

# כיוונים חדשים

כתב עת  
לענייני ציונות, יהדות,  
מדיניות, חברה ותרבות

עורך  
אלי אייל

מערכת: ליפשה בן ש"ך (סגנית-עורך), גבריאל אלכסנדר

---

גיליון מס' 15, טבת תשס"ז, ינואר 2007

**כיוונים חדשים** הנו במה עצמאית ובלתי תלויה לדיון בסוגיות הציונות והעם היהודי בימינו; תיאור התמורות בישראל ובגולה וכיווני התפתחותן; חקר תולדות היישוב והתנועה הציונית; ביטוי למחשבה היהודית בת־זמננו; עיון בבעיות הזהות התרבותית של החברה הישראלית; עתיד הציונות - הערכות ומגמות.

**כיוונים חדשים** פתוח להשקפות מגוונות. הדעות המובעות במאמרים מבטאות את עמדות מחבריהם ולא בהכרח את עמדת המערכת.

השער האחורי:

**דניאלה וכסלר־רסין**, יש זוג ויש זוג, 26x26 ס"מ, 2006.

ילידת צרפת, עלתה לישראל בשנת 1952. שופטת בדימוס. מכהנת כסגנית נשיא בית הדין הציוני העליון. הציגה שבע תערוכות. באחרונה זכתה בפרס במסגרת תחרות בינלאומית בוונציה. האמנית עובדת בטכניקה מעורבת על בדים המשמשים כנקודת מוצא לעבודותיה. הצבעים הזוהרים יוצרים תבליט על הבד.


**כתובת המערכת:**

ההסתדרות הציונית העולמית, ת"ד 92, ירושלים 91000, טל' 02-6202172

מחיר חוברת: 25 ש"ח

© כל הזכויות שמורות

המערכת אינה מחזירה כתבי־יד

עיצוב והפקה: "מערכת"  קיבוץ דליה 19239  
נדפס בישראל, טבת תשס"ז, ינואר 2007  
לוחות והדפסה: סדר־צלם, תל־אביב

יוצא לאור בסיוע המכון לתולדות הציונות וההתיישבות של קק"ל

## תוכן העניינים

5	אלוי אייל	כיוונים חדשים: זוכרים את טוינבי? – אקטואליה מן העבר
15	אליעזר שביד	מקורות המשבר – ההקשר ההיסטורי והמוצא
36	ארנולד טוינבי	שליחותה של מדינת ישראל / הבְּרָה של היהודים בעידן האטום (פרסום ראשון)
50	אביעד קליינברג	מדוע הרגזנו את טוינבי
55	ערן לרמן ואדוארד רטיג	עת להזעיק מפני התרחקות בין ישראל ליהדות ארה"ב
66	שולמית אלוני	כבוד לאוטונומיה של יהודי התפוצות
75	מנפרד גרסטנפלד	הסתה נגד ישראל בקמפוסים וחרב החרם האקדמי עדיין מונפת
84	שרון פרדו	אסטרטגיה חדשה ומבנה חדש לקהילות היהודיות באיחוד האירופי
91	זיוה שמיר	חזון העתיד של ח"נ ביאליק
103	שרגא שכטר	סדקים במגדל השן
111	אליעזר שביד	הקשר בין התאוריה של אהרן ברק לבין ההפרטה והכלכלה הקפיטליסטית-ליברלית
123	אריה דובנוב	הצל הענק של ישעיהו ברלין ויעקב טלמון
147	ססיל בלום	דימיטרי שוסטקוביץ והיהודים
160	רבקה שכטר	משל "הבריאה" ונוסחת איינשטיין
170	חיים גרוסמן	סמלי עיצוב חדשים בכרזות יום העצמאות: ביקורת ואי-נחת בצד איקונוות לאומיות
189	שלמה נקדימון	21 חודשים של המתנה: דרך החתחתים של מנחם בגין לפיקוד על האצ"ל
202	זכי שלום	התערבות בן-גוריון במהלכי ששת הימים

222	דב בן-מאיר	תגובה: במקום ניסויים לשינוי שיטת הבחירות - העלאה מתמדת ומתונה של אחוז החסימה
229	נהוראי מ' שטרית	בתי הספר במרוקו: חממה למחתרות ולעלייה
243	אמנון שמוש	מישל עזרא ספרא ובניו - הספר והסדרה
252	דוד מלמד	יש כמה שפות עברית
266	אלי נצר	שני שירים

## ספרות וביקורת ספרים

268	נורית גוברין	הדרמה המשפחתית בחיי יצחק ורבקה: המורכבות הגדולה של זוגיות והורות
290	ליאת שטייר-לבני	דמות הצבר המיתולוגי בסרט "הוא הלך בשדות" - קריאה מחודשת
305	שלום דותן	חדירה למעמקי נשמת שמשון הגיבור דוד גרוסמן, דבש אריות - סיפור שמשון
312	עופר שיף	הייחוד של החוויה היהודית האמריקנית אלון גל (עורך), המסורת המשפטית והציונית של לואיס ד' ברנדייס
316	גבריאל אלכסנדר	בראשית היו כאן שמים וארץ נעמה חייקין (עורכת), בין גבולות המרחב לגבולות המקום, שיח צילומי על נוף הארץ

## כיוונים חדשים

# זוכרים את טוינבי? – אקטואליה מן העבר

אלי אייל

חידת ההישרדות היהודית עוררה סקרנותם של דורות רבים: מי הם היהודים? מה הם זוממים? לשם מה הם נמצאים כאן? האמנם הם "שריד מאובן" כפי שכינה אותם ארנולד טוינבי? ואם לא - מה הם?  
*גרשם שלום*

מעשה שהיה כך היה: ב־1961, שנת הבר־מצווה של מדינת ישראל, הציע מו"ל בניו־יורק ליעקב בעל־תשובה, אז עיתונאי בסוכנות הטלגרפית היהודית (JTA), לערוך ספר בשם **שליחותה של ישראל**. בעל־תשובה, יליד ירושלים שעקר לניו־יורק בשנות ה־50 של המאה הקודמת, פנה לרבים ברשימת ה"מי ומי" וליקט מאמרים מאנשי־שם, שכולם נכתבו ברוח אוהדת למדינה היהודית, וביניהם: ג'ון קנדי, לינדון ג'ונסון, הארי טרומן, ונסנט אוריוול (לשעבר נשיא צרפת), פייר מנדס־פרנס, אלינור רוזוולט, יונה סאלק, ז'אק סוסטל, טריגווה לי, רוברט אופנהיימר, ר"ה לידל הארט, דארוס מיו, הרמן ווק, ליאון יוריס, מרטין בובר, סאלו בארון ועוד ועוד.

יעקב בעל־תשובה הזמין מאמר מארנולד טוינבי, היסטוריון בריטי חשוב ומשפיע באמצע המאה הקודמת. באותן שנים עשה טוינבי רושם רב על קהל קוראים ושומעים רחב, שכן היה גם סופר מחונן ומרצה כריזמטי. אולמות ההרצאות שלו

– גם אחרי שפרש מהוראה – היו מלאים בסטודנטים ובציבור סקרן. בהרצאותיו התייחס בהרחבה לעם היהודי, ליהדות ולציונות. כהיסטוריון תהה על חידת ההישרדות היהודית וכינה את היהודים והיהדות "שריד מאובן". טוינבי גם ביקר בצורה חריפה את הציונות ואת הקמתה של מדינת ישראל, ולכך עוד נחזור.

מכל מקום, טוינבי נענה ברצון וכתב ב־13 באפריל 1961, מאמר על "שליחותה של ישראל".

בהוצאה לאור, הוצאת ספֿלר ובניו, ניו־יורק, עיקמו את האף. אם יופיע בספר שמו של טוינבי, ששמו נודע כמתנגד חריף למדינת ישראל ולציונות, אמרו, הספר לא יימכר. הם רצו ספר "חגיגי", מוצף בברכות אוהדות של ידידים ואוהדים ולכן, לדעתם, מאמר של טוינבי יקלקל את השורה. הם הטילו וטו. המאמר לא נכלל בספר ולא הופיע בשום פרסום אחר. כעבור כמה חודשים אמר לו עורך הספר כי הוא מתכנן ספר אחר בשם "פרופסור טוינבי, היהודים וישראל", ושוב כתב טוינבי מאמר מיוחד על כך. ספר זה עדיין לא יצא לאור.

שני המאמרים נותרו במגירותיו של יעקב בעל־תשובה, ובאורח מקרי ביותר, בעת ביקורי בדירתו בניו־יורק, לפני כמה חודשים, נתקלתי בהם. הם לא התפרסמו אף פעם בשום מקום. **כיוונים חדשים** מפרסם אותם זו הפעם הראשונה, ומלווה אותם בתגובה של ההיסטוריון אביעד קליינברג.



רבים מן הטיועונים שהועלו ב־1961 על ידי טוינבי נגד ישראל והציונות (והיהדות) רלוונטיים היום לחלק מן ההאשמות שמוטחות בארסיות על ידי מי שעוינים את המדינה והציונות וראוי לחזור ולקרוא אותם – גם אם הדברים מרגיזים ועוכרי שלוה. במיוחד חשוב שבני הדור הצעיר ידעו כי בהסכמה הבינלאומית סביב הקמת מדינת ישראל היו (וישנם) סדקים ודברי ערעור מסוגים שונים שמקורם בחוגים שונים.

אפשר לכנות טיועונים אלה "האנטי־ציונות שאחרי האנטי־ציונות", על משקל כותרת ספרו של אליעזר שביד **הציונות שאחרי הציונות**.



ראוי להציג את ארנולד טוינבי (1889–1975). שמו הלך לפניו כהיסטוריון שניסה ליצור אסכולה היסטוריוגרפית חדשה. בספרו **עיונים בהיסטוריה בן שנים** עשר הכרכים ניסח תאוריה כללית של היסטוריה ותרבות. הספר, שעשה לו שם עולמי בשנות ה־30 וה־40 של המאה הקודמת, עסק בעלייתן ונפילתן של 26 תרבויות במהלך ההיסטוריה האנושית. גישת טוינבי מוקבלת לגישתו של אוסוולד שפנגלר שכתב על "שקיעת המערב", וכמו שפנגלר רואה טוינבי את התפתחותה של כל תרבות כתהליך של לידה, גידול, שקיעה ומוות. הוא מציג את ההיסטוריה כעלייתן ונפילתן של תרבויות, בניגוד להיסטוריה של מדינות-לאום. את התרבויות הוא מזהה על פי קריטריונים תרבותיים ולא לאומיים. רעיונותיו לא זכו להשפעה ניכרת על היסטוריונים, אבל בגישתו התאורטית השתמשו מלומדים ויש בכלל הטוענים כי טוינבי היה הראשון שטבע את המושג "פוסט־מודרניזם" בהקשר לירידת הציוויליזציה המודרנית.



דבריו של טוינבי בענייני היהדות וישראל צורמים לאוזן יהודית וישראלית, אולי לא לכולם באותה מידה, אולי לא לכולם באותו עניין. מכל מקום, **כיוונים חדשים** מפרסם את שני המאמרים שנשלחו במקורם – בשעתם – לכתובת יהודית, כשטוינבי מכוון אותם לאכסניה שחגגה יום הולדת למדינת ישראל. קל וחומר מה היה כותב טוינבי לספר או לכתב־עת אחר. חשיבותם היום אינה נובעת רק ממעמדו של פרופ' טוינבי, אלא גם מדברים שאמר ההיסטוריון האנגלי אדוארד פרימן: "ההיסטוריה אינה אלא פוליטיקה שהייתה, ופוליטיקה אינה אלא ההיסטוריה של המחר."

אגב, ראוי להעיר כי כתיבתו של טוינבי, לפי עדות המתרגמת, ארכאית במידה מסוימת בכל מה שנוגע למינוח פוליטי של הימים ההם. ביקשנו, במידת האפשר להשאיר מינוח זה בתרגום העברי.



העם היהודי ומדינת ישראל יכולים היום להרשות לעצמם דיון שקול על ארנולד טוינבי, דיון ללא מעורבות רגשית, אפילו קצת קריר ויבש – וגם נדיב – על היסטוריון בעל שם עולמי שהאנינות האקדמית התקשתה לכנותו אנטישמי, והגדירה את דיונו היסטוריוזופיים כבעלי "יסוד רגשי אנטי־יהודי ואנטי־יהודי תקיף". כך

או כך, מוגדר טוינבי בכמה אנציקלופדיות וספרים כאחד ההיסטוריונים הבולטים במאה ה־20. התאוריה של ההיסטוריה, לפי טוינבי, מציגה את ההיסטוריה כעלייתן ונפילתן של תרבויות (או ציוויליזציות) בניגוד להיסטוריה של מדינות־לאום או של קבוצות אתניות. את העם היהודי הגדיר טוינבי כ"מאובן", "אנכרוניזם", "אבר מדולדל", הצף על פני ההיסטוריה ומסרב בעקשנות לטבוע. אינו מת, אבל גם אינו חי. אין בו כל רוחניות, שכן לפני דורות רבים פרחה נשמת העם, בטל סברו ואבדו נצחו ותוחלתו.



על כך, בעצם, קם בשעתו (ינואר 1961) להשיב יעקב הרצוג, בדו־קרב מילולי שנערך במונטריאול, קנדה, בינו לבין ארנולד טוינבי. היה זה הרצוג, אז שגריר ישראל בקנדה, שהזמין את טוינבי לוויכוח פומבי בעקבות דברים שאמר הפרופסור באוניברסיטת מקגיל, ושעיקרם היה כי היהודים הם "מאובן" היסטורי וכי הישראלים נהגו בערבים במלחמת העצמאות כמו שנאצים נהגו ביהודים.

הוויכוח היה לאירוע היסטורי כשלעצמו. לפי כל העדויות שנשמעו ונכתבו על ידי אנשים שנכחו בעימות, ידו של הרצוג הייתה על העליונה ללא עוררין, "נוק־אאוט" במינוחי האגרוף. מיכאל בר־זוהר כותב בביוגרפיה של יעקב הרצוג כי פנינה הרצוג, רעייתו של יעקב, שמעה את גברת טוינבי, שישבה לידה, מטיחה בבעלה בכעס: "אמרתי לך שלא להשתתף בוויכוח הזה!".

העימותים עם טוינבי לא פסקו. במאמרים ובהרצאות חזר ההיסטוריון על הסכנה האורבת, לדעתו, בעתיד למוסר העולם המערבי, ובכלל זה ישראל. נכון הגיב אז הרצוג, ש"דרכו ומשנתו של פרופ' טוינבי היא לכרוך הכל מעבר לגבולות המקום, הזמן, הניסיון, הנסיבות וההתפתחות. וכך הוא מגיע להכללות ולהפשטות, שלדעתו יש בהן כדי לפענח את סוד דרכה של ההיסטוריה". אבל משהו קרה לטוינבי. בשנים שלאחר הוויכוח הפומבי במונטריאול חדל לכרוך את הנאציזם יחד עם כל תופעות הרשע בהיסטוריה. מכאן ואילך הסכים שהנאציזם הוא תופעה בפני עצמה, אך המשיך לכפור בהמשכיות ההיסטורית של העם היהודי, לפחות מאז גלה מאדמתו. הרי המשכיותו של העם היהודי, אותו "אנכרוניזם", אותו "אבר מדולדל" הצף על פני ההיסטוריה ומסרב בעקשנות לטבוע, כל זה מערער את נכונות תהליכי ההיסטוריה שבמשנת טוינבי. בכל זאת, בשנים שאחרי הוויכוח במונטריאול, הודה



טוינבי כי ייתכן שהגדרתו את העם היהודי כ"מאובן" שוב אינה שרירה וקיימת. נימת מאמריו נעשתה מעט מתונה יותר לעומת הביטוי בספריו לפני כן.

גם יעקב טלמון ניהל עמו חליפת מכתבים בעקבות מלחמת ששת־הימים. כְּתוֹב היסטוריון־עמית להיסטוריון־עמית, מחמיא טלמון לטוינבי על "חקר ההיסטוריה" שלו שמדבר אליו "לא רק כאדריכל של בניין ענקי, אלא, אם יורשה לי לומר, כנביא העומד ביראה לפני מסתרי הזמן, ושקוע בחיפוש מאומץ אחר המטרה העליונה והמשמעות הגואלת של ההיסטוריה האנושית". ובכל זאת, "כאב" לטלמון וליהודים ציונים לקרוא את משנתו של טוינבי על מקומה של היהדות בנפילת הציוויליזציות. טלמון נהג כבוד רב בפרופ' טוינבי, "איש התוכחה של ההיבריס [תחושת ערך עצמי, גאווה ויהירות – היבריס הייתה אלה במילותוגיה היוונית שגאוותה הביאה לסופה. א"א] האירופי ושל חטא הגאווה של האדם הלבן... במשך מאות שנים ביחסו המתנשא והאגרסיבי של המערב כלפי העמים הקולוניאליים. יש שטוינבי אף ייחס זאת להשפעתה של הטענה היהודית לנבחרות ולזכות אלוהית לרשת את הכנענים".

ההיסטוריון יהושע אריאלי היה ישיר ופסקני בכותבו, בהקשר של ההיסטוריה האמריקנית, כי "ייתכן מצב בו יתגבש היחס של השחור אל הלבן לשנאה, חשדנות, זרות וניכור, ששום תיקון חוקתי או שיפור חברתי לא יוכלו לשנותם. במקרה זה יהיה היישוב הכושי פרולטריון־פְּנים במובנו של טוינבי, כלומר יישוב המלוכד בשנאה ותחושת זרות כלפי החברה הסובבת אותו. באופן דיאלקטי יהרוס מצב זה את אושיות הדמוקרטיה וההומניזם שהיוו את כוח חיותה של ארצות־הברית".



בהקשר לרלוונטיות של "כפירת טוינבי" ביהדות, בציונות ובישראל, נציג כאן את השאלה כפי שנוסחה על ידי יעקב טלמון: האם אנו עם ככל העמים, האם האינטרס המדיני, ביטחוננו והגשמת שאיפותינו הלאומיות הם הצו העליון הבלעדי המחייב אותנו, ולצו זה כפוף הכל? או שיש סייג מוחלט להכרעות ממלכתיות בעקבות היותנו נושאי מסורת רוחנית נעלה, מגלמי ערכים יהודיים ואנושיים סגוליים, ולמודי זוועות מידי פורעי חוק? ההשקפה, כתב יעקב טלמון אחרי מלחמת ששת־הימים, שכינונה של מדינה פוליטית לוחמת הוא, במובן־מה, התכחשות למסורת יהודית ארוכת שנים, אין בה משום אבסורד ואין היא בלתי לגיטימית. פילוסופיה

זו גורסת כי המדינה היהודית שלפני הגלות הייתה רק שלב שבטי חולף וכל הישגיהם של היהודים באו להם רק אחרי שגלו מארצם והיו לאחוה דתית גרידא, לציוויליזציה שהחוייה המדינית זרה לה בתכלית. טלמון, כרבים אחרים, ראה את הציונות כפועל יוצא של הלאומיות האירופית ודווקא המופת היהודי, דמות דיוקנו של עם האלוהים הלוחם את מלחמות האל, עלילות המכבים המגנים על האמונה האמיתית, אליהו המכה בכוהני הבעל ובבני ישראל שסרחו – כל אלה, כותב טלמון, היו מקור השראה בתהליך הלאומיות.



היו שחיברו בין טוינבי לג'ורג' סטיינר (לדעתי שלא בצדק, שכן מקור גישתו של כל אחד מהם שונה לחלוטין וכך גם מסקנותיו, מה גם שטוינבי לא היה יהודי, בעוד שסטיינר יהודי).

ג'ורג' סטיינר, פרופסור לספרות השוואתית, פילוסוף והוגה דעות, טען כי אבד הכלח על רעיון המדינה הלאומית, שהיא דבר אנכרוניסטי, לא רציני, ילדותי ומיותר. צריך לשאוף לעולם של מאה ציוויליזציות ולא למדינה לאומית אחת. אל טענות סטיינר הצטרף נועם חומסקי, אינטלקטואל פילולוג בעל שם עולמי, ממתנגדיה המתוחכמים של הציונות ומדינת ישראל. העם היהודי, טען חומסקי, מרצונו או שלא מרצונו, הציג במשך אלפיים שנה מודל של ציוויליזציה בלי טריטוריה. מה קרה לעם היהודי שנתקף פיק ברכיים והצטרף לרגרסיה הגדולה שהחלה במאה ה-19: חזרה אל הטריטוריה, אל הלאומיות, אל כל הדברים הפרימיטיביים והקמאיים האלה?

יהודי שמייסד מדינה, אמר אז (לפני כחמישים שנה) ג'ורג' סטיינר, כמוהו כזקן בגן-ילדים, אבל צעצועיו קטלניים ורצחניים – ולכך הצטרפה טענה אגרסיבית: מה עוללתם לגניוס היהודי?! ראו מה יצרנו אנו ויוצרים בגולה. ליהודים יש שליחות: להיות הוויטמין של הציוויליזציה המערבית. ויטמין צריך להיות מפוזר, לא מרוכז.

אילו התבוננתי בישראל מן החוץ, כמין ארנולד טוינבי או ג'ורג' סטיינר, כתב אביגדור לבונטין בספרו **מבוקר עד ערב**, הייתי אולי נכון להיוואש ממנה, "להתחרט" על הקמתה, לראותה כאשליה, כפרפור אחרון של היהודים במאמץ להמשיך את קיומם הייחודי לאחר שהטעם המכריע לאותו קיום, הטעם התאולוגי, שוב אינו מקובל על כולם. לבונטין אינו משאיר מחשבת "כפירה" זו פתוחה. הוא נולד כאן,

גם ילדיו קשורים אל ההווי כאן וישראל היא עובדה התוהה אמנם על עצמה, אך עובדה קיימת ותוססת.

יהיה זה בלתי הוגן כלפי ג'ורג' סטיינר לחתום כאן את הוויכוח אתו על הציונות והמדינה. לפני כמה שנים פרסם ספר בשם **אראטה, מאזן של חיים**, ובו הוא "מכה על חטא" באופן חלקי אבל באומץ לב אינטלקטואלי. **אראטה (Errata)**, הסביר מתרגמו, היא מילה לטינית שמשמעה "טעויות דפוס". זהו ספר מרתק וחושפני העורך את מאזן הטעויות עם עצמו. וכך כתב ג'ורג' סטיינר:

לפחות בעניין אחד, שעתה נראה מכריע בעיניי, הימנעותי מפעולה היא בלתי נסלחת. כבר דיברתי על הרגשתי שישראל היא אמנם בבחינת נס הכרחי. אבל היא מוכתמת בשל הסתירות שהיא מעמידה לעומת רוח המוסר האוניברסלית של היהדות חסרת הבית. שוב ושוב שאלתי אם משמעות היסוד של היהדות יכולה להתיישב עם המציאות של מדינת-לאום כמושה המוקפת אויבים ציניים וחסרי רחמים. כפי שאמרתי גם ישראל, ככל האומות האחרות, חייבת לענות כדי לשרוד [רמז לחקירות של אסירים ביטחוניים. א"א], אבל האם יש אפילו בהישרדות משום הצדקה? האם תוכל היהדות להשיב לעצמה את ייעודה המוסרי? זאת אני יודע עכשיו: רק מי שנכונים לחיות בישראל, בצל הסכנות המיידיות ובמקומות שבהם שוררת שנאה, יש להם הזכות השלמה לשאול את השאלה הזאת, להציג אותה לפני חרדתם. קל מדי היה הדבר, ואולי מחמיא מדי, להיות "השוטה בעל הקושיות" שבא מבחוץ. גם כאן נכשלת.



נחזור לטוינבי. לא כולם התרגשו בשעתו מרעיונותיו. היו שראו בתורתו חלוקה שרירותית מדי של חלוקה לתרבויות. אחרים היו בוטים יותר בהסתייגותם. ההיסטוריון טרוור רופר תיאר את מחקריו כ"פילוסופיה של מיש-מש". ביקורת זו של רופר פגעה במוניטין של טוינבי. ישעיהו ברלין, בכתבו על ההיסטוריוזופיה – הניסיון להפיק מן ההיסטוריה את מלאכתה של התאולוגיה – ראה בטוינבי את "הנציג הראשי, אולי האחרון, של משיחיות חילונית בימינו"; ראה בו משהו העושה "ספקולציות מטפיזיות בצורת היסטוריה"; ובמקום אחר מנה אותו כעוסק ב"תאולוגיה באצטלה היסטורית". בסגנונו המיוחד והלגלגני קמעה כתב

על "משחקי סבלנות מהנים שמשחק ארנולד טוינבי עם עברו ועם עתידו של המין האנושי – והוא משחקם במיומנות ובדמיון מרניני-לב". יעקב טלמון קרא לו "משורר השקיעה וההתפוררות של תרבויות".



תאוריה אחרת של טוינבי הציגה את ההיסטוריה במושגים של אתגר ותגובה. תרבויות קמו כתגובה למערכת של אתגרים קשים כש"מיעוטים יצירתיים" יצרו פתרונות לאתגרים אלה והם שנתנו כיוון חדש לחברה שלהם. עמוס אילון בספרו **הישראלים** כותב כי אם אמנם "הרווחה היא אויבת התרבות", כפי שטען טוינבי, למצוקתה של ישראל נתלווה פה ושם גם פיצוי. אדרבה, ישראל מדגימה, יותר אולי מכל ארץ מודרנית אחרת, את תורתו של טוינבי, טוען עמוס אילון, בדבר השפעת הגומלין המפרה שבין אתגר לתגובה. לא חסרו לישראלים אתגרים אדירים. הם היו חשופים לרוב הגירויים הסביבתיים התורמים, לדברי טוינבי, לצמיחתה של תרבות: קרקע חדשה, תנאי חיים חשים, איומים, מהלומות ולחצים חיצוניים חזקים.

מסכם אילון, כנראה למורת רוחו של טוינבי: התגובה הישראלית על אתגרים אלה הייתה לרוב יצירתית להפליא, כשם שהגירויים היו חזקים וחריפים... גם מה שכינה טוינבי "אתגרן המפרה של ארצות קשות" מצוי היה בשפע בתקופת צמיחתה של ישראל. איך כתב טוינבי: עתידה של תרבות גלום ביכולתה להתגמש ולהתפתח כמענה לאתגרים החומריים והתרבותיים הפוקדים אותה. ספק אם ההיסטוריון האנטי-ציוני, שספד לערכים הדמוקרטיים של החברה המערבית, היה מסכים לניתוח של אילון שהודות לקשיים זכו הישראלים, בסופו של דבר, לביטולם ההדרגתי של האתגרים המקוריים עצמם.



אני חוזר למוטו מדבריו של גרשם שלום: אין קשות שתוכל להגדיר את היהדות בבהירות מן הסיבה הפשוטה, שזוהי מהות חיה שפשטה ולבשה צורה בשלבי ההיסטוריה השונים. היא נטלה לעצמה תופעות מסוימות וגנזה רבות אחרות שהיו אולי חיוניות לפנים בעולם היהודי. כך מתעוררת השאלה אם מה שנגזר על-ידי ההיסטוריה יכול להיגזר גם על-ידי היהודים בהווה, או על-ידי אלה שירצו בעתיד לזהות עצמם עם העבר, ההווה והעתיד של העם.



לפני אחת־עשרה שנים פרסם אליעזר שביד ספר בשם **הציונות שאחרי הציונות**, ובהקדמה לו כתב: "הציונות קמה כתנועה מגשימה המחויבת לחזור ולבחון את הנחותיה, את יעדיה ואת מדיניותה בכל מצב חדש – בין אם הוא תוצר של הישגים ובין אם הוא תוצר של כישלונות. היא עשתה זאת כמה פעמים בעבר, והרי זה אחד מסודות הצלחתה עד היום. הפעם נראית התגובה הביקורתית־המחדשת כמתמהמהת. האם אחז במנהיגותה שיתוק רעיוני?".

מסתו של אליעזר שביד על מקורות המשבר במדינה ובחברה בישראל ואפשרויות המוצא ממנו מקבלת משמעות על רקע אותם טיעונים המערערים על בסיס קיומה של ישראל, שטוינבי נתן להם ביטוי לפני חמישים שנה וממשיכיו (במהדורות אחרות) מגלגלים אותם לזמננו. אבל אפשר אולי לשאוב מידה מסוימת של עידוד בהכרה שעדיין נמשך תהליך הקמת המדינה. וכמו שטרם נוסחה חוקה המהווה את עיצוב התשתית הפורמלית של המדינה, כך גם טרם נתעצבו תרבות פוליטית וציבורית מאוזנת ודפוסי התנהלות יציבים. האבות המייסדים לא סיימו את מלאכת הקמת המדינה.



גם לגבי המהפכה האמריקנית אמרו היסטוריונים אמריקנים ב־1787, שבסוף המלחמה האמריקנית נסתיימה רק המערכה הראשונה של הדרמה. אנדרו ס' פֶּרִיס כתב כי המהפכה האמריקנית סילקה את העולם הישן של שלטון בריטי, אבל נותרה מלאכת יצירתו של עולם פוליטי חדש. האבות המייסדים לא נתנו אמון בפוליטיקאים החדשים. הם ראו את עצמם כמגנים־אפוטרופסים – נקיים מכל עניין אישי – על טובת הכלל, אפילו כשהיו שרויים בעיצומו של עולם פוליטי, דמוקרטי מתעצם והולך. הם אמנם סלדו מן העולם הפוליטי אבל היו חייבים לפעול בתוכו. כיצד לפעול בתחום הפוליטי מבלי להיות פוליטיקאים? ג'ורג' וושינגטון כבר דיבר בהקשר זה על המושג **אופי** והתכוון לקשר בין האופי האישי לאופי הלאומי; תומס ג'פרסון הדגיש באופי הפוליטי את מושג ה**חברות**; אלכסנדר המילטון הסתמך על **כבוד**; ג'ון אדמס שאב את רעיונותיו מתפיסת ה**מידות הטובות**; וג'יימס מדיסון הסתמך על **משפט צדק**. אנדרו פֶּרִיס מסביר כי השימוש במושג "אופי" העיד על כך שהמייסדים היו עסוקים בתהליך יצירתי, אם כי עלה ממושג זה גם חוסר היציבות

בזהויות אותן ניסו ליצור. באחד מרגעי הטחת העלבונות הרבים שלו, אמר ג'ון אדמס על ג'ורג' וושינגטון כי כל כולו היה העמדת פנים מתכננת היטב. אדמס מלגלג על "מעלותיו" של וושינגטון: פנים נאות, קומה גבוהה, צורה אלגנטית, תנועות רבות חן והון רב המביא לעוצמה, מוצא מוורג'יניה (ברווזי וורג'יניה כולם ברבורים...), סיפורים שהילכו בשבחו, כושר השתיקה ושליטה עצמית. מה שפריס מבקש להדגיש הוא, שהאבות המייסדים הטביעו חותמם על ההתנהגות הפוליטית האמריקנית עד ימינו אלה. דאגתם לעניין האופי עושה אותם רלוונטים לחיים האמריקנים היום.

היסטוריונים, סוציולוגים, אנשי מדעי המדינה ופילוסופים יעריכו האם האבות המייסדים של ישראל הצליחו להנחיל את מושגי האופי ליורשיהם ולירשי-יורשיהם. בכיוונים חדשים מס' 14 הזכרנו את יורשי המהפכה הציונית ואת הבדלי המזג והאופי בין מקימי המדינה לבין בניהם ובני בניהם. צוטט גם אלכסיס דה-טוקוויל שאמר כי "במהפכה (כמו ברומן) הכי קשה להמציא את הסיום".

האם יש סיכוי, שואל שביד, שהכרת הסכנה המתקרבת תסבב את הופעתה של תנועת-עם צעירה, מונהגת על ידי מנהיגות שליחותית, כדי להציל את העם היהודי ואת מדינתו מאסון?

### מקורות:

1. האנציקלופדיה העברית, הערך על ארנולד טוינבי.
2. יעקב הרצוג, עם לבדד ישכון, הוויכוח עם ארנולד טוינבי; בעקבות הוויכוח. ספריית מעריב.
3. יעקב טלמון, חידת ההווה וערמת ההיסטוריה, עונש בהיסטוריה היהודית בפרספקטיבה אוניברסלית. עורך: דוד אוחנה; היחס והמוחלט: על יעקב הרצוג; הוויכוח עם ארנולד טוינבי. הוצאת מוסד ביאליק.
4. מיכאל בר-זוהר, צפנת פענח, ד"ר יעקב הרצוג - הביוגרפיה. הוצאת ידיעות אחרונות.
5. יהושע אריאלי, היסטוריה ופוליטיקה, פני אמריקה לאן? הוצאת עם-עובד.
6. פרט, בקר וערב, זכירות, השגות, סיכומים. הוצאת ששר, ירושלים.
7. ג'ורג' סטיינר, אראטה, מאזן של חיים. ספריית אפקים, הוצאת עם-עובד.
8. ישעיהו ברלין, תחושת המציאות, עיונים ברעיונות ובתולדותיהם, ספריית אפקים, הוצאת עם-עובד.
9. ויקיפדיה, גוגל, אינטרנט.
10. Andrew S. Frees, *The Founding Fathers - The Politics of Character*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004.

על המצב ועל הרוח

# מקורות המשבר – ההקשר ההיסטורי והמוצא

אליעזר שביד

משמעות המלחמה על גבול הצפון, שישראל שרויה היום בצל תוצאותיה, צריכה להיבחן בהקשרה ההיסטורי בתוך רצף מלחמות ישראל, ממלחמת העצמאות עד היום. שלוש המלחמות הראשונות נחשבו כמלחמות של לית-בִּרְרָה, כדי לאפשר את הקמת המדינה ואת קביעת עובדתיותה בתודעת מדינות ערב והפלשתינים ובתודעת המעצמות המעורבות במזרח התיכון. בגלל גורליותן נחשבו מלחמות אלה כמלחמות צודקות לדעת רוב מוחלט בעם היהודי, הן בישראל והן בתפוצות, וישראל ניצחה בהן לא בגלל עוצמה צבאית עדיפה, אלא בגלל המסירות והתושייה שעגנו בהכרת צדקתה, כמלחמת דָּוִד בְּגִלְיָת. התגלתה בהן אתיקה לאומית סולידרית, דבקות במטרה ואחדות יוצאת דופן בתולדות העם היהודי בזמן החדש.

אין פלא שסיומן המוצלח, הן מבחינה צבאית והן מבחינה מדינית, העמיק את תודעת האחדות והסולידריות בעם, זאת, למרות פוטנציאל המחלוקת שנוצר על רקע פרשת הדרכים הטרגית שהעם ניצב בפניה בזמן החדש, על רקע השואה ועל רקע התהליך הקשה של קיבוץ הגלויות אחריה. לאחדות העם הייתה חשיבות גורלית באותה שעה. רק בזכות ריסון פוטנציאל המחלוקת שפילגה את העם

---

פרופ' אליעזר שביד הוא פרופסור למחשבת ישראל בימי הביניים ובזמן החדש, באוניברסיטה העברית בירושלים; חתן פרס ישראל למחשבת ישראל בשנת תשמ"ד.

לאורך מאה וחמישים שנות המאבק על היציאה מן הגטאות והגלותיות, אפשר היה למקד את האנרגיות הלאומיות בתהליכי היצירה הכלכלית, החברתית, התרבותית־מדעית, הפוליטית והצבאית שנדרשו לביסוסה של המדינה הצעירה, המוקפת אויבים.

## זרע המחלוקת המתקטבת

אולם כבר במלחמת ששת הימים, המוצלחת מכל מלחמות ישראל, הן מבחינת ניהולה והן מבחינת הישגיה הצבאיים, הטריטוריאליים והפוליטיים, נזרעו זרעי המחלוקת המתקטבת והולכת על פרשת הדרכים החדשה בין החלופות של המשך הדרך המדינית והצבאית הן במדיניות החוץ, כלפי מדינות ערב, הפלשתינים והמעצמות המערבות המזרח התיכון, והן במדיניות הפנים במאבק על עיצוב דמות המדינה כיהודית ודמוקרטית. שוב פרצה מחלוקת רב־פנית ומקוטבת שפילגה את ישראל בין חילונים לדתיים, בין יוצאי עדות ועליות שונות, בין יהודים לערבים ובין ימין לשמאל. שוב סערה "מלחמת תרבות" שטרם הגיעה ליישוב עד היום. הריב הגדול הבליח במלחמת ההתשה, באותות של רעידת אדמה קרובה, והוא התלקח במלוא עוצמתו בסיום מלחמת יום הכיפורים.

מלחמת יום הכיפורים נחרתה בתודעת אזרחי ישראל כרעידת אדמה עזה ביותר, שקעקעה את יסודות ההסכמה הציונית שבנתה את מדינת ישראל. צלה הכבד נוטה מאז על כל תולדותיה. אירוניה מרה התבטאה בתוצאות מלחמת יום הכיפורים: היא הסתיימה בניצחון צבאי מזהיר, משמעותי הרבה יותר מן הניצחון המהיר והחלק של מלחמת ששת הימים, אבל התודעה הלאומית התעלמה מהניצחון. היא לא מצאה בו פיצוי נאות על הטרגדיה שבעצם התלקחות המלחמה ובדרך ניהולה בשלב הראשון של התלקחותה. קשב מעמיק לוויכוח שעדיין לא תם סביב מלחמת יום הכיפורים מעלה שהניצחון המוחץ על צבאות מצרים וסוריה במלחמה זו הגביר ולא הפחית את הרגשת האשמה בחוגי מפלגות השמאל הישראליות הן כלפי הדור הצעיר במדינת ישראל, הנדרש שוב ושוב לסכן את חייו למען קיום המדינה, והן כלפי הפלשתינים וערביי ישראל, שהקמת המדינה היהודית בארצם מושווית על ידם לשואה שעברה על העם היהודי במלחמת העולם השנייה. אולם צריך לשים לב לכך שרגשות האשמה שהתעוררו בקרב אליטה יהודית צעירה השליכו על החברה הישראלית כולה. היא יצרה תגובת נגד לאומנית, דתית וחילונית־



ימנית, והחמירה בכך את המחלוקת המקוטבת בין הימין לבין השמאל על הדרך שבה ראוי ללכת אחרי מלחמת ששת הימים כדי להשלים את המפעל הציוני ולהגיע לשלום הנכסף עם מדינות ערב ועם הפלשתינים.

השמאל דרש לוותר על כל ההישגים הטריטוריאליים של מלחמת ששת הימים ולעצב את מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית ליברלית על פי הנוסחה העל-לאומית והפוסט-מודרנית, ואילו הימין דרש את ההפך: לשמור על כל הישגי מלחמת ששת הימים, להחיל את שלטון ישראל בארץ-ישראל השלמה וכך לעצב את ישראל כמדינה יהודית חזקה, שלטת, מרתיעה בכוחה הצבאי ומאלצת את שכנותיה להעדיף את שיתוף הפעולה בשלום אתה על ניסיונות נוספים להחריבה ולהשליך את יהודיה לים, שכן ניסיונות אלה נדונו לכישלון ולגרימת נזק חמור לעמי ערב.

## השאלות המהדהדות

מחיר הניצחון המזהיר כלפי חוץ היה קודם כל הטראומה של עצם פריצת המלחמה, הכשל המנהיגותי שהתגלה עם פריצתה, הריאליזציה של עוצמת השנאה העיקשת כלפי ישראל ועוצמת האיום האורב לה ממנה, שכן פוטנציאל העוצמה של מדינות ערב הגדולות ורבות האוכלוסין גדול לאין ערוך יותר מפוטנציאל העוצמה של מדינת ישראל. על היוודעות זו נוסף המספר הגדול של ההרוגים, הפצועים והשבויים שנפלו בקרבות האכזריים מול צבאות ערביים שהשתפרו בהרבה אחרי מלחמת העצמאות.

המאזן בין התוצאה למחירה נראה מלכתחילה שלילי, ואי אפשר היה לבלום את מחשבתם של צעירים רבים שהשתתפו במלחמה, שהמחיר הזה בעד קיום המדינה איננו כדאי. אם כן, מתעוררת השאלה הכופרנית כלפי הציונות: האם היא הייתה מוצדקת מעיקרה? האם לא היה זה משגה היסטורי שהולך את עם ישראל להרפתקה מסוכנת? לא פתרון למצוקות הגלות אלא החמרתן?

על רקע הכשל המנהיגותי שהתגלם בעצם פריצת המלחמה, בדרך שפרצה ובדרך שנוהלה במהלכה הראשונים, ראו בה, אפוא, קודם כל את חטאת המנהיגות הציונית של המדינה, חטא שאין לו כפרה כלפי העם ובייחוד כלפי צעיריו הלוחמים. זה היה ממד העומק של הכישלון שבתוך הניצחון. התחוללה מפולת מורלית שחייבה

חשבון נפש מעמיק ושינוי יסודי במדיניות החוץ והפנים, בשאלות חברה ומשטר, תרבות וחינוך. מחלוקת זו היא שהטילה את ישראל למלחמת התרבות המתנהלת בה מאז ועד היום.

בעצם צדקת ההתגוננות של ישראל מול המתקפה הערבית היזומה במלחמת יום הכיפורים אי אפשר היה להטיל ספק, ולכן כל זמן שנמשכה המלחמה נמשכה גם האחדות הלאומית שהושגה במלחמת ששת הימים, אולם מיד כאשר הסתיימו הקרבות פרצה המחלוקת בכל עוצמתה וחשפה לא רק את הרגשת הכישלון והכשל המנהיגותי, אלא את כל הקרעים והשסעים שהאחדות, שנבעה מאילוצי הקמת המדינה וביסוסה, כיסתה עליהם בדוחק: פערים בין עדות וארצות-מוצא של העליות השונות, פערים בין דתיים לחילונים, פערים בין מעמדות חברתיים ופערים בין יהודים לערבים.

## מלחמות ללא קונצנזוס

אין פלא שמכאן ואילך התנהלו כל מלחמות ישראל על רקע של פילוג בעם, מחצית על מחצית. המלחמות הוכרזו ונוהלו על בסיס של רוב קואליציוני דחוק מול אופוזיציה חזקה ופעילה, עובדה שמנעה מלכתחילה את האפשרות שהמלחמה תשיג הישגים ולא כישלונות פוליטיים, גם כאשר יתרונותיו של צה"ל על צבאות מדינות ערב הוכחו שוב ושוב בשדה הקרב. ניתן לקבוע חד-משמעית: ממלחמת ששת הימים ואילך הסתיימו כל מלחמות ישראל, שנתפסו בעיני רוב העם כמלחמות של "יש בָּרָה", בניצחון צבאי דחוק ובכישלון מדיני, ובדיעבד ניתן לקבוע שמוטב היה להימנע מהן, כי ההחלטה ליזום אותן ביטאה אינטרסים של מפלגת שלטון הנאבקה על שרידת ממשלתה ולא אינטרס לאומי כולל. הנרי קיסינג'ר, מזכיר המדינה האמריקאי ממוצא יהודי, שניהל למעשה את מדיניות החוץ של ישראל על ידי תכתיביו האסטרטגיים, קבע בשלהי מלחמת יום הכיפורים שלישראל אין מדיניות חוץ אלא רק מדיניות פנים המושלכת החוצה, ודיוקה של קביעה זו ניכר גם בתוצאות המלחמה האחרונה, שעדיין אין לה שם מוסכם: "מלחמת לבנון השנייה"? "מלחמת החיזבאללה"? או אולי "מלחמת ההשרדות של 'קדימה' בשלטון"?

להשוואת מלחמה זו למלחמת יום הכיפורים, הרווחת כיום, יש יסוד. אולם בניגוד לדעת רוב עורכי ההשוואות, מזדקרים לעין דווקא ההבדלים המהותיים,

ומתעוררת תמיהה לפשר ההתעלמות מהם מצד המבקרים המקצועיים. המכנה המשותף מתמצה בכשל המנהיגותי והניהולי, באי-המוכנות של צה"ל למלחמה מול אויב שיכולותיו ודרכי לחימתו כבר היו ידועים היטב, ובעובדה שתוצאות המלחמה המחישו לעם כולו, ולמרבה הפליאה גם למנהיגותו, מהי חומרת הסכנה האורבת לישראל, אך לא מן החיזבאללה, העושה את שליחות אירן בתיווכה של סוריה, כי אם משולחיו האדירים המשתמשים בו על חשבונה של לבנון. מכל יתר הבחינות, ההשוואה מצביעה, כאמור, על הבדלים שההתעלמות מהם מעידה עד כמה העמיקו ממדי ההשחתה הפוליטית, שראשיתה אכן נעוצה במהפך שהתחולל בעקבות מלחמת יום הכיפורים הן במדיניות הפנים, והן במדיניות החוץ של ישראל.

### בין כישלון בהשגת יעדים לבין תבוסה צבאית

נפתח בהבדל המכריע מבחינת היקף המלחמה ובנסיבות פתיחתה: המלחמה על גבול הצפון הייתה קטנה ומוגבלת. היא לא התנהלה מול צבא סדיר של מדינה ערבית אלא מול ארגון טרור מצויד, מאומן ומחופר היטב ונתמך על ידי כוחן הצבאי של אירן וסוריה, אבל הוא לא השתווה בשום ממד לעוצמתו של צבא סדיר מודרני ומצויד בחיל-אוויר, חיל-ים וחילות יבשה. המלחמה פרצה ביוזמה ישראלית, בתגובה על התגרות לא מחושבת היטב מצדו של ארגון הטרור, שכן לפי עדות מנהיגו היה נמנע מההתגרות אילו צפה מראש את היקף התגובה הישראלית. מלחמה זו אמנם המחישה את האיום החמור על קיומה של מדינת ישראל מצד אירן ומצד ארגוני הטרור האסלאמיים, אולם במלחמה המוגבלת על גבול הצפון, ישראל לא עמדה מול סכנה קיומית, ויתרונה המוחלט מבחינת העוצמה הצבאית היה כה ברור שגם כישלון בהשגת יעדי המלחמה לא יכול היה להיחשב לתבוסה צבאית, ובדיעבד אם יש יסוד להאשמה שצה"ל האדיר נוצח במלחמה זו על ידי ארגון צבאי חלש ממנו, הוא מתמצה באי-הצלחה לשתק את ירי הקטיושות על אצבע הגליל ובחשיפת כשלי הניהול, האימון, החשיבה האסטרטגית והנחישות המורלית של הפיקוד הצה"לי, עובדה שפגעה, לדעת מומחים, בכוח ההרתעה של צה"ל. אולם במלחמה עצמה לא הייתה סכנת תבוסה גם אם התברר בעקבותיה, למי שלא צפה זאת מראש, שהמטרה הצבאית כפי שהוגדרה בתחילת המלחמה לא הושגה, ואי אפשר היה להשיגה בדרך הצבאית לבדה, גם אילו היה ניהול המלחמה יותר יעיל ונחוש.

מכאן נבעו ההבדלים המהותיים הבאים: אפשר היה להקטין משמעותית את קורבנות מלחמת המאסף על פני הקרקע על ידי טקטיקה יותר נכונה, או על ידי הימנעות ממנה, מפני שלדעת המבקרים היא הייתה מיותרת. אבל אין שום השוואה בין מספר הקורבנות שנפלו במלחמת יום הכיפורים למספר הקורבנות שנפלו במלחמה על גבול לבנון, גם כשלוקחים בחשבון את הקורבנות האזרחיים מהפגזות הטילים, את ההרס הפיזי שהטילים גרמו ואת האורך היחסי של הלחימה נגד ארגון הטרור הקטן. בדיעבד ניתן לקבוע שקורבנות המלחמה לא גרמו טראומה, בוודאי לא טראומה בסדר הגודל הלאומי שנגרמה על ידי מלחמת יום הכיפורים. השיבה לחיים סדירים באיכות החיים הקודמת הייתה מהירה.

על הבדלים אלה יש להוסיף את משמעותיות ההבדל שכבר נזכר לעיל: המלחמה על גבול לבנון פרצה על יסוד הסכמה לאומית נדירה. גם במפלגות השמאל העריכו שאסור לעבור לסדר היום על ההתגררות של החיזבאללה, ורוב האליטות היהודיות הגדירו אותה כמלחמה צודקת, מלחמת לית־בִּרְרָה, באשר היא תנאי הכרחי להמשך מוצלח של המשא ומתן על השלום עם הפלשתינים. נזכיר בהקשר זה שגם התקשורת העיתונאית והאלקטרונית, שבדרך כלל היא ביקורתית כלפי הממשלה, מדיניותה והחלטותיה, התגייסה הפעם להצדקת המלחמה בלשון מתלהמת יותר מלשונם של הפוליטיקאים שהחליטו עליה. זהו כנראה הבסיס לאחדות החרیגה שהתגלתה גם בביקורת על ניהול המלחמה עוד בטרם הסתיימה. מידה גדולה כל כך של אחדות לאומית, לו גם שלילית, לא ידעה החברה הישראלית־היהודית מאז מלחמת ששת הימים!

### **אכזבה צבאית והישג מדיני**

לבסוף, חובה להזכיר שוב למבקרים המחמירים שבניגוד למלחמת יום הכיפורים, שהסתיימה, כאמור, בהישג צבאי מזהיר אך בכישלון מדיני חרוץ: בידוד חמור ביותר של ישראל בשדה הבינלאומי, שיצר תלות מוחלטת בארצות־הברית, המלחמה על גבול הלבנון הסתיימה באכזבה מבחינה צבאית אבל בהישג מדיני חשוב. בסופו של דבר השיגה מלחמה בלתי יעילה זו את המטרה המדינית, שאותה בלבד ניתן היה להשיג גם אילו נוהלה ביתר יעילות: החלטת מועצת הביטחון ביטאה תמיכה בינלאומית רחבה בעמדת ישראל, הביאה את צבא לבנון להתפרש על הגבול, ואת ממשלת לבנון לקבל את האחריות על הפעילות משטחה. כוח או"ם יעיל התייצב

על הגבול כדי לערוב לקיום הבטחות אלה ולמניעת חימוש החיזבאללה מחדש ושיבתו לעמדותיו על הגבול; לבסוף, התקבלה דרישת ישראל לשחרר את שבוייה בלי תנאי. ברור שכל ההבטחות הללו לא תוגשמה במלואן לשביעות רצונה של ישראל, אולם עצם התייצבות מועצת הביטחון, כלומר המעצמות שיש להן זכות וטו במועצה הזאת, מאחורי העמדה הישראלית מתוך שיקול האינטרסים שלהן במערכה אל מול אירן ומול גורמי הטרור האסלאמי, הוא הישג נדיר וחשוב ביותר גם מנקודת הראות של ההתמודדות עם האיום הנשקף לישראל מגופי טרור אלה. פירושה של התייצבות זו הוא שישראל נחלצה מבדידותה. נוצר מכנה משותף מוכר בין גורלה של ישראל במזרח התיכון לבין הצלחת מלחמת ארצות-הברית ומדינות המערב נגד איום הטרור האסלאמי החמור, המכונן בראש ובראשונה אליהן.

התעלמות הביקורת הציבורית, העיתונאית והפוליטית מהבדלים אלה בין מלחמת יום הכיפורים לבין המלחמה על גבול הצפון – יש יסוד להניח שהיא לא נובעת מאי-הבנה כי אם מתכססנות פוליטית – חושפת מבעד למסך הפוליטיקה הדמגוגית את המניעים החברתיים והפוליטיים ל"אחדות" שהתגלתה, הן בחיוב המלחמה בראשיתה והן בביקורת על ניהולה באחריתה. אחדות דו-פרצופית זו לא נבעה מחשבון נפש מעמיק, משינוי עמדות ומריאליזציה של ההכרה שהסכנה הקיומית החמורה באמת לישראל איננה נובעת מן האיומים החיצוניים (ישראל מסוגלת להדוף אותם אם תגייס את כל יכולותיה ואת כל יתרונותיה הכלכליים, הפוליטיים, הצבאיים והמורליים), כי אם ממצבה הפנימי: מהתפוררות האתוס הלאומי, מאובדן הסולידריות, משחיקת הזדהות היחידים עם עמם ושקיעת נכונותם להקריב קורבנות למען עמם ומדינתם, מן האינדיווידואליות הפרטנית שאינה אלא אנוכיות חומרנית גסה, הנתפסת על ידי המנהיגות הכלכלית והפוליטית כמקור הראשי לאנרגיה היצרנית והשיווקית בכל התחומים, ומן השחיתות שבה שקעו האליטות הכלכליות והפוליטיות, המערבות הון בשלטון ומקרינות את שחיתותן על כל האליטות המוטבות על ידן במישרין או בעקיפין.

## משפט דמוקרטי על כשלים ואחריות

הדרישה המאחדת חוגים שונים, שבדרך כלל רחוקים מזהות אינטרסים ומהסכמות פוליטיות, להקים, בעקבות כשלי ניהול המלחמה, ועדת חקירה ממלכתית, כמו זו שהוקמה אחרי מלחמת יום הכיפורים (זוהי למעשה הסיבה שבגללה מדגישים

את הצד השווה בין שתי המלחמות ומתעלמים מן ההבדלים) היא ביטוי ברור למציאות החברתית והפוליטית המתוארת לעיל.

הצורך לחקור את הכשלים מכל הסוגים כדי להפיק לקחים וליישם מהר ככל האפשר הוא טבעי ומובן גם לראש הממשלה ולשר הביטחון המבוקרים; לעומת זאת, הדרישה להקים ועדת חקירה ממלכתית, מצוידת בכלים משפטיים, שעבודתה נמשכת בהכרח חודשים ארוכים, איננה נובעת מהאינטרס האלומי הכולל והיא אף פוגעת בו. זאת מפני שהיא איננה נחוצה כדי לגלות את הכשלים הטעונים תיקון מייד כי אם כדי לחשוף את האשמים, להוכיח את אשמתם ולהעניש אותם על ידי הדחתם. נסיבות פריצת מלחמת יום הכיפורים: הכשל החמור במנהיגותה, ריבוי הקורבנות והטראומה הלאומית שהתחוללה, חייבו הענשה מסוג זה. אבל אין לה אותה הצדקה בנסיבות המלחמה הקטנה שנערכה על בסיס של הסכמה לאומית כוללת. בייחוד מפני שהאכזבה מניהולה מאוזנת על ידי ההצלחה המדינית. ראשית, ועדה ממלכתית לא תגלה בכלים המשפטיים העומדים לרשותה שום דבר מהותי על הכשלים, גורמיהם ומניעיהם, שלא נחשף לעיני הציבור שיוכל לחרוץ את משפטו בבחירות הבאות. כל המידע הנחוץ למשפט דמוקרטי זה על הכשלים ועל האחראים להם, היה שקוף כל צורכו ופורסם על ידי התקשורת בזמן אמת. נראה שמדובר בכשלים שנבעו בחלקם ממדיניות הביטחון של ממשלות קודמות שהושפעה משיקולים כלכליים ופוליטיים, לגיטימיים כשלעצמם, שרוב הציבור תמך בהם, וחלקם נבעו משיקולים צבאיים ופוליטיים מוטעים ששום מנהיגות אינה חסינה מהם.

משמעות דברים אלה היא שלא הזדקרה לעין הנהגה שניתן לכרוך בה את אשמת המחדל הקטסטרופלי שאירע במלחמת יום הכיפורים. אין, אפוא, צורך בכלים משפטיים כדי להגיע לחקר גורמי הכישלון במלחמה על גבול הצפון על רקע המציאות החברתית-כלכלית והפוליטית שתוארה לעיל, וברור שאין צורך בוועדה כזאת כדי לגלות את שורשיה של מציאות זו. להפך, ועדת חקירה שתחפש את האשמים האינדיווידואלים רק תבלום את ההסתכלות הביקורתית הנדרשת בגורמים ההיסטוריים, החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים, שהם כלליים-מערכתיים ומתייחסים לתפקודן של כל האליטות המנהיגות ולא של יחידים.

כל זה מאשר, אפוא, את הקביעה שהדרישה למנות ועדת חקירה ממלכתית במקום הוועדות המקצועיות שראש הממשלה הציע וגם הקים, נובעת מאותו סוג של

שיקולים פוליטיקניים קטנוניים ואנוכיים: להביא לנפילת הממשלה כדי לרשת אותה, או לכפות קבלת עמדות אינטרסנטיות של גופים ציבוריים שונים, ולא משיקול האינטרס הלאומי הכולל, שכן הוא מחייב, כאמור, שהממשלה, שהתחילה לכהן לא מזמן, תמצה את הקדנציה שלה, תפיק לקחים, תתייצב ותתמסר להגשמת כמה תכניות ארוכות טווח החיוניות לתיקון הכשלים המערכתיים שהתגלו במלחמה.

### ביקורת חברתית ומוסרית

על רקע התחרותיות הפוליטית הפרועה וחסרת האחריות שישראל שרויה בה בימים כתיקונם, ומתוך ביטחון שלמרות הכשלים שהתגלו, לא אורבת לישראל סכנה קיומית מיידית, נראית, אפוא, ההתנהלות הפוליטית של האופוזיציה ושל שאר הגופים הציבוריים הדורשים ועדת חקירה ממלכתית, לא כביטוי של רצון כן לתקן, כי אם כחלק מן המציאות החברתית והפוליטית הפגומה שאותה צריך לתקן, כדי שכשלים כאלה לא יחזרו על עצמם בעתיד. על כגון זה משיבים למאשימים בדין: טלו קורה מבין עיניכם!

לא ועדת חקירה ממלכתית דרושה לישראל אחרי המלחמה על גבול הצפון, אלא פתיחת חשבון נפש לאומי בהשתתפות האליטות המובילות בחברה הישראלית, הן הפוליטיות והכלכליות, והן האקדמיות והחינוכיות-רוחניות, ולא רק דרך כינוסי מומחים אלא דרך חידוש ההשפעה של המנהיגות הרוחנית של ישראל, שנעלמה בשנים האחרונות מאחורי גבם של הפוליטיקאים או סולקה על ידי השתלטות העיתונאות המקצועית הרדודה והאינטרסנטית על כלי התקשורת הפונים לציבור הרחב.

הכשלים שנחשפו במלחמה והדאגה לעתידה של ישראל מול האיום הפנימי בקריסת המערכות, מחייבים, אפוא, ביקורת מעמיקה ומקיפה יותר מן הביקורת המקצועית הנערכת על ידי מומחים על הכשלים הפוליטיים והצבאיים. מעבר לביקורת זו צריך לחולל שיח לאומי שירד לעומקן של הבעיות העקרוניות שישראל ניצבת בפניהן בעידן הגלובליזציה והתרבות הפוסט-מודרניסטית מכל היבטיה. שיח זה צריך היה להיפתח מזמן, ולהמיר את השיח העיתונאי הרדוד, השבוי בידי סנסציות של גילוי האשמים והמתחמק בדרך זו מן הצורך לחקור את אחריותה של החברה כחברה,

ומתוך כך את אחריות אותם היחידים המשתייכים, מבחינת פעילותם המקצועית במערכת, לאחת האליטות המובילות, והם רבים מאוד, על רקע המוסר המקצועי, הכלכלי, הפוליטי והרעיוני הירוד המעצב כיום לא רק את הפוליטיקה, כי אם קודם כל את אורח החיים היום-יומי ואת יחסי הבריות זה לזה בשוק העבודה, בשוק הצריכה, בכבישים ואפילו ביחסי גברים ונשים, הורים וילדים.

### הרגשת צדק והכרת הייעוד

נחזור, על רקע משפט זה, אל ראשית עיון זה ברצף מלחמות ישראל ובתמורות שהשתקפו בהן מבחינת האוריינטציה הערכית של החברה הישראלית והרעיונית-אידאולוגית של מנהיגותה הפוליטית. מדינת ישראל קמה, כאמור, על רקע השואה ומלחמת העצמאות. התשתית היישובית, הכלכלית-חברתית, הפוליטית והתרבותית הוכנה למענה על ידי התנועות הציוניות בתקופת היישוב. המוסר החלוצי-שליחותי של היישוב העמיק על רקע השואה והמלחמה. בכך יש לראות גורם עיקרי בהכרעת המערכה הצבאית עם מדינות ערב, שכן כוחה הצבאי של ישראל, כשפרצה מלחמת העצמאות, היה נחות מכל בחינה מן הצבאות הערביים שתקפו אותה כדי למנוע את הקמתה ולעקור את היישוב היהודי משורש (אלה שמאשימים את ישראל ב"נַכְבָּה", שהפכה את רוב האוכלוסייה הערבית-פלשתית לפליטים, מתעלמים מן העובדה שאילו היו הצבאות הערביים מצליחים להגשים את מטרתם המוצהרת, הייתה כל האוכלוסייה היהודית הארץ-ישראלית הופכת לפליטים או נטבחת!).

יתרוננו היחיד של צה"ל בימים ההם היה מוסר הלחימה הגבוה, המוטיבציה, כוח הסבל והספיגה של קורבנות רבים והתגברות על קשיי הציוד הדל והאספקה הענייה. הוא ינק מהרגשת הצדק ומהכרת הייעוד השליחותי שהתבטא בתושייה האישית של כל הלוחמים, המפקדים הזוטרים והבכירים והחיילים הפשוטים. אולם, בהסתכלות לאחור, נוכל להיווכח שבעצם הקמת המדינה ובלהט ההתלהבות המשיחית שהתפרקה בה (היא הגיעה לשיאה רק אחרי מלחמת ששת הימים, כי רק אז הוכיחה ישראל לעמה מזה ולאומות העולם מזה, שהיא מסוגלת לעמוד בעצמה מול אויביה ולמלא את ציפיות העם היהודי ממנה), ננעץ המהפך באוריינטציה הכוללת והתבטא בהתפתחות יישובית, כלכלית וצבאית אדירה בממדיה, יחסית לתקופת היישוב, אך גם בהידרדרות המוסר הייעודי-שליחותי של החברה



הישראלית, למרות שעל דעת הכל נשאר מוסר ציוני-מגשים זה תנאי לעמידות המדינה הקטנה, הנטועה בתוך אוקיינוס ערבי, והנאבקת עם מיעוט פלשתיני גדול, יחסית, שנלחם נגדה בכל כוחו בתוך ארצה.

### תנועות אידאליסטיות שהצליחו להגשים חזון

אפשר לראות בתפנית המוסרית והאידאולוגית שהתחוללה בחברה הישראלית בשנים הראשונות שאחרי מלחמת העצמאות ביטוי אופייני להתנהלות תנועות אידאליסטיות שהצליחו להגשים את חזון אחרי מאמץ היסטורי ממושך: הציונות המגשימה הפכה מתנועה שליחותית שחותרת להגשמת חזון בעל משמעות אוניברסלית ולא רק לאומית פרטיקולרית, לתנועה שלטונית המזהה את שליחותה עם האדרת עוצמתה כערך עליון.

נזכיר נשכחות: הציונות החלוצית, בייחוד תנועת העבודה הארץ-ישראלית מזה, והציונות הדתית מזה, שאפו לנורמליזציה במשמעות של השוואת מעמד העם היהודי למעמד כל העמים שזכו למדינות לאום עצמאיות, אולם הן פירשו את הנורמליות הנכספת ברוח האידאליזם האוניברסליסטי, שאפיין גם את התנועות הלאומיות הליברליות והסוציאליסטיות המודרניות הגדולות במערב. מבחינת התנועה הציונית, השיבה לארץ-ישראל "אחרי אלפיים שנות גלות" לא הייתה רק התיקון למצוקות הגלות שהבדילה את העם היהודי מכל העמים, אלא תיקון לעיוותים המוסריים, החברתיים והלאומיים, שהאנושות כולה התמודדה אתם באותה שעה. הקשר נראה אז מובן מאליו: עיוותים אלה היו המניע העיקרי לאנטישמיות המורעלת, שהחזיקה את העם היהודי הגולה בטבעת-שנאה דמונולוגית שהתייחסה ליהודים כאל תת-אדם הראוי לעקירה או להשמדה. הנורמליזציה לא התפרשה, אפוא, כהקמת עוד מדינה דוגמת מדינות המערב המודרניות שהחטיאו את ייעודן ההומניסטי; היא התפרשה כהקמת מדינת-מופת שתפתור לא רק את מצוקת הגלות של העם אלא גם את עיוותי הלאומנות ואי-הצדק החברתי.

הציונות, בייחוד הציונות החלוצית, האמינה אז שהשאיפה להגשמת החזון האידאלי, הנטוע בדברי נביאי ישראל (ככתוב במגילת העצמאות) היא לא רק חובה שליחותית המוטלת עליה, אלא תנאי להגשמת תכניתה. תודעת שליחות אוניברסלית זו הייתה המקור והיסוד להכרת צדקת הציונות גם בקריאתה לעם

היהודי לשוב לארץ-ישראל ולהיאחז בה כמולדת. בניגוד לגרסאות האידאולוגיות הפוסט-ציוניות הרווחות כיום, הציונות לא התעלמה מנוכחות האוכלוסייה הפלשתינית הענייה והמדוכאת ברובה בארץ-ישראל, אלא האמינה ששיבת ציון בדרך של התיישבות ופיתוח הכלכלה והחברה אפשרי בדרכי שלום, בלי לנשל את האוכלוסייה הפלשתינית ובלי לקפח את הזכות הלאומית העצמית שלה, שכן על יסוד חזונה האוניברסלי יימצא לשני העמים, שארץ-ישראל היא מולדתם ואותה הם רוצים לפתח, מקום לבטא את זהותם העצמית תוך רצון טוב ושיתוף פעולה, וגם לכך ניתן ביטוי מפורש במגילת העצמאות.

אבל המדינה קמה בסערת המלחמה שעקרה חלק גדול מן האומה הפלשתינית והפכה אותו, בעזרת מדיניות ארצות ערב שקלטו אותו, לפליטים נטולי זכויות לאומיות. ברור שהיא השליכה גם על הבנת מהות הנורמליזציה של העם היהודי, שראה עכשיו את תפקידו העיקרי בשיקומו מן החורבן שהמיטה עליו מלחמת העולם השנייה.

### **"ציונות ממלכתית"**

מלכתחילה, הכוונה לא הייתה להתכחש לשליחות האוניברסלית של מדינת ישראל ולחזון השלום עם האוכלוסייה הפלשתינית: אלה נחקקו במילים ברורות ומחייבות במגילת העצמאות. אולם בפועל הייתה זו התנתקות מן ההבנה האידאליסטית-שליחותית של רעיון הנורמליזציה להבנתה הריאל-פוליטית הכוחנית השואפת להידמות בכל למדינות המצליחות במערב: מדינה כמו כל המדינות המודרניות שניצחו במלחמת העולם השנייה וחתרו לשיקום יישובן, כלכלתן, כוחן הצבאי ועוצמת שלטונן כערכים מבוקשים לשמם. על רקע השואה ומלחמת העצמאות הייתה לכך הצדקה, לפחות בשנות ההתייסדות של המדינה הענייה והמוקפת אויבים, המטרה הוגדרה בלשון פשוטה וקולעת: למנוע הישנות של שואה שנייה בדור אחד, שכן איום ממשי מאוד של שואה מעין זו ריחף סביב מדינת ישראל, ולא, כמו בעבר, סביב יהודי התפוצות.

תמורה זו באה לידי ביטוי באידאולוגיה הציונית ובצורת ההתמסדות של התנועה הציונית. עם הקמת המדינה הפכה הציונות מתנועה פוליטית-חינוכית כלל-יהודית לממסד סוכנותי "ממלכתי". ההגדרה הייתה "ציונות ממלכתית", כלומר, האידאולוגיה

הלאומית של מדינת ישראל. תפקידה נקבע במסגרת זו: עזרה בקליטת העלייה, עזרה בביסוס הכלכלי של המדינה ובייחוד בביסוס עוצמתה הצבאית. מבחינת אזרחי ישראל היהודים הפירוש, למעשה, היה: מילוי חובות האזרח הנהוגות בכל מדינה מתוקנת ("נורמלית"), ובייחוד חובת ההתגייסות לצבא, אבל ברוח מיוחדת של מסירות והרגשת אחריות של היחיד לכלל, כל עוד המדינה הצעירה, החותרת לנורמליות עדיין רחוקה ממטרתה. היה בכך שיור של מוסר הציונות המגשימה, אולם הוא בא להמיר בידעין את האידאליזם שהתבטא בשאיפה להקמת מדינת מופת מוסרית במישור החברתי והלאומי. השאיפה למדינה מתוקנת כמו המדינות הדמוקרטיות בעולם החופשי, שהשתקם אחרי המלחמה, תפסה את מקומו. המציונות צריכה לבוא לידי ביטוי בשגשוג כלכלי ומדיני שיבטא את אושרו של העם ואת אושרם של כל יחיד ויחיד בתוכו.

מסר אידאולוגי זה של "הציונות הממלכתית" לא הוצג, כאמור, מלכתחילה כנסיגה מן האידאליזם החברתיים של תקופת היישוב. להפך, היה צורך להשתמש בכל הישגי ההגשמה של חברת המופת הסוציאליסטית, שקמה בכפר ובעיר, כדי לבסס את היישוב, לכלתו וחברתו. עד מלחמת ששת הימים נשארה מדינת ישראל נאמנה מבחינה אידאולוגית לאידאליזם החברתיים של הסוציאליזם דמוקרטיה והסוציאליזם הקונסטרוקטיבי של תנועת העבודה הארץ-ישראלית (גם אידאליזם אלה הונצחו במגילת העצמאות).

## תהליך השחתה שגרם לקריסת המערכות

ההצטרפות לתהליכי הגלובליזציה, שכבר התחילו בארצות-הברית ובאירופה, נבלמה והושתתה ככל האפשר מתוך הנחה שמניעת יצירת פערים חברתיים גדולים והקפדה על זכות העבודה של העולים החדשים הם תנאי בל-יעבור לקיבוץ גלויות, לא במושגים של הגירה אלא במושגים של עלייה. דבר זה חייב המשכת המדיניות החברתית הסוציאליסטית. התוצאה הייתה שישראל נוסדה על פי העקרונות של מדינות הרווחה הסוציאליזם דמוקרטיה שקמו אחרי מלחמת העולם השנייה (הדוגמה הייתה מדינת הלייבור הבריטי, אבל ברוח הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי של תנועת העבודה הישראלית), אולם בפועל פעפעו תהליכי כלכלת השוק החופשי התחרותי והתחילו לקעקע את יסודות חברת המופת הסוציאליסטית-שיתופית מתקופת היישוב.

בפועל היה זה תהליך השחתה שגרם לקריסת המערכות. הדגש ניתן בהתעשרות מהירה על ידי מיצוי הישגיו ומעמדו המיוחד של המשק ההסתדרותי במדינה, שהונהגה על ידי מפלגותיו, ובהעלאת רמת החיים של חברי הקיבוצים, המושבים והקואופרטיבים העירוניים. כך הפך המשק הסוציאליסטי ההסתדרותי לגורם קפיטליסטי נצלני בירוקרטי-פרוטקציוניסטי ולא יעיל. האידאליזם היישובי הפך בהדרגה לחומרנות מוסווית. הייתה זו אחת הדרכים הראשיות להצדקת פירוק מוסדות החברה הסוציאליסטית שיצרה את התשתית היישובית של המדינה, להשחתתה, וכעבור זמן לא רב להמרתה בשיטה הכלכלית הנאו-קפיטליסטית המנצחת בארצות-הברית ובמדינות השוק המשותף.

המהפך החברתי-כלכלי שהתאים לאידאולוגיה הקפיטליסטית הפוסט-מודרניסטית ניזום על ידי ממשלה ימנית אחרי מלחמת ששת הימים ועל רקע הישגיה הטריטוריאליים, אבל מפלגת העבודה הסוציאליסטית לשעבר, הצטרפה מיד. מאז קיבל תהליך הנורמליזציה של מדינת ישראל, כאחת המדינות המפותחות המסונפות לשוק האירופי מזה, ולמדיניות הכלכלית-חברתית של ארצות-הברית מזה, תאוצה גוברת. נדגיש: השלכותיו לא הוגבלו לתחום הכלכלי. הם גררו תמורה פוליטית-מבנית: שינוי מבנה המפלגות ושיטת הבחירות, ובפועל תליית הפוליטיקה בשוק ההון במקום התפיסה הסוציאליסטית התולה את שוק ההון בפוליטיקה. שינוי חוקתי-משפטי ברוח הליברליזם הקפיטליסטי הפוסט-מודרני, וחדירה גורפת של תרבות ההמונים הממוסחרת האמריקאית בעיקרה, שחוללה לבסוף מהפך בתפיסה החינוכית, מן התפיסה ההומניסטית-סוציאליסטית שדגלה באינטגרציה חברתית אל התפיסה הקפיטליסטית שגרסה הפרטה מזה, ואקדמיזציה מקצוענית מזה.

### **אנוכיות תחרותית ותפיסת אושר פרטית-חומרנית**

במילים אחרות: התחולל מהפך חברתי-מדיני-מוסרי-תרבותי טוטלי, שכמוהו כהתבוללות, הן מבחינת הערכים החברתיים והפוליטיים והן מבחינת המרת תרבות העם הלאומית היישובית בתרבות ההמונים הממוסחרת, הפוסט-מודרניסטית, שיובאה מארצות-הברית. מייעודה החברתי והלאומי-תרבותי של מדינת ישראל, כפי שהוגדר במגילת העצמאות, בחוק חינוך החובה ובשאר החוקים שקבעו את דמות רשות הרבים היהודית של מדינת ישראל, לא שרד מאומה. להפך, במקום מוסר חברת-הברית הייעודית, המבוסס על אחריות גומלין של היחידים לכלל ושל

הכלל ליחידיו, והמתנה את הזכויות האינדיווידואליות בחובות אינדיווידואליות כלפי הזולת והכלל, הוחדר בהבלטה קיצונית וגורפת מוסר של אנוכיות-תחרותית ותפיסת אושר פרטנית-חומרנית. השאיפה לצדק חברתי סוציאליסטי-שוויוני תורגמה ללשון הליברליזם הפוסט-מודרני: לא צדק, כי אם הגינות תחרותית, מבוססת על העיקרון הפיקטיבי של ההזדמנות השווה. היא פוטרת את המתחרים מאחריות לגורל זולתם וכופה רק את החוקים שהם בגדר הכרח לתפקוד המערכת, כלומר את מניעת הפגיעה בזכויות הזולת, שהיא בגדר עֲבֵרָה פלילית. הכל עומד על מצוות "לא תעשה" המסדירות את התחרותיות החופשית, ועל תשלום בעד השירותים שהמתחרים זקוקים להם מצד המדינה והשלטונות המוניציפליים, אבל אין שום "מצוות עשה" המחייבות אחריות לכך שכל בעלי הזכויות השוות יוכלו גם לממש אותן.

האידיאולוגיה הכלכלית-חברתית, המשפטנית והפוליטית הנאו-קפיטליסטית מניחה להצדקתה שהתחרותיות החופשית, המונעת על ידי אנרגיית האגו הפרטי המתוגמל בערכים של עוצמת שלטון, כבוד והנאה חומרית, תיצור שפע של מוצרי צריכה מכל הסוגים שממנו ייהנו כולם, אפילו הנחשלים ביותר בהתחרות על משרות משתלמות ותפקידים רווחיים, ואמנם, בשלבי המעבר מכלכלת מדינת הרווחה הסוציאליסטית לכלכלת השוק החופשי הקפיטליסטית עלתה רמת החיים של כל השכבות החברתיות בישראל בצורה דרמטית, בוודאי בהשוואה למצבן בתקופת מדיניות הצנע הסוציאליסטית של שנות ראשית המדינה.

אולם, עד מהרה התבררו גם המחירים המוסריים, החברתיים והפוליטיים של ההישג הזה ויחד אתם גם מגבלותיו, כי לא ניתן כלל לערוב להתמדתו: החל משלב מסוים מותנית עלייה מתמדת של רמת-החיים ועוצמת השלטון בעשירונים העליונים, בירידה מתמדת של רמת-החיים וההשפעה על השלטון בעשירונים הנמוכים ולפעמים גם בעשירונים הבינוניים.

## החל כבר תהליך ריפוי של סכסוכים חברתיים – והוא קרס

על התוצאות החברתיות של מגבלות אלה אין צורך להאריך בהסברים. הדברים גלויים ונדרשים בכלי התקשורת, גם אלה שמגוננים על השיטה המאכזבת על ידי חיפוש אשמים בעֲבֵרָה על חוקיה תוך כיסוי גורמי העומק, כאילו די בהענשת

העבריינים הצצים ומתרבים כפטריות אחרי הגשם, כדי למנוע את ההידרדרות המתמדת. נסתפק בראשי־פרקים: השחיתות והריקבון במנהיגות הכלכלית־חברתית והפוליטית ובאליטות המוטבות על ידה דרך מעורבות ההון בשלטון; הפערים החברתיים, שהם מן הגדולים ביותר בעולם והם גדלים והולכים בהתמדה למרות כל ההבטחות שצמיחה כלכלית עשויה לצמצם אותם לרמה סבירה; שקיעת חלקים ממעמד הביניים, שהוא הלוז החברתי של כל מדינה דמוקרטית מפותחת, אל מתחת לקו העוני, זאת גם כאשר הכלכלה צומחת, ולא כל שכן כשהיא צונחת; מוסר העבודה הירוד הנובע מאי־תגמול הולם של עבודות שעיקרן עמל כפיים מפרך – מייבאים לצורך ביצוען עובדים זרים המועסקים בתנאי עבדות ואילו האזרחים המובטלים מעדיפים את דמי האבטלה על השכר המשפיל המשולם תמורתן; הפרת חוקי ההגנה על העובד מן התקופה הסוציאליסטית על ידי השתלטות חברות כוח־אדם (הגדרה פרסומאית ממוסחרת ל"סחר עבדים") על שוק העבודה; צמצום עד כדי איפוס של הפנסיות והקצבאות לזקנים, לנכים, לחולים ולמשפחות ברוכות ילדים, שהם שריד מתקופת מדינת הרווחה הסוציאליסטית; עברות של פוליטיקאים על החוקים המגבילים (למראית עין בלבד) את מעורבות ההון בשלטון, שהפכו לשגרה מובנת מאליה, כי על פי שיטת הפריימריז הממוסחרת לעומק, אי אפשר להיבחר בלעדיהן; ההונאה בפרסומת המסחרית המשדרת גסות־רוח, תאוותנות בהמית, מיניות הפקרית ואלימה, הגובלת בהסתה לדבר־עברה; פריחת העולם התחתון: התגברות השפעת הסמים והפשיעה האלימה ברחוב, בבתי הספר ובמוסדות הבידור ההמוניים והשחיתות החומרנית במנהיגות הכלכלית והפוליטית.

## השמאל החברתי הפך לשמאל פוליטי

הידרדרות חברתית זו פתחה מחדש את הסכסוכים החברתיים, שכבר התחילו להתרפא על ידי המדיניות החברתית והחינוכית הקודמת, והאיצה אותם: בין בני עדות ועליות שונות, בין דתיים לחילונים, בין חרדים לציונים ובין יהודים לערבים. הסממאות הליברליות והאידיאולוגיה של חברה רב־תרבותית, המיישמת אותן למראית עין (למעשה במשמעות הפוכה) אינן נקלטות ואינן משפיעות, כי הכל יודעים את מהותן הצבועה: מס שפתיים, עבודה בעיניים, עלי תאנה להצדקת ההשתלטות של השכבות המוטבות על ידי השיטה הקפיטליסטית על כל חלקה טובה בשוקי הייצור והצריכה ובשירותים.

האם חברה שהגיעה לרמה זו של קריסת מוסרה מסוגלת לקיים הרגשת סולידריות לאומית? האם ניתן לצפות הן מענייה והן מעשירה (כל אחד מסיבותיו הפרטיות) שיהיו מוכנים להקריב משהו מהונם ומעבודתם למען עמם ומדינתם, לא כל שכן להקריב את חייהם למענה במלחמה על קיומה? ניתן לקבוע בוודאות שכשלי ניהול המלחמה על גבול הצפון הם התשובה על השאלות הללו: כשלי המנהיגות הפוליטית והצבאית, גם כמה מן המשגים האסטרטגיים של ניהול המלחמה נעוצים במצבה החברתי של מדינת ישראל, ובמה שניתן או לא ניתן לצפות מאזרחי ישראל שיקריבו למען עמם ומדינתם.

אולם על רקע מדיניות ההתנתקות ועל רקע הסתבכות המשא ומתן על השלום עם הפלשתינים, שהמלחמה על גבול הצפון היא אחת מהשלכותיה המפותלות, יש לתת את הדעת במיוחד להשלכות האוריינטציה של ההתבוללות הנאו-קפיטליסטית על יחסה של החברה הישראלית ומנהיגותה הפוליטית לפלשתינים, לאזרחיה הערבים המזדהים עם אחיהם, ולמדינות ערב המשחקות בגורלם, המתבטאות באופן כללי בערעור חוגי השמאל – שהפך, מתוך הזדהות עם המדיניות הכלכלית הליברלית האינדיווידואליסטית-פרטנית, הנשענת על האקדמיה, משמאל חברתי בתקופת היישוב, לשמאל פוליטי – המערער על צדקת המפעל הציוני, וכנגדו, בהקצנה הלאומנית בחוגי הימין – השואף לייצג את השכבות הנמוכות בעם תוך הזדהות עם אותה מדיניות כלכלית-חברתית – שהפך על רקע זה לימין פוליטי ולא חברתי (איזו הסכמה פרדוקסלית בין שמאל לימין מקוטבים!).

הקשר בין תסמונת אידאולוגית-פוליטית זו, המקטבת את השסע העמוק והמסוכן ביותר בחברה הישראלית, למהפך הקפיטליסטי ולמוסר הריאל-פוליטי האנוכי, התחרותי-כוחני והחומרני, הוא ברור מאוד: ראשית, אם הצלחה אישית-פרטנית במושגים של עושר ומעמד חברתי משודרת על ידי מנהיגות המדינה כמטרת אושרו של כל צעיר מצליח, ולא ההגשמה של ייעוד מוסרי, חברתי או לאומי, למה לחפש אותה רק במדינת ישראל הקטנה, החיה על חרבה, ולא בארצות-הברית, או במדינות השוק המשותף, המציעות לאנשי מקצוע מוכשרים אפשרויות רבות ומושכות הרבה יותר? מאז מלחמת יום הכיפורים, וביתר שאת לאחר המהפך הקפיטליסטי במדיניות ישראל, הואצה ירידת צעירים ילידי הארץ כדי לעשות קריירה מוצלחת במדינות המפותחות הללו, וזאת, ללא הבדל בין ימין לשמאל, בין דתיים לחילונים ובין בני עדות שונות. הירידה מותנית רק בסיכויים להצליח, שהרי מניעה מעוגנים באינטרסים הפרטיים שקיבלו לא רק לגיטימציה אלא גם עידוד מטעם המנהיגות החברתית-כלכלית והפוליטית של מדינת ישראל.

## הפלשתינים – דוד; ישראל – גְּלִית המשוריין

יש לשים לב לכך, שמכאן גם נבעה נטייה גוברת של חוגי האינטליגנציה האקדמית בישראל, המתקשרת עם המערכות האקדמיות בארצות-הברית ובאירופה, להזדהות עם עמדות השמאל הפוליטי במדינות אלה, שיש לו סיבות משלו להזדהות עם הטיעון הפלשתיני נגד הציונית. כמו כן, וזה העיקר: ראינו שבתקופת היישוב עיגנה הציונות את צדקת השבת העם היהודי למולדתו ההיסטורית בחזונה האידיאליסטי. מובן, אפוא, מאליו, שהצדקה זו אינה עומדת לה עוד אחרי שנטשה את חזונה החברתי ואת האידיאלים הכלל-אנושיים שלה, אימצה מדיניות ריאל-פוליטית אנוכית וחדלה לבחון אותה בכלים מוסריים. זוהי נסיבה מספקת כדי שנוער, שעדיין לא איבד קנה מידה מוסרי תוך השתלבותו במערכת הכלכלית ותוך קבלה בתום לב של סמאותיה הליברליות, העל-לאומיות, שהן בחזקת "פוליטיקלי קורקט", יזדהה עם טענת הפלשתינים על העוול שהציונות ה"קולוניאליסטית" גרמה להם בשעתו, שהרי נכונה טענתם שהיהודים הם חדשים זה מקרוב באו ואילו הפלשתינים ישבו בפלשתינ מולדתם מזה דורות רבים.

טענת הערבים נגד הציונות שכנעה את השמאל הפוליטי האנטי-קולוניאליסטי במדינות אירופה והיטתה אליה גם את ממשלותיהן. משום כך טבעי שהיא תשכנע גם את חוגי השמאל הישראלי, שהוא בעיקרו אקדמי. מדינת ישראל, שהצליחה במשך חמישים שנותיה להתעצם מבחינה כלכלית וצבאית וליצור פעם עמוק בין גורל אזרחיה, בייחוד היהודים, לגורל הפלשתינים, משווה לטענה הזאת עוצמת שכנוע מוכפלת. ישראל אינה נראית עוד כפי שנראתה במלחמת העצמאות, כדוד מול גְּלִית. עכשיו הפלשתינים הם דוד הגיבור, וישראל – גְּלִית המשוריין, למרות העובדה שמאחורי הפלשתינים עומדים נגד ישראל שבע מדינות ערביות וכל עוצמתו האדירה של האסלאם הפונדמנטליסטי.

על רקע זה, ככל שישראל התחזקה ונעשתה "נורמלית" יותר מבחינה כלכלית וצבאית ושווה מבחינות אלה למדינות המערב המצליחות, היא איבדה את הכרת צדקתה גם בעיני חלק חשוב ומוביל מבני עמה, בתוכה ובתפוצות, אף כי בהצלחת הנורמליזציה מעוניינים כולם. זהו, אפוא, המקור העמוק להרגשת האשמה כלפי הפלשתינים המדוכאים על ידי הכיבוש הישראלי, עד כדי סלחנות כלפי הטרור שהם מפעילים, דווקא בחוגים המוטבים על ידי שגשוגה הכלכלי של ישראל: כל גישותו המוסרית של השמאל היהודי והישראלי, שבעבר התמקד בהזדהות עם



העניינים ובמחאה על מצבם, הוסטה אל הפלשתינים ואל ערביי ישראל, מה גם שהשלום אתם נראה כתנאי להמשך השגשוג הכלכלי של ישראל ולהטבת מעמדה בין מדינות המערב המפותחות. מעבר לרגישות המוסרית נוצר, אפוא, בדרך זו גם אינטרס כלכלי ופוליטי, והשניים בצירופם מולידים את הנכונות האידיאליסטית-ריאליסטית לוותר על הזהות היהודית-ציונית של מדינת ישראל למען זהותה הדמוקרטית-ליברלית העל-לאומית, להגדיר אותה כ"מדינת כל אזרחיה" ולא כ"מדינה יהודית", ולפתוח פתח לתהליך הדמוגרפי שיהפוך את ישראל למדינה ערבית, רצוי חילונית-דמוקרטית, כעבור שניים-שלושה דורות, ובתוכה מיעוט יהודי שווה-זכויות.

### האידיאליזם הציוני-דתי ויתר על ערכי "תיקון העולם"

הסכנה החמורה הגלומה בעמדת השמאל הלא-ציוני מנקודת הראות הלאומית, וביתר שאת הלאומית-דתית, מאתגרת את תגובת הנגד מימין של נאמני ארץ-ישראל השלמה. הציונות הדתית תובעת את ארץ-ישראל כארץ המובטחת לישראל כעם-התורה. אחרי מלחמת ששת הימים היא שינתה את מיקומה ואת הגדרת תפקידה מגישור בין התנועות החרדיות האנטי-ציוניות לבין התנועות הציוניות החילוניות למען אחדות העם, להובלה חלוצית של המשכת הציונות כתנועה התיישבותית בכל מרחבי הארץ. חלוצי הציונות הדתית התמסרו לייעוד ההתנחלות ביהודה, בשומרון וברצועת עזה באידיאליזם דתי-משיחי מרשים מאוד, אבל גם תוך מאמץ מתמיד להתייחד, להיבדל ולהגביר את כוחם הכלכלי-חברתי והפוליטי. אין פלא, אפוא, שבשלב הנוכחי של המאבק סביב תכנית ההתנתקות קשה לקבוע מהו השיקול המכריע: האידיאליסטי ייחודי, או הכוחני-פוליטי ה"נורמלי".

אולם הדבר הראוי לתשומת לב מרבית, כבר בתחילת מפעל ההתיישבות ביהודה ובשומרון, ובשלבה האידיאליסטי שזכה לתמיכה נרחבת בעם, הוא שהאידיאליזם הציוני-דתי ויתר לחלוטין על ערכי "תיקון העולם" במושגים הנבואיים האוניברסליים שאפיינו את הציונות הדתית בתקופת היישוב. לא "ציון במשפט תפדה" ולא "שביה בצדקה", לא צדק חברתי ולא מוסר של חברת-הברית התורנית והיהודית-מסורתית – לא ערכים אלה עומדים במרכז האידיאליזם הציוני המשיחי, כי אם ההתנחלות בכל רחבי הארץ תוך דחייה כוחנית של טענת הפלשתינים על זכותם הלאומית בארצם.

הדרך לשלום עם העולם הערבי היא מנקודת הראות הזאת לאומנית-חילונית מובהקת: האדרת כוחה הכלכלי והצבאי של ישראל ברמה שתבטל כל סיכוי להתגבר עליה, ותגרום למדינות ערב ולפלשתינים שיעדיפו את שיתוף הפעולה עם ישראל למען תועלת כלכלית על המלחמה נגדה, כלומר, לא משיחיות מוסרית-דתית אלא ריאלי-פוליטיקה כוחנית רווית אשליות מבחינת הצפייה של תגובת הערבים מזה, והמעצמות המערבות במזרח התיכון מזה. בדרך זו התגבש הקרע והתלקח הסכסוך הפוליטי החמור ביותר המאיים על אופייה היהודי-דמוקרטי של מדינת ישראל ועל עצם קיומה.

### אשליית שינוי המשטר

תהליך הקריסה שאליו הגיע מהלך הנורמליזציה של ישראל כאחת ממדינות המערב המפותחות, גלוי היום לכל עין, גם לפוליטיקאים ולאנשי האקדמיה הרוצים בהמשכתו. הם מאמינים שהדרך לתיקון היא רפורמה שלישית במיסוד המשטרי-דמוקרטי, באותה מגמה כללית של עדכון והידמות לשיטת הממשל היעילה של ארצות-הברית ושל כמה ממדינות אירופה (אף כי גם במשטרי מדינות אלה נבעו בקיעים חמורים): ממשל נשיאותי. זוהי אשליה. עקיפת הבעיות החמורות, שתוארו לעיל, במקום ההתמודדות הערכית הישירה אתן, אותה מגמה אשלייתית, הביאה לשינוי שיטת המשטר בישראל כבר פעמיים בעבר, אבל התוצאה אכזבה ושוב נדרשת רפורמה מעדכנת. הסיבה גלויה לעין: אין דגם של מבנה משטרי אידאלי שמתאים לכל המדינות, ובייחוד אין דגם של מבנה משטרי שאין לו חסרונות מול יתרונות ושלא ניתן להשחיתו.

משטר נשיאותי לא יטהר את המערכת הכלכלית-חברתית והפוליטית של ישראל משחיתויותיה ומעיוותיה. נשיא מושחת שממנה את אנשיו למשרות הממשל הבכירות על פי שיקולי הישרדותו בשלטון, לא ייטיב עם מדינתו יותר מראש ממשלה מושחת השוקל אותם השיקולים. התמורה המתקנת צריכה להיעגן במדיניות הכלכלית-חברתית, הפוליטית, החינוכית והתרבותית ולא בשיטת המשטר, והמדיניות צריכה להתבסס על ערכי היסוד הנחוצים לגיבוש זהות יהודית-דמוקרטית. אכן, את שיטת המשטר צריך להתאים למדיניות – ולא להפך, כשם שאת המשק הכלכלי, את המערכת המשפטית ואת המערכת החינוכית צריך להתאים לערכי העם, החברה והמדינה – ולא להפך.

מצב העם היהודי בישראל ובתפוצות מבחינה חומרית, כולל ביטחון אישי ולאומי, הוא טוב יחסית, הן בהשוואה למצבו בעבר והן בהשוואה למצב עמים אחרים בזמננו. מבחינה זו העם היהודי הגיע אל הנורמליות באותה מידה שניתן להגיע אליה. האיום נובע מבפנים והעמידה בפניו תלויה רק בעם, במנהיגותו, במדינתו. עם ישראל זקוק היום לתנועה מוסרית-רוחנית גדולה שתחזיר אותו אל עצמיותו ואל ייחודו, תחדש את רוחו ותגבש את מחויבותו לאידאלים המוסריים והרוחניים-אוניברסליים שבשמם ולשמם שמר על זהותו לאורך הדורות.

אנו נוכחים שוב ושוב בצדקת תורת הנביאים, שהתחדשה על ידי המנהיגות הציונית, ההומניסטית-חילונית והדתית, בשעותיה הגדולות: בגלל מצבו המיוחד בין העמים ובגלל מצבה המיוחד של ארצו בין הארצות, עם ישראל יכול להחזיק מעמד כעם חופשי במולדתו ולשגשג בה רק כשהוא שומר אמונים לערכי מוסרו החברתי ולייעודו האוניברסלי. בגידתו בערכים אלה, בייחוד בגידתו בערכי מוסר הברית המקיים את אחדות העם, מביאה בהכרח לפילוג, התפוררותו, אובדן חסינותו עד עקירתו מארצו, פיזורו בין העמים והתבוללותו.

### **מנהיגות של שליחות, תנועת-עם צעירה**

לא מדובר בפוליטיקה מקצועית. מדובר בתנועת התחדשות מוסרית-רוחנית, חברתית-לאומית, מונהגת כמו בעבר על ידי מנהיגות רוחנית שליחותית שצומחת מתוך העם ומפתחת שכבת מנהיגות פוליטית שאינה מגדירה את תפקידיה במושגים של קריירה מקצוענית מתוגמלת, אלא במושגים של שליחות. זהו התנאי להיחלצות מקריסת המערכות בישראל ולעמידה מול הסכנות האורבות לה בעתיד הקרוב.

נדרשת תנועת תחייה כגון זו שחוללה ההשכלה והתנועות שיצאו ממנה, ואחר כך הציונות והתנועות שיצאו ממנה. האם יש סיכוי שהכרת הסכנה המתקרבת יסבב את הופעתה של תנועת-עם צעירה, מונהגת על ידי מנהיגות שליחותית, כדי להציל את העם היהודי ואת מדינתו מאסון?



# שליחותה של מדינת ישראל

## ארנולד טוינבי

אחת הסגולות הייחודיות של היהודים לדורותיהם, עוד מימי הנביאים, היא היכולת לעסוק בביקורת עצמית. הסגולה הזאת כרוכה בתובנה ומחייבת תעוזה. סגולה מיוחדת עוד יותר, משום שהיא קשה יותר, היא היכולת להאזין לביקורת של הזולת. לפיכך נעם לי לקבל הזמנה לתרום לרב שיח זה, מה גם שהוזמנתי לעשות זאת בידיעה שגישתי כלפי ישראל היא ביקורתית. אעשה כמיטב יכולתי להיענות להזמנה על פי רוחה.

ביקורת עשויה להועיל, בתנאי שהיא נשמעת ללא עוינות ובתנאי שנועדה לגרום לשינוי בונה בעמדה הנמצאת תחת שבט הביקורת. אני מקווה, כי דברי הביקורת שלי כלפי ישראל עומדים בשני התנאים האלה. אין לי כל סיבה לחוש עוינות, שכן במהותי איני יהודי ואף לא ערבי, אך יש בכוחי להעלות כל סיבה אפשרית מדוע חשוב לייחל למציאת הסדר מוסכם לסכסוך על פלשתינה, משום שהנני שותף לערבים, ליהודים ולכל בני אנוש ברצון לשמור על המשך קיומו של האדם, וכיום, סכסוך זה הוא אחת הבעיות המקומיות הטומנות בחובן סכנה חמורה, לא רק לצדדים המקומיים המעורבים בו אלא לאנושות כולה.

---

המאמר נכתב באפריל 1961. ראו הסבר רקע בהקדמה.

## ישראל – עובדה פוליטית לטוב ולרע

דברי הביקורת שלי על ישראל הם קיצוניים. הקמת מדינת ישראל הייתה, לדעתי, טעות חמורה ליהודים, לערבים ולאנושות, והייתי רוצה לראות מימוש שונה של הצהרת בלפור משנת 1917, דהיינו, לא מדינה של יהודים, אלא הקמת בית לאומי בלתי פוליטי ליהודים בפלשתינה. הייתי רוצה לראות כיצד קם ונוצר הדבר במסגרת הסכם שלום בין היהודים הציונים לבין הערבים הפלשתינים. במיוחד הייתי רוצה לראות בכינונו של הסכם בין הציונים לבין הערבים הפלשתינים בדבר מספרם של המהגרים היהודים שיגיעו לארץ-ישראל.

הייתי רוצה לראות כיצד בא קץ למנדט הבריטי על ארץ-ישראל עם הקמת מדינה מאוחדת בעלת גוף אזרחי דו-לאומי. אני מייחל לכך שהפליטים היהודים מאירופה יזכו למקלט, לאו דווקא בפלשתינה על חשבון הערבים הפלשתינים, אלא בבריטניה, בארצות-הברית ובמדינות אחרות במערב. רוצחי שישה מיליון יהודים היו אנשי המערב, לא הערבים. העולם המערבי שגה בכך שהטיל על הערבים הפלשתינים לשלם על פשעים שביצעו ידיים מערביות.

הפליטים היהודים באירופה שניצלו מידי הנאצים היו חשים כיום בטוחים יותר בבריטניה ובארצות-הברית מאשר בישראל. אילו כך היה מהלך ההיסטוריה, הערבים שישבו בעבר בשטחה של מדינת ישראל לא היו הופכים לאוכלוסיית פליטים שנעקרו מבתיהם ומרכושם, המתישבים היהודים לא היו חיים, כיום, בתנאי מצור, והמצב בפלשתינה לא היה מאיים על שלום העולם ועל המשך קיומו של המין האנושי.

מדינת ישראל היא כיום עובדה פוליטית לטוב ולרע. והשאלה המונחת, אפוא, על המדוכה היא מהי השליחות שהציבה לעצמה. שליחות, בין של מוסדות וקהילות ובין של יחידים, לא עולה תמיד בקנה אחד עם הכוונות והציפיות הראשוניות. אם אינני טועה, מדינת ישראל שואפת לכונן ימיה כקדם, ליצור מחדש את התנאים הפוליטיים שהיו בארץ-ישראל לפני שהרומאים שמו קץ לממלכה היהודית של החשמונאים בשנת 63 לפני הספירה, או שמא כפי שהיו לפני שהבבלים חיסלו את ממלכת יהודה בשנת 586 לפני הספירה, ואולי כדוגמת ממלכת ישראל כפי שהייתה בטרם חיסלו אותה האשורים, בשנת 722 לפני הספירה. כאמור לעיל, כינונה מחדש של מדינה ליהודים בארץ-ישראל הוא עתה עובדה מוגמרת, אך

שליחותה עשויה להיות בלתי צפויה ובלתי מכוונת. היא עשויה להציב לעצמה שליחות שמטרתה להוכיח, באמצעות ניסוי וניסיון, ש"השיבה" אינה יכולה להיות אירוע השיא בהיסטוריה, אותה שיבה שמאז הגלות בשנת 586 לפני הספירה הפכה לתקוות העתיד של יהודי הגולה.

## סתירה פנימית בלתי פתורה

אין פלא כי אובדן העצמאות הפוליטית והבית הלאומי פגעו בנפשותיהם של היהודים וכי נפשות פגועות אלה חיפשו מעין פיצוי פסיכולוגי בחזון של עתיד זוהר, שיפצה על המחסור בהווה ועל המצוקות בעבר. התגובה הפסיכולוגית של היהודים לאסון הלאומי ששפקד אותם ולגלות בת אלפיים שנה הייתה פיתוח חזון של אימפריה יהודית כלל-עולמית. הם קיוו לא רק להשבת מדינת הלאום העצמאית שאבדה אלא להפיכתם לעם בעל פרישה אימפריאלית, כדוגמת הפרסים או הרומאים. על פי חזון זה, הגויים, המהווים את מרבית האנושות, ימירו את דתם ויעבדו את ה' אלוהי היהודים, וכתוצאה מכך יקבלו על עצמם מרצון את ההגמוניה הפוליטית של העם היהודי. בנסיבות אלה ישתנה אורח החיים המוכר לכולנו ונשוב לחיות כאדם וחווה בגן עדן, בטרם גורשו ממנו. כך תתגשם, תושלם ותגיע לשיאה התכנית האלוהית למען ההיסטוריה האנושית.

בחזון גלותי זה של היהודים לגבי עתידם יש סתירה פנימית בלתי פתורה, או מוטב לומר, בלתי ניתנת לפתרון. אפשר היה לייחס זאת לתכניתו הסדורה של ה', אילו היה ה', האל השבטי של העם היהודי, אחד מני אלים מקומיים רבים ששכנו על הר סיני, על האולימפוס, או על כל פסגת הר אחר. אך אם אכן לא היה אלא זאת, לא היה לו כוח להוציא לפועל תכנית בעלת ממדים חובקי עולם. כדי שיהיה בכוחו של ה' לממש את תכנית גרנדיוזית זו, עליו להיות לא רק אל שבטי של היהודים, אלא האל האמיתי האחד והיחיד, בורא עולם ואדונו, אלוהיו של כל המין האנושי, וכך אכן הגדירו היהודים את מהותו בתקופת בְּתֶר־הגלות. יתרה מזאת, הם החלו להאמין שנוסף על היותו כל יכול הוא מבטא את הנדיבות המוחלטת והצדק המוחלט. אולם תפיסת אלוהים כישות נשגבת לא עלתה בקנה אחד עם אופי התכנית שנזקפה לזכותו. אין ספק, כי כינונה מחדש של העצמאות היהודית בארץ-ישראל תתגשם בעזרת כוחו הכל יכול של אלוהים, במסגרת תכניתו ההיסטורית, בזכות נדיבותו והודות למידת הצדק שלו. אך מהלך זה אינו אלא אחד מני רבים,

והוא אינו יכול להיות שיאה של תכניתו האמיתית לגבי ההיסטוריה האנושית, ובוודאי שאלוהים אינו מתכנן להשיב את מדינת ישראל על כנה באופן שיגרום אי־צדק וסבל לכל אותם יצורי אנוש שברא, שאינם יהודים, יהי מספרם אשר יהי. כאמור לעיל, מדינת ישראל קמה ונוסדה מחדש בפלשתינה, וברור כי המציאות בת זמננו שונה מאוד מחזונם של יהודי הגולה בכל הקשור לרוח המשיחית שהתחדשה עם "השיבה". יתרה מזאת, המציאות החדשה אינה עולה בקנה אחד עם התפיסה היהודית הבתר־גלותית בדבר מהותו ודרכי פעולתו של האל. חוסר ההתאמה רב עד כדי כך שיהיה משום חילול הקודש לטעון, כי מה שהתרחש בפלשתינה מאז שנת 1917, מהווה מימוש כשלהו של תכנית אלוהית למען רווחת האנושות.

### ישראל קמה באמצעות הדיפלומטיה וכוח הנשק...

מדינת ישראלו נוסדה בידי הכוחות הבלתי מכווננים, שמרבית המדינות האחרות המוכרות בהיסטוריה חבות להם את קיומן עד עצם היום הזה. היא קמה ונוסדה באמצעות הדיפלומטיה האנושית וכוח הנשק של בני תמותה. אפשר להאמין שבענייני בני תמותה פועל האל באמצעות סוכנים אנושיים. אך האם תהיה, ולו גם לציוני הנלהב ביותר, התעוזה לטעון שהיה זה האל שהמריץ בכוונה תחילה את הריאל־פוליטיק של הבריטים והניעם לפרסם את הצהרת בלפור, או כי הוא היה זה שהשרה מרוחו על ארגון לח"י, האצ"ל – ולעניין זה גם על ה"הגנה" – כדי שיוכלו לעשות מה שעשו? אם טענה מנאצת מעין זו תישמע אי־פעם, היא תצטמצם לכדי אבסורד ולו רק בשל העובדה שלא מעט מנהיגים של התנועה הציונית לא דבקו בדת היהודית ולא האמינו בקיום האל.

הציונים הכופרים האלה היו צאצאי מזרח אירופה של המאה התשע־עשרה. הם לא היו יהודים משיחיים מסורתיים, אלא לאומנים נוסח מזרח אירופה של המאה הנ"ל, בני אותו גוון וצבע כמו הלאומנים האחרים, הפולנים, האוקראינים, הליטאים וכן הלאה. לפיכך, השאיפות הלאומיות הציוניות החילוניות נקנו לאחר מלחמת העולם השנייה במחיר של גרימת אי־צדק וסבל לעם אחר, כפי שהיה לגבי השאיפות הלאומיות של הפולנים אחרי מלחמת העולם הראשונה. מרבית התושבים הערבים ילידי הטריטוריה המוחזקת כיום בידי ישראל הם פליטים עקורים ועשוקים מרכושם, והמיעוט ביניהם שבתיהם ורכושם לא נלקחו מהם, חיים כיום בארצם כנתינים של מדינה זרה שנכפו עליהם מתיישבים יהודים ממזרח

אירופה. ישראל נמצאת במצב של מלחמה עם מדינות ערב, והגבול הנוכחי ביניהן, כמו הגבול בין פולין לליטא בתקופה שבין שתי המלחמות, הוא מסך ברזל שאיש אינו חוצה אותו, להוציא קומץ של תיירים מארצות המערב העוברים דרך שער מנדלבאום. ישראל בת זמננו אינה גרעין של אימפריה עולמית, אין רחוקה ממנה ממעמד זה. היא מדינת לווין, על אף היותה עצמאית להלכה, ולא הייתה מסוגלת להתקיים חודש אחד ללא תמיכתם הכלכלית של יהודי התפוצות בכל רחבי העולם המערבי וללא תמיכתה הפוליטית והצבאית של ארצות-הברית. כינונה מחדש של מדינת ישראל לא השיב על כנם את הימים המופלאים, טרם הגירוש מגן העדן, והמצב בפלשתינה כה רחוק מכך, שיש בו משום איום על שלום העולם ועל הישרדות המין האנושי.

### חובתה של ישראל כלפי יהודי המערב

מה היא, אפוא, שליחותה של ישראל? שליחותה של הדת היהודית אינה מוטלת בספק. ייעודה המוצהר של היהדות הוא להיות דת חובקת עולם, הפתוחה בפני כל בני האדם, כמו ייעודן של שתי הדתות שנולדו ממנה, הנצרות והאסלאם. אך אם בסופו של דבר ידבקו בה כל בני המין האנושי, יעמוד הישג זה לא לזכות ישראל אלא לזכות הגולה. הבית הלאומי האמיתי של היהודים אינו ישראל, אלא העולם המערבי וכך יהיה גם בעתיד. שהרי נראה בעליל, כי רוב רובם של היהודים בארצות המערב אינם מתכוונים כלל להגר לישראל, ככל שתרבה אהדתם לה. ברור, כי הם מתכוונים להמשיך להיות אמריקאים, קנדים, בריטים, צרפתים והולנדים, נאמנים איש-איש לישות הפוליטית שלו. יהודי המערב האלה הם יהודים לא על פי לאומיותם, אלא על פי דתם, ודומה כי כך ימשיכו להיות. הישגם הגדול של היהודים ותרומתם בעתיד לאוצר הרוחני של האנושות, כפי שהיה משנת 586 לפני הספירה, יהיו לא בהקמת מדינה מקומית בפלשתינה, אלא בפיתוח דת חובקת עולם.

בנסיבות הקיימות מה היא, אפוא, שליחותה של ישראל? כפי שאני רואה את פני הדברים, יש לה חובות כלפי יהודי התפוצות בארצות המערב, כלפי הערבים הפלשתינים וכלפי המין האנושי ככלל, ואם לא תפעל למילויים ועד שתעשה כן, ימשיך עתידה להיות רווי סכנות.



חובתה של ישראל כלפי היהודים בארצות המערב היא להיזהר פן תנצל לרעה את אהדתם כלפיה. הנדיבות הפורצת עקב אהדה זו היא עורק החיים הכלכלי שלה. אם ישראל תקל ראש בשוחרי טובתה היהודים בעולם, או חמור מכך, אם תביך אותם בפריטה על נימי רגשותיהם תוך פזילה אל יהודי אמריקה וניצולם, או ניצול יהודי בריטניה למטרותיה המדיניות, היא תהיה בחזקת מתאבדת ותיחשב ככפוית תודה. אין ספק, כי רב הפיתוי לגייס לצדה את בני דתה בארצות המערב, בעיקר בארצות הברית, כדי שיפעלו כקבוצות לחץ וישפיעו על ממשלותיהם לפעול למען ישראל. אולם כל ניסיון מעין זה יהיה לא רק מעשה חוסר התחשבות, אלא גם צעד אכזרי, כי במקרה של ניגוד עניינים גלוי בין ישראל לבין ארצות הברית, למשל, כפי שקרה בסתיו של שנת 1956, עלולה מדיניות זו להמיט אסון על היהודים בארצות המערב וכמובן גם על ישראל עצמה.

חובה נוספת של ישראל היא, כמובן, לתקן את העוולות שנעשו לערבים הפלשתינים. עקירה, גזל ומעשי טבח הם מעשי עוול שהיהודים סבלו מהם באירופה, במשך מאות בשנים, מעשים שהגיעו לשיאם בפשעי הנאצים וברצח העם שבוצע על ידם במלחמת העולם השנייה. כבני אנוש יש בנו נטייה מיוחדת להשית על גורם שלישי, במלוא השנאה, את העוולות שמישהו אחר עשה לנו. זאת אחת התכונות המעציבות ביותר בתולדותיה הטרגיים של האנושות. כאשר מישהו גורם עוול שממנו סבל הוא עצמו, מוטלת עליו חובה כפולה ומכופלת לעשות ככל האפשר לתיקון המעוות.

חיים וייצמן אמר פעם, כמדומני, כי יחסה של ישראל כלפי הערבים הפלשתינים הוא מבחן נייר הלקמוס. יהודה מאגנס חזר והדגיש ללא ליאות, כי המתיישבים היהודים בפלשתינה לא ישבו בטח על אדמתם כל עוד ימשיכו לבקש את תמיכתם של כוחות זרים. לטענתו, ביטחון יהיה אפשר להשיג רק באמצעות הסכם בינם לבין הפלשתינים הערבים ילידי המקום.

