. 33-34; Rosenfeld, *Confronting the Occupation*, p. 36; Migdal, *ibid.*, pp. 46-48; Neve Gordon, *Israel's Occupation*, University of California Press, Berkley 2008, pp. 81-83.

לא הייתה להם כל דרך דמוקרטית לשנות את מדיניות הממשלה. אפילו נאסר על עובדים להתאגד מול מעסיקיהם, ואלו שבכל זאת ניסו לאגד את חבריהם איבדו מיד את רישיונות העבודה שלהם.⁸⁰

אף על פי שמדיניות התעסוקה הייתה מרכיב מרכזי במערך השליטה של ישראל בשטחים במשך שני עשורים לפחות, היו טמונים בה זרעי ההתקוממות של הפלסטינים. בשנת 1987 פועלים שחוו את העבודה בישראל בתור השפלה מתמשכת ובעלי מקצועות הצווארון הלבן אשר נותרו מתוסכלים מאבטלתם הם שעמדו בקו הראשון של ההתקוממות, האנתפאדה, נגד השלטון הישראלי.⁸¹

יכולתם של עובדים ערבים 'פרימיטיביים' הייתה אופיינית גם בתקופת המנדט, ראו: שפירא, המאבק הנכזב, עמ' 18; קרלינסקי, פריחת ההדר, עמ' 35.

80 'סיכום פגישת תאום - משרד העבודה', 8.1.1971, א"מ, גל-61318/4.

81 שיף ויערי, אינתיפאדה, עמ' 71-83.

קבוצות שוליים בישראל: נראים, אבל לא כולם נשמעים

יעל ישי

תקציר

בקבוצות שוליים יש אזרחים שסובלים מהדרה, מאפליה ומסטיגמה ומצויים בירכתי המפה הפוליטית והחברתית. במאמר זה נידונים יוצאי אתיופיה, להט"ב, נכים ודרי רחוב. שאלות המחקר מתייחסות למידת תשומת הלב שקבוצות אלה זוכות לו מהשלטון הן בהעלאת הנושא על סדר היום במליאת הכנסת, ניסיונות חקיקה והשלמתה והן להסברים שמספק השלטון עצמו לשוני בין קבוצות השוליים. אפשר לייחס שוני זה לשלושה גורמים: (א) משאבי הקבוצה הזמינים לגיוס; (ב) הייצוג שהיא זוכה לו, המעניק לה הזדמנויות פוליטיות; (ג) דרך מסגור הבעיה ומידת התאמתה לערכים מרכזיים. בהשוואה ליוצאי אתיופיה, להט"ב ולדרי הרחוב, הנכים זוכים במידת תשומת הלב. הם עתירים במשאבים, הם מיוצגים בכנסת, ותביעותיהם מוגדרות במונחים של צדק אנושי עטוף הילה של ביטחון ישראל. יוצאי אתיופיה הם הבאים בתור. משאביהם דלים, יש להם נציגים בכנסת, ובעיקר – בעיותיהם מנוסחות במונחים של ערכי ליבה: עלייה וצינונות. במקום השלישי מצויים הלהט"ב; הם עתירים במשאבים ומיוצגים, אך הדימוי שלהם אינו עולה בקנה אחד עם האתוס הישראלי. האחרונים – דרי הרחוב – חסרי משאבים, חסרי נגישות למוקדי הכוח ונתפסים בעיני הציבור כאחראים למצבם. תשומת הלב שניתנה לעניינם מזערית. מאמר זה מעיד על שונות במידת השוליות של קבוצות שוליים, אבל אינו נותן תשובה חד־משמעית בדבר חשיבותם היחסית של ההסברים. משאבים אינם מועילים בהכרח וייצוג לא מעניק מפתח לתשומת לב. אפילו תהודה ערכית חזקה איננה מוחקת שוליות. רק צירוף שלוש המרכיבים מאפשר לקבוצה לזכות בתשומת לב מהשלטון.

מילות מפתח: הזדמנויות פוליטיות, חסרי בית, יוצאי אתיופיה בישראל, להט"ב, משאבים, נכים, סדר יום, קבוצות שוליים

'בקשתנו הפשוטה צנועה ביותר ובסיסית שאין צודקת ממנה – תנו לציבור הנכים הזדמנות שווה כמו לכלל הציבור! זה הכל! זה פשוט וזה קל'.

מבוא

קבוצות שוליים אינן נהנות מהזדמנות שווה; חבריהן אינם שותפים שווים לזכויות המוקנות מתוקף אזרחות דמוקרטית. יש מי שבחרו להיות בשוליים, כמו הצוענים המפוזרים ברחבי יבשת אירופה (Barany 2011), בני קהילת ה'אמיש' (Amish) בארצות הברית (Miller 2016) או החרדים בישראל (גל 2014). רוב האזרחים המצויים בשוליים לא בחרו להימצא בהם אלא הודרו מן החברה והורחקו אליהם (Bhalla and Lapeyre 2004; Pohlman et al.). על פי ההגדרה, בקבוצות השוליים מצויים 'נשים, שחורים, ילידים, קשישים, עניים, מוגבלים, בעלי נטייה מינית שונה מהמקובל, דוברי שפה שונה, צעירים ועובדים לא מקצועיים' (Young 1989: 265). גם בישראל יש קבוצות שוליים שפועלות, במידה זו או אחרת, כדי 'להישמע' ולקדם את מעמד חבריהן. מקצתן מציגות תביעות בתוך הממסד באמצעות פנייה לערכאות או השפעה ישירה על פוליטיקאים. אחרות בוחרות לפעול בזירה הציבורית באמצעות מחאות, הפגנות וגיוס התקשורת. מאמר זה עוסק במידת ההצלחה של פעילויות אלה. הנראות של קבוצות שוליים בזירה הציבורית היא תנאי הכרחי, אם כי לא מספיק, לשמיעת קולן ולהיענות לתביעותיהן. שמיעה מוגדרת כתשומת לב בבית הנבחרים. באיזו מידה הכנסת מהדהדת את תביעותיהן של קבוצות השוליים? בהתחשב בגודש הנושאים המונחים לפתחם של המחליטים, מה מביא להעדפת קבוצה אחת מאחרת? מה גורם לרשויות לשמוע קולות של בעלי עניין אחד ולא אחר? התשובה לשאלות אלה מצויה בתאוריות של תנועות חברתיות. קבוצות שוליים עונות על ההגדרות הבסיסיות של תנועות חברתיות, שהן 'רשתות לא רשמיות של אינטראקציה חברתית, בין מגוון של יחידים, קבוצות וארגונים, שנאבקים מאבקים תרבותיים או פוליטיים ומאוכזרים על ידי זהות משותפת' (Diani 1992: 1). כל הקבוצות שצוינו לעיל שייכות לקטגוריה זו. כולן מבקשות אזרחות מלאה והימנעות מהדרה ומקיפוח. התביעה המשותפת להכרה מחדדת את שאלת ההעדפה: מה גורם לקבוצת שוליים אחת לזכות בתשומת לב רבה יותר מאחרות? התשובה שניתנה במחקרי התנועות החברתיות מייחסת הצלחה לשלושה גורמים: מגוון המשאבים הזמינים לקבוצה; מידת היכולת שלה לנצל הזדמנויות פוליטיות; והדרך שתביעותיה ממוסגרות. הצירוף הדיפרנציאלי של המשאבים, ההזדמנויות והמסגור עשוי להסביר את מידת ההצלחה, שבמאמר זה מוגדרת כתשומת לב לתביעות ולמצוקות.

1 משה בסעד, מנכ"ל ארגון נכי ישראל, 21.5.2013, כל הפריטים המקוונים במאמר זה אוחרו ב-23.2.2020 אלא אם כן מצוין אחרת.

מקרי הבוחן שנבחרו למחקר זה הם ארבע קבוצות שוליים: יוצאי אתיופיה, להט"ב (לסביות), הומואים, טרנסג'נדרים וביסקסואלים), בעלי מוגבלויות (נכים) ודרי רחוב. כל הקבוצות סובלות ממידה זו או אחרת של הרחקה, רתיעה והדרה. כל הקבוצות סובלות מ'אזרחות מקוטעת' (Engel 2019; Machtei-Samov and Yishai 2018: 71-72), שאינה מקנה להן את מלוא הזכויות. גם אם אינן סובלות מאפליה בחוק, השוליות שלהן באה לידי ביטוי בתחומים שונים של החיים הפרטיים והציבוריים. כל הקבוצות זקוקות לתשומת לב מצד השלטון ולקשב לתביעותיהן. בלי קשב זה קטן הסיכוי לצמצום השוליות ולהשתלבות מלאה בחברה. שיטת המחקר שנבחרה לצורך כתיבת מאמר זה היא איכותנית משווה (QCA). שיטה זו נוסתה בהצלחה בחקר תנועות חברתיות, והיא מתאימה לזיהוי כמה תנאים שמשפיעים על תוצאה אחת (Huang and Sun 2020: 414).

להלן סדר הדיון: אחרי פיתוח המסגרת התאורטית יוצגו הנתונים על תשומת הלב המוערכת על פי אזכורים בדיוני מליאת הכנסת ובהליך החקיקה. בהמשך יעסוק המאמר בכל אחת מהקבוצות הנדונות על בסיס השוואה בין שלושת גורמי ההצלחה. את הדיון יחתמו מסקנות על יכולתן של קבוצות שוליים לזכות בתשומת לב מצד השלטון.

המסגרת התאורטית: כניסה דיפרנציאלית של קבוצות שוליים לסדר היום הפוליטי

קבוצות שוליים, כמו ששמן מעיד עליהן, נמצאות בשולי החברה ואינן נהנות ממלוא הזכויות האזרחיות. חבריהן נחשפים לאלימות מילולית ופיזית (Pohlman et al. 2014), לסטיגמה, לסטראוטיפיזציה, להרחקה, לסטטוס נמוך ולאפליה שאינה אישית אלא קבוצתית (Goffman 1963; Tyler and Slater 2018: 721-722). סטיגמה משקפת ערכים חברתיים של קבוצה דומיננטית שמציבה גבולות ומחליטה מי יהיה חלק ממנה ומי יישאר מחוץ לה (Link and Phelan 2001). קבוצות שוליים אינן רק מופלות לרעה ומודרות, אלא הן גם מושתקות או נוטות לשתוק. יש עדויות רבות לכך שהרשויות מעדיפות את בעלי הכוח, הממון והכבוד על פני החלשים (Schlozman, Verba, and Brady Henry 2012). התעלמות הפוליטיקאים מצרכים ומתביעות של קבוצות שוליים, מתוך הדרתן או מחמת שתיקתן, הוגדרה כאחת המחלות הקשות של הדמוקרטיה (Coleman 2013). הדחיקה לשוליים אינה רק הפרה גלויה של עקרונות השוויון הדמוקרטי, אלא גם גורמת לחברי קבוצות השוליים עצמם לאבד את הרצון ואת היכולת לתבוע הכלה (לוי 2016). נוצר מצב פרדוקסלי: מי שזקוקים ביותר למדיניות מיטיבה שתעניק להם הכרה ומשאבים אינם זוכים לתשומת הלב שהם ראויים לה. מידת ההכלה של קבוצות שוליים זוכה לתשומת לב גוברת בקרב חוקרים ומדינאים (Bornhard and Oneill 2018; Major and Eccleston 2005; Simon-Kumar and Kingfisher 2011). לא רק העניים, המצויים בשוליים הקלאסיים, אלא גם קבוצות רבות אחרות נמצאו מודרות ומורחקות לשוליים.

הספרות בנושא חברה אזרחית ובנושא תנועות חברתיות נוטה לדלג על קבוצות שוליים בתור נושא למחקר. לעתים הן אמורפיות, חסרות מסגרת יציבה וניזילות. עם זאת, קבוצות

שוליים מאופיינות בזהות קולקטיבית, שמתייחסת לקשרים קוגניטיביים, מוסריים ורגשיים של יחידים בתוך קהילה רחבה (Polleta and Jasper 2001: 285). דוגמה טובה היא קהילת האפרו-אמריקנים, שזהותם המובחנת בולטת מאוד, אף כי הם נעדרים סימנים קלאסיים של תנועה חברתית. יש דיון נרחב בקבוצות שוליים מסוימות, כגון מהגרים, אפרו-אמריקנים או להט"ב, אך חסרה השוואה בין יכולותיהן להסב את תשומת לב השלטונות למצוקותיהן ולצורכיהן. גם נושא תשומת לב המחליטים זכה לספרות ענפה (Baumgartner and Jones 1988; Birkland 2007; Kingdon 1993), אך הדגש היה בעיקר על שינוי מדיניות, ולא על העובדה שהנושא נדון. במאמר זה אנסה לתרום לסגירת פערים אלה באמצעות הבנת הגורמים המאפשרים לקבוצות שוליים לזכות בתשומת לב מן המוסדות המחליטים.

סדר היום מוגדר כסך הנושאים שבנקודת זמן מסוימת זוכים להתייחסות רצינית מצד קובעי מדיניות (Cobb et al. 1976; Elder and Cobb 1984: 116). זהו תהליך, והוא מתפתח במסלול רב-תחנות אשר ראשיתו בתשומת לב שנובעת מעצם ההתייחסות במוסד שלטוני. התגברות על משוכה זו מעבירה את הבעיה לתחנה השנייה: לגיטימציה, שבמונחים פרלמנטריים היא הצעת חקיקה. רבות מהצעות החקיקה נותרות על הנייר ואינן מבשילות לכדי כניסה לספר החוקים. רק בשלב השלישי מתאפשרת כניסתן, ומשמעות הדבר במקרה הנדון – חקיקה. יש לציין שלוש הסתייגויות מרכזיות לתיאור זה: הראשונה, אין מדובר על 'נקודת זמן' אלא על תהליך של עליות וירידות (דרי 2005; Downs 1972). השנייה, קביעת סדר היום הפוליטי מתרחשת במוסדות רבים, לא דווקא בבית הנבחרים. מערכת המשפט, המנהל וועדות סטטוטוריות הם רק מקצת הגופים המעורבים בקביעת סדר היום. השלישית, גם אם בעיה הגיעה לשלב החקיקה, אין זאת אומרת שהיא נפתרה. חוקים צריך לבצע, וגם אכיפתם אינה מבטיחה פתרון.

עם זאת, סדר היום משקף סדרי עדיפויות והכרעה בין חלופות במערך תחרותי, ולפיכך הוא ראי למבנה הכוח. המחליטים מתמודדים עם שלל נושאים, משמירת ביטחון הגבולות וצמצום גרעון תקציבי דרך אספקת שירותים נאותים וניטור איכות הסביבה (רשימה חלקית). הם מלהטטים בין הסוגיות המתמודדות על תשומת לבם. אין אפשרות טכנית או פוליטית להיענות לכל התביעות הציבוריות. 'סדר יום' קיים בכל מוסד שיש בו צורך להכריע בין חלופות ולקבוע סדר עדיפויות. שלל הנושאים שהמדינה המודרנית עוסקת בהם מציב אתגר בפני המחליטים: מי בפנים ומי בחוץ? מי ייענה ומי יידחה? הגישה הפלורליסטית השיבה על שאלות אלה בטענה שלכל אינטרס חברתי יש ביטוי ולכל קבוצה ניתנת הזדמנות שווה להציג תביעות. המפתח לכניסה לסדר היום הוא אינטנסיביות התביעה. כך יימצא פתרון למי שמצוקתו היא החריפה ביותר, והזירה הפוליטית תהיה קשובה לתביעות חדשות (Dahl 1989; Dryzek 1996; O'Connell 2017). קביעה זו הייתה שנויה במחלוקת. לדברי המבקרים, 'למקלה השמיים יש מבטא בולט של מעמד עליון' (Schattschneider 1960: 35) כי רק קולם של השבועים והמרוצים נשמע. לעומת זאת, קבוצות שחבריהן סובלים מניכור ומהדרה נתקלות במה שמכונה 'אי-החלטה', לא מפני שהמדיינים מתקשים להחליט אלא משום ששלל נושאים אינם זוכים כלל להגיע לשולחן הדיונים עקב מעצורים סמליים

וממשיים שחוסמים את דרכם (Bachrach and Baratz 1962; McConnel and Hart 2019). קבוצות השוליים, ובהן 'אזרחים שותקים', הן לעתים קרובות קרבנות של 'אי-החלטה', שהמשמעות שלה היא עצימת עין ודחיקת הנושא מסדר היום.

התאוריה הדמוקרטית אינה רואה בעין יפה שתיקה של אזרחים. האידאל של אזרחות דמוקרטית הוא השמעת קול באמצעות השתתפות פוליטית (Gest and Gray 2015; Przeworski 2010; Tarrow 2011a). שתיקה מעידה על ייאוש, על חוסר אמון ועל דחייה. כאשר היא נפוצה, נבצר מהשלטון לפתור בעיות ולתעל מחלוקות לערוצים של הידברות, גם אם הוא חפץ בכך. 'אזרחים שותקים' הם חומר גלם מושלם לשליט אוטוריטרי אבל יהיו אסון לדמוקרטיה' (Dahl 1989: 97). אזרחים ששייכים לקבוצות שוליים אינם מרבים להשתתף בפוליטיקה. מחקרים על מיעוטים בארצות הברית מעידים כי שתיקתם נובעת מהדימוי שיוחס להם ומהסטיגמה שהם חווים (Berry and Junn 2015; McClain 1990; Shames 2015; Studler and Layton-Henry 1989). עם זאת, גם בקרב קבוצות השוליים יש מי שתביעתם נשמעת ואחרים שאינם מצליחים לחדור לסדר היום. במילים אחרות, יש קבוצות שמצליחות יותר מאחרות. הנוסחה המקובלת להערכת יכולת ההצלחה של קבוצה לזכות בתשומת לב ולקדם את ענייניה על סולם סדר היום היא משאבים, הזדמנויות פוליטיות ומסגור.

זמינות משאבים היא מרכיב חשוב בתהליך הכניסה לסדר היום. ראשיתה של תאוריית גיוס המשאבים (resource mobilization) היא בניסיון להבין כיצד קבוצות לא ממוסדות מצליחות לפעול כדי לקדם את מטרותיהן (McAdam 1982). המשאבים מתווכים בין השאיפה לשינוי חברתי (או להשגת תשומת לב) והיכולת לגייס מה שנחוץ למימוש רצון זה: כסף, אנשים וארגון. כסף – הכוונה לתקציב הארגון ולמצבם הכלכלי של החברים בו. אנשים – הכוונה לכל האוכלוסייה הזמינה לגיוס, ולא רק לחברים בארגון. בקטגוריה זו כוללים גם את המיומנות הפוליטית של החברים ואת ניסיונם בזירות פוליטיות אחרות. ארגון – מעיד על רמת המיסוד של הקבוצה, על התפצלותה ליחידות משנה ועל הלכידות הפנימית בין חלקיה (Edwards and Kane 2016). על פי גישה זו, סך כל המשאבים עשוי לנבא את מידת הצלחתה של קבוצה להשיג תשומת לב.

גישת המשאבים לא עמדה במבחן המציאות. מחקרים העידו שלקבוצות יכולה להיות השפעה דיפרנציאלית גם כאשר משאביהן שווים. מחקר משווה בין תנועות חברתיות שפועלות בזירות פוליטיות שונות הוכיח הנחה זו (Kitschelt 1986). מה שקובע הוא מבנה ההזדמנויות הפוליטיות שאינו תוצאה של פעילות קבוצתית אלא יש לו ערך בפני עצמו (Guigni 2009; Meyer and Minkoff 2004). ההבחנה המרכזית היא בין מערכת פתוחה, שיש בה סיכוי לכל סוגי הקבוצות להציג את תביעותיהן, ובין מערכת סגורה, שגם אם איננה מדכאה את הבלתי מרוצים, הרי שאיננה קשובה. גורם אחר שמאפיין את מבנה ההזדמנויות הוא מציאותם של בני ברית בצמרת. מחקרים הוכיחו שכאשר לקבוצה יש ייצוג בפרלמנט היא זוכה ביתרונות ברורים (Bratton and Haynie 1999; Reynolds 2013). לאבן בוחן זו יש חשיבות במחקר שמשווה בין תנועות באותה מערכת פוליטית שמבניה יציבים.

המסגור, שמשמעותו הגדרת הבעיה במונחים ערכיים (Bleich 2002: 1054; Pasetti 843: 2019) הוא המסביר השלישי של התוצאות. אף שהוא דינמי ומשתנה, יש לו תפקיד חשוב בהבניה של תנועה חברתית וביכולתה לחולל שינוי. בתהליך המסגור שלושה שלבים: (1) אבחון – הגדרת הבעיה ומיקודה, כמו במקרה של הרג שחורים (Black Lives Matter) או הטרדות מיניות (Me Too); (2) פרוגנוזה – גיבוש פתרונות ובחירת אסטרטגיות למימוש; (3) הנעה לפעולה – 'הזזת אנשים מהמרפסות למתרסים' (Benford and Snow 2000: 615). מחקרים הוכיחו שאפילו קבוצות חלשות, כגון חסרי דיור, הצליחו, בשילוב גורמים אחרים, לחולל שינוי באמצעות מסגור נכון (Cress and Snow 1996). ההנחה הרווחת היא שככל שהערכים אשר התנועה ממסגרת משקפים את הערכים המקובלים בחברה ('ערכי ליבה'), כן יגדלו סיכוייה לזכות בתשומת לב. ערכי ליבה הם המצפן להתנהגות אישית וציבורית. הם המשכיים ויציבים, טעונים מטענים רגשיים, מקובלים על רוב האוכלוסייה ומשפיעים על האתוס הלאומי (Cox and Berland 2013; Smolicz 1981). סטייה מערכי ליבה יוצרת הדרה והרחקה. אמנם יש מקרים שקוראי תיגר שינו ערכים חברתיים והמירו ערכי ליבה באחרים. דוגמה טובה היא התנועה הפמיניסטית שקידמה שוויון זכויות (אם כי חלקי) לגשים, אבל בדרך כלל פוטנציאל ההשפעה (במקרה הנדון – כניסה לסדר היום) נקבע לפי מידת הקרבה של מטרות לערכי ליבה. התומכים בביטוח בריאות כללי בארצות הברית למשל, כשלו בהשגת מטרותם מכיוון שתביעתם סותרת את אחד הערכים החברתיים האמריקניים המרכזיים של אחריות אישית (Gaventa 1980). להגדרת ערכיה של הקבוצה יש שני מקורות: את האחד מציגה הקבוצה, והאחר מקורו בקרב המחליטים. כך למשל מחקר משווה בין צרפת לבריטניה במדיניות כלפי מהגרים מעיד על חלקם המכריע של מוסדות השלטון במסגור הבעיה (Bleich 2002; Gruszczyuski and Michaels 2012). לסיכום, זמינות של משאבים ושל הזדמנויות פוליטיות והתחברות לערכי ליבה תורמות להסבר פוטנציאל הצלחה. הסברים אלה ייבחנו לפי תשומת הלב שייחידה הכנסת לצרכים של קבוצות השוליים הנדונות במאמר: הקהילה האתיופית, להט"ב, נכים ודרי רחוב.

קבוצות שוליים: המקרה הישראלי

בישראל יש מגוון של קבוצות שוליים. השוליות אינה עשויה מקשה אחת מאחר שגם לשוליים יש שוליים. יש עבריינים, מכורים ופוליטי חיים שנמצאים בקצה של השוליים, אך אינם נושא למחקר זה. הקבוצות שנבחרו הן קטגוריה מובחנת של אזרחים, שאינם מפירים חוק, שיש להם תכונות משותפות, אשר מבוססות על זהות משותפת, שמרגישים אפליה והדרה, שחשופים לסטיגמה ושאינן מפלגה שמייצגת אותם בכנסת. כאמור לעיל, יאנג הציגה רשימה מפורטת של קבוצות שוליים: 'נשים, בעלי צבע שונה, ילידים, עניים, מוגבלים, בעלי נטייה מינית שונה מהמקובל, דוברי שפה שונה, צעירים ועובדים לא מקצועיים' (Young 1989: 265). מן הקבוצות הוצאו הקטגוריות האלה: 'נשים' יכולות להימנות עם קבוצת שוליים בגלל פערי ההכנסה בינן ובין גברים, מעמד מקצועי חלש, ייצוג פוליטי חסר

וחשיפה לאלים ולהטרדות. מלבד זה, רבות מהן מרגישות אפליה לרעה וקיפוח בתעסוקה ובתחומי חיים אחרים, אבל בגלל היותן כמחצית האוכלוסייה קשה להגדירן קבוצת שוליים. גם 'צעירים' בישראל אינם קבוצת שוליים, אולי בזכות תרומתם המכריעה לביטחון ישראל בתקופת השירות הצבאי. 'דוברי שפה שונה' שהם גם 'ילידים' הם הערבים. אמנם חברי קבוצה זו סובלים מהדרה, מאפליה ומסטיגמה, אבל השוליות שלהם מיוחדת מאוד בגלל הצירוף של לאום ודת בהגדרתה הבסיסית של המדינה וגם משום שמפלגות פוליטיות יציבות מייצגות אותם בכנסת, ולכן הם הוצאו מהרשימה. גם החרדים, שהם קבוצת שוליים קלאסית אחרת, אינם ברשימה משתי סיבות: ראשית, כמו שנאמר לעיל, השוליות שלהם היא במידה רבה עניין של בחירה להסתגר ולהתרחק ממרכז החברה; ושנית, גם להם, יותר מאשר לערבים, יש גישה ישירה למוקדי הכוח הפוליטיים. לתביעותיהם יש מענה מתוך המרכז הפוליטי, בכנסת ובממשלה. הקבוצות שנותרו הן: (א) בעלי צבע שונה, שבמקרה של ישראל הם יוצאי אתיופיה; (ב) בעלי נטייה מינית שונה, ובכלל זה הומוסקסואלים, לסביות, בייסקסואלים, טרנסג'נדרים, קווירים וכל מה שביניהם; (ג) נכים ובעלי מוגבלויות על כל גוניהם; (ד) דרי רחוב (או חסרי בית), במקום 'עובדים לא מקצועיים'. המכנה המשותף בין ארבע הקבוצות הללו הוא הדרה חברתית והרגשה של קיפוח ואפליה. ארבע קבוצות אלה מייצגות תמונה מגוונת של פוטנציאל כניסה לסדר היום, כדלקמן (ראו לוח א).

לוח א: קבוצות שוליים ופוטנציאל השפעה על סדר היום

ערכים	הזדמנויות	משאבים	
+	+	-	יוצאי אתיופיה
-	+	+	להט"ב
+	+	+	נכים
-	-	-	חסרי בית

ליוצאי אתיופיה אין משאבים, אך הם מיוצגים בכנסת, ומפלגות פוליטיות מחזרות אחריהם לפני בחירות. בעיקר, הם מגלמים את הערכים הבסיסיים של המדינה: היותה של ישראל מקלט ליהודים בתפוצות נידחות וקיבוץ גלויות. הלהט"ב עתירים משאבים מסוגים שונים. היותם במרכז הסצנה התל-אביבית ומצעדי הגאווה המושכים המונים הם עוד עדות ליכולת הגיוס שלהם. ללהט"ב יש גם נגישות למוקדי הכוח הפוליטי. חברי כנסת בעלי מוניטין, מנהיג מפלגה ושר מרכזי בממשלה נמנים עם שורותיהם. נקודת התורפה שלהם היא המסגור. כל הווייתם אינה עולה בקנה אחד עם הזהות הדתית-לאומית של מדינת ישראל. הנכים, קבוצה גדולה ומגוונת, עתירי משאבים ארגוניים ואחרים, הם מיוצגים בכנסת, ונכותם מתיישבת עם ערכי ליבה. אכן, הם הקבוצה שזכתה במרב תשומת הלב של חברי הכנסת. לעומתם, לדרי הרחוב חסרים כל המרכיבים הדרושים להשפעה. למרות היותם בעלי זהות משותפת ולמרות מודעותם למצוקתם, אין להם משאבים, אין להם ייצוג במוסדות השלטון, וקיומם הוא לצנינים בעיני רבים בציבור ובקרב נציגיו.

להלן תידון ביתר פירוט התשובה לשאלה המרכזית המנחה מאמר זה. אחרי תיעוד תשומת הלב תישאל השאלה מה גרם להבדלים בחשיבות שהכנסת מייחסת למצוקותיהן של קבוצות שוליים; מה הוא חלקם היחסי של המשאבים, של ההזדמנויות ושל הערכים, בהסבת תשומת לבם של הנציגים הנבחרים לבעיותיהן.

תשומת לב לקבוצות שוליים: סדר היום של הכנסת

בסדר היום הנדון כאן יש שלושה שלבים: תשומת לב, לגיטימציה וכניסה. תשומת לב במקרה הנדון היא כל אזכור של הנושא במליאת הכנסת, שהיא הראי אשר דרכו נשקפות העדיפויות של המחליטים. אמנם בכל הנוגע לחקיקה, הממשלה שולטת בסדר היום, והוא מבטא את הנושאים שהיא מעוניינת לקדם (Brauninger and Debas 2009). הצעות חוק פרטיות מגיעות לשולחנה של המליאה לעתים רחוקות בלבד. אבל אפשר להעלות נושאים גם בדרכים אחרות: נאומים קצרים, שאילתות והצעות לסדר היום שמשרתות אינטרסים לא ממסדיים. דווקא מפלגות האופוזיציה, גם הקיצוניות בהן, עשויות לנצל במה זו לא רק לניגוח הממשלה אלא גם להעלאת נושאים שדרך החקיקה הרגילה חוסמת אותם, ובכלל זה נושאים שמוגדרים 'אי-החלטה', אשר השלטון מעדיף לא לדון בהם. עוד מידע לוקט מתהליך החקיקה, שמעיד על מקום גבוה בסולם סדר היום יותר מאשר תשומת הלב. החקיקה מעידה על התייחסות מעמיקה יותר של המחוקקים לסוגיה הנדונה ועל ניסיונות למצוא פתרונות. מסיבות שונות, ובכללן התנגדות של קבוצות וטו (Vigour 2014) ומשמעת קואליציונית, לא כל יזמות החקיקה עולות יפה. הפער בין יזמות החקיקה, כמו שהן מאוזכרות בארכיון הכנסת, ובין אלו שחקיקתן הושלמה הוא עוד מדד להבנת מידת עוצמתה של קבוצת השוליים ויכולת חבריה להישמע. עצם הנחת הצעת החוק על שולחנה של הכנסת מעיד על חדירה לסדר היום. סיום תהליך החקיקה הוא עדות להצלחה. חלוקת תשומת לב זו בין ארבע קבוצות השוליים מוצגת בלוח ב.

לוח ב: קבוצות שוליים – אזכורים במליאת הכנסת, יזמות חקיקה וחקיקה שהושלמה,

2000-1949²

קבוצה	אזכורים במליאה	יזמות חקיקה	חקיקה שהושלמה
יוצאי אתיופיה	67	23	1
נטייה מינית	12	38	7
נכים	197	340	57
חסרי בית	5	6	-

2 מתוך: הכנסת, 'מאגר החקיקה הלאומי' (הנתונים אוחדו ב־10.3.2020).

כצפוי, הנתונים משקפים סדר עדיפויות דיפרנציאלי. תשומת הלב הגבוהה ביותר ניתנת לנכים. הם גם אלה שזוכים ליזמות החקיקה הרבות ביותר ולמספר החוקים הרב ביותר, הרבה יותר מקבוצות השוליים האחרות. יוסבר להלן כי הקטגוריה 'נכים' רחבה למדי, אך ההפרש בינה ובין הקבוצות האחרות גדול ביותר. אחריה ברשימה – יוצאי אתיופיה, שתשומת הלב לבעיותיהם עלתה בהדרגה, אך ברציפות, משנות השמונים. בעיותיהם של יוצאי אתיופיה לא טופלו באמצעות חקיקה אלא בדרכים אחרות (אלה אינן נדונות במאמר זה). מתוך 23 יזמות חקיקה (פחות מאשר בסוגיות שנוגעות ללהט"ב) הושלמה אחת בלבד. בעיות אחדות בלבד של שתי הקבוצות הנדונות האחרות – הלהט"ב ודרי הרחוב – עלו על שולחנה של הכנסת. ב־71 שנות קיומה של הכנסת, דנה המליאה 12 פעמים בנטייה מינית, וחמש פעמים בלבד במצוקותיהם של דרי הרחוב. מתוך 38 יזמות חקיקה (פרטיות) בעניין להט"ב זכו שבע בלבד להשלמה, וגם הן – בתור תוספת לחקיקה בנושאים אחרים. מתוך שש יזמות חקיקה שנועדו לפתור את מצוקתם של דרי הרחוב לא הושלמה אף יזמה אחת. כאמור לעיל, הסיבות המשוערות לתשומת לב או להיעדרה הן משאבי הקבוצה, ההזדמנויות הפוליטיות והמסגור. להלן פירוט גורמים אלה לקבוצות השוליים בישראל.

יוצאי אתיופיה

יוצאי אתיופיה שמרו על יהדותם במשך דורות ועלו ארצה בשני גלים: בשנים 1985-1986 ובשנת 1991. דרכם הייתה רצופה תלאות: כחמישית מהם נפטרו במסע ייסורים במדבריות סודאן; עם בואם ארצה הם התקבלו בהתלהבות – עלייתם תוארה באתוס הישראלי כסיפור של גבורה ותעוזה, ובכל זאת עם שוך ההתלהבות הם מצאו את עצמם בתחתית הסולם הכלכלי-חברתי (Gutkow and Fast 2016; Mizrahi and Herzog 2012). יוצאי אתיופיה, כ־150 אלף בשנת 2019, מעוטי משאבים. הם סובלים מאבטלה, מדלות ומעבריינות (Ofer 2004). ככל תחום חברתי שמתועד בנתונים רשמיים קיים פער בין בני העדה ובין החברה הכללית. הכנסה ממוצעת לבית אב של יוצאי אתיופיה היא 70 אחוזים בערך מההכנסה הממוצעת בישראל, אף שמספר הנפשות למשק בית בקרב יוצאי אתיופיה גבוה מהממוצע הכללי ומספר המפרנסים נמוך יותר (הלמ"ס 2019: 15). אחוז המשפחות החד-הוריות גבוה במיוחד – 26, פי שניים מהאחוז הכללי, וגם שיעור הגירוש גבוה מאוד מזה שבכלל האוכלוסייה (שם: 6); מרבית יוצאי אתיופיה מתגוררים בשכונות עניות ונבדליות. ב־16 ישובים (שם: 5). שיעור ניכר מהקטינים יוצאי אתיופיה מאכלסים את בתי הסוהר. 14.3 אחוזים מהם עמדו לדין, לעומת 6 אחוזים באוכלוסייה הכללית (שם: 13). אמנם מספר הסטודנטים יוצאי אתיופיה עולה בכל שנה, אך הוא נמוך מזה שבאוכלוסייה (שם: 11-12) אף שעליית האתיופים לארץ תוארה בהקשרים תנ"כיים (החזרת שבט דן האבוד), הרבנות הראשית מטילה ספק ביהדותם. עולים אחרים, שיהדותם אינה מוטלת בספק, לא סבלו מיחס דומה. מציאות זו יוצרת הרגשה חריפה של אפליה, שמקורה בגזענות חברתית בחברה שזנחה את ערכיה הרפובליקניים (Ben Eliezer 2008). סקר שערכה הלמ"ס הראה

ש־53 אחוזים מיוצאי אתיופיה מרגישים אפליה, וזה השיעור הגבוה ביותר בקרב הקבוצות שנסקרו (סקר חברתי 2018). כשלושים ארגוני חברה אזרחית עוסקים בענייניהם של יוצאי אתיופיה, אך רמת הארגון שלהם נמוכה והשפעתם אינה ניכרת בקרב האוכלוסייה (מזור 2020).

ליוצאי אתיופיה הייתה הזדמנות להציג את תביעותיהם בפני הרשויות. נראה כי הקהילה לא סבלה מתת־ייצוג. משנת 1996 (למעט שתי קדנציות) כיהן בכנסת נציג אחד לפחות של יוצאי אתיופיה. בכנסת ה־23 (2020) כיהנו בממשלה שרה וסגן שר יוצאי אתיופיה. טביעת אצבעותיהם של נציגי הקהילה האתיופית ניכרת בכל דיון שעוסק בענייני העדה. הגיוון המפלגתי מעיד שיוצאי אתיופיה אינם עשויים מקשה פוליטית אחת. אכן, אין דפוס הצבעה אתיופי, אך במערכת בחירות צמודה, כאשר יש תחרות על כל קול, משקלם של יוצאי אתיופיה עולה, ומפלגות שונות מחזרות אחריהם.

מקור העצמה המרכזי של יוצאי אתיופיה הוא המסגור, כמי שמקיימים בגופם את הערך העליון במדינת ישראל: ציונות וקליטת עלייה. מחקרים על זהותם של האתיופים בישראל מעידים כי הם עצמם מגדירים את זהותם במונחים של 'עולים לארץ המובטחת' וכמי ששייכים לקולקטיב היהודי־ציוני (Baratz and Kalinsky 2017; Mizrahi and Herzog 2012). מוטיב זה, שחצה מפלגות וזרמים פוליטיים, היה שזור בכל אחד מהנאומים שנישאו בדיונים החוזרים ונשנים על מצוקתה של הקהילה. 'יהדות אתיופיה הייתה מנותקת מעם ישראל למעלה מ־2,500 שנה, ועל אף הנתק הזה שאפה כל אותן שנים לירושלים ולחזור לעם ישראל. אין סימן יותר מובהק מזה לנצח ישראל',³ אמר מוטי יוגב (הבית היהודי). חבר הכנסת אברהם הירשזון (ליכוד) דיבר על ההקרבה של בני העדה למען ארץ ישראל: 'סיפור עליית יהודי אתיופיה הוא סיפור מופלא של יציאה המונית של יהודים לעבר ישראל במסע מפרך פיזית ונפשית, ארוך ומסוכן. וכל זה בכדי להגשים חלום עתיק יומין אחד – לעלות לארץ ישראל'.⁴ בני גנץ (כחול לבן) ציין: 'מהלך עלייתם של יהודי אתיופיה מקפל בתוכו, ולחייב, את כל מהותה של הציונות'.⁵ בכל דיון שקיימה המליאה על יוצאי אתיופיה (הנתונים מעידים שהיו רבים כאלה) הרעיפו חברי הכנסת שבחים על בני הקהילה, ציינו את הסבל הגדול שעברו בדרכם לארץ ישראל, את הקרבנות שהקריבו ואת היותם סמל לתחיית העם היהודי בארצו. גם בהיעדר מחקר אמפירי משווה אפשר לקבוע, במידה גבוהה של ודאות, כי אין עוד עדה בישראל שזכתה לכותרים כמו אלה שקשרו ליוצאי אתיופיה. אין עוד קבוצה חברתית שהועלתה לדרגת סמל לעצם קיום הרעיון הציוני ולמימושו באמצעות העלאת שבט נידח של יהודים מאפריקה.

הערך הסמלי הגבוה שיוחס ליוצאי אתיופיה לא תורגם למעשים. הנתונים המוצגים בלוח ב מעידים שלמרות מצוקותיהם הגלויות, היו יזמות חקיקה מעטות יחסית (23), ורק

3 מוטי יוגב, 6.5.2015. ישיבה 5 של הכנסת ה־20.

4 אברהם הירשזון, 16.11.1992. ישיבה 32 של הכנסת ה־13.

5 בני גנץ, 5.7.2019. ישיבה 24 של הכנסת ה־21.

אחת מהן הושלמה. אמנם אפשר לפתור בעיות חברתיות מחוץ לכותלי הכנסת, וחקיקה איננה בהכרח האמצעי העיקרי להנחלת שוויון. במשך השנים הוקמו ועדות רבות שמטרתן הייתה להתוות דרכים לשפר את מצבה של קהילת יוצאי אתיופיה. אבל העובדה שהכנסת הכשילה כמעט את כל יזמות החקיקה מעידה כי אף שהנושא הגיע פעמים רבות לתשומת לבם של המחוקקים, וההתייחסות הייתה עתירה סמלים וערכים, היא לא לוותה במעשים. במשך השנים מחו יוצאי אתיופיה כמה פעמים על קיפוחם – הם הפגינו נגד אי-שימוש במנות הדם שהם תרמו וגם מחו על אלימות מצד שוטרים. המחאות זכו לתשומת לב התקשורת, אך לא הניעו פתרונות, כגון דיונים תכליתיים בכנסת.

להט"ב

גבולות קהילת הלהט"ב עמומים, ואין אומדן מדויק על מספרם. הנתונים הקיימים מבוססים על תיעוד עצמי. יש מי שמזדהים על פי התנהגותם המינית, יש על פי נטייתם ויש שמצינעים אותה. סקרים של מכון גאלופ, משנת 2017, מצאו כי אחוז המזדהים כלהט"ב, ובכלל זה הומוסקסואלים, לסביות, ביסקסואלים, טרנסג'נדרים (ולאחרונה גם קווירים) הוא כ-4.5% מהאוכלוסייה הכללית (סקר של מכון גאלופ; Newport 2018). על פי אומדן זה יש בישראל קרוב לחצי מיליון שאינם הטרוסקסואלים. הלהט"ב הם אוכלוסייה מגוונת שאיננה מובחנת על בסיס גאוגרפי או מעמדי. יש מהם עשירים, עניים, מבוגרים וצעירים. יש שנמשכים לבני מינם, יש שרוצים לשנות את מינם ויש מי שרוצים להתעלם ממינם. מה שמאחד אותם הוא העובדה שנטייתם נתפסה בעבר כתוצר של 'מום גנטי' או הפרעה מוסרית' (Wald 2000: 9). הומוסקסואליות הוגדרה כהפרעה רשמית בספר מחלות הנפש של האגודה האמריקנית לפסיכיאטריה. אמנם הבחנה זו בוטלה, אך השוליות לא נמחקה. ברומטר גלובלי של זכויות להט"ב מצא שהם הקבוצה הפגיעה ביותר שסובלת מרמת האפליה והסטיגמיזציה הגבוהות ביותר בין קבוצות השוליים בעולם (Dicklitch-Nelson et al. 2019: 1). רדיפתם נפוצה ברחבי תבל (Mendes 2019).

תל אביב הוכרזה כעיר הידידותית ביותר ללהט"ב בעולם (WOW 2019), אך בעלי הנטייה המינית השונה ממשיכים להיות קבוצת שוליים. עד שנות השמונים היו הלהט"ב בבחינת 'ארץ לא נודעת' (Kama 2000) כי בסעיף בחוק הפלילי, מורשת המנדט הבריטי, נקבע שיחסים מיניים בין גברים שלא כדרך הטבע הם עברה פלילית אשר דינה עשר שנות מאסר. אמנם חוק זה לא נאכף, אך ההומוסקסואלים נאלצו להסתתר בארון ולחיות חיי שקר. מראשית שנות השבעים נעשו ניסיונות לבטל את האיסור בחוק על יחסים הומוסקסואליים, אך הם נדחו בבטות בידי חברי הכנסת מכל הסיעות. בשנת 1988 הצליחה שולמית אלוני, בעקיפין, לבטל את הסעיף בחוק שהפליל יחסים הומוסקסואליים. במשך יותר מ-30 השנים שחלפו מאותו ביטול קיבלו הלהט"ב זכויות כלכליות רבות. להט"ב נהנים גם מהגנה חוקתית מפני לשון הרע ואפליה על כל סוגיה, במקומות עבודה, במוסדות חינוך, במוסדות בריאות ובאתרי מסחר ובידור. הם משרתים בצבא כאזרחים שווי זכויות, ואין מגבלות

על שיבוץ או על קידום. יש טוענים כי זכויות אלה הן הסוואה (Pinkwash) שנועדה להעלות את קרנה של ישראל בעולם ולמתג אותה כדמוקרטיה ליברלית (גרוס 2013). אך בכל זאת הלהט"ב זכו למידה של שוויון (הראל תשס"ה). למרות התקדמות זו, שתי צורות של הדרה נותרו בעינן: חוקיות וחברתיות. ההדרה בחוק מתייחסת לסוגיית המשפחה הלהט"בית. מדינת ישראל לא הצטרפה לכ־30 מדינות ברחבי תבל שיש בהן נישואים חד־מיניים. המונופול שיש לרבנות הראשית על דיני אישות מונע הכרה חוקית בנישואים של להט"ב. אמנם מדינת ישראל מכירה בנישואים חד־מיניים שנערכו בחוץ־לארץ (לצרכים סטטיסטיים של מרשם התושבים) ומעניקה לזוגות להט"ב זכויות של ידועים בציבור, אך בעלי נטייה מינית שונה אינם יכולים להתחתן בישראל. נבצר מהם להיות שותפים לטקס רשמי שמחבר בין בני זוג כחוק שהמדינה מכירה בו. אפילו אחרות של להט"ב הן בתחומי ההורות: בני זוג הומוסקסואלים אינם רשאים להיעזר בתהליכי פונדקאות בישראל כדי להיות הורים, בנות זוג לסביות אינן יכולות לתרום ביציות זו לזו ולהט"ב מקופחים בהסדרי אימוץ ומופלים ברישום לידות. אין להורות אלטרנטיבית (משותפת, משולשת או מרובעת) הכרה בחוק והיא מלווה במאבקים מתישים בערכאות (קלעי 2018: 112-113).

ההדרה החברתית מלווה בהרגשה עזה של אפליה במקומות עבודה (קופפר 2015) והומופוביה בזירה הציבורית. דוח שנתי של האגודה למען הלהט"ב מתעד בהרחבה את שנאת בעלי הנטייה המינית השונה (דוח מצב להט"בופוביה 2019). לא תמיד השנאה גלויה. כך תיאר זאת אחד הפעילים:

קולגה לעבודה מדבר בגנות מצעדי גאווה? לא הומופוביה, הוא רק נגד מצעדים ולא נגד הומואים. קואוצ'רית משפחתית מפורסמת מצהירה כי אם כבר פורנו אז רק של סטרייטים? לא הומופוביה, היא לא באמת התכוונה. חברה מסחרית מזלזלת בקהילה? לא הומופוביה, זה רק הדובר וזה שוק חופשי, הכל בסדר. סלב אומר שהומואים סוטים? לא הומופוביה, ככה חינוכו אותו. רב אומר שהומואים חוטאים? לא הומופוביה, זו האמונה שלו (שמילוביץ 2016).

למרות אפליה והדרה, הלהט"ב עתירי משאבים. ההתחלה הייתה צנועה. בשנת 1975 נוסדה האגודה לשמירת זכויות הפרט, ונבצר ממנה לפרסם את יעדה האמתי בגלל האיסור בחוק על הומוסקסואליות. במשך השנים מוסדה האגודה ופוצלה ליחידות משנה. ארגונים נוסדו על בסיס גיל (דוגמת איגי, ארגון נוער), גאוגרפיה (דוגמת הקשת החיפאית), נטייה (דוגמת ארגון הטרנסג'נדרים) דת (דוגמת הו"ד) ועוד. פיצול זה הוא נכס מבחינת המשאבים הארגוניים, אך גם יצר נטל על הארגון המרכזי. הלסביות זוכות לייצוג פחות מאשר ההומוסקסואלים ואילו הטרנסג'נדרים מתעניינים פחות בפונדקאות ויותר במכות שהם סופגים ברחובות. האגודה התאמצה להתגבר על שסעים אלה באמצעות הקצאת כהונות בהנהלה למגזרים שונים בתוך הקהילה הלהט"בית. לצד אלה, את זכויות הלהט"ב מקדמים ארגונים כלליים לזכויות אדם (האגודה לזכויות אזרח), ותאים במפלגות פוליטיות (כך ואחרים 2018: 15; קלעי 2018: 96-97). הנכס החשוב ביותר של הלהט"ב הוא הנראות שלהם בעולם האמנות, הספרות והתקשורת (קמה 2003א). רבים מן הזמרים, השחקנים,

הבדרנים, הסופרים והמשוררים בישראל הם להט"ב שאינם עוסקים במישרין בתביעות פוליטיות, אך מפיצים את רעיון השוויון ומדגימים את היכולת להיות נערצים ונחשבים בלי קשר לנטייה מינית. העובדה שאייקונים תרבותיים רבים הם הומוסקסואלים מוצהרים הוסיפה ממד חשוב למשאביהם של הלהט"ב.

להט"ב גם קיבלו הזדמנות נאותה להציג את תביעותיהם בכנסת. חבר הכנסת הראשון היה עוזי אבן, שנבחר מטעם רשימת מרץ (2002). כהונתו הייתה קצרת ימים, ולא השפיעה על תהליכי חקיקה.⁶ במשך השנים עלה ייצוג הלהט"ב בכנסת. איציק שמולי (עבודה), אחד הנציגים הבולטים, הצהיר על זהותו המינית רק לאחר שתי כהונות בכנסת, אך עמיתו בליכוד אמיר אוחנה היה ראש תא הלהט"ב במפלגתו (ליכוד), ולא הסתיר את זהותו. בכנסת ה-23 מכהנים חמישה נציגים להט"ב (כולם גברים הומוסקסואלים). אמנם לא כל הנציגים עסקו בקידום זכויות הלהט"ב, אך נוכחותם בכנסת מעניקה לקהילה 'הזדמנות' ראויה. למרות זמינות המשאבים והייצוג במוסד המחוקק, לא הצליחו הלהט"ב לקדם את תביעותיהם ולזכות בתשומת לב של הכנסת. כמו שצוין בלוח ב, נושא הלהט"ב עלה בכנסת רק 12 פעמים בכל שנתייה. אמנם נעשו 38 ניסיונות להשוואת זכויותיהם באמצעות חקיקה, אך רק שבעה מהם עלו יפה. כל השבעה לא נועדו ללהט"ב במיוחד אלא כללו סעיף של נטייה מינית. למשל, על סמך 'חוק איסור הפליה בשירותים וכו' (2000) הגישו תביעות ערבים שעברו בידוק יתר בשדה התעופה והורים אתיפים שילדיהם לא התקבלו לגן מסוים. בין החוקים שהוצעו בכנסת העשרים ונדחו היו השוואת מעמדם של משפחות להט"ביות שכולות ואיסור אפליה של סטודנטים להט"ביים. כל הזכויות האחרות המוקנות ללהט"ב הושגו באמצעות פסיקה בערכאות.

החסמים העיקריים להדרת הלהט"ב מהכנסת הם מבניים וערכיים. המפלגות הדתיות-חרדיות, שכמעט תמיד (למעט שלוש כנסות), כיהנו בקואליציה של הממשלה, הטילו וטו על כל חקיקה שקשורה בנטייה מינית. יש לציין שבשנות השבעים גינוי הלהט"ב חצה מפלגות. חבר הכנסת אברמוביץ (יהדות התורה) הגיב במילים חריפות להצעתו של אורי אבנרי לביטול הסעיף בחוק העונשין האוסר יחסים הומוסקסואלים: ההצעה היא 'מסוג הדברים שהנפש היפה סולדת מהם כל כך עד שגם הדיבור בעניין זה הוא מאוס [...] אנו עם התורה, עם קדוש, עם הסגולה [...] האם נתיר את התועבה הזאת בארצנו?'.⁷ הצטרף אליו חבר הכנסת מרדכי ביבי (עבודה); הוא כינה את הלהט"ב 'אנשים הלוקים בסטייה מינית' ואמר שמעשיהם 'אינם מתיישבים עם המוסר הציבורי והחברתי'.⁸ בעשור השני של שנות האלפיים שונתה הטקטיקה של מפלגות החרדים. לא עוד גינויים בוטים מעל

6 ישי לסייג קביעה זו בעובדה שבעקבות תלונה של עוזי אבן, סגן אלוף במילואים, הוסרו ההגבלות על להט"ב בשירות צבאי – לא באמצעות חקיקה אלא בהוראות קבע של אנף כוח אדם (אכ"א). אלה נכנסו לתוקף ב-10.6.1993.

7 יהודה מאיר אברמוביץ, 4.4.1978, ישיבה 103 של הכנסת ה-9.

8 מרדכי ביבי, 22.12.1970, ישיבה 130 של הכנסת ה-7.

בימת הכנסת אלא דחיית הדיון בנושא. כך אמר משה גפני (יהדות התורה) בתגובה לאחת ההצעות להשוואת מעמד הלהט"ב: 'כאשר מביאים הצעת חוק הזויה כזאת, שאין לה שום קשר למציאות, היא רק סמל כזה, שאומרים, מתריסים כלפי תורת ישראל, כלפי המוסר האנושי. לא רלוונטי באופן מעשי, כי לצערנו הגדול בתי-המשפט כבר בלאו הכי פוסקים כך. אז למה מביאים את זה? לאיזה צורך?'.

הווטו שהוטל על שוויון מלא ללהט"ב לא היה כפוף רק להסכמים קואליציוניים. גם בכנסת שבה החרדים לא היו שותפים בקואליציה (ממשלת שרון 2003-2006), לא הושגה התקדמות ניכרת בחקיקה למען הלהט"ב. הסיבה נעוצה בערכי ליבה של החברה היהודית. הגינוי של הנטייה המינית ההומוסקסואלית נובע מן הפסוק 'וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת-זָכָר מִשְׁכָּבִי אִשֶּׁה-תּוֹעֵבָה עָשָׂו שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם' (ויקרא כ יג). אמנם מרבית תושבי ישראל מחללים שבת, אוכלים שרצים ובוועלים נידות, אך היהדות היא ערך מרכזי בהוויה הפוליטית הישראלית; ערך זה מנציח דומיננטיות אינטלקטואלית ואידאולוגית של הסדר הקיים, והוא חשוב מכל המחלוקות והיריבויות הפוליטיות (פלד ואופיר 2001). בן-פורת (2016) קובע שתהליך החילון שחל במדינה מבטא גישה צרכנית ואינו פוגע בשורשים של החוויה היהודית. הווייתם של הלהט"ב אינה עולה בקנה אחד גם עם הלאומיות היהודית. מטרתה של הציונות הייתה לגאול את היהדות מייסורי הגולה וההשפלה ולליצר יהדות של שרירים (גלזמן 2007: 179). החלוץ היהודי תואר כגבר קשוח שמסוגל להגן על מדינתו ולהרתיע אויבים. גבריות מחושלת ואמיצה נהייתה סמל לתחייה הלאומית. יפי הבלורית, שהקריבו את נפשם על מזבח האומה, היו גברים נחרצים. הומוסקסואלים לא נכנסו למשבצת 'גברית' זו. אמנם במשך השנים גברה התמיכה הציבורית בנישואים חד-מיניים,⁹ ונראותם של הלהט"ב בעולם התרבות והאמנות העצימה את הלגיטימיות שלהם, אך לא נראה שבעתיד הקרוב תתאפשר יציאתם מן השוליים והם יהיו לאזרחים שווים זכויות.

נכים ובעלי מוגבלויות

קרוב למיליון וחצי אזרחים ישראלים סובלים ממוגבלות כלשהי. יש לסייג נתון זה בקביעה שרק כחצי מיליון (מקרב הבוגרים) הם בעלי מוגבלות חמורה, נראית. אדם עם מוגבלות הוא אדם שסובל מלקות פיזית, נפשית או שכלית, לרבות קוגניטיבית, קבועה או זמנית, אשר בגללה תפקודו מוגבל מהותית בתחום אחד או יותר מתחומי החיים העיקריים. על פי האמנה הבין-לאומית לזכויות אנשים עם מוגבלות (2006), המונח 'מוגבלות' מתפתח ונובע מיחסי גומלין בין אנשים עם לקויות ובין מחסומים סביבתיים, אשר מעכבים את

9 משה גפני, 8.12.2013, ישיבה 88 של הכנסת ה-19.

10 על פי סקר שפורסם ב-8.6.2017, באתר nrg, 79 אחוזים מהנשאלים תמכו בנישואים חד-מיניים, <https://www.makorishon.co.il/nrg/online/1/ART2/881/272.html>

השתתפותם המלאה בחברה. רבים בוחרים להסתיר את נכותם ולהתנצל על קיומם. גם החברה נוטה להרחיק בעלי מוגבלויות מהמרחב הציבורי. מוסדות שחוסים בהם נכים הוקמו בשולי החברה, ולעתים עצם הקמתם מעוררת תרעומת בקרב ה'בריא'. גם אם ירצו בעלי המוגבלויות לשהות במקומות ציבוריים, רבים מהם מנועים מלעשות כן עקב בעיות של נגישות (קמה 2003: 4). הנכות מוסטת לשולי החברה מאחר שרואים בה שיבוש מולד, תוצאה של תאונה או טרגדיה אישית אשר מחייבים טיפול חומל (מור 2009: 80). גם הנכים, כמו קבוצות שוליים אחרות, מרגישים הדרה וקיפוח. הדרתם של הנכים באה לידי ביטוי בזירות חיים שונות. שיעור התעסוקה של אנשים עם מוגבלות חמורה הוא 47 אחוזים (לעומת 79 אחוזים בקרב האוכלוסייה הכללית), שכרם והשכלתם נמוכים מאלה של האוכלוסייה הכללית, רמת שילוב ילדים עם מוגבלויות בבתי ספר רגילים נמוך ויורד. גופים ציבוריים, שעל פי חוק אמורים להקצות חמישה אחוזים ממשרותיהם לבעלי מוגבלויות, אינם עומדים ביעד (אנשים עם מוגבלות 2019; רימרמן ואחרים 2010: 298-306).

הנכים זכו בתשומת לב פרלמנטרית גדולה הרבה יותר מזו שזכו לה קבוצות שוליים אחרות: 197 אזכורים במליאה ו-340 הצעות חוק; 57 מהן הושלמו. שורה של חוקים, מחוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות (1988) עד חוק חנייה לנכים (2017) תרמו לרווחתם של הנכים. עד התפזרות הכנסת העשרים (10.12.2018) הונחו עוד שמונה הצעות חוק על שולחנה שמטרתן השוואת זכויות בעלי המוגבלויות. לוח ב מציג את גודל הפערים בין הקבוצות ואת נראותם של הנכים בסדר יומה של הכנסת. כיצד אפשר להסביר תשומת לב מרובה זו? התייחסות לשלושת הגורמים הנדונים במאמר זה מעידה שלרשותם של הנכים בישראל עומדים משאבים, הזדמנויות פוליטיות וערכים נורמטיביים.

הנכים הם קבוצה מאורגנת היטב. על פי אתר העמותות של משרד המשפטים, גידסטאר (Guidestar), יש 211 עמותות של נכים בישראל (נכון למאסר 2020). לכחמישים מהן יש תקציב שנתי של יותר ממיליון ש"ח. העמותות עוסקות בכל פן של חיי הנכים, על סוגיהם וגוניהם. יש קבוצות של נכים לעזרה עצמית (אגודת החירשים) ויש קבוצות שמטרתן לסייע לנכים אחרים (האגודה למען העיוור). יש קבוצות של הורים לנכים (איל"ן), יש קבוצות לקידום זכויות הנכים ביישובים מסוימים ויש עמותות שעוסקות בשידוכים בין בעלי מוגבלויות. יש כמה קבוצות שעוסקות בספורט לנכים. נבחרת הנכים של ישראל זוכה לתמיכה של העמותה המיוחדת לנושא זה וזוכה במדליות בין-לאומיות. אמנם רבות מעמותות הנכים ומהעמותות למען הנכים מקבלות תקציב נדיב מהממשלה, והדבר מאפשר פעילות ארגונית שוטפת, אך יש לזכור שהנכים אינם פועלים כגוף אחד אלא מפוצלים בין ארבע קטגוריות,¹¹ ואלה מתחרות על הכרה ועל מימון (ניסיונות לאגד את הנכים תחת קורת גג אחת לא עלו יפה).¹² למרות הפיצולים הצליחו ארגוני הנכים לנצל את משאביהם

11 נכים כלליים, נכי צה"ל ופעולות איבה, נכים מתאונות וניצולי שואה.

12 בשנת 1980 הוקם ארגון הגג של ארגוני הנכים. כיום חברות בו רק שלושים מעמותות הנכים בישראל. בשנת 1999 הוקמו מטה המאבק של הנכים בישראל וארגון נכי ישראל בידי מי שלא היו

באמצעות פעילות מחאה נרחבת ואינטנסיבית. תשומת הלב של הכנסת התגברה לאחר כל מחאה, אך היא ניתנה גם בתקופות סוערות פחות, שאז לא היו הנכים נושא לכותרות התקשורת.

אמנם ייצוג הנכים בכנסת אינו גבוה, אך הוא יעיל. ברחבי העולם נכים אינם פעילים בזירה הפוליטית. מחקרים מעידים על תתייצוג של בעלי מוגבלויות בכל הזירות של קבלת החלטות במדינות מתפתחות ומפותחות כאחת (Sackey 2015). לדעת החוקרים הסיבות לאי-נוכחותם בפוליטיקה נעוצות באי-אמון ביכולותיהם לתפקד כאחד האדם ובתפיסה שלפיה הם מסכנים אשר זקוקים לסעד ולעזרה. גם בכנסת ישראל היה ייצוגם של הנכים (שנכותם גלויה) נמוך (רימרמן ואחרים 2010). להבדיל מהלהט"ב שחלקם היו בארון זמן רב ואחרים לא רצו להיות מזוהים עם הקהילה שהם שייכים אליה, בעלי המוגבלויות היו פעילים בהגשת הצעות חוק, שאילתות והצעות לסדר היום בנושאים שקשורים לנכים.

נכס חשוב שעמד לרשותם של הנכים הוא המסגור; זה אפשר את הצגתם בחיוב, בלי לסתור ערכים חברתיים בסיסיים. להצגה חיובית זו היו ארבעה מרכיבים. ראשית, הנכות נתפסת כגזרה משמיימת ולא כתוצאה של בחירה אישית. הנכות אינה רצויה לנכים, אלה – אף אם אינם מסתירים אותה – אינם 'גאים' בה. אין תנועה שמנסה לעודד גאווה בקרב נכים. 'להיות נכה זו לא ברכה. אין ברירה. צריך להמשיך לחיות. אבל הלוואי ולא הייתי עם נכות', כתבה שקדיה הכהן (2008). שנית, הנכות זכתה גם לתמיכה, אף כי מסויגת, בהלכה היהודית. אף כי אין בתורה הגדרה מדויקת של מוגבלות, הנורמה השלטת נובעת מהפסוק 'לא תִקַּל לְרֵשׁ וְלִפְנֵי עֹר לא תִתֵּן מִכְשָׁל' (ויקרא יט יד). היהדות ראתה מאז ומעולם בבעלי המוגבלות חלק אורגני של הקהילה. לא תמיד עלתה הכרה זו עם פסיקת ההלכה (לדוגמה, כניסת כלבי נחיה לבתי כנסת), אך פוסקים פעלו למצוא דרכים לפתרון הבעיות ההלכתיות המקשות על שילוב אנשים עם מוגבלות בחברה (שילשטיין 2012). צווים מוסריים שנשענים על אחריות הדדית תרמו לגישה חיובית ביהדות לבעלי מוגבלויות.

שלישית, ההכרה בזכויות שמדינת הרווחה מעניקה הייתה עוד גורם חיובי בקבלת הנכים. בעבר התאפיין היחס לאנשים עם מוגבלויות בחמלה, והצורך לסייע להם נחשב מעשה של חסד ושל התנהגות לפנים משורת הדין. מדינת הרווחה עיגנה את היחס לאנשים עם מוגבלויות במונחים של צדק ושל זכות, של כבוד האדם ועקרון השוויון (זיו תשס"ד). על פי גישה זו, הנכות היא בעיה חברתית שמונחת על כתפיה של המדינה, ולא בעיה של הפרט. לפי תפיסת האזרחות המרחיבה, שליוותה את התפתחותה של מדינת הרווחה, זכויות נכים הן מאבני היסוד שלה.

רביעית, נכות אינה סותרת ערכי ליבה. היא מהדהדת אותם. תהליך החקיקה בתחום הנכות החל מיד לאחר הקמת המדינה, שאז התגבשה הסכמה לאומית רחבה כי טיפול

מרוצים מגישתו השמרנית של הארגון שקדם להם. ארגון נכי צה"ל ממשיך לפעול עצמאית ואינו קשור ארגוניית לאחד מארגוני הגג. תופעת הפיצול של ארגוני נכים אינה ייחודית לישראל. גם בארצות הברית לא הצליחו ארגונים של בעלי מוגבלויות לתאם מטרות ולפעול בצוותא (Drake 2002).

באזרחים אשר נפגעו במערכת הביטחון ושיקומם הם נדבך חשוב בהבטחת קיומה של מדינת ישראל. גישה חברתית לאומית זו עמדה בבסיסו של חוק הנכים (תגמולים ושיקום) התש"ט-1949. חוק זה הבטיח גמלאות ושירותים בכל מעגלי החיים של האדם ובני משפחתו – פיצוי מן המדינה לאלה אשר נפגעו בהגנה עליה. אף שלנכי צה"ל אשר משרד הביטחון משלם להם קצבה יש ארגון נפרד והם אינם משתתפים בפעילויות של ארגוני הנכים האזרחיים, נוצרת זיקת גומלין בין נכות ובין תרומה למדינה. בשנת 1954 חוקק חוק לנכים אזרחיים – נפגעי עבודה. הצורך לעודד תעסוקה השתלב יפה גם הפעם במערך זכויות הנכים. החוק המרכזי (חוק לשוויון אנשים עם מוגבלות התשנ"ח-1998) ביטא את תפיסת שוויון הנכים וזכותם למגורים ולתעסוקה הולמים וגם לבילוי בקהילה. בדיון במליאה באה לידי ביטוי התייחסות החברה לנכים 'שנכותם היא תוצאה של פגיעה מן הטבע, של פגעי הטכנולוגיה, או נפגעי מלחמות'.¹³ הצעת החוק עלתה ביזמתו של הארגון בזכות, בראשותו של חבר הכנסת מרדכי וירשובסקי, ואושרה פה אחד. התוצאה של שלושת הגורמים האלה היא תשומת לב מרבית לסוגיית הנכים לעומת זו הניתנת לקבוצות שוליים אחרות.

דרי רחוב

דר רחוב, או בכינויו הרווח הומלס, הוא אדם מעל גיל 18 הגר ברחוב, בבתי נטושים, בגנים, בשטחים ציבוריים או באתרי בנייה. דרי הרחוב מוזנחים בדרך כלל גופנית או נפשית, אינם זוכים לתמיכת משפחה או אף מנוכרים לה ואינם נאבקים לשינוי מצבם. דיור ברחוב איננו (כמו שנטען לעתים) תוצאה של בחירה חופשית אלא של נסיבות טרגיות – חברתיות-כלכליות (כגון אבטלה או מצוקת דיור) או אישיות (כגון התמכרויות ומחלות). נאמר כי לעשירים ולעניים יש אותה חירות לבלות את לילותיהם ברחוב אלא שהעשירים אינם מנצלים אותה (Leeuwen 2018). היקף התופעה הוא עולמי.

גם בישראל יש מספר לא מבוטל של דרי רחוב. על פי סטטיסטיקה בין-לאומית, הם מונים 25,000 (Global Homeless Statistics 2019) אך יש סברה כי מספרם האמיתי קרוב ל-32,000 (שיינטוך 2018). תופעת חסרי הבית בישראל החלה בעיקר בשנות התשעים של המאה ה-20, עם העלייה הגדולה ממדינות ברית המועצות לשעבר. בעקבות קשיי הסתגלות לחברה הישראלית וקשיי השתלבות בשוק העבודה מצאו את עצמם מקצת מהעולים ברחוב. בשנים האחרונות אפשר לראות בין ההומלסים גם ילידי הארץ שחוו התרסקות כלכלית, גירושים או מחלות נפש לא מטופלות. נתונים מעידים כי 86 אחוזים מדרי הרחוב הם גברים, בעלי השכלה נמוכה. רובם (77.5 אחוזים) הם בני 24-55, רבים (58.9 אחוזים) סבלו בעבר מבעיות נפשיות, ורבים מהם אינם דוברים עברית ואין להם משפחה בארץ (סנטו וברגר 2014: 56-74). בשנים 2001-2016 מתו בישראל 610 חסרי בית (ירון 2018).

13 דוד צוקר, 23.2.1988 ישיבה 102 של הכנסת ה-14.

הפער בין המספרים שמשרד הרווחה מדווח עליהם ובין המציאות נובע מההגדרה הצרה של דרי הרחוב בתקנון העבודה הסוציאלית, שאינה מכילה קבוצות שונות כמו אסירים משוחררים שאין להם בית לחזור אליו, משפחות שנזרקות לרחוב בגלל חובות או מי שגילם נמוך מ-18. מלבד זה, דרי רחוב נוטים להתחמק משירותי המדינה, ולכן הם אינם נכללים בסטטיסטיקה רשמית. מחקר מקיף של דרי הרחוב בישראל מעיד שרבים מהם לא קיבלו את הסיוע המגיע להם על פי חוק (שיינטוך 2018), בין היתר עקב דרישה למסמכים מאומתים, אגרות למיניהן והתמצאות בנכבי הבירוקרטיה. גם אמות מידה נוקשות להגדרת דרי רחוב חוסמות את מתן הקצבה. על פי פסיקת בית המשפט המחוזי,¹⁴ דיור ברחוב הוא פגיעה אנושה בכבודו של אדם. למרות זאת, כמה ניסיונות לעגן את בחוק יסוד את זכויות חסרי הבית בישראל לא עלו יפה. ההוראה הגבוהה ביותר מבחינה משפטית, מלבד אמנות ופסיקת בית המשפט, היא פרוטוקול הטיפול בדרי רחוב, כמו שהתקין משרד הרווחה (הוראה 33 בפרק 3) בתקנות העבודה הסוציאלית, ושם גם נקבעה ההגדרה המצומצמת לדר רחוב בישראל. תקנות אלה אינן נותנות מענה מבחינת מספר האנשים המוגדרים כחסרי בית ואינן מציעות פתרונות של הכלה חברתית, דיור ותמיכה (שיינטוך 2012, 2018). דיווחים בעיתונים מעידים על אולת ידן של הרשויות ועל הזנחה חריפה של דרי רחוב (פלג 2020).

דרי רחוב בישראל, אף שיש להם זהות מובחנת ואינטראקציות חברתיות בינם ובין עצמם, מתקשים להתארגן כדי לתבוע. חסרים להם המשאבים הבסיסיים הנחוצים להנעת פעולה קולקטיבית. רבים מהם חולים, לא מיומנים, חלשים מכל הבחינות ומצויים בקצות השוליים של החברה. מכשולים אלה לא עמדו בדרכם של חסרי בית במדינות אחרות, שלדעת חוקרים, 'יש להם הכי מעט להפסיד והכי הרבה להרוויח' ממחאה חברתית (Corrigall-Brown et al. 2009). בארצות הברית הפגינו באוקטובר 1989 כרבע מיליון חסרי בית ותומכיהם בתביעה לדיון עכשיו. ביותר מחמישים ערים מרכזיות בארצות הברית התקיימה פעילות שוטפת ויציבה של דרי רחוב (Cress and Snow 1996). במדינת קליפורניה הם הצליחו, באמצעות מנהיגות יעילה וסיוע של קבוצות עילית חיצונית, להשפיע על קובעי מדיניות בעיריות ובמחוזות (Williams 2005). למותר לציין שלדרי הרחוב אין ייצוג משלהם בכנסת, והם חייבים להישען על שוחרי טוב מזדמנים.

דרי הרחוב זכו לתשומת לב מזערית; בכל שנותיה של הכנסת דנה המליאה רק חמש פעמים בעניינם. שש הצעות חוק הוגשו כדי לשפר את מצבם, וכולן נדחו. הפעם הראשונה שעלה הנושא על שולחנה של הכנסת הייתה בשנת 1994; חבר הכנסת יוסף באגד (מולדת) הגיש אז הצעת חוק פרטית לטיפול בדרי רחוב (התשנ"ד). הצעת החוק ביקשה לאפשר לרשויות לעכב דרי רחוב למשך שבוע ימים ולהביאם למעון. בדברי ההסבר הובאה ההנחה השגורה שדרי רחוב מסרבים להיות מטופלים, ולכן צריך להחיל עליהם טיפול בכוח סמכות הרשות. ההצעה נגנזה. שנה לאחר מכן הוגשה הצעת חוק ברוח דומה

14 בית המשפט המחוזי בתל אביב יפו בשבתו כבית משפט לעניינים מנהליים, עת"ם 10-11-20761.

שביקשה לאכוף טיפול על דרי הרחוב. הנימה בדיון הייתה פטרונית ומגנה: 'מדובר באדם שאינו שפוי ואינו שולט בעצמו [...] בשל השהייה ברחוב, ניתן לזהות אצל רבים מהם רמה כלכלית נמוכה, בדידות, התנהגות בלתי מקובלת, מוזרות, דפוסים אנטי-חברתיים, דימוי עצמי וביטחון עצמי נמוכים. כמו כן, הם שרויים בדרך כלל בהזנחה גופנית ונפשית קשה'.¹⁵ לא זו בלבד שדרי הרחוב תוארו כמי שהם עצמם אשמים במצבם אלא שהם הואשמו גם בסירוב להיות בקשר עם הממסד. ההצעה הועברה לוועדה, אך לא בשלה למדיניות. כעבור שבע שנים עלה הנושא בשלישית בהצעה לסדר היום של חה"כ דוד מגן ממפלגת המרכז (2002); הוא שב וטען שדרי הרחוב 'מסרבים לקבל טיפול. חלקם לא מעוניינים לקבל טיפול. חלקם מעדיפים להישאר במצב שהם נמצאים'.¹⁶ האשמת חסרי הבית במצבם אינה מיוחדת לישראל (Lee and Schreck 2005), אך התנאים החברתיים שגרמו את תופעת דרי הרחוב לא באו לידי ביטוי גם בכנסת. גם שוחרי הטוב שהעלו את הנושא על סדר יומה של הכנסת האשימו את הקרבנות שהידרדרו פיזית ונפשית וסברו שהיה אפשר למנוע זאת בכוח הרצון האנושי. דרי הרחוב לא זכו לתשומת הלב שהולמת את חומרתה של הבעיה. אזרחים אלה היו דוגמה קלאסית למי שנראים, אך אינם נשמעים.

מסקנות

בדיון על הצעת החוק לשוויון אנשים עם מוגבלות אמר שר האוצר יעקב נאמן: 'בצלם אלוהים ברא את האדם, כולנו שווים, כולנו נבראנו על ידי אל אחד'.¹⁷ גישה זו יושמה חלקית בלבד בנוגע לקבוצות שוליים בישראל. שוליים מובחנים על פי שלוש אמות מידה: ראשונה, הדרה – ותוצאתה היא אי-שוויון בזכויות; שנייה, סטיגמה חברתית – זו נובעת מדעות קדומות ומפחדים קמאיים; ושלישית, הרגשת אפליה – זו נובעת מעמדות ומפעולות שהממסד נוקט כלפי אנשי הקבוצה השולית. שתי שאלות הנחו דיון זה: ראשונה, מהי מידת תשומת הלב של קובעי מדיניות לקבוצות השוליים, למצוקותיהן ולתלאותיהן; ושנייה, מה גרם להבדלים בתשומת לב זו. תשומת לב – הכוונה לשני תהליכים שמתקיימים בכנסת: הדיון במליאה, על כל מרכיביו, וחקיקה. תשומת לב אינה מבטיחה פעולה, ובוודאי אינה מציעה פתרונות שימחקו את השוליות, אבל היא אחת הדרכים החשובות לצמצומה. הגורמים נסקרו על פי מרכיבי עצמה מקובלים בחקר תנועות חברתיות: המשאבים העומדים לרשות קבוצת השוליים, מידת ייצוגה בכנסת ומידת הקרבה של ערכיה לערכי הליבה. מתוך שיקולים שפורטו לעיל נדונו במאמר זה ארבע קבוצות שוליים: קהילת יוצאי אתיופיה, להט"ב, נכים ודרי רחוב. ארבע הקבוצות האלה שונות זו מזו בהתפלגות של מרכיבי העצמה. יוצאי אתיופיה דלי משאבים ומודרים מערכים מרכזיים של החברה

15 חיים דיין, 2.8.1995, ישיבה 372 של הכנסת ה-13.

16 דוד מגן, 23.1.2002, ישיבה 277 של הכנסת ה-15.

17 יעקב נאמן, 23.2.1988, ישיבה 102 של הכנסת ה-14.

הישראלית. אמנם הדרה זו אינה מעוגנת בחקיקה, אבל היא נטועה עמוק בחברה ויוצרת הרגשת קיפוח חריפה שביטוייה הם התפרצויות של מחאות אלימות, אף שכמעט בכל כנסת, מתקופת העלייה הגדולה של יהודי אתיופיה, היו להם נציגים במפלגות שונות. חברי כנסת ממוצא אתיופי העלו דרך קבע את תביעותיהם של בני קהילתם על סדר היום. מדינת ישראל ניסתה לרצות את העדה בדרכים שונות. ועדות ציבוריות הוקמו וסיסמות הופרחו. עניינם של יוצאי אתיופיה נטוע בלב לבו של סולם הערכים בישראל. בני העדה האתיופית מייצגים את המשכיות עם ישראל, את כמיהתם הרצופה של היהודים לציון ואת הקרבנות האישיים שהקריבו כדי להגשים את חלומם. ההלימה עם ערכי הליבה לא הצליחה לקדם את פתרון מצוקותיהם של יוצאי אתיופיה. תשומת הלב הייתה גדולה, הצעות חוק הונחו על שולחנה של הכנסת, אך רק אחת מהן הושלמה. התגובה של השלטונות הייתה סמלית בלבד. חברי הכנסת הפליגו בשבחים ובתהילות ליוצאי אתיופיה שמימשו בגופם את הציונות, אך לא נקטו פעולות ממשיות לפתרון מצוקותיהם.

הלהט"ב שוליים כי הם מופלים לרעה בחוק בגלל אי יכולתם להינשא ולקיים הליך פונדקאות בישראל; עדיין הביטוי 'הומו' הוא כינוי גנאי בקרב חוגים רבים, ועל פי עדות הארגון המייצג אותם, הומופוביה וגם הרגשת אפליה נפוצות ביותר. הלהט"ב בישראל עתירי משאבים לא רק מפני שהם מפוזרים בין כל שכבות האוכלוסייה, ובכלל זה האלפיון העליון, אלא בעיקר בגלל הנראות שלהם בתקשורת ובאמנות. הלהט"ב נוכחים בצמתים מרכזיים של חיי התרבות בישראל, והדבר משפיע על היכולת שלהם לגייס תמיכה והכרה. נוסף על כך, מאז ביטול האיסור על קיום יחסים הומוסקסואליים (1988) עלה בהדרגה ייצוגם של הלהט"ב בכנסת. יש לציין שלהבדיל מיוצאי אתיופיה, לא כל הנציגים של הקהילה הגאה בכנסת ביטאו את זיקתם אליה, ומקצתם גם בוששו לצאת מהארון, ובכל זאת, משנות התשעים ואילך כמעט לא הייתה כנסת ללא ייצוג של להט"ב. למרות זמינות המשאבים והייצוג לא הצליחו הלהט"ב להתגבר על משוכת השוליות, והם ממשיכים לסבול מהדרות חוקיות וחברתיות. כפי שנטען לעיל, הסיבה נעוצה לא רק בחסמים המבניים של מפלגות דתיות בעלות כוח וטו בכנסת אלא גם בנורמות להט"ביות שאינן עולות בקנה אחד עם ערכי הליבה בישראל שהמרכיב היהודי-דתי בזהותה משפיע על החלטות מוסדיות.

קבוצת הנכים ובעלי המוגבלויות זכתה להישגים גדולים ביותר עד כדי תמיכה מדוע עדיין היא בשוליים. מספר הפעמים שעלתה סוגיית הנכים על סדר יומה של הכנסת גדול לעומת הקבוצות האחרות. מספר הצעות החוק רב וכך גם מספר החוקים שהושלם תהליך חקיקתם. הנכים נהנים משלושת המרכיבים המניעים הצלחה: הם עתירי משאבים (אלה באים לידי ביטוי בריבוי ארגונים וביכולת גיוס לפעולה), מיוצגים בכנסת, ובעיקר – המסר שהם מעבירים תואם את הערכים המרכזיים של החברה בישראל: תרומה למדינה וניסיון להשתלב בעשייה הקולקטיבית. לא תמיד מסר זה מניב תשואות כלכליות, והמחאות הנמשכות של הנכים מעידות על כך, אבל קבוצה זו זוכה בתשומת לב, וענייניה נדונים בתכיפות ברשויות.

דרי הרחוב הם תמונת ראי של הנכים; הם מעטים, ובכל זאת נראים. לדרי הרחוב אין משאבים מכל סוג שהוא, אין להם ייצוג, ורואים בהם אחראים למצבם בדרך שפוטרת את השלטון מהתייחסות. אמנם בכל שנותיה של המדינה נעשו ניסיונות אחדים לקדם חקיקה שתסייע לפתרון מצוקותיהם, אבל אלה לא עלו יפה.

שוליות חברתית היא מצב לא תקין בחברה דמוקרטית. צעד ראשון לקראת צמצומה הוא תשומת לב מצד השלטון לצרכים של הקבוצות המודרות. תשומת לב אינה התרופה, אבל היא לפחות מזהה את הבעיה ומעניקה קצה של חוט, ואותו אפשר לחבר לפתרונות. במאמר זה ניסיתי להתחקות אחר הגורמים המושכים תשומת לב. בחינת ארבע קבוצות שוליים בישראל מעלה כמה מסקנות, ואלה אינן חד־משמעיות. מתברר שמשאבים אינם בהכרח המפתח למרכזיות כי גם קבוצות עתירות משאבים (להט"ב) נותרות בשוליותן כאשר הערכים שהן מייצגות אינם עולים בקנה אחד עם האתוס המקובל, אבל גם זיקה לערכי ליבה אינה מוחקת שוליות. דעות קדומות והדרות היסטוריות (קהילת יוצאי אתיופיה) שורדות גם כאשר קבוצת השוליים עונה על אמות המידה של ערכי ליבה. אפילו ייצוג, גם אם הוא נלהב ונמרץ, אינו יכול להתמודד עם כוחות פוליטיים־חברתיים שדוחקים קבוצה לשוליים. עם זאת, כל קבוצות השוליים, ובכללן אילו שלא נדונו במאמר זה (בעיקר נשים וערבים) שיפרו את מעמדם בשני העשורים האחרונים. את השיפור יש לייחס לשינוי ערכים שמתחולל בחברה הישראלית על כל שדרותיה. השינוי אטי ומזגזג. ההיררכיות החברתיות נראות יציבות, וההבחנה בין המרכז ובין השוליים שרירה וקיימת. תופעה זו אינה ייחודית לישראל. גם בארצות הברית, אחרי עשרות שנים של שוויון בחוק, השחורים צריכים להזכיר לחברה שחיהם נחשבים. עם זאת, שוליות אינה יצוקה בבטון, ובית הנבחרים הוא רק אחד האפיקים לקידום שוויון. ניצול מיטבי של שלושת המנועים המאיצים הצלחה בכל הערוצים הזמינים להצגת תביעות עשוי לרופף בהדרגה את הגדר המפרידה בין מרכז ובין שוליים.

רשימת המקורות

- אנשים עם מוגבלות בישראל, 2019. נתונים סטטיסטיים נבחרים, משרד המשפטים, ירושלים.
<https://www.aisrael.org/?CategoryID=2676&ArticleID=66200>
 בן פורת, גיא, 2016. הלכה למעשה. חילוני של המרחב הציבורי בישראל, פרדס, תל אביב.
 גל, ראובן, 2014. החרדים בחברה הישראלית. תמונת מצב, מוסד שמואל נאמן, הטכניון, חיפה.
 גלזמן, מיכאל, 2007. הגוף הציני, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
 דוח מצב הלהט"בופוביה בישראל #7, 2019. האגודה למען הלהט"ב בישראל, https://a9991848-b055-4c6f-a966-a6bdbaf09321.filesusr.com/ugd/be9e5d_47c37201c39d4397a009dce850625ee.pdf.
 גרוס, אייל, 2013. 'בין (הומו) נורמטיביות ו(הומו) לאומיות לפוליטיקה קווירית', מעשי משפט, ה', עמ' 101-141.

- דרי, דוד, 2005. 'על סדר היום ועל היכולת למשול', בתוך: מרדכי ניסן ועודד שרמר (עורכים), **מעשה בחינוך. קובץ מחקרים לכבוד שלמה פוקס**, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 285-308.
- הכהן, שקדיה, 22 ביוני 2008, 'חסם ההלכה אל הנכים', **נגישות ישראל**, <https://www.aisrael.org/?C=752&ArticleID=15656>.
- הראל, אלון, תשס"ה. 'עלייתה ונפילתה של המהפכה המשפטית ההומוסקסואלית', **המשפט**, ז, עמ' 195-216.
- זיו, נטע, תשס"ד. 'אנשים עם מוגבלויות. בין זכויות חברתיות לצרכים קיומיים', בתוך: יורם רבין ויובל שני (עורכים), **זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל**, רמות, תל אביב, עמ' 813-854.
- ירון, לי, 5 בדצמבר 2018. 'שני שלישים מחסרי הבית אינם מקבלים את הקצבה המגיעה להם', **הארץ**, <https://www.haaretz.co.il/news/education/premium-1.6679410>.
- כץ, ישראל, עדי מעוז, דנה אלפסי וניר לוי, 2018. **מיפוי ארגוני הלהט"ב בישראל – דוח מסכם**, ג'וינט ישראל, ירושלים.
- לוי, גל, 2016. 'לנער את העץ או לנער את הסירה. לא נחמדים לא נחמדות. מחאה ודמוקרטיה רדיקלית בישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, יז (2), עמ' 29-51.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 24 בנובמבר 2019. 'האוכלוסייה ממוצא אתיופי בישראל – לקט נתונים לרגל חג הסיגד'.
- מור, שגית, 2009. 'בין המשגה פוליטית להכרה משפטית. חסמים במימוש זכויות אנשים עם מוגבלויות', בתוך: ג'וני גל ומימי אייזנשטדט (עורכים), **נגישות לצדק חברתי בישראל**, מרכז טאוב, ירושלים.
- מזור, נגה, 2020. 'ערוצים חסומים, אירוע קריטי וניפוץ מיתוס ההשתלבות. ניתוח מחאה יוצאי אתיופיה בישראל', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה.
- סנטו, יואב ומשה ברגר, ספטמבר 2014. **מיפוי דרי הרחוב בישראל**, משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים, ירושלים.
- סקר חברתי, 2018. **אפליה, העדפה מתקנת ומעמד חברתי – לקט נתונים**, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.
- פלג, בר, 20 בינואר 2020. 'העירייה מתקשה לתת מענה ומספר חסרי הבית בתל אביב זינק בכמחצית בחמש שנים', **הארץ**, <https://www.haaretz.co.il/news/education/premium-MAGAZINE-1.8413970>.
- פלד, יואב ועדי אופיר, 2001. **ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית?**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- קופפר, חנה, 2016. **תחושות וחוויות אפליה של מועסקים מקהילת הלהט"ב בשוק העבודה בישראל (2015)**, משרד הכלכלה, נציבות שוויון הזדמנויות בעבודה, ירושלים.
- קלעי, חגי, 2018. 'ביחד אנחנו חזקות? על אחדות ופילוג בעשייה הפוליטית של קהילת הלהט"ב – רקע תמונת מצב וצעדים להמשך', **מעשי משפט**, ט (2), עמ' 95-125.
- קמה, עמית, 2003א. **העיתון והארון: דפוסי תקשורת של הומואים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- _____, 2003ב. 'הקרבן האומלל ונכה העל', **פנים**, 26, עמ' 73-84.
- רימרמן, אריה, ענת אברהמי וטל ארטן-ברגמן, 2010. 'מדיניות כלפי אנשים עם נכויות: מחקיקה סוציאלית לחקיקת זכויות', בתוך: אורי אבירם, יוסי קטן וג'וני גל (עורכים), **עיצוב מדיניות חברתיות בישראל: מגמות וסוגיות**, המוסד לביטוח לאומי, ירושלים, עמ' 287-308.

- שיינטוך, שמוליק, יולי 2012. 'עשרים שנות מדיניות כלפי אנשים חסרי בית בישראל 1991-2011', **ביטחון סוציאלי**, 89, עמ' 43-88.
- _____, 2008. **חיים בשוליים: מדיניות כלפי אנשים חסרי בית בישראל**, משרד הרווחה והשירותים החברתיים, ירושלים.
- _____, 5 בדצמבר 2018. דיון בישיבת וועדת העבודה, הרווחה והבריאות. כנסת 20, מושב חמישי. פרוטוקול מס' 508, עמ' 9, https://main.knesset.gov.il/Activity/committees/Labor/News/pages/avoda_5.12.18b.aspx
- שילשטיין, רחלי, 2012. **שילובם של אנשים עם מוגבלות בחברה על פי ההלכה היהודית**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- שמילוביץ, אורי, 16 ביוני 2016. 'קצת על האוש שבאבסורד ההומופובי', **GoGay**, <http://gogay.co.il/item.php?id=19877>
- Bachrach, Peter and Morton S. Baratz, 1962. 'Two Faces of Power', *American Political Science Review*, 56 (4), pp. 947-952.
- Barany, Zoltan, 2011. 'Ethnic Mobilization Without Prerequisites. The East European Gypsies', *World Politics* 54 (3), pp. 277-307.
- Baratz, Lea and Esther Kalnisky, 2017. 'The Identities of the Ethiopian Community in Israel', *Journal for Multicultural Education*, 11 (1), pp. 37-50.
- Baumgartner, Frank R. and Bryan D. Jones, 1993. *Agendas and Instability in American Politics*, Chicago University Press, Chicago.
- Ben Eliezer, Uri, 2008. 'Multicultural Society and Everyday Cultural Racism: Second Generation of Ethiopian Jews in Israel's 'Crisis of Modernization'', *Ethnic and Racial Studies*, 31 (5), pp. 935-961.
- Benford, Robert D. and David A. Snow, 2000. 'Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment', *Annual Review of Sociology*, 26, pp. 611-639.
- Berry, Justin A. and Jane Junn, 2015. 'Silent Citizens among Asian Americans and Latinos; Opting Out or Left Out?', *Citizenship Studies*, 19 (9), pp. 553-569.
- Bhalla, Ajay and Fredrik Lapeyer, 2004. *Poverty and Exclusion in a Global World*, Palgrave, New York.
- Birkland, Thomas A., 2007. 'Agenda Setting in Public Policy', in: Frank Fisher, Gerald J. Miller, and Mara S. Sidney (eds.), *Handbook of Public Policy. Theory, Politics and Methods*, Taylor and Francis, Boca Raton, pp. 63-78.
- Bleich, Erik, 2002. 'Integrating Ideas into Policy Making: Frames and Race Policies in Britain and France', *Comparative Political Studies*, 35 (9), pp. 1054-1076.
- Bornhard, Michael and Daniel I. O'Neill, 2018. 'The Politics of Inclusion and Exclusion', *Perspectives on Politics*, 16 (1), pp. 1-4.
- Bratton, Kathleen A. and Kerry L. Haynies, 1999. 'Agenda Setting and Legislative Success in State Legislatures: The Effect of Gender and Race', *Journal of Politics*, 61 (3), pp. 658-679.

- Brauninger, Thomas and Marc Debas, 2009. 'Legislative Agenda Setting in Parliamentary Democracies', *European Journal of Political Research*, 48 (6), pp. 804-839.
- Cobb, Roger W., Jennie Kieth-Ross, and Marc Ross, 1976. 'Agenda Building as a Comparative Political Process', *American Political Science Review*, 70, pp. 126-138.
- Coleman, Stephen, 2013. *How Voters Feel*, Cambridge University Press, New York.
- Corrigall-Brown, Catherine, David A. Snow, Kelly Smith, and Theroy Quist, 2009. 'Explaining the Puzzle of Homeless Mobilization: An Examination of Differentiated Participation', *Social Perspectives*, 52 (3), pp. 309-335.
- Cox, Robert H. and Doris Berland, 2012. 'Valence, Policy Ideas, and the Rise of Sustainability', *Governance*, 26 (2), pp. 307-328.
- Cress, Daniel M. and David A. Snow, 1996. 'Mobilization at the Margins: Resources, Benefactors and the Viability of Homeless Social Movement Organizations', *American Sociological Review*, 61 (6), pp. 1089-1109.
- Dahl, Robert A., 1989. *Democracy and Its Critics*, Yale University Press, New Haven.
- Diani, Mario, 1992. 'The Concept of Social Movements', *The Sociological Review*, 40 (1), pp. 1-25.
- Dicklitch-Nelson, Susan, Scottie Thompson-Buckland, Berwood Yost, and Daniel Draguljic, 2019. 'From Persecutors to Protectors: Human Global Barometer of Gay Rights', *Journal of Human Rights*, 18 (1), pp. 1-18.
- Downs, Anthony, Summer 1972. 'Up and Down with Ecology: The Issue Attention Cycle', *Public Interest*, 28, pp. 38-50.
- Drake, Robert F., 2002. 'Disabled People, Voluntary Organizations and Participation in Policy Making', *Policy and Politics*, 30 (3), pp. 373-385.
- Dryzek, John S., 1966. 'Political Inclusion and the Dynamics of Democratization', *American Political Science Review*, 90 (3), pp. 475-487.
- Edwards, Bob and Melinda Kane, 2016. 'Resource Mobilization and Social and Political Movements', in: Hein Anton van der Heijden (ed.), *Handbook of Political Citizenship and Social Movements*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, pp. 205-232.
- Elder, Charles D. and Roger W. Cobb, 1984. 'Agenda Building and the Politics of Aging', *Policy Science Journal*, 13 (1), pp. 115-129.
- Engel, Stephen, M., 2019. *Fragmented Citizens: The Changing Landscape of Gay and Lesbian Lives*, York University Press, New York.
- Gaventa, John, 1980. *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*, University of Illinois Press, Urbana.
- Gest, Justin, and W. D. Sean Gray, 2015. 'Silent Citizenship: The Politics of Marginality in Unequal Democracies', *Citizenship Studies*, 19 (5), pp. 465-473.
- Global Homeless Statistics, 2019. <https://homelessworldcup.org/homelessness-statistics/>
- Giugni, Marco, N., 2009. 'Political Opportunities: From Tilly to Tilly', *Swiss Political Science Review*, 15 (2), pp. 361-368.

- Goffman, Erving, 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- Gruszczynski, Michael and Sarah Michales, 2012. 'The Evolution of Elite Framing Following Enactment of Legislation', *Policy Science*, 45, pp. 359-384.
- Guetzkow, Josh and Idit Fast, 2016. 'How Symbolic Boundaries Shape the Experience of Social Exclusion: A Case Comparison of Arab Palestinians and Ethiopian Jews in Israel', *American Behavioral Scientist*, 60 (2), pp. 150-171.
- Huang, Ronggui and Xiaoyi Sun, 2020. 'Dual Mediation and Success of Environmental Protests in China: A Qualitative Comparative Analysis of 10 Cases', *Social Movement Studies*, 19 (4), pp. 408-425.
- Kama, Amit, 2000. 'From Terra Incognita to Terra Firma: The Logbook of the Voyage of Gay Men's Community into Israeli Public Sphere', *Journal of Homosexuality*, 38 (4), pp. 133-162.
- Kingdon, John D., 1988. *Agendas, Alternatives and Public Policy*, Harper Collins College Publishers, New York.
- Kitschelt, Herbert, 1986. 'Political Opportunity Structure and Political Protest. Anti-nuclear Movements in Four Democracies', *British Journal of Political Science*, 16 (1), pp. 57-85.
- Lee, Boris A. and Christopher Schhrek, 2005. 'Danger on the Streets: Marginality and Victimization among Homeless People', *American Behavioral Scientist*, 48 (8), pp. 1055-1081.
- Leeuwen, van Boris, 2018. 'To the Edge of the Urban Landscape: Homelessness and the Politics of Care', *Political Theory*, 46 (4), pp. 586-610.
- Link, Bruce G. and Jo C. Phelan, 2001. 'Conceptualizing Stigma', *Annual Review of Sociology*, 27, pp. 363-385.
- Machtei-Samov, Itay C. and Yael Yishai, 2018. 'Fragmented Citizenship. Homosexuals in Israel', *Citizenship Studies*, 22 (1), pp. 70-85.
- Major, Brenda and Collette P. Eccleston, 2005. 'Stigma and Social Exclusion', in: Dominic Abrams, Michael A. Hogg, and José M. Marques (eds.), *The Social Psychology of Inclusion and Exclusion*, Psychology Press, New York.
- McAdam, Doug, 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1890-1970*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- McClain, Paula D., 1990. 'Agenda Setting, Public Policy and Minority Group Influence: An Introduction', *Review of Policy Research*, 9 (2), pp. 283-272.
- McConnell, Allan and Paul T. Hart, 2019. 'Inaction and Public Policy. Understanding Policymakers "Do Nothing" Policy', *Policy Sciences*, 52 (3), pp. 645-661.
- Mendes, Lucas R., March 2019. *World State Sponsored Homophobia*, Geneve. ILGA.
- Meyer, David S. and Debra C. Minkoff, 2004. 'Conceptualizing Political Opportunities', *Social Forces*, 82 (4), pp. 1457-1492.

- Miller, Timothy, 2016. *New Religious Movements in the Twentieth Century*, Wiley, New York.
- Mizrahi, Nissim and Hanna Herzog, 2012. 'Participatory De-stigmatization Strategies among Palestinian Citizens, Ethiopian Jews and Mizrahi Jews in Israel', *Ethnic and Racial Studies*, 35 (3), pp. 418-435.
- Newport, Frank, May 22, 2018. 'In the US Estimates of LGBT Population Rises to 4.5%', 'GULLUP', Politics.
- O'Connell, Francis A., 2017. *Pluralism in Political Analysis*, Routledge, London and New York.
- Ofer, Shira, 2004. 'The Socio-economic Integration of the Ethiopian Community in Israel', *International Migration*, 42-43, pp. 29-55.
- Pasetti, Francesco, 2019. 'The Policies of Citizenship in Italy and Spain: An Ideational Account', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45 (6), pp. 843-857.
- Pohlman, Annie, Sol Rojus-Liazana, and Maryam Jamarani, 2014. 'Stigma and Exclusion in Cross-cultural Contexts', *Portal: Journal of Multidisciplinary International Studies*, 11 (1), pp. 1-7.
- Polleta, Francesca and James M. Jasper, 2001. 'Collective Identity and Social Movements', *Annual Review of Sociology*, pp. 283-305.
- Przeworski, Adam, 2010. *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge University Press, New York.
- Reynolds, Andrew, 2013. 'Representation and Rights: The Impact of LGBT Legislators in Comparative Perspective', *American Political Science Review*, 107 (2), pp. 259-274.
- Sackey, Emmanuel, 2015. 'Disability and Political Participation in Ghana: An Alternative Perspective', *Scandinavian Disability Research*, 17 (4), pp. 366-381.
- Schattschneider, Elmer E., 1960. *The Semi-sovereign People: A Realist's View of Democracy in America*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Schlozman, Lehman Kay, Sidney Verba, and Henry E. Brady, 2012. *The Unheavenly Chorus. Unequal Political Voice and the Broken Promise of American Democracy*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Shames, Shauna L., 2015. 'American Women of Color and Rational Non-candidacy: When Silent Citizenship Makes Politics Look Like Old White Men Shouting', *Citizenship Studies*, 19 (9), pp. 553-569.
- Simon-Kumar, Rachel and C. Kingfisher, 2011. 'Beyond Transformation and Regulations: Productive Tensions and the Analytics of Inclusion', *Politics and Society*, 39 (2), pp. 271-294.
- Smolicz, Jerzy J., 1981. 'Core Values and Cultural Identity', *Ethnic and Racial Studies*, 4 (1), pp. 75-90.
- Studlar, Donley T. and Zig Layton-Henry, 1989. 'Nonwhite Minority Access to the Political Agenda in Britain', *Review of Policy Research*, 9 (2), pp. 273-293.
- Tarrow, Sidney, 2011. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, 3rd edition, Cambridge University Press, New York.

- Tyler, Imogen and Tom Slater, 2018. 'Rethinking the Sociology of Stigma', *Sociological Review*, 66 (4), pp. 721-743.
- Vigour, Cecile, 2014. 'Veto Players and Interest Groups in Lawmaking: A Comparative Analysis of Judicial Reforms in Italy, Belgium and France', *Comparative Political Studies*, 47 (14), pp. 1891-1918.
- Wald, Kenneth, 2000. 'The Context of Gay Politics', in: Craig Rimmerman, Kenneth Wald, and Clyde Wilcox (eds.), *The Politics of Gay Rights*, Chicago University Press, Chicago.
- Williams, Jean C., 2005. 'The Politics of Homelessness. Shelter Now and Political Protest', *Political Research Quarterly*, 58 (3), pp. 47-59.
- Williams, Melissa S., 1998. *Voice, Trust and Memory. Marginalized Groups and the Failing of Liberal Representation*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- WOW, 2019. <https://mfa.gov.il/MFA/IsraelExperience/Lifestyle/Pages/250000-march-in-Tel-Aviv-s-Gay-Pride-Parade-14-June-2019.aspx>.
- Young, Iris M., 1989. 'Polity and Groups Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship', *Ethics*, 99 (2), pp. 250-274.

המנהיגות המתווכת של הרב עזיזי דיעי בחצור, 1951-1965

שמחה גואטה־בוקובה

תקציר

ההיסטוריוגרפיה של הקמת עיירות העולים בראשית ימי המדינה מיעטה לעסוק בשאלת המנהיגות המקומית בכלל והמנהיגות הדתית המקומית בפרט בתהליך קליטת העולים. במאמרי אני מפנה זרקור לעבר דמות הרב עזיזי דיעי, מנהיג דתי בעיירת העולים חצור, שעלה ארצה מהאי ג'רבה שבטוניסיה בשנת 1950 ונמנה עם מייסדי העיירה בתקופת בנייתה כקהילה.

בהתבסס על מגוון מקורות עשיר, נבחן תפקיד הרב המנהיג בתור מתווך בין תושבי העיירה, עולים-מהגרים בעיקר מארצות האסלאם שנשלחו לפריפריה הצפונית, ובין הרשויות הקולטות בשנות ראשית המדינה.

הממצאים מצביעים על מקומה החשוב של ההנהגה הדתית, גם בתחומים שחורגים מדת, בתהליך הכולל של ההבניה החברתית והפוליטית. בתוך כך מודגש הרצון של התושבים ופעילותם בעיצוב צביון השירותים ביישוב בהתאם לזהותם הדתית. להבדיל מהזרם המרכזי של מחקרי עיירות הפיתוח, שהתרכזו בשאלת ההבניה 'מלמעלה', במחקר הזה אני מזהה מערכת חברתית-פוליטית מורכבת ומעניינת, בציר שבין הממסד למנהיג המקומי ולקהילה, ומתרכזת בהשפעתה 'מלמטה'.

מילות מפתח: חצור הגלילית, מנהיגות דתית, מפא"י, מרכז-פריפריה, עזיזי דיעי, עלייה-הגירה, הפועל המזרחי, רציפות דתית

'אני חושב שזו זכות ראשונית של האדם לייצר את זהותו'.¹

מבוא: הגירה, זהות, מנהיגות

שאלת קליטת העולים בשנות החמישים של המאה ה-20 נעשתה זה כבר סוגיה טעונה, ודומה כי היא לזכונה עד דק. במחקר שלפנינו אני מבקשת להאיר פרק מרכזי זה בתהליך בניין האומה הישראלית מנקודת מבט שנדמה כי הוחמצה ועשויה להעניק זווית ראייה

* ברצוני להודות לפרופ' ירון צור ולד"ר איציק דהן על הערותיהם והצעותיהם הטובות והמועילות; ולפרופ' צבי זוהר, לד"ר דוד גדג', ולד"ר רותי פויכטינגר על קריאת המאמר בשלביו הראשוניים.

1 א"ב יהושע, 'הפסיון של יהושע', הארץ, 13.3.2004.

שונה: פועלו ואישיותו של המנהיג הדתי המקומי בתהליך הבניית הקהילה וכינון זהות העולים.

שאלת קליטת העולים בשנות החמישים של המאה ה-20 מקפלת בתוכה תופעות שונות, שמשמעותן תאורטית: הגירה, שלטון, זהות (דתית, תרבותית) ומנהיגות מקומית. לפי ההסכמה המתגבשת בקרב חוקרים שונים, הגירה היא תנועה פיזית של זהויות – ולא רק של בני אדם – במרחב.² לפיכך בכל מפגש בין מהגרים לבני המקום מובנה מתח בין תרבות המקור לתרבות הקבוצה המארחת, ונחשפים בו היבטים פסיכולוגיים ובין-תרבותיים.³ מלבד זה, לרוב, הגירה מחוללת מעין שבר, קריעת הפרט מן הרשת התרבותית והחברתית המקורית שהוא חי בה, ונדרש זמן-מה עד שישתלב ברשת חלופית בארצו החדשה. בשל מאפיינים מבניים אלו אפשר לומר שאתגר מרכזי שעומד בפני כל קבוצת מהגרים, בוודאי מנהיגות הקבוצה, הוא קביעת היחס בין המסורת המיוחדת שברצונם לשמר ובין המבנה החברתי והערכי של הארץ הקולטת.

בהקשר הנדון – מדינת ישראל ושאלת קליטת העולים בשנות החמישים והשישים – חקירת היבט זה משתלבת בתנאים טעונים, שכן העולים בימים ההם, בוודאי המזרחים שבהם, נקלעו למציאות שהיה בה רוב שליט לעומת מיעוט, מרכז לעומת פריפריה.⁴ זהות המהגרים המתגבשת בתנאים כאלו עשויה להתפתח בכיוונים שונים.⁵ כך למשל החוקרת פני לואיס מציעה דגם משכנע שלפיו מהגרים בכלל וקבוצות מיעוט אתניות בפרט יגבשו את זהותם לפי היגיון מובנה, על פי ציר ברור שנע מהסתגלות קונפורמית בשלב ראשון, עבור בהתנגדות עד מצב של איזון חברתי בשלב מתקדם (בעצם השתלבות).⁶ אף שבבסיס הדגם האמור יש היגיון רב, הוא חסר מפני שבסופו של דבר זהות המהגרים תלויה בעוד גורמים, בעיקר ברקע התרבותי המוקדם שהביאה עמה קבוצת המהגרים המסוימת וסגנון המנהיגות המקומית.

2 Aviad Moreno, 'Ethnicity in Motion: Social Networks in the Emigration of Jews from Northern Morocco to Venezuela and Israel, 1860-2010', MA Thesis, Ben-Gurion University of the Negev, Beer Sheba 2014

3 למחקרים שעסקו בהגירה בהיבטים אוניברסליים ראו: Stephan Castles and Mark J. Miller, *The Age of Migration*, Guildford Press, New York 2009

4 דבורה הכהן, **עולים בסערה: העלייה הגדולה וקליטתה בישראל, 1948-1953**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1994; אבי פיקאר, **עולים במשורה: מדיניות ישראל כלפי עלייתם של יהודי צפון אפריקה, 1951-1956**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2013, עמ' 24.

5 John W. Berry, 'Immigration, Acculturation, and Adaptation', *Applied Psychology: An International Review*, 46, 1 (1997), pp. 5-68; Stephen Bochner, 'The Social Psychology of Cross-cultural Relation', in: Idem (ed.), *Cultures in Contact: Studies in Cross-Cultural Interaction*, Pergamon Press, Oxford 1982, pp. 5-44

6 Penny Lewis, 'Multiculturalism and Globalism in the Arts in Psychotherapy', *The Arts in Psychotherapy*, 24, 2 (1997), pp. 123-127

חוקרים שביקשו לעמוד על סגנון המנהיגות של מהגרים בתנאי הגירה בין-לאומית זיהו דפוס רווח מאוד: שיטת הפטרונאז' או הבוס המקומי.⁷ הצביון המובנה של מהגרים, בתור קבוצה חלשה פוליטית וכלכלית, שעוד לא התאקלמה במרחב הקולט, יוצר מצב שמזמין חסות. לפי שיטה זו, יזמים פוליטיים מקבוצת הרוב, הוותיקים, ייטו להציע עסקת חליפין: תמיכה פוליטית תמורת הטבות בתחום התעסוקה והדיר. חוליית המפתח שבכוחה להבטיח את קיום העסקה תלויה במנהיג המקומי, שצמח מקהילת המהגרים ולכן צפוי להבטיח את קיום העסקה. הוא יוכל לתווך ביעילות אם ישתתף בהקצאת המשאבים, בעיקר בדיר ובתעסוקה; וכך יבטיח את המדרג הפוליטי, דהיינו את המבנה מרכז-פריפריה.

