

# זמן יהודי חדש

תרבות יהודית  
בעידן חילוני  
מבט אנציקלופדי

כך רביעי

• יחסי יהודים ולא-יהודים  
• תפוצות  
• מדינת ישראל





זמן יהודי חדש

כרך רביעי

ספריית פזן לתרבות יהודית





# זמן יהודי חדש

## תרבות יהודית בעידן חילוני

מבט אנציקלופדי

כרך רביעי

יהודים ולא יהודים בזמן החדש  
חיים יהודיים מודרניים בתפוצות  
מדינת ישראל כמפעל יהודי מודרני



ספריית פזן לתרבות יהודית

למדא – עמותה לתרבות יהודית מודרנית / מכון שפינוזה בירושלים

New Jewish Time  
Jewish Culture in a Secular Age  
An Encyclopedic View

הדפסה שלישית, 2008

© 2007 כל הזכויות שמורות  
ללמדא – עמותה לתרבות יהודית מודרנית (ע"ר)

אין להעתיק, לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם,  
לאחסן במאגר מידע או להפיץ ספר זה  
או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי,  
אלקטרוני, אופטי או מכאני (לרבות צילום,  
הקלטה, אינטרנט ודואר אלקטרוני),  
ללא אישור בכתב מהמוציא לאור

מסת"ב 965-07-1536-3 ISBN  
נדפס בישראל 2007 Printed in Israel

ידמיהו יובל < עורך ראשי  
יאיר צבן < יוזם, מנהל ועורך  
דוד שחם < עורך כללי

## עורכי המדורים

ישראל ברטל < תמורות באורחות החיים  
מנחם בריןקר < ההגות היהודית המודרנית  
יוסף דן < החברה הדתית מול החילון והמודרנה  
שולמית וולקוב < יהודים ולא יהודים בזמן החדש  
מורטון וינפלד < חיים יהודיים מודרניים בתפוצות  
ידמיהו יובל < זיכרון, מיתוס והיסטוריה  
דן מירון וחנן חָבֵר < ספרויות ואמנויות  
דָרֶק יונתן פנסלר < תנועות לאומיות וחברתיות  
יאיר צבן < מדינת ישראל כמפעל יהודי מודרני  
רוביק רוזנטל < העברית ולשונות היהודים

מישל אביטבול < יועץ המערכת

אראלה אשד < רכזת המערכת

עיצוב כריכות < נועם פרידמן  
עימוד < עינת מרימי | סטודיו ע.נ.ע

הכנה לדפוס < מיכל אחישר  
תחקיר תמונות < לילי יודינסקי, רות פורטר  
הגהה ומפתח כללי < שרה פוסטבסקי  
תחקיר למפתח < ברכה אשל

תודתנו נתונה  
לקרן פוזן – שתרומתה אפשרה את הפקת האנציקלופדיה



כן יעמדו על התודה  
קרן קשת  
מינהל התרבות במשרד המדע, התרבות והספורט  
מועצת הפיס לתרבות ולאמנות  
קרן יהושע רבינוביץ לאמנויות – תל אביב



# תוכן העניינים

## יהודים ולא יהודים בזמן החדש

2	שולמית וולקוב	חילון היחסים בין היהודים לאומות העולם – מבוא
		<b>יהודים בעולם לא־יהודי</b>
13	דָּרֶק יונתן פנסלר	יהודים והתמורות בחיים הכלכליים
15	שולמית וולקוב	יהודים במדע וברפואה
17	אלי בן־גל	חתני פרס נובל היהודים
18	אביתר מרינברג	האפיפיורות והיהודים בעידן המודרניזציה והחילון
21	דוד כ"ץ	נוצרים ציונים
22	מישל אביטבול	יהודים וקולוניאליזם
24	אלי בר־נביא	יהודים וסוציאליזם
28	מריו שניידר	יהודים ופאשיזם
30	ראובן פז	גישות איסלאמיות בנות ימינו ליהדות, יהודים וישראל
		השפעת הסכסוך הישראלי־ערבי על מעמדם
34	אלי בר־נביא	של ישראל ויהודי העולם
		<b>יהודים בין אומות העולם</b>
36	שולמית וולקוב	יהודים כמיעוט בין מיעוטים – מבוא
37	אלון רחמימוב	יהודים ולא יהודים במונרכיה ההאבסבורגית
41	אייל ג'ניאו	יהודים באימפריה העותמאנית
47	מרדכי אלטשולר	יהודים בעולם הקומוניסטי
52	ארתור הרצברג	יחסי יהודים ולא יהודים בארצות הברית
55	מישל אביטבול	יחסים בין יהודים ללא יהודים בצפון אפריקה
58	ישראל גוטמן	יחסי יהודים ולא יהודים בפולין
		<b>השואה</b>
65	דוד בנקיר	הפתרון הסופי
68	הרברט (נחום) פונדק	הצלת יהודי דנמרק במלחמת העולם השנייה
70	מרדכי פלדיאל	חסידי אומות העולם בתקופת השואה
74	פייר וידאל־נקה	מכחישי השואה
76	רונלד צווייג	שילומים, השבת רכוש ופיצויים אישיים
78	נתן לרנר	מאבק באמצעות ארגונים בינלאומיים

## אישים

82	גלילי שחר	גוטהולד אפרים לסינג
83	פייר בירנבאום	אבה גרגואר
85	צבי טאובר	היינריך היינה
87	משה צוקרמן	ריכרד ואגנר
90	עמרי ונדל	לודוויג אלעזר זמנהוף
92	פייר בירנבאום	אלפרד דרייפוס
93	ברוך קני־פז	ליאון טרופקי
95	סנדרה גולדשטיין	ליאון פויכטוונגר והטרילוגיה יוספוס
97	פייר בירנבאום	פייר מנדס־פראנס

## חיים יהודיים מודרניים בתפוצות

100	מורטון ויינפלד	חיים במציאות משתנה והולכת — מבוא
101	ברי ר' צ'זוויק וכרמל א' צ'זוויק	תמורות כלכליות בקרב יהודי ארצות הברית
106	רלה מינץ גפן	תמורות בקהילה היהודית המאורגנת בארצות הברית
		תגובות תרבותיות של יהודי אמריקה לתהליכי המודרניזציה והחילון
111	סטיבן ג' ויטפילד	תגובות דתיות ביהדות ארצות הברית
117	שמואל היילמן	מגמות ושינויים בתפיסת הזהות היהודית בארצות הברית
121	בת־עמי הורוביץ	פוסט־מודרניזם ויהודי צפון אמריקה
126	אנדראה מוסט	יהודי קנדה — סיפור הצלחה יחסי
129	מורטון ויינפלד	יהודים באוסטרליה: היענות למודרניות ולחילון
133	ג'ון גולדלסט	פרדוקס וקיטוב: תהליכי חילון ומודרניזציה ביהדות בריטניה מאז 1945
136	ברי קוסמין	יהודי דרום אפריקה
141	מילטון שיין	יהודי צרפת דור לאחר ההגירה היהודית מצפון אפריקה
143	מישל אביטבול	יהודים במזרח התיכון לאחר 1945
153	הרווי גולדברג	יהודים באמריקה הלטינית
158	אפרים זדוף	יהודים במרכז אירופה
167	י' מיכל בודמן	יהודים בפולין העממית אחרי מלחמת העולם השנייה
173	מתתיהו מינץ	מודרניזציה וחילון של יהודי רוסיה ואוקראינה
178	צבי גיטלמן	ביתא ישראל — יהודי אתיופיה
187	הגר סלמון	גלובליזציה ומגמות באוכלוסייה היהודית בעולם
193	סרג'ו דלה־פרגולה	נישואי תערובת — פרספקטיבה גלובלית
198	סרג'ו דלה־פרגולה	ציננות, ישראל ויהודי התפוצות
203	הרולד מ' וולר	ייו"א
207	צירל־אסתר קוזניץ	

## מדינת ישראל כמפעל יהודי מודרני

210	יאיר צבן	מדינת ישראל כמפעל יהודי מודרני – מבוא
215	איתמר אבן-זהר	בניית התרבות כתשתית להקמת המדינה – מבוא

### הזירה החברתית-תרבותית

221	סמי סמוחה	רב-תרבותיות בחברה הישראלית
228	אפרים יער	המשכיות ושינוי בחברה הישראלית: המבחן של כור ההיתוך
236	סילביה פוגל-ביז'אווי	פמיניזם, לאומיות ושינוי חברתי: מבט על הנשים בישראל
245	עליאן אלקרינאוי	החברה הערבית מול המודרנה והחילון
250	דוד שחם	תרבות בתקופת "היישוב"
257	דוד שחם	תרבות חילונית בישראל
264	נתן שרון	מדע בישראל
276	מוקי צור	מחזור החיים במשפחה החילונית בארץ
282	נמרוד אלוני ויואב סילברט	מערכת החינוך והמתח הדתי-חילוני
290	יאירה אמית	המקרא בחינוך הישראלי הכללי
298	עוז אלמוג	דמות הצבר
300	יעל זרובבל	מיתוסים ועיצובו של זיכרון קיבוצי בתרבות הישראלית
302	יואב גלבר	השוואה בשיח הישראלי – מבט אחד
306	עדית זרטל	השוואה בשיח הישראלי – מבט אחר
310	דוד שחם	עלייתה ושקיעתה של תנועת העבודה הישראלית
318	חיים אדלר	תנועות הנוער ועיצובה של החברה החדשה
323	יאיר צבן	תנועות הנוער בישראל – סקירה היסטורית
330	הנרי ניר	הקיבוץ – יצירה מקורית המחפשת דרכה
336	תמר ליבס	התקשורת בניסיון ליצור ישראליות חילונית
341	אסא כשר	מוסר, אתיקה ומשפט
344	אבנר ענבר	מוסר מלחמה בישראל
353	כרמל שלו	משפט, אתיקה, דת ורפואה בישראל

### לוח השנה: החגים והמועדים

360		הלאמתם וחילונם של חגים עתיקים ויצירת חגים חדשים – מבוא
362	עליזה שנהר ובארי צימרמן	ראש השנה
364	עליזה שנהר ובארי צימרמן	יום הכיפורים
367	עליזה שנהר ובארי צימרמן	סוכות ושמחת תורה
372	בארי צימרמן	יום הזיכרון ליצחק רבין
374	יורם מלצר	חנוכה
379	עליזה שנהר ובארי צימרמן	ט"ו בשבט
381	יאיר צבן	יום האשה הבינלאומי – שמונה במארס

384	בארי צימרמן	י"א באדר – יום תל חי
386	עליזה שנהר ובארי צימרמן	פורים
389	בארי צימרמן ואיר צבן	פסח
397	יאיר צבן	יום הזיכרון לשואה ולגבורה
400	בארי צימרמן	יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל
402		יום העצמאות
405	יאיר צבן	אחד במאי
409	יאיר צבן	יום הניצחון על גרמניה הנאצית – תשעה במאי
412	בארי צימרמן	ל"ג בעומר
414	בארי צימרמן	שבועות
420	בארי צימרמן	תשעה באב
422	בארי צימרמן	ט"ו באב
<b>בין דת למדינה, בין חילונים לדתיים</b>		
423	בנימין נויברגר	היבטים חוקתיים של יחסי דת ומדינה
430	אמנון רובינשטיין	חוק השבות
434	יאיר צבן	סטטוס קוו בענייני דת
437	שולמית אלוני	המעמד האישי בישראל
442	אריה נאור	פסיקות הלכה בעניינים מדיניים
446	אורי בן-אליעזר	צה"ל בצומת יחסי הדת והמדינה
453	שולמית אלוני	השבת במדינת ישראל
456	יאיר צבן	קליטת עלייה ו"הסוגיה הדתית"
468	מיכאל פייגה	המחקר הארכיאולוגי, הציונות וההתנגדות החרדית
471	יפעת סולל	קבורה אזרחית-חלופית
474	לוי יצחק הירושלמי	הכפייה הדתית והמאבק נגדה
	בנימין נויברגר	המפלגות הישראליות הלא-דתיות ושאלת יחסי דת ומדינה
479	וסיגל בן-דפאל גלנטי	
490	יאיר שלג	הסתגלות החברה הדתית בישראל למודרניזציה
494	אורי רגב	מעמד היהדות המתקדמת והיהדות המסורתית בישראל
<b>מדינה יהודית ודמוקרטיה – שישה מבטים</b>		
499	רות גביוון	
503	ירמיהו יובל	
507	אמנון רז-קרקוצקין	
511	אליאב שוחטמן	
515	ידידיה צ' שטרן	
519	משה שמיר	
521	יאיר צבן	מבט אישי לסיום: על הזהות היהודית ואפיוניה





# יהודים ולא יהודים בזמן החדש

בעריכת פרופ' שולמית וולקוב

מישל אביטבול > מרדכי אלטשולר > פייר בירנבאום > אלי בן-גל  
דוד בנקיר > אלי ברנביא > ישראל גוטמן > סנדרה גולדשטיין > אייל גיינאו  
ארתור הרעברג > שולמית וולקוב > פייר וידאל-נקה > עמרי ונדל > צבי טאובר  
דוד כ"ץ > נתן לרנר > אביתר מרינברג > הרברט (נחום) פונדק > ראובן פז  
מרדכי פלדיאל > דָרֶק יונתן פנסלר > רונלד צווייג > משה צוקרמן  
ברוך קני־פז > אלון רחמימוב > גלילי שחר > מריו שניידר

## חילון היחסים בין היהודים לאומות העולם – מבוא

### שולמית וולקוב

למונחים שהם חופשיים יחסית מקונוטציות דתיות יהיו לכן לעזר בדיון שלפנינו, העוסק בבידור יחסים אלה.

המונח השני, 'מיעוט' הוא פרובלמטי לא פחות. למעשה, רק בעולם שבו שולטים מושגים של שוויון ואחידות יש למונח זה משמעות מובהקת. החברה הטרנס-מורדנית היתה, כידוע, חברה המבוססת – להלכה ולמעשה – על אי-שוויון ועל חוסר אחידות. דווקא יחידות חברתיות שהיו – מספרית – בגדר מיעוט שבמיעוט ניצבו לא אחת בראש פירמידת הכוח החברתי-פוליטי ואף שאבו את סמכותן מעובדה זו. בעולם שבו שלטה האריסטוקרטיה, למשל, לא יכול מונח המציין מיעוט מספרי לשאת עמו קונוטציות של חולשה מדינית-חברתית או של קיפוח ואפליה, כמתבקש בדרך כלל בימינו. למרות זאת, נראה שזרותם המודגשת של היהודים בנוסף למספרם הקטן יחסית וסיפור אפלייתם הממושכת מצדיקים את השימוש במונח 'מיעוט'. במשך דורות חיו, אם כן, היהודים כפזורה, כאשר קהילותיהם מהוות מיעוט בארצות מושבם. הקהילות שמרו על קשרים הדדיים מסוגים שונים בינן לבין עצמן ועל מידה של סולידריות הנשענת על השתייכות דתית אחת, הכרה בעבר משותף ואמונה בגורל משותף.

מקובל להניח שיחסיהם של היהודים עם אומות העולם היו תמיד רוויי שנאה. לא אחת מחליף סיפורה של האנטישמיות, "שנאת עולם לעם עולם", את סיפור תולדות היהודים בארצות מושבם. ואכן, אין ספק ששנאת ישראל, תופעה המוכרת כבר מן העולם העתיק, היא קו מרכזי בתולדות היהודים. ועד כמה שייחודם של היהודים מבוסס אכן על המסר המיוחד של הרת ועל ררישות הפולחן והציות למצוות הכרוכות בה, היה ייחוד זה מאז ומתמיד מקור לאי נחת אצל לא יהודים, ולעתים אף לתיעוב של ממש. לא כאן המקום לסקור את תולדות האנטישמיות. אך בהקשר של תופעת החילון חשוב להדגיש את מקומה האמביוולנטי של הרת בגיבוש התיאולוגי, ולאחר מכן האידיאולוגי, של האנטישמיות, הן בסביבה הנוצרית והן בסביבה המוסלמית. בעולמן של שתי הדתות המונותיאיסטיות האלו נחשבו היהודים לא לזרים בלבד אלא לכופרים. אך יחד עם זאת היה ברור כי שתיהן נזקקות למסורת שהיתה משותפת להן וליהודים. רק על בסיס המסורת הזו אפשר היה לנהל בינן לבית הדת היהודית ויכוח עקרוני – כמקובל בימי הביניים – והיא גם שהכתיבה מירה מינימלית של סובלנות הדדית. ומכיוון שבררך כלל לא היה בסובלנות בסיסית זו ערובה לביטחון, פיתחו מרבית הקהילות היהודיות הקטנות בפזורה חיים משלהן, במסגרות מבודדות ככל האפשר משאר האוכלוסייה. מצד

מאז חורבן המרכז היהודי הפוליטי בארץ-ישראל נוצרה בהדרגה מערכת יחסים מיוחדת במינה בין היהודים לבין אומות העולם. אפשר לאפיין מערכת זו בעזרת שני מונחים עיקריים: 'פזורה', ו'מיעוט'. אלה אינם מונחים מובנים מאליהם בהקשר שלנו, ולשימוש כשניהם יש השלכות אידיאולוגיות ברורות. עם זאת נראה שהם עדיפים על מונחים אחרים, גם הם אידיאולוגיים במהותם, אשר נהוגים בדרך כלל בדיון ההיסטוריוגרפי. המונח 'פזורה' מתאר את תוצאות תהליכי הגירוש וההגירה של יהודים מאז העולם העתיק, את עובדת הקמתן של קהילות יהודיות נפרדות ומפוזרות, שמרכיביהן שונים ממקום למקום ובכל זאת יש להן גם מן המשותף. זהו מונח טעון פחות מן המונחים 'גולה' או 'גלות', הנושאים עמם משמעות תיאולוגית מובהקת בהקשר של שכר ועונש אלוהיים ושל תפיסת המשיחיות המיוחדת ליהדות. הוא מחליף גם את המונחים 'תפוצה' או 'תפוצות', המשמשים, אם גם לא תמיד במפורש, כתחליף אידיאולוגי חיובי ל'גולה הדרויה'. 'פזורה', בניגוד ל'גלות', אינה מתקשרת באורח הכרחי עם שעבוד או עם חיים בצל רדיפות והשפלה. 'פזורה' אף אינה תופעה יהודית ייחודית. גם אם יש לפזורה היהודית מאפיינים מיוחדים משלה, ניתן לנתח אותה ואת מרכיביה בכלים היסטוריים-סוציולוגיים כלליים. כך, למשל, יש למרבית קבוצות הפזורה מבנה חברתי ייחודי בהשוואה לחברה 'המארחת' אותן. מאפיינת אותן התפלגות מיוחדת למקצועות, ונתונים רמוגרפיים טיפוסיים מבדילים אותן משאר האוכלוסייה במקומות מושבן. אמנם, במשך דורות נשאו עמם היהודים בכל מקום תודעה של גלות. הם נהגו לפרש את אוכדן המרכז הפוליטי שלהם ואת פיזורם הגיאוגרפי במונחים של עונש משמים, שבמסגרתו אי אפשר היה לקוות ליחסים הולמים עם העולם הסובב, ונטו להתייחס לפיזורם כעניין זמני העתיד להסתיים עם בוא הגאולה. מתח ושנאה, הנובעים מעקרונותיהם של יהודים ולא יהודים גם יחד, הכתיבו – מתוך הכרח תיאולוגי והיסטורי ממש – כך חשו, את היחסים שביניהם. אלא שבפועל לא התגבשו יחסים אלה על ידי עקרונות מסוג זה בלבד. הם נבעו גם מצורכי הקיום של יהודים ולא יהודים, מעובדת השכנות הקבועה ומציאות של מגעים – פיזיים ורוחניים – הכרחיים ובלתי-פוסקים ביניהם בכל מקום ומקום. החילון, או למען הדיוק החילון החלקי שעבר על היהודים מזה ועל שכניהם הלא יהודים מזה – תהליך שהוא באורח ניכר מאז המחצית השנייה של המאה ה-18, היה רק אחד הגורמים לשינוי בדפוסי קשר אלה. מכלול תופעות המורדניות הוא שטבע את מהות היחסים החדשים, והיזקקות

אידיאולוגיה של שיתוף ושל סובלנות היה קיים מגע רצוף בין יהודים לבין סביבתם, אף כי לעתים רק "בתחום התת-מודע של התרבות". ראיות לכך הוא מביא, למשל, מאותן דמויות מן הברית החדשה, מן המוטיבים הליטורגיים הנוצריים שחדרו לסיפורי קידוש-השם בעידן מסעי הצלב, מסיפורי חג הפסח שהתפתחו לצד ומתוך התייחסות הדתית לסיפור חג הפסח הנוצרי ומשימוש משותף שעשו בני שתי הדתות בסמלים ובמושגים. במחוזות התרבות המוסלמית, בעיקר בספרד שלפני הרקונקיסטה, כיבושה מחדש בירי הנוצרים, נתקיים דיאלוג פתוח למדי בין יהודים למוסלמים, בעיקר אמנם בתחומי המדע והפילוסופיה, אך את השפעותיו ניתן לגלות גם בתחומי השירה והספרות.

לדיאלקטיקה זו של פתיחות והיבדלות היתה דינמיקה משלה. הרפורמציה והקונטר-רפורמציה נטו להחמיר את הצורך בהיבדלות, אך עם סיום מלחמות הדת, נעשתה מירה כלשהי של סובלנות צורך השעה. יהודים נהנו ממנה למרות שמגמת הפשרה וההשלמה נבעה בעיקר מן המתח שבין המחנות בתוך הנצרות ולא מתוך שיפור היחס ליהודים. בשום שלב לא נעלמו מן הסכיבה המעורבת גילויים של שנאת יהודים, אם על רקע תיאולוגי ודתי ואם על רקע חברתי-כלכלי. אך בצדדים היו תמיד מגעים הדדיים, ספיגה של ערכים, השפעות עיוניות ותגובות מקבילות על מצבים שונים ומשתנים. היה זה עידן ההשכלה שהביא למפנה עמוק בדינמיקה המסורתית הזו. הדאיזם, שרווח כבר בסוף המאה ה-17, בעיקר באנגליה, ביקש לטשטש את ההבדלים בין הדתות הגדולות ולהחליפן באמונה משותפת, אמונה ללא התגלות, המבוססת על חוקי הטבע ועל כוחה של התבונה. אך בגלל חולשתו היחסית, השפיע הדאיזם בסופו של דבר רק באופן שולי על היחס ליהודים ועל מעמדם בחברה. גם למדע החדש, שקיבל את צורתו הפרדיגמטית בתורת ניוטון, מדע שהיה תחליף מסוג אחר לדת המסורתית, לא היתה השפעה ברורה בכיוון זה. נראה היה שהרציונליזם החדש אינו עומד בסתירה לשנאת ישראל. אפילו אחרים מן הפילוסופים 'הנאורים' בצרפת של ראשית המאה ה-18 לא השתחררו מהשקפות אנטי-יהודיות מובהקות, למרות סובלנותם המוצהרת. מעניינת במיוחד עמדתו של וולטר, אשר נעזר בקריאה חילונית, כביכול, של כתבי הקודש כדי להורות על הכרבריות הבסיסית הטבועה בעם היהודי. גם אחרים נעזרו בקריאה מדעית ומפוקחת של התנ"ך העברי, תוך שימוש בכלים פילולוגיים ובארכיאולוגיה העוברית של אותם הימים, כדי למתוח ביקורת שלילית ונוקבת על היהדות והיהודים. השפעה רבה היתה, למשל, לעבודותיו של יוהן דור מיכאליס, אורינטליסט נורע מאוניברסיטת גטינגן. בששת הכרכים של עבודתו על "חוקת משה" ביקש להסביר כיצד

הנוצרים היה כל מגע מיותר עם היהודי בגדר מגע בכפירה שאפילו הבורות, זו המיוחסת לעמים מרוחקים ועובדי אלילים, לא יכלה להצדיקו. מן הצד היהודי הכתיבה ההלכה כללים נוקשים למרי באשר לקשרים עם לא יהודים. למשל, האיסורים על סעודה משותפת ועל חיתון ומגע מיני עם לא יהודים הקשו אפילו במהלך העת החדשה על יצירת קרבה חברתית אמיתית עמם. מעבר לכך, היה הבירוד ליהודים גם דרך לשמירה על זהות נפרדת, הגנה על מסורתם הדתית-תרבותית ועל ייחודם האתני. מן הצד הלא יהודי, נדרש ריחוק מן הכופרים וזה קיבל אישור רב-עוצמה מרגשות האיבה כלפיהם, מן הפחד מזרותם ומן הרתיעה ממאפייני התנהגותם.

## לא נשמרה התבדלות יהודית מוחלטת

אך חשוב לזכור, שגם בחברה המסורתית, הדתית בעיקרה, לא נשמרה התבדלות יהודית מוחלטת. אי אפשר היה למנוע מגע בין יהודים ללא יהודים. מגע זה היה אינטנסיבי למדי בתקופות מסוימות ופרח במיוחד בהקשרי חיים מסוימים. משק הבית היהודי, למשל, היה בסופו של דבר תלוי לחלוטין במערך הכלכלי הלא יהודי. שוב ושוב נאלצו רבנים להתיר מגעים מכל מיני סוגים ולהתפשר עם צורכי המציאות בתחום זה. גם בתחום המשפט לא יכלו היהודים לשמור על ריחוק מוחלט. הם נאלצו להיעזר במערכת המשפט הכללית, אפילו במקומות שבהם הותר להם לקיים בתי-דין משלהם לעניינים שבינם לבין עצמם. נוצרים נזקקו תמיד לרוכלים יהודים ולמלווים בריבית, רופאים יהודים בעלי מוניטין טיפלו לא אחת כחולים לא יהודים, ותלות הדתית ברמה זו או אחרת חייבה מגעים הדדיים במרוצת כל הדורות. גם הטיעונים על בידודם הרוחני והאינטלקטואלי של היהודים במקומות מושבם, או לחלופין, על השפעה חד-כיוונית של היהדות על הנצרות ואף על האיסלאם, אינם עומדים במבחן ההיסטוריוגרפיה המודרנית. המיעוט היהודי, כמו כל מיעוט, חי תמיד כזיקה לתרבות הרוב, והמחקר החדש נוטה אכן להדגיש את השפעת העולם החיצוני הן על יהדות אשכנז והן על יהדות ספרד. בסיטואציה של מיעוט ורוב, נטען לעתים, סביר יהיה להניח שתרבות הרוב תשאר חותם על תרבות המיעוט; אם לא בגלוי ובמובהק, הרי לפחות במסגרת עולם הדימויים, הסמלים והמושגים. החברה היהודית היתה, לפיכך, חכרה שיש לה, בצד סגירותה והעוינות ההדדית שבינה לבין חברת הרוב, דיאלוג של קבע עם חברה זו ועם תרבותה. בעולם האינטימי של העיר הימיי-ביניימית הקטנה, טוען ההיסטוריון ישראל יובל, יהודים לא יכלו שלא להכיר טקסים וטקסטים נוצריים, ואף להטמיע, כלשונו, את "רוח-הזמן", במידה זו או אחרת. גם בתקופות שבהן לא היתה קיימת

אך גם מי שלא הצטרף לספקנים ולמתחלנים יכול היה באותם הימים למצוא דרך לשלב באמונתו גישה חדשה כלפי יהודים, שכן, תהליכי השינוי לא נסמכו על תפנית אידיאולוגית בלבד. היבטים נוספים של המודרניזציה השפיעו על היחסים בין היהודים לבין סביבתם: תמורות מפליגות בכלכלה, תהליכי העיור, גיבושה של בורגנות והיווצרותה של המדינה הריכוזית החדשה. כל אלה הטביעו חותם, כל אחד לחוד וכולם יחד, על מעמדם של היהודים ופתחו לפניהם אפשרויות שכלל לא היו קיימות קודם לכן. המעבר לשוק קפיטליסטי, הגדל והולך בהיקפו, וראשית התיעוש היקנו חשיבות מיוחדת לתחומי הפעילות הכלכלית שבהם עסקו יהודים מימים ימימה, מדצונם או שלא מדצונם. בראש הפירמידה החברתית-כלכלית עמדו בנקאים יהודים שקשריהם הפיננסיים הבינלאומיים אפשרו להם לגייס הון ניכר, בעיקר לצרכים החדשים של נסיכים ומלכים. אלה ניסו באותם הימים לבסס שלטון ריכוזי ואפקטיבי יותר בנחלותיהם, תוך שהם מארגנים אחרת את צבאותיהם ומקימים מערכים ביורוקרטיים פעלתניים ויעילים. כמקרים רבים לא היה תהליף למטביעי המטבעות ולסוחרים הגדולים היהודים. אלא שגם בתחתית הפירמידה היו ליהודים פונקציות כלכליות חשובות. רוכלים קשיי-יום, שהוקעו לא אחת כמכת מדינה, מילאו תפקיד חשוב בכלכלה המתפתחת. הם סיפקו לתושבי הכפרים, גם באזורים מרוחקים ונידחים, מוצרים חיוניים, גם מסורתיים וגם חדשים, וחיברו כינם לבין השוק העירוני המתפתח. באזורים אלה ישבו גם גובי-מסים יהודים, מלווים בדיכית, סוחרים בהמות וכיוצא באלה. מרבית תפקידי המימון והתיווך היו אמנם גם בעבר בידי יהודים, אך חשיבותם של תפקידים אלה בכלכלה המתבססת על שוק רחב-היקף ודינמי יותר גדלה והלכה עם הזמן. במהלך המאה ה-18 היו שליטים שעודדו יהודים להתיישב בארצותיהם ונתנו להם פריבילגיות מיוחדות מתוך תקווה שבואם ימריץ את הכלכלה. הכולט שבהם היה פרידריך השני, מלך פרוסיה, הירוע בכינויו "הגדול", אשר אפשר הגירת יהודים, אפילו לבירת ממלכתו, ברלין. אך מעניין שהוא גם הזמין גולים הוגנוטים מצרפת, מגורשים פרוטסטנטים מזלצבורג ומנוצרים מארצות השפלה להתיישב בארצו ולתרום לפיתוחה. תפיסת העולם המרקנטיליסטית, ששלטה בכיורוקרטיה שלו, התגברה על שיקולים תיאולוגיים, שנראו אז מיושנים ובלתי-רלוונטיים לצורכי המשק הממלכתי. היהודים לא נעשו בשל כך אהודים יותר, כמובן, אך המגע עמם נעשה הרוק ויומיומי יותר – בעיד ובכפר, במרכז ובפריפריה. למדות שעדיין חלו עליהם איסורים מאיסורים שונים והוטלו עליהם מסים משפילים, הלכה ונשתרשה – בעיקר בחוגים הביורוקרטיים – התחושה ששיפור מעמדם יביא עמו ברכה לכול.

גיבשו החיים השבטיים במדברות המזרח-הקדום את אופיו של העם היהודי, וטען, כי אין דרך לשנות אופי זה. יהודים ימשיכו להיות זרים ושונים בכל מסגרת אירופית, ולעולם אי אפשר יהיה לבטוח בנאמנותם. על סף עידן הלאומיות היתה להכרזות מסוג זה חשיבות רבה. אמנם, היו גם כאלה שראו באור חיובי יותר את יהדות המקרא. לשיטתו של יוהן גוטפריד הרדר, למשל, שיקפה השירה העברית הקדומה חברה לאומית ייחודית ומופלאה, הראויה לחיקוי. אך הרדר הקפיד להפריך בין יהודי העבר לבין יהודי הקהילות היהודיות בזמנו. האחרונים, כך קיווה, ייעשו בסופו של דבר אירופיים לכל דבר רק כשיינטשו את רתם האנכרוניסטי. התקווה לקדמה כללה לא אחת, גם אצל נציגים מובהקים של הנאורות – ובהם תומכים נודעים בשוויון ובליברליזם, כווילהלם פון הומבולדט, למשל – את הדרישה הישנה והמוכרת להתנצרותם של היהודים.

תחושת הזרות כלפי היהודים, אם כך, אף שלא תמיד היתה זו שנאה חסרת פשרות, קיבלה אמנם כיוונים מסוג אחר אך לא נעלמה גם בעידן הרציונליזם. לעומת דאיסטים אנגליים כשפטסברי או מתיו טינרל, שראו ביהודים עם עברים נבער ובברברי, עמד ג'ון טולנר שריבר בזכותם של היהודים. לצד ר'הולבאך בצרפת, בולטת סובלנותו של מונטסקיה, ולצד כתביו האנטישמיים של יוהן אנדריאס אייזנמנגר, בפתח המאה ה-18, אפשר להציב את ספרו של יוהן יעקוב שורט מוזרויות היהודים. התקווה להתנצרות נמצאת גם כאן, אך היא משולבת עתה בעניין אתנוגרפי במנהגיהם ובייחודם של היהודים, אפילו במידה של כבוד למנהגים אלה ולייחוד זה. ולבסוף, עשורים אחרים של חילון הדרגתי אפשרו את פרסום ספרו של כריסטיאן וילהלם רוהם על שיפורם האזרחי של היהודים, הקורא להעניק ליהודים שוויון זכויות ומנסה להסביר את מגרעותיהם, כביכול, במבט היסטורי. אמנם קל לגלות שרידים של דעות קדומות נוצריות כאשר לאופיים ותכונותיהם של היהודים גם בספרו של רוהם, או אצל מקבילו הצרפתי אכה גרגואר, אך קו המחשבה הנאור והרציונליסטי מכתוב בסופו של דבר את הטון הכללי של פרסומים אלה. גם איש כנסייה כגרגואר הטיל עתה בלי היסוס את מלוא האשמה כמצכם הנוכחי של היהודים ובגילויים השליליים, לדעתו, של אופיים, על החברה הנוצרית המפלה אותם לרעה. כשלב זה, אפילו אמונה נוצרית בוטחת יכולה להכיל סובלנות רתית מסוימת ולהכיר בצורך לשנות את יחס הסביבה הלא יהודית כלפי יהודים. למי שהתרחקו מן הדוגמה הנוצרית היה צעד זה, בהדרגה, להיבט נוסף, הכרחי כמעט, של עמדתם הליברלית. חילון הדרגתי אכן הכין את הקרקע האידאולוגית למיתון האויבה ליהודים ויצר נכונות, חלקית ככל שתהיה, לקבלתם במסגרות האזרחיות החדשות.

## כניסת היהודים לחברה הבורגנית

בו בזמן נעשו היהודים, בעיקר במסגרות העירוניות החדשות, למדכיב חשוב של המעמד הבורגני המתעצב באותם הימים. ההיסטוריוגרפיה – היהודית והכללית גם יחד – נטתה תמיד להדגיש את תהליך "כניסת" היהודים לחברה הבורגנית. זו נתפסה כחלק מן השילוב של יהודים בסביבתם וכהיבט חשוב של התבוללותם. אך חשוב לזכור, שבמקומות רבים, בעיקר במרכז אירופה ובמזרח, התרחשה ה"כניסה" הזו באותו זמן ממש שבו הלכה והתהוותה הבורגנות עצמה, נתגבשו ערכיה ונקבעו אורחות חייה. היהודים לא רק ספגו ערכים אלה ואימצו מנהגים זרים באורח פסיבי. הם גם היו שותפים מלאים להיווצרותה של הבורגנות ולהתגבשות ערכיה. העובדה שיכלו לקחת חלק בתהליך זה היתה תלויה בשני גורמים: בנכונות מצדם לפרוץ את גבולות החיים המסורתיים שלהם, על ההתברלות וההתנכרות שהיו אופייניות להם; ובנכונות מצד החברה הסובבת – במקרה זה בעיקר החברה הבורגנית – לקבל אותם, ולו רק באופן חלקי, לשורותיה. היסטוריונים חלוקים בשאלה באיזו מידה היו מקורותיו של תהליך ההתקרבות הזה "חיצוניים" ובאיזו מידה היו "פנימיים". סכיר להניח שהשינויים שהתחוללו בשטח היו בסופו של דבר תוצאה של פעולה משולבת: המדינה והחברה הכללית, אם בגלל החילון המתמשך ואם בגלל צורכי השעה, נעשו פתוחות יותר לאפשרות של שילוב היהודים, בעוד שהיהודים עצמם, שהושפעו אף הם מן החילון הכללי, נמשכו עתה גם אל התרבות הכללית וגם אל שפע ההזדמנויות הכלכליות והתרבותיות החדשות שעמדו לפתע לפניהם.

"מן החוץ" פעלה קורס כול המדינה הריכוזית החדשה לשנות את מעמד היהודים. כמאמץ לשנות את אופייה, ביטלה המלוכה האבסולוטית בהדרגה את כל הגופים הקורפורטיביים, האוטונומיים או האוטונומיים-למחצה, שהתקיימו בקרבה. דוגמה לכך נמצאת במתקפה המשולבת על הגילדות. המדינה הריכוזית ייצגה כאן את האינטרסים של הבורגנות המורדנית, המבקשת לפעול בתחום הכלכלי בכל מקום וללא מגבלות, והעושה לתיעוש המקיף של תהליכי הייצור. גילדות של בעלי מלאכה ושל סוחרים, המקפידות על אכיפת מגבלות הייצור והתמחור, הפריעו לה במשימות אלו. ומן הצד האחר, גם המדינה החדשה לא יכלה עוד לסבול גופים בעלי אוטונומיה מקפת כל כך – כלכלית, חברתית ומשפטית. כדי להקים מדינה שכל נתיניה שווים לפני המלך היה על הגילדות להתפרק. התהליך היה ארוך וכואב, אך בלתי-נמנע. אפילו הפריבילגיות שנוצרו במרוצת הדורות – בתחום המיסוי, הניהול האזורי ועוד – לא היו עוד לגיטימיות במסגרת המדינה החדשה. בצרפת הן בוטלו אחת ולתמיד במהפכה הגדולה, ובסופו של דבר נפלה עמן גם

המלוכה עצמה. באנגליה ובמרכז אירופה הן נתערערו בהדרגה – בכל מקום בדרך שונה במקצת. מעמדם הייחודי של היהודים – הן באשר לפריבילגיות הקהילתיות והפרטיות שלהם הן באשר למסים והאיסורים המפלים שמהם סבלו תמיד – נעשה גם הוא בלתי-לגיטימי. צווי הסובלנות משנת 1782 של הקיסר האבסבורגי יוזף השני הם דוגמה מעניינת לנושא זה. במהלך רפורמי אופייני לאותם הימים ביקש הקיסר להפוך את כל נתיניו לשווים כפני החוק ולהפיק את המקסימום מפועלם הכלכלי. צווי הסובלנות שהתייחסו ליהודים בפריבילגיות השונות של האימפריה שלו לא היקנו להם שוויון זכויות ולא ביטלו את כל ההגבלות והאיסורים שהיו מוטלים עליהם. לעומת זאת היה בהם כדי להחליש את עצמאות קהילותיהם מחד גיסא, ולאפשר להם טווח פעילות כלכלית גדול יותר מאידך גיסא. יהודים נצטוו עתה ללמוד גרמנית ונושאים 'חיצוניים' אחרים, אם בבתי ספר מיוחדים שהקימו להם ואם במוסדות חינוך כללים. שורה של מקצועות נפתחה בפניהם, ולא היה ספק שיש בכל אלה לפחות התחלה של תמורה במעמדם.

מלכתחילה היה ברור שלאמנסיפציה הנרמזת כאן יש לגבי היהודים צדדים חיוביים ושיליים גם יחד. השינוי נשען אמנם על עקרונות הנאורות, אך היו אלה צורכי השלטון שהכתיבו בסופו של דבר את מהותו והיקפו. היה כאן סיכוי שסיכון בצרו. אמנם יהודים לא נשאלו בשלב זה לדעתם, אך אין ספק שרובם הגדול היה מוכן להתמודד עם הסיכון ולבחון את הסיכוי. הסיבה העיקרית לכך שיהודים קיבלו בדרך כלל בהתלהבות את ניסיונות האמנסיפציה הראשונים – באוסטריה ובפרוסיה, כצדפת המהפכנית ובאנגליה של ראשית המאה ה-19, נעוצה במירת ההתקרבות שלהם עצמם באותה עת לחברה הכללית. כשהציע רוחם בספרו על שיפור האזרחי של היהודים להעניק להם זכויות מלאות, היו ביניהם כבר רבים שגם בלי גושפנקה ממלכתית הפכו בהדרגה לנתינים מן השורה. אזרחים במובן המלא של המילה, יש לזכור, לא היו אז גם הלא יהודים. רק המהפכה הצרפתית, ובררכה שלה אף המהפכה האמריקנית, הציעו ליהודים שוויון זכויות במסגרת אזרחית מלאה. הן עשו זאת בד בבד עם כינון של רפובליקות דמוקרטיות שהיתה להן יומרה להעניק אמנסיפציה לכול. אך במרבית מדינות אירופה היתה ל"שיפור האזרחי" משמעות כלכלית ותרבותית יותר מאשר פוליטית, ובתחומים אלה אכן יכלו היהודים גם מצדם לעשות צעדים לא מבוטלים. חשובה לא פחות מהכניסה לחיי הכלכלה היתה כניסתם הנמרצת לחיי התרבות בארצות מושבם. היקפה של זו לא היה כמובן שווה בכל מקום. בתחומי התרבות הגרמנית התרכו במהלך המאה ה-18 סטורנטים יהודים לרפואה ולמדעי הטבע, וכבר מן המחצית הראשונה של המאה ה-19 היה ידועים לנו מקרים של יהודים המבקרים בתיאטרון

לימודים שכללה לצד לימודי קודש גם מבחר לימודי חול ובעיקר לימוד השפה הגרמנית. בתי ספר כאלה, שלא כולם היו מיועדים לנזקקים דווקא, הוקמו לאחד מכך בערים גדולות נוספות בגרמניה, ומה שנחשב בסוף המאה ה-18 כחידוש רדיקלי, נהפך בתוך עשורים מעטים לדבר מובן מאליו. אפילו בתי ספר בעלי נטייה שמרנית במובהק הקדישו חלק מזמנם ומן המאמץ הפדגוגי שלהם להפיכת חניכיהם לאזרחים בני תרבות בעולם 'החיצוני'. השליטה בשפת חברת הרוב היתה עניין בעל חשיבות מרכזית בתהליך ההתקרבות של היהודים לבני המקום. גם היא הושגה כתוצאה של מאמץ דו-כיווני. המדינה האבסולוטית, שפיקחה מקרוב על כל פעילות ציבורית בתוך גבולותיה, דרשה מן הקהילות לעשות שימוש בשפת המקום בכתב ובעל פה. במדינות גרמניות אחדות, למשל בבאדן, בדרום-מערב גרמניה, נדרשו היהודים לאמץ שמות משפחה 'גרמניים' ולהשתמש בפומבי אך ורק בשפת המדינה. היה זה פרויקט שהצריך מאמץ ממושך ובלתי-פוסק, שכן יהודים המשיכו במשך כל התקופה ההיא לנרדוד ממקום למקום – בעיקר ממזרח אירופה למערבה – ובכל מקום היו תמיד יהודים מהגרים שדיברו יידיש ושמרו על מנהגי ארצות המוצא שלהם. בגרמניה נעשתה התלונה על חלקיות השימוש ובעיקר על ליקויי השימוש בשפה הגרמנית לאחד המוטיבים האנטישמיים הנפוצים ביותר. גם מי שידעו גרמנית על בורייה הואשמו לא אחת בכך שטון הדיבור שלהם זר, ששפתם מלאכותית וכיוצא בזה.

מתוך כך מסתבר היבט נוסף של תהליכי ההתקרבות בין היהודים לסביבתם. כל עוד נתקבלה עובדת זרותם המוחלטת, יכלו היהודים לשמר את ייחודם ולחיות במסגרותיהם כדבר שבשגרה. אמנם נוצרים רבים כזו להם ונמנעו ממגע עמם, אך היה להם מקום לגיטימי – אם גם נמוך שבנמוכים – בחברה הנוצרית. מרגע שנשתנו עקרונותיה של חברת הרוב ומאז שבוטלו – ולו רק להלכה – הקודפורציות הנפרדות והוקמו המדינות האבסולוטיות, אלו שנהפכו אחר כך ברוב המקרים למדינות-לאום לכל דבר, נוצרה במסגרותיהן גם 'השאלה היהודית'. במדינה בעלת תרבות אחידנית ואוריינטציה לאומית אקסקלוסיבית לא היה מקום לגיטימי ליהודים, ובוודאי שלא היה מקום למוסדותיהם האוטונומיים. הטענה על היותם 'מדינה בתוך מדינה' נעשתה תכופה ומשמעותית יותר והדרישה להתבוללות היתה לצדו השני של מטבע האמנסיפציה. למעשה היה החידוש שברעיון האמנסיפציה טמון בעובדה שיהודים יכלו עתה להתקבל כחברים שווי זכויות במדינה המודרנית בלי לוותר על זהותם, שהרי ויתור כזה על זהות, למשל בדרך של המרת הדת, היה פתוח לפנייהם תמיד. תיאורטית, אפשר היה עתה להימנע מדרישה לויתור על זהות נפרדת ועל התבוללות כצד השני של מטבע האמנסיפציה, אילו הוסכם לראות ביהודים

המקומי, למשל, או יהודים החברים במועדוני קריאה ומשתתפים כקוראים וככותבים בכתיבי העת החדשים שצצו אז בכל עיר ועיר. התעניינות פסיבית או אקטיבית בתרבות הסביבה נרשמה גם ברוסיה, אם כי מעבר לפעילותם של בודדים קיבלה זו ביטוי ממשי רק כמאה שנה מאוחר יותר. מכל מקום, יהודים לא פעלו בתחום התרבות הכללית כקולקטיב ולכן אפשר למצוא בקהילות השונות דגמים שונים של התנהגות וכן מחלוקות, גלויות וסמויות, בהקשר זה.

## עלה צורך במתן תשובות קולקטיביות

למרות האופי האינדיווידואלי של תהליכי ההתרחבות, עלה בכל זאת מדי פעם הצורך במתן תשובות קולקטיביות לנושאים שעמדו על הפרק. היו אלה ה'משכילים' היהודים שעשו להם למטרה להפיץ את מסקנותיו של המדע החדש בין היהודים ולספחם לא רק כיהודים אלא גם כקבוצה לשיח של עידן הנאורות. בשלב ראשון הם ביקשו לעשות זאת באמצעות מפעל פרסום מקיף בשפה העברית. צעד מקדים לכל השכלה אמיתית, כך סברו, הוא השימוש בשפה טבעית, 'טהורה' – עברית במקרה של היהודים, ולא יידיש, כמובן. בתוך זמן קצר יצרה קבוצה קטנה של משכילים, משוגעים לדבר, מדף ספרים יהודי אלטרנטיבי, שיכול היה להחליף את המדף הדתי-מסורתי או לשמש לצדו. בהתאם לרוח הזמן, ובעיקר במרכז אירופה, שם לא היתה גם הנאורות הכללית אנטי-דתית במובהק, נמנעו המשכילים היהודים בדרך כלל ממאבק חזיתי בדת ובמוסדותיה. זו גם הסיבה שהממסד הרבני לא יצא מיד נגדם. דק מאוחר יותר, משלא ניתן היה עוד להסתיר את העובדה שהמשכילים מהווים עילית חילונית המתיימרת להחליף את הממסד הישן, פרצה מעין 'מלחמת תרבות' ביניהם. אך גם בשלב זה התעקשו מרבית המשכילים, כמו משה מנדלסון שהיה להם לדוגמה ומופת, שאין ביהדות דבר המונע השכלה חילונית ושאינן בה דבר המפריע לפעילותם השוטפת של יהודים כשווי זכויות וחובות במדינה, בחברה ובתרבות. קהילת המשכילים הקטנה עשתה את ההתקרבות לתרבות הסביבה הלא יהודית לדגלה הרעיוני ולמרות חולשתה המספרית היתה לה בכל מקום השפעה מרחיקת לכת. אחד הנושאים שעמדו במרכז השקפת עולמם של המשכילים, מתונים ורדיקלים כאחד, היה שאלת תוכנית הלימודים בכתי הספר היהודים. לקראת סוף המאה ה-18 רבתה הביקורת על ה'חדר' המסורתי ועל בודדותם של חניכיו בכל התחומים. סמכותם הבלעדית של הדבנים החלה להתערער אז גם בתחומים אחרים הקשורים למערכת החינוך היהודית. היה זה דוד פרידלנדר, מתלמידיו הקרובים של משה מנדלסון, שהקים בשנת 1781 בברלין 'בית ספר חינוך' לילדים נזקקים, שבו פיתח תוכנית

## גיבושה של תורת-גזע בעלת מאפיינים ביולוגיים

לאחר מכן, החל מאמצע המאה ה-19, ובהשפעת הכתבים של ארנסט דינאן והרוזן דה-גובינו, יושמו מושגים ששימשו במקורם לציון הבדלי שפה ומוצא גם לגיבושה של תורת גזע בעלת מאפיינים ביולוגיים דטרמיניסטיים ונוצרו כלים חדשים, כמו-מדעיים, להרחקתם המוחלטת של היהודים. השיח הלאומי הליברלי, שאיבד כהדרגה את חיוניותו, נתחלף בשיח לאומני-שמרני ולעיתים אף גזעני. תורת הגזע, המדעית כביכול, סיפקה אמנם הצדקות חדשות לאנטישמיות, אך גם במקרה זה לא החליפו ההצדקות החדשות את הישנות. שכבה נוספת של נימוקים וטענות נתנה אישור נוסף לשנאה הישנה. מי שלא היה נגוע בשנאה זו קודם לכן לא השתכנע בדרך כלל גם עתה. ליברלים רבים, כמערכ אירופה, במרכזה ואף במזרחה, המשיכו לתמוך באמנסיפציה למרות לאומיותם הנלהבת – ואפילו בגללה. גם בין התומכים בתורת הגזע, לא הכול פירשו אותה פירוש אנטישמי.

מה שאפיין אם כן יותר מכל את החיים היהודים במאה ה-19 היה הקיום יחד של מפעל האמנסיפציה, על השלכותיו הפוליטיות, החברתיות והתרבותיות, מצד אחד, והאנטישמיות החדשה, על כל צורותיה וגווניה, מן הצד האחר. אפשר לאבחן חמישה דגמים שעל פיהם גובשו מחדש יחסי יהודים ולא יהודים כאותם הימים. הדגם הראשון, האנגלי-אמריקני, היה במובן מסוים העקרוני ביותר. בארצות הברית לא באה האמנסיפציה של היהודים כתוצאה של מאבק נפרד, אלא היתה חלק מן המפעל החוקתי הכולל של שלוש-עשרה המושבות. אלו קבעו ב"הצהרת העצמאות" שלהן עקרונות של שוויון שחלו כמובן מאליהם גם על היהודים. ויתור על ייחוד קבוצתי לא היה כלול בדרך כלל בעקרונות אלה, וההשתלבות של היהודים בחברה הלא יהודית נתפסה ככוח חיובי, המבסס את תחושת ההשתייכות של היהודים לארצם בלי להפר את זהותם הקבוצתית. גם באנגליה, ובמרבית הארצות שהוקמו בהשראת מפעל האימפריה שלה מעבר לים, ניתנה האמנסיפציה – אם גם לאחר ויכוח לא פשוט – ליהודים כפרטים וכקבוצה גם יחד. גם כאן לא היה שוויון הזכויות כרוך בויתור מפורש על ייחוד קבוצתי – דתי, תרבותי או אחר.

במסגרת הדגם השני, הצרפתי, המבוסס גם הוא, כמובן, על הנחות היסוד של חקיקה מהפכנית, התייחסו הזכויות החדשות בראש ובראשונה לפרט היהודי. זאת גם היתה הסיבה שפרנסי הקהילות באלזאס נטו שלא לאמץ אותו בתחילה. בניגוד ליהודים יוצאי ספרד, שישבו בעיקר כבודדו, חששו היהודים האשכנזים באלזאס שיצטרכו לוותר על זכויות האוטונומיה הקהילתית שלהם בתהליך האמנסיפציה וזו היתה הסיבה

מיעוט לאומי. אלא שאופציה זו נתכרה רק לקראת סוף המאה ה-19, בעיקר במסגרות הרב-לאומיות של האימפריה ההאבסבורגית. במהלך המאה ה-19 העדיפו יהודים ולא יהודים כאחד לראות ביהדות דת ולא עם, 'קונפסיה' ולא לאום.

כל זאת, יש לומר, היה חשוב במיוחד, מפני שכבר בשלהי המאה ה-18 אומץ השיח הרואה ביהודים לאום נפרד ולא רק דת על ידי מתנגדי האמנסיפציה והאנטישמים. אלה ראו ביהודים גורם זר ומפריע לא רק ולא במיוחד בגלל דתם השונה אלא – במושגים מודרניים בהחלט – בגלל מוצאם האתני ובגלל אי-השתייכותם ללאום שאת דגלו נשאו ואת שאיפותיו הפוליטיות ביקשו לכטא. הסדר הפוליטי והחברתי החדש הצמיח, אם כן, לא רק אפשרות חדשה לשילוב היהודים ולקבלתם כאזרחים לכל דבר, אלא גם שיח אנטי-יהודי חדש. בעיקר במרכז אירופה ובמזרחה, שם נאלצו התנועות הלאומיות השונות להתמודד עם בעיה לא פשוטה של הגדרה עצמית, נמצאו תמיד כאלה שביקשו לעשות שימוש בייחודם של היהודים – האמיתי והמדומה. אכן, גם עוינות כלפי זרים אחרים שימשה לעתים לאותה מטרה. בגרמניה, למשל, התפתחה שנאה יוקדת לצרפת ולצרפתים, בעיקר מאז כיבושי נפוליון ובעיקר דווקא באגף הליברלי של התנועה הלאומית. מחקרים חדשים מראים שגם בשלבי הגיבוש המוקדמים של הלאומיות הבריטית, שימשה העוינות לצרפת ככלי מגדיר בעל חשיבות מכרעת. אך, נוסף לאויב חיצוני מסוג זה, גם אויב פנימי יכול, כמובן, לתרום לתהליכי גיבושה של זהות לאומית וזה היה האופן שבו השתמשו רבים משוחרי האומה הגרמנית ביהודים. בהקשר זה החליף מעתה הצמד יהדות וגרמניות את הצמד יהדות ונצרות. אפשר לראות בכך תוצאה של תהליך חילון ממושך שעבר גם על האנטישמיות. זמן רב לפני שנוצרה והופצה התיאוריה הגזענית, קיבלה שנאת ישראל המודרנית תכנית חילונית במובהק. תכנית זו לא באה בדרך כלל במקום התכנית האנטישמית הנוצרית הישנה. כוחה של האנטישמיות המודרנית הוא בשילוב של ישן עם חדש. סיסמאות לאומניות – כמו זו של ההיסטוריון הליברלי היינריך פון טרייצ'קה, מתומכיו הנלהבים של ביסמארק, "היהודים הם אסוננו" – או כאלו שביקשו לזהות את היהודים עם כל חוליי החכמה המודרנית, כגון "השאלה החברתית היא השאלה היהודית", לא החליפו את האנטישמיות הדתית-מסורתית אלא נוספו לה. הן פנו לקהל שכקש לאמץ צורות חיים מודרניות, אך לא היה מוכן לשלם את מלוא המחיר הנדרש; לאלה שלגביהם לא היתה עוד הדת מסגרת מוסרית מחייבת, אך גם עקרונות הנאורות החילונית לא היו מקובלים עליהם כמלואם. עוד לפני שיושמו התורות הגזעניות ל"שאלת היהודים" אפשרה הלאומיות – אפילו בלבושה הליברלי – קיומה של אנטישמיות חדשה.

שהוכיחו את נאמנותם בשדות הקטל של מלחמת העולם הראשונה. קודם לכן ניתנה להם אמנם זכות בחירה שוויונית לרייכסטאג הגרמני, אך זה היה מוסד שתוכנן מראש כבמה לנאומים והבעת דעות ולא כזירה פוליטית אמיתית. במסגרת הפרלמנט הפרוסי, הגוף הייצוגי בעל המשמעות הרבה יותר בחיים המדיניים של גרמניה באותם הימים, היתה השתתפותם בחוקה מלהיות שוויונית, ודפורמה התחוללה שם לבסוף רק עם הקמת הרפובליקה הוויימארית בסוף שנת 1918. זכויותיהם הפוליטיות של היהודים, לעומת זאת, הושאו לאלה של שאר האזרחים במדינות הגרמניות, כולל פרוסיה, כבר בסוף שנות ה-60 של המאה ה-19.

הרגם הרביעי הוא הרגם האופייני לאימפריה הרוסית. שם רק המהפכה הבולשביקית הביאה לביטול ההגבלות והאיסורים על הנתינים היהודים. למן ימיה של יקטרינה הגדולה ועד לנפילת האימפריה ב-1917, אופייני היה למדיניות הרוסית כלפי היהודים הזיג-זג שבין ניסיונות לשיפור מעמדם ולבין החמרת האפליה נגדם. קו ברור של הטמעה בכוח אפשר לראות בצווים שהטילו גיוס חובה על יהודים ובניסיונות להעביר אותם על דתם במסגרת השירות הצבאי הממושך שנכפה עליהם. גם בתחום החינוך הוצאו מדי פעם תקנות שדרשו הקניית חינוך רוסי לילדים יהודים. לעומת זאת ניתנו ליהודים מדי פעם הקלות חוקיות מסוימות, בעיקר בשאלת הרשות להתיישב מחוץ ל"תחום המושב". הסיכות להקלות אלה לא היו רק כלכליות-אינטרנסטיות אלא גם עקרוניות. המאמץ למזג את היהודים בסביבה נחשב לעניין ראוי. אך בסך הכול, המאמץ הזה נעשה תמיד, בהתאם לאופיו האוטוריטרי של המשטר, בעזרת תקנות, גירושים, הגבלות וכיוצא באלה. גם אם בפועל היו יהודים שיכלו להתיישב בערים המרכזיות של רוסיה ולפעול שם כסוחרים או בעלי מלאכה בעלי כישורים מיוחדים, נשארו מרביתם ב"תחום המושב", סובלים בחלקם הגדול מעוני ומאבטלה – גלויה וסמויה, חיים בעיקר בינם לבין עצמם, דוברים בלשונם ושומרים – אם כי כבר לא תמיד באופן מלא – את מצוות דתם. האנטישמיות שרווחה בשדרות השונות של החברה הרוסית הגיעה לידי ביטוי קיצוני בשודה של עלילות דם ולבסוף בסדרה של פוגרומים, שנתמכו בידי השלטונות ועדערו את עצם הקיום היהודי בעיקר בדרומה של רוסיה ובמערבה.

### קבוצות פוליטיות שתמכו באמנסיפציה

גם ברוסיה היו כמובן זרמי מחשבה ליברליים והיו קבוצות פוליטיות שתמכו באמנסיפציה וראו בחיוב אפשרות של מתן שוויון זכויות ליהודים. אך הממשל מעולם לא הצליח להינתק מן המסורת האנטישמית ולא היה מוכן להסתכן בעוינותם של

שהחקיקה הראשונית, מן ה-28 בינואר 1790, ניתנה ליהודים הספרדים בלבד והורחבה לשאר יהודי צרפת רק בספטמבר 1791. כעבור זמן, משנרגע הלהט המהפכני בתקופת שלטונו של נפוליון, ומשהסתבר עד כמה חזקים קשרי הקהילה היהודית גם בתנאים של שוויון חוקתי מלא, ביקש המחוקק החדש לאשש את ההנחות שעליהן התבססה האמנסיפציה בעזרת אספת-נכבדים יהודית, 'הסנהדרין'. זו נדרשה לענות על שורת שאלות על עמדתם של היהודים כלפי לא יהודים, למשל בשאלת נישואים מעורבים, נאמנות למדינה ועוד. ההסדר הנפוליוני לא היה בסופו של דבר גורף והחלטי כמו זה שנבע מן העקרונות הרייקליים של המהפכה, אך גם הוא אפשר את המשך שילובם של היהודים בחברה הצרפתית. למרות הרגשת זכויות הפרט היהודי, אפשר 'הקונסיסטואר', גוף שנועד להחליף את הקהילות הקורפורטיביות הישנות, ביטוי קולקטיבי ליהודי המדינה; וחרף המלל הרשמי, גם בצרפת נלוותה תמיד לאמנסיפציה הדרישה להתכוללות. כאשר יושווה מעמדם של היהודים לזה של לא יהודים במדינה המודרנית, נטען שוב ושוב, ילכו אלה ויקבלו בהדרגה את מנהגי הרוב. במדינה שבה, לפחות להלכה, מופרדת הדת מן המדינה, יוכל תהליך זה להתבצע בהדרגה וללא מעצורים. גם במהלך הרפובליקה השלישית, שייצבה את מעמדם השוויוני של היהודים באורח מלא והיתה למושא נאמנותם המוחלטת של יהודי צרפת, לא נעלמו לחלוטין התקוות האלו.

הרגם השלישי הוא הרגם הגרמני. כאן הושגה האמנסיפציה של היהודים לא על בסיס מהפכני, למרות שניסיון לפעול בכיוון זה אכן נעשה בימי אביב העמים, במסגרת האספה הלאומית של מהפכת 1848. הגישה המקובלת במדינות הגרמניות השונות, עד להקמת הרייך הביסמארקי בשנת 1871, היתה שהענקת שוויון הזכויות ליהודים לא יכולה לבוא לפני שהוכחה נאמנותם ונבדק כושר השתלבותם בחברה הכללית. עמדה זו פתחה פתח לוויכוח מתמשך בעד ונגד האמנסיפציה, לבחינה ובדיקה בלתי-פוסקת של אורחותיהם של היהודים, ולבירור השאלה אם אמנם הם הולכים ונעשים עם הזמן דומים יותר לאוכלוסייה הכללית. מכאן, שבגרמניה נתפסה האמנסיפציה כפרס על התנהגות טובה. אך חשוב לזכור כי לא רק האמנסיפציה של היהודים נחשבה שם כתמורה לנאמנות בלתי-מסויגת ולהוכחה של מכלול הכישורים הנדרשים לשם קבלת אזרחות מלאה. גם האמנסיפציה הבורגנית ככלל, כלומר הליך שיתופם של האזרחים במפעל הפוליטי של המדינה, היתה מכוונת לאזרחים ראויים בלבד. נשים הוצאו מכלל דיון בשוויון הפוליטי מפני שחסרו להן, כך נטען, התכונות ההכרחיות לשותפות אמת בתחום הציבורי. וחשוב מכול, פועלים ובני המעמדות הנמוכים זכו בשוויון זכויות פוליטי מלא רק לאחר



ההמונים בנושא שלא עמד בראש סדר העדיפות שלו. אמנם גם בגרמניה, למשל, נסוגו לעתים השלטונות מכוונות הרפורמה שלהם באשר ליהודים, כגון בשנת 1849, כאשר פדלמנטים מקומיים חזרו בהם מתקנות האמנסיפציה של שנת המהפכה בתגובה לגל של פטיציות והפגנות נגד התקנות החדשות. אך אפילו שם גברה בשלב מסוים הרוח הליברלית ובשנים של שגשוג כלכלי ואווירה של פתיחות ציבורית התאפשרה חקיקה אמנסיפטורית נרחבת. רגע חסד כזה לא היה בתולדות יהודי רוסיה. במסגרות האימפריה הצארית אפשר היה לעתים להביע תמיכה ביהודים. מרבית עלילות הרם נסתיימו בזיכוי, ולפחות יהודים שהשתייכו למעמד הבינוני יכלו להמשיך ולשפר את מצבם הכלכלי, ללמוד באוניברסיטאות ולזכות לעתים גם במעמד חברתי מכובד למדי. אך כל ההישגים האלה היו תמיד חלקיים וזמניים. גזרות של גירוש הוטלו על חלק מיהודי מוסקבה עוד בשנת 1891, 'נומרוס קלאוזוס', המגביל את מספר הסטודנטים היהודים, מנע מרבים את האפשרות לזכות בחינוך גבוה, וכל שיפור באשר הוא עלול היה להתגלות כעניין של קוניקטורה חולפת.

הדגם החמישי והאחרון הוא זה שהיה אופייני למדינות המוסלמיות שבהן היו קהילות יהודיות בעלות מסורת ארוכת ימים. גם כאן, כמובן, כמו במרחב הנוצרי, אפשר להבחין ביותר ממסכת אחת של יחסים בין יהודים ללא יהודים, אך בכל מקום, וגם כאן, הביאה עמה המודרניזציה, ובמקרה זה בעיקר ההשפעות מן המערב, לשינויים מפליגים. לתהליכי חילון בחברה המוסלמית, חשוב להדגיש, יש תיקוף שונה ואינטנסיביות שונה מאלה המוכרים לנו מן ההיסטוריה האירופית. אך למרות זאת, הומד במהלך המאה ה-19 מעמדם של היהודים במרחב המוסלמי ממעמד של בני-חסות (ד'מים) – בדומה לכני רתות אחרות, שחייהם ורכושם מובטחים, אך הם נתונים למיסוי מיוחד ונחיתותם מודגשת באופנים שונים – למעמד של נתינים שווי מעמד, לפחות באורח פורמלי. בצפון אפריקה, למשל, כתוצאה מן הכיבוש הצרפתי, התפתח תהליך שבו זוהו היהודים יותר ויותר עם הכוח הקולוניאלי, ובאלג'יריה הם אף זכו באזרחות צרפתית מלאה. היה בכך משום שיפור במעמדם של היהודים, אך גם מקור לסכסוכים והחרפת יחסי האיבה. באימפריה העותמאנית, שיפרו הרפורמות הנרחבות במהלך המאה ה-19 את מעמד היהודים, פתחו בפניהם אפשרויות כלכליות חדשות ואף מידה מסוימת של ניירות חברתית ותרבותית. אך רפורמות אלה, שנעשו "מלמעלה", לא הפחיתו את הזרות ההדדית בין יהודים ולא יהודים, ודומה שדווקא בעידן המודרני הוחרפה לעתים העוינות של חברת הרוב המוסלמי כלפי היהודים.

מסקירת חמשת הדגמים שלעיל, מסתבר כי המשתנה החשוב

ביותר בקביעת אופי היחסים בין יהודים ללא יהודים בראשית העידן המודרני הוא אופיו של המשטר. לפחות באירופה, ככל שנחלשה האוטוקרטיה, הטיפוסית ל'משטר הישן', כך נתאפשרה פתיחות רבה יותר וקבלה פורמלית, ובמידה מסוימת אף לא פורמלית, של היהודים כאזרחים שווי זכויות. אמנם, במסגרת מדינית נתונה, היו תמיד מידת ההשתחררות מן המודל של המדינה הנוצרית או דרגת היישום של עקרון ההפרדה בין דת למדינה מרכיב חשוב בהשגת פתיחות זו, אך החילון כשלעצמו הוכח לעתים כמשני בחשיבותו. בארצות הברית, למשל, נשמרת עד היום רמה מפתיעה של השתייכות לגופים כנסייתיים ודתיים מכל המינים. לצדה קיימת פתיחות רבה כלפי המיעוט היהודי הנוהג להגדיר את עצמו במונחים של דת. הפתיחות הזו אמנם לא היתה מעולם מוחלטת וגילויים של אנטישמיות לא חסרו. אך ככלל, ברפובליקה המקפידה על הפרדת הדת מן המדינה לא יכלו גילויים אלה להשפיע השפעה גורפת. גם באנגליה, למרות הקושי בהפרדת האמונה האנגליקנית מן המערכת השלטונית, ולמרות גילויים של אפליה כלפי לא אנגליקנים, ולא רק יהודים, במהלך המאה ה-19, נשמרה אווירת הפתיחות בגלל מבנה השלטון הליברלי בבסיסו. מחקרים חדשים נוטים דווקא להמעיט בהיקפו וברצינותו של תהליך החילון באנגליה הוויקטוריאנית ולהדגיש את החזרה המסוימת לדת ואת הבלטת חשיבותה גם במסגרותיהן של תנועות מודרניות במוכהק. צרפת, שעליה עכרו כלל תהליכי המודרניזציה באטיות רבה יותר מאשר על אנגליה לפניה, למשל, או על גרמניה אחריה, חוותה גם היא חילון אטי וחלקי בלבד במהלך המאה ה-19. במקביל, המשיכה שנאת היהודים המסורתית לאפיין את האוכלוסייה באזורים מסוימים, אך בכל זאת הצליחה זו להסתגל לדרישות השוויון וההגינות שהכתיבו המשטרים הפחות או יותר ליברליים שהתחלפו במהירות בארץ זו במרוצת המאה, ולבסוף גם לעקרונות שהכתיבה הרפובליקה. בעידן המודרני, אם כן, כמו במאות שקדמו לו, היתה זו שוב המדינה ששימשה כעוגן העיקרי של המיעוט היהודי. אך בניגוד למצב, המגביל ביסודו, שנבע מן המסורת הנוצרית, יכלו עתה היהודים לקחת חלק בחיי המדינה המודרנית על כל היבטיהם. בצרפת הרפובליקנית, למשל, הם אף יכלו למלא תפקידים בכל הדרגים בשירות הביורוקרטיה הממשלתית: במערכת המשפט, בשירות החוץ ואפילו בצבא. אכן, במהלך משפט דרייפוס, שבו הוטלה אשמת ריגול ובגידה על קצין גבוה-יחסית ממוצא יהודי, הועמד הישג זה במבחן, אך התוצאות, למרות המאבק הקשה והממושך, חיזקו בסופו של דבר את העמדה האמנסיפטורית של הרפובליקה ואיששו את אמונם של יהודי צרפת במולדתם.

בקצה השני של הקשת ניצבה האימפריה הצארית, שמעולם

הדתית והתרחקו ממנו בהדרגה, גם אם לא נטשו את זהותם היהודית לחלוטין. כל הדרכים האלה הקלו בסופו של דבר על יצירת מגע עם לא יהודים וחיזקו את תהליכי השילוב. שכן, מחוץ לתחומי המדינה והחוק הנהוג בה, לא היה לחברה הלא יהודית קו אחיד בהתייחסות ליהודים, ורצונם הטוב של יהודים ולא יהודים היה תלוי בסבך של גורמים – כלליים ומקומיים. לשאלה אם יכולים יהודים להיות חברים, למשל, באגודות השונות שאכלסו את מרחב התרבות של החברה הבורגנית, ניתנו תשובות שונות בהתאם לזמן, למקום ולאופי האגודות. בדרך כלל, באזורים ובתקופות שבהם שררה אווירה פוליטית ליברלית יותר היתה גם הגישה החברתית לשילוב היהודים חיובית יותר. בתקופות של חולשת הליברליזם, כגון בשנות ה-70 של המאה ה-19, שבו ונסגרו בפניהם הדלתות. האגודות והארגונים מנעו את כניסתם – זמנית או לצמיתות; הרחוב נעשה עוין יותר; הקשרים הקיימים הפכו מתוחים ורגישים יותר.

בולטים במיוחד היו גלי האנטישמיות שעמם נאלצו להתמודד. בסוף שנות ה-70 של המאה ה-19 הוקמו בגרמניה מפלגות שמצען כלל סעיפים אנטישמיים מובהקים. בשנות המאבק סביב משפט דרייפוס צמחו גם בצרפת ארגונים פוליטיים אנטישמיים. מפלגות שמרניות בכל מקום גלשו מדי פעם לעמדות אנטישמיות גלויות פחות או יותר; בגרמניה – מתוך היסוס, ברוסיה – בשצף קצף. וגם השמאל לא נותר תמיד במחנה הנגד-אנטישמי. יהודים שנישאו על גלי ההצלחה בעקבות החירושים הפיננסיים והתעשייתיים של המודרניזציה נחשבו בעיני דורות של סוציאליסטים לנציגים מובהקים של הקפיטליזם הדורסני החדש. כבר בחיבורו המפורסם משנת 1844, לשאלת היהודים, זיהה אותם קארל מארקס כנושאי הרגל של שיטת הניצול הזו. בזרם האנרכיסטי של התנועה הסוציאליסטית ידוע לשמצה המלל האנטישמי של פרודון בצרפת, באקונין ברוסיה, ואישים אחרים ידועים פחות בכל חלקי אירופה. לאסאל – יהודי בעצמו – שם לו למטרה לתקוף את האינטלקטואלים היהודים התומכים בשיטה: עיתונאים, אנשי עט וספר, וחברים לשעבר שבחרו בדרך אחרת. בעוד שהמפלגה הסוציאל-דמוקרטית בגרמניה יצאה בדרך כלל נגד האנטישמיות, גם אם לא הצליחה לנכש את כל גילויי השנאה ליהודים בשורותיה, היססו הפלגים הסוציאליסטיים השונים בצרפת זמן רב עד שהכריעו, לפחות חלקם, לתמוך בגלוי ובמרץ במאבק לטיהור שמו של דרייפוס. גם ברוסיה נתקבלה באיחור רב הכרה מסוימת בזוהותם הנפרדת, אולי אף בלאומיותם, של יהודים; וגם זאת רק בפלג המנשביקי של התנועה הסוציאליסטית המהפכנית. מלבד הסוציאל-רובולוציונרים, היו כל הפלגים המהפכנים בארץ זו נגועים במידה זו או אחרת באנטישמיות, אף כי אחדים ממנהיגיהם היו ממוצא יהודי.

לא השלימה עם אפשרות קיומו של מיעוט יהודי שווה זכויות והיהודים ראו בה אויב, המתנכל להם בכל הזדמנות. את יחסי הגומלין שהתגבשו בין היהודים לשלטונות ברוסיה אפיינה עוינות; בצרפת – פתיחות; ואת כל גווני הביניים ניתן לגלות בתווך הגיאוגרפי והרעיוני שביניהן.

למרות חשיבותה של המדינה בתהליכי השינוי שחלו ביחסים בין יהודים ללא יהודים בעידן המודרני, לא תמיד נבע מעמדם האמיתי ממבנה המשטר או מן המערך החוקתי הרלוונטי. יהודי גרמניה מספקים דוגמה מעניינת למצב שבו, למרות היסוסיה של המדינה ולמרות הוויכוח המתמשך בשאלת האמנסיפציה הפורמלית, עבר על היהודים שם תהליך עמוק של השתלבות בחברה ובתרבות. יהודים אמידים ומשכילים זכו להתקבל, לפחות באופן חלקי, כבר בשלהי המאה ה-18 בחברה "הניטרלית-למחצה", כפי שכינה אותה ההיסטוריון יעקב כ"ץ. אמנם, כניסה לחברה באמצעות כוח כלכלי היתה דרך מוכרת ליהודים גם בעבר, אך עתה השתתפו בתהליך לא רק "יהודי חצר" עתירי ממון ונכסים אלא גם סוחרים עירוניים מצליחים או תעשיינים מתחילים. ברלין היתה אבן שואבת למצליחנים מסוג זה. אך החידוש הבולט בעידן החדש היה כניסתם של משכילים יהודים, מי שאימצו לעצמם את ערכי התרבות של סביבתם החברתית. משה מנדלסון היה לדמות המופת בתהליך זה, אך יש עוד דוגמאות של יהודים ואף יהודיות שלקחו אז חלק בחיים האינטלקטואליים של ברלין. ובעוד מנדלסון נשאר נאמן לאורך כל הדרך לדת אבותיו ולחיים לפי ההלכה, היו בין המשכילים היהודים גם כאלה שזנחו מסורת זו, ולעתים אף המירו את דתם ופרשו מן הקהילה כליל. מכיוון שפתיחת האפשרויות החדשות בפני היהודים מעולם לא התנהלה באורח רצוף והיהודים מצאו עצמם שוב ושוב נבלמים במהלך כניסתם לחברה ולתרבות הסובבת, היו שנאשו והחליטו לוותר על יהדותם. הטבילה נראתה להם, כפי שכתב היינה, כ"כרטיס הכניסה לחברה האירופית".

אך להשגת מטרה זו נקטו יהודים גם בטקטיקות נוספות, רריקליות פחות מן ההמרה. היו שחיפשו דרכים לעשות תיקונים בפולחן הדתי, לשנות חלקים מן הטקסטים בספר התפילה ולאמץ מנהגי קודש וחול דומים לאלה הנהוגים בסביבתם. תנועת הרפורמה לגווניה היתה, בלי ספק, חלק ממאמץ כללי זה להתקרב לתרבות ה'חיצונית' בלי לוותר על היהדות. בתנועה זו היו אנשים קיצונים יותר וקיצונים פחות, ואפילו את הניאוראורתודוקסיה, מין שילוב בין שמירת מצוות לתרבות הגבוהה של הסביבה, אפשר לראות כאגף מאגפיה. אחרים ביקשו להתמקד במה שהחלו לכנות "מדע היהדות", הכולל את חקר ההגות וההיסטוריה היהודית ולימוד השירה העברית. במחצית השנייה של המאה ה-19 העדיפו רבים חילון מרחיק לכת, נעשו אדישים לנושא

## תהליך התקרבות חרף גילויי אנטישמיות

ערב מלחמת העולם הראשונה רבו גילויי האנטישמיות בעיקר במרכז אירופה ובמזרחה. אפשר היה לאתרה במפלגות וארגונים, במוסדות החינוך, בעיתונות ובפובליציסטיקה. וחרף זאת נמשך תהליך ההתקרבות של יהודים ולא יהודים. יהודים היו אז פעילים בכל תחומי החיים בארצות מושבם כפי שלא היו – ולא יכלו להיות – מעולם. על תרומתם הכוללת בתחומים השונים נכתב לא מעט. במהלך ארבעת העשורים הראשונים של המאה ה-20, היו כמעט שליש ממקבלי פרס נובל שחיו בגרמניה או שבאו ממנה – יהודים. מקומם בפקולטות לרפואה, למדעי הטבע ולמדעים המדויקים בארצות מרכז אירופה לא יכול היה שלא למשוך תשומת לב מצד אוהדים ושונאים כאחד. אך יהודים בלטו בעידן זה גם בתחומים שהיו בעבר סגורים בפניהם כליל, כמו בעולם המשפט ובפוליטיקה. יהודים רבים היו פעילים באגפיה השונים של התנועה הסוציאליסטית ולקחו חלק, כפרטים כמובן ולא כמייצגים של איזו שהיא עמדה יהודית, בתנועות שאימצו להן מטרות הומניטריות, עודדו שיתוף פעולה בינלאומי, וכו'. אך יהודים לקחו חלק גם בתנועות פוליטיות ממוסדות יותר. ככלל, בארצות שבהן הותרה השתתפותם בפוליטיקה, ניתן היה למצוא יהודים בכל המחנות, מלבד אותם פלגים של הימין אשר חרתו על דגלם כמוצאיהם ובמפורש את המצע האנטישמי. גם בתחומי הספרות והאמנות אפשר לאבחן ייצוג בולט של יהודים. וינה בסוף המאה ה-19 היתה חממה אינטלקטואלית ליהודים מוכשרים. אלה היו בדרך כלל מעורים היטב בחיי הרוח והיצירה של החברה שבה חיו, ויהדותם מילאה תפקיד משני, אם בכלל, ביצירתם.

הדרך לשילוב מלא של היהודים בחברות המודרניות והמפותחות כלכלית, שנוצרו ביכשת האירופית ובאמריקה באותם הימים, נראתה סלולה, גם אם היה ניכר שהתהליך עצמו לא הושלם ונסיגות אישיות וקולקטיביות היו לחוויה יהודית נפוצה ומוכרת. המהלך הכפול הזה היה טיפוסי גם כשנים הראשונות שאחרי מלחמת העולם הראשונה. ואילו לקראת סוף שנות ה-20 של המאה ה-20 חלה תפנית מסוכנת. לא מיד היה ברור שמרכז הסכנה מצוי בגרמניה. במפנה המאה העריכו רבים שרעה, אם תפרוץ, תבוא מצרפת. עד שנות ה-30, וגם לאחר שעלו הנאצים לשלטון בגרמניה, העריכו מרבית הגופים היהודיים הרשמיים – ציונים ולא ציונים כאחד – כי האנטישמיות בפולין, המסכנת את אחת הקהילות הגדולות בעולם, היא שמהווה את עיקר הסכנה. רק במבט היסטורי, ברור עתה שהיו אלה ההתרחשויות בגרמניה אשר שינו מן היסוד את כל המגמות הקודמות. הנאצים היו הראשונים שביקשו מלכתחילה לבצע תוכנית של ביטול האמנסיפציה. מיד עם

מינויו של היטלר לראש ממשלה, בינואר 1933, הוחל בניסוחן, פרסומן ויישומן של תקנות נגד שיתופם של היהודים בחיים הכלכליים, המקצועיים והחברתיים-תרבותיים בגרמניה. לא כאן המקום לתאר בפירוט את המדיניות האנטי-יהודית של הנאצים. אך חשוב לציין, שכבר בשלב הראשון היתה הכוונה לבטל את ההישגים שהשיגו היהודים במאה וחמישים שנה של התקרבות לחברה הלא יהודית. בתחילה אכן בוטל הישגם האחרון – הזכות לקחת חלק באדמיניסטרציה הממשלתית, שכללה בגרמניה גם את המערכת המשפטית ואת מוסדות ההשכלה הגבוהה. אך מיד לאחר מכן הסתבר שהנאצים ביקשו לבודד את היהודים בכל התחומים, ולבצע מהלך הפוך בדיוק לזה שהתרחש מאז ראשית העידן המודרני. הם ביקשו להוציא את היהודים מן הכלל, להחרים, לאסור עליהם פעילות בתחום הציבורי ולאפשר להם חיים דק בינם לבין עצמם. מידת אי-שמירת המצוות, אפילו המרת הדת – ולו גם במרחק של שלושה דורות – נעשו מעתה מרכיבים זניחים. השתייכות "גזעית", כביכול, היא היתה עתה לגורם המכריע. ידועה הכרזתו של גרינג, סגנו של היטלר, שהוא זה המחליט מי הוא יהודי. אכן, כשנים הראשונות לשלטונם של הנאצים, רק היהודים שהשתתפו באורח פעיל במלחמת העולם הראשונה היוו במשך זמן-מה קטגוריה נפרדת של יוצאים מן הכלל. כל היתר הוגדרו על פי קריטריונים ביולוגיים-גזעיים, שהיה בהם כדי לבטל כל אלמנט של כחירה אישית. תקוותם של יהודים גרמנים רבים, שכמו בעבר יופנה הזעם האנטישמי אל "יהודי המזרח", על מנהגייהם הזרים ודתיותם המופגנת, לא היה לה על מה לסמוך. הנאצים טשטשו את כל האבחנות הפנימיות בין יהודים. מיותרת במיוחד נראתה להם זו שהפרידה בין שומרי מצוות לחילונים. גם מנקודת המבט ההפוכה אברה חשיבותן של השתייכות דתית ואמונה דתית כמהלך ההסתגלות המהיר שעברה החברה בגרמניה לדרישות הנאצים. הכנסיות הקתולית והפרוטסטנטית הממוסדות שיתפו פעולה, כמעט ללא יוצא מן הכלל, עם המשטר, למרות הטון האנטי-נוצרי שהיה בה אופייני לו, ורק חברים ב"כנסיית העדות" הקטנטנה, שצמחה כאותם הימים, התנגדו למדיניותו. המדיניות הנאצית נהייתה עניין חילוני מובהק. המדע היה, כביכול, נר לרגליה – לא הדת.

מוכן ששום שיקול של מוסר נוצרי לא היה עוד בכוחו לעצור את המעבר ממדיניות של ברור והחרמת היהודים לשלב הגירוש, ה"ריכוז" כגטאות וההשמדה. אווירת יום הדין, גם באמצעות מלל העושה שימוש בדימויים נוצריים, שררה בגרמניה למן עליית הנאצים לשלטון ונתחזקה במהלך המלחמה העקובה מדם, בעיקר בחזית המזרח. אך באלה לא היה יותר מאשר אימוץ בלבד, בלתי-מודע לעתים קרובות, של קליפה דתית: פיהרר שהוא מעין מושיע חילוני, חזון לאחרית הימים

הנתמכות על ידי התנגדות נמרצת של חלקים בעלי יוקרה והשפעה באוכלוסייה הכללית מלמטה. שיקולים לפעולה נגד ה"אקציות" שתיכננו אייכמן ואנשיו נכרכו אמנם בדרך כלל באינטרסים פוליטיים וכלכליים, אך לעתים יושמו שם, כנראה, גם שיקולים של מוסר וסולידריות אנושית.

עמדת החברה הלא יהודית, שלא חיה תחת שלטון הנאצים ובני בריתם במהלך ביצוע 'הפתרון הסופי', מעודרת אף היא שאלות קשות. ככר מלכתחילה הוגבלו כמעט בכל מקום אפשרויות כניסתם של יהודים. בארץ-ישראל המשיכו הבריטים ליישם את מדיניות הספר הלבן, שהגבילה במידה קיצונית את אפשרויות ההגירה. בארצות הברית, ארץ הגירה מובהקת ומשאת נפשם של יהודים רבים כבד מאז הדבע האחרון של המאה ה-19, התחזקו, בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, מגמות ההתבדלות והחמירו הקשיים הכלכליים. אווירה אנטישמית בחוגים השונים הכבדה על כל ניסיון לשנות את חוקי ההגירה הנוקשים באותו זמן, כך שלמעשה היו גם שעריה של אמריקה סגורים בפני יהודים. הבעיה החריפה לאחר ה"אנשלוס", סיפוח אוסטריה לגרמניה, ועם הגבדת הלחץ ליציאה של יהודים מגבולות הרייך השלישי. סיפודה של האונייה סיינט-לואיס, שהגרמנים העלו עליה במאי 1939 קרוב לאלף יהודים בטענה שמובטחת להם כניסה לקובה, נעשה לסמל. לאחר שממשלת קובה סירבה לאפשר לנוסעים לרדת לחוף, הפליגה האונייה ממקום למקום בניסיון להימנע מחזרה לנמל המבורג. לבסוף, רק במאמץ משותף של הארגונים היהודיים ותוך תשלום סכומים כסף ניכרים נתקבלו הפליטים כבלגיה, הולנד, צרפת ואנגליה. באותם הימים אפשרו האנגלים גם למספר מוגבל של ילדים ו"יוצאי" מחנות ריכוז להיקלט בארצם, אך בה בעת הוחרף הפיקוח על מעבר יהודים לשווייץ, ובכל מקום הלך מצבם של מחפשי המקלט ונעשה חמור יותר ויותר. במהלך המלחמה עצמה, משלא התירו עוד הגרמנים יציאת יהודים מגבולות הרייך, נוצר נתק נוסף בין יהודים ללא יהודים. בעלות הברית השקיעו אז את מלוא מאמציהן במלחמה והתייחסו למבצע השמדת היהודים בידי הנאצים בחוסר אומון או באדישות. יש המניחים כי על השיקולים האסטרטגיים הלגיטימיים נוספה גם מידה לא מבוטלת של אנטישמיות בדרגים הגבוהים של הביורוקרטיה, כמו, למשל, בכריטיניה, והיא שהביאה לחוסר מעש בתחום זה. שאלת האפשרות להפציץ את אושוויץ ואת הדרכים המובילות אליה מן האוויר היא עדיין נושא למחלוקת בין היסטוריונים. מכל מקום, העובדה שלא נעשה דבר בהקשר זה חיזקה את תחושת הבדידות של היהודים אחרי המלחמה. ההבטחה האופטימית של עידן האמנסיפציה, חשו רבים מהם אז, נסתיימה בקטסטרופה, ומי שלא הצטרף לרוצחיהם לא עשה די כדי להגן עליהם.

ואמונה עיוורת הכרוכה בנכונות להקריב כל קורבן למען מטרה הנחשבת עילאית ונשגבת. במסגרת זו, גם בניגוד לכל היגיון צבאי ואסטרטגי, התנהל מסע ההשמדה של יהודי אירופה. היסטוריונים חלוקים בשאלה אם אמנם תכנן היטלר מלכתחילה את השמדת יהודי אירופה. אמנם, האנטישמיות הנחרצת של ההנהגה הנאצית אינה מוטלת בספק, אך קשה לדעת מתי נתגבש 'הפתרון הסופי' עצמו. כנגד אלה הטוענים שהדברים תוכננו מראש מתייציבים אלה הסבורים שרק עם התקדמות כוחות הוורמאכט מזרחה, תוך יישום מדיניות הגירושים והכליאה בגטאות, ומשהחלו גם להתבצע כשטח עצמו מעשי רצח המוני ביוזמות מקומיות ופרטיות, כביכול, רק אז הלך והסתבר מתווה ההשמדה הטוטלית, במהלך חודשי הסתיו והחורף של שנת 1941.

## בתקופת השואה – גילויים קשים בצד עזרה ליהודים

בין כך ובין כך, אחד הגילויים הקשים של תקופת השואה הוא היקף שיתוף הפעולה עם הנאצים הן מצד גרמנים מן השורה והן מצד בני עמים אחדים באירופה. בכל מקום היו שחלקו עם הנאצים השקפת עולם כוללת ואנטישמיות גזענית. היו שנתנו עתה דדוד לעיונותם המסורתית כלפי היהודים, עיונות שלא עברה מן העולם גם במסגרות המודרניות ביותר, והיו שעשו לכיתם וניצלו את הרגע לזכות בדכוש מוחרם, במשרות שמתפנות וכיוצא באלה. אך היו גם מי שלא השלימו עם מעשה ההשמדה. אנשים בודדים שהחביאו, הבריחו, ועזרו ליהודים בכל דרך אפשרית – חסידי אומות העולם – היו ככל מקום ומקום. קולקטיבית, מעניינים במיוחד המקרים של הולנד, דנמרק ובלגיה. המקרה ההולנדי נחשב עד לא מזמן לדוגמה של קהילה הגונה שתמכה ככל שיכלה כיהודים גם תחת כיבוש ממושך ואכזרי. אלא שבשנים האחרונות נחשף היקף שיתוף הפעולה עם הנאצים גם בארץ זו, הן מצד הרשויות והן מצד אנשים פרטיים לא מעטים. כל מה שניתן לומר היום לגבי מקרה זה הוא, שבהולנד, בהשוואה למקומות אחרים, היו אולי יותר מקרים של הושטת עזרה ליהודים בצרה. לא הרבה יותר מזה, אך בתנאים של אותם הימים – גם זה לא מעט. פעולה משולבת מרשימה הרבה יותר התרחשה בדנמרק. תנאי הכיבוש שם היו כפי הנראה מעיקים קצת פחות מן המקובל תחת המגף הדורסני של הנאצים, ומכל מקום הצליחה, ברגע האחרון, המחתרת המקומית להבריה לשוודיה הניטרלית, דרך הים, את מרבית יהודי המדינה ולהצילם. הדוגמה של בולגריה, מבעלות בריתה של גרמניה שהצליחה לשמור על מירה מסוימת של עצמאות למולה, מדגימה אפשרות של הגנה קולקטיבית על יהודי המקום, ועליהם בלבד, על ידי פעולות השעיה של השלטונות מלמעלה,

גם בברית המועצות התחוללו שינויים מפליגים במעמדם של היהודים, וברוסיה הפוסט-קומוניסטית ממשיכות לעבור עליהם תמורות מפליגות. שם אפשר אכן לשוב ולזהות, גם בימינו אלה, את מה שהפך להיות סימן ההיכר של יחסי יהודים ולא יהודים בעת החדשה: שילוב של קשר הדוק וקבלה מלאה פחות או יותר של היהודים מצד הלא יהודים, אימוץ מלא של השתייכותם – החברתית, התרבותית והפוליטית – לארצות שבהן הם חיים, מצד היהודים, וכל זאת תוך כדי קיום מתמשך של זרם אנטי-יהודי, הפורץ שוב ושוב אל פני השטח בדרכים שונות. חשובה לא פחות היא העובדה, שמאז ראשית שנות ה-70 של המאה ה-20 הצטמק במידה ניכרת מספרם של יהודי רוסיה. נותרו רק שני מרכזים יהודיים בעלי משמעות, בישראל ובארצות הברית, ולצדם, בכמה מרכזים נוספים, מתקיימות רק קהילות אחרות של מאות אלפים ספורים. 'פזורה' ו'מיעוט' אינם יכולים לשמש עוד כמושגי מפתח להבנת היחסים בין יהודים ללא יהודים. ובתוספת לכך, בניגוד לתקופה שלפני מלחמת העולם השנייה, לא זוכה עוד הזרם האנטישמי לגיטימיות במרבית ארצות העולם. הנציגים הרשמיים של המדינות השונות ודוברי האליטות המובילות אותן מפגינים בדרך כלל התנגדות נמרצת לכיטויים של שנאה כלפי היהודים. יחסי יהודים ולא יהודים – למרות רגעי השפל שידעו ובוודאי עוד יידעו – תלויים היום במסכת גורמים חדשה. זו אינה משוחררת אמנם ממטעני העבר, אך היא נשענת ביתר-שאת על ערכים דמוקרטיים ושוויוניים. היא משקפת את מעמדה של ישראל בקהילה הבינלאומית מחד גיסא, ואת מעמדם של היהודים בארצותיהם מאידך גיסא.

עם תום המלחמה, ומשהגיעו כוחות בעלות הברית למחנות ההשמדה ונוכחו במו עיניהם בממדי השואה, נוצר מצב חדש. חלק מן הניצולים ביקשו אז לחזור לארצות מושבם ונתקבלו לא אחת באיבת שכנים, שניצלו בדרכים שונות את 'העדרם'. באזורי הכיבוש של בעלות הברית בגרמניה הוקמו מחנות עקורים ונעשה מאמץ להסדיר את יישוב היהודים, אם כי בשת הישנה, המלקקת את פצעיה, ואם בארצות שמעבר לים. כ-1948, עם הקמת מדינת ישראל, נפתחו שערי העלייה ותוך זמן קצר נוצרה מפה חדשה של פיזור היהודים בעולם ונשתנה מעמדם בארצות מושבם. במרוצת שנים אחדות איבדו שני המושגים הבסיסיים, שבעזרתם ביקשנו לדון ביחסי יהודים ולא יהודים בעת החדשה, את מרכזיותם. במקום ה'פזורה' התפתחו עתה שלושה מרכזים יהודיים עיקריים: בישראל, בארצות הברית ובברית המועצות, ובכל אחד מהם נתגבשו דפוסיים חדשים של יחסים בין יהודים ללא יהודים. כמו כן, לא בכל שלושת המרכזים האלה תופסים היהודים מעמד של מיעוט. מדינת ישראל הריבונית, המגדירה את עצמה כמדינה יהודית ודמוקרטית, נדרשת עתה להסדיר את מעמדם של מיעוטים דתיים ולאומיים בתחומיה ולקבוע את יחסיה הפורמלי והבלתי-פורמלי, כלפיהם. עם זאת, נמצאת המדינה – שאזרחיה מהווים בלי ספק מיעוט קטן במרחב הערבי סביבה – בסכסוך מתמשך עם לא יהודים בארץ-ישראל ומחוצה לה. בארצות הברית גובשה זהות יהודית חדשה, לפחות חלקית, על כסיס הקשר עם מה שהפך להיות "ארץ-האם" המדומינת של יהודים בכל אתר ואתר. נורמליזציה זו הפכה אותם רק לעוד קבוצה של אמריקנים שזהותם "נתמכת במקף" ורוקנה מתוכן את מושג המיעוט ככל הקשור למעמדם.

## יהודים בעולם לא-יהודי

### דָּרֶק יונתן פנסלר

לא-יהודים את התועלת הכלכלית שמביאים יהודים מוגבלת בדרך כלל לאלטיטה צרה של ספקי חצרות מלכים, אנשי מימון וסוחרים בינלאומיים ("יהודי החצר" האשכנזיים של מרכז אירופה ו"יהודי הנמל" הספרדיים והאיטלקיים, שחיו בערי הנמל של הים התיכון והים הצפוני). המוני הרוכלים היהודיים במרכז אירופה ובמזרח שימשו על פי רוב מטרה להשמצות, אף שהביורוקרטים באימפריה הרוסית ובקיסרות ההאבסבורגית ידעו לעתים להעריך, כמילותיו של פקיד אחד בגליציה, כי

### יהודים והתמורות בחיים הכלכליים

במהלך ההיסטוריה כולה שימש התחום הכלכלי זירה של פעולת גומלין בין יהודים ובין לא יהודים. הסובלנות כלפי יהודים בנצרות ובאיסלאם של ימי הביניים נסמכה לא על יסודות דתיים בלבד אלא גם על ההבנה שיהודים ממלאים תפקידים כלכליים חיוניים. בעידן המודרני הפעילות הכלכלית של יהודים היא שקדמה למעבר מסובלנות מוגבלת כלפי יהודים להיקלטות נרחבת יותר שלהם במרקם החברה האזרחית והיא גם קידמה אותה. במאות ה-17 וה-18 היתה ההערכה שהעריכו

והיווצרותו של פרולטריון יהודי רדיקלי. במערב אירופה ובמרכזה נעשו היהודים במאה ה-19 בדרך כלל לסוחרים מבוססים, ועד סוף המאה קנו להם רבים אחיזה במקצועות המשפט והרפואה. תמורה דומה חלה באמצע המאה ה-19 בקרב המהגרים היהודיים בצפון אמריקה. אין זו יד המקרה, שאנשי עסקים ובעלי מקצועות חופשיים בולטים נמנו עם מנהיגיהן ועסקניהן של תנועות הרפורמה ביהדות, ושעמודי התווך בקהילה היהודית זכו לעתים להערצה רבה מצדם של יזמים לא יהודיים.