שלישית, לישראל יש חובה כלפי האנושות כמו לכל מדינה אחרת הקיימת בתבל, בעידן האטום חובתה היא למנוע את התפרצותה של מלחמת עולם אטומית, שתמיט הרס על האנושות, על כל המדינות שגבולותיהן משורטטים כיום על פני כדור הארץ.

## עצות לישראל... ועצות לערבים...

בין השורות רמזתי גם על השליחות החיובית של ישראל. החלק הקשה ביותר בשליחות זו הוא, ללא ספק, גיבוש הסדר בינה לבין הערבים הפלשתינים. קורבנות אלה של המהלך ההיסטורי הנוכחי רשאים מבחינה משפטית – ויש להם גם הזכות המוסרית – לקבל בחזרה את בתיהם ואת רכושם הנמצאים בצד הישראלי של קווי הפסקת האש הנוכחיים. גם להם יש זכות, בדיוק כמו לכל אדם בתבל, ליהנות מהגדרה עצמית מדינית. הזכויות האלה מעוררות כמה שאלות קשות: מה יהיה בעתיד מתווה הגבול המוסכם בין ישראל לבין מדינות ערב הסמוכות לה? עד כמה יהלום מתווה זה את קו הפסקת האש הנוכחי? מה יהיה מעמדם המדיני של הערבים הפלשתינים בישראל הבוחרים להישאר, או לשוב אל בתי אבותיהם בצד הישראלי של הגבול, כפי שיוגדר בסופו של דבר? אלו פיצויים תצטרך ישראל לתת לערבים הפלשתינים, שבתיהם מצויים בצד הישראלי של הגבול הסופי, אך הם מעדיפים להשתקע במקום אחר במקום לחיות תחת שלטונה?

## בין אסיה לאפריקה

קיימת לפחות שאלה מהותית אחת בנושא היחסים בין ישראל לבין מדינות ערב הסמוכות לה: באלו תנאים אפשר לכוון מחדש זכויות מעבר, בכביש, במסילת ברזל ובאוויר, דרך טריטוריה ישראלית, בין החלק האסיאתי לחלק האפריקאי של העולם הערבי? בהשוואה לעולם הערבי, הטריטוריה של ישראל קטנה, אך אופן פרישתה יש בו משום התגרות בערבים, כפי שהייתה לממלכת יהודה הזמנית שהקימו הצלבנים, בני המערב, בעיבורו של העולם הערבי בסוף המאה האחת-עשרה לספירה. מדינת ישראל בת זמננו, כמו ממלכת הצלבנים בימי הביניים, חוצה את העולם הערבי לשניים בשל היותה פרושה בין ים לים, בין הים התיכון לבין מפרץ עקבה. ישראל צריכה להיות מעוניינת ביצירת אמצעי מעבר נוחים ביותר בעבור מדינות ערב השוכנות משני עבריה, שהרי צריך להיות לה עניין לצמצם, ככל האפשר, את חוסר יכולתן, הבלתי נמנע, להשלים עם חדירתה בכוח אל בְּיִנּוֹתָם.

הסדר מוסכם יושג רק אם שני הצדדים יגלו נכונות להעלות קורבנות מכאיבים. העולם הערבי יקבל בכאב את העובדה שישראל תמשיך להתקיים. לפני הצהרת

בלפור בשנת 1917 יכלו הערבים לצפות לכך שכל הטריטוריה המאוכלסת בתושבים דוברי ערבית, שהם בעלי מסורת ארוכת שנים, תישאר שלמה. הצהרת בלפור עוררה בהם חרדות לגבי עתיד המורשת הלאומית בפלשתינה. החרדה הזאת הלכה וגברה כאשר בחסות המנדט הבריטי גדל בהדרגה מספר המתיישבים היהודים בפלשתינה באמצעות הגירה, מבלי שהייתה לאוכלוסייה הערבית בשטחי המנדט כל שליטה על כך. בשנת 1947 נתאשרו החרדות הגרועות מכול של הערבים בפלשתינה, כאשר החליט ארגון האומות המאוחדות, כי חלק מוגדר של פלשתינה יימסר לידי המתיישבים היהודים שיקימו בה את מדינת היהודים.

בהתחשב בחולשתם הצבאית והמדינית של הערבים הפלשתינים ושל העולם הערבי כולו, היו הערבים נוהגים בחוכמה אילו צמצמו את נזקים וקיבלו על עצמם את החלטת האומות המאוחדות, גם אם סברו כי הייתה בלתי צודקת ובעלת עוצמה רבה. אך האם היה אי־פעם עם, חלש ככל שיהיה, שנכנע ללא התנגדות למראה גזילת חלק מארץ אבותיו ללא הסכמתו? תגובת הערבים הפלשתינים במאה העשרים, דמתה לתגובת המקסיקנים במאה התשע־עשרה, כאשר המתיישבים האנגלו־אמריקאים הכריזו על טקסס, שהייתה טריטוריה של מקסיקו, רפובליקה, וביקשו להצטרף אל ארצות־הברית, המקסיקנים אחזו בנשק והתנגדו לניסיון זה בכוח. אילו לא התנגדו המקסיקנים להשגת גבול תוקפנית שנעשתה על חשבונם, ייתכן שהיו מפסידים רק את טקסס, אך כתוצאה מהתנגדותם הם איבדו גם את קליפורניה – כשם שהערבים שהתנגדו להקמת מדינת ישראל איבדו את השטחים המצויים בין קווי הגבול ששרטט האו"ם בשנת 1947, לבין קווי הפסקת האש הנוכחיים. בשני המקרים התברר, כי ההתנגדות הייתה בחזקת משגה פוליטי, אך בשני המקרים היה צורך בתבונה בלתי רגילה ובאיפוק רב כדי להימנע ממעשה של התנגדות. אדמות הערבים, על פי נקודת מבטם, נגזלו מהם בכוח הזרוע, וגזילה זו הייתה תוצר של מזימה משותפת בין היהודים הגויים במערב לבין הגויים במערב. את שתי נקודות המבט, זו של הערבים וזו של היהודים, יש להבין היטב ויש להתחשב בהן כדי להגיע להסדר מוסכם בין הצדדים.

השאיפה להגיע להסדר מוסכם היא השליחות המוטלת על ישראל ועל מדינות ערב כאחת, ושליחות זו מוטלת גם על בריטניה, גרמניה וארצות־הברית, שכן שלוש המדינות המערביות הללו נושאות באחריות כבדה מאוד למצב הטרגי הקיים כיום בפלשתינה.

(תרגום: מיכל סלע)

# הבְּרָה של היהודים בעידן האטום

## ארנולד טוינבי

היהודים מצויים, כיום, על פרשת דרכים, והדבר עולה בבירור מן המחלוקת ההולכת וגוברת בקרבם סביב השאלה באיזו מן הדרכים החלופיות הפרושות בפניהם עליהם לבחור. אין פלא שהיהודים נקלעו למצב בעייתי זה משום שכל בני האדם נמצאים, כיום, במצב דומה וכל אחד צריך להיות קודם כל בן אדם, ורק אחר כך יהודי, או גוי. הנושא העומד עתה בפני המין האנושי הוא הדבר החשוב ביותר עבור כל קבוצותיו, משום שמדובר בעצם בשאלה: "להיות או לחדול." האנושות ניצבת עתה בפני הבְּרָה ללמוד לחיות יחדיו כמשפחה אחת, או להתאבד התאבדות המונית. אם אכן תבחר האנושות לחסל את עצמה, הכל ירדו לאבדון כאיש אחד, ואם אין עתיד למין האנושי אין עתיד גם ליהודים, לא בגולה הישנה ואף לא במדינת ישראל החדשה. לפיכך, עבור היהודים, כמו עבור כל אחד אחר, שימור המין האנושי מפני הרס עצמי חייב להיות הנושא החשוב ביותר מבין כל שאר העניינים הנמצאים על סדר היום. לא יהיה עוד כל נושא אחר על סדר היום, אם נושא ראשון במעלה זה ירד לטמיון כתוצאה מהתאבדות המונית.

לפיכך, העניין המשותף החיוני לכל המין האנושי קודם לכל עניין ייחודי של כל אחת מן הכיתות הקיימות בעולם. בעבר, עניינים כיתתיים אלה העסיקו מבחינה רגשית את מרבית בני האדם. אולם כיום, הכפפת העניינים הרגשיים המסורתיים לדאגה החדשה להישרדות המין שלנו היא שאלה של חיים ומוות. הארגון מחדש

---

ראו הסבר רקע בהקדמה.

של יעדי נאמנות־העל זכה לדחיפות עם היכנסנו לעידן האטום. המצאת כלי הנשק האטומי חשפה את המין האנושי לסכנה חדשה של הרס עצמי. לראשונה מאז העידן הפליאולית, עידן ימי האבות הקדומים המשותפים ליהודים ולגויים, שזכו לטוב מכל עולמות החי, להוציא הבקטריה, מצוי המין האנושי בסכנת קיום. עידן הביטחון של המין שלנו היה ארוך, אך דומה, כי הגיע לקצו.

### מנאמנות כיתתית לנאמנות כלל־אנושית

לפיכך יש להציב את הנאמנויות הכיתתיות במקום שני. אמירה זו קשה לכולנו, בהתחשב בכך שמאז ימי קדם טיפחנו ורוממנו, ככל שיד הזיכרון האנושי משגת, נאמנויות אלה, שחשיבותן פחותה. אין ספק, כי קביעה זו קשה במיוחד ליהודים, שכן במהלך 1,800 השנה האחרונות, או מוטב 2,500 השנה האחרונות, הם הצליחו לשמר את זהותם הקיבוצית הכיתתית בתנאים עוינים ביותר. תנאים אלה היו כה קשים, שרוב האנשים, אם כי לא כולם, שהיו נתונים בהם, כגון עשרת השבטים, הובסו במאבק על הישרדותם הכיתתית ונטמעו בקרב העמים בהם ישבו. שימור זהותה הקיבוצית־כיתתית של הקהילה היהודית בגולה היה קשה עד כדי כך, שהוא תבע את הכפפת כל שאר מטרות החיים ליעד ראשוני וחשוב זה. קהילה שהרגל זה הפך לה לטבע שני, תתקשה להשתחרר מן התלם הרגשי המאפיין אותה, גם אם חברה, כבני אדם רציונלים, יכירו בכך שבנסיבות חסרות התקדים של עידן האטום, ההישרדות הכיתתית מותנית בהצבת תחומי העניין הכיתתי במעלה שנייה בלבד.

אכן, אמירה זו קשה ליהודים במיוחד, אך האם אין במסורת היהודית משהו המקל עליהם מאוד לאמץ ללבם אמירה זו ולפעול בהתאם? מה שקשה לכולנו, יהודים כגויים, הוא להאציל את רגשותינו ונאמנותנו על בני המשפחה ולהעבירם מן המסגרת הכיתתית אל כלל המין האנושי. מרבית האנשים בעולם טרם הכירו את רעיון "אחוות האדם", ועבורם אין הוא בחזקת אידאל מחייב.

מאין צמח רעיון זה וכיצד עלה לדרגת אידאל? המושג "אחוות האדם" נולד ממושג "אבהות האל", ותפיסת האל בצורה זו, היא חלק מן המורשת הרוחנית היהודית של נביאי ישראל ויהודה. הנביאים ראו באל אבי כל בני האדם. על פי תפיסתם, האל הוא כל יכול ומקור כל הטוב ולפיכך האבהות היא מערכת היחסים היחידה

ההולמת את מעמדו כלפי ברואיו. האם אין ראיית העולם של הנביאים צריכה, אפוא, להקל ולא להקשות על היהודים, לעומת כל שאר בני האדם, לעשות את המהלך של העתקת הנאמנות, מהלך שכולנו נדרשים לעשותו עתה, למען העניין החיוני המשותף לכלל האנושות? שינוי הכיוון, שכולנו נדרשים עתה לעשותו, מצריך מאמץ דמיוני ומוסרי עצום. וכי יש לנו חלופה טובה יותר למאמץ זה מאשר מורשתם הרוחנית של הנביאים? אותה מורשת המעוגנת עמוק יותר במסורת היהודית מאשר בזאת של הנוצרים, המוסלמים, או כל דת אחרת?

האם היהודים הם "עם מיוחד"? אני אישית איני סבור כך, גם לא כל עם אחר. אני סבור, כי כל ההבדלים בין כיתות שונות של המין האנושי הם שטחיים ובני חלוף בהשוואה לאחדות הבסיסית והמתמדת של המין האנושי עצמו. אם יש משהו ייחודי ביהודים, בפרסים, בבריטים, בהינדים, או בכל אחד משבטי האדם, אין הוא אלא הרגל ייחודי שנוצר כתוצאה מחוויה ייחודית במהלך אחד מאין-ספור פרקי ההיסטוריה של האנושות. בפרק ההיסטורי המשותף לכולנו, המגיע עתה לסיומו המהפכני במלאכת המחשבת מעשה ידי אדם, דהיינו, באנרגיה האטומית, היהודים נראים, אולי, ייחודיים בהרגלם להתמהמה בשלב המעבר שבין דרך חיים ישנה, לדרך חדשה.

## שימור אחדות ללא ארץ

היהודים היו חלוצים לפחות בשניים מהישגיה חשובים של האנושות. הם היו הראשונים שקלטו את רעיון האחדות, רעיון הכוח הכל יכול ואבהות האל, הם גם היו הראשונים שגילו כיצד יכולה קבוצה אחת של המין האנושי לשמר את אחדותה, חרף העובדה שאין לה עוד מדינה ולא ארץ משלה וחבריה נפוצים בין כל העמים וחיים בקרבם כמיעוט. כל אחד מן ההישגים האלה מזמין הישג נוסף. בכל אחד מן המקרים האלה יש ציפייה להישג נוסף, שמבחינה הגיונית ומוסרית הוא תוצאה הכרחית מההישג הראשון. כאשר פלוני מבחין כי אלוהיו הוא אלוהי כל האדם וכי אין הוא רק אב צר אופק וקרתני של שבטו, יש מקום להוסיף לחזון המורחב בדבר מהותו של האל גם את החזון בדבר הגדלת ממדי הקהילה הכפופה לו. תפיסה זו קוראת לנו לחיות כחברים לא רק בשבט של נימולים, אלא בקהילה פתוחה הכוללת את כל האנושות. ושוב, כאשר פלוני מאבד את מדינתו ואת ארצו ולומד לשמר את זהותו הקיבוצית הכיתתית בתפוצות, ההשתחררות מן השורשים

המקומיים וההינתקות משיוך מדיני כיתתי מאפשרת לו לראות את דתו כבסיס אפשרי לזהות קיבוצית מתמדת ולנכונות לחלוק דת זו עם אנשים שבקרבתם נפוצה קהילתו. למען האמת, שני ההישגים העיקריים של היהודים מחייבים אותם להפוך לקהילה דתית לחלוטין, לא עוד קהילה פוליטית או גזעית, אפילו לא שריד של קהילה כזאת. הישגי היהודים מחייבים אותם דווקא לפתוח את שערי קהילתם הדתית בפני אנשים המבקשים להצטרף אליה. חזון הנביאים בדבר אופיו של האל הוא אוצר רוחני גדול מכדי שיימצא בבעלותה הפרטית של קהילה כיתתית אחת שירשה אותו במקרה בלבד. ייעודו המוצהר הוא להיות אוצר המשותף לכל בני המין האנושי.

מה שמוזר בעיניי, בפרק אחרון זה של תולדות היהודים, הוא שהם אינם פועלים כלל לתרגום שני הישגיהם הגדולים לכדי אותה מסקנה משותפת המתחייבת הן מבחינה הגיונית והן מבחינה מוסרית. אולם כעת, צועדים היהודים יחד עם שאר בני אנוש, אל עידן האטום, ולהם ולגויים כאחד אין בְּרָה אלא לבחור בין שני עמדות קיצוניות, דהיינו, בין אוניברסליזם, לבין חיסול עצמי. בעידן האטום, הדבקות בטיפוח כיתתיות אינה מעשית. בעידן החדש, דבקות זו עלולה להיות הדרך הבטוחה והמהירה ביותר לחיסול עצמי. כדי למנוע הרס שומה על היהודים, כמו על שאר בני אנוש, לצעוד אל עבר עולם מאוחד.

### העלייה במספר המדינות העצמאיות מבשרת רעות

אני עצמי מאמין, כי הקמת מדינת ישראל, זה לא מכבר, היא צעד לאחור, וכי קהילות הפזורה של היהודים בארצות המערב הן ה"גל" שעליו צריך לרכוב לקראת העתיד. במבט ראשון עלולה הבחנה זו להיראות כסותרת את המהלך ההיסטורי. כיצד אפשר להתייחס אל מדינת ישראל כאל מהלך של נסיגה, שעה שמתום מלחמת העולם השנייה הוכפל כמעט מספר המדינות העצמאיות והריבוניות? כיצד זה אפשר לפסוק כי ביהודי התפוצות טמון העתיד, שעה שיהודי התפוצות עצמם התייחסו אל הגולה, לפחות מבחינה תאורטית, כשלב זמני ובלתי רצוי בתולדות היהודים? האם לא תמיד ייחלו היהודים בגולה להקמתה מחדש של מדינה יהודית בארץ־ישראל? וכעת, כאשר התקווה הנצחית התגשמה, האם אין זוהרה מאיר לא רק על המיעוט שבחר לחיות בישראל, אלא גם על הרוב שבחר להישאר בגולה? על שאלות אלה אציג תשובות משלי, יהיה ערכן אשר יהיה (שהרי כיצד אכן ייתפתחו הדברים לא נוכל אלא לנחש).



העלייה שחלה לאחרונה במספר המדינות הריבוניות העצמאיות מבשרת רעות, מבחינה משפטית, שכן הריבונות המשפטית של כל המדינות הולכת ונעשית בלתי מציאותית בקצב מואץ. כל עלייה במספר המדינות ברחבי העולם, מצמצמת את הגודל הממוצע של כל אחת מהן, וכל צמצום בגודל פוגע בכושר החיוניות שלהן. יתרה מזאת, העלייה בהיקף הפעולות של האדם מגמדת אפילו את המדינות הגדולות ביותר והמאוכלסות ביותר בעולם, כגון ארצות-הברית, ברית-המועצות וסין. עלייה זו בהיקף הפעולות היא תוצאה של הקדמה הטכנולוגית, וזו מצדה אינה מגלה כל סימן של האטה. דומה, כי ספורים ימי הריבונות הממשית של כל המדינות המקומיות, ואלה שתשרודנה על אף הכל, תמשכנה להתקיים כרשויות מקומיות במסגרת קהילה כלל-עולמית. הריבונות המדומה שלהן לא תהיה אלא כותרת ריקה מתוכן.

האם פירוש הדבר שבעתיד, בקהילה הכלל-עולמית, לא יהיה מקום לגיוון? אם כך יקרה, המחיר יהיה אכן גבוה מדי, אבל אם בזכות זאת ימשיך המין האנושי להתקיים – ניחא. המחיר יהיה גבוה משום שבני האדם שונים מטבעם איש מזולתו, והשוונות בארגון החברתי של חייהם נחוצה כמו האחדות. למרבה המזל, התפוגגותה של הריבונות המקומית אינה חייבת להיות כרוכה בחיסול השוונות. היא אינה צריכה להתבסס על המסגרת המקומית ובוודאי שאינה חייבת להתבטא במישור הפוליטי. אלה אינם תחומי הפעילות החשובים ביותר של האדם, גם לא הכלכלה. הפעילויות התרבותיות והדתיות של האדם הן החשובות לו ביותר. במישור זה האדם הוא במיטבו ופעילויות אלה מותירות בפניו כר נרחב של גיוון שהוא זקוק לו, גם אם הדבר כרוך בהסתלקות מן הגיוון המסורתי במישור הפוליטי ובמישור הכלכלי. בעידן האטום אין אנו יכולים עוד להתמכר למותרות המסורתיות האלה.

## הלקח מן ההיסטוריה של רומי

תולדות האימפריה הרומית עשויים לשפוך אור על נקודה זו. הייתה זו מדינת עולמית, שגזלה מן המדינות המקומיות את ריבונותן, משום שהן פגעו במסגרת הריבונית שלהן עצמן באופן כזה שהובילן אל עברי פי הרס הדדי. בחסות השלום נוסח רומי, Pax Romana, פג זוהרן של אתונה, ספרטה ושאר המדינות המקומיות, חלקן מפורסמות חלקן אלמוניות, ששכנו לאורך חופי הים התיכון. אך הדבר לא





שם קץ לשונות בין עמי הים התיכון. כאשר בוטלה השונות בזירה הפוליטית, היא מצאה לעצמה ביטוי חזק יותר בזירה הדתית. חוט השני בתולדות האימפריה הרומית הוא סיפור התחרות בין דתות אחדות בעלות ייעוד ציבורי. כל אחת מהן ביקשה להמיר את כל בני האדם אל דתה, כדי לחלוק עם כל יצורי אנוש את האוצר הרוחני הייחודי לה. עד היום הזה לא הצליחה אף לא אחת מן הדתות המיסיונריות האלה להמיר את דתם של בני האדם בעולם כולו; עד היום הן מתקיימות זו לצד זו על כל הגיוון המצוי בהן. אין ספק, כי ערכו של גיוון זה לאנושות יהיה רב יותר מאי-פעם בעידן שצריך שוב להקריב גיוון למען אחדות במישור הפוליטי. אם העולם אכן נע, כיום, אל עבר חלוקה הדומה לזו שהייתה בין עמי הים התיכון בימי האימפריה הרומית, האם לא יהיה עתידנו דומה למה שעבר עליהם, כפי שאפשר לראות במבט לאחור? אם יש היגיון בהשוואה זו, העתיד, כמו העבר, אינו טמון במסגרת של מדינות ריבוניות מקומיות, אלא בדתות מיסיונריות חובקות עולם, המציעות את אוצרותיהן הרוחניים לכל בני האדם.

אם אכן תתממש תחזית זו, יש לה השלכות על עתידם הייחודי של היהודים, ושני דברים עולים ממנה, לדעתי. האחד, שאחרי הכל, עתידם של היהודים טמון ביהודי התפוצות באשר הם, והשני, שעתיד התפוצות מותנה בזהותן הקיבוצית הייחודית בתחום הדת, ולא בתחום החיים החילוניים. אם בעידן האטום מבקשת הקהילה היהודית להמשיך ולקיים את זהותה הקיבוצית הכיתתית, היא תקיים אותה, לדעתי, כקהילה דתית הפתוחה בפני כל בני האדם, ולא כקהילה אתנית המושתתת על קשר תורשתי. דבר אחד נראה ודאי: בעידן החדש, שהאנושות זה עתה עברה את ספו, אין היהודים יכולים עוד להמשיך לאחוז בחבל בשני קצותיו, כפי שעשו עד עתה; אין הם יכולים עוד לנסות ולשלב את הפולחן לאל, שהם רואים בו אב כל בני אנוש, תוך הסתגרות והינתקות מכל שאר ילדיו האנושיים. היהודים, כמו שאר בני המין האנושי, חייבים לבחור, והבחירה, עבור כולנו, היא הבחירה התנ"כית בין שתי דרכים, כדברי הפסוק: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע" (דברים ל טו).

(תרגום: מיכל סלע)

# מדוע הרגזנו את טוינבי

התחייה הלאומית היהודית הפריכה את המודל ההיסטורי שלו

## אביעד קליינברג

יותר משהיה היסטוריון, היה ארנולד טוינבי חלק ממסורת ארוכה של מטא-היסטוריונים, הוגים שזיהו בהיסטוריה האנושית תכנית ותבנית, המאפשרות להפוך את הרצף הכאוטי לכאורה של אירועי העבר לסדר (כמאמר האנגלים: History is just one damn thing after another). אוגוסטינוס, יואכים מפיורה, אוטו מפרייזינג, הגל, מרקס – כל אלה היו שותפים לתאווה המערבית לסדר, לחשש מפני שרירות לבה של ההיסטוריה שהנה, כדברי אריסטו, אקראית מידי, לא פילוסופית מספיק. ההיסטוריה פחות פילוסופית אפילו מן השירה, שהרי השירה, קובע אריסטו בפואטיקה, עוסקת, כמו הפילוסופיה, בכללי, במה שיכול היה או ראוי היה להיות, ואילו ההיסטוריה אינה אלא תיעוד הדברים שעשה אלקיביאדס ושעשו אחרים לאלקיביאדס. חובבי המטא-היסטוריה ניסו להראות שיש סדר בבלגאן וחוקיות במעשי אלקיביאדס ורעיו.

כמו קודמיו, דימה טוינבי לחשוף את התחביר הנסתר של ההיסטוריה, לגלות את החוקים ההיסטוריים התקפים תמיד ובכל מקום. באופן היסטורי יותר, ניסה טוינבי לתת מענה ליברלי ואופטימי לטרמיניזם של מרקס ולפסימיזם של שפנגלר. ההיסטוריה, קבע, אינה שקיעה בלתי מנערת וגם אינה תיעוד פעולתם

---

פרופסור אביעד קליינברג, מרצה להיסטוריה באוניברסיטת תל-אביב, עוסק בהיסטוריה של הרעיונות וחוקר תאולוגיה נוצרית ותנועות דתיות נוצריות.

של הכוחות הדורסניים, הבלתי־ניתנים לשינוי של המטריאליזם הדיאלקטי. היא אינה התנועה הנחרצת אל עבר הדיקטטורה של הפרולטריון, באמצעות מלחמת המעמדות וגם לא ספר תולדות שקיעתו של המערב, אלא משהו מהוסס הרבה יותר, תלוי הרבה יותר בהכרעותיהם של יחידים וקבוצות, פחות חד־משמעי במטרותיו. טוינבי מאמין בדרוויניזם רך, הישרדות "המתאימים". תרבויות גדולות, טען טוינבי, נוצרות כאשר קיבוץ של אנשים מצליח להתמודד עם איזה אתגר היסטורי – בעיה הניצבת פתאום בפני בני האדם. כאשר מצליחה הקבוצה לתת לאתגר מענה הולם וייחודי, מענה שמאפשר גיוס כללי של אנרגיות ויכולות ואיגום של משאבים להתמודדות עם המשימה, הקבוצה זוכה ליתרונות אדירים ביחס לקבוצות אחרות, שמרניות יותר ממנה ויעילות פחות.

### תרבויות מתאהבות בפתרונות העבר

כל זה טוב ויפה ובלבד שאותה תרבות תדע להתחדש, כאשר תידרש להתמודד עם אתגרים חדשים, שכן בהיסטוריה הכול זורם והבעיות של אמש אינן הבעיות של היום. הצרה היא שתרביות מתאהבות בפתרונות העבר ומסרבות להשתנות. הנכסים שצברו בתקופה היצירתית שלהן מאפשרים להן להאריך את הדומיננטיות שלהן באמצעות הצבא. הן יוצאות למסעות כיבושים, מטילות את חיתתן באמצעות גייסותיהן, בונות חומות וגדרות הפרדה שימנעו מן הכוחות הרעבים, היצירתיים, החדשניים, שמבחוץ לפרוץ פנימה. המאמץ הזה, טען טוינבי, יכול להצליח רק לתקופה מוגבלת. במקדם או במאוחר יצליחו הכוחות החדשים לזכות בהגמוניה והאימפריות הישנות תתנוונה, אחוזות נוסטלגיה משתקת.

התהליך הזה אינו חד־כיווני ואינו בלתי נמנע. לעתים כוחות העבר נעלמים – איפה הן היום התרביות הגדולות של אשור ובלבל? לעתים הם מוצאים מחדש את האנרגיה להתמודד עם אתגרים חדשים – סין ידעה שנים רבות של ניוון, אבל עכשיו דומה שהיא ניצבת על סף פריצת דרך חדשה. אבל לעתים קורה שבניה של תרבות מפוארת מתעקשים לדבוק בכללי משחק שאיש מלבדם אינו משחק עוד. הם נעשים "מאובנים היסטוריים", קבוצות שקיומן הוא תפל וחסר תכלית במידה רבה. טוינבי סבר שהיהודים הם קבוצה כזאת. האתגר הגדול שניצב בפני היהדות במאה הראשונה היה תרגום הדת השבטית, הטקסטית, היהודית למונחים אוניברסליים שיוכלו להפיץ את אמונת הייחוד בין כל בני האדם.

הנצרות הייתה התשובה לאתגר הזה שהציבה החברה תאבת-המשמעות של האימפריה הרומית. ישו הנוצרי ופאולוס ידעו להשתחרר מכבלי העבר היהודי ולייסד תרבות חדשה.

והיהודים? הם נעשו "לא-רלוונטיים". הם הוסיפו לקיים את טקסייהם התפלים ולדבוק בתפיסות הלאומיות שלהם, שאבד עליהן הכלח. הם התאבנו. כל זה נשמע מוכר מאוד, נוצרי מאוד. נכון, התאולוגים הציגו את התהליך במונחים של אובדן הבכורה היהודית ומעבר הבחירה האלוהי מ"ישראל על פי הבשר" (היהודים) לישראל על פי הרוח (הכנסייה), ואילו טוינבי הציג אותם במונחים של כישלון היהודים להתמודד עם האתגר של זמנם, אבל קשה שלא להבחין בקווי הדמיון בין שתי התפיסות.

### ה"מאובנים" פעלו בניגוד לחוקים של טוינבי

הקיום היהודי בשנות הגלות היה מורכב בהרבה ממה שטוינבי – או הכנסייה – סברו, אולם למטא-היסטוריונים, כמו לתאולוגים, אין עניין גדול בפרטים ההיסטוריים, במה שעשה אלקיביאדס ובמה שעשו אחרים לאלקיביאדס. הדימוי של יהדות הגולה התיישב יפה עם התפיסה הקתולית של ה"סינאגוגה" עצומת העיניים הדבקה בשוקת השבורה של המצוות ועם תפיסתו של טוינבי את היהודים כמאובנים. אלא שהמאובנים הללו התעקשו פתאום לגלות סימני חיים ולפעול בניגוד לחוקיהן היפים של ההיסטוריה הטוינביאנית ושל התאולוגיה הקתולית. היהודים שבו לארצם וכווננו בה מחדש ריבונות. היה בכל המהלך הזה של היהודים משהו וולגרי, משהו לא-רוחני שקלקל את התאוריות היפות. טוינבי לא אהב את זה. הוא גם לא ממש אהב את היהודים. בעיניו הם סימלו שלב פרימיטיבי, יחסית, של המצב האנושי שהתאים לזמנו, עכשיו מוטב היה לו נעלם מן העולם יחד עם הדינוזאורים.

בשני המאמרים שלפניכם טוינבי אומר את הדברים בכנות יחסית, כלומר ככל שהנימוס הבריטי מניח לו.

טוינבי הוא הוגה נוצרי החושב כנוצרי גם כשהוא מתחזה למדען. הוא בטוח, למשל, שהמונותאיזם עולה על הפוליתאיזם ושהאוניברסליזם עולה על הפרטיקולריזם. בעיניו ההנחות הללו אינן טעונות הוכחה או שנויות במחלוקת. המצב הראוי

לבני האדם, לדעתו, הוא התגברות על הבחנות שבטיות "פרימיטיביות". בני אדם צריכים להיות חלק מאחווה אחת ולהאמין באידאל דתי ורוחני משותף (האידאל הנוצרי כמובן, על אף שהדברים אינם נאמרים במפורש), שהרי "אין עוד יהודי ולא יווני, אין עבד ולא בן חורין אין זכר ולא נקבה, כי כולכם אחד אתם במשיח ישוע" (אל הגלטיים, ג 28). במקום להיות חלק מן האחווה האנושית הקוסמופוליטית (כפי שהאשימו אותם – כמה אירוני – בגרמניה הנאצית ובברית-המועצות של סטלין), היהודים דבקים בלאומיותם ובייחודם; במקום להציע דת לכל אדם ואדם, הם דבקים באיזו תפיסה חשוכה של האל כאלוהי ישראל, "אלוהינו ואלוהי אבותינו". עדיף היה לו ויתרו לחלוטין על זהותם הלאומית ועל אופייה הייחודי של דתם. לכאורה מציע להם טוינבי להפוך לעוד דת אוניברסלית כמו הנצרות והאסלאם, אבל ברור למדי שאין מקום ליהדות אוניברסלית נוספת, שהרי יהדות כזאת קיימת למעשה ושמה "נצרות".

### אצה לו הדרך ביחס למדינה היהודית

אשר לייחוד לאומי, טוינבי מייחל להיעלמותן של כל מדינות העולם בתוך האחווה העל-לאומית הגדולה של המין האנושי, הוא מעקם את אפו האנין לנוכח המדינות החדשות והמיוותרות הקמות על חורבות האימפריה הבריטית. אבל דומה שביחס אל המדינה היהודית אצה לו הדרך יותר מאשר ביחס לירדן, למשל. המדינה היהודית, אבוי, היא לא רק מיותרת – היא מזיקה. התחייה הלאומית היהודית היא צעד אחורה, תנועה בכיוון ההפוך מזה שאליו צריכה האנושות לצעוד "בעידן האטומי" (טוינבי רואה את יכולת ההשמדה העצמית של המין האנושי כתביעה לשינוי דחוף, מוסרי ופוליטי).

אבל התחייה הלאומית היהודית אינה רק טעות היסטורית ודתית (ברור לטוינבי שלא לכך התכוון הכל-יכול בהבטחותיו המשיחיות לעם ישראל), אלא עוול היסטורי גדול כלפי הערבים ואפילו כלפי יהודי הגולה ההגונים, שכינון המדינה ומעשיה עלולים לעורר כלפיהם, שוב, את חמת הגויים (המוצדקת?). לא זו בלבד שמדינת ישראל גזלה מן הפלשתינים את אדמתם, היא הוסיפה חטא על פשע בהיותה תקועה כטריז בין החלקים האסיאתיים והאפריקניים של העולם המוסלמי. טוינבי מדבר בשפה רפה על איזה הסכם, אבל ברור שהוא חושב שההסכם הטוב ביותר יהיה הסכמתם של היהודים להיעלם, תחילה כמדינה ואחר כך כאומה.

## הפרטים אינם מסתדרים עם התאוריה

התאוריה ההיסטורית של טוינבי אינה נטולת עניין. יש בה משהו דינמי והיא נמנעת ממלכודות הדטרמיניזם של רוב המודלים ההיסטוריים המתחרים. אם מתייחסים אליה כאל רשימה של רעיונות ושאלות, היא יכולה אפילו להועיל.

טוינבי מתאר יפה את ההתקבעות של תרבויות לתוך הצלחות האתמול ואת תנועת המטוטלת של ההיסטוריה בין מצליחי העבר השבעים הקופאים על השמרים לבין אנשי העתיד הרעבים המתדפקים על הדלתות (בכך הוא מושפע מאוד מאבן-חלדון). אבל טוינבי לא הסתפק בהצבת שאלות ובניתוחים היסטוריים מעניינים, הוא התעקש לראות במודל שלו הסבר אוניברסלי התקף תמיד. כדי שיהיה למודלים היסטוריים תוקף אוניברסלי, צריך להתעלם מהרבה מאוד חריגים, מהרבה מאוד פרטים שאינם מסתדרים עם התאוריה. כאשר קשה להתעלם מהם – כמו במקרה התחייה הלאומית היהודית – זה מרגיז מאוד. הרגזנו את טוינבי.

# עת להזעיק מפני התרחקות בין ישראל ליהדות ארצות-הברית

ערן לרמן ואדוארד רטיג

על פני השטח, אין ממה לחשוש: גילויי המחויבות של יהדות ארצות-הברית לישראל, כפי שבאו לידי ביטוי במשבר הנוכחי, הם מרשימים על פי כל קנה מידה, אינטנסיביים ואפקטיביים בזירה המדינית. אל מול התלקחות האיבה בין ישראל לבין כוחות אסלאמיסטיים החותרים לחורבנה – החמאס ודומיו במחנה הפלסטיני; חיזבאללה, שחומרת האיום הגלום בו נחשפה במלחמת לבנון השנייה; וביסוד הדברים, עליית חשיבותו של האיום האיראני, שעמדותיו ההשמדתיות של הנשיא אחמדינג'אד הציבו אותו במוקד תשומת לבה של יהדות ארצות-הברית (ובזיקה צורבת לזיכרון השואה) – ניתן למנות שורה של צעדים דרמטיים של הממסד היהודי המאורגן:

א. משלחות סולידריות רבות ומגוונות הגיעו ארצה עם פרוץ הקרבות בצפון, כשהראשונה מביניהן (אם יותר לנו להזכיר...) הייתה זו של הנהגת הוועד היהודי האמריקני, וימים ספורים לאחריה, זו של ועידת הנשיאים.

---

ד"ר ערן לרמן, אלוף משנה במילואים (חטיבת המחקר באגף מודיעין), מרצה בחוג למדע המדינה באוניברסיטת תל-אביב ובמכללה לביטחון לאומי, משמש מנהל משרד ישראל והמזרח-התיכון של הוועד היהודי אמריקני.

הרב אדוארד רטיג, מוסמך לרבנות מהיברו יוניון קולג', הוא המְשנה למנהל משרד ישראל והמזרח-התיכון של הוועד היהודי אמריקני. בעבר היה מרצה להיסטוריה יהודית באוניברסיטת ויסקונסין במילווקי. משמש גם כמרצה במכללת אל קאסמי בבקה-אל-ע'רביה.

ב. "הקהילות היהודיות המאוחדות" (UJC) – הארגון המאגד כיום הן את הפדרציות והן את המגביות) גייסו סכומים גדולים לסיוע ולשיקום הצפון – 302 מיליוני דולרים, על פי רישומים עד אמצע ספטמבר 2006 – ועוד היד נטויה. הובחנה גם פעילות מסועפת ב"שטח", לעתים חסרת תקדים במאפייניה ובפריצת החסמים המסורתיים של סיוע באפיקים ממלכתיים: הגיעו הדברים לידי כך שגופים יהודיים אמריקניים גייסו תרומות לרכש של ציוד צבאי חיוני, כמו אפודי מגן ותחבושות, במישרין מול היחידות הלוחמות. אפילו ארגונים שמלאכתם אינה, בדרך כלל, גיוס כספים, נרתמו למאמץ (ה-AJC, ושוב, רק כמשל לרבים אחרים, תרם כשני מיליון דולר, שגויסו כמעט בן-לילה מתוך שורותיו, למספר גורמים בצפון).

ג. ברובד ההסברתי והציבורי, פורסמו מודעות ענק של תמיכה בישראל (וחשוב לא פחות, הוקעת המשטר האיראני ואזהרה חמורה מפני כוונותיו); התנהלה מערכה מדינית מול הממשל בושינגטון וקשת רחבה של גורמים בזירה הבין-לאומית; והתקיימו עצרות הזדהות, כמו זו שנקבעה ל-20 בספטמבר 2006 בניו-יורק, שנתנו, לכאורה, ביטוי לרחשי לבו של הציבור היהודי.

## בינתיים, מעמד ישראל איתן

יתרה מזאת, כוחה של יהדות ארצות-הברית עודו במונתיה, כאשר מדובר בדאגה לאינטרס הישראלי בזירה הפוליטית. למרות "חריקות" מסוימות בשנים האחרונות – החל מפרשת פרנקלין, וכלה במכירות הציוד הצבאי לסין – התמיכה והמחויבות איתנות, בראש ובראשונה בשני בתי הקונגרס (והדרך שבה התקבל שם נאומו של ראש הממשלה רק ממחישה זאת). יש לישראל אויבים: בקצוות הימניים-בדלניים (ביוקאנן) והשמאליים-רדיקליים (Moveon.org), ארגון שנאלץ באחרונה, בעקבות הבחירות המוקדמות בקונטיקט והתקפותיו הפרועות על הסנטור ג'וזף ליברמן, לנקות מן ה"בלוג" שלו כמות לא מעטה של נאצות אנטישמיות) יש מי שקוראים לארצות-הברית להפנות לה עורף. המאמר הארסי, אך הקלוש מבחינה אקדמית, של הפרופסורים וולט ומירשהיימר, נועד לכרוך בין "הלובי הישראלי" – קרי, היהודים – לבין מדיניותו של ממשל בוש במזרח-התיכון, שאותה מבקש המחנה ה"ריאליסטי" להוקיע. אולם בהתבוננות אובייקטיבית, בניכוי החרדות היהודיות המסורתיות, שב ומתברר עד כמה מעמדה של ישראל באמריקה איתן, וביסודו:





- **תחושת השותפות האסטרטגית**, מול האויב האסלאמיסטי, על גילוייו השונים;
- **המסד הערכי המשותף**, שבין גילוייו הייחודים ראויה לציון מיוחד תמיכתם המסורה של עשרות מיליוני נוצרים מאמינים, הרואים בפרשת תקומתה של מדינת ישראל אישור לנוכחותה של ההשגחה העליונה בהיסטוריה המודרנית;
- **המציאות הייחודית לאמריקה**, שבה (כפי שהיטיב לחזות השופט העליון לואיס ברנדייס, לפני כ-90 שנה) **יהודי אמריקה הופכים להיות "אמריקנים טובים יותר" דווקא בשל זיקתם הציונית לארץ האם החדשה-ישנה, ישראל**, ומוצאים את מקומם בפסיפס הזהויות המאפיין את ארצות-הברית של ימינו, בזכות ולא בחסד.

### תרבות טרנס-לאומית משותפת

למראית עין, הכל שפיר. אך תהיה זו טעות היסטורית, שתוצאותיה עלולות להתברר במלוא חומרתן (ואולי אף מהר מן המצופה) אם לא ניתן את דעתנו, ונבין את המוטל בכף, נוכח סימנים מבשרי רעה הנרקמים במקביל להישגים המדיניים שנמנו לעיל. אם יש לדברים צלצול מוכר, אין זה מקרה: כשם שידענו (אך "לא הפנמנו") את כל מה שצריך היה לדעת על התבצרות כוחו של מעבר לגבולנו הצפוני, כך אנו יודעים כיום לא מעט – ממחקרים סוציולוגיים; ממאמרים מתריעים דוגמת זה של ג'ק וורטהיימר וסטיבן כהן בקומאנטרי ("מה קרה לעם היהודי"); ומתוך רשמיהם הישירים של אלו החיים על קו התפר בין שתי הקהילות – על הסכנה הטמונה בהתרחקות בין שני חלקי הגדולים של העם היהודי במאה ה-21: הציבור היהודי בישראל, על מורכבותו העצומה – ויהדות ארצות-הברית, כשביחד מדובר בלמעלה משמונים אחוז של העם היהודי כולו.

עצם יכולתו של העם היהודי להתמודד עם האתגרים הקיומיים שהמאה ה-21 מציבה בפנינו, תלויה במידה רבה בחוסנו ובעומקו של הקשר, ולמעשה, ביכולת לקיים (ואולי צריך לומר: לבנות מחדש) **תרבות טרנס-לאומית משותפת**, משמעותית וחיונית. יכולת זו מוטלת כיום בספק מחמיר והולך, משלוש סיבות עיקריות:



● **אבני הבניין** היסודיות של הקיום היהודי – במציאות הישראלית, כמו גם בהווה האמריקנית – הן זהות ומעוצבות על ידי מורשת דתית והיסטורית משותפת שאין לה אח ורע, ומטענים תרבותיים עתיקים ורבי עוצמה, אולם הסביבה החברתית והרעיונית מעצבת כיום **ארכיטקטורות של זהות ושל תרבות שהן כל כך שונות זו מזו, עד שלפעמים קשה להבחין בחומרי הבניין המשותפים.**

● אם להישאר בגדר הדימוי הארכיטקטוני, חיוני במצב זה לפתוח לרווחה **חלונות של היכרות והבנה הדדית**, במובן העמוק ביותר של המילה – ויותר מכך, מסדרונות פתוחים של הידברות, התנסות ושותפות בייעוד, בין ישראל ליהדות ארצות-הברית. הקושי כאן טמון, קודם לכל, בבורות המשוועת (והמחמירה והולכת) משני עברי האטלנטי, באשר להוויית חייה של "הכנף השנייה".

● יש להזהיר, כי גם אילו היינו מיטיבים לדעת ולהבין (ואנחנו לא), האתגר של גישור על הניגודים בין שתי תפיסות היסוד של הקיום היהודי אינו פשוט: בישראל, מחד גיסא, ובהתבססות היהודית בארצות-הברית, מאידך גיסא, גלומות שתי התשובות האפקטיביות של היהדות לאתגרי העולם המודרני (גם הדגם החרדי, הבנוי על שלילת המודרנה, נותר קיים, אך למרבה האירוניה, כשהוא נסמך על הישגיהן של הציונות ושל ההבניה האמריקנית של היהדות). יש בין שתי תשובות אלה מידה רבה של קשרי גומלין ותמיכה הדדית אפקטיבית, ויתרה מזאת, יש רגליים לסברה שהן תלויות זו בזו בעצם קיומן ומשלימות זו את זו בעוצמותיהן (ובחולשותיהן), אך יחד עם זאת, יש ביניהן גם מתח יסודי ששורשו בתפיסות עולם.

התקווה היא שבפעולה חינוכית ותרבותית רחבת היקף ניתן יהיה להפוך מתח זה מגורם מרחיק ושוחק לכוח המדרבן יצירה ועשייה מתוך מודעות הדדית.

### **"אוזניים ערלות" בצד הישראלי**

על מה נסמכת הטענה בדבר התרחקות מסוכנת בין ישראל ליהדות ארצות-הברית? כמה דוגמאות מאירועי השנים האחרונות יכולות להמחיש במה הדברים אמורים, מצדו הישראלי של המתרגם:



א. פסיקת בית המשפט העליון בפרשת "נשות הכותל" זכותם של הזרמים הלא-אורתודוכסיים לקיים תפילות על פי דרכם במקום המקודש ביותר לעם היהודי. מבלי להידרש לעצם תכניו של פסק הדין ולכלל השיקולים שנדרש להם בית המשפט העליון בנימוקיו, הממד המתריע והמזעיק בפסיקה זו הוא היעדרה המוחלט של כל התייחסות לרגישויותיה, ערכיה ותגובותיה האפשריות של יהדות ארצות-הברית, בסוגיה שנגעה לציפור נפשו של הרוב הגדול בתוכה: והרי השמירה על זהותה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית ראוי היה לה שתוביל גם לדיון בהיבט זה.

ב. את פסיקת בית המשפט העליון עוד ניתן היה לדרוש לקולא, שהרי יהדות ארצות-הברית לא עומדת בפניו כצד בסוגיה; אולם עומקו של הנתק שב והומחש, כשנתיים לאחר מכן, בפולמוס שהתגלע סביב חוסר נכונותו, או יכולתו, של נשיא המדינה, מר משה קצב, להשתמש בתואר "רב" בפנותו לנשיא התנועה הרפורמית בארצות-הברית, הרב אריק יופה (הנשיא היה מוכן להשתמש במילה האנגלית Rabbi, אך לא בתרגומה העברי...). ייתכן שהיה מקום להימנע מהפיכת האירוע לסערה ציבורית, כאשר יהודי ישראל והתפוצות ניצבים שכם אחד מול בעיות חמורות הרבה יותר, אך הדרך שבה התגלגלה הפרשה היא סימפטומטית לחולי, ההולך ופושה, של חוסר שותפות במושגים ערכיים יסודיים. שפת המשמעות (import vocabulary), בלשונו של הפילוסוף הקנדי צ'רלס טיילור) שנקטו בה שני הצדדים הייתה – ובכך טמונה הטרגדיה האמיתית – בלתי מובנת לחלוטין לבני שיחם: והרי הביטוי העברי "אוזניים ערלות" צריך אולי להדליק נורה אדומה כשמדובר בשיחה בין יהודים ליהודים... שני הצדדים פנו למקורות סמכות מנוגדים במהותם כדי להצדיק את עמדותיהם: נשיא המדינה פנה אל הרבנים האורתודוכסיים שבמחיצתם גדל, ופסיקתם היא בעיניו בסיס לקביעה באם המושג "רב" הולם במקרה זה (הוא גם טען כי יש לכך יסוד בחקיקה הישראלית, אולם הסתבר שטעה). הרב יופה, לעומת זאת, יצא מתוך תפיסת עולם אמריקנית מושרשת, שלפיה מקור הסמכות לתוארו ולמעמדו גלום – בסופו של דבר – ברצונם האוטונומי של מיליוני יהודים שזו הדרך שבה הם מעצבים את זהותם הדתית. ניתן לקבוע כי שניהם לא היו מודעים לכך שהתוצאה הבלתי מנועת של שיחה, כביכול, שבה אין יסודות מבניים משותפים, תהיה, בלשון המערכון הידוע של שייקה אופיר:

"דיאלוג – יעני, Two people talking to themselves."



## התגובות על דבריו הקשים של א.ב. יהושע

ג. מחובתנו להוסיף לרשימה זו גם את ה"פסטיבל" התקשורתית סביב דבריו הקשים של הסופר א.ב. יהושע, במסגרת הפאנל שפתח את דיוני הכנס השנתי ה-100 של הוועד היהודי האמריקני. האווירה החגיגית נעכרה כאשר יהושע הטיח במאזיניו את הטענה כי חיים יהודיים שלמים אפשריים כיום רק בעברית ורק בארץ; וכי זהותם כאמריקנים, שהם גם יהודים, אינה יותר מאשר מעיל שניתן לפשוט או ללבוש על פי נוחותם. שוב באה לידי ביטוי הבעייתיות העמוקה של ההתייחסות הישראלית ליהדות ארצות-הברית, כאילו היא טבועה בחותמה של "הגולה" לדורותיה, על פי הפרדיגמה הציונית הקלאסית. מטבע הדברים, הגיבו משתתפים אחרים בפאנל – ובהם, דמויות מופת של הזדהות עם ישראל בקרב יהדות ארצות-הברית, כמו הסופרים והאינטלקטואלים סינתיה אוזיק וליאון וויזלטר – במבוכה ואף בכעס. הפרשה התגלגלה לכדי דיון מסועף, באמצעי התקשורת ובפורומים ציבוריים, משך חודשים, ולאחרונה פרסם הוועד היהודי האמריקני חוברת המאגדת שמונה-עשרה תגובות, מכל קצווי הקשת, לדבריו של א.ב. יהושע (ואת הטקסט המקורי שהצית את הפולמוס).

יש יותר משמץ של ברכה בעצם הדיון, גם אם עלה "לטונים גבוהים": אולם מה שנחשף במהלכו היה מדאיג, ולעתים מפחיד. כתב הארץ, עמירם ברקת, בחן בהזדמנות זו את היקף ההוראה בבתי הספר בישראל לגבי יהדות התפוצות בכלל, ויהדות ארצות-הברית בפרט, וממצאיו היו עגומים (ודומים לאלו שהתבררו במחקר אקדמי בנושא שנערך בסיוע ה-AJC, שממצאיו מעידים על חומרת המצב). תכנית ראשונה מסוגה, ובה חמש-עשרה שעות לימוד על העולם היהודי של ימינו, אמורה אמנם להיות בשלבי הרצה בכיתות ט' באזורים נבחרים – וגם זאת, בעקיפין, פרי לחצים שהפעילו הוועד היהודי האמריקני ואחרים על משרד החינוך (באמצעות ועדת החינוך של הכנסת), אך על כך ניתן לומר, לאור כל האמור לעיל, "מעט מדי ומאוחר מדי", ואפילו להגדיר מאמץ נקודתי זה כיוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

המענה החשוב ביותר לאתגר טמון, אפוא, בתגבור העשייה החינוכית – לא כססמה ריקה אלא כשינוי תודעתי עמוק באשר למרכזיותו של הנושא בעיצוב השקפת העולם והזהות היהודית של ישראלים בכלל, והדור הבא בפרט. כדי להצליח בכך אין די (אם כי זהו קו המינימום) בהחדרת הנושא לתכניות הלימודים, כולל יצירת



אופציה של בחינת בגרות בנושא "העם היהודי בימינו". חייבת להיות לכך מעטפת תומכת, בדמות התעוררות רחבה יותר של החברה הישראלית – ובכללה, אמצעי התקשורת: שהרי כיום, קשה לצופי הטלוויזיה או לקוראי העיתונות בישראל לדעת שיש חיים יהודיים מעבר לים כלל ועיקר, אלא אם מתחולל פוגרום בצרפת או אירוע עתיר-רייטינג בארצות-הברית ש"היהודי התורן" במרכזו (אפילו השערוריה העסיסית ששיסעה את הקונגרס היהודי העולמי בשנים האחרונות לא נקלטה כלל בתודעת הציבור קורא העברית). "פולמוס יהושע" היה חריג מפתיע, והעיד אולי על כוחו של הנושא – יותר מחמישים שנה לאחר חילופי המכתבים בין דוד בן-גוריון ליעקב בלאושטיין – לשוב ולעורר עניין בקרב אלו המבינים עד כמה גורל העם היהודי תלוי בדיאלוג אמיתי משני עברי האטלנטי, אך מאז שבו המאורעות הדרמטיים כאן ודחקו את הנושא לשולי סדר היום הציבורי, למרות שבפועל ראוי היה שרק יבליטו את חשיבותה של התלות ההדדית, ולו רק מן הטעם המדיני-ביטחוני.

### ...ובצד האמריקני, סימנים מקבילים של אובדן קשב

היה בפרשת א.ב. יהושע גם היבט המעיד על חוסר תשומת לב ואף חוסר מודעות, והפעם מצדה של יהדות ארצות-הברית. יש להבהיר, כי כותבי מאמר זה מייצגים בישראל את הוועד היהודי האמריקני – ואף גאים בתפקיד שהוא ממלא במאבק על הידוק הקשר, אך בה בעת מזהים באירוע כולו, לפרטיו, את סממני הנתק ההולך ומתהווה. אותו פאנל, שהצית את הפולמוס ופתח את כנס ה-100, התקיים בערב יום הזיכרון לחללי צה"ל (שציון, אמנם, בטקס במסגרת הכנס יום לאחר מכן, לרגל המעבר לשמחת יום העצמאות – אך לא הוזכר בערב עצמו, למרות פנייתו השקטה של יהושע למנחה הערב). לישראלים, כמעט לכולם, זהו אולי היום המשמעותי ביותר, הנוקב ביותר מבחינת מטעניו וסמליו, בלוח השנה העברי; לאמריקנים, להוציא את המיעוט מקרבם שהתנסה במלחמה, בקורבן ובאובדן, זהו אירוע שאינו מצוי על "מסך הרדאר", ושייך לעולם זר ומוזר. עבור רובם, "Memorial Day" מצוין סוף שבוע של קניות, ספורט וקיט, ודבריו של אלתרמן: "וְאֵתָהּ אֶל תְּאֵמֶר: יְסוּדֵי מִעֶפֶר / יְסוּדֵךְ מִן הָזֶר שֶׁנִּפְל תְּחַתֵּיךְ", כמעט ואינם יכולים להיקלט בתודעתם. ישראלים שנקלעו לטקסי יום הזיכרון בבתי כנסת בקהילות אמריקניות מצאו את עצמם, לא אחת, כמעט לבדם (או במחיצת הורים אמריקנים שבניהם עלו ארצה ושירתו בצה"ל). המתבונן בדיוני הפאנל – הזמינים באתר האינטרנט של ה-AJC



– לא יכול היה שלא לחוש בזעם הכבוש, ובמצוקה שביסודו, בדבריו ובסגנונו של יהושע, ומולם, בחוסר היכולת של בני שיחו האמריקנים לפענח את המקור הרגשי לדברים הבוטים שהוטחו בהם. זה איננו התחום היחיד שבו יהדות ארצות-הברית – גם כאשר היא מנסה, במודע ומתוך מחויבות ל"עמיות" (Peoplehood) היהודית, להתמודד עם שאלות הזהות והייעוד שלה – מתקשה למצוא בתוכה את התובנות, שבעיני ישראלים הן בסיסיות ביותר ואף מובנות מאליהן:

א. כאמור, במישור המדיני וההסברתי, התייצבו יהודי ארצות-הברית לימין ישראל במאבקה בשנים האחרונות – אולם מנקודת ראות ישראלית, עדיין לא התאחתה הצלקת שהשאירה החלטתם של מוסדות התנועה הרפורמית האמריקנית, בקיץ 2001, **לבטל את כל תכניות הקיץ הענפות לנוער האמריקני בישראל**, בעקבות הפיגוע בדולפינריום שגבה את חייהם של בני נוער ישראלים רבים. מתוך לשון ההודעות הפורמליות של מנהיגי התנועה, ומתוך הראיונות שהעניקו לעיתונות היהודית, ברור שבראש מעייניהם עמדה השאלה של ביטחון ילדיהם (עניין לגיטימי לכשעצמו), אולם הקושי טמון בצביון הפומבי שניתן להחלטה – ובמה שלא נקלט כלל על "מסכי הרדאר" של מקבליה, היינו, כיצד יצטייר ויתפרש מהלך כזה בעיני הציבור הישראלי הרחב, החש את עצמו נצור ונטוש, ואולי גם כיצד יראו זאת ארגוני הטרור, הרושמים לעצמם הישג סמלי בעל משמעויות אסטרטגיות. כל זה פשוט אינו מעוגן בסדרי היום ובמסכת השיקולים של המערכות המנהלתיות של התנועה.

ב. ברובד העמוק יותר, ההחלטה באירוע זה משלימה ומאירה באור ייחודי את התופעה המטרידה של **שיעור הביקורים הנמוך** (אם כי המספרים עלו במקצת, בשנים שקדמו לפרוץ האלימות) – בהשוואה, למשל, לקהילה שכנה כמו יהדות מקסיקו, שלמעלה מ-80% ממנה ביקרו בישראל, בארצות-הברית מדובר בפחות מ-40%, וגם פרויקט "תגלית" (Birthright), על כל הישגיו, רחוק מלהביא מזור לבעיה. במילים פשוטות, עבור רובה הגדול של יהדות ארצות-הברית, ישראל היא אולי חזון חשוב – אבל לא מציאות חיה ונושמת המוכרת להם מכלי ראשון. לכך יש להוסיף, בבחינת קל וחומר, את הפער ההולך ומתהווה כאשר רק אחוז זעום של יהודי ארצות-הברית שולט בשפה העברית, מעבר לרמת דיקלומי בר-מצווה או בת-מצווה.



ג. ביסוד הדברים עומדת חולשתו של החינוך על ישראל בקרב יהדות ארצות-הברית, בבחינת תמונת ראי של הכשל המקביל בישראל, וכאן הטענה מופנית לא רק למי ש"אינו יודע לשאול", אלא דווקא לבן ה"חכם", שהשכיל לטעת בתודעה הציבורית של יהודי ארצות-הברית (ושל החברה הכללית באמריקה) את זיכרון השואה, על מוראותיו ולקחיו, אך הצליח הרבה פחות – כפי שציין אחד מבכירי החוקרים בתחום זה, ד"ר סטיבן ביים, בתגובתו לא.ב. יהושע – כשהדברים אמורים בידע בסיסי על ישראל, הווייתה החברתית והפוליטית, ההיסטוריה שלה והישגיה. הניסיונות לתקן את המצב, כדוגמת יוזמתה המבורכת של הסוכנות היהודית להקמת הקואליציה הצפון-אמריקנית לחינוך על ישראל (NACIE), זוכים להצלחה מוגבלת ביותר, למרות מאמצייהם וכישרונותיהם של העושים במלאכה.

### מ"כור היתוך" ל"סלט יווני" של זהויות

נחשף בכך קושי יסודי. ל כ א ו ר ה, יהדות ארצות-הברית (והדבר עולה שוב ושוב בסקרים שעורך ה-AJC) מגדירה את עצמה במושגים של היותה חלק מן העם היהודי, ומצטרפת בכך לתהליכי השינוי של החברה האמריקנית הכללית, שהפכה בדורות האחרונים מ"כור היתוך", התובע מאזרחיו מחיקה של נאמנויותיהם ל"מולדת הישנה", למעין פסיפס או "סלט יווני" של זהויות וזיקות אתניות, תרבותיות, היסטוריות ופוליטיות. מעולם לא היה קל ולגיטימי כל כך ליהודי בפזורה לבחור, אם ירצה בכך, במסלול המוביל להזדהות עמוקה ואפקטיבית עם ישראל, ועם כלל אחיו שמעבר לים. אולם בפועל, כאשר יהודים אמריקנים – ודווקא הטובים והמעמיקים שביניהם – מתכנסים כדי לברר לעצמם מה פירושה של אותה "עמיות" (Peoplehood) בעבורם, הם גולשים – כמעט מבלי משים – לתוך תהליך "אמריקני" מאוד של חיפוש "היהודי שמבפנים" ("The Jew Within"), כשם ספרם הידוע של ארנולד אייזן וסטיבן כהן).

זה קורה לא רק להם. סוציולוגים מזהים תופעות "אטומיסטיות" דומות בקרב קהילות אתניות אחרות בארצות-הברית, ובחברה האמריקנית בכללותה. החיפוש אחר זהות הופך לבירור של המשמעות האישית ולהקשבה לקולו הפנימי של היחיד, ומכאן הקושי לחבר את הממד החווייתי של היחיד האמריקני, המכוון כלפי עצמו בתודעתו היהודית, עם



אותו מרכיב "שבטי", כביכול, המוגדר במסורתנו במילים "כל ישראל ערבים זה בזה".

מתחת לפני השטח, הבדל יסודי זה בהוויית החיים – אפילו של העילית המקצועית, המודעת לקשייה, משני הצדדים – הוא לב הקושי הגלום ביצירת תרבות יהודית טרנס-לאומית שתאפשר התמודדות עם אתגרי המאה ה-21. למרבה האירוניה, תהליך זה מתחולל במקביל למגמת השיטוח ("העולם הוא שטוח", טוען תומס פרידמן...) ולגלובליזציה של תעשיית הידע, שהיו אמורים לתת ליהודי האמריקני וליהודי הישראלי כלים טובים מאי-פעם ללמוד זה על זה. המצב הוא שיש להם כיום נגישות רבה יותר למידע איש על רעהו – "בזמן אמת" – מאשר אי-פעם בהיסטוריה היהודית, ונפחים עצומים של מידע זורמים מכאן לשם בלחיצת כפתור, אולם המוטיבציה לעשות זאת הולכת ופוחתת, כאשר כל צד כלוא בפרדיגמות ובהוויית החיים המעצבות את תודעתו.

## מה ניתן, עדיין, לעשות?

קודם לכל, יש להכיר הן בעומק הבעיה והן בחשיבותה, לא רק כשאלה אבסטרקטית של זהות ותרבות (ככל שיהיו חשובות) אלא כאיום אסטרטגי לטווח הבינוני והארוך על אחד מנכסי היסוד של הקיום היהודי בזמננו.

לפני שני דורות, היה זה בן-גוריון עצמו שנדרש להתמודדות מדינית ורעיונית גם יחד עם סוגיה זו (ונמצא לו בן שיח אמריקני שהיה נחוש לא פחות להגיע להבנות הנדרשות, ומכאן "הסכם בן-גוריון-בלאושטיין"): כמה מדינאים ישראלים מן השורה הראשונה חשו הפעם צורך לעשות זאת? מדוע מקרטע רעיון חשוב כמו "הפורום היהודי העולמי"? ומי יתייצב כיום מצדו השני של השולחן?

מעבר להתמודדות ברמת המנהיגות, המפתח הוא בחינוך: מערכות החינוך בישראל ובארצות-הברית גם יחד כשלו בהתמודדות, ולכך עלולות להיות השלכות קשות ביותר לעתידו של העם היהודי כולו. הזמן למפנה הולך ומתקצר. יש חשיבות עצומה ליוזמות דוגמת הקמתו של "בית הספר ללימודי העם היהודי" שלידי בית התפוצות, אך המבחן המכריע יהיה בהחדרתם של תכנים העוסקים





בעתיד הישראלי/אמריקני, ולא רק בעבר המזרח-אירופי והמזרח-תיכוני של העם היהודי, לתכניות הלימודים המחייבות (כולל אופציה, לפחות, לבחינות בגרות בנושא); ובמקביל, להטמעת המודעות לנושא בחינוך הבלתי פורמלי – כולל חשיפה חווייתית – הן על ידי האינטרנט והן על ידי הרחבה משמעותית בביקורים ההדדיים ובקשר הבין-אישי.

אולי דווקא בנקודת הזמן הרגישה שאנו מצויים בה, כאשר נחשפו לעין הרבדים העמוקים יותר של שאלות הביטחון והקיום הלאומי, הרי שעיצובה של מה שהיו מכנים פעם "נשמת העם", או הרוח הלאומית, איננו עוד שאלה משנית שאפשר לקבור אותה במגירות התחתונות של הדיון הציבורי. מכאן הצורך, וההזדמנות, להציב במרכז הבמה את שאלת הקשר בין חלקיו הגדולים ביותר של העם היהודי. אם לא נצליח במשימה של עיצוב תרבות יהודית טרנס-לאומית איתנה ועמוקה, תהיה לכך השלכה חמורה ביותר על עתידנו כאן, ועל זהותנו כיהודים משני עברי האטלנטי.



# כבוד לאוטונומיה של יהודי התפוצות

## רעיונות מוזרים עולים בדבר זהות הריבונות היהודית

### שולמית אלוני

לפני תשעים שנה חסר עשרה חודשים, ב-2 בנובמבר 1917, נתן שר החוץ הבריטי, ארתור בלפור, את ההכרזה החשובה הקובעת כי:

ממשלת בריטניה רואה באהדה הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל ותעשה את מיטב המאמצים לקדם מטרה זו, עם זאת, בהיר, ברור ומובן שלא ייעשה דבר העשוי לפגוע בזכויות האזרחיות והדתיות של הקהילות הלא יהודיות בפלשתינה או בזכויות הפוליטיות ובמעמד ממנו נהנים יהודים בכל מדינה אחרת.

("His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country.")

---

שולמית אלוני, כלת פרס ישראל לשנת 2000, כיהנה כשרת החינוך והתרבות והייתה חברת כנסת במשך שנים רבות.

הבית הלאומי קם והיה. אמנם, לאחר זמן רב מדי, מאבק קשה ושואה נוראה, אך המדינה קיימת. תחילה, כאשר השערים היו פתוחים והתנועה הציונית ציפתה לעלייה גדולה, עם ישראל לא הזדרז לבוא לפלשתינה.

## הגלויות היום בטלו ואינן

ד"ר חיים וייצמן, שעמד בראש התנועה הציונית ולידו נמסרה ההכרזה המבטיחה את הקמת "הבית הלאומי" בעזרת הממלכה הגדולה, זעק: "עם ישראל אייכה?" אולם כל עוד נותרו שערי ארצות־הברית פתוחים להגירה ממזרח אירופה, נהרו המוני בית־ישראל לשם. רק בסוף שנות ה־20 ובראשית שנות ה־30, כאשר צומצמה מכסת המהגרים, מחד גיסא, ופרצה האנטישמיות בפולין לאחר מות פילסודסקי, מאידך גיסא, התחיל גל של עלייה מפולין, וכך היה גם עם עליית היטלר לשלטון, בראשית שנות ה־30, כאשר הגיעו עולים רבים – אם כי לא רבים מאוד – מגרמניה. ב־1936 פרץ המרד הערבי הגדול שנמשך עד 1939, ובעקבותיו פרסמה בריטניה את "הספר הלבן" ושערי הארץ ננעלו. כתוצאה ממוראות השואה באירופה ופעילותן של תנועות המרי בארץ־ישראל הוקמה, לימים, מדינת ישראל.

הארגונים היהודיים באירופה, סרבני הציונות, הושמדו. הכנסייה הגדולה של "אגודת ישראל" שיצאה בזעם נגד הציונות, וראתה בה פשע של "עלייה בחומה" והתגרות בגויים במקום לחכות לגאולה המשיחית, נעלמה כליל. מי שנמלט – נמלט, והשאר, היינו הרבים, הושמדו על ידי הנאצים. תנועת ה"בונד", התנועה היהודית הסוציאליסטית הגדולה ביותר מבין התנועות היהודיות באירופה, בעלת עוצמה ויכולת ארגון ואידאולוגיה חברתית יהודית, שטיפחה את תרבות האידיש, אף היא הושמדה על מאות אלפי חבריה. הכתובת לשארית הפליטה הייתה ארץ־ישראל, שבה נלחמנו והקמנו את הבית הלאומי, את מדינת ישראל, כאילו התקיימו בנו דברי הנביא יחזקאל: "בדמייך חיי, בדמייך חיי". ואמנם, הרבה הרבה דמים שילם העם היהודי עד שזכה בביתו הלאומי, אך משזכה, הכל באו בו, מכל קצוות עולם, מכל הגלויות "בם עיוור ופיסח הרה ויולדה גם יחד", כדברי הנביא.

במדינת ישראל קיים, כיום, היישוב היהודי הגדול בעולם. הגלויות כולן בטלו ואינן.



עם פירוקה של ברית־המועצות נפל המחסום האחרון, מסך הברזל פורק והיהודים בארצות הבלטיות שהשתייכו לברית־המועצות יכולים לצאת ולבוא. הכל פתוח בפניהם ואין יהודי הרוצה לעלות לישראל, שיכול לטעון שאינו יכול לעשות זאת עקב השלטון המונע ממנו לצאת. כל יהודי בעולם, בכל מקום בו הוא נמצא, יכול לבוא למדינת ישראל אם רצונו בכך, וברוך הבא. בכך תם עידן הגלויות והיהודים החיים בקהילות שבתפוצות בחרו בכך מרצונם החופשי.

## הצורך בחלוקה

חלקה הראשון של הצהרת בלפור הוגשם במלואו, בחלקו בעזרת ממשלת בריטניה ובחלקו למרות מדיניות בריטניה. "הבית הלאומי" קיים, שעריו פתוחים ואנחנו אדונים לעצמנו. יש לנו ריבונות מלאה בשלטון, בכלכלה, בתרבות, למעשה בכל. אולם חלקה השני של ההצהרה הנוגע לזכויות העדות האחרות לא כובד. הילידים תושבי הארץ עוברים תקופות קשות של סבל, השפלה ונישול, גם אלה שהנם אזרחי ישראל, ובייחוד אלה החיים כמעט 40 שנה תחת כיבוש לוחץ ומדכא.

יש חילוקי דעות מי הביא צרה זו עליהם, אך קשה לומר שזכותנו לרחוץ בניקיון כפינו. ראוי לציין שדוד בן־גוריון, האיש הנחרץ, העיקש והמאמין, אשר בזכותו הוכרז על הקמת מדינת ישראל במועד צאת הבריטים מהארץ, למרות הספקות וההתנגדות של רבים מחבריו בצמרת, הוא האיש שמאז 1936 (ועדת פיל) הסכים לחלוקת הארץ בין היישוב היהודי לבין האוכלוסייה הערבית הילידית, וזאת בניגוד לקבוצות לאומניות קיצוניות שהתנגדו כל הזמן לחלוקה ודרשו את ארץ־ישראל השלמה בגבולות המנדט הבריטי. בן־גוריון הוא האיש שהחליט ב־1949 על חתימת הסכם עם מלך ירדן בקביעת הקו הירוק כגבול בין ישראל הריבונית לבין הריבונות הפלשתינית תחת ממשל ירדן, בניגוד לימין הישראלי וכן בניגוד לעמדת מפלגת אחדות־העבודה בראשות טבנקין. כאשר תקפו אותו בכנסת הראשונה על הסכם זה (באוגוסט 1949) נימק את עמדתו בנחרצות ובתבונה ודחה את האשמות על כך שוויתר על אזורים שנכבשו על ידינו, מה עוד שהסכמי שביתת הנשק הרחיבו בהרבה את גבולות הארץ בהשוואה להצעת החלוקה שהומלצה על ידי האו"ם.

בן־גוריון היה עקבי בגישתו המדינית ובהשלמתו עם הצורך בחלוקה. מיד לאחר הניצחון הגדול במלחמת ששת הימים (1967) והוא אז גמלאי וחסר סמכויות



רשמיות, המליץ במלוא כובד משקלו הציבורי להחזיר את השטחים שנכבשו, למעט ירושלים, וזאת למען ביטחונה ופיתוחה של המדינה ולמען קרב את השלום החשוב כל כך להמשך קליטת העלייה ופיתוח הארץ. בדיעבד, קשה מאוד שלא להודות כי "הזקן" צדק וחבל מאוד שלא האזינו לו. התרגשות הניצחון, הביטחון העצמי, היהירות והחמדנות העבירו אותנו על דעתנו, ועל כך כבר אמר הנביא ירמיהו: "קנה לשלום ואין טוב לעת מרפה והנה בעתה" (ח, ט"ו). כיום, מסובכים אנחנו עם הכיבוש והשלום עדיין רחוק מאתנו.

### "תפוצה" ולא "גולה"

במסגרת זו אין בדעתי לעסוק בהרחבה בשאלת יחסנו לאוכלוסייה הערבית, זו שבתחום השיפוט של מדינת ישראל, היינו, מיעוט לאומי שזכאי לאזרחות מלאה ולשוויון זכויות, וזו שתחת הכיבוש, הנקראת "הבעיה הפלשתינית". ברצוני להתרכז בחלקה השלישי של "הכרזת בלפור" העוסק ביחסים שבין מדינת ישראל ליהדות וליהודים החיים בתפוצה, ואני מדגישה "תפוצה" ולא "גולה", כי יהודים אלה בחרו לשבת במקומותיהם ולחיות כאזרחים שווי זכויות במדינות בהן הם חיים ומקיימים את קהילותיהם.

יש אצלנו הסבורים שיהודי שאינו חי בישראל אינו יהודי שלם ודבר זה אינו מקובל עליי. אפשר לומר שיהודי שאינו חי בישראל הנו ישראלי שבחסר, במובן זה שבישראל קיימת זהות בין האזרחות לבין היותך יהודי. כאן היהודים הם רוב, הלשון הרשמית והמדוברת היא הלשון העברית, השלטון הוא יהודי, נהג הקטר, השוטר, השופט, האופה והרופא הם יהודים. אבל זהות זו של ריבונות אינה מהווה דרגה שלמה או עליונה יותר מבחינתה של היהדות, שהרי החוק בישראל קובע שיהודי הוא "מי שנולד לאם יהודייה ואינו בן דת אחרת". זו ההגדרה החוקית ומכוחה ניתנת האזרחות וניתנות שאר הזכויות. זוהי הגדרה אתנוצנטרית המכפיפה את היהודי הישראלי, בעל כורחו, לרבנות האורתודוקסית בכל העניינים הנוגעים למעמד האישי, לנישואין וגירושין, למרשם התושבים ולנוהלים מכבידים בתחום הלכות דתיות הנכפות עלינו והמעלות מס לממסד הדתי, כולל קבורה, כשרות, שמיטה ועוד ועוד. זו יהדות שמרנית, סוגרת ומסוגרת וכפויה מכוח חוק, בעלת צביון אתני אידאולוגי, יהדות לא ליברלית ועוינת לאחר ולשונה.

מזלה של היהדות שאין לה אפיפיור, שליח אלוהים עלי אדמות, משום שלפי המנהג היהודי מרה דאתרא הוא הפוסק וכל קהילה זכאית לבחור את רבניה ואף לפטרם אם יש צורך בכך. הרבנות הראשית בישראל, למרות יומרותיה, אינה עולה בשום דבר ועניין על הרבנות באנגליה, בארצות-הברית או בצרפת. מדינת ישראל איננה "ותיקן", רבניה אינם שליחי האל עלי אדמות, אף שהם נוהגים כך בישראל, וכל יהודי בכל מקום בו הוא חי, זכאי להחליט איזה יהודי הוא ואיזה אדם הוא בוחר להיות. היהודים בתפוצות הם אזרחי מדינות שונות וכל אזרח מחויב מכוח אזרחות זו למלא את כל התחייבויותיו למדינה: לקיים את החוקים, לשלם מסים וכך גם לגבי כל שאר החובות החלות על האזרחים. במדינות הדמוקרטיות יש חופש דת וחופש פולחן ונישואים אזרחיים, ועל כן חברותו של אדם בקהילה היהודית נעשית מתוך בחירה ולא בכפייה. חלפו הימים שבהם אפשר היה להטיל חרם על יהודי שלא קיים מצוות ופרש מהקהילה. אין יותר חרמות בחברות הדמוקרטיות. חופש מצפון ודת הוא כלל יסוד. גזענות, אנטישמיות ופגיעה ב"אחר" משום שהוא "אחר" אסורים מכוח אמנות בינלאומיות. ובכל זאת, למרות שיהודי בתפוצה הוא מי שמכיר בעצמו כיהודי, בין שהוא חבר בבית כנסת ובין שאינו שייך לקהילה ולמרות שישראל אינה ה"ותיקן" של העם היהודי ואין לנו אפיפיור, ולמרות שכל אחד מחויב למדינה בה הוא אזרח, בכל זאת קיים העם היהודי וקיים קשר אמיתי בין תפוצות ישראל לארצותיהם ובינם לבין מדינת ישראל והקשר הוא אמיתי מבחינה רגשית ומבחינה תודעתית ורוב היהודים בעולם שותפים לו, אם במעט ואם בהרבה. אני מבחינה בין "עם" לבין "לאום". "עם" הוא בבחינת Folk, People או Peoplehood, בעוד "לאום" הוא Nation. "עם" יכול להיות מפוזר בארצות רבות ואילו ה"לאום" קשור לאזרחות, למדינה בה אתה חי. היהודים, למרות פזורותיהם, הם עם בעל זיכרון משותף, קשרי משפחה, תרבות, חגים ומנהגים משותפים, קשרים אתניים, עדה או קהילה.

### זיקת מיעוטים למולדת הישנה

תופעה זו של זיקה למדינת האם של בני העם שבפזורה אינה אופיינית רק ליהודים. זיקתם של האירים החיים בארצות-הברית מבחינה תרבותית ודתית ומבחינת הקשרים האתניים דומה מאוד לזיקתם של יהודי ארצות-הברית לישראל, וגילוי קשרים אלה יוצר סולידריות, בעת הצורך, בין ארץ האם לבין התפוצה. כך גם יחסם של האיטלקים בפזורה לאיטליה, הפולנים לפולין, היוונים ליוון ולכנסייה

האורתודוכסית שלהם ועוד ועוד. לכן טבעי היה שיהדות ארצות-הברית, הגדולה בתפוצות והעשירה שבהן, הייתה שותפה במאבק ליציאת יהדות ברית-המועצות בשעה ששעריה היו נעולים, הייתה שותפה בגאולת יהדות אתיופיה ונשאה בעול התקציבים לקליטת עליות המצוקה. הסולידריות בין הקהילות, בינן לבין עצמן וכן בינן לבין מדינת ישראל היא מובנת. הקשרים, הקניית השפה והתרבות היא תופעה מעשירה המחזקת את תחושת הזהות של היחיד והקהילה. בכל הקשרים האלה יש ברכה גם לישראל וגם ליהדות התפוצות. מאידך, אסור לנו להתנשא ולנהוג כאילו אנחנו האפוטרופסים של כלל היהודים בעולם ולהטיל עליהם מחויבות על מעשינו, או למעט בערך יהדותם, משום שאין הם חיים בישראל.

כאשר שתי נשים בבריסל, קורבנות הרצח בלבנון בסברה ושתילה, פנו ודרשו להעמיד לדין בבלגיה את אריק שרון, שכשר הביטחון היה אחראי לטבח שהתרחש שם, הודיע שרון שהתביעה היא לא נגדו אלא נגד מדינת ישראל וכל העם היהודי וכי זו אנטישמיות. הכרזה זו גרמה למתחים בין הקהילה היהודית לבין הממשל. בסופו של דבר, פרסמו ראשי הקהילה בעיתונות שאין בבלגיה אנטישמיות וכי הם נהנים ממלוא הזכויות. התגובה של אריק שרון לא הייתה יוצאת דופן.

### ההצעות שמגלגלים על ייצוג יהודי העולם בישראל

האמנם אחראי העם היהודי כולו לאותה מלחמה בזויה ומיותרת? אפילו לא כל הישראלים אחראים לכך. ההתנשאות שלנו כמי שמייצגים את כלל היהודים מביאה עליהם צרות רבות. הפיצוץ שהביא להרס והרג המוני בקהילה היהודית בארגנטינה בא כנקמה על רצח המנהיג השיעי ובני משפחתו, שביצענו בלבנון. היחס שלנו לפלשתינים, החיסולים, פיצוצי הבתים והמחסומים בשטחים מקוממים אנשים בעולם נגד היהודים, משום שהטלנו עליהם את האחריות למעשי ממשלת ישראל. לא, הם לא ישראלים. אילו רצו להיות ישראלים היו עולים לישראל. הם יהודים, אנחנו יהודים, אך מעשי הממשלה שלנו והמדיניות שלה אינם קשורים ליהדותנו וליהדותם במקום בו הם חיים. יש בינינו קשרים וסולידריות, אך האחריות הפוליטית היא של הממשלות במקומותיהן וחשוב ביותר שנלמד לכבד את האוטונומיה של יהודי התפוצות.

לאחרונה הכניסו את אזרחי ישראל להיסטריה בגלל הסכנה הדמוגרפית וכדי להבטיח את המשך קיומו של הרוב היהודי במדינה המציאו כמה פתרונות. אחד

מהם, לאפשר ליהודי העולם להיות אזרחי ישראל במובן זה שיוכלו להצביע למוסדות המדינה, היינו יהיו שם ויקבעו לנו את אורחות חיינו, וזה כדי להבטיח רוב קבוע ליהודים. לזה קוראים המציעים "דמוקרטיה ייצוגית"?

הצעה שנייה שמגלגלים היא להקים פרלמנט כלל יהודי, מין בית עליון שיהיה, כביכול, מעל לכנסת. לא ברור כיצד ניתן לממש הצעה זו ולהביא לכך שנציגי היהודים בכל העולם יבואו להשתתף בהצבעות במוסד זה. ברור שיהיה זה, אם אכן יקום, פרלמנט של עסקנים שייקרא "הבית העליון" של העם היהודי. לדעתי, זהו רעיון חסר היגיון העלול לגרום נזק עצום. יצור כזה של "יהודי כל העולם" הוא, כביכול, הגשמת הרעיון הגלום בפרוטוקולים של זקני ציון, ספר כוזב הדן ביצר ההשתלטות של היהודים על כלכלת העולם, על התקשורת ועל המדיניות וכולל עוד מעשי קונספירציה למיניהם. כמו כן, בכל מקום יאשימו את היהודים, בייחוד את המצליחים שבהם, בנאמנות כפולה, היינו, אזרחים שנאמנותם למדינתם כפופה לנאמנותם לישראל. מי צריך את הצרה הזאת, מלבד כמה פרופסורים ועסקנים מתוסכלים?

### האסיר והשוטר כבולים באזיקים זה לזה

ובכל זאת, למה עסקנים ישראלים מעלים רעיונות כאלה מעודף פטריוטיות, ועוד עושים זאת בשם טובת העם היהודי והמולדת, מדינת ישראל? נראה לי, שאחרי שישים שנה, כמעט, לקיום מדינת ישראל והצלחתה בבניית חברה, תרבות, צבא ונוכחות בינלאומית ברורה ועומדת, הגיע הזמן שנרגיש קצת יותר נינוחים עם עצמנו. נפתח בארץ את הכלכלה, את החברה האזרחית, את התרבות וננסה סוף־סוף להתקדם לשלום ולהשתחרר מהשליטה על עם אחר, שהרי האסיר והשוטר, שניהם כבולים באזיקים זה לזה. נלמד לכבד את הקהילות היהודיות לצורותיהן ולאורחותיהן מבלי להטיף מוסר ובלא התנשאות, שהרי ידוע שרוב הקהילות המאורגנות בחו"ל מקיימות את ערכי היהדות, אולי לא את הפולחנים והמצוות, אבל את ערכי המוסר החברתי טוב יותר אפילו מרוב הקהילות שלנו, בארץ.

נשלים עם העובדה שמדינת ישראל אינה "הוותיקן" של העם היהודי ועדיין לא מדינת מופת כפי שרצינו שתהיה. נכון שסוף־סוף יש ליהודים מדינה ולה צבא חזק ומהולל ותעשיית נשק ומסחר בנשק חדיש ומתוחכם, אך כדאי מאוד שנתחיל



להציג ברבים את התרבות הישראלית, הספרות, התאטרון, המוזיקה, המחול, את הישגי המדע, הטכניון, מכון וייצמן, האוניברסיטאות, החקלאות, התעשיות המתוחכמות. הדגש על ההישגים בתחומים אלה היה פעם פאר היהודים, וחבל לזנוח אותם תוך התעסקות בלתי נלאית ב"מיהו יהודי" ובגיוס יהודים לצרכינו, ביחוד כדי לחפות על שגיאותינו ביחס ל"אחר", במעשה הכיבוש, בהרס, בחמדנות ובשחיתות.

כל יהודי יודע שהוא יהודי ואינו צריך לענוד "מגן דוד" למעננו. לצרכינו עלינו לדאוג בעצמנו.

הגיע הזמן שנבין שפרט לעסקנים הקשורים לתנועה הציונית, בתפקיד זה או אחר, וכן אלה הקשורים לקק"ל, לסוכנות ולקרן היסוד, רוב יהודי התפוצות שמחים להיות אוטונומים בקהילותיהם ואת עומק הקשר שלהם למדינת ישראל הם קובעים לפי מנהגיהם, דתיותם וצרכיהם התרבותיים. אין לנו זכות, כישראלים, לבוא ולהוכיח אותם על שאינם חיים בישראל, על שהעברית אינה לשונם והם מתקיימים כ"יהודים שבחצר".

### יחסי קרבה נינוחים ולא תובעניים

א.ב. יהושע, כישראלי וכיהודי, התלהם והוכיח אותם בדרך שפגעה בהם וטוב שחזר בו. שותפות, רעות וכבוד הדדי לא נרכשים באמצעות הטפות מוסר והתנשאות.

בעולם של היום זכותו של כל אדם לחיות במקום בו בחר ולהשתייך לקהילה שטוב לו להשתייך אליה. גם אנחנו כבר חדלנו מלהטיף מוסר לאלה שמהגרים מכאן. עדיין קוראים להם "יורדים", אך ודאי לא "נמושות". ישראל אינה שרויה במצוקה מיוחדת ואינה צריכה להטיל מחויבות על יהודי התפוצות. היא אינה נחותה מהם והם אינם נחותים מאתנו. יש לכבד את עצמאותן של הקהילות באשר הן שם: הומניסטיות, רפורמיות, קונסרבטיביות ואורתודוקסיות, לשיטתן. קשה לומר שישראל והישראלים יודעים אמנם לכבד את דרכיהן ואורחותיהן, כפי שאנו דורשים מהם לכבד אותנו ולשבח את כל מעשינו ובכלל זה גם את שגיאותינו. יחסים של כבוד הדדי יש בהם ברכה רבה יותר מאשר התנשאות ויצירת תלות מלאכותית בשל איזו מסכנות של "מקריבי עצמם". אנחנו איננו מקריבים עצמנו למען עם ישראל וכל הצרות שיש לנו – אנחנו אחראים להן.



ישראל היא מדינה בת שבעה מיליון תושבים והגיע הזמן שתפסיק להטיף לקהילות בתפוצות. כדאי לפתח יחסי קרבה נינוחים ולא תובעניים וזאת, לטובת כולנו ולטובת כל עם ישראל, על תפוצותיו, אורחות חייו ומסורותיו.

והערה אחרונה לכל החרדים להמשך קיומו של העם היהודי: אנא, הסירו דאגה מלבכם. אלפיים שנה קיימו אותנו בכל פזורותינו, המיתוסים והאתוסים, אלה שעברו מדור לדור, מימי בראשית ועד היום, וזאת בעולם שלא היה בו דפוס, ולאחר מכן גם לא תקשורת מוחקת גבולות, רדיו, טלוויזיה ושאר כלי תקשורת אלקטרונית. זכרנו את השבת ואת החג והמועד בעתם ואת התנ"ך. הוא שלנו, וכל עוד קיימת הנצרות וקוראים בקוראן אנחנו בגאווה לא נפקיר את בעלותנו על התנ"ך. "עם ישראל חי" וימשיך להתקיים, כמו בעבר, בלא "ותיקן" משלנו ובלא "אפיפיורים" ושאר פטרונים למיניהם.

עם פחות יוהרה והתנשאות ויִתֵּר תבונה ונינוחות, נצליח אולי להקים כאן מדינה נורמלית, דמוקרטית ואזרחית. די לנו בפחדים היסטריים. לא עומדים לכלותנו ואיננו יותר הקורבן האולטימטיבי של העולם. בינתיים אנחנו "מקרבנים" את הפלשתינים. גולדה מאיר אמרה שהיא "לא סולחת לערבים שהם מכריחים אותנו להרוג אותם" – והנה היא ההורגת והיא הקורבן.

נראה לי שאנחנו צריכים להציל עצמנו מעצמנו, בכך גם נשמח את אחינו בתפוצות, ובמקום להעניק להם חרדות, טרוניות ופחדים, נעניק להם משלנו אחווה, תרבות ומדע. אין לפחד מהתבוללות, גם המתבוללים נשארים יהודים. תראו כמה מהם באים להרצאות שלנו ואיך הם קוראים ושומעים חדשות יום-יום. ביחס לקיומו של עם ישראל, הדבר האחד שמדאיג אותי זו ההיסטריה וההתפעמות של הדואגים לקיום העם, והצעותיהם המופרכות, והסגידה לכוח, לצבא, וזאת, במקום לעשות לבריאותה ויציבותה של החברה בישראל ולעשות שלום עם שכנינו.



# הסתה גסה נגד ישראל בקמפוסים וחרב החרם האקדמי עדיין מונפת

דרשוביץ על "קולומביה": "מעולם לא ראיתי אוניברסיטה שבה  
הסגל שותק כל כך - ויש המעודדים את הטרור האסלאמי"

## מנפרד גרסטנפלד

יותר מארבע שנים חלפו מאז החלו החרמות הראשונים על אוניברסיטאות  
ואקדמאים ישראלים. תומכי החרמות מרמזים שהם מוסריים יותר מהישראלים  
ולכן הם זכאים לקדם את הפלייטם, אך לאמיתו של דבר הם נוהגים באמות מידה  
של מוסר כפול, ולא פעם הם אפילו גזענים.

מכיוון שרבים מהחרמות נולדו בבריטניה, הרי שטיעוני המחרימים מסולפים  
ומעוותים במיוחד. בריטניה שותפה לכוח הנלחם בעיראק, וחייליה וחיילי בעלות-  
בריתה הרגו אלפי אזרחים ועינו אחרים. גם אם המחרימים הבריטים מתנגדים,  
ככל הנראה, למלחמה זו, אין הם דורשים להטיל חרם על העולם האקדמי הבריטי.  
אם צריך להחרים אקדמאים ישראלים מסיבות "מוסריות", חסידי זכויות האדם  
בעולם צריכים להיאבק קודם כל למען הטלת חרם על אקדמאים בריטים.

---

ד"ר **מנפרד גרסטנפלד** הוא יו"ר הנהלת המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה. בקרוב  
יציא לאור ספרו העוסק בניתוחי אירועים בהקשר לפעולות אנטישמיות ואנטי-ישראליות  
באוניברסיטאות שונות ברחבי העולם.

המערכות שמנהלים המחרימים האנטי־ישראלים מעוררות גם שאלות אחרות, כגון: כיצד משלבים אקדמאים ואוניברסיטאות את הערכים שנלמדים בהן עם הסתה גזענית וטיפוח שנאה?

### מה טוענים המחרימים?

אחד הטיעונים הפסאודו־מוסריים של המחרימים הוא, שאם האקדמאים הישראלים יוחרמו, הם יפעילו לחץ על ממשלתם להתייחס לפלשתינים ביתר עדינות. תוצאה הגיונית מטיעון כזה היא שצריך, בעדיפות ראשונה, להחרים את כל האקדמאים בסין. המדינה שלהם כבשה את טיבט – מדינה שמעולם לא תקפה את סין – כבר לפני עשרות שנים.

במילים אחרות, אם אכן היה תוקף כלשהו לנימוקים אלה, הרי שצריך היה להחרים בדחיפות גם את האקדמאים ברוב המדינות המוסלמיות והערביות. כך הם ילחצו על ממשלותיהם שלא להפר את זכויות האדם כמו למשל הפליה חמורה של נשים, התעללות בילדים והפעלת עונש מוות.

מכיוון שישראל נמנית עם השליש העליון של המדינות בעולם המכבדות את הזכויות הפוליטיות ואת חירויות האזרח, גישה כזאת תוביל בצורה שיטתית לרשימה ארוכה של אקדמאים ממדינות רבות שיוחרמו עוד הרבה לפני ש"יגיע תורה" של ישראל.<sup>(1)</sup> אבל המציאות היא שמניעיהם של יוזמי החרם האנטי־ישראלי למעשה אינם הומניטריים כלל, אלא נובעים, ברוב המקרים, מדעותיהם השמאלניות הקיצוניות או מרקע מוסלמי קיצוני, יותר מאשר משיקול מוסרי כלשהו.

נגד הטלת החרם על העולם האקדמי בישראל יש גם טיעונים מעשיים, לצד הטיעונים המוסריים. אם החרמות הללו יצאו, אמנם, אל הפועל, הם יגרמו בעיות לעולם האקדמי הרבה יותר משישפיעו על ישראל. ישראל התנגדה עד כה לחרמות נגדיים, אלא שאם החרם האנטי־ישראלי יתחיל להכביד, לא יחלוף זמן רב והצעדים שכנגד יתחילו להשפיע על חלקים גדולים מהעולם האקדמי וישבשו את פעילותו.

## הדוגמה של אוניברסיטת קולומביה

אוניברסיטת קולומביה היא דוגמה איך קבוצות חיצוניות, גם קטנות, יכולות לגרום נזק לתדמיתם של מוסדות אקדמיים מרכזיים. הנהלתה לא הגיבה על תלונות בנוגע לאיומים, שנמשכו שם שנים, על סטודנטים פרו-ישראלים. קבוצה לא-אקדמית קטנה, "פרויקט דוד", תיעדה בסרט שנקרא Columbia Unbecoming (בתרגום חופשי: "קולומביה לא יאה ולא נאה"), כמה מהתלונות של סטודנטים פרו-ישראלים על איומים עליהם מצד מרצים במחלקה ללימודי המזרח התיכון ואסיה (MEALAC). הסרט הוקרן בסתיו 2004, וגרם לפרסום שלילי ביותר לאוניברסיטת קולומביה, ובעקבותיו נאלצה הנהלת האוניברסיטה למנות ועדת חקירה פנימית. למרות שהחוקרים ניסו לטיח את הפרשה, גם הם נאלצו להודות שנוהל בדיקת התלונות היה כושל. פרשת זו, כפי שאמרו לי כמה אקדמאים אמריקנים, העלתה חששות גם בקרב הנהלות של אוניברסיטאות אחרות, שמא מישהו "יעשה להן קולומביה"<sup>(2)</sup>.

"פרויקט דוד" הוכיח שאפשר לחשוף היטב מעשי עוול של אוניברסיטאות בעזרת גוף חיצוני קטן, בלי להזדקק למשאבים פיננסיים גדולים. בשל תקדים זה, יש היום אפשרות להקליט את העדויות על מעשי עוול של מרצים באוניברסיטאות אחרות בהשקעה של כמה דולרים, ולחשוף אותן לציבור.

בשנת 2005, חזרו והופיעו בבריטניה רבות מסוגיות החרם: ב-22 באפריל 2005, קיימה אגודת המרצים באוניברסיטאות (AUT) כנס באיסטבורן, וקיבלה שם החלטות להטיל חרם על אוניברסיטאות חיפה ובר-אילן ולהפיץ ל-48 אלף חברי האגודה ספרות העוסקת בהטלת חרם.

רוני פרייזר, מאגודת "אקדמאים יידי ישראל", טוען כי ההצעות האלה הן בלתי חוקיות מפני שהן עוברות על "חוקים הקיימים בבריטניה בנוגע להפליה בניגוד למתן הזדמנות שווה, ועל תקנות דומות הקיימות באוניברסיטאות. למעשה, המשמעות היא שגם האקדמאים וגם אגודת AUT עצמה, כגוף, עוברים על החוק". ואכן, בכנס שני של AUT, שנערך במאי 2005, בוטלו החלטות אלה גם מפני שעוררו ביקורת בינלאומית רבה. פרייזר מציין שמאז נשמעו קריאות להטלת חרם נגדי הן מצד הליגה נגד השמצה והן מצד אוניברסיטת בר-אילן.

את נושא החרמות האקדמיים צריך לנתח גם בצורה מדעית. אפשר היה לצפות שאקדמאים בעלי מודעות לזכויות האדם יתמקדו בדרישה להטלת חרם על אוניברסיטאות שבהן המרצים ו/או ארגוני הסטודנטים קוראים למעשים פליליים. גישה מדעית רציונלית תהיה הכנת רשימה של מוסדות שיש להטיל עליהם חרם לפי מידת החומרה של ההסתה הפלילית הנשמעת ברחבי הקמפוסים שלהם.

מכיוון שהזכות לחיים היא זכות אנושית ראשונה במעלה, בראש רשימת המוחרמים צריכות לעמוד האוניברסיטאות המעסיקות מרצים, או מקבלות סטודנטים, הקוראים להשמדת-עם או לרצח המוני. אחריהן יבואו אלה שבהן מעודדים המרצים פיגועי התאבדות. הבאות בתור יהיו אלה שבקמפוסים שלהן מקדשים מעשי רצח, ואחריהן האוניברסיטאות שמלמדים בהן הפליה שיטתית.

האוניברסיטאות מדורגות, בדרך כלל, לפי הישגיהן בלימודים, אולם ניתן לקבל תמונה שלמה יותר של העולם האקדמי בכללותו על ידי דירוג נוסף של מוסדות אלה על פי מידת ההסתה המושמעת בהן. ברשימה זו יתפסו בלי ספק מקום "נכבד" מאוד רבים מהמוסדות האקדמיים של המדינות המוסלמיות והערביות במזרח התיכון.

### המניעים הרשמיים והמניעים האמיתיים

רבים מהמחרימים האנטי-ישראלים מעלים, כסיבה רשמית למערכת ההסתה שהם מנהלים, את יחסה של ישראל כלפי הפלשתינים, אך ניתוח של ההסתה לפשעים המתקיימת באוניברסיטאות הפלשתיניות יעלה זווית ראייה נוספת לגבי מניעיהם האמיתיים של המחרימים.

אחת הדוגמאות להסתה להשמדת-עם של מלומד אקדמאי פלשתיני, היא ההצהרה שהשמיע ב-2004 ד"ר אחמד אבו-ח'לבייה, המשמש כרקטור ללימודים מתקדמים באוניברסיטה האסלאמית של עזה, שאמר:

היהודים הם יהודים... אין ביניהם שום מתונים ושום אנשים המטיפים לשלום. כולם שקרנים. יש לשחוט אותם ולהרוג אותם... היהודים הם כמו קפיץ – כל עוד אתם דורכים עליו ברגליכם הוא לא יזוז, אבל אם תרימו את הרגל מהקפיץ, הוא יכאיב לכם ויעניש אתכם... אסור שיהיו לכם בלבכם שום

רחמים כלפי היהודים, בשום מקום ובשום ארץ. הילחמו בהם בכל מקום שבו תִּמְצָאוּ. בכל מקום שבו תפגשו אותם, הרגו אותם.<sup>(3)</sup>

ח'לבייה השמיע דברים אלה בערוץ הרשמי של הטלוויזיה של הרשות הפלשתינית, כחלק מדרשת יום שישי. קריאה זו להשמדת־עם הושמעה, אפוא, בתחום הממשלתי, האקדמי והדתי של הרשות הפלשתינית ושל החברה האזרחית שלה. דוגמה שנייה לקוחה מאוניברסיטת אל־נג'אח בשכם. בתערוכה שהתקיימה בספטמבר 2001, הוצג שחזור של פיגוע התאבדות בירושלים. סוכנות אסושיאייטד פרס דיווחה:

פלשתיני אחד, לבוש מדי צבא ומסכה שחורה, ביים התפוצצות מדומה, כהעתק של הפיגוע בפיצריית "סבארו" בירושלים, שבה רצח מִפְּגַע מתאבד את עצמו ועוד חמישה עשר איש... המיצג באוניברסיטת אל־נג'אח בשכם הוכן על ידי סטודנטים התומכים בתנועה האסלאמית המיליטנטית, חמאס, שביצעה את ההתקפה בירושלים. התמיכה בחמאס מקובלת מאוד באוניברסיטה, שהיא חממה למיליטנטים פלשתינים והוציאה מתוכה כמה מפגעים מתאבדים... בחלק אחר של המיצג, מביטים המבקרים דרך חלונות כהים כדי לראות בובות תצוגה הלבושות כמפגעים מתאבדים, שכל אחד מהם מחזיק בידו האחת את הספר הקדוש של האסלאם, הקוראן, ובידו השנייה תת־מקלע. מפגעים מתאבדים אמיתיים מציגים את עצמם, לעתים קרובות, בפוזה כזאת בסרטי וידאו, שאותם הם מכינים לפני שהם יוצאים להתקפות.<sup>(4)</sup>

אגודת הסטודנטים של אוניברסיטה זו מצדדת בפיגועי התאבדות נגד אזרחים ישראלים. בקמפוס שלה נערכות גם עצרות והפגנות של ארגוני טרור המדגימים כיצד רוצחים המפגעים המתאבדים ישראלים ומפוצצים אוטובוסים המלאים בנוסעים ישראלים.

## מוסר כפול כלפי ישראל

דוגמה שלישית לאוניברסיטה פלשתינית שבה התרחשה הסתה גדולה לפשע היא אוניברסיטת ביר־זית, שליד רמאללה. בסוף 2003 נערכו שם בחירות למועצת

הסטודנטים. במסע הבחירות בביר־זית הוצגו דוגמאות של אוטובוסים ישראליים מתפוצצים. במהלך אחד הוויכוחים שאל המועמד של החמאס את המועמד של הפתח: "פעילי החמאס באוניברסיטה הזאת הרגו 135 ציונים, כמה הרגו פעילי הפתח מביר־זית?" אין צורך לומר ש"ציונים" הם בדרך כלל אזרחים ישראלים.<sup>(5)</sup> בהשוואה לדוגמאות הללו, אפשר לומר שהאוניברסיטאות הישראליות מגיעות ל"ציונים נמוכים" בכל הנוגע להסתה למעשי פשע: הן אינן מעסיקות אקדמאים המטיפים להשמדת־עם או לרצח ואין להן איגודי סטודנטים המסיתים למעשים כאלה. העובדה שחסידי החרם האנטי־ישראלי נמנעים מהטלת חרם על האוניברסיטאות הפלשתיניות המסיתות למעשי פשע, מעידה על יחס מפלה מצדן.

האם מטילי החרמות הם אנטישמים? כדי להשיב על שאלה זו כדאי להיעזר בהגדרה של מונח זה, שבה משתמש כיום "המרכז האירופי למעקב אחר גזענות ושנאת זרים" (EUMC). הוא מציין צורות שונות שבהן באה האנטישמיות לידי ביטוי, וביניהן את המוסר הכפול בהתייחסות למדינת ישראל והעלאת דרישות כלפיה שאינן מוזכרות לגבי שום מדינה אחרת.

מי שדורשים לבטל השקעות בישראל וחסידי החרם עליה אכן מפעילים מוסר כפול כלפיה, מפני שהם דורשים ממנה התנהגות שאינה מופנית כלפי הפלשתינים, ולעניין זה – גם כלפי שום גורם אחר.

אלה באוניברסיטאות האמריקניות שחתמו על העצומה לביטול השקעות בישראל, ואלה במקומות אחרים שקראו להטיל חרם על אוניברסיטאות ישראליות, כגון חברים מסוימים באיגודי מרצים באקדמיה בבריטניה, נכללים בהגדרת המושג אנטישמיות של ה־EUMC.<sup>(6)</sup> על פי ההגדרות אלה אוניברסיטאות מערביות רבות מעסיקות אנטישמים במספרים לא מבוטלים. לפיכך, יש לעודד, למשל, את "מעקב הקמפוס" (Campus Watch), גם אם יש המכנים סוג זה של ביקורת בשם "מק־קארתיזם". מי שנוהג כך מנסה, למעשה, להחניק ביקורת לגיטימית הקיימת בכל שאר המגזרים של החברה האזרחית, שכן ל"מעקב הקמפוס" אין דבר עם מק־קארתיזם – משום שהתופעה היא התקיימה במסגרת ממשלתית שיכלה להטיל עונשים.



## תגובות נגד

התפתחותו של החרם והתפתחות המערכות לביטול השקעות, האנטי־ישראליים, מחייבים להעריך גם את התכליתיות של התגובות לאיומים אלה מצד העולם האקדמי הישראלי. ולבסוף, יש לשאול באיזו אסטרטגיה לנקוט בעתיד כדי להיאבק באויבי ישראל בעולם האקדמי.

החרם האקדמאי האנטי־ישראלי הראשון במאה החדשה החל בבריטניה, באפריל 2002. הוא כלל איסוף חתימות מאקדמאים מכל רחבי העולם התומכים בחרם. האוניברסיטה העברית בישראל הגיבה ראשונה, באופן שבתקופה ההיא היה כנראה המוצלח ביותר: כמה מלומדים פתחו אתר באינטרנט וביקשו מאנשים להתבטא נגד החרם האנטי־ישראלי. הרעיון היה פשוט: מול כל תומך בחרם תושמע דעתם של אנשים רבים יותר, המתנגדים לו. בה בעת נעשו מאמצים לשכנע אישים מפורסמים לגנות את החרם או לבקר בישראל ולהפגין בכך סולידריות עמה.

בנוסף לכך, פורסמו והופצו מאמרים שנכתבו על ידי אנשי אקדמיה ישראלים ואחרים, פרו־ישראלים, נגד מטילי החרם. בטיעונים שהועלו במאמרים אלה הייתה, לעתים קרובות, תערובת של הצטדקות, מוסר, תועלתנות ועקרונות. הגנת החופש האקדמי הייתה דוגמה לטיעון עקרוני כזה. כמה אנשים כתבו כי חלק ניכר מהביקורת הפנימית של מדיניות ישראל הנוכחית בא מתוך העולם האקדמי הישראלי.<sup>(7)</sup> זהו טיעון מצטדק. אחרים הוסיפו שהחרם על ישראל מתעלם מהתקפות הטרור הבלתי פוסקות על אזרחים ישראלים, וזו הנמקה מוסרית. בטיעון אחר, שהוא טיעון תועלתני, נאמר שהחרם עלול לפגוע בהמשך שיתוף הפעולה האקדמי בין ישראלים לפלשתינים. האקדמאים הפרו־ישראלים שניסו לקרוא תגר על מטילי החרם היו אמנם מקצוענים בתחומי התמחותם, אבל כמי שנדרש להגן על האינטרסים של מדינת ישראל הם היו, במידה רבה, חובבנים.

## על החתום: "ח' נסראללה, הקתדרה לתקשורת ע"ש גבלס"

מסתבר, שעורכי־דין מהשורה הראשונה הם אלה שמטפלים בעניינים אלה בצורה טובה יותר. אלאן דרשוביץ כתב בתמציתיות: "כל אדם מוסרי המודע לעובדות האמיתיות לא היה חותם על עצומה המייחדת את ישראל כמועמדת לביטול



השקעות. אלה שחתמו על העצומה הם בעלי דעות מוטעות או שוחרי רע. אין חלופה שלישית.<sup>(8)</sup>

כשדרשוביץ נאם באוניברסיטת קולומביה, בפברואר 2005, הוא אמר: "זוהי האוניברסיטה הבלתי מאוזנת ביותר שנתקלתי בה, כאשר מדובר בייצוג כל הצדדים לסכסוך במזרח התיכון... מעולם לא ראיתי אוניברסיטה שבה הסגל שותק כל כך הרבה." הוא הוסיף כי בסגל של מחלקת המזרח התיכון של האוניברסיטה ישנם אנשים המעודדים את הטרור האסלאמי. דרשוביץ הודיע כי אם ועדת החקירה תפרסם דוח מוטָה, הוא יסייע לארגון ועדה עצמאית שתכלול גם חתני פרס נובל.<sup>(9)</sup>

מפעם לפעם מופיע אדם, במקרה מסוים זה אנונימי, שנוחתת עליו השראה פתאומית כיצד "לנקב חור" בפעולה אנטי-ישראלית או אנטי-יהודית, וזאת במאמץ קל בלבד, כמו במקרה הבא: ביולי 2006 חתמו יותר מאלף מרצים על עצומה שהופצה בקמפוסים האוניברסיטאיים באמריקה, אשר לפיה יש לגנות את "תוקפנותה [של ישראל] כלפי לבנון ועזה". אדם אחד חתם על עצומה זו בשם: "מר ח' נסראללה, הקתדרה לתקשורת ע"ש יוזף גבלס, אוניברסיטת דיוק",<sup>(10)</sup> והרשימה שפורסמה כללה את שמו.

במשך שנים אחדות, ראשי האקדמיה בישראל לא רצו להאמין שעניין החרם ישוב ויופיע, אולם האוניברסיטאות הישראליות התעוררו פעם נוספת ב-2005, כאשר הניסיונות להטלת חרם הופיעו מחדש בדמות החלטת חרם בבריטניה על ידי איגוד המרצים AUT. כעת היה מדובר באיומים מוגדרים, ואוניברסיטאות חיפה ובר-אילן עשו סוף-סוף מעשה. ההצעה נדחתה אחרי שתומכי ישראל בעולם האקדמי הבריטי התגייסו לעזרה. דומה שגם איומים בצעדים משפטיים נגד AUT מצד אוניברסיטאות ישראליות תרמו את תרומתם לכך.

## לאן הולכים מכאן?

ההפליה האנטי-ישראלית התפתחה, בשנים האחרונות, בכיוונים רבים. אסטרטגיה שימושית לפעולות נגדיות צריכה להתבסס על הערכה מוקדמת של האיומים. אין מודל אחיד לדרך ההגנה הטובה ביותר, ויש לערוך ניתוח ספציפי לכל אירוע. השאלות שיועלו לדיון יכללו נושאים כגון: כיצד באה הפעולה האנטי-ישראלית



לידי ביטוי, מי עומד מאחוריה, אלו מרכיבים אנטישמיים היא כוללת והאם מישהו כבר הגיב עליה. לאחר שעובדות אלה יתבהרו, יהיה השלב הבא גיבוש האסטרטגיה וגיוס בעלי-הברית.