שיטת הבוס המקומי שלטה בכיפה גם בישראל משנות החמישים עד שלהי שנות השבעים.⁸ התנאים שרווחו בזמנו, דהיינו הצביון הריכוזי השליט והפרוטקציוניזם של שלטון מפא"י, ומנגד – חולשת העולים מארצות המזרח, היו תנאי מצוין להתבססות שיטה זו. להלכה שיטת הבוס המקומי אמורה להבטיח תלות, ואולם ערובת השעתוק של המבנה הפוליטי תלויה לא רק במבנה הכוח; היא כרוכה בהיבטים אחרים, כגון המשאבים התרבותיים של המהגרים. למשל, מהגרים מקהילות דתיות עשויים להתמודד היטב עם קשיי ההגירה – בלבול, מבוכה, אבדן דרך – הודות לאמונתם, שעשויה להעניק למצב החדש משמעות רחבה. מנגד, בחברה הקולטת של ישראל התקיים רוב חילוני שיכול להכשיל את השילוב. עם מצב זה התמודדו עולי שנות החמישים: לצד הפערים האתניים, המעמדיים, הפער בין דתיים לחילונים נכח כמעט בכל צומת היסטורי בימים ההם. יש לכך שורשים ברורים: היסטורית לפחות, הציונות החילונית שללה את הסגנון המסורתי וחששה שמא תאיים קליטת רבבות העולים הדתיים מארצות האסלאם על צביונה הדמוגרפי תרבותי-אירופי-מודרני של מדינת ישראל.⁹

חוליית מפתח בהבניה החברתית, שלא עברה את מכ"ם החוקרים הישראלים,¹⁰ היא המנהיגות הדתית המקומית. ניקולס הופקינס מייחס חשיבות רבה למנהיגות דתית בחברות מסורתיות, שכן היא הגורם המוסמך לפרשנות הטקסטים המקובלים – כתבי הקודש.¹¹ יתר על כן, מנהיג מקומי, ככלל, לא יוכל לקבל את המשאב החשוב ביותר – הכשר ותוקף ציבורי – אם איננו מתכתב עם המסורת הדתית או מעגן את הכרעותיו במטען הדתי

7 Mark Gottdiener and Ray Hutchison, *The New Urban Sociology* (2nd edition), McGraw-Hill, New York 2006

8 שלמה חסון, **מחאת הדור השני**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1986.

9 על יחסי הממסד הקולט כלפי המסורתיות ראו: אליעזר דון-יחיא, **משבר ותמורה במדינה החדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2008.

10 בנושא זה ראו: צבי זוהר, 'המשכיות והתחדשות: הרב משה מימון בין גאבס ו"עיר ירעאל-עפולה"', בתוך: אביעד מורנו, נח גרבר, אסתר מאיר-גליצנשטיין ועופר שיף (עורכים), **ההיסטוריה הארוכה של המזרחים**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2021, עמ' 301-326.

11 Nicholas Hopkins, 'Religion and Social Capital: Identity Matters', *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 21, 6 (2011), pp. 528-540

התרבותי המשותף לקהילה ולמהגרים. באמצעות פרשנות, או התכתבות עם המסורת הדתית, המנהיג הדתי יכול לגייס תמיכה וסעד לציבור, ואלה יתורגמו לימים לעצמה חברתית ופוליטית, הן עבורו והן עבור הציבור. לפי הגיון זה, הדת היא משאב פוליטי, שכן היא מאפשרת למהגרים להתמודד עם תנאי המקום המשתנים והמאתגרים.

בשל מכלול העקרונות התאורטיים, אני מבקשת במחקר זה לבחון את מקומו ואת דמותו של מנהיג דתי מקומי ביישוב עולים בשנות החמישים והשישים של המאה ה-20 ולהראות את תרומתו להתמודדות קהילתו עם אתגרי ההגירה. לצורך זה אשתמש בשיטת חקר מקרה.

המקרה הנחקר הוא פועלו של הרב דיעי בשנים הקשות והמעצבות של עיירת העולים חצור¹² – בתור מנהיג מתווך בין קהילת העולים המתגבשת ובין הממסד – המקומי, המפלגתי והלאומי – על רקע תנאים חומריים ופוליטיים קשים. אתמקד בעיקר ביחסי הגומלין במשולש שבין המנהיג לקהילה ולשלטון על זרועותיו הממסדיות.

אתבסס על מקורות ראשוניים שנמצאו בארכיון המדינה, בארכיון מפלגת העבודה, בארכיון מכון לבון ובארכיון חצור הגלילית. המסמכים, ובהם אוסף גדול של התכתבות בן הרב דיעי לגופים ממסדיים ומכתבים שכתבו תושבי חצור ונחשפים כאן לראשונה, מספרים את הסיפור ההיסטורי מנקודת המבט של העולים עם הגעתם לחצור. כן ישמשו אותי כתובות מעיתונים כמו דבר, הבקר, הצפה וידיעות אחרונות. מלבד זה, שימשו אותי גם ראיונות עם דמויות שהכירו את הרב דיעי, ובהן ילדיו, שכניו ואישים מההנהגה הפוליטית המקומית. מהימנותו של הזיכרון האישי כבסיס למחקר היסטורי מוטלת בספק בשל הטיות בעת מסירת העדות, אולם דווקא במחקר העוסק בקבוצות בעלות נוכחות מוגבלת בכתיבה ההיסטורית עד ימינו, ראיונות כאלה יכולים לשמש מסד תומך לפרשנות על אודות ההתנהלות – של המנהיג ושל המונהגים, כמובן אגב הצלבתן עם מקורות ראשוניים לצורך תיקוף. מכלול מקורות אלה נועד לסייע למה שביטא ירון צור כצורך 'למלא את השוקת הריקה של ההיסטוריוגרפיה המקומית-מזרחית'¹³.

עד שלהי המאה ה-20 עסקו חוקרים רבים ביחסי קולטים-נקלטים מנקודת המבט של הקולטים וביחסם המתנשא כלפי העולים,¹⁴ אגב התבססות על חיצוי דיכוטומי: אשכנזים-מזרחים, ותיקים-עולים, מרכז-פריפריה. בשנים האחרונות חוקרים לא מעטים בוחנים את התהליך מנקודת המבט של הנקלטים. במאמר זה אני מבקשת להצטרף למגמה זו בהיסטוריוגרפיה הישראלית, הרואה בעולים סובייקטים שמשפיעים על זהותם ומעצבים אותה, ולא דמויות פסיביות.¹⁵ אתמקד בעיקר ביחסי הגומלין של הרב עם קהילתו ואציג

12 שם העיירה חצור שונה בנובמבר 1968 לחצור הגלילית, על פי צו משרד הפנים.

13 ירון צור, 'ההיסטוריוגרפיה הישראלית והבעיה העדתית', פעמים, 94 (2003), עמ' 94-95.

14 ברוך קימלינג, 'מדינה, הגירה והיווצרותה של הגמוניה: 1948-1951', סוציולוגיה ישראלית, ב, 1 (1999), עמ' 167-208.

15 Amir Goldstein, 'On Collective Assertiveness and Activism during the Immigration Process: A Case Study of Yemenite Immigrants who Founded Kiryat Shmona

את תגובת תושבי העיירה – שהממד הדתי היה מכריע בהווייתה – למציאות שחוו. מדובר בנרטיבים מסורתיים מקומיים שלא זכו לביטוי מספק במחקר האקדמי בישראל. כך יהיה אפשר ללמוד על תהליכים חברתיים רחבים יותר, שהשפעתם ניכרת עד היום, ובכך לתרום למחקר העוסק ביחסי מרכז-פריפריה.

צמיחת מנהיגותו של הרב די'עי: סקירה ביוגרפית

הרב די'עי נולד בג'רבה שבדרום תוניסיה ב־1911. בהיותו בן 22 הסמיך אותו לרבנות הרב מרדכי סגרון, תלמידו של הרב כלפון משה הכהן, מהדמויות הרבניות המשפיעות ביותר בדרום תוניסיה. חשוב לציין שהרב כלפון, כדמות הראה לרב די'עי, היה מנהיג קהילתי־ציוני מבחינה מעשית – מודרניסטי, ובה בעת איש תורה.¹⁶ כשנה מאוחר יותר התחתן עם אסתר, ובמשך השנים נולדו להם 12 ילדים, שבעה מהם בארץ. עוד לפני עליית הרב די'עי ארצה הוא שימש רב קהילת חאג'ב אל עיון בדרום תוניסיה. הרב די'עי ומשפחתו היו מן הראשונים שעזבו את חאג'ב אל עיון, וב־1949 החלו את מסעם ארצה ממניע דתי.¹⁷ הרב חווה עם העולים את חבלי העלייה והקליטה: מג'רבה לתוניס עיר הבירה, ומשם למחנה עולים במרסיי. ב־1950 הביאה אותו – עם משפחות אחרות – אניית המעפילים נגבה למחנה העולים שער העלייה, ושם הופנה למעברת פרדס חנה. מיד עם הגעת הרב די'עי לישראל הוא נדרש למלא שאלון אישי ממשדד הדתות, ובו פרטים על ההסמכה לרבנות בג'רבה, שמות הרבנים החתומים על ההסמכה, הישיבות שלמד בהן והקהילות שהוא שימש; הפרטים אפשרו למעשה את רציפות העסקתו כרב מקומי גם בארץ. בתחילה הציע לרב די'עי הרב הראשי הספרדי בן־ציון מאיר חי עוזיאל לשמש רבה של באר שבע, אך הרב די'עי התעקש להצטרף למשפחות העולים שהכיר בהפלגה ונשלחו למעברת ראש פינה. הדבר מעיד על האחריות הרבה שפיתח הרב כלפי העולים שזה עתה היגרו. אף שעוד לא התבססה באר שבע של ראשית שנות החמישים כבירת הנגב, אפשר לומר שבבחירה של הרב די'עי להעדיף את מעברת ראש פינה, המרוחקת והמנותקת, הוא שילם במודע מחיר התפתחות אישי. עליית הרב די'עי לארץ עם היוודע לו דבר הקמת המדינה איננה בגדר הגירה שמבטאת קיטוע ומשבר אלא היא עלייה שמבטאת, מנקודת

1949-1953', *Middle Eastern Studies*, 55, 4 (2019), pp. 590-604; Orit Rozin, *A Home for All Jews: Citizenship, Rights, and National Identity in the New Israeli State*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2016; אסתר מאיר־גליצנשטיין, **בין בגדאד לרמת גן: יוצאי עיראק בישראל**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2009.

16 צבי זוהר, 'אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית: פרק במשנת הרב כלפון משה הכהן', **ישראל** 2 (2002), עמ' 107-127.

17 אסתר בוטבול, 'תולדות קהילת חאג'ב אל עיון', עבודה סמינריונית, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 1988; עירית אברמסקי־בליי, **פנקס הקהילות לזכר תוניסיה**, יד ושם, ירושלים תשנ"ז, עמ' 351-357.

מבטו, הגשמת משאת נפש ומימוש של חיים יהודיים.¹⁸ גם בכל הנוגע לצד המוסדי אפשר לומר כי למרות הקיטוע בפועל של המסגרות החברתיות והתרבותיות של העולים מארצות האסלאם, בהנהגה הדתית היה אפשר למצוא לא אחת מגמות של רציפות והמשכיות, שלא היו לא נטולות משברים ולא נטולות הזדמנויות תלויות המשברים, למעבר של רבנים מהשורה השנייה של ההנהגה הרבנית אל השורה הראשונה בכוח ההתחברות לכתובות פוליטיות מתאימות לאותה עת.¹⁹

הרב דיעי היה חלק מרשת רבנים ששימשו מנהיגי קהילה בג'רבה, ועם הגעתם ארצה המשיכו את תפקידם בתור מנהיגים דתיים מקומיים בקרב אוכלוסיית העולים שהיגרה אִתָּם. הם עוצבו בחוץ־לארץ, ובארץ הסתגלו למציאות חדשה; מקצתם היטב, ואחרים – טוב פחות. הפועל המזרחי, בתור מפלגה פוליטית דתית, ידעה לזהות את הכוח הפוליטי הטמון במנהיגים האלה וניתבה אותם לאותו תפקיד ששימשו קודם לעלייתם ארצה. בין הרבנים האלה למפלגה הדתית־ציונית נוצר קשר על בסיס הזיקה המשותפת לתרבות הקודש ועל יסוד ידיעת השפה העברית. הללו היו מצוידים בהון תרבותי תורני שהיה חריג בקרב העולים, וזה שימש להם עוגן ומקור הכשר כמנהיגים דתיים מקומיים. בזכות השליטה בשפה הלאומית והסמכתם כרבנים עוד בג'רבה הם היו מתווכים וחוליה מקשרת בין הממסד הציוני הדתי לעולים מארצות האסלאם. רבנים אלה ביקשו להמשיך את הזהות הדתית שהגיעו אִתָּה ארצה.²⁰

עם הרבנים יוצאי תוניסיה שהמשיכו את תפקידם כמנהיגים דתיים מקומיים גם בארץ אפשר למנות את הרב רחמים חויתה הכהן, ראש אבות בתי הדין של ג'רבה ומחשובי רבניה במאה ה־20, שעם עלייתו ארצה ב־1954 נשלח לשמש רב המושב ברכיה, שאוכלס בידי עולי ג'רבה; הרב מרדכי סגרון, רב העיר מדנין (1926–1942) והעיר תיטאווין (–1956) (1943) ועורך הירחון הראשון שיצא לאור בג'רבה, נשלח עם עלייתו ארצה ב־1956 לשמש רב מקומי במושב זימרת בנגב; הרב חיים חורי, רב העיר גאבס ואחד הבולטים ברבני יהדות תוניסיה במאה ה־20, עלה ארצה ב־1954 והתגורר בבאר שבע; הרב רפאל כאדיר סבן, חבר בית דין ועורך ירחון שכתבו בו גדולי חכמי תוניסיה, נשלח לנתיבות עם עלייתו ארצה ב־1957, ושם שימש רב מקומי, ולימים היה חבר פעיל במועצת הרבנות הראשית; הרב חומני עלוש, רב העיר מדנין (1926–1950) נשלח עם עלייתו ארצה ב־1950, לשמש רב הקהילה האלג'יראית־תוניסאית בצפת. הקהילה שמעה על עלייתו של הרב לארץ וארגנה משלחת מטעמה, וזו דרשה את הנהגתו הדתית בצפת כהמשך רציף להנהגתו

18 נסים לואון, 'המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלם', אקדמות, כג (תשס"ט), עמ' 129–146.

19 משה שוקד ושלמה דשן, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1999, עמ' 94–97.

20 להרחבה ראו: ירון צור, 'הקריירה הקצרה של פרוספר כהן: מ"מגור" קולוניאלי ל"מעמד" בישראל הצעירה, 1948–1949', בתוך: זאב שביט, אורנה ששון־לוי וגיא בן־פורת (עורכים), מראי מקום: זהויות משתנות ומיקומים חברתיים בישראל, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים 2013, עמ' 383–416.

לפני העלייה לארץ.²¹ הרבנים הללו היו בעלי מעמד ושיעור קומה בדרום תוניסיה ונשלחו למקומות פריפריאליים רחוקים מההשפעה של המרכז הדתי הפוליטי בארץ. ייתכן שמבחינת הפועל המזרחי, שחלשה על קליטת העולים מתוניסיה, היה נכון שרבנים אלה ימשיכו ללוות את האוכלוסייה שאֵתה הגיעו, כך יעלה פוטנציאל מאגר הקולות הפוליטיים מתוך הנחה שרבנים אלה הם מקור השפעה חזק על העולים. דמויות רבניות אלה לא התלוננו על שנשלחו לאזורים חסרי השפעה שאולי מנעו מהם התקדמות במעלות הפוליטיקה, המעמדות והחברה. מבחינתם, ההגעה לארץ הייתה הגשמת שאיפותיהם; כך למשל התבטא הרב מרדכי סגרון: 'מאחר וזכיתי לעלות לארץ ישראל – זה העיקר'.²² כמו הרב דיעי, שהרב הראשי הספרדי הרב עוזיאל ביקש ממנו לשמש רב מקומי במעברת ראש פינה ולימים בחצור, גם הרב עלוש חומני – שהיה רבו של הרב דיעי בג'רבה – קיבל מיד עם הגעתו ארצה מכתב בקשה מהרב עוזיאל לשמש רבה הראשי של העיר אשקלון. גם במקרה זה העדיף הרב חומני לשמש רב קהילת העולים התוניסאים בצפת מתוך מחויבות לעולים שהכיר עוד בתוניסיה. במקרה של הרב חומני, הסתמכה פניית הרב עוזיאל על היכרות שקדמה לעליית הרב חומני לארץ, שכן הרב עוזיאל נהג להתכתב עם הרב חומני בנושאי הלכה.²³ כמו הרב כלפון משה הכהן, שהיו לו קשרים עם מנהיגי הציונות עוד לפני הקמת המדינה,²⁴ גם במקרה של הרב עלוש חומני התקיימה המשכיות בקשר עם ארגונים פוליטיים דתיים עוד לפני עלייתם ארצה.

עם פינוי תושבי המעברה לחצור ב־1953 היה הרב חלק מהגרעין המייסד של חצור ושימש רב מקומי ואזורי, בהמשך לתפקידו זה במעברת ראש פינה. הוא היה ממקימי הוועד המקומי הראשון שקידם הקמת רשות מקומית עצמאית, שימש בו נציג הפועל המזרחי והיה בעל כוח פוליטי בהיותו לשון מאזניים בין חברי מפא"י לחברי אחדות העבודה. עם היות חצור מועצה מקומית ב־1956 שימש חבר מועצה מטעם המפד"ל עד 1965, ובמשך השנים היה שותף לקואליציה בראשות מפא"י. נוסף על כך, היה ממייסדי המועצה הדתית ב־1962 ועמד בראשה עד 1991, שאז פוצלו תפקידי הרבנות והמועצה הדתית. הוא המשיך לשמש רב היישוב עד 1996. הרב דיעי שימש רבה של העיירה במשך 45 שנים, בד בבד עם כהונתם של שישה ראשי מועצה.

חצור הוקמה כחלק מן התכנית לבניית הערים החדשות, שמטרתה הייתה הוספת מרכזים עירוניים לצורכי קליטת עלייה ופיזור האוכלוסייה, בעיקר בפריפריה הצפונית ובזו הדרומית. ראשוני המתישבים השתכנו בשיכוני חצור א, ב, ג. מרבית האוכלוסייה הייתה

21 רפאל כהן, רבי מניני – תולדותיו, חיו ופועלו של מוה"ר ר' מניני בנימין ביתן זצ"ל, הוצאה מקומית, צפת 1986, עמ' 79.

22 החכם היומי – תרבות יהודית חכמה, <http://www.hyomi.org.il/page.asp?id=25> (אוחזר ב־26.4.2020).

23 כהן, רבי מניני, עמ' 86.

24 ראובן מאמו, 'תהליכי הוראה למידה במשנתו החינוכית של הרב משה כלפון הכהן זצ"ל', שמעתין, 174 (2008), עמ' 115.

משפחות יוצאות ארצות האסלאם, בעיקר מצפון אפריקה. ב־1953 היו בחצור 1,000 נפש, והחלוקה הפנים־עדתית הייתה: 720 מצפון אפריקה, 170 מפרס, והשאר מהודו, ממצרים, מרומניה, מעיראק ומסוריה.²⁵ הרב דיעי התמקם בחצור א סביב בית הכנסת שבט אחים, שהוקם בסמיכות לבית הרב. הייתה בכך המשכיות למקום המרכזי הפיזי של הרב בהנהגת היישוב בחצור, שכן גם בחאג'ב אל עיון שבדרום תוניסיה התגורר הרב סמוך לבית הכנסת ששימש את הקהילה היהודית.²⁶ רציפות זו, שהחלה בג'רבה, באה לידי ביטוי גם בספר שכתב הרב דיעי – **דעה והשכל**,²⁷ המרכז דברי הגות ומחשבה. הרב החל את כתיבתו עוד בתוניסיה, אולם כל חידושיו ההלכתיים נעלמו במלחמת העולם השנייה, שאז נאלץ לברוח מהגרמנים. בזמן הכיבוש הגרמני של תוניסיה ב־1942 נחשד הרב בשל הנתינות הבריטית שהוענקה לו ונאלץ להסתתר עם משפחתו באזורים ההרריים המרוחקים. כאשר חזר לביתו התברר שכל כתביו נעלמו. הרב השלים את כתיבת הספר בראשית שנות התשעים של המאה ה־20, שאז שימש רבה של חצור.²⁸ דשן ושוקד טוענים כי לפרסום חידושי תורה יוחס ערך דתי עמוק בקרב יוצאי תוניסיה. יהודי ג'רבה פיתחו הלכה למעשה את העמדה הקבלית בנוגע להוצאת ספרים לאור: 'כל שנתחדש לו דבר ולא כתבו הרי זה ח"ו כגזל לקב"ה'.²⁹ בין הממליצים על הספר נזכרות דמויות מרכזיות בעולם הדתי הפוליטי כמו הרב עובדיה יוסף, הרב מרדכי אליהו, הרב אליהו בקשי־דורון וחברו האישי הרב רפאל כדיר צבאן – רב העיר נתיבות, והדבר יכול להעיד על מערכת יחסים קרובה של הרב עם דמויות מרכזיות בעולם הרבני הספרדי בארץ.

זהותם הדתית־מסורתית של העולים הייתה זרה מאוד לאוכלוסייה במרחב הגיאוגרפי הסמוך: רוב אנשי היישוב הוותיק בגליל העליון היו אשכנזים שאכלסו את המושבות שהוקמו לפני הקמת המדינה אשר בסביבתן חלו תהליכי חילון ומודרניזציה עוד בראשית המאה ה־20 ואת הקיבוצים שהמרד בדת ובמסורת היה אתוס מרכזי בהווייתם. העולים נתקלו במציאות חילונית גם במפגש עם הממסד הממשלתי וההסתדרותי.

פער וניכור היו מנת חלקם של העולים גם ביחסיהם עם חוגי הציונות הדתית, ובייחוד עם המפלגות המזרחי והפועל המזרחי. זהו מרכיב מפתח, שכן מפלגות אלו חלקו ערכים עניינים משותפים עם העולים. יתר על כן, לדברי ישי ארנון,³⁰ הנרטיב שביססו תנועות אלו מול העולים (בשיח פנימי) הציג את מפא"י כתנועה חילונית, ששואפת לחלן את המדינה;

25 אוכלוסיית חצור, מארס 1953, ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון (להלן: אה"ע), IV-208-10703.

26 בוטבול, 'תולדות קהילת חאג'ב אל עיון'.

27 עזיזי דיעי, **דעה והשכל – דברי הגות ומחשבה מערכות ודרשות**, אגודת שערי דיעה, חצור הגלילית תשנ"ב.

28 הרב מרדכי דיעי, בנו של הרב עזיזי דיעי וממשיכו בתפקיד רבה של חצור הגלילית, סייע לו בסיום כתיבת הספר. הרב דיעי נפטר ב"ג בסיון תשפ"א.

29 מצוטט בתוך: שוקד ודשן, **דור התמורה**, עמ' 126.

30 ישי ארנון, **ציונות דתית בארץ מבוא השמש: מ'אהבת ציון' בצפון אפריקה לאתוס של 'תורה ועבודה' בישראל (1943-1956)**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2016, עמ' 320-321.

ואת עצמן הציגו כמי שמבקשות לקומם את הזהות הדתית של העולים. תנועת המזרחי הגבירה את התעניינותה בעולים משתי סיבות מרכזיות: האחת, לשמור על צביונם ועל זהותם הציונית הדתית בשעת הגירתם והתיישבותם בארץ; והאחרת, להיבנות מעולים אלה ולשפר את משקלה האלקטורלי בעזרתם. בד בבד, שלמה דשן מציין³¹ כי המפגש בארץ הבליט את הפערים התרבותיים בין אנשי הישוב הוותיק, שביטאו השקפת עולם דתית-ציונית מודרנית, ובין העולים המזרחים, שביטאו אורח חיים דתי בסגנון מסורתי, שהיה שונה מהצביון האשכנזי הנוכח בארץ. כמו מפא"י, מפלגות הציונות הדתית נהגו בעולים במניפולטיביות וראו בהם מאגר בוחרים פוטנציאלי.³²

חולשת העיירה חצור או נבעה גם מהתפתחותה כיישוב נפרד, ללא אפטרופוס בשנים 1953-1956. שלא כתכניות אגף התכנון ומשרד הפנים, שביקשו לשלבה עם המועצה המקומית ראש פינה, שפעם אחר פעם סירבה לאיחוד זה. לצד זה, אנשי המועצה האזורית גליל עליון טענו כי הם מעורבים מאוד בענייני קריית שמונה ואין להם אפשרות לדאוג גם לענייני חצור, בעיקר בשל מחסור במקורות תעסוקה, שאותם תבעו לטובת קריית שמונה. בנסיבות אלה התנהלה חצור בסטטוס של ועד מקומי – ללא סמכויות וללא מועצה מלווה, ובפועל ללא יכולת ממשית לפעול לפיתוח המקום; שלא כמו רוב עיירות הפיתוח האחרות, שלפחות בשלבים הראשונים לקיומן לוו במועצה אזורית, שתיווכה בין מוסדות המדינה לצורכי העולים. 'חצור הייתה עיר ללא פרוטקציה וללא מזל',³³ אמר איש אגף התכנון אליעזר ברוצקוס, בהתייחסו להיעדר דמות שתוכל לקדם את האינטרסים הכלכליים, הארגוניים והחברתיים של העיירה.

מכל הסיבות שצינתי החלה להתפתח בחצור קהילה מוחלשת ללא הנהגה יעילה, עם קושי בהקמת יישוב מתפקד. מפא"י, המפלגה העיקרית ששלטה במוסדות הקולטים, מינתה נציגים מטעמה לניהול המקום. משרד הפנים האריך את מינויו של ישראל ימיני, ששימש מנהל מעברת ראש פינה, למזכיר הוועד המקומי בחצור, אף שהרקע האישי שלו לא הלם למאפייני התושבים. נוסף על כך, מועצת הפועלים מינתה את צבי כהן ליושב ראש המועצה, וזו ייצגה בעיקר את ההסתדרות ואת מפלגת מפא"י, שערכיה היו זרים לעולים. בין ימיני לכהן – שניהם חילונים – התגלעו מחלוקות ומאבקים על מוקדי כוח ושליטה בעולים. הנציגים היו אמורים להיות בקשר עם האוכלוסייה ולסייע לה, אולם הם לא הבינו את הקודים החברתיים-תרבותיים והדתיים של העולים. תושבי חצור הלינו על כך במשרד הפנים: 'גם מבחינה מוסרית לא יתכן להיות נגד רצון כל הקהל שכמעט כולו דתי'.³⁴ סכסוך

31 Shlomo Deshen, 'Israeli Judaism: Introduction to the Major Patterns', *International Journal of Middle East Studies*, 9, 2 (1978), pp. 141-169

32 דוד בורבק, 'יחסה של תנועת "בני עקיבא" למזרחים ולמסורת המזרחית כביטוי לאימוץ שיח המודרנה והחילון בציונות הדתית', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון-בנגב, באר שבע 2016, עמ' 41.

33 אביטל שכטר, 'מתכננים, פוליטיקאים, בירוקרטים: הניסיון הישראלי בתכנון פסי בשנות המדינה הראשונות', עבודת מוסמך, הטכניון, חיפה 1990, עמ' 146.

34 תושבי חצור אל משרד הפנים, 22.3.1953, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), גל-6309/10.

פנימי זה הוביל למשבר אמון קשה בממסד ובנציגיו. אנשי חצור, בייאושם, הרחיקו ופנו לנשיא המדינה יצחק בן-צבי. במכתבם מ-1954 נחשף עומק המשבר:

בכאב לב ובדאבון נפש כותבים לך עוד הפעם בעניין מזכיר מועצת הפועלים שהוא הורס את הישוב ואת אנשינו יחד. וצדקו אלה שאמרו אף אם תשלחו אלף מכתבים לא יענו לכם ולא מחשיבים אתכם לבני אדם הספרדים שאין להם חלק בארץ ישראל. [...] ולכן נשיאינו הדגול, מתאפק ומחריש על כל העוול הזה? למי עלינו לפנות עוד הוד מעלתו? חס על הקיקיון ולא חס על היישוב? אם אדונינו ונשיאינו לא רצה לעזור לנו מי יעזור לנו? האם אפשר ויתכן לפנות לאו"ם או לאמריקה או לאיזה מדינה אחרת או לפרסם את צערנו לתפוצות העולם כל מה שקרה לנו והעוול השורר עלינו במדינתנו הצעירה! הגידה נא לנו נשיאינו הדגול האם מותר לעשות מעשה זה? לא ואלף פעם לא!³⁵

המכתב מעיד על הבנה של יחסי הכוחות וצירי המתח בין אשכנזים לספרדים, בין ותיקים לעולים ובין מרכז לפריפריה. הכותבים – שפעלו בתוך המבנים החברתיים הקיימים – ציינו לפני נשיא המדינה, כשנתיים לאחר הגעתם למקום, את חוסר האונים, את ההרגשה שנגרם להם עוול ואת חוסר האמון בממסד. הם הלינו בעיקר על היעדר מנגנון תיווך יעיל בין המדינה ובנים ועל התלות בגורמים האמורים לסייע להם אך גורמים להם נזק. לשכת הנשיא העבירה את מכתב התלונה אל המרכז החקלאי, וזה פנה למועצת הפועלים. המועצה טענה להגנתה שאנשיה 'משקיעים בתיקון העוול שנעשה ליישוב מיומו הראשון',³⁶ ואף האשימה את כותבי המכתב בהסתה ממניעים אישיים שנובעים מרגשות קיפוח לא מוצדקים. היא תיארה את התושבים שחתמו על העצומה כ'אנשים פרימיטיביים המוכנים לחתום על כל דבר מבלי לבדוק על מה הם חותמים',³⁷ וסיכמה כי אין דופי ביושב ראש מועצת הפועלים המקומי שמסור לתפקידו ומביא ברכה לתושבי המקום. על רקע הקשיים, המצוקות והריק במנהיגות החלה לצמוח מנהיגותו של הרב דייעי. בד בבד עם התנהלות הגופים הפוליטיים שמינה משרד הפנים (מזכיר הוועד המקומי) וההסתדרות (מועצת פועלים), הרבה הרב דייעי להתכתב עם משרד הדתות, ובתכתובת הענפה הוא תיאר ודרש, מתוקף תפקידו, את צורכיהם הדתיים של תושבי המקום. הרב הסתגל למציאות החדשה בארץ וידע להשתלב במפלגה הדתית הפועל המזרחי. עם הזמן ראו בו התושבים דמות מתווכת בין צורכי המקום לגופי הממסד. הרב מילא את החלל שנוצר, ולפי כישורי המנהיגות והתקשורת שלו שימש פה למקומיים בתקופה שלא הייתה בחצור הנהגה רשמית. הרב התנהל בתחילת דרכו מול משרד הדתות, ולימים –

35 תושבי חצור אל נשיא המדינה, 24.10.1954, אה"ע, IV-235-5-933.

36 מועצת פועלי ראש פינה והסביבה אל המרכז החקלאי המחלקה למושבות תל אביב, 26.10.1954, א"מ, 17/19-1.

37 שם.



הרב דיעי בטקס התקנת מזוזה, אמצע שנות השישים
באדיבות יצחק קבילו, חצור הגלילית

כחלק מניסיון לפתור את מצוקת העולים – התרחבה רשת הגופים הממסדיים שאִתם היה בקשר, כמו משרד הפנים, משרד העבודה והרבנות הראשית; וכשנואש אף פנה לנשיא המדינה.

הרב דיעי ושירותי הדת בחצור

העולים שהגיעו ארצה ביקשו להמשיך לקיים את הנהלים הדתיים שהיו נוהגים בקהילות המוצא שלהם, כמו הקמת בתי כנסת, קביעת עיתים לתורה, עירובין, לימוד נערים שנכנסים לעול המצוות, מינוי שוחט ובודק (שו"ב) לצורך כשרות, הקמת בית עלמין וסוגיה מרכזית במיוחד – הקמת מקווה טהרה. לשם כך הם נזקקו למשרד הדתות; זה נוהל בידי נציג מפלגת הפועל המזרחי שהעסיק את הרב דיעי כרב מקומי ואזורי, ותפקידו היה לקדם את ענייני הדת בחצור.

משרד הדתות ארגן מפגשים לרבנים האזוריים, והרב דיעי הקפיד להגיע אליהם. הוא ניצל את המפגשים להתחכך עם אישי מפתח ולהעלות את צורכי הדת של תושבי חצור לסדר יומם של קובעי מדיניות בדרגים הגבוהים. כך למשל בעקבות השתתפות בכינוס שהתקיים בצמח כתב הרב: 'אני מברך את הכנס הטהור שזכינו להשתתף בו [...] ואין מילה בלשוני להביע תודתי החמה והעמוקה על השתדלותו ועל התמסרות נפשו בעבודתו הקדושה'.³⁸ כינוס אחר התקיים במחנה העולים בת גלים. הכינוס יוחד לענייני חברות קדישא ובתי העלמין ביישובי עולים, והרב הרבה לדבר בדבר נחיצות הקמת בית עלמין בחצור, שלמרות ההבטחות עוד לא הוקם, ו'המתים נאלצים להיקבר במקומות מרוחקים כמו טבריה ויש בכך ביזוי המת'.³⁹ בהיעדר בית עלמין קברו תושבי חצור את מתייהם בראש פינה הסמוכה, ואף שם נערמו קשיים, שכן בשלב מסוים הודיעה מועצת ראש פינה כי לא תאפשר להמשיך לקבור את מתי חצור,⁴⁰ ותושבי חצור נאלצו להרחיק עד טבריה.

נציגי משרד הדתות קיימו בחצור הרצאות בענייני אקטואליה ודת, והרב דיעי עודד את הוועד ואת התושבים להגיע להרצאות, ובכך להשתלב בהווה הישראלית הדתית; ייתכן שהיה בכך ביטוי להכרת תודה לנציגי הממסד. אחת ההרצאות עסקה בנושא 'עמדת השרים הדתיים בממשלה ומלחמתם בעד היהדות – ומה החוב של העולים?' והדבר יכול לרמז על התמורה שציפתה המפלגה הדתית לקבל מציבור העולים.

38 הרב דיעי אל משרד הדתות, 4.5.1954, א"מ, גל-6309/10.

39 כינוס בת גלים, 13.6.1955, שם.

40 הרב דיעי למשרד הדתות, 5.2.1956, שם.

פועלו של המנהיג הדתי בקימום שירותי הדת: הקמת המקווה בחצור

נושאי הדת שהעסיקו את הרב די'עי כרב היישוב היו מגוונים מאוד, אולם המאבק להקמת המקווה בחצור הוא הדוגמה הטובה ביותר לפערים בין הממסד לעולים, והוא משקף את האתגר שניצב בפני המנהיג הדתי המקומי בבואו לתווך בין התושבים למוסדות. ההצלחה בבניית החיים הדתיים ביישוב מרוחק הייתה לא רק תולדה של השירותים שנתנה המדינה אלא גם תוצאה של פעילות עיקשת מצד תושבי העיירה. בשלבי האכלוס הראשונים של חצור לא הוקם במקום מקווה טהרה. בשנים הראשונות נבנו שם מוסדות ציבור שונים, אך מקווה – צורך מרכזי בחיי הקהילה – לא נמנה עמם, ובמשך קרוב לארבע שנים, מהגעת ראשוני המתישבים לחצור בראשית 1953 עד השלמת בניית המקווה באוקטובר 1956, נאבקו המתישבים – בהנהגת הרב די'עי – למען הקמתו, בעיקר עם משרד הדתות, שאיישו אותו אנשי המזרחי, ועם אגף השיכון במשרד העבודה, שאיישו אותו אנשי מפא"י.

הטבילה במקווה היא פרקטיקה מרכזית בדיני טהרת המשפחה, שקוימה במשך השנים גם בתנאים קשים,⁴¹ ונשמרת לעתים גם בידי נשים שעברו תהליכי חילון. והנה דווקא בארץ נחשפו העולים למציאות חילונית, ואכזבתם הייתה רבה. הרב די'עי עמל ללא הרף להסביר את משמעות המקווה ואת אכזבת העולים מהיעדרו.

וכל יום באים עולים ומתפללים בצדק, הייתכן בחוץ לארץ בכל ישוב קטן הייתה מקווה, וכאן בארץ ישראל, לא תהיה אפילו מקווה טהרה שזה יסוד ועיקר? [...] במקום נמצאים משפחות עולים חדשים רובם ככולם דתיים, הצועקים חמס כאשר נשלל מהם לקיים כל אפשרות של טהרת המשפחה.⁴²

בשלב הראשון הפנה הרב למשרד הדתות את דרישת העולים למקווה והדגיש את מרכזיות המקווה עבור העולים ואת פליאתם מהיעדרו. הדרישה הנחרצת של התושבים להקמת מקווה ללא דיחוי לזוהת בנימוקים דתיים: 'אנו שומרים בכל תוקף בעניין טהרת המשפחה למרות השטן העומד לנגדנו עיננו פקוחות בהשגחה שאין לנו מקווה במקום'.⁴³

משרד הדתות הפנה את נשות חצור בתחילה למקווה בראש פינה ואחרי כן למקווה בצפת. ההסדר עם המקווה בראש פינה עבד לא טוב בשל חוסר תזמון בין שעות הטבילה המקובלות לשעות התחבורה למקום. הנשים נאלצו לכתת את רגליהן בדרך לא דרך, שכן לא הייתה דרך מחברת בין שני היישובים, ובחורף הן הלכו בגשם ובבוץ. משלא עבד ההסדר עם המקווה בראש פינה ארגן משרד הדתות הסעות לצפת, אולם הפתרון היה לא נוח: נשים רבות דיווחו על הקשיים שהיו כרוכים בעזיבת הבית לשעות ארוכות, על התלות בהסעות שלא תמיד פעלו ועל חזרה בחשכה, לעתים אגב מפגש עם זרים, שאיימו על ביטחונן האישי.

41 הרב אהרון זכאי, טהרת המשפחה, אוצרות ההלכה, ירושלים תש"ן, עמ' 25.

42 הרב אדרעי אל משרד הדתות, 2.3.1955, א"מ, גל-6309/10.

43 הרב די'עי אל משרד הדתות, 18.1.1954, שם.

במארכ 1955, כשנתיים לאחר הגעת מתיישבי חצור למקום, פנה הרב למרכז הארצי למען טהרת המשפחה בירושלים (להלן המרכז).⁴⁴ המרכז הסכים לממן ארבעים אחוזים מעלות הקמת המקווה אם יממן משרד העבודה את שישים האחוזים הנותרים, והבטיח: 'אם תשובת משרד העבודה תהא חיובית ומעשית אז אתם יכולים להיות בטוחים כי בתוך זמן קצר יהיה לכם מקווה'.⁴⁵ אולם הפתרון לא עלה יפה מכיוון שהמרכז היה מעוניין לבנות בעצמו את המקווה כדי להוזיל עלויות, ודרש להנציח את התורמים בשלט במקום. בשל סירוב משרד העבודה להסכם הודיע המרכז כי מאמציו המוגבלים יופנו ליישובים אחרים, וכך הוחמצה הזדמנות נוספת לפתרון. לא זו בלבד שאגף השיכון עיכב את הקמת המקווה אלא שהוא אף מנע ניסיון לבנות אותו על ידי גוף אחר.

בשלב השני, משלא הביאה ההשתדלות להקמת המקווה, ניצל הרב דייע את היריבות הפוליטית בין מפלגת מפא"י, המפלגה השלטת, למפלגת הפועל המזרחי. באוקטובר 1955, ערב הבחירות לכנסת השלישית, כתב הרב למשרד הדתות:

חיסרון המקווה גרם רוח רעה במקום. התושבים כולם מתרגזים ומתמרמרים על משרד הדתות ועל הפועל המזרחי גם יחד – והצליחה כעת ההסתדרות (מפא"י) לשכנע התושבים ולארגן אותם נגד הדתיים [...] ומשרד הדתות? – איזה פעולה טובה לדת עשה לכם? צעקותיכם המרה בעניין המקווה לא עזר לכם כלום ולא פנה אליכם זה שלוש שנים.⁴⁶

הוא מפרט עוד דוגמאות לתמיכת מפא"י בענייני הדת בחצור, לעומת כישלון משרד הדתות, כמו הקמת בית הכנסת לעדת הפרסים, הבאת ספרי תורה לעולים החדשים שהגיעו לאחרונה והבטחה לסיוע בהקמת המקווה. הרב סיים את דבריו במילים האלה:

ולכן אני מודה שהתושבים הם צודקים ממני – שההסתדרות היא באה עליהם בהבטחות טובות וגם בכסף ובעבודה – ואני! במה אני בא עליהם? רק בתווה ובוהו שום דבר לא עשינו. אי לזאת החלטתי הסופית היא להתפטר מתפקידי ומוכרח לעזוב את המקום ולהשאיר אותו להסתדרות.⁴⁷

הרב השכיל לנצל את חילוקי הדעות בין המפלגות השליטות כדי לשפר את עמדת המיקוח שלו. הוא השתמש בכוח הפוליטי של תושבי חצור בהאשימו את משרד הדתות בכך שעוד אין מקווה בחצור. במכתב תיאר הרב את אכזבת התושבים מהפועל המזרחי שכמפלגה דתית לא הצליחה לסייע להם בהקמת המקווה, כמצופה ממנה. האיום והפנייה גרמו למשרד הדתות לגלות עניין בנעשה בחצור. המפלגה הדתית נרתמה למאבק והחלה לשגר מכתבים תכופים לאגף השיכון כדי לזרז את הקמת המקווה.

44 ארגון לחיזוק נושא טהרת המשפחה שהוקם בשנת 1942.

45 המרכז אל הוועד המקומי, 29.3.1955, א"מ, ג-2315/22.

46 הרב דייע למשרד הדתות, 17.10.1955, שם, גל-6309/10. כל ההדגשות במאמר הן שלי.

47 שם.

באגף השיכון לא התרגשו והשיבו בציניות: 'מבינים אנו את חשיבות העניין של הקמת מקווה במקום [...] והננו מצטערים להודיעך כי אין באפשרותנו להוציא קבלן להקמת מבנה בשטח מרוחק זה, ללא התייקרות ניכרת בהקמה'.⁴⁸ מוסדות המדינה שלחו את תושבי חצור לפריפריה, ושם הם נאלצו לשלם את מחיר המרחק מהמרכז.

אנשי משרד הדתות זימנו את הרב די'עי לפגישה דחופה בירושלים, ובה הוצע לו – כך אפשר להבין בדיעבד – לארגן את התושבים בהפגנה מול אגף השיכון. בעקבות הפגישה דיווח הרב: 'בקשר למקווה, נתנו לי עצה בירושלים להחתים את תושבי המקום ולשלוח לאגף השיכון, כפי שיחתנו במשרד הדתות, בעזרת השם הנני מוכן'.⁴⁹ אנשי משרד הדתות העבירו את הצעתם בפגישה בעל פה, ולא העלו אותה על הכתב. הדבר יכול להעיד על מערכת יחסים מורכבת ועל התרחשות שנותרה מאחורי הקלעים. הרב ומשרד הדתות נלחמו אז יחד באגף השיכון. למעשה אפשר לזהות בהתנהלות זו את חולשת משרד הדתות, שנמנע מעימות עם אגף השיכון והעדיף להעביר את האחריות לעולים החדשים. כן אפשר לראות שהפן הפוליטי, ולא הפן הדתי, זירז את אנשי משרד הדתות לפעול מול אגף השיכון להקמת המקווה.

הרב החתים את תושבי חצור על עצומה, ובה איום שיעזבו את המקום אם לא יוקם המקווה לאלתר. למרות היעדר מבני ציבור אחרים בחצור, רק בשל העניין הזה איימו התושבים לנטוש את המקום:

אנו החתומים תושבי חצור מאות משפחות לא יכולים לסבול עוד בלי מקווה במקום [...] נבקשכם לבצע הדבר חיש מהר אחרת אנחנו נאלצים לעזוב את המקום מכיוון שזה שלוש שנים ואנחנו סובלים. לא נוכל לשבת בחיבוק ידיים ולסבול דבר זה, המבטלים מאתנו להיות בעלי קדושה, בלי מקווה טהרה.⁵⁰

האיום השפיע על אגף השיכון, והרב די'עי מיהר לבשר למשרד הדתות שהתחילו 'לבנות את המקווה בחצור [...] כי לחצתי מאוד על משרד העבודה ואיימתי עליהם בשם תושבי חצור לעזוב את המקום באם לא יבנו אותו מהר וב"ה שהצלחנו',⁵¹ אולם מימוש ההבטחה, מלבד סימון המקום, עוכב. משכך, פנה שוב משרד הדתות לאגף השיכון וטען שמשרדו העביר את מכסת השתתפותו הכספית בהקמת המקווה ולא ברור מדוע בד בבד עם הקמת המבנים שנועדו לשכן את העולים לא נבנה גם המקווה: 'זה למעלה מחודשיים שהנכם מקימים את המבנים האחרים בחצור ולכל הפחות הייתם צריכים להתחיל להקים את המקווה עם המבנים הראשונים. [...]'. אנו להודיענו מה פשר היחס למבנה דתי חיוני זה'.⁵²

48 אגף השיכון אל משרד הדתות, 21.10.1955, א"מ, גל-6309/10.

49 הרב די'עי למשרד הדתות, 23.10.1955, שם.

50 תושבי חצור אל אגף השיכון, 24.10.1955, שם, ג-2315/22.

51 הרב די'עי אל משרד הדתות, 20.11.1955, שם, גל-6309/10.

52 משרד הדתות אל אגף השיכון, 19.12.1955, שם, ג-2315/22.

בו בזמן פנה הרב לאגף השיכון וחזר על איום התושבים לעזוב את המקום: 'התושבים מתמרמרים ורוצים להפגין מול משרדי הממשלה, הם מבקשים להעביר אותם למקום אחר'.⁵³ הרב ניסה להעביר את הרגשת התושבים שמהתלים בהם ובפועל מתייחסים לא ברצינות לדרישתם ושאל 'עד מתי?'⁵⁴ ומשעוכבה הקמת המקווה למרות ההבטחות החתים הרב את תושבי חצור על עצומה נוספת; זו הופנתה לאגף השיכון, ובה איום לנקוט טקטיקה חדשה: 'עשרות בנינים נגמרו והבניין הקטן לא הוחל להיגמר. [...] לכן באסיפת רבים החלטנו פה אחד כל הציבור באם עשרה ימים מכתיבת מכתבינו זה לא ימשיכו בעבודת בניין המקווה, נתאסף יחד כל הציבור על יד מנהל העבודה ולא ניתן לפועל לעבוד שום עבודת בניין'.⁵⁵

ברוב ייאוש החליט הרב לפנות לנשיא המדינה ושיתפו בתסכול המתמשך: 'מאות בניינים הוקמו ונגמרו בחצור, אך הבניין הקטן הזה טרם נגמר'.⁵⁶ נשיא המדינה הפנה את הרב למשרד הדתות, האמון על נושאים אלה.

רק באוקטובר 1956, כמעט ארבע שנים לאחר המעבר לשיכוני חצור וכחודשיים לאחר שינוי מעמדה של חצור למועצה מקומית, הוקם סוף-סוף המקווה. הרב דיווח: 'המקווה פועלת, הכשרתי אותה עם קרח ומאותו היום והלאה הטובלים זורמים בעשרות, השמחה השתררה במקום והטומאה הועברה'.⁵⁷

למרות הרצון לסיים את הפרשה הזאת טוב נותרה המציאות עגומה. במבנה שהוקם חסרו מרצפות וגם מרזבים לאגירת מי גשמים, הדלתות הגיעו ללא ידיות וללא אפשרות נעילה, וגם הדוודים שהרכיב הקבלן לא פעלו, והמים לא התחממו. הרב דיווח: 'יום אני מדבר עם הקבלן לגמור והוא מבטיח וכמובן שהוא רק מהתל בנו [...] התושבים מתמרמרים בימים הקרים האלה. ולא יכולתי בשום פנים להרגיע את הקהל כי הם צודקים'.⁵⁸

באפריל 1957, כארבע שנים לאחר תחילת המאבק על המקווה, נחתם חוזה בין הרב דייעי לנציג עמידר בחצור בנוגע לטיפול במקום, ונראה כי סוף-סוף נמצא גורם בחצור שיכול לקבל אחריות על הבטחת התפקוד השוטף של המקווה.

בו בזמן נמצאו בחצור מנהיגים דתיים אחרים שמעניין להשוות את פועלם לפועלו של הרב דייעי. כזהו למשל הרב מסעוד אדריעי, רבה של חצור ג - שכונה שהוקמה בחלקה הדרומי של המושבה ראש פינה, מול מחנה פילון הסמוך למושב זנגריה (כיום אליפלט).⁵⁹

- 53 הרב דייעי אל אגף השיכון, 4.1.1956, שם.
- 54 הנ"ל אל משרד הדתות, 1.2.1956, שם, גל-6309/10.
- 55 הנ"ל אל אגף השיכון, 7.5.1956, שם, ג-2315/22.
- 56 הנ"ל לנשיא המדינה, 7.6.1956, שם, נ-17/19.
- 57 הנ"ל למשרד הדתות, 3.10.1956, שם, גל-6315/8.
- 58 הרב דייעי אל אגף השיכון, 6.3.1957, שם, ג-4357/11.
- 59 מתוך תכניות שלא התממשו לאחד את חצור עם ראש פינה. במסמכי ראש פינה שכונה זו מכונה 'הצריפים הפיניים'.

הרב מסעוד אדרעי עלה לארץ ב־1952 מכפר טוגאנא שבהרי האטלס שבמרוקו, והוא בן 39. בשער העלייה הוצמדו אליו 22 משפחות ממרוקו, והם נשלחו לשיכון חצור ג שבראש פינה.⁶⁰ כשהגיעו למקום סירב הרב לרדת מהמשאית כשגילה שאין שם בית כנסת. רק משאישרו נציגי הסוכנות את הקצאת אחת הדירות לבית כנסת הוא הסכים לרדת מהמשאית עם המשפחות.⁶¹ הרב אדרעי התאונן אף הוא במשרד הדתות כי אין מקווה במקום וכי ההליכה למקווה בזנגריה הכרוכה במפגש עם אנשים זרים בדרך פוגעת בביטחון האישי.⁶² בפנייה לרשויות ניסח אדרעי את מכתביו בלשון דרמטית ומליצית והרבה לתאר את עומק הזעזוע מהמציאות החילונית שנחשפה בפניו בארץ:

עד שבאנו לכאן הנחנו שהדת היא דת של אמת, שהתפילה במקום בית כנסת מצוינים ומקוואות טהרה יש בכל רחוב שתיים ושלוש, וכל מה שצריך לדת על אמת עושים. ובאנו לכאן וראינו שאין אף מילה אחת מן הדברים הללו. אם היינו יודעים שככה יהיה כאן אין אנחנו באים לכאן אף אם יחתכו אותנו ערבים חתיכות חתיכות [...] שאין לנו עזרה מן הדתות.⁶³

משלא נענה משרד הדתות לדרישותיו הוא השווה את החיים במרוקו ל'חיי העולם הבא' ואת המציאות בארץ ישראל – ל'חיי העולם הזה' והצר 'שעזבתי חיי עולם הבא ובאתי לעולם הזה'.⁶⁴ בפועל, בנה הרב סביבו חומה והתבצר בה – והדבר משקף סגנון מנהיגות שונה משל הרב די'עי.

אם כן, מה הייתה הסיבה לאי־הקמת המקווה בחצור אף שבו בזמן הוקמו מבני מגורים רבים? האם מדובר בסדר עדיפויות על רקע מחסור חמור במשאבים, שאפיין את התקופה והביא את השלטון להתמקד בבניית מבני מגורים, וכך נדחקה הקמת המבנה הדתי, שנחשב בעיני הקולטים חיוני פחות? ואולי, לצד השיקולים המעשיים, היה כאן ביטוי למדיניות מכוונת ומודעת כחלק מניסיון של ההנהגה הציונית, שהייתה רובה חילונית, 'להשיל' מהעולים המסורתיים המזרחים את מסורתם הדתית ולדאוג שיעברו תהליכי מודרניזציה ותרבות?

המציאות שתוארה מעידה שהתשובה לשאלה מורכבת. מתוך עדויות הרב די'עי ברור שמפא"י התכוונה לתת מענה לשירותי הדת ביישוב,⁶⁵ כחלק ממדיניות הקליטה, גם אם

60 כששאל הרב היכן נמצאת ראש פינה ענו לו – בין צפת לטבריה. הרב הסכים כי אמר שכדאי לגור במקום שנמצא בין שתי ערי קודש.

61 משפחת אדרעי, **הצדיק מראש פינה**, פרי הצדיק, ירושלים תשנ"ח.

62 הרב אדרעי לרב אורנשטיין, 29.3.1955, א"מ, גל-6309/10.

63 שם.

64 שם, 8.9.1955.

65 זאב עין גדי ששימש מזכיר מועצת הפועלים עם היות חצור מועצה מקומית, סייע מאוד – לבקשת תושבי חצור – בהבאת ספר תורה לבית הכנסת בחצור. ראו: מיקי עין גדי, **נטועים באדמה – שרה וזאב עין גדי**, הוצאה משפחתית, גן השומרון 2017, עמ' 57.

זו לא הייתה חפה משיקולים פוליטיים. כן ברור שהממסד התאמץ להקים מבני מגורים כדי לשכן את העולים הרבים שהגיעו. על פי סקר שפרסם יהודה בן מאיר,⁶⁶ אחוז העולים הגדול ביותר שנקלט בחצור היה בשנים 1954-1958 – השנים שמאמרי עוסק בהן. רבים מהם הגיעו במבצע מן האנייה לכפר, שנשלחו בו עולים, בעיקר מקרב עולי צפון אפריקה, למושבים ולעיירות פיתוח מיד עם הגעתם לארץ. נורית מור יוסף, תושבת חצור שעלתה ארצה ממרוקו, שיתפה אותי בחוויה שחרוטה בזיכרונה מיום ההגעה שלה ושל בני משפחתה לחצור ב־1955. משפחתה נכנסה לבית ללא גג מעל הראש, ופועלים עוד עמלו על סיום הבנייה בשכונה. הזיכרון מעיד על קצב קליטה שלא עמד בלחץ הבנייה,⁶⁷ וסביר כי המחסור במשאבים הוא חלק מההסבר לעיכוב בהקמת המקווה.

נראה כי עם ההסברים אפשר למנות את חוסר ההבנה של הקולטים את תרבותם של תושבי חצור המסורתיים. לפי התפיסה החילונית המודרנית של מפא"י ושל אנשי היישוב הוותיק החילוני, לא יוחסה חשיבות רבה לפרקטיקה דתית זו, ואף ניכר זלזול בה. הרב נאלץ להתמודד עם ממסד שלא הבין כי בעיה אקוטית הטרידה את העולים. עדות לפער ולניכור הדתי התרבותי האמור אפשר למצוא בדבריו של הילל לנדסמן,⁶⁸ איש קיבוץ איילת השחר ששימש ראש המועצה הראשון בחצור במשך עשר שנים. כשנתיים לאחר שהובסה מפלגתו של לנדסמן – כשהיה משוחרר מתפקידו הפוליטי בחצור – בבחירות המקומיות ב־1965 הוא הסביר בריאיון את דעתו על סדר העדיפויות של תושבי חצור – במילים האלה: 'מקווה טהרה חשוב להם יותר מבית נוער, ובתי כנסת חשובים להם יותר ממועדון טכני'.⁶⁹ תפיסה דיכוטומית זו, שמייצגת את הניגוד בין המודרנה למסורת ונוסחה בפי דמות שמייצגת את היישוב הוותיק האשכנזי-חילוני, מעידה על עומק הפער והשבר. בו בזמן אפשר לשאול האם ידע הילל לנדסמן שבמקורות היהודיים המסורתיים אחד התנאים לקביעת מגורי תלמיד חכם הוא קיומו של מקווה במקום נוסף על בית כנסת ו'עשרה בטלנים' (לומדי תורה).⁷⁰ ואכן, עשר שנות שהותו של לנדסמן בחצור לא צמצמו את הפער בינו ובין עולמם המסורתי של תושבי חצור. הרב דיעי היה צריך להתמודד עם הפער הזה. מעורבות אגף השיכון התבטאה בעיקר בהעדפת הבנייה למגורים, כדי לאפשר את קליטתם הפיזית של העולים, ואילו תושבי חצור הביעו סדר עדיפות שונה. הם ניסו למנוע בגופם את המשך הקמת מבני מגורים עד שיובטח להם שיוקם גם מקווה. אנשי מערך הקליטה, ובפרט אנשי אגף השיכון, בעלי הכוח הפוליטי, נעדרו הבנה ורצון לפעולה,

66 יהודה בן מאיר, עיירת הפיתוח חצור: מחקר פסיכולוגי-חברתי-דמוגרפי, מרכז למחקרים וסקרים חברתיים, רחובות 1971.

67 ריאיון עם נורית מור יוסף, 5.8.2019. כל הראיונות הנזכרים במאמר נערכו על ידי אישית.

68 הילל לנדסמן נקרא על ידי מוסדות מפא"י לשמש ראש המועצה הראשון בחצור לאחר שזו הייתה למועצה מקומית בשנת 1956. לנדסמן שימש ראש מועצה עד שנת 1965, שאז חל מהפך פוליטי בחצור.

69 נחום פונדק, 'עולם רחוק מעבר לכביש', דבר, 17.2.1967.

70 מסכת סנהדרין יז.

לעתים עד כדי התעלמות בכוונת מכוון מהצרכים הדתיים. למי שהיה רצון – משרד הדתות והעולים – לא היה מספיק כוח מול אגף השיכון. בנסיבות הללו לא היה די בפעילות ובקומה של תושבי חצור. היעדר הנהגה פוליטית של ממש פגעה ביכולתם לגרום לאגף השיכון בעל הכוח להקים את המקווה. בכך באה לידי ביטוי חולשתם של העולים לעומת הכוחות הלאומיים.

מעניין להשוות את המאבק להקמת המקווה בחצור לתהליכים שהתרחשו באותן שנים ביישובים אחרים. בשיכון העולים גבעת ישורון, הסמוך למושב הוותיקה בנימינה, התיישבו עולים תימנים בשלהי שנת 1952 והקימו לעצמם מקווה מאולתר. תושבי השיכון שהו כשנתיים בבנימינה ללא מקווה עד שהחליטו להקים בעצמם מקווה. כשנודע הדבר לפקידי המדור לשיכונים באגף לנכסי המדינה הם דרשו לפרק את המבנה לאלתר, ואף איימו בהגשת תלונה במשטרה ובנקיטת צעדים משפטיים נגדם. העולים התפלאו והתאכזבו. הם הצרו על שאגף השיכון, שהיה אמור להקים את המבנה, לא סיע, והדבר אילץ את תושבי השיכון לפעול ביזמתם. כדי למנוע את הרס המקווה הם התנצלו על שעשו זאת ללא אישורים:

מה מאוד נתפלאנו שאתם מתנגדים לזה. היות וזה לטובת כלל השיכון וזה דבר חיוני מאוד. לידיעתכם יש לנו כאן שנתיים וחצי בבנימינה ואנחנו מתלבטים בקשיים קשים מכמה סיבות. שכבודכם לא דואג לסידורי השיכון. בנוגע למקווה כל השיכון השתתף בכסף ובימי עבודה והזמנו בנאי מומחה וביטחנו את הבניין. אנחנו מבקשים סליחה שלא פנינו אליכם בזמנו.⁷¹

מבנה המקווה ניצל. בין שהתערבות המזכיר הכללי של משרד הדתות הביאה לשינוי ההחלטה ובין שהיה זה מכתבם של העולים התימנים. בסופו של דבר השתכנע מנהל מדור השיכונים כי מיותר להרוס מבנה כמעט גמור וביטל את הפנייה שתכנן לערכאות משפטיות ולמשטרה.

מעורבות הרב דיני בהקמת בית ספר הדתי הראשון בחצור

דוגמה אחרת להשפעת הרב דיני, מתוקף תפקידו כרב וכדמות פוליטית נמצאת בסיפור הקמת בית הספר הדתי הראשון, על רקע מלחמת הזרמים בחינוך,⁷² שהתקיימה גם בחצור. כאשר הגיעו מפוני מעברת ראש פינה לחצור ביקשו מזכיר מועצת הפועלים ומזכיר הוועד המקומי ביישוב לשמר בחצור את המצב שהיה קיים במעברת ראש פינה ולהפעיל

71 שלום צדוק אל מדור השיכונים, 4.12.1952, א"מ, ג-2312/17.

72 בנושא מלחמת הזרמים בחינוך ראו: צבי צמרת, עלי גשר צרי: החינוך בישראל בשנות המדינה הראשונות, המרכז למורשת בן-גוריון, קריית שדה בוקר 1997; דון-יחיא, משבר ותמורה במדינה החדשה.

בית ספר אחד שישוין לזרם העובדים החילוני. בחצור, כמו בעיירות דומות, הפעיל הממסד לחץ על התושבים לשלוח את ילדיהם לחינוך הממלכתי חילוני ואף הערים קשיים על פתיחת בית ספר דתי במקום.⁷³ הרב דיעי שביקש לשמר את הזהות הדתית המסורתית שאפיינה את רוב תושבי חצור, התנגד לעניין. בשל מחסור במבנים פתח הרב כיתה פיראטית בביתו שלו. עיתוני התקופה דיווחו על 'חכם עזיז שהכניס את התלמידים שלמדו תחת כיפת השמיים לביתו'.⁷⁴ לימים פנה הרב אישית לתושבים וביקש שירשמו את ילדיהם לחינוך הדתי, ואף שידל נער רועה צאן ערבי מטובא (כפר בדואי סמוך לראש פינה) להגיע לבית הספר ביום ביקורו של המפקח מטעם משרד החינוך כדי שמספר התלמידים יאפשר פתיחת בית ספר לפי היתקן. כאשר התייצב בית הספר הדתי מבחינת מספר התלמידים הלומדים בו מיהר הרב לעדכן את משרד הדתות: 'השתדלותנו הנמרצה והחזקה אשר דחפנו והדפנו במאבק עצום את כל המתנגדים הסובבים אותנו בעניין לימוד וחינוך הילדים שבע"ה ניצחנו ופתחנו בי"ס ממלכתי דתי – כן יזכנו האל להבעיר את רוח הטומאה מן הארץ'.⁷⁵ את הסיפור על שילוב הנער מטובא כדי לאפשר את פתיחת בית הספר הדתי לפי היתקן סיפרו לי רבים מן התושבים בחצור;⁷⁶ הם ראו בהתנהלות הרב את דרכו האופיינית במציאת פתרונות יצירתיים בתקופה שהגופים המיישבים והממסד זלזלו בזהות המסורתית של המקומיים, ואף התנכרו להם. למרות הקשיים הרבים הצליח הרב בנחישות ובתחבולות להקים בית ספר דתי (זה שירת חלק לא מבוטל באוכלוסייה), ואף זכה ללמד שם את מקצועות ההלכה. פעילות זו מבטאת את יכולותיו לגייס לעזרתו את מפלגת הפועל המזרחי, ואף שבפועל הוא הביא לפתיחת בית הספר הדתי הראשון בחצור, הוא הקפיד לעדכן את המפלגה הדתית שאליה היה משוין, והדבר מעיד על תקשורת טובה בינו ובינם.

מעורבות הרב דיעי בהפעלת מתחם קבר חוני המעגל

חצור הגלילית מזוהה עם קברו של חוני המעגל, המשמש מוקד לעלייה לרגל, בייחוד בהילולה המתקיימת ביום העצמאות.⁷⁷ ראשי המועצה לדורותיהם, אשר ביקשו להטביע חותם במבנה, ביקשו סיוע מהרב בגיוס תקציבים, ונראה כי סמכו על שיקול דעתו ועל קשריו המצוינים עם משרד הדתות.

המקרה של חוני המעגל (פרטיו נתגלו בארכיון) ממחיש את היעילות שאפיינה את פועלו של הרב וגם מציף פערים תרבותיים בין יוצאי צפון אפריקה לנציגי משרד הדתות.

73 [לא שם מחבר], 'נמשך ציד המכשפות', **הבקר**, 30.1.1953.

74 צ"א, 'סיפורה של חצור', **הצפה**, 12.3.1953.

75 הרב דיעי אל משרד הדתות, 18.1.1954, א"מ, גל-6309/10.

76 ריאיון עם חיים חדר, 19.12.2017.

77 יורם בילו, **שושביני הקדושים: חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2005, עמ' 52-53.

בשנותיה הראשונות של המדינה התפתחה בארץ תרבות דתית לאומית שחידשה מסורות של עלייה לרגל למקומות קדושים; אחד מהם היה קברו של חוני המעגל. מי שהיה פעיל מאוד בתכניות אלה היה מנכ"ל משרד הדתות שמואל זנוויל כהנא. תכניותיו לשיפוץ קברו של חוני המעגל השתלבו עם המסורות של קברי צדיקים שהביאו אתם עולי צפון אפריקה לארץ. בעקבות תכניות המשרד לשפץ את מתחם הקבר ב-1961 הוחלט להפסיק את העסקתו של שומר המתחם, שגם למד תורה במקום מאז הגעתו לחצור ב-1953. השומר ביקש להמשיך בתפקיד זה ונימק: 'אני מטפל ואחראי על מערת חוני המעגל זה שמונה שנים מ-1953, גם הכנסתי כסף, תקנתי ושיפצתי את המערה עמלתי וטרחתי בכל כוחי נתתי על זה דמים תרתי משמע'.⁷⁸ בשנים שתחזק את מתחם הקבר הוא נהג לאסוף את הכספים שתרמו המבקרים, ולפי שיקול דעתו תיקן את מערת הקבורה בגרסתה הראשונית ודאג לה. בשל תכניות השיפוץ החלו נציגי משרד הדתות לבקר במתחם וגילו להפתעתם את קופות הצדקה במערה. נציג משרד הדתות דרש לא לשים קופות צדקה במקום ואיים על השומר שאם אלה תמצאנה שוב, הוא יפוטר לאלתר: 'הננו להודיעך שהמערה שייכת למדינת ישראל ואין לשום איש רשות לקחת לעצמו זכויות, לאסוף תרומות מהמבקרים ולתיקונים בה, מבלי לקבל רשות מהממונים מטעם הממשלה, [...] לא היתה לך כל רשות לקחת לעצמך זכויות למקום קדוש זה כשלך'.⁷⁹

בביקור פתע של נציג המשרד⁸⁰ נמצאו קופות הצדקה, למרות דרישתו החד-משמעית לא לשים אותן; הנציג דרש את פיטוריו המידיים של שומר המקום ונימק: 'בגלל רשלנותך ואי התאמתך'.⁸¹ השומר סירב להפסיק את עבודתו כי ראה את עצמו ראוי לה וגם בשל החשיבות הדתית שייחס לתפקיד. לאחר התדיינות משפטית ארוכה ומסועפת, שגם היועץ המשפטי של משרד הדתות היה מעורב בה, התערב הרב די'עי ודרש את ביטול פיטורי השומר. הרב הסביר שמדובר בעניין תרבותי מקובל בקרב יוצאי צפון אפריקה:

אשר לקופה שאמרת: היא בגלל שידוע שאנשי עדות המזרח כשבאים לבקר מפזרים כסף על הקבר ומזה נגרם לנו צרות ע"י הילדים שמתגנבים ובאים ללקט אותם הכספים. אי לכך הוצע להעמיד קופה למנוע ממנו הצרות האלה [...] והנה עתה קבלנו מכבודו מכתב שעלינו להפסיק מיד את האיש הזה הלומד תורה במקום. אמת אגיד ולא אכחד שאני מצטער מאוד שלא הבנתי דברי קודשו איך ולמה להפסיק לימוד תורה במקום קדוש כזה. [...] עד לסידורכם, אנו ממשיכים בהחזקתו שלא לבטל תורה.⁸²

78 שומר אל משרד הדתות, 18.1.1961, א"מ, גל-9431/13.

79 שם, 30.1.1961.

80 על מעורבותו של שמואל כהנא ביזמות לפיתוח מקומות קדושים ראו: דורון בר, 'המקומות הקדושים ליהודים במדינת ישראל: בין מסורת לחידוש', *זמנים*, 110 (2001), עמ' 92-103.

81 17.7.1962, א"מ, גל-9431/13.

82 שם, 12.3.1967.

הרב קיבל עליו את האחריות ל'אי-ההבנה' בנוגע לקופות הצדקה. גם התנהלות זו מלמדת על היות המנהיג הדתי המקומי גורם מתווך בין העולים לממסד. תיווך זה מתמצה לא ביחסי חליפין או משא ומתן אלא בניסיון שכנוע באמצעות הבהרה של הנורמות התרבותיות-מקומיות כגורם שיש להתחשב בו בעת החלטת החלטות.

מלבד ההתגייסות לטובת השארת השומר, נודע לרב תפקיד מכריע בהפיכת המקום ממערה נטושה למתחם מאורגן שמתאים לקליטת המוני המבקרים, וכך הוא העיד:

מזה חמש שנים ששיפצנו את המקום, ומאז נוהרים למקום אנשים. הקמנו כולל ללומדי תורה. סללנו דרך גישה למערה. העברנו לשם מים ע"י צינורות, יישרנו את האדמה וסקלנו את האבנים מסביב, הרחבנו את השטח, בנינו סככה גדולה וסדרנו שם שולחנות עם ספסלים, שיפצנו אותו מבפנים ומבחוץ עד שנעשה מקום ראוי לשמו, והתחילו לנהור אליו המוני מבקרים.⁸³

לימים דרשה המועצה המקומית, בסיוע הרב די'עי, תקציב לשיפוץ נוסף במקום. הפעם הציע נציג משרד הדתות להשתמש בכספי התרומות שנאספו מקופות הצדקה כחלק מתקציב השיפוץ שדרשה המועצה ממשרד הדתות: 'יש בבנק סכום נאה מתרומות שכדאי לנצלם לשיפוץ המערה'.⁸⁴ הוא אף הציע להקים ועדת ביקורת להשגיח על ההכנסות, ושאחד מחבריה יהיה הרב די'עי; הדבר מעיד על האמון שהוא רחש לרב – תוצאה של שיתופי פעולה בנושאים רבים ומגוונים.

הרב די'עי לנוכח האתגרים הכלכליים-חברתיים בחצור

לצד תפקידו הרשמי של הרב די'עי בתור מנהיג דתי, תושבי חצור זוכרים אותו כדמות שמעורבת גם בנושאי חברה וכלכלה. למעורבותו באפיקים אלו הייתה חשיבות ניכרת על רקע האתגרים שאִתם התמודדו העולים, שנשלחו אל 'ריק כלכלי'⁸⁵ בפריפריה השוממת. בארכיונים נמצא אוסף מכתבים שעוסקים בפרנסת התושבים, ובהם בקשות של הרב למצוא מקורות מחייה לתושבים, ובפרט המלצות על רבנים שנשלחו לעבודות חקלאיות ובקשה לתפקידים הולמים ולשכר ראוי עבורם.⁸⁶

הרב היה משיא זוגות, ולכן נהגו בני זוג רבים להיוועץ בו בענייני זוגיות ומשפחה. מטבע הדברים, קשיים בזוגיות התעצמו בתהליך ההגירה, והעדויות שנמצאו בארכיונים ממחישות זאת. מרגושה בוכובזה עלתה מגאבס שבתוניסיה ב-1955 עם בעלה וחמותה, שהייתה דומיננטית מאוד בחיי בנה. היא וחמותה לא הסתדרו – על רקע הנוהג של בנה

83 שם.

84 שם, מאי 1969.

85 שני בר-און, אורגים קהילה – עובדים באופקים 1955-1981, מאגנס, ירושלים 2013.

86 הרב מסעוד אדרעי, 2.6.1953; הרב משה ביטון, 27.2.1956, א"מ, גל-6309/10.

לתת לאמו בסוף כל חודש את משכורתו, שהקשה על מרגושה לפרנס את ילדיה. באחת הפעמים עזבה האישה את הבית עם שני ילדיה. בטרם עשתה זאת היא נועצה ברב מפני שהרגישה צורך לקבל תמיכה מוסרית, בייחוד משום שעלתה ללא משפחתה. הרב הכיר את המצב, הרגיע אותה, סייע לה בקבלת דירה ועודד אותה. היא העריכה אותו מאוד על שהבין ללבב ואלף הצדיק צעד חריג זה, שלא כמצופה מאיש דת. בסופו של דבר התברר שהצעד היה נכון, שכן בעלה עזב את בית אמו ועבר לגור עם אשתו ושני ילדיהם.⁸⁷ מרגושה זוכרת לרב עד היום את תמיכתו בה באותה שעה קשה. אפשר לקשור את הגישה השוויונית מודרנית ואת ההגנה על זכויות האישה להשפעתו של הרב משה כלפון הכהן, גדול רבני ג'רבה, ששם התעצבה דמותו הדתית של הרב די'עי. הרב כלפון הכהן הרחיב את זכויותיה של האישה וקבע כי אישה שמעוניינת לגור בבית נפרד מספיקה לה אחת משתי טענות: קרובי בעלה מצייקים לה או שהם גורמים לה לריב עם בעלה. כך האישה היא זו שקובעת היכן יתגוררו בני הזוג, ובעלה אינו יכול לכפות עליה היכן לגור.⁸⁸

התמודדות הרב די'עי עם סוגיות פוליטיות

על רקע האוריינטציה הערכית-דתית והאופי המעשי של הרב די'עי, מעניין להשוות את סגנון הנהגתו לזה של מנהיגים אחרים בחצור. שמירת צביון השבת בחצור הייתה חשובה מאוד בעיני הרב די'עי. ההתרחשות הזאת מבטאת את הרצון לגשר, בסובלנות ובמתינות: אלברט בן-זקן, ששימש רכז תרבות בהסתדרות בשנים 1959-1960, סיפר שמכוח תפקידו החליט לקיים מסיבות סלון בלילות שבת, והדבר גרם משבר קואליציוני במועצה.⁸⁹ בן-זקן לא נכנע ללחצים שהפעילו עליו, גם לנדסמן, אשר ביקש ממנו לא לפגוע בסטטוס קוו. עמדתו של בן-זקן הייתה שגם אם מרבית האוכלוסייה בחצור מסורתית דתית, יש לתת מענה לאוכלוסייה לא מבוטלת שאינה שומרת שבת. הרב די'עי הסביר לבן-זקן עד כמה חילול השבת בפומבי פוגע בציבור הדתי, אך לא דרש ממנו בתקיפות לבטל את המסיבות. דווקא פניית הרב גרמה לו לשנות את עמדתו.⁹⁰ לימים הרבה הרב להתעמת עם לנדסמן בכל פעם שהתברר לו כי חוקי העזר המקומיים מופרים בפרהסיה. כשמונה הרב ליושב ראש המועצה הדתית ב-1962 הוא ניצל את תפקידו כרב היישוב וחבר המועצה כדי לפעול בתקיפות לצמצום חילול השבת ביישוב. לנדסמן התייחס לדרישות הרב ואף ציין: 'הישוב שלנו איננו נופל ואולי גם עולה על הרבה ישובים אחרים לגבי שמירת השבת'.⁹¹ מחילופי

87 אורנה רייך, **ניחוחות מבית משפחת בוכבוזה**, הוצאה גלילית, להבות הבשן 2015, עמ' 25.

88 ירון נעים, 'בין כך ובין כך תאבד בת יפתח? הרב כלפון משה הכהן מנ'רבה ומעמד האישה', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, 25 (2017), עמ' 235.

89 מנחם רוטנברג, 'ראש מועצת חצור מפיר חוק העזר המקומי בחילול שבת', **הצפנה**, 20.3.1964.

90 ריאיון עם אלברט בן זקן, 30.5.2018.

91 תכתובת בין הרב די'עי להילל לנדסמן, 25.2.1965-21.2.1965, ארכיון המועצה הדתית בחצור.

מכתבים אלה עולה תמונה של מאבק ושל ניסיונות להשפיע על המרחב הציבורי ועל חיי הפרהסיה הדתיים של חצור כאשר את היישוב מנהיג ראש מועצה חילוני, שמייצג מפלגה חילונית שלטת.

כל שנות חברותו של הרב די'עי במועצה הוא שימש חבר קואליציה בראשות מפא"י והיה ידוע בקשריו המצוינים עם הילל לנדסמן. היו מי שביקרו את השותפות עם המפלגה השלטת, שנחשבה פטרונית ורחוקה מהמסורת הדתית. החבירה למפא"י מעידה על הצד המעשי באישיותו של הרב די'עי: הוא הבין כי הצטרפות למוקדי הכוח יכולה לסייע להתפתחות חצור, בעיקר על רקע קשייה הכלכליים והחברתיים. יתרה מזאת, הרב די'עי חיפש דרכים לגשר בין העולמות. מפא"י ייצגה בעיניו את החברה הישראלית, והוא האמין שאם תושבי חצור יתנגדו, תיפער תהום שתפגע בקהילה.

הרב די'עי – נציג המפד"ל במועצה המקומית – אפשר את שלטון מפא"י בחצור כל תקופת היותו חבר מועצה. הראיה: בבחירות 1965, שאז הוחלפו נציגי המפד"ל הוותיקים דוגמת הרב באנשי חינוך לא מקומיים שפנו לחיים הפוליטיים, חל מהפך פוליטי בחצור, ולראשונה הוקמה קואליציה חלופית; אז חברה המפד"ל למפלגת חירות להבדיל ממפא"י, ונציג המפד"ל שמואל דנינו שימש לראשונה יושב ראש המועצה. לא כל תושבי חצור אהבו את עיסוקו של הרב בפוליטיקה. היו כאלה שהרגישו מרומים בכך שהם בחרו בקלפי מפלגה דתית, ובפועל קיבלו קואליציה בראשות מפלגה חילונית. אחרים דרשו הפרדה בין התפקיד הרבני לתפקיד הפוליטי בטענה שחברי מפא"י מעלימים עין מכפילות זו תמורת תמיכתו במפא"י.⁹² בחירות 1965 בחצור, שאז החליפו דמויות פוליטיות צעירות את הרב די'עי בתור נציג מפלגת המפד"ל, מעידות על שקיעת ההנהגה המסורתית, שחדלה להיות יעילה פוליטית.⁹³

סיכום ומסקנות

במאמר זה התמקדתי בדמותו ובפועלו של הרב עזיזי די'עי כמנהיג דתי מקומי ובשאלת אופן התיווך שלו בין הממסד הישראלי לתושבי חצור, כעיירת פריפריה טיפוסית, בשנותיה הראשונות.

למנהיג הדתי בתקופת ההגירה נודע תפקיד מפתח בעיצוב חיי העולים אף בהיבטים שחורגים מן הנושא הדתי גרדא: חברתיים, רגשיים, פסיכולוגיים ומורליים. הרב די'עי התמודד בהצלחה בשלב המשבר של העלייה, שאז נטו לערער את האוטונומיה של ההנהגה המסורתית, לשמש בו בזמן בשתי הספרות – הדתית והקהילתית-מוניציפלית.

92 ריאיון עם אביגדור רוסה, 6.2.2018.

93 אורי כהן ונסים לאון, *מרכז תנועת חרות והמזרחים 1965-1977: משותפות אדנותית לשותפות תחרותית*, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2011, עמ' 18, 127-128.

אפשר לראות בכך גם עדות לחוסר ההשתלבות של העיירה חצור במציאות הישראלית המודרנית ובמבנים השלטוניים שהתעצבו בה. דרך פעולתו מעידה על רצף תרבותי, שכן גם בתוניסיה – ארץ מולדתו – נהגו רבנים לעסוק בהיבטים שונים של חיי הקהילה. ההצלחה היחסית של המנהיג המקומי הדתי בשתי חזיתות – הקהילתית והממסד הדתי לאומי (המזרחי) – נבעה גם מהיותו נטוע בהוויי הדתי בגרסתו המקומית. מחויבות הרב דיני למסורת הנטועה בשורשי הקהילה התוניסאית הדתית ועיסוקו המתמיד בהקמה וטיפוח מוסדות הדת ברורים, ואולם בנוסחי הפנייה שלו לגורמים בממסד, שהוא שיבץ בהם מליצות מכתבי הקודש היהודיים, ניכר כי הוא עיגן את תביעותיו במסורת ארוכת שנים, שהוא וקהילתו היו נטועים בה. הצלחת הרב לפתור ביעילות בעיות כלכליות-חברתיות של התושבים מעידה על לקח חשוב: המנהיג הדתי המקומי הצליח לא דווקא בזכות היותו גורם בר-סמך, אלא בעיקר בזכות היותו נטוע עמוק בחיי הקהילה ובהבנה אינטימית של משמעותם בשיח בין המנהיג למונהגים. המובאות שהצגתי, ובהן אופן הפנייה של התושבים לרב דיני, מאששות את העיקרון שהמסורת הדתית היא משאב פוליטי (במונחי הופקינס). אמנם כוחו בא לו מצד מעמדו הרשמי (רב המקום), אבל הסקירה מדגישה כי את כוחו ינק מהציבור שהאמין בו. אמון זה יורד עמוק לשורשי בתוניסיה.

בעיני הרב דיני והעולים, המדינה שאליה הם היגרו הייתה מדינתם, והם שבו אל מולדתם. בקרב עולי צפון אפריקה המרכיב הדתי הוא חלק מזהותם הלאומית.⁹⁴ לתפיסה זו משמעות פוליטית: דווקא משום שאמונתם הדתית של אנשי חצור הייתה בשר מבשרה של זהותם הלאומית, הם לא היו מורגלים (תרבותית) בהפרדה בין הספרה הדתית לספרה לאומית, ובעיניהם התביעה לשירותי דת נובעת מהסולידריות הכלל-יהודית הלאומית העמוקה שלהם.⁹⁵ משלא נענתה בקשתם והם חוו קיפוח דתי הם ראו בהתנהלות הממסד הפרת חוזה.⁹⁶ את חוסר ההשלמה, את המתח ואת הסכסוך בין המתיישבים לממסד יש להבין על רקע זה.

94 על האידיאולוגיה הציונית של גדול רבני תוניס במחצית הראשונה של המאה ה-20, הרב משה כלפון הכהן, ראו: ישראל פליסהאור וחורב בצלאל, 'גאולת האדם, העם והעולם: מנהיגות מקומית והגות בינלאומית של הרב כלפון משה הכהן מג'רבא', דיני ישראל, כט (תשע"ג), עמ' 217-258; על ההוויה הציונית של רבני חצור הגלילית ראו: רבי דויד סויסה, 'מתוך מדבש', הוצאת המשפחה ובסיוע עמותת נר לדוד, חצור הגלילית תשנ"ט, עמ' י. נטיות אלו עומדות על אף הדגש שהושם בשיח האקדמי מראשית המאה ה-21 על הזהות הערבית של המזרחים על חשבון הצד הלאומי בזהות זו, המוצג כתוצר של מניפולציות מצד הממסד ההגמוני-ציוני אשכנזי. ביטוי בולט לכך נמצא בספרו של יהודה שנהב, היהודים-הערבים – לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל אביב 2002.

95 ייתכן שהנטייה לממלכתיות נובעת מהרגשת הסולידריות הכלל-לאומית האופיינית לרבים מהרבנים הספרדים לעומת הרבנים האשכנזים. ראו: מלכה כץ, 'האם היה הרב יעקב מאיר איש המזרחי או אגודת ישראל?': לשאלת עמדתו הפוליטית-דתית של הרב הראשי הספרדי 1921-1939, פעמים, 142-143 (תשע"ה), עמ' 95-124.

96 במובן זה הניתוח סותר תאוריות אוניברסליות, כגון זו של פני לואיס (ראו מבוא), שלפיה בשלב הראשון להגירה, בשל הדומיננטיות של הרוב ההגמוני, מהגרים נוטים לקונפורמיות.

מבין שלל הביטויים לכך בולט המאבק על הקמת המקווה המקומי – מוסד דתי מרכזי. נציגי הממסד ראו צורך דחוף בשיכון המוני העולים, בזמן קצר ובעלויות נמוכות; בה בעת הם התנכרו למערכת ההעדפות של המתגוררים, ובכך דהדו את האתוס החילוני שהתגבש בזרם המרכזי של היישוב מראשית המאה ה-20. סקירת המאבק מעידה על רצון התושבים לעצב את המציאות העירונית הדתית לפי ערכיהם.

הפרשה הניצבת במרכז מאמר זה מלמדת שהיכולות והעצמה של המנהיג הדתי המקומי אינן מתבטלות מכוח עצמת הממסד. למרות הקושי האובייקטיבי והיחס המנוכר הצליחו תושבי חצור, בסיוע הרב די'עי, לערער את דפוסי הממשלה 'מלמעלה' ולקדם סדר יום שונה. הסדר 'מלמעלה' (במקרה זה אגף השיכון, ששלט במשאבים ובניתובם) התעלם מחשיבות המסורות הדתיות שהיו נהוגות בקרב העולים, אולם ההתארגנות העיקשת 'מלמטה' הצליחה לשמר אותן. אפשר ללמוד ממקרה זה על היחסים המורכבים בין מרכז לפרפריה; אמנם למרכז יש עצמה פוליטית, כלכלית ותרבותית, אולם יכולתו להכתיב את אורח החיים בפרפריה מוגבלת. הרב די'עי השכיל לבנות ולעצב מוסדות ומערכי כוח מקומיים, ובאמצעותם שמר על יכולת הקהילה לדבוק בתרבותה, למרות הלחצים החיצוניים.

על יסוד ההצלחה, אף שהייתה חלקית, מתבקשת השוואה של המקרה הנדון לדגמי המנהיגות המקומית שרווחו בשנות החמישים והשישים של המאה הקודמת. דגם המנהיג התושב שרווח בשעתו היה של הבוס המקומי: בשיטה זו מנהיג הקהילה הוא עושה דברו של השלטון המרכזי, ובתמורה נהנה מחסות ומיכולת מסוימת לתמרן במשאבי דיור ותעסוקה. הרב די'עי לא השתלב בדגם זה, אף כי היה יכול. על פי המקורות והעדויות כאחד, נמנע הרב מלנצל את כוחו לקידום עניינים צרים. המהלכים הנמרצים שקידם בסוגיית המקווה ובסוגיית החינוך הממלכתי דתי נשענו על אחדות קבוצתית גבוהה. תכונה זו איננה אופיינית למנהיג המקומי. מנגד, הרב לא השתלב בדגם מנהיגות אחר שרווח בשנות השבעים: הדגם הרדיקלי נוסח תנועת הפנתרים השחורים (שביטוי מסוים לו נמצא במהומות ואדי סאליב בסוף שנות החמישים). אין זה מפתיע, שכן הדגם הרדיקלי אינו מושך כלל בעיני מנהיגות דתית שנוטה לשמרנות.⁹⁷

ייחודו של הרב די'עי בולט גם בזירת חצור בימים ההם. מחד גיסא לעומת נציגי מפא"י החילונים – שגם מוצאם מזרחי, שהשתלבו בתרבות השלטת וביקשו להאיץ את תהליך ההתערות במדינה החדשה, אימוץ אורח חיים חילוני וויתור על המסורת דוגמת אלברט

97 בספר **לא נחשלים אלא מנוחשלים** שלמה סבירסקי מביא דיאלוג עם רב מקומי שנשאל לדעתו על מנהיגי הפנתרים השחורים. הרב דוחה בבזז מנהיגים אלו, אשר מייצגים לדעתו 'עולם שלילי', וכנגדם מעלה על נס את דמותו של הרב עובדיה יוסף, 'הגדול בתורה'. ראו: שלמה סבירסקי, **לא נחשלים אלא מנוחשלים**, מחברות מחקר וביקורת, חיפה 1981, עמ' 312. כאמור, ייתכן שהנטייה להתרחק מעימות חריף אופיינית מאוד לרבנים הספרדים, הנוטים לממלכתיות. ראו: כץ, 'האם היה הרב יעקב מאיר איש המזרחי או אגודת ישראל?'.

בן־זקן. ומאידך גיסא לעומת מנהיגים דתיים אחרים בחצור, כגון הרב מסעוד אדרעי, שנטה לגישה דתית רדיקלית: ברוב ייאשו התבצר בעולם הלכה. הרב די'עי דוחה את שני טיפוסים הקצוות – המזרחי החילוני, המשתלב בחברה ונטמע בה; והדתי המתבדל – ומייצג גישה ביניים.⁹⁸ לפנינו אפוא דגם חלופי של מנהיג מתווך שמחפש דרך לגשר בהחלטיות מתונה בין העולם התרבותי של קהילתו לאתוס החברה שהיא – הקהילה – היגרה אליה.

הרב די'עי תואם את הטיפוס המעשי: מצד אחד הוא לא התנגד בשיטתיות לממסד; הוא השתלב במערכת ופעל בתוכה ועמה. הרב היה מוערך ומחובר לממסד כחבר המפלגה הדתית לאומית וכמי שנשא בתפקיד רשמי מטעם הרבנות הראשית. בו בזמן הוא טיפח יחסים טובים עם נציגי מפלגת מפא"י ששלטה בחצור, אף שלא השתייך אליה ולא הזדהה עם כל ערכיה. מצד אחר הרב לא תפקד כחוליה שאמורה לשמר את הסדר הקיים: הוא נאבק בממסד ומתח עליו ביקורת כאשר זה התנגש באורח החיים של תושבי חצור. הוא הצליח דווקא מפני שלא הפגין נאמנות מוחלטת – לא למפלגת הציונות הדתית ולא למפא"י. מערכת הקשרים שטווה עם נציגי הממסד רומזת על מורכבות ומעידה על האמון שרחשו כלפיו גם במקרים של חילוקי דעות והשקפות.

סיפור חיי הרב די'עי, מאבקיו, הצלחותיו וכישלונותיו חושף ממד בימי העלייה הגדולה שלא זכה עד עתה לביטוי מספק בכתיבה האקדמית. מחקר המשך על פועלם של מנהיגים מקומיים אחרים ועל דמויות מתווכות נוספות מקרב העולים, שיאפשר מקום לקשת רחבה ומגוונת יותר של נרטיבים אישיים, עשוי להעשיר את תמונת היווצרות הפריפריה הישראלית בשנות החמישים של המאה ה־20 ולעצב זיכרון היסטורי שמורכב מפסיפס מורכב ומלא יותר.

98 על ההבחנה בין טיפוסים מזרחיים (מתבדלים, נטמעים ומשתלבים) ראו: יצחק דהן, 'מתבדלים ומשתלבים: אינטלקטואלים מזרחיים בישראל', *עיונים בתקומת ישראל*, 17 (2007), עמ' 239–265.



ספרות

דימוי העולים מארצות האסלאם בסיפוריו של אליעזר שמאלי לאחר הקמת המדינה

דוד גדג'

תקציר

במאמר אנתח סיפורים קצרים שפרסם אליעזר שמאלי, סופר הילדים זוכה פרס ישראל, מהקמת המדינה עד שנות השמונים, ובמרכזם דמויות של עולים מארצות האסלאם. אצביע על מאפייני הייצוג שלו לעולים ואנתח את הדימוי שביקש להבנות עבור קוראיו הצעירים. לאחר סקירה של המחקרים הקיימים על הדימוי של העולים מארצות האסלאם בדיסציפלינות של היסטוריה, ספרות וספרות ילדים, אציג אמות מידה לניתוח טקסטים, שמציעות מתווה מתודולוגי לחקר דימויים וייצוגים. אראה כי הדימוי של עולים מארצות האסלאם שעיצב שמאלי היה לרוב מורכב ונטול סטראוטיפים וכי הוא חרג מהדימוי הרווח השלילי שהיה להם בעשורים הראשונים למדינה. אראה כי בסיפוריו הוא הכליל את העולים מארצות האסלאם בנרטיב הציוני החלוצי, היה קשוב לתרבותם ופרס אותה לפני הקוראים. שמאלי הציג את משפחותיהם באור חיובי ותיאר את הגברים כבעלי הון תרבותי יהודי. הוא גם היה ער למחדלים של הממסד הקולט וחשף אותם, ובתוך כך תיווך את תפיסותיהם ואת דעותיהם של העולים. למאמר תרומה לשדה המחקר של דימוי וייצוג, לחקר יוצאי ארצות האסלאם במדינת ישראל ולחקר ספרות הילדים.

מילות מפתח: אליעזר שמאלי, דימויים, היסטוריה, יהודי ארצות האסלאם, ייצוגים, ספרות, ספרות ילדים

מבוא

אליעזר שמאלי כיוון כמעט את כל יצירתו אל הקורא הצעיר. כשלושים שנה הוא מהלך בדרכי הארץ ושביליה, כמורה ומחנך בישובים החקלאיים, והוא מביט בנויה, מתבונן בנופה ומסתכל בתושביה; וכל שהוא רואה בעין טובה הוא רואה, עין אמן, ובלשון יפה וברורה, נמלצת מעט ועם זה נמרצת, הוא מוסר לקורא הצעיר ממראה עיניו ומספר לו על הנעשה בזמן הזה, ועל

* מוקדש לזכרה של גיסתי, שביט עומר, שהאירה דרכם של רבים ונלקחה בטרם עת בכ"ז בניסן תשפ"א.
** ברצוני להודות לפרופ' ירון צור, פרופ' יעל דר, ד"ר ורד טוהר, ד"ר קציעה עלון וד"ר הילה שלם בהרד על העצות הטובות.

שנתרחש בו בעבר הקרוב. [...] כל מה שיצא מתחת עטו הנאמן חתום בחותם האמת. ארוכה ורבגונית שורת הדמויות שתיאר, למן אנשי בראשית, אישי השומר, כובשי הגליל ועד לוחמי מלחמת העצמאות; למן אנשי העמל והעבודה, ראשוני ההתיישבות העובדת ועד ליישובי המעברות, וישובי הספר, והעולה החדש אך זה מקרוב בא. בכולם גילה את הטוב, הבריא, המחנך, בכולם חשף את נקודת המוקד היהודית, את כולם האיר באור של אהבת אחים.

שורות אלה לקוחות מנימוקי השופטים שמשון מלצר, ברכה חבס ויוסף חנני, שבחרו להעניק לסופר אליעזר שמאלי את פרס ישראל הראשון לספרות ילדים ביום העצמאות תשי"ז. לבד מתיאור מדויק של שמאלי המהלך בארץ ומביא את נופה וקורות מתיישביה היהודים לקורא הצעיר בסיפורים ריאליסטיים, דברי השופטים אוצרים גם את נקודת המבט המורכבת של הסופר על מושאי כתיבתו; ואותה אני מבקש לנתח במאמר. שמאלי נולד ב־1901 בעיירה רוז'צ'ה (כיום באוקראינה). ב־1920 עלה לארץ ישראל בתקופה המכונה העלייה השלישית והחל בלימודי הוראה בבית המדרש למורים של דוד ילין בירושלים. הוא לימד בבתי ספר במושבות ובערים, ולאחר הקמת המדינה כיהן כמפקח במשרד החינוך באזור השרון. שמאלי פרש ממשרד החינוך ב־1966 ונפטר בשנת 1985. הוא השתייך לסופרי העלייה השלישית, ומראשית שנות השלושים עד מותו כתב סיפורים לילדים ולבני נוער; הוא עקב בהם אחר ייסוד היישוב היהודי בארץ ישראל ואחר הקמת מדינת ישראל ובניית החברה הישראלית, ובתוך כך פרס מניפה רחבה של מקומות, של אירועים ושל דמויות.¹ שמאלי כתב סיפורים דידקטיים וראה בהם כלי חינוכי־אידאולוגי שנועד להעביר מידע, להנחיל תרבות ולהקנות השקפת עולם וערכים, ולכן לא רק שיקף לקוראיו הצעירים מציאות או דימוי שלה, אלא גם ביקש בסיפוריו לעצב אותה עבורם.²

במאמר זה אנתח סיפורים קצרים שפרסם שמאלי מהקמת מדינת ישראל עד שנות השמונים של המאה ה־20, ובמרכזם דמויות של עולים מארצות האסלאם.³ אצביע על מאפייני הייצוג שלו לעולים ועל הדימוי שביקש להבנות עבור קוראיו הצעירים, שרובם נולדו בארץ ישראל להורים יוצאי אירופה. סיפוריו של שמאלי הם מעין כתבות עיתונאיות קצרות או רשימות תיאוריות־עובדתיות הכתובות באיכות ספרותית.⁴ כהיסטוריון של

- 1 על סופרי העלייה השלישית ראו לדוגמה: נורית פיינשטיין, תהודת זהות: הספרות העברית במאה העשרים, טרום הקמת המדינה, כמבטאת הגות יהודית וכמעצבת זהות, עיון בכתביהם של סופרי העלייה השלישית: יהודה יערי, דוד מליץ ואחרים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2015.
- 2 על הספרות כמכוננת מציאות ולא רק כמתעדת אותה ראו: יוסי מאל, 'הפואטיקה והפוליטיקה של ההיסטוריוגרפיה החדשה – מבוא', בתוך: רעיה כהן והנ"ל (עורכים), ספרות והיסטוריה, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1999, עמ' 9–32.
- 3 אעסוק בסיפורים קצרים של שמאלי מתוך הספרים: בצל אילן: ספורים, יבנה, תל אביב 1957; בקצה הזרת: ספורים, מסדה, תל אביב 1961; בסופי גאולה: ספורים, עמיחי, תל אביב 1962; על חוט של חסד, מסדה, רמת גן 1970; זהב בירושלים, זמורה־ביתן־מודן, תל אביב 1980.
- 4 גרשון ברגסון אפיין את כתיבתו של שמאלי 'ריפירטז'ה עתונאית מעולה, ספרותית'. ראו: גרשון ברגסון, שלושה דורות בספרות הילדים העברית, יסוד, תל אביב 1966, עמ' 199.

תרבות אנתח אותם בקריאה 'צמודה, אך לא עמוקה', היינו קריאה היסטורית-סוציולוגית המתרחקת מקריאה הרמנויטית מכיוון שאני מבקש לא רק לנתח את הדחיסות הטקסטואלית שלהם אלא לזהות מגמות רחבות במכלול הסיפורים.⁵ אראה כי הדימוי של שמאלי על העולים מארצות האסלאם היה מורכב ונטול סטראוטיפים לרוב וכי הוא חורג מהדימוי השלילי שרווח בעשורים הראשונים למדינה ומתבטא בבירור במחקר הקיים. בסיפוריו הוא הכליל את העולים מארצות האסלאם בנרטיב הציוני החלוצי, הציג את משפחותיהם בחיוב ותיאר את הגברים כבעלי הון תרבותי יהודי. שמאלי היה קשוב לתרבותם של יוצאי ארצות האסלאם ופרס אותה לפני הקוראים. הוא גם היה ער למחדלים של הממסד הקולט וחשף אותם, ובתוך כך תיווך את תפיסותיהם ואת דעותיהם של העולים. בפתח המאמר אציג את המחקרים הקיימים על יצירתו של שמאלי ואראה כי החוקרים התרכזו ביצירה שכתב עד הקמת המדינה וכמעט התעלמו מזו שכתב לאחר מכן. נוסף על כך אסקור את המחקרים הקיימים על הדימוי של העולים מארצות האסלאם בהיסטוריה, בספרות ובספרות הילדים. בעקבות הסקירה אציג אמות מידה לניתוח טקסטים אשר מתארים דימוי של יחיד או של קבוצה, שמטרתן להציע מתווה מתודולוגי לחקר ייצוגים בכלל ובחברה הישראלית בפרט. אישם אמות מידה אלה על הדימוי של שמאלי בסיפוריו על העולים מארצות האסלאם. חוקרים מתחומים של ספרות ילדים, לימודי תרבות וחינוך דנו בשמאלי וביצירתו הספרותית המוקדמת. בחקר ספרות הילדים נבחנה יצירתו הידקטית-אידאולוגית בהרחבה, מסקירות ביוגרפיות שכתבו אוריאל אופק וגרשון ברגסון בספריהם האנציקלופדיים עד מאמרים שנבחנו בהם נושאים שונים בסיפוריו.⁶ מנחם רגב ניתח את המאפיינים הצורניים והתוכניים בסיפורים החינוכיים של שמאלי,⁷ וחוקרים אחרים בחנו את האמצעים הספרותיים שנקט כדי להנחיל את הנרטיב הקולקטיבי של ההתיישבות העובדת לקוראים הצעירים.⁸ באופן טבעי המחקרים עוסקים בדמות החלוץ שעיצב – דמות של אדם מוסרי, אידאליסט, איש אדמה, שומר ולוחם.⁹

5 Heather Love, 'Close but Not Deep: Literary Ethics and the Descriptive Turn', *New Literary History*, 41, 2 (2010), pp. 371-391

6 ברגסון, *שלושה דורות*, עמ' 199-207; אוריאל אופק, *לקסיקון אופק לספרות ילדים*, כרך שני, זמורה-ביתן, תל אביב 1986, עמ' 638-639; הנ"ל, 'אחד מאנשי בראשית: לאליעזר שמאלי בן השבעים וחמש', *ספרות ילדים ונוער*, ח (תשל"ו), עמ' 7-13.

7 מנחם רגב, *בדרכי הספרות לילדים*, אורנים, חיפה 1985, עמ' 195-212.

8 יעל דר, 'ספרות הילדים העברית מסייעת בפרויקט הקליטה', בתוך: הנ"ל ואחרות (עורכות), *ברוח הזמן: החזרת ספרות הילדים להקשר ההיסטורית-תרבותי*, מכון מופ"ת, תל אביב 2007, עמ' 19-63; איילת גיל-רוגן, 'המחנך כסופר, הסופר כמחנך: ספרות הילדים של אליעזר שמאלי', דור לדור, לט (תשע"א), עמ' 75-96; מנחם רגב, 'הזהות הלאומית והשתקפותה בספרות הילדים הישראלית', *תחושתו של אדם המתגנב אל ילדותו: אסופת מאמרים על ספרות ילדים ונוער*, כרמל, ירושלים 2002, עמ' 142-159.

9 איתמר אבן-זהר, 'הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בא"י, 1882-1948', *קתדרה*, 16 (תש"ס), עמ' 165-189; טמירה ארבל, "'עלינו להתחיל תמיד מבראשית': דמות החלוץ ב"אנשי בראשית" לאליעזר שמאלי', *עולם קטן: כתבי-עת לספרות ילדים ונוער*, 1 (תש"ס), עמ' 140-150.

בחקר החינוך נדונה יצירתו של שמאלי כחלק מהחינוך בתנועת ההתיישבות העובדת בכללה. נבחן כיצד הוא עיצב בכתביו עקרונות לחינוך העמלני כשילוב של פעילות גופנית ולימודים עיוניים בסיסיים בשאלות ובנושאים שקשורים לחייו של התלמיד; וכן שימשו כתביו מקור לניתוח הערכים המרכזים של זרם העובדים – עבודה, שוויון, שיתוף, דמוקרטיה ועוד – שהתגלמו בפועלו כמחנך.¹⁰ מרבית חוקרי החינוך עסקו בספרים **אנשי בראשית** (1934) ו**בני היורה** (1937), שראו אור לפני הקמת המדינה, ובספר **בדרך לבית החינוך: מיומנו של מורה** (1953), המתאר תקופה שלפני הקמת המדינה, אך סיפוריו של שמאלי משנות החמישים והשישים, שאז הוא היה מפקח במשרד החינוך ופעיל במעברות ובמושבי העולים בזמן העלייה הגדולה, טרם נחקרו.

המחקר הקיים מתמקד למעשה בתקופה אחת מתוך שלוש תקופות מובהקות שזיהיתי בכתביו של שמאלי. כאמור, התקופה הראשונה היא שנות השלושים והארבעים, עניינה יצירתו של קולקטיב יהודי בארץ ישראל ועיצוב דמותם של החלוץ העברי ושל משפחתו; התקופה השנייה היא מהקמת המדינה עד שנות השבעים, ובה תיאר את קליטת העליות הגדולות ואת בנייתה של החברה הישראלית; והתקופה השלישית, העשור האחרון בחייו של שמאלי, מתאפיינת בעיסוק במבט לאחור בשנים המעצבות בילדותו ובנעוריו. דומה כי המחקר משקף את התהודה שזכתה לה יצירתו של שמאלי ואת מעמדה בשדה ספרות הילדים בכל אחת משלוש התקופות. בתקופה הראשונה זכתה יצירתו לתהודה עצומה, והספרים **אנשי בראשית** ו**בני היורה** יצאו לאור בהוצאות מחודשות עד שנות השמונים. ספרים אלה זכו למעמד קנוני, וקרוב לוודאי כי קראו אותם ילדים ובני נוער רבים. לעומת זאת, בתקופה השנייה והשלישית זכו שמאלי ויצירתו לתהודה קטנה יותר. ייתכן כי הסוגה הספרותית שבחר שמאלי לכתוב אז – סיפורים קצרים, לעומת הרומנים הגדולים שכתב בתקופה הראשונה – השפיעה על חוסר התהודה. עוד ייתכן שהכתיבה של שמאלי על העולים מארצות האסלאם, ולא על הוותיקים, הביאה לחוסר עניין ותהודה. הסבר אחר הוא ערעור שתי קבוצות דור של סופרים ומשוררים את מעמדה של קבוצת הסופרים המחנכים שאליה השתייך שמאלי בהצגתן תפיסות חדשות בנוגע לספרות הילדים. מסוף שנות השלושים הצטרפה הקבוצה המודרניסטית; זו הציגה חלופה לספרות ילדים ובה טקסטים בעלי איכויות ספרותיות מובהקות ובעלי מסרים הומניסטיים ואוניברסליים אשר חרגו מהאקטואליה המקומית, ובה בלטו אברהם שלונסקי, לאה גולדברג ונתן אלתרמן. בעשורים הראשונים למדינה נוספה הקבוצה השלישית; זו ביקשה לוותר על האליטיזם הספרותי, לכתוב לילדים בלשון פשוטה וישרה, אגב הבלטת התא המשפחתי ומעמדם כהורים, ובה בלטו תרצה אתר, אמיר גלבוע, יהודה עמיחי ואחרים. שתי קבוצות השפיעו על טעמים של הילדים שבחרו בספרות מהנה ונגישה ופחות בספרות אידאולוגית-חינוכית

10 יובל דרור, החינוך החברתי ערכי ב'זרם העובדים' בתקופת המנדט הבריטי (1921-1948) – מעבר לחינוך עכשווי, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1994; שמעון רשף, מקורותיה ותולדותיה של התנועה החינוכית: זרם העובדים בחינוך בשנים תרפ"א-תרצ"ט, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1980.

שהמשיכו שמאלי ובני דורו לכתוב.¹¹ למרות חוסר התהודה שזכתה לה יצירתו של שמאלי בתקופה השנייה והשלישית ראוי לחקור אותה לשם הרחבת ההנחות הקיימות במחקר בנוגע ליצירתו, ובתוך כך לתרום לחקר הדימוי של יהודי ארצות האסלאם.

דימוי העולים מארצות האסלאם בחקר ההיסטוריה והספרות

הדימוי של העולים מארצות האסלאם בארץ ישראל ובמדינת ישראל בעיני יוצאי אירופה נבחן במחקרים בהיסטוריה ובספרות. היסטוריונים עוסקים בהתבטאויותיהם של מנהיגים, של נבחר ציבור, של אנשי שירות ציבורי ושל עיתונאים בפרוטוקולים, במכתבים, בספרות מודפסת, בעיתונים, בספרי זיכרונות, בביוגרפיות ובאוטוביוגרפיות.¹² חוקרי ספרות עוסקים בדימוי של העולים ביצירות ספרותיות פרי עטם של יוצאי אירופה ויוצאי ארצות האסלאם.¹³ בשתי הדיסציפלינות אפשר לחלק את המחקרים לדימוי של העולים מארצות

11 יעל דר, 'מקנון לקנון: משוררים מרכזיים למבוגרים מחוללים שינוי וקובעים טעם בקנון הספרותי לילדים', תעודה, כג (2009), עמ' רסט-רצג.

12 למחקרים בהיסטוריה על הדימוי של יוצאי ארצות האסלאם בתקופת המנדט ראו: דבורה ברנשטיין, **נשים בשוליים: מגדר ולאומיות בתל אביב המנדטורית**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2008; תמי רוז, 'ילדים עשוקי ילדות: "שלום הילד" ביישוב היהודי בשנות המנדט הבריטי', **חברה ורווחה**, ל, 4-3 (תשע"א), עמ' 377-395; הנ"ל, "'בתי - אש, אש': אימהות ובנות עוזבות בתל אביב בשנות השלושים והארבעים', **מגדר בישראל**, א (תשע"א), עמ' 140-169; דפנה הירש, **באנו הנה להביא את המערב: הנחלת היגיינה ובניית תרבות בחברה היהודית בתקופת המנדט**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2014. על הדימוי של יוצאי ארצות האסלאם לאחר הקמת המדינה ראו: משה ליסק, 'דימוי עולים: סטריאוטיפים ותיוג בתקופת העלייה הגדולה בשנות החמישים', **קתדרה**, 43 (תשמ"ז), עמ' 125-144; עזיזה כוזם, 'תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי-השוויון האתני בישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, א, 2 (תשנ"ט), עמ' 365-428; ירון צור, 'אימת הקרנבל - "המרוקנים" והתמורה בבעיה העדתית בישראל הצעירה', **אלפיים**, 19 (תש"ס), עמ' 126-164; אורית רוזין, 'נאמים של סלידה: היגיינה והורות של עולים מארצות האסלאם בעיני ותיקים בשנות החמישים', **עיונים בתקומת ישראל**, 12 (תשס"ב), עמ' 195-248; חביבה פדיה, 'ההיסטוריה הבוכה - הדיסציפלינה של ה"עצמי" והבניית ההיסטוריוגרפיה היהודית', בתוך: הנ"ל (עורכת), **המזרח כתב את עצמו**, גמא, תל אביב 2015, עמ' 25-126; איתמר רדאי, 'יוצאי ארצות האסלאם - דימויים ותפיסות בחברה היישובית: המקרה של חנה הלנה טהון', **עיונים בתקומת ישראל**, 32 (תש"ף), עמ' 216-244.