בארצות הברית, בערים כשיקגו וסינסינטי, כוננו אגודות תרבותיות ומעמדיות קשרים לבכיים, אם לא אינטימיים, בין מהגרים לא יהודים ויהודים שבאו ממדינות גרמניה. בגרמניה, ובחלקים מן הקיסרות ההאבסבורגית, הבטיח שגשוגם היחסי של היהודים את ייצוגם הגדול מחלקם היחסי באוכלוסייה בלשכות המסחר ובמועצות המוניציפליות, שזכות הבחירה אליהן היתה מוטה ביותר לטובת משלמי המסים הגבוהים. הישגים כלכליים, השפעה פוליטית ודימוי חיובי של היהודים בקרב הלא יהודים היו קשורים זה בזה ללא הפרד. מכאן מקהלת התמיכה שקידמה ב-1890 את פני הצהרתו של חבר המועצה המחוקקת של הונגריה כי "היהודי הוא מרכיב חיוני בחיים הכלכליים... מרכיב חיוני וחשוב בחיי הבורגנות ההונגרית... הפוגע באיבר זה פוגע בגוף האומה עצמו".

למרות הסימנים מעוררי התקווה האלה לא היתה, מחוץ לארצות הברית, זהות בין ההשתלבות הכלכלית ברשת הייצור וההפצה של הקפיטליזם המודרני לבין ההשתלבות בחברה הלא יהודית. באמצע המאה ה-19, אפילו באנגליה הסובלנית במידה יחסית, נותרה המרת הדת צעד הכרחי לאילי הון שביקשו להתקבל לחברה התקבלות מלאה. מבחינה כלכלית אמנם שגשגו היהודים במערב אירופה ובמרכזה ברבע האחרון של המאה ה-19, אבל חרף זאת עלה בספרות ובעיתונות מספר הייצוגים האנטישמיים של יהודים במידה ניכרת על מספר הייצוגים הפילושמיים. ואולם אפשרויות חדשות לאינטגרציה משולבת, כלכלית-חברתית, של יהודים בחברה לא יהודית קמו בסוף המאה. בתקופה הזאת חלה פרולטריוזציה יהודית גלובלית, שהביאה עמה חישול קשרים גם עם איגודים מקצועיים של פועלים וגם עם תנועות רדיקליות. ברוסיה היתה ל"בונד" מערכת יחסים קרובה, אם כי סוערת, עם מפלגתו הסוציאלי-דמוקרטית של לנין, ואילו בארצות הברית תרמו אלפי פועלים מהגרים ממזרח אירופה לעוצמתם של האיגודים המקצועיים ושל המפלגה הסוציאליסטית האמריקנית שזה מקרוב קמו. בצרפת, בדומה לכך, הקימו מהגרים יהודיים פלגים דוברי יידיש בתוך הקונפדרציה הכללית של איגודי העובדים, אבל הפרולטריוזציה היתה תופעה זמנית: בצפון אמריקה



"עסקי אוויר" – תיאור סאטירי משנת 1720 של הבורסה באמסטרדם. שוק ניירות ערך היה אחד המרחבים החברתיים הראשונים שיהודים ולא יהודים באו בו במגע אלה עם אלה

"לולא [היהודים], לא היה אפשר לרכוש בערים אפילו גריל כותנה או משי במחיר כמה פרוטות".

הבורסה לניירות ערך היתה אחד המרחבים החברתיים הראשונים שיהודים ולא יהודים באו בהם במגע אלה עם אלה בתנאים שווים. ב-1657 התקבל יהודי ספרדי לבורסה המלכותית של לונדון. ב-1697 הותרה בה הפעילות הבורסאית של מאה ברוקרים אנגליים, של 12 יהודים ושל 12 זרים. זמן קצר אחר כך התקבלו יהודים גם לבורסה של אמסטרדם, וכשנסודסה הבורסה בברלין ב-1803, היה בה ייצוג שווה ליהודים וללא-יהודים. בברסלאו נשללה תחילה מן היהודים חברות קבועה בבורסה, אך משאימו בחרם הם התקבלו אליה עד מהרה.

במהלך המאה ה-19 היה מתאם ישיר בין התברגנות כלכלית לבין התערדות בתרבות הכללית ובין זו לבין הבטחתה של ההתקרבות לבורגנות הלא יהודית. במקומות שבהם נותרו היהודים מעורבים במובלט ברכילות ובמלאכה זעירה, כגון בקיסרות הרוסית ובחלקים גדולים של המזרח התיכון, שררו הדפוסים המסורתיים של הזהות הקולקטיבית ושל אורח החיים הדתי זמן ארוך יותר מאשר במערב. ברוסיה נתרופפו הדפוסים האלה, אם לא נהרסו לגמרי, בערים חדשות כאודסה, שהיהודים זכו בה לחופש תנועה והיו עמוד התווך בקהילת הסחר בעיר, וכמו ליטא, עם תחילת התיעוש בשנות ה-80 של המאה ה-19

המרכזי, בבורגנות רב-לאומית, שכללה ארמנים, נוצרים סורים, יוונים ואיטלקים, ששפתם המשותפת היתה צרפתית, בניגוד לשפות המקום, הערבית או התורכית. יהודים במזרח התיכון שהשתלבו בתרבות הערבית עשו זאת על פי רוב באמצעות הזירה הפוליטית (כגון המפלגות הקומוניסטיות במצרים ובעיראק), ולא באמצעות החברה הבורגנית האזרחית, כמו במערב.

#### לקריאה נוספת:

Salo Baron, Aradius Kahan, et al., *Economic History of the Jews*, ed. Nachum Gross, New York, 1975.

Simon Kuznets, "Economic Structure and Life of the Jews", *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, Louis Finkelstein, ed., New York, 1960, II, 1597-1661.

Derek J. Penslar, *Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe*, Berkeley and Los Angeles, 2001.

שלאחר מלחמת העולם הראשונה היו צאצאי המהגרים היהודיים לסוחרים, תעשיינים ובעלי מקצועות חופשיים, בשעה שבברית המועצות לשעבר עזבו יהודים את השטעטל, על כלכלתו שנתבססה על מסחר זעיר ומלאכה, ועברו לערי פנים הארץ, שבהן רכשו השכלה גבוהה והיו לגדעין המעמד הניהולי והמקצועי של ברית המועצות. בגרמניה הווימאריית דחפו צפיפות היתר במקצועות החופשיים והשפעותיה ההרסניות של האינפלציה הגדולה על מעמדות הביניים כמה פעילים יהודיים להטיף להחייאת המסורת הישנה של הסבת יהודים לעבוד כפועלי תעשייה, הגם שרומה כי חששו, שעם אוכדן הייחוד הכלכלי היהודי, יאבד גם מחסום חשוב בפני הטמיעה.

במרוצת כל העת המודרנית, באירופה ובצפון אמריקה, היתה אינטגרציה כלכלית תנאי מוקדם הכרחי (גם אם לא מספיק) לאינטגרציה חברתית. המצב היה מורכב קצת יותר במזרח התיכון, שרק במקרים נדירים נמצא בו מעמד בינוני מקומי, שיהודים שרצו להתקדם בסולם החברתי היו יכולים לחקותו. היהודים היו אחד המרכיבים, אך בשום אופן לא המרכיב

## יהודים במדע וברפואה

## שולמית וולקוב

בפקולטה המהוללת בפרואה. לימודי הרפואה אכן היו השער של היהודים למדע גם בעת החרשה. בין המשכילים הראשונים במאה ה-18 בולט חלקם של הרופאים, רובם ככולם אנשים בעלי עניין כללי במדע, החורג בהרבה ממה שנדרש לפרקטיקה הרפואית שלהם. מרקוס הרץ (בעלה של הנרייטה שנודעה ב"סלון הספרותי" שהחזיקה בביתה), למשל, רופא נודע בברלין של סוף המאה, היה נושא סדרות של הרצאות במדעי הטבע בסלון ביתו הנאה, סלון שבו נפגשו יהודים ולא יהודים בעלי עניין משותף. אכן, מקצוע הרפואה שימש גם למי שאינם יהודים מסלול לקידום חברתי.

במחצית הראשונה של המאה ה-19 כבר הורשו יהודים, בעיקר במרכז אירופה, ללמוד רפואה באוניברסיטאות, כשהם נפתחים למכלול הידע המדעי של התקופה ומשתתפים בצבירתו ובפיתוחו. במהלך המאה החלו יהודים ללמוד גם מקצועות מדעיים שלא היה להם קשר לרפואה, ועם סופה – ובעיקר בראשית המאה ה-20, הטביעו מרענים יהודיים חותם עמוק על המתמטיקה, על הכימיה, ובעיקר על הפיזיקה המודרנית, שעברה אז מהפך בעל השלכות עצומות. את הכולטות של היהודים במדע, בעיקר כמרחב התרבות הגרמנית בתקופה זו, אפשר למדוד גם כשמתבוננים בהיקף השינויים שהביאה המדיניות האנטישמית של הנאצים במוסדות המדע

אחד השינויים העמוקים ביותר שהשאיירו וממשיכים להשאיר חותם על חיי היהודים בעולם המודרני הוא הכניסה המאסיבית שלהם לתחומים השונים של המדע. יהודים שבעבר התנזרו מן "החוכמות החיצוניות" בעיקרון, מצאו את דרכם במהלך שתי המאות האחרונות אל מרכזי המחקר המדעיים החשובים ביותר והם תופסים שם מקום שהוא, כפי הנראה, הרבה מעבר למה שאפשר לצפות על פי חלקם היחסי באוכלוסייה. הדבר בא לידי ביטוי בולט בסקירת מקבלי פרס נובל ממוצא יהודי. מאז התחילו להעניק את הפרס היוקרתי הזה, בשנת 1901, זכו בו כ-175 יהודים, קרוב ל-20% מכלל הזוכים. כ-120 יהודים, ובתוכם חמש נשים, זכו בפרס על הישגיהם במדעים: כימיה, פיזיקה ומדעי הרפואה – עדות להצטיינות היוצאת דופן של היהודים בתחומים האלה. (ר' להלן במדור זה, חתני פרס נובל היהודים).

בעבר הרחוק יותר הצטיינו יהודים בעיקר בתחום הרפואה. כבר בימי הביניים היו שייחסו לרופאים יהודיים כישורים מיוחדים, וידוע שהיו ברופאים הללו גם אלה ששלחו ידם בנושאים מדעיים עיוניים, לא אחת בדרך של תרגום ועיבוד יצירות מופת של הספרות הרפואית מן המקור היווני. גם בספרד המוסלמית היו יהודים שהתמצאו היטב במדע, בעיקר ברפואה, ובמאות ה-17 וה-18 כבר היו יהודים שלמדו רפואה, למשל

להישגים הבולטים שלהם, טען וכלן, הוא "הספקנות היצריתית" שפיתחו בתנאים האלה. זיגמונד פרויד טען, לאחר מכן, שעובדת היותו יהודי שחררה אותו מ"עריצות הרוח" ואפשרה לו מחשבה חופשית ופורייה יותר. גם לתזה זו יש תומכים רבים, אף שרק מעטים מבין המדענים היהודיים הבולטים במאה ה-20 היו מסווגים את עצמם "זרים" או "שוליים" בקהילה המדעית שאלה השתייכו, ואף שברוך כלל הצלחה מרעית איננה פועל יוצא של זרות או שוליות ביחס לקהילה המדעית, אלא רווקא של השתייכות מוחלטת לקהילה זו והסתמכות על הישגיה.

מכל מקום, יש להניח שתחום המדע, וכמוהו תחומים מסוימים באמנות, אפשרו ליהודים (בדרך כלל, אף כי לא תמיד) שותפות עם עמיתים לא יהודיים על בסיס של מצוינות בלבד ועיסוק בקטגוריות אוניברסליות שלא השאירו מקום להדרה של קבוצות או יחידים על בסיס דתי או אתני. ייתכן גם שהצורך לבלוט ולהצטיין היה חזק יותר בין יהודים מאשר בין לא יהודים, שהרי רק בהיותם בולטים ומצטיינים במיוחד נפתחו לפניהם דלתות שהיו בדרך כלל סגורות לבני קהילתם. רק יהודים שהצטיינותם המדעית לא היתה מוטלת בספק יכלו, למשל, להתגבר על הנטייה הברורה של הפקולטות הרלוונטיות באוניברסיטאות בגרמניה שלא לתת משרות בכירות ליהודים. הצירוף של פתיחות – שאפשרה ליהודים ללמוד במיטב האוניברסיטאות – ושל סגירות – שמנעה מהם לא אחת קידום אקדמי – דחף רבים מן היהודים לתחומי מדע חדשים, כגון הכימיה האורגנית במחצית השנייה של המאה ה-19 והכימיה הפיזיקלית בסוף המאה, תחומים שבהם התחוללו השינויים המדעיים העיקריים ובהם נדרשו יצירתיות ופתיחות מיוחדות במינן. הפתיחות שאפשרה להם להגיע בקלות יחסית למשרות הנמוכות של ההייררכיה האקדמית, והסגירות שגרמה שהם המשיכו לשמש במשרות האלה זמן רב בלי לעלות בדרגה, נתנו להם אפשרות להתמחות בתחומי מדע מוגדרים ולעסוק במחקרים ממוקדים בלי צורך להפגין ידע כולל ורב-תחומי, כפי שנדרש בדרך כלל מן הפרופסור הראשי בתחום. מכל מקום, קשה לחשוב על הישגי המדע מאז סוף המאה ה-19 בלי לציין לא רק את איינשטיין, אלא גם את פאול אהרליך ברפואה, פריץ האבר וריכרד וילשטטר בכימיה ואמיל וארבורג, מאקס בורן וג'יימס פרנק בפיזיקה.

יהודים בלטו במדע גם במחצית השנייה של המאה ה-20, בעיקר במרכזי מגוריהם העיקריים, בארצות הברית ובברית המועצות לשעבר, שבה נפתחו באחת, עם חיסולה של רוסיה הצארית, מוסדות ההשכלה הגבוהה לפני היהודים. עולמם עבר אז חילון מהיר ביותר, ורבים מהם נהרו למקצועות המדעיים והטכנולוגיים, שהיו פתח לטיפוס כלכלי וחברתי



פאול אהרליך, ביוכימאי ובקטריוולוג, חתן פרס נובל לרפואה. מעמדו השולי של היהודים בחברה, טען הסוציולוג תורסטיין וכלן, הוא שהביא ל"ספקנות היצריתית" שלהם ולהישגיהם הבולטים במדע

בגרמניה. רובם של מי שפוטר ממשורותיהם בשל מריניות זו היו יהודים. הם היו כ-30% מן הסגל האקדמי במדעי הטבע בגרמניה, כ-40% מן הסגל בפקולטות לרפואה וכ-50% מהמתמטיקאים. סיפור הצלחתם של רבים מהם במוסדות שבהם נקלטו – לא בלי קשיים ניכרים – מוכר לכול. בתחום המתמטיקה, למשל, ניכרת המשכיות בהצטיינותם של היהודים בקהילה המדעית של המחצית השנייה של המאה ה-20, כמו בראשונה, ורבים מהם זוכים בפרסים יוקרתיים בתחום הזה. הבולט מכל המדענים היהודיים היה, כידוע, אלברט איינשטיין (ר' ערך במדור ההגות היהודית המודרנית), שאישיותו היוצאת דופן עשתה אותו, כבר מאז עבר להתגורר ולעבוד בברלין ערב מלחמת העולם הראשונה, לדמות ציבורית בולטת. בשנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה ובעיקר סביב דמותו של איינשטיין התנהל דיון נמרץ בשאלת הסיבות להצטיינותם של יהודים במדע. חיים וייצמן, שהוא עצמו היה כימאי בעל שם ובעל קשרים אישיים עם רבות מדרמות המפתח בעולם המדע של ימיו, ייחס את הצטיינותם של היהודים לאהבת הספר והלימוד בסביבתם החברתית ובמסורת התרבותית שלהם. זה אכן ההסבר הנפוץ ביותר לתופעה, אף שסיפורם האישי של מדבית המדענים היהודיים הבולטים במאה ה-20 מציב אותם מחוץ למסגרות הלימוד המסורתיות של היהדות ולמרות הקושי הברור שבמעבר מלימוד באווירה הסמכותנית של הישיבה ללימוד במסגרות המוסדיות של המדע המודרני. בשנת 1919, בהשפעת רמותו הייחודית של איינשטיין, ניסה הסוציולוג האמריקני תורסטיין וכלן לקשר בין המעמד השולי של היהודים בחברה הלא היהודית לבין עצמאות המחשבה שלהם ומקוריותם בתחומי המדע. מה שהביא



בישראל, כתנאים של מדינה קטנה יחסית, הסובלת מהקצאת משאבים מוגבלת למחקר ולפיתוח, אף שלאחרונה זכו שני חוקרים מן הטכניון בחיפה, אברהם הרשקו ואהרן צ'חנובר, בפרס נובל לכימיה וישראל אומן בפרס נובל לכלכלה. בארצות הברית נראה שסטודנטים וחוקרים סיניים וקוריאניים בולטים היום לא פחות מן היהודים.

בסופו של דבר, אין – וכנראה לא יכולה להיות – תשובה חד-משמעית לשאלת הסיבות למצוינות היהודית במדע. ככל המקרים, יש לשער, היתה ההצטיינות הזאת פועל יוצא משולב של מטען מסורתי ותרבותי מצד אחד והתנאים המיוחדים של המערכת המדעית הכללית על מוסדותיה השונים מצד אחר. ניכר כי השתתפותם של יהודים במפעל המדע המודרני היא דוגמה לא רק לפוטנציאל התרומה היהודית לחברה האנושית בכלל, אלא גם – ואולי בעיקר – לתרומה של שילוב תרבותם של היהודים בחברה האנושית בעירן המודרני.

ושבמסגרתם הורגש פחות השיטור האידאולוגי. גם בשני המרכזים האלה, כמו לפני כן בגרמניה, חוו יהודים שילוב של התקבלות ורחייה בחברה בכלל ובממסד המדעי בפרט. גם בהם פרצו היהודים את המגבלות שהוטלו עליהם הן בגלל הישגיהם המיוחדים והן בגלל אימוצה של עמדה אוניברסליסטית עקרונית (לפחות כלפי חוץ ולפחות בדרך כלל) בידי הממסד המדעי. כמו בגרמניה בעבר, אופייניים לממסד המדעי שלהם גודלו היחסי, ריבוי המרכזים הפועלים בתחומו והתרגונו של הפעילות המדעית המתבצעת בו. בינתיים נוצרה גם מסורת של עיסוק מדעי בין יהודים, מסורת שהלכה והתרחכה ממדעי הטבע והמדעים המדויקים גם למדעי החברה והרוח. בין מקבלי פרס נובל לכלכלה, שמחלק הבנק הלאומי של שוודיה מאז 1969, יש ייצוג בולט לכלכלנים יהודיים. עם זאת כבר ניכרת כלימה מסוימת של ההצטיינות היוצאת רופן של יהודים במדע. כלימה כזו באה לירי ביטוי

## חתני פרס נובל היהודים

### אלי בן-גל

- 12% ילידי מערב אירופה;
- 42% ילידי אמריקה;
- 3% ילידי אסיה ואפריקה.

עובדה מעניינת מתגלה בבדיקת החלוקה הגיאוגרפית הזאת: כמעט שליש מזוכי הפרס מוצא ממרכז אירופה – גרמניה והקיסרות האוסטרו-הונגרית. אבל, יחד עם זאת, שני שלישים מחתני פרס נובל האמריקניים הם בני דור שני או שלישי למהגרים יוצאי אותן הארצות. מתברר שיהודי מרכז אירופה, אשר זכו במאה ה-19 – שלא כיהודי מזרח אירופה – להשתלב בכל תחומי היצירה של תרבות דוברי הגרמנית וההונגרית, אך, שלא כיהודי מערב אירופה, שאוכלוסייתה היהודית דלילה יחסית, לא איברו את האופי והמקורות הייחודיים של יהודיותם – הם אלה שמתוכם היו עתידים לצמוח כעשירית מכלל זוכי פרס נובל בעולם. מתוך 38 זוכי פרס נובל מגרמניה עד 1938 תשעה היו יהודים (24%, לעומת כ-1% – שיעורם של היהודים באוכלוסייה הגרמנית).

יש קושי עצום בקביעת הגורמים שהביאו לתופעה ייחודית זאת. ר"ר אלי בן-גל, שהיה העורך הראשי של האנציקלופדיה הממוחשבת "אנשי סגולה" שסיכמה מחקר יסודי על חתני פרס נובל היהודיים, ופרופ' ישעיהו ליבוביץ, שכיהן כיועצה המדעי, נמנעו בכוונה מניסיון כזה והחליטו להימנע מכל פרשנות מכלילה לעובדה היבשה של ריבוי יהודים חתני פרס נובל.

במאתיים השנים האחרונות, בצד המשך יצירתו הקיבוצית של העם היהודי, בולטת תופעה חדשה: השתתפותם של יחידים ממוצא יהודי בשורה הראשונה בכל תחומי הפעילות התרבותית והמדעית האנושית, שלא במסגרת שייכותם היהודית אלא במסגרות כלליות או לאומיות אחרות. אם יש רוגמה שבה מתבלטת תופעה זו כמידה שקשה להתעלם ממנה, הריהי במספר בני אדם ממוצא יהודי אשר זכו בפרס היוקרתי ביותר בעולם, פרס נובל. מספר זה חורג הרבה מעבר לכל יחס דמוגרפי או לסתם מקריות, דבר שאיננו יכול שלא לעורר תשומת לב, יהיו ההסברים השונים לתופעה אשר יהיו.

פרסי נובל מחולקים מאז 1901 על פי צוואתו של ממציא הדינמיט השוודי אלפרד נובל (1833-1896) "לאנשים שתורמו תרומה בעלת משמעות רבה ביותר לטובתה ולרווחתה של האנושות". הפרסים ניתנים בשישה תחומים: פיזיקה, כימיה, פיזיולוגיה/רפואה, ספרות ועשייה למען השלום. משנת 1969 נוסף גם פרס בתחום הכלכלה.

שיעור היהודים על פי מוצאם שזכו בפרס נובל בששת התחומים הנזכרים במהלך המאה ה-20 הוא קרוב ל-20%, גבוה בהרבה משיעורם של היהודים באוכלוסייה בארצות שמהן באו כלל הזוכים בפרסי נובל. לפי ארצות לידתם נחלקים היהודים זוכי פרס נובל כך:

- 14% הם ילידי מזרח אירופה;
- 29% ילידי מרכז אירופה;

גישה זאת נבעה מכמה סיבות: הקושי למצוא מכנה משותף בין אנשים שונים הפועלים בתחומים כה מגוונים שאין בהם נקודת מגע (מספרות עד פיזיקה), ריבוי הדעות החלוקות ביניהן והפרשנויות הסותרות בעניין הזה, ומעל לכול, הסכנה להילכך במלכודת של התנשאות אפולוגטית, התפארות עצמית ועיוות שוביניסטי, כאילו יש ייחוד מולד או עליונות מלכתחילה לקבוצה אנושית כלשהי לעומת קבוצה אחרת, גישות שמהן העם היהודי סבל יותר מכל עם אחר.

מקובל כיום על מדבית החוקרים וההוגים כי לא ניתן להעמיד את ההסבר לתופעה זאת על גודם אחר ויחיד. בין הגורמים שהועלו כהסבר לתופעה הזאת צוינו האופי המופשט של האמונה היהודית; אלמנטים נון-קונפורמיסטיים במסורת היהודית; וכן היותם של היהודים במשך דורות רבים קבוצת מיעוט בין עמים ותרבויות של הרוב, גודם המדרבן את בני הקהילה היהודית לטפח יכולת התמודדות אישית שלא בתחום הכוח הפיזי או המדיני אלא בתחום הסגולות הרוחניות (תופעה המאפיינת גם בני מיעוטים בעמים אחרים). אין ספק גם שהלימוד כערך עליון העומד בפני עצמו, והחידוד השכלי הנובע מחריפות הפלפול, שימשו ליהודים בית ספר להרגלי חשיבה ולהתעמקות אינטלקטואלית.



הסופר היהודי האמריקני סול בלו, שרבים מגיבורי ספריו יהודים, בטקס קבלת פרס נובל לספרות בשנת 1976

## האפיפיורות והיהודים בעידן המודרניזציה והחילון

באופן סופי כוח שלטון ארצי, נקטו רבים מהאפיפיורים יחס עוין ביותר כלפי היהודים הנתונים למדותם. נוקשות זו היתה קשורה, קרוב לוודאי, להכרתם שהם מאבדים מכוחם ומיוקרתם במחוזות אחרים בשל הרפורמציה, ההומניזם, החילון, ואחר כך בגלל צמיחת התנועות הלאומיות, אך גם לדעות אנטי-יהודיות בוטות (בדגש דתי), ואפילו אנטישמיות (בדגש "גזעי"), של אחדים מהם. בשנת 2001 פרסם דייוויד קרצר, היסטוריון אמריקני, ספר ובו טען שרבים מהאפיפיורים שכיחנו במאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 עודדו בעקביות את גילויי האנטישמיות המודרנית. פריחת העיתונות בכללה, וזו הקתולית בפרט, אפשרה להם לדאוג שדבריהם או הרעיונות המקובלים עליהם יזכו לתהודה רבה, גם לאחר שכבר איבדו כוח שלטון ישיר. אף שרבים תקפו את הספר הזה, עדיין לא פורסם מחקר מעמיק הסותר את מסקנותיו.

הדיון במעשי האפיפיורים פיוס ה-11 (שכיהן מ-1922 עד 1939), ובעיקר פיוס ה-12 (שכיהן מ-1939 עד 1958), נוכח רדיפת היהודים בידי הנאצים ועוזריהם הוא תחום המושך תשומת לב רבה. פיוס ה-12 זכה בעשורים האחרונים, בעיקר

במהלך ימי הביניים נומק יחס האפיפיורות כלפי היהודים לרוב על פי סוגה של הצהרות המכונה לפעמים, על פי המילים הפותחות את מקצת הקדומות שבהן, "כפי שהיהודים" (Sicut Judaeis). ההצהרות האלה קבעו, מצד אחד, שהיהודים רשאים לקיים את חגיגיהם ואת מצוות דתם בחופשיות, שיש להגן עליהם מכל פגיעה, ושאין לכפות עליהם המרת דתם לנצרות, ומן הצד האחר, שאין להעניק להם מעמד השווה לזה של הנוצרים או שיש בו סמכות על נוצרים, ויש להימנע מלתת להם זכויות חוץ מאלו שכבר קיימות. הדגשת ההיבטים החיוביים או השליליים של ההצהרות היא שקבעה, במקרים רבים, את הגישה הספציפית של כל אפיפיור ליהודים, והיא נבעה, בין היתר, מאישיותו, מדעותיו הקודמות על היהודים, מהמצב הפוליטי שבו תפקד וכדומה. כך היו בין האפיפיורים אלה שחוקקו בעצמם או עודדו חקיקת גזירות ואכיפת הגבלות על היהודים, לעומת אלה שניסו, ולפעמים הצליחו, למנוע אלימות פיזית, השפלות, המרת דת מאונס וגירוש של יהודים.

במהלך שלוש מאות השנים שקדמו ל-1870, השנה שבה נפלה רומא לידי כוחות צפון איטליה ושבה איבדה האפיפיורות

לו גולדה מאיר, אז שרת החוץ, במילים חמות (לעומת זאת, הופעה שערכה התזמורת הפילהרמונית הישראלית ברומא ב־1955 והמתוארת לעתים קרובות בידי מגיני פיוס ה־12: "הבעת תודה ישראלית רשמית לאפיפיור" היתה תפנית לא מתוכננת בסיבוב הופעות באיטליה, ונעשתה בשל דרישת המנצח, פאול קלצקי; ייתכן שלרקע האישי שלו כיהודי שהמיר את דתו היה קשר למהלך הזה). אף שלעובדות האלה יש רק ערך מועט בהבנת האירועים שבזמן השואה עצמה, שכן חקר השואה ככלל היה מוגבל מאוד באותן שנים, יש להזכיר כי ייתכן שהיתה להן השפעה חיובית על היחסים שבין היהודים לכנסייה בשנים הקריטיות שקדמו לוועידת הוותיקן השנייה (ר' להלן). ב־1999 מונתה ועדה של היסטוריונים יהודיים וקתוליים לחקור את הנושא המורכב הזה, אך בסוף 2001, לאחר שפרסמו רוח מקרים ב־2000, הכריזו חברי הוועדה על הפסקת עבודתם בשל מחלוקות בעניין הגישה לחומר שבארכיוני הוותיקן. אם תשוב הוועדה הזאת לפעול ותפרסם את מסקנותיה, ייתכן שלפחות חלק מהתעלומות בעניין הטעון הזה יתבהרו.

מאז פרסם רולף הוכהוט את מחזהו ממלא המקום (בשנת 1963), להוקעה נרחבת בשל מעשיו, או מחדליו, בזמן השואה. השם הסנסציוני האפיפיור של היטלר שבחר ההיסטוריון ג'ון קורנוול לספר שכתב עליו (1999) או הסרט אמן של הבמאי קונסטנטין קוסטה-גברס (2002) ודאי שלא שיפרו את תדמיתו בציבור הרחב. מרבית המתקפות עליו מתרכזות סביב שתי טענות: האחת שבפעולות שעשה סייע, גם אם לא תמיד ביוזמים, לעלייתו של היטלר ולביסוס שלטונו; והאחרת שלא גינה בפומבי ובישירות את רדיפת היהודים אף על פי שקיבל ב־1942 מידע מפורט על המתרחש במחנות. בין המגינים על פיוס ה־12 יש הטוענים כי הוא חשש שהצהרות ישירות מצרו יביאו להחמרה נוספת במצבם של יהודים ו/או קתולים, ואחרים מכריזים כי בהוראות שנתן לכנסיות ולמנזרים הציל מאות אלפי יהודים, דבר שהיה נמנע לו פעל בפומבי. החולקים על הטענה האחרונה קובעים שפעולות ההצלה נעשו ממילא, ללא כל התערבות מצדו. יש לציין כי בתקופת השואה ובשנים שלאחריה, ער יום מותו, זכה פיוס ה־12 לשבחים על פעולותיו, גם מצד נציגים יהודיים. כך, למשל, כשנפטר ב־1958 ספרה



שואת יהודי אירופה הביאה למפנה ביחסי האפיפיוריות והיהודים. בתמונה: האפיפיור יוחנן פאולוס השני, שקיים "דיאלוג של אחווה" עם היהודים, בביקורו בבית כנסת ברומא בשנת 1986

ה-23 נפטר במהלך הוועידה), היא יכולה להיחשב גם להצהרה של הכנסייה כגוף וגם להצהרה של האפיפיורות.

היבטים רבים של ה"נוסטרדה אטאטה" ראויים ללימוד מעמיק, אך נדון כאן רק בשאלה אחת: האם היהודים שעליהם ואליהם מדברת הכנסייה הם יהודי סוף המאה ה-20? האם מכירה הכנסייה בכך שיהודים רבים כיום מגדירים את עצמם חילוניים? בניגוד למוסלמים, שאליהם פונה הוועידה בסעיף השלישי של ה"נוסטרדה אטאטה" ובין מעלותיהם מצוינת אמונתם באל ויחסם המיוחד לישו ולאמו, אין בסעיף על היהודים כל אזכור של אמונתם בהווה. כמו בעבר, מעלתם וחשיבותם של היהודים קשורות, מבחינת הכנסייה, לכך שהם, על פי כתבי הקודש, עמו הנבחר של האל, וצאצאיו, "על פי הבשר", של אברהם. בעיני יהודים רבים, הדבר הזה עשוי להיחשב למגרעת: הוועידה לא מצאה ערך חיובי בפולחן היהודי, חיסרון שהוא כולט בעיקר כיוון שציננה נקודות חיוביות בדתות אחרות. באופן פרדוקסלי, דווקא ליקוי זה עשוי להיראות בעיני יהודים חילוניים כנקודה חיובית: גם על פי הכנסייה אין קשר בין מידת מחויבותו של יהודי למסורת היהודית לבין הכבוד המגיע לו בעיני הכנסייה כיהודי.

בכל זאת, נראה שחילוניות יהודית אינה עניין מובן מאליה בעיני הכנסייה: האם יש להתייחס ליהודים חילוניים כמו שמתייחסים ליהודים דתיים? האם יש להתייחס אליהם כמו היהודים האלה הם קבוצה אנושית מיוחדת וחדשה? האם יש משמעות תיאולוגית בעיני הכנסייה לעובדה שמרבית יהודי העולם לא רק שלא קיבלו את הבשורה הנוצרית, אלא אף פנו עורף להיבטים מרכזיים של המסורת הדתית היהודית עצמה? על השאלות האלה עדיין לא ענו ראשי הכנסייה.

יוחנן פאולוס השני (נבחר בשנת 1978) בחר להגשים באופן ברור את הוראת הוועידה לקיים "דיאלוג של אחווה" עם היהודים. אף כי דעותיו ומעשיו בתחומים רבים הם מקור לא אכזב למתחים בכנסייה ומחוצה לה, קשה לחלוק על כך שהאפיפיור הזה פעל, יותר מכל קודמיו, לשיפור בפועל של יחסי הכנסייה הקתולית עם היהודים ועם קבוצות דתיות אחרות. לבד מהצהרותיו הרבות בעניין, יש להזכיר במיוחד את הכרת הוותיקן בישראל ב-1993 וכן את שני הביקורים הסמליים שערך: ביקור בבית הכנסת הגדול של רומא בשנת 1986 וביקור ממלכתי בישראל בשנת 2000. יש לציין כי למרות האווירה הכללית החיובית לא כל הצהרותיו של יוחנן פאולוס השני בענייני יהודים מתקבלות בברכה בקרב נציגים יהודיים. המסמך "אנחנו זוכרים" שפורסם ב-1998 על פי דרישתו, והמוקדש לבידור חלקה של הכנסייה בליבו שנת יהודים ובשואה, זכה לתומכים ולמתנגדים בקרב האדווגנים היהודיים. היו שטענו

ללא קשר לתפקוד הוותיקן בזמן המלחמה, היתה שואת יהודי אירופה נקודת מפנה חשובה ביחסי האפיפיורות והיהודים. לאחר שהתברר היקפה המחריר, הבינו ראשי הכנסייה, גם אם עדיין לא הכריזו על אחריות להזנת שואה ליהודים, כי עליהם לקום ולנער מתוך תורת הכנסייה (לכל הפחות בגבול האפשר, שהרי גם האפיפיור אינו כול יכול), אמירות העשויות להיחשב לאנטישמיות. יוחנן ה-23, אפיפיור מ-1958 עד 1963, הוא שהוביל לשינויים בעלי המשמעות הרבה ביותר, בעיקר בכל הנוגע לדברים שבכתב. זמן קצר לאחר שנבחר הוא הורה להסיר מהליטורגיה של יום שישי שלפני הפסחא ביטויים אנטי-יהודיים. קדיאתו אל קבוצת נציגים יהודיים שבאו לפוגשו ב-1960 "אני יוסף אחיכם", משפט הלקוח מסיפור יוסף המקראי והמתאים לעובדה שאכן שמו היה ג'וזפה, הפכה לסמל מודרני של פיוס בין האפיפיורות ליהודים. כאשר כינס את ועידת הוותיקן השנייה (1962-1965), ששינתה באופן חסר תקדים כמעט כל אספקט אפשרי של הכנסייה הקתולית, התעקש יוחנן ה-23, כנראה בהשפעת מפגשים שהיו לו עם ההיסטוריון היהודי הצרפתי ז'יל איזק, שהוועדה תפרסם גם הצהרה רשמית בנוגע ליהודים. הצהרה כזו נכללה לבסוף בהכרזה הדנה ביחס הכנסייה לדתות לא נוצריות והיא נקראת, על פי ראשיתה, "נוסטרדה אטאטה" (Nostra Aetate, "בזמננו", 28 באוקטובר 1965). הסעיף הרביעי בהכרזה מוקדש ליחס הכנסייה אל היהודים. הוא מכריז כי הכנסייה זוכרת את מוצאם היהודי של ישו ושל מרבית תלמידיו ומצהיר כי האל לא זנח את היהודים: בכך חורג הוא מעיקרון תיאולוגי נוצרי קדום שעל פיו החליפה הכנסייה את היהודים בתוכנית האלוהית. על פי סיכומי הוועידה, היהודים אינם אחראים, כקבוצה, לא בעבר ולא בהווה, למותו של ישו על הצלב, אף כי, באותו הזמן, ראשיהם ואחדים מהם היו מעורבים בהוצאתו להורג. ישו הלך אל מותו מדצונו: מעורבות היהודים היתה, מבחינה מסוימת, רק "אמצעי" בתוכנית האלוהית. הסעיף מגנה גינוי נחרץ כל גילוי אנטישמיות וקורא ל"דיאלוג של אחווה" ולכבוד הדדי בין יהודים לנוצרים, שיתבסס, כך נאמר בהצהרה, בעיקר על לימודי מקרא ותיאולוגיה. אין בהצהרה הכעת תקווה שהיהודים יתנצרו, אפילו לא באחדות הימים, אם כי יש בה תקווה שאז תפנה האנושות כולה אל האל בקול אחד. אף שאפשר למצוא ליקויים רבים בהצהרה הזאת, חשיבותה רבה בשל היותה תוצר של ועידה כללית של הכנסייה, שנערכה בהשתתפות כל הבישופים. הדבר הזה מקנה לה מעמד גבוה הרבה יותר מכל ההצהרות, שמקצתן חשובות מאוד, שפורסמו אחריה. זאת ועוד, מאחד שההכרזה הזאת, כיתר חמישה-עשר מסמכי הוועידה, נחתמה בידי האפיפיור שכיהן באותו זמן, פאולוס השישי (יוחנן

שהמסמך הזה הוא צער חשוב של נטילת אחריות מצד הכנסייה בעניין יחסה ליהודים, והיו שזעמו וטענו שהמסמך ממעיט באשמته של הכנסייה כגוף בהפצת דעות אנטי-יהודיות, ומתנער לחלוטין ממעורבותה באנטישמיות מודרנית.

מה היתה תרומת היהודים לשיפור היחסים שבינם ובין האפיפיורות? בשיח היהודי אפשר למצוא רק מעט התייחסויות לשינויים שהתחוללו בוותיקן. יש שיתלו זאת בעובדה שאין ליהודים גוף מרכזי מייצג, אחרים יאמרו שזמן רב יידרש עד שפצעים של מאות שנים יגלידו. יש הכופרים בכך שהתחולל שינוי אמיתי בכנסייה, ויש שיאמרו שארגונים יהודיים שונים רוצים להמשיך וליהנות מהיתרונות שמביא מעמד הצד הסובל, גם כשאין לכך ביסוס במציאות. בכל זאת ניתן להורות על דרכים שונות שבהן הביעו גופים יהודיים הכרה בשינויים. בין השאר יש לציין את המספר הרב של המפגשים הבין-דתיים ברמות שונות שנערכו ונערכים, את כינון היחסים הדיפלומטיים בין מדינת ישראל לוותיקן, את הפגישות החוזרות ונשנות של הרבנים הראשיים לישראל עם האפיפיור, ואת פרסום המנשר "דברו אמת" בשנת 2000, שנחתם, וממשיך להיחתם, בידי רבנים ואנשי אקדמיה יהודיים, הקוראים ליהודים לשנות אף הם את גישתם אל הנצרות ולהכיר בצעדי הפיוס של הכנסייה. אמנם ספק אם יהודים שאינם מאמינים יכולים לחתום על המנשר הזה, מכל מקום, יש בו תשובה יהודית מעניינת לצעדי הכנסייה. רק העתיד יראה אם קריאת הפיוס הזאת תזכה לתהודה ממשית בעולם היהודי.



יוחנן פאולוס השני הביא להכרת הווותיקן בישראל בשנת 1993.  
בתמונה: בביקורו בישראל בשנת 2000

## דוד כ"ץ

## נוצרים ציונים

וג'ואנה סאותקוט אימצו להם את הנושא הזה. עם שקיעתה של ההתלהבות המהפכנית, בראשית המאה ה-19, שקע גם העניין בציונות הנוצרית. בכל אופן, בשלהי המאה ה-19 פיתח ג'ון גלסון דרכי תפיסה חדשה של ההיסטוריה של המין האנושי, שלפיה היה כל הזמן שמאז הבריאה מחולק ב'חלוקה אלוהית' לתקופות מובהקות, ולפני בואה של התקופה הסופית ימירו יהודים את דתם וישובו לציון.

פרשנות זו של דרכי הכתבי הקודש זכתה להשפעה עצומה ושימשה בסיס להתפתחותו של הפונדמנטליזם בארצות הברית בראשית המאה שלאחר מכן. אף שמלכתחילה הם היו עוינים לתנועה הציונית ולמדינת ישראל עם היווסדה, הרי, לפחות מאז מלחמת ששת הימים, מקבלים הפונדמנטליסטים את הציונות כחלק מן התוכנית האלוהית של הבורא. ניתן לתאר לפחות 20% מן האוכלוסייה של ארצות הברית כ'נוצרים

ציונות נוצרית היא תיאולוגיה פרוטסטנטית הדוגלת בשיבתם של יהודים לארץ-ישראל במובן ממשי ופיזי ביותר, בעיקר כדבר העשוי להכין או לבשר את בואו של ישוע בשנית. אמונה בשיבת ציון מצאה לה ביטוי בכתביהם של התיאולוגים הראשונים של הרפורמציה, אבל לקדמת הבמה עלה העניין הזה באנגליה של המאה ה-17. בזמן ההוא היתה מקובלת שם ההשערה כי המשיח הנוצרי יופיע רק אחרי שהיהודים יופצו לארבע כנפות תבל, ששתיים מהן אמורות להיות אנגליה וארץ-ישראל. ההשקפה הזאת מילאה אפוא תפקיד חשוב כשניתנה, בשנת 1655, רשות ליהודים לשוב ולהתגורר באנגליה, בימיו של אוליבר קרומוול.

במילניריות מן הסוג הזה חלה ירידה בשלהי המאה ה-17 ובמאה ה-18, אבל הוא נתחדש בתקופת המהפכה הצרפתית, כאשר דמויות רדיקליות ופופולריות כדוגמת ריצ'רד בראד'רס

יהודים להגדרה עצמית (שאותה מדגיש הנרטיב הציוני) כי אם גם מתפיסותיהם של הנוצרים את המפעל הנישא הזה. אדם כצרתור ג'יימס בלפור, למשל, ששמו חתום על ההצהרה המכריזה על תמיכתה של בריטניה בהקמת בית לאומי יהודי בפלשתינה, היה משוקע עמוקות ביוזמות דומות. אבי הציונות המודרנית, תיאודור הרצל, שאב את השראתו לא מהמסורת התלמודית או מלימודים יהודיים, שכמעט לא למד, ולא רק מן התנועות הלאומיות האחרות בעיקר באימפריה ההאבסבורגית, כי אם גם מרעיונות הציונות הנוצרית שנפוצו בזמנו.

## מישל אביטבול

מופלים ומושפלים למעמד של אזרחים שווי זכויות ל"אדונים" הצרפתיים. זאת ועוד: שלא כמו המעצמות הקולוניאליות האחרות, הניחה צרפת לנתיניה להבין כי מעמדם האישי הוא בר שינוי וקידום ועלייתם בסולם החברתי-הקולוניאלי תלויים בנכונותם לקבל את אזרחות המעצמה השלטת, מצד אחד, ובמידת חשיפתם ופתיחותם לתרבותה, מן הצד האחר. ההנחה המובלעת כאן היתה שאת התרבות הצרפתית, בהיותה אוניברסלית וחילונית, יכול לאמץ כל אחד ללא הבדל דת או גזע. אלא שעד מהרה התברר ששני מפתחות הקסם לאושר הקולוניאלי – האזרחות הצרפתית והחינוך הצרפתי – הם מצרכים נדירים: חוץ מאשר ביחסם המיוחד כלפי יהודי אלג'יריה (שעליו הם התחרטו כעבור הזמן), היו הצרפתים בדרך כלל "חסכנים" ביותר במתן אזרחותם לנתיניהם מעבר לים, ואף תבעו מכל המבקש להיות צרפתי לוותר מראש על זיקתו לחוק הדתי של קהילתו בכל הנוגע לענייני אישות. לעומת המוסלמים, שלא היו מוכנים לקבל עליהם את הוויתור הנדרש, עשו היהודים במרוקו ובתוניסיה – והדור הצעיר בייחוד – כל שביכולתם כדי לזכות למעמד דומה לזה של אחיהם באלג'יריה. מאמציהם נחלו הצלחה חלקית בלבד, שכן פרט לתוניסיה, שבה אפשרו הצרפתים לקטגוריה מסוימת של יהודים לקבל את אזרחותם, נתקלו היהודים בסירוב עקרוני של צרפת לחזור על התנהגותה באלג'יריה. יצוין שהדבר לא מנע מיהודים את שיפור מעמדם המדיני, ולו מהסיבה הפשוטה שאחת מהשלכותיו המיידיות של המצב הקולוניאלי היתה ביטולה הפורמלי של "אמנת עומר", שהפלתה בין יהודים לבין מוסלמים. גם בתחומי החינוך התגלה פער עצום בין הצהרותיה של צרפת בדבר "השליחות המתרבתת" שקיבלה עליה לבין מעשיה בשטח. ואכן, צרפת הפיצה טיפין טיפין בלבד את תרבותה ואת שפתה בקרב נתיניה הקולוניאליים: בתום התקופה

אוונגליסטים, כלומר פונדמנטליסטים, שתמיכתם במדינת ישראל היא קרוב לוודאי מוחלטת יותר מזו של הקהילה היהודית בארצות הברית.

ואכן, ניתן לקשר בין הציונות של היהודים עצמם לבין המשיחיות הפרוטסטנטית, שנבעה מהציונות הנוצרית. לבד ממה שהיהודים מבקשים לעצמם, הרי הם היו תלויים תמיד ברצונם של אחרים. אף כי רעיון הגלות והשיבה היה תמיד חלק חשוב מן המחשבה היהודית, הרעיון בדבר שיבה בפועל, כגוף, לארץ-ישראל כישות מדינית ניזון לא רק מכמיהתם של

## יהודים וקולוניאליזם

המפגש עם הקולוניאליזם האירופי היה בלי ספק אחד הגורמים המכריעים ביותר בעיצוב פניה ובקביעת גורלה של יהדות ארצות האיסלאם במאה ה-20. הדבר אמור בעיקר ביהדות צפון אפריקה, שהתנסתה בקולוניאליזם צרפתי הידוע באופיו החודרני והטוטלי, לעומת הקולוניאליזם הבריטי, שאפשר במידה רבה לעמים שחיו בחסותו להמשיך ולקיים את סדרי חייהם כראות עיניהם. די אם נזכיר בהקשר הזה שיהודי מצרים דיברו צרפתית, ולא אנגלית, ושיהודי עיראק בחרו בערבית לשפתם העיקרית אף שחיו בצלו של השלטון הבריטי.

אפשר להשכיל להבין את משמעותו של המפגש הזה לאחר התבוננות במהותה של החברה הקולוניאלית כפי שהתגבשה בצפון אפריקה לאחר הכיבוש של אלג'יריה בשנת 1830 וכינון הפרוטקטוראט בתוניסיה (1881) ובמרוקו (1912). זו היתה ביסודה חברה הייררכית-ריבונית, לפי קריטריונים אתניים-תרבותיים, שכראש הסולם שלה ניצבים יוצאי המעצמה הקולוניאלית לצדם של מתיישבים אחרים ממוצא אירופי; מתחתיהם – ילידים מקומיים מעטים אשר סיגלו לעצמם את תרבותה ושפתה של המעצמה הקולוניאלית, והרחק בתחתית הסולם החברתי כלל הילידים, שמסיבה כלשהי לא רצו או לא יכלו להתקרב לתרבותו של הכובש. בפועל לא היתה השונות הזאת תרבותית גרידא והיו לה השלכות כלכליות ופוליטיות מרחיקות לכת: ככל שמתקרבים לרובד העליון של בעלי השרדה הקולוניאליים, כך מתרבות הזכויות האזרחיות והפריווילגיות הכלכליות, ולהפך, ככל שיוורדים אל תוך חברת הילידים, כך מתמעטות הזכויות האזרחיות וגוברת העריצות היומיומית מצדו של השלטון הקולוניאלי. נקל להבין מה גבוהה היתה הקפיצה שעשו יהודי אלג'יריה לאחר שביוזמתו של השר היהודי אדולף כרמיה קיבלו כולם כאיש אחד את האזרחות הצרפתית (1870), שהעבירה אותם בן לילה ממש ממעמד נחות של "ד'מים"

המקומיים. לפיכך, אזורחם הקולקטיבי של יהודי אלג'יריה בתוקף פקודת כרמיה (1870) נתקל בהתנגדותם הנמרצת של המתיישבים הצרפתיים, שפיתחו על רקע זה מגמות אנטישמיות מהחריפות ביותר שידע העולם היהודי עד השואה. מבחינתם היתה זו פגיעה אנושה בסדר ה"קוסמי" הקולוניאלי המפריד בין "שליטים" ל"נשלטים".

חדירתם של "ערבים בני רת משה" לרובד העליון לא יכלה שלא לזעזע את החכרה הצרפתית המקומית, מה עוד שמדובר ביהודים שהשנאה אליהם מעוגנת היטב במסורת הנוצרית שהמתיישבים הביאו עמם לצפון אפריקה המוסלמית. כפי שהסופר היהודי יליד תוניסיה אלבר ממי היטיב לתאר בחיבוריו, דחייתו של היהודי – אמנם בתוניסיה ובמרוקו דחייה קיצונית פחות מאשר באלג'יריה האנטישמית – בירי האירופים שאליהם שאף בכל מאודו להתקרב, לא הביאה ל"אימוצו" בידי חברת הרוב המוסלמית שלא ראתה בו חלק ממנה. ככל שהתוודעה החברה הזו יותר לסכסוך היהודי-ערבי בארץ-ישראל ולרוחות הפאן-ערביות שנשבו מהמזרח התיכון, כך היא נטתה יותר להתייחס ליהודים כאל גורם פוליטי עוין, התומך בציונות ובהמשך קיומו של הסדר הקולוניאלי. "הייתי נתין תוניסאי, כלומר נשלט..." , כותב ממי. "כמו אל יתר התוניסאים, התייחסו אלי הצרפתים כאל אזורח מדרגה שנייה, כלומר, כאדם משולל זכויות פוליטיות שהגישה אל מרבית המשרות ממנו והלאה. אבל לא הייתי מוסלמי. לכך היתה משמעות מיוחדת... כשהוא נסחף אחרי התרבות המערבית ומפנה את גבו אל המזרח, בחר לו היהודי את הצרפתית כשפת אם, התלבש לפי צו האופנה האיטלקית וסיגל לעצמו אפילו את העוויות הפנים של האירופים. בשל כך עלה היהודי במעלה אחת מעל בן ארצו המוסלמי. ערכו של ההבדל הזה היה אמנם מגוחך אבל הוא הספיק לו כדי להרים את גאוותו ולהפיח בו תקווה שאין הצרפתים רואים בו חלק מהמון הנשלטים המוסלמיים שהיו תחתית הפירמידה החברתית" (Albert Memmi, *L'homme dominé*, 1968, pp.58-59).

אכן, זאת היתה הדרמה שלתוכה נקלע היהודי הצפון אפריקאי בתקופה הקולוניאלית: התרחקותו מהרוב המוסלמי מצד אחד ודחייתו בידי ה"מיעוט" הצרפתי השליט מן הצד האחר. למרות זאת התנחם היהודי במחשבה שקיים הבדל עצום בין הצרפתים רודפי היהודים והמוסלמים בצפון אפריקה לבין הצרפתים "של צרפת", ממשיכי המסורת ההומניסטית של מהפכת 1789. נראה שהאמונה בהבדל זה היא שעורדה עשרות אלפים מיהודי צפון אפריקה לשים את מבטחם בשלטון הצרפתי ולבוא להשתקע בצרפת בתום העידן הקולוניאלי. הדבר נכון בייחור בנוגע ליהודי אלג'יריה, שעברו כאיש אחד לצרפת ב-1962 עם כלל המתיישבים הצרפתיים, שכה שנאו אותם.



יהודים בפרלמנט של מרוקו, 1952. בתום התקופה הקולוניאלית ידעו רק 13% מהילדים המוסלמים בצפון אפריקה קרוא וכתוב צרפתי. בין היהודים, שסיגלו לעצמם גם לבוש ומנהגים צרפתיים, היה שיעור זה בין 60% במרוקו ל-100% באלג'יריה

הקולוניאלית ידעו לא יותר מ-13% מכלל הילדים המוסלמיים שבגיל בית הספר בצפון אפריקה קרוא וכתוב בצרפתית. בקרב היהודים הגיע שיעור יודעי קרוא וכתוב בצרפתית לקרוב ל-100% באלג'יריה, ל-90% בתוניסיה ול-60% במרוקו. פער זה בין היהודים למוסלמים מוסבר בין היתר בתרומתם הסגולית של גורמי-חוץ יהודיים, דוגמת "כל ישראל חברים", שהשתדלו לספק ליהודים מה שהשלטון לא היה מוכן לתת להם אלא במשורה, והוא היה אחד מגורמי המתח ששררו בין היהודים לבין סביבתם בתקופה הקולוניאלית. שכן, ראוי לדעת, כי הקולוניאליזם החריף ניגודים קיימים ויצד מתחים חדשים בין היהודים לבין סביבתם, ואלה נבעו מעצם נטייתו להפריד בין קבוצות אנושיות לפי מוצאן – ויהיו אלה ערבים, בֶּרְבֵּרִים, יהודים או אירופים, שהם עצמם התפלגו לצרפתים, ספרדים, איטלקים, מלטים ועוד. אכן, בלב לבה של החשיבה הקולוניאלית מונחת ראייה גזענית המדגישה במידה מוגזמת הבדלים אמיתיים או בדויים הקיימים בין בני אדם והמצדיקה מצד אחד את קיבועו של ה"יליד" בתחתית הסולם החברתי ומן הצד האחר מספקת לגיטימציה לניצולו ולשעבודו בידי בני ה"גזע" השליט. שימורה של המציאות הקולוניאלית מפני כניסתם של גורמים זרים, כמו מתאזרחים יהודיים או משכילים מקומיים, העלולים "לשבש" את הסדר הקיים, היתה ונשארה המטרה העיקשת של המתיישבים האירופיים שהתנגדו לכל צעד ולכל יוזמה שהיה בהם כדי לשנות את יחסי הכוחות בין ה"שליטים" הלבנים לבין ה"נשלטים"

## אלי בר-נביא

לא כלום ליהודים כאומה") אין ביכולתה לחסל את האנטישמיות; נהפוך הוא, היא מזינה את גרסתה החרשה. המסקנה: רק אמנסיפציה קיבוצית תעשה זאת. למסקנה זו היו שותפות שתי המשפחות הגדולות של החשיבה היהודית המורדנית: הציונות, שרגלה באמנסיפציה הקיבוצית של העם היהודי; והסוציאליזם, שסבר כי רק שחרור האדם באשר הוא יבטיח זאת. בין השתיים התקיים כידוע קשר הדוק, שכן הזרם העיקרי בציונות – הציונות הסוציאליסטית – התמקד בתפר שביניהן. פרק זה אינו עוסק בציונות. ראוי רק להזכיר כי האיש המסמל יותר מכול את החיבור הזה הוא משה הס (ר' מדור ההגות היהודית המודרנית), שנאמר עליו שהוא ההוגה היחיד שהגה שתי איריאולוגיות מורדניות חשובות, הציונות והקומוניזם. הס, שחיבר ב־1837 את הספר הקומוניסטי הגרמני הראשון – ההיסטוריה הקדושה של האנושות ע"י תלמיד של



יהודים מילאו תפקיד חשוב בתנועה הסוציאליסטית הכללית. קארל מארקס (כאן בגלויה משנת 1906, המציגה אותו בדמות משה מודרני על הר סיני) סיפק לה את התשתית התיאורטית, אבל הוא לא היה יחיד ממוצא יהודי בין הוגי הדעות הסוציאליסטים החשובים

סיפור האהבה בין היהודים לבין התנועה הסוציאליסטית לזרמיה הוא עובדה היסטורית. סיבותיו מורכבות, אך ככולן ניכרות השפעותיו של תהליך החילון. יש הטוענים שהנטייה היהודית לאוטופיה אינה אלא המשיחיות היהודית עתיקת היוםין בגלגולה המורדני המחולן. בגלויה שנרפסה בצרפת נראה קארל מארקס (ר' מדור תנועות לאומיות וחברתיות) בדמותו של "משה מורדני", העומד על "הר הפרולטריון" ומציע להמון המריע את הקפיטאל שלו החדות על לוחות הברית: אילוסטרציה נאיבית לגרסה חדשה של האיריאל הנבואי העתיק. ואמנם, הסוציאליזם הצטייר בעיני יהודים רבים כנוסח עדכני של מוסר "תורת הנביאים". תורה מורדנית וחילונית זו היתה אמורה לאפשר להם להתחבר לעולם בן זמנם הלא יהודי לא כמתרפקים זרים על שערו, אלא כשותפים בזכות בעיצובו, בהתאם לאיריאלים שלהם עצמם.

אחרים שמים רגש באוריינות היהודית, שהכשירה יהודים צעירים רבים שנטשו את לימודי הרת המסורתיים ליטול חלק פעיל בגיבוש תורות אוטופיות כוללניות. ורכים מורים על הגירול הדמוגרפי העצום שירע הקיבוץ היהודי במזרח אירופה ובמרכזה בעידן המורדני – וכמובן, תהליך התייעוש שעבר על האזור הזה – ואשר יצר, לראשונה בהיסטוריה, פרולטריון יהודי בקנה מידה ניכר.

ואולם הכול מסכימים שאחת הסיבות העיקריות לתופעה היא האנטישמיות המורדנית – הפיתוח החילוני הגזעני של שנאת היהודים הנוצרית המסורתית. זו לא נעלמה לחלוטין, כמובן, בייחוד בחברות הנחשלות של מרכז אירופה ומזרחה. אבל תהליכי המורדניזציה המואצים הוסיפו עליה רכיבים חדשים, חילוניים במהותם, שהפנו עורף למסורת הנוצרית. העיור והתיעוש זעזעו את החברה המסורתית ויצרו זעיר בורגנות נטולת מסגרת, נבוכה ומאוימת, טרף קל לדמגוגים ולהוטה למצוא הסבר פשוט לתלאותיה; חילון האליטות והסגירה למדע המורדני, על הלהט שלו לסווג, לשייך ולדרג תופעות טבע ובעלי חיים, אך גם לשונות ובני אדם, הרסו את המסגרת העוינת, ועם זאת בסך הכול המגוננת והמכלילה, של הכנסייה הקתולית – הלא אפשר להפוך לנוצרי, אי אפשר להפוך לארי; ובאורח לכאורה פרדוקסלי, אפילו האמנסיפציה חשפה את היהודי לסכנות החדשות של העולם המורדני, שכן היא עשתה אותו לנראה פחות אך לבולט יותר...

כך או כך, מאמצע המאה ה־19, וביתר שאת בשליש האחרון של המאה, התברר יותר ויותר שהמנספציה האינדיווידואלית מבית מדרשה של המהפכה הצרפתית ("הכול ליהודים כיחידים).



אף הם לפי קווים אידיאולוגיים אשר חלקו של מוצאם היהודי בהם לא תמיד כלט לעין. אך גם במצב החדש הם המשיכו להיות חלק נכבד מהנהגת סיעותיהם – כך יולי מדטוב (ר' מדור תנועות לאומיות וחברתיות) בקרב המנשביקים וכן ליאון טרוצקי (ר' ערך במדור זה) בין הבולשביקים. ניצחון מפלגתו של לנין במהפכת 1917 הכריע גם את הוויכוח האידיאולוגי וגם את המאבק הפוליטי בין האחים היריבים.

מהפכת אוקטובר 1917 ברוסיה היתה קו פרשת המים לתנועה הסוציאליסטית העולמית כולה. בימים הסוערים שלאחר סיום מלחמת העולם השנייה שטף גל של מהפכות את מרכז אירופה ונדמה לרגע שאכן מפציע שחר הסוציאליזם. בגרמניה, אוסטריה והונגריה קמו ממשלות סוציאליסטיות מגוונות שונים, ובהן מילאו יהודים תפקידים מכריעים: קורט אייזנר היה ראש ממשלת בוואריה, פאול הירש – ראש ממשלת פרוסיה, הוגו פרויס התמנה לשד הפנים בממשלת הרפובליקה של ויימאר שקמה על חורבות הרייך השני. אוטו באואר היה לשד החוץ בממשלת אוסטריה שקמה בעקבות מהפכת 1918. בהונגריה מהפכת 1919 הביאה לשלטון דיקטטורה "סובייטית" שבראשה עמד בלה קון, עם ממשלה מהפכנית שרוב ה"קומיסרים" שלה היו יהודים כמותו. ואולם הגל המהפכני נבלם במהרה והחלו נמוג. יותר מכל דמות אחת סימלה את המהפכה רוזה לוקסמבורג (ר' מדור תנועות לאומיות וחברתיות), יהודייה פולנייה ומהפכנית גרמנייה שניסתה לשמר את טוהר המידות של המהפכה הן מפני המארקסיזם ה"רוויזיוניסטי" של אדוארד ברנשטיין, אף הוא ממוצא יהודי, והן מפני הדיקטטורה הבולשביקית. יותר מכל אירוע אחר סימל הירצחה – יחד עם שותפה להנהגה, קארל ליבקנכט – בעת דיכוי המרד הספרטקיסטי בבדלין, ב-1919, את כישלונה של המהפכה.

כעת נעשה הפיצול, שהיה מנת חלקה של הסוציאליזם-דמוקרטיה הרוסית, לנחלתה של הסוציאליזם-דמוקרטיה באשר היא. האינטרנציונל השלישי או ה"קומינטרן" של לנין (מוסקבה, 1919) לא הותיר לנאמני הסוציאליזם ברירה: מעתה הם נתבעו לבחור בין שתי הגרסאות העיקריות שלו – הקומוניסטית, מבית מדרשה של מוסקבה, והדמוקרטית. הבחירה הכאוהב הזאת מצאה את ביטוייה הדרמטי ביותר כוועידת טור של המפלגה הסוציאליסטית הצרפתית (או, כשמה הרשמי, ה-S.F.I.O., 'הסקציה הצרפתית של אינטרנציונל הפועלים'). הנציגים הקומוניסטים פרשו; ליאון בלוס נשאר כדי "לשמור על הבית הישן", כדבריו. המפלגה הקומוניסטית הצרפתית, שמנתה בין פעיליה ומנהיגיה לא מעט יהודים, היתה לימים החזקה במערב. אך בלוס הוא שעמד ב-1936 בראש החזית העממית והיה לראש הממשלה היהודי הראשון בהיסטוריה שנבחר בהליך קונסטיטוציוני דגיל. גם באדצות אירופה האחרות – ולא דק

שפינוזה, פרסם ב-1862 את חיבורו הפרוטו ציוני רומי וירושלים, השאלה הלאומית האחרונה.

במחצית השנייה של המאה ה-19 קמו ברחבי אירופה מפלגות סוציאליזם-דמוקרטיות שאת תשתיתן התיאורטית סיפק 'הסוציאליזם המדעי' של קארל מארקס. מארקס עצמו לא היה יהודי מבחינה טכנית, אך התנצרות המשפחה לא שינתה דבר: בעיני הבריות, אבי 'המטריאליזם הדיאלקטי' ומייסדו של האינטרנציונל הראשון (1864) היה ונשאר בעיני הכול יהודי. ואמנם, תדומתם של הוגים ופעילים יהודיים במפלגות הסוציאליזם-דמוקרטיות בכל מקום היתה עצומה. בהשפעת האמנסיפציה, ולא במעט על רקע תהליכי התבוללות בקרב חלק מהקיבוצים היהודיים, התאפשרה השתלבותם של יהודים בתחומים שונים של הפעילות התרבותית והחברתית ובהנהגות התנועות הסוציאליסטיות השונות בכלל זה. פרידנר לאסאל (ר' מדור תנועות לאומיות וחברתיות), שיסד ב-1863 את ההסתדרות הכללית של הפועלים הגרמניים, הוא שהפך את הסוציאליזם-דמוקרטיה לכוה בעל משמעות בזירה הפוליטית הגרמנית. ערב מלחמת העולם הראשונה, שנים-עשר מבין מאה הצירים הסוציאליזם-דמוקרטיים בפרלמנט של הרייך הגרמני היו יהודים. באוסטריה היה ה'אוסטרו-מארקסיזם' במידה ניכרת יצירה של יהודים, ודי בהזכרת "שלושת האדלדים" – ויקטור, פרידריך ומאקס אדלר – ואת אוטו באואר (ר' מדור תנועות לאומיות וחברתיות), התיאורטיקן של השאלה הלאומית והסוציאליזם-דמוקרטיה (1907).

## היהודים כחלוצי הסוציאליזם

ואולם היה זה ברוסיה של מפנה המאה שהשפעתם של היהודים על התנועה הסוציאליסטית היתה מכרעת. הפיגור החברתי והאינטלקטואלי של החברה הסובבת, משקלו הדמוגרפי של הקיבוץ היהודי הגדול בעולם, המספר הרב של משכילים יהודיים צעירים שהפנו עורף למסורת הרבנית והאנטישמיות האלימה שאפיינה את האימפריה הצארית, הכול חבר כרי להפוך את היהודים לחלוצי הסוציאליזם. באוקטובר 1897 נוסד בוילנה שבליטא 'האיחוד הכללי של פועלים יהודים בליטא, פולין ורוסיה', הידוע בשמו המקוצר ה'בונד'. המפלגה החדשה דגלה בסוציאליזם ובאוטונומיה תרבותית יהודית. אך הבונד היה יותר ממפלגה יהודית: הוא היה הגרעין לסוציאליזם-דמוקרטיה הרוסית. פחות משנה לאחר ייסודו, במארכס 1898, בכינוס היסוד של מפלגת העבודה הסוציאליזם-דמוקרטיה הרוסית, היו שלושה מבין תשעת מייסדיה חברי הבונד. שנים ספורות לאחר ייסודה, ב-1903, המפלגה התפצלה למנשביקים ולבולשביקים. מנהיגיה היהודיים של המפלגה הסוציאליזם-דמוקרטיה הרוסית התפלגו

בלום (ר' מדור תנועות לאומיות וחברתיות), ז'יל מוק, דניאל מאייר ופייר מנדס-פראנס (ר' ערך במדור זה) בשמאל הצרפתי, הם רק אחדים בין רבים אחרים.

תרומתם של יהודים לסוציאליזם אינה מתמצית בפעילותם של אישים פוליטיים בולטים. רבים היהודים שחיפשו דרכים להחיות את הרעיון הסוציאליסטי שאיים להישחק בין הרורנות הקומוניסטית מכאן לעוצמתו המנכרת של הקפיטליזם מכאן. ארנסט בלוך, "פילוסוף התקווה" (ספרו העיקרי, העיקרון תקווה, *Das Prinzip Hoffnung*, ראה אור ב-1959), היה אחד מהם. המאקסיזם ההומניסטי, האתי והאוטופי שלו, המהול במילניזם נוצרי ובמשיחיות יהודית, לא התיישב כל כך עם המאקסיזם הנהוג במזרח גרמניה הקומוניסטית, שלשם הוזמן להרצות באוניברסיטת לייפציג, ובסופו של דבר הוא עקר למערב. הפילוסוף ההונגרי גיאורגי לוקאץ', אולי ההוגה המאקסיסטי הנודע ברורו, אמנם החזיק מעמד עד סוף חייו במולדתו ואף זכה לכיבודים רבים, אך גם הוא חש שלא בנוח בסד הקומוניסטי. הוא הושפע עמוקות ממשוה הס, חיפש כמוהו דרך לסוציאליזם הומני המכבד את זכויותיו של היחיד והיה ביקורתי ביותר כלפי זן הסוציאליזם שהתפתח ברוסיה הסובייטית ובגרורותיה. לקטגוריה זו של הוגי שמאל ביקורתיים שייכים גם אנשי אסכולת פרנקפורט, דובם ככולם יהודים, שהתחילו לפעול כקבוצה בראשית שנות ה-30 והשפיעו השפעה עצומה על התפתחות מרעי החברה במאה ה-20 – תיאודור אדורנו, מאקס הורקהיימר, הרברט מרקוזה ואחרים.

האיש בעל ההשפעה הפוליטית העמוקה ביותר היה ללא ספק מרקוזה, אשר ספרו *האדם החד-ממדי* (1964) היה לאורים ותומים של דור המתרסים של שנות ה-60 משני עברי האוקיינוס. ואכן, מעורבותם של מהפכנים יהודיים צעירים במאורעות של אביב 1968, בייחוד במהפכה הרומנטית של פריז, חותמת למעשה פרק בן מאה וחמישים שנה בסימביוזה המדרכת הזאת בין יהודים, בתורת שכאלה, לבין הסוציאליזם. כמעט כל מנהיגי הסטודנטים הצרפתיים המורדים – דניאל כהן-בנדיט ובני לוי, אלן קריווין ואלן ז'יסמאר – היו יהודים. עובדה זו (שיש הסוברים כי היא שהגנה על המהפכנים הצרפתיים מפני ההידרדרות אל האלימות הקשה שאפינה את עמיתיהם היפניים, הגרמניים והאיטלקיים) בלטה לעין. וכשמישהו אמר על כהן-בנדיט שהוא אינו אלא "יהודי גרמני", צעדה הפגנת ענק בחוצות פריז בקריאה: "כולנו יהודים גרמנים". אמת, תלמידים בעייתיים אלה של מרקוזה והסוציאליזם הליברטרי שלו סגרו לאלילים בעייתיים עוד יותר: מאו דזה דונג, טרופקי או אף אנוור הודג'ה האלבני. אבל סטאליניסטים הם לא היו. כאשר לואי אראגון, משורר וסופר גדול וקומוניסט אורתודוקסי, ניסה להתקרב למתרסים ולהביע



אדוארד ברנשטיין, אף הוא ממוצא יהודי, היה מייסדו של הזרם הרפורמיסטי שכונה "רוויזיוניסטי" בסוציאליזם הגרמני, שנאמני המאקסיזם נלחמו נגדו

בהן – לא אבר לתנועת הפועלים לזרמיה כוחה למשוך יהודים בשנים שבין שתי מלחמות העולם. באיטליה, למשל, היה אומברטו טראצ'יני, ממוצא יהודי, שותף מלא לפלמירו טוליאטי ולאנטוניו גראמשי בייסוד המפלגה הקומוניסטית האיטלקית (1921). במצב שבו היו כל הזרמים הליברליים הפרוגרסיביים נחלשים והולכים, שימשו לא אחת המפלגות הסוציאליסטיות השונות בית פוליטי ליהודים, גם לאלה שלא אימצו את המכלול האיריאולוגי שייצגו.

השסע בין שני ענפי התנועה הסוציאליסטית אפיין את כל ההיסטוריה של המאה ה-20, עד לקבורתה של האוטופיה הקומוניסטית בלבושה הטוטליטרי תחת הדיסות החומה של ברלין בשלהי המאה. בעקבות מלחמת העולם השנייה הוקמו ממשלות קומוניסטיות במזרח אירופה, ובהן היתה נוכחות בולטת של מנהיגים יהודיים שחזרו לארצם עם הצבא האדום. הסוציאליזם הדמוקרטי חוסל מאחורי מסך הברזל והברית בין המפלגות הקומוניסטיות והיהודים חושלה בזמן המאבק המשותף נגד האויב הנאצי. עם זאת, הדמויות היהודיות הבולטות בצד השמאלי של המפה הפוליטית פעלו במפלגות הסוציאל-דמוקרטיות: הרולד לאסקי, בלייבור הבריטי, ליאון

פון בעיקרו להגן על זכותם של היהודים לאמנסיפציה, היה רווי וגדוש בביטויים אנטי־יהודיים חריפים. מארקס לא התנער עד יומו האחרון מדעותיו הקדומות, שהיו מן הסתם מושפעות גם ממוצאו היהודי. מה שאיחד סביב "השאלה היהודית" אנשים כה שונים, כמארקס, סוציאליסטים אוטופיים כשארל פוריה ואלפונס טוסנל או אנרכיסטים כמיכאיל באקונין ופייר ז'וזף פרודון, היה זיהוי היהודים עם הקפיטליזם המודרני. נוסף על כך התקשתה הסוציאל־דמוקרטיה על מוקדיה השונים להשלים עם רעיון האומה היהודית, אף שהוא היה רעיון חילוני ביסודו. מרכית דוכריה הקפירו לראות ביהודים קבוצת מיעוט דתית ולהתייחס בחשדנות גלויה לציונות.

עם זאת, לא מקרה הוא שמרכית הדוגמאות האלה הן מן המאה ה־19, כלומר מן ההיסטוריה המוקדמת יחסית של התנועה הסוציאליסטית. עם הזמן הצליח, בדרך כלל, הסוציאליזם המערבי להשתחרר מנגע שממילא היה זר למהות תורתו. ליאון בלום, שמעולם לא התכחש ליהדותו, עורר שנאה עזה בימין, אך זכה להערצה עצומה במחנה שלו. בתקופה שקדמה להקמת המדינה, ובשני העשורים שבאו אחריה, האהרה שרחשו הסוציאליסטים האירופיים למפעל הציוני ובייחוד לניסיון הסוציאליסטי הישראלי – לרבות הקיבוץ, שנראה בעיניהם כמעין אוטופיה קולקטיביסטית בהגשמתה – תרמה אף היא לחיזוק הקשר בין היהודים למפלגות הסוציאליסטיות והסוציאל־רמוקרטיות במערב, זאת בניגוד לאיבה שגילה כלפי הציונות הגוש הקומוניסטי ברוב התקופה, למעט, בעיקר, השנים המעטות שבהן תמך, תמיכה מדינית וצבאית, בהקמתה של מדינת ישראל. עם הזמן, בעיקר במרוצת המחצית השנייה של המאה ה־20, פחתה אף הרלוונטיות של "השאלה היהודית" בארצות המערב, כשמאל ובימין גם יחד. האנטישמיות הפסיקה להיות כוח פוליטי ואינטלקטואלי בעל משמעות. אמת, נדמה שהיא מרימה ראש שוב; אך היא כיום בעיקר מוסלמית ובמקרים אחרים דואגת לעטות מסכה אסתטית יותר, מחשידה פחות אך מוכרת היטב במחנה שלה – זו של אנטי־ציונות. מכל מקום היהודים שוב לא נזקקים לבעלי ברית כדי להשתלב בחברה הסובבת; השתלבותם היא עובדה מוגמרת. זאת ועוד, עם קריסתה של בדית המועצות וההאצה חסרת התקדים של הגלובליזציה, הסוציאליזם עצמו איבד מכוח משיכתו, ולא רק בעיני היהודים. אלה ממשיכים אמנם להצביע למפלגות סוציאל־דמוקרטיות כאחוזים גבוהים מבני ארצם הלא יהודיים, אך דפוסי הצבעתם עוברים תהליך מזורז של נרמול.

#### לקריאה נוספת:

זילברנר, אדמונד – הסוציאליזם המערבי ושאלת היהודית.  
סלומון, ריברט – יהודים במהפכה.

תמיכה במאבק הסטודנטים, הטיח כלפיו "דני האדום": "הסתלק מכאן, נבלה סטאליניסטית, השיער הכסוף שלך מגואל בדם!"

### יהודים וסוציאליזם – לא תמיד סיפור אהבה

היהודים באו אל הסוציאליזם בשורות צפופות והעניקו לו אחדים מהוגיו וממנהיגיו הבולטים ביותר. ואמנם, התנועה הסוציאליסטית על גווניה היטיבה, בחשבון אחרון, עם היהודים, וראי בהשוואה לימין השמרני. לא זו בלבד שחזון השוויון החברתי הכטיח להם עתיד של אחווה אנושית נטול אנטישמיות; אלא שהמציאות תאמה בדרך כלל את החזון. ככלל, היהודים חשו בנוח במסגרות סוציאליסטיות או כמו־סוציאליסטיות, ורק מתוך מסגרות אלה יכלו לצמוח ראשי ממשלה יהודיים דוגמת ליאון בלום ופייר מנדס־פראנס.

אך אין זה הסיפור כולו. הרומן של היהודים עם הסוציאליזם לא היה תמיד סיפור אהבה הררי. הסיפור הטראגי ביותר ביחסי היהודים והסוציאליזם התרחש בכרית המועצות ובמדינות קומוניסטיות אחרות. אפשר כמובן לטעון שמה שהתחולל ב"מולדת הסוציאליזם הממשי" אין לו ולא כלום עם הסוציאליזם, כשם שהאינקוויזיציה לא היה לה ולא כלום עם הנצרות "האמיתית". אבל שתי הטענות האלה הן טענות א־היסטוריות. הקומוניזם מבית מדרשם של לנין וסטאלין היה הגרסה הסובייטית של הסוציאליזם, ורבבות קומוניסטים ברחבי העולם, כולל יהודים רבים, תמכו בו עד סופו המר. יש אפוא להתייחס אליו כאל אחד מענפיה של המשפחה הסוציאליסטית. עם זאת, המסורת האנטישמית הפוגרומיסטית בקיסרות הצאר ובמזרח אירופה, סירובם של הבולשביקים, גם הלא אנטישמיים שביניהם, להכיר באופי הלאומי של הקיבוץ היהודי, ובשלב מאוחר יותר הצביון הפרנואידי והאלים שקיבל המשטר תחת סטאלין, חברו יחדיו כדי להפוך את יחסיו עם היהודים לסיפור מיוחד במינו, שכרוב זמנו היה גרוש סימני דיכוי, שהעמידו בצלם גם תופעות חיוביות מסוימות שליוו אותו. הניסיון הסובייטי־היהודי נהפך לנטול רלוונטיות של ממש לסוציאליזם המערבי, אפילו בגרסתו הקומוניסטית.

אבל גם במערב לא היתה קבלת היהודים אל המשפחה הסוציאליסטית ללא חריקות. גם אם צרקה חנה ארנדט בטענתה שהמעמד החברתי היחיד שנותר חף מאנטישמיות היה מעמד הפועלים – ומותר להטיל בכך ספק, לא תמיד היה זה המצב בקרב אלה שהתיימרו לדבר בשמו. ואמנם, השמאל האירופי פיתח מלכתחילה זן אנטישמיות משלו, לכאורה לא תמיד שונה במהותו מזה של הימין השמרני. בכל אחד מענפיו בלטו לצר ירדי היהודים מושכי עט ופעילים אנטישמיים. מארקס עצמו חיבר בצעירותו את חיבורו הידוע, לשאלת היהודים, שאם כי

Buber, Martin, *Utopie et socialisme*, Paris 1977.  
 Deutscher, Isaac, *Essai sur le probleme juif*, Paris, 1969.  
 Funkenstein, Amos, *Perceptions of Jewish History*,  
 Berkeley, 1983.  
 Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, London 1960.

שאלתיאל, אלי (עורך) – יהודים בתנועות מהפכניות.  
 נאמן, שלמה – פרדיננד לאסאל.  
 אבינרי, שלמה – משה הס – בין סוציאליזם לציונות.  
 טלמון, יעקב – מיתוס האומה וחזון המהפכה – כך א הפרק "הצר  
 היהודי".

## מרוי שניידר

## יהודים ופאשיזם

הפאשיסטים במושג "גזע", הם התכוונו בדרך כלל ללאום או למקור ההיסטורי-התרבותי של עם, ולא להרכבו האתני או הביולוגי. על אף השפעתו האידאולוגית של ז'ורז' סורל, אשר נקט עמדות אנטישמיות והיה שותף לחוגים אנטישמיים הקרוכים ל"אקסיון פרנסו" (Action Française), התנועה הצרפתית הימנית, לא התייחסו החוגים האיטלקיים שבהם התהוותה האידאולוגיה הפאשיסטית לשאלת היהודים. ערות לכך אפשר לראות בהצטרפותו של אחר מן הכולטים בקרב הסינדיקליסטים המהפכנים, אנג'לו אוליביירו אוליבטי, שמוצאו היהודי היה ברור, יחד עם רבים מחבריו לשורות הפאשיזם בתחילת שנות ה-20.

בין השנים 1919 ל-1922 ניסו חוגים לאומניים לפתח תפיסה אנטישמית שזיהתה את היהודים, יחד עם הבונים החופשיים, הסוציאליסטים והבולשביקים, כאויבי איטליה. אף שבתקופה הזאת התגבשה התנועה הפאשיסטית והתרחקה ממקורותיה האידאולוגיים בשמאל, לא מצאו בה תפיסות אלה הרב. למנהיג הפאשיזם, בניטו מוסוליני, היו קשרים קרובים לפעילים פוליטיים יהודיים גם בתקופה שבה עדיין השתייך למפלגה הסוציאליסטית וגם בתקופתו הפאשיסטית. אנג'ליקה בלבנוף – אינטלקטואלית יהודייה רוסייה שהצטרפה לסוציאליזם האיטלקי – השפיעה על התפתחותו הפוליטית ושימשה יחד איתו, ערב מלחמת העולם הראשונה, עורכת העיתון אונטי! (Avanti!). בזמן המלחמה פיתח מוסוליני יחסים קרובים מאוד גם עם מרגריטה וצ'ורה סרפטי ואלה ליוו את הדו"ח לעתיד ברכו אל הפאשיזם. עם מייסדי התנועה הפאשיסטית, במארס 1919, נמנו חמישה יהודים, ואחר מהם, צ'ורה גולדמן, היה אחראי על שכירת האולם בכיכר סן ספולקרו במילאנו שבו הונחו יסודות הפאשיזם הפוליטי. שלושה יהודים, דוליו סינליה, ג'ינו בולפי וברונו מונדולפו, היו במי שנחשבו לגיבורים שמסרו את חייהם למען הפאשיזם בתקופה זו. אלדו פינצי, שהגיע לפאשיזם משורות הלגיונרים של ד'אנונציו, היה, במאי 1921, בנציגים הפאשיסטים הראשונים בפרלמנט האיטלקי ובזמן השלטון הפאשיסטי שימש בתפקידים רמי מעלה במשרד הפנים

טרם עליית הפאשיזם לשלטון נחשבו יהודי איטליה לאחת הקהילות היהודיות המשולבות בהצלחה במדינה המארכת, איטליה, ומקצתם כבר נמצאו בתהליך התכוללות מתקדם. ביהדות איטליה, אחת הקהילות היהודיות הקטנות ביותר באירופה, היו ב-1911 כ-40,000 נפש והיא היתה כ-0.1% מכלל אוכלוסיית המדינה. היהודים, אשר הצטרפו לתהליך של איחוד איטליה, תפסו מקומות בולטים בעולם האקדמי, בעיתונות, בפיננסים, בחוגי המשפט, בממשל, בפוליטיקה ובצבא. תהליכי החילון והמודרניזציה שהתרחשו בחלקים של ממלכת איטליה פתחו לפנייהם הזדמנויות חדשות ואפשרו להם להיטיב את מעמדם האישי ולעתים גם את זה הקבוצתי. ביהודים נושאי המשרות הציבוריות בתקופה הזאת אפשר לציין את הכלכלן לואיג'י לוצאטי, אשר כיהן ב-1910 תקופה קצרה כראש ממשלה ותקופות ארוכות יותר כשר האוצר; ואת ארנסטו נתן, שזוהה עם חוגי הבונים החופשיים והיה ב-1907 לראש עיריית רומא. שישה מתוך 350 הסנטורים הממונים על ידי מלך איטליה היו, בשנת 1902, יהודים. גם במחנה הסוציאליסטי בלטו יהודים, בהם קלאודיו טרווס וויטוריו עמנואלה מוריליאני, אחיו של הצייר המפורסם אמראו מוריליאני. במלחמת העולם הראשונה שירתו בכוחות המזוינים האיטלקיים חמישים גנרלים יהודיים, ובהם עמנואלה פוליזה, אשר קיבל את מספר אותות ההצטיינות הגדול ביותר במלחמה ההיא. שילובם של יהודי איטליה בחייה הציבוריים של המדינה, תרומתם לאיחודה ולהתפתחותה ונוכחותם הבולטת לא היו שנויים במחלוקת והשאלה היהודית לא היתה קיימת באיטליה בזמן עליית הפאשיזם לשלטון.

הפאשיזם כתופעה פוליטית, ובעיקר בגרסתו באיטליה, לא כלל את האנטישמיות כמרכיב חיוני. השילוב האידאולוגי בין לאומיות המונית קיצונית, סוציאליזם סינדיקליסטי, אנטי-מארקסיסטי, ותפיסה חברתית-כלכלית קורפורטיבית לא נזקק לגזענות או לאנטישמיות לקיומו. הפאשיזם האיטלקי, מראשית ימיו, העמיד במרכז מושגים כ"לאום" ו"מדינה", ולא את מושג ה"גזע". בשנות ה-20 וה-30 של המאה ה-20, כאשר השתמשו

יהודי אנטי-איטלקי ואנטי-פאשיסטי. אישים כמו טלסיו אינטרלנדי, רוברטו פרינצי, ג'ובאני פרציוזי ופאולו אוראנו לא חדלו מניסיונותיהם לעורר בפאשיזם מגמות אנטישמיות בשנות ה-20 וה-30, לרוב ללא הצלחה. שאלת היהודים ושאלת הציונות עלו רק כאשר היה מדובר באינטרס הלאומי האיטלקי. מגמת ההתפשטות האיטלקית באגן הים התיכון היא שעמדה מאחורי הפגישות בין מוסוליני לחיים ויצמן, נחום סוקולוב וויקטור יעקובסון בשנות ה-20 ומאחורי העובדה שמשרד החוץ האיטלקי בירך על הקמת הוועדה איטליה-פלשתינה ב-1927, יוזמה ציונית-איטלקית אשר אושרה בידי הדוצ'ה עצמו. בקיץ 1932, בריאיון שנתן לסופר היהודי הגרמני אמיל לורוויג, התייחס מוסוליני לגזענות ולאנטישמיות כ"שטויות" וטען שהיהודים הם אזרחים איטלקיים טובים הלוחמים בעוז למען מולדתם.

רק עם עליית הנאציזם לשלטון בגרמניה, בתחילת 1933, החלה מגמה זו להשתנות. הישגי הנאצים התקבלו באיטליה בברכה ונחשבו לניצחון חשוב של הפאשיזם באירופה. כמה אנטישמים פאשיסטים ניצלו הזדמנות זו כדי לפתוח במסע תעמולה אנטישמי. בולטותם של אישים יהודיים בתנועה אנטי-פאשיסטית תמרצה מגמה זו. בשנות ה-30 עלתה שאלת היהודים לכותרות גם על רקע המלחמה באתיופיה והסנקציות

ובמועצה הפאשיסטית הגדולה. דנטה אלמנסי היה פעיל פאשיסט ממוצא יהודי ששימש סגן מפקד המשטרה האיטלקית. גידו יונג, לאומן איטלקי ממשפחה יהודית, הצטרף לשורות הפאשיזם ושימש חבר פרלמנט, החל ב-1924, ושר האוצר, בין השנים 1932 ל-1935. 230 יהודים היו בעלי תעודות שהעידו על השתתפותם במצעד על רומא, באוקטובר 1922, בזמן שמספר היהודים החברים במפלגה הלאומית הפאשיסטית היה בסך הכול כ-750. היהודים השתלבו בפאשיזם כחלק מהעם האיטלקי וכשותפים פעילים בפוליטיקה האיטלקית בזמן המשבר העמוק שהתרחש אחרי מלחמת העולם הראשונה. השתלבותם היתה חלק מתהליך רחב יותר של התבוללות. עד להקמת הדיקטטורה הפאשיסטית ב-1925 היה יחסם לפאשיזם דומה לזה של כל האיטלקים – לא יהודים ויהודים כאחד.

לאחר הקמת הדיקטטורה נוצרו תנאים מיוחדים ששינו לחלוטין את כללי ההשתתפות בפוליטיקה. יחסם של היהודים, כפרטים, לפאשיזם היה דומה לזה של שכבות האוכלוסייה שאליהן הם השתייכו. מוסוליני הצהיר, בתחילת 1920, כי מבחינתו אין כל הבדל בין יהודים ללא יהודים ושהוא מקבל ללא קושי כל יהודי שרואה באיטליה את מולדתו. בכל זאת, יש לציין, שבשולי התנועה הפאשיסטית היו קיימות מראשיתן מגמות אנטישמיות שהעלו תיאוריות בדבר קיומו של קשר



יחסם של היהודים, כפרטים, לפאשיזם היה דומה לזה של שכבות האוכלוסייה שאליהן השתייכו. בתמונה מבולוניה משנת 1937: אות הצטיינות מוענק לצעיר היהודי מאנילו עמנואל אסקרלי מיחידת הפרשים של הנוער הפאשיסטי

למחנות ריכוז ונרצחו. השמדת יהודים באיטליה בוצעה בידי כוח הכיבוש הנאצי בשיתוף פעולה עם אנשי רפובליקת סאלו, המשטר הפאשיסטי המחודש שהוקם בצפון המדינה בהנהגתו של מוסוליני ובחסות גרמנית. מתוך כ-45,000 יהודים איטלקיים שהיו במדינה בסוף 1943, נשלחו יותר מ-8,000 למחנות המוות ונרצחו. רק כ-600 מהמגורשים שרדו וחזרו לאיטליה. אף שרוב יהודי איטליה שרדו את המשטר הפאשיסטי והשוואה, הרי זהותם הקולקטיבית כאיטלקים יהודיים ספגה מכה קשה.

לשאלה מדוע נהפך הפאשיזם האיטלקי לתנועה אנטישמית רצחנית תשובות רבות. עם זאת נראה, כי מלבד הנסיבות שנוצרו במלחמת העולם השנייה, עודדו גם שניים ממאפייניו את ההתפתחות הזאת. ראשית, הפאשיזם, כאידיאולוגיה המקדשת את המלחמה, חיפש תריד אויבים כדי לגייס את ההמון ולשלחו בהם, ויהודים היו אויב פוטנציאלי נוח תמיד. שנית, הפאשיזם כמגבש זהות קולקטיבית הומוגנית וברורה אינו מותיר מקום לזהויות אחרות. ליהודים היו, כמובן, מאפיינים טרומיים של זהות נוספת שלא יכלה להשתלב בפאשיזם. שתי מגמות אלו באו לידי ביטוי בחוקי הגזע והיו בגורמים להתרחשותה של שואת יהודי איטליה.

שהטיל חבר הלאומים על איטליה, המאבק עם השמאל והקומוניזם במלחמת האזרחים בספרד, והתערער באיטליה מעמדה של הציונות, שנתפסה כבעלת ברית של בריטניה. ביולי 1938 פורסם "מנשר המדענים הגזענים" אשר קבע שהיהודים אינם חלק מהגזע האיטלקי. מגמה גזענית ברורה התפתחה במהירות בצמרת השלטון הפאשיסטי וב-1938 ר-1939 נחקקו חוקי הגזע האיטלקיים. אלה לוּוּ בפרסומים בעלי אופי אנטישמי גזעני. יהודי איטליה הוצאו מן החיים הציבוריים וסבלו אפליה קשה, אך לרוב ללא פגיעה גופנית. ליהודי איטליה, אשר עד 1938 נחשבו לאזרחים ואף לפאשיסטים לכל דבר, היתה זו פגיעה קשה.

במלחמת העולם השנייה היתה הירדרדות נוספת במצבם של היהודים. תחילה הכניסו למחנות ריכוז את היהודים הלא איטלקיים אשר מצאו מקלט באיטליה. יהודים איטלקיים הואשמו באשמות שונות בעלות אופי פוליטי-גזעני ונשלחו לבתי כלא. בספטמבר 1943, כאשר השתלטה גרמניה הנאצית על מרביתה של איטליה, היה גורלם של יהודי המדינה כגורל יתר יהודי אירופה תחת הכיבוש הנאצי. במשך שבעה-עשר חודשים נרדפו יהודי איטליה, ובהם יהודים פאשיסטים לשעבר אשר בשל חוקי הגזע גורשו מהמפלגה הפאשיסטית, נשלחו

## גישות איסלאמיות בנות ימינו ליהדות, יהודים וישראל

ראובן פז

האיסלאמיים השונים להישען על העוינות ליהודים ולישראל. כך אנו מוצאים, בעיקר מאז המחצית השנייה של המאה ה-20, שיתוף פעולה הרוק בשאלות מרכזיות הנוגעות ליהדות ולישראל בין אינטלקטואלים ערביים ומוסלמיים חסידי איריאולוגיות מערביות, רפורמה ומודרניזציה, לבין גורמים איסלאמיים רדיקליים או פונרמנטליסטיים. נראה שמצב זה החרף דווקא במדינות שכרתו הסכמי שלום עם ישראל, ובראשן מצרים וירן, או במדינות המקיימות מידה זו או אחרת של יחסים עמה, כגון מרוקו.

הציונות העמידה לראשונה בהיסטוריה שמאז הופעת האיסלאם את היהודים כגורם מדיני מתחרה ונתפסה לכן מלכתחילה כגורם עוין וכחלק בלתי נפרד מקונספירציה מערבית כוללת נגד העולם המוסלמי. הקמת מדינת ישראל זירזה מאוד את התהליך הזה. בו בזמן החלה גם הגירה יהודית מן העולם המוסלמי וזה התרוקן במהירות כמעט מכל הציבור היהודי שחי בו עד אז. בעולם הערבי התפתחה במהירות עוינות מוסלמית כלפי היהודים ולעתים אף אלימות, אם כי בעיקר מצד הציבור ולא מצד ממשלות. האיסלאם הממסדי המשיך,

שלושה גורמים מרכזיים הביאו במהלך המאה ה-20 לשינוי חר בגישות האיסלאמיות כלפי היהדות, היהודים וישראל. הגורם הראשון הוא גיבוש עצמאותן של מדינות לאום ערביות ומוסלמיות, אשר היה כרוך באימוץ אידיאולוגיות ונורמות תרבותיות מערביות ובמתח קבוע בין לאומיות וחילון לבין מסורת וערכים דתיים. הגורם השני הוא התרחקות האיריאל האיסלאמי של חידוש הח'ליפות או המדינה האיסלאמית האחת, הערר מועמד לתואר הח'ליפה, ויצירת מציאות חדשה, שבה הפרשנות והפסיקה ההלכתית האיסלאמית ניתנת בידי מספר גדול של גורמים בעלי תפיסות וגישות שונות. הגורם השלישי הוא הופעתה של הציונות כתנועה מדינית, ההתיישבות היהודית בארץ-ישראל והקמת מדינת ישראל.

כישלונן של דוב מדינות הלאום הערכיות והמוסלמיות בהתגברות על מתחים שבטיים, דתיים או אתניים גרם בעיות זהות שפתרון נראה בעיני רבים רק במסגרת האיסלאם ומתוך הישענות על תפיסת ישראל, היהודים והיהדות כאויב. ריבוי מרכזי הכוח באיסלאם, תחושת החולשה מול המודרניזציה ולעתים אף מול ממשלים חילוניים עוינים, גרמו גם לפוסקים

הדגם של יהדות שבה קיימת זהות בין אומה לדת נראה מתאים גם לאידיאל האיסלאמי.

המאבק נגד היהדות וישראל שימש גם גורם מלכד. הוא נתפס לא אחת כחלק ממאבק נגד קונספירציה עולמית, בנוסח המזכיר את "הפרוטוקולים של זקני ציון", שנהיו מקובלים מאוד בעולם הערבי מאז שנות ה-40 של המאה ה-20, אך גם הושפע מסוגי שיח שנפוצו בעולם הערבי והמוסלמי בהשפעתם של משטרים חילוניים, לאומיים ואפילו סוציאליסטיים. לעתים נהפך "השטן" מקולוניאליסט ואימפריאליסט לאנטי-איסלאמי, אך במרכזו נותרו ישראל, היהדות והיהודים והכרית בינם לבין העולם הנוצרי, שנהפך לעתים, כשיח זה, ל"צלבני". אכן, התמקדותו של הסכסוך בטריטוריה מסוימת – ארץ-ישראל – בצד העלייה המהירה של גישות פונדמנטליסטיות איסלאמיות, חיוקה את מרכזיותה של ההיסטוריה הערבית המפוארת, וסמלים של ניצחונות היסטוריים על היהודים (מלחמות הנביא מוחמד נגד היהודים בח'ייבר שבצפון ערב) או בעלי בריתם (בעת מסעי הצלב) נהפכו ליסוד מרכזי במאמץ להשבת יוקרתה של התרבות האיסלאמית מול המערב. הרמוניזציה של האויב הציוני-צלבני, והשימוש בו כגורם לגיוס המונים, נעשו שכיחים למדי.

בדרך כלל, לראות ביהודים בני חסות. האירוע המרכזי שחתך לשינוי גישה זו היה הוועידה הכלל-איסלאמית שיזם המופתי חאג' אמין אל-חוסייני בירושלים ב-1936, בהשתתפות אנשי דת מרוב מדינות העולם המוסלמי. זה היה ניסיון ראשון להפוך את המאבק על ארץ-ישראל לנושא איסלאמי. עם הקמת המדינה נתפסה המלחמה הערבית בה כג'יהאד לכל רבר, ג'יהאד שקיבל את אישורם של רוב הממסדים האיסלאמיים.

הגישה כלפי ישראל והיהודים מילאה מאז תפקיד מרכזי במאבקים פנימיים בתוך העולם הערבי והמוסלמי. בשנות ה-50 כתבו חברי "האחים המוסלמים" כי ב-1948 "נתנו המשטרים הערביים שהיו בוכות בידי המערב ליהודים במתנה מחצית מפלסטין", ולאחר מלחמת ששת הימים בשנת 1967 נאמר כי "יורשיהם של אותם משטרים, שהיו בוכות בידי המערב או המזרח הסובייטי, נתנו ליהודים במתנה את המחצית השנייה של פלסטין". הגורמים שהצמיחו את ארגוני הטרור של הג'יהאד העולמי בשנות ה-80 טענו לא אחת כי "הדרך לשחרור ירושלים עוברת דרך שחרור קהיר ורמשק". יחד עם זה היו גם גורמים איסלאמיים רדיקליים שהסתכלו בהערצה מוסתרת על מעמדה של היהדות במדינת ישראל, על הזיקה ההרדית בין ישראל לבין יהדות התפוצות ועל כוחן של מפלגות דתיות בישראל.