בין אלה המותקפים נמצאים האוניברסיטאות הישראליות וגם מרצים וסטודנטים פרו-ישראלים בקמפוסים בחוץ לארץ. חלק מהאחרונים סבלו קשות בשל העובדה מפני שהשמיעו את דעותיהם בפומבי, עד כדי אובדן משרות אקדמיות. על האוניברסיטאות הישראליות למלא תפקיד מרכזי בשתי החזיתות, כאשר שיתוף הפעולה עם ממשלת ישראל, ארגונים יהודיים בתפוצות, מוסדות אקדמיים ופעילים פרטיים, עשוי לתרום להשגת תוצאות טובות יותר. שיתוף מומחים בתחומים שונים, כגון משפט, פסיכולוגיה ויחסי ציבור, יוסיף ליעילות ולאפקטיביות של פעילות זו. הגיע, אפוא, הזמן שהאוניברסיטאות הישראליות יקימו כוח משימה שיציב לו כמטרה לא רק להגן על המוסדות האקדמאים בישראל ובעולם מהמסיתים נגדם, אלא בעיקר להפוך את המאשימים לנאשמים.

## הערות:

1. [www.infoplease.com/ipa/A0930918.html](http://www.infoplease.com/ipa/A0930918.html)
2. Noah Liben, "The Columbia University's Report on its Middle Eastern Department's Problems: A Methodological Paradigm for Obscuring Structural Flaws", *Jewish Political Studies Review*, Spring 2006 18/1-2, 151-159.
3. Itamar Marcus and Barbara Crook, "Kill a Jew – Go To Heaven: The Perception of the Jew in Palestinian Society", *Jewish Political Studies Review*, Fall 2005, 17/3-4, 127.
4. "Gruesome exhibit marks anniversary of uprising", Associated Press, 24 September 2001.
5. Mohammed Daraghme, "Hammas, Fatah compete over killing Israelis in campaign for student council seats", Associated Press, SFGate.Com, 10 December 2003.  
<http://www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?file=/news/archive/2003/12/10/international1552EST0714.DTL&type=printable>.
6. Michael Whine, "Cyberhate, Antisemitism, and Counterlegislation", *Post-Holocaust and Anti-Semitism* 47, 1 August 2006.
7. Toby Axelrod, "Academics Lining Up For and Against", *JTA*, 9 January 2003.
8. Alan Dershowitz, *The Case for Israel*, (Hoboken NJ: John Wiley & Sons), 207. (הספר תורגם לעברית בהוצאת מטר).
9. Jacob Gersham, "Dershowitz Says Faculty Members Work to Encourage Islamic Terrorism", *The New York Sun*, 8 February 2005.
10. Jacob Laksin, "Petition for Genocide", *FrontPageMagazine*, 28 July 2006.

זהות יהודית לאומית באירופה העל-לאומית

# אסטרטגיה חדשה ומבנה חדש לקהילות היהודיות באיחוד האירופי

## שרון פרדו

הימים בהם ניתן היה לפטור את האיחוד האירופי ב"הכל דיבורים ומעשים אין" חלפו זה מכבר. בעוד שיעדו הסופי של תהליך האינטגרציה האירופית עדיין לוט בערפל, האיחוד האירופי מתפקד כיום כישות פוליטית, וחובה להכיר בו ככזה! למרות המשבר החוקתי והקיפאון שנגרמו בעקבות כישלון משאלי העם לאשרור החוקה האירופית, בצרפת ובהולנד, קשיים אחרים ותהליכי השקיעה הזמניים שמהם סובל האיחוד האירופי כיום, הרי ברור שהוא הולך ומתרחב ועתיד להתחזק ולהתפתח למעצמת-על. כבר היום, האיחוד האירופי הוא שחקן מרכזי בזירה הכלכלית העולמית ומעמדו איתן גם בזירה הפוליטית הבינלאומית.

כיום חיים במרחב האיחוד האירופי כ-1,107,000 יהודים, שפרויקט האינטגרציה האירופית מציב בפניהם אתגרים והזדמנויות ייחודיים לצד השלכות משמעותיות. מאמר זה יצביע על הזדמנויות והשלכות אלה ויעמוד על ציפיות האיחוד האירופי מהקהילות היהודיות. בסיומו, קורא המאמר לקהילות היהודיות באירופה לפעול לגיבושה של אסטרטגיה הולמת לניהול יחסיהן עם מוסדות האיחוד האירופי לצד הצגת מספר המלצות לפעולה.

---

ד"ר שרון פרדו הוא מנהל המרכז לחקר חברה ופוליטיקה אירופית ומרצה במחלקה לפוליטיקה וממשל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב וכן במכללת יהודה ושומרון באריאל.



ההיסטוריון מיכאל בֶּרְנֶר, מאוניברסיטת מינכן, הסביר באחד מנאומיו שיהודי אירופה נוטים לאפשר לזרים לקבוע בעבורם את סדר יומם, וכוונתו הייתה לגורמים שמחוץ ליבשת אירופה. במאמר זה אין בכוונתי לקבוע את סדר יומה של יהדות זו ואת כיווניה לעתיד, אלא להצביע על מגמות הנמצאות בהתהוות ולהמליץ בפני יהדות האיחוד האירופי על כיווני פעולה אפשריים. ההחלטות הן, כמובן, בידיה בלבד.

### שילוב נאמנויות באיחוד האירופי

הנהגת האיחוד האירופי מאמינה, כי ביכולתה ללמוד רבות מההיסטוריה של יהודי אירופה. במובנים רבים, יהודי אירופה הם האירופים הראשונים, האירופים הוותיקים ביותר.

רק עתה מתחילים אזרחי האיחוד האירופי ללמוד כיצד ניתן לשלב בין נאמנויות: נאמנות האזרח האירופי לעיר הולדתו, למחוז שבו הוא מתגורר, למדינת הלאום שלו, ועתה, נאמנות האזרח האירופי גם לאיחוד האירופי. מאידך גיסא, ליהודי האיחוד האירופי ניסיון של מאות בשנים בשילוב זיקות. הם אזרחים צרפתים, בריטים, גרמנים והונגרים, נאמנים למדינות הלאום שלהם, והם גם יהודים הנאמנים לזהותם, לדתם וגאים במורשתם. יהודי אירופה תרמו תרומה גדולה אם כאינדיווידואלים ואם כקהילה לתרבות האירופית, ומן הבחינה ההיסטורית והתרבותית הם משמשים מודל לחיקוי בעבור מיעוטים אחרים במרחב האיחוד האירופי.

האיחוד האירופי נולד מתוך זוועות העבר ובעיקר כתוצאה ממלחמות המאה העשרים, והוא מהווה עדות חיה לשוני הדתי, התרבותי והלשוני הקיים באירופה. הנהגת האיחוד האירופי רואה ביהודי האיחוד אזרחים אירופים, אשר תרמו בעבר ותורמים בהווה לאיחוד האירופי, לפלורליזם, לשלום ולסובלנות השוררים בו. האיחוד האירופי של ימינו מושתת, במידה מסוימת, על ערכים יהודיים, אשר ממלאים תפקיד חשוב בעיצוב האתוס האירופי שגאוותו מבוססת על היותו קהילה בעלת ערכים משותפים, למרות השוני בין מרכיביה.

דתות ואמונות תמשכנה גם בעתיד למלא תפקיד חשוב בהגדרת זהותו של האיחוד האירופי, ואמצעי חשוב ביכולתה של הנהגת לנהל דיאלוג עם אזרחי האיחוד.



פיגועי הטרור במדריד ובלונדון, והמהומות שפרצו באיחוד האירופי וברחבי העולם בעקבות פרסום האירורים בעיתון הדני, הם פעמוני אזהרה להנהגת האיחוד האירופי באשר לצורך הקיים בשיפור ההבנה והדיאלוג עם הדתות והתרבויות השונות במרחב זה.

בהקשר לכך, מוטל תפקיד חשוב ביותר על כתפיה של יהדות האיחוד האירופי, והאיחוד מצפה מהקהילות היהודיות להשתתף וליטול חלק מרכזי בשיפור ובקידום היחסים הבין-דתיים והבין-קהילתיים באיחוד האירופי. הוא מצפה מהקהילות היהודיות גם לנסות ולשפר את יחסיהן עם הקהילות המוסלמיות במדינות החברות, ורואה ביהודים המתגוררים בו שותפים עיקריים למאבק המשותף באנטישמיות ובכל אפליה גזעית ודתית אחרת, לרבות המאבק באסלמופוביה.

האיחוד האירופי מייחד לקהילות היהודיות תפקיד חשוב במערכת היחסים המורכבת בינו לבין מדינת ישראל, רואה בהן גורם מקרב בינו לבינה, או בלשונו: "גשר בין האיחוד לבין ישראל", ומצפה מהן לסייע למוסדות האיחוד בהידוק היחסים עמה.

### **מבנה הקהילות היהודיות לא התאים עצמו לשינויים**

אמנם נכון שכיום כלל המרחב האירופי, דהיינו היבשת האירופית כולה, פתוחה לחיים יהודיים. אלא שיהדות אירופה חייבת להבין שהאיחוד האירופי והמרחב הגאוגרפי שלו הם הנמצאים בלבה של היבשת והדבר מצריך מבנה ארגוני תואם. לכן התפתחה רשת קונפדרטיבית של מוסדות שאינם שייכים לאיחוד כדי לחבר את חלקי אירופה כולה ולהכין חלק מהמדינות שעדיין אינן חברות בו לקראת חברות עתידית. את שאר המדינות מנסה רשת קונפדרטיבית זו להכניס למסלול הדמוקרטי של האיחוד האירופי מבלי להציע להן חברות מלאה בו. על מוסדות אלה ניתן למנות את מועצת אירופה (Council of Europe), הארגון האירופי לביטחון ושיתוף פעולה (- Organization for Security and Co-operation in Europe), ברית נאט"ו (North Atlantic Treaty Organisation - NATO), ארגון האיחוד האירופי המערבי (Western European Union - WEU) וארגונים אחרים. אלא שבניגוד להתפתחויות ביבשת האירופית, יהדות אירופה בנויה עדיין על פי המבנה הכללי-יבשתי שנוצר לאחר המלחמה, ולא הטמיעה את השינויים



המבניים, המוסדיים, הפוליטיים והכלכליים שאירופה המתחדשת עברה בחמישים השנים האחרונות. ההנהגה היהודית מפגרת עדיין אחר ההתרחשויות הפוליטיות, הממסדיות, התרבותיות והקהילתיות והיא מנציחה את אירופה הישנה, זו המשתרעת על פני יבשת אירופה כולה. כך מתעלמת יהדות אירופה מהגבולות החדשים, שהאיחוד האירופי הציב והקים.

עם זאת, בכוחו של פרויקט האינטגרציה האירופית לאחד את הקהילות היהודיות במדינות החברות באיחוד, הן ברמה האידאולוגית והרגשית והן ברמה המוסדית והאדמיניסטרטיבית. לראשונה מתמודדים הארגונים היהודיים עם סוג חדש של קהילות יהודיות פתוחות, שיכולות להפוך למרכיב דומיננטי באירופה המתחדשת. קהילות יהודיות החיות בפתחות מלאה, בניגוד מוחלט לקהילות היהודיות של אירופה הישנה, שבה האנטישמיות ההיסטורית בחסות מדינת הלאום כפתה על היהודים מסגרת סגורה של חיים קהילתיים.

## תתייצוג לקהילה היהודית בבריטל

אם כן, על אף העובדה שבשנים האחרונות חלו שיפורים רבי משמעות בקידום שיתוף הפעולה בין הארגונים היהודיים לבין מוסדות האיחוד האירופי, הקהילות היהודיות לא גיבשו עדיין אסטרטגיה הולמת לניהול יחסיהן עם מוסדות האיחוד האירופי. אסטרטגיה מפורטת שתגדיר את האינטרסים הבסיסיים של יהדות אירופה היא כורח המציאות, והיעדרה פירושו הזנחה משמעותית העלולה לפגוע בקהילות היהודיות באירופה, למנוע פיתוחן של דרכים להתמודדות עם הפתיחות החדשה, להזיק למאבקן של הקהילות היהודיות באנטישמיות ואפילו ליחסיהן עם מדינת ישראל. לכן, על הקהילות היהודיות מוטלת האחריות להקדים ולגבש אסטרטגיה כלפי האיחוד האירופי.

בטרם יפנו הקהילות היהודיות לעיצובה של אסטרטגיה כזו, חובה עליהן לבחון את יחסיהן עם האיחוד האירופי באמצעות ראייה ארוכת טווח, ואל להן להתעלם מתהליכים הקשורים לפרויקט האינטגרציה האירופית.

השינוי הקריטי הראשון שאותו חייבות הקהילות היהודיות לעשות קשור לרמה המוסדית. כאמור לעיל, המבנה המוסדי הנוכחי של יהודי אירופה מנציח במידה



רבה את אירופה המיושנת של מדינות הלאום ומתעלם מאירופה העל-לאומית. כדי להמשיך ולשגשג באיחוד האירופי, על הקהילות היהודיות להקים מבנה ארגוני התואם את אירופה העל-לאומית, ולהמשיך לטפח את הזהות היהודית הלאומית.

הקהילות היהודיות לא יצרו עדיין מבנה ארגוני גאוגרפי המקביל לאיחוד האירופי. במקרה הטוב יצרה יהדות אירופה ארגונים כלל-יבשתיים, המנותקים במידה רבה מקיומו, ואלה עדיין חלשים ונסמכים בפעולותיהם, לא אחת, על גורמים זרים מחוץ למרחב האיחוד האירופי.

בגלל המבנה הארגוני הזה, התקשורת עם המוסדות האירופיים נפגעת והארגונים היהודיים הכלל-אירופיים אינם זוכים לשיתוף פעולה מרבי ובמידה מסוימת גם לגיטימיות שהיו יכולים ליהנות מהם לו היו מתאגדים במבנה מקביל לזה של האיחוד האירופי. ברמה הארגונית-קהילתית מפגרות הקהילות היהודיות בפיתוח מוסדות פוליטיים שמטרתם לייצג את יהדות האיחוד האירופי במסגרת המוסדות העל-לאומיים – למרות שברמה האינדיווידואלית התברגו היהודים, בין השאר, גם לתפקידים בכירים ביותר במערכות האיחוד האירופי.

מאז הקמת השוק המשותף והאיחוד האירופי הפכה בריסל למרכז שתדלנות עולמי, אלא שהקהילות היהודיות באיחוד אינן מיוצגות בעיר באופן מספק, וניתן לקבוע כי הן סובלות מתת-ייצוג בשל אותו מבנה מוסדי כלל-אירופי מיושן.

## ההמלצות לשינויים ולסדר יום אסטרטגי

המשימה הראשונה המוטלת על יהדות אירופה היא להכיר במציאות הפוליטית והגאוגרפית באירופה המתחדשת, ולכונן מבנה מוסדי המקביל למבנה האיחוד האירופי. הרכב הקהילות היהודיות שתחבורנה למבנה חדש זה ייקבע בהתאם למפתח החברות באיחוד האירופי, ויכלול גם את הקהילות היהודיות במדינות המנהלות משא ומתן לקראת הצטרפותן לאיחוד. האיחוד האירופי מספק סביבה תומכת להתאגדויות במתכונת שכזאת ועל כן על הקהילות היהודיות להתאגד במבנה מוסדי אי-שם בין מבנה קונפדרטיבי למבנה פדרטיבי, בדיוק כמו מבנה האיחוד האירופי.





במילים אחרות, יהדות אירופה צריכה לפעול בהתאם לתפיסתו של האיחוד האירופי ובמתכונת של קהילה על-אירופית, המאגדת בתוכה את הקהילות היהודיות במדינות החברות באיחוד. בהתאם למודל האיחוד האירופי, אגד זה של קהילות יהודיות יפעל בשלוש רמות או מסגרות מבניות שונות: ברמת הקהילה האינדיווידואלית, ברמה הלאומית וברמה העל-לאומית, דהיינו, לצד מוסדות האיחוד האירופי. בהתאם למבנה זה, ראוי שהמסגרת היהודית העל-לאומית תעסוק בעיקר בסוגיות פוליטיות על-לאומיות הנוגעות לקהילות היהודיות במרחב האיחוד האירופי, בעוד שהמסגרת הלאומית והמסגרת הקהילתית תקדשנה את מרצן לחינוך יהודי, תרבות ורווחה ברמה הקהילתית וברמה הלאומית.

### צמתי ההכרעה החשובים באירופה

אין עוררין על כך שבמקור ניסו הקונגרס היהודי האירופי, ה־European Jewish Congress (EJC), והמועצה האירופית של הקהילות היהודיות, ה־European Council of the Jewish Communities (ECJC), לפעול בכיוונים הדומים לכיוון המוצע, אלא ששני הארגונים נגועים בדיוק באותן בעיות שמציג מאמר זה, ובעיקר בהתנהלות בתוך מרחב כלל-יבשתי, שאינו הולם את המציאות הפוליטית והגאוגרפית שיצר האיחוד האירופי.

מבנה שכזה, שמקום מושבו העיקרי חייב להיות בבריסל, לצד מוסדות האיחוד האירופי, עשוי לחזק את הקהילות היהודיות במרחב האיחוד האירופי, ולאפשר למנהיגות היהודית העל-לאומית להשמיע את קולם של כלל יהודי האיחוד בצומתי ההכרעה החשובים ביותר: בבריסל, בשטרסבורג ובלוקסמבורג. קיים גם יסוד סביר לטענה, שמבנה זה עשוי לפתח את המנהיגות היהודית שתיראה עתה אטרקטיבית יותר. מעל הכל, הקהילות היהודיות הקטנות, שאינן מסוגלות לסייע לעצמן ברמה הלאומית, יזכו לתשומת לב, לתמיכה ולחיזוק מהרמה העל-לאומית. בנוסף, מבנה כזה גם יכיר בהבדלים שבין הקהילות השונות, על מנהיגיהן השונים, לשונותיהן השונות, והתרבויות השונות שבתוכן הן מתקיימות.

הגברת "עוצמתה הרכה" של יהדות האיחוד האירופי היא צו השעה. "עוצמה רכה" בהקשר היהודי היא העוצמה הנובעת מההערכה שרוכשות החברות והתרבויות האירופיות כלפי חיוניותה והישגיה של הציוויליזציה היהודית. סביר כי המבנה





החדש המוצע במאמר זה עשוי להגביר את "עוצמתה הרכה" של יהדות האיחוד, ואף יסייע בכינונה של ברית חדשה בין אירופה לבין העם היהודי. ברית שכזו עם האיחוד האירופי, הנהנה מתדמית חיובית ומ"עוצמה רכה" ניכרת כשלעצמה, תחזק את הלגיטימציה של העם היהודי לא רק באירופה, כי אם ברחבי העולם כולו.

### ה"טרויקה" של קהילות צרפת, בריטניה וגרמניה

להנעת התהליך בכיוונים המוצעים נדרש שיתוף פעולה מצד שלוש הקהילות היהודיות הגדולות באיחוד האירופי, בצרפת, בבריטניה ובגרמניה. ללא מעורבות מלאה של קהילות אלה, מעמדן והמשאבים שביכולתן להקצות לפיתוח אסטרטגיה יהודית כלפי האיחוד האירופי, תתקשנה הקהילות היהודיות באיחוד להתארגן ולהיבנות מחדש במסגרת זו. ללא שיתוף פעולה הדוק בין קהילות אלה, גורמים זרים הם שימשיכו לקבוע את סדר היום של יהדות האיחוד האירופי.

בהנהגת הטרויקה היהודית-אירופית החדשה, שתורכב מהקהילות היהודיות בצרפת, בבריטניה ובגרמניה, על הקהילות היהודיות האירופיות לקיים כנס מצומצם לגיבושה של אסטרטגיה יהודית כלפי האיחוד האירופי. בכנס זה ראוי שיוקם "כוח פעולה", שיורכב מחברי כלל הקהילות היהודיות במרחב האיחוד האירופי, לבחינת הדרכים ליישומה של האסטרטגיה היהודית ולהצגת תכנית פעולה מפורטת להיערכותה של יהדות האיחוד האירופי לקראת מימושה. להערכתנו, ההמלצות חיוניות כבסיס לאסטרטגיה יהודית כלפי האיחוד האירופי, וגישה אסטרטגית זו הכרחית להבטחת שגשוגה של יהדות אירופה בכלל ושל יהדות האיחוד האירופי בפרט.

האתגרים וההזדמנויות הגלומים באיחוד האירופי המורחב הם רבים, ועל הקהילות היהודיות להיאחז בהם ולממשם. אין כל ספק שהנהגת האיחוד האירופי תברך על כל תרומה יהודית לעיצוב מרחב אירופי פתוח, מגוון וסובלני יותר. השינויים המבניים המוצעים במאמר זה, יכולים להדגיש עוד יותר את התרומה היהודית לכלל החברה האירופית. שינויים אלה עשויים גם לסייע ביצירת סביבה ואווירה שישמרו על השוני והייחוד היהודיים, המשקפים יותר מכל את סדר יומה של אירופה המתחדשת.



# חזון העתיד של ח"נ ביאליק

או: מה היה המשורר הלאומי אומר על ארגוני הג'יהאד בעידן הגלובליזציה

## זיוה שמיר

בימים אלה, שבהם מכל עבר נשמעת אצלנו השאלה הסתמית "מה יהיה?", מצאתי לראוי לבדוק מה חשב ביאליק על העתיד; אלו פרוגנוזות היו באמתחתו ואלו מהן זכו להתממש במשך הזמן. אפשר שמאז חורבן הבית ניתנה הנבואה לשוטים, אבל אותם חכמים אמיתיים ספורים שאינם נופלים בחלקו של כל עם בכל דור – יודעים לא אחת לראות למרחוק, לזהות את סימני הבאות בעודם באבם, במצב עוברי, בטרם קרמו עור וגידים. ח"נ ביאליק לא אהב אמנם את התארים "נביא" ו"חוזה", שהעתיר עליו הציבור בעקבות שירי הזעם והתוכחה שכתב מפי נביא ישן-חדש, אך תחזיותיו, למיטב ידיעתי, מעולם לא החטיאו ולא נתבדו. הוא זלזל אמנם בגלוי בכל האצטגנינים והמעוננים, מחשבי הקצין ומגידי העתידות, אך השמיע פרוגנוזות לא מעטות שהוכיחו את עצמן במרוצת השנים, ולפעמים אפילו נתממשו לנגד עיניו הרואות. רק אחת מתחזיות אלו, שכוונה לעתיד הרחוק, עדיין מחכה להגשמתה, ואותה אזכיר בהמשך דבריי.

---

פרופסור זיוה שמיר, חוקרת ספרות באוניברסיטת תל-אביב, היא מעורכי המהדורה המדעית של כל כתבי ביאליק. חיבורה השמיני על יצירת ביאליק המשורר, הגבירה והשפחה, ביאליק כסופר דו-לשוני עתיד לראות אור בהוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן והוצאת הקיבוץ המאוחד.

בכל סופר גדול יש גם מן ההיסטוריוסוף "בעל המחשבות", המנסה – בניגוד להיסטוריון המקצועי שמתעד את העבר – לנתח תהליכים מן העבר ולחדד בעזרתם את ראיית הנולד. מכל מקום, בכל הסופרים העבריים הגדולים – מיל"ג ועד אלתרמן – מתגלה מפעם לפעם הדחף הזה לחזות את חזון הבאות, ולו רק כדי שיוכל הסופר להתייבב על מגדל השמירה של "הצופה לבית ישראל" ולהתריע מפני הסכנה. יל"ג, מחשובי המשכילים, ניבא לדעתו ב"קוצו של יוד" (בין השאר הוא כתב יוד בו"ו שרוקה, כי רמז לגורל היהודי), בשיר שהחל להיכתב בעיצומה של תקופת ההשכלה, את סופה של תקופה זו ואת השבר הנורא שחוללה בחיי עם ישראל לצד הברכה שהביאה אתה ל"רחוב היהודים".

### עגנון על החלשות הרעיון הציוני ואלתרמן על אובדן הרוח

עגנון ניבא כמדומה ברומן **תמול שלשום**, שנכתב בשנות מלחמת העולם השנייה והמאבק על עצמאות ישראל אך עלילתו מתרחשת כארבעים שנה קודם לכן, בשנות העלייה השנייה, את היחלשותו של הרעיון הציוני ואת עלייתם של הלכי רוח בתר-ציוניים, הנקשרים להתחזקותה המחודשת של הדת בגרסתה החרדית הלא-ציונית שננטשה על ידי החלוצים. יצחק קומר מתחיל את דרכו כחלוץ, ומסיים אותה, מבחירה או מאונס, בין נטורי קרתא, שוללי הציונות.

אלתרמן, שהיה מגדלור ומצפן לדורו, ניבא בשירו האחרון, שנכתב ב-1970, את התהליכים המתרחשים בעצם ימינו אנו, שעה שרוב אנשי הרוח שלנו עסוקים יומם ולילה בהוקעה עצמית. הוא ידע לראות למרחוק כי עם המאבד את החישוקים הרוחניים הנותנים לו את טעם החיים ואת הצידוק למאבקיו, בעצם מאבד אט-אט את עצמו לדעת: "אז אמר השטן: הנצור הזה / איך אוכל לו. / אתו האומץ וכשרון המעשה / וכלי מלחמה ותושייה עצה לו. // ואמר: לא אטול כוחו / ולא רסן אשים ומתג / ולא מורך אביא בתוכו, / ולא ידיו ארפה כמקדם, / רק זאת אעשה: אכה מוחו / ושכח שאָתו הצדק." במילים "ושכח שאָתו הצדק" דומה שאין כוונת הדברים ש"אתו הצדק" במובן שהצדק כולו שלו ורק שלו. מובלעת כאן ההכרה הדרוויניסטית (ואין לשכוח שאלתרמן למד אגרונומיה והנדסה חקלאית) שכל אורגניזם שמבקש לשרוד ולהתקיים, חייב להיאבק על קיומו ולהבין שיש לקיומו צידוק; ובמקביל: שכל עם שיצר הקיום מפעם בו חייב להכיר בתשתית המוסרית-ערכית של מאבקיו, ולא – דינו להיכרת מארץ החיים.

לא תמיד הפרוגנוזות של האוחזים בעט סופרים מתממשות ככתבן וכלשונו, ואין לי שום כוונה להציע שישולב צוות של סופרים ואנשי רוח בחמ"ל של המטכ"ל או בבור של משרד הביטחון. יש ביניהם אחדים שהיו שמחים לשכוח ולהשכיח את חזון העתיד שלהם. הידוע שבהם אינו ישראלי דווקא, כי אם ההיסטוריון היפני אמריקאי פוקויאמה, שהשמיע ב־1989 נבואה בדבר קץ ההיסטוריה (כך קרא, כזכור, לספרו מ־1992, שהרחיב את המאמר שכתב שלוש שנים קודם לכן), וזאת זמן קצר לפני קריסת ברית־המועצות, איחוד שתי הגרמניות, המלחמות שפרצו בעקבות התפרקות הרפובליקה היוגוסלבית, מלחמות המפרץ, אירוע מגדלי התאומים ושאר אירועים שטבעו את חותמם על העשור האחרון של המאה העשרים ועל השנים הראשונות של האלף השלישי.

### בין ראיית הנולד לבין משאלת־לב

ובמקומותינו, ס' יזהר, בתכנית הטלוויזיה "סקאלה", שצולמה זמן קצר לפני פרוץ אינתיפדת הדמים, קבע שתמו המלחמות בינינו לבין שכנינו ובישר את סוף עידן מלחמות הדמים, שבו עם אחד יוצא להילחם בעם אחר פנים אל פנים. ואין המדובר רק באותם מקרים שבהם נבלעים אצל סופרינו הגבולות בין ראיית הנולד לבין משאלת לב יוקדת. מדובר גם בנבואות הבאות לירא את הציבור מפני תוצאותיו הרות האסון של מהלך זה או אחר ולנבא "מלחמת אחים" עקובה מדם, ושאר נבואות זעם ותוכחה.

ביאליק, לעומת זאת, מעולם לא הסתכן בנבואות מפורשות כל כך, וגם התנזר מהשמעת נבואות תכופות, חדשות לבקרים. אף על פי כן, ואולי דווקא משום כך, הוא שימש כעין "מורה נבוכים" לדורו שגישש באפלה. אלה מבין קוראיו שידעו לכרות אוזן לזרמים התת־קרקעיים של יצירותיו, ידעו היטב לאיזה כיוון ולאיזו תכלית מכוונים הדברים. אחד־העם הסתפק בדרך כלל באמירות שעל דרך השלילה ("לא זה הדרך") – בביקורת נוקבת על דברנותם היתרה של יריביו, "הציונים המדיניים", ועל העשייה הדרדקית שהחלה להתרקם אז בארץ ובתפוצות. ביאליק, לעומתו, השמיע דברים קונסטרוקטיביים יותר, ולא הסתפק בציוויים שעל דרך השלילה. לפעמים אפילו הכתיר את דבריו בכותרת פוזיטיביסטית כגון: "מה נעשה לתקנתה של עירנו?". את מאמרו "הלכה ואגדה" סיים בדרישה: "בואו והעמידו עלינו מצוות! יותן לנו דפוסים לצקת בהם את רצוננו הניגר והרופס למטבעות

מוצקות וקיימות. צמאים אנו לגופי מעשים. תנו לנו הרגל עשייה מרובה מאמירה – – “את הדרישה הזו קיים, כידוע, הלכה למעשה, בחייו הפרטיים, ודאג כל ימיו שיהיה לו גם עיסוק “ממשי”, שמחיי המעשה, כזה שאינו פורח באוויר. כשניהל באודסה בית דפוס משלו, הוא לא בחל גם במיני מלאכות של “צווארון כחול”, התלכלך בדיו ובעופרת והאיץ בפועליו לקולן מחריש האוזניים של מכוונת הדפוס.

אלו תהליכים היסטוריים חזה ביאליק מבעוד מועד? מאיר ויזלטיר כתב באחד משיריו כי “שנתיים לפני השואה לא קראו לשואה שואה”. והנה, ביאליק, שישב בגרמניה בראשית שנות העשרים, כדי לשקם את הוצאת הספרים שלו ולהעלותה ארצה עם ציוד חדש, חזה מבשרו את ניצני התהליך וראה למרחוק לאן הדברים מובילים. הוא אמר באחד מנאומיו, כי לא ירחק היום ושואה תבוא על יהודי גרמניה. איש מלבדו לא העלה השערות כה מפורשות בשלב מוקדם זה. במקום אחר, הוא טען, ספק ברצינות ספק בציניות, כי האנטישמיות בגרמניה הנאצית היא נקמתה של הפגאניות המודרנית בעם שביער בשנותיו הפורמטיביות את האלילות מן העולם. את יהודי המזרח שישבו בערי גרמניה, בין שתי מלחמות העולם, הוא כינה בשם “צלמים” – מתים־חיים, הנעים בין שני העולמות באין מנוח.

### האש הגדולה תאחז גם בגרמניה

המזהה את הצופן של האגדה “שור אבוס וארוחת יָרֶק”, שנכתבה ערב עלייתו של המשורר ארצה, יבין שגלומה כאן גם הכרעה אישית וקולקטיבית לכונן חיים חדשים ביישוב קטן נָדל, ולא בביתו של הַטְבַּח (תרתי משמע) המאביס את אורחו, אך גם גורם לו לנוס על נפשו ולהקיא את בלעו. בשירו האחרון “איכה יירא את האש”, שנכתב בעקבות שרפת הספרים בגרמניה הנאצית בשנת 1934, הוא חזה מתוך הבנה של היסטוריוסוף מרחיק ראות את סוף התהליך, שהסתיים כעשור לאחר מותו: “והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה, וממשלת הזדון והאיוולת לקש ודלקו בה ואכלוה ושריד לא יהיה לה.” כלומר, בצד האסון הלאומי תבוא גם תמוטתה של גרמניה הנאצית. האש הגדולה תאחז אמנם בכל חלקי העם, אך אש זו עתידה לשרוף, בסופו של דבר, גם את ממשלת הזדון והרָשע ולהביא לכיליונה. הוא דיבר, אפוא, על תמוטתה של גרמניה הנאצית כשזו עדיין עשתה את צעדיה הראשונים. במאמר על חכמת ישראל בלשון הגרמנית הוא התנבא כי לא ירחק

היום ויהודי גרמניה לא יוכלו לעסוק בתחום זה בניחותא, אלא יאלצו לעבור בעל כורחם לשפה העברית.

בשנותיו האחרונות, לאחר שראה את עליית הנאצים ואת מנוסת יהודי אירופה לכל עבר, כתב את סיפורו "איש הסיפון", ובו רמיזות רבות למגילת אסתר. נזכר בסיפור גם אחיה של אשתו היהודייה של איש הסיפון, שנמלט מרוסיה בזמן המלחמה, ניסה למלט את רכושו, קנה בכל כספו שטיחים ובחר להובילם לפרס. לפנינו בבואה טרגי־קומית להתרוצצותו של היהודי בעת צרה, בחסלו בן־לילה את כל רכושו ובהכניסו תבן לעפריים. פרס נזכרת כאן גם בשל הזיקה למגילת אסתר, שבה מצוי התקדים העתיק לתכנית כוללת להשמדת העם היהודי, ובה נזכרת המילה "יהודי" כארבעים פעם.

מצד אחד, בסיפור זה לועג ביאליק לכל כללי הגזע והמעמד, המוצא והיחוס, ורומז שוב ושוב לכך שהיהודים אינם גזע, ועל כן אין בחוקי תורת הגזע כל ממש לגביהם. יש יהודים הדומים לסורי הנוצרי, הנוסע באניה, ויש יהודים צפוניים מפטרבורג, כמו אשתו היהודייה של המלח השבדי הנקלה (ששערו הבהיר הקלוש ועיניו התכולות המימיות אינן הופכות אותו לנציג "הגזע העליון"). המאחד את יהודי העולם הם עניינים שבתודעה – אמונות ודעות – ולא עניינים פיזיולוגיים כצבע שער ועיניים. ביאליק אינו חותר כאן לביטול המחיצות בין עמים, דתות וגזעים. להפך, הוא חותר כאן להפרדה בין עמים ולהקמת בית לאומי לעם היהודי, שבו יוכל אדם מישראל ליצור את תרבותו הייחודית ואף להשפיע ממקום מושבו על העולם כולו.

## על סכנת ההיפרדות לשבטים

לאחר עלותו ארצה, הטיף לביטול המחיצות בין עדות ולמיזוג גלויות. משהתבונן בתהליך הקליטה של יהודי התפוצות בתל־אביב, עירו, דיבר ביאליק באחד מנאומיו המרכזיים על סכנת ההיפרדות לשבטים. הוא התריע על כך, שעם שובנו לארץ־ישראל – הסכנה בה"א הידיעה המרחפת עלינו כעם היא סכנת ההיפרדות לשבטים. בגולה, כשהיינו עם מפורד ומפוזר, למרבה הפרדוקס היינו עם אחד, החוגג אותם חגים והמתפלל אותן תפילות, ודווקא עם שובנו ארצה, עלול לחול בקרבנו – כך חשש – תהליך של דיסאינטגרציה. את שיבת ציון הוא תיאָר

בנאומיו במונחים של הרמוניה תזמורתית, שבה כל כלי מוסיף את קולו הייחודי, והאנקדוטה התפלה שמביאים משמו על הספרדים ועל תרבותם היא בדיה גמורה. לא זכור לי שמישהו מלבדו התריע על הסכנה הזאת של ההיפרדות לשבטים, וזאת עוד בתקופת היישוב שהצטיינה בהשוואה לימינו בסולידריות לאומית, בסובלנות רבה יותר בין דתיים לחילוניים, בזמן שנראה היה להלכה שהשסע היחיד המאיים על האחדות הוא זה שבין מחנה הפועלים לבין הרוויזיוניסטים. ביאליק הרחיק ראות מן הפוליטיקאים, ודיבר על הסכנה האמיתית האורבת לפתחו של היישוב, ולא על אותם איומי סרק שהמדינאים חידדו והחריפו מתוך כוונה להשיג בעזרתם הון פוליטי. וכשאתה רואה היום את המדינה ההופכת לבליל של פרצופים חסרי זהות ודבק מאחד, לביל ובו יותר משנים־עשר שבטים שאינם מתחתנים זה בזה, אינך יכול שלא להבין שביאליק היטיב להבחין בתהליך הצנטריפוגלי הזה בעודו באבו ולחזות את תוצאותיו.

### תופעת ה"סלבריטאים" – על לא עוול בכפם

ביאליק גם הבין, מתוך התבוננות בתהליכים שנתחוללו לנגד עיניו בימי שבתו ברוסיה ובגרמניה שלאחר המהפכה, כי המאה העשרים תהיה מאה אנטי־הרואית של אנשים קטנים, ולא של גאונים מרקייעי שחקים. בתקופתנו, בזמן שכל עיתונאי זוטר מתעקש לראות את שמו מתנוסס בראש כתבה, ולו היא זה דיווח בן שורותיים על תגרת רחוב, אנו שוכחים שאלה שהורישו לנו את היצירות הגדולות ביותר של האנושות – לרבות ספר הספרים – לא טרחו לחתום עליהם ולא השאירו כמעט זכר לחייהם הפרטיים ברשומות הימים ההם. על מלוא סיפוקם באו בכך שהעניקו לאנושות יצירת מופת. ביאליק הזכיר לנו כי גם ביהדות נהגו לקרוא למחבר על שם ספרו, ולא לספר על שם מחברו: "החזון איש", "החת"ם סופר" "השל"ה הקדוש", "בעל שפתי כוהן" ועוד ועוד.

והנה, כך ניבא, באים עלינו "ימי מליצה חדשים", ימים שבהם כל אדם ההולך על קביים וחובש מצנפת גבוהה בטוח שהוא גם גבוה. הוא ניבא בדבריו אלה את תופעת הסלבריטאים – המפורסמים על לא עוול בכפם – הרווחת בסוף המאה העשרים. זאת הבין לאחר שעלה ארצה, והפך בן־לילה מ"משורר לאומי" אהוב על כל בני עמו, לבורגני המענג את אחיו הסוחרים במסיבות עונג שבת – כדברי אורי צבי גרינברג בשירו על ביאליק בספר **כלב בית**. בארץ־ישראל הותקף ביאליק



על ידי הצעירים מעשה יום ביומו, חזר בכל ערב לביתו והוא שותת קלון (כדבריו על אביו בשירו המאוחר "אבי", שנכתב בעיצומה של המתקפה נגדו). הוא הבין כי חלפה שעתה של האישיות הגדולה והנערצת. הגיעה שעתם של ננסים המעמידים פני ענקים.

בהרצאה אחרת התריע על הסכנה הנשקפת לעירו תל-אביב, שעלולה לדבריו להיעשות, בתוך זמן קצר, עיר לבנטינית, ללא תרבות וללא מלט מלכד. לנגד עיניו הלכה ירושלים ונעשתה בת מונופולין לתורה, בעיקר בזכות האוניברסיטה שהוקמה ב-1925 על הר הצופים, ואילו תל-אביב נעשתה עד מהרה עיר של שעשועים קלים: הוקמו בה בית קזינו, בתי קפה, מסבאות, אם לא למטה מזה. ביאליק ניסה בכל כוחו להביא להיווצרותן של מובלעות של תרבות "קאנונית" בתוך עירו, ובעצמו הפשיל שרוולים והרים תרומה משלו: הוא הרצה על אגדות חז"ל בשלוחה התל-אביבית של האוניברסיטה העברית, הוא יזם את פעילויות "עונג שבת" בבית "אוהל שם" שהוקם ביוזמתו, הוא תרם מכספו שלו כדי להביא את להקת "הבימה" לתל-אביב והרצה בכל הצגת בכורה שלה, הוא פתח תערוכות של אמנים ארץ-ישראלים וחיבר הקדמות לתכניות שלהן, הוא יזם את המקומון הראשון **ידיעות תל-אביב**, וחיבר למענו מאמר פרוגרמטי מפורט המתווה קווים לעשייה מוניציפלית ראויה לשמה.

### לתקנת ערבים ויהודים – זה בצד זה

למרות קנאותו לתרבות העברית המקורית, הוא דיבר לא אחת בזכות לשון יידיש, שממילא תבוא עליה כליה, ואין צורך להילחם בה ולבטל את כל קנייניה לאלתר. בזמן שאחדים מחבריו, כגון שותפו לעריכת השילוח, יוסף קלוזנר, הצטרפו ל"גדוד מגני השפה העברית" ונלחמו בקנאות בכל מילה זרה, גילה דווקא המשורר הלאומי סבלנות וסובלנות כלפי אותה תופעה תרבותית שלא הציבה, לדעתו, סכנה ממשית למעמדה של העברית. חרף גלוגו על אותם מבין חסידי לשון יידיש שביקשו להכריז עליה כעל השפה הלאומית, הוא המליץ לחבריו שעלו אתו ארצה לבל ייכנעו לקנאותם חסרת הפשרות של הֶבְרַאיסטים, ולבל יוותרו על יידיש כעל שפת העראי של רבים מבני דור המדבר עד שיימלאו האסמים בר. הוא הִטְרִים בכשמונים שנה את היחס ליידיש בתקופתנו, הנראה כחסד אחרון למת. ביאליק חזה את תהליך דעיכתה של שפת היידיש עוד בימי חוסנה, לפני שואת יהודי

אירופה. הוא ביקש להציל את קנייניה מן הפליה ועמד באומץ מול אלה שהוקיעו אותו על עמדתו זו.

כתלמידו של אחד-העם, הוא גם לא התעלם מן הבעיה הערבית. ספרו של הרצל, אלטנוילנד, מבטא את התפיסה הקולוניאליסטית הישנה, הרומנטית והנאיבית מיסודה. דמותו של הערבי בספר זה, ראשיד ביי, מלאת שבחים לציונות על שהביאה ברכה לנייטיבז. לעומת זאת, מאמריו של אחד-העם "אמת מארץ ישראל" מעלים את הבעיה בכל חריפותה, בלי כחל ושרק. כמורו ורבו האמין ביאליק כי יש לעשות לתקנתם של שני העמים, כדי שיוכלו לחיות זה לצד זה בארץ. ביצירתו המאוחרת "אגדת שלושה וארבעה" כלול כתב הגנה על מדיניות ההבלגה של וייצמן ושל הפלג המתון ביישוב שקיבל את מדיניותו, ובמקביל – כתב קטרוג בגנות הסכסוכים והחשבונות העוברים ללא תכלה מדור לדור. כל הכורה אוזן לנאומים הנשמעים בחצר שלמה יגלה את הטיעונים שנותן ביאליק ביד מי שעתיד להיאבק על השלום במרחב השמי.

גם באגדה "שלשלת הדמים" כלול מניפסט סמוי, שלא קשה להבין את טיבו. כדי שלא יזרעו דבריו מהומת שווא ויביאו לידי סכסוך ופירוד, הוא לא התנבא בנאומיו מה יהיה בסופה של שלשלת הדמים, אך באגדה המרחיקה את עדותה הוא חזה תהליך ממושך של התפיסות, שבו הצדדים הנצים מוותרים על גאוה ועל דעות קדומות ועל רגשות איבה נושנים, ומפנים מקום לדו-קיום בשלום.

### תורת מוסר חדשה שתשפיע על האנושות כולה

בנאומו לרגל הקמת האוניברסיטה טען ביאליק כי הארץ הזאת סגולה יתרה ניתנה לה: להפוך באחרית הימים גם את הקטנות לגדולות. מתוך קומץ רועים, נוקדים ובולסי שקמים, קמו אבות האומה ונביאה, שנתנו לעולם את התשתית לתרבותו הדתית והמוסרית. תופעות שראשיתן מצערה, הפכו לימים לתופעות אדירות, חובקות זרועות עולם. הוא הזכיר לשומעיו כי לפני כארבעת אלפים שנה הגיעו אל הארץ מאור-כשדים שבטים של רועים נוודים, עם קטן ודל, שהוציא מקרבו את אבן השתייה לתרבות המערב. לאחר הצהרת כורש הגיעו ארצה כמה רבבות מגולי בבל, שלא היו אלא ציבור קטן ודל. לא עברו אלא שלוש-מאות שנה ובארץ קטנה זו בישר אחד מבני ישראל, בן הנגר, על קץ העולם האלילי. והנה באה הכרזת

בלפור – ועם ישראל מתלקט לארצו בפעם השלישית. ביאליק הביע את משאלתו ואת אמונתו שגם הפעם, מתוך כותלי בית מדרשו של עם עני ודל, תצא תורה חדשה – תורת הכרת האחריות על גורלה של האנושות כולה וקנייני תרבותה – ותתפשט בכל העמים, כי אחרת לא הייתה ההיסטוריה טורחת להביאנו לכאן בפעם השלישית, וכדבריו: "הרי לא לחינם הנחתה יד אלוהים את העם הזה בין מצרי שאול ומצוקות שחת דרך ארבעת אלפים שנה ותשיבהו אל ביתו זאת הפעם השלישית." מהי אותה תורת מוסר חדשה שעתידה לצאת מכאן ולהשפיע על האנושות כולה, את זאת אנו עדיין מצפים לדעת. ביאליק, שתחזיותיו כאמור לא נתבדו מעולם, השמיע כאן נבואה המצפה עדיין למימושה.

התבוננות רטרוספקטיבית במהלכים הגדולים של ההיסטוריה העולמית, במאה השנים האחרונות, תוכיח למעלה מכל ספק כי מכל תמורה גלובלית הרת-גורל יצא עם ישראל – באופן פרופורציונלי לגודלו – ניזוק יותר וחבול יותר מכל העמים: בעקבות מלחמת העולם הראשונה והמהפכה הרוסית חרבו העיירה היהודית ומרכזי התרבות של יהדות מזרח אירופה; מלחמת העולם השנייה כרוכה הייתה ומשולבת, כידוע, בשואת יהודי אירופה; בימי המתח הבין-גושי, בעוד ישראל משליכה את יהבה על ארצות-הברית ומנהיגיה, חימשה ברית-המועצות את אויביה של המדינה הצעירה והחזיקה את היהודים שנותרו בה מאחורי מסך ברזל. בנפול ברית-המועצות ובהתגבר הטרור המוסלמי, שוב משלמים היהודים ומדינת ישראל את המחיר הכבד ביותר בגין המהלך הגלובלי החדש.

### אפשר לשנות רק תהליכים קטנים בהיסטוריה

אבל יש גם צד שני למטבע, שהרי מכל רעה – קשה ואכזרית ככל שתהא – צמחו בתולדות עם ישראל גם תופעות חדשות ורעננות, מעוררות תקווה ואופטימיות: חורבנה של העיירה הוליד את היישוב הארץ-ישראלי – בעיר ובמושבה, בקיבוץ ובכפר; פוגרום קישינב הוליד את כוח המגן העברי: את הארגונים להגנה עצמית, את הגדודים העבריים, ובסופו של דבר, גם את צבא ההגנה לישראל; ללא תוצאותיה הנוראות של השואה, ספק אם היו חברות ארגון האומות המאוחדות מכריזות על הקמת המדינה.

ומה הפעם? מה יהיו תוצאותיה המבורכות והקונסטרוקטיביות של תופעה כה הרסנית כתופעת הג'יהאד העולמי? מה יהיו תוצאות איומיהם של משטרים

טוטליטריים, כמו אלה המגיעים כיום מאירן ומן החיזבאללה הנתמך בכספי אירן?

ביאליק, שכל הפרוגנוזות שהשמיע נתמששו תמיד במלואן, טען כי לא לחינם הגענו הנה בפעם השלישית: גם הפעם נעמיד תורה חדשה לאנושות, כפי שהעמדנו בימי הבית הראשון והשני. הנה, ביכולתנו לסייע לעולם, כפי שסייענו בזמן הפיגוע במלון בטאבה; ביכולתנו למכור ידע לאומות העולם בתחום המלחמה בטרור, כי צברנו לאסוננו ניסיון לא קטן בתחום זה; עלינו לסייע בניסוחה של אמנה בינלאומית למלחמה בטרור, שבעזרתה אפשר יהיה למגר את תופעת הטרור הבינלאומי, כפי שבמאות הקודמות הצליחו המעצמות הקולוניאליסטיות למגר את תופעת הפירטים, שאימה על שלומו של עולם הסחר הימי ועל שלמותו.

### מורשת הפוזיטיביזם של אחד־העם – ותרגומה המעשי

ביאליק חשב שאת מהלכיה הגדולים של ההיסטוריה אי אפשר לשנות. אפשר לשנות תהליכים קטנים, אך לא את האבולוציה האנושית בכללה. העולם הגיע, לצערנו, לשעה שבה שתי אפשרויות עומדות לפניו: לכוף ראשו וללכת לאבדון, או להילחם ולהגדיל את הסיכוי לצאת מן הגיהנום מחוזקים ומחושלים. ביאליק היה אומר כי "אין בודקין בשעת הסכנה", והיה מקדש את האמצעים הנחוצים למלחמה בטרור, המאיים להסיג את הישגי הדורות ולדרדרם לתהום שאין ממנה תקומה.

כאמור, את הפוזיטיביזם ירש ביאליק מרבו ומורו, אחד־העם, אך הוא תרגם את הרעיונות הפוזיטיביסטיים, מורשת הוגי הדעות הרוסים, לעשייה של ממש. בבואו ארצה, הוא החל בהקמת מפעלי תרבות רבים, תרם ללא חשבון מזמנו, והבין כי "בשעה זו" על האמן לרדת ממגדל השן שלו ולהתערב בציבור – להיות אף הוא חלוץ ולקחת חלק במעשה בראשית, גם אם יעלה הדבר במחיר אובדן "הרמה האמנותית" של יצירתו, ובמחיר אובדן יוקרתו האישית. כשם שסטודנטים ותלמידי ישיבה עזבו אז את ביתם והיו לחלוצים, חוצבי אבנים וסוללי כבישים, כך יכול גם הוא, המשורר הלאומי, להפשיל את שרווליו ולשלוח ידו במלאכה שימושית – בכתבת שירי ילדים לגן העברי, בהכנת ספרי לימוד לבתי הספר, במתן הרצאות עממיות לציבור הפועלים ובעלי הבתים, וכיוצא באלה פעולות תרבות וחינוך שימושיות, חסרות הילה של יוקרה. ביאליק ראה בכך ירידה לצורך

עלייה: אין כל רע ב"עבודה שחורה" ובהתבזות זמנית בביתך שלך למען עתיד טוב יותר.

מה, אם כן, היה ביאליק עושה, או ממליץ לעשות, כיום, כאשר ברור לכול שארגוני הטרור כמוהם כגידול ממאיר בעל ממדים גלובליים, שנתפשט בחלל שנפער לאחר התמוטטות ברית-המועצות, וכי הטרור הפלשתיני נגד ישראל אינו אלא אחת משלוחותיו של הטרור המוסלמי הבינלאומי. ראוי לזכור, בימי המלחמה הקרה, חרף המתח הבין-גושי והחשש מסכנת האטום, השכילו מנהיגי המעצמות לשמור על איזון עדין ועל "עמימות שימושית", במונחי קיסינג'ר. משהופר האיזון בין הענקים, צצו החגבים, נושאי רעיון הג'יהאד, ובידיהם אמצעים לא מתוחכמים, אך בעלי פוטנציאל הרס עצום, העלולים – בהיעדר אחריות ובקרה – להפוך ארץ נושבת למדבר שממה. באיחור ניכר מנסות ארצות המערב לתור אחר החלטות וצעדים אופרטיביים למלחמה בטרור, ונקלעות שוב ושוב לדרך ללא מוצא.

### מה היה ביאליק ממליץ לעשות היום?

האם ניתן לעשות משהו נגד מהלכיה הגדולים של ההיסטוריה? ברי, אין בידי המערב צעד אפקטיבי אחד ומוחץ שיחסל תופעה כה נרחבת, הזוכה לתמיכת העולם השלישי, לסיוע ממדינות הנפט ולסיוע עקיף מצד גורמים אינטרסנטיים המוכנים לעצום עין ולסכור פה. לפיכך, יש לפנות לשורת צעדים שתחליש לפחות את התופעה, גם אם לא תביא למיגורה הגמור בעתיד הקרוב. בצד עבודת נמלים (תרתי משמע!) אפורה ויום-יומית של אנשי מודיעין וביטחון, יש לערוך טיפולי שורש אחדים, שאת תוצאותיהם לא ניתן יהיה אולי להרגיש תכף ומיד: על אונסק"ו ליזום בדיקה של ספרי הלימוד בארצות האסלאם, לרבות הרשות הפלשתינית, ולפסול ספרים המכילים דברי הסתה וגזענות; עליה להקליט דרשות במסגדים שהוקמו בארצות המערב ולסגור אותם מסגדים שדרשותיהם כוללים דברי עידוד למפגעים; על המערכת הבנקאית הבינלאומית לחוקק חוקים האוסרים על הבנקים, לרבות אלה השוויצריים המבוססים על עקרון הסודיות, להחזיק כספים של ארגוני טרור.

רצועת עזה, למשל, יכולה לשמש מעבדה ומקרה בוחן להפיכת טרוריסטים לבני אדם פרודוקטיביים ושוחרי שלום. אם יטיל העולם סנקציות מחמירות על מממני

הטרור ויכביד עולו עליהם, ויחד עם זאת יתמוך בהקמת מפעלים עתירי כוח אדם בעזה ובנותיה ויפקח על המסגדים, יש כמדומה סיכוי שאותם מפגעים המקבלים עידוד מחבריהם וקרוביהם להקריב עצמם על מזבח מולדתם ודתם, לא יקבלו את דברי העידוד הללו, והאנרגיה תנוקז למפעלים קונסטרוקטיביים ונושאי רווחים.

### נגד התחסדות צדקנית

מאחר שבהרכבו הנוכחי אין האו"ם מסוגל לאשרר אמנה ראויה לשמה למלחמה גלובלית בטרור (שכן מדינות פרו־פלשתיניות, שהן עיקר מניינו של הארגון, רואות בטרור נגד ישראל אמצעי לגיטימי), יש להקים "מטבחון" של אותן מדינות המוכנות להירתם למלחמת חרמה בטרור, ו"לקרוא לילד בשמו" ללא התחכמויות סמנטיות. יש אף להכביד על אזרחיהן של מדינות התומכות בטרור במעברם מארץ לארץ, כפי שנוהגים שלטונות ההגירה וביקורת הדרכונים בארצות־הברית. אפשר שהקשיים שיוערמו על האוכלוסייה המוסלמית, בחלקה תמימה ושחרת שלום, יגרמו לגורמים המתונים להוקיע את הטרוריסטים ולהקיאם.

למי שיטען בהתחסדות צדקנית שצעדים כאלה יפגעו בזכויות הפרט של המוסלמים ובחופש הפולחן שלהם, יש לענות שמול זכויות אלה, הראויות אמנם לכל הגנה, עומדת זכות חשובה ואוניברסלית פי כמה: זכותו של הפרט באשר הוא לשרוד, לנהל את חייו ולטפח את דור העתיד ללא אימה משתקת. אם לא יינקטו צעדים כאלה וכיוצא באלה בהקדם, ייאלץ העולם הנאור, בסופו של דבר, לפנות לאמצעים בעלי אופי אפוקליפטי, שניתן היה למונעם אילו התלכדו ממשלותיו ויצאו למלחמה בארגוני הג'יהאד בזמן. הוא שאמרו חז"ל: "כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי – סופו שנעשה אכזרי במקום רחמן" (קוהלת רבה ז טז).



# סדקים במגדל השן

יש מחשבה ואינטרס לאומי מאחורי החופש האקדמי המוחלט

## שרגא שכטר

כינוי האוניברסיטה כ"מגדל שן", מגדיר אותה כמקום בו מתבודדת האליטה האינטלקטואלית מהחברה ומתנתקת ממנה, אלא שבימינו אין דבר רחוק יותר מהאמת. תרומת האוניברסיטה לחברה היא עצומה, הרבה מעבר למה שהציבור מתאר לעצמו. שורות אלה נועדו להזהיר מפני הסכנות האורבות לאותו "מגדל שן", העלולות להפילו או לרוקנו מתוכן, ולגרום בכך נזק גדול לחברה כולה. ישנן בעיות רבות הקשורות להשכלה הגבוהה בישראל, אבל אם החברה רוצה בשיפורה, עליה לאפשר לה לעשות זאת במסגרת אותה מסורת אוטונומית, בת אלפי שנים, שבה התפתחה בעבר, שכן, התפתחות זו מביאה ליתרונות חומריים ורוחניים רבים שהחברה כולה נהנית מהם: מטכנולוגיה ועד רפואה, מכלכלה ועד חוק, ומהבנת תרבותו של האדם.

## כך נוסדה ההשכלה הגבוהה

מה הם שורשיה המסורתיים-היסטוריים של ההשכלה הגבוהה? השכלה זו הייתה ביוון הקלאסית, מהמאה החמישית לפנה"ס, וכבר אז שימשה הן כמקום להרחבת

---

פרופ' שרגא שכטר הוא פרופסור לביוכימיה בבית הספר לרפואה באוניברסיטת תל-אביב. לשעבר דיקן הפקולטה למדעי החיים. המאמר מבוסס על ספר ששמו כשם הכותרת, שראה אור באחרונה.

הדעת, כמטרה בפני עצמה, והן כספקית של בעלי מקצוע מיוחדים. היפוקרטס לימד רפואה בשנת 500 לפנה"ס. באותה עת, קמו בתי הספר הראשונים למשפט בסירקוזה ובאתונה, אפלטון הקים באתונה את האקדמיה ואריסטו את ה"ליקאום", שם התבשמו צעירי האליטה מהפילוסופיה ומהמתמטיקה ושם התחיל חקר הטבע, הדומם והחי.

כאשר דעך העולם הקלאסי, שמרו הערבים על אוצרות ההגות והדעת, אותם תרגמו מיוונית לשפתם, וכן הנזירים, שהעתיקו ספרים בלטינית במנזרים, עד שבתחילת האלף השני נוסדו האוניברסיטאות הראשונות, לא על ידי מלך, קיסר, או אפיפיור, אלא ביוזמתם של מורים שהתאחדו כדי לחקור וללמד תאולוגיה, פילוסופיה, משפט, מתמטיקה, רטוריקה, דקדוק ורפואה. בבולוניה, סידרו ופירושו המלומדים את חוקי רומא ואת חוקי הכנסייה. כאשר הקיסר פרידריך הראשון (ברברוסה) השתלט על העיר, הוא פרש עליהם את חסותו כדי להודות למשפטני בולוניה שפסקו שהמחוז שייך לו ולא לאפיפיור. חסות זו הגנה על מורים ותלמידים, שבאו מכל אירופה, מפני שודדי הדרכים ומפני שודדי העיר שהשכירו להם דירות. נכדו של ברברוסה, פרידריך השני, העביר מסלרנו, השכנה, לנאפולי, עירו, פקולטה לרפואה, שהייתה מפורסמת מזה שנים רבות, ואיש אינו יודע מי הקימה. ובדרום צרפת, הקימו רופאים יהודים מסרגוסה את בית הספר לרפואה של מונטפלייה.

באי של העיר פריז, עסקו בתי הספר שסביב הכנסיות בעיקר בתאולוגיה. המורה אבלרד, עם כמה תלמידים, חצה את הנהר לגדה השמאלית והקים שם בית ספר. שנים אחר כך, השיג המורה, רוברט דה סורבון, תרומה מלואיס ה־IX ובנה במקום בית מחסה לתלמידים עניים, שנקרא על שמו, דבר הבא ללמד שהענקת מלגות לסטודנטים עניים אינה המצאה של חברת הרווחה של המאה העשרים, אלא של האוניברסיטה עצמה, עוד במאה השלוש־עשרה. ב־1100 היו באוקספורד בתי ספר קטנים לתאולוגיה ולפילוסופיה בחסות האפיפיור, שפקד על העיר לתת מלגות לתלמידים. מורים ותלמידים שמאסו במריבות עם אנשי העיר עברו למזרח אנגליה, ויסדו את קמברידג'. ב־1636, יסדו בוגרי מוסד זה את הרווארד, בעיירה ליד בוסטון, כי לא רצו ש"כנסיותינו תיפולנה בידיים של כמורה נבערת מדעת, כאשר כמרינו הנוכחיים ישכבו בעפר". מורים מהרווארד, שרבו על נושא תאולוגי, עברו דרומה לניו־הייבן, והקימו את אוניברסיטת ייל. הרווארד וייל, כמו גם סטנפורד וג'ונס הופקינס, הם שמות של תורמים פרטיים – לא של מלך, קיסר או אפיפיור. אלה, לכל היותר, נתנו חסות ועזרה כספית למוסדות שכבר היו



קיימים – וזאת, רק כאשר באירופה ובאמריקה הקמת אוניברסיטה הפכה למעשה פופולרי, או שהייתה קבוצה של מורים ותלמידים שכבר למדו ולימדו במקום, או שהביאו אותם ממקום אחר.

### **יזמות פרטיות ופילוגים החישו הקמת אוניברסיטאות בארץ**

אצלנו, בארץ־ישראל, עוד לפני הקונגרס בבאזל, הגה צבי הרמן שפירא את הרעיון של הקמת מוסד להשכלה גבוהה, שהיה אחר כך לאוניברסיטה העברית; ופול נתן מגרמניה הקים את הטכניון. בתש"ח, שני מוסדות אלה כבר היו ידועים בעולם כמרכזים חשובים של הוראה ומחקר. אוניברסיטת תל־אביב נולדה מאיחוד של סמינר עירוני למורי ביולוגיה, בית ספר למשפט וכלכלה שיסדו בעלי אותם מקצועות, ומכון של מדעי הרוח שהקימו מרצים מירושלים. אוניברסיטת בר־אילן נוסדה על ידי עסקנים ומורים מתנועה דתית פוליטית. שתי אוניברסיטאות אלה נלחמו קשות עד שהמדינה הכירה בהן כאשר נחקק חוק ההשכלה הגבוהה, רק בתשי"ח. כך נוצרו רוב האוניברסיטאות, בעולם וכאן, באמצעות יזמות פרטיות ופילוגים שונים. יסדו ובנו אותן מורים וחוקרים, לפעמים בתמיכה של השלטון או בעזרתו, אבל רכישת הידע, ההוראה והמחקר התבצעו תמיד באופן עצמאי, על ידי תושבי "מגדל השן" עצמם. כך נוצרו שתי רשויות בהשכלה הגבוהה: אחת, חיצונית, שמעניקה חסות וכסף; ושנייה, פנימית ועצמאית, שקובעת מה ללמוד וללמד, מי ילמד ומי ילמד.

האוטונומיה והחופש האקדמי הם תנאי הכרחי להצלחת ההשכלה הגבוהה. חשוב להבהיר את מקורם ומהותם של שני מושגים אלה. ברברוסה העניק אוטונומיה ניהולית לאוניברסיטת בולוניה במסמך הכרתו בה. האפיפיור הכיר באוטונומיה של אוניברסיטת פריז במכתב מ־1231. הכרה זאת הועברה במשך מאות שנים למוסדות שהלכו והוקמו, אם באופן ספונטני, או אם על ידי ממשלות ותורמים פרטיים. בישראל, היא מהדהדת בהכרת זכותה של האוניברסיטה לפעול "לפי ראות עיניה", כפי שכתוב בחוק ההשכלה הגבוהה (תשי"ח).

האוטונומיה היא זכות קולקטיבית של אנשי האוניברסיטה, שמאפשרת להם למנות ולפטר מורים; לקבל, ללמד, להעניק תואר, ולסלק סטודנטים; וכל זה על פי קריטריונים שהמוסד בעצמו קובע. לעומת זאת, החופש האקדמי הוא

זכות אינדיווידואלית של כל מורה ותלמיד, שנובע ממינויו ומאפשר לו ללמוד, ללמד ולחקור לפי ראות עיניו, במסגרת הנורמות של כל מקצוע, ובמסגרת החוק והמוסר הכלליים.

## שורשי הרעיון של החופש האקדמי

התפיסה המודרנית של החופש האקדמי נולדה בגרמניה, כאשר פון הומבולדט הקים את אוניברסיטת ברלין ב־1810, והגדיר אותה כאוניברסיטת מחקר. חופש זה כולל את החופש ללמוד, ללמד ולחקור. החופש ללמוד מאפשר לסטודנטים לבחור מסלול לימוד ולנדוד בין אוניברסיטאות, תוך הגבלות ניהוליות מובנות. החופש לחקור, אשר בלעדיו אין מדע, קיים תוך ההגבלות שמטילים החוק, והמוסר הדתי והחברתי. החופש ללמד מתקיים במדינות הדמוקרטיות המתוקנות, אך מדי פעם מופיעים קונפליקטים כאשר המרצה חוצה את גבולות המדע הטהור ומנסה להפיץ אידאולוגיה כלשהי. אידאולוגיה הנה מושג זר באוניברסיטה, אלא במסגרת של חקר האידאולוגיה עצמה. האידאולוגיה של האוניברסיטה היא האמת, כפי שניתן להתקרב אליה בדרכים של מחקר מדעי.

האוטונומיה והחופש האקדמי שומרים על האינטרס של כל הציבור, כי רק במסגרתם יכולה האוניברסיטה לבצע את תפקידיה החברתיים. התפקיד החברתי הראשון הוא לרכז את המורשת האינטלקטואלית, הלאומית והאוניברסלית, ממתמטיקה וביולוגיה ועד לפילוסופיה וספרות, ולהעביר אותה לדורות הבאים. התפקיד השני הוא להכין את הדור הבא של ממשיכי דרכה, ושל בעלי אותם מקצועות חשובים לחברה שנלמדים במוסדות ההשכלה הגבוהה. התפקיד השלישי הוא לבצע מחקר מדעי בכל התחומים של מדעי הרוח, החברה והטבע, לעזור ליישומם, ולחנך את החוקרים של העתיד.

הדגם של ברלין התפשט בכל גרמניה, ואחר כך בכל אירופה ואמריקה, והדבר שינה את פני החברה ללא הכר. כל הטכנולוגיה המודרנית נובעת מהתגליות שנעשו ומהתאוריות שנוסחו בהן. השימוש באנרגיה הכימית, האנרגיה הגרעינית על כל היבטיה, המחשב, המהפכה התקשורתית, התחבורה: כל אלה מבוססים על מחקר שהתבצע בתחומי הפיזיקה, ההנדסה והכימיה באוניברסיטאות. כך גם המחקר בכימיה ובכל ענפי הביולוגיה ויישומו ברפואה ובחקלאות, דבר ששיפר את בריאות הציבור והכפיל את תוחלת החיים.

## מה שפקידי האוצר אינם מבינים

ההשכלה הגבוהה בישראל נבנתה, כבר מראשיתה, על פי הדגם של אוניברסיטת המחקר, ועל הצלחתה יעידו הישגיה בכל התפקידים שתוארו לעיל. במדינת ישראל קיימת רמה גבוהה ומתוחכמת ביותר ברפואה, בחקלאות ובתעשייה. על כל טעות של מנתח, על כל סקנדל שמובלט בעיתון, ישנם אלפי מטופלים העוזבים את בתי החולים כשמצב בריאותם הוטב לאין שיעור. בחקלאות נוצר צירוף נפלא בין האידאולוגיה של הפרחת הארץ, לבין המחקר המדעי המבוצע על ידי בוגרי האוניברסיטה. השווקים באירופה מוצפים בפירות תוצרת ישראל שהושבחו על ידי המדענים וגודלו על ידי החקלאים שלנו. 72 חברות היי-טק ישראליות נסחרות ב-NASDAQ. כוח האדם של חברות אלה, שהקימו תעשיות ושירותים שנמכרים במיליונים ובמיליארדים של דולרים ומושכים השקעות ענק של משקיעים זרים, מורכב בעיקרו מבוגרי האוניברסיטאות הישראליות.

על מפעל מפואר זה, מנסים פקידי באוצר להשליט שיטות ניהוליות המתאימות לצבא או לסופרמרקט, ואחר כך למחוק אותו מספר התקציב. אם האיולות הזאת לא תיעצר, רבים מחברי הסגל האקדמי באוניברסיטאות יעזבו את הארץ כדי ללמוד ולהשתקע במדינות אחרות. את הצד הזה של הגלובליזציה, האידאולוגים הנאו-ליברלים של האוצר אינם מבינים: כמו שההון חוצה את כל הגבולות ומושקע כאן, במדינת ישראל, כך גם אנשים יכולים לחצות אותם ולעזוב אותה. הציבור איננו ער לסכנה האורבת לאוניברסיטה ולהשכלה הגבוהה בכלל, ובאמצעותה למדינה כולה. לכן, חשוב ביותר לפזר את החול שנביאי הדוקטרינות הנאו-ליברליות זרו בעיני הציבור ובעיניהם של חלק גדול ממקבלי ההחלטות.

הציבור חי כיום תחת השפעת התעמולה הרעשנית של הנאו-ליברליזם. אידאולוגיה זו מקורה בתחום הכלכלה, וטענתה המרכזית היא שהשלטון הפוליטי חייב להתרחק מהפעילות הכלכלית ולתת מידה מרבית של חופש פעולה לכוחות ה"שוק". כוחות אלה פועלים בתוך מסגרת של תחרותיות. התאוריה טוענת שככל שהתחרות חופשית יותר מכוחות החיצוניים ל"שוק", כלומר מוויסות על ידי השלטון הפוליטי, התחרות בריאה יותר והתוצאה עבור החברה מוצלחת יותר. אין זה המקום לפתח דיון בהנחה זאת, במסקנותיה התאורטיות ובתוצאותיה המעשיות. הבעיה היא, שהנאו-ליברלים מנסים להשליט את תפיסותיהם על כל חי החברה, ובנושא הספציפי המעסיק אותנו: על החינוך, כולל ההשכלה הגבוהה.

אין חידוש בניסיון זה של השליטים הפוליטיים ועושי דברם הביורוקרטים. בימי הביניים הועלו מרצים על המוקד כאשר הכנסייה מצאה אותם אשמים בכפירה, והצרות של גלילאו עם האינקוויזיציה ידועות לכולנו. אך לא צריך קיסר או ממסד דתי כדי להגיע לקיצוניות מעין זאת: כך התחילה דווקא הדמוקרטיה המודרנית. המהפכה הצרפתית ראתה באוניברסיטאות מבצר של האצולה והכנסייה, וסגרה אותן, ונפוליאון השלים את ההרס כאשר ארגן אותן מחדש על פי תפיסותיו הריכוזיות. עד היום סובלת צרפת מתפיסה זו, שהיא מקור השביתות התכופות של סטודנטים ופרופסורים.

### המחקר המדעי משגשג רק באווירת חופש

מה שקרה לאוניברסיטאות של גרמניה במאה העשרים, אין צורך לספר כאן. בצד השני של העולם, הודות להגירה מסיבית של מדענים, הפכה ארצות-הברית למעצמה הגרעינית הראשונה. ומה בשמאל? בברית-המועצות, בשנות השלושים, היה ויכוח בין שני גנטיקאים, ואילוב וליסנקו. סטלין העדיף את השני, כי מצא אותו מתאים לפילוסופיה המרקסיסטית, ואילו ואילוב מת בכלא והחקלאות הסובייטית קרסה כתוצאה מתאוריה כוזבת אך מקובלת על השלטון הפוליטי. המחקר המדעי משגשג רק באווירה של חופש, הנטולה אידאולוגיה.

ההתקפה הנאו-ליבראלית על החינוך הציבורי איננה המצאה ישראלית. היא התחילה דווקא במדינות הדמוקרטיות ביותר. כבר בשנות השמונים ניסו תאצ'ר בבריטניה ורייגן בארצות-הברית להפעיל דעות נאו-ליברליות על מערכת החינוך באמצעות מניפולציות תקציביות, אך לא הצליחו בכך. מאוחר יותר, הפכו הרפורמות בחינוך לנושא המרכזי בממשלו של הנשיא בוש (הבן). תחת שם "חברתי", כביכול ("אף ילד לא ישאר מאחור"), הופעלה תכנית שהתבטאה בתחום התקציבי בהפחתת ההקצבה הפדרלית למחוזות ובהענקת הקצבות לבתי הספר על פי תוצאות הבחינות של תלמידיהם, מעין פרס להצלחת ההוראה. דרך אידאולוגית אחרת להשגת אותה מטרה היא לממן את החינוך באמצעות הענקת שוברים להורים כדי שיוכלו לבחור לאיזה בית ספר לשלוח את ילדיהם. במילים אחרות, לחסל את החינוך הציבורי באמתלה של הענקת בחירה חופשית. עד עתה, התוצאות רחוקות מאוד מלהצדיק את השיטה, ונדחות על ידי רוב הציבור.

הימנעות השלטון האמריקאי מלהתערב בחינוך הגבוה כה מושרשת בתודעה, עד כי המפלט היחיד שנותר לו היה לצמצם באופן ישיר את תרומתו התקציבית להשכלה הגבוהה, והתוצאה הייתה הכבדה גדולה על ניהולן הפיננסי של האוניברסיטאות. בחלקן, נמצא הפתרון על ידי שימוש בהמצאה נאו-ליברלית נוספת: שינוי שיטות הניהול. האוניברסיטה עברה תהליך של "תאגוד" ("קורפורטיזציה"). לפני כן נוהלו המוסדות על ידי חבר נאמנים שלא הייתה בו נציגות אקדמית גדולה, אבל הרבה אנשי אקדמיה הפכו לנשיאים, והטובים ביותר ביניהם הקימו את המוסדות האקדמיים המובילים והמתקדמים ביותר בעולם. נשיאים אלה לא התערבו במעשי היום-יום של הפרופסורים, בהוראה או במחקר, אלא פעלו לפי המסורת שראשיתה בברלין. תהליך ה"תאגוד" כבר גרם נזק רב לאוניברסיטאות האמריקאיות, ויעידו על כך לא פחות מתריסר ספרים ומאות מאמרים שנכתבו כנגד השינויים המתחוללים בקמפוסים האמריקאיים.

## תחילתה של ההידרדרות

ממשלות ישראל שאימצו את האידאולוגיה הנאו-ליברלית לא איחרו להעתיק גם את הדגמים המבוססים עליה. כך, הוקמה ועדה לרפורמה בחינוך היסודי והתיכון שמסקנותיה היו בעיקר בתחום הניהולי, וזאת, מסיבה פשוטה: היו אלה ועדות מטעם ממוכנות בעיקר מאנשים בעלי רקע ניהולי, אך חסרי ידע והבנה בחינוך, וממחנכים חסרי חוט שדרה חזק די הצורך כדי להתנגד לתכתיבים האידאולוגיים של האוצר. התוצאה הייתה מערך של המלצות שנכשלו עוד בטרם נוסו. בינתיים, במקום להשתפר, וכתוצאה ישירה מהגזירות התקציביות, המשיך החינוך להידרדר במידה כזו, החייבת להדאיג את כל הציבור.

במקביל, פנו אנשי האוצר לרפורמה גם בהשכלה הגבוהה. הם הקימו ועדה מטעם, שלמרות היותה ועדה בראשות שופט, פעלה בניגוד לחוק והמלצותיה היו הפרה בוטה של חוק המ"ג (תשי"ח). המלצות הוועדה, גם הפעם, היו בתחום הניהולי בלבד, אך הן עמדו בניגוד גמור לכל המסורת האוניברסיטאית שתוארה לעיל. על פי הדגם של תאגוד, הרפורמות המוצעות דורשות ניהול עניינים אנכי: נשיא שממנה רקטור, שממנה דיקאן וראשי חוגים. לפני כן, הניהול התקציבי הכללי היה בידי הנשיא, שנבחר על ידי חבר הנאמנים, והניהול האקדמי היה בידי רקטור, שנבחר על ידי הסנאט, שמורכב מכל הפרופסורים. באמצעות שיטת ניהול זו

סיפקו האוניברסיטאות הישראליות את כל הצרכים החברתיים שתוארו לעיל, והפכו לשם דבר בעולם האקדמי. לפי דירוגים שנעשו, מהעיתונות בסין ועד הטיימס של לונדון, נמצאים כל המוסדות הישראליים בעשירון העליון בין כל האוניברסיטאות בעולם.

### אוניברסיטה אינה תאגיד מסחרי

הממשלה יכולה להכפיל את ההקצבה לאוניברסיטה או לבטל אותה לגמרי, ודבר זה הוא באחריותה הבלעדית, אבל רק לאוניברסיטה ישנה הזכות להחליט על תנאי קבלה ללימודים או לסגל, על פתיחה או סגירה של פקולטות וחוגים. האוניברסיטה איננה תאגיד מסחרי או תעשייתי. הצלחתה תלויה בעצמאות הפעולה בהוראה ובמחקר של אנשי הסגל האקדמי, החל בדרגה הנמוכה ביותר. המבנה האנכי שהאוצר מנסה לכפות עליה יסכן את יעילותה ואת תרומתה לחברה כולה. לכפות "מנהלן", שיודע לנהל רק תאגיד לא אקדמי, על חוקר היסטוריה או ביולוגיה, זוהי איוולת קטסטרופלית.

בעיותיה של האוניברסיטה הן בעיקר תקציביות, ולכך תרמו הנאו-ליברלים של האוצר באמצעות גזירות תקציביות דרקוניות, אבל אם יוסיפו לכך גם שינויים מבניים המתאימים לבית חרושת או לסופרמרקט, עלולים הם להרוס אותה, בסופו של דבר.

ואם התחלנו באזכור היפוקרטס, נסיים באמרה שלו: "כאשר ניגשים לחולה, ראשית כל, לא להזיק לו."



## משפט ומוסר

# הקשר בין התאוריה של אהרן ברק לבין הכלכלה הקפיטליסטית-ליברלית

## אליעזר שביד

בתקופת כהונתו של השופט אהרן ברק יושמה במדינת ישראל תאוריה משפטית שהתפתחה על רקע התמורות שחלו בהבנת מהות הדמוקרטיה הליברלית בעולם החופשי, אחרי מלחמת העולם השנייה. אני סבור שכיום עומדת תאוריה זו, הקשורה קשר הדוק להתפתחויות מקבילות בתחום מדעי החברה – בייחוד הכלכלה, הסוציולוגיה, הפסיכולוגיה ההתנהגותית ותורת המדינה – מול קשיי יישום גדולים ואופוזיציה רצינית, שההתמודדות אתם מחייבת עיון מחדש בשאלת היחס בין משפט ומוסר.

יש סיבה נוספת המחייבת את ההתמודדות עם שאלה זו במדינת ישראל, והיא הגדרתה כמדינה יהודית ודמוקרטית. במגילת העצמאות הונחה זהות בין הגדרת ישראל כמדינה יהודית להגדרתה כמדינה דמוקרטית, בלי ו'ו' החיבור. תוספת הו'ו' נועדה לפשרה, שמגמתה לְגַשֵּׁר על פער בין הבנת הדמוקרטיה הלאומית המודרנית שהונחה ביסוד הציונות המדינית, לבין הבנתה ה"בתר-מודרנית" שהיא גם בתר-

---

פרופ' אליעזר שביד הוא מרצה למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. מספריו האחרונים: **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש** (ארבעה כרכים), הוצאת עם עובד ומכון שכטר ללימודי היהדות.

לאומית, ובאותה מידה בתר-דמוקרטיה, אם בוחנים סוגיות אלה מנקודת הראות ההומניסטית המקורית.

נחזור למגילת העצמאות כנקודת מוצא לדיון. מבחינה טקסטואלית הזיהוי בין יהדות לדמוקרטיה במגילת העצמאות מתבטא בהשמטת המונח הלועזי. במקומו נוסחו במגילה עקרונות היסוד של המשטר העומד לקום בישראל במילים עבריות תוך התייחסות לשלושה מקורות: התנ"ך, מגילת זכויות האדם של ארגון האומות המאוחדות והאידיאולוגיה הציונית בגרסה הסוציאל-דמוקרטית, שיושמה טרם הקמת המדינה במוסדות ה"יישוב" הארצישראלי על ידי תנועת העבודה. "המדינה היהודית" תקום על ערכי החירות, השלום והצדק, ועל שוויון כל אזרחיה לפני החוק ללא הבדל מין, דת ומוצא ויושם בה דגש על הגרסה העברית של הסוציאל-דמוקרטיה, המעוגנת ב"ספר הספרים הנצחי", והכוונה ל"צדק חברתי לאור חזונם של נביאי ישראל".

מגילת העצמאות כתובה בלשון כללית. היא איננה מפרטת ואיננה מפרשת. אולם מן הכתוב עולה ההנחה שיהדותה של המדינה תתבטא, בראש ובראשונה, בנאמנותה לערכים האוניברסליים של מוסר הנביאים, הן במישור המשפטי והן במישור החברתי. ערך היסוד יהיה ה"צדק-צדק תרדוף" שמידתו, כהגדרת אחד העם – האיש שהגה את הדיסציפלינה של "המשפט העברי" – היא "האמת במעשים".

### שוויון על פי החוק ומימוש הזכויות

לתשומת לב ראויה גם קביעת הערך המוסרי שייצג את ההיבט הציוני-יהודי הנחשב ביותר בתנועת העבודה העברית, והוא ערך ההגשמה. ישראל כמדינה יהודית-ציונית לא תסתפק בנוסחאות הצהרתיות של שוויון כל אזרחיה לפני החוק. היא תהיה אחראית להגשמת הצהרותיה. היא תדאג לכך שכל אזרחיה יהיו לא רק זכאים על פי החוק, אלא בעלי האמצעים הנחוצים לממש את זכויותיהם. זהו הערך המוסף הגלום במשפט "צדק חברתי לאור חזונם של נביאי ישראל". כי בלהט מוסרם שקדו הנביאים על ההגשמה; גישה זו באה לידי ביטוי גם ביחסה של תנועת העבודה העברית להלכה: מרדו אמנם בהלכה הדתית, אבל דגלו בהלכה המוסרית, החברתית והלאומית והעריכו בה את המחויבות להגשמה כערך יהודי-אוניברסלי עליון. מנקודת הראות של הציונות החברתית, שהנהיגה את מדינת ישראל בראשית דרכה, היה זה היסוד להסכמה ש"המשפט העברי" יהיה אחד



המקורות לחקיקה ולמשפט בישראל, מתוך השאיפה שישראל תהיה "אור לגויים" בהיותה מופת להגשמת הערכים המוסריים-חברתיים. מי שמתבונן כיום בהווה החברתית שהתגבשה בישראל אחרי שנחקק חוק "כבוד האדם וחירותו" כחוק יסוד, המהווה אבן פינה לחוקה העתידה, מוכרח לשאול: האם לכך הייתה הכוונה?

האם מדינת ישראל ניסתה להוציא אל הפועל את מחויבותה להגשימו? אפשר לומר שעד ניצחונה במלחמת ששת הימים היא התאמצה. אל מול המטלה האדירה של קליטת העלייה ההמונית אפשר לומר שהייתה הצלחה חלקית במחיר כישלונות גדולים, שכן הפערים החברתיים בישראל היו באותה תקופה מן הנמוכים בעולם החופשי, אלא שאחרי הניצחון במלחמת ששת הימים רצון ההגשמה שהתמודד בתוקף עם קשיי העוני והמצור תש אל מול פיתויי ההצלחה הכלכלית והעוצמה הצבאית. בעקבות התבססותה הפכה ישראל ממדינת רווחה סוציאל-דמוקרטית למדינה קפיטליסטית על פי הגרסה הליברלית הבתר-מודרנית, שהיא תחרותית-מפריטה וטכנולוגית-מקצוענית. כדאי להזכיר שהמחלוקת בשאלת היחס בין אופיה היהודי לאופיה הדמוקרטי של המדינה התעורר על רקע מהפך זה.

שאלת היחס בין מוסר למשפט, שניצבה במוקד העימות, היא עתיקה. שיטות המשפט המערביות המסורתיות, בכללן תורת משה, זו שבכתב וזו שבעל-פה, עמדו על הצורך להבחין בין המוסר כתורת חינוך לבין חוק ומשפט כדפוסי משטר שנועד לשאת באחריות לקיומה של חברה מדינית הנושאת באחריות לציוויליזציה חזקה, עמידה בפני אנרכיה מבפנים ואויבים מבחוץ. ההנחה המקובלת הייתה שעניינו של המוסר כתורת חינוך הוא פיתוח האישיות הטובה, הדבקה בטוב לשמו. המוסר קובע נורמות יעודיות שאותן אי-אפשר לאכוף וגם אסור לאכוף, כי אכיפתן סותרת את מהותן. נורמות אידאליות מתמלאות רק על ידי "כוונות" אידאליות, משמע שאכיפתן היא עריצות. הנורמות החוקיות שבית המשפט יכול לאכוף, ויש הצדקה לאכיפתן באמצעים הכוחניים שהמשטר מעמיד לרשותו, נועדו להבטיח יחסים חברתיים תקינים שיהוו יסוד לחינוך מוסרי השואף להגשמה אידאלית.

### משפט צדק מול מגבלות הנידונים והשופטים

כדי להבטיח יחסי חברה תקינים יש להתאים, אפוא, את נורמות החקיקה והמשפט ליכולות רוב בני האדם המתמודדים עם יצרם "הרע מנעוריהם". כשמדובר בתורת

משה נוסף השיקול ש"יצר הרע" הטבעי אינו רע מוחלט. יש בו צורך במאבק השרידה של בעלי-החיים בטבע ובפריון היצירתי של האדם: הולדה, גידול הצאצאים, הוצאת לחם מן הארץ, המצאת הכלים ופיתוח המלאכות. גם השלטון, שהוא תנאי הכרחי לקיום הציוויליזציה המעוגנת בטבע, משתמש ביצר הרע בהפעלת עוצמתו האוכפת. בכל משטר, באשר הוא משטר, יש מידה לגיטימית של רשעות נוקמת המכוונת לבלימת הרוע שבאנרכיה, ומהיבט זה תפקיד המשפט הוא לאכוף את החוק, אך גם לפקח על השלטון שלא יחרוג מן המותר בהפעלת כוח האכיפה שברשותו.

חקיקה ומשפט צדק שנעשים בידי בני אדם צריכים להתחשב במגבלות הטבעיות, הן של הנידונים והן של השופטים. רק משפט האלוהים המושל בכוחות הטבע, המחייב והממית, עושה צדק, במובנו הפונדמנטלי, "מידה כנגד מידה". הרמב"ם, שמיזג את השקפת התורה עם השקפת אריסטו בסוגיה זו, פירש זאת בכך, שהטבע נוהג על פי חוקיותו המוטבעת בבריאה, ועל פי חוקיות זו החטא סופו שהוא נוקם בעושיו מידה כנגד מידה והמעשה הטוב גומל לעושיו בטוב שעשו לשמו. מלך בשר ודם ושופט בשר ודם נשלטים בעצמם מבחינה זו ואסור להם להתיימר בעשיית צדק מוחלט. תפקידם הוא למנוע את ההידרדרות המוסרית שתגרום לבסוף את הפעלת מידת הצדק האכזרית והנוקמת של האלוהים המושל בכוחות הבריאה, ולכך נדרשת הליכה בדרך האמצעית, המתונה, שאינה אוכפת אלא את מה שהוא תנאי הכרחי לקיומה של חברה מתוקנת.

ניתן לסכם בירור זה בקביעה, שההבחנה בין מוסר למשפט איננה מתייחסת לשיטת הערכים כי אם לנורמות המיישמות אותם, והצדקתה מעוגנת בהנחה אנתרופולוגית, שאריסטו ניסח בלשונו הפילוסופית: "האדם הוא יצור מדיני מטבעו". כוונת אריסטו בהגדרה זו לשני היבטים המייחדים את האדם משאר יצורי הטבע, הן מבחינת כישוריו והן מבחינת התנאים הנחוצים לשרידתו. ראשית, המהות האנושית של האדם אינה יוצאת מן הכוח הביולוגי-הגנטי אל הפועל השכלי-תבוני בטבע, גם לא בחברתיות העִדְרִית של בעלי החיים, כי אם רק בחברה מתוקשרת ברמה הלשונית-מילולית המסוגלת להִמְשָׁגָה, שהיא רמת החברתיות הפוליטית. שנית, רק חברה כזאת יוצרת את התנאים הנחוצים לקיום אנושי. לכך יש השלכה על הבנת המשמעות של ערכי היסוד: "כבוד האדם וחירותו". על פי השקפת אריסטו, שהיא גם השקפת חז"ל כפי שהתפרשה על ידי הרמב"ם, האדם קונה את כבודו ואת חירותו בחברה פוליטית המבוססת על מוסר, על חוק ועל

משפט. במילים אחרות: החברה הפוליטית מעניקה לחבריה, שהם בניה-בוניה, את חירותם ואת כבודם, ראשית, מפני שהיא המחנכת אותם ומפתחת את אישיותם העצמאית דרך הנחלת לשונה ומורשתה, ושנית, מפני שהיא מעניקה להם את החסות ומבטיחה את התנאים שבהם יוכלו לשאת באחריות להצלחתם ולאשרם כיחידים וכקבוצה.

### מושג ה"חובה" ומושג ה"זכות"

הגדרת הצדק כאמת-מידה למוסר ולמשפט, נגזרת מן הנאמר לעיל. צדק שהאדם יכול לחוקק ולאכוף במשפט גלום בזיקות הגומלין ההסכמיות, על פי נורמות שבני האדם מקבלים על עצמם ברצונם החופשי אל מול מוסדות ההנהגה שהם מקבלים עליהם ברצונם החופשי. בכך הם מחייבים את עצמם ומשליטים עליהם את רצונם התבוני, המתעלה על יצרם האנוכי ומרסן אותו לשם הטוב, שאותו יוכלו להשיג רק יחד, על בסיס האחריות המשותפת. זוהי הברית המכוננת חברה פוליטית. היא נגדרת כהתחייבות גומלין שהמקבלים אותה על עצמם מרצונם מאשרים בה זה את זה כאישים העומדים ברשות עצמם ומבטיחים זה לזה את הזכויות באופן שזכות כל צד היא ממנה ובה חובת הצד שכנגדו, ואין זכות בלי חובה נגדית כשם שאין חובה נגדית בלי זכות.

לצורך המשך דיוננו יש לבאר את מושג ה"חובה" העומד מול מושג ה"זכות", שכן בימינו הנאורים חדלו הבריות להבדיל בין חובה להכרח. אם כן, חובה היא אחריות מוגדרת שאדם מקבל על עצמו מרצונו, מתוך הכרה שהיא ראויה לשם הטוב במובנו המתייחס לכל בני חברתו כפרטים וכישות קיבוצית, גם אם קיומה מגביל את סיפוק תשוקותיו הפרטיות. אם אדם אינו מקיים חובה מעוגנת בחוק הוא נענש על ידי בית המשפט, אבל גם את הענישה מקבל הנכנס בברית על עצמו ברצון נפשו. נזכור עוד, שאדם שמקיים את חובתו רק מפני שהוא פוחד מפני העונש אינו נחשב למקיים חובה, אלא למשועבד ליצריו וכפוי לשמור חוק, ובזה אין לא חירות ולא כבוד. על כגון זה אמרו חז"ל "אל תקרא 'חרות' על הלוחות' כי אם 'חרות' על הלוחות", לאמור, שקיום המצווה מתוך הכרת ערכה היא החירות ולא שרירות הרצון האנוכי. היא גם הכבוד הניתן לאדם בהוקרה על האחריות שקיבל על עצמו.

על פי אותו שיקול דעת מוגדר מושג הצדק, המיושם ביחסי בני האדם הן במישור המשפטי והן במישור החברתי. הצדק האלוהי הוא "מידה כנגד מידה" במישור המשפטי וחלוקת משאבי הארץ שברא לכל העמים, השבטים והמשפחות כפי צורכיהם, ואילו צדק אנושי הוא האיזון בין הזכויות שהאדם מממש בחייו החברתיים לבין החובות שהוא מקיים כלפי רעיו, שאֵתם הוא רועה בכר אחד, וכלפי הכלל – העדר הרועה יחד באותו הכר. צדק הוא, אפוא, היות כל יחיד אחראי שרעיו יוכלו לממש כפי צורכם ותרומתם לפריון הארץ ולפריון העם, אותן זכויות שהוא דורש לעצמו. משמע, שהזכות אינה כל שבכוח האדם לקחת לעצמו, אלא מה שאחריות הגומלין בין הבאים בברית הבטיחו זה לזה, כחוק, בספר הברית. להמחשת ההבדל בין הגדרה זו של מושג ה"זכות" להגדרה הרווחת בזמננו אדגיש שעל פי משפט התורה הזכות מוגדרת כ"צדקה" שעניינה לא רק במצוות "לא־תעשה" המונעות פגיעה ברע, אלא גם, ובעיקר, במצוות "עשה" של גאולת הרע ממצוקתו והחזרתו למעמד הראוי לו, שהיא מידת הצדקה הנתפסת כחובה מכוח הדין.

### בין האידאלי לבין המעשי

לפי השקפת "המשפט העברי" ולפי השקפת ההומניזם הקנטיאני ההבדל בין נורמות מוסר הצדק לנורמות משפט הצדק הוא, אפוא, ההבדל שבין האידאלי לבין המעשי, בין הבלתי ניתן והבלתי ראוי לאכיפה, לבין הניתן והראוי לאכיפה כתנאי לקיומה ותפקודה של ציוויליזציה ומדינה מתוקנת שטובת כל אזרחיה לנגד עיניה. קו ההמשכיות בין השקפה זו להשקפה הבתר־מודרנית מתבטא במעשיות הנורמה המשפטית, אולם הגדרת המעשיות במונחים של יעילות טכנולוגית ולא של מוסר חברתי הופכת אותה מאמצעי לתכלית, ואף כי לא מדברים בה על אידאליות, נתפסת היא כאידאל מבחינת האושר המובטח כגמול על הציות לנורמות שהיא קובעת.

על ידי כך מובחנת תורת המשפט מתורת המוסר כדיסציפלינה בפני עצמה. היא אינה שוללת את הדיסציפלינה המוסרית שהתנועות הרוחניות מחזיקות בה. אדרבה, היא מהללת אותה ומוכנה להיעזר בה, אבל בפועל היא יורשת, מייתרת ובאה במקומה, כי כשערך התועלת המכוונת לאושר במובנו כעושר מוצג כתכלית עליונה, השאיפה הבלתי תועלתית בעליל למוסריות אידאלית נתפסת בפועל כסטייה, ספק מפריעה ספק נלעגת. יש אמנם חשיבות תועלתית רבה גם בידידות,



באחריות הדדית, בתודעת חובה בחיי המשפחה והקהילה ובמישור הסולידריות הלאומית לעת צרה, אולם גם את הערכים הללו מעדיפים לבחון וליישם מנקודת הראות התועלתית, כערך מוסף ולא כתכלית, ובזה מרוקנים למעשה את המוסריות מתוכנה המקורי. נשים לב: במקום ערך הצדק, שהוא יסודה של הדיסציפלינה המוסרית, מופיעה ההגינות התועלתנית כאמת-המידה להתנהגות הולמת בכל תחומי החיים.

נמחיש את ההבדל הדיסציפלינרי בין ערך הצדק לערך ההגינות: ערך הצדק הוא ערך של זיקת הגומלין והאחריות ההדדית, ואילו ערך ההגינות הוא ערך תחרותיות-הגומלין; ערך הצדק מחייב מצוות "עשה" מעל ומעבר למצוות ה"לא-תעשה", ואילו ערך ההגינות מחייב מצוות "עשה" אחת המתייחסת למתחרה עצמו, ורק דרכו לחברה שהוא תורם לה: עשה בכל יכולתך, בכל מרצך ובכל כישרוניך למען תועלתך הפרטית, כלומר, למען אנוכיותך, למען הצלחתך, למען תגמוליך, ובכך תתרום לשפע הכללי, תזכה לשיתוף הפעולה הנחוץ לך בעבודתך או בעיסוקיך הרווחיים. כל שאר המצוות הן מצוות "לא-תעשה" של הימנעות מפגיעה בזכות ההתחרות החופשית של זולתך; ערך הצדק עומד על שוויון בין הבריות מבחינת חלוקת האמצעים למימוש זכויותיהם, ואילו ערך ההגינות עומד על שוויון מוחלט ללא הבדל מין, דת ומוצא בפני החוק מבחינת ההגנה על הזכויות, אבל לא מבחינת האחריות ליכולת לממש אותן: מתחקה הוגן לא יעשה דבר כדי להכשיל בזדון את המתחרים בו אבל לא יושיט להם עזרה אם ניצחנו ימנע מהם יכולת להמשיך להתחרות בו, אלא אם כן תצמח לו מעזרתו תועלת נוספת, שהיא יתרון נוסף על זולתו המנוצח על ידי התלות שהוא נתלה בחסדו.

### מוסר המשפט העברי ומוסר ההומניזם

נקל לראות את הזיקה בין תאוריה משפטית בתר-מודרנית זאת לבין המוסכמות הדיסציפלינריות של מדעי החברה בתר-מודרניים, בייחוד כלכלת השוק החופשי, מדעי ההתנהגות הביהביוריסטיים ותורת הדמוקרטיה הליברלית, שהופכת את התהליך הדמוקרטי לתהליך שיווק תחרותי של סחורות פוליטיות בדמות פוליטיקאים מצליחים וססמאות מפתות. ההבדל בין תאוריות אלה לתאוריות ההומניסטיות המקוריות מתבטא בהעתקת הדגש ממישור "הראוי" לאדם כיצור תבוני, השואף להתעלות על יצריו האנוכיים, למישור "המצוי". המוסר מוגדר כסובייקטיבי ומשאירים אותו כנחלה ראויה לכבוד לתנועות הדתיות



וההומניסטיות, בתנאי שלא יתערבו בניהול הציוויליזציה והמדינה ויסתפקו בדיבורים יפים, בטקסים חגיגיים ובמעשי חסד שמשפרים קצת את חיי העניים, אבל אינם מוציאים אותם מהעניות, שהם לבדם אחראים לה.

החקיקה המיועדת להחזקתה של הציוויליזציה הטכנולוגית היעילה צריכה להיות מדעית, כלומר, אובייקטיבית, ויושם אל לב שפירוש הדבר הוא גם התייחסות אל בני האדם הפרטיים ואל אנוכיותם המקודשת כאל אובייקטים שיש להם ערך שיווקי ולא כאל סובייקטים, כפי שדורשים מוסר המשפט העברי ומוסר ההומניזם. היישום מתבטא בהסתמכות על הכוח הטבעי החזק ביותר, המפעיל את "האדם באשר הוא אדם", כלומר, כל אדם כאיש פרטי – אך מבחינה זו, כאמור, דוחף אותו להיות יצרן-צרכן יעיל ומאושר ביעילותו; בעל אנוכיות ייצרית משתוקקת, חומדת ומקנאה. הביהייביורזם הכלכלי, הפוליטי והמשפטי אינו מתעלם, כאמור, גם מן הצורך האובייקטיבי במשפחתיות, בידידות, בקהילתיות, אך גם אליהם הוא מתייחס באופן אובייקטיבי כאל צרכים אנוכיים, שאותם אפשר לספק רק אחרי ההצלחה בשוק הייצור והצריכה, על יסוד הצלחה זו וכדי להוסיף עליה.

הציוויליזציה והמדינה אינן שואפות, אפוא, לעילוי האדם שנברא "בצלם אלוהים", אלא להצלחתו הגופנית, הפסיכו-פיזית, שהיא גם ההצלחה האובייקטיבית של הציוויליזציה באשר היא ציוויליזציה והמדינה באשר היא מדינה. המערכת המשפטית ממלאת בהשקפה מדעית כוללת זו את תפקיד כלב השמירה על התהליך התחרותי, שיימשך בצורה חלקה, ללא תקלות העלולות להיגרם על ידי שחיתות ופשעה, על ידי תחרותיות לא הוגנת, על ידי סכסוכים שעלולים לגרום לאנרכיה, שהיא האויב הגדול ביותר של היעילות הטכנולוגית, אבל גם על ידי התערבות יָתֵר של השלטון המעוניין להפיק רווחים לא הוגנים לעצמו תמורת שירותיו. מנקודת הראות המדעית הרי מוכרחים להכיר שהאנרגיה של האנוכיות הפרטית הייצרית המשתוקקת, כמוה כאנרגיה המופקת על ידי ביקוע האטום הפיזיקלי, היא אדירה, אבל גם מסוכנת, ומכאן חיוניות "התלבשות" המערכת המשפטית האוכפת את החוק ביעילות מרבית על כל המערכת הכלכלית, החברתית והפוליטית.

## הנאורות והאליטות המובילות

השופט אהרן ברק, לשעבר נשיא בית המשפט העליון, פרסם בשעתו בהארץ מאמר ארוך, שבו הסביר לציבור הרחב את מהות "חוק כבוד האדם וחירותו" אחרי

שהתקבל בכנסת. מעניינת העובדה שבמאמר זה, שבא להלל את החוק במידת הנאורות, לא נאמר דבר על ההבדל בין הבנת מושג הנאורות בהומניזם הקלאסי להבנתו בחוק בתר־הומניסטי זה. הרמז היחיד שנמצא במאמר הוא זיהוי הנאורות עם האליטות החברתיות המובילות, שנאורותן מזדהה עם השכלתן המקצועית המוכיחה את עצמה בהצלחתן להגיע אל מעמדן המוביל, כי בפועל אי־אפשר להפיק מן המאמר הזה שום הגדרה חלופית למושג הנאורות. אבל המאמר עורר את הרושם שסוף־סוף זכו אזרחי ישראל בחוק יסוד המקיים את הבטחות "מגילת העצמאות", ושהוא מסתמך, הן על "ואהבת לרעך כמוך" של תורת הנביאים והן על ה"אימפרטיב הקטגורי" של ההומניזם הקנטיאני. אלא שגם מושגים אלה מופיעים כמותגים שנועדו למכור את החוק החדש לקניינים שהתחנכו על מושגי המוסר ההומניסטי בלי לרדת לעומקם. היכן נמצא, אפוא, את הביסוס הענייני? הווי אומר, בחוק עצמו, בהצהרה הפותחת ואומרת ש"כל אדם נולד חופשי", במשמע שהזכויות המיישמות את חירותו ואת כבודו מעוגנות בעצם סיווגו הביולוגי כפרט בן המין האנושי. לאמור, כל אדם, באשר הוא אדם, נושא עמו את חירותו ואת כבודו כנתון טבעי.

אמירה זו נשמעת נאורה מאוד מבחינת האוניברסליות המוחלטת של חלותה. אבל משתמע ממנה גם שתפקיד החוק איננו להעניק לכל אזרחי המדינה את חירותם וכבודם, אלא רק לגונן עליהם זה מפני זה ומפני השלטון המיישם את החוק, כדי שהזכויות שהביאו עמם מבטן אמם לא יתקפחו חלילה. האם זו מגרעת? לכאורה: לא. כמובן אילו הייתה ההנחה שכל בני האדם חופשיים ומכובדים מלידה בגדר של קביעה מדעית ולא בגדר של פיקציה משפטית. אך כיוון שהיא פיקציה משפטית פירושה שהמדינה מגוננת על זכויות כל הפרטים שהצליחו לממש אותן בעצמם ובמידה שהם אכן הצליחו לממש אותן, כי אם לא הצליחו לממש אותן – איך אומרים במקומותינו? "זבש"ם!" המדינה, כמו הבנקים, מגוננת על הרכוש שהאזרחים מפקידים בקופתה אבל אין היא תורמת להם משלה וגם הם אינם תורמים זה לזה ולה, אלא משלמים טבין ותקילין, כחוק, עמלות ומסים עבור השירותים היעילים. אם כן, הקביעה שכל בני האדם, באשר הם בני אדם, מלאים חירות וכבוד ואסור לפגוע בהם היא נאורה, אבל העובדה שהחוק משאיר את מימוש הזכויות והכבוד לבעליהם ועל אחריותם הפרטית הבלעדית היא קצת פחות נאורה, ובוודאי שהיא אינה שווה לא ל"ואהבת לרעך כמוך" של תורת הנביאים ולא ל"אימפרטיב הקטגורי" של קנט, המצווה על האדם לראות ברעהו לא רק אמצעי לאושרו כי אם תכלית לעצמו, כלומר, לשאת באחריות לאושר

זולתו כשם שהוא נושא באחריות לאושר עצמו, באשר הוא סובייקט אנושי כמוהו ולא רק אובייקט לניצול, וכך הוא מחייב גם את המדינה הליברלית כלפי אזרחיה ואת האזרחים כלפיה.

### האם האדם נולד חופשי?

נשים, אפוא, לב, קודם כל למשמעות ההבדל בין הנחת היסוד שהאדם "נולד חופשי" לבין הנחת היסוד ש"האדם מדיני מטבעו". משותפת לשתי הנחות אלה הכרת נבדלות בני האדם משאר בעלי החיים בצורה המחייבת אותם להתייחס זה אל זה כשווים מבחינת זכותם להתקיים בטבע ובציוויליזציה. אולם ההנחה האריסטוטלית מעגנת חיוב זה בפוליס, אותה עיר־מדינה שרק בה מתגלה ייחוד האדם משאר יצורי הטבע. לפי שהפוטנציאל המיוחד את המין האנושי הוא גנטי, אבל יוצא אל הפועל רק בפוליס. יוצא שהאדם לא נולד חופשי, לא נולד עם זכויותיו ולא נושא את כבודו בפרטיותו. הפוליס מעניקה לו זכויות ומאציל לו כבוד על ידי כך שהוא מאפשר לו לממש את הפוטנציאל השכלי המיוחד אותו. מה שאין כן אם מניחים שהאדם הוא חופשי ומלא כבוד מטבעו המולד.

נקל לראות שההנחה האריסטוטלית היא מדעית, ובהכרת אמיתותה נעוץ תוקפה המחייב. על מה מתבססת, אפוא, ההנחה שהאדם נולד חופשי? ראינו לעיל שהיא פיקטיבית, כמובן, אם במילים חופש וכבוד אנו מתכוונים למה שמילים אלה מבטאות במחשבה הדתית וההומניסטית, ולכך ניתן דעתנו בהמשך. אבל עם זאת היא יותר מעשית, יותר מקצועית, ובמובן זה היא יותר ריאליסטית בתפקודה הפוליטי, מאמת־המידה האריסטוטלית.

אני מניח שהשופט ברק יודע מניסיונו האישי, כמו כל אדם, ששום אדם לא נולד חופשי, ש"על כורחך אתה חי ועל כורחך אתה מת", שאדם אינו בוחר לא את הוריו ולא את תכונותיו הגנטיות, ולא את כישרונותיו או את חוסר כישרונותיו, ואף לא את הנסיבות שלתוכן נולד. מידת החופש המוגבלת שכל אדם זוכה בה נוצרת וניתנת על ידי הפוליס המגדלת אותו כאזרח. מה, אם כן, מצדיק את הפיקציה המשפטנית המבריקה? האירוניה גלומה בריאליזם המשתקף בה. היא מעניקה לבני אדם זכויות פורמליות מוחלטות כדי להעמיד כנגדן את ההתניות, המגבלות והאילוצים, אבל לא בניסוח של חובות הנובעות מזכויות וזכויות הנובעות



מחובות, כי אם בניסוח של הֶכְרַח מוחלט שעומד כנגד המוחלטות הפורמלית של הזכויות. לאמור, אם בעל הזכות רוצה לממש אותה כמידת יכולתו, מבחינת מצבו בטבע, עליו לציית להֶכְרַחִים, שאם ינסה להמרותם לא יממש אפילו חלק מזכותו. במילים אחרות: הריאליזם שבתאוריה המשפטנית הבת־ר־מודרנית מתבטא בסילוק מושג החובה גם מהיבט עגינתו במושג הזכות וגם מהיבט ההתחשבות במגבלות הטבעיות, הציוויליזטוריות והפוליטיות, המצמצמות את חופש הבחירה של האדם במימוש זכויותיו. בלי ספק, מבחינה מקצועית יותר קל לשקלל ולאכוף נורמות שמיישמות זכויות מוחלטות של אובייקטים שווים באילוצי המציאות השווים לכולם, מלשקלל ולאכוף זכויות וחובות של סובייקטים בהתחשב עם אילוציהם המיוחדים, בלי לשים לב לעוולות הנגרמות על ידי כך בהכרח לאנשים שגורלם הֶמֶר להם.

### **"כבוד האדם וחירותו" מול כלכלת שוק חופשי**

אכן, בדברים אלה אנו מגיעים אל התשתית האנתרופולוגית האמיתית שביסוד הפיקציה המשפטנית, אלא שהיא מהפכת את מושגי הזכות והכבוד המוסריים על פיהם: כאמור, מדעי ההתנהגות הביהביוריסטיים־דרוויניסטיים רואים באנוכיות הייצרית של האדם את כוח ההפעלה הראשוני החזק. הגדרת הזכויות הנובעת מכאן תואמת להגדרת שפינוזה את זכויות האדם בטבע בגרסה דרוויניסטית עקבית יותר: זכותו המוחלטת של כל יצור טבעי היא לקחת לעצמו כל מה שבהישג ידו. הוא מוגבל רק על ידי מגבלות כוחו ועל ידי הכוחות החיצוניים המתחרים או המתנגשים בו. ובכן, אם מגדירים את מושגי הזכות, החירות והכבוד באופן זה, הרי שכל אדם נולד אנוכי ובמובן זה "חופשי" לפעול על פי הכרחיות טבעו. אלא ששפינוזה, שהומניסט היה, הבחין בין מצב האדם בטבע למצבו בציוויליזציה, ואילו הביהביורזם הדרוויניסטי אינו עושה הבחנה זו. הוא מתייחס אל האדם בציוויליזציה כמו אל שאר בעלי־החיים בטבע. כולם מוכרחים לשתף פעולה עם בני עדרם כדי להצליח. אצל בעלי־החיים זוהי תכונת העדר ואצל בני האדם זוהי התכונה הפוליטית שהיא יותר משוכללת ויותר יעילה. זו וזו יונקות מאנוכיות, זו וזו מחייבות הגינות ביחסים עם בני אותה קבוצה הזקוקים זה לזה לשם הצלחתם ואושרם.

אני מודה שהגעתי לניסוח תאורטי זה רק על יסוד ניתוח לשון חוק "כבוד האדם וחירותו" תוך השוואתו לתאוריות הכלכליות, הפוליטיות והפסיכולוגיות אשר

חוק זה בא, לפי מיטב הכרתי, כדי לשרתן ובלי ציטוט מכתבי השופט ברק. אבל נראה לי שהסמיכות העובדתית בין חקיקת חוק "כבוד האדם וחירותו" בכנסת לבין התבססות מדיניות כלכלת השוק החופשי, מזה, והפרטת המערכת הפוליטית בישראל, מזה, והתוצאות שנבעו מיישום מערכת, מוכיחות שהניתוח הזה הוא נכון.