13 למחקרים בספרות על הדימוי של יוצאי ארצות האסלאם בתקופת המנדט ראו: יפה ברלוביץ, 'דמות התימני בספרות העלייה הראשונה על רקע המפגש הבין עדתי', **פעמים**, 10 (תשמ"ב), עמ' 76-108; חיה הופמן, 'בני תימן בארץ ישראל בראי הספרות העברית (תרמ"ג-תש"ח)', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשמ"ג; דולי בן-חביב, 'הנשים התימניות בתקופת היישוב בראי הספרות העברית', בתוך: אמיר בנבג' וחנן חבר (עורכים), **ספרות ומעמד: לקראת היסטוריוגרפיה פוליטית של הספרות העברית החדשה**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2014, עמ' 146-166. על הדימוי של יוצאי ארצות האסלאם לאחר הקמת המדינה ראו: לב חקק, **ירודים ונעלים:**

האסלאם בתקופת המנדט, שאז הייתה זו קבוצה קטנה מכלל האוכלוסייה היהודית, ולדימוי שלהם בשנים שלאחר הקמת המדינה, בעקבות גלי העלייה הגדולים מארצות האסלאם. רוב החוקרים התמקדו בדימוי השלילי של העולים מארצות האסלאם, ורק אחדים מהם ניתחו את הדימוי החיובי שלהם. לתפיסתי, המחקרים משקפים את מצאי הטקסטים מאותם עשורים, שבעיקרו מציג דימוי שלילי של העולים מארצות האסלאם ומבטא את התפיסה שרווחה בקרב הכותבים יוצאי אירופה. הדימוי של יוצאי אירופה בעיני יוצאי ארצות האסלאם נחקר עד כה באופן מצומצם.¹⁴

בדימוי השלילי של העולים מארצות האסלאם במחקר ההיסטורי יש כמה היבטים חוזרים ונשנים. בהיבט התרבותי הם נתפסו כבני תרבות ערבית, פרימיטיבית ונחשלת, חדורה אמונות טפלות. הם צוירו כחסרי השכלה, נבערים בהלכות התרבות המערבית וחסרי רצון לאמץ את החשיבה הרציונלית. אלה שאימצו את התרבות הצרפתית בארצותיהם נתפסו כבעלי תרבות לבנטינית נחותה. הם נתפסו כפסיביים וחסרי יוזמה, ובהקשר הציוני נתפסו כחסרי פרודוקטיביות אימננטית, המסתייגים מעבודת כפיים וחסרי מוטיבציה להתגייס לצה"ל.¹⁵ בהיבט הרפואי וההיגייני הוצגו יוצאי ארצות האסלאם כחולים מנוונים אשר נגועים במחלות שונות, חולי נפש ומכורים לסמים, שנופלים כנטל על החברה הישראלית. הם תוארו כנטולים הרגלים היגייניים וסניטריים, ועל כן אינם מסוגלים לשמור על ניקיון הגוף, הבית והמרחב הציבורי באזורי מגוריהם. הזוהמה והלכלוך הממשיים נקשרו גם לאופי, לאישיות ולמוסר מזוהמים.¹⁶ בהיבט המשפחתי בולט הדימוי השלילי שדבק בגבר כמי שאינו מעוניין לעבוד ולפרנס את משפחתו ומבזבז כספים על אלקוהול ועל הימורים. הנשים נתפסו כקרבנות של הגברים ושל התרבות הפטריארכלית. האימהות תוארו כאנוצנטריות אשר מעדיפות את טובתן מטובת ילדיהן או לחלופין כחסרות כל ידע כיצד לטפל בילדיהן.¹⁷ הילדים תוארו כמוזנחים; מי שהוריהם מזניחים אותם ואינם דואגים

דמותם של יהודי המזרח בסיפור העברי הקצר, קרית ספר, ירושלים 1981; דן לאור, 'בין מציאות לחזון: על השתקפותה של העלייה ההמונית ברומאן הישראלי', בתוך: מרדכי נאור (עורך), עולים ומעברות 1952-1948, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1989, עמ' 205-220; הנ"ל, 'העלייה ההמונית כ"תוכן ונושא" בספרות העברית בשנות המדינה הראשונות', הציונות: מאסף, יד (תשמ"ט), עמ' 161-175; אבנר הולצמן, 'בין עולים לוותיקים בראי הסיפור העברית', בתוך: דליה עופר (עורכת), בין עולים לוותיקים: ישראל בעלייה הגדולה, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 312-321; בתיה שמעוני, על סף הגאולה: סיפור המעברה, דור ראשון ושני, זמורה-ביתן, דביר ומכון הקשרים, באר שבע 2008; איתמר דרורי, גאולה תימנית ועברית חדשה: על הרומן יעיש לחיים הזו, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2014.

14 ראו לדוגמה: יוחאי אופנהיימר, רחוב בן-גוריון לשאָרע אל-רשיד: על סיפורת מזרחית, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשע"ד, עמ' 210-237.

15 ליסק, 'דימוי עולים'; צור, 'אימת הקרנבל'; רוזין, 'תנאים של סלידה'.

16 הירש, באנו הנה להביא את המערב; רוזין, שם.

17 ברנשטיין, נשים בשוליים; רוזין, שם. לדימוי מורכב של נשים עולות מארצות האסלאם בסרטי הסברה ראו: אורית רוזין, 'נשיות ובניין אומה בסרטי הסברה ישראלים משנות החמישים – דיוקן של עולות מארצות האסלאם', תעודה, כד (תשע"ב), עמ' רסה-רצט.

לצורכיהם הבסיסיים, לבריאותם ולחינוכם. נטען כי הם נשלחו לעבוד במקום ההורים או נוסף עליהם כדי לסייע בפרנסת המשפחה. האשמת ההורים בהזנחת הילדים ובהתעללות בהם הוצגו כמצב פתולוגי קבוע, שאינו ניתן לשינוי.¹⁸

כאמור, ייצוג הדימוי החיובי של העולים מארצות האסלאם במחקר דל בלבד. משה ליסק מראה כי לצד החרדות והחששות שהיו לדוד בן-גוריון מטיבם של יוצאי ארצות האסלאם אפשר להבחין מדי פעם בפעם בפרצי אופטימיות אשר לפוטנציאל הטמון בהם לבניין החברה והמדינה. כך לדוגמה כתב עליהם בן-גוריון במאמר: 'אין יסוד להנחה, שיהודי צפון אפריקה, או תורכיה, מצרים, פרס או עדן, שונים במהותם ויסודם מיהודי ליטא, גליציה ואמריקה. גם בהם גנוזים מעיינות עשירים של יכולת חלוצים, מעיינות של גבורה ויצירה'.¹⁹ ירון צור מביא דברים של אפרים פרידמן (בן חיים), שליח ארץ-ישראלי בצפון אפריקה, שציין את העצמה הדמוגרפית של יהודי צפון אפריקה, את מסירותם לעניין ארץ ישראל ואת מצבם הקשה בארצותיהם כדי לשכנע את הנהגת היישוב להעלות אותם.²⁰ ראוי לשים לב כי בשתי הדוגמאות, למרות הדימוי החיובי של יוצאי ארצות האסלאם, אפשר לזהות גם ערעור שלו: בן-גוריון מצא תכונות חיוביות, אך אלה גנוזות ויש לחשוף אותן, ואילו פרידמן ניסה לשכנע את הנהגת היישוב להעלות את יהודי צפון אפריקה לא רק בזכות מעלותיהם אלא גם בשל מצבם הביטחוני הקשה. אורית רוזין מביאה במחקרה דוגמאות למבקרים במעברות שהציגו דימויים חיוביים של העולים מארצות האסלאם, אך היא מדגישה כי אלה היו מעטים מאוד ומשערת שהשפעתם הייתה זניחה לעומת ההתרשמויות השליליות של מבקרים אחרים. רוזין מוסיפה כי גם במקרים שביקשו עיתונאים לפאר את העלייה מארצות האסלאם ולהצביע על תרומתה למדינה, הם הציגו תמונה ביקורתית.²¹

החוקרים מעניקים שלל הסברים להיווצרותו ולהופעתו התדירה של הדימוי השלילי של העולים מארצות האסלאם בטקסטים שכתבו יוצאי אירופה. משה ליסק מצביע על היעדר קרבה והיכרות בין הקולטים לנלקטים ומדגיש בעיקר את חוסר הקרבה בין יוצאי אירופה ליוצאי ארצות האסלאם בתור זה שהביא את הקולטים לכתוב על העולים מתוך ריחוק ובורות.²² העולים מארצות האסלאם התגוררו בשכונות, במעברות ובמושבי עולים שהיו מרוחקים ממרכזי המגורים של יוצאי אירופה הוותיקים. אלה כתבו על העולים לאחר היכרות קצרה שהתבססה על מפגש חד-פעמי ואקראי או במקרים שיוצאי אירופה היו הגורם הקולט, המחנך, המטפל או החוקר, ואז לא היו הצדדים במעמד שווה. במפגשים אלה הם באו במגע עם עולים ממעמד נמוך, חסרי השכלה או חולים והשליכו מהם על כלל הקבוצה. במחקרים רבים מודגש כי המתח התרבותי בין יוצאי אירופה ליוצאי ארצות

18 רזי, 'ילדים עשוקי ילדות'; הנ"ל, 'בתי - אש, אש'.

19 ליסק, 'דימוי עולים', עמ' 134.

20 צור, 'אימת הקרנבל', עמ' 129-131.

21 רוזין, 'תנאים של סלידה', עמ' 198, 202.

22 ליסק, 'דימוי עולים', עמ' 125. הסבר דומה נותנים צור, 'אימת הקרנבל', עמ' 143 וכן רוזין, שם, עמ' 196.

האסלאם הוא הגורם המרכזי להיווצרות הדימוי השלילי. ירון צור מצביע על הקולוניאליזם ועל הלאומיות כשני סדרים חברתיים כלל-עולמיים שהשפיעו על מערכת היחסים בין התפוצות היהודיות באירופה ובין אלה באסיה ובצפון אפריקה מאז שלהי המאה ה-18, ובכלל על זה הדימויים של הקבוצות:

[הציונות] הציעה לייחס לזיקה לדת המשותפת ממד לאומי ולראות בבני המיעוטים היהודים תושבי הטריטוריות השונות בני לאום אחד. דא עקא שעל פי התפישה הקולוניאלית, שאף היא שטפה באותה תקופה את העולם, לא היה ליהודי אירופה וליהודי אסיה ואפריקה מעמד שווה; יהודי אירופה נחשבו כעומדים על מדרגה גבוהה יותר, לפחות מבחינה תרבותית אם לא מבחינה גזעית, מיהודי אסיה ואפריקה. המורשת הקולוניאלית ועולם הערכים והתדמיות שלה אימו אפוא לערער את העיקרון הלאומי האחודי והשוויוני של הציונות.²³

צור טוען כי בארץ ישראל ובמדינת ישראל לא הביא הסדר הלאומי לביטולו של הסדר הקולוניאלי, ושניהם התקיימו בהן בו בזמן. במצב זה ראו יוצאי אירופה ביצאי ארצות האסלאם חלק מהקולקטיב היהודי, ובה בעת ראו בהם את היהודי 'האחר', הנחות מבחינה תרבותית.²⁴ הטקסטים שהם כתבו על יוצאי ארצות האסלאם משמיעים מגוון של קולות; אלה נעים, בעיני צור, על מקשת שבין הסתייגות מוחלטת לשילוב מוחלט, כלומר טקסט אחד יכול להכיל מרכיבים מסתייגים ומרכיבים משלבים במינונים משתנים. לעומת חוקרים שרואים בדימויים תוצר של הבדלי תרבות, דפנה הירש סבורה שהדימויים הם אמצעי אשר מייצר או משמר את ההבחנה בין שתי הקבוצות. היא מדגימה כיצד הקצה שיח ההיגיינה זהות 'מערבית' גם ליוצאי אירופה שלא אימצו הרגלים היגייניים או אף דחו אותם, ולעומתם יוצאי ארצות האסלאם שהפנימו את ההרגלים 'המערביים' לא זכו להכרה.²⁵ בחקר הספרות יש הבחנה בין הדימוי של יוצאי ארצות האסלאם ביצירות הספרותיות לפני הקמת המדינה ואחריה.²⁶ דמותם של יוצאי ארצות האסלאם מיוצגת בהרחבה בספרות המתארת את העלייה הגדולה לאחר הקמת המדינה. במחקרים המוקדמים אפשר לזהות

23 ירון צור, קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות 1943-1954, עם עובד, תל אביב 2002, עמ' 61.

24 הנ"ל, 'אימת הקרנבל'.

25 הירש, **באנו הנה להביא את המערב**. במחקר על ילדים עוזבים בתקופת המנדט תמי רזי מראה שיח סוציאלי מערבי דומה לשיח ההיגייני שהתמקד בהאשמת הורים בהזנחת ילדיהם ובהתעללות בהם. השיח התעלם לרוב מהנסיבות הכלכליות, החברתיות והתרבותיות או מקשיי ההגירה ותייג תיוג שלילי את ההורים המזרחיים, אף שמוצאן של רבות מהמשפחות שטופלו בידי מוסדות הרווחה היה מאירופה. רזי, 'ילדים עשוקי ילדות' וגם הנ"ל, 'בתי - אש, אש'.

26 הופמן, 'בני תימן בארץ'; וכן ברלוביץ, 'דמות התימני בספרות'. דימוי מורכב יותר של התימנים לפני הקמת מדינת ישראל מובא ברומנים **כעשב השדה וכערער בערבה**, שכתב מרדכי טביב לאחר הקמת מדינת ישראל. טביב אינו מייצג את הסופרים שכתבו על התימנים; אמנם הוא נולד בארץ ישראל, אך הוא בן להורים שעלו מתימן בראשית המאה ה-20. לניתוח יצירתו ראו לדוגמה: נורית גוברין, 'אחרית דבר', בתוך: מרדכי טביב, **כערער בערבה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2014, עמ' 314-328.

שני גופים של יצירות שנבדלים בתפישתם: האחד נכתב בידי סופרים ילידי הארץ ויוצאי אירופה מראשית שנות החמישים ומשקף רובו את הנחות היסוד האידאולוגיות, את מערכת המונחים ואת נקודת הראות של הממסד הקולט. כמו דמותם במחקרים ההיסטוריים, תבנית העלילה מציגה את העולים כניצולי חברות נחשלות אשר מתחנכים בחברה חדשה ומתקדמת ונדרשים להתאים את עצמם לנורמות הנהוגות בה ולהגשים בכך את מעשה קיבוץ הגלויות ואת רעיון כור ההיתוך הישראלי. בגוף יצירות זה בולט חיים הזז, שכתב כמה סיפורים קצרים ושני רומנים שגיבוריהם תימנים והדימוי שלהם מוצג באופן מורכב ולא סטריאוטיפי.²⁷ הגוף השני נכתב בידי סופרים שעלו בעלייה הגדולה והחלו לכתוב מאמצע שנות השישים, ובעיקר בשנות השבעים והשמונים, מתוך נקודת ראות ביקורתית. הסופרים הללו מציגים את משבר ההגירה, צדדים בחיי העולים שלא באו לידי ביטוי קודם לכן.²⁸ עם זאת, מחקרים מאוחרים מראים כי הספרות, כמו המציאות, מורכבת ורב־פנים וכי גם סופרים מגוף היצירות הראשון ביטאו קשת רחבה של עמדות כלפי העולים, מהתנכרות מתנשאת עד אהדה ואמפתיה כנה.²⁹

הדימוי של יוצאי ארצות האסלאם בספרי הילדים ובעיתוני הילדים טרם נחקר ביסודיות. נכתבו מאמרים אחדים בנושא זה וכן מאמרים העוסקים בו אגב עיסוק בסוגיות רחבות כמו קליטת עלייה בספרות ילדים.³⁰ קרוב לוודאי שהיכול המצומצם במחקר הוא פועל יוצא ממיעוט ספרי ילדים שעניינם יוצאי ארצות האסלאם. משנות השלושים עד שנות השבעים כתבו סופרים יוצאי אירופה את רוב ספרות הילדים על יוצאי ארצות האסלאם. יוצא דופן הוא הסופר יהודה בורלא, יליד ירושלים, בן למשפחה ספרדית ותיקה. דנה קרן־יער סוברה כי תמונת הילדות של יוצאי ארצות האסלאם שבורלא מציג שונה מזו שמשקפת בסיפוריהם של סופרים יוצאי אירופה. היא מגדירה את בורלא סופר בן יוצאי ארצות האסלאם ('מזרחי' כהגדרתה), אך בסיפוריו מובאים בדרך כלל ייצוגים של הקהילה הספרדית הוותיקה בירושלים, ולא של העולים שמקורם באו. בורלא אינו מתאר חוויית ילדות בעקבות הגירה לארץ חדשה והתאקלמות בה אלא ילדות בקהילה הספרדית הבורגנית הוותיקה בירושלים, וזו שונה מהותית מחוויות ילדי העולים.³¹ כמו

27 דרורי, גאולה תימנית.

28 לאור, 'בין מציאות לחזון' וגם הנ"ל, 'העלייה ההמונית'.

29 הולצמן, 'בין עולים לוותיקים', וגם שמעוני, על סף הגאולה.

30 דנה קרן־יער, 'לעלות, לגדול, לספר: ייצוגים של ילדים מזרחים ב"דבר לילדים"', בתוך: מוניקה לביא (עורכת), 'דבר לילדים: לגדל קורא חושב', מוזיאון נחום גוטמן, תל אביב 2015, עמ' 81-94; לילי גלזר, 'זיהוי של קורפוס ספרות ילדים ונוער ישראלית-מזרחית: ייצוגי התלמיד המזרחי כמקרה מבחן', בין השורות, 3 (תשע"ט), עמ' 15-44; נעמי דה-מלאך, 'ספרות הילדים קולטת עלייה', ילדות, 2 (2017), עמ' 11-32; דר, 'ספרות הילדים העברית'. גלזר גורסת כי יש קורפוס כזה אלא שרובו חסר נראות, דחוק לשוליים ומפוזר, ולכן הוא גם לא נחקר, אולם גוף היצירות שהיא מביאה במאמר נכתב בעיקרו בעשורים האחרונים, והמחסור בעשורים הראשונים למדינה נותר בעינו.

31 קרן־יער, שם, עמ' 85-89.

ספרות המבוגרים, רק בשנות השבעים החלו סופרים יוצאי ארצות האסלאם לכתוב על קהילותיהם בארצות המקור ובישראל, אך עדיין מספרם מועט.³²

כמו ספרות המבוגרים, גם בספרות הילדים הגיבורים מארצות האסלאם מוצגים כ'אחרים'. השוני מתבטא בתיאור הגוף, בעיניים הכהות, בלבוש ובעברית שהסופר שם בפה. הילדים מוצגים כפסיביים, נטולי שאיפות בלימודים וחסיי ביטוי עצמי, הסובלים מבעיות התנהגות ומקשיי הסתגלות לא מוסברים לחברה ולתרבות החדשה. בסיפורים שהילדים מתוארים באזורי מגוריהם – במעברות או בשכונות בשולי הערים – הסביבה מוצגת כלא מודרנית, ומצוקה, עוני, זוהמה ואלימות פושים בה. יש סיפורים שהילדים מגיעים לרחובות ולמרכזי הערים כדי לעבוד בעבודות מזדמנות ולסייע בפרנסת המשפחה. בסיפורים אלה ניכרת הנטייה להטיל על ההורים את האשמה על שהילדים נדרשים לעבוד במקום ללמוד או לשחק. הדימוי השלילי ביותר של ילדים עולים מארצות האסלאם קושר אותם לעולם הפשע. הילדים בסיפורים יכולים להיחלץ מחייהם הקשים רק אם יחליפו את המרחב ואת החברה הסובבים אותם, וכפועל יוצא מכך ימחקו את עברם ואת תרבותם. רצוי שהם ימצאו משפחה מאמצת, ישתלבו בתנועת ההתיישבות העובדת או יתגייסו לצבא. דרך בולטת אחרת להיטמע בחברה הישראלית שהסיפורים מציעים היא באמצעות קשרי אהבה בין יוצאי ארצות האסלאם ליוצאי אירופה וליילדי ישראל, שיביאו להיטמעותם של יוצאי ארצות האסלאם בתרבותם של יוצאי אירופה ושל ילידי ישראל.³³

הדימוי של אליעזר שמאלי על העולים מארצות האסלאם במכלול סיפוריו לאחר הקמת מדינת ישראל טרם נחקר לעומקו. נעמי דה-מלאך בחנה ארבעה מסיפוריו בספר **כיסופי גאולה** (1962). לדבריה, העולים הוותיקים מתימן מוצגים בהם כחרוצים ונדיבים הנרתמים לקליטת העולים, ואילו העולים מצפון אפריקה מוצגים כבורים, פסיביים וחסיי ישע אשר נזקקים לתמיכת הוותיקים כדי להשתלב בחברה הישראלית.³⁴ מנגד, במאמר שכתבה דנה קרן-יער על דימוי ילדים יוצאי ארצות האסלאם בשבועון **דבר לילדים** היא מציינת רשימה שפרסם שמאלי בשבועון כאחת הדוגמאות היחידות לכתבה חיובית של סופר יליד אירופה בעיתון על יוצאי ארצות האסלאם. באותה רשימה, שכותרתה 'הסבים של ילדי המעברה', שמאלי מתאר הצגה שהעלו ילדי מעברה בנושא גדולי המשוררים יוצאי ארצות האסלאם, ובהם יהודה הלוי ושלום שבזי. קרן-יער סוברת שגישתו החיובית והחפה מגזענות של שמאלי אינה תוצר של תפיסתו הערכית והכרעותיו האמנותיות, אלא נובעת מכך שהוא וסופרים אחרים 'הצליחו ללכת מעבר לעצמם, להניח לדבריהם של

32 על יצירות משנות השבעים שכתבו סופרים יוצאי ארצות האסלאם ראו: גרשון ברגסון, 'ילדות יהודית בארצות המזרח בספרות לנוער', **ספרות ילדים ונוער**, א-ה (1975), עמ' 3-9; אלכס זהבי, 'בני עדות המזרח בספרות הילדים', **מעגלי קריאה**, 8 (1980), עמ' 95-100; יפה ברלוביץ, 'מקומה של ספרות הילדים ביצירתו של סמי מיכאל: שיח פואטי'. בתוך: יגאל שוורץ (עורך), **נסיך ומהפכן: עיונים בפרוזה של סמי מיכאל**, גמא, תל אביב 2016, עמ' 32-74.

33 הדימויים מבוססים על ניתוח כל המאמרים שהזכרתי בהערה 30.

34 דה-מלאך, 'ספרות הילדים קולטת', עמ' 16-17.

ילדים שעליהם הם כותבים להסתגל לכתבים, ואפילו להכתיב את דרך הביטוי.³⁵ היא רואה בו צינור שדרכו קולם של הילדים מסתגל בגוף ראשון ומכתיב את דרך הביטוי, ואין היא מנתחת את מורכבות הדימוי שהסופר מעצב לעולים מארצות האסלאם בסיפוריו ולמעשה אינה מבחינה במהלך האידאולוגי והאומנותי שלו או מתעלמת ממנו. ברצוני לערער על תפיסה זו, המייתרת את קולו הייחודי של הסופר ולהראות את חשיבות ניתוח הדימוי שעיצב לעולים מארצות האסלאם ולנסות לפענח את הגורמים שהביאו לעיצובו. תחילה אציע אמות מידה לניתוח דימוי או ייצוג בטקסטים, ובהמשך הדברים אנתח בעזרתן את הדימוי ששמאלי מעצב לעולים מארצות האסלאם בסיפורים שפרסם משנות החמישים עד ראשית שנות השמונים.

אמות מידה לניתוח דימויים

כאמור, ירון צור הראה כי הדימוי של יוצאי אירופה על יוצאי ארצות האסלאם נע על מקשת שבין הסתייגות מוחלטת לשילוב מוחלט. הגוונים השונים הם תולדה של ההבדלים התרבותיים בין 'מזרח' ל'מערב' או הצורך לייצר או לשמר את ההבחנה ביניהם. כך או כך, זהו ציר פרשנות שנע על רצף אחד. ברצוני להציע עוד ציר פרשנות, ובו אוסף אמות מידה אשר מרחיבות את ניתוח הדימוי שנע על הציר שבין הסתייגות לשילוב ומבקשות להעניק לו פרשנות רב-ממדית. אראה כי מערכת היחסים בין אמות המידה סבוכה; לעתים אפשר לשלב ביניהן, ולעתים הן מתנגשות זו בזו.

הכותב והסוגה – בבחינת דימוי ביצירה יש להתייחס לזהות הכותב: לביוגרפיה שלו, למקומו בחברה, למעמדו הכלכלי ולעיסוקו. דינו של טקסט שכתב פוליטיקאי שונה מזה שכתב עובד סוציאלי או עיתונאי, מורה או סופר; כל אחד מהם כותב מעמדה אחרת ולמטרות שונות.³⁶ גם הסוגה משפיעה על המבע, ולכן גם על הדימוי: יומן אישי, אוטוביוגרפיה, פרוטוקול או כתבה בעיתון יעצבו אותו בדרך שונה. נוסף על כך, יש להבחין בין טקסט ספרותי לטקסט היסטורי, ובתוך כך להתייחס למחויבות השונה שיש למחבריהם כלפי הקוראים; טקסט היסטורי מחויב לתיאור ישיר ולביאור סביר של הקיים או של משהו שהיה קיים, ואילו טקסט ספרותי פטור לחלוטין ממחויבות זו. בטקסט ספרותי מעוצב עולם מדומה, גם אם לעתים מובא בו תיאור מהימן של המציאות. בדיון בטקסטים ספרותיים יש

35 קרן יער, 'לעלות, לגדול, לספר', עמ' 91, 93-94.

36 אין חולק על החשיבות של זהות הכותב ושל הביוגרפיה שלו בניתוח טקסטים היסטוריים, אך בדיון על טקסטים ספרותיים הדעות חלוקות. אסכולת הביקורת החדשה (The New Criticism) אימצה את הקריאה הצמודה ואת ההתמקדות בטקסט אגב דחייה של פרשנות המבוססת על מקורות חוץ-טקסטואליים, ובכללם קורות חייו של המחבר. עם זאת, הביוגרפיה היא מרכיב בארגון הכלים בחקר הספרות.

להבחין בין הסוגות השונות.³⁷ אליעזר שמאלי כתב בעיקר סיפורים קצרים כמו תיעודיים דידקטיים שהיו תוצר של מפגשים או אירועים שהוא השתתף בהם או של סיפורים ששמע. המספר האוטוביוגרפי של שמאלי נזכר במרבית הסיפורים כאחת הדמויות הפעילות. הוא מאופיין כאדם מבוגר ובעל ניסיון חיים, אשכנזי ותיק בארץ, המתהלך בה ונפגש עם עולים. בסיפורים אחדים שמאלי מוסר את המתרחש מנקודת מבטו של המספר הכול-יודע, אך גם כאן נשמרת הגישה הדידקטית האוהדת שהוא ביסס בסיפורים אשר הנכיחו את דמות המספר. בדיון ספרותי זה אדגיש את החפיפה בין הרשויות מתוך מודעות לפער המתקיים בין הסופר הביוגרפי למחבר המובלע ולמספר.³⁸

אידאולוגיה – בהגדרתה כסך האמונות והדעות המקובלות בחברה, המשמשות מכשיר מגייס ומלכד לקראת מאבק על חזון משותף – משפיעה אף על הדימוי. אליעזר שמאלי נמנה עם דור סופרי הילדים הראשון בארץ ישראל שהניח את היסודות לספרות הילדים בעברית. קבוצה זו פעלה משלהי המאה ה-19 והתרחבה והתמסדה בשנות העשרים של המאה ה-20. רוב הסופרים היו מורים ומחנכים שנענו לצורך של מערכת החינוך הארץ-ישראלית בספרי ילדים בעברית שייכתבו מתוך המציאות וההווה המקומיות. הכתיבה הייתה ייעוד לאומי, ועלילות הסיפורים שירתו את האידאולוגיה הציונית, ומכאן גם הטון הדידקטי-אידאולוגי הטיפוסי לספרי הילדים מאותה תקופה. הספרים נכתבו ככלי לעיצוב זהותם הלאומית והתרבותית של הילדים.³⁹ לא היה הבדל בין הטון הדידקטי-אידאולוגי של שמאלי בסיפורים שכתב בתקופה הראשונה על החלוץ ומשפחתו ובין הסיפורים שכתב בתקופה השנייה על העולים מארצות האסלאם. בתוך כך יש לבחון את מגוון ביטוייה של האידאולוגיה הציונית ואת השפעתה על דימוי העולים מארצות האסלאם שעיצב שמאלי. עם זאת, יש לחפש ניגודים, הבלעות ושתיקות בטקסט כדי לאתר את מגבלות האידאולוגיה. בחינה דיאכרונית של הדימוי – בבחינה סינכרונית ההנחה היא כי אוסף דימויים של כותב אחד עשויים מקשה אחת, ולכן הדימוי נבחן בשלמותו, בלי לתת את הדעת על התהוותו ההיסטורית. לעומת זאת, בחינה דיאכרונית, היינו השוואה של הייצוגים בזמנים שונים, מאפשרת ללמוד על שינויים שחלו בו במשך השנים ולהעניק להם הסברים היסטוריים. על כן במאמר אני עוסק בסיפורים של שמאלי שפורסמו משנות החמישים עד ראשית שנות השמונים המאפשרים לבחון את השינויים שחלו בתפיסותיו. בחינת הדימוי

37 לדיון תאורטי בעניין זה ראו: מנחם ברינקר, *מבעד למדומה: משמעות וייצוג ביצירה הבדייונית*, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1980; הנ"ל, 'ספרות והיסטוריה: הערות קטנות לנושא גדול', בתוך: כהן ומאלי (עורכים), *ספרות והיסטוריה*, עמ' 33-43.

38 Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, The University of Chicago Press, Chicago 1961

39 נורית גרץ, *ספרות ואידאולוגיה בארץ ישראל בשנות השלושים*, האוניברסיטה העברית בירושלים, תל אביב 1988; זהר שביט, 'התפתחות ספרות הילדים בארץ ישראל', בתוך: הנ"ל (עורכת ומחברת ראשית), *תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: בנייתה של תרבות עברית בארץ ישראל*, חלק ראשון, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים 1998, עמ' 445-465.

של יוצאי ארצות האסלאם בסיפוריו של שמאלי לפני הקמת מדינת ישראל ואחריה מלמדת על שינוי שחל בכתיבתו ביחס אליהם. יעל דר טוענת כי בספר **בני היורה**, שראה אור ב-1936, אף ששמאלי כולל את הילדים התימנים בקולקטיב היהודי, הם לעולם 'האחרים'. השכונה שהם חיים בה מתוארת כמרחב לא מודרני, נחשל ומרוחק פיזית ומנטלית מהמרחב העירוני הציוני.⁴⁰ השינוי החיובי ביחסו ליוצאי ארצות האסלאם לאחר הקמת המדינה נבע בין היתר מתמורה רחבה יותר שחלה בתקופת מלחמת העולם השנייה ביחסם של סופרי הילדים לגולה. דר מציינת כי בימי המלחמה התפייסו סופרי הילדים עם הגולה ושינו את יחסם ליהודים בתפוצות: במקום שלילת הגלות והשוואה שיפוטית בין היהודי הארץ-ישראלי ליהודי הגלות, תוארה זיקה חיובית בין ילדי הארץ לילדי הגולה ולחיים בתפוצות.⁴¹ תמורה זו השפיעה לדעתי גם על הדימוי של יוצאי ארצות האסלאם לאחר הקמת המדינה ביצירותיו של שמאלי. לשינוי בדימוי יש קשר ישיר גם לפרמטר הבא. טיב היכרותו של הכותב עם הקבוצה הנתונה למבטו – להיכרותו של הכותב עם הקבוצה שהוא מתאר יש חשיבות עצומה. היכרות קצרה, אקראית ושטחית או היכרות שיטתית, ממושכת ועמוקה ישפיעו על הדימוי. בהשאלה מסוציולוגיה, ראוי לבחון אם הכותב מתאר את הקבוצה מתוך תצפית ישירה או תצפית משתתפת, כלומר אם הוא בילה פרק זמן מסוים עם הקבוצה, צפה בפעילותה ותיעד אותה מבחוץ או אם הוא תיעד מציאות חברתית שהיה שותף פעיל בה. מובן שתיעודו של הכותב את המציאות החברתית שהוא היה שותף פעיל בה מביא אותו להכיר את מרכיבי התרבות ואת משמעותם מנקודת מבטה של הקבוצה ולהבין טוב יותר תופעות, תהליכים ובעיות שנקשרים אליה. סוגיית התצפית מעלה גם את השאלה אם הכותב מתאר את הקבוצה בסביבתה הטבעית או בעת שחבריה מגיעים למרחביו. לאחר עלייתו של שמאלי לארץ בשנת 1920 הוא למד במשך שלוש שנים בבית מדרש למורים העברי בירושלים. בתקופת לימודיו הוא התגורר בשכונות עולי תימן והכיר את סיפורי העבר של הקהילה, את אורחות חייה, את מנהגיה ואת תרבותה ותיאר אותם בהרחבה בספר **זהב בירושלים**. אפשר לומר כי סיפוריו של שמאלי בתקופה זו נבעו מתצפית משתתפת. בתקופה מכוננת זו התקרב שמאלי לעולים מתימן, והם השפיעו על הדימוי שעיצב להם ביצירתו.⁴² לאחר הקמת מדינת ישראל, בזמן שהיה שמאלי מפקח במשרד החינוך באזור השרון וכחלק מתפקידו, הוא ביקר תכופות במחנות העולים, במעברות ובמושבי העולים וכתב את סיפוריו מתוך המפגשים הללו, שהוא נחשף בהם לחייהם של עולים מקהילות שונות מארצות האסלאם. בסיפורים הוא מציב בלב העלילה את מחשבותיהם, את השקפת עולמם ואת דעותיהם, ואלו נמסרות מנקודת מבטם. באותה תקופה כתב שמאלי מתוך תצפית ישירה, אך לדידי קרובה למושאי כתיבתו.

40 דר, 'ספרות הילדים העברית'. לדימוי דומה אחר ראו בסיפור הקצר 'המיל': מן ההוי התימני', שפרסם שמאלי בכתב העת **מאזנים** בשנת 1929.

41 יעל דר, 'מספסל הילדים לקחנו': היישוב לנוכח שואה ולקראת מדינה בספרות הילדים הארץ-ישראלית, 1939-1948, מאגנס ירושלים תשס"ו, עמ' 34-54.

42 השוו להיכרות ולכתיבה המורכבת של הזו על התימנים. ראו: דרורי, **גאולה תימנית**, עמ' 11-16.

המרכיבים הנעדרים מן הדימוי – בבחינת דימוי יש לתת את הדעת גם למרכיבים הנעדרים או המודרים ממנו, ויש להעניק הסבר להיעדרותם או להדרתם. איתור המרכיבים החסרים בדימוי נעשה באמצעות מיקומו בארכיון מקיף של דימויים אשר חולקים יסודות משותפים: טקסטים אחרים של הכותב, טקסטים של כותבים אחרים ומחקרים. הצבת הדימוי בהקשריו השיחיים יכולה להאיר מאפיינים טקסטואליים שמוכנים מאליהם, אך הכותבים עצמם או חוקרים התעלמו מהם.⁴³ בסיפוריו של שמאלי נעדר למשל הדיון בבעיה העדתית – במתח שנוצר בין העולים מארצות האסלאם לעולים מאירופה עקב הפער בין שתי הקבוצות בכלכלה, בדרגות המודרניזציה, בכושר הניידות החברתית במשק הישראלי וביכולת הפעולה במערכת הפוליטית. לבד מפערים אלה התבטאה הבעיה העדתית בגורמות חשיבה והתנהגות לא רשמיות ששיקפו את עולם הדימויים והרגשות שאפיין את מערכת היחסים בין שתי הקבוצות.⁴⁴ איני טוען ששמאלי התעלם מהבעיה העדתית, אלא שהוא האמין בתאוריית המודרניזציה, שעל פיה חברות בעולם מתפתחות ישירות מחברה מסורתית לחברה מודרנית. לפי גישה זו, החברה הישראלית הייתה מורכבת מצד אחד מעולים מאירופה שעברו רובם ככולם תהליכי מודרניזציה בארצות מוצאם, ומצד אחר מעולים מארצות האסלאם אשר מפגרים בתהליך המודרניזציה, אבל עתידים להתקדם בישראל. ההבדל העדתי הוא בעיקרו תוצאת פערי התרבות בין שתי הקבוצות, ואלה יצטמצמו ולבסוף אף יתבטלו.⁴⁵ עם זאת, אראה בנייתו הסיפוריים כי אף ששמאלי לא דן בבעיה העדתית, הוא חושף בסיפוריו, חשיפה גלויה וסמויה, מחדלים של הממסד הקולט כלפי העולים מארצות האסלאם, מחדלים שהם תוצר של הבעיה העדתית. בעקבות אמונתו בתאוריית המודרניזציה, הקובעת שכל העולים מארצות האסלאם שייכים לחברות מסורתיות, נעדרים מסיפוריו עולים מארצות האסלאם שעברו תהליכי מודרניזציה בארצות מוצאם.⁴⁶

הגורם הדתי במפגש בין עדתי ובדימוי – במפגש בין יוצאי אירופה ליוצאי ארצות האסלאם שבאו מחברות מסורתיות הייתה הדת גשר. ככל שהעמיקו הפערים התרבותיים בין שתי הקבוצות, כן היה ההון התרבותי היהודי המשותף לכל התפוצות – הדת והמסורת, ארון הספרים היהודי והתרבות העממית היהודית – חוליה מקשרת ומחברת. דבריי מכוונים לא לדימוי הדתי הרומנטי שלפיו אותם עולים הם יהודים קדמונים ואמתיים שהדת היא לעתים סמן למידת לאומיותם,⁴⁷ אלא לדימוי דתי חיובי שהוא תוצר של מפגש ששיח תרבותי או

Margaret Cohen, 'Narratology in the Archive of Literature', *Representations*, 108, 1 43
(2009), pp. 51-75

צור, 'אימת הקרבן'. 44

הנ"ל, 'ההיסטוריוגרפיה הישראלית והבעיה העדתית', **פעמים**, 94-95 (2003), עמ' 7-56. 45

אלכס זהבי עוסק בסופרים ובסיפורים המציגים חברה מודרנית בארצות האסלאם. ראו: זהבי, 'בני עדות המזרח'. גם בתיה שמעוני עוסקת בסיפור 'זרזירים' לאמנון שמוש, אשר הוא מתאר בו עולים מצפון אפריקה שרואים בעצמם מודרניים מחברי הקיבוץ בצפון הארץ. שמעוני, **על סף הגאולה**, עמ' 170-175. 46

ירון צור, 'הגורם הדתי במפגש בין הציונות ליהודי הכפרים בהרי האטלס', בתוך: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), **ציונות ודת**, מרכז זלמן שזר ומכון טאובר, ירושלים ובוסטון 1994, עמ' 385-405. 47

אינטלקטואלי מתקיים בו על הבסיס היהודי המשותף. תנאי הכרחי להיווצרותם של מפגש ודימוי מסוג זה הוא הון תרבותי משותף. אף ששמאלי היה חילוני, הוא גדל במזרח אירופה בבית דתי, כמו רבים מסופרי העלייה השלישית. סופרים אלה, ובכללם שמאלי, קיבלו חינוך תורני בחדר ובישיבות, וזה ניכר ברובד האסוציאטיבי והלשוני של יצירתם.⁴⁸

הדימוי שעיצב אליעזר שמאלי ליוצאי ארצות האסלאם

איכרים יוצאי ארצות האסלאם

השיבה אל הקרקע ואל עבודת האדמה הייתה מאבני היסוד של האידאולוגיה הציונית, שראתה בהם דרך להתחדשות לאומית וליצירת חיים יהודיים חדשים ובריאם בארץ ישראל. שמאלי מציג בסיפוריו, מתוך האידאולוגיה שלו, את העולים מארצות האסלאם כאיכרים עובדי אדמה ומציב אותם לצד החלוצים בקיבוצים והאיכרים במושבות. בסיפורים בולטת בחירתם של העולים בהתיישבות במושבים ובעבודת האדמה, ולא כאפשרות שכפה עליהם הממסד. עבודת האדמה מוצגת בסיפורים כניגוד למלאכות או למסחר שמהם התפרנסו היהודים בתפוצות. כך המספר מתאר בסיפור 'נתפזרו הענגים': 'יוצאי מרוקו, אלג'יר, ותוניסיה, בחורים גבוהים ושחורי בלורית; פדויי־תימן צנומים ומגודלי־פאות ופליטי רומניה רחבי־גרם – כאן מצאו מקלט לנשיהם וטפם, המירו חנות במחרשה ומחט – באת. שתלו את עצמם באדמת המולדת, להוציא לחם מן הארץ'.⁴⁹ שמאלי מעצב דמויות של עובדי האדמה ושם בפיהן דברים שמדגישים את הערך עבודת האדמה במדינת ישראל. כפועל יוצא מכך הדמויות מדגישות את חשיבות ההצטרפות לתנועות ההתיישבות ואת התנגדותן למגורים בעיר.

בסיפור 'ביקור אצל אמא' המספר מתאר שני ילדים שהוריהם עלו מצפון אפריקה והם עובדים במשק המשפחתי במושב בנגב תיאור דומה לתיאור המקובל של 'הצבר': 'הם לבושים מכנסי־חאקי קצרים וחולצות כחולות, והם שזופים וזיווניים ורוחם טובה עליהם תמיד – התברך בלבם: אשרי יולדתם, וירבו כמותם בישראל! כי כפועלים־חקלאים ותיקים נראו – בעלי שרירים ובעלי מרץ ותבונה; כאילו הם ואבותיהם ואבות אבותיהם חקלאים היו מאז ומעולם'.⁵⁰ קודם לכן המספר מציין את הישגיהם ואת ידיעותיהם של שני הילדים בלימודים ומדגיש כי הם אינם רק בעלי שרירים ומרץ כי אם גם בעלי תבונה; ודימוי חיובי זה חורג מהדימוי שנפוץ באותה עת.

שמאלי מרחיב בסיפורים את מנעד האפשרויות ומעצב דמות של עובד אדמה יוצא ארצות האסלאם השונה מדמות חלוצי העליות הראשונות או מדיוקן הצבר. מדובר לא

48 פיינשטיין, תהודת זהות, עמ' 156-158.

49 שמאלי, כסופי גאולה, עמ' 112.

50 הנ"ל, על חוץ של חסד, עמ' 143.

רק בבחורים ובחורות צעירים אלא גם בגברים ובנשים מבוגרים, דתיים ששומרים על תרבות מוצאם. בסיפור 'אדמה' המספר פוגש בנסיעה באוטובוס אישה תימנייה, מבוגרת, דתייה, וזו אומרת לו: 'תראה, חביבי, תראה ידיים של חקלאי במושב שבהרי ירושלים הקדושה - בבקשה... ובדברה - הושיטה מולי שתי ידיים גדולות ועסקניות, ידי עבודה גמישות ומופלאות, זרועות יבלות וסדקים ומכוסות חזזיות וכתמים; ומתחת לציפורניהם'.⁵¹ האישה, עובדת האדמה, מרשימה מאוד את המספר, והוא ממשיך: 'הסתכלתי בעיניים מלאות הוקרה באישה עממית וטבעית זאת שהתערתה בין סלעי הרי יהודה; ובלב מלא רחשי-חיבה הקשבתי לסיפורה - שהיה ספוג שמחת-חיים, אושר משפחתי ותמימות ילדותית'.⁵² שני חלקי המשפט נפתחים בדימוי חיובי ומסתיימים בדימוי אוריינטליסטי של אישה עממית טבעית או תמימה וילדותית. למרות הדימוי החיובי ששמאלי מעצב בסיפוריו ולמרות גישתו המשלבת, משפט זה חושף גם מחשבות מסתייגות בעלות גוון אוריינטליסטי.

היגיינה

שלא כדימוי ההיגייני השלילי של עולי ארצות האסלאם הרווח בטקסטים היסטוריים וספרותיים, שמאלי מעצב בסיפוריו דימוי חיובי של הגוף, של הבית ושל סביבת המגורים של העולים - מתוך היכרות וחיים משותפים עמם. לדוגמה בעלילת 'בנתיב הצער והאושר' המספר מתאר את סיפור חייהם של זוג תימנים ירושלמים שבדירתם הוא שכר חדר. יחיא, בתיאוריו, 'לבוש בגדי-שבת נקיים ונאים פניו רחוצים וזקנו מסורק', אשתו יונה השקיעה 'את כל מרצה וחריצותה בקרצוף וגירוד, בניקוי וסידור, בשטיפה והדחה' של הבית, ואף החצר מרוצפת ונקייה ומקושטת בעשבי בשמים שמפיצים ריח נעים.⁵³ כאשר המספר נתקל במנהגים או בהתנהגות שנראו לא היגייניים בתפיסה מערבית, הוא מציע הסברים מפי הדמויות יוצאי ארצות האסלאם. אחד הנהגים הלא היגייניים הבולטים היה ישיבה או שינה על הקרקע. נוהג זה הרתיע את יוצאי אירופה, והם ניסו לשרשו. בסיפור 'אדמה' מוצגת דמות של אישה תימנייה, וכך היא מסבירה: 'לא היינו ישנים על מיטות כמו כאן, אלא שוכבים היינו על מחצלות או שטיח על פני האדמה. יותר נקי בחיי... מוציאים כל יום את המחצלת החוצה, מנערים ודופקים במקל - ואין נחשים ועקרבים, ואין זה וזה, אתה יודע מה שאני חושבת - כינים, פשפשים וצרות אחרות'.⁵⁴ המספר מביא את דבריה של האישה ללא שיפוטיות, וניכר כי מטרתו לחשוף לפני הקוראים הצעירים תפיסות אחרות של היגיינה. רבים מהתיאורים האלה פורסמו בספר **זהב בירושלים**, שראה אור ב-1980, יותר מחמישים שנה לאחר האירועים שהספר עוסק בהם, וייתכן שבאותן שנים הביט שמאלי על תקופות מוקדמות בחייו במבט נוסטלגי ואידילי.

51 שם, עמ' 44.

52 שם.

53 שמאלי, **זהב בירושלים**, עמ' 30-32.

54 הנ"ל, **על חוץ של חסד**, עמ' 46.

בסיפור 'שמחה בצריפס' המספר מתאר את מעשיה של המורה רינה, המלמדת תלמידים במושב עולים כיצד לצחצח שיניים.⁵⁵ המורה מציגה לפני שלושים תלמידים מברשת שיניים ומשחה, אך הם אינם יודעים במה מדובר וכיצד להשתמש בהן. היא מסבירה על חשיבות צחצוח השיניים, מדגימה להם, ולאחר מכן מחלקת מברשות שיניים ומשחה, וכולם מתרגלים צחצוח. המחבר המובלע, המבקש לקרב את קהל הקוראים הצעיר לעולים החדשים, אינו מציג את תרבותם בשלילה, הוא גם אינו מאשים את ההורים על שאינם מטפלים בהיגיינת הפה של הילדים אלא רומז שהם טרודים בעבודה במשק. עם זאת, העובדה שהמספר מציג את כל הילדים, ללא יוצא מן הכלל, ולמעשה את כל תושבי המושב, ככאלה שלא שמעו על היגיינת הפה ועל השימוש במברשת שיניים ובמשחת שיניים צורמת. בניתוח דיאכרוני, אפשר לשער כי ייתכן שחל שינוי בעולם הדימויים של שמאלי בעקבות שיח ההיגיינה של העולים מארצות האסלאם שנפוץ בשנות העלייה הגדולה. בסיפור 'נתפזרו העננים' התפקידים מתחלפים: מורה מגיעה ביום חורפי למושב ומתלכלכת מבוץ לאחר שנכנסה לשוללית עצומה. נשות המושב דואגות לה לרחצה ולניקיון: 'ניגבו והחליפו, התלחשו וצחקו, נדבות בגדים הלבשוה – והוציאוה לחדר הועד, והיא נקיה ויבשה וצוחקת'.⁵⁶

גברים תימנים מבוגרים כתלמידי חכמים וכמגשרים

שמאלי, כתלמיד חכם בעצמו, עיצב בסיפוריו את יוצאי ארצות האסלאם כבעלי מטען תרבותי יהודי ועשה זאת באמצעות דיאלוגים בין דמויות או בין הדמויות למספר.⁵⁷ בסיפורים רבים – כמו 'על התמורה', 'אגדת האחרון בפרדסיה', 'ארבעה שנכנסו לפרדס', 'הקודרים מיני קרח', 'משולחן צולע שיר נובע' ו'פרות של צדקה' – המספר פוגש דמויות של גברים תימנים מבוגרים, ועמן הוא פותח בשיחה בעלת צביון דרשני ומגלה אגב כך את העושר הרוחני של הדמויות ושל המספר. השיחה נפתחת במקור ראשוני, בדרך כלל מדרשי אגדה, ועוברת לדיון אקטואלי; או ההפך: דיון אקטואלי שמתפתח לשיח תלמידי חכמים בטקסט יהודי. הדיאלוגים האלה עשירים בציטוטים נרחבים מארון הספרים היהודי, שהסופר מביא ומבאר עבור הקורא הצעיר. בסיפור 'פרות של צדקה' המספר מתאר קבצן תימני שנכנס לגינתו ומבקש ממנו צדקה בטענה שהוא תלמיד חכם. המספר מסכים לתת צדקה בתנאי שהקבצן יספר לו דבר תורה. הקבצן משיב באגדה מוזיקרית רבה ה, ד, שעניינה צדקה. המדרש מובא בסיפור כמעט מילה במילה. כשסיים הקבצן התימני לספר את דבר התורה העניק לו המספר צדקה, והלה בירכו בברכה בעלת גוון לאומי: הוא סימן נקודה על הקרקע, ובה הורה למספר לחפור ולנטוע עץ שיעניק לו פירות כל ימי חייו ואותו יוריש לילדיו.⁵⁸ שמאלי חיבר את הברכה בהשראת סיום סיפור האגדה, אך שינה אותה בהשפעת האידאולוגיה הציונית.

55 הנ"ל, בסופי גאולה, עמ' 123-131.

56 שם, עמ' 118.

57 לדימוי של גברים תימנים מבוגרים כתלמידי חכמים ביצירתו של טביב השוו: גוברין, 'אחרית דבר'.

58 שמאלי, בצל אילן, עמ' 165-167.

לצד הדימוי של תלמידי חכמים, גברים מבוגרים יוצאי ארצות האסלאם מוצגים בסיפורים כבעלי ניסיון חיים רב, והם משמשים בוררים ויועצים. הגברים המבוגרים מייצגים לבני קהילתם ולעולים מקהילות אחרות. למשל, בסיפור 'והגשם דלף ודלף' תימני מבוגר משמש בורר בין נער לאישה המאשימה אותו בגנבת כספה.⁵⁹ בסיפור 'נער ותרמילו' תימני מבוגר מרגיע נער, עולה מרומניה, שבדרכו לפנימייה נאלץ להתמודד עם קשיי הקליטה. במפגש בין השניים המספר מבקש להעביר מסר של קיבוץ גלויות: 'יהודי מול יהודי, ואפילו משתי גליות רחוקות וזרות, מאירים כעינים איש לחברו, כשני אוטובוסים על גבי כביש בחשכת הלילה – המדליקים פנסיהם וקורצים עין זה לזה כדי להתאושש מעט ולומר איש לרעהו: חזק ונתחזק'.⁶⁰ התימני המבוגר מביטח לנער כי בתוך זמן קצר ידבר עברית על בורייה, משפחתו תקבל דירה בשיכון, הוריו ימצאו עבודה, והוא לא יצטרך ללכת לפנימייה. דברי ההרגעה בעלי המסר הציוני שהמחבר שם בפיו של התימני מקבלים עצמה יתרה דווקא משום שלא נאמרו מפי המספר או דמויות אחרות המייצגות את אנשי היישוב הוותיק או גורמים בממסד אלא מפי עולה חדש. בתיאורים אלה הסופר גם מערער את ההשקפה שלפיה המבוגרים הם דור המדבר שלא השתלב בחברה הישראלית ולא תרם לה. אדרבה, הגברים המבוגרים יועצים לא רק בעניינים של קהילה או דת אלא גם בסוגיות של קליטה והשתלבות במדינת ישראל.

למרות זאת, בשני סיפורים מוצגות דמויות של גברים יוצאי ארצות האסלאם ברוח הדימוי השלילי שהיה מקובל באותם ימים.⁶¹ בסיפור 'גם הצבר פורח' המספר מתאר גבר תימני מוזנח שעומד בפתח בית חולים ומבקש לפגוש את בתו ציונה, העובדת שם כאחות. השומר מבקש ממנו לעזוב, ובשיחה ביניהם נחשפת שכריותו. בהמשך הסיפור האב התימני משוחח עם גנן בית החולים, וגם אז נגלות תכונותיו השליליות, כמו עצלותו וחוסר רצונו לעבוד, וכן העובדה ששלח את בתו לקבץ נדבות ברחובות. המחבר יוצר מורכבות בתוך הסיפור ולהבדיל מהדמויות של השומר והגנן, המבליטות את הדימוי השלילי, המספר מביע אמפתיה כלפי האיש המבקש לפגוש את בתו שמצליחה בעבודתה כדי להתגאות בה: 'רק אביט ואצעק: הביטו! בואו וראו, בני אדם כולכם! לנסים יש בת כל-כך יפה! לנסים המלוכלך יש בת כל-כך נקיה! לנסים הכלב יש בת-מלך! ושתשמח אמה המסכנה בגן-העדן'.⁶²

משפחה, ילדים ונשים

שלא כדימוי השלילי שדבק בתא המשפחתי של יוצאי ארצות האסלאם, בסיפורים של שמאלי מוצג דימוי חיובי שסביר להניח כי צמח מהמפגשים התדירים של המחבר עם

59 הנ"ל, על חוץ של חסד, עמ' 114-118.

60 הנ"ל, בסופי גאולה, עמ' 73.

61 לדימוי הרווח של גברים תימנים השוו: הופמן, 'בני תימן בארץ'; וכן ברלוביץ, 'דמות התימני בספרות'.

62 שמאלי, בצל אילן, עמ' 19.

העולים וממגוריו בשכונה התימנית. בסיפור 'בנתיב הצער והאושר' מתוארת מערכת יחסים אוהבת בין בני זוג תימנים - יחיא ויונה. כך לדוגמה המספר מתאר את כניסתו של יחיא לחצר הבית לאחר יום עבודה: 'ומיד מתחיל מסלסל בקולו: יונה! יונה! יונה! הי, יונתי בחגווי-הסלע, בסתר המדרגה! הראיני מר-איך, השמי-עיני קו-לך... יו, יחיא, כבר באת ברוך השם?! - מקבילה יונה את פני אישה בפנים מאירים ובעיניים שמחות - ברוך השם ויהיה שמו מבורך!'.⁶³ בסיפורים רבים המספר מדגיש את מסירות האימהות לילדיהן בהיבטים של בריאות, היגיינה וחינוך. אף שיש לנשים ילדים רבים, הן דואגות לכולם. בסיפור 'זכריה בן תמימה' האם אומרת למספר: 'אישה אם תלד עשרה ילדים, לכולם בליבה יש שם אהבה; וזכריה - חכם ויפה וטוב מזג, ולומד תורה בשקידה רבה'.⁶⁴ גם האם שרה מועלת בסיפור 'האם' מסרבת למסור את תינוקה לאימוץ תמורת תשלום ואומרת לאישה שהציעה את העסקה: 'אני אמא. לא?! ואם אלת אפילו מאה ילדים, אוהב את כולם... [...] אפילו אם תמלאי לי זה הצריפון כולו זהב - אמרה שרה וחבקה את התינוק היונק אל לבה - לא אתן לך אותו בשום פנים'.⁶⁵

גם ייצוג הילדים העולים מארצות האסלאם בסיפורים של שמאלי חיובי. שלא כמו בתיאורים שהיו מקובלים אז, המספר מציג את הילדים כבעלי תשוקה ללמוד ורצון להצליח בלימודים. בשניים מהסיפורים בולטים ילדים מצפון אפריקה: יוסף בסיפור 'תפילה חדשה' 'בעל כשרונות נעלים הוא ותפיסתו מהירה מאוד. עשרות מילים כבר למד לקרוא מן הלוח, והוא-הוא המציק לי יום-יום בתביעותיו לספר חדש';⁶⁶ ומשה בסיפור 'ביקור אצל אמא' הוא תלמיד חרוץ בלימודים ובעבודות המשק המשפחתי.⁶⁷ גם בנה של תמימה הכובסת בסיפור 'כנפים' מוצג כבחור מוצלח שמסיים קורס טיס בצה"ל,⁶⁸ וכאמור, הבת של נסים בסיפור 'גם הצבר פורח' עובדת כאחות בבית חולים בתל אביב.⁶⁹ הדוגמאות הללו ממחישות את ראיית העולם של הסופר, שלפיה השתלבות של בני הדור השני בחברה הישראלית תביא להצלחתם. אולם על אלה עולים סיפורים אחדים שאינם עוסקים בסוגיות של עלייה, קליטה והתאקלמות בארץ או במצוקה, אלא מתארים חוויות ילדות ונערות רגילות, למשל בסיפור 'בקצה הזרת', שהמספר מתאר בו חיזור של נער ונערה תימנים אשר ממתניגים לאוטובוס;⁷⁰ או בסיפור 'ביקור אצל אמא', שהמחבר מבקש להעביר בו מסר לכלל הקוראים דרך מעשה חסר אחריות של שני אחים.⁷¹

63 הנ"ל, זהב בירושלים, עמ' 30-31.

64 הנ"ל, בצל אילן, עמ' 163.

65 שם, עמ' 149.

66 הנ"ל, בקצה הזרת, עמ' 27-31.

67 הנ"ל, על חוץ של חסד, עמ' 143.

68 הנ"ל, בצל אילן, עמ' 137-143.

69 שם, עמ' 15-22.

70 הנ"ל, בקצה הזרת, עמ' 7-13.

71 הנ"ל, על חוץ של חסד, עמ' 142-152.

שמאלי הרבה להציג בסיפוריו את השינוי שחל במעמד הנשים מארצות האסלאם לאחר העלייה לישראל. הסיפורים מתייחסים בעיקר לסוגיית הנישואים בגיל צעיר ולחוסר ההשכלה, ומהדהד בהם המצב לפני ההגירה לארץ. בסיפור 'משולחן צולע שיר נובע' חמאמה מספרת שחיתנו אותה עם גבר מבוגר: 'הייתי יתומה מסכנה בתימן, לא אבא היה לי, ולא אמא. ואז עשו לי חתונה עם אחד זקן. אולי בן מאה שנה, בחיי. הוא היה זקן-זקן ואני עוד ילדה, בחיי'.⁷² בהמשך הדברים היא מוסיפה: 'אנחנו, התימניות, לא למדנו בתימן בביצפר (בבית-ספר) או בבית-כנסת כמו פה. משום כך לא ידענו לא תפילה ולא תורה'.⁷³ מדינת ישראל היא זו המביאה לתמורה בחיי הנשים,⁷⁴ כמו שימימה, אישה תימנייה, מעידה בסיפור 'כנפים': 'מה מאוד שמחנו, אנו בנות תימן, בשמענו שכאן לא רק הבנים לומדים ומתחנכים, אלא חובת חינוך זו חלה גם על הבנות. ועל כך נתונה תודתנו לממשלת ישראל'.⁷⁵ בכל הטקסטים העוסקים בשאלת מעמד הנשים המספר מציב את הרעיונות בפני דמויות של נשים, ולא בקולו של המספר או דמויות של גברים, וכך מעצים את המסר. עם זאת, חשוב להדגיש כי הנישואים המוקדמים וחוסר ההשכלה של הבנות אופייניים לחברות מסורתיות, אך כמה מהקהילות בארצות האסלאם עברו תהליכי מודרניזציה, ובהם השתנה גם מעמד הנשים. קהילות אלה נעדרות מסיפוריו של שמאלי, ולמעשה מהדימוי שהוא מעצב. רמז לאפשרות אחרת מופיע בסיפור אחד שלו – 'נתפזרו העננים' – ובו ילדה ממרוקו מספרת למורה המלמדת בבית הספר במושב: 'אני ממרוקו ולמדתי באליאנס'.⁷⁶ אליאנס (כל ישראל חברים) היא רשת חינוך יהודית-צרפתית שהקימה בתי ספר בקהילות רבות בצפון אפריקה, בבלקן ובמזרח התיכון, ובה למדו בנות חינוך מודרני.

תרבותם של יוצאי ארצות האסלאם

הסיפורים עוסקים בעיקר בחברה הישראלית ובקליטה של העולים מארצות האסלאם בשנות החמישים והשישים. למרות זאת, בסיפורים רבים מתואר מצב היהודים בארצות האסלאם בהקשרים של חברה, תרבות ומערכת היחסים שלהם עם המוסלמים. אלה מלמדים על הקשב של המחבר לדברי העולים ועל שאיפתו לשתף בהם את הקוראים הצעירים ילידי הארץ. רבים מן הסופרים למבוגרים ולילדים ביקשו להשכיח את חיי היהודים בתפוצות השונות כחלק מהגישה של שלילת הגלות. הגלות נשללה כמהות משותפת אחת ונתפסה כתקופה של חסר, תקופת ביניים חשוכה שיש לשכוח, ולכן נתפסה גם תרבותם של יוצאי ארצות האסלאם כנחותה ונחשלת והיוצרים לא מצאו בה כל עניין, אולם שמאלי גילה עניין בתרבותם של העולים מארצות האסלאם במגוון צורות, ועל כך תעיד למשל התעניינותו

72 הנ"ל, זהב בירושלים, עמ' 96.

73 שם.

74 השוו: בן-חביב, 'הנשים התימניות'.

75 שמאלי, בצל אילן, עמ' 138.

76 הנ"ל, בסופי גאולה, עמ' 119.

בצמחים המקיפים את בתי העולים בסיפור 'מעשה בתוכי ירוק'. וכך הוא כותב: 'התחלתי לבדוק בגינות שליד בתי המושב, כדרכי בכל טיול שאני עורך בארץ. שכן, לפי צמחי-הנוי הגדלים בגינות שליד הבתים אפשר לעמוד על יחודם של בעלי-הבית, עברם ומוצאם'.⁷⁷ בסיפורים מפוזר מידע על שלל היבטים מחיי היהודים בארצות האסלאם. הנה בפסקה אחת בסיפור 'עובדיה עולה לישראל' המספר מציג פרק בהיסטוריה, ובו היבטים של גאוגרפיה, דמוגרפיה וכלכלה בחייהם של היהודים בסביבת רוב מוסלמית:

בכפר נידח אחד שבארץ תימן הרחוקה היתה משפחה יהודית אחת. בכל הגלויות היו היהודים גרים, על פי רוב, בערים ובעירות. ואילו בגלות תימן היו היהודים מפוזרים בכפרים. כי ארץ עניה היא תימן הצחיחה והיבשה, ורק משפחות יהודיות בודדות יכלו למצוא לעצמן פרנסה ומחיה ליד כל ישוב חקלאי של הערבים. בגלויות אחרות היו היהודים עוסקים בעיקר במסחר וברוכלות, ואילו יהודי תימן שלחו ברובם ידם במלאכה, והיו תופרים לתושבי הארץ בגדים, ומתקנים נעליהם, מרעעים את אוכפיהם וצורפים להם עדיים ותכשיטים בזהב ובכסף.⁷⁸

גם בסיפורים אחרים – 'אדמה',⁷⁹ 'לב אמא הכל יודע',⁸⁰ 'ביקור אצל אמא'⁸¹ – מפורטות פרנסות היהודים בארצות האסלאם, ובעיקר המלאכות השונות והמסחר שהם עסקו בהם, ומתואר כיצד נהגו למכור את תוצרתם למוסלמים.

מערכת היחסים של היהודים עם המוסלמים בארצות השונות מובאת בסיפורים מפי שורה של דמויות; ואלה יוצרים תמונת עבר מורכבת. בסיפור 'עובדיה עולה לישראל' המספר מציג מערכת יחסים טובה בין שתי נשים בתימן – יהודייה ומוסלמית. הוריו של עובדיה נפטרו ממחלה מידבקת, ויונה אמו מבקשת על ערש דווי משכנתה המוסלמית פטמה כי תגדל את עובדיה וכי כשיגיע לבגרות תספר לו שהוא יהודי. פטמה לוקחת את הילד לחסותה, מעניקה לו את השם עבדאללה ומגדלת אותו כאחד מילדיה. כשמלאות לנער שלוש עשרה שנים היא מספרת לו על מוצאו ושולחת אותו למסע למדינת ישראל. המספר מציג דימוי חיובי לאישה המוסלמית וכן מערכת יחסים חיובית בין הנשים: 'נשים טובות לב יש בתוך כל עם ועם, ופטמה היתה אחת מהן. אהבה וידידות היו שורות בינה לבין יונה, אמו של עבדאללה היתום, ואת אהבתה זאת העבירה מן האם אל בנה היתום'.⁸² לצד מערכות יחסים כאלה אפשר לקרוא בסיפורים גם גישה שלפיה מצבם של היהודים בארצות האסלאם היה רע תמיד. בסיפור 'כנפים' המספר קורא חיבור שכתבה ילדה על מצב היהודים בתימן: 'חיי היהודים בתימן היו מאוד קשים בגלל העיניים והרדיפות,

77 הנ"ל, על חוץ של חסד, עמ' 164.

78 הנ"ל, בסופי גאולה, עמ' 160.

79 הנ"ל, על חוץ של חסד, עמ' 45-47.

80 שם, עמ' 125-130.

81 שם, עמ' 142.

82 הנ"ל, בסופי גאולה, עמ' 163.

שהמון העם הפרא רדף את אחינו בני ישראל'.⁸³ גישה אחרת שמתוארת בסיפורים קושרת את ההתערערו בייחסים בין יהודים למוסלמים בארצות האסלאם לסכסוך היהודי-ערבי בעקבות הקמת מדינת ישראל. כך מספרת מזל למספר בסיפור 'לב אמא הכל יודע' על מערכת היחסים הטובה עם המוסלמים, 'עד שהתחילו המוסלמים שבארץ לריב עם היהודים שבירושלים ובתל אביב - ונגמרו הימים הטובים והתחילה השנאה לבעור בין היהודים והגויים שבבגדד והערבים אחרות שבעירק'.⁸⁴

שמאלי מרחיב על היבטים שונים בתרבותם של יוצאי ארצות האסלאם, ובתוך כך הוא מעניק דגש מיוחד לזו של יוצאי תימן, שהוא הכיר אותם בעת שהתגורר בביתה של משפחה תימנית בירושלים. בסיפור 'משולחן צולע שיר נובע' המספר מתאר את סעודות התימנים, המלוות בשירים רבים:

כל השירים כולם הושרו בלשון הקודש. מהם שירי קודש ושירי ציון, ורק מעטים מהם שירי חול. הם לא שמעו את השמות ביאליק או טשרניחובסקי, אך ידעו את רבי יהודה הלוי והכירו את רבי שלמה אבן גבירול. ובעיקר חביב היה עליהם משוררם התימני הנערץ רבי שלום שבזי שחי בגולת תימן הנידחת במאה השבע-עשרה וכתב שירי געגועים רבים לציון - כחברו רבי יהודה הלוי בספרד, במאה השנים-עשרה.⁸⁵

בהמשך הסיפור המספר מסביר לקוראים שיהודי תימן דיברו ערבית ושילבו בה מילים בארמית, למשל 'שני יהודים, הפוגשים זה את זה בתימן לפני זריחת החמה, קוראים איש אל חברו בקול רם: "צפרא טבא". ולמה? משום דרכי זהירות, כדי שידעו שניהם אם יהודי או נכרי לפניהם'.⁸⁶

לצד התרבות של הגברים היהודים מתוארת בסיפורים התרבות העממית של נשים בארצות האסלאם ללא התנשאות או שיפוט. בסיפור 'אדמה' המספר מתאר את המחוות המילוליות והגופניות שאישה אשר הוא משוחח עמה מברכת 'בן פורת יוסף... - אמרה האישה כשהיא מעבירה אצבעות יד-ימינה על עליה, מגישה אותן אל שפתיה ומנשקתן'.⁸⁷

האישה גם מסבירה לסופר מדוע לא נהגו לחגוג ימי הולדת בארץ מוצאה: 'אצלנו בתימן לא היו רושמים ילד שנולד ולא ערכו לו יום-הולדת אף פעם כמו בישראל, ולא היו שואלים למספר השנים, נגד מזיקים'.⁸⁸

83 הנ"ל, בצל אילן, עמ' 137.

84 הנ"ל, על חוץ של חסד, עמ' 126.

85 הנ"ל, זהב בירושלים, עמ' 99.

86 שם, עמ' 95.

87 הנ"ל, על חוץ של חסד, עמ' 43.

88 שם, עמ' 45.

מחדלים של הממסד הקולט

אף שהמחבר השתייך לקבוצת הוותיקים בארץ ולממסד הקולט ולמרות היותו ציוני, הוא היה ער לקשיי העולים וחשף בסיפוריו מחדלים לא מעטים שנדונו באותה עת בעיתונים ובמשך השנים אף נכתבו על אודותיהם מחקרים היסטוריים. בכמה מהסיפורים המחדלים מוצגים מפורשות, ובאחרים הם נרמזים בלבד ואפשר ללמוד עליהם בעקיפין מתוך האירועים המתוארים או מן הדברים שהמחבר שם בפי הדמויות. בסיפור 'ביקור אצל אמא' המספר מתאר תיאור של עולים שלא הסכימו להתפנות מגמל חיפה במבצע 'מן האונייה אל הכפר': 'היו עולים, אשר בעטו ורגזו, התמרמרו והכריזו שביתת רעב, כאשר הביא אותם האוטובוס מגמל חיפה לאחד הישובים החקלאיים שבנגב. שטופי דמעות ישבו על מטלטליהם, ולא רצו בשום פנים ואופן לרדת לישוב שב"מדבר הנורא" הזה; דרשו באיומים להחזיר אותם למולדתם באפריקה – או להביאם לעיר תל אביב'.⁸⁹ אמנם המספר משבח את בני הזוג יוסף ופורטונה שהתיישבו במושב בנגב מרצונם, אך בד בבד הוא מציף את מדיניות הממסד הקולט שהעביר עולים ביום הגיעם ארצה ישירות אל מקום ההתיישבות, לעתים במניפולציות, כדי לפסוח על תחנת הביניים, כמו מחנה עולים או מעברה, ולמנוע מהם הזדמנות להעלות תביעות מגורים. רק מקצת העולים הביעו מראש את הסכמתם להתיישב במושבים, ורובם הוצבו בפני עובדה מוגמרת. ההתעלמות מהעדפותיהם באה לידי ביטוי גם בסיפור 'מעשה בתוכי ירוק', המספר על ביקורו של המספר במושב בעמק הירדן ההררי המיושב בעולים מכורדיסטן. איש מבוגר מעיד מפניו כי בתחילה יושבו עולים אלה בנגב, ובמושב המדובר יושבו עולים מהודו. העולים מכורדיסטן סבלו מחום הנגב כי בכורדיסטן חיו באזורים הרריים קרים, ואילו העולים מהודו, שחיו באזורים חמים בארץ מוצאם, סבלו בגליל העליון הקר. רק לאחר שהפגינו שתי הקהילות מול משרדי הסוכנות בתל אביב הותר להן להחליף בין המושבים.⁹⁰

במרבית הסיפורים מחנות העולים, המעברות ומושבי העולים מתוארים תיאור אידילי מתוך אידאולוגיה ציונית שתאמה את מאפייני ספרות הילדים המחנכת. עם זאת, בכמה מהסיפורים מוצגת תמונה נאמנה למציאות של צפיפות, מחסור, דלות וחוסר במשאבים ששררו במעברות ובמושבי העולים. בסיפור 'אגדת האחרון בפרדסיה' מתאר המספר תמונה קודרת של מחנה העולים פרדסיה: 'נשים [...] מקוששות עצים ומבערות אש מתחת לדודי נחושת כרסניים ומאדימים. תינוקות וילדים שחומים, חשופי שתי [...] תורים ארוכים, צפופים וקולניים ליד אשנב המשרדים, המרפאה, מחסני הבגדים ובית התמחוי. [...] גדודי גדודים של נערי הפקר חומים, מגולחי חזה וחבושי בלואים'.⁹¹ גם מושבי העולים מתוארים כנקודות יישוב דלות הסובלות מחסור ומצוקה, כמו המושב (הדמיוני) חמושים שבשרון המזרחי שבסיפור 'נתפזרו העננים': 'במישור ללא עץ יתפרקד המושב,

89 שם, עמ' 142.

90 שם, עמ' 162-166.

91 הנ"ל, בסופי גאולה, עמ' 98.

פתוח לכל מסתנן ורוצח. לא חומה לו מסביב ולא מבצר, לא גבעה נשאה ולא חיל. רק בתים קטנים ודלים פזורים בו ולולים ודירים מעטים, ומסביב אדמה שחורה וטובענית.⁹² שמאלי, בתור מפקח מטעם משרד החינוך ביישובי העולים בשרון, הציף בסיפורו מחדלים רבים של מערכת החינוך ואת יחסם של המורים לעולים. הסיפורים 'תפילה חדשה', 'תעודתה של אורלה', 'שמחה בצריפם' ו'נתפזרו העננים' עוסקים במורים שמלמדים ביישובי עולים וחושפים מחדלים של מערכת החינוך. בשני הסיפורים הראשונים המספר מעלה את בעיית המורים אשר לא הסכימו להגיע ללמד ביישובי העולים שהיו מרוחקים מהערים הגדולות ושררו בהם תנאים ירודים. בשניהם מורים אותם נדרש המספר לחנוך ביישובי העולים, אינם מגיעים לעבודתם. בסיפור 'תעודתה של אורלה' המספר מבקר במפורש את המורים הצעירים: 'פסה החלוציות ופגה ההתלהבות. כבתה אש הקודש בלב צעירנו ואין עבודה לשמה. נערה בת שמונה עשרה, שירדה מעל ספסלה שבבית המדרש למורים, רצונה להורות רק בתל אביב. [...] למה לה לותר על תל אביב והמונה, קרקסה וגלידתה, וללכת ולהתענות בישוב נדח של עולים חדשים? חלמא טבא חזו בתל אביב וצל הרים נראה להם כהרים!'.⁹³ בסיפור 'תפילה חדשה' מורה שמלמד במושב עולים מתאר למספר את התעלמות משרד החינוך מבקשותיו הבסיסיות. הוא מעיד שלא קיבל ספרי לימוד '[עד שכיתתי] רגלי והשגתי את הספרים, ובחינם, סוף סוף נתנו. למדתי לתבוע בשבילים בפה מלא – והנני משיג'.⁹⁴ חלונות הצריף שהוא לימד בו היו פרוצים, בכל חודשי הסתיו והוא ביקש להתקין זגוגיות בחלונות אך לא נענה, ובחורף הציף הגשם את הצריף והוא לא יכול ללמד בו.

בשני סיפורים – 'מיטת עץ קטנה' ו'אם' – המחבר מעלה את סוגיית האימוץ והמכירה של ילדים בשוק השחור בישראל בשנות החמישים. בסיפור 'מיטת עץ קטנה' המספר מתאר זוג תימנים שילדיהם בגרו ועזבו את הבית והם נותרו בגפם. הם בוחרים לאמץ ילד יתום שהגיע בעלייה הגדולה, '[ו] עוד באותו יום לבשו שניהם בגדי שבת וקמו ועלו למחנה העולים, בחרו לעצמם ילד מיתומי ישראל שבין העולים והביאוהו לצריפם בשירה וזמרה'.⁹⁵ הציטוט התמים משקף את האווירה בארץ באותה תקופה, שאז נעשה האימוץ לא בתהליך מסודר ומובנה, ואין ספק שפתח פתח להתנהלות לא תקינה. מעניין שבסיפור הפך שמאלי את היוצרות, וזוג תימנים הוא שמאמץ ילד, ולא אנשי היישוב הוותיק יוצאי אירופה או ילידי ישראל. בסיפור 'אם' הוא הביא את סיפורה של שרה מועלם שבעלה נהרג בתאונת דרכים, והיא נותרה אלמנה עם שבעה ילדים, ובכללם תינוק שזה עתה נולד. ביום חורפי, כששרה ספונה בצריפה במעברה, מבקרת אותה אישה ומציעה לקנות את בנה. האורחת מסבירה את מעשיה ולמעשה חושפת את פעילותה הלא חוקית: 'אנחנו חס

92 שם, עמ' 112.

93 שם, עמ' 79.

94 הנ"ל, בקצה הזרת, עמ' 28.

95 הנ"ל, בסופי גאולה, עמ' 25.

ושלום לא סוחרים בילדים! – אומרת האורחת ברוגז קל – את צריכה להבין חביבתי. אנחנו דואגים לילדים יתומים כמו ילדך, ועושים מתוך רחמנות... יש בית של אלמנה ובו שבעה ילדים רעבים וערומים. ויש בית של עשירים – ואין להם ילדים. והם רוצים ילד... פשוט מאוד. והם עוד משלמים סכום הגון. זה רע? זה שוק שחור, חלילה! ⁹⁶ שרה אינה משתכנעת, והאורחת יוצאת מהצריף זועפת.

*

במאמר ניתחתי סיפורים קצרים שפרסם אליעזר שמאלי מהקמת מדינת ישראל עד שנות השמונים, ובמרכזם דמויות של עולים מארצות האסלאם. כבסיס לבחינה הצגתי את גוף המחקר הקיים על הדימוי של העולים מארצות האסלאם בשלושה תחומי דיון: היסטוריה, ספרות וספרות ילדים. השוואה בין שלושתן העלתה שמרבית החוקרים עסקו בדימוי השלילי של העולים הללו, ורק אחדים ניתחו את הדימוי החיובי שהיה להם. המחקרים משקפים את מצאי הטקסטים מאותם עשורים, שבעיקרו אכן מציג דימוי שלילי של העולים מארצות האסלאם ומבטא את התפיסה שרווחה בקרב הכותבים יוצאי אירופה. המתח התרבותי בין שתי התפוצות מוצג כגורם המרכזי להיווצרות דימויים שנעים על מקשתן שבין הסתייגות מוחלטת לשילוב מוחלט. במאמר הצעתי ציר פרשנות, ובו שורה של אמות מידה שמטרתן להרחיב את ניתוח הדימוי שעל הציר הסתייגות-שילוב ולהסבירו, ואלה הן: הכותב והסוגה; אידאולוגיה; בחינה דיאכרונית של הדימוי; טיב היכרותו של הכותב עם הקבוצה הנתונה למבטו; המרכיבים הנעדרים מן הדימוי; הגורם הדתי במפגש בין-עדתי ובדימוי. בחנתי את סיפוריו של שמאלי בשנים הנדונות על פי אמות המידה המוצעות והראיתי כי הדימוי ששמאלי מעצב לעולים מארצות האסלאם היה רובו מורכב ונטול מבט סטראוטיפי. אמות המידה מאפשרות לנתח ולהסביר את מורכבות הדימוי שהסופר מעצב, ולא לראות בו צינור שקולם או דעותיהם של העולים מארצות האסלאם מסתגנים דרכו; אמות המידה למעשה מאפשרות לאפיין ולהסביר את המהלך האידאולוגי והאומנותי של הסופר. כך אני מראה כי שמאלי ביקש להכליל את העולים מארצות האסלאם בנרטיב הציוני החלוצי, היה קשוב לתרבותם ושטח אותה לפני הקוראים. הוא הציג את משפחותיהם בחיוב ותיאר את הגברים כבעלי הון תרבותי יהודי. שמאלי היה ער למחדלים של הממסד הקולט וחשף אותם, ובתוך כך תיווך את תפיסותיהם ואת דעותיהם של העולים. דימוי זה התעצב בין היתר כפועל יוצא מאידאולוגיה ציונית מקרבת, מתוך היכרות מעמיקה עם העולים מארצות האסלאם ובשל הרקע הדתי המשותף לו ולעולים. הדימוי של יוצאי ארצות האסלאם בסיפוריו של שמאלי חורג, ועל כן מערער על הדימוי השלילי שרווח בטקסטים היסטוריים וספרותיים שפורסמו בעשורים הראשונים למדינה. הדימוי החיובי של שמאלי ופיענוחו באמצעות אמות המידה שהוצעו משמשים פתח לדיון בדימוי חיובי, ולא רק שלילי, ונוסף על כך המשך לדיון מתודולוגי בין-תחומי שנדרש להמשיך לפתח.

‘הם לא אדוני הארץ’: אתניות וספרות ביצירתה של אורלי קסטל-בלום

סמדר שיפמן

‘עכשיו תראה שהשחור ימות ראשון’.
‘לפי מה את יודעת?’
‘ככה זה תמיד בסרטים האלה. השחור
מת ראשון, שמתי לב!’¹

תקציר

המאמר עוסק בכתיבתה של אורלי קסטל-בלום את שאלת האתניות או העדתיות בחברה הישראלית. קסטל-בלום חושפת את סבך הזהויות המתקיימות בישראל בין אתניות למעמד. היא מצביעה על העיוורון של מעמדות שליטים לזכויות היתר שלהם ועל המאבק של המוחלשים, המתקיים לא רק ברובד הכלכלי אלא גם ברובד הסמלי. דרך הפעלה של מכלול מערכות הון שונות שממקמות את הסובייקטים בשדה החברתי בישראל קסטל-בלום מפרקת את הדיכוטומיות הזהותניות המקובלות בלי להכחיש את הדיכוי. הטיפול בשאלות אלה ביצירתה של קסטל-בלום, כמו הטיפול שלה בנושאים חברתיים מרכזיים אחרים, מגחיק בעקביות את עצם קיומן של ההגדרות החברתיות ועושה את כולן חסרות תוקף. לא זו בלבד שהיא חושפת את מלאכותיות ההגדרה האתנית אלא שהיא עושה זאת באמצעות ציות מדומה להגדרה של בעלי זכות היתר החברתית, אגב שילוב של מרכיבים מגוחכים בהגדרה זו, שחושפים את היותה, למעשה, בדין גמור.

מילות מפתח: אורלי קסטל-בלום, הדרה על רקע עדתי, מזרחיות, ערעור על קטגוריות של ריבוד חברתי ותרבותי

* במרוצת הכנתו של גיליון זה נפטרה סמדר שיפמן. ד"ר חן אדלסבורג הביאה את המאמר לידי סיום. המערכת מודה לה על התגייסותה ועל טיפולה הרגיש והמכבד את זכרה של המחברת.

1 אורלי קסטל-בלום, **חלקים אנושיים**, כנרת, אור יהודה 2002, עמ' 187.

מבוא: על העיוורון

הדיאלוג במוטו למאמר זה מתנהל בין אדיר ברגסון, אשכנזי בעל נכסים מצפון תל אביב, ובין חברתו היפה טאסארו, דוגמנית מן העדה האתיופית. השיח מתנהל מיד לאחר שטאסארו אומרת לבן זוגה כי היא רוצה להתחתן, והוא מייחס את הרצון לביקורה אצל בני משפחתה. בתגובה הוא אומר: 'ידעתי שהבדלי המנטליות האלה יפגעו בנו'.² אפשר לנסות להתחמק ולומר שבעיני אדיר, בנה של מי שהתגאתה כי היא האם החד-הורית הראשונה בארץ, הצורך להתחתן מיותר; אולם קסטל-בלום מנטרלת אפשרות הנמקה זו בהתפרצות של אדיר מאוחר יותר: 'נהיה זוג מעורב. את יודעת מה זה זוג מעורב בישראל? את יודעת מה שעשו פה בזמנו לנשים שהתחתנו עם ערבים? ואפילו אשכנזים שהתחתנו עם ספרדים?' (חלקים אנושיים, עמ' 190). גם כשטאסארו אומרת לו 'זו גזענות', הוא אינו נרתע וטוען: 'אני גזעני פרקטי. את עולה חדשה לא פרקטית' (שם). לטעמי, הנקודה המעניינת בפתיחת הדיאלוג היא דווקא חשיפת העיוורון של אדיר לגזענות; גזענות בכלל וזו שלו בפרט. לאחר שמתברר כי אמנם השוטר הראשון שמת בסרט אשר הם צופים בו הוא השחור, השיחה נמשכת כך:

'את צודקת', אמר אדיר. 'לא ידעתי שאת שמה לב לדברים כאלה'.
'אמרתי לך', אמרה טאסארו, מרוצה מעצמה. 'השחור מת ראשון. איזה גזענים מגעילים. אתה יודע', פנתה ישירות אליו, כאילו שהסרט כבר לא מותח בכלל, 'גם אתה גזען'.
'אני?'

'אם לא היית גזען, היית מתחתן איתי. אם הייתי לבנה יפה, מתוקה, עם נמשים...'
'טוב, טוב', אמר אדיר ברגזנות. 'אני גזען. אני גזען. מה שתגידי, עכשיו עזבי אותי, תני לראות את הסרט' (עמ' 188, ההדגשה שלי).

ההצבעה על מותו המוקדם של השוטר השחור מפתיעה את אדיר. מעניינת יותר העובדה שאין הוא מודע כלל לכך שטאסארו שמה לב לדברים כאלה. ההפתעה שלו לנוכח האשמתו בגזענות ('אני?') אופיינית, ולא רק לו, שכן חשיפת העיוורון של בעלי זכות היתר היא אחד המאפיינים הבולטים של עיצוב הגזענות בספריה של קסטל-בלום. תחילה, אדון בעיוורון זה בהקשר לדבריה של טוני מוריסון על העיוורון של התרבות האמריקנית הלבנה לתפקיד השחורות בהגדרתה הלאומית והספרותית; בהמשך, אעסוק בהרחבה במופע הבולט ביותר של עיוורון זה ביצירתה של קסטל-בלום, הלוא הוא גירוש הגרעין המצרי מקיבוץ עין שמר.

במאמר 'עניינים שחורים' מוריסון טוענת שלא פחות מהשאלה איך הגזענות משפיעה על קרבתותיה, מעניין אותה לחקור את השפעתה על נושאה. 'רב ערכו של המחקר המכוון עצמו להתבוננות בנפשם של עבדים, בדמיונם ובהתנהגותם. אבל בה במידה חשוב המאמץ

האינטלקטואלי הרציני, שיבדוק מה אידאולוגיית גזע מחוללת בנפשם של האדונים, בדמיונם ובהתנהגותם.³ מוריסון טוענת שהעיוורון הלבן לנוכחותו של השחור ולחשיבות הסובייקט שלו, המתבטא גם בספרות האמריקנית, אפשר את בנייתה של אמריקה ואת עיצובה התרבותי.

אשר לתרבות, הרי המרחב הדמיוני וההיסטורי שבו ניהלו ראשוני סופריה של אמריקה את מסעותיהם, עוצב במידה רבה על ידי נוכחות של אחר-הגזע. הצהרות מנוגדות, המתעקשות על חוסר-משמעותו של הגזע לזהות האמריקנית, הן כשלעצמן משמעותיות. העולם אינו נעשה חסר-גזע, גם לא ייעשה אי-גזע, מכוח ההצהרה לבדה. מעשה האכיפה של אי-גזעיות בשיח הספרותי הוא מעשה גזעי כשלעצמו. התזת חומצה מילולית על אצבעותיה של יד שחורה אולי תשמיד את טביעותיהן, אבל לא תשמיד את היד. מלבד זאת, מה קורה, במעשה האלימות התועלתני הזה של מחיקה, לידיו, לאצבעותיו ולטביעת אצבעותיו של מתזי החומצה? האם הן נשארות פטורות מעונשה של החומצה? הספרות עצמה מלמדת שלא כן הוא.⁴

אדוארד סעיד מעלה טענה דומה: 'האוריינט סייע להגדיר את אירופה (או את המערב) בתור ניגודה בדימוי, ברעיון, באישיות ובחוויה. [...] האוריינט הוא חלק אינטגרלי מהציביליזציה והתרבות החומריות של אירופה'.⁵ סעיד ומוריסון אומרים כי עיוורונו של המדכא, הלבן, מגדיר אותו לא פחות מאשר את המדוכא, הלא לבן. 'התרבות האירופית הוסיפה כוח וזהות על-ידי שהבליטה את עצמה כנגד האוריינט והשתמשה בו כמין תחליף לעצמי שלה, ואפילו כמין עצמי מחתרתי'.⁶

כדי לייצר עיוורון ספרותי ותרבותי כמו זה שמוריסון מתארת, נחוץ קודם כול עיוורון חברתי, כחלק מקיומם החברתי של סובייקטים לבנים ושל סופרים לבנים. מוריסון חושפת כאן לא רק את מחיקתו של המודר והמדוכא אלא גם את עיצובו של המדכא לפי הדרה זו. בניסוחה של חנה נוה: 'הסובייקט של סופרי אמריקה [...] חדור ומופנם בנוכחותה המודחקת והמושקת של שחורות (blackness), של הוית-אחר שמאפיינה הבולט ביותר הוא שחורותה'.⁷ עיצובו של היהודי החדש בהקשר של שלילת היהודי הישן, הגלותי, תואר רבות במחקר הספרות העברית.⁸ אפשר לומר שקסטל-בלום מפנה את תשומת לבנו

3 טוני מוריסון, 'עניינים שחורים', מישחקים באפלה: לובן-עור ודמיון ספרותי (תרגם עמנואל לוטם), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1997, עמ' 25.

4 הנ"ל, 'רומנסה עם הצל', שם, עמ' 58.

5 אדוארד סעיד, אוריינטליזם (תרגמה עתליה זילבר), עם עובד, תל אביב 2000, עמ' 11.

6 שם, עמ' 13.

7 חנה נוה, מישחקים באפלה – בלא מנדט לכיבוש, אחרית דבר בתוך: מוריסון, מישחקים באפלה, עמ' 101.

8 מיכאל גלזמן, הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2007; Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Homosexuality and the Invention of the Jewish Man*, University of California Press, Berkeley 1997.

לעיצובה של הישראליות לא רק במונחי יהודי שאינו גלוי אלא בעיקר במונחי יהודי לבן או לא מזרחי (ובמקרה המסוים הזה, לא אתיופי).⁹ ממש כמו בהקשר האמריקני, שמוריסון חושפת אותו, הלבן שקוף לעצמו. גם גזענות מוכחשת, אך הגדרתו העצמית מבוססת על בידול מהשחור. דוגמה מובהקת לכך אפשר למצוא בהגדרתה העצמית של איריס ונטורה, מגיבורות הרומן **חלקים אנושיים**. איריס הידרדרה לעוני עם גירושה. מצבה הכלכלי ומצבה הנפשי ירודים. עם זאת, כשהיא קוראת בעיתון על קטי בית-הלחמי, גיבורת הכתבה השנתית על דוח העוני בארץ, תגובתה היא: ‘בכל זאת, חשבה, אין בכלל מה להשוות בין מצבי למצבה – זאת ממש בזבל עוד מימי ילדותה, ולי אין שום כוונות להישאר באשפתות. אני לא רגילה לעוני הזה. זה משהו אחר לגמרי’ (עמ’ 74). מוצאה העדתי של קטי אינו מוזכר בהרהוריה של איריס, בדיוק מפני שאין היא יודעת כי הרגשת העליונות שלה מבוססת על ההבדל בין תושבת צפון תל אביב האשכנזית ליוצאת מעברת רמלה, תושבת לוד, הכורדית. אולם כמו שלימדה אותנו מוריסון, היכולת של איריס לראות בעצמה ענייה זמנית, מי שאינה מתכוונת להישאר במעמד חברתי-כלכלי נמוך, מי שאין מה להשוות את מצבה למצבה של ענייה ‘באשפתות’ מבוססת על בידול מהאחרת, השחורה, הענייה.

הסיבה שקסטל-בלום מציגה לכך שאכן, עונייה של איריס ונטורה זמני, היא יכולת למנף את הונה התרבותי ולעשות ממנו הון סמלי וממשי. פייר בורדייה, המשלב את החומרנות של מארקס עם המעמדות של דורקהיים והמדרג של ובר, טוען כי הון תרבותי הוא צבירת ידע מקובל ומוסמך או הפנמה של ערכי תרבות ושל ידע בתחום, ואילו הון סמלי הוא יוקרה חברתית שנרכשת מכוח הבעלות על הון תרבותי. כמו מוריסון, קסטל-בלום מאתרת את הקשר ההדוק בין הון כלכלי ובין הון סמלי, שהוא הזכות להגדיר את מונחי היופי ואת מונחי התרבות.¹⁰ כמוה, היא מצביעה על כך שאתניות, כמו גזע, היא בדיה, בדיה שמשרתת את המדכאים ומדירה את המדוכאים. המדוכאים מבחינה אתנית ביצירה של קסטל-בלום נכשלים בהפקת הון סמלי וממשי מן ההון התרבותי שלהם. תהליך ההמרה של הון תרבותי בהון סמלי כרוך בהכרה אלימה בסמכות ובכוח הנובעים מבעלות על הון תרבותי.¹¹ גיבוריה המוחלשים של קסטל-בלום אינם יכולים למנף את ההון התרבותי שלהם, ולכן עוניים ומעמדם הנמוך משתמרים.

אם כן, ארצה להראות במאמר זה כי עיקרון מרכזי בכתיבתה של קסטל-בלום את שאלת האתניות בחברה הישראלית הוא חשיפת הזהויות המתקיימות בישראל בין אתניות ובין מעמד. היא מצביעה על העיוורון של מעמדות שליטים לזכויות היתר שלהם ועל המאבק של המוחלשים, המתקיים לא רק ברובד הכלכלי אלא גם ברובד הסמלי. דרך הפעלה של

9 על עיצוב הגוף המזרחי בתרבות הישראלית כגוף גלוי ראו: יוחאי אופנהיימר, ‘על התהוות הגוף המזרחי’, **תיאוריה וביקורת**, 36 (2010), עמ’ 161–184.

10 Pierre Bourdieu, ‘The Forms of Capital’, in: John G. Richardson (ed.) *Handbook of the Theory for the Sociology of Education*, Greenwood, New York 1986, pp. 58–241

11 Idem, ‘Symbolic Capital and Social Class’, *Journal of Classic Sociology* 13, 2 (2013), pp. 292–302

מכלול מערכות הון שונות שממקמות את הסובייקטים בשדה החברתי בישראל קסטל-בלום מפרקת את הדיכוטומיות הזהותניות המקובלות בלי להכחיש את הדיכוי. עיקרון אחר, חשוב לא פחות, שקסטל-בלום חושפת הוא יחס דו-ערכי שנע בין הפנמה להתנגדות של המעמד המדוכא את הגדרתו בידי בעלי הכוח הכלכלי ונכסי התרבות; וקסטל-בלום אינה מסתפקת בטענה זו, שכבר עלתה בכתביהם של סעיד ושל פנון.¹² היא חושפת מרכיב חשוב בהגדרה ובהדרה האתניות: המעמד האתני השליט יכול להפיק מן ההון הממשי והתרבותי שלו הון סמלי ולהשתמש בעמדתו כבעל ההון הסמלי או התרבותי בתור מקור להמשך צבירה של הון ממשי. לעומתו, המעמד האתני המדוכא, או החסר הון הממשי, מתקשה לנצל את ההון התרבותי שלו לשם הפקת הון סמלי וממשי בשל התפיסה השלטת שלפיה הוא נעדר הון תרבותי. חשוב להדגיש שהטיפול בשאלות אלה בכתביה של קסטל-בלום, כמו הטיפול שהיא מעניקה לנושאים חברתיים מרכזיים אחרים, הוא טיפול שמגחך בעקביות את ההגדרות החברתיות ועושה את כולן חסרות תוקף. לא זו בלבד שהיא חושפת את מלאכותיות ההגדרה האתנית אלא שהיא עושה זאת באמצעות ציות מדומה להגדרה של בעלי זכות היתר החברתית, אגב שילוב של מרכיבים מגוחכים בהגדרה זו; מרכיבים אלה חושפים את היותה, למעשה, בדין גמור.

היסטוריה: 'אינני ניצולת שואה, אבל בזמן האחרון אני חולמת שאני כן. הורי בכלל מקאהיר'¹³

בחברה הישראלית חלק מן ההדרה על בסיס אתני נחשב מבוסס היסטורית. בתחרות על המשאבים הכלכליים, התרבותיים, ובעיקר על משאבי האהדה, הסבל הוא קנה מידה שקשה להתעלם ממנו. בתחרות הסבל הישראלית, השואה היא הקלף המנצח. גיבורותיה של קסטל-בלום סובלות, לעתים קרובות להפתיע, ממה שבתיה שמעוני מכנה 'קנאת שואה'. שמעוני עומדת על תפקידה המכונן של השואה כנרטיב שמשמר את הבדלי המעמד בין אשכנזיות למזרחיות; נרטיב זה מזוהה בלעדית עם מוצא אירופי מסוים (בעיקר עם העלייה מפולין, מגרמניה וממדינות מזרח אירופה ומערבה), ומוכחש בנוגע למוצאים אחרים (למשל הניצולים שהגיעו מיוון ומעיראק). במונח 'קנאת שואה' שמעוני מתייחסת לאסטרטגיה ספרותית של ניכוס גיבורים מזרחים שאינם בני ניצולים את חוויית השואה, והטמעתה בזהותם כאילו הייתה חלק ממשי מחייהם. אסטרטגיה זו, שיוסי אבני-לוי מכנה אותה הולקוליטיס, מבטאת את הסטטוס הגבוה שזיכרון השואה מקבל בתרבות הישראלית ומשמש לשימור הבדלי המעמדות בין אשכנזים ובין מזרחים. באמצעות הולקוליטיס

12 סעיד, אורינטליזם; פרנץ פנון, עור שחור, מסכות לבנות (תרגמה תמר קפלנסקי) ספרית מעריב, תל אביב 2004.

13 אורלי קסטל-בלום, 'אמי פה שרל', סיפורים בלתי רצוניים, זמורה-ביתן, תל אביב 1993, עמ' 10.

‘הם לא אדוני הארץ’: אתניות וספרות ביצירתה של אורלי קסטל-בלום

גיבורי היצירות (שמעוני מזכירה בהקשר זה בעיקר את כתיבתם של קובי אוז, יוסי אבני, אלון יואב ודודו בויס) מנסים להשתלב בתרבות הישראלית ולנכס לעצמם מעמד גבוה יותר.¹⁴

אמנם אורלי קסטל-בלום אינה מוזכרת במחקרה של שמעוני, אך קנאת השואה ניכרת ברבות מיצירותיה. עוד באחד מסיפוריה הראשונים של קסטל-בלום – ‘שפרה’, שפורסם בקובץ הסיפורים הראשון שלה **לא רחוק ממרכז העיר**¹⁵ – הגיבורה האשכנזייה למחצה נענשת על מה שבעיני בעלה האשכנזי הוא חוסר כבוד שלה כלפי הסיפורים של אביו על מלחמת העולם השנייה. בסיפור זה בעלה של שפרה מתנשא עליה על בסיס מוצא ומשום שלובן עורה נובע מכך שהיא אנמית ולא מפני שהיא באמת לבנה. הריב על יחסה לחותן הפרטיזן שלה קורע סופית, ככל הנראה, את הנישואים הרעועים מלכתחילה של בני הזוג.

קנאת השואה מתחדדת בסיפור ‘אמי פה שרל’, שהמספרת והגיבורה חולמת בו כי היא ניצולת שואה, אף שהוריה מקאהיר, וכן ברומן **דולי סיטי**¹⁶ העוסק בשואה באינטנסיביות מפתיעה. “כל הרכבות בדולי סיטי [הבנויה בצלמה ובדמותה של דולי] דוהרות לדכאו וחזרה. אין זאת דכאו ההיא, אלא סתם קרש שכתוב עליו דכאו, מן אנדרטה” (עמ’ 37). כשדולי מחליטה (בטעות) שבנה זקוק להשתלת כליה, היא נוסעת לבית יתומים בגרמניה. ‘השיקול לטוס עם הילד לדיסלדורף, גרמניה, כדי להשיג לו כליה מתינוק גרמני, היה שיקול מוסרי טהור. [...] לא הזיז לי את קצה הפופיק לקחת תינוק גרמני מבית יתומים מדיסלדורף, ולהוציא לו כליה ולהשתילה אצל בני. נהפוך הוא, אפילו התמלאתי תחושה של יעוד’ (עמ’ 33). הצורך לנקום בגרמנים חוזר כשדולי מגיעה לכפר חב”ד ונשאלת אם שפכה חמתה על הגויים, כשהיא מבקרת ברובע האנטי-אנטישמי בדולי סיטי, ששם ניצולי שואה צולבים בכל יום גוי אחר (עמ’ 75) ובמקומות אחרים. מקורו של תסביך השואה של דולי מתבהר כשהיא מציגה תערוכה ברחוב. אחד הקונים הפוטנציאליים של מוצגי התערוכה מבקש לברר: “מה זה?” שאל אודות זרוע רפוסה שעליה קעקעו הנאצים מספר. דולי עונה: “זאת זרועה של מורתי, מבית הספר העממי. [...] שנאתי אותה. היא גרמה לי להיכלם מכך שאינני בת לניצולי שואה. בגללה התביישתי שכל הדודים שלי לא נרצחו בידי הנאצים, אלא הם חיים ונושמים בקריית אתא” (עמ’ 77).

הבושה הנובעת מהיעדר היסטורית שואה אינה מקרית. גם אם נחשבו ניצולי השואה בחברה הישראלית, לפי הגדרתו של בן-גוריון, ‘אבק אדם’, בכל זאת היה מעמדם החברתי

14 בתיא שמעוני, “הסימן הכחול הפך להיות קעקוע של מספר”: על “קנאת שואה” בספרות המזרחית, **דפים לחקר השואה**, כה (2011), עמ’ 191–216.

15 אורלי קסטל-בלום, **לא רחוק ממרכז העיר: סיפורים**, עם עובד, בני ברק 1987.

16 הנ”ל, **דולי סיטי**, זמורה-ביתן, תל אביב 1992.

גבוה מזה של יוצאי המדינות הדוברות ערבית.¹⁷ אפשר להדגים את המעמד המבוסס על היסטורית הסבל העדתית על פי הרומאן המצרי:¹⁸

השמועה היתה שהמורה לכלכלת-בית גם היתה בשואה, והילדים פחדו ממנה מאוד. באותה תקופה כבר היה נהוג לפחד ממי שהיה בשואה, כי אין לדעת למה לצפות ממנו. המורה היתה קשוחה מאוד, אבל היא לא היתה אשה רעה. את זה היה אפשר לדעת לפי העונשים שלה. ההורים הפליקו לילדיהם אם אמרו בבית שהמורה הזאת למדה מהגסטאפו. היו בתים שבכלל היה אסור להגיד בהם את המלה גסטאפו. כולם כיבדו את המורה לכלכלת-בית ולא היתה אפשרות להתלונן עליה. גם המחנכת היתה עוצמת את עיניה אם באו להתלונן באוזניה על המורה לכלכלת-בית, כאילו אין מה לעשות – יש לספוג את מעלליה אחרי מה שעוללו לה (עמ' 71-72).

השניות של מעמדם של ניצולי השואה בולטת מאוד בפסקה זו. מצד אחד הם נתפסים, גם אם אינטואיטיבית ובתמימות משהו, כמי שהפנימו את ערכי המדכאים; מצד אחר אין לפגוע בכבודם ואין לנסות לתקן את מעשיהם בשל הסבל שחוו. גם מאיר מור, המורה למוזיקה, מטיל אימה על התלמידים, 'ודומה שגם על עצמו'. אין פלא: כל מלחמת-העולם השנייה התחבא בתוך בור' (עמ' 64). לכן, 'אף ילד או ילדה לא העזו להתקומם נגד מאיר מור, בגלל מה שעבר עליו' (שם).

נרטיב הסבל הלאומי כמצדיק פעולות חריגות, סטטוס חברתי גבוה, או שמא את עצם הקיום, נזכר בהקשר אירוני ומשועשע גם בחלקים **אנושיים**: איריס ונטורה מרגישה כי בעלה נגזל ממנה בידי עולה מברית המועצות לשעבר וכי אהובה נגזל בידי עולה מאתיופיה ומנמקת את עונייה ואת בדידותה במונחי היעדר סבל והיעדר נרטיב לאומי משכנע. היא אומרת לעצמה: "לעולם לא יעזוב אדיר את טאסארו, משום שטאסארו היא סיפור טוב, עם עליילה לאומית, חברתית ואישית" (עמ' 56). וכך,

ונטורה אמרה לעצמה, שבקורותיה הצטברו שתי נטישות, שתיהן בגלל עולות חדשות. אין זאת אלא שמישהו במדינה הזאת חייב לשלם את המחיר על העלייה החדשה.

17 לעניין דוד בן-גוריון ויחסו אל ניצולי השואה ראו, למשל: זאב צחור, החזון והחשבון: בן-גוריון בין אידיאולוגיה לפוליטיקה, ספרית הפועלים, תל אביב 1994. בהקשר לדיון הנוכחי, מעניין כמובן לציין את העובדה שבאותו ביטוי ממאיר, 'אבק אדם', התייחס בן-גוריון מאוחר יותר לעולים יוצאי מדינות ערב. קרי, אמנם הביטוי נועד, מבחינתו של בן-גוריון, לכל מי שלא נתפס כציוני מקורי, לכל מי שלא עלה ארצה לפני מלחמת העולם השנייה או לפני 1948, אולם הוא דבק, בסופו של דבר, ביוצאי מדינות דוברות ערבית. מצד אחד, אפשר לראות את המבט של ניצולי השואה המגביה, שלא לומר מעריך את ה'צברים' אצל יהודית הנדל, למשל, בסיפור 'אנשים אחרים הם'. בתוך: יהודית הנדל, **אנשים אחרים הם: סיפורים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2000, עמ' 91-134. מצד אחר, הטינה של דולי כלפי מורתה ניצולת השואה חוזרת ומופיעה ביצירותיה של קסטל-בלום דווקא במונחי זהירות בכבודם של הניצולים.

18 אורלי קסטל-בלום, הרומאן המצרי, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2015.

שמגיעה לישראל, בין שמדובר בגל עצום של עלייה מרוסיה בגלל נפילת מסך הברזל, ובין שמדובר במבצעים ציוניים מרגשים, דוגמת מבצע שלמה. אף אחד בדרכים העליונים לא חשב עליה כשאישר את המבצע, ובטח שהיא לא עלתה במוחם של אלה שפירקו את ברית המועצות.

ייתכן כי זו אחת הסיבות שהרומאן המצרי עוסק בין היתר בתולדות הסבל וההדרה של יוצאי ספרד ומצרים. הפרק המרכזי ברומן (כלומר זה שממוקם בדיוק באמצעו) עוסק בגירוש ספרד ובסבל, בעיקר סבל הנשים, שהיה כרוך בו. הרומן מציג את הגירוש ואת הקיפוח של הגרעין המצרי מקיבוץ עין שמר הצגה בולטת ומקוממת. אנשי הגרעין המצרי, האידאליסטים והמסורים, ‘לא הביאו בחשבון כי לא יעלה על הדעת שקבוצה שחבריה בעלי שיוך אתני זהה תצביע “בעד” בשעה שהקיבוץ מקבל הוראה מהקיבוץ הארצי להצביע “נגד” (עמ’ 47). כך הם מגורשים מן הקיבוץ, שכן ‘ועדת הגירוש לא הוקמה כדי לא לגרש’ (עמ’ 48), ומוצאים את עצמם בעיר. להבדיל מהם, יעקב ריפתין, ‘איש השמאל שסחף אחריו את המצרים, והוא עצמו נסחף אחרי משה סנה [...] לא גורש מעין שמר, אלא רק הושתק’ (שם), וכך המספרת של הרומן מסכמת את הפרשה: ‘לא, הם לא אדוני הארץ, ומוטב שיסתמו את הפה ויגידו את דעתם רק זה לזה – וגם לא בעברית – במרפסות שמש שאט-אט יורד עליהן החושך’ (שם).