המהפכה האיסלאמית באיראן הביאה לשיא אבסורדי את האיבה ליהודים. בתמונה: שולחן הנשיאות בוועידת מכחישי השואה שכינס נשיא איראן בטהראן בדצמבר 2006

התומכות בפיוגועי "ההתאבדות" נגד אזרחים ישראליים, ובמקרה של ארגוני הג'יהאד העולמי היתה גם פסיקה שתמכה בפיוגועים שנעשו נגד יעדים יהודיים בעולם, כגון בתי הכנסת בתוניס ובאיסטנבול.

התמיכה היהודית בעולם במדינת ישראל והקשר בין ישראל לארצות הברית החריפו את האיבה המוסלמית ליהדות. בעשור האחרון יש הרואים בה גורם המנסה להשתלט על העולם, שולט בארצות הברית, וכובש אכזר. הכיבוש האמריקני בעיראק ב־2003 הביא ממסדים איסלאמיים שונים להיענות ביתר שאת לזעם ברחוב המוסלמי ולעמדות קיצוניות של ארגוני הג'יהאד העולמי. ראש הפקולטה לשריעה באוניברסיטת אל-אזהר שבמצרים הגדיל לעשות באוגוסט 2005 בריאיון לטלוויזיה הסעודית, כאשר הכריז כי "אין כל ספק שלפיוגועי ה־11 בספטמבר 2001 בארצות הברית לא היה כל קשר שהוא לערבים או מוסלמים... אני מאמין כי יד ציונית מלוכלכת ביצעה את הפיוגועים, ולפתע אנו הואשמו בפשע בינלאומי על בסיס אסופה של שקרים". חשיכה קונספירטיבית זו, הגוכרת בראשית המאה ה־21 בעידודם של ממסדים איסלאמיים, דואה ב"יהדות העולמית" ובישראל את "כוחות השחור" המסוגלים לכל דבר. גם תנועות איסלאמיות לא אלימות, ובראשן האחים המוסלמים, שותפות לתפיסות הקונספירציה היהודית העולמית. ישראל אינה רק אויב הכובש "קרקע מוסלמית", מדינה שנגדה חובה לנהל ג'יהאד, אלא היא ביטוי של המזימה היהודית להשתלט על העולם כולו. ארגונים דבים, כמו גם חכמי הלכה בממסדים איסלאמיים, וללא התנגדות מצד ממשלות ערביות ומוסלמיות, אימצו את גישת "היהדות הבוגרנית" שאינה זוכרת חסד נעורים לעולם המוסלמי שקלט אותה לאחד גידוש ספרד והעניק לה אז חופש פעולה ושגשוג. איריאולוגים ואנשי דת החלו להשתמש בשיח אנטי־יהודי חריף שמבוסס הן על פסוקי קוראן והן על כתובים מן התלמוד והמשנה כדי להוכיח את בוגדנותם של היהודים "הטבועה בהם משחר ההיסטוריה". הם מאמצים את הגישה שפיתחה תנועת חמאס ולפיה ארץ־ישראל כולה היא בבחינת הקדש (ואקף) מוסלמי. כך יוצא המאבק הישראלי־פלסטיני מתחומי מסגד אל־אקצא אל תחום ירושלים כולה, ומשם לתחום ארץ־ישראל כולה, כשחזור היסטורי של מסעי הצלב ועם התקווה לשחזר גם את הניצחון ההיסטורי על הצלבנים.

הסכסוך הישראלי־ערבי־פלסטיני נהפך לסכסוך יהודי־איסלאמי גם במדינות מוסלמיות שלא היה להן דבר עם ישראל ואשר לא היו בהן קהילות יהודיות. נוסף על כך צמחה בשלהי המאה ה־20 דוקטרינת הג'יהאד העולמי, והארגונים הדוגלים בו, כגון אל־קאעדה, נוטים לפסול ללא פשרות כל מי שמתנגד להשקפותיהם — מוסלמים, סונים חילוניים, ממשלות לאומיות,

כך נוצר מצב שבו החלוקה העיקרית שניתן לעשותה במגוון הרחב של גישות בנות ימינו כלפי ישראל, היהודים והיהדות, היא בין ממסדים איסלאמיים ותנועות איסלאמיות א־פוליטיות המשמרות את הגישה המסורתית אך מושפעות גם הן — מי פחות ומי יותר — מעמדות "הרחוב הערבי והמוסלמי", לקבוצות מיליטנטיות איסלאמיות, שחלק מהן עוסק בטרור פעיל, אם נגד ישראל בלבד ואם נגד המערב ומשטרים מוסלמיים הנחשבים לפושעים מדי.

בשנת 1979 הצטרף גורם נוסף שהחריף את אוירת העוינות כלפי ישראל והיהדות: המהפכה האיסלאמית באיראן. זו הכניסה חלקים גדולים מהקהילה השיעית למעגל האיבה. עד הקמת מדינת ישראל מיעוט אנשי דת שיעיים להתייחס ליהודים והיו עסוקים, כבמרבית ההיסטוריה שלהם, ביחסים הבעייתיים עם הרוב הסוני. גם מנגנוני הפסיקה ההלכתית השיעית, השונים מאלה של הרוב הסוני, הקלו מאוד עשיית שינויים והתאמות לצורכי המדינה באיראן. המהפכה האיסלאמית שינתה באחת את הגישה הזו. הממסד השיעי, שנעשה למנהיגות פוליטית ורתית גם יחד, ובעיקר ח'ומייני, שהנהיג את המהפכה, החדירו לשיעה גישה מיליטנטית שאימצה דוקטרינות אנטי־יהודיות ואנטי־מערביות קונספירטיביות מן העולם הערבי הסוני. מאז המהפכה נעשה הממסד האיסלאמי השולט באיראן למתנגד חריף ביותר של ישראל, בתוך שהוא מנסה להיעשות לגורם מנהיג ב"שחרורה של ירושלים". מעבר לתמיכה מתמדת בטרור הפלסטיני והשיעי־לבנוני נגד ישראל, החלה איראן השיעית גם במסע אנטי־יהודי חריף באיראן גופא, באמצעות מתן חסות למכחישי השואה וניסיון חוזר להעלות את היסול ישראל לראש סדר העדיפויות.

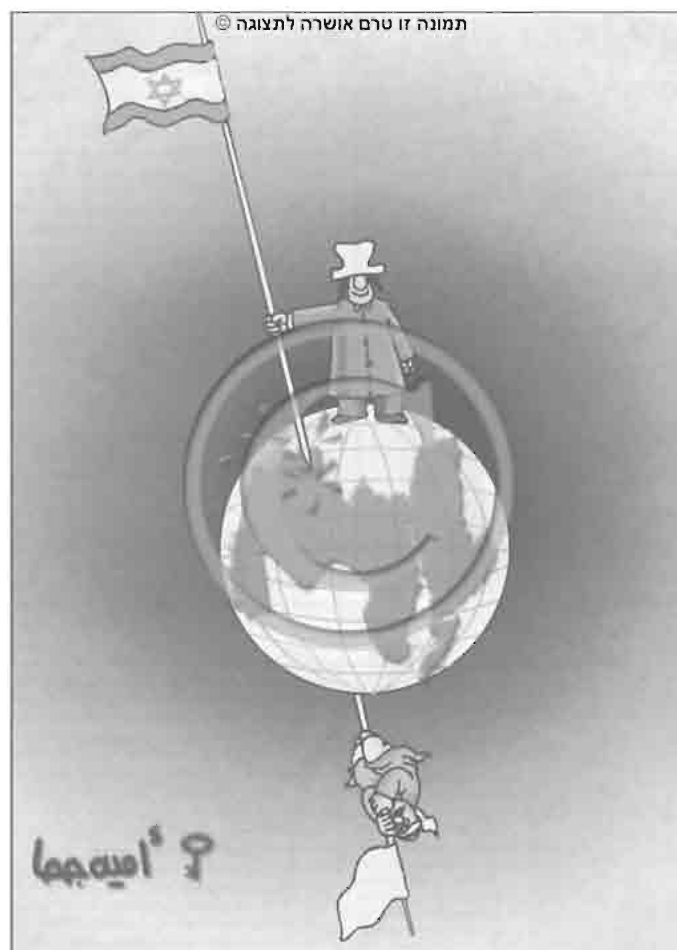
המתח בין ממסדים איסלאמיים לבין ממשלותיהם, וההתמודדות על היכולת לכוון את הפסיקה למטרות פוליטיות, הולכים ומחריפים ככל שתנועות וארגונים איסלאמיים מציבים אתגרים קשים בפני ממשלות מוסלמיות, כולל שימוש באלימות פוליטית. בתחום הישראלי־היהודי קיבלו ממסדים איסלאמיים חופש פעולה שאין להם כמעט בשום נושא אחר. פסקי הלכה ודרשות יום שישי במסגדים נעשו במה לגישות אנטי־יהודיות ולדמוניזציה לא פוסקת של היהדות, היהודים וישראל, ולעתים אף לכלי לניגוח המשטר באמצעות הביקורת על ישראל או היהודים. ההתקוממויות הפלסטיניות והמעורבות הגדולה של ארגונים איסלאמיים פלסטיניים במהלכן יצרו, בעידוד ממשלות וציבורים, החרפה של הגישה כלפי ישראל והיהדות. זאת גם עם העמקת המעורבות של תנועת ההתנגדות האיסלאמית חמאס, הקשורה בטבורה לאחים המוסלמים, בהתקוממות. ממסדים איסלאמיים ברוב ארצות העולם הערבי, ולאחר מכן גם בעולם המוסלמי, החלו לפסוק בצורה נחרצת הלכות



שהתפתחו כמהלך המאה ה-20 ועודדו את "נצחיותו" של המאבק. למסדים האיסלאמיים המתונים אין עד כה תשובה הולמת להקצנה זו ואילו לחלק מהממשלות הערביות והמוסלמיות נוח לאפשר לכל הגורמים הללו "לשחרר לחצים" פוליטיים, חברתיים וכלכליים, באמצעות הקצנת תפיסות אנטי-יהודיות, המלוכות גם בידי גורמים חילוניים-לאומיים בתקשורת.

יחד עם זאת, למרות תפוצתן והשתרשותן של תפיסות האיסלאם הריקלי בקרב הציבור הרחב הערבי והמוסלמי, אין העולם המוסלמי עשוי מקשה אחת. אירועי ה-11 בספטמבר הזינו אמנם את תיאוריות הקונספירציה הנפוצות על היהודים, אך אלו גם משקפות אי נחת והכחשה שמוסלמים מסוגלים לבצע מעשים מסוג אלה, הנתפסים כמנוגרים לרוחו של האיסלאם. אירועי ה-11 בספטמבר והמאורעות שהתחוללו בעקבותיהם – המלחמה בטרור באפגניסטאן, המלחמה בעיראק, פעולות טרור נגר יערים במדינות ערביות ומוסלמיות – לא רק הבליטו את המתח בין האיסלאם למערב, אלא זעזעו את חברותיהן ועודדו תהיות וחשבון נפש בנוגע לאיסלאם, ערכיו ותפקידו בצמיחתן של תנועות ודעות קיצוניות. לחשבון הנפש הזה שותפים משכילים מוסלמיים החיים במערב ומכירים בצורך בהיפתחות האיסלאם לפרשנות חדשה ברוח הזמן. גם אם תהליך זה לא גרם לשינוי תפיסתי בנוגע ליהודים, לציונות ולישראל, הוא בא לידי ביטוי בשני מישורים: במישור היחסים הדיפלומטיים בין ישראל למדינות ערביות ומוסלמיות ובמישור היחסים הבין-דתיים.

ניצנים של דיאלוג יהודי-מוסלמי החלו להיראות בעשור האחרון בעיקר בקהילות של מהגרים מוסלמיים באירופה, ובעיקר מקרב קהילות שלא היו במגע עם יהודים בארצם, כגון מדרום-מזרח אסיה, הודו ופקיסטאן ואפריקה. אף שגם בקרב קהילות המהגרים האלה היתה בעשור האחרון הקצנה, בעיקר אצל הדור הצעיר, הרי בעיות חברתיות קשות וניכור חברתי, לצד העדר דעות קדומות והשפעות של מודרניזציה מוגברת, הביאו ליצירת קשרים עם קהילות יהודיות ולפחות לדו-שיח מסוים. דיאלוג בין דתי כזה מתקיים באופן טבעי יותר בין מוסלמים לנוצרים, אך הדינמיקה שלו מביאה גם לשינוי מסוים בראייה המוסלמית של היהודים, ולהפרדה, שאינה קיימת בארצות המוצא, בין היהודים ככלל לישראל כפרט.



קריקטורה בעיתון "אלחיאת אל-ג'דידה" המדגימה את כוונותיו של היהודי להשתלט על כל העולם. המסע האנטי-יהודי מסתמך על פסוקים מן הקוראן מצד אחד ועל כתובים מן התלמוד מצד אחר

שיעים, צופים. הם אינם מזניחים, כמובן, גם את היהודים ובעלי בריתם. מול המתקפה של הכרית "היהודית-צלבנית" חלה על כל מוסלמי, לפי תפיסה זו, חובה דתית אישית להתגונן באמצעות ג'יהאד אלים, חסר פשרות וחסר מגבלות. ג'יהאד זה משמש גם כור היתוך לעיצוב דור חדש של מוסלמים הנלחמים בראש מורם, נגד היהודים, המערב בעל בריתם, והממשלות המוסלמיות המשתפות עמו פעולה. הקולוניאליזם היהודי-הצלבני הוא תרבותי ביסודו ולפיכך רק אימוץ של נורמות מיליטנטיות של ג'יהאד חובק עולם הוא הפתרון האפשרי. ארגוני הג'יהאד העולמי לא פיתחו גישות חדשניות כלפי היהדות והיהודים, אך העצימו במידה ניכרת גישות

## השפעת הסכסוך הישראלי-ערבי על מעמדו של ישראל ויהודי העולם

אלי בר-נביא

הפתיחה של מפרץ אילת לספינותיה, צוהר אל אסיה ואל אפריקה.

זו היתה גם תקופת הזוהר של יהודי המערב. עמי המערב טיפחו את היהודים החיים בתוכם מאותן הסיבות שבשלן תמכו בישראל. באורח פרדוקסלי משהו, רווקא קיומה של מדינה יהודית, המוחקת בעלילותיה בשדות החקלאות ובשדות הקרב את הסטריאוטיפים שדבקו ביהודים, הקל את היקלטותם של היהודים האלה בארצות מושבם. ההרמוניה בין היהודים לבני ארצם הלא יהודים סביב התמיכה המשותפת במדינת היהודים הגיעה לשיאה בימי החרדה שלפני פרוץ מלחמת ששת הימים. בצרפת חשפו הפגנות תמיכה המוניות את עומק הפער שנפער לראשונה בסוגיה של מדיניות החוץ בין הגנרל דה גול לבין דעת הקהל של ארצו, וכן בינו לבין רבים מראשי תנועתו שלו עצמו.

מבחינת מעמדה של מדינת ישראל בקרב האומות, וגם מבחינות רבות אחרות, הציר שסביבו סובבת ההיסטוריה הקצרה של מדינת ישראל הוא מלחמת ששת הימים. המלחמה שינתה את מאזן הכוחות במזרח התיכון, הוסיפה ממר חדש לשאלה הפלסטינית בסכסוך הישראלי-ערבי וגרמה לישראל, שלא בכוונה תחילה, להחליף משענת בינלאומית: צרפת פנתה לה עורף וארצות הברית מילאה את מקומה — מלחמת ששת הימים היא שפתחה את עירן "היחסים המיוחדים" עם המעצמה האמריקנית. ואילו בעולם השלישי התקופה שבין מלחמת ששת הימים למלחמת יום הכיפורים היא מעין תור זהב של שיתוף פעולה עם ישראל.

אבל, בצד אלה, שינו הניצחון ומשטר הכיבוש שבא בעקבותיו את תדמיתה של המדינה. הם שמו קץ לעידן החמלה והאשם שבא בעקבות השואה והפכו ערב רב של פליטים וניצולי שואה, שלכאורה שוב מאיים עליהם רצח עם, לאומה של סופרמנים. בדמיון המערבי החליף עתה גלית את דוד.

כך, למשל, איבדה ישראל את הקמפוסים, המעוז המסורתי של התגרות בבעלי השררה ושל סולידריות עם עלובי החיים. בעיני הסטורנטים המערביים, שלא סבלו מתסביכי הוריהם, ישראל השתייכה מעתה למחנה בעלי השררה ואילו הפלסטינים — לעלובי החיים. במהלך מלחמת וייטנאם הם קראו "וייטנאם, פלסטין — מאבק אחד", ומשהסתיימה המלחמה נותרה ישראל האויב האידיאולוגי היחיד.

מלחמת יום הכיפורים האיצה את תהליך ההירדרדות של תדמית ישראל בעולם. הערבים גילו את עוצמתו של נשק הנפט

אפשר לטעון שמדינת ישראל היא הכלי שאותו יצר העם היהודי בשביל לנרמל את יחסיו עם אומות העולם. לו היו יחסי היהודים עם הגויים בעידן המודרני הרמוניים, סביר להניח שהקשר בינם לבין הארץ המובטחת היה נשאר במתכונת המסורתית היהודית: קשר רוחני במהותו, ללא כל השלכות מעשיות. אך היחסים האלה היו רחוקים מלהיות הרמוניים. בתנאים שיצרו תהליכי החילון, ועליית הלאומיות באירופה, צמחה הציונות כאידיאולוגיה לאומית מודרנית אשר מטרתה המוצהרת לחסל את ה"אנומליות" של הקיום היהודי ולהעניק לעם המנודה את הכלים להפוך לאומה "ככל האומות".

אלא שהתנאים הממשיים שבהם נולדה מדינת היהודים היו שונים לגמרי מחזון אבותיו של הרעיון הציוני. הס, פינסקר, הרצל ודומיהם הגו את מדינת חלומותיהם במציאות האירופית של המאה ה-19. באירופה זו של ההתעוררות הלאומית היתה הציונות בעיניהם עוד תנועה של שחרור לאומי — "הבעיה הלאומית האחרונה", כמאמרו של משה הס, הוגה אירופוצנטרי כמו כל בני תקופתו. לא כך התנהלו הרברים. המציאות הארצישראלית היתה שונה מן התוכניות והאידיאולוגיות שנרקמו בווינה, פינסק ואודסה. מדינת ישראל נשתלה במזרח התיכון, בלבו של העולם השלישי שזה עתה בא לאוויר העולם, ותוך כדי מלחמה מתמדת עם תנועה לאומית מתחרה. הסכסוך הזה — יהודי-ערבי בראשיתו, ישראלי-ערבי מאז קום המדינה, ישראלי-פלסטיני כעבור זמן, ושוב, כך נדמה, יהודי-ערבי, או אף יהודי-מוסלמי — עתיד היה להשפיע השפעה עמוקה על מעמדה של ישראל בעולם ועל מעמדם של היהודים בתפוצות. במרוצת שני העשורים הראשונים לקיומה של המדינה פעל הסכסוך עם שכנותיה דווקא לחיזוק מעמדה בזירה הבינלאומית. הממסדים הפוליטיים במערב נטו להיות צוננים כלפי המדינה היהודית; לא כך רעת הקהל. הגילוי המזעזע של ממדי ההשמדה הנאצית, רגשות האשם של מי שעמדו בצד ולא עשו דבר למנוע את הזוועה, ההרפתקה המופלאה של עם עתיק ורדוף השב למולדתו והנאבק באומץ לב נגד סביבה עוינת המכריזה השכם והערב על רצונה להשמיד אותו — כל אלה חברו יחדיו לכדי גל עצום של אהדה והערצה. אף שהעולם המוסלמי והגוש הסובייטי נותרו חסומים בפניה, חדרה ישראל בהצלחה לאמריקה הלטינית ולאפריקה. אמת, חבירתה של ישראל לשתי המעצמות הקולוניאליות השוקעות, בריטניה וצרפת, בעת מלחמת סיני, פגעה בתרמיתה בקרב חוגים פרוגרסיביים במערב ובעולם השלישי; אך דווקא מלחמה זו הבטיחה לה, בזכות



מלחמת יום הכיפורים האיצה את תהליך הידרדרות התדמית של ישראל. ישראל גורשה מאפריקה והעצרת הכללית של האו"ם קיבלה ברוב דעות החלטה הקובעת כי "הציונות היא סוג של גזענות". בתמונה: הפגנה בניו יורק נגד החלטה זו של האו"ם

בנובמבר 1975, שקבעה ברוב של 72 מדינות לעומת 35 מתנגדות ו-32 נמנעות שהציונות אינה אלא "סוג של גזענות ואפליה גזעית".

כעבור רבע מאה שנה, בקיץ 2001, התקיימה בדרבן ועידה נגד הגזענות, האפליה הגזעית ושנאת הזרים. אלה היו ימי השיא של האינתיפאדה השנייה, ורכבות באי הוועידה, נציגים רשמיים של מדינות וחברי ארגונים לא ממשלתיים כאחד, חברו יחדיו במה שנראה כמעין ליני' אנטישמי ואנטי-ישראלי עצום ממדים. בד בבד חלחלה האינתיפאדה באמצעות מרקעי הטלוויזיה אל תוך מדינות המערב, ולראשונה מאז סיום מלחמת העולם השנייה החלו יהודים ומוסדות יהודיים להיות יעד בולט להתקפות אנטישמיות. אכן, נראה שהסכסוך הישראלי-ערבי בודד את מדינת ישראל כזירה הכינלאומית ואת יהודי התפוצות בקרב בני אדצם. אפשר להגדיר כך את הפדדוקס הטראגי של "נרמול" המצב היהודי: מדינת היהודים, הכלי האולטימטיבי של הנרמול הזה, נהפכה, כך נדמה, למעין "יהוד קיבוצי" בין אומות העולם.

זו לפחות התחושה הרווחת בישראל ובתפוצות. ישראלים

והמערב גילה את תלותו בנפט הערבי. בעיניים אירופיות, ישראל כבעלת ברית נראתה כמכשלה יותר מאשר כנכס; הבעיה הפלסטינית נתפסה כלב הסכסוך הישראלי-ערבי, ופתרונה – כתנאי בלעדי ליציבות המזרח התיכון ואף לשלום העולם. עיקשותן של ממשלות ישראל, כך נטען, היתה אחראית לעליית מחירי הנפט ולמשבר הכלכלי שנבע ממנה; היא פגעה באינטרסים החיוניים של המערב. זה ההקשר של היוזמות הדיפלומטיות הראשונות של האירופים בענייני הסכסוך המזרח-תיכוני: הכרזת תשע חברות השוק המשותף מ-1966 בנובמבר 1973, ובייחוד פסגת ונציה מיוני 1980.

בעקבות מלחמת יום הכיפורים גורשה ישראל מאפריקה, בשם הסולידריות של ה"מעגלים" מבית מדרשו של נאצר: העולם הערבי, אפריקה, העולם המוסלמי, העולם השלישי. חציית התעלה וכניסת צה"ל אל תוך שטח אפריקני שימשו עילה מיידית. זו אחר זו ניתקו מדינות היבשת השחורה את יחסיהן הדיפלומטיים עם ישראל. ובזירת הקרב המרכזית של המערכה הדיפלומטית, האו"ם, נחלה ישראל תבוסה אחר תבוסה. השיא היה כמובן החלטת העצרת הכללית מ-1975

אינו רק תוצר של היסטוריה ארוכת שנים; הוא גם, ובעיקר, תולדה של התרחשויות פוליטיות, צבאיות ודיפלומטיות קונקרטיות. קשה להורות על קיומו של קו רציף. מעמדה של ישראל ידע במרוצת השנים עליות ומורדות. השלום עם מצרים שיפר אותו במשהו, האינתיפאדה הראשונה פגעה בו פגיעה קשה, הסכמי אוסלו היטיבו עמו מאוד, האינתיפאדה השנייה דרדה אותו שוב לשפל נורא, אולי חסר תקדים. אבל באחד הימים שיבואו, עשויה התפתחות חיובית במשא ומתן עם הפלסטינים להרגיע שוב את הרוחות. דאיה פסימית ומיואשת, בבחינת "עם לבדר ישכון", או, בגרסתו הערכנית של הפסוק, "העולם כולו נגרנו", חוטאת לאמת ההיסטורית ואין בה תועלת. היא חוטאת לאמת ההיסטורית שכן ישראל תמיד זכתה, ועודנה זוכה, לתמיכה ניכרת, חומרית ומוראלית, בעולם. ללא התמיכה הזאת היא היתה נותרת בחזקת חלום בטרם הקמתה ומתקשה להחזיק מעמד לאחר מכן. וחשוב לא פחות, הראייה הזאת משכיחה מלב הישראלים אמת ציונית בסיסית: מעמדם בקרב אומות העולם תלוי בראש ובראשונה במעשיהם. זוהי, לדעת רבים, הציונות כולה על רגל אחת.

רבים מיהרו להגדיר את היחס של אירופה כלפי ארצם במונחים של האנטישמיות הקלאסית; יהודים רבים במערב תוהים כיום אם ההשתלבות ההרמונית שלהם בארצות מושבם לא היתה אלא אשליה מסוכנת.

האומנם? בחינה מפוכחת של תנודות היחס כלפי ישראל – ויהודי התפוצות – מלמדת שהתמונה משנה את צבעיה הן בהתאם למתרחש בשטח והן לפי זווית הצפייה. כך בנוגע לשני האירועים הפרדיגמטיים שהזכרנו: החלטת עצרת האו"ם מ-1975 והוועידה בדרבן. הראשונה היתה תוצאה של "הרוב האוטומטי" של הגוש הסובייטי והמדינות הבלתי מזדהות; התמוטטותה של ברית המועצות ו"אפקט אוסלו" אפשרו את ביטולה. בדרבן הצעות ההחלטה האנטי-ישראליות סוכלו בסופו של דבר. ואילו ההתקפות האנטישמיות היו רובן ככולן מעשיהם של בני המיעוט הערבי, הווה אומר תוצאה ישירה של הסכסוך המזרח-תיכוני. לא מקרה הוא שרובן התרחשו בצרפת, מדינה שעל אדמתה חיים בשכנות לא נוחה המיעוט הערבי-מוסלמי והקהילה היהודית הגדולים במערב. המסקנה המתבקשת: מצבה של ישראל בקרב גויי העולם

## יהודים בין אומות העולם

### שולמית וולקוב

על ידי האיסלאם, ועם הרקונקיסטה הם נהפכו למיעוט לצד המוסלמים בחכרה שהאינקוויזיציה היתה לסימן ההיכר שלה. גם בעולם המודרני לא תמיד חיו היהודים מול רוב דתי או לאומי אחד, השואף לאחידות. במדינות השונות של גרמניה, שבניגוד לשאר הארצות האירופיות שחוו את הרפורמציה, כללו תמיד תושבים קתוליים ופרוטסטנטיים (אוונגלים), כפי שהם מכונים שם) גם יחד, אפשר היה לנסות ולראות ביהודים לא יותר מ"קונפסיה" אחת נוספת. כבתי ספר במדינות רבות בתחומי גרמניה במהלך המאה ה-19 ניתנו שיעורי הדת בשלושה מסלולים מקבילים: לקתולים, לפרוטסטנטים וליהודים. למרות זאת תחושת המיעוט של יהודי גרמניה נשארה ברורה וחריפה. הם חיו מול רוב של גרמנים בעלי הכרה לאומית הולכת ומתחזקת, גם למדות מציאותם של מיעוטים נוספים במדינות גרמניה, ובעיקר פולנים, דנים, איטלקים וצרפתים. אין ספק שהצירוף של דת אחרת עם מוצא אתני אחר עשה אותם למיעוט באורח מובהק במיוחד, ותחושה זו נותרה בעינה

### יהודים כמיעוט בין מיעוטים – מבוא

מנקודת המבט של ימינו, כאשר למרות הניסיון האירופי ליצור מסגרת פדרטיבית על-לאומית, מדינת הלאום היא ללא ספק עדיין הנורמה הפוליטית, נקל לראות ביהודים החיים מחוץ לתחומי ישראל קבוצת מיעוט ולנתח את מעמדם בהשוואה וביחס לקבוצת הרוב שבתוכה הם חיים. יהודים, שיש להם מאפיינים דתיים ואתניים משלהם, אכן היו מאז ומעולם קבוצת מיעוט. באירופה הקתולית, למשל, היתה זהותם כמיעוט דתי סימן ההיכר החשוב ביותר שלהם. גם לאחר הרפורמציה, כאשר מאום לא נותר מן האחדות הנוצרית המפוארת של המאות הקודמות, נותרו ככל זאת היהודים כמיעוט דתי מובהק בסביבה הנוצרית. אך במקרים רבים, יש לזכור, לא היו היהודים אלא קבוצת מיעוט אחת בין אחרות, ואת מעמדם יש לבדוק לא רק אל מול מעמדה של קבוצת הרוב אלא גם בהשוואה לקבוצות מיעוט אחרות. המודל המציב אותם כנגד דת הרוב, או מול הלאום המובהק שבסביבתו חיו, מחמיץ אספקטים חשובים של הווייתם. בספרד של "תור הזהב" היו היהודים והנוצרים מיעוטים בעולם שנשלט

הגירה מובהקת. מסיבות שונות אפוא לא תמיד היה מצבם של היהודים במסגרות הפוליטיות של העולם המודרני יוצא דופן באופן מוחלט. גם במדינות הלאום, שהוקמו אחרי תום מלחמת העולם הראשונה במרכז אירופה, ונתנו ביטוי לשאיפה לחלק את העולם על פי עקרון הלאומיות באורח "נקי" ככל האפשר, נותרו מיעוטים שונים. מעמדם של היהודים היה אכן בדרך כלל בעל מאפיינים מיוחדים, אך ההקשר של חיים עם קבוצות אתניות שונות ומיעוטים דתיים נוספים הוא שהכתיב לא אחת את עקרונות קיומם ואת יחסיהם עם סביבתם הלא יהודית.

גם בארצות אירופיות אחרות, שהמבנה שלהן הלם את רעיון מדינת הלאום, כגון צרפת ובריטניה.

אך היו גם מבנים פוליטיים שבהם ניטשטשה תחושת הייחור הזאת. כך היה הדבר באימפריות הרב-לאומיות באירופה ומחוצה לה. באימפריה העותמאנית חיו מיעוטים שונים, בעלי זהות דתית ואתנית שונה מקבוצת הרוב. זה היה המצב גם באימפריה ההאבסבורגית וכן תחת שלטון הצאר הרוסי. גם בארצות הברית, רפובליקה השונה תכלית שינוי מן האימפריות הרב-לאומיות האלה, שרר ריבוי קבוצות ממקורות אתניים שונים, שנבע במקרה הזה מהיותה מדינת

## יהודים ולא יהודים במונרכיה ההאבסבורגית

ציונית) אשר ניסחה אלטרנטיבות חדשות נוספות להגדרת הזהות היהודית בעולם המודרני.

### מורכבות של יהדות המונרכיה ההאבסבורגית

אפשר לקבל מושג טוב יותר על מורכבותה של יהדות המונרכיה ההאבסבורגית ועל מגוון אפשרויות הזהות שהציעה באמצעות בחינת תולדות המדכזים היהודיים העיקריים: בצפון מזרח המדינה – בגליציה, בוקובינה ומזרח הונגריה – התגוררה אוכלוסייה יהודית אדוקה, אשר מצאה את עצמה תחת שלטון בית האבסבורג עם חלוקות פולין בשנים 1772, 1793 ו-1795. ליהודי מזרח המדינה היה אופייני בעיקר מעמדם הכלכלי הירוד והדבקות כשפת היידיש ובאורח חיים יהודי המקובל במזרח אירופה. מחוזות גליציה ובוקובינה – בחלקה האוסטרי של הממלכה – כללו יישוב יהודי צפוף ביותר שהיו בו כ-1910 כ-13% מהאוכלוסייה בכללה. כמה מערי השדה הקטנות, כגון ברודי, טרנופול וקולומיאה, היו בעלות רוב יהודי גדול שהגיע עד ל-80% מכלל התושבים. למעט בורגנות יהודית בערים המחוזיות, צ'רנוביץ (בוקובינה), למברג/לבוב (מזרח גליציה) וקדאקוב (מערב גליציה), התגוררו כ-90% מיהודי צפון-מזרח המונרכיה בפריפריה הכפרית והתפרנסו ממסחר זעיר וממקצועות תיווך וייצור בקנה מידה זעיר. האזור כלל גם אוכלוסייה חסידית גדולה, שאכלסה כמה מהחצרות הידועות ביותר כגון ויז'ניץ, סאדיגורה וסאטמר. חרף תפיסתם את עצמם כמשמרי המסורת היהודית בטוהרתה, הרי סגנון הפולחן הכריזמטי-מיסטי של החסידים חרג במידה ניכרת מן המסורת הלמדנית-קהילתית שרווחה גם באזור הזה בטרם הופעת החסידות באמצע המאה ה-18. השלטון האוסטרי מצדו התייחס

המונרכיה ההאבסבורגית, ששלטה במרחב המרכז אירופי והמזרח האירופי משלהי ימי הביניים ועד שנת 1918, היתה המסגרת המדינית המורכבת ביותר באירופה ערב מלחמת העולם הראשונה: היו בה אחת עשרה שפות רשמיות "מוכרות" (ושפות נוספות לא מוכרות כגון יידיש); הבדלים כלכליים עצומים בין מזרח הממלכה למערבה; תרבות עירונית מרתקת וחדשנית לצד מגוון עשיר של מסורות מקומיות; ובראש הפירמידה בית מלוכה קתולי, שחלש אמנם על אוכלוסייה קתולית של שלושים מיליון בני אדם, אך גם על קיבוצים גדולים של פרוטסטנטים, נוצרים-אורתודוקסים, יוונים-קתולים, יהודים ומוסלמים. ההטרונגניות העצומה של המונרכיה ההאבסבורגית יצרה מערכת יחסים מורכבת ועדינה בין יהודים ובין לא יהודים וסיפקה ליהודים שחיו במסגרתה מרחב גדול ביותר לפיתוח זהותם העצמית. באותה העת לא היה קיים מרחב מהסוג הזה בשום מקום אחר בעולם.

כרומה לחברה הלא יהודית, העמידו גם יהודי המונרכיה פסיפס צבעוני ומורכב. יותר משני מיליונים יהודים נמנו באוסטריה-הונגריה במפקד האוכלוסין האחרון שנערך בשנת 1910, כמעט פי תשעה מאשר מאה וחמישים שנה קודם לכן. היהודים האלה פיתחו, ביטאו ושכללו גישות שונות למסורת ולזהות היהודיות. במזרח המדינה היתה אוכלוסייה של חסידים אדוקים שהכניסה שינויים דרמטיים באופי הפולחן היהודי המסורתי; במרכזים העירוניים היה אפשר למצוא אורתודוקסיה מודרנית על שלל גווניה והדגשותיה; תנועת רפורמה דתית רבת השפעה (בעיקר בהונגריה); מסורתיות חילונית אשר התירה ליחיד לברור ולהגדיר בעצמו את משמעות יהדותו, וגם חילונים רבים, שרחקו מהדת אבל לא תמיד ניתקו עצמם מזהותם היהודית; ולבסוף, תנועה לאומית יהודית (לא רק

ניסיונותיו של הקיסר ההאבסבורגי יוזף השני לערוך רפורמות יסודיות ברפואי המדינה, החברה והכלכלה השפיעו בעיקר על ארצות הכתר הבוהמי ועל האוכלוסייה היהודית שבהן. "תקנות הסובלנות" (Toleranzpatente) היו חלק ממערך רחב יותר של צעדי חקיקה שנועדו להגביר את השליטה המרכזית של הממשל ההאבסבורגי, להעלות את רמת החינוך הכללי, ליצור תמריצים לפעילות כלכלית ולהגדיל את הכנסות השלטון. החקיקה בענייני היהודים נועדה לשפר, מצד אחד, את מעמדם האזרחי ולהביאם, מצד אחר, להשתלב כפרטים במרקם החברתי והכלכלי של המדינה האוסטרית. היא לא נועדה להביא לשוויון זכויות חוקי – "אמנסיפציה" – של יהודי בוהמיה ומוראביה וגם לא לאפשר ליהודים לשגשג, אלא, כפי שהסביר יוזף השני למועצת שריו בשנת 1781, "להופכם למועילים יותר לשלטון". כחלק מרפורמות אלו בוטלו כמה מההגבלות הקשות יותר שהוטלו על היהודים, כגון "מס הגולגולת" היהודי המיוחד, ונוצר המנגנון לשילוב היהודים בחברה: הוקמו בתי ספר יהודיים בשפה הגרמנית שלימדו לימודים כלליים לצד מקצועות יהודיים, נאסר השימוש ביידיש ובעברית לצרכים מנהליים-קהילתיים, נקבע שיהודים חייבים לאמץ שמות פרטיים ושמות משפחה גרמניים, רבני הקהילה נצטוו לרכוש תואר בפילוסופיה באוניברסיטה אוסטרית כתנאי הכרחי להכרה במנהיגותם הדתית, ונקבעה מחויבותם העקרונית של יהודים לשירות בצבא. כך, במשך עשור אחד בשלהי המאה ה-18, חוסלה האוטונומיה הקהילתית של יהודי בוהמיה ומוראביה ובוטלו מרבית המחיצות הפורדמליות שהפרידו בינם לבין האוכלוסייה הלא יהודית.

## ברית פוליטית עם הבורגנות הגרמנית

אף שהתקנות העוסקות ביהודים נועדו להשפיע על כלל יהודי המונרכיה, הן הורגשו בראש ובראשונה בקהילות בוהמיה ומוראביה. בתוך שני רדודות עברו היהודים כארצות הכתר הבוהמי לשימוש רחב מאוד בלשון הגרמנית ואימצו בהתלהבות את התרבות הגרמנית הבורגנית בנוסחתה הליברלית-הומניסטית. הנוכחות היהודית בפראג ובערי השדה הגבירה מאוד את הקשרים עם הבורגנות הגרמנית הלא יהודית, והביאה ליצירתה של ברית פוליטית על בסיס של לאומיות גרמנית ליברלית. ההזדהות הנרחבת של יהודי בוהמיה ומוראביה עם התרבות הגרמנית הביאה אותם לעימות הולך וגובר עם אוכלוסיית הדוב הצ'כית ועם התנועה הלאומית הצ'כית. בשלושת העשורים האחרונים של המאה ה-19 התחילו פוליטיקאים צ'כיים ללחוץ על האוכלוסייה היהודית של ארצות הכתר הבוהמי להימנע מללכת לבתי הספר היהודיים בשפה הגרמנית, בייחוד באזורי היישוב

בדרך כלל באהדה מסויגת לפעילות החסידים וזיהה בהם, ברוב המאה ה-19, גורם שמרני ואנטי-ליברלי מובהק. בניגוד לפטריוטים פולניים, רותניים (אוקראיניים) או מדיאריים (הונגריים), לא ביקשו חסידי גליציה, בוקובינה וצפון-מזרח הונגריה לשנות את מבנה המדינה ואת מוסדותיה ולא סיכנו אותם. אהדת השלטונות עזרה מאוד לחסידות להתפשט בצפון-מזרח המונרכיה בעשורים הראשונים של המאה ה-19.

למרות ביטולה הרשמי של האוטונומיה של הקהילות היהודיות בשלהי שלטונה של מרייה תרזה ותחת הקיסר ה"נאור" יוזף השני (1780-1790), והפיכתן בעיני החוק למסגרות דתיות גרידא, המשיך בדרך כלל היישוב היהודי במזרח המונרכיה בהיבדלות מן האוכלוסייה הלא יהודית. כלומר, חרף הסרתן של מרבית המחיצות הפורדמליות על ידי השלטונות ההאבסבורגיים, כמעט לא נחצו קווי ההפרדה התרבותיים והחברתיים בין יהודים ובין לא יהודים בצפון-מזרח המונרכיה. אפילו הבורגנות היהודית של צ'רנוביץ, שאימצה במהלך המאה ה-19 את הגרמנית כשפת הדיבור היומיומית, והבורגנות היהודית של למברג וקראקוב, שעברה בהדרגה לשימוש בפולנית, נבדלו מן האוכלוסייה הלא יהודית בכל מדרי האינטגרציה שיש להם משמעות. הן התגוררו באזורים נבדלים, נמנעו מנישואי תערובת ושמרו על מרחב פעילות חברתי נפרד ועל רפואי פעילות פוליטיים משלהן. גליציה ובוקובינה נהפכו בראשית המאה ה-20 למרכזים חשובים של לאומיות יהודית הן בנוסחתה הציונית והן בזו האוטונומיסטית ("לאומיות הגולה"). עם זאת העדיפו מרבית יהודי המחוזות להצביע כבלוק פוליטי בעד נציגים פוליטיים פולניים (כגליציה), מדיאריים (בצפון-מזרח הונגריה) וגרמניים (בבוקובינה) במסגרת הסכמים מיוחדים שנעשו עם התנועות הלאומיות של עמים אלה.

המרכז היהודי השני הגדול בשלהי המאה ה-18 היה בארצות הכתר הבוהמי, בוהמיה, מוראביה ושלזיה האוסטרית. זה היה אחד המרכזים היהודיים העתיקים והחשובים ביותר באירופה; פראג היתה כעשורים הראשונים של המאה ה-18 הקהילה האשכנזית העירונית הגדולה בעולם (11,000 תושבים). צמיחתה הדמוגרפית של יהדות בוהמיה ומוראביה היתה יוצאת דופן בהשוואה למדינות אחרות במרכז ומערב אירופה של אותה תקופה. עובדה זו נתקלה בעיונות מצד השלטון ההאבסבורגי והובילה לצעדים שונים להצרת פעילותם של יהודי ארצות הכתר הבוהמי, למשל קביעת תקרות למספר היהודים הרשאים לגור בפראג ובאזורים הכפריים של בוהמיה ומוראביה, הגבלת מספר היהודים היכולים להינשא ואף גירוש זמני מפראג בשנות ה-40 של המאה ה-18. עקב כך היגרו רבים מיהודי האזור לצפון-מערב הונגריה ובפרשבורג (ברטיסלבה של היום) התפתחה קהילה גדולה מאוד.



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

הקיסר פרנץ יוזף (כאן בתמונה עם משפחתו) היה נערץ על מגזרים נרחבים בחברה היהודית, שאימצו את התרבות הגרמנית הבורגנית והשתתפו בהפצתה גם באותם חלקים של האימפריה ההאבסבורגית המאוכלסים בבני עמים דוברי שפות אחרות. עובדה זו שימשה מקור של עוינות כלפי היהודים

ומספרם נע סביב 4,000, ונראה שעוד כמה אלפים שהו בה ללא רשות. הסרת המגבלות באופן חלקי בשנת 1848 ובאופן מלא בשנת 1867 הביאה להגירה עצומה של יהודים לווינה. בתוך ארבעה עשורים צמחה אוכלוסיית היהודים בעיר מ-40,000 יהודים (בשנת 1869) ל-180,000 (1910). תהילה הגיעו היהודים בעיקר מבוהמיה, מוראביה ומערב הונגריה, ואילו בשני העשורים האחרונים של המאה הגיע גל גדול של יהודים מגליציה. ערב מלחמת העולם הראשונה היו באוכלוסיית וינה כ-200,000 יהודים, מתוכם תויגו כרבע "יהודים מזרחיים" וכשלושה רבעים "יהודים מערביים", כלומר דוברי גרמנית, בעלי פרופיל תעסוקתי בורגני ובעלי נכונות גבוהה להשתלב בצורות שונות בחברה הלא יהודית. ככלל התגוררו המהגרים מגליציה בעיקר ברובע השני וברובע העשירים כנפרד מן היהודים המערביים האמירים יותר אשר התגוררו בעיר הפנימית, ברובע התשיעי ובשכונות הווילות שבפריפריה. מכל מקום, גם היהודים המזרחיים וגם היהודים המערביים נטו להתגורר כנפרד מאוכלוסיות לא יהודיות, ושיעור נישואי התערובת היה נמוך יחסית (פחות מ-10% ערב המלחמה).

הצ'כיים. הלחץ לווה לעתים בהסתה אנטישמית בעיתונות הצ'כית הלאומית (בעיקר בנרודני ליסטי הלאומני), בחרם כלכלי ובפגיעה במוסדות ציבור יהודיים, בעיקר בעשור האחרון של המאה ה-19. בו בזמן נתגלתה אנטישמיות גרמנית גזענית וארסית ביותר באזורי הסודטים של בוהמיה-מוראביה, ואף במעוז הליברליות הגרמנית בפראג, וזו הביאה יהודים רבים לשקול מחדש את האוריינטציה הפוליטית הגרמנית. וכך, במפקד האוכלוסין של שנת 1900, החליטו 54% מיהודי בוהמיה להצהיר על צ'כית כעל "שפת הדיבור היומיומית" שלהם, אף שרובם המכריע עדיין הלכו לבתי ספר תיכוניים בגרמנית ולאוניברסיטה הגרמנית של פראג, ולא לאוניברסיטה הצ'כית. הסיטואציה הקיומית המיוחדת של יהודי בוהמיה ומוראביה באה לידי ביטוי ביצירה התרבותית של כמה מן האינטלקטואלים היהודיים הבולטים של המאה ה-20, כגון פרנץ קפקא, פרנץ ורפל, שמואל הוגו ברגמן, אגון ארווין קיש ואחרים.

קהילת ארצות הכתר הבוהמי היתה גם המקור החשוב ביותר להתהוותה של קהילת יהודי וינה. לפני שנת 1848 התגוררו יהודים בעיר הבירה ההאבסבורגית רק על פי רישיון מיוחד

ה-19: כליד הונגריה אשר הגיע לווינה לצורך לימודיו, היה הרצל בזמנים שונים לאומן גרמני החבר באחווה לוחמת סטודנטאליית (בורשנשפט), אחד העיתונאים הבכירים באוסטריה ועורך מדור הפיליטונים בעיתון הליברלי רב ההשפעה נזיה פרייה פרסה, מחזאי מוערך ומוכר שמחזותיו מוצגים ב"בורגתיאטר" האגרי, אינטלקטואל מלנכולי השוקל הנהגת התנצרות יהודית המונית, ולבסוף מנהיג תנועה לאומית יהודית. השואפת להינתקות מוחלטת מהמציאות הפוליטית האוסטרית. העוברה שהרצל הספיק את כל זה במהלך חיים שנמשכו ארבעים וארבע שנים בלבד, ממחישה היטב את מארג התקוות והאכזבות שהציעה וינה ליהודיה ערב מלחמת העולם הראשונה.

בניגור לווינה, הציעה בורפשט ליהודיה יותר תקוות ופחות אכזבות משהציעה כל עיר אחרת במרכז אירופה של אותה תקופה. הבירה השנייה של אוסטריה-הונגריה צמחה בקצב מהיר ביותר במהלך המחצית השנייה של המאה ה-19. ערב מלחמת העולם היו יהודי בודפשט 225,000 איש, כרבע מאוכלוסיית העיר. כמו וינה, נפתחה גם פשט (החלק המסחרי והגדול של בודפשט) להשתקעות יהודים רק באמצע המאה

למרות ההתערות התרבותית והכלכלית המרשימה של יהודי וינה, אשר הצמיחה כמה מענקי המדע והתרבות של התקופה המודרנית כגון זיגמונד פרויד, קארל קראוס, ארתור שניצלר וגוסטב מאהלר, הרי מבחינות רבות מערכת הקשרים בין יהודים ובין לא יהודים היתה מתוחה ובעייתית. הופעתו על הבימה הפוליטית הווינאית של "טריבון העם", קארל לואגר, שהשתמש באנטישמיות ככלי לגיוס תמיכה בקרב המעמד הבינוני התחתון הנוצרי, היתה קו פרשת מים במערכת יחסים זו והעניקה מכובדות לאנטישמיות הפוליטית, דבר שנמנע ממנה במשך רוב המאה ה-19. בחירתו של לואגר לתפקיד ראש עיריית וינה בין השנים 1897 ל-1911 מיסדה את האנטישמיות כמרכיב מרכזי של החיים הציבוריים האוסטריים ושל הקתוליות הפוליטית בפרט. אין זה מקרה שאדולף היטלר, אשר עבר את חניכתו הפוליטית בווינה בשנים 1907-1913, חלק שבחים מופלגים ללואגר במיין קמפף וסבר שהוא היה הראשון שידע להשתמש באנטישמיות להקמת מפלגת המונים.

מהלך חייו של תיאודור הרצל מדרגים יפה את מגוון הדילמות, הבחירות וההזדמנויות שעמדו בפני יהודי וינאי בשלהי המאה



יהודי הונגריה היו האלמנט הבורגני הבולט והדינמי ביותר בחברה ההונגרית ומשקלם היה רב במסחר, בתעשייה, בעיתונות, במדע ובתרבות. בתמונה משנת 1900 בקירוב: משפחת זינגר, משפחה יהודית בורגנית טיפוסית בבודפשט



של הממלכה בשנת 1918 והחלתו של עקרון ההגדרה עצמית על המרחב האזורי באמצעות שורה של מדינות לאום הביאו לסיומו של עידן. יהודי האזור נדרשו כעת להוכיח את נאמנותם למדינות הלאום החדשות על ידי בחירת זהות אקסקלוסיבית אחת, וגם כאשר בחרו באוריינטציה אשר מצאה חן בעיני ההנהגות הפוליטיות של מדינות אלו, היא לא תמיד התקבלה באופן או באהדה בקרב שכבות נרחבות של האוכלוסייה הלא יהודית.

#### לקריאה נוספת:

סטפן צווייג, העולם של אתמול: זיכרונות של בן אירופה, זמורה-ביתן, 1982.

Robert S. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Oxford, 1989.

Marsha Rozenblit, *Reconstructing a National Identity: The Jews of Habsburg Austria During World War I*, Oxford, 2000.

Hillel J. Kieval, *The Making of Czech Jewry. Conflict and Jewish Society in Bohemia, 1870-1918*, New York, Oxford 1988.

William McCagg, Jr, *A History of Habsburg Jews*, Indian University Press, 1990.

Michael Silber, "The Entrance of Jews into Hungarian Society in Vormärz: The Case of the 'Casinos'," in Jonathan Frankel and Steven J. Zipperstein, eds., *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 284-323.

ה-19 (1840), וכמו בווינה הגירת היהודים לוותה בתהליכי התברגנות מהירים. ואולם, שוב בניגוד לווינה, התייחס המסד הפוליטי ההונגרי של אותה תקופה להגירה היהודית בחיוב רב, בייחוד עקב נכונות היהודים לרכוש את השפה ההונגרית ולהזדהות כמדיארים. ההתגייסות היהודית הנלהבת למען הלאומיות ההונגרית אפשרה למדיארים לטעון לרוב מספרי בשטחי הכתר ההונגרי, אשר השתרעו באותה תקופה על חלק נרחב ממישור הדנובה והרי הקרפטים. יהודי הונגריה היו האלמנט הבורגני הבולט והדינמי ביותר בחברה ההונגרית, והיו בעלי משקל רב במסחר, בתעשייה, בעיתונות, במדע ובתרבות המדיאית המתפתחת. ההתגייסות הנלהבת של יהודים רבים למען הפרויקט הלאומי ההונגרי הביאה להענקת תוארי אצולה ל-338 משפחות יהודיות בהונגריה בין השנים 1860 ו-1918, ו-28 מראשי המשפחות האלה קיבלו את התואר "ברון". התפרקותה של המונרכיה ההאבסבורגית בשנת 1918 והעברת שני שלישים משטח "הונגריה ההיסטורית" למדינות שכנות הביאו להתפרקותה של חברית הפוליטית בין הבורגנות היהודית ההונגרית לאליטה הפוליטית המדיאית. במדינה החדשה היה הרוב הדמוגרפי המדיארי מוחלט וחיבוטם היחסית של היהודים קטנה. הונגריה אכן היתה המדינה הראשונה שבה נחקקה חקיקה אנטישמית לאחר מלחמת העולם הראשונה.

הקיסרות ההאבסבורגית אפשרה אפוא ליהודים לפתח זהות מורכבת ביותר, מתוך שילוב לא-שווה של זהות אתנית יהודית, זהות תרבותית חילונית (גרמנית, הונגרית או פולנית) ונאמנות פוליטית לבית מלוכה שמרני וסובלני יחסית. בתוך כך היה הקיסר פרנץ יוזף, ששלט במדינה משנת 1848 ועד שנת 1916, אישיות נערצת על מגזרים נרחבים בחברה היהודית בלי תלות בהשקפתם הפוליטית ויחסם אל המסורת היהודית. התפרקותה

## יהודים באימפריה העותמאנית

### אייל ג'יניא

חוזה קוצ'וק קינרג'ה (1774), שנחתם בעקבות התבוסות הצבאיות שהנחילו הרוסים לצבאות הסולטאן, מסמל את תחילת ההידרדרות הצבאית העותמאנית ובעיקר את חוסר יכולתה הצבאית של המדינה להתמודד מול המעצמות האירופיות. למן שלהי המאה הזאת היא נמצאת במגננה מתמדת מפני התוקפנות של המדינות הנוצריות, הקורעות ממנה עוד ועוד שטחים (אלג'יריה – 1830; קפריסין – 1878; בוסניה-הרצגובינה – 1878; תוניסיה – 1881; מצרים – 1882; לוב – 1911). במהלך המאה ה-19 נוספה גם סכנה מבית: עליית

באמצע המאה ה-18 עדיין היתה המדינה העותמאנית מעצמה צבאית ופוליטית ששלטה על שטחים נרחבים בבלקאן, באנטוליה, בקוקוז, במזרח התיכון ובצפון אפריקה. המדינה הזאת, שתחילתה עוד בראשית המאה ה-14, ראתה בעצמה בראש ובראשונה מדינה מוסלמית המחויבת להלכה המוסלמית ולהגנה על עולם האיסלאם מפני אויבים מבחוץ. בראשה של המדינה ניצב סולטאן מבני שושלת עותמאן, ולמן המאה ה-16 ראה הסולטאן בעצמו גם ח'ליף – המנהיג הדתי – של כלל העולם המוסלמי.

המערב הביאה גם לקליטה של מוצרים תרבותיים מהמערב ושילובם בתרבויות הקיימות. הביטויים לכך היו בעיקר בערים המרכזיות ובראשן בבירה איסטנבול. ברחובותיהן של הערים האלה נעשתה התרבות האירופית, על מגוון ביטוייה המקומיים, יותר ויותר מורגשת ואף לגיטימית. באותה תקופה אפשר להבחין בהתפתחותם של עיתונות עדה, תיאטרון, מועדוני ספורט, אגורות תרבות, תרגומים של ספרות אירופית – בעיקר צרפתית – ואימוץ של סוגות ספרותיות אירופיות, וכל זאת בשלל השפות המקומיות: תורכית, ערבית, ארמנית, יוונית, לאדינו ועוד. אפשר להבחין גם באדריכלות ערים אירופית, באימוץ של אופנות לבוש, מנהגי שולחן, טעמים ועוד מתוך התאמתם לתרבויות המקומיות. הלבוש המקובל של הג'נטלמן העותמאני בשלהי התקופה העותמאנית, הכולל חליפה מעונבת אירופית ותרבוש ככיסוי ראש, יכול להיות דוגמה להתאמה הזאת. בין המוצרים התרבותיים החדשים שהגיעו מהמערב והותאמו לתרבות המקומית היתה גם הלאומיות. האליטה המוסלמית ניסתה להתמודד עם הרעיון הזה באמצעות גיבוש אידיאולוגיה משלה: הלאומיות העותמאנית. אידיאולוגיה זו ביקשה להמשיך ולקיים את המדינה העותמאנית על כל קבוצותיה האתניות והדתיות הרבות באמצעות אימוץ של לאומיות טריטוריאלית הבנויה על אזרחות שווה המוצעת לכל מדכיכי החברה. אידיאולוגיה זו זכתה להכרה רשמית בחוקה העותמאנית הראשונה (1876) והמשיכה להיות האידיאולוגיה הרשמית של המדינה עד לסיום מלחמת העולם הראשונה (1918).

מסכת השינויים האלה השפיעה כמובן גם על המיעוט היהודי בחברה העותמאנית. היהודים לא היו המיעוט הדתי היחיד במדינה; בצל המיעוטים הדתיים הגדולים והחזקים מהם, ובראשם היוונים-האורתודוקסים והאדמנים, נראה שהיהודים נתפסו בעיני העותמאנים כמיעוט דתי קטן ושולי ועל כן משכו תשומת לב מעטה יחסית מצד השלטונות. בקהילה היהודית היו באמצע המאה ה-19 כ-150,000 נפש. בתחילת המאה ה-20 עלה מספרם עד לרבע מיליון נפש וזאת למרות אובדן של פרובינציות אירופיות והתחלת הגידה של יהודים אל מחוץ לגבולות המדינה. הקהילות היהודיות היו בעיקרן עירוניות ובדרך כלל התגוררו בשכונות משלהן שנועדו בצפיפותן הרבה. רק בשלהי המאה ה-19 החלו יהודים לצאת ולהתגורר גם בשכונות החדשות, שהיו מעורבות. מעטים מהיהודים עסקו בבנקאות, במסחר כינלאומי ובתעשייה או שירתו במנגנונים הממשלתיים; דובם שלחו ידם בדוכלות, במלאכה זעירה ובאומנויות שלעתים זוהו עמם (למשל, מלאכת הצורפות בבגדאד). הדיכויים הגדולים של יהודים במאה ה-19 היו באיסטנבול, בסאלוניקי (שבה התגוררו בשנת 1900 80,000 יהודים מתוך אוכלוסייה כוללת של 173,000 נפש), באדירנה,



האימפריה העותמאנית, שהיתה קיימת מאז ראשית המאה ה-14 התמוטטה סופית בשנת 1923, אחרי המלחמה עם יוון, ובמקומה הוקמה הרפובליקה התורכית באנטוליה. בתמונה: ילדים יהודים באיזמיר 'תומי' מלחמת 1920-1922

התנועות הלאומיות בקרב העמים הנוצריים בבלקאן ויציאתם ההדרגתית לעצמאות כמדינות לאום שהחשיבו הומוגניות אתנית של האוכלוסייה לערך עליון וביקשו להמשיך ולהתפשט על חשבון המדינה העותמאנית בשם קדושתם של גבולות היסטוריים מימי הביניים (יוון – 1832; סרביה – 1878; רומניה – 1878; בולגריה – 1908; אלבניה, המוסלמית ברובה – 1912). גורלה של המדינה העותמאנית – "השאלה המזרחית" כפי הדיפלומטיה המערבית – נהפך להיות אחת הסוגיות המרכזיות באירופה של המאה ה-19 עד להתמוטטותה הסופית של המדינה העותמאנית בשנת 1923 והקמתה של הרפובליקה התורכית באנטוליה.

מסוף המאה ה-18 ניסתה ההנהגה העותמאנית למצוא פתרון לחולשתה הצבאית מול אירופה באמצעות אימוץ רפורמות צבאיות בהתאם למודלים אירופיים קיימים. אם בתחילת הדרך נדמה להנהגה זו כי די באימוץ טכנולוגיות ושיטות לחימה אירופיות, הדי לאחר מכן הוחלט ליישם יותר ויותר רפורמות מקיפות בתחומי האדמיניסטרציה ומוסדות המדינה על פי הדגם של המדינה הצרפתית הריכוזית והבירוקרטית. השאיפה לאחד ולרכז את כל מערכות המנהל העותמאניות, תוך כדי ביטולם של גופים קורפורטיביים מתווכים ופריווילגיות מגזריות שהוענקו לקבוצות שונות באוכלוסייה העותמאנית, היתה לסימן ההיכר המרכזי של מדיניות הפנים העותמאנית במהלך המאה ה-19; מדיניות הידועה בשם "התיקונים" (תנזימאט). הגם שיכולתה של המדינה העותמאנית להוציא אל הפועל את כל הרפורמות לא היתה מלאה, הדי השפעותיהן היו ניכרות בתחומים רבים ובהם החינוך, המשפט והמנהל. מהפכה זו "מלמעלה" שינתה לבלי הכר את פני החברה העותמאנית, ובעיקר זו העירונית.

הפתיחות הגדלה והולכת של האליטה העותמאנית כלפי



יהודים לא היו מיעוט דתי יחיד באימפריה העותמאנית. גדולים וחזקים מהם היו המיעוטים היוונים-אורתודוקסים והארמנים. בתמונה: צופים יהודים, יוונים וארמנים בטיול משותף בשנת 1919

בירושלים ובערים אחרות בארץ-ישראל הצליחו הספרדים לרכוש מעמד של העדה היהודית המובילה.

## רפורמה במעמד העדות הלא-מוסלמיות

ערב הרפורמות היה מעמדם החוקי של היהודים – כדוגמת שאר הלא מוסלמים – כשל בני חסות (ר'מים). ההלכה המוסלמית מאפשרת ללא מוסלמים הנמנים עם בני הדתות שזכו בעבר להתגלות אלוהית באמצעות קבלת ספר קדוש, להמשיך ולחיות תחת חסות (ר'ימה) האיסלאם תוך כדי הבטחת חייהם ורכושם. כתמורה לכך חייכים היו הלא מוסלמים לשלם מס גולגולת שנתי – ג'זיה – ולקבל עליהם מגבלות וסימני היכר שהדגישו את נחיתותם של הר'מים מול המוסלמים. בזמן שהיוונים והארמנים זכו להכרה רשמית של השלטונות ויכלו לקיים מוסדות משלהם באמצעות כתבי המינוי הרשמיים שניתנו לפטריארכים, המנהיגים הדתיים של העדות הנוצריות, הרי העדה היהודית לא זכתה להכרה רשמית דומה; ההנחה היא שמאחורי ההבחנה הזאת עמד העדר הייררכיה דתית אצל היהודים, ולא רצון להפלות בין נוצרים ליהודים, הפליה שאיננה מקובלת באיסלאם. למרות האי הכרה הרשמית באוטונומיה יהודית רק לעתים רחוקות התערבו השלטונות בעניינים הפנימיים של הקהילות היהודיות. מבחינתם, מיופי הכוח של

באיזמיר, בבגדאד, בירושלים ועוד. המיעוט היהודי לא היה הומוגני: בכלקאן ובמערב אנטוליה היו מרבית היהודים בני המגורשים שהגיעו מספרד החל בסוף המאה ה-15. שפתם היתה לאדינו. שעה שמרבית היהודים שישבו באזורים האלה ערב בואם של מגורשי ספרד נטמעו כקרב היהודים הספרדיים הרבים מהם, הרי באזורים מסוימים בכלקאן נותרו קהילות רומאניוטיות קטנות ששמרו על השפה היוונית-היהודית. כאיסטנבול אף נוצרה קהילה אשכנזית קטנה במהלך המאה ה-19. בפדובינציות הערביות היה רוב ברור ליהודים "המסתערים" שדיברו דיאלקטים שונים של השפה הערבית-היהודית וכתבו אותם כאותיות עבריות. במזרח אנטוליה וצפון עיראק של היום ישבו בעיקר יהודים כורדיים שדיברו ארמית. עם זאת, בערים מרכזיות, כדוגמת קהיר, דמשק וחלב, יכלו היהודים הספרדיים לשמור על ייחודם כשל הצלחתם הכלכלית. בחלב (וגם בערי מסחר ראשיות אחרות) בלטה קבוצה חשובה ומובילה של יהודים שכוננו "פראנקוס". הללו היו צאצאי סוחרים מאידופה, כעיקר מהערים האיטלקיות, שהתיישבו בחלב ועסקו בסחר בינלאומי ובייצוג של מעצמות אירופיות. בני הקבוצה הזאת שמרו על זכויותיהם כנתיני חוץ וצברו עוצמה כלכלית ופוליטית בקהילה המקומית. מאחר שהקשר עם המערב היה סימן ההיכר המרכזי שלהם, היו הם בין החלוצים והתומכים הנמרצים בהחדרת רעיונות ומוסדות אירופיים לעיר;

בידי השלטונות (שנת 1865), ולמנות מועצות מעורבות של אנשי דת ו"חילונים" לטפל בענייני החולין של הקהילה ולשמש, כך קיוו השלטונות, משקל נגד למסדר הדתי.

לא רק מעמדה של הקהילה השתנה, גם מעמדם של יהודים כיחידים הושפע מאוד מהשינויים שיזמו השלטונות. במסגרת הרפורמות המשפטיות נעשו היהודים – כשאר אזרחי המדינה שלא היו בעלי אזרחות זרה – כפופים למשפט המסחרי והפלילי שהוחל על כלל האוכלוסייה. בשנת 1870, עם התחלת הפרסום של ספר החוקים האזרחיים החדש, המג'לה, הוגבלה זכותם של היהודים לאוטונומיה שיפוטית לנושאי אישות בלבד. מעורבותה של המדינה התגלתה גם בתחום החינוך של הלא מוסלמים, תחום שכלפיו גילתה אדישות גמורה עד המאה ה־19. המדינה ביקשה לדכוש לעצמה מונופול גם על החינוך של הלא מוסלמים מתוך הבנה שהדבר יאפשר לה לעצב דור חדש ונאמן של עותמאנים. בשל הקשיים הכלכליים ויכולתם של הלא מוסלמים לנצל את קשריהם עם המעצמות ולהמשיך בקיום מערכות החינוך הנפרדות שלהם, נאלצה המדינה להסתפק בניסיון להחדיר את השפה התורכית, שפתה הרשמית מאז החוקה של 1876, לכל כתי הספר של הלא מוסלמים, ובשנת 1894 הוצא צו רשמי ומחייב בנושא הזה. בהיענות לכך הקימו יהודים באיסטנבול בשנת 1900 את "האגודה להפצת

הקהילה היהודית העירונית היו הנציגים שלהם נזקק השלטון בענייני מיסוי בעיקר.

התיקונים של המאה ה־19 שינו את המצב הזה באמצעות רפורמה במעמד העדות הלא מוסלמיות ובהן גם היהודית. אפשר להבחין בשני כיוונים שונים של רפורמות: מצד אחד ביקשה המדינה לרכוש לעצמה יכולת פיקוח ושליטה בענייני הלא מוסלמים; מן הצד האחר, וכאן אפשר לראות גם היענות ללחץ המעצמות האירופיות, שאפה המדינה העותמאנית להוכיח כי היא נותנת שוויון לתושבים הלא מוסלמיים. חשוב לציין שהשינויים במעמד היהודים היו רק נגזרת של הראגה הגדלה והולכת בקרב העותמאנים בנוגע להתנהלותם של הנוצרים החיים תחת שלטונם. במסגרת הרפורמות האלה שאפו השלטונות ליצור מסגרת דתית־מנהלית זהה לכל אחת מהעדות הלא מוסלמיות המוכרות. השלטונות ביקשו למנות דאש לכל קהילה – חכם באשי במקרה של היהודים – והוא נעשה פקיד מדינה הזכאי למשכורת ולכל מיני כיבודים מצד השלטונות כתמורה ליתר פיקוח ושליטה מצדם. לפיכך מינו העותמאנים בשנת 1835 רב ראשי ראשון לקהילת איסטנבול. בעקבות המינוי הזה נקבעו גם רבנים ראשיים בכל אחת מערי השדה העיקריות. כל העדות הלא מוסלמיות נדרשו לאמץ גם חוקות אורגניות שיקבעו את דרך התנהלותן (החוקה היהודית אושרה

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



בגלל יכולתם של המיעוטים הלא־מוסלמים לנצל את קשריהם עם המעצמות ולהמשיך בקיום מערכות החינוך הנפרדות שלהם, נאלצה המדינה להסתפק בניסיון להחדיר למערכות אלו את לימוד השפה התורכית. בתמונה משנת 1910: חצר החווה הלימודית של "כל ישראל חברים" בבורנאבאט שליד איזמיר

האחרים, מילאו תפקידים מנהליים בפרוכינציות – בעיריות, במועצות המנהליות, במשטרה ועוד.

## קליטת התרבות הצרפתית

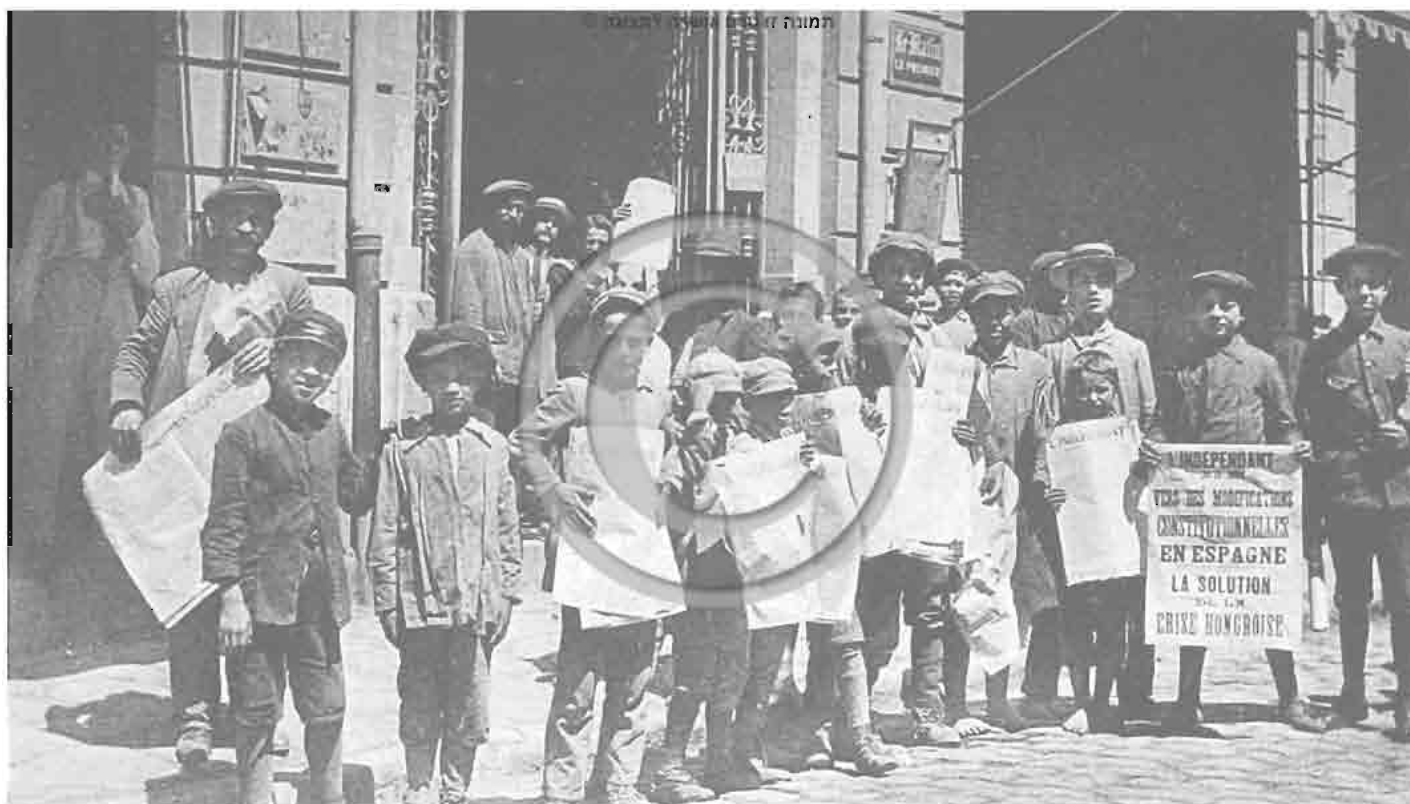
הרפורמות הביאו לנקודות מפגש רבות ואינטנסיביות יותר בין הקבוצות האתניות והדתיות למיניהן. השינויים הכלכליים והחברתיים פתחו הזדמנויות ליזמות כלכלית, ובמידה פחותה לניידות חברתית. המיעוטים הדתיים היו פתוחים יותר לשינויים ועל כן נמצאו בעמדות יתרון לנצל את ההזדמנויות הכלכליות. עם זאת לא הביאו השינויים האלה לקירוב לבבות דווקא; להפך, במאה ה-19 רבו ההידרדרויות ביחסים בין קבוצות שונות במדינה. בולט המתח חסר התקדים שהיה קיים באותה תקופה בין יהודים לנוצרים והגיע לשיאו בעלילות הדם. אמנם היו מקרים מעטים גם קודם למאה ה-19, אבל במהלכה של המאה הזאת נעשו עלילות הדם שכיחות יותר ויותר. עלילת דמשק (1840) היא אולי הידועה שבהן, אך האשמות דומות בדבר רצח ילדים נוצריים הוטחו ביהודים באזורים רבים שבהם היתה נוכחות נוצרית בולטת. העוינות בין נוצרים ליהודים תחילתה בשנאה על רקע דתי, אך במאה ה-19 נוספה עליה גם התחרות הכלכלית והפוליטית. השלטונות ניסו להתמודד עם התופעה באמצעות פרסום צווים המפריכים את עלילת הדם ולעתים גם על ידי שליחת כוחות שיטור שיגנו על היהודים.

השינוי התרבותי הכולט בקרב היהודים העותמאניים באותה העת היה קליטת התרבות הצרפתית, ובעיקר השפה הצרפתית. למעשה, בעיקר יהודים ממערב אירופה, ולא המרינה העותמאנית, הם שקיבלו עליהם, ובהתלהבות, את המשימה של "תיקון" מצבם של היהודים העותמאניים. הגורם האחראי העיקרי לשינוי הזה היה רשת בתי הספר של חברת כל ישראל חברים (כ"ח, ה"אליאנס"). רשת זו הוקמה בצרפת בשנת 1860 במטרה להרים את מעמד היהודים באמצעות התרבות הצרפתית, מתוך רצון להופכם לאזרחים מלאים המקבלים את כל הזכויות במקומות מושבם. ההנחה היתה שחינוך צרפתי, לצד חינוך יהודי "מתקדם" הבנוי על הישגיהם התרבותיים והפוליטיים של יהודי צרפת, יאפשר ליהודי המזרח להגיע לדרגתם של יהודי צרפת. מערכת החינוך של אליאנס הביאה לידי שלושה שינויים בעלי משמעות רבה בחינוך היהודי: לימוד מקצועות שנתפסו בפרורוקטיביים, מתן אפשרות לכנות לרכוש חינוך והוראת שפות. בשיא פעילותה, בשנת 1913, החזיקה כ"ח ב-183 בתי ספר לבנים ולבנות ובהם 43,700 תלמידים, ממרוקו ועד איראן. מערכת החינוך של כ"ח החליפה במידה רבה את מערכת החינוך המסורתית בארצות האלה ותרמה הרבה ליצירת מעמד בינוני יהודי בבלקאן, במזרח התיכון ובצפון

השפה העותמאנית" ושנה אחר כך פורסם באיסטנבול, באישור משרד החינוך, ספר לימוד לשפה התורכית-עותמאנית המיועד לתלמידים יהודיים. חרף המאמצים המשולבים האלה נשארה, במרבית בתי הספר היהודיים, השפה התורכית כשפה שלישית בלבד (לאחר הצרפתית – או השפה האירופית האחרת ששלטה בבית הספר – והעברית) וגם לאחר מהפכת "התורכים הצעירים" היתה למאמצי הנחלת השפה התורכית הצלחה דלה מאוד. יעיד על כך מנהגם של סופדים תורכיים של המחצית הראשונה של המאה ה-20 להכניס תורכית משובשת ומגוחכת לפיות הדמויות היהודיות.

לצד הרצון להגביר את השליטה והפיקוח על הלא מוסלמים, ביקשה המדינה להוכיח כלפי פנים וכלפי חוץ את נחישותה לקיים שוויון בפני החוק לכל אזרחיה. כבר בשנת 1856 הוכרז על שוויון ללא-מוסלמים ובוטל מס הגולגולת – הג'זיה – שהוטל עליהם ער אז. מנהגה של הביורוקרטיה העותמאנית להוסיף ביטויים מבזים לשמותיהם של לא מוסלמים בוטל גם הוא. במסגרת זה נמנעה גם האדמיניסטרציה לעשות שימוש בכינוי יהודי, שנתפס ככינוי גנאי, והחליפה אותו במונח החדש "מוסאווי" – בן רת משה. בפני הלא מוסלמים נפתחה האפשרות להצטרף לשורות הביורוקרטיה והצבא. עם זאת ניתנה בירם האפשרות החוקית גם לחמוק משירות צבאי על ידי תשלום כופר שכונה "ברלי-עסכרי". נראה שהמוצא הזה הלם את רצון שני הצדדים. רק בשנת 1909, בעקבות מהפכת "התורכים הצעירים", הוטל גיוס חובה על כל הלא מוסלמים (במקביל לביטול הפטור שניתן לאוכלוסיות אחרות, כגון תושבי הבירה איסטנבול). בשנת 1912, על רקע מלחמות הבלקאן, גויסו לראשונה יהודים רבים לצבא העותמאני, ובכלל זה ליחידות לוחמות. בעקבות התבוסה במלחמות האלה נשלחה אצבע מאשימה גם כלפי הלא מוסלמים והם הואשמו, עם אחרים, בכישלון הצבאי. הלא מוסלמים נדחקו אז ליחידות שירותים שעסקו בעיקר בסלילת דרכים ובעבודות מבזות. התופעה הזאת באה לידי ביטוי בעיקר במהלך מלחמת העולם הראשונה.

יהודים מעטים בלבד ניצלו את האפשרות לקבל משרות במנהל העותמאני. סביר להניח שחוסר שליטתם בשפה התורכית, גם ביחס למיעוטים לא מוסלמים אחרים כארמנים, מנע מהם את היכולת ליטול חלק פעיל בחיים הציבוריים. ייצוגם של יהודים, כאחוז אחד מהאוכלוסייה הכללית, לא עלה, בדרך כלל, בשנות הפעילות של הפרלמנטים (1876-1878; 1908-1918), על ארבעה נציגים, שנשלחו מסאלוניקי (עד כיבוש העיר בירי היוונים בשנת 1912), איזמיר ובגדאד. מספר החברים הכללי בכל הפרלמנטים נע בין 119 בתקופה הפרלמנטרית הראשונה ל-288 בתקופה הפרלמנטרית השנייה. יהודים מעטים, גם בהשוואה למיעוטים הלא מוסלמיים



המעמד הבינוני היהודי בארצות האימפריה העותמאנית ראה בשפה הצרפתית (בצד השפות היהודיות המסורתיות) את מוקד הזהות התרבותית. בתמונה משנת 1910 בקירוב: ילדים מוכרים את העיתון "ל'אינדפנדן", עיתון יהודי בשפה הצרפתית, ברחובות סאלוניקי, אז באימפריה העותמאנית

לאור באיזמיר בשנת 1842, ובמחצית השנייה של המאה ה-19 נעשתה העיתונות היהודית בלאדינו לאמצעי העיקרי למה שנתפס בעיני העורכים כחינוכם וקידום של היהודים העותמאניים. הכותבים לא הסתפקו בדרך כלל בהבאת חדשות מקומיות ומהעולם הגדול, בהרגשת המתרחש בעולם היהודי, אלא גם שאפו להפריך אמונות תפלות ולהפיץ רעיונות מודרניים בתחומים רבים כגון חינוך, מדע, תזונה, ספורט, היגיינה ותפקיד הנשים בחברה. במשך הזמן נהפכה העיתונות גם לבמה מרכזית להפצה ולמאבק מר בין האידאולוגיות השונות שרווחו בקרב היהודים: העותמאניות, שזכתה לתמיכתם של בוגרי אליאנס, הציונות, תנועה שבהקשרה העותמאני ייצגה בעיקר את המעמדות הנמוכים שנותרו מנוכרים לפעילות של אליאנס, והסוציאליזם – אידאולוגיה שזכתה להצלחה בעיקר בקרב הפועלים היהודיים בסאלוניקי. בפרוכינציות הערביות, שמחוץ לארץ-ישראל, היתה עיתונות יהודית צנועה בהיקפה שיצאה לאור בעברית, בערבית-יהודית או בערבית ספרותית. לצד העיתונות בלאדינו תורגמו באותה העת ללאדינו, ובמידה פחותה גם לערבית-יהודית, חיבורים רבים מצרפתית ומשפות אירופיות אחרות, וגם מספרות ההשכלה בערבית וביידיש. ספרים אחרים מהמבחר הקאנוני האידופי זכו לעתים לגרסאות מתומצתות בשפות היהודיות. כן פורסמה גם ספרות יפה

אפריקה, מעמר שראה בשפה הצרפתית את מוקד זהותו התרבותית, בדרך כלל לצד המסורת היהודית. בהשפעת אליאנס הוכנסה הצרפתית כשפה זרה ראשונה גם לבתי ספר יהודיים אחרים. בבתי הספר של אליאנס בעיראק לימדו גם את האנגלית, הודות לקשרי המסחר עם הודו ולהגירת יהודים מעיראק למושבה הבריטית הזאת.

ההיכרות האינטימית עם השפה הצרפתית הביאה לשינויים רבים בעולמם התרבותי של היהודים הספרדיים במדינה העותמאנית, אך לא הביאה, על פי רוב, לנטישה מוחלטת של השפות היהודיות המסורתיות. הצרפתית נהפכה לשפה נוספת השגורה בפיהם של בוגרי אליאנס ומייצגת אצלם את התרבות הגבוהה הנחשקת. הלאדינו עצמה עברה שינויים רבים בצל המפגש עם הצרפתית – והשינוי העיקרי בא לידי ביטוי בלאדינו של העיתונות היהודית, שהיתה המוצר התרבותי הבולט של היצירה החילונית בלאדינו של אותה תקופה. העיתונאים היהודיים המשיכו אמנם לכתוב בעיקר בלאדינו, אך הם ניסו במודע להחליף את המילים התורכיות והעבריות, שהיו רבות כשפה המדוברת, במילים צרפתיות שנתפסו כמכובדות יותר, והביאו בכך למעשה ליצירת רובד חדש של השפה.

העיתון הראשון בלאדינו, לה בואינה איספיראנסה, יצא

לוי, אבנר, תולדות היהודים ברפובליקה הטורקית, ירושלים, תשנ"ב.

סערון, חיים (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים: עיראק, ירושלים, תשס"ב.

Levy, Avigdor, *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Princeton 1992.

Levy, Avigdor (ed.), *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*, Syracuse 2002.

Masters, Bruce, *Christian and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001.

Rodrigue, Aron, "The Ottoman Diaspora: The Rise and Fall of Ladino Literary Culture", in David Biale, *Cultures of the Jews: A New History* (New York 2002), pp. 863-885.

מקורית, כשפות האלה, שחוכרה למען קהל קוראים שנעשה קשוב יותר ויותר לטעם המערבי אך עדיין ביקש לקיים את המפגש בתיווך של שפתו המסורתית. השילוב בין מסורת יהודית לתרבות צרפתית-חילונית נעשה לאחר מסימני ההיכר של יהודים רבים במדינה העותמאנית.

#### לקריאה נוספת:

בוניס, דויד, קולות משאלוניקי היהודית, ירושלים ושאלוניקי, תש"ס. בנבסה, אסתר, היהדות העות'מאנית בין התמערבות לציונות, 1908-1920, ירושלים, תשנ"ז.

בנבסה, אסתר ואהרן רורריג, יהודי ספרד בארצות הבלקן, ירושלים, תשס"א.

הראל, ירון, ב'ספינות של אש' למערב: תמורות ביהדות סוריה בתקופת הרפורמות, ירושלים, תשס"ג.

כהן, אמנון, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית, ירושלים, תשס"ג.

## מרדכי אלטשולר

אוקראינים, ביילורוסים, פולנים, ליטאים ואחרים) וכיישובים רבים היו היהודים רוב מוחלט או יחסי של האוכלוסייה. הלאומים העיקריים (האוקראינים, הביילורוסים, הליטאים) היו בעיקר תושבי כפרים, ואילו העיר היתה רוסית ויהודית. היחסים בין המוני היהודים לאוכלוסייה הסובבת היו שטחיים והוגבלו במידה רבה לתחום המשקי-הכלכלי וכל הקשור בו. רק במהלך מלחמת העולם הראשונה נפרץ במידה משמעותית "תחום המושב" והורחב באופן ניכר המגע היומיומי של המוני יהודים עם החברה הלא יהודית.

קווי החזית, שהיתה סטאטית, עברו באזורים שבהם התגוררו יהודים רבים, ולא מעטים מהם מצאו אז מקלט בפנים המדינה. נוסף על כך האשים הפיקוד הרוסי, שביקש להצדיק את מפללותיו, את היהודים בשיתוף פעולה עם האויב, ויהודי עיירות רבות גורשו מיישוביהם. כפועל יוצא של כל אלה נוצרה אוכלוסייה יהודית, שלפי אומדנים מנתה כ-500,000 נפש, במקומות שבהם קודם לכן כמעט לא היו יהודים. ביישובים החדשים, שבהם היו עתה היהודים מיעוט קטן, היה עליהם ללמוד במהירות את השפה הרוסית ולהיות מעורבים יותר באוכלוסייה הסובבת. כך התרחשה בקרב אותם המוני היהודים – רובם פשוטי העם – התרופפות של אורח החיים המסורתי, מצד אחד, תוך שהם נתקלים בביטויים של אנטישמיות, ששאבה מן המסורת הרוסית-הנוצרית, מצד אחד.

## יהודים בעולם הקומוניסטי

במהלך ארבעת הדורות שבין 1915 ל-2000 התחוללו תמורות מופלגות בהרכבה ובמאפייניה של האוכלוסייה היהודית באימפריה הרוסית (וברית המועצות) הן מבחינת מבנה התעסוקה, צורת המגורים ורמת ההשכלה והן מבחינת מדיניות השלטונות שהטביעה את חותמה על היחסים בין היהודים לאוכלוסייה הסובבת. מרבית התמורות לא היו בעלות אופי אבולוציוני-אטי, אלא הצטיינו במפנים חדים למדי. יש אפוא מקום לחלק את התקופה הנ"ל לשישה פרקי זמן: א. עידן מלחמת העולם הראשונה, המהפכות ומלחמת האזרחים; ב. ימי המדיניות הכלכלית החדשה בכרית המועצות (1921-1928); ג. תקופת התיעוש ו"הטיהורים"; ד. מלחמת העולם השנייה, השואה והשלכותיה; ה. העשורים האחרונים של ברית המועצות; ו. התקופה הבתר-סובייטית.

### א. מלחמת העולם הראשונה, המהפכות ומלחמת האזרחים

ערב מלחמת העולם הראשונה נמצאה בתחום האימפריה הרוסית כמחצית מהעם היהודי בעולם (יותר מחמישה מיליוני נפש). כרבע מהם ישבו במחוזות של מלכות פולין, שבשלטון הרוסי, כ-65%-70% במחוזות של "תחום המושב", ורק 6%-8% כאזורים שמחוצה לו. אזורי תחום המושב היו רב-אתניים (רוסים,



בתפקידים חשובים – לא רק בצמרת, אלא גם בשכבות בינוניות ונמוכות של הביורוקרטיה. מכיוון שתפקידים אלה היו למעשה חסומים לחלוטין ליהודים במשטר הקורס, עורר המצב החדש התמרמרות רבה בקרב שכבות רחבות של הציבור הלא יהודי, שסייעו לכוחות האנטי-בולשביקיים, והביא לזיהוי היהודים ככלל עם הקומוניסטים. האנטישמיות לבשה עתה לעתים צורה אלימה של פוגרומים, תוך שהיא יונקת מעוינות לבולשביקים, מהתנגדות של הכפר לעיר ומשאיפותיהם של לאומים שונים, שראו ביהודים את אחד הנושאים העיקריים של הרוסיות בתחומם, ושאפו לתת ביטוי למאוייהם הלאומיים. השלטון הבולשביקי החדש לחם בעקביות נגד הביטויים האנטישמיים האלימים וראה בהם – ובצדק – את אחת הצורות של המאבק נגדו. באותם המקרים שיחידות צבאיות סובייטיות ערכו פוגרומים ביהודים נענשו הפורעים קשות.

### ב. ימי המדיניות הכלכלית החדשה (1921–1928)

עם הנהגת המדיניות הכלכלית החדשה (נא"פ) שאפשרה מסחר זעיר, מלאכה ועסקי תיווך, חזרו יהודים לא מעטים לתפקידם המשקי-החברתי הישן ויחד עם כך התרחבה והלכה השתלבותם בביורוקרטיה, במערכת החינוך ובמוסדות להשכלה גבוהה.

בימי מלחמת העולם הראשונה שירתו בצבא הרוסי כ-300,000–400,000 יהודים. צעירים אלה, שחיו את חיי היומיום עם חבריהם הלא יהודים, התרחקו בדרך כלל מאורח החיים היהודי המסורתי והתקרבו לחברה הסובבת. בסך הכול הוצאה כחמישית מן האוכלוסייה היהודית של האימפריה הרוסית מן המסגרת היהודית ונתקרה לחברה הרוסית, שהיתה לעתים קרובות עוינת למדי.

בעשרת החודשים שבין המהפכות של פברואר למהפכת אוקטובר 1917 התחוללו תנודות חריפות ביחס האוכלוסייה הסובבת כלפי היהודים. בחודשים הראשונים שלאחר מהפכת פברואר, על רקע האופוריה הכללית של שינוי המשטר וביטול כל החוקים האנטי-יהודיים, השתפר מאור היחס ליהודים. ואולם כאשר הציפיות מן המהפכה לא התממשו במהירות (כישלונות בחזית, קשיים באספקה של מזון וכיוצא באלה) גברו שוב המגמות האנטי-יהודיות ברחבי המרינה. תפיסת השלטון בידי הבולשביקים ומלחמת האזרחים שבאה בעקבותיה (1918–1921) היו אחת מנקודות השפל ביחסים בין היהודים לשאר האוכלוסייה. השלטון החדש לא יכול היה להתבסס על האליטה הישנה, שבמידה רבה החרימה אותו, ופתח לרווחה את שעריו להשתלבות של מיעוטים לאומיים, שהיו מופלים לרעה במשטר הקורס. במסגרת זו השתלבו יהודים רבים



אחרי מהפכת אוקטובר השתלבו יהודים רבים גם בשכבות הבינוניות של הביורוקרטיה וגם בצמרת. בתמונה משנת 1920: יהודים בשולחן הנשיאות של הקונגרס השני של האינטרנציונל הקומוניסטי במוסקבה (משמאל לימין) – לב קאמנייב, ליאון טרוצקי, פאול לוי, גריגורי זינובייב וקארל ראדק.



השתלבו במערכת המשקית החדשה, אם כי רבים המשיכו לעסוק ב"מקצועות יהודיים" מסורתיים במסגרות הסובייטיות. הם מצאו דרכים לחיות בשלום עם האדמיניסטרציה המקומית, שנזקקה לטובות מסוימות מהגופים שבהנהלת יהודים (קואופרטיבים לשירותים שונים או לניהול אספקת מוצרים שתמיד היו במחסור) והאדמיניסטרציה, מצדה, העלימה עין מהתנהגות שנחשבה לבלתי מקובלת בברית המועצות, כגון קיום מניינים בבתי פרטיים, אפיית מצות, ביטול עבודה ביום כיפור וכו'. מחוץ למוקדי האוכלוסייה היהודית בערים הגדולות, וכיחוד ברוסיה, נמשך בפומבי הדיכור בלשון יידיש ומועדי החגים היהודיים הורגשו לא רק בבתי אלא גם ברחובות של עיירות. ואולם ערב מלחמת העולם השנייה התגודדו בעיירות רק כחצי מיליון יהודים מתוך יותר משלושת המיליונים של יהודי ברית המועצות. יחסה של האוכלוסייה הסובבת כלפי יהודי העיירה ינק מהתרמית שלפני המהפכה ופה ושם נשמעו גם מילות גנאי כלפיהם. ואולם נוכח הפחד הכללי, אלה באו לכלל ביטוי רק בחוג צר של בני משפחה או יידיים. בדיווחים הסודיים של שירותי הביטחון הסובייטיים מובאות התבטאויות מסוג זה כתופעות שליליות, בדומה להשמעת דברים נגד השלטונות.

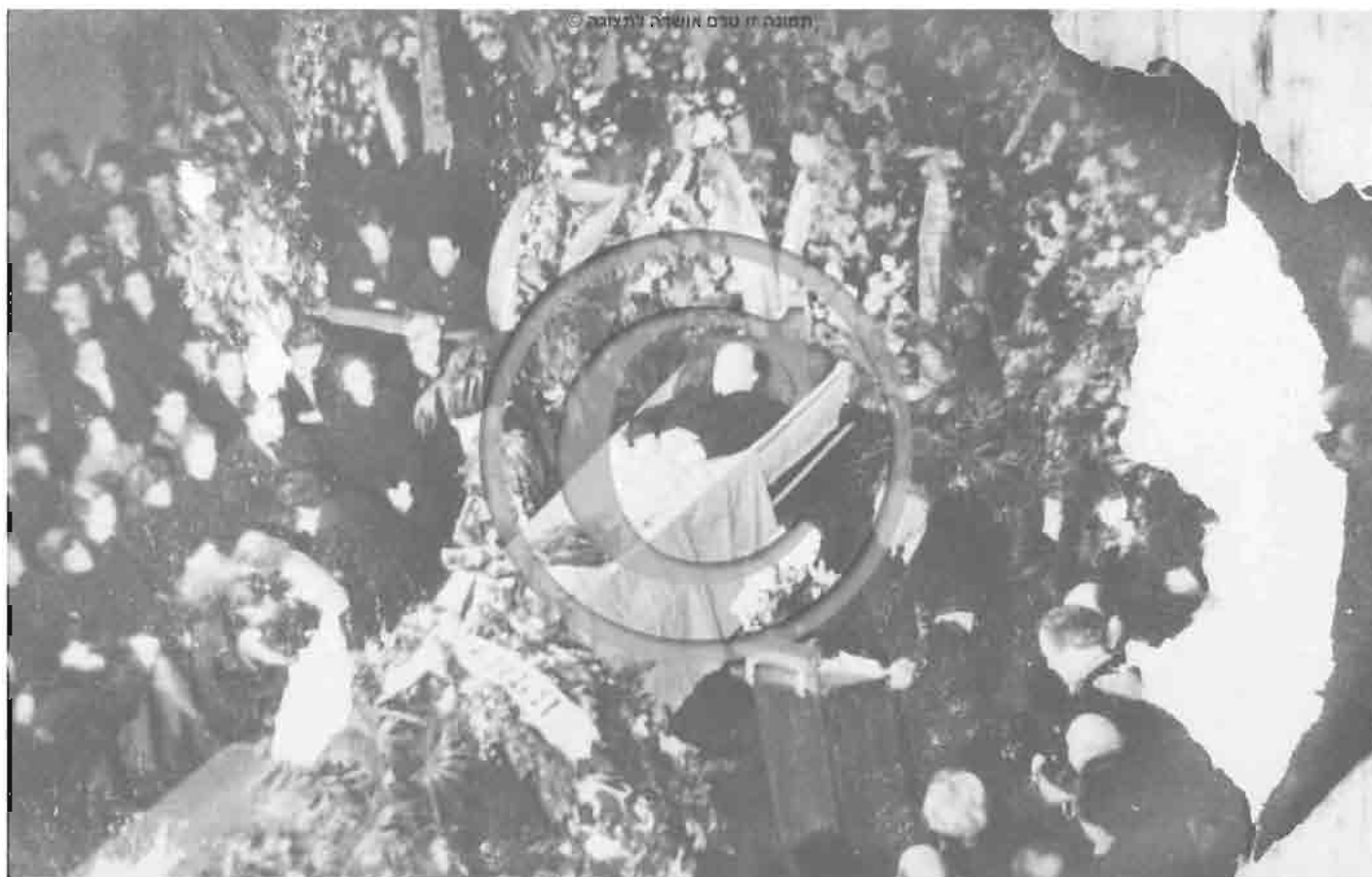
#### ד. מלחמת העולם השנייה, השואה והשלכותיה

במהלך מלחמת העולם השנייה סופחו לברית המועצות בהתאם להסכם בינה לבין גרמניה הנאצית חלקיה המזרחיים של פולין (ביילורוסיה ואוקראינה המערבית), הארצות הבלטיות (ליטא, לטביה ואסטוניה) ואזורים מרומניה (בסדביה וצפון בוקובינה). באזורים אלה התגודדו כשני מיליוני יהודים. באותה העת היו אפוא נתונים לשלטון הסובייטי כ-40% מיהודי אירופה. האוכלוסייה היהודית באזורים אלה היתה שונה מהיהדות הסובייטית. רובה היה מושדש במסורת היהודית על גווניה, חלק גדול ממנה עסק ב"מלאכות יהודיות" מסורתיות ושכבת האינטליגנציה המקצועית בה היתה רקה יחסית. המדינות שמהן סופחו האזורים הללו נקטו מדיניות אנטי־יהודית מובהקת ערב מלחמת העולם השנייה ואין תמה אפוא שמרבית היהודים שם קיבלו את השלטונות הסובייטיים, לפחות בתחילה, בזרועות פתוחות. גודם נוסף שתרם ליחסה החיובי של האוכלוסייה היהודית לשלטונות הסובייטיים היה ההכרה כי האלטרנטיבה היא שלטון נאצי ישיר או עקיף. לעומת זאת ראו חלקים ניכרים של האוכלוסייה הסובבת בהתנהגות היהודים בגידה הנותנת תוקף לזיהוי שבין היהודי והבולשביקי. העוינות כלפי היהודים גברה אז במידה ניכרת, אף כי לא היו לה בשלב זה ביטויים אלימים. רק בהתקרב הפלישה הגרמנית ובמהלכה, ועם

כשהתרחש כעבור זמן המשבר במדיניות הכלכלית החדשה והמחירים של מוצרים תעשייתיים עלו במידה ניכרת בהשוואה למחירי התוצרת החקלאית, גברו מחדש בציבור הלא יהודי הטענות נגד ה"נאפמן" (איש הנא"פ, היינו: הסוחר המתווך) היהודי. כדי לקרב את האוכלוסייה הכפרית ברפובליקות הלא רוסיות לשלטון נקטו הרשויות, בעיקר בביילורוסיה ובאוקראינה, מדיניות של הגברת הפעילות התרבותית והאדמיניסטרטיבית בלשונותיהם של העמים העיקריים באותן רפובליקות, ו"אפליה מתקנת", דהיינו הערפה במשרות, בעמדות ובמוסדות ההשכלה של בני העמים הראשיים. ממדיניות זו נפגעו יהודים רבים, שראו בכך ביטוי לאנטישמיות, חרף העובדה שהרשויות ניהלו בו בזמן גם תעמולה נרחבת, אם גם לא יעילה ביותר, נגד האנטישמיות. בסופו של דבר האיצה המדיניות הזאת את הגידת היהודים, בעיקר הצעירים, מן הרפובליקות האלה לתחומה של רוסיה.