אינני בא להטיל על התאוריה המשפטית של השופט ברק את האחריות לתוצאות החברתיות הקשות של יישום תורת הכלכלה הקפיטליסטית-ליברלית ותורת הפוליטיקה הצמודה אליה, ובוודאי שאינני בא להטיל אחריות זו על המערכת המשפטית, העושה לילות כימים, מתוך מעורבות גדלה והולכת בכל תחומי הפעילות הכלכלית, החברתית והפוליטית, כדי למלא בנאמנות את תפקיד כלב השמירה מפני השחיתות בעליונים והפשיעה בתחתונים ומפני עריצות השלטון. אבל גם מערכת משפטית נאמנה ומסורה לתפקידה מוכרחה לתת את דעתה לתוצאות העידוד החד-צדדי והחד-משמעי שהיא נותנת על בסיס ערך ההגינות התועלתנית, לאנוכיות התחרותית, בלי להעמיד מולה חובות מוסריות מוגדרות, מעוגנות בחוק ונאכפות על ידו ובלי להציב לתחרותיות ההוגנת מסד של צדק חברתי המבטיח לכל המתחרים חיים של זכויות וכבוד, ככל הכתוב ב"מגילת העצמאות". בלי חובות המגבילות את הזכויות ובלי מסד של צדק מוחשי, מעִבֵּר לפיקציה המשפטנית הפורמלית של "ההזדמנות השווה", אי-אפשר לעמוד מול הגל הגואה של השחיתות בעליונים והפשיעה האלימה בתחתונים. הסיבה נעוצה באותה אנתרופולוגיה דרוויניסטית שניתן לה לחגוג בלי תשומת לב לערך השקול כנגדה של האחוה, הרעות והסולידריות הלאומית. כוח האנוכיות, כשהוא בשלטון יחיד, עולה על כוחה של המערכת המשפטית והמשטרית אפילו אם מערכות אלה יעילות והוגנות. משום כך, המעורבות המעמיקה והולכת של מערכת המשפט בישראל אינה מושיעה. הארץ מלאה משפט אך צדק לא ילין בה, והחל משלב מסוים המעורבות העודפת מתחילה להכביד על התגבשות המחאה המוסרית העולה מן העם, שרק היא תוכל לאלץ את הממשלה ואת המנהיגות הכלכלית של המדינה לשנות את דרכיהן.

לעניות דעתי, נובעת מכאן המסקנה שמוכרחים לבחון מחדש את היחס בין מוסר למשפט ובין ערך הצדק לערך ההגינות, ואת דרך יישומם של ערכים אלה בחברה טכנולוגית, כדי להחזיר את החברה, המשגשגת מבחינה כלכלית אך קורסת מבחינה מוסרית, למקורותיה, לתיקונה וליעודה.



# הצל הענק של ישעיהו ברלין ויעקב טלמון

## ידידות אינטלקטואלית מיוחדת במינה: על לאומיות, דמוקרטיה, ליברליזם וחופש

אריה דובנוב

מאמר זה מבקש לספר בתולדותיה של ידידות אינטלקטואלית ארוכת שנים בין ההיסטוריון הליברל מירושלים, יעקב טלמון (1916–1980), לבין הפילוסוף, ההוגה הפוליטי וההיסטוריון של הרעיונות מאוקספורד, ישעיהו ברלין (1909–1997). השיח והשיג שבין השניים התבסס על שני מישורים: ראשית, טלמון וברלין כאחד נטלו חלק בשיח הטוטליטריזם, אימצו את עולם המושגים הפופריאני, תרמו בחיבוריהם לשיח המלחמה הקרה, ואף נטו לשלב בין חקירתם את הגות העבר לבין הליברליזם בו דבקו, ובייחוד זה המושתת על המודל האנגלי, אותו העריצו. עם זאת, מוצאם המזרח-אירופי הדומה, זהותם היהודית המשותפת ויחסם אל התנועה הציונית ומדינת ישראל סיפקו לשניים תשתית נוספת עליה התפתח דיאלוג אינטלקטואלי ששילב בין עבר להווה, בין היסטוריה לפוליטיקה ואפילו בין ביוגרפיה אישית להגות. בנקודת ההשקה שבין שני מישורים אלה, אבקש לטעון, נוצר מתח רעיוני שהתגלגל לתוך כתיבתו של כל אחד מהשניים, שכן כל אחד מהם היה צריך להראות כיצד, אם בכלל, ניתן לשלב בין דבקותו במורשת ליברלית אנטי-לאומנית לבין תמיכתו בתנועות לאומיות בכללן, ובזו היהודית בפרט. איש מבין השניים לא ביקש לפתח שיטה סדורה ולמצוא פתרון מלא לסוגיה זו, אשר ניצבת גם כיום במרכזם של פולמוסים רבים של אנשי תאוריה פוליטית בת-ימינו.

---

אריה דובנוב הוא דוקטורנט בחוג להיסטוריה כללית באוניברסיטה העברית בירושלים.

אולם על אף שלא דנו בסוגיה זו בפירושו, כתיבתם של השניים בסוגיות ציוניות מראה כי שניהם התחבטו בשאלה זו, והפתרון השונה שכל אחד מהם ביקש להעמיד משקף את הפער שבין שתי תפיסות של לאומיות ליברלית: בעוד שטלמון גרס כי הלאומיות היהודית פותרת דילמות של שייכות הפרט לקיבוץ, הרי שברלין, שביקש לשמר את הפרט במעמד בלתי פגיע והיה אמביוולנטי יותר ביחסו אל מדינת ישראל, נטה להצדיק את תמיכתו בציונות באמצעות פיתוח של תפיסה אותה אכנה "לאומיות של תפוצה" (Diaspora nationalism).

### אבות-טיפוס להיסטוריונים של האידאות

קשה שלא להידרש לסוגיית הפרספקטיבה כאשר דנים בהוגים כיעקב טלמון (1916–1980) וישעיה ברלין (1909–1997). העובדה שהללו הטילו את צלם על ארגונים, מוסדות ואנשים כה רבים עד לא מכבר, וכי הדיון במורשתם ובתרומתם עדיין לא בא אל סופו תורמת לכך שגם כיום, הן יעקב טלמון והן ישעיהו ברלין, הנם הוגים שנויים במחלוקת. מבחינה זו אנו מצויים, ניתן לומר, לא רק בעיצומה של תקופת ה"איקוניזציה" וה"קנוניזציה" של השניים, אלא גם בשלב הפולמוס אודות טיב השפעתם. פולמוס זה נוטה לעסוק לא אחת בשאלת המעמד והמתודה של ההיסטוריה של הרעיונות, הגבול שבינה לבין תאוריה פוליטית או מטא-תאוריות אודות טבע האדם וההיסטוריה בכלל, וכמו במקרים רבים אחרים, פולמוסים כגון אלה תורמים ליצירתם של שני מחנות נצים, הנוטים לפאר ולהלל את מושא הערצתם באופן בלתי ביקורתי או, לחלופין, להדגיש את הקשיים והסתירות הפנימיות המצויים בהגותם באופן לעגני ולעשות שימוש בקונטקסטואליזציה ההיסטורית כדי ליצור גלופה חיבורת ורדוקציוניסטית של ההוגה הנידון. מאמר זה אינו מבקש להיכנס לפולמוס מסוג זה, שכן הוא אינו עוסק בשאלות של מתודה או התקבלות (reception), ואינו מבקש לבחון באיזו מידה התאוריות שהעמידו השניים עומדות במבחן הזמן. אולם קשה שלא לנתק בין הדיון במורשתם של השניים לבין העובדה שלאחרונה אנו עדים להתעניינות מחודשת בהגותם. הופעת קובץ מאמריו של טלמון, **חידת ההווה ועורמת ההיסטוריה**,<sup>(1)</sup> המקום המרכזי לו זכה בספריהם של דוד אוחנה, מיכאל קרן ואחרים כמייצגה של שכבת האינטלקטואלים הישראלים שהעזה לבקר את מדיניותו של בן-גוריון,<sup>(2)</sup> כמו גם השיבה אל הבלטה של יסודות אידאיים ומעמדם הסגולי של אישים בודדים בתהליך ההיסטורי הם שהובילו את ערן שלו לקבוע כי בשנים האחרונות אנו

עדים לקיומו של "רנסנס טלמוני"<sup>(3)</sup>. זרם בלתי פוסק של פרסומים – הן של כתבי ברלין עצמו והן של כתיבה משנית אודותיו – מעידה על חיוניות רעיונותיו של הליברל היהודי מאוקספורד, גם בתום המילניום.<sup>(4)</sup> דוגמה להתעניינות מחודשת זו ניתן למצוא אצל מרק לילה (Lilla), שביקש להתחקות בספרו הנפש הנמהרת (*The Reckless Mind*) אחרי שורשי המשיכה של אינטלקטואלים אחר מה שכינה בשם "פילוטיראניות", היינו, אהבת העריצות, אותה תוצאה אומללה של רצון עז, נמהר וטוטלי מדי לתיקון עולם.<sup>(5)</sup> באחרית הדבר של ספרו הודה לילה במפורש כי נסמך על שני ענקי רוח אלה כשביקש להעמיד מחדש את המחקר ההיסטורי כאזהרה מפני היסחפות בקסם הרעיונות. שכן, מי ראויים יותר מאשר ישעיהו ברלין ויעקב טלמון לשמש אבות־טיפוס של היסטוריונים של אידאות שגייסו את ההיסטוריוגרפיה שלהם כדי להתמודד עם האינטלקטואלים של עידן הקיצוניות, אותם הוגים אשר נסחפו אחר אידאות נעלות וביקשו, בלשון טלמונית, להגשים עלי אדמות את החלום המשיחי.

### "מושגים פילוסופיים המטופחים בחדר העבודה של הפרופסור"

לפנינו, אפוא, שני היסטוריונים של רעיונות (או היסטוריון של רעיונות והוגה פוליטי העושה שימוש בהיסטוריוזיה, יותר מאשר בטיעונים אנליטיים ופילוסופיים טהורים, לצורך אישוש טענותיו) אשר מינו עצמם כשומרי כבוד האדם וביקשו, במיטב המסורת המשלבת בין ההומניסט למוראליסט, להזהיר בעזרת מחקריהם את בני זמנם מלנהות אחר רעיונות קוסמים. "לפני למעלה ממאה שנה הזהיר המשורר הגרמני היינה את הצרפתים לבל ימעיטו בכוחם של רעיונות", כתב ברלין בפתחת המסה המפורסמת ביותר שלו, "שני מושגים של חירות". "מושגים פילוסופיים המטופחים בדממת חדר העבודה של הפרופסור", המשיך, "עלולים להחריב ציוויליזציה."<sup>(6)</sup> מבחינה זו אנו מוצאים הן אצל טלמון והן אצל ברלין את הפרדוקסליות הקלאסית של אינטלקטואלים ליברלים: שניהם מעריצי הוגים והגות, שניהם מייחסים להגות כוח רב מכפי שהיסטוריונים רבים אחרים ירצו להודות, ובה בעת חוששים – הן מעמיתיהם האינטלקטואלים והן מההמונים המשכילים־למחצה – הנחשפים לרעיונות אלה ונמשכים אל החשיבה האוטופיסטית, המשיחית, הטוטלית והטוטליטרית. שניהם "פחדו מ..." "והוקסמו על ידי" מושאי מחקרם בעת ובעונה אחת. מושאי מחקר אלה היו על פי רוב הוגים "אנטיתטיים" – אם אלה רוסו־וסן־סימון אצל טלמון או דה־מייסטרה, האמאן

וסורל אצל ברלין. אלה הוגים אשר ריתקו אותם, אך בסופו של יום העלו בהם תחושת קבס קשה, במעין צירוף ניגודים מרתק של משיכה והיקסמות לצד דחייה ומיאוס. "מכל האישים שהכרתי," כתב ישראל קולת, "לא היה כיעקב טלמון שלן בעומקה של האי-רציונליות, שהעפיל אל פסגות הרומנטיקה וההירוואיות – מהן הוקסם – כדי להתנער מהן, הלך שבי אחריהן כדי להזהיר מפניהן."<sup>(7)</sup> שהרי את מי ביקשו טלמון וברלין לחקור אם לא דמויות שהוקסמו מרעיונות מופשטים – בדיוק כמו טלמון וברלין עצמם – אך לא השכילו, לדעתם, לעצור בזמן, ונסחפו או שסחפו את ממשיכיהם אל עבר פי התהום.

### ליברליזם כתרופת נגד להקצנה

בימינו קשה שלא לקבל את הרושם שהגותם של ברלין וטלמון הוכתבה – או לפחות הושפעה במידה ניכרת – על ידי תמונת העולם הדו-קוטבית של זמנם והרושם הנורא שהותירה אחריה מלחמת העולם השנייה. רבים מתלמידיו של טלמון תיארוהו כמי ש"היה כולו מעורב באירועי הזמן הזה", כמי שראה את מהותה של החקירה ההיסטורית במה ששאל פרידלנדר כינה בשם "קשירת קשר מתמיד, דינמי, הכרחי, בין העבר להווה."<sup>(8)</sup> ברלין בוקר לא אחת על שהוא מחפש "מבשרים" (forerunners) או "דמויות שהקדימו את זמנן"<sup>(9)</sup> ובייחוד – על שהוא מזהה את זרעי הפורענות של המאה העשרים בתוך תקופות קודמות ושונות כל כך. ואמנם, לפנינו חיפוש מובהק אחר תבניות סינכרוניות: ג'ון מליידן, הפוריטנים, רובספייר, לנין, היטלר, סטלין היו כולם, אליבא דברלין, "מתקנים נועזים המלאים כל כך את חזונם עד שאינם שמים לב למדיום שבו הם פועלים ומתעלמים מגורמים שאין לשער את תוצאותיהם."<sup>(10)</sup> טלמון, ללא ספק, ניחן ברגישויות היסטוריות, ועל כן היה זהיר יותר מעמיתו האוקספורדי, אולם גם בהתבוננותו לאחור – שמטרתה המוצהרת הייתה לעמוד על שורשי הקיטוב האידאולוגי של המאה העשרים – היה ההווה של זמנו נוכח. אולם, המניכאיזם של המלחמה הקרה והפסימיזם התרבותי שבעקבות השואה לא רק קבעו את שאלות המחקר העקרוניות שלהם, אלא גם חיזקו את דבקתם בליברליזם. ליברליזם זה הפך לתרופת הנגד היחידה להקצנה האידאולוגית ואפשר להם להעמיד כנגד הוגים א-ליברלים – דוגמת אנשי אסכולת פרנקפורט ובייחוד חנה ארנדט – הסבר אלטרנטיבי למקורות הטוטליטריות. זו האחרונה תועבה במיוחד על ידי ברלין, שאף ביקש את עצתו של טלמון באחד ממכתביו מ-1958:

אנא אמור לי, האם זה באמת חיוני לקרוא את ספרה של הגברת ארנדט [שורשי הטוטליטריזם]. הוא נראה לי כמין אסוציאציה חופשית של הארות [מרכז] אירופאיות מיסטיות, אך היא זוכה להלל ולשבח באמריקה, ואם תאמר לי שיש בו דבר־מה ראוי אנסה לעשות את המאמץ ולקרוא בו. היא כותבת בלתי נסבלת בעיניי, אך חוששני שעוד נשמע רבות אודותיה.<sup>(11)</sup>

לא היה זה רק האמפיריקן והליברל הבריטי שבברלין שתיעב את האיידאליזם והנאו־רפובליקניזם של ארנדט, שכן לתוך הפולמוס האינטלקטואלי והאבסטרקטי־לכאורה הזה התגנבה היריבות המשפחתית: ברלין מעולם לא סלח לארנדט על "התפכחותה" מן הצינונות, וראה בהשקפתה פרי באושים אינטלקטואלי טיפוסי האופייני לבתה של יהדות גרמניה המשומדת. בדומה מאוד לגיבורו הצינוני, חיים וייצמן, הקפיד ברלין להדגיש כל העת את מוצאו הרוסי והיהודי, ואל מול התשוקה האדירה של היהדות המתבוללת להתקבל לתוך חיקה של התרבות האירופית, נשא ברלין בגאון את זהותו כ"אוסט־יודן" (Ostjuden). זהות מזרח־אירופית זו, ולא רק הקרבה הרעיונית והמתודולוגית שבין השניים, היא המסבירה יותר מכל, לדעתי, את סודה של הידידות ארוכת השנים בין יעקב לב פליישר, לימים טלמון, לישעיה, או שייע, ברלין, נצר למשפחת שניאורסון החב"דניקית, ואחיינו של יצחק שדה.

## הפוליטיקה היא מוקד המפגש בין הפרקטיקה לתאוריה

בכתיבתם, הן ברלין והן טלמון ביקשו לומר לנו דבר מה אודות אותה נפש מזרח־אירופית, אותה הכירו באופן בלתי אמצעי, אשר מטבעה נוהה אחר רעיונות חובקי עולם ומוקסמת מאידאלים נעלים ופילוסופיות מופשטות יתר על המידה. שכן, שניהם טענו לקשר אימננטי בין אופני חשיבה טוטליים – אם זו "האלגברה המרקסיסטית" או אפילו (במקרה של ברלין) האשליה של הפוזיטיביסטים הלוגיים לפתור את כל בעיות הפילוסופיה – לבין הקצנה פוליטית מסוכנת מהסוג שהמאה העשרים העלתה על במת ההיסטוריה. בלב הגדרתו של טלמון את המושג דמוקרטיה טוטליטרית עמד החשש מפני פילוסופיה בעלת יומרות גבוהות מדי. זו מאפשרת להגדיר את הפוליטיקה "כאמנות שתפקידה השימוש בפילוסופיה זו לשם ארגון החברה". מהגדרה זו הסיק טלמון כי "תכליתה האחרונה של הפוליטיקה תושג רק כשפילוסופיה זו תשתלט על כל תחומי החיים".<sup>(12)</sup> מכאן, בהנחה שהפוליטיקה הנה מוקד המפגש של עולם הפרקטיקה והתאוריה,

והואיל ששאיפות טוטליות של הפילוסופיה שימשו תנאים מקדימים לעלייתה של פרקטיקה פוליטית טוטליטרית, נובע כי תפקיד האינטלקטואל הוא לרסן, להגביל ולבלום את הפילוסופיה עצמה.

השילוב של היסטוריה של אידאות עם החיפוש אחר נקודות מפנה, אותן נקודות אל-חזור שבהן רעיונות נעלים ונשגבים חושפים לפתע את הצד האכזרי והדורסני הגלום בהם, דחף את ברלין וטלמון להעמיד סכמות-על דיכוטומיות (ויש להדגיש: דיכוטומיות, ולא "דיאלקטיות", שכן הניגודים לא מצאו את פתרונם בשום סוג של סינתזה הגליאנית או מרקסיסטית). דיכוטומיות אלה סייעו בידיהם ליצור סכמות היסטוריות – או, ליתר דיוק, מטא-היסטוריות – שבהן הוענק מקום מרכזי לשני "רגעים" היסטוריים: הראשון, אותו ניתן לכנות "הרגע הבולשביקי", הנו העשור השני של המאה העשרים, אשר היה עבור שניהם רגע בעל ממד היסטורי אך גם בעל אספקט אישי וכמעט אוטוביוגרפי; ואילו בשני, "הרגע הרומנטי", נמצא מוקד ההתנגשות שבין אוניברסליזם לפרטיקולריזם, ולמעשה – בין שתי תפיסות שונות של חירות. אף שטלמון ראה את הסוגיה כוויכוח אודות מקור הריבונות ולגיטימיות הממשל בעוד שברלין ביקש לנסח את ההבחנה בין חירות שלילית לחיובית במושגים אבסטרקטיים וקונצפטואליים, הרי שמערך הניגודים – או האנטינומיות (Antinomies), אם תרצו – מקביל ולעתים אף חופף בשני המקרים. יתרה מזו, בסופו של דבר תפסו שניהם את הבחנותיהם במושגים של מסורות לאומיות, ונטייתם האנגלופילית המשותפת היא שהובילה אותם להציג את אנגליה כחלופה לפתרון הצרפתי לשאלת החירות, אם מדובר במאה השמונה-עשרה, או את הדמוקרטיה הליברלית של המערב אל מול ברית-המועצות, כאשר מדובר במאה העשרים.<sup>(13)</sup>

המכניזם הדיאלקטי-לכאורה הזה תואר על ידי שניהם תוך שימוש באמצעים נרטיביים דומים: כשם שההיסטוריוגרפיה הטלמונית סיפרה בתולדות הסתאבותם והשחתתם של רעיונות נעלים בדבר שוויון ואחוה ובהתדרדרותם לכדי טיראניה עקובה מדם, כך גם ברלין תיאר את החירות החיובית כמעין "מוטציה" של הרעיון הנאצל של חירות, טרנספורמציה עגומה שהתרחשה במהלך הוצאתו אל הפועל, או, בלשונו, תוצר של "תאוצה עצמאית שלבשה המטאפורה של האדנות העצמית".<sup>(14)</sup> בבסיסה של הדינמיקה הזו עומד מהפך מושגי ושינוי רדיקלי של המובן המקורי של מושג החופש, המוביל לכך שבסופה של המטמורפוזה המושגית אנו מוצאים תפיסה אשר, טען ברלין, "הרחיקה נדוד מעוגניה הרציונליים".<sup>(15)</sup> צלו



של טלמון ניכר בנאומו המפורסם של ברלין, בו בחר לציין את המהפכה הצרפתית כערש הלידה של אותה "התפרצות... של שאיפות לחופש חיובי",<sup>(16)</sup> אותה אמונה ב(שימו לב למינוח) "פתרון סופי",<sup>(17)</sup> "הנושאת באחריות לטביחתם של יחידים על מזבחות האידאלים ההיסטוריים הגדולים",<sup>(18)</sup> אותה "תורה חיובית של שחרור על ידי התבונה [אשר] צורות מחוברות שלה... מונחות ביסוד רבות מן הדתות הלאומיות, הקומוניסטיות, האוטוריטריות והטוטליטריות של ימינו".<sup>(19)</sup>

### אנגלופיליות עם נשמה מזרח-אירופית

דומה, אפוא, שלפנינו כמעט תאומי סיאם, שכן טלמון וברלין כאחד לא רק תיארו באופן כמעט זהה את הדינמיקה שבמהלכה התרחשה הטרנספורמציה המסוכנת של המושג המופשט, אלא גם סיפקו את אותו המרשם כנגד צורת החשיבה האוטופיסטית הנוטה לטוטליות. תרופת נגד זו הייתה האמפיריציזם האנגלי המפוכח. במקום הדבקות בכוליות, בהכללה המופשטת ובמה שטלמון כינה בשם "נטייה כפייתית כמעט למחשבה דיאלקטית",<sup>(20)</sup> מכריח אותנו האמפיריציזם הבריטי, על פי גרסה זו, להתמקד בקונקרטי ובקונטינגנטי, והוא "מגלח" את צורות החשיבה הקוואזי-דתיות, המטאפיזיות והאוטופיסטיות החביבות על המהפכן, הרדיקל והאידאליסט בעל הנשמה המזרח-אירופית. You need to be one in order to know one נוכל לומר בפרפראזה על הממרה האנגלית הידועה: האנגלופיליות של ברלין וטלמון הייתה נטועה עמוק בעובדה שלא היו אנגלים מלידה ונבעה מעצם היכרותם האינטימית עם הנפש המזרח-אירופית, אותה תפסו כמוקסמת תמידית ומונעת על ידי יצר נערי הדורש ריסון, המתפתה בקלות-יתר להיסחף אחר האידאלים הגדולים והנשגבים, עד אשר היא מסנוורת מהם ואינה מסוגלת לראות את המציאות נכוחה. ברלין דיבר במפורש על הנשמה הרוסית כניחנת באותה "הסגולה הגאונית לפשט באופן דרסטי את האידאות של אחרים ולאחר מכן לפעול על פיהן".<sup>(21)</sup> ואם אצל ברלין לוחקו אנשי האינטליגנציה הרוסים לתפקיד האידאליסט הנוטה להיסחף בשיטפון האידאי עד שהוא מתעלם מהשלכות רעיונותיו בפועל, הרי שטלמון לא היסס לטעון שהיו אלה דווקא הרדיקלים היהודים המודרניים – דוגמת רוזה לוכסמבורג – אשר הפכו חסידים-חילונים הדבקים בדוקטרינות ונסחפים אחריהן באופן בלתי ביקורתי.<sup>(22)</sup> "לאחרונה מצאתי עצמי מרותק על ידי המרכיב היהודי והתפקיד היהודי במשיחיות הסוציאליסטית של המאה ה-19 ובפוליטיקה ככלל", כתב טלמון לברלין בפברואר 1958. "רק

משומד יהודי [המילה 'משומד' מופיעה במקור בעברית], המנותק מכל שורשיו הקונקרטיים ונאמנויותיו יכול לפתח חזון של אפוקליפסה אוניברסלית מהסוג שאנו מוצאים בכתביו המוקדמים של מרקס.<sup>(23)</sup> האם העובדה שברלין התעכב רבות על מוצאו היהודי של מרקס, כשכתב את הביוגרפיה של אבי הקומוניזם בין 1936 ל-1939,<sup>(24)</sup> מקרית, אפוא? ספק.

### פעלתנות ירושלים מול האליטיזם של אוקספורד

ידידותם של טלמון וברלין החלה, כפי שהעיד ברלין,<sup>(25)</sup> ב-1947, כאשר טלמון הציג בפניו את קווי המתאר לספרו העתידי על ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית, וכעשור לפני שברלין פיתח את הבחנתו שלו בין שני מושגי החירות. טלמון קיבל בהבנה את העובדה שברלין בחר שלא להשתקע בארץ, והעריך את העובדה שהלה הציג את זהותו היהודית בגאון ותמך בפומבי במדינת ישראל. במכתביו כינהו לעתים קרובות, בחיבה מהולה בעוקצנות, "הצדיק מאול סולס",<sup>(26)</sup> "רבי ישעיהו",<sup>(27)</sup> ואפילו, כשמונה ברלין לדרגת פרופסור בקתדרה על שם צ'יצ'לי (Chichele), כינהו "ראש ישיבה".<sup>(28)</sup> הוא טרח להדגיש באוזני ברלין כמה עצומה ושוקקת היא הפעלתנות והעשייה – הן הרוחנית והן הגשמית – באוניברסיטה העברית ובמדינה העברית הצעירה, וכמה האווירה והאקלים אותם הוא מוצא בארץ עומדים בניגוד מוחלט לאליטיזם האוקספורדי המיושן והאפרוריות הלונדונית. אין כל ספק כי כל אחד משניהם העריך את דעת רעהו, דבר בלתי שכיח בקרב אינטלקטואלים בעלי שיעור קומה שכזה.

באוקטובר 1958, למשל, לאחר שבעקבות משבר קואליציוני אליו נקלע פנה בן-גוריון אל ברלין ואל ארבעים וחמישה הוגים נוספים כדי שיסייעו לו להגדיר מיהו יהודי,<sup>(29)</sup> התייעץ ברלין עם טלמון בדבר התשובה הראויה.<sup>(30)</sup> טלמון, מצדו, ביקש מברלין לכתוב את דברי ההקדמה למהדורה האמריקנית של ספרו, והתייעץ עמו באלו עיתונים וכתבי עת בחו"ל עליו לפרסם את רשימותיו הפובליציסטיות. בהתכתבות ביניהם אנו מוצאים את השניים מספרים זה לזה על קשיי הכתיבה שלהם, מחלותיהם וחייהם האישיים, חולקים את דעותיהם על הפוליטיקה הישראלית והעולמית, ובעיקר – משלבים בין הגותם וחקירתם את העבר לבין תצפיותיהם בהווה.

## יהודים, ציונים, ליברלים ואנטי־קומוניסטים

היה קשר מובהק בין עמדותיהם כאינטלקטואלים של המלחמה הקרה לבין תפיסתם את ישראל ודיוניהם אודות הפוליטיקה הישראלית. לצד ההשקפה האנטי־קומוניסטית האדוקה של שניהם – שבשני המקרים הייתה מעוגנת בחוויה אישית (אם אלה משפטי מוסקבה מבחינתו של טלמון, או מהפכת אוקטובר במקרה של ברלין) – ולצד זהותם היהודית הגאה והשקפתם הציונית, היו טלמון וברלין פוליטיים בכל רמ"ח אבריהם. הם היו פוליטיים במובן זה שצלחו את עולם ההגות המופשטת כשהם מבקשים לדלות מכתביו של כל סופר או פילוסוף קודם כל את **ההשלכות** הפוליטיות המעשיות של חיבוריו. ומשום שבחינת ההווה של זמנם שולבה חזור ושלב בהשוואות היסטוריות (מתוך שאיפה לזהות תבניות החוזרות על עצמן, מודלים של התפתחות ואפילו חוקיות פסיכולוגית), המציאות העכשווית היא שסיפקה לא אחת את התובנות המרכזיות שיובאו מאוחר יותר אל המחקר. אין זה מקרה, אפוא, שלפני שפרסם את ספרו **המשיחיות המדינית** ידע טלמון לתאר בפני ברלין את תגובת הפלג השמאלי של מפ"ם למשפטי פראג<sup>(31)</sup> ולמאסרו של מרדכי אורן (1952) במושגים ששאל מגרשם שלום:

Poor Mapam: – **אוי לי מיִצְרִי ואוי לי מיִוִצְרִי** – They are like the followers of Shabtai Zvi when the prophet put the tarbush and became Moslem. Some as you know, followed the prophet, convinced that there must be a great, awful mystery in it, some holy ruse. They are being spat on, and they say it is the rain which fortifies the Revolution... [Mordechai] Oren is subjectively innocent, but who knows objectively: he may have got involved in Titoist machinations Ben-Gurion has brought it all upon us.

הפחד מפני "האדומים" השתלב, אפוא, בדאגה לגורלה של המדינה היהודית הצעירה. נקל לשמוע במכתב זה את קולו של טלמון, שהתפכח בעבר מהאשליות שנטעה בו תנועת השומר הצעיר, מזועזע ממשה סנה וחבריו שהצדיקו את מאסרו של אורן בידי הסובייטים. דווקא משום שניתחו את המפה הפוליטית הארץ־ישראלית כנגזרת של העימות הבין־גושי וחיפשו אחר נקודות המפנה, ייחסו השניים משקל רב לתפנית של סנה מציונות סוציאליסטית לקומוניזם אנטי־ציוני. שניהם חששו מהדמיון שמצאו כשהשוו בין המדינה הצעירה לרוסיה הטרומ־מהפכנית. ברלין,

שחקר באותן שנים את תולדותיה של האינטליגנציה הרוסית, נטה לראות סוגיה זו בצבעים קודרים יותר מטלמון, ובאחד ממכתביו לקארל פופר (Popper), אף ציין במפורש כי:

I hold the view that the entire political structure of that country [=Israel] is only acceptable in terms of pre-1914 Russian Socialist parties – it is in some ways what would have happened if Lenin had never come to Russia...<sup>(32)</sup>

אולם במשפטי פראג בפרט ובמהלך שנות החמישים בכלל הצטרף אלמנט עקרוני לשיח הטוטליטריזם של המלחמה הקרה, שאישש וחיזק אצל השניים את תודעתם העצמית הגאה כיהודים ואת נאמנותם לציונות ליברלית, והוא הטון האנטישמי והאנטי־ישראלי החרף שליווה אותם. מבחינה זו, משפטי פראג לא היו אך ורק הוכחה נוספת להיגיון הטוטליטרי המעוות שהנחה את מדיניותה של ברית־המועצות, וגם לא חזרה ותוֹ-לא על משפטי מוסקבה. אם ברדיפות ובמשפטי הראווה של שנות השלושים נחשפה בפני טלמון "החוקיות התרמידוריאנית", היינו, ההבנה כי הדינמיקה המובילה לטוטליטריזם היא בעלת היגיון ואולי אפילו חוקיות רעיונית פנימית שאינה תלויה בשטניותו האישית של סטלין, הרי שעתה הייתה זו הנימה האנטישמית החדשה־ישנה שליוותה את סדרת משפטי הראווה שעוררה את השניים לתהות על גורל היהודים בעידן הטוטליטריזם, ואישישה אצל שניהם את השקפתם הציונית. שרשרת מסעותיו של סטלין כנגד ה"קוסמופוליטים חסרי השורשים" שהחלו עם משפט הסופרים והמשיכו במשפט הרופאים, עודדה את שניהם לחפש את הזיקה שבין האנטי־קומוניזם והליברליזם שלהם – השקפות שכבר היו מעוצבות ומגובשות בשלב זה – לבין זהותם היהודית־ציונית ששבה והתחדדה אל מול פרצי האנטישמיות של רודן הקרמלין. מעתה החל טלמון להתייחס בכתביו לרגע התפכחות אחר – התפכחותו המרה של הרדיקל היהודי מאשליית המהפכה העל־לאומית. רגע התפכחות כזה זיהה בקרב היהודים שנטלו חלק בתנועת ה"נרודניה ווליה":

להוטים ונלהבים ככל שהיו להתמזג בתוך הנשמה הקולקטיבית הטהורה והלא מושחתת של ההמון האיכרי, הסתיימה לא אחת שליחותם של בחורים ובחורות יהודים, בעלי תווי פנים שמיים, מבטא זר, בורות מוחלטת בענייני החיים של האיכר ובמנטליות האיכרית, בקריאת התיגר הנדהמת ומלאת הזעם של האיכר אל בנו של אנטיכריסט: "הרי אתה יהודי!"<sup>(33)</sup>

בפרפראזה על מה שעמוס פונקנשטיין קרא לו בשם דיאלקטיקת ההתבוללות מול חיזוק ואישוש עצמי יהודיים,<sup>(34)</sup> ניתן לומר כי בבסיס יהדותם, כמו גם ציונותם של ברלין וטלמון כאחד עמדה הטֵרנספורמציה מן הפחד מפני הקריאה הזו – "הרי אתה יהודי!" – אל גאווה בזהות היהודית וממנה – אל תמיכה בלאומיות היהודית המודרנית. שני ההוגים שאימצו אל לבם את הליברליזם, שיח הטוטליטריות, ותמונת העולם הדוקטבית של קרל פופר, לא הסכימו לקבל את הקוסמופוליטיות הפופריאנית.<sup>(35)</sup> האין זה אוקסימורון? כיצד אותו אישוש עצמי משתלב בליברליזם שלהם, אם בכלל? כאן, בעצם, מצוי לב העניין. כאן נפגשו בול העץ העיקש ואילן השדה.

### המטאפורה "בול עץ עיקש" בהגותו של ברלין

הכינוי "בול עץ עיקש" נשמע, אולי, בלתי מחמיא, אך מקורו בהגותו של ברלין עצמו, שלא רק עשה שימוש במונח – crooked timber of humanity – אלא העמידו בלב ההומניזם הליברלי שלו. מקור האפיגרף אצל קאנט, שטען כי "מבול עץ כה עיקש כמו זה שממנו נעשה האדם אי-אפשר ליצור דבר שהוא ישר לחלוטין",<sup>(36)</sup> הוא אולם אצל ברלין הנחת היסוד העומדת מאחורי תיאור האנושות – והאנושיות – כבול עץ עיקש או מעוקל, היא אינדיווידואליסטית במובהק: היא מבקשת לחזור אל אדמונד ברק וג'ון סטיוארט מיל המטיפים לפשרה שבין שמירה על תחום מזערי אך שמור היטב של פרטיות לבין התערבות המדינה או מוסד כלשהו בספֵרה מקודשת זו, ואינה מניחה שיש לאותו פרט מניע פנימי להשתנות באמצעות חֵברות או השתלבות בקולקטיב. תמונת העולם המנחה מטאפורה זו, במילים אחרות, היא ליברלית קלאסית: היא מניחה כי בכל מקרה מדובר בשני גורמים – הפרט והכלל – המוציאים זה את זה, שתי ישויות העומדות זו מול זו, בניגוד מתמיד, בתחרות ובסתירה. עיקרה של המטאפורה ללמדך שבראש ובראשונה יש להגן על הפרט מפני הקולקטיב. אלא אם מדובר באקט וולונטרי, הדרישה לשילוב הפרט במסגרת ציבורית אינו בגדר אופציה, שכן השתלבות שכזו משמעה חזרה נוסטלגית ומסוכנת אל סוג של קהילה (Gemeinschaft) טרום-מודרנית. "חזרה" כזו, טען ברלין, אינה אלא אבסורד, דרישה בלתי סבירה ובלתי מוסרית בעליל מהפרט לוותר על ההישג החברתי הגדול ביותר שהביאה עמה המודרניות – עלייתה של חברה אזרחית שבה לכל פרט ספֵרת קיום עצמאית ובלתי תלויה.

הנמשל הברליני למשפטו של קאנט היה ברור: אי־אפשר להכניס בני אדם לנוסחאות קשיחות, אין להתייחס אליהם כאל "חומר אנושי" שניתן לעיצוב על פי מודל תפור מראש. "אי־אפשר להגיע לכלל תשובות חד־משמעיות וברורות, אפילו בעולם אידאלי של בני אדם טובים ורציונליים לחלוטין," כתב ברלין בתום המסה "שני מושגים של חירות", משום שהשאיפה להגיע לפתרונות כאלה מתעלמת מאופיו של האדם שאינו אחיד, אוניברסלי, ורציונלי בהכרח.<sup>(37)</sup> מטאפורת בול העץ העיקש עזרה לברלין, אפוא, לצאת כנגד התאוריות המבקשות לשנות את טבע האדם בשמו של חזון עתידי, הגשמת אידאלים בשמה של התבונה או כחלק ממסע קנטיאני אל עבר שלמות (perfection). סופן של תאוריות אלה לרצוח את האדם האקטואלי בשמו של האדם האידאלי וההיפותטי. עיצוב מחדש של האדם הופך לשעבודו, ולכן המבקש ליישר את העץ המעוקל סופו לבנות גולגים ומחנות ריכוז. מסקנה זו הייתה בעלת חשיבות ממדרגה ראשונה בשיח המלחמה הקרה, שכן היא כוונה בראש ובראשונה כנגד הקומוניזם הסובייטי, והיא נגזרה, כפי שראינו, משיח הטוטליטריזם. זוהי, כאמור, גם מסקנה אותה אימץ יעקב טלמון. אולם אליבא דברלין לא רק משטר טוטליטרי עשוי לדרוש מודיפקציות שכאלה מבני אנוש, אלא גם הלאומיות. האדם הציוני החדש על גרסאותיו השונות,<sup>(38)</sup> הטלאולוגיה ההיסטורית שהציגה את מדינת ישראל כתכלית וכתחנה הסופית של תולדות היהודים, שלילת הגולה, הדרישה המובלעת שכל יהודי באשר הוא יכריע בין עלייה ארצה לבין אסימילציה, והמפנה המסוכן ברטוריקה הבן־גוריונית, משיח של ממלכתיות לשיח של משיחיות, היו כולם סימפטומים מחשידים מבחינתו. היו אלה סימנים שגם הציונות אינה מקרה ייחודי שטיעוני sui generis יחולו עליה. גם הציונות עלולה לנסות ולעצב את היהודים הישנים במטרה להופכם לישראלים – ולעצב, משמעותו לכפות.

### "תסכול לאומי גורם לקיטוב אידאולוגי"

טלמון קיבל את דעתו של ברלין אך לא הרחיק לכת כדי כך. אנסה להוכיח זאת באמצעות מטאפורה ברלינית ידועה אחרת העושה שימוש בטרמינולוגיה בוטאנית, והיא מטאפורת הענף הכפוף.<sup>(39)</sup> מטאפורה זו ביטאה היטב את החשש האדיר של ברלין מעוצמתה הדורסנית של הלאומיות, ובבסיסה עומד הרעיון כי גאוה פגועה ותחושת השפלה קולקטיבית – אם בגלל יחס של זלזול תרבותי מחוץ, עלבון כיבוש או כל סיבה אחרת – הן המעוררות את השד הרדום של הלאומנות,

וגורמות לו להתפרץ בעוצמת-יתר דווקא אצל המשועבדים לשעבר, כסוג של ריאקציה או תגובת-נגד עזה במיוחד, בדומה לאופן שבו ענף גמיש שהוכפף בכוח לצד אחד מטיל עצמו בכוח אל הצד הנגדי מרגע שהכוח שהופעל עליו נעלם. "ניתן לומר שמדובר בתופעה פסיכולוגית המלווה באופן אוטומטי שחרור משלטון זה," כתב ברלין, "תגובה טבעית נגד דיכוי והשפלה."<sup>(40)</sup> הייתה זו מטאפורה מבריקה שקישרה בין התנגדותו של ברלין לתפיסת החופש החיובי לבין רתיעתו מלאומיות ולאומנות, שכן בשני המקרים מדובר, לדעתו, בשימוש לרעה במונחים חופש, חירות ושחרור. הפילוסוף ברלין טען כנגד האדם שחש חופשי כשחי במדינת לאום, כי הוא, למעשה, משלה את עצמו: "סוג הלאומנות הזה, לא פחות משהוא צורה טהורה של ביטוי עצמי לאומי, הוא אולי צורת התנגדות חברתית או מעמדית שיוצרת הלך רוח, שבו בני האדם מעדיפים להיות נשלטים על ידי בני האמונה, האומה או המעמד שלהם."<sup>(41)</sup> ברלין חשב אמנם על מלחמות השחרור הגרמניות אל מול נפוליון ועל המדינות החדשות שנוצרו במרחבים הפוסט-קולוניאליים כשכתב מסה זו בשנות השבעים, אך במכתביו הפרטיים – אל טלמון ואל אלי כדורי – לא היסס לטעון שהציונות בכללה, והמאבק נגד המנדט הבריטי בפרט, פעלו על פי אותו דפוס פסיכולוגי. אמנם, ברלין לא גרס שהלאומיות היא אך ורק תגובת נגד של עבדים ששחררו זה מקרוב ("response of liberated slaves")<sup>(42)</sup> אולם הוא הדגיש כי ריאקציה לעלבון קולקטיבי נוטה ללבוש אופי זה, וכי אף אומה, ובכלל זה גם לא האומה היהודית, אינה מחוסנת מפני נטייה הרסנית זו. מבחינתו של ברלין, תנועת המרי העברי, השימוש בטרור נגד שלטונות המנדט שהגיע לשיא ברצח הלורד מוין, כמו גם נפילתו של חיים וייצמן ממעמד המנהיג הבלתי מעורער של התנועה, הוכיחו כי פוטנציאל רדום זה החל מתעורר גם בקרב בני השבט שלו.<sup>(43)</sup>

אף שהיה סלחני יותר כשדן במאבק בבריטים, קיבל טלמון באופן עקרוני תיאור דומה של הלאומיות. בפרפראזה מדויקת כמעט על ברלין פרסם טלמון ב-1972 את המסה שכותרתה "תסכול לאומי גורם לקיטוב אידאולוגי"<sup>(44)</sup>, שבה תמצת השקפה ברלינית זו:

יש ריתמוס בהתפתחות התודעה הלאומית. ניצניה הראשונים בהרגשת העלבון והגאווה הפצועה שמתנסים בה בחירי הקיבוץ המקופח מבחינה לאומית ותרבותית, אשר קנו להם גישה לתרבות העם השולט בהם אך הם נדחים ממנה כנחותי ערך. ברגישותם המגורה הם נדחפים לחפש שורשים,

גלות את התכנים והמסורת אשר משווים לציבור שממנו יצאו אופי של קולקטיב מיוחד.<sup>(45)</sup>

### מחלוקת והסכמה: וייצמניזם ובן-גוריוניזם

טלמון לא הסתיר את דעותיו מאחורי מודלים מופשטים והודה בפירוש כי הדינמיקה אותה תיאר תקפה בעיניו גם במקרה של עליית הציונות, אשר הייתה בעיניו "המחאה הנמרצת ביותר של היהודים נגד שלילת הלגיטימיות לקיומם".<sup>(46)</sup> אולם תמימות הדעים של שניהם בנוגע לתיאור הבעיה לא הובילה להסכמה בנוגע לאופי הפתרון, שהרי בעוד שברלין ביקש להיאחז בציונות הוויצמנית כניסיון לפתרון ליברלי, פרגמטי ובלתי לאומני לבעיית היהודים, לא מצא טלמון סתירה בין תיאור הדינמיקה של הענף הכפוף לבין השימוש בפתוס הבן-גוריוניסטי המתאר את הציונות לא רק כתנועה שאינה מוגבלת לאמנציפציה משפטית או מענק של זכויות שוות, אלא כשיבת היהודים אל ההיסטוריה: "לא עוד ציבור מקופחים ונרדפים התייצב לדרוש הכרה בזכויות האנושיות של האדם והאזרח, אלא עם חדור תודעה של ייחוד ורציפות היסטורית שאין כמותם", כתב. בעוד שברלין ביקש לשלב בין תפיסתו המינימליסטית את מושג החירות לבין הציונות וכך להגביל ולרסן את זו האחרונה, הציונות של טלמון ביקשה להתעלות אל מעבר לתבנית הצרה שרטוריקת הזכויות הליברלית התירה: "הוא [כלומר, האדם הציוני] אינו מבקש סובלנות מאחרים, אלא קם ליטול את האחריות על גורלו, לחדש ימיו כקדם ולעצב כלים לביטוי חופשי ומלא כלאום במשפחת העמים."<sup>(47)</sup> היהודי שבחר בציונות אינו מסתפק, אפוא, בחופש השלילי והמוגבל אלא מבקש הגשמה עצמית וחירות חיובית. הייתכן שאדם יחוש חופשי מבלי שיהיה אדון לגורלו או בעל הבית במדינתו? בעוד שברלין ביקש לומר שכן – שהרי יהודי החי בתפוצות, כשהוא נמנה על מיעוט נסבל ושווה זכויות בתוך חברה ומדינה שהן עצמן חלק ממשפחת "החברות הפתוחות", הנו דוגמה חיה לכך – סביר להניח שטלמון היה עונה על השאלה בשלילה. ספק, אפוא, אם ברלין היה מסכים עם טלמון, כשהלה הצהיר במפורש ב-1976 כי "אין עוד אפשרות לקיים את האבחנה בין אנטי-ציונות לאנטישמיות למחרת אושוויץ ואחרי תש"ח".<sup>(48)</sup> האם העובדה שהן ברלין והן טלמון ביקשו לכתוב ביוגרפיות של וייצמן ובן-גוריון היא מקרית? במידה רבה קיבלנו שני אינטלקטואלים המחיים, למעלה משלושים שנה מאוחר יותר ובהקשר שונה לחלוטין, את הפולמוס הרעיוני שבין חיים וייצמן לדוד בן-גוריון.



## אתגר הליברליזם מול הלאומיות

מדוע, בסיכומו של דבר, לתמוך בלאומיות על אף היותה כה מסוכנת? התשובה טמונה בשיח הליברלי עצמו, ובייחוד בזה שלאחר 1945. משום שללא לאומיות הליברליזם אינו מצליח לספק "תיאור גדוש" של האדם, וזאת, מכיוון שהוא אינו מצליח לתפוס את רצונו של האדם – רצון אותו הליברל מתאר כגחמה אי-רציונלית ומסוכנת – להשתייך לקהילה ולא להישאר פרט מבודד בחברה א-פרסונלית. ליברליזם כזה מותיר אחריו רישום תפל ורזה של אדם אבסטרקטי, נטול מאוויים ודחפים. לעומת ברלין, שביסס את רעיונותיו על בנז'אמין קונסטאן ומיל, טלמון הכיר היטב את אזהרתו מסמרת השער של דה-טוקוויל שטען כי אינדיווידואלים "הואיל ואין ביניהם שום קשר של כת או של מעמד, של אגודת-שותפות או של משפחה, [...] נוטים לעסוק בעניינים פרטיים במידה יתרה ותמיד נתונה דעתם על עצמם בלבד. באינדיווידואליזם צר זה הם מתכנסים, והמחנק מכלה שם כל מידה חברתית משובחת". מבחינתו של טוקוויל לא הייתה זו שאלה פילוסופית מופשטת אודות טבע האדם, אלא סוגיה פוליטית לעילא ולעילא, שכן "שלטון העריצות לא זו בלבד שאינו נלחם בנטייה זו, אלא הוא גם מחזקה... גודר הוא אותם, אם אפשר לומר כך, במכלאותיהם של החיים הפרטיים"<sup>(49)</sup>. ליברליזם המותיר את המטאפיזיקה האינדיווידואליסטית ברמה כה מופשטת סופו להיכשל, ואף גרוע מכך – הוא אינו אלא זה שמכין את הקרקע הפורייה ביותר שעליה צומחת הטיראניה המודרנית או, בלשונו של טלמון, הדמוקרטיה הטוטליטרית. להכיר בעוצמת הרעיונות הרומנטיים המדגישים את רצונו של האדם להתעלות אל מעבר לאינדיווידואליזם הצר הנו, לפיכך, האתגר הגדול ביותר לפניו ניצבת ההגות הליברלית שלאחר 1945. בניסיונו להעשיר את הליברליזם בתכנים שמקורם במורשת "הנאורות-שכנגד" (counter-enlightenment) סיכם ברלין את סדרת הרצאותיו אודות שורשי הרומנטיקה בטענה לפיה דווקא "עקב התורה הנלהבת, הפנאטית והמוטרפת למחצה הזאת, אנו מגיעים להערכת הצורך להיות סובלניים לאחרים, הצורך לשמור על איזון לא מושלם בעסקי בני האדם, אי-האפשרות לדחוף אותם דחיפה עמוקה כל כך למכלאה שיצרנו בשבילם"<sup>(50)</sup>.

## עדיפותו של עץ השדה על בול עץ

המאה העשרים הייתה הן עבור טלמון והן מבחינתו של ברלין תוצר אומלל של כישלון הליברליזם לחזות מראש או להכיר לאשורם את עוצמת הרעיונות

והכמיהות הרומנטיים. שיח הליברליזם הישן, שלא הצליח להכלילם בתוך תמונת עולמו וראה בהם אך ורק התקפות קמאיות וברבריות על עולם של אור וקדמה, הוכיח את אֶזלת ידו. שילובה של לאומיות – בצורתה המרוסנת – תפתור את הפגם הגדול שליברלים צרפתים דוגמת טוקוויל – ממנו למד טלמון, וקונסטאן – אותו אימץ ברלין, זיהו עוד במאה התשע-עשרה.

ואף למעלה מכך: הלאומיות, בהדגשתה את הפרטיקולרי, הייחודי והחד-פעמי, מספקת בידינו את משקל הנגד הטוב ביותר לצורת החשיבה הטוטליסטית. משה הֶס, "הרב האדום" שהצליח לרפא עצמו מן המחשבה הנוטה לכוליות ולאבסולוטיות על ידי גילוי הלאומיות היהודית, היה מבחינתו של ברלין מקרה פרדיגמטי והוכחה חותכת לטענה זו<sup>(51)</sup> (ובמידה רבה גם דודו, אייזק לנדברג, שהמיר דתו לנוכח גילויי האנטישמיות בקרב הרבולוציונרים והפך ליצחק שדה).<sup>(52)</sup> הרגע בו הרדיקל היהודי, חבר ה"נארודניה ווליה", נאלץ להתמודד עם זהותו-הוא לנוכח גילויי האנטישמיות של אותו נארוד אבסטרקטי אותו ביקש לגאול, סיפק לטלמון את הדוגמה המקבילה לזו של ברלין. הלאומיות, במילים אחרות, היא התרופה הטובה ביותר כנגד ההיסחפות אחר פתרונות טוטליים ורדיקליים. עקב האכילס שלה הוא שהיא עצמה עלולה להפוך לפתרון טוטלי שכזה. אלה הם פני יאנוס של הלאומיות המודרנית.

### "לאומיות של תפוצה"

מיהו, אפוא, בסיכומו של דבר, אילן השדה? בניגוד לאינדיוידואל הליברלי שאינו אלא אטום חברתי, אילן השדה הוא האדם המושרש, המחובר לקהילה או לקבוצה ויונק ממנה את תפקידו, זהותו וייעודו. לעומת בול העץ העיקש – מטאפורה מכאניסטית, שהעץ שבה הוא מעובד ומודרניסטי – אילן השדה מחזיר אותנו אל עולם הדימויים האורגני של הלאומיות של המאה התשע-עשרה המדגיש את הזיקה הדו-משמעית של בני אדם אל הקרקע. אילן השדה לא נותר בבדידותו ובידודו, אלא מגשים במובן אריסטוטלי כמעט את כמיהתו להתמזג במסגרת רחבה ממנו. גם במקרה זה איני יכול לטעון לזכויות יוצרים למטאפורה בוטאנית מבריקה זו, שכן היא מופיעה, כמעט במילים מפורשות אלה, במסה שכתב טלמון לזכרו של ההיסטוריון לואיס ניימיאר (1888-1960). (Namier; 1888-1960). זוהי מסת-הספד רגישה, בה תוארה דמות מונומנטלית ובה בעת תינוקית, היסטוריון אשר בוערת בו התשוקה

להצטרף לעולם הפרקסיס והעשייה המדינית, ונפש מסוכסכת המונעת על ידי מה שטלמון תיאר כ"כמיהה לשרשים ולשלמות עצמית".<sup>(53)</sup>

כהיסטוריון היה ניימיאר – שזלזל בכוחן של האידאות ככוח מניע בהיסטוריה – מרוחק כמרחק מזרח ממערב מברלין ומטלמון, אולם השניים הכירוהו והיו מיוודים עמו בזכות היותו מזכירו, ובשלבם מסוימים אף סגנו של וייצמן, אקטיביסט ציוני שנטועה בו תחושת ייעוד ושליחות. "ייתכן מאוד שיחסו של ניימיאר לבעיית האידאות היה ביטוי ללבטים הנאוורוטיים שלו עצמו, ולכמיהה לשורשיות אורגנית, בלא סתירות," העיר טלמון בהספד לזכרו.<sup>(54)</sup> ומשום שזיהה – כפסיכולוג וידיד יותר מאשר כהיסטוריון – את הכמיהה העזה הזו להשתייך ולחוש בן בית, היה טלמון סלחן פי כמה מברלין כלפי ניימיאר על כך שבעקבות נישואיו המיר את דתו. טלמון היה אמפתי משום שהבין טוב יותר מברלין ללבו של זה שביקש להיות נטוע ולהפוך לאילן השדה, גם אם השדה בו בחר, בסופו של דבר, היה שדה זר.

ברלין, לעומת טלמון, העמיד את זהותו היהודית לפני תמיכתו בציונות, ועל כן פיתח תפיסה של לאומיות תפוצה (Diaspora nationalism).<sup>(55)</sup> זו הותירה אותו במעמד קבוע של זרות, במידה רבה במובן שגיאורג זימל (Simmel) התכוון אליו:<sup>(56)</sup> הוא התלונן באוזני תלמידיו וידידיו על שחש אי־נוחות חברתית ואף אי־שייכות במידה מסוימת גם לאחר שזכה בתואר אבירות, אומץ בידי הממסד הבריטי וזכה בתהילה כמקימו של וולפסון קולג', כנשיא האקדמיה והאופרה המלכותית וכאחד האינטלקטואלים המובילים והמשפיעים ביותר בעולם דובר האנגלית.<sup>(57)</sup> אולם הוא ריסן את תשוקת ההתמזגות הזו וספק אם יכול היה אחרת, מבלי להיקלע לתוך סבך בלתי פתיר של סתירות וניגודים פנימיים.

ציונותו של טלמון לא אילצה אותו להפעיל מנגנוני הדחקה שכאלה. את מהותה של ציונות זו אנו מגלים, במידה רבה, בשחזור דבריו של ניימיאר, מפיו של טלמון:

יש איזה כוח כמעט מיסטי בבעלות על שטח. כי לא הבעלות על האמצעים נותנת לבעל הקרקע את כוחו, אלא העובדה שיש לו מקום אחד בעולם, אשר לו הוא יכול לקרוא שלי הוא, ואת הכניסה אליו הוא יכול לאסור על זרים, ובו הוא מושרש, שהרי זוהי עדיפותו של עץ השדה על בול עץ.

[המאמר נכתב על בסיס הרצאה בטקס השנתי לזכרו של יעקב טלמון באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ומהווה חלק מעבודת מחקר לדוקטורט]

**הערות:**

1. יעקב טלמון, **חידת ההווה ועורמת ההיסטוריה: עיונים בהיסטוריה היהודית בפרספקטיבה אוניברסלית**, עורך דוד אוחנה, ירושלים, תשס"א. להלן **חידת ההווה**.
  2. דוד אוחנה, **משיחיות וממלכתיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים, בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית**, שדה-בוקר, תשס"ד; הנ"ל, **חרון האינטלקטואלים: רדיקליות פוליטית וביקורת חברתית באירופה ובישראל**, תל-אביב תשס"ה, ובייחוד עמ' 70-149; מיכאל קרון, **בן-גוריון והאינטלקטואלים: עוצמה דעת וכריזמה**, תרגום: שמשון ענבל, שדה-בוקר תשנ"ח, פרק שני; שלמה זנד, **האינטלקטואל, האמת והכוח: מפרשת דרייפוס ועד למלחמת המפרץ**, תל-אביב, תש"ס, פרק חמישי, ובייחוד עמ' 157-173. לצד הערכות אהודות אלה, ביקורתו של טלמון על בן-גוריון תוארה בידי שלמה אהרנסון כשימוש בחרב פיפיות, שכן כל כמה ש"טלמון היה דווקא אורים ותומים לשמרנים הבריטים, ויצר בעיניהם רצף היסטורי בין ביקורתו של אדמונד בורק על המהפכה הצרפתית ובין פחדיהם מסטלין וברית-המועצות [הרי ש]ביקורתו של טלמון על בן-גוריון ב'פרשה' רק סייעה להרוס את המטרה שחתרו לקראתה שניהם, כלומר - ייצוב השלטון בישראל על פי הדגם הבריטי". ראו אהרנסון, **דוד בן-גוריון - מנהיג הרנסנס ששקע**, שדה-בוקר, תשנ"ט, עמ' 44 הערה 21.
  3. ערן שלו, "ג'ישה הנעוצה בהשקפת עולם": הליברליזם הדטרמיניסטי של יעקב טלמון", **אלפיים: כתב עת רב-תחומי לעיון, הגות וספרות**, קובץ 62 (תשס"ד), עמ' 872.
  4. הספרות אודות ברלין ענפה במיוחד, וכוללת, נכון להיום, חמישה קובצי מאמרים, ארבע מונוגרפיות, ועשרות מאמרים. ראו: אבישי מרגלית, שלמה אבינרי ואחרים, **עיונים בהגותו של ישעיהו ברלין: דברים שנאמרו בערב לכבוד פרופסור סר ישעיהו ברלין בהגיעו לגבורות**, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תש"ן).  
 Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, 1979; Avishai Margalit and Edna Ullmann-Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, Chicago, 1991; Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford, 1994; John Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton, 1996; Mark Lilla, Ronald Dworkin and Robert B. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, 2001; George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge, 2004.
- רבים מחיבורים אלה עוסקים בהגותו הפוליטית של ברלין במובנה הצר, ואינם דנים בכתיבתו ההיסטורית. לסוגיה זו הוקדש קובץ המאמרים הבא:
- Joseph Mali, and, Robert Wokler (eds.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* [Transactions of the American Philosophical Society 93 No 3], Philadelphia, 2003.
- הפולמוס הנרחב שעוררה פרשנותו של ג'ון גריי להגות הברלינית (ראו לעיל 1996 Gray), פרסום הביוגרפיה של ברלין (מייקל איגנטייף, **ישעיה ברלין: ביוגרפיה**, תרגום: כרמית גיא, תל-אביב, תש"ס) כשנה לאחר מותו, ולבסוף פרסום הכרך הראשון של מכתביו של ברלין לפני כשנתיים Berlin, *Flourishing: Letters 1928-1946*, ed. Henry Hardy, London 2005 עוררו מחדש, כל אחד בתורו, גל של מאמרי ביקורת ודיונים אודות מורשתו של

- ברלין כמו גם התפתחותו האינטלקטואלית. באופן זה הצטרפה, בשנים האחרונות, אל הכתיבה הענפה על ברלין בימי חייו, כתיבה ענפה לא פחות הדנה במורשתו. הביקורות הקשות ביותר ניתכו על ברלין בשנים האחרונות מצידם של כריסטופר היטצ'נס, פרי אנדרסן ונורמן פודהורץ: Christopher Hitchens, "Moderation or Death", *London Review of Books*, 26 November 1998, pp. 3-11; Perry Anderson, "The Pluralism of Isaiah Berlin" in Anderson, *A Zone of Engagement*, London: Verso, 1992, pp. 230-51; Norman Podhoretz, "A Dissent on Isaiah Berlin", *Commentary*, 107, No 2 1999, pp. 25-37
- לסקירת ספרות תמציתית הכוללת גם את הביקורות המוקדמות יותר על ברלין ראו: Ian Harris, "Berlin and his Critics", in Isaiah Berlin, *Liberty*, ed. Henry Hardy, London, 2002, pp. 349-366.
- לרשימה ביבליוגרפית מקיפה – הן של כתבי ברלין והן של כתיבה אודותיו – ראו אתר "הספרייה הווירטואלית של ישעיהו ברלין" <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>.
5. מרק לילה, **הנפש הנמהרת: אינטלקטואלים בפוליטיקה**, תרגום: עתליה זילבר, תל-אביב, תשס"ד.
  6. ישעיהו ברלין, "שני מושגים של חירות", **ארבע מסות על חירות**, תרגום: יעקב שרת, תל-אביב, תשמ"ז, עמ' 171.
  7. ישראל קולת, "ההיסטוריה כחוויה וכאזהרה: דברים על יעקב טלמון", אצל צבי ברס (עורך), **משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים**, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 11-20.
  8. שאול פרידלנדר, "יעקב טלמון: ההיסטוריון כלוחם", **זמנים: רבעון להיסטוריה**, 4 (קיץ 1980), עמ' 53. ראו גם: שלמה זנד, "יעקב טלמון והמהפכה הטוטאליטרית", **זמנים: רבעון להיסטוריה** 30-31 (קיץ 1989), עמ' 176-184; שלמה אבינרי, "יעקב טלמון – הוגה דעות", **לזכרו של יעקב טלמון**, ירושלים, תשמ"א, עמ' 17-20; חדוה בן-ישראל – קדרון, "יעקב טלמון – חקר ההיסטוריה כפתרון למצוקות הזמן", **לזכרו של יעקב טלמון**, עמ' 21-39.
  9. ביקורת מסוג זה ניתן למצוא אצל אנשי אסכולת קיימברידג', ובראשם קוונטין סקינר. ראו: Quentin Skinner, "Meaning and understanding in the history of ideas" in James Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His critics* Princeton, 1988, pp. 28-67.
- ביקורות דומות הוטחו כנגד טלמון, ובייחוד כנגד פרשנותו לרוסו. ראו: Keith Michael Baker, "On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution", in Steven L. Kaplan and Dominick LaCapra, *Modern European intellectual history: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca 1982, pp. 197-219; José Brunner, "From Rousseau to 'totalitarian democracy': The French Revolution in J. L. Talmon's historiography", *History and Memory* 3 (1991), pp. 60-85.
10. ברלין, "כושר שיפוט פוליטי", תחושת המציאות: עיונים ברעיונות ובתולדותיהם, תרגום: עתליה זילבר, תל-אביב, תשנ"ח, עמ' 76.
  11. ישעיהו ברלין אל יעקב טלמון, 13 בפברואר 1958, MS. Berlin 286, fol. 26, כתבי סר ישעיהו ברלין, ספריית הבודליאן (Bodleian Library), אוניברסיטת אוקספורד (להלן

- ארכיון הבודליאן; התרגום לעברית שלי, א"ד). ביקורות נחרצות לא פחות על ארנדט השמיע ברלין באוזני מראייניו בשנים מאוחרות יותר. ראו רמין יהנבלו, שיחות עם ישעיהו ברלין, תרגום: נורית לוינסון, תל-אביב, תש"ס, עמ' 82-85, וכן ראו: Steven Lukes, "Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes" *Salmagundi* No 120 (Fall 1998), pp. 52-135, esp. pp. 106-108. .
12. יעקב טלמון, **ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטארית**, תל-אביב, תשכ"ה, עמ' 1-2.
13. פרי אנדרסן, ממבקרוי הבולטים והנחרצים ביותר של ברלין, תקף אותו כבר בסוף שנות השישים, והציגו כמי שנמנה על קבוצת מהגרים אירופים שבאו לבריטניה והקדישו את מרב מאמציהם לחיזוק הדעות הקדומות החיוביות שציירו האנגלים לעצמם אודות עצמם כבעלי מעלות ליברליות ונאורות. ראו איגנטייף (הערה 4 לעיל), עמ' 196 וכן: Anderson, Perry, "Components of the National Culture" in Anderson, *English Questions*, London: verso, 1992), pp. 48-104.
14. ישעיהו ברלין, "שני מושגים של חירות", **ארבע מסות על חירות**, תרגום: יעקב שרת, תל-אביב, תשמ"ז, עמ' 183.
15. **שם**, עמ' 195.
16. **שם**, עמ' 212.
17. **שם**, עמ' 216.
18. **שם**, עמ' 215.
19. **שם**, עמ' 195.
20. טלמון, "חציית הרוביקון היהודי במאה העשרים" בתוך **חידת ההווה**, עמ' 61 (פורסם במקורו בעיתון **הארץ**, 10.5.1978).
21. Berlin, "Upon Receiving the Jerusalem Prize" *Conservative Judaism*, 33 (1980), p. 15. ראו (התרגום לעברית שלי, א"ד).
22. טלמון, "חציית הרוביקון היהודי" (ראו לעיל הערה 20), עמ' 61.
23. יעקב טלמון אל ישעיה ברלין, 21 בפברואר 1958, MS. Berlin 286, fol. 21, ארכיון הבודליאן (התרגום לעברית שלי, א"ד).
24. Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, London, 1939. המהדורה השלישית של הספר תורגמה לעברית תחת הכותרת **קארל מרקס - חייו וסביבתו**, תרגום: אריה חשביה, תל-אביב, תשל"ד. חשוב לציין, עם זאת, כי ברלין ערך שינויים מרחיקי לכת בכתב היד במהדורות המאוחרות, כפי שהראה ג'ון טוֹוֹ: John E. Toews, "Berlin's Marx: Enlightenment, Counter-Enlightenment and the Historical Construction of Cultural Identities" in Mali and Wokler, *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* (see nt. 4 above), pp. 163-176.
25. ישעיהו ברלין, "ידידי יעקב טלמון", בתוך **חידת ההווה**, עמ' 411-415.
26. יעקב טלמון אל ישעיה ברלין, 3 בספטמבר 1956, MS. Berlin 286, fol. 12, ארכיון הבודליאן.

27. יעקב טלמון אל ישעיה ברלין, 24 בינואר 1960, MS. Berlin 286, fol. 28, ארכיון הבודליאן.
28. יעקב טלמון אל ישעיה ברלין, 17 במרץ 1957, MS. Berlin 286, fol. 16, ארכיון הבודליאן.
29. לתשובתו של ברלין ראו אליעזר בן-רפאל, **זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון**, שדה-בוקר, תשס"א. תשובתו של ברלין מאששת, במידה רבה, את התזה של בן-רפאל לפיה בן-גוריון השכיל לפנות אל נשאים שחשו מראש כי עליהם לתת תשובה פרגמטית שתרגיע את תהליך הקיטוב הפנימי בחברה הישראלית הצעירה ולא אל הוגים רדיקלים.
30. יעקב טלמון אל ישעיה ברלין, 6 בפברואר 1959, MS. Berlin 286, fol. 25, ארכיון הבודליאן.
31. המשפטים, אשר נוהלו בידי הרשויות הצ'כיות, נפתחו באמצע נובמבר 1952 ולוו באווירה אנטישמית ואנטי-ישראלית בוטה. אורן, מראשי הקיבוץ הארצי ומפ"ם, נאסר בראשית פברואר של אותה שנה, נידון לעשרים שנות מאסר ושוחרר בשנת 1956.
32. ישעיה ברלין אל קארל פופר, 16 בפברואר 1954, MS. Popper 276, fol. 10, ארכיון כתבי קארל פופר, מכון הובר (Hoover Institution Archives), אוניברסיטת סטנפורד, קליפורניה.
33. טלמון, "חציית הרוביקון היהודי במאה העשרים" (לעיל הערה 20), עמ' 63.
34. Amos Funkenstein, "The Dialectics of Assimilation", *Jewish Social Studies*, 1.2 (Win 1995), pp. 1-14.
35. לסוגיית הקוסמופוליטיזם הליברלי אצל פופר ראו: Malachi Haim Hacoen, *Karl Popper, The Formative Years, 1902-1945: Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge 2000, chaps. 7-10, idem, "The Limits of National Paradigm in the Study of Political Thought: The case of Karl Popper and Central European Cosmopolitanism", *The History of Political Thought in National Context*, ed. Dario Castiglione & Iain Hampsher-Monk, Cambridge 2001, pp. 247-279.
36. למקור הממרה אצל קאנט ראו: Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", Kant: gesammelte Schriften, Berlin, 1900, vol. 8 (1912), p. 23, line 22. הביטוי המובא כאן מבוסס על התרגום העברי של ספרו של ברלין, **האנושות – בול עץ עיקש**, תרגום: עדי אופיר, תל-אביב, תשס"ד. ברלין השתמש בביטוי "Crooked Timber of Humanity" ("בול עץ מעוקל" בתרגומו של יעקב שרת, ראו הערה 6 לעיל), אותו ייחס לעתים לקאנט (ראו למשל ברלין, "ג'ון סטיוארט מיל ומטרות החיים", **ארבע מסות על חירות**, עמ' 239) ובמקרים אחרים ייחסו אותו בטעות לאחד ממוריו באוקספורד של שנות השלושים, ההיסטוריון והפילוסוף רובין ג'ורג' קולינגווד (Collingwood). לדיון קונטקסטואלי דקדקני אודות מקור הממרה ולדיון ביקורתי באופן בו עשה ברלין שימוש בה, ראו: Perry Anderson, "The pluralism of Isaiah Berlin"

169. A Zone of Engagement, London, 1992, pp. 231-234, esp. p. 232, nt. 5. הסוקר במאמרו את מגוון ההזדמנויות בהן עשה ברלין שימוש במונח, ביקר אותו על נטייתו להוציא ביטויים מהקשרם המקורי ולהופכם למטבע לשון פופולרי, והוא מקיש מכך על האופן החובבני שבו ניהל את חקירותיו בהיסטוריה של הרעיונות. ראו גם: Jonathan Riley, "Crooked Timber and Liberal Culture", *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, ed. Maria Baghramian & Attracta Ingram, London and New York, 2000), pp. 120-155
170. ברלין, "שני מושגים של חירות" (לעיל הערה 6), עמ' 219. רעיונות דומים פותחו על ידי ברלין בסדרת ההרצאות שיצאה לאור כספר לאחר מותו תחת הכותרת שורשי הרומנטיקה, תרגום: עתליה זילבר, תל-אביב, תשס"א וכן במסה "תחושת המציאות", תחושת המציאות: עיונים ברעיונות ובתולדותיהם, תרגום: עתליה זילבר, תל-אביב, תשמ"ט, עמ' 21-63 ובייחוד בעמ' 28-30, ובחיבורו: Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder", London, 2000
171. לדיון ממצה בסוגיה זו ראו אניטה שפירא, "המיתוס של היהודי החדש", יהודים חדשים יהודים ישנים, תל-אביב, תשנ"ז, עמ' 155-174.
172. במקור: Berlin, "The Bent Twig: A Note on Nationalism", *Foreign Affairs* 51 (1972), pp. 11-30. ראו בתרגום עברי "הענף הכפוף: על עליית האומנות", **האנושות - בול עץ עיקש** (לעיל הערה 36), עמ' 223-246. המטאפורה חוזרת על עצמה גם במסה "לאומיות ולאומנות", תרגום: כרמית גיא, **זמנים: רבעון להיסטוריה**, 12 (1983), עמ' 4-19.
173. ברלין, **האנושות - בול עץ עיקש**, עמ' 235.
174. שם. וזאת בניגוד גמור לתפיסת החירות "הרפובליקנית", כפי שהיא מאופיינת על ידי קוונטין סקינר. ראו: Skinner, Quentin, "A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy* 117, (2002), pp. 237-268; idem, "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner, Cambridge, 1984, pp. 193-221.
175. ראו ברלין אל אלי כדורי, 18 בינואר 1973, MS Berlin 201 Fol. 180, ארכיון הבודליאן. כדורי יצא כנגד התיאור של ברלין את הלאומיות כריאקציה של עבדים משוחררים, וברלין, שביקש להגן על התזה שלו מבלי להצטייר כאנגלופיל, טען כי היעדר הלאומנות אינו טבוע מהותית באופיים של האנגלים אלא הוא תוצר של הנסיבות ההיסטוריות וכי האימפריה היא שחיסנה את תושבי בריטניה מפני לאומנות. לפיכך, הוסיף ברלין, עם התפוררותה הסופית של ההגמוניה האנגלית בעולם לאחר 1945, צפויים להתעורר גם באנגליה רגשות של שנאת זרים ושוביניזם לאומני: "It is [=nationalism] relatively feeble in England because it has been a top nation too long, but I suspect that it may, perhaps the Danes alone are – in the next fifty years, grow disagreeably, even here".safe
176. במכתבו לטלמון (ברלין אל טלמון, ללא תאריך – ככל הנראה אוקטובר 1960 MS Berlin - 286 Fol. 32, ארכיון הבודליאן) לא יכול היה ברלין לנתק בין הביוגרפיה של כדורי לבין



- טענותיו: "Have you read Kedourie's book on Nationalism? It is really rather touching: he is as you know an upper-class, Baghdad Jew, who lost his status, possessions etc., as the result of the persecution largely induced by Zionism. Consequently he hero-worships the memory of Arnold Wilson; believes in firm government by enlightened Western Powers which encourage good minorities and hold horrible majorities in leash; and thinks that Nationalism is the root of all evil".
43. ישעיהו ברלין, "חיים ויצמן כ'ריש גלותא", מנהיגותו של חיים וייצמן: הרצאות בטכס חנוכת הקתדרה לתולדות הציונות והיישוב החדש ע"ש ישראל גולדשטיין, בעריכת ישראל קולת, ירושלים, תש"ל, 40 עמ'.
- Berlin, *Zionist Politics in Wartime Washington: A Fragment of Personal Reminiscence*, Yaacov Herzog Memorial Lecture, Jerusalem, 1972, pp.61, reprinted in *Flourishing: Letters 1928-1946*, pp. 663-693, idem, "The Origins of Israel", *The Middle East in Transition*, ed. Walter Z. Laqueur, London, 1958.
44. חידת ההווה, עמ' 92-105. במקור: "Reflections of an historian in Jerusalem", Talmon, *Encounter* (May 1976), pp. 82-90.
45. טלמון, "ההתעוררות הלאומית", *חידת ההווה*, עמ' 69. מסה זו חותמת סדרה בת מספר מסות אותן פרסם טלמון במעריב באפריל ובמאי 1978.
46. שם, עמ' 68.
47. שם.
48. טלמון, "תסכול לאומי גורם לקיטוב אידיאולוגי", *חידת ההווה*, עמ' 106.
49. אלכסיס דה טוקוויל, *המשטר שהיה והמהפכה*, תרגום: עדה צמח, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 36 (תוספת ההדגשה שלי, א"ד).
50. ברלין, *שורשי הרומנטיקה* (ראו לעיל הערה 37), עמ' 181 (תוספת ההדגשה שלי, א"ד).
51. ברלין, "חיי ודעותיו של משה הס", *נגד הזרם: מסות בהיסטוריה של האידיאות*, בעריכת הנרי הארדי, תרגום: אהרון אמיר, תל-אביב, תשמ"ו, עמ' 302-344. המסה פורסמה במקורה ב-1959, זמן קצר לאחר פרסום מסתו של ברלין אודות שני מושגי החירות.
52. Berlin, "Yitzhak Sadeh", *Midstream*, 39.4 (May 1993), pp. 20-24.
53. טלמון, "לואיס ניימיאר - קווים לדמותו", *אחדות וייחוד: מסות בהגות היסטורית*, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 387. ראו גם מכתבו של ברלין אל טלמון, בו הוא מציין כי ההספד שנכתב לזכרו של ניימיאר בטיימס התעלם לחלוטין מפעילותו הציונית וכי קיים צורך לכתוב מסה מלאה יותר שתסכם את פועלו של ההיסטוריון והפעיל הציוני: ברלין אל טלמון, ללא תאריך (ככל הנראה אוקטובר 1960), MS Berlin 286 Fols. 33 recto & 33, verso, ארכיון הבודליאן. השוו: ברלין, "ל"ב ניימיר", *רשמים אישיים*, תרגום: אהרון אמיר, תל-אביב, תשמ"ג, עמ' 105-127. ההספד שכתב ברלין לזכרו של ניימיאר היה פושר פי כמה ואף עוקצני, ואפילו ביומני בן-גוריון אנו מוצאים עדויות לכך שברלין מעולם לא סלח לניימיאר על כך ש"נשתמד": "...בא אצלנו ישעיהו ברלין. שופך לעגו על נמ[י]יר. לדבריו נשתמד לפני נישואיו. היה קתולי בילדותו ונכנס לכנסיה האנגליקנית, אם

כי אשתו פרבוסלבית, אבל יש קשר בין שתי הכנסיות הללו" (יומני בן-גוריון, 26 במרץ 1958 [מס' רשומה 4469], ארכיון בן-גוריון, המכון למורשת בן-גוריון, קרית שדה-בוקר).  
 Julia Namier, *Lewis Namier: A Biography*, Oxford, 1971, Norman: אודות ניימיאר ראו:  
 Rose, *Lewis Namier and Zionism*, Oxford 1980, Linda Colley, *Lewis Namier*, New York, 1989, Keith Thomas, "The Brilliant Misfit", *New York Review of Books*, 37.10 (14.6.1990).

54. טלמון, "לואיס ניימיאר", עמ' 396.

55. אף שהמושג "לאומיות תפוצה" מופיע בכתביהם של חוקרי לאומיות דוגמת גלנר וסמית' (ארנסט גלנר, **לאומים ולאומיות**, תרגום: דן דאור, תל-אביב, תשנ"ד, עמ' 134-143, Anthony D. Smith, "Zionism and Diaspora Nationalism," *Israel Affairs* 2.2 (1995), pp. 1-19), "לאומיות התפוצה" הנרמזת בכתביו של ברלין הייתה מבוססת על הרעיון שהתנועה הציונית אפשרה לפרט היהודי, לראשונה בהיסטוריה המודרנית, לבחור באופן אינדיווידואלי בין כמה נתיבי חיים אפשריים, ובראש ובראשונה – בין עלייה ארצה לבין המשך חיים בפזורה היהודית. רעיון זה קרם עור וגידים בראשית שנות החמישים, והוא עומד בלב המסה "Jewish Slavery and Emancipation" שפרסם ברלין בעקבות פולמוס עם ארתור קסטלר (Koestler). לשיטתו של ברלין, מעלתה המרכזית של הציונות היא שלראשונה בהיסטוריה המודרנית הפרט היהודי מסוגל לבחור בין כמה נתיבי חיים אפשריים, וכי במובן זה היא תרמה לכך שאנו מסוגלים לתאר את היהודי לאחר 1948 כ"חופשי". לאחר 1948, במילים אחרות, הפך היהודי לחופשי, שכן עתה באפשרותו לבחור בין השתקעות בארץ והפיכה ל"ישראלי" לבין המשך חיים יהודיים בתפוצות. ברור, אפוא, כי לשיטה זו הציונות הנה תנועה לאומית ראויה לתמיכה לא משום שעל כל היהודים לעלות ארצה, אלא משום שהיא מציגה בפני הפרט כמה חלופות לבחור ביניהן. ראו: Berlin, "Jewish Slavery and Emancipation", *Power Of Ideas*, ed. Henry Hardy, London, 2001, pp. 162-185.

56. Georg Simmel, "The Stranger" *The Sociology of Georg Simmel*, ed. and tr. Kurt H. Wolff, New York and London, 1950, pp. 402-408.

57. אבישי מרגלית, "אייזה והיהודים – ישעיה ברלין כריש גלותא", **כיוונים חדשים: כתב-עת לציונות וליהדות**, 1 (1999), עמ' 65-71.

Margalit, Avishai, "The Crooked Timber of Nationalism", *The Legacy of Isaiah Berlin*, pp. 147-160; Yael Tamir, "A Strange Alliance: Isaiah Berlin and the Liberalism of the Fringes", *Ethical Theory and Moral Practice* 1.2 (1998), pp. 89-279; Bernard Wasserstein, "De Mortuis", *Jerusalem Post*, 8 January 1999, p. 20; Steven Zipperstein, "How Isaiah Berlin, a boy from Riga, became the consummate Oxford Don", *Forward*, 29 January 1999, p. 13.

# דימיטרי שוסטקוביץ והיהודים

## ססיל בלום

מלחינים יהודים רבים רכשו את מיומנותם ברוסיה הטרומסובייטית ופעלו בה, אך התמקדו במוזיקה יהודית המיועדת בעיקר לקהל יהודי. מעטים בלבד השתלבו בקהילת אנשי המוזיקה של רוסיה. לעומת זאת, מלחינים לא-יהודים עשו שימוש בנושאים יהודיים. היצירה ה"יהודית" הראשונה מן הסוג הזה, פרי עטו של מיכאיל גלינקה, חוברת בשנת 1840, ונקראה "שיר יהודי". היה זה עיבוד של שיר שכתב עבור אחד מתלמידיו, ממוצא יהודי, מוזיקה שעשה בה שימוש גם בנושא בפתחה הסימפונית לדרמה "הנסיך חולמסקי". בלקירוב, שנהג לשלב במוזיקה שלו נעימות יהודיות, כתב בשנת 1859 את היצירה "שיר עברי". "שיר יהודי", שנכתב בשנת 1867, נכלל גם ביצירתו של מוסורגסקי והתיאור הבלתי מחמיא של שני היהודים, גולדנברג ושמול, הוא קטע מוכר ביצירתו "תמונות בתערוכה". בין היצירות המוקדמות של רימסקי קורסקוב יש "שיר עברי", אך בעניין זה הוא זכור בעיקר בזכות עידוד תלמידיו היהודים להתמקד במוזיקה יהודית.

גם פרוקופייב עשה שימוש במוטיבים יהודיים בכמה מיצירותיו. החשובה ביותר היא "הפתיחה על נושאים יהודיים" שנכתבה בשנת 1919, על פי בקשת תזמורת קאמרית בניו-יורק, יצירה שהושמעה רבות גם ברוסיה הסובייטית. כילד שמע פרוקופייב חבורות כליזמרים יהודים ויצירה זו כוללת נעימות המזכירות נגינת כליזמרים. איגור סטרווינסקי השתמש אף הוא בנושאים יהודיים ביצירותיו.

---

ססיל בלום כותב בכתבי עת באנגליה, בארצות-הברית, בדרום-אפריקה ובאוסטרליה, וכן סוקר ספרים לג'וזלם פוסט.

החשובות ביותר לענייננו הן "סימפּוניה לתהילים" ובלדה בנושא של קדושה לַפְּרִיטוֹן ותזמורת, "אברהם ויצחק", יצירה שכתב בשנת 1962 לכבוד מדינת ישראל.

לאחר המהפכה, שעה שמלחינים יהודים כתבו מוזיקה חילונית ודתית כאחת, פחת השימוש בנושאים יהודיים מיוחדים. רק משהחל דימיטרי שוסטקוביץ (1906–1975) לגלות עניין בנושאים יהודיים נשמעו שוב צלילים יהודיים במוזיקה שלו. הוא גילה עניין בנושאים אלה בעידן של פרץ מעשי האלימות כנגד היהודים, תחת משטרו של סטלין. "הדמות הענקית, הטרגית כל כך,"<sup>(1)</sup> מן הבודדים שהעזו להתריס נגד סטלין ואף על פי כן הלך לעולמו במיטתו הוא, עשה שימוש בביטויים יהודיים הרבה יותר מכל אדם לא־יהודי בברית־המועצות.

בשנים האחרונות התנהל ברוסיה ויכוח ציבורי נרחב על השקפת העולם של שוסטקוביץ, ובעיקר על קשריו עם היהודים. ככל הידוע, לא זרם בעורקיו דם יהודי, אך אהדתו ליהודים שחיו בארצו מתועדת היטב בספר עדות (Testimony), שיצא לאור בשנת 1979 ונחשב כספר זיכרונותיו, כפי שסיפר אותם לסולומון וולקוב, שהיגר לארצות־הברית לאחר מותו של המלחין.<sup>(2)</sup>

האותנטיות של ספר זה שנויה זה מכבר במחלוקת חריפה, אך כיום מקובל לראות בו פרסום מדויק למדי, ובנו, מקסים, ובתו, גלינה, מאשרים כי אכן כך הוא.

## לא אהב בדיחות אנטישמיות

נוסף על הספרים שראו אור באחרונה על שוסטקוביץ ועל המוזיקה שלו, עוסקים אתרי אינטרנט רבים בקשרים שבינו לבין היהודים, במחלוקות הרבות סביב קשריו אלה וביחסו למוזיקה היהודית. להוציא ביקורת אחת או שתיים, הדעה המקובלת כיום היא שקשרים אלה היו אמיתיים וכנים. אביו של שוסטקוביץ עבד במשרד למידות ומשקלות בסנט־פטרסבורג, כעוזרו של הכימאי דימיטרי איבנוביץ מנדלייב, מי שייזכר לעד כמִפְּתַח החוק המחזורי של תכונות היסודות הכימיים.<sup>(3)</sup> משפחתו גילתה אהדה ליהודים, ובימים של התפשטות האנטישמיות בחברה הרוסית גדל דימיטרי על ברכי התפיסה כי האנטישמיות היא "דעה קדומה מבישה". הספר עדות כולל התייחסויות רבות לתחושת הדחייה שחש שוסטקוביץ כלפי האנטישמיות,

ובלשונו הוא: "אך עוד לפני המלחמה השתנה היחס כלפי היהודים באורח קיצוני. התברר, כי ארוכה הדרך להשגת קשרי אחווה. היהודים הפכו לעם הנרדף ביותר וחסר ההגנה ביותר בין עמי אירופה, [...] היהודים הפכו בעיניי לסמל. כל תמצית היעדר היכולת של האדם להגן על עצמו מתרכזת בהם. לאחר המלחמה ניסית ללתת לתחושה הזאת ביטוי במוזיקה שלי. זאת הייתה תקופה קשה ליהודים. למען האמת, עבורם כל תקופה היא קשה." הוא הוסיף ואמר, כי מעולם לא נקט נימה אנטישמית, כי בנעוריו סירב לחזור ולספר בדיחות אנטישמיות ששמע, וכי נהג לנתק מגע מחברים טובים כשחשף בהם נטיות אנטישמיות.

יחד עם זאת, יש רמיזה אחת לכך, שבנעוריו, בכל זאת, דבק בשוסטקוביץ רבב של אנטישמיות. במסמכים של ידידו, המלחין והמוזיקולוג ולריאן בוגדנוב-ברזובסקי, בראשית שנות העשרים של המאה העשרים, כשהיה בן שש-עשרה, מצא וולקוב הערה: "מיִטְיָה בא ובמשך שלוש שעות דיברנו על השליטה של הקִיק<sup>(4)</sup> באמנויות, הגם שיש אפשרות שאלה המילים של ברזובסקי.

בספר **עדות** מציין שוסטקוביץ, כי כנער נתקל באנטישמיות בין בני גילו, שחשבו שיהודים מקבלים יחס מועדף. אחד ממוריו בקונסרבטוריון של לנינגרד, מקסימיליאן שטיינברג, חתנו של רימסקי־קורסקוב, היה יהודי, והסימפוניה השלישית של שטיינברג מכילה נעימות אחדות של מוזיקה יהודית.

## התייחסות אחת למדינת ישראל בספרו

שוסטקוביץ מצטט **בעדות** מקרה שאירע ברוסיה הצארית, כאשר גלזונוב סירב לומר לראש ממשלת רוסיה מה מספר התלמידים היהודים הרשומים בקונסרבטוריון של סנט־פטרסבורג, ובשנאתו לאנטישמיות העמידו אותו בשורה אחת עם רימסקי־קורסקוב. אך הוא ממשיך ומתאר את בלקירוב, שהלחין אמנם "שיר עברי", אך "בזקנתו היה נגוע בחותם המזוהם [של אנטישמיות]".

פעם אמר שוסטקוביץ לכלתו של מקסים ליטווינוף, הקומיסר היהודי של סטלין לענייני חוץ והשגריר בארצות-הברית, כי "אנטישמיות היא מאבק עם תרבות והיגיון. זאת הודאה בכך שאנחנו גרועים יותר, טפשים יותר ומתורבתים פחות מן היהודים." כשראה בשנת 1973, באמריקה, את הסרט "כנר על הגג", הוא

התרשם עמוקות מן הגעגועים של היהודים למולדתם הרוסית. "טוב היה אילו יכלו היהודים לחיות בשלום ובשמחה ברוסיה שנולדו בה. אך לעולם אל לנו לשכוח את הסכנות הטמונות באנטישמיות ועלינו לחזור ולהזכיר זאת לזולת, משום שסכנת ההידבקות חיה וקיימת. מי יודע אם אי־פעם תימוג."

מוזר שבכל כתביו ודבריו של שוסטקוביץ ישנה רק התייחסות אחת למדינת ישראל. בספר **עדות** הוא מתייחס לתקרית שהיה עד לה כשהמתין במקום כלשהו לתורו. אישה בעלת מראה יהודי ו"בעלת מבטא" התלוננה והמוכר אמרה לה: "למה את לא הולכת לישראל?" בנימה הרומזת כאילו שם הדברים טובים יותר. שוסטקוביץ העיר, כי פירוש הדבר היה שישראל נראתה באור חיובי בהשוואה לחיים ברוסיה. מעניין לציין, כי האנייה שהפליגה לישראל בשנת 1996 ובשנת 1997, ונשאה על סיפונה יותר מארבעת אלפים רוסים, נקראה "דימיטרי שוסטקוביץ".

שוסטקוביץ כתב כי רבות מיצירותיו משקפות רשמים מן המוזיקה היהודית, אך דומה כי לראשונה נמשך למקורות יהודיים שעה שכתב את הסימפוניה השביעית, סימפונית לנינגרד, בשנת 1941. היצירה הזאת נכתבה, בין היתר, בהשראת פסוקי תהילים המיוחסים לדוד. לדעתו, יש לדוד "כמה מילים מרהיבות על נקמת הדם של אלוהים. הוא אינו שוכח את זעקותיהם של הקורבנות." שוסטקוביץ מודה, כי נסער למקרא פסוקי תהילים. הסימפוניה עוסקת בנושאים של "טרור, עבדות ושעבוד הרוח", ואף על פי כן זכה בפרס סטלין בעבור יצירתו זו. יש טענה הגורסת כי נעימת ריקוד כליזמר צצה בשיאה של נעימת הלכת שבפרק הפותח.

העניין המיוחד שגילה שוסטקוביץ במוזיקה היהודית התעורר כאשר חיי היהודים ברוסיה נעשו קשים יותר ויותר. לראשונה עשה שימוש בנושאים יהודיים ביצירה "כינורו של רוטשילד", אופרה המבוססת על סיפורו של צ'כוב, שאחד מתלמידיו, בנימין פליישמן, החל לכתוב לו לחן, בעידודו. הסיפור עוסק בגוי בשם יעקב איונוב, שנהג ללעוג ליהודי רוטשילד. סמוך למותו התחרט על כך ונתן לרוטשילד את כינורו. הסיפור נתפרש כמבטא את מערכת היחסים בין הרוסים ליהודים. פליישמן נהרג בקרב על לנינגרד, ושוסטקוביץ השלים את האופרה ועיבד לה את התזמור. בשל חיבור יצירה זו זכה לכינוי "ציוני", והיצירה תוארה כ"אופרה ציונית".

## מראות האימה מן ה"גרניקה" של פיקסו

היצירה הראשונה של שוסטקוביץ שהכילה אכן מוטיבים יהודיים היא השלישייה השנייה לפסנתר אופוס 67, שכתב בשנת 1944, והקדיש אותה לידידו הקרוב, איוון סולרטינסקי, שהלך לעולמו בדיוק כאשר החל לכתוב אותה. סולרטינסקי היה דמות טרגית. בשנת 1936 זכה לתואר הגנאי "משורר הפורמליזם", בשל הקשר העמוק שלו למוזיקה של שוסטקוביץ.

היגון על מות ידידו לא היה הסיבה היחידה לחיבור יצירתו זו, שבה הפך סבלו של העם היהודי לסמל לסבל האנושי בכללותו, והדבר עולה בבירור משום שנכתבה לזכר מיליוני בני האדם שהושמדו בידי היטלר. היצירה נכתבה כאשר הפרטים על מוראות השואה החלו להתגלות אט-אט, ושוסטקוביץ נחרד לשמוע שחיילי אס-אס אילצו את קורבנותיהם לרקוד אל עברי פי קבריהם.

השלישייה הזאת מזכירה גם את מראות האימה המתוארים בציור "גרניקה" של פיקסו, ויש בה רק צלילים המבטאים רשע, הרס ומוות. בפרק האחרון, אמנם, מופיעה נעימה עצובה של ריקוד יהודי-טיפוסי, המשולבת בקטעים אפלים המזכירים תמונת מוות, אך היצירה מסתיימת באווירה זו, כאשר אפילו המוטיב היהודי העצוב נעלם, ולא נותר כל רמז לנחמה, להקלה, או למחילה. שלטון כוחות האופל נצחי ומוחלט. בפרק השלישי ישנה רמיזה לתפילת "כל נדרי". פרק האלגרטו בסיום נוגן כהדרן בביצוע הבכורה של היצירה בלנינגרד ובמוסקבה. רוסיסלב דובינסקי, הכנר הראשון ברביעיית בורודין לכלי מיתר, כתב: "המוזיקה הותירה רושם עז, אנשים לא הסתירו את דמעותיהם." יחד עם זאת, מוזר שההתייחסות היחידה ליצירה זו בעדות היא ההערה כי "הנושא היהודי" שלה מצוי ברביעייה השמינית שלו.

## חיי היהודים ברוסיה הצארית

השנים 1947–1949 היו שנים קשות במיוחד ליהודי רוסיה בפרט, ולאיינטלקטואלים בכלל. שוסטקוביץ חשש פן תתעורר האנטישמיות ויתגברו ביטויי האיבה כנגד היהודים, למרות שמוראות המחנות מימי היטלר כבר היו ידועים לכל. בתקופה זו כתב שלוש יצירות חשובות: את הקונצ'רטו הראשון לכינור; לאחר מכן את מחזור

שירי העם היהודיים; ואחר כך את רביעיית המיתרים מספר 4 – שלוש יצירות שנוגנו, לראשונה, רק שנים רבות לאחר חיבורן. פרק הסקרצו, השני מתוך ארבעת פרקי הקונצ'רטו, כולל מקצב של ריקוד חסידי. בפרק זה מופיע לראשונה הנושא האישי של שוסטקוביץ, המבוסס על ראשי התיבות של שמו – D.SCH.<sup>(5)</sup> אחד מהמאזינים לביצוע הבכורה אמר, כי כל הנוכחים הבחינו בכך שיש ביצירה ביטוי יהודי, "אחדים בתחושת ניצחון, אחדים בפחד", הגם שסטלין לא היה עוד בין החיים.<sup>(6)</sup>

שוסטקוביץ גילה תמיד עניין בפולקלור יהודי ונמשך למוזיקה היהודית העממית. "לעולם אינני מתעייף מלמצוא בכך הנאה, יש לה פנים רבות, היא עשויה להישמע מלאת שמחה גם כאשר היא טרגית. יש בה כמעט תמיד צחוק מבעד לדמע, [...] המוזיקה היהודית העממית היא ייחודית. [...] רבות מיצירותי משקפות את התרשמותי מן המוזיקה היהודית." מעניין הוא אופן היווצרותו של המחזור הווקאלי שלו לסופרנו, קונטראלטו, טנור ופסנתר אופוס 79, יצירה שעידד, לימים, לתזמורת.

ייתכן שהעניין שלו במוזיקה יהודית עממית מקורו בימי לימודיו בקונסרבטוריון של מוסקבה, בשנת 1946. משה ברגובסקי כתב בשנת 1938 את היצירה היהודית "שירי עמים בידיש". הוא חיבר אסופה, מיוחדת מאוד, של מוזיקה עממית יהודית, שהנאצים השמידו במהלך המלחמה, והגיש תְּזָה בנושא זה. שוסטקוביץ היה הבוחן שלו. ייתכן, כי הדבר הניע אותו ללמוד מעט על שפת היידיש, שכן בחודש מאי שנת 1948, ביקש מחבר יהודי להסביר לו כיצד להגות כמה מילים בשפה זו. זמן מה לאחר מכן חלף על פני חנות ספרים וראה בה מה שנראה לו כספר שירים. התברר שהיה זה ספר ובו כמה שירים יהודיים, אך המילים הרשימו אותו עד כדי כך שהחליט להלחין אחד-עשר מהם. כך ניתנה לו ההזדמנות להשתמש במוזיקה כדי לתאר את גורל היהודים בארצו. שניים מן השירים (מס' 2 ומס' 5) הם גרסה של שירי עם ביידיש המוכרים היטב. שמונה שירים מתייחסים לחיים ברוסיה שלפני המהפכה, ושלושה לימים שלאחריה. "חורף", האחרון שבין השירים הטרומ-מהפכניים, מאיר היטב כיצד הבין שוסטקוביץ את חיי היהודים ברוסיה הצארית ומה רבה הייתה אהדתו להם:

שיינדל שלי במיטה  
וילד חולה לצדה



אין ולו קיסם אחד בצריף הקר  
והרוח בחוץ שורקת, הו הו הו

ב"שיר ערש", אביו של התינוק "נמצא הרחק בסיביר" והאם אומללה במצוקותיה. בשיר "האב הנטוש" מתחנן האב נואשות, ללא הצלחה, כי בתו לא תצא עם קצין משטרה, והיא משיבה לו: "מר קצין משטרה, מיד מגרש את היהודי הזקן." המילים של שלושת השירים האחרונים יוצרות רושם של אופטימיות ומתייחסות למה שנהוג לכנות "החיים המאושרים", בימי שלטונו של סטלין, אך המוזיקה יוצרת רושם שזו אשליה בלבד.

המבקר בראון ניסה להוכיח שמחזור שירים זה מהווה מעין תמצית של טבע יהודי עמוק, והוא מסביר את שלושת השירים האחרונים כמתארים את חיי היהודים ברוסיה הסובייטית באורח שיש בו רק משום תשלום מס שפתיים.<sup>(7)</sup>

### הזיקה המסוימת למוזיקה יהודית

מדוע, אפוא, החליט שוסטקוביץ להלחין שירים אלה, דווקא לנוכח ההידרדרות הפוליטית בכל הנוגע למצבם של היהודים? נטליה ווסי-מיכואלס (Vovsi Mikhoels), בתו של סולומון מיכואלס, שהיה מגדולי השחקנים היהודים ברוסיה, ואשתו של מואיז ויינברג, אחד מידידיו הקרובים של שוסטקוביץ, משוכנעת ללא כל ספק, כי זאת הייתה דרכו למחות נגד יחסה של המדינה כלפי היהודים. חמש-עשרה שנה מאוחר יותר, בשנת 1963, הוא שב ליצירה זו ויצר לה גרסה בליווי תזמורת. העניין שגילה שוסטקוביץ במוזיקה יהודית היה עמוק וממושך, כפי שעולה מהמעורבות שגילה בשנת 1970, בהוצאתה לאור של אסופה בשם **שירים יהודיים חדשים**. את האסופה ליקט זינובי קומפניטס (Zinovy Kompaneets), אך שמו של שוסטקוביץ נזכר בה כעורך הראשי. דומה, כי לא היה לו למעשה כל חלק בעריכת האסופה, הכוללת עשרים ותשעה שירים וערכה האמנותי אינו רב. אך הוא שמח, כנראה, להוסיף את שמו לפרסום, כדי להפגין, ללא שום ספק, שהוא תומך במוזיקה יהודית ומתעניין בה. וכך כתב במבוא לאסופה:

לידתם של שירים לאומיים מקוריים חדשים מעוררת בי שמחה תמיד.  
המוזיקה היהודית העממית היא ייחודית בתוכן הרגשי שלה. אפשר לשמוע

את תהודתה ביצירות של מלחינים גדולים רבים בימינו. המוזיקה העממית היהודית חיה ומתפתחת. הוכחה חדשה לכך היא האסופה שלפנינו, המכילה יצירות שכתבו מלחינים סובייטים, בשנים האחרונות. אני מאחל לשירים היהודיים החדשים דרך צלחה.

הפרק האחרון ברביעיית המיתרים מס' 4 צבוע בצבעים עזים של מקצב יהודי. היא נכתבה מיד לאחר שהמפלגה הקומוניסטית תקפה את "המודרניזם המערבי והפורמליזם שצמח אצלנו" במוזיקה, והתמקדה בעיקר במתקפה כנגד מוזיקולוגים יהודים. הדבר אירע כאשר סולומון מיכואלס, שעמד בראש הוועד היהודי-הסובייטי האנטי-פשיסטי - שהוקם בימי מלחמת העולם השנייה, כדי לזכות בתמיכת היהודים במערב והיה מושא להערצתו של שוסטקוביץ - חוסל במבצע הטיהורים הגדול בשנת 1948. כאשר שמע על מות מיכואלס, אמר שוסטקוביץ לאחדים מידידיו: "המסע הזה מתחיל ביהודים ויסתיים בכל האינטליגנציה." משבר קשה עבר על שוסטקוביץ בעת ההיא. בחודש מרס 1949, נשלח לוועידת האו"ם שהוקדשה למדע, תרבות ושלוש העולם, ונאלץ לגנות שם אחדים מידידיו המוזיקאים ואף חלק מן המוזיקה שלו עצמו.

### רביעיית מיתרים תוך שלושה ימים

מאוחר יותר, בשנת 1960, עבד שוסטקוביץ בדרזדן על רביעיית המיתרים מס' 8, ובמקביל על המוזיקה לסרט אודות הפצצת העיר בימי המלחמה. את רביעיית המיתרים הקדיש לזכר קורבנות הנאציזם והמלחמה. הוא שילב בה נושאים שהשתמש בהם כבר ביצירות קודמות. בין היתר, מופיע בפרק השני הנושא היהודי, המופיע גם בשלישייה לפסנתר אופוס 67, בשילוב עם המוטיב האישי DSCH. ייתכן שיש כאן רצון להראות את הקשר שבין חייו האישיים לבין חיי היהודים. רביעיית המיתרים הושלמה באורח מדהים תוך שלושה ימים, והיא כמעין יצירה אוטוביוגרפית המתארת בצלילים אירועים רבי חשיבות בחייו. בעיני בראון, יצירה זו היא "זעקת ייאוש" המשוועת לעזרה. כאשר הושמעה באוזניו היצירה, אמר שוסטקוביץ לנגנים: "זה אני עצמי." הוא ישב "מיוסר, מאזין לסיפור חייו, לוודוי המוזיקלי של עצמו, לזעקה רוויית הצער של נפשו וכל צליל בוכה מכאב." על הרביעייה הזאת כתב שוסטקוביץ: "כשאמות, ספק אם מישהו יכתוב יצירה לזכרי. לפיכך החלטתי לכתוב אותה בעצמי."

הסימפוזיה השלוש-עשרה נולדה לאחר שנסער מקריאת הפואמה "באבי יאר" של יבגני יבטושנקו, המתארת את טבח 70,000 היהודים בידי הנאצים בעמק שליד קייב, בספטמבר 1941, ומגנה את האנטישמיות באשר היא. הוא תכנן לכתוב פואמה סימפוזיית המבוססת על פואמה זו אך בסופו של דבר, הלחין סימפוזיה בת חמישה פרקים, תוך שהוא מוסיף לה ארבע פואמות נוספות של יבטושנקו, גם הן על נושאים אסורים (אם כי לא על יהודים). ביצירה עצמה אין כל מאפיינים מוזיקליים יהודיים, אך היא נועדה בבירור להביע את אהדתו הרבה של המלחין לעם היהודי. שוסטקוביץ רצה תמיד להזכיר לכל את הסכנות הטמונות באנטישמיות. הסימפוזיה "באבי יאר" אפשרה לו לבטא את תחושתו כי המאמצים של הגרמנים ומשתפי הפעולה האוקראינים לטשטש את זיכרון הטבח הנורא, עלו בתוהו.

### עשר שנים לא הושמעה "באבי יאר"

גם בימי שלטונו של חרושצ'וב ספג שוסטקוביץ ביקורת על כך שעשה שימוש בספרות בלתי קונפורמיסטית ומפוקפקת. אולם בהשמעת הבכורה במוסקבה, בדצמבר 1962, פרץ הקהל בתשואות סוערות לאחר השקט שהשתרר עם סיום הסימפוזיה. כבר למחרת נאסרה השמעת "באבי יאר" באופן רשמי, והיא לא הושמעה ברוסיה בצירוף הטקסט המקורי במשך עשר שנים. מעניין לציין, כי לאחר השמעת הבכורה פרסם העיתון של המפלגה הקומוניסטית בצרפת, *L'humanité*, מאמר תחת הכותרת: "הצלחה מסחררת לסימפוזיה השלוש-עשרה של שוסטקוביץ". שוסטקוביץ כתב שהסימפוזיה יקרה לו מאוד וכי חרושצ'וב לא התייחס כלל למוזיקה, אלא כעס על שירתו של יבטושנקו. השיר "באבי יאר" הוא יד זיכרון לכל קורבנות הנאציזם, האנטישמיות והלאומנים האכזרים:

ואני עצמי זעקת אין הגה  
על אלפי אלפים שכאן מצאו את מותם  
אני הוא כל זקן שכאן הוצא להורג  
אני הוא כל תינוק למוות כאן נורה

בפואמה יש התייחסות לאלפרד דרייפוס, לילד אנונימי מביאליסטוק שנדרס למוות בידי שיכורים וכן לאנה פרנק. שוסטקוביץ בכה כאשר שר את הקטע המכיל את השורה "דומני, כי אנה פרנק אני", וכן יחד עם השורה "אני חש כעת שאני יהודי",

וגם בכך יש כדי להצביע על הזדהותו עם היהודים. המילים האחרונות בפרק הראשון בסימפּוניה מצביעות ללא ספק על מחויבותו:

אין כל דם יהודי בדמי  
 אך אני חש שנאה מעוררת סלידה  
 כלפי כל האנטישמים, כמו הייתי יהודי  
 ולכן אני רוסי אמיתי

לדעת בראון, יצירה זו היא "אחד הביטויים הגדולים ביותר של אהדת שוסטקוביץ לעניין היהודי, והיא משלבת בדרך חסרת תקדים את הנושא היהודי יחד עם ביקורת חברתית-פוליטית."<sup>(8)</sup>

בשיר השני ביצירה "שש רומנסות על טקסטים של משוררים בריטיים (Raleigh, Burns, Shakespeare) אופוס 62" (1942), ישנו הַרְמִז לאפיזודה הקשורה בסימפּוניה באנה פרנק. מאחר ששוסטקוביץ הקדיש את המילים של רוברט ברנס "הו, היכן היית בגל הקור" לאשתו הראשונה, נינה, ייתכן שיש כאן ניסיון מכוון לקשור בינה לבין ההתייחסות לאנה פרנק בפואמה "באבי יאר."<sup>(9)</sup>

אין פלא ששוסטקוביץ התקשה להביא לביצוע היצירה. אפילו הסוליסט שלו, ויטאלי גרודנסקי, תמה ושאל מדוע בחר דווקא את הפואמה "באבי יאר" שעה שאין בברית-המועצות כל אנטישמיות. שוסטקוביץ השיב לו בתוקף ואמר כי "יש בהחלט אנטישמיות חמורה ואסור לשכוח זאת. עלינו להילחם בה מעל גגות הבתים." השירים הכלולים בארבעת הפרקים הבאים מרגשים מאוד, והפרק הרביעי כולל מילים נועזות אלה:

הפחד הסמוי מפני גינוי אנונימי  
 הפחד הסמוי מפני נקישה על הדלת

### "ריקוד עם חברים"

כמה מוטיבים יהודיים מופיעים גם ביצירות אחרות של שוסטקוביץ. ב"עשרים וארבעה פרלודים ופוגות לפסנתר אופוס 87", שנכתבו בשנים 1950-1951, נכללות

נעימות יהודיות בפרלודים מספר 8, 17 ו-19 ובפוגות מספר 8 ו-24. המוטיבים האלה מתייחסים למחזור השירים "שירה יהודית עממית" ואילו פוגה מספר 24 כוללת נעימות חזנות. גם ב"ארבע רומנסות לשירים של פושקין לבס ולפסנתר, אופוס 91" (1952) יש נושאים יהודיים. השיר הראשון, "פרגמנט", מתאר משפחה יהודית שירדה מנכסיה. הקטע "ריקוד עם חברים" של רוזלקוב בבלט "הבורג", כולל גם הוא ביטויים יהודיים אחדים. לדעת איאן מקדונלד, הפרק השני ברביעיית המיתרים מס' 2 הוא מוזיקה "יהודית". לדעתו, הציג שוסטקוביץ את אסון רדיפות היהודים באורח אוניברסלי, כשהוא משלב את קול החזן בקולו של האוונגליסט נוסח באך. לדעת בראון יש מוטיבים יהודיים וכמה צלילים טיפוסיים של ריקוד חסידים בקונצ'רטו לצ'לו אופוס 107.

אשתו הראשונה של שוסטקוביץ, אירנה, הייתה בת לאם יהודייה ואב לא־יהודי. אין צורך לומר שרבים מידידיו של שוסטקוביץ היו יהודים, הגם שלא היה לרוסים קל להתיידד עם יהודים. ישראל פינקלשטיין היה עוזרו בקונסרבטוריון של לנינגרד, והוא ומשפחתו קיבלו סיוע חומרי בימים הקשים של המלחמה. שוסטקוביץ היה גם האיש שסייע לקדם את יצירותיו המוזיקליות של פינקלשטיין. אחד מידידיו הקרובים היה מואיז ויינברג, פסנתרן ברוך כישרון ששוסטקוביץ נהג לנסות אתו יצירות חדשות שכתב, כאשר השניים מנגנים על פסנתר אחד בארבע ידיים. ויינברג היה חתנו של סולומון מיכואלס. כאשר נעצרו ויינברג ואשתו בשנת 1953, באשמת לאומיות יהודית בורגנית, הסכים שוסטקוביץ לדאוג לבתם בת השבע, ושלח לבריה, ראש המשטרה החשאית ואחד מהדיקטטורים של הקרמלין לאחר מות סטלין, תצהיר תמיכה בו. אביו של יצחק שוורץ נעצר בשנת 1936, ואחותו של שוסטקוביץ דאגה ליצחק הקטן. שוסטקוביץ טיפל בילד כאב ודאג להתפתחותו המוזיקלית. יחסי קרבה חמים היו לשוסטקוביץ עם הכנר ברוך הכישרון דוד אויסטרך, והוא הקדיש לו את שני הקונצ'רטים לכינור שכתב. למעשה, אויסטרך עיבד את תפקיד הכינור בקונצ'רטו הראשון ואף סייע לשוסטקוביץ בהלחנה. את הסונטה לכינור כתב לרגל יום הולדתו השישים של אויסטרך. בין חבריו היהודים נמנו גם מפיק הקולנוע לאו ארנשטם, מבקר הספרות והתאטרון יצחק גליקמן, והסופר והמוזיקולוג דניאל ז'יטומירסקי. הפסנתרן לבאבורין היה ידיד קרוב.