כמובן איני מנסה לומר שקסטל-בלום משתפת בתחרות הסבל הישראלית. אין פה הצגה של שואת יהדות המזרח, כמו שיוסי סוכרי למשל עושה,¹⁹ אבל בהחלט יש הצבעה על כך שיוצאי מצרים אינם אדוני הארץ, לא בספרד, כשאבות אבותיהם היו חלק ממנה, וודאי לא כשצאצאי המגורשים מגיעים לישראל. יש לציין שני היבטים מנוגדים במקצת של הדרה וקיפוח אתניים אלה. מצד אחד ברור לגמרי שהגירוש נעשה על בסיס אתני. מדובר ב‘קבוצה שחבריה בעלי שיוך אתני זהה’, ובשיחה מאוחרת של חברי הגרעין המצרי, כבר בתל אביב, אחת החברות אומרת: ‘דגלנו באי-אפליה, באחוזה, בסולידריות ובאי-גזענות. בגלל זה זרקו אותנו מהקיבוץ’. ואחד החברים משלים את דבריה: ‘גזענים, אבל יחד עם זה עדיין דוגלים ברעיון שכל בני-האדם שווים’ (עמ’ 43). מצד אחר הנושא העדתי משולב בהסחות דעת אירוניות שאינן ממעיטות מערכו של הגירוש, אך הן מאירות אותו ואת התבנית האתנית באור נלעג. הסתייגותם של חברי הקיבוץ מהגרעין המצרי מתחילה מהבישול החרیف מדי של צ’רלי. אדל, אשר ‘אביה [...] נודה ממשפחתו הספרדית, כי התחתן עם אשכנזייה גרמנייה’ (עמ’ 20), גאה – גאוה משונה במקצת – בכך שאינה אוכלת את החלמון, ומקשרת זאת להיותה אשכנזייה למחצה. אולם לא רק המזוירות של אדל, שאלת הקשר בין אשכנזיות ובין הסלידה מהחלמון ושאלת מידת החרירות של האוכל מסיטות את תשומת לב הקוראים מן האכזריות שבגירוש, אלא גם העובדה שהפרק העוסק בגירוש

19 אחד המרכיבים הבולטים בספרו של סוכרי הוא הדגשת העובדה שגיבורת הרומן סובלת מאפליה והדרה גם מחברותיה האשכנזיות בברגן-בלזן. האחרות שלה היא כפולה: יהודיה ומזרחית, שאינה דוברת יידיש. יוסי סוכרי, **בנגאזי – ברגן-בלזן: רומן**, עם עובד, תל אביב 2013.

מן הקיבוץ נקרא 'המזוודה של אדל'. הקיבוץ, סטלין והציונות מעניינים את אדל כשלג דאשתקד. מטריד אותה שהמזוודה הנפלאה שלה נגזלה ממנה ונהייתה רכוש משותף, אולם את הגזלה הזאת יוזמת ומניעה דווקא ליזט, חברת הגרעין המצרי, וליזט היא גם מי שיוצאת מן הקיבוץ והמזוודה ברשותה. במילים אחרות, אין ספק שהעוול קשור במניעים גזעניים של חברי הקיבוץ הוותיקים, אך לא כל עוול קשור בגזענות, ולא כל גזענות מגיעה מצדם של בעלי זכות היתר דווקא. בעיצוב אופייני לאורלי קסטל-בלום, גבולות הגזענות וההדרה על בסיס אתני נזילים ממש כמו גבולות אחרים ביצירתה.²⁰ כשם שהגבול בין הסובייקט ובין המבט החיצוני המגדיר אותו פרום ונזיל, כך המבט המדיר על בסיס אתני נזיל, ונובע מבחון ומבפנים גם יחד.

בהקשר זה כדאי לשים לב לדמיון בין האופן שמוריסון מתארת למשל את הפנמת שחורים בארצות הברית את מודל היופי הלבן²¹ ובין הגזענות המתוארת בכתבת קסטל-בלום. זו גזענות שקרבנותיה מפנימים אותה: במצרים נודה אביה של אדל בידי משפחתו כי התחתן עם אשכנזייה, כלומר הגזענות באה מצדם של הספרדים, ואילו בקיבוץ אדל מתגאה שהיא אשכנזייה למחצה, כלומר מפנימה את יתרונה של השייכות האשכנזית על פני זו הספרדית.

'תרבות': 'הם ילידי מצריים, אבל מדברים בבית צרפתית. המצרים הם משהו אחר מכל שאר המזרחיים'²²

כידוע, ההון התרבותי²³ הנחשב בישראל הוא הון 'מערבי' או אירופי-אמריקני. מן הציטוט בראש הפרק קל להבין כי בתל אביב דוברי צרפתית נהנים מהון סמלי יותר מדוברי ערבית.²⁴ במסה 'הבית הרעוע: ספרויות ערביות מודרניות בעברית' רונית מטלון מתארת,

20 בהקשר זה טוען, למשל, אורי ש' כהן, שקסטל-בלום היא 'מזרחית צפונית' (צפונית במלעיל). הוא אף מוסיף ש'קשה לומר ש'הנושא העדתי', כמו שאוהבים לפעמים לומר, הוא "נושא" כפשוטו בכתביה של קסטל-בלום'. ראו: אורי ש' כהן, לקרוא את אורלי קסטל-בלום, אחוזת בית, תל אביב 2011, עמ' 137. אני סבורה שהנושא העדתי הוא אכן נושא בכתבתה של קסטל-בלום, אכן לא 'כפשוטו', הוא תמיד מורכב יותר, ומכיל פיתול נוסף של המחשבה.

21 הנושא בולט במיוחד ברומן הראשון של טוני מוריסון, העין הכי כחולה (תרגמה טל נצן-קרן), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996.

22 קסטל-בלום, הרומאן המצרי, עמ' 75.

23 הנ"ל, חלקים אנושיים, עמ' 187.

24 כך, למשל, מצטט דרור משעני את גרשון שקד שמתאר את השימוש שעושה שמעון בלס, ברומן הראשון שלו, המעברה, ב'ברכיוזמים ערביים', כשהערבית מקושרת באופן מידי וכמו מוכן מאליה עם ברבריות. ראו: דרור משעני, 'למה צריכים המזרחים לחזור אל "המעברה": מחשבות על ההיסטוריוגרפיה של "הקול המזרחי" בספרות העברית', מטעם, 3 (2005), עמ' 91-98, ביחוד עמ' 93-94.

בעקבות סיפורה של קסטל-בלום ‘אומי פה שורל’, את מופעה של הערבית בתוך הספרות העברית כמעין הכשת נחש.²⁵ הערבית מכישה את הקורא המופתע, פוצעת אותו, כשם שהזהות המזרחית של ההורים מכישה את הקול המספר בעברית. לדברי מטלון, הרעל המוזרק בהכשה הוא רעל האשמה – אשמה על כתיבה בעברית, המסמנת לא רק את ההתמרה אל הישראליות אלא בעיקר את שיתוף הפעולה עם התרבות שנטשה וביזתה את ההורה המזרחי המהגר, שאליו הסופרת הכותבת עברית חוברת.²⁶ ‘הטראומה המזרחית’ שמטלון מתארת היא מאבק זהות חסר מוצא של הסופרות: ‘בין שיפלו לזרועות ההורה המזרחי ובין שינטשו אותו, העצמי שלהן יותר מרוסק, פצוע, מובס’.²⁷

החבירה פוצעת וזהות אל התרבות הישראלית הכרוכה בהכחשת המזרחיות²⁸ נזכרת בצורה הגלויה ביותר בכתיבתה של קסטל-בלום ביצירה **הרומאן המצרי**. הן הצרפתית והן גוון השָׁעַר והעור הבהירים מובילים ברומן כבעלי ערך חברתי ותרבותי גבוה מְשַׁעַר כהה וערבית. את הערכים האלה משפחתה של הבת הגדולה וחברי הגרעין המצרי ככלל מפנימים במלואם. כך, בביתה של ויויאן, אסור לצפות בסרט בערבית בווליום מלא, והבת הגדולה, המספרת של הרומן, נמלטת אל ביתה של הבת היחידה כדי לשמוע את הסרט. “בבית שלטה השפה הצרפתית, והערבית והעברית היו במחתרת” (עמ’ 32). גם בביתה של הבת היחידה, שמותר לשמוע בו את הסרט בערבית, מכירים בחשיבותו של השָׁעַר הבלונדיני. לא זו בלבד שהמספרת מדווחת לנו “לשתיהן היה שָׁעַר בלונדיני טבעי [...] והבלונד הסתיר יפה מאוד את מוצאן המצרי וסיפק להן יתרון גדול, אפילו על אשכנזיות בנות כיתותיהן” (עמ’ 53) אלא שהבת היחידה אף מלמדת את הבת הגדולה איך לחמצן את השָׁעַר “כדי שיהיה בלונדיני עוד יותר” (עמ’ 54). ביצירה של קסטל-בלום השָׁעַר הבהיר והצרפתי ממקמים באותה רמת חשיבות, ממש כשם שבשלב מאוחר יותר הבת הגדולה רוכשת בביתה של חברתה ארוכת השָׁעַר ‘נכסים תרבותיים’ כמו הידיעה שאפשר לשוחח סביב שולחן הארוחה אגב קשב זה לדברי זו וכמו שאפשר להזמין פדיקור הביתה. הביטול האירוני של המדרג התרבותי משתלב היטב באירוניה שקסטל-בלום מתייחסת למדרג על

25 רוגית מטלון, ‘הבית הרעוע: ספרויות ערביות מודרניות בעברית’, בתוך קובץ המסות שלה **עד ארגיעה: מסות שכינסו וערכו מיכל בן-נפתלי ומיכאל גלזמן**, אפיק, רמת גן 2018, עמ’ 199–206.

26 קציעה עלון מביעה גם היא גישה דומה בניתוחה את שדה השירה המזרחית. לטענתה, השפה הערבית כמייצגת המזרחיות מבקשת ‘ליילד את עצמה’ כנוכחת בשיח (העברי) ולקחת בו חלק, ולא דווקא להוציא לפועל שינוי מערכתי כולל. תשוקתה העזה של הכתיבה המזרחית להתקבל לקולקטיב המדומיין משכפלת את גבולות השיח של המודל הציוני. למעשה, לתפיסתה, במרכז החקירה הלשונית של הערבית עומד הסובייקט האישי, העדתי, ולא הסובייקט הלאומי-לעומתי. ראו: קציעה עלון, “עכשיו אני רוצה לדבר בשפתי ששכחתיה” אבל “הערבית שלי אילמת”: השימוש בשפה הערבית בשירה מזרחית, **זמנים**, 135 (2016), עמ’ 58–65.

27 מטלון, **עד ארגיעה: מסות**, עמ’ 204.

28 גם יהודה שנהב טוען כי הכחשת המזרחיות היא מרכיב מפתח ביצירת הנרטיב של התרבות הישראלית. ראו: יהודה שנהב, **היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות**, עם עובד, תל אביב 2004.

בסיס עדתי או אתני. בעולם הבדוי שלה אין הבדל של ממש בין שיחה על קפקא לפדיקור, בין בלונדיניות לבחירת שפה דומיננטית ובין אשכנזיות להעדפת החלבון על החלמון.²⁹ לכאורה קסטל-בלום מסמנת את ההתנשאות של האשכנזים כמבוססת גם על פערים תרבותיים: בביתה של החברה ארוכת השער למשל קוראים קפקא ויודעים מי הוא הצייר משה קסטל. למעשה, אם בודקים את 'פערי התרבות', נוכחים שהם מבוססים רק על פערים חברתיים-כלכליים או על פערי ותק בארץ. אנשי הגרעין המצרי משכילים ממייסדי הקיבוץ בעין שמר: לא זו בלבד שהם מדברים צרפתית אלא שמקצתם קראו בכתבים סוציאליסטיים לא פחות (אם לא יותר) מאנשי הקיבוץ. לוסיה, שהפרק העוסק בתולדותיה חותם את הרומן, משכילה הרבה יותר מהפרופסור מהאוניברסיטה הפתוחה שהיא מנהלת אותו רומן, אך הוא בז לה על בסיס כלכלי ומגדרי. כך לוסיה 'ידעה ספרדית, פורטוגזית, אנגלית, צרפתית, איטלקית, מעט סנסקריט ועברית על בוריה' (עמ' 169), ונידבה 'רעיונות כבירים [...] לספריו העבים של הפרופסור, תמורת אהבתו' (עמ' 175), אך הוא אומר לה: 'מה יש לך? שני פסלים של קדישמן שאני נתתי לך?' (עמ' 177). הן הפרופסור והן לוסיה עצמה אינם מכירים בכוח ובסמכות שנכסי התרבות שלה טומנים בחובם. בשל ההפנמה, האתנית והמגדרית במקרה הזה, לוסיה אינה ממירה את ההון התרבותי האדיר שלה בהון סמלי וממשי.

ייתכן שהדוגמה המובהקת ביותר לערכו היחסי של הון תרבותי היא השפה הארמית כמו שהיא מובאת בחלקים **אנושיים**: קטי בית-הלחמי, המתראינת בטלוויזיה ומתנה את צרותיה ואת עונייה באוזני המראיין והצופים, מספרת שהורי בעלה הדירו אותם מן הירושה כי מוצאה הכורדי היה נחות בעיניהם. היא אמרה לבעלה 'שיגיד להם את מה שאמרו לי ההורים שלי להגיד לו, שהשם שלנו על שם העיר באראזן בכורדיסטאן, ושנחנו ילדים של איש אחד שהיה ראש ישיבה מאוד רציני, ושההורים שלי מדברים ביניהם גם ארמית בצורה ששימרו אותה שם היהודים' (עמ' 23). הייחוס והארמית אינם מועילים לקטי, לא מול בעלה והוריו, [ש]היה להם בראש את כל הבדיחות האלה על הכורדים' (שם), ולא מול המראיין, שמייתם ושואל 'איזה בדיחות?' המראיין משועשע, וההורים של בעלה 'נורא התביישו להכניס כלה כורדית ממעברת רמלה, שלא גמרה עממי' (שם).

אותו נכס תרבותי, כלומר השפה הארמית, שאינו מועיל כהוא זה לשיפור מעמדה של קטי, משתנה להון סמלי במקרה של ליאת דובנוב העשירה מצפון תל אביב. להבדיל מקטי, ליאת מוצגת במילים 'ליאת דובנוב, יפיפייה שחורת שיער, שענייה כחולות כהות, [...] בעלת תואר ראשון בארמית מקראית ותואר שני בשפות שמיות, אספנית קנאית של לוחות שנה עבריים מאז המצאת הדפוס ואילך' (עמ' 34). כשאחיה אדיר חושב איך יספיד אותה, הוא

29 לעניין הביטוי הלשוני של ביטול ההיררכיות התרבותיות בכתביה של קסטל-בלום ראו: דן מירון, 'אלפון לשפה עברית חדשה: "סיפורים בלתי רצוניים"', **הספרייה העברית: פרוזה מעורבת: 1980-2005**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2005, עמ' 443-448. וכן, הנ"ל, 'משהו על סיפורי אורלי קסטל-בלום', שם, עמ' 437-442.

‘הם לא אדוני הארץ’: אתניות וספרות ביצירתה של אורלי קסטל-בלום

חושב '[ש]יגיד שהייתה משכמה ומעלה, אשת חיל, אור לגויים [...] יגיד לאנשים שאהבה ארמית, ממש אהבה, עד כדי כך שאפילו את ההודעה במשיבון שלה הקליטה בארמית' (עמ' 50). אפילו שזה כמובן לא ההספד אשר אדיר נושא בסופו של דבר, קל לראות שהארמית של ליאת היא רכוש, ממשי וסמלי כאחד, ממש כמו לוחות השנה העבריים מאז המצאת הדפוס. קטי אינה יודעת להמיר את ההון התרבותי המולד שלה להון ממשי או סמלי ואינה מצליחה לעשות זאת, ואילו ליאת רוכשת את ההון התרבותי בעזרת ההון הממשי שלה (לומדת ארמית באוניברסיטה), וכך משכפלת את שני סוגי ההון שלה.

פערים תרבותיים, חושפת קסטל-בלום, אינם אלא פערים כלכליים. ממש כשם שהארמית יכולה להיות אות קלון ואזכור נצחי של המוצא ממעברת רמלה, היא יכולה להיות תואר להתנאות בו, הנובע מיכולות כלכליות. מי שהייתה נערה רגישה ואף כתבה שירים אינה בעלת הון תרבותי של משוררת, אלא בעלת הון ממשי, ולכן היא יכולה בקלות לירוק על המשרות, יכולת הנובעת מעצם העובדה שמצבה הכלכלי מאפשר לה להעסיק משרות:

המארכת ירקה על המשרות הפיליפיניות ואלו מיהרו להביא לשולחן העץ העתיק כל טוב. 'עופרה...' פניתי לחברתי שהיתה ידועה בתיכון ברגישותה, ואף שירבטה שלושה ארבעה שירי אהבה למורה למתמטיקה. 'מה את יורקת עליהן?' היא התעלמה ממני לחלוטין.³⁰

הסצנה בביתה של החברה מהתיכון, היורקת על משרות ואינה מודעת כלל לבעייתיות שבכך, מגלמת בקיצוניות את הפנמתו של ההון הממשי כהון סמלי, 'תרבות'.

מעמד חברתי-כלכלי: 'את חושבת שאם את מתל אביב את יכולה לקחת את הג'ירפה הזאת לכל מקום שאת רוצה?'³¹

הציטוט מהספר החדש של אורלי קסטל-בלום לקוח משיחתה של המספרת עם בת דודתה מהקריות. להבדיל מההשוואה שאעסוק בה בהמשך הדברים, בין קטי בית-הלחמי מלוד ובין איריס ונטורה מצפון תל אביב, במקרה זה אין מן הסתם הבדל אתני בין בנות הדורות. ההבדל גאוגרפי – זו חיה בתל אביב, וזו חיה בפריפריה. התל-אביבית מנהלת את בת הדודה מהקריות ("תירגעי בובה'לה. אני לוקחת עכשיו את הג'ירפה אלי. יש לי קשרים משלי", **הספר החדש של אורלי קסטל-בלום**, עמ' 100), אך מתוך ייסורי מצפון היא אומרת לעצמה שהג'ירפה תהפוך אותה לעשירה, ואז היא תסדר את בת הדודה, "ולא רק אותה אני אסדר, אני אסדר את כל הקריות. כל הקריות – אני ארים אותן כזה גבוה, מעל הכרמל אפילו" (עמ' 101). מרכזיותו של הפער החברתי-כלכלי ביצירת מעמדות שונים מודגשת

30 אורלי קסטל-בלום, **היכן אני נמצאת**, זמורה-ביתן, תל אביב 1990, עמ' 105-106.

31 הנ"ל, **הספר החדש של אורלי קסטל-בלום**, כתר, ירושלים 1998, עמ' 100.

באפיזודה זו בלי ההקשר האתני, אולם בדרך כלל העניים, המודרים ותושבי הפריפריה בעיני קסטל-בלום הם מזרחים, או במקרה אחד אתיופים.

אחת הדוגמאות הבולטות לקיפוח ולהדרה הכלכלית של יוצאי עדות המזרח היא גורלה של קטי בית-הלחמי, אחת משתי הגיבורות של **חלקים אנושיים**. כמו שכבר ציינתי, קטי גדלה במעברת רמלה, והיא חיה עם בעלה בועז בגני אביב שבלוד. מצבם הכלכלי רעוע גם בשל ההדרה האתנית של קטי בידי הוריו של בועז. בשל מוצאה הכורדי התנגדו הוריו של בועז לחתונה ונישלו אותו מירושתו במשק שלהם. הוריו של בועז, כדי שלא תהיה לנו טעות בזיהוי, נקראים פניה ואבנר, והם "מחקו אותו מהרשימה של הצוואה שלהם" (**חלקים אנושיים**, עמ' 24). המנחה בתכנית הטלוויזיה שקטי מתראיינת בה על עונייה מדגיש את הקשר בין עוני ובין הדרה על רקע עדתי: "אני עצמי חצי עיראקי וחצי סמ"ך טי"ת, ובכלל אני גם מעריץ גדול של העדה האתיופית. זאת שערורייה!" (שם). קשה להחמיץ את הצביעות של המנחה, שכן רגע לפני כן הוא ניסה להתעניין בבדיחות שמספרים על הכורדים. אילו סופרו הבדיחות האלה בשידור הן היו מנמיכות את מעמדה של קטי עוד יותר. כמו שנאמר, ההבדלים בין קטי בית-הלחמי ובין איריס ונטורה הם בעיקר הבדלים שנובעים משיוך עדתי וממקום גאוגרפי. מצוקתן, שלא כדעתה של איריס, היא מצוקה דומה. שתיהן אימהות שלמעשה מתפקדות כאימהות חד-הוריות, איריס בשל גירושה, וקטי משום שבעלה מובטל; שתיהן נאבקות להאכיל, להלביש ולחמם את ילדיהן בחורף הקשה. אולם לא זו בלבד שאיריס רואה בעצמה ענייה זמנית בלבד אלא שגם אופק השאיפות שלהן להיחלצות מן העוני שונה מהותית. הפתרונות של איריס למצבה הם פתרונות בורגניים של מעמד הביניים: היא רוצה להיות בת זוג של אדיר העשיר, וכשהזוגיות מתפרקת היא חושבת שאולי תתחתן עם רופא השיניים אשר פניו נשרפו במלחמה. בסופו של דבר היא מוצאת עבודה בחנות פרחים, ובצירוף לרמי המזונות מהגרוש שלה היא מצליחה לנהל את חייה. קטי, המנקה חדרי מדרגות ומשרדי בנק לפרנסתה, חולמת להיות מאפרת בטלוויזיה. המחשבה שעבודה מסוג זה תחלץ אותה מן העוני מופרכת למדי ונחשפת כפנטזיה כמעט תימהונית כשהיא משיגה את הכסף הדרוש לה לשלם על קורס האיפור ולקנות מזוודת איפור באמצעות סחיטה של פקיד הבנק שהיא מנקה בו. את הסחיטה היא מעתיקה מגיבורת הטלנובלה החביבה עליה. האפשרות להיחלץ מן העוני מזדמנת לה בסופו של דבר רק באמצעות מותו של בעלה בפגיעה. ייתכן שההקשר היחיד שאין בו פער ואפליה שנובעים ממוצא אתני וממקום גאוגרפי הוא ההקשר של מוות על מזבח הלאום.

מהדורות החדשות המסכמות את היום שחלף פירטו לראשונה את הדוח השנתי על מצב העוני בישראל. ממצאיו הוגדרו קשים וחמורים, שכן חשף מספרים גבוהים מאוד של משפחות החיות מתחת לקו העוני, הרבה מתחת לקו העוני. משפחות שהחיים מהיד לפה הם לגבי דידן בגדר נוסטלגיה.

פרשנים כלכליים וחברתיים הסבירו שהטיפול באותן משפחות אכן הוזנח, אך לא בכדי. המצב הבטחוני הוא אשר גרר את המשאבים הסוציאליים אל טיפול במשפחות הרבות, אשר נפגעו בפעולות האיבה. קריינית מהירת קליטה שאלה את הפרשן, אם ניתן להסיק מכך שעניי ישראל 'צריכים' להיפגע הן על ידי פעולות איבה והן על ידי

‘הם לא אדוני הארץ’: אתניות וספרות ביצירתה של אורלי קסטל-בלום

העוני כדי שיצליחו להתקיים, ונענתה על כך שזאת שאלה צינית מאין כמוה, אם כי התשובה לה היא חיובית (עמ' 15-16).

פרשנות חדה ומרה זו של העוני כעניין של סדרי עדיפויות חברתיים חוזרת בסיום הרומן, שאז אחד החיילים המגיעים לבשר לקטי בית הלחמי שבעלה נהרג בפיגוע אומר לחייל האחר: ‘לפחות הם יקבלו עכשיו נפגעי פעולות איבה. מבחינה כלכלית הם מסודרים’ (עמ' 258). על תגובתו של החייל השני שמדובר בתגובה לא אנושית החייל הראשון אומר: ‘אסור לי לחשוב הלאה?’ (שם).

ממש כשם שאדיר מצטער שלא יוכל לכתוב במודעת האבל על אחותו העשירה ‘השם ייקום דמה’ (עמ' 51), וכך לכלול אותה בקולקטיב הלאומי ובסבלו, כך החייל שבא לבשר לקטי על מותו של בעלה מבין שלמעשה היא נגאלה מעונייה בזכות ההיכללות בנרטיב הלאומי. קטי עצמה מפנימה את הנרטיב שעל פיו היא זכאית למינימום הדרוש לקיום רק משום שבעלה נפגע בפעולת איבה. כך היא מבשרת לילדיה את הבשורה המרה: ‘אבא מת, [...] ירו בו. היה פיגוע. אבא השתתף ומת. צריך להודיע לבני זונות [הכוונה למחותנים שלה, אלה שהדירו אותה בשל מוצאה הכורדי]’. אבא ‘השתתף’ בפיגוע, אומרת קטי, והרי ברור שאיש אינו משתתף בפיגוע. קטי מבינה כאן שבועז נהיה שותף למשהו, במקרה זה לנרטיב הלאומי; יתר על כן, קטי מפנימה כי השתתפות זו, מחזירה גם אותה אל תוך ה‘יחד’ הלאומי המדומה, אגב גזיפה במדירים. כך היא ממשיכה את הבשורה: ‘עכשיו אני יראה להם [להוריו של בועז]. עכשיו אני יראה להם [...] למשפחה שלו. אני אראה להם. הם ירגישו טוב טוב את הכאב שבועז החזיק בבטן כל השנים האלה’ (עמ' 263). במילותיה של קסטל-בלום עצמה, ‘זה הכלכלה החופשית, אתה חופשי להתמוטט. [...] כשאני מתעשר אני חופשי להתעשר וחופשי להתמוטט, אני חופשי’.³² הייתי מוסיפה בהקשר זה – כשאתה אשכנזי אתה חופשי להתעשר (וללהתמוטט), וכשאינך אשכנזי, אתה חופשי בעיקר להתמוטט.

האם האשכנזים לא אוהבים את הצהוב של הביצה?

‘ויויאן לא הבינה מה הקשר בין העובדה שהיא חצי-אשכנזייה, לבין זה שהיא לא אוהבת את הצהוב של הביצה, אבל אדל היתה מציינת תמיד בחדר-האוכל את שתי העובדות האלה בסמיכות’.³³

עוד בפתיחת הרומאן המצרי, היצירה המדגישה את ההדרה על בסיס אתני יותר מכל רומן או סיפור קצר אחר של אורלי קסטל-בלום, נחשף כי החלוקה העדתית או האתנית מופרכת ומגוחכת. דומה שהעדפה לחלבון או הסלידה מן החלמון מתאימה להגדרה

32 הנ"ל, ‘סיפור’, סיפורים בלתי רצוניים, עמ' 107.

33 הנ"ל, הרומאן המצרי, עמ' 11.

עצמית במונחים עדתיים ממש כמו כל העדפה או אפיון אחרים. גם כשקסטל-בלום עוסקת בפוליטיקה של הזהויות היא דבקה באסטרטגיה הפואטית המועדפת עליה. להבדיל למשל מרונית מטלון, המתבוננת ברצינות באפשרויות הלבנטיניות,³⁴ קסטל-בלום מעדיפה גישה נזילה, אירונית ומרוחקת גם בנוגע לשאלה זו. מטלון נשענת על הבסיס התאורטי של הלבנטיניות נוסח כהנוב ומתייחסת אליו ברצינות, ואילו קסטל-בלום, אולי בשל הנאמנות שלה לנזילות המאפיינת את הפואטיקה שלה,³⁵ מייצגת את ה'מזרחיות' בתור משהו נזיל, נעדר גבולות ברורים, שמוגדר מבחוץ, אך גם מופנם הפנמה גרוטסקית מעט. חשוב להדגיש: שאלת המזרחיות וההעדפה או ההדרה על רקע אתני חשובה ומרכזית בכתיבתה, עוד זמן רב לפני ה**רומאן המצרי**. כאמור, חלקים **אנושיים** עוסק בשאלה זו, אך גם ברומן הראשון שלה – **היכן אני נמצאת** – קשה להחמיץ את העובדה שבנות הדורות של המספרת, החיות בצרפת, מצליחות ומתפרנסות יפה מקריירות שנחשבות מכובדות, ואילו היא נודדת מתעסוקה לתעסוקה, תלושה וענייה. עם זאת, כמו כל שאלה אחרת בעולמה הפואטי של קסטל-בלום, גם שאלת האתניות מטופלת טיפול אירוני, מרוחק משהו, ומוצגת כמציאות נזילה, נטולה גבולות ברורים.

ממש כשם ששאלת האימהות מטופלת טיפול גרוטסקי בדולי סיטי, ושאלת מעמדה של הרעיה מטופלת טיפול אירוני, מופרך ומוגזם בהמינה ליזה,³⁶ כך שאלת העדתיות, על אף הביקורתיות החברתית הברורה שהיא מטופלת בה ביצירה ה**רומאן המצרי**, מוצגת גם בתור בדיה.³⁷ העדתיות או המזרחיות מוצגת כבדיה בשני מובנים. קודם כול, במובן הסוציולוגי: המזרחיות, כמו כל חברה וכמו כל מעמד חברתי, היא במידה רבה בדיון, המצאה של המעמד הדומיננטי.³⁸ נוסף על כך, בכתיבתה של קסטל-בלום מרכיבי המזרחיות נעים בין

34 ראו למשל: רונית מטלון, 'לשונו של בעל הבית: על ספרות והגירה', **עד ארגיעה: מסות, עמ' 160-163**. ברומן זה **עם הפנים אלינו** (עם עובד, תל אביב 1995), מצטטת מטלון ארוכות מכתביה של ז'קלין כהנוב ומסבירה את תפיסת הלבנטיניות שלה.

35 הנזילות היא חלק אינהרנטי מן הפואטיקה של קסטל-בלום. הגבולות בעולמה הפואטי נוטים להיפרם ולאפשר פעפוע של ניהודים זה לתוך זה: הריאלי והפנטסטי או הבדוי, הסובייקט והמציאות שסביבו, המילולי והמטאפורי, כולם מפעפעים זה לתוך זה תוך טשטוש הגבולות ביניהם. לעניין זה ראו: סמדר שיפמן, 'אורלי קסטל-בלום', **דברים שרואים מכאן: דויד גרוסמן, אורלי קסטל-בלום ומאיר שלו: מעבר למודרניזם?** כרמל, ירושלים 2007, עמ' 107-158.

36 אורלי קסטל-בלום, **המינה ליזה**, כתר, ירושלים 1995.

37 על השימוש בקלישאות לצורך חשיפת הבדיה ברמה הלשונית ראו: רינה בן-שחר, 'חבל על הטרנד: על השימוש המודע והמכרך בקלישאות ביצירותיהם האחרונות של אורלי קסטל-בלום, עוזי וייל וגפי אמיר', **הארץ**, תרבות וספרות, 23.8.2001, עמ' ב 13.

38 לעניין בדייתו של הלאום ראו: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991; **the Origin and Spread of Nationalism**; לעניין המצאת המזרחיות ראו: יהודה שנהב, **היהודים הערבים: לאומיות דת ואתניות**, עם עובד, תל אביב 2003; בהקשר הספרותי ראו: דרור משעני, **בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד: הופעת המזרחיות בספרות העברית בשנות השמונים**, עם עובד, תל אביב 2006. וכן מאמרו 'למה צריכים המזרחים לחזור אל "המעברה"?'.

מאפיינים ממשיים (למשל, הרקע המצרי האוניברסלי – האוריינטליסטי, אם נרצה – של חברי הגרעין המצרי) למרכיבים חסרי כל ערך ומוכן, נעדרי חשיבות ממשית (החלמון של הביצה). קשה לומר שדולי סיטי מייצר אפקט משועשע או שאינו מאלץ את קוראיו לשקול מחדש ולהבנות מחדש את שאלת האימהות בתנאים של ציונות. ודאי שאין לומר שהמינה ליזה אינה מערערת על ההתניות החברתיות בעניין מעמד האישה. עם זאת, שני הרומנים עוטים את הביקורת החריפה באירוניה מרוחקת וכמעט משועשעת, ושניהם אינם מניפסטים שמציעים דרך חלופית. אין הצעה לאימהות מאוזנת בדולי סיטי, ואין אפשרות לקיום כרעיה אך גם כאישה עצמאית בהמינה ליזה. יש חשיפה ביקורתית של המצבים החברתיים והכלכליים המניעים את הגיבורות, יש גלישה למחוזות פנטסטיים וגרוטסקיים, ויש אי־ודאות ברורה בנוגע לאפשרות תיקון או גאולה.³⁹

ממש אותה טענה תקפה גם בנוגע לעמדתה של קסטל-בלום בעניין הבעיה העדתית ביצירה הרומאן המצרי וברומנים ובסיפורים שקדמו לו. ממש כשם שאפשר לומר כי אישה אשר חולמת שהיא ניצולת שואה חושפת את מעמדם של יוצאי אירופה כמעמד מועדף בישראל, כך גם אפשר לראות את ‘אמי פה שרל’ כולו, סיפור שכותרתו בערבית ויש בו דיאלוגים בערבית, כמשועשע לחלוטין, שהרי, במילות המספרת, ‘אני פאראנאידית – זה בדוק’. בתשובה לשאלה ‘מה את עושה עם עצמך בחיים?’ המספרת עונה: ‘אההה... כלום’.⁴⁰ מי שמעידה על עצמה שהיא פרנאידית, שאינה עושה עם עצמה כלום, אבל אינה מוכנה לקחת את הזקנה הדוברת ערבית שמתחת לספסל אל ביתה ולטפל בה אינה מתייחסת ברצינות רבה מדי לסיפור שהיא מספרת לנו. קשה לתאר במדויק את האירוניה המשועשעת ואת ההומור המיוחד במינו של אורלי קסטל-בלום. אפשר אולי לומר שכשהאשכנזיות מתבטאת בהעדפת החלבון מן החלמון, כל ניסיון להעניק משמעות לביצה או לעדה מתנפץ אל צחוק עגמומי.

במילים אחרות, קסטל-בלום נוטה לחשוף את מלאכותיותה של החלוקה העדתית או האתנית חשיפה הומוריסטית ופרודית. ממש כשם שחשפה כי מוסד האימהות מותנה על ידי ההווה הישראלית (שואה, מפת הארץ, הכנת הילד לצבא), ואין הוא מוסד ‘טבעי’, ממש כשם שחשפה כי מוסד הנישואים מלאכותי ומדכא, שמותנה בכפיפות נצחית של הרעיה למפרנס ולבני משפחתו, כך היא חושפת את ההפרדה העדתית ככלי בידי קבוצות העילית החברתיות לשליטה נמשכת במוחלשים, ללא כל הצדקה ממשית. לא זו בלבד שהאשכנזיות מתבטאת בסלידה מהחלמון ומאוכל מתובלן אלא שנחשף כי ההבדלים ההיסטוריים והתרבותיים בין העדות השונות הם בִּדְיוֹן. אין הבדל היסטורי של ממש, ואם אנחנו מתחרים על הסבל, הרי גם יוצאי גלות ספרד סבלו סבל בלתי אפשרי. אולי

39 לנושא זה ראו: סמדר שיפמן, ‘מינה ודולי – רעיה ואם: משחק בסטריאוטיפים נשיים אצל אורלי קסטל-בלום’, בתוך: יעל עצמון (עורכת), *התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית*, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2001, עמ’ 225–239.

40 קסטל-בלום, ‘אמי פה שרל’, עמ’ 9–10.

היחידים שלא סבלו הם בני המשפחה המורחבת שקסטל-בלום בודה, אלה שסירבו לצאת ממצרים עם משה ובחרו להישאר שם. אין הבדל תרבותי של ממש, שכן אין ספק כי גם במונחים 'מערביים' חברי הגרעין המצרי משכילים מחברי עין שמר. הבניית ההבדל משרתת, כמו תמיד, את המבנים ואת המגדירים בלבד. ההפנמה של המוגדרים את ההבדל היא זו שמשמרת אותו.

'ילדה שחורה קטנה נכספת לעיניים כחולות של ילדה לבנה קטנה, ועל הזוועה שבלב כיסופיה עולה רק הרוע שבהגשמתם'.⁴¹ כך טוני מוריסון אומרת לנו כשהיא מתארת את כמיהתה של גיבורת הרומן שלה לעיניים כחולות. הטרגיות המאפיינת את הרומן של מוריסון נעדרת, כמובן, מסצנת הבהרת השער האירונית ביצירה **הרומאן המצרי**, אולם המיקוד של שתי הסופרות בהפנמת קני המידה של בעלי עמדת הכוח על ידי מושאי התינוי דומה. כמו מוריסון, קסטל-בלום חושפת את תוצאותיה של מערכת הדיכוי התרבותי בקרב המדוכאים והמדכאים כאחד. כמו בכתבי מוריסון, הפנמת המחשבה השלטת (בלונדיני זה יפה, ערבית היא שפה שיש להסתיר, צרפתית היא שפה מכובדת יותר וכדומה) עומדת בחזית הטיפול של קסטל-בלום בשאלת הדיכוי האתני. קסטל-בלום חושפת את האפליה, את העובדה שהשוטר השחור מת ראשון, את הטענה שהמצרים אינם כמו שאר עדות המזרח, כי הם מדברים צרפתית. אולם היא עושה זאת באירוניה האופיינית לכתביה, בריחוק מסוים מהמצב. כבר בקובץ הסיפורים השני שלה – **סביבה עוינת**⁴² – אנו פוגשים גיבור יהודי-מצרי אשר רואה בעצמו אירופי ומבלה בחוף האירופים בפורט סעיד (בילוי זה מביא בעקיפין למותו); אחיותיו ואמו מגדירות יופי במונחים של מבנה גוף אירופי וצבעי עור, עיניים ושער בהירים. קסטל-בלום מדגישה את הפנמת המבט האוריינטליסטי גם כאשר גיבוריה חפים מכל השפעה של הציונות או של האשכנזיות הישראלית, ותוצאותיה של הפנמה זו מגוחכות ונוראות גם יחד. ההתנשאות של אירים ונטורה על קטי בית-הלחמי, המחשבה שלה שקטי 'בזבל' מאז ילדותה, ואילו היא אינה מורגלת לעוני כזה, ולכן לא תישאר כזו, מקוממת וגם מגוחכת. העובדה שככל הנראה המוצא היחיד של קטי מן העוני הוא מוות (של בעלה) בפיגוע, מקוממת דווקא משום שהיא ככל הנראה נכונה, אולם ההתנשאות הלא מודעת של בועז בית-הלחמי על טאסארו, האמירה שלו 'תראי קטי, הביאו אתיופית. יפה' (חלקים **אנושיים**, עמ' 210) – אמירה של מי שאינו מודע כלל לאירוניה שבהתנשאות שלו על מישהי שמפרנסת את עצמה היטב, שחייה נעימים משלו – נלעגת יותר מאשר מקוממת, שכן היא חושפת את המלאכותיות של גבולות וחלוקות אתניים ואחרים. תפיסתו של בועז את עצמו כסובייקט 'מכובד' מקבעת אותו ואת חייו ומזיקה לו לא פחות מאשר היא מזיקה לאשתו: הוא מסרב לחפש עבודה שפחותה מכבודו, ולכן הוא מובטל; הוא דבק בחלום על לול תרנגולות במושב, ולכן זורק ביצים שנראות לו לא טריות או איכותיות מספיק, למרות העוני שהוא שרוי בו; הוא מחפש עזרה מבחוץ ונהרג בנסיעה

41 מוריסון, **העין הכי כחולה**, עמ' 183.

42 אורלי קסטל-בלום, 'ג'ו איש קהיר', **סביבה עוינת**, זמורה-ביתן, תל אביב 1989, עמ' 91-109.

לירושלים כשהוא מחליט לפנות לעזרה אל המיסטיקן שיסייע לו לשנות את חייו. אין ספק שקבוצות העילית השולטות, ביצירות של קסטל-בלום כמו ביצירות של מוריסון, הן מקור הדיכוי, אולם כמו ביצירות של פנון או מוריסון, ההדרה מתאפשרת גם (ולעתים בעיקר) בשל ההפנמה של המבט השולט. אסתר, רועת החזירים ביצירה **הרומאן המצרי**, מתנדבת להימכר לרב-החובל של האונייה שמשפחתה מגורשת בה מספרד כדי להציל את חיי הוריה ואחיה; הגמול על הפנמה את נחיתותה לעומת הגברים של המשפחה הוא נידוי חוזר ומהיר מן המשפחה; גורלה נחרץ להדרה ולמוות כי היא מפנימה את מחשבת אביה ואחיה שהיא ‘טמאה’ בשל העיסוק שלה בחזירים (עיסוק זה מפרנס אותם ומגן עליהם מחשדות האינקוויזיציה). כך גם אדל מפנימה במהירות את יתרון האשכנזיות בהקשר החברתי החדש בישראל, וחברי הגרעין המצרי מפנימים שאין הם אדוני הארץ. נזקה של ההדרה כפול ומכופל – ההדרה מקבעת דימוי עצמי כוזב הן בקרב המדירים והן בקרב המודרים ודוחקת במודרים להגדיר את עצמם בשולי החברה, מי שיכולים להשמייע את קולם בשקט, במרפסת, ולא בעברית.

למעשה, ייצוגן של המזרחיות ושל ההדרה האתנית בכתבי אורלי קסטל-בלום קרוב לתיאורו של אדוארד סעיד את האוריינטליזם. כשם שההנגדה למערב מייצרת את אפיוני האוריינט המדומיין בכתבי סעיד, כך ה‘מזרחיות’ נוצרת באמצעות ההדרה והגירוש מהישראליות.⁴³ ה‘מזרחי’ הוא בדין שנוצר כניגודו של האשכנזי, כשגם האשכנזי הוא למעשה יצור מדומיין. ההבדלים ההיסטוריים בין האשכנזים ובין המזרחים הם הבדלים מדומיינים, שכן ההיסטוריה אינה אלא סיפור שאנו שוזרים לעצמנו (כך למשל הסיפור שקסטל-בלום שותלת ביצירה **הרומאן המצרי** על בית אב אחד שסירב לצאת עם משה ממצרים). ההבדלים התרבותיים נובעים כמובן מהפנמה ומקבלה של קני מידה מלאכותיים לתרבותיות, כאלה שעוצבו בידי בעלי זכות היתר. אפשר לתאר את יחסה הפוסט-מודרניסטי של קסטל-בלום לשאלות של הדרה ודיכוי כחשיפה משועשעת, פרודית ואף גרוטסקית של דרכי דיכוי שונות בחברה הישראלית. אך ההדרה המגדרית וההדרה הכלכלית פועלות על נשים ועל עניים, כלומר על קבוצות שאכן קיימות במציאות החוץ-ספרותית, ואילו ההדרה האתנית מבוססת על מבנה בדוי של ‘מזרחיות’, על הסלידה מן החלמון.

43 עיצוב זה של האתניות מעלה על הדעת את אחת ההגדרות שמציע אריה קיזל למזרחיות: ‘המזרחיות היא הבניה חברתית שחל בה תהליך דיאלקטי של הכלה והדרה. במוקד הגדרה זו עומדת הטענה שהמזרחיות היא המצאה של האשכנזים ויצירתה של הציונות’. ראו: אריה קיזל, **הנרטיב המזרחי החדש בישראל**, רסלינג, תל אביב 2014, עמ’ 107.



חינוך

מיסוד תעודת הבגרות בארץ ישראל, 1928-1935

כפיר גולד

תקציר

מיסודה של תעודת בגרות לאומית אחידה החל להתגבש בשנת תרפ"ט עד קבלת הכרה רשמית מהאוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תרצ"ד. התהליך משקף את יחסי הגומלין בין האקדמיה העברית למערכת החינוך העיונית ביישוב בימי השלטון הבריטי ומלמד על הקושי בהכשרה עיונית בארץ רוויה עימותים ומאבקים פנימיים בין מרכזי השליטה. במאמר זה אני עוסק בדיונים בנושא הכרת האוניברסיטה בתעודת הבגרות ומתמקד בשלושת בתי הספר התיכוניים של הזרם הכללי, הראשונים להעניק השכלה תיכונית עברית בארץ: הגימנסיה העברית הרצליה ביפו, הגימנסיה העברית ברחביה בירושלים ובית הספר הריאלי בחיפה. אני מסתמך על מקורות ראשוניים ומבקש לייצר חקר נרטיבי בנושא תולדות תעודת הבגרות הישראלית. יתוארו היחסים בין הנהלות בתי הספר התיכוניים להנהלת האוניברסיטה לפני הכרזת העצמאות, הנעים על הטווח שבין יחסי מרות אשר חייבו את מוסדות החינוך לעמוד בתקנים שהציבה האוניברסיטה ובין יחסי הדדיות והסכמה. ניכר כי הפרופ' אברהם הלוי פרנקל, יושב ראש הוועדה המפקחת על בתי הספר התיכוניים, השפיע יותר מכול על מיסוד תעודת הבגרות. הפיקוח על תעודת הבגרות יצר תקינה אשר מבדילה בין חינוך מקצועי שאינו מותאם לקבלה לאוניברסיטה ובין מסלול עיוני שמעיד על השכלה כללית רחבה ומאפשר כניסה ללימודים גבוהים בארץ ובחוץ-לארץ. ניכר כי קידום התקנים האחידים הביא בתוך עשור להכפלת היחס בין מקבלי החינוך היסודי למקבלי ההשכלה התיכונית ביישוב.

מילות מפתח: בחינות הבגרות, בית הספר הריאלי בחיפה, גימנסיה הרצליה בתל אביב, האוניברסיטה העברית בירושלים, הגימנסיה העברית בירושלים, השכלה תיכונית בארץ ישראל, מיסוד תעודות, מנהל ומנהיגות החינוך בימי המנדט

מבוא

בחינות הבגרות הממלכתיות, הנהוגות במערכת החינוך העברית כתשעים שנה, מבטאות את הישגיו של בוגר מערכת החינוך ומשמשות רכיב חשוב בקבלה למוסדות

* המאמר הוא עיבוד עבודת התזה בהנחיית הד"ר אורי כהן, החוג למדיניות ומנהל בחינוך, המגמה למנהל ומנהיגות בחינוך, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2020.

להשכלה גבוהה. מיסודה של תעודת בגרות עברית אחידה החל להתגבש בשנת תרפ"ט, והאוניברסיטה העברית בירושלים (להלן: האוניברסיטה) הכירה בה רשמית בשנת תרצ"ד. בחינות הבגרות שימשו מראשיתן אמצעי להערכת יכולתם של התלמידים ולפיקוח על תכניות הלימודים. עד שנות השבעים שימשה תעודת הבגרות כרטיס הכניסה הבלעדי לקבלה ללימודים גבוהים בארץ, ועל כן היה הפיקוח על בחינות הבגרות רב-ערכי.¹ הצלחת האוניברסיטה להכתיב את תנאיה בעניין בחינות הבגרות, בראשית שנות השלושים, 'מעידה על כך שהייתה מרכז תרבות ועמדה רשמית בפסגת מערכת החינוך העברי לפני הכרות העצמאות.² במאמר זה אני מבקש לחשוף נרטיב חברתי-היסטורי ולהתמקד במערכת החינוך העל-יסודית שהתפתחה כמו מערכות החינוך המערביות, בתור מערכת חינוך כפולה, שמעניקה הן השכלה עיונית והן השכלה מקצועית.³ אציג חקר מקרה שמתאר כיצד הוביל משבר ההכרה בתעודת הבגרות את האוניברסיטה להשתנות ממוסד מגשר לגוף שמפקח על מערכת החינוך העיונית בכלל ועל תעודת הבגרות בפרט. למרות הביקורת בנושא פיקוחה של האוניברסיטה על החינוך התיכוני,⁴ התקנים שהציבה הגדילו את האפשרות להשכלה תיכונית – שנועדה מראשיתה לחתך אוכלוסייה מצומצמת. עשור לאחר מעורבות האוניברסיטה בתכנית הלימודים בתיכונים הצטמצם היחס בין הלומדים בחינוך העממי ('א'-'ח') לאלה שהמשיכו להשכלה תיכונית.⁵

1 בנושא בחינות הבגרות והשפעתן החברתית ראו: חנה איילון, נחום בלס, יריבי פניגר ויוסי שביט, **אי שוויון בחינוך: ממחקר למדיניות**, מרכז טאוב, ירושלים 2019, עמ' 152-166; דפנה סחייק, **בחינות הבגרות: סקירת השינויים שחלו בבחינות הבגרות במהלך השנים ודיון במטרותיהן**, הכנסת מרכז מחקר ומידע, ירושלים 2003; דן ענבר, **בחינות בגרות: מסגרת להבנת מערכת החינוך כיום ולניתוח כיווני הכרעה אפשריים בבחינות הבגרות**, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים 2007, עמ' 23-32.

2 אורי כהן ומשה ליסק, 'האוניברסיטה העברית כמרכז תרבות אלטרנטיבי ביישוב היהודי בארץ-ישראל', בתוך: חגית לבסקי (עורכת), **תולדות האוניברסיטה העברית: התעצמות אקדמית תוך מאבק לאומי**, מאגנס, ירושלים 2009, עמ' 84-133.

3 בנושא התפתחות החינוך התיכוני באירופה כמערכת חינוך כפולה ראו: James Bowen, *A History of Western Education*, vol. 3: *The Modern West: Europe and the New World*, St. Martin's Press, London 1970, pp. 440-483; Detlef K. Müller, Fritz K. Ringer, and Brian Simon, *The Rise of the Modern Educational System: Structural Change and Social Reproduction, 1870-1920*, Cambridge University Press, New York 1987.

4 דוגמה לכך מובאת בספרו של אליעזר ריגר, ששימש מפקח על בתי הספר התיכוניים. ריגר סבר כי על התיכונים לפעול לפי מדיניות החינוך האמריקנית, אשר מעודדת לחינוך ציבורי ומכוונת להדרכה קדם-מקצועית וביקר את התאמתם של המוסדות התיכונים לדרישות הפרופסורים, כפי שנעשה במערב אירופה. לתפיסתו, השפעת האוניברסיטה נותנת לנוער השכלה חד-צדדית, בלי לפתח את האישיות, בלי לעזור לבוגרים בבחירת מקצוע ובמציאת דרכם בחיים. מתוך: אליעזר ריגר, **החינוך העברי בארץ-ישראל**, א-ב, דביר, תל אביב 1940, עמ' 205-222.

5 מהנתונים המובאים בתוך: שמעון רשף ויובל דרור, **החינוך העברי בימי הבית הלאומי 1919-1948**, מוסד ביאליק, ירושלים 1999, עמ' 78-79 – בשנת תרפ"א (1921) למדו בבתי הספר העממיים 8,369 תלמידים, ובתיכונים – 802 תלמידים (9.6 אחוזים); בתרפ"ז (1927) היה מספר התלמידים בבתי הספר העממיים

המוסדות שעסקו במיסוד תעודת הבגרות בשנים 1923-1935 היו הגימנסיות העבריות הראשונות, המועצה להשכלה גבוהה של ממשלת המנדט הבריטי, האוניברסיטה וועד החינוך שפיקח על מחלקת החינוך של היישוב, שמרבית התקופה הנדונה הייתה בהנהגת ההסתדרות הציונית העולמית. בחינות גמר ותעודות בגרות החלו לשמש אפיק להתקדמות אקדמית בשלוש הגימנסיות העבריות הראשונות שהתוו את מדיניות החינוך העל-יסודי ביישוב: הגימנסיה העברית הרצליה, שנוסדה ב-1905 ביפו ועברה כעבור שנים מעטות לתל אביב, הגימנסיה העברית ברחביה שבירושלים, שנוסדה ב-1908, ובית הספר הריאלי העברי בחיפה, שהוקם ב-1913. מנהלי הגימנסיות בתל אביב ובירושלים השקיעו מאמצים כבירים כדי לקבל אישור רשמי עוד בימי השלטון העות'מאני, והמשיכו במשימה זו גם לאחר כיבוש הבריטים את הארץ ב-1923. שלוש שנים בערך לאחר הקמת הממשל הבריטי האזרחי נוסדה המועצה להשכלה גבוהה (Board of Higher Education); זו התרכזה במטריקולציה – בחינות הבגרות הממשלתיות.⁶ המועצה העניקה אישור רשמי לתעודות הבגרות של הגימנסיה הרצליה ושל הגימנסיה העברית בירושלים.⁷ בית הספר הריאלי בחיפה קיבל אישור דומה ב-1927 (זה נשאר בתוקף עד קיץ 1929). באישור התעודה נכללה הכרה שרמת הלימודים גבוהה בשנה (12 שנות לימודים לעומת 11, שהיו מקובלות באנגליה) מאלה שבפיקוח אוניברסיטת לונדון, והדבר הקנה לבוגרי שלוש הגימנסיות אפשרות קבלה לאוניברסיטאות בחוץ-לארץ על סמך בחינות הבגרות הפנימיות. ב-1925 נוסדו האוניברסיטה וכן הטכניון העברי בחיפה. הטכניון נועד בראשית דרכו להכשרת טכנאים; הוא סבל ממשברי ניהול קשים, ורק ב-1934 הצליח מנהלו שלמה קפלנסקי להנהיג לימודים אקדמיים לתואר מהנדס, ולפיכך לא שימש גורם במאבק על ההכרה בבחינות הבגרות.⁸ האוניברסיטה החלה את דרכה במכוני מחקר, ובלחץ מחלקת החינוך העברית הנהיגה לימודים אקדמיים מראשית שנות השלושים כדי למנוע 'כריחת מוחות' של בוגרי הגימנסיות לאוניברסיטאות בחוץ-לארץ; וגם היא נזקקה לאישור התאמת בחינות הבגרות העבריות ללימודים בה.⁹

11,679, ובתיכונים – 1,261 (10.1 אחוזים); בתרצ"ב (1932) למדו בבתי הספר העממיים (משלושת הזרמים) 16,522 תלמידים, לעומת 1,654 תלמידים בתיכונים של הזרם הכללי ושל הזרם המזרחי (10 אחוזים). מנתונים שמובאים בתוך: נח נרדי, משה אביגל ונפתלי גינתון, **ספר החינוך והתרבות**, א, [חמו"ל, חמ"ד] 1952, עמ' 10, עולה שבשנת תרצ"ג (1933) למדו בבתי הספר העממיים 19,572 תלמידים, לעומת 1,972 תלמידים בתיכונים (10 אחוזים). מנתונים שמובאים בתוך: רשף ודרור, שם, ניכר צמצום הפערים; בשנת תש"ד למדו בבתי הספר העממיים 55,471 תלמידים, ובתיכונים למדו 9,527 תלמידים (17 אחוזים). המועצה להשכלה גבוהה – נקראה גם המועצה הא"י ללימודים עליונים – הוקמה ב-1923 על ידי ממשלת המנדט הבריטי ושימשה גוף שבחן תלמידים אקסטרנים בבחינות חוץ – מטריקולציה (מקבילה לתעודת הבגרות שניתנה בתיכונים שמחלקת החינוך של היישוב הכירה בהם). חברי המועצה, רובם אנשי כנסייה אנגלים, שאפו לפקח גם על בחינות אקדמיות לקבלת תוארי B.A ו-M.A.

- 7 אישור תעודת הבגרות, 7.9.1923, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), ג'-908/18, עמ' 192.
- 8 להרחבה ראו: יובל דרור, 'ראשית הטכניון העברי בחיפה 1902-1950 – מהתכנית ל"בית ספר גבוה יהודי" ועד תום תקופת ניהולו של שלמה קפלנסקי', **עיונים בתקומת ישראל**, 6 (1996), עמ' 330-357.
- 9 לקריאה נוספת בנושא התפתחות בחינות הבגרות ראו: יוסף בנטואץ', **החינוך במדינת ישראל**, י' צ"צ'יק, תל אביב 1960, עמ' 47-48; יובל דרור, **כלים שלובים בחינוך הלאומי: הסיפור הציוני**, מאגנס,

מראשית דרכה של האוניברסיטה נמתחה עליה ביקורת כי היא פונה בעיקר ליהדות התפוצות ואינה פועלת לטובת אנשי היישוב. על רקע השפל הכלכלי הגדול בארצות הברית, מסתיו 1929, החלה האוניברסיטה להתקרב לצורכי היישוב,¹⁰ וקנצלר האוניברסיטה הד"ר יהודה לייב מאגנס¹¹ פנה בבקשה לעזרה כספית מאנשי היישוב.¹² בו בזמן אספה מועצת האוניברסיטה נתונים על בוגרי התיכונים שהמשיכו ללימודים מתקדמים בארץ ומחוצה לה. מהמסמכים שהתקבלו במזכירות האוניברסיטה בשנת תרצ"ג עולה כי בשנים 1928-1932 עזבו כשליש מבוגרי התיכונים העבריים את הארץ כדי לרכוש השכלה גבוהה בחוץ-לארץ. באותן שנים קיבלו כ-600 תלמידים¹³ תעודת בגרות משלושת התיכונים,

ירושלים 2007, עמ' 232-236; שרה הלפרין, ד"ר א. בירם וביה"ס הריאלי: דרכים חדשות ומסלול קבוע, ראובן מס, ירושלים 1970, עמ' 187-202; אורי כהן, ההר והגבעה: האוניברסיטה העברית בירושלים בתקופת טרום העצמאות וראשית המדינה, עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 261-263; יוסף יונאי, חינוך עליסודי: מבנה, תכנים, בחינות בגרות וגמר, מחלקת הפרסומים, משרד החינוך, התרבות והספורט, ירושלים 1997, עמ' 12-33; יואב סילברט, 'המאבק על השליטה והעיצוב של בחינות הבגרות בארץ-ישראל המנדטורית', מהלכים: עיונים בבעיות הוראה והכשרת מורים, תל אביב 1991 עמ' 214-235; נירית רייכל, "אופקים" מול "הגשמה": הגימנסיות העבריות הראשונות בארץ-ישראל בין שני יעדים, 1906-1935, עיונים בתקומת ישראל, 6 (1996), עמ' 288-329; הנ"ל, 'מעמד בחינות הבגרות: ראשיתו של המאבק להשגת תעודת סיום מוכרת של הגימנסיות הארץ-ישראליות', גלי עיון ומחקר, 13 (2004), עמ' 173-176; הנ"ל, 'סיפורה של מערכת החינוך הישראלית: בין ריכוזיות לביזור, בין מוצהר לנסתר, בין חיקוי לייחוד, מכון מופ"ת, תל אביב 2008, עמ' 84-86, 273-255; רשף ודור, החינוך העברי, עמ' 77-90.

10 'עצם פנייתו של הקנצלר אל היישוב העדיה על ההכרה הגוברת, כי אי אפשר לה לאוניברסיטה שתשאר מבודדת מן היישוב'. ראו: אגודת שוחרי האוניברסיטה, ההר והעמק [האוניברסיטה והיישוב], הוצאת שוחרי האוניברסיטה, תל אביב 1936, עמ' 10.

11 שלושה בעלי תפקידים היו מרכזיים בהתפתחותה של האוניברסיטה בעשור הראשון: מאגנס, קנצלר האוניברסיטה; חיים וייצמן, יושב ראש חבר הנאמנים; ואלברט איינשטיין, יושב ראש המועצה האקדמית. מהשלושה היה מאגנס האישיות הדומיננטית ביותר בניהול מוסדות האוניברסיטה ובעשור הראשון הצליח לגייס כספים ולרתום אישים משפיעים לקידומה. מחויבותו לאוניברסיטה והצלחתו בגיוס הכספים אפשרו לו אוטונומיה כמעט מוחלטת בניהול האוניברסיטה. ראו: כהן, ההר והגבעה, עמ' 62-80.

12 על תולדות האוניברסיטה לפני הכרזת העצמאות ראו: שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, מאגנס, ירושלים 1997; חגית לבסקי (עורכת), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: התבססות וצמיחה, מאגנס, ירושלים 2005; הנ"ל, (עורכת), תולדות האוניברסיטה העברית: התעצמות אקדמית תוך מאבק לאומי, מאגנס, ירושלים 2009. להרחבה בנושא העשור הראשון של האוניברסיטה ראו: בצלאל ברשא, 'האוניברסיטה העברית בירושלים, 1925-1935', קתדרה, 53 (1990), עמ' 107-122; מיכאל הד, 'בין לאומיות לאוניברסאליות, בין מחקר להוראה - קווים לתולדות ראשית האוניברסיטה העברית', בתוך: רבקה פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1999, עמ' 355-375.

13 הגימנסיה העברית (רחביה) ובית הספר הריאלי שלחו לאוניברסיטה דוח, ובו מספר הבוגרים בחמש השנים האחרונות ומספר התלמידים שיצאו ללימודים גבוהים בחוץ-לארץ. מהדוחות עולה כי 110

ומהם לא פחות מ־197 בוגרים המשיכו ללימודים מתקדמים באוניברסיטאות באירופה ובאמריקה. רוב תלמידי התיכונים בחרו במקצועות חופשיים שדורשים תעודת הסמכה (ראו לוח), כגון רפואה (24 אחוזים), הנדסה (16 אחוזים) ומשפטים (14 אחוזים). בשלושת התיכונים בשנת תרצ"ב סיימו כ־111 תלמידים, ומהם 45 בוגרים לפחות המשיכו ישירות להשכלה גבוהה. רק שליש מהבוגרים החלו ללמוד בארץ (15 בוגרים), והאחרים (30 בוגרים) המשיכו ללימודים אקדמיים בחוץ־לארץ.¹⁴

מקצועות הלימוד של בוגרי החינוך התיכוני
באוניברסיטאות בחוץ־לארץ, 1932-1928

	הגימנסיה הרצליה (תל אביב)	הגימנסיה רחביה (ירושלים)	בית הספר הריאלי (חיפה)	שכיח (באחוזים)
רפואה	26	16	6	48 (24.4)
הנדסה	10	14	8	32 (16.2)
משפטים	11	12	4	27 (13.7)
כלכלה ומסחר	4	4	8	16 (8.1)
חקלאות	6	5	4	15 (7.6)
מדעי הרוח ואמנות*	10	8	6	24 (12.4)
מדעים ומתמטיקה**	5	8	7	20 (10.1)
רפואת שיניים	1	2	-	3 (1.5)
רוקחות	2	1	-	3 (1.5)
וטרינריה	1	1	-	2 (1)
סיעוד	2	-	-	2 (1)
אחר	-	2	3	5 (2.5)
סך הכול	78	73	46	197 (100)

* מיוזג מקצועות כמו פילוסופיה, פדגוגיה ונגינה

** מיוזג מקצועות כמו מתמטיקה, כימיה ומדעי הטבע

בקיץ 1928 הכריז הממשל הבריטי כי יחדל לאשר את תעודות הבגרות של בתי הספר התיכוניים ודרש כי בוגרי התיכונים יעברו את בחינות הבגרות של המועצה להשכלה גבוהה המנדטורית. בעקבות זאת החלו דיונים בנושא של בחינות חיצוניות בפיקוח,

תלמידים סיימו את הכיתה השמינית בבית הספר הריאלי, ו־157 – בגימנסיה רחביה. הגימנסיה הרצליה דיווחה רק על מספר הבוגרים בחמש השנים האחרונות. כדי להעריך את מספר הבוגרים נעזרתי בספרו של ברוך בן־יהודה, *ספורה של הגימנסיה 'הרצליה'*, מסדה, רמת גן 1970. הנתונים נדלו מתמונות מחזור, ואפשר להעריך שבגימנסיה סיימו בשנים הללו 332 תלמידים.

14 'סכום הידיעות על בוגרי הגימנסיות בתל־אביב ובירושלים וביה"ס הריאלי בחיפה' (ללא תאריך), הגנוז המרכזי של האוניברסיטה העברית בירושלים (להלן: גא"ע), ארגז 44, תיקייה 411; 'דוח מהגימנסיה 'הרצליה'', 2.12.1932; 'דוח מהגימנסיה העברית 'רחביה'', 12.12.1932; 'דוח מביה"ס הריאלי', 19.12.1932 – כולם שם.

אולם מאורעות תרפ"ט והספר הלבן של פספילד (1930) שפורסם בעקבותיהם טרפו את הקלפים, ובוטלה האפשרות לפיקוח בשיתוף הפקידות המנדטורית. בקיץ 1930 הסכימה האוניברסיטה להעניק לבתי הספר התיכוניים אישור זמני על תעודת הבגרות. האישור היה תקף לשנים 1930-1933. לאוניברסיטה היה עניין בקבלת תלמידי התיכון בפיקוח חיצוני, ולכן הוקמה באוקטובר 1933 ועדה מפקחת בראשות המתמטיקאי הפרופ' אברהם הלוי פרנקל.¹⁵ הוועדה הייתה לאחד הגורמים המרכזיים האחראים לטיב החינוך בבתי הספר התיכוניים בארץ. הקמת הוועדה לוותה בדיונים ממושכים עד שהסכימה מחלקת החינוך של היישוב לקבל עליה את תנאי הפיקוח של האוניברסיטה. בזכות ההסכמה ב-1934 בין מחלקת החינוך העברית לבתי הספר התיכוניים הייתה האוניברסיטה לגורם עיקרי בכל הקשור לקביעת תכניות הלימודים.

שנת הלימודים תרצ"ד הייתה שנת מפנה בחינוך התיכוני. באותה שנה הוקמה הוועדה מטעם האוניברסיטה בראשות הפרופ' פרנקל. הוועדה גיבשה נהלים, קבעה כללים בירוקרטיים, ומכל בית הספר שביקש את הכרתה בתעודת הבגרות שלו דרשה להציג תכניות לימודים מבוססות. עד שנת תרצ"ד היה היחס בין החינוך היסודי לחינוך התיכוני 1:10, וכעבור עשור של פעילות הוועדה הוא הצטמצם ל-1:5. מספר בתי הספר התיכוניים שזכו להכרה מצד מחלקת החינוך העברית גדל מארבעה תיכונים ב-1933 ל-28 ב-1944.¹⁶ לדעת יובל דרור, התפתחות החינוך התיכוני באותן שנים קשורה בסגנון ניהולו של פרנקל את הוועדה לענייני בתי הספר התיכוניים. בזכות פיקוח הוועדה התאפשר לבוגרי התיכונים להתקבל למוסדות להשכלה גבוהה בארץ ובחוץ-לארץ ללא בחינות נוספות. לפיכך אפשר מנגנון זה יצירת שכבה עברית משכילה ומערכת תיכון עיונית ברמת לימוד גבוהה.¹⁷

ה'גזרה': משבר ההכרה בתעודת הבגרות בשנים תרפ"ט-תר"ץ

בשנת הלימודים תרפ"ט התעורר דיון ציבורי בעניין הבחינה החיצונית בקשר לבתי הספר התיכוניים העבריים בארץ. עד אז נהנו שלושת התיכונים שהוקמו בשלהי השלטון העות'מאני מהכרת הממשל הבריטי ברמתם האקדמית הגבוהה. הכרת הממשל הבריטי ניתנה לראשונה ב-1923 והעידה כי תכנית הלימודים בשלושת התיכונים ביישוב גבוהה

15 על תרומתו לאוניברסיטה ועל אישים נוספים ראו: אסף זלצר (עורך), *תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: ספר האישים - מייסדים, מעצבים וראשוני הפרופסורים לפני קום המדינה*, מאגנס, ירושלים 2013, עמ' 276-278.

16 ראו את הנתונים המובאים בהערה 5.

17 יובל דרור, 'לקסיקון אישי: האוניברסיטה העברית בימי היישוב כדגם לסוגה מחקרית לוקה בחסר - מאמר ביקורתי', *קתדרה*, 184 (2018), עמ' 182-183; Abraham A. Fraenkel, *Recollections of a Jewish Mathematician in Germany* (edited by Jiska Cohen-Mansfield), Springer International Publishing, Cham 2016, pp. 184-187.

בדרגה של שנת לימודים אחת לעומת הדרגה של בחינת הבגרות החיצונית. בקיץ 1929 חדלה הממשלה מהכרתה בתעודת הבגרות ודרשה מהתיכונים להגיע להסדר עם המועצה להשכלה גבוהה לקיום בחינות חיצוניות. מנהלי בתי הספר התיכוניים התחבטו בשאלה אם להמשיך במסורת החינוך הלאומית, שכחלק ממנה מתקיימות בחינות פנימיות בלבד, ללא הכרת הממשלה, או לוותר על האוטונומיה שניתנה להם ולקבל את דרישות מחלקת החינוך המנדטורית לקיום בחינה חיצונית שאינה תואמת את תוכני הלימוד העבריים. הדיונים בנושא הגיעו לכדי הסכמות, אולם שיקולים פדגוגיים ומגוריים הובילו לפירוק המגעים בין מנהלי החינוך העברי לאוניברסיטה ולמחלקת החינוך הבריטית בקיץ 1930.

הנהלות התיכונים לא הטילו ספק בערכה של ההכרה האקדמית; ואכן, שאפו כי בוגריהם ירכשו השכלה עיונית, שכן זו תפתח בפניהם דרך להמשך לימודים בכל אוניברסיטה בעולם המערבי, גם אם הדבר סותר את האידאל הציוני-חלוצי. לדברי אליעזר ריגר, שבעת משבר ההכרה שימש מפקח מטעם הזרם הכללי על בתי הספר התיכוניים, תכנית הלימודים הייתה גדושה סתירות פנימיות 'דלא חמימא ולא קרירא'.¹⁸ הסוציולוג יונתן שפירא מתח ביקורת על שמצד אחד חינוכו בתיכונים להערצת חלוצי העלייה השנייה שהתיישבו ב'עמק' כמגשימי הרעיון הלאומי, ומצד אחר עסקו בעיקר בהכנה ללימודים אוניברסיטאיים ובעבודות פקידות.¹⁹ מנהלי הגימנסיות העבריות היו חלק מרכזי מהנהגת הגוש האזרחי (הציונים הכלליים) שפנה משנות השלושים בעיקר לאוכלוסיות בערים ובמושבות הוותיקות. כשליש מבוגרי התיכונים המשיכו ללימודים גבוהים, ולרוב נדרשו לצאת מגבולות הארץ. בשל כך ייחסה הנהגת הגוש האזרחי חשיבות רבה להתפתחות האוניברסיטה ושאפה כי היא תפקח על תכניות הלימוד.²⁰

לפני הכרזת העצמאות מומנו הגימנסיות בעיקר מכספי הורי התלמידים, שהיו שכבת הביניים ביישוב, ולכן דרשו 'תכלית' שתאפשר אפיק מקצועי ואקדמי, שאפשר לרכוש אותו בעיקר במערב אירופה ובאמריקה. יוסף בנטואיץ'²¹ ציין כי בתי הספר התיכוניים העיוניים בתקופת המנדט היו פרטיים והיו תלויים בעיקר בהכנסות משכר הלימוד. ההורים התאמצו מאוד לשאת בעול שכר הלימוד ודרשו הכרה בלימודי ילדיהם, דהיינו תעודת בגרות.²²

18 ריגר, החינוך העברי, א, עמ' 64-65.

19 יונתן שפירא, עילית ללא ממשיכים: דורות מנהיגים בחברה הישראלית, ספרית פועלים, תל אביב 1984, עמ' 72-89.

20 להרחבה ראו: כהן וליסק, 'האוניברסיטה העברית', עמ' 116-120; רייכל, "אופקים" מול "הגשמה"; נעמי שילוח, 'הציונים הכלליים והחינוך העברי בארץ ישראל בשנות ה-30', דור לדור, 23 (2003), עמ' 199-207.

21 יוסף בנטואיץ', נולד בבריטניה, הבן העשירי של הזוג הרברט וסוזן, אחיהם הקטן של נורמן ותלמה ילין. בשנים 1924-1928 לימד בגימנסיה הרצליה ובבית הספר הריאלי. בשנת 1928 הוזמן מטעם מחלקת החינוך של ממשלת המנדט לפקח על בתי הספר העבריים. לאחר הקמת המדינה החליף את בירם בניהול בית הספר הריאלי בחיפה. להרחבה בנושא תפקידו ראו: אפי מלצר, 90 וממשיכים: שנה לייסוד בית הספר הריאלי העברי בחיפה, אפי מלצר בע"מ, חיפה 2004, עמ' 208-230.

22 בנטואיץ', החינוך במדינת ישראל, עמ' 198.

עדות לכך היא אספת ההורים רבת־המשתתפים²³ בחורף תר"ץ שסוקרה בעיתוני היישוב. באספה הרצה סגן מנהל הגימנסיה הרצליה הד"ר חיים בוגרשוב²⁴ על מעמד תעודת הבגרות מראשית החינוך התיכוני והעלה לדיון ציבורי את הדרישה לבחינות חיצוניות. בנאומו הוא הציג את פתיחת הגימנסיה הרצליה כמוסד שישרת את התרבות העברית וכן את בקשתה להכרת השלטון העות'מאני בבחינות הבגרות שלה. ב־1913 קיבלה הגימנסיה את ההכרה, ומתוקפה התאפשר לבוגרי הגימנסיות להתקבל לאוניברסיטאות ברחבי אירופה ללא צורך בבחינות מוקדמות. הכרה זו הייתה תקפה גם לאחר מלחמת העולם הראשונה, ובזמן שלטון המנדט הבריטי השתתפו נציגים מטעמו בטקס הענקת תעודות הבגרות. בשנת הלימודים תרפ"ב שלחה ממשלת בריטניה בוחנים להערכת התנהלות הגימנסיות. על סמך מסקנותיהם הוענקה לבתי הספר תעודה רשמית שהכירה במוסדות כעומדים בדרישות החינוך התיכוני העיוני וזיכתה את בוגריה במעמד של בעלי ידיעות בקורס של שנה אחת מעל המטריקולציה האנגלית:

בסוף שנת הלימודים שעברה [תרפ"ט] הודיעו לנו השלטונות שהם לא יחתמו יותר על אישור בא כוח מחלקת החינוך של ההנהלה הציונית. ובתחילת שנה זו הם הודיעו לנו, כי אין לנו יותר רשות להשתמש בהודעתם הרשמית משנת 1923 לשם הדפסה על תעודות הבגרות [...] ואם רוצים אנו להשתמש בהודעה זו, עלינו להביא את תלמידי השביעית לכל הפחות לבחינות האימטריקולציה של המועצה ללמודים העליונים.²⁵

בית הספר הריאלי בחיפה היה התיכון העברי היחיד שהסכים כי תלמידיו ייגשו לבחינות חיצוניות בפיקוח המועצה להשכלה הגבוהה הבריטית, למרות התנגדות ועד החינוך,²⁶ ששלטו בו בעיקר הסתדרות המורים ועסקני חינוך מתל אביב. להבדיל מהגימנסיות בתל אביב ובירושלים, בית הספר הריאלי בהנהגת הד"ר ארתור בירם לא תוכנן להעניק תעודות

23 [מחבר לא ידוע], 'שאלת בחינת הגמר', דבר, 15.1.1930; 'הגזרה על הבחינות בבתי הספר העבריים', דאר היום, 15.1.1930; 'לאן מועדות פני החינוך בבתי הספר התיכוניים', הארץ, 16.1.1930.

24 אמנם הד"ר מוסינזון נבחר להיות מנהל הגימנסיה, אך בפועל בשנות העשרים והשלושים מילא תפקיד זה סגנו בוגרשוב, שכן מוסינזון הרבה להיעדר בשל נסיעותיו לגיוס כספים בחוץ־לארץ. בן־יהודה, ספורה של הגמנסיה, עמ' 307-310.

25 [מחבר לא ידוע], 'הגזרה על הבחינות בבתי הספר העבריים', דאר היום, 15.1.1930.

26 מראשית ימי המנדט עד שנת 1932 שימש ועד החינוך הגוף המרכזי בשדה החינוך שפיקח על מחלקת החינוך העברית. הוא הוקם בימי השלטון העות'מאני בעקבות מלחמת השפות (בסוף שנת 1913) כמוסד שמנהל את בתי הספר בארץ ואת כלל הנציגים מהסתדרות המורים, חובבי ציון וההסתדרות הציונית. לאחר כיבוש הבריטים את הארץ ב־1917 עברו מרבית המוסדות של היישוב החדש לרשות ההסתדרות הציונית. מראשית הדיונים בנושא הפיקוח החיצוני התקשה ועד החינוך לקבל את הצורך בפיקוח חיצוני ושאל להמשיך במסורת הבחינות שהייתה מקובלת עוד מהשלטון העות'מאני. לעיון נוסף ראו: רחל אלבוים־דרור, 'מוקדי החלטת במערכת החינוך העברי בארץ־ישראל', קתדרה, 23 (1982), עמ' 143-155.

בגרות אחרי 12 שנות לימוד.²⁷ ב-1925 החל בית הספר לשנות צביון מבית ספר 'עמלני', שמכשיר את בוגריו לעבודה מעשית, כגון לימוד מלאכת יד ונגרות, לבית ספר עיוני, והודגש דבר היותו שלב ביניים בין כיתות היסוד ללימודי הטכנאים בטכניון. ב-1927 גיבש הריאלי תכניות לימוד שיאפשרו לבוגרי המוסד להמשיך ללימודים עיוניים גבוהים. העברת השליטה על מחלקת החינוך העברית מההסתדרות הציונית לידי הוועד הלאומי של היישוב מראשית 1933 צמצמה את השפעת הסתדרות המורים ואישים שהתנגדו לבחינות חיצוניות, כגון הגברת שושנה פרסיץ.²⁸ העברת מחלקת החינוך אפשרה גיבוש בחינות משותפות, ובית הספר הריאלי חדל להגיש את תלמידיו לבחינות החיצוניות וחזר לקבל את החלטות מחלקת החינוך של הוועד הלאומי.²⁹

אנשי היישוב היו קנאים לחינוך העברי, ולפקידות המנדטורית היו אמצעים מעטים להשליט את ערכיה על היישוב היהודי. מטרותיה המרכזיות של ממשלת בריטניה בארץ בתחום החינוך היו העלאת רמת החינוך בעיקר עבור אוכלוסיות חלשות; צינון הלהט הלאומי כדי להביא לדו-קיום; והגברת יעילות המנהלה. לממשלה היו כמה אמצעים להשליט ערכיה על היישוב היהודי, ובשנים 1928-1930 נמנתה עמם סוגיית ההכרה בתעודות הבגרות ואף הייתה מרכזית ביותר. מתוך רצון לאוטונומיה בחינוך ויתר החינוך העברי בעשור הראשון לשלטון המנדט על התמיכה הכלכלית והמנהלית (באותה התקופה מימנה ממשלת בריטניה בין שניים ל-14 אחוזים מהחינוך העברי).³⁰ לכאורה ביטול ההכרה בתעודות הבגרות של התיכונים העבריים נבע מתלונות שקיבלה מחלקת החינוך של הממשל הבריטי מאוניברסיטאות בחוץ-לארץ על איכות השכלתם של בוגרי התיכונים. בשל כך החליטה הממשלה להפסיק להכיר בתעודות בגרות שניתנות על סמך בחינות פנימיות ודרשה הסדר חדש. בנטואיץ, המפקח על התיכונים מטעם ממשלת המנדט אז ולימים סגן מנהל מחלקת החינוך המנדטורי, ציין:

פרשה זו [בחינות הבגרות] מאלפת במיוחד, כי היא משקפת את שלל הגורמים שקבעו את היחסים בין הממשלה לבין החינוך העברי באותה התקופה. [...] המאבק התנהל

27 [מחבר לא ידוע]. בית הספר הריאלי העברי בחיפה: שנת כ"ה לקיומו תרע"ד-תרצ"ט, דפוס ורהפטיג, חיפה 1939, עמ' 7-15; הלפרין, ד"ר א. בירם, עמ' 127-148.

28 שושנה פרסיץ הייתה דמות ציבורית בולטת בשדה החינוך ביישוב ובעיר תל אביב. לאחר עלייתה ארצה ב-1925 החייתה את הוצאת הספרים אמנות, שהקימה עם בעלה, וביתה היה לסלון ספרותי. משנתה הראשונה בארץ נבחרה למועצת עיריית תל אביב. לאחר הקמת המדינה כיהנה כחברת כנסת מטעם מפלגת הציונים הכלליים והייתה ליושבת ראש ועדת החינוך והתרבות, ובתפקידה קידמה את ביטול הזרמים בחינוך.

29 הלפרין, ד"ר א. בירם, עמ' 80-82, 149-202; יובל דרור, 'החינוך העברי בחיפה בתקופת המנדט: שלוש דוגמאות מייצגות', בתוך: מרדכי נאור ויוסי בן ארצי (עורכים), חיפה בהתפתחותה, 1918-1948: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1989, עמ' 215-216.

30 רחל אלבוים-דרור, 'ממשלת המנדט והחינוך העברי', קתדרה, 75 (1995), עמ' 107-115; נרדי, אביגיל וגיתנון, ספר החינוך והתרבות, עמ' 9-11.

[...] בתוך היישוב עצמו, בין מנהלי החינוך לבין המורים, בין יהודי אירופה המזרחית לבין יהודי המערב. בוודאי השפיעה כאן גם המתיחות המדינית שבין הממשלה לבין היישוב באותה השנה. והיו גורמים אישיים.³¹

'המאבק התנהל, לא כל כך בין הממשלה ליישוב, כי אם בתוך היישוב עצמו, בין מנהלי החינוך לבין המורים, בין יהודי אירופה המזרחית לבין יהודי המערב'.³²

ספרות המחקר³³ מלמדת כי היו שלוש גישות בנושא הבחינות החיצוניות; אלה נבעו מהחשש מהשתתפות הממשלה והביאו לסכסוכים. לפי הגישה הראשונה, שעליה הסכימו הנהלות התיכונים, בחינה חיצונית מאפשרת מידת־מה של אובייקטיביות להערכת הישגים ויוצרת מעין שותפות גורל בין התלמיד למורה ולבית הספר. גישה זו עוררה ביקורת מצד הסתדרות המורים וכן מצד שושנה פרסיץ, שמונתה לפעול מטעם ועד החינוך להסדרת תעודת הבגרות. המורים ופרסיץ התנגדו לבחינות חיצוניות ממניעים מקצועיים והדגישו כי בחינה בהשתתפות גורמים שאינם ציונים מסכנת את האוטונומיה בחינוך, המתגבשת בעברית. הגישה השנייה מתייחסת לסלידה ממעורבות הבריטים בחינוך העברי לאחר מאורעות תרפ"ט.³⁴ בעקבות הטבח הזה הקצינו הדעות ביישוב מימין ומשמאל. האוניברסיטה, בראשות מאגנס³⁵ משמאל, ביקשה לשלב את השלטונות כמתווך לא רק בתחום החינוך אלא גם בתחום הסכסוך הערבי־יהודי. מול התפיסות הפציפיסטיות שהציגה האוניברסיטה, החל המרכז החברתי־תרבותי ביישוב לקדם תפיסות בדלניות כלפי האוכלוסייה הערבית וכלפי הפקידות הבריטית.³⁶ לפי הגישה השלישית, פיקוח חיצוני של מועצה בשיתוף הממשלה והאוניברסיטה יצריך חלוקה למקצועות יסוד, ועליהם יקבלו התלמידים תעודה כללית בסוף הכיתה השישית (י') ותעודת בגרות גבוהה שתעיד על יכולות עיוניות במגמה ראלית או הומנית. בית הספר הריאלי בחיפה קידם חלוקה זו, ואילו הגימנסיות בתל אביב ובירושלים התנגדו לה. עם הקמת הוועדה האוניברסיטאית בראשות הפרופ' פרנקל עודדו גורמי החינוך את התיכונים להפריד בין מסלולי הכשרה עיוניים להכשרה מקצועית.

המאבק בנושא ההכרה החל ב־3 באוקטובר 1928, חול המועד סוכות תרפ"ט, שאז חברו זה לזה מנהלי בתי הספר ופנו לאוניברסיטה העברית בירושלים כדי לקבל את חסותה על תכניות הלימוד בתיכונים:

31 בנטואיץ, *החינוך במדינת ישראל*, עמ' 48.

32 שם.

33 ראו הערה 9.

34 להרחבה בנושא ראו: הלל כהן, *תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי־ערבי*, כתר, ירושלים 2013.

35 להרחבה על מנהיגותו של מאגנס ראו: דויד ברק־גורודצקי, *ירמיהו בציון: דת ופוליטיקה בעולמו של יהודה לייב מאגנס*, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2018; יוסף הלר, *מ'ברית שלום' ל'איחוד': יהודה לייב מאגנס והמאבק למדינה דו־לאומית*, מאגנס, ירושלים 2003.

36 *הושע בן־אריה, כיצד נוצרה ארץ־ישראל בעת החדשה 1799-1949: גאוגרפיה היסטורית*, מאגנס, ירושלים 2018, עמ' 427-470.

נתברר שבחינת אימטריקולציה זו אינה מתאימה לכל סדור בתי-הספר שלנו, ולתפקיד שהתוונו לעצמנו בעבודה בהם. [...] מסרנו לד"ר י. לוריא³⁷ בתור המפקח של בתי-הספר התיכוניים מצד ההנהלה הציונית לבוא בדברים עם כבודו. [...] אבל אבקש לא לדחות את האספה הזאת לזמן רב. אולי נוכל לסדר איזה דבר שיהיה לתועלת לבתי-הספר בבחינות עוד השנה.³⁸

מכתב הד"ר בן ציון מוסינזון³⁹ להנהלת האוניברסיטה מציג הלך רוח תקיף כלפי הדרישה לבחינה חיצונית, בלי הצעה עניינית. להבדיל מעמדת הנהלת הגימנסיה הרצליה, הציע הד"ר בירם, מנהל הריאלי, לקבוע שני מסלולי בחינות: האחד יאפשר לבוגרי הכיתה השמינית המשיך לימודים אקדמיים, והאחר יציע אפיק מקצועי לבוגרי הכיתה השישית.⁴⁰ הוא סבר כי דרישת הממשל הבריטי לקיום בחינות בגרות בפיקוח חיצוני תעורר ארבעה קשיים בנייהול התיכון: (1) מתן תעודת בגרות בשנה מוקדם מהנהוג תעודד את בוגרי התיכונים המסיימים 11 שנות לימוד להמשיך ללימודים אקדמיים בחוץ-לארץ, מתוך ידיעה כי האוניברסיטה תוכל לקבלם רק מגיל 18; (2) אם תתקבלנה דרישות המועצה להשכלה גבוהה, לא תמשיך ממשלת המנדט לאשר את מוסדות החינוך התיכוני, ותעודת הבגרות תאבד מערכה בשאר מדינות אירופה; (3) החשש כי הבחינה תושפע מאינטרסים פוליטיים (לכן דרש בירם כי את הבחינה ינהל גוף אוניברסיטאי שאינו תלוי בגורמים פוליטיים); (4) הרמה המקצועית של תכנית הבחינה החיצונית אינה תואמת את תכניות הלימוד בבתי-הספר התיכוניים העבריים:

לדוגמא אקח את לימוד המתמטיקה. [...] מגיעים אנו לגבוה הנדרש בבחינות המטריקולציה בגמר הכיתה החמישית [...] והנה עומדות מנגד הדרישות הגבוהות בהיסטוריה אשר למלאן אפשר רק בסוף כיתה ז' אם לא בכיתה השמינית אפילו. והדרישות בעברית הן אי-קונגרואנטיות [לא רציונליות] כ"כ שיש בה אשר רק תלמיד מבוגר יוכל להבינם.⁴¹

37 יוסף לוריא, איש חינוך ציוני ופובליציסט. בתקופת השלטון העות'מאני לימד בגימנסיה הרצליה וכהן כיושב ראש הסתדרות המורים בתקופת מלחמת השפות. אלבוים-דרור ציינה בספרה כי בראשית תקופת השלטון הבריטי ובזמן שעבד לוריא כבכיר בהסתדרות הציונית הוא נאבק בזכויות היתר שייחסו לעצמם המורים. מלבד עבודתו בהנהלת מחלקת החינוך היישובית הוא היה חבר בברית שלום, ואף החליף את ארתור רופין בתפקיד יושב ראש התנועה לאחר שזה התפטר עקב מאורעות תרפ"ט. ראו: רחל אלבוים-דרור, **החינוך העברי בארץ ישראל**, ב, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1990, עמ' 386-398.

38 'מוסינזון למאגנס', 1.11.1928, גא"ע, ארגז 24, תיקייה 131.

39 בן ציון מוסינזון, מנהלה של הגימנסיה הרצליה, עלה מרוסיה ב-1907 והיה מנושאי דגל החינוך הלאומי החילוני. לעיון נוסף בתקופת ניהולו בשנות השלושים והארבעים ראו: אוהד מיכלסון ואהרון לפידות, **מאה שנות גימנסיה**, נ.ד.ד. מדיה, תל אביב 2004, עמ' 60-106.

40 הלפרין, ד"ר א. בירם, עמ' 192-194; דרור, **כלים שלובים**, עמ' 232-233.

41 'בירם לפרופ' רות', 830.11.192, גא"ע, ארגז 24, תיקייה 131.

למרות הביקורת שמתח בירם על דרישת בחינות הבגרות המנדטוריות, הוא תמך בבחינות חיצוניות בתור כלי לפיקוח על איכות מסלולי הלימודים העיוניים. בשנים 1928-1933 הוא ביקש להגיע לפשרה עם מחלקת החינוך הבריטית; וכאמור, תמך ברעיון הפרדת הבחינות לשני מסלולים: תעודת תיכון ברמה בסיסית בסוף כיתה י' (ברמה של ה-Lower Certificate באנגליה), שמעידה על הכשרה בסיסית במקצועות הכלליים; ותעודת תיכון עיונית שלמה (Certificate of Higher Studies), שמתמקדת במגמה ראלית או הומנית בסוף כיתה י"ב. לדעתו, הפיצול למגמות יצמצם את מקצועות החובה, והתלמידים יידרשו להיבחן במקצועות ה'עבריים' (עברית ותנ"ך) ובאנגלית כמקצועות חובה כלליים; ונוסף עליהם, בבחינות הגמר במגמה שנבחרה. במגמה הראלית – בחינות במתמטיקה, בפיזיקה ובכימיה, ובמגמה ההומנית – בחינה בהיסטוריה, בצרפתית ובערבית.⁴² דרור, בעקבות אלבוים-דרור, סבור שבירים הקדים את זמנו בנושאים המנהליים הללו, שכן לפני הכרזת העצמאות יושמו שתי הרפורמות חלקית, אך מבנה מערכת החינוך שהציג הוא המקובל כיום – הפרדת בית הספר היסודי לכיתות א'-ו'; התחלת החינוך התיכוני בכיתות ז'-י' ברמה בסיסית; וכיתות י"א-י"ב מחולקות להתמחויות למגמות שמאפשרות בחירת מסלול מקצועי או אקדמי.⁴³

הנהלת הגימנסיה הרצליה חששה מהתערבות גורמים בריטיים בפיקוח על בחינות הבגרות, בטענה כי את הבחינות צריך לנהל גוף לאומי שהאוניברסיטה בלבד מפקחת עליו, ועל כן התסיסה את דעת הקהל נגד הד"ר בירם.⁴⁴ דוגמה לביקורת על בירם עולה ממאמר הדעה שפורסם בראשית הדיונים בנושא בחינות הבגרות. אורי קיסרי,⁴⁵ כותב המאמר, מתח ביקורת על מוצאו הגרמני, לעומת מוצאם הרוסי של אנשי הגימנסיה הרצליה:

יתכן כי הד"ר בירם יחייך באירוניה על פעולה כזו וירטן בין שניו כי 'הרוסים האלה אינם מבינים ולא כלום בענייני החינוך'. ברם אנכי מרשה לעצמי להשיב לו, – ובשם הרוסים האלה! – כי הוא מבין עוד פחות בענייני דור צעיר [...] רצוי שהד"ר בירם, בעלותו בערב יקרא בספר התורה את המעשה בנביאי הבעל ובאליהו הנביא, שאירע לא רחוק מבית ספרו, לרגלי הר הכרמל. ורצוי שייתן אל לבו, כי תדיר ההיסטוריה הולכת וחוזרת.⁴⁶

42 [מחבר לא ידוע], בית הספר הריאלי העברי בחיפה, עמ' 16-18.

43 יובל דרור, 'מתולדות החינוך לימינו: בירם ו'הריאלי'', בתוך: משה צימרמן ויותם חותם (עורכים), בין המולדות: היקים במחוזותיהם, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2006, עמ' 241-250; אלבוים-דרור, 'ממשלת המנדט והחינוך העברי', עמ' 93-120.

44 בן יהודה, ספורה של הגימנסיה, עמ' 311-315; הלפרין, ד"ר א. בירם, עמ' 196-199.

45 אורי קיסרי, יליד יפו, נחשב מן העיתונאים הפופולריים ביותר לפני הכרזת העצמאות. למד בגימנסיה הרצליה ובבית הספר הריאלי, וכמו מרבית בוגרי התיכונים המשיך ללימודים גבוהים בצרפת. ב'פרויקט בן יהודה' אפשר לקרוא על כמה מיצירותיו.

46 אורי קיסרי, 'מנקודת מבטי', דאר היום, 9.11.1928.

הסתדרות המורים ביקשה לשמר את מעמדה – בעלת הסמכות על החינוך – והתנגדה נחרצות לבחינה חיצונית אשר כתב גוף כנסייתי לא ציוני. מבין אנשי היישוב, התנגדות הסתדרות המורים לבחינות החיצוניות הייתה הנחרצת ביותר, מחשדות כלפי פקידי המנדט. לאחר "ימי הדמים בארץ"⁴⁷ פורסמה בהרחבה בביטאון הד החינוך התנגדות לתעודות הבגרות. בשנת תר"ץ פרסמו המורים מאמרים רויי ביקורת על בחינות הבגרות החיצוניות ועל אי-רצונה של האוניברסיטה לפקח עליהן. דוגמה אפשר למצוא במאמרו של יעקב קליבנסקי (אושפיז),⁴⁸ שסבר כי הדרישה לקיום בחינה חיצונית היא 'מזימה ישועית טפוסית':

ואולם לחברינו, מורינו ורבינו, היושבים בשבת ה'בורד' הגיעה השעה לקרוא: העלו ממנו ועזבוהו, כי לא לנו ולהם לבנות את בית החינוך העברי! נבול תבלו ולא תצליחו להטות את מנהיגי ה'בורד' מדרכם, אשר התוו לנו, ואת עיני העם תכו בסנוורים ותסבכוהו לבסוף בנפתולים קשים ומסוכנים [...] עדיין לא עבר המועד לתקן את המעוות. עוד לא העמיק אותו ה'בורד' לנעץ את ציפורניו בלב חינוכנו וכל ציבור המורים ביחד את שדרות העם הרחבות לגלות את דעתם בשאלה זו ולקרוא את האוניברסיטה למלא את חובותיה לעם.⁴⁹

האוניברסיטה שאפה לאוטונומיה ממסדית, ותעודות הבגרות הייתה אחד הנושאים העיקריים שנדונו בישיבות מועצת האוניברסיטה באותן השנים. בישיבת המועצה הראשונה של שנת תרפ"ט⁵⁰ הוחלט על הקמת ועדה לביור מעמד בחינת הבגרות. המועצה, בראשות הקנצלר הד"ר מאגנס, מינתה את הפרופ' חיים יהודה רות⁵¹ כאחראי לגישור מטעם האוניברסיטה, ולצדו את שלמה גינוסר (גינצברג)⁵² כמזכיר. הוועדה התכנסה פעמים מספר, ובה נציגי

47 לתיאור מאורעות תרפ"ט ראו את גיליון הארץ בכותרת "ימי הדמים בארץ", 1.9.1929.

48 יעקב קליבנסקי (אושפיז) עלה ארצה בשנת תר"ע (1910), ובשנת 1911 החל ללמד בארץ ישראל. עד 1930 היה חבר בתנועת הפועל הצעיר, משנת 1930 היה מזכיר ועדת התרבות של הסתדרות המורים. בשנת 1935 שימש עורך בהד החינוך. על מאמרים רבים חתם "י. אושפיז".

49 יעקב קליבנסקי, 'על בחינות החוץ', הד החינוך, ו (1930), עמ' 106-107.

50 הישיבה הראשונה המתועדת בגנון האוניברסיטה. כהן, ההר והגבעה, ציין כי חסר תיעוד של ישיבות מועצת האוניברסיטה (להלן: מועה"א) בגנון המרכזי של האוניברסיטה. סיכומי ישיבות יש רק משנת הלימודים תרפ"ט (14.11.1928) עד תרצ"ד (20.6.1934). משנת תרצ"ה השתנה ייעוד המועצה ושונה שמה לסנט האוניברסיטה, ולסגל הבכיר ניתנה השפעה רבה על ניהול מוסדות האוניברסיטה. שם, עמ' 69-70.

51 חיים יהודה רות, יליד אנגליה, לימד פילוסופיה כללית בראשיתה של האוניברסיטה. היה אחראי לבחינות הבגרות מטעם האוניברסיטה מדצמבר 1928 עד מארס 1930 והיה חבר בברית שלום. רות, כמו חברי ברית שלום האחרים, האמין בהקמת מדינה דו-לאומית דמוקרטית, שתבטיח שוויון זכויות מלא לכל אורחיה. חמש שנים לאחר הקמת המדינה עזב את הארץ, ייתכן כי בשל אכזבתו מעיצוב צביונה של מדינת ישראל. זלצר, תולדות האוניברסיטה, עמ' 188-192.

52 שלמה גינצברג-גינזור, בנו של אחד העם (אשר גינצברג), כיהן כמזכיר האוניברסיטה בעשור הראשון לקיומה והיה מנהלן ויועץ של הנהלת האוניברסיטה. בשנים 1922-1925 העסיקה ממשלת המנדט את גינצברג כמפקח על בתי הספר העבריים במחלקת החינוך. שם, עמ' 21-22.

הגורמים השונים: האוניברסיטה, מחלקת החינוך של ההסתדרות הציונית (ד"ר יצחק בר ברקסון⁵³ וד"ר לוריא), מנהלי התיכונים (ד"ר בירם וד"ר מוסינזון) וג'רום פארל⁵⁴ נציג המועצה להשכלה גבוהה. רות היה הגורם המקשר מטעם האוניברסיטה עד מארס 1930, אולם הביקורת שמתחו כמה חברי מועצה הביאה להתערבות הקנצלר במגעים.⁵⁵ למרות מאמצי מאגנס להגיע להסכמה עם ועד החינוך של ההסתדרות הציונית ומחלקת החינוך הבריטית בשאלת בחינות בגרות, לא הוסדר העניין. בהיעדר הסכמה בין הצדדים החליטה האוניברסיטה שלא לפגוע בבוגרי התיכונים, וב־22 ביולי 1930 העניקה אישור זמני לכל בתי הספר שבפיקוח ועד החינוך (תוקף - עד 1933): 'תעודה זו נותנת לבעליה את הזכות להתקבל בלי בחינה לאוניברסיטה העברית בירושלים'.⁵⁶

אחת האִדוֹת ממאורעות תרפ"ט הביאה להקמת ועדה מיוחדת מטעם ועד החינוך כדי להגיע לפתרון שמבוסס על היות האוניברסיטה המפקחת העיקרית ועל צמצום השפעת הפקידות הבריטית. ביוני 1929, ימים לפני המאורעות, הגיעו בתי הספר התיכוניים וועד החינוך להסכמות עם מחלקת החינוך הבריטית ועם האוניברסיטה בנוגע לבחינות גמר אחידות.⁵⁷ בדצמבר 1929 נבחרה שושנה פרסיץ לעמוד בראש הוועדה לפיקוח על התיכונים. היא החלה לעסוק במרץ בנושא בחינות הבגרות ומעמדם ולקדם תעודת בגרות בפיקוח האוניברסיטה בלבד. פרסיץ התנגדה לבחינות חיצוניות ככלי חינוך, ובפרט התנגדה לבחינות חיצוניות בפיקוח מועצה שמחציתה פקידות בריטית.⁵⁸ אמנם הדיונים שיזמה לא הובילו להכרה מידית ולפיקוח של האוניברסיטה, אולם התבהרה בהם עמדת מחלקת החינוך הבריטית, שביקשה דריסת רגל רחבה בחינוך העברי וצמצום האוטונומיה של בתי הספר התיכוניים. לראיה, בישיבה האחרונה של מועצת האוניברסיטה לשנת תר"ץ הוצגה דרישת מחלקת החינוך הבריטית לשמש הסמכות המכרעת במועצה שתהיה מופקדת על הסדרת בחינות הבגרות:

53 יצחק בר ברקסון, מנהל מחלקת החינוך בוועד הלאומי בשנים 1933-1935 וממעצבי החינוך היהודי בארצות הברית. רשף ודרור, **החינוך העברי**, עמ' 177.

54 מעין בארכיונים השונים אפשר ללמוד כי האישיות המרכזית מטעם ממשלת המנדט בנושא תעודות הבגרות היה ג'רום פארל, באותה תקופה סגן מנהל מחלקת החינוך הבריטית וממלא מקומו של המפרי באומן, מנהל מחלקת החינוך של הממשל. בדוח שכתב פארל בסיום המנדט הוא השווה את החינוך הציוני לחינוך הקומוניסטי והנאצי. בזמן מינויו נכתב עליו בחד החינוך כי הוא 'עמלק' אכזר למפעל הציוני; 'מאמין באמונה שלימה כי כשם שישנם בין הנוצרים אנטישמיים, כן גם מיסטער פארל הנהו אנטישמי, סליחה, אנטי יהודי, ועינו צרה בכל מפעל תחיתנו כאן בארץ. ואדרבא מה יוכל המיסטר הנכבד לטעון כנגד אמונה זו? [...] תורתנו ציוותה אותנו: "זכור את אשר עשה לך עמלק" זכור!'.⁵⁵

55 קלוזנר ואברהם הלוי פרנקל, חברי המועצה 'הימניים', מתחו את עיקר הביקורת וכן דרשו את מעורבות האוניברסיטה. מועה"א, ישיבה ו, ט, תרפ"ט-תר"ץ.

56 'אישור הדפסת בחינות הבגרות', 22.7.1930, גא"ע, ארגז 24, תיקייה 131.

57 'החלטת ועד החינוך', 18.6.1929, שם.

58 'שושנה פרסיץ לכב' נגיד האוניברסיטה', 17.6.1930; בחינות הגמר, 3.1.1930, א"מ, ג'-908/8, עמ' 34.

הקנצלר [מאגנס] קורא את תשובת מחלקת החינוך הממשלתית לתזכיר ולמכתב שנשלח לה [...] התשובה דוחה את שוויון הזכויות של שתי מחלקות החינוך בהקדמת התזכיר ודורשת הכרעה כוועדה הקבועה המסדרת. עוד מתקשים כדבר שמקום משרד הבחינות יהיה באוניברסיטה דווקא. לעומת זאת מסכימים שלצד היהודי תהיה ההכרעה בענייני קביעת תכנית הלימוד בקשר עם הבחינות.⁵⁹

דרישת מחלקת החינוך הבריטית לקבוע בנושא בחינות הבגרות ומסקנות הממשל למאורעות תרפ"ט הביאו לפירוק הוועדה בראשות פרסיץ ולניתוק המגעים בין ועד החינוך לאוניברסיטה ולממשלה. ראשון פרש מהמשא ומתן ועד החינוך העברי (ספטמבר 1930), וחודשים מספר לאחר מכן פסקו המגעים גם בין האוניברסיטה למחלקת החינוך הבריטית (31 בדצמבר 1930). מתום 1930 פעל כל גוף עצמאי: מחלקת החינוך והמועצה להשכלה גבוהה הבריטית חדלו מלחתום על תעודות הבגרות של שלושת התיכונים, ואת רוב משאביהן הקצו לאוכלוסייה הערבית; האוניברסיטה החלה בגיבוש בחינות כניסה כחלופה לבחינות החיצוניות; ובתי הספר התיכוניים החלו לפעול במתכונת שהציע בירם – פיצול תעודת הגמר למגמה ראלית ולמגמה הומנית ומיפוי תלמידים בסיום הכיתה השישית. עוד לפני שנותקו המגעים העניקה האוניברסיטה לבתי הספר התיכוניים אישור זמני להכרה בתעודות הבגרות, והדבר אפשר לבוגרים להתקבל לאוניברסיטאות בחוץ לארץ. תלמיד שרצה ללמוד במוסד אנגלי להשכלה גבוהה נדרש לעבור את הבחינות של המועצה להשכלה גבוהה. בחינות ותעודות הבגרות ביישוב לא הוסדרו עד הקמת הוועדה בראשות הפרופ' פרנקל באוקטובר 1933, שאז החלה האוניברסיטה לפקח בשיטתיות על הבחינות ועל תכניות הלימודים.⁶⁰

מועצת האוניברסיטה: מגוף מגשר לגוף מפקח בשנים תרצ"א-תרצ"ג

מאז הקמת האוניברסיטה ביקשו המרכזים הפוליטיים והאזרחיים בארץ לגייס אותה לצורכיהם הפוליטיים והתרבותיים; והיא ביקשה לשמור על עצמה כמוסד אוטונומי שמתנהל לא לפי תועלת של קבוצה זו או אחרת. רוב הסגל הבכיר של האוניברסיטה התנגד לתפיסות האידאולוגיות המקדשות את האתוס של היהודי החדש והציג חלופה לציונות המעשית, שהייתה האידאולוגיה המרכזית. למרות הביקורת הציבורית שנמתחה על האוניברסיטה על שהיא מנותקת ויושבת במגדל השן, הכיר היישוב העברי בתפקידה כבית היוצר למשכיל הציוני וכמרכז תרבות. העשור הראשון לקיום האוניברסיטה היה רצוף התמודדויות עם נושאים מכריעים, ואפשר לחלקו לשלושה פרקי זמן: הראשון, בשנים 1925-1928, התאפיין בעיסוק בנושאים בסיסיים, כגון הקמת גופי מנהל, הגדרת תפקידים וסמכויותיהם והנהגת שיטות הוראה; השני החל ב-1929, עם השפל הכלכלי

59 מועה"א, ישיבה טז, תרפ"ט-תר"ץ.

60 רשף ודרור, החינוך העברי, עמ' 77-90.

בארצות הברית, שפגע במקור העיקרי לגיוס משאבים כספיים, והנהלת האוניברסיטה נדרשה לעמול כדי לשמור על הקיים. לאחר עליית היטלר לשלטון וגירוש אקדמאים מאוניברסיטאות בגרמניה גייסו יהודי העולם כספים כדי להביאם ארצה; והשלישי החל עם קליטתם של אקדמאים שגורשו מגרמניה. באותן שנים נמתחה ביקורת חריפה על ניהולו הריכוזי של מאגנס ועל קידום מדעי הרוח.⁶¹ העשור הראשון הסתיים בפרסום דוח הוועדה מטעם חבר הנאמנים על מצב האוניברסיטה (ועדת הרטוג)⁶² שביקרה את ניהולה. בעקבות הביקורת היה הסגל הבכיר של האוניברסיטה (הסנט), ובראשו הרקטור, לגוף המרכזי של האוניברסיטה. מלבד זה, היישוב החל לתרום כספים לאוניברסיטה והשתתף בוועדות ניהול.⁶³

מאורעות תרפ"ט הביאו להחרפת היחסים בין היישוב היהודי להנהלת האוניברסיטה, שרבים ממנה נמנו עם חברי ברית שלום. מאגנס, שהיה קיצוני בתפיסתו הפציפיסטית (יותר מעמדותיה של ברית שלום), האשים את הנהלת היישוב היהודי וסבר שיש לה חלק בגורמים לפרוץ הפרעות בקיץ 1929. בנאומו, שהתקיים שבועות מספר לאחר המאורעות, הוא שטח את משנתו המדינית החוצה את גבולות העולם האקדמי. מאגנס הציג את עצמו כמי שיכול לתווך בין הקהילות השונות בזכות ניסיונו הרב בניהול מוסדות חינוך שונים בארצות הברית.⁶⁴ לאחר הצהרת מאגנס התעצמו הריחוק והניתוק של המוסדות ביישוב מאנשי האוניברסיטה. לדברי הלפרין, האוניברסיטה לא קיבלה עליה את הפיקוח על תעודות הבגרות מראשית הדיונים משתי סיבות: מצד אחד חסרו לה אפשרויות טכניות, ומצד אחר חייב הקו הפוליטי של ראשיה (מאגנס ורות) להתנגד להתבדלות מממשלת המנדט. הנחת היסוד הייתה כי הרחקת הממשלה מענייני היהודים מאלצת את ממשלת בריטניה להתבסס כממשל שמנהל את ענייני הערבים בלבד ומרחיק את הדו־קיום.⁶⁵ דוגמה לכך אפשר למצוא בפרוטוקול ישיבת מועצת האוניברסיטה (24 באפריל 1931) שהפרופ' רות ביקר בה את מועצת האוניברסיטה על התבדלותה מהבריטים והזדעק על שחבריו למועצה נכזבו לאשר לעובדים במקצועות המדעיים בדרגות נמוכות, כגון עוזרי מעבדה או מרצים ללא קביעות באוניברסיטה, לבחון תלמידי תיכון לקבלה אליה, כשלממשלת בריטניה יש המשאבים לקיום הבחינות:

61 ברשאי, 'האוניברסיטה העברית בירושלים'; הד, 'בין לאומיות לאוניברסאליות'.

62 פיליפ הרטוג, איש מדע וחינוך, בעל ניסיון רב בניהול מערכות אקדמיות. בנובמבר 1933 מונה לעמוד בראש ועדת הביקורת על התקדמות האוניברסיטה. ועדת הרטוג התוותה את 'הדגם הדואלי' באוניברסיטה והפרידה בין נשיא לרקטור כבעלי סמכויות נפרדות כדי לפתח את השלטון העצמי בתחום העניינים האקדמיים של האוניברסיטה ולקצץ בסמכויות הרחבות שהיו בידי מאגנס בלבד. ראו: אורי כהן, **אוניברסיטת אבם: האוניברסיטה העברית בירושלים 1948-1967**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2019, עמ' 61.