#### ג. תקופת התיעוש ו"הטיהורים"

משלהי שנות ה-20 נכנסה ברית המועצות למהלך של תיעוש מואץ ולקולקטיביזציה אלימה של החקלאות, בניסיון לפתח משק מתוכנן בקפידה ולקיים פיקוח על כל תחומי החיים של הציבור והפרט. בפרק זמן זה נאסרו והוגלו מיליונים ומאות אלפים הוצאו להורג בהאשמות שונות ומשונות, ובתוכם גם יהודים. ואולם כתוצאה מכך גדל הביקוש לעובדים בתחום היישומי, בעיקר טכנאים, מהנדסים, מדענים, מתכננים לסוגיהם וכיוצא באלה. גם הביורוקרטיה התרחבה והלכה. צעירים יהודיים, שכבר חונכו בתקופת המשטד הסובייטי, אך גם אחרים, בני גיל הביניים, נעו בהמוניהם לערים הגדולות ולמוקדי התעשייה והמנהל. מספרם האבסולוטי וחלקם היחסי של היהודים באליטות (חוץ מאשר באליטה הפוליטית) נמצא בקו של עלייה. אף ששינויים מעין אלה מגבירים בדרך כלל את האנטישמיות, הרי משטר הפחד בברית המועצות, בייחוד במחצית השנייה של שנות ה-30, מנע ביטויים גלויים של שנאה ליהודים. אין תמה אפוא כי דבים מהם, בעיקר מן הדוד הצעיר, ראו עצמם בראש ובראשונה כ"אנשים סובייטיים" והדישום בתעודות הזהות שלהם כבני הלאום היהודי היה חסר משמעות. חברותם של יהודים במפלגה הקומוניסטית, שבה היתה תלויה לא במעט העלייה בסולם החברתי, עלתה בהרבה על חלקם באוכלוסייה העירונית. גם האחוז של נישואי התערובת בין יהודים ללא יהודים נמצא בעלייה מתמדת בתקופה זו ומשפחות מעורבות נעשו תופעה נפוצה, שאליה התרגלו במשך הזמן גם היהודים שלא חיו במרכזים העירוניים הגדולים. הם יהודים אלה הסתגלו בהדרגה למציאות החדשה. הם



בתמונה: הללויה ממלכתית שנערכה לשחקן הנודע שלמה מיכאלס בינואר 1948, בטרם נודע כי נרצח בפקודת סטאלין  
אחרי מלחמת העולם השנייה נעשה ניסיון להקטין ככל האפשר את חלקם של היהודים במאמץ המלחמתי. כמעט כל מנהיגי "הוועד היהודי האנטיפאשיסטי" שפעל לגיוס דעת הקהל העולמית למען ברית המועצות הנלחמת בנאצים, נרצחו בידי שליחי השלטונות.

תרבות רוסית של ממש ולא אנשים בעלי שמות לא רוסיים או בעלי מוצא אתני לא רוסי. לעתים דובר במפורש על יהודים. הלכי רוח אלה בקרב המנגנון הסובייטי, הביורוקרטיה ופשוטי העם, היו מוכרים להנהגה הסובייטית מדיווחים תכופים של שירותי הביטחון. עם שחרור מרבית שטחה הכבוש של ברית המועצות גבר המתח בין היהודים ששבו לשטחים המשוחררים לבין האוכלוסייה הסובבת, שניזונה זה שנים מהתעמולה הנאצית. היהודים דרשו לחזור לדירותיהם ולמקומות העבודה הקודמים שלהם, ואילו מרבית האוכלוסייה המקומית התרגלה לראות בהם תת־אדם מחוסרי זכויות, שחייהם הפקר. יחסים אלה בין היהודים והאוכלוסייה שבתוכה חיו החריפו במיוחד על רקע המצב הכללי של חורבן ורעב, שבאוקראינה הגיע עד כדי קניבליזם, ובעיצומם של חששות ממלחמה חדשה. השלטונות, ובראשם הדיקטטור סטאלין, שלא יכלו להיענות לשאיפות הציבור הרחב לחיים סבירים יותר, ביקשו למצוא שפה משותפת עם שכבות רחבות של הציבור, בעיקר בקרב הביורוקרטיה, ופתחו – בעזרת האינטליגנציה המקצועית ואף חלק מן העילית התרבותית – ב"מסע נגד הקוסמופוליטים", שנועד להקטין ככל האפשר את חלקם של היהודים (אף אלה שנשאו שמות רוסיים מובהקים

ההתמוטטות המהירה של מוסדות השלטון והצבא באזורים המערביים של ברית המועצות בגבולותיה החדשים, החלו להתרחש גם מקרי רצח אכזרי של יהודים. אך ביטויים אנטישמיים, אם גם לא אלימים, נשמעו לא רק בשטחים המסופחים בלבד אלא גם בשטחי ברית המועצות הוותיקה. מהימים הראשונים של הפלישה הגרמנית הושמעו במקומות רבים בפומבי דברים נגד יהודים, כגון שעל הרוסים להילחם עתה כדי להציל את היהודים, שקרוב היום ובו יתמוטט המשטר הבולשביקי-יהודי וכיוצא באלה. נוכח המתח וחוסר הסדר ששרר במדינה, השתדלו הרשויות לא להגיב על האנטישמיות מסוג זה, ואילו התעמולה הגרמנית-נאצית טרחה להרחיב ולהעמיק אותה. באזורים שנכבשו על ידי הגרמנים ובהם הושמדה כליל האוכלוסייה היהודית, שלא הספיקה או לא יכלה להימלט לפנים המדינה, נמצאו לא מעט משתפי פעולה עם הכובש. היו בהם גם חברים לספסל הלימודים של היהודים בבתי הספר ובמוסדות להשכלה גבוהה, אנשים שזה לא כבר טענו, לפחות כלפי חוץ, שללאומיות אין כל משמעות בעיניהם. עם ניצחונות הצבא האדום, התחזקה גם הלאומנות הרוסית. זו באה לידי ביטוי בטענה שרק רוסים אתניים מסוגלים ליצור

חברתית. הדרך היעילה ביותר להתקדמות זו נותרה ההשכלה הגבוהה, אך גם כאן נתקלו היהודים בקשיים לא מבוטלים עקב תמורות שהתחוללו בחברה הסובבת. רמת ההשכלה של החברה הזאת עלתה בינתיים במידה ניכרת, בייחוד לאחר החלת חוק חינוך חובה בבית ספר תיכון (7-8 שנות לימוד) והגידול הבולט במספר המסיימים את בתי ספר אלה, שמרביתם שאפו להמשיך בלימודים גבוהים. עם הליברליזציה שהתרחשה לאחר מותו של סטאלין הדרשו לעצמם הלאומים השונים לדרוש ייצוג גדול יותר גם במוסדות להשכלה גבוהה, בהתאם לשיעורם בכלל האוכלוסייה. ררישות אלו, שנענו בחלקן בחיוב, פגעו קשות ברור הצעיר של היהודים, שראו בכך אפליה מפורשת על רקע השתייכותם הלאומית. הוריהם נוכחו לדעת שלא זו בלבד שילדיהם לא יוכלו לעלות עליהם בהשכלה ובמעמד, אלא שהסיכוי שלהם להשיג מעמד רומה לזה של הוריהם אינו רב. במאבקים האתניים שהתנהלו מתחת לפני השטח בתחום חלקם של הלאומים השונים בהשכלה הגבוהה היו היהודים החוליה החלשה ונפגעו בדרך כלל יותר מאחרים. הם הגיבו על כך

והשתייכותם הפורמלית ללאומיות היהודית היתה נטולת כל משמעות) במשרות שתפסו עד כה. חוסר האמון כלפי היהודים גדל והלך על רקע החשש שהמלחמה בין ברית המועצות למדינות המערב, ובראשן ארצות הברית, היא בלתי נמנעת, ועל רקע המאבק בצמרת השלטונית על ירושתו של סטאלין. כל אלה באו לידי ביטוי, בעוד סטאלין בחיים, ב"עלילת הרופאים", שיצרה אווירה עכורה ביותר. מרבית היהודים חששו מהגליה, מדיניות שהשלטונות הסובייטיים נקטו כלפי עמים אחרים, בזמן ששכבות רחבות בציבור הלא יהודי הביעו חשש מפעילות יהודית, אפילו מכך שרופאים יהודיים עומדים להרעילם. פרק זמן זה הסתיים עם מותו של סטאלין, אבל הוא השאיר חותם עמוק בשכבות רחבות ביותר של האוכלוסייה היהודית.

## ה. העשורים האחרונים של ברית המועצות

בעשורים האחרונים של ברית המועצות הוגבלה ההתקדמות של יהודים כסולם החברתי באמצעות פעילות פוליטית-



לקראת התפרקות ברית המועצות בשנת 1991 גברה המגמה של המעטת ערכה של השתתפות היהודים בצבא האדום במלחמת העולם בתמונה משנת 1988: שני קולונלים יהודים, סוקול וגורברג, מוחים בערב המוקדש לצבא האדום, שנערך בביתו של סוקול, שהיתה בו ספרייה עשירה על נושאים יהודיים, על סילוף מכוון של תרומת היהודים למלחמה בנאצים

ביותר, הרי המתעשרים היהודיים החדשים, שבודדים מהם הגיעו למעמד המכונה "אוליגרכים", עוררו קנאה ושנאה בשכבות לא מבוטלות של הציבור הרחב. באותו זמן התמוטטו כמעט לחלוטין מוסדות הסעד והרפואה הכלליים, שלהם היו זקוקים בראש ובראשונה בני הדור היותר מבוגר. העובדה שלעזרת היהודים בני גילם ומעמדם באו עתה הארגונים היהודיים הבינלאומיים רק הגבירה את הקנאה. השנאה ליהודים לבשה עתה צורות חדשות, שלא היו מוכרות בתקופה הסובייטית, כגון הפגנות, פרסומים אנטישמיים מובהקים ולעיתים גם ביטויים אלימים. נגר אלה האחרונים פעלו השלטונות במדינות החדשות בדרך כלל בשל התחשבות בדעת הקהל הבינלאומית. גילויים בלתי אלימים, לעומת זאת, נחשבו עתה כמעוגנים במשטר הדמוקרטי. במרבית המדינות שנותקו מרוסיה הורגש היסוד הלאומי של עם הרוב, והאנטישמיות הוזנה מן הטענה שהיהודים ככלל הם נושאי הרוסיפיקציה ונאמנים למוסקבה, אף שבפועל נטו מרבית היהודים להזדהות עם המדינות החדשות.

## סיכום

במדינה הרב-לאומית של ברית המועצות נתפסו היהודים בעיני מרבית החברה הסובבת כאתנוס נפרד וזו סירבה להטמיע אותם בתוכה. היהודים, לעומת זאת, נעשו במרוצת הרוות דומים יותר ויותר למרכיבים השונים של חברה זו, ובייחוד לשכבת האינטליגנציה שבה. דווקא ההסתייגות מצד הלא יהודים הגבירה בסופו של דבר את תחושות ההשתייכות האתנית שלהם, מעבר לרישום הפורמלי בתעודות הזהות. השלטונות הסובייטיים תמרו וניצלו למטרותיהם את האתנוס היהודי. כאשר הם נזקקו לו, הם נלחמו נגד ביטויי האנטישמיות, בעוד שבפרקי זמן אחרים הם דווקא עודדו את השנאה ליהודים או אף יזמו את גילוייה. יחסי העוינות של החברה הסובבת כלפי היהודים החרפו בימי משברים פוליטיים (מלחמת אזרחים, המלחמה הסובייטית-גרמנית, המלחמה הקרה) וכלכליים (הקולקטיביזציה, השיקום שאחרי המלחמה, המשבר הכלכלי בתקופה הכתר-סובייטית), והיתה בהם הרפיה בפרקי זמן של יציבות יחסית.

בניסיון להתפשרות והיפוש דרכים אלטרנטיביות לטיפוס חברתי (כגון בחירה במקצועות מבוקשים פחות או במוסדות יוקרתיים פחות). כיוון שבברית המועצות היו מוסדות רבים להשכלה גבוהה והמוטיבציה של הצעירים היהודיים היתה גבוהה במיוחד, הרי שבסיכומו של דבר נותר אחוז בעלי ההשכלה הגבוהה בקרב הדור הצעיר של יהודי ברית המועצות מן הגבוהים בעם היהודי. אף שבפרק זמן זה נעלמו כמעט לחלוטין ההבדלים בין היהודים, בעיקר מן הדור הצעיר, לבין החברה הסובבת, חשו מרביתם כ"נכי הסעיף החמישי", היינו, כמופלים לרעה בגלל רישום הלאומיות כתעודות הזהות שלהם. בין פשוטי העם בברית המועצות זוהו היהודים עם האינטליגנציה שלא היתה חביבה עליהם, וגם מרבית האינטליגנציה המקצועית (מהנדסים, רופאים וכיוצא בזה) ראתה באדישות גמורה או אף בהכנה את הגבלת היהודים כגישה להשכלה הגבוהה. ברם באותו פרק זמן היו גם חוגים ליברליים של האינטליגנציה (מלבד החוגים הלאומניים), שהניחו שהתקדמותו של הארס צריכה להיות תלויה בכישוריו בלבד וראו באפליית היהודים אחד מחולי המשטר. בחוגים אלה מצאו היהודים בעלי ברית, אך השפעתם על השלטונות, שקבעו את המדיניות, היתה מזערית. הזרות בין היהודים לחברה הסובבת הלכה אפוא והעמיקה.

## ו. שלהי ברית המועצות והתקופה הבתר-סובייטית

אף שמבחינה פורמלית התפרקה ברית המועצות רק ב-1991, ניתן לראות כבר בסוף שנות ה-80 את שלהי תקופתה. בפרק זמן זה ניכרו שלוש תופעות בולטות בחיי היהודים: (א) הגירה המונית; (ב) כניסתם של יהודים רבים באופן יחסי לתחומי היוזמה הפרטית; (ג) פעילות סער מוגברת של ארגונים יהודיים בינלאומיים. שלושה גורמים אלה החרפו את ההסתייגות ואף השנאה כלפי היהודים בשכבות מסוימות של האוכלוסייה הסובבת. בקרב מיליוני האזרחים של ברית המועצות והמדינות שהוקמו על חורבותיה היה רצון עז להשוות את תנאי חייהם לעולם המערבי, אך רק להמוני היהודים התאפשר מימוש של רצון זה. בזמן שרוב האוכלוסייה היה שרוי במשבר כלכלי חמור

## ארתור הרצברג

לא השגו בהם, והעובדה שכחברה החרשה בצפון אמריקה היה צורך גדל והולך באנשי עסקים, ובעיקר באלה שפיתחו עסקים קטנים, מנעה גילויים אנטישמיים ניכרים. בשנת 1789, כאשר נוסדה המדינה החדשה על בסיס חוקת היסוד, לא התעורר

## יחסי יהודים ולא יהודים בארצות הברית

בקהילה היהודית בצפון אמריקה, כאשר עוד היתה זו מושבה בריטית, היו כאלפיים נפש. רובה גרה בערים כגון צ'רלסטון, פילדלפיה וניו יורק, עסקה במסחר והשתייכה למעמד הבינוני. בתחילת דרכם היו היהודים באמריקה קיבוץ קטן מאוד וכמעט

המהגרים היו בניהם ובנותיהם של בני השכבה הנמוכה ביותר בקרב היהודים בארצות מוצאם, ואפילו הגרמנית שבפיהם דמתה ליידש יותר מאשר לגרמנית הגבוהה. הרוב הלא יהודי באמריקה ראה בגל החדש של המהגרים נטע זר. הם נדחו גם מארגונים שעד אז היו פתוחים ליהודים מהקיבוץ הישן.

שני תהליכים החלו אצל היהודים האלה כמעט ביום שבו הגיעו לאמריקה. התהליך האחד נוגע לייסוד ארגונים ואיגודים משלהם, דוגמת "בני ברית", שנועדו לספק את תחושת השייכות לחברה כלשהי. התהליך האחר נוגע לרצון המהגרים להתנער מזרותם. עם הגעתם לאמריקה הביאו עמם המהגרים את אורח החיים הרתי שספגו בביתם, ומשפחותיהם היו כמעט כולן אורתודוקסיות. בתי הכנסת שהקימו באמריקה בשנות ה-40 וה-50 של המאה ה-19 נוסדו רובם על טוהרת האורתודוקסיות. אך המציאות הזאת השתנתה במהרה. המהגרים החדשים רצו שבתי הכנסת שלהם יאפשרו את אירוח עמיתיהם הלא יהודיים. כך קרה שרוב קהילות המהגרים הפכו לקהילות רפורמיות בתוך פחות מעשרים שנה. ככלל, המהגרים, וכעיקר צאצאיהם, ביקשו להסתגל לתרבות החדשה ולצאת מה"גטו" היהודי. רובם זנחו

כל ויכוח בוועדה המייסדת כשאלה אם להעניק ליהודים שוויון מוחלט. היה מובן מאליו שמיעוט כזה אינו מציב בעיה.

בעשוריה הראשונים של המדינה החדשה ועד שנות ה-40 של המאה ה-19 נותר מספר היהודים כמעט מבוטל ולא עלה על כ-6,000. בימים ההם היה מקובל שיהודים בעלי הון, ומספרם לא היה רב, השתייכו למעמד בחברה שהיה שמור לאנשים בעלי השפעה, ומהבחינה הזאת לא היו שום הבדלים בין יהודים ללא יהודים. השינוי התחולל בשנות ה-40 של אותה מאה. אלפי יהודים החלו להגיע מגרמניה (רובם מבוואריה), מבוהמיה, מסלובקיה ומהונגריה. לא היתה זו הגירה המונית של מאות אלפים, אך עד סוף שנות ה-50 גדלה הקהילה היהודית באמריקה ומספר הנפשות בה הגיע לכדי 50,000. מקצת המהגרים החדשים הביאו עמם את הירע שרכשו במולדתם, והרבר הקל עליהם להתבסס כסוכני מכירות נורדים, ובתוך בזמן קצר הם רכשו להם שם ברחבי אמריקה, וכייחור בעיירות הקטנות בחלקה הרומי של המדינה. הדור הבא, וצאצאיו, טיפחו את המיתוס שלפיו הכיאו עמם סוכני המכירות הללו תרבות גרמנית גבוהה – אך הרבה אמת לא היה בכך. רובם של



המהגרים היהודים שהגיעו לאמריקה באמצע המאה ה-19 ביקשו להסתגל לתרבות החדשה ולצאת מה"גטו" היהודי. בתמונה משנת 1865 בקירוב: חיילים יהודים מצבא הצפון בזמן מלחמת האזרחים, בחברת נערות מג'ורג'יה

ההגירה ההמונית לא פסקה עד תחילת מלחמת העולם הראשונה, ב־1914, ובשנים 1880–1914 הגיעו לארצות הברית יותר משני מיליונים יהודים. לא היתה כל דרך להתעלם מהגירה המונית שכזאת. בניו יורק, למשל, הגיע מספר היהודים לרבע מציבור הבוחרים, וכפועל יוצא – הם היו לכוח פוליטי ראשון במעלה. במחצית הראשונה של המאה ה־20, עד לתחילת מלחמת העולם השנייה (באירופה ב־1939, ובארצות הברית ב־1941), עדיין היה רוב האוכלוסייה היהודית באמריקה מורכב מילידי מדינות זרות. הדבר השתנה רק בשנות ה־50 של המאה ה־20, כאשר הדור הצעיר תפס את מקום אבותיו המהגרים.

רוב ההיסטוריונים של יהדות אמריקה מתהדרים בהשפעת ארגוני העובדים היהודיים על התפתחות המחשבה הפוליטית באמריקה, ואומרים שהם תרמו תרומה ניכרת למחשבת ה"ניו דיל" של רוזוולט. היסטוריונים אלה מעדיפים להתעלם מאמיתות שזכירתן אינה נוחה. בתעמולה נגד הקומוניסטים באמריקה, ובפעולות נגדם לאחר מלחמת העולם הראשונה, היה גם מרכיב בולט שזיהה את הקומוניסטים כיהודים. הדבר לא היה אמת, כמובן, אך הוא קיבל תוקף והפך לאמת בעצם השימוש בו נגד היהודים. כמחצית ממי שזיהו עצמם כקומוניסטים בניו יורק בשנות ה־20 היו יהודים. המספרים האלה מבוססים, כמובן, על הערכה מושכלת, כיוון שלא נערכה ספירה של ממש, ומשערים שבמפלגה הקומוניסטית האמריקנית, על כל פלגיה, לא היו, גם בתקופת הזוהר שלה, יותר מ־100,000 איש. מכל מקום, גם בין היהודים רק מיעוט קטן נהנה אחרי המפלגה הקומוניסטית וארגוני החזית שלה.

האנטישמיות פשתה באמריקה בשנות ה־20 וה־30 של המאה ה־20. החברה האמריקנית של הימים ההם סלדה מהמהגרים החדשים שהחלו להגיע בהמוניהם בעשורים האחרונים של המאה ה־19. ההתנגדות לא היתה מכוונת רק כלפי היהודים, אלא גם כלפי האיטלקים, הפולנים והרוסים – כל אלה שלא השתייכו לקבוצה האנגלוסקסית, שהצטיירה כמייסדת החברה האמריקנית. באותה תקופה החל קרב בין מי שכינו עצמם "האמריקנים האמיתיים", דהיינו, אלה שלא השתייכו לעמים אחרים ולתרבויות זרות, ובין מי שהשתבחו ואף התגאו בכך שהביאו לאמריקה ערכים חדשים ותרמו בכך לחשיפתה של החברה האמריקנית לתרבויות של עמים אחרים. טענתם היתה כי חשיפה זו תורמת להעשרתה של הקהילה הלא מגוונת שהיתה קיימת עד אז באמריקה. "האמריקנים האמיתיים" הצליחו להעביר, אחרי מלחמת העולם הראשונה, חוק בקונגרס המגביל הגבלה קיצונית את כניסתם של מהגרים ממרכז אירופה, מדרומה וממזרחיה. הבעיה החריפה בסוף שנות ה־20 ובשנות ה־30, כאשר העמיק השפל הכלכלי, שכמוהו לא ידעה ארצות הברית עד אז.

כאשר עלו הנאצים לשלטון בגרמניה, בשנת 1933, והצהירו

את שמידת הכשרות והשבת כדי לאפשר לעצמם לחיות את חיי הרוב באמריקה. ולמרות זאת הרוב הזה לא קיבל אותם, כפי שצפנו, בזרועות פתוחות. בלטו בהתנגדותם אותם לא יהודים שהתעשרו לאחר תום מלחמת האזרחים ב־1865 ואשר התנכלו ליהודים שעכרו את אותו התהליך. מאמצייהם להיקלט בעילית החברתית של אמריקה לוו בסירוב לקלוט ביניהם את היהודים. כך קרה שליהודים שהגיעו ממרכז אירופה (ושמקצתם התעשרו בינתיים) לא נותרה ברירה אלא להקים מוסדות יהודיים נפרדים משלהם, לא רק מוסדות דת, אלא גם בתי חולים, מוסדות עזר לנזקקים וארגוני פנאי. הדבר נעשה במטרה לאפשר להם לנהל אורח חיים שקט ורחוק מביקורת שלילית, והוא יושם בכל עיר שהיקף אוכלוסיית היהודים בה אפשר זאת. כשהחל להגיע גל חדש של מהגרים יהודיים לאמריקה, בשנות ה־80, כבר היו מי שהגיעו לפנייהם מוכנים לעזור, בתנאי שלא יחריפו המהגרים החדשים את האנטישמיות הקיימת.

גל המהגרים החדש הגיע בעיקרו ממזרח אירופה. הוא היה גדול ביותר וזרותו בלטה מאוד. רובם ככולם דיברו יידיש והתיישבו בערים הגדולות ביותר באמריקה, בייחוד בניו יורק. הדור הראשון הקים תרבות משלו: תיאטראות ביידיש, שלושה או ארבעה עיתונים יומיים ביידיש ובתי כנסת אורתודוקסיים שטיפחו את המנהגים ואורח החיים שרווחו במזרח אירופה כאותם הימים. הנושא הבעייתי ביותר בעיניה של הקהילה היהודית המבוססת באמריקה היה דעותיהם ונטיותיהם הפוליטיות של המהגרים החדשים. אלה הקימו ארגוני עובדים והם יצאו נגד בעלי ההון שהיו הבעלים של בתי החרושת למלבושים, לגברים ולנשים. רבים מהמהגרים החדשים התפרנסו מעבודה בבתי החרושת האלה, ששעות העבודה בהם היו ארוכות ותנאי העבודה מחפירים. העובדים השתמשו בנשק היחיד שעמד לרשותם – השביתה. בעלי הכית הגיבו בכוח. כמעט כולם, גם בעלי ההון וגם העובדים, היו יהודים, והמאבק הכוחני בין שתי השכבות האלה הדדה בכל רחבי אמריקה. ארגוני העובדים היהודיים הפכו במהרה לשם דבר – אך לא רק לשבח; רבים באוכלוסייה האמריקנית האשימו אותם בהבאת תנועות שמאליות ואף מהפכניות לאמריקה. אך דעת הקהל באמריקה גם לא צידדה בקפיטליסטים היהודיים. היו ברוב הלא יהודי שבעסו על כי יהודים בעלי הון חדרו לוול סטריט, אף שחלקם בחברות הבולטות בעסקי ניירות הערך לא היה ניכר ביותר. האנטישמים טענו שוול סטריט נשלט ומנוהל בידי יהודים, ושעסקני וול סטריט גונבים בתחבולות את כספי העניים באמריקה. הקהילה היהודית הוותיקה יותר חשה כי ההגירה היהודית החדשה הביאה עמה מאירופה את "צרת היהודים" וזו יוצרת אנטישמיות המכוונת לא רק כלפיה, אלא גם כלפי היהודים המבוססים.

אחד נגד האיום הנאצי. לפני כן היה עולם העסקים באמריקה כמעט סגור ליהודים, מחוץ לתחומי עיסוק חרשים כתעשיית הקולנוע (הוליווד), הרדיו, ולאחר כעשרים שנה אף הטלוויזיה. הממסד האמריקני אפשר עתה ליהודים למצוא מקומות עבודה ולהתקדם בהם – אך היו אלה בעיקר עסקים חרשים שהסיכון בהם רב. היהודים הצליחו לגבור על האפליה נגדם, אך לעומת זאת לא צלחו בניסיונותיהם לתפוס עמדות מפתח בחברה האמריקנית עד התקופה החדשה שהחלה בשנות ה-50.

אמריקה נוסדה על עקרון השוויון, והמייסדים השרישו אותו בקריאה למרד נגד השלטון הבריטי ב-4 ביולי 1776 ובחוקת היסוד האמריקנית שפורסמה ב-1789. בכל דור היה ברור כי לא כל אזרחי אמריקה זכו לשוויון, אך היתה אחדות דעים שהשוויון הוא ערך מרכזי ומימושו הוא אך עניין של זמן. היהודים זכו לשוויון בתחילת דרכם באמריקה, כשהיו מיעוט קטן, אך רוב רובם של יהודי אמריקה זכו לו רק בתחילת העידן החדש שלאחר סוף מלחמת העולם השנייה.

על כוונותיהם לדחוק את היהודים אל מחוץ לארצם, החלו היהודים באמריקה בהפעלת לחץ לפתיחת שערים בפני אחיהם שנאלצו להגר. יותר מ-200,000 יהודים הגיעו לארצות הברית בשנים 1933-1941, אך כוחות גדולים התנגדו להגירה זו. המתנגדים טענו שאין מקום באמריקה למהגרים, לא דק כי הם משנים את הצביון התרבותי של החברה האמריקנית, אלא גם בשל מחסור במקומות עבודה. לפני כניסת אמריקה למלחמת העולם השנייה, אחרי ההתקפה היפנית על פרל הרבור בדצמבר 1941, היה מקובל באמריקה שאפלייתם של יהודים מותרת. רק מעטים מהם הורשו ללמוד באוניברסיטאות היוקרתיות, ואילו משרות הוראה היו פתוחות לפנייהם רק בצמצום בכל סוגי האוניברסיטאות, גם היוקרתיות וגם האחרות, ורק מעטים מהם התקבלו להוראה בבתי הספר לרפואה. בחברות העסקים החשובות באמריקה כמעט לא התקבלו יהודים לעבודה. שינויים ניכרים במצב העניינים הזה החלו רק כימי המלחמה ולאחריה, כאשר אמריקה קראה לכל בניה ובנותיה לעמוד שכם

## יחסים בין יהודים ללא יהודים בצפון אפריקה מישל אביטבול

והובילה לכיבוש הצרפתי של אלג'יריה (1830), תוניסיה (1881) ומדוקו (1912), השתנו לבלי הכר דפוסי היחסים בין היהודים לבין המוסלמים, אם בביטולה – דה פאקטו או דה יורה – של "אמנת עומר" ואם בעקבות התמורות הכלכליות, החברתיות והפוליטיות שחדרו לארצות המגרב בעטיו של העידן הקולוניאלי. שיאן של התמורות הללו היה בשנת 1870, עם נתינת האזרחות הצרפתית לכלל יהודי אלג'יריה, בהתאם ל"פקורת כרמיה" (הקרויה על שמו של שר המשפטים היהודי אדולף כרמיה, שקודם לכן נמנה עם מייסדי "כל ישראל חברים"). אחרי שהסירו יהודי אלג'יריה מעליהם את חרפת ההשפלה המעוגנת במעמד הדימה והשתחררו בזמן מכל הצעדים המפלים שהיו מנת חלקם של ה"ילידים" המוסלמיים, הם נעשו לאזרחים שזכויותיהם שוות לאלה של המתישבים הצרפתיים שנהנו מכל טוב במציאות הקולוניאלית האלג'ירית. צרפת אמנם נמנעה מנקיטת צעד דומה במושבותיה האחרות – אם כי ערב מלחמת העולם הראשונה היא אפשרה אודוח סלקטיבי של היהודים בתוניסיה – אך עצם נוכחותה באזור שינתה מן הקצה אל הקצה את הדימוי של היהודי בעיני עצמו ובעיני סביבתו, שכן גם אם מצבו הריאלי לא תמיד היה שפיר, הוא נתפס מאז כמי ששואף בכל מאודו להתקרב לכובש הזר, לשפתו ולתרבותו. "יהודי המגרב", כתב בהקשר הזה היסטוריון מרוקני בן זמננו, "גמרו אומר להמיר את ה'חסות'

עד המאה ה-19 ותחילת העידן הקולוניאלי היו שלושה מאפיינים עיקריים ליחסים בין היהודים לבין סביבתם המוסלמית בצפון אפריקה:

א. בולטות הממד הדתי-האתני בהגדרת הסביבה את היהודי כ"דימי" (בן חסות) ובתפיסת היהודי את עצמו.  
ב. אי סימטריה בין הסטטוס החברתי-הפוליטי של היהודי לבין הפונקציות הכלכליות-המנהליות שהוא ממלא מטעם המדינה ולמען רווחת החברה: יהודים ונשים היו היחידים שנבצר מהם – בשל עכבות תרבותיות ודתיות – להמיר את הישגיהם למען הכלל (בתחום הכלכלי בעיקר) בקידום חברתי ופוליטי.

ג. לעומת המצב ששרר באירופה עד לתקופת האמנסיפציה, היה המעמד המשפטי-המדיני של היהודים מעוגן ב"אמנת עומר" המפורסמת מראשית ימי האיסלאם – ששימשה תמרור נורמטיבי קבוע ומקובל על החברה והמדינה, גם אם מקצת סעיפיה לא תמיד נשמרו בקפידה בידי השליטים. נזכיר שעל פי אמנת עומר, בתמורה לחופש הפולחן שניתן ליהודים (ולנוצרים) בתור דימים, בני חסות, הם הצטוו לשלם מס גולגולת ("ג'זיה") ולקיים שורה של כללי התנהגות משפילים לציון אפלייתם לרעה ביחס למוסלמים.

על רקע ההתפשטות האירופית בדרום אגן הים התיכון, שהחלה עם הפלישה הקצרה של נפוליון למצרים (1798-1801)



הניתוק מהחברה הערבית וההתקרבות הפיזית והפוליטית לאירופים, נראו בעיני יהודי צפון אפריקה כדרך יחידה להבטיח את עתידם ואת קיומם. בתמונה משנת 1903: בני משפחת סעדיה וסלומון שוראקי באלג'יריה

לקבלת אזרחות צרפתית, ספרדית או איטלקית (לאחר הכיבוש הקולוניאלי), וגם אי רתיעתם מפני החינוך האירופי, שחדר לצפון אפריקה למן שנות ה-60 של המאה ה-19. במרוקו למדו, ערב הכיבוש הצרפתי, 5,000 ילדים יהודיים במוסדות כ"ח. באלג'יריה היו כל הילדים היהודיים שבגיל בית הספר משולבים במערכת של חינוך חובה מאז שנת 1881. אחוז היורעים קרוא וכתוב בשפות האירופיות בקרב היהודים היה גבוה לאין ערוך מזה שבשאר חלקי האוכלוסייה המוסלמית. אין ספק שההישג התרבותי הזה נתן ליהודים יתרון רב-משמעות לאחר כינונם של המשטרים הקולוניאליים ובו בזמן הוא גם סימן את מידת התרחקותם מחברת הרוב המוסלמית, מתרבותה וממאווייה הלאומיים, שהלכו והתגבשו ככל שגברה החרירה האירופית.

### מעמיקה מגמת הפירוד והניתוק

ואכן, כמעט לא היו בקרב היהודים שותפים לתחושות הזעם, ההשפלה והתסכול שאחזו באוכלוסייה המוסלמית על רקע ההתפשטות האירופית. אי לכך מעולם לא עלה על דעתם של

(ד'ימה) המוסלמית ב'חסות' האירופית". והראיה: עוד לפני השלמת הכיבוש הקולוניאלי מצאו צרפת וארצות מערב אירופה האחרות ביהודי המגרב גורם מסייע לקידום האינטרסים שלהן בצפון אפריקה, אם במישרין ואם באמצעות ארגוני צדקה וחינוך יהודיים – דוגמת "כל ישראל חברים" ו"אגודת אחים" הבריטית ששימשו "סוכני" השפעה אירופית תוך כדי הפצת השפה הצרפתית או האנגלית בקרב היהודים. הדבר הזה היה לצנינים בעיני דעת הקהל המוסלמית, שלא שבעה נחת מהחרירה הנוצרית לאזור, והאשימה בכך את היהודים. הנה דוגמה לדרך שבה התגלגלו העניינים בתונים כמה שנים לפני השלמת הכיבוש הצרפתי: בעקבות הוצאתו להורג של יהודי ב-1856 באשמת גידוף דת האיסלאם שיגרה הקהילה היהודית ההמומה משלחת אל נפוליון השלישי וביקשה את הגנתו על רכושם וחייהם של הנתינים הלא מוסלמיים בתוניסיה. הקיסר הצרפתי, שחיפש כל עילה להעמיק את חריירתו למדינה הזאת, שהיתה שייכת מבחינה פורמלית לאימפריה העותמאנית, שיגר שייטת לתונים ואיים לפשוט על העיר אם לא יבטל השליט המקומי את האפליה הדתית נגד הלא מוסלמים ולא יכריז מיד על חופש פולחן לכל הדתות. ואכן, כעבור שבועות אחרים, ב-9 בספטמבר 1857, נאלצה ממשלת תוניסיה לפרסם "אמנת יסוד" המכירה בשוויון זכויות לכל הנתינים ומודיעה על ביטול המסים ה"קאנוניים" שהוטלו באופן מסורתי על הלא מוסלמים, ובכללם מס הגולגולת (ג'זיה) שהונהג עוד בתקופתו של מוחמד. במרוקו זכור היטב ביקורו של משה מונטיפיורי, שהגיע כשנת 1864 לטנג'יר על סיפונה של אונייה מלכותית לא כאדם פרטי, אלא כשליח של ממשלת בריטניה, שביקשה מממשלת מרוקו להיטיב את מעמד היהודים. את המנהיג היהודי הישיש קיבל ברוב פאר המלך מוחמד הרביעי, והוא הוציא לאחר מכן "ט'היר" (צו מלכותי) מיוחד המבטיח יחס צודק כלפי היהודים בארצו. אמנם לא עבר זמן רב והט'היר נשתכח, אך בעיני המשכילים המוסלמיים הצטיירה יוזמתו של מונטיפיורי כעדות נוספת ל"חוצפתם" של היהודים המבקשים את התערבותה של אירופה בענייניה הפנימיים של ארצם. התחושה הזאת של קנזוניה יהודית-אירופית, שהתפשטה בקרב ההמונים, גרמה לכך, שמספר ההתקפות על הריכוזים היהודיים הלך וגדל ככל שהתקרב מועד כינונו של הפרוטקטוראט הצרפתי על מרוקו. לאור מצב העניינים הזה לא נותר ליהודים אלא לחפש את הגנתם אצל נציגי המעצמות, שהעניקו את חסותם הדיפלומטית למאות משפחות יהודיות ברחבי צפון אפריקה והמזרח התיכון במחצית השנייה של המאה ה-19. ה"ניתוק" מן החברה וההתקרבות הפיזית והפוליטית לאירופים הצטיירו בעיני היהודים כדרך היחידה להבטיח את עתידם ואת קיומם הפיזי. מכאן גם להיטותם



לקיים את סדרי השחיטה, הקבורה והטוהרה הנהוגים בקרבם מפני שהם "מזהמים" את מערכת הביוב של העיר.

עד סוף מלחמת העולם הראשונה נגעה התסיסה הזאת למתיישבים האירופים בלבד, והמוסלמים עמדו בדרך כלל מהצד. ואולם על רקע החרפת הסכסוך היהודי-ערבי בארץ-ישראל ובשל השלכותיו החמורות של המשבר הכלכלי העולמי על החברה המוסלמית, נסחפו גם הערבים בגל האנטישמי החדש ששטף את אלג'יריה בין שתי מלחמות העולם. הפוגרום שנערך ביהודי קונסטנטין בראשית אוגוסט 1934 היה אחד הביטויים החמורים ביותר של הצטלבות זו של השפעות אנטי-יהודיות: עשרות יהודים נהרגו או נפצעו בשלושה ימים של מהומות קשות לפני שהשוטרים והחיילים הצרפתיים קיבלו הוראה מפורשת לפזר בכוח את המתפרעים שפרצו לתוך רחובות המגורים של יהודים, הרגו את דייריהם, בזזו חנויות והעלו אותן באש. המצב התערער עוד יותר במהלך מלחמת העולם השנייה ולאחריה. על היהודים הוטלו חוקי הגזע של משטר וישי שכללו ביו היתר את ביטול אזרחותם הצרפתית של יהודי אלג'יריה ופיטורי מאות יהודים במנהל הציבורי בשלוש הארצות. מאות רבות של יהודים מצאו את עצמם במחנות העבודה שהקימו הצרפתים בדרום מדוקו ואלג'יריה, ובין נובמבר 1942 לאפריל 1943 – הגרמנים בתוניסיה.

עם סיום המלחמה נפרצו מרבית הסכרים שהגנו על המשך קיומם של היישובים היהודיים באזור, שכן בצד פתיחת תהליך הדה-קולוניזציה והיחלשות השלטון הקולוניאלי בכל אחת מארצות המגרב, הידרדרו היחסים בין היהודים לבין המוסלמים על רקע החרפת המצב בארץ-ישראל. ההתלהבות העצומה שעוררה הקמת מדינת ישראל והחשש מפני תוצאותיה של עזיבת הצרפתים סללו את הדרך ליציאת היהודים מצפון אפריקה. זו נערכה לפי קצב שקבעו כמה גורמים, ובהם קצב הענקת העצמאות לכל אחת מהארצות ומלחמות ישראל-ערב. בתחילת שנות ה-50 אמנם הצטרפו כמה מאות יהודים לתנועות הלאומיות בתוניסיה ובמדוקו, אך לא היה בצעדים האלה כרי לעצור את זרם היציאה של היהודים, שנמשך ואף התעצם למרות השיפור המתמיד שהיה במצבם הריאלי של הנותרים, וחדף העובדה שהתברר כל הנבואות השחורות – שהושמעו בעיקר בישראל – ברבר הגורל המר המצפה ליהודים בצפון אפריקה הפוסט-קולוניאלית. באלג'יריה היה יחסם השלילי של היהודים כלפי תנועת השחרור המקומית (פל"ג) בוטה אף יותר: לפני שיצאו בהמוניהם לצרפת, לאחר שזכתה אלג'יריה בעצמאותה (בשנת 1962), הם היו מרכיב מרכזי בחוגים הקיצוניים הצרפתיים שנלחמו בחידוף נפש למען המשך קיומה של "אלג'יריה הצרפתית".

המשכילים והמדינאים המוסלמיים להתייחס אל היהודים כאל מרכיב אינטגרלי ברקמה הלאומית המרוקנית, האלג'ירית או התוניסית והם אף לא ביקשו לצרפם כשותפים לגיטימיים למאבק הלאומי נגד האימפריאליזם הצרפתי. המגמה הזאת של פירוד וניתוק העמיקה עוד יותר במהלך התקופה הקולוניאלית ובאה לידי ביטוי בכל דרך אפשרית: יציאת יהודים מאזורי המגורים המאוכלסים במוסלמים והתקרבותם לרבעים האירופיים החדשים, נטישת השפה הערבית לטובת הצרפתית ושפות אירופיות אחרות, אימוץ של דרכי התנהגות ודפוסי חיים מערביים, ומעל הכול – ניתוק פוליטי ואידיאולוגי שהלך והתחדד על רקע החרפת העוינות בין יהודים לבין ערבים בארץ-ישראל וחדירת הרעיון הציוני לתודעתם של בני הדור היהודי הצעיר בין שתי מלחמות העולם ולאחר השואה. אין פלא אפוא שרק יהודים מעטים נטלו חלק במאבק לעצמאות שהתפתח בכל אחת מארצות צפון אפריקה בתחילת שנות ה-50 של המאה ה-20. העובדה שבשלוש הארצות האלה לווה המאבק הלאומי בנימה דתית-מוסלמית אף היא לא עוררה את היהודים להצטרף ללוחמים למען סילוקו של השלטון הקולוניאלי.

בקרב המתיישבים האירופים, שהיהודים כה רצו להשתלב בתוכם, נפתח מסע אנטישמי חריף מיד לאחר היוודע דבר פרסומה של פקודת כרמיה. המסע הזה נועד למנוע מהיהודים להגשים את זכויותיהם האזרחיות החדשות, ובכלל זה הזכות להשתתף בבחירות למועצות המקומיות ולפרלמנט הצרפתי, שהיו פתוחות לפני בעלי אזרחות צרפתית בלבד. היהודי הוצג לא רק כמי שבגלל בורותו הפוליטית הוא מחבל בהליך הדמוקרטי, אלא גם כמי שבעצם מוצאו ה"מקומי", בשפת דיבורו, במבטאו, בלבושו, במנהגיו ובאורח חייו, בעיסוקיו ובדתו הוא משתייך ל"ילידים" המוסלמיים יותר מאשר ל"אזרחים" הצרפתיים. על רקע זה נעשה היהודי לאחת הדמויות השליליות והבזויות ביותר בספרות העממית ובעיתונות הצרפתית המקומית, והיא הסיתה בלי הרף את אוכלוסיית המתיישבים נגד היהודים ודרשה את ביטולה המידי של פקודת כרמיה. השיא במסע הזה נרשם בסוף המאה ה-19, כאשר באווירה המשולהבת סביב פרשת דרייפוס הוקמו "ליגות אנטי-יהודיות" בכל אחת מעדי אלג'יריה וקראו להחרמתם הכלכלית והחברתית של היהודים וארגנו נגדם הפגנות סוערות שגררו פגיעות בנפש ובדכוש. בבחירות שנערכו בשנת 1896 נכבשו כל המועצות המקומיות החשובות בידי החוגים האנטישמיים, ואלה, מיד לאחר שנבחרו, פיטרו את עובדי העירייה היהודיים, הוציאו את הנזקקים היהודיים מרשימות מקבלי הסעד, סילקו את החולים היהודיים ממחלקות האשפוז העירוניות וכו'. באלג'יר הבירה אף שקל ראש העיר החדש לאסור על היהודים

## יחסי יהודים ולא יהודים בפולין

### ישראל גוטמן

ולהוציא את המסלול העסקי, הם נהגו לנהל את חייהם באופן מסתגר. עם זאת נתקלו היהודים כבר מתחילת דרכם בפולין בגילויי רחיקה ועוינות מבחוץ. המשתייכים לרובד הבכיר בערים, רובם מהגרים מגרמניה, דאו ביהודים קהילה לא דצויה והמגמה להצדת צעדי היהודים במסחר ובמלאכה ולסילוקם מן הערים שבה ועלתה. יהודים לא נתקבלו כאזרחי הערים וכחברים בגילדות של בעלי מלאכה ועם הזמן אף נאסרה עליהם רכישת אדמות. דחיקת היהודים מן הרבעים הצפופים שבהם חיו גברה בדרך כלל עם החלשת סמכות הכתר ובתקופות של שפל, ולעשרות עדים "חופשיות" שהיו ברשות הכתר (שלא כעדים שהיו בבעלותם של מגנאטים, אנשי האצולה הבכירה) ניתנה בין המאות ה-16 וה-18 זכות של Non Tolerandis Iudaeis, שאפשרה להן לאסור ישיבת יהודים בתוכן.

לאנטי-יהודיות בקרב המוני פולין תרמה גם הכנסייה. בכינוסים דתיים, בהטפה מעל דוכני הכנסיות ובכתבים, שמגמתם כוונה תכופות לכידורם של היהודים ולמניעת מגע חברתי עמם, הוצגה הנצרות הקתולית בפולין לעתים כצמח צעיר שיש לשמור עליו מפני הכפירה המגולמת ביהודים. האנטגוניזם שבין שתי הדתות בעלות המקור המשותף התבטא בהטלת אשמת נצח על היהודים, המצדיקה את החזקתם כמצב של תלות ונחיתות. חניכי כמורה אף נטלו לעתים חלק בפדעות ביהודים, ומאז המאה ה-16 חזרה ועלתה בפולין, בתדירות משתנה, עלילת הדם נגד היהודים. בשנת 1946 עדיין שימשה זו עילה לפוגרום בעיר קילצה. תמונה המתארת שימוש כביכול בדם נוצרים בידי יהודים נמצאת עדיין בכנסייה בעיר סאנדומיז'.

### הרעה בעקבות זעזועים

ואולם האנטי-יהודיות בפולין בימי הביניים לא חרגה מזו שהיתה קיימת אז ברחבי אירופה. היסטוריונים אחרים אף סבורים שפולין היתה באותה העת מתונה יותר ופוגעת פחות מארצות אחרות באירופה, וההרעה באה רק בעקבות הזעזועים העזים שפקדו את הממלכה הגדולה עם המעבר לעת החדשה. זעזועים אלה הביאו לתווה ניכרת של יהודים למחוזות המזרחיים של פולין ולריכוזם הגובר בערים, בעיידות פרטיות של בכירי האצולה ובאחוזותיהם הכפריות. עם הזמן חלה גם תמורה ניכרת בעיסוקיהם של רבים מהיהודים, שסייעו עתה לאדוניהם כחוכרי אחוזותיהם, בעלי פונדקים ויצרני שיכר. עתה השלאכטה, האצולה הנמוכה, היא שחסתה על היהודים. במציאות המשתנה, אף שהיו בתוכה מי שגילו עניין כן וממשי

בראשית העת החדשה היתה הממלכה המאוחדת של פולין וליטא אחת המדינות הגדולות באירופה. ישבו בה, לפי ההערכות, בעקבות המפקד שנערך ב-1764, כ-750,000 יהודים, והם היו אז כ-7% מהאוכלוסייה הכללית במדינה הזאת וקרוב למחצית מכלל יהודי אירופה. לצד הפולנים והליטאים הכילה הממלכה אוכלוסייה של בני מיעוטים אתניים ודתיים שונים ומגוונים. חוץ מן היהודים ישבו בה אוקראינים ורוסים-לבנים בשטחים נרחבים בחבלים המזרחיים, גרמנים, שהיו פזורים בעיקר בערים, וגם ארמנים וטטארים. עם זאת, במשך כל שלבי ישיבתם של היהודים בפולין, שהחלה עוד סמוך לייסודה, כשמונה מאות שנים קודם לזמננו, דבקו ביהודים יסודות של ייחוד ושוני שהפדירו בינם לבין יתר האוכלוסייה. ליהודים ניתנו במרוצת הזמן זכויות נדיבות למדי מצד השליטים, והזכויות האלה הקנו להם ולעיסוקיהם חסות מסוימת וכן ערבות לרכושם ומסגרת שיפוט עצמאית בעניינים שבינם לבין עצמם.

יהודי פולין היו מרכיב של האוכלוסייה העירונית. הם ייסדו קהילות משלהם, הקימו מוסדות ושמדו על אורח חיים מסורתי ועל מערכות חינוך נבדלות. שפת היומיום שלהם היתה יידיש עם צירופים סלאביים. בהדרגה נעשתה פולין גם למרכז של לימוד תורה בחדרים וכישיכות ולמקום מושבם של פוסקים ידועי שם. הליכוד הפנימי בקהילות, המבנה המשפחתי, סדרי השבתות והחגים, ההתרפקות על העבר והכמיהה לגאולה עברו מדור לדור. כקהילות הונהג גם סיוע לחלשים, שהיה משולב במרקם החיים השוטפים המנוהלים בידי רבנים וראשי ציבור. מרקם החיים הזה היה מסימני ההיכר של "נוסח פולין", אך הליכוד הקהילתי שאפיין אותו לא מנע לעתים חיכוכים בין קהילות ובתוכן, ודודנות של פדנסים הנהנים מגיבויה של השררה, וגם לא את הניגודים שבין אליטות הממון לבין מצוקת הדלות של פשוטי העם.

התארגנויות קהילתיות והקמת נציגויות מחוזיות, שייצגו את היהודים כלפי חוץ, זכו לעידודם של השלטונות, וכך נוסד בפולין גוף יהודי מרכזי ארצי בעל צביון אוטונומי, המוכר כ"ועד ד' ארצות" (פולין הגדולה, פולין הקטנה, דייסן – אזור שכלל את אוקראינה ווהלין – וליטא). הוא שימש מעין בית נכחרים (סיים) יהודי רשמי ופעל כמאתיים שנה, בין המאה ה-16 למאה ה-18. השלטון דאה בו כלי יעיל לגביית מס, ואילו ראשי היהודים נעזרו בו לקביעת הסדרים דחופים עם השלטונות ולבירור בעיות שעל סדר היום של הקהילות ושל הציבור היהודי בכללו.

יהודי פולין חיו, לפיכך, כעדה דתית-תרבותית נפרדת,



האצולה הפולנית ניצלה את היהודים כמתווכים בינה לבין הצמיתים והאיכרים המנוצלים. כשאלה התמרדו, בראשותו של בוגדן חמליניצקי (בתמונה) בשנת 1648, הם נפרעו מהיהודים וטבחו בהם. טבח זה ידוע בתולדותינו בשם גזירות ת"ח-ת"ט

ביהודים, נהג רובה לנצל אותם כמתווכים בין האצילים לבין הצמיתים והאיכרים המנוצלים. ואולם, בזמן שבארצות מערב אירופה ומרכזה התחוללו שינויים מהותיים, היתה הממלכה הפולנית-הליטאית שרויה בפיגור מתמיד ומחמיר, שנבע ממסע של התנערות מסובלנות דתית וממתחים הגובדים על רקע סוציאלי ואתני. לסטריאטיפ השלילי של היהודי העירוני, בארץ שבה יותר מ-70% של האוכלוסייה הם עובדי אדמה, נוסף דימוי היהודי כעושה דברו של האדון ומלעיט באלכוהול את האיכר והצמית. לעתים נתפס היהודי כמקור כל הרע שבמצב הקיים, והדימוי הזה אומץ גם בחיבורים רבים של הספרות הפולנית היפה והעיונית במהלך המאה ה-19. הירדררות כוחה המרתיע של המדינה הביאה למרד הקוזאקים באוקראינה ב-1648. הפרעות שפרעו אז הקוזאקים ביהודים, הידועות בשם גזירות ת"ח-ת"ט, היו פרשת דרכים בקורותיהם של יהודי פולין. אך גם לאחר מכן, עד המאה ה-19, המשיכו יהודים לזרום מהחבלים הרוסיים אל תוך פולין עצמה, והגירה זו חיזקה את החיים היהודיים בארץ זו, אם כי הגבירה לעתים את הלכי הרוח האנטי-יהודיים.

בשנים שבין 1772 ל-1794 חולקה פולין בין המעצמות הסובבות אותה – רוסיה, פרוסיה ואוסטריה. אוברדן עצמאותה של פולין נמשך כמאה ושלושים שנים, עד סוף מלחמת העולם הראשונה. מצבם של היהודים באזורים השונים ומערכת היחסים

בינם לבין הלא יהודים שבסביבתם הושפעו במידה רבה ממדיניותם של הכובשים. בשלב הראשון של התפצלותה של פולין עברו חבלי ארץ שונים מיד ליד, ובפרקי הזמן הקצרים האלה הותרה ליהודים ישיבה מלאה בוורשה, שהיתה זמן מה בעליונות פרוסית ואחר כך עברה להגמוניה נפוליאונית. בתחום "נסיכות ורשה" ניתן ליהודים שוויון זכויות מלא על פי הדגם הצרפתי, אך לפי אותו דגם עצמו באה גם תקנה שבונתה "התקנה המחפירה", ודחתה בעשר שנים את הפעלתו של השוויון. עם תבוסתו של נפוליון לא נותר דבר משוויון זה.

אחרי מפלת נפוליון עוצבו גבולות פולין מחדש ב"קונגרס וינה" ב-1815. האזור הצפוני-מערבי של המדינה, שהיה מיושב באוכלוסייה יהודית קטנה יחסית, עבר לשליטה פרוסית. יותר מאשר באזורי הכיבוש האחרים נקבעו היחסים שבין היהודים לחברה הכללית בחבל זה על ידי התחיקה של הכובש. השלטון חתר לגרמניזציה של האוכלוסייה בכללה ומגמה זו חלה גם על היהודים. כתופעה ייחודית נפתחו בתי ספר כלליים לילדי יהודים, ובשנת 1833 פורסמה תקנה המקנה זכויות אזרח מלאות ליהודים בעלי רכוש, השולטים בשפה הגרמנית. לעומתם, שאר היהודים מפשוטי העם נחשבו רק ל"נסכלים" ובפניהם נסללה הדרך לאזרחות עירונית ולחברות בגילדות בלבד. באזור הזה זכו היהודים לקידום במישור התרבותי והקהילתי והושפעו מזרם ההשכלה ברוחו של מנדלסון, אף שהאוכלוסייה היהודית בפולין הגרמנית היתה רובה אורתודוקסית יותר מאשר בגרמניה עצמה. כמו כן נתחזק בעידן הזה המגע בין יהודים לפולנים במישור הכלכלי. כסוחרים קיימו היהודים קשר הן עם הכפריים והן עם אוכלוסיית הערים. התנגדות בולטת הועלתה אז רק לבעלות יהודית על פונדקים בכפר. מכל מקום, בשלב ההתחלתי, שבו ביקשו הפרוסים לכולל גם פולנים וגם יהודים, בלי להפלות באורח בולט את היהודים, שררו בדרך כלל יחסים תקינים בין היהודים לבין הפולנים. היחסים שובשו עם החמרת הקו של הכובש כלפי הפולנים אחרי ההתקוממות הפולנית ב-1830, וביתר שאת הוחרפה האנטי-יהודיות של האוכלוסייה הפולנית לאחר שקיבלו יהודים זכויות מלאות באזור הפרוסי ב-1848. כאשר הסתמנה בפני יהודים האפשרות לנוע לעומקן של פרוסיה וגרמניה, בחרו רבים לצאת לשם. הדבר בלט בייחוד אחרי מלחמת העולם הראשונה, כאשר רובו של האזור הזה הוחזר לפולין.

הממלכה האוסטרית-ההאבסבורגית, הרב-לאומית, גרפה שטחים גדולים מפולין ב-1772 וביססה את שליטתה באזור הדרומי, גליציה. לפי ההערכה, ישבו בשנת 1828 בגליציה 218,000 יהודים. הם חיו בעוני מנוון באזור מפגר בהתפתחותו הכלכלית ולא היו מוכרים כמיעוט לאומי. באותה העת היתה נהוגה באוסטריה מגמה של סילוק העניים היהודיים מהארץ. "איגרת הסובלנות" של הקיסר יוזף השני, שהוצאה בשנים

העמים" ב־1848 פקד שינוי ממשי את גליציה וב־1867 נכנס לתוקפו שוויון הזכויות ליהודים בממלכה ההאבסבורגית כולה, ובכלל זה בגליציה.

## התבססות שכבה של אינטליגנציה יהודית

מאז השגת השוויון הבשילו בגליציה תופעות שנתנו את אותותיהן בהתפתחות חיי הכלכלה ובמודרניזציה של החברה. יהודים היו שותפים לייסוד תעשיות באזור, ובעדים כלבוב וקראקוב התבססה שכבה של אינטליגנציה יהודית שהוציאה מתוכה משכילים, אנשי מקצועות חופשיים, עיתונות ומדע. דבים מהם פעלו בתחומי החינוך ובמישור הפוליטי, במפלגות סוציאליסטיות ובתנועה הציונית. לא מעט מאלה שספגו תחילה את רוח החדשנות שבהשכלה הכללית פנו לכיוון ההיטמעות בשפה ובחברה הפולנית. ואחרים אף המירו את דתם והיו למלומדים ידועי שם בפולין. בגליציה קיבלו את חינוכם הראשוני היסטוריונים ידועים בתולדות ישראל, ובהם משה שור, סאלו בארון, מאיר באלאבן, יצחק שיפר, עמנואל דינגלבלום ורפאל מאהלר. מגליציה יצאו גם גלי הגירה המוניים, בעיקר לארצות הברית. בשני העשורים האחרונים של המאה ה־19 יצאו אותה 150,000 נפש, ומאז תחילת המאה ה־20 עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה הגיעו לארצות הברית כלכד 175,000 יהודים מגליציה. בראשית מלחמת העולם הראשונה היו היהודים קורבן לפרעות ולביזות בעדי גליציה שנפלו לידי הצבא הרוסי, ומשפחות רבות הותירו הכול מאחור ונסו מערכה, בעיקר לווינה.

האזור הגדול והמרכזי של פולין, שהקיף כ־62% משטחה של הארץ המחולקת, ובו הערים ורשה ולודז', עבר לאחר קונגרס וינה ב־1815 לידי רוסיה הצארית. שם הוקמה "מלכות פולין" או "פולין הקונגרסאית" (קונגרסובקה) שמלכה היה הצאר הרוסי, ולפולנים, בעיקר לראשי האצילים, ניתנה מידה רבה של אוטונומיה מנהלית פנימית. מלכות פולין זו נותקה ממערך הרפורמות שאליהן שאפו הפולנים על סף אוברן עצמאותם. ואם לאזורים הפרוסי והאוסטרי הועתקו בהדרגה שינויים שביטלו את המבנה הפיאודלי במדינות הכיבוש, הרי למדינה הצארית הנחשלת, על שלל מיעוטיה ועל השכבה האדנותית של האריסטוקרטיה הסלאבית המושלת בה, לא היה במשך זמן רב עניין לעסוק בתמורה מעמדית־סוציאלית בפולין. בעיותיהן של שתי השכבות שסבלו מדיכוי ומהעדר זכויות אזרחיות ופוליטיות — האיכרים הצמיתים בכפרים והיהודים בערים — לא טופלו טיפול ממשי ותכליתי עד שנות ה־60 של המאה ה־19. חרף זאת היתה עלייה באוכלוסייה היהודית במלכות פולין (בדומה לריבוי הגדול שהתחולל אז באירופה



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

בסוף המאה ה־18 חולקה פולין בין המעצמות הסובבות אותה. יהודים לקחו חלק פעיל במאבקייה של פולין נגד הכובשים. בתמונה: ברק יוסלביץ' ויוסף אהרונוביץ' בראש גדוד פרשים של הצבא הפולני (1794). אחרי חלוקת פולין היה מצבם של היהודים באזוריה השונים תלוי במדיניותם של הכובשים

1785-1789, היתה עדוכה ברוח האבסולוטיזם הנאור וכללה שורה של סעיפים הנוגעים ליהודי גליציה. לאמידים ניתנו זכויות אזרח בעדים ורשות להשתייך לגילדות מקצועיות. כ־20% מיהודי גליציה היו בעלי מלאכה ומחצית מכלל המפרנסים היו מועסקים כמסחר ובתעשייה. ילדי היהודים חויבו ללמוד בבתי ספר כלליים והדגש הושם ברכישת שפת המדינה ובהופעה ולבוש בנוסח כללי. כמו כן הופנו עתה יהודים לעבודה חקלאית ורבים אף גויסו לשירות צבאי. אלא שרפורמות אלו התפרשו בדרך כלל בין היהודים כגזירות. מה גם שלא היתה בצדן כל הקלה בנטל המסים שנאלצו היהודים לשלם — כגון המס על בשר כשר, מס הנרות ומס הנישואים — ולמרות ההקלות לא היה כאן שוויון מלא. על כך נוסף, ובייחוד בחלקו המזרחי של החבל, המתח המתמשך בין פולנים לאוקראינים. השכבה המועדפת מבחינה פוליטית היתה הפולנים ואנשי האצולה שייצגו את האוכלוסייה בפני המלוכה ובפני המוסדות כווינה. הפולנים אמנם ביקשו לרכוש את תמיכתם של היהודים, ועם זאת בלמו מתן זכות ליהודים לשבת בערים ומתן אזרחות וחופש תעסוקה ליהודים. בעיני האוקראינים הצטיירו היהודים כאלמנט המתייבב מאחורי הפולנים. רק בתקופת "אביב

היהודים לערוצי התרבות והלאומיות הפולניות. מן הצד האחר הדריכה אותם לויאליות למשטר הרוסי ולתרבות שהוא השתרל להחריד. לצד החינוך בחדרים ובישיבות הוקמו בתי ספר ראשונים שלימדו בהם "לימודים חיצוניים" ושפות. ב־1823 הופיע עיתון יהודי פולני ראשון ועורכו היה אנטוני אייזנבאום. שמו קשור גם להיותו מנהל בסמינר הראשון לרבנים שהתנהל ברוח מודרנית. נמסר כי בסמינר הזה, שהוקם בוודשה ב־1828, למדו יותר מ־1,200 תלמידים, אך אף לא אחד מהם לא שימש ברכנות. קבוצת אנשים נוספת, שפעלה להוראת שפות והפצת השכלה, היתה מועסקת רובה בתפקידים מגוונים במשרדי הממשלה, אך השפעתה בציבור היהודי הרחב היתה מוגבלת למדי. עד העשורים האחרונים של המאה ה־19 לא זו בלבד שעדיין נטה רובו של הציבור להסתגר, אלא הם אף ראו כחידושים הבאים מבחוץ ניסיון להסיט את הרבים מדרך הישר ומן הנאמנות לחיים המסורתיים.

## בחוגים ליברליים ראו ביהודים שותפים לדרך

בינתיים התחזקה והלכה התנועה הלאומית הפולנית. יחסם של החוגים הלאומיים האלה ליהודים היה בדרך כלל הססני ואמביוולנטי. אף שהציבור הפולני בכללו ראה את היהודים כשונים ואף כנחותים ונלעגים, בצבצה בחוגים ליברליים זיקה של אחווה ליהודים ויש שראו בהם שותפים לדרך. בלט בהם מי שנחשב לגרול משוררי פולין, ארם מיצקייביץ', שמצא הקבלה בין גורלם של יהודים לזה של פולנים. בניסוח קווי יסוד לפולין המשוחררת בעתיד כלל מתן זכויות מלאות ל"אחינו הבכור – היהודים". סמוך למותו עסק בייסוד לגיון יהודי בֶּנְכָר.

נקודת מפנה ביחסים בין פולנים ליהודים באה עם המרד הפולני של ינואר 1863. ערב המרד ניסו השלטונות הרוסיים ומתנגדיו מבין הפולנים לשחדר את האיכרים ולצבור בכיוון אמנסיפציה של היהודים. עם זאת נטלו יהודים רבים יחסית חלק במרד, בדומה להשתתפותם בכמה מהמרירות הקודמות, והוא נחשב למפגן של ברית יהודית-פולנית. מנהיגות המרד אף הכריזה על הענקת שוויון זכויות ליהודים ובין תומכיה היתה הדמות הנערצת של הרב רב בר מיזלש, רבן של קראקוב וורשה. ההתקוממות נסתיימה בכישלון אשר לוה בהקשחת הקו האנטי-פולני של הרוסים וכהעמקת התחושה בחברה הפולנית שבמרד צבאי אין סיכוי לשקם את פולין. האכזבה הביאה להופעת רעיונות חברתיים-פוליטיים חדשים. אחד החשובים שבהם זכה לכינוי "פוזיטיביזם פולני", שהוגיו באו מקרב האינטליגנציה. הפוזיטיביסטים הפולניים דגלו בזניחה זמנית של מסלול ההתנגדות האלימה והכמיהות הלאומיות

כולה) מכרי 270,000 בתחילת המאה ל־550,000 בשנת 1850 והם היו אז ל־11.5% מכלל התושבים. עד שנת 1862 עדיין היו במלכות פולין 90 ערים ששמדו על הזכות "שלא לסבול יהודים" כתושבי קבע, ואילו בערים שבהן הותר ליהודים להתגורר הם היו כשליש מכלל התושבים. איסוד מיוחד מנע מיהודים להתגורר בחגודה הטריטוריאלית הסמוכה לגבול הרוסי, והגירוש מהכפרים דרדר המוני יהודים למצב של ניידות חסרת כול בתחתית הסולם החברתי.

כיוון שבמלכות פולין כבר לא היו היהודים בחסותם של המלך או של המושל האזורי, הם היו עתה חסרי מעמד אזרחי-משפטי כלשהו. המשא ומתן בעניינם התנהל בין הרוסים לפולנים, בעוד היהודים נקלעים בין הפטיש לסדן. בדוסייה עצמה היו יכולים יהודים אמידים המביאים "תועלת למדינה" להשיג זכויות אינדיווידואליות מיוחדות ועל סמך זה רבו הפניות להקנות את היתרון הזה גם ליהודים במלכות פולין. אך בעלי שרדה פולניים נוצריים, שלהם היה שמור מקום באדמיניסטרציה הפנימית, טענו כי אזרחות במלכות פולין אושרה רק לנוצרים, ואילו היהודים זקוקים עדיין ל"תיקון" מרחיק לכת כדי להיות ראויים לשוויון זכויות.

בינתיים התרחשה גם כאן התפתחות מהותית במגזר הכלכלי. החיבור עם רוסיה, ובייחוד ביטול המכס על התוצרת העוברת ממלכות פולין לרחבי רוסיה, חולל תנופה במסחר ובתעשייה והתרבות אורבנית. כמרכזים של ורשה ולודז' עלו לגדולה גם יזמים יהודיים בתחומי הבנקאות והמסחר, וכעבור זמן גם בענפי תעשייה שונים. במהלך דור או שניים היו יהודים דוברי יידיש ושומדי מצוות, על לבושם המסורתי, זקנם ופאותיהם, למייסדי משפחות שהניעו גלגלי עסקים מסועפים, כגון הנחת מסילות ברזל והקמת מפעלי תעשייה מודרניים. עם הפיתוח המתעצם, והממון שהצטבר כידי חוגי הפלוטוקראטים היהודיים ועוזריהם, רכשו אלה מעמד גם בענייני ציבור, ואחרי תהליכי טמיעה והמרת דת – גם במדע, בעיתונות, כספרות ובאמנות. מדובר באחוז מזערי של יהודים בני משפחות ידועות, שצאצאיהם נבלעו לרוב בחברה הפולנית, אך רישומם הורגש בקרב המוני העם ובחברה הפולנית בכללה. גם המסגרת הקהילתית היהודית לא היתה חסינה בפני אותות הזמן. השלטונות התערבו בסמכויות הקהילתיות והחלישו את כוחה של המנהיגות החילונית והרבנית כאחד. בציבור צצו יחידים כעלי רעיונות ברוח השינויים הרווחים בחברה היהודית במערב. בעקבות ההתערבות הכלכלית הגיעו לערים מרכזיות של המלוכה יהודים מבחוץ, ובעיקר מגרמניה, ועם הזמן גם מרוסיה. החידושים שהביאו עמם אלה נקלטו בשכבה מסוימת ועוררו שאלות חדשות. על הפרק עלו נושאים כגון שפה, חינוך, לבוש, שירות צבאי וכו'. מצד אחד נמשכו

גל עכור זה היה תוצאה של גידול מספר היהודים בוורשה, ובייחוד של גלי ההגירה של עשדות אלפי יהודים, המכונים "ליטוואקים", מרוסיה וכן של התעשרות רובד יהודי שביטחוננו העצמי נראה לציבור הלא יהודי כפוגע בו. הושמעה גם גרסה שהפוגרום בוורשה היה פרי יוזמה רוסית או חיקוי של פוגרומים המתחוללים ברוסיה. מעבר לוויכוח הממוקד נמשכו ההסתה והשיסוי הפומביים והחל להופיע עיתון אנטישמי מובהק בשם דולה, שרכש לו פופולריות מסוימת.

בעשור האחרון של המאה ה-19 החלה להתגבש תנועה לאומנית שנקראה "אנדציה". היא היתה פלג של הימין האנטישמי. בין שתי מלחמות העולם היה זרם זה על הסתעפויותיו נגוע בנטיות פרו-פאשיסטיות, והאנטישמיות הנאצית זכתה לשבחים מפי מנהיגו ומורהו הרעיוני הוותיק, רומאן דמובסקי. ה"אנדציה" הטיפה לליכוד העם הפולני. בחזון פולין הרחבה שלה נכללו כמובן חבלים מיושבים במיעוטים אתניים, אך לעומת זאת לא היה בו מקום ליהודים. לפי דמובסקי, התבוללותם של יהודים, חוץ מיחידים, אינה רצויה ואף מזיקה, משום שהיהודים על תכונותיהם השליליות ישחיתו את הפולניות המקורית. מן הצד האחר צידדו הסוציאליסטים הפולניים על פלגיהם כהתבוללות ובאינטגרציה של היהודים בחברה הפולנית. אחדים מראשי המפלגה הסוציאליסטית המתונה, בדומה לאחת הדמויות הידועות באגפה השמאלי הקיצוני, רוזה לוקסמבורג, היו יהודים לפי מוצאם. ואולם הסוציאליסטים, שבתיאוריה ראו ביהודים חלק אינטגרלי של פולין, לא עשו דבר, ולא היה בכוחם לעשות הרבה, להגשמת המדיניות המוצהרת שלהם. כדרך כלל רק יהודים מעטים היו חברים מן המניין במוסדות המפלגתיים של הסוציאליזם הפולני.

סביר להניח שהתקופה הארוכה שבה לא היתה פולין עצמאית, ובראש ובראשונה כישלון הניסיונות להשיג שוויון אזרחי לאוכלוסייתה היהודית, מנעו פריצת דרך מהותית בכיוון של התכוללות ואינטגרציה של היהודים בארץ זו. האנטישמיות, שהעמיקה להיספג בפולין, היתה מכשול, וחומת הדחייה והסרבנות אכזבה דורות של יהודים צעירים. בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 החלה להיקלט כיהודים, ובעיקר בקרב הצעירים בערים הגדולות, משמעות מסוג אחר של האידאולוגיות החברתיות והלאומיות המודרניות באירופה. בעקבות התהליך הזה, ולא בלי השפעה של יהודים מהגרים מרוסיה, החלו לקום בהדרגה תאי התארגנות חילונית במהותה, המייצגים שני זרמים מרכזיים: הציונות על ערוציה וה"בונד" הסוציאליסטי על שלוחותיו.

בסוף מלחמת העולם הראשונה, ועל סמך חוזה ורסאי, קמה מחדש הרפובליקה הפולנית העצמאית. בחוזה המכונה "חוזה



רבים באינטליגנציה הפולנית שלא היו עויני יהודים, קראו ליהודים להתנער מאורח החיים הדתי, לשנות את הופעתם החיצונית ולהתערות בתרבות הפולנית. בראשית המאה ה-20 כבר היה חלק גדול מיהודי פולין חילוני, אבל נותרו שכבות רחבות שהמשיכו באורח החיים הדתי. בתמונה: תלמידים ב"חדר" בלובלין

הרומנטיות, וקראו לטיפוח העוצמה הפנימית ברכישת השכלה ברוח חדשה, באימוץ טכניקה מודרנית, בחיזוק המשק, בחינוך לערכים אנושיים ובהתגברות על הקרעים המעמדיים המפצלים את החברה הפולנית. במסגרת התפיסה הזאת הועלתה גם הדעה שיהודי פולין הם העתורה למעמד עירוני מודרני, שפולין כה זקוקה לו. כרי לשלבם בחברה הפולנית צריך לנטוש את הדימוי השלילי המקובל של היהודי ולתת לו זכויות אזרחיות וזכויות אדם מלאות. מצדם חייבים היהודים, לפי התפיסה הזאת, להתנער מכידודם, מאורח החיים הדתי שעבר זמנו ומן החסידות, לשנות את הופעתם החיצונית, לסגל להם סדר יום חדש ולהתערות בתרבות ובלשון הפולניות. לרעיונות האלה היו הדים בעיתונות ובספרות והם רכשו להם ציבור מאמינים. ואולם בפועל לא היו יהודים מסוגלים ונכונים להיפרד מעולמם הרוחני והחברתי בקצב מזורז כל כך, ואילו הפולנים היו רחוקים מעקירת הדעות הקדומות נגד היהודים המושרשות בהם, ולא היו מוכנים לראות ביהודים שותפים שווי ערך.

ב-1881 התחולל פוגרום ברובע היהודי של ורשה. עילה להתפרצותו שימשה קריאה שהשמיע משהו ככנסייה מלאה מתפללים במרכז העיר על שריפה שפרצה שם כביכול. במנוסה הבהולה נדרסו בני אדם. גורם הבהלה לא נמצא, אבל האשמה הוטלה ביהודים ואספסוף פועלים קשי יום ופשוטי עם תקף את הרובע היהודי, בזז רכוש, התעלל ורצח יהודים. המאורע זעזע רבים ועורר דיון ציבורי. אמנם הוקעה בו הטלת האשמה ביהודים, אך באו בו לידי ביטוי גם הלכי רוח אנטי-יהודיים, שסימניהם נתגלו רק פה ושם קודם לכן. העוינות החשוכה הרימה את ראשה בגלוי. בהיסטוריוגרפיה הפולנית נטען כי

מהאוכלוסייה. עול המסים, השפל במסחר ובמקצועות התיווך ויחס הדחייה מצד המשטר פגעו קשה ביהודים. בשלב מסוים, מתוך התחשבות בדעת הקהל העולמית, עשתה ממשלת הימין-מרכז ניסיון להפריד בין היהודים לשאר המיעוטים ולפייסם. אך למחווה הזאת, שלא נעשתה בתום לב, לא היו תוצאות. ב-1926 התחוללה הפיכה שמנהיגה היה המרשל יוזף פילסודסקי, גיבור לאומי נערץ, סוציאליסט לשעבר שנתמך בידי הצבא והמחנה הליברלי. פילסודסקי לא היה אנטי-יהודי, ובצעדיה הראשונים הכריזה הממשלה שמשלה בחסותו על נאמנותה לעקרונות השוויון ותיקנה שורה של עיוותים. ואולם שיפור זה לא האריך ימים. פילסודסקי חתר לביסוסו של גוש א-פוליטי על-מעמדי פופוליסטי. אך להלכי הרוח האנטישמיים עדיין היתה אחיזה איתנה בין ההמונים. היו שטענו כי האנטישמיות הפולנית מקורה במאבק על פת הלחם. אבל במציאות חכרו המחסור והדלות עם הדימוי הישן של היהודי שהיה מושרש באוכלוסייה; היו מפלגות פוליטיות ששאבו את השראתן מהפאשיזם; השיסוי כעיתונות נמשך; וגורמים בכנסייה הפיצו עמדות אנטי-יהודיות. מאז סוף מלחמת העולם הראשונה הדביקו ליהודים גם את האשמה ב"ז'דוקומונה", כלומר, אהדה לקומוניזם, אף שרק אחוז זניח מבין הצעירים דבק ברעיון זה.

יותר מכל תקופה אחרת התעצם ערב מלחמת העולם השנייה הפער שבין היהודי שבדתה האנטישמיות לבין היהודי הריאלי. לא זו בלבד שההתבוללות נעצרה כליל בחברה שחסמה בפני היהודים את ערוצי התעסוקה באדמיניסטרציה ובמוסדות ציבור למיניהם, והצרה את גישתם להשכלה גבוהה, אלא שיוזמות פיתוח כלכלי, כגון הפיכתם של ענפי ייצור ושיווק למונופולים וייסודם של קואופרטיבים צרכניים, התבצעו עתה מתוך נישולם של היהודים. עם זאת היו אחדים מגדולי המשוררים והסופרים של הזמן, כגון בולסלב לשמאן, יוליאן טובים, אנטוני סלונמסקי, ברנו שולץ ואחרים, יהודים או ממוצא יהודי. יהודים רבים הצטיינו בתיאטרון, באמנות ובמדע. ואילו רובו של הנוער היהודי שחונך על ברכי הספרות וההיסטוריה הפולניות, ועבר תהליך של אקולטורציה כביכול, היה מודע היטב לכך שאינו רצוי בארץ זו של אבות אבותיו, ועליו לסלול לעצמו דרך לעתיד, בעיקר באמצעות הגירה.

בתוך כך היתה ליהודים נציגות בפרלמנט וכגופים מוניציפליים, שבהם יכלו להשמיע את דברם, אם כי לא יכלו בדרך כלל לשנות הרבה. לעומת זאת, היתה התארגנות פנים-יהודית מרשימה בתחומי התרבות, האמנות, הספרות והעיתונות, באיגודים מקצועיים ובארגוני ספורט. חוגים רחבים בחברה הפולנית, סוציאליסטים, ליברלים ואנשי אינטליגנציה, התנגדו לגל האנטי-יהודי והיו מקרים שצעירים משורותיהם



ברפובליקה הפולנית שהוקמה אחרי מלחמת העולם הראשונה היו יותר מ-30% מיעוטים. מתוך התחשבות בדעת הקהל העולמית ניסתה ממשלת פולין תחילה לפייס את היהודים על חשבון מיעוטים לאומיים אחרים, אולם ניסיון זה לא האריך ימים. בתמונה: ראשי הקהילה היהודית בקראקוב ממתינים (1925) לקבל את פניו של נשיא פולין בחזית בית הכנסת העתיק

ורסאי הקטן" נקבעו זכויות יסוד וערובות למיעוטים לאומיים ודתיים במדינות חדשות, מתחדשות ומתרחבות. פולין ביטלה בשנות ה-30 של המאה ה-20 ביטול חד-צדדי את מחויבותה לחוזה הזה, אבל גם אז לא חוקקה חוקים שכוונו ישירות נגד יהודים. ואולם צעדים רבים במדיניותה באותם ימים נעשו כמגמה מפלה שעקפה את השוויוניות המדומה. בשנות ה-30 היתה פולין לזירה של אנטישמיות קיצונית ואלימה, שכללה חרם אנטי-יהודי שיטתי, שיסוי תעמולתי, רדיפות אלימות שפשו באוניברסיטאות, בשווקים וברחובות, עלו בקורבנות אדם והביאו עמם ייאוש עמוק מאפשרות של חיים בצוואת.

הרפובליקה הפולנית שבין שתי מלחמות העולם היתה מדינה חקלאית מרוששת, שאיבדה את שוקיה בארצות השכנות. עברו עליה משברים כלכליים, שהקשה בהם היה המשבר העולמי הגדול שפרץ בסוף שנות ה-20 ונמשך בשנות ה-30. הארץ היתה מוכת אבטלה והמכנה הפוליטי של המדינה היה חסר יציבות. בשנים הראשונות משלו בפולין כוחות הימין והמרכז, שהתעלמו מן המיעוטים, שהיו יותר מ-30%

## בתקופת מלחמת העולם השנייה

תקופת מלחמת העולם השנייה ומסכת היחסים בין יהודים לבין פולנים בזמן השואה היא פרשה רחבה וסבוכה. הזעם והברוטליות של הכיבוש הגרמני כונו גם נגר הפולנים, אך היהודים היו מלכתחילה יעד המעוּגן באידיאולוגיה הגזענית. עם פתיחת מלחמת העולם השנייה מצאו עצמם כשני מיליונים מיהודי פולין בכיבוש נאצי. הכיבוש אפשר למכונת ההרס וההשמדה של הנאצים לפעול ללא רסן. הפולנים נחלו תבוסה במערכת בזק. חלקה המערבי של פולין היה בכיבוש נאצי וחלקה המזרחי בכיבוש סובייטי. שטח הכיבוש הגרמני חולק לשניים: אזור שסופח מיידית לגרמניה וחבל שהוכרז מיושב פולנים, אך נתון לשליטה גרמנית.

בפולין נוצר מיד מערך של פעילות מחתרתית. המנהיגות הפולנית עזבה ברכים שונות את המדינה. חלק מאנשיה הגיעו לצרפת, ואחר כך לאנגליה, ושם נוסדה מועצה לאומית וממשלה פולנית בגולה. בראשן עמדו אנשי האופוזיציה למשטר שלפני המלחמה. המחתרת בפולין, הערוץ הצבאי בשטח הכבוש והפעילים בשטח היו כפופים לממשלה זו.

חלק ניכר מאנשי המנהיגות היהודית עזבו גם הם את הארץ הכבושה. הקשר בין היהודים בשטח הכיבוש הנאצי לבין הגורמים הלאומיים החרשים היה מפוצל, וכך גם יחסם של אלה ליהודים. המועצה והממשלה בלונדון עסקו לא מעט בעניינם של היהודים, ולאחר שורה של דיונים התנערה הממשלה מהאנטישמיות והתחייבה שפולין שלעתיד תראה ביהודים אזרחים מלאים ושווי זכויות. לעומת זאת, באופן פרדוקסלי למדי, בשטח הכיבוש, שבו היו היהודים הקורבן העיקרי של השלטון הנאצי, התעלמה המחתרת זמן רב מקיומם. ליהודים לא היתה נציגות במה שכוונה "המדינה במחתרת". המחתרת לא הגישה ליהודים עזרה והאגף הצבאי שלה לא קיבל יהודים לשורותיו, לא כלל אותם ביחידות הפרטיזנים ביערות ולא עשה דבר כדי לחבל במשלוחי היהודים למחנות המוות. בעיתונות המחתרת נמסרה לרוב רק אינפורמציה קצרה על הנעשה ביהודים. הזרמים הפוליטיים השונים בעיתונות החשאית הביעו רעתם על יהודים בנוסח שסיגלו לעצמם לפני המלחמה. אפשר לקבוע שהסולידריות הלאומית האנטי-נאצית שאפיינה את המחתרת, וכללה את רובו של הציבור, לא כללה את היהודים. רק בתחום אחר עסקה המחתרת באופן שיטתי ביהודים. בסקירות וברינים-חשבוניות ששוגרו בערוצים סודיים ללונדון. למידע זה היה ערך רב בהפצת הידע על המתרחש באזור הכיבוש, שהגדמנים ניסו במכוון לטשטש ולהסתיר, אך הוא היה מיוער בעיקר לצורכי חוץ. כבר בראשית המלחמה האשימו הפולנים את היהודים על

הצטרפו באוניברסיטאות ובערים להפגנות ואפילו לפעולות הגנה עצמית של יהודים מפני האנטישמיות. ואולם הקולות האלה והמעשים בשטח היו של מיעוט אופוזיציוני זעיר יחסית. לקראת סוף שנות ה-30, אחרי מותו של פילסורסקי, פנו יורשיו לברית עם ארגוני הצעירים הפרו-פאשיסטיים. הרדיקלים מן הימין טענו כי ההתקפות האלימות על היהודים נועדו לזרז את יציאתם מפולין, ואילו הממשלה ותומכיה הסתייגו אמנם מאלימות ומאי סדר, אך אימצו את הטיעון שריבוי יהודים בפולין הוא בעיה קיומית לעתידה.

בשנת 1939 הגיע תורה של פולין לויתורים טריטוריאליים לרייך הנאצי, והסכסוך בין פולין לבין גרמניה, שהיו קשורות זה שנים אחדות בהסכם של אי התקפה והיו ביניהן יחסי קרבה, פרץ בגלוי. "הבעיה היהודית" ירדה מיד מסדר היום הפולני והוכרז על שותפות ואחדות של כל חלקי האוכלוסייה, לרבות היהודים. אבל הסדר החדש התמיד רק זמן קצר, עד פרוץ המערכה הצבאית בספטמבר 1939.



ברפובליקה הפולנית בין שתי מלחמות העולם היו יהודים רבים מעורים בתרבות הפולנית ותרמו לה תרומה חשובה. יחד עם כך היתה התעוררות מרשימה בתחומי תרבות היידיש והתרבות העברית. בתמונה: כרזה בעברית ובפולנית הקוראת לתמוך ברשת בתי הספר העבריים של "תרבות"



נוסדה מועצה להצלת יהודים במסגרת המחתרת הכללית. המועצה הוקמה הודות ליוזמה ציבורית והתעוררות הומניטרית בחוגי הפולנים וזכתה, בעיקר מטעמים פוליטיים, גם לתמיכת הממשלה הגולה. המועצה להצלה, שכינויה "ז'גוטה", פעלה כקבוצה מלוכדת פולנית-יהודית, בוודשה וגם בכמה מערי השדה. תפקידה היה לחפש מקומות מסתור לילדים, לחלק סכום זעיר כקצבה חודשית ליהודים שבחסותה מהמשאבים שהגיעו אליה למטרה זו מלונדון ומאדצות חופשיות אחרות ולהשיג מסמכי זהות מזויפים ליהודים שיכלו בהופעתם להעמיד פני פולנים. עם זאת, מרבית היהודים שמצאו מקלט ב"צר הארי" חצו במעברים חשאיים את החומה באופן עצמאי. תנאי מוקדם לאפשרות זו ליציאה ולאחיזה ראשונית בצד הפולני היה פעילותם של מכרים וירידים פולניים נאמנים, שהיו נכונים ליטול סיכון ולשכן את היהודים הנמלטים במקומות מגוריהם. לעתים עמד לרשות היהודים היוצאים ממון או שווה-ממון כפיתוי שהניע את המסתירים להפוך את ההסתרה לעיסוק משתלם למרות הסיכון.

זאת ועוד, הסיכון שארכ לנחבאים היהודיים בא לא רק, וכנראה גם לא בעיקר, מצד הגרמנים. הסכנה התגלמה ביחידים או בקבוצות של מלשינים ומסגירי יהודים מכין הפולנים. במלאכה בזויה זו עסקו אנשי שוליים ועבדיינים, בעיקר לשם רווח, אך היו גם שפעלו מתוך שנאה והשקפת עולם אנטי-יהודית. חרף זאת, אותם אלפי פולנים שעסקו בהצלה או סייעו ליהודים עשו זאת מתוך מסירות ודחף הומני. הם גיבורי התקופה האפלה ההיא, ובתוקף חוק "יד ושם" שחוקקה מדינת ישראל זכו להיקרא "חסידים אומות העולם". מספרם בפולין הוא הגבוה ביותר בכל הארצות הכבושות שהשתייכו לגוש הפאשיסטי-נאצי. והם אכן הצילו בני אדם בנסיכות של סיכון מיוחד. ועם זאת, השיעור היחסי של היהודים שניצלו על אדמת פולין הוא מהנמוכים ביותר באירופה.

שקיבלו את פני הכובש הסובייטי בשמחה מופגנת ושיתפו פעולה עמו. טיעון זה שימש גם נימוק לעוינות הפולנית. היו מקרים שזו הגיעה, כגון באזור לומז'ה, בקיץ 1941, עד כדי טבח ביהודים בידי הפולנים. נכון שיהודים כלטו בין המקבלים את פני הסובייטים באהדה ומילאו תפקידים בדרגים שונים בתקופת השלטון הסובייטי. אך בכך לא היה, חוץ מאשר אצל גרעין זעיר של קומוניסטים יהודיים ופולניים מושבעים, ביטוי לחוסר לויאליות או לשיתוף פעולה אנטי-פולני. יהודים ידעו היטב שהאלטרנטיבה לסובייטים היא הנאצים, ואין תמה שקיבלו בהקלה ובשמחה את כניסת הצבא האדום. הסובייטים הנהיגו כשטח הכיבוש שלהם שיטה טוטליטרית והפעילו אמצעי דיכוי, אך בניגוד למתרחש באזור הגרמני, גורלם וסבלם של היהודים היו זהים לאלה של האחרים. מכל מקום, במשלוחי העונשין והגידושים ההמוניים לעומק ברית המועצות שביצע השלטון הסובייטי, לא נפל חלקם של היהודים מזה של הפולנים. וכך, שוב באופן פרדוקסלי, ניצלו חלק מסוים מיהודי פולין מהשמדה בידי הגרמנים, אחרי שאלה יצאו להתקפה על ברית המועצות. הכוח הצבאי הפולני במחתרת לא הושיט עזרה ראויה ליהודים שהתארגנו להתנגדות ולהתקוממות תחת הכיבוש הנאצי. פניותיהם של יהודים כווילנה ובביאליסטוק נדחו. רק בוודשה, בשלב שאחרי הגירוש הגדול, הוקם קשר בין אנשי "הארגון היהודי הלוחם" ל"ארמיה קראיובה", הארגון הצבאי של המחתרת הפולנית, והוא נתן ליהודים עזרה מוגבלת כנשק ובתחמושת. לאחר הגירוש הגדול מגטו ורשה, שבו נשלחו למותם ביולי-ספטמבר 1942 כ-300,000 יהודים, ונותרו במקום רק כ-50,000, הוקם גוף פולני של מתנדבים להצלה שעסק בהחבאת יהודים ב"צר הארי" של העיר. ראשיתה של התארגנות זו היתה בקבוצה של קתולים ובליברלים צעירים שהתגייסו מתוך דחף של חובה מוסרית להצלה של בני אדם, ובייחוד ילדים, מידי רוצחיהם. כעבור פרק זמן קצר, בסוף שנת 1942,

## השואה

### זוז בנקיר

הסופי את שיאו של תהליך שראשיתו באידיאולוגיה ובמדיניות האנטישמית הנאצית מאז 1933, ומקצתם כוללים אותו במסגרת התוכניות הנאציות הכלליות להשמדת אוכלוסיות שונות, הן בגרמניה ב"מבצע האותנזיה", והן במזרח אירופה במסגרת

### הפתרון הסופי

"הפתרון הסופי" הוא מונח שרווח בשיח הפוליטי בגרמניה הנאצית. מאז עליית היטלר לשלטון בשנת 1933 ציין המונח את סילוק היהודים מגרמניה, ומשנת 1941 ואילך – את השמדתה של יהדות אירופה. מקצת החוקרים רואים בפתרון

בדרך הים נעשתה בלתי אפשרית. כך שלקראת סוף 1940 נראה היה שפתרונות של "מאגרי יהודים" נוסח לובלין ומרגסקר יצטרכו לחכות לתום המלחמה.

השינוי בתכנונים חל עם ההכנות למערכה הצבאית נגד ברית המועצות. מראשית 1941 עובדו בברלין תוכניות חדשות לפתרון השאלה היהודית. הכוונה היתה להעביר, לאחר הניצחון הצפוי על סטאלין, את כל יהודי אירופה לאחד משטחי ברית המועצות הכבושה: לאחד מאזורי הביצות בביילורוסיה, אל מעבר להרי אורל בסיביר או לחופי אוקיינוס הקרח הצפוני. לפיכך עצר הממשל הגרמני בפולין זמנית את המשך הקמתם של גטאות שכבר היו בתכנון. יחד עם כך, באביב 1941 יצרו ההכנות למלחמה נגד הבולשביזם את ההקשר להשמדת מה שנחשב בעיני הנאצים לגרעין הביולוגי שלו – יהדות ברית המועצות. זמן קצר לאחר פרוץ הקרבות נתן ראש שירותי הביטחון הגרמניים ריינהרד היידריך את "פקודת הקומיסרים". לפי פקודה זאת אמורים היו להירצח, לצד אנשי המנגנון הסובייטי, כל היהודים בעלי התפקידים במנהל הקומוניסטי. פקודה זאת פורשה באורח רחב בידי יחידות הרצח כך שתכלול כל גבר יהודי, והללו אכן נורו בהמוניהם בין אם שימשו במנגנון הסובייטי ובין אם לאו. באוגוסט הורחבו הרציחות וכללו גם נשים וילדים. קהילות שלמות הוכחדו ומעריכים שבין קיץ 1941 לקיץ 1942 הושמדו יותר ממיליון יהודים.

מקצת ההיסטוריונים סבורים ששיכרון הניצחונות של הצבא הגרמני באמצע יולי 1941 הוביל את היטלר לקבל החלטה להשמיד את יהדות אירופה וב־31 ביולי 1941 הצטווה מפקד שירות הביטחון בס"ס, היידריך, להתחיל בהכנות הנחוצות ל"פתרון כולל של הבעיה היהודית" ולהציג "טיזת תוכנית לפתרון סופי של הבעיה היהודית". עם זאת חלוקים ההיסטוריונים בשאלה אם פקודה זו משמעותה ררישה להכין תוכנית לגירוש לברית המועצות או להכין בדיקת היתכנות של השמדתה המוחלטת של יהדות אירופה.

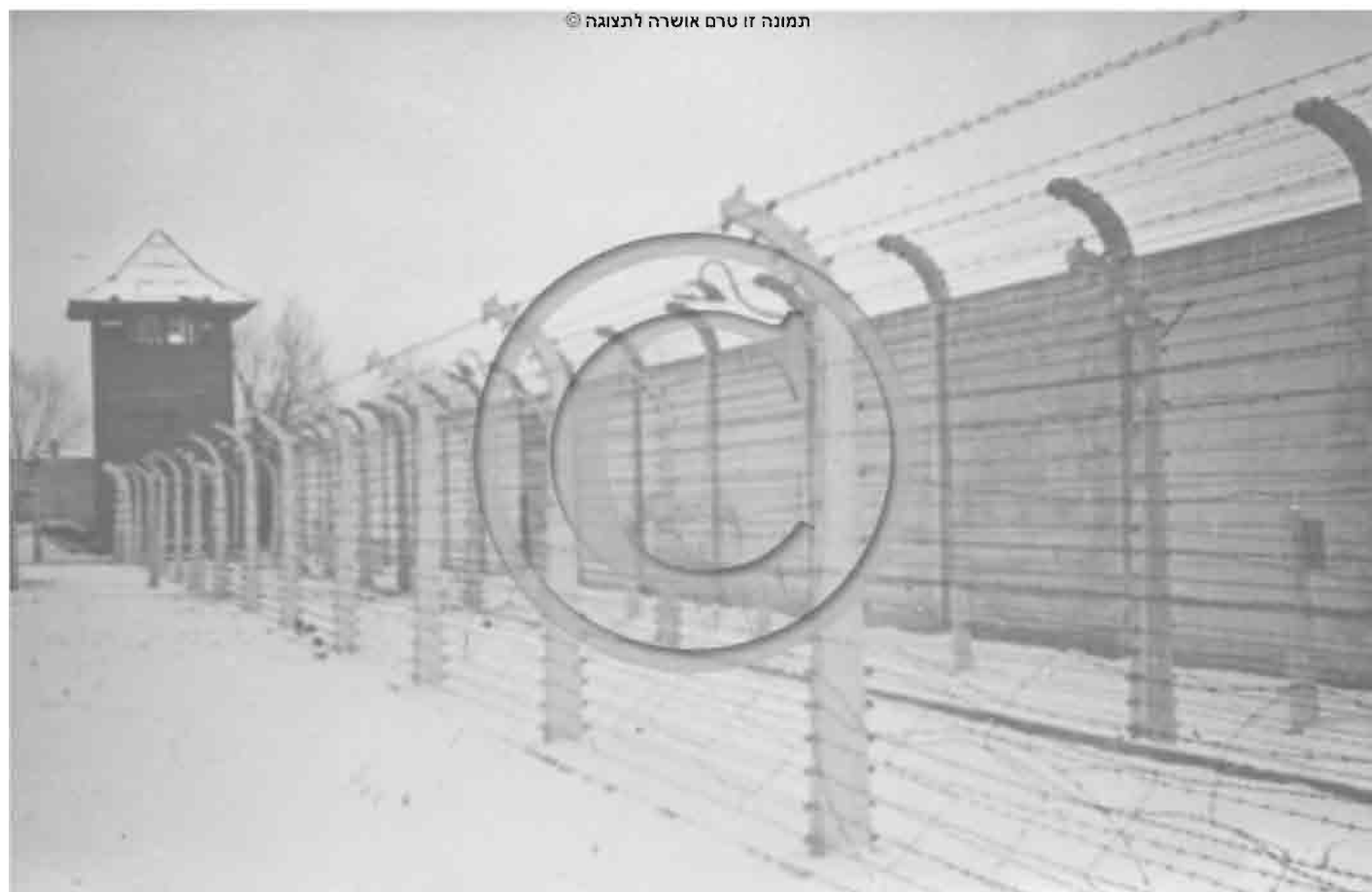
בעת שיהודי ברית המועצות נרצחו בהמוניהם, המשיכו שלטונות הכיבוש הגרמני בפולין לדבוק בתוכניתם לגרש את היהודים למזרח, אך כבר בקיץ 1941 החלו גם הם להציע, ואף לתבוע, את חיסולן של קבוצות יהודים מסוימות, שלא נמצא להן כביכול מקום מגורים, מזון או עבודה. תהליך זה הואץ בסתיו 1941. משעה שהתחזר שגרמניה איננה מצליחה להביס את ברית המועצות ולא יהיה אפשר כפי הנראה לגרש לשם את היהודים, החלו להסתמן תוכניות לביצוע ההשמדה בשטחי פולין.