שוסטקוביץ היה פעיל גם במחאה על מעשים נגד היהודים. פעם חתם על עצומה שהביעה מחאה כנגד האיום לפטר על רקע גזעני את אחד מהפרופסורים בקונסרבטוריון של מוסקבה, יבגני גוסיקוב. קשר מיוחד, אם כי אפלטוני, היה

לו עם אלמירה נזירובה, פסנתרנית מִבְּקו שלמדה אצלו תקופה קצרה במוסקבה ועלתה לישראל בשנת 1990. היא הייתה אשת סודו הן בקשר ישיר והן בהתכתבות. נושא הקרן בפרק השלישי בסימפוניה העשירית הוא מונוגרמה המבוססת על אותיות שמה.

בראון ניסה להסביר כיצד השתמש שוסטקוביץ במוטיבים יהודיים במוזיקה שהלחין. לדבריו, המוטיבים האלה מופיעים כדי ליצור את רגע השיא של יצירה שלמה, של פרק יחיד, או כשביקש להבליט יסוד של התנגדות, להוציא מקומות שבהם הטקסט עצמו מבהיר זאת, כמו בסימפוניה "באבי יאר". בראון סבור כי ביטוי יהודי מופיע, בדרך כלל, בקטעים של מתח הרמוני רב ודיסוננס חריף. לדעתו, השילוב של ביטוי יהודי עם מוטיב הזיהוי האישי DSCCH מדגיש את משמעותו ההומניסטית הכללית של הביטוי היהודי ביצירות שוסטקוביץ.<sup>(10)</sup>

### "מוזיקה רוויית ביעותי השואה"

בראון דן במשמעות הכפולה של היסודות היהודיים במוזיקה של שוסטקוביץ, והגדירם כמבוססים על נעימות חילונית ודתיות כאחת ועל השימוש שעשה בנושאים יהודיים, כדוגמת "באבי יאר". מעבר להיותם יהודיים אפשר להבין את מוטיבים אלה כבעלי משמעות של "דיסידנטיות סמויה", ומאזינים חדי אוזן יכולים לשמוע ולהבין מה מבקש המלחין לומר להם.<sup>(11)</sup> נותר עוד פֶּן אחד של שוסטקוביץ שיש לתת עליו את הדעת. מוזיקולוג אחד סבור כי שוסטקוביץ הזדהה מאוד כיהודי וכי מוטיבים יהודיים היו במוזיקה שלו זמן רב לפני שהלחין את הסימפוניה השביעית. במאמר "דימיטרי שוסטקוביץ: המלחין כיהודי" שהתפרסם בספר **התבוננות מחדשת בשוסטקוביץ**, כתב טימותי ל' ג'קסון, כי שוסטקוביץ ראה את עצמו כיהודי נרדף כבר בשנת 1937.<sup>(12)</sup>

לדברי ג'קסון, אחד הדברים המצביעים על כך הוא מה שנראה לו כמוזיקה חזנית, בפרק הלרגו בסימפוניה החמישית. לדבריו, הקדנציה של ה"אִמֶן", הבולטת מאוד בתפילות יהודיות, קיימת גם בסימפוניה זו, וייתכן ששוסטקוביץ שמע זאת בבית הכנסת. אולם אין כל עדות לכך ששוסטקוביץ נכח אי פעם בתפילה בבית הכנסת, הגם שבית הכנסת המרכזי בלנינגרד שכן במרחק של שלושה גושי בניינים מן הקונסרבטוריון. הקדנציה הזאת של ה"אִמֶן" מופיעה ברפסודיה "שלמה" של

ארנסט בלוך משנת 1916, ובסימפוניה "ירמיהו" של לאונרד ברנשטיין, משנת 1944. הסימפוניה החמישית של שוסטקוביץ נכתבה בשנת 1937. ג'קסון הוא המוזיקולוג היחיד המייחס רעיונות יהודיים לסימפוניה זו, בהאמינו כי זו "מוזיקה רוויית ביעותי השואה", וכי סיומה מוכיח ששוסטקוביץ "היה בעיקרו מלחין יהודי".

דימיטרי שוסטקוביץ אכן הזדהה עם סבלותיהם של יהודי רוסיה, ונתן לכך ביטוי בכלים המצויים בידי. מעמדו המוזיקלי לא פחת מאז מותו. נהפוך הוא, הניסיונות והמצוקות של חיי היהודים המתוארים במלוא החיות במוזיקה שלו, ימשיכו לשמש תזכורת לגורלם כל עוד המוזיקה האמנותית המערבית חיה וקיימת.

המאמר שהתפרסם לראשונה בכתב העת **מידסטרים** (*Midstream*) בניו יורק, נכתב לרגל מלאת מאה שנה להולדת המלחין הרוסי

(תרגום: מיכל סלע)

## הערות:

1. G. Vishnovskayan, *Galina* (London 1985), 203.
2. חוק הקובע כי היסודות מפגינים תכונות במחזוריות כאשר הם מסודרים לפי המשקל האטומי שלהם (מ"ס).
3. S. Volkov (ed.), *Testimony* (New York 1979).
4. כינוי גנאי ליהודים ברוסית.
5. ראשי התיבות על פי שמות התווים בגרמנית.
6. J. Braun, *Jews and Jewish Elements in Soviet Music* (Tel Aviv 1978), 153.
7. J. Braun, "The Double Meaning of Jewish Elements in Dimitri Shostakovich's music", in *Musical Quarterly* Vol. 71 (1985) 74-75.
8. J. Braun, *Jews and Jewish Elements*, 161.
9. I. MacDonald, *The New Shostakovich* (Oxford 1991), 175.
10. J. Braun, *Jews and Jewish Elements*, 163.
11. J. Braun, *Musical Quarterly*, 68-80.
12. T. L. Jackson, "Dmitri Shostakovich: The Composer as Jew," in A. B. Ho & D. Feofanov. *Shostakovich Reconsidered* (London 1998), 597-638.

# משל "הבריאה" ונוסחת איינשטיין

## רבקה שכטר

הדורות לא התייחסו למחשבת התנ"ך כאל פילוסופיה, משום שהפילוסופיה היוונית היא ששימשה להם כקריטריון. הפילוסופיה היוונית הסיקה את מסקנותיה על סמך דיון, בעוד שפילוסופיית התנ"ך סיכמה את מסקנותיה במשלים, שעקרונותיהם ביטאו את תגובת הנגד שלה למחשבת היוונים ולמיתוסים המצריים והמסופוטמיים מבלי לאזכר זאת במפורש. המשלים הלכו לדרכם מבלי להתווכח עם עקרונות של תרבויות קוטביות, מבלי להצביע באיזו צורה הגיעו למסקנותיהם.

משל "האכילה מעץ הדעת" יכול לשמש אותנו כדוגמה לדרך שבה מגיע התנ"ך למסקנות פילוסופיות, משום שכלולה בו כל הפילוסופיה הלשונית התנ"כית. העקרונות במשל נמסרים בצורה מטפורית, ולכן יש לראות ב"עץ הדעת" מטפורה לאינפורמציה יקומית, וב"נחש" מטפורה לפן האשלייתי של השפה, המשלה את האדם שהוא זהה לאלוהות כי נברא בצלמה.

בעל משל "הבריאה" בתנ"ך הבין שלאדם הוענק כלי נוסף לכלי הכוח המשמש את החיות, דהיינו, כלי השפה, שהוא אמצעי ריבוני שבאמצעותו יוכל ליצור, בדומה לאלוהים שברא את העולם באמצעות כלי השפה. מטפורות אפשר לפרש בצורות שונות, וכך עשו השליחים פאולוס ויוחנן בברית החדשה, כאשר מרדו בפילוסופיה הלשונית הקיומית של התנ"ך. הראשון פירש

---

רבקה שכטר היא מסאית וסופרת. מחיבוריה: "השורשים התאולוגיים של הרייך השלישי", "אשוויץ כממלכת פאוסט", "קוסמולוגיה ושפה".



שהמוות בא לעולם בגין האכילה האסורה מ"עץ הדעת", וזאת מבלי להתייחס לעובדה שחווה ואדם היו בגן עדן עוד בטרם אכלו מ"עץ החיים" ולכן היו יצורים סופניים כמו החיות גם קודם, רק שלא היו מודעים לכך. השני הפך את כלי השפה לריבון בהכריזו ש"בראשית היה הדבר". הוא הפך את "הדבר", השפה, הכלי בפרק א' של ספר בראשית, כלי בידי האלוהות לבריאת העולם, לאלוהות, לישוע. בצורה כזו קיווה יוחנן לשנות סדרי עולם.

### עקרונות פילוסופיים במשל "הבריאה" מזימים השקפות אחרות

כנאמר לעיל, משל "הבריאה" מכיל עקרונות פילוסופיים הסותרים ומזימים את המיתוסים המצריים והמסופוטמיים וכן את מחשבת היוונים, למשל, את משל "הבריאה" בדיאלוג טימאוס של אפלטון.

המצרים, כמו היוונים בתקופה מאוחרת יותר, האמינו שהעולם הוא נצחי ולכן, דחו את ההנחה הפילוסופית המקראית של בריאה יש מאין, בריאה באמצעות השפה, שהרי משל "הבריאה" מתחיל כך:<sup>(1)</sup> "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ." מסתבר שהעולם לא היה קיים תמיד, יש לו התחלה, ועיקרון זה מזים את האמונות בהיות העולם נצחי. אמנם, היו במצרים מיתוסים של בריאה, בייחוד המיתוס הממפיתי בדבר בריאה על ידי האל פתה, שנדון בו בהמשך.

במשל "הבריאה" במקרא מתבצעת הבריאה על ידי היגדים, באמצעות שפה:<sup>(2)</sup> "ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור", בניגוד להשקפה המסופוטמית של הבריאה באמצעות הכוח, המשמש את האל מרדוך שעשה סדר בתוהו ובוהו, בבתרו את האלה תיאמת.

התנ"ך מזים את נכונות המיתוס המסופוטמי ומדגיש את העיקרון וההבנה שהשפה, האינפורמציה היקומית, בוראת את הישיות בדרכי שלום. משל "הבריאה" מבוסס על ההבנה שהעולם נברא מהתמזגות אינפורמציה ושפה עם אנרגיה, ומכיל את העיקרון ואת ההבנה שנצחיות פירושה רצף שאין בו קיום. רק כאשר אלוהים, באמצעות כלי השפה, מבתר את הרצף, הוא בורא את העולם. לפי עיקרון זה "נצחיות" היא "אין", אי-קיום, ומכאן, ההבל שברצון האנושי לקיום נצחי. הבריאה התבצעה בשלבים, בניגוד לפרשנות המילולית המוטעית שלא תפסה שְאִזְכוּר הימים, פירושו: שלבים. תורת האבולוציה יכלה להתפתח רק על בסיס

הבריאה בשלבים, כמתואר במשל "הבריאה". אלוהים מתווה גבולות לישויות שהוא בורא, גבולות במרחב וגבולות במשך. שוב, הדורות לא הבינו שזמן הוא מודד של משך, זמן אינו מהות.

וכך בהמשך: (3) "וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך. ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד." מפסוק זה אנו רואים שאלוהים מבדיל בין אור לחושך. החושך, למעשה, אינו ישות, הוא היעדר אור. לפנינו שוב הבנה מוחלטת איך פועלת השפה. השפה, האינפורמציה היקומית, יוצרת יש מאין, ויכולה לפעול רק על בסיס ה"אין". היוונים לא השלימו עם קיום ה"אין", ופרמנידס מבטא מגמה זו. הם רצו נצחיות וסטטיות, ולכן, אנו מוצאים אצל אפלטון ואריסטו את ההתנגדות להשקפתו של הרקליטוס שטען שהכל משתנה, הכל זורם.

### משה כבן ערובה בחצר פרעה

אם משל "הבריאה" מבוסס כולו על ההבנה כיצד השפה, האינפורמציה היקומית, בוראת, הרי שהיוונים התנגדו להגדרת השפה ככלי ריבוני וראו ביצירה האנושית רק חיקוי של דברים נצחיים. כך האמין אפלטון ודעה זו אנו מוצאים גם אצל אריסטו בספרו פואטיקה, בו הוא טוען שהאדם הוא החקיין הטוב ביותר של דברים נצחיים.

הזכרנו לעיל את התאולוגיה הממפיתית המצרית שלפיה האל פתה ברא את העולם בהיגדים, אבל השקפה זו לא פותחה אלא נדחתה, כיוון שהמצרים, כאמור, כמו היוונים המאוחרים, האמינו בנצחיות החומר. השפה או השמות ככלי יצירה מוזכרים גם במיתוסים השומריים. למשל, ב"אנומה אליש", שנדון בו בהמשך, מוזכרת העובדה שהיעדר השמות הוא שאפשר את התווה ובוהו. אולם למרות האינטואיציה והתחלות אלה, שלא התגבשו לכדי משנה סדורה, ברור שרק במשל "הבריאה" בפרק א' ותחילת פרק ב' של ספר בראשית, קיימת הבנה וכן תורה סדורה שהשפה היא כלי בריאה.

נשאלת השאלה איך התאפשרה הבנה כזו של השפה? עלינו לקבל מה שמסופר בספר שמות על משה, שהתחנך בחצר פרעה כבן ערובה, וכך הכיר את המסורות

המצריות הקיימות ואת אלו שנדחו, כגון התאולוגיה הממפיתית והמהפכה של אחאנאתון. לפני משה, אם נניח שהוא זה שיצר משל זה, הייתה מונחת גם מסורת שהעברים הביאו אתם מאור־כשדים, מרכז שומרי אכדי שאברהם יצא ממנו. אברהם הכיר גם את התרבות המדיינית, שבט שבקרבו ישב לאחר שברח ממצרים.

רק אדם עקור מתרבויות שונות, על קרקע בתולה, יכול היה להגיע למסקנות מופשטות ומרחיקות לכת כאלו, מתוך התבוננות איך הדברים נוצרים וכלים. בספרו **הדת המצרית העתיקה**, טוען ההיסטוריון הנרי פרנקפורט, שלא די בכך שהמצרים האמינו בנצחיות היקום, הם האמינו גם בנצחיות המשטר הפרעוני. עובדה היא שבמשך שלושת אלפי שנות קיומם, לא מרדו בשלטונם.

ברור שעם היושב לבטח, עם הרואה את עצמו אוטוכטוני, לא יכול להעלות על הדעת שקיימות התחלות חדשות, שהעולם נוצר יש מאין, שיצירה אפשרית רק אם מניחים היעדר קיום. במאה ה־14 יצא הפילוסוף הנומינליסטי אוקם, נגד ההשקפה היוונית על נצחיות העולם, בטענה שיכול להיות אי־קיום, עובדה שאלוהים רצה להשמיד את העולם, בזמן המבול.

ההיסטוריה של השבטים העבריים מתחילה עם הצווי לאברהם: "לך לך מארצך וממולדתך." דברים חדשים יכולים להתרחש רק עם הינתקות ממצב קודם. גם העברים המשועבדים במצרים מצווים לברוח ממנה כדי להתחיל דבר חדש. לכן רק אדם כמו משה הבורח ממצרים, כפי שהוא מתואר בספר שמות, יכול היה לחבר משל בריאה מופשט שבו העולם נוצר יש מאין, שבו הישויות נוצרות כאשר מתווים להן גבולות במרחב ובמשך.

## קאנט ומושגי הזמן

כבעל השקפה כזו, יכול היה משה להעלות על הדעת את הרעיון שהעברים המשועבדים יכולים להיגאל, להתחיל מחדש. יש להניח שמשה חיבר גם את משל עשרת הדברות, כיוון שבדיבר הרביעי הוא מזכיר את העובדה שהאדם מצווה לחקות את האלוהות שבראה את העולם בשישה ימים ונחה ביום השביעי. יש להניח שאת משל "האכילה מעץ הדעת" חיבר הוגה אחר, כיוון שסגנונו שונה, אבל

נראה שגם הוא הכיר את התרבות המצרית, משום שהוא יוצא נגד האמונה המצרית על היות הפרעונים אלים, מבלי להזכירם, וכן כנגד רצון המצרים להשתוות לאלים, וטוען שהאדם נוצר מהאדמה ואלהי ישוב.

הבריאה כוללת לא רק את ביתור הרצף והתוויית הגבולות במרחב ובמשך, הבריאה משמעותה גם נתינת שמות. אלוהים נותן לישויות הנבראות שמות שחשיבותם בכך שהם מעניקים להן זהות, ומצביעים על האלגוריתם בהן המתממש בתפקיד שלהן, לדוגמה: <sup>(4)</sup> "ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתות ולמועדים ולימים ושנים."

לפי פסוקים אלו ברור שלישויות כאן, למאורות ברקיע יש תפקידים, והן משמשות גם כפרמטרים להתמצאות. ברור שקביעה כזו מזימה את קביעתו של הפילוסוף קאנט, הגורס שמושגי הזמן והמרחב הם א־פריוריים. בכלל, האדם יכול לקלוט את מושג הזמן, שהוא כלי מודד, רק אם קיימים פרמטרים חיצוניים. השמש הזורחת והשמש השוקעת מאפשרת לאדם לכמת את משך פעילותו במודד זמן.

אנחנו רואים שהזמן כמודד פעולות, כמודד משך, יכול לעשות זאת רק אם קיימים פרמטרים חיצוניים. בכלל, הישויות הנבראות ביקום תלויות האחת ברעותה. המאורות משמשים לא רק כמקור לאור אלא מספקים גם אנרגיה לצמחים היכולים לבצע את הפוטוסינתזה רק בעזרת האנרגיה המסופקת להם מהשמש. האדמה יכולה להצמיח רק אם מסופקים לה גם אנרגיה מהשמש וגם מים. כל זה מוכיח שהישויות אינן מונדות, כפי שחשב הפילוסוף ליבניץ, שטען שהמונדה היא מיקרוקוסמוס. אמנם, הוא אמר זאת על האדם, אבל גם האדם תלוי בעולם החיצון ומוכרח לשתף פעולה עם סביבתו.

## הבריאה בשלבים

למרות שלפי משל "הבריאה" יש לשמות, כאמור, חשיבות כנותני זהות, כמצביעים על תפקיד או על פעולה נלווית, יש בו הזמה של האמונה המצרית שלשמות ישנה מהות מאגית עצמאית. המצרים האמינו שלשם יש פוטנציה, בלי פעולה נלווית. הובס, בספרו **בהמות**, טוען שהמלך הוא מלך רק אם הנתונים מאמינים בכך ואם הוא פועל למענם. כנראה שהפרעונים לא הבינו זאת, ולכן פרעה היה מסתיר את שמו כדי ששלטונו לא יילקח ממנו. כך גם אימו הפרעונים על האלים

שהם מכירים את שמם ויכולים להכריע אותם. זהו המקור לאיסור השימוש בשם האלוהות למטרות מאגיות, בדיבר השלישי מתוך משל "עשרת הדיברות".

לסיכום, עד כאן: משל "הבריאה" העלה מושגים חדשים למודעות האנושית כגון: מושג הבריאה יש מאין, המודעות שרצף - נצחיות - הוא "אין", הבריאה בשלבים, העובדה שישויות קיימות רק אם מתווים להם גבולות במרחב ובמשך והכנסת הזמן כמודד של משך. משל "הבריאה" הגדיר גם את המושג של נתינת שמות המצביעים על תפקיד, על פעולה, לא תפיסת השם כישות עצמאית, מאגית, ללא פעולה נלווית, כגרסת המצרים.

המושגים האלו מזימים מושגים מצריים, אך מצרים על השקפותיה לא מוזכרת בתנ"ך בהקשר זה, והוא הדבר לגבי המושגים המופיעים במשל הבריאה "אנומה אליש".

וכך מתחיל משל "אנומה אליש":<sup>(5)</sup>

בעת ממעל לא נקראו שמים (בשם),  
מתחת אדמה בשם לא נזכרה,  
רק אפסו אב ראשית מזריעם,  
והאם תיאמת יולדת כלהם -  
מימיהם בללו יחדיו:  
סבך קנה לא נראה, גמא לא נודע,  
בעת אלים לא נוצרו, גם אחד,  
שמם לא נזכר, גורלם לא נחרץ -

קודם כל, יש להזכיר שבריאית העולם ב"אנומה אליש" אינה בריאה "יש מאין". מה שכתוב בתחילת משל זה, או מיתוס בריאה זה, הוא שיש התחלה, הקשורה בעשיית סדר בתוהו ובוהו שאותו מסמלת תיאמת, באמצעות מתן שמות.

### עשיית סדר בתוהו ובוהו

לאנשי מסופוטמיה הייתה אינטואיציה נכונה שלפיה בריאה, או לפחות סדר, קשורים בשמות ובשפה, אולם אין במיתוס זה הבנה כיצד פועלת האינפורמציה

היקומית, השפה היקומית, כפי שאנו מוצאים במשל "הבריאה" בפרק א' ובתחילת פרק ב' של ספר בראשית. כמו בתאולוגיה הממפיתית המצרית שהוזכרה לעיל, לפיה האל פתה ברא את הדברים בהיגדים, ישנם רסיסי הבנה שמחבר משל "הבריאה" יכול היה להשתמש בהם, אבל הם לא פותחו, כאמור, לתורה סדורה של בריאה לשונית, בריאה מיסוד יקומי של אינפורמציה, כפי שאנו מוצאים במשל "הבריאה" בפרק א' ותחילת פרק ב'.

ומאחר שלא הייתה לבעל המשל "אנומה אליש" הבנה איך האינפורמציה היקומית בוראת, הוא אינו מניח בריאה יש מאין, אלא רק עשיית סדר בתוהו ובוהו. אמנם, "תוהו ובוהו" מוזכר גם בפסוק ב' של משל "הבריאה", אבל רק כמצב שהיה קיים על "הארץ", טרם ציווה עליה אלוהים למלא את תפקידה:<sup>(6)</sup> "ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ ויהי כן."

שוב אנו עדים לכך שבעל משל "הבריאה" יוצר אותו על בסיס רסיסים של תרבויות קודמות, אלא שהוא משנה את תפקידם ומשמעותם. התנ"ך השתמש במיתוסים של תרבויות קודמות אבל שינה אותם, למשל, מיתוס המבול. לפי מיתוסים מסופוטמיים, האל אנליל כעס על בני האדם שהפריעו את שנתו, לכן גרם למבול, להשמדת האדם. במשל המבול התנ"כי המבול נגרם כיוון שהאדם נשחת.

דבר נוסף המאפיין את המיתוס "אנומה אליש" הוא המלחמות בין האלים, הבריאה הכוחנית. אם ציינו שמשל "הבריאה" יכול היה להתחבר רק על ידי אדם עקור שהכיר תרבויות שונות ואת היחסיות שבהן, אדם שיצר את המשל על קרקע בתולה במדבר, הרי שבעל המיתוס המסופוטמי יצר את המיתוס שלו על הבריאה על רקע של מדינות כוחניות, כלומר, על רקע היכרותו עם ההתגוששות האנושית והמאבק בין המדינות.

כך אנו מוצאים בהמשך מיתוס זה את הסיפור לפיו האל הצעיר מרדוך יוצא לקרב עם תיאמת:<sup>(7)</sup>

קרבו זה אל זה תיאמת והחכם באלים, מרדוך,  
נפתלו בקרב הבינים, במלחמה נלפתו.  
פרש האדון רשתו והקיפה,  
שלח אל מול פניה את אמח'לו (רוח רעה), שומר עקביו,

[...]

ירה חר חץ, פלח כרסה,  
 קרבה בתק, בקע לכה,  
 לכרה, ונפשה בלע,  
 גזיִתה השליך, עליה דרך.  
 אחרי אשר הרג את תאמת ההולכת בראש,

[...]

לקח ממנו את לוחות הגורל, אשר לא יאו לו,  
 בחותמו חתמם ולחזהו הצמיד.

את לוחות הגורל, סמל השלטון של האלים, לוקח מרדוך לא מתיאמת אלא מבן בריתה, קנגו. בהמשך, בורא מרדוך מגופה של תיאמת את השמים.

### העולם נברא למען האדם ולא למען האלוהות

משל "הבריאה" טוען שאלוהים ברא את העולם למען האדם: <sup>(8)</sup> "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ. ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם."

לא כך במיתוס "אנומה אליש", שם האדם נברא כדי לשרת את האלים, ואילו במשל "הבריאה" ובמשל "עשרת הדיברות" אין אֶזכור לכך שהאדם נברא למטרה זו. ב"עשרת הדיברות" נאמר שעל האדם להכיר באלוהות, כ"השגחה", כאלוהות אשר התערבה למען העברים המשועבדים וגאלה אותם. ב"עשרת הדיברות" מתבקשים העברים לא לעבוד אלים אחרים, לא לעשות פסל ומסכה, וכן נאמר שם שעל האדם לחקות את האל, שברא את העולם בשישה ימים ונח ביום השביעי, כיוון שהוא נברא בצלם אלוהים.

כנזכר לעיל, מתוך הסתכלות בטבע החי הגיע בעל משל "הבריאה" למסקנה שלאדם יתרון על החיות משום שהוענק לו כלי השפה שבאמצעותו הוא יכול ליצור. כלי זה הוא כלי שלום, לא כלי מלחמה, ולכן אין זכר לכוחנות לא במשל "הבריאה" ולא ב"עשרת הדיברות".

ממיתוס "אנומה אליש" אפשר ללמוד דבר נוסף. אחרי ניצחונו, מוענקים למרדוך חמישים שמות. כלומר, שכמו באמונה המצרית, לפיה יש לשמות כוח מאגי, גם ב"אנומה אליש" שמות האל מרדוך מסמלים כוח. ואילו במשלים התנ"כיים ישנה הבנה של שמות אין קיום עצמאי, הם צריכים להיות מלווים בפעולות ובאנרגיה כדי להתממש, כפי שאינפורמציה יוצרת רק בהתחברה עם האנרגיה. באירופה של ימי הביניים נוצרו שתי אסכולות, האסכולה הנומינליסטית והאסכולה הֶאֱלִיסְטִית. הנומינליסטים ראו בשמות רק סמלים לעצמים, ולא ישויות העומדות בזכות עצמן. התנ"ך גילה הבנה רבה יותר מהנומינליסטים, כי המשלים שלו מציינים שהשמות לא רק מסמלים עצמים, אלא הם אלגוריתמים לפעולה. השם "שמש" הוא אלגוריתם, שמתממש בפעולה, זריחה.

## העולם כתוצר המפץ הגדול

הריאליסטים, בהבדל מהנומינליסטים, ראו בשמות ישויות, בדומה לאידאות של אפלטון. השקפה רֶאֱלִיסְטִית זו דומה גם להשקפה המצרית הגורסת שהשם מכיל פוטנציה גם ללא פעולה מלווה. השקפה רֶאֱלִיסְטִית היא תמיד כוחנית. מרדוך מממש את השמות שלו, שהם פוטנציה באמצעים כוחניים.

שם שהוא הוראה לפעולה מתממש רק על ידי שיתוף פעולה. שמש זורחת מקבלת משמעות רק אם צמחים מבצעים פוטוסינתזה באמצעות האנרגיה שלה. התואר מלך מקבל משמעות רק אם המלך מבצע את תפקידו הכלול בשם: דואג לנתיניו, ואלו מכירים בו. כך ראינו שהובס, בספרו **בהמות**, מזהיר את המלך צ'רלס ה־I, שחשב שהוא מלך בחדס עליון מבלי שמילא את תפקידו, ולכן נתיניו לא הכירו בסמכויותיו.

משל "הבריאה", משל "האכילה מעץ הדעת", משל "עשרת הדיברות", הם תשתית ההשקפה הנומינליסטית, שפילוסופים כמו אוקס, הובס ולוק אימצו אותה, מבלי להבין אותה במורכבותה התנ"כית. במשלים השם מקבל משמעות רק אם הוא מלווה בפעולה, שהיא אנרגיה. שם הוא DNA, אלגוריתם המתממש רק אם מסופקת לו פעולה, אנרגיה.

כך היצור שקיבל את השם "אדם", צריך לפעול בצורה מסוימת למען לממש שם זה. בדיבר הרביעי במשל "עשרת הדיברות" נאמר לאדם שעליו לחקות את דרכי



האל, שברא את השמים ואת הארץ בשישה ימים ונח ביום השביעי. האדם מצווה ליצור את עולמו, עולם חברתי המתהווה על ידי שיתוף פעולה, עליו לקבל על עצמו את חוקי הקיום שהאלוהות קבעה, להצטמצם בכל מעשיו, לא לעבור את הגבולות שהוקצבו לו, לפעול רק במרחב ובמשך שהוקצבו לו. רק כך, האדם שנברא בצלם אלוהים מממש את האלגוריתם שבשמו.

הפילוסופיה הנומינליסטית הכלולה במשלים התנ"כיים מזימה את כל הצורות של ההשקפות הֶאֱלִיסטיות שהאמינו שלשמות מתלווה קיום גם ללא פעולה, כמו האמונה של הפרעונים ששם מכיל את שלטונם ללא מעשים מלווים, או ההשקפה האפלטונית על אידאות נצחיות הקיימות ללא התחברות לפעולה של ממש.

רק המדע העכשווי כמו מדע האינפורמציה, ומדע הפיזיקה המעלה את ההשערה בדבר עולם שהחל יש מאין, עולם שהוא תוצר המפץ הגדול, מאששים את כל העקרונות הפילוסופיים הלשוניים של התנ"ך. נוסחתו של איינשטיין שאנרגיה שווה מסה כפול מהירות האור בריבוע, מוכיחה שבצורה כזו אפשר לפרק את הישויות למרכיבים שלהם, ולחזור לאין.

קיום, משמעותו חיבור בין אינפורמציה לאנרגיה. אינפורמציה, שם, צריכים להיות מלווים בפעולה למען התממשותם.

#### הערות:

1. בראשית, פרק א', 1.
2. שם, 3.
3. שם, 4.
4. שם, 14.
5. **בימים הרחוקים ההם, אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תרגמה ש' שפרה. הוצאת עם עובד, 1996, עמ' 9.**
6. בראשית, פרק א', 11.
7. **בימים הרחוקים ההם, אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, עמ' 26.**
8. בראשית, פרק א', 26.

# סמלי עיצוב חדשים בכרזות יום העצמאות: ביקורת ואי־נחת בצד איקונות לאומיות

## חיים גרוסמן

השימוש במסרים חזותיים והפקתם המשוכפלת בצילום, ציור ועיצוב גרפי, ככלי להתקשרות והבניה אידאית, ליווה את הלאומיות הציונית מראשיתה. ההסתדרות הציונית, קרן היסוד ובעיקר קרן קיימת לישראל פיתחו בתקופת המנדט, בעזרתם של סוכני תרבות מסורים, שורה של דימויים חזותיים, שעיתרו פרסומים גרפיים רבים.<sup>(1)</sup> באמצעות החומר הגרפי נצבע המרחב הפרטי, ובעיקר הציבורי, במסרים שהבנו וחיזקו תודעה ציונית של פעילות ועשייה רבה בארץ.<sup>(2)</sup> הפקת כרזות, ובתוכן גם כרזות יום העצמאות, הייתה בימי־המדינה להמשכה של מסורת חזותית שנתקיימה בימי־המנדט. לכרזת יום העצמאות הייתה חשיבות רבה כסמן נוסף של ריבונות בימי־המדינה הראשונים, וככלי נוסף להבנייתו של חג הלאום החדש – טקסיו וסדריו – בלוח השנה היהודי.<sup>(3)</sup> "כרזת יום העצמאות היא ה'גרנד פרי' של הגרפיקה הישראלית," צוטט קופל גורבין, זוכה התחרות העיצובית ארבע פעמים.<sup>(4)</sup>

כרזות יום העצמאות מופקות מדי שנה, למן קום המדינה, להוציא את שנת 1957, לאחר מבצע סיני, שבה לא הופקה הכרזה מסיבות תקציביות. בשנים הראשונות למדינה עורר פרויקט עיצוב זה הד רב של גאווה לאומית שביקשה לה ביטוי.

---

ד"ר חיים גרוסמן הוא חוקר תרבות ישראלית.

בתחרויות עיצוב הכרזות השתתפו אמנים ומעצבים רבים, לצד אזרחים מן השורה, ופרויקטים דומים התקיימו גם ב"בצלאל". המסורת של הפקת כרזה חגיגית זו נשמרת גם כיום, חרף הירידה בחשיבותה של הכרזה ככלי ביטוי ציבורי בעידן תזזיתי של טלוויזיה ומחשב.

המסורת החגיגית והרצון לתת במה וביטוי עיצובי הביאו לפרויקטים נוספים של עיצוב כרזות ליום העצמאות. לרגל שנת היובל, יזם משרד החינוך פרויקט של עיצוב כרזות לשנת ה'50, שבו השתתפו תלמידי מגמות העיצוב בבתי הספר התיכוניים בארץ. הכרזות שעוצבו בידי התלמידים הוצגו בתערוכות פנים בית-ספריות ונאספו לחוברת שהפיק משרד החינוך.

בשנת היובל למדינה, נתקיימה יוזמת עיצוב נוספת ב"זיטל" – מרכז ללימודי עיצוב תל-אביב, וכאן נעשתה פנייה לחמישים אמנים שעיצבו 50 כרזות, 50 שנה. כרזות אלה הוצגו בתערוכה שאצר דוד טרטקובר, בעצמו מעצבה של כרזת עצמאות שנת השלושים, באולם ההיסטורי של תחנת הכוח רידינג בתל-אביב. יוזמה דומה של המחלקה לעיצוב גרפי של בית הספר "שנקר", מתקיימת כבר מספר שנים, ובכל אחת משלוש השנים האחרונות הופקו כרזות עצמאות בידי יוצרים שונים, שהוצגו בתערוכת כרזות ב"מרכז עמיעד" בשוק הפשפשים ביפו. במאמר זה אבקש לעמוד על מהותן השונה של הכרזות שעוצבו במסגרת פרויקטים אלה, לבחון את תמציתן החזותית, ולשרטט מספר קווים מאפיינים שלהן, כביטוי נוסף של פני החברה הישראלית כאן בארץ מולדת.<sup>(5)</sup>

### "ימי תנ"ך" עם בניין הארץ וקליטת עלייה

כרזת העצמאות הראשונה עוצבה בתש"ט בידי יוחנן סימון, שצייר ברוח "הריאליזם הסוציאליסטי" הסובייטי שתי ידים חסונות המעלות את דגל ישראל אל ראש התורן, לצד ציטוט זכותו הטבעית של העם היהודי לעמוד ברשות עצמו במדינתו, שנלקח מתוך ההכרזה על הקמת המדינה.<sup>(6)</sup>

כרזה זו הופקה עדיין על ידי "מחלקת התרבות של הצבא", בהיעדר גוף אזרחי לביצוע המשימה. הכרזות הבאות הופקו בידי מרכז ההסברה ונתנו ביטוי חזותי למסרים הלאומיים באמצעות מערך של סמלים ודימויים ישנים וחדשים, הניתנים



כרזה מס' 1

להבנה ולהזדהות של תושב ותיק, כמו גם של עולה חדש שזה מקרוב בא. כך הובלטו "ימי תנ"ך" השבים ומתחדשים בארץ-ישראל באמצעות דמויות כמו-מקראיות בכרזת פאול קור (תשי"ב), סמלי השבטים בכרזת תשט"ו של גידי קייך, ורצפת פסיפס לאומי של מרים קרולי בשנת העשור. כן הובלטו דגל המדינה וסמלה, בניין הארץ, קליטת העלייה וצריפתה בכור ההיתוך הלאומי – כולן מטרות ממסדיות ראויות.<sup>(7)</sup>

כל כרזות העצמאות, בעשורים הראשונים, הופקו לאחר תחרות עיצובית שהעסיקה גרפיקאים מקצועיים רבים, כמו גם אזרחים מן השורה שביקשו לקחת חלק בעיצוב פני הריבונות, ויעידו ההצעות הרבות שנשלחו מדי שנה לוועדת התחרות המצויות בגנזך המדינה. בשנים מאוחרות יותר, למן שנות השבעים, הנחתה ועדת השרים לענייני טקסים וסמלים את מרכז ההסברה באשר לנושא שנקבע כל שנה. גוף זה פנה לגרפיקאים, מעצבים ואנשי מקצוע בבקשה שיגישו הצעות גרפיות בהתאם לכך, ואחת מהן הופקה ככרזה. הפנייה לאנשי מקצוע נעשתה לנוכח הרצון לקבל הצעות מקצועיות ראויות ולא להסתפק בהצעות שבאו מן הציבור, שחלקן

עמדו על רמה נמוכה חרף הרצון והנכונות, ואולי היה בכך ביטוי גם לפיחות שחל במעמדה של כרזת יום העצמאות הן בעיני הממסד המפיק והן בעיני העם שכבר התרגל לשמחת יום העצמאות.<sup>(8)</sup>

כרזת שנת העשרים למדינת ישראל, החוגגת ניצחון מפואר במלחמת ששת הימים, שנסתמנה בגאולה חיילית ושיבה אל אתרים קדושים, עוצבה בידי קופל גורבין כפרוכת שבמרכזה שני אריות המשמשים כבסיס למנורת שבעת הקנים (כרזה מס' 1). מנורת שבעת הקנים לא הופיעה בכרזות יום העצמאות בעשור הראשון, אלא כאזכור מדויק לסמל המדינה, חרף ההצעות הרבות שהוגשו לתחרות השנתית ועשו שימוש במראה המנורה במגוון וריאציות עיצוביות. הסיבה לכך הייתה קשורה בניסיון, גם אם לא מודע, לִחְחֹק מסמל מסורתי בעל משקע יהודי עתיר רבדים. למן העשור השני משתנה העיצוב, המנורה הופכת אט־אט לסמל מרכזי בכרזות רבות, ובשנים שלאחר מכן, היא נתפסת כסימן נוסף של לאומיות ישראלית המרחיבה את מראה סמליה.

## ראשית הפיחות בחשיבות הכרזה

שנות השמונים העמיקו את השיבה לסמלים יהודיים מאחדים כמו מגן דוד ומראה ירושלים – הבירה המאוחדת, שהייתה להצהרת זהות ישראלית מקובלת. בשנות התשעים ניכר פיחות בחשיבותה של הכרזה, שהפכה פעמים רבות לתרגום נוסף של ניסיון חינוכי־ממסדי להדגיש בצורה מלאכותית מעט "נושא שנתי". כך שנת ה־41 לעצמאות ישראל – שנת "40 שנה לראשיתה של עלייה המונית", "שנת הלשון העברית" בתש"ן, ו"שנת איכות הסביבה" בכרזת עצמאות תשנ"ד, בעיצוב דוד שפירא.

ביטוי ראשון בכרזות העצמאות להרחבת דימוי הישראליות ולהכללת עדות המזרח וסמליהן במסר ההגמוני, נתקיים לראשונה במראה החמסה בכרזת תשכ"ו בעיצוב הן ציזר, ששזר משמעות יהודית בישראליות של ח"י שנים למדינה. החמסה – סמל מרכזי בקרב היהודים בארצות האסלאם, ששימש ועיטר תשמישי קדושה ומצווה לבית ולבית הכנסת – הפכה בכרזת יובל החמישים למדינה לסמל לאומי ולדימוי מרכזי של רב־תרבותיות ישראלית־יהודית (כרזה מס' 2).



כרזה מס' 2

בכרזת ה־50 ניתן ביטוי מחודש לשורה של סמלים הנתפסים כישראלים וזאת, בקו עיצובי כבד, שרוכך מכוח המודרניות הצבעונית והתנועה הקיימת בין רכיבי הקולאז'. בשנים שלאחר מכן, הובלט קו עיצובי קליל יותר ושזור הומור, כמו, למשל, בכרזת ה־51, שביקשה לבטא כעין שותפות ציבורית באמצעות מתווה צבעוני מרומז של בניין הכנסת. כן התמעט השימוש בסמלים ששוב אינם מובנים, אולי, ואינם מבטאים את השיח הציבורי העכשווי, ודימוי מוסכם – של מגן דוד או אף של זר פרחים מעוצב – משמש כרקע מעטר לשורה כתובה המסבירה ומכוונת אל המסר הציבורי המתבקש. כרזת שנת העצמאות ה־58, בעיצוב הילה בירן, מבשרת: "מתקדמים בשביל הפיתוח, הנגב והגליל בלב של כולנו."

### רצון להמחיש קו צעיר, שונה מקו העיצוב הממסדי

בשנת החמישים למדינת ישראל התקיים פרויקט מיוחד של עיצוב כרזת עצמאות על ידי תלמידי מגמות האמנות בבתי הספר התיכוניים בארץ. בדף הפתיחה של

החוברת – "יובל למדינת ישראל, כרזות לשנת ה־50", בה הוצגו למעלה ממאה וחמישים כרזות, כתבה דליה בן אליעזר, מפמ"ר עיצוב בנייה ואדריכלות, כי תלמידי מגמות האמנות התבקשו לתת ביטוי גרפי, מזווית ראייה אישית, למאפייני מדינת ישראל בשנתה החמישים.<sup>(9)</sup>

מובן, כי הפרויקט שנעשה במסגרת מערכת החינוך הכתיב קו ממלכתי חגיגי, וכי הממד הביקורתי בוטא בצורה מאופקת בשל המחויבות למסגרת החינוכית הפורמלית, וקיבל גם הוא ביטוי עיצובי במסגרת הסמלים הממלכתיים הקאנוניים.<sup>(10)</sup> העבודות בפרויקט זה ביטאו מידה רבה של נכונות להירתם לפרויקט ממסדי, מצד מורים ובעיקר מצד תלמידים. ניכר מאוד לעין, מדפדוף בחוברת, שאין מדובר עדיין באנשי מקצוע בתחום העיצוב, אך ניתן להתרשם מהשקעת מחשבה רבה וממגוון רחב של ניסיונות עיצוב. פרויקט ממסדי אישי זה התאפיין בבלייל סגנונות, גם אם ברמת תחכום בסיסית, הישענות על קונוונציה של סמלים מוכרים יחד עם רצון להמחיש קו צעיר ושונה במעט מקו העיצוב הממסדי.

המחויבות לדימויים עדכניים והרצון "לשדר" הומור מחויך ודימוי צעיר הציבו מקצת מן הפוליטיקאים בקו קריקטוריסטי, ובראשם את דוד בן־גוריון כמהפכן מזרח תיכוני עטור סרט אדום.

במספר רב של כרזות התלמידים נעשה שימוש במפת הארץ כסמל מרכזי. בכרזות העצמאות הרשמיות לא הופיע דימוי זה מעולם, לנוכח היעדר הסכמה בינלאומית לגבולות ישראל והעדפה ממסדית של מסרים קונצנזואליים בשיח הישראלי. בשנת תשי"ד, למשל, זכה המעצב גידי קייך, שעיצב כרזה ובה מתווה מפת הארץ בבניינה, באחד הפרסים בתחרות העיצוב השנתית, אולם הצעה זו לא הופקה לבסוף ככרזה הרשמית.<sup>(11)</sup> גוף ממסדי אחר, הקק"ל, המשיך אמנם להשתמש בדימוי זה בחומריו הגרפיים הרבים, אך גם בו העדיפו לתת ביטוי, למן שלהי שנות החמישים, למודלים חזותיים אחרים.

התלמידים לעומת זאת, המשוחררים מן השיקול הפוליטי הממסדי, הבליטו בצבעוניות רבה ושזורה קולאז' של תמונות וצילומים שנתקבעו בזיכרון הציבורי כמייצגים את פני הריבונות והעצמאות.

דווקא הדימויים המקובלים של מגן דוד ומנורת שבעת הקנים המאפיינים את הישראליות, שקיבלו ביטוי חזותי רב בכרזות העצמאות הממסדיות, לא הופיעו

אלא בכרזות בודדות, ובעיקר המגן דוד בדגל המדינה כמוטיב עיצובי. ייתכן, כי בעיני התלמידים נתפסו סמלים אלו כדתיים, ולפיכך, כמאפיינים רק פן ישראלי ציבורי אחד. סביר שהתלמידים התבוננו לפחות במאגר הכרזות הממלכתי, ואף שבמספר מקרים ציטטו אלמנטים חזותיים שונים, הם ביקשו להוכיח מקוריות עיצובית משלהם.

### "גם חוגגים, גם בוכים"

לעומת זאת, שיח הצבר, סמל ותיק ומוכר של ישראליות עברית, היה דימוי בולט נוסף בכרזות התלמידים: "50 שנות צברות" של קבוצת רוקדים מסביב לעציץ ענק בו גדל לתפארת שיח צבר ענק (כרזה מס' 3). סמל זה נעדר מן הביטוי הגרפי הממסדי, אף שרב היה חלקו בתוצרים עממיים פופולריים של תמונות וגלויות, ומכאן, כנראה, נוכחותו הרבה בקרב היוצרים הצעירים שדבקו בקונוונציה מוכרת

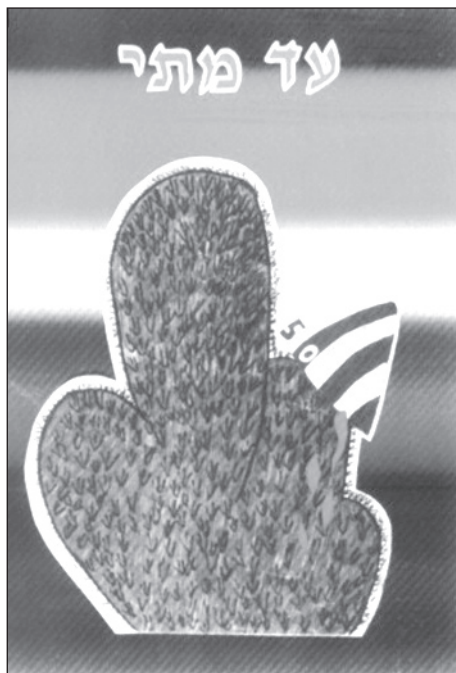


כרזה מס' 3



חסרת תחכום רב, המנוכסת כיום באמנות הפלשתינית.<sup>(12)</sup> אי־הנחת הרבה ביותר הופגנה, כצפוי, בהקשר הפוליטי. המתח הביטחוני הנמשך, מציאות מאיימת של פיגועי טרור בערי ישראל, ובוודאי גם היבט אישי של גיוס מתקרב לצבא היתרגמו להבלטת הצד הביטחוני כמרכזי במציאות ישראלית, גם בשנת היובל. במספר רב של כרזות הוצג עבר ישראלי שתמציתו מחיר הדמים הכבד שנדרש לקיומה של עצמאות, שרטוט של הווה סטיכי של "גם בוכים וגם חוגגים 50 שנה למדינה..." ודאגה, תהייה, ואי־נחת בטפטוף אדום של דם ובקריאה "עד מתי" (כרזה מס' 4).

חרף הביקורת והדאגה לעתיד, שאף קיבלה במספר כרזות ביטוי בוטה ביותר, נשמר בכרזות רבות מסר חגיגי ואופטימי, ש"התבקש" בוודאי בעיצומו של שיג ושיח ישראלי-פלשתיני, שהגביר ייאוש אך גם קיים והזין תקווה. חרף הפתיחות ששררה בוודאי בקרב יוזמי הפרויקט ומבצעיו, המורים בבתי הספר השונים בארץ, נראה שפעלה כאן גם השפעת האתוס החינוכי־ממלכתי, שדחפה לעיצוב סמלי־קאנוני במסגרת הקונצנזוס. בנוסף התקיימה בוודאי גם אופטימיות ותקוות נעורים



כרזה מס' 4

לעתיד טוב ושמח יותר, כמו למשל בעבודתה של סטסיה קובנר, מהגימנסיה ע"ש הרצוג בחולון. 50 שנה למדינת ישראל, שהן בבחינת אפרוח שאך בקע מקליפתו, המחליק לו בנחת על דגל המדינה הטובל ברקע שכולו אופטימיות ותום של תכלת שמים (כרזה מס' 5).



כרזה מס' 5

### הצלחה וכישלון, שמחה ועצב, קצת חלום וקצת שברו

פרויקט עיצוב נוסף של כרזות בשנת היובל למדינה "50 כרזות - 50 שנה", התקיים ב"ויטל - המרכז ללימודי עיצוב" בתל-אביב, ביוזמת המעצב דוד גרוסמן. חמישים המעצבים והאמנים, בוגרי לימודי עיצוב בראשית דרכם לצד מעצבים ותיקים ומוכרים יותר, הוזמנו להפיק כרזה ליום העצמאות למען תערוכה שאצר דוד טרטקובר.<sup>(13)</sup> בהשוואה לעבודות התלמידים לשנת היובל, בולטים, כמובן, המקצועיות הרבה של העיצוב המודרני ותחכום חזותי רב יותר. תמצית העבודות

אינה השגבה ממלכתית של סמלים ואידאות בנוסח הכרזה הממלכתית וחלק מעבודת תלמידי התיכון, אך גם איננה, לחלופין, ביטוי חזותי בוטה של ביקורת. בעבודות רבות נוצל המספר חמישים, מניין חגיגי של שנות המדינה העצמאית, כבסיס לכינון משמעות חדשה של חמישים-חמישים. "פיפטי-פיפטי" כתוב בלועזית בעבודתו של צבי לוינ - הצלחה וכישלון, שמחה ועצב, קצת חלום וקצת שברו (כרזה מס' 6).



כרזה מס' 6

דואליות זו הייתה נסוכה על מרבית הכרזות בפרויקט זה, וקיבלה ביטוי מהדהד בהתמקחות עם סמלי ריבונות קאנוניים, כגון הסמל והדגל, והטענתם במשמעות חדשה אחרת, על מנת לייצר אמירה אקטואלית מהדהדת. עדי שטרן ביקש, כנראה, "לעדכן" את סמל המדינה ולהתאימו למציאות מודרנית במקומו אותו בתוך פורמט אליפטי, ועיקר כוונתו הייתה להפוך בסמל הממלכתי ולתהות על משמעויותיו בשנת היובל. ההשגבה החד-משמעית של הסמל שהתקיימה בעבר,

שוב לא הוצגה בשנות החמישים, ונדמה שהמעצב אף הקנה לסמל ולמשתמע ממנו ממד של דמעה זולגת. גם עבודתם של איתן בושרי ותומר שמי הבליטה ממד דומה של משמעות. המעצבים פירקו את סמל המגן דוד שבדגל המדינה והציגו שני משולשים כחולים שלמרות שהם ממשיכים להתקיים, שוב אינם נוגעים זה בזה. צבעי האדום-כתום ברקע מרמזים לאש בוערת המאיימת גם על קיומו של דגל זה – עיצוב בעל ממד אישי שביטא תחושה כללית של דאגה לעתידה של המדינה ולתקפות מסריה (כרזה מס' 7).<sup>(14)</sup>



כרזה מס' 7

בהקדמה לחוברת הקטלוג שהופקה לצד התערוכה, הביא האוצר מדבריו של ראובן דיין (דויטש), מנהלה הראשון של המחלקה לגרפיקה ב"בצלאל", על כרזת העצמאות, משמעותה וחשיבותה. כנספח הציג טרטקובר את הרקע לפרסום דברים אלה, בשנת העצמאות האחת-עשרה: ביקורת על העיצוב המיוחד, השונה מהקאנון העיצובי הממסדי של כרזת העצמאות שאפיין את הכרזה שעשתה בשנה זו מרים קרולי.<sup>(15)</sup> טרטקובר עצמו אינו מקבל ביקורת זו, וטוען שהשאיפה לעיצוב מודרני אישי גם אם שונה מהקאנון הממסדי, והרצון לאפשר הזדמנות למתן

ביטוי עיצובי אישי לממד חגיגי של יובל עצמאות למדינה, הם שהנחו את תפיסת הפרויקט כולו.<sup>(16)</sup>

### ראי מול פניה החברתיים של המדינה

ביטוי עיצובי שכולו תחושה אישית, המבקשת להציג ממד ריבוני עכשווי, מאפיין את פרויקט הכרזות של המחלקה לעיצוב גרפי במכללת "שנקר" ("ויטל", שנסגר, חבר למכללה זו, בה לא הייתה קיימת מחלקה לעיצוב גרפי) המתקיים מזה מספר שנים.<sup>(17)</sup>

בשנת 2004 הייתה החוויה הקולקטיבית של רצח ראש הממשלה, יצחק רבין, לביטוי האישי של ירמי פינקוס, בהצגת עצמאות וריבונות בתערוכת כרזות עצמאות 56/56: כחול ולבן נצבעו שחור ונעטפו בים של אש. אדוארדו מיטלמן המשיך קו נוכח מאוד בשיח הציבורי של תהייה על מדינה אוחזת חרב, והציג כדור רובה כתמצית ברכת החג: "מדינת ישראל בת 56. מזל טוב" (כרזה מס' 8).



כרזה מס' 8

רפי דייגי המחיש בכרזתו את התרחבות הדיון הציבורי ואת ההתעסקות בהווה שמעבר למצב הביטחוני. השלמה אפשרית עם מתיחות ביטחונית על אש נמוכה כמצב קיומי קבוע, אך בעיקר התחדדות חוסר הנחת לנוכח פניה החברתיים של המדינה, הובילו לעיצוב כרזה בוטה של קולאז' דמויות מובילות ונותנות טון בחברה הישראלית – שאותו הכתיר בכותרת הנחרצת "סדום ועמורה" (כרזה מס' 9). דייגי כמו ביקש לשים ראי אל מול פניה של החברה הישראלית, דווקא בתחום שלא זכה עד אז לביטוי גרפי רב, להוציא אולי כרזות של ערב בחירות. התגובות הרבות שקיבל הוכיחו שאכן נגע בעצב רגיש ואולי, מעריך דייגי, זו גם הסיבה לאי-הזמנתו לעצב שוב במסגרת הפרויקט.<sup>(18)</sup>

בשנה שאחריה, שנת ה-57 לעצמאות ישראל, התמתן מעט הקו הביקורתי עיצובי הבוטה. "...השנה, למרות המרכיבים של ביקורת עצמית ישנם מספר שינויים, [...] כתב דוד גרוסמן, ראש המחלקה לעיצוב גרפי בפתחת קטלוג כרזות העצמאות שהופק ב"שנקר". [...] השינוי במצב הפוליטי, סימנים של התפתחויות בתהליך השלום וההתנתקות המתקרבת משתקפים בכרזות."<sup>(19)</sup> כצפוי, לא נעדרו כרזות ששבו וטיפלו בסוגיית ה"שלום וביטחון", אך לצדן בלטו כרזות רבות שנתנו ביטוי להתמקחות עיצובית על פניה התרבותיים-חברתיים של המדינה. כמאתיים מעצבים מכל רחבי הארץ הגישו את עבודותיהם לוועדת שיפוט שכללה את המעצבים דן רייזינגר, דוד טרטקובר ויקי מולכו, שבחרו 57 כרזות ומתוכן את שלוש הכרזות המרשימות ביותר לדעתם. מובן כי לממד העיצובי היה חלק מרכזי בבחירה, אף שלא במקרה בחרו בכרזות שהציגו את פניה החברתיים של המדינה. הכרזה הזוכה של ענת בכר הציגה ישראל שפניה קנייה ומסחר בדמות עגלת קניות במרכול עממי של רהיטים, ורוני אדרי, הזוכה במקום השני בתחרות, אף החריף את הדימוי לפניה של מדינה שעיסוקה ומרחב תקוותיה זכייה בהימור ב"לוטו" (כרזה מס' 10).

עצמאות ישראל שוב אינה סמל לאומי משגיב נוסח כרזת ממסד ישנה אלא מבט חד וגם מכאיב, הבנוי עיצובית מחומרי מציאות יום-יומית מטרידה. לתערוכה השנתית היה המשך באתר האינטרנט של **מעריב**, שם בחרו הקוראים בכרזתו של אבירם מאיר, שתמציתה פני יום-יום של גזיר כרטיס נתלש, המסמן עמידה הכרחית בתור בכל מוסד ומשרד ציבורי. "מדינה בהמתנה כבר חמישים ושבע שנה", המתנה מרגיזה בתור לקופת חולים ומשרד הפנים, אך אולי גם המתנה אופטימית למציאות טובה ונוחה יותר.



כרזה מס' 9



כרזה מס' 10

## פריצת גבולות הקאנון אל האישי, המיידית והבוטה

עצמאות 58 – שנת עצמאות זו היא המשכו של דיאלוג חברתי המשורטט בקווי עיצוב של ביקורת כואבת ואי־נחת, אבל יחד אתה מעין התפייסות קולקטיבית, תקווה ונוכחות נמשכת של סמלי לאומיות ועצמאות, גם אם דהויים משהו:<sup>(20)</sup> הרצל, איקונה לאומית שאין בלתי בשום שמחה או טקס, גם אם מגולח זקן – בכרזת דיויד גולדשטיין; דגל ישראל נדרש לכביסה – בכרזת שחר קובר; זוג עיף פנים חוגג לו בשכיבה דמומה וחסרת עליצות – בכרזת מורן קליגר; בגד חגיגי כחול־לבן המצוי עדיין ברקע – בכרזת יואב עינאר; ובן־גוריון, מטאפורה לאיש ולאידאה ציונית נלהבת, גם אם מטושטש ודהוי מאוד, עדיין "חי וקיים" בכרזתה של אפרת נבנצל (כרזה מס' 11).

ראובן דויטש, מ"בצלאל" של שנות החמישים, כתב על כרזת יום העצמאות וחשיבותה כצריכה "...לתרום את תרומתה כדי שהחג יעורר באנשים תחושה של גאווה ושל שמחה בהישגים ויצירה... ולעורר כל אחד ואחד ליטול חלק בחג



כרזה מס' 11



זה, המסמל את תחייתנו הלאומית"<sup>(21)</sup> עיצוב כרזת העצמאות, מְדֵי שנה בשנה, מבטא מסורת של 58 שנות ריבונות, אף שהכרזה שוב אינה פרויקט תחרותי ממלכתי בעל ממד וחשיבות עממיים כבשנות החמישים. גם מרכז ההסברה, שהיה מופקד על ביצוע פרויקט זה, שוב אינו קיים אלא כשלוחה במשרד החינוך, ועדיין הפרויקט מתקיים ואף צובר חשיבות מכוח פרויקטים ציבוריים נוספים, בממדי תקשורת רבים, המרחיבים את מסורת השיח העיצובי במדינה. שיח זה מקיים סמלים מוסכמים בגרפיקה ממסדית מאדירה, מתמקח אתם בתוך גבולות ההסמלה הממלכתית, באמצעות תלמידי בית ספר תיכון, ומתבטא גם בפריצת גבולות הקאנון אל האישי, המידי והבוטה מאוד, לעתים, באמצעות מערכת סמלי עיצוב חדשים. אלה ואלה הם בחזקת סינתזה של ביטוי הכרחי, רב־פנים, בחברה הישראלית הדמוקרטית של שנות האלפיים.



כרזה מס' 12

בשנת היובל שרטטה אולגה לפטייב, מבית הספר "הרצוג" בבית-חשמונאי, את תקוות השלום שלה: יונת שלום צבעונית נושאת בפיה עלה של זית, על רקע שמי כחול-לבן ושמש זורחת רבת-משמעות – עוד מראשיתה של הגרפיקה הציונית בעיצוביו של א"מ ליליין. בכרזה שולבו המגן דוד, המנורה והדגל לכדי תקווה ישראלית מקובלת, בעיצוב הנאיבי שאפיין את פרויקט בתי הספר בשנת ה-50 למדינה (כרזה מס' 12).

כרזת העצמאות ה-54 ביקשה לשדר תקווה דומה בעיצוב משוכלל יותר, ששילב תקוות ילד המושיט ידו כדי לגעת בסמלים קאנוניים של מדינה עצמאית הרוצה בשלום – מסר ממלכתי צפוי המשותף לישראל על כל פלגיה (כרזה מס' 13).

בשנת ה-58 ציטט אייל סגל את הכרזה, עדכן את העיצוב, הפכו מתוחכם יותר והוסיף לה, בעיקר, ממד ביקורתי עכשווי. כחול השמים אינו צילום של "מציאות" אלא צבע שמותאם על ידי תוכנת מחשב ויונת השלום, שעדיין מצויה ממעל, מכתימה בפךש שלה את תקוות הכחול-לבן (כרזה מס' 14). שלוש יוזמות, שלוש



כרזה מס' 14



כרזה מס' 13

שנים שונות, שלושה ממדים לעיצובה של התמה, המשרטטים את גבולותיה של ישראל עצמאית אחת.

## הערות:

1. ראו לדימויים גרפיים ציוניים של הקק"ל: י' בר גל, *סוכנת תעמולה ארץ ישראלית*, תל-אביב 1999; וגם: ד' איכנולד (עורך), *קרן קיימת לישראל מכאן הכל צומח*, תל-אביב 2002.
2. על ציונות שעשתה שימוש באמנות שימושית ראו גם אצל: M. Berkowitz, "Art in Zionist Popular Culture and Jewish National Self-Consciousness", Ed. E. Mendelsohn, *Studies in Contemporary Jewry* VI, 1990, pp. 9; וראו אצל ב' דונר (עורך), *לחיות עם החלום*, תל-אביב 1989, עמ' 13, למשמעות הגרפיקה כהצרנה של אידיאה חברתית; וגם אצל ר' ארבל (עורך), *כחול לבן בצבעים*, תל-אביב 1997, עמ' 8.
3. ראו בהקשר זה, לחשיבה ולתכנון כרזות יום העצמאות, אצל: מ' עזריהו, *פולחני מדינה*, באר שבע 1995, עמ' 40-41; וראו גם: ח' גרוסמן, "כל הארץ דגלים דגלים", *מכירה פומבית*, מס' 36, 2003, עמ' 36-41.
4. ראו דברי קופל גורבין לכתב הארץ, אדם ברוך, בריאיון המצוטט בתוך: ח' גורבין (מפיקה), *קופל גורבין האמן ויצירתו*, 1991, עמ' 9.
5. למהות כרזה ראו אצל: מ' ברושי בן לוי "מבוא", *תערוכת כרזות יום העצמאות*, מרכז ההסברה ירושלים, תשס"ב. לדימוי חזותי כתרגומו של רעיון ראו: מ' עזריהו, "בעיני המתבונן", ש' רצבי (עורך), *ישראל 1*, תל-אביב תשס"ב, עמ' 134. ראו לפוסטר כביטוי ל-post - הבא אחריו: עשייה או תודעה הבאה בעקבות הפנמת המסר אצל: ג' עפרת, "פוסטר ציונות", א' פרקש (אוצ'), *גרפיקה שימושית בארץ ישראל*, תל-אביב 1996, עמ' 12; וראו גם דעתם של רמ"ח היסטוריה אל"מ (מיל') יגאל אייל, פרופ' עוז אלמוג, והמעצב דוד טרטקובר על המציאות החזותית של הכרזה ומשמעויותיה, אצל: ג' בר חיים, "לכרזה יש יומולדת", *במחנה*, מס' 134, 2003, עמ' 25-29.
6. ראו להלן על כרזות יום העצמאות וניתוחן אצל נ' ברורמן (עורך), *כרזות יום העצמאות*, ירושלים 1997.
7. לכרזות העצמאות בעשור הראשון ולניתוח מסריהן ראו: ח' גרוסמן, "כרזות יום העצמאות בעשור הראשון למדינה", *גשר*, מס' 151, תשס"ו, עמ' 64-87.
8. ריאיון טלפוני עם יעקב שץ, איש מחלקת הפרסומים ואחר כך מנהלו של מרכז ההסברה, בתאריך 12.7.2003.
9. ראו: *יובל למדינת ישראל, כרזות לשנת ה-50*, משרד החינוך התרבות והספורט, המנהל למדע ולטכנולוגיה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 4.
10. ריאיון עם גב' חנית גבעוני, מורה לעיצוב שהפעילה את הפרויקט בבית ספר תיכון "הרצוג" בחולון.

11. ראו את הצעת הכרזה של מפת הארץ (שלא זכתה) וריאיון עם גידי קייך בתוך: **קרדיט המגזין לעיצוב ולתקשורת חזותית בישראל**, מס' 19, תשס"ד, עמ' 6-9. בשיחה טלפונית עם גידי קייך ב-14.8.2004, העריך האמן כי הצעתו לא זכתה מסיבות עיצוביות. גם אם כך, הרי שעדיין היעדר מתווה מפת הארץ בגרפיקה הממסדית ובמיוחד בכרזות העצמאות בולט מאוד.
12. ראו למשל עבודותיו של האמן הפלשטיני עאסם אבו שקרה, א' גינתון (אוצ') **עאסם אבו שקרה**, מוזיאון תל-אביב לאמנות 1994.
13. ראו ד' טרטקובר (אוצ'), **50 כרזות / 50 שנה**, תל-אביב 1998.
14. ראו דיון בכרזות עדי שטרן ואיתן בושרי ותומר שמי לשנת ה-50, אצל: א' מישורי, **שורו הביטו וראו**, תל-אביב 2000, עמ' 304-306.
15. ראו ד' טרטקובר, "תפקידה של כרזת יום העצמאות", קטלוג (לעיל הערה 12), עמודי פתיחה ללא מספור.
16. ריאיון טלפוני עם דוד טרטקובר, מיום 7.5.2006.
17. ראו **כרזות עצמאות 56/56**, תל-אביב 2004; **תערוכת כרזות יום העצמאות 57/57**, תל-אביב 2005. שנקר המחלקה לעיצוב גרפי.
18. ריאיון טלפוני עם רפי דייגי, יום 11.5.2006.
19. ראו ד' גרוסמן פתיחה לקטלוג **57/57** (לעיל הערה 16), ללא מספור עמודים.
20. ראו כרזות יום העצמאות 58 באתר האינטרנט nrg של עיתון **מעריב**.
21. ראו ר' דיין, "תפקיד הכרזה ליום העצמאות בישראל", **עולם הדפוס**, מס' 11-12, 1959, עמ' 173-175.

# 21 חודשים של המתנה: דרך החתחתים של מנחם בגין לפיקוד על האצ"ל

## שלמה נקדימון

ב־26 בינואר 1944, קיבל מנחם בגין מכתב רשום מהקונסוליה של הרפובליקה הפולנית בירושלים. היה זה מסמך דו־לשוני, בפולנית ובאנגלית, שאִפשר לבגין להתחיל באותו יום לפקד באורח רשמי על הארגון הצבאי הלאומי (אצ"ל). "אני מאשר בזה," כתב ל' אי' דמובסקי, מפקד לשכת איגוד המגויסים מס' 3 של הצבא הפולני בארץ־ישראל, "שבגין מנחם, יליד 1913, בהתאמה עם סעיף 121 בחוק השירות הצבאי הפולני, פטור משירות צבאי פעיל למשך 12 חודשים, החל מ־4.1.1944 ועד ל־4.1.1945"<sup>(1)</sup>.

באותו יום, כשנתיים אחרי עלותו לארץ־ישראל, והוא כבן 31, החלה ירידתו של בגין למחתרת עמוקה שהייתה למעשה עלייה לאיגרא רמא. בעיניו, ראש האופוזיציה במשך שנים רבות וראש הממשלה השישי, היה הפיקוד על האצ"ל חשוב משניהם. "אין תפקיד חשוב מפיקוד על מלחמת שחרור," אמר וחזר ואמר.<sup>(2)</sup> ב־1 בפברואר 1944, עם האר השחר, התנוססו על קירות הבתים בארץ־ישראל כרוזי ענק שבישרו על הכרזת מרד בבריטים על ידי האצ"ל.

---

שלמה נקדימון הוא עיתונאי, פרשן וסופר. חתן פרס סוקולוב לתקשורת, 1993. כתב את הספר **תמוז בלהבות** על הפצצת הכור בעירק, ויחד עם אביעזר גולן ואיתן הבר את הביוגרפיה **בגין**, בהוצאת ידיעות אחרונות.

מלחמת העולם השנייה גדעה באחת את הקריירה המרשימה שלו בפולין, לצדו של זאב ז'בוטינסקי. כבר בהיותו בן 26 שימש נציב בית"ר בפולין, מדינתם של רוב יהודי אירופה. היה זה התפקיד השני בבכורתו בהסתדרות הציונית החדשה, הצ"ח, עם פרישתה מההסתדרות הציונית העולמית ב-1935. בגין גלה לברית-המועצות, ונדון על פעילות ציונית לשמונה שנות מאסר במחנה עבודה מתקנת במעמקי ארץ הלילות הלבנים (הגולאגים). חתימת הסכם בין הממשלה הסובייטית לבין הממשלה הפולנית הגולה אפשרה לאזרחי פולין בברית-המועצות לעזוב את תחומיה. בגין שוחרר, הצליח להתחיל לצבא הפולני ואחרי מסע תלאות הגיע לארץ-ישראל, במחצית הראשונה של אפריל 1942.<sup>(3)</sup>

### קיום הנדר בהר הבית

בתחילה הגיע למחנה קסטינה בדרום, אחד משבעת הבסיסים הבריטיים שאירחו את הצבא הפולני. במפקדת המחנה קיבל החייל הפולני תריסר ימי חופשה.<sup>(4)</sup> בגין ורעייתו עליזה (שהקדימה לעלות לארץ) נסעו לגדרה, לפוש בפנסיון של פרופ' זאב פון-וייזל, מבכירי הצ"ח בארץ-ישראל.<sup>(5)</sup> בתום חופשתו נסע, לראשונה בחייו, לירושלים, לקיים נדר שנדר במחנה העבודה הסובייטי. "עליתי להר הבית, עמדתי ליד נדבכי האבנים שנותרו מבית תפארתנו, בירכתי וחודשתי," כתב בזיכרונותיו.<sup>(6)</sup> לידידו, דוד יוטון,<sup>(7)</sup> סיפר כי אף שהיה זה ביקורו הראשון בירושלים חש כאילו מעולם לא עזב אותה. מהר הבית פנה כנדרש למשרדי קצין העיר הפולני ברחוב יפו בירושלים. מפקדיו הטילו עליו לעסוק בעבודות תרגום בנושאים טכניים משעממים, כמו כספים, אספקה ותחבורה.<sup>(8)</sup>

עליזה ומנחם בגין נרשמו במרשם התושבים (מס' תעודת הזהות שלו היה 735281). במשך כשנה וחצי התגוררו בחדר בדירת קרקע בת שני חדרים ברחוב אלפסי 25 בירושלים. אבל לפני כן התגוררו במעון הקצינים הפולני ברחוב סנט יולינוס ובדירה כלשהי ברחוב רמב"ן 15. חברים שביקרו אותם ברחוב אלפסי התחרו בתיאור דלותם. אבל בגין נבחן על פי משקלו הסגולי. דבר בואו לארץ-ישראל של נציב בית"ר האחרון בפולין עשה לו כנפיים ברחבי הצ"ח.

חברי מליאת נציבות בית"ר בארץ-ישראל נועדו עמו סמוך לבואו. "שנתיים של סבל בבתי הסוהר ברוסיה הסובייטית לא החלישו את אמונתו העזה בציון

המשתחררת, "דיווחה נציבות בית"ר בעלון הידיעות שלה, ב-24 באפריל 1942. הוא נשאב מהר מאוד למרקם הפוליטי-תנועתי. כחייל היה עליו להוציא שעות רבות במשרדי הצבא הפולני בירושלים ובתל-אביב. לכן התהלך במדים, חולצת חאקי ומכנסיים שלושות רבעי מכונסים לתוך חותלות ארוכות ולראשו כובע סירה ועליו נשר – סמלו של הצבא הפולני. את הנוטר מיום עבודתו הקדיש לפעילות תנועתית, שנשאה אופי מגוון: פגישות ודיונים עם מנהיגי הצ"ח, עם ראשי בית"ר ועם מפקדי האצ"ל. לאט אבל בבטחה הפך להיות למעין אורים ותומים. הוא לא נשא בתפקיד מוגדר, אבל נחשב לסמכות-על שבאים לבקש בעצתה. בגין, מצדו, תיעד בחסכנות את התקופה שחלפה עד ליום בו החל לפקד על האצ"ל.<sup>(9)</sup>

### רזה, גובה בינוני, מקצוע – פקיד

"תיק בגין" בשירות הידיעות (הש"י) של ההגנה מציג תמונה יותר נרחבת של הקורות אותו בעשרים ואחד חודשים אלה.<sup>(10)</sup> המעקב של הש"י אחרי בגין החל בראשית אוגוסט 1942, ארבעה חודשים לאחר בואו לארץ-ישראל. ב-7 בדצמבר 1942 נרשמו בשאלון הש"י סימני זיהוי של בגין: רזה בינוני, גובה 1.65, צבע שער – שחור, פנים – כהות, מרכיב משקפים, תסרוקת לצד, שיניים מקולקלות, אף ארוך מגובן, מקצוע – פקיד, תלבושת מקובלת – בגדי חייל פולני, הליכתו מרושלת. בצילומו הצמוד לגיליון המעקב לבוש בגין בחליפה אזרחית, ולא ברור מתי צולם.

מוסרי המידע לש"י הם עלומים. מרכז המידע על בגין מסומן במספר "11". דרגת הסודיות שנקבעה לדיווחים על בגין הייתה כפולה: "סודי מאוד לא לפרסום!" ו"סודי מאוד!". קטע המידע הראשון, מ-3 באוגוסט 1942, מדווח כי בגין הנו מועמד לשמש כנציב בית"ר בארץ-ישראל. לכאורה, סגירת מעגל – שלוש שנים אחרי שמלחמת העולם שמה קץ לנציבותו בפולין, בה הנהיג כחמישים אלף בית"רים, הוא עמד לחזור למדי הנציב בארץ-ישראל.

כעבור עשרה ימים כבר רשם "11" מפי מודיע, שאפילו כינויו נמחק מהדיווח, כי "מנחם בגין"<sup>(11)</sup> נתמנה לנציב בית"ר בארץ-ישראל והוא כבר עובד במצודת זאב". מצודת זאב, אז בניין שלדי בן שלוש קומות בו מוקמו משרדיה ומוסדותיה של הצ"ח, כבר רחש פעילות רבה, והבאים בשעריו תוצפתו היטב על ידי הש"י,

וכנראה גם על ידי אנשי ה-CID הבריטי. בפועל החל בגין לשמש כנציב רק ב-13 באוקטובר 1942, לאחר שהרכיב הנהגה חדשה, נציבות, שחבריה הבטיחו להפיח רוח חדשה בבית"ר. ואולם, בתום חודש למילוי תפקידו "הוברר כי הנציב לא יוכל לעמוד בראש העבודה", דיווח ישראל אפשטיין, מזכיר ראשי של נציבות בית"ר וחברו הקרוב של בגין. ההודעה נמסרה למפקדי קנני בית"ר וחיליה בצבא הבריטי רק כעבור שלושה חודשים, ב-19 בינואר 1943, משום שבפרק זמן זה "נעשו עוד מאמצים על מנת לחדש את העבודה... אך המאמצים הללו, לדאבוננו, לא הצליחו". התפטרותו של בגין הכתה בהלם את הבית"רים ששאפו למעש. אפשטיין מסר כי "הנציב היה נאלץ לעזוב את תפקידו", בלי לתת הסבר.<sup>(12)</sup>

### בסי'איי"די נחשפים לדמות חדשה בתנועת ז'בוטינסקי

ואולם אירוע שהתרחש בתקופת כהונתו הקצרה כנציב בית"ר הניע אותו, כנראה, לפרוש מהר ועכשיו. "פעם הופעתי בחיפה בתפקידי כנציב בית"ר, לבוש במדי הצבא הפולני, ועל כך קיבלה המפקדה הפולנית דו"ח מטעם שירות המודיעין הבריטי. דבר זה הגביל את פעולותי, וזו הוגבלה עוד יותר לאחר שהועברתי למחנה, "העיד בגין. הוא הועבר, כנראה, ממשרדי קצין העיר, מקום שירות נוח יחסית, למחנה המפקדה של הצבא הפולני (Komandatura Placu) בירושלים, שהיווה אתר סגור. ייתכן שאף התגורר במגורי המחנה, מה שהצר את זמנו עוד יותר. מכל מקום, "שם הייתי עד לשחרורי מהצבא", סיפר בגין.<sup>(13)</sup> מאחר וידע כי במשך הזמן יעבור לתפקיד פעיל כזה או אחר באצ"ל, סבר שמוטב ליעלם מעיניה הבולשות של הבולשת הבריטית. התפטרות מהנציבות השיבה לצורך זה.

בינתיים דאגו – לא נדע מי – להפנות את תשומת לבו של ראש ה-CID,<sup>(14)</sup> ארתור פ' ג'יילס,<sup>(15)</sup> לדמות חדשה במרקם תנועתו של ז'בוטינסקי. ב-2 בנובמבר 1942 חיבר ג'יילס מסמך המגלה ש"מקורות רויזיוניסטיים הידועים בקשרים עם תנועת בית"ר בארץ-ישראל", יעצו "לשים לב להגעתו של מנחם בגין לארץ-ישראל". הוא מתואר כ"חייל פשוט" בצבא הפולני ולשעבר מנהיג בית"ר בפולין. "האיש קיצוני ולכן יש לפקוח עליו עין", אמרו המקורות. עם זאת, מתוך הניסוח לא נראה כי הייתה זו הלשנה, אלא שיחה של אנשים המשיחים לפי תומם. וכך אמרו: "מעמדו וחשיבותו רבים וחבל שלא הקדיש בזמנו, עת חי בפולין, יותר תשומת לב לרכישת מיומנויות קרביות".<sup>(16)</sup> אמירה זו מפי המדווחים האלמונים



הצביעה על האפשרות ששמו של העולה החדש הועלה כמועמד אפשרי לנטילת חלק בהנהגת הזרוע הצבאית של התנועה, כשהכוונה כמובן לאצ"ל.

### בימים בהם היה שיתוף פעולה בין האצ"ל לבריטים

משה שטיין, חבר נציבות בית"ר שהרכיב בגין, ערך היכרות בינו לבין מפקד האצ"ל דאז, יעקב מרידור (אז ויניארסקי). מרידור, שעלה לארץ-ישראל בשנת 1932, שמע בראשונה על בגין מאביו, בעת שיצא להשתלמות בקורס של הצבא הפולני, במסגרת ההסכם בין ממשלת פולין ואצ"ל. האב סיפר על התרשמותו מנואם צעיר, חוצב להבות, ששמו בגין.<sup>(17)</sup> כבר בפגישתם הראשונה בארץ נוצרה ביניהם כימיה. הם קיימו פגישות לעתים תכופות, "פעם פעמיים בשבוע", כהגדרת מרידור, בין השאר במפקדת האצ"ל שהוסוותה כ"משרד להובלות", בבנין חד-קומתי ברחוב שלום ברוק מס' 7 במרכז תל-אביב.<sup>(18)</sup> מיקומו של הבניין אפשר את הפעילות בו ללא חשש מעין זרה. מהרחוב פנו לגשרון שהוביל לתוך פרוזדור שנסתיים בחדר צדדי בו ישב המנהל,<sup>(19)</sup> יעקב הוניג, שמו המוסווה של מרידור.

פגישותיהם נערכו לרוב בשעות בין הערביים. על שולחן המנהל ניצבה עששית שהפיצה שלהבת קלושה והאירה רק את סביבתם הקרובה. אף לא אחד מהלקוחות התעניין בטיבם של עסקי תובלה, גם לא באיכות הצמיגים לסוגיהם השונים שהיו פזורים מסביב. שני הרכבים שעמדו לרשות המשרד, משאית ומכונית נוסעים, הופעלו כמובן למטרת אחרות.

אף שהיו משוחחים במגוון נושאים התעניין בגין יותר מכל בנושא האצ"ל. את הפיקוד על אצ"ל קיבל מרידור בעקבות נפילתו של דוד רזיאל. הימים היו ימי שיתוף הפעולה בין האצ"ל לממשלה הבריטית בעקבות המלחמה בצבאה של גרמניה. מרידור, ועמו שני לוחמי אצ"ל נוספים,<sup>(20)</sup> שהו לצדו של רזיאל, מפקד האצ"ל, בפעולה אנטי-גרמנית בעיראק, שהייתה משותפת לבריטניה ולאצ"ל.

ב-20 במאי 1941 התקיפו מטוסי הלופטוואפה את השיירה הצבאית בה נמצא, ורזיאל נהרג במקום.<sup>(21)</sup> "...עם נפילת המפקד... נותרתי המפקד הבכיר אחריו. החלטתי לשאת בעול הזה של הפיקוד עד אשר יגיע האדם המתאים שייקח ממני את העול הזה," העיד מרידור.<sup>(22)</sup> "אז קיבלתי החלטה שלעולם לא אשאף להיות

מפקד האצ"ל. אצלי זה היה נדר. למרידור "לא הייתה אמביציה להיות המפקד הבכיר... הוא כאילו ידע את מגבלותיו ורצה שמעליו ישמש מנהיג דוגמת רזיאל", העיד עד ראייה ושמיעה, בנימין אליאב (אז - לובוצקי).<sup>(23)</sup>

### מרידור מחליט להעביר את הפיקוד לבגין - "אבל יש בעיות..."

אבל עד שיגיע הרגע הזה, המשיך מרידור לשאת בעול הפיקוד. בשלב זה נוצר הרעיון להקים גוף משותף להגנה, לאצ"ל ולח"י, למלחמה בבריטים. "בימים ההם, העיד בגין, "שימש קומיסריון מטעם הצ"ח כממונה המדיני על הארגון והשתתפותי בכמה משיבותיו. באחת הישיבות הביא ד"ר בנימין אליאב (לובוצקי, מבכירי הצ"ח וקרוב לאצ"ל) הצעה להקמת חזית משותפת עם אנשי ההגנה למלחמה בבריטים. הוא מסר על קשר שנוצר עם יגאל הורביץ<sup>(24)</sup> מנהלל ואהרון בן-עמי (אז קדישמן)<sup>(25)</sup> מנחלת-יהודה, שניהם מפקדים בהגנה. הללו טענו כי יש תסיסה בהגנה בכיוון של שיתוף עם אצ"ל במלחמה נגד הבריטים. הוסכם על פתיחת פעולות אנטי-בריטיות משותפות במסגרת גוף חדש בשם 'עם לוחם'...<sup>(26)</sup> 'עם לוחם' לא האריך ימים והוא נתפרק לאחר כישלון התכנית לחטיפת הנציב העליון (הרולד מק מייכל)<sup>(27)</sup>. לכישלון היו אבות רבים, בכללם בכירים באצ"ל שחשבו כי המבצע טומן בחובו אסון, ועשו להכשלתו. במקביל, פירק פיקוד ההגנה את "עם לוחם" והעמיד לדין משמעתי כמה מאנשי ההגנה והפלמ"ח שהיו מעורבים בפרשה. מעמדו של מרידור נחלש לאין ערוך ואצ"ל גלש למשברים פנימיים. על פי דו"ח הש"י, מפקדת אצ"ל התפטרה, ובפגישת מפקדים בכירים הוחלט לפנות אל בגין ולהציע לו את "ניהול העניינים".

ההיכרות עם בגין הנביטה אצל מרידור עוד קודם לכן את ההכרה שאדם זה הנו המועמד הראוי לקבל את הפיקוד על אצ"ל: "אך דבר טבעי היה שהוא יקבל את הפיקוד."<sup>(28)</sup> בדעה דומה היה אליהו לנקין, מפקד ותיק שפרש לקבוצת אברהם שטרן - מפקד האצ"ל בארץ-ישראל, ממנו יצא מאוחר יותר הלח"י - וחזר לחיק האצ"ל המקורי.<sup>(29)</sup>

מרידור הבין שאין זה מהלך פשוט להרכיב על האצ"ל מפקד זה מקרוב בא, גם אם הוא נהנה ממוניטין אישיים. לדבריו<sup>(30)</sup> ביקש להקדים את העברת הפיקוד לבגין, אך "חיילים [חברי תנועה ששירתו בצבא הבריטי] והקבוצות שהיו מאוגדים

סביב בית"ר והתנועה... אנשי הארגון, ומפקדיו בעיקר, לא קיבלו אותו בהתחלה כאדם שמסוגל להנהיג ארגון מחתרתי, בעיקר בגלל רקעו האזרחי, וגם בגלל חוסר הניסיון שלו, כביכול, בענייני מחתרת... נוספה על כך זרותו [היותו עולה חדש], אחרי הכול היה [בארץ] רק שנה או רק תקופה דומה...<sup>(31)</sup> הוא גם לא השתייך לתאי אצ"ל משום שפעלו בפולין ללא אישורה של הנהגת הצ"ח ובית"ר.

### מנהיג חדש צומח: "ז'בוטינסקי הצעיר"

בינתיים, סמכותו של בגין פרצה מאליה והוא הפך מוקד לעלייה לרגל. שלא מרצון נתבקש לחוות דעתו גם בנושאים רגישים, ולפעמים אפילו להתערב בעל כורחו. "בכל התקופה של 'עם לוחם' היה [בגין] בידיעה על המצב, אם כי הוא לא קבע אותו. הוא גם ידע על התכנית לחטיפת הנציב העליון, ואליו רצו מנהיגי התנועה כדי שישפיע עליי לוותר על התכנית המסוכנת, שעלולה [לדבריהם] להמיט שואה גם על התנועה הז'בוטינסקאית," העיד מרידור.<sup>(32)</sup> הנהייה אחריו תוארה שתי וערב בדו"חות של הש"י. הדיווחים על הופעותיו של בגין הציגו את צמיחתו של מנהיג חדש, אקטיביסט ("מתקרב הזמן שבית"ר יהיה נאלץ לשדה [הקרב])." בקנני בית"ר כונה בגין "ז'בוטינסקי הצעיר", נרשם בדו"ח מ-4 באוקטובר 1942; "מעריצים אותו", נאמר בהמשך.<sup>(33)</sup> אבל בגין הציג תנאי: להשתחרר משירותו בצבא הפולני.

קל מאוד היה לערוק מהצבא הפולני, ולא מעטים מקרב אלה שהגיעו לארץ-ישראל ביחידותיו נהגו כך. בגין סירב בכלל לשמוע על אפשרות כזו. "עריק מכל צבא עריק הנהו," אמר למרידור, "ואדם שערק מצבא הלוחם בהיטלר בוודאי לא יוכל לעמוד בראש מערכה לאומית."<sup>(34)</sup> הוא, כאמור, דרש להשתחרר באופן רשמי.

על פי הדו"חות הנזכרים של הש"י החלו בצעדים לבקש עבורו שחרור או חופשה מהשירות, מייד לאחר הגיעו לארץ-ישראל. פעילות זו הייתה מייגעת. צריך לזכור שלפני פרוץ מלחמת העולם השנייה, התקיים שיתוף פעולה הדוק בין אצ"ל לבין ממשלת פולין. הצבא הפולני אף אימן מפקדים באצ"ל בקורס קצינים מתקדם בהרי הקרפטים. בכירים בהצ"ח המשיכו לקיים מגעים עם הממשלה הפולנית הגולה, בראשות הגנרל ולדיסלב שיקורסקי, שמשכנה היה בלונדון, והידקו את מערכת יחסיהם עם קצינים פולנים בכירים, בעיקר באגף המודיעין ובלשכת התיעוד. בגין

נקב בשלושה שמות מקרב חבריו שפעלו לסיום שירותם בצבא הפולני: שמשון יוניצ'מן,<sup>(35)</sup> מארק־מאיר קאהן<sup>(36)</sup> ואריה בן־אליעזר (זברובסקי).<sup>(37)</sup> הראשון "טרח להביא לידי שחרורי לצורך פעילות בתנועה הלגאלית [הצ"ח]". השני והשלישי "... כדי לאפשר לי לקבל את הפיקוד על האצ"ל". בן־אליעזר נמנה על מקימי הזרוע התעמולתית של האצ"ל בארצות־הברית, שפעלה תחת כמה כובעים, ובאותם ימים נקראה "הליגה להצלת יהודי אירופה". בעת הדיונים על "שליפתו" של בגין מהצבא הגיע בן־אליעזר לארץ ועמו תיעוד נרחב על הקשרים ההדוקים שהוא וחבריו קיימו בווינינגטון עם הממשל האמריקני, עם הקונגרס, עם התקשורת, עם חוגי אמנים, עם תעשיית הקולנוע ודומיהם. למעשה, הוא הגיע כדי לדווח על הפעילות המוצלחת בארצות־הברית, ולברר מדוע נתקף האצ"ל באלם ואינו מבצע פעילות מבצעית. "לאחר הדיווח, שחזר אליהו לנקין, "הייתה לי פגישה אישית עם בן־אליעזר... הצעתי לו שצריך להוציא מהצבא [הפולני] את מנחם בגין ולמסור לו את הפיקוד או שהוא עצמו יהיה המפקד."<sup>(38)</sup> בן־אליעזר התרשם, כמו לנקין ומרידור, שאין מועמד טוב מבגין.

### מה ביקשו הפולנים תמורת שיחרורו מהצבא?

אריה בן־אליעזר בדק ומצא שממשלת פולין הגולה החלה לאבד את השפעתה, בין השאר נוכח תמיכת ברית־המועצות בהנהגה פולנית חליפית. בין שני הגופים, הממשלה בגולה וזה שנתמך על ידי הקרמלין, נוצרה תחרות עזה. הממשלה בגולה רצתה כמובן להשיג השפעה בדעת הקהל האמריקנית. בן־אליעזר קנה את לבם של בני שיחו הפולנים, עמיהם נפגש בירושלים, בתצלומים שלו ושל חבריו, ובראש וראשונה הלל קוק, לצדם של אישים בפסגה האמריקנית המגוונת שהפולנים חלמו להיראות בחברתם. הפולנים התרשמו שהדרך למסד האמריקני עוברת דרך הקשרים של היהודים. הלל קוק, חברו של דוד רזיאל, היה רב־אמן ביצירת קשרים ובכיבוש לבבות.

"הבקשה לפולנים הייתה, שחזר בגין, "שאשוחרר כדי לצאת לארצות־הברית להצטרף לפעולת הליגה המכוונת כנגד האויב הגרמני המשותף ונתינה במפעל של הצלת יהודים באירופה." הכוונה הייתה, הבהיר בן־אליעזר, להוביל מסע תעמולה יהודי־פולני משותף למען שחרורם של רבע מיליון יהודים פולנים שגלו לברית־המועצות ולארצות חסותה יחד עם הצבא האדום בעת נסיגתו מפולין. בן־אליעזר תכנן להעמיד בראש מסע זה "כמה יהודים, שהם אזרחי פולין, שעברו את כל ייסורי

גיהינום המלחמה והגלות בסיביריה, שיוכלו להופיע בפני דעת הקהל האמריקנית כעדים חיים... ולהבטיח, בד בבד, את "קידומם של אינטרסים פולניים מסוימים". בגין, כאמור, היה צריך להיות אחד מאותם "כמה יהודים" שישוחררו מהצבא הפולני לצורך משימה זו, שאמורה להימשך פרק זמן לא מוגדר.<sup>(39)</sup> בימי ההמתנה הארוכים הללו עסק בגין בהדרכה חינוכית על פי תפיסותיו, במאמרים **בהמדריך**, במת מפקדים של בית"ר,<sup>(40)</sup> בהרצאות במוסדות הצ"ח,<sup>(41)</sup> ובשיחות בחוגים מצומצמים. בד בבד החל חיבורו של מסמך מדיני שעניינו הכרזת מרד בבריטים.

### ד"ר אלטמן מסתייג

גם המתנגדים למינויו למפקד אצ"ל הבינו, לאחר שהתבוננו סביבותיהם, כי בבגין נמהלה תכונה כפולה: תפיסה מדינית אזורית וגלובלית נרחבת. אף אחד מראשי התנועה הרוויזיוניסטית בארץ-ישראל, על כל מרכיביה, לא ניחן בכושר הביטוי של בגין, בקריאת המפה הבינלאומית בדומה לו ובניתוח מלחמת העולם והסתעפויותיה. בנימין אליאב, הזוקף לזכותו "חלק מכריע בכל הצעדים למינוי בגין", כתב כי האישור למינוי היה צריך לבוא מהוועד המפקח העליון של אצ"ל, שהיה בעיקרו מדיני. אבל בנסיבות ימים אלה הצד הפורמלי והפרוצדורלי היה משני. הרבה החלטות נתקבלו בעל-פה. "למרכז הצ"ח", כתב בהמשך, "לא היה ספק שבגין צריך להיות המפקד... ובגין הפך למפקד", זאת, חרף עמדתו ההססנית של יושב ראש הצ"ח דאז, ד"ר אריה אלטמן,<sup>(42)</sup> שלא מצא שפה משותפת עם בגין.

בסופו של דבר, דרכו של בגין אל הפסגה קיבלה תעודת "הכשר" מאנשי הצ"ח, בית"ר ואצ"ל. הם ראו בו מועמד ראוי לפקד על האצ"ל, העיד בנימין אליאב, בכיר בהצ"ח ונאמן על אצ"ל. לדבריו, כבר באוגוסט 1942, כלומר חמישה חודשים אחרי בואו של בגין, סוכם בפגישה בביתו, ברח' בצלאל בירושלים, בנוכחות מרידור, "שבגין יהיה המפקד". בגין לא נכח במעמד זה.<sup>(43)</sup>

מרידור ראה במינויו של בגין בראש ובראשונה תחייה ארגונית עבור האצ"ל. בשלהי נובמבר 1943, השיג מרידור את אישור המפקדה שעמד בראשה להעברת הפיקוד לבגין. מרידור, שעשה ימים כלילות כדי לשכנע את המסתייגים להסכים למועמדותו של בגין, שלף את הקלף הטוב ביותר שיכול היה לשלוף: הסכמתו

לוותר על התפקיד היוקרתי של מפקד האצ"ל לטובת רעהו. "הבאתי את העניין בפני המפקדה שלי, ולאחר ששוכנעו נתקבלה החלטה, והדבר התחיל להתבצע, ונמשך איזה ימים..."<sup>(44)</sup>

"פעלתי בתפקיד זה [כבר] חודשיים לפני שחרורי מהצבא הפולני, "אישר בגין.<sup>(45)</sup>

ב-31 בדצמבר 1943, חתם סגן מפקד הצבא הפולני במזרח התיכון, הגנרל מיכאל טוקז'בסקי, על צו המעניק לבגין חופשה משירות פעיל לתריסר חודשים. ב-26 בינואר 1944, קיבל את תעודת החופשה באורח פורמלי. עכשיו היה פנוי לקבל על עצמו את הפיקוד.

"הפיקוד על הארגון נמסר לידי מידיו של יעקב מרידור, "העיד בגין.<sup>(46)</sup>

### העברת הפיקוד בביתו של אליהו מרידור

לשלמה לב-עמי (לוי), שעל פי עדותו שימש ראש המטה במפקדתו של מרידור, גרסה סותרת. לדבריו, המשבר בפיקוד אצ"ל אילץ את מרידור לצאת לחופשה, ולב-עמי, שימש ממלא מקום למפקד האצ"ל. לאחר שהיה ברור כי המפקדה מתייצבת מאחורי מועמדות בגין, כינס לב-עמי את המפקדה בביתו של מפקד אצ"ל במחוז ירושלים, אליהו מרידור (ויריז'לובסקי - בימים ההם), ברחוב יהוסף שוורץ בשכונת מחנה יהודה הישנה בירושלים, והודיע על העברת הפיקוד לבגין.

"העברת הפיקוד נעשתה בביתנו, "אישרה רעננה, אלמנתו של אליהו מרידור,<sup>(47)</sup> שנכחה בדירה אך לא בישיבה, אבל לאחר הפגישה שמעה מפי אישה כי במהלכה הועבר הפיקוד. לעומת זאת, ברחוב ברוק 7 במרכז תל-אביב הוצב תבליט עשוי נחושת הקובע כי "במקום זה עמד צריף שבו שכנה מפקדת אצ"ל בשנים 1941-1943. כאן העביר יעקב מרידור את הפיקוד על האצ"ל לידי מנחם בגין." מכל מקום, קיימות שתי הודעות חתומות: אחת על ידי מרידור, כתובה בלשון נרגשת על העברת הפיקוד, והאחרת של בגין על קבלת הפיקוד ויעדיו הבאים של האצ"ל. החברות בין השניים מעולם לא נסדקה.

המשלחת, שאמורה הייתה לצאת לארצות-הברית, בהשתתפותו של בגין, לא הוקמה. הפולנים, על פי מחקרים שונים, זעמו.<sup>(48)</sup> הבריטים באו אל בעלי בריתם הפולנים בטענות על שחררו משירות אדם שהוא למעשה אויב האימפריה. אך לא

רק הבריטים קבלו אלא גם בעלי בריתם בקרב היישוב היהודי. קז'מיר זמורסקי, איש צבא פולני ששירת במשרד התייעוד של מפקדת צבאו, פרסם ספר בו שקע גם לפרטי פרשת שחרורו של מנחם בגין מהצבא הפולני. בין השאר גילה, כי בסתיו 1944 נערכה בלונדון פגישה בין שר ההגנה הפולני של הממשלה הגולה, הגנרל מריאן קוקל, לבין שני נציגים בכירים של הסוכנות היהודית, משה שרת (שרתוק) ומרדכי נמיר (נמירובסקי).<sup>(49)</sup> בקשתם התקיפה הייתה להימנע ממוגעים עם הצ"ח "הקשורה באופן הדוק עם התנועה הטרוריסטית בארץ-ישראל". הם הזכירו שמות של מעורבים משני הצדדים, הפולני והיהודי. מנחם בגין היה אחד מהם.<sup>(50)</sup>

### "אזרחה של מדינת ישראל" – שמונה חודשים לפני הקמתה

ב-27 בספטמבר 1944, בעיצומה של מלחמת המחתרת אך בגמר שנת החופשה, נקרא בגין על ידי הפיקוד הפולני לחזור ולחבור ליחידתו בצבא הפולני. אבל, לדבריו, צו הקריאה לא הגיע לידי מעולם, כי כבר היה במחתרת עמוקה וכתובתו לא נודעה. ואולם, כדי לסתום פיות של מקטרגים בעתיד ולאחר שבדק את משמעות אי-שובו לשירות על פי החוק הפולני, פרסם את ההודעה הבאה: "ב-15 בינואר 1944 שוחררתי מן הצבא הפולני – חיל המצב בארץ-ישראל – לתקופה של שנה אחת. עם תום השנה לא חזרתי עוד לצבא הפולני, מאחר שמילאתי תפקיד במרד העברי נגד שלטונה של בריטניה בארץ-ישראל. לפי החוק הפולני ובהתאם לאזהרה שהשמיעו בשעתה השלטונות הפולניים דאז, חדלתי להיות אזרחה של הרפובליקה הפולנית. הריני אזרחה של מדינת ישראל לפי טבע הדברים ולא רק מחמת ביטול (או אי-ביטול) אזרחותי על ידי השלטונות הפולניים."<sup>(51)</sup> על פי התאריך העברי, בכתב ידו של בגין, י"ז תשרי תש"ח, ניתנה ההצהרה ב-1 באוקטובר 1947. אם לא חלה טעות בשנה העברית, הרי שמנחם בגין השתמש במונח **מדינת ישראל** שמונה חודשים לפני הקמתה.

### הערות:

1. תצלומו של המסמך (מכון ז'בוטינסקי, פ 4/1/20).
2. נקדימון, שלמה, שיחות עם מנחם בגין לאורך השנים.
3. בגין, מנחם, **בלילות לבנים, מהדורה מיוחדת בצירוף הפרוטוקולים של הנ.ק.וו.ד**, דביר, 1995; לוי, דב, "חייליו של אנדרס", כתב עת עת-מול, יוני, 1993.
4. שפירא, בועז, "עד שהפך למפקד האצ"ל", **העיר**, 17.4.1992 [להלן: **העיר**].

5. לימים, ממקימי חיל התותחנים בצה"ל.
6. בגין, מנחם, "ההשוטרים הבריטיים מרחוק עמדו, זכרונות אישיים", **חרות**, 19.11.1948.
7. ראש מחלקת העלייה בנציבות בית"ר בפולין תחת הנהגתו, עלה לארץ יחד עם גב' בגין. ממייסדי הסתדרות העובדים הלאומית.
8. **העיר**.
9. בגין, מנחם, **המרד**, אחיאסף, 1978 [להלן: **המרד**]; ניב, דוד, **מערכות הארגון הצבאי הלאומי (עדותו של בגין)**, ג', מוסד קלוזנר, 1967 [להלן: ניב].
10. תיק בגין בש"י (ארכיון ההגנה, 112/1233) [להלן: תיק בגין].
11. שמו מבית היה בגין, אבל במסמכים הוא נקרא במשך תקופה ארוכה "בייגין" ו"בגון". ירביבו המשיכו לכנותו בלעג "בייגין".
12. תיק בגין. שטיין-אשכנזי, אסתר, בית"ר בארץ ישראל, מכון ז'בוטינסקי/הספריה הציונית, 1997.
13. ניב.
14. ר"ת מחלקת חקירות פליליות, פעלה במשטרה הבריטית. בין השאר עקבה אחר הפעילות הפוליטית הפנימית של תושבי הארץ היהודים, והתמקדה במיגור הפעילות הביטחונית-צבאית של היישוב, שבוצעה על ידי ההגנה, אצ"ל ולח"י.
15. ארתור פ' ג'ילס פעל בשיטות מגוונות כדי להשיג מידע פנימי על מוסדות היישוב בכלל, ועל המחתרות בפרט.
16. חרובי, אלדד, "מחלקת החקירות הפליליות של המשטרה הבריטית", חיבור לתואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה, 2002.
17. מרידור, יעקב, עדות לנתן כהן, **שיחה שמינית**, עמ' 2, 6.1.66, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית [להלן: מרידור].
18. המרד; לבני, איתן, **המעמד - מבצעים ומחתרת**, עידנים/ידיעות אחרונות, 1987.
19. לב-עמי (לוי), שלמה, שיחה עם הכותב.
20. אהרוני (מזרחי) יעקב (סיקא); יעקב טרזי.
21. נאור, אריה, **דוד רזיאל**, משרד הביטחון / ההוצאה לאור, 1990.
22. מרידור, יעקב, "בגין נכנס לתפקיד מפקד האצ"ל", **הירדן**, 28.3.94.
23. אליאב, בנימין, **זכרונות מן הימין**, עם עובד, 1990 [להלן: אליאב].
24. הורביץ, יגאל, חייל בצבא הבריטי שהתיידד עם חיילים חברי הצ"ח, ולימים ממקימי הליכוד ושר.
25. בן-עמי אהרון, איש פלמ"ח יחיד שבסופה של הפרשה הצטרף לאצ"ל והיה מפקד בחיל הקרב שלו.
26. בעל הזכות לשם "עם לוחם" הוא הורביץ.
27. הרולד מק מייכל היה עוין במודע ליישוב היהודי ולמטרותיו. השאיפה הייתה להעמידו למשפט באשמת כניסה בלתי חוקית לארץ-ישראל ולגרשו לחופי קפריסין. ראו: תמיר (כצנלסון), שמואל, **בן הארץ הזאת**, א', זמורה ביתן, 2002 [להלן: תמיר]; מאירי, שלמה, בנתיבי מחתרת ובארץ גזרה, מלוא, 1993; ראם, מאיר, **עם המשפחה הלוחמת**, נחשתן,



- 1977; ניב; המרד.
28. מרידור, עמ' 3.
29. לנקין, אליהו, **לאריה בן-אליעזר**, עמ' 115, 26.2.49 (מכון ז'בוטינסקי פ/33/ב).
30. מרידור, עמ' 1.
31. שם.
32. שם, שם; תמיר, עמ' 68; אליאב, עמ' 164.
33. תיק בגין.
34. בן אליעזר, אריה, "לפני עשרים שנה", **חרות**, 2.8.1963.
35. שמשון יוניצ'מן, אחד הבודדים ששמע, לדבריו, מזאב ז'בוטינסקי, כי ראה בבגין את יורשו. לימים חבר כנסת.
36. מאיר קהאן היה פעיל במספר תפקידי מטה וארגון באצ"ל. ניהל מאבק להוכחת בכורתו בהשגת החופשה לבגין. לימים מעורכי עיתון **חרות**.
37. אריה בן-אליעזר נחשב לדיפלומט הבכיר של פיקוד אצ"ל, והיה חברו הקרוב ביותר של בגין. שימש כסגן יושב ראש הכנסת.
38. לנקין.
39. ניב; בן-אליעזר; אנגל, דוד, "הברית הנכזבת" (התנועה הרוויזיוניסטית וממשלת פולין הגולה), מתוך **הציונות**, מאסף י"א, 1986; זמורסקי, קז'מיר, **צבא אנדרס ועניינים יהודים**, לונדון, 1990 [להלן: זמורסקי]; קהאן, מאיר, **שא אש להצית**, העמותה להפצת תודעה לאומית, 1988; פריסטר, רומן, "האשה ששחררה את בגין", **הארץ**, 2.2.90.
40. אלפסי, יצחק, עורך, **הארגון הצבאי הלאומי בארץ ישראל**, אוסף מקורות ומסמכים, ב', מכון ז'בוטינסקי, 1992.
41. תיק בגין.
42. אריה אלטמן שימש יושב ראש תנועת הצ"ח בארץ, ובינו לבין בגין לא נוצרה כימיה.
43. אליאב; תיק בגין.
44. מרידור, עמ' 3.
45. ניב.
46. שפירא, יאיר, "השפעת חילופי מנהיגות האצ"ל בא"י במלחמת העולם השנייה", עבודה סמינריונית (מכון ז'בוטינסקי).
47. אליהו מרידור, לימים חבר כנסת. אביהם של השר לשעבר דן מרידור ושל שגריר ישראל בווינגטון, סלי מרידור.
48. אנגל, דוד, "הברית הנכזבת: התנועה הרוויזיוניסטית וממשלת פולין הגולה, 1939-1945", מאסף י"א, **הציונות**, 1986.
49. שרת עמד בראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית ואחר כך היה שר החוץ הראשון וראש הממשלה השני. נמיר שימש ציר ישראל בברית-המועצות, שר בממשלת ישראל וראש עיריית תל-אביב.
50. זמורסקי.
51. המסמך (מכון ז'בוטינסקי, פ 5/12/20).

# התערבות בן-גוריון במהלכי ששת הימים

## זכי שלום

בתקופת ההמתנה שקדמה למלחמת ששת הימים הרבה בן-גוריון למתוח ביקורת נוקבת על מהלכיה המדיניים-ביטחוניים של ההנהגה בישראל, בראשות לוי אשכול. לדעתו, מעשיה ומחדליה של הנהגה זו תרמו תרומה מכרעת להידרדרות הביטחונית הקשה ביחסי ישראל-מצרים, שהובילה בסופו של דבר לעימות מלחמתי. בן-גוריון ממקד את ביקורתו בדרג המדיני ולא הצבאי, הגם שהיה מודע היטב למעמדו הדומיננטי של הרמטכ"ל, יצחק רבין, בעיצוב מדיניות הביטחון בתקופה שקדמה למלחמה. על רקע זה, בין השאר, הוא תבע את הדחתו של לוי אשכול, ערב המלחמה, מתפקידו כראש ממשלה ושר הביטחון. בסופו של דבר נתמלאה משאלת לבו של בן-גוריון רק בחלקה. מקורבו, משה דיין, התמנה כשר הביטחון במקום לוי אשכול. האחרון המשיך לשמש כראש ממשלה.

במהלך תקופת ההמתנה נתן בן-גוריון ביטוי מודגש לעמדתו הגורסת מאמץ ישראלי להימנע, ככל האפשר, מגלישה לעימות מלחמתי כולל עם מדינות ערב, ובראשן מצרים. בן-גוריון העריך, כי קיימת אפשרות סבירה שהנשיא נאצר יסתפק במהלכים ראוותניים אשר יוסיפו ויחזקו את מעמדו הפוליטי בעולם הערבי. אשר על כן, ישראל צריכה למתן את תגובותיה ולפעול ב"פרופיל נמוך" ככל האפשר. אם בכל זאת, לא יהיה מנוס מעימות מלחמתי, ישראל צריכה להגיע אליו תחת גיבוי מעצמתי. בן-גוריון חשש מפני פגיעות קשות בעורף הישראלי, והעריך כי

---

פרופ' זכי שלום הוא חוקר בכיר במכון לחקר ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ועמית מחקר במרכז למחקרים אסטרטגיים של אוניברסיטת תל-אביב.

קיימת אפשרות שישראל תזדקק לסיוע צבאי מצד מעצמות. בכל מקרה, גם אם המלחמה תסתיים בניצחון שלה, ישראל תהיה זקוקה לסיוע מדיני של מעצמות. לפיכך, חייב הדרג המדיני לפעול ללא ליאות לתיאום עמדות עם מעצמות המערב, ובראשן ארצות-הברית. מאמר זה נועד לבחון את עמדותיו ומהלכיו של בן-גוריון במהלך המלחמה ואחריה, ויתמקד בעיקר בפעילותו עם פרוץ המלחמה ובהקשר לכיבוש ירושלים ורמת הגולן.

### מבודד פוליטית – אולי מצטער על פרישתו

ערב המלחמה ממתין בן-גוריון בדריכות לקבל מידע על העומד להתרחש. מאז פרישתו מן הממשלה ב-16 ביוני 1963, הוא נמצא מחוץ למעגל מקבלי החלטות. יריבותו הקשה עם ראש הממשלה, לוי אשכול, ופרישתו ממפא"י, הובילו לבידודו בזירה הפוליטית. מפלתו הקשה בבחירות של 1965, בהן עמד בראש רשימה עצמאית (רפ"י), הפגינה בעליל כי גם בדעת הקהל בארץ מעמדו אינו משופר. בניגוד למצבו במהלך פרישתו הראשונה לשדה בוקר (בשנים 1953–1954), עתה היה ברור לכל כי הסיכויים לשובו אל ההנהגה קלושים ביותר. לפיכך, רק מעטים שיחרו לפתחו, וממילא – מקורות המידע שהיו בידו באשר להתרחשויות המדיניות-ביטחוניות, היו מועטים יחסית. מיקוד מאבקו באשכול בסוגיה משפטית-ביטחונית עלומה, שזכתה לתואר "עסק הביש" לא הוסיפה לו אהדה. רבים התקשו להבין מדוע בחר בן-גוריון בפרשה זו כדי לנגח את ראש הממשלה. לרבים נראה היה כי בן-גוריון מתחרט על פרישתו מן ההנהגה, וכי הוא נחוש בדעתו להביא לנפילתו של אשכול בכל מחיר, וכל אמצעי שיסייע בידו להשגת מטרה זו, הנו ראוי.