63 ראו הערה 10.

64 יהודה לייב מאגנס, **נאומי הקנצלר של האוניברסיטה העברית, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1936**, עמ' 70-83.

65 הלפרין, ד"ר א. בירם, עמ' 198.

איך אפשר להוציא בכוחותינו או לפועל בחינות של בה"ס? [...] חסרים לנו הכוחות באוניברסיטה השפה הזרה הראשית היא אנגלית. אין אני רואה פה איש שיוכל לנהל בחינה באנגלית [...] עיקר השאלה הוא לא שאלה זו. נשכח את בתי הספר ונזכור את האוניברסיטה, אם נעשה את זה רוב ההצעה תראה כמופרזת לגמרי.⁶⁶

זעקתו של רות מוזכרת לאחר שהגיעה מועצת האוניברסיטה למבוי סתום והחלה בגיבוש בחינות כניסה. צעד זה תוכנן עוד לפני שנפסקו המגעים משום שלא הייתה בידם של כמה סטודנטים בשנתם השלישית באוניברסיטה תעודות בגרות מוכרת, ולכן הם לא נחשבו סטודנטים מן המניין. משנפסקו המגעים עם שתי מחלקות החינוך החליטה מועצת האוניברסיטה כי הבחינות מטעם האוניברסיטה יחליפו את בחינות המועצה להשכלה גבוהה ויותאמו לצורכי תלמידי בתי הספר התיכוניים העבריים בארץ ובחוץ-לארץ.⁶⁷ על גיבוש בחינות הכניסה הופקדו שלושה חברי מועצה: הפרופ' פרנקל⁶⁸ והד"ר משה (מקס) שוובה,⁶⁹ שלימים יכהנו בראשות הוועדה המפקחת על בתי הספר התיכוניים (אוקטובר 1933), ופרופ' שמואל קליין⁷⁰ שהיה חבר בוועדה בראשותה של פרסיץ (דצמבר-ספטמבר 1930). פרנקל הסביר את ההיגיון בבסיס בחינות הכניסה: אפשרות להכנסה נוספת לקופת האוניברסיטה ולהכשרת הסגל המדעי להוראה וחובת האוניברסיטה לשמור על בוגרי תיכוניים שנאלצים לצאת ללימודים בחוץ-לארץ.

פרופ' פרנקל: אענה על שאלות הבוחנים: הזקנים – כך אומרים – אינם מכירים את בתיה"ס. (פרופ' רות: הזקנים הם חברי המועצה שעושים תקנות בשביל אחרים). בהרבה ארצות הפרופסורים מחויבים לתקן עבודות בתיה"ס מפני שאין להם מו"מ מספיק עם החיים הפדגוגיים. [...] התשלום הוא בהתאם לתשלום של המועצה ללמודים עליונים. אמרו שבכניסה לאוניברסיטה יהיו מעוניינים 30-40 איש; בבחינה מעוניינים 300 איש [...] את התלמידים אפשר לחלק ל-4. 1) אלה שלמדו בארץ ונכנסים לאוניברסיטה, 2) אלה שלמדו בארץ ורוצים להיכנס לאוניברסיטה בחו"ל, 3) אלה שלמדו בחו"ל ואין להם תעודה, 4) אלה שקיבלו תעודה בחו"ל ורוצים ללמוד פה, כי אין להם צורך בבחינה. [...] אין לקפח את זכותם של סוג 2.⁷¹

66 מועצה"א, ישיבה יב, תרצ"א.

67 ישיבה ג, 10.12.1930; ישיבה ד, 24.12.1930; ישיבה ח, 6.2.1931 – כולן שם.

68 מלבד תרומת פרנקל למיסוד בחינות הבגרות, הוא היה ממניחי היסודות למחקר ולהוראה במתמטיקה באוניברסיטה. מונה לרקטור השני לאחר הוגו ברגמן.

69 משה שוובה היה ממניחי היסודות לחקר האפיקרפיה באוניברסיטה. פעל במסגרות חינוך שונות בארץ ובחוץ-לארץ וכיהן כרקטור בראשית ימי המדינה. זלצר, *תולדות האוניברסיטה*, עמ' 193-195.

70 שמואל קליין היה חוקר ארץ ישראל, השתתף בסיוע לפליטים שהגיעו ארצה לאחר עליית היטלר והקצה מזמנו למען נפגעי מאורעות תרפ"ט והמרד הערבי. שם, עמ' 171-189.

71 מועצה"א, ישיבה יב, תרצ"א, עמ' 5-6.

קידום הפרופ' פרנקל את נושא בחינת הכניסה בשנת הלימודים תרצ"א וכן החשד שהוא פועל להחלפתו של מאגנס⁷² עוררו עוינות בינו ובין הפרופ' רות. בד בבד עם פועלו של פרנקל בעניין תקנות בחינות הכניסה בחורף 1931, הוא שלח מכתב תלונה על יחסו המעליב של רות ורטן על שאין עוצרים את הפגיעה בכבודו:

בארבע הישיבות האחרונות של המועצה [...] העליב אותי באופן אישי חבר, הפרופ' רות. לא היו"ר ולא מיישהו מן החברים מחו [...] אני בטוח גם כן שלא גרמתי מחוץ לישיבות להתקפות כאלה, אדרבא היה יחסי לפרופ' רות עד תחילת חרף זה ידידותי מאד. אם כי התאפקתי בארבע הישיבות האלה הנני מרגיש כי בהשנות עוד הפעם התנהגות כזו לא אשלוט בעצמי ואשיב באותו הסגנון, וכדי שלא לגרום לזלזול בכבוד המועצה הנני מבקש מכב' לותר על נוכחותי בישיבות הבאות.⁷³

למרות הדיונים הרבים בנושא בחינות הבגרות (ב' 11 מתוך 21 ישיבות המועצה עסקו בנושא), שנת תרצ"א הסתיימה ללא פתרון קבוע לבתי הספר התיכוניים, ובחינות הכניסה לא הוצאו מן הכוח לפועל. פרוטוקולים שונים מלמדים על תמיכת מרבית חברי הסגל הבכיר בקיום בחינות הכניסה שמטרתן להיטיב עם בתי הספר התיכוניים ולשמור על תכנית לימוד אחידה בשפה העברית. באותה שנה החל משבר כלכלי באוניברסיטה, בעקבות השפל הגדול בסתיו 1929; זה הביא לקיצוץ בשכר סגל עובדי האוניברסיטה ולגביית דמי רישום. מלבד זה, בסוף אותה שנה נאלץ פרנקל לשוב לגרמניה מכיוון שלא נמצא תקציב להמשך העסקתו. משעזב פרנקל הצטמצם מאוד העיסוק בבחינות הבגרות, והאוניברסיטה שמה דגש על הצורך בקיום בחינות כניסה רק עבור תלמידים שלא מן המניין. הוחלט כי בחינות הכניסה לא יחליפו את הפיקוח של הממשל ומחלקת החינוך של היישוב, אלא יהיו מיעודות רק לתלמידים שרוצים ללמוד באוניברסיטה העברית בירושלים, אך אין בידיהם תעודה שמעידה כי סיימו לימודי תיכון. בסוף שנת הלימודים תרצ"ב נוכחה מועצת האוניברסיטה כי אין התקדמות בדיונים ובתי הספר התיכוניים רואים באישור הזמני אישור קבוע, ולכן:

התעורר וכוח ממושך, אשר בו מדגישים שאשור התעודות השנה פרושו החלטה פרינציפיונית העוברת על המנהג הזמני שהחלט עליו בזמנו. היו"ר מודיע שאחרי שהודענו רשמית למחלקת החנוך של הסוכנות היהודית כי זוהי הפעם האחרונה לאשורנו, לא תוכל ההנהלה להסכים לשנוי.⁷⁴

72 פרנקל היה אופוזיציונר למאגנס. בדוח הרטוג מסר פרנקל עדות מפורטת על 'התנהלותו הכושלת' (administrative mismanagement). בעדותו תיאר את מאגנס בתור מנהל שמבקש לרכז את כל הכוח בידיו, מתערב בבוטות המכון למתמטיקה ואינו מעביר בקביעות פרוטוקולים. א"מ, פ' - 577/7, עמ' 105-107.

73 פרנקל א.ה, כרך 1; 'אדוני הקנצלר', 17.2.1931 - שניהם בגא"ע.

74 מועה"א, ישיבה יח, תרצ"ב.

חבר הנאמנים⁷⁵ של האוניברסיטה קבע שבשנת הלימודים תרצ"ג יש למנות כמה אנשי סגל שיפקחו על בחינות הבגרות וימסרו את רשמיהם, אולם בשל קשיים טכניים סקרה מועצת האוניברסיטה בחינות מעטות (בעיקר במתמטיקה) בכמה מוסדות חינוך בעיר תל אביב (תחכמוני ותלפיות שמזרם המזרחי הציוני דתי; ובית ספר תיכוני למסחר) ועוד שלושה מועדי בחינות בעל פה בגימנסיה העברית (רחביה) בירושלים. בד בבד עם דרישת חבר הנאמנים עברה הסמכות על מחלקת החינוך של היישוב מידי ההסתדרות הציונית העולמית לוועד הלאומי של כנסת ישראל. זמן קצר לאחר העברת הסמכות שלח לוריא (כממלא מקום מנהל מחלקת החינוך) מכתב לאוניברסיטה, ובו הציג את ההחלטה על בחינת בגרות אחידה ככל האפשר לכלל בתי הספר בפיקוח המחלקה. המכתב התקבל במזכירות האוניברסיטה, ושלמה גינוסר, שהיה מזכיר ראשי, העביר אותו למאגנס בצירוף פתק בכתב ידו: 'זהו הצעד הראשון בכיוון הרצוי לנו. הייתה מציע ש"המסתכלים" מטעם האוניברסיטה יסתכלו ביחוד בחלק המשותף הזה של בחינות גמר. אולי נסיונם יעזור לנו (משנה הבאה) להשתתף באופן יותר פעיל'.⁷⁶

השתתפות סגל האוניברסיטה בשנת הלימודים תרצ"ג בבחינות הבגרות מטעם ועד החינוך הייתה אירוע תקדימי, אולם סקירת הארכיונים מעלה כי הפיקוח מטעם סגל האוניברסיטה היה לא מבוקר ולא שיטתי. בדוח המסכם על בחינות הבגרות משתמע כי הפרופ' פקטה⁷⁷ הצליח לבדוק את הבחינות במתמטיקה בבתי הספר שביקשו פיקוח. הפרופ' רות, שהיה אמור לבדוק את החיבורים בעברית, החזיר אותן ללא בדיקה, 'בהערה שאין לו היכולת לעבור עליהן'. משהחזיר רות את הבחינות העבירה אותן האוניברסיטה לבדיקת משה שוובה; זה הצליח לבדוק כמה מהן והעיר: 'ליצירת רושם ברור היה צריך לעבור על מספר גדול של העבודות ואין לו היכולת לכך'.⁷⁸ לשם כך החליטה מועצת האוניברסיטה בראשית שנת תרצ"ד להקים ועדה ייעודית לפיקוח על בתי הספר התיכוניים.

75 חבר הנאמנים הוא הגוף החוקי המנהל את האוניברסיטה. לפני הכרזת העצמאות התכנס חבר הנאמנים בחוץ-לארץ, ורק לאחר הקמת המדינה החל להתכנס בירושלים. לדברי כהן, חבר הנאמנים כשלעצמו היה מנגנון חשוב ליצירת מדרג עיליתני ליצירת סמלים חברתיים של 'מרכז' תרבותי מול 'פריפריה' שמבקשת להשתלב. כהן, **אוניברסיטת-אם**, עמ' 9-16.

76 'תעודות הבגרות-1933', גא"ע, ארגז 52, תיקייה 2103.

77 מיכאל פקטה היה ידידו הקרוב של פרנקל ומי שהחליפו בוועדות השונות בתקופת היעדרו. כמו פרנקל, היה פקטה מתמטיקאי פורה בעל שם עולמי בתחומו. Fraenkel, *Recollections of a Jewish Mathematician*, pp. 131-132.

78 בחינות בגרות תרצ"ג, 18.12.1933, גא"ע, ארגז 52, תיקייה 2103.

'התרה': פרופ' פרנקל והוועדה המפקחת על בתי הספר התיכוניים משנת תרצ"ד

בקיץ 1934 פרסמה האוניברסיטה מסמך שמבהיר את דרישות הקבלה אליה ואילו מועמדים יידרשו לעבור את בחינות הכניסה שהתגבשו אז. לפי המסמך, בוגרי בתי הספר התיכוניים שבידם תעודת בגרות מוכרת ממחלקת החינוך של הוועד הלאומי זכאים להתקבל ללא בחינה נוספת.⁷⁹ אחד האנשים השלטניים שאפשרו את הליך הקבלה היה הפרופ' פרנקל, יושב ראש הוועדה לענייני בתי הספר התיכוניים של האוניברסיטה. הוועדה הוקמה באוקטובר 1933, בד בבד עם הידוק הקשרים בין האוניברסיטה ליישוב, ופעלה בראשותו של פרנקל עד ראשית שנות החמישים.⁸⁰ כאמור, מלבד מחלקת החינוך של היישוב לאחריות הוועד הלאומי של כנסת ישראל, אפשר להנחיל פיקוח לנוכח צמצום כוחה של הסתדרות המורים.⁸¹

אברהם הלוי פרנקל היה ציוני שהתחנך על ברכי החינוך היהודי-אורתודוקסי וההשכלה הכללית. שנת תר"ץ הייתה שנתו הראשונה באוניברסיטה העברית בירושלים. מלבד תרומתו למיסוד בחינות הבגרות, ממניחי יסודות המחקר במתמטיקה באוניברסיטה העברית בירושלים ומהגורמים המרכזיים להפיכתה למרכז מדעי עולמי. בימי חייו היה מעורב בענייני פוליטיקה, לצד פעילותו האקדמית כחבר בהסתדרות המזרחי. פרנקל, כמו מרבית אנשי היישוב, ביקר את התנהלות האוניברסיטה בראשות מאגנס. בספרו האוטוביוגרפי הוא ציין שעד שנת 1934 הוא נמנה עם אנשי האופוזיציה למנהיגותו של מאגנס, לצד חיים וייצמן ואלברט איינשטיין. פרנקל תיאר בספרו את העשור הראשון לקיום האוניברסיטה כמכוון למקצועות הרוח ואת אי-שביעות רצונו מכך.⁸² פרנקל שם לו למטרה לקדם – באמצעות מדיניות החינוך שהוא ביקש להנחיל – את התלמידים בפריפריה ולשפר את התנאים הסוציאליים של המורים בבתי הספר. פרנקל עמד על הצורך ברווחתם של הסטודנטים בטענה שרק כך יהיה אפשר לקדם את השכלתם של אנשי היישוב היהודי. לאחר הקמת המדינה הוא המשיך בפעילותו, ובמפגשים שערך עם בכירים במשרד החינוך המליץ להעניק תמריצים למורים איכותיים ולשלוח את המורים הטובים ביותר לבתי ספר בשכונות ממעמד חברתי-כלכלי נמוך.⁸³ מדיניות זו החלה מראשית דרכו של פרנקל באוניברסיטה, ובתור דקן הפקולטה למתמטיקה ומדעי הרוח (1929-1931) הוא ביקש למצוא פתרון לסוגיית תעודת הבגרות:

הנני להודיע בשם כל העובדים במכון למתמטיקה כי; העובדים המדעיים במכון למתמטיקה נכונים להשתתף בעריכת שאלות המבחן בכל ענפי המתמטיקה הטהורה

79 בחינות כניסה, 10.6.1934, שם.

80 כהן, *ההר והגבעה*, עמ' 261-263.

81 אלבוים-דרור, 'מוקדי-החלטה', עמ' 149-156.

82 Fraenkel, *Recollections of a Jewish Mathematician*, pp. 165-166

83 Ibid., pp. 185-188

והשימושית [...] מובן מאליו, אומנם, שעבודה זו תדרוש התאמצות מיוחדת מעובדי המכון [...] ואין אני חושב כי נוסף לדרוש מהם עבודה נוספת זו מבלי להבטיח עבורה תשלום מתאים. בלי ספק אפשר יהיה לסדר את מין התשלום הזה ממקורות אחרים מאשר תקציב האוניברסיטה.⁸⁴

כמתואר למעלה, בשנים 1928-1933 חיפשה האוניברסיטה דרך לקבל תלמידים בלי לפגוע במעמדה האקדמי. משלא הצליחה לגשר בין מחלקת החינוך של היישוב לממשלת בריטניה, בקיץ 1930 ניתן לבתי הספר התיכוניים אישור זמני לבחינות הבגרות. משניתן האישור החלה האוניברסיטה לגבש בחינות כניסה שיהיו תחליף לבחינות המועצה להשכלה גבוהה הבריטית וישמשו כלי פיקוח חיצוני, ואולם המשבר הכלכלי בארצות הברית הביא לגניזת התכנית ולעזיבתו של פרנקל. משלא הושגה בשנת תרצ"ב התקדמות בנושא בחינות הבגרות ביקשה מועצת האוניברסיטה מחבר הנאמנים להאריך את האישור הזמני בשנה כדי שתוכל למצוא פתרון לקבלת תלמידי התיכוניים. בראשית שנת הלימודים תרצ"ג אספה האוניברסיטה מבתי הספר התיכוניים נתונים על בוגריהם, ומהבדיקה עלה שמרבית הבוגרים עוזבים ללימודים גבוהים בחוץ-לארץ.⁸⁵ בו בזמן גיבשה מחלקת החינוך של היישוב בחינות בגרות אחידות, ואולם אלו הוגבלו למקצועות לימוד מעטים וללא גוף חיצוני מפקח. לאחר שנערכו הבחינות האחידות בקיץ 1933 ביקשה מחלקת החינוך של היישוב מהאוניברסיטה להכיר בתעודת הבגרות של בוגרות הגימנסיה לבנות תיכון תלפיות.⁸⁶ האוניברסיטה דנה בבקשה והחליטה שאין להכיר אוטומטית בתעודת הבגרות של בתי הספר התיכוניים אלא לאחר בדיקה שתאשר כי כל אחד מהם עמד באמות המידה:

על הפרק: [...] 11. הצעת ועדת הקבלה להכיר בביה"ס 'תלפיות'. [...] בזכות מתברר, שאין האוניברסיטה מוכנה לקבל באופן אוטומטי בית-ספר תיכוני רק משום שנכנס לפקוח מחלקת החינוך של כנסת-ישראל. היא משתמשת במקרה הזה כדי להתחיל לבוא במגע קרוב ושיטתי לשם בדיקת בתי-הספר התיכוניים [...] ונבחרת ועדה שתברר את הדרכים להוצאה לפעל של ההחלטה: פרופ' פרנקל, פרופ' טורטשינר, ד"ר [ש] שובה.⁸⁷

לא במפתיע, על הקמת ועדה הוחלט בישיבת המועצה הראשונה של הפרופ' פרנקל לאחר חזרתו מגרמניה. מלבד פרנקל, צורפו לוועדה שני משכילים ממוצא גרמני: הפרופ' טורטשינר (נפתלי טור-סיני), פילולוג וחוקר מקרא, שעלה ארצה מברלין כמה שבועות לפני הקמת הוועדה, ושוובה, מנהלה לשעבר של הגימנסיה בקובנה. לאחר ההתכנסות

84 'תשובה למאגנס', 4.3.1930, גא"ע, ארגו 24, תיקייה 131.

85 ראו הערה 14 ואת הלוח באותו עמוד.

86 הגימנסיה לבנות תלפיות, השייכת לזרם המזרחי, החלה לפעול כבית ספר תיכון בשנת 1929, הצפפה, 17.7.1939.

87 מועדון "א" תרצ"ד, ישיבה ב, 23.10.1933, עמ' 3.

הראשונה⁸⁸ המליצו חברי הוועדה לצרף לסגל הוועדה חוקר ממדעי הטבע. מועצת האוניברסיטה נענתה לבקשה וצירפה את הד"ר שמואל סמבורסקי, שהכיר מקרוב את החינוך התיכוני בארץ. משצורף סמבורסקי פרסמו חברי הוועדה את דרישות האוניברסיטה מבתי הספר התיכוניים:

השתתפות בבחינות הגמר הן ע"י נוכחות אישית בבחינות הגמר הן ע"י עיון בעבודות בכתב (הוצאות הבדיקה הן דמי נסיעה והוצאות מלון). למכתב חוזר לבה"ס המוכרים יהיה נוסח מיוחד: 'נערכים לבדיקה שיטתית של כל בה"ס התיכוניים... ולכן נדרש ידיעות'. נעיר שלא נוכל להבטיח במשך השנה לבדוק את כל המוסדות.⁸⁹

מראשית פעילות הוועדה השקיעו חבריה מאמצים רבים להסדרת בחינות בגרות אחידות ולקביעת נהלים ברורים לפיקוח על בתי הספר התיכוניים. מעידים על כך מסמכי הארכיון, ובהם הפרוטוקולים של הישיבות, המלצותיה והדרישות לשם עמידתם בסטנדרטים אקדמיים. בוגרי בית ספר תיכון אשר לא עמד בתנאי הסף שהציבה הוועדה נאלצו להיבחן בחינות כניסה מטעם האוניברסיטה לשם קבלתם למוסד. דוגמה להליך התקין שביקשו להנחיל חברי הוועדה עולה ממכתב ששלח פרנקל להנהלת הגימנסיה נורדיה,⁹⁰ ובו נזכר על עיכובם במסירת המידע שדרשה מהם הוועדה:

קבלנו את מכתבכם שנשלח מתל-אביב ב-11.2 והגיע הנה ב-13.2 עם כל החמר הר"פ (בתוך המכתב לא היה מסומן תאריך). עלינו להעיר שהחלטנו לגשת לבדיקת בתי-הספר המדוברים בערך כפי הסדר שבו ענו על מכתבנו מ-25.12.33 [...] מכיון שמוסדכם נמצא בין האחרונים אשר מציגים את הסכמתם לבדיקה, נוכל, אפוא, בעל כרחנו לגשת אליכם באופן שיטתי רק בשנת תרצ"ה.⁹¹

פרופ' פרנקל, כאופוזיציה לניהולו של מאגנס, הפציר בדיונים השונים של מועצת האוניברסיטה למנות ראש אקדמי (רקטור) לצד תפקיד קנצלר האוניברסיטה. אף שהוחלט למנות ראש אקדמי בחורף 1931, דחה מאגנס את המינוי על רקע טענות שנגעו לבעיות כלכליות של המוסד. רק כעבור שלוש שנים, עם פרסום מסקנות ועדת הביקורת (ועדת הרטוג), בחר סגל האוניברסיטה למנות רקטור (שמואל הוגו ברגמן). בשנת תרצ"ה השתנתה הגדרת תפקידה של מועצת האוניברסיטה, ומאז ואילך היא נקראה סנט האוניברסיטה. לאחר השינוי במבנה הניהול באוניברסיטה העברית בירושלים והקמת הוועדה המפקחת בראשות פרנקל החלו להתהדק היחסים בין הסגל האקדמי למוסדות היישוב היהודי:

שנות 1935-1947 היו לאוניברסיטה שנות התרחבות והתבססות חמרית. [...] ההתפתחות שחלה בארץ הביאה בעקבותיה להעברת תפקידים רבים, שהיו מוטלים

88 ישיבת הוועדה, 8.11.1933, גא"ע, ארגז 52, תיקייה 2103.

89 כתב יד שובה, 6.12.1933, שם.

90 גימנסיה נורדיה נוסדה בתרפ"ז (1927) בתל אביב, דבר, 25.8.1936.

91 'לכבוד הנהלת נורדיה', 20.2.1934, גא"ע, ארגז 52, תיקייה 2103.

קודם על יהדות הגולה, [...] הנהלת עניני האוניברסיטה עברה יותר ויותר לגופים האדמיניסטרטיביים שהוקמו, כגון: מועצת הפקולטות, הסינט, הועדה המתמדת והועד הפועל. באותו פרק זמן אף נתרחה מאוד הפעולה להשכלת המבוגרים בעם (על ידי הרצאות שיטתיות, קורסים אוניברסיטאיים, שעורי השתלמות למורים וכו') שיסודותיה הונחו עוד ב־1930. כיום [1952] מקיים 'המרכז להשכלת העם' של האוניברסיטה שיתוף פעולה הדוק עם המחלקה להשכלה של משרד החינוך והתרבות ועם המרכז לתרבות והסברה של הסתדרות העובדים בשטח השכלת המבוגרים.⁹²

בד בבד עם שנוי מבנה ניהול האוניברסיטה והקמת ועדה מפקחת על בתי הספר התיכוניים גדלה מערכת החינוך. מעורבות האוניברסיטה בניהול החינוך אפשרה קיום שלבי החינוך, ובכך קידמה האוניברסיטה הפרדה בין חינוך עיוני לחינוך מקצועי לכלל שכבות האוכלוסייה. הוועדה בראשות פרנקל הכניסה תיקונים בתכניות הלימודים, בתנאי מינוי המורים ובארגון הבחינות. המורים בכיתות הגבוהות נדרשו להשכלה אקדמית. בכל המקצועות שהייתה נהוגה בהם בחינת גמר בעל פה שונתה הבחינה לבחינה בכתב. בכל שנה נשלחו מבקרים לבתי הספר התיכוניים לעקוב אחר התנהלותם וכדי לקיים רציפות במגע בין האוניברסיטה ובין החינוך התיכוני.⁹³ מסמכים רבים מגונז האוניברסיטה מעידים על חשיבות הוועדה המפקחת על בתי הספר התיכוניים בארץ. למשל השלושה האלה: (1) דין וחשבון ששלח לוריא לאוניברסיטה העברית בירושלים (25 ביולי 1934); (2) פרוטוקול של ישיבה משותפת של הוועדה ובכירים ממחלקת החינוך העברית (20 בנובמבר 1934); (3) סיכום עיקרי ההחלטות בוועדה בראשות פרנקל בשנים 1933-1938.

המסמך הראשון מתאר את השינויים שחלו בבתי הספר התיכוניים בסיום שנת הלימודים הראשונה להחלת הפיקוח מטעם האוניברסיטה על המוסדות. בקיץ 1934 סיכם לוריא, מנהל מחלקת החינוך של הוועד הלאומי, את רשמיו מבחינות הבגרות המשותפות שנערכו בבתי הספר התיכוניים בשנים 1933-1934. בדוח הוא ציין לשבח את פיקוח הוועדה ואת הצורך בבחינות בגרות חיצוניות. הוא סבר שיש להגביל את מספר התלמידים הניגשים לבחינות ולהקשיח את תנאי הסף לקבלת תעודת הבגרות. לדבריו, בתרצ"ד התקדמה מחלקת החינוך העברית בנושא איחוד בחינות הבגרות. לוריא ציין כי מחלקת החינוך של הוועד הלאומי קבעה שיש צורך לבחון בשבעה מקצועות כחובה לקבלת תעודת בגרות; בחמישה מקצועות – בחינה בכתב, ובשני מקצועות – בעל פה. היקף הנושאים לקראת הבחינות נקבע בחודשים הראשונים של שנת הלימוד בשיבות מיוחדות לפי מקצוע, אשר השתתפו בהן באי כוח מכל בתי הספר שהתעניינו בבחינות. נוסף על כך, אושרו תקנות שקבעו את התנאים לבחינת התלמידים, את היחס בין הציונים השנתיים לציוני הבחינות, את זכות הערעור של בוחן המחלקה ואת ערך ציוני הבחינות לפי מגמה:

92 נרדי, אביגל וגיתון, ספר החינוך והתרבות, עמ' 199.

93 רשף ודרור, החינוך העברי, עמ' 78-82; כהן, ההר והגבעה, עמ' 261-263.

הבחינות משפיעות על התכנית בכוון של אחדות ועל הרמה הגובה של הלמודים. ע"י הבחינות המשותפות נוצרה האפשרות של בקורת אוביקטיבית של הלמודים בבתי ספרנו התיכוניים וניתנת, איפוא, האפשרות להכניס את השנויים הדרושים במקום שיש צורך בהם. [...] היחס ללמוד המקצועות העיקריים נעשה יותר רציני. דרישת המורים כלפי התלמידים עלתה גם היא בהשפעת הבחינות החיצוניות האלה.⁹⁴

כמה חודשים לאחר ששלח לוריא את הדין וחשבון בנושא בחינות הבגרות התכנסו במשרד מחלקת החינוך של הוועד הלאומי ארבעת חברי הוועדה המפקחת מטעם האוניברסיטה עם לוריא ומפקחים מהזרם הכללי (ד"ר אליעזר ריגר) וזרם המזרחי (הרב יעקב ברמן). לפי פרוטוקול הישיבה (המסמך השני), משתתפיה עסקו בצורך להרחיב את מעורבות האוניברסיטה בבחינות הבגרות ובפיקוח על תכניות הלימוד בבתי הספר התיכוניים. דיוני הישיבה נסבו בעיקר על תוצאות הבחינות של שנת הלימודים. בראשית המסמך הציג פרנקל את מהות הבחינות שלהערכתו תהיה מיוזג צורות הבחינות הנהוגות באנגליה ובמרכז אירופה; על התלמידים להיבחן בשישה מקצועות, בעיקר בכתב. פרנקל גם עמד על חיוך תכנית הלימודים במקצועות עברית ותנ"ך וסבר שעל המקצועות הללו להיות אחידים, ללא הבדלים בזרם החינוך. מלבד מקצועות החובה, הוא עודד את ועד החינוך לאפשר לכל בית הספר גמישות בהכשרה המקצועית; כך מלבד תעודות בגרות שמעידה על לימודים עיוניים, יינתנו תעודות מקצועיות לפי המגמות הייחודיות בכל מוסד. משהגיעו משתתפי הישיבה להבנות והסכימו עם המתווה של פרנקל הוצגו בפני מחלקת החינוך כישלונות שהתגלו בגימנסיה הרצליה בתרצ"ד:

המשמעת במוסד הזה לקויה אצל הרבה מורים [...] פרופ' פרנקל שאל ג"כ על התקונים שהוכנסו לבתי הספר לאחר שנמסר להם הדו"ח של הוועדה האוניברסיטאית [הדוח המדובר נמסר בתאריך 20 ביוני 1934]. ד"ר לוריא עונה שבבית"ס למסחר ובבית"ס תלפיות הכניסו שנויים בתכנית, לפי דרישות האוניברסיטה. הוא מתאונן על המשפט הקשה שהוצא בנוגע לגימנסיה 'הרצליה', לאחר שגם המבקרים הביעו את דעתם החיובית על הרבה מקצועות למוד. [...] הפרופ' פרנקל וד"ר שובה מעירים שאין זכויות היסטוריות למוסד; האוניברסיטה חפשית להחליט בכל פעם בנוגע לזכות שניתנה על ידי האוניברסיטה.⁹⁵

המסמך השלישי – החלטות הוועדה לבתי ספר – מסכם בקצרה את פעילות הוועדה המפקחת בראשות פרנקל ואת ההחלטות שהוחלטו בה מראשיתה עד מאי 1938. חברי הוועדה העלו נושאים קרדינליים שהוכרעו בדיונים שקיימה במשך השנים, כגון נהלים בירוקרטיים בנוגע לבחינות הבגרות והתקנים הדרושים להעסקת מורים בבתי הספר התיכוניים. מהמסמך עולה כי האוניברסיטה דרשה לקבל לידיה כל שינוי בסגל המורים

94 'לוריא – לכבוד האוניברסיטה', 25.7.1934, גא"ע, ארגו 52, תיקייה 2103.

95 'פרוטוקול של ישיבה משותפת', 20.11.1934, שם.

של בית הספר בפיקוחה ודרשה שכל מורי בתי הספר התיכוניים (המלמדים מכיתה ט' ומעלה) יהיו 'בעלי השכלה אקדמית שלמה'. הדוח מבטא את דריסת רגלו של פרנקל בתחום החינוך, בהיותו שומר מסורת ומתמטיקאי:

25.5.35 א) הבדיקות הוכיחו שברב המוסדות ידיעת התורה בהחלט אינה מספיקה [...] 5.5.38 – מתמטיקה בכתות העליונות של המגמה הקלסית יש לדרש בבתי ספר של כל המגמות ילמדו מתמטיקה לפחות במסגרת המגמה הספרותית גם בכתות ז' וח' ושבתחיות הגמר יבחנו התלמידים בחינה חיצונית במקצוע זה. [...] בחינה במתמטיקה בבתי המדרש למורות הועדה דורשת מאת גומרות בתי המדרש למורות הרוצות להכנס לאוניברסיטה שתבחנה במתמטיקה בחינה חיצונית כיתר התלמידים בשאר בתי"ס.⁹⁶

מן המקורות הראשוניים שהצגתי למעלה עולה כי הוועדה המפקחת לענייני בתי הספר התיכוניים הביאה בתוך זמן קצר לשינוי מבנה בחינות הבגרות ולהתאמתן לרמה הנדרשת שקבע סגל האוניברסיטה. לאחר הקמת המדינה הציג פרנקל, בקובץ שפורסם לכבוד חגיגות 25 שנה לייסוד האוניברסיטה, את תרומתה של הוועדה, שבראשית דרכה הייתה בסמכות האוניברסיטה בלבד – עד כינונה כוועדה ממלכתית בשנת תש"ג. בראייה לאחר מעשה ציין פרנקל כי בזכות פעילות הוועדה ביססו בתי הספר התיכוניים התקנים גבוהים במוסדותיהם ואפשרו לבוגריהם להתקבל ללא בחינה נוספת למוסדות אקדמיים באירופה ובארצות הברית (מלבד באוניברסיטאות בחסות אנגליה). במרוצות השנים נוספו ביישוב עשרות מוסדות חינוך, ואלה העניקו השכלה תיכונית עיונית.⁹⁷

סיכום

בחינות הבגרות הממלכתיות הנערכות כתשעים שנה בחברה הישראלית הן חלק ממסורת אירופית ארוכת שנים שנועדה לשמש אמת מידה לקבלה למוסדות להשכלה גבוהה. תעודת בגרות לאומית אחידה גובשה משנת תרפ"ט, וב-1934 הכירה בה רשמית האוניברסיטה. תהליך מיסודה של תעודת הבגרות מבטא את יחסי הגומלין בין האקדמיה העברית למערכת החינוך העיונית ביישוב, שהתרחבה במידה ניכרת בשנות השלושים, בימי השלטון הבריטי. תהליך המיסוד מלמד על הקושי בהכשרה עיונית בארץ רוויה סכסוכים ומאבקים פנימיים. באותה תקופה עלה קושי בבתי הספר התיכוניים בין הרצון לבנות יהודי חדש, שיעבד את אדמתו ויכבוש את התרבות הארץ-ישראלית, ובין השאיפה

⁹⁶ 'החלטות הוועדה לבתי-ספר', ללא תאריך, שם.

⁹⁷ אברהם הלוי פרנקל, 'לתקנת בתי הספר התיכוניים', ה'צפנה', 12.5.1950; חיים תורן (עורך), 'האוניברסיטה העברית בירושלים: כ"ה שנה: תרפ"ה-תש"י', [חמו"ל], ירושלים 1950, עמ' 83-85.

לקידום היהודי המשכיל, המבקש להתערות בתרבות הבורגנית האירופית. הורי התלמידים, שהיו המממנים העיקריים של בתי הספר התיכוניים, כיוונו לתכנית לימודים אשר תאפשר לילדיהם לרכוש מקצועות אקדמיים, שאת רובם לא היה אפשר לרכוש בגבולות הארץ. מניתוח המסמכים עלה כי היחסים בין הנהלת התיכוניים להנהלת האוניברסיטה לפני הכרזת העצמאות נעו על טווח שבין יחסי מרות, אשר חייבו את הנהלת התיכוניים לעמוד בתקנים שהציבה האוניברסיטה, ובין יחסי הדדיות והסכמה, שהתיכוניים הפְּרוּ בהם את האוניברסיטה. תהליך כינונה של בחינת בגרות ללא התערבות השלטון הבריטי החל בעקבות מאורעות תרפ"ט, בעקבות התנגדות ציבור המורים לשלוח את תלמידיו להיבחן במוסד נוצרי עם האוכלוסייה הערבית, והתמסד בראשית 'עליית היקים'.⁹⁸

הפרופ' פרנקל היה מן הדמויות השְּלֵטֻנִיּוֹת בביסוס האֶחָוָה בין החינוך התיכוני העברי לאוניברסיטה. בשנת תרצ"א קידם פרנקל את שינוי היסודי לקיום בחינת כניסה שסירבה מחלקת החינוך הבריטית להכיר בתעודת הבגרות של התיכוניים העבריים. שינוי זה ירד מהפרק כשנאלץ פרנקל לעזוב את הארץ. בזמן שהיית פרנקל בגרמניה – מיולי 1931 עד אוקטובר 1933 – לא היה מי שתיווך בין בתי הספר התיכוניים לאוניברסיטה, בעיקר בעניין קבלת הבוגרים לאוניברסיטה. מסמכי הפרוטוקולים בשנות היעדרותו של פרנקל מלמדים כי החלטות הוחלטו ויושמו שרירותית וכלאחר יד. ואכן, בישיבת המועצה הראשונה לאחר חזרת פרנקל הוחלט על הקמת ועדה שתהא מופקדת על הפיקוח על בחינות הבגרות. למרות הביקורת על הצורך בבחינות מסכמות ועל פיקוח האוניברסיטה היוצר הסללה, בחינות הבגרות הן הדרך הסבירה ביותר לשוויון הזדמנויות בין תלמידים מאזורים גאוגרפיים שונים ומקבוצות חברתיות מגוונות.⁹⁹ פרנקל קידם מערכת חינוך אחידה ויצר – עם הוועדה האוניברסיטאית בראשותו – תְּקִינָה שמחייבת את בתי הספר התיכוניים ואת המורים לשמור על תכניות לימוד רשמיות. קביעת תנאי הוועדה חייבה את מחלקת החינוך של הוועד הלאומי להשתית מדרג ברור בין השכלה עממית ומקצועית להשכלה תיכונית עיונית והקנתה לאוניברסיטה העברית בירושלים מעמד של מרכז תרבותי. לוועדה היה תפקיד מרכזי ביצירת שכבה משכילה שאינה מסתמכת על גופים ממשלתיים חיצוניים ליישוב ותרמה לביסוס מעמד בינוני עירוני.

98 גל עלייה ממזרח אירופה וממרכז אירופה בשנות השלושים, הידוע בשמות העלייה החמישית או 'עליית היקים'. מלבד פרנקל, ששב ארצה לאחר עליית היטלר לשלטון, הגיע ארצה באותו גל עלייה גם נפתלי הרץ טור-סיני, חבר בוועדה המפקחת ומומחה לבלשנות ולחקר המקרא. להרחבה בנושא ראו: יואב גלבר, מולדת חדשה: עליית יהודי מרכז אירופה וקליטתם 1933-1948, יד יצחק בן-צבי ומכון ליאו בק, ירושלים 1990, עמ' 290-335.

99 איילון, בלס, פניגר ושביט, אי שוויון בחינוך, עמ' 161.

מהקו הירוק לגולן הירוק: חינוך אידאולוגי ככלי פוליטי

ענת קדרון

תקציר

מאמר זה עוסק בהירתמות של מערכת החינוך האזורית ברמת הגולן להבניית תודעת המקום בקרב ילדי האזור ובהתאמתה את עצמה לשינוי אסטרטגי שקידמה ההנהגה האזורית בנוגע למעמדו הציבורי של האזור בקרב החברה הישראלית. השינוי היה תגובה לתקופת אי-הוודאות הפוליטית באשר לעתיד הגולן בשנים 1993-2000 ולקולות בקרב הציבור הישראלי ובקרב תושבי האזור שתמכו בנסיגה אפשרית. הדגש שהושם בשלושים השנים הראשונות לשלטון הישראלי בגולן על חשיבותו האסטרטגית לביטחון המדינה שונה, ומאז ראשית שנות האלפיים, בתהליך של פנייה אל החברה הישראלית בכללה ולתושבי המקום בפרט, הגולן ממותג כחלק בלתי נפרד מהחיים האזרחיים של מדינת ישראל. מערכת החינוך נקלעה להתלבטות בין תפקידה הממלכתי ובין תפקידה המקומי, בין הרצון לייחד את הגולן לרצון לחנך לשייכות מלאה למדינה. קונפליקט אזורי אחר קשור ברצון של ההגמוניה האזורית לקדם מהלך חינוכי-אידאולוגי שיבסס את הדעה ההגמונית באזור – שיש להתנגד לפינוי הגולן, אם תועלה האפשרות הזאת במשא ומתן מדיני – וימנע ויכוחים מבית בנושא זה.

בחנתי במאמר מסרים סמויים וגלויים בתכניות הלימודים האזוריות כדי לבחון אם ננקטה בהם עמדה פוליטית ומהי מידת התאמתם למסרי המיתוג המשתנים של האזור. הסקתי שהונהג חינוך אידאולוגי אשר נמנע מדיון פוליטי ישיר אך הותאם למאמצים הפוליטיים המקומיים לשינוי הדימוי הציבורי של הגולן – מהקו הירוק לגולן הירוק. שינוי זה נעשה מתוך הדגשת מסרים ממלכתיים בנושאים של אקולוגיה, קיימות ואיכות חיים קהילתית ומתוך התעלמות ממורכבות המציאות המדינית של האזור. שינוי אחר התמקד בניסיון לייצר שפה אזורית, ומתוך כך – תודעת שייכות אזורית שתסייע במניעת פילוגים אפשריים בין הקהילות השונות החיות באזור.

מילות מפתח: אידאולוגיה פוליטית, גולן, חינוך אידאולוגי, חינוך פוליטי, מיתוג, תכניות לימודים אזוריות

מבוא: הגולן – מרחב של אי־ודאות

מאז כבש צה"ל את רמת הגולן ביוני 1967 עמד לפרקים האזור במרכזו של דיון ציבורי בנוגע לעתידו המדיני. דיון זה מתקיים בציבוריות הישראלית ובמישור הבין־לאומי ומעורר בקרב תושבי האזור הרגשת אי־ודאות באשר לעתידם ולעתיד האזור. עצמתו של הדיון משתנה לפי ההתפתחויות הפוליטיות: הלחצים הבין־לאומיים שהופנו אל ישראל בעקבות מלחמת המפרץ הראשונה (1991-1992) כי תשיב את רמת הגולן לסוריה עלו בעקבות הצטרפותה של סוריה לקואליציה בראשות ארצות הברית נגד עיראק. הרגשת האי־ודאות שבה ופקדה את תושבי האזור בעצמה רבה יותר בעקבות המשא והמתן שהתקיים עם הסורים בתקופת ממשלת רבין (1992-1995) וממשלת פרס (1995-1996), ולזמן קצר בתקופת כהונתו של אולמרט בשנת 2008¹ עד כישלון המשא ומתן בתקופת ממשלת ברק, בשנת 2000. במשך השנים קידם ועד יישובי הגולן פעילות פוליטית, וזו הניבה שני חוקים שחזקו את מעמדו הפוליטי של האזור. חוק הגולן משנת 1981 החיל את ריבונותה של ישראל על הגולן; וחוק יסוד משנת 2014 מחייב עריכת משאל עם בכל דיון על ריבונות המדינה, ובכלל זה בגולן.² אי־ודאות מוגדרת 'תגובה למצב של עמימות, חוסר היכולת להגדיר בבהירות את מהותה של הסביבה וכהתייחסות לפוטנציאל האיום הגבוה ביותר כפוטנציאל ממשי'.³ חוקרים שבדקו תגובות של תושבי האזור למגעים המדיניים בשנים 1994-1995 מצאו אי־ודאות רבה והגדירו אותה משבר קהילתי.⁴ ההיבט הקהילתי היה מכריע. במחקר שהשווה את ההתמודדות הקהילתית בסיני לעומת זו שבגולן נמצא כי תמיכה חברתית והתמודדות קהילתית בגולן, שהיו אחד מלקחי פינוי סיני, תרמו לחוסן האישי.⁵ בקצרין נמצאה בשנת 2000 מידת לחץ גבוהה בקרב כשבעים אחוזים מהנשאלים המבוגרים.⁶

- 1 צבי בראל, 'מפת הדרכים של אסד', הארץ, 18.7.2007; אמיר אורן, 'יש לגולן מחיר', שם, 15.2.2007; אורי הייטנר, 'קיצור תולדות הוועד', שישי בגולן והגליל, 6.3.2016.
- 2 אורי הייטנר, יהודה הראל, ביוגרפיה, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, ראשון לציון 2019, עמ' 143-156, 283-271.
- 3 Ben Shalit, 'Perceived Perceptual Organizations and Coping with Military Demands', in: Charles Spielberger, Irwin Sarason, I., and Norman Milgram, (eds.), *Stress and Anxiety*, vol. 8, Hemisphere Publishing Corporation, Washington DC 1982, pp. 189-194.
- 4 Shalit, ibid.; רחל לב ויזל, 'חוות התבגרות בצל איום של אפשרות עקירה מאונס', מפגש לעבודה סוציאלית, 6 (1995), עמ' 56-69; שרה ארנון, 'השפעות מצב מתמשך של אי ודאות על תהליכים אישיים וחברתיים, יחיד וקהילה ברמת הגולן תחת איום עקירה בשנים 1995-1996', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2001.
- 5 Shifra Sagy, 'Effects of Personal, Family and Community Characteristics on Emotional Reactions in a Community Stress Situation: The Golan Heights Negotiations', *Youth & Society*, 29 (1998), pp. 311-329.
- 6 תמר הורוביץ, שמואל שמאי וזינאידה אילטוב, הטמעה, דיאלוג והעצמה: ותיקים ועולים בקצרין, רמות, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2003.

המשבר נבע לא רק מאי-הוודאות שאפף את עתידם האישי והמשפחתי של תושבי האזור בשל המשא והמתן המדיני, אלא גם מערעור הרגשת השייכות לקולקטיב הלאומי ולמדינה. רבים מהמתיישבים שראו עצמם חלוצים-אידאולוגיים אשר פועלים בשם המדינה ולמענה מצאו את עצמם בעמדה מנוגדת לעמדתה, ולעתים היו שראו בהם אפילו מכשול.⁷ היבט זה קשור בהרכב החברתי של המתיישבים בגולן. גל ההתיישבות הראשון מיד אחרי מלחמת ששת הימים, ביזמת הקיבוץ המאוחד, נחשב אידאולוגי. במשך שנה וחצי מיום סיום המלחמה הוקמו 11 יישובים בגולן; אלה הם כשליש מיישובי הגולן כיום. היישובים היו כפריים, קיבוצים חילוניים ומושבים שיתופיים, דתיים בעיקר. בשנת 1977 הוקמה קצרין ואפשרה מענה למעוניינים בדיוור עירוני. גל ההתיישבות נוסף מראשית שנות התשעים היה קשור בעיקר בהרחבות קהילתיות שהחלו להיבנות ביישובים הכפריים ובקליטה ממדינות חבר העמים בקצרין.⁸

המשבר האידאולוגי נגע במהותה של המחויבות הלאומית, בייחוד על רקע החלת החוק הישראלי באזור ב־1981 והרגשת הביטחון שיצר. במשך השנים פעלו ההנהגות המקומיות לחיזוק הקשר של האזור עם מדינת ישראל ולעיצובו בתודעה הציבורית כבלתי ניתן לערעור.⁹ אחת מתוצאות תקופת אי-הוודאות הייתה שינוי אסטרטגי באופן שבו ביקשו ההנהגות להטמיע בשיח הישראלי את חשיבות האזור למדינה. הדגש שהושם בשלושים השנים הראשונות לשלטון הישראלי בגולן על החשיבות האסטרטגית של האזור הוחלף ומאז ראשית שנות האלפיים האזור ממותג כחלק בלתי נפרד מהחיים האזרחיים של מדינת ישראל.¹⁰

7 יעל עבאדה, 'תחושת מקום ומודעות אזרחית בצילה של סכנת עקירה, רמת הגולן 1995-1996', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1997; א' קדם וש' זהבי, 'הבניית מרכיבי הזהות של תושבי רמת הגולן', עבודה סמינריונית במחלקה למדעי ההתנהגות ובמחלקה ללימודי המזרח התיכון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2000; Avigdor Klingman, 'Children's Affective Reactions and Coping Under the Threat of Uprooting – the Case of the Golan Height', *School Psychology International*, 21, 4 (2001), pp. 377-392.

8 נכון לשנת 2020 במועצה אזרחית גולן 17,600 תושבים. בקצרין מתגוררים 8,500 תושבים. נתוני הלמ"ס (<https://bit.ly/2TuTB5v>): קצרין; נתוני אוכלוסייה, לוח 2.22. אתרי המועצות: מועצה אזרחית גולן (<https://www.golan.org.il/information/wergolan/>), מועצה מקומית קצרין (<https://bit.ly/35x1Q3P>).

9 על 'גרמול' הנוף ושינוי מרחב לישראלי, בעיקר באמצעות יישוב מהיר של אוכלוסייה יהודית ויצירת תשתיות תחבורה ותקשורת, ראו למשל: Moriel Ram, 'Colonial Conquests, Encampments, and the Politics of Normalization: The Case of the Golan Heights and Northern Cyprus', Ph.D Dissertation, Ben-Gurion University, Be'er Sheva 2015; Idem, 'Colonial Conquests and the Politics of Normalization: The Case of the Golan Heights and Northern Cyprus', *Political Geography*, 47 (2015), pp. 21-32.

10 'מיתוג מקום' מתייחס למכלול דינמי של דימויים שמעורר רצון לצורך ולהזדהות עם, וככזה הוא מוגדר 'מותג זהות'. מטרת תהליך הדימוי היא יצירת גאווה והזדהות בקרב קהל היעד הכולל את תושבי האזור או מופנה חיצונית לו, לצורך צריכה תיירותית או במקרה שלנו – הזדהות פוליטית-אידאולוגית. ראו לדוגמה: Kevin Lane Keller, *Strategic Brand Management*, Person, Boston 2013.

מטרת המיתוג מחדש הייתה כפולה: חיזוק דמוגרפי של ההתיישבות היהודית בגולן ומיצוב הקשר בין הגולן למדינת ישראל ולחברה הישראלית, בין היתר באמצעות חיזוק תיירות הפנים לאזור.¹¹ השינוי לוהה בשני מסעות יחסי ציבור; האחד בשנת 2002, והאחר בשנת 2007.¹² חלק מרכזי בתהליך היה להציג את הגולן כאזור שאין בו תנאים ייחודיים העלולים לגרום לאי-ודאות. בה בעת ביקשו מובילי השינוי להדגיש כי האזור ייחודי מבחינה אזרחית וגאוגרפית, שכן הוא משלב קהילה אנושית ייחודית, איכות חיים וטבע פראי. חלק מהותי בשינוי התדמית היה הרצון למתג את הגולן כמרחב המקיים חינוך חדשני ומתקדם.¹³ התהליך כולו לוהה בפיתוח תיירותי שכוון לחברה הישראלית, ובפעילויות חינוך ותרבות למען הקהילה ואוכלוסיית הגולן. מטרת הפעילות הפנימית הייתה לחזק את ייחודיותן של הזהות ושל הגאווה האזוריות, ומתוך כך את הרצון להשתייך לקהילה ולהיאבק עליה.

במאמר זה אתמקד בפעולות שכוונו לאוכלוסיית האזור. מטרתי לבחון את ההשפעה של שינוי במיתוג, ביזמת הנהגת האזור, על מערכת החינוך. לכאורה אימץ שינוי המיתוג מסרים אפוליטיים, אולם מדובר בשינוי על רקע מאבק פוליטי ואידאולוגי, שהיה בו פוטנציאל ליצירת קונפליקט עם מערכת החינוך, ומצופה ממנה להיות אפוליטית. המיקוד במאמר זה בחינוך מתקשר למקום המרכזי שיוחד לחינוך בחזון הגולן, שנוסח ב־1981 וחדש ב־2007. הבדיקה מתמקדת בתכניות הלימודים והחינוך הרשמיות והלא רשמיות (מהן שנקשרו למערכת הרשמית), מתוך בחינת המסרים הגלויים בתכניות אלו לצד תכנית הלימודים הסמויה (hidden curriculum) ומידת התאמתם למסרי המיתוג המשתנים של האזור. המחקר התמקד בשתי מערכות החינוך העירוניות המשרתות את האוכלוסייה היהודית באזור: המועצה האזורית (מוא"ז) גולן והמועצה המקומית קצרין. אבחן את אופני ההתייחסות של מערכת החינוך האזורית לשאלת הזהות המקומית של הלומדים בה, על רקע חיים בצל אי-ודאות אשר מאיימים על עצם קיומה. בחינה זו תיעשה מתוך התייחסות ביקורתית להשתמעות הפדגוגית של הזיקות שהתקיימו בין השיח הלאומי, שבא לידי ביטוי בספרי הלימוד של מערכת החינוך או באישורה, לשיח הפדגוגי המובנה בידי ההנהגה האזורית ומייצג את ההגמוניה הפוליטית והתרבותית באזור, המתנגדת לנסיגה מהגולן, ובין שיחים פדגוגיים מקומיים, המבטאים את הזרמים השונים באזור.

11 על התהליך המקומי ראו בהרחבה: הייטנר, יהודה הראל, עמ' 306-309.

12 בשנת 2002 ביצעה חברת ארד תקשורת עבודת מיתוג. בשנת 2007 כתבה חברת מבל אדריכלים תכנית אב לתיירות, על בסיס עבודת המיתוג. ארד תקשורת, תפיסות ועמדות כלפי הגולן, סיכום ביניים – ראיונות פנימיים, 2003; הנ"ל, מותג הגולן, 2005; מבל, ארכיטקטורה ובינוי ערים בע"מ, תוכנית האב לתיירות בגולן, 2007.

13 ריאיון עם שמחה לוי, ראש מחלקת חינוך במועצה האזורית גולן בשנים 1993-1997, 24.10.2019.

הבניית תודעה, חינוך פוליטי ומערכות חינוך מקומיות

השיח העוסק בחינוך פוליטי במערכות חינוך רשמיות נוטה לבחון חינוך פוליטי ישיר, כלומר את העיסוק בסוגיות פוליטיות בתוך בית הספר. לם הציג במחקרו שלוש גישות לעיסוק בתכנים פוליטיים במרחב החינוכי: על פי גישה אחת, על החינוך להיות א-פוליטי כדי שלא לערער את הסיפור המקובל בחברה ולא להסב את בית הספר לזירה חתרנית; לפי גישה אחרת, שונה בתכלית, מערכת החינוך צריכה לפעול להטמעת עמדות אידאולוגיות מוחשיות ולמעשה לגיטם הצעירים לזרם פוליטי מוגדר; ולפי גישה שלישית, התייחסות מאוזנת ואובייקטיבית לסוגיות פוליטיות היא חלק מתהליך החינוך לאזרחות במדינה דמוקרטית.¹⁴ לם מבחין בין חינוך פוליטי כאמצעי להקניית מיומנות שתאפשר ללומדים לגבש בכוחות עצמם עמדות פוליטיות, ובין חינוך אידאולוגי שמתייחס לתכנים הפוליטיים המשמשים את המחנכים כאמצעי להקנות עמדה פוליטית המקובלת עליהם לחניכיהם.¹⁵ לשיטתו, החינוך הפוליטי הראוי מחנך לאוריינות פוליטית, ואינו חינוך אידאולוגי, שהוא רואה בו אינדוקטרינציה לא רצויה.¹⁶

בין הרצון לראות במערכת החינוך אמצעי להנחלת ערכים אידאולוגיים הגמוניים ובין הגישה האזרחית, הרואה בחינוך לאוריינות פוליטית ערך עליון, מתקיים מתח מובנה; זה קשור ביעדי החברה ובהיותו של מרכיב הרגשת האיום דומיננטי מאוד בחברה הישראלית. בחברה הישראלית בולט המתח בין הרצון לחינוך לאומי-הגמוני ובין הרצון לחינוך אזרחי-דמוקרטי.¹⁷ תהליכי ההפרטה החברתיים ועליית החברה האזרחית בישראל הביאו לפיתוח 'חינוך לאזרחות' במשרד החינוך, שמטרתו הרשמית חיזוק יסודות שוויוניים במערכת האזרחית-דמוקרטית.¹⁸ בפועל הביאה מגמה זו לדרישה להצגה מאוזנת של

- 14 צבי לם, פוליטיקה בחינוך – מקומה בנושא לימודים בהכשרת מורים, מכון מופ"ת, תל אביב 1999.
- 15 הנ"ל, 'חינוך פוליטי וחינוך אידאולוגי' – הבחנות, בתוך: יורם הרפז (עורך), לחץ והתנגדות בחינוך: מאמרים ושיחות, ספרית פועלים, תל אביב 2000, עמ' 203-212.
- 16 הנ"ל, במערכות האידאולוגיות – יסודות החינוך במאה העשרים, מאגנס, ירושלים 2002.
- 17 דן אבנון (עורך), חינוך אזרחי בישראל, עם עובד, תל אביב 2013, וראו בייחוד: יצחק גייגר, 'קווים לחינוך לאזרחות במדינת לאום יהודית', שם, עמ' 85-105; בשרי בשרי, 'חינוך אזרחי בישראל: בין אתגר לאומיות לדה-קולוניזציה של ה'ישראליות', שם, עמ' 276-288. נירית רייכל, סיפוריה של מערכת החינוך הישראלית: בין ריכוזיות לביזור, בין מוצהר לנסתר, בין חיקוי לייחוד, מכון מופ"ת ומאגנס, תל אביב וירושלים 2008; ניר מיכאלי, 'חינוך ופוליטיקה במערכת החינוך הישראלית', בתוך: הנ"ל (עורך), כן בבית ספרנו, מאמרים על חינוך פוליטי, הקיבוץ המאוחד ומכון מופ"ת, תל אביב 2014.
- 18 אבן יסוד לכך הוא דוח קרמיצר: להיות אזרחים, חינוך לאזרחות לכלל תלמידי ישראל, משרד החינוך, ירושלים 1996. הדוח עורר ביקורת ציבורית רבה ולמעשה לא יושם במלואו. מרדכי קרמיצר, "ג' שנים לדוח "להיות אזרחים", בתוך: אבנון (עורך), שם, עמ' 33-44. הדיון בשאלות אקטואליות עמד בבסיס תכניות הלימוד באזרחות שביקשו לעודד חשיבה ביקורתית-אזרחית ולכוון להבעת דעה מנומקת. אדר כהן, 'מה בין לימודי האזרחות ובין חינוך אזרחי? מבט מתוך מערכת החינוך הפורמלית', שם, עמ' 62-85.

דילמות פוליטיות ואזרחיות ולהוצאת ממדים פוליטיים מבתי הספר, בעיקר במקצועות אזרחות והיסטוריה, או לחיזוק עמדות וערכים שהוגדרו 'ציוניים', יהודיים ודמוקרטיים, כלומר חזרה לאתוס הגמוני. מהלכים אלו הובילו לשימועים ואף לפיטורי מורים, מנהלים ומפקחים שחרגו לדעת משרד החינוך מהתחום המקובל בשיח.¹⁹

תכניות לימוד מאושרות וטקסטים כתובים מצביעים על מעורבות גבוהה של המדינה בייזום תכניות או ברמת הפיקוח והידיעה.²⁰ אך לקהילת החינוך בבתי ספר ולקהילה שבית הספר פועל ומתקיים בתוכה יש השפעה רבה על התרבות המוסדית בסוגיית חינוך אידאולוגי וחינוך פוליטי. תכניות לימוד מקומיות ופרשנות מקומית לתכניות מדינתיות יכולות ללמד על היחסים הפוליטיים בין המרחב המקומי ובין המרכז המדינתי, כחלק מפוליטיקה של זהות ושל שוני.²¹ מערכת החינוך היא זירת התמודדות שאידאולוגיות מתנגשות נאבקות בה, ומוסדות חינוך יכולים לשמש סוכנים של המדינה או זירות מאבק אשר חותרות תחת כוחה של ההגמוניה המדינתית.²² מערכות אזרחיות הן מערכות ביניים, הנמצאות בין מערכת המקרו (הארצית) ובין מערכות המיקרו (בישובים או בבתי הספר). לפי הגדרת הגאוגרף דב גיר, מערכת אזרחית מתייחסת לאזור שהאוכלוסייה מאורגנת בו חברתית, פוליטית או מנהלית כדי להתמודד עם אתגרים טבעיים, חברתיים, פוליטיים וכלכליים. מערכת זו משלבת בתוכה משתנים חיצוניים, ובהם גורמים גלובליים וממשלתיים, ומשתנים פנימיים, אשר מתייחסים למכלול היכולות והרצונות של האוכלוסייה באזור.²³ מערכת החינוך האזורית משמשת במקרים רבים לצורך התאמת המסרים הלאומיים למשתנים המקומיים,²⁴ אולם אם ניתן את הדעת לזירות אזרחיות הטרונגיות, כמו ברמת הגולן, מערכת החינוך האזורית מקיימת מדרג מורכב של יחסים בין היותה זירה ייחודית במדינה ובין תפקידה

19 עקרונות אלו נקבעו רשמית בתכנית העבודה של משרד החינוך לשנת 2011. דוגמה בולטת הייתה פיטוריו של אדר כהן, המפקח על הוראת האזרחות בשנת 2012. למשל טלילה נשר, 'בעקבות לחץ פוליטי מימין: פוטר הממונה על מקצוע האזרחות במשרד החינוך', **הארץ**, 5.8.2012.

20 James, H. Williams (ed.), *(Re)Constructing Memory: School Textbooks and the Imagination of the Nation*, Sense Publisher, Rotterdam, Boston, Taipei 2014; Michelle Bellino and James. H. Williams (eds.), *(Re)Constructing Memory: Education, Identity, and Conflict*, Sense Publisher, Rotterdam, Boston, Taipei, 2017.

21 עדנה לומסקי פדר, 'מסוכן זיכרון לאומי לקהילת אבל מקומית: טקס יום הזיכרון בבתי ספר בישראל', **מגמות**, מב, 3 (2003), עמ' 387-353; טלי תדמור שמעוני, **שיעור מולדת: חינוך לאומי וכינון מדינה, 1966-1954**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2010.

22 Shmuel Shamaï, 'Critical Sociology of Education Theory in Practice: The Druze Education in the Golan', *British Journal of Sociology of Education*, 11, 4 (1990), pp. 449-463.

23 Dov Nir, *Region as a Socio-environmental System: An Introduction to a System Regional Geography*, Kluwer, Dordrecht, Boston, and London 1990, pp. 66, 91-96.

24 ראו לדוגמה: יובל דרור, **כלים שלובים בחינוך הלאומי: הסיפור הציוני**, מאגנס, ירושלים 2008, עמ' 193-205.

כזירה מאחידה בין המוסדות השונים והקהילות השונות המתקיימות בתוכה. במילים אחרות, גם מערכות חינוך אזוריות משמרות מדרג בנוגע למוסדות המקומיים בתוכן, ולכן בנוגע לחברה האזרחית או לחברות האזרחיות המתקיימות בגבולן. התלות המתקיימת בין המדינה ובין האזור מבחינה בירוקרטית ומבחינת מנגנון אספקת המשאבים מתקיימת גם בתוך האזור.²⁵

בחברות אידאולוגיות שמתקיים בהן קונפליקט בין המרחב המקומי ובין המרחב הלאומי מתקיים מתח נוסף בין תפקידה הממלכתי של מערכת החינוך ובין תפקידה המקומי. מתח זה מתקיים אם מדובר ביחס בין מקום ובין הנהגה לאומית, בין פריפריה ובין מרכז או בין קבוצת מיעוט (אתנית או אידאולוגית) ובין חברת הרוב. המתח המדובר אינו פונקציונלי בלבד, והוא קשור לא רק בהגדרה הממלכתית של מערכת החינוך אלא גם במהות היחסים בין האזור ובין המדינה. בפרקים הבאים אבחן את התייחסותה – הגלויה והסמויה – של מערכת החינוך האזורית בגולן למתח זה, לעמדה ההגמונית האזורית בנוגע לקונפליקט הפוליטי ולמסרים שההנהגה מבקשת להטמיע בשיח הציבורי בתוך הגולן ומחוצה לו.

אקולוגיה, חינוך אקולוגי ופוליטיקה

מיתוג הגולן כירוק נבע מחיבור למגמות עולמיות בסוגיות של אקולוגיה וקיימות. מגמות אלו קיימות בהתפתחות עולמית בחינוך משנות התשעים סביב אוריינות אקולוגית (Ecological Literacy) ותנועת הגלוקליזציה, שעלתה כתגובת נגד לחשיבה הגלובלית הפוסט-מודרניסטית וקראה לחיזוק עולמי של כל הקשור במקומיות וייחודיות מקומית.²⁶ החינוך מרכזי למהלך זה, ותפקידו ליצור איחוד מחודש בין אדם למקום. חינוך משולב סביבה, המעודד אחריות פעילה ומשותפת למרחב, נחשב חינוך 'אזרחות טובה'. כך השימוש במונחי אקולוגיה בחינוך ובמיתוג הציבורי של המרחב מציג את ההיבט המקומי כחלק מתהליכי הגלוקליזציה, ולא כמהלך פוליטי אשר קשור במחלוקת ציבורית. מהלך זה מסיט את הדיון הציבורי מסוגיות אסטרטגיות, ביטחוניות או אידאולוגיות, לסוגיות אזרחיות.

אפשר להצביע על שני דגשים אשר מייצגים מתח קיים בין החיבור לטבע הילידי, הבתולי והפראי של האזור ובין פיתוח הארץ, במקרה זה במובנו האקולוגי. מתח זה היה קיים בתפיסות הלאומיות בנוגע למשמעות 'כיבוש' הארץ, בין 'ידיעת הארץ', ובכלל זה כיבוש ברגליים, היכרות אינטימית עם נופיה ועם תרבות המסעות שהתפתחה מכך,

Richard Arum, 'Schools and Communities: Ecological and Institutional Dimensions', 25
Annual Review of Sociology, 26 (2000), pp. 395-418

David, W. Orr, *Ecological* (גלובלי) והמקומי (לוקלי). 26
Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World, State University of
New York Press, New York 1992

ובין 'כיבוש השממה' ופיתוח יישובי וחקלאי.²⁷ בהיבט האזורי מדובר בהיותו של האזור בקפריסית ובתפקידו בשימור הראשוניות הציונית. התייחסות לשילוב נופי בתולין עם התיישבות חקלאית מתקדמת והפרחת השממה אפיינה את דימוי ההתיישבות החקלאית בסיני כהמשך החלוציות היישובית.²⁸

ההדגשה כי הגולן הוא האזור הפראי, הפתוח והייחודי האחרון במדינה אחרי פיני סיני נועדה לחזק את חשיבותו במדינה, ההולכת ומצטופפת. בהיבט תיירותי מיתוג זה פונה לשינוי בתרבות הטיולים בחברה הישראלית, שמשנות התשעים של המאה הקודמת השיח האוניברסלי בנושא שמירת הטבע הוא חלק ממנה. היציאה לטבע נתפסת לא רק כחלק ממעשה 'כיבוש' או 'ידעת הארץ' אלא כחלק מתרבות הפנאי ומקורה בהתרחקות מהסביבה העירונית הצפופה.²⁹ היותו של רוב הטבע הפראי בגולן נגיש גם לטיולי משפחות, להבדיל ממדבריות הדרום או מהרי אילת, מחדד מגמה זו. שביל הגולן, שנחנך בשנת 2007, משמר ייחודיות זו. השביל פונה בה בעת לקהל מיטיבי לכת, המטייל בשביל כמקטע אחד, ולקהל משפחתי המטייל בו במקטעים. סביב השביל לא פותחה תיירות ממוסחרת (זו הייתה משנה את סגנון המבקרים בו ואת מספרם).³⁰ שמירת הדימוי של האזור הבלתי האחרון משמרת את ייחודיותו של הגולן על פני אזורים פתוחים בארץ בתור יעד מתאים לציבור הרחב, ומכאן את הנחיצות בשמירתו. זו מודגשת בעקיפין במתווה התיירות וישירות במערכת החינוך המקומית.

27 על הטיול ועל המסע הרגלי כמשקפים חלוציות ובה בעת מחנכים אליה ראו למשל: יובל דרור, 'טיולים כחלק מהחינוך הלאומי', בתוך: גרשון כהן ואלי שיש (עורכים), **הטיול ככלי חינוכי ערכי**, 1, משרד החינוך, גף פרסומים, ירושלים 2011, עמ' 22-33; עודד אבישר, 'טוב לטייל בעד ארצנו, התפתחויות במיתוס הטיול בראי החינוך הלאומי ציוני', שם, עמ' 45-54; נסיה שפרן, 'ממסעות הפלמ"ח עד המוצ'ילרוס', **פנים כתב עת לתרבות, חברה וחינוך**, 35 (2003), עמ' 48-83; אהוד פראוור, 'דרכו של הטיול לידיעת הארץ תרמ"ח-תרע"ח', ראשיתו של הטיול החינוכי בארץ ישראל על רקע התפיסה החינוכית של בתי הספר הראשונים, עבודת מוסמך, אוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1992; Tali Tadmor-Shimony and Nirit Raichel, 'The Hebrew Teachers as Creators of the Zionist Community in (the Land of) Israel', *Israel Studies Review*, 28, 1 (Summer 2013), pp. 120-141.

28 ביטוי מוכר לכך הוא השיר 'בהיאחזות הנח"ל בסיני', שכתבה נעמי שמר בשנת 1970, ובו היא מתארת את המפגש 'עם ארץ ישראל הישנה, האבודה והיפהפיה והנשכחת'. ראו לדוגמה: נורית קליאוט ושמאל אלבק, **סיני – אנטומיה של פרידה: מדיניות פיני יישובים ופיני מופנים מחצי האי סיני**, משרד הביטחון, תל אביב 1996; נורית קליאוט, 'אל נא תעקור נטוע, עקירת יישובים בישראל: מאפיינים גאוגרפיים, פוליטיים וחברתיים', **אופקים בגיאוגרפיה**, 64-65 (2005), עמ' 256-274; נירית רייכל, **בית ספר צומח בין ים למדבר ונעקר: בית ספר 'אופירה' (שארם אישיה) 1974-1982**, מכון מופ"ת, תל אביב 2005.

29 דניאלה אריאלי, 'הבנייה תרבותית של טבע: המקרה של החברה להגנת הטבע בישראל', **מגמות**, 38, 2 (1997), עמ' 189-206.

30 הדס מרקוס, 'שביל הגולן – פערים בין תכנון לפיתוח: חקר מקרה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2019; ענת קדרון, 'חינוך (ב)שביל הגולן – הפרקטיקה החינוכית שפיתחו מערכות החינוך של רמת הגולן לאורך השביל', **זמן חינוך**, 5 (2019), עמ' 223-244.

מתודולוגיה

במא"ז גולן בשנת 2020-2021 יש שמונה בתי ספר יסודיים, מהם ארבעה ששייכים לחינוך הממלכתי דתי; שלושה בחינוך הממלכתי ואחד בשילוב בין דתיים ובין חילונים. בקצירין יש שני בתי ספר יסודיים: ממלכתי וממלכתי דתי. בתי הספר התיכונים משותפים לשתי המועצות: שניים חילוניים ושניים דתיים. בית ספר דמוקרטי פועל מכיתה א' עד י"ב. ביישובים הדתיים פועלים עוד כמה בתי ספר על-יסודיים שהם פנימיים, כולם שייכים לחינוך הממלכתי דתי. רוב התלמידים בבתי ספר אלו אינם תושבי הגולן, ולכן לא נכללו באוכלוסיית המחקר. שתי מערכות החינוך המוניציפליות פועלות בתור גופים עצמאיים בתוך המערכות המנהליות השונות (המא"ז והמועצה המקומית), אולם קיימו – ועודן מקיימות – ביניהן שיתוף פעולה כלשהו. במחקר נבדקו כתשעים משימות לימוד שניתנו כחלק ממערכי שיעור רגילים או תכניות לימוד ייעודיות שעסקו בנושא רמת הגולן מאמצע שנות השמונים עד ימינו. במשימות הלימוד ניתנו דפי פעילות בשיעורים, ומרביתם חוברו בידי צוותי המורים בבתי הספר. כמה מן המשימות ניתנו כחלק ממקצועות לימוד שאינם מחייבים התייחסות למקום, דוגמת הוראת אנגלית, אחרות ניתנו כחלק ממקצועות לימוד שיש בהם חשיבות לנושא הסביבה, דוגמת גאוגרפיה, מדעים ולימודי הסביבה ואחרות – בתכניות ייעודיות שקשורות בתכניות ללימודי החברה של משרד החינוך ועניינן הכרת הסביבה הקרובה והקשר עמה. התכניות הייעודיות שנבחנו מתקיימות בעיקר בגילים הצעירים, ועוסקות ישירות בסביבת המגורים של התלמידים בגולן, כלומר המטרות הכלליות של משרד החינוך עובדו בהן לתכנית מקומית. מחלקת החינוך הפעילה ומימנה כמה מן התכניות, ואחרות היו תכניות של בתי הספר.³¹ דפי המשימות (הנחיה לתלמידים במקרים של משימות יחידות או רציונל במקרים של תכניות בתי הספר) נלקחו ממאגר שנאסף במכון שמיר למחקר לצורך מחקר הערכה של התכניות בבתי הספר בגולן. תכניות בתי הספר נמצאו משנות השמונים גם בתיקי החינוך בארכיון הגולן או נאספו ממחלקות החינוך של המא"ז והמועצה המקומית קצירין. מידע מהשנים האחרונות נאסף גם באמצעות פנייה ישירה למנהלי בתי הספר. מאחר שהניתוח עסק בטקסטים המנחים את המשימות לא עסקתי בפדגוגיה בבסיסן או בנפח המשימה בתוך השיעור היחיד. התוכן הטקסטואלי (Content-analysis)³² נותח באמצעות קטגוריות הניתוח האלה: (א) טקסט גלוי, ובו מטרות ערכיות מוצהרות של התכניות או של המשימות וכן אמירות

31 בתכניות לימודים של בתי ספר (תלב"ס) מובא מכלול העשייה של בית הספר בתחומים השונים, לפי חזון בית הספר, על פי שכבות הגיל ורמות התפקוד של התלמידים. תכניות אלו מתבססות על עקרונות כלליים שמשרד החינוך מכתיב והן נדרשות לפיקוח ולאישור של המשרד. למשל: מדינת ישראל, משרד החינוך, המנהל הפדגוגי (<https://edu.gov.il/minhalpedagogy/Special/telem/>).plans/Pages/planning/schoolplan.aspx

32 Klaus Krippendorff, *Content Analysis. An Introduction to its Methodology* (3rd edition), Thousand Oaks, Sage, CA 2013; Kimberly A. Neuendorf, *The Content Analysis Guidebook* (2nd edition), Thousand Oaks, Sage CA 2017

שהובאו בטקסטים, לדוגמה בעניין חשיבות האזור; (ב) מטרת השימוש הפדגוגי באזור (אם מטרת התכנית היא לימוד האזור, אם האזור משמש דוגמה, אפשרות מתוך מגוון אפשרויות להתייחסות מדגימה וכולי) ואופן השימוש בה, אמירות שנכללו בטקסטים (לדוגמה בנושא חשיבות האזור); (ג) מסרים סמויים שמופו באמצעות מילים מובילות (לדוגמה: שימוש במילים 'כיבוש' או 'שחרור' בנוגע ל-1967) או מתוך היעדר, כלומר באמצעות טשטוש או התעלמות מנושאים, כגון קיומו של הקו הירוק או האוכלוסייה הסורית שחיה בגולן עד 1967).

כדי לקבל עוד נקודות מבט קיימתי ראיונות עומק פתוחים (in-depth interview)³³ עם 18 אנשי חינוך מקומיים: ראשי מחלקות החינוך של הגולן ושל קצרין, מנהלי בתי ספר בעבר ובהווה, מורים, פסיכולוגים ואנשי חינוך. מטרת הראיונות הייתה להשלים את המידע בנושא תכניות לימוד מהשנים המוקדמות שלא מצאנו להן תיעוד כתוב. מטרה אחרת הייתה לחשוף את המניעים הערכיים ואת תפיסות העולם של אנשי המפתח שפיתחו וקידמו את החינוך האזורי. הניתוח נעשה לפי גישת EMIC, המספקת נקודת מבט פנימית של מושאי המחקר.³⁴ כדי להתגבר, ולו מעט, על המגבלות של ראיונות עכשוויים בנוגע לאירועי עבר, בדקתי גם ראיונות כתובים וכתבות שפורסמו במשך השנים בביטאונים מקומיים. כדי לחדד את הקול המקומי לעומת הקול של המדינה, נבדקו שלושים ספרי לימוד ארציים בנושא רמת הגולן לאורך ציר הזמן, בייחוד בתחומים היסטוריה וגאוגרפיה. בספרים אלו נבדקו הטקסטים שעסקו ברמת הגולן בשיטת ניתוח התוכן הטקסטואלי ומתוך התייחסות למילים ולמונחים ששימשו לתיאור הגולן, הן בטקסטים הגלויים והן בטקסטים הנעדרים (כלומר ברובד הסמוי).

ממצאים

המסרים שנמצאו חולקו לארבע קבוצות – לפי אופני ההתייחסות לאזור ולהתיישובות בו: ביטחון וריבונות; התיישובות; אקולוגיה (גולן ירוק); וחיזוק הקשר למקום.

ריבונות: ייצוג הגולן כחלק בלתי נפרד ממדינת ישראל

מעמד ריבוני: הדיון העכשווי במעמדו הריבוני של האזור נעדר מכל תכניות הלימוד המקומיות ומספרי הלימודי הארציים, למעט התייחסות לכיבוש ב-1967. נמצאה התייחסות אחת לציון החלת החוק הישראלי ב-1981 בספר גאוגרפיה כללי.³⁵ תחנות זמן אלו מציינות

33 מטרתו של ראיון עומק פתוח היא הרצון להבין את החוויה של אנשים אחרים ואת המשמעות שהם מייחסים לחוויה זו. ראו בהרחבה: אשר שקדי, *מילים המנסות לגעת, מחקר איכותני – תאוריה ויישום*, רמות, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2003, עמ' 69-80.

34 גישת ניתוח זו אינה עולה בקנה אחד עם גישת ה-ETIC, הפועלת ליצירת קטגוריות חיצוניות כחלק מתאוריה שמעוגנת בשדה. Thomas N. Headland (ed.), *Emic and Ethics: The Insider/ Outsider Debate*, Sage Publications, Newbury Park, CA 1990.

35 אפרים ארני ואלישע אפרת, *ישראל, גיאוגרפיה של הארץ*, אחיאסף, תל אביב 1986, עמ' 223-227.

על ציר חידוש ההתיישבות היהודית ואינן מלוות בדיון בהשלכותיהן הפוליטיות. בחוברת פנימית אחת שפורסמה בבית הספר היסודי מרום גולן (1982) נכתב בצמצום על תוצאות מלחמת ששת הימים: 'הרמה הסורית הפכה לרמת הגולן'.³⁶ בכלל התכניות, הארציות והמקומיות, אין אזכור לקו הירוק ואין הגדרה ברורה של גבולות האזור הפוליטיים, כלומר הוא מוצג כחלק מהתייחוס הפוליטי הכולל של מדינת ישראל. במיעוט ספרי הגאוגרפיה הארציים נמצאה התייחסות לשינוי הגבול בעקבות המלחמה, אולם ללא פירוט של המורכבות המדינית הנמשכת.³⁷ גבולות גאוגרפיים, בדרך כלל כאלו שמתייחסים לגאולוגיה, מוגדרים רק בתכניות העוסקות בגאוגרפיה ארץ-ישראלית ונוטות לשלב גאוגרפיה פיזית ויישובית. דוגמה בולטת אפשר לראות בספר ללימוד גאוגרפיה של ארץ ישראל משנת 1963, כלומר לפני מלחמת ששת הימים. בפרק 'עבר הירדן המזרחי' כללו המחברים את הגולן (אז בתחום סוריה) ואת החורן (בתחומי סוריה וירדן) בתור יחידה גאולוגית אחת שקשורה בארץ ישראל. לתיאור הגאולוגי נוסף אזכור להתיישבות יהודית קדומה בגולן.³⁸ ביטוי לשוני: הביטוי 'הקו הירוק', המשמש להגדרת גבולה של מדינת ישראל עד 1967, נעדר לחלוטין מתכניות הלימוד, המקומיות והארציות. היעדר זה תאם את מדיניות משרד החינוך עד 2006.³⁹ הכינוי 'הרמה הסורית' שימש בצמצום, רק בספרי לימוד ארציים ורק בהקשר של תיאור הקרבות ב-1967. בספרי הלימוד הארציים שתוארו בהם שינויי הגבול ב-1967 נבחרו מילים ניטרליות, בייחוד 'שינוי גבול', לתיאור הכללת הגולן בשטח המדינה, או מילים חיוביות: 'שחרור', 'גאולת האזור'. מן הספרים המיועדים לגילים הצעירים (בכותרת: מולדת) נעדר בדרך כלל הדיון בשינוי הגבול, ורמת הגולן מתוארת בהם כחלק משטח ישראל. שלושה ספרים מתוך המדגם, שעסקו בהוראת הגאוגרפיה לכיתות בית הספר היסודי אושרו במשרד החינוך ופורסמו בשנים 1975-1982, התעלמו לחלוטין מרמת הגולן ולא הזכירו אותה בסקירה הגאוגרפית של ישראל.⁴⁰ ספר חריג, גם הוא משנת 1982, שאז הושלם פינוי סיני,

36 הוצאת בית הספר מרום גולן ומרפ"ד רמת הגולן, ש"ו להתיישבות בגולן, 1982, עמ' 33.

37 בשני ספרים מתוך 34 בהוצאה ארצית שבדקנו מצאנו הסברים מלווים במפות לשינויי הגבול: צביה פיין, מאירה שגב ורחלי לביא, ישראל: האדם והמרחב: נושאים נבחרים בגאוגרפיה, מט"ח, תל אביב 2000, עמ' 9; זיוה מקסימוב, אדם ונוף: פרקים בגאוגרפיה של ארץ ישראל, אורט ישראל, תל אביב 1995, עמ' 12.

38 מנשה הראל ודב ניר, גאוגרפיה של ארץ ישראל: פיסית כלכלית וישובית וחבלית, עם עובד, תל אביב 1963 (הדפסה חמישית).

39 בשנת 2006 אישרה שרת החינוך 'להחזיר את גבולות הקו הירוק לספרי הלימוד בבתי הספר'. ההחלטה עוררה את התנגדות האופוזיציה ועלתה לדיון בוועדת החינוך, התרבות והספורט של הכנסת ב-18.12.2006 וב-1.1.2007. למרות דיון זה, לא נכלל הביטוי 'הקו הירוק' בכתיבה על רמת הגולן גם בשנים שלאחר מכן. ישיבות ועדת החינוך, התרבות והספורט, 18.12.2006 <https://bit.ly/3xkiBuS> ו-1.1.2007 <https://bit.ly/3wrlGJi>; אוזר ב-1.1.2007 וב-1.9.2020.

40 חנה פרידמן כהן, טבע ומולדת: סדרת חוברות עבודה, ב, בתוך: עמנואל שחראי ויוסף יעקבסון (עורכים), רבדים וספרית מעריב, תל אביב 1975; צפון הארץ, דפי עבודה, משרד החינוך, המרכז לתכניות לימודים, ירושלים תשל"א; מישור החוף התיכון והדרומי וצפון הארץ, ספר לימוד בגאוגרפיה, ב (כלכלה וישובים ותושבים), מט"ח, תל אביב 1992.

עסק בגאוגרפיה כללית לכיתות הגבוהות ופורסם בשיתוף אוניברסיטת חיפה; תואר בו הפער בין ההתייחסות הבין-לאומית וההתייחסות הלאומית לגבולות 1967 ונבחן – מתוך הסתכלות ביקורתית – השימוש במונח 'רמת הגולן'.⁴¹ בספרים מאוחרים יותר לא נמצאה התייחסות ביקורתית. בתכנית לימודי הגאוגרפיה הנוכחית המתוארת באתר המפקחת המרכזת של הוראת המקצוע (מפמ"רית) אין שום התייחסות מיוחדת לאזורים שמחוץ לקו הירוק.⁴²

בחוברות המקומיות אין עיסוק ישיר בשאלת השייכות המדינית של הגולן. הקו הירוק אינו נזכר בשום פרסום. כיבוש הגולן ב-1967 מוצג בחיוב (בחוברת לקראת חידון הגולן נכתב לדוגמה: 'סוריה שלטה ברמת הגולן [...] לא פסקה מלמרר את חיי המתיישבים הישראליים [...] כל זה פסק ביוני 67. במלחמת ששת הימים עלה צה"ל וכבש את רמת הגולן מידי הסורים. יהודים שבו ובנו את ביתם בגולן'.⁴³ התייחסות חריגה נמצאה במדריך למורה בנושא ההתיישובות היהודית שפרסם המרכז הפדגוגי (מרפ"ד) גולן-קצרין בשנת 1987. התכנים היו זהים לשאר התכניות והודגש בהם המחיר האישי ששילמו המתיישבים הראשונים למען העם: 'שליחי העם היוצאים חלוצים לפני המחנה', אשר נדרשו מהם 'לא רק הילת כבוד אלא גם הקרבה ומסירות'.⁴⁴ במקורות המצורפים הובאו קטעים מתוך העיתונים הארציים שהתייחסו ישירות לשאלת הנסיגה האפשרית ולמעשה למאבק נגדה, ובכלל זה הקריאה 'הגולן חלק בלתי נפרד מ'ישראל'.⁴⁵

בשנים 1991-1992 פותחה בגולן לראשונה תכנית לימודים אזוטרית כוללת. התכנית פורסמה בחסות האגף לתכניות לימודים ייחודיות במשרד החינוך, ובגלגולה הרחב נועדה להילמד בבתי ספר בכלל הארץ. בכותרת – 'ארץ הגולן – תכנית בלימודי סביבה' – לא הייתה התייחסות פוליטית, אך היא עיגנה את הגולן כחלק מארץ ישראל. פרקי התכנית עסקו בגאוגרפיה פיזית, בעיצוב הגבול, בספר ההתיישובות ובקשר של הגולן להיסטוריה של עם ישראל ולארץ ישראל. בגרסה הארצית נוספה המטרה הזאת: 'הלומד יכיר את הזיקה של רמת הגולן לא", כפי שהיא באה לידי ביטוי בהלכה ובמקורות היהודיים'.⁴⁶ מדינת ישראל כישות פוליטית עכשווית נעדרה מכותרת זו.

ביטוי חזותי-קרטוגרפי: בספרי הגאוגרפיה הארציים שראו אור עד 1995 פורסמה מפת ישראל שרמת הגולן אינה חלק ממנה. עניין זה בולט גם בספרים שנכתבו במיוחד על רמת

41 ארנון סופר, גיאוגרפיה כללית של ארץ ישראל, משרד החינוך, המרכז לתכניות לימודים ובית הספר לחינוך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1982.

42 בתכנית הלימודים לכיתות ו' (https://meyda.education.gov.il/files/Curriculum/geography_5_6.pdf) העוסקת בארץ לאזוריה, סקירת אזורי הארץ הראשיים כוללת את מישור החוף, נגב, בקע ים המלח ושדרת החר (בדגש על הגליל).

43 לקט מקורות לחידון הגולן על שם שמריה לוי, 1998. ההדגשה במקור.

44 ההתיישובות היהודיות בגולן – הצעת תכנים למורה לכיתות ד-ח, מרפ"ד גולן-קצרין, קצרין 1987.

45 שם, עמ' 54-55, 62.

46 מרפ"ד גולן-קצרין, הגולן – תכנית רשות בלימודי סביבה לכיתות ד'-ו', משרד החינוך, אגף תכניות לימוד ייחודיות, ירושלים 1992.

הגולן, לדוגמה בחוברת לימוד משנת 1974 בנושא היישוב היהודי באזור, שנוספה בה מפה נפרדת של האזור.⁴⁷ בספרים שפורסמו מאז שנת 2000 רמת הגולן היא חלק מ'ישראל', ללא ציון חזותי של הקו הירוק. בפרסומים מקומיים אין שום התייחסות חזותית נפרדת לגולן.

ההצדקה הביטחונית ('ההר שהיה כמפלצת')

ההצדקה הביטחונית הייתה מרכזית ביזמות אזוריות וביזמות של בתי ספר בעשורים הראשונים להתיישבות. עניינה – חשיבות ההתיישבות ברמת הגולן בתור נקודת הגנה על ההתיישבות הציונית כולה; ישירות על יישובי עמק החולה, וסמלית על ירושלים, לצד חשיבותה כקובעת את גבול המדינה ומגינה עליו.⁴⁸ גמלא השומרת על ירושלים – סמל ההיאחזות היהודי והלאומי שחוזק באמצעות מטבע שנמצא בחפירות העיר העתיקה ועליו הכיתוב שפוענח כך: 'לגאולת ירושלים הקדושה' – היא מוטיב מרכזי בחוברות מאותה התקופה ובשנים שאחרי כן. כיום יש ספקות בקרב הארכאולוגים בעניין הפיענוח, ויש הצעות אחרות, אך ספק אם הן מגיעות לשיח בבתי הספר ולשיח הציבורי.⁴⁹

מקומה של ההצדקה הביטחונית הצטמצם בשלהי שנות השמונים. בחוברת ההדרכה שיצאה לאור במלאות 15 שנות התיישבות (1982) באו לידי ביטוי נרחב ההצדקות האסטרטגיות והביטחוניות, ואילו בחוברת ההדרכה למורים שפרסם מרפ"ד גולן בשנת העשרים להתיישבות (1987) ייחדו להצדקה הביטחונית שני עמודים בלבד מתוך 92. בחוברת הודגשו סוגיות ביטחוניות מקומיות שקשורות בחיים ליד הגבול וכן אירועי מלחמת יום הכיפורים.⁵⁰ בתכניות האזוריות שנבדקו משנות התשעים ומשנות האלפיים נעלמה ההצדקה הביטחונית כמעט לחלוטין. הדיון באזור הגבול היה לדיון מקומי, בהיבט הביטחוני (קרבה לגבול וזיכרון מלחמת יום הכיפורים) או בהיבט חברתי-כלכלי (החיים המרוחקים מהמרכז, החיים בספר). אמנם הדימוי 'מגמלא לירושלים' נעלם מתכניות הלימוד, אך הוא נותר בתכניות הטיולים הרב-שנתיות של בתי הספר; בכולן נזכרה גמלא כאתר מרכזי.⁵¹

47 לדוגמה: יוסף שער, **הישוב היהודי בגליל ובגולן**, המחלקה לחינוך ולנוער של קרן קיימת לישראל ומועצת המורים למען הקרן הקיימת, ירושלים תשל"ה.

48 לדוגמה: **ט"ו שנות התיישבות**, מרפ"ד האזורי בחיספין, 1983; **ט"ו שנות התיישבות – מקראה**, חוברת בית ספר, מרום גולן 1982. מסרי החוברת ברורים, בין היתר הצגת מלחמת 1967 כפועל יוצא מהתגרות הסורים: 'בכל שנות קיומה של מדינת ישראל התגרו בה הסורים [...] בשנות השישים נעשתה סוריה בסיס למחבלים שהסתנוו לישראל. המתיחות הגוברת בגבול הסורי [...] היא שהובילה [...] למלחמת ששת הימים' (עמ' 23). מסר אחר עוסק בחשיבות האסטרטגית למדינת ישראל כולה ובהתיישבות היהודית המהירה, המעידה על היזמה הישראלית 'במרחבי הגולן הנטוש מיד עם תום הקרבות' (עמ' 27).

49 על הקרב בגמלא, ראו: יוסף בן מתתיהו, **מלחמות היהודים**, ד (תרגם שמואל חגי), ראובן מס, ירושלים 1993, עמ' 83-1.

50 **ההתיישבות היהודית בגולן – מדריך למורה לכתות ד-ח**.

51 הדיון במקומה של גמלא במערכת החינוך האזורית נמצא מחוץ לתחומי מאמר זה, אולם חשוב להזכיר שאחת התרומות למעמד זה, ולכן להישמרות מעמדה הסמלי היא השילוב של נחל דליות

הצדקת ההתיישבות

את ההצדקה להתיישבות יהודים בגולן בתכניות הלימודים אפשר לראות בשני מישורים: במטרות המוצהרות של התכניות, ובתכנית הלימודים הנסמכת בהא להידי ביטוי בבחירה של נושאי פעילויות, באתרי ביקור באזור ובשימוש במילים מובילות בדפי הפעילויות. כל ההצדקות האידאולוגיות הובאו בתקופה הנבדקת, אך בדגשים ובמינונים משתנים. נראה כי שינוי זה נעשה בהתאמה מלאה לתהליך שינוי המיתוג בגולן.

חידוש ההתיישבות היהודית ('הגולן היהודי'): ההתייחסות להתיישבות היהודית כמחודשת ולא כחדשה משותפת לספרי הלימוד הארציים ולתכניות האזוריות. בספרות הארצית נמצאה התייחסות ישירה לרמת הגולן בעיקר בספרי גאוגרפיה. האזכורים לנוכחות הסורים עד 1967 היו מועטים ונגעו בעיקר לעזיבת התושבים עם הכיבוש הישראלי והישראות הדרוזים. המצב שמצאה ישראל מבחינת תשתיות תקשורת, התיישבות וחקלאות תואר כפרימיטיבי וכאוטי.⁵² אזכורים לשלטון הסורי היו שליליים בלבד, כמי שאיימה על ביטחון ישראל ו'מררה את חיי המתגוררים הישראליים'.⁵³ הדרוזים על פי סיפור זה נשארו מבחירתם ושמרו על רצף התיישבות – במונה זה משתמשים גם בנוגע להתיישבות היהודית. ב' 1980 קבעו ארני ואפרת שהדרוזים 'השתלבו ברצון במדינת ישראל מיד אחרי הכיבוש, הביעו משאלה להיות אזרחיה וקשרו קשרים הדוקים עם בני דתם בגליל ועל הכרמל'.⁵⁴ ההתיישבות היהודית הוצגה כרצף קטוע שראשיתו בתקופות הקדומות, המשכו בתנועה הציונית עד החלוקה המנדטורית, ושיאו – בחידוש ההתיישבות אחרי 1967.⁵⁵

הסמוך; תצפיות הנשרים – שהיו לסמל אקולוגי אזורי; וקביעת האנדרטה המרכזית לבני הגולן שנפלו במערכות ישראל.

52 לדוגמה, אפרים ארני ואלישע אפרת, **הגיאוגרפיה של ארצנו**, אחיאסף, תל אביב 1980 (הדפסה שישית). טקסטים דומים נמצאים גם במהדורות מאוחרות יותר, למשל במהדורת 1986. נקודת מבט זו חוזרת גם בספרות הדרכה מאותן שנים, לדוגמה: דוד בנבנישתי, **מורה דרך לרמת הגולן**, הרי שומרון, הרי יהודה, **ירושלים העתיקה**, **נפת עזה**, **ערבות יריחו**, **עמק הירדן**, אכסניות הנוער בישראל, שנה א לגאולת ירושלים השלמה, ירושלים תשכ"ז; מחקר מקיף ראשון בעברית על ההתיישבות הסורית פורסם בשנת 2009: יגאל קיפניס, **ההר שהיה כמפלצת**, **הגולן בין סוריה וישראל**, מאגנס, ירושלים 2009.

53 לדוגמה: **ההתיישבות היהודית בגולן ובחורן בתקופת העלייה הראשונה**, לקט מקורות לחידון הגולן, ביזמת ועד יישובי הגולן ובהשתתפות מרכז ההסברה של מחוז חיפה והצפון, בית ספר שדה קשת יהונתן, המועצה האזורית גולן והמועצה המקומית קצרין, קצרין 1998.

54 ארני ואפרת, **הגיאוגרפיה של ארצנו**, עמ' 362.

55 התיישבות יהודית מצוינת מכיבוש הגולן בידי אלכסנדר ינאי החשמונאי, השתתפות הגולן (ובעיקר גמלא) במרד היהודי נגד הרומאים, וממצא ארכאולוגי רב במיוחד במרכז הגולן בתקופה הביזנטית, במאות הרביעית והחמישית. דפנה וערן מאיר, **בתי כנסת קדומים ברמת הגולן**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2013. בסוף המאה ה-19 נעשו ניסיונות לחידוש היישוב היהודי בעיקר בדרום הגולן, על אדמות שרכש הברון רוטשילד בסיוע סר לורנס אוליפנט (רמת'ניה ובני יהודה). החלוקה המנדטורית הותירה את הגולן בתחום המנדט הצרפתי. צבי אילן, **הכמיהה להתיישבות יהודית בעבר הירדן 1871-1947**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1984.

ההתייחסות לרצף היישובי-יהודי הקטוע מודגשת מאוד בתכניות האזוריות ובתכניות בתי הספר. השימוש הרווח לציון 1967 היה 'חידוש ההתיישבות היהודית'. בפתיה לחוברת קצרין שלי שפורסמה בחג העשור לקצרין נכתב: 'לפני עשר שנים חידשנו את היישוב היהודי בקצרין וזאת אחרי הפסקה של 1,300 שנה [...] חשוב לזכור זאת בפתחה של חוברת שבאה ללמד את תולדות הקמת קצרין החדשה'.⁵⁶ בתכניות של שלושה בתי ספר בלבד, כולם חילוניים, השתמשו במילה 'כיבוש' לציון מלחמת ששת הימים, אך תיאור ההתיישבות היהודית אחריה נשמר במילים 'חידוש ההתיישבות הקדומה', וכהמשך לרצף הציוני.⁵⁷ התייחסות לאוכלוסיות אחרות שהתגוררו בעבר בגולן התמקדה בתקופות קדומות, בייחוד בממלכה הַטורית, ממלכה של שבטים ערבים שהתקיימה בבקעת הלבנון ובצפון הגולן במאה השנייה לפסה"נ, סופחה לממלכה החשמונאית בידי יהודה אריסטובולוס בשנת 103 לפסה"נ ותושביה גירו.⁵⁸ התייחסות להתיישבות הסורית שקדמה ל-1967 נעדרה מכל התכניות.

העיסוק ברצף ההתיישבות היהודי היה למרכזי בתכניות האזוריות משנת 2000 ואילך. המועצה מממנת תכניות ייחודיות, דוגמת תכנית בשיתוף רשות העתיקות הממשלתית, שתלמידי בתי הספר היסודיים מאמצים בה אתרי בתי כנסת עתיקים, מתנסים בחפירה מונחית ומקיימים פעילות חוקרת באתר.⁵⁹ המועצה מפרסמת את הפעילות באמצעי התקשורת האזוריים ובאתר המועצה המקוון, המכוון לכל תושבי המועצה (בשנת 2018 פעלה התכנית באתרי קצרין, חספין, מג'דוליה וכורסי). מיזם אחר הוא המיזם 'מסלולרי', שהופעל כחלק מחגיגות החמישים לחידוש ההתיישבות בשנת 2017, שמטרתו שיתוף תלמידים ביצירת יישומון בנייד, ובו הסברים על אתרי טבע או על אתרי מורשת אזוריים. נוסף על כך, הכינו התלמידים סרטונים על אתרים שאימצו בפעילות בבית הספר. מתוך עשרה סרטונים, שבעה עסקו בבתי כנסת עתיקים בגולן, ושלושה בלבד התייחסו לאתרים לא יהודיים. תלמידי חטיבת הביניים של מג'דל שמס יצרו סרטון שתיאר שמירת טבע באזורים הסמוכים לכפר והתייחס להתיישבות הדרוזית בהיבט עכשווי, ללא התייחסות לעבר הסורי.

בתכניות הלימודים יש סיורים רבים באזור. הסיורים משלבים אתרי טבע עם נוף אדם, וכורכים בדרך כלל אתרי מורשת יהודיים עם אתרים שמפארים את ההתיישבות החדשה ואת הישגיה, בעיקר החקלאיים, ואתרי מורשת קרב ואנדרטאות צבאיות. המטרה המוצהרת היא יצירת 'תודעת אזור' בקרב המשתתפים, המחברת בין חלקי הגולן השונים ובין הקהילות היהודיות המתקיימות בו (מוא"ז גולן היא מקרה נדיר בישראל מבחינת ההטרופיות של האוכלוסייה, ובה יישובים דתיים וחילוניים במגוון צורות התיישבות כפריות).⁶⁰ ברבים

56 מרפ"ד קצרין, קצרין שלי – חוברת עבודה לתלמיד, 1987.

57 לדוגמה: הנ"ל, קצרין שלי, תוכנית לכתות ד', תדריך למורה, 1987.

58 אריה כשר, 'יחסי יהודים ויטורים בתקופה החשמונאית', קתדרה, 33 (1984), עמ' 18-41.

59 ריאיון עם אורן זינגבוים, ארכאולוג רשות העתיקות, גולן, 18.9.2018.

60 מתוך 32 יישובי המועצה האזורית גולן שמונה מוגדרים יישובים דתיים, אחד מעורב והשאר חילוניים; 18 מושבים, תשעה קיבוצים וחמישה יישובים קהילתיים.

מהסיוורים משולבות פעילויות שונות: ניקיון מרחבים או אתרים, שיפוץ אתרים או תרומה להם באמצעות הכנת שלטים, יצירת פינות נוי או פינות מנוחה וכולי.⁶¹ החיבור בין אתרים יהודיים קדומים (רובם במרכז הגולן) ובין אתרי ההתיישבות החדשה (בכל האזור) מחיל את המטפורה של שרשרת ההתיישבות על כל האזור; מפיג את הרושם שיישובי הדרוזים מרוכזים באזור מובחן בצפון הגולן; ומייצר תודעת קשר יהודי היסטורי עמוק ורחב לגבולות הגאוגרפיים העכשוויים.

הגולן הירוק

ההצדקה האקולוגית: הראייה בגולן אזור בעל חשיבות הן מבחינת הנוף והן מבחינת האקולוגיה למדינת ישראל באה לידי ביטוי בתכניות הלימודים בד בבד עם שינוי המיתוג. בבתי הספר החילוניים מדגישים באמצעותו את הייחודיות של הגולן ואת חשיבותו למדינה. המחשבה האקולוגית באה לידי ביטוי במגוון תכניות, בייחוד בתכניות חקר, במדעים או בחקר סביבה; בריבוי תכניות שעוסקות בקיימות; בהדגשת נושאי שמירת הטבע וקיימות בתכניות הסיוורים האזוריות וביחסי הגומלין בין החקלאות המודרנית וההתיישבות ובין הטבע. דילמות של פיתוח חקלאי בריימא ושמירה על הטבע נלמדות בשיעורי מדעים, גאוגרפיה ואקולוגיה ומשולבות גם בתכניות שעוסקות בפיתוח הרגשת השייכות לבית ובגאווה על צבינה הייחודי של ההתיישבות בגולן. דוגמה לכך היא 'מסע גולני': טיול חוצה גולן של שלושה ימים שהחינוך הלא פורמלי מוביל עם בתי הספר החילוניים באזור. הטיול מיועד לבוגרי כיתות ח' ומשלב הליכה בטבע, מעט אתרי מורשת יהודיים (גמלא) ומפגש עם ותיקי ההתיישבות החקלאית ומפתחיה. המפגש נועד לאפשר לוותיקים לתאר את הישגי ההתיישבות כחדשנית ואקולוגית.⁶²

למרכזיותה של ההצדקה האקולוגית שותפים ההנהגות האזוריות וגופים ממשלתיים, בעיקר משרד החינוך והמשרד להגנת הסביבה. דוגמה היא המיזם 'פורשים כנף' – או בשמו המלא: 'ילדי הגולן פורשים כנף על בעלי הכנף', שהוקם בשנת 2005. המיזם באמצעות היחידה לשמירה על שטחים פתוחים, והמשרד להגנת הסביבה וחברת החשמל מממנים אותו. כחלק מן המיזם תלמידי כיתות ז'-ח' מפעילים בכל שנה תכנית של למידה בנושא הסביבה ושמירה על הסביבה; זו מתחברת לנושא השנתי של משרד החינוך והמשרד להגנת הסביבה בתחום הקיימות ומותאמת לגולן. מיזם הדגל הוא בסגנון מקומי: שמירה על הנשרים המקננים באתר גמלא, מסמלי המאבק האקולוגי על הגולן. לאחרונה הרחיבה היחידה את המיזם 'מסלולרי', והיא מפעילה, בשיתוף גופי מחקר ממכון שמיר למחקר ואוניברסיטת חיפה, יישומון ניטור טבע שמטרתו איסוף נתונים, בעיקר על

61 קדרון, 'חינוך (ב)שביל הגולן', עמ' 223-244.

62 חוברת הנחיות למסע גולני של כיתות ח, מחלקת הילדים והנוער גולן, מאי 2014.

חיות הבר ועל מפגעים אקולוגיים, שמיועד לכלל המטיילים באזור ומופעל גם באמצעות תושבי הגולן ותלמידי מערכת החינוך בו.⁶³ מיזם ארצי אחר שפועל בהרחבה בגולן הוא 'שומרי הנחל'. את המיזם המשרד להגנת הסביבה מפעיל בשיתוף רשויות הניקוז והנחלים והמועצות המקומיות; ותלמידי בתי הספר היסודיים לומדים בו על חשיבות המים בטבע ומפתחים אחריות לסביבה באמצעות 'אימוץ' מקטע מימי סמוך לבית ספרם ושמירה על ניקיונו. המיזם 'הולכים על נקי', של רשות ניקוז הכינרת, פועל בכמה בתי ספר יסודיים, בייחוד בדרום הגולן, הסמוך יותר לאגן ההיקוות של הכינרת. נוסף על המיזמים הארציים, רשות הטבע והגנים (ר"ט"ג), גוף ממלכתי שמטרתו שמירה אקולוגית, מפעילה מיזם אזורי בשם 'חול"ם גולן' (חווים, לומדים ומגלים גולן); באמצעותו מתקיימים בכל שכבת גיל כשלושה-ארבעה ימי פעילות מחוץ לבית הספר. חלק מרכזי מהפעילות קשור ב'אימוץ' אתרים או קטעי שבילים מסומנים, בעיקר שביל הגולן.⁶⁴

תכניות לימוד אלו מכוונות ללמידה כללית בנושא אקולוגיה, ואולם בחינת מטרות התכניות כמו שהגדירו מוסדות החינוך מלמדת על מערכת מסרים שמכוונת להבניית תודעת זהות מקומית ייחודית. המסר הגלוי אינו שונה ממסרים ארציים אשר מתמקדים בחיזוק הגאווה המקומית של הילדים בסביבת מגוריהם ובחיזוק האחריות האישית לשימור הטבע. המסר הסמוי עוסק בחיזוק הרגשת הנחיצות של הגולן לכלל המדינה, בייחודיות של יחידת הנוף הגולנית ובאחריות המקומית לשמר אותה בתור עניין של המדינה, לדאוג לשביליה, לניקיונם ולפיתוחם.⁶⁵ מטרת המיזם 'חול"ם גולן' היא הכרת הגולן וחיבורו לבית. נראה כי ניסוח מטרה זו כחלק מן המטרות המנוסחות בתכניות שהגישו בתי הספר למועצה בבקשות לתקציב במיזם זה היה תנאי לקבלת סיוע כספי. עניין זה בולט בפער בין המטרה המוגדרת בתכנית הרשמית ובין פירוט המשימות המשתנה בין בתי הספר. כך לדוגמה נכתב כי הייחודיות של הגולן מצדיקה פעילויות שהתמקדו בחקר מדעים וגאוגרפיה שמתקיים בהן קשר ישיר לסביבה, אולם כזה שאינו קשור בייחודיות האזור. להבדיל מכך, בכל משימות הלימוד בגאוגרפיה ובמדעים שנדגמו בשנים 2014-2018 שימש רק מידע ניטרלי שקשור לגאולוגיה, לטופוגרפיה, לחי ולצומח, לאקולוגיה (לפי התכנית), ולא הודגשה בהן ייחודיות אזורית. תכניות הסיוע של ר"ט"ג מתייחסות גם לנושאים של קשר יהודי היסטורי לאזור. אולם נושאי האקולוגיה מפורטים מאוד בתכנית, ואילו נושאי המורשת מוגדרים בהכללה 'היכרות עם המורשת היהודית', בייחוד מתקופת הבית השני. מידת תשומת הלב הניתנת לנושאים אלו מותאמת לדרישת בתי הספר, והיא משתנה בין בתי הספר הדתיים ובין אלו החילוניים. בתי הספר הדתיים נוטים להדגיש את נושא הקשר

63 ריאיון עם קובי גביש, מנהל היחידה לשטחים פתוחים, מוא"ז גולן, 30.2.2019.

64 ריאיון עם חגי סמט, מנהל מחלקת החינוך, מוא"ז גולן, 11.2.2019; רציונל תכנית חול"ם גולן, אתר המועצה האזורית: חול"ם גולן <https://bit.ly/3iSF9Pt>; אוחר ב' 27.3.2020.