הניסיון שנרכש בהפעלת תאי גזים או במשאיות גז במה שכונה "מבצע אותנזיה" – שבו רצחו הנאצים עשרות אלפי גרמנים שסבלו ממחלות חשוכות מרפא – שימש את הנאצים

מדיניות גזענית ל"יישוב מחדש" של קבוצות אתניות שונות. אין בידינו חומר תיעודי שיורה מתי בדיוק השתנתה משמעותו של המונח, ובאיזה אופן התקבלה ההחלטה להשמיד את יהדות אירופה. מקצת ההיסטוריונים סבורים שבשלב כלשהו בשנת 1941 ניתנה "פקודת הפיהרר" להשמיד את יהדות אירופה, אך הרוב טוענים שהיטלר נהג להביע את רצונותיו בעל פה והנוגעים בדבר הבינו מה עליהם לעשות גם בלי שתינתן להם הוראה מפורשת. ידוע בעיקר איומו של היטלר ערב המלחמה, שלפיו "היהדות העולמית" היא שתשלם את מחירה, בסופו של דבר. בפועל יצאו יוזמות מקומיות להשמדה כנראה לפני שהתקבלה תוכנית אחת רשמית וריכוזית. בקרב מנגנוני הכיבוש, בעיקר בשטחים שבמזרח, היו שלחצו בלי הרף לסילוק היהודים, העלו הצעות להשמדתם והחלו ברצח המונים. בעיקר ראש הס"ס היינריך הימלר הוא שנהג לצאת למסעי סיור בשטחים הכבושים בברית המועצות לשעבר ובפולין ולקדם את הפתרון הסופי בהחלטות נקודתיות. בדעיבר קיבל כמובן תהליך ההשמדה את אישורו של היטלר.

גם ללא תעודה אחת ומפורשת ניתן לשחזר, מסתיו 1939 עד לסתיו 1941, את תהליך ההסלמה של המדיניות הנאצית כלפי היהודים שהוביל לפתרון הסופי – ממדיניות של הגירה כפויה להשמדה של כל יהדות אירופה. עם פרוץ מלחמת העולם השנייה ב־1 בספטמבר 1939 החלו נרקמים במוחותיהם של מתכנני המדיניות הנאצית רעיונות לפתרונות כוללים לשאלה היהודית. לאחר כיבוש פולין התפתחה תחרות בין רשויות שלטוניות ומוסדות כיבוש על פיתוח תוכניות ל"עיצוב מחדש" של הרכב האוכלוסייה בשטחי פולין. אחר הרעיונות האלה, שניסח ארולף אייכמן, הממונה על השאלה היהודית בס"ס, כלל תוכנית להקמת מעין "מאגר יהודים" באזור מסוים, שיהווה בתוך זמן קצר פתרון סופי לשאלת מיקומם של יהודי אירופה. אייכמן ואנשי מחלקתו שקלו שתי חלופות לפתרון טריטוריאלי כזה: האחת הקמת שמורה בדרום־מזרח פולין בין הנהרות ויסלה ובוג; האחרת גירוש של כ־4,000,000 יהודים מהארצות שבשליטת גרמניה לשטח הסגר באי מרגסקר שליר אפריקה. ואכן, בקיץ 1940, מתוך ציפייה לניצחון קרוב על בריטניה ולקץ המלחמה, החלו בס"ס ובמשרד החוץ הגרמני לתכנן את שלבי הביצוע של תוכנית מרגסקר.

אף אחת מתוכניות אלה לא התגשמה. באוקטובר 1939 החלו אמנם הנאצים לשלוח יהודים לסביבות העיירה ניסקו שעל גדות נהר הסאן מדרום ללובלין. אך לאחר ששולחו כמה אלפי יהודים משטחי צ'כיה ומווניה, הופסקו השילוחים מחמת קשיים טכניים ובשל התנגדות המנהל הגרמני באזור לקליטת יהודים. הפרויקט כולו נגנז באביב 1940. באשר לתוכנית מרגסקר, המשך המלחמה עם בריטניה הביא לכך שהעברת מיליונים



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

כשהוברר כי גרמניה אינה מצליחה להביס את ברית המועצות ולא יהיה אפשר (כפי שתוכנן תחילה) לגרש לשם את כל היהודים, החלו בתכנון מחנות השמדה בתחומי פולין הכבושה. בתמונה: גדר ומגדל שמירה במחנה ההשמדה אושוויץ.

לעבוד בעבודות כפייה. רובם ימותו מעבודת הפרך, והנשארים בחיים יומתו אף הם, שכן בעצם הישארותם בחיים הוכיחו את חוסנם ואסור שיהיו גרעין להתחדשותה הביולוגית של היהדות. בוועידה זאת לא הוחלט על הפתרון הסופי, כפי שנהוג לחשוב, אלא היתה זו התייעצות לתיאום הפעילות להשמדת יהדות אירופה. זמן קצר לאחר ההתכנסות גבר קצב ההשמדה. ראשונים בתור היו יהודי פולין. במבצע, שקיבל את שם הצופן "מבצע ריינהרד", נבנו שלושה אתרי השמדה חדשים במקומות מבודדים אך קרובים לפסי רכבת: בלז'ץ וסוביבור בדרום-מזרח פולין וטרבלינקה, צפונית-מזרחית לוורשה. בין החודשים מארס 1942 לנובמבר 1943 הושמדו בגז במחנות אלה כשני מיליונים וחצי יהודים. בתוספת לאלה הוקמו בשטחי פולין מחנות ששילבו עבודת כפייה ומתקני השמדה. הגדול שבהם, אושוויץ-בירקנאו, נבנה בשליה עילית ובו נרצחו מעל למיליון יהודים בתאי גזים, ועקב התעללויות, רעב ומגפות.

בהתאם למה שהוחלט בוועידת ואנזה החלו גם גירושים של יהודים מחלקי אירופה האחרים. השילוחים ממערב אירופה החלו להגיע לאושוויץ ולמחנות מבצע ריינהרד כבר באביב 1942, קודם מסלובקיה ואחר כך מצרפת, בלגיה והולנד. אדולף

בתוכניותיהם לפתרון הסופי. משאיות הגז והצוותים של מבצע האותנזיה הובאו למזרח אירופה והועמדו לרשות הס"ס בפולין הכבושה. עם הגיעם החלו צוותים אלה לתכנן את בניית מתקני השמדה וכבר בין ספטמבר לדצמבר 1941 נערכו ניסויים בגז במחנות שונים. בספטמבר נוסה הגז ציקלון B (שם מסחרי לגבישי הידרו-ציאניד) על שבויי מלחמה סובייטיים באושוויץ; בנובמבר נרצחו במשאיות גז אסירים במחנה זקסנהאוזן, צפונית לברלין. בחלמנו, שבקרבת גטו לודז', החלו להשמיר יהודים באמצעות משאיות גז, ב-8 בדצמבר 1941.

נראה שעם כניסת אדצות הברית למלחמה, בדצמבר 1941, קיבל הפתרון הסופי את צורתו הכוללת. ב-12 בדצמבר, יום לאחר הכרזת המלחמה על אדצות הברית, הכריז היטלר לפני בכירי המפלגה והמשטר הנאצי: "מלחמת העולם השנייה הגיעה ותוצאתה הבלתי נמנעת היא השמדת היהודים".

ב-20 בינואר 1942 התכנסו במעון אידוח של הס"ס בברלין חבורה של פקידים ממשל וס"ס בכירים, בראשות היידריך, במה שכוונה "ועידת ואנזה". היידריך הודיע למוזמנים שהוא מונה להכין תוכנית לפתרון כולל של הבעיה היהודית באירופה. על פי תוכנית זו יגורשו כל יהודי אירופה למזרח. שם יישלחו

בביצוע איסופם של היהודים ונטלו חלק בשילוחם למזרח. פרסום רוח על ההשמדה בידי שני אסירים שנמלטו מאושוויץ ביוני 1944, שחרור מחנה מיידאנק ביולי 1944 ופרסום רוח ועדת החקירה הסובייטית-פולנית בספטמבר אותה שנה סימנו את ראשית התעניינותה של דעת הקהל העולמית בנעשה במחנות ההשמדה. עקב כך, כנראה, החליט הימלר להורות על פירוק מתקני ההשמדה לפני שיגיע אליהם הצבא האדום. יחד עם זאת, ובשל המו"מ שניהל עם גופים שונים של העולם החופשי, נתן הימלר הוראה, באוקטובר 1944, להפסיק את השילוחים מזרחה ואת ההשמדה השיטתית במחנות. במסגרת "הפתרון הסופי" נרצחו ומצאו את מותם בנסיבות שונות כשישה מיליונים יהודים.

## הצלת יהודי דנמרק במלחמת העולם השנייה הרברט (נחום) פונדק

שיתוף הפעולה עם הממשלה הדנית בגלל רמת האיבה הנמוכה יחסית שמגלה האוכלוסייה כלפי הכיבוש. בוועידת ואנזה, שהתכנסה בינואר 1942, הוחלט לרחות למועד אחר את הטיפול ביהודי דנמרק, אך ב-29 באוגוסט 1943 נפסק שיתוף הפעולה הדני-גרמני. הגרמנים הציגו לפני הממשלה תכניות לנקיטת צעדים, שנועדו להיאבק במספר הגדל והולך של מעשי חבלה, שביצעו קבוצות התנגדות דניות. בתגובה לכך התפטרה הממשלה, הפרלמנט התפור וברלין הורתה לצבא הגרמני בפיקודו של גנרל הרמן פון האנקן לתפוס את השלטון. ברלין האשימה את בסט שנהג ביד רכה מדי כלפי הרנים. בעקבות כך השתבשו יחסיו עם הימלר וכוחו הגובר של פון האנקן האפיל על השפעתו בדנמרק. בסט הגיב בשיגור מברק למשרד החוץ בברלין, וזה העבירו הלאה אל היטלר. במברקו הקפיד בסט שלא לנקוט עמדה חר-משמעת. הוא המליץ על נקיטת פעולה נגד היהודים בדנמרק, אך בה בעת מנה כמה וכמה סיבות להימנעות מפעולה כזו. המברק שלו נשלח ב-8 בספטמבר, וב-17 בו קיבל בסט פקודה מפורשת מהפיהרר, שהורה לו להתכונן לפעולה. בפרק הזמן שבין שני התאריכים נועץ בסט לעתים תכופות עם ג"פ דוקוויץ, חבר בכיר בסגל עובדיו, שהיו לו יחסים אישיים מצוינים עם מנהיגות המפלגה הסוציאל-דמוקרטית בדנמרק. דוקוויץ, שהוכתר בתואר "מושיע יהודי דנמרק", נסע בשלב מסוים לברלין, כדי לשכנע את מקבלי ההחלטות לבטל את צו הפיהרר. לאחר שהרבר לא עלה בידו, נסע לסטוקהולם, לרווח לממשלה השוודית על הסכנה הממששת ובאה ליהודי דנמרק, וזו קיבלה, בעקבות כך, החלטה להציע להם מקלט בתחומה.

אייכמן שלח צוותי ס"ס לארצות אירופה השונות כדי לפקח ולתאם את מהלך הגירושים ההמוניים למחנות הריכוז וההשמדה בפולין. גירושים אלה נעשו בשלבים: קודם היהודים הזרים והפליטים ולאחר מכן יתר חברי הקהילה היהודית. אחרים מהטרנספורטים של יהודי מערב אירופה נשלחו קודם למחנות בתוך המדינה כגון דרנסי ופיתיוויה בצרפת, וסטרכורק בהולנד ומכלן בבלגיה, או לגטאות במזרח כלודז', ריגה וקובנה, ומשם לאתרי רצח או למחנות. דרכות של מגורשים אחרים נשלחו ישירות למחנות השמדה. מקיץ 1943 שולחו למחנות ההשמדה יהודי יוון ושרידי יהודי פולין, איטליה והונגריה. כל המנגנונים המנהליים והמשטרות של הארצות שהיו תחת הכיבוש הנאצי שיתפו פעולה במידה זו או אחרת עם הגרמנים

סיפור הצלתם של יהודי דנמרק במלחמת העולם השנייה הוא סיפור מיוחד במינו. בעידן שבו השתוללה האנטישמיות ומיליוני יהודים הוכלו לכבשנים, ניצלו מרבית היהודים בארץ זו הודות לעמידה האיתנה של האוכלוסייה הדנית נגד מדיניות האפליה, הגירושים וההשמדה. גרמניה פלשה לדנמרק ב-9 באפריל 1940. בשל הסכם שאליה הגיעו הגרמנים עם הממשלה הדנית, המשיכה זו ככהונתה. הפרלמנט חוקק חוקים, המשטרה ובתי המשפט אכפו את החוק והסדר והמעורבות הגרמנית נותרה מזערית. הכיבוש לא השפיע על חיי היומיום של האוכלוסייה היהודית, שהיו בה כ-7,000 נפש, יותר משהשפיע על שאר התושבים הדניים. מדי פעם בפעם העלתה ברלין לדיון את שאלת עתיד היהודים, אך השגריר הגרמני בדנמרק, ססיל פון רנתה-פינק, השכיל להדוף את הדרישות הגרמניות בטענה כי שיתוף פעולה בין גרמניה לממשלה הדנית, ובייחוד הייצוא הגדול של מוצרי מזון דניים כתמיכה כמאמץ המלחמתי של גרמניה, חשובים יותר מהרחבת הצעדים האנטי-יהודיים אל תחומה של דנמרק. הממשלה הדנית הצהירה כבר בשלב מוקדם יחסית כי שיתוף הפעולה שלה עם כוחות הכיבוש יושתת על העיקרון ששום קבוצה באוכלוסייה הדנית לא תהיה נתונה לצעדי אפליה.

בשל התגבדות ההתנגדות לשלטון הגרמני בדנמרק, ובעקבות השביתות ומעשי החבלה, הוחלף פון רנתה-פינק בוורנר בסט, קצין גסטאפו בכיר ושותף קרוב של היינריך הימלר, בנובמבר 1942. למרבה ההפתעה, המשיך בסט במדיניות קודמו. הוא טען כלפי המשטר בגרמניה שהאינטרס הגרמני מחייב להניח ליהודים לנפשם כדי להבטיח את המשך



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

אחרי שהחליטו הנאצים בשנת 1943 לגרש את כל יהודי דנמרק למחנות, התארגנה תנועה ספונטנית של תושבי המדינה להברחת יהודי דנמרק לשוודיה. בתמונה: דייג דני מסייע יהודים בספינתו לשוודיה. מתוך 7000 יהודי דנמרק הצליחו הנאצים לשים ידם על כ־500 בלבד

זמנה, שכן הבריחה נמשכה כרוב חודש אוגוסט, אך מנקודת מבטו של בסט, נפתרה הבעיה היהודית בדנמרק. היחידות שהיו בפיקודו של בסט לא נכנסו לפעולה לסיכול הבריחה; גם לא חיילי הצבא הגרמני. במקרים מעטים נתפסו פליטים בדרכם אל נקודות ההצלה, או במהלך חציית מצר הים המפריד בין החוף הדני לחוף השוודי. מתוך כ־7,000 יהודי דנמרק נעצרו ונשלחו לטרזיינשטאט פחות מ־500. הפסיכיות של הגרמנים היתה מלאה. פון האנקן סידב ליטול חלק בפשיטה על היהודים והסתפק בשיגור יחידה של 60 חיילים כדי להגן על הספינה "וארתלנד", שנועדה להוביל את המגורשים. מפקד הכוחות הימיים הגרמניים בקופנהגן נמנע מלשגר את סירות משמר החופים למשימות של עצירת ספינות עם יהודים נמלטים. בכמה מקרים מתועדים נמנעו חיילים גרמניים במפורש מלנקוט פעולה נגד בריחת היהודים. מאמצי ההצלה של האוכלוסייה הדנית היו בעצם מעשי התגדות בכובש הגרמני, אשר שימשו לחיזוק תנועות ההתנגדות. אלה הגבירו מצרן את פעולות החבלה שלהן מסוף שנת 1943 ועד תום המלחמה. מבחינות

כ־19 בספטמבר נפרץ משרד הקהילה היהודית, ונגנבה ממנו רשימת חבריה. מנהיגי הקהילה לא השכילו לראות בפעולה אות אזהרה, ולא נקטו כל פעולה עד הרגע האחרון. מבעוד מועד הגיעה לנמל קופנהגן ספינת משא גרמנית, "וארתלנד", שנועדה להשיט 5,000 מגורשים יהודים. כ־28 בספטמבר ניגש דוקוויץ אל אנשי הקשר שלו במפלגה הסוציאל-דמוקרטית, להזהירם מפני ה"אקציה" הקרבה, שנועדה ליום שישי, 1 באוקטובר. פוליטיקאים דניים נפגשו בשלב הזה עם נשיא הקהילה היהודית כדי ליידעו. הוא אמנם סירב להאמין שהמצב באמת חמור, אך שוכנע להעביר אזהרה לחברי הקהילה. למחרת היום, במהלך תפילת הבוקר בבית הכנסת המרכזי של קופנהגן, אכן נמסרה האזהרה למתפללים והם נתבקשו להפיצה הלאה. הידיעה נפלה על היהודים בהפתעה גמורה. עד אותה העת רק קומץ של יהודים דניים בחר לחפש מקלט בשוודיה השכנה. רובה המכריע של הקהילה היהודית לא הכין כל אמצעי הגנה למקרה שהגרמנים ישנו את מדיניותם. וכך אכן בוצעה כליל שבת פעולה מתוכננת היטב, שלכדה כ־300 יהודים מתוך קהילה של 7,000 נפש לערך. שאר היהודים ירדו למחתרת. רובם מצאו מקלט אצל שכנים וידידים לא יהודים, לעתים אף בכתייהם של אנשים זרים לחלוטין, והיו גם שהסתתרו בגנים ציבוריים. במקומות שהיהודים לא יכלו לפנות למכרים, הם פנו לכמרים ולרופאים בבקשת עזרה. כינתיים התגבשה באורח ספונטני דשת, שלא היה לאנשיה כל קשר עם תנועת ההתנגדות הדנית לנאצים, והיא עסקה בהסתרה ובהסעה של יהודים נמלטים. מאחורי ההתארגנות לא עמד מוח מתכנן, אף לא ועדה לתיאום הפעולות. זו היתה תנועה עממית של מחאה נגד הכובשים, שכללה עשרות אלפי אזרחים, שהיו עד אז אדישים. אלה נרתמו עתה לפעולה, מונעים מכוחה של משטמה כלפי פעולת הגרמנים נגד קבוצה של אזרחים עמיתים במדינתם.

כ־2 באוקטובר נסגרו האוניברסיטאות במחאה על המדיניות הגרמנית. המלך כריסטיאן העשירי, איגודים מקצועיים, פוליטיקאים ואיגודי תעשייה ומסחר הצטרפו אף הם למחאה, ובאותו יום עצמו שידרה ממשלת שוודיה את החלטתה לקבל בברכה פליטים יהודיים. למחרת היום קרא הבישוף של קופנהגן הצהרה, שנקראה בכל הכנסיות, המוחה נגד פעולת הגרמנים וקודאת לציבור להושיט עזרה ליהודים הנמלטים על נפשם. במהלך הימים הראשונים של אוקטובר השיטו דייגים מהכפרים לאורך החוף שמול שוודיה יהודים תמורת תשלום. כעבור זמן מה התמזגו מאמצי ההצלה המאולתרים לכלל פעולה מאורגנת יותר, בעיקר בבתי החולים של קופנהגן, שהיו למרכזי פעולה והציעו לאלפי יהודים מסתור והסעה אל החוף, ששם התארגנו הפלגות הצלה. כ־5 באוקטובר הבריך ורנר בסט לברלין שדנמרק היא "יודנרייך". זו היתה אמנם הודעה טרם

לשגר את כ-500 אסירי טרזיינשטאט למחנות ההשמדה במזרח; יהודים מעל גיל 60 שנותרו בדנמרק לא יהיו מטרה לרדיפות; אזרחים ממוצא יהודי למחצה, או יהודים נשואים ללא-יהודים, יהיו פטורים מצעדים אנטי-יהודיים; כמו כן הוסכם כי עקורי טרזיינשטאט יוכלו לקבל חבילות שי מדנמרק, וכי משלחת דנית רשמית תוזמן לטרזיינשטאט כדי לעמוד על התנאים במחנה. בסופו של דבר, מתוך כ-500 יהודים שנכלאו במחנה שבו מטרזיינשטאט אחרי המלחמה כ-450, שנחלצו משם באוטובוסים הלבנים של הרוזן פולקה ברנאדוט, וכ-7,000 היהודים שקיבלו מקלט בשוודיה, שבו אחרי המלחמה אל בתייהם בדנמרק כדי להמשיך בחייהם. ברוב המקרים הם מצאו את חפציהם ורכושם ללא פגע. היו אף שכנים שהשקו וטיפלו בעצצים שהניחו היהודים אחריהם.

## מרכזי פלדיא

שבע מצוות בני נח. בימי הביניים נחשבו לא-יהודים שגילו יחס טוב כלפי יהודים לחסידי אומות העולם. יש כאן אפוא חידוש מושג עתיק שרווח במסורת היהודית, כאשר בחר בו המחוקק הישראלי לציון מצילי יהודים בתקופת השואה מקרב העמים. כרי לזכות בתואר "חסיד אומות העולם" נדרשה הוכחה שהלא-יהודי סיכן את חייו להצלתו של יהודי. בשנת 1962, עם תום משפט אייכמן, החליטה הנהלת יד ושם להקים ועדה ציבורית שתפעל לצד יד ושם, ותיקרא "הוועדה לציון חסידי אומות העולם", ובראשה יעמוד שופט בית המשפט העליון. על הוועדה הוטל לקבוע נהלים לקבלת תואר "חסיד אומות העולם", ודרך נאותה לצייץ ולהוקיר אותם. היושב ראש הראשון היה השופט משה לנדוי, שעמד בדאש בית הדין במשפט אייכמן, ולימים נתמנה לנשיא בית המשפט העליון. אחריו בא השופט משה בייסקי (מניצולי אוסקר שינדלר), ולאחריו – השופט יעקב מלץ (לימים מבקר המרינה). הוועדה הזאת קבעה בראשית עבודתה כמה קריטריונים להענקת התואר למצילי יהודים, ואלה הם:

- עצם הניסיון שעשה המציל להיות מעורב מעורבות אישית ואקטיבית (ולא באמצעות צד שלישי) במעשה ההצלה, בין שהניסיון הזה הוכתר בהצלחה ובין שלא;
- סיכון חייו או שלומו של המציל בעת ביצוע מעשה ההצלה;
- המניע ההומניטרי כדחף עיקרי;
- אי-קבלת בצע כסף או תמורה חומרית אחרת כתנאי להצלה;
- עדות מפורטת ומשכנעת מהניצולים למעשה ההצלה ו/או חומר ארכיוני אמין.

מסוימות תרמו כל המעשים האמיצים הללו לזירוז קבלתה של דנמרק לחברתן של בעלות הברית, שכן בפעולות הללו נטלו חלק עשרות אלפי אנשים מכל שררות הציבור. במבט לאחור התחוור כי היה זה מבצע מסוכן פחות מכפי שנראה בשעתו למצילים ולנרדפים כאחד. מתן סיוע ליהודים נמלטים באירופה הכבושה היה עלול לעלות למצילים בחייהם או בחירותם. איש מן המעורבים בכך לא היה מסוגל להעלות בדעתו כי בדנמרק ינהגו הגרמנים על פי כללים אחרים. ככל הידוע, אף לא דני אחר לא נענש בידי הגרמנים בגירוש אל מחנה ריכוז בשל עזרה שהושיט ליהודים.

ב-2 בנובמבר הגיע לקופנהגן ארולף אייכמן, כדי להיווער עם בסט. ההוראות שיצאו בעקבות המפגש היו מסמך מפתיע מאין כמותו בתולדות השואה. השניים הסכימו ביניהם כי אין

## חסידי אומות העולם בתקופת השואה

השואה כילתה את מרבית קהילות ישראל באירופה, שהיו תחת כיבוש הנאצים במהלך מלחמת העולם השנייה. מכונת ההשמדה הגרמנית היתה יעילה ומשומנת היטב, משולבת בהטלת עונשין על האוכלוסייה המקומית על כל ניסיון של עזרה ליהודים. ובכל זאת, בכל מקום באירופה שבו שלטו הנאצים או עושי דברם, מצאו לא מעט יהודים מפלט – ארעי או ממושך – בזכות העזרה שקיבלו מיחידים באוכלוסייה הלא-יהודית. לא היה כידי המצילים האלה כדי לעצור את מכונת ההשמדה, אלא להציל יחידים פה ושם. אבל, כאשר מחברים את מספרי הניצולים מהארצות שהיו בשליטת הגרמנים, מגיעים למספר לא מבוטל (כדי 250,000), ואותו יש לזקוף, ברבים מהמקרים או אף ברובם, לזכות עזרה אקטיבית או פסיבית מן האוכלוסיות הלא-יהודיות. בבלגיה, למשל, ניצלו קרוב למחציתם של 65,000 היהודים שהתגוררו שם בתחילת הגירושים למחנות בקיץ 1942. יש לזכור שכדי להינצל היה היהודי חסר האונים זקוק הן לעזרה אקטיבית, כגון מתן מסתור בבית המציל, והן לעזרה פסיבית, כגון אי הלשנה לשלטונות על יהודים המסתתרים או מתהלכים בזהות בדויה. מעורבותם של לא-יהודים בהצלת יהודים היתה ירועה ליוזמי חוק וזכרון השואה והגבורה (יד ושם) משנת 1953. ועל כן נקבע בחוק, בסעיף (9) 1, כי "יד ושם" מוקם גם "לחסידי אומות העולם ששמו נפשם בכפם להצלת יהודים".

השימוש במושג "חסידי אומות העולם" הוא רוגמה מאלפת לטרנספורמציה מורנית וחילונית של מושג הלקוח מעולם ההלכה: הרמב"ם הגדירם נוכרים המקבלים עליהם לקיים את

## זרכי העזרה

את סוגי העזרה שהוגשה ליהודים אפשר לסווג לארבעה: מתן מסתור, סיוע בהתחזות ללא־יהודי או ליהודי בעל סטטוס מיוחד, סיוע בכריחה ועזרה לילדים.

**מתן מסתור** הוא סוג העזרה הרווחת ביותר. מדובר בהסתרת הניצול במקום כלשהו בבית המציל, או בקרבת מקום, בפניה נידחת ומוסתרת היטב מעין רואים בדרך שלא יורגש שמישהו מתחבא שם. מקומות כאלה היו בדרך כלל בבונקרים מתחת לאדמה (דבר שהיה נפוץ מאוד במזרח אירופה), בעליות גג, כבית המציל או באורוות הסמוכות אליו. מקומות מסתור נוספים היו בתים עזובים, חדרים נטושים או נשכחים בבתי חרושת, בבתי ספר ובמנזרים; ובכמה מקרים חריגים, בבתי עלמין, ואף בבורות השמורים בדרך כלל לקבורת אדם. במצבים כאלה הניצול החסר אונים היה נתון לרצונו ולחסריו של מצילו לשמירת חייו ולמילוי צרכיו האלמנטריים: אוכל, רחיצה ועשיית הצרכים. פרשה ירועה בהקשר הזה היא של הנערה אנה פרנק ומשפחתה, שהסתתרה באגף נסתר של בית המסחר של הוריה, באמסטרדם, הולנד, ונעזרה בוויקטור קוגלר, המופיע ביומנה בשם קראלר. כארצות מזרח אירופה התרחשו סיפורי ההסתרות לרוב בתנאים נוחים הרבה פחות מאלה של משפחת פרנק, כגון במקרהו של הפולני ליאופולד סוחה שהסתיר קבוצת יהודים במערכת הביוב של העיר לבוב, ויותר משנה הם לא ראו אור יום.

**סיוע בהתחזות:** הכוונה לעזרה ליהודי לשינוי זהותו ללא־יהודי; כולל סיוע באימוץ שם ברוי ועזרה בהמצאת סיפור חיים חדש ולימוד מנהגי המקום והדת הרווחת באותו מקום. כמו כן עזרה ליהודי בהשגת מסמכי זהויות חדשים ומפוברקים למיניהם, כולל תעודות לידה, או טבילה, ועזרה במציאת מקומות עבודה ודיוור בטוחים. עוד ררך של התחזות היא זו שנקטו כמה מצילים גרמניים – העסקת מאות, ובכמה מקרים אפילו אלפי פועלים יהודיים מהגטאות במפעלים שבהם ייצרו מצרכים בעלי תועלת לגרמנים. הדוגמה הבולטת היא זו של הגרמני אוסקר שינדלר, שהעסיק יותר מאלף יהודים במפעליו, בקראקוב שפולין ובברלין שבצ'כיה, בתואנה שעבודתם חיונית למטרות המלחמה של גרמניה הנאצית. דרך שלישית של סיוע בהתחזות היא זו שנקטו דיפלומטים של מדינות זרות בבודפשט, הונגריה, בצורת הנפקת "תעודות מגן" לאלפי יהודים. תעודות אלה העידו שנושאייהם הם בשלבי התאזרחות ונסיעה למדינות זרות, ועל כן אין לפגוע בהם, כל עוד לא השלימו את ההליכים לעזיבת המקום. ראול ואלנברג הוא הירוע מבין הדיפלומטים שהשתמשו באמצעי הזה של תעודות חסות שהוא ועוזריו חילקו לאלפי יהודים בבודפשט, ובכך הצילו אותם מגירוש למחנות וממצערי המוות. **סיוע בכריחה והברחה:** מדובר בעזרה ליהודי לברוח ממקום

מסוכן למקום בשטחים שבשליטת הנאצים ומשתפי הפעולה שלהם שהיה מסוכן פחות באותו זמן, או עזרה בהברחת גבולות – כגון לשווייץ או לשוודיה, או לאזורים שבשליטת האיטלקים, או להונגריה (עד מארס 1944), או מיוון לתורכיה. גם כאן נזקק היהודי הבורח לעזרת לא־יהודים, מהסיבה הפשוטה שעל היהודים חל איסור של שימוש בכלי תחבורה ותנועה מחוץ לאזורי המגורים (גטו או אחר) הצרים שנקבעו ליהודים. דרך אחרת של הברחה היא של דיפלומטים שהנפיקו אשרות מעבר ליהודים רבים, ועשו זאת בניגוד להוראות ממשלתם, או מתוך מתן פירוש רחב למדי של ההנחיות שעל פיהן היה מותר להם לפעול, ובכך בעצם סטו ממדיניות ההגירה של ממשלותיהם. בהולנד ראוי להזכיר את סיפורו של יופ וסטרוביל, שארגן את בריחתם של קבוצת בני נוער, חברי ארגון "החלוץ", דרך בלגיה וצרפת הכבושות, עד להרי הפירנאים כגבול צרפת־ספרד, ושם נפרד מהם בהבעת תקווה שיצליחו להגשים את חלומם ולהקים חברה צודקת ונאורה בארץ־ישראל. וסטרוביל נעצר בידי הגרמנים והוצא להורג. בפולין הבריח עובד הרכבת טדיאוש סורוקה יהודים מגטו גרודנו לוויילנה הרחוקה, על גגות רכבות של הצבא הגרמני שהוביל תחמושת לחזית. בולטת בייחוד הפרשה היוצאת דופן של הצלת רוב של יהודי דנמרק בידי המחתרת הדנית (ר' ערך נפרד במדור זה).

**ילדים במחבוא:** כלל נקוט בתקופת השואה היה, שבניגוד למצבי סיכון אחרים, כדי להישרד היה הכרח לפצל את המשפחה, ובעיקר להפריד בין ילדים להורים. במקרים רבים הגיעו ההורים לידי הסכמה עם ידידים או עם מוסד ילדים ו/או מנזר לקבלת הילד ואימוצו עד לגמר המלחמה. פעמים אחרות נעשו הסידורים באמצעות גופים מחתרתיים שונים. אלה מבין הלא־יהודים שנחלצו לעזרת הילד היהודי, בדרך כלל באימוצו ככך משפחה, וראשי מנזרים שהחביאו ילדים יהודיים במנזרים, והחזירו אותם למשפחותיהם בגמר המלחמה – גם הם עשויים להיכלל בין חסירי אומות העולם. מבין אלפי המקרים של הצלת יהודים ראוי לציין את סיפורו של נשיא בית המשפט העליון בישראל לשעבר, השופט אהרן ברק, שבילדותו הבריחו מגטו קובנה הליטאי צ'סלובס ראקביצ'יוס, לפני "אקציית הילדים" הנודעת לשמצה, והציל את חייו.

## סיכון חיי המצילים

הנאצים לא הסתירו את כוונתם לרוקן את אירופה מכל תושביה היהודיים. היה ברור לכול שמדובר במסע טרור ללא תקדים וללא הבחנה, המכוון נגד יהודי אירופה הכבושה. וכדי למנוע כל ניסיון מצד האוכלוסייה המקומית לסכל את מזימתם, לא היססו הגרמנים לאיים בצעדים דרקוניים נגד המפריעים להם

## הוקרה

מי שהוועדה הכירה בהם כחסידי אומות העולם, שמספרם הגיע ל-21,308 ב-1.1.2006, זוכים לעיטור ולתעודת כבוד, הנמסרים להם ולבני משפחותיהם בטקסים מיוחדים הנערכים ביד ושם או, ברוב המקרים, בארצות מגוריהם, בידי נציגיה הדיפלומטיים של ישראל. יד ושם מנציח את שמותיהם בחקיקתם בלוחות כבוד כגן חסידי אומות העולם שבשטחו. הנוהג של נטיעת עצים על שמם ביד ושם הופסק בשנת 1995 מפאת חוסר מקום מתאים להמשך הנטיעות. נוסף על כך נשלמת ביד ושם עבודת מחקר רבת היקף הכוללת את סיפוריהם של חסידי אומות העולם בלקסיקון רב-כרכים.

## הסיוע המוגש לחסידי אומות העולם

בשיתוף יד ושם פועלים שני גופים יהודיים וולונטריים במתן עזרה לנזקקים מתוכם: קרן אנה פרנק, כשווייץ – המעניקה עזרה בתרופות; והקרן היהודית לחסידי אומות העולם מארצות הברית – המעניקה פנסיה חודשית לכ-1,700 נזקקים. בתקופה מסוימת סייעה למקצתם גם "הוועדה לתביעות חומריות של היהודים". כהמישים חסידי אומות העולם המתגוררים בישראל

בהגשמתה. במזרח אירופה (ובעיקר בפולין) פרסמו הגרמנים בחצות הערים אזהרות לאוכלוסייה המקומית לבל תושיט עזרה ליהודים נרדפים, ואיימו במוות על כל מי שיעזור ליהודים הנרדפים. ואכן, היו לא מעט מקרים שהעוזרים ליהודים הוצאו להורג ב-כמקום, או לאחר משפט זוטא, או נשלחו למחנות ריכוז. עונשים אלה פורסמו ברכים, למען יראו וייראו. במערב אירופה, הגם שהנאצים לא איימו בפומבי בעונש מוות, שולחו לא מעט ממצילי היהודים למחנות ושם נספו. סכנה נוספת שריחפה מעל ראשיהם של מצילי יהודים באה דווקא מצד בני עמם: משתפי פעולה מקומיים עם הנאצים, שרדפו יהודים, לפעמים אף באכזריות גדולה מזו של הנאצים; היו מקרים שבהם גם אנשי מחתרת ופרטיזנים (בעיקר בארצות מזרח אירופה) רדפו ואף רצחו יהודים באותה חריצות שבה לחמו נגד הכובש הגרמני; היו אנטישמים למיניהם, שלא אהדו את הגרמנים, אבל גם לא רצו להחמיץ את ההזדמנות להיפטר מהיהודים שבקרבתם; והיו סתם מלשינים, שניצלו את המצב וחיפשו דרכים להרוויח כסף קל כקבלת פרסים על גילוי מקום מסתור של יהודים וזהות מציליהם. מכל אלה היה על המציל לחשוש ולהיזהר, כדי שעזרתו ליהודים לא תתגלה לשלטונות. וחרף כל אלה נתגלו במקומות רבים בארצות אירופה הכבושות אנשים כעלי מוטיכציה הומניטרית, שחירפו את נפשם כדי להציל יהודים מידי הנאצים.



קבלת פנים לאוסקר שינדלר בביקורו בישראל בשנת 1963. דמותו הונצחה לאחר מכן בסרט "רשימת שינדלר". עד סוף 2003 הגיע מספר "חסידי אומות העולם" המוכרים ליותר מ-20,000



בצלם; הדגשת העמדה שמעשי ההצלה מוכיחים כי על אף הסכנות היה אפשר להציל, כאשר רצו בכך; אכן, הם היו המיעוט; אבל כאשר בוחנים את המספרים על הרקע הנורא של התקופה הנאצית, יש בסיפוריהם של חסידי אומות העולם חשיבות וערך סגולי שמעבר למספרים היבשים. יתר על כן: יש נטייה לא מוצדקת להמעיט במשקלה הסטטיסטי של התופעה: אם כורכים יחד את 22,000 יהודי הולנד שירדו למסתור, עם קרוב ל-30,000 יהודי כלגיה ששרדו על אדמת כלגיה, ולמעלה מ-200,000 יהודי צרפת שניצלו, וגם קרוב ל-30,000 יהודי איטליה שנעזרו בידי תושביה, ועוד יהודים שניצלו בארצות אחרות, ניתן לשער שמדובר בעוד אלפים רבים, ואולי רבבות, המתאימים לקריטריונים של יד ושם בנוגע לתואר חסידי אומות העולם. לצערנו, לא נדע את שמותיהם, שכן מרבית המצילים והניצולים הלכו לעולמם ואין מי שיגלה את זהותם ואת סיפורי הצלתם; לרבים מהניצולים קושי נפשי לספר את חוויותיהם בתקופת השואה ועקב כך אינם חושפים את כל הנפשות שנקרו כדרכם, כולל המצילים.

מעשיהם של חסידי אומות העולם יכולים לשמש מודל חינוכי לדורות הבאים להתנהגות האדם בעתות מצוקה ומלחמה ושמירת העיקרון של קדושת החיים. כדברי פרימו לוי, שנעזר על ידי האיטלקי לורנזו פירונה, בהיותו אסיר במחנה אושוויץ: "לורנזו לא נתן לי לשכוח בנוכחותו, ובצורה הטבעית של התנהגותו הטובה, כי קיים עולם טוב מעבר לעולם שלנו; משהו שהוא עדיין טהור ושלם; לא מושחת, לא ברברי, מרוחק משנאה וטרור... שעבורו היה כדאי להישרד... הודות ללורנזו, עלה בידי שלא לשכוח שהנני בן אדם".

#### לקריאה נוספת:

- פלדיאל מרדכי, כל המקיים נפש אחת, ירושלים: יד ושם, 1992.  
 ברונבסקי אלכסנדר, הם היו מעטים, בית לוחמי הגטאות, 1989.  
 Paldiel Mordecai, *The Path of the Righteous*, Hoboken, N.J.: Ktav, 1993.  
 ---- *Sheltering the Jews*, Minneapolis, Minn.: Augsburg/Fortress, 1995.  
 ---- *Saving the Jews*, Rockville, Md.: Schreiber Publishing, 2000.  
 Tec Nechama, *When Light Pierced the Darkness*, New York: Oxford University, 1986.  
 Oliner Samuel & Pearl, *The Altruistic Personality*, New York: Macmillan, 1998.  
 Lazare Lucien, *Le Livre des Justes*, Paris: Lattés, 1993.  
 Silver Eric, *The Book of the Righteous*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1992.

זוכים, על פי חוק מיוחד של הכנסת שהתקבל רק בשנת 1994, לפנסיה חודשית בגובה השכר הממוצע במשק. לא מעטים מהניצולים עזרו בצנעה למציליהם, בייחוד לאלה החיים בארצות מצוקה במזרח אירופה, במשלוח חבילות של בגדים ומזון. במהלך השנים נשמעה בכנסת ומחוצה לה ביקורת קשה הן על האיחור הרב בהסדרת החוק בישראל והן על מחדלים בסיוע למשפחות המצילים בעולם, ובייחוד בארצות מצוקה.

#### מניעיהם של המצילים

נעדכו כמה מחקרים במניעיהם של מצילי יהודים. אחד מהם הוא של נחמה טץ, סוציולוגית בארצות הברית, שחקרה מצילים בפולין והגיעה למסקנה שמצילי יהודים הם רובם יוצאי דופן בדפוסי ההתנהגות שלהם; הם אינם מעודים היטב בחיי החברה הסובבת, ואינם מזדהים עם הנורמות שלה. הם אינדיבידואליסטים כמעט מושבעים, שאינם מושפעים מהדעות הדוחות בחברה, ומעדיפים אבחנה עצמית של כל תופעה חברתית, על פי עקרונות שקבעו לעצמם, ולא דווקא של החברה הסובבת אותם. מחקר אחד הוא של סמואל ופרל אולינר, סוציולוגים בארצות הברית, שכללו בו מצילים מכל רחבי אירופה, וגילו (בניגוד לעמדת טץ) כי אלה, לא רק שהיו מעורים היטב בחברה הסובבת, אלא ספגו את נורמות החברה בדרך אמינה יותר מאחרים, ובעוד רוב בני אדם רק שילמו מס שפתיים לנורמות אלו, ובכללן העזרה לזולת במצוקתו, המצילים הם המעטים שהפעילו אותן הלכה למעשה.

ודאוי להעיר שאין מדובר באנשים שקידשו את חייהם לעזרה לזולת מתוך מטרת אלטרואיסטיות, והעזרה ליהודים לא היתה תוצאה של חשיבה רציונלית מודעת בדבר התמסדות לעזרה ולהצלה על כל הסכנות הכרוכות בה. מדובר לדוב באנשים שלא ראו בעצמם מצילים כלל, ולא חשבו מראש לעשות צעד בכיוון הזה, אלא הועמדו פתאום בפני מצב שלא צפו מראש, שחייב מתן תשובה, לחיוב או לשלילה – בייחוד כאשר הניצולים, שכרוב ייאושם חיפשו מפלט ברגע האחרון, ביקשו מהם לעזור להם לשרוד. המצילים הם אלה שהגיבו בחיוב כשהועמדו בפני האתגר המוסרי הזה. ואילו באותם המקרים, בעיקר כמערב אירופה, שבהם אמנם קדמה החלטה קוגניטיבית למעשה ההצלה, באה זו מתוך דאית הדברים כמצב חירום, לאחר שהמציל היה עד לאכזריות הגרמנים כלפי היהודים, דבר שחולל בו רצון לעשות משהו בנדון.

לעניין חסידי אומות העולם ואופן הטיפול בהם משמעויות רבות. והדי כמה מהחשובות בהן: הברת תודה של מדינת ישראל, בשם העם היהודי, למצילי יהודים המעטים יחסית, כחובה מוסרית אלמנטרית, וחיוק המסד התנ"כי שהאדם נברא

## מכחישי השואה

## פייר וידאל-נקה

מהומה רבתי וגרר אחריו ויכוח ממושך על שאלת קיומה או אי קיומה של פקודת השמדה פרי עטו של היטלר. באותה שנה יצא לאור גם ספרו של ארתור בוך – התדמית של המאה ה-20. בוך, פרופ' להנדסת חשמל באוניברסיטת נורת'וסטרן באילינוי, היקנה לספרו "לבוש מדעי", האשים את המוסדות היהודיים בהפצת "שקר השואה" וטען שההוכחות היחידות לקיומה-לכאורה היו העדויות במשפט נירנברג שנגבו בעינויים. בניגוד לרסיניה, בוך לא הצדיק את רריפת היהודים בידי הגרמנים ואף לא הכחיש תופעה של רצח יהודים, אך ביקש להוכיח כי המספר הכולל של יהודים שנרצחו בידי הגרמנים לא עלה על מיליון.

וכך ניתן לסכם את התזות של "מכחישי השואה": גרמניה הנאצית לא היתה אחראית למלחמה, ולקואליציה האנטי-פאשיסטית לא היתה כל הצדקה. זאת ועוד: בפועל לא היה כלל רצח-עם והאמצעי המסמל אותו, תאי הגזים, לא היה ולא נברא. השואה היא פרי "שמועה", שנהפכה ל"מיתוס" ואחר כך ל"הונאה" בשירותה של "הציונות הבינלאומית". "הפתרון הסופי" לא היה אלא גירוש היהודים למזרח אירופה, לשם יישובם מחדש וכדי לעשות שימוש בכוח העבודה שלהם. מספר הקורבנות, שניתן להסבירו בקשייה של גרמניה הנתונה במלחמה, היה בכל מקרה מוגבל ביותר. חשוב להרגיש, כי הזרעים להכחשת השואה נזרעו למעשה בידי הנאצים עצמם, אשר השקיעו מחשבה רבה ומאמצים מעשיים לטשטוש מעשיהם, אפילו בכל הנוגע לאוכלוסיית העורף בגרמניה.

שלילת השואה אינה נשענת על הדיסציפלינה ההיסטורית. היא לא באה במקום גישה היסטורית זו או אחרת, גם אם נדמה לעתים שעבודתו של מחבר זה או אחר עושה שימוש במתודה ההיסטורית. מבחינה מהותית, קדמה המסקנה של שלילה מוחלטת של קיום השואה לניסיון הוכחתה של מסקנה זו. ניתן למצוא כאן תערובת של מרכיבים אידיאולוגיים אחדים: אנטישמיות, אנטי-ציונות (ממנה נבע סוג של רויזניזם ערבי), פציפיזם, לאומנות גרמנית, אנטי-קומוניזם ועוד. מרכיבים אלה מופיעים בשיעורים משתנים. ברור, למשל, כי הלאומנות הגרמנית אינה מעניינת ישירות פציפיסט אמריקני או צרפתי, אך פציפיסט צרפתי יכול להשמיע בעצמו נימוקים מבית מדרשו של לאומן גרמני ובתוך כך למחול לארץ השכנה ולהאשים את קהילתו שלו בשוביניזם. מבחינה גיאוגרפית, אפשר למצוא את שלילת השואה כמעט בכל מקום, משוודיה עד רוסיה, ומאוסטרליה עד ארצות הברית, וכמובן בארצות האיסלאם. הארצות הקומוניסטיות לא אפשרו לתת ביטוי לעמדה זו אך

הם מכנים עצמם "רויזניסטים", מונח שאין הם ראויים לו כלל. אנו מכנים אותם "מכחישים", ומילה זאת אומרת את העיקר: הם אינם עושים "רויזניה" של תולדות השואה אלא – בניגוד ליזמרתם כהיסטוריונים – מתעקשים להכחיש אותה. שתיקה ואי אומן אפשרו מלכתחילה את מעשי ההשמדה של גרמניה הנאצית, לפחות עד שנת 1943. המידע שהגיע למערב היה מועט, וקשה היה לאמת אותו. הוא גם עורר התנגדות נמרצת. העובדות שנמסרו היו כה מטרירות, עד שנרמה היה תחילה שהן מופרכות. נוסף על כך העיב עליהן זיכרון התעמולה נגד גרמניה בעת מלחמת העולם הראשונה. ספקנות זו התנפצה, כמובן, לאחר השחרור מהכיבוש הנאצי, כאשר התברר כי מיליוני יהודים נרצחו – קורבן לשיטות חיסול משוכללות שהפעילו גרורי המשטרה הנאצית ובעיקר יחידות החיסול הניירות, ה"איינזצגרופן", בפולין, ברומניה ובשטח הסובייטי הכבוש. רבים הושמרו באמצעות ניצול עד מוות של כוח עבודתם בגטאות ובמחנות הריכוז; אחרים – בעזרת טכניקת חיסול 'תעשייתית': תאי גז באושוויץ, ברגן, חלמנו, סוביבור, מיידאנק וטרבלינקה. גם כשכבר לא היה ספק בנוגע לעובדות, קשה היה לתפוס אותן או לפרש אותן ככלים אנליטיים מוכרים. המאקסיזם, למשל, יכול היה לקבוע עמדה בנוגע לניצול היתר של עובדים, אך לא בנוגע לחיסולה המתוכנן של קבוצה אנושית, שמבחינתו קשה היה אפילו להגדירה ולזהותה. גם לאידיאולוגיות אחרות לא היו כלים נאותים כדי לטפל בתופעת ההשמדה.

הניסיונות הראשונים – תחילה יחסיים, ואחר כך סוחפים – להכחשת הטבח הגדול באו מצדם של נאצים, ישנים כחדשים, ומצד קבוצות קטנות הקשורות לשמאל הקיצוני. המקרה המדהים ביותר בשלב זה היה של פול רסיניה, מחבר הספר הראשון שעסק בהכחשת השואה – *חציית הקו (Le Passage de la Ligne)*, משנת 1948, ולאחריו, כעבור שנתיים, הופיע ספרו הנוסף: *סיפור השואה והשקרים של יוליסס*, משנת 1950. רסיניה היה סוציאליסט ופציפיסט, שהוא עצמו הוגלה בידי הנאצים, אך בחר להפעיל על מלחמת העולם השנייה את מושגי מלחמת העולם הראשונה ולראות באשמה המוטלת על גרמניה הנאצית חזרה פשוטה על ההאשמות שהוטחו בעבר כלפי הקיסרות של וילהלם השני.

בסופו של דבר, אף שהכחשת השואה הופיעה בשלב מוקדם למדי, היא תפסה תאוצה יחסית רק בסוף שנות ה-70 ותחילת שנות ה-80 של המאה ה-20. בסוף שנות ה-70 התחיל גל של פרסומים בעלי יומרה מחקרית-אקדמית. ספרו של רייזויר אירווינג המלחמה של היטלר, שיצא לאור ב-1977, עורר

"רוויזיוניסטיות" כאילו מדובר בתזות רציניות. דיונים כאלה נערכו רק בארצות שבהן קבוצות מן המרכז הפוליטי אימצו, אם בשם החירות ואם בשם האמת, את התזות של ההכחשה. כך היה בעיקר באוסטרליה (פרשת ג'ון בנט, הקרויה על שם המזכיר לשעבר של "המועצה הוויקטוריאנית לחירויות האזרח"), ובצרפת ("פרשת פוריסון", הקרויה על שמו של פרופסור באוניברסיטת ליון-II שפרסם בלה מונד את "הידיעה הטובה" בדבר אי קיומם של תאי הגז, הועמד לדין והורשע).

ב-1990 התקבל בצרפת חוק האוסר את הכחשת השואה. החוק נחשב כעיני רבים למיותר ואבסורדי, שכן דומה שהוא העניק לרמאים הילה של קדושים מעונים. הוא כוודאי גם אחראי במידת מה להצלחת ספרו של רוז'ה גאודי, פילוסוף שהיה סטאליניסט מושבע לפני שנהפך, בהדרגה, למוסלמי קיצוני. מכחישי השואה מצויים למכביר באינטרנט. שם פעיל במיוחד סרז' טיון, חוקר שסולק בסוף שנת 2000 מהמרכז הצרפתי למחקר מדעי. בקנדה הקים ארנסט זונדל, שהיגר בשנת 1958 מגרמניה, את הוצאת הספרים Samisdat Publication, המתמחה בפרסום ספרים גזעניים, אנטישמיים ומכחישי שואה. במשפט שנערך לו ב-1988, באו להעיד כמומחים רוברט פוריסון ודייוויד אירווינג. מעניין שלאחר שהורשע, בוטלה ההרשעה על ידי בית המשפט העליון של קנדה, שקבע כי האיסור על הפצת מידע כוזב מנוסח בחוק באורח מעורפל ויש בו כדי להגביל גם צורות דיבור לגיטימיות. פעילות משפטית שנסתיימה באופן שונה, היתה תביעת הריבה שהגיש בלונדון, לקראת סוף שנות ה-90, דייוויד אירווינג נגד פרופ' דבורה ליפשוט בעקבות ספרה שהוקיע את הכחשת השואה. תביעתו נדחתה, והמשפט, שהחזיר לזמן מה את הנושא לסדר היום הציבורי, הוכיח שוב את יכולתן של המערכות האקדמית והמשפטית ללחום בהצלחה בהכחשת השואה.

בראשית המאה ה-21 מגיע ל-13 מספרן של המדינות שחוקקו חוקים מיוחדים שיש בהם התייחסות לאנטישמיות, ובארבע מהן (צרפת, בלגיה, גרמניה ואוסטריה) יש חקיקה מפורשת נגד הכחשת השואה. מרבית החוקים נחקקו בעשור האחרון של המאה ה-20. אחד הגורמים החשובים לכך נעוץ בתהליכי הגלובליזציה ובהיווצרות קהילות גדולות של מהגרי עבודה שעוררו, מצד אחד, אנטיגוניזם בקרב חלקים מסוימים של האוכלוסייה האירופית, ומצד אחר, ובתגובה לכך, עוררו את הצורך בחקיקה שתעסוק בנושאים כגון רב-תרבותיות וגזענות. ניתן לומר שכל הארגונים היהודיים הגדולים שותפים למאבק נגד הכחשת השואה, ובייחוד: "הקונגרס היהודי העולמי", "הליגה נגד השמצה", "הוועד היהודי האמריקני", מכון ויזנטל ועוד. בין הארגונים הלא יהודיים יש לציין בייחוד את "כוח המשימה הבינלאומי לחינוך, לזיכרון ולמחקר השואה"



הכחשת השואה נחשבת בכמה מדינות לעבירה פלילית. אחד ממכחישי השואה הבוטים, דייוויד אירווינג (בתמונה), נדון באוסטריה לשלוש שנות מאסר, אך שוחרר כעבור שנה בערעור שהגיש לבית המשפט העליון

הן מצרן שללו, בשם האומות השונות או בשם עקרונות המארקסיזם-לניניזם, את ייחודה של שואת היהודים.

ההכחשה נפוצה על פני שטח עצום, אך לא בכל מקום היתה לה השפעה זהה ולא בכל מקום מילאה תפקיד דומה. הפרסומים הרבים ביותר, מבחינה סטטיסטית, הופיעו בגרמניה. שם ההכחשה היא רק ממד אחד של לאומנות קיצונית השואפת להפוך את גרמניה לדגם של "החף הנרדף". ואולם טיעונים מסוג זה נוגעים רק למיליה מוגדר ומוגבל מאוד גם בגרמניה. מחוץ לגרמניה קבוצת המכחישים הבולטת ביותר, זו המזינה את המסע העולמי כולו, נמצאת במרכז הקליפורני המפרסם מאז 1978 את ה-"*Journal of Historical Review*". קבוצה זו קשורה בטבורה ל"ליברטי לובי" (Liberty Lobby), ארגון ימני קיצוני של אנטי-יהודים ואנטי-שחורים בארה"ב. השפעתה על אנשי האקדמיה היא אפסית. בניגוד למה שאפשר לקרוא לעתים קרובות בעיתונות ובאמצעי תקשורת אחרים באמריקה, בריטניה וגרמניה, לא עסקו אנשי קבוצה זו בתזות

שחרר לבסוף בערעור שהגיש, פעולת "כוח המשימה" הנ"ל וביקור האפיפיור ב"יד ושם". לעומת זאת, פרשת השבת הרכוש היהודי חיזקה במירת-מה מגמות שליליות בקרב שכבות עממיות.

שהוקם ביוזמת ממשלת שוודיה ב-1998 ואשר פרופ' יהודה באואר ופרופ' דינה פורת מכהנים כיועציו. להערכת חוקרים שונים, ניחתו על הכחשת השואה בתקופה האחרונה כמה מהלומות, כגון משפט אירווינג, שנדון באוסטריה למאסר, אך

## רונלד צווייג

שלטונות הכיבוש האמריקניים בגרמניה לטפל בסוגיית השבת הרכוש. יהודי גרמניה שנרצחו או נפוצו לכל עבר, אך נכסי הדלא נידי שלהם נותרו במקרים רבים בעינם. בנובמבר 1947 הנהיגו שלטונות הכיבוש את החוק הצבאי מס' 59, שקבע כי הנכסים שהגרמנים החרימו מאז 1933 יושבו לבעליהם הקודמים. במקרים שבהם לא נשארו יורשים, לא יוחזר הרכוש לידי גרמניה כי אם ל"ארגון יורש", כדי להשתמש בו לסיוע לשרידי היהודים הנמקים במחנות העקורים. וכדומה לכך, יימסרו גם נכסי הקהילה היהודית (בתי כנסת, בתי ספר, בתי חולים, בתי הבראה, בתי קברות, בתי יתומים וכו') לידי ארגונים יהודיים במקומות שבהם לא נותרה קהילה. בשנת 1948 הוקם הארגון היורש להשבת רכוש יהודי (Jewish Restitution Successor Organization – JRSO) במטרה לקבל לידי רכוש פרטי וקהילתי שנותר ללא יורשים.

JRSO הוקם בידי קונסורציום של ארגונים חשובים בעולם היהודי, אך בפועל שלטו בו הסוכנות היהודית והג'וינט. האדגונים האלה פעלו על פי העיקרון שנכסים מוחזרים, בדומה לכספים שהתקבלו באמצעות סעיף 8, ישמשו למטרות סיוע בכל מקום שבו הצרכים היהודיים הקיבוציים גרולים במיוחד, ולא לתועלתן הבלעדית של הקהילות המדולדלות, שלהן היו שייכים במקורם. בשנים שמיד לאחר המלחמה היו בגרמניה 15,000 יהודים, והם לא יכלו לצפות לרשת את הנכסים הקהילתיים והפרטיים של הקהילה היהודית, שהיו בה ערב המלחמה 525,000 איש. תחת זאת נועדו הכספים למימון שיקומם של ניצולים וקהילות ברחבי אירופה.

ב-1952 ניהלו בהצלחה ישראל וארגון-גג חדש (ועידת הארגונים לייצוג התביעות היהודיות החומריות מגרמניה – Claims Conference) משא ומתן עם ממשלת הרפובליקה הפדרלית של גרמניה המערבית על הסכם מקיף יותר למתן שילומים והשבת רכוש. הסכם לוקסמבורג, שנחתם בספטמבר 1952, היה הגדול והמקיף מכל הניסיונות שנעשו לאחר המלחמה לשיפוי הנזק החומרי (Wiedergutmachung – שילומים) שנגרם ליהודים במהלך השואה. על פי ההסכם שילמה גרמניה לישראל 720 מיליון דולר בתקופה של 12 שנים,

## שילומים, השבת רכוש ופיצויים אישיים

אף שיש תקדימים היסטוריים רבים לשילומים, שאותם כופה בדרך כלל מדינה או ברית מדינות מנצחת על הצד שנחל מפלה במלחמה, הרי השימוש בהשבת רכוש ופיצויים אישיים כמכשירים לביטול חלקי לפחות של הנזק שנגרם במסגרת מאורעות בין מדינות צמה מתוך הנסיבות הייחודיות של מלחמת העולם השנייה והמלחמה שהכריזו הנאצים על העם היהודי. בתום המלחמה, ב-1945, לא היתה בנמצא ישות ריבונית שהיה ביכולתה לייצג את התביעות היהודיות נגד גרמניה ובעלות בריתה. עם זאת היה ברור לכול כי היהודים, הן כפרטים והן כקולקטיב, סבלו יותר מכל קבוצה אחרת מן המדיניות הישירה והמכוונת של השלטון הנאצי. כשהתכנסו בעלות הברית המנצחות (רצמבר 1945 – ינואר 1946) כדי לקבוע את גובה השילומים שיוטלו על גרמניה, הציעה המשלחת האמריקנית כי 2% מן הסכום הכולל שישולם יוקצו ליהודים, בהתחשב בנזק שנגרם להם ברחבי אירופה ובגלל הצורך לממן תוכניות נרחבות לשיקום ויישוב מחדש של "קודבנות הרדיפה הנאצית שאינם יכולים לשוב למולדתם" (כלומר, אלה שלא רצו עוד לשוב לבתייהם הקודמים). בריטניה כלמה את ההצעה בטענה שהיהודים אינם "אומה מבעלות הברית" ועל כן אינם זכאים לבוא בתביעות כלשהן. יתרה מזאת, הבריטים, שהיו טרודים בעימות קשה עם התנועה הלאומית היהודית בארץ-ישראל המנדטורית, לא רצו לחזק את ההכרה בקיומו של לאום יהודי. כפשרה נכלל בהסכם השילומים הסופי (פריז, ינואר 1946) סעיף 8, שהפריש לטובת היהודים חלק קטן מן הנכסים הגרמניים במדינות נייטרליות (בסך של 25 מיליון דולר); זהב לא מוניטרי שהתגלה בגרמניה ובחשבונות בנקים נטולי יורשים בשווייץ. הנכסים האלה שולמו לשני הארגונים היהודיים העיקריים שטיפלו בניצולי שואה, הסוכנות היהודית לארץ-ישראל והג'וינט היהודי האמריקני.

אף שחלפו שנים בטרם יושבו הקשיים הדיפלומטיים והמשפטיים הנוגעים ליישום סעיף 8, התברר עד מהרה כי הסכומים שיכניס יהיו רק מעט מזער מן העלות האמיתית של שיקום ניצולי השואה. אך נוצר תקדים – קהילות שאינן מדינות יכולות גם הן לצפות לפיצוי על סכלן. זמן קצר אחר כך נפנו



נחום גולדמן חותם בלוקסמבורג (10 בספטמבר 1952) על הסכם השילומים עם ממשלת גרמניה. לימינו, שר החוץ משה שרת. בעקבות ההסכם שילמה גרמניה ליהודים גם פיצויים אישיים בסך 70 מיליארד דולר (בערכים של ימינו)

גרמניה מאמצים כנים לעמוד בהתחייבויותיה, בניגוד להששות שנשמעו תחילה בקרב שארית הפליטה. ונוסף על כך דומה כי החברה הגרמנית השתדלה יותר ויותר להתמודד עם אחריותה המוסרית של גרמניה לרצח יהדות אידופה. ההסדר הכספי כשהוא לעצמו לא היה מביא לפיוס לו הלכה גרמניה בדרכן של אוסטריה או הרפובליקה הדמוקרטית של גרמניה (גרמניה המזרחית הקומוניסטית) וניערה את חוצנה מאשמה. אבל המודעות הכרוכה והגלויה של גרמניה המודרנית לאחריותה לרצח-עם, יחד עם השילומים, השבת הרכוש והפיצויים האישיים, תרמו לפיוס בין היהודים לגרמנים עד לדרגה שלא היתה מתקבלת על הדעת בשנים שמיד לאחר המלחמה.

במהלך הטיפול בתביעות היהודיות החומדיות בעקבות מלחמת העולם השנייה פיתחו הארגונים היהודיים וממשלת ישראל יחד עקרונות פעולה, שנועדו להגביר את יעילותן של תוכניות יישוב התביעות. העולם היהודי נחשב ליחידה אחת שלמה, וכספי שילומים והחזרת רכוש שמקורם בפיצוי המגיע לקורבנות ללא-יורשים או בנכסי קהילות שנעלמו הוקצו לטובתן של כלל הקהילות ששרדו. לפיכך, הסדרים כוללים,

כפיצוי על ההוצאות שהיו כרוכות בקליטתם של חצי מיליון פליטים. עצם רעיון המשא ומתן עם הגרמנים על הסדר כספי זמן קצר כל כך לאחר השואה היה שנוי במחלוקת בעולם היהודי, ועורר מהומה בפוליטיקה הישראלית. ואולם, בסופו של דבר, התאפשר ההסכם הישראלי-גרמני בגלל נכונותה של גרמניה לשאת באחריות גם לסבלם של יהודים כפרטים. הרפובליקה הפדרלית קיבלה עליה תוכנית פיצויים אישיים בהיקף עצום, שעם יישומה והרחבתה במהלך השנים נעשתה לתוכנית העיקרית בין כל ההסדרים הכספיים הנוגעים לשואה. בעקבות הסכמי לוקסמבורג שילמה גרמניה שלאחר המלחמה פיצויים כספיים כשווי 70 מיליארד דולר (במונחים של ימינו) לנפגעים אישית, לקהילות יהודיות ולארגונים יהודיים. בשנים שלאחר מכן הורחבה תוכנית הפיצויים האישיים וכללה אוכלוסיות ניצולים נוספות.

הסכמי 1952 בין הרפובליקה הפדרלית, ישראל והארגונים היהודיים בתפוצות הקלו רבות את השיקום הכלכלי של רבים מניצולי השואה. חרף קשיים שהיו כרוכים בפיקוח על העברת הכספים המיועדים לרווחה בכמה מקרים פרטיים, עשתה

יהודיים), ולהשבת נדל"ן שהיה בבעלות יהודית בשטחי גרמניה המזרחית לשעבר.

התביעות המאוחרות הללו התמקדו בזכויותיהם של ניצולים כיחידים, והמסע הציבורי שנועד לקדם את התביעות האלה התמיד להתעלם מן העובדה שהסכמי 1945-1952 כבר הגיעו להישגים ניכרים ביותר בהסדרת התביעות החומריות של יהודים. קומץ המנהיגים היהודיים בארצות הברית שהוביל את הקמפיין גם התייחס כביטול לניסיונותיה של ההנהגה היהודית האירופית המקבילה להתחשב בעובדה הזאת. בשנים שמיד לאחר המלחמה היו צורכי החומר של הניצולים כה גדולים, עד שלא היה צורך לטרוח הרכה בהסברת צדקתן של תביעות היהודים. כעבור חמישים שנה היה קשה יותר לתבוע פיצויים על בסיס צרכים של הניצולים שלא באו על סיפוקם, והיה גם קשה הרבה יותר לבסס את זכויות הבעלות של הניצולים על נכסים ספציפיים זמן רב כל כך לאחר המאורעות. סכומי כסף ניכרים כבר שולמו או הוכתחו לתובעים, אך קרוב לוודאי שבמקרים רבים מאוד לא תתאפשר הקצאתם לניצולים על בסיס בעלותם על נכסים מסוימים. זה בריוק המצב שחזו הארגונים היהודיים שהיו אחראים לשלב הטיפול בשילומים והשבת רכוש בשנים 1945-1952, דבר שמכהיר את החוכמה שהיתה במדיניות השימוש הקיבוצי בכספים שהתקבלו באותה העת. יתרה מזאת, אותם מנגנונים מייצגים שעסקו בחלוקת הכספים בשנים 1950-1970 אינם קיימים עוד. היקפם הגדול של ההסדרים שהושגו מאז 1995 יצר יתרות בסדר גודל העשוי להגיע עד יותר משלושה מיליארד דולר. בהעדר הגורמים שהביאו להצלחתם הגדולה כל כך של הסכמי 1945-1952, ולשימוש ראוי של הכספים שהצטברו, עדיין לא ברור איזו השפעה תהיה לתשלומים האחרונים על התהליך המתמשך של תיקון העוולות שנעשו לקיבוצים ולפרטים בעם היהודי.

קולקטיביים, הועדפו על פני התעסקות בנכסים ספציפיים ובתביעות יחידים. ויחד עם זאת היה מקובל על הארגונים היהודיים כי המלחמה גרמה להרס נרחב בכל רחבי אירופה וכי היהודים אינם הקורבנות היחידים שנפגעו פגיעה חומרית. עקב כך לא היה ביכולתם לתבוע את השבתו המלאה של הסטטוס קוו אנטה הכלכלי על כנו והתשלומים שהועברו לא הספיקו כדי השבת רווחתם הכלכלית המקורית של היהודים. במילים אחרות, במקום לתבוע פיצוי מלא על אובדן הרכוש היהודי, העריפו הארגונים להתפשר ולהסכים להסדרים כספיים ריאליסטיים בלי לתבוע פיצוי מלא על אברות היהודים. מכל מקום, הגישה הקולקטיביסטית לשילומים ולהשבת הרכוש הותירה ניצולי שואה רבים בתחושה שהם עצמם אינם מקבלים את חלקם הראוי בפיצויים, או שהארגונים היהודיים מתעלמים מזכויותיהם.

במהלך שנות ה-90 חבר העניין הציבורי המחודש בשואה לתחושתם של ניצולים רבים כי לא זכו לפיצוי מלא על אובדן רכושם האישי, ואלה סיפקו את הרקע להתעוררות מחודשת של תביעות, שלא יושבו במלואן ארבעים שנה קודם לכן. לארגונים פוליטיים יהודיים היה נוח לעסוק בנושא הזה, לאחר שמצאו את עצמם ללא סדר יום ממשי בתום מסעות התעמולה המוצלחים לשחרור יהודי ברית המועצות ולנידוי של נשיא אוסטריה, קורט ולדהיים. הקונגרס היהודי העולמי אימץ את סוגיית הנכסים מתקופת השואה, וכמיומנות פוליטית ראויה לציון עלה בידו לשלב את סוגיית זכויות הניצולים בסדר יומה של הפוליטיקה הפנימית בארצות הברית. מעורבותה של מחלקת המדינה, בצד תמיכה רחבה של אמצעי התקשורת האמריקניים, הכשירו את הקרקע ליישובן של כמה תביעות יהודיות בולטות – נגד בנקים שווייציים, חברות ביטוח, התעשייה הגרמנית (על השימוש בעובדי כפייה יהודיים ולא

## נתן לרנר

היא הצליחה למנוע לפעמים פגיעה ביהודים. ההתערבות נעשתה הן לטובת היהודים בלבד, כרוגמת ההתערבות בשאלת מעמדם של היהודים במדינות הקונפדרציה של גרמניה, שנדונה כקונגרס וינה, והן לטובת היהודים כקבוצת מיעוט אחת בין רבות, כרוגמת תביעתה של הולנד בקונגרס וינה שלא להפלות כלל בין קבוצות דתיות שונות. שאלת מעמדם של היהודים כמדינות השונות נדונה ישירות ובעקיפין גם בקונגרס שהתקיים באקס לה שאפל ב-1818, בוועידת לונדון ב-1830, בקונגרס פריז ב-1856, בוועידת קונסטנטינופול ב-1856, בוועידת פריז

## מאבק באמצעות ארגונים בינלאומיים

קונגרס וינה, שזומן ב-1815 כעקבות מלחמות נפוליון במטרה להשליט סדר ביבשת אירופה, היה הפורום הבינלאומי הראשון שבו רנו כבעיה היהודית ובהכרה בזכות היהודים לשוויון. בין קונגרס וינה לכין מלחמת העולם הראשונה נעשו ניסיונות שונים לתת למיעוטים בכלל וליהודים בפרט הגנה בינלאומית. בדרך כלל מדובר היה במה שהוגדר 'התערבות הומניטרית', שננקטה בידי ממשלות מסוימות, לעתים באופן ספונטני ולעתים ביוזמת הקהילות היהודיות המקומיות. ההתערבות הזאת נשאה אופי לא פורמלי ולא היה לה בסיס משפטי, אך



"קונגרס וינה" (כאן בציור של בן התקופה), שזמן אחרי מלחמות נפוליון כדי להשליט סדר באירופה, היה הפורום הבינלאומי הראשון שבו דנו בבעיה היהודית ובזכות היהודים לשוויון

היהודים. וילסון טען שרדיפות היהודים במדינות השונות הן סכנה לשלום העולם ועל כן יש הצדקה לנקוט צעדים בינלאומיים שיבטיחו את זכויותיהם, בעיקר ברומניה ובפולין. מכל מקום, את הדרישה המפורשת הראשונה להכיר בזכויותיהם של היהודים באירופה הביא לפני הוועידה ועד המשלחות היהודיות, שהיו בו יהודים מארצות הברית, מקנדה, מארץ-ישראל ומאיטליה ונציגים של הקונגרס היהודי העולמי (World Jewish Congress), שהתחיל כבר אז להתארגן, אם כי הוא הוקם פורמלית רק ב-1936. המשלחת הציעה פתרון כולל לבעיותיהם של כל המיעוטים. הנציגים היהודיים דרשו עתה לא רק זכויות אינדיווידואליות, כמקובל במאה ה-19, אלא גם זכויות קבוצתיות למיעוטים, הכוללות הכרה בזכותם של המיעוט להתארגן בתוך המדינה כיחידה אוטונומית, המנהלת את ענייניה הפנימיים כך שתוכל לשמור על דתה, שפתה, תרבותה וזהותה.

בעקבות הדרישות האלה נוסחו סעיפים חשובים הנוגעים להגנה על מיעוטים כאמנת מיעוטים מיוחדת שנחתמה עם פולין ב-1919 ושימשה מודל לאמנות מיעוטים אחרות

ב-1856, בקונגרס ברלין ב-1878, בוועידת מדריד ב-1880 ובוועידת בוקרשט ב-1913.

בכל אותה תקופה היו היהודים לא רק אובייקטים במאבק להגנה על זכויותיהם, אלא גם גורם חשוב בהנעת מעצמות העולם לפעול לטובתם, ולטובת מיעוטים בכלל. הישג חשוב הושג בקונגרס ברלין ב-1878, כשהוכרו רומניה, סדביה ומונטנגרו כמדינות עצמאיות כתנאי שיתחייבו שלא להפלות בין נתיניהן על בסיס דתי וכתנאי שיבטיחו לכל תושביהן שוויון זכויות וחופש דת ופולחן. הדרישות הללו כבר נחשבו לעקרונות כלליים שעל אומות העולם לדבוק בהם בכל פעם שהן מחליטות על הכדה כמדינה חדשה. בין הארגונים היהודיים שפעלו בקונגרס ברלין היו ארגון כל ישראל חברים (ר' מדור תנועות לאומיות וחברתיות), הוועדה המיוחדת לטובת יהודי רומניה והאגודה האנגלו-יהודית (Anglo Jewish Association).

ועידת השלום בפריז, בסיום מלחמת העולם הראשונה, היא ציון דרך חשוב בתהליך ההכרה הבינלאומית בזכויות האדם. הוועידה הקדישה תשומת לב מיוחדת לבעיית המיעוטים, שהנשיא וילסון התעניין בה, והתמקדה לא אחת בנושא

גופים בינלאומיים, בעיקר במסגרת האו"ם. ארגונים יהודיים שבו לטפל באותם תחומים שבהם היה לעם היהודי, אחרי השואה, עניין ישיר או עקיף. יש לזכור שהארגון היחיד שבו מיוצגים ארגונים לא ממשלתיים באו"ם הוא המועצה הכלכלית והחברתית (ECOSOC) וועדות הכפופות לה. אחד מתפקידיה הוא עידוד כיבודן של זכויות האדם ושמירה על הזכויות היסודיות המגיעות לכול. שמונה ארגונים יהודיים מוכרים בידי האומות המאוחדות במסגרת הזאת: הקונגרס היהודי העולמי, המועצה המייעצת של ארגונים יהודיים, המועצה לתיאום של ארגונים יהודיים, ההסתדרות העולמית של אגודת ישראל, המועצה הכינלאומית של נשים יהודיות, המועצה הבינלאומית לשירותים סוציאליים וסעד יהודיים, האיחוד הלאומי ליהדות הפרוגרסיבית וארגון עולמי של נשים ציוניות. בתקופת המלחמה הקרה עשו הגוש הסוכייטי ומדינות ערב ללא הצלחה ניסיונות לשלול מחלק מהארגונים האלה את הכרתם כירי האו"ם, ואכן, הארגונים היהודיים האלה תרמו תרומה נכבדה בכמה מישורים.

(שנחתמו בשנים 1919-1923). פולין התחייבה להבטיח הגנה על חייהם של כל נתיניה, ללא הבחנה בין לאום, שפה, דת וגזע; לכבד את חופש הדת, האמונה והפולחן שלהם; להבטיח שוויון הזדמנויות לכל תושביה בקבלה למשרות ציבוריות ובדכישת מקצועות חופשיים; ולכבד את זכות המיעוטים להשתמש בשפתם. סעיפים דומים אומצו באמנות מיעוטים נוספות שנחתמו עם אוסטריה, בולגריה, יוגוסלביה, יוון, צ'כוסלובקיה, רומניה ותורכיה. ב-1926 ניסח המכון למשפט בינלאומי (ארגון לא ממשלתי שנוסד בבלגיה ב-1873, מרכזו כיום בז'נבה, והוא זכה בפרס נובל לשלום ב-1904) הצהרה בעניין זכויות האדם הבינלאומיות הזוהי כתוכנה לסעיפים הרלוונטיים של אמנות המיעוטים. גם האקדמיה הבינלאומית הדיפלומטית (מוסד לא ממשלתי גם הוא) דרשה מחבר הלאומים לנסח אמנה אוניברסלית, דומה כתוכנה. לא הרבה נותר מכל המאמצים האלה במהלך המחצית השנייה של שנות ה-30.

אחרי מלחמת העולם השנייה חודשה הפעילות במסגרת



אחרי מלחמת העולם השנייה חודשה פעילות ההגנה על מיעוטים במסגרת גופים בינלאומיים. הקונגרס היהודי העולמי (כאן בכינוסו במונטרל שבשווייץ בשנת 1948) הגיש תזכיר שבו הודגש הצורך לנסח מסמך בינלאומי על סמך העקרונות שנקבעו במשפטי נירנברג



על ביעור כל צורותיה של אפליה גזעית, שהתקבלה ב־1965, ושל ההכרזה על ביעור כל צורותיה של אפליה ואי־סובלנות על בסיס דת ואמונות, שאושרה רק ב־1981. ישראל חתמה על האמנה ב־7 במארס 1966, אך הפקידה את כתב אשרורה רק ב־3 בינואר 1979. בעיקרו של דבר, תרמו הארגונים היהודיים רבות לשינוי עמדת המוסדות הבינלאומיים שלא רצו להזכיר בפירוש את האנטישמיות כמסמכים נגד אפליה. בעשור האחרון, בייחוד במישור האירופי, אך גם במסגרת הארגונים של האו"ם, נשבר נוהג זה, וכיום יש התייחסות לאנטישמיות ולשואה כמסמכים שונים. ראויה לציון גם הפעילות הפוליטית של הארגונים היהודיים לטובת יהודי ברית המועצות, בעיקר בשנות ה־60 וה־70, ולטובת יהודי ערב, מאז שנות ה־50. בוועידת דרבן בדרום אפריקה, נגד הגזענות (2001), פעלו ארגונים יהודיים לא מעטים. מהוועידה הזאת פרשו אמנם ארה"ב וישראל בגלל מה שנראה להן כהסתה אנטי־ישראלית ואנטי־יהודית של קבוצות מאורגנות ושל אדגונים לא ממשלתיים (NGO'S), ולמרות זאת כולל המסמך הסופי של הוועידה גינוי מפורש של האנטישמיות. הארגונים היהודיים הגדולים היו פעילים גם בכינוסים ובסמינרים בינלאומיים שארגנו באירופה מועצת אירופה והארגון לביטחון ולשיתוף פעולה בינלאומי (OSCE), ובמישור הבינלאומי – האו"ם, שנושאים היה התגברות סכנותיה של האנטישמיות.

לאחר הקמתה של מדינת ישראל נשאלה השאלה אם לפעולה של הארגונים היהודיים נודעת עוד אותה החשיבות שהיתה לה לפני 1948. יש מי שסבור כי המדינה יכולה וחייבת להיות המגינה על כל העניינים היהודיים באומות המאוחדות ובמוסדות בין מדינתיים אחרים. ברשות המדינה אמצעים שאין בידי ארגונים וולונטריים, ועל כן יעילות התערבותה גדולה יותר. לעומת זאת, פעילות בינלאומית נגד אפליה ואנטישמיות אינה עוד עניין ליהודים בלבד ולא צריך להיות לה שום קשר למעמדה הבינלאומי של ישראל. במצב הקיים, קהילות יהודיות שהן גופים דמוקרטיים מסוגלות לבטא במישרין את האוטונומיה שלהן ולהגן על האינטרסים שלהן מתוך שיתוף פעולה עם ארגונים בינלאומיים במסגרותיהם השונות.

תחום הפעילות של הארגונים האלה כלל עתה יותר מהגנה מפני אפליה ואנטישמיות. הקונגרס היהודי העולמי הגיש ב־1949, למשל, תזכיר לוועדת המשפט הבינלאומי של האו"ם, שבו הודגש הצורך בניסוח מסמך על העקרונות הכלליים שנקבעו במשפטי נירנברג, שבהם נשפטו, לאחר מלחמת העולם השנייה, 22 מראשי השלטון והצבא הנאציים. ב־1950 פנה שוב הקונגרס היהודי העולמי אל הוועדה הנ"ל והמליץ לכלול בהצעת חקיקה פשעים ספציפיים נגד האנושות, כסוג שונה מזה של פשעי מלחמה, ככוונה להבטיח הגנה למיעוטים דתיים, תרבותיים ואתניים. כשדנה העצרת הכללית של האו"ם באמנה נגד השמדת עם, שהתקבלה ב־1948, פנו ארגונים יהודיים מארצות שונות אל ממשלותיהם ואל דעת הציבור כדי להניעם לתמוך בהצעת האמנה. לאחר קבלתה, פעלו הארגונים האלה להשגת אשרורה על ידי הממשלות ודחיית הנימוקים שהעלו מתנגדיה. הקונגרס היהודי העולמי וארגונים יהודיים אחרים גם דרשו מהעצרת הכללית לנקוט אמצעים להקמת בית משפט בינלאומי פלילי. כידוע, המטרה הזאת הושגה רק ב־1998, עם קבלת אמנת רומא, אף שמדינת ישראל עצמה, מסיבות הנוגעות לפעולותיה בשטחים שנכבשו לאחר 1967, הצביעה נגדה והיא מסרבת לאשרר אותה.

הפעילות הפוליטית והמשפטית של ארגונים יהודיים בינלאומיים באה לידי ביטוי גם בתהליך ההכנה של מסמכים שהתקבלו בשנים הראשונות לפעולתו של האו"ם. בהקשר הזה כדאי להזכיר את בעיית הפליטים ומחוסרי הנתינות; הכנת האמנה נגד התיישנות של פשעי מלחמה ופשעים נגד האנושות; בעיית זכויות האדם ככלל והכנת ההכרזה האוניברסלית על זכויות האדם בשנת 1948. הנציגים היהודיים המליצו על הכללת זכויות שלא הובאו בחשבון בדיון הראשוני והשמיעו הערות וביקורת על סעיפים שונים. חשוב לציין בהקשר הזה את פעילותו של המכון לעניינים יהודיים, בניו יורק ובלונדון, שפרסם ספרים על האמנות האלה ועל נושאים כגון יהודי ברית המועצות, אפליה, מיעוטים וזכויות האדם. כסוף שנת 1959, כשפרצה מה שכונתה אז 'מגפת צלכי הקרס', פעלו הארגונים היהודיים באופן נמרץ להבטחת קבלתה של ההכרזה והאמנה

## אישים

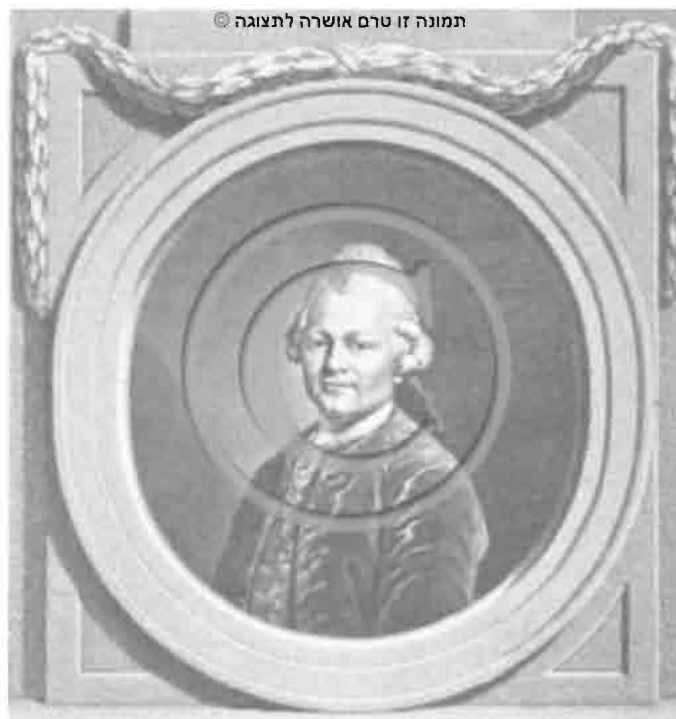
### גילי שחר

לסינג נולד בינואר 1729 בעיר קמנץ שבגרמניה. מצד אביו השתייך לשושלת של אנשי כמורה ומשכילים פרוטסטנטיים. לאחר שהשלים את לימודיו התיכוניים יצא לסינג בשנת 1746 ללייפציג, ושם התמסר ללימודי תיאולוגיה, פילוסופיה, בלשנות ורפואה. בשנות הלימוד החל גם לפרסם את יצירותיו הראשונות, ובהן המחזה *המלומד הצעיר* (*Der junge Gelehrte*; 1747). מסוף שנות ה-40 שהה לסינג בברלין, והועסק שם ככתב בעיתון מקומי. השנים האלה הניבו גם את כתיבת המחזה *היהודים*, רשימות על תולדות התיאטרון ותרגומים אחרים. לאחר שהשלים את לימודי המגיסטר שלו, בשנת 1752, הסתלק לסינג מן המסלול האקדמי והעמיק את מעורבותו בשיח הציבורי של הנאורות. בשנים האלה דקם קשרי ידידות עם כמה מאנשי הרוח בברלין, ובהם קארל וילהלם רמלר, פרידריך ניקולאי ומשה מנדלסון. המפגש בין לסינג למנדלסון הניב תחילה חיבור משותף – מסה שנונה על המשורר האנגלי אלכסנדר פופ וסדרה של חילופי מכתבים, שגם ניקולאי היה שותף לה. בהתכתבות הזאת מתועדת אחת השיחות הפוריות של הנאורות הגרמנית על שאלת הטרגדיה וזיקתה לבעיית המוסר. בשנת 1755 השלים לסינג את חיבור המחזה *מיס שרה סמפסון* (*Miss Sara Sampson*), יצירה שעמה נפתחה גם מסורת דרמטית חדשה בגרמניה – "מחזה התוגה הבורגני". זהו ז'אנר המוקדש לקורותיהן ולגורל תשוקותיהן של דמויות מן החברה הבורגנית, כלומר לעולמם של בני "המעמד הבינוני", ולא עוד לתולדות מלכים ואצילים בלבד. *מיס שרה סמפסון* סימן את הדרך למחזות נוספים המספרים על נערות הנקרעות בין תשוקה, זהות מוסרית ומרות פטריארכלית.

בשנות ה-60 חתם לסינג חיבורים נוספים על שאלת האמנות. אחד המרכזיים שבהם הוא המסה *לאוקואון* (*Laokoon*; 1766), הנדרשת למורכבותם של דימויי היופי של התרבות ההלניסטית. המסה הזאת ייסדה השקפה חדשה בחקר האמנויות ותרמה תדומה חשובה לשיח האסתטי של הנאורות. בסוף שנות ה-60 הועסק לסינג כדרמטורג ומבקר ב"התיאטרון הלאומי" בהמבורג. למרות כישלונו של המפעל הזה היה בו כדי לסמן מפנה בתולדות אמנות הבמה בגרמניה. בשנות ה-70 הועסק לסינג כספרן בספרייתו של הדוכס פון בראונשווייג בעיירה וולפנביטל. באותן שנים גם המשיך

### גוטהולד אפרים לסינג

בשמו של גוטהולד אפרים לסינג, הוגה דעות, מחזאי, דרמטורג ומבקר, מן הבולטים שבאנשי הנאורות בגרמניה, נכרכה גם אחת האלגוריות המובהקות של הדיאלוג התרבותי בין יהודים לגרמנים בעת החדשה. בכתביו, ובהם חיבורים על שאלות אסתטיות, מסות על נושאים תיאולוגיים, תוכניות פדגוגיות, מחזות ורשימות על התיאטרון, מהדהדת מורכבותה של מחשבת הנאורות. ובהגות זו, הטבועה כחותמם של שיח הסובלנות ומורשת ההומניזם, התגלתה גם פרספקטיבה מרתקת שנגעה במישרין בשאלת מעמדם של היהודים. התכתבויותיו של לסינג עם משה מנדלסון, מחזותיו *היהודים* (*Die Juden*; 1749), ונתן החכם (*Nathan der Weise*; 1779) ורשימות אחרות מפרי עטו, מתעדים את אופקיו וגבולותיו של דיאלוג, שזכה לפעמים להערכה מופרזת וכבר נעשה לסטריאוטיפ בפני עצמו של "פגישה" בין יהודים לגרמנים. הדיאלוג בין מחשבתו של לסינג ובין עולמותיהם של יהודים, גם בשל חולשותיו ושונותו, הוא תעודה נוספת המספרת על דרכי העקלתון של היהדות המודרנית באירופה.



גוטהולד אפרים לסינג (על פי ציור של אנטון גראף) – תיעוד של מורכבות השאלה בדבר זהותם של יהודים מנקודת מבטה של הנאורות

נתן החכם זכה לפדרשנויות רבות ונעשה, לפיכך, לדמות של קבע במסורת אינטלקטואלית של הפקות תיאטרון, המוקדשות לבירורה של שאלת הסובלנות הדתית וסיכוייה של אידיאולוגיה הומניסטית המיוסדת על שיח התבונה. לאחר מלחמת העולם השנייה, לאחר אושוויץ, זכה המחזה לפדרשנויות ספקולטיביות ודרמטורגיות חדשות, המבטאות בחלקן ייאוש מן האפשרות הדיאלוגית, ובחלקן עקרון-תקווה ונהייה אחר התחדשותה של השקפת עולם הומניסטית. פרשנות מרתקת להגותו של לסינג ולקווי המחשבה הדיאלוגית הטבועים בנתן החכם הציעה חנה ארנדט במסתה "על האנושיות בזמנים חשוכים" (1959). ארנדט מפענחת בדמותו של נתן נציג של שיח אזרחי המיוסד על "ידידות", דהיינו על פתיחות לקראת האחר ועל נכונות לדיאלוג, ל"שיחה בלי סוף", שדרכה שב העולם להיעשות "אנושי". המחשבה הדיאלוגית של לסינג מייסדת אפוא תפיסה של קהילה אזרחית פתוחה לפני כל אדם שבה יכלו יהודים וזרים אחרים למצוא מקום בלי לוותר על עצמיותם.

#### לקריאה נוספת:

גוטהולד אפרים לסינג, נתן החכם, תרגום: יוסף צור, כרמל, ירושלים, 1999.  
גוטהולד אפרים לסינג, תרגומים מיצירותיו, תרגום: יוסף האובן, הוצאת ירון גולן, תל-אביב, 2002.

F. Andrew Brown, *Gotthold Ephraim Lessing*, New York: Twayne Publishers, 1971.  
Martin Schenkel, *Lessings Poetik des Mitleids*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1984.  
David E. Wellbery, *Lessing's Laocoon, Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*, Cambridge University Press, 1984.

בפרסום מאמרים על שאלת הדת ומחקרי ספרות, חיבר את המחזות אמיליה גלוטי (*Emilia Galotti*; 1772) ונתן החכם וכן השלים את המסה על החינוך של המין האנושי (*Die Erziehung des Menschengeschlechtes*; 1780), הדנה בזיקת התבונה לשאלת ההתגלות. יומרתו של לסינג להגדיר מחדש את אופקי הנאורות כפרויקט של הומניזם, היורש לדעתו את התוכן האתי של כתבי הקודש, מהדהדת גם ברשימות "אנטי-גוצה" שלו. במכתבים שחיבר בשנת 1778 נגד הכומר הלוותני יוהן מלכיאור גוצה, שב לסינג לתקוף את הפרשנויות התיאולוגיות הדוגמטיות של הכנסייה הפרוטסטנטית ולהעלות על נס את ההשקפה ברבד הסובלנות וקבלתו של כל אדם, ללא קשר למוצאו הדתי. בפברואר 1781 נפטר לסינג בבדאונשווייג.

נתן החכם, המחזה האחרון מפרי עטו, הוא מסמך המתעד את מודכבות השאלה בדבר זהותם של היהודים מנקודת מבטה של הנאורות. גיבור המחזה, שיש המוצאים בדיוקנו הקבלה למשה מגדלסון, הוא יהודי תושב ירושלים, סוחר עשיר החי בימי הסולטאן. עובדת יהדותו של נתן היא תכונה מופשטת בלבד ומתבטאת בעיקר בתבונה מעשית ובוהות של "נרדף". נתן מתגורר בסביבה עוינת, בלב חברה החושדת בו וחושקת ברכושו, ודאשיה מציבים לפניו מטלות אינטלקטואליות קשות. מה"גורל" הזה מנסה נתן להשתחרר באמצעות התבונה. באחת מתמונות המחזה מספר נתן את "משל הטבעות" המפורסם, שבעזרתו הוא אמור להוכיח את שוויון שלוש הדתות ולהפיץ את בשורת הסובלנות. יהדותו של נתן מושלכת במחזה אל שדה של משחקי מחשבה רציונליים ופתרונות קומיים, שבהם מהדהדים עדיין זרות וסכנה. הדיאלוגים הארוכים הנרקמים בינו ובין הדוברים האחרים אינם מוכיחים עדיין אפשרות ריאליט של שיח אזרחי סובלני. עם זאת, יש בתמונות הדיאלוגיות האלה כדי לסמן את אופקיו וגבולותיו של שיח האמנסיפציה האזרחית, שיהודי מערב אירופה עמדו לפתחו.

## פייר בירנבאום

התקבלה גם משלחת של יהודים מאלזאס בראשות בן איזאק בר לאספה הלאומית.

גרגואר היה כבר קודם לכן ידיד ליהודי לורן וביקש לעזור להם "להתחדש" בהתאם להגיונה של המהפכה, החותרת ליצור אדם חדש. את תביעותיו לשיפור מעמדם של היהודים יש לראות בהקשר הכולל של פעילותו בשנות המהפכה. בין היתר היה גרגואר מחברו של דוח הנוגע לניכי הפטואה השונים,

## אבה גרגואר

האב אנרי בפטיסט גרגואר (Abbé Gregoire; 1750-1831) מילא תפקיד חיוני בהשתלשלות אירועי המהפכה הצרפתית וגילם באישיותו את אותו רגע מהותי בתולדות יהודי צרפת שבו הם זכו לשוויון חוקי מלא בהתאם לאידיאלים האוניברסליים של הנאורות. הוא היה מעורב בכל שלב משלבי התהליך שהולך בסופו של דבר לחקיקת התקנה שעשתה את היהודים לאזרחים שווי זכויות (ספטמבר 1791), והודות לו

מתחו גם הם ביקורת על השפלת היהודים, הציע גרגואר לשחוק את בדלנותם המנוגדת לתכונה כדי להביא להתחדשותם. יש "להטמיע אותם בקהילה הלאומית", כתב, "הבה נשים ידנו על בני הרוד שרק נולד" ונכוון אותם לעבר בתי הספר הממלכתיים. לדעתו חיוני לבורר את בני הרוד הזה ולנתק את כל הקשרים ביניהם לבין המבוגרים באמצעות "אפוטרופסות ממלכתיות". גרגואר ראה בעצמו יורם של היהודים. הוא רק ביקש להביא להתחדשותם באמצעות נטישת המעמד המסורתי שהוקצה להם במהלך הדורות, ובניגוד לאנטישמים הרבים בני זמנו, בין שהיו קתוליים ובין שלא, ביקש להופכם לאזרחים נאמנים, המתחדשים פיזית באמצעות הספורט והעבודה, ומוסרית, הודות לנאורות.

האב גרגואר, מעריץ של מנדלסון ושל תנועת ההשכלה, זכה לשבחים רבים מפי היהודים בני התקופה, אשר נשאו תפילות הוריה לכבודו באמסטרדם ובגטינגן וגם בבתי כנסת רבים בצרפת. עם מותו במאי 1831 קרא אדולף כרמיה: "האם אתה שומע אותי, כוהנו של ישו? היהודים הפזורים על פני תבל יבכו אותך".