ביום שקדם למלחמה הודיע שמעון פרס, שר בממשלת האחדות הלאומית שזה עתה קמה, לבן-גוריון כי משה דיין, שזה עתה התמנה לשר הביטחון במקום לוי אשכול, יבוא אליו בערב כדי לדווח לו על העומד להתחולל תוך זמן קצר. בן-גוריון המתין לו בקוצר רוח. ימים ספורים קודם לכן, כאשר משה דיין בחר לשהות בין הכוחות הלוחמים בפיקוד דרום, נוכח בן-גוריון לדעת "על בשרו" כי "הגלגל התהפך", ועתה הוא זה שצריך לשחרר לפתחו של דיין. כאשר ביקש, באותם ימים, לפגוש את דיין כדי ללמוד מקרוב על ההתרחשויות הביטחוניות, הציע לו דיין להטריח עצמו אליו לבאר-שבע.

## דיין "אינו פנוי" לשיחה עם בן-גוריון

בניסוח דרמטי שאינו אופייני לו, מספר בן-גוריון ביומנו כי בשעה עשר בלילה עלה על מיטתו וקרא באחד מספריו: "שמעתי דפיקות בדלת למטה," הוא כותב ביומנו. "ירדתי לפתוח במחשבה שמשה דיין הגיע. הופתעתי לראות," הוא כותב בנימה של אכזבה בלתי מוסתרת, "שזה [רק] חיים [ישראלי]. נראה כי ה"אורח" שהיה מקורב לבן-גוריון משך שנים רבות, הבין עד מהרה כי לא "לילד הזה" התפלל. אשר על כן, הוא מבהיר לבן-גוריון כי נוכח הנסיבות הדוחקות בהן נמצא עתה שר הביטחון, הוא, משה דיין, יהיה מוכן לסור אליו "לחמישה רגעים". בן-גוריון מבין, קרוב לוודאי, כי זמנו של דיין אינו פנוי עתה לשיחות עמו, וכי נכונותו להיפגש עמו לדקות ספורות נועדה רק לאפשר לו "לצאת ידי חובה", מתוך רצון שלא לפגוע ב"מורו ורבו". הגם שהוא מגלה "הבנה" למצבו של דיין נשמע בן-גוריון נעלב עד עמקי נשמתו מדבריו. בנסיבות אלה לא נותר לו אלא לבקש מחיים ישראלי כי יודיע לדיין ש"לא כדאי לו [לדיין] שיטריח עצמו [אליו], כי בחמישה רגעים אין [אפשרות] לבאר לי המצב [...] בשיחה חטופה לא אלמד כלום. [...] משה דיין], "ממשיך בן-גוריון, "אמר לי פעמים [מספר] שהוא רוצה להיות צמוד אליי. אין תועלת ב'צמידות' לאחר המעשה הגורלי".<sup>(1)</sup>

בהמשך מספר חיים ישראלי לבן-גוריון כי הוחלט לפתוח במתקפה מחר. מן המקורות שבידינו עולה כי המידע שהועבר לבן-גוריון היה כללי, ולא כלל פרטים מבצעיים באשר לאופי הפעולה הצפויה ועיתויה. ייתכן כי דיין חשש שמא בן-גוריון לא יוכל לאצור את הסוד בלבו וימסור על כך לאחרים. מן הראוי לציין, כי ימים ספורים קודם לכן, במהלך ישיבה של מזכירות רפ"י, מגלה בן-גוריון לנוכחים כי יום קודם לכן החליטה הממשלה על כיבוש רצועת עזה. מידע זה נמסר לו על ידי משה דיין. בתגובה על חשיפה זו עוזב משה דיין בזעם את הישיבה, ומותח ביקורת על בן-גוריון על שאינו נוצר את הסודות הנלחשים לאוזניו.<sup>(2)</sup>

למרות המידע החלקי הנמסר לו, בן-גוריון מעריך, קרוב לוודאי על בסיס הצלבת מידע שהגיע לידיו ממקורות אחרים, והכרתו את תכניות הפעולה שהיו מקובלות על צה"ל עוד בימי כהונתו כשר הביטחון, כי המתקפה תיפתח באוויר. גם בשלב זה ממשיך בן-גוריון להביע את הסתייגותו מן המתקפה הצפויה. הוא טורח להדגיש ביומנו את השאלה האם הפעולה מתוכננת. נראה לו כי הצעד נעשה ללא שיקול דעת עמוק ומבלי שנעשה מאמץ לתאם עמדות עם המעצמות הגדולות. ביומנו הוא כותב, אולי "למען ההיסטוריה":

אין לבי שלם עם הפעולה מחר כשאין אני יודע מה דובר בינינו ובין ראשי אמריקא ובריטניה. [...] אני חרד לצעד שעושים [שעומדים] לעשות. [...] לא מובן לי מה החפזון. כלום באמת לא כדאי להתייעץ תחילה [עמי?]. לאחר שאדע מה דובר עם ידידינו [אוכל לגבש עמדה לגבי כדאיות המתקפה הצפויה].<sup>(3)</sup>

### בן-גוריון מסתייג מפתחה במלחמה

בבוקר ה-5 ביוני 1967, נוכח בן-גוריון כי אכן התאמתה "תחזיתו" והמתקפה האווירית החלה. בשלב זה הוא אינו מודע עדיין לתוצאות הפעולה. ביומנו הוא ממשיך ומאמץ עמדה שלילית לגבי המתקפה שכבר החלה: "אני סבור שזה משגה כבד, הוא כותב. לדעת בן-גוריון היה צורך לשגר אזהרה למעצמות המערב כי ישראל תתקוף אם לא יאות נאצר לפתוח את מיצרי טיראן לשיט ישראלי. זמן קצר לאחר מכן מדווח הרמטכ"ל לשעבר, צבי צור, לבן-גוריון על תוצאותיה המוצלחות של המתקפה המקדימה, שבמהלכה הושמדו עשרות מטוסי חיל האוויר המצרי. בן-גוריון אינו זז מעמדותיו המסויגות כלפי המתקפה. עם זאת, הוא מנסח עתה את דבריו במידה פחותה של ביטחון עצמי. לשמעון פרס ויוסף אלמוגי הבאים לבקרו הוא אומר: "המעשה כבר נעשה, אבל נדמה לי [ההדגשה שלי - ז"ש] שלא היו צריכים לפתוח במלחמה מבלי שדיברו מקודם עם אנגליה ואמריקה, והסבירו להם מדוע עלינו להילחם." שמעון פרס מרגיע את בן-גוריון, ומבהיר לו, לא ברור על סמך מה, כי נערכו שיחות מוקדמות עם מעצמות המערב בעניין זה.<sup>(4)</sup>

בשעות אחר הצהריים של ה-5 ביוני 1967 מגיע בן-גוריון אל ה"בור" של חיל האוויר במטכ"ל. ברור כי הוא מוזמן למקום בתוקף מעמדו הייחודי כמי שהנהיג את מדינת ישראל בשעות הקשות ביותר, כראש ממשלה וכשר הביטחון, ולא מכוח מעמדו ותפקידיו באותם ימים. יחד עם זאת, אין ספק כי הגעתו ל"מרכז העצבים" של המדינה באותן שעות - מקום שבו נמצאים רק בעלי תפקידים "פונקציונליים" וביניהם שר הביטחון, משה דיין, יועץ ראש הממשלה לענייני ביטחון, יגאל ידין, מפקד חיל האוויר, מוטי הוד, וראש אג"ם, עזר ויצמן - יוצרת מידה של אי-נחת בקרב הנוכחים. לאיש לא ברור עד כמה אמור בן-גוריון להיות מדווח על מהלך האירועים, עד כמה ניתן לחשוף בפניו נתונים בעלי רגישות ביטחונית גבוהה ומה המשקל שיש לייחס לעמדותיו.<sup>(5)</sup>

## ”מבוכת־מה” בעקבות הצלחת הפעולה האווירית

עם הגעתו ל”בור”, מקבל בן־גוריון דיווח מוסמך ומפורט על ממדי ההצלחה של הפעולה האווירית נגד מצרים. אין ספק כי הוא חש באותן דקות כיצד טפחה המציאות על פניו. בתקופה שקדמה למלחמה הוא התריע מפני יציאה למלחמה. בהתבטאויותיו הוא שם דגש על המחיר הכבד שלה גם אם ישראל תצא ממנה כשידה על העליונה. על רקע זה, בין השאר, הוא תבע לקבל גיבוי של מעצמה קודם למהלך כזה. עתה הסתבר כי כל חששותיו ואזהרותיו מפני מהלך צבאי ישראלי נתבדו. התקפת חיל האוויר הוכיחה בעליל את צדקת אלה שתבעו מהלך התקפי מוקדם ככל האפשר – צמרת צה”ל ומשה דיין. במהרה התברר לבן־גוריון כי מתקפת חיל האוויר הובילה, למעשה, להכרעת המלחמה כבר ביום הראשון למערכה. כשנה לאחר המלחמה אומר בן־גוריון בריאיון עיתונאי: ”ניצחנו במלחמת ששת הימים קודם כל הודות לחיל האוויר. אם יש שליטה באוויר, ויש נשק ביבשה – לא היה כל ספק בתוצאה. אני נכנסתי למטה [חיל האוויר] בשעה 3 אחר הצהריים ביום ה־5 ביוני [1967]. היה ברור לי שהמלחמה הוכרעה.”<sup>(6)</sup>

יש להניח שעל בן־גוריון עברו רגעי מבוכה קשים בשעות אלה. דווקא אישיות ביטחונית כמוהו, שבמשך שנים הצטיירה כדמות של מנהיג העשוי ללא חת, נתפסה במהלך המשבר של תקופת ההמתנה כאישיות מפוחדת וזוהרה יותר מאי־פעם. בן־גוריון, כדרכו, אינו מסגיר את מבוכותיו ביומניו. ככל שאפשר להתרשם הוא מתעשת עד מהרה, ומתאים עצמו לנסיבות המדהימות אליהן נחשף באורח בלתי צפוי. הקורא את היומן מיום פתיחת המלחמה יתקשה להעריך כי הכותב הופתע באורח מוחלט ממהלך הדברים. מיד עם היוודע תוצאות הפעולה האווירית במצרים ובסוריה מתחולל מפנה במצב רוחו ובעמדותיו: ”ניצחון חיל האוויר שלנו”, הוא כותב ביומנו באותו יום, ”אולי יחיד במינו בעולם. הפצצנו 362 מטוסים ערביים, בעיקר מצריים. הרסנו כמעט כל שדות התעופה של מצרים וסוריה. כבשנו חן יונס ורפיח. רק הירדנים עוד לוחמים. מצרים וסוריה מובסות. משה [דיין] לא נותן עדיין לפרסם כל הישגנו.”<sup>(7)</sup>

למרות מאמציו לשוות נימה של איפוק וריסון לתגובותיו, קשה שלא להתרשם שבן־גוריון, כמו ההנהגה כולה וכל העם בישראל נסחף לתוך המערבולת של רגשות שמחה והתרגשות חסרי תקדים אולי בתולדות המדינה. בצוהרי אותו יום התכוון לנסוע לירושלים לישיבת הכנסת. עתה, כאשר מתחוור לו כי ”מרכז

העניינים" נמצא בתל-אביב, בה ממוקמים משרד הביטחון והמטכ"ל, נראה בעליל כי בן-גוריון מעדיף להמשיך ולהיות "בתמונה" המבצעית בתל-אביב מאשר בדיונים "משמימים" בכנסת.

יתר על כן, כאן, בתל-אביב, הוא היה מצוי בחברת "אנשי ביטחון", רובם, מטבע הדברים, מוקיריו ומקורביו. בכנסת, לעומת זאת, נמצאים ה"פוליטיקאים" שרובם, בשלב זה בחייו, אינם נוטים לו חסד. כהרגלו, הוא נמנע מלהסגיר את רגשותיו ומאווייו באורח ישיר, ואת הסיבה לרצונו להישאר בתל-אביב הוא תולה בעצות שהוא מקבל. "הכנסת שעמדה להתכנס בשעה ארבע," הוא כותב ביומנו, "נדחתה לשש וחצי. משה [דיין] יסע רק להישבע [שבועת אמונים כשר הביטחון] וישוב מיד. יעצו לי לא לנסוע כלל."<sup>(8)</sup>

### "שמחת הניצחון גדולה משמחת הכרזת המדינה"

שמחת הניצחון אינה משה מבן-גוריון גם כאשר חולפת תחושת ההתרגשות הראשונית. במכתב אל ידידו משכבר הימים, יוסף וייץ, מ-12 ביוני 1967, עורך בן-גוריון השוואה בין הרגשתו לאחר ההכרזה על קום המדינה ובמהלך מלחמת ששת הימים. אין לו ספק, כי שמחת הניצחון של יוני 1967 גדולה מזו של הכרזת המדינה, והיא משתווה רק ליום עלייתו ארצה. וכך הוא כותב:

אתה טועה אם אתה סבור ששכחתי יום חידוש מדינת ישראל או חשיבות תקומתה. ביום ה' באייר תש"ח הייתי נתון כולי אך ורק להרגשה אחת: אין להתגבר על המבחן האיום של פלישת צבאות ערב. ראיתי אנשים רוקדים ברחובות תל-אביב לאחר צאתי מהמוסיאון בתל-אביב שבו הוכרזה מדינת ישראל, אבל לא השתתפתי בריקודים ובשמחה, כי הייתי כולי מלא דאגה אחת גדולה ומרה: להתגבר על אויבינו. אולם בשבוע שעבר הייתי מלא שמחה – ואין זו המילה הנכונה לחוויה העמוקה והמרנינה שמילאה כל הווייתו לאור הניצחון המופלא והמהיר שהנחיל לנו צה"ל. חוויה עמוקה כזו הרגשתי רק בלילה הראשון אחרי בואי לפתח תקווה ושמעתי יללת התנים ונעירת החמורים והרגשתי שאני במולדת עמנו המתחדשת ולא בגלות ובנכר.<sup>(9)</sup>

בשעות הערב של ה-5 ביוני 1967, יוצא בן-גוריון לכנסת בירושלים ביחד עם שר הביטחון, משה דיין, ויוסף אלמוגי. קשה שלא להתרשם מתחושת התרוממות הרוח המופגנת בעליל בהתבטאויותיו. בתום הדיונים הקצרים הוא שב לתל-אביב, וממשיך לקבל עדכונים על תוצאות הפעולה האווירית היזומה ומהלך הקרבות.

למחרת, ב-6 ביוני 1967, הוא מקבל דיווח על תמונת המצב מעוזר שר הביטחון, חיים ישראלי. הלה מדווח לו כי נמשכת ההתקדמות בסיני, וכי ירושלים העתיקה מותקפת. בניסוח תמוה במקצת, המתועד ביומן בן-גוריון, הוא מספר לו כי דיין "אינו רוצה לכבוש אותה [את ירושלים העתיקה], כי לא רוצה שעליו יהיה להחזיר הכותל המערבי". קשה להניח כי דיין חשב באותן שעות על משא ומתן מדיני שיפתח בטווח הנראה לעין ואשר יחייב את ישראל "להחזיר את הכותל". באשר לחזית הצפון, המסר של דיין הוא כי מוטב למקד את מאמצי המלחמה בחזית הדרום, עם מצרים. רק לאחר שיוכרע הצבא המצרי, תוכל ישראל להפנות מאמצים לעבר סוריה. בצפון, ממשיך חיים ישראלי, הסורים משתוללים, אבל משה דיין "מניח להם לעת עתה, למען יוכל להרביץ בהם מכה הגונה אחרי זמן מה". בן-גוריון אינו מרוצה מהחלטה זו. הוא מבקש לנצל את מומנטום הניצחון כדי להביא להכרעה מהירה גם בחזית הסורית. ימים ספורים לאחר מכן הוא יגלה עמדה מסויגת כלפי מתקפה על סוריה, אולם הסיבה העיקרית להתנגדותו זו נובעת מן העובדה שהיא בוצעה לאחר שהוסכם על הפסקת אש עמה. עתה, כאמור, הוא מתנגד להשהיה כלשהי בפעילות המלחמתית: "אמרתי", הוא כותב ביומנו, "שאין לעשות זאת [להימנע מתגובה נגד סוריה], כי בינתיים סובלים היישובים [מהפגזות הסורים לאורך הגבול], ויש להגן עליהם."<sup>(10)</sup>

## לקראת כיבוש ירושלים

בשעות לפני הצהריים של ה-6 ביוני 1967, מקבל בן-גוריון דיווח מפורט למדי על תמונת המצב מן הרמטכ"ל לשעבר, צבי צור. גם הוא חוזר על הדיווח שמסר לו קודם לכן עוזר שר הביטחון, חיים ישראלי, ממנו משתמעת בבירור עמדה מסויגת של דיין בשאלת כיבוש ירושלים העתיקה: "ירושלים מוקפת, הגענו עד הגבעה הצרפתית", אומר לו צבי צור, אך משה דיין "נתן הוראה לא להיכנס לירושלים". עם זאת להערכתו, "הגדה המערבית תהיה היום בידינו. כבשנו לטרון, ג'נין, קלקיליה. מטוסינו חיסלו חמישים טנקים ירדניים."<sup>(11)</sup>



יומיים לאחר מכן מסר ראש הממשלה לוי אשכול לחברי מזכירות מפא"י דיווח מפורט על המהלכים שהובילו לכיבוש ירושלים העתיקה. בלשון עממית ובהתרגשות בלתי מוסתרת נתן ביטוי לתמיכתו במהלך שהוביל לכיבוש ירושלים ואמר:

רצה הקדוש ברוך הוא, ובלבל את ראשי האומות, וברגע האחרון עשה גם חוסיין הסכם עם נאצר. גם הוא ניסה לקפוץ על העגלה הנאצרית. [...] מרגע זה היה ברור שאין דרך אלא להיות מוכנים לעמוד בבת אחת בשלוש חזיתות. [...] אני מודה ומתוודה משום מה היתה חולשה בלבי למשפחה ההאשמית, אם כי לא נפגשתי לא עם חוסיין, לא עם אביו ולא עם סבו. כאשר התחילה ההתקפה של ירדן בירושלים, היה ברור כי אין מנוס – נולדה שליחות חדשה: שחרור העיר העתיקה. [...] היה ברור שאנחנו הולכים לעיר העתיקה. קל להגיד. אבל כיתור העיר העתיקה לא היה פשוט. [...] בינתיים שר הביטחון נתן אפשרות לכתר ולקחת את שיח' ג'ראח את הר הצופים, את רמאללה. נפתחה מעצמה משימה חדשה של שחרור הגדה המערבית. זה לא נולד ברגע אחד. אני עד היום הזה חששתי להוציא את המילה הזאת מפי: "שחרור הגדה המערבית, עד הסוף..." העניין התבשל והלך. מי שידע, קטיף התאנים לא נעשה בבת אחת. יום-יום קצת תאנים. יום-יום התווסף משהו וזה תבע כוחות. [...] היה אז ספק – כיבוש לטרון או לא כיבוש לטרון. אודה, דווקא לטרון היה לי חשק גדול אולי יותר מאשר לשכם. אם כי בשכם יש לי חשבון גדול בעד דינה בת יעקב. אבל לטרון היה לי חשק נורא גדול. היה לי חשק בלילה לעבור בדרך הזאת. אבל השומרים לא נתנו לי.<sup>(12)</sup>

עוד מדווח צבי צור (שהיה אז עוזר שר הביטחון) לבן-גוריון, כי במשך היום, בעקבות לחץ מצרי, הפגזו הסורים יישובים לאורך הגבול לאחר שיום קודם לכן הם "כמעט שלא עשו כלום". לדבריו, הנשיא נאצר פנה לרוסים וביקשם לפעול להפסקת הקרבות. ואולם, לארצות-הברית יש אינטרסים שונים והיא מבקשת ש"נחסל את נאצר במהרה". לא ברור אם דבריו אלה של צור מתבססים על מידע כלשהו שהיה ברשותו, או שמא הם ביטאו הערכת מצב ואולי – משאלות לב. בהמשך מבהיר צור לבן-גוריון כי להערכתו מחר, כלומר ב-7 ביוני 1967, "נגמור את [כיבוש] ירדן (הגדה המערבית) ואת סיני".<sup>(13)</sup>

## בן-גוריון מתריע על הסיכונים הדמוגרפיים

בבוקר ה־7 ביוני 1967 נפגש בן-גוריון עם השר יוסף ספיר, אחד מנציגי גח"ל בממשלת האחדות הלאומית, שהוקמה ימים ספורים קודם לכן. הלה מבקש לדעת את עמדתו של בן-גוריון בשאלת כיבוש העיר העתיקה ומערב הירדן. בן-גוריון מציג עמדה תקיפה ביותר בשאלת ההתקדמות בחזית הירדנית והפעולה בחזית הסורית. עם זאת, כבר בשלב זה הוא נותן ביטוי לדאגותיו לנוכח ההשלכות הדמוגרפיות (שיפורטו להלן) כתוצאה ממהלך זה: "אמרתי לו, "כותב בן-גוריון ביומנו, "כי עלינו להביא את הניצחון עד גמר. [...] עלינו עוד לתת מכה אנושה לסוריה על פעולתם אתמול נגד משקיננו, אמנם [אף-על-פי שהדבר נעשה] על פי לחץ של נאצר." תוך זמן קצר, כפי שנראה להלן, יתבטא בן-גוריון בצורה שונה לחלוטין בכל הנוגע לפעולה נגד סוריה.<sup>(14)</sup>

זמן קצר לאחר שמתחווים ממדי הניצחון של ישראל במלחמה מתעשת בן-גוריון ושב לאזכר את הסיכונים הדמוגרפיים העומדים בפני מדינת ישראל על רקע השטחים החדשים שנפלו לידיה: "אי אפשר לשכוח, הוא כותב ביומנו יומיים לאחר פרוץ המלחמה, "שבמערב הירדן יש כמיליון ערבים, והתווספותם לערביי ארץ ישראל לא דרושה לנו. יש גם כמאתיים אלף פליטים ברצועת עזה, ולא יהיה קל להיפטר מהם. אולם [פתרון] בעיות אלה יבוא זמנן לאחר שנבוא לידי סיום מוצלח [של] נצחוננו בכל החזיתות."<sup>(15)</sup>

מעניין לציין כי "הבעיה הדמוגרפית" שנוצרה בעקבות הישגי המלחמה, הטרידה את ראשי ההנהגה בישראל כבר במהלך המלחמה. בנאום שהוא נושא בפני חברי מזכירות מפא"י, נותן לכך ראש הממשלה, אשכול, ביטוי בולט:

אנו שולטים על שטח שבכולו, כולל עזה, יש מליון או מליון ומאתיים אלף ערבים. רק בתקופה האחרונה דיברנו על המצב האומלל של צמצום העליה או הפסקת העליה, על הילודה הנמוכה בחלק האירופאי או האשכנזי של האוכלוסיה היהודית. אילולא עמדה לנו צדקת הקדוש ברוך הוא שנשארנו לנו לפליטה יהודים מארצות האסלאם שהם מרובי ילדים, שמשפחותיהם ברוכות ילדים, מי יודע מה היה אתנו. אבל, בכל זאת התווספו מליון ומאתיים אלף ערבים, ואצלם ילודה לא קטנה. זוהי בעיה לא קטנה שצריך לשבור עליה ראשים רבים שלנו כדי לפתור אותה. [...] נצטרך להקדיש מחשבה

לשאלה איך נחיה בארץ הזאת יחד בלי לוותר על מה שכבשנו, ואיך נחיה עם מספר כזה של לא יהודים.<sup>(16)</sup>

### אשכול לגולדה: "הנדוניה מוצאת חן בעיניך, הכלה – לא"

דאגה דומה מן הבעיה הדמוגרפית מביעה גולדה מאיר. בישיבת מזכירות מפא"י חודשים ספורים לאחר המלחמה, היא מספרת כי שאלה את אשכול: "מה נעשה במיליון ערבים?" לדבריה, השיב לה אשכול: "אני מבין שהנדוניה [השטחים] מוצאת חן בעיניך, הכלה [האוכלוסייה הערבית] – לא." "זה באמת כך," מודה גולדה מאיר, "אבל ראיתם שמישהו מקבל נדוניה בלי כלה? כלה בלי נדוניה, ראינו. אבל ראיתם מישהו שמקבל נדוניה בלי כלה? זה מה שכל אחד מאתנו רוצה. נשמתו יוצאת לקבל נדוניה ושמישהו אחר יקבל את הכלה. אבל שני אלה הולכים צמודים."<sup>(17)</sup>

בראש מעייניו של בן-גוריון עומדת ירושלים העתיקה. הצורך להבטיח את ריבונותה המעשית של ישראל עליה אינו נותן לו מנוח. הוא פועל בתחושה עמוקה של דוחק זמן חמור. "טיפולו" של בן-גוריון בסוגיית ירושלים משלב בתוכו חזון לאומי-דתי וגישה מעשית. בולטת בעליל מגמתו להנחיל רושם של אדם הנמצא אמנם מחוץ להנהגה, אך עדיין יש בידו "סמכויות ביצוע" ששום גורם בישראל אינו יכול להתעלם מהם. חודשים ספורים לאחר תום המלחמה, מספר טדי קולק על מעורבותו של בן-גוריון בסוגיית ירושלים בזמן המלחמה. וכך הוא אומר:

שמחתי מאוד לדאגתו של בן-גוריון ביום הראשון לעניין ירושלים. ודאגתו החלה עוד בעצם הלחימה, כאשר עוד לחמו בירושלים. הוא ניתח את העניין ובצדק אמר שאם לא יתיישבו הרבה יהודים בצד השני [בירושלים העתיקה], אז ספק אם אנחנו נחזיק בעיר הזאת. בוודאי ספק אם [ירושלים] תהיה בירה ראויה למדינת ישראל וראויה לשמה של ירושלים. ודאגתו קידמה את הדברים בהרבה. כי אינני בטוח אם הממשלה היתה עושה את כל הדברים האלה לולא הלחץ הזה של בן-גוריון.<sup>(18)</sup>

יומיים לאחר פרוץ המלחמה, עולה בן-גוריון לירושלים כדי לדון עם ראש העיר, טדי קולק, ועם שר הפנים, משה חיים שפירא, על "חידוש הרובע היהודי בירושלים, ויישוב הבתים הריקים של שאר העדות ביהודים". לאכזבתו, מסתבר כי שר הפנים

נמצא בתל-אביב לרגל ישיבת ממשלה. בלית-בִּרְרָה הוא מעביר את המסר שלו לראש העיר בלבד, לא לפני שהוא קובע פגישה עם שר הפנים למחרת אותו יום. "שוחחתי על כך עם תדי," הוא כותב ביומנו, "והעמדתי [אותו] על תכיפות [דחיפות] הפעולה [של יישוב ירושלים]". טדי מבטיח לבן-גוריון כי ישוחח בנושא עם ראש הממשלה, לוי אשכול.<sup>(19)</sup>

לא נראה כי תשובה זו סיפקה את בן-גוריון, אם כי הוא אינו נותן לכך ביטוי ביומנו. נראה כי חשש מסחבת בירוקרטית המחייבת דיונים אין סוף, החלטות תקציביות וכו'. מדיווח של אשכול לחברי מזכירות מפא"י עולה כי ב-7 ביוני אכן בא אליו טדי קולק, יחד עם מרדכי איש שלום, והודיע לו כי "יש להם תכניות שצריכות לעלות רבע מיליארד לירות לשיקום ירושלים, להעברת יהודים לעיר העתיקה". באורח מפתיע אשכול אינו "נופל מן הכיסא" נוכח הסכום הגדול שמחייב פרויקט יישוב ירושלים: "אני, מעיר אשכול, לא דיברתי על העיר העתיקה והעיר החדשה. אני דיברתי על 'בתוככי העיר'. לי יש עיר אחת, עיר שחברה לה יחדיו, זו ירושלים."<sup>(20)</sup>

## בן-גוריון מבקש למחוק שלט שהוצב בכותל

למחרת, ה-8 ביוני 1967, בשעות הבוקר מגיע שר הפנים לביתו של בן-גוריון בתל-אביב. בן-גוריון אינו מבזבז זמן ומבהיר לשר את דאגתו נוכח עובדה זו:

אנחנו הפסדנו כבר יום אחד [ליישוב ירושלים העתיקה], ובימים אלה אין לזלזל גם ביום. אינני יודע אם המלחמה נגמרה, וייתכנו הסתבכויות גם בשטח זה, אבל עלינו להוסיף חיזוק לכיבוש הצבא, ויש ליישב את ירושלים העתיקה במהירות האפשרית גם בשטח החרב של הרובע היהודי וגם בבתים הריקים של ערבים, אם יש כאלה, ולשכן בהם יהודים. ואם ישוּבו הערבים, ניתן להם בית בירושלים החדשה.<sup>(21)</sup>

בן-גוריון מבקש לשוחח בנושא גם עם שר הביטחון, משה דיין, אך מסתבר לו כי הלה נמצא בירושלים. בן-גוריון מחליט לראות את הדברים במו עיניו. באותו היום, ה-8 ביוני 1967, הוא עולה לביקור בעיר העתיקה יחד עם האלופים עזר וייצמן ומרדכי הוד. לכל אורך הדרך הוא מתקבל בהתלהבות על ידי חיילים

הנמצאים בשטח. הוא מגיע לרחבת הכותל המערבי. בן-גוריון אינו מסגיר את רגשותיו. לבו ומחשבותיו נתונים עתה לצדדים המעשיים של ביסוס שלטונה של ישראל בירושלים העתיקה. ביומנו הוא מציין כי נוכח לדעת, להפתעתו, "שמאז שנסגרה העיר העתיקה לפנינו, הקימו [הירדנים] בניינים על יד הכותל המערבי. השתוממתי", הוא מוסיף בפליאה, "שלא ניתנה הוראה [מצד הממשלה] להרוס בניינים אלה".<sup>(22)</sup>

בן-גוריון מתקרב לכותל ומבחין בשלט בערבית ובאנגלית המדבר על מפגש שנערך באותו מקום בין הנביא מוחמד לבין אחד המלאכים. בן-גוריון, אולי מתוך חשש שתתבסס טענה של קשר כלשהו של האסלאם עם המקום בו ממוקם הכותל, קובע "שיש למחוק כתובת זו מבלי לפגוע באבני הכותל". בן-גוריון נותן כאן ביטוי אחד מני רבים, הפעם מוחשי מאוד, לתחושה שהוא מבקש להנחיל לסובבים אותו, כי הוא מקרין סמכותיות שיש לה גם השלכות ביצועיות מיידיות, הגם שבאופן רשמי הוא נעדר סמכויות. ואכן, על פי עדותו של בן-גוריון, "מיד לקח אחד החיילים מקל, והחל למחוק הכתובת".<sup>(23)</sup>

בן-גוריון ממשיך במאמציו, עוד באותו יום, לפגוש את דיין, אך מעלה חרס. בשעה זו, כאשר המלחמה טרם נסתיימה, שר הביטחון נמצא ממש בעין הסערה, וספק אם דעתו פנויה לשמוע את דברי הביקורת של בן-גוריון על אי-ישוב העיר העתיקה. בלית-בְּרָה מבקש בן-גוריון לפגוש את יריבו בעבר, ובן-בריתו בהווה, מנחם בגין, כיום שר בממשלה ובעל יכולת, ולו מוגבלת, "להזיז" דברים. גם אתו מבקש בן-גוריון לשוחח על דבר הקרוב מאוד ללבו של בגין: יישוב העיר העתיקה. למגינת לבו של בן-גוריון, גם אתו לא יכול היה להיפגש.<sup>(24)</sup>

### בן-גוריון מבקר את המחדלים בעניין יישוב ירושלים

בערבו של אותו יום גדוש באירועים מסעירים, שב בן-גוריון לתל-אביב לשיבת מזכירות רפ"י. על הפרק עומדת שאלת השתלבותה של רפ"י בתוך מפא"י, אולם בראש דאגותיו של בן-גוריון עומדת ירושלים. דבריו בישיבה זו מתובלים בביקורת על מחדליה של הממשלה בשאלת יישוב ירושלים. וכך הוא אומר לחברי המזכירות:

אנו עכשיו שולטים בירושלים, וזה אחד המאורעות הכי גדולים. איך לא הבינו [בממשלה] שאם ירושלים בידנו, יש לעשות משהו. אחד הדברים הראשונים זה להקים שיכונים. ידעתי שאני צריך לדבר עם ראש העיר בירושלים ועם איש מהממשלה. רציתי לדבר עם בגין אך לא מצאתי אותו וחשבתי על [משה] שפירא [שר הפנים]. דיברתי עם תדי [קולק] הוא אמר לי שייפגש עם אשכול וידבר אתו. בבוקר ביקשתי מ[שר הפנים] שפירא שיהיה אצלי והוא הבין שזה נחוץ. דבר ראשון – להקים ישוב בירושלים, ישוב יהודי גדול. לשכן מיד הרובע היהודי. אם יש בתים ריקים ערביים, גם שם נכניס יהודים. כן גם לגבי חברון. חברון בימינו השמידו כל היהדות שבה. אני בטוח שברוח השוררת עתה בישראל ילכו [יהודים להתגורר] שם. אני רואה מישהו בממשלה שיעשה זאת.<sup>(25)</sup>

ביומנו מאותו יום חוזר בן-גוריון ומדגיש את חששותיו נוכח מה שנראה בעיניו כסחבת בפעילות ליישוב ירושלים. עתה הוא מציג גורם חדש לחששותיו – שר החוץ, אבא אבן, הנמצא בחזית המאבק המדיני על עתיד השטחים, ובכללם ירושלים: "אינני יודע אם המלחמה תמה," הוא כותב, "אבל אנחנו עלולים בשטח הפוליטי לאבד מה שצבאנו הנחיל לעמו. אני חושש לפעולתו של [אבא] אבן [שר החוץ] באו"ם, ויש להביאו חזרה [ארצה]. אני חושש לחוסר הפעולה של הממשלה בביצור כיבושו [כיבושנו] הצבאי בירושלים, בחברון ובגדה המערבית של הירדן. וגם אלה שהם בעד שיבה [למפא"י] כדרך לתיקון המצב, צריכים לברר בשיחות עם חברי מפא"י, שהם יהיו מוכנים לעזור לנו להבטיח ממשלה שתבטיח כיבושי הצבא."<sup>(26)</sup>

בשעות הלילה של ה-8 ביוני 1967, נפגש בן-גוריון עם משלחת של אנשי ציבור מצרפת, רובם תומכי דה-גול, בראשות אדמונד רוטשילד. השיחה נסבה בעיקר על מדיניות צרפת, ובעיקר זו של הגנרל דה-גול, כלפי ישראל. השאלה העיקרית המכוונת אל בן-גוריון היא האם יסכים לצאת לצרפת לפגישה עם הנשיא דה-גול, כדי לנסות ולאחות את הקרעים בין צרפת וישראל. אולם בן-גוריון, שדאגתו העיקרית נתונה לירושלים, מוצא הזדמנות "להגניב" להם שאלה אם הם "כקאתולים, יתנגדו לכך שירושלים העתיקה תישאר בידנו". "אחדים מהם," כותב בן-גוריון ביומנו, "אמרו שלא יתנגדו."<sup>(27)</sup>

### בגין מציע "להעביר פליטי עזה לאל-עריש"

בשעות הלילה של ה-8 ביוני 1967, מזמן בן-גוריון לביתו את השרים שפירא ובגין. מעבר לעמדות שהוא מביע חשוב להבחין במעמד שבן-גוריון מנכס לעצמו בימים אלה כמנהיג שמזמן אליו, לביתו, שרי ממשלה, הגם שהוא "רק" חבר כנסת מן השורה. ניסוח הדברים ביומנו נותן לכך ביטוי חד-משמעי: "הזמנתי את שפירא ובגין לבוא אצלי." כאן, ככל הנראה לראשונה, מביע בן-גוריון עמדות מגובשות וכוללות יותר בשאלת ההסדר שלאחר המלחמה, אם כי הוא מסרב להיכנס לפירוט יתר. על רקע הלחצים שהוא צופה כי יופעלו על ישראל מבהיר בן-גוריון במקצת את עמדותיו. "מירושלים", הוא קובע, "אסור לזוז, יש למהר ולהקים בתוכה ישוב יהודי גדול. כמו כן [יש להקים יישוב יהודי] בחברון. הגדה המערבית, אין להחזיר לחוסיין, אבל [אם כי] סיפוחה לישראל פרושו תוספת מליון ערבים. זוהי סכנה חמורה. יש גם בעיה של הפליטים ברצועת עזה."<sup>(28)</sup>

בן-גוריון נמנע, בשלב זה, מפירוט מלא של עמדותיו לבד, כמובן, משאלת ירושלים. הוא מתעד את תגובת מנחם בגין בשאלת רצועת עזה ותושביה. בגין מציע "להעביר פליטי עזה לאל עריש, ולהשאיר אותם שמה". בן-גוריון אינו מסגיר עמדותיו בסוגיה זו, ומסתפק בהעלאת ספקות אם הפליטים ירצו בכך. בגין תובע, כמובן, החזקת כל הגדה המערבית בידי ישראל. גם כאן, בן-גוריון אינו מבהיר עמדותיו במפורט. הוא מעדיף לדבר על המאבק המדיני העומד בפני מדינת ישראל. שוב הוא חוזר וקובע כי "שני האנשים שיהיו ממונים על מאבק זה אינם מתאימים לכך – לא אשכול ולא אבן". אשר לאבא אבן, הוא יכול להצליח "אם יש עליון עליו שנותן לו הוראות, והוא מסוגל לבצע הוראות מתנגדות זו לזו באותו כשרון דיבור". ואולם, ניסיונו של בן-גוריון לערער את מעמדו של ראש הממשלה נכשל בעליל. בשלב זה, כאשר הניצחון במלחמה ברור לעין, קשה להניח כי תימצא תמיכה ברעיון של הדחת ראש הממשלה ו/או שר החוץ. ואכן, קובע בן-גוריון ביומנו, "מתגובת שפירא היה ברור שאין את נפשו להילחם שוב עם אשכול. בגין לא הגיב."<sup>(29)</sup>

### "הכיבוש הוא החוק היעיל ביותר"

ב-11 ביוני 1967 מתכנסת בבית בן-גוריון חבורה מצומצמת של מקורביו: שמעון פרס, משה דיין ויוסף אלמוגי. בישיבה מביע משה דיין עמדות ראשוניות בשאלת

אופי ההסדר הרצוי לישראל. לדעת דיין "יש להעביר פליטי עזה לעבר הירדן, לתת אבטונומיה לגדה המערבית, להשאיר ירושלים בידינו". בן-גוריון מביע הזדהות עקרונית עם עמדות אלה: "אמרתי לו, [כותב בן-גוריון], "שבערך זוהי דעתי, אבל אני רואה קשיים בהעברת פליטי רצועת עזה [לגדה המערבית]. ואשר לסיני, לדעתי יש לדרוש שיחות ישירות עם מצרים. ואם נאצר יסכים לשלום אתנו ולחופש שיט במיצרי אילת ותעלת סואץ, עלינו לפנות חצי האי סיני."<sup>(30)</sup>

יום לאחר מכן מזמן אליו בן-גוריון למשכן הכנסת את ראש עיריית ירושלים, טדי קולק. שאלת עתידה של ירושלים והצעדים המתבקשים מצד ממשלת ישראל ועיריית ירושלים עומדים, שוב, במרכז מעייניו. הגם שבן-גוריון אינו מחזיק בשום עמדה ביצועית "עליונה" על פני ראש עיריית ירושלים, נושאת שיחתו עם טדי קולק אופי של דיווח מצד דרג "זוטר" לדרג ממונה. את עיקרי השיחה בן-גוריון מתעד ביומנו בלשון זו:

נכנסתי לחדר האוכל [של הכנסת] לפגישה עם תדי [קולק, ראש עיריית ירושלים]. הוא אחר לבוא כחצי שעה. שאלתיו מה עשה להשכין יהודים ברובע היהודי של ירושלים העתיקה. אמר לי שפינה הבניינים שהערבים הקימו ליד הכולת המערבי, [וכמו כן] פינה הדרך לירושלים דרך שער יפו, אבל עדיין לא עסק בהכנסת יהודים לירושלים. הצטערתי על כך צער רב, ואמרתי [לו] שעליו להחיש ישוב יהודים ברובע היהודי ובכל בית ריק בירושלים. אם התושבים [הערבים שנמלטו מבתיהם] יחזרו [לשם], [יש] לתת לו [להם] דירה בירושלים החדשה. תדי אמר לי כי הרובע היהודי לא נחרב. [הירדנים] החריבו רק את "החורבה" ושאר בתי הכנסת. אולם, הערבים השתקעו בבתי היהודים של הרובע היהודי. אמרתי שיש לגרשם משם. אמר שאין עדיין חוק [הקובע] שהוא גם ראש עיר ירושלים העתיקה. אמרתי לו שאין צורך בשום חוק. הכיבוש הוא החוק היעיל ביותר.<sup>(31)</sup>

במכתב ששיגר טדי קולק אל ראש הממשלה אשכול, חודשים ספורים לאחר המלחמה, פירט את פעולות הפינוי שבוצעו ב"רחבת הכותל", זמן קצר לאחריה. והתעכב, בין השאר, על התוצאות ההומניטריות הקשות של פעולות אלה:

מיד לאחר כיבוש ירושלים בוצעו בעיר העתיקה מספר פעולות שבעטיין נעקרו מבתיהם כמאה וחמישים משפחות ערביות. פעולות אלה היו: פינוי דיירים מבתי הכנסת וממקומות קדושים אחרים ברובע היהודי, ופינוי



דיירים מרובע המוגרבים שגבל בכותל המערבי. רוב המשפחות פונו לאחר מתן הודעה מוקדמת של שעות ספורות בלבד, וכתוצאה מכך איבדו את רוב מטלטליהן. לחלקן הגדול של המשפחות שפונו לא ניתן דיור חלופי, והמעטים ששוכנו זמנית בבתי ספר או בבתים ריקים, נאלצו לעזוב שיכון זה. למרות שהדבר אינו מתפקיד העיריה, ניסינו במשך שלושה חודשים לפתור בעיה הומאנית זו, שיש לה גם השלכות פוליטיות. לצורך זה ריכזנו את רשימת המפונים, פרטים על מצבם המשפחתי, הסוציאלי והכלכלי, וניהלנו משא ומתן עם גורמים שונים, כמו מינהל מקרקעי ישראל ומשרד השיכון בניסיון למצוא פתרון לבעיה. ארגונים בינלאומיים שונים, ונציגו האישי של מזכיר האו"ם, התעניינו במיוחד בפרשה זו, והוסבר להם מה הם הצעדים שנקטנו לחיסולה. הריני מצטער לקבוע שנכשלנו בכל מאמצינו, וכי אין בכוחנו למצוא פתרון ולהקל על סיבלם של המפונים, שיחמיר עם תחילת עונת הגשמים. אי לכך, ברצוני להודיעך כי עיריית ירושלים מבקשת לחדול מלעסוק בעניין זה, ומציעה לממשלה לטפל בנושא זה במישרין. אנו מוכנים להעביר לכל גורם שתמצא לנכון למנותו, את כל החומר שנאסף על ידינו.<sup>(32)</sup>

### "מראה מחפיר" בדרך לכותל

בין כך ובין כך, ניכר בעליל כי תשובותיו של טדי קולק באשר לקצב יישוב ירושלים אינן מספקות את בן־גוריון, והוא מבקש לבחון את המצב במו עיניו. למחרת, ה־13 ביוני 1967, הוא עולה לירושלים ומבקש מן האלוף חיים הרצוג, אשר נתמנה כמושל העיר, לאפשר לו לבקר בעיר העתיקה וכן בבית־לחם ובחברון. מבוקשו ניתן לו והרצוג מעמיד לרשותו שתי מכוניות עם חיילים. תחנתו הראשונה של בן־גוריון היא הרובע היהודי בירושלים. את רשמיו הקשים ממראה עיניו מסכם בן־גוריון במילים הבאות:

תחילה ניגשנו לרובע היהודי בירושלים. נתברר שלא נהרס אלא נושב [יושב] על ידי ערבים. לדעתי, [במצבו הנוכחי] אינו ראוי להיות מיושב [על ידי יהודים] אלא יש להרוס אותו ולבנותו מחדש. קשה היה להבין כיצד גרו פה אנשים לפני עשרים שנה – חורים, במרתף צר, שתיים־שלוש קומות. מסופקני אם אפילו אלה שגרו בו – יסכימו עכשיו להתיישב במאורות אפלות ומלוכלכות אלה.<sup>(33)</sup>

בדרך לכותל המערבי נתקל בן-גוריון ב"מראה מחפיר", כדבריו. אגב כך, הוא נותן ביטוי לעמדה שליוותה אותו לאורך שנים. הפגיעה בערבים הנובעת מן העימות המתמשך בין שני העמים, חייבת להתבסס על הכורח במימוש אינטרסים חיוניים של מדינת ישראל, ולא על רצון לפגוע בהם או להשפילם: "ראיתי", הוא כותב, "אנשים עם פניהם לקיר, הייתי סבור שהם עומדים ומשתינים. מכיוון ששוב ראיתי אנשים עומדים ככה שאלתי מה זה, והסבירו לי כי היו מקרים שתושבי העיר [ערבים] תקפו עוברים ושבים [ככל הנראה יהודים שהיו בדרכם לכותל]. [לכן] ציוו עליהם לעמוד עם הפנים לקיר בעבור רכב שלנו." בן-גוריון מביע שאט נפש ממראה זה: "לא ייתכן", הוא אומר, "לבזות ולהשפיל ככה אנשים. זה משפיל גם אותנו." בכותל עצמו מתעורר רוגזו של בן-גוריון למראה הנוהג של הדלקת נרות. הוא סבור שיש לאסור נוהג זה המכער את הכותל.<sup>(34)</sup>

בהמשך מבקר בן-גוריון בהר הצופים, ומתעכב בעיקר בבנייני האוניברסיטה העברית שנותרו כמובלעת בשטח ירדן לאחר מלחמת העצמאות. משם הוא שם פעמיו לעבר בית-לחם ומתעכב מול קבר רחל. תחנתו הבאה היא חברון, ובראש וראשונה מערת המכפלה. הוא מאזכר את העובדה שבעבר מותר היה ליהודים לעלות רק שבע מדרגות, ואילו עתה מותר להם לעלות שלושים מדרגות. הוא מתדיין עם עצמו ארוכות סביב מקום קבורתם של אבות האומה, ובעיקר עם הטענה ששמע כאילו גם יוסף קבור במערת המכפלה. כל זאת תוך שימוש במובאות רבות מן המקורות. בדרך חזרה מחברון מתעכב בן-גוריון מול יישובי גוש עציון שנפלו לידי הלגיון הירדני במלחמת העצמאות.<sup>(35)</sup>

### תסכול מול הנהגה "מעשית"

עם שובו לירושלים בן-גוריון מזמן אליו שוב את ראש העיר, טדי קולק, לשיחה, ובפיו הנחיות ברורות לגבי דרך הפעולה שיש לנקוט בשאלת "סידור העניינים בירושלים". לדעת בן-גוריון, "יש להרוס 'הבתים' [המרכאות במקור] ברובע היהודי, להוציא משם התושבים, לבנות בתים חדשים וליישבם ביהודים. אם יש בתים ריקים בשאר חלקי ירושלים – יש ליישב בהם יהודים, ואם הערבים יפוננו, [יש] לתת להם בתים בירושלים החדשה."<sup>(36)</sup>

בתקופות זמן מאוחרות יותר שב ונדרש בן-גוריון פעם אחר פעם לשאלת פעילות הממשלה בירושלים. עמדותיו, ככל שניתן להתרשם, הולכות ונעשות ביקורתיות יותר ויותר כלפי מה שהוא מגדיר כחוסר המעש של הממשלה בשאלה בינוי ופיתוח

ירושלים. התבטאויותיו בהקשר זה מהוות עדות היסטורית מרתקת למצבו של מנהיג החי בתחושת תסכול הולך ומתמשך. בעוד הוא מאמין בכל מאודו בחזון יישוב ירושלים, ניצבת לנגד עיניו הנהגה "מעשית" אשר אינה רואה את הדחיפות בפעולה זו כמוהו. במאמר מאוקטובר 1967 מותח בן-גוריון ביקורת חריפה על "מחדלי הממשלה" בשאלת בינוי ירושלים. אגב כך, הוא מרחיב את היריעה גם לשטחים אחרים שנכבשו במלחמת ששת הימים. בין השאר הוא אומר:

זה חודשים אחרי מלחמת ששת הימים, שבה מסרו טובי בנינו חייהם על ביטחון ישראל ועתידה, נמשכת מערכת דברים בין שני זרמים של האינטליגנציה הישראלית: מצד אחד עומדים אנשי "קידמה ומוסר" התובעים נסיגה מכל השטחים שצבאות האויב ברחו מהם לאחר כשלונם המחפיר במלחמה שהם זממו נגדנו. מצד שני עומדים נאמני המסורת וחדלי מעשים הדוגלים כל הימים ב"שלמות הארץ", והם מזוינים בפסוקים מן התנ"ך והתלמוד ומגדולי הדברנים בימינו, החיים ואינם חיים אתנו. בריב איתנים זה עומדת ממשלת הליכוד הלאומי שהוקמה כשבוע ימים לפני מלחמת ששת הימים בניטרליות מחוכמת. היא אמנם הודיעה כי ירושלים העתיקה היא מעכשיו חלק אינטגרלי של ירושלים המאוחדת כבירת ישראל. אולם, ממשלה זו לא עשתה עד עכשיו כלום כדי לשנות את הסטאטוס-קוו המציאותי, שלפיו ירושלים המערבית מיושבת כמעט כולה על ידי יהודים [...] וירושלים העתיקה [...] מיושבת כמעט כולה בערבים. [...] לא נעשה כל צעד ממשי להקים בעיר העתיקה ובסביבותיה מה שאפשר וצריכים היו לעשות – להקים ישובים יהודיים בתוך העיר העתיקה, ממזרחה, מצפונה ומדרומה. לפני שלושים שנה, בימי השלטון המנדטורי, הקימו ישובים חדשים בניגוד לרצון השלטון במשך לילה אחד, ישובי "חומה ומגדל", ואין ספק שהם מילאו תפקיד גדול, אם לא מכריע, גם בניסיון ראשון להכריז על מדינה יהודית. [...] במליצות פטריוטיות שאין אתן מעשים [...] לא נבטיח זכותנו המוסרית וההיסטורית לתקן המעוותים הרבים שגרמה לנו ההיסטוריה האומללה שלנו בימי גלותנו.<sup>(37)</sup>

### "גורל ירושלים וגורל הארץ כרוכים זה בזה"

שחרור ירושלים במלחמת ששת הימים נקשר אצל בן-גוריון במפח הנפש של סיום מלחמת העצמאות, כאשר ירושלים נותרה עיר מחולקת בין ישראל לירדן.

במשך השנים הביע בן-גוריון שוב ושוב את כאבו העמוק על אי-שחרור ירושלים וסביבותיה במלחמת העצמאות, ובהזדמנויות שונות דיבר על כך בצער רב. את האחריות למחדל הקשה, אותו כינה "הבכייה לדורות", הטיל על אחדים מחברי הממשלה, ובראשם משה שרת. אחדים מן החוקרים נטו לדעה כי בן-גוריון עצמו לא היה נחוש בדעתו, באותה עת, להביא לכיבוש העיר העתיקה, וכי הוא "נתלה" בהתנגדותו של שרת "כמוצא שלל רב", כדי להימנע מצעד כזה.

בין כך ובין כך, לאחר מלחמת העצמאות הביע בן-גוריון את דעתו כי אי-כיבוש ירושלים העתיקה במלחמת העצמאות אינו אמור לשים קץ לחזון זה. ההיסטוריה, כך האמין, תזמן לישראל הזדמנויות אחרות לממש יעד זה. במכתב שהוא משגר אל הרב הראשי האשכנזי, הרב יצחק הרצוג, נותן בן-גוריון ביטוי מובהק לתפיסת עולם זו, ובין השאר הוא כותב בהקשר זה:

גורל ירושלים וגורל הארץ כרוכים זה בזה, ואין זו בלי זו. גם ההיסטוריה בתורה ניתנה מגילות מגילות, ולא בבת אחת. אני בטוח שיום יבוא והגאולה תהיה **שלמה** [ההדגשה במקור]. אולם, בדורנו-אנו עלינו לעשות מה שמוטל על דורנו, ונקווה שהמלאכה תיגמר על ידי הבאים אחרינו. בהרבה מקרים, יש לזכור הכלל המחוכם של "תפסת מרובה לא תפסת", ועלינו לזכור תמיד הדברים המופלאים בספר שמות, פרק כ"ג, פסוקים כ"ג-כ"ז.<sup>(38)</sup>

כעשרים שנה לאחר תום מלחמת העצמאות זכה בן-גוריון, על פי עדותו הוא, לראות את השלמת מאווייו ממלחמת העצמאות. כחודשיים לאחר המלחמה הוא נותן ביטוי לכך באחד מנאומיו: "אין לקפח במשהו ניצחוננו של צה"ל בששת הימים הגדולים והנפלאים", הוא מדגיש, "אבל ניצחון זה היה סיומו של ניצחון, לוחמי מלחמת העצמאות. ביום כ"ה באייר תשכ"ז שוחררה ירושלים העתיקה, וסביבותיה. אולם, המאבק על ירושלים לא החל במלחמת ששת הימים."<sup>(39)</sup>

### הערות:

1. יומן בן-גוריון, 4 ביוני 1967, ארכיון בן-גוריון, המכון למורשת בן-גוריון [להלן: אב"ג].
2. שם, 27 במאי 1967, אב"ג.
3. שם, 4 ביוני 1967, אב"ג.
4. שם, 5 ביוני 1967, אב"ג.
5. שם, 5 ביוני 1967, אב"ג.
6. ראו: פגישת בן-גוריון עם עורכי על המשמר, תיק פרוטוקולים של פגישות, 16 באפריל 1968, אב"ג.

7. יומן בן-גוריון, 5 ביוני 1967, אב"ג.
8. שם, 5 ביוני 1967, אב"ג.
9. מכתב בן-גוריון אל יוסף וייץ, 12 ביוני 1967, תיק התכתבויות, אב"ג.
10. יומן בן-גוריון, 6 ביוני 1967, אב"ג.
11. יומן בן-גוריון, 6 ביוני 1967, אב"ג.
12. נאום אשכול בפני מזכירות מפא"י, 8 ביוני 1967, תיק 2-24-1964-90, ארכיון תנועת העבודה, בית-ברל [להלן: את"ה].
13. יומן בן-גוריון, 6 ביוני 1967, אב"ג.
14. שם, 7 ביוני 1967, אב"ג.
15. שם, 7 ביוני 1967, אב"ג.
16. נאום אשכול בפני מזכירות מפא"י, 8 ביוני 1967, תיק 2-24-1964-90, את"ה.
17. ישיבת מזכירות מפא"י, 14 בספטמבר 1967, תיק 2-24-1967-91, את"ה.
18. נאום טדי קולק, מרכז רפ"י, 28 בספטמבר 1967, את"ה.
19. יומן בן-גוריון, 7 ביוני 1967, אב"ג.
20. נאום אשכול בפני מזכירות מפא"י, 8 ביוני 1967, תיק 2-24-1964-90, את"ה.
21. יומן בן-גוריון, 8 ביוני 1967, אב"ג.
22. שם, שם, אב"ג.
23. שם, שם, אב"ג.
24. שם, שם, אב"ג.
25. פרוטוקול ישיבת מזכירות רפ"י, 8 ביוני 1967, את"ה.
26. יומן בן-גוריון, 8 ביוני 1967, אב"ג.
27. שם, שם, אב"ג.
28. שם, שם, אב"ג.
29. שם, שם, אב"ג.
30. שם, 11 ביוני 1967, אב"ג.
31. שם, 12 ביוני 1967, אב"ג.
32. מכתב טדי קולק אל לוי אשכול, 26 בספטמבר 1967, ארכיון יד לוי אשכול, תיק ביטחון, ירושלים.
33. שם, 13 ביוני 1967, אב"ג.
34. שם, שם, אב"ג.
35. שם, שם, אב"ג.
36. שם, שם, אב"ג.
37. דוד בן-גוריון, "מילים ריקות ואפס מעשים", 18 באוקטובר 1967, תיק התכתבויות, אב"ג.
38. מכתב של בן-גוריון אל הרב הראשי לישראל, הרב יצחק הרצוג, תיק התכתבויות, 6 בינואר 1950, אב"ג.
39. נאום בן-גוריון לשחרור ירושלים, 14 באוגוסט 1967. תיק נאומים, אב"ג.

## במקום ניסויים לשינוי שיטת הבחירות – העלאה מתמדת ומתונה של אחוז החסימה<sup>(\*)</sup>

### דב בן-מאיר

כאשר באים לבחון חלופות רצויות למבנה שלטוני או חברתי מסוים, אסור להישאר בתחום הדיון התאורטי בלבד, אלא יש לבחון מיד והלכה למעשה, האם ניתן להנהיג את השינוי המוצע וכיצד הוא משפר את המצב הקיים.

עובדה היא כי כל ההצעות לשינוי שיטת הבחירות בישראל מבחירות יחסיות לצורות חלופיות כאלה ואחרות לא נתקבלו, ואף שיטת הבחירה הישירה של ראש הממשלה זנחה, בסופו של דבר. משום כך, מבחנה של כל הצעה חלופית של שיטת הבחירות היא, כאמור, בסיכויי יישומה. לדעתי לא קיים סיכוי להסכמה לאומית לשינוי כזה, מהסיבות המפורטות להלן.

1. למרות ההתנערות המתמדת של כל מציעי הצעות השינוי משיטת הבחירות היחסיות, אני טוען (וטענתי פורסמה בשעתו במאמר משותף עם פרופ' שבח וייס) כי שיטה זו הצילה את הדמוקרטיה הישראלית: העובדה שבשתי מערכות הבחירות הראשונות במדינה לא היה כלל אחוז חסימה, ולאחר מכן הוא הועמד, במשך שנים

---

דב בן-מאיר היה בעבר סגן יו"ר הכנסת, חבר הוועדה המרכזת של ההסתדרות וממלא מקום ראש עיריית תל-אביב-יפו.  
(\*) בעקבות מאמרו של גד יעקבי "שיטת הבחירות והממשל: מפנה חיוני" (כיוונים חדשים, גיליון 14, יוני 2006).

רבות, על אחוז אחד, אפשרה למרכיביה השונים של החברה ההטרואוגנית שנתכנסה בישראל לנסות את מזלם ולהשתלב במערך הפוליטי של המדינה, באמצעות ייצוגם בכנסת.

עצם ההשתתפות בבחירות הכתיבה לרשימות המתמודדות אורח התנהגות דמוקרטי, וגם אם נציגיהן לא הצליחו להיכנס – הן נשארו נאמנות לאורח החיים הדמוקרטי המבוסס על ייצוג באמצעות נציגים נבחרים.

נקל לתאר לעצמנו כיצד היה נראה המערך החברתי-פוליטי של המדינה, אם בשיטת הבחירות האזוריות (בהן המנצח לוקח את כל הקופה) היו כ-40% מהבוחרים נותרים ללא ייצוג בכנסת, או אף גרוע מכך: שמפלגה מסוימת הייתה זוכה במרבית המקומות בכנסת, בעוד רוב התושבים היו מצביעים בעד מועמדי האופוזיציה (זכורה המהומה שפרצה בארצות-הברית כאשר אל גור זכה ב-600,000 קולות יותר מיריבו בוש, ואף על פי כן הפסיד בבחירות).

הודות לשיטת הבחירות היחסיות הצליח יישוב קטן של 650,000 איש לקלוט בתוכו מיליוני עולים – שרובם הגיעו ממדינות לא דמוקרטיות – ולהכתיב את אורח חייו הדמוקרטי.

## קואליציות ובריתות בטרם בחירות

2. המנהג הקבוע של חסידי השינויים בשיטת הבחירות, להצביע על האובייקטיביות והיעדר האינטרסנטיות הכיתתית של המפלגות הגדולות בשיטת הבחירות האזוריות או המשולבות – לעומת "המפלגות הקטנות יחסית, בעלות מגוון השקפות צר ועמדות פוליטיות נוקשות", כדברי יעקבי – אף היא איננה תואמת את המציאות: ההבדל בין שתי השיטות הוא בכך, שבשיטת הבחירות האזוריות הקואליציות היוצרות את מפלגת השלטון מורכבות עוד לפני הבחירות, ואילו בשיטת הבחירות היחסיות – אחרי הבחירות.

וכי מה עושים המועמדים לנשיאות ארצות-הברית במשך שנה שלמה, מאז שנבחרו כמועמדים על ידי מפלגותיהם? הם עוברים מעיר לעיר וממדינה למדינה – וכורתים בריתות (מבטיחים הבטחות לתמיכות פדרליות, לחקיקה סקטוריאלית ולמינויים פוליטיים) עם הרכיבים הרבים והשונים המרכיבים את המבנה השלדי הרופף – הן של המפלגה הדמוקרטית והן של המפלגה הרפובליקנית.

בניגוד לכך, בשיטת הבחירות היחסיות נערכים הסכמים אלה לאחר הבחירות. אולם בעוד שבארצות-הברית (והוא הדין בבריטניה) כל ההסכמים הללו נערכים בהיחבא, הרחק מעינו של הבוחר, בישראל (עם כל ה"גועל נפש" המתלווה לכך) כל הסכם הנערך בין המפלגות העומדות להרכיב את היחידה (קואליציה) חייב להיחשף בפני הציבור.

לעניות דעתי, למרות כל הסלידה המתלווה למשא ומתן שכזה – המזכיר לעתים סחר סוסים – הרי שיש להעדיפו על פני כל הסכם חשאי הנחתם או המובטח לפי שיטת הבחירות האזוריות לקבוצות השונות המרכיבות את מפלגות השלטון, שכן זאת יש לזכור: המשטר הדמוקרטי איננו יותר מוסרי, אלטרואיסטי או נטול אינטרסים מאשר צורות שלטון אחרות – יתרוננו הוא בכך שהחלטות אינטרסנטיות, כאלה השנויות במחלוקת בין חלקי אוכלוסייה שונים, מוכרעות בכוח האצבע המצביעה ולא בקרבות אקדחים.

### תכנית מסוימת מול "סופרמרקט" מדיני ורעיוני

3. המציאות הפוליטית בארצות מערביות רבות מוכיחה כי שיטת הבחירות האזוריות או המשולבות איננה מבטיחה את היווצרותן של מפלגות רוב ומיעוט מוגדרות. בגרמניה, למשל, המפלגה הליברלית (FDP) ומפלגת הירוקים, שכל אחת מהן לא זכתה ביותר מ-10% מהקולות, היוו את לשון המאזניים אצל שתי המפלגות הגדולות (השמרנים והסוציאליסטים) במשך עשרות שנים, ובזכות הרוב שהבטיחו להן הן סחטו אותן לא פחות מאשר מידת הסחיטה שבה מאשימים אצלנו את המפלגות הדתיות...

וכאשר המפלגות הקטנות הללו נחלשו כל כך, עד ששתי המפלגות הגדולות נאלצו להקים (בשנת 2006) קואליציה גדולה – נוצר בגרמניה מצב פוליטי ששם לא את ההבטחות שכל אחת מהן הבטיחה לבוחריה. האם התפתחות כזאת היא יותר דמוקרטית?

תופעה זו של התפצלות גוברת והולכת קיימת גם בארצות המערב, שנהנו עד כה ממציאותה של מפלגה דומיננטית אחת, המצליחה להשיג עוצמה כה גדולה עד שבאפשרותה להקים ממשלה בעזרת מפלגה קטנה אחת או שתיים ולבצע את עיקרי מצעה. תוצאות הבחירות במדינות כמו צרפת, איטליה, הולנד ואף בכמה ממדינות סקנדינביה – מצביעות על יצר ההתפצלות הנותן בהן את אותותיו.



יש פרשנים המייחסים תופעה זאת, לקלות הגדלה והולכת – תודות להתפתחות אמצעי התקשורת והפרסום האלקטרוני – להגיע לקהל מצביעים גדול ולהציג בפניו תכנית פרטיקולרית המבוססת על עקרונות אידאולוגיים או סקטוריאליים והנתפסת על ידי המצביע הממוצע ביתר קלות מאשר ה"סופרמרקט" המדיני והרעיוני שכל מפלגה גדולה חייבת להציע. אולם גם במפלגות הגדולות, המתקיימות עדיין, ניכרת התפצלות פנימית – כמו למשל האגף השמאלני בלייבור הבריטי, המקיף כ-60 חברי פרלמנט, הגורם לראש הממשלה "כאב ראש" גדול ומחייב אותו להתפשר כל אימת שעליו להביא להכרעה נושאים שהרוב המובטח להם הוא שולי.

התפתחות דומה שאירעה במפלגה הסוציאליסטית הגרמנית, הביאה לפרישתו של האגף השמאלני, שהונהג על ידי היושב ראש הקודם של המפלגה, מר לה-פונטיין. פרישה זו, שגרעה מהסוציאליסטים כ-12%, הביאה לניצחונם של השמרנים ולהכרח להקים קואליציה גדולה – המשתקת, כאמור, את יכולת הביצוע של המצע הרעיוני של כל אחת משתי המפלגות המרכיבות אותה.

## התלות והזיקה

4. טענתו של גד יעקבי, כי "בשיטה היחסית רבה יותר תלותו של הנבחר במוסדות מפלגתו ועתידו הפוליטי מותנה בנאמנותו להם, ואילו בשיטה האזורית קובעת יכולתו של הנבחר לזכות באמון בוחריו, ועל כן מתעצמת זיקתו אליהם" – מחייבת אף היא בדיקה מעשית מקרוב.

כידוע זקוק כל מועמד, גם בארצות-הברית, למימון וכן למחנה של תומכים או מתנדבים שיעזרו לו במלאכת הארגון וההסברה. את אלה מספקים לו לרוב ארגונים ומממנים פרטיים ומוסדיים. ידועה, למשל, השפעתו העצומה של הלובי היהודי איפא"ק בווינגטון. הוא מספק את האמצעים הנ"ל לתומכים הפוטנציאליים של מדיניותו או מונע אותם מאלה שאינם משתפים עמו פעולה. זיקתו של הנבחר למוסד לוביסטי כזה והתנהגותו הפרלמנטרית נובעים במקרים רבים מתלות זו, ללא כל קשר לזיקה המצופה ממנו לבוחריו ולאינטרסים שלהם.

הלובי של האיגודים המקצועיים בארצות-הברית הרחיק לכת עוד יותר: הוא מתווה מראש את המדיניות שהוא תומך בה, בכל הצעת חוק או החלטה, ועוקב

אחר הצבעתו של כל נבחר. במידה שנבחר כלשהו לא הצביע לפחות ב-75% מהמקרים בעד מדיניות זו, האיגודים המקצועיים מונעים ממנו את התמיכה הכספית והלוגיסטית בבחירות הבאות.

### הנאמנות לאינטרסים של הנהלת הסניף!

גם בבריטניה כל מועמד תלוי תלות מוחלטת כמעט במנגנון המפלגתי: מועמד חדש חייב להופיע בפני ועדה מיוחדת במרכז המפלגה בלונדון, והיא זו הממליצה עליו ושולחת אותו לאזור בחירה שלדעתה נקל יהיה לו להיבחר בו. כאן, הוא חייב להופיע בפני הנהלת המפלגה ולקבל את הסכמתה ותמיכתה – אחרת יימנעו ממנו התמיכה הכספית והלוגיסטית. ללא תמיכה כזאת יקשה על המועמד להיבחר. תלות זו, ולא "הצלחתו" לזכות באמון ציבור הבוחרים, קובעת למעשה את גורלו. משום כך קטן כל כך מספר הנבחרים העצמאיים בבריטניה וניתן לספור אותם על אצבעות שתי הידיים (מתוך פרלמנט המונה יותר מ-500 נבחרים!).

חברי פרלמנט החוזרים להיבחר פעם נוספת, חייבים אף הם להופיע בפני אותה הנהגה מקומית. באותה פגישה (או סדרת פגישות) עורכת הנהגה זו את מאזן התנהגותו והצבעותיו של הנבחר במהלך הקדנציה שהסתיימה. גם כאן זוכה נאמנותו (או אי-נאמנותו) של הנבחר לאינטרסים הפרטיקולריים של חברי הנהלת הסניף המקומי לבחינה מדוקדקת ומועדפת. מי שמכיר את ההרכב של ההנהגות המקומיות הללו יודע, שלעתים קרובות כל קשר בין המועמד לבין האינטרסים של ציבור הבוחרים שאמור לבחור בו הוא מקרי בהחלט... המועמד נמדד, קודם כל, במידת נאמנותו לאינטרסים של חברי הנהלת הסניף! ואלה נבחרים בצורה לא דמוקרטית, שכן לפי תקנון מפלגת העבודה (הליבור), למשל, כל ועד שכונה או בית גדול, כל סניף של איגוד מקצועי, כל אגודה למטרה כלשהי, וכמובן כל קבוצה לאומית מוגדרת (מוסלמים, הודים, יהודים וכיו"ב) – יכולים לשלוח נציג להנהלת הסניף המקומי.

במפלגה השמרנית המצב חמור עוד יותר: כאן מורכבת הנהלת הסניף (שהוא בעל מבנה רופף וחסר מסד ארגוני מגובש) מתקיפים מקומיים, לרוב בעלי ממון, הבוחנים את המועמד בהתאם לתועלת האישית שהביא להם במסגרת עבודתו בפרלמנט.

תלותם של המועמדים במנגנונים (השוניים לעתים ממה שמקובל אצלנו – מרכז המפלגה) גדולה, אפוא, ביותר גם במדינות שהנהיגו את הבחירות האזוריות.

היוצאים מן הכלל הם נבחרים בודדים, בעלי שיעור קומה, שעצם הצבתם מבטיחה את ניצחונו של סניף המפלגה המקומי. אולם תופעה זו קיימת גם בשיטת הבחירות היחסיות: ציבור הבוחרים המפלגתי (בפריימריס) בוחר לראשות הרשימה את אותם המנהיגים היכולים, בשל אישיותם ומעמדם, להביא תוצאות חיוביות למפלגה, וגם הם פחות תלויים בחסדי מרכז מפלגתם.

### חלוקת ישראל לאזורים – מלאכה לא אפשרית

5. ועתה עוד נותרה לנו הבעיה המעשית: כיצד מחלקים את מדינת ישראל לאזורי בחירה. האם מישוהו נתן את דעתו למהומה ולמבולקה שתתעורר בארץ, כאשר כל מפלגה וכל קבוצה אינטרסנטית תנסה למשוך את שמיכת החלוקה לצדה, כך שתגדיל את סיכוייה להכניס יותר נציגים שלה לכנסת?

לצער כולנו לא נותר בישראל מוסד – ואין גם אישיות מורמת מעם – שניתן יהיה להפקיד בידם את מלאכת החלוקה הזאת. הכרסום ההולך ונמשך במעמדו של בית המשפט העליון ובשופטים המאיישים אותו, לא ייעצר בפני שופט או שופטים שימונו לבצע את החלוקה הנדרשת בצורה אובייקטיבית. כל חלוקה כזאת, תהפוך מיד לאמת המידה אצל כל מפלגה לגבי סיכוייה להצליח בכל אזור חלוקה. וכיוון שמטרת השיטה המעורבת היא להביא להקטנת מספר המפלגות בכנסת, יקומו עליה מיד כל אותן מפלגות העלולות להיפגע ויצביעו נגד החלוקה המוצעת.

זאת ועוד: יימצאו דרכים רבות לעקיפת השיטה. דוגמה טיפוסית לכך תהיה תופעה רחבת היקף של שינויי כתובות. כך, למשל, היהדות החרדית תסתפק ברוב המוחלט שיש לה, בכל מקרה, בעיר כמו בני-ברק או בשכונות החרדיות של ירושלים, ותשלח את יתרת מצביעיה להחליף כתובת ולהירשם באזורי בחירה אחרים. בצורה דומה עשויות כמה וכמה ערים מעורבות בישראל להפוך לערים בעלות רוב ערבי, מכוח התושבים הערבים החדשים שיתווספו להן לפתע (כמו נצרת-עילית, חיפה, לוד, רמלה ועכו).

אין ספק, אפוא, שלצערם של אלה המציעים את שינוי שיטת הבחירות אין בידם להבטיח את קבלת השיטה החדשה על ידי אותם חלקים בעם המרכיבים היום את המפלגות הקטנות והסקטוריאליות.

### תמורה חברתית מצריכה זמן הבשלה

6. לדעת כותב שורות אלה, הדרך היחידה להקהות את עוקצן של המפלגות הקטנות והסקטוריאליות היא בהעלאה מתונה אך מתמדת של אחוז החסימה. העלאה כזאת ניתן לערוך בהדרגה, ולגבש בכל פעם רוב (משני חלקי הבית) שיצביע בעדה. לכן, זוהי דרך ההתנגדות הקלה ביותר שבה ניתן להביא לשינוי מהותי במצב הנוכחי, דהיינו, בפיצול המפלגתי הקיים במדינה.

אמנם, גם בכך אין קיימת ערובה מספקת מפני פיצול, שכן מפלגות קטנות עשויות להקים גושים מאוחדים לקראת הבחירות ולהתפצל מיד לאחריהן. כדי להתמודד עם תופעה זו יש לחוקק חוק מיוחד שיקשה על התפצלות מעין זו (חלק מהחקיקה כבר נתקבל, והוא איננו מאפשר התפצלות של סיעה המכהנת בכנסת אלא אם כן שלישי מחבריה פורש).

לעניות דעתי, העלאת אחוז החסימה ל-5% יקטין את מספר הסיעות בבית לחמש עד שש, וכך תיווצר מציאות פוליטית שבה ניתן יהיה לנהל את הכנסת ואת המדינה באורח יעיל ומסודר.

יחד עם זאת, יש להתייחס לשינוי כזה בסבלנות, תוך התחשבות באינטרסים של המפלגות הקטנות, שכן כל תמורה חברתית מצריכה זמן הבשלה. ייתכן שבתחילה ירבו ניסיונות הפיצול, אולם אט-אט יתרגלו ראשי המפלגות המתאחדות לחיות בצוותא וליהנות מהיתרונות של מפלגה גדולה, יחסית.

המשטר בישראל הוכיח עד כה את חוסנו ואת יכולתו לקיים שלטון יציב במדינה, למרות הפיצול המפלגתי. חוסן זה יגבר במידה והשינוי המוצע ייעשה בהדרגה, ותוך הבנה הדדית.



# בתי הספר במרוקו: חממה למחתרות ולעלייה

## נהוראי מ' שטרית

במרוקו של שנות החמישים, שבה נעשו מאמצים להכשרת יהודים צעירים להגנה עצמית וגברה הפעילות הציונית להכנת העלייה ההמונית לישראל, התנהלה במקביל פעילות עזה אחרת בכל רחבי המדינה: מאבק לוחמי המחתרות לשחרור מרוקו מידי הצרפתים, לסילוקם ולהשגת עצמאות. לוחמי המחתרת הלאומנים פעלו לאחר תקופת הכשרה ולאחר שקיבלו "תורה" ממנהיגם, הנסיך חסן הצעיר. איסור הראל, שהיה באותה עת במרוקו על פי הוראתו של בן-גוריון, במטרה להקים וללוות את המחתרת היהודית, הופתע מעוצמת פעילותם של המרוקאים כנגד הצרפתים. דאגתו הייתה שהפעילות להעלאת עולים, שהתבצעה לפי הסכם שהושג עם ממשלת מרוקו, עלולה להשתבש. פעילות אינטנסיבית זו של לוחמי המחתרות יצרה במרוקו מצב של תוהו ובוהו, שבה כל אחד "דאג לעורו בלבד" וניסה להציל את עצמו. הצרפתים עצרו, עינו ואף הרגו ללא רחם בפעילי המחתרת המרוקאית, אלא שהדבר אך הגביר את פעילותם של אלפים ועשרות אלפים מהם. גם בקרב פעילי המחתרת היהודית נעצרו רבים, חלקם עונו ומיעוטם אף סיימו את חייהם בין כותלי הכלא המרוקאי.

---

נהוראי מ' שטרית הוא מוסמך אוניברסיטת תל-אביב בספרות עברית, ובה למד גם פילוסופיה. כתב ספרים ומאמרים והקים ארבע להקות של פולקלור מרוקאי ותרגם לעברית מן השירה הערבית.

## מפעילות סמויה לפעילות גלויה

בשלהי שנות הארבעים, הוברחו ממרוקו בעזרת פעילות ציונית מחתרית ענפה, עשרות יהודים, בעיקר צעירים, כשהם מחופשים לערבים. ההברחה התנהלה דרך גבול אלג'יריה, משם לעבר צרפת וממנה, בגלוי, לישראל. הנציב העליון הצרפתי, ליוטיי, כמי שראה את הנולד, פרסם לפי דרישת המרוקאים, "בעלי הבית", הוראה מפורשת: אין לאפשר פעילות ציונית מכל סוג שהוא במרוקו! אולם בהגיע היום נקטו פעילי המחתרת הציונית בצעד מתחכם: הוחלט "לגוון" את הפעילות הציונית ולא להסתפק רק בפעילות "המסגרת", כפי שכונתה המחתרת היהודית. הרחבת הפעילות נעשתה במוסדות החינוך היהודיים, בעיקר במרכזי חינוך למורים מקצועיים ובבתי הספר של "אליאנס" בכל רחבי מרוקו. מבין בתי הספר המקצועיים בלט בית ספר "אורט" בפעילותו הציונית הענפה, שהיו לה תומכים ומתנגדים.

כיהודים, צפינו מן הצד במחזה המוזר – אך המרגש – שהתרחש לנגד עינינו: בעוד איסר הראל (ראש המוסד, שבודדים ידעו על הימצאותו במרוקו) מפקד אישית על פעילות המחתרת היהודית למען עלייה לישראל, פיקד הנסיך חסן (לימים מלך מרוקו) על פעילות המחתרת המרוקאית נגד צרפת.<sup>(1)</sup> שתי המחתרות פעלו לא רק מתחת לפני השטח, אלא גם בקרב מוסדות חינוך רבים. הנסיך חסן קיים חוגים בתוך בתי הספר, מתחת לאפס של הצרפתים. חלק מהתלמידים הנלהבים התרברבו על כך, הדבר הגיע לאוזני הצרפתים והללו מצאו את עצמם מאחורי סורג ובריה – ואילו איסר הראל הפעיל חוליות בבתי הספר, בעזרת המחתרת, במטרה לדרבן את הצעירים לעלות כמה שיותר מהר לישראל.<sup>(2)</sup>

איסר הראל נחת במרוקו בשנת 1954, ומצא קרקע פורייה לפעילותו הודות לפעילות הציונית במוסדות החינוך, שקדמה לבואו. הוא הקים ארגונים שמטרתם הייתה להגן על היהודים בשכונות, בעזרת פעילים שאומנו בצרפת ובישראל, ולארגן עלייה המונית בדרכים שונות ומשונות: הכנת דרכונים מזויפים, הברחת עולים בגבול ספרד-מרוקו ועוד... בראש ארגון "המסגרת" העמיד הראל את שלמה חביליו, קצין בקבע, שהוחלף אחרי כמה שנים בקצין אחר לשעבר, אפרים בן-חיים, בשל סכסוך עם הסוכנות היהודית.

בספרו **ביטחון ודמוקרטיה**, בעמ' 304, כותב הראל: "גויסו צעירים מבני המקום... מקרב תנועות הנוער הציוניות."<sup>(3)</sup> מדבריו ניתן ללמוד שהכשרת בני הנוער והצעירים ואימונם במחתרת במוסדות החינוך ובתנועות הנוער הצמיחה כוחות שאותם כבר מצא, כאמור, בבואו להכין את מבצע העלייה המורכב לישראל. הראל משבח בספרו את כישוריהם של הצעירים ואת מסירותם למשימות המסוכנות, ואף מציין שכאשר דיווח על כך לבן-גוריון, האחרון התרגש ו"לא ידע את נפשו מרוב התפעלות והכרת תודה".<sup>(4)</sup> הפרק על העלייה ממרוקו בספרו של הראל מרתק ביותר, במיוחד דיווחיו על ביקורו במרכזים היהודיים הגדולים בערים הגדולות ותפילתו בערב שבת בבית הכנסת הגדול בקזבלנקה: "רבים מאוד עמדו בתור כדי ללחוץ את ידינו... אנשיי זירזו אותי לעזוב את המקום מחשש שתגיע המשטרה, אך אנוכי השתהית, ראיתי את עיניהם של מארחיי וידעתי כי איש מהם לא יסגיר אותנו."<sup>(5)</sup>

### ספרים שמדלגים על החינוך הציוני

הראל פיקח באופן אישי על שני מבצעי העלייה ממרוקו לישראל, שבוצעו בשתי תקופות שונות: המבצע הראשון, בתחילת פעילות ארגון "המסגרת", שבו עלו כעשרים וחמישה אלף יהודים בדרכים מסוכנות ביותר, בעזרת מסמכים ודרכונים מזויפים וכספים רבים, שהתקיים במעטה של סודיות. והמבצע השני, "מבצע יכין", הגדול, המהיר, היעיל והפחות חשאי, שבו, בעקבות הסכם שנחתם עם ממשלת מרוקו ובברכתו של המלך חסן השני, עלו ארצה כשבעים וחמישה אלף יהודים. הראל מסכם ואומר שבסך הכל הועלו ממרוקו, מאמצע שנות החמישים ועד תחילת שנות השישים, כמאה אלף יהודים.<sup>(6)</sup> אף שהפעילים המקומיים, שגויסו והוכשרו לפני כן במוסדות החינוך, הוכיחו את עצמם, אין הראל מזכיר כלל את החינוך הציוני שקיבלו הילדים, אשר תודות לו מצא אותם נלהבים, חדורי ציונות ואהבת מולדת, למרות הקורבנות הרבים: עשרות קורבנות הספינה "אגוז", פעילים שנתפסו, עונו והוציאו את נשמתם בבתי הסוהר ועוד רבים אחרים.<sup>(7)</sup>

מאיר קנפו, שהיה אחד הפעילים המרכזיים בפעילות "המסגרת", מתאר בספרו **המחתרת היהודית במרוקו**<sup>(8)</sup> כיצד התנהלה פעילות העלייה בשנות החמישים, ותיאורו מלווים בתמונות רבות שצולמו בבתי ספר שונים, אולם הוא, כמו הראל, אינו עוסק בחינוך הציוני שניתן לנוער היהודי במוסדות חינוך אלה.

מכאן, לסיפור של אותם שפעלו במסתרים, שככל הידוע, לא נכתב עליהם דבר עד עצם היום הזה. הם היו עלומים בחייהם, בפעילותם, ונותרו כאלה גם לאחר מותם. הדברים שנודעו לי אודותם נאספו באותה חשאיות שאפפה אותם גם בחייהם, ומי שמסרו לי אותם, באופן אישי, ביקשו שלא לצטטם או לחשוף את זהותם, הידועה הן למוסדות החשאיים בישראל והן לנציגי הקהילות השונות שאתם עמדו בקשר, בשנות הארבעים ובראשית שנות החמישים.

בסיפורי האישי-ציוני על עיירתי, גוראמה, שהתפרסם בכתב-העת הספרותי **אפיריון** תחת הכותרת "ציונות הנעורים"<sup>(9)</sup>, הזכרתי, אמנם, שלפני חמישים שנה התרחשו במרוקו שתי "מהפכות", באותה עת.

אולם, בל יטעה הקורא לחשוב שהמרוקאים והצרפתים השלימו עם פעילות המחתרת הציונית. להפך: כל פעיל מחתרת שנתפס שילם על כך מחיר כבד. על דברים אלה ניתן לקרוא בספרים לא מעטים ובפרט בספר **המחתרת היהודית במרוקו**, בעריכתו של ראש ארגון פעילי המחתרת, ההעפלה ואסירי ציון בצפון אפריקה, מאיר קנפו.<sup>(10)</sup>

## מיהו סנוף (Senouf)?

השם סנוף היה ידוע במרוקו לכל אזרח ותושב כשם נרדף לסוכר. ז'ול סנוף היה יהודי עשיר ובעל מפעל יחיד מסוגו לייצור סוכר. המפעל סיפק כמויות אדירות שהמתיקו את הקפה והתה למיליוני מרוקאים, במשך עשרות בשנים. הערבים קראו לו בשם "אסכר דיאל סנוף", שפירושו "הסוכר של סנוף". בקרב היהודים נקרא הסוכר בשם "אסכור די סנוף", שיש לו פירוש זהה.

ככלל, תמיד היו מספר הבדלים בין השפה הערבית המדוברת, כפי שנהגתה על ידי הערבים, לבין זו של היהודים. היהודים אינם מבחינים בין השי"ן (נקודה בצד ימין) לבין השי"ן (נקודה בצד שמאל) – הכל נהגה בפייהם כאילו מדובר באות ס' (סמ"ך).<sup>(11)</sup> הוא הדין לגבי האות ז' (עם גרש), שאותה מבטאים היהודים "ז" (בלי להבחין, למשל, בין ז'א" (שפירושו: בא) לבין זא" (שפירושו: כלום). הערבים לעגו וצחקו רבות על מבטאם של היהודים. היהודים במרוקו כתבו את יומניהם ואת רשימותיהם כפי שדיברו, וגם בשירים רבים שאספו ותיעדו, לפני שנים רבות, ניכר מבטא זה.



בספרו מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, מכנה פרופ' משה בר־אשר ניבים אלה בשם: "להגים יהודיים"<sup>(12)</sup>. לעניות דעתי, זוהי קביעה מדויקת, כי בלשונה של יהדות מרוקו אכן התקיימו ניבים ולהגים הן בשפת הדיבור והן בשפת התפילה, שהיו שונים מעיר לעיר. בעיר צפרו, למשל, לא ביטאו כלל את האות "ק" – בקריאה בתורה. לכן קראו את המילה "קדוש" – "אדוש", ובקריאת קדיש בבתי הכנסת קראו: "יתאדל", במקום "יתגדל", "ויתאדש" במקום "ויתקדש", וכן הלאה... בפאס ובמקנאס נהגו כמו אנשי צפרו, אבל בצורה ברורה יותר, ובתפילות העלימו פחות את האות "ק". באזורי הסהרה והאטלס הלהג כמעט אחד ואין בולעים בו אותיות כמו "ק" או "ג", אבל לא ביטאו שם ש' אלא ס'. באזור תאפילאלת (לפנים: סיז'אלמאסה) נהגו לבטא "ת" במקום "ק": "תא ימסי" במקום "קא ימשי" (שפירושו "זה הולך"). הנה, אפוא, להג בהגייה שונה מהמקור: "ס" במקום "ש", "ת" במקום "ק". במילון צרפתי עתיק מצויה פרשנות רחבה של השפה הערבית, שיש בה שני ניבים: ערבית מדוברת וערבית ספרותית. המחבר יודע להסביר את ההבדלים המיוחדים שאליהם הורגלו הערבים בכל צפון אפריקה: // Litterale Vulgaire<sup>(13)</sup>, אך יש בו הסברים גם על המבטא והלהג היהודיים...

### איש צנוע ו"מתוק" – תרתי משמע

תרומתו הגדולה של סנוף לייצור הסוכר באה לביטוי במלחמת העולם השנייה, כשלא ניתן היה להשיג מצרך זה בכל העולם. הוא הצליח להשיג חומרי גלם, בדרכים שונות ומשונות, והמשיך בייצור הסוכר. באותו זמן פעל המפעל תחת פיקוח כפול של השלטונות: פיקוחם של הצרפתים – שמדינתם הייתה נתונה תחת עול הכיבוש הנאצי, ופיקוחם של אנשי הארמון המרוקאים – שהחלו להתארגן לקראת פעילותם כנגד הכיבוש הצרפתי. סנוף כיבד כל פיקוח ופיקוח ונהג כתושב הגון ושומר חוק.

אבל סנוף ידוע ליהודים רבים כאדם "מתוק" יותר מהסוכר שייצר: הוא מי שבנה את בית הספר התיכון המקצועי "אורט" בקזבלנקה. סנוף שיתף פעולה עם רשת "אורט" העולמית, עם ארגון ה"ג'וינט" בארצות־הברית ועם ראשי הקהילה היהודי במרוקו, ובנה בית ספר מודרני עבור ילדי היהודים שעסק בהוראת מקצועות המסגרות המכנית, הנגרות המודרנית, החשמלאות הכללית וכיו"ב. המורים היו צרפתים וגם יהודים ועל הלימודים העיוניים שקדו מערכת "אליאנס" ומשרד החינוך של ממשלת מרוקו.

תחילה הקצה סנוף חלק ממבנה במפעל ייצור הסוכר למען בית הספר, ומאוחר יותר הוקם המבנה החדש בשכונת עין אסבע (בעברית: עין האריה), בשולי קזבלנקה. בשנת 1950 נפתח בית הספר בקול תרועה רמה ובחגיגות רבה, ובחונכתו לקחו חלק נציגי כל הגופים שהשתתפו בהקמתו ונציגי ממשלת מרוקו. למנהל בית הספר מונה שמואל בן-שושן, שהיה בעל השכלה רחבה ובעל ניסיון בניהול בתי ספר תיכוניים בצרפת ובמרוקו.<sup>(14)</sup>

שמו של סנוף נישא בפי כל בזכות תרומתו לחינוכם המקצועי של ילדי היהודים, כפי שנישא בחיבה בפי כל אזרח מרוקאי בזכות הסוכר שסיפק לתושבי הארץ. מספרים עליו שהיה צנוע מאוד ונחבא אל הכלים, אלא שהיו שטענו נגדו שהוא מתרחק מפעילות יהודית כמו מפעילות ציונית – כזו שהחלה לחלחל ולחדור אל בין כותלי בית הספר שבנה. פעילות זו הייתה לצנינים בעיניו, ואף שלא הקים קול צעקה, לא קרב אליה.<sup>(15)</sup> נראה שאכן קרה הדבר שמפניו חשש: מנהל בית הספר, בן-שושן, הוחלף במנהל חדש, מ' פולק שמו, שסופר עליו שהוא חסר כל רקע חינוכי והשכלה גבוהה. פולק, אזרח פולין, היה פעיל במוסדות חשאיים ובארגונים יהודיים וגויס לפעולה כמנהל בית הספר כדי להגביר את עליית תלמידיו הצעירים לישראל.<sup>(16)</sup>

כאמור, בשנים ההן, שנות החמישים המוקדמות, לאחר הגלייתו של המלך הנערץ מוחמד החמישי למדגסקר על ידי הצרפתים והמלכת מלך "דמה" במקומו, בן-עאראפא, פתחה מרוקו במאבק בכובש הצרפתי. היהודים נכנסו לפאניקה ופעילי המחתרת הציונית הגבירו את השמירה על שכונות היהודים בערים ואת קצב העלאתם לישראל. ביטחונם של כאלף תלמידים שלמדו בבית הספר "אורט" הופקד בידי המנהל, פולק, שהוכיח את כישוריו הרבים וגילה אחריות רבה.<sup>(17)</sup>

### סגירת "אורט", מעצר מנהלו וגירושו

הפעילות הציונית, שהייתה גלויה כמעט בכל כפר ועיר במרוקו, לבשה צורות מגוונות: ארגון "אליאנס" ארגן משלחות של מורים ומחנכים לישראל וקיים ימי עיון על ישראל, על מאבקה ועל זכותה להתקיים. גם ב"אורט" עסקו בפעילות ציונית אינטנסיבית ורחבת היקף. למשל, נערכה אזכרה לזכרו של הנשיא הראשון, חיים וייצמן, שבה השתתפו כל אנשי סגל ההוראה, צרפתים ויהודים, וכל

התלמידים. בטקס הורד דגל ישראל לחצי התורן.

במרוקו לא היה אדם שלא ידע על פעילותה הרבה של התנועה הציונית ב"אורט" קזבלנקה, ותגובת השלטונות לא איחרה לבוא: שוטרים צרפתים וערבים פשטו על משרדי בית הספר, החרימו מסמכים ותיקים ועצרו את פולק. סגנו, אדמון (אטדגי) (Edmond), הצליח לחמוק, ברח על נפשו, ובעזרת המחותרת היהודית הגיע לישראל. פולק נחקר ארוכות והושלך לכלא. שגרירות פולין במרוקו התערבה לפי בקשת מאן־דהוא והוא שוחרר. התנאי לשחרורו היה גירושו לאלתר ממרוקו ואי־חזרתו אליה לעולם.<sup>(18)</sup>

### קארל נטר – חוד החנית בהרחבת החינוך

גירושו של פולק לא הרתיע את אנשי המחותרת הציונית שהמשיכו לפעול בכל המרץ, ובכל בתי הספר ניתנו הרצאות מיוחדות על ישראל. פעילויות שונות התקיימו במסגרת "הצופים", "המחתרת היהודית" וארגון "ההגנה על שכונות היהודים, 'המלאח'", בערים הגדולות. "אליאנס" פתחה את שעריה ולבבותיה בפני פעילי התנועה הציונית. זאת, בניגוד גמור למדיניותה בתחילת דרכה וגם אחרי הקמת מדינת ישראל.<sup>(19)</sup> הנהלת "אליאנס" הגיעה למסקנה שאין טעם להתנגד לפעילות התנועה הציונית בין כותלי בתי הספר, משום שהורי התלמידים עוזבים את מרוקו יחד עם ילדיהם. כיתות ואף בתי ספר נסגרו על מנעול וברית. המורים שיצאו במסגרת משלחות משותפות לישראל חזרו למרוקו ושוב חזרו על עקבותיהם לישראל, אלא שהפעם לתמיד, כעולים. כך נהג גם המורה שלום אפריאט, שפתח את הכיתה הראשונה בעיירה גוראמה ולימד בה במשך כשלוש שנים (ראו "תעודת חבר" ופרטים על המורה בהערה 12). אפריאט, כיום אפרת, נסע לישראל, לפחות פעמיים, כחבר משלחת במסגרת "אליאנס", וכאשר החליט "לעשות עלייה" הקדימוהו אחיו והוריו, שעוד לפני כן קנו בישראל משקים במושבות מתפתחות. אפריאט אסף את מטלטליו, עלה ארצה, ועם בואו גויס לצבא.<sup>(20)</sup>

אי אפשר, לדעתי, לכתוב על סנוף, פולק או אפריאט, הקשורים בחינוך ובציונות, מבלי להזכיר את האיש שעשה יותר מכל אדם אחר לקידום החינוך וההשכלה בצפון אפריקה בכלל, ובמרוקו בפרט. קארל נטר (שמו המקורי: Charles Netter)

היה לחוד החנית בהרחבת החינוך לבני הנוער בכלל, ולילדי מרוקו היהודים בפרט. תנועתו שאפה להגשמת שני עקרונות שהיו לנכס צאן ברזל בכל מוסד חינוכי: האחד, טיפוח יצירה רוחנית וחינוכית, שבה משולב פטריוטיזם צרפתי, והשני, שיצירה חינוכית ורוחנית זו לא תפגע או תפגום בקיום המסורת היהודית על מורשתה ותרבות אבותיה.

קארל נטר ייסד את בתי הספר המיוחדים להכשרת מורים ומחנכים ברשת "אליאנס", אשר נקראו Ecole Normale. תנועתו עוררה גלי פעילות חינוכית ברחבי מרוקו, ועל פי העקרונות הנ"ל החדירה לבתי ספר רבים את לימודי השפה העברית לצד לימודי הצרפתית, שהייתה השפה הראשונה והרשמית. הוא טען שתנועתו לא זו בלבד שצריכה לחנך ולהקנות השכלה לילדי היהודים, אלא גם להכין את הדורות הבאים לקראת השיבה לציון וקוממיות העם בארצו, רעיון שבהגשמתו האמין בכל לבו.

אין כמעט נושא ועניין בתחום החינוך וההשכלה שאיש זה לא חשב עליו. למשל, להיכנס לשכונות ה"מלאח" היהודיות ולהדביר את בערות המבוגרים. המצב בשכונות אלה, מבחינה תרבותית וחינוכית היה קשה ביותר, והלוא משם מתחיל חינוכם של הילדים, טרם בואם ללמוד בבתי הספר (ה"מלאח" כונה על ידי קארל נטר "ממלכת העזובה המוחלטת").<sup>(21)</sup> ואכן, גויסו מורים, מדריכים ומתנדבים ששוטטו בסמטאות ה"מלאח", ארגנו מבוגרים קשי יום, ושכנעו אותם לבוא בערבים לבתי הספר, אחרי יום עבודה מפרך, וללמוד לקרוא ולכתוב. המתנדבים התמידו בעקשנותם עד ש"מעז יצא מתוק": קודם באו בודדים, אחר כך הם סיפרו לשכניהם, ובסופו של דבר, הכינוי השלילי "הורים אנאלפאבטים", לאלה שאינם יכולים לתת חינוך טוב לילדיהם, עשה את שלו: האנשים התביישו בעצמם ובאו ללמוד.

### העצמאות – עידן חדש של פיתוח, אך "אורט" נסגר

משנת 1956, השתנה הכל במרוקו העצמאית: המלך האהוב על עמו חזר למולדתו וישב על כס המלכות. בעיתונים נכתב שהתנאי הקשה ביותר שצרפת "נאלצה לבלוע" הייתה אמרתו: "אחזור למולדתי מגלותי רק עם עצמאותה בידי!" רוב יהודי מרוקו עזבו את המדינה ומי שלא בחר בעלייה לישראל ברח, מפאת חוסר הוודאות, לצרפת או לקנדה. בשנים 1955–1957 הועלו לישראל למעלה

משבעים אלף יהודים במבצעים מהירים, שמרובם נעדרה ה"סלקציה" שגרמה לעיכובים בתחילת תהליך העלייה.<sup>(22)</sup> היהודים ה"חיוניים" שנענו לקריאת המלך התקבלו לתפקידים בכירים בעמדות מפתח, במקום הצרפתים שברחו בחיפזון ובתחושה קשה לאחר שאיבדו את שלטונם.<sup>(23)</sup>

מרוקו נכנסה לעידן חדש של פיתוח בכל התחומים: רכבות, סכרים, חינוך, כבישים ומים. לפרויקטים הענקיים האלה היו דרושים תקציבי עתק, שאותם קיבלה כסיוע חוץ ממדינות רבות ומהא"ם. השגשוג היה מהיר והייבוא למרוקו גדל במאות אחוזים. ייבוא הסוכר, מכל סוג, גדל אף הוא, וכך בא הקץ על מפעל הסוכר הפשוט והבלתי ארוז של סנוף, שאיש לא רצה בו יותר. הוא נסגר, ולא עברו ימים רבים עד שנציגי השלטונות התייצבו בפניו והודיעו לו ששטחו של המפעל דרוש לצורכי המדינה.<sup>(24)</sup> בולדוזרים עלו על המפעל ומחקו אותו כליל מעל פני האדמה.

בית ספר "אורט" קיבל הודעה ממשרד החינוך העצמאי של ממשלת הוד מלכותו שעליו לפתוח את שעריו גם לתלמידים ערבים. אם לא, נאמר בהודעה, ייסגר בית הספר... מפקחי משרד החינוך שביקרו בו לא הסתירו את יחסם העוין למנהליו, ואמרו להם כך: "אם מרוקו טובה לתת סיוע ותקציבי חינוך והוראה, היא טובה גם בשביל ללמד את ילדיה, ובכללם את ילדי היהודים!" ההנהלה נכנעה. קומץ התלמידים היהודים שעדיין למד בבית ספר עזב אותו, והערבים שנתרו בו למדו מקצוע ונהנו ממורים טובים. כעבור כמה שנים נסגר "אורט" כליל ומפעל חייו של סנוף, השני בחשיבותו בארץ, חוסל. כך היה גם גורלם של בתי ספר יהודיים ומוסדות חינוך רבים אחרים במרוקו.<sup>(25)</sup>

## מנהל בית ספר שהפך למלצר בפריז

על ז'ול סנוף, התוניסאי שחי במרוקו והיה יהודי נדיב לבני עדתו, לא נאמר ולא נכתב עדיין דבר,<sup>(26)</sup> רק פרטים מעטים בלבד נכתבו על האיש, שחרף מעשיו ופועלו היה נחבא אל הכלים וצנוע. ראשי הקהילה היהודית החזקה והעשירה, שרובם ישבו בעיר הגדולה קזבלנקה, בה התגורר סנוף עצמו, כיבדו את רצונו שלא לערבו בפעילויות רבות מדי, אך לא נמנעו מלשבחו ולהזמינו לאירועים שבהם השתתפו אישים בכירים בממשל ובבית המלוכה. סנוף לא רצה להתבלט, וטעמו עמו. אומרים שכתוניסאי שלא החליף את אזרחותו,

רצה להישאר "זר" במרוקו, וכך היה עד יום מותו. הוא היה ונותר ציוני, יהודי גאה ותורם נדיב לצדקה, ובעיקר ניכרת פעילותו הענפה בהקמת בית הספר "אורט", על שטח שאותו רכש בכספו. מפרטים מעטים שהצלחתי לדלות מפי בני משפחה אחדים, אשר עדיין שומרים "סודות" ונזהרים משיחות על עברה של המשפחה ותולדותיה, התברר שיתר בני משפחתם של סנוף וחיים, אחיו, נמצאים במרוקו, וחלק מילדיהם עושה חיל באירופה, בעסקים ובאקדמיה, אף כי נאמנותם ל"אימא תוניסיה" עדיין נשמרת.

על גורלו של פולק, ה"פולני" שהיה פעיל במחתרת הציונית וסיכן את חייו למען העלייה ממרוקו, לא ידוע דבר,<sup>(27)</sup> פרט לכך שהיה מנהל בית ספר תיכון יהודי שבו למדו תלמידים רבים. לאחר עלייתי ארצה, לא שקטתי על שמריי ורציתי לדעת מה עלה בגורלו של איש זה. פולק, שפעל תוך סיכון חייו ובמוסד החינוכי הענק שניהל התרחשה פעילות ציונית יום-יומית, היה היפוכו הגמור של סנוף, "התוניסאי במרוקו", שפעל בשקט, ברח מכל "פעילות מסכנת", ולא הסתיר את הסתייגותו מקיומה של פעילות ציונית בין כותלי בית הספר שבנה לתפארת.

## סיכום אישי

סקרנותי ורצוני לדעת היכן פולק כיום ומה עלה בגורלו, נשאו פרי באופן חלקי בלבד: תחילה שמעתי, ואימתי זאת, שאחרי שגורש ממרוקו עקב פעילותו הציונית, לא עלה לישראל אלא הגיע לצרפת. הוא פתח בית קפה בפריז ולא צריך הרבה דמיון כדי לנחש: למה אדם שהיה מנהל בית ספר תיכון גדול במרוקו הופך למלצר בבית קפה בפריז?! בשנים האחרונות חי בארץ, חולה וזקן, וכל מאמציי לראותו ולשוחח אתו על התקופה ההיא עלו בתוהו. העברתי לו מסר, באמצעות אדם שהיה נאמן לו, שלמרבה האירוניה בא ממשפחת סנוף, ומסרתי לו שאני רוצה לכתוב את מה שידוע לי ואת שראיתי וחוויתי, בהיותי תלמיד בבית הספר שהוא היה מנהלו. הוספתי כי אם רצונו בכך, אשמח לבוא לביקור חולים אצלו. אך, כאמור לעיל, לא יצא הדבר לפועל, ובשעת כתיבת דברים אלה איני יודע אם הוא נמצא בין החיים.

אני זוכר שראיתי אותו במו עיניי, כשהיה פעיל בקבוצות של "ציונים שרופים", ובלילות נתקלתי בו לא אחת כשהוא לבוש מעיל וחובש כובע, כאיש ביטחון ומודיעין לכל דבר, וידו מחזיקה באקדח הנתון בכיסו. פעם אחת נתקלתי בו

בשירותים של חדר שינה ענק (Dortoir), שבו ישנו שנת ישרים מאות תלמידים, ונרתעתי מפניו. הוא קרא לי ואמר: "Tu peux rentrer, c'est le directeur, n'aie pas peur!" (אתה יכול להיכנס, זה המנהל, אל תפחד!). דבריו אלה יקרים ללבי ונחרטו בזיכרוני עד עצם היום הזה. האיש שבה את לב כל התלמידים, ללא יוצא מן הכלל, והכל ידעו על מעשיו מעבר להיותו מנהל בית הספר, מעשים שהיו ספוגים ערכים יהודיים וציוניים גדולים ונשגבים.

פעילותו ופעילותם של אנשים נוספים הפנטה יהודים צעירים במרוקו, שכן נכונותם להקריב את חייהם והסתכנותם למען העם והארץ, הותירו רושם עז בלבבות רבים.

(על יהודים שהלשינו לשלטונות על הפעילים הציונים במרוקו אני מעדיף להתייחס בהערות, בשולי המאמר).<sup>(28)</sup>

## הערות

1. הנסיך חסן, אשר לימים היה למלך מרוקו בעקבות מותו הפתאומי של אביו, המלך האהוב והנערץ מוחמד החמישי, פעל אישית בקרב תלמידי תיכון, קולג'ים ומוסדות חינוך רבים ברחבי מרוקו כדי להכין את ה"שבאב" ליום פקודה, להתחלת המאבק נגד הצרפתים, כפי שאמר אביו עוד בשנת 1953, בכנס לאומי בקזבלנקה: "צאו מכאן!"
2. מאיר קנפו (עורך), **המחתרת היהודית במרוקו**, הפרק: "הקמת המסגרת / איסר הראל", עמ' 77. הוצאת 'מערכת' קיבוץ דליה, 2001.
3. איסר הראל, **בטחון ודמוקרטיה**, הפרק: "הגנת יהודים בצפון אפריקה", עמ' 304.
4. שם, שם.
5. שם, שם (איגרת "המסגרת"), עמ' 314-315.
6. שם, שם (100 אלף עולים בשני מבצעים), עמ' 318.
7. שם, שם, עמ' 308 ועמ' 315.
8. מאיר קנפו (עורך) **המחתרת היהודית במרוקו**, הפרק: "מעצרים, משפטים ומאסרים", עמ' 210-212, 237.
9. נהוראי מ' שטרית, **אפיריון**, גיליון 84, בעריכת המשורר ארז ביטון, עמ' 46.
10. מאיר קנפו (עורך), **המחתרת היהודית במרוקו**. בספר אין התייחסות לחינוך הציוני שקדם לפעילות העלייה.
11. חנניה דהן, **מקורות השירה היהודית במרוקו**, 1990, הוצאה עצמית על ידי בנו, מלכי דהן, 540 עמ' (עמ' 48, הרוש-הרוס).
12. משה בר-אשר, **מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה**, הפרק: "על היסודות... בערבית המדוברת של...", עמ' 147.
13. "La conversation en Algérie" מאת רנאן, פאריס, מבוא, עמ' 2-3.