65 לדוגמה: מטרות 'שומרי הנחל בגולן' הוגדרו בין היתר 'העלאת המודעות הציבורית לחשיבות האזור' (תכניות ומערכי התכנית, באדיבות גולי אורטל-עברי, מדריכה לקיימות, המנהל לחינוך התיישבותי מחוז גולן).

ההיסטורי באמצעות תכניות אחרות בהנחיית מדריכים אחרים, בייחוד ממדרשת הגולן בחיספין.⁶⁶

יצירת תחושת שייכות לאזור, 'קהילה גולנית' ו'זהות גולנית'

מטרת העל המוצהרת של כל תכניות הלימוד האזוריות שנבחנו על ציר הזמן עסקה בחיזוק הקשר עם המקום וביצירת רגשות גאווה ושייכות מקומית. בתפיסת ה'מקום' במרחב הישראלי אנו מבחינים בין המקום הקטן, כלומר הקשר הילידי האינטימי ובית המולדת, שתנועת המהגרים הציונית ביקשה לבסס אותו מחדש, ובין המקום הגדול, המיוחס פיזית וסמלית לארץ ישראל כולה.⁶⁷ חיזוק הקשר האינטימי של הצעירים לסביבת מגוריהם עונה ברוב אזורי הארץ על הבחנה זו בין המקום הקטן, שהוא חלק מהמקום הגדול – המדינה, ולמעשה הרעיון הציוני-לאומי. במקרה של הגולן, ששייכותו למקום הציוני הגדול נתונה בדיון ציבורי, נוצרת התייחסות כפולה למתן משמעות סמלית-מנטלית ייחודית 'גדולה' למקום: ההתייחסות לארץ ישראל כולה, ובה בעת לאזור. ב'נרמול' הגולן בהיבט זה הכוונה עשיתו לחלק הכרחי ממדינת ישראל, ולא עשיתו חלק בלתי נפרד ממדינת ישראל.

חוקרים מצאו כי עצמת הרגשת שייכות לקהילה או ליישוב נמצאת ביחס ישר לעצמת הקשר לאזור.⁶⁸ יצירת שייכות כזו נזכרת ברציונל בכל התכניות הייעודיות שנבחנו.⁶⁹ נוסף על כך, ההנהגה האזורית ביקשה ליצור הזדהות אזורית, ובכללה שייכות ליישובי המועצה האזורית, כלומר לקהילת האזור, ולאזור הגאוגרפי.⁷⁰ רצון זה משמש הצדקה לשילוב תודעה

66 תכניות 2014 ואילך, באדיבות גולי אורטל-עברי ובאדיבות נעמה מנספלד, מרכז חינוך והסברה גולן; ראיונות: גולי אורטל-עברי, 25.2.2019; יעל סלע, מנהלת הדרכה ברט"ג גולן 1999-2009, ומנהלת רשות ניקוז כינרת, 18.1.2019; נעמה מנספלד, מרכז חינוך והסברה גולן, רט"ג, 18.2.2019; עודד פורת, מדרשת הגולן, 14.2.2019. מדרשת הגולן היא מרכז סיור ולימוד הפועל בתחומי הדרכת טיולים בגולן ובצפון, בעיקר מסעות חינוך, מדרשה לסמינרים ובית מדרש.

67 זלי גורביץ' וגדעון ארן, 'על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)', **אלפיים**, 4 (1991), עמ' 9-44; זלי גורביץ', **על המקום**, עם עובד, תל אביב 2007; אריאל הירשפלד, **רשימות על מקום**, עם עובד, תל אביב 2000. התייחסות דומה על הקשר בין מקום מוחשי ובין מקום סמלי אפשר לראות בתוך: מיכאל פייגה, 'ארצנו הקטנטונת: מודל אוטופיה ומציאות בישראל ובמדינת ישראל', בתוך: דוד אוחנה (עורך), **על דעת המקום, מחזות זיכרון ישראליים**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2017, עמ' 86-116.

68 שמואל שמאי, 'מודעות אזורית בישראל', **אופקים בגאוגרפיה**, 16 (1986), עמ' 39-57; Shmuel Shamai, 'Sense of Place: An Empirical Measurement', *Geoforum*, 22, 3 (1991), pp. 347-358.

69 למשל: רציונל התכנית 'מגוון צורות יישוב בגולן', מרפ"ד רמת הגולן, 1991. בין המטרות נכתב: 'התלמיד יגביר את הזדהותו והשתייכותו לאזור מגוריו – הגולן, התלמיד יגביר את גאוותו על הש והמיוחד בגולן. בדרך זו תגבר תחושת השתייכותו לאזור מגוריו'.

70 ראיון עם שמחה לוי, 24.10.2019.

אזורית בהוראת תחומי הדעת השונים באמצעות מתן דוגמאות מקומיות והתייחסות לדילמות שקשורות באזור.⁷¹ את הרצון ליצור הרגשת שייכות לאזור יש להבין על רקע השונות הרבה בתוך קהילות הגולן בהיבט הדתי והאידאולוגי ועל רקע החלוקה המוניציפלית למועצה האזורית ולשש מועצות מקומיות (קצרין, מג'דל שמס, מסעדה, בוקעתה, עין קניה ועג'אר). בפרק זה אתייחס לפעילות המועצה האזורית בלבד, שמתקיימת בה חפיפה בתודעה בין גבולות גאופוליטיים של האזור ובין גבולות מוניציפליים של המועצה. תכניות חינוך בנושא קצרין שנבדקו התמקדו במועצה המקומית כחלק מההתיישבות החלוצית בגולן, אך לא הובעה בהם כוונה ליצור הרגשת זהות אזורית.

לצורך ליצור הרגשת מקום רחבה יש גם היבטים של חוסן קהילתי.⁷² הוכח כי קשר מנטלי-סמלי למקום משפיע על יכולת ההתמודדות האישית במקרים של הרגשת איום על הבית. שמאי הראה כי באזורים בעלי נוף ייחודי שגבולותיו ברורים וכולם מאוחדים מנהלית או בארגון לא מוניציפלי כוועד יישובים, התושבים מודעים לאזורם הרבה יותר מתושבי אזורים אחרים.⁷³ בדיקת תכניות החינוך בגולן מעלה שכולן מדגישות את הגולן כמקום גדול בפני עצמו, שאמנם הוא חלק מארץ ישראל, אבל הוא ייחודי ויש לו משמעות סמלית משלו. מגמה זו אפיינה את התכניות שהוציא מרפ"ד גולן מראשית שנות התשעים, שנועדו להיכרות אזורית רחבה של ההתיישבות ולחזיון תחושת השייכות והקשר הרגשי לאזור.⁷⁴ גם בתכניות שעסקו בהצדקות אזרחיות שיכולות כביכול להתקיים באזורים אחרים בארץ, ובייחוד ההצדקה האקולוגית, יש מסרים מייחדים לגולן, הנשענים על תנאים גאוגרפיים, גאופוליטיים ויישוביים ייחודיים. במרבית הראיונות שערכתי עם אנשי חינוך עלה שהמשכיות מפעל ההתיישבות המקומי עומדת מעל החינוך להמשכיות מפעל ההתיישבות הציוני כולו ובנפרד ממנו.

עד שלהי שנות התשעים אפיינה את המערכת המוניציפלית, ובכללה מערכת החינוך בגולן, עמדה שלפיה האזור הוא 'פסיפס של קהילות', ובתי הספר היסודיים בו נפרדים לאוכלוסיות הדתיות ולאוכלוסיות החילוניות. הדגשת הייחודיות ב'פסיפס הקהילות' משרתת היטב את המסר הפוליטי שלפיו ההתיישבות בגולן מייצגת את כלל האוכלוסייה הישראלית. השיתוף המוניציפלי משרת את דימוי הגולן ככזה המייצג את הישראליות היפה, שהמאחד הציוני רב בה מהמפריד ומהמפלג. השינוי שחל בשנות האלפיים, אחרי משבר

71 למשל: רמ"ה אחרת – תכנית ייחודית שהציעה שילוב תכנים אשר עוסקים בגולן עיסוק אינטגרטיבי במגוון נושאים: תנ"ך, היסטוריה, גאוגרפיה, שפה, מדעים וחברה, התכנית פותחה במחלקת החינוך של מוא"ז גולן 2005 (מיועדת לכיתות ג'-ט'). המטרה המוצהרת הייתה פדגוגית: פיתוח הוראה אינטגרטיבית בשיטת החקר כחלק מפיתוח הוראה חדשנית באזור.

72 חוסן קהילתי הוא הדבר המסייע לקהילה העוברת משבר לצאת ממנו מגובשת ומחוזקת. ראו לדוגמה: אתר מהות, מרכז הערכות והתמודדות בחירום (<https://www.mahut-israel.org/>).

73 שמאי, 'מודעות אזורית בישראל', עמ' 39-57.

74 לדוגמה: רציונל התכנית 'מגוון צורות יישוב בגולן' שהוציאה המרפ"ד ככל הנראה בשנת 1991. תכנית זו הייתה הבסיס לתכנית לימודים רחבה על הגולן שפותחה בשנת 1992 ונשענה על אותו היגיון.

אִי־הוּדָאוּת, הִבִּיא לִשְׁנוֹי גַּם בְּדִמּוּי זֶה. עַל רִקְעַ הַשּׁוֹנוֹת הָאִידֵאוֹלוֹגִית הַמֵּאֲפִיִּינָת אֶת אוֹכְלוֹסִיּוֹת הָאָזוֹר, נַעֲשֶׂה מֵאֲמָץ לִיצוֹר 'קֵהִילָה גּוֹלָנִית' מְדוּמִיִּינָת, אֲשֶׁר נִשְׁעֶנֶת עַל תְּדִמִּית תְּרַבּוּתִית גְּמִישָׁה, וְלִמְעַשֶׂה נוֹף מְנַטְלִי שִׁישׁ בּו עֲרִכִּים מִשׁוֹתֵפִים, אֶךְ בְּדִגְשִׁים מִשְׁתַּנִּים.⁷⁵ זֶהוּת זֶה הִתְיַחֲסָה רַק לְתוֹשְׁבֵי הַמּוֹא"ז, וְלֹא לְתוֹשְׁבֵי הַגּוֹלָן כּוֹל, וְהִיִּיתָה חֵלֶק מִתְּהַלִּיךְ הַמִּיתוּג שְׁקִידְמָה הַמּוֹא"ז. בֵּין הִיתֵר פּוֹתָחוּ תְּכֵנִיּוֹת אֲזוֹרִיּוֹת, וּבֵהֵן מִפְגָּשִׁים בֵּין בְּתִי סֵפֶר, לְצַד רִיבּוֹי תְּכֵנִיּוֹת דּוּמּוֹת שֶׁמִּשְׁלֹבּוֹת אֶת מִכְלּוֹל הָעוֹגָנִים הָעֲרִכִּים הַמְּגוּוֹנִים (הַהֲצַדְקוֹת הַבִּיטְחוֹנִיּוֹת, הָאִידֵאוֹלוֹגִיּוֹת וְהָאֶקוֹלוֹגִיּוֹת לִישִׁיבָה בְּגוֹלָן), אִם כִּי בְּדִגְשִׁים מִשְׁתַּנִּים, לְפִי אוֹכְלוֹסִיִּית הַיַּעַד. כֵּךְ נִזְרָת שֶׁפֶה מִשׁוֹתֵפֶת, שֶׁעַל אֶף דְּגִשָּׁה שׁוֹנִים מוֹכֶרֶת לְכָלֵל הַזֵּרִמִּים הַמִּתְקִיִּימִים בָּאָזוֹר וּמְקוֹבֵלֶת עֲלֵיהֶם. מִכְלּוֹל הַפְּעִילִיּוֹת וְהַתּוֹצֵרִים מְפּוֹרְסָמִים בְּעֶרְצִי הַתְּקִשׁוֹרֶת הָאֲזוֹרִיִּים, וְכֵךְ הִרְגַּשְׁתָּ הַשּׁוֹתֵפּוֹת וְהַזֵּהוּת מוֹדַגְשָׁת.

בְּמִרְבִּית הָרֵאיוֹנוֹת שְׁקִימָתִי, וּבְכָלֵל זֶה בְּמוֹסְדוֹת הַצִּיּוֹנוֹת הַדִּתִּית, חֲזָרָה הַטְעָנָה שֶׁעֲזִיבָת הַמְּקוֹם נּוֹבַעַת מְקִשֵּׁי הָרִיחּוֹק הַגְּאוגְרָפִי, מִהֲגִישָׁה הָרִחּוֹקָה לְשִׁירוֹתִים שׁוֹנִים וּמְקִשֵּׁי פְרִנְסָה. אִי־הוּדָאוּת פּוֹלִיטִית לֹא צוִינָה כְּגוֹרֵם עֲזִיבָה.⁷⁶ חֲשִׁיבוֹת מִפְּעַל הַהִתְיַשְׁבוּת עוֹמְדָת מַעַל קִשֵּׁי הַיּוֹם־יּוֹם שֶׁל רֵאשִׁי מַעֲרַכַת הַחִינוּךְ (רֹבֵם הִיגְרוּ בְּעֶצְמָם לְגוֹלָן וְלֹא נוֹלְדוּ בּו) וְעוֹבֶרֶת כַּחוֹט הַשְּׁנִי בְּמִטְרוֹתֵיהֶם הַסְּמוּיּוֹת, וְכֵךְ צִינָה מְנַהֶלֶת אֶחָד מִבְּתֵי הַסֵּפֶר הַיִּסוּדִיִּים הַמְּמַלְכֵתִים־דְּתִיִּים:

אֲנִי לֹא מַעֲמִידָה 'עַל הַשּׁוֹלְחָן' מִסֵּר שֶׁל הִישָׁאוֹרוֹת בְּגוֹלָן, אֲבָל אֲנִי מְאֹד רוֹצָה לְרִאוֹת אֶת הַדּוֹר הַצָּעִיר צוֹמֵחַ לֵהִיּוֹת אֲנָשִׁי הַגּוֹלָן וּבוֹחֵר בְּגוֹלָן. לְמָה חָשׁוֹב שִׁישָׁאוֹרוֹ בְּגוֹלָן? בְּגִלְל שֶׁמִּפְתָּחִים כָּאֵן מִשְׁהוּ טוֹב וְחַיִּיב לֵהִיּוֹת לִזֶּה הַמִּשְׁךְ [...] אֲנַחְנוּ בְּפִרְפִּירָה זֹהוּיָה, אֲנַחְנוּ מְשַׁלְּמִים מַחִיר עַל הַמִּרְחָק שֶׁלָּנוּ וּמוֹתָרִים עַל הָרַבָּה בְּתַחּוּמִים שֶׁל מִשְׁפָּחָה מוֹרַחֲבָת, נְגִישׁוֹת לְלִימּוּדִים, לְתִרְבוּת.⁷⁷

כְּאִמּוֹר, חֵלֶק מִתְּהַלִּיךְ הַמִּיתוּג וּבִנְיִית הַחֲזוֹן שֶׁהִנְהִיגָה הַמוֹעֲצָה הִיָּה יִצִּירַת שֶׁפֶה זֶהוּת מִיּוֹחֲדוֹת לְאָזוֹר הַגּוֹלָן, וּמִטְרָה זֶה הוֹגְדָרָה כְּאֶחָד הַדְּגָשִׁים הַמְּרַכְזִים שֶׁל אִירוּעֵי שְׁנַת הָאַרְבַּעִים לְחִידוֹשׁ הַהִתְיַשְׁבוּת בָּאָזוֹר (2007).⁷⁸ בְּדִיוֹנִים הַמְּקִדְמִים הַדְּגִישׁוּ בְּמוֹא"ז כִּי הַמִּטְרוֹת הַמְּרַכְזִיּוֹת הֵן 'הִיכָרוֹת פְּנִימִית שֶׁל הַגּוֹלָן עִם עֶצְמוּ וִיצִירַת "קֵהִילָה גּוֹלָנִית" הַמְּחַבֶּרֶת בֵּין הִקְהִילוֹת הַמְּקוֹמִיּוֹת לִיצִירַת תּוֹדַעַת אָזוֹר חֲזָקָה'.⁷⁹ הַתְּכֵנִיּוֹת הַשְּׁנַתִּית הַתְּרַכּוּזָה

75 בְּנִדִּיקֵט אֲנֵדְרִסוֹן, קֵהִילוֹת מְדוּמִיִּינּוֹת: הַגִּיגִים עַל מְקוֹרוֹת הָלְאוּמִיּוֹת וְעַל הַתְּפִשְׁטוֹתָה (תֵּרְגַם דָּן דָּאוֹר), הָאוֹנִיבֶרְסִיטֵה הַפְּתוּחָה, תֵּל אֲבִיב 1999. שְׂאֵמָה רָאָה ב'תְּדִמִּית תְּרַבּוּתִית' וּב'נוֹף מְנַטְלִי' הַשְּׁתַּקְפוֹת שֶׁל עֲרִכִּים וְתִפְסִיּוֹת עוֹלָם בְּנוֹף שֶׁהֵם אֲבִנֵי הַבְּסִיס לְתַחוּשֶׁת מְקוֹם. Simon Schama, *Landscape and Memory*, A.A. Knopf, New York 1995.

76 בְּתַקּוּפַת אִי־הוּדָאוּת בִּשְׁנֵים 1995-2000, שָׂאָז עֲמֵד פִּינוּי הַגּוֹלָן עַל הַפֶּרֶק בְּרֵמַת הִתְכַּנּוֹת גְּבוּהָה, נִכּוֹנוּ רִבִּים מִתּוֹשְׁבֵי הָאָזוֹר לְעוֹבֵד תְּמוֹרַת הַסֵּכֶם שְׁלוֹם, אֶךְ תּוֹשְׁבִים לֹא הִקְדִּימוּ לְעוֹבֵד בִּימָתָם.

77 רִיאִיוֹן עִם נוֹעָה רוֹזֵן, מְנַהֶלֶת בֵּית סֵפֶר יְסוּדִי דְּתִי גּוֹלָן בְּחִסְפִּין, 19.8.2019.

78 'לִידוֹר', 'נְעֲרִכִים לְחִגִּיגוֹת', כָּל יִישׁוּבֵי הַגּוֹלָן יִצְאוּ לְטִיּוֹל גִּיבוּשׁ יוֹמִי, 'מַעֲרִיב', 29.1.2007, עַמ' 20.

79 שּׁוֹלְחָן חֲבֵרָתִי, מִפְּגֵשׁ מִסְכֵּם תְּקוּפָה, 25.6.2006, אֲרִכִּיוֹן הַגּוֹלָן, תִּיק שְׁנַת הָאַרְבַּעִים.

באירועים קהילתיים 'המעצימים את תחושת השייכות של התושבים למקום, היכרותם עם היבטים שונים של הפיתוח בגולן וחיזוק הקשר בין הקהילות השונות ובתוך עצמן'.⁸⁰ דיונים אלו היו פנימיים, ולא התייחסו בהם לקצירין או לכפרים הדרוזיים.

מיזם מרכזי קשור בשביל הגולן שנחנך ב-2007, כאחד מאירועי השיא של שנת הארבעים להתיישבות.⁸¹ מערכת החינוך של המוא"ז אימצה את השביל כחלק חשוב מהחינוך ל'זהות גולנית' באמצעות מכלול תכניות ובכללן אימוץ מקטעי שביל, 'עשייה למען השביל' ועשייה קהילתית, ובה התלמידים מדריכים במקטע השביל 'שלהם' קבוצה קהילתית-גולנית או קבוצות אחרות, דוגמת חיילים או בתי ספר מתארחים. ה'עשייה למען השביל' היא בחירה של בית הספר הנגזרת גם מאופי המקטע, והיא נעה בין פעילות אשר קשורה בטבע (פתיחת שביל, ניטור וחקר) פעילות סביבתית (הכנת פינות חמד, שלטים, ספסלי תצפית) או פעילות סביב אתר מורשת. חלק מבתי הספר משתתפים בתכנית אזורית המיועדת לכיתות ג' (כחלק מחול'ם גולן), ובה מתקיים יום שיא – פעילות על השביל בהנחיית הילדים הבוגרים את הילדים הצעירים. אמנם הפעילות מקטעית ודגושה שונים, אך השיוך לשביל מאחד, וקיום פעילויות דומות ושימוש בשפת מונחים דומה נועדו ליצור את אותה 'זהות גולנית' מבוקשת. פעילויות בשביל הגולן באות לידי ביטוי בביטאונים המקומיים כדי ליצור הרגשה של מיזם אזורי משותף, אם כי חשוב להדגיש שמדובר במיזם של המוא"ז בלבד, ולא מיזם אזורי – גאוגרפי.⁸² על המסרים הסמויים אפשר ללמוד ממסמך ההנחיות לפעילות האזורית שכתבה מחלקת החינוך ב-2007 שהסתיים בכרכה: 'מטיילים ושומרים על הגולן'. הכרכה מכוננת לכאורה לשמירת הטבע האזורי, שכן מהות המיזם הייתה לערב את ילדי האזור במלאכת אחזקת השביל, למידה ושמירה על הטבע באזור, אך למעשה מתקיים בה כפל משמעותי המצביע על הקשר בין העשייה למען הבית במובנו הפיזי והגאוגרפי, הרגשת השותפות והמסוגלות הקהילתית ובין השמירה על קיומו בתור מרחב טבעי ומרחב התיישבות.⁸³ מטרת התכנית מוגדרת מאז 2007 כך: 'לחבר את ילדי ומתבגרי הגולן למקום בו הם חיים ולייחודיות שבו, וליצור חיבור מאחד בין הקהילה הגולנית'.⁸⁴ משנת 2007 בתי הספר באזור מיישמים בדרכים שונות את תכנית האימוץ של מקטעי שביל. תכנית מסודרת לפעילות רב-שנתית בשביל החלה לפעול במוא"ז בשנת 2010, בכותרת 'בשביל הגולן'. במועצה מדווחים כי 450 ילדים משתתפים במיזם בכל שנה.⁸⁵

80 'שנת ה-40 להתיישבות בגולן', פרוטוקול דיון בלשכת ראש המועצה, 15.10.2006, ארכיון הגולן, תיק שנת הארבעים.

81 קדרון, 'חינוך (ב)שביל הגולן', עמ' 223-244.

82 ראיונות עם ישראל אשד, מנהל עמותת תירות גולן 1997-2007, 18.6.2018, 19.2.2019; ראיון עם עידית קמחי, מנהלת מחלקת חינוך קצירין 2006-2013, 25.2.2019.

83 אירוע כלל גולני 'שבי הגולן', 21.3.2007, ארכיון הגולן, תיק שביל הגולן.

84 מוא"ז גולן, מרכז חינוך והסברה גולן (2017); תכנית חינוך 'בשביל הגולן'. תכניות מפגשים עבור בתי הספר לשנת תשע"ז.

85 ראיון עם אורן זינגבוים, 2018; ראיון עם נעמה מנספלד, 18.2.2019.

למרות הפעילות הרחבה וההכוונה של המועצה, ספק אם אכן פעילות זו מגשימה את מטרת יצירת הזהות האזורית המבוקשת. אמנם הפעילות מייצרת שפה סמלית משותפת, אך היא נותרה קהילתית בצביונה. בחינת דוחות הביצוע של מכלול התכניות הפועלות על השביל מעלה שונות בהיקפי ההשתתפות ובסגנון הביצוע. כך לדוגמה, להבדיל מהתכנית השכבתית לכיתות ג', שהמועצה מממנת אותה ומשתתפים בה כל ילדי הגולן, תכנית 'בשביל הגולן' מקיפה רק כמה מתלמידי החטיבות העליונות, לפי בחירת בית הספר.⁸⁶ מספר המיזמים המשותפים בין מוסדות החינוך קטן יחסית, בין היתר בגלל בעיות תיאום. אחת הבעיות נוגעת לשאלת ההפרדה בין בנים לבנות המקשה קיום שיתופי פעולה בין בתי ספר חילוניים ובין בתי ספר דתיים.⁸⁷ ל'מסע גולני' של כיתות ח', שמחלקת החינוך הבלתי פורמלי של המועצה מפעילה אותו, שותפים בתי ספר חילוניים בלבד (מצפה גולן ואורטל), ואילו מוסדות החינוך הדתיים מקיימים מסעות ואירועי שיא שונים ונפרדים. החוויות הערכיות והרגשיות הנוצרות במסעות אלו שונות מאוד.

דיון

היותו של הגולן מעבר לקו הירוק גרם לתושביו לחיות באי־ודאות, וזו התעצמה ונחלשה חליפות. בעשור האחרון של המאה ה־20 היה האיום על עקירתם – או פינום – מבתיים ממשי ביותר. לאי־הודאות נוספה המחלוקת המתקיימת בקרב הציבור הישראלי ובקרב תושבי הגולן בשאלת נסיגה מהגולן תמורת הסכם שלום בין ישראל ובין סוריה. במציאות זו נקלעה מערכת החינוך לקונפליקט בין תפקידה הממלכתי לתפקידה המקומי וכן בין הרצון לייחד את הגולן לרצון לחנך לשייכות מלאה למדינה. אפשר להבין קונפליקט זה גם על רקע הגישה הרווחת באזור, המבקשת בדרך כלל להימנע מדמית ומעשית מנקיטת עמדה לעומתית למדינה. עמדה זו אפיינה את הדימוי שביקשו פרנסי האזור להציג גם בתקופות שהתקיים מאבק ציבורי נגד עזיבת הגולן, בייחוד בשנים 1993–2000. בדימוי זה הגולן הוא אזור 'ממלכתי', אשר מחבר אוכלוסיות ישראליות חילוניות ודתיות ואינו מייצג מגזר אחד בלבד.⁸⁸ בשני העשורים האחרונים יש לעמדה זו ביטוי במיתוג המבקש להדגיש את יתרונות האזור מתוך חיבור 'נורמלי' ו'טבעי' לחברה הישראלית ולמדינת ישראל. בתהליך ארצי (וגם עולמי) הופחתה במערכת החינוך בישראל מאז ראשית שנות השמונים הריכוזיות והוגדלה האוטונומיה של מערכות חינוך מקומיות ושל מוסדות חינוך מקומיים.⁸⁹

86 המידע מתבסס על דוחות שהוגשו ב'שח"ק ירוק' ועל סיכומי מרכז ההסברה של רט"ג (שח"ק: שיתופיות חינוכית קהילתית).

87 ריאיון עם נועה רוזן, 19.8.2019.

88 הייטנר, 'קיצור תולדות הוועד'.

89 על צביון תהליכים אלו ועל הגורמים להם ראו לדוגמה: דן גיבתון, 'אוטונומיה, אנומיה, אינטגרציה ואנרכיה: חקיקה ופסיקה כמכשירים להפעלת רפורמות חינוכיות ולישומה של מדיניות החינוך

התהליך אפשר לבתי הספר בגולן לשמור על ממלכתיות בכל הקשור למסרים פוליטיים ובה בעת לקיים חינוך אידאולוגי בעל משמעות פוליטית עקיפה. בהמשך לשלוש הגישות לחינוך פוליטי שהציג, למ, מתקיימת בגולן גישה רביעית: זו עוסקת בחיזוק אידאולוגי בעקיפין. גישה זו שונה במידה רבה מעמדת משרד החינוך, שכן אין מדובר באוריינות פוליטית-אזרחית אלא בהטמעת עמדות, ערכים ואידאולוגיה שיש לה משמעות פוליטית רחבה, המתרחשת כחלק מפעולת ההגמוניה התרבותית המשפיעה על ההגמוניה בחינוך. עמדה עקיפה זו משתמעת מהעמדה הרשמית שנקטה מערכת החינוך האזורית בתקופות של התגברות אי-הוודאות, שהתמקדה בהיבטים הרגשיים והקהילתיים של אי-הוודאות ולא בהיבטיה הפוליטיים.⁹⁰ לגישה זו היו רווחים כלכליים ומוסדיים ביחסים בין המערכת האזורית ובין משרד החינוך, ואלה באו לידי ביטוי בתקציבים מוגברים שנועדו לסייע בתכניות הייחודיות, ובאוטונומיה כמעט מוחלטת להנהגה האזורית. אמנם אוטונומיה זו הייתה חלק מתהליך הביזור שאפיין את מדיניות החינוך בישראל בשנים אלו, אך העברת התקציבים אפשרה פריחה של תכניות מקומיות שעסקו בחיזוק הגולן כמרחב חינוכי מתקדם ואפשרו חיזוק אידאולוגי עקיף. התכניות היו ממלכתיות ונמנעו מעיסוק ישיר בסוגיות פוליטיות או אידאולוגיות, אלא הדגישו פדגוגיות מתקדמות בתחום המיומנויות, דוגמת תכניות לקידום הוראה בדרך החקר ולמידה עצמית, ודגשים חברתיים אשר מדגישים את ייחודיות האזור ברוח הגלוקליזציה, בייחוד בתחום האקולוגיה ולימודי הסביבה.

החינוך האידאולוגי הותאם למסרים הפוליטיים של ההנהגות האזוריות, שפעלו לשינוי הדימוי הציבורי של הגולן מהקו הירוק לגולן הירוק: מאזור פריפריאלי שגובל במדינת אויב ונמצא באי-ודאות ומחייב חלוציות מקריבה ממתיישבו, לאזור ספר מוביל שחי באי של ודאות ושל איכות חיים גבוהה וייחודית. לפיכך שונו גם הסיפורים הממתיים את המקום בפרסומי השיווק לתיריים ובדגשי החינוך האזוריים: את מורשת הקרב החליפו סיפורי ההתיישבות החדשה, שאמנם היא חלק מרצף עתיק, אך בה בעת היא חלוצית. הגדרת החלוציות השתנתה: לא רק הליכה אל הספר והגנה על גבולות המדינה אלא חלוציות אשר נובעת מחדשנות ומייחודיותו של האזור – באקולוגיה, בקהילה ובחינוך.⁹¹ הספר, על ריחוקו ומרחבי הנוף והאנשים שיש בו, נהיה בתהליך מיתוג זה יתרון שמאפשר קידום תהליכים ארציים, גם עבור היישוב העירוני המצטופף והולך בשאר המדינה. הדגש על

בישראל, בתוך: יובל דרור, דויד נבו ורינה שפירא (עורכים), **תמורות בחינוך, קווים למדיניות החינוך בישראל לשנות האלפיים**, רמות, תל אביב 2003, עמ' 407-454; יובל דרור, 'רפורמות העבר במערכת החינוך הישראלית: מה אפשר ללמוד מן ההיסטוריה על דוח דוברת? בתוך: דן ענבר (עורך), **לקראת מהפכה חינוכית? בעקבות כנס ון ליר לחינוך על יישום דוח דוברת**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2006, עמ' 35-61.

90 ריאיון עם שמחה לוי, 24.10.2019; ריאיון עם מאירה בורנשטיין, מנהלת השירות הפסיכולוגי החינוכי (שפ"ח), מועצה אזורית גולן, 2.9.2019.

91 הנרי ניר, 'חלוצים וחלוציות במדינת ישראל – היבטים סמנטיים והיסטוריים, 1948-1956', **עיונים בתקומת ישראל**, 2 (1992), עמ' 116-140.

גולן ירוק ועל שמירת הטבע סותר מגמות של קליטה יישובית רחבה וביסוס מעמד האזור באמצעות גידול אוכלוסין. ההצדקה האקולוגית נועדה למנוע הגירה שלילית של בני המקום מצד אחד ולחזק את דימוי הביטחון בהתיישבות כמי שאין צורך לחזקה מספרית מצד אחר. היעדר תחרות דמוגרפית וקרקעית עם אוכלוסייה לא יהודית מאפשר מהלך זה, להבדיל משטחי יהודה ושומרון, אבל מדובר גם בתגובה לכך שמספר המתישבים בגולן, על אף גידולו במספרים מוחלטים, לא עמד בציפיות פרנסי האזור.

המסרים של זהות אזורית קהילתית והתמקדות אקולוגית שמנהיגי האזור מקדמים הם שינוי אסטרטגי עמוק במגמת חיזוק מעמדו של הגולן בעיני הציבור בישראל. בעיני החברה המקומית הם תולדה של תקופת אי-הוודאות, שכן הם מתעלים מעל מחלוקות פוליטיות ומעל אמונות חיים ועוקפים אותן, ומכוונים ליצירת מכנה משותף לכלל תושבי הגולן שחורג מ'מאבק על הבית'. המהלך המקביל הפונה לחברה הישראלית באמצעות מיתוג התיירות וההתיישבות, ולתושבי הגולן באמצעות מערכת החינוך והתרבות הקהילתית, פועל לחיזוק מעמדו של הגולן כחלק הכרחי ובלתי נפרד ממדינת ישראל ומהחברה האזרחית בה – ללא שימוש במונחים פוליטיים ישירים. מסרים אלו תורגמו לפרקטיקות פדגוגיות, ואלה נתמכות בידי משרד החינוך, אך מונהגות בפעולה הדוקה של מחלקת החינוך האזורית. פרקטיקות אלו מבטאות תכנית לימודים הגמונית, אך למעשה מייצגות עמדה פוליטית שלטת באזור. ביטוי לקשר בין החינוך ובין המיתוג הפוליטי ביטא בבירור אלי מלכה, יושב ראש ועד יישובי הגולן בשנים 1991-1999 וראש המועצה האזורית גולן בשנים 2001-2018, בריאיון לקראת סיום תפקידו. מלכה ציין כי הדבר היעיל ביותר שעשה בתור ראש מועצה הוא 'למצב את הגולן כחבל ארץ ישראלי, התיישבותי, תיירותי וחקלאי'. כשנשאל מה מסב לו גאוה ענה: 'כשאני נכנס לבתי הספר בגולן ורואה את הפדגוגיה פורצת הדרך שפועלת במוסדות החינוך [...] אני גאה ביכולת של המערכת כולה, מאגף החינוך במועצה ודרך מנהלי בתי הספר והמורים להיות פורצי דרך. חינוך, מבחינתי, הוא הבסיס לכול'.⁹²

העיסוק – הן בתכנית הלימודים והן בחינוך – במסרים חיוביים שמתמקדים בהווה ובעתיד האזור נועד לחזק את הרגשת השייכות ואת הגאוה המקומית, לטשטש את ההבחנה בין הגולן ובין שאר חלקי המדינה ולמחוק את אי-הוודאות עם מחיקת הקו הירוק מהתודעה. מנגד, תכנית הלימודים מתעלמת מעיסוק במורכבות החיים הייחודית לאזור: אי-הוודאות הפוליטית, וכן בעיות שנובעות מהפריפריאליות הגאוגרפית. צמצום המסרים הביטחוניים שעניינם כביכול בעבר הצטרף להשאת ריק בהיסטוריה של הגולן, בייחוד התקופה הסורית שקדמה ל-1967, ולחיבור לאוכלוסייה הדרוזית כיחידה עצמאית, ולא כשרידי התקופה הסורית. החיבור הלאומי ההיסטורי נותר נאמן לתזה הציונית, המתייחסת ליישוב יהודי קדום ולהתיישבות ציונית חדשה בארץ ריקה.

92 'טרווייה אלי מלכה', אתר המועצה האזורית גולן, אפריל 2018 (<https://www.golan.org.il/magazine/>)
april2018/eli/; אוחזר ב-12.9.2020.

הדגשת הגולן כירוק מתחברת לנושאי חינוך ממלכתיים – אקולוגיה וקיימות, משותפת לכל מוסדות החינוך ומחזקת את דימוי המערכת האזורית כמובילה ברמה הארצית. לעומת זאת, העיסוק בהצדקות ההתיישבות הייחודיות לאזור משתנה בין מוסדות החינוך הדתי, המדגשים מאוד את המשכיות ההתיישבות היהודית, ובין מוסדות החינוך החילוני, המתמקדים בהישגי ההתיישבות ותרומתה למדינה בהווה. אמנם בשל הדגשים השונים ומיעוט המפגשים בפועל בין מוסדות החינוך השונים באזור יצרה תכנית הלימודים המשותפת שפה ייחודית לגולן, אבל ספק אם היא תרמה לתחושת השייכות האזורית קהילתית שביקשו ראשי החינוך ליצור. במבט רחב יותר, המקרה של הגולן מדגים את השפעת הסביבה על מערכת הלימודים הגלויה והסמויה. תהליכים אלו נחקרו עד כה בנוגע לשינויים חברתיים ארוכי טווח, דוגמת שינוי עמדות כלפי נשים או מיעוטים, שהוכח בהם כי תכניות לימודים נוטות להתאים עצמן לנקודות של מפנה חברתי, גם כאשר המפנה שנוי במחלוקת.⁹³ במקרה של הגולן, השינוי הוטמע בזמן קצר מאוד, מתוך הרתמות של מערכת החינוך, ולא כתגובה לשינוי, וכחלק מהשפעה פוליטית על הסביבה – אגב הימנעות מגישה פוליטית ישירה ושימוש במונחים אידאולוגיים שמקרינים ממלכתיות ונמצאים כביכול מעל המחלוקת. גישה זו יצרה מעקף שאפשר העברת מסרים הגמוניים אזוריים, שמסיטים את המיתוג האזורי מתחום פוליטי מובהק לתחום א'פוליטי, אגב הימנעות מדיונים בנושא השנוי במחלוקת בכיתות והימנעות מעימות עם מערכת החינוך הממלכתית.

נספח

אירועים מרכזיים מ-1949

- 20 ביולי 1949: חתימה על הסכמי הפסקת אש בין ישראל לסוריה. יצירת קו הגבול החדש – הקו הירוק. גבול סוריה-ישראל עבר רובו לאורך הירדן וממזרח לכינרת.
- 9-10 ביוני 1967: צה"ל כובש את הגולן. מהאוכלוסייה המקומית נשארים חמישה כפרי דרוזים בלבד.
- 14 ביולי 1967: מרום גולן, היישוב היהודי הראשון אחרי המלחמה, עולה לקרקע.
- יולי 1977: הקמת קצרין.
- 14 בדצמבר 1981: 'חוק הגולן' מאושר בכנסת. החלת משפט, שיפוט ומנהל של המדינה בשטחי הגולן.
- 12 במארס 2014: חוק יסוד משאל עם מאושר בכנסת. חובת קיום משאל עם על כל הסדר מדיני שמכוונו תווך ישראל על שטחים בריבונותה. החוק הוחל גם על רמת הגולן ועל מזרח ירושלים.

Steven Camicia, 'Study of Social Studies Curriculum Controversy', *Theory & Research in Social Education*, 36, 4 (2008), pp. 298-316

שיחות שלום בין ישראל לסוריה – תקופות מאבק על הגולן:

- ממשלת רבין – 1992-1995
- ממשלת פרס – 1995-1996
- ממשלת ברק בשנת 2000
- ממשלת אולמרט בשנת 2008



תרבות

יהדות רעולת פנים: הפחד מן היהדות בתרבות הישראלית

גדעון כ"ץ

תקציר

המאמר עוסק במועקה המבוטאת באינטנסיביות בתרבות הישראלית והנשמעת מפי חילונים. חששם הוא שהיהדות, כלומר הדת היהודית, עתידה למחוק את זהותם. פחד זה הוא חלק מן החילוניות הישראלית – מכלל דימויה על היהדות ועל החילוניות, תודעת כוחה, חולשתה וייחודה. כדי לברר זאת אעייין בטקסטים של אנשי רוח ישראלים (דיסטופיות, מסות ומאמרי ביקורת). עיון זה מכונה כאן פנומנולוגי מפני שעיקרו נתון במאמץ לבטא את תודעת מבטאיו ואת חוויותיהם, כפי שהן.

פרט יסודי בחוויית הפחד שתואר כאן הוא זה: היהדות מוצגת לרוב בדימוי פסיכולוגיסטי, כלא מודע הישראלי; היא מין כוח וולקני הרוחש במעמקים ומאיים על הזהות הישראלית, החילונית, היציבה רק למראית עין. דימוי כזה נזכר כבר במכתבו הידוע של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג על עכשוו העברית. הוא מוסיף להתגלגל בווריאציות שונות במשך מאה שנים. הדבר יתואר בסעיף ב. בסעיף האחרון אעסוק בתפקידו של הדימוי הפסיכולוגיסטי, בסיבותיו ואומר משהו על מה שנראה לי כפתרון הפחד והמועקה המתוארים כאן.

מילות מפתח: הוגים ישראלים, היהדות בישראל, חילוניות, תרבות ישראלית

[א]

ענייננו כאן בתיאור מועקה שמבוטאת בתרבות הישראלית. היא נשמעת מפי חילונים ומיוחסת להם. יסודה של המועקה הוא החשש שהיהדות, כלומר הדת היהודית, עתידה למחוק את זהותם; ביסוד דבריהם נמצא הרעיון שחיי בני אדם בכלל וחיי יהודים בפרט צריכים להתנהל באופן אוטונומי, באמצעותה של סמכות פוליטית, ארצית. זהו הבסיס למימוש זהותם וחירותם.

פחד זה הוא חלק מן החילוניות הישראלית – מכלל דימויה על היהדות ועל החילוניות, תודעת כוחה, חולשתה וייחודה. תיאור זה ייעשה בעזרת צירוף דבריהם של אנשי רוח ישראלים (דיסטופיות, מסות ומאמרי ביקורת). הוא מכונה כאן פנומנולוגי מפני שעיקרו נתון במאמץ לבטא את תודעתם ואת חוויותיהם, כפי שהן. לפיכך נמנעתי מדיון מוקדם

ומופשט בהגדרת החילוניות. האפיון הכללי שנתתי למעלה יספיק לצרכינו. הגדרה מפורטת ובחניה עלולים להגביל את טווח ראייתנו.¹

חשיבות התיאור המוצע כאן היא בהתבוננות בפחד. מטבע הדברים, הפחד מעורר רתיעה, וקל לסכמו בדחייה. עיון פנומנולוגי בו מאפשר לנו לבחון את מה שנמנעים ממנו, את דימוייה של היהדות המאיימת. מטרת דיוננו אינה להצביע על קיומו של הפחד אלא לזרוע אור על דמיונותיו: 'לבוא לשחור עם פנס ולהאיר אותו', כמו שאמר פעם הצייר מאיר פיצ'חדזה על ציוריו. פרט יסודי בחוויית הפחד שתתואר כאן הוא זה: היהדות מוצגת לרוב בדימוי פסיכולוגיסטי, כלא מודע הישראלי; היא מין כוח וולקני שרוחש במעמקים ומאיים על הזהות הישראלית, החילונית, היציבה רק למראית עין. דימוי כזה נזכר כבר במכתבו הידוע של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג על עכשוו העברית.² הוא מוסיף להתגלגל בווריאציות שונות במשך מאה שנים.

חשוב לתת את הדעת לכך שמה שייכתב כאן על החילונים ועל פחדיהם מוגבל לדימוי החילונים ולדימויי פחדיהם בטקסטים מסוימים (לפי פרשנותי, כמובן). בלי להבחין בזה כראוי, טענות רבות במאמר עלולות להיראות הכללות צורמות. רק בסעיף האחרון של המאמר, שהוא מעין אחרית דבר, אחרוג מן הטקסטים האלו ואתבונן בהם, בדימוייהם ובעולמותיהם, מבחוץ. אעסוק שם בקצרה בתפקידו של הדימוי הפסיכולוגיסטי, בסיבותיו, ואומר משהו על מה שנראה לי פתרון לפחד ולמועקה המתוארים כאן. הסעיף האחרון מיוחד אפוא לשאלה מה אפשר ללמוד מדימויים אלו על החילוניות הישראלית ועל התרבות הישראלית.

[ב]

כאמור, פרט מרכזי במועקה שאנו עוסקים בה הוא ההרגשה שהזהות החילונית נמצאת במאבק מר עם יהדות טיטנית ועיקשת. עמדתה של החילונית נחותה ופגיעה, והיהדות עומדת לחסלה.³ במקרים אופטימיים יותר היא כוח אינהרנטי שמאיים עליה ומערער את יסודותיה. הביטוי החריף והפשטני ביותר של איום זה הוא הסיוט שהחילוניות היא

1 הקורא ויכל למצוא את זה במקומות אחרים. ראו למשל: גדעון כ"ץ, **לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר הישראלי**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשע"א, פרק א; יעקב ידגר, **מעבר לחילון: מסורות וביקורת החילוניות בישראל**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים תשע"ג, פרק א. אדבר בנשימה אחת על החילוניות ועל התרבות הישראלית. אף על פי שאין הן זהות, הציבור החילוני הוא הקבוצה השלטת ביצירתה של תרבות זו, בעבר ובהווה; לבטח הדבר נכון בנוגע לאישים שהמאמר עוסק ברעיונותיהם.

2 גרשם שלום, **עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה**, ב (כנס וערך אברהם שפירא), עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 59-60.

3 גרש דומה אפשר כמדומני למצוא גם בציבור הדתי. לא אעסוק בזה כאן. אניני יודע אילו ביטויים ניתנו לזה בתרבות, ביצירות ספרות ובדברי הגות ומה היקפם.

אפיזודה היסטורית קצרה. היא נגררת מכוחו של שטף זמן הפוך ובולע כול, ונעלמת בעבר היהודי, הגלותי והמאוס. חשש זה, שהזהות החילונית מעורערת ופגיעה, מבוטא גם בניתוחי תרבות מעמיקים ורחבים יותר. עניינם הוא המתח בין הישראליות ליהדות. לכאורה הישראליות אינה זהה לחילוניות ואין להעמיס עליה את כל מכאוביה, אולם לא קשה להבחין, בטקסטים שאעסוק בהם כאן לפחות, כי במידה רבה הישראליות הנידונה שם היא גרסה של החילוניות, ואולי תמצית הישגיה. הישראליות היא החתירה אל קיום נורמלי. היא ארגון החיים היהודיים במדינה. חילוניות המסגרת הזאת ניכרת במקורותיה הפוליטיים, בעקרונותיה הרציונליים ובהנחה שאזרחיה הם קודם כול בני לאום, ולא קהילה דתית. מאפיינים אלה מוארים בבירור כאשר היהדות עולה מן האוב. היא מגיחה משם בגלל טבעה שאי אפשר לרסנו או בגלל סדק שנוצר בעקבות אירוע היסטורי מסוים, דוגמת מלחמת ששת הימים.

סוג יצירות שמתמחות בתיאור סיוטים כאלו הוא הדיסטופיה.⁴ בשנות השמונים, וגם לאחריהן, פורסמו רומנים דיסטופיים שמתארים את הפיכתה של ישראל לתאוקרטיה חשוכה ואלימה. המיעוט החילוני המתקיים במדינה זו נרדף ומדוכא. רבים מבניו נוטשים את זהותם ומאמצים להם זהות דתית. בתיאור האסונות ממין זה מודגשים כמה דברים. אין סייג לאכזריותה של היהדות הדתית הקנאית. בשנות התשעים היא הזכירה למחברי הדיסטופיות את הטליבן; כיום היא מזכירה את המדינה האסלאמית.⁵ הוצאות להורג, עינויים, בריונם מתרוצצים ברחובות ומטילים את אימתם, הקרבת קרבנות – זו היא האווירה בישראל התאוקרטית. אין זה משנה אם שליטיה חרדים או דתיים לאומיים. האכזריות הזאת אינה רק גילוי של רשע; היא מעידה על האטימות ועל הזרות של היהדות בעיני החילונים. למשל, בדיסטופיה **מלאכים באים** מאת יצחק בן-נר (1987), מצוירת יהדות מאובנת ואכזרית, שמתקיימת בשגרת טקסים ודפוסים עתיקי יומין. היחס המשפיל אל החילונים בא לידי ביטוי בהתקפות עליהם. אפילו חזרתם בתשובה אינה מחלצת אותם מזה: 'רבנים רבים מתהדרים, כצידים או כמקרקפי גולגלות אינדיאנים, במספרם של בעלי-התשובה שהביאו לאמונה'.⁶ אכזריותה וזרותה של היהדות נקשרות לכוחה הדמוני המת-חי, חנוט אך פועל.

4 אסתמך בדבריי בעיקר על שלוש דיסטופיות: דוד מלמד, **החלום הרביעי: יומן אירועים**, ספרית פועלים, תל אביב תשמ"ו; יצחק בן-נר, **מלאכים באים: רומן**, כתר, ירושלים 1987; ישי שריד, **השלישי**, עם עובד, תל אביב תשע"ה. אפשר ליטול מלוא החופן גם מיצירות אלו: בנימין תמוז, **הפרדס, משלי בקבוקים, פונדקו של ירמיהו**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2008; דני דותן, **אנרכיה מותק**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשנ"ט; יצחק בן-נר, **אחרי הגשם: שלושה סיפורים**, כתר, ירושלים 1979; הדי בן עמר, **בשם שמים**, עם עובד, תל אביב תשנ"ח. הקורא מוזמן לעיין במאמרי Gideon Katz, 'Beyond the Religious-Secular Dichotomy: Looking at Five Israeli Dystopias', *Israel Studies Review*, 30, 2 (2015), pp. 92-112.

5 בתוך: שריד, **השלישי**. אעסוק בזה בהמשך הדברים.

6 בן-נר, **מלאכים באים**, עמ' 262.

אורח החיים נקבע רק לפי דברי עתיקים, והפוסקים בהווה הם 'תריסר או שניים רבנים ישישים, שכבר אין בהם כוח וחיות ובינה ליומיום ולצרכיו הפשוטים ביותר'.⁷ אכזריות וזרות חריפות עוד יותר מתוארות ברומן של ישי שריד **השלישי** (2015). מדינת ישראל הותקפה בפצצה גרעינית (אירוע זה קרוי 'אידוי'). היא נשלטת בידי דתיים לאומיים, חדורה רוח מיליטריסטית מקראית-צה"לית, ומרכזת נקבע בבית המקדש בירושלים. רוב המעשים סובבים סביב הקרבת הקרבנות בבית המקדש. התיאורים ניתנים לפרטי פרטים, ונראה שהם נועדו לזעזע את קוראי הספר, שמקצתם לבטח נתפסים לאִפְנֵה הטבעונית-צמחונית הרווחת כיום בתל אביב ('עוקרים את הלב, מרוקנים מתוכו את הדם, חותכים את הרגליים, מוציאים את הקרביים כסדרם ומדיחים אותם במים [...] את הכול היו מסדרים על השולחן שלצד האנקול').⁸ צביונה הרצחני של היהדות ניכר גם בתיאור הוצאה להורג של אחד ממנהיגי החילונים התל-אביבים. הוא מוקף שופטי סנהדרין, מולבש בגדי אסירים כתומים ומופל מקומה שלישית, דוגמת השיטה המחרידה הנראית בסרטוני המדינה האסלאמית.⁹

עוד דבר בולט בדיסטופיות הללו הוא חולשתם של החילוניות ושל החילונים. הם מתוארים בתור נהנתנים, ריקים, שטופי תאוות ומחוסרי זהות. השקפותיהם, שאמורות להעניק להם עומק כלשהו, קטנוניות ושטחיות. מאבקיו של המנהיג החילוני **בהשלישי** מתנהלים סביב ההתנגדות לברית המילה. השרידים שנותרו מן התרבות החילונית בתל אביב, אחרי ההתקפה הגרעינית, הם תצלומי חוף הים, נשים מגרות ומגדל כלשהו. לשונם של גיבוריו החילונים ברומן **מלאכים באים** היא בת כלאיים של עברית ואנגלית, 'אנגרית לעוזה',¹⁰ סמל לזהותם הקלושה. בשל טיפוח הרוח הביקורתית – ערך הנמצא בחזיתה של כל השקפה חילונית – הם מבולבלים ואכולי ספקות.¹¹ ערכיה היסודיים מתאימים רק ליחידים יוצאי דופן.¹² במילים אחרות, אין היא מתאימה לחיי חברה. החילוניות הותירה שרידים דלים, כמו ממצאים ארכאולוגיים של תרבויות לא מפותחות. כדי להבחין בכך די לרפרף בדיסטופיות האלה כאילו היו חלקי ספר אחד: הפצצה הגרעינית השמידה את החילונים (ולא את הדתיים); המעט שנותר מן החילונים נספג כליל בחוגי הדתיים, בלא להשאיר משהו מרוחם (זולת שירי נעמי שמר ומיליטריזם).¹³ לגיבור חילוני נודע על ייחוסו האמתי במכתב שכולו רצף בדיות והגזמות; כך נרמזת זהותו המפוררת, עקורת השורשים.¹⁴

7 שם.

8 שריד, **השלישי**, עמ' 20.

9 שם, עמ' 105.

10 בן-נר, **מלאכים באים**, עמ' 261. לאורך כל הרומן ניתנות דוגמאות לעברית זו, שספוגה אנגלית.

11 שם, עמ' 110.

12 זה עניין הבולט בדיסטופיה של בן עמר **בשם שמים**; הרקע לזה הוא האופי ההרואי המיוחס לחילוני בתרבות הישראלית. עמדתו על כך בספרי כ"ץ, **לעצם החילוניות**, פרק י.

13 שריד, **השלישי**, עמ' 47.

14 כמצוין בכריכתו האחרית של הספר, בן-נר, **מלאכים**.

סימנה המובהק של חולשה זו הוא המטמורפוזה החטופה לאחור. החילונים שבים ומאמצים את הזהות הדתית כאילו לא נטשו אותה מעולם. חילונים גמורים – מפקד צבא קשות, פעיל בליגה נגד כפייה דתית, קיבוצניק ארגוני שזולל בשר חזיר ביום כיפור – מתנודים כלולים בדפי תלמוד, מצטופים באולמות ישיבות ומתרוצצים בעסקי ממון.¹⁵

היהדות שחיש שבים אליה היא סטראטיפית (מראהו הדוחה של היהודי הגלותי או החרדי) ועמוסה רעיונות מסוכנים (משיחיות, קנאות, הקמת בית מקדש). סך הכול, מעבר למתסר ערוכים זו מול זו חילוניות רעועה ויהדות קפואה. כך זה בעיני החילונים בדיסטופיות הנזכרות. קיפאונה של היהדות פירושה שהיא הוויה גמורה. החילוני אינו שותף ביצירתה, וגם לא יוכל להיות. המחנות הניצים אינם רק בעלי זהויות מובחנות זו מזו אלא הם זרים. אין פלא שהמאבק בין הצדדים מוכרח להיגמר במטמורפוזה.

אפשר לומר: אין טעם להתייחס ברצינות למה שתואר עד כה. קדרות היצירות האלו, העוסקות באסונות, מורה על מגבלות הדיון בהן, אבל מה שנמצא בדיסטופיות נמצא במקומות רבים אחרים – ברשימות עיתונאיות, בפולמוסים ובמאמרים. הדיסטופיות מיוחדות רק בדרך תיאורן הפשטנית או החרפה, ולא ברעיונות המועלים בהן.

ספר רשימותיו הידוע של עמוס עוז **פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982** נפתח בביקור בשכונת ילדותו בירושלים. הרהוריו יכלו להשתבץ בטבעיות בדפי הדיסטופיות שהובאו זה עתה:

לפני עשרים שנה אמר מורי דב סדן בשיחת חולין כי הציונות כולה אינה אלא אפיזודה חולפת, התפרצות זמנית של חולין, מהומת היסטוריה ופוליטיקה, אבל יהדות ההלכה תשוב ותתגבר על הציונות ותטמיע אותה בקרבה [...] בשכונות אלה שבהן נולדתי וגדלתי, המאבק כבר הוכרע. הציונות נהדפה מכאן, כלא היתה. או לא נהדפה אלא ירדה למדרגת שפחה, מין שיקסע העושה למען יהדות ההלכה את המלאכות הנבזות.¹⁶

הרגשה זו שהחילונים נאבקים בדתיים בעלי קלסתר אחיד והם מצויים על ספה של מטמורפוזה מבהילה לאחור היא מאבחנותיו החוזרות של דורון רוזנבלום בנוגע לתבוסת הישראליות. במאמר שכתרתו 'בחזרה לביצות' (1985) הוא כותב כי במלחמת יום הכיפורים קרסה התרבות החילונית הישראלית. הביטחון וכוח ההרתעה נשמטו ממנה, ומאז 'לא הפסקנו לחזור':

מן הקוממיות אל הגלותיות, מהצבא הסדיר אל המחותרות, ומהמחותרות אל 'השומר', מהממלכתיות אל הקהילתיות, מן הביטחון אל המאורעות, מהישראליות אל

15 מלמד, החלום הרביעי, עמ' 112.

16 עמוס עוז, **פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982**, עם עובד, תל אביב תשמ"ג, עמ' 12. דרך אגב, העובדה שגם דתיים – דב סדן וישראל הראל למשל – מדברים על החילוניות בתור אפיזודה אין פירושה שהם אומרים מה שהחילונים אומרים. החילונים מביעים בזה דאגה או ייאוש. דתיים מבטאים בזה את הערכתם בנוגע להכרחיות האמונה ובנוגע לחוסן שהיא מעניקה לאדם וכן את המשאלה שזניחת האמונה תהיה פרק מוגבל וארעי בהיסטוריה של עם ישראל.

הארצישראליות הדו־לאומית, מחינוך ממלכתי למלמדי־דרדקי, מהחילוניות אל הדת, מהעבודה־העצמית אל הבועזיות, מצמיחה כלכלית ל'חלוקה', ובקיצור – מפתח תקווה לעמק עכור.¹⁷

מנחם ברינקר הציע גרסה עם קמצוץ אופטימיות למטמורפוזה הזאת. הוא מחליף את הזמן המהופך בכוח הגרויטציה ואת הפסימיות – בפתוס הרואי. לדבריו הזהות החילונית מתהווה מתוך מאמץ מתמיד להתגבר על הזהות היהודית העתיקה והשתלטנית. בסך הכול נדון החילוני 'להימצא במאבק מתמיד נגד חוק הגרויטציה המושך אותו לוותר על ייחודו המודרני לטובת העומק ההיסטורי של הזהות העתיקה. זהו מאבק בלתי פוסק על זהותו האינדיבידואלית נגד הזהות האוטומטית שהוענקה לו, כביכול, על ידי ההיסטוריה היהודית ולשון־הסמלים שלה'.¹⁸ עם היחלשותו של החילוני שבים ומופיעים אצלו סמלים עתיקים אלו. מהטעם הזה ביקש משה סנה מבנו שיאמר עליו קדיש בשכבו על ערש דווי.¹⁹ עדות אחרת לגלגול לאחור מעין זה יש באימה המשתררת בחוגים חילוניים לנוכח מה שנראה בעיניהם סכנה גדולה שטמונה ביהדות המסורתית ועומדת להתפרץ אל אוויר העולם. התחזקותה של ש"ס, למשל, גרמה גל תגובות כזה. מנחם מאוטנר הביא דוגמאות מרובות לכך באחד ממאמריו.²⁰ די לקרוא מתוכן את כותרות מאמרים שפורסמו לרוב בעיתון הארץ כדי להבחין בזה: 'דתיזציה של החינוך הממלכתי', 'חשכת ימי הביניים', 'מלחמת התרבות כבר פה', 'אור עצוב וחושך שמח'.²¹ על מאבק כזה ועל דמותה הקפואה

17 דורון רוזנבלום, 'בחזרה לביצות', כותרת ראשית, 21.8.1985, עמ' 77-78. הנה עוד דוגמאות מרשימותיו של רוזנבלום. הרגשת הנחיתות הבסיסית של הישראלי החילוני בנוגע ליהדותו כאילו כופה עליו התרחקות מכל הגדרה עצמית חיובית: 'לעולם יראה עצמו כיהודי פגום, כמין ירח שאינו מגיע למילואו, כבעל־עבירה נצחי, כמי שאינו חוזר בתשובה רק מחמת איזה קלקול במנגנון הקפיץ המחזיר, וכי' (לקסיקון תיאוקרטי למונחי מסכנות חילונית', כותרת ראשית, 30.1.1985, עמ' 71). לאחר רצח רבין הוא כתב: 'בנאומו הכיכר של מנחם בגין ניתנו מזור ועידוד לאלה שלא הפנימו ולא היו שותפים להמצאת הישראליות הזו נוסח תנועת העבודה, על סמליה השבירים והמאומצים. שהרי הרטוריקה של "עמישראל" ו"ארץ־ישראל" בעצם עוקפת את המשמעות המהפכנית של קיום ישראל כמדינת לאום "נורמלית". בעיקר היא מגדירה את קיומנו כעוד קהילה יהודית, השונה מהאחרות בעיקר בכך שהיא חמושה וסמוכה לקברי אבות. פעם עוד חשבו ש"המנטאליות" הזו תחלוף עם "דור המדבר הגלותי" – אבל עכשיו כבר לא ברור כלל מי חלף ומי נשאר, ושמא מיתוס הצבר הילידי הוא הוא האפיוודה החולפת' ('הזירה', מוסף הארץ, 10.11.1995, עמ' 92-93).

18 מנחם ברינקר, 'ללא דוקטרינה: ייחודו של החילוני היהודי', בתוך: רוביק רוזנטל (עורך), שורש הדברים: עיון מחודש בשאלות עם וחברה, כתר, ירושלים, 2005, עמ' 56.

19 שם.

20 מנחם מאוטנר, 'שנות השמונים: שנות החרדה', עיוני משפט, כו (2002), עמ' 696, 706, 708.

21 כצפוי, גופי המאמרים האלו מעידים על כך ביתר חריפות. הנה רק כמה דוגמאות: ב'חשכת ימי הביניים' עמוס אילון תוהה 'הייתה זה משטר של מדינת חוק, או שמא נמשך ונירדדר אל עבר תוהו ובוהו, שבו גופים בלתי־מוסמכים משליטים בהדרגה את רצונם ואת פרשנותם ההלכתית'; מחבר הרשימה 'מלחמת התרבות כבר פה', דן מרגלית, מציין: 'לא מלחמת עדות מאיימת ברצינות

והתוקפנית של היהדות המונחת בבסיסו מעידים לא מעט גם דברי עיון שנכתבו לפני שנות השמונים ולאחריהן. הפילוסוף גרשון וילר פרסם בשנת 1977 את ספרו **תאוקרטיה יהודית** וטענתו העיקרית היא כי העיקרון המונח בחיי ההלכה דוחה בהכרח אפשרות של ריבונות יהודית, ועל כן בישראל מתנהל מאבק לחיים או למוות בין חיי מדינה חילוניים ובין הדת. רעיון דומה העלה ההיסטוריון יגאל עילם בספרו **קץ היהדות**, שראה אור בשנת 2000.

דוגמה אחרונה המובאת כאן לאימת החילונים מפני מטמורפוזה האורבת להם לקוחה מזמנים אחרים: שירו הידוע של נתן אלתרמן 'הילד הקלריקל', שפורסם במדור 'הטור השביעי' ביוני 1944. הרקע לכתיבת השיר הזה הוא הידיעות בעיתונים על המתח בין חברי הקיבוץ שער הגולן ובין הורי אחד החברים, יהודים דתיים שהביאו לקיבוץ ספר תורה מטבריה. בסופו של השיר אלתרמן מלגלג על פחד ההורים (לפי הגיונם, עליהם להסתיר את השמים מעיני הילד, שכן 'כל כוכב הוא פרובוקטור'). בגרסה מוקדמת של 'הטור השביעי' השיר מסתיים בהשבעתו של הסבא שלא יחשוף את הילד לעולמו הדתי. הביטוי שניתן כאן לחששותיהם של החילונים, שילדם יאמץ את דמות סבו אם רק יכירהו, הוא נתון שכדאי לתת עליו את הדעת. אמנם אימת החילונים מפני היהדות נעורה בשנות השמונים. גלי החזרה בתשובה, התחזקות המפלגות הדתיות, שלטון הימין והשינוי במעמדן של המזרחים – החילוניות הישראלית הוקפה טבעות של עוינות. אין פלא שביטחונה העצמי הלך והתערער. אולם ההסבר הזה אינו יכול להיחשב סוף פסוק: אימה כזאת התקיימה קודם לכן וגם אחרי כן. כאמור, מכתבו המפורסם של גרשם שלום על התוכן הדתי שעתיד להתפרץ ככוח וולקני מעמקי העברית החילונית נכתב לפני הקמת המדינה. הסיבות לאימה מוכרחות אפוא להיות עמוקות יותר. מה מקורה של החולשה שהחילונים חשים? האומנם רק אבדן הזהות הוא התוצאה האפשרית היחידה ממאבקם בדת? אולי משהו בהם עצמם, בתודעתם או בהשקפתם, הוא המקור לכך?

כדי לנסות לענות על שאלות אלו כדאי לבחון ביתר תשומת לב את האופן שחילונים מדמים את גורם המאיים על זהותם: הדת היהודית. פרט אחד מופיע בספר שנדון למעלה **פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982**. בחלק העוסק בוויכוח עם המתנחלים עמוס עוז פורס את משנתו בנוגע ליהדות. כנגדה הוא מתאר את היהדות המסורתית בכלל ואת יהדותם של המתנחלים בפרט בתור ציוויליזציה מוזאונית. אופיינית לה השמירה הקפדנית על קנייניה והעברתם מדור לדור. מאמציה מכוונים רק לזה. היא מתמצית ביחס פולחני אל מורשת האבות. בציוויליזציה כזאת כוחות היצירה מוכרחים להצטמק ולהתנוון: 'תחילה מותר לחדש חידושים רק על יסוד הישן, אחר־כך החופש מצטמצם לכלל חופש לפרש, אחר־כך מותר רק לפרש את פירושי הפירושים, ולבסוף לא נותר אלא לשמר ולצחצח מוצגים

על ישראל: האימה היתה ונשארה מלחמת התרבות, הנקראת בשפת היום־יום – מאבק החילוניים בדתיים ולהפך'; דורון רוזנבלום ('אור עצוב וחושך שמח') כותב: 'הדת היהודית (המושחתת על ידי הפוליטיקה) נתפסת כדבר־מה קודר, זעוף־פנים, טפילי, אלים, שקוע בתפלות, לאומני, צר־מוחין, אתנוצנטרי, ולעתים מרושע עד להדהים... הורגלנו – על סמך עסקני התאוקרטיה שלנו – לראות את היהדות בפרט, ואת הדת בכלל, כדבר־מה כה זעוף־פנים, מאיים, סחטני ואלים'.

וזוגיות'.²² להבדיל מתרבות חנוטה זו, הצעתו של עוז למזג את היהדות עם ההומניזם היא פירוש חופשי ופתוח (בעיני עצמו, כמובן). אותו הניגוד משמש גם את ברינקר כדי להבהיר מהי מלחמת התרבות בין החילוניות ובין היהדות המסורתית; בעיניו זוהי התנגשות בין ערכים. לפי האחת, האדם הוא צינור ששומר על קנייני התרבות הזאת ומנחיל אותם; ולפי האחרת, הוא יוצר ומחדש.²³

כאמור, עוד דימויים על היהדות המסוכנת הזאת יש בכמה מאמרים שעוסקים ביחס בין היהדות ובין הישראליות. מאמרו של דן מירון 'תעודה בישראל: על כרוז היסוד של התנועה למען ארץ-ישראל השלמה' עוסק בניתוח מדוקדק של הכרוז הקצרצר הזה. הכרוז פורסם זמן קצר אחרי מלחמת ששת הימים בחתימתם של אנשי רוח ושל הסופרים המרכזיים של התקופה. הדמות שמרבית תשומת הלב של מירון נתונה אליה היא נתן אלתרמן, מי שהיה חילוני עד לשד עצמותיו וגם הרוח החיה בחיבור הכרוז. לא אוכל להקיף כאן כראוי את דיונו של מירון אלא להפנות את תשומת הלב אל כמה מטענותיו. הכרוז הזה מבשר, לא רק בעיני מחבריו, את בואה של תקופה חדשה ומהפכנית. התפיסה הבן-גוריונית שהעמידה את המדינה לפני העם והארץ מועמדת על ראשה. המדינה מושלכת לתחתית המדרג. מעליה מושמות שלמות הארץ ושלמות העם.²⁴

הסברו של מירון להתפרצות המהפכנית של 'הוויית הזמן החדשה' הזאת הוא הפרט החשוב לענייננו. הווייה זו 'לא נבעה ממה שקדם לה בחיי העם והמדינה. היא לא נבעה מחתירה אידיאולוגית מכוונת ולא מהתאמצות פוליטית מודעת. היא לא היתה בבחינת מבוקש, שנעשה מאמץ להשיגו. היא היתה הפתעה, התגלות, הבקעה מאיזה עומק בלתי מודע'.²⁵ צריך לשים לב ללנטיות, לזרות של ההווייה השקועה לנצח והמקיצה בפתאומיות מבהילה. ניצחון צה"ל, מירון טוען, יצר את הוויית הזמן החדשה הזאת 'מבחינה טכנית', אבל 'הוא לא היה מכוון להשגתה, ומשום כך אין היא נכללת בעולם המושגים והאמצעים שלו. אותו עולם מושגים ואמצעים שאפשר, שוב, מבחינה טכנית, את הניצחון בקרב, אינו מסוגל להקיף אותה. היא פורצת ושוברת את דפנותיו, כשם שהיא פורצת ושוברת כל מסגרת קונספטואלית וטכנית שעוצבה במציאות ההיסטורית שקדמה לה לעצמה'.²⁶ 'מהיכן הבקיעה הווייה זו?' התשובה לכך ניתנת לדברי מירון בפסקה שאחרי כן בכרוז, ששם מוכרז על התחיבותנו 'כלפי עברו של העם וכלפי עתידותיו'. ההווייה החדשה הבקיעה מתוך הרצף ה'גדול' של ההיסטוריה של עם ישראל כולה. זהו בעצם התגלותו של הרוח ההגליאני או הרנ"קי, המשודך למעמקים, המושג העיקרי בהסבר ההתפרצות:

22 עוז, פה ושם בארץ ישראל, עמ' 109.

23 מנחם ברינקר, 'גבולות מלחמת תרבות', בתוך: שמואל סטמפלר (עורך), אנשים והמדינה: החברה הישראלית, משרד הביטחון, תל אביב תשמ"ט, עמ' 276-285.

24 דן מירון, הספרייה העיוורת: פרוזה מעורבת 1980-2005, ידיעות אחרונות, תל אביב 2005, עמ' 234-235.

25 שם, עמ' 225.

26 שם.

עיקרון זה, ה'רוחני' הרנ"ק או ה־Geist ההגליאני, מחלחל בכל קורות העם וקובע בהם את מימד העומק. על פני השטח מתרחשים האירועים ההיסטוריים הקונקרטיים ואילו בעומק פועל העיקרון המטאפיזי הדיאלקטי, והוא המבקיע מדי פעם כלפי מעלה, קורע את הקרום החיצוני ופותח תקופה בתולדות העם. כך אירע גם עם ניצחון צה"ל במלחמת ששת הימים. הניצחון יצר, טכנית, את הבקע שבעדו יכול ה־Geist של הלאומיות היהודית לפרוץ מן המעמקים, לחתום ולסגור את הרצף ההיסטורי שנקרע פתאום ולפתוח ברצף חדש, אנטייתי, מהפכני.²⁷

מה שמתערער בהתפרצות זו הוא המדינה. כפי שמובהר בסוף מאמרו של מירון, ערעור זה הוא גם דחיית התפיסה של נורמליות, המחייבת את היום־יום המינורי האפור, והנרתעת מן ה'חזון' ומהכללות היסטוריות. הסתפקות בממשות אמתית ומוגבלת, סימן ההיכר לחילוניות ולישראליות גם אצל מחברים אחרים, נדחית מפני מוחלט לטנטי. מוחלט זה המגיע מן המצולות פותח הוויית זמן חדשה בחיים הישראליים. אמנם תיאורו בתור הגליאני מעניק לו תוכן ניטרלי, מטפיזי ולא יהודי, אולם זהותו היהודית המעיקה נרמזת בעובדה שהמתואר לאורכו של המאמר הוא בעצם מעין מרוץ שליחים אשר מתחיל באישים סחוטים של תנועת העבודה הדועכת דוגמת אלתרמן ומסתיים בהעברת הלפיד לרב כהנא, לגוש אמונים ולאנשי המחתרת היהודית. בהתפרצותו הראשונית הופיע אפוא הרוחני רעול פנים. במרוצת השנים התבררה או התגבשה זהותו. אלמוניותו של היש המטפיזי ההגליאני, ואפילו הרנ"ק, היא משיחיות ממאירה של הרב קוק וצאצאיו הרעיוניים.

הנוסחה היסודית היא זו: הישראליות־החילונית נתונה במאבק בהוויה יהודית ערטילאית ותובענית שמגיחה מתוך מעמקים והמאיימת לחסלה. גודש הניתוח של מירון מעמעם את הנוסחה ומפריע להבחין בכך שהיא משותפת לו ולאחרים, בהיותה דימוי מרכזי בפנומנולוגיה של החילוניות הישראלית.²⁸ היא נזכרת ברשימותיו של רוזנבלום,

27 שם, עמ' 226.

28 מירון מייחס לאלתרמן תפיסה בן־גוריונית אטיסטיט שספק אם אכן האמין בה בן־גוריון. חשוב מזה, בעיני מירון, ירידת המדינה אצל אלתרמן היא תוצאת התפרצותה של ישות מטפיזית לטנטית. אם כך, אלתרמן והעולם שהוא מייצג אינם גורם כלשהו בשינוי העמוק המתחולל בו. עקרונית, הסבר מיתי כזה לקוי, ועל אחת וכמה אם נותנים את הדעת לאופן שתיאר אלתרמן את שקיעת המדינה החילונית במחזהו 'ימי אור האחרונים' ואת התפוגגות המשמעות היסודית שהייתה לה ולמפעליה. רושם כזה עולה גם מכתבתו העיתונאית המאוחרת של אלתרמן (במדור 'הטור השביעי' שבפרוזה, מ' 1959 ואילך, וביתר בירור במאמרי החוט המשולש). מאמרו האחרון, שפורסם כמה ימים לפני פטירתו, נחתם בדברים אלו: 'האידיאולוגיה הציונית צריכה שיקום וגיבוש וקביעת עיקרים מחדש, לא רק מחמת התרוקנות, אלא גם מחמת שהיא הולכת ומתמלאה ערפילי טשטוש ומוקדי כרסום העשויים להפכה תל־עולם' (נתן אלתרמן, החוט המשולש: מאמרים תשכ"ז-תש"ל [הביא לדפוס מנחם דורמן], תל אביב תשל"א, עמ' 627). התפוגגות המשמעות היא העומדת ביסוד אימוץ חזון ארץ ישראל, שסיפקה לו מנת משמעות דחופה, ולא התפרצותה של 'הוויית זמן חדש'. אני מקווה להרחיב על כך בקרוב, במאמר נפרד. על כל פנים, המקבל את טענותי צריך להודות שיותר משיש בדבריו של מירון הסבר למתחולל אצל אלתרמן יש בהם ביטוי לפחדיו.

למשל, בגיוונים קלים. כך רוזנבלום כותב בהסבירו את ההתנגדות העזה למהלכי השלום של רבין:

'השטחים', 'ההתנחלויות', 'ההתנגדות למהלכי השלום', ו'ארצישראל' הם רק שמות קוד בוויכוח בין שתי תפיסות עולם קוטביות. האחת – התפיסה ה'ישראלית', הרואה את מדינת ישראל כיישות לאומית עצמאית, בעלת יעדים סופיים, הפועלת במישור הריאלי 'ככל העמים'. השנייה – התפיסה ה'ארצישראלית', הרואה את הקיום היהודי בארץ כקהילתי בעיקרו. לפי השקפה זו – 'העם היהודי' הוא ישות מטאפיזית אחת, נטולת גבולות של זמן ומקום.²⁹

את ההמשך אפשר למצוא ברשימתו מיד לאחר רצח רבין. גופתו של רבין נלקחה מתל אביב לירושלים – סמליה של הישראליות והיהדות המסוכסכות זו עם זו. בכניסתו לירושלים חלף הקומנדר 'על פני הבתים והרחובות שעד תמול' שלשום ניאצו אותו באלף סדיני משטמה וקללה. הכוח ההיולי, שעלה ממעמקי התווה והשקיע מאמץ מיוחד, עוויתי ושיגעוני, לנער מעליו את רבין ה'ישראלי' – הצליח לעשות זאת.³⁰

הביטויים המשותפים, המרכיבים את הנוסחה היסודית המוצעת כאן, הם 'ישות טוטלית', ערטילאית' ועלייתה מתוך לא מודע או תוהו. אין זה מקרה, ולא קישוטי לשון, אלא משהו עמוק בתודעה החילונית הישראלית: הקטגוריה הפסיכולוגית וכאילו רציונלית של הלא מודע היא המאפשרת לחילונים לבטא את פעילותה של ישות טוטלית, ערטילאית ועל-זמנית. היא מאפשרת להם לתאר את התפרצותה ואת סכנותיה.³¹ זה, בחשבון אחרון, תמצית התמצית כאן: היות על סף מטמורפוזה. כל מה שראינו עד כה מבטא את חוויית היסוד הזאת. היא מובעת בעלילותיה ובסמאיותיה של הדיסטופיות; בקביעות רוזן מבחינה אנליטית של רשימות עיתונאיות; ובטענות מפורשות ומובלעות שבדברי עיון. נפנה עכשיו לעוד דוגמה מורכבת; היא מאמרם של זלי גורביץ' וגדעון ארן 'על המקום'. הטענה היסודית שם היא היחס המורכב למקום בחוויה הישראלית והציונית:

בחוויה הישראלית אין זהות מלאה, מובנת-מאליה, בין הישראלי לארצו. מתחת ל'מזרונ' המקום תקוע לנו איזה קוץ המסרב לתת מנוחה, ושולל מאתנו ביטחון (אוטולוגי) במקום ובעצמנו כבני המקום. מצד אחד, המקום הוא הארץ, וכל מקום אחר הוא 'מקום אחר'. מצד אחר, המקום הוא מחוץ למקום – בעם היהודי ובמחשבתו-אמונתו, שאינם זהים עם הארץ. כשרגלה האחת במקום והאחרת מחוצה לו, מתנדנדת

29 דורון רוזנבלום, תוגת הישראליות, עם עובד, תל אביב תשנ"ו, עמ' 86.

30 שם, עמ' 94.

31 דרך אגב, שימוש בלשון פסיכולוגיסטית כזאת אופיינית לא רק למשתמשים בה בכלל ניתוחיהם (כמו דן מירון). ברוך קימרלינג, קץ שלטון האחוסלים, כתר, ירושלים 2001, למשל, כותב: 'מדי פעם מתפרצים מתוך הטקסטים המסורתיים של היהדות היסודות הקמאיים ונראה כאילו הם משתלטים על הלאומיות החילונית' (עמ' 20).

היהדות ביחסה לארץ־ישראל באופנים שונים מתקופת המקרא ועד ימינו. גם בתקופה הציונית, ואפילו בשנים האחרונות, לא התבטל המרחק בין הישראלי לארצו. המרחק הוא פנימי – מעין רתיעה מפני התערות מוחלטת בארץ.³²

שני המונחים המבטאים את המורכבות הזאת הם 'המקום הקטן' ו'המקום הגדול'. האחד הוא, כמצוין במובאה הזאת, המקום הממשי; האחר הוא, לאמתו של דבר, רעיון. גורביץ' וארן מנתחים – כדי לבסס את טענתם – גילויים בנוגע למקום; החל באברהם אבינו וכלה בירושלים ותל אביב. מה שחשוב יותר מכול הוא הריצוד, הטלטול, אי־הטבעיות המיוחדים כאן לישראלי ולאבותיו, החלוץ הציוני והצבר. כל אלה נוטעים עצים וסוללים כבישים בידיים מאולחשות, שייכים ולא שייכים למקום שהם נמצאים בו.

כללית, מה שיש בניתוח הזה עשוי במתכונתם של המקרים האחרים שראינו למעלה. כוונתי למתח הכרוני ורב־הפנים בין שני ניגודים: הישראלי, החילוני, הקונקרטי, מוגבל ונורמלי מזה; והיהודי, העתיק, הערטיילאי וההרסני מזה. להבדיל מהם, מתח זה אינו הקדמה לאבחנה מבהילה. הוא חושף את החוויה היסודית של הישראלי. עם זאת, מתח זה הוא הסיבה המהותית לכיבוש ולקרע העמוק שיצר בחברה הישראלית. מכאן שאין להתעלם מן הצביון ההרסני הגלום בו. תוצאת מלחמת ששת הימים מתוארת כך: 'הארץ השלמה הפכה בן לילה למושא הכיסופים וההשתדלות: ליעד משיחי, שרבים, חדורי שליחות, כמהים לעלות אליו. ל"ארץ־ישראל הגדולה", או לפחות לזו שבין ההר והירדן, הוענק מעמד של תחליף פונקציונלי ל"ארץ־ישראל של מעלה" – היא מקום הרעיון, המקום המחיה את הספרים העתיקים המקודשים המחיים את "המקום"'.³³

שוב, תהליך הרה גורל זה מתרחש בהתפרצות, בהווה גדוש פתאומיות ('בן לילה'; 'מהיום השביעי למלחמה החלה ספירה חדשה־ישנה בנופי הנחלה').³⁴ מתוך הווית הזמן המהפכנית הזאת – כביטוי של מירון, המתאים גם לכאן – הופיעה היהדות מזוינת כהלכה ומוכנה להילחם את מלחמתה נגד הישראליות החילונית:

הזמן והמרחב גם יחד כאילו 'גוירו' ונגאלו. על גב הארץ השלמה, התנ"כית, באה רוכבת בתנופה יהדות משיחית, התובעת להפקיע לעצמה בחזרה את מה שנשטט ונלקח ממנה על־ידי הישראליות שראתה עצמה כיורשתה. יהודה ושומרון הוגדרו מחדש כמקום יהודי. הדבר קשור בכך ש'הארץ' לעומת 'המדינה' היא קטגוריה שהיהדות יודעת להתמודד אתה. מורשת ההלכה מכאן, והמורשת המיסטית והמשיחית מכאן, מתייחסות לארץ־ישראל. מדינת ישראל היא ישות מדינית מודרנית, יהודית ריבונית

32 זלי גורביץ' וגדעון ארן, 'על המקום – אנתרופולוגיה ישראלית', בתוך: זלי גורביץ', **על המקום, עם עובד**, תל אביב 2007, עמ' 22. הסייג שבפתח הדיון על מאמרו של מירון צריך לבוא כאן שוב. אני עומד לשקף את הניתוח שגורביץ' וארן פורסים בפני הקורא, ומה שאומר עליו אינו סיכום ואינו מבוא. זה חלק מן הדיון, שכדאי לקרוא אותו בגלל דמיונו רב־החשיבות למה שראינו עד כה.

33 שם, עמ' 59 (ההדגשה שלי).

34 שם, עמ' 61.

אך חילונית מעיקרה, ששתי מסורות אלו לא יכלו להעלותה על דעתן כשהתגבשו, וממילא הן מתקשות לטפל בה כיום. גם מתוך כך, ברור מדוע מערכת זו אימצה את ארץ-ישראל והציבה אותה כמתחרה במדינת ישראל.³⁵

לדברי מירון, המדינה דורדרה לתחתית הסולם, ושלמות העם והארץ רוממו מכוח הרוחני שהגיח לפתע מן המעמקים. לדברי גורביץ' וארן, ישראל עד 1967, ומדינת ישראל אֶתה, נדחו מפני יהודה ושומרון. בשני המקרים המאבק הדרמטי מתחולל בין החילוניות הישראלית ההמומה מהתפרצותה של היהדות. עוד פרט משותף, המלמד על החילוניות הישראלית, הוא העובדה שאבות הישראליות השחוקים מצטרפים בחדווה להתלקחות המשיחית הזאת (קשה לא להיזכר כאן בדבריו של ברינקר על כוח הגרוויטציה). התהליך המתואר בניתוחים האלו מובע אפוא בבירור ובלי מילים, בשרשרת אנושית חיה שקושרת את ידי אנשי תנועת העבודה השוקעת, הימין הרוויזיוניסטי והציונות הדתית המשיחיסטית. גורביץ' וארן מזכירים שנעמי שמר כתבה שיר ל'אנשים המזורים האלה', ואפילו עמוס קינן 'התגלה כעמית סמוי'. הוא לא הצליח להסתיר את התרגשותו מן האמת החדשה: 'אתה נוסע חמש דקות, ואז טראה, במכה, אתה במולדת'.³⁶

מה שנדון עד כה סובב על המאבק של החילוניות הישראלית ביהדות. לא תמיד ברור מי הם המתאבקים, כאילו המהומה רבה מדי: חילוניות, ישראליות, ציוויליזציה יהודית חופשית ויצירתית, מדינה, נורמליות ושייכות למקום מול יהדות, ישות טוטלית, ערטילאית, שוכנת מצולות, טרנס-אטלנטית, לא שייכת למקום, קנאות דתית אלימה ומוזאונית. לא תמיד החילוניות היא המתאבק, אבל היא תמיד חלק ממהותו, אם לא מהותו, ותמיד המוקד של כל ההתכתשויות האלו הוא סכנת היבלעותה של הראשונה בשנייה (מה שכונה קודם לכן 'היות על סף מטמורפוז').

יש מקרים שתיאור המאבק הזה שונה מעט. לא השתלטות פתאומית של יהדות על החילוניות הישראלית היא העניין, אלא חבלותיה. ישראל, ובכללה חילוניות וחילונים, אינה יכולה להתממש בגלל היהדות. אתן שתי דוגמאות לכך. אצטט מאחת מהן בנדיבות, שכן בתיאור הפנומנולוגי הזה נכללת נימת הדברים, ולא רק תוכנם.

בשנות השמונים פרסם א"ב יהושע את ספרו **בזכות הנורמליות**. דרך הניתוח הכללית בו היא פסיכולוגיסטית. הקיום הגלתי מתאפיין יותר מכול בקיבעון, בחוסר יכולת להתממש. תוצאתו היא קיום יהודי ערטילאי, כמעט דמוני וממשי רק למחצה. הציונות היא טיפול מעמיק בחולי זה. ישראל היא המזור. היא עומדת להציע לעם המיוסר ונטול הפרצוף הזה קיום קונקרטי. המאבק על השטחים הוא בעצם מאבק בין הנטייה המעורפלת של הגלות ובין המשאלה להתממש. העובדה שאין בכוחה של ישראל לסמן את גבולותיה מורה על פגעיו הבלתי מסתיימים של הקיום הגלתי.

35 שם, עמ' 61-62.

36 שם, עמ' 65.

קשה לא להבחין בדמיון בין הטענות האלו ובין גרעין הניתוח של גורביץ' וארן. ההבדל העיקרי הוא אופיו הכללי של המאבק: האם זו שקיעה או חבלה. גורביץ' וארן מתארים – כמובן, באותו חלק מן הדיון שעסקנו בו – את הפצעתו של המקום הגדול ביהודה ושומרון, ביום השביעי למלחמה. עומקו של הקרע שהתהווה בעקבותיו הוא כעומק שורשיו. יהושע מתעניין בשאלה מה תופס את רגלה של ישראל ומונע ממנה את השלמת משימתה התרפויטית הדחופה. הבדל זה מבטא אולי הבדל בין אופטימיות ובין פסימיות; אולי גם מובלעת בו הערכה שונה בנוגע לכוחה של החילוניות הישראלית. כך או כך, העיקר הוא מאבקה של ישראל ביהדות, ומשותף להם הוא הדימוי הנוגע ליהדות חסרת הגבולות וסכנותיה.

היהדות בניתוחו של עדי אופיר להגדה של פסח – טקסט שהוא מייחס לו משקל בעיצוב המנטליות הישראלית – אינה אמורפית. היא מתנחלת בלבבות החילונים, ולא רק בהם, בגלל נוסחאותיה הברורות. כוחה של ההגדה, טקסט שאינו משיאי היצירה היהודית, הוא בבטאה את גביש הניסיון היהודי לדורותיו: משולש שקודקודיו הם ישראל, גוי ואלוהים, והוא מסלול של השפלות ואלימות ושל השפלות ואלימות שמנגד. הניסיון היהודי יכול להתנסח במסירון: הגוי מכה את ישראל, ישראל פונה לאלוהים לעזרה, אלוהים מכה את הגוי וחוזר חלילה. את התבנית היסודית הזאת חקקו גם היהודים הישראלים בלבם. היא מסמנת את גבולות המציאות המרה המקיפה אותם, לא בכדי, ואת המבוי הסתום שהם נמצאים בו.

לענייננו שייך במיוחד האופן שהיהדות כופה את ניסיונה על החילוני הישראלי.

ההגדה [...] מכילה מבנה תשתית של השיח ושל התודעה העצמית היהודית, מבנה שמארגן את ניסיון ההיסטורי היהודי לדורותיו, מבנה שחוזר ומשתכפל, בשינויי גרסה כמובן, אבל בלי שינוי עקרוני, גם בשיח האידיאולוגי והפוליטי של רוב הציבור היהודי החילוני בישראל ומארגן את אופן תפיסת המציאות ההיסטורית שלו. כי את לקח ההגדה גם אנחנו, חילונים, נאורים, ומשוחזרים כביכול מדעות מוקדמות, שרים כל ימי חיינו, ימי חיינו הימים, כל ימי חיינו הלילות, שרים כמו ששרים פזמון טורדני, נכון יותר, מושרים על-ידו בעל-כורחנו, בבלי דעת, בלי לדעת מהיכן מושמע הלחן שכמו מתנגן מעצמו, שחודר פנימה מבחוץ, כמו ממכונת חולפת, גם אחרי שנסגרו כל החלונות, לחן שאי-אפשר לגרשו, שעד שאתה יודע שהוא מגנן את נשמתך אתה כבר לכוד בו, וכשאתה יודע כבר אינך יכול למצוא את המתג שיעביר את המוסיקה הזאת מן העולם, אחת ולתמיד. והיא שעמדה, והיא שעמדה, והיא שעמדה, לאבותינו ולנו. בכל דור ודור, שבכל דור ודור. בכל דור ודור – הלחן המשעבד של חג החירות.³⁷

ההבדלים השונים בין המחברים חסרי משמעות כרגע. הכול חולקים אותה חוויה תרבותית יסודית, שעיקרה המאבק המר, ואולי הטרגי, של החילוניות עם יהדות העולה מן המרתף.

37 עדי אופיר, עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בזמן הזה, הקיבוץ המאוחד וספרי סימן קריאה, תל אביב 2001, עמ' 85.

בכמה מן הטקסטים נאמר משהו על הלטנטיות הזאת. באחרים היא מובלעת.³⁸ העובדה שתמורות גורליות בחיים הישראליים מתרחשות כהרף עין, בזמן מהפכני, מעידה על מקום משכנה הלטנטי של היהדות הערטילאית. התיאור של פריכותם של החיים הישראליים אינו יכול להינתן בלי הרכבה כזאת, בלי מושג כלשהו של היהדות כלא מודע, המשלב חנייה נצחית והופעת בזק.

דרך אגב, שיכונה של היהדות בלא מודע אינו חידוש של הוגים ישראלים אשר חוששים לעורם החילוני. היא חלק מן הדימויים של היהדות גם בקרב כמה מאבות הציונות. לדברי ביאליק, תולדותיה של הספרות העברית מתרחשות בעיקר במעמקים, והיא מתפרצת ועולה ברגעים מסוימים.³⁹ אחד העם מייחס ליהדות קיום תת־קרקעי, ומשום כך מה שקרוי חינוך או תודעה יהודית הוא תוצאת הפנוט.⁴⁰ גיבורו קלוש הזהות של הרצל באלטנוילנד עומד מול חומות ירושלים, ופתאום מוצף עד להתפקע ביהדות שכוחה, מתה רק לכאורה.⁴¹ ההבדל בין מחשבותיהם של אבות הציונות ובין הטקסטים שעסקנו בהם הוא כהבדל בין יום ללילה: אצל אחד העם, ביאליק והרצל במעמקים טמונות התקוות. לפי מיועדנו הישראליים טמונות בהם הסכנות. אבות הציונות ייחלו לכך שמן התהומות האלו תפרח זהות רעננה־עתיקה. לפי הישראלים במצולות האלו שוכנת ישות לא מסתלקת. זה גם מקומה הטבעי, היחיד, של ישות טוטלית, ערטילאית ועלומה. הרושם ממנה, לפי הנאמר על התפרצותה ועל סכנותיה, אינו חורג הרבה מאוד מתיאור מבט התוקף מבעד לחריץ הרעלה.

[ג]

למשבר הזהות המתואר עד כה יש, לפי הבנתי, סיבה שאפשר לכנותה מטפיזית וסיבה תרבותית. נתחיל בראשונה. החילוניות, לכל הפחות בהקשר ישראלי, מובנת כשלילה של הטרנסצנדנטי. האמונה, והנחותיה היסודיות, נתפסות כמופרכות. המסקנה משלילה זו היא הדגשת ריבונותו העצמית של האדם, הן במובן הקולקטיבי והפוליטי הן במובן האינדיווידואלי והאקזיסטנציאלי. זה הרקע לגיבור רוח חילוני, שנוסד על הדי המחשבה הניטישיאנית ויש לו מבטאים רבים בתרבות הישראלית.⁴² גיבור כזה מגלם את רעיון היצירה

38 טענתו של אופיר על סבילותו של החילוני המדמה שהוא מנהל את חייו ולאמתו של דבר הוא 'לחן המתנגן מעצמו' כאלו נלקחה מטענותיו של פרויד על התעתוע שיש לאדם הסבור שמעשיו נקבעים בקליפת מודעותו.

39 חיים נחמן ביאליק, **דברים שבעלי־פה**, ב, דביר, תל אביב תרצ"ה, עמ' יד.

40 אחד העם, **כל כתבי אחד העם**, דביר והוצאה עברית, תל אביב תשי"ט, עמ' פג.

41 תיאודור הרצל, **אלטנוילנד: רומן**, (תרמה מגרמנית מרים קראוס), בבל, תל אביב תשס"ב, עמ' 49.

42 דוגמאות לכך יש בחיבוריהם של ס. יזהר, פנחס שדה, מנחם ברינקר, ודויד גרוסמן. עמדותי על כך בספרי, **לעצם החילוניות**, פרק ט.

העצמית בגרסאותיו הפופולריות. משהו מזה אולי יכול להתממש בקרב יחידי סגולה, ואליהם אתוס כזה מופנה, אבל אין בכוחו להעניק משמעות וסעד לחיי ההמון. בכלל, פילוסופיה אינה יכולה למלא את תפקידה החברתי של הדת. יש שיטות פילוסופיות רבות שבכוון לספק משמעות לקיום האנושי ולבסס תורת מוסר, אבל הן תובעניות ומופשטות. הן אינן יכולות להשתוות לכוחה של המסורת הדתית להעניק בציוריה לבני החברה תקווה ומשמעות ולטעת בהם רוח מוסר. בקיצור, החילוניות (ליתר דיוק, הגרסה שהוזכרה כאן) יכולה לשמש בסיס לזהותו של יחיד, אבל אם היא נועדה לשמש בסיס לחיי חברה, אין להתפלא שהיא נקלעת למשבר חריף, כמו המשבר שתואר למעלה.⁴³

אִי־אפשר למצות את העניין בהסבר כזה. תוכנו מופשט מדי. הוא נובע ממגבלותיה של גרסה מסוימת של חילוניות, ודבר לא נאמר בו על הקשרו הפרטיקולרי של הפחד והמשבר שתואר כאן – על המסורת היהודית ועל דרכי דחייתה בתרבות הישראלית ובתרבות הציונית. נקודת מוצא טבעית להסבר כזה יש בתכנו של הפחד. הנתון היסודי, הטריטוריאלי, הוא שהמושג המאיים הוא היהדות כדת. אלו תוויה: (1) היא קפואה, טוטלית, כאילו היא נמצאת במציאות אחרת. היא בלתי נודעת, אחרת, אטומה ורעולת פנים, כאילו היא אינה מוכרת (או יותר משהיא מוכרת היא מוכרת כמאיימת); (2) היא מתפרצת. המגע עמה כרוך במטמורפזה. הנחשף אליה אינו נותר בזהותו אלא נעקר ממנה. אפשר לומר: מה שמדמים כך את קיומו (פרט 1) ואת דרך הופעתו (פרט 2) אינו משהו שיש מגע חי אִתּוֹ. הדמוניות שלו מעידה שהוא אינו חלק מניסיונה הממשי של התודעה הקולקטיבית שאלו פחדיה וזו מועקתה.⁴⁴ מדברים אלו מובנים תפקידו וחשיבותו של הדימוי הפסיכולוגיסטי. הוא מאפשר לייחס ליהדות אופי דמוני, ולנסחו בשפה רציונלית. הוא מבטא את ההיעדר המגע: היהדות נמצאת בנו, מקננת בנו, שייכת אלינו, ובאותה מידה היא זרה ובלתי נודעת.

הימנעות ממגע, ההימנעות ממפגש כלשונו של בובר, אינה רק דין וחשבון פנים־תודעתי. זהו התיאור הקולע לתרבות הישראלית, למקורותיה ולמצוקותיה.⁴⁵ אבהיר את העניין בהסבירי מה משמעות 'היעדר המגע בתרבות הישראלית' ומה משמעותו של המגע בהקשרנו. ובכן, תפיסה שלטת בחילוניות הישראלית, ובמידה רבה בתרבות הישראלית, היא שהיהדות היא תרבות לאומית. בהגדרה את עצמה כך היא ראתה בעצמה חלופה ליהדות המסורתית. אבי הרעיון, מי שביטאו בבהירות רבה, הוא אחד העם. הצעתו היא עיקר טרנספורמציה של תכנים ומושגים דתיים לשדה משמעות לאומי־ארצי־היסטורי.

43 לפי הבנתי, רגישות רבה לכך יש במחשבתו הפוליטית של שפינוזה. יותר משהוא מבקש להפריך את הדת המקובלת ולהעמיד מטפיזיקה חלופית הוא מבקש לשכך ולמתן את המסורת הדתית ולרתום אותה לביסוסה של הסמכות הפוליטית.

44 הדימוי הפסיכולוגיסטי גם מאפשר דיבור רציונלי לפחד עמוק. היהדות אינה רוח רפאים עיקשת ונקמנית, אף על פי שאלו הם רבים מתיאוריה, בזכות דיאגנוסטיקה מדעית כביכול.

45 על העיקר, בעיניי, כבר הצביעו ברוך קורצווייל וישעיהו ליבוביץ. ראו: ברוך קורצווייל, **ספרותנו החדשה: המשא וא מהפכה**, שוקן, ירושלים תשכ"ה (בעיקר במאמרו על אחד העם, הכלול בספר זה); ישעיהו ליבוביץ, **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 235.

בדרך כזאת הוא מעניק משמעות חילונית למונחים, כגון 'נביא', 'שבת' ו'ספר' הספרים. חלק לא מבוטל מכוחה של השקפה זו הוא בהירותה. זו אינה רק תוצאת סגנונו המעולה של אחד העם. מהותה של ההשקפה הזאת חדה וברורה. היא יכולה להימסר ממש בלוגו: במירכאות.

הצעתו של אחד העם השפיעה עמוקות על החילוניות הישראלית, לפחות בהנחתה היסודית בדבר התחליף. מפעלי קנוניזציה נוסח 'עם הספר', אנציקלופדיות ליהדות, דרכי לימוד של המקורות, המאמץ הקדחתני לפרש פירוש חילוני את הטקסטים הדתיים, הטקסים האלטרנטיביים – אלו הם רק דוגמאות לטביעות האצבע של ההוגה הזה על התרבות הישראלית ועל מערכת החינוך בה במשך עשרות שנים, עד ימינו.⁴⁶ התפיסה הזאת, שיהדות היא תרבות לאומית, התנכרה ליסוד הדתי ביהדות. זה המקור להימנעות ממפגש וכן לדימוי העצמי המעורער של החילוניות. בקרב עם בעל תוכן דתי אינטנסיבי כמו העם היהודי, והמתקיים כך דורות על גבי דורות, הצעה לזהות חלופית מוכרחה להישאר דחוקה. אמנם לחילוניות זו הייתה התחלה מבטיחה – היא נשענה על ביקורת הדת שנשמעה בהגות המערבית מזה כמה מאות שנים; היא נבעה מצורך פוליטי-חברתי עמוק להתנגד ליהדות המסורתית, כמו שמתנגדים לאמונות טפלות מדכאות ולהשתחרר מחיי הגלות. אולם משהשתנו הנסיבות התבלטה הסתירה הטמונה בה: היא

46 על מקומו של אחד העם במערכת החינוך הממלכתית הישראלית ראו: צבי צמרת, 'אחד העם ועיצוב החינוך החילוני בישראל', **עיונים בתקומת ישראל**, 16 (תשס"ו), עמ' 171-194. אבהיר מעט מדוע אני רואה בתופעות שצוינו למעלה את טביעות אצבעו של אחד העם. הבה נתמקד במפעל 'עם הספר', מדובר בסדרת ספרים שהוציאו לאור בנק הפועלים וידיעות אחרונות במלואת שישים למדינה. בסדרה יש 24 ספרים (כמספר ספרי המקרא). מטרתה להביא לקורא הישראלי את עיקר ספרייתו העברית-יהודית-ישראלית. הספר הראשון הוא המקרא, והספר האחרון הוא מאת משוררים עבריים מודרניים. כל הספרים עשויים באותה תבנית: גודל זהה והקדמה שעניינה הרקע ההיסטורי והביוגרפי. ההבדל היחיד בין הספרים השונים הוא צבעם. עובדה זו, שהספרים אחידים להוציא צבעם, היא נתון כבד משקל בדרך הצגתם. נאמר בזה כי לאמתו של דבר כל היצירה המתמשכת הזאת שייכת לקטגוריה אחת – זה פועלם המבורך של יהודים בכל הדורות. המקרא מובן אפוא כפי שלא היה גולדברג מובנת. הנתון החזותי הזה מבוטא גם בתוכנה של ההקדמה (זהו בעצם המפתח שניתן לקורא כדי לסייע לו בקריאת הספר). הפרטים החשובים הם היסטוריים, ביוגרפיים, גאוגרפיים ולשוניים. הכול מעיד שוב על ארציותו של הקורפוס הזה, על אחדותו. התרגלנו במידה רבה לגישה הזאת – שהיהדות היא תרבותם הלאומית של היהודים, ולכן היא נראית לנו מובנת מאליה. כדי להבחין בה, בפירוש המובלע בה, צריך להיחלץ מעט מסביבתנו או מהרגלנו. חשוב, למשל, על אי-האפשרות להציע את סדרת 'עם הספר' למכירה בחנות ספרים בבני ברק. גם יועיל להיזכר בהזדעזעותו של המשכיל בוקי בן יגלי מתפיסת המקרא כטקסט ספרותי: 'מליצה ושיר היו דברים בלתי נודעים לעמנו בימים ההם. בצ'רניגוב ואולי גם בשאר ערי התחום לא ידע איש ולא שמע, כי ישנם דברים כאלה בעולם. בחדר לא למדו מליצה ושיר. ואילו הייתי אומר לאיש, כי התנ"ך הקדוש הוא מלא מליצה ושיר, היה מביט עלי בתמהון והיה יורק שלש פעמים בפני והולך לו – כמי שאומר 'רחמנא לצלן מאנשים משוגעים' (בוקי בן יגלי [י"ל קנצלסון]), מה שראוי עיני ושמעו אזני: זכרונות מימי חיי, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ז, עמ' 22).

ביקשה לפלס לה דרך אל המסורת היהודית תוך כדי סילוק התוכן הדתי. היא חתרה להתקרב אל מה שהתנכרה אליו, ולפיכך העמידה לבסוף זהות רעועה ומאוימת.⁴⁷ ההתנכרות לרוח היהדות שייכת להתחלוליה ולעיקר הצעותיה של חילוניות זו.⁴⁸ במשך השנים, משנות השמונים, נוספה לה צרה, זו ההתנכרות לחברה הישראלית. המהפך והעלייה בכוחם הפוליטי של המזרחים העניקו לדת ולמסורת משקל רב. סממניה של החילוניות נשמעו תפלות וזרות. מנסחיה של חילוניות זו לא ניסו לברר בינם לבין עצמם מה הסיבה להידחקותם, ולבטח לא ניסו להתעניין בכנות ברחשי הנפש החדשים והמסורתיים השוטפים את חברתם. לא פעם הם הפגינו בוז כלפי סביבתם.⁴⁹ שוב, אילו יועדה חילוניותם ליחיד סגולה ניתן היה להתעלם מכך שסר חנם בעיני ציבור עצום, אולם מכיוון שמאז ומתמיד נועדה הצעתם להישמע ברבים ולגבש זהות יהודית קולקטיבית, התווספה ההתנכרות לחברה להתנכרות לרוח, והחילוניות הזאת נעשתה מעורערת ומנותקת. מה פתרונה של מועקה זו? העיקר בעיני: לקיים את מה שנמנעים ממנו; להסיר את הרעלה. ניסוח מדויק לכך יש במאמר של אסף ענברי:

47 הפיקטיביות של חילוניות זו היא תוצאה, הפלא ופלא, של עניינה הכן ביהדות (כהבחנתו הקולעת של ליבוביץ). למשל, ליבוביץ, 'יהדות', עמ' 235 ואילך.

48 ליאו שטראוס, 'ירושלים ואותונה - מבחר כתבים' (ערך והקדים מבוא אהוד לוז), מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, 'ירושלים תשס"א', עמ' 341.

49 דוגמה לכך יש במאמרו של מירון, על הרב שך והספרות העברית (הכלול במירון, 'הספרייה העיוונית'). מירון עוסק במאמרו ב'נאום השפנים והחזירים' שנשא הרב אלעזר מנחם שך במאוס 1990, ובו תקף את המערך ואת הקיבוצים. לנאום זה הייתה חשיבות פוליטית רבה. הוא נישא בזמן 'התרגיל המסריח' וביטא התנגדות להצטרפות ש"ס לקואליציה בראשותו של שמעון פרס. מירון מסביר את העוינות העמוקה של היהדות החרדית למפלגת העבודה ואת העדפתה את הימין הציוני החילוני. העיקר הוא הטענה שהמערך מייצג את השאיפה 'להקמתה של תרבות יהודית ערכית חדשה', שמרכזה בספרות העברית (עמ' 274). לעומת זאת, הימין החילוני הציוני מאופיין בהיעדר: הם לא חניכיה של הספרות העברית, ולא התיימרו מעולם לגבש תרבות יהודית חלופית. משום כך, קל להבין, האורתודוקסיה 'העדיפה פי כמה סתם יהודים גרועים ורפויים או גם יהודים-גויים, שניתן לנהוג במוסדותיהם ובמנהיגיהם כמעט כמו שהיה אפשר לנהוג בממשלת פולין ובמנהיגיה יוזף פילסודסקי. הימין הציוני העמיד אפוא בפניה תופעה שלילית ומגונה אך לא ממאירה. הוא לא התיימר לפתח מסכת כללים של אורח חיים יהודי-ערכי מודרני. המונח 'הזהות היהודית' הוגבל בהקשר שלו לקליפה, למסגרת: מדינה יהודית עצמאית כוחנית בשתי גדות הירדן. מבחינה יהודית 'עקרונית' היו מרבית חבריו 'סתם' יהודים 'מודרניים' ההולכים בשרירות לבם הרע. כשהעלו הללו בשר חזיר על שולחנם וחיללו את השבת, לא חידשו דבר' (עמ' 276-277). ההנחה היסודית כאן, ובכלל הדיון במאמר, היא שהניגוד בין הימין ובין השמאל הוא ניגוד בין אור ירוק לאור אדום במעבר המכס, בין מי שיש לו מטען (יהודי) ובין מי שאין לו כלום. לא עולה על דעתו של מירון לבחון את האפשרות שהציבור של הליכוד, שאינו רק ערב רב של זרמים אלא בסיס זהותם וכוחם הפוליטי של המזרחים בישראל, לא בלע לקרבו את הספרות העברית מפני שהוא זר לה ומפני שעולמו הרוחני קשור בלתי הפרד במסורת הדתית על צורותיה הגמישות, המסורתיות. ייתכן כי מירון צודק בטענתו שמנקודת המבט של האורתודוקסיה אין לימין שום הצעה בנוגע ליהדות, אולם הוא עצמו מאמץ את ההנחה הזאת מטעמיו שלו.