גרגואר, יעקוביני וכומר קתולי כאחד, שם עצמו בראש כנסייה חוקתית הפועלת בתוקף סמכותה של המדינה, וברוח זו גם ביקש להטמיע את היהודים במדינה. בעיניו, באמצעות העתקת הקרשה למסד הממלכתי יכולה המדינה המהפכנית הגליקנית לשמר גם את דוח הישועה הנוצרית: וכך, כשהוא מזהיר ש"החירות המוחלטת המוענקת ליהודים תהיה צעד גדול קרימה לקראת התחדשותם והחלת הרפורמה בקרבם, ואני מעז לומר זאת, המרת דתם", ביקש לשלבם בתוך סימביוזה זו, בין המדינה לנצרות המחודשת. במובן הזה, המרחב הציבורי החילוני שנפתח לפני היהודים בצרפת המהפכנית צפן בחובו ממד נוצרי איתן, שהמשיך לפעום באומה הצרפתית המחודשת.

#### לקריאה נוספת:

Rita Hermon-Belot, *L'Abbé Gregoire - La Politique et la Verité*, Le Seuil, Paris, 2000.

Pierre Birnbaum, *Jewish destinies*, Hill and Wang, New York, 2000.

Richard Popkin and Jeremy Popkin eds., *The Abbé Gregoire and its World*, Kluwer Academic Publishers, 2002.

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



הכומר אנרי בפטיסט גרגואר ראה עצמו כידיד ליהודים, אבל ביקש להביא ל"התחדשותם" באמצעות נטישת המעמד המסורתי שהוקצה להם במהלך הדורות

שמטרתו היתה לבטל את הלשונות הארכאיות הנהוגות בפרובינציות הצרפתיות שבלמו, לדעתו, את ההתחדשות הנכספת של האוכלוסייה באזורים האלה. ברוח זו גרס גרגואר, שכדי לזכות לאמנסיפציה ולהשתלב בנאורות, חייבים היהודים לזנוח את אמונתם – ממש כשם שכני ארצם בחבלי צרפת הנידחים חייבים לשכוח את לשונותיהם. ביוזמתו זו היה גרגואר נאמן לעיקרי חיבורו "מסה על התחדשותם הפיזית, המוסרית והפוליטית של היהודים" (*Essai sur la Régénération Physique, Morale et Politique des Juifs*), שזיכתה אותו, כאחד משלושה, בפרס האקדמיה המקומית בתחרות אקדמית משנת 1787.

גרגואר התייחס בחומרה יתרה ל"חלומותיהם התלמודיים" של היהודים, אשר היו לדעתו "ביב שבו נערמות הזיות המוח האנושי", וגינה את "ההשחתה המוסרית" של היהודים שבהם ראה "צמחים טפיליים" החיים ב"אויר פיגולים", אנשים הדבקים במסורות דתיות "בורלסקיות". בתוקף היותו יעקוביני עקבי, השואב השראה מהפילוסופים של עירן הנאורות אשר

## היינריך היינה

## צבי טאובר

חידות האדם והאמנויות היפות – על אובדן החיים האותנטיים – במסגרת חברתית אפשרית של משטר שווייני גס. – הניסיון להציב את אחד הצדדים האופייניים לחיי היינה ויצירתו כמהות, ולגזור ממנו את המאפיינים האחרים כתופעות, נדון לכישלון; אי אפשר להבין את דמותו של היינה לאשורה רק על בסיס היותו יהודי או רק על בסיס היותו גרמני, דק על יסוד היותו משורר או רק על יסוד היותו, כדבריו, "לוחם חירות", וכו'. דמותו של היינה היא בין מתי-מעט אנשי דוח גרמניים דגולים – גתה, הגל, היינה ושופנהאואר – שפרידריך ניטשה הגדירם בספרו שקיעת האלילים: "מאורע אידופי", "לא רק מאורע מקומי, לאומי".

במחצית הראשונה של שנות ה-20 של המאה ה-19, בעת היותו סטודנט בברלין, השתתף היינה השתתפות פעילה ב"אגודה לתרבות ולמדע של היהודים" (Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden) בראשותם של המשפטן-הפילוסוף ההגליאני אדוארד גנו וחוקר מרעי היהדות ליאופולד (יום-טוב ליפמן) צונץ. האגודה הזאת ביקשה, בין השאר, כדברי גנו, לסייע ב"הדסת המחיצות בין יהודים לנוצרים ובין העולם היהודי לעולם האירופי", וכדברי חבר פעיל אחר באגודה, ידיד קרוב להיינה, מוזס מוזר, לפעול למען ביטול "היחסים הקלוקלים השודרים, מבחינה תרבותית, בין עמנו למדינה". היינה לא הקדיש למטרות האלה את יצירתו הפיוטית, את הפרוזה שלו, את "תמונות המסע" המפורסמות שלו ואת כתיבתו העיתונאית; הוא הקדיש כמה מחיבוריו להפצת התרבות הגרמנית בין הצרפתים (האסכולה הרומנטית ולתולדות הדת והפילוסופיה בגרמניה משנות ה-30 הראשונות) ואת הפובליציסטיקה שלו להפצת התרבות ודעת ההווה החברתית-המדינית של צרפת בין הגרמנים (מאמרי עניינים צרפתיים משנות ה-30 ומאמרי לוטציה משנות ה-40). עם זאת ניכרים הווייתו היהודית ומסריה ההיסטוריים המיוחדים ברבות מיצירותיו.

קשה לנתק את איבתו הנחרצת של היינה ללאומנות הגרמנית ממאבקו באנטישמיות, שהרי לא מעט מדברי הלאומנות הגרמנית, שהתגבשה במחצית הראשונה של המאה ה-19 בעת "מלחמות השחרור" נגד נפוליון ובשנות הריאקציה בעקבות תבוסתו, מהלו את עמדתם זו בארס אנטישמי. אמירתו המפורסמת של היינה – "במקום שבו שודפים ספרים, ישדפו גם אנשים בסופו של דבר" – מופיעה בטרגרדיה שלו אֶלְמֶנְזֹר (1821) בהקשר של דריפת מוסלמים בדרום ספרד בתחילת המאה ה-16; הספרים הנשרפים שם הם ספרי הקוראן הקדוש,

הביוגרפיה של היינה, האדם והיוצר (13.12.1797 דיסלדורף – 17.2.1856 פריז), מורכבת מאוד ובעלת פנים רבות, שיש בהן אף המנוגדות אלו לאלו. היינה נולד יהודי, התחנך בילדותו בבית ספר יהודי דתי ואחר כך בבתי ספר (יסודי ותיכון) גרמניים כלליים. הוא היה סטודנט למשפטים, אשר הדבה ללמוד ספרות ופילוסופיה, והוכתד בתואר ד"ר למשפטים ביולי 1825. באותה העת ממש, והוא בן 27, המיר את דתו באורח רשמי לנצרות לותרנית, אף כי טען באופן נמרץ נגד המרת דת של יהודים, ומעולם, עד לסוף חייו, לא התכחש להווייתו היהודית. היינה נמנה עם שלושת המשוררים הגדולים של גרמניה, אך את רוב ימי חייו הבוגרים (מאז מאי 1831) חי כגולה בפריז. הוא תמך בסוציאליזם סן-סימוניסטי, ברפובליקניזם דיקלי ובקומוניזם, ואף היתה לו השפעה מסוימת (בפריז, דצמבר 1843 – פברואר 1845) על התפתחותו האינטלקטואלית-הפוליטית של קארל מארקס. עם זאת מתח היינה ביקורת עקרונית נוקבת על אובדן



היינריך היינה, שנולד יהודי, המיר את דתו אך לא התכחש להווייתו היהודית עד סוף ימיו. היינה הוא דמות מורכבת שכל ניסיון לתארה על פי אחד ממאפייניה נדון לכישלון: לא רק יהודי, לא רק גרמני, לא רק משורר, לא רק לוחם חירות, כי אם יותר מכל אלה יחד

בעיקרו של דבר, התמורות ברובד המטריאלי של החברה. במחצית הראשונה של המאה ה-19 התגבשו החברות האזרחיות הבורגניות באירופה הקונטיננטלית – תחילה בצרפת ואחר כך בגרמניה – ונתגבשו עקרונות הקיום שלהן. את ההווה החברתית-המדינית ואת פעילותו היומיומית של האדם-הפרט קבעו לא עוד עיקרי האמונה הדתית, אלא התחשבות ממונית. הסחר-מכר ועסקי ממון, שהיו נחלתם המסורתית – והכתיבו את דימוים הבזוי – של היהודים בקרב אומות העולם עד לעת החרשה, נהפכו עתה לנחלת הכלל ולחזות הכול. נראה שהרתות המסורתיות פינו את מקומן ל"דת הממון" האוניברסלית, שכבר אינה מיוחדת ל"יהודי". לרברי הינה, באחד מחיבוריו המוקדמים: לא רק ליהודי פרנקפורט ול"רוטשילדים", אלא "לסוחר [בכלל] אותה דת בכל העולם. הנהלת החשבונות היא הכנסייה שלו, המכתבה – דוכן התפילה, היומן הוא הביבליה, מחסן הסחורות – קודש-הקודשים, פעמון הבורסה קורא לו לתפילותיו, הזהב הוא אלוהיו, והקרדיט – אמונתו". בחיבורים מאוחרים יותר חוזרת הטענה הזאת ביתר שאת: "כשם שהיה כל בניין בימי הביניים, בנייני היחידים כבנייני המדינה והכנסייה כולה, מיוסד על האמונה בדם, כך מיוסדים עתה כל מוסדותינו על האמונה בממון, על הממון ממש. תחת אמונה תפלה באה אנוכיות גמורה". "הכסף הוא אלוהי זמננו ורוטשילד הוא נביאו".

אחד השיאים המרשימים ביותר בהתבטאויותיו של היינה בהקשר הזה נמצא בניתוח רמותו של שילוק, בחיבור נשים ונערות של שייקספיר (1839). תפיסת דמותו של שילוק, והקביעה הנחרצת: "עוול נעשה לאיש המסכן!" הוליקו את היינה – בניגוד ברור למסורת הפרשנות של מחזות שייקספיר ובניגוד לסיווגם הקלאסי – לשייך את הסוחר מונוציה למחזות הטרגדיה השייקספיריים ולא לקומדיות. שילוק, היהודי, המלווה בריבית הבזוי, מתואר בידי היינה כנאבק בראש וכראשונה על פתו, "ג'סיקה ילדתי", ועל כבודו האבוד; אלה חשוכים לו יותר מכספו. למעשה, ניתח היינה בחיבור הזה את הסיבות ההיסטוריות לאנטישמיות של זמנו וקבע ששנאת המון-העם ליהודים נעוצה בעיקרו של דבר בהיותם "בעלי ממון". החזות הדתית לשנאת היהודים – "על כי צלבו את כריסטוס" – היתה, לרבריו, ביטוי של תנאי החיים המחפירים בקרב המוני העם. באופן המזכיר את תהליך התנצרותה של אירופה, מאז המאה ה-1 לספירה, תוך כדי אימוץ עקרונות האמונה האוניברסלית של היהודי כריסטוס, תיאר היינה את תהליך ההתברגנות הכללי שאירופה הקונטיננטלית עברה בתקופתו: כבסיס להוויית החיים החדשה מאמצת עתה אירופה את העיקרון ה"יהודי", הבזוי באורח מסורתי, של החברה הבורגנית, דהיינו את הסחר-מכר והממון. לרבריו: "לא רק לגרמניה בלבד קלסתר פנים של

והאנשים האמורים לעלות על המוקד הם קורבנות האינקוויזיציה. ברם אי אפשר להתעלם מההקשר ההיסטורי הסמוך לכתיבת הטרגדיה הזו – "חגיגת-וארטבורג" (אוקטובר 1817), שם שרפו חברי איגודי הסטודנטים הלאומניים בגרמניה ספרים הדוגלים ברעיונות של קדמה, ובהם "קוד נפוליון" המבטיח שוויון זכויות אזרחי לכול, רהיינו גם ליהודים, וספריו של שאול אשד, מלומד יהודי שתקף את דברי הלאומנות הגרמנית – הפילוסוף יוהן-גוטליב פכטה, המשורר ארנסט-מוריץ ארנדט, פרידריך-לורוויג יאן ואחרים – גם על היותם אנטישמים, ותיאר את הגורל הטררגי של היהודים להזין כקורבנות את להבת האש של הפנטיות הגרמנית.

עובדת מעמדו הנחות של היהודי בסביבתו הכללית באירופה עולה בשירת היינה באורח אירוני-מקאברי. כך, למשל, בשיר "בית החולים הישראליטי החדש בהמבורג" (1843), שבו הוא מתאר את היהדות עצמה כמחלה – "מחלת אחים גרולה, חשוכת מרפא", או בשיר ששייך במכתבו אל מוזס מוזר (25.10.1824), המוכר בשם "לָאָרום!" (המובא כאן בתרגומו של אביגדור המאירי): "שנות אלף ויותר עור / איש אחיו נסכול בדמי; / אתה סוכל כי עוד אנשום, / כי תשתולל סוכל אני. // לעתים רק, בימי אופל, / תזוית אותך תאחז, / וטפריך תמימי-אהב / בדמי תצבע אז. // כעת תחזק ירירותינו / ועוד תוסיף לאט-לאט; / אני אחל להשתולל, / ולך אדמה כמעט."

עלילת דם ימי-ביניימית משמשת דקע למעין רומן מאת היינה, הרב מבכרך (שעובד מחדש באביב 1840 ופורסם כפרגמנט בספטמבר 1840). אבל עלילת הדם לא היתה לדירו רק זיכרון היסטורי קדום "מימי אופל". בהיותו עיתונאי בפריו סקר היינה בהעיתון הכללי של אאוגסבורג את "עלילת רמשק" ואת התגובות בצרפת לאירועים האלה (לוטציה, מאמרים ו-ז', ט', י"א, י"ד, י"ז: מאי-יולי 1840). בסקירות האלה העלה היינה רברים בנוגע לאדישות הממשל הצרפתי ונגד הניסיון של ראש הממשלה ושר החוץ, לואי-אדולף תייר, לחפות על הקונסול הצרפתי בדמשק, הרוזן ראטי-מנטון, אשר הפיץ כתב שטנה אנטישמי ובו האשמת היהודים ברצח נוצרים לצורכי פולחן חג הפסח. ואולם לא רק נגד הממשל הצרפתי הפנה היינה את דבריו בהקשר הזה, אלא גם נגד אדישות הקהילה היהודית בצרפת (למעט עו"ד יצחק-אדולף כרמיה). בלוטציה כתב: "היהודים בצרפת יצאו לחירות של אמנספיציה זה כבר, ומוסרות הגזע הספיקו להתרופף מאוד; הם כמעט נשתקעו, או יותר נכון נבלעו ובטלו בלאומיות הצרפתית..."

היינה ציין ש"אצל היהודים הצרפתיים, כאצל שאר הצרפתים, הזהב הוא אלוהי השעה והתעשייה היא הדת השלטת". ואכן, לא רק התמורות האיריאולוגיות-הלאומיות ביחסים שבין יהודים לאומות העולם עניינו את היינה, אלא,

עזב עתה את משפטיו הקדומים כלפי עסקי התעשייה, ובמסחר ובאמנויות נעשו הנוצרים רמאים גדולים כיהודים ועשירים כמותם, עריין דבקה שנאת העם ביהודים, העם מוסיף לראות בהם את נציגי הממון ושונא אותם. עיניך הרואות, בהיסטוריה העולמית כל אחד צודק, גם הפטיש וגם הסדן."

#### תרגומי היינה לעברית (מבחר):

"כתבי היינה", סדרת לגבולם: כינוס יצירותיהם של יהודים בלשונות ניכר, מוסד ביאליק ומסדה, ירושלים ות"א, 1959-1948 (בהוצאה זו התפרסמו כמעט כל כתבי היינה בפרוזה, בתרגום שמואל פרלמן. רוב הציטוטים בערך זה לקוחים מן התרגום הזה).  
היינריך היינה, ארץ אשכנז: הגדה של סתיו (תרגום: ש' בן-ציון), דבר, ת"א.  
היינריך היינה, נעימות עבריות (תרגום: אביגדור המאירי), סיני, ת"א, 1948.

מבחר שירי היינה (תרגום: גילה אוריאלי), יבנה, ת"א, 1954.  
היינריך היינה, כתבים נבחרים: כרך 1 — שירה (תרגום: שלמה טנאי); כרך 2 — פרוזה (תרגום: יהודה אלוני), רשפים, ת"א, 1997.

#### ביוגרפיות של היינה בעברית:

לודוויג מרכוזה, היינריך היינה, עם עובד, ת"א, תשט"ז.  
אנטונינה ואלנטיין, היינריך היינה: משורר סודר ומורה, עיינות, ת"א, תשי"ז.  
יגאל לוסיין, היינה: החיים הכפולים, שוקן, ירושלים ות"א, 2000.

פלשתינה, אלא גם שאר אירופה מתעלה אל היהודים. אני אומר 'מתעלה', מפני שהיהודים נשאו בחובם עוד בראשית הימים את העיקרון המודרני, המתפתח אך עתה בנראה-לעין אצל העמים האירופים."

גם בתפיסות חברתיות אלה הקדים היינה את קארל מארקס (בחיבורו לשאלת היהודים משנת 1844). לדירוד של היינה, בדומה למארקס אחריו, "התייחדותם" השנייה של עמי אירופה עדיין אינה בכחינת שחרור אנושי של ממש, לא של היהודי ולא של בני אומות העולם, ולפיכך לא יוכל תהליך חברתי מוגבל זה לפתור את בעיית דיכוי האדם בחייו החברתיים, ואף לא את בעיית האנטישמיות, הפעם — בעולם חילוני מודרני. רברי היינה בסוף הפרק "ג'סיקה" בחיבור הנדון מתייחסים (באורח ישיר ובאורח מהופך) לדבריו הנוקבים של שיילוק כתמונה הראשונה של המערכה השלישית בהסוחר מוונציה, על היות היהודי אדם ככל אדם ("... יהודי אנוכי! האין ליהודי עיניים? האין ליהודי ידיים, אברים, קומה ותואר, חושים, מאן'יים, רגשות?...") לדברי היינה: "כלום אשמת היהודים היא, שרוח מסחרית זו התפתחה בהם אימתנית כל כך? האשם תלוי כולו באותו שיגעון של ימי הביניים, שעל פיו זלזלו בערכם של עסקי תעשייה, והמסחר נחשב כמשהו נקלה וכל שכן נחשבו עסקי הכספים כמשהו מגונה, ולפיכך ניתן החלק המביא רווח ביותר מענפי העיסוק האלה, בפרט עסקי הכספים, ביד היהודים; וכך, מורחים מכל שאר האומנויות, על כורחם נעשו אלה לסוחרים ולבנקאים מחוכמים ביותר. הכריחו אותם להתעשר ואחר כך שנאו אותם על עושרם; ואף על פי שהעולם הנוצרי

## משה צוקרמן

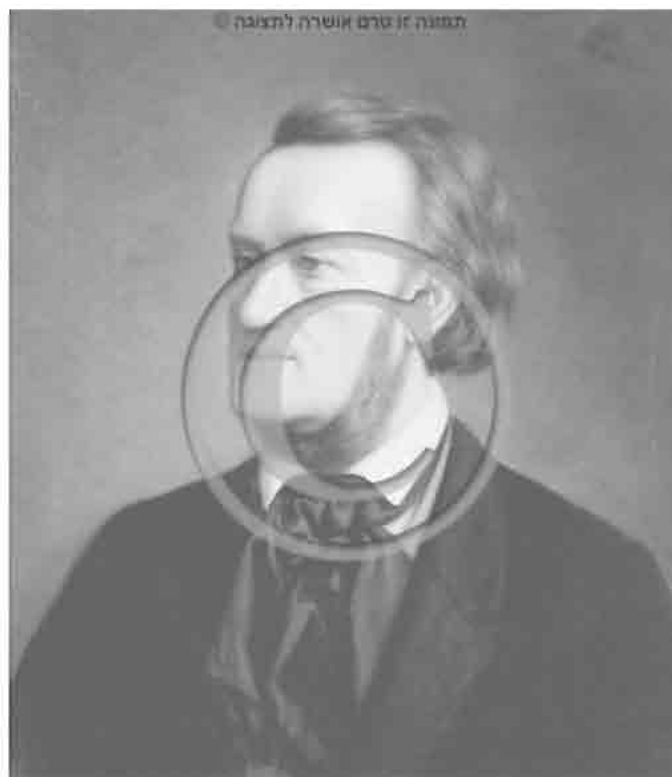
ואגנר נולד בלייפציג, ב-22 במאי 1813. כבר בתקופת לימודיו נמשך לררמה ולמוזיקה האמנותית. את הכשרתו המוזיקלית רכש בלהקת תומאס-קאנטוריי הנודעת בעיר הולדתו, והכשרה זו הובילה להתמנותו למנהל מוזיקלי, ראשית במגדבורג ב-1834, ולאחר מכן בריגה, כ-1837. בין 1839 ל-1842 חי בתנאי עוני מרור בפריז, עד שהתמנה, ב-1843, למשרת ההפקה אפלימיסטר בדרזדן. אלא שנטיותיו הפוליטיות הרדיקליות וקרבתו ההשקפתית לאנרכיסט הרוסי באקונין הובילוהו להשתתפות במרד המהפכני שהתחולל בעיר זו במאי 1849, ומשנכשל המרד וכשלה המהפכה, נאלץ ואגנר להימלט מארצו וחי בגלות ציריך עד שנת 1858. בשנים הבאות חי לסירוגין בוונציה, בלוצרן, בבריסל, בפריז ובווינה. נקודת המפנה בחייו המאוחרים התרחשה בשנת 1864, שאז קראו

## ריכרד ואגנר

אמירתו המפורסמת של תומס מאן, כי יש להציב לגרמנים בחירה בין ואגנר לגתה וכי הוא חושש שהם יבחרו בוואגנר, צופנת בחובה מסר כפול: מצד אחד, יש בה כדי להעיר על הערכתו הפסימית של מאן את אופייה של הרוח הגרמנית במאה ה-19 ואת ההשלכות הפוליטיות והחברתיות שנגזרו ממנה במהלך המאה ה-20. מן הצד האחר, בהציבה את ואגנר לצד גתה, מעידה אמירתו על הכבוד — אמביוולנטי ככל שיהא — שרחש מאן לפועלו האמנותי של ואגנר. ואכן, לא זו בלבד שאין לדבר על תולדות המוזיקה ואמנות הבימה המערבית בעידן המודרני בלי לדון ביצירתו המהפכנית ורבת ההשפעה, אלא ניתן אף, במוכן מסוים, לראות בה מעין פרדיגמה פוליטית-תרבותית של גרמניה במאה ה-19, אחת הפרדיגמות האפשריות, כולל כמה שנוגע ליהודים וליהדות.

לדודו, ל"חינוך העם". הטטרולוגיה טבעת הניכלונג היא לא פחות ממיוש משימה אמנותית שאפתנית של מתן דין וחשבון רב-עוצמה על התפתחותה הטראגית של הציוויליזציה האנושית בכללה ועל תולדותיה המסוימות בשלביה המתקדמים בעידן המודרני בפרט: קורות האסון, החוצה את ההיסטוריה, של התנכרות התרבות האנושית התכליתנית לכוחות הטבע, של חפצון התשוקה ודחיקת האהבה לטובת הממון, של בגידה, הפרת חוזים ואמונים ביחסים האנושיים, של תככים, מאבקים כוחניים ומניפולציות אינטרסנטיות, של יוהרת האדונים, סבל הנשלטים ופועלה הלא-מודע של קללה קדומה, המשתרעת למן רגע בריאת העולם ("זהב הריין") ועד לחורבן ממלכת האלים-האדונים ("ב"דמדומי האלים"). המיתוס ההיולי משמש את ואגנר כבסיס לדיון פילוסופי-אמנותי בהיסטוריה האנושית, ואילו הבימה – כאתר התרחשותו של הדיון, ומניה וביה גם כתחליף לאתר החברתי של המעשה הפוליטי הממשי. העניין האחרון הזה משקף במידה ידועה את המטמורפזה שעבר ואגנר בהתפתחותו הפוליטית, ממהפכן רדיקלי על הבריקדות של דרזדן ב־1849, אנרכיסט, חסידו של באקונין, המייחל לחורבן בירות אירופה ולהקמתה של חברה חרשה, גולה פוליטי נרדף על ידי השלטונות, ועד לשיבתו לחיקה של הסמכות הממסדית, מתוך חיכוך בנסיכים ובמלכים, גיבוש השקפות לאומניות וריאקציה רעיונית (אופורטוניסטית בחלקה), שהעלתה גם את יחסיו עם ניטשה, המורכבים ממילא, על שרטון.

ניטשה סלד, בין היתר, סלידה עמוקה גם מהאנטישמיות של ואגנר, תכונה שלא התיישבה עם יחסו שלו אל היהודים כאל עם היסטורי, אך גם מתפיסת "הגאולה", שבה חדורה יצירתו הכוללת של ואגנר. בקוסמוס הוואגנרי היהודים אינם זכאים לגאולה כלשהי; לכל היותר מתאפשרת בו גאולת היהודים מעצמם. הקביעה הזאת מוצאת את ביטוייה הישיר בחלק מכתביו העיוניים של ואגנר, אך בעיקר בפמפלטים רבים ובהתבטאויות אישיות, הגדושים באנטישמיות אובססיבית ובוטה. המפורסם מכתביו בעניין הזה הוא חיבורו היהדות כמוזיקה, כתב-פלסטר שפורסם בשנת 1850 בשם הבדוי קארל פרייגדאנק, וזכה, 19 שנה לאחר מכן, למהדורה שנייה ומורחבת, הפעם בשמו האמיתי. בחיבור הזה דן ואגנר, לאחר שעסק בהרחבה במהותה של "הסלידה האינסטינקטיבית" שמעוררת דמות היהודי בקרב בני העם הגרמני, בהשפעתם של היהודים על המוזיקה הגרמנית מאז בטהובן, ובעיקר בהשפעתם של מאירבר ומנדלסון. ההשפעה הזאת, כך טען, קלקלה את הטעם הטוב והובילה להתנוונותה הרת-האסון של המוזיקה הגרמנית. התהליך התאפשר משום שהיהדות, על אף היותה "יסוד הרסני זר" מעיקרה, השכילה להכות שורשים בגרמניה, תוך ניצול מתוחכם של החולשות ושל הקלקולים



ריכרד ואגנר. חרף העובדה שדיבורו ולא מעט מכתביו גדושים ביטויים אנטישמיים, קשה למצוא להם זכר בפועלו האמנותי

למינכן לודוויג השני, מלך בוואריה. עקב תככים וסכסוכים נאלץ אמנם ואגנר לנטוש את העיר כעבור שנה, אך המלך, שהעריך את אמנותו, המשיך לתמוך בו (כספית) עד סוף חייו. בין השנים 1865 ו־1872 חי ואגנר לא הרחק מלוצרן. בשנים האלה התהדרקו קשריו עם קוזימה, בתו של פרנץ ליסט, והם נישאו בשנת 1870. העתקת מגוריו לעיירה הדרום גרמנית ביירוית מסמלת את תחילת התקופה האחרונה בחייו, שבה הגיעה תהילתו לשיאה. בביירוית הקים את בית האופרה, והוא משמש עד היום אתר לפסטיבל מיצירות ואגנר המתקיים בו בכל שנה. בית האופרה נחנך ב־1876 בהופעת הבכורה העולמית של הטטרולוגיה טבעת הניכלונג. לאחר הופעת הבכורה של פארסיפל, ב־1882, נסע ואגנר לוונציה, ושם נפטר ב־13 בפברואר 1883. הוא נקבר בגן הווילה שלו בביירוית. ואגנר, שהושפע, כידוע, משופנהאואר ומניטשה כאחד (על האחרון אף השפיע מצדו השפעה עמוקה), יכול להיחשב להתגלמות המובהקת של המגמה הרומנטית-תרבותית הגרמנית, שהטעינה את האמנות – חרף ההתייחסות אליה כאל "אוטונומית" – בפונקציות כלל-אנושיות והתייחסה אליה כאל ספירה תרבותית החורגת מעבר למה שהיא נראית על פי תופעותיה ועל פי מה שהיא מצהירה על עצמה. "יצירת האמנות הכוללת" שעמדה לנגד עיניו אינה רק בגדר שאיפה למיזוג מהפכני בין המדיומים האמנותיים השונים, אלא אמצעי מוצהר,



השקפותיו החדשניות בתחום האמנות. נכון אמנם, היה מי שביקש לראות בדמותם של אֶלְפֶּרֶיך, הגמד המרושע מ"זהב הריון", מִיָּמָה, היצור הנכלולי מ"זיגפריד", ובעיקר בֶּקְמָסֶר, החתן הבלתי נלאה והפתטי מהמייסטרזינגר, המובס בסופו של דבר בידי ואלטר פון שטולצינג, בן דמותו של ואגנר, ייצוג קריקטורי של יהודים. אך דומה כי ההוכחה לכך קלושה למדי. לאלברייך, המתואר כדמות שטופת זימה, המוותרת, נוכח דחיית חיזוריה התאוותניים, על המין לטובת הממון, יש אמנם קווי אופי סטריאוטיפיים שנהגה האנטישמיות הקלאסית לייחס ליהודים; אך מדובר, מצד אחד, בגורמים מעצבי ציוויליזציה כה היוליים – מין וכוח – שלא צריכים להיות אנטישמים גדולים כדי לאמצם כנושאים מרכזיים בתיאור טרגדיה ארכאית, החורגת על פי התכוונותה מעבר לכל הקשר היסטורי-חברתי מסוים. במקרה של בקמסר, ידוע כי ואגנר ביקש להתנקם באמצעות דמותו במבקר הווינאי רב-ההשפעה אדוארד האנסליק – ממנתגדיו הבולטים של ואגנר וממערציו הגדולים של ברהמס – שמוצאו היה, ככל הידוע, יהודי או יהודי-למחצה. במקור אף תכנן ואגנר לכנות את דמותו של בקמסר "האנס ליק", אך ויתר על כך בסופו של דבר בעצת ידידו פרנץ ליסט. ושוב – המאבק האמנותי-ההשקפתי הנוקב, שהתנהל באותם ימים בין אוהרי "המוזיקה התוכניתית" (מחנה ואגנר וליסט) לבין חסידיו "המוזיקה האבסולוטית" (מחנה ברהמס והאנסליק), היה, לדידם של המשתתפים בו, ממילא כה מהותי בתכליתו וכה נחרץ בעמדות הפולמוס המתחרות זו בזו, עד כי הגורם האנטישמי שיחק בו, אם בכלל, תפקיד שולי שבשוליים. במילים אחרות: אנטישמי ככל שהיה ואגנר האיש, קשה למצוא לכך סימנים ברורים – לא כל שכן "הוכחות חותכות" – בפועלו של ואגנר האמן.

כסוגיה סבוכה ביותר בהקשר הזה מצטייר היחס אל ואגנר בגרמניה במאה שלאחר מותו – היה מי שריכר עליו כעל "מטרד גרמני" – ובפרט ההערצה שזכה לה מידי המשטר הנאצי. מבחינה מוסרית, אין ספק שלא זו בלבד שהיטלר ביקש להפוך את "ביירוית" למעין אתר לאומי של עלייה-לרגל, אלא שמשפחת ואגנר עצמה התמסרה מרצון לחיזוריו ועשתה את כל שביכולתה כדי לשמר את הסגידה הפולחנית לוואגנר ולמפעלו האידיאולוגי-האמנותי במסגרת המשטר ההיטלראי. לכאורה, לא ניצבו מכשולים אידיאולוגיים כלשהם בפני יצירת הזיקה הזאת; הגזענות הוואגנרית, היסודות הפולקיסטיים המובהקים בהשקפותיו הפוליטיות, ויותר מכול האנטישמיות הארסית שבה היה חרוך, שימשו בסיס נוח ביותר להצגתו כאחד ממטרימיזי הבולטים של הנאציזם במאה ה-19. לא בכדי נעשה לימים לסמל אנטי-יהודי שנקשר ישירות להיטלר ולמשטרו ולא במקרה גם הלך והתמסד החרם הרשמי-למחצה על ביצוע

השוררים בקרב הגרמנים של העידן החדש. האמן היהודי נחות במהותו בשל השתייכותו לגזע נחות, ואין בכוחו להיות פרודוקטיבי. הנה, למשל, מנדלסון: "מנדלסון הראה לנו, כי יהודי עשוי להיות בעל כישרונות ספציפיים טהורים, לעתים בעל השכלה מעודנת ורבגונית ואף בעל תחושת כבוד מוגברת, מבלי שיתאפשר לו ליצור בנו, ולו רק פעם אחת, את הרושם העמוק הכובש את לבנו, רושם שאותו חשנו פעמים אינספור, כל אימת שפתח אחד מגיבורי האמנות שלנו את פיו כדי לדבר אלינו". הבעיה, מסתבר מדבריו, אינה ספציפית למנדלסון, וגלום בה, כפי שטוען ואגנר, ממד טפילי בלתי נסבל, שכן: "יצירות מוזיקליות של יהודים מעוררות בנו את הרושם כאילו הוקרא שיר מאת גתה בז'ארגון יהודי". בעיניו של ואגנר היתה אפוא בעיית היהודים לבעייתה של התרבות הגרמנית כולה, והוא מציע לה פתרון על דרך הגאולה; אלא שה"גאולה" הזאת מזכירה – במידה מבעיתה, יש לומר – פתרון מסוג אחר, "סופי" יותר: "אולם זכור, שרק דבר אחד יכול לגאול אתכם, היהודים, מן הקללה הרובצת עליכם: גאולתו של אַהֶסְבֶּר Ahasverl = היהודי הנודד – החורבן!".

ואולם, ארסית ובווערת ככל שהיתה שנאתו ליהודים, קשה לומר שוואגנר היה עקבי ממש בכל הנוגע לקשריו המעשיים עם יהודים, ובעיקר לקשריו עם בעניינים כספיים. על אף השמצתו את מאירכר בחיבורו על היהדות במוזיקה, הורה ואגנר כי מאירכר עשה עמו חסד בנעוריו, כאשר תמך בו תמיכה כספית. ואף על פי שיצא קצפו על "בצע הכסף" ועל "העושק" היהודי, כלשונו, לא בחל בקבלת תרומות מיהודים להקמת בית התיאטרון שלו בביירוית. יתרה מזו: משהוקם בניין התיאטרון בסופו של דבר, העסיק ואגנר זמרים ונגנים יהודיים רבים בהופעות; ואף כי לא התלהב תחילה מן הרעיון, אי אפשר להתעלם מן העובדה שהטיל דווקא על היהודי הרמן לוי את מלאכת הניצוח על הצגת הבכורה של האופרה האחרונה שלו פארסיפל, בשנת 1882.

כרם, יותר משחשבה אי-מסקניותו הפרטית של ואגנר בעניין הזה והפער שנפער בעליל בין האובססיה הרגשית שלו לבין התנהגותו התכליתית בפועל, נדמה שראוי לתת את הדעת על תופעה אחרת. שכן, חרף העובדה שדיבורו ולא מעט מכתביו גרושים, כאמור, בדברי בלע אנטישמיים, מהקיצוניים והארסיים שנשמעו במאה ה-19, קשה למצוא להם זכר בפועלו האמנותי של ואגנר. העניין הזה מפתיע ביותר, שהרי ואגנר היה פולמוסן חריף, המשתלח ללא מעצורים בכל השנוא עליו והעושה בתוך כך שימוש מתוחכם במדיום האמנותי העומד לרשותו. די אם חושבים, בהקשר מסוים זה, על האופן הווכחני-ארסי (וכן – גם הגאוני), שבו הוא מצייר במייסטרזינגר מנידנברג את המאבק רב-התלאות שהוא מנהל נגד כוחות רשע למיניהם על מימוש

להבדילה מפורענויות ההשמדה הגדולה באמצע המאה ה-20. לא רק מהבחינה הזאת מתמיהה היעשותו של ואגנר למעין סמל חצי ממלכתי של זכר השואה בישראל. יתרה מזו: חמורה ככל שתהא האיריאולוגיה האנטישמית של ואגנר האיש, אסור שתעוור את המבט על הישגיו של ואגנר האמן, שנויים במחלוקת ככל שיהיו ההישגים האלה כשהם לעצמם.

## עמרי ונדל

רוחו של זמנהוף נערכה בגלל המריבות הרבות שבין בני הקבוצות השונות. הוא העריך שהשנאה והדעות הקדומות מקורן בעיקר באי הבנות, ובהעדר שפה משותפת שתגשר בין התרבויות. שפות האם שלו היו רוסית וידיש, אך הוא דיבר באופן שוטף גם פולנית וגרמנית. לאחר מכן הוא למד שפות נוספות, ובהן עברית ואנגלית. כזמן לימודיו בגימנסיה בוורשה הוא ניסה ליצור שפה בינלאומית. השפה הזאת היתה בעלת רקרוק עשיר מאור, אך גם מסובך. כשלמד אנגלית (עם לטינית, צרפתית, גרמנית ויוונית) הגיע למסקנה שהשפה הבינלאומית צריכה להיות בעלת רקרוק פשוט יחסית, וכן בעלת מערך נרחב של סימונים, כדי ליצור בעזרתן צורות שונות ושימושים שונים למילה אחת.

בשנת 1878 כמעט סיים את פרויקט השפה הבינלאומית שלו, שנקראה Lingwe uniwersala. אך הוא היה צעיר מכדי להוציאה לאור. אחרי סיום לימודיו בגימנסיה החל ללמוד רפואה באוניברסיטה במוסקבה ואחר כך בוורשה. בשנת 1885 השלים זמנהוף את לימודיו והחל לעבוד כרופא עיניים, אך בר כבר המשיך לעבוד על פרויקט השפה הבינלאומית. שנתיים חיפש מימון לפרסום חוברת הסבר על השפה שהמציא, ומשקיבל תמיכה כספית מחותנו לעתיר, יצא בשנת 1887 הספר *Lingvo internacia. Antaŭparolo kaj plena lernolibro* (שפה בינלאומית. הקדמה וספר לימוד מלא), שעליו חתם בשם העט "דוקטורו אספרנטו" (הדוקטור המקווה), וזה מקור שמה של השפה החדשה.

הספר הופץ באלפי עותקים ואנשים רבים באירופה החלו ללמוד את השפה. תחילה התכתב זמנהוף עם חסירי השפה החדשה בארצות אירופה, שהקימו אגודות מקומיות להפצתה. ב-1905 התכנס קונגרס האספרנטו העולמי הראשון בעיר בולון סור מד שבצרפת. זמנהוף נאם לפני באי הכינוס, והציע להקים ועדה בינלאומית שתכוון את התפתחות השפה ואת פעולותיה של תנועת האספרנטו. מאז נערך הכינוס מדי שנה בשנה (חוץ מבשנות מלחמות העולם). ב-1908 נוסד ארגון האספרנטו

יצירותיו בישראל. ברם, כפי שהראה שאול פרידלנדר, היטלר מעולם לא נסמך בהשתלחויותיו האנטישמיות הפומביות על שנת ה'הודים של ואגנר. הוא בוודאי לא היה יכול להישען על ואגנר בפיתוח ממדה החסלני של האנטישמיות שלו וקשירת ואגנר לאשוויץ היא מופרכת מעיקרה. האנטישמיות בגרמניה של שלהי המאה ה-19 זרעה אמנם זרעים מסוימים, אך יש

## לודוויג אלעזר זמנהוף

הר"ר לודוויג אלעזר זמנהוף (15 בדצמבר 1859 – 14 באפריל 1917), יהודי פולני, הוא ממציא שפת האספרנטו, השפה המתוכננת המדוברת ביותר בעולם.

זמנהוף היה רופא עיניים. הוא נולד בביאליסטוק שבפולין. אביו היה מורה לשפות. ביאליסטוק היתה באותו הזמן בשלטון רוסי. אוכלוסיית העיר היתה מורכבת משלושה לאומים עיקריים: פולנים, רוסים וקבוצה גדולה של יהודים רוברי יידיש.



זמנהוף ניסה ליצור שפה בינלאומית מתוכננת, האספרנטו, אולם חרף הישגיה לא השיגה השפה מטרותיה ונראה שאת מקומה החלה למלא השפה האנגלית

חוץ מזה יש מכמה מאות עד כמה אלפים של דוברי אספרנטו כשפת אם, שגורלו במשפחות המשתמשות באספרנטו כשפת הריבור בבית. לפי הערכות של האגודה העולמית לאספרנטו, המבוססות על מכירת ספרי לימוד ועל השתתפות בקורסים לאספרנטו, יותר ממיליון בני אדם דוברים את השפה ברחבי העולם.

כדי להמחיש את כושר ההבעה של השפה שיצר, תרגם זמנהוף כמה יצירות מופת, ובהן התנ"ך, לאספרנטו. המגמה הזאת נמשכה אחריו: כיום קיימים באספרנטו עשרות אלפי כרכים של ספרות מתורגמת ומקורית. יש כמה להקות תיאטרון, קבוצות זמר ולהקות רוק המופיעות באספרנטו. בישראל יצאו לאור שתי קלטות טייפ ותקליטור של שירים ישראלים מוכרים שתורגמו לאספרנטו. יצירה של שלום עליכם תורגמה מיירש לאספרנטו, ומאספרנטו לסינית, ומצאה את דרכה לחומר הקריאה בבית הספר התיכון בסין. יותר ממאה כתבי עת מופיעים בשפת אספרנטו, ותחנות רדיו חשובות מקיימות שידורים קבועים באספרנטו, ובהן רדיו ורשה, הוותיקן ורדיו בייג'ינג.

חרף ההישגים האלה לא השיגה השפה את המטרה שהציב זמנהוף. אמנם תנועת האספרנטו זכתה לשגשוג בתקופה שבין מלחמות העולם, אך היא חוסלה כמעט לחלוטין בימי מלחמת העולם השנייה בידי המשטרים הנאצי והסטאליניסטי. בינתיים נראה שהשפה האנגלית החלה למלא בהדרגה את תפקיד השפה הבינלאומית, בשל שילוב של תנאים פוליטיים-היסטוריים (התפשטות האימפריה הבריטית) וכלכליים (העוצמה הכלכלית של ארצות הברית). סיבה נוספת לכך היא שלשפה תפקיד רגשי, ושום מדינה מהמדינות הדוברות אנגלית, או שפה פופולרית אחרת, לא תסכים לוותר על השפה שלה – המייצגת תרבות, מורשת וגאווה לאומית. שום פוליטיקאי לא ידגול ברעיון שאין לו הרבה תומכים.

בישראל יש כמה מאות דוברי אספרנטו. יש מהם שלמדו את השפה בכוחות עצמם ויש עולים שהביאו עמם את השפה מביתם בחו"ל. יש בארץ אגודה של דוברי אספרנטו, הנקראת האגודה לאספרנטו בישראל (אל"י). היא מקיימת קורסים ללימוד השפה ופעילויות תרבותיות באספרנטו, ומוציאה עיתון צבעוני ושמו *Israela Esperantisto* (האספרנטיסט הישראלי).

העולמי (UEA - Universala Esperanto Acosio), הקיים גם כיום) וזמנהוף נבחר לנשיא הכבוד שלו.

זמנהוף הגה את שפת האספרנטו בתקופה שבה התרחשה תחייתה של השפה העברית. אך בעור שהעברית המחורשת היתה לשפת הריבור של יהודים בארץ-ישראל, נועדה יצירתו של זמנהוף – השפה הבינלאומית אספרנטו – לשמש כלי לתקשורת בין בני לאומים שונים. לזמנהוף היתה השפה החדשה לא רק כלי תקשורת, אלא גם כלי להפצת הרעיון של דו-קיום בשלום בין אנשים מתרבויות שונות.

רעיונות האחוה הכלל-אנושית והשלום הודגשו במרוצת הזמן דגש רב יותר בפעילותו של זמנהוף. הוא הציע לייסד תנועה שתיקרא "הילליזם" (hilelismo, על שם הלל הזקן), ולאחר מכן קרא לה "הומראניזם" (homaranismo, מן המילה "אנושות" באספרנטו), אך הרעיונות האלה לא זכו לתמיכה נרחבת. זמנהוף לא הסתיר את יהדותו מעולם. כצעירותו היה חבר בתנועת חיבת ציון. ב-1901 פרסם חוברת ושמה "פרויקט לפתרון השאלה העברית" ובמשך הזמן קשר את הרעיונות שהעלה שם להילליזם.

השפה שבנה זמנהוף היתה קלה ונועדה לחסוך מלומדיה שיעורי דקדוק ותחביר מייגעים: משך הזמן הדרוש להגיע לרמה מסוימת באספרנטו קצר פי שמונה עד עשרה ממשך הזמן הדרוש להגיע לאותה רמה בלימוד שפה לאומית, אנגלית למשל. הסופר לב טולסטוי התפאר במכתב שהוא למד אותה בשעתיים בלבד. סוד הקלות של השפה טמון בעצם היותה מתוכננת. שפות טבעיות התפתחו במשך מאות שנים, לאו דווקא בצורה ההגיונית והפשוטה ביותר. לעומת זאת, ניתן לבנות שפות מתוכננות כך שיהיה בהן המינימום ההכרחי לאפשר את כל עושר ההבעה הנדרש בלי להעמיס על המשתמש כללים מסובכים, יוצאים מן הכלל, הטיות, בניינים וכו'.

האספרנטו נועדה לשמש שפת עזר בינלאומית, שפה שנייה לצד שפות האם. דוברי אספרנטו רבים עדיין רוצים זאת, אבל רבים מסתפקים בכך שהם משתמשים בשפה לצורכי מפגש עם בני עמים אחרים ולימוד על ארצותיהם ותדכויותיהם. אלפי אנשים משתמשים באספרנטו באופן קבוע כדי לתקשר עם אנשים מכל רחבי העולם. קשה להעריך את מספרם של דוברי האספרנטו. ההערכות נעות בין מאות אלפים עד לעשרה מיליונים או יותר, תלוי באיזו רמה מוגדר אדם "דובר השפה".

## אלפרד דרייפוס

## פייר בירנבאום

בית המשפט העליון כי דרייפוס אינו אשם; הוא שוחרר, דרגתו הצבאית הוחזרה לו ואף הוענק לו אות כבוד. במלחמת העולם הראשונה הועלה לדרגה המקבילה לדרגת סגן אלוף. אלה הן עובדות שכבר נעשו נחלת הרבים. כך גם התנועה האנטישמית הסוחפת, שפשטה בעקבות הרשעתו של "הבוגד" בכל רובדי החברה הצרפתית, פרץ הפופוליזם שקיבץ קהלים אנטישמיים משולהבים סביב תעמולה אינטנסיבית, וגם התהוותו האטית של מחנה תומכי דרייפוס ולידתה של קבוצת אינטלקטואלים שהתגייסו להגנתו, והניצחון הסופי של הרפובליקה שנאבקה בהצלחה בכוחות האנטישמיים, שהתסיסה אותם במידה רבה הקתוליות הקנאית.

פרק זה הוא חלק מן ההיסטוריה הצרפתית בת זמננו, אך הוא גם ממלא תפקיד בעל משמעות רבה בהווה הרעיונית היהודית: אם בחיזוק האמון ברפובליקה, שהחלה נתפסת כמסוגלת להגן על היהודים בשם החוק ושוויון כל אזרחיה, ואם, בניגוד לכך, בהצדקת החזון הציוני של הכורח בהשגת עצמאות לאומית ליהודים. אלפרד דרייפוס הוא, על כן, חלק בלתי נפרד לא רק מן ההיסטוריה של יהודי צרפת, אלא גם מן ההיסטוריה היהודית המודרנית כולה. אמנם זיקתו של דרייפוס ליהדות לא היתה חד-משמעית, ובעיני היסטוריונים רבים בני זמננו נראה הממד היהודי של פרשת דרייפוס משני, שכן, מצד אחד, לא הפגין הסרן בפומבי כל דבקות מהותית ביהודיותו, ומצד אחר, יצאו תומכיו של דרייפוס בעיקר להגנת האדם והאזרח, ולא דווקא להגנת היהודי. ולפיכך משקפת הפרשה בראש ובראשונה מאבק למען משפט חף מדעות קדומות, בשם הצדק והאמת.

אלפרד דרייפוס היה אכן יהודי במוצאו. אבי סבו, אברהם ישראל דרייפוס, סבו, יעקב דרייפוס, וכן אביו, רפאל דרייפוס, שמרו כולם על המסורת היהודית ונישאו לנשים יהודיות. אביו נשא לאישה את ז'אן ליבמן, שהקפידה לקיים את החגים המרכזיים וגילתה זיקה ברורה ליהדות. אלפרד הצעיר חגג את בר המצווה שלו, ולאחר שהמשיך בהצטיינות את לימודיו והתקבל לאקדמיה הפוליטכנית, אחד מחבריו בה ערך לו היכרות עם אחותו, לוסי הדמאר, והוא נשאה בבית הכנסת דה לה ויקטואר בטקס מסורתי שניהל הרכ הראשי צדוק קאהן. לוסי, הרעיה הנאמנה שבחיבתה ובנחישותה העניקה סעד חיוני לסרן בתקופת כליאתו, נהגה לקרוא מן התנ"ך לילדיה ולקחה אותם לבית הכנסת בחגים, כמנהגם של יהודי צרפת הוותיקים. חייו של דרייפוס כללו אפוא סממני השתייכות ברורים לעולם היהודי.

קפיטן (סרן) אלפרד דרייפוס (1859-1935) היה בזמנו היהודי היחיד שהגיע לדרגה הזאת במטה הכללי של צבא צרפת. הוא הואשם בבגידה בצרפת בשירותה של גרמניה, הורשע במשפט על סמך ראיות מפוקפקות, שלאחר מכן התברר כי היו מבוססות על עדות שקר, נידון למאסר עולם, הושפל בטקס פומבי שנערך בשנת 1895, שבו הוסרו דרגותיו, ונשלח לבית הכלא באי המכונה "אי השדים", מול חופי גיאנה הצרפתית שבאמריקה הדרומית. במשפט חוזר, שבו הובאו ראיות חותכות לחפותו של דרייפוס, סירבו השופטים הצבאיים לבטל את פסק הדין בנימוק שביטולו "יפגע בכבוד הצבא", אף שקיצרו את עונשו ל-10 שנות מאסר. משפטו עורר סערת רוחות בצרפת ונעשה לסלע מחלוקת בין הימין הקתולי ששלט בממשלה לבין הליברלים והסוציאליסטים. הסופר אמיל זולא, שהיה בין הנלחמים לזיכויו של דרייפוס ופרסם בזכותו קול-קורא, "אני מאשים", הואשם בהוצאת ריבה והורשע. רק אחרי חילופי הממשלה, בשנת 1906, כשהוקמה ממשלה ליברלית יותר, קבע



זיקתו של דרייפוס ליהדות לא היתה חד-משמעית, אבל משפטו נעשה לחלק בלתי-נפרד לא רק מן ההיסטוריה של יהודי צרפת, אלא גם מן ההיסטוריה היהודית המודרנית כולה.

במסגרת האוניברסליסטית של הליגה לזכויות האדם והאזרח, שנוסדה במעמד הזה, נמצאו אינטלקטואלים יהודיים דגולים כאמיל דירקהיים, לוסיין לוי-ברול, ליאון ברונשווייג, ליאון בלום (ר' מדור תנועות לאומיות וחברתיות) וויקטור באש. לצד הקבוצה הזאת התחילו גם פרוטסטנטים וקתולים ליברליים אחרים, וכעבור זמן, גם מנהיגים רפובליקנים וסוציאליסטים, לפעול למען דרייפוס. לצדם פעלו גם אישים שהסיבות למעורבותם היו מורכבות יותר, כמו סרן ז'ורז' פיקאר, קתולי שמרן שחשף את העלילה, ופרדינן ברונטייר, קתולי לאומני שהתנגד עם זאת לאנטישמיות. אלפרד דרייפוס, שהשתייך למעגל חברתי שכלל כעיקר יהודים, רובם מחבל אלזאס, שמקצתם הצהירו על אמונתם בדת היהודית ומקצתם דאו בעצמם בני-כלי-דת, היה מוטמע בחוג הזה. עם טיהורו הצטרף לכמה ארגונים פילנתרופיים יהודיים ונחלץ לעזרתם של מהגרים יהודיים רלי אמצעים, אבל לא לקח חלק בתנועה הלאומית היהודית.

#### לקריאה נוספת:

Michael Burns, *Dreyfus, a family affair, from the French Revolution to the Holocaust*, Harper Collins, New York, 1991.

Pierre Birnbaum (ed.), *La France de l'Affaire Dreyfus*, Gallimard, Paris, 1994.

## ברוך קנייפז

וכנראה רכש ידיעה ראשונית של עברית ויידיש, אך בגיל תשע נשלח לבית ספר ממלכתי באודסה ושם התוודע לעולם של אמנות, ספרות, פילוסופיה ופוליטיקה אשר שבה את לבו, ומכאן החל עיצובו לאותה דמות רציונלית חילונית חד-משמעית, אשר כה אפיינה אותו עד מותו. בשנות ה-20 המוקדמות של חייו אימץ את המארקסיזם כדרך חשיבה ופעולה, ו"המדרת דת" זו היתה למקיפה ויסודית: מכאן ואילך האמין כי ניתן להסביר אירועים היסטוריים ומעשי אדם בכלל באמצעות שיטות ניתוח מדעיות; כי התפתחות חברתית בכל מקום שהוא מתקדמת בכיוון הכרחי וגם רצוי; כי כל החברות, במוקדם או במאוחר, ישתייכו לכור היתוך היסטורי עולמי אחד וישפיעו הדדית זו על זו; כי בעידן המודרני של ידע מדעי וחיידשים טכנולוגיים אפילו ארצות מרוששות – כגון רוסיה וסין – יוכלו להתגבר, או למעשה "לדלג על" מאות שנים של נחשלות כלכלית וחוסר תרבותי ולהיעשות, בקצב מזורז, למודרניות ובכך ליישר קו

ואולם אביו של אלפרד דרייפוס, תעשיין ליברל, התרחק מן הדת היהודית וטרח להיטמע בסכיבה הצרפתית. כך נהג גם אלפרד, שפנה לעבר המודרניות והצהיר: "כל הדתות ראויות לכבוד באשר קיימת אמונה," אבל "מקומן הוא ברשות הפרט ואין להן דבר עם חובותיו של האזרח. ההפרדה בין הכנסיות למדינה היא הפתרון שאליו יש לחתור". בכך קיבל דרייפוס את התפיסה החילונית של המרחב הציבורי שהיתה אופיינית בתקופה ההיא לצרפת. במובן הזה אימץ ללא סייג את החילוניות ולא ראה קשר בין יהדותו לבין מילוי חובותיו האזרחיות, המהותיות בעיניו. כשם שהוא עצמו הצהיר, הדימוי שיצר לעצמו על צרפת – ולא היהדות – הוא שנתן לו את העוז להחזיק מעמד ולהתמודד עם כל הקשיים במשך השנים הנוראות של כליאתו. עם זאת, ברנאר לזאר (ר' מדור ההגות היהודית המודרנית), שנרתם בנמרצות להגנתו, כתב לו: "אתה יהודי יותר משנדמה לך, אולי, בתקוותך חסרת התקנה... בהשלמתך הפאטאליסטית כמעט. נכס צאן ברזל זה שבא לך מעמך, הוא זה שחזק אותך".

ואכן, דרייפוס, יהודי לא דתי שכל מבוקשו היה להיות אזרח צרפתי, נתמך במשך תקופה ארוכה בעיקר בידי יהודים: ז'וזף ריינאך, כדנאר לזאר, והרב הראשי צדוק קאהן, שאף כינס במחתרת בבית הכנסת קבוצה מצומצמת של נכבדי הוועד המרכזי של יהודי צרפת, הקונסיסטואר, לצאת להגנתו ולהדוף את האנטישמיות שליוותה את משפטו. בין המתגייסים למאבק

## ליאון טרוצקי

ליאון טרוצקי (1879-1940) הוא השם הכרוי שאימץ לו בשנת 1902 לב דווידוביץ' ברונשטיין, מהפכן והוגה דעות מארקסיסטי רוסי, שמילא תפקיד מרכזי, שני במעלה רק לזה של לנין, במהפכה הכולשביקית של אוקטובר 1917 ובמאורעות השנים שלאחר מכן. כמארגן ואסטרטג של הצבא האדום ביצר טרוצקי את ניצחונו של המשטר הסובייטי במרוצת מלחמת האזרחים שהסתיימה ב-1921. עם מותו של לנין, ב-1924, תומרן על ידי סטאלין ועד מהרה מצא את עצמו ללא עוצמה פוליטית ובגלות, שהסתיימה בסופו של דבר במקסיקו, שבה נפל קורבן למתנקש אשר פעל בשירות אותו משטר שטרוצקי עשה כה דבות להביאו לעולם.

טרוצקי נולד למשפחה יהודית פשוטה – אביו היה בעל משק אמיד יחסית אך כמעט אנאלפבית – בכפר מרוחק בשם ינובקה בדרום אוקראינה, בית גידול שלא טמן בחובו שום רמז למהלך העתידי של חייו. הוא קיבל חינוך יהודי דתי במידת מה

של וינה, ברלין, פריז ולונדון – ואפילו ניו יורק – והוא מצוי בפסיכואנליזה האוסטרית, בפילוסופיה הגרמנית, בספרות הצרפתית ובפוליטיקה הבריטית. למעשה, נרמה שאף חש סלידה מתמשכת כלפי ההיסטוריה והתרבות הרוסיות (אם כי לא כלפי הקלאסיקה של הספרות הרוסית של המאה ה-19). סלידה זו מסבירה קרוב לוודאי את הרגש ששם טרוצקי בכתביו במורדניזציה, בצורך להתגבר על הנחשלות הרוסית ובמה שהיה מכונה בפיו "המוזרויות ההיסטוריות" של תולדות רוסיה – הכוונה למאפיינים הלא רוסיים שלה – באמצעות סיוע מן המערב המתקדם (רגש זה הוא הבסיס לתפיסותיו את "המהפכה העולמית"). סלידה זו מסבירה כנראה גם את התעלמותו, ב־1917 ולאחר מכן, מן השורשים הרוסיים הייחודיים של הבולשביזם של לנין, אף שכבר קודם לכן, במחלוקת שפרצה בינו לביין לנין ב־1903, זיהה טרוצקי את ה"ז'אקוביניזם" של לנין כמושרש במסורת הרוסית הפופוליסטית-טרוריסטית. כמו כן, במהלך שנות ה-30, כשניהל ממקום גלותו מסע של ביקורת נוקבת על סטאלין ועל הסטאליניזם, ייחס טרוצקי את כל כישלונותיה של ברית המועצות להופעתן מחדש של תופעות בלתי מערביות, קמאיות אפילו, אצל המנהיגות והמוסדות הסובייטיים. נרמה שמעולם לא עלה על דעתו כי מערביותו הבלתי מסויגת, אשר נתפסה בתוך המפלגה הבולשביקית כשחצנית ומתנשאת, היא שהיתה בעוכריו, והיא שעלתה לו באי־יכולתו לגייס תמיכה פוליטית במאבק על ירושתו של לנין וחיבלה בכל סיכוי להישרדותו הפוליטית בעידן שלאחר לנין. מן הצר האחר, היה נהיר לו לחלוטין כי מקורותיו היהודיים הם שהיו הבסיס לאנטישמיות אשר נוצלה בציניות ככלי שרת בידי סטאלין נגדו ונגד יהודים אחרים. ברם הבנה זו לא השפיעה כהוא זה על סירובו של טרוצקי להעלות על דעתו אף שמץ של מחויבות כלפי זהותו היהודית. הוא מעולם לא הסתיר, ובוודאי לא הכחיש, את רבר יהדותו; לעתים תכופות גם כתב באמפתיה על מצוקתם של היהודים בארצות כגון רוסיה ורומניה, וגינה את הופעת האנטישמיות באירופה, במיוחד עם עלייתו של הפאשיזם בשנות ה-30 (במסמך שכתב בשנת 1938 אף העלה את האפשרות של "השמדתם הפיזית של היהודים"). ואולם טרוצקי מעולם לא סטה מעמדתו, שראשית, "השאלה היהודית" תיעלם יחד עם היעלמותו של הקפיטליזם והופעתו של הסוציאליזם האוניברסלי, ושנית, הציונות אינה פתרון לתלאותיהם של היהודים. כבר ב־1903 לעג טרוצקי להרצל והגדיר אותו "הרפתקן חסר בושה", שכן הוא ראה בכל הפתרונות הטריטוריאליים לבעיות לאומיות צורה של "ברלנות עצמית" הנידונה לכישלון. ואולם, כשהעננים מעל אירופה הלכו והקדירו, הורה טרוצקי, בריאיון ב־1937 שנתן לכתבים של עיתוני יידיש, כי פרוגנוזת העבר שלו, שלפיה היהודים



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

מקורותיו היהודיים של טרוצקי היו בסיס לאנטישמיות שנוצלה נגדו בצורה צינית בידי סטאלין, אבל אף שהוא לא הסתיר אותה מעולם, לא עלה בדעתו אפילו שמץ של מחויבות כלפי זהותו היהודית

עם המדינות המתקדמות ביותר במהלך של טרנספורמציה גלובלית (רעיון זה הוא הליבה של "תיאוריית המהפכה הפרמננטית" שלו, שלה הקריש את כתביו החשובים ביותר, ועמה יהיה קשור לתמיד גם מעמדו כתיאורטיקן והוגה דעות); וכי זהויות לאומיות, אתניות, דתיות וערתיות ייעלמו בסופו של דבר ואת מקומן תתפוס זהות אחת אוניברסלית, זו של אזרח העולם החילוני, הפועל ויוצר בהקשר גלובלי.

נקודה אחרונה זו של השקפתו היתה אולי האופיינית ביותר לטרוצקי למשך כל חייו והיא זו החושפת באופן ברור ביותר את שורשיו היהודיים ואת הדרך שבה התמודד איתם. מכל המהפכנים שלקחו חלק בתקומתה של ברית המועצות, היה טרוצקי, ללא ספק, המערבי והמורדני ביותר בהשקפת עולמו, בהתנהגותו וכמעטו התרבותי. שעה שמנהיגים מסוימים, כגון לנין או בוכארין, שמרו על זיקות חזקות למקורותיהם הרוסיים, ואילו אחרים, ובמיוחד סטאלין, כמעט לא הכירו את המערב האירופי ואף הפגינו כלפיו בוז גלוי, התגאה טרוצקי בהצלחתו להתנער מכל קשריו הפרטיקולריים ונופף לראווה בכך שבעשור שקדם ל־1917 היה בן בית בסלונים האינטלקטואליים

תיאודור הרצל, אשר האמין בעתיד חילוני ליהודים כעם: למעשה, לטרוצקי ולרצל, כחילונים ומודרניים, היה מן המשותף יותר משהיה מוכן כל אחד מהם להודות בו.

#### מכתבי טרוצקי:

*The Permanent Revolution and Results and Prospects*, London, 1962.

*The History of the Russian Revolution*, London, 1965.

*Literature and Revolution*, Ann Arbor, 1960.

*My Life*, New York, 1960.

*The Revolution Betrayed*, New York, 1937.

#### לקריאה נוספת:

Isaac Deutscher, *The Prophet Armed, The Prophet Unarmed, The Prophet Outcast*, London, 1954, 1959, 1963.

Irving Howe, *Trotsky*, Penguin, 1979.

Baruch Knei-Paz, *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, Oxford, 1978.

Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution*, Boston, 1955.

יתבוללו בסופו של דבר והשאלה היהודית תדעך ותיעלם, למעשה לא התגשמה. טרוצקי אף שקל אז את האפשרות, שלפחות כדי למנוע את חורבן יהדות אירופה, יש מקום לקיומה של טריטוריה בפלשתינה שאליה יוכלו היהודים להגר. במאמר שהתפרסם באותה שנה הודה כי המעיט בהערכת עוצמתה של התודעה היהודית, וכי ייתכן שהרצון היהודי לקהילה טריטוריאלית יצטרך, בטווח הארוך, לבוא על סיפוקו. ואולם גם בשלב הזה המשיך לדחות את האידיאולוגיה הציונית ונשאר עקבי בעמדתו שהפתרון לכל הבעיות הלאומיות טמון במסגרת הניצחון הסופי של "פררציה סוציאליסטית".

בריעבר, ובעזרת חוכמה שלאחר המעשה, קל לראות כי טרוצקי היה קורבן אינטלקטואלי (ופיזי) של הסתמכותו המוגזמת על האפשרויות הטמונות במורשת הנאורות הטוטלית-אוניברסלית. ואולם, גם אם היה רואה את התמוטטותה של ברית המועצות, ספק רב אם היה נוטש את אמונתו בחילוניות כמסגרת לקיום אנושי מודרני (אם כי קרוב לוודאי היה נאלץ להשלים עם חוסר ההתאמה של הרגם המארקסיסטי של הסוציאליזם לצרכים אנושיים בסיסיים מסוימים). קשה, ואולי אף בלתי אפשרי, לראותו מאמץ את הציונות אפילו בעקבות מלחמת העולם השנייה והשוואה. ואולם אין זה מופרך כלל ועיקר להבחין במכנה משותף בינו לבין

## סנדרה גולדשטיין

מבני דורו חש פויכטוונגר את עצמו כחלק בלתי נפרד מן התרבות הגרמנית. כל ימיו ניסה להתנתק מן המורשת של משפחתו בשל מה שנראה לו כאווירה דחוסה וכפייתית. אך כל ימיו עמדו דמויות של יהודים במרכז יצירתו. עם עליית הנאצים לשלטון מצא מקלט תחילה בצרפת ואחר כך עבר לארצות הברית. בתנאים המיוחדים של הגלות ונוכח קריסתה של הציוויליזציה נעשתה לו הכתיבה הספרותית מכשיר חשוב להבעה, והרומן ההיסטורי היה לכלי ביטוי רב-עוצמה. כוחו של הדמיון ההיסטורי אמור היה להפיח תקווה וללכד את השורות, והרי היו אלה רומנים חברתיים ריאליסטיים על זמנם שלהם. התפאורה והתלבושות שימשו מסכה דקורטיבית בלבד. פויכטוונגר היה אחד הסופרים הפוריים של הז'אנר ויצירותיו הרבות קבעו אמות מידה חדשות לסוגה הזאת. בגלות בפריז בין השנים 1933-1939 כתב פויכטוונגר בו זמנית שתי טרילוגיות הקשורות זו בזו: *אולם המתנה* (*Der Wartesaal*), והמחזור *יוספוס* (*Josephus*). הראשונה עוסקת בזהותו הגרמנית והאחרת – ביהדותו.

## ליאון פויכטוונגר והטרילוגיה יוספוס

בספרה פריז, צרפת (1940) כתבה גרטרוד סטיין כי במאה ה-20 סופרים זקוקים לשתי מדינות, זו שהם שייכים אליה וזו שבה הם חיים, שכן חיים יצירתיים תלויים בריחוק ובניתוק הקיימים רק במקום זר. המינגוויי, ג'יימס ג'ויס, הנרי מילר ורבים מבני דורם המודרניסטים ראו אף הם בגלות תנאי הכרחי לאינדיווידואליזם וליצירתיות. רעיון הגלות כפריווילגיה רווח גם היום באחרות מן התיאוריות הפוסט-מודרניסטיות והרב-תרבותיות – גלות כמצב דצוי, בניגוד לתפיסת הגלות המסורתית שרווחה בהגות היהדות כמשך אלפי שנים, או לתפיסת 'שלילת הגלות' של הציונות. המקרה של הגולים הגרמניים בין השנים 1933-1945 שונה לחלוטין. לא היתה זו גלות מתוך רצון או בחירה, אלא גלות שנכפתה מלמעלה וכהרף עין הפקיעה מהם את העבר, את ההווה ואת העתיד; גלות שהיתה מלווה בתחושה של הרס, חורבן ואובדן אישי וקולקטיבי.

ליאון פויכטוונגר (1884-1958), מן היוצרים הכולטים של דפובליקת ויימאר, היה אף הוא לגולה. הוא נולד בגרמניה למשפחה יהודית אדוקה וקיבל חינוך יהודי מסורתי. כמו רבים

גיבור שלו לברו, ומולו המון עיוור ההולך שבי אחר יצירי הפרימיטיביים. היהודים נהו אחרי משיחיות השקר של קנאים קיצוניים ושל האספסוף והגיעו עד לחורבן. בבחירה בין לאומנות לאוניברסליות, בין רומא לירושלים – כשלו היהודים. כמו שכשלה הציוויליזציה המערבית בזמננו.

יוספוס של פויכטוונגר כתב את *מלחמת היהודים* כדי לתאר לעולם הרומי את הסיפור ההיסטורי, הטראגי אך ההרואי, של היהודים ולשכנעו כי מדובר בעם נבחר, בארץ הבחירה וברת העולם האמיתית. פויכטוונגר כתב את הטרילוגיה שלו יוספוס מאותה סיבה. גם הוא מאמין בערכים האוניברסליים הטמונים ביהדות ובאמצעותם הוא מבקש להחזיר את השפיות לעולם המערבי.

מזמורו של יוספוס "אזרח העולם" הוא תמצית יהדותו, והוא מסתיים בשורות האלה:

הללו את האל והתפזרו בין האומות  
הללו את האל ופוצו לכל עבר  
הללו את האל וחיו בחלל האינוסופי  
עבר הוא זה אשר קשור לארץ אחת  
הממלכה אשר אני מבטיח לכם שמה אינו ציון  
שמה העולם.

המשך הטרילוגיה מוקדש למאבקו של יוספוס בניסיונות להלאים את האל ואת תורתו. "יש צורך... במקום שם יבשרו את ה' לא כנחלת ישראל, כי אם כאלוהי כל הברואה, המאחד יהדות, חילוניות ויוונות באחדות משולשת". הוא מסרב לבחור בין רומא לירושלים כי לדעתו הן יכולות וצריכות להתקיים יחד בהרמוניה. הנה הוא עצמו מחליף מקומות וזהויות: מצביא יהודי שנלחם בגליל עם עמו, עבר אל הרומאים וראה מרחוק את בית המקדש נשרף וירושלים נחרבת. הוא הגיבור הנערץ על הרומאים, והוא היהודי שהובס והושפל בידי טיטוס, אך קיבל עליו את הדין. הוא הוא יוספוס שכתב את הספר על המכבים, שסיפר לעולם על מלחמות היהודים, שענה לאפיון בנאום של פטרויוס יהודי; קורבן של יהודים, מנהיג של רומאים. לאחר כל התהפוכות היתה לו הארה ואף יותר מקודם ראה ביהדות את הבסיס להומניזם עולמי וליהדות של חירות שאותה ניתן ליישם רק ברומא – בגלות.

כל חייו נאחז פויכטוונגר במודשת ההומנית של תרבות המערב כפי שהבין אותה – כגלגול של היהדות. בעבודותיו, וכבר בעבודת הדוקטור שלו שעסקה בנתן החכם של לסינג, באה לידי ביטוי השקפה על היהדות שכבר היתה מקובלת בין אחדים מאנשי "חוכמת ישראל" בדור האמנסיפציה ומעולם לא איבדה את אחיזתה בקרב חלק מהאינטליגנציה היהודית בגרמניה.



ליאון פויכטוונגר קיבל חינוך יהודי מסורתי, אבל חש עצמו כחלק בלתי-נפרד מן התרבות הגרמנית. כל ימיו ניסה להינתק ממורשת משפחתו, אך תמיד עמדו יהודים במרכז יצירתו

הטרילוגיה יוספוס בנויה סביב דמותו של יוסף בן מתתיהו, יוספוס פלאוויוס, ההיסטוריון היהודי שחי ברומא במאה ה-1 לספירה. הוא היה ממאורות הכהונה האריסטוקרטית של ירושלים שגדל והתחנך בתרבות ההלנית והרומית, ובעיני פויכטוונגר היה להתגלמות ההומניזם והעמידה על הצדק. יוספוס שלו הוא יהודי מאמין ואיש העולם, גבוה ויפה תואר ללא סממנים חיצוניים שמכתיבה הדת היהודית, בעל השכלה כללית רחבה אך גם בקיא ביהדות בגרסתה הטהורה, הלא מסואבת. יוספוס הוא יהודי גאה, מודרני, לא גלותי, המשיב מלחמה על כל סוג של עלבון. אלוהיו הוא אלוהי היהודים אך גם אלוהי העולם כולו, הוא ההשראה לגבורתו. ברגעיו הקשים הוא נזכר בדברי הנביאים ומתעורר. פויכטוונגר מכנה אותו רומאי ברוחו ויהודי בלבו, הגדרה המזכירה כמובן את בני דורו של פויכטוונגר ואת הגדרתו שלו עצמו "בלבי אני יהודי, ברוחי אני אזרח העולם ושפתי גרמנית". סיפורו של יוספוס שזור בסיפור החורבן, הרס החיים היהודיים והרס המדינה היהודית עקב השתלטות הרוח הפרימיטיבית הלאומית והקנאות הדתית. כמו בטרילוגיה *חדר המתנה* (וכמו ברומן *יפתח הגלעדי* ואפילו ברומן *היהודי זיס*), אך גם כמו במציאות שבפניה ניצב פויכטוונגר, הוא מעמיד את האנטי-



## פייר מנדס-פראנס

ממלכתיים רבים להישאר נאמנים, במרחב הפרטי, לערכים ולמסורות הרתיות שלהם. פייר מנדס-פראנס מצהיר, לעומת זאת, באורח חד-משמעי: "אינני אדוק ואינני שומר מצוות. עם זאת אני מודע עמוקות להיותי יהודי, וכן גם ילדי... ההווה היהודית מעוררת בי סקרנות והתפעלות. אין זו הווה דתית דווקא, שהרי קיימים אנשים רבים שאין בהם אמונה דתית ואינם שומרי מצוות אבל עם זאת הם חשים עצמם יהודים. זו גם איננה הווה גזעית... מה היא אם כן בדיוק? זה תחושת רגישות עזה מאוד המפעמת בי. אינני מתיימר כלל להגדיר אותה באופן רציונלי או מדעי". כפי שהוא חוזר ואומר, "אני אתאיסט, רפובליקני צרפתי, אבל אני גם קשור מאוד ליהדות". במוכן הזה נדמה שמנדס-פראנס מייצג את היהודי החילוני המרוחק לא רק מערכים יהודיים, אלא גם מכל צורה של תרבות יהודית, בניגוד ליהודים הצרפתיים שקדמו לו. היהדות, שמילאה בעבר חלק מהותי בחייהם של אלה, מצטמצמת אצלו מן הסתם ל"תחושה" עמומה, נטולת כל בסיס דתי, תרבותי ואף היסטורי. חרף כל זאת בשום שלב של חייו אין הוא מתנתק לחלוטין מן המשמעות ההיסטורית והמסורתית של יהודיותו. בילדותו נערך למנדס-פראנס טקס הבר מצווה, ולאחר מכן נשא את אשתו הראשונה בבית כנסת בטקס מסורתי שכלל מסירת כתובה. הוא ביטא תמיד עניין עמוק בהיסטוריה הרחוקה של משפחתו שמוצאה מאנוסי פורטוגל; השקיע מאמצים רבים כאיתור ארכיונים ופנה לרב הראשי של בורדו ולנשיא הוועד המרכזי של יהודי צרפת (הקונסיסטואר) של חבל ז'ירונד. במהלך דרכו הפוליטית התמודד באומץ עם המסעות האנטישמיים הבוטים שהתנהלו נגדו. ואולם, כאשר פנה לישראל, יחד עם נחום גולדמן (ר' מדור תנועות לאומיות וחברתיות), כדי לשכנעה להכיר בפלסטינים, עשה זאת כ"ידיד", כ"צרפתי", ולא כיהודי מובהק. הרפובליקניות החילונית שלו, שאפשרה לו להתייצב באומץ אל מול מצוקות השעה, הטילה אמנם סייג על פעילותו כיהודי, אך לא ביטלה את הממד היהודי בזהותו.

מנדס-פראנס קיבל באהדה את הקמתה של מדינת ישראל. בראשית שנות ה-50, בהיותו חבר הפרלמנט, ביקר פעמים אחדות בישראל. עם זאת לא חסך כיקורת מממשלתו. ב-1956, לאחר שישאל הצטרפה לקואליציה האנגלו-צרפתית שביקשה להחזיר לידיה את השליטה בתעלת סואץ, מתח בפומבי ביקורת על ישראל. גם בשנים שלאחר מכן המשיך לבטא את רגשי הסולידריות שלו עם ישראל, אך לא היסס למתוח ביקורת על מדיניותה.

## פייר מנדס-פראנס

פייר מנדס-פראנס (1907-1982), שמונה לראש ממשלת צרפת ב-1954, הוא ההתגלמות המובהקת של היהודי-הממלכתי המסור לחלוטין לשירות המדינה שבה הוא חי ובה הוא רואה את מולדתו. אף שהוא עצמו, עורך דין במקצועו, לא היה מלכתחילה עובד ציבור, הרי בתפיסתו ברבר עליונות האינטרס הכללי המגולם בשלטון הממלכתי הוא ממשיך את מסורת היהודים הממלכתיים, הייחודית לקהילה במדינת הלאום הצרפתית. בעניו, על המדינה לייצג את עקרונות הרציונליזם מבית מדרשה של הנאורות ואף להתערב בחברה האזרחית בשם העקרונות האלה. במסגרת המסורת היעקובינית והרפובליקנית שממנה שאבו יהודים ממלכתיים כה רבים בצרפת השראה החל במאה ה-19, מסמל פייר מנדס-פראנס בהווייתו את המדינאי האמנסיפטור, אזרח למופת הפועל במרחב הציבורי. ממש כמו היהודים הממלכתיים שקדמו לו, גם הוא שם דגש ברור בהפרדה בין המרחב הציבורי, שבו הוא טוען לניטרליות, לבין המרחב הפרטי, שבו הוא מבקש להמשיך ולהיות נאמן לשורשיו היהודיים.

מנדס-פראנס העניק עם זאת לקיומם של יהודי צרפת, מן הסוג שאותו גילם, ממד חדש. עד אותה העת נטו יהודים



מנדס-פראנס, שביטא תמיד עניין בהיסטוריה של משפחתו שמוצאה מאנוסי פורטוגל: "אני אתאיסט, רפובליקני צרפתי, אבל אני גם קשור מאוד ליהדות"

לקנצלר של אוסטריה, ברנו קרייסקי, ולנחום גולדמן באיגרת ברכה מיוחדת להקמת המרכז הבינלאומי לשלום במזרח התיכון, שבהכנות להקמתו תמך מן הרגע הראשון. ב־2 ביולי 1982, בעקבות מלחמת לבנון, חבר פייר מנדס־פראנס לנחום גולדמן ולפיליפ קלוצניק, נשיא הקונגרס היהודי העולמי דאז, בקריאה ל"שלום של אמיצים" בין הישראלים לפלסטינים: "...יש לגבש הסכם פוליטי בין הלאומיות הישראלית ללאומיות הפלסטינית... יש לשים קץ למחלוקת העקרה בה העולם הערבי שולל את זכות קיומה של ישראל והיהודים שוללים את זכות הפלסטינים לעצמאות".

זמן מה לאחר מכן נפטר.

#### לקריאה נוספת:

Jean Lacouture, *Pierre Mendes France*, Paris, Le Seuil, 1981.

Pierre Birnbaum, *Antisemitism in France. From Leon Blum to Pierre Mendes France*, Blackwell, 1991.

באביב 1976, בעקבות ביקור של שבועיים בישראל, פנה לישראלים וקרא להם ליזום מהלך שיקדם חיפוש פתרון לסכסוך עם הערבים: "...יזומה ישראלית היא, בכל מקרה, טובה יותר מפתרון כפוי, אפילו יהיה ביניהם דמיון..."

בקיץ 1976 אירח מנדס־פראנס במעון הקיץ שלו בדרום צרפת את המפגש ההיסטורי בין פעיל הפת"ח, הר"ר עיסאם סרטאווי, לבין נציגי המועצה הישראלית לשלום ישראלי־פלסטיני ונתן את חסותו לשורת המפגשים שבאו בעקבותיה. עם זאת הבהיר שמבחינתו כל המפגשים נושאים אופי פרטי, אם כי הם מתרחשים בידעתם של גורמים בממשל הישראלי ושל ראשי הפת"ח.

בנובמבר 1977 בא לישראל להשתתף בסימפוזיון יהודי־ערבי שאורגן בידי הירחון *New Outlook*. עם משלחת מטעם סימפוזיון זה, שכללה גם את נחום גולדמן ואישים ישראליים, נפגש בירושלים עם הנשיא המצרי סאדאת, שבא אז לביקורו בישראל.

ב־1981 הצטרף לקנצלר־לשעבר של גרמניה, וילי ברנרט,



# חיים יהודיים מודרניים בתפוצות

בעריכת פרופ' מורטון ויינפלד

מישל אביטבול > יי מיכל בודמן > הרוי גולדברג > ג'ון גולדלסט > צבי גיטלמן  
סרג'ו דלה־פרגולה > בת־עמי הורוביץ > שמואל היילמן > הרולד מ' וולר  
סטיבן ג' ויטפילד > מורטון ויינפלד > אפרים זדוף > אנדראה מוסט  
מתתיהו מינץ > רלה מינץ גפן > הגר סלמון > ברי ר' צ'יזוויק  
וכרמל א' צ'יזוויק > צירל־אסתר קוזניץ > ברי קוסמין > מילטון שיין

## חיים במציאות משתנה והולכת – מבוא

### מורטון ויינפלד

מכל ארצות התפוצה, רק בגרמניה, בקנדה ובאוסטרליה הסתמך בתקופה זו גידול בעל משמעות באוכלוסייה היהודית. אבל ארצות הברית, חרף העמידה במקום מבחינה דמוגרפית של אוכלוסייתה היהודית, נותרה ארץ התפוצה הדומיננטית ובה מתרחשים המפגשים המאתגרים ביותר עם המודרניזציה. ובעוד רבים מהחוקרים מתמקדים בהקטנת מספרה ובהיחלשות זהותה של האוכלוסייה היהודית באמריקה, והם מייחסים אותן לנישואי תערובת, לרמת פוריות נמוכה ולתהליכי טמיעה, מתמקדים אחרים במגמות המתחדשות בקרבם ובהתקדבות המתחוללת בין זהותם האמריקנית לזהותם היהודית. אף שהשפעת גומלין זו בין שתי הזהויות קשורה מכחינה היסטורית בפשרות וביצירת מסגרות מתבדלות, הרי שבראשית המאה ה-21 היא מזכירה יותר ויותר "התמזגות". דוגמה למזיגה כזו יכול לשמש הסנטור ג'ו ליברמן, יהודי מסורתי, שהיה מועמד לסגנות הנשיא. יהודים אמדיקנים שזכו להצלחה בתחומי עיסוקם בשל תרומתם התרבותית לחברה כולה – מאל ג'ולסון, זמר הג'אז משנות ה-20, ועד וודי אלן של הזמן האחרון – מדגימים בהחלט את יסודותיה של התאמה זו.

יתר על כן, עיון בזהויות של יהודי התפוצות בחברות המערביות, שהן מודרניות ואפילו פוסט-מודרניות, עשוי להזכיר יותר מסע מאשר שורה של מדדים מסורתיים יציבים. מוקדם של המחקר ושל ההבנה במקדים כאלה – וזו בעצם השקפה אופטימית – אינו במדידה כמותית של "ער כמה יהודיים יהודי אמריקה" (או בריטניה או צרפת) כי אם יותר בשאלה "מהן האיכויות שבהן ניכרת יהודיותם של יהודי אמריקה?". חברות מודרניות הן אלו שבהן הזהות היהודית היא במידה רבה רצונית, אבל היא נזילה ביותר באופייה במהלך החיים.

מכל מקום, בתקופה של חידושים בדת מתגלה לעינינו, בארצות הברית ובמדינות מערביות אחרות, פרדוקס: תהליכים מתמשכים של נישואי תערובת וחילון מתקיימים בצד דוגמאות דרמטיות של מזיגת יסורות והתחדשות בכל הזרמים הדתיים היהודיים. יהודים הנמנים עם זרמים אורתודוקסיים, רפורמיים, קונסרבטיביים ודקונסטרוקציוניסטיים מאמצים להם את השואה ואת ישראל כנושאי התייחסות וכמקור לטקסים המקובלים ברפטואר שלהם. ותוך כדי כך, הגיוון הגדל והולך (לפעמים אף בתוך הזרמים עצמם) מוביל לקיטוב ולמתח בין האורתודוקסים ללא-אורתודוקסים.

מחוץ לארצות הברית ישנן קהילות, כגון קנדה ואוסטרליה, שהשיגו הישגים דאיים להערכה בשילוב של מעורבות בחברה

מדור זה נועד לסקור תופעות, התפתחויות ותהליכים שאפיינו את חיי היהודים בתפוצות השונות, בעיקר בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה. הוא, כמו החיבור האנציקלופדי הזה בכללותו, אינו יכול ואינו מתיימר להקיף את כל התפוצות, או לדון בכל התופעות המהותיות לחיי היהודים בהן בתקופה הנדונה. כמו במדורים אחרים, כך גם במדור זה, בחרנו להדגים את תהליכי השינוי, המודרניזציה והחילון, כפי שהתרחשו, ובמידה שהתרחשו, בארצות-התפוצה הנדונות כאן.

קיים גיוון רב במציאות שבפניה עומדות קהילות יהודיות רבות בתפוצות. ואף שכל מיון הוא תמיד בלתי מושלם, ניתן עקרונית לתאר בתפוצות שלושה סוגי התנסות ושלושה מקבצי ארצות, בהתבסס על תכונותיהן של החברות המארחות.

תחילה: הארצות הדוברות אנגלית – ארצות הברית, קנדה, הממלכה המאוחדת ואוסטרליה. אלו הן חברות של דמוקרטיה יציבה, שבהן היה מצבם של היהודים טוב ביותר במרוצת התקופה המודרנית כולה; התקיימה בהן מזיגה של צמד המטרות של השתתפות בחיי החברה הסובבת יחד עם השמירה על צורות חיוביות של זהות יהודית וניסוחה מחדש. אחריהן באות מדינות אירופה, ממערב למזרח, על המעלות והמודרות במסורת החדשה להן של דמוקרטיה ושל סובלנות, או העדרה של זו (בארצות הפאשיסטיות, מכאן, והקומוניסטיות, מכאן). ולבסוף, אותן חברות לא-מערביות ולא אירופיות, שבהן ניכר פחות רישומה של המודרניזציה, ושבהן התנסו היהודים בקשיים ניכרים ובמידה רבה של חיים מתוך חוסר ודאות.

כפי שניתן לעמוד מן הערכים שנכתבו למען מדור זה, המפגש עם החילון והמודרניזציה היה הדוק יותר בקבוצות הראשונה והשנייה. אבל אפילו באותם אזווי העולם הלא-מערבי הנחשבים ל"מתפתחים", נחשפו קהילות רבות של יהודים למגמות של מודרניזציה הודות לרמת החינוך הגבוהה שלהם, למעמדם החברתי ולקשריהם הבינלאומיים. במקרים אחרים נותרו הפערים גדולים, ותהליך המודרניזציה התקיים במלואו רק בקרב יהודים שעלו לישראל.

המגמה בתקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה היתה ברורה. יהודי התפוצות התרכזו פחות בארצות בעלות רמת החיים הנמוכה יותר של מזרח אירופה, אמריקה הלטינית והמזרח התיכון, ויותר בארצות ש"מדד הפיתוח האנושי" שלהן גבוה יותר – ישראל ומדינות המערב. האוכלוסייה היהודית של ישראל הוכפלה במרוצת השליש האחרון של המאה ה-20, שעה שהאוכלוסייה היהודית בארצות הליבה של התפוצות פחתה בחמישית.

עולם יהודי "ירטואלי", של "הכפר העולמי" היהודי, הניזון מביקורים הרדיים, מקשרי טלפון ומעל לכול – מהאינטרנט.

כמה מהניסויים הנערכים בתפוצות בתחומי התרבות היהודית ובדת החלו רק לאחרונה להגיע לישראל, אף שקו התיחום הדתי נותר חדר כשהיה. פולמוס "מיהו יהודי?" מרגים את המתח הקיים כאן, כאשר ישראל טרם הגיעה לפלורליזם הדתי-תרבותי שניתן למצוא ברוב התפוצות.

בראשית המאה ה-21 עולים וצפים ביתר שאת כמה אתגרים הנוגעים ליחסי ישראל והתפוצות. אף אחר מהצדדים אינו יכול לטעון למעמד של השותף הרומיננטי במה שמסתמן והולך כיחסים סימביוטיים, שבהם תלות הגורל ההדדית היא המציאות העכשווית. מובן שתסריטים עתידיים שונים של מהלך הסכסוך המזרח-תיכוני יוליכו בהכרח לכיוון התפתחות שונה של הקשר בין ישראל לתפוצות. אפשר בהחלט שחלקים מן התפוצות יתרחקו או אפילו יינתקו מישראל, ואילו אחרים יעשו אפילו יותר מעורבים בגורלה. חיזוי עתידן של תפוצות היהודים הוא דבר בלתי אפשרי, כפי שהוכיחה המאה ה-20.

גם אין זה ברור אם ישראל צריכה, או תוכל, למלא תפקיד בארגונים הפוליטי של יהודי התפוצות. גופים יהודיים בינלאומיים, כגון הקונגרס היהודי העולמי והסוכנות היהודית, מנסים להעניק כיוון, תכנון ומנהיגות בבעיות ספציפיות המשותפות לכל חלקי התפוצות. גם הגוף החדש, "המכון לתכנון מדיניות העם היהודי", עורך פעילות מחקרית ורינונים ומנסה להעלות הצעות לפתרון. פעילות רומה עורכים גם גופים יהודיים אחרים בתפוצות השונות.

המפגש עם המודרנה וההתפתחויות שחלו בעבר בחיים היהודיים הביאו לידי יוזמות המנסות לשלב בין מגמות הפוכות. אין זה סביר שתוכניות שיועלו באליטות עשויות להפיק, לא כל שכן לכפות, הנרסה חברתית חדשה בתפוצות, בלי שיסתמכו על תנועות עממיות חזקות החותרות לשינוי ולהתחדשות.

הסוכבת עם שמירה על זהות תרבותית יהודית. קהילות אחרות גילו כי התמודדותן עם תהליכי המודרניזציה מושפעת מהקשריהן ההיסטוריים. כל הקהילות האירופיות עומדות מול מורשת השואה ו"הבעיה היהודית", על צורותיה השונות, שקדמה לה. קהילות מזרח אירופה חייבות גם להתמודד עם השפעתה של תקופת השלטון הקומוניסטי, על התנגדותו – ברוב שנות קיומו – ללאומיות, לדת ולתרבות היהודית. חרף התוצאות ההרסניות של משטרים עוינים, מתגלים בקהילות אלו, תוך כדי המשיכה אל המודרנה, סימנים מפתיעים של תחייה תרבותית יהודית, רווקא במקום שהיה ניתן לצפות לה פחות מכל מקום אחר.

בצרפת, בגרמניה ובמדינות אחרות במרכז אירופה נתעצבו קהילות היהודיות בתקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה בסיועם של גלי הגידת יהודים מצפון אפריקה, ישראל ורוסיה. יהודים ברוסיה, באוקראינה ובפולין נאלצו להיאבק בשקיעה דמוגרפית בתקופת נפילת הקומוניזם ואחריה. בדומה לכך היו גם יהודים באמריקה הלטינית ובדרום אפריקה נתונים להשפעתן של צורות אחרות של חוסר יציבות פוליטית ושל תמורות ושינויים, והם מילאו בארצות אלו תפקידים חשובים גם במגזרים המסורתיים וגם במגזרים החותרים לשינוי ולדפורמה.

ובשעה שמעבדים אלה מתרחשים בתוך קהילות התפוצות, עדיין קיימת במלוא חריפותה הסוגיה של הקשרים בין לבין ישראל. בין התפוצה לבין ישראל קיים דפוס רבגוני של השתתפות (ולדעת אחרים, של התערבות) זו בחייה של זו. במירה גוברת והולכת, עם הגירתם של ישראלים לתפוצות ועלייתם של יהודים מהתפוצות לישראל, מתהדקים הקשרים הדו-כיווניים בין התפוצות לישראל. למיעוט חזק של יהודים מחויבים לזהותם בתפוצות, ישראל – על כל משלביה הפוליטיים, הביטחוניים והחברתיים-תרבותיים – היא חלק מהמציאות היהודית היומיומית שלהם. דבר זה נעשה קל יותר בשל מציאותו של

## תמורות כלכליות בקרב יהודי ארצות הברית \_\_\_\_\_ ברי ר' צ'זוויק וכרמל א' צ'זוויק

הדרמתי המתרחש במצבם באמצעות פיתוח ויישום של ידע מקצועי ויזמות. נושא מרכזי שגם הוא חוזר ונשנה בקרב היהודים הוא גילויין והרחבתן של נישות שיש בהן צמיחה בכלכלה האמריקנית.

### השנים המוקדמות של היהדות האמריקנית

בתקופת המהפכה האמדיקנית הגיע מספר היהודים ל-3,000

לתמודה הכלכלית שהתחוללה בקרב יהדות אמריקה יש מרכיבים של המשכיות ושל שינוי. צמיחתה של הכלכלה האמריקנית בתקופה שלאחר המלחמה שימשה כוח מניע למודרניזציה, שבה מילאו היהודים תפקיד מדכזי. ואכן, הצלחתם הכלכלית של יהודי אמריקה סייעה, באמצעות תרומותיהם, בהנחת היסודות לחיי הקהילה היהודית ובתמיכה בהם. בתמורה הזו חוזרים ונשנים דפוסים דומים, ובכללם הקשיים הכלכליים שנתקלים בהם המהגרים החדשים, השיפור



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה. תמונה בולטת האופיינית למהגרים יהודים במאה ה-19, הכושר למצוא נישות מתאימות במגזרים הצומחים של הכלכלה. בתמונה: חנותו של הירשלר בנאפה, שליד סן-פרנסיסקו שבקליפורניה, מרכז חשוב לייצור יין

הצומחים של הכלכלה הרחבה יותר. הנישות הללו נמצאו בראש ובראשונה במסחר, המקומי או הבינלאומי, ומה שסייע לפיתוח היה הרשתות החברתיות והעסקיות שהיו קיימות בקרב היהודים. בשנת 1885 תועד נתון שבישר את התופעה העתידה לבוא: 5% מן הגברים היהודיים עסקו במקצועות החופשיים והטכניים, לעומת 3% בקרב הגברים הלכנים ילידי ארצות הברית, ו-1% בלבד מן הגברים שנולדו מחוצה לה.

## הגל הגדול והתקופה שלאחריו

שנות ה-80 של המאה ה-19 היו ערות לתחילתה של תמורה בתכונות הדמוגרפיות והכלכליות של יהודי אמריקה, שמן הסתם נראתה מדהימה כשעתה. היה זה עשור שבו החל גל של הגירת יהודים בקנה מידה גדול ממזרח אירופה ומרוסיה, גל העתיד להימשך עד שנות ה-20 של המאה ה-20, שאז הטילה ארצות הברית הגבלות חמורות על מספר המהגרים שהורשו להיכנס אליה מדרום אירופה וממזרח. מכדי רבע מיליון, בשנת 1880, גדלה האוכלוסייה היהודית האמריקנית (עקב הגידה וגידול טבעי) ליותר ממיליון עד 1900, ל-2 מיליונים עד 1910, ל-3.5 מיליונים בקירוב עד 1917 ולכדי כמעט 5 מיליונים עד

מתוך אוכלוסייה של בערך 3 מיליון אמריקנים (פחות מ-0.1%), כמחציתם היו ממוצא ספרדי ומחציתם ממוצא אשכנזי. הם עסקו כמעט בלבדית במסחר, גם בחופים וגם אל מעבר לים, והתרכזו באורח מוגזם יחסית במרכזי הסחר שלאורך חופי האוקיינוס האטלנטי, מניופורט שברור איילנד ועד סוואנה שבג'ורג'יה. בעשורים הראשונים של המאה ה-19 (בעיקר בשנות ה-30 וה-40 שלה) הגיעו יהודים גרמניים לאמריקה במסגרת הגירה גדולה יותר מגרמניה וממרכז אירופה. היהודים הגרמניים לא התרכזו בעדי הנמל, אלא התפזרו ברחבי הארץ, כולל בדרום, במערב התיכון ובמערב הרחוק. תכופות הם החלו את דרכם ברוכלות, והיו בהם שהתקדמו לכלית ונעשו בעלים לעסקים קטנים, לרוב חנויות קמעוניות שמכרו מגוון מוצרים. מעטים יותר מתוכם (כגון ניימן, מרקוס, שטראוס, גימבל, סאקס וגולדווטר) הצליחו בעסקיהם וייסדו את מה שנהפכו ברבות הימים לבתי הכולבו הגדולים והמפורסמים. בשנת 1880 כבר הגיעה האוכלוסייה היהודית האמריקנית ל-200,000 עד 300,000 נפש, או כמחצית האחוז מן האוכלוסייה הכללית, ורובה היה מורכב ממהגרים אשכנזיים מגרמניה ומצאצאיהם. תכונה בולטת שייחדה גם את היהודים הגרמניים וגם את הספרדיים היתה כושרם למצוא נישות מתאימות במגזרים

אוניברסיטאי ראשון, 16% רכשו תואר המשך טכניים או קיבלו תואר "מוסמך", ולא פחות מ-20% היו בעלי תואר דוקטור או תואר דומה במקצועות החופשיים. רבים מן הגברים האלה הפסיקו את לימודיהם או עבדו במשרה חלקית כדי לפרנס את משפחותיהם, ואילו אחרים רכשו תארים גבוהים לאחר השירות בצבא. המספרים המקבילים בקרב הנשים מרשימים אף הם: 25% מאלו שנולדו לפני 1925 (מהגרות וילידות ארצות הברית) ו-41% מאלו שנולדו בין השנים 1925-1934 השיגו לפחות תואר אוניברסיטאי ראשון. מחויבות כזו להשכלה גבוהה היתה ייחורית, גם בהשוואה לקבוצות מהגרים אחרות וגם בהשוואה לילידי ארצות הברית. השילוב בין המחויבות הזאת לבין ההתפתחות הטכנולוגית והמקצועית שהיתה במאה ה-20 בארצות הברית היה הבסיס להתקדמות הסוציו-אקונומית הדרמתית של יהודי אמריקה.