14. בן-שושן, המנהל שהתפטר כמחאה על החדרת "פעילות ציונית" לבית הספר. נאמר עליו ש"התפטר" לטובת העניין.
15. ז'ול סנוף, פירושו "יהודה" (בעברית) ו"תנוך-אוזן" (בערבית), חי ומת במרוקו כאזרח תוניסאי. מעולם לא ביקש לקבל אזרחות מרוקאית, וכך גם בני משפחתו וצאצאיו עד עצם היום הזה.
16. התברר מאוחר יותר, שלפולק, המנהל, לא הייתה שום הכשרה בהוראה ואף לא השכלה גבוהה. המניעים ל"הצנחתו" לתפקיד היו מעשיים. הפעילים שהפעיל ארגנו תלמידים בוגרים לעלייה לישראל, ואלה נשלחו לקיבוצים, לצבא וגם למשפחותיהם. איש מהם לא השלים את לימודיו – לא במרוקו ובוודאי שלא בישראל, בה המתינו לו קשיי הקליטה והגיוס לצבא.
17. כתב מאמר זה, כמו גם רבים מתלמידי בית הספר, נתקל בלילות במנהל פולק כשהוא שומר בעצמו ואקדח בידו.
18. לפי הידוע, פולק לא חזר ישר לישראל אחרי גירושו ממרוקו. השמועות אומרות שהוא פתח "בית קפה" בפאריז.
19. שגב, שמואל, **מבצע יכין**, 1985, על התנגדות "אליאנס", בתחילת דרכה, לפעילות ציונית במוסדותיה, עמ' 22.
20. "כרטיס חבר" מס' 8 בהסתדרות הציונית של המורה שלום אפריאט, מתאריך 10.1.1952, כדוגמה למורים רבים שהיו קשורים בפעילות ציונית ובעלייה לישראל. שלום אפריאט היה המורה הראשון של מחבר מאמר זה.
21. יוסף שרביט (ד"ר), **הנוער בעלייה – תנועת שארל נטר במרוקו**, תשס"ד, הוצאת משרד הביטחון, עמ' 28–150.
22. שגב, **מבצע יכין**, עמ' 251, "טבלת מספרי העליות ממרוקו לישראל" במבצעים השונים.
23. כתב מאמר זה היה בין אלה שנתקבלו לתפקידים בכירים במרוקו בעמדות מפתח, וחיו שם עוד כמה שנים טובות.
24. אחרי שמפעל הסוכר נהרס כליל, הופצו שמועות שונות וסותרות. האחת אמרה שהמלך חסן השני נקם בסנוף על שלא הסכים להכניסו כשותף במפעלו. השנייה אמרה שהשלטונות באו חשבון עם סנוף על שהיה יותר מדי "מרוצה ומאושר" עם נוכחות הצרפתים במרוקו. שמועה נוספת אומרת שהשלטון במרוקו העצמאית העניש את סנוף על שלא ביקש להתאזרח... "למה?" שאלו. והתשובה: "בשביל להתעשר במרוקו – מרוקו טובה! ובשביל להיות אזרח מרוקאי – מרוקו לא טובה?"
- הערה מיוחדת כתוספת לנאמר לעיל: בשלהי שנות השישים, פורסמה **בידיעות אחרונות** ידיעה שבן-גוריון לא נענה, בזמנו, לבקשת סנוף להעביר את מפעל הסוכר שלו ממרוקו לישראל. כתב שורות אלה קרא אותה אז בעצמו.
25. בין בתי הספר שנסגרו בערים ובעיירות היה גם בית ספר "אליאנס" בעיירתי גוראמה, שנשאר פתוח עד שארבע המשפחות האחרונות עלו לישראל, סגרו מאחוריהם את בית הכנסת והפקידו שומרים על בית העלמין. רק אז סגר המנהל והמורה האחרון בעיירה, גבריאל לוי (לימים, סגן ראש העיר אשקלון ומנ"ל כל חברת "המשקם" בתל-אביב), את



- בית הספר ועלה לישראל בשלהי 1963. כותב מאמר זה תיעד את סגירת בית הכנסת בספר הראשון שכתב בארץ, **אימת החלום**, פרק "שלום לך עיירה יפה ומוזרה", עמ' 196.
26. כותב מאמר זה היה תלמיד בבית ספר "אורט" שבנה סנוף, רכש בו את השכלתו התיכונית, בשנות החמישים, והיה עד ל"תופעת סנוף" בבית הספר. כמוהו עשו רבים מאזור מגוריו, תאפילאלת, כמו מאיר עבו מהעיר ריש, שהתגלה כעילוי ונשלח מיד בסיום לימודיו לז'נבה שבשווייץ, בה השלים את לימודיו לתואר מהנדס.
27. כך גם לגבי המנהל, פולק, שנעצר בתקופה בה למדתי בבית הספר, וחוויתי זאת מקרוב, מיום שבא להחליף את קודמו, בן-שושן. פעילותו הענפה בענייני הציונות הקיפה תחומים רבים, שהעיקרי שבהם היה הכנת קבוצות צעירים לעלייה באמצעות הכשרה ציונית-ערכית. בין הפעילים שבלטו בהתלהבותם היה מרדכי לוק, שרוב זמנו בבית הספר עבר עליו בוויכוחים על ציונות, ישראל, מלחמות ומה לא... לוק, שאש האהבה לארץ בערה בעצמותיו, היה בין הראשונים שעלו לישראל. לימים, נתגלה כמרגל לטובת מצרים, ברח, נתפס על ידי סוכנים מצרים באיטליה, הורדם והוכנס לתוך מזוודה גדולה. באולם הנוסעים של נמל התעופה ברומא התעורר והתחיל לצעוק מתוך המזוודה. למזלו, איש ביטחון איטלקי חש במתרחש וחשף את "האיש במזוודה" מישראל, גילוי שהדהים את התקשורת העולמית. הוא ניצל מהמצרים, שהתכוונו כנראה לחסלו, אך בארץ הועמד לדין והושלך לכלא בגין מסירת מידע לאויב.
28. הפעילות הציונית החשאית נוצלה לרעה על ידי כמה יהודים שבחרו לבוא חשבון באמצעותה עם שכניהם, עם יריביהם העסקיים או עם פעילי הקהילה. להלן כמה דוגמאות.
- א) בעיר ריש שבאזור תאפילאלת, הסתכסך יהודי שכינוו בן-מע'ז עם ראשי הקהילה. הוא הלך לשלטונות ונתן עדות בשבועה שהם, עשרה במספר, פעילים בתנועה הציונית ושולחים כספים לישראל, דבר שקומם את הערבים עד מוות. העשרה, כמספר הרוגי המלכות, הושלכו לכלא, עונו במשך חודשים ארוכים, ורק בהתערבות אנשים חשובים שהעידו כי המלשין מעורער בנפשו ואדם שלילי, שוחררו בשן ועין, לאחר שרוב הונם הושקע במתן שוחד למי שהיו "מוסמכים" להקל עליהם את עונשם ולשחררם מהכלא.
- ב) בעיירה גוראמה החליף ראש העיר מטעם המלך, לפי הוראת המלך, את כל ראשי השבטים, וביניהם גם את ראש הקהילה היהודית, בן-ישו. ההוראה ניתנה משום שהמלך החליט שצריך להחליף את כל ראשי הערים שעבדו עם שלטונות הכיבוש הצרפתי. ראש הקהילה החדש, שמעון שטרית, אדם הגון ואחיו של כותב מאמר זה, פעל יחד עם השלטונות, הזדהה עם המאבק לשחרור מרוקו ומונה לתפקידו מבלי שביקש זאת. למרבה האירוניה, הוא היה גם חתנו של ראש הקהילה המודח, וזה לא הסכים לפנות את מקומו, כשכל יהודי העיירה תומכים בו.
- התפתח סכסוך חמור בין המשפחות הקרובות, ופעילות הקהילה שותקה למשך כשנתיים. באותה תקופה איש לא "רץ" להירשם במשרדי העלייה לישראל. רק התערבותו של רבי מאיר אביחצירה, המכונה "באבא מאיר", בתוקף תפקידו כרב אזורי ואחראי על כל

הקהילות בחבל תאפילאלת – במקומו של אביו, ה"באבא סאלי" ע"ה, שעלה לישראל, היא שהכריחה את הנצים להתפייס ולהשכין ביניהם שלום. למעשה, יותר לא שכן השלום בין היריבים הקרובים, עד שכולם עזבו את העיירה, עלו לישראל ושכחו את הסכסוך ביניהם.

ג) משפחת בן־ישו הענפה והעשירה נותרה מאחור במרוקו עד עצם היום הזה, מתוך השקפת עולם האומרת: "היהודים עדיין אינם מסוגלים לשלוט על עצמם." המעניין הוא שהשקפה זו תואמת את המונח: "השתעבדותו הגלותית של היהודי", הבא לתאר יהודי בעל דימוי עצמי נמוך לגבי יכולתו של העם היהודי להיות עם עצמאי. ראש הקהילה המודח לחם להישאר בתפקידו, מפני שרצה להשפיע על היהודים שלא לעלות לישראל. במעשה זה חבר לרב העיירה הנכבד, באבא ענא, שהטיף שלא לעלות לישראל מטעמים דתיים ולהמתין עד בוא הגאולה.

יש לציין שאיש מהמעורבים בסכסוך לא עירב בו את הפעילות הציונית או את מדינת ישראל, למרות חריפותו והתמשכותו.

הנה כי כן, גם במרוקו, שבה דבקו היהודים בכל לבם באהבת הארץ ובשאיפה לעלות אליה, היו גם כאלה, ולא מעטים, שלא עלו אליה וגם ניסו להניא אחרים מלעשות כן. רבים לא היו מוכנים להקריב דבר בכל הנוגע ל"חלוציות" ולימים הקשים הצפויים בארץ הקודש. פרט לכך, עשרות אלפי יהודים היגרו לקנדה ולצרפת, בתקופה שמרוקו הייתה נתונה בין שתי ה"מהפכות" הנזכרות לעיל.

## ביבליוגרפיה

1. משה, בר־אשר, תשנ"ח, **מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה**, מוסד ביאליק, ירושלים.
2. חנניה, דהן, 1990, **מקורות השירה היהודית במרוקו**, הוצאה עצמית, בת־ים.
3. איסר, הראל, 1989, **בטחון ודמוקרטיה**, ידיעות אחרונות, תל־אביב.
4. מאיר, קנפו, **המחתרת היהודית במרוקו**, הוצאת ארגון המחתרת, תל־אביב.
5. יוסף, שביט, תשס"ד, **תנועת שארל נטר**, משרד הביטחון, תל־אביב.
6. שמואל, שגב, 1985, **מבצע יכין**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.
7. נהוראי מ', שטרית. 1983, **אימת החלום**, פפירוס, תל־אביב.

## מישל עזרא ספרא ובניו – הספר והסדרה שלושים שנה לחתימת הרומן 'מישל ואני'

### אמנון שמוש

במבט לאחור ברור לי היום שלא הייתי יכול לכתוב את **מישל** אלמלא נולדתי וגדלתי במזרח, ולא הייתי יכול לכתוב אותו כך אלמלא יצאתי ממנו; יצאתי ולא יצאתי. אלמלא ספגתי בילדותי את אורחות־החיים ואת אורח המחשבה ואת סולם הערכים של היהודי הספרדי־המזרחי (הרחוקים היום ממני כרחוק מזרח ממערב) – ואילולא כיבדתי אותם בלבבי – לא הייתי יכול להציג בפני הקורא את עולמם הרוחני והנפשי של מישל ולינדה ובניהם ובנותיהם כפי שהצגתי אותם. ואלמלא רחקתי מהם ויצאתי לתרבות שהיא ארץ־ישראל ושהיא קיבוץ ושהיא השקפת־עולם הומניסטית וסוציאליסטית – לא הייתי יכול לכתוב עליהם כפי שכתבתי, מתוך אותו מרחק אירוני המקרב אותם ללב הקורא.

מתברר, שממרומי מגדל הסילו של הקיבוץ ומבעד לחורשת האיקליפטוס, נראית חלב יפה יותר, על כל צדדיה ולכל עומק תרבותה המיוחדת. "מראש המגדל המבט מפוכת, מקיף וחודר. ממעין־ברוך ארם־צובא נראית לא רק יפה יותר אלא גם יפה יותר..." (דברים בבית התפוצות לרגל הופעת הרומן, 20.12.1978. הודפסו **במעריב** ב־4.5.1979, לרגל קבלת פרס עגנון. ראה קובץ **מן המעין**, עמ' 15–18).

---

אמנון שמוש, סופר, חבר קיבוץ מעין־ברוך. מספריו: **מישל עזרא ספרא ובניו**; **אחותי כלה**; **דרך ארץ המשי**; **הכתר** – סיפורו של **כתר ארם־צובא**.

הופעת הרומן בשנת 1978 באה בעקבות פרסום 27 פרקים ממנו בעיתונות, בעיקר **במעריב** – אז העיתון הנפוץ במדינה – החל בפברואר 1974; כך שציבור קוראי הספרות ואוהביה היה בשל לקראתו. לא ייפלא, אפוא, ששתי ועדות שופטים העניקו לו במקביל שני פרסים חשובים, פרס ירושלים לספרות ע"ש ש"י עגנון ופרס היצירה מטעם ראש הממשלה. הספר בהוצאת "מסדה" (בשיא פריחתה) היה מיד לרב-מכר. זה הרקע להחלטת רשות השידור לעבד אותו לסדרת דרמה טלוויזיונית.

## איך נולד הרומן?

הרומן נכתב לאורך חמש שנים, שתיים מהן הייתי בשליחות בפריס, שמצד אחד הפנתה את מרצי לכתבת שירים וגלויות – מפריס ועל פריס – ומצד שני אפשרה לי להגיע אל משפחתי במכסיקו ולטבול בקהילה ובחמולה, ששימרו את חלב על מורשתה ואמונותיה, טעמיה וריחותיה. ההתחככות המעמיקה בחיי התרבות והאמנות בפריס הוסיפה לי ביטחון, שאכן אצליח במעבר מן הסיפור הקצר לרומן.

הרומן נולד מסיפור קצר על דמותו של מישל, דמות בדיונית ששבתה את לבי והציתה את דמיוני. מיד נולדו שלושה סיפורים נוספים, משלימים. הם פורסמו לראשונה בארבעה גיליונות של **מעריב**, בראשית 1974. בקובץ **אחותי כלה**, שיצא לאור באותה השנה, יש כבר "מחרוזת סיפורים" בת ארבעת הפרקים הללו, שבהם משתלטת כבר לינדה על המשפחה (ועל הסופר) ומופיעים הבנים ומאבק הדורות. הוצאתו לאור של הספר **אחותי כלה**, שלא הייתה קלה כלל ועיקר (הוא נדחה על ידי "עם עובד", "הוצאת הקיבוץ המאוחד", "אחיאסף" ועוד) גררה ביקורות נלהבות **במעריב**, **דבר**, **ידיעות אחרונות**, **הארץ**, **על המשמר**, **מאזנים** וקשת. הספר נכנס לתכנית הלימודים והפך לרב-מכר.

ההצלחה הלא-מצופה דחפה אותי לעשות שינויים קלים באותם פרקי מישל ולהופכם לבסיסו של רומן. על סדרה טלוויזיונית אפילו לא חלמתי. פרסומו של הרומן עורר גל של ביקורות אוהדות, שכלל, נוסף על העיתונים הנ"ל, גם את **העולם הזה**, **במחנה**, **ג'רוזלם-פוסט**, **הצופה**, **החינוך**, **האומה**, **במערכה**, את, **מבפנים** ו**הדואר**. תיבת הדואר שלי הוצפה במאות מכתבי קוראים נרגשים. סיפר

לי עורך המוסף הספרותי של **מעריב**, שבכל שבוע, כשהוריד לדפוס את המוסף, היו עובדי הדפוס שואלים אותו אם יש מישל, ואם היה – היו מתאספים וקוראים את הפרק בטרם ייגשו להדפסה.

הרומן תורגם ויצא לאור בערבית, בצרפתית ובספרדית. תרגומו האנגלי טרם ראה אור. מאמרים רבים נכתבו עליו בעיתונות היהודית בעולם הרחב. הפרסומים הללו, בעיתונות בעיקר, החיו קשרים רופפים ואפילו יצרו קשרים בלתי צפויים עם רבים וטובים מבני עירי, ומבני המזרח בכלל, מהם התנתקתי, ולו בגלל הריחוק של קיבוצי ממרכז הארץ; שלא לומר ממרכז עניינם. וכל זאת בטרם טלוויזיה.

### מחפשים תסריטאי־במאי

איך הגעתי לטלוויזיה? אצטרך להיעזר בזיכרונם של שלושה, שבלעדיהם לא הייתה הסדרה יוצאת לפועל. ראש וראשון נסים דיין, התסריטאי והבמאי המבריק, בן למשפחה חלבית; דנה כוגן, המנהלת בפועל של מדור הדרמה בטלוויזיה הישראלית (ערוץ אחד ויחיד), שאתה למדתי במגמה הספרותית בגימנסיה הרצליה; ונסים יושע, שהקים וניהל באותם הימים את המרכז למורשת המזרח במשרד החינוך והתרבות. התקשרתי אליהם.

"המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח בחינוך ובתרבות" הוקם בשנת 1978, ביוזמת אליעזר שמואלי, מנכ"ל משרד החינוך והתרבות ובתמיכת השר זבולון המר ז"ל. נסים יושע נקרא לעמוד בראשו ולעצב את דרכי פעולתו. השיטה הייתה לתמוך בגופים מבצעים במחצית העלות של כל מחקר או יצירה. נסים יושע קרא את **אחותי כלה** ופנה למנהלי הטלוויזיה החינוכית "לעשות משהו" עם זה. מימון מחצית העלות היה פתיון רציני, אבל גם הנושא דיבר אל לבם. הם חיפשו תסריטאי־במאי. נסים יושע בא בהצעה שאי־אפשר לסרב לה: במאי חלבי צעיר שמאחוריו שני סרטים חשובים.

נפגשתי עם נסים דיין במשרדי הטלוויזיה החינוכית. בין נסים לנסים, חשבת, יש סיכוי שיקרה נס ויצא משהו מהיוזמה. נסים דיין כתב תסריט על פי כמה מסיפורי **אחותי כלה**. במרכזו הסיפור הקצר "הכתר". התסריט שמור עד היום. ממנו לא יצא דבר.

בינתיים יצא לאור הרומן, בסמוך להקמת המרכז. רחל, אשתו של נסים דיין, ראתה את הספר בחנות ספרים וזכרה שהוא דיבר על איזה תסריט של אותו מחבר. כיוון שהתקרב יום ההולדת של נסים, קנתה לו את הספר במתנה. והוא שקע בקריאתו, כשהתסריט הזנוח מהדהד בראשו.

אני עוד קיוויתי שהטלוויזיה החינוכית תתעשת ותפיק את התסריט של נסים דיין. כיוון שהרומן יצא לאור ולכותרות, ביקשתי פגישה עם מנהלי הטלוויזיה הישראלית ועניינתי אותם בהפקת דרמה על פי הרומן. הזכרתי להם את המדיניות של מרכז המורשת לממן מחצית ההוצאות. במקביל התקשרתי, בעת ביקור בפריס, עם משה מזרחי, שמסרטיו התפעלתי, וביקשתי ממנו לביים את **מישל**. חשבת שנסים דיין יהיה עסוק בבימוי ובהפקה של פרקי **אחותי כלה** עבור הטלוויזיה החינוכית. מזרחי היה בצילומים הרחק מפריס. בטלפון השיב לי שהוא ישמח לעיין בספר ובהצעה, אך יוכל להתפנות רק בעוד שנה עד שנה וחצי. העניין ירד מהפרק.

## כולם תומכים

דנה כוגן הייתה מנהלת מחלקת הדרמה של הטלוויזיה (וזאת לזכור – שהיה אז ערוץ אחד ויחיד...). היא השכילה ללכד סביבה "מערכת" רצינית, שאליה היא הביאה את יוזמתי החצופה, שנתמכה בהצעתו הנועזת של נסים יושע להתמודד עם הרומן החדש ולעבד אותו לסדרה דרמטית. במערכת ישבו יצחק בן-נר, יעקב שבתאי ז"ל, דליה הרץ, אברהם הפנר, רמי לוי, דניאל הורוביץ ואורי קליין. דנה נזכרת שהיא היססה אם אפשר להפוך את הרומן (אותו קיבלה ממני או מיושע) לדרמה טלוויזיונית. במערכת היו דעות חיוביות יותר. זימנו אותי ואת נסים דיין ולאחר דיון רציני הטילו עליו להגיש סינופסיס. דיין נרתם לנושא, בו התבשל כבר תקופה ארוכה, במלוא המרץ. הצעתו הראשונית קיבלה גיבוי מלא ואפילו נלהב מהמערכת. דנה הציגה את הנושא בפני ארנון צוקרמן, מנהל הטלוויזיה, והוא הגיב בהתלהבות שהדביקה גם אותה. טומי לפיד, מנכ"ל רשות השידור, תמך ודחף קדימה. נקדימון רוגל הצטרף לתומכים. על נסים דיין הוטל להכין פיילוט באורך 50 דקות. יוסי משולם נקרא להיות המפיק. בלי ספק, האיש הנכון במקום הנכון. פרק הפיילוט צולם בעכו ב־1981. זו הייתה הדרמה הראשונה בטלוויזיה שצולמה בצבע. הסדרה הדרמטית היחידה על פי ספר עברי שקדמה לה הסדרה "חדוה

ואני" של אהרון מגד, שצולמה בשחור לבן. להפקה הנועזת החדשה הודבק כינוי במסדרונות רשות השידור "ההפקה השחורה", הפקה ענקית שכמעט כל משתתפיה "שזופים". גם גודלה גם אופיה של ההפקה היו מהממים. הגיבוי שניתן לה מלמעלה היה מלא. אם היו פקפוקים, הם נמחקו כליל למראה פרק הפיילוט, שהוקרן בפסח 1981.

צילומי הפיילוט לא התנהלו על מי מנוחות. ביום הצילומים הראשון, לפנות בוקר, הגיעו עשרות אמנים – שחקנים ובמאים ותסריטאים, ובראשם אלי כהן – הניפו כרזות מחאה והודיעו שלא ייתנו להתחיל בעבודה עד שלא ימולאו דרישותיהם המקצועיות. מנהלי רשות השידור סירבו לשבת עם נציגיהם (אמ"י) לשמוע את דרישותיהם. הם הכריזו על שביתה ואסרו על השחקנים שלנו להשתתף בצילומים. היינו המומים. למכה כזאת לא פיללנו. הכל היה מוכן לצילומים. אנטנות הוסרו מהגגות, סדינים רחבים נמתחו לאורך שפת הים כדי שהים לא יתגנב לצילומים, הח'אן הפך לשוק מלא תוסס וסואן. חנותו של מישל נבנתה וצוידה. ביתו הוקם לתפארת בארמון עתיק מוזנח. בעבודת נמלים ובדייקנות, עכו העתיקה הפכה לחלב. צוות הפקה של כמאה איש נקבץ, הכין הכל והיה מוכן לכל. השחקנים סופרו, הולבשו ואופרו. והנה ירדה עלינו במפתיע שביתה האמנים, רגע לפני התחלת העבודה.

### שביתה מסכנת את ההפקה

לקחתי הצדה את הבמאי, אלי כהן. התיישבנו בבית קפה סמוך. אמרתי לו: "אתם חותרים תחת האינטרסים שלכם. ההפקה הגדולה ביותר של הטלוויזיה, המעסיקה עשרות רבות של האמנים שאתם מייצגים, עלולה לקרוס. ההוצאות שנעשו עד עתה, בהכנת השטח והצוות הן ענקיות. ואם לא נצלם השבוע, כמתוכנן, כל ההפקה הזאת עלולה ליפול. כישלוננו יהיה בראשכם! אתם, הלוחמים תמיד למען הפקות מקור, מחבלים בסיכוייה של הפקת המקור הגדולה ביותר להתממש." עברו שעות ארוכות של דיונים והתייעצויות, טלפונים לירושלים ולתל-אביב, ובאוויר מתח ואימה. מה יהיה!? נסים דיין נקרע בין איגוד הבמאים שבו היה חבר, שהכריז על שביתה, לבין ההפקה שבה השקיע הכל. למזלו ולמזלנו, כמה מחשובי הבמאים עמדו לצדו ועודדו אותו להמשיך.

עד סוף היום נתקבלה הסכמת רשות השידור לשבת עם השובתים. האמנים העייפים נתרצו ופינו את השטח. נשמנו לרווחה. באותו שלב הייתי שותף בכל, שותפות ונוכחות, שהלכו וצומצמו, לפי דרישת נסים דיין ובתמיכת דנה כוגן. הבנתי את רצונו של הבמאי להיות מפקד יחיד בשטח. כאבתי את הצורך לרחוק ולהינתק מן העשייה, שהייתה כה יקרה לי. נזהרתי לא לפגוע בנסים, לבל ייפגע חלילה מישל, אך הבהרתי לדנה את הרגשתי בעל-פה ובכתב. תיארתי זאת כאבי הכלה המגורש מן החתונה לבל יאפיל על כבוד החתן.

המטפורה הזאת, של הסופר כאבי הכלה, הבמאי כחתן והדרמה כבן היילוד, המקבל את הגנים של הסב-הסופר מזה ושל הבמאי-החתן מזה, השתלטה על מחשבותיי. היא הקלה עליי לקבל בהבנה את האכזבה והעלבון. היה ברור לי שעתיד הסדרה, היא הבן היילוד, הוא העיקר. אין מקום לסבא בחדר המיטות, על הסֵט.

בעכו היו כמה אפיזודות משעשעות. בפינת אחת הסמטאות הוקמה חנות הטקסטיל של מישל. השלטים ותכולת החנות היו משכנעים. ביום הצילומים השני הופיע פקח עיריית עכו ובפיו טענה שהחנות הוקמה ללא רישיון. הוא שאל מי כאן האחראי והופנה אליי. הוא שלף מתיקו טופס של קנס ודרש ממני לחתום. היה קשה לשכנע אותו שאין זו חנות ממשית.

## הורחקתי מן ההפקה

על השלט הגדול שנועד להתנוסס מעל לחזית החנות, שלט שהוכן בירושלים, מצאתי כמה שגיאות בכתוב של השם בצרפתית ובערבית. הודעתי שלא יקום ולא יהיה, מישל עזרא ספרא לעולם לא ייתן שעל חנותו ייכתב שמו בשגיאות. חייבים לתקן! לאחר דין ודברים שלחו את השלט לירושלים והחזירו אותו מתוקן. כמה אירוני שלאחר עריכת הסרט השלט הזה לא נראה כלל בצילומים. ראו רק את הכתובת על הזכוכית של חלון הראווה. היום, כשאני כותב את הדברים, עשרים וחמש שנה לאחר מעשה, אני מהרהר שמא שני האירועים הללו עלו לי בהרחקה מן ההפקה, הרחקה שכאבה לא פג עד היום.

הצלחת הפיילוט עלתה על כל הציפיות. העיתונות דרשה פה אחד: "המשיכו!!!"  
זכורה לי במיוחד הכותרת בראש העמוד של הג'רוזלם פוסט, "מחזיקים אצבעות



למישל". צמרת רשות השידור התכנסה להחליט כמה פרקים נוספים לממן ולהכין. השאלה אם להמשיך לא עלתה כלל. השאלה היחידה הייתה כמה פרקים. נסים ואני התעקשנו על ארבעה. המנהלים טענו ששניים נוספים יספיקו. אחד המנהלים, אינני זוכר אם זה היה טומי או נקדי, צעק לעברי: "לסרט על צ'רצ'יל הספיקו שעתיים ולסרט על מישל לא יספיקו לך שלוש שעות!?!"

סוכם על שני פרקים נוספים. ביציאה אמר לי נסים בלחישה: "אל תדאג. נעשה ארבעה בתקציב של שניים." שיתפנו את דנה. היא עשתה עצמה כלא־שומעת ואמרה: "העיקר שתתחילו מיד לעבוד, ושכל פרק יעמוד בפני עצמו, לבל נסתבך עם ההנהלה." במכתבו אליי מיום 18.8.1982, כותב נסים דיין:

הצילומים יערכו בעכו (כהמשך לקודם), בכפר־גלעדי ובכפר־יובל, באזור מטולה, בחיפה (הקזינו של ביירות) בטבריה (ז'נבה!), בקרית־שמונה ובסביבתה (המפעל, המעברה והנוף), בתל־אביב (רמת־אביב, לסוף הסרט), ובאופן מיוחד בירושלים, שם הקמנו את פריס (צילומי הפנים), את דירת מזל בתל־אביב ואת חלקיה האחרים של חלב (כמו קלוב ד'אלפ, בית לניאדו, בית רגינה והפרעות). בירושלים נצלם גם את בית החולים, בית המפלגה, הספרייה הלאומית וכיוצא בזה. כשנהיה בכפר־גלעדי (החל מ־9.6) נוכל ליצור קשר בינינו, ואשמח אם תעמוד לנו בעצות. ואז תוכל גם להיפגש עם חלק מרכזי מהצוות, שחקנים וטכנאים...

ההפקה והצוותים היו מוכנים ומזומנים. המזומנים הגיעו במועדם ממרכז מורשת המזרח. העבודה התחדשה בסערה. יוסי משולם ניצח על המלאכה בכישרון של מצביא. הדרישה שלי לצלם את אפיזודות פריס בעיר הקסומה ולהוסיף נופך לסדרה נדחתה. תקציב.

### בעקבות ההצלחה: "תנו לאחרים צ'אנס"

הסדרה הוקרנה בשלמותה לראשונה החל ב־7.6.1983, פרק אחר פרק בימי שלישי בשבוע. העיתונות סיפרה שהרחובות התרוקנו בשעות הקרנתה. הוקרנו שידורים חוזרים ב־1986, ב־1992, ב־2002 וב־2006. בסדרה, בסופו של דבר, שבעה (!) פרקים. נמצא פתרון יצירתי (יש אומרים חלבי) לבעיה אריתמטית.

כיוון שהיה רק ערוץ אחד בטלוויזיה, ניתן לומר שלא היה בית בישראל שלא ראה את הסדרה, בחלקה או בשלמותה. הרמה האמנותית-קולנועית תרמה להשפעה החברתית-תרבותית שהייתה לה בחברה הישראלית המקוטבת. לראשונה הגיעה לכל סלון במדינה משפחה מזרחית אותנטית מכובדת ובראשה אישה מזרחית מרשימה – חכמה וחמה, דעתנית ופעלתנית, בבית בחברה ובעסקים. כיוון שאין נחתום מעיד על עיסתו, אסתפק בהפניית המתעניינים ל-34 מאמרים בעיתונות, שהגיבו על ההקרנה הראשונה, תוך שלושה חודשים. בין הכותבים דליה רביקוביץ', עמוס קינן, הדה בושס, לילי גלילי, בני ציפר, אורי אבנרי, אהרן בכר ואחרים.

הסדרה זכתה בפרס "כינור דוד". השחקן הראשי, מכרם ח'ורי, קיבל את פרס ישראל על משחקו. לילית נגר גילמה בסדרה, בכישרון אדיר, את דמותה הדומיננטית הבלתי-נשכחת של לינדה ספרא, מלכת הרומן והסדרה. כמה משחקני המשנה, כמו עמוס לביא, זכו לפרסום וקידום. אחרים, כמו דוד מנחם הנפלא, נעלמו מן הבמה והבד. כמה חבל. תיקי דיין ואחרים פחות מפורסמים, כגון ענת מנדלסון, טלי לוברני, אבי לוזיה, רמי ברוך, יוסף באשי ויוסף אבו-וורדה עשו עבודה מצוינת. שלושה שחקנים הלכו לעולמם: אברהם ניניו, שושנה דואר ונתן כוגן; יאה זכרם ברוך.

הצעות משולבות, של נסים דיין ושלי, לסדרות נוספות נדחו שוב ושוב בטענה: "עכשיו תנו לאחרים צ'אנס". המגרות עדיין מלאות.

לא אשכח את מסיבת העיתונאים מטעם הטלוויזיה לקראת ההקרנה הראשונה, ולא אסלח עליה. הוזמנתי למסיבה ונתבקשתי לענות בתורי לשאלות העיתונאים. הגעתי מקצה הצפון לירושלים. לכל עיתונאי הוגש תיק נאה ובו צילומי סטילס נהדרים מן הסדרה. ביקשתי לקבל תיק. התשובה הייתה שלילית והחלטית: "זה רק לעיתונאים!"

אסיים באפיזודה השייכת ולא-שייכת לנושא. בין הקרנת הפיילוט להקרנת הסדרה כולה ערכו עליי בטלוויזיה תכנית "חיים שכאלה", בהנחיית עמוס אטינגר. הסוד נשמר ממני בקפדנות ובהצלחה, בזכות הסדרה. נסים דיין הוביל את ההטעיה. הוא הודיע לי שהגיעה משלחת מהטלוויזיה הצרפתית המעוניינת בסדרה שלנו וביקש שאגיע להקרנה של פרק בפני האורחים. ההקרנה תהיה באולפני הטלוויזיה ולאחריה כולנו מוזמנים לארוחה במסעדת פאר, שעל-כן רצוי שאתלבש כהלכה

“ולא כמו בקיבוץ”. הבנתי את דאגתו. בביקורו האחרון בביתי יצאתי לקראתו במכנסיים קצרים ובגופייה.

הגעתי נלהב אל ביתו של נסים, לפנות ערב, בכוונה לצאת יחד לאירוע. רחל, רעייתו, שידעה מה עומד לפניי, הכינה צלחות עם כריכים נאים מעוררי תיאבון והפצירה בי לאכול. התנצלתי והודעתי לה חגיגת שאני “שומר מקום” לארוחה החגיגית המיועדת. ההפצרות לא עזרו – שתיתי כוס מים.

כשנסים הכניס אותי לאולפן ונדלקו האורות וראיתי את הקהל הגדול המוכר לי מכל תחנות חיי, הבנתי מה עשו הכריכים של רחל דיין על השולחן ומה תעלה לי עקשנותי. כשש שעות נמשכה הקלטת התכנית. הרחקתי את המיקרופון מבטני לבל יישמעו קרקוריה ברבים. מאז ימי המצור בירושלים לא הייתי רעב כל כך. נסים ישב בשורה הראשונה, שבע ומחייך, ובוודאי חשב: עקשן, אהה?



# יש כמה שפות עברית

## דוד מלמד

השפה העברית הייתה פעם שפה אחת. דובריה וכותביה הבינו איש את רעהו ללא בעיה. אולם בשנים האחרונות פיתחה השפה העברית, בעזרת התקשורת, בעיקר זו הכתובה, תת־שפות שלא כל דובר עברית מבין אותן, מה גם שאחדות מהן שקועות עמוק בתוך הלע"ז.

לא רק הסב העברי מתקשה להבין את הנכד ש"עבד" עליו, ש"הבריז" מבית הספר, ושמודיע לסבא שהוא "אכל" אותה. גם מי שמבין היטב את שפת מדורי הכלכלה בעיתונים אינו מבין בהכרח את שפת מדורי המוזיקה, מי שמבין את שפת מדורי הספורט ספק אם יבין את שפת המקומונים הדתיים. וכמובן, גם להפך.

הרשימות המובאות להלן סוקרות בהשלמה, בקריצה ובחיוך קל, אחדות מתת־השפות העבריות החדשות.

## שפת הפוליטיקאים

מסתבר שבמשך השנים התפתחה שפה נוספת בצדה של שפת העם: שפתם של הפוליטיקאים, או כפי שהם אוהבים לכנות עצמם "אישי ציבור". המונחים המשמשים אותנו, פשוטי העם, אינם יאים לפוליטיקאים. גם התקשורת נרתמה

---

דוד מלמד הוא חוקר העיתונות העברית, כתב ספרי פרוזה, זכה בפרס תחרות הסיפור הקצר (1982) מטעם ידיעות אחרונות ובפרס פתח־תקוה לספרות יפה (1982).

לעניין ומסייעת להם בפיתוח מערכת מונחים המיוחדת רק להם. כך, למשל, כאשר אדם-מן-היישוב בא לאירוע, יאמרו שהוא היה שם, אך אם יבוא פוליטיקאי, יאמרו שהוא "נכח" באירוע.

כאשר אדם-מן-היישוב אינו יכול לבוא לאירוע מסוים, הוא אומר בפשטות שאינו יכול לבוא. אבל כאשר פוליטיקאי אינו יכול לבוא לאותו אירוע, מוסרים בשמו ש"נבצר ממנו לבוא". ואם זוגתו של אדם-מן-היישוב גם היא איננה יכולה לבוא, אומרים "אשתו", מה שאין כן לגבי זוגתו של פוליטיקאי, שעליה אומרים "רעייתו".

ובין אירוע לאירוע, אם תהיה לאדם-מן-היישוב פגישה עם סגן ראש העיר, למשל, הוא "יפגש" אתו. אך כאשר פוליטיקאי יבוא לסגן ראש העיר, הוא "ייוועד" עמו. כל אחד מהם יאמר משהו לסגן ראש העיר, אך האדם-מן-היישוב רק "יאמר" לו, ואילו הפוליטיקאי – "יעביר לו מסר". במהלך הפגישה, אם ירצה אדם-מן-היישוב לומר משהו באמצע דבריו של סגן ראש העיר, הוא יבקש בדרך כלל בנימוס: "סליחה, אני רוצה להעיר משהו", ואילו הפוליטיקאי שירצה לשסע אותו באמצע דבריו של סגן ראש העיר יצעק עליו בקול רם: "אני לא הפרעתי לך!" אם מזכירתו של סגן ראש העיר תיתן לכל אחד מהם מסמך כלשהו, יאמרו על אדם-מן-היישוב ש"קרא אותו", ואילו על הפוליטיקאי יאמרו ש"עיין בו". ואם יופסק המו"מ בין אדם-מן-היישוב וסגן ראש העיר, יאמרו שהוא "נפסק" או "נקטע", אך כשמדובר בפוליטיקאי, יאמרו ש"המשא ומתן התפוצץ". לגבי פוליטיקאים אין מו"מ שנפסק סתם. יש רק "פיצוץ".

לפעמים קורה שאדם-מן-היישוב נבחר לתפקיד ציבורי מסוים, למשל, יו"ר ועד ההורים – אזי הוא "ישמש" בתפקיד. אך אם הפוליטיקאי ייבחר לתפקיד יו"ר איגוד השפכים בגוש תל-מונד, הוא "יכהן" בתפקיד. הפוליטיקאים אף פעם אינם משמשים בתפקיד, הם תמיד מכהנים, הם כולם כוהנים. ואם אדם-מן-היישוב והפוליטיקאי ייכשלו בתפקידיהם, מהראשון יבקשו שיתפטר ובשני יפצירו "שיסיק מסקנות" – ובדרך כלל המסקנה של הפוליטיקאי תהיה להישאר בתפקיד ולא להתפטר.

אדם-מן-היישוב הנחשב לדמות שלילית אומרים עליו: "איש רע, לא סימפטי". פוליטיקאי מרושע השנוא על כולם, אומרים עליו בהירות: "אישיותו שנויה במחלוקת", וזאת, גם כאשר אין אף אדם המוכן לומר עליו מילה טובה. ובכלל, לאדם-מן-היישוב יש בדרך כלל חברים. לפוליטיקאי יש אך ורק "מקורבים".

אדם-מן-היישוב הרוצה לומר שמהו יקרה, אומר: "אני חושב שזה יקרה". פוליטיקאי הרוצה לומר שמהו יקרה בוודאות, אומר: "לא יעלה על הדעת ש...", וכאשר הוא אומר כך, ברור שמה שלא יעלה על הדעת – זה בדיוק מה שיקרה.

כאשר אדם-מן-היישוב מתאשפז בבית חולים, אומרים: "אשפזו אותו בבית חולים, הוא לא הרגיש טוב." פוליטיקאי שמתאשפז בבית חולים, מודיעים ש"אושפז בבית חולים ומצבו מצוין". פוליטיקאים הם גם האנשים היחידים עלי אדמות שמתאשפזים בבית חולים ומצבם מצוין – ומצבם לא סתם מצוין, הם גם תמיד "מתלוצצים עם הרופאים".

וכאשר מגיע יומו של אדם-מן-היישוב ללכת בדרך כל בשו, מספידים אותו. אבל כשפוליטיקאי הולך לעולמו "מעלים קווים לדמותו".

כאן מסתיימים המונחים המיוחדים לו: כבר אי-אפשר לומר ש"ציטטו אותו לא נכון" וש"הוציאו את דבריו מהקשרם". הפוליטיקאי הופך להיות סתם ז"ל ותנצב"ה, בדיוק כמו כל אדם-מן-היישוב.

## שפת הבורסה

עם ישראל אהב את הבורסה מאז ומתמיד. הוא רצה לדעת מה קורה בה, מה היה, מה השערים, מה עולה ומה יורד, מה צפוי ומה לא, והעיתונות העברית, כבר בראשיתה, סיפקה את מבוקשו.

הצצה אל העיתון היומי העברי הראשון, היום, שיצא לאור בסנט-פטרסבורג בעריכת יהודה לייב קנטור, מגלה שפה עברית מעניינת בדיווחי הבורסה דאז. קשה לדעת אם הקורא העברי בימינו מבין בדיוק את שפת היום של אז, כפי שקשה לדעת אם הקורא של היום הוא היה מבין את שפת מדורי הבורסה בימינו אלה. המדור שהקדיש לכך היום כבר ב-1886, שנת הופעתו הראשונה, נקרא: "הליכות הברזא", ואחד מדיווחיו מספר: "שמועות לא טובות אשר לא נדע עוד שחרן הרגזו את הברזא הברלינית [כנראה המקבילה לבורסה בוול-סטריט... - ד"מ] ולרגליהן רופפו שם הענינים. מחיר שטרותינו ירד עד 199.5. בשוק הפאנדים אצלנו שנו הענינים מן הקצה אל הקצה והקנינים החלו לרדת במעלות אשר עלו. בראשית האסיפה היה בית הברזא מלא מפה אל פה מוכרים, וקונים לא נראו ולא

נמצאו, אך באחרית הבריזא שנו הענינים מעט לטובה וקונים נמצאו במחירים אלה."

ברשימת שערי הסחורות של הבריזא נמצאים בין היתר: נפט, פשתה, ספוגי פשתים, שמן, חמאת פרה, קמח דגן, שבולת שועל, חטה, דגן, חלב, אבקת צוקר, עלי קטורת ושערות חזיר.

דיווח אחר מהבריזא מספר ש"מחיר הרובל הרוססי לא עלה גם היום בהבריזא הברלינית וגם אצלנו בשוק השטרות התרופפו הענינים יען כי מחר יהיה יום גנוסיה ושערי הבריזא יהיו נעולים" (היום כותבים שהבורסה הניו־יורקית תהיה סגורה לרגל חג ההודיה בארצות־הברית).

וביום אחר מדווח היום לקוראיו ש"בהאספה האחרונה שהיתה אתמול בהבריזא לעניני השטרות בחדש הזה שררה דומיה ומצב הענינים רופף... חצאי אימפעריאליים היו אך מעט מזעיר... ולרגלי ההצעות הרבות מצד המוכרים התרופף מצבם... הלואות המזרח רופפו... שטרי הגורלות התרוממו מעט... האקציות של מסלות הברזל התרופפו...".

כל הפעלים הללו קיימים גם היום, אם כי בלבוש אחר. מי שעוקב אחרי הדיווחים מן הבורסה בימים אלה ידע מיד לתרגם את הפעלים שבהם השתמש היום לפעלים שבהם מדווח מן הבורסה העיתון הכלכלי גלובס.

כתבי הבורסה היום סיגלו לעצמם שפה עברית מיוחדת שקוראיהם הנאמנים מבינים, אך לא בטוח שכל קורא מזדמן יבין אף הוא את הכתוב. השפה אינה עדינה במיוחד, והנעשה בבורסה מקבל בדרך כלל אופי בומבסטי.

כך, למשל, המניות אינן "מתרופפות" כמו בהיום ואינן יורדות סתם – הן "צונחות", "גולשות", "קורסות", "משילות" וגם "מאבדות גובה". ואילו המניות שעולות אינן עולות סתם – הן "מזנקות", "ממריאות", "מנתרות", "נוסקות" ולפעמים "מרקיעות".

הבורסה עצמה אינה יורדת. מסכיה "נצבעים באדום" וגם "נעים דרומה". וכשהיא עולה הם "עוברים לטריטוריה חיובית", "נצבעים בירוק", או "נעים צפונה". ומי שאינו מבין את שפת הבורסה עשוי לחשוב שמדובר בסופות אבק או בענני גשם. אולם לא רק לגבי הבורסה קיימת שפה מיוחדת. גם הדיווח על מחירי הנפט, למשל, כולל מינוחים מיוחדים: "העלייה נובעת מקיטון, זה השבוע השמיני ברציפות, במלאי התזקיקים בארצות־הברית."

ומה לגבי מטבע חוץ? כאן נכנסים הדיווחים לעולם האתלטיקה. האירו, למשל, אינו עולה, הוא "חוצה את משוכת ה־1.3 דולר". "המעו"ף חוצה את רף ה־600", וכדי שלא לקפח את ענף שיט־המפרשיות כותבים שמניה מסוימת "נהנית ממשב רוח גבי".

הדימויים הזואולוגיים גם הם אינם מקופחים בדיווחים מן הבורסה. בורסה עולה היא בורסה "שורית" ובורסה יורדת היא בורסה "דובית". ויש, כמובן, גם כינויים זואולוגיים מתאימים לבורסה שאינה עולה ואינה יורדת. לעתים עוברים הדיווחים גם לחומרים שבירים. באחד מימי דצמבר מדווחים לנו ש"אתמול ניפץ המעו"ף את תקרת הזכוכית ב־578 נקודות". לעתים פונים הדיווחים לתחום המחול, וב־15 בדצמבר 2004 מדווחים לנו: "מדד המעו"ף ניהל ריקוד טנגו ובחן את הרמה הפסיכולוגית של 600 נקודות." אבל מסתבר שהמשקיעים סובלים גם מבעיות אחרות. באותו יום, למשל, "פחד גבהים קל תקף את המשקיעים". מזלם ומזלנו שפחד הגבהים היה קל ולא קשה.

אך יש גרוע מזה, משהו שלא ידענו, והוא לקוח ישירות מתחום סרטי האימה: הדיווח של גלובס מספר על "ריטליקס" ועובר ממנה "לחצר האחורית של הבורסה שבה מסתתרים לא מעט שלדים בורסאיים". ברררר, מפחיד.

ומי יודע מה פירוש המשפט: "את עיקר הבוננזה מהתרופה תקטוף אנדו"? כדי להבין את המשפט צריך לדעת את הקשר בין הבוננזה והזהב או לחפש את הפירוש במילון אנגלי-עברי או אנגלי-אנגלי.

אכן כברת דרך לא קטנה עברו דיווחי הבורסה מאז היום ועד היום, מ"הליכות הברזא" ועד כתבינו ברחוב אחד־העם.

## שפת מדורי הספורט

פרוף אקראי במדורי הספורט של העיתונים ושל אתרי החדשות באינטרנט מגלה שפה מיוחדת שלא כל קורא יבין את רזיה. רבים מן המונחים כתובים באותיות עבריות אך לקוחים משפות אחרות, וגם מי שמתמצא בענפי הספורט השונים לא



תמיד ידע לפענח כל מילה בכל אחד מהענפים הנסקרים בכתבות. אבל הציוריות חוגגת והרגשות עולים על גדותיהם. צריך להיות הרבה יותר מאשר חובב ספורט כדי להבין, למשל, את מהות העונש הכבד שהוטל על כדורגלני בני־יהודה: "העונש בבני־יהודה: מותר לבלות עד 2:30 בבוקר."

מה שכיכב בסוף האביב בראש חדשות הספורט הוא, כמובן, "הפיינל־פור של היורוליג". בכותרת הזאת מייצגת את השפה העברית בכבוד המילה "של", ותו־לא. מצב טוב יותר יש לעברית בכותרות על "סדרת הגמר של הפלייאוף", שם העברית מובילה ביתרון של 3:1, כלשון מדורי הספורט.

לעצם העניין אנו למדים ש"לשארס וליאקה לאקוביץ, רכז פנא, יש קליעה עצומה ואופי של וינרים. המץ־אפ ביניהם עשוי להכריע את חצי הגמר". זאת ועוד: "המכנה המשותף העיקרי לשארונאס יאסיקוויצ'וס וליאקה לאקוביץ... זו השריטה העמוקה במוח שהביאה שני אנשים לא מאוד אתלטים ששומרים בינוני להיות שני הרכזים הטובים באירופה." אבל מה לעשות, "הרבע האחרון היה גארבג' טיים, עם תצוגת דאנקים... שהטריפו את הקהל".

יש ביטויים שגם אדם שאינו בקי בכדורסל לומד במשך השנים: "אנתוני פארקר עם 27 נקודות, 8 אסיסטים ו־8 ריבאונדים." אבל מה פירוש מה שאומר עליו פני גרשון: "פארקר הוא השחקן הכי טוב שיצא לי לאמן במהלך הקריירה והבחירה בו כ־MVP מוצדקת." אולי מוצדקת, אבל מה זה MVP?  
התיאורים אינם רק של המשחקים עצמם, יש חיים גם לפני המשחקים. "צוות המאמנים והשחקנים סירבו להתראיין לפני המשחק, כשהחלטה... נובעת מהרצון לשבור את הנאחס." וכידוע לכל בר־בירב, "חמש דקות על הפאוור פלייט שוות לאימון רגיל של שעתיים". אלא שכאן נכנס גם גורם השיפוט, שאינו תמיד בסדר: "היו הרבה שריקות נגדנו שלא היו צריכות להיות, כמו פסיבי אחרי חמש שניות בהתקפה... הכל פתוח, ניתן פייט בגמר." ואכן, יש פייט. "פלדג'ר בחדירה העלה את נהריה ליתרון. אשקלון חיפשה סל ניצחון, שני כדורים לא מצאו טבעת, והכדור האחרון הגיע לאיש של אשקלון השנה... שקבר סל ניצחון עם הבאזר."

יש כמובן גם כדורסל נשים. שם "הסנטרית הרוסייה הגבוהה... סיפקה רשת ביטחון מתחת לסל. הגארדית... מחייכת מאוזן לאוזן... וגם הספונסר גאה בנו... דווקא... ברמלה... זכתה הפורורדית האמריקנית באליפות".

כדורסל אינו רק המשחק – הוא משהו הרבה יותר ריחני. מסתבר למי שאינו יודע ש"עמי נאווי הפך העונה לעוזר המאמן הכי דומיננטי בליגה, ההצלחה לא מונעת ממנו להריח את הסירחון של הכדורסל הישראלי... נאווי היום הוא דיפלומט משופשף יותר מאשר בעבר". ומה אומר על הכדורסל הישראלי הדיפלומט שהוא עכשיו יותר משופשף מאשר בעבר? "מדובר בפצצת סירחון. יש כאלה שמסתובבים עם הנחיריים פתוחים לרווחה ועפים באוויר מהסירחון... יש כאלה שסותמים רק נחיר אחד ובשני מריחים קצת את הסירחון. ויש כאלה כמוני, המסתובבים עם הנחיריים סגורים... אבל מה, תסתכל על הפרצוף שלי: כולו שחור וכחול מרוב שלא מגיע לי חמצן במוח מהסירחון." בקיצור, מעניין איך התבטא נאווי בעבר, לפני שנהיה דיפלומט משופשף יותר.

סגנון כתיבה דיפלומטי אחר ניתן למצוא במדור הספורט של "וואלה", בכתבה "פלייאוף יותר צמוד מהתחזיות". כותב שם בנימין אברהמי: "התמונות בירידה לפסקי הזמן גילו את ה'נטס' כקבוצה עם תחת, קבוצה שיודעת שעוד פוש אחד והיא שמה את מיאמי על העקבים."

בכדורגל חודרים לפעמים ביטויים מתחום הספרות היפה והאמנות: "וקסברגר ישפוט במשחק המוקדם באיצטדיון ר"ג, בין הסינדרלות הפועל אשקלון ומכבי הרצליה."

מדורי הספורט גם מעדכנים אותנו בחיים האישיים של הספורטאים. אנחנו יודעים מי התחתן, מי חגג יום הולדת, למי נולדה בת, עם מי רוצים לחתום חוזה ולמי עדיין לא פנו רשמית. כמובן שזכות הציבור לדעת גם על הבעיות הרפואיות של כל שחקן. כך, לגבי חלק מהם אנחנו מקבלים דיווח כללי: "פציעה קלה", "עומס" וכו'. מה שאין כן לגבי כוכב כמו אבי נימני, שעליו מדווח לנו מדור הספורט של "YNET" בדיוק ממה הוא סובל: "רגישות באיזור המפשעה."

ובאשר לכדורעף, שם החיים קשים מנשוא. שם כותבים על הפסדיה של קבוצת הפועל המעפיל, שירדה מגדולתה, במונחים קורעי לב: "מחזור אחרי מחזור זה נגמר בטבח, תבוסות צורבות של 3:0."

למי שאוהב חידוני ידע אפשר להציע שתי חידות מעניינות מתוך מדורי הספורט. על איזו קבוצה על פני כדור הארץ נכתב המשפט הבא: "צריך לקוות שגם כמה מהשחקניות הגדולות שרצו אתה על המגרש – בראשן קריסטל רובינסון, שאמיקה

כריסטיין וצ'סיטי מלווין...?" – נכון, הניחוש קל: כדורסלניות איגוד הספורט הדתי "אליצור" מרמלה.

ולמי שבמפתיע לא ידע את פתרון החידה הראשונה מוצעת חידה אחרת. מיהם אנדרה קאלדיירה, אינדיו פריירה ופבריסיו בנטו? נכון, התשובה הנכונה: תלמידיו המובהקים של זאב ז'בוטינסקי מקבוצת בית"ר ירושלים.

## שפת מודעות ה"דרושים"

פעם, בימים קדומים, פרסמו במדור "דרושים" בעיתונות מודעות של חברות וגופים שחיפשו עובדים: בני אדם, גברים ונשים.

בעיתון היומי העברי הראשון היום פרסמו, למשל, בשנת 1886, מודעה שהגיעה ממנצ'סטר: "אנשי פולין ורוססלאנד דורשים אחד מתפלל טוב המכונה 'חזן' על ימים נוראים הבאים עלינו לטובה, וכל מי שרוצה אזי ישלח מכתב תחילה להפונה מטה."

עם קום המדינה חיפשו במודעות רבות "מוכרת משוחררת מגיוס", הציעו עבודה "לאשה המחפשת מקום לינה תמורת עזרה לאשה באה בימים" וביקשו "מנהלי פנקסים"... (מעריב, 1948).

אולם היום, בסקירה אקראית של מדורי "דרושים" בעיתוני סוף השבוע, מתברר כי מדור הדרושים הורחב. עכשיו מחפשים לעבודה לא רק בני אדם, אלא גם ירקות, דגים טורפים, חיות טרף, כלי נשק כבדים ואיברי גוף.

כך, למשל, מחפש אחד העיתונים "פלפלים" לעבודת מכירות מאתגרת. חברת מחשבים מחפשת "כרישים" למכירות. סלקום מחפשת "אריות מכירה", לעיתון העיר דרוש "פנתר", חברה בתחום ביטוחי בריאות מחפשת "נמרים", ולמניעת ספק גם מוסיפה תצלום של נמר, לבל יטעה הקורא ויחשוב שהחברה הזאת מחפשת בני אדם. חברה בתחום המים וההשקיה מחפשת "תותח" וחברת שיש למטבחים מחפשת "ראש גדול", כך בפשטות, אין אֶזְכוּר לַכֶּךָ שמחפשים בן אדם ולא איבר גוף.

אבל במדורי ה"דרושים" מחפשים גם אנשים לתפקידים הנשמעים חשובים יותר מסתם עובדים. אחת החברות מפרסמת מודעות גדולות בהן נכתב: "דרוש/ה מנהיג/ה", ובאותיות קטנות יותר: "כריזמטי/ת, סוחפ/ת עם יכולת להוביל..." – את מי? את הממשלה? את הליכוד או את העבודה? לא, המנהיג הכריזמטי דרוש כדי להוביל "את המכירות הארציות של החברה".

חברות אחדות אינן מסתפקות בפחות מאשר "אלופים": אחת מחפשת "מתאמי פגישות אלופים", שניה מחפשת "אלופים/ות בגלישה", ושלישית מחפשת "מעצב/ת אלוף/ה".

בעת האחרונה מופיעות במודעות אחדות תמונות של ופלים ממולאים ומקלות שוקולד. המודעה אומרת לנו "תמיד עדיף להיות חטיף". בסדר. מה לכך ולמודעות "דרושים"? התשובה: "עם הקורסים של... פשוט יחטפו אותך לעבודה."

יש גם חידוש מעניין בכישורים הנדרשים במודעות לא מעטות. "עיתון מוביל" המחפש "תותחי מכירות" מבקש בדרישות התפקיד, מלבד ניסיון במכירות ויכולת ביטוי גבוהה, גם "רצון להצליח". מה פירוש "רצון להצליח"? באיזה מן התפקידים המוצעים במדור "דרושים" אין צורך ב"רצון להצליח"? האם בשאלון הקבלה לעבודה בחברות אלו יש שאלה: "האם אתה רוצה להצליח בעבודה? סמן 'כן' או 'לא'?"

ובכלל, היום כמעט אפסו מן הארץ מוכרים ויש דרישה ל"מוכרנים" ול"יועצי מכירות", כשם שכמעט אין ספָּרִים ואין ספָּרִיות – נותרו "מעצבי שער", ואין מתווכי דירות – יש "יועצי נדל"ן".

מעניין איך מבין את המודעות הללו יהודי שלמד עברית בארגנטינה ועלה ארצה לפני שבועיים, והוא מחפש עבודה במדור "דרושים". ואגב, החברה שחיפשה מזכירה "דו-לשונית" – האם כבר מצאה את האישה הנדירה הזאת, בעלת שתי הלשונות בתוך פיה?

## שפת המקומונים הדתיים

אם רצונכם לערוך סיור במחוזות אחרים ובזמנים אחרים, קחו לידיכם בסופי שבוע את המקומונים הדתיים, לאו דווקא החרדיים, גם את אלה שעורכיהם חובשי כיפות סרוגות, והמופצים באלפי עותקים באזור מגוריהם. מובטח לכם שתגלו עולם שלא הכרתם, ושאינו תואם את החזות החיצונית של "דור הכיפות הסרוגות". תמצאו בהם דיווחים וביטויים ששמעתם בבית סבא, חיים חדשים לשפת האידיש, ותמימות שאינה מצויה עוד בתוכנו. מלבד ביטויים כמו: "אנ"ש", "הקהילה", "אחב"י", וראשי תיבות לסוגיהם, מופיעות בטקסט מילים באידיש שאפילו אינן נתונות במרכאות. "האדמו"רים ערכו טיש משותף בהשתתפות תושבי הקרייה והרבה חסידים. בשבת התקיים 'אופרופ' לבנו של רב קריית בעש"ט... בעת הטישים היה היכל בית הכנסת מלא ביותר מאלף אברכים ובחורים".

כותבי מאמרים במקומונים דתיים-לאומיים משתמשים באמרות באידיש, אם כי לאחריהן באים בסוגריים תרגומיהן לעברית, וברשימות אחרות ניכר בסגנון ובמבנה המשפט שהכותבים חשבו באידיש וכתבו בעברית. במדור מעין רכילות מספרים על דו"חות תנועה שמנפיקים מתנדבי זק"א. "זכרו", אומר הכותב, "חבר מהשטיבעל, או החברותא מהשטעטל, עוד עלול לתת לכם דו"ח על נסיעה בלי גארטל." ומה מבין מזה קורא שאינו יודע אידיש?

כל זאת בא בנוסף לסיפורים במדורי ילדים במקומונים אלה, שתוכנם לקוח לעתים מלב לבה של העיירה היהודית הזכורה לטוב. מה, למשל, תוכנו של סיפור בהמשכים באחד המקומונים הללו בשנת 2004? סיפור על עלילה ויי"ש וקוזקים, שגיבורו "דוד בעל בית המרזח בעיירה בתקופת הצאר ניקולאי... סנגורו של דוד חוקר את העד ומנסה להפריח [כך, בחי"ת - ד"מ] את עדותו... הסנגור מוציא וודקה ופונה לאיוון... השופט אינו מתנגד, ואיוון שותה שתי כוסות וודקה".

ובימנה של נערה בת תשע המתפרסם בהמשכים מסופר על מלי: "אומנם מלי היא לא בחורה דתית, אבל יש לה נשמה... והיא הבטיחה ואמרה שבעז"ה אם הניתוח יצליח היא לא תיסע יותר בשבת ובאמת, מאז הניתוח היא לא נוסעת יותר בשבת... היא גם הולכת שבוע הבא לסמינר מיוחד של חוזרים בתשובה. אני

בטוחה שהיא תתחזק שם ואו טו טו היא חוזרת בתשובה. השמות בסיפורים הם ברובם השמות היפים והטובים שהיו שגורים פעם בעם ישראל, והיום משתמרים בדרך כלל רק במגזר החרדי.

אך המדורים המעניינים הם מדורי המודעות, ובעיקר מדורי "יד שנייה" ו"אבדות". כאן מתגלה עולם תמים ונוגע ללב שקשה להאמין שהוא נמצא בתוכנו במאה ה-21, ואולי גם מרמז לדלות ולמצוקה שבה נמצא חלק מן המגזר החרדי. צרור דוגמאות אקראיות ממדור "יד שנייה קונים": "מעוניינת בשער, קוקו אגוד בלבד, מ-25 ס"מ, בתשלום"; "דרושה לבעל תשובה מכונת גילוח תקינה ללא תשלום"; "מעוניין בעריסה לדיבורית שתתאים לפלאפון"; "דרוש סולם שושנה 6 שלבים לקנייה במחיר סביר". במדור "אבדות" יש מאבדים ויש מוצאים: "כיפה שחורה חדשה מס' 4 נפלה באוטובוס 92 מב"ב לפ"ת"; "אבד כובע לבן של תינוק בשבת פ' ויגש", ומודעה יותר תקיפה: "אבדה/נגנבה שקית עם טלית ותפילין בפתח אולם אור החיים ברח' ר' גרשום".

ויש כמובן גם אנשים ישרים המדווחים במודעות על מציאות: "נמצאה בובה ברח' ר' עקיבא מול גן ורשה"; "לפני כשנה נמצא עגיל זהב ע"י ביהכנ"ס הגדול בבני ברק"; "נמצאו משקפיים בנחמיה בחנוכה"; "לפני מס' שבועות נמצאה כרטיסיה ברח' עוזיאל"; "נשכחה שקית עם נעליים בטרמפ בב' ביום רביעי, כ"ו בחשוון"; "נמצא לפני שנתיים וחצי תליון בצורת לב ברח' קהילות יעקב, ועוד.

מעניין שאחדות מן המודעות ניתנות להצלבה: אבדה מול מציאה, תיאור זהה של הפריט, וייתכן שצריך היה רק עיון קל כדי להפנות את המאבד אל המוצא הישר, ששניהם פרסמו מודעות באותו מדור על אותו פריט. באיזה עיתון חילוני אפשר למצוא היום מודעות תמימות ונוגעות ללב מסוג זה?

## אופרה אחרת (שפת מדורי המוזיקה)

גם למדורי המוזיקה בעיתונות יש שפה משלהם, וזר יתקשה להבינה. כדי שלא ניחשד באיסוף משפטים לועזיים ולא ברורים ממקומות שונים, ליקטנו את כל

הדוגמאות ממדור המוזיקה בעמוד אחד **בידיעות אחרונות** ובעמוד אחד **במעריב** באותו תאריך: 16.6.2006. כדי להשלים את התמונה בחרנו גם את מדור המוזיקה של "עכבר העיר", מוסף הבילויים של העיר לאותו שבוע: 15.6.2006–22.6.2006. ברור לנו שרק אנחנו איננו מבינים את הדברים הכתובים שחור על גבי לבן. כל שאר הקוראים מבינים גם מבינים.

במדור המוזיקה של **ידיעות אחרונות** מספרים לנו ש"פריימל סקרים הרי כבר הוכיחו בעבר שהם יודעים איך לפייף וגם לרגש (כמו שעשו ב'גיב אאוט באט דוֹנ'ט גיב בֶּק' מ-94'), או לפחות לעניין (כמו שעשו ב-'XTRMNTR' מ-2000)... לאלבום הזה, שנשמע כמו הקלטה משותפת של הניו-יורק דולז והרוליג סטונס, הוא שהפריימלס נואשו מלנסות להמציא את עצמם מחדש ולכן הלכו בכיוון הבטוח של 'ROCKS', להיט רחבות הריקודים שלהם מאמצע הניינטיז... אבל בין מחיאות הכפיים הקצובות ('DOLLS'), כינורות הקאנטרי ('HELLS COMING') ומקצבי הקאנטרי-בלוז ('COUNTRY GIRL'), לא ממש נשמע שהייתה להם סיבה רצינית לחזור ולהוציא את הרוקנרול מהמזוודה".

"באלבום מספר 2 קין נדבקו במחלת חמיס רודנריוס – חיידק ישראלי נפוץ שגורם לאמן מצליח להיות 'רציני יותר'... האלבום הזה, שבמהלכו נכנסו לסחרור מסוכן של אגואים וכמעט התפרקו... שש דקות של בלדה אווירית בשם 'אטלנטיס'... סביר שזה משהו של מיטלוף. אחריו מגיע הסינגל הראשון, IS IT ANY WONDER, שיר דווקא לא רע, שנשמע כמו יו 2 עם הפקה של קופי ענאן, ובהמשך יורד מפלס ה'אינדידות' ומגיעים שירי פופ סטרייטים שחוזרים לשגרת הקולדפליי-על-סודה-לבישול".

השאלה הראשונה המתבקשת למקרא הדברים הללו היא: היכן אפשר לקנות את האלבום הזה?

ויש גם את סוויזי. "סוויזי היה טרבולטה של האיטיז וגם וואן היט וונדר... והוא נותר היום כאנדרטה מוזיקלית של כוכב בי-מוביז... סוויזי משיק עכשיו קריירת היפ-הופ ומוציא עם הראפר... להיט מועדונים פוטנציאלי... סוויזי, חשוב לדעת, היא גם מילת סלנג בסצינת ההיפ-הופ...".

ועכשיו, אחרי שאנו יודעים שסוויזי היא גם מילת סלנג בסצנת ההיפ-הופ, אפשר לעבור גם למדור המוזיקה של **מעריב** באותו תאריך. שם כותבים ש"וודי אלן של הרוק הפך לצ'רלס ברונסון של האמביינט... פול סיימון... מפתיע באלבום עתיר

הזיה ורווי לופים אלקטרוניים... הוא זנח את המלודיות המתוקות־מרגשות שלו והחליט להתרכז בגרוב במקום בהרמוניה המושלמת... אני יכול לדמיין את עצמי יושב באולפן ורוטן 'למה אתה לא עושה את השיר הזה רק עם פסנתר?' ואת סיימון נובח עליי: 'היי, זה לא סיימון וגרפונקל פה. ברור?' אבל כדי שלא ניבהל מהנביחות של סיימון, הוא מוסיף: "כל כך הרבה להקות ניסו לייצר את סביבת הסאונד הזאת אחר כך, ואף אחת לא ממש הצליחה. לא קתרין וויל ולא גולדראש ובטח שלא בלק רבל מוטורסייקל קלאב הבינונית... זהו הסאונד של הפרוורים... והמיתרים הנמזגים לתוך הרוקנרול האנגלי של חבורת המביטים בנעליהם הזאת... בגרסת הרימאסטרד החדשה..."

נרגענו והלכנו מכאן למדור המוזיקה ב"עכבר העיר", ושם למדנו ש"לולי פייסט הקנדית הספיקה לשיר בצעירותה בלהקה בשם פלסבו... ובייחוד להצטרף כחברה לקולקטיב האינדי־רוק הפנטסטי "BROKEN SOCIAL SCENE". השותף לשעבר לדירה שלה, צ'ילי גונזאלס, הוא כנראה "המוזיקאי הוורסטילי והאניגמטי ביותר בימינו". הוא שהפיק את אלבומה השני ש"לא היה אלטרנטיבי או אלקטרוני, אלא פופ מיינסטרים מבוגר ומהורהר, עם ניחוחות בוסה נובה וג'אז רך. כסולנית פייסט מדלגת על עולמות האינדי הרועשים שלה לטובת לינקים מוזיקליים לסוזן וגה, ג'ניס איאן, מלאני וקרן אן. בזכות האלבום היא זכתה בביקורות מהללות והייפ לא רע בכלל, לא מעט בזכות ההילה הגונזאלסית".

"מה זה אומר בעצם?" שואל כותב הרשימה בדיוק מה שאנחנו רצינו לשאול, והוא נותן הסבר בהיר ומובן לכל בר־דעת: "קיי־אוס מוסיף ראפ בגרסה היפ־הופית נחמדה ל'מושאבום', הסינגל המנצח של אותו תקליט. הפוסטל סרוויס מטפלים ברגישות גם הם ב'מושאבום' והופכים אותו לפיסת אינדי־רוניקה קטנה ונפלאה."

עכשיו אנחנו מבינים את העניין!

ולכן, אסור כמובן לשכוח את "הדיסק המפויס" (?) של הגרנדדי, שיש בו "טראק לא אופייני של הארדקור פאנק, אירוני כמובן, תחום שגרנדדי ביקרו בו ב־'EXCERPTS FROM THE DIARY OF TODD ZILLA'". קשה להאמין אבל "אולי אפילו לגרנדדי נמאס מהשילוב המוצלח כל כך בין נעימות ביץ' בויז, סאונדים חלליים של אורגנים זולים והתפרצויות של הארד רוק".  
אולי.



מי שנדהם מן הריבוי העצום של המילים הלועזיות שחדרו למשפטים בשפה העברית, יופתע למצוא כאן את שיא הלע"ז. לא רק מילים לועזיות בתוך המשפטים העבריים אלא אותיות לועזיות בין האותיות העבריות! "דאפטון הוא לייבל אמריקאי המתמחה בסול ו־אנק חדש, הווה אומר מוזיקה גרובית עכשווית ברוח הסול ו־אנק של תחילת שנות השבעים."

מה נאמר ומה נדבר? פעם היה "גדוד מגיני השפה העברית". היום אולי צריך להקים את "חטיבת מגיני המילה העברית" ואפילו את "אוגדת האות העברית". איפה אתה, אליעזר בן־יהודה, כשאנחנו כל כך צריכים אותך?

כך או כך, בסיכומו של דבר לא יהיה מנוס: אנחנו, שגדלנו על ברכי המוזיקה החסידית, נצטרך לחזור ולמצוא את סיפוקנו, בסופו של יום, בהאזנה לשיריו של "הראפר החסידי הראשון, מתיסיהו".



## אלי נצר

## שְׁהֵבֵן לֹבֵשׁ מְדִיו

כְּשֶׁהֵבֵן לֹבֵשׁ מְדִיו מִשְׁתַּנֶּה הַבַּיִת. הַמְלַחֲמָה נִכְנָסֶת  
 לְרִשְׁרוֹשׁ הַנְּיָרוֹת, לְשֵׁרוֹתַיִם, לְחֹדֶר הַשָּׁנָה, לְכַרִּית, לְכֶסֶת  
 מִבִּיטָה בְּחִלּוֹנוֹת, מִתְמַקְמֶת לְיַד שְׂמֶךְ בְּשִׁלְט שְׁעַל הַדֶּלֶת  
 וּבֵין הַכִּבְסִים. הַחֹשִׁים נִהְיִים חֲדָיִם כְּשֶׁל כָּלֵב הָאוֹרֵב לְשִׁקֵּט.

כְּשֶׁהֵבֵן לֹבֵשׁ מְדִיו מִשְׁתַּנֶּה הָעוֹלָם. הַיְדִיעָה אֵינָה נִשְׁאָרֶת  
 עוֹד בְּעֵתוֹן. הַמְזֻמָּה הַנִּרְקָמֶת אֵי־שֵׁם גַּם בְּמַחֲךָ עוֹבְרֶת.  
 הַפְּקָדָה שְׁנוֹתָנִים הַרְחֵק מִמֶּךָ אֲנָשִׁים זָרִים שׁוֹבְרֶת  
 אֶת מֵהִירוֹת הַקּוֹל עַד אֲלֶיךָ. בְּגִנְתְּךָ פָּרָא גָדֵל הַנֹּרֵד.

אֶתָּה עוֹבֵר אֶת תַּחֲנוֹת הַזְּעָה, הַנְּשִׁימָה הַמְהִירָה וְהַמְתַּקְצָרֶת  
 וְתַרְגִּילֵי הַהֲשָׁרָרוֹת וּפְצָעֵי הַלַּחֲץ בְּרִיצָה שְׁלֵעוֹלָם אֵינָה נִגְמָרֶת.  
 אֶתָּה עוֹבֵר אֶת תַּחֲנַת נְשִׂיאת הָאֵלוֹנָקָה וְהַשָּׁנָה הַנְּטָרְפֶת.

כְּשֶׁהֵבֵן לֹבֵשׁ מְדִיו, מְכַל מְלַחֲמוֹתֶיךָ זֶה הַקֶּשֶׁה בְּמְלַחֲמוֹת. בְּעֶרֶב  
 אֶתָּה לְבַד עִם מַחְשְׁבָה שְׁפִיךָ אֵינֹו מְסַפֵּר לְאֶזְנְךָ וְזֹו אֵינָה מְסַפֵּרֶת  
 לְעֵינֶיךָ וְאֶתָּה שׁוֹכֵב בְּיָדִים רְפוּת וּבְרַגְלַיִם כְּבָדוֹת כְּעוֹפְרֶת.

עוד שיר על טעם החיים

לְטַעַת אֵילָן  
וְלַגְדֵּעַ גִּזְעוֹ  
וְלִבְנוֹת עֲרִיסָה

וְלְטַעַת אֵילָן  
וְלַגְדֵּעַ גִּזְעוֹ  
וְלִבְנוֹת עֲרִיסָה

וְלְטַעַת אֵילָן

---

שני השירים לקוחים מתוך הספר **כשהבן לובש מדין**, הוצאת תג.

ספר שיריו של אלי נצר **אדם, עץ, ארץ דם**, יצא לאור בהוצאת ספרית פועלים. סיפורו האישי מתקופת השואה, **מותר לשקר**, יצא לאור בהוצאת יד ושם ומורשת.

## ספרות וביקורת ספרים

דמותה של רבקה המקראית בספרות היפה

# הדרמה המשפחתית בחיי יצחק ורבקה: המורכבות הגדולה של זוגיות והורות

נורית גוברין

בספרות היפה נכתבו מעט יצירות ספרות שהוקדשו במישרין לרבקה.<sup>(1)</sup> מספרן אינו גדול בהשוואה למה שנכתב על דמויותיהן של האמהות האחרות, ואפילו בהשוואה לדמויות נשים אחרות במקרא. מסקנה זו תקפה גם אם כוללים שירים שבהם רבקה אינה הגיבורה הראשית, ושמה רק נזכר בהם. יצירות הספרות שהגעתי אליהן, בהנחה שלא הגעתי לכולן, אינן רבות. כעשרה משוררים עבריים, שיר בידיש (איציק מאנגר) שתורגם בידי נתן יונתן; ארבע מסות (ישראל כהן; עדין שטיינזלץ; נורית פריד; אבירמה גולן); מחקר אחד (מנחם פרי); פרוזה שירית, "משלים" אחדים (יעקב כהן); וכמה שירי־זמר (לוי קיפניס; עמנואל זמיר). מבין אחד־עשר המשוררים, שישה הם משוררים (מירון ח' איזקסון, ישראל אפרת, דב חומסקי, בלפור חקק, אהרן מאירוביץ, איציק מאנגר) וחמש משוררות (אסתר זילבר ויתקון, עדה חרמוני, רבקה מרים, לאה שניר, רבקה תפארת). מקום מיוחד תופסת המשוררת רבקה מרים, שהתעמקה בדמותה של מרים, ששמה כשמה, כדרך שכל המשוררים הקדישו תשומת לב מיוחדת לבן־דמותם המקראי, ששמם

---

פרופ' נורית גוברין היא פרופסור (אמריטוס) לספרות עברית, אוניברסיטת תל־אביב. ספרה האחרון הוא נוסעת אלמונית: שלומית פלאום - חיים ויצירה.

כשמו. שירי רבקה הם מאוחרים יחסית, והחלו להיכתב רק במחצית השנייה של המאה ה־20. אין להם מסורת קודמת בשירת ההשכלה ובספרות של סוף המאה ה־19 והמחצית הראשונה של המאה ה־20.

### מדוע מיעטה הספרות לעסוק ברבקה?

אחד ההסברים למיעוט היחסי של הספרות היפה שהעמידה את דמותה של רבקה במרכז הוא, אולי, משום שהיא לא נראתה מקופחת דיה כדי לעורר הזדהות גברית עמה, ואף לא נראתה חלשה או מנוצלת. הכלל הוא שעם דמות חזקה ממעיטה הספרות להזדהות, ומי שבטוחה בעצמה ובמעשיה מעוררת פחות רצון להתעמק בדמותה, מאשר בדמות מהססת, חלשה וסובלת. בין האמהות האפיל עליה גם סבלן של האחרות: שרה מצד אחד, עם עקרותה רבת השנים ועקדת יצחק הדרמטית; ומן הצד האחר, הדרמה של רחל ולאה, שתי האחיות – האהובה והשנואה, וכל הקשור ביחסייהן עם אביהן והבעל יעקב. רבקה נותרה באמצע, ביניהן. על אף הסבל שהיה מנת חלקה היא מקרינה בעיקר כוח, חכמה, אחריות, תושייה, יכולת להחליט ולבצע: "אישה בעלת כוח פיזי וכוח רצון, עצמאית ויזמת [...] אותה רבקה המנהלת את בעלה הפסיבי מאחורי גבו." (2) אולי, ההסבר ל"איחור" היחסי של שירי־רבקה החל מראשית שנות ה־60 של המאה ה־20, נעוץ בהתעוררות המודעות הפמיניסטית לגיבורות המקרא בכלל, ולמורכבות דמותה של רבקה החזקה־חלשה בפרט, בשנים אלה.

כשהספרות היפה מתארת את גיבורי התנ"ך היא ממלאת את הפערים שנותרו בטקסט ומשלימה אותם בהתאם למיטב דמיונו של היוצר. השירים שהעמידו במרכזם את דמותה של רבקה, ברובם, לא ראו את עצמם חייבים נאמנות לסיפור המקראי, "שיחקו" בחומרי הגלם המקראיים באופן חופשי, וחזרו והרכיבו אותם מחדש. רק אחדים מהם הרחיבו את הפרשנות המסורתית לדורותיה, אך גם סטו ממנה. דווקא כותבי המסות, שקראו את הסיפור המקראי מחדש, הוסיפו תובנות חדשות לדמותה של רבקה, מימשו והרחיבו את הפרשנות המסורתית לדורותיה, וקראו קריאה "חתרנית" (מנחם פרי), כדי לגלות את "הסיפור הנגדי" וכדי לממש את "הפוטנציאל של הטקסט". (3)

## מצבה הבלתי אפשרי של רבקה

המכנה המשותף לשירי־רבקה, שנכתבו בידי משוררים מאז שנות ה־60 של המאה ה־20 מתאפיין בעובדה שאין להם מכנה משותף מבחינת התוכן והמשמעות. אם יש מכנה משותף הרי הוא בא לידי ביטוי בכך, שכל המשוררים, עשו שימוש חופשי במרכיבי הסיפור המקראי, ורתמו אותם למשמעויות החדשות שאותן ביקשו לתת לשיריהם. כולם בחרו מן הסיפור המקראי את מה שהתאים להם, והשמיטו ממנו כראות עיניהם. כולם העניקו הקשרים חדשים לביטויים המקראיים, לסיטואציות ולדמויות. כולם יצרו מצבים חדשים, שביטאו את השקפת עולמם ואת תחושותיהם האישיות, האקטואליות. יש מהם שהתבססו על הפרשנות המאוחרת, הרחיבו והעמיקו אותה, אבל גם סטו ממנו. אבל רובם העניקו חיים חדשים לסיפור רבקה על כל מרכיביו, ושעבדו אותם לעולמם השירי. "המשלים" (תרפ"ה, 1925) של יעקב כהן, המוקדמים בזמן, הם, למעשה, יוצאי דופן בכך שיש בהם הרחבה של הפרשנות המסורתית. אין הם חורגים מן הסיפור המקראי, ואינם מוסיפים ממד חדש לדמותה של רבקה בתפקידיה השונים.

מרכיבי הסיפור החוזרים ומופיעים בשירי־רבקה בוואריאציות שונות הם: הפגישה עם העבד על הבאר; הפְּרָדָה ממשפחתה; רכיבתה על הגמל; הפגישה הראשונה עם יצחק; יחסיהם של בני הזוג; פרשת הריונה; לידת התאומים; התחרות והאיבה בין התאומים; העדפת בן על אחיו; תרמית הברכה; הברחת יעקב; עיוורונו של יצחק; מות רבקה.

שירים לא מעטים כתובים בגוף ראשון, מנקודת מבטה של רבקה, גם כשהכותב הוא גבר (אהרן מאירוביץ, מירון ח' איזקסון) אבל יש גם כאלה הכתובים מנקודת מבטו של גבר (דב חומסקי, ישראל אפרת). בשירים לא מעטים בולט הפן הציבורי־חברתי־אקטואלי, ובהם קיים קשר הדוק בין רוח־הזמן לבין תוכני השיר (לאה שניר), במיוחד בכל הקשור בשואה (אהרן מאירוביץ; איציק מאנגר; רבקה מרים), ואילו באחרים נוכח כמעט אך ורק הפן הפרטי־האישי (בלפור חקק, עדה חרמוני, אסתר זילבר־ויתקון).

שירים לא מעטים מגלים הבנה למצבה הבלתי־אפשרי של רבקה, ולהכרח הטרגי שלה לבחור בין הבנים, לתמרן בין ידיעתה מה טוב ומה צריך לעשות, לבין "עיוורונו" של יצחק.

## מחיר הבחירה בבן אחד על חשבון השני

שירו של אהרן מאירוביץ "רבקה" (תשכ"ה, 1965) כתוב מנקודת מבטה של רבקה, מתוך הבנה והזדהות עם מעשיה, והמחיר שהיא משלמת עליהם. היא בחרה בבן אחד, על חשבון הבן האחר. לבחירה זו יש מחיר, והיא משלמת אותו. רבקה בשיר זה היא האם האוהבת המוחלטת, שבחרה בבנה האהוב, שעשתה הכול כדי להצילו, שהעדיפה את נאמנותה לו, על נאמנותה לאביו, בעלה, ולבנה האחר. גם היא סובלת כתוצאה מבחירתה זו וממימוש החלטתה. השיר מעמיד במרכזו את רגע הפְּרָדָה בין האם לבין הבן. הוא כתוב כמונולוג של רבקה המשחזרת את הסיטואציה בה נאלצה להבריח את בנה מן הבית, מפחד כעסו של "אחיך הזועם והמבקש נפשך". היא חוזרת ונזכרת בשיחה ביניהם, שבה מרגיע אותה יעקב החש בחרדתה לו, ובתחושתה כי דבריו המרגיעים הם רק "מסכה" שלבש כדי שלא תחוש בחרדתו. וכך, שניהם, הבן והאם מנסים להרגיע במילים זה את זה, בעוד שבלבם פנימה הם מלאי חרדה, צער וכעס. בשעה שיעקב יוצא "אל עולם נְכָרִי, עַרְמְשֵׁטְמָה" חוזרת רבקה אל ביתה, כשסוד בריחתו של בנה האהוב בלבה, ומעמידה פנים בפני בעלה הזקן והעיוור ובפני בנה עשיו הזועם שהכל כבימים ימימה. מאז נאלצה לחיות חיים כפולים של דאגה לבן שאינה מאמינה בכוחותיו, דאגה מפני היוודע חלקה בבריחתו, ודאגה מפחד נקמתו של בנה השני: "פֶּן אחיך, איש־הַצֵּיד, אשר אָפוּ / ריב־רצח יִחָרֶה, את סודי פתאם יָריח."

הסיטואציה של האם המשלחת את בנה מן הבית אל עולם אכזרי ועוין כדי להצילו, ידועה מן העבר הקרוב של מלחמת העולם השנייה, ויש לשער שאהרן מאירוביץ, שערך ורשם לא מעט ספרי־עדות, הרחיק את עדותו לעבר, כדי לבטא באמצעותו מציאות אקטואלית כואבת מאין כמוה.

## השליח החומד

שירו של דב חומסקי "אליעזר" (תשכ"ו, 1966) נקרא על שם גיבורו המרכזי, ודמותה של רבקה מתוארת מנקודת ראותו בלבד.<sup>(4)</sup> זהו שיר שנכתב מנקודת מבט "גברית" מובהקת, וליתר דיוק: מנקודת מבטו של גבר מזדקן המנסה להחזיר לעצמו את עלומיו באמצעות התשוקה לנערה הצעירה. השיר מתאר את "הזקן" ההולך בשליחות אדונו למצוא אישה לבנו, חומד את האישה שמצא ומתאוה

אליה. הוא "שוכח" את זקנתו לנוכח יופיה ועלומיה ו"מפנטז" כיצד היה הוא מביאה לאוהלו, במקום לאוהלו של יצחק. הוא "שוכח" את עובדת היותו עבד, ושוגה בדמיונות להשתלט על האישה שנועדה לבן-אדונו. שקוע בדמיונות אלה הוא מוביל את רבקה לבן אדונו כשהוא מתלבט בין תשוקתו כגבר ורצונו לראותה כאשתו, לבין חובת נאמנותו לאדונו וגילו המתקדם. זהו מסע מלא מתח לשני הצדדים: במרכז – המתח של אליעזר, ולצדו המתח של רבקה לקראת הפגישה עם האיש שעליה להינשא לו. אבל כיוון שנקודת המבט של רבקה איננה מופיעה כלל, ספק אם היא מודעת למתרחש בנפשו של אליעזר, שאינו נותן שום ביטוי חיצוני לסער היצרים המתחולל בו.

המתח הארוטי של אליעזר הזקן, "השוכח" לרגע את גילו, את מעמדו כעבד ואת שליחותו, בא לידי ביטוי בתיאור הארוטי של שתיית המים, הרוויית הצימאון: "אליעזר לגם בשקיקה נעלסת, וכן: "פיו נצמד לכדה." הוא מדמין כמה פעמים, כיצד "ביאנה נוצח אל תוך אהלו", אבל חוזר בו ונכנע לתפקידו כשליח.

שיר זה, שבמרכזו אליעזר, אינו מוסיף הרבה לדמותה של רבקה כפי שתוארה בתנ"ך, ולמעשה, מממש, כפי שהראו יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, "מסורת מדרשית בוטה בת עשרה סיפורים לפחות, מן המאות ה-11 עד ה-14, שעניינה 'מעשה זימה שאירע בין העבד לבין רבקה מאז פגישתם ליד הבאר ועד בואם אל יצחק'."<sup>(5)</sup>

## רבקה השבויה

שירו של ישראל אפרת "בצריף ריק בבאר-שבע" (תשכ"ו, 1966) כתוב גם הוא מנקודת מבטו של גבר. הפעם זוהי נקודת המבט של בעל, המתבשר שהוא עומד להיות אב לשניים. שמם של רבקה ויצחק לא נזכר במפורש, אבל נרמזים המאורעות שאירעו בחייהם. אלה הם המאורעות הבסיסיים, העתידיים לחזור בחייו של כל זוג. על אף התלאות והמריבות שביניהם, העובדה שהם עומדים להיות הורים, ועוד לתאומים, מכפרת על הכול ומכסה על הכול.

הגבר הוא גלגולו המודרני של יצחק. "בצריף ריק בבאר-שבע", הוא קורא בחומש ומזדהה עם שלבי חייו של בן-דמותו הקדום. תחילה ברגע הטראומטי של העקדה, בשעה שהובל "ביד קרה" אל "האש והעצים"; אחריה, מות האם, בשעה שהצליח



להינחם "אחרי שרה אמו" באשתו ש"הביאה האהלה שרה"; ולבסוף, בבשורה שבישרה לו אשתו על הריונה ועל התאומים בבטנה: "לוחשת מפעֶמֶת: שני גויים, / שני גויים לי בבטני." הוא משחזר בדמיונו גם את מה שעבר על רבקה בדרכה אליו: "אם ומִנֹּת חָפְפוּ עליה / על הגמל, רמזו לו כְּמוֹהֵים / מְצָחֹר כְּסוּתָה / וּמְחֹרֹן פְּנִיָּה." הוא מודע לכך שהיא הובלה אל ביתו כשבויה למקום שביה: "הצִיד כבר שבוֹי שֶׁעַל גְּבוֹ." אבל ההיריון יש בו "פיצוי" על תלאות העבר.

השיר מתרכז ברגע הבשורה שמבשרת האישה לבעלה על שהוא עתיד להיות אב לשניים ומתעלם מכל מה שאינו קשור לרגע נפלא זה. זהו רגע של התעלמות מוחלטת מכל מה שאירע בעבר, והתעלות גדולה: "כל חייו היו הלוך / בתרדמה, עם יקיצות ספורות." כעת, עם הבשורה הוא יוצא "לשוח בשדה". כעת, בשיא הקרבה בין האישה לבעלה: "ואז נגשה, / הַשְׁתַּחֲוֹתָה אֲפִים: אֶלּוֹפִי! / הוא חָטַט מענג קל", הוא יכול סוף-סוף להירדם, "בצריף הריק" כשהוא מואר: "וּחָרְג־אוֹר נִכְנַס בְּצַרִיף הַרִיק." הצריף המודרני הוא מקבילו של האוהל המקראי, והמדבר, מקום ההתרחשות, הוא באר-שבע המתחדשת. הצריף הריק בבאר-שבע עתיד להתמלא.

ההורות היא הנושא המרכזי של השיר. בה בשעה, החידוש בשיר הוא בהבנה הרבה שהוא מגלה למצבה של רבקה שהובלה "על הגמל" להיות לאישה למי שאינה יודעת עליו דבר, ודמתה לשבויה, או לחיה שניצודה, והדרך מבית הוריה לבית בעלה המיועד דומה למסע של המת למעון-החיים: "יִשָּׂא אֶת הַמֵּתָה לְמַעוֹן חיים, / יִשָּׂא אֶת הַחַיָּה לְמַעוֹן הַמִּנֹּת." מוטיב זה של השבי, של האישה השבויה בנישואיה, עתיד לחזור לימים ברבים מסיפורי הסופרות, ביניהן, עמליה כהנא-כרמון, ש' שפרה ורות אלמוג.

### רבקה המקראית ורבקה המודרנית

שמונה שירי-רבקה של המשוררת רבקה מרים מהווים חטיבה שלמה בתוך שירי-רבקה של המשוררים האחרים. הקשרים הפנימיים בין השירים מעידים על כך שהם יוצרים מחזור-שירים, ומחזור זה מעיד על התפקיד החשוב שיש לדמות זו בעולם שירתה של רבקה מרים. כצפוי, מזדהה המשוררת עם בת דמותה המקראית, ובה בשעה עם סבתה, שעל שמה נקראה. הזדהות קבועה זו עם בעל-

השם, חוזרת, דרך־קבע, בכל שירי המשוררים והמשוררות. אצל רבקה מרים זוהי הזדהות כפולה: עם העבר הרחוק ועם העבר הקרוב. לכן, היא יכולה לנטוע את הגיבורים המקראיים גם בעולמה של העיירה העומדת בפני כיליונה. שירי־רבקה של רבקה מרים נכתבו לאורך שנים, החל מספר שיריה הראשון **כותנתי הצהובה** (תשכ"ו, 1966), שהופיע בהיותה בת ארבע־עשרה, וכלה בספרה **אמר החוקר** (תשס"ה, 2005). מתוכם, ארבעה, ששמה של רבקה נקרא עליהם, ובאחרים היא משמשת דמות מרכזית ושולית לצידם של אחרים.

שיר "רבקה" הראשון (תשכ"ו, 1966; עמ' 34), כתוב כמונולוג פנימי, בגוף ראשון, של רבקה המקראית המספרת לעצמה את מה שהיא רואה, כשהיא עומדת עם כדה ליד הבאר. היא צופה "בחלום" בשיירות הילדים הצועדים אל מותם: "הלכו בעשן." אלה ילדים זקנים, מסומנים "במַצְחוֹתֵם האוֹת", אבל "אות" זה אינו מציל אותם מפני הרוצחים, אלא דווקא מסמן אותם לגורלם. המילים החוזרות: "ראיתי" בצורותיה השונות, יחד עם המילה החוזרת בתבניתה המקראית: "וְאָמַר", משוות לשיר נופך נבואי. רבקה היא "האם" ו"הבת" כאחד. אבל התגובה־מחאה עדיין רופסת למדי ומשועבדת לתבניות הלשון הביאליקאיות: "ודמעה עֲגָלָה, / נטפה לְכַדִּי / וְהָד השאירה / בְּמֵי הבאר וּבְדַלִּי." השיר בוחר אמנם מתוך קורותיה של רבקה המקראית רק אותם מרכיבים הנחוצים לו כדי ליצור את החיבור בין רבקה המקראית לבין רבקה המודרנית, משמיט ומתעלם מכל השאר, אבל למרות זאת, נראה חיבור זה מאולץ ומלאכותי. בה בשעה זהו בעיקר חיבור בין המשוררת, שהייתה אז בת שלוש עשרה, שהיא "דור שני", לבין אימי השואה. באותן שנים, לא היה ביטוי שירי מסוג זה מובן מאליו.

### הנפילה מן הגמל בראותה לראשונה את יצחק

שיר "רבקה" השני (עמ' 24), שנכתב חודשים אחדים לאחר קודמו, מתרחש עם סיום מסעה של רבקה המובלת על ידי "העבד הזקן" מארץ לארץ, לבית בעלה שאותו אין היא מכירה. גם שיר זה כתוב כמונולוג פנימי בגוף ראשון של רבקה, המתארת את המסע אבל בעיקר את חוויית גילוי "פניו".

במרכזו של השיר: הנפילה. זוהי נפילה פיזית־ממשית, אבל גם ובעיקר רוחנית־נפשית. הנפילה היא הביטוי הפיזי והנפשי לחווייה המאכזבת של גילוי־הפנים. אין בשיר קביעה ברורה מי הוא זה שאת "פניו ראיתי". מן המקרא (בראשית כד 64)

ברור לגמרי שהיא נופלת מעל הגמל, כשהיא רואה לראשונה את יצחק. בשיר, יש זהות בין פני יצחק ופניו של האלוהים, גם בשל הכינוי המקראי לאלוהים "פחד יצחק", והשורות המסיימות שלו: "פָּחַדוּ בִּי נֶפֶל / וְאַעֲרֹטֶל". וכך, אולי, זוכה רבקה לגילוי הכפול והמאכזב של פני בעלה יחד עם גילוי-שכינה. על "פחד-יצחק", בהמשך.

הפרשנות המסורתית מפרשת את נפילתה של רבקה מעל הגמל כמחווה של כבוד, ואת התכסותה של רבקה בצעיף כמחווה של צניעות. לא כך בשיר. בשיר הנפילה באה כתוצאה מן ההלם והאכזבה למראה "פניו": "ראיתי - והוא - / לא הוא, / ופניו - / לא פניו". כתוצאה מן הנפילה היא מתערטלת, ו"הפרח" "שלו שמרתי - / יָבֵשׁ וְקָמַל". זוהי אכזבה רוחנית וארוטית כאחד. הלם הפגישה המאכזבת, שבא לידי ביטוי ב"נפילה" וב"התערטלות", משאיר את חותמו לדורות: "רָאִיתוּ - / נפילתי מעל הגמל / ונשאר מולי - / כְּתוּהוּם, כְּחָלָל, / וראשי כְּשֵׁל. / פָּחַדוּ בִּי נֶפֶל / וְאַעֲרֹטֶל".

התנ"ך אינו נותן ביטוי ישיר להרגשתה של רבקה לנוכח פגישתה הראשונה עם יצחק, אלא רק להרגשתו של יצחק בלבד "וַיֵּאָהֱבָהּ" (בראשית כד 67). לעומת זאת הוא מוסר את שפת-הגוף שלה: הנפילה מן הגמל, וההתכסות בצעיף. טון השאלה שהיא שואלת את העבד "מי האיש הַלְזָהּ הַהַלֵךְ בשדה לקראתנו?" (בראשית כד 65), יכול להתפרש כתמיהה מסוקרנת, אבל גם, ואולי בעיקר, כאכזבה מתוך זלזול, המתבטאת במילה: "הלזה". השיר הנותן ביטוי לאכזבתה של רבקה מן הפגישה הראשונה שלה עם יצחק, יכול, בהחלט, לפרש את מה שהתנ"ך משאיר פתוח, אבל אפשרי, כפי שחשו הפרשנים בדורות הבאים. הפחד והאכזבה ילוו מעתה את חייהם המשותפים של רבקה ויצחק ואת צאצאיהם אחריהם.

## ההחלטה ללכת אחריו

שיר "רבקה" השלישי (תשל"ג, 1973) החוזר, מקץ שמונה שנים, לדמותה של רבקה, הוא השיר המרכזי והחשוב ביותר בחטיבת שירי-רבקה. גם שיר זה כתוב כמונולוג בגוף ראשון. השיר מרחיב את שיר רבקה השני ומפרש אותו, מתוך עמדה של בגרות וניסיון. בניגוד לאכזבה שמקורה בזלזול שחשה רבקה כלפי יצחק עם פגישתה הראשונה עמו, מביע שיר זה את נכונותה ללכת אחריו למרות הכול.

רבקה, בשיר השלישי, ראויה להיות אחת מארבע האמהות. היא ניחנה בכוח נבואי של ראיית הצפוי לה בעתיד. היא צופה מראשית אחרית. היא חוזה מראש, במדויק, מה צפוי לה בחייה המשותפים עם יצחק. היא חשה בתכנית־העל שהוטלה עליה ושעליה להוציאה מן הכוח אל הפועל, וכן בתפקידים הקשים שיוטלו עליה בעתיד, והידיעה המוקדמת תסייע לה להכין את עצמה לקראתם. חמש פעמים חוזר המשפט: "וְאַלֶּךְ אַחֲרָיו", בכל פעם לאחר התוודעות לשלב נוסף במהלך חייה העתידיים. הפעם הראשונה, לאחר שראתה אותו רטוב בגשם, כשיצא לקבל את פניה: "ראיתי אותו מְטֹלְטֵל בַּמָּטָר / וְהִגָּשְׁם מִצְלִיף עַל פְּנָיו / לְבוֹשׁוֹ הַלַּח מִהֵבִיל - / וְאַלֶּךְ אַחֲרָיו." השנייה, גם לאחר שהבינה שמה שהיא רואה אינו מה שהוא באמת: "ראיתי והוא - לא הוא / ופניו - לא פניו."

הפעם השלישית היא המרכזית והמורכבת מכולם. זהו השלב המכריע שבו לומדת רבקה לדעת מה מצופה ממנה בעתיד. היא מוסיפה להתבונן במיועד לה ומבחינה שהשפחות גידלו אותו, במקום אביו ואמו שלא תפקדו כראוי, ויודעת שיהיה עליה למלא את חסרונם: "וְאָב לֹא הִיָּה לוֹ"; ו"אמו - שְׂדֵיָה זְקֵנִים" היא רואה ש"גְבוּ גְבֵהָ הִיָּה וּכְפוּף", וכבר חשה בבטנה את תאומיה העתידיים להילחם ביניהם: "חשתי מִבְּעֵטִים בְּכַרְסֵי תְּאוּמוֹ -".

הפעם הרביעית מעידה על כך שהיא יודעת איזה מחיר כבד תידרש לשלם. יהיה עליה לקבל אחריות ולדאוג להמשך השושלת עם כל מה שיהיה כרוך בכך. בעלה, יצחק, צפוי לעיוורון, פיזי ורוחני כאחד, שכתוצאה ממנו תצטרך היא לרמות את "אִפְלָתוֹ הַכְּבֵדָה", להעדיף בן אחד על זולתו: "ואת בני אָטוּשׁ, את אחד בניו -". הפעם החמישית חוזרת, לכאורה, אל הפעם הראשונה, כשראתה אותו "מְטֹלְטֵל בַּמָּטָר", אבל למעשה היא שונה. כעת, ההחלטה ללכת אחריו מבוססת על ידיעתה את הצפוי לה ועל הנדרש ממנה בעתיד. כאילו נאמר, כמו בפרשת העקדה, ואף על־פי־כן, על אף מה שאני יודעת שעתיד לקרות, אלך אחריו. כעת, היא נרטבת יחד עמו וקושרת את גורלה בגורלו, מתוך ידיעה על מה שמתבקש ממנה: "ואני רְטָבָה הִיִּיתִי כְּלִי / וּרְטָבוֹת הַפְּתָנוֹת הַדְּבוּקוֹת לְעוֹרִי / וּבְגֵשֶׁם תּוֹצְאוֹתִי, וּבְגֵשֶׁם רְאִשִּׁיתִי - / וְאַלֶּךְ אַחֲרָיו."<sup>(6)</sup>

בשיר זה, מקבלת עליה רבקה את התפקידים הקשים, כפויי הטובה והפתלתולים שיעד לה גורלה, בעיקר כדי להמשיך את השושלת. היא מסוגלת לקבל עליה את ההחלטות הקשות ולבצע אותן. כעת היא מממשת את תפקידה כאם האומה.

## עליה להיפרד מנעוריה

רבקה ממשיכה להיות הדמות המרכזית גם בשיר שכותרתו "יצחק" (תשמ"ח, 1988). במרכז השיר עומדת "הנפילה" מן הגמל, עם הפגישה הראשונה עם מה שמיועד לה. הפעם אין תיאור מפורש ומפורט של מה שצפוי לה, אלא במילה המעומעמת: "דמדומים", המבטאת את גורלה: "על גמל אציל רכבה לעבר דמדומיה". כשהיא מגלה את העתיד הרציני הצפוי לה בעתיד היא מודעת לכך שעליה להיפרד מנעוריה העליזים ולהתחיל בחייה החדשים והמחייבים "מתונים כה, רציניים כִּסְמִין שֶהֶפְרָד מִרְיָחוֹ." היא מגלה שמעתה חייה יהיו: "כָּל־כָּל־בְּיָנַיִם, / אָפֹר רָגִישׁ הַמְרָבָה לְסִלְחָ.".

השיר סתום ומעורפל, ולא תמיד ברור על מה בדיוק מדובר. מה הם אותם "דמדומיה" ש"ראתה אותם מולה". וכן, האם התפרקה לנוכח מודעות זו כמו "חבית שִכֵר עלִיזָה שֶהֶתְרוּ חֲשׂוֹקֶיהָ", כלשון הדימוי החותם את השיר, או שמא, מכאן ואילך, ישתנו כל חייה ויותאמו למתבקש ממנה.

השיר "יעקב, סֶלֶם" (תשמ"ח, 1988) בנוי כמחזה-אימים שבו משתתפים בני המשפחה: רבקה-בלומה, יעקב, רחל והסולם. השיר ממשיך את הקו של איציק מאנגר (ושל ציורי מארק שאגאל), הרואה את המשפחה שבהווה, בעיירה הצפויה להשמדה, בדמותה של המשפחה המקראית הקדומה. השיר הוא שיר הזיה וסיוט. שיר על גורלו הנורא של עם ישראל. הגיבור המרכזי שלו הוא הסולם המבטא את הגורל היהודי. הוא המחבר בין שמים וארץ. עליו עולים ויורדים המלאכים, אבל עליו גם עולים "בעשן" השמימה. יעקב-יענקלה מתרוצץ, כשהסולם על גבו, בין אשתו רחל לבין אמו רבקה. רגע הוא ילד "עם פאות", רגע הוא אדם צעיר, ורגע הוא בעל לאישה. הזמנים והדמויות מתערבים זה בזה.

רבקה, או בשמה הכפול: "רבקה-בלומה", מתוארת ב"הוראות הבמאי": "היא רבקה-בלומה סבתא שלי. לראשה פיאה. היא יושבת על הבאר." המשוררת, הקרויה על שם סבתה, נוכחת הפעם בשיר גם בשמה המלא: רבקה-מרים, וגם כגלגולה של רבקה האם. רבקה מאזינה לקריאותיו הנואשות של בנה "יענקלה" המתרוצץ על הבמה ו"סֶלֶם על גבו". הסולם, שיעקב נושאו על גבו "כל הימים", מקבל ממשות מקאברית: הוא זה שמוליד את בניו, אותו רוצה רבקה להיניק כדי להשביעו, כדי

שיוכל לנוח, ואותו רוצה רחל לחבק כדי שהמלאכים "לא ילכו ממנו". רחל, שהיא גם הנערה ליד הבאר וגם הכבשה הפועה, מחזיקה את הכד בידה, אלא שהפעם הוא קשור באפר, והצאן "נדמה כְּעֶשֶׂן". הבאר, כאן ובשירים אחרים, היא מקום הסכנה והמוות. מכולם, רק הסולם תחילה שותק, ובסוף מדבר. גם רבקה וגם רחל מבקשות מיעקב שישתוק, שידבר, שיצעק שיצחק גם יחד. הקול האחרון הוא של הסולם, המשנה את שמו של יעקב לישראל ומתגלגל בדמותו. יעקב והסולם נעשים אחד. כעת הסולם הוא המטפס על שלביו של יעקב: "אחי הסולם". השיר מממש את כותרתו, המאחדת את יעקב עם הסולם. הסולם ראשו בשמים, בסולם עולים ויורדים המלאכים, הסולם מחבר בין הארץ לבין השמים, אבל כשהסולם שבור, "עולים בעשן" "אל השמים פנימה". אי אפשר לתקן את הסולם, והדיבור "אבד".

### "פחד יצחק"

ה"פחד" הוא הגיבור המרכזי בשיר שכותרתו "הפחד, ראה יצחק" (תשנ"ו, 1996). רבקה נזכרת רק במילה החותמת אותו, כאקורד אחרון, עם הצטרפה למשפחה. השיר מממש את הביטוי: "פחד יצחק"<sup>(7)</sup> הנזכר, בצירוף זה, פעם אחת בלבד במקרא, בדברי יעקב אל לבן הרודף אחריו (בראשית ל"א 42), וחוזר ונזכר בניסוח אחר: "פחד אביו יצחק" (בראשית ל"א 53), באותו הקשר. המשוררת מנתקת את הביטוי מן הצירוף הכבול ומקנה לו משמעות אחרת, קרובה ורחוקה גם יחד, משפחת-הפחד: "הפחד, ראה יצחק, הוא אביו". הפחד מקבל משמעות ממשית, פיזית ורוחנית כאחד. הפחד הוא אבי האומה. הפחד הוא האב האמיתי של האבות: הפחד הוא "אבי אברהם", הוא "אביו" של יצחק, וכששניהם נמלטים בריצה, מצטרף אליהם גם יעקב ועמו המלאכים והסולם. יצחק "הכפוף" הנזכר גם בשיר זה,<sup>(8)</sup> מחבר אותו לשיר "רבקה" השלישי, כשם שהסולם, הישות העצמאית והמחוברת ליעקב, מחבר שיר זה לקודמו: "יעקב, סלם". חיבור זה מרחיב את השירים בוואריאציות חדשות, שלא פותחו בהם, ועושה אותם ל"מחזור-שירים" שהיחסים ביניהם רופפים אמנם, אך קיימים ומתפתחים. בעוד שבשיר הקודם נזכרו הנשים-האמהות: רבקה ורחל, נזכרים כעת הגברים-האבות: אברהם, יצחק ויעקב. רק לאחר ההכרה ב"פחד" כָּאב, יכול יצחק "לבוא ברבקה", צירוף לשון המבטא יחסי מין. יצחק מביא עמו אל רבקה את הפחד, ומאז הוא שוכן ביניהם. הפחד הוא המקשר בין שלושת אבות האומה. הפחד מזוהה עם האלוהים, וזהו

אלוהים מפחיד מאוד שכל אחד מאבות האומה התנסה בו. הפחד מחבר את האבות זה לזה ויוצר ביניהם הזדהות: "כמוך אני כפוף בתנופה" אומר יצחק. רבקה יכולה להיכלל במשפחת-הפחד רק לאחר הכרה זו של יצחק ב"אבהות" של הפחד.

במרכז השיר הפחד הגורם למנוסה. כולם רצים, כולם נמלטים על נפשם, כולם נמצאים במנוסה מתמדת, כולל הסולם. גם בכך, קשור השיר לקודמו: "יעקב, שלום".

השיר השביעי במחזור שירי-רבקה, "מעל הגמל" (תש"ס, 2002) ממשיך ומרחיב את מוטיב הנפילה, שראשיתו בשיר "רבקה" השני. זהו אחד השירים המופשטים במחזור זה, ולא תמיד די ברור במה בדיוק מדובר. "הנפילה" היא הגיבור המרכזי של השיר, הנע בין הומור להומור-שחור. יש בו משחק מילים בין הנמוך והחלש לבין העצום והעז: "בְּחֶבֶה לָהּ קוֹרָאָה נְפִילָנָת, אֲחֶרֶוֹנֵת הַנְּפִילִים". אולי, מי ששרד את הנפילה יש בו כוח של "נפילים" והוא ימשיך ויתקיים למרות הכול. "הריצה" של רבקה "לקראת הנפילה" מחברת שיר זה עם קודמו ועם קודמיו.

השיר השמיני במחזור הוא השיר הרביעי שכותרתו: "רבקה" (תשס"ה, 2005). השיר מבטא את המטען הכבד והמסויג, "הצל",<sup>(9)</sup> שהביא עמו יצחק אל חיי הנישואים, שאותו "העניק" לרבקה, אבל גם ובעיקר את נכונותה של רבקה להתחלק עמו בו. השיר כתוב, כשירי-רבקה האחרים, בגוף ראשון, כמונולוג פנימי. רבקה מגלה במיטתם המשותפת את מה שהביא עמו יצחק לחייהם המשותפים והעניק לה. יצחק אינו יכול להשתחרר מן הטראומות של חייו, שהטילו "צל" על חייו ועל נישואיו. "צל" זה המלווה אותו דרך קבע הועבר גם לרבקה. מן העקדה הטראומטית הביא "גְּזָה של אֵיל"; והביא את עיוורונו, והביא את פחדיו מן האלוהים "צֶל-פְּרֻכֶת-מַעֲשֵׂה-חֹשֶׁב" והביא את ה"צל". מן הפגישה עם רבקה הביא "גְּזָה של גְּמַל", וממעשה התרמית שלה כשהחליפה בין הבנים לקבלת ברכתו, הביא "גְּזָה של גְּדִי". יצחק שוכב במיטתם המשותפת, חפשי לכאורה "שוב אינו כְּפֹת", אבל כפות ידיו מכווצות: "דבר-מה לְפֹת בְּחֶפְנוֹ". אותו "דבר-מה" הוא "גְּזָה" הלקוחה בעת ובעונה אחת מכל הסיוטים של חייו. יצחק מנסה להשתחרר ממועקות חייו או לפחות להתחלק בהם עם רבקה: "הדבר שבחפנו הוא מניח ביד", והיא מקבלת עליה מרצונה שותפות זו: "כְּפִי אֲנִי פֹתַח", ומגלה את "הצל", "שעל בְּבוֹתָיו הִיא יוֹשֵׁב", המלווה את חייהם המשותפים. גם שיר זה מגלה את גדולתה של רבקה, הרעיה והאם.

## רבקה הרומנטית

### א. שירי האיש

השיר "שירת רבקה" של המשורר בלפור חקק,<sup>(10)</sup> נכתב לרגל נישואיו עם הגרפיקאית והמשוררת רבקה לבית רבי, שנערכו ב־2.11.1971 וצורף להזמנה. כשנה לאחר מכן נכלל בספר השירים שלו: **מחברות מידד**, שהופיע יחד עם ספר השירים של אחיו התאום המשורר הרצל חקק: **מחברות אלדד**, בספר שיריהם המשותף **ספר אורות האהבה** (הוצ' שלהב"ת, תשל"ב, 1972).

במכתבו אליי מירושלים, מיום ב' באלול תשס"א (22.8.2001), בתשובה על שאלותיי על השיר ונסיבות כתיבתו ופרסומו, כתב בלפור חקק: "למעשה, השיר פורסם לראשונה באיגרת נפרדת, בכתב קליגרפי של רבקה תפארת, שצורפה להזמנת החתונה שלי, שהייתה ביום הצהרת בלפור. [...] השיר הפך לימים לפרק מפואמה "יער כלולות" (הוצ' שלהב"ת, ירושלים, 1978). [...] בשיר 'שירת רבקה' משוקעים זכרי לשון מקראיים הקשורים לרבקה המקראית. באופן מיסטי השם בלפור זהה בגימטריה לשם אליעזר (ואליעזר הוא דווקא שם אביה של רבקה־תפארת). יש בשיר גם צורת לשון מיוחדת של שילוב העבר וההווה, כדי לבטא זמן שהוא נצח מתמשך."<sup>(11)</sup>

השיר כתוב כדיאלוג בין בני זוג לפנות ערב ליד באר. לא נזכרים בו שמות, אלא בכותרת בלבד. השיר אינו נאמן לסיפור המקראי, אלא, כדברי הכותב: "משוקעים בו זכרי לשון מקראיים הקשורים לרבקה המקראית." השיר עושה שימוש חופשי בחומרי הגלם המקראיים ומתאים אותם לצרכיו. יש לקרוא אותו מן ההווה אל העבר, מתוך הסיטואציה של הנישואים לרבקה בהווה, ולא מן העבר אל ההווה, בהשוואה לסיטואציה המקראית שהשיר משנה אותה לגמרי. היעדר השמות בשיר מאפשר למשורר לבנות את הסיטואציה החדשה, בהתאם לנסיבות שלהן נועדה. שיר־החתונה מכתוב את תוכנו של השיר ומכפיף אליו את האווירה הרומנטית והלוהטת שלו. רבקה בהווה איננה גלגולה של רבקה המקראית. לדמותה של רבקה כאוהבת רומנטית אין אחיזה בטקסט המקראי. השינוי העיקרי בהשוואה לסיפור המקראי מתבטא בהחלפת הדמויות בסיטואציה המרכזית, ובפסוקים המקראיים המוצאים מהקשרם. לא עבד אברהם הוא הפוגש לראשונה את רבקה על הבאר והיא משקה אותו ואת גמליו, אלא המיועד לה, שלא נזכר בשיר בשמו, הוא הפוגש אותה "על הבאר" והם מתאהבים זה בזו ומשקים זה את זה מים מן הבאר.