יהדות בלי אלוהים היא מילה ריקה. התרבות העברית אינה יכולה להיות תרבות של אתאיסטים, כשם שאינה יכולה להיות תרבות של אורתודוקסים. התחדשות יהודית אינה יכולה לשאת משמעות רצינית כלשהי אלא כהתמודדות מחודשת עם האמונה היהודית. כשם שעליה להיפתח אל הממדים הממלכתיים, אל הממדים האסתטיים ואל שאר האתגרים העדכניים שהיהדות הרבנית בורחת מפניהם, כך עליה להיפתח אל הממד המטאפיזי, שבלעדיו היהדות היא סתם פולקלור. אין משמעות יהודית רצינית לאהבת התנ"ך שבה מנפנפים סופרים ומשוררים ישראלים חילונים [...] התרבות העברית לא תחדש את פני היהדות על ידי התבשמות מסיפורי יעקב, שמשון, דוד ונשותיהם. היא לא תחדש את פני היהדות באמצעות טיולים בין צרעה לאשתאול, וגם לא על ידי שאילת דימויים משיר השירים. היא תחדש את פני היהדות אם היא תציע דרכי הבנה חדשות ודרכי הגשמה חדשות של התורה. אם יש לתורה משמעות שאינה גלותית-גטואית ושאינה לאומנית-משיחית, הרי שהתרבות העברית מופקדת על חשיפתה.⁵⁰

לזה ייחלו גם חוקריה ומבקריה הגדולים של הספרות העברית החדשה – אינטלקטואלים, שלפי מיטב ידיעתי לא ניתנה הדעת די הצורך לגדולתם כמבקרי תרבות – בדברם על צפייה למפגש מחודש עם היהדות, על תכניה הדתיים, במסגרת החילונית של מדינת ישראל. אלה הם ברוך קורצווייל ודן מירון. היכרותם העמוקה עם הספרות העברית החדשה, שרוב יצירתה שייך לתרבות החילונית, ועם היהדות עורר בהם תקוות למפגש כזה, שאין לבטל בו מרכיב כלשהו של הדדיות.⁵¹

הבעיה בקריאות אלו היא עמימותן. מה פירוש 'מפגש מחודש עם היהדות'? מהי 'התמודדות מחודשת עם האמונה היהודית'? רמז חשוב לכך, לפי הבנתי, ניתן בסוף המובאה מדבריו של ענברי. חידושה של היהדות תלויה במשמעות שאינה גלותית-גטואית ואינה לאומנית-משיחית. הלוא תפיסה גלותית-גטואית אינה יכולה להשתייך לחברה

50 אסף ענברי, 'התרבות העברית אינה יכולה להיות תרבות של אתאיסטים', **הארץ**, תרבות וספרות, 20.10.2017, עמ' 1. דבריו של ענברי משמשים לי נקודת מוצא נוחה להצגת מחשבותיי על אפשרויות המגע האלו. זה העיקר בשני ספריי (לעצם החילוניות ובדממה וקול: ליבוויץ בהקשר **ישראלי**, האוניברסיטה הפתוחה ומכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, רעננה וקריית שדה בוקר 2020). אפשר לשאוב הרבה ממקורות אחרים, למשל מדבריו של הברמס על הפוסט-חילוניות. בהקשר ישראלי חשובות בעיניי השקפותיהם של אנשי רוח דתיים שעוסקים בשאלות אלו (הרב שג"ר והרב פרומן, יוסקה אחיטוב, אבי שגיא, תמר רוס, גילי זיוון, אלחנן שילה ויואב שורק). כל אחד מפתרונותיהם מחייב דיון מקיף ונפרד.

51 מירון, **אם לא תהיה ירושלים: הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1987, עמ' 239: 'הפגישה המחודשת בין תרבותנו המודרנית, החילונית, לבין המסורת היהודית הדתית-המוסדית'. קורצווייל, **ספרותנו החדשה**, עמ' 146: 'לא נאכז את התקווה שהבסיס החילוני של חיי עמנו [...] יאפשר גם פגישה מחודשת, פוריה, עם תכניה הרוחניים הדתיים של תרבותנו'. מתקווה זו נואש קורצווייל בהמשך דרכו.

הישראלית מפני שהיא מסתגרת מפניה. תפיסה לאומנית־משיחית אינה יכולה להשתייך לחברה זו מפני שהיא חותרת תחת מסגרתה הפוליטית ומשקיפה עליה כשלב ארעי. האם נוכל להצביע על דרכי הבנה חדשות של היהדות הנמנעות מכך? תשובה לכך היא בעיניי בראש ובראשונה משימתו של פרשן התרבות, יהיה זה היסטוריון, פילוסוף או חוקר ספרות. לשם כך אין צורך לדמיין יצירות רוח הטמונות בעתיד, אלא לעיין במתרחש סביבנו.

אוכל עתה לרמוז על שתי דוגמאות, שאת פרשנותי על אחת מהן פירטתי במקום אחר.⁵² הגותו של ליבוביץ העניקה ליהדות קול ציבורי. יש לה מה לומר לא רק על תחבורה בשבת בכביש בראשון־לציון ועל הכשרות המטבח הצבאי אלא על פשעי מלחמה, על דוד בן־גוריון, על חידושי התנ"ך, על מדיניות הגרעין של ישראל, על הכיבוש, על החברות באו"ם ועוד. בכל אלה נשמע דבריה של היהדות (לפי הבנתו, כמובן). ליבוביץ העניק ליהדות קול במציאות האקטואלית. זה היה מניעו היסודי מתחילת דרכו, כאשר אפילו עוד לא היה ליבוביץ המוקדם, וזה הדחף שפעם בו במאבקו נגד העבודה הזרה האוכלת בכל פה בחברה הישראלית. המגע הממשי עם המציאות החיה, בת הזמן – זה הצייר המרכזי של הגותו, לכל פרקיה, ובכל תמורותיה. גם דרכי הבעתה של הגות זו מלמדות זאת. אין זה מקרה שהיא ניתנה בצרור רשימות בעיתונים, לרבות עיתוני סטודנטים ונוער, הרצאות לקהל הרחב, תשובות לשאלונים ולמכתבים, ראיונות, דברי פולמוס וכדומה. הגות זו היא בראש ובראשונה ניסיון להשמיע את קולה של היהדות לציבור היהודים המקיים את עצמו בריבונות.

זה גם המקור לייחודה של ההגות הזאת. ישראל, שהגות דתית זו מכוונת אליה, היא בראש ובראשונה חברה ומדינה. ספק אם ביטא מישור מן הציבור הדתי, לכל מחנותיו, עד ימינו, עולם מחשבה כזה. כללית, אפשר כמדומני לומר: הציונות הדתית קשרה את עצמה לארץ ישראל. החרדים התכנסו בעצמם. בעיני ליבוביץ ישראל אינה ארץ ולא גטו. הקול הציבורי שנמצא ליהדות בהגותו יסודו בכך: דבריו מכוונים לבני החברה הזאת, המתקיימים במדינה; הם פונים אל הישראלים.⁵³

עוד דוגמה ליצירה של משמעות דתית שאינה גטואית ואינה משיחית ופונה אל כלל הישראלים⁵⁴ היא פריחתה של סצנת הפיוט. מוזיקה דתית זו נשזרת בסיטואציות חברתיות מגוונות, נעשית חלק מעולם של ציבור רחב ומשמיעה את קולן של הקהילות היהודיות לדורותיהן. לצרכינו יספיק קטע המופיע באתר 'הזמנה לפיוט':

כל פיוט וכל תפילה פותחים שערים רבים. הם משמיעים קול שנוסע בזמן ומגיע עד ימינו־אנו. הפיוטים והתפילות ספגו לתוכם געגועים, כאבים, תקוות וגם שמחה

52 ראו הערה 42 לעיל.

53 אפשר כמובן לערער על דבריי ולהזכיר שליבוביץ הדגיש את הפרדת המוסר מן הדת ואימץ משלב מסוים דגם פרוטסטנטי (ברוח פרשנותו של שגיא לליבוביץ). אינני סבור כך. הקוראים מוזמנים לעיין בנימוקים לכך בספרי, **בדממה וקול**.

54 בעיקר, כמובן, לציבור היהודי בישראל. אבל אינני בטוח שהיא זרה בהכרח לציבור הלא יהודי בישראל המעוניין בישראליותו.

של דורות רבים, והמאזינים לקולות האלה מבקשים להיקשר אליהם. כך נוצר מפגש עם השפה העברית, עם יופייה ועם סודה של המנגינה, ונפתחת הזמנה לחזור אל השורשים, אל התרבות היהודית, אל מעגל השנה ומעגל החיים. השירה והמוזיקה מעמיקים את הקשר של כל יחיד לקהילתו ושל כל קהילה לעם היהודי כולו, בישראל, ברחבי העולם, בעבר ובהווה.⁵⁵

הגותו של ליבוביץ ופריחתה של סצנת הפיוט – שתי תופעות שרחוקות זו מזו כמעט מכל בחינה – הן דוגמאות למגע: שתיהן מעניקות לישראלי הזדמנות להיפגש עם מסורתו בלי להיעקר מזהותו. בשני המקרים הללו נוצר ליהדות מקום חדש. בהגותו של ליבוביץ היא נמצאת במרחב הציבורי, בטלוויזיה, ברדיו ובעיתונים. מיקום זה אינו עניין חללי אלא מורה על כך שהיא הוטענה בתוכן דתי-אקטואלי, ושהיא רלוונטית באופן חדש לחברה הישראלית. אותו הדבר צריך להיאמר על סצנת הפיוט. הישראלי מוזמן לגלות את לשון הפיוטים, את מסורותיו המוזיקליות, על שורשם הדתי, מחוץ לטקסי הדת. הוא יכול לעשות זאת באתר הספרייה הלאומית, במופעי מוזיקה ובשלל אירועים. בקיצור, אלו הן דוגמאות ליצירת משמעות חדשה, לא גטואית ולא משיחית, ששייכת לתרבות הישראלית כשם שהיא נובעת מן המסורת היהודית.

גילויי רוח אלו, השייכים לתרבות הישראלית, בכוחם להעניק משמעות חדשה לטענה הנושנה של הרצל שהציונות היא השיבה ליהדות ולרמוז על משמעות אפשרית לציונות בהקשר ישראלי. על כל פנים, ברור שאין למצות את היהדות בישראל בבעיית דת ומדינה. היהדות היא חלק מרוחם של הישראלים, מתודעתם המשותפת. מועקה שהיא מעוררת בהם קשורה בזהותם ובמקומה של המסורת בחייהם. עניינים כאלו אינם נקבעים בחקיקה ובסטטוס קוו. מדוע אפוא נראה לרבים שהמפתח לבעיית היהדות בישראל הוא בהסדרה הפורמלית? אפשר שסיבה אחת לכך היא שהמשפטיזציה בישראל אינה מוגבלת למעמדם של בתי המשפט. היא באה לידי ביטוי מובהק גם במחשבה הישראלית. קולם של פילוסופי משפט ומשפטנים בולט בדיונים אלו בעשורים האחרונים. הדבר ניכר בטיפול הפורמלי בבעיית היהדות בישראל (וגם בנושאים אחרים, כגון הסכסוך הישראלי-פלסטיני). ייתכן שיש לכך סיבה ספקולטיבית יותר: לתפוס את היהדות מבעד לבעיית דת ומדינה, הרי זה במידה רבה להמשיך לחשוב עליה במערכת הדימויים שעסקנו בהם כאן, כהוויה מאיימת ועמומה. במסגרת פורמלית כזו לא תוכנה ומשמעותה של היהדות הם העיקר אלא נוכחותה וגבולותיה.

55 ראו דף הבית ב'אתר הפיוט והתפילה', <https://web.nli.org.il/sites/nlis/he/song/pages/default.aspx> (אוחזר ב־10.3.2020).

לוקליות ואקזוטיזם במוזיקה של שלום חנוך, 1968-1976

ארנון פלטי וארי קטורזה

תקציר

מאמר זה הוא הראשון שעוסק בשמונה שנות היצירה הראשונות של שלום חנוך ובניתוח מוזיקלי והרמוני של שיריו מאז החל לשתף פעולה עם אריק איינשטיין בתקליט הילדים **מזל גדי** (1968), המשיך בתרומתו לאלבום הבכורה של השלושרים (1969), בשיתוף פעולה עם איינשטיין, שהניב את האלבומים **שבול** (1970) ו**פלסטלינה** (1971), ועד לאלבום היחיד של להקת תמוז, **סוף עונת התפוזים** (1976), ובשלל השירים שכתב לזמרים מבצעים אחרים בתקופה זו. נדגיש במאמר היבטים טונליים ומודליים במוזיקה של חנוך, את ההשפעות של סולמות הבלוז, הטשטוש הטונלי, ההשפעות ההרמוניות הבינ-סולמיות, הקדנצות ועוד. קרבתו החברתית של חנוך לאלטי המבצעים, התמלילנים, הפזמונאים והמשוררים בני התקופה היא סייעה לביצור מעמדו ככותב שירים וכמלחין של מוזיקת רוק בשפה העברית, כמו גם כישרונו כתמלילן וכמלחין של שירי משוררים (לאה גולדברג, מרים ילן-שטקליס). המוזיקה של חנוך תידון במאמר לאור תאוריית הגשטלט (Gestalt) – תאוריה פסיכולוגית הגורסת כי אסתטיקה 'פה', רבגונית (שבמקרה זה נפרש היבטים שלה כ'אקזוטיזם'), יוצרת מכניזם תודעתי של העדפת שלמות, רציפות וכוליות. ייבחנו ההיבטים המלודי וההרמוני ויומחשו התלכדותם לשלם וליצירה שלמה.

מילות מפתח: אקזוטיקה, אריק איינשטיין, בלוז, שלום חנוך, לוקליות, מזל גדי, מקומיות, נאו-מודליות, ניתוח מוזיקלי, פלסטלינה, רוק ישראלי, שבול, השלושרים, שנות השישים, תרבות הנגד

הקדמה

השנים 1968-1976 אופיינו בהשפעה בולטת של מוזיקת הרוק האנגלית-אמריקנית על המוזיקה הישראלית בהיבטים רבים: מוזיקליים, ליריים, תרבותיים, הפקתיים ועוד. בשנים האחרונות פורסמו מחקרים שעסקו בהשפעת הרוק של שנות השישים על המוזיקה הישראלית,¹ אך

1 ארי קטורזה, 'השפעת הרוק הפסיכדלי על האלבומים פויז ושבול', בתוך: מיכאל וולפה, גדעון כ"ץ וטוביה פריילינג (עורכים), **מוזיקה בישראל (עיונים בתקומת ישראל)**, סדרת נושא, (2014), עמ' 82-110; תמר אלאור ומוטי רגב, 'כינונו של סגנון ישראלי', בתוך: עופר שיף ואביבה חלמיש (עורכים), **ישראל 77-67, המשכיות ומפנה (עיונים בתקומת ישראל)**, סדרת נושא, (2017), עמ' 308-333.

מאמר זה הוא הראשון שעוסק בשמונה שנות היצירה הראשונות של שלום חנוך ובניתוח מוזיקלי והרמוני של שיריו דאז. הדגש שלנו הוא על היבטים טונליים ומודליים ועל ההשפעות של סולמות הבלוז, טשטוש טונלי, השפעות הרמוניות בין-סולמיות, קדנצות ועוד על המוזיקה שלו. במאמר נסקרת המוזיקה שכתב מאז החל לשתף פעולה עם אריק איינשטיין בתקליט הילדים **מזל גדי** (1968), בתרומתו לאלבום הבכורה של השלושרים (1969), בשיתוף פעולה עם איינשטיין שהניב את האלבומים **שבול** (1970) ו**פלסטלינה** (1971), ועד לאלבום היחיד של להקת תמוז, **סוף עונת התפוזים** (1976), לצד שירים שכתב לזמרים מבצעים אחרים בתקופה זו.² באותה תקופה ניסה חנוך לפתוח בקריירה מוזיקלית בין-לאומית והוציא גם אלבום בכורה באנגלית (1971), בטרם החל להקליט את אלבומי הסולו הישראליים שלו.

שיריו של חנוך המשיכו מגמות מוזיקליות וליריות שאפיינו כבר את שיריהם של להקת החלונות הגבוהים (1967). יצירתו קשרה את העולם המוזיקלי של הצבר להשפעות הרוק הבין-לאומי ותועדו בה התמורות המשמעותיות שהתחוללו בתקופה זאת במוזיקה הישראלית בהשפעת המוזיקה האנגלית-אמריקנית.

מאמרו של ארי קטורה, 'השפעת הרוק הפסיכדלי על האלבומים פוזי ושבול', עסק בהיבטים היסטוריים, ליריים, טכנולוגיים, מוזיקליים והפקתיים באלבומים פוזי (איינשטיין, 1969) ושבול (איינשטיין וחנוך, 1970).³ השינוי במוזיקה, הסביר המאמר, הומחש בתמלילי השירים בהלך רוח של שחרור מחשבתי ומיני ובהתרת מגבלות השפה, שהיו תוצר של רוחות הליברליזם והליברליזם הרדיקלי שרווחו בשנות השישים. לאלה נוספו תפיסות חדשות של צליל, של נגינה, של עיבוד ושל הפקה מוזיקלית, ודרכי הקלטה חדישות ששילבו טכנולוגיה, מוזיקה ואסתטיקה אמנותית.

עד כה התפרסמו כמה מחקרים על מוזיקת הרוק הישראלית בשנות השישים, אך היא לא זכתה עדיין למחקר ראוי ומקיף בתחומי הסוציולוגיה, ההיסטוריה, לימודי התרבות והמוזיקולוגיה. אמנם סוציולוגים עסקו במבנה הסוציולוגי של המוזיקה הישראלית, קרי בהתהוותה של קבוצת עילית אל מול קבוצות שוליים, בתהליך הקונגניזציה של קבוצות יוצרים חשובות ובמאבק על יוקרה אמנותית בשדה המוזיקה הפופולרית בישראל, אך מיעוט יחסית לעסוק במוזיקה עצמה.⁴ רק בשנים האחרונות

2 למעשה החלו איינשטיין וחנוך לשתף פעולה עוד ב-1967 בתקליטון שכלל את השירים 'הגר', 'ריסים', 'שבת המלכה' ו'פתאום בלעדי', אולם אנו ננתח את שיריו של חנוך מהאלבום מזל גדי ואילך.

3 קטורה, 'השפעת הרוק הפסיכדלי על האלבומים פוזי ושבול'. חנוך תרם לאלבום פוזי של איינשטיין את השיר 'פראג' בלבד. שאר השירים נכתבו והולחנו בידי יוצרים אחרים.

4 וולפה, כ"ץ ופרילינג (עורכים), **מוזיקה בישראל**; מוטי רגב, 'בואו של הרוק: משמעות, התמודדות ומבנה בשדה המוזיקה הפופולארית בישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1990; Motti Regev and Edwin Seroussi, *Popular Music and National Culture in Israel*, 2004; University of California Press, Los Angeles 2004; מנחם מאונטנר, 'גלי צה"ל או ההאחדה של הרוק והמוות', **פליי**, ט (תשס"א), עמ' 11-51; Oded Heilbronner, 'Resistance through

החלו מוזיקולוגים לחקור את המוזיקה הפופולרית הישראלית מן מחצית השנייה של שנות השישים ואילך.⁵

המאמר לא יעסוק בהשפעתו על המוזיקה הישראלית או בהתקבלותו הקנונית של חנוך, אלא במאפייני הלחנת השירים ובשפה המוזיקלית שלו. דומה שקרבתו החברתית לאלטית המבצעים, התמלילנים, הפזמונאים והמשוררים של התקופה, ובהם יהונתן גפן, יענק'לה רוטבליט ומאיר אריאל, חברו מקיבוץ משמרות, סייעו לביצור מעמדו ככותב שירים וכמלחין של מוזיקת רוק בשפה העברית. לאלה אפשר להוסיף את כישרונו כתמלילן ואת יכולותיו כמלחין של שירי משוררים (לאה גולדברג, מרים ילן-שטקליס). חנוך הצליח לצקת את השפעות הרוק אל השפה העברית בצורה אותנטית ושילב זו בזו תרבות נמוכה וגבוהה, ישראלית ואנגלית-אמריקנית. סוגיה זו אינה חדשה ונידונה בכמה פרסומים.⁶ אנחנו מבקשים, לראשונה במחקר על חנוך והרוק הישראלי, לבחון את המוזיקה עצמה. לזו יש היבטים פופולריים וגבוהים, רוחניים לעתים, ופעמים אחרות סוררים ורוויי ביטויים של התנגדות, רציניים והיתוליים, ובעיקר כאלה שנדמים מקומיים ובה בעת אקזוטיים. תפיסה זו דומה במובנים מסוימים לגישות צורניות ומתמקדת בשירים כתבניות יופי איכותיות, כמו תאוריית הגשטלט (Gestalt). זו תאוריה פסיכולוגית הגורסת כי אסתטיקה 'פה', רבגונית (שאנו נשאף לפרש היבטים שלה כ'אקזוטיות'), יוצרת מכניזם תודעתי של העדפת שלמות, רציפות וכוליות.⁷ הצורניות במקרה זה מתגבשת בשלמות שנוצרת בין המילים ללחן (לצד עיבוד והפקה מוזיקלית), בתוספת ציטוטים ממקורות השפעה, ריפים (Riff), משפט מוזיקלי פשוט וקצר החוזר על עצמו) וליקים (Licks), משפטים מוזיקליים אופייניים). כל אלה יוצרים שלם שעולה על סך חלקיו. אנו נבחן את ההיבטים המלודי וההרמוני ונמחיש את התלכדותם לשלם וליצירה שלמה. מאחר שמושגי היסוד בדיון על שנות השישים (כגון תרבות הנגד, תרבות הסמים, מהפכת הנעורים ועוד) זכו כבר לדיון מקיף בפרסומים קודמים, נתרכז כאן בביתוח מוזיקלי של יצירתו של חנוך ובהרמוניה המוזיקלית של שיריו.

Rituals: Urban Subcultures of Israeli Youth from the Late 1950s to the 1980s', *Israel Studies*, 16, 3 (2011), pp. 28-50.

- 5 נפתלי וגנר, 'להקת החלונות הגבוהים על קו התפר בין זמר עברי לרוק ישראלי', בתוך: עודד היילברונר ומיכאל לוין (עורכים), **איך אומרים Modernism בעברית?**, רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 253-280; ראו גם הנ'ל, **את המלל את הלחן ואת מה שביניהם: משקל פואטי ומוזיקלי בשירי ששה ארגוב**, מוסד ביאליק, ירושלים 2005; סיוון שנהב-שב, 'פה קבור הכלב: מאפיינים מוזיקליים בכוורת של סנדרסון', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2016.
- 6 רגב, 'בואו של הרוק'; Regev and Seroussi, *Popular Music and National Culture*; קטורזה, 'השפעות הרוק הפסיכדלי על האלבומים פוזי ושבולל'.
- 7 הנס קרייטלר ושולמית קרייטלר, **פסיכולוגיה של האמנויות** (תרגמה מרים רון בכר), ספרית פועלים, תל אביב 1980, עמ' 6-8.

אקזוטיקה, מוזיקת רוק וההיבט הישראלי

כדי לעמוד על היבטים ורגישויות לוקליים ואקזוטיים ביצירתו של חנוך, נסביר כי אנו מתייחסים למונח 'אקזוטיקה' במובן של 'פה בזרות'. השימוש במונח זה התפתח בעידן הקולוניאליזם של המאה ה-16, כאשר האדם האירופי הנגיד, בעזרת מושגי ההשכלה, בינו לבני תרבויות 'אקזוטיות' וקבע את עליונותו הגזעית עליהם. הוא הבנה 'נרקיסים' מערבי בעת ששהה בתחומיהן של תרבויות אקזוטיות ותיעד בעיקר את עצמו ואת הרגשת עליונותו על התרבות המקומית. עם זאת, המונח 'אקזוטיקה' משמש אותנו שימוש חיובי ובמעין היפוך תפקידים: אנחנו נעמוד על סממנים מוזיקליים ותרבותיים של העולם המוזיקלי האנגלי-אמריקני – כגון הבלוז והנאו-מודליות, וכללית על השפה של הרוק הפסיכדלי – כאקזוטיקה 'פה בזרותה' בשיח על המוזיקה הישראלית.

נסביר סוגיה זו בעזרת היבטים של התאוריה הפוסט-קולוניאליסטית, שגרסה כי יחסים המבוססים על כוח מחלחלים לחיי היום-יום ולחוויותינו,⁸ וממלאים תפקיד חשוב בתהליך הייצוג של קבוצות, פריטים ואידאולוגיות חברתיות. לפיכך הדימוי של הזר והאקזוטי כרוך ביחסי כוח ובאפשרות לייצגו; קרי, החזקים מגדירים מהו 'זר' ומהו 'אקזוטי'. עם זאת, לענייננו, אף שישראל הייתה בשנות השישים מדינה צעירה ופרובינציאלית, ואף על פי שתרבותה הייתה בעיקרה בדלנית, קבוצות יצירה, ודאי בני העילית (אך לא רק), עשויות היו לראות את ה'אחר', שלעתים היה גם מערבי, כ'אקזוטי'. במקרה שלפנינו מדובר בתרבויות נגד ובתרבות המשנה של ההיפים. ה'אחר' במקרה זה הוא אימוץ של צלילים ודימויים של מרידה שהיו שלובים בהיבטים של תרבות מתיינת ושל תרבות סמים שהיו בעיני הרוקרים הישראלים אקזוטיים, קרי מרתקים, שונים, מסתוריים ולא רגילים. אין אנו עוסקים בדימויים אוריינטליסטיים בנוסח ההגות הפוסט-קולוניאליטית, אלא בדימויים של מהפכה, חופש, שחרור ונעורים הקוראים לעולם טוב יותר.

המושג 'אחר' שימש הוגים רבים כדי להסביר את האופי הלא מודע של יחסי כוחות חברתיים. סימון דה בובואר השתמשה במושג זה כדי להסביר כיצד האישה מוגדרת כ'אחר' בהשוואה לגבר, ואדוארד סעיד השתמש במושג זה בדיון על אוריינטליזם בהשלכות הפוליטיות, הכלכליות, החברתיות והפסיכולוגיות הכרוכות בתהליך ההפיכה לאחר ההזרה (Othering). סעיד דן בשאלה כיצד נבנה המזרח כתמונת מראה שבה משתקף ה'אחר', שייחסו לו מאפיינים לא רצויים, וכיצד שימש את הגדרת המערב כניגודו.⁹ אפשר לטעון

8 מישל פוקו, **המילים והדברים: ארכאולוגיה של מדעי האדם** (תרגום אבנר להב), רסלינג, תל אביב 2008.

9 Cara Aitchison, 'New Cultural Geographies: The Spatiality of Leisure, Gender and Sexuality', *Leisure Studies*, 18 (1999), pp. 19-39; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Verso, London 1994; Stewart Hall, 'The Spectacle of the Other', in: Idem (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, London 2003, pp. 223-290; Edward Said, *Culture and Imperialism*, Chatto and

כי תהליך הסטראוטיפיזציה הוא בלתי נמנע, שכן סטראוטיפים עוזרים לנו להפחית את העומס הקוגניטיבי שלנו ולהבין את מורכבות עולמנו, ועל כן אנו מגדירים מיהו ה'אחר'. חוקר התרבות סטיוארט הול טוען כי הסטראוטיפ הוא חלק מהשמירה על הסדר החברתי והסמלי, וכי תהליך זה מציב 'גבול סמלי' בין ה'נורמלי' ל'סטייה', בין ה'מקובל' ל'לא מקובל'. הוא טוען כי בתהליך של סיווג ומיון של אנשים, חפצים ומקומות שאינם בתחום החוויה שלנו, נוצרים סטראוטיפים של 'אחרים'. אלה נתפסים כשונים שינוי ניכר וכחורגים מהנורמה התרבותית והחברתית שלנו. גם הול וגם סעיד דנים בשאלה כיצד התהליך של הגדרת ה'אחר' כסטייה גורמים להגדרה של המערב כעליון וכנורמלי.

למרות זאת, על אף השיח האוריינטלי הפוסט-קולוניאלי, ייתכן שהמסתורי, המרתק, המלהיב, השונה והבלתי רגיל, קרי האקזוטי, יגיע מהפעילות ומהפנטזיה על תרבויות משנה ותרבויות נגד. ואכן, לפעילות של תרבות הנגד האמריקנית, בעיקר להיפים בשנות השישים, היו מאפיינים אקזוטיים של אנטי-מטריאליזם, חזרה לשבטיות קדומה, ושילוב של זן בודהיזם לצד טכנולוגיה חדישה. מוזיקת הרוק הפסיכדלית נתפסה כבלתי רגילה ושונה, כלומר לא רק כזרה אלא גם כאקזוטית.

לממד זה אפשר להוסיף את ההילה (Aura) האמנותית שנלוותה לרוק. אמנות מוזיקלית זו נחשבה נעלה על שירי הפופ של הזרם המרכזי לדורותיו (כולל שירי ה-Tin Pan Alley) שנשען, לפחות באופן סטראוטיפי, על תהליך של פס ייצור שכלל מלחין, תמלילן, מעבד, מבצע וכולי, ולא זמר יוצר או להקה יוצרת. מוזיקת הרוק נתפסה כפורמט שבו אפשר לשלב בעולמות פילוסופיים את הפרטי והציבורי, אסתטיקה ייחודית, יצירה אוטונומית וביטים של חתרנות גם בתעשיית מוזיקה קפיטליסטית וצינית. יצרני הפרשנות, מבקרי הרוק ומגזיני המוזיקה, כגון *רולינג סטון* (Rolling Stone) וקריים (Creem), ביססו תפיסה זו. בסוף שנות השישים נהנתה מוזיקת הרוק מהילה של אמנות חשובה, של תרבות ואמנות ייחודיות בעידן השעתוק המודרני. המאפיינים המוזיקליים של הרוק היו מלהיבים, לא רגילים וייצגו 'אחר' שאפשר להגדירו כאקזוטי.¹⁰ ישראל של שנות השישים הייתה קרתנית כמקום יצירה למוזיקת רוק, אך ההשפעות הזרות על חנוך – כל עוד השתלבו באופן משכנע בטעם המקומי – נתפסו כ'חיוביות' וככאלה שמובילות את המוזיקה הישראלית אל הקדמה.¹¹

Windus, London 1993; Idem, 'Orientalism Reconsidered', *Cultural Critique*, 1 (1985), pp. 89-107; אדוארד סעיד, *אוריינטליזם* (תרגמה עתליה זילבר), עם עובד, תל אביב 2000.

10 רגב, 'בואו של הרוק'; קטורזה, 'השפעת הפסיכדליה על האלבומים פוֹזי ושבִּלִיל'.

11 Sara J. Oshinsky, 'Exoticism in the Decorative Arts', in: *Heilbrunn Timeline of Art History*, The Metropolitan Museum of Art, New York 2000; Graham Huggan, 'Writing at the Margins: Postcolonialism and the Politics of Cultural Value', in: Idem, *The Post Colonial Exotic*, Routledge, London 2001, pp. 1-33

רקע היסטורי והגדרות הניתוח המוזיקלי

הרקע ההיסטורי ליצירתו של חנוך

מחקרים על השפעותיה של תרבות הנגד המערבית על ישראל עסקו ברקע ההיסטורי לבואו של הרוק לישראל ותיארו כיצד השפיעה התרבות האנגלית-אמריקנית הצעירה, המשוחזרת והאנטי-מלחמתית בשנות השישים, על תרבות הצבר ההגמונית. התרבות הצברית הישראלית, שהתגבשה משנות השלושים של המאה ה-20, יצרה הֶדְּבָק של מאפייני תרבות ובהם אנטי-גלותיות, מיליטריזם, פנתאיזם וקהילתיות. מאפיינים אלה יצרו דימוי ישראלי חדש, 'צברי', המגויס לחזון הציוני ולבניית הארץ.¹² אולם הטון האמנותי השתנה והיה לביקורתי יותר בשנות השישים. המשוררים דליה רביקוביץ', נתן זך, יונה וולך, ספריהם של הסופרים א"ב יהושע, עמוס עוז ואחרים, ומחזותיהם והסאטירות של יהושע סובול וחנוך לוין (בעיקר את ואני והמלחמה הבאה מ-1968, ומלכת אמבטיה מ-1972) מתחו ביקורת על הקיבעון של הממסד, על האתוס הצבאי ועל המחשבה ההגמונית. אמנים פלסטיים ישראלים יישרו קו עם מגמות בעולם שקראו תיגר על המודרניות. הקולנוע הישראלי, ובעיקר יצירתם של אורי זוהר, ז'ק קטמור, ג'אד נאמן ודוד פרלוב, הציגו דימוי מורכב של הישראלי המוטרד במשבר זהות.¹³ מבחינה כלכלית התאפיינו שנות השישים בעלייה ברמת החיים (למרות מיתון זמני ב-1967), בצמצום האבטלה ובהגדלת היצוא.¹⁴ אף על פי כן העמיק הקרע בין אשכנזים למזרחים, רגשות הקיפוח בעיירות הפיתוח גברו והפער בינן ובין הקיבוצים גדל. מחאת הסטודנטים בעולם המערבי (1968) השפיעה במידה מוגבלת למדי.¹⁵ לעתים נשמעו

12 עוז אלמוג, **הצבר: דיוקן**, עם עובד, תל אביב 1997; איתמר אבן-זהר, 'צמיחה והתגבשות של תרבות עברית וילידית בארץ-ישראל', **קתדרה**, 16 (1980), עמ' 165-189.

13 ניצה בן דב, 'ספרות ישראלית', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור השלישי: תשכ"ח-תשל"ח**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2008, עמ' 171-203; נסים גל, 'אמנות ישראלית: איפה כאן האמנות ואיפה הצייר המאסטר?', שם, עמ' 231-270; יעל מונק ונורית גרץ, 'הקולנוע הישראלי', שם, עמ' 205-216.

14 ההיסטוריון תום שגב מדווח ש-100,000 ישראלים נסעו לחוץ-לארץ מדי שנה, ומציין עלייה ברכישת מכשירי טלוויזיה עוד לפני השקת הטלוויזיה הישראלית. שגב גם מתעד שפע תרבותי בתיאטרון ותעשיית קולנוע מתפתחת (מיליון וחצי כרטיסים נמכרו לחמישה סרטי קולנוע ישראליים). אולם השפע היחסי קרס במיתון של שנת 1967, שנבע מגורמים שונים: האטה בגידול האוכלוסייה (מארבעה אחוזים בשנת 1964 לאפס בשנת 1967) וכתוצאה מכך ירידה בביקוש הדירות, שפל בענף הנדל"ן ופשיטת רגל של עסקים בענף, האטה בהשקעות מחוץ-לארץ, ירידה באמצעי התשלום ועליית מחירים לצד הפחתה בתשלום הפיצויים מגרמניה. הכלכלן משה זנבר מסביר שבסוף העשור נאלצה הממשלה להתמקד בהגנה על המשק מן ההשפעות השליליות של התייקרות הנפט וחומרי הגלם בחוץ-לארץ.

15 אורי כהן ואיתן אורקבי, 'הפרופסורה והסטודנטים באוניברסיטה העברית, 1967-1972', **קתדרה**, 129 (2009), עמ' 137-164.

קריאות תיגר על ההגמוניה של מפא"י, אך לא הייתה להן השפעה רבה עד למלחמת יום הכיפורים ולתוצאותיה.¹⁶

אשר לחנוך עצמו, רק בעשור האחרון נפתח צוהר לבית הגידול שלו בקיבוץ משמרות. נסים קלדרון תיאר בביוגרפיה שכתב על המשורר מאיר אריאל את הפעילות התרבותית בקיבוץ משמרות, שבה נטלה חלק בולט הלהקה המקומית, 'המשמרון'. ערבי מוזיקה, נגינה וכתובת שירים היו חלק בלתי נפרד מהווי הקיבוץ. אין ספק שאלה השפיעו על התעצבותו של חנוך כמוזיקאי וכותב שירים.¹⁷ חנוך מעולם לא למד מוזיקה באופן ממסדי (בקונסרבטוריון או באקדמיה), אך בנעוריו למד בבית צבי, מה שהיה לו לעזר רב בכניסתו ללהקה הנח"ל.

חוקרים ישראלים ראו במוזיקה הישראלית תוצר של בניין האומה המלאכותי והמצאת מסורת. מקובל להעריך שמקורות הזמר העברי הם מוזיקה מזרח-אירופית ששולבו בה מוטיבים המדמים מאפיינים מן המזרח: סקונדות מוגדלות, הגבהות והנמכות של צלילים בניסיון לחקות רבעי טונים, שימושים מודליים מגוונים ועוד. הזמר העברי המוקדם ולאחר מכן המוזיקה הישראלית התגייסו להאדרת המפעל הציוני. שיאה של התגייסות זו היה במפעל הלהקות הצבאיות.¹⁸

בשנים האחרונות השיח על מקורות המוזיקה הישראלית מגוון יותר וכולטים בו ההשפעה של שירי דת יהודיים והשימוש במודוסים הלקוחים ממוזיקת הכליזמרים (שטייגרים).¹⁹ חוקרים עמדו על המודוסים היווניים הכנסייתיים שזכו לפרשנות אתנית כנענית; למשל המודוס הפריגי כירושה מדומיינת של המוזיקה הכנענית הקדומה. מחקרים אחרים מראים שהפרטואר הישראלי לפני הקמת המדינה הורכב משירי מולדת האב (רוסיה), משירי עם יידיים, מתפילות בבתי כנסת וממוזיקת כליזמרים.²⁰

בתחילת שנות השישים נוספו למוזיקה הישראלית גוונים חדשים. הגוון הראשון היה השפעתו של השנסון הצרפתי על נעמי שמר ואחרים. השני היה השפעתם של מחזות הזמר

16 מחאת הפנתרים השחורים הירושלמיים ומכתב השמיניסטים ביטאו ביקורת על ההגמוניה של מפא"י, אך אלה היו קריאות ספורות.

17 נסים קלדרון, **אירול אחד: מאיר אריאל ביוגרפיה**, דביר, חבל מודיעין 2016.

18 רגב, **בואו של הרוק**, עמ' 81-82.

19 המודוס 'אהבה רבה', שהוא אחד מהמודוסים המאפיינים מוזיקה יהודית דתית ממזרח אירופה, זהה לסולם החיג'אז. הוא מאופיין בסקונדה קטנה, במדרגה שלישית מוגדלת ובמהלך כרומטי בשלושת התווים האחרונים. המודוס 'מגן אבות' זהה לסולם המינורי הטבעי, אך מאופיין בעלייה של חמשת התווים הראשונים עד ל'מישור' של טווח תווים מצומצם. ראו Jack Gottlieb, *Funny, it Doesn't Sound Jewish: How Yiddish Songs and Synagogue Melodies Influenced Tin Pan Alley*, The University of New York, New York 2004.

20 שי בורשטין, "'שירה חדשה-עתיקה': מורשת אברהם צבי אידלזון וזמרי 'שורשים'", קתדרה, 128 (2008), עמ' 113-144; לאה מרזל, 'השירה בציבור בקרב קבוצת מייסדי קיבוץ יגור', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ח.

האמריקניים (שכבר חדרו אל תרבות המשנה הסלוגית של דור תש"ח) על המוזיקה של מלחינים כגון יאיר רוזנבלום.²¹

המוזיקה הישראלית 'הומצאה' והורכבה ממרכיבים מגוונים ושונים שהתהוו או הושאלו בזמנים שונים ממקומות שונים, ועם זאת קשה להגדירה רק בשפה הרמונית ומלודית. מיכל זמורה כהן, בהשפעת הגותם של ריכארד וגנר ומרטין היידגר, טוענת שהמוזיקה היא ישראלית כאשר היא מתחברת לשפה העברית. היא כותבת:

שכן מוזיקה כשהיא לעצמה (ב'פרטיותה') איננה אלא מוזיקה בטהרטה. אין היא מתארת אלא את עצמה, את צירופי צליליה את מפגשי מקצביה ואת המשמעות המלודית שהיא גולת כותרתה. ברצותה לתאר הוויה מסוימת אין לה אלא לצרף אליה את הסיפור המילולי. ואילו הסיפור, מצדו, עשוי להתעלות, בזכותה של המוזיקה המוצמדת אליו, ולהבקיע את דרכו לגבהים שאין הוא יכול להגיע עדיהם בלעדיו. שכן 'ישראליות' עשויה להתגלות במוזיקה בעיקר אם מצטרפות אליה מילים עבריות ישראליות וכשיש אזכור של מקצבים וסממנים צליליים שהפולקלור הישראלי כבר העיד על שייכותם אליה.²²

טענתנו היא כי המוזיקה הישראלית שקדמה לשלום חנוך – משירי ארץ ישראל ועד לשירי הלהקות הצבאיות – התאפיינה בטעמים ובמרכיבים מגוונים ואלה יצרו את הצליל הישראלי המשולב בשפה העברית. הממדים האקזוטיים שהוסיף חנוך השתלבו בטעמים מוזיקליים וליריים שהוגדרו כישראלים בשל הקשרם המוזיקלי הלשוני. למרות שורשיה המוזיקליים בדמותם של מקור ההשפעה הרוסי-סלבי המינורי, השטייגרים (Steiger) היהודיים המזרח-אירופיים, המודוסים הכנסייתיים ועוד, אין תבנית מוזיקלית ישראלית טהורה. המוזיקליות הישראלית זוכה לחיים כאשר היא משתלבת בשפה. ייחודו של מאמר זה הוא בזיהוי האופן שבו מוטמעים מרכיבים מוזיקליים אקזוטיים בתרבות מוזיקלית שאפשר להגדירה ישראלית. מאחר שמאמרים קודמים כבר עסקו באופנים שבהם ליריקה והפקה השתלבו בשיר הישראלי, נקצה במאמר זה מקום משני בלבד לממד הלירי.²³ חלק בלתי נפרד מהממדים האקזוטיים במוזיקה של חנוך הושפע מהמאפיינים הליריים של מוזיקת הרוק (סוריליזם אבסטרקטי, למשל), כפי שמסביר יהונתן גפן בספרו האוטוביוגרפי **חומר טוב**.²⁴

קווים לניתוח מוזיקת הרוק של שלום חנוך

היינריך שנקר (Schenker) ראה את המוזיקה המערבית כעליונה על מוזיקה מאזורים אחרים בעולם, ושם דגש בניתוח המוזיקה על האסרטיביות והכיוונית הטונלית, על הולכת קולות

21 מוטי זעירא, **על הרבש ועל העוקץ: נעמי שמר, סיפור חיים**, כתר, ירושלים 2017.

22 מיכל זמורה כהן, 'למשמעותה של מוזיקה ישראלית', בתוך: וולפה, כ"ץ ופרילינג (עורכים), **מוזיקה בישראל**, עמ' 968.

23 קטורה, 'השפעת הפסיכדליה על המוזיקה הישראלית'.

24 יהונתן גפן, **חומר טוב**, דביר, לוד 2002.

ועל קונטרפונקט.²⁵ לא מעט חוקרים (כגון וולטר אברט [Everett], מתיו בראון [Brown] ואחרים) ניסו לפרש מוזיקת רוק בניתוח 'שנקריאני', אך אנו סבורים שגישה זו יעילה פחות לנושאים ולהיבטים שאנחנו רוצים להתרכז בהם.²⁶ העולם המוזיקלי של הרוק קושר באופן הדוק בין טונליות, מודליות ובלוזיות, קשר שאינו מתאים תמיד לניתוחים של מוזיקה קונצרטי. לעתים הדבר המהותי ביותר במוזיקה פופולרית הוא קצב, שבניתוח 'שנקריאני' ייתפס כמשני. כדי לבדוק את השפעות הרוק על חנוך נתרכז בארבעה מאפיינים ברורים ביצירתו: בלוז, נאו-מודליות, השאלות הרמוניות בין סולמיות וטשטוש טונלי.

בלוז

אחד ההיבטים המרכזיים במוזיקת הרוק הוא התבססותה על מרכיבי מוזיקת הבלוז ובעיקר על ה'בלו נוט' (Blue Note). בבלוז, בג'אז וברוק תווי ה'בלו נוט' הן הדרגות 3, 5, 7 של סולם מז'ורי המורדות עד חצי טון ומעטרו אקורד מז'ורי ו-SCDF (Special Case Dominant).

Cristóbal L. García Gallardo, *Universality versus Cultural Specificity in Analytical and Perceptual Approaches to Music: The Case of Unity and Coherence*, MA thesis, University of Southampton, Southampton, UK 1999 25

Matthew Brown, "'Little Wing': A Study in Music Cognition", in: John Covach and Graeme M. Boone (eds.), *Understanding Rock: Essays in Musical Analysis*, Oxford University Press, New York and Oxford 1997, pp. 155-170; Lori Burns, "'Joanie" Get Angry: K.D. Lang's Feminist Revision", in: Ibid., pp. 93-112; Nicholas Cook, 'Perception: A Perspective from Music Theory', in: Rita Aiello and John Sloboda (eds.), *Musical Perceptions*, Oxford University Press, New York 1994, pp. 64-95; Walter Everett, 'Fantastic Remembrance in John Lennon's Strawberry Fields Forever and Julia', *Musical Quarterly*, 72, 3 (1986), pp. 360-396; Idem, 'Text-painting in the Foreground and Middleground of Paul McCartney's Beatle Song, "She's Leaving Home": A Musical Study of Psychological Conflict', *In Theory Only*, 9, 7 (1986), pp. 5-21; Idem, 'Voice Leading and Harmony as Expressive Devices in Early Music of the Beatles: She Loves You', *College Music Symposium*, 32 (1992), pp. 19-37; Idem, 'The Beatles as Composers: The Genesis of Abbey Road, Side Two', in: Elizabeth West Marvin and Richard Hermann (eds.), *Concert Music, Rock, and Jazz since 1945: Essays and Analytical Studies*, University of Rochester Press, Rochester, NY 1995, pp. 172-227; Idem, 'Swallowed by a Song', in: Covach and Boone (eds.), *Understanding Rock*, pp. 113-154; Robert Fink, 'Going Flat: Post-Hierarchical Music Theory and the Musical Surface', in: Nicholas Cook and Mark Everist (eds.), *Rethinking Music*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 102-137; Allen Forte, *The American Popular Ballad of the Golden Era, 1924-1950*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1997; Walter Everett, 'Making Sense of Rock's Tonal Systems', *Society for Music Theory*, 10, 4 (2004), https://mtosmt.org/issues/mto.04.10.4/mto.04.10.4.w_everett.pdf (retrieved: February 2021) 26

(Function) הכוללים אקורד משולש מז'ורי עם ספטימה קטנה. בעוד ההרמוניה היא בעלת אופי מז'ורי, תווי ה'בלו נוט' קרובים יותר לתוויים מתוך הסולם המינורי. התוצאה היא יצירת דיסוננס נוגה וסורר. זהו הבסיס למוזיקת הבלוז והרוק במאה ה-20.²⁷ תווי ה'בלו נוט' ניכרים גם בשילובים שונים של סולמות פנטטוניים מינוריים (Minor Pentatonic Scales). הסולמות הפנטטוניים הם סולמות עתיקים בני חמישה תוויים הידועים ממקומות שונים בעולם. לצורך הדיון נגדיר אותם בהשוואה לסולמות המז'ור והמינור המערביים. הסולם הפנטטוני המינורי כולל את הדרגות 1, 3, 4, 5, 7 בסולם המינורי הדיאטוני, ללא חצאי טונים וצליל מוביל. הוא כולל שני תווי 'בלו נוט', ומעט אקורדים בעלי אוריינטציה מז'ורית. שלושת תווי ה'בלו נוט' נארגו במשך הזמן בסולם הבלוז המינורי (Minor Blues Scale), שהוא וריאציה של הסולם הפנטטוני המינורי וכולל גם תוספת של הדרגה החמישית המונמכת עד חצי טון לסולם בן שישה צלילים. הסולם הפנטטוני המז'ורי (Major Pentatonic Scale), לעומת זאת, כולל את הדרגות 1, 2, 3, 5, 6 של הסולם המז'ורי ואינו 'בלוזי' במהותו אם כי הוא מאפיין, בין היתר (ולא רק), שירי מינסטרלס ושירי עם אמריקנים ומשתמשים בו באלתור בבלוז.²⁸ המוזיקה הישראלית ההגמונית שקדמה לחנוך הייתה חפה מהשפעות הבלוז. הבלוז והרוקנרול חיו בשוליים, במתחם היצירה של להקות הקצב בלבד (הצ'רצ'ילים, למשל), שכתבו והקליטו בעיקר בשפה האנגלית. חנוך ביסס מרכיבים אלה בשיר הישראלי.

נאו־מודליות

היבט חשוב בניתוח שלנו הוא ההשפעות המגוונות של נאו־מודליות, ובעיקר שילובים שונים של קדנצות ו'זליגות' מודליות. המודוס הפופולרי ביותר במוזיקת הרוק הוא המיקסולידי, שמקושר בתאוריה בת זמננו גם לבלוז בשל הדרגה השביעית המונמכת (בהשוואה לסולם המז'ורי). עם זאת, יש שירים של חנוך שמתכתבים עם המודוס האולי. אנחנו משתמשים במושג 'נאו' כדי להבדיל בין המודליות של המאה ה-20 ובין זו של ימי הביניים והרנסנס. לקראת סוף המאה ה-19 החלו מלחינים של מוזיקה קונצרטנטית (דביסי, ראול, סיבליוס), שהושפעו בחלקם מזרמי הלאומיות והלאומנות, לעשות שימוש מחודש במודוסים כדי לגלות מחדש מרכיבים עממיים ולהרחיב את אפשרויות ההלחנה. באמצע שנות החמישים של המאה ה-20 גבר השימוש במודליות בג'אז בהשפעת ספרו של התאורטיקן האמריקני ג'ורג' ראסל, 'על הקונצפט הלידי הכרומטי של הארגון הטונלי'. ראסל הציג אפשרויות

Robert Palmer, *Deep Blues: A Musical and Cultural History, From the Mississippi Delta to Chicago South Side to World*, Viking Press, New York 1981 27

28 על הממד ההרמוני בבלוז והקשריו לג'אז ראו: ארנון פלטי, נקודות החיבור בנייני הג'אז: התהליך המטאמורפי, אור־תו, הקריה האקדמית אונו 2017. על הבלוז והקשרו למוזיקת רוק ראו: ארי קטורזה, המחיר לעולם אינו יודע: רוק במאה ה-20, רימון, רמת השרון 2012.

אלתור והלחנה מודלית, שהשפיעו על המוזיקה באלבומים רבי מכר כמו *Kind of Blue* (1959) מאת מיילס דייוויס.²⁹

כאמור, הזמר העברי המוקדם ניכר מראשיתו בהיבטים מגוונים של נאו-מודליות. מלחינים כנחום נרדי וידידה אדמון, שניסו לבנות גרסה משלהם למפגש מזרח-מערב, שמו דגש על המודוס הפריגי (ורכיבים נוספים של חיקוי צלילים מן המזרח, כגון שימוש בסקונדה מוגדלת).³⁰ יוסי גולדנברג סבור שהשימוש של מלחיני הזרם העברי המוקדם של שנות העשרים במודוס האאולי נבע מרצונם (בהשפעת הממסד המוזיקלי הישראלי) להציג גישה אנטי-גלותית מתוך התנגדות למינור ההרמוני או המלוודי האירופי.³¹ מוזיקת הרוק של שנות השישים השתמשה רבות בנאו-מודליות.³² ההלחנה ה'ג'יטריסטית' של להקות הרוק יצרה משיכה אל שילובי אקורדים שניכרו בדמיונם לקדנצות מודליות.³³ אהבתם של להקות ואמנים אלה הייתה נתונה לבלוז ולרוקנרול (שהם בבסיסם פנטטוניים ומודליים), לתרבות ולמיסטיקה של המזרח (הינדואיזם, זן בודהיזם ומדיטציה טרנסצנדנטלית) ולהיבטים מוזיקליים הקשורים אליהם כבסיס למצלולים מודליים ואקזוטיים ברוחם.³⁴

George Russell, *Lydian Chromatic Concept of Tonal Organization*, Concept, New York 1959 29

אפרת ברט, 'מפגשם של מלחיני הזמר העברי המוקדם עם המזרח', בתוך: וולפה, כ"ץ ופרילינג (עורכים), *מוזיקה בישראל*, עמ' 326-343. גם המודוס הדורי אפיין אי אלה שירי ארץ ישראל כ'שיר העמק' (אלתרמן, סמבורסקי) והמודוס המיקסולידי בלט ב'סלינו על כתפינו' (קיפניס, אדמון), אך דוגמאות אלה הן יחסית שוליות.

יוסי גולדנברג, 'השתקפות של שלילת הגולה בזמר העברי', *קתדרה*, 111 (2004), עמ' 129-148. 31
Edward Macan, *Rocking the Classics: English Progressive Rock and the Counter Culture*, Oxford University Press, New York 1997; Allan F. Moore, *Analyzing Popular Music*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; Alf Björnberg, 'On Aeolian Harmony in Contemporary Popular Music', The Department of Musicology, University of Göteborg, Göteborg 1984, <https://www.tagg.org/others/othxpdfs/bjbgeol.pdf> (retrieved: February 2021) 23

קטורה, *המחר לעולם אינו יודע*. 33

Ian MacDonald, *Revolution in the Head: The Beatles' Records and the Sixties*, Chicago Review Press, Berkshire, IL 1995; Dominic Pedler, *The Songwriting Secrets of the Beatles*, Omnibus Press, New York 2001; Walter Everett, 'Voice Leading and Harmony as Expressive Devices in the Early Music of the Beatles: "She Loves You"', College Music Symposium in *Journal of the College Music Society*, 32 (1992), pp. 19-35; Idem, 'The Beatles as Composers'; Idem, *The Beatles as Musicians: Revolver through the Anthology*, Oxford University Press, Oxford, 1999; Wilfrid Mellers, *Twilight of the Gods: The Music of the Beatles*, Schirmer/Macmillan, London 1973. שלום חנוך כנראה שאב את השראתו לא ממוזיקה יהודית אותנטית, אלא מהביטלס. המחקר על הביטלס עתיר בהסברים על השפעות מגוונות של הינדואיזם, בודהיזם ועוד על המוזיקה שלהם. השימוש של 34

במוזיקה הישראלית באה לידי ביטוי הנאו־מודליות של מוזיקת הרוק כבר באלבום הבכורה של להקת החלונות הגבוהים. מלחין השירים של הלהקה, שמוליק קראוס – שהושפע מהאלבום *Revolver* (1966) של הביטלס ומתקליטים בזרם הפולק־רוק (1965-1967) – התנסה, כפי שהסביר המוזיקולוג נפתלי וגנר, בשילובים (בלתי מודעים) של סגמנטים מתוך המודוס הפריגי.³⁵ אלה נשמעו כהכלאה של פולק־רוק אמריקני עם שירי ארץ ישראל, אולי בשל הזיקה ה'מינורית' והאתנית של מודוס זה. חנוך, באופן לא מודע, מתכתב עם המודוסים הפופולריים בהלחנה של עולם הרוק, בעיקר עם המיקסולידי, ויוצר שילובים מגוונים של רגישויות אקזוטיות, זרות ומקומיות כאחד.

השאלות הרמוניות בין־סולמיות והקדנצה הפלגלית המינורית

השאלות הרמוניות בין־סולמיות שכיחות במוזיקה קלאסית ובג'אז, אך במוזיקת הרוק הן הבסיס האסתטי שלה. השילובים ההרמוניים הם בטעם אחר ושונים מאלה המוכרים ממוזיקה קונצרטנטית וג'אז. ההשאלות תרמו להגדרה מחדש של צבעה של ההרמוניה של המוזיקה הפופולרית בשילובים מגוונים של סולמות ומודוסים מז'וריים ומינוריים מקבילים.³⁶ השאלות הרמוניות בין־סולמיות אפיינו גם מוזיקה ישראלית קדם־רוקית (נעמי שמר, סשה ארגוב). הן מצויות כבר בלחניו הראשונים של חנוך, כגון 'לילה' ו'אגדת דשא' (מילים: מאיר אריאל), שהלחין עוד בנעוריו. אך דומה שחנוך הפך את ההשאלות ההרמוניות הבין־סולמיות, המזוהות עם מוזיקת הרוק, לחלק בלתי נפרד מהמוזיקה שלו. חנוך כמו יצר צומת 'אקזוטי' המגשר בין טעמים מודליים, תווי 'בלו נוט' ובלוז, ושילב בשיריו החדרה כרומטית של צלילים מונמכים לסולם מז'ור או צלילים מוגבהים לסולם מינור. ביתר שאת בולטת נוכחותה של הקדנצה הפלגלית המינורית בשיריו, שנבעה מהשפעת המוזיקה של הביטלס ושל להקות נוספות שפעלו במהלך שנות השישים.

הביטלס במודוסים המיקסולידי והלידי בטעם 'ראגה', היה לאחד הסממנים המוזיקליים הכי מזוהים עם הביטלס.

35 המודוס הפריגי מתאפיין בסקונדה קטנה בתחילת הסולם שנשמעת כגוון מזרחי־ערבי. המודוס האאוּלי זהה למינור הטבעי, אך מבחינה הרמונית הוא חף מדרגה חמישית עם טון מוביל ולכן נבחן באופי מעט שונה מהסולם המינורי, ששואל את הדומיננטה מסולם המינור ההרמוני.

36 אנחנו נכנה את היחס בין סולם דו מז'ור לדו מינור, למשל, סולמות מקבילים (Parallel), ובין דו מז'ור ללה מינור סולמות יחסיים (Relative). ראו גם Bruce Benward and Marilyn Saker, *Music in Theory and Practice*, Vol. II, McGraw-Hill Companies, Boston 2009, p. 75; Paul Cooper, *Perspectives in Music Theory*, Dodd, Mead and Company, New York 1975, p. 216; Stefan Kostka, Dorothy Payne, and Byron Almen, *Tonal Harmony*, McGraw-Hill Education, Boston 2018, p. 343; Everett, 'Making Sense of Rock's Tonal Systems'

טשטוש טונלי

יצירתו של חנוך היא טונלית ברובה, אך דומה שבכמה מרגעיה המעניינים ביותר ניכר טשטוש טונלי (Tonal Ambiguity). תובנותיו של המלחין, המנצח והתאורטיקן לאונרד ברנשטיין בהרצאות שנשא באוניברסיטת הארוורד (1976), וגישות עדכניות כגון זו של מארק ריצ'ארדס, הן ההשראה לדיוננו בסוגיה זו.³⁷ הטשטוש הטונלי התעצם במוזיקה המערבית במהלך המאה ה-19 והגיע לשיאו עם הולדתה של הא־טונליות של האסכולה הווינאית השנייה בהנהגתו של ארנולד שנברג (Schoenberg) בתחילת המאה ה-20. אין אנו מתכוונים לטעון להיבטים א־טונליים ביצירה של חנוך. להבדיל מנעמי שמר למשל, חנוך, כמו לנן ומקרטיני, היה חף מהשכלה מוזיקלית רשמית. הידע שלו בתורת המוזיקה היה חלקי, אך היו לו אינטואיציות חדות. הרקע המוזיקלי שלו יצר שילובים מעניינים של טשטוש טונלי, שעשוי ליצור רב־ממדיות הרמונית כאחד. אלה משתלבים היטב בתרבות הטקסטואלית של הרוק שחנוך ושותפיו לכתובת המילים יצקו אל שיריו. הטשטוש הטונלי משמש כתבנית 'תזויתית' שאליה אפשר לצקת שילובים אקזוטיים ומקומיים המשתלבים לעולם מוזיקלי חדש, הזייתי ובוהמיני.

ניתוח מוזיקלי

נאו־מודליות גרסת חנוך

כרוניקאים של מוזיקה ישראלית, כגון יואב קוטנר, ציינו שתקליט הילדים מזל גדי (1968) מבטא שיתוף פעולה מוצלח בין חנוך לאיינשטיין, אך ראו בו אלבום של טרום עידן הרוק. קביעה זו נכונה רק בחלקה, מאחר שהשפעות הרוק של שנות השישים ניכרות בלחניו של חנוך כבר בתקליט זה וכן ניכרים בהם יסודות של נאו־מודליות. השיר 'מדוע הילד צחק בחלום' הוא שיר ילדים שמזכיר את 'מבט עין הילד' בשירים של הביטלס, של פינק פלויד ושל להקות בריטיות נוספות באותה תקופה.³⁸ אחת ההשפעות של הפסיכדליה על המוזיקה הפופולרית הייתה אימוץ 'מבט עין הילד', שכמו מזכיר את מחיקת האגו שלה הטיפ המנטור הפסיכדלי וחוקר הפסיכולוגיה טימותי לירי (Leary), והיא ניכרת בעשרות

Leonard Bernstein, *The Unanswered Question: Six Talks at Harvard*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1976; Mark Richards, 'Tonal Ambiguity in Popular Music's Axis Progressions', *Journal of the Society for Music Theory*, 2017, <https://mtosmt.org/issues/mt0.17.23.3/mt0.17.23.3.richards.html> (retrieved: February 2021); David Temperley, 'The Tonal Properties of Pitch-Class Sets: Tonal Implication, Tonal Ambiguity, and Tonalness', *Tonal Theory for the Digital Age, Computing in Musicology*, 15 (2007), pp. 24-38

Michael Bracewell, *England is Mine: Pop Life in Albion from Wilde to Goldie*, Flamingo, London 1997

שירי פופ המזכירים שירי ילדים, בעיקר בשנים 1966-1968. ספק אם חנוך ואיינשטיין היו מודעים לסוגיה זו; ייתכן ששירי ילדים בהשפעת הביטלס נראו להם מתאימים ליצירתם, אבל 'מדוע הילד צחק בחלום' הוא שיר ילדים עם קדנצה מיקסולידית (bVII-IV-I) ו'אקזוטית', שאפשר לראותה גם כקדנצה פלגלית כפולה (או קדנצה סופר פלגלית). אנחנו נעדיף לראותה כקדנצה מיקסולידית, בייחוד מפני שהמלוויה נשענת על המודוס לה במול מיקסוליד. השיר מאופיין גם באקורד Eb7sus4 בעל אפקט של מסתורין בדרגה החמישית שמעצים את תחושת החלומיות כאקורד דומיננטי מושהה נטול מדרגה שלישית ושאינו נפתר אליה.

דוגמה 1: הקדנצה המיקסולידית של 'מדוע הילד צחק בחלום'

in Ab bVII IV I bVII IV V7sus4

המרכז הטונלי במודוסים פחות אסרטיבי וכיווני מאשר בהרמוניה המז'ורית והמינורית, ולכן הם התאימו להלך הרוח הפסיכדלי שטמן בחובו ריחוף, סוריאליזם, התרסה נגד סדר היום הבורגני, נוודות נוסח הביטניקים ועוד. רצועה נוספת במזל גדי, 'האיש ששוקע עם שמש', ניחנה גם היא, בחלקה לפחות, בטעם של מודוס דו מיקסוליד ומעלה הדים מכמה מהשירים בעלי הזיקה ההודית של הביטלס, שרבים מהם נשענים על המודוס המיקסוליד. בטעם של ראגה הודית 'אקזוטית', כגון 'Within You Without You' (1967), ואף מזכיר באווירה המיקסולידית את אחת הרצועות הראשונות של פרנק זאפה 'The Idiot', (Zappa) 'Bastard Son', מאלבומו הסאטירי *We're Only in It for the Money* (1968).

דוגמה 2: הדמיון המלודי בין 'האיש ששוקע עם שמש'

in C: I IV I I IIIm7

ובין 'The Idiot Bastard Son'

in E: I IIIm7 bIIIsus2 I bVII I bVII Vm

באלבום **שביל** המשיך חנוך במשיכתו אל הנמכת הדרגה השביעית עד כדי השאלה הרמונית בין-סולמית נוסח הביטלס, או אל לחנים בטעם מיקסוליד. 'מה אתה עושה כשאתה קם בבוקר', שיר בעל הלך רוח 'ביטניקי', נשען ברובו על מבנה טונלי מובהק בדו מז'ור, וכולל את הדרגות החשובות בסולם (טוניקה ודומיננטה). המלודיה כוללת את התווים הרלוונטיים לדו מז'ור (דו, מי, רה, סול, פה), אך ריף הגיטרה שנהיה למוטיב מרכזי בצליל של השיר, נשען על ריף גיטרה בקדנצה מיקסולידית (גם אם הבס מתנהג מעט שונה, ראו דוגמה 3) במסורת של The Who, ג'ימי הנדריקס, Cream ויתר הלהקות החשובות של התקופה. פרדוקסלית, הריף ה'זר' לכאורה, שהוא בלוז-רוקנרולי, עושה שיר פשוט כגון 'מה אתה עושה כשאתה קם בבוקר' ל'שלם' ואוטנטי יותר כרצועת רוק ישראלית. המילים בעלות ההשפעה ה'ביטניקית' נשמעות אותנטיות ו'ישראליות' והגישה הקומית של אינשטיין בתחילת השיר מחזקת תחושה זו. הדמות העצלה וחסרת הכיוון המתגלה בשיר הפוכה לדימוי הצבר שהכרנו משירי דור תש"ח.

דוגמה 3: ריף הפתיחה של 'מה אתה עושה כשאתה קם בבוקר'

in C: bVII V7 sus 4 (9) I

חנוך מחובר לרוח התקופה בהיבטים נוספים שעושים את השיר לרצועת רוק אותנטית ומשובחת, גם אם השפעות אלה קרובות מאוד לציטוט, לעתים. האינטרלוד (Interlude) של 'מה אתה עושה כשאתה קם בבוקר', שניחן באפקט סירנה, מזכיר את אותו אפקט בשיר 'Fire Brigade' משנת 1968 (האזן ב-1:26) של הלהקה הבריטית The Move מברמינגהם, ומעניק לשיר עומק ותחושת אותנטיות 'רוקנרולית', שוב בשילוב חדשני של הזר עם המקומי.

דוגמה 4: האינטרלוד של 'מה אתה עושה כשאתה קם בבוקר'

VOCALS

in C: I

GUITAR

C

D⁷₉

V7⁹/V

G

V

C

I

דוגמה 5: האינטרלוד בשיר 'Fire Brigade' של להקת The Move

Lead Vocal

in G: I

G

Background vocals

in G: I

16/4

V7

Lead Vocal

1. G

G

C

Background vocals

I

IV

רצועה מספר 3 בשביל, 'לילה של כוכבים', היא שיר מז'ורי (בחלקו ללא תנועה כיוונית), הכולל דומיננטות שניוניות (V/V) שאופייניות לכמה משרי חנוך באותה תקופה. עם זאת, הפתיחה שלו מתכתבת עם המגמות הנאו-מודליות של התקופה, בפרוזה מיקסולידית יפה ו'אקזוטי'. הפתיחה הופכת את השיר לייחודי ומעניין יותר ממה שהמילים והלחן מציעים לבדם.

דוגמה 6: הפתיחה המיקסולידית של 'לילה של כוכבים'

Written in actual pitch:
Guitar is a transposed
instruments- usually written
an 8va above.

לעתים נבע השימוש בטעמים המיקסולידיים מהשאלות הרמוניות בין סולמיות של הדרגה השביעית המונמכת. הפזמון בשיר 'מה שיותר עמוק יותר כחול' (המופיע הן בשבולל והן בסוף עונת התפוזים של להקת תמוז) ניהן בביצוע של להקת תמוז בפזמון בעל דרגה שביעית מונמכת ('...וכשאפתח את הדלת') ובקדנצה מיקסולידית בחלק הווקלי ('יותר עמוק, יותר כחול'). השיר 'אשת האיכר' מתוך פלסטלינה ניהן אף הוא בדרגה שביעית מונמכת האופיינית למודוס המיקסוליד, אם כי אפשר לראותו כהשאלה הרמונית בין סולמית. גם השיר 'אצלי הכל בסדר' שביצעה ג'וזי כץ כולל בפתיחה (מתחילה ב־0:04) ציטטה מלודית כמעט שלמה של הקולות מתוך השיר 'Lovely Rita' של הביטלס (1967), כאשר בשניהם המשפט המוזיקלי מתחיל בדרגה השביעית המונמכת. בשניהם יש שילוב של דרגה bVII בסולם מז'ור. עם זאת, הפתיחה בשיר 'אצלי הכל בסדר' ניכרת באפקט פדל, נקודת עוגב, עם האקורד רה מז'ור עם בס מי, שאפשר לפרשו כאקורד Esus7 אקזוטי שעם ציטוט הקולות הביטליים מעניק לשיר אפקט של מסתורין.

דוגמה 7: הפתיחה של 'אצלי הכל בסדר'

דוגמה 8: הפתיחה של השיר 'Lovely Rita' של הביטלס

השיר 'ילדים של החיים', שנכתב בתחילת שנות השבעים ויצא לראשונה באלבום **סע לאט** (1974) של אריק איינשטיין, הוא עוד דוגמה לטעם המודלי ביצירה של חנוך בתקופה זו. הטקסט הרפלקטיבי על מהות החיים, על הילדות הנצחית בכל אחד מאתנו, נשען על שיר בעל הרמוניה מיקסולידית עם לחן אופקי בבית (לחן עם טווח תווים מצומצם). המודוס המיקסולידית עשוי להתפרש גם כעצוב וגם כשמח. יש בו איכויות שמתאימות לטכניקת כתיבה נוסח 'מבט עין הילד' הרפלקטיבי והוא מופשט במהותו. השימוש של חנוך בדרגה החמישית המינורית האופייני למודוס המיקסולידית, כמו מעלה אסוציאציות לשיר 'Strawberry Fields Forever' (1967) של הביטלס, שעוסק בגן העדן האבוד של הילדות ליד בית ילדותו של ג'ון לנון ואישוש זהותו של ילד. בשני השירים התנועה ההרמונית זהה בשורות הראשונות של הלחן בבית (I-Vm), אולם 'ילדים של החיים' ניהן במלודיה והרמוניה של המודוס המיקסולידית, ואילו 'Strawberry Fields Forever' מתגבש לאחד השירים המורכבים ביותר של הביטלס מבחינה הרמונית. הוא כולל טשטוש טונלי בין סולם מז'ורי למודוס מיקסולידית, יחסים של Chromatic Mediant שחורגים מתחומו של מאמר זה מכדי שנסבירם לעומק. כך או כך, חנוך מצליח לביית את ה'זרות' המיקסולידית, או למעשה את צליל הרוק של בלדה עדינה זו (בביצוע זה) בטקסט ישראלי נהיר ורפלקטיבי כאחד, שמעלה אסוציאציות של לידה מחדש ומוות (והרופא כבר מדבר על סוף הדרך)...³⁹. חנוך מחדד את תהליך 'פקיחת העיניים' של הדובר בשיר בהרחבה הדרגתית של המרווחים הפותחים כל שורה: המשפט 'עיני פקוחות...' מתחיל במרווח סקסטה גדולה והמשפט 'מבלי לראות כחול של ים' מתחיל בספטימה קטנה ואחרי החזרה על 'עיני פקוחות' הוא נפער לכדי אוקטבה. מהלכים אלה מעצימים את הדרמה בהלך רוח רפלקטיבי.

39 'ילדים של החיים' זכה לגרסה של חנוך באלבום **על פני האדמה** (1983), בפרשנות של בלדת רוק אפית.

דוגמה 9: 'ילדים של החיים'

ילדים של החיים

♩ = 64

in A: I Vm7

G Em7 A bVII Vm7 I

באלבום סוף עונת התפוזים של להקת תמוז המשיך חנוך במגמה נאו-מודלית זו, אך היא תפקדה יותר כשיח על הבלוז. נסיים פרק זה בטעם נאו-מודלי מעט שונה, בשיר 'חווה לך ברח' (מילים: יענק'לה רוטבליט) שחנוך הלחין עבור אושיק לוי ומאפיין בטעם של מודוס מי אאולי, עם דרגה חמישית מינורית (ללא דומיננטה עם טון מוביל). הדרגה השביעית המונמכת (האקורד רה מז'ור) החוזרת חזרה מחזורית אל מי מינור, כמו מייצבת את המודוס, אך הוא גם נבחן בקדנצה אאולית המקושרת בדומיננטה שניונית (bVI-V/bVII- bVII-Im) אל משפט המפתח של השיר, 'חווה לך ברח'. אפשרות נוספת היא לראות את המעבר לאקורד סול מז'ור כיציאה לסולם רגעי (key of the moment), סטייה קלה אל המז'ור היחסי, סול מז'ור, כאשר האקורד הבא, סי מינור, מתפקד כדרגה שלישית וכמעין הרחבה של הטוניקה, כך שהפירוש לעתים הוא בעיני המתבונן ובאופן שבו הוא 'מרגיש' את השיר. גם בשיר זה הטעם ה'קלסטרופובי' (בעינינו) של המודוס האאולי ממחיש את התמליל העברי המשובח ורווי האימה בשילוב אותנטי של מילים ולחן.

דוגמה 10: הפזמון של 'חוזה לך ברח'

Chords indicated in the score:

- Staff 1: in G, I, IIIIm7, Em, III, Vm7
- Staff 2: Bm, C, A⁷, D, Em
- Staff 3: G: IIIIm7, IV, V7/V, V7, VIm7, Em: Vm, VI, V7, bVII, Im

דרגה שביעית דיאטונית במי מינור טבעי

הבלוז של חנוך

השכיחות של המודוס המיקסולידי בשירי שנות השישים נבעה גם מהפופולריות של הבלוז במוזיקה הפופולרית. הבלוז נחן בטוניקה ייחודית לו הידועה בשם 'טוניקה בלוז'. הבלוז השורשי של 12 התיבות (12 Bar Blues) שהתפתח במטעי הדרום בארצות הברית לקראת סוף המאה ה-19 מורכב מטוניקה, סוב־דומיננטה ודומיננטה המבוססת על אקורדים מז'וריים או על משולש מז'ורי עם ספטימה קטנה. המהלך מהדרגה החמישית לרביעית ולטוניקה מאפיין אותו גם כפלגלי. הבלוז ניכר במרכיבים ששורשיהם גם במוזיקה האפריקנית: שאלה ותשובה (Call and Response), פוליריתמיקה המבוססת על כלי הקשה, שירה מיוחדת שטומנת בחובה זעקות, צעקות, יבבות, גניחות ועוד. אלה הגיעו דרך סחר העבדים לאמריקה ומפגשם עם ההרמוניה האירופית יצר את המצלול של הבלוז. הבלוז ניכר בתווי ה'בלו נוט', ובשימוש בסולמות פנטטוניים מינוריים (על פי רוב) ומז'וריים, ובמודוס המיקסולידי כבסיס לאלתור, הלחנה ועוד.⁴⁰ למעשה ההבדל בין הבלוז לשירי הרוקנרול של שנות חמישים היה מזערי וקשור לא רק למהירות הביצוע, אלא לתוכני המוזיקה. למרות מצבו האפל של האדם השחור באמריקה כפי שהשתקף בשירי הבלוז, נקשר הרוקנרול עם הופעת תרבות הנוער, ובהמשך עם תרבות הנגד. בעוד המרכיבים המוזיקליים היו דומים, התכנים היו שונים בתכלית.

40 ארנון פלטי, נקודות החיבור בניבי הג'אז: התהליך המטאמורפי, קריית אונו, הקריה האקדמית אונו 2017.

במוזיקה הישראלית שהייתה חפה מהשפעות בלוז, צד זה של ה'אחר' היה ממד נוסף של ביטוי של אקזוטיקה. עוד בהרכב השלושרים ביטא חנוך את הצד הכבד יותר דאז של מוזיקת הרוקנרול בשיר 'מי אם לא אלוהים' (1969). השיר הזה נשען על מבנה ודרגות של בלוז. המלוויה נשענת בבסיסה על דו מיקסולידי בארפג' של אקורד דומיננטי עם צליל המתח – הנונה הגדולה הנעה אל עבר פֶּה מיקסולידי בדרגה הרביעית בפירוק אקורד דומה. הגיטרה רוויית צליל דיסטורשן (כנראה Fuzz) של דני סנדרסון, שהיה אז חייל בלהקת הנח"ל, מדגישה פרזות של דו מינור פנטטוני. 'מי אם לא אלוהים' דומה למוזיקה של להקות הקצב שהושפעו מצליל הרוק היותר כבד של שנות השישים, כגון ג'ימי הנדריקס ולהקת Cream.

דוגמה 11: 'מי אם לא אלוהים'

in C: Ib7 (Blues Tonic)

IVb7 (Blues IV)

Ib7 (Blues Tonic)

אולם חנוך העמיק את טעם הבלוז הישראלי באלבום שבלול בשיר 'אל תותרי עלי', המזכיר בתכניו וברגש שבו קטעי בלוז-רוק של לנזן ומקרטיני ('Don't Let Me Down', 1969). אסוציאטיבית, הכרומטיות של המשפט 'אל תותרי עלי' מזכירה את *Blue Monk* (1954) של מוזיקאי הג'אז המודרני תלוניוס מונק (Monk), והמשפט המוזיקלי של 'לילה בלילה' מזכיר במבנהו המלווה את המשפט הראשון בשיר 'Eleanor Rigby' (1966) של הביטלס. אולם לענייננו, השיר נשען על טוניקה של בלוז והלחן ניכר בתווי ה'בלו נוט', גם אם הרמונית השיר אינו שכתוב של מבני הבלוז המוכרים (הוא ניכר בדומיננטה המובילה לטוניקה, בעוד בבלוז השורשי הקדנצה היא פלגלית). השירה של איינשטיין לצד ההרמוניות הווקליות של חנוך יצרו רצועת 'בלוז' ישראלית.

דוגמה 12: 'אל תוותר עלי'



'אני שר' (1970), שיר נונסנס היתולי המתכתב באווירה עם תחושת הנונסנס בשיר 'I Am the Walrus' של הביטלס (בעיקר במילות הפזמון), ניחן בבית סטטי המדגיש נונה מוגבהת לכדי אקורד F#7(+9). המלודיה כמו נשענת על המדרגה השביעית המונמכת (בהשוואה למז'ור), אף שהאקורד של הטוניקה אינו מיקסולידי אלא טוניקת בלוז בפה דיאז.⁴¹ ההרמוניה הווקלית בקווינטות מקבילות מחדדת את הנימה ההיתולית בשיר. השירה במרווחי קווינטות מקבילות יוצרת אפקט המזכיר את השימוש האופייני ל-power chords שבהם יש שימוש רב בסגנונות הרוק. נגינת החליל של ממלו גאטונופולוס הושפעה, על פי עדותו, מנגינתו של ראסאן רולנד קירק (Kirk), שהיה אמן כלי נשיפה – חלילן, אבובן וסקסופוניסט – אפרו-אמריקני, שפעל באותן שנים והיה סנסציית אוונגרד.⁴² עם זאת, ייתכן שהשימוש של חנוך ואיינשטיין בצליל החליל נבע מהשפעת להקת הרוק המתקדם הבריטית, ג'תרו טול (Jethro Tull) וסולנה, החלילן איאן אנדרסון (Anderson), שהושפע מקירק.⁴³ השימוש בחליל מעניק לשיר זה איכויות היתוליות שמעצימות את תדמית 'ליצני החצר' של חנוך ואיינשטיין כחלק מפעילותה של חבורת לול, שעשתה שימוש בשפה יום-יומית רוויית סלנג בהלך רוח מיני ('ושם היא תחכה לי, הבת של הגנן...').

41 ראו קטורזה, 'השפעת הרוק הפסיכדלי על האלבומים פוזי ושבולול'. האקורד הסטטי של 'אני שר' מזכיר את השימוש של הביטלס בסוג זה של הלחנה בשיר 'Ticket to Ride' (1965), שהושפע מהשיר 'Dancing in the Street' מבית מוטאון (1964). מבחינה הרמונית דומה ש'אני שר' ניחן בטשטוש טונלי מאחר שהאקורד פה דיאז נפתר בסופו של דבר לסי מז'ור בפזמון ומתפקד כדומיננטה ארוכה ומתמשכת, כך שאפשר להתייחס אל השיר גם בהסבר הטונלי. אולם דומה שהשיר הוא יישום בלוזי של סולם מינור פנטטוני על גבי טוניקה בלוזית.

42 ממלו גאטונופולוס סיפר זאת בריאיון טלפוני למחברי המאמר, 20.2.2020.

43 Geoffrey Himes, 'Rahsaan Roland Kirk: The Cult of Kirk: Derek Trucks, Jeff Coffin and other Contemporary Musicians on the Legacy of the Brilliant Saxophonist', *Jazz Times*, 9.5.2019, <https://jazztimes.com/features/profiles/rahsaan-roland-kirk-the-cult-of-kirk> (retrieved: February 2021)

דוגמה 13: 'אני שר'

F#7(#9)

in F#: Ib7 (Blues Tonic)

'ליק' הגיטרה שפותח את 'מה שיותר עמוק יותר כחול' בגרסת האלבום שבליול זוכה לטעם אקזוטי בציטוט ברור של הלחן של 'I Feel Free' (1966) של הלהקה הבריטית Cream שבה היה חבר אריק קלפטון. הטוניקה הבלוזית בעלת צליל מתח זהה משותפת לשני השירים.

דוגמה 14: 'I Feel Free' של להקת Cream

E7(#9)

in E: Ib7 (Tonic Blues)

דוגמה 15: 'ליק' הגיטרה של 'מה שיותר עמוק יותר כחול' (1970)

לאחר שכשל בפיתוח קריירה בין-לאומית חזר חנוך וניסה למצוא מחדש את מקומו בנוף המוזיקה הישראלית. בשנת 1973 הוא יזם פרויקט בשם 'בני נח', שכלל נגנים בין-לאומיים. הוא הספיק להקליט איתם שלושה שירים: 'לא יודע איך לומר לך' (שיצא לאור שלוש שנים מאוחר יותר באלבום של להקת תמוז בביצוע שונה), ושני שירים שבולטת בהם השפעתה של הרמוניית הבלוז: 'לך לפסיכיאטר' ניכר בקדנצה בלוזית ו'בואי לרקוד', שיצא לאור כעבור ארבע שנים בהקלטה חדשה באלבום **אדם בתוך עצמו** (1977). 'בואי לרקוד' היה רוקנרול בטעם קאנטרי-בלוז ששילב סולם לה פנטטוני מז'ורי עם טוניקת בלוז לה (A). השיר כלל ריף של גיטרה אקוסטית ששילב את הדרגות bVI ו-bVII (האקורדים סול מז'ור ופה מז'ור). הפתיח ניחן גם בטשטוש של מטוטלת בין Turnaround (קדנצה השגורה בבלוז וג'אז) כרומטי לטוניקת בלוז במי שנפתר ללה מז'ור. השילוב של מרכיבים אלה היה זר למוזיקה הישראלית בכל מובן, אך חנוך שוב הצליח לביית מרכיבים אלה ולמקם אותם בקונטקסט ישראלי עם תמליל משוכח הן בחריזה והן במצלול של יענק'לה רוטבליט, מאיר אריאל, דורי בן זאב וחנוך עצמו.

דוגמה 16: 'בואי לרקוד' – הפתיחה והשורה הראשונה בשיר

בואי לרקוד

Rock'N'Roll Feel

Vox

Guitar

A Major Pentatonic

in A:

I -----

בתחילת דרכו השתמש חנוך במרכיבי הבלוז שימוש אקראי, אך האלבום סוף עונת התפוזים (1976) של להקת תמוז (שכללה אותו עצמו, אריאל זילבר בקלידים, יהודה עדר בגיטרות, איתן גדרון בבס ומאיר ישראל בתופים) התבסס ברובו המכריע על הבלוז. כמובן האלבום סוף עונת התפוזים, בהפקתו החלוצית של לואי להב, לא נשען רק על בלוז, אלא הושפע גם מסוגות פופולריות בשנות השבעים: פאנק (Funk) אפרו-אמריקני וג'אז פיוז'ן ('ככה את רצית אותי', לחן של אריאל זילבר), קאנטרי-רוק ('הולך בטל', לחן של אריאל זילבר), רוק פרוגרסיבי ('מה שיותר עמוק יותר כחול', ובמידה מסוימת 'לא יודע איך לומר לך'), רוק דרומי נוסח The Allman Brothers Band ('אהבה שקטה'), והזמרים יוצרים של קליפורניה ('לא יכול לישון עכשיו'). אך דומה שכל שירי האלבום מתנקזים אל השפעות בלוז ברמות מורכבות שונות.

להלן שלוש דוגמאות: 'פנס הרחוב', כתב והלחין חנוך ושר אריאל זילבר (חנוך שר הרמוניה ווקלית ולוקח את המושכות כזמר ראשי בחלק השלישי של השיר, 'את ואני...'), הוא דוגמה מאלפת לבלוז מורחב ופרוגרסיבי עם מאפיינים כרומטיים והשפעות של מוזיקה לטינית. המורכבות ניכרת הן בלחן (פֶּה דיאז מיקסולידי על טוניקת בלוז), כאשר חנוך מדגיש את המדרגה השביעית על גבי הסובדומיננטה, והן בהרמוניה עם שלל אקורדים מרובעים שבע-תשע (הטוניקה היא F#7(9) ואפילו אקורד צרפתי (שכנראה הוכנס מבלי לדעת שהוא כזה, וגם לא נפתר כמצופה). השיר מקבל את אופיו הבלוזי גם בשל הגיטרה המובילה, ובייחוד בסולו הגיטרה שמנגן בשפה בלוזית הכוללת מתיחות והרעדות במיטב המסורת הבלוזית. ה'אחר' הבלוזי נהיה אקזוטי כאשר הוא משתלב בטקסט עברי אבסטרקטי רווי רמיזות על שימוש בסמי הזיה קלים ושירה רוויית רי"ש גרונית של זילבר וחנוך.

דוגמה 17: 'פנס הרחוב' (מהעלייה לדרגה הרביעית)

Chord symbols for Example 17:

in F#: IVb79 IVb79 IVb79 V6₅ Ib79

Chord symbols for Example 17 (continued):

E⁹ D⁹ G^{#7(b5)} C^{#7(#9)}

bVIIb79 bVIb79 Fr.4₃ V7^{#9}

'אהבה שקטה' יצא לאור באלבום של תמוז בגרסה שמזכירה את המוזיקה של הלהקה האמריקנית הדרומית The Allman Brothers Band. השיר ניכר בפתיח תופים 4/4 שהוא כמעט קלישאת רוק, שלאחריו הלהקה מדגישה את ריף הרוק המבוסס על סולם לה פנטטוני מינורי. המלודיה משלבת לה מיקסולידי ולה פנטטוני מינורי (על גבי אקורדים מז'וריים של הטוניקה והסובדומיננטה), או ליתר דיוק כוללת גם את הטרצה המז'ורית (דו דיאז) וגם את הטרצה המינורית (דו). ברצועה זו השפעת הרוקנרול האמריקני הדרומי זוכה לטקסט ישראלי רווי סלנג ('אני יבש כמו מדבר, הרסת אותי, שברת לי הכל').

דוגמה 18: 'אהבה שקטה' (השורה הראשונה בבית)

Chord symbols for Example 18:

Vocal: A D

Electric Guitar: I IV

Chord symbols for Example 18 (continued):

A Am Pentatonic D C

B.N B.N

Ib7 IV bIII

שיר הנושא, 'סוף עונת התפוזים', שהלחינו במשותף שלום חנוך ואריאל זילבר למילים מקוריות במיוחד של מאיר אריאל על מיניות חופשית ומשחררת בקיבוץ, כלל את רוב המרכיבים שבהם דנו עד כה, שהיו זרים למוזיקה הישראלית; החל ב'ריף' מיקסולידי, הכולל את הטוניקה A והדרגות bVII, IV, ו-'ליקים' (משפטים) בסולם לה פנטטוני מינורי, עבור בהשאלות הרמוניות בין סולמיות, וכלה בשיאו של השיר עם העלייה הסולמית במודוס רה מינור דורי שמתנקז אל לה מז'ור המעוטר ב'ליק' בלוזי בלה פנטטוני מינורי. 'ליק' גיטרה זה מעצים את המתח המיני השורר בשיר ולמעשה מחבר את ההרמוניה הבלוזית וטעם הקאנטרי האמריקני היפה והזר לתמליל הישראלי המשובח ביותר. חנוך וזילבר מתיכים את הדואליות על הקיץ המיני הנתפס כנצח אך עתיד להסתיים במהרה (השיר עוסק בתקופת זמן העומדת להסתיים) עם מרכיבי הבלוז בשילוב ייחודי של 'הזר', 'האחר' ו'המקומי'.

דוגמה 19: הפתיחה של 'סוף עונת התפוזים'

Swing Feel

in A: I IV I bVII I

טשטוש טונלי נוסח חנוך

השילוב בין תווי 'בלו נוט', סולמות פנטטוניים, מודוסים וטונליות מז'ורית ומינורית פעל לטשטוש הטונליות בכמה משיריו המעניינים ביותר של חנוך. כאמור הטשטוש הטונלי אצל חנוך התאפשר בהשפעות המוזיקה הפסיכדלית של התקופה. אין בכוונתנו לטעון שחנוך היה היוצר הישראלי הראשון שהציג טשטוש טונלי (מודע או לא מודע), אלא שאי-בהירות טונלית זו התאימה להפליא לתמלילים שהושפעו מהרוק הסורר. 'מה שהיה', אחד

משירי האלבום **מזל גדי של אריק איינשטיין**, מזכיר את הטעמים המוזיקליים של טרום עידן הרוק. הבית של השיר כתוב בסולם רה מינור, אך בחלק השני יש מודולציה לסולם המקביל (Parallel Scale), רה מז'ור. עם זאת, מדובר ברה מז'ור מטושטש ולא אסרטיבי, והקטע מאופיין במודולציות: הראשונה לרה מז'ור, השנייה למי מינור דרך אקורד ציר המושאל מסולם מינור מלודי (ראו דוגמה 20), והחזרה לרה מינור. למעשה, קשה לקבוע בוודאות אם הקטע הוא רה מז'ור או מי מינור. בכל פרשנות שנבחר אפשר לטעון כי הוא פחות מחויב לרה מז'ור.

דוגמה 20: 'מה שהיה היה' (1968)

in D: I III

in Em: II^m7 (m.m.) II⁶(n.m.)₅ V7

Em Em/D# Em⁷/G A7^(b9) Dm

I I² (h.m.) I⁶₅

in Dm: II⁶(m.m.) V7 I

אלבום הבכורה **השלושרים** (1969) רלוונטי לדיון זה. היו מלחינים נוספים שלקחו חלק בכתיבת להיטי האלבום והלחנתם, אך גם חנוך העניק לאלבום כמה משיריו. אחד מהם היה 'האהבים את האביב' הביטלס. עיבוד הקלרינט מאת מישה סגל בחלק השני של השיר הוא מעין הוקרה לעיבוד הקלרינטים של ג'ורג' מרטין, מפיקים של הביטלס בשיר 'When I'm Sixty-Four' (1967), וסולו הצ'לו (2.47/8 דק') בשיר, גם הוא בעזרתו של סגל) יותר ממזכיר את הצליל של הביטלס בשלל דוגמאות. לענייננו, השיר משמש דוגמה נוספת לטשטוש טונלי בעל ממדים 'אקזוטיים' במיוחד. בנייתו של השיר קשה להבחין אם הבית של השיר נשען על מודוס פה מיקסולידי, או שמא מדובר בסי במול מז'ור. חלקו השני של השיר נשען על סול מינור, הסולם היחסי של סי במול מז'ור, כך שייתכן שהשיר יותר מז'ורי מאשר מיקסולידי, אולם במושגים של הרמוניית הג'אז, פה מיקסולידי הוא המודוס החמישי בסולם סי במול מז'ור, כך שהטשטוש הוא הגיוני במקרה זה. השירה המאוד לא רוקנרולית בשיר של בני אמדורסקי, חנן יובל וחנוך, מדגישה את הניגוד בין ההרמוניה

והעיבוד הביטלסיים ברוחם ובין העולם המקומי הקדם־רוקיסטי ואינה אותנטית למוזיקת רוק. אולם העיבוד של מישה סגל, ובעיקר השימוש בצ'לו בטעם ראגה הודית, משלב את 'האחר', 'הזר' והמקומי לכדי יצירה שלמה.

דוגמה 21: 'האוהבים את האביב'

in F: I II/b7 I IV I

I IV IV Ib7

דוגמה 22: הדמיון בין סולו הצ'לו של 'האוהבים את האביב' ובין 'Within You Without You' של הביטלס

לאוהבים האוהבים את האביב- קטע הודי

WITHIN YOU WITHOUT YOU ציטטה

D

השיר 'אבשלום' מתוך האלבום **שביל** הוא עוד דוגמה למגמה זו של טשטוש טונלי. זהו שיר נוסף במסורת 'מבט עין הילד' עם אסוציאציות של שירי ילדים המתנקים אל הכמיהה לשלום ומבטאים את הסיסמה ההיפית 'היה כאן עכשיו' ('Be Here Now'). במקור כללה סיסמה זו קונוטציות אנטי-נוצריות (אנטי-פרוטסטנטיות ואנטי-קתוליות), ואולי מסר חבוי נגד כל דת המקדשת את העולם הבא כחלק מקריאת תיגר של ההיפים על התרבות השלטת. שיר זה, שהיה אחד מלהיטיו הגדולים של חנוך, נחן ברב-ממדיות הרמונית. הבית מתחיל בדיאטוניות של מי מז'ור ונע אל הדרגה השנייה (פה דיאז מינור), אולם הוא מאופיין במתח עם האקורד השלישי (G#7), שיוצא מן הסולם ושמשמש כדומיננטה שניונית לדרגה השישית (דו דיאז מינור), אך לא מגיע אליה, אלא מוסט אל הדרגה הרביעית (אקורד לה מז'ור) ומיד לטוניקה, רק כדי לסיים את הבית במהלך לא שגרתי: האקורד פה דיאז מז'ור שמוביל לקדנצה פלגלית בלה מינור בואכה מי מז'ור. האקורד פה דיאז מז'ור אינו שייך לסולם, אלא מושאל מהמודוס מי לידי, בעוד האקורד לה מינור מושאל מהסולם המקביל מי מינור. דרגה שנייה לידי נעה פעמים רבות אל קדנצה פלגלית, בין שהיא מז'ורית או מינורית. כמו כן אפשר להגדיר את היחס בין שני האקורדים האלה כ-Chromatic Mediant כאשר שניים מהתווים של שני האקורדים קרובים זה לזה במרחק של חצי טון.

אולם המורכבות ההרמונית של הבית היא רק מבוא לפזמון. הבית כמו נפתר לאקורד מי מז'ור טונלי אופטימי במהותו ומלא אנרגיה, מאחר שהוא משמש גם כדומיננטה לפזמון שמתחיל בדרגה הרביעית, האקורד לה מז'ור. לא ברור אם השיר ימשיך בתנועתו במי מז'ור או שמא הוא עבר ללה מז'ור. לכן השימוש באקורד סול דיאז מינור מפתיע למדי (לפחות במונחים של מוזיקה קונצרטנטית), וכמו מחזק את התחושה שהשיר נותר במי מז'ור, מאחר שהוא משמש כדרגה שלישית דיאטונית. אבל הוא גם מקצין את תחושת החלום בשיר. החצי השני של הבית מסתיים באקורד פה דיאז מינור שש, שאפשר לראותו בשתי דרכים: כדרגה שנייה של מי מז'ור או כדרגה שישית של לה מז'ור, וכסיום מדומה של סולם זה. הקסם הוא בכך שיש שתי אפשרויות ושני הסברים. אפשר גם לראות את האקורד פה דיאז מינור כתוספת של מדרגה שישית, רה חצי מוקטן (משולש מוקטן עם ספטימה קטנה), שאולי מדגישה את תחושת החלום בשיר. המילים, שנכתבו רשמית בידי חברי לול (אך אפשר שיהונתן גפן היה הכותב המרכזי), סוריאליסטיות.⁴⁴ השיר 'אבשלום' עשוי לשמש דוגמה מובהקת לתאוריית הגשטלט – קרי יצירה ייחודית של רציפות, שלמות, כוליות המתמזגות לתודעה של יופי ונשגבות שנובעת מהאסתטיקה של שילוב המרכיבים השונים היוצרים שלם הגדול מסך חלקיו.

דוגמה 23: 'אבשלוס' (פזמון)

[illegible]

A G#m7 A E B⁷ aug
IV IIIIm7 IV I V⁷Aug

'חוזה לך ברח', השיר שהזכרנו בדיוננו על הנאי-מודליות, הוא דוגמה נוספת לטשטוש טונלי. עיבוד המיתרים הפותח אותו מקצין הרגשה זו ומעניק תחושה של היעדר מרכז טונלי, אולם גם הלחן עצמו ניהן בסממנים של טשטוש. האקורד הראשון, לה מינור, מופיע ופוסע אל סול מז'ור, ודומה שהסולם הוא לה מינור, אך עד מהרה מתגלה שהוא בעצם הדרגה הרביעית (סוב דומיננטה), כאשר המשפט הראשון נפתר דרך רה מז'ור לאקורד 'הבית' מי מינור, שמגדיר את בסיסו של המודוס מי אאוּלי. כל רגע נוסף בשיר כמו מחזק את התחושה המודלית: היעדר טון מוביל, דרגה חמישית מינורית, הקדנצה האאוּלית. מאפיינים אלה מתמזגים עם לחן אופקי, רפטיטיבי ובעל טווח צלילים מצומצם, תמליל רווי פרנויה ואימה וקונטוציות מקראיות (עמוס, ז), שיחד בולטים בטעם מקומי עם מילותיו המשובחות של רוטבליט.

דוגמה 24: 'חוזה לך ברח'

The musical notation for the 'The Rose Tree' exercise consists of two staves. The first staff is in G major (one sharp) and 4/4 time. It begins with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). The melody starts with a quarter rest, followed by a quarter note G, an eighth note A, a quarter note B, an eighth note A, a quarter note G, an eighth note F#, and a quarter note E. The second measure continues with a quarter note D, an eighth note C, a quarter note B, an eighth note A, a quarter note G, an eighth note F#, and a quarter note E. The chords are labeled as Am and G. The second staff is in E minor (three sharps) and 4/4 time. It begins with a treble clef and a key signature of three sharps (F#, C#, G#). The melody starts with a quarter note D, an eighth note C, a quarter note B, an eighth note A, a quarter note G, an eighth note F#, and a quarter note E. The second measure continues with a quarter note D, an eighth note C, a quarter note B, an eighth note A, a quarter note G, an eighth note F#, and a quarter note E. The chords are labeled as D, IV, III, Em, bVII, and I.

השיר 'אצלי הכל בסדר' בביצועה של ג'וזי כץ (1974) שהזכרנו לעיל כולל היבטים של טשטוש טונלי. הבית יציב למדי במי מז'ור וניחן בקדנצה פלגלית כפולה הכוללת את המהלך I-bVII-IV (אפשר לראותה גם כזליגה מיקסולידית). אולם הפזמון כמו נותר פתוח לפרשנויות: האחת, שמדובר בקפיצה בקוורטה ללה מז'ור כדרגה רביעית (IV-I-bVII-); הפרשנות האחרת, היא שהשיר אכן סוטה ללה מז'ור עם דרגה שנייה מז'ורית (VIIm-V-I); הנשענת על המודוס הלידי (I-V-IV-IIIIm-II-V). כאמור שני ההסברים מציגים אולי את האופן שבו ה'אחר' והמקומי מתמזגים. בשיר זה אין מדובר רק בהרמוניה בטעם רוק, אלא במבטא האמריקני של ג'וזי כץ ובטקסט הישראלי למדי של יענק'לה רוטבליט.

דוגמה 25: 'אצלי הכל בסדר' (פזמון)

A E/G# D C#m7 B D E

in E: IV I6 bVII VI V bVII I

in A: I V6 IV IIIIm7 V/V IV V

השאלות הרמוניות ביוסולמיות והקדנצה הפלגלית המינורית בשיריו של חנוך עוד באלבום מזל גדי שילבו לחניו של חנוך סולמות מז'ור ומינור מקבילים.⁴⁵ בשורות טובות' מאלבום הבכורה של השלושרים (1969), המזכיר אולי מזמור דת (Choral) בטעמו ההרמוני, ניכר בפתח שהוא כמעט ציטטת קרנות 'אקזוטית' בעיבודו של משה סגל, המזכירה את המהלך ההרמוני של השיר 'Piggies' של הביטלס (1968). סוף השיר מאופיין בקדנצה אופיינית לשנות השישים, I-II-IV, הכוללת דרגה שנייה מז'ורית המושאלת מהמודוס הלידי. מהלך זה ניכר בעשרות להיטים של שנות השישים, ובולט מאוד בלהיט 'Yesterday' (1965) של הביטלס.⁴⁶

45 השיר 'כתר של זהב' ניחן בשימוש של האקורדים דו מז'ור ודו מינור בזה אחר זה, ו'כהה כהה' ניחן בהשאלה הרמונית של דרגה bVII. שילובים אלה יהיו לסימן ההיכר של כמה משיריו הנודעים ביותר.

46 לניתוח מוזיקלי של שירי הביטלס בעברית, ראו: נפתלי וגנר, הביטלס: שבע השנים הטובות, מאגנס, ירושלים 1997.

דוגמה 26: הקדנצה של 'Yesterday'

in F: I II IV I

דוגמה 27: הדמיון בפתחה של 'Piggies' של הביטלס (שורה עליונה)
אל 'צרות טובות' של השלושרים (למטה)

Piggies

in Ab: I V7 I V7

צרות טובות

in D: I Isus4 V7 I Isus4 V7

עם זאת, דומה שהקדנצה המינורית הפלגלית, שהייתה כה פופולרית בשירי הביטלס, הייתה לסימן היכר של חנוך.⁴⁷ 'האוהבים את האביב' של השלושרים, שהזכרנו לעיל, מסתיים בקדנצה פלגלית כפולה – הראשונה מינורית והשנייה מז'ורית. גם השיר 'אבשלום' מתוך שבלול מסתיים בקדנצה פלגלית מינורית (אקורד לה מינור בסולם מי מז'ור) בסוף הבית. ואין הם יחידים: השיר 'טוב לי' הפסיכדלי מהאלבום שבלול מזכיר מאוד את המבנה ההרמוני של השיר 'Something' (1969) של הביטלס. שני השירים מתחילים באותם

שני אקורדים (C, Cmaj7), בשניהם יש דומיננטות שניוניות זהות (אחת מהן היא V/V), בשניהם יש מודולציה (בשיר של הביטלס מדו מז'ור ללה מז'ור ואצל חנוך מדו מז'ור לסול מז'ור), והרגש בלחן של הבית בשני השירים מופנם. הקדנצה בשיר של הביטלס זכתה לתואר 'קדנצת 'Something' (bIII-V-I), וב'טוב לי' הקדנצה בדרגה bVI, שהיא תחליף לדרגה רביעית מינורית ואפקט של מינוריזציה של השיר. האקורד לה במול מז'ור מקבע את החזרה מסולם סול מז'ור לדו מז'ור, שבמקור הוא דרגה דיאטונית מתוך סולם המינור המקביל (דו מינור). ההשפעה של הביטלס ניכרת באפקט זה והשימוש החוזר בדרגה זו היה לסימן ההיכר של לגון ומקרטני בכמה משיריהם החשובים.⁴⁸

דוגמה 28: 'טוב לי' (פזמון)

The musical score for 'Goodbye' (Pazmon) consists of three staves. The first staff is in C major and shows a progression from Am7 to D7 to G. The second staff continues the progression, including a 3/4 time signature change. The third staff shows a key change to bVI (Ab) and then back to I (C).

השימוש של חנוך בדרגות I-IVm קרי טוניקה מול דרגה רביעית מינורית, מאפיין שירים נוספים ובהם שניים שהוא כתב ושביצעה שולה חן. הראשון, 'איזידור' (1971), כולל במבנהו ההרמוני רכיבים הקשורים לדיון ב'טוב לי', ואילו 'אוריה החיתי' (מילים: יהונתן גפן, 1971) הוא דוגמה משכנעת נוספת לאהבתו של חנוך לקדנצה הפלגית המינורית, המתבית אל 'המקומי' בעזרת הגרסה של יהונתן גפן לסיפור התנ"כי של דוד, בת שבע ואוריה החיתי.⁴⁹

48 הביטלס השתמשו בדרגה זו בין היתר בשירים האלה: 'I Saw Her Standing There' (1963), 'P.S. I Love You' (1963), 'It Won't Be Long' (1963), 'Oh Darling' (1969), 'Hello Goodbye' (1967).
 49 להלן כמה מהשירים של הביטלס שבסופם קדנצה פלגית מינורית: 'She Loves You' (1963), 'That Means a Lot' (1965), 'I'll Follow the Sun' (1964), 'All I've Got to Do' (1963), 'The Continuing' (1965), 'In My Life' (1965), 'Nowhere Man' (1965), 'What Goes On' (1965), 'Story of Bungalow Bill' (1968).

הפלגליות המינורית כמו מבססת באוריה (ובמאזין) את הסכנה וההכרה שבת שבע לא תבוא הלילה ('עורה, עורה, אוריה, הלילה לא תבוא בת שבע').

דוגמה 29: 'אוריה החית'

in C: I IV IIIm6₅ I V7/IV

IV IIIm6₅ I SubV7/V V7

אפשר לסכם פרק משנה זה בשיר 'כמה טוב שבאת הביתה' (1971). התמליל של יענק'לה רוטבליט זכה ללחן בלה מז'ור השואל הרמונית, בין היתר, את דרגה bIII (האקורד דו מז'ור). בפזמון חנוך שוב משתמש במהלך IV-IVm-I-VIm (כמה שטוב אתה כאן...), שמעמיק את הפער בין תחושת התוגה, האבדן מחד גיסא, והשמחה על 'כמה טוב שבאת הביתה' מאידך גיסא (בחוויה הישראלית זכה השיר לפרשנויות של שיבה הביתה ממלחמה). השירה הלירית המתבטאת בצלילים ארוכים שמלווים בפירוקי אקורדים של יצחק קלפטר. הווקליזציה מתכתבת, כנראה אסוציאטיבית ונפשית, עם התחושה הביתית והמקומית. השיר עושה שימוש גם בדרגה שנייה מז'ורית לא דיאטונית (המושאלת מהמודוס הלידי). היחס שלה לדרגה הרביעית הוא של Chromatic Mediant, יחסים שהסברנו בשיר 'אבשלום'.

דוגמה 30: 'כמה טוב שבאת הביתה' (הקדנצה הפלגלית בפתיחה)

in A: #IVo IVm I

#IV o IVm I

גם בשירים טונליים 'טהורים' יותר היה חנוך מסונכרן עם רוח התקופה. המאמר 'השפעת הרוק הפסיכדלי על האלבומים פוזי ושבול' הזכיר את ההשפעות הביטלסיות על השיר 'למה לי לקחת ללב' מתוך האלבום **שבול** בכל הקשור לשינוי מצבי הרוח, לניגוד שבין הסולם המזורי למינורי ולעובדה שהשיר מזכיר מאוד את התנועה ההרמונית של הביטלס בשיר 'You Never Give Me Your Money'. החלק השני של השיר מאופיין בתנועה הרמונית דומה למדי של דומיננטות שניוניות במסורת הרגטיים והסווינג והחלק הראשון ניחן בטקסט אבסטרקטי, אך בטעם ישראלי למדי בסולם מינורי.⁵⁰

50 גרסה מאתגרת יותר של קדנצה זו ניכרת בשיר 'אל תוותר' מתוך האלבום **פלטלינה** (1971) שהולחן בידי רוב הקסלי, חבר הצ'רצ'ילים. השיר בנוי על קלישאה קווית כרומטית במי אאולי, במעין מתח שנפתר למהלך של סול מזור ודו מינור בטקסט אבסטרקטי וחלומי ('אני זקן מאוד'). תנועה זו מזכירה את האפקט הפלגלי שניתחנו כאן, אך הוא מקבל ממד מעניין יותר כאשר אנו נזכרים שאנחנו נמצאים במודוס מי אאולי ואילו האקורד דו מינור והטוניקה נמצאים ביחסים של Chromatic Mediant שסקרנו בשיר 'אבשלום'. ראו גם קטורזה, 'השפעת הרוק הפסיכדלי על האלבומים פוזי ושבול'. 'למה לי לקחת ללב' הזכיר כמה מהשירים המפורסמים של הביטלס בשאיפתו לחבר שירים מנוגדים בהלך הרוח לשיר אחד. 'A Day in the Life' (1967) הוא אחד מהם, אך הסולם המינורי של הבית מרמז שדווקא השיר 'You Never Give Me My Money' החורג מהמבנה ABAB - או AABA מתוך האלבום *Abbey Road* (1969) שימש כהשראה גדולה. החלק השני של השיר ניכר במקצב רוקנרול-סווינג שמזכיר את החלק השני מתוך השיר של הביטלס. החילופים בין איינשטיין (ששר את הבית המינורי) לחנוך (ששר את הפזמון המזורי) מזכירים את הזמרה שעוברת בין לנח למקרטני בשיר 'A Day in the Life'.

אולם יש השפעות נוספות. שלושת האקורדים הראשונים בשיר 'מה שיותר עמוק יותר כחול' של הבית בגרסה של תמוז (1976) זהים לפתיחה של השיר 'Yesterday'. אולם לעומת פול מקרטני, שפתר את המהלך לאקורד היחסי המינורי (I-VIIIm7-III7-VIm), חנוך מוליך אותו לדרגה הרביעית (I-VIIIm7-III7-IV), כמעין תחליף רענן שנותן למהלך ההרמוני של הביצוע של תמוז קונוטציות חדשות ומעניינות (הפזמון, כאמור, משלב השאלה של דרגה bVII בלה מז'ור). הסבר נוסף (ראו שרטוט) ממחיש כי שני השירים שואלים את הדרגה השנייה המינורית מהסולם המינור המלודי היחסי (במקרה של 'Yesterday' אפשר לראותו כמעבר לסולם רגעי [key of the moment] הסולם המינורי היחסי). 'מה שיותר עמוק יותר כחול' בביצועה של להקת תמוז (1976) זכה לטיפול המזכיר רוק פרוגרסיבי בהקלטה שאורכה 8:45 דקות עם קטעים אינסטרומנטליים ארוכים, סטיות רגעיות מן המרכז הטונלי, תיבות לא סדירות (האזינו לתיבות במשקל 7/8 ב-5:03 בשיר) ועוד.