כבר בשנת 1910 הראו הבנים הבוגרים, ילידי ארצות הברית, של מהגרים דוברי יידיש ניעות תעסוקתית חדה כלפי מעלה – 11% מהם היו כעלי מקצועות חופשיים ו-20% פקידים, ואילו 27% בלבד מהם עסקו במקצועות מלאכה והפעלת מכונות. יהודים שנולדו מחוץ לארצות הברית ובניהם ילידי המקום המשיכו לנוע כלפי מעלה בסולם התעסוקתי בקצב מהיר יותר מזה של גברים לא-יהודיים ילידי ארצות הברית. עד שנת 1940 כבר היו 6% מן היהודים שנולדו מחוץ לארצות הברית כעלי מקצועות חופשיים ו-28% מהם מילאו תפקידי ניהול. בין גברים יהודיים ילידי ארצות הברית היו ב-1940 15% מילדי המהגרים היהודיים במקצועות חופשיים ו-22% במשרות ניהול, וזאת בהשוואה ל-6% ול-11%, כהתאמה, בקרב האוכלוסייה הגברית הלבנה של כלל ילידי ארצות הברית.

היהודים בארצות הברית, בין שהיו מהגרים ובין שנולדו בה, גילו גם מידה גבוהה של יזמות. בשנת 1940 היו במעמד של עצמאים כ-41% מן הגברים היהודיים שנולדו מחוץ לארצות הברית ו-27% מן הגברים היהודיים שנולדו בה. שיעור העצמאים מקרב הגברים הלבנים הלא-יהודיים עמד על 21% בלבד מן הנולדים מחוץ לארצות הברית ו-27% מילידיה, אם כי רבים מאלה היו חוואים. (שיעור העוסקים בחקלאות עמד בקרב היהודים על 0.3% בלבד, וזאת לעומת כ-20% בקרב הגברים הלבנים הלא-יהודיים ילידי ארצות הברית). נשיהם של הגברים העצמאיים הללו עבדו בעסק כשותפות (למשל, בבתי עסק בתחומי הקמעונות והשירות), או כעובדות בלא תשלום בתפקידי מפתח (כגון הנהלת חשבונות ואחריות לכוח אדם) בעסקים המשפחתיים, או במשרות חלקיות (למשל, כמחליפות לשעת חירום או כתגבור בעונות שיא).

אף כי יהודים ומהגרים אחרים (בייחוד האיטלקים) מדרום אירופה וממזרח הגיעו לניו יורק פחות או יותר בזמן אחד,

לסוף שנות ה-30. מאז הגיעו לארצות הברית גלים תקופתיים של מהגרים יהודיים: פליטים מגרמניה בשנות ה-30, עקורים מאירופה אחרי מלחמת העולם השנייה, מהגרים מישראל ויהודים רוסיים בשלהי המאה ה-20. ואולם זרמי ההגירה הללו מתגמדים בהשוואה לקורמיהם, הן מבחינת גודלם והן מבחינת השפעתם על יהדות אמריקה.

המהגרים היהודיים מרוסיה וממזרח אירופה, בניגוד ליהודים מגרמניה, נטו להתרכז בגושים עירוניים גדולים, בייחוד בעיר ניו יורק. אף שרבים בהם פעלו במסחר או מצאו מקום בפקידות, הועסקו רובם בעבודות של הצווארון הכחול, המסווגות כמקצועות של מלאכה ושל הפעלת מכונות. בשנת 1910, למשל, מבין אלה שדיווחו במפקד התושבים כי "שפת האם" שלהם או של הוריהם היא יידיש – עסקו 27% במכירות ו-3% בעבודות פקידות, אבל 32% מהם עבדו כבעלי מלאכה ועוד 22% כמפעילי מכונות. (4% בלבד מן הגברים היהודיים עבדו כפועלים פשוטים, ואף פחות מזה בחקלאות). לעומת זאת, 16% בלבד מן הגברים הלבנים ילידי ארצות הברית הועסקו במכירות ובעבודות פקידות, ו-33% היו בעלי מלאכה ומפעילי מכונות מקצועיים. במקצועות החופשיים עסקו אז 4% מן הגברים היהודיים, לעומת 5% מקרב הגברים הלבנים הלא-יהודיים.

נשים יהודיות מהגרות עבדו בסדנאות ובבתי חרושת, בעיקר בתעשיית ההלבשה, שדכים מן המעסיקים בה היו יהודים. תכופות המשיכו הנשים בעבודות האלה גם לאחר נישואיהן, בדרך כלל עד לידת הילד הראשון. חלק גדול מהעבודה ב"סדנאות היזע", כפי שכונו בתי המלאכה של תעשיית ההלבשה, בוצע בידי הנשים בבתיהן לפי תעריף ליחידה, כדי להוסיף על הכנסת המשפחה, ולא אחת גויסו לעבודה בבית גם הילדים. ואולם היהודים היו חדורי שאיפות נישואות מזה, הן לעצמם והן לילדיהם. נשים יהודיות הקפידו ללמוד במועדונים קהילתיים את מקצועות משק הבית האמריקני – מבישול עד לכלכלת הבית וגידול ילדים. ילדים יהודיים – גם בנים וגם בנות – נשלחו לבתי ספר והמשיכו בלימודיהם שנים רבות ככל שיכלה המשפחה להרשות לעצמה.

מהגרים יהודיים ראו כמערכת בתי הספר הציבוריים האמריקניים – המשוחררים משליטת הכנסייה – את הנהגת המהיר והבטוח ביותר למימוש ההזדמנויות שנפתחו לפניהם בארץ החדשה. חרף עונייהם הם השתדלו להאריך ככל האפשר את לימודי ילדיהם בבתי הספר. בשנת 1990 41% מן הגברים היהודיים מעל גיל 64 – הווה אומר מהגרים ובניהם שנולדו לפני שנת 1925 – היו בוגרי מוסדות להשכלה גבוהה. בין הגברים היהודיים ילידי השנים 1925-1934 (רובם בני מהגרים) עמד השיעור על 66% לפי החלוקה הזו: 30% סיימו תואר



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

חנות הכולבו "מייסיס" בניו יורק, אחת הגדולות בעולם. יזמים יהודים הקימו כמה מבתי הכולבו החשובים ברחבי ארצות הברית

ואילו 39% מן הגברים ו-37% מן הנשים רכשו תארים גבוהים יותר. שיעור הגברים שהגיעו לתוארי מוסמך ורכשו תוארי התמחות במקצועות החופשיים הגיע לרמה גבוהה כבר בתחילת המאה: 18% ו-20%, בהתאמה, לכל עשור גילאים שנולדו אחרי שנת 1925. השיעורים של הנשים פיגרו אחר אלה של הגברים בכמה עשורים, והם הגיעו ל-9% ול-28% בהתאמה בקרב ילירות העשור 1965-1966. ובכל זאת היתה רמת ההשכלה של נשים יהודיות גבוהה יותר מזו של כל קבוצה אתנית או דתית אחרת בארצות הברית, ועד 1967 כבר היו ציפיות ההשכלה של הורים יהודיים מבנותיהם דומות, למעשה, לציפיותיהם מבניהם.

שיעור עובדי הצווארון הלבן בקרב גברים יהודיים השתנה מעט מאוד כתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה – מ-55% לערך במשרות ניהול ומקצועות חופשיים בשנות ה-50 עד ל-70% בקירוב בשנת 1980. (בקרב גברים לבנים לא-יהודיים עלה השיעור מ-22% ל-35%). בחינה מדוקדקת יותר מגלה, עם זאת, שהתרחשו מעברים דרמטיים בנתוני תעסוקת הצווארון הלבן של גברים יהודיים – ממשרות ניהוליות ופקירות אל המקצועות החופשיים. כתקופה הראשונה שלאחר מלחמת העולם עסקו 14% מהגברים היהודיים במקצועות חופשיים – בתוכם כ-6% רופאים, רופאי

הסיכוי שיהודים יהיו ליזמים היה גבוה משיעורם באוכלוסיית המהגרים. שיעור גבוה של עצמאים לא-חקלאים בקרב היהודים היה אופייני גם לסוחרים היהודיים הספרדיים בתקופה הקולוניאלית, ולמהגרים היהודיים מגרמניה במאה ה-19. היזמות הזאת סייעה למהגרים היהודיים מרוסיה וממזרח אירופה למצוא את הנישות שלהם בכלכלה של ראשית המאה ה-20. ויכוח ממושך מתנהל בשאלה: "האם היהודים העמידו את תעשיית ההלבשה של ניו יורק על רגליה, או שמא העמידה תעשיית ההלבשה את היהודים על רגליהם?" שאלה שמחקרים כלכליים מהזמן האחרון מציעים לה את התשובה הזאת: שני הרברים נכונים. הוא הדין בנוגע לתעשיית הקולנוע האמריקנית, שהחלה בניו יורק לפני שעברה להוליווד, והתפתחה בעיקרה כהנהגתם של יזמים יהודיים שעסקו בכל היבטיה.

## שינויים בתעסוקה היהודית לאחר מלחמת העולם השנייה

במרוצת חמישים השנים שבין 1890 ל-1940, שבהן היה גירול מהיר בקהילה היהודית הן במספר חבריה והן בשיעורה באוכלוסייה, השתנתה תעסוקתה ממשורות של הצווארון הכחול בעיקרן (מקצועות מלאכה והפעלת מכונות) למשרות של הצווארון הלבן ברובן (מקצועות חופשיים, ניהול ופקידות). במהלך התקופה של ששים השנה שלאחר מכן, היינו מ-1940 עד 2000, היה גירול האוכלוסייה היהודית זעום, שיעורה באוכלוסייה הכללית ירד והתרחש תהליך מהיר של מעבר כוח האדם היהודי למקצועות חופשיים. שיעור העצמאים בהם עדיין היה גבוה, אבל עצמאותם קיבלה אופי שונה.

האוכלוסייה היהודית בארצות הברית גדלה מ-4.8 מיליונים בשנת 1937 (3.7% מכלל האוכלוסייה) לכ-5 מיליונים בשנת 1950 (3.5%) ועד כדי 6 מיליונים בשנות ה-70 (2.8%), אך נראה כי עד שנת 1990 היא פחתה לכדי 5.5 מיליונים (2.2%) ואולי ל-5.3 מיליונים (1.9%) עד שנת 2000. ירידה זו היתה בשל כמה גורמים, שקיזזו את שיעור התמותה הנמוך בקרב היהודים, ובכללם שיעור פוריות שאינו מכסה על התמותה (שיעור נמוך מן האוכלוסייה הכללית), שיעור נמוך בהרבה של יהודים בזרם ההגירה, ביחס לגורלם באוכלוסייה, וגידול דרמטי במספר היהודים הנישאים ללא-יהודים.

יהודים אמריקניים ממשיכים לייחס חשיבות לחינוך, והם מעדיפים לגור בשכונות שבהן קיימים בתי ספר ציבוריים שרמת הכנתם ללימודים אקדמיים גבוהה. בקרב שכבת הגיל 35-44, כלומר, מי שנולדו בין השנים 1956 ל-1965, רק 25% מן הגברים ו-31% מן הנשים אינם בעלי תואר ראשון לפחות. כ-36% מן הגברים ו-31% מן הנשים הם בעלי תואר ראשון,



שתי קריירות היו לנודמה בחלק גדול של הקהילה היהודית. התמורה ההשכלתית והתעסוקתית הזאת בקרב הנשים היהודיות הכשירה את הקרקע לצמיחתה של תנועת הנשים היהודית בארצות הברית.

## סיכום

שוק העבודה והמעמד הכלכלי של היהדות האמריקנית מורים על שינוי ועל המשכיות גם יחד. בכל אחד מגלי ההגירה הגדולים, בארבע מאות השנים האחרונות, היה מעמדם ההתחלתי של המהגרים בשוק העבודה נחות למדי. המהגרים היהודיים, בניהם ונכדיהם הגיעו להישגים דרמטיים, וטיפסו בסולם הכלכלי גבוה יותר מן המהגרים האחרים, במונחים מוחלטים ויחסיים כאחד. בכל אחד מן השלבים האלה בלטה נטייתם של היהודים להיות עצמאים. כמו כן בכולם מילאה תפקיד מרכזי העובדה שהיהודים היטיבו לקבל החלטות עסקיות והשכילו למצוא נישות רווחיות במערכת הכלכלית, כשהם מכניסים לא אחת חידושים במוצרים ובשיטות ייצורם והפצתם. ייתכן שהיהודים היו "בני מזל" בהגיעם לארצות הברית בנקודות זמן נוחות בהיסטוריה הכלכלית שלה, ואולי דווקא ארצות הברית היתה "בת מזל" שקיבלה קבוצה כזו של מהגרים מיזמיים ובעלי כשרון יזמות בזמנים מתאימים לפיתוח ענפי כלכלה חדשים. יהודים גרמניים שהגיעו באמצע המאה ה-19 נכנסו לתחום הסחר הקמעוני בתקופה של התרחבות ניכרת שהתרחשה עם העתקת הגבול מערבה, אך הם תרמו גם להפיכת ענף הקמעונות האמריקני מדוכלות של עגלות לחנויות כולבו. הגל הגדול של יהודי רוסיה נכנס לענף ההלבשה בתקופה שבה הניבו השינויים הטכנולוגיים הזדמנויות חדשות, אך החידושים שהכניסו אותם יהודים בארגון ובניהול אולמות הייצור בענף הזה עתידים לשמש דוגמה למהפכת הניהול האמריקנית שתבוא בעקבותיהם. הטכנולוגיה של המאה ה-20 הצריכה רמות גרורות והולכות של התמחות ותחכום, שהיהודים עתירי ההשכלה יכלו לספק, אבל יהודי אמריקה ידועים גם בתרומותיהם החדשניות, שהן רבות ביחס לגודלם באוכלוסייה הכללית, למגוון רחב של אמנויות ומדעים. יהודים אמריקניים השכילו להתמודד עם אתגרי השינוי הטכנולוגי במיומנות ובדמיון יוצר, והשאלה הנושנה — האם תעשיית ההלבשה העמירה את היהודים על רגליהם או להפך — עשויה להתאים לסדרה של ענפים אמריקניים במקומות ובזמנים שונים.

יהודים אמריקניים השכילו להגיב להזדמנויות הכלכליות בעבודה קשה ובכך ששלחו את ילדיהם לבתי הספר "המובחרים ביותר" שיכלו להתקבל אליהם, כשההצטיינות בלימודים מרדיכה אותם. ההורים ראו בהזדמנויות לרכוש השכלה מטרה

שיניים ועורכי דין — ו-45% החזיקו במשרות ניהול. עד שנת 1990 כבר הגיע שיעור בעלי המקצועות החופשיים ל-47% — ובהם 9% רופאים, רופאי שיניים ועורכי דין — ורק 17% עסקו בניהול. כולט המעבר ממשרות ניהוליות אל המקצועות החופשיים, שעד שנות ה-90 כבר העסיקו מחצית מן הגברים היהודיים (בהשוואה לחמישית בלבד מן הגברים הלבנים הלא-יהודיים). גם בתחום המקצועות החופשיים היתה תזוזה גדולה, בעיקר לכיוון הרחבת המגוון. בתקופה מוקדמת שלאחר מלחמת העולם יותר מ-40% מבעלי המקצועות היהודיים היו רופאים, רופאי שיניים ועורכי דין, אבל עד שנת 1990 כבר הופיעו יהודים כמעט בכל המקצועות החופשיים ורק 20% מהם עסקו בשלושת המקצועות החופשיים ה"מסורתיים".

שינויי התעסוקה האלה לוו בשינוי מעמדם של הגברים היהודיים האמריקניים כעצמאים. שיעור העצמאים הצטמק מ-56% בראשית התקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה ל-27% בשנת 1990, וזאת לעומת ירידה מ-36% ל-14% בקרב לבנים לא-יהודיים. אבל בעוד הירידה בשיעור העצמאים באוכלוסייה הכללית של ארצות הברית נובעת בחלקה הגדול מירידת התעסוקה בחקלאות (3.6% בלבד מהגברים הלבנים עבדו בחקלאות בשנת 1990), ירידתו בקרב היהודים נובעת בראש ובראשונה מן הידרה בתעסוקה בתחומי הניהול, המלאכות והמכירות. אף כי סיכוייהם של גברים יהודיים אמריקניים עדיין גבוהים יותר מפי שניים מאלה של הגברים הלבנים הלא-יהודיים למעמד עצמאי מחוץ לתחום החקלאות, הרי הם רובם בעלי מקצועות חופשיים עצמאים ולא רוכלים כדוגמת סבא-רבא שלהם, לא בעלי חנויות משפחתיות כמו הסב והסבתא, ולא בעלי עסקים קטנים כמו האב.

שינוי דרמטי התחולל בתקופה הזאת גם בתעסוקת הנשים היהודיות האמריקניות. בשנת 1957 היו רוב הנשים היהודיות (כשני שלישים מהן) מחוץ לכוח העבודה, ואלה עסקו כל זמן במילוי תפקידי אמהות ובמשק בית, ואולי גם סייעו בעסקי בעליהן כעובדות ללא שכר. ככל שהרבו משפחות יהודיות לשלוח את בנותיהן למכללות, ולאחר מכן לאוניברסיטאות ולבתי ספר למקצועות חופשיים, כך נכנסו נשים רבות יותר ויותר לכוח העבודה בקריירות דומות לאלה של אחיהן, ואלה התפרשו על פני שנות חייהן הבוגרות. עד שנת 1990 כבר נכללו שלושה רבעים מכלל הנשים היהודיות הבוגרות בכוח העבודה. התופעה הזו לא היתה קשורה לשינוי כלשהו במעמד המשפחתי של הנשים היהודיות; בשכבת הגיל 25-44, למשל, היה שיעור הנשים הנשואות שיש להן ילדים בגיל בית הספר (בני 6 עד 17) שנכללו בכוח העבודה דומה, למעשה, לזה של כל הנשים האחרות. למעשה, עד שנת 1990, כה התקרבה השכלתן של הנשים לזו של הגברים עד שמשפחות בעלות

- Earnings of American Jewry, 1890-1990", *Contemporary Jewry*, 20 (1999): 68- 98.
- Chiswick, Carmel U., "The Economics of American Judaism", *Shofar*, 13, no. 4 (1995): 1-19.
- Godley, Andrew, *Jewish Immigrant Entrepreneurship in New York and London 1880-1914: Enterprise and Culture*, New York: Palgrave, 2001.
- Joselit, Jenna Weissman, *The Wonders of America: Reinventing Jewish Culture 1880-1950*, New York: Hill and Wang, 1994.

מוערכת ונחשקת, הן לבנותיהן והן לבניהם, ואלו היו גורם מכריע בהעדפות המגורים של יהודים ששאפו להתקדם בחייהם. ההצלחה הכלכלית החישה את האמריקניזציה של היהודים בתחומים אחרים. עד סוף המאה ה-20 היתה יהדות אמריקה לקהילת מעמד בינוני-גבוה משכילה ביותר, שבה מנהלים בני הזוג שתי קריירות מקבילות במגוון רחב של מקצועות חופשיים ושל משרות רמות דרג אחרות.

#### לקריאה נוספת:

Chiswick, Barry R., "The Occupational Attainment and

## תמורות בקהילה היהודית המאורגנת בארצות הברית רלה מינץ גפן

### קהילה וממשל באמריקה

תדעך בגלל הקונפליקט שבין האזרחות במדינת לאום מודרנית לבין הנאמנות לישות כלל-עולמית מעין-פוליטית אחרת. דאגה זו, המנוסחת בארצות הברית בדרך כלל כבעיה של "נאמנות כפולה", הגיעה לשיאה במחצית השנייה של המאה ה-20. החשש מן ההאשמה בנאמנות כפולה התפוגג ככל שהגדרת "המהגר האמדיקני הטוב" התחלפה מטמיעה קיצונית, הנדמזת בדימוי כור ההיתוך, לפלורליזם תרבותי, ובסופו של דבר, בסוף המאה ה-20, לרכיב תרבותיות. ההנחה המקובלת השלישית היתה שחילון והתבוללות הולכים בהכרח יד ביד במרוצת תקופה של שלושה-ארבעה דורות. תיאוריה זו גרסה שהתהליך הזה אמור להשפיע בהדרגה על כל הקבוצות הדתיות והאתניות בארצות הברית בקו התקדמות ישר פחות או יותר. חוקרי מצב היהודים סברו שהדור השני של היהודים (המוגדר על פי רוב: הדור הראשון שנולד בארצות הברית) ידע פחות ויהיה מסור פחות לעם ולדת משהיו הוריו המהגרים, והדור השלישי והרביעי יתבוללו בצורה גורפת יותר מקודמיהם. דפוס ההתנהגות הזה נשען במידה רבה על זה שהיה מקובל בין היהודים יוצאי גרמניה, שהגיעו לארצות הברית באמצע המאה ה-19. חוקרים העריכו כי הדפוס הזה יחזור בקרב מאסת המהגרים הגדולה הרבה יותר (למעלה מ-2.5 מיליונים) שהגיעה ממזרח אירופה לארצות הברית בין השנים 1880 ו-1920. בדבר הזה היו משוכנעים גם אמריקנים חוקרי דת ואתניות, וגם אלה שגילו עניין מיוחד בקהילה היהודית.

רק חוקרים ופרשנים מעטים הביאו בחשבון את השינויים שחלו בחברה האמריקנית בכללותה, שינויים אשר עתידים היו להגדיר מחדש את יחסיהן של קבוצות מיעוטים ולהשפיע בעקבות כך השפעה עמוקה על אופייה של הזהות היהודית-האמדיקנית.

באמצע המאה ה-20 בקירוב היה מנהיג קהילתי יהודי, ויל מסלו, מסוגל לכתוב ש"להיות יהודי פירושו להשתייך לארגון יהודי". בהתבוננות מנקודת התצפית החיצונית שלו גילה מסלו כי התכונה האופיינית ליהדות אמריקה כישות פוליטית היא ריבוי ארגונים המוקדשים לרווחתם של יהודים בארצות הברית ומחוצה לה, ושל ארגוני התגוננות, אלה שמטרתם העיקרית היא תמיכה בישראל ואלה הממלאים בראש ובראשונה תפקיד חברתי. בשנות ה-70 של המאה ה-20 חילק חוקר מדע המדינה, דניאל ג' אלעזר, את הארגונים היהודיים האמריקניים לחמישה מעגלים: הדתי-קהילתי, החינוכי-תרבותי, הקהילתי-רווחתי, מעגל היחסים הבין-קהילתיים וההגנה, והמעגל של ישראל והארצות שמעבר לים – ישראל וחו"ל. הסוציולוג מרשל סקלר מקדיש במחקריו פורצי הדרך על הקהילה היהודית של לייקוויל פרק לריבוי החברויות של שוכני הפרברים של שיקגו בארגונים שונים בשנות ה-60. בניתוחו, שעדיין ראוי לעיון כיום, הוא עמד על חשיבות הכפילויות האלה לזהות היהודית והאמדיקנית של הנשאלים.

הממצאים המבניים האלה עלו בקנה אחד עם השערות תיאורטיות מסוימות שהעלו סוציולוגים והיסטוריונים חברתיים. אחת מהן היתה שהחילון הוא תוצאה ראשית של המודרניות, והוא עשוי לצמצם את השפעת הדת למגזרים ספציפיים של החיים. בעוד דתות מסורתיות, שהיהדות היא רוגמה חשובה להן, נוטות להתפשט ולהשפיע על כל היבטי החיים של המשתייכים אליהן, הרי בתקופה המודרנית נוטה הדת להתמקד יותר ויותר בפולחנים ספציפיים ובחגים החלים בתקופות זמן מוגבלות בשנה. עוד הנחה שרווחה היא שהמחויבות לעם היהודי

## הערכה מחדש של ההשערות

בשנת 1963 פרסמו נתן גלייזר ודניאל פטריק מויניהאן, אז שניהם פרופסורים באוניברסיטת הארוורד, ספר מהפכני שבו טענו כי התודעה האתנית, ומכאן זהותן של קבוצות מיעוטים, אינה מתרופפת, אלא ממשיכה לשמור על חיותה, לפחות בעיר ניו יורק. בכל פרק של ספרם, מעבר לכור ההיתוך: הכושים, הפורטוריקנים, היהודים, האיטלקים והאירים של העיר ניו יורק, הם קראו לעמיתיהם לצאת ממגדלי השן אל הרחוב ולבחון מקרוב את החיים האמיתיים של האנשים הנכללים בתכניות התיאורטיות שלהם. בחיבורם הזה המרחיק ראות השכילו השניים לנבא את עליית התודעה האתנית והגזעית בקרב מיעוטים אמדיקניים, תודעה שבלטה כל כך בתנועת זכויות האזרח במחצית השנייה של שנות ה-60 של המאה ה-20. התפתחותה של המודעות הציבורית של השחורים הובילה, מצדה, לעלייתה ולהפגנתה של התודעה האתנית בקרב קבוצות שונות, ובכללן היהודים. שכן, כך נטען, אם "שחור הוא יפה", ומשתמע מכאן שיש להורות את השפה הסוואהילית ואת

מקצועות הלימוד האפרו-אמדיקניים במכללות העירוניות של ניו יורק, הרי שגם "יהודי הוא יפה", והעברית והידיש ולימודים יהודיים הם תחומים אקדמיים לגיטימיים, ומן הראוי שילמדו אותם באוניברסיטאות הכלליות. סטודנטים יהודיים שנמנו עם מנהיגי התנועה לזכויות האזרח בקמפוסים ברחבי ארצות הברית עשו, לאחר מכן, שימוש במיומנויות שרכשו במהלך לימודיהם לתואר ראשון, לקידום תודעת הזהות היהודית. המיומנויות האלה לוטשו תוך כדי מעורבותם במאבק נגד המלחמה בווייטנאם ובתנועה לשחרור האישה בארצות הברית.

המתח והמועקה של שבועות ההמתנה שקדמו למלחמת ששת הימים של 1967 בישראל, ופרץ השמחה שהיה בעקבות ניצחון צה"ל, האיצו יחד את תהליך עליית המודעות בקרב יהודי אמריקה, והוליכו להיפוך ה"אני מאמין" שלהם שירשו מיהדות אירופה, שאימצה אותו מעת שניתנו זכויות אזרח ליהודים בצרפת. ה"אני מאמין" הזה, שבא לידי ביטוי בסיסמה "היה יהודי כביתך ובן אדם בצאתך", עדיין שכיח ב"עולם הישן" של אירופה. יש מידה של אירוניה בעובדה שעם דעיכת קיום מצוות הדת בבתייהם פנימה של יהודים רבים, היתה



בני הדור השני של המהגרים היהודים הצטרפו לארגוני אחווה וסעד, כגון "בני ברית" המונה היום 500,000 חברים וארגון הנשים הגדול ביותר, "הדסה", המונה 300,000 חברות. הדסה, בהנהגתה של הנרייטה סולד עסקה בין השאר בפיתוח פעולות סעד בעולם היהודי שמחוץ לאמריקה ובעיקר בארץ-ישראל, שבה הקימה בתי חולים ובתי ספר לאחיות. בתמונה, הנרייטה סולד בחברת בוגרות המחזור הראשון של בית הספר לאחיות הקרוי על שמה בירושלים, 1921

אותה בין כותלי בתייהם. הם התגאו בזהותם היהודית והפגינו אותה בפומבי. יתרה מזו, המודעות הגוברת לשואה והעמקת הידע עליה, לצד התחושה שאין לתת לאסון שכזה להתרחש שוב, יחד עם מעין "רגשי אשם של ניצולים", עיצבו את זהותו של דור המנהיגים היהודיים האמריקניים שלאחר מלחמת העולם השנייה. דעתם הנחרצת שהיה על הוריהם להיות פעילים יותר במאמץ להשפיע על המדיניות האמריקנית במהלך מלחמת העולם השנייה הניעה רבים מילידי תקופת גאות הילודה (בין 1945 ל-1960) להתארגן למען ישראל ולמען הצלת יהודי ברית המועצות, מתוך שימוש בניסיון שרכשו כמאבקים למען זכויות האזרח בארצות הברית ולמען התנועות האנטי-מלחמתיות בשנות לימודיהם באוניברסיטאות.

יש דוגמאות רבות לגידול בהחצנתה של הזהות היהודית, שלמן שלהי שנות ה-60 גבר והלך, בשלושת העשורים האחרונים של המאה ה-20. יהודים החלו להתהלך ברחובות ועליהם סימני היכר יהודיים. במקום לחבוש מגבעות או כובעים, החלו גברים ונערים יהודיים לחבוש כיפות במקומות העבודה ובקמפוסים של האוניברסיטאות. גברים ונשים ענדו תכשיטים שנשא סמלים יהודיים ועבריים, ובכלל זה שרשרות עם מגן דוד ואותיות ח"י, טבעות נישואים שעליהן חרותות כתובות עבריות וחולצות טי עם סיסמאות יהודיות. ה-JCRC ארגן מצעדי הצדעה וסולידריות עם ישראל ביום העצמאות של המדינה ברכות מן הערים שאוכלוסייתן היהודית גדולה, ומנהיגים פוליטיים וקהילתיים, גם יהודים וגם לא יהודים, הוזמנו לצעוד במצעדים ולברך את אלפי היהודים שהשתתפו בהם. ונוסף על כך, אחרי 1967, נעשתה ההצטרפות להנהגות הצעירות של הפדרציות היהודיות פופולרית בקרב האליטה, והשליחיות לישראל היו למוקד רוחני בחיי רבים מהם.

ניסוחים מוקדמים יותר של דרכי הגנה הולמות על האינטרסים של היהודים נמנעו מגישה לוחמנית. ג'ייקוב שיף, והחוג המצומצם של חבריו היהודיים הגרמניים העשירים ב"הוועד היהודי האמריקני" שבין שתי המלחמות, העדיפו "לשוחח ביחידות עם ידידם, מר רוזוולט". לשיטה זו היתה הצלחה מועטה, והיא פינתה את מקומה לעצרות מאורגנות ולמסעות לווינגטון (וכעבור זמן גם לבירותיהן של מדינות שונות), כדי להיות שם שדולה למען ישראל, ולאחר מכן, בשנות ה-80, ליזום פעולה נמדצת "להצלת יהודי ברית המועצות". מקצת הפעילות הזו התבצעה כיוזמת יהודים מן השורה, ואולם את רובה יזמה והובילה הקהילה היהודית המאורגנת, בייחוד "המועצה למען יהודי ברית המועצות" וה-JCF.

בשנים 1971-1972 נערך סקר ראשון של האוכלוסייה היהודית במישור הכלל-ארצי, ותוצאות ראשונות שלו פורסמו בחסות "מועצת הפדרציות היהודיות". תפוצתם הרחבה של

ההפגנה של הזהות היהודית בציבור לתופעה נורמטיבית בקרב יהודי הדור השלישי והיא מאתגרת את הנחות היסוד שעליהן נשענו ניתוחים של חיי הקהילה היהודית.

ליהודים אמריקניים בני הדור השני, ובעיקר השלישי, אופיינית מעורבות רבה בארגונים יהודיים. הודי הוריהם השתייכו ל"לאנדרסמאנשאפטס", שהתבססו על קהילות המוצא שלהם באידופה. הארגונים האלה, שהחלו את דרכם בדרך כלל כארגוני "חברה קדישא", היו סוכנים של אמדיקניזציה ושימשו רשתות איתנות של ירידות ותמיכה. ככל שנעשו אמדיקניים יותר, הצטרפו ההורים והודי ההורים בני הדור השני לארגוני אחווה וסעד, דוגמת "כני כרית", ולמועדוני "קאנטרי" יהודיים, ובעלי נטיות אידיאולוגיות יותר חברו לארגונים ציוניים, כגון "הרסה" ו"הסתדרות ציוני אמריקה".

לרוב רק מי שנמנו עם הדרגים הגבוהים של הקבוצות האלה היו מודעים למבנה הלאומי של ארגוני הגג, שהיו, על בסיס התנדבותי, האליטה של הישות הפוליטית היהודית האמדיקנית באמצע המאה ה-20. הארגונים המעטים שנתפסו בעיני חברים מן השורה כארגונים בעלי גישה לאומית היו אלה שעסקו בלחימה באנטישמיות בארץ ובחו"ל. כארגונים האלה היו "הוועד היהודי האמדיקני", "הקונגרס היהודי האמריקני", "הליגה נגד השמצה" (שהיתה באותה העת חלק מארגון "בני ברית"), וארגוני הגג על בסיס קהילתי שנועדו לרוב כ"מועצות יהודיות ליחסים בין-קהילתיים" (Jewish Community Relations Councils).

יחד עם ההנהגה הארצית של "המגבית היהודית המאוחדת" (UJA) ושל "ועד הסיוע היהודי אמריקני המאוחד" (הג'וינט), נעשו מנהיגי "מועצת הפדרציות היהודיות" (CJF) לנציגי הקהילה היהודית המאורגנת כלפי נשיא ארצות הברית וכלפי אישים מרכזיים בסנאט ובכית הנבחרים. כשנות ה-70 צץ ועלה גוף נוסף כדובר העולם הפוליטי היהודי במישור הארצי. הגוף הזה נבדל ממנהיגות ה-CJF ומה-UJA בכך שכלל בתוכו גם עסקנים ומקצוענים של התנועות הדתיות העיקריות, לצד פעילים בגיוס כספים ובארגוני האחוה, בקבוצות הציוניות ובארגונים לקשרים בין קהילתיים. הגוף, הידוע בשם "ועידת הנשיאים של הארגונים היהודיים הגדולים", גדל כהדרגה, הן בכוחו והן במספר חבריו, עד שבתום המאה היה לגורם מרכזי בייצוג ובקבלת ההחלטות של הקהילה היהודית.

## התפתחויות ברבע האחרון של המאה ה-20

לדור השלישי, ובמידה רבה יותר לדור הרביעי, של היהודים שהיגרו לאמריקה ממזרח אירופה, היה סיכוי רב יותר מזה של הדורות הקודמים לבטא זהות יהודית בציבור, במקום לכלוא



בהצטרפות לארגוני הפדרציה של הקהילות היהודיות ולמגבית היהודית המאוחדת (UJA) ובגיוס כספים במסגרתה מבטאים יהודים צעירים בארצות הברית את זהותם היהודית. מוזמנים לארוחת צהריים של ה-UJA מנופפים בהמחאות התרומה שלהם

אוכלוסיית היהודים. ואולם באותו הזמן החל מספר החברים בארגונים היהודיים להתכווץ, ככל שעלה גילם הממוצע. ממש כפי שבני הדור השני הדירו את רגליהם מה"לאנדרסמאנשאפטים" של הוריהם, כך נרתע הדור השלישי של היהודים האמריקניים מהצטרפות ל"בני ברית", ל"הרסה" ולארגונים ציוניים אחרים, וכן ל"ועד היהודי האמריקני" ול"קונגרס היהודי האמריקני". מקצתם נטלו חלק בהנהגה הצעירה של הפדרציות, ורבים השתייכו ל"מרכזי הקהילה היהודית" (JCC). אך אלה לא היו ארגוני חברות רגילים. הם היו ארגוני פנאי המבוססים במידה רבה על תשלום תמורת שירותים. בשנות ה-80, במידה שיהודים אמריקניים היו מסונפים לארגונים, היו אלה במרבית המקרים כתי כנסת פרבריים ואגודות נשים ומועדוני גברים המסונפים להם.

## עמודי התווך של הקהילה היהודית האמריקנית במאה ה-21

עם תום העשור השמיני של המאה ה-20, ולאחר ניתוח ממצאי סקר האוכלוסייה היהודית בשנת 1990 שערכה "מועצת

ממצאי הסקר העיקריים, בייחור זה על שיעור נישואי התערובת בשנות ה-60, הביאה לראשיתו של הוויכוח הציבורי הגדול ברבר יכולתן של קהילות ושל פרטים למנוע, בחברה פתוחה, התבוללות מוחלטת. החשש מאנטישמיות התחלף בחשש מהתבוללות. ויכוח ציבורי לזהט התפתח בין המכונים נביאי התבוללות, שחזו את שקיעתה של יהדות אמריקה בגלל הפיתויים שמציעה החברה הפתוחה, לבין הידועים כבעלי רעיון התמורה, שטענו שהקהילה חיה ומתפקדת, אך מתחוללות כה תמורות. המאמץ העיקרי של ארגוני ההתגוננות פנה בהדרגה לכיוון קשרים ויחסים בין-קהילתיים ובין-קבוצתיים.

מכל מקום, התמקדותם העיקרית של מנהיגי הארגונים היתה, בשנות ה-70 וה-80, בהצלחתם של יהודים אמריקניים בתחומי החינוך, הכלכלה והקידום המקצועי. ספרו של צ'רלס זילברמן, *A Different People* (עם אחר, 1985), משמש דוגמה לאידיאולוגיה החותרת לניצחון שרווחה בין מנהיגים רבים בעת ההיא. ספרו הפופולרי התפאר בהישגים המופלגים שהגיעו אליהם יהודי ארצות הברית ובעובדה שהצליחו להגשים את "החלום האמריקני" בתוך פחות משני דורות. זילברמן אף העלה טיעון שנישואי התערובת עשויים להסתכם ברווח נקי של

ולבסוף, האיזון העדין והרופף שבין עם, אתניות ודת, כהיבטיה של הזהות וההזדהות היהודית, החל כהחלט לעבור תהליך של עיצוב מחדש. בסוג הקשר לישראל מתרחשים שינויים. המוסר האינדיווידואליסטי והחיפושים אחר רוחניות ומשמעות בחיים, שחלחלו בחברה האמריקנית, באים לידי ביטוי חד וברור יותר. דור ילדי גיאות הילורה הגיע לגיל העמידה, וילדיו, שהם עצמם כבר היו להורים לילדים, צופים אל פני כלכלה המחייבת הנמכת ציפיות, ולא הגבהתן. כל הגורמים הללו השפיעו ומשפיעים השפעה עמוקה ומתמשכת על חיי הקהילה היהודית בארצות הברית.

### לקריאה נוספת:

- Community And Polity: The Organizational Dynamics of American Jewry* (Revised), Elazar, Daniel J., Revised Edition, Paperback: August 1995, Jewish Publication Society of America.
- Farber, Roberta Rosenberg and Chaim I. Waxman, eds., *Jews in America: A Contemporary Reader*, Hanover, NH: Brandeis University Press/ University Press of New England, 1999.
- Heilman, Samuel C., *Portrait of American Jews: The Last Half of the Twentieth Century*, Seattle: University of Washington Press, 1995.
- Woocher, Jonathan S., *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*, Bloomington: Indiana University Press: 1986.
- American Jewish Year Book*, New York: American Jewish Committee (annual).
- Goldstein, Sidney, "Profile of American Jewry: Insights from the 1990 National Jewish Population Survey", *1992 American Jewish Year Book*, New York: American Jewish Committee, 1992.

\* Note: *AJYB* is the single best volume annually for updates on the issues discussed in this essay.

הפרציות היהודיות", החלו כמה מנהיגים במישור הארצי לשאול את עצמם שאלה רצינית, האם ראוי לטפח דור של מנהיגים מתוך התבססות על זיכרון השואה ועל המחויבות לביטחונה של ישראל. לב לבה של הביקורת שמתחו נגע לאופייה העקיף של תשתית כזו וליכולתה לשמש בסיס לזהות יהודית. האם יכולים הורים להקנות את היהדות לדור הבא באמצעות פעילות חוצות, בתוך שרבים מהם מזניחים את אורח החיים הדתי? האם יספיקו רחשי אהבה למדינת ישראל וזכר השואה לדור שאינו זוכר את החשש מפני הסכנה שהיתה צפויה לישראל ואין לו ידע אישי על השואה? לעשור הראשון של המאה ה-21 אופייניים החשיכות העליונה המיוחסת לאינדיווידואליזם והחיפוש אחר רוחניות. מנהיגים רבים בתחומי החינוך והדת סוברים שרשות היחיד והבית הם המקומות העיקריים שבהם תתעצב ההתנהגות והזהות היהודית, ולא רשות הרבים.

בשחר המאה ה-21 היו כמה וכמה סוגיות שהעמידו אתגר למנהיגים הארגוניים ולמוסדות הקהילה היהודית האמריקנית, קהילה מפוררת במידת מה המשתרעת על פני שטחים גיאוגרפיים גדולים. מערכות הפרציה והמגבית שאורגנו מחדש המשיכו בגיבוש המבנה והשליחות האופטימליים של "קהילות היהודיות המאוחדות". דילמה שאינה מן הפחותות שעמדה בפניהם היתה זו של התפקיד הגדל והולך של הפילנתרופיה הפרטית שקיבלו עליהם כמה נרדכי-על יהודיים שפעלו באמצעות קרנות משפחתיות, וכתוך כך הוכיחו מחקרים כי רבים מהיהודים העשירים מאור בחרים לתרום, ובנדיבות רבה, לא למוסדות יהודיים דווקא. קבוצות חופפות, אך עדיין נבדלות זו מזו, של עסקנים קהילתיים התחבטו בסוגיות של שליטה קהילתית כנגד שליטה יחידנית על התכנון ועל החלטות להקצאת משאבים במישור הארצי. בו בזמן נמשכו גם הריונים על היחסים בין המנהיגים המתנדבים לבין המקצוענים. השירות הקהילתי היהודי התמקצע במהלך הרבע האחרון של המאה ה-20. תוכניות ההתמחות לבעלי תואר ראשון נעשו מתוחכמות יותר, ומקצוענים החלו לקבל עליהם אחריות לניהול כללי של עוד ועוד ארגונים יהודיים. התפקיד הגדול יותר שהחלו נשים יהודיות למלא במסדרונות הכוח, הן כפילנתרופיות והן בתפקידים הרורשים התמחות מקצועית, היה גורם נוסף בשינוי שהתחולל במנהיגות הקהילתית.

## תגובות תרבותיות של יהודי אמריקה לתהליכי המודרניזציה והחילון

סטיבן ג'. ויטפילד

מובחנות דיין להבטיח שלא היו יכולות להיווצר בידי לא-יהודים. אי אפשר לבודד התפתחות רוחנית, אסתטית ואינטלקטואלית משאר החברה. בבית התפוצות בתל-אביב מוצג רק בית כנסת אמריקני אחד בין שאר בתי הכנסת הייצוגיים שבהיסטוריה היהודית; אבל האדריכל שעיצב את "בית שלום" (1954) שבפאתי פילדלפיה הוא פרנק לויד רייט, בנו של כומר אוניטרי. הסופר הווירטואוזי ג'ון אפדייק, שסיגל לעצמו שלוש פעמים קול של סופר יהודי עצור ונצור בשם הנרי בק, לא נתקל בשום קושי לא רק בכתיבת פארודיות על הספרות היהודית שלאחר המלחמה, אלא גם, במובן מסוים, בהנציחו את אותה אסכולה עצמה. התרבות האמריקנית, מתברר, היתה מסבירת פנים ונוחה לספוג – במידה כה רבה,

לשאלה כיצד הגיבו יהודים מבחינה תרבותית לתהליכי המודרניזציה והחילון בארצות הברית חשיבות יחידה במינה, לאור העובדה שארץ זו היתה לביתה של הקהילה היהודית הגדולה, העשירה וקרוב לוודאי הבטוחה ביותר בכל שנות ההיסטוריה היהודית. מרקמה והיקפה של התרבות האמריקנית שונים כיום בגלל תרומתו של המיעוט היהודי הזעיר, בייחוד במאה ה-20, כשם שהתרבות הזאת שינתה את פני היהדות. ראיה לכך אפשר למצוא בחלומות האינטגרציה והחירות שקיימו את היהודים באותה מידה ששינו את אורחות חייהם. אווירתה של ארצות הברית נתנה ליהודיהן, בעיקר במחצית המאה שמאז שנת 1945, דחף יצירתי שערך מחרש, גם צמצם וגם הרחיב, את המורשת שהנחילו להם התנסויותיהם בעולם הישן.

מרחב הפעולה התרבותי של היהודים מחייב הגררה. כל פעילות אינטלקטואלית או אמנותית שבוצעה בידי יהודים בארצות הברית – בין שיש בה סממנים רתיים או תרבותיים של יהדות או של אתניות ובין שאין – היא ביטוי לתרבותם, בלי קשר לשאלה אם היצירה שבה מרוכז נובעת ישירות או מפורשות מהווייתם או מניסיון חייהם. היצירות האלה, בין שהן מייצגות תכנים יהודיים ובין שלא, הן ביטוי ברור לאינטליגנציה אחת, ומזקקות בתוכן רגישות דומה וכישרון אמנותי רומה. היסטוריונים של התרבות היהודית מגלים עניין מיוחד בספרים ובמחזות וכציורים שנושאים לקוחים מחיי היהודים. ואולם, כשמוציאים מכלל דיון את כל מה שאין בו תיאור דיוקנם של יהודים, מכשילים את המאבק הרטרודוספקטיבי להבנת היוצרים היהודים שיצרו אותן. ומאחר שחלק ממורשתם איננו כלל היצג, משימת הקטגוריזציה שלהם מצטמצמת שלא לצורך (ממש כפי שהמורשת עצמה מידלדלת כאשר מתעלמים מהיצירות האלו). מרבית המלחינים, וכמה מן הציירים הנערצים ביותר באמצע המאה ה-20 (כגון אדולף גוטליב, מארק רותקו וברנט ניומן, שתויגו כאקספרסיוניסטים מופשטים), לא התמקדו בתיאור יהודים. וזאת משום שבצורתה ובסגנונה של יצירתם של האמנים האלה לא היה משום תיאור של אדם או דבר כלשהו.

התרבות הזאת לא ניזונה מעצמה בלבד, גם לא היתה אוטונומית, ונכונותה לקלוט השפעות חוץ מקשה לזהות מה בדיוק יהודי בתרבות היהודית האמריקנית. כיוון שכך, שום היסטוריון אחראי לא יוכל לתארה כנפרד מהקשרה. יצירותיהם של מי שהעשירו את התרבות היהודית אינן אותנטיות או



ערכים וסמלים תרבותיים נודדים בארצות הברית בשני הכיוונים, לא רק מן הרוב אל המיעוט, כי אם גם מן המיעוט אל הרוב. מילים וביטויים ביידיש במספרים גדולים מצאו דרכם אל האנגלית האמריקנית. בתמונה: כרזה לסרט "אידל מיטן פידל" בכיכובה של מולי פיקון, ניו יורק 1937

ממוזיקה קלאסית. וכאשר בא לאולם העירוני להאזין ללני מנצח על קונצרט של תזמורת בזמן מלחמת העולם השנייה, שמעו אותו לוחש: "הכול טוב ויפה, אבל איפה כאן הכסף?" לא שבעליה של חברת סמואל ברנשטיין למוצרי טיפוח שיער התנגד למוזיקה כשלעצמה, היכולה להיות תחביב נחמד. "נגן בפסנתר כמה שתרצה", כך ייעץ למי שגילם באישיותו את הגאונות המוזיקלית באמריקה שלאחר המלחמה. "נפלא לחזור הכיתה בלילה אחרי יום קשה ולהירגע ליד הפסנתר. אבל ... בשביל ... לפרנס משפחה, אתה לא יכול להיות כליזמר".

בחברה בזאת לא ריפו את ידי מי שביקש ליצור דבר מה חדש; וקל היה בה להשעות את ההייררכיות המקובלות בחברה המערבית, או אפילו להופכן. התרבות עצמה ניתנה להגדרה מחדש, בשם היצירות וההרשנות. שום אופרה אמריקנית לא הועלתה בלה סקאלה עד 1954, ורק בעידן משוחרר מתורת הגזע, בתקופה שלאחר המלחמה, היתה פורגי ובס (1935) יכולה לזכות בהכרה כשכיית-חמדה בל תימחה של התרבות האמריקנית. כשחיפש ג'ורג' גרשווין זמרים ל"האופרה העממית" החדשה שלו, משך שם אחד את תשומת לבו במיוחד. טור דנקן, מרצה למוזיקה באוניברסיטת הארוורד, קצר באותה העת שבחים על חלקו בהפקה של קוואלדיה רוסטיקנה, שכל משתתפיה היו שחורים; וגרשווין נאלץ להתחנן לפני זמר הבריטון הזה שיבוא מווישינגטון להיבחן לתפקיד פורגי. דנקן לא היה נלהב. "ראיתי בג'ורג' גרשווין מלחין של מוזיקה קלה, כלומר, משהו מתחת לרמתי", אמר. ואולם דנקן החששן הופיע בכל זאת בדירתו של גרשווין בניו יורק, וגילה כי המפורסם, הרבגוני והפורה מבין מלחיני המוזיקה הפופולרית לא ידע לנגן בשום כלי נגינה מלבד בפסנתר, וגם בו – רק בסולם אחד. אירווינג ברלין נזקק לפסנתר מיוחד, שהחליף מכנית את הסולמות בהסתת מנוף; ומאחר שגם תווים לא ידע לקרוא ולכתוב, הוא נזקק למוזיקאי מיומן שיישב לצדו ויכתוב משמיעה את תווי המנגינות שהוא מנגן. ברלין היה התגלמותו של המסחר הלא מלומד של המוזיקה הפופולרית הקלה, שהמוזיקאים הקלאסיים בזו לה כל כך.

חרף הפצרותיו של גרשווין ("האם תהיה פורגי שלי?") עדיין היסס דנקן לקשור עצמו למוזיקה שחשש כי אינה מגעת לרמתה של אופרה אירופית. שבוע לאחר מכן שב דנקן לדירתו של גרשווין, ושם הצטרף אליהם אחיו של המלחין, התמלילן איירה, להאזנה לפרטיטורה של פורגי ובס. כשהגיעו האחים למערכה השנייה, אמר ג'ורג' לדנקן כי האריה הזו תביא לו פרסום רב. "אריה?" תמה דנקן, שעדיין לא היה מסוגל להעלות בדעתו כי הוא עתיד לשיר את האריה I Got Plenty o' Nuttin ("יש לי שפע של כלום") בכל רחבי תבל בארבעת העשורים הבאים. כשהגיעו האחים לשיר הסיום I'm on My Way ("אלך לי

למעשה, עד שמה שהוסיפו לה יהודים לאחר מלחמת העולם השנייה משאיר במקרים רבים רושם שברירי וחסר ייחוד. אך היסטוריונים אינם מצליחים למצוא פערים המפרידים בין הצורה שנתנו יהודים לחוויותיהם לבין העשייה היצירתית של תרבות הרוב.

מה שראוי לציון בנוגע למחצית השנייה של המאה ה-20 הוא הדרך החלקה והמלאה שבה נודדים ערכים, סמלים ואידיאלים בשני הכיוונים – לא רק מן הרוב אל המיעוט, אלא בפעולת גומלין דו-צדדית. אי אפשר למצוא רגע היסטורי שבו היה המיעוט היהודי בארצות הברית כה מבודד עד שתרכותו היתה עשויה להתגבש בנפרד ממשחק הכוחות הצנטריפוגליים של הרוב. כיוון שמערכת ההבעות והסמלים היתה כה חרידה, וכיוון שלא היה אפשר לחסום את הפועלים בתחומה בפני עולם חיצון, שהוא כשלעצמו גילה פתיחות גדולה להשפעה יהודית, היה בלתי אפשרי לשמור על נוקשות החלטית בתוך מדינה שהיא "הגרסה המקורית של המודרניות, אם כי זו גרסה מדובבת או מלווה בכתוביות", כמאמר הסוציולוג הצרפתי ז'אן בודריאר, המדבר, על פי ההנחה, בשם האירופים. "כל המיתוסים של המודרניות הם אמריקניים", הוסיף ואמר. ובתהליך הפצתם של המיתוסים הללו, של חלומות קולקטיביים, מילאו יהודים תפקיד מכריע בעיצוב של מנגנוני תרבות ההמונים. האמריקנים בני המאה ה-19 של אלקסיס דה טוקוויל נולדו שווים. לעומת זאת, אצל בודריאר, נולדו צאצאיהם בני המאה ה-20 מודרניים; ויהודים בעולם החדש, בהיותם מיעוט עירוני בתכלית, הנחפו לנטוש מאחוריו את הגטו והשטעטל ולהמירם בחילוניות ורציונליזם, חזקה עליהם שייעשו דוגמה לכל החרש, הדינמי, האינדיבידואליסטי, הדעתן והמוכן מאליו.

## הרחבת אפשרויות התעסוקה

המודרניזציה הרחיבה את אפשרויות התעסוקה באופנים שהורים יהודיים מהגרים לא היו מסוגלים להבינם, ושאיפות ילדיהם נעשו זרות להם. המלחין האמריקני הקלאסי המפורסם ביותר של המאה ה-20 נולד ממש בתחילתה, בשנת 1900, בבית דירות בברוקלין, שתי קומות מעל חנות סדקית, שכבעלות אביו יליד ליטא. אהרן (ארון) קופלנד לא טרח מעולם ללמוד באוניברסיטה; אך לאחר שהודיע לאביו על רצונו להתקיים מהלחנת מוזיקה קלאסית, נבוכ הסוחר הקטן: "מאיפה בא לך רעיון כל כך מוזר? אפשר להתפרנס מזה?" השאלה השנייה היתה לגיטימית. מתי היה האריס קופלנד עשוי לפגוש במלחין קלאסי – ואין צורך לומר מלחין שפרנסתו מובטחת? סמואל ברנשטיין מכר מוצרים לחנויות קוסמטיקה באזורים שמחוץ לבוסטון, וגם אותו הביכה תשוקת בנו יליד אמריקה להתפרנס



להאיץ את סיכויי העלייה בסולם הסוציו-אקונומי. עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה דאו אור אחת-עשרה מהדורות של מילון האנגלית-יהודית השלם. וראי הוא שאין עוד קבוצת מהגרים שמהירה כל כך ללמוד אנגלית – השפה שבה כתב פֶּהֶן את האלגוריה הקאנונית משנת 1917 "עלייתו של דייוויד לוינסקי", שביקשה למדור את מחיר הטיפוס בסולם הכלכלי-חברתי. כתיבת ספרות באנגלית היתה לו עיסוק נוסף לצד עדיכת הפארווערטס, העיתון הנפוץ ביותר בארצות הברית מבין העיתונים בשפה זרה, שאותו ערך פֶּהֶן במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20. אין פלא שאחד המתחרים בעולם העיתונות האשים את עיתונו של פֶּהֶן כי הוא כולל את השפות בלילה כה קיצונית עד שמנויי אינם יודעים לא יידיש ולא אנגלית. ואין פלא שמולי פיקון, כוכבת תיאטרון היידיש, יצאה בתחילת 1911 לסיור ארוך ביותר באירופה. היא חשה בצורך לשפר את היידיש שלה, ש"התממזרה" לגמרי.

## פוחת והולך מספר מצהירי היידיש כשפת-אם

כל מפקד תושבים (שנערך אחת לעשור) תיעד את שקיעתה של היידיש. השימוש בה הגיע קרוב לוודאי לשיאו במפקד שלפי נתוניו דיברו בה אז 1,750,000 איש. ואולם הנתון הזה פיגר אחר הנתונים הדמוגרפיים. בשנת 1940 היה מספרם הכולל של היהודים גדול ממספרם עשור אחד קודם לכן, אך מספרם של אלה שהצהירו על יידיש כעל שפת אמם פחת בחצי מיליון לעומת העשור הקודם. יחד עם זאת צדק הנרי רות כשהשתומם, לקראת סוף הקריירה הספרותית שלו, ששיאה ביצירת המופת קראו לזה שינה (1934): "מי היה מאמין שאראה את היידיש נעלמת בפרק זמן של תקופת חיים אחת?". המלכודת שיצירות מופת ספרותיות בלשון יידיש לא הצליחו לחמוק ממנה ררפה את הקריירה של יעקב גלאטשטיין, שתפס כבר בשלהי שנות ה-30 את ההשלכות הקשות של אובדן הבירור. "ב"לילה טוב, עולם" (1938) מעלה המשורר בעיני רוחו חזרה למשטר הקורפורציות של ימי הביניים, כך שיוכל "לפסוע ... בעליצות/ אל עבר אורות הגטו השלווים". ואולם מה יכולה להיות משמעותו של נדר שכזה – של התנערות כזאת מהמוררנה? ילדיו שלו עצמו לא פקדו שום בית ספר יידישאי, וגם הוא עצמו לא לימד את השפה. כל אחד מספריו של גלאטשטיין – כמעט שני תריסרים – חשף בחריפות הולכת וגוברת את מעמדה המידלדל של היידיש.

ואולם בשפת יינגליש, היידיש המאומדקת, אפשר להבחין בכל זאת בשרירות לשונית; ומילים כה רבות נתקבלו באנגלית עד שכל אמריקני המושפע מתרבות ההמונים נעשה, לפחות חלקית, ליהודי. הצינור הראשי היה הקומדיה; זו נשלטה שליטה

לדרכי", כבד הזיל טור דנקן רמעות; ומאמצי הגרשווינים ללהקו ל"האופרה העממית" שלהם נשאו פרי. פורגי הראשון היה מרצה באוניברסיטה והקדיש את חייו למוזיקה קלאסית. ג'ורג' גרשווין נשר מבית הספר התיכון כשהיה בן שש-עשרה, ואף על פי כן לא נתקל במכשולים בלתי עבירים בדרך למימוש שאיפותיו האמנותיות. שניהם שיתפו פעולה כמה שהיה לתוספת האמריקנית הקבועה החשובה ביותר לרפרטואר האופראי של המאה ה-20, אף שפורגי ובס לא הועלתה במטרופוליטן אופרה בניו יורק עד 1985. חצי מאה קודם לכן פטר מבקר המוזיקה המוערך ביותר באותה העת, וירג'יל תומסון, את הופעת הבכורה של פורגי ובס במילים "ערב-רב פיקנטי אך סר טעם מאוד של ישראל וואפריקה", הלוקה ב"תזמור של גפילטע פיש". אך מזיגה של ישראל ואפריקה היא אחת הדרכים לתמצות ייחודה של עגת התרבות האמריקנית, המתאפיינת גם בגמישותה, בהיותה בלתי צפויה, ובאי-יציבותה.

התרבות הזאת היא בו בזמן גם כוח מכליל וגם כוח מאכל, ובתקופה שלאחר המלחמה התפוגגה האוטונומיה של היידיש. לא היה רבר שהקשה את הניסיונות ליצור תרבות יהודית אותנטית יותר מדערכתה של השפה הנפרדת של היהודים. למעשה, המילה "יידיש" עצמה לא רווחה עד סוף המאה ה-19, שאז כבר היה האיום מצדה של האנגלית ניכר ומוחשי. (עד אז שימשה המילה "יהודית" לכינוי שפתם של האשכנזים.) כבר בשנות ה-70 של המאה ה-19 חדרו מילים אמריקניות כגון "בוס", "בוי" (ילד), "דינער" (ארוחה) ו"סאפער" (ארוחת ערב) לתוך שפת היומיום של המהגרים; ובתוך שלושה עשורים שובצו בה לפחות עוד מאה מילים וביטויים – "never mind" (לא חשוב), "פוליסמען" (שוטר), "אולרייט" (בסדר) ו-"that'll do" (זה יספיק). בנובלה "יעקל" (1896) מאת אברהם פֶּהֶן, שנכתבה באנגלית, הגיבור ששמו נגזר משם מקום מסב את שמו לג'ייק ומוכיח את אשתו על ה"פיגור" ביכולתה "לקלוט יידיש אמריקנית". אף שהסיבות לנישואיהם המעורערים עמוקות יותר, טעותה המרגיזה של גיטל היא השימוש במילה היידישית המקורית פענצטער (חלון) במקום במילה היידישית המאומדקת "וינדע", שמקורה במילה window. מובן שהסופר עצמו ידע שהיידיש נצבעת בצבעי הסביבה שבה חיים דובריה. וכאשר מוצגת מאמי בפניה, גיטל נבוכה, משום שמאמי "דיברה במבטא אמריקני מוגזם בניב של יהודי פולין, שהיה בעל צביון גרמני מעושה וזרוע מילים רבות באנגלית, כך שגיטל, ששפת אמה יידיש ליטאית, הצליחה להבין בקושי חצי משטף פטפוטיה".

וכך, המהירות שבה החדירה האנגלית את עצמה אל תוך שיח המהגרים, אין בה כרי לעורר פליאה גדולה. כבר בשנת 1981 יצא לאור מילון "אנגלית-יהודית" ששם לו למטרה

ברנדה פטימקין (ג'ק קלוגמן) בצורך להגדיר את המילה "נאחעס" (נחת) למענה, ואת המילה "גאנעף" (גנב) למען החבר שלה, כלומר, למען הקהל עצמו (אם כי יש להודות שאת מילת הגנאי שמוק, שבה משתמש מר פטימקין, אין מתרגמים). עד תום המאה נעשו כל מיני ביטויים של התרבות היהודית חומר להלצות לכלל הציבור, כגון במותחן הפארורי הנמלט מת מצחוק (1998), שבו נזכר ריאן הריסון (לסלי נילסן), גבר לבן, מחונך למדאית עין, איך התאהב התאהבות כה נואשת עד ש"הראש שלי הסתחרר כמו דריידל (סביבון בידיש) בסופת חול". כשעלה כנר על הגג על בימות ברודוויי ב-1964, כמעט לא הותר למילים כלשהן בידיש או בעברית לשנות במשהו את הפרויקט הכללי הזה. אבל ב-1993, בדרמה שזכתה בפרס טוני של המחזאי טוני קושנר, מלאכים באמריקה, נחשף קהל ברודוויי אפילו לארמית. ומאז שנות ה-60 נתקל הקהל הרחב בכל כך הרבה חומר קומי עתיר המצאות של וודי אלן הרבגוני, ואחר כך גם ביצירותיו הרציניות, עד שקהל מועדוני הלילה, ובעקבותיו גם חובבי הסרטים והספרים, היו בהחלט עשויים לחוש מבורכים (בידיש: זעליג).

ההגדרה שבה משתמשים בנוגע לתרבות היהודית האמריקנית רוחה את זיהויה של זו עם יהדות. מאחר שהנאורות והאמנסיפציה צמצמו צמצום דרמטי את התחום שבו יש לדת מעמד, סוגיות פולחניות ורוחניות כבר אינן ממצות את משמעות המבע התרבותי בארצות הברית. כאן אפשר לגייס את ההיסטוריה של האדריכלות להדגים עד כמה כמעט אין להפריד את הפולחן הדתי היהודי מחלחולן של השפעות חילוניות. נתבונן לדוגמה במודרניזם עצמו, שלא כפה סגנון בנייה מובהק על בתי כנסת. כמה מן ההישגים המודרניסטיים המבריקים ביותר בתחום הזה נזקפים לזכותם של לא יהודים, כמו פרנק לויד רייט, שעיצב את תוכניתו של "בית שלום"; מינורו ימאסאקי, שתכנן את בית הכנסת "קהילת ישראל" בגלןקו, אילינוי (1964) וכן את "טמפל בית-אל" בבירמינגהם, מישיגן (1974); ופול רורולף, שהיה אחראי לעיצובו של בית הכנסת "בית-אל" בניו לונדון, קונטיקט (1973). ואף שאדריכל בתי הכנסת הפופולרי ביותר בהיסטוריה האמריקנית היה יהודי, פרסיוואל גודמן, הוא כמעט לא שאב מדוגמאות היסטוריות ולא גילה שום העדפות סמליות ביותר מחמישים בתי הכנסת שתכנן, והשאלה אם מצא אסתטיקה נאותה וייחודית לפולחן היהודי עדיין פתוחה. אין זה מפתיע שחוקר תולדות האמנות גארי טינטרוב, שערך סקר על תכנונם של בתי כנסת בשלושת העשורים הראשונים שאחרי המלחמה, מצא ריבוי סגנונות כה גדול, עד שנאשם מן האפשרות למצוא גורם כלשהו שיש בו משום "ביטוי ייחורי לאדריכלות יהודית". האדריכלות השיגה בכל זאת חירוש ייחודי אחד, לפחות



מספרם של יהודי ארצות הברית המצהירים על יידיש כשפת-אמם פוחת והולך. היוםון בידיש "פארווערטס" (בתמונה: בניין המערכת שלו בניו-יורק) חדל להופיע בידיש והיום הוא מופיע באנגלית

כה מוחלטת בירי קבוצת מיעוט אחת עד שעל פי המונוגרפיה היחידה בנושא, 80% מן האמריקנים שעשו את ההתברחות למקצוע היו יהודים (אף שאלה היו רק 3% מכלל האוכלוסייה). לני ברוס היה אמן הסטנדרט-אפ החשוב הראשון לאחר המלחמה ששילב יידיש (על פי רוב גסויות) בהופעותיו; והרומן הגדול של פיליפרות, מה מעיק על פורטנוי (1969), שראה אור שלוש שנים לאחר מותו של ברוס, היה מקבילתו הספרותית, גם אם גיבור הרומן מודה כי הוא משתמש דק בשני תדיסרי מילים בידיש – "חציין מילים גסות, והשאר משוכשות!".

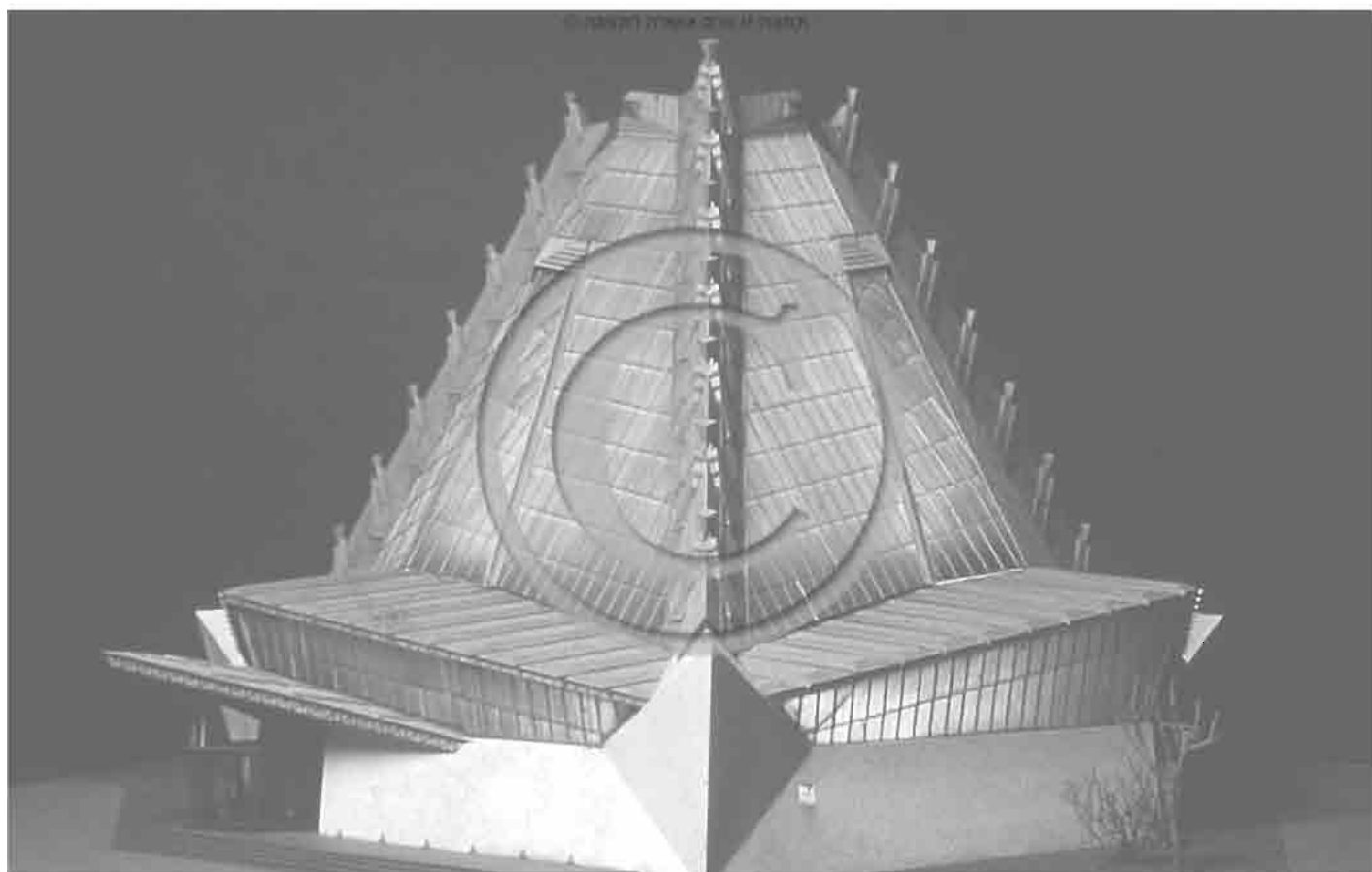
אף על פי כן אותו עשור סימל מעין פריצת דרך מבחינת השפה החבויה של היהודים, אף שתחילה היה צריך לחפש ולמצוא הגדרות מילוניות. בקומדיה הרומנטית של בילי ויילדר, הדירה (1960), מתריס באד בקסטר (ג'ק למון) בפני הבוס שלו, ג'יי-די שלרריק (פרד מק'מאריי): "החלטתי להיות מענטש. אתה יורע מה זה אומר? להיות בן אדם". בגרסה הקולנועית לנובלה של רות, היה שלום, קולומבוס (1969), חש אביה של

דבר שלא היה אפשרי בשכונות אתניות צפופות בתוך העיר. קשה שלא להבחין באירוניה: כוח החילון עשה את "התוכנית הגמישה" לקו שהוא כנראה האופייני ביותר של האדריכלות האמריקנית של בתי הכנסת.

### נפתחו אפשרויות בחירה חדשות

המודרניזציה גם פתחה אפשרויות בחירה שלא היו קיימות בחסות המסורת, הנוגעות לזכויות שפעם התגמדו נוכח החובות, ולאיריאליזם של חופש ואוטונומיה שפילסו להם דרך בתקופת הנאורות ובייחוד ברפובליקה החדשה. ג'פרסון עשה את האושר לאמת המידה ולהוכחה לקיומה של ציוויליזציה – בניגוד לפרויד, למשל, שסבר כי האושר הוא מחיר שעלינו לשלם כדי לזכות בה. (על אף עמדתו האנטי-אמריקנית הנודעת לשמצה, שקל פרויד בשנות ה-80 של המאה ה-19 לעבור לארצות הברית, ועל קיר חדר עבודתו החזיק עותק של הצהרת העצמאות – אותו מסמך עצמו שבו מצהיר ג'פרסון כי החיפוש אחר האושר הוא זכות מוחלטת.) כשני שלישים מבין 120 החוקות הראשונות שנוסחו והתקבלו במדינות ארצות הברית עד סוף המאה ה-19 הכירו בזכותם של האזרחים לא רק לבקש לעצמם

בהשוואה לבתי התפילה והמדרש (שהיו להם עוד שימושים רבים) בעיקר במזרח אירופה. כיוון שיהודי אמריקה נטו הרבה פחות לפקוד בתי ידאה משכניהם, נבנו בתי הכנסת בהתאם לכך. התוצאה היתה מה שההיסטוריונית רייצ'ל וישניצר כינתה "התוכנית הגמישה". הראשון שעשה בה במתכוון שימוש נרחב היה אריך מנדלסון יליד גרמניה, שהגיע מארץ-ישראל בשנת 1939. את בית הכנסת "בני אמונה" בסנט לואיס, שבנייתו נשלמה ב-1946, תכנן כך, שקיבולת המושבים הוכפלה בימים הנוראים, באמצעות קירות מתקפלים שניצבו בצדי בימת התפילה, האכסדרה והאולם. קדם לו בכך בית הכנסת "בית-אל" בדטרויט, ששופץ על פי תוכניתו של אלברט פֶהן בשנת 1922. (הרמיון לאנדרטת לינקולן, שנחנכה באותה שנה, היה בולט.) כהן השתמש בקירות מתקפלים לאזור בימת התפילה; וכבר באותו עשור המליץ כתב העת אמריקן היפרו על שימוש בצורת אקורדיון כמענה לצורך השונה במקומות ישיבה בין שבת רגילה לימים הנוראים. בשנה שבה הושלמה בנייתו של בית הכנסת "בני אמונה", הופיעה במאמר של פרסיוואל גורמן המלצה על "תוכנית גמישה". אבל מנדלסון היה חלוץ שכלולו של הרעיון שהביאו לכלל שלמות, הודות לתהליך המעבר לאזורים שמחוץ לעיר, שקידם את השימוש במרחב אופקי,



אדריכלות בתי הכנסת דוחה את זיהויה של התרבות היהודית האמריקנית עם יהדות. לא־יהודים רבים נמנים עם האדריכלים שתכננו בתי כנסת בארצות הברית. בתמונה: בית הכנסת "בית-שלום" בפנסילבניה, הבנוי בצורת אוהל, שתוכנן בידי האדריכל הנודע פרנק לויד רייט

אמריקני. אחת ההצעות לכתובת החקוקה על קיר היכל הזיכרון נדחתה בשל היותה עגומה מדי: "ארץ אל תכסי דמי ואל יהי מקום לזעקתי!" (איוב טז, יח). אפילו מבניין המוקדש לשואה ציפו כי ישמש מקום של תקווה. המנהל שנשכר לעבודת ההקמה היה ישראלי, ישעיהו (שייקה) ויינברג; ואולם הנעימה שביקש לשוות למוזיאון קשורה בעולם הבידור האמריקני. הוא רצה "להצית בלב המבקר תחושות של הזדהות רגשית עם הקורבנות", מטרה שמשמעותה, כך הודה, פחות עידון.

## השואה נכנסת לשיח הציבורי

אתרי הנצחה לשואה הוקמו גם במקומות מרוחקים כאל פאסו בניו מקסיקו ופאלם ספרינגס בקליפורניה; וב-1977 הקימה אוניברסיטת קלארק במסצ'וסטס מרכז ללימודי שואה, והיתה למוסד להשכלה גבוהה הראשון במדינה שהציע תוכנית לימודי דוקטורט בהיסטוריה של השואה. גם סטודנטים לתארים נמוכים יותר היו יכולים להירשם לתוכנית קלארק ללימודי שואה ורצח עם. הקלות שבה החליקה השואה אל תוך השיח הציבורי לא הורתה בהכרח על התמודדות אמיתית עם הניהיליזם של הנאציזם; שילוב הילוכים כה חלק העיד ככל הנראה שעשו מן השואה דבר הרומה מדי לצורות אחרות של שנאה ואפליה. השואה נעשתה לדוגמה חריגה פחות של רשע. כדי לעשותה נתפסת, עומעם כוחה להטריד. כשתזמורת הנחתים ניגנה את "זאג נישט קיינמאל" (שיר הפרטיזנים היהודיים: "אל נא תאמר הנה דרכי האחרונה") במוזיאון השואה ב-1995, פחתה יכולתו לזעזע. בהפיכתה של השואה לנגישה יותר נפגע המסתורין – אולי באורח קטלני. ועם זאת ברור כי לתהום השואה היה נחוץ המרחק, שאותו הגיון התרבות האמריקנית (מה שראלף ואלדו אמרסון כינה "פומביות חסרת רחמים") נועד להקטינו.

באותה שנה שבה נחנך המוזיאון בושינגטון החלו להציג את הסרט המפורסם ביותר שהוקדש לשואה: רשימת שינדלר. גם הוא מוצא תקווה בתוך הזוועה, ואפילו מציג איש נוצרי כמושיע – וכגיבור – הסרט. (אמת היא שאוסקר שינדלר אכן הציל יותר מאלף יהודים מן הגורל שנפל בחלקם של אחיהם.) אין להכחיש את השפעת האימה שבסרטו של סטיבן ספילברג, שזכה להצלחה יוצאת מגדר הרגיל בקרב הצופים והביקורת גם יחד. אך יש גם דבר מה שהוא בולט מבחינה אסתטית ומוסרית בדרך הצגתו את השואה – בנגיעה בעוד גבולות ייצוג או בפריצתם, בפלישה אל תוך טבעת האש. האם הסצנה שבה נכנסים היהודים עירומים אל המקלחות באושוויץ היא אכן "הסצנה המבעיתה ביותר שצולמה אי פעם" בידי אדם כלשהו, מאז ומעולם, כפי שטען מבקר הקולנוע של הניו יורקר? או שמא את הגבול המסוים הזה היה צריך לכבר, כאכזריות

אושר אלא גם להשיגו. הדמוקרטיה עשתה את הסיפוק העצמי לא רק לנדבך מרכזי באתוס אלא גם לזכות חוקית.

בתנאים שכאלה חדלה התפיסה ה"בכיינית" של ההתנסות היהודית להיות בעלת משמעות בעולם החדש, שבו אמורה היתה ההיסטוריה היהודית להיגאל מייסוריה. בשנת 1950 מת בלוס אנג'לס כוכב־העל הראשון של תרבות ההמונים האמריקנית, אל ג'ולסון. בדברי ההספד שנשא לזכרו ב"טמפל ישראל", סיכם הקומיקאי ג'ורג' ג'סל מה סימל האיש שהיה התגלמות זמר הג'אז (1927), ובעצם כיצד פעל הבידור להמונים לקידום ההבטחה הלאומית. ג'סל הטעים שהמהגרים היהודיים שחיפשו באמריקה מפלט מן הדיכוי והעוני בראשית המאה היו "חבורה עצובה". "ואז הופיע בסביבה בחר צעיר, מלא חיים ותוסס, המשיך, "שפסע במרץ על הבמה... בעליצות תוקפנית, חסרת מעצורים וחפה מכל פחד, וסיפר לעולם כי היהודי באמריקה אינו צריך לשיר בעצב אלא להרים קולו בשמחה". אף כי נולד בליטא, הרגיש מן הסתם ג'ולסון בביתו בארץ שבה – על פי מילות המזמור "אמריקה היפה" (1893) – "ערי בהט נוצצות, כל יועמו בדמעות אנוש".

עוד יהודים חוץ מג'ולסון החלו בסופו של דבר ללכת היישר מתפילות שחרית אל ההצגות היומיות של שבת, לפני שנדבקו בקדחת מוצאי שבת. גם הם רצו להאמין שניתן לספק את המאוויים, שהעניינים יסתדרו והחיים יהיו "אולרייט" – הביטוי האנגלי הראשון שלומד דייוויד לוינסקי הצעיר בחלק זה של התפוצות. גם היהודים רצו להרגיש כי הם זכאים לשוטט להנאתם "בצר המואר של הרחוב" (במיליה של דורותי פילדס, כתו של איש תיאטרון הוורווייל, לו פילדס היהודי). אופטימיות כפייתית מעין זו היתה אנוסה להתנגש בזוועות השואה האיומות, וכן – בעיקר בשלושת העשורים האחרונים של המאה – בצורך להנציח את השואה כחלק מסדר היום הציבורי ולנסות לדרת לעומקה באמצעות האמנות.

הדוגמה הבולטת ביותר לצורך הראשון נחנכה בשנת 1993: המוזיאון לזכר השואה בושינגטון הבירה. מתכנני המוזיאון ומתווי דרכו היו צריכים לקשור בין הפרטי לאוניברסלי, להכיר בייחודו של אסון היהודים ובה בעת לעורר אחרים לבחון את הנטייה האנושית לרוע. המבנה סגור בכל שנה ביום הכיפורים אך גם בחג המולד. ואף שנציגי קבוצות אחרות שנרצחו בידי הנאצים (פולנים, אוקראינים, צוענים, הומוסקסואלים) העלו את הטענות כי עליהם להיכלל בתוך מעגל האש שהיתה השואה, לא הוצג כאן ערעור על מרכזיותה של השמדת היהודים. המוזיאון עצמו, מכל מקום, היה פרויקט ציבורי: הגוף המנהל מונה מטעם הממשל הפרללי, השטח נתרם בידי הממשל הפרללי, הכספים למימון הבנייה ואחר כך להוצאות התפעול הוקצו בחלקם מתקציבי הממשל הפרללי. בעצם, במובן מסוים, מדובר במוזיאון

מאמץ דרוש רק כדי לקיים אורח חיים דתי יהודי, כמו זה שהיה נהוג ב"העולם הישן". אתוס האושר והחיפוש הבלתי פוסק אחר סיפוקים, שאותם מעודדים המודרניזציה והחילון, מציבים בעיה בפני המבקשים לקיים אורח חיים כזה. השאלה איך ניתן ליישב את החיים בארצות הברית עם המורשת היהודית אינה שאלה שהיסטוריון מסוגל לענות עליה. אך אף כי המורשת היהודית וכמה מן האידיאלים האמריקניים אינם משוחררים לגמרי מחיכוך ביניהם, מותר להניח שמתח מעין זה עשוי להיות בריא ויצירתי.

#### לקריאה נוספת:

- "American Jewish History and Culture in the Twentieth Century", *Jewish Social Studies*, V, nos. 1-2 (Fall 1998/Winter 1999).
- Antler, Joyce, *The Journey Home: Jewish Women and the American Century*, New York: Free Press, 1997.
- Kessner, Carole S., ed., *The "Other" New York Jewish Intellectuals*, New York: New York University Press, 1994.
- Seltzer, Robert M. and Norman J. Cohen, eds., *The Americanization of the Jews*, New York: New York University Press, 1995.
- Shechner, Mark, *After the Revolution: Studies in the Contemporary Jewish-American Imagination*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Whitfield, Stephen J., *In Search of American Jewish Culture*, Hanover, N. H.: University Press of New England, 1999.

אולטימטיבית שאסור למצלמה כלשהי לחללה? מה שפורץ מזדנוקי המקלחות הוא כמובן לא גז אלא מים. בהתמקדות בשריד כה זעיר של העם היהודי, שנחסך ממנו המוות שנגזר על ששת המיליונים, לא היתה רשימת שינדלר מסוגלת לעמוד בפני הפיתוי לשאוב מתוך הציפיות הפופולריות תקווה שניתן איכשהו לחלץ מן השואה אפילו אמירה חיובית.

סמוך לסוף המאה הביעו חוקרי הקהילה היהודית את דאגתם כי השפעתם של סרטים מעין אלה מגמדת נושאים אחרים הנמצאים בסדר העריפויות הקהילתי, ומטה את העניין מן השאלה כיצד חיו היהודים כדי למקדו בשאלה כיצד מתו. מיקוד כזה של תשומת לב אינו יכול להיות משחק סכום-אפס. החוכה להתאכל, התביעה לצדק, מצוות זכור – כל אלה חותרים לחזק את המאמץ לשמור על המתים לבל ישקעו בתהום הנשייה. אחד מייעודיהם של המשורר, התסריטאי, הבימאי, אפילו ההיסטוריון, הוא לנסות להבין איך ניתן לשוב ולרמות את פגיעותה וייסוריה הנוראים של יהדות אירופה, כיצד למדוד את האכזריות הענקית שסבל העם הזה. אך אין לראות בידע כזה ובאמנות כזו שם נרדף לזיכרון יהודי, ועור פחות מכך תחליף לתרבות היהודית עצמה.

הממד ההיסטורי והנורמטיבי הזה אינו יכול להתקיים בקלות לצד החיפוש אחר האושר, המובטח לאמריקנים כזכות מוחלטת שאין לבטלה. מובן כי ההדוניזם לא היה מעולם נחלתם הבלעדית של אזרחי ארצות הברית. (יהודי צרפתי, ז'ילבר טריגאנו, המציא את קלאב מֶד.) גם החיפוש אחרי התענוגות אינו חידוש מורני. (במקרא מסופר כי העברים סגרו לעגל הזהב בשעת מתן תורה בהר-סיני.) ואולם השפעתה של הזכות הג'פרסונית חוללה קרע במסורת היהודית. הדת היהודית נתפסה פעם כמערכת חובות הנמשכת כל החיים, אבל להיות יהודי בארצות הברית – זה דבר הכרוך במעט מאוד מאמץ.

## שמואל היילמן

היהודים כבר לא התגוררו בסמוך לבתי כנסת, לבתי ספר יהודיים, לאטליזים כשרים ולמוסדות דת אחרים שהיו קיימים בריכוזים יהודיים צפופים. ומשנעשו אמריקנים מלאים נכנסו יהודים רבים לאוניברסיטאות והצטרפו למעמר הבינוני ואף למעלה ממנו.

הזרמים הלא-אורתודוקסיים היו הראשונים שהתאימו את עצמם לשינויים האלה. למעשה הגיב הזרם הקונסרבטיבי, ואחריו הפלג הקטן יותר של הרקונסטרוקציוניזם, תגובה ליברלית ייחורית למודרניזציה של החיים היהודיים באמריקה. אפילו הזרם הקונסרבטיבי התיר לבני הקהילה לנהוג בשבת

## תגובות דתיות ביהדות ארצות הברית

התקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה היתה תקופה של תסיסה דתית רבגונית ומיוחדת במינה ביהדות אמריקה. התקופה הזאת מציינת תערובת של התפתחויות דתיות המשתרעות מהמשך הירידה בשמירת מצוות עד לחדשנות שהתגלתה בכל הזרמים ועד לכוח המפתיע שהתגלה בתחייתם של ביטויים דתיים מסורתיים יותר.

בתוך שיהודי אמריקה נעשו לקהילה המורכבת מעיקרה מבני הדור השני והשלישי להגירה, היה עליהם להתמודד עם אתגרים חדשים. בעקבות המעבר אל מחוץ לתחומי הערים, שהתרחש כתקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה, רכים מן

להתמודד התמודדות תיאולוגית עם העצה הדתית השגויה שקיבלו מרבניהם.

תגובותיהם של האורתודוקסים האלה לבשו צורות שונות. מקצתם טענו כי זוועות השואה היו עונש משמים על "חטאה" של הציונות החילונית. אחרים ראו בשואת אירופה מבוא לנס תחייתה מחדש של ישראל, ראשיתה של גאולה. יתר על כן, רבים מן האורתודוקסים היותר קיצוניים הצליחו, במעין תגובה היסטורית לטעויותיה הטרומ-מלחמתיות של הנהגתם הרבנית, להפיח רוח חיים חדשה (לפחות במובלעות מסוימות) בדברקות במסורת הישנה דווקא באמריקה, שקודם לכן היתה הקרקע אצלם לא ידידותית. איש מחוקרי החיים היהודיים באמריקה לא חזה את תחייתה של האורתודוקסיה דווקא שם.

## הקמת ישראל כאתגר למתנגדי הציונות

הקמתה של מדינת ישראל היתה אתגר גם למתנגדי הציונות שבקרב האורתודוקסים, וגם לתנועה הרפורמית, ששללה את היסודות הלאומיים גם ביהדות וגם בציונות. התעלות הנפש על הקמתה של מדינת ישראל הקיפה כמעט את כל המחנה האורתודוקסי. אבל אימוצה של ישראל, העכרית והזיקה לעם היהודי היה אף יותר דרמטי בקרב הרפורמים. כל הזרמים ביהדות – להוציא כמה כיסי התנגדות בקרב החרדים הקיצוניים האנטי-ציוניים – מדגישים את הקשר שבין היהדות, העם היהודי וישראל. גם ההתעוררות המחודשת של התודעה היהודית בקרב אלפי יהודים מברית המועצות לשעבר, וגם הניצחון הישראלי ב־1967 נוכח מה שנראה כסכנה לעצם קיומה של ישראל, חיזקו את ביטחונם של יהודי אמריקה בייעוד היהודי. בין האורתודוקסים היו שראו כאן סימן לפעמי משיח הקרבים ובאים.

הלהט המשיחי בא לידי ביטוי בדרך הבולטת ביותר בשתי קבוצות באורתודוקסיה האמריקנית: הקבוצה האחת היא המושפעים מעמדותיהם של הרכ א"ה קוק ושל בנו, הרב צבי יהודה, שהיה מקורב לגוש אמונים. שניהם ראו בעלייה ובהתיישבות בארץ-ישראל גם ביטוי וגם כלי לגאולה משיחית. רבים מהתומכים הקיצוניים בעמדה הזאת בארצות הברית עלו לישראל והצטרפו למתנחלים.

עם הקבוצה האחרת נמנים חסיריו של הרבי השביעי מליובביץ', מנחם מנדל שניאורסון. הוא החזיק כדעה שאירועי הזמן – השואה, לידתה של ישראל, הניצחון במלחמת 1967 שהרחיב את גבולות המדינה, נפילתה של ברית המועצות והתעוררות הזהות והכמיהה בלבם של יהודים בתוכה שנחשבו פעם לבנים אובדים לדת היהודית – הם אות לגאולה והם מבשרים כי קרוב בואו של המשיח. אף שמספרם של המושפעים

לבית הכנסת במכוניותיהם, בתקווה לפתור בכך את בעיות המרחקים הגדלים והולכים של החיים הפרבריים של המטרופולין המודרני.

תכנונם האדריכלי של בתי כנסת אלה, וכמוהם גם של בתי הכנסת האורתודוקסיים המעטים שנבנו בפרברים, היה מודרני והיו בהם מתקנים שונים מאלה שבדגמים הקונוונציונליים יותר של בתי הכנסת. המרכזים הקהילתיים שהוקמו סביב בתי הכנסת הפרבריים ניסו לשחזר בהם את חמימות השכונה היהודית של לב העיר, בתוך שינוי אופיים למוסדות רב-תכליתיים המציעים מגוון רחב של תוכניות ושל מתקנים בצד הטקסים הדתיים.

שורה של לחצים מצדה של החברה המרכזית האמריקנית הציבו גם הם אתגרים משלהם. הפמיניזם והנישואים הבין-דתיים תבעו תשובה מן הזרמים. הרפורמים, הקונסרבטיבים והאורתודוקסים השתדלו להתאים את עצמם למצבים החדשים בהתאם להבדלים האידיאולוגיים שביניהם. עליית הפופולריות של טקסי בת המצווה, ובכלל זה כמה חלופות שנתקבלו באחדות מהקהילות האורתודוקסיות, היא דוגמה נאה. בשנות ה־60 הסוערות של המאה ה־20 הגיבו כל הזרמים היהודיים אל אתגרי תרבות הנגר. גירול מספרן של ה"חבורות" (ר' להלן), ועליית הפופולריות של המוזיקה הניאו-חסידיית של הרב שלמה קרליבך, משמשים גם הם דוגמה כזו.

יהודים בארה"ב היו צריכים לעמוד גם מול ההשלכות הדתיות של שני אירועים עתירי השפעה: השואה שפגעה במאמינים לא פחות מאשר בלא-מאמינים, והקמתה של מדינת ישראל שבה יהודים הם רוב ריבוני. גם השואה וגם הקמת מדינת ישראל נעשו למרכיבים תיאולוגיים וטקסיים חשובים של החיים הדתיים של היהודים באמריקה. תפילות וטקסים מיוחדים הוקדשו גם לשואה וגם להקמתה של מדינת ישראל. האתגר התיאולוגי שעמד לפני האורתודוקסים היה עצום. רבים מרבניהם, אם לא רובם, לא חזו את האירועים העצומים האלה. להפך, רבים מהם עודדו את צאן מרעיתם בשנים שלפני השואה לעמוד בפני הפיתוי של עזיבת אירופה, בין לאמריקה ובין לארץ-ישראל, בטיעון שהחלום האמריקני מוליך למותה של הנשמה היהודית, ואילו המפעל הציוני הוא בגדר כפירה בעיקר, מה גם שהוא מונהג בידי חילונים וסוציאליסטים. יתר על כן, הם הטיפו לעמידה בפני מגמות המוררניזציה שהרחיקו יהודים אירופיים רבים, אם לא את רובם, מן הקהילות היהודיות המסורתיות, והביאו לזניחה של אורחות החיים וההופעה החיצונית של חבריהן, מעשים שהיו לדידם צורה של התבוללות. עקב כך לא נותר אלא חלק מזערי מקהלם (ארבעה מביין כל חמישה חרדים אירופיים אבדו בשואה), וכאשר הגיעו הניצולים המעטים יחסית לאמריקה או לארץ שעמדה להיעשות למדינת ישראל, לא זו בלבד שהיו מוכי-הלם, אלא גם נאלצו



שיעור המקפידים על כשרות ועל שמירת שבת ירד בין יהודי ארצות הברית ל-10%, והנטייה לזהות יהודיות עם תרבות עולה. בתמונה: "וניון טמפל" בברוקלין, המשמש לא רק מקום תפילה, כי אם גם מקום שבו נערכות פעולות תרבות חילוניות ופעולות חברתיות ויש בו גם אולם התעמלות

אינם מסוגלים לקרוא את המורשת הדתית היהודית בשפות המקור, עברית וארמית, והם נזקקים לתרגומים לאנגלית. החינוך הרתי היהודי, במקום שהוא קיים, מוגבל בגיל בית הספר היסודי לכמה שעות בשבוע והוא מסתיים בדרך כלל אחרי חגיגת הכר או הבת מצווה. עקב כך רואים רוב היהודים את היהדות מבעד לפריזמה של ניסיון ילדותם וברמת התוכנה שהיתה להם אז. לא אחת הם מגלים בקיאות רבה בדת המארכת יותר מאשר בדת היהודית.

ואולם, יחד עם זאת, אותם יהודים אמריקניים מכל זרם שהוא הבוחרים לתת לעצמם או לילדיהם חינוך יהודי ראוי, מוצאים כי ההזדמנויות לכך נעשו מפותחות ומגוונות אולי יותר מבכל זמן: בתי ספר של יום, ישיבות, לימודים יהודיים באוניברסיטאות, מחנות קיץ, סמינרים חינוכיים של סוף שבוע, מכונים לעיצוב מנהיגות צעירה, לימודי יהדות באינטרנט – כל אלה עומרים עכשיו לרשות המבקשים להרחיב את הידע שלהם ביהדות. יש רו־קיום בין מודרניות לדתיות. יהודים

מתורתו ש"חזרו בתשובה" היה מועט יחסית (קרוב לוודאי פחות מ-2% מיהודי צפון אמריקה), הרי עצם קיום תופעה שכזו בתקופה שבה נראתה החילוניות כשלטת, נחשב אות לתחייה דתית. בין חסידי ליובכין' היו שראו בו עצמו (גם לאחר מותו) את המשיח, ואילו אחרים בתוכם הסתפקו בכך שראו בו רק את מבשרה של הגאולה הממשמשת ובאה.

חרף כל הסימנים האלה של תחיית האורתודוקסיה הדתית בין יהודים (שמקצתם חפפו מגמות דומות בקרב נוצרים באמריקה), היו חמישים השנים האחרונות תקופה שבה פנו יהודים אמריקניים רבים – אולי אף רובם – לביטויים חילוניים של היהדות. נטייתם של יהודים, בייחוד ילידי הרבע האחרון של המאה ה-20, לזהות את יהודיותם כסוג של יהדות תרבותית, תופסת תאוצה רבה, והמושג להיות "יהודי טוב" מוגדר כרוב המקרים במונחים מוסריים, ולא כשמירת מצוות ובאורח חיים דתי. הנטייה הרווחת כעת בין יהודים באמריקה היא להגדיר את עצמם במונחים תרבותיים ואף אתניים – יותר כעניין של מורשת מאשר כמתכון להתנהגות ביומיום.

שיעור היהודים המקפידים על שמירת השבת או שומרים על הכשרות גם בבית וגם מחוצה לו, ירד עד כדי 10%. גדול מהם מספר האוכלים מזון המוכן ב"סגנון כשר", ואילו הרוב המכריע חוגגים למען הילרים חגים כחנוכה, עורכים סדר פסח ומשתתפים בתפילות הימים הנוראים. חלק ניכר מהביטויים הדתיים של יהודי אמריקה סובבים סביב הילדים ועיקר עניינם בעריכת היכרות לדור הבא עם מנהגים יהודיים, ולא בחיים דתיים למען המבוגרים.

ככמה מהחוגים האורתודוקסיים, בעיקר בקרב הצעירים חניכי ישיבות באמריקה ובישראל, רווחת ברבע האחרון של המאה ה-20 תרבות דתית מעין פונדמנטליסטית. יש כאן במידה רבה מרד נגד הלחצים למען מודרניזציה וחילון. אמנם רוב הצעירים היהודיים באמריקה אינם נוהים אחר סוג זה של יהדות – והם נוטים להיות פחות דתיים מהוריהם – אבל האירוניה היא שבקרב האורתודוקסים נוטים הצעירים להיות קיצוניים יותר מהוריהם. יש כאן דפוס של התפצלות בקרב הדור הצעיר של יהודי אמריקה – הרוב המכריע נוטה למחויבות דתית מצומצמת יותר, אבל מיעוט עיקש מקצין את עמדותיו ואמונותיו ואת אורח החיים הדתי שלו.