דמותו של העבד־אליעזר מתמזגת בשיר עם דמותו של הבעל־יצחק. שינוי זה מתאפשר גם על רקע העובדה שהשמות הביוגרפיים ממלאים תפקיד מרכזי בהזדהות עם הדמויות המקראיות: רבקה בהווה מזוהה עם רבקה המקראית באמצעות המשורר העתיד להיות בעלה, ואביה, ששמו במציאות אליעזר מזוהה עם עבד־אברהם, השליח־המתווך־המשדך. זהו שיר על התאהבות גדולה ומיידית שבו הגבר והאישה "צועקים" את אהבתם זו לזו, ומשביעים זו את זה לאהוב "תמיד תמיד". הבאר היא העדה לקשר ביניהם, אבל בהיפוך התפקידים הנזכרים בסיפור המדרשי הקשה על הפרת הבטחת נישואים, "חולדה ובור", ובניגוד ל"באר" המסוכנת בשירי רבקה מרים. כאן, הבאר היא המשכה של הבאר בשירו הארוטי של ביאליק: "יש לי גן". אבל בעיקר הבאר היא מקור המים החיים שבני הזוג משקים זה את זה: "אמרתי שְׁתִי שְׁתִי שְׁתִי"; "אמרתי [...] שְׁתִי שְׁתִי שְׁתִי מִבְּאֵרִי." השיר גם מממש באופן חיובי את המטפורה: "עזה כמוות אהבה", ומבטא את ההרגשה, של כל אחד מבני הזוג, שרק באהבה ההדדית חייהם – חיים. דברו של הגבר: "אמרתי אֶהְבֵּי אותי אֶל תְּאֵהְבֵינִי. וְחַיִּי. למה תמותי / צעקתי למה תמותי עִמִּי בְּאֵהְבֵתִי." דברה של האישה: "אמרתי קֶצְתִי בְּחַיִּי מִפְּנֵי אֶהְבֵתִי. אם אין אהבתך / צעקתי אם אין אהבתך למה לי חיים." החופש של המשורר לשנות מן הסיטואציה המקראית, להפוך אותה על פיה, לקחת ממנה רק את המתאים לו ולהכפיפו לסיטואציה החדשה שיצר בא לידי ביטוי גם בדבריה אלה של האישה, שהוצאו לחלוטין מהקשרם המקראי. הביטוי "קצתי בחיי", והמשכו: "למה לי חיים" מקורו בדברי התלונה של רבקה ליצחק על נשותיו של בנה עֵשָׂו "מבנות חַת", והם עילה לקבל את הסכמתו של יצחק לשלוח את יעקב לבית משפחתה כדי למצוא שם אישה (בראשית, כ"ז 46). ואילו בשיר דברים אלה נאמרים לא כתלונה וכתירוץ, אלא כצעקת אהבה גדולה של מי שמצאה את בחיר לבה.

## ב. שירי האישה

השם ממלא תפקיד מרכזי בשירה של רבקה תפארת "דמויות במראה" (1998). אבל דווקא בשיר שהשם הוא הנושא המרכזי שלו, אין רבקה המקראית ממלאת כל תפקיד. כמו רבקה מרים גם רבקה תפארת היא בת לניצולי שואה, משפחת רבי, ונקראה על שם דודתה שנספתה בשואה.<sup>(12)</sup> רבקה תפארת נולדה בפולין, לאחר השואה, וחוותה מבשרה "את האנטישמיות": "למדתי בבי"ס של גויים. היינו שלושה יהודים בכיתה, ובכל מקרה של משבר תמיד האשימו אותנו היהודים."<sup>(13)</sup> על אף השם התנ"כי אין המשוררת חשה את עצמה כגלגולה של רבקה המקראית, אלא כמי שמנציחה את שם דודתה שנספתה בשואה. אין בשיר כל הקבלה והשוואה

לסיפור המקראי והשם רבקה הוא רק אחד מן השמות במחזור חייה, שהותאם לדמות שהיה עליה ללבוש בהתאם לנסיבות. בכל אחת מתחנות חייה נקראה בשם אחר, בכל שלב משלבי חייה הציגה "כשחקנית על הבמה הגדולה" דמות שונה. זהו אחד השירים שבו משמש השם כנושא המרכזי, ומגלה את חשיבותו המרכזית בזהות האישית.<sup>(14)</sup> "כשנולדתי הייתי רבקה / על שם הדודה בשואה. / בבית הספר בפולין / הייתי ריטה, דמות אחרת במראה. / ועבור אישי הפכתי לתפארת. / ובכל גלגול / הייתי מישהי אחרת. / לבשתי דמות אחר דמות / מול מראותי ושמותי / שחקנית על במה הגדולה / ממשיכה את חלקי חיי. " ובקיבוץ: "כילדה – נערה בקיבוץ / הייתי רבקה או רבקה'לה / מסכה קיבוצניקית בארץ זרה / שם הצבע הוא אחיד / ואין מיוחד."

השיר מבטא את המהלך של האישה מבידודות לזוגיות, ששינוי השם מעיד עליו ומבטא אותו, כשהשם רבקה פינה את מקומו לתפארת. לפני הנישואים: "הייתי בתוך ההמון / אבל נשארתי לבד"; אבל כאישה נשואה בירושלים: "הייתי בירושלים לתפארת / עם אישי שעשה אותי לדמות אחרת." ומאז: "הייתי אני עם האחד. / ולא לבד."

### אלי ויזל ראה ביצחק פליט שואה

שירו של איציק מאנגר "רבקה" (תרגום: 1986) כתוב מנקודת המבט של ההווה, כשהדי השואה נשמעים בו. השיר מעמיד במרכזו את סבלה של אם, כשדבריה "למה אשכל גם שניכם יום אחד" (בראשית כ"ז 45) משמשים לו כנקודת אחיזה. זהו דו־שיח מעין בלאדיסטי בין הדובר השואל את האם מדוע היא "בוכיה", לבין רבקה המתנה את "צער [ה]אמהות" שלה: "שני ילדים בתוך שעה אחת נולדו לי / ובשעה אחת שניהם אבדו לי." הדובר מנסה לנחם אותה בכך ש"דמעה של אם" תאחד את השנאה שביניהם, אבל, למעשה, אין בפיו נחמה של ממש. דברי האחים לפני מותם הם הכרה בטעות חייהם שהאיבה שלטה בהם: "הפרידו החיים בינינו אך המוות מאחד." מרבקה המקראית נשאר בשייר זה רק הווייתו כ"אם", אם לתאומים, החוששת לאבד את שניהם בבת אחת. כל שאר הפרטים הקשורים בה הושמטו. זוית ראייה זו של איציק מאנגר קשורה לדרך הראייה של אלי ויזל, שאמר על יצחק שבעצם היה פליט שואה (מובא אצל אבירמה גולן, עמ' 196).

במרכז שירה של עדה חרמוני "כרבקה" (תשמ"ז, 1986), כפי ששמו מעיד עליו, עומדת ההשוואה בין הדוברת בשיר לבין רבקה המקראית. מן הסיפור המקראי נבחרו אותם נושאים המשרתים את ההשוואה, תוך התעלמות מכל השאר: ההיריון הקשה של רבקה המקראית, "ויתרוצצו הבנים בקרבה"; הליכתה "לדרוש את אלהים"; והבשורה שהיא עתידה ללדת תאומים שיריבו ביניהם. חומרי גלם אלה יש להם בשיר חיים עצמאיים, והם יוצרים משמעות אחרת, הפוכה לזו שבסיפור המקראי.

השיר כתוב בגוף ראשון, כמונולוג, שראשיתו וידוי, המשכו תחינה ל"שערי שמים" וסיומו באובדן. הדרמה של השכול המתחוללת בשיר מתוארת באיפוק ובמרומז. המבט הוא שמגלה את ההתרחשות שהמילים מכסות עליו. תחילה מופנה המבט פנימה, אל גופה, כשהאישה חשה בתאומים שבבטנה: "ושני תאומי מתעצמים בקרבי / חלוקים על גופי", ובכך שאולי משהו אינו כשורה: "ופני נסחפים בינותם." לאחר מכן, מופנה מבטה למעלה, אל השמים, אל השמש, בתחינה: "אנא המתינו לי שערי שמים." היא מבקשת לאפשר לה להזדקן תחילה, לפני שיקרה הגרוע מכל: "עד שיקמל עורי ויסתרו שערותי." בסופו של השיר, מבטה הוא כלפי מטה: "תרה אחר אהובי / בזבול האדמה." אם פענחו זה של השיר הוא נכון, הרי עומדת במרכזו חוויית אובדן התאומים, שוועת האם שלא הצליחה להזדקן ולגדל את תאומיה ואיבדה אותם בלידתה. השיר מממש את הפסוק, שאינו נזכר בשיר, אותו פסוק ששימש כבסיס גם לשירו של איציק מאנגר וגם לשיריה של רבקה מרים: "למה אשכל גם שניכם יום אחד" (בראשית כ"ז 45). בניגוד לרבקה המקראית, שהצליחה לגדל את תאומיה והצילה אותם זה מזה, לא זכתה הדוברת בשיר לגדל את תאומיה ואיבדה אותם. המתח בין הנושא הרגיש, הכאוב והאישי, לבין הצורך לבטא אותו בשיר, המובא לרשות הרבים, הביא לניסוחים מרומזים ומעורפלים שמשאירים אותו בלתי מפוענח עד תום.

### אילו לא הועדף יעקב על עֵשָׂו

בראש שירה של לאה שניר: "כשמתה רבקה" (תשנ"ה, 1995), מופיע המוטו מתוך מדרש תנחומא: "כשמתה רבקה אמרו: מי יצא לפני מיטתה?" בכך מפנה השיר את תשומת לבו של הקורא למקרא ולמדרש ומציע את פרשנותו שלו. מותה של רבקה לא נזכר במפורש במקרא, אלא מקום קבורתה בלבד, בברכת יעקב

לבניו: "שמה [במערה אשר בשדה המכפלה] קברו את אברהם ואת שרה אשתו, שמה קברו את יצחק ואת רבקה אשתו" (בראשית, מ"ט 31). השיר מביא פירוש אחר ושונה מהסבריו של המדרש לשתיקתו של המקרא. המדרש פירש ששתיקה זו באה כדי למנוע מעשיו, הבן הלא-אהוב ו"הרשע", שרק הוא היה "זמין" באותה עת, לעסוק בקבורתה. לכן, בחרו שלא לפרסם את דבר מותה, ולקוברת בחשאי בלילה כדי שעשיו לא ידע ולא יבוא. כפי שנכתב במדרש תנחומא: "כשמתה רבקה אמרו: 'מי יצא לפני מיטתה? אברהם מת, יצחק עיניו כהות ויושב בבית, ויעקב הלך לפדן-ארם.' יצא עשו הרשע לפניו – יאמרו הבריות: ארורים השדיים שהניקו רשע זה! מה עשו? הוציאו מיטתה בלילה. לפיכך לא פרסם הכתוב את מיתתה" (תנחומא תצא; פסיק"ר יב. ספר האגדה, פז, עמ' לח).

פרשנותה של לאה שניר היא מהפכנית. היא חוזרת ובוחנת את מהלך ההיסטוריה מחדש. זהו שיר קינה על החמצת החיים האישיים ושיבושם, ובעיקר על השיבוש שחל במהלך ההיסטורי. אילו רבקה לא היתה מעדיפה את יעקב על עשיו והברכה לא היתה מועברת מן הבכור לצעיר, אפשר שפני הדברים היו שונים, שלווים יותר. השיר מביא אפשרות אחרת של המהלך ההיסטורי: "אולי כך היה המעשה", שאילו היה מתרחש, אפשר שכל מערכת היחסים בין האחים, בין העמים, הייתה שונה. לכן, כצפוי, זהו שיר אקטואלי ואף פוליטי. כדרכו של שיר, אין הדברים גלויים וישירים אלא מרומזים ומוסווים וניתנים ליותר מפרשנות אחת.

השיר רומז על אפשרות לגינויה של רבקה, ונבחנת בו האפשרות לתת עדיפות לעשיו. מותה הוא זמן לחשבון נפש, אילו אפשר היה להחזיר את הגלגל אחורנית, או לפחות לשער, כיצד היו פני הדברים אילו היו מתנהלים אחרת: הברכה לא היתה נמכרת ליעקב בנוזיד עדשים, ורבקה לא הייתה מעדיפה את יעקב על עשיו. עם כל האמפתיה לדמותה של רבקה, למעשיה והצער על מותה, האצבע המאשימה מופנית אליה. יש לה אחריות לא מבוטלת למהלך ההיסטורי שהשתבש.

חלקו הראשון של השיר מתאר את קבורתה של רבקה בלילה, כשכל מאורעות חייה חוזרים במהופך ומשוקעים בקבורתה: היא נבחרה להיות לאישה ליצחק משום התנהגותה ליד הבאר, ו"בקרקעית הבאר" הניחו את גופה; היא חוזרת וחווה במותה את "התרוצצות התאומים ברחמה". כל זה, אולי "כדי שתשחת לארץ את נזיד העדשים / ותעכב את הברכה". בדרך זו תשנה את ההיסטוריה רבת המתחים בין שני בניה, ותחזיר את השלום ביניהם.

חלקו השני של השיר מתאר את רבקה שמתה בבדידותה ו"רק עשיו שב מן השדה לחפש אחריה". רק הוא התאבל עליה ונהג בה מנהג קבורה של בן באמו האהובה: "למחות רקבובית אצות"; "לשוב ולעטוף גופה בתכריכים". רק עשיו הלך "אחר המיטה הלוך ובכה, הלוך ובכה / כמי שמקונן על חייו שלו". "הסברו" של השיר לשתיקת המקרא הוא בכך, שמכיוון שרק עשיו עסק בקבורתה של אמו, עבר המקרא בשתיקה על מותה כדי לא לזכות אותו במצוות קבורתה ולתת לו צד זכות נוסף. מרכזו של השיר הוא בכך, שמותה של רבקה חשף בפני עשיו את החמצת חייו בכלל, וביחסיו עם אמו, בפרט; ובעיקר, שמותה של רבקה מגלה את השיבוש שחל במהלך ההיסטוריה שלא "עיכבה את הברכה" שהועברה מעשיו ליעקב. לאה שניר, במכתבה אליי מיום 10.3.2001, לאחר שפורסם הנוסח הראשון של מאמר זה, כתבה: "אכן, קוממה אותי העובדה שעשיו הנאמן בבנים והמוכה שבהם נענש על ידי חז"ל באופן כה מגמתי; ואף שאי אפשר לתקן את הזמן – השיר יכול להציע אפשרות אחרת – שבסופה כמובן נאמר – שהיא בלתי אפשרית. עשיו הולך אחר מיטת אמו הלוך ובכה, כמי שמקונן על חייו שלו."

שירה של אסתר זילבר-ויתקון "רבקה" (תש"ס, 1999) כתוב מנקודת מבטה של רבקה כסבתא לבנו של עשיו. רבקה מתגעגעת אל יעקב, אך הוא "רחוק ולבו אל געגועי רחל". בנו של עשיו, נכדה, הנמצא בקרבתה, מתרפק עליה "יטמון ראשו בחיקה". רבקה חשה ש"ריחו כריח בנה יעקב / פניו כפניו" ומתנחמת בו. היא מפנקת אותו ב"דודאים בתמרים תְּרַקְקָה לנכדה הקט / למען ימתקו חייו" בתקווה ש"ישא אליה פני יעקב בנה". השיר ניתן לקריאה אקטואלית, לפיה יש סיכוי לאיזו שהיא התפייסות בתוך המשפחה. בדור הבא יתהדק הקשר בין הנפשות הפועלות, רבקה תתנחם בנכדה, בנו של עשיו הלא-אהוב, הדומה ליעקב בנה האהוב אך הרחוק שאינו יכול להשתחרר מאהבתו לרחל. זהו שיר של השלמה עם חוסר האפשרות להשיג מן החיים את כל מה שרוצים. זהו שיר של הכרה בהכרח להתפשר, של מודעות לעובדה שהחיים מבוססים על מערכת של תחליפים שבעזרתם אפשר להתנחם.

### וריאציה על "ויתרוצצו"

שירו המורכב של מירון ח' איזקסון "תאומים בבטני" (תשס"א, 2001), מבוסס על מערכות ניגודים הנובעים מתוך המצבים ההיסטוריים והאישיים ומתוך האפשרויות

השונות של הפרשנות הלשונית. החיוב והשלילה מעורבים זה בזה. הפסוק שהוצב כמוטו בראש השיר מתאר את הריונה של רבקה כהיענותו של האלוהים לתפילתו של יצחק (בראשית כה 21). השיר הוא ואריאציה נוספת על "ויתרוצצו". הוא כתוב בגוף ראשון, כשהדובר הוא כל הדמויות גם יחד וגם כל אחת לחוד, כשהן מתפצלות לזוגות: הוא גם יצחק וגם רבקה וגם כל אחד מן התאומים. יצחק ורבקה מבטאים את בני הזוג שהם אחד בזוגיותם ובהורותם: "רק אשה שנוכחת בגופי", אבל היא גם "פלג גוף". היא בתוכו אבל היא גם עצמאית: "שנים משקיפים בי, / אשתי וכעסה / אשתי וצחוקה / הנשמעים ממני מאד." לכן, יכול הדובר לחוש את ההיריון של התאומים בבטנו: "הנה תומים בבטני." התאומים מבטאים את הפיצול באישיותו של הדובר עצמו. יש בו שניים שהם אחד, שניהם יחד הם הוא, האני שלו: "שנים קוראים: / יעקב בקולי ועשו ביד, חלק נולדתי ושעיר גדלתי." רבקה היא האחראית לחלוקת התפקידים בין הבנים, אבל אולי גם להגברת הניגוד והמתח ביניהם. היא גם האם הדואגת לבגדי בניה, ולכך שכל בגד יתאים לכל בן: "ורבקה זוכרת לדרש / כל ימי בניה: / מה לובש בנה הגדול, / ומה ילבש בנה הקטן." השיר בנוי על המדרש של "איש חלק" לעומת "איש שעיר" כשתי הוויות מנוגדות וכשתי מהויות נפרדות. החלק הוא גם חיוב וגם שלילה: חלק = חלקות, מרמה; אבל גם חלק = ללא עקמומית וחספוסים, לעומת השעיר שהוא רק שלילה: דומה לחיה; מצויד בשער כמסווה המסתיר את האמת. השיר מבטא את המורכבות הגדולה של הזוגיות וההורות בהווה, כשהוא מבוסס על אסוציאציות חופשיות הלקוחות מן הדרמה המשפחתית הסוערת שהתרחשה בחיי יצחק ורבקה, במקרא ובפרשנות הדורות.

שירי רבקה אלה, על אף ריבוי הפרשנויות של המשוררים, מעידים שעדיין לא מוצתה דמותה, ולא מוצו כל אפשרויות הפרשנות שמזמן המקרא יחד עם הפרשנות לדורותיה. דווקא בדור זה של "קריאה נשית" יש עדיין מקום ליוצר/ת לחזור אל רבקה, להתעמק בדמותה, ולבחור בה כמודל ל"אישה חדשה", חזקה, חכמה, פעילה, ועצמאית. עם זאת, אין לעשות לה "הנחות" בשל היותה אישה, אלא להטיל עליה אחריות ולשפוט אותה בהתאם.

*המחקר במלואו עתיד להופיע בקריאת הדורות. ספרות עברית במעגליה, כרך ג', הוצ' כרמל, תשס"ז.*

(נוסח ראשון פורסם בעלי שיח (חוב' 45, קיץ תשס"א, 2001, עמ' 7-36), תחת הכותרת: "ויתרוצצו הבנים בקרבה". רבקה בתנ"ך, במקורות חז"ל ובספרות העברית בחדשה". פרק זה, על רבקה בשירה העברית, הורחב ונכתב מחדש.)

## הערות

1. באנתולוגיה **לנצח אנגן**, בעריכת מלכה שקד, נכללו ארבעה שירי־רבקה בלבד. בכרך **המקרא בשירה העברית החדשה** – **עיון** לא נערך כל דיון בדמותה של רבקה. יש לשער שבסקירתו זו לא נכללו כל שירי־רבקה. תודתי נתונה מראש לכל מי שיעדכן אותי בשירים נוספים.
2. מנחם פרי, "עזר כנגדו", **אלפיים**, חוב' 29, 2005, עמ' 205.
3. שם, עמ' 214 הערה 15.
4. באנתולוגיה בעריכת ישראל זמורה: **נשים בתנ"ך**, כונס השיר בשינויים אחדים תחת הכותרת: "רבקה". תודה למלכה שקד, על הפניית תשומת לבי לכך. מכיוון שהשיר כונס בחיי המשורר, אפשר לשער ששינויי הטקסט נעשו על ידיו. ועוד אפשר לשער ששינוי הכותרת נעשה – על ידיו או בהסכמתו – כדי להתאים את השיר למסגרת האנתולוגיה.
5. מובא אצל מנחם פרי, "עזר כנגדו", עמ' 214 הערה 15.
6. אין אפשרות במסגרת זו להרחיב ולפרט את חשיבות המוטיבים וצירופי הלשון בשיר זה, על רקע כלל שירתה של רבקה מרים. כגון: מוטיב "הכתונת" והשימוש בשורש "הלך", כן בפרשת "לך לך", ובפרשת "העקדה" וכן בצירוף: "ואלך אחיריו" בהשוואה ל"וילכו שניהם יחדיו".
7. "פחד יצחק" הוא אחד מכוויי האלוהים בתפילת יעקב, כינוי המקשר את האלוהים עם העקדה. זהו אותו אֵל שאביו יצחק יָרָא אותו: "אלהי אבי אלהי אברהם ופחד יצחק" (בראשית לא 42), וכן על פי בראשית לא 53: "וישבע יעקב בפחד אביו יצחק." **פחד יצחק** הוא גם שם ספרו של יצחק חזקיה לְמַפְרוֹנְטִי (1679–1756), שהיה רב, רופא, מורה ומחנך באיטליה. ספר זה הוא האנציקלופדיה המקיפה והמפורסמת ביותר בתחום ההלכה, (דניאל קארפי: "למפרונטי", **האנציקלופדיה העברית**, כרך כ"א, תשכ"ט). שיר בשם זה "פחד יצחק", כתב גם בלפור חקק, בספרו **שירי מולדת**, הוצ' שלהב"ת, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 24.
8. בין שירי־רבקה יש קשרים נוספים, שלא כאן המקום לפרטם, כגון השימוש בפועל: "מטלטל" בשיר רבקה השלישי: "מטלטל במטר", ובשיר זה: "הטלטלה הגורמת לנוע".
9. "הצל" הוא אחד המוטיבים המרכזיים בספר השירים **אמר החוקר**, הוצ' כרמל, תשס"ה, 2005, כפי שמעידות כותרות השירים: "צלי, אמר החוקר, נשק לצלך"; "כלנו, אמר החוקר, אומרים רק צללים של מלים", וכמובן, השירים עצמם. שיר "רבקה" מתקשר בדרכים רבות ושונות גם לשירי הספר האחרים, כמו גם לשיריה הקודמים.
10. אני מודה למלכה שקד, על שהפנתה את תשומת לבי לשיר זה.
11. תודה לבלפור חקק על דברי הרקע המעניינים לשיר, שצוטטו כאן ממכתבו אליי בחלקם בלבד.
12. בלפור חקק במכתבו הנ"ל, הסביר את פשר השם תפארת: "סמוך לחתונה התברר לי שבעבר רווח מנהג ביהדות עיראק, שמשפחת החתן העניקה לכלה שם חדש בליל החינה. החינה נועדה להגן על הכלה ממזיקים וכך גם השם החדש. הרעיון מצא חן בעיניי,

וסיפרתי עליו לרבקה אשתי המיועדת. הצעתי את השם תפארת שהוא ספירה מרכזית במבנה האלוהות, וזה נראה לה מאד. בהתחלה היה זה שם סמלי ולא שימושי. בערך שנתיים לאחר הנישואין, היא הפכה בפועל מרבקה – תפארת, לתפארת – רבקה. [...].”

13. עוד על ילדותה כבת לניצולי שואה, ועל קשיי הקליטה של ילדותה בקבוצת גבע, בריאיון עם בני הזוג **בנהרדעא. ביטאון מרכז מורשת יהדות בבל**, מס' 23, אייר תשס"א (אפריל 2001), עמ' 16–17. בקבוצת גבע התחנכו כ"ילדי חוץ" גם דליה רביקוביץ ונורית זרחי.

14. ראו מאמרי בנושא זה של "השם" בפרק: "כפו עלי חיים של אחרת" – רישומה של השואה בסיפורת הנשים העברית" [1996], שכונס בספרי **קריאת הדורות**, כרך א', הוצ' גוונים, תשס"ב, במיוחד עמ' 352–355. בין הדוגמאות: סיפורו של אהרן מגד "יד ושם" (1955); סיפורה של נאוה סמל: "וכי מהו טיול" (1985); הרומן של מיכל גוברין: **השם** (1995).

## שירי רבקה

הערות: הכוכבית (\*) מציינת את שירי רבקה שלא נכללו בנוסח הראשון של המאמר בעלי שית, חוב' 45, תשס"א, 2001; יבואו על התודה כל מי שיוסיפו לי עוד שירים על רבקה.

מירון ח' איזקסון. (\*) "תאומים בבטני", **ברחתי ודמיתי**, הוצ' הקיבוץ המאוחד, תשס"א, עמ' 22.

ישראל אפרת. (\*) "רבקה", **כתבי ישראל אפרת**, שירה. ספר שלישי: **מה עמק הוא שתול**, הוצ' דביר, תשכ"ו, 1966, עמ' 102–103. נכלל קודם **בבין חופים נסתרים**, הוצ' דביר, תשכ"א, 1961.

אסתר זילבר ויתקון. "רבקה" (שיר). **קייץ 99**, ספרי בצרון, תש"ס, עמ' 28. עמנואל זמיר. "כאגדת רבקה" (שיר). מילים ולחן.

דב חומסקי. (\*) "אליעזר", **אזוב באבן**, הוצ' מסדה, 1966, עמ' 115–122. וכן בספרו: **צעדים על גשר. מבחר שירים**, הוצ' הקיבוץ המאוחד, תשל"ז, 1977. קטע מן השיר, תחת הכותרת: "רבקה" (שיר), הובא אצל: ישראל זמורה (עורך). **נשים בתנ"ך והשתקפותן באגדה, בשיר, בסיפור, במסה ובמחקר**, הוצ' מחברות לספרות, 1964, עמ' 375–378. תודה על העדכון למלכה שקד.

בלפור חקק. (\*) "שירת רבקה", **מחברות מידד**, הוצ' שלהב"ת, ירושלים, ניסן תשל"ב, 1972, עמ' 67. פורסם לראשונה בהזמנה לנישואי בלפור חקק עם רבקה תפארת, 1971.11.2.

עדה חרמוני. (\*) "כרבקה". **שלא בעונתן**, הוצ' ספריית פועלים, תשמ"ז, 1986, עמ' 14. נכלל באנתולוגיה **לנצח אנגן** בעריכת מלכה שקד, עמ' 418.

יעקב כהן. "משלי קדומים". סדרה שלישית: מימי האבות. ח. התאומים. ט. תעלולי עשו, **היום (ורשה)**, כרך א', גיל' 32, 6.2.1925, עמ' 3. נכלל יחד עם "על יד הבאר", בתוך: ישראל זמורה, **נשים בתנ"ך**, עמ' 378–381.



אהרן מאירוביץ. (\*). "רבקה". **אל חוף אחר**, הוצ' דבר, תשכ"ו, 1965, עמ' 28–29. נכלל באנתולוגיה **לנצח אנגנך**, בעריכת מלכה שקד, עמ' 416–417.

איציק מאנגר. "רבקה" **מבחר שירים**. תרגום: נתן יונתן, הוצ' כתר, 1986, עמ' 124.

רבקה מרים. (\*). "רבקה" (שני שירים שונים), **כותונתי הצהובה**, הוצ' עקד, תשכ"ו, 1966, עמ' 24; 34. בשולי השיר הראשון: 19.10.1965; בשולי השיר השני: 6.2.1965; "רבקה", **כסאות במדבר**, הוצ' דביר, תשל"ג, 1973. "יצחק"; "יעקב, סלם"; **מישורי אימות האבן**, הוצ' ספריית פועלים, תשמ"ח, 1988, עמ' 24; 83–89; "הפחד, ראה יצחק", מקרוב היה המזרח, הוצ' כרמל, תשנ"ו, 1966, עמ' 19; "מעל הגמל", **נח היהודי**, הוצ' כרמל, תש"ס, 2000, עמ' 99. "רבקה"; **אמר החוקר**, הוצ' כרמל, תשס"ה, 2005, עמ' 54.

לוי קפיניס. "אליעזר ורבקה" (שיר). הלחן: ידידיה גורוכוב (אדמון).

לאה שניר. "כשמתה רבקה" (שיר), **עלי שיח**, מס' 35, חורף תשנ"ה, 1995, עמ' 92.

רבקה תפארת. (\*). "דמויות במראה", **תמונות מן החיים**, הוצ' שלהב"ת, 1998 [1971–1972].

## מקורות (מבחר)

ישראל זמורה (עורך). **נשים בתנ"ך והשתקפותן באגדה, בשיר, בסיפור, במסה ובמחקר**, הוצ' מחברות לספרות, מהדורת דבר, תשכ"ד, 1964.

מנחם פרי. "עזר כנגדו. רבקה וחתנה העבד, והקואליציה של אלוהים עם הנשים בסיפור המקראי", **אלפיים**, חוב' 29, תשס"ה, 2005, עמ' 193–278.

מלכה שקד. "לנצח אנגנך". **המקרא בשירה העברית החדשה – אנתולוגיה**; כרך שני: **המקרא בשירה העברית החדשה – עיון**, הוצ' ידיעות אחרונות, תשס"ה, 2005.

# דמות הצבר המיתולוגי בסרט "הוא הלך בשדות" – קריאה מחודשת

## ליאת שטייר-לבני

דמותו של אורי, גיבור הרומן של משה שמיר **הוא הלך בשדות** (1947), מייצגת כבר שנים רבות בתרבות הישראלית את התמצית המזוקקת של הצבר. הספר המציב במרכזו את דמותו של הצעיר איש הקיבוץ והפלמ"חניק הנהרג במהלך מילוי תפקידו, עובד למחזה (1948) ואחר כך, בשנת 1967, לסרט, בכיובו של אסי דיין. למרות שיש הבדלים רבים בין הספר לבין הסרט,<sup>(1)</sup> דמותו הקולנועית של דיין, יליד נהלל ובנו של שר הביטחון דאז משה דיין, נחקקה בזיכרון הקולקטיבי הישראלי כייצוג האידאלי של הצבר יפה הבלורית והתואר.<sup>(2)</sup>

גם חוקרי קולנוע ומבקרי קולנוע מעודדים תפיסה זו. יש המתארים בכתביהם את אורי הקולנועי כדמות הצבר המיתולוגי,<sup>(3)</sup> ויש הטוענים כי בראשית הסרט ניתן למצוא בדמותו מאפיינים אינדיווידואליסטיים, אך בחלקו השני אורי "חוזר בתשובה" לאומית והופך למייצג הצבר הציוני במיטבו.<sup>(4)</sup>

בניגוד לכך, במאמר זה ברצוני לטעון כי דמותו הקולנועית של אורי אינה מייצגת את הצבר המיתולוגי. התרבות הישראלית נתפסה בסממנים חיצוניים של הדמות הקולנועית ובקווי העלילה הכלליים, אך, למעשה, אורי הקולנועי אינו מתאר את

---

ד"ר ליאת שטייר-לבני היא מרצה לקולנוע במחלקה לספרות, לשון ואמנויות באוניברסיטה הפתוחה.

אותו שילוב מוצלח של עובד אדמה ולוחם אמיץ, כי אם את שָׁבְרוּ – גבר מבולבל, בעל סממנים ילדותיים, שבור ואובד דרך, שנכשל בכל נתיב אליו הוא פונה.

### בני "דור הארץ" – לוחמי תש"ח

אחד מביטויי הרצון לגיבוש חברה חדשה בארץ-ישראל היה יצירת המיתוס של "היהודי החדש", בן הארץ, השונה מדמות האדם היהודי בגולה ומאורח חייו. הצבר תואר כאדם חדש ויהודי חדש, בריא בגוף ובנפש. אדם אקטיבי שלבושו פשוט וחיינו צנועים, סמל הגבריות, המארגן בהצלחה צורות חיים קולקטיביות לעומת האינדיבידואליזם המנוון שאפיין את חיי היהודים בגולה. איש תם שאינו מחטט ומתלבט. מי ששב לטבע, עובד את האדמה, קשור אל המרחבים ואוחז בנשק. המשימות המוטלות עליו חורגות מדל"ת אמותיו וחובו לקולקטיב ולאומה גדול מחובו לעצמו. הוא מעמיס על כתפיו את השליחויות הנועזות והמסוכנות ביותר וניצב בעמדות החלוץ של החזון הציוני בהתיישבות או במלחמה. אם אינו שב ממשימתו, מותו "מוצדק" ו"ראוי"<sup>(5)</sup>.

דמות זו, שנחלמה על ידי דור האבות (אנשי העלייה השנייה והשלישית), נועדה להתגשם הלכה למעשה בדור הבנים. הסרט "הוא הלך בשדות" מציב במרכזו דמות השייכת ליחידה הדורית הזו הנקראת במחקר בני "דור בארץ" (ומכונה גם "דור הפלמ"ח" או "דור תש"ח"). אנשיה נולדו סביב שנות העשרים בארץ-ישראל או בגולה, אך בילו את רוב השנים הפורמטיביות שלהם בארץ-ישראל והתחנכו בה. בהכללה גסה, רוב השייכים לדור זה היו סביב שנות העשרים לחייהם כאשר פרצה מלחמת 1948. המושג "דור הפלמ"ח" מתייחס גם למי שלא היה לו כל קשר לפלמ"ח אך ערכיו עוצבו לפי ערכי ארץ-ישראל העובדת.<sup>(6)</sup>

אורי ב"הוא הלך בשדות" אכן דובר עברית שורשית ללא מבטא, לבוש בבגדים פשוטים, סמי-צבאיים, חי חיים צנועים באוהל דל ומנהל את חייו בין הקיבוץ לפלמ"ח. אך מעבר לזה, דמותו אינה מייצגת את אותן תכונות המאפיינות את הצבר המיתולוגי. להפך, הוא מוצג כהפך הגמור שלו.

בראשית הסרט, מתכנסים הוא וחבריו באמפיתאטרון לרגל טקס הסיום של בית הספר החקלאי "כדורי" בו למדו. הוא אמנם יושב עמם, אך הדיאלוג מבהיר כי

הוא אינו אחד משלהם. הם לועגים למנהל בית הספר המדבר על "עבודה, עבודה, עבודה" וטוענים כנגדו "פלמ"ח, פלמ"ח, פלמ"ח". גם ג'ינג'י, חברו של אורי, שאינו מאזין לנאום, מנסה במקביל לדון עמו על עתידם המשותף בפלמ"ח, אך אורי מהסה אותו ומבקש להקשיב לנאום המנהל. מן השיחה שינהלו מאוחר יותר, עולה כי אורי הוא היחיד מבין חבריו שאינו ממשיך מ"כדורי" לפלמ"ח, אלא מבכר לחזור לקיבוץ. את רצונו לשוב אין הוא מסביר בכמיהה לעבוד את האדמה או לעזור בקיבוץ אלא בניסיון לחדש את הקשר עם אביו, אותו לא ראה כבר שנתיים (משום שנסע בשליחות לטהרן). את חוסר רצונו להצטרף ל"כולם" הוא אמנם תולה במזכירות הקיבוץ, שלדבריו ודאי לא תאשר את עזיבתו לפלמ"ח. אך מהשיחה מובן שהוא רק נתלה בתירוץ הזה וג'ינג'י, בן שיחו, מלגלג על כך: "ארץ-ישראל רותחת ואתה שולח אותי למזכירות הקיבוץ?" אך אורי בשלו.

### צילום מזווית נמוכה להאדרת האובייקט

בסרטים רבים שהעמידו במרכזם גרסה כזו או אחרת של הצבר המיתולוגי הוא צולם לרוב בקבוצה (Group shot) כחלק אינטגרלי מהכלל, עובד, שר ונלחם "ביחד" [ביניהם: "לחיים חדשים" (יהודה להמן, 1935, "צבר" (אלכסנדר פורד, 1933) "הם היו עשרה" (ברוך דינר, 1960) ורבים אחרים]. בניגוד לכך, הסרט מציג את אורי כאינדיבידואליסט והמצלמה תומכת בכך. בחלקים רבים של הסרט הוא מצולם לבד בפריים (Frame). כאשר ג'ינג'י עוזב, הוא נשאר לשבת לבד באמפיתאטרון העצום המדגיש את דמותו הקטנה על רקע האצטדיון הגדול ומגמדת אותו. מגמה זו ממשיכה גם בסצנה הבאה, בה עוקבת המצלמה אחר אורי ההולך בשבילים לעבר הקיבוץ. הוא מצולם בתחילה מרחוק מאוד (Extreme Long shot), צילום המגמד אותו אל מול המרחבים.

הצבר המיתולוגי תואר כמי שחולש על שטחי הארץ. הסצנה, לכאורה, משחזרת מגמה זו. אורי חוצה את השדות בהליכה זריזה, שורק שיר עליז במשרוקית התחובה בפיו וצעדיו בטוחים. אך תיאור זה נקטע במהירות – אורי נתקל בשלולית ומועד. המשרוקית נופלת מפיו והמנגינה העליזה מפסיקה. הצבר המיתולוגי צולם פעמים רבות בסרטים מזווית נמוכה (Low angle) שמאדירה את האובייקט המצולם וכך הפעולות שתוארו – חריש, קציר, בניין קיבלו משנה תוקף. בסצנה זו, כמו גם בפעמים אחרות בסרט, מצולם אורי מזווית נמוכה, אך אין לכך כל הצדקה תסריטית כי המעשה ה"הרואי" שהוא עושה הוא סגירת השיבר שגרם לטפטוף

ויצר את השלולית. הניסיון של הבמאי להאדיר את דמותו של אורי באמצעי קולנועי מוכר זה נראה מגוחך ומאולץ.

גם הסצנות המתארות את הגעתו לקיבוץ אינן מאששות את דמותו הגברית אלא פוגעות בה: כאשר מגיע אורי לקיבוץ איש אינו בא לקבל את פניו. וכך, הבן הראשון של הקיבוץ מבלה את רגעיו הראשונים בקיבוץ בהצצה על אביו בכיתת הלימוד, על אמו המתחבקת בפומבי עם אברהם המאהב שלה, על מיקה ניצולת השואה. מיקה היא זו שיוצאת לקראתו, במקרה, וחוקרת אותו מי הוא והוא נאלץ לתת לה דין וחשבון. "אני מחפש מישהו שיגיד לי שלום," הוא אומר לה, אך איש אינו מגיע. גם חדרו אליו הוא חוזר קר ומנוכר. איש אינו מחכה לו בחדר, הדלת של ארון הבגדים נפתחת בחריקה ומגלה כי גם הוא ריק. על המיטה מחכה לו חפיסת שוקולד ועליה פתק שנכתב במכונת כתיבה: "ברוך הבא." ההדפסה והלקוניות מנטרלות את הפתק מכל רגש. אורי מסתובב בחדרו בשיעמום, אוכל מן השוקולד וחורץ לשון כנגד דמותו כילד בתמונה התלויה על הקיר. המוטיב הזה של ילדותיות ורצון לחזור לילדות כמפלט מן האכזבות של עולם המבוגרים נשזר לאורך הסרט. אורי, למעשה, מוצג כמי שתקוע בתווך בין עולם המבוגרים הגדוש באכזבות, לבין עולם הילדות אליו אינו יכול לשוב, ובתווך הזה הוא מאבד את דרכו. רמז ראשון לכך ניתן למצוא בסצנה הבאה, בה צועד אורי מחדרו למקלחת. בדרך הוא עובר ליד ילדים חצי עירומים המקפצצים בשמחה בין הממטרות, אך אינו יכול להצטרף אליהם, הוא בדרכו למקלחת של המבוגרים. מרחב זה צופן בחובו אכזבות ועלבונות. חברי הקיבוץ המתקלחים מקבלים אותו בקרירות רבה. איש אינו שואל אותו על מעשיו ב"כדורי" והם מתחילים מיד להתלונן בפניו שאביו עומד שוב לנסוע. הם מצולמים מזוויות עקומות (Oblique angle) המשדרות אי־נוחות. כאשר הם מבחינים בו, השירה שלהם הופכת לשתיקה מעיקה והמצלמה המתקרבת במהירות אל פניהם (Zoom in) משווה להם ארשת מפחידה. את הסצנה מסיים אורי כאשר הוא ישוב על ספסל בפינת המקלחת קטן ומבויש. הזווית הגבוהה (High angle) מקטינה אותו והוא נראה כילד קטן ומבויש.

### הגיוס – לא למען המולדת אלא בעקבות הכישלון האישי

הרצון לחזור לילדות המוגנת והחמה בא לידי ביטוי גם בסצנה הבאה, בה משוטט אורי בחדר הילדים. הסצנה מצולמת בחושך, התורם לאווירת הנכאים והריקנות

שולטת בכל. אורי עובר בין מיטות עזובות, מרים מהרצפה דובי נשכח ואוחז בו חזק. התאורה הקונטרסטית מדגישה את הקונפליקט שבנפשו בין עולם הילדות לעולם המבוגרים. הדיאלוג מחזק קונפליקט זה: המטפלת מזמינה אותו להיכנס אך הוא טוען ש"עבר את הגיל". לפיכך היא מזמינה אותו אל עולם המבוגרים, אספת הקיבוץ שתקבע האם לאשר לוילי לנסוע שוב לשליחות. אך גם לעולם זה אורי אינו נכנס. הסצנה מצולמת דרך נקודת התצפית שלו (Point of view) מבחוץ. סצנות המציצנות (שכאמור, הופיעו גם בראשית הסרט) מחזקות את דמותו הפסיבית – הוא אינו מתערה בחיים בקיבוץ אלא מבכר להתבונן בהם מבחוץ, בחוסר מעש, ללא יכולת להשפיע על האירועים ולשנות את מהלכם. ואכן, אמו תישאר עם המאהב וילי, אביו, ייסע כמתוכנן.

הצבר המיתולוגי תואר כמי שמתנדב להגן על המולדת ואוחז בנשק כחלק מהשליחות. במקרה של אורי, האכזבה האישית מעזיבתו הפתאומית של אביו היא זו שתכוון את צעדיו לעתיד. הוא חוזר לאוהל וכותב לג'ינג'י מכתב על רצונו להצטרף לפלמ"ח. כלומר, גם כאשר הוא יחבור לצבאיות הארץ-ישראלית, לא יהיה זה מתוך שאיפה לשרת את המולדת אלא כתוצאה ישירה של הכישלון האישי, המשפחה המתפוררת, וחוסר היכולת ליצור קשר עם האב.

## מס־שפתיים לאידאולוגיה

האכזבה שלו מאביו מביאה לכך שהוא אינו מגיע להיפרד ממנו. את הזעם הוא מכלה על אברהם, המאהב של אמו, רותקה. במקום להעמיס את הארגזים על העגלה עליה עומד אברהם, אורי מיידה בו את הארגזים ואברהם קופץ ביניהם, מנסה לא להיפגע. הסצנה מצולמת בעריכת מונטאז' (Montage), ב"שוטים" (Shots) קצרים ורבים המדגישים את האלימות והזעם. הצבר המיתולוגי אופיין בקולנוע בעזרת שלל סצנות אקטיביות של פעילויות גבריות (זריעה, חליבה, בנייה, ריצה, רכיבה על סוס). בניגוד לכך, במקרה של אורי, גם כאשר הוא כבר עושה מעשה שנתפס ככוחניות גברית זהו, בעצם, מעשה ילדותי משולל כל תוכן שאינו תורם לקולקטיב, אלא להפך, זורע בו כאוס. הילדותיות ממשיכה כאשר הוא קורע בזעם את המכתב של וילי שמביאה לו מיקה, הצופה בסיטואציה מהצד. אחד המוטיבים המרכזיים בדמותו של הצבר המיתולוגי הוא דבקתו באידאולוגיה הציונית של עמל כפיים, צניעות ודאגה לקולקטיב מתוך אלטרואיזם. לעומת

זאת, אורי מוצג כמי שמשלם מס שפתיים לאידאולוגיה זו, אך למעשה עושה ככל העולה על רוחו. בסצנה בה הוא משגיח על העובדים בכרם, הוא נוזף בילדי טהרן המשתוללים, ש"משפריצים" מים אחד על השני ומשתמשים בכד המים הגדול לצורכי שעשוע. "כאן זה לא מקלחת", הוא מרעים בקולו. אך כאשר הדברים נוגעים אליו, החסכנות נשכחת. רגז ומיזע, לאחר שסיים לזרוק ארגזים על אברהם, הוא מתרענן ושוטף עצמו במי הכד. הוא צועד בזעם במרחבים בהן רועות הפרות ומיקה אחריו. גם סצנה זו אינה מביעה את כוחו לחלוש על המרחבים, משום שהוא אינו מתעניין בנוף סביבו אלא באביו שנטש אותו. את הזעם הזה הוא מפנה כלפי מיקה:

"אולי תפסיקי להיסחב אחריי, למה את מתערבת בעניינים שלי?"  
 "למה קרעת את המכתב?" היא עונה בתגובה, "אני לא אשמה שווילי נסע. אם אתה מוכרח לצעוק תצעק על רותקה או על עלמה, לא עליי."  
 זו לא תהיה הפעם היחידה שאישה, אליה הוא מתייחס בזלזול, מהווה את קול ההיגיון בחייו.

### אורי מעדיף להתבודד באוהל עם המפוחית

הצבר המיתולוגי תואר כעובד אדמה הקשור לקרקע. אך ב"הוא הלך בשדות" מצולם אורי רק פעמיים במרחבים הנקשרים בעבודת כפיים, בכרם ובגורן, ובשתייהן הוא אינו ממש עובד: בסצנת הכרם הוא מורה לניצולי השואה לעבוד ומכריח אותם להפסיק ולהתבטל. מעבר לעובדה שהוא עצמו אינו עובד אלא מפקח עליהם, הסממנים הגבריים באישיותו בסצנה זו נשברים כאשר ילדי טהרן שמים אותו ללעג. הם אינם סרים למרותו, מתפרעים ומבזבזים מים ומיקה אף עוקצת אותו ליד חברה. בסצנה בגורן, ניצולי השואה הם שמעמיסים חבילות של חציר אחת על השנייה, ואורי עסוק יותר בלתנות אהבים עם מיקה מאשר לעבוד.

הצבר המיתולוגי תואר כחלק אינטגרלי מהקבוצה. כמי שחי, עובד ולומד עם כולם ואף שואב את כוחו מהחיים בצוותא. בניגוד לכך, אורי מתואר לא רק כאינדיבידואליסט שעושה ככל העולה על רוחו, בניגוד לדעת הכלל, אלא גם כטיפוס מתבודד. אין בסרט אף סצנה בה אורי יושב עם חברי הקיבוץ בחברותא. כאשר נערכות בקיבוץ שתי מסיבות במקביל, אחת של הקיבוצניקים ואחת של ניצולי השואה, הוא אינו משתתף באף אחת מהן. הוא מעדיף להתבודד באוהל עם

המפוחית. חברתו היחידה בקיבוץ היא מיקה, ניצולת השואה שבעצמה זרה, אינה מוצאת שם את מקומה, מצהירה שהיא "שונאת" את אנשי הקיבוץ ושחלומה הגדול ביותר הוא חדר משלה "עם קירות כמו מבצר". כאשר הוא מצולם בחדר האוכל הוא אינו מנהל שיחה עם הסובבים אותו. הוא יושב יחד עם רותקה ואברהם לשולחן, אך נראה מנותק לחלוטין. רותקה ואברהם שואלים אותו שאלות רבות על לימודיו ב"כדורי", אך הוא שותק ולבסוף עוזב וחוזר בדד לאוהל שלו. שתי הסצנות בהן חודרים הוריו לאוהל – המרחב המוגן שלו – מסתיימות במהירות ומצביעות על זרות וניכור ביניהם. כאשר וילי מגיע לספר לו על הנסיעה הם מצולמים באפלה (Low-Key). על אף שהאוהל דל והמקום מצומצם, וילי ואורי אינם צמודים בפריים, העששית חוצצת ביניהם. אמו מגיעה לאוהל מאוחר יותר כדי להניא אותו מלעבור לחדר משפחה עם מיקה. גם סצנה זו מצולמת בחושך והדיאלוג ביניהם מידרדר במהירות. אורי עוקץ אותה על נישואיה הכושלים לוילי. "אל תנסי לנהל לי את החיים", הוא צועק. "מיום שהגעת אתה מתחמק ממני", היא משיבה. אורי חותם את הוויכוח באומרו כי מיקה היא היחידה שנותנת לו הרגשת בית ועוזב בכעס את האוהל.

### כיבוש האדמה וכיבוש האישה

אך ממערכת היחסים עם מיקה עולה לא רק קרבה, שמקורה בזרות המשותפת ששניהם חשים בקיבוץ, אלא גם יסודות ברוטליים באישיותו של אורי. הצבר המיתולוגי תואר כאדם מחוספס, שוביניסט, שאינו מרבה להחצין רגשות. אך תיאור זה מוקצן מאוד בדמותו של אורי – כאשר מיקה מכריזה בכעס שהיא שונאת את אנשי הקיבוץ, אורי רודף אחריה ומפיל אותה בגסות לקרקע. הוא ממסמר אותה לרצפה, גוהר מעליה, בעודו מחזיק בחוזקה את שתי ידיה וצועק: "נכון שאת שונאת אותי?" מיקה מכנה אותו "פרא אדם", קוראת בקול את שמו של וילי, שיבוא להציל אותה, ובורחת. מכיוון שעוד לפני כן נרמז שהיא הותקפה מינית בטהרן וילי עזר לה, נוצרת הקבלה מרומזת בין שתי הסיטואציות המציגה את אורי באור שלילי מאוד. הקבלה מרומזת זו תקבל חיזוק בסצנה מאוחרת יותר, בה בעודה שוכבת על כסא הרופאה, המגלה שהיא בהיריון, היא ממררת בבכי וממלמלת:

"כמו בטהרן, זה בדיוק כמו בטהרן."

"אז היית טיפשונית קטנה במחנה פליטים", מנסה הרופאה לעודד אותה, "כאן יש



לך בחור שאוהב אותך".  
אך מיקה אינה מגיבה וממשיכה לבכות. התנהגותו של אורי מאוחר יותר אכן תוכיח כי הרופאה שגתה.

הצבר המיתולוגי תואר כמי שאמון על הצלחות – בכיבוש האדמה ובכיבוש האישה [למשל, בסרט "עבודה" (הלמר לרסקי, 1935) קודח החלוץ באדמה בתנועות פאליות. האישה תגמע מאוחר יותר מן המים שיצליח להוציא מן האדמה]. אורי, לעומת זאת, כאמור, אינו עובד את האדמה וקוטע את מערכת היחסים עם מיקה, המהווה את נקודת האור היחידה בחייו. למרות שמערכת היחסים ביניהם נמצאת בשיאה, כאשר ג'ינג'י מגיע לקחתו לפלמ"ח הוא אינו מסרב.

### מצעיר זועם למפקד החלטי

חוקרת הקולנוע, נורית גרץ, טוענת כי אורי, שאינו מוצא את מקומו בקיבוץ ומציג תכונות אינדיווידואליסטיות בחלקו הראשון של הסרט, חוזר אל הערכים הלאומיים ואל הקולקטיב בחלקו השני, המתרכז בחייו בפלמ"ח ונעשה ל"דמות הרואית לכל דבר" – הוא חלק מקבוצה, מבצע פעולות גבריות, ממלא את חובותיו הלאומיות ואף מקריב את חייו למען המולדת במוות הרואי.<sup>(7)</sup>

חוקרת הקולנוע, מירי טלמון, טוענת גם היא כי בחלקו השני של הסרט משנה אורי את פניו ומצעיר זועם הופך ל"מייצגו של דור תש"ח המיתולוגי, של מגש הכסף ההרואי". הוא מוצג כמפקד וכ"מנהיג החלטי" הצועד בראש אנשיו אל המשימה המסוכנת.<sup>(8)</sup>

אך לטענתי, גם חלקו השני של הסרט אינו משקם את דמותו. גם בפלמ"ח ממשיך אורי לשמור על אותם קווים שאפיינו אותו בחלקו הראשון של הסרט – הוא זאב בודד שאינו מוצא עצמו בחבורה, אינדיווידואליסט שעושה שיקולים מוטעים ונכשל כחייל וכמפקד.

הסיקוונס הראשון בפלמ"ח מציג את חבורת הגברים בשלל פוזות גבריות: הם גולשים באומגה, נלחמים אחד בשני במקלות ומתאמנים בירי למטרה, אך אורי אינו חלק מן החבורה אלא צופה מן הצד. יש לכך תירוץ תסריטי – הוא יד ימינו

של המפקד וצריך להשגיח עליהם, אך עדיין היעדרותו מהפעולות עצמן שוללת ממנו את סממני הגבריות.

גם במחנה הפלמ"ח ממשיך אורי להתבדל ולהסתגר במרחב נפרד משלו. באחת הסצנות הראשונות המתארות את המחנה מצולם המחנה ממעוף הציפור (Bird's eye view), זווית המאפשרת סקירה של התכונה הרבה במחנה – אנשים עובדים, משוחחים, מכינים קרשים למדורה של הערב. אך אורי אינו חלק מאותה קבוצה, המצלמה מגלה אותו סגור באוהל עם המפקד. שוב, במקום לחלוש על המרחבים, מסתגר אורי במרחב קטן דחוס ומחניק. המצלמה עוברת בעריכה מקבילה (Parallel editing) בין המתרחש באוהל לבין החבורה המלוכדת בחוץ, וכך מדגישה את התהום הפעורה בינו לבין חברי הפלמ"ח. בעוד הוא מצולם באוהל הקטן ב"שוטים" סטטיים, המקבעים את גבולות הפריים והופכים את המיזנסצנה למחניקה עוד יותר, מצולמים חברי הפלמ"ח בחוץ מתחת לאור הכוכבים בתמונה פתוחה. המצלמה סוקרת בתנועה אופקית (Pan) את החברים השרים, אוכלים, רוקדים ומצחקקים יחד. באוהל, לעומת זאת, ניתן לחוש באווירת הנכאים שאפיינה גם את שהותו של אורי בקיבוץ. ג'ינג'י, המפקד, מודיע על פעולה מסוכנת ופניו של אורי מתקמטות בדאגה. קולות הצחוק והשירה הנשמעים מבחוץ תורמים להרגשה כי גם כאשר אורי חי במסגרת הקבוצה בפלמ"ח, הוא עדיין נמצא בעולם מנותק משלו. "מה עשית שהם כל כך שמחים להיפטר ממך השבוע?" שואל ג'ינג'י, וכך מחזק את הרגשת הזרות של אורי מהקבוצה. אורי יוצא החוצה, אל החבורה, רק לאחר שדינה החובשת הפלוגתית מפצירה בו לעשות זאת. אך גם כאשר הוא יוצא החוצה הוא אינו מצולם כחלק אינטגרלי מהקבוצה. כאשר הם רוקדים ריקודי זוגות, המצלמה מתמקדת בו רוקד עם דינה. לאחר מכן, כאשר כולם משלבים ידיים במעגל, הוא אינו חלק מאותו מעגל. כאשר הגברים בחבורה מבצעים מעשים "גבריים" כגון קפיצה מעל מדורה בוערת, אורי אינו קופץ כמו כולם. כאשר הם עוברים לריקודי דבקה, הוא מוחא כפיים מהצד.

### אורי פסיבי – האישה היא היוזמת

הצבר המיתולוגי תואר לא רק כאידאליסט אלא גם כאיש מוסרי, גם מבחינה אישית (לדוגמה, הנאמנות של יוסף לאשתו מניה ב"הם היו עשרה"), אורי, לעומת זאת, בוגד במיקה ללא היסוס בהזדמנות הראשונה הנקרת בדרכו – דינה החובשת

הפלוגתית מפלרטטת עם אורי. היא מנסה לתהות על קנקנו ולדלות ממנו פרטים על חייו הרומנטיים. בדרכו המנוכרת, במשך רוב השיחה הוא אפילו אינו טורח לענות במילים אלא מסמן לה באצבעותיו. לאחר מכן הוא מחליף עמה שני משפטים לפני שהם מתחילים להתעלס. כיבוש אישה הוא אכן אקט גברי, אך בשתי מערכות היחסים של אורי עם נשים בסרט הוא פסיבי לחלוטין. הן היוזמות, הפעילות, בעוד הוא נשאר פסיבי. מיקה היא זו שיוזמת את השיחה הראשונה עם אורי ופונה אליו. בתחילה היא מסתפקת במבטים רבי משמעות ובעקיצות קטנות. לאחר מכן, היא מגיעה בריצה לאוהל שלו בחשכת הלילה, כאשר איז'ו רודף אחריה. אורי אכן "מציל" אותה והם יוצאים לשוטט יחד. הוא אינו עושה כל צעד משלו, בעוד היא ממשיכה להפגין את רגשותיה, רודפת אחריו לאחר שהוא קורע את המכתב מווליו, ממשיכה ללכת עמו בשדות אל האופק ולא מוותרת גם כאשר הוא מורה לה במפורש לעזוב אותו בשקט ולהסתלק. דינה, כאמור, מפלרטטת עמו, מנסה לדלות פרטים על חייו, מסבירה לו כי המפקד הודיע לה שהיא חייבת לשפר את מצב רוחו ומכניסה את עצמה למיטתו.

הצבר המיתולוגי תואר כמי שמעורה בנופי הארץ, אך בסצנות בהן יוצא אורי מהאוהל הצר אל השטח, הוא נתפס בקלקלתו כמי שאינו מכיר את תנאיו: אורי מוביל את אנשיו במסע בשבילי הארץ אל הגשר, אותו הם אמורים לפוצץ כפעולת הסחה – כך תוכל אניית מעפילים בלתי לגלית להגיע לחוף ללא מפריע. כאשר אחד החברים עוצר לשתות, אורי זועם שהוא עצר ללא רשות ומרוקן את המימייה שלו. בדברו על משמעת מים, הוא מאלץ את כולם לרוקן את המימיות עד שיגיעו למעיין. הדרך למעיין מצולמת לפי מיטב המאפיינים ההרואיים: חברי הפלמ"ח רצים במשעולים מאובקים, המצלמה מצלמת אותם מזווית נמוכה עומדים על ראש סלע ענק ומשקיפים על סביבתם. אך לא אורי הוא זה שעושה זאת, הוא שוב עומד בצד, משקיף על הרצים, מביט מלמטה בחברים שטיפסו לראש ההר. בנוסף, ההחלטה שלו לרוקן את המים מתגלה כשגויה, מסוכנת ומצביעה על חוסר הבנה של נוף מולדתו – כאשר הם מגיעים אל המעיין הוא יבש. כלומר, גם כמפקד הוא נכשל, מקבל החלטות לא נכונות ומוליך את אנשיו למבוי סתום. מכיוון שמים מסמלים חיים, והמים, במקרה הזה, יבשו, ניתן לראות בסצנה רמז מקדם לסצנות הסיום בהן החלטה מוטעית נוספת של אורי תעלה לו בחייו. "מה נעשה עכשיו? האנשים אינם יכולים להמשיך בלי מים", קובלים החברים למראה המעיין היבש. "אני יודע. שגיאה שלי", מודה אורי. הפתרון המאולץ למחסור במים לו גרם הוא לרוץ לקיבוץ, שנמצא בקרבת מקום, ולמלא את המימיות. העובדה שהם לא ממש

מהלכים בשממה, אלא נמצאים ליד קיבוץ פורח ומטופח, מגחיכה גם היא את הסיטואציה ואת אורי שיזם אותה. בנוסף, הפתרון להביא מים מהקיבוץ אינו שלו. בעוד הוא עומד מבולבל ומודה בטעות, דינה היא זו שמציעה זאת. "את תדאגי לבנות שלך", הוא אומר לה בזלזול אך עושה בדיוק כדבריה וזו, כאמור, הפעם השנייה בה אישה בה הוא מזלזל מבינה את הסיטואציה טוב בהרבה ממנו.

### הרעות - "בערבון מוגבל"

אחד ממאפייני הצבר המיתולוגי היא אותה "רעות" שהנציח חיים גורי בשירו המפורסם. אך כאשר אורי וחברו, רפי, מגיעים לברז בקיבוץ, במקום לעזור לרפי למלא את המימיות, אורי משאיר אותו לבצע את המשימה לבד ופונה לטפל בענייניו האישיים - הוא הולך להגיד שלום למיקה. המפגש עמה מדגיש כי גם בחלק זה של הסרט ממשיך אורי להיכשל בתחום האישי - הוא מתייחס למיקה בגסות רוח ובחוסר סבלנות, עסוק כל כולו בעצמו ובמשימה שעליהם לבצע בערב ומקשיב לדבריה בחצי אוזן. "אני רוצה להגיד לך משהו חשוב", היא חוזרת ואומרת לו והוא בשלו: "את יכולה לשמור סוד? הלילה מגיעה אניית מעפילים." היא מנסה לספר לו על ההיריון אך הוא מביט תכופות בשעון והיא מחליטה לשמור את הסוד עמה. "בתפקיד שלי - אבא, אמא, קרובים, משפחה, הכל טוב ויפה בתנאי שזה לא מפריע", הוא אומר ועוזב בזעם. אך העובדה שעזב את חברו לבד ואת הפלוגה ללא מפקד סותרת גם את הניסיון הזה, להראות את דבקותו בחבורת הפלמ"ח. כאשר חברתה של מיקה עוצרת אותו בדרכו ומספרת לו על ההיריון, מקבל אורי עוד החלטה מוטעית - הוא אינו חוזר על עקבותיו אלא עוזב ומבטיח שיחזור למחרת. התנהגותו תביא לכך שמיקה תחליט לנסוע לתל-אביב לבצע הפלה. רק וילי, אביו, יהיה זה שיעצור אותה בשנייה האחרונה.

חבורת הפלמ"ח מתמקמת בבית נטוש ליד הגשר ומחכה לשעה 24:00, אז אמורה להתבצע הפעולה. מי שמוביל אותם רוב הזמן בכניסה לבית ובהשתלטות על החדרים אינו אורי. הסצנות מעידות על מצבו הנפשי הרעוע. במקום להתארגן ולסדר את אנשיו הוא בוהה באופק בחוסר מעש. "תיגש לאכול משהו", אומרת לו דינה. "עזבי אותי", הוא רוטן. דינה היא זו שמפגינה שוב שיקול דעת במחשבה עבור הקולקטיב כולו. לא לאורי היא דואגת אלא לחברי הקבוצה: "לי לא אכפת שאתה מעוצבן, אבל זה מדבק." אורי אינו מגיב. חיזוק לעובדה שמצבו הנפשי

בכי רע ניתן למצוא בשיחתו עם ג'ינג'י שמצטרף לחבורה. "מה שלומך?" שואל אותו ג'ינג'י. "יותר טוב, הוא עונה. "יותר טוב ממה?" מקשה ג'ינג'י. "יותר טוב שלא תשאל", הוא חותם את השיחה. ג'ינג'י הוא זה שמסביר לו על טיבה של פעולת ההסחה. אורי מבטיח לו שהוא מכיר את הגשר "בעיניים עצומות" ומצהיר בשחצנות: "יהיה בסדר." אך כאשר יוצאים מספר פלמ"חניקים לבדוק את השטח מסתבר שאורי שוב טעה – ההגעה לגשר מסובכת משציפו, הבריטים הקימו גדרות תיל רבים בוואדי. כאשר אורי שומע זאת הוא מחליט לצאת ולבצע את המשימה בעצמו, למרות שסמיון, ניצול השואה שיועד לה במקור, הוא מומחה לחומרי נפץ. התגובה להחלטה זו אינה אוהדת: "אורי, אתה מסכן את כל המחלקה", אומר לו רפי חברו. אך אורי, שוב, מפר את כללי ה"ביחד", מתייחס לביקורת בזלזול ("רפי, בזמן האחרון אתה מרשה לעצמך יותר מדי. קח את סמיון והסתלק") ודבק בהחלטתו האישית.

גם הפעם, כמו בפעמים הקודמות, מתגלה כי רפי צדק ואורי טעה. לא רק שהוא מסכן את כל המחלקה אלא גם כמעט ומשבש את הפעולה.

### המוות ההרואי אינו משנה אווירה פסימית

הפעולה נקבעה לשעה 24:00. מכיוון שהיא מהווה את שיאו של הסרט, מוקדשות לה דקות מסך ארוכות. סיקוונס הפעולה מתרחש ב"זמן אמת", בו יוצר הבמאי השוואה בין הזמן הקולנועי לזמן במציאות. טכניקה זו ממקדת את תשומת הלב של הצופה במעשה. המצלמה עוברת בעריכה מקבילה בין אורי המתקדם לכיוון הגשר ומניח את המטען, לג'ינג'י הצופה ממרחק, לשעון המתקתק שעל ידו, לרפי המחכה לתוצאות ולבריטים שעל הגשר. לטענת טלמון, שימוש כזה בעריכה מקבילה, ברגע השיא של ביצוע המשימה, מאפיין את הנוסחה הגברית ההרואית של סרטי מלחמה ועלילות משימה ומעצים את דמותו של הגיבור מבצע המשימה.<sup>(9)</sup>

אך לדעתי, דווקא מתיחת הזמן הקולנועי אינה מחמיאה לאורי, להפך, היא רק מדגישה את התמהמהותו הבלתי מוסברת, עצביו המרוטים וכישלונו לבצע את המשימה בזמן שנקבע. בעריכה מתמקדת המצלמה בפניו של ג'ינג'י, המקלל ואינו מבין מדוע הפיצוץ אינו מתרחש בחצות; בפניו המתוחים ושטופי הזיעה של רפי, שגם הוא אינו מבין את הסיבה לעיכוב; ובאורי, שעוצר במהלך הדרך ומסתכל במבט מהורהר בכדור הרובה שסמיון נתן לו קודם כמזכרת, במקרה ולא ישוב

ממשימתו. מכיוון שהמצלמה חוזרת שוב ושוב לגשר ולאורי המתקדם אליו, מובהר מעל לכל ספק כי אדם מרוכז היה מצליח להניח את המטען ולהסתלק בזמן. מכיוון שאורי אינו עומד בלוח הזמנים, מגיעה אל הגשר משמרת שנייה של חיילים בריטים המחליפים את חבריהם, מה שמעכב את הפעולה עוד יותר. רק אז מדליק אורי את הפתיל ומתרחק. הוא נשכב על האדמה במרחק מה מן הגשר ומחכה. כאשר הגשר מתפוצץ הוא נהרג בפיצוץ. פניו המופתעים ממלאים את המסך (Close up) ומשם עוברת המצלמה (dissolve) אל גלי הים, משם יגיעו ניצולי השואה בספינה הבלתי לגלית.

רבים מסרטי התקופה מסתיימים במוות שנחשב מוות הרואי – הגיבור או הגיבורה הקריבו את חייהם למען המטרה – ולכן מותם על מזבח המולדת אינו משרה על סיום הסרט אווירה פסימית [למשל: "סיירים" (מיכה שגריר, 1967), "המטרה טיראן" (רפאל נוסבאום, 1968)]. גם המוות של אורי מתואר אצל חוקרי הקולנוע כהמשך ישיר של אותה מגמה. טלמון טוענת כי מותו של אורי הוא מוות הרואי ובעל הנמקה אידאולוגית – יש לו ערך ותכלית לאומיים.<sup>(10)</sup> גם גרץ מכנה את מותו "מות גיבורים", המכפר על ה"סטיות" האינדיווידואליסטיות בראשית הסרט ומהווה חזרה אל "קלישאות לאומיות".<sup>(11)</sup>

אך לדעתי, אין במוות זה כל נימה הרואית, והוא נראה כטעות נוספת בשיקול דעת. המעבר לסירוגין בינו לבין הפתיל הבווער מראה כי יש לו מספיק זמן להסתלק, אך גם כאן הוא מקבל, על דעת עצמו, החלטה שגויה שהפעם עולה לו בחייו. לפיכך, למרות שהמשימה בוצעה, המוות אינו נראה כמחויב המציאות – הגשר היה מתפוצץ גם אם אורי לא היה נהרג. לכן אין בפעולה זו כל הקרבה עבור המולדת והמוות מדגיש שוב את כישלוננו של אורי בקבלת החלטות בשטח. המצלמה המתמקדת בפניו ברגע הפיצוץ מקפיאה את התמונה לשניות ארוכות (Freeze frame) המאפשרות להבחין היטב בהבעת התימהון וכך מונצחת דמותו – מבולבלת ואובדת דרך, רחוקה מרחק שנות אור מהדימוי ההרואי שנקשר בה.

### כך החל ניפוץ המיתוסים

הסרט "הוא הלך בשדות", שנתפס כסרט לאומי-הרואי<sup>(12)</sup> (לפחות בחלקו השני) המעלה על נס דמות של גיבור המקריב עצמו למען המולדת, הוא, בעצם, אחד

הסרטים הראשונים בקולנוע הישראלי שניפצו לחלוטין את מיתוס הצבר. התכונות המאפיינות את הצבר, ובמרכזן העדפת הלאומי על האישי והכללי על הפרטי, אמונה בצדקת הדרך, הצלחות בתחום הרומנטי, בעבודת האדמה ובלחימה והקרבת החיים עבור המשימה אינן קיימות בדמותו של אורי. הוא אדם פסיבי, המתרחק מעבודת האדמה ואינו מכיר את הנופים בהם הוא צועד. כאשר הוא מחזיק בנשק מוביל הדבר לאסון המקרין על סביבתו (בנו יגדל כיתום). הוא אינו חי למען הקולקטיב ובתוכו אלא כאינדיווידואליסט השם את מאווייו האישיים והחלטותיו הפרטיות מעל לצורכי הקולקטיב והם המתווים את מסלול חייו, ולא האידאולוגיה. חייו הם רצף של שגיאות והחלטות לא נכונות. לאורך הסרט הוא הולך מדחי אל דחי עד למוות המיותר.<sup>(13)</sup>

מכיוון שבתרבות הישראלית נוצר זיהוי טוטלי בין כוכב הסרט, אסי דיין, לבין הצבר המיתולוגי, יש הטוענים כי דמותו המשתנה של דיין היא בבואה נאמנה לחברה הישראלית. גם היא הפכה כמוהו ממופת של נעורים, עמל, חריצות ואומץ למפגן של שבר והתמוטטויות חוזרות ונשנות.<sup>(14)</sup> על משקל זה, הבחינה המחודשת של הסרט מגלה כי אם הוא מהווה ראי לחברה הישראלית, הרי שהשבר נמצא בה כבר ב-1967, השנה שאת תוצאותיה חשה החברה הישראלית על בשרה עד היום.

### ביבליוגרפיה:

- "אסי דיין – ביוגרפיה", ויקיפדיה, <http://he.wikipedia.org/wiki>
- "אסי דיין – ביוגרפיה", וואלה – אנציקלופדיה, <http://pedia.walla.co.il>
- גרץ נורית, **סיפור מהסרטים**, תל-אביב, 1993.
- דיין אילנה, "עובדה", ערוץ 2, 7.6.2006.
- "דמותו של אסי דיין" – דיון בפורום נענע, <http://forums.nana.co.il>
- זונדר משה, "סיבת המוות – אידאל", NRG מעריב, 1.6.2001, <http://www.nrg.co.il/online/archive/ART/150/082.html>
- ויץ יחיעם, "ישוב גולה ושואה – מיתוס ומציאות", **יהדות זמננו**, 6, תל-אביב, 1990, עמ' 133–150.
- לויט אברהם, "האמנות הישראלית בדרך למקום אחר", <http://www.jewishagency.org/JewishAgency/Hebrew/Education/Culture/Tkhelet/levit.htm>
- צימרמן משה, **אל תגעו לי בשואה**, תל-אביב וחיפה, 2002.
- שוורץ אושרה, "במעלה מדרגות הקליטה היורדות", **סינמטק** 25, 1990, עמ' 18–21, 23.

שוחט אלה, **הקולנוע הישראלי**, תל-אביב, 2005 (מהדורה שנייה).  
 שוחט יהודה, "אסי דב", 4.6.2006, NRG מעריב,  
<http://www.nrg.co.il/online/5/ART1/428/635.html>  
 שניצר מאיר, **הקולנוע הישראלי**, ירושלים, 1994.  
 שפירא אניטה, "דור בארץ", **אלפיים** 2, 1990, עמ' 178-203.

### הערות:

1. להשוואה בין הספר **הוא הלך בשדות** של משה שמיר לבין העיבוד הקולנועי שלו, ראו גרץ 1993: עמ' 63-94.
2. למשל, בתכנית "עובדה" (ערוץ 2, 7.6.2006) תיארה אילנה דיין את הביוגרפיה שלו. על רקע תמונות מהסרט היא קבעה כי הוא היה הצבר שכולם רצו להיות. דוגמאות נוספות: אסי דיין - ביוגרפיה, ויקיפדיה; אסי דיין - ביוגרפיה, וואלה, זונדר 2001.
3. למשל: שוחט אלה 2005: עמ' 98; שניצר 1994: עמ' 80-81; שוורץ 1990: עמ' 18-21, 32; שוחט יהודה 2005.
4. גרץ 1993: עמ' 63-94; טלמון 2001: עמ' 134-138; צימרמן 2002: עמ' 204-207 (בעקבות גרץ).
5. ויץ 1990: עמ' 133-150.
6. שפירא 1990: עמ' 178-203.
7. גרץ 1993: עמ' 63-94.
8. טלמון 2001: עמ' 134-138.
9. שם, שם.
10. שם, שם.
11. גרץ 1993: עמ' 90.
12. להרחבה על הדגם הלאומי-הרואי בקולנוע הישראלי ראו גרץ 1993: עמ' 13-27.
13. בהקשר זה כדאי להזכיר את פסלו של יגאל תומרקין "הוא הלך בשדות" (1968). הפסל נוצר בעיצומה של האופוריה לאחר הניצחון הגדול, ונועד לנפץ את אותו סמל ציוני מהותי של הצבר-החייל ההרואי. הגיבור הישראלי המושלם הופך אצלו לגבר חסר זרועות. ראשו פגוע, פיו פעור ולשונו שמוטה החוצה. מקרביו המרוטשים בוקעים קני רובים. מכנסיו מופשלים ואיבר מינו גלוי. ראו: לוויט.
14. ראו למשל דיון בפורום נענע, <http://forums.nana.co.il/ForumsAd/?AdID=1782>.



# חדירה למעמקי נשמת שמשון הגיבור

## שלום דותן

דוד גרוסמן, דבש אריות - סיפור שמשון, פן הוצאה לאור,  
ידיעות אחרונות, ספרי חמד, I 38 עמ', 2006.

**אריות.** ספר שופטים מקדיש לשמשון יותר פרקים ממה שהוא מקדיש לכל שופט אחר.

ספרו של גרוסמן מצטיין בחדירה לנבכי נשמתו של שמשון, אותם התנ"ך - המתרכז לרוב במעשיהם ולא ברגשותיהם ומחשבותיהם של גיבוריו - אינו עושה בדרך כלל. גרוסמן רואה את תמצית נשמתו של שמשון בהתנגשות בין ייעודו האלוהי-לאומי מבטן אמו "להושיע את ישראל מיד פלשתים" (שופטים יג, 5), ובין שאיפתו הכמוסה - שאולי

אין דמות בתנ"ך שכה משכה את תשומת לבם של אנשי רוח בעלי שם - סופרים, אמנים, מלחינים ועוד - כדמותו של שמשון. זאת, ללא ספק, בגלל אישיותו הססגונית, המיוסרת ומלאת הסתירות.

בשנים האחרונות הופיעו בעברית שלושה ספרים, המנסים להתחקות אחרי מעשיו המופלאים וחיבוטי נפשו: **מחלפות שמשון** מאת דוד פישלוב, **נשים עליך שמשון** מאת פנינה גלפז-פלו, ולאחרונה הספר שלפנינו מאת דוד גרוסמן: **דבש**

---

שלום דותן היה מרצה להוראת התנ"ך בחוג לחינוך של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מספריו: מעולם המקרא; ברוח חילונית-הומניסטית; פרקים בתולדות המערב - מאוגוסטינוס עד היידגר.

הנני, ככל אדם: הוד־מלכות  
ציר צפוני, סוד כמוס, זרות,  
אור־בלהות מנצנץ מרחוק  
מנצנץ מרחוק.

אך אויה, איני יכול להישאר כך  
רוצה הייתי להראות את עצמי,  
שיראוני ראוה  
שיראוני ראוה

לשם כך הכל: עינני עצמי, שירה,  
רוצה הייתי שיאהבו אותי,  
ואהיה של משהו  
אהיה של משהו.

את סמלה של התנגשות זו רואה  
גרוסמן בסיפור מאבקו של שמשון  
עם "כפיר האריות, השואג לקראתו"  
בכרמי תמנתה ובעדת הדבורים  
והדבש שנמצאו בגוויתו כעבור זמן.  
כל זה קורה בדרכו תמנתה בלוויית  
הוריו – על מנת לפגוש את בחירת  
לבו הפלשתית, המתגוררת שם;  
גם חידתו הידועה (הבלתי פתירה  
לכאורה) בנויה עליו.

גרוסמן מפרש את חלקה הראשון של  
החידה, "מהאוכל יצא מאכל", כמסמל  
את מילוי ייעודו הלאומי של שמשון  
כשופט ישראל, להושיע את עמו  
מיד פלשתים, כאילו שמשון אומר  
לעצמו: "נצח אנצח את הפלשתים";  
ואת חלקו השני, "ומעז יצא מתוק",

אפילו לא מגיעה למלוא תודעתו,  
"להיות כאחד האדם" (שם, טז, 7;  
11), ילד אהוב על הוריו ואדם קרוב  
לבריות ומאושר בחייו. בעל כורחנו  
אנו נזכרים בירמיהו, בקטע־שיא  
של וידוי אישי, הנדיר כל כך בתנ"ך:  
"פתיתני יהוה ואפת, חזקתני ותוכל,  
הייתי לשחוק כל היום, כולה לועג  
לי. כי מדי אדבר אזעק, חמס ושוד  
אקרא, כי היה דבר יהוה לי לחרפה  
ולקלס כל היום. ואמרתי לא אזכרנו  
ולא אדבר עוד בשמו. והיה בלבי כאש  
בושרת, עצור בעצמותי ונלאתי כלכל  
ולא אוכל" (ירמיהו כ', 7-9).

## תיאור מלבב אך מוגזם

בלשון פילוסופית אפשר אולי לכנות  
התלבטות כזאת כמאבק נפשי בין  
השאיפה ל"אותנטיות" ול"שייכות",  
שכדי להמחישו מצטט גרוסמן קטע  
משירה של לאה גולדברג: "אהבת  
שמשון" (עמ' 127). אך ביטוי שירי  
קולע יותר לרעיון זה אפשר למצוא  
באחד משיריו של המשורר ההונגרי  
אנדרי אדי (Ady): "רוצה הייתי  
שיאהבו אותי", שתרגומו העברי  
מובא להלן:

לא צאצא ולא אב־קדומים מאושר  
לא קרוב־משפחה ולא מכר  
אינני לשום איש  
אינני לשום איש.

## אהבות שמשון לנשות הפלשתים

מקובל לחשוב - וזו גם דעתו של גרוסמן - שהחידה הייתה בלתי פתירה מראש (בטקסט המקראי מודגש שאפילו הורי שמשון, שנמצאו בקרבת האירוע, לא ידעו עליו דבר. שופטים יד, 6; 9; 16).

אך אם החידה מבטאת את טיב יחסו הקונטרברסלי של שמשון אל הפלשתים (ולא את מאבקו הפנימי עם עצמו, כהנחת גרוסמן), אזי נוכל למצוא נקודת נגישות אליה מצד רעיו הפלשתים, מתוך היכרותם העמוקה והממושכת אתו במהלך ביקוריו התכופים בתמנתה, שם גם מצא את בחירת לבו. אני מניח, כמו גרוסמן, שהאריה הטורף ("האוכל") מסמל את הפלשתים החזקים, שנואי נפשו של שמשון, בשל שלטונם על ישראל, ושיסועו על ידי שמשון - את רצונו לשחררם ממנו וביטחונו בהצלחתו בעתיד.

לעומת זאת, הדבש נראה לי לא כסמל לגעגועיו של שמשון למשפחתיות חמה, כהבנת גרוסמן, אלא לאהבתו לפלשתים (הנוכחת בנפשו, למרבה הפלא, לצד שנאתו הנ"ל אליהם, ראה בהמשך), אהבה לאורח חייהם ה"בוהמי", העליז, השמח וההרפתקני (ימי משתה ארוכים, חידות

כמסמל את מתיקות חזרתו - כבן אהוב - לחיק הוריו (שהוא "זקוק עד מאד להבנתם ולאהבתם", עמ' 66), ממנו - ומקרב החברה האנושית בכלל - ניתק אותו, עוד מבטן אמו, הייעוד האלוהי-לאומי: לשחרר את עמו משלטון פלשתים.

"קשה היא משימת חייו הכפולה והסותרת-עצמה של שמשון: להיות הוא עצמו, על נטיותיו וזריותיו, ויחד עם זאת להיות נאמן גם להם [להוריו], השונים ממנו כל כך", אומר גרוסמן (עמ' 69). הוא מתאר בצבעים עזים את שמחת "זלילתם" המשותפת - שלו ושל הוריו - את הדבש כביטוי לשמחת חזרתו לחיקם: "שמשון מניף גבוה את ידיו, ואת הוריו, קטנים בוודאי ממנו, מקפצים לעומתו בפיות פעורים ובלשונוות שלוחות, ושמשון שואג בהנאה, צוהל עם הוריו, נוגע בהם ומרקד למולם וצוחק אתם ככל האדם, והדבש נוטף, נוזל על לחי, מחליק לסנטר, מלוקק, והצחוק מתגלגל, צחוק עד דמעות..." (עמ' 64).

התיאור, אמנם, מלבב מאוד, אך הוא נראה מוגזם ודמיוני, לנוכח שלוש מילים בלבד המתארות את הסצנה בתנ"ך: "ויתן להם ויאכלו" (שופטים יד, 9). ועוד, קשה לקבל שפרשנותו של המחבר באשר ל"סודה" של החידה - נכונה.

ומנוח אישה אין עמה" (שופטים יג, 9), ובפי מנוח, בראותו אותו, נראה ונקרא פשוט כ"איש" (שם, 11).

גרוסמן גם מעיר את תשומת לב הקורא לכך, שהטקסט המקראי משתמש, כאילו בכוונה, במילה "בא" – בעלת הקונוטציה הארוטית – ביחס למפגש בין "איש האלוהים" ו"האשה" (שופטים יג, 6).

אך תחושת הנבגדות הולכת ומתחזקת בעקבות אירועים נוספים בקורות חייו של שמשון. ראשית, בגידת רעיו בתמנתה, המגיעים לפתרון החידה תוך שימוש בעורמה ובאיומים על אשתו "הטרייה" ולאחר מכן בבגידת אשתו עצמה, המגלה להם את הפתרון, שהוצא משמשון תוך העמדת פני אוהבת הדורשת גילוי לב מלא (שופטים יג, 16).

בגידה דומה, המתרחשת בשיאו של הסיפור, קשורה בפרשת אהבתו של שמשון את דלילה, בה רואה גרוסמן לא פחות מתוצאה של "דחף להיבגדות כפייתית" (?) (עמ' 112).

### אכזבתה של דלילה

שמשון מתאהב בדלילה אהבה עזה, והיא מעמידה פני אוהבת כדי ללוכדו

ומהתלות, הימורים ותעלולים עזים), החופף – לפי המשוער – את טבעו ונטיותיו האישיות של שמשון עצמו, אהבה לנשותיהם המתוקות כדבש, יפות, קלילות, סקסיות, הנמשכות לחיי אהבה, שאינן מצויות, כנראה, במולדתו, כפי שמתברר מחילופי הדברים בינו ובין הוריו: "ויאמר לו אביו ואמו: האין בבנות אחיך ובכל עמי אשה, כי אתה הולך לקחת אשה מפלשתים הערלים? ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי, כי היא ישרה בעיני" (שופטים יד, 3). מכאן הידידות, שנקשרה ברבות הימים בינו ובין צעירי וצעירות תמנתה, וכל זאת בצד השנאה לפלשתים כמדכאי עמו. יחס קונטרברסלי זה, שלא קל לחיות אתו, העסיק ודאי לא מעט את שמשון, ולא קשה לשער שאת אירוע האריה והדבש, שנזדמן לו באקראי, ראה כסמל לתסבוכת זו, ואולי אף כאות עידוד שנשלח אליו ישירות מאלוהים.

גרוסמן מבחין בסבך נפשי נוסף, המציק לשמשון, והוא – תחושת הנבגדות. חיבוטי הנפש הקשורים בכך מתחילים, כביכול, כבר עם לידתו, באשר יש חשד רציני לכך שאמו, אחרי עקרות ממושכת, בגדה באישה, לא הרתה את בנה למנוח, אלא לאותו "מלאך האלוהים נורא מאד", שבא פעמיים אליה כשהיא "יושבת בשדה

של שמשון, כמוטיב העיקרי באהבתו לדלילה, כביכול.

מפתיעה לא פחות התעלמותו של גרוסמן מבעיית נזירותו של שמשון. הוא מדבר עליה כשייכת באופן אינטגרלי לקורות חייו מלידה, תוך התעלמות מדעותיהם של חוקרים רבים, הרואים בה פרי עיבוד של עריכה מאוחרת (דאוטרונומיסטית?) כדי לטהר שופט ישראל מְשָׁרָץ ההוללות ורדיפת נשים סתם ולייחס להן כוונה אלוהית כ"תואנה" לריב את ריב ישראל מפלשתים (שופטים יג, 4). מה שמקשר את שמשון לנזירות, כביכול, הוא שערו הפרוע, שאיסור גילוחו מוטל כחובה בחוקי הנזיר (במדבר ו'), אבל שם אפילו לא נרמז שהוא משמש מקור לכוח פיזי. לעומת זאת, דבר זה מוכר היטב כמוטיב מיתולוגי – המבוסס כנראה על הרושם העז שעושה קבוצת שער ארוך, צפוף ופרוע על הקרקפת – גם במסופוטמיה וגם ביוון, כדוגמת הפרשה כדלקמן:

ניסוס, מלך מגרה, נשא על ראשו שער אדמדם שופע והוזהר לא לגלחו לעולם, כי כוחו וביטחון כסאותלויים בו. ויהי ברבות הימים, ומינוס, מלך כרתים הצעיר, שם מצור על מגרה, וכאשר בתו של ניסוס ראתה אותו מחומת העיר

ולהסגירו לבני עמה (ושמא כאישה היא אוהבת אותו באמת, כפי שמניח ז'בוטינסקי בספרו **שמשון** [עמ' 194; עמ' 232] ולפי פרשנותו של גרוסמן, גם ואן דייק רומז לאפשרות כזאת בצירו הנודע "לכידת שמשון", עמ' 110-111). בהעמדת פנים זו רוצה דלילה, כביכול, ששמשון "ייאסר" אליה, ואליה בלבד (השורש "אסור" מופיע בסיפור שש פעמים בצורות דקדוקיות שונות, ו"היתרים הלחים" ו"העבותים החדשים" בהם היא קושרת אותו, משמשים כסמל ה"היאסרות" הזאת), שאהבתו אליה תהיה תוכן חייו היחיד, ושהיא תדחה ותשכיח ממנו את מילוי ייעודו הלאומי-אלוהי להילחם בפלשתים, לנצחם ולשחרר את עמו משלטונם. הקריאה התכופה "פלשתים עליך שמשון" נועדה לשמש מבחן, אם מטרה זו הושגה אם לאו, ו"התנערותו" של שמשון שלוש פעמים לשמע הקריאה מעידה, כביכול, על חוסר הצלחתה ואכזבתה של דלילה. שמשון מאמין לה, לבו עולץ בקרבו לשמע חפצה העז באהבתו אליה, והוא "מהתל" בה בכוונה כדי לאלצה לחזור על דבריה המחמיאים, אותם הוא חפץ לשמוע עוד ועוד. חבל שגרוסמן כמעט אינו נותן את דעתו על הצד הרומנטי בפרשה זו (המעניין כשלעצמו ונדיר כל כך בתנ"ך), ומתרכז כמעט אך ורק בניתוח "קומפלקס ההיבגדות" בנפשו

היאחזותו לא היה קשר בינו לבין ברית שבטי ישראל" (עמ' 53, שם), ואולי אף היה זהה עם שבט הדנאים (דנונה), אחד משבטי גויי הים, שהייתה לו זיקה מיוחדת לפולחן השמש, שהתיישב על חוף הים, בין דור ויפו, וברבות הימים חדר לפנים הארץ ו"נקבע לו סטטוס של אחד משבטי ישראל" (עמ' 54, שם).

"סטטוס ישראלי" זה כאילו חוזר בסוף הסיפור, בו שמשון, בעל המעשים המיתולוגיים בחייו, חוזר ל"רוחו הנזירית" המקורית, כביכול, לא סומך עוד על כוחות עצמו, אלא פונה לאלוהים (שופטים טז, 28) שיעזור לו בביצוע תכניתו לגאול את נפשו המיוסרת בהתאבדות טרגית במקדש דגון בעזה.

ברוח זו, כ"חוזר בתשובה", מתייחסים אליו אחרי מותו גם "אחיו וכל בית אביהו", שמרוב הערצתם אותו מעניקים לו קבורה מכובדת בקבר אביו, בין צרעה ואשתאול מולדתו.

גם העריכה המקראית מציינת אותו כשופט בין שופטי ישראל (שם טז, 31). אך יש לציין בסיפוק, שעם כל הירתעותה (הסמויה) ממעשיו הנלוזים של שמשון על ידי הפיכתו לנזיר, הפועל ברוח אלוהים (שם יד, 4), לא העלימה מעינינו את מעשיו,

הנצורה, התאהבה בו אהבה עזה, וכדי לעורר את תשומת לבו אליה גילחה את שער אביה בשנתו ומסרתו למינוס. מיד סר כוחו של ניסוס והעיר נפלה לידי מינוס.

Edith Hamilton, Mythology p. 296

אולי גם שמותיהם של שמשון ודלילה מרמזים על מיתוס קדום של מלחמת האור ("שמשון - שמש") והחושך ("דלילה - לילה"), שנגמרה בתיקו של התחלקות הזמן ליום וללילה, אבל בסיפור המקראי, כפי שהוא לפנינו, כבר אין זכר לכך.

### שמשון כגיבור נוכח הרקולס ופרסויס

על מקורו המיתולוגי של סיפור שמשון - דמות כה חריגה בתנ"ך - מעיד גם יגאל ידן במאמרו "ודן למה יגור אוניות" (במקורו, הרצאה שנישאה בכינוס הארצי ה-19 לידיעת הארץ, והתפרסמה במערבו של גליל וחוף הגליל, מפרסומי החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה), בו הוא רואה את שמשון כ"גיבור שמש מיתולוגי", ומשווה אותו לרקולס ופרסויס מהמיתולוגיה היוונית (עמ' 47, שם). הוא גם טוען, ש"בשלב מסוים של התיישבותו היה שבט הדני קרוב ביותר לגויי הים ובתחילת

ואפשרה לנו להתבונן בדמותו של שמשון המקורי.

ולבסוף הערה קצרה: קראתי את הספר – כמורה לתנ"ך עשרות שנים (כיום גמלאי) – בשקיקה ובהנאה רבה. את ערכו אני רואה בניסיון חדירה למעמקי נשמתו של שמשון,

עד לשכבת התת-מודע שלו. אך בכוחו זה טמונה, לדעתי, גם חולשתו, באשר "הממצאים הפסיכולוגיים", אותם מעלה גרוסמן מדי פעם, לא תמיד משכנעים ומסתברים מהמקור, כפי שניסיתי להראות במהלך כתיבת סקירתי.



# הייחוד של החוויה היהודית האמריקנית

## עופר שיף

אלון גל (עורך), המסורת המשפטית והציונית של לואיס ד' ברנדייס, הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשס"ה, 2005, 86 עמ'.

ההדדי בין החברה הישראלית ובין היהדות האמריקאית.

דומה כי צריך למקד אי-הבנה זו בקושי הציוני הישראלי להסביר את אמירתו המפורסמת של ברנדייס, לפיה: "כדי להיות אמריקאים טובים, עלינו להיות יהודים טובים יותר, וכדי להיות יהודים טובים יותר עלינו להיעשות לציונים." לאור תפיסות ציוניות אירופיות וארץ-ישראליות שהניחו עוינות אנטי-יהודית מובנית מצד הסביבה הלא-יהודית, נדרש הסבר לפשר תפיסה זו של ברנדייס, שלא

הנחת היסוד העומדת בבסיסו של קובץ זה קושרת, בצדק, בין מורשתו האמריקאית והיהודית-ציונית של לואיס ד' ברנדייס, ובין האופי הייחודי של התפיסה הציונית האמריקאית. ש"נ אייזנשטדט, ב"פתח הדבר" לקובץ, נותן ביטוי מפורש להנחה זו. הוא מביע תקווה כי באמצעות הדיון בברנדייס – לרגל 60 שנה לפטירתו – ניתן יהיה להבין טוב יותר את החוויה היהודית האמריקאית, שהיא נבדלת ושוונה, לדעתו, מהחוויה היהודית של "העולם הישן", והיא גם העומדת, לדעתו, ביסוד הפער וחוסר ההבנה

---

ד"ר עופר שיף הוא מרצה בכיר במכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות ובמחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן-גוריון. בימים אלה כתב את הביוגרפיה של אבא הלל סילבר.



מובנת מאליה של כל פרט ופרט. על פי תפיסה זו, אין שייכות אמיתית – אי אפשר לקרוא לארץ מסוימת מולדת – אלא אם ארץ וחברה זו מכירות ומכבדות את זכויות היסוד שלך כפרט וכחלק מקבוצה אתנית, לאומית או דתית. כלומר, באמריקה זכויות האזרח הן הבסיס לשייכות. תחושות ההשתייכות וההזדהות עם ההיסטוריה והסמלים המייצגים של הקבוצות השונות המרכיבות את הפסיפס האמריקאי אינן אלא בגדר פועל יוצא של התביעה לשוויון, שלפי התפיסה האמריקאית שמייצג ברנדייס, חייבת לכלול לא רק את זכויותיו האזרחיות-אינדיווידואליות של הפרט, אלא גם את זיקותיו הקבוצתיות.

יוצא מכך, שמאפיין הריבוי והביזור מהווה בסיס מהותי של התודעה הלאומית האמריקאית, אותה צריך להגדיר כמתבססת לא על הומוגניות תרבותית, אלא על פלורליזם תרבותי, לאומי ודתי. מאפיין זה נוגע הן למורשתו האמריקאית משפטית של ברנדייס – כפי שניתן ללמוד מהמסה השנייה בקובץ, פרי עטו של סטיבן גולדשטיין, והן למורשתו הציניית יהודית – כפי שמעידה מסתו של אלון גל החותמת את הקובץ. גולדשטיין מבקש לברר עד כמה עקבית הייתה עמדתו המשפטית של ברנדייס בזכות

זו בלבד שלא ראה בציונות לקח של התפכחות מהאמונה הנאיבית כביכול באפשרות השתלבותם של היהודים בסביבתם הלא-יהודית, אלא להפך – הבין ותפס את הציונות כאמצעי המחזק ומטפח השתלבות זו.

### “אחדות מתוך ריבוי”

ואמנם, אפשר לתאר את שלוש המסות הכלולות בקובץ כמתמודדות, נדבך אחר נדבך, עם קושייה זו. המסה הפותחת של יהושע אריאלי ז"ל, מתמקדת במאפייניה של התודעה הלאומית האמריקאית, ובמיוחד בתכונה היסודית של “אחדות מתוך ריבוי”. אריאלי מצביע על קושי יסודי, שעליו עמד כבר ב-1830 אלקסיס דה-טוקוויל, בנסותו להבין מה עומד בבסיס העוצמה יוצאת הדופן של גאווה והזדהות לאומית אמריקאית – תודעה לאומית שבשונה מאירופה, אינה נשענת על הומוגניות חברתית ותרבותית, אלא להפך, על ריבוי אתני ותרבותי של הפסיפס האמריקאי. לפי אריאלי, בשונה מאירופה ששם התבססה תודעת הלאומיות על זיקה לסמלים מייצגים של ההיסטוריה והגורל המשותפים של הקולקטיב, באמריקה התבססה תחושת האחדות והשייכות הלאומית על התביעה לשוויון אזרחי כמבטאת זכות יסוד

הציונות נתפס על-ידי ברנדייס כתרומה חיונית והכרחית לזהות הקולקטיבית האמריקאית. ההסבר לכך נעוץ במושג של "אחדות מתוך ריבוי", שעליו כבר עמד, כאמור, אריאלי. מהותה הפלורליסטית של האחדות והסולידריות הכלל-אמריקאיות חייבה את תרומותיהן האקטיביות של כל אחת ואחת מהקבוצות המרכיבות אותה. אין כל ספק, שרעיון ייחודי זה, שתפס את הציונות כתרומה הכרחית לתרבות ולתודעה הכלל-אמריקאיות, הפך למאפיין הבולט של הציונות האמריקאית מבית מדרשו של ברנדייס, וניתן למצוא אותו כציר מרכזי בהגותם של אישים כמו הוראס קאלן ומרדכי קפלן, או בדפוס פעולתם של מנהיגים כמו אבא הילל סילבר – מנהיג ציוני אמריקאי, שכותב שורות אלו שוקד בימים אלה על כתיבת הביוגרפיה שלו.

התמודדותו של הקובץ עם שאלת ייחודיותה של הציונות האמריקאית המתבטאת בתרומה לשאיפתם של היהודים להשתלב בחברה הלא-יהודית ולא בהתפכחות והתנערות משאיפה זו, מעלה מספר שאלות מהותיות בנוגע למידת הפלורליזם של התודעה הלאומית האמריקאית (עד כמה חרג פלורליזם זה מהזיקות הקבוצתיות של הגבר הלבן הנוצרי והאירופי), ועד כמה יש, אכן, בסיס

ריסון משפטי ובעד חיזוק מעמדן של המדינות על פי השיטה הפדרטיבית האמריקאית. המסקנה העולה ממסה זו – גם אם גולדשטיין עצמו מקבלת רק בהסתייגות – היא שהנושא המרכזי שאותו ביקש ברנדייס לקדם, ושעל פיו קבע את מידת הריסון המשפטי או העדפת זכויות המדינות, היה ההגנה על זכויות האזרח, ובמיוחד על אלו של הקבוצות החלשות בחברה. מסקנה זו תואמת את טענתו של אריאלי בדבר ביסוסה של התודעה הקולקטיבית האמריקאית על זכויות האזרח הפרטניות, וראיית ההגנה והטיפול של הזיקות הקבוצתיות כפועל יוצא הכרחי של זכויות אלו.

### הציונות כאמצעי לביטוי המורשת

מסקנה אחרונה זו עומדת גם ביסוד תפיסתו הציונית האמריקאית של ברנדייס, כפי שניתן ללמוד ממסתו של אלון גל. תפיסתו הציונית של ברנדייס מבוססת על ההנחה שזכויות היסוד של האזרחים האמריקאים היהודים כוללות את הביטויים הקולקטיביים של המורשת התרבותית, הלאומית, הדתית והקבוצתית שלהם, וכן שהציונות היא האמצעי המובהק והמתאים ביותר לביטוי מורשת זו. יתרה מכך, מתן הביטוי למורשת היהודית באמצעות

היסטורי לראייה היהודית הציונית של ברנדייס את זכויות האזרח של יהודי אמריקה ככוללות ולא כסותרות את הזיקות היהודיות הקבוצתיות. הכותבים בקובץ אינם מתעלמים משאלות אלו, ובעיקר אינם מכסים על ההבדלים הניכרים שבין ה"אני מאמין" האמריקאי שמבטאת מורשתו של ברנדייס, ובין המצב הקיים בפועל בחברה האמריקאית. ברם, דומה כי טענתם המשותפת של הכותבים היא שאל מול הבדלים אלה שבין חזון למציאות, תמיד אפשר היה להיאבק בשם ועל בסיס ערכי הייסוד

הפלורליסטיים של האחדות והתודעה הלאומית הפטריוטית האמריקאית, ולא מתוך מהפכה או מרד נגד ערכים אלה. יכולת זו לניהול מאבק פטריוטי אמריקאי היא שמהווה את הבסיס המהותי המייחד את החוויה היהודית האמריקאית. היא גם הייסוד המאפיין המרכזי של הציונות האמריקאית, שבניגוד לאחיותיה האירופיות והארץ-ישראליות, לא מרדה ולא התקוממה נגד סדרי החברה הלא-יהודית הסובבת אותה, אלא התבססה עליהם, וגם כאשר נאבקה מולם ראתה עצמה כמחזקת אותם.

# בראשית היו כאן שמים וארץ

גבריאל אלכסנדר

נעמה חייקין [עורכת], בין גבולות המרחב לגבולות המקום, שיח צילומי על נוף הארץ, הוצאת המוזאון הפתוח לצילום, גן התעשייה תל-חי, 2006, 204 עמ'.

החזותי בעשייה הצילומית בארץ, בעבר ובהווה. בקטלוג מאה צילומים אשר הוצגו בתערוכה וכן שני מאמרים: "דואליזם מרחבי בעין המצלמים", מאת נעמה חייקין, ו"מרחב, מקום, צילום – זהות לאומית וצילום נוף הארץ, 1945–1963", מאת רות אורן. המפיקות השכילו להגיש את הקטלוג גם לקוראי אנגלית וכללו בו את תרגומם המלא של שני המאמרים, כולל האפראט המדעי הנלווה אליהם.

בשנים האחרונות שכיחות במקומותינו תערוכות המציגות צילומים מתקופת

בין גבולות המרחב לגבולות המקום, שיח צילומי על נוף הארץ הוא שם הקטלוג המלווה תערוכת בכורה בשם זה שנערכה במוזאון הפתוח לצילום, בגן התעשייה תל-חי. התערוכה התבססה על חיבור לשם קבלת תואר דוקטור (מאוניברסיטת חיפה) שכתבה רות אורן על הנושא: "היבטים מערכתיים ותמאטיים של צילום הנוף היהודי בארץ ישראל, 1945–1963", והופקה על ידי נעמה חנקין, אוצרת המוזאון. בכך נוצר דיאלוג מפרה בין חוקרת אקדמית בתחומי תרבות הצילום ותולדות הצילום בארץ, לבין אוצרת אשר ביקשה לבחון את הביטוי

גבריאל אלכסנדר הוא מנהל מכון קרן קיימת לישראל לתולדות הציונות וההתיישבות.

באדמת הטרשים של קיבוץ נחשון רואים אדם, אולי חבר המשק, היושב באמצע "שום מקום" בסמוך לשלט אשר הועמד בריק הנופי ועליו כתוב ביידיש, צרפתית, אנגלית, ערבית ועברית, "סכנה - גבול לפניך - אין מעבר". בצילום אין דרך, אין שביל, אין מעבר - יש רק קוצים ושיחים. למעשה אין גבול מסומן בשטח, אך הוא בכל זאת קיים, ועוד איך!

מה יש בצילום? יש בו מה שהעיד עליו בנו רותנברג, בדברים שנשא בטקס פתיחת התערוכה: דוקומנטציה. בהתבסס על מאמרה של רות אורן, מרבית הצלמים היו אוטוידיקטים, בני התרבות המרכז אירופאית, "ייקים", אשר הזדהו הזדהות עמוקה ומחלטת עם העשייה הלאומית היהודית הארץ-ישראלית, אנשים חרוצים, זריזים, אשר הצילום זימן להם דרך חיים ופרנסה (שם, עמ' 25). וכך כתב בנו רותנברג, בדברי הפתיחה לספרו **דיוקנה של מולדת**, שיצא לאור בשנת 1958 (עשור למדינת ישראל): "הדרך הנכונה ביותר לאהבת הארץ ולתחושת ההזדהות אתה היא דרך שעוברים אותה ברגל, בנעליים כבדות, מסומרות ומאובקות, הלוך ועבור..." (מצוטט שם, עמ' 36).

התייחסות מקיפה יותר מהמסגרת הנתונה כאן, הייתה מאפשרת

היישוב ומהשנים הראשונות שלאחר קום המדינה. נדמה כי התום, השקט, להט העשייה הציונית וביטויי הראשוניות הם המושכים את הציבור הרחב להתבונן בעדויות על אשר היה כאן "בראשית הדברים". גם עיקר החומר המוצג בתערוכה "בין גבולות המרחב לגבולות המקום" הוא חומר היסטורי שנאסף מארכיון התצלומים של קרן קיימת לישראל, הארכיון הציוני המרכזי, ארכיון צה"ל ומערכות הביטחון, אוסף התצלומים הלאומי (לע"מ) ואוספים פרטיים שונים.

### באמצע "שום מקום"

נעמה חייקין, אוצרת התערוכה, שילבה בכישרון רב, גם עבודות של אמנים היוצרים כיום (ראו בהקשר זה אתר האינטרנט [www.art-text.com](http://www.art-text.com)), וכוונתה לא הייתה כלל וכלל להעמיד זה כנגד זה, מה היה "לפני המעשה הציוני" ומה לאחריו, אלא לתת ביטוי לאופן שבו מתייחסים יוצרים עכשוויים למושגים כגון: "הארץ הגדולה", "העמק" או "הפרחת השממה".

הקטלוג, כמו התערוכה, מוקדשים לנושא ולא ליוצר. הנושא הוא "הגבול", אשר בא לידי ביטוי מהמם בצילום של דוד רובינגר, משנת 1954.

בעיר ובכפר, כפי שהתפתח בארץ באמצע המאה העשרים, להיות עם בעל אדמה, ארץ מולדת ובית משלו. יהודי בישראל או בתפוצות, המתבגר היום, או רכש את מודעותו העצמית בעשורים שחלפו מאז תום המלחמה הקרה, מתקשה להפנים תחושות אלה.

### "מדבר של אבנים"

השיח הציוני עשה שימוש נרחב בִּסְסֵמָה "עם ללא ארץ, לארץ ללא עם". ססמה זו מותקפת בזמננו מכל עבר, מימין ומשמאל גם יחד, כאשר בפועל הייתה לזרא להוגים ציונים כבר בימי אחד העם.

בראשית שנות החמישים, צילם פרד צ'סניק את אצבע הגליל, במבט מהרי נפתלי. בעמק למרגלותיו הנציח את הבתים הפזורים של קרית־שמונה, אז מעברת חלסה. ממול ניצב במלוא הדרו החרמון, חופשי מכיפתו הלבנה. קיץ. ייתכן אולי שניתן להבחין בפנורמה, במעט שדות מעובדים. מלבד זאת יש בצילום זה "כלום".

בשנת 1955, עמד אברהם מלבסקי בפאתי עמק הארזים שבטבור הרי יהודה. מימין, שימר בצילום את עצי מוצא תחתית, משמאל, את בתי

התדיינות באשר לפריוזיזציה יוצאת הדופן של התערוכה, כאמור 1945-1963; סקירת הפרסומים בהם נכללו הצילומים במקורם; התייחסות לקרנות הלאומיות ומאוחר יותר למשרדי הממשלה וצה"ל, אשר הזמינו או רכשו את עבודותיהם של הצלמים וטיפחו אותם; שאלות באשר לביטויי ניכוס הארץ המשתקפים בצילומים; מהות התפתחותו של המפעל הציוני, אשר התרחש בעיקרו במרחב העירוני, בעוד שעל פי הצילומים מהותו הייתה במגזר הכפרי; העובדה שעיקר הצילומים שנכללו בתערוכה לא עוסקים כלל בגבול ממשי; וכן להתמודד עם מאמרה של נעמה חייקין המנוסח בשפה מורכבת, הקשה לפעמים להבנה למי שאינו קרוב לשפה העכשווית של מדעי החברה, ולהציג את עיקרי מאמרה של רות אורן, הכולל סקירה היסטורית של כל תולדות הצילום כהבניה תרבותית והשתקפותן בצילום הארץ־ישראלי.

ברם, כאן יודגשו דברים אחרים. אוסף הצילומים ההיסטוריים אשר שולבו בתערוכה אינו מעניק הסתכלות על "האחר", רוצה לומר על התושבים הערבים במרחביה הגאוגרפיים של ארץ־ישראל. למגינת לבם של "יפי הנפש", הפעם זה גם לא רלוונטי לנושא הדיון. הצילומים מבטאים את השמחה והגאווה של היישוב היהודי

יתווכחו חכמי הדור בשערי עירנו ככל שירצו. **בין גבולות המרחב לגבולות המקום, שיח צילומי על נוף הארץ, מעיד כי בראשית היו כאן שמים וארץ. נקודה.**

פיק"א של מוצא-עלית. בעמק החלה נטיעת מטעים. שקט מאוד בצילום זה. אף הדרך המובילה לירושלים אינה נראית. רק הרים מסולעים ושוממים. "מדבר של אבנים".