דוגמה 31: 'מה שיותר עמוק יותר כחול' (1976)

in A: I IIIm7 V7 / IV

דרגה שנייה שואלה ממינור מלודי

IV IIIm7 I

דוגמה 32: 'Yesterday' (1965)

in F: I IIIm7 V7 VI VI/b7

דרגה שנייה שואלה ממינור מלודי

שיר נוסף, 'דוקטור יארינג' (מילים: יענק'לה רוטבליט), שחנוך הלחין עבור אלבום הבכורה של להקת כיף התקווה הטובה (1970), הזכיר בתכניו את 'Doctor Robert' של הביטלס (1966). הוא ניחן בקלישאה קווית מינורית בלה מינור נוסח 'Cry Baby Cry' של הביטלס (1968), גישה שניכרה גם בשיר 'אל תוותר' של איינשטיין וחנוך מתוך האלבום פלסטלינה (ראו הערת שוליים 50). חנוך הלחין את השיר 'לישון לישון', שאת מילותיו כתב מאיר

אריאל, עבור אושיק לוי. שיר זה מזכיר במשמעותו את 'I'm Only Sleeping' של הביטלס (1966), כי הלחנים לשני השירים נשענים על סולם מינורי. 'מי מפחד מגברת לוין' (1969), להיט של השלושרים שאת מילותיו כתב יהונתן גפן, וכן 'בלדה בין כוכבים' (1969), מאת רוטבליט, שחנוך הלחין עבור פופיק ארנון, בולטים בדמיונם ל-'Penny Lane' (1967) בקצב הרבעים, בעיבוד הקרנות, בסולם המז'ורי, ואפילו בקו המלודי המתפתל (ראו דוגמה 33). למעשה, 'מי מפחד מגברת לוין' הוא שיר הומוריסטי על אליטיזם.

דוגמה 33: הדמיון בין 'מי מפחד מגברת לוין' ל-'Penny Lane' של הביטלס

'מי מפחד מגברת לוין' (1969)

in G: I IIm V7 I

Detailed description: This musical score is for the song 'Mi Mafad Megabrat Luvin' (1969) in G major, 4/4 time. It consists of four measures. The first measure has a G major triad (G-B-D) in the right hand and a G2-G4 octave in the left hand. The second measure has an A minor triad (A-C-E) in the right hand and an A2-A4 octave in the left hand. The third measure has a D7 chord (D-F-A-C) in the right hand and a D2-D4 octave in the left hand. The fourth measure has a G major triad (G-B-D) in the right hand and a G2-G4 octave in the left hand. The bass line features a triplet of eighth notes in the final measure.

'Penny Lane' (1967)

B B/A# B/G# B/F# C#m7/EC#m7 F#7 B B/A# B/G#B/F#

I I/ maj7 I/6 I6₄ IIm6₅ IIm7 V7 I/ maj7 I/6 I6₄

Bm7 G#m7(b5) Gmaj7

Im7 VI m 7(b5) VIMaj7

דרגה שישית שאולה ממינור מלודי

דרגה שישית ממינור טבעי או הרמוני

Detailed description: This musical score is for 'Penny Lane' (1967) in B major, 4/4 time. It consists of four measures. The first measure has a B major triad (B-D-F#) in the right hand and a B2-B4 octave in the left hand. The second measure has a B/A# chord (B-A#-D) in the right hand and a B2-B4 octave in the left hand. The third measure has a B/G# chord (B-G#-D) in the right hand and a B2-B4 octave in the left hand. The fourth measure has a B/F# chord (B-F#-D) in the right hand and a B2-B4 octave in the left hand. The bass line features a triplet of eighth notes in the final measure. The score includes annotations for the chords and their relationships to the B major scale.

סיכום ומסקנות

במאמר הצגנו ארבעה מאפיינים מרכזיים בכתיבת השירים של שלום חנוך בשנים 1968-1976: היבטים של נאו־מודליות, בלוז, טשטוש טונלי והשאלות הרמוניות בין־סולמיות. מאפיינים אלה היו אצל חנוך לצומת שמזוהה עם הרפרטואר הקנוני שלו. חנוך כמו יצר שילוב ייחודי של ה'אחר', ה'אקזוטי' והמקומי לצורה אמנותית שתוסיף רבדים למוזיקה הישראלית. לא התייחסנו לתהליך הקנוניזציה של שיריו או להשפעתו על אמנים אחרים; נושאים אלה ראויים למחקרים נוספים.

חלק נכבד משיריו של חנוך בתקופה זאת הם בעלי אוריינטציה מז'ורית. רבים מהם הולחנו בסולם מז'ורי, אחרים ניכרים בהשפעת המודוס המיקסולידי וטוניקות בלוז, שהטוניקה שבהם מאופיינת בטרצה מז'ורית להבדיל מהמתחם המינורי של המוזיקה הישראלית עד אז, למרות תרומתה של נעמי שמר בסוגיה זו (פרס ישראל הוענק לה גם בשל ייחודה ב'לחניה המז'וריים', כדברי השופטים).⁵¹ בהשוואה לשמר, שהובילה מהלך דומה בהבאת השנסון הצרפתי, חנוך היה אולי בוטה יותר בהטמעת השפעות זרות והיתוכן בשיר הישראלי.

חנוך לא היה יחיד בתרומתו למוזיקה הישראלית וביציקת השפעות אלה עליה. גם שמוליק קראוס ולהקות קצב שפעלו בשולי המוזיקה הישראלית הותירו את חותמם עליה הן כנגנים, כמעצבי צליל, הן כמלחינים.⁵² אולם חנוך היה כוח דומיננטי במיוחד בשילוב השפעות הרוק במוזיקה הישראלית בשנים שבהן אנו דנים (וגם לאחר מכן).

לצד השפעות אלה של העולם ההרמוני והמלודי של מוזיקת הרוק, חלק נכבד משיריו של חנוך קשור מאוד לישראל הישנה: 'לילה' ו'אגדת דשא' טעונים במיתוס הקומונליות של הצבר והפנתאיזם הישראלי; 'הבלדה על יואל משה סלומון' מתוך האלבום **שבול** משחזר את הקמת פתח תקווה ונשמע כמו שיר קאנטרי אמריקני בעל טונליות מז'ורית בטעם ישראלי. 'מאיה' (1971) מזכיר שיר ערש רוסי יפה; 'פראג' (1969) נשמע כשיר לכת רוסי (עם תמליל אנטי־סובייטי על נושא 'זר' ובעברית גבוהה), ורבים אחרים. חנוך תיווך בין השפעות שנות השישים לישראל הישנה ובכך טמון סוד הצלחתו. יכולתו לצקת תכנים ישראליים אל תוך מגמות חדשות בהלחנה, ולהתיך השפעות 'אקזוטיות' של תרבות המשנה הפסיכדלית בעולם התרבותי הישראלי ולהפכן ללוקליות, הציבה אותו ככוח מוביל בשדה המוזיקה הפופולרית בישראל.

51 חוות הדעת של השופטים מזכירה את 'לחניה המז'וריים' כאחת התוספות למסורת המוזיקלית של אבות הזמר העברי. נימוקי ועדת השופטים להענקת פרס ישראל לנעמי שמר בשנת 1983 נמצאים בספרייה הלאומית.

52 רוב הקסלי מהצ'רצ'ילים הלחין את 'אחינועם לא יודעת' ו'אל תוותר', שאותם הקליט אריק איינשטיין, ואת 'ד"ר יארינג' יחד עם חנוך ללהקת כיף התקווה הטובה. מיקי גבריאליוב הרבה להלחין עבור אריק איינשטיין.

אנחנו מאמינים ששרטטנו היבטים ורגישויות חשובות בעבודתו מאותן שנים. רצינו להמחיש את הרב-ממדיות שבאומנות הלחנת השירים שלו, המתאפיינת בהיבטים מגוונים ועשירים, ולשים דגש על צורניות. לשם כך התמקדנו בשירים כתבניות איכותיות, קרי בחרנו להציג את המלודיה, את ההרמוניה, את ההשפעות המוזיקליות הבולטות עליו ואת הציטוטים המוזיקליים שבהם עשה שימוש כחלק מהצורניות. למשל, השיר 'מה אתה עושה כשאתה קם בבוקר' לא היה מקבל את אותה אנרגיית נעורים ללא הטקסט ה'ביטניקי', אך גם ללא ריף הגיטרה, הקטעים ההיתוליים, ציטוטי קולות הרקע מלהקת The Move הבריטית, ועוד. הנחנו ששיריו משלבים את היפה שבן עם רגישויות מקומיות ויוצרים בכך תודעה של שלמות, של רציפות ושל כוליות, לעתים גם במוזיקה לבדה. השילוב של אקזוטיקת בלוז ונאו-מודליות לצד כרומטיקה וטשטוש טונלי התמזגו לשלם שהוא גדול מסך חלקיו. השימוש החלוצי של חנוך בבלוז ובמודליות של עולם הרוק העניקה לשיריו אותנטיות של כותב ומלחין רוק שמסונכרן עם העולם, אך קרבתו לפזמונאים והמשוררים הישראלים בייתה את ההשפעות האלה כחלק מתהליך אבולוציוני של המוזיקה הישראלית. עולם ההלחנה שלו – מהבלוז דרך הנאו-מודליות ועד הטשטוש הטונלי והקדנצה הפלגלית המינורית המוכרת במוזיקת הרוק, בין היתר, משירי הביטלס – אפשר הכלאה של תמלילים קרובים ברוחם לתרבות הרוק. כאלה שעוסקים בחלומות, בבריחה, במרד נעורים, בחוויה, בהתנגדות, ולעתים בתרבות נעורים שנשמעה אותנטית בתרבות הישראלית של סוף שנות השישים ושנות השבעים. חנוך, כמו מלחינים אחרים של מוזיקה פופולרית שהיו חפים מהשכלה רשמית של שפת המוזיקה, היה מודע חלקית לשפה המוזיקלית שבה השתמש. חלק מהממדים האלה המשיכו ללוות אותו בעבודותיו כאמן סולן, החל באלבום **אדם בתוך עצמו** (1977), דרך **חתונה לבנה** (1981), **מחכים למשיח** (1985) וגם מאוחר יותר. היבטים ורגישויות אלה הניחו את הבסיס לרוק הישראלי עד ימינו.

הלכה מכוננת לאום: שולחן ערוך לילדים לאז"ר

ירוחם אביעד גולדמן

תקציר

במאמר זה אני מבקש לעסוק בחיבורו של אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ (אז"ר), **נר מצוה** (וילנה תרע"א), הידוע גם בשמו **שלחן ערוך לילדים** ובתפיסת קיום ההלכה והמצוות המשתקפת ממנו. חיבורו של אז"ר הוא אחד משלושת החיבורים ההלכתיים הראשונים שיועדו לילדים בתקופת דור התחייה, והוא יצירה עצמאית ראשונה ויוצאת דופן. החיבורים שקדמו לאז"ר היו קיצור וליקוט של הלכות המיועדות לילדים מתוך **משנה תורה** לרמב"ם ו**שלחן ערוך**, ואז"ר היה הראשון שעיבד את ההלכות עיבוד אקטיבי, בשפה מותאמת לילדים לפי תמורות המודרנה והציונות, ושילב בתוכן השקפת עולם פרטיקולרית, הומניסטית, סוציאליסטית, ציונית וכן אמרות חז"ל ומעשיות חכמים.

מילות מפתח: אגדה, אז"ר, ארץ ישראל, הלכה, הלכה ואגדה, חינוך, חיים נחמן ביאליק, יוסף חיים ברנר, כנסת ישראל, סוציאליזם, ספרות, ציונות, הרב קוק, שולחן ערוך

מבוא

פריחתה של ספרות הילדים העברית בסוף המאה ה־19 כללה שיבה מחודשת אל ארון הספרים היהודי, ובייחוד אל האגדה. מדרשים וסיפורי חכמים מן התלמודים, מן הזוהר ומקובצי אגדות עם שנפוצו בימי הביניים היו נחלתם של גדולי דור התחייה, ועד מהרה נהיו מהסוגות האהובות על סופרי ההשכלה והציונות.¹

גל נרחב של קובצי אגדות לילדים החל בעקבות פרסום **ספורי ישורון** ליצחק מרגליות (1877) ונמשך עם הוצאתם לאור של **שיחות מני קדם** לזאב יעבץ (1887) ובכינוסו המקיף

* תודתי נתונה מעומק הלב לפרופ' זאב גריס, לפרופ' עודד ישראלי, לאורי מייטליס ולרועי כדורי על הערותיהם.

1 על ההתייחסות לאגדה בקרב סופרי דור התחייה ראו את סקירתה המקיפה של צפי זבה־אלון, **זיכרונות חדשים: אסופות האגדה ועיצובו של קנון עברי מודרני**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשע"ז, עמ' 39–51.

של ישראל בנימין לבנר **כל אגדות ישראל** (1898), שזכה להצלחה מסחררת.² אין זה פלא כי דווקא האגדה שימשה מקור השראה, שכן היא שיקפה את נשמת אפה של הספרות היהודית המקורית, 'רוח האומה' והחייאת היסוד המיתי-האגדי של היהדות הקדומה, להבדיל מההלכה, שנתפסה בעיני הסופרים והמשכילים בני התקופה, ככובלת את יסוד החופש והדינמיות וחסרה את מעוף היצירה.³

עם זאת, סופרים מוערכים ניסו ליצור גם קובצי הלכה וכינוסי הלכה לילדים בבד בבד עם ההתעוררות הספרותית העברית באגדה.⁴ תשומת לב מיוחדת יש לתת לאותם ניסיונות שניסו לשוות צביון רשמי ומחייב לכינוס החלק 'המשפטי' בדמותו ובצלמו של קודקס שלחן ערוך לרבי יוסף קארו או למשנה תורה לרמב"ם. חיבורים אלו היו יוצאי דופן במידה רבה מספרות הילדים הרגילה, שכן הם יועדו מראש לשמש ספרי לימוד בבתי הספר ותוכננו בתור מדריכי הוראה הלכה למעשה לילדי ישראל בקיום והמצוות, ועל כן דומה שיש לראות בהם גם יצירה הלכתית לכל דבר.

מלבד זה, מעצם היותם של הטקסטים האלה ספרי לימוד, יש להדגיש כי הם נכתבו מתוך מסורת ופולמוס ער על שאלת החינוך היהודי בנוגע למדרגה ולהשכלה; כחלק מרצף של

- 2 אוריאל אופק, **ספרות הילדים העברית - ההתחלה**, מפעלים אוניברסיטאיים, תל אביב תשל"ט, עמ' 281-284.
- 3 ראו: זבה-אלרן, **זיכרונות חדשים**, והמקורות הרבים המובאים בפרק זה.
- 4 גל גדול של קיצורים וכינוסים של הספרות ההלכתית שיועדו לילדים החל עם קריאתו של המשורר הלאומי חיים נחמן ביאליק בכינוס שנערך בווינה התרע"ג (1913). באותו כינוס חשף ביאליק את 'מפעל הכינוס', שמטרתו לקבע את נכסי צאן הברזל של הספרות העברית, בייחוד תלמידים ולבני הנעורים, והובאו בו גם טקסטים 'הלכתיים'. ראו: חיים נחמן ביאליק, 'הספר העברי', **כל כתבי ח"נ ביאליק** (עורך יעקב פיכמן), דביר, תל אביב תשכ"ד, עמ' רו-ריג; וראו גם: אוריאל אופק, **ספרות הילדים העברית 1900-1948**, א, דביר, תל אביב תשמ"ח, עמ' 77-93. ראויים לציון במיוחד שניים מן המפעלים שהיו המשך לחזונו של ביאליק: האחד, 'מגילות לבתי הספר' בהוצאת 'אמנות' מיסודה של השושה פרסיץ. בחוברות אלו הובאו טקסטים מעובדים ומוערים מן המשנה, מן התלמוד ומן ההלכה, בייחוד **משנה תורה** לרמב"ם. ראו: זאב גריס, 'אברהם ליב שאלקוביץ' (בן-אביגדור) והמהפכה בעולם הספרים העבריים', **הספר העברי פרקים לתולדותיו**, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ו, עמ' 195-197; Zeev Gries, 'The Printing of Kabbalistic Literature in the Twentieth Century', *Kabbalah*, 18 (2008), pp. 116-117. האחר, מפעלו של פלטיאל בירנבוים, **משנה תורה (היד החזקה) של רבנו משה בן מימון: מהדורה מקוצרת**, היברו פאבלישינג קאמפאני, ניו יורק תש"ד. בחיבור מובא קיצור דברי הרמב"ם בתרגום לאנגלית. בירנבוים ציין בהקדמתו את חזונו של ביאליק בדבר כינוס הספרות וכן את המסה **הלכה ואגדה** (עמ' XVII). במאמר זה אסקור את החיבורים שהקדימו את הקריאה הזאת של ביאליק. מפעל גדול אחר של עיבוד טקסטים 'משפטיים' לילדים, ובמידה רבה יוצא דופן, היה קיצור התלמוד של הרב חיים טשרנוביץ **רב צעיר**, שיצא לאור בברלין בשנת תר"ף. בין מניעיו של טשרנוביץ למניעיו של אז"ר שוררים לא מעט קווי דמיון. ראו: זאב גריס, 'צינונות, לאומיות ודת בכתבי "רב צעיר" (הרב חיים טשרנוביץ)', בתוך: דניאל י' לסקר (עורך), **מחשבת ישראל ואמנות ישראל**, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשע"ב, עמ' 208-211.

ספרי לימוד ומאספים ממקורות יהודיים בגרמנית וברוסית שפורסמו מסוף המאה ה־18⁵ וכחלק מגיבושה של מערכת חינוך חדשה – ה'חדרים המתוקנים'⁶. במאמר זה אבקש בתחילה לסקור בקצרה את החיבורים הראשונים ביצירת כינוס ההלכה לילדים ולעמוד בהרחבה על ספרו של אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ (להלן: אז"ר) נר מצוה (תר"ע) או בשמו, במהדורה שראתה אור לימים, שולחן ערוך לילדים. אנסה, אגב ניתוח היסטורי והשוואתי, לעמוד על יחסו של אז"ר לתפיסת ההלכה בחיבור זה ועל תפקידים ומהותם של חוקי ההלכה לפי תמורות המודרנה והצינונות. אבקש להראות במאמר כי בין היתר באמצעות החיבור ביקש אז"ר לעצב בשורה חדשה ביישוב היהודי בארץ ישראל ולכונן תפיסה הלכתית ייחודית שלפיה יחונכו תלמידי הארץ. יש לציין כי ספרות האגדה לילדים זכתה להתייחסויות רבות במחקר,⁷ ואילו הספרות ההלכתית לילדים לא נחקרה כלל, ועל כן דומה שמאמר זה הוא מעין מחקר חלוצי בתחום, אבן דרך ראשונה להתייחסות לנושא.

5 התעוררות הפולמוס והשיח המשכילי הער על אודות החינוך היהודי מיוחסת לקריאתו של נפתלי הרץ ויזל, **דברי שלום ואמת**, חברת חנוך נערים, ברלין 1782. על ספרי הלימוד של המשכילים היהודים באותה תקופה ראו: טל קוגמן, 'ילדי העתיד – השכלה יהודית, נאורות גרמנית ומה שביניהן', בתוך: יעל דר, יהודית שטיימן וטל קוגמן (עורכות), **ילדים בראש המהפכה: ילדות ונעורים בעתות משבר ותמורה חברתית**, אוניברסיטת תל אביב ומכון מופ"ת תל אביב תשע"א, עמ' 146–149; שמואל פיינר, 'פרוגרמות חינוכיות ואידאליים חברתיים: בית הספר "חינוך נערים" בברלין 1778–1825', ציון, ס, ד (תשנ"ה), עמ' 393–424; זהר שביט, 'הריהוט של חדר ההשכלה היהודית בברלין – ניתוח המקראה המודרנית הראשונה לילדים יהודים', בתוך: ישראל ברטל ואחרים (עורכים), **כמנהג אשכנז ופולין: ספר יובל לחנא שמרוק, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ג**, עמ' 193–202; על ספרי הלימוד של בתי הספר של המשכילים בשנים מאוחרות יותר ובאזורים אחרים: מרדכי זלקין, **אל היכל ההשכלה: תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע־עשרה**, הקיבוץ המאוחד, רעננה 2008, עמ' 160–161; הנ"ל, **בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע־עשרה**, מאגנס, ירושלים תש"ס, עמ' 252–253; דב רפל, 'החינוך היהודי בגרמניה במאה ה־19 באספקלריה של ספרי לימוד', בתוך: מרדכי בריאר (עורך), **תורה עם דרך ארץ – התנועה, אישיה, רעיונותיה**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשמ"ז, עמ' 199–216; הנ"ל, 'ספרי לימוד כתעודות היסטוריות', דור לדור, כג (תשס"ג), עמ' 139–148.

6 על 'החדרים המתוקנים' ראו: יוסי גולדשטיין, "'החדר המתוקן' ברוסיה כבסיס למערכת החינוך הציונית', **עיונים בחינוך**, 45 (1986) עמ' 147–157; סטיבן ג'פרי זיפרשטיין, "'חדר" משלנו ברוסיה בראשית המאה העשרים', בתוך: דוד אסף אחרים (עורכים), **מווילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה**, מאגנס, ירושלים תשס"ב, עמ' 153–165.

7 תקצר היריעה מלפרט את שלל המחקרים שנכתבו על עיבודים שונים של האגדה לילדים ומבוגרים. מקצתם נסבים על המעבדים עצמם: ביאליק, עגנון וכן הלאה. די לציין כאן את מחקרה השונים של לאה חובב בסקירת עיבוד אגדות חז"ל לילדים של סופרים שונים בכתב העת **דרך אגדה** וכן את המאמרים השונים שפורסמו בתוך: יואב אלשטיין ואבידב ליפסקר (עורכים), **אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור**, ג, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ג. דוגמאות אלה הן מדגם מייצג בלבד לעושר המחקרי הרב שסיפק עיבודי האגדות לילדים. ראו גם את סקירתם של זבה־אלרן, זיכרונות חדשים, ושל אופק, **ספרות הילדים העברית – ההתחלה**. על עיבוד אגדות

שלושה קודקסים הלכתיים לילדים

חקי חיים

ככל הנראה, הראשונים שניסו ליצור קודקס הלכתי מקוצר ומסודר המכוון לילדים היו שני יהודים מוורשה: שמעון פֶהן ומרדכי יוסף פלוטשטיין⁸ במעין קיצור למשנה תורה לרמב"ם. ספרם חקי חיים הודפס בוורשה ב־1899. בהקדמה לספר שטח כהן את מניעיו לכתיבתו:

הנה עתה שבו בנים אל חיק הורתם לחונן עמם ומולדתם ולחובב שפתם וליקוהת אם עוד לא יבוזו, הקימו להם בתי ספר מתוקנים על פי תורת החנוך, ללמד את צעירי עמנו שפת עבר ודברי ימי ישראל סבא ולשון קדשנו אשר כמעט במתים נחשבה, התעוררה, התעודדה ותהי לשפה חיה. אך עוד חסרון אחד נכר ונרגש, עוד פרץ אחד רחב נראה בהיכל הקודש אשר יסדו לבני ישראל, כי בין המון הספרים אשר יצמחו חדשים לבקרים על שדה הספרות העברית, אין גם אחד אשר יהיה קודש להורות לבני הנעורים דרך התורה והמצוה, חקי הדת ויסודי האמונה. הן מעטים היום הבנים אשר יקדישו מבחר ימי עלומיהם לתורה המסורה, התלמוד והפוסקים [...] ובצאתם מבית הספר פורשים לחיי שעה, זה ללמוד מקנה וקנין וזה ללמוד מלאכה או חכמה המחיה את בעליה, ותורה זו מה תהא עליה? האם יגדלו בנינו ללא דת וללא תורה, ודור יקום לא לאמונה יגבר בארץ? אם לא ישכילו ההורים והמורים לטעת על לב הבנים בימי הנעורים נטעי אמונה ויסודי הדת, מה יהיה משפטם בהביאם צוארם בעול החיים? את ה' לא ידעו, את קדוש ישראל לא יכירו וזרים להם דרכי תורתם ואמונתם, ובמי האשם? בצואר מי הקולר תלוי? לא בעדרי הצאן, כי אם ברועיהם ובמנהיגיהם!⁹

בהקדמה זו התייחס כהן אל ראשיתם של החדרים המתוקנים. מתוך הדברים עולה כי הוא ראה בעין יפה את הרעיון לחידוש ולתיקון החינוך המסורתי וגם את פריחתה של הספרות העברית ועם זאת הוא ביקש לחזק את לימודי ההלכה ויסודי הדת במסודות החדשים

חז"ל לילדים דווקא ראו: יעל זרובבל, 'מסע במרחבי הזמן והמקום, ספרות אגדית כמכשיר לעצוב זיכרון קיבוצי', תיאוריה וביקורת, 10 (1997), עמ' 69-80; עליזה שנהר, 'מסיפור עממי לסיפור ילדים, החברה למחקר מדעי שימושי אוניברסיטת חיפה, חיפה 1982; דב נוי, 'מסיפור בעלי חיים למשל ולסיפור ילדים', בתוך: שמואל ורסס, נתן רוטנשטריין וחנא שמרוק (עורכים) ספר דב סדן, הקיבוץ המאוחד, ירושלים תשל"ז, עמ' 222-244. מן המחקרים האחרונים בתחום יש לציין את מחקרו של עדי צביאלי, "ותענוגות בני האדם – אלו אגדות" – אגדות חז"ל בעיבוד לילדים: השוואת מאפיינים סגנוניים ותמטיים אצל אורי אורבך, יוכבד סגל ושהם סמיט', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע 2017.

8 על שני המחברים ידוע לנו מעט מאוד. שמעון כהן מוכר כמי שהוציא לאור את חידושי סבו לדפוס בעל 'אהל משה' רבי אלעזר משה הורוויץ. חידושי תורה מפלוטשטיין מובאים כמה פעמים בתוך: אורי משה גארדאן (גורדון), אורי האוריים, מסורה, לודו' תרפ"ח, עמ' כב, לו.

9 שמעון כהן, חקי חיים, שולדבערג ושתפו, ורשה 1899, עמ' 3-4.

הללו. במובן רחב יותר דומה כי המניע לכתיבת החיבור הוא ניסיון להכניס גם את ההלכה לרשימת היצירות המובחרות של הספרות העברית המתחדשת. הביצוע היה קיצור ספרו של הרמב"ם כמעט ללא עיבודים, כמו שהעיד כהן: 'פסחתי על ההלכות והדינים אשר ליושבי על מדין, למורי הוראה בישראל הם, ובחתי רק את חקי החיים, תורת המעשה ותורת הדעות הנחוצים לכל יהודי בכל עת ובכל שעה'.¹⁰ המחברים לא שינו כמעט במאומה מלשוננו של הרמב"ם, בחרו את ההלכות המתאימות לילדים וחילקו את חיבורם לארבעה ספרים אשר מבוססים בעיקר על אלה: **ספר המדע, ספר אהבה, ספר זמנים וספר נזיקין, משפטים ושופטים**.

שולחן ערוך מקוצר

ניסיון אחר ליצירת קובץ הלכתי מקיף מותאם לילדים היה **שולחן ערוך מקוצר ונערך ומבואר לבתי הספר והחדרים** (וילנה 1905) פרי יצירתו של הסופר המוערך ישראל בנימין (י"ב) לבנר (1862-1916). להבדיל מכהן ופלוטשטיין, לבנר היה דמות מוכרת במרחב היצירה הספרותית העברית המתחדשת; מהמורים ומסופרי הילדים הבולטים במזרח אירופה בסוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20. בגיל 19 הוסמך להוראה, ייסד בסיביר בית ספר עברי, ובשנת 1885 קיבל משרת ניהול בבית ספר ביקאטרינוסלאב. לימים אף שימש מפקח על בתי ספר מטעם חברת מפיצי השכלה. משנת 1906 עד מותו שימש גם רב מטעם בלוגאנסק.¹¹ לאחר פרסום ספרו הפדגוגי הראשון בשנת 1892 **רע הילדים** (כינוי זה דבק בו) הואצה עבודתו הספרותית, והוא החל לכתוב באגודת בני משה, מיסודם של רבינצקי ובן־אביגדור. תחת ידו יצאו מאות ספרים שהוא כתב, תרגם, ערך ועיבד.¹²

רע הילדים היה למעשה אסופה ראשונית של **אגדות חז"ל** והיה מעין מבוא למפעלו המונומנטלי **כל אגדות ישראל**, ובו אסופה של 1,088 אגדות חז"ל מן התלמוד ומן המדרשים לילדים. לאגדות נבחרות מיצירה זו ולהיבטים הפדגוגיים בחיבור התייחסו כמה וכמה חוקרים, מקצתם ציינו את מגמותיו הציוניות, הסוציאליסטיות וההומניסטיות של לבנר בעיבוד האגדות.¹³ לדעת צפי זבה־אלרן, ספרו **שולחן ערוך מקוצר** המיועד לילדים הוא ככל

10 שם.

11 לסקירה מקיפה על אודות מוסד הרבנות מטעם ברוסיה: עזריאל שוחט, **מוסד הרבנות מטעם ברוסיה: פרשה במאבק בתרבות בין חרדים לבין משכילים**, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשל"ו.

12 אופק, **ספרות הילדים העברית – ההתחלה**, עמ' 255-262; גצל קרסל, **לקסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים**, ב, ספרית פועלים, מרחביה תשכ"ה-תשכ"ז, עמ' 170-171.

13 זבה־אלרן, **זיכרונות חדשים**, עמ' 131-162; לאה חובב, 'דרכו של ישראל בנימין לבנר בעיבוד אגדות חז"ל לילדים', **דרך אגדה**, ב (תשנ"ט), עמ' 123-140; אופק, שם, עמ' 294-298. דוגמאות לשיטתו בעיבוד אגדות חז"ל: ורד טוהר, 'חוני המעגל מוריד גשמים', בתוך: אלשטיין וליפסקר (עורכים), **אנציקלופדיה של הסיפור היהודי**, ג, עמ' 29, 43-44; יואב אלשטיין ותמר מאיר 'מות דוד', שם, עמ' 9, 26 והערות שוליים 16; ורד טוהר, **אברהם בכבשן האש: מרד בעולם פנאני**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2010, עמ' 91, 97; איתמר דרורי, 'מות בלעם', בתוך: אבידב ליפסקר (עורך), **אנציקלופדיה**

הנראה המשכו של מפעל ספרותי זה, המבקש להנגיש לילדי ישראל את מקורות היהדות ולעבד אותם לפי ערכים אלו.¹⁴

ואולם עיון בספר מלמד כי כמו כהן ופלוטהשטיין, שציטטו מהרמב"ם, לבנר ציטט מבואות שלמים מתוך **קצור שלחן ערוך** לרב שלמה גנצפריד.¹⁵ הוספותיו של לבנר לחיבורו של גנצפריד מזעריות, ודומה שחידושו העיקרי היה בצמצום, בסינון ובליקוט ההלכות הרלוונטיות לילדים מתוך החיבור.¹⁶ במידה של זהירות אפשר לומר כי לבנר ברר את ההלכות ואת הניסוחים שסגנונם מוסרי פדגוגי.¹⁷

לבנר הוסיף אל קיצורי ההלכות ביאור למילים שהתלמיד עלול להתקשות בהן. קשה לקבוע באיזו שפה ביאר לבנר את המילים הקשות, שכן במהדורות מסוימות מובא תרגום לעברית פשוטה או לידיש, ובמהדורות אחרות – תרגום לרוסית.

גם נושאי ההלכות שעסק בהם לבנר לקוחים מקצור **שלחן ערוך** בסדר עוקב ומותאמים למציאות החיים של התלמיד: דיני השכמת הבוקר, ברכות השחר, ציצית, תפילין, מזוזה,

של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, ד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ח, עמ' 9, 22; אליהו ש', 'ראשיתו של הלל', שם, עמ' 81, 96-97; אבידב ליפסקר, 'ראשיתו של ר' אליעזר בן הורקנוס', שם, עמ' 121, 141-142.

14 זבה-אלון, **זיכרונות חדשים**, עמ' 135.

15 ספרו המונומנטלי של גנצפריד זכה עוד בחייו להצלחה מסחררת והודפס ב-14 מהדורות, ואף תורגם לידיש. חיבור זה הופנה לילדים ולמבוגרים 'בעלי בתים' גם יחד; אפשר ללמוד זאת מידיעה שפרסם גנצפריד בעיתון **המגיד**, ובה תיאר את קהל היעד שאליו כיוון בבואו לכתוב את החיבור: 'הוא חיבור טוב ומועיל בעז"ה לבעלי עסקים, אשר לא יתנם הזמן לעסוק בעיון בש"ע ומפרשיהם, ימצאו בו מבוקשם בנקל, וכן לחנך בו נערים לשתול בלבביהם מצות ה' בגירסתא דינקותא וגם בזקנותם לא יסורו'. שלמה גנצפריד, 'במקהלים אברך ה', **המגיד**, 11.5.1864. טרם נכתב מחקר אקדמי מקיף וממצה על דמותו ועל מפעלו של גנצפריד. לעת עתה ראו: יהודה רובינשטיין 'תולדות הגאון רבי שלמה גנצפריד זצ"ל וביבליוגרפיה של ספריו', **המעין**, יא, ג (תשל"א), עמ' 1-13; השפעת חיבורו: Lewis Glinert, 'Hebrew-Yiddish Diglossia: Type and Stereotype Implications of the Language of Ganzfried's "Kitzur"', *International Journal of the Sociology of Language*, 67 (1987), pp. 39-55.

16 הספר הנפוץ ביותר מקיצורי הדינים במאה ה-19 במזרח אירופה היה ספרו של ר' אברהם דנציג **חיי אדם**. לספר שני חלקים; הראשון: קיצור הדינים מתוך **שלחן ערוך**, והשני: **נשמת אדם: מקורות הדינים**. כך למשל, על פי רשימת ספר בית עקד **ספרים** מאת חיים דב פרידברג ראו אור 41 (!) מהדורות במאה ה-19 ובלי החלק **נשמת אדם** עוד עשר מהדורות (חיים דב פרידברג, **בית עקד ספרים**, ב, מ. א. בריידיא, תל אביב תשי"ב, עמ' 364-365). אם כן, מדוע בחר לבנר, וכפי שיובא להלן גם אז"ר, ללכת בעקבות ספר **קצור שלחן ערוך** של שלמה גנצפריד דווקא? הדעת נותנת כי ניסוחיו של גנצפריד היו בהירים וקליטים ומותאמים לקורא הצעיר יותר מחיי **אדם**, שכל הנראה בעקבות כל הדפסותיו הרבות היה קשה יותר לקורא הצעיר. תודתי נתונה לפרופסור זאב גריס על הערה חשובה זו.

17 לדוגמאות: ישראל בנימין לבנר, **שלחן ערוך מקוצר**, דפוס א"צ רוזענקראנץ, וילנה 1905, עמ' 14-15, 33, 47-51. על דרכו זו של לבנר: חובב, 'דרכו של ישראל בנימין לבנר בעיבוד אגדות חז"ל לילדים', עמ' 124.

קריאת שמע, תפילת שחרית, הלכות משא ומתן, הלכות ברכות, הלכות מנחה וערבית, הלכות שבת ויום טוב, הלכות ראש חודש וקידוש הלבנה, הלכות המועדים, הלכות תענית, ציבור, מידות שירגיל בהן האדם את עצמו, הלכות רכילות ולשון הרע, נקימה ונטירה, הלכות שמירת הגוף, הלכות צדקה, גְבֵהָ, גְזִילָה, נזקי הגוף, הלכות פיקדון, הלכות פריקה וטעינה, צער בעלי חיים, כיבוד אב ואם וכיבוד רבו והידור זקנים.

המניע שהביא את הסופר המוערך להוציא לאור ספר הלכתי שמיועד לתלמידים הוא ככל הנראה הצורך הפדגוגי הממשי שעלה מן השטח בספר לימוד הלכתי לילדים. על כריכת הספר במהדורות הראשונות צוין האישור הרשמי מטעם הממשלה ללימודו כספר הוראה (14 ביולי 1905), וכן צוין כי קהל היעד שהוא מופנה אליו הוא ילדי החדרים המתוקנים. לבנר עצמו הוצג בכריכת הספר בתואר הרב מלוגאנסק, ונדמה כי הוא ניסה לשוות לחיבור אופי רבני-שמרני.

שלא כשאר חיבוריו של לבנר, בספר אין עיבודים לדברי אגדה מן התלמוד ומן המדרשים. עם זאת, ברוב הדפוסים הובאו בסוף הספר הקובץ **מנהגים טובים**, ובו עצות טובות ומוסריות לחיים ממקורות חז"ל וכן קובץ הסיפורים **חסד וצדקה**, ובו מעשי חכמים מן התלמוד ומן המדרשים שהוא כמובן עיבד אותם בדרכו.

המכנה המשותף לשני החיבורים שהצגתי עד כה – **חקי חיים ושולחן ערוך מקוצר** – מסתכם בתמצות מתוך ספרי ההלכה הקיימים ובליקוט ההלכות הרלוונטיות לעולם הילדים, אך לא ביצירה אקטיבית המעבדת את לשון ההלכה לילדים ולא בתפיסת עולם מגמתית וברורה של המחברים על אודות ההלכה. על רקע חיבורים אלו בולט חיבורו של אז"ר **נר מצוה**.

נר מצוה – שולחן ערוך לילדים

אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ (1854-1945) נולד בעיר לאדי שבפלך מוהילוב ברוסיה הלבנה. עוד מגיל צעיר החל לשלוח יד בכתיבה, ועם הצטרפותו לאגודת בני משה החל לכתוב את סיפורי הילדים הראשונים שלו. השתתף בקונגרס הציוני הראשון ועלה לארץ עם חלוצי העלייה השנייה בשנת 1906, והוא בן 52; עובדה זו זיכתה אותו בתואר 'הישיש'. מיד לאחר השתקעותו ביפו החליט לייסד הוצאת ספרים ארץ-ישראלית ראשונה לבני הנעורים, אך הוא לא הצליח לממש את תכניתו, שימש ספרן בספריית שער ציון ועסק בהוראה עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה. אז"ר היה סופר פורה מאוד, ויצירתו הקיפה מגוון רחב של נושאים: סיפורת, פובליציסטיקה, תרגום, היסטוריה, מונוגרפיה, חינוך, חברה, מחקר ופרשנות.¹⁸

18 אוריאל אופק, "בעל בטחון" תרומתו של אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ לספרות הילדים שלנו, פרקים ז (תשמ"ז), עמ' 7-11. וכן הנ"ל, **ספרות הילדים העברית 1900-1948**, עמ' 145-149; הנ"ל, **ספרות הילדים העברית – ההתחלה**, עמ' 195. עוד על תולדות חייו של אז"ר ראו: אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, **אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ: תולדות חייו כתובות בידי עצמו**, תושיה, ורשה תרס"ז; זכריה פישמאן, 'אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ' (ערך ביוגרפי-ביבליוגרפי), בתוך: אברהם צפרוני (עורך),

בשנת תרע"א (1910-1911) הוציא לאור אז"ר את הספר **נר מצוה** – 'והוא ספר הלכות למען תינוקות של בית רבן' בשני כרכים. הראשון: מצוות שבין אדם למקום, והשני: מצוות שבין אדם לחברו. הספר הודפס בוויילנה בהוצאת המדפיסים עפעל וגארבער. בפתח הכרך הראשון הובאה הקדמה: 'דבר אל ההורים והמורים', ובה שטח אז"ר את מניעיו לכתיבת הספר. ההקדמה נכתבה בראשית כתיבתו של החיבור, בתאריך י"ב באלול תרס"ט (1908) ביפו. עם הוצאתו לאור של הכרך השני הוסיף המחבר הקדמה נוספת; זו נכתבה בחודש שבט תר"ע (1910).

כ־15 שנה מאוחר יותר, בשנת תרפ"ז (1926), יצא אותו החיבור לאור שנית בשם **שלחן ערוך לילדים** בהוצאת סטאר היברובוק קאמפ בניו יורק. הספר יצא לאור עם תרגום להוראת המילים הקשות וכן עם ספר **חנוך המידות** של מנחם מנדל זלמנוביץ,¹⁹ ובו ביאור קצר על מידות טובות שיש ללכת בדרכן; או להבדיל על מידות רעות שיש להתרחק מהן.²⁰ במהדורה זו לא הודפסה ההקדמה העוסקת במצוות שבין אדם לחברו. אז"ר, כמו הקודמים לו, נמנה עם חסידי 'החדר המתוקן' ואף היה ממייסדיו בפולטבה.²¹ בהקדמתו הוא הזכיר את הספר **חקי חיים** לכהן ופלוטשהשטיין, ולא מן הנמנע שהכיר גם את חיבורו של לבנר, שכן בין החיבורים שורר דמיון עד כדי כך כי בכמה מהדורות מאוחרות אוגדו שני הספרים הללו בכרך אחד. כמו לבנר, גם ספרו של אז"ר מבוסס על **קצור שלחן ערוך** של גנצפריד,²² ולא על פסקי הרמב"ם, שלא כולם התקבלו הלכה למעשה

ספר זכרון ליובל השבעים של אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ: מקדש לחקירות בספרות ובשפה, הסתדרות הסופרים העברים בארץ ישראל, תל אביב תרפ"ד, עמ' ג-כג; הלל וייס, 'אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ' (אז"ר)', בתוך: זאב צחור (עורך), **העלייה השנייה – אישים**, ג, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 312-313.

19 זלמנוביץ היה רב בוויילנה. מתוך עיתוני התקופה אנו למדים כי היה בצעירותו חבר במפלגת כנסת ישראל ולימים פעיל מרכזי בוועד באי הכוח המרכזי של רבני המזרחי באירופה. ראו: מנחם מנדל זלמנוביץ, 'האספה של האגודה "כנסת ישראל" בוויילנה (מכתב אל המערכת)', **הד הזמן**, 22.4.1908, עמ' 3; הנ"ל, 'התנועה המזרחית', **המזרחי**, 1.3.1923, עמ' 6.

20 זהו ספרו היחיד של אז"ר שיצא לאור באמריקה, הסיבה לכך היא ככל הנראה הרצון להוציא לאור את ספרו של זלמנוביץ, שכמה מספריו החלו לצאת לאור באותן השנים באותה הוצאה לאור בניו יורק וזכו להתעניינות רבה. כך למשל: מנחם מנדל זלמנוביץ, **דרשות לבר מצוה**, סטאר היברובוק קאמפ, ניו יורק תרפ"ח; הנ"ל, **דרשות פאר אלע**, סטאר היברובוק קאמפ, ניו יורק תרפ"ט. שני הספרים הודפסו בראשית שנות השלושים שוב. אפשרות אחרת היא הוצאתם לאור של ספרי לימוד מדפוס עפעל וגארבער מחדש באמריקה.

21 ראו בזיכרונותיו של אז"ר: א"ז רבינוביץ, **כתבים מקובצים**, ג, ועד היובל, תל אביב תרצ"ה, עמ' 371-373. וכן את ספרו המקיף: הנ"ל, **תולדות הפדגוגיה – מימי קדם עד תקופתנו**, ס"ט פטרבורג, 1913.

22 בהלכות הראשונות של החיבור ניסה אז"ר לעבד את ההלכות בשילוב הן על פי **חיי אדם** לרבי אברהם דנציג הן על פי **קצור שלחן ערוך** של גנצפריד. השוו למשל את ניסוחו של **חיי אדם** כלל א, סעיף ב להלכות השכמת הבוקר של אז"ר. אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, **נר מצוה** – **משלחן ערוך לילדים**, סטאר היברובוק קאמפ, ניו יורק תרפ"ז, עמ' 5. המבאות מתוך הספר במאמר צוטטו

בקרב הפוסקים המאוחרים. אז"ר ציטט לעתים פסקאות והלכות שלמות מתוך חיבורו של גנצפריד, ובין החיבורים ניכר דמיון גדול במבנה שלהם ובסדר ההלכות השונות בהם. ההשוואה בין ראשי הפרקים בחיבורו של לבנר ובין חיבורו של רבינוביץ מלמדת כי אז"ר בחר להוסיף את הנושאים ההלכתיים האלה: הלכות ט"ו בשבט, הלכות כלאיים, חלה, תרומות ומעשרות, הלכות מאכלות אסורות, הלכות עבודה זרה, הלכות תלמוד תורה, זהירות במצוות, קדושת בית הכנסת ובית המדרש, הלכות ריבית, חיבת האומה, אהבת חברים וכיבוש היצר. כמה מן הנושאים נזכרים בחיבורו של גנצפריד, ואחרים הם פרי יצירתו העצמאית של אז"ר. עיון ברשימת הנושאים הללו מלמד במידה רבה על המגמות השונות שהוא ביקש להכניס לחיבורו: זיקה עמוקה בין ענייני חברה ומוסר לענייני שמיים. חיזוק המסורת הדתית באמצעות הדגשת הלכות כשרות, לימוד תורה, קדושת בית הכנסת וכיבוש היצר. הכנסת האתוס החקלאי בדמות מועדים שמהם התעלם לבנר ומצוות התלויות בארץ. וכן דינים שעוסקים בנושאים פרטיקולריים, קהילתיים ולאומיים מובהקים למשל: הלכות חיבת האומה²³ ואהבת חברים.²⁴

אז"ר, להבדיל מקודמים לו ובמידה רבה גם ממאוחרים לו,²⁵ הרשה לעצמו חירות ספרותית רבה בעיבוד האקטיבי של ניסוח ההלכות. הוא לא הסתפק אך ורק בקיצור ובתמצות אלא גם ניסה לעצבם מחדש סגנונית ורעיונית כדי שיותאמו במיוחד לילדים. עיבודים ספרותיים אלו הם מטרה בפני עצמה בחיבור; ארחיב ואדגים זאת בהמשך הדברים.

האומנם לילדים בלבד?

דומה שהקדמותיו של אז"ר לשני חלקי החיבור מבהירות היטב את המניעים שהובילו אותו לכתיבת הספר, את קהל היעד שאליו הופנה ואת המטרות שביקש להשיג, על כן אביא אותן במלואן מפאת חשיבותן. בהקדמה לכרך הראשון כתב אז"ר:

אין דבר יותר קל לנטוע על ידו בלב הילדים אהבת היהדות מההרגל במעשי המצוות. תחת השגחת אב נבון, מורה פדגוג, הילדים מקבלים עליהם ברצון ובשמחה את הנמוסים הדתיים, מבלי כל צורך לאיזה עונש. מה רבה שמחת הילד, כשהוא נושא את הלולב לבית המדרש! ומה רב תענוגו כשהוא זוכה להקיף את הבימה וספר התורה בזרועו! וכך אפשר להנעים לילד כל מצוה ומצוה.

בכוונה מתוך המהדורה המאוחרת, הנפוצה יותר. בהמשך החיבור לא מצאתי השפעות של חיי אדם על אז"ר, הדבר נובע ככל הנראה מאותה הסיבה שבגינה בחר לבנר לאמץ את גנצפריד. ראו לעיל הערה 16.

23 אז"ר, נר מצוה, עמ' 92.

24 שם, עמ' 96.

25 ראו לעיל הערה 4.

והטובה היוצאת מזה גדולה לאין חקר. על ידי המצוות מתחנך הילד לכבד את הרם והנישא, מקור הצדק והטוב; ומאחר שרוב המצוות נעשות בחבורה, הן מחנכות את הילדים לסדר יפה, ולאהוב את עם ישראל אהבת אמיתית, כי רפוייה היא האהבה של אותם 'החובבים' שמנהגי עמם זרים להם, ובתוך חברה יהודית הם מרגישים את עצמם כזרים. אהבה כזו אינה יכולה לעמוד גם בפני רוח מצויה. וכבר נסו סופרים אחדים להכין 'שלחן ערוך' לילדים. אבל אחד (בעל 'חקי חיים') הניח ליסוד ספרו דעת הרמב"ם גם במקומות שאין ההלכה כמותו, ושאר המחברים קצרו במקום שראוי להאריך או האריכו במקום שראוי לקצר. ועל כן מצאתי לרגל עבודתי בהוראה להכין בשביל זה ספר מחדש בן שני חלקים: א) מצוות שבין אדם למקום. ב) מצוות שבין אדם לחברו.

הקדמה מדויקת זו מתארת נכוחה את הרוח ואת המטרות שביקש המחבר להשיג בחיבור: חיזוק הדת, העצמת החוויה בקיום המצוות, חינוך למוסר ולצדק וחינוך לערכי הלאומיות ואהבת העם.

אז"ר ציין כי הספר נכתב לרגל עבודתו בהוראה. באותן שנים הוא לימד בבית הספר של עזרה ביפו ובתלמוד תורה תחכמוני.²⁶ ואכן, הספר יצא לאור כספר לימוד לתלמידים. עובדה זו חשובה בייחוד בשל ההשוואה לחיבורים שקדמו לו באירופה. הנושאים שהוא הוסיף והדגשים בתוך גופן של ההלכות חושפים כי הנמענים הם ילדי ארץ ישראל ותלמידיה בעלי רקע דתי, שהיו מקורבים להשקפת העולם של המזרחי, אוכלוסיית בית הספר תחכמוני.²⁷ אם לשפוט על פי כמות ההדפסות שזכה לה הספר, אין ספק כי בספר לימוד זה למדו והתחנכו תלמידים רבים, ואולם קשה מאוד לקבוע מה הייתה מידת השפעתו של החיבור על החינוך הציוני-דתי בארץ.

עם זאת, ייתכן כי החיבור שלפנינו יועד לא אך ורק כספר לימוד עבור תלמידי בתי הספר; דברי הפולמוס בסופה של ההקדמה מלמדים כי אז"ר כתב את החיבור גם כמענה כלפי 'אותם' 'החובבים' שמנהגי עמם זרים להם'.

כלפי מי הדברים אמורים? בקרב סופרי דור התחייה, חבריו של אז"ר, יש כמה וכמה מועמדים לתיאור זה: מחבורת אודסה של אחד העם וחיים נחמן ביאליק שביקשו לכונן תרבות עברית במנותק מההלכה, דרך קנאי העברית בירושלים כאליעזר בן יהודה עד חלוצי העלייה השנייה ביפו ונציגי הפועל הצעיר.²⁸ הדעת נותנת כי אז"ר התייחס אל חלוצי העלייה השנייה ביפו ואל נציגי הפועל הצעיר.

26 פישמאן, 'אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ', עמ' יב.

27 חנה רם, היישוב היהודי ביפו בעת החדשה: מקהילה ספרדית למרכז ציוני, כרמל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 134, 166, 191-192.

28 על מאבק החינוך ביפו בין האדוקים לחופשיים ועל תכנית הלימודים של הגימנסיה בעיר ראו: שם, עמ' 229-230.

כאמור, גילו המבוגר יחסית של אז"ר הקנה לו את התואר 'ישיש' בקרב צעירי העלייה השנייה, ולא בכדי. באישיותו הוא גילם שני עולמות שונים: מצד אחד סופר משכיל, איש רוח ציוני, סוציאליסט נלהב ובעל חיבור מיוחד עם החלוצים הצעירים, מצד אחר איש העולם 'הישן': איש משפחה מבוגר, דתי שומר תורה ומצוות וכן ביתו ומקורבו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק.²⁹

אז"ר שמר בקנאות על עולמו הדתי והטיפ בבמות שונות על מצב הדת ביישוב היהודי המתחדש בארץ.³⁰ לכן יש להוסיף את רשימותיו האישיות, האינטימיות כמעט, שפרסם בעיתוני הפועלים השונים בשם העט שריה הסופר,³¹ והוא עסק בהן בין היתר בענייני הספרות ובדו־ערכיות שהרגיש במעמדו כאדם דתי לעומת מעמדו כסופר מוערך בקרב החלוצים.³² יחס קרוב במיוחד נרקם בין אז"ר לסופר יוסף חיים ברנר, וייתכן שהקדמתו של אז"ר על אותם 'החובבים' רומזת גם אישית כלפי דמותו של ברנר.³³ מסכת חייו של ברנר, מהיצורים המוערכים והנחקרים ביותר, הותירה שלל התבטאויות בגנות השמרנות ההלכתית.³⁴ כך למשל כחצי שנה לפני שהחל אז"ר במלאכת כתיבת נר

29 ראו: אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, **כתר תורה**, א"מ לונץ, ירושלים תרע"א, עמ' 71; יונתן מאיר, 'אורות וכלים', קבלה, יג (תשס"ה), עמ' 233-234; יהושע בארי, **אוהב ישראל בקדושה**, ב, ספרי ח.י.ב, תל אביב תשמ"ט, עמ' 52-60. אין זה המקום להרחיב, אך על אף יחסי הרב והתלמיד וההשפעה העמוקה בין הרב קוק ובין אז"ר, אני מבקש במאמר זה להבחין ולהבדיל בין השניים. ראו בהמשך המאמר את הבחנתו של ברנר בין הדתיות של הרב קוק לדתיות של אז"ר; את מאמרו של הרב קוק 'תחית הקודש – התחיה השלמה' (**מאמרי הראי"ה**, ב, ירושלים תשמ"ז עמ' 336-337); ואת תגובתו של אז"ר: 'התחיה השלמה' (רבינוביץ, **כתבים מקובצים**, ג, עמ' 44-46). בהקשר זה יש לציין כי האידאולוגיה הסוציאליסטית שדגל בה אז"ר והשתייכותו הפוליטית כבשר מבשרה של תנועת הפועלים הביאו בסוגיות מסוימות להבחנה ברורה בין השקפת העולם שלו ובין השקפותיו של הרב קוק. ראו למשל את היחס של הרב קוק לעניין מתן זכות בחירה לנשים (**מאמרי הראי"ה**, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 189-194) ואת היחס של אז"ר לעניין זה (רבינוביץ, שם, ג, עמ' 107-109).

30 ראו למשל: רבינוביץ, שם, עמ' 63-64, 164-165, 186-187, 250-254, 259-260.
31 בחירת שם העט שריה הסופר אינה מקרית; השם טמן בחובו רמזים משיחיים בדבר תקומת ישראל. שריה היה סופרו של דוד המלך (שמואל ב, ח יז) וכן אביו של עזרא הסופר בימי שיבת ציון (עזרא ז א).
32 רשימות אלו ואפיון ראויים לדיון נרחב יותר. מקצתן הודפסו בתוך: רבינוביץ, שם, ג, עמ' 5-6, 9-12, 126-128, 167-168, 471-472. כן יש לציין כי רשימות אלו זכו לפופולריות רבה, ועל כך מעיד בין היתר ניסיון זיוף של שם העט בידי פובליציסט אנונימי: ז. רבינוביץ, 'הערות', **דבר**, 7.1.1926.
33 על הקשר הקרוב בין אז"ר לברנר ראו: אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, **יוסף חיים ברנר: חייו ותבניתו האישית והספרותית**, אחדות העבודה, יפו תרפ"ב; ועל חלקו במאורע ברנר ובפולמוסים הנספחים אליו ראו: נורית גוברין, 'מאורע ברנר: המאבק על חופש הביטוי (תרע"א-תרע"ג)', יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 95-98, 99-175.

34 ראו למשל: שמואל שניידר, **עולם המסורת היהודית בכתבי יוסף חיים ברנר**, רשפים, תל אביב תשנ"ד; נורית גוברין, **ברנר: 'אובדן עצות' ומורה דרך**, משרד הביטחון, תל אביב תשנ"א; הנ"ל, **מאורע ברנר**; אודי (אהוד שי) צברי, 'חילון וחילוניות במחשבתם ובחייהם של י.ח. ברנר וד.א. גורדון', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשע"ח.

מצוה, הוא **שלחן ערוך לילדים**, פרסם ברנר מאמר מושחז וחרוף במיוחד נגד 'מאמר התחייה' של הרב קוק, רבה של יפו, וכלפי יד ימינו בעיר, אז"ר. מאמרו של ברנר נכתב לפי בקשתו האישית של אז"ר עצמו להערכתו הספרותית של קובץ הניר, שהוא נמנה עם עורכיו.³⁵ ברנר המשיך במאמר זה, כמו במאמרים אחרים שלו, את הקו החילוני-אידיאולוגי שנקט, והטיף נגד 'המהפכה הקדושה' שלדבריו ניסה הרב קוק לחולל ביישוב ולמען הפרדה מוחלטת בין תחיית הספרות העברית ובין 'פסיכולוגיה אלוהית' ומשמעויות מיסטיות שסופן כפייה דתית וקטנוניות הלכתית.³⁶ כן התייחס ברנר בפתיחת מאמרו אל 'שערורייה' שהסעירה את עיתוני התקופה: פתיחת בית קפה בעיר בשבת, אירוע זה זכה לקיתונות של זעם מצד גורמים שמרניים ומלמד על ניסיון השתלטות דתית.

זו ככל הנראה ההתבטאות הפומבית הראשונה, ולא האחרונה, של ברנר נגד הסופר 'הישיש', בייחוד בתחום ההשקפה הדתית. כאמור, מאמר זה נכתב לבקשתו של אז"ר, והוא מלמד משהו על הכבוד ועל הזהירות שרחש לו ברנר. נראה שלא אירוע זה היה הגורם לכתיבת הספר ההלכתי, אך הוא בהחלט דוגמה אחת מיני רבות ליחסים הדתיים הטעונים ביפו ולפערי ההשקפה בין השניים.

ככל הנראה ברנר עצמו הכיר את החיבור, בין שהופנה ישירות כלפיו ובין שלא. כך כתב ברנר באחת הרשימות המאוחרות יותר, שגם בה יצא נגד הערצתו של אז"ר את הרב קוק:

וזאת למודעי: מפני הדתיות של א. ז. רבינוביץ אין מה להתיירא. העממיות הישראלית התמימה של א. ז. רבינוביץ מביאה אותו לידי 'נר מצוה'. אמנם, העממיות הרוסית הטהורה לא הביאה את הריבולוציונרים הגדולים, הרוסים האמיתיים, לידי דתיותה של אותה אומה. אדרבא, הטובים שבהם נלחמו ונלחמים בה בכל כוחותיהם. אבל אין כאן מקום להאריך. ממחבר הסיפור 'בת העשיר' ודאי לא נכחד זה. ברם, אין ספק שרק מחיבתו לישראל חושב אז"ר הישיש לחובה לחבב גם אורייתא וקודשא בריך הוא. ויהיו אלוהיו עמו!³⁷

35 בתחילת שנת תרס"ט ייסד הרב קוק ירחון בשם הניר; כתב עת זה נועד להיות במה ספרותית דתית. את הירחון ערך אז"ר, והוא אף שלח עותקים מהחבורת הראשונה לאחד העם ולביאליק. התגובות לכתב העת החדש היו צוננות ביותר, אחד העם הגדיר את הקובץ 'עושה רושם רע מאוד על כל בעל טעם', והערה דומה העיר ברנר במאמר זה. לדעתו, הצטרפותו של אז"ר לחבורת הניר פוגמת באיכות כתיבתו הספרותית. הקמת הניר הייתה נקודת התנגשות נוספת בין דתיים לחילונים, הפעם בשדה הספרות והתרבות. ראו לעיל הערה 29.

36 מנחם זלמן וולפובסקי (עורך), **כל כתבי י"ח ברנר**, ב, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשכ"ז, עמ' 255-258. פורסם לראשונה בתוך: יוסף חבר, 'מהספרות והעיתונות שבארץ', **הפועל הצעיר**, 24.2.1909; ראו גם: יואל בן-נון, **המקור הכפול: השראה וסמכות במשנת הרב קוק – לאחד את הבלתי מתאחד**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2014, עמ' 250-253.

37 וולפובסקי (עורך), שם, עמ' 50; פורסם לראשונה בתוך: י.ח. ברנר, 'מפנקס קטן: ריקודין', **הזמן**, 3.12.1911. המילים 'מאמנם העממיות הרוסית' עד 'ויהיו אלוהיו עימו' הן הוספה מתוך הנוסח בכתב היד של הסופר: 'דתיות וריקודין', הערות שם בעמ' 421. וראו גם: יונתן מאיר, 'תשוקתן של נשמות אל השכינה: "בירור מסכת הקשרים בין הראי"ה קוק להלל צייטלין ויוסף חיים ברנר", בתוך:

נראה כי הביטוי 'נר מצוה' מתייחס אל ספרו של אז"ר. ברנר זיהה כי תפיסת הדתיות של רבינוביץ בספר זה נובעת מאהבת העם, ולא מתוך צו דתי-אלוהי מחייב, ופקפק למעשה בנאמנותו ה'דתית'.³⁸ ואכן, 'חיבת האומה' בולטת מאוד בחיבור; ועל כך ארחיב להלן. אם הדברים נכונים, הרי שלפנינו הערכה דתית-ספרותית של הספר שלפנינו, והיא מלמדת בין היתר על העניין שיצר ועל היותו מצג של תפיסת עולם ערכית-חינוכית של המחבר, ולא רק כמענה לספר לימוד הלכתי עבור תלמידים צעירים.

כאמור, הערכתו של ברנר את החיבור מסתמכת על תוכנו, ויש לה על מה שתסמוך, בייחוד בשל השוואות לכתבים אחרים של אז"ר.³⁹ עם זאת, עיון מדוקדק בהלכות השונות ובמבנה הספר מעלה תפיסה מורכבת יותר של החיבור ההלכתי שלפנינו. בפתיחתו של הכרך השני, העוסקת במצוות שבין אדם לחברו, מובאת כאמור הקדמה נוספת, קצרה יותר (ואין היא מובאת במהדורות המאוחרות). הנה היא כאן, מתוך מהדורת תרע"א:

בחלק השני מספרי 'נר מצוה' סדרתי את המצוות שבין אדם לחברו, בשבעה עשר פרקים.

רעיון אחד מקיף את שני החלקים יחד, כי כל המצוות בין אלה שהן בין אדם למקום ובין אלה שהן בין אדם לחברו – מרועה אחד ניתנו, כי כולן יסודתן מהר סיני. כבר העירו המפרשים, כי בשביל זאת הקדים ר"י הנשיא למסכת אבות 'משה קיבל תורה מסיני'. לומר לך, שאף המצוות המוסריות שאדם לכאורה יכול לעמוד עליהן בשכלו, גם הן מסיני נתנו. והעיקר הזה צריך להיות קבוע בלבנו תמיד, כי גם תורת המוסר שלנו הוא לא איזה דבר שכל אחד יכול לקרב או לרחק, אלא 'אימפריטיב קטיגורי' או לאמר בדברים פשוטים – גזרת עליון, שאין לפקפק בה. תורת המוסר

יהודיע עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, מכון ון ליר בירושלים והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"ה, עמ' 35.

38 על הספק שהטיל ברנר בדמותו הדתית של אז"ר ראו גם את ביקורתו של ברנר על הכרך השני של כל כתבי אז"ר (א. אתין, יפו תרע"ד): 'גם אמונת חייו של אז"ר רחוקה היא מכל מיסטיקה, מכל ערפילות, ריאליזם היא'. וולפובסקי (עורך), שם, עמ' 335.

39 דמותו ויצירתו של אז"ר טרם זכו למחקר עדכני ומקיף וממצה, אך במאמרים ובחיבורים אחרים שלו הוא חוזר והזכיר את הערך 'אחדות האומה'. די לציין כאן את ויכוחו הפומבי עם א"ד גורדון, שלא מעט קווי דמיון שזורים בביגרפיה של השניים, בדפי עיתון הפועל הצעיר. הוויכוח נסב על שאלת קבלת תרומות. אז"ר טען כי אחדות האומה גוברת על האידאליזם של תנועת העבודה: 'למעלה מהם מתנשא האידאליזם של "ישראל גוי אחד" ואי אפשר לתת לסתירות המתגלות בהתגשמות האידאליזם להביא לירי פירוד בין אחים. רגש האחווה בזמן שיהיה מפתוח כדבעי, יסיר את החושים "הסובבים את השושנה העליונה" – כפי מליצת בעלי הקבלה – ויביא לידי כבוד הדדי ואהבה אמיתית, כמו שהושמה העברית מוכשרת לאהב'. א. ז. רבינוביץ, 'על הסתירות והנגודים', הפועל הצעיר, 31.3.1911; הדופס שנית: הנ"ל, כתבים מקובצים, ג, עמ' 26-30. עוד על ויכוח זה ראו: גוברין, מאורע ברנר, עמ' 89, 95-96, 101.

שלנו באה אלינו על ידי הנביאים הקדושים, על ידי החכמים בעלי רוח הקודש. עליהם
אנו נסמכים ובדרכיהם אנו צריכים ללכת.
ורק באי-אלו מקומות הוספתי דברים שלא נאמרו בפרוש בדברי קדמונינו, דברים
טובים וישרים שמתאימים מכל צד לתורת רבותינו.

בהקדמה זו בולט במיוחד השימוש בצירוף מתורתו של קאנט 'אימפרטיב קטיגורי',
כלומר הצו המוחלט. במבט ראשון תפיסתו של אז"ר כמו שנשקפת מהקדמה זו שונה
בתכלית מהכוונה המקורית בדבריו של קאנט. נדמה שהשימוש במונח מתוך תורת
המוסר הקאנטיאנית הוא ביטוי מושאל בלבד או לחלופין אירוניה חדה.⁴⁰ קאנט סבר כי
הצו הקטיגורי הוא צו תבוני לפי התפיסה האוטונומית של האדם.⁴¹ לעומת זאת, אז"ר חזר
בהקדמה קצרה זו שוב ושוב על הצו האלוהי המוחלט מסיני; 'גזרת עליון' כלשונו. מקור
הסמכות הוא הנבואה ורוח הקודש של הנביאים והחכמים, בהתאמה.

דברים אלו מצטרפים להלך רוח כללי של החיבור; בכמה מקומות חזר המחבר והדגיש
כי תכליתן של המצוות היא קיום רצון הבורא. כך למשל בראשיתו של החיבור בהלכות
השכמת הבוקר: 'זהעיקר בחיי האדם הוא עבודת ה' יתברך שמו, ללכת בדרכיו ולשמור
מצותיו, כמו שנאמר: סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל
האדם'.⁴² וכן: 'בכל מצוה שאדם עושה צריך לכוון שהוא עושה מצוה זו כדי לעשות את רצון
הבורא יתברך'.⁴³ ההתבטלות המוחלטת כלפי רצון האל בקיום המצוות אינה תלויה בהיגיון
שכלי או מוסרי כלשהו. לשם השוואה, ניסוחים כאלה לא מצאנו בשולחן ערוך מקוצר של
לבנר. קרוב לוודאי שגם הקדמה זו בדבר הנחרצות בצו האלוהי העליון היא פולמוס מול
רוחות החילון ביישוב. מלבד זה, דברים אלו מפריכים כביכול את טענתו של ברנר על
אודות הפקפוק של רבינוביץ בתוקף ההלכתי מציווי גבוה.

בין כך ובין כך, שלחן ערוך לילדים נועד אפוא לשמש בין היתר מענה – ואולי אף
חלופה – לתרבות עברית המנותקת ממקורותיה ההלכתיים. ייתכן שבגלל הרקע ההיסטורי
של החיבור, לפנינו גם הצעה אשר מבקשת להציג את ההלכה ככלי שביכולתו לגבש
ולאחד את החברה ולכוון דגם לאומי ייחודי ומקורי.

40 גם הרב קוק, רבו של אז"ר, השתמש שימוש דומה במונח 'הצו הקטיגורי', באירוניה. ראו: נעמה
בינדיגר, 'תפיסת המוסר של הרב קוק – מטא אתיקה, אתיקה נורמטיבית ויישום', עבודת דוקטור,
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2016, עמ' 98-99.

41 עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות (תרגום מגרמנית משה שפי), האוניברסיטה
העברית בירושלים, ירושלים 1933, עמ' 63-64, 77-78.

42 אז"ר, נר מצוה, עמ' 5.

43 שם, עמ' 65.

תוכן וצורה – מאפיינים ייחודיים ומגמות ציוניות

ההשוואה אל החיבורים ההלכתיים לילדים שקדמו לנר מצוה ואל ההקדמות שהקדים אז"ר מלמדת כי הקישוטים הספרותיים משמשים לו מטרה בפני עצמה. ההלכות נוסחו בניסוח ספרותי וקולח בהסברת טעמי המצוות ובשילובם של דברי אגדה ומעשיות חכמים.⁴⁴ רובן של מעשיות החכמים הובאו מהמשניות הרלוונטיות, ועל פי רוב הודפסו בעיצוב שונה מעט וקטן יותר לצד ההלכה הפסוקה.⁴⁵

אני סבור כי אז"ר ביקש בעבודתו הספרותית לנסות להחיות בחיבורו את נוסחה ה'בש' של ההלכה באמצעות דימויים ומונחים מעולם המדרש, החסידות והקבלה, לפי הצהרתו בהקדמה: 'להנעים לילד כל מצוה ומצוה'. שיבוצים אלו מטרתם להחזיר להלכה את הדינמיות ולהחיות את היסוד המיתי-האגדי שבבסיסה. במובן הזה, המוטיבציה להפניית שולחן ערוך לילדים דווקא היא התאמה של אחדות תוכן וצורה, דהיינו הלכה שלא רק מותאמת ומנוסחת לילדים אלא גם היא עצמה מנסה לבטא יסודות עממיים, התלהבות נעורים ותום ילדות.

לכך יש לצרף את התוכן הייחודי שיצק אז"ר לחיבור ואת ההקשר שבתוכו פעל: ניסיון לעצב את ההלכה לפי מימוש החזון החלוצי של היישוב היהודי בארץ ישראל ולהעניק לה הוד קדומים ורקע היסטורי של מקום.

להלן אבקש לגעת בשני נושאים מרכזיים בתוך החיבור בהרחבה: ההווי הארץ-ישראלי הקושר בין חיי התלמידים ובין הפתוס הארץ-ישראלי הקדום והמגמות הפרטיקולריות והלאומיות העומדות בבסיסו.

'המקום' – ארץ ישראל בחיבור

כאמור, מלבד ההלכות התלויות בארץ הדגיש אז"ר בתוך פרטי ההלכות את החיבור אל האתוס החקלאי, ההיסטורי והארץ-ישראלי, מתוך מטרה לחבר את הווי החיים בארץ

44 גם אז"ר, כמו סופרים אחרים בני דורו, עיבד אגדות חז"ל לילדים, בייחוד במקראות השונות שהוציא לאור ('כרסטומתיה'), ברם אין ספק כי את עיסוקו האינטנסיבי באגדה הוא החל בשנת תרע"ט (1919), לאחר שהקצה ועד החינוך תקציב גדול לתרגום ספרות השכלה לנוער, ואז נרתם לתרגם את אגדות התנאים והאמוראים של החוקר בנימין זאב בכר. עבודה זו נמשכה כעשרים שנה, בהוצאת דביר של ביאליק ורבינצקי (אופק, ספרות הילדים העברית 1900-1948, עמ' 149). על יחסו של ביאליק למפעל זה ראו: פישל לחובר (עורך), אגרות חיים נחמן ביאליק, מכונסות ומסודרות, ה, דביר, תל אביב תרצ"ט, עמ' צב.

45 ראו למשל: אז"ר, נר מצוה, עמ' 6 (הלכות השכמת הבוקר: 'ורבי עקיבא כשהיה מהלך בדרך היה לוקח תרנגול עימו שיערנו בחצות הלילה'), עמ' 11-12 (הלכות קריאת שמע באגדות על אודות מיתתו של יעקב אבינו ובציטוט המעשייה על אודות בניו של רבן גמליאל מהמשנה הראשונה במסכת ברכות), עמ' 17 (עיבוד המעשייה ממסכת דרך ארץ פרק ה"ב), עמ' 68 (מעשיית החסיד מהבבלי בבא קמא, דף נ ע"ב), עמ' 72-73 (מעשים ברב ספרא), עמ' 93 (חבת האומה), עמ' 104-105, 107 (מעשיות על אודות מצוות הצדקה), עמ' 110 (מצוות גמילות חסדים).

למסורת היסטורית, ובכך לחנך את התלמידים הצעירים לפתוס שיבת האומה אל ארצה. במובן זה, אין הוא יוצא דופן משאר הסופרים והמחנכים העברים בני התקופה בניסיון להכשיר את לבבות הקוראים הצעירים לאהבת הארץ.⁴⁶

כך למשל כתב אז"ר בהלכות שבת: 'בארץ ישראל היו נוהגין לתקוע בערב שבת שלוש תקיעות במקום גבוה [...] וגם עוד היום נשאר זכר למנהג הקדוש שהוא בארץ ישראל לתקוע לפני כניסת השבת',⁴⁷ ובהלכות יום הכיפורים: 'נוהגין ללבוש ביום הכפורים מעיל לבן, כדרך שהיו אבותינו לובשין בשבתם בארץ ישראל'.⁴⁸

לזאת כמובן יש לצרף את עבודת האדמה: 'ביחוד שבחו החכמים את עבודת האדמה שהיא מבריא את הגוף והנפש. וזאת היא מצוה ראשונה שנצטוו בני ישראל כשנכנסו לארץ ישראל שנאמר: "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם" (ויקרא יט כג)'.⁴⁹

גם היותה של ארץ ישראל ארץ קדושה בא לידי ביטוי בחיבור. דומה שהדוגמה המובהקת ביותר לכך היא בהלכות חג הסוכות: 'כליל הושענא רבה נוהגים להיות נעורין ולעסוק בתורה ותפילה לעורר רחמי שמים על עם ישראל וארצו'⁵⁰ ובהערות, מעין הרחבות זעירות ששיבץ אז"ר; כתב שם: 'עיקר התפילה הוא בשביל ארץ ישראל [...] ויחד עם ארץ ישראל מתברכות גם שאר הארצות'.

חשיבותו של 'המקום' בחיבור מתקשרת היטב גם לציון של מנהגי הספרדים והתימנים בכמה וכמה הלכות.⁵¹ בשיילוב מנהגי הספרדים יש לראות ניסיון ראשוני ליצירת הלכה בעידן מיזוג גלויות בארץ ישראל דווקא.⁵² בהקשר זה מעניין לציין את ההלכה החותמת את החיבור, כנראה לא במקרה:

46 עדיין לא נערך מחקר מקיף על טיבם של ספרי הלימוד העבריים הראשונים בארץ, ובעיקר של אלה שראו אור למן הרבע האחרון למאה ה-19 ואילך, ובכל זאת אפשר לומר בוודאות כי חלקים נכבדים של הספרים הללו עוסקים בלימוד הגאוגרפיה של ארץ ישראל או ההיסטוריה שלה.

47 אז"ר, **נר מצוה**, עמ' 22.

48 שם, עמ' 50.

49 שם, עמ' 117-118.

50 שם, עמ' 54. והשוו לניסוחו של גנצפריד, **קצור שלחן ערוך**, סימן קלח, סעיף א: 'ביום חמישי (ובא"י ביום שישי) של חול המועד, הוא הושענא רבא, נוהגין להיות נעורים כלילה שלפניו לעסוק בתורה, כמו שנדפס הסדר, לפי שבחג נדונין על המים, שכל חיי האדם תלויים במים'. אז"ר הוסיף את הביטויים: 'רחמי שמיים' וכן 'עם ישראל וארצו'.

51 ראו למשל: מנהג בני תימן בהלכות ציצית (שם, עמ' 7), אמירת סליחות מר"ח אלול (שם, עמ' 45). עם זאת, אין ספק כי ההלכה והמסורת האשכנזית בולטות מאוד: כך למשל הוא ציין את פרעות תתנ"ו כחלק מתקנות האבלות הנוהגים בספירת העומר (עמ' 39).

52 על הרכבי האוכלוסייה ביפו באותן שנים ראו: רם, **היישוב היהודי ביפו בעת החדשה**, עמ' 163-168. בהקשר זה מעניין במיוחד מכתבם של חברי אגודת אור חדש של בני העדה הספרדית מחודש שבט תרס"ט עם הצטרפותם לתנועת המזרחי של הרב מימון ביפו, מקימו ופטרונו של תלמוד תורה תחכמוני: 'לא יהא הבדל בין ספרדי למערבי, בין תימני לאשכנזי', שם, עמ' 173; וכן: גאולה בת יהודה, **הרב מיימון בדורותיו**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ט, עמ' 141-142.

מי שבא להתישב בעיר אחרת יאחז במנהגי העיר שבא לשבת בה [...] כלל גדול אמרו חכמים בדרך ארץ: אל תשנה מאומה מדעת חברך ומדעת כל בני האדם, לפי מנהג המקום והזמן. ורק זאת היא דרך ישרה שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם.⁵³

'מנהג המקום' הוא הפתרון ההלכתי להסדר בין העדות השונות מתפוצות ישראל המתיישבות יחד בארץ ישראל.

מקהילתיות ללאומיות

בכל החיבור הזכיר אז"ר את חשיבותה של הקהילתיות היהודית. את הלכות המידות הוא הכניס בשם 'הלכות אהבת חברים':

אהבת חברים נחוצה מאוד לאדם כמו לשלמות גופו כך לשלמות נפשו. אין האדם שמח שמחה שלמה אלא אם כן חבריו משתתפים בשמחתו, ובשעת צרתו יקל לו לשאת את צער יגונו אם חבריו משתתפים בצרתו. ומכל שכן שנחוצה לו חברות לשלמות נפשו, כי רק בישיבת חברים יקנה האדם שלמות בתורה וחכמה.⁵⁴

כמה פעמים – גם בתוך ההלכות של 'בין אדם למקום' – הוא העיר הערות על חשיבותו של הציבור. כך למשל הוא ציטט את הערותיו של גנצפריד על חשיבותו של הציבור בהלכות תפילה: 'אף על פי שה' שומע תפילת כל איש ואיש גם כשהוא מתפלל ביחידות, טוב יותר להתפלל בציבור, כי תפילת הציבור נשמעה תמיד, ואפילו אם יש ביניהם חוטאים שנאמר: הן אל כביר לא ימאס'.⁵⁵ ובהלכות פורים: 'מצוה מן המובחר לשמוע את המגילה בבית הכנסת במקום שמתאספין הרבה אנשים, כי ברב עם הדרת מלך'.⁵⁶ בהלכות תלמוד תורה הוא כתב: 'טוב יותר שילמדו בחבורה [...] ומי שזוכה להרביץ תורה ברכים נקרא בנאי, שהוא עוסק בבנינו של עולם שנאמר: אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת'.⁵⁷ לעתים קרובות השיא אז"ר עצות טובות, מעין הנחיות פדגוגיות: 'יפה להשתתף בשמחת חברו בלב ונפש',⁵⁸ 'מנהג יפה הוא בכמה קהילות ליסד חברת 'לינה' שילינו בבית החולה ולא יעזבו אותו בלי שמירה'.⁵⁹

את ההטפה לקהילתיות ולחבורה אפשר למצוא ללא ספק בשורשיו החסידיים של אז"ר.⁶⁰ ייתכן שיש להוסיף לכך את האידאולוגיה הסוציאליסטית שהוא דגל בה בשבח חיי השיתופיות.

53 אז"ר, נר מצוה, עמ' 118.

54 שם, עמ' 97.

55 שם, עמ' 14; והשוו: גנצפריד, קצור שולחן ערוך, סימן יב, סעיף ז.

56 שם, עמ' 58; והשוו: גנצפריד, שם, סימן קמא, סעיף ט.

57 אז"ר, נר מצוה, עמ' 63.

58 שם, עמ' 111.

59 שם, עמ' 118.

60 על הנהגת אהבת חברים החסידית ראו את סקירתו המקיפה של זאב גריס, 'ממיתוס לאתוס: קווים לדמותו של ר' אברהם מקאליסק', הספר העברי פרקים לתולדותיו, עמ' 362-366, 381-372.

ואולם מלבד חשיבות הציבור ו'החבורה' הדגיש אז"ר במיוחד את ההיבט הלאומי: 'היהודים צריכים להיות בכל מקום מקושרים יחד ולדאוג לא רק בשביל טובת הקהילה אלא גם בשביל טובת האומה'.⁶¹ בכך נוסף נדבך דתי חדש אל האידאל החסידי בהתקשרות חברי הקהילה זה לזה. הנהגת 'אהבת חברים' חשובה, אך אינה מספקת; נדרשת גם הנהגה של 'חיבת האומה', אידאל אחר שפירושו אהבת הלאום והדאגה לו. הבחירה להכניס נושא זה כנושא הלכתי עם דינים מפורטים היא עניין ייחודי.

ואכן, שיאו של הספר בפרק בשם 'הלכות חבת האומה'. בפרק יש שמונה סעיפים, שתוכנם: קדושת ישראל והקביעה שלפיה אין השכינה זזה מתוך עם ישראל, קיום חובת אהבת כל אחד מישראל, חובת העזרה בעת צרה ליהודי עד מסירות נפש, גאווה יהודית: 'יאמר יהודי אני בהכרה ברורה כי אין תכשיט יותר יפה מלשאת עליו את השם יהודי, בן עם עתיק ונאור, בן עם נבחר וקדוש',⁶² קבלת סמכות ההנהגה ('הפרנסים'), חשיבות העברית ואזהרה מפני מחלוקת ושנאת חנם. נושאים אלו נבחרו ככל הנראה בקפידה רבה. בפרק שזר אז"ר ראיות מסיפורי התנ"ך ושני מדרשים: עדותו של אליהו הנביא על אודות אהבת ישראל הגדולה מאהבת התורה⁶³ והמדרש המדמה את ארבעת המינים למדרגות השונות בעם ישראל וחשיבות אגודתן יחד.⁶⁴

את 'חיבת האומה' תלה אז"ר כל החיבור כולו עם 'כנסת ישראל', עם 'הנשמה הישראלית' ועם השכינה. ביטויים אלו היו חביבים גם על הרב קוק, מושא הערצתו של רבינוביץ, וייתכן שהשפעתו ניכרת כאן.⁶⁵

הכנסת מונחים הלכתיים מעולם המדרש והקבלה מעצימה את האופי הפרטיקולרי של החיבור, אך גם היבטים מיתיים שנשקפים בו ומעניקים נופח וחיים חדשים לחוק ההלכתי המוצג על פי רוב הצגה 'יבשה'.

מונחים הגליאניים אלו חוזרים במספר רב מאוד של דוגמאות ושיבוצים, כך לדוגמה: 'הנשמה הישראלית' בהלכות שבת:

מתנה טובה הוא יום השבת לבני ישראל, כי לולא השבת היה האדם טרוד תמיד בעבודה, והולך ושפל ברוחו כחמור. ועכשיו, כשהוא נח בשבת, הוא קורא בתורה, משתעשע בחברת משפחתו ועדתו ועל ידי זה רוחו מתחזק ומתעלה, והנשמה הישראלית מתעוררת לתחיה.⁶⁶

61 אז"ר, נר מצוה, עמ' 94.

62 שם.

63 תנא דבי אליהו, פרשה טו (מהדורת איש שלום).

64 ויקרא רבה, פרשה ל, סימן יב (מהדורת מרגליות).

65 ראו לעיל הערה 29. וכן ציטוטים ושמועות שליקט מהרב קוק: אז"ר, כתבים מקובצים, ג, עמ' 44-46, 252, 277-278, 324.

66 אז"ר, נר מצוה, עמ' 22.

'מוסר הכליות' של 'הלב העברי': 'מצוה זו של אהבת רע יפה היא [...] והיא מצוה רחבה מאוד ואי אפשר לחשב כל פרטיה, אך מי שלבו לב עברי הוא ידע תמיד לעשות את חובתו באמונה גם אם לא כתובה בספר'.⁶⁷ דימוי ישראל כחטיבה אורגנית אחת: 'וכך כל ישראל הם כמו גוף אחד והנוקם מחברו גורם רעה לעצמו'.⁶⁸ וכן 'המדרש' שהמחבר יוצר, המשווה את הנשים הצדקניות לכנסת ישראל:

נשים צדקניות שבישראל היו דואגות גם לפושעים האסורים בבית הסוהר להיטיב גורלם בכל מה שאפשר והיו מספיקות להם חלות לשבת ולימים טובים... ובזה היו הצדקניות האלה מזכירות את הכלואים כי לא נתק הקיר בינם ובין שאר אחריהם, וכי הם יכולים לשוב בתשובה, וכנסת ישראל תמיד מוכנה לקבלם כבניה.⁶⁹

האנשתה של השכינה, היא כנסת ישראל, בתור אָם, היא הבסיס למצוות האחוה ומסירות הנפש הנדרשת מכל בניה: 'ואחרי שגדולה מעלת כנסת ישראל, על כן החובה על כל אחד מבניה לאהוב איש את אחיו אהבת אחים ולדאוג יחד בעד שלום אימם-אומתם וכבודם'.⁷⁰ עם זאת, חשוב להדגיש כי על אף האופי הפרטיקולרי המובהק של החיבור, מודגשת גם התפיסה ההומניסטית, שלפיה אלוהים ברא את האדם בצלמו:

בראשונה צריך האדם לאהוב את הנפשות היותר קרובות אליו, כמו אביו, אימו, רבו, ולהראות תמיד את אהבתו לא רק בדבר שפתיים אלא גם במעשים, וכך יתרגל בעבודת האהבה עד שתהא הולכת ומקיפה את כל אחיו בני עמו ואת האנושיות כולה. שכולם בצלם אלהים נבראו, וידבק בדרכי ה', שהוא טוב ומטיב לרעים ולטובים.⁷¹

עיקרון זה הודגש גם בהלכות גמילות חסדים בציווי על היחס אל הנכרי: 'כל הדברים הנוגעים לחסד ורחמים אין הבדל בין ישראל לנכרי. רק בדין קדימה ישראל קודם לנכרי'.⁷² כדי לקבל תמונת מבט שלמה יותר נדמה שיש להיעזר גם במאמר מאוחר יותר שחיבר אז"ר, ובו הסביר את המונח 'כנסת ישראל':

וכשאנו מתבוננים באגדה שלנו הננו מוצאים שינוי גדול ונמרץ. לא בחירי-העם, לא נביאים ולא חכמים [...] הם המרכז אצל חכמי האגדה, אלא 'כנסת ישראל', הגשמה (פרסוניפיקציה) של כלל ישראל [...] ואת עלבון כנסת ישראל תובעת האגדה ואינה נושאת פנים אפילו לאדון הנביאים, ולא זה בלבד, אלא גם מהקב"ה בכבודו ובעצמו דורשת האגדה את עלבון האומה הישראלית [...]

67 שם, עמ' 97.

68 שם, עמ' 77.

69 שם, עמ' 107.

70 שם, עמ' 93.

71 שם, עמ' 89.

72 שם, עמ' 114.

האלוהים שבאגדה אין לו כלל אותו ציור האימה שיש לו בתנ"ך [...] ואינו בא בברקים וברעמים, אלא נגלה כאב רחמן, זקן ויושב בישבה ומדריך את עם קרובו באהבה ובדברי נחמה והרגעה, ויש איזה יחס אינטימי בינו ובין כנסת ישראל [...]. ואהבה זו שבין הקב"ה ובין כנסת ישראל מלאה את התרגום לשיר השירים המיוחס ליונתן [...] ⁷³ ואותה האהבה מלאה את לבות משוררינו הגדולים ר' שלמה בן גבירול, ר' יהודה הלוי וכו' וחדרה אל תוך הקבלה ומלאה את 'הזוהר' וכל הספרות החסידית במעשיות של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב ושיחות ר' נחמן מברסלב [...] ואהבה זו נגלתה גם בתנועה, שיונקת בצנורות נעלמים מתוך הנבואה והאגדה וחדורה רחמים גדלים לכנסת ישראל, שבשביל תחיתה מוסרים בני־אדם את נפשם.⁷⁴

אז"ר תלה את המונח 'כנסת ישראל' כמונח שמקורו בחבלי האגדה. מונח זה עבר לדעתו כחוט השני בין דמויות נערצות ותנועות שונות בהיסטוריה של עם ישראל, גם בתנועה הציונית. הניסיון להכניס מונח מתחום האגדה אל תוך עולם ההלכה אינו דבר מובן מאליה, ויש בו כדי לתת סימוכין מפורשים לטענה בדבר מטרתו של אז"ר: להחיות את ההלכה אגב שימוש מכוון באמצעים ספרותיים־מדרשיים מעולם המיתוס. ניסיון זה משתלב היטב בחלק מחזון התחייה הציוני, שגם הוא יונק לדעתו של אז"ר מעולם האגדה. בכך ניכרת אולי השפעה נוספת של הרב קוק על אז"ר. אז"ר הכיר את קריאתו וחזונו של הראי"ה בדבר שילובן של ההלכה והאגדה כקשורות קשר הדוק בחזון שיבתה של הנבואה,⁷⁵ וייתכן שיש לראות בנר מצוה ביטוי ומימוש לחזון זה.

סיכום

בשנת 1917 העניק המשורר הלאומי חיים נחמן ביאליק במסתו המפורסמת **הלכה ואגדה** את ההבחנה הטיפולוגית רבת־השנים בין ההלכה לאגדה לתרבות העברית המתחדשת ולעולם המשפט והמחקר הישראלי.⁷⁶ הבחנה זו נוגעת במישור הספרותי, התרבותי והמשפטי

73 אז"ר עצמו טרח לתרגם את תרגום יונתן לשיר השירים בעברית: א. ז. רבינוביץ, **תרגום התרגום לשיר השירים: מארמית לעברית**, דפוס האחדות, תל אביב תרפ"ח.

74 אז"ר, **כתבים מקובצים**, ג, עמ' 208-212.

75 אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש**, א, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג, עמ' כא ואילך. אבינועם רוזנק, **ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק**, מאגנס, ירושלים 2007, עמ' 128-213.

76 פייכמן (עורך), **כל כתבי ח"נ ביאליק**, עמ' ריט-רכה; על מסה זו ראו: צפורה כגן, **הלכה ואגדה כצופן של ספרות**, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ח; שולמית אלמוג, 'משפט וספרות, הלכה ואגדה', **מחקרי משפט**, יג (תשנ"ז) עמ' 413-440; רני יגר, "הלכה ואגדה" לביאליק: מקריאה לקריאה!, בתוך: אילון אלדשטיין (עורך), **בין השמשות: יהדות ישראלית - חינוך ויצירה**, אסופת מאמרים וכתבים, א, מכון שלום הרטמן, ירושלים 2013, עמ' 39-56; ורד נעם, 'ההלכה בין שירה לכישוף: מאה שנה

כאחד, לפי ניסוחה של ציפורה כגן – 'צופן של תרבות',⁷⁷ ועומדת בתשתיתה של כל יצירה; או כניסוחו המאוחר של רוברט קאבר – נומוס ונרטיב העומדים בבסיסו של החוק.⁷⁸ אבקש לסכם מבחינה שיטתית את חיבורו של אז"ר כפי שהוצג במאמר זה לפי ההבחנות הללו, על אף שחיבורו של אז"ר קדם למסה זו של ביאליק ועל אף שבין השניים שורר הבדל מהותי.⁷⁹

אז"ר ביקש – באמצעים ספרותיים ובשיבוצים מתוך עולם האגדה – לכוון את ההלכה בתור יסוד לקהילתיות ובהיקף רחב יותר לנרטיב של אתוס לאומי משותף בעקבות תחיית היישוב הציוני בארץ. נרטיב זה בא לידי ביטוי בבחירת הנושאים ההלכתיים שעסק בהם אז"ר, במקומם של מנהגי ארץ ישראל ההיסטורית, הדגשת ההיבטים הקהילתיים בהלכות השונות, ובייחוד בהמצאת הלכות חבת האומה, גולת הכותרת של חיבורו. אפשר שנרטיב זה – אשר בבסיסו עומדת תפיסת עולם הגליאניית מובהקת – גרמה לברנר למתוח ביקורת סלחנית על החיבור.

עם זאת, מניעים ציבוריים ופוליטיים אלו של אז"ר, על מהותה של ההלכה ועל מקומה בתוך החזון הציוני, באים לידי ביטוי בהקדמה לחיבור – בהתפלמסות עם גורמים שונים ביישוב.

כמו שצינתי למעלה, השפה הציונית והשימוש במונחים מן המדרשים שימשו בלשונו של אז"ר מטרה בפני עצמה בהגשמת ייעודו של החיבור ובשמירה על חיותו של הסיפור ושל 'רוח האגדה' ב'כבלי ההלכה'. במובן זה, משלח ידו של אז"ר כסופר בא לידי ביטוי

אחרי "הלכה ואגדה" לביאליק (מסה), דיני ישראל, לב (תשע"ח), עמ' 3-20; שי זרחי, 'הרהורים על תפיסת ההלכה של ביאליק', בתוך: ידידיה צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), הלכה ציונית המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2017, עמ' 775-796; אהוד לוז, 'ביאליק על הצורך בתרגום חילוני של הלשון הדתית', בתוך: יונתן כהן (עורך), שפות וספרויות בחינוך היהודי: מחקרים לכבוד מיכאל רוזנק, מאגנס, ירושלים תשס"ו, עמ' 217-235. על הגשמת חזון 'הלכה ואגדה' של ביאליק בתנועת העבודה ראו: גד אופז, 'בין "הלכה" ל"אגדה" ובין "דרך" ל"חיים" בהתיישבות הקיבוצית', קתדרה, 58 (1990), עמ' 111-127.

77 כגן, שם, עמ' 115.

78 רוברט קאבר, נומוס ונרטיב (תרגם מאנגלית אביעד שטיר), הוצאת שלם, ירושלים תשע"ב. על הזיקה בין 'הלכה ואגדה' ל'נומוס ונרטיב' ראו: Steven D. Fraade, "Nomos and Narrative before 'Nomos and Narrative'", *Legal Fictions* (2011), pp. 17-34, published previously in: *Yale Journal of Law & the Humanities*, 17 (2005), pp. 81-96; Samuel J. Levine, 'Halacha and Aggada: Translating Roberts Cover's Nomos and Narrative', *Utah Law Review*, 1 (1998), pp. 465-504; Barry Scott Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.

79 אז"ר הושפע כנראה עמוקות מדמותו ומחזונו של הרב קוק בתחום ההלכה והאגדה והקפיד להדגיש בחיבורו כי מקורו של התוקף ההלכתי הוא האל, ואילו ביאליק התנגד ליצירת קודקס מסורתי כמו שולחן ערוך והשאיר את הסמכות ההלכתית בידי האדם. על תגובתו הנלהבת של אז"ר לפירוש המשנה (שם, עמ' רכו) כחלק ממפעל הכינוס (ראו לעיל הערה 4) וחזון הלכה ואגדה ראו: אז"ר, כתבים מקובצים, ג, עמ' 229-230; פייכמן (עורך), כל כתבי ח"נ ביאליק, עמ' רכב.

היטב בחיבורו, להבדיל מניסיונם של הקודמים לו ביצירת שלחן ערוך לילדים, שנשא אופי ליקוטי ורשמי.

אם כן, נדמה כי חזון שילוב ההלכה והאגדה התממש באופנים מסוימים עוד בתוך חיבורו של אז"ר. במובן זה הוגשמו הרעיונות הגדולים של הרב קוק, וחזיונותיו של ביאליק אחריו, בצורה מעשית – בהלכה לילדים.

רשימת קיצורים

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
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

מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	ד"ר דוד גדג'
תלמידת מחקר לתואר שלישי, אוניברסיטת תל אביב	שמחה גואטה-בוקבזה
תלמיד מחקר לתואר שלישי, אוניברסיטת תל אביב	כפיר גולד
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	ירוחם אביעד גולדמן
אוניברסיטת חיפה	פרופ' יעל ישי
מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	פרופ' גדעון כ"ץ
האקדמיה למוסיקה ולמחול בירושלים	ד"ר ארנון פלטי
המכללה האקדמית אוהל	ד"ר ענת קדרון
המרכז הבינתחומי הרצליה	ד"ר ארי קטורה
אוניברסיטת תל אביב	ד"ר סמדר שיפמן ז"ל
מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	ד"ר עמרי שפר רביב

Mazal Gedi (1968), his contributions to the vocal group ‘haShlosharim’ (1969), to his later collaborations with Einstein on *Shablul* (1970) and *Plastelina* (1971), the first and only album recorded by the rock band Tammuz, *Sof Onat haTapuzim* (1976) and the many songs he wrote for other performers at the time. The article focuses on tonal and modal elements in Hanoch’s music, and the influence of blues scales, harmonic blurring, inter-scale correlations, cadenzas and so forth. Hanoch’s social circles and close affiliation with top Israeli performers, tunesmiths, lyricists and poets of the day helped bolster his reputation, as did his musical settings of poems by Leah Goldberg and Miriam Yalan-Shteklis. Hanoch’s music is given a Gestalt analysis here in which the multifaceted aesthetics of the Beautiful, conceived of as exotic in this case, engender a mechanism of conscious preference for completion, continuity and the integration of melody and harmony into a unified whole.

Keywords: anti-culture, Arik Einstein, Blues, exoticism, Israeli rock music, localism, *Mazal Gdi*, musical analysis, neo-modality, *Plastelina*, *Shablul*, Shalom Hanoch, haShlosharim, the 60’s

Shulchan Aruch for Children by AZAR (A. Z. Rabinovitz)

Yeruham Aviad Goldman

The article discusses a children’s *Shulchan Aruch*, one of three Halakhic works especially for the young, compiled during the Hebrew language revival by Alexander Ziskind Rabinovitz (AZAR), and printed in Vilna, 1910-1911. The *Shulchan Aruch* for Children is revolutionary in its linguistic adaptation and simplification of Halakhic language to better suit a young readership.

My argument here is that Rabinovitz’s choice of texts and his humanistic-socialist interpretations were intended to appeal to a new generation and thereby bridge the worlds of Halakha and Zionism.

Keywords: *Aggada*, AZAR (A. Z. Rabinovitz), H. N. Bialik, Y. H. Brenner, education, *Eretz Israel*, Halakha, literature, *Knesset Yisrael*, *Shulchan Aruch*, socialism, Rabbi Kook, Zionism

create a new 'regional language' in order to generate a sense of belonging and prevent possible divisions between the various communities of the region.

Keywords: branding, Golan Heights, ideological education, local curricula, political education, political uncertainty

The Fear from Judaism in Israeli Culture

Gideon Katz

The article deals with the deep sense of anxiety expressed by many secular Israelis that Judaism is liable to efface their identity. This anxiety is an inherent element of Israeli secularism – entailing manifold constructs of Judaism and secularism, an awareness of their strengths and weaknesses and peculiarities. To better understand this, I shall explore writings by various Israeli intellectuals (dystopias, essays and critical commentaries) and their efforts to convey the phenomenology of their experience as such. One aspect of the anxiety which I shall examine is the psychological representation of Judaism as a volcanic force deep within the collective unconscious which has threatened the seemingly stable secular identity of Israeli Jews. Such imagery appeared in Gershom Scholem's famous letter to Franz Rosenzweig about the new Hebrew and continued to evolve in various ways over the century. This is discussed in Section II of the article. The final section deals with the role of psychological symbolism, the impetus behind its use, and what I see as a remedy for the persistent anxiety described here.

Keywords: Israeli culture, Israeli intellectuals, Judaism in Israel, secularism

Localism and Exoticism in the Music of Shalom Hanoch, 1968-1976

Arnon Palty, Ari Katorza

The present article explores the first eight years of Shalom Hanoch's career, the impact of 60's rock music and culture on his songs, and his melodic and harmonic sensibilities: from his earliest work with Arik Einstein on the children's album

‘Hebrew’ secondary education: the Herzliya Gymnasium in Tel Aviv-Jaffa (founded in 1905); the Hebrew Gymnasium (Rehavia) founded in Jerusalem (1909); and the Hebrew Reali School in Haifa (1913). I describe here the relationship between the directorship of the schools and that of the Hebrew University. The High School Supervisory Committee differentiated between vocational education, deemed incompatible with university studies and theoretical education indicative of broader more general knowledge which enables students to enroll in higher education in Israel and abroad. In the space of a single decade the uniform standards established for issuing high school diplomas doubled the number of graduates.

Keywords: administration of education, *Eretz Israel*, The Hebrew Gymnasium in Jerusalem, The Hebrew University, Herzliya Gymnasium in Tel Aviv, high school diploma, higher education, institutionalization of certificates, matriculation exams, The Reali School in Haifa

From the Green Line to the Green Golan: Ideological Education as a Political Tool

Anat Kidron

The article examines the changes implemented by the Golan Heights regional education system to shape ‘place awareness’ among the children of the area. The strategy was adopted in turn by the leaders of the region in order to change the standing of the Golan Heights in Israeli society at a time of political uncertainty when Israel’s possible withdrawal from the Golan was being considered with the partial support of the residents themselves and the Israeli public at large.

The educational system thus faced a conflict: should it stress the uniqueness of the Golan or its status as a ‘normal’ sector of the state? Internally, the educational system aimed at establishing a hegemonic policy that would oppose the evacuation of the Golan Heights in the event of political negotiations. But was such a political stance appropriate? A decision was reached to sidestep direct discussion of the issue through ideological education that would change the branding of the Heights from ‘Green Line’ to ‘Green Golan.’ A new curriculum would be introduced, highlighting global and glocal messages of ecology, sustainability, and quality of life, while disregarding the complexities of the region and its political realities. It would also

Ethnicity and Literature in the Work of Orly Castel-Bloom

Smadar Shiffman

* During the preparation of this issue, Smadar Shiffman passed away. Dr. Chen Edelsburg brought the article to a close. We thank her for her willingness and sensitive care in this work.

The article explores the writing of Orly-Castel Bloom and the question of ethnicity in Israeli society. Castel-Bloom unravels the tangle of identity in class and inter-ethnic relations and reveals the blindness of the privileged ruling class in dealing with those who are disadvantaged on a symbolic as well as economic level. By putting into play the Israeli financial system and positioning its subjects in society, Castel-Bloom breaks up well-established dichotomies of identity without denying their repression. In her dealings with this as with other key issues she consistently debunks the existence of social stratification. Not only does she lay bare the myth of ethnic dominance, she does it by means of an absurd mock-definition of social privilege which shows it for what it is, a complete fiction.

Keywords: challenging categories of social and cultural status, ethnic exclusion, *Mizrahi* ethnicity, Orly Castel-Bloom

Institutionalization of the High School Diploma in *Eretz Israel*, 1928-1935

Kfir Gold

Matriculation exams and high school diplomas have been matters of public interest since the early 20th century. The process of issuing such diplomas in Mandatory Palestine began in 1928 and culminated in 1934 with their official recognition by the Hebrew University. The interplay between the Hebrew Academy and the educational system of the Jewish community under British rule reflects the difficulties of conceptual training wherever internal conflict and struggles between power centers prevail. The article discusses the Hebrew University's recognition of the high school diploma and examines the first three mainstream high schools in Israel to provide a

Based on a wealth of sources, I shall examine the role of Rabbi Di'i as a mediator between the residents – immigrants mainly from Islamic countries, sent to the northern periphery – and the absorption authorities.

My findings highlight the important roles played by religious leadership in the process of social and political constructionism as well as the inhabitants' active participation and drive in shaping community services in accordance with their religious identity. Unlike more mainstream research on development towns with a focus on 'top-down' structuring, the present study identifies a complex and interesting socio-political axis between the establishment and the 'bottom-up' influence of the local leader and the community.

Keywords: center, Hapoel Hamizrachi, Hatzor Haglilit, immigration, Mapai, migration, periphery, Rabbi Azizi Di'i, religious continuum, religious leadership

The Image of Immigrants from Islamic Countries in the Stories of Eliezer Smoli

David Guedj

The article analyzes short stories by Eliezer Smoli (1901-1985), a recipient of the Israel Prize for children's literature. The works discussed here, dating from the early years of the state to the 1980s, feature immigrants from Islamic countries as their main protagonists. After my initial review of the ways in which *Mizrahim* are depicted in historical and literary studies, I delineate my own methodology for exploring their characterization both as individuals and as a group. Smoli's portrayal of immigrants from Islamic countries is complex and largely free of the negative stereotypes that prevailed during the early decades of the state. In his stories, *Mizrahim* are featured as Zionist pioneers with a culture of their own. Smoli portrays their family life and the Jewish cultural capital they brought to Israel in a positive light, conveying their perspective to his young readership while exposing the failure of the establishment to assimilate them. The article contributes to the scholarship of image and representation in general, and in particular, and to study of the depiction of immigrants from Islamic countries in Israeli children's literature.

Keywords: children's literature, Eliezer Smoli, images, Jews from Islamic countries, literature, representations

Marginal Groups in Israel: Seen but Not All Heard

Yael Yishai

Marginal groups are made up of individuals who are excluded, discriminated, stigmatized and relegated to the fringes of the social and political scene. The article deals with four such groups: Ethiopian Jews, the LGBT community, the disabled and the homeless. Two research questions guide my study: To what extent are these groups afforded parliamentary attention; and what factors generate differential attention. The three factors I consider in this regard are: resources available for mobilization; political opportunities in terms of parliamentary representation; and framing, vis-à-vis proximity to core values. The disabled attract the greatest amount of legislative attention, owing to the multiple resources at their disposal, *Knesset* representation and framing structured to be congruent with universal justice and contribution to national security. Next in line is the Ethiopian community which has *Knesset* representation but lacks organizational resources. They attract attention due to their high rank on the scale of national values – ingathering the exiles. The LGBT group possesses abundant resources, has secured some representation, but their framing is challenged by core values imbued with religious-national themes. The homeless attract hardly any attention due to a lack of the three factors. A combination of all three seems necessary to attract the attention of the *Knesset*.

Keywords: marginal groups, opportunities, parliamentary agenda, resources

The Mediating Leadership of Rabbi Azizi Di'i in Hatzor, 1951-1965

Simcha Gweta-Bukobza

The historiography of immigrant towns in the early days of the State of Israel did little to address the question of local leadership – especially the role of religious-local leadership vis-à-vis the absorption of immigrants. The article focuses on Rabbi Di'i, a religious leader in the development town of Hatzor, who immigrated to Israel from Djerba, and became a founding father of the community there.

ABSTRACTS

Employment of Palestinians from the Occupied Territories in the Israeli Economy, 1967-1969

Omri Shefer Raviv

The article traces Israel's shaping of its labor policies towards the Palestinians of the Occupied Territories in the aftermath of the Six Day War and shows how these policies were interconnected to issues of national-security, political-economy, and demography. Following the Six Day War, Israel attempted to balance two conflicting goals: stabilizing its new military regime in the Territories and promoting Arab emigration. While the first goal required a reduction of unemployment levels among Palestinians, the second was based on high unemployment rates. One year into Israeli rule in the Territories, Minister of Defense, Moshe Dayan proposed the formation of a new and effective means of control over the Palestinians: admitting them into Israel as workers and developing a relationship of dependency with them. While many in the government supported Dayan's proposal, based mostly on economic considerations, opponents pointed to its inconsistencies with other national interests. The government debate on the subject led to a compromise: Israel would develop the Territories and increase employment opportunities there, while at the same time admitting Palestinian laborers into Israel. The policy was substantially more aligned to the demands of Dayan and his partners than to his opponents in the government. Nonetheless, it included important features suggested by Dayan's opponents: protecting Jewish workers from Arab competition and insuring Israel's demographic interests. The analysis of this process in the Israeli government sheds light on how its system of effective and stable control over the Palestinians was forged.

Keywords: emigration, Gaza Strip, Moshe Dayan, Palestinians, territories, West Bank, work force

CONTENTS

Society

Omri Shefer Raviv	Employment of Palestinians from the Occupied Territories in the Israeli Economy, 1967-1969	9
Yael Yishai	Marginal Groups in Israel: Seen but Not All Heard	34
Simcha Gweta-Bukobza	The Mediating Leadership of Rabbi Azizi Di'i in Hatzor, 1951-1965	61

Literature

David Guedj	The Image of Immigrants from Islamic Countries in the Stories of Eliezer Smoli	91
Smadar Shiffman	Ethnicity and Literature in the Work of Orly Castel-Bloom	116

Education

Kfir Gold	Institutionalization of the High School Diploma in <i>Eretz Israel</i> , 1928-1935	137
Anat Kidron	From the Green Line to the Green Golan: Ideological Education as a Political Tool	163

Culture

Gideon Katz	The Fear from Judaism in Israeli Culture	191
Arnon Palty, Ari Katorza	Localism and Exoticism in the Music of Shalom Hanoch, 1968-1976	211
Yeruham Aviad Goldman	<i>Shulchan Aruch for Children</i> by AZAR (A. Z. Rabinovitz)	251

Abbreviations		273
---------------	--	-----

List of Participants		274
----------------------	--	-----

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, Herzelia Efrati
Proofreading: Hadas Blum
Abstracts Editing: Betsy Rosenberg
Managing Editor: Smadar Rothmann

ISSN 0792-7169
Danacode 1246-10030

© 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 35

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
דוד גדג'
שמחה גואטה־בוקובזה
כפיר גולד
ירוחם אביעד גולדמן
יעל ישי
גדעון כ"ץ
ארנון פלטי
ענת קדרון
ארי קטורזה
סמדר שיפמן ז"ל
עמרי שפר רביב

עיונים

כתב עת רב־תחומי
לחקר ישראל

35