נוכח המשיכה שחשים מרבית הצעירים היהודיים באמריקה ליהדות חילונית ותרבותית ונטייתם של צעירי האורתודוקסים להקצין את עמדותיהם, קשה יותר ויותר להחזיק בעמדות מרכזיות ומספר הנוקטים אותן מתכווץ והולך. התופעה הזאת ניכרת בכל הזרמים הדתיים. יתר על כן, רובם המכריע של יהודי אמריקה זוכה רק לחינוך יהודי מצומצם ביותר ורבים מתוכם נותרים בורים גמורים בעניינים יהודיים. רוב היהודים



הביטוי הדתי עובר בהדרגה גם לידי נשים. בתמונה משנת 1984: הרבה דבורה זיכר מסקרסדיל שבניו יורק נושאת בידה את ספר התורה לפני החזרתו לארון הקודש

פעיל לאין ערוך יותר מזה של הגברים בחיי הדת הציבוריים, הן בהשתתפותן בתפילות בבתי הכנסת הרגילים והן בקבוצות התפילה המיוחדות לנשים המצויות בכל מקום. ובקבוצות ההתחדשות היהודית הליברליות (ובאופן הבולט ביותר בארגון "פנאי"), שאליהן מצטרפים המחפשים חוויות רוחניות עמוקות יותר, מעבר לאלו המצויות במסורת היהודית, הנשים הן רוב ברור. ולבסוף, במחקר האינטלקטואלי של הדת משתתפות נשים לא פחות מגברים, וכבר עלה בידן לכפות הערכה יסודית מחדש של הטיות המגדר במסורת ובתיאולוגיה היהודית. חיפוש הרוחניות נעשה לעניין שחשיבותו גדלה מאז שנות ה-80, לפחות בקרב יהודים אמריקניים המחויבים לערכי הדת. חלק מזה הוא ללא ספק תוצר של התפתחויות דתיות כגון תנועת ה"חבורות" של שנות ה-70, ששמו דגש בערכי השיתוף והצמיחה הדתית בלי לקבל עליהן מחויבות אורתודוקסית. תנועה זו צמחה מתוך תרבות הנגד בהשפעתן של תנועות פוליטיות פרוגרסיביות שרווחו בקרב צעירים יהודיים. היא החלה בחוף המזרחי של ארצות הברית והתפשטה ברחבי

ויהודיות המגלים עניין בדתם יכולים כיום לשוטט בנקל במאגרי הספרות היהודית, בשפת המקור ולעתים קרובות גם בתרגום, במקומות ובדרכים שלא עמדו לרשותם בעבר. הם יכולים ללמוד אצל רבנים גברים או נשים; הם יכולים להתעמק בתרבות היהודית ביחידות או בחוגי לימוד, באינטרנט, באמצעות קלטות או בטלפון. סתם יהודי מפשרטי-עם יכול היום להחזיק בספרייה יהודית המשתווה בהיקפה לזו שעמדה לרשות הישיבה המכובדת ביותר לפני מאה שנים.

בכל הזרמים יש רבים הבוחרים בפעילות בתחומים יהודיים ומשתדלים לשלב מרכיבי מסורת וידע יהודיים באוצר המילים ובאורח החיים שלהם. הזרמים העיקריים ביהדות – רפורמים, קונסרבטיבים ואורתודוקסים – רואים כולם בבית הספר של יום, שיש בו לימודי יהדות מלאים לצד לימודים חילוניים, את הדגם האידיאלי. המכשירים העיקריים לחינוך דתי יהודי כקהילות הרפורמיות הם "האגודה הרפורמית המתקדמת ללימודים כול-יהודיים" ("פרדס"). בקרב הקונסרבטיבים המכשיר החינוכי העיקרי הוא רשת לימודי הבוקר של סלומון שכטר. האורתודוקסים פועלים באמצעות רשת "תורה ומסורה" ומספר רב של בתי ספר עצמאיים. רוב צעירי האורתודוקסים לומדים בבתי ספר של יום כאלה, ואילו בתנועות האחרות קיים רק מיעוט המבקש לנצל את הערוץ החינוכי הזה, אבל גם הוא גדל והולך. שלא כשיבות, נותנים בתי ספר אלה הזדמנות לימוד שווה לשני המינים.

## נשים נכנסות לתחומי הדת

עד הזמן האחרון הוגבל הביטוי הדתי הציבורי של היהדות לגברים בלבד. לא זו בלבד שרק הם הוסמכו לרבנות, ולשמש כעל-תפילה ומורים להוראת הדת, אלא שהם היו מנהיגי הקהילות הדתיות, והיחידים שציפו מהם לעסוק בלימוד התורה. כמהלך התקופה האחרונה נכנסות נשים רבות יותר לתחומים האלה. בבתי הספר הרבניים של הרפורמים, הקונסרבטיבים והרקונסטרוקציוניסטים מגיע שיעור הנשים ל-50% בקירוב. נשים הן רוב בבתי ספר להוראת חזנות של התנועות האלה (בכמה מהם אף רוב מכריע). פירוש הדבר כי, למעט אצל האורתודוקסים (שהם כ-10% מן היהדות האמריקנית), סביר להניח כי בשנים הקרובות יהיו החיים הדתיים של רוב יהודי ארצות הברית מודרכים כיד נשים.

בקרב יהודים שאינם נושאים משרות דתיות מופקד בשחר המאה ה-21 הביטוי הדתי הציבורי ברוב המקרים בידיהן של נשים – שאינן משמשות רק קוראות בתורה, אלא הן אף לא אחת עיקר מתפללי בתי הכנסת או לומדי השיעורים למבוגרים. אפילו בקרב האורתודוקסים המודרניים ממלאות הנשים תפקיד



רופפת ל"אלף", הברית להתחדשות יהודית) היא מאמץ לחיפוש משמעות דתית מחוץ לדגמים הממוסדים של היהדות ולמציאת מזיגה בין היהדות לבין מרכיבים של דתות אחרות. אף שהחלה כסוג של תנועה ניאוריסטית, "ההתחדשות היהודית" היא היום לאין ערוך רבת-פנים יותר. היא מגדירה את עצמה מבקשת "להביא יצירתיות, רלוונטיות, שמחה ומודעות כול-כוללת לפעילות הרוחנית" כאמצעי ל"השגת איזון ושלמות", כנאמר באתר האינטרנט של "אלף".

כאשר בוחנים את אופייה הדתי של היהדות האמריקנית בשנים שלאחר 1945, אי אפשר שלא להתרשם מיכולתה של הדת עתיקת היומין לקיים את עצמה ולהתחדש, גם בתקופה שבה נדמה כי הרוח זונח את מעורבותו הפעילה בה.

היבשת, ובה קבוצות קטנות של יהודים שותפים לדעה שביקשו אינטימיות וחדשנות שלא היו בנמצא בקהילות גדולות. היא עודדה התנסות מעשית בחוויות דתיות ורוחניות. היא חיפשה דרכים גם אל בעלי רקע דתי מוגבל וידע זעום במקורות היהדות. תנועת ה"חבורות", שעמדותיה וגישותיה באו לידי ביטוי בהקטלוג היהודי, ספר עזר להתחדשות יהודית שהופיע באותו עשור, ושיקפו את החוויות וההתנסויות של "מחנה רמה" של התנועה הקונסרבטיבית, התחזקה במשך הזמן עם הצטרפותה של "תנועת ההתחדשות היהודית". גם אין ספק שהיא הושפעה מן התחייה הדתית הכללית שהתרחשה באותה תקופה בארצות הברית – כמו שתמיד הושפעה היהדות מן החיים הדתיים הסובבים. תנועת התחדשות זו (המאורגנת בזיקה

## מגמות ושינויים בתפיסת הזהות היהודית בארצות הברית בת-עמי הרוביץ

יהודיותם. לבחינת השאלה הזאת השוו חוקרים בין תהליך האמריקניזציה של יהודים לזה של קבוצות אתניות אחרות. וכן השוו חוקרים אחרים, כשחקרו את מידת השמירה על היהודיות, בין דורות עוקבים של יהודים – מהגרים, ילדיהם ונכדיהם – בנוגע לרמת קיומו של אורח החיים היהודי שלהם. האם נעשו יהודים מחויבים יותר או פחות ליהודיותם, מעורבים יותר או פחות מבחינה דתית? וכן הלאה. מאז שנות ה-90 של המאה ה-20 צצה ועלתה שאלה שונה לגמרי: "במה מתבטאת יהודיותם של יהודי אמריקה?" השאלה הזאת, העולה מתוך מערך שונה של נסיבות חברתיות, עוסקת באופנים השונים שאנשים מתייחסים בהם (אם בכלל) לעצם היותם יהודים.

שתי השאלות האלה יהיו מסגרת הדיון בזהות היהודית, אף שהן שונות עד מאוד זו מזו. השאלה הראשונה, עד כמה יהודי אמריקה יהודים? מעידה על חרדה: האם הם יהודים מדי (כלומר שונים מדי) מכדי להיעשות אמריקנים, או שמא אינם יהודים דיים. בניגוד לזו, השאלה השנייה, החדשה יותר, במה מתבטאת יהודיותם של יהודי אמריקה? מנוסחת ניסוח פתוח יותר ויש בה פחות מן השיפוטיות, והיא נשאלת ברוח חקרנית, ומאפשרת את קיומן של תשובות רבות. החרדה באשר ל"המשכיות היהודית" כבר אינה מגולמת בעצם השאלה. ואכן, ניכר בה ביטחון בדו-קיום של האמריקניות והיהודיות – שתי אלה אינן נתפסות עוד כמוציאות מכלל אפשרות זו את זו.

### עד כמה יהודי אמריקה יהודים?

גמר מלחמת העולם השנייה ב-1945 יצר קו שבר מבחינת יהודי

הניסיון להבין "זהות יהודית" באמריקה אינו עניין פשוט. חוקרי יהדות אמריקה משתמשים במושג כדרכים מגוונות. בעיני אחדים משמעותו עניינים הנוגעים ליהדות – דבקות באמונה ובאורח חיים. אחרים שמים דגש באתניות ובנאמנות קבוצתית, המתבטאות כערכים כגון חשיבות החינוך או ההישגים הכלכליים, או העדפות בתחום המזון. יש למושג גם השלכות פוליטיות: הזהות היהודית נתפסת כגורם משפיע על הצבעתם של אנשים בבחירות ועל הסוגיות המעסיקות אותם. וכך עשויה עמדתו של אדם כשאלת התפילה בבית ספר ציבורי, או בדבר תמיכתה של ארצות הברית בישראל, או בדבר הזכות לבצע הפלות, להיתפס כקשורה באורח כלשהו לזהותו היהודית. אבל, מעבר לשימושים האלה במושג הזה, שזור הדיון בזהות היהודית האמריקנית במקרים רבים בהתייחסות לחיים היהודיים באמריקה, ובתוך כך בשיפוט בנוגע לשאלה אם יהודי אמריקה מעורבים כחיים יהודיים או מחויבים להם במידה מספקת, שתבטיח את המשכיותם גם בעתיד.

כאן ייעשה מאמץ לבחון את הזהות היהודית מכמה נקודות מכת, המשקפות את זוויות ההסתכלות השונות הרווחות בין העוסקים במחקר של יהודי אמריקה. בבסיסה של כל גישה עומדת שאלה ביקורתית אחרת, והבנתן של השאלות האלה היא אחד האמצעים להתמודד עם המורכבויות הקשורות במשמעותה ובמצבה של "זהות יהודית אמריקנית".

במהלך כל המאה ה-20 היתה השאלה העיקרית הנוגעת לזהות היהודית האמריקנית, "עד כמה יהודי אמריקה יהודים?" שאלה שביטאה שני היבטים של השתלבות המהגרים היהודיים באמריקה – שאיפתם להיעשות לאמריקנים ויחסיהם עם

בינם לבין האחרים) גם לאחר שהגיעו להישגים גדולים מאוד ברמה הסוציאל-כלכלית. אין זו בדיוק תמונת "הטמיעה הישירה" שחזתה הסוציולוגיה, הצופה כי השכלה גבוהה תוביל להיטמעות מבנית גדולה יותר ועקב כך להתנערות מהזהות היהודית. אך מה משמעותו של הייחוד הזה? האם יהודי אמריקה נטמעים, אך בקצב אטי יותר בהשוואה לגזעים לבנים אחרים? או שמא הם נמצאים איכשהו במסלול שונה?

תמונה שונה בתכלית ומעוררת פחות עולה ממחקרים שעסקו במצבה של "יהודיותם" של יהודי אמריקה במרוצת שלושה רודות: המהגרים, ילדיהם ונכדיהם. בניתוחים האלה היתה אופיינית למהגרים היהודיים לאמריקה, על פי רוב, סולידריות אתנית חזקה (כלומר, חיים בשכונות יהודיות, דיבור בשפות יהודיות, אכילת אוכל יהודי, התחברות עם חברים יהודיים) וגם שמירה על אורח חיים דתי במידה רבה יותר. אך רמות התנהגות כאלה פחתו והלכו בשני הדורות הבאים. מנקודת המבט הזאת, בראשית המאה ה-21 הרוב המכריע של יהודי אמריקה הוא כבר אמריקני לגמרי, אך ייתכן שהוא מאבד יסודות מזהותו היהודית.

## במה מתבטאת יהודיותם של יהודי אמריקה?

אמריקה עצמה השתנתה, ויחד עמה השתנתה החוויה היהודית. לאמריקה של ימינו אופיינית דרגת אינטגרציה וסובלנות חברתית העומדת בניגוד חריף למצב ששרר בה לפני מלחמת העולם השנייה. היהודים הצליחו באמריקה, והם מוצאים בה את עצמם בטוחים בתוך הזרם המרכזי. כיום יהודי אמריקה אינם מרגישים עוד שיהודיותם עומדת להם לרועץ ושעליהם להשילה מעליהם לטובת קידומם החברתי והכלכלי.

**להיות יהודי** – כעת זה דבר שאינו בעייתי באמריקה. כבר אין שואלים כיצד מתיישבת יהודיות עם אמריקניות; הסוגיה פשוט ירדה מהפרק. בסביבה החדשה הזאת אין כופים על איש להיות יהודי וגם לא לברוח מיהודיותו. את מקומה של הדינמיקה הישנה, של קבלה מול דחייה או של עמדה תוקפנית כלפי יהודיותו של אדם, תפסה דינמיקה של מציאת משמעות ביהודיות מול אדישות כלפיה. באמריקה החדשה הזאת שאלת היהודיות היא שאלה שעל כל אחד ואחת לענות עליה אישית, אם יש לו או לה רצון בכך, שכן היא אינה מועלית ואינה נכפית עוד בידי החברה ככללותה.

אפשר להתחקות על השינויים האלה באמצעות בחינת התנאים שהובילו לנישואי תערובת בשנות ה-40, לעומת אלה ששררו בשנות ה-90. לפני חמישים-שישים שנה היו היהודים מסוגרים בפני הזרם האמריקני המרכזי, והתופעה של "בחור" יהודי שמצא לו "שיקסע" היתה לדימוי סטריאוטיפי לאחת

אמריקה בכמה דרכים, שנורעו להן השלכות מתמשכות על הזהות היהודית האמריקנית. היום מפתיע לחשוב על כך שלפני מלחמת העולם השנייה ראתה החברה האמריקנית ביהודים גזע/רת בלתי דצויים. יהודים נחשבו ללא-לבנים (וכמוהם גם האיטלקים והאירים), ועד לקראת סוף שנות ה-50 הם נאלצו להתמודד עם אפליה גלויה ברור, בחינוך ובתעסוקה. לכן היה המאמץ היהודי האמריקני העיקרי במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20 מכוון "להיעשות אמריקנים", לא להיות שונים מאמריקנים אחרים.

דרך אחת לבחון את הזהות היהודית האמריקנית היא להתמקד באמריקניות של היהודים. הדאגה כאן היא לשילובם של מהגרים יהודיים אירופיים (שבאו לאמריקה בין שנות ה-80 של המאה ה-19 לשנות ה-20 של המאה ה-20) ושל צאצאיהם בזרם המרכזי של החברה האמריקנית. חוקרים השוו בין יהודים אמריקניים לקבוצות מוצא אחרות (כגון איטלקים, אירים ופולנים) במונחים של **אתניות**. שימוש כאן של המונח הזה מתכוון לשמירה על מובחנות קבוצתית בתחומים כמו דפוסי נישואים, שימוש בשפה והתקבצות גיאוגרפית. אופייני הדבר שעל פי רוב לא נברק **תובנה** של האתניות (ככל הנראה משום שלא ניתן להשוות בין קבוצות אתניות על סמך מדרים מן הסוג הזה); תחת זאת התמקדו המחקרים במידה שבה אפשר להבחין יחסית בין היהודים (או כל קבוצה אחרת) לבני שאר "הגזעים הלבנים" מבחינת דפוסי האינטראקציה או ההתקשרות בתוכם.

בהשוואה לקבוצות מהגרים אחרות שהגיעו לאמריקה באותו פרק זמן, הממצאים אינם נראים אופייניים. הניתוחים האלה הראו שהיהודים באמריקה שמרו על **ייחודם** (כלומר על הגבול



יהודים שומרים על ייחודם גם כשהם מגיעים להישגים גבוהים מאוד. לא נתקיים הצפי הסוציולוגי שהשכלה גבוהה יותר תוביל להיטמעות גדולה יותר. בתמונה: סטודנטית יהודייה. מספר הסטודנטים היהודים באוניברסיטאות ובמוסדות המחקר עולה הרבה על שיעורם באוכלוסייה

ילדי מהגרים, שנאבקו להיעשות אמריקנים בתקופה שהיהודים לא נחשבו אמריקנים לכל דבר. יהודים מודאגים כעת רק לעתים רחוקות שמא יבלטו יותר מדי, או יופלו לרעה בגלל שמם היהודי או חזותם היהודית. אך בה בעת הם בטוחים הרבה פחות בדבר המשמעות של היותם יהודים. הזהות היהודית האמריקנית שוב איננה מושג ליניארי הנמדד ב"יותר" או "פחות". יש דרכים שונות להיות יהודי או להתייחס להיותך יהודי. יש יהודים מעורבים מאוד, אחדים קשורים בדרכים אחרות, יש מחפשים, יש החוקרים ונעשים בתוך כך מעורבים יותר, ויש שמעולם לא היו מעורבים ביותר.

למרות השינויים הניכרים שמסביב העניין והרחף היהודי עומדים בעינם, ברוב המקרים, אך דפוסיהם אינם בהכרח ניתנים לזיהוי. מה שבולט יותר מכול, כשבוחנים את הזהות היהודית האמריקנית כיום, הוא ממדי המשמעות. לאחדים פירושה אדישות. אנשים שיהודיותם אינה מעוררת בהם אכפתיות אינם משמיעים בדרך כלל הצהרות עקרוניות (כפי שנהגו אולי אתאיסטים אידיאולוגיים לפני המלחמה). הם פשוט אינם מוצאים בה דבר בשבילם. אך אפילו בקרב אלה המחויבים ליהדותם ומזהרים עמה מאוד, רווחת התנגדות לתפיסת יהודיותו של אדם כדבר נתון ותו לא. הרצון למצוא משמעות בלהיות יהודי מוליך אנשים בשבילים שונים – יש המקבלים עליהם אורח חיים מסורתי במסגרת קהילתית, אחרים מחפשים התכנסויות רוחניות וגישות אלטרנטיביות, אחדים פונים למוזיקה, להרצאות או לאמנות, ויש התורמים ביום כיפור בגדים לעניים.

זהות יהודית באמריקה כבר אינה מוגדרת בלבדית באמצעות "קאנון" של מנהגים וטקסים דתיים. תחת זאת, המושג זהות יהודית הורחב והוא כולל כעת כל מה שיש לו משמעות אישית בעיני כל פרט. יתרה מזאת, החיבור הסובייקטיבי הפנימי ליהודיות מובא כחשבון בצד היישום ההתנהגותי של פעילויות יהודיות. כדי להבין את הגישה הזאת מבוססת המשמעות, אפשר להשוותה לבר-סלטים. יש מבחר גדול של אמונות, סמלים, אסוציאציות, התנסויות ופעילויות העשוי להרכיב את יהודיותו של אדם – חלק מאלה יותר קונוונציונלי, מוכר וטיפוסי, ואילו חלק אחר כולל דברים יחידים כמינם ומזויות. אלה הם מדכיבי בר-הסלטים הדמיוני. תוכן זהותו או תודעתו היהודית של אדם טמון באוסף הייחודי של המנות שליקט והניח בצלחתו.

תמונת היהודיות הנרמזת כאן כבר איננה של נתון בלתי משתנה. אדם אינו יודש פשוט את היהודיות כחבילה קבועה ועומדת. לאמיתו של דבר הוא/היא עוסקים ביהודיות, וממזגים פוטנציאלית אלמנטים מתוכה אל תוך העצמי, באמצעות תהליך שאפשר שהוא אקלקטי וייחודי לכל פרט ופרט, גם אם מעצבים אותו חוויות ואירועים משותפים. ציון של האופייני

מדרכי הכניסה לאמריקה האמיתית, דרך שרק אחוז זעיר מיהודי אמריקה בחרו בה לפני 1960.

ואולם עד סוף המאה ה-20 נפלו המחסומים שהפרידו בין יהודים לשאר האמריקנים. כעת יכולים יהודים ללמוד בכל אוניברסיטה שירצו, לבחור מקום מגורים או מקצוע בלי שדלתות ייטדקו בפניהם, ולהינשא לבני זוג שיבחרו. מבין היהודים שנישאו בסוף שנות ה-80, קרוב למחצית נישאו ללא-יהודים.

בדרך כלל רואים בגידול של השיעור הזה סימן להתבוללות – לדחייה או להתנערות מכל קשר ליהודיות המתרחשת בהיעשותו של אדם לאמריקני. ואולם השיעור הגבוה של נישואי תערובת אינו משקף נהירה קולקטיבית לנטישת הזהות היהודית. לאמיתו של דבר גדל השיעור כי ליהודים יש חופש מגע עם בני אדם מרקע מגוון. מבחינתם של רוב היהודים החיים כיום באמריקה, הסיכוי לפגוש במישהו שאינו יהודי גדול כיום מכפי שהיה, נניח, ב-1930, ועם העלייה הזאת בכמותן ובאיכותן של האינטראקציות בין יהודים לאמריקנים אחרים, יש גם עלייה במספר היהודים הנישאים בסופו של דבר לבני זוג שאינם יהודים. את העלייה החדה בשיעור של נישואי התערובת שהיתה בין 1960 ל-1990 יש לראות לאו דווקא כהוכחה שיהודים מתנכרים ליהודיותם או דוחים אותה מעליהם, אלא כמשהו המשקף את השינויים במיקומם החברתי של היהודים באמריקה. מרבית היהודים האמריקניים אינם חשים היום שהם לכודים בין היותם יהודים להיותם אמריקנים. בעצם, סביר יותר שאדם יבחר לשמור על שם יהודי או לשוב אליו, או להודות בשורשים יהודיים, מאשר לנסות להשכיחם. בשנות ה-30 היה יהודי יכול לנסות "לחצות את הגבול" ולהתקבל כ"לבן" פרוטסטנטי, ואילו שלושים שנה לאחר מכן יכול אדם פשוט לא להקדיש כל מחשבה למוצאו היהודי. אדם עשוי להיות יהודי מלידה או כנגזר מן הדקע שלו, אך אם אין רקע זה חלק מזהותו הפסיכולוגית, אין סיבה שיהיה לו כל משקל בקביעת גורלו. בשנות ה-80 של המאה ה-20 החלו יהודי אמריקה לחדוג אל מעבר לקטגוריות הישנות שבהן נהגו לתאר אותם בעבר. יש מעורבים יותר ומעורבים פחות; השייכות הדתית נעשתה לאמצעי יעיל הרבה פחות למיונה של האוכלוסייה. מבחינתם של יהודים אמריקניים רבים, זהותם היהודית מושתתת הרבה פחות על דת או על אתניות או על שייכות לעם היהודי. תחת זאת היא מכוטאת במושגים בעלי משמעות אישית.

המצב המבלבל הזה – של קבלת הציבור הרחב את היותו של אדם יהודי בצד המבוכה שחשים יהודים רבים בנוגע למשמעות של היותם יהודים – הוא העולם שבו חיים היום יהודי אמריקה. יהודים אמריקניים שנולדו לאחר מלחמת העולם השנייה גדלו בנסיבות שונות מאלה של הוריהם, שהיו, רובם,



יהודים רבים מבטאים את יהודיותם בתרומות לטובת הציבור. בתמונה: גינה ובה בריכה שבה משתקפים מגורי הסטודנטיות באוניברסיטת ברנדז'ס, תרומתה של משפחת קיין מקליבלנד

באמצעות חוויות ומפגשים המתארכים במהלך חייו של אדם. כל הקשר חדש או שלב חדש בחיים מביא עמו אפשרויות חדשות. יהודיותו של אדם עשויה להתרחב ולהצטמצם ולשנות את הדגשה. היא נכנית כתגובה ערנית ליחסים חברתיים, להתנסויות היסטוריות ולאירועים אישיים.

ראוי לציין כיצד נבדלת התפיסה של המסע מן הדימוי העצמי היהודי הטיפוסי יותר של "היהודי הנודד". הדימוי ההוא קשור בכורח שנכפה על העם היהודי לנודד ממקום למקום, תוך היאחזות בזהות אחת קבועה בסביבות המשתנות. לעומת זאת מדבר המסע על תנועה מרצון של עצמי המתפתח ללא הרף מתוך פעולת גומלין עם הסביבה המשתנית. אדם עשוי להעצים את הקשר היהודי בחייו, או להפך, להחלישו ולרדדו, והשינויים האלה עשויים להתחולל במתכוון או עקב צירופי המקרים הכרוכים במפגשים אנושיים ובנסיכות המשתנות.

### פחות אנטישמיות – יותר נישואי-תערובת

שני נתונים סטטיסטיים משמשים אינדיקטורים מרכזיים למצב החיים היהודיים באמריקה: גילויי האנטישמיות, שפחתו

לזהות היהודית האמריקנית בת זמננו יהיה פורה יותר אם נבחן את הדרכים השונות שבהן אדם הוא יהודי מאשר אם נציג את השאלה עד כמה גבוהה דרגת יהודיותו.

ונוסף על כך מחקרים רבים התייחסו לזהות היהודית כאל כמות קבועה שישנה או איננה באדם בעקבות תהליך חברות. ממצאים מן העת האחרונה מורים שתהליך של גיבוש זהות הוא, כאנשים רבים, דינמי יותר, ומבוסס על צירוף מקרים, בחירה וכוח המצאה. בנוגע לפלח גדול של יהודי אמריקה ייתכן שיהיה מועיל יותר לתאר את יחסם של בני אדם להיותם יהודים במהלך כל חייהם, במקום לנסות להגדיר את מחויבותם היהודית בנקודה יחידה בזמן. זהו רעיון הזהות כמסע. ואכן, במחקר אחד שנערך בקנה מידה גדול בקרב יהודים בניו יורק רבה, רבים מן האנשים (40%-60%, תלוי באופן המדידה) דיווחו על שינויים ביחסם להיותם יהודים שהתחוללו בין ילדותם לבגרותם. הממצא החשוב הזה מרמז שזהות יהודית איננה היבט קבוע של חייהם כי אם דבר המקביל לצמיחה ולהתפתחות אישית.

התפיסה בדבר המסע נראית מתאימה ביותר ואף נחוצה לתיאור מדויק של אופי הזהות היהודית האמריקנית בימינו. מושג המסע מתאר את האופן שבו נפרשת היהודיות ומתעצבת

בעיקר אלה הנוגעים למחויבות ולהחלטה האישית בנוגע ליהודיותו של אדם.

רוב החוקרים מסכימים שאמריקה שונה מכל מקום אחר שיהודים חיו בו, אף שאין ביניהם הסכמה בנוגע להשלכותיו של הדבר הזה. יש הכרה נרחבת בעובדה שאמריקה היטיבה עם היהודים כפרטים מכמה סיבות. פתיחותה, ואמונתה בשוויון זכויות ובהטרוגניות חברתית הבטיחו אפשרות רכישה של מעמד חברתי, וגם של עושר, באמצעות הישגים אישיים ולא באמצעות השתייכות קבוצתית. האנטישמיות לא שימשה כלי בירי הממשל או מדיניות של כנסייה מעולם.

הוויכוח על השפעתה של אמריקה על ה"יהודיות" ועל ביטוייה נותר אפוא פתוח. חוקרים רבים מאמינים שאמריקה תורמת לשחיקה בתחושת היהודיות של הפרט. אחרים מפרשים את הראיות בדרך אחרת ומוציאים בהן עדות שאמריקה משאירה ליהודים חופש לבחור על מה ממודשתם הם רוצים לשמור, את מה הם רוצים לתקן, ואת מה להמציא מחדש. עובדה זו תורמת לרבגוניותה של יהדות אמריקה, אך גם לחינויותה וליצירתיותה.

#### לקריאה נוספת:

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

Deborah Dash Moore, *To the Golden Cities: Pursuing the American Jewish Dream in Miami and L.A.*, The Free Press: New York, 1994.

Samuel C. Heilman, *Portrait of American Jews: the Last Half of the 20<sup>th</sup> Century*, University of Washington Press: Seattle, 1995.

Robert M. Seltzer and Norman J. Cohen (Eds.), *The Americanization of the Jews*, New York University Press: New York, 1995.

Leonard Fein, *Where Are We?: The Inner Lives of America's Jews*, Harper & Row: New York, 1988.

Charles Silberman, *A Certain People: American Jews and Their Lives Today*, Summit Books: New York, 1985.

בחמישים השנים האחרונות, ושיעור נישואי התערובת, שגדל באותה תקופה. שני הנתונים הסטטיסטיים האלה, הנוגעים בטבעם של גבולות האהבה והשנאה בין יהודים לאמריקנים אחרים, אינם משמשים עוד מדדים הולמים למצבם של יהודי אמריקה. אם מבודדים אותם משאר גורמים, הם מציגים תמונה מעוותת של מצבה הנוכחי של הזהות היהודית האמריקנית ושל הסיכויים להמשך הקיום היהודי. אפשר ללמוד מהם על המידה שבה החברה האמריקנית מקבלת או דוחה יהודים, אך הם אינם מוסיפים כל תובנה בדבר האופי המשתנה של החיים היהודיים, הזהות היהודית והביטוי היהודי.

כדי להבין את הזהות היהודית האמריקנית בימינו, חיוני להתחיל לפתח תמונה רחבה יותר של יחסי הגומלין שבין היהודים לחברה האמריקנית. אחד התחומים שראוי להתמקד בו יותר הוא הדדיות החדירה יהודים-אמריקה. בתקופה מוקדמת יותר, כשהיהודים היו מיעוט מקופח, היתה התנסותו של הפרט תלויה בקבלתו לחברות בקבוצה או בדחייתו ממנה. באותה העת היה הגיוני שהקהילה היהודית באמריקה תעקוב אחר גילויים של השמצה, אפליה ואנטישמיות, שכוונו מצדה של החברה בכללותה כלפי יהודים. כיום אין בהיותו של אדם יהודי משום מחסום חברתי בפני יכולתו להתקדם – ואכן, כקבוצה, היהודים הם כיום בין הקבוצות האתניות האמריקניות המחזיקות ביתרונות רבים ביותר – ואולם ההשלכות של ההתקבלות הזאת בחברה, שזה מקרוב נתבססה, טרם נחקרו במלואן. יהודים באמריקה זוכים להצלחה יוצאת מן הכלל כאזרחים אמריקניים: הם מכהנים בבית המשפט העליון, ייצוגם בקונגרס גדול משיעורם כאוכלוסייה, הם משתתפים במרוץ לנשיאות, ויוצרים תרבות אמריקנית בכל צורותיה.

בעבר די היה בעצם התווייתו של אדם כיהודי כדי להכתיב התנהגות (ער נקודה מסוימת), ואילו היום היא אינה מכתובה כמעט כלום אם לא נלווית אליה מחויבות נוספת מצדו של הפרט. המחויבות להיות יהודי היא דבר העשוי ללבוש צורות שונות מאוד כקרכ פרטים שונים, אף שהם עשויים כולם לחלוק מאפיין משותף, הרקע היהודי שלהם. וכיוון שבחירה אישית או קבלת מחויבות ממלאות כיום, יותר מבכל תקופה אחרת בהיסטוריה היהודית, תפקיד חשוב בקביעת אופי יהודיותו של אדם (כלומר, בבחירתו "להיות בפנים" או "להיות בחוץ"), צריך המחקר העכשווי של יהודי אמריקה לפתוח צוהר אל אופייה והיקפה של הכחירה הזאת. רדושים מדדי זהות חדשים,

## אנדראה מוסט

## פוסט־מודרניזם ויהודי צפון אמריקה

הנאצים, חשו רבים מתוכו בנקודה זו אחרת של חייהם את השפעתה של האנטישמיות. ניתן לראות ברור השני הזה דוד מודרני שאימץ את הטמיעה ואת התחושה של הזהות העצמית המפוצלת. הרור הזה האמין בהבטחה הגלומה באמריקה, האמין בנרטיב הגרנדיוזי של ארץ ההזדמנויות הלא מוגבלות, של הסתמכותו של האדם על עצמו, של החירות. בני הרור הזה אימצו להם גם נרטיבים סוחפים נוספים כדוגמת הציונות והסוציאליזם.

הרור השלישי, דור נכדי המהגרים, השלים את לימודיו באוניברסיטאות, במימון הכספים שהרוויחו הוריו בעסקיהם, רכש תארים אקדמיים והגיע בקלות אל מעמד הביניים העליון. רבים יותר מתוכו נישאו ללא־יהודים והרחיקו את עצמם אף יותר מחיי הקהילה היהודית. מעטים בלבד חוו אנטישמיות גלויה, והרקע היהודי שלהם הציב רק מכשולים מעטים לפני מסלול התקדמותם החברתית והכלכלית. בשלהי שנות ה־50 ובשנות ה־60 היו לא מעטים ברור השלישי הזה שהחלו להרהר בריקנות שחשו בחייהם התרבותיים והרוחניים. תחילה פנו רבים לסגנונות חיים "אלטרנטיביים", אבל לקראת סוף שנות ה־70 החלו כמה מהם לחוש רגשי נוחם על אובדנו של העולם היהודי ה"אותנטי" של סביהם, העולם שהוריהם (כך סברו) רחו מעליהם בקלות ובשלמות. הם בחלו באחידות של חיי הוריהם בשכונות שמחוץ לעיר והשתוקקו לשוב אל ה"ידישקייט" של החיים בשכונות של דרום־מזרח מנהאטן. זה הרור שהביא לידי כך שכנר על הגג וספרו של אירווינג האו העולם של אבותינו נעשו לרבי מכר. בני הרור הזה גילו מחדש את המוזיקה של הכליזמרים והחלו ללמוד ולזכור את שפת היידיש, יצאו לשוטט כתיירים בדרום־מזרח מנהאטן, שרטטו טבלאות יוחסין גניאלוגיות מורכבות לעקוב אחרי מוצא משפחותיהם אף לפני הגיען לשטעטל של מזרח אירופה ותרמו כסף להקמת המוזיאון של אליס איילנד. רבים חזרו בדרך זו או אחרת ליהדות, אחרים בהצטרפות לתנועה היהודית של התחייה מחדש, אחרים מתוך שיבה לאורתודוקסיה. את הרור בעל התודעה הזאת ניתן לתאר בקלות דוד מודרניסטי שהתאכזב מהבטחותיהם של החיים האמריקניים ומן המורל של הטמיעה. הם מודרניסטים, לא פוסט־מודרניסטים, משום שהם מאמינים שפעם נתקיימה שלמות, שנתפרקה. כאמנים המודרניסטים של ראשית המאה ה־20 הם עוסקים בפרויקט חברתי־אתנוגרפי של שחזור. ועם זאת הקשר ההרוק שלהם לציונות, לליברליות האמריקנית ולרעיון "הקהילה" היהודית מעיד על קיומה של אמונה שנשתירה באיחוי הקרעים של המודרניות.

המודרנה היהודית, בייחוד בצפון אמריקה, נשתנתה לקראת סופה של המאה ה־20 בהשפעתה של התנועה התרבותית, הפילוסופית והאסתטית של הפוסט־מודרניזם, שיצרה מגוון רחב של צורות התייחסות חדשות לזהות היהודית. שלא כמודרניזם, שהיה משמיע קינה על הפיצול שמביאים עמם החיים בגולה, מאמץ הפוסט־מודרניזם אל חיקו את הפיצול הזה. חיי הנדורים, שנדאו בעבר כפגם ייחודי של החיים היהודיים, נתפסים עכשיו, בתרבות הגלובלית המשתנה והולכת, כחלק מן המצב האנושי.

התנועה היהודית הפוסט־מודרניסטית היא, כמובנים רבים, תנועה צפון־אמריקנית, וניתן לתארה בדרך הטובה ביותר באמצעות סיפור שיהודי אמריקה מספרים לעצמם, אף שהוא הולם גם את כל התפוצה הרובת אנגלית, ובכמה מובנים גם את יהודי אמריקה הלטינית וצרפת. הסיפור מתחיל בשלהי המאה ה־19, עם בוא הרור הראשון של המהגרים ממזרח אירופה. הרעיון ה"דורי" הוא כאן מבנה מלאכותי, והוא עוקב אחרי התפתחותה של משפחה יהודית מרומה, הידועה היטב מן הספרות, הקולנוע והתיאטרון של צפון אמריקה. הסיפור הוא פישוט של ההטרונגיות המורכבת של הקהילה היהודית ההיסטורית של אמריקה. אבל יש לו תהודה אמיתית בין יהודי צפון אמריקה ונודעת לו השפעה רבה על היווצרותה של הזהות היהודית.

הרור הראשון (כך מספר הסיפור) היה דור המהגרים. המוני העניים הנדכאים שברחו מרוסיה, מפולין ומהונגריה בראשית המאה ה־20 חצו בתעוזתם את האוקיינוס האטלנטי ונלחמו את מלחמת הקיום בצד הדרומי־מזרחי של ניו יורק וברבעים היהודיים של פילדלפיה, בבוסטון, במונטריאול, בשיקגו ובכל המקומות האחרים. הם חיו בעולם החדש, אבל דיברו, היו לבושים, אכלו והתפללו כיהודי העולם הישן. על פי הנרטיב המיתי, זהו הרור הטרנס־מודרני. הוא אותנטי, שלם עם עצמו, מסורתי. צאצאיו, בני הרור השני, התנערו מהמנהגים שהביאו הוריהם מן העולם הישן ואימצו להם בהתלהבות עצומה את סגנון החיים האמריקני המודרני, מתוך שהם דוחים מעליהם את היידיש, את היהדות האורתודוקסית, את שמותיהם היהודיים ואת המאכלים והבגדים וההרגלים הישנים. הרור השני החזיק מעמד בשנות המשבר הגדול, הצליח בעסקיו בשנים שאחרי מלחמת העולם השנייה, כבש לו מקום בקרב מעמדות הביניים, התבולל בתרבות האמריקנית ושלח את בניו ובנותיו לאוניברסיטאות היוקרתיות. אחרים מתוכו נישאו ללא־יהודים. אף שכמעט כולו עבר את שנות המלחמה בכיטחון יחסי מפני

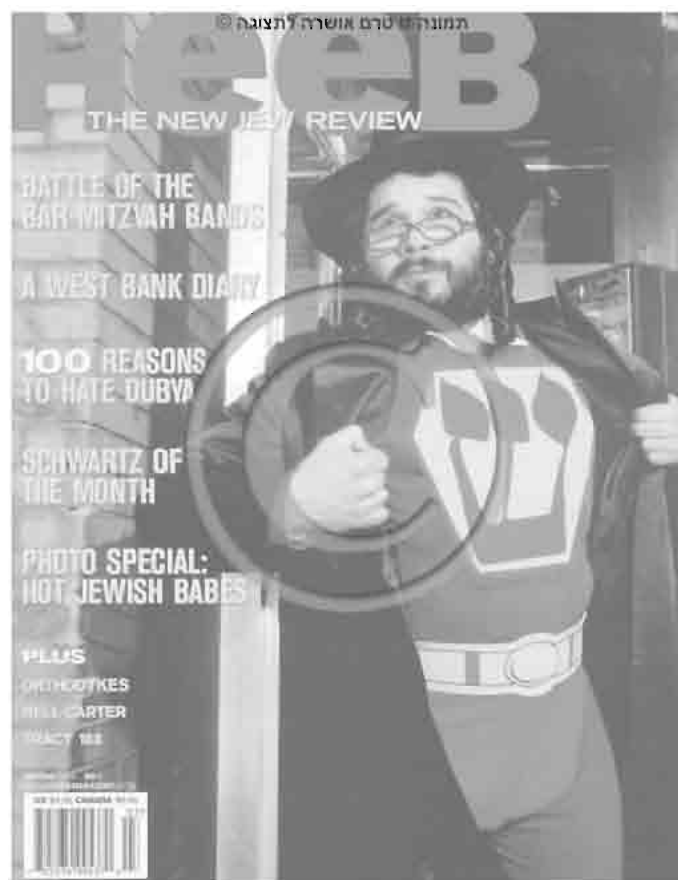
אבל מכיוון שלרכים מהם אין קשרי משפחה בשכונה, הסיבות שהם נותנים לכך סנטימנטליות פחות. הם נקהלים לשם ולמרכזים עירוניים יהודיים אחרים כדי לקחת חלק בתנועות אמנותיות ואינטלקטואליות חרשות, ללמוד את תורותיהם של מבקרים פוסט-סטרוקטורליסטיים, להתפלל במניינים קטנים, למחות על מדיניותן של ממשלות ישראל, לצפות בפסטיכלי קולנוע יהודי, לקרוא ספרים כנקמתה של יענטל ודור ה-J, או לכתוב לעיתון היהודי פורוורד שעבר תהליך של עיצוב מחדש.

## זהות יהודית וחיים יהודיים

טווח רחב של היסטוריה יהודית ושל טקסים יהודיים מחלקים שונים של העולם, וגם מתרבויות לא יהודיות, מסייע לעיצובם של חיי המשפחה היהודית הפוסט-מודרנית ושל מחזור החיים שלה. הרעיון בדבר אפשרות הבחירה מחלחל ביהודיות הפוסט-מודרנית. (למעשה מכנים כעת יהודים שנתגיירו "יהודים על פי בחירתם", מונח שניתן להרחיבו גם על כל היהודים הפוסט-מודרניים, הרוחים בתוקף הגדרות זהות מהותיות.) מארגני סדרי פסח פוסט-מודרניים מלקטים קטעים שהוציאו מהגדרות שונות ומצרפים אותם זה לזה, תרים באינטרנט אחרי רעיונות חדשים, ומעמתים טקסטים, שירים ומיני מאכלים מתקופות היסטוריות שונות וממאות קודמות, מתוך פרספקטיבות פוליטיות ורמות שונות של רבקות בדת, ומייצרים לעצמם סדרי פסח אישיים ביותר המתקשרים לענייניה המיוחדים ולנטייתיה הרוחניות של הקבוצה. חגיגת סוכות שנערכה זה לא כבר על ידי מועדון אמנות יהודי בסן פרנסיסקו נתקיימה במועדון לילה המכונה "טרקלין הקטיפה" שבאזור המפרץ. הפורוורד, שתיאר את תוכנית הערב, ציין שהופיעו בה אמנים מבצעים יהודיים וגם אפריקניים-אמריקניים, סיצייליאנים, סינים וסרי-לנקים, שעסקו בנושא "הבית, הנדרים והעקירה" בשירה, בסיפורי חסידים ובמוזיקת היפהופ. הנוכחים הגרירו את עצמם "אירים-יהודים", כוהיסטים, זימבבואיים, יהודים ציוניים ליברליים, לכנונים המשתייכים על הכנסייה האורתודוקסית-המזרחית, קווייקרים פולנים ו"יהודים-נא-להשלים-את-החסר". "טראנסגראסתר 2002", אחת מחגיגות פורים של הגל הפוסט-מודרניסטי החדש, כללה במסיבתה הפרועה משחק פורים שביום במועדון לילה ניו יורקי חדש שכל שחקניו היו גברים בבגדי נשים.

יהודים פוסט-מודרניים עורכים טקסי נישואים השואבים את השראתם ממסורות הנהוגות בחלקים שונים של העולם היהודי. טקס כזה יכול להכיל ברכות בסגנון אשכנזי, שירים ספרדיים, כתובה ישראלית מודרנית, וגרסאות פמיניסטיות או שוויוניות של טקסים מסורתיים כהקפת הכלה והחתן וניפוץ הכוס. ושעה שלהקת הנגנים בטקס נישואים פוסט-מודרני

לדור הרביעי, היהודי הפוסט-מודרני, יש רק ניסיון מועט וסבלנות אף פחותה ממנו כלפי חששותיהם של הוריהם מפני האנטישמיות ומפני ההתבוללות. היהודים הפוסט-מודרניים חשו רק לעתים רחוקות בעוקצו של המשפט הקדום האנטישמי והם רחוקים מהרצונות, הסטריאוטיפים והחרדות שעיצבו את הנרטיב של הטמיעה. יהודיותם אינה מלווה אצלם במידה רבה בסכסוך פנימי אבל היא משוללת במידה קיצונית ודאות בדבר משמעותה. הם זרים להתמקדותם של הוריהם בנישואי תערובת, בהמשך החיים היהודיים, בחברותם בבית כנסת, ומתוסכלים מן הגישה האורתודוקסית העוטפת את הוויכוחים על מדינת ישראל ועל השואה. היהודים הפוסט-מודרניים יוצרים להם טקסים ויצירות אמנות וספרות מתוך קבלת הגיוון של החיים והתרבות היהודיים, מנסים לגלות את הדרכים הרבות שבהן ניתן להיות יהודי, ועומדים על כך שהם עצמם יכולים לעצב את זהויותיהם היהודיות. הם דוחים את הסטריאוטיפים של ה"שלומיאל" היהודי ושל הנסיכה הבורגנית היהודית ועומדים על כך שיהודיותם עשויה להיות קולית, אורבנית, קלת ראש ונועזת. הם ממשיכים להתקבץ באזור של דרום-מזרח מנהאטן,



בני הדור הרביעי להגירה לארצות הברית, היהודים הפוסט-מודרניים, עומדים על כך שיהודיותם עשויה להיות קולית, קלת ראש ונועזת. בתמונה: שער של המאגזין "היב" (קיצור של היברו - עברי), המציג "סופרמן" בדמות יהודי חרדי. תפוצתו של "היב" מגיעה למאות אלפים וחומריו נכתבים בעט מושחזת ומורעלת

שהם הולכים בו בדרכם שלהם. כך הם יכולים לעצב בעצמם בשביל אירועי מחזור החיים שלהם טקסים וסמלים משלהם בעזרת האינטרנט ולבחור מתוכו שירים, מנהגים, מאכלים, טקסטים. הם יכולים להיעזר בו בקביעה באיזו מידה בחירתם הולמת את הרקע היהודי שלהם או את מערכת האמונות שלהם. הם יכולים למצוא בו שאלונים שמהם יוכלו ללמוד לא רק איזה זרם יהודי עשוי להיראות בעיניהם מושך יותר, כי אם גם כיצד בדתות אחרות מצויות השקפות מוסריות ורוחניות דומות. יהודים פוסט-מודרניים יצרו טווח רחב של אופציות לקיום קהילתי ולפולחן הדתי, מחוץ למבנה המסורתי של בתי הכנסת הממוסדים. יש אתר אינטרנט המכיל דשימה של יותר מ-2,100 מניינים אורתודוקסיים, בעדים שונות בעולם. בעידן ניו יורק עצמה צצים בכל יום מניינים חדשים, המאפשרים גישה שונה אל התפילה. גם בערים אחרות כבר הוקמו מרכזים ליהודים "עליוזים". ובזמן שמניינים אלה מציעים מגוון גישות אישיות לפולחן הדתי, הם נוטים לחלוק ביניהם שני קווי היכר מרכזיים של היהודיות הפוסט-מודרנית: הם מתנגדים למבנים סמכותיים מרכזיים, ולפיכך העומדים בראשם אינם כלי-קודש מקצועיים, וכמעט כולם עומדים על קיומו של פולחן שוויוני. יהודים פוסט-מודרניים גם עומדים על כך שהרבנים יגלמו את הגיוון והעדכניות של הדור. ספר שולחן הקפה *Rabbis: The Many Faces of Judaism* (רבנים: ריבוי הפנים של היהדות) מכיל תמונות של רבנים קאובואים, רבנים הומוסקסואלים, רבנים רוכבים על אופנועים וגולשים על הגלים, נשים וגברים, קוריאנים-אמריקנים ואפריקנים-אמריקנים, רבנים ספרדיים ואשכנזיים.

יהודים פוסט-מודרניים, כדורות של יהודים לפנייהם, משלבים פעילות פוליטית עם פולחן דתי ועם חינוך, אבל הנושאים המעסיקים את הדור הנוכחי משקפים את השקפת העולם המיוחדת שלו. גוף הקרוי "הקואליציה של הסביבה והחיים היהודיים", למשל, מחזיק אתר אינטרנט ובו נקודות מבט יהודיות דבות על הבריאות בעולם, הצעות בדבר הכללתם של נושאי הסביבה בחגים ובאירועי מחזור החיים היהודיים והזדמנויות להשתתף בפעילות הנוגעת להתחממות העולם. "שומרי הנשים היהודיות", קבוצה של פעילות פמיניסטיות אנונימיות, עושה שימוש בטכניקות שאולות מקבוצות פעילים של האמנויות הפוסט-מודרניות כרוגמת "נשות הגרילה" כדי למחות על סקסיזם בקהילה היהודית, ובכללן מודעות בולטות בניו יורק טיימס שבהן נאמד, בראש השנה: "נשים/צעירות יהודיות, הטילו את האחריות על קהילתיותכן. סקסיזם הוא חטא". כתבי עת שונים מותחים ביקורת על עמדתם של המוסדות היהודיים בשאלות הנוגעות למדינת ישראל או קודאים להקמת קואליציה של יהודים ולא-יהודים לתמוך בצדק



חגיגות פורים של הגל הפוסט-מודרניסטי החדש כוללות מסיבות פרועות הנערכות בבילי של סגנונות. בתמונה: סצנה מתוך ה"אסתרמינטור", אופרת רוק המנסה לשבור כל טאבו, שהוצגה בסן-פרנסיסקו ב-2003

עשויה לנגן את גרסתה שלה ל"הבה נגילה", היא תעשה זאת בקריצה אירונית ותעבור לקטע כליזמדי מעורב של הגל החדש או לגרסת יידיש של שיר של אירווינג ברלין. בדומה לכך חתונות הומוסקסואליות, או מעורבות, מציגות זה מול זה מנהג מסורתי וערכים פלורליסטיים דמוקרטיים, ובעת ובעונה אחת הן מאמצות את המסורת המתכחשת להן ומותחות עליה ביקורת. בשנים האחרונות החלו מבקרים שונים לראות בתלמוד דוגמה מובהקת של טקסט ספרותי שעבר "דקונסטרוקציה" – טקסט המוקיע את הנחותיו שלו עצמו. הפרשנויות המקיפות את קטעי הטקסט שעל גבי דף התלמוד מייצרות שיחה על אודות הטקסט שבתוך הטקסט וזו משקפת את תהליך הדקונסטרוקציה שבביקורת. אתרי אינטרנט, על התצוגה הלא-ליניארית שבהם ועל הקישורים הנעשים מתוך העמדה-שכנגד, מתואדים גם הם כטקסטים פוסט-מודרניים אידיאליים וכיסודות חיוניים לעיצוב יהודי עצמי. יהודים מכל רקע שהוא יכולים לקבל בקלות מן האינטרנט מושג על כל צורה של יהדות ושל טקסים יהודיים, או על טקסטים יהודיים, בתוך



לא בקשרי משפחה, לא במוצא משותף, לא באמונה דתית ולא במורשת תרבותית כלשהי, אם כל איש ואישה יוכלו לבחור אם להיות (או לא להיות) יהודים, מה בסופו של דבר יגדיר אדם יהודי? הדיון החורג מתחומי השאלה הפוסט-מודרנית האולטימטיבית מנסה לגלות הגדרה לזהות היהודית שתעקוף את הריק של היחסיות, שתמקם את התחושה היציבה של היהודיות בתוך עצם האי יציבות של הפוסט-מודרניזם.

## מורטון ויינפלד

ממוצא אתני יהודי. כ-30% מהיהודים הקנדיים נולדו מחוצה לה, אחוז גבוה בהרבה מהאומדן המקביל, של 10%, בקרב יהודי ארצות הברית. היהודים הקנדיים חשים קרבה לשורשיהם ב"המולדת הישנה". המאפיינים הדמוגרפיים האלה מסייעים להסביר מדוע היהודים הקנדיים אתניים יותר, ויהודיים יותר, כלומר, מעורים יותר בתרבות היהודית, בקיאים יותר בידיש ובעברית, מעורבים יותר בחיי הקהילה היהודית, אחוז נישואי התערובת בקרבם נמוך יותר והם שומדים על מצוות הדת יותר מעמיתיהם בארצות הברית.

יהודים ומהגרים אחרים יצרו בכל עיר שאליה הגיעו אווירה קוסמופוליטית, שאין למצוא כמותה בערים שרוב תושביהן קנדים ממוצא בריטי או צרפתי. טורונטו ומונטריאול הן מרכזי האוכלוסייה הדומיננטיים – ובשנת 1991 היו בהן 162,605 ו-101,210 יהודים בהתאמה. אין מקבילה קנדית לניו יורק, הרוחשת יהודים. אך במובנים רבים היהודים בטורונטו ובמונטריאול הבריטית קובעים את הטון, בעסקים, במקצועות החופשיים, במוסדות להשכלה גבוהה, בתקשורת ובתרבות. יהודי קנדה מזדקנים. ב-1991 היו בני 65 ומעלה יותר מ-17.3% מהאוכלוסייה היהודית בקנדה, בהשוואה ל-10.8% בלבד מהאוכלוסייה הכללית. מונטריאול וויניפג היו הערים ה"זקנות" ביותר, בגלל ההגירה הניכרת של תושבים מתוכן. יהודי קנדה הם ככלל אמידים, דבר המקנה בסיס לחיים קהילתיים ותרבותיים עשירים. לא רק שההכנסה הממוצעת של יהודי קנדה גבוהה מזו של כל קבוצה אתנית או דתית אחרת, אלא שכיום מיוצגים יהודים גם באליטות הכלכליות העשירות והחזקות ביותר במדינה. ההצלחה הכלכלית של היהודים בטורונטו ובמונטריאול מתגלית לא רק במגזרים הכלכליים המרכזיים, אלא גם בכלכלת המובלעת היהודית. התמורה הכלכלית הזאת מעידה על הפתיחות הגוברת והולכת בחברה הקנדית. אך עדיין קל ליהודי קנדה לצבור הון אישי יותר מאשר לעמוד בראש תאגיד כלכלי גדול, שבו עשויים

חברתי. תוכנית רדיו ושמה "מחוץ לתחום המושב" מציעה ליהודים פרוגרסיביים נקודות מבט במגוון רחב של נושאים קהילתיים וארציים.

אבל בעוד רבים נהנים מתחושת השחרור שבה חדורה היהודיות הפוסט-מודרנית, תוהים אחרים אם העמידה הזאת על העיצוב העצמי לא תביא באורח בלתי נמנע לאיבוד של יציבות כלשהי בקהילה היהודית. אם אין לזהות היהודית צורך

## יהודי קנדה – סיפור הצלחה יחסי

קנדה ידועה בזכות המדיניות והרטוריקה הרב-תרבותית שלה, והיהודים הקנדיים הם רב-תרבותיים במובהק. הם נוטלים חלק בפעילות החברתית על כל רבריה, ובהשוואה לעמיתיהם בארצות הברית הם שומרים יותר על התרבות והזהות היהודיות. קנדה לא רק מתגדרת בגיוון אתני במדיניותה וברטוריקה שלה, אלא גם אין בה הפרדה רשמית בין הדת למדינה; שלא כבאמריקה, יכולים בתי ספר יהודיים ברוב מחוזותיה להיעזר במימון ממשלתי. וכך הקלה המחויבות הקנדית למדיניות רב-תרבותית על היהודים הקנדיים את הסינתזה בין המסורת למודרניזם. הם נחלו הצלחה הן בשימור התרבות היהודית והן בהתערות נרחבת בתרבות הקנדית, והם חשים בנוח עם הסתירה בין השניים. ואכן, ניתן לטעון כי, באופן פרדוקסלי, אינטגרציה מוצלחת בחברה הקנדית מגדילה את הסיכויים להמשכיותה של התרבות היהודית.

## סקירה סוציו-דמוגרפית וקהילתית

אף על פי שהקהילה היהודית הראשונה בקנדה נוסדה עוד במאה ה-18, החלו מהגרים יהודיים להגיע לקנדה במספר רב רק בסוף המאה ה-19. ההגירה ההמונית הזאת הגיעה בעיקר ממזרח אירופה, והחוויה היהודית-הקנדית לא הוטבעה בחותם הגרמני/רפורמי כדוגמת ההגירה לארצות הברית. ההגירה נמשכה גם בתקופה שלאחר 1945, וכללה מספר רב של ניצולי שואה, של יהודים פרנקופוניים ממוצא ספרדי שהגיעו מצפון אפריקה (בעיקר ממרוקו), של יוצאי רוסיה, ישראלים, דרום-אפריקנים ואחרים. במפקד התושבים של שנת 2001 אפשר לזהות כ-370,000 יהודים, לעומת 356,000 יהודים בערך במפקד 1991. (יהודים מוגדרים במפקדים האלה מי שדתם יהודית, וכן מי שמוצאם האתני יהודי אך אינם טוענים להשתייכות דתית כלשהי). בקנדה, בהשוואה לארצות הברית, יש יחסית פחות יהודים חילוניים, יותר מתגירים ופחות לא-יהודים

יותר בתחומים האלה, מונטריאול וטורונטו – שמרניות יותר. אך אתגרי המודרנה נכנסו אל חיי המשפחה היהודית, בעיקר באמצעות הפמיניזם היהודי, בהשפעתו על חיי הדת. יש כעשר רבניות פעילות בקנדה, באופן יחסי הרבה פחות מאשר בארצות הברית. חגיגות הבת מצווה הולכות ומתרבות בקרב היהודים שאינם אורתודוקסים, ובקרב האורתודוקסים מופיעים טקסים חדשים, כגון נשיאת דברי תורה מפי נשים בשעת קידוש. בראש הקונגרס היהודי הקנדי כבר עמדו שתי נשיאות, ובמוסדות הפדרציה היהודית בולטות נשים יותר מבכל זמן. יש נכונות רבה יותר לקבל את תופעת היהודים ההומוסקסואלים, אך היחס כלפיהם עדיין שונה במגזרים הדתיים השונים. האוכלוסייה היהודית המבוגרת משלמת את מחיר דעיכתן של המשפחות הרב-דוריות. כיום נמוכה בקנדה הסבירות שיהודים בגילים מתקדמים יתגוררו עם ילדיהם הכוגרים.

שיעורי הנישואים המעורבים בקנדה הולכים וגדלים, ובתחילת המאה ה-21 הם הגיעו, בקרב היחידים היהודיים, לכדי 30%. השיעורים האלה נמוכים מאלה הקיימים כקבוצות מיעוטים אחרות בקנדה ומאלה הקיימים בקרב יהודי ארצות הברית. הם גבוהים יותר במערב קנדה, ונמוכים יותר בטורונטו ובמונטריאול. התופעה קיימת כרוך המשפחות הקנדיות הלא-אורתודוקסיות וגם במשפחות אורתודוקסיות רבות. סביר להניח, שיהודים מדרו שלישי או רביעי או ממשפחות דתיות פחות, נוטים יותר להינשא לבני דתות אחרות. יחד עם זאת, על פי הסקרים, רוב יהודי קנדה יציבים בעמדתם נגד נישואי תערובת. בנושא הזה חולקים היהודים בבירור על דעת הקהל הקנדית, התומכת בתוקף בנישואי תערובת בין פרוטסטנטים, קתולים ויהודים, ובין קבוצות אתניות או גזעיות שונות. הטלת קלון בנישואי תערובת כבר אינה מועילה בחוגים שאינם אורתודוקסים.

הבסיס של חיי הקהילה היהודית-הקנדית הוא איתן. בהמדרך היהודי של מונטריאול לשנת 2000 מוזכרים יותר מ-100 מרכזים קהילתיים יהודיים, לבד מבתי כנסת ובתי ספר. מדרך השירותים הקהילתיים היהודי של טורונטו רכתי הוא סיכום מדהים של חיים קהילתיים מאורגנים. זוהי רשימה מוערת ובה ארבעה עמודים על מרכזים קהילתיים יהודיים, שישה עשר עמודים של שירותים חינוכיים ובתי ספר, שנים עשר עמודים של ארגונים הקשורים לישראל או לציונות, ושלושים עמודים המוקדשים ל"חיי קהילה מאורגנים". יש כאן סתירה מרתקת: בעוד שהזהות היהודית של פרטים נתונה לסכנה של ההתבוללות ונישואי התערובת, משגשים הארגונים הקהילתיים היהודיים.

היהודים הקנדיים מרוכזים באזורי מגורים משותפים יותר מכל קבוצת מיעוטים אחרת בערים הקנדיות. אך השכונות היהודיות עצמן אינן זהות זו לזו. בטורונטו ובמונטריאול יש

ביטויים של אנטישמיות כמוסה להגביל את התקדמותם. לא מפתיע שהיהודים מגיעים להישגים השכלתיים גבוהים יותר מכל קבוצה אתנית או דתית אחרת בקנדה. בשנת 1991 היה ל-55% מן הגברים ול-50% מן הנשים, בקרב הצעירים היהודיים בני 25-34, לפחות תואר ראשון; השיעור הקנדי התואם עמד באותה שנה על 16% גם בקרב הגברים וגם בקרב הנשים. בכל עיר קנדית מורות הסטטיסטיקות שיהודים מיוצגים באחוז העולה על חלקם באוכלוסייה בתחומי הרפואה, המשפטים והחשבונאות, וגם במקצועות של שירות לציבור כגון הוראה ועבודה סוציאלית.

פוריותם של היהודים הקנדיים נמוכה הרבה מזו של הקנדים הלא-יהודים, חרף העובדה שפחות נשים יהודיות הן חשוכות ילדים, ושיעור הגברים והנשים היהודיים הנישאים גבוה יותר. נתוני המצב המשפחתי במפקד התושבים של 1991 מראים, שהסבירות לגירוש או לפירור בקרב היהודים הקנדיים נמוכה יותר מאשר בקרב הקנדים הלא-יהודים ובקרב יהודי ארצות הברית. כמו כן שכיחותם של ילדים הנולדים מחוץ לנישואים, של חיים משותפים בלא נישואים ושל משפחות חד-הוריות נמוכה יותר בקרב יהודים. העיר ונקובר נוטה להיות אופנתית



בערים הגדולות, מונטריאול וטורונטו, נמצאים מאות מרכזים קהילתיים מאורגנים, ובהם רבים הקשורים לישראל ולציונות. בתמונה: טקס שבועת אמונים למדינת ישראל בבית הספר היהודי במונטריאול, 1959



השפעה יהודית על התרבות הקנדית נוצרת בעיקר באמצעות אמנים יחידים. בתמונה לאונרד כהן, יוצר-זמר קנדי יהודי נודע.

באמצעות אמנים יחידים, שלעתים שילבו ביצירתם רגישות יהודית, אך בקנדה אי אפשר למצוא תת-קהילה מגובשת של אינטלקטואלים יהודיים "ניו יורקיים", עם מוסדות ופרסומים, דיונים וויכוחים משלהם. למעשה, אין בקנדה מאסה קריטית מספיקה של סופרים יהודיים מחויבים וגם אין קהל קוראים גדול דיו. יחד עם זאת היהודים כלטו תמיד בכל תחומי המוזיקה, התיאטרון, האמנויות היפות, הרדיו, הטלוויזיה והקולנוע, כאמנים, בימאים, מפיקים ואנשי ניהול. העיסוק בשואה ובמדינת ישראל קרא תיגר על הדת הקונוונציונלית כעיסוקם התרבותי העיקרי של יהודי קנדה. שני הנושאים האלה מייצגים צורה חילונית של זהות דתית, בעיקר לאינטלקטואלים. שניהם תופסים מקום נכבד בתוכניות הלימודים בבית הספר היהודי, ובכלל זה בתוכניות ללימוד מדעי היהדות באוניברסיטה, ובתפילות וטקסים חדשים בבתי הכנסת.

המערכת הנרחבת של החינוך היהודי מסייעת בהבנת הרמה הגבוהה יחסית של ההזדהות היהודית בקנדה. יותר מ-80% מיהודי קנדה זוכים לחינוך יהודי פורמלי כלשהו, ומרביתו מתמקד בלימודי יום בבתי הספר. אלה אחוזים גבוהים יותר מאלה שרווחו ברורות קודמים של יהודי קנדה, ובקבוצות מיעוטים או בקבוצות דתיות קנדיות אחדות. חוץ מבתי ספר אפשר למצוא כיום בכל קהילה יהודית פעוטונים, גני ילדים ומעונות יום יהודיים, המספקים מענה לכל צורת זיקה יהודית. "התפוצות" דומה מתארעת בשכבה העל-תיכונית ומעליה, ב'כוללים' לשומרי מצוות וגם בהרצאות בבתי כנסת ובקבוצות לימוד.

אזורים מוכחנים היטב שגרים בהם יהודים אורתודוקסים קיצוניים, ואפילו אורתודוקסים מודרניים נוטים להתגורר בסמיכות לבתי כנסת ולמוסדות קהילתיים. היהודים לא דק חיים יחד, הם אף דבקים זה בזה. ב-1990 יותר משלושה רבעים מהיהודים הקנדיים הבוגדים טענו ש"דוב חבריהם" יהודים. יהודי קנדי יכול לבלות כל חייו בנפרד בקהילה יהודית גמורה על מוסדותיה, ממעונות יום ועד בתי אבות. ויהודים רבים, אפילו אלה הנראים קוסמופוליטיים למדי, אכן נוהגים כך.

הארגון האדצי היהודי החשוב ביותר הוא הקונגרס היהודי הקנדי, המשמש דוגמה לקבוצות מיעוטים קנדיות אחרות. לפדרציית הרווחה היהודית כוח רב ברמה המקומית, מוסדותיה אחראים לגביית כספים לצורכי הקהילה ולחלוקתם למגוון של מוסדות רווחה, חברה, תרבות ופנאי. המערך הזה נתמך בידי פילנתרופיה יהודית-קנדית ברמות מרשימות. קרוב לחצי מהיהודים הקנדיים מודיעים על השתייכות לארגון יהודי כלשהו, יותר ממה שאפשר למצוא בקרב יהודי ארצות הברית ובקבוצות מיעוטים קנדיות אחרות. הקונגרס היהודי הקנדי כולל כמעט את כל הארגונים היהודיים. דק מקבוצות הדוגלות באלימות או שוללות את זכות הקיום של מדינת ישראל נשללת האפשרות להצטרף אליו.

## התרבות היהודית

בהשוואה לדוב קבוצות המיעוטים האתניות-תרבותיות, התרבות היהודית הקנדית משגשגת. היהודים מוצאים להם מקום בהצלחה גם בתרבות הכללית וגם מחוצה לה. הם הצליחו למצוא מדחב תרבותי, בייחוד במונטריאול, והוא מעין ישות שלישית נבדלת בין התרבויות השולטות – האנגלית והצרפתית. היידיש נמצאת בירידה (חרף הפופולריות של הכליזמרים), אך העברית בעלייה, אף שמשתמשים בה בגלל ערכה הסמלי יותר מאשר כשפת תקשורת. בשתייהן מדברים בקנדה הרבה יותר מאשר בארצות הברית.

הספרות היהודית בקנדה נכתבת בימים האלה רובה באנגלית, ובמידה פחותה בצרפתית. מחברים כגון לאונרד כהן, מאט כהן, נעים קטן, א"מ קליין, אירווינג לייטון, אן מייקלס, מרדכי ריצ'לר, מדים ודינגטון ואדל וייסמן – בין היתר – הם סופרים קנדיים מוערכים שיצירתם מושפעת מההיסטוריה היהודית, מחווית ההגירה היהודית ומנושאים יהודיים נצחיים. אפילו "הילד הנודא" של הספרות היהודית הקנדית, מרדכי ריצ'לר, מותח ביקורת סאטירית על החיים היהודיים בקנדה – קיבל חינוך יהודי אינטנסיבי, ולעולם לא יצליח להימלט מעוצמת השפעתה של החוויה היהודית על יצירותיו.

ההשפעה היהודית על התרבות הקנדית נוצרה בעיקר

מיהודי קנדה נולדו מחוץ לקנדה ולכן תרבותם בחיים הפוליטיים פחות. גם שיעורם באוכלוסייה נמוך יותר. יתד על כן, העניינים הבינלאומיים של קנדה פשוט אינם נוגעים כל כך בסוגיות שעל סדר היום הפוליטי היהודי, בייחוד בסוגיית המזרח התיכון. היהודים הקנדיים מקדמים את האינטרסים הישראליים בדרך בין-מפלגתית, באמצעות הוועדה הקנדית-ישראלית.

מה מבקשים היהודים בפוליטיקה הקנדית? ראשית, תמיכה בקנדה מאוחדת, כלומר, התנגדות לעצמאותה של קוויבק. שנית, תמיכה בהגירה בכלל ובהגירה יהודית בפרט. קשה למצוא יהודים רבים שיתלכדו סביב מפלגה פוליטית קנדית או תנועה קנדית שיתנגדו, או יתפסו כמתנגדות, להגירה. ההגנה על זכותה של ישראל להתקיים בשלום ובביטחון היא מטרתם השלישית. אין זה אומר שארגונים יהודיים קנדיים, שלא לדבר על כלל היהודים, תומכים ללא סייג בכל מדיניות שנוקט הממשל הישראלי. מטרה רביעית היא ההתנגדות לגזענות, לשנאת זרים ולאנטישמיות, ותמיכה כללית בזכויות האדם ובעקרונות הרב-תרבותיות. זה כולל מקרים שיש להגיע בהם ל"הסדר הוגן" בסוגיות שיש בהן רגישות יהודית-דתית מיוחדת – במקומות עבודה, בבתי ספר או במקומות אחרים. עניין בעל חשיבות רבה, שעומד בפני היהודים הקנדיים והמורשת הפרוגרסיבית שלהם, הוא הגידול באוכלוסייה הלא-לבנה בקנדה, ובייחוד האוכלוסייה מרקע ערבי/מוסלמי. אף שקיימים אינטרסים משותפים הנוגעים לאפליה ולמדיניות החוץ, מתחדדים יותר ויותר חילוקי הדעות בנוגע למזרח התיכון. השיח והחווייה של קבוצות המהגרים החדשים יותר שונים מאלה של המהגרים האירופיים שקדמו להם, והם רגישים יותר בנוגע לדעות אנטי-יהודיות הנובעות מהמזרח התיכון.

ואכן, האנטישמיות בקנדה שונה בימינו מהאנטישמיות המסורתית של היהירות הפרוטסטנטית האנגלוסקסית, ומזו של הקתוליות הצרפתית ומזו של הפופוליזם במחוזות המערב של קנדה. האנטישמיות הנמרדת בצורות הקלאסיות של האפליה נמצאת בירידה. האמונה הדתית הנוצרית כבר אינה מקושרת עם אנטישמיות. באחד הסקרים הארציים, ב-1984, נמצא כי רק לאחר מתוך שכעה קנדים דעות שליליות על יהודים; לשאר היתה דעה חיובית או ניטרלית. גם המגע עם יהודים ממלא תפקיד. קנדים שפגשו אישית לפחות יהודי אחד, נטו פחות לדעות קדומות. כימינו האנטישמיות היא פוליטית בעיקרה, היא שואבת את השראתה מאירועים בעולם, ובאה לידי ביטוי בהתנגדות לישראל ולציונות. רוב היהודים חשים כי עוינות קיצונית כלפי ישראל משקפת, או יוצרת, תופעות שניתן לכנותן אנטישמיות. תהליכי המודרניזציה והחילון בחברה הקנדית מזינים, בדרך כלל, ביטויי עוינות שכאלה.

החיים הדתיים בקנדה מקיפים קשת רחבה, אף שהיסודות המסורתיים מרובים יותר מאשר בארצות הברית. מבין היהודים הקנדיים המזדהים כדתיים, כ-19% הם אורתודוקסים (9% בארצות הברית), 37% קונסרבטיבים (38% בארה"ב), 11% רפורמים (43% בארה"ב), ו-32% הם "יהודים אחרים" (9% בארה"ב), מונח הכולל גם את המגדירים עצמם מסורתיים.

כל הסימנים מורים שהעדה האורתודוקסית היא התוססת ביותר. האורתודוקסים בקנדה מאמצים יותר ויותר את המודרנה – דבר המשתקף בתהומים רבים, ממחשבים ועד למסעדות גורמה כשרות. הרפורמה בקנדה מאמצת בימינו את ישראל ואת השפה העברית וגם יסודות מסורתיים אחרים, אכל הפרדוקס הוא שיחד עם זאת נאלצת הרפורמה לקבל אל תוכה קבוצות יהודיות ששוליותן גדלה והולכת, ולקבל גם חידושים, המשקפים רמה מינימלית של הקפדה על הדת, וזאת עקב שיעור גדל והולך של נישואי תערובת. היהדות הקונסרבטיבית בקנדה היא בדרך כלל מסורתית יותר מהקונסרבטיבים של ארצות הברית. כל הזרמים מושפעים מאוד מהרבנים שהוכשרו בארצות הברית ומן המגמות הרווחות שם. האורתודוקסים הם המקפידים ביותר על שמירת הדת ומצוותיה, אחריהם באים הקונסרבטיבים, הרפורמים והרקונסטרוקציוניסטים. החיכוך בין האורתודוקסים לבין הלא-אורתודוקסים בנוגע לשאלה מיהו יהודי רווח בקנדה הרבה פחות מאשר בארצות הברית, ובמונטריאול הרבה פחות מאשר בטורונטו. האמונה הדתית נעשתה אינדיווידואליסטית יותר, כמעט פוסט-מודרניסטית, ויהודי קנדה בוחרים להם טקסים ומנהגים על פי טעמים.

## היהודים והאווירה הפוליטית בקנדה

היהודים הקנדיים נוטים להימצא בצדה השמאלי/ליברלי של הקשת הפוליטית, ודפוסי הצבעתם תואמים את הנטייה הזאת. תמיכה יהודית היסטורית זו צמחה על רקע העובדה שהתקופות הממושכות ביותר של הגירה יהודית מאסיבית חלו כזמני שלטונה של המפלגה הליברלית. נוסף על כך היהודים, כמיעוט המשתייך על מעמד הפועלים, גילו תמיד רגישות לצדק חברתי. כמו כן, בתקופה שלאחר המלחמה, היהודים – ומהגרים רבים אחרים – חיפשו אחר הביטחון היחסי של המרכז האידאולוגי, ומצאו את מקומם במפלגה הליברלית, שהיתה אלטרנטיבה לשמרנים הפרוגרסיביים מ"ימין" ולמפלגה הדמוקרטית החדשה מ"שמאל". אבל, על אף דפוסי ההצבעה האלה, מילאו יהודים תפקידים בולטים בכל המפלגות.

ליהודים בקנדה נודעת השפעה על מפלגות ומטרות פוליטיות, והם בולטים כתורמים ומגייסי כספים. אך הם מעורבים מעורבות פוליטית פחות מיהודי ארצות הברית. רבים

אל הכלכלה והדולר האמריקניים היציבים יותר. החיבור בין צפון לדרום, בין שתי הקהילות היהודיות, מדהים בעוצמתו, בייחוד העובדה שרוב הדברים הקנדיים הם אמריקניים או שהוכשרו בארצות הברית. בזמן שבו השפעתו של העולם הישן מתפוגגת והולכת, עשויה לצמוח בקנדה גרסה חדשה של ציוויליזציה יהודית, שתהיה, קרוב לוודאי, מקורבת בקוויה העיקריים לזו שבארצות הברית.

#### לקריאה נוספת:

- Irving Abella, *A Coat of Many Colours*, Toronto: Lester, Orpen, Dennys, 1990.
- Robert Brym, William Shaffir, Morton Weinfeld, *The Jews in Canada*, Toronto: Oxford University Press, 1993.
- Daniel Elazar and Harold Waller, *Maintaining Consensus: The Canadian Jewish Polity in the Post-War World*, Lanham: University Press of America, 1990.
- Gerald Tulchinsky, *Branching Out*, Toronto: Stoddart, 1998.
- Morton Weinfeld, *Like Everyone Else, But Different: The paradoxical success of Canadian Jews*, Toronto: McClelland and Stewart, 2001.
- Morton Weinfeld, William Shaffir, Irwin Cotler, *The Canadian Jewish Mosaic*, John Wiley, Rexdale, Ont. 1981.

גילויי אלימות כלפי יהודים, אף על פי שעודם נדירים, משקפים את המתחים הפוליטיים החדשים הללו.

#### סיכום

הקהילה היהודית בקנדה היא סיפור הצלחה. שיווי המשקל שהושג בין יהודי קנדה מאזן בין כוחות המסורת למודרנה, ושואב חיזוק מהרטוריקה הרב-תרבותית הקנדית. אף כי בדוסייה, אוקראינה, צדפת ואולי גם בבדיטניה חיים יותר יהודים, אין ביכולת קהילותיהן היהודיות להשתוות לתערובת הקנדית של אינטגרציה נוחה ושמירה על התרבות העצמית. הקהילה היהודית בקנדה נמצאת בדרך להיות הקהילה השנייה בחשיבותה בתפוצות, אחרי זו שבארצות הברית. יכולתה זו להשתתף השתתפות מלאה בחיים הציבוריים, מתוך שמירה על מורשת רב-ממדית עשירה, היא מהותה המסתורית של החוויה היהודית הקנדית.

עד מתי יימשך ירח-הדבש הזה? ישנן סכנות אמיתיות או פוטנציאליות. כל צעד בכיוון עצמאות לקוויכק, כעת או בעתיד הרחוק, יערער את יציבותם של יהודי קוויבק ושל קנדה כולה. הממשל הקנדי מחויב לביטחון הישראלי פחות מאשר לזה האמריקני, ומתחים הקשורים כישראל עלולים להחליש את תחושות הזהות והסולידריות של יהודי קנדה. אשר לזהות היהודית, יתרונותיה של ההגירה היהודית-קנדית, הטרייה יותר והגרולה יותר יחסית, עשויים להתפוגג ביום מן הימים. המדיניות והרטוריקה הקנדיות, המתפארות ברב-תרבותיות, לא תמיד יוכלו לעצור את זרם ההתבוללות, ולפחות לא את זרם הטרנספורמציה. יהודים קנדיים צעירים נמשכים דרומה,

## יהודים באוסטרליה: היענות למודרניות ולחילון

הגדולות ביותר – מלבדן וסדיני. בשנת 1939 היו היהודים פחות מ-30,000 נפש באוכלוסייה אוסטרלית של יותר מ-7 מיליונים. וחשוב יותר, עד שנות ה-40 של המאה ה-20 היו ההנהגה והניהול של מוסדות הדת היהודיים, כולם "אורתודוקסיים", ושל מעט הארגונים הקהילתיים שהיו קיימים אז, נתונים בידי יהודים "אנגלו-אוסטרליים". בעיקרו של דבר, ועל פי הדפוס שאימצה המנהיגות היהודית בבדיטניה, העדיפו היהודים, במעמדם כמיעוט דתי "נסבל", לשאוף באורח פעיל להתקבל למסגרת הקהילה האוסטרלית הרחבה, ולהתאים את עצמם לנורמות, לערכים, לסגנון הלבוש, למנהגים ולנהלים החברתיים של אוכלוסיית הרוב. בעשורים הראשונים של המאה ה-20 באה ההוכחה לתבונה וליתרונות של הגישה הזאת לידי

מאז ראשית הקולוניזציה הבריטית, בשנת 1788, עמדה כפני יהודים, כמעט ברציפות, ההזדמנות להשתקע השתקעות חוקית באוסטרליה, והדבר הביא לגידול אטי אך קבוע באוכלוסייה היהודית שלה. יתרה מזו, ליהודים כאוסטרליה היתה תמיד "אמנסיפציה מלאה" והיו להם מלוא הזכויות הפוליטיות, המשפטיות והכלכליות, והם היו כפופים לאותן התחייבויות אזרחיות ככל אזרח אחר. התשתיות הפוליטיות והמנהליות אימצו עקרונות מודרניים וליברליים ומנעו כינון "דת מדינה" והקפידו על הפרדה ברורה בין "הכנסייה" למדינה. אבל גם בנסיבות הנוחות האלה נותרו היהודים, זה יותר ממאתיים שנה, מיעוט אתני-דתי קטן מאוד בקרב רוב נוצרי מכריע. מאז אמצע המאה ה-19 מרוכזים רוב היהודים בשתי הערים



יהודים שאפו תמיד להתקבל למסגרת הקהילתית האוסטרלית הרחבה. רבים מהם הגיעו לעמדות בכירות בממשל ובצבא האוסטרלי. בתמונה משנת 1980: קבלת פנים בחזית בית הכנסת במלבורן לסר זלמן כהן, מושל אוסטרליה

את התפיסה הצרה שרווחה עד אז בנוגע למהות הייחוד היהודי ומדרה אותו באמות מידה דתיות טהורות ("אוסטרלים בעלי דת יהודית"), והרחיבה אותה מאוד. כמעט מיר עם הגעתה צמח מתוך החבורה הזאת דור חדש של פעילים ומחנכים קהילתיים, מודעים לצורה "אתנית/קהילתית" של זהות קולקטיבית וחשים בנוח עמה. הם זנחו את המשמעויות הדתיות המוגבלות יותר הקשורות למונח "יהדות", והעדיפו לשים דגש בקשר מתמשך ומחויבות אישית למושג הרחב יותר של יהדות כתרבות.

מבחינה כוללת יותר, היתה ההגירה היהודית שלאחר מלחמת העולם השנייה חלק קטן של תוכנית "הגירה המונית" רחבה יותר שהשיקה הממשלה האוסטרלית, תוכנית שעד שנות ה-70 הספיקה למשוך מיליוני מתיישבים חדשים, רובם מבריטניה ומאירופה. וכאשר, באמצע שנות ה-60, החלה להישמע קריאת תיגר על מדיניות ה"הטמעה" של הממשלה הפדרלית, שהיתה גם לא אפקטיבית וגם בלתי צודקת חברתית, היתה זו ברית צומחת ועולה בין מנהיגים ודוברים אתניים,

ביטוי סמלי ברור במשרות הציבוריות הרמות שניתנו לשניים מהבולטים ביהודים ילידי אוסטרליה: סר ג'ון מונאש, בנם של מהגרים מגרמניה, שהגיע לדרגת מייג'ור-גנרל ומפקד הכוחות האוסטרליים במלחמת העולם הראשונה, וסר איזאק אייזאקס, בן לאב יליד מזרח אירופה, שמונה בשנת 1931, לאחר קריירה משפטית, פוליטית ושיפוטית בולטת, למושל הכללי (ראש המדינה); יש משמעות רבה אף יותר לעובדה שהיה זה מינוי ראשון של יליד אוסטרליה לכהונה היוקרתית הזאת.

בשנים שלפני מלחמת העולם השנייה הגיבה אוסטרליה לעלייתו ולהתפשטותו של הנאציזם בכך שהתירה את כניסתם של 7,000 עד 8,000 פליטים יהודיים, רובם מגרמניה ומאוסטריה. לאחר מכן, בעשור שלאחר 1945, כחלק מתוכנית אוסטרלית רחבה יותר להגדיל את אוכלוסייתה באמצעות הגירה רחבת היקף, הגיעו אליה 17,000 פליטים יהודיים נוספים, חלק ניכר מהם ניצולי שואה. בטווח הארוך השפיעו ההגירות הללו מאירופה על התחומים התרבותיים והמוסדיים. רבים מהמהגרים הביאו עמם גישה של זהות יהודית, שאתגרה

אלה שבסיריני התחנכו לפחות במקצת משנותיהם בבתי הספר היסודיים והעל-יסודיים בסביבה כזו.

כפי שאירע תמיד בכל מקום שבו אימצו יהודים את יתרונות המודרניות, ייחסו יהודי אוסטרליה ערך רב לחינוך חילוני מקיף לילדיהם, ולשימוש בהזדמנויות נוספות שעמדו לרשותם להשלמת השכלה על-תיכונית, הפותחת להם דרך למקצועות נכבדים יותר. זמינותם של בתי הספר היהודיים ללימודי בוקר, שעסקו גם בחיזוקה של הזהות היהודית, אך סיפקו גם סביבה לימודית מועילה מבחינת סיכוייהם של תלמידיהם להתקבל לחוגים המבוקשים בחינוך הגבוה, מילאה תפקיד חשוב במשיכת סטודנטים ממגוון רחב של סביבות משפחתיות יהודיות חילוניות.

על פי נתוני מפקד תושבים מן התקופה האחרונה, היה מספר הגברים היהודיים שרכשו תארים גבוהים מתואר "בוגר אוניברסיטה" "גבוה פי שלושה וחצי לערך", ומספר הנשים היהודיות שרכשו תארים אלה "גבוה פי שלושה" ממספריהם בכלל אוכלוסיית אוסטרליה. יהודים מיוצגים היטב במקצועות החופשיים; בעולם העסקים, הכספים והניהול; בתקשורת, בחינוך, במוסדות האקדמיים ובכל הדרגים של הפקידות הממשלתית; במפלגות הפוליטיות העיקריות; וכן בתפקידים נבחרים בשלטון המקומי, ובמישור המחוזי והפדרלי.

להוציא התנסות מעטה באנטישמיות וקצת מכשולים, שעמדו – אם עמדו – בדרכם לקידום הכלכלי, הרי עד שנות ה-80 וה-90 הראו רוב יהודי אוסטרליה מידה גבוהה של התערות בתרבות הכללית. לכולם כמעט משמשת כיום האנגלית שפת תקשורת עיקרית. (עדיין ניתן להיתקל ביידיש, אך היא משמשת שפה משותפת רק לדור המזדקן של מלחמת העולם השנייה, ואילו דוסיית מרבירים בעיקר המהגרים החדשים מברית המועצות לשעבר.)

וחשוב יותר, רוב יהודי אוסטרליה נוטלים חלק, גם בדרך פעילה וגם כצופים/צרכנים, במלוא קשת הפעילויות בתחומי הספורט, האמנות, המוזיקה והתרבות בכללה. דוגמה לרמת האינטגרציה שלהם בזרם המרכזי הפופולרי היא הרב יוסף גוטניק, חסיד חב"ד ואיש עסקים עשיר, שנעשה לנשיא מועדון הכדורגל של מלבורן (מוסד שהיה מזוהה תקופה ארוכה כמעוז הממסד ה"ואספי" של הפרוטסטנטים האנגלוסקסים הלבנים). כשהוא מופיע מדי פעם בפעם בתוכניות ספורט בטלוויזיה ועל ראשו כיפה מקושטת בצבעי המועדון, גורר הדבר הערות וויכוחים בחוגים יהודיים (בעיקר אורתודוקסיים), יותר מאשר בקרב הציבור הרחב יותר של חובבי הכדורגל.

אולי לא מפתיע שרוב היהודים, אך בעיקר אלה שנולדו באוסטרליה או באו אליה בילדותם, חשים עצמם בדרך כלל מקובלים ונינוחים ב"זרם המרכזי" של החברה האוסטרלית

שכללה גם נציגים בולטים של הקהילה היהודית, ונודעה לה השפעה בקידום גישה פלורליסטית יותר. וכך צמחה בתחילת שנות ה-70 אותה מדיניות של "רב-תרבותיות אוסטרלית" ונתנה לגיטימציה מוסרית וחומרית נוספת לעניינים שנדונו בקהילה היהודית, שבראשה עמדו עתה מנהיגים מבין קבוצת המהגרים שבאה לאוסטרליה לאחר מלחמת העולם השנייה.

אף שמאז 1945 גדלו באורח ניכר מספרן והיקפן של הקהילות הדתיות היהודיות, ראוי לציין תופעה שמשמעותה רבה יותר, והיא שבמהלך מחצית המאה האחרונה השתמשו בקהילה היהודית האוסטרלית כמעט כל ההיבטים והגוונים ה"חילוניים" של החיים היהודיים שלאחר תקופת ההשכלה. לשם דוגמה, בין המהגרים שהגיעו אחרי המלחמה היה חלק ניכר לדוברי יידיש והם תמכו בכמה ארגוני נוער ומבוגרים הקשורים ל"בונד" ומזוהים עם גישתו ה"תרבותית/סוציאליסטית" לזהות היהודית. לכך מעידור יצירת יידיש ענפה למדי בתחומי הספרות, העיתונאות והתיאטרון, היתה לכך גם תוצאה חשובה ארוכת טווח משהוקמה בשנת 1975 מכללת "שלום עליכם", בית ספר ללימודי בוקר בשפת היידיש בעיר מלבורן. זה מקרוב, במפקד התושבים של שנת 1991, ציינו קרוב ל-10,000 איש שבביתם מרבירים "מעט יידיש".

עד מהרה צמחו גם ארגונים הקשורים לכל גוון של הפוליטיקה הציונית, ופעולתם המסורה של ציונים למען מדינת ישראל החרשה הכריעה את המגמות האנטי-ציוניות שרווחו בקרב האנגלו-אוסטרלים, שנמנו עם פלגי ה"רפורמים" וה"בונדיסטים" שבין יהודי אוסטרליה. מלחמת ששת הימים ב-1967 שמה קץ לשרידיה האחרונים של ההתנגדות לציונות בתוך הקהילה, ומאז קיימת תמיכה כמעט גורפת בישראל בקרב הזרם המרכזי של יהדות אוסטרליה. אף שקיימות באוסטרליה קבוצות יהודים בעלי השקפות ביקורתיות על ישראל ועל המפעל הציוני, הרי ניתן לומר ככלל שקיים קשר הדוק בין יהודים שגדלו באוסטרליה, בייחוד בקרב אלה שפקדו בתי ספר ללימודי בוקר, לבין זיקה חיובית חזקה לישראל.

התנועה להקמת בתי הספר היהודיים ללימודי בוקר באוסטרליה היתה בעיקרה יוזמה של קבוצת המהגרים שבאה לאחר מלחמת העולם השנייה. היהודים האלה אימצו את דפוס הלימודים גם על פי ניסיונם במערכות חינוכיות יהודיות נפרדות באירופה וגם על פי החלופות לחינוך הממלכתי הכללי שהיו קיימות כבר באוסטרליה – בתי הספר של הכנסיות הפרוטסטנטיות הגובים מתלמידיהם שכר לימוד ומערכת החינוך הקתולית הנתמכת בירי הכנסייה. בית הספר היהודי הראשון ללימודי בוקר, מכללת "הר-הצופים", נפתח במלבורן בשנת 1949. ער שנות ה-90 כבר היו 18 בתי ספר כאלה, וכמעט שלושה רבעים מכל הילדים היהודיים במלבורן ומחציתם של

ממשיכים היהודים להתרכז בכמה רבעים בלבד. לא יפלא שברבעים האלה נמצאים גם רוב בתי הכנסת, המרכזים הקהילתיים, ארגוני המגבית והפוליטיקה, הפעילויות התרבותיות, מועדוני החברה, הנוער והספורט, חנויות המזון הכשר, שירותי הרווחה, מוסדות הסיעוד לקשישים ומגוון רחב של ארגונים מסחריים וחברתיים העונים לצורכי הקהילה. הקמתו של מה שמוזנים הסוציולוגים כ"כפר עירוני" בתוך עיר מודרנית גדולה היא, קרוב לוודאי, דרך מדויקת להפליא לאפיין החיים היהודיים בסירני ובמלבורן, ורבר זה משתקף בדרך שבה מתארים וחווים אותו יהודי אוסטרליה.

### לקריאה נוספת:

- Bernstein, David, *Diamonds and Demons: The Joseph Gutnick Story*, Port Melbourne, Lothian, 2002.
- Goldlust, John, 'Jewish Continuity In Australia' in Leslie Stein and Sol Encel (eds.), *Continuity, Commitment, and Survival: Jewish Communities in the Diaspora*, Westport Ct., Praeger, 2003.
- Glezer, Leon, 'Jews in Australia in the Twentieth Century' in James Jupp, *The Australian People: An Encyclopedia of the Nation, Its Peoples and Their Origins*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 539-543.
- Rubinstein, W. D., *The Jews in Australia: A Thematic History*, Vol. II: 1945 to the Present, Port Melbourne, Heinemann, 1991.
- *Judaism in Australia*, Canberra, AGPS, 1995.
- Rutland, Susan D., *Edge of The Diaspora*, Sydney, Brandl and Schlesinger, 1997.
- Stratton, Jon, 'Jews and multiculturalism in Australia', in *Coming out Jewish*, London, Routledge, 2000, pp. 220-250.

העירונית מהמעמד הבינוני. ובכל זאת, מבחינת רפואי היחסים החברתיים והעמדות כלפי זהות קבוצתית, גילה מחקר שנערך ב-1991 במלבורן שרוב היהודים מתרועעים בעיקר (אך לא בלבד) עם יהודים אחרים, ומבטאים מחויבות איתנה לזהותם כיהודים ולהמשכיות הקיום היהודי בעתיד (בשינויים קלים בלבד בין יהודים ילידי אוסטרליה לבין מהגרים, ובין קבוצות הגיל השונות). אמנם השיעור הנמוך של "נישואי חוץ" שנרשם בשנות ה-50 עולה לאטו, כפי שעולה גם שיעור הגידולים. ואולם, לפי שעה, לפחות בערים האוסטרליות הגדולות יותר, השיעור הנוכחי של נישואי תערובת של היהודים נותר נמוך באופן ניכר מזה שנרשם באוסטרליה בשנות ה-20 של המאה ה-20, ועדיין הוא רחוק ביותר מ-50% ויותר המקובלים בארצות הברית וברבות מארצות אירופה בשנות ה-90.

בסקר שנערך בקהילה היהודית במלבורן בשנת 1991, שבו התבקשו הנשאלים לשייך את עצמם לאחת מהקטגוריות הדתיות המשקפות את המגוון הרחב של הזרמים הדתיים המיוצגים במלבורן ("אורתודוקס גמור", "דתי מסורתי", "ליברלי/רפורמי", "יהודי אך לא דתי"), העדיפו 45% מהם את התשובה "יהודי אך לא דתי". אף שאולי לא כל המשיבים כך הם בהכרח "חילונים" גמורים, הרי הדבר מרמז בהחלט שפלא ניכר מיהודי אוסטרליה אינו רואה בהשתייכות לגרסה עכשווית כלשהי של היהדות הדתית מרכיב הכרחי בזהות היהודית. ועדיין אפשר גם שהמשתתפים לקבוצה ה"חילונית" משתתפים גם מדי פעם בכמה טקסים ושומרים על כמה מנהגים דתיים.

כיום נמצאת אוסטרליה, עם אוכלוסייה יהודית של יותר מ-100,000 נפש, כמקום העשירי בעולם מבחינת גודלה של הקהילה היהודית. חשיבות רבה יותר יש לעובדה שאוסטרליה היא אחת המדינות המעטות מאוד בתפוצות שבהן האוכלוסייה היהודית אינה חדלה לגדול. עד שלהי שנות ה-90 הגיעו הערים מלבורן וסידני, שתגברו בעשורים האחרונים בקבוצות ניכרות של מהגרים יהודיים מדרום אפריקה ומברית המועצות לשעבר, לכדי 50,000 תושבים יהודיים בכל אחת מהן. בשתייהן

## פרדוקס וקוטוב: תהליכי חילון ומודרניזציה ביהדות בריטניה מאז 1945

### ברי קוסמין

'הקהילה היהודית', 'הציבור היהודי' ו'האוכלוסייה היהודית' כבעלי משמעות אחת. אך שימוש לא מדויק כזה בלשון ובמושגים גורם בלבול. לפיכך ייעשה כאן שימוש במונח 'יהדות בריטניה' לכינוי כלל הציבור היהודי בשלמותו (מה שמכונה עמך), ובמונח 'אוכלוסייה' לגושים של יהודים כפרטים. המונח

תיאורם של תהליכים המתרחשים בבריטניה צריך לעסוק באנשים ולא במוסדות כי מוסדות, בייחוד בבריטניה, נוטים להתאים עצמם לשינויים באטיות רבה יותר מבני אדם. אמנם קיימת נטייה בקרב עיתונאים ומנהיגים יהודיים להשתמש במונחים שונים כגון: 'יהדות אנגליה', 'יהדות בריטניה',



על פי תרבותם), מספרם של יהודי בריטניה הוא 320,000-350,000 נפש בלבד, מספר נמוך בהרבה מזה של קבוצות אתניות חדשות אחרות ממוצא אפריקני, אסייתי ואירופי. אחד התהליכים הבולטים באוכלוסייה המקומית הלכנה הוא חילונה, המתבטא היטב בקריסת ההשתתפות בתפילות הכנסייה בימי ראשון, שירדה לכדי פחות מ-10% מהציבור. שחיקה זו של הנוכחות בתפילה בציבור לוותה בהתמוטטות סמכותה, כוחה ויוקרתה של הכנסייה, שהיתה גם מהירה וגם בלתי צפויה. מִדְגָם שנערך ב־1995, בקרב יהודים השייכים לבתי כנסת, המייצגים את שני המחנות הבולטים של בתי הכנסת, הורה על תמימות דעים יוצאת דופן בשאלת חשיבותה של הדת בחברה הבריטית. בשתי הקבוצות הסכים הרוב המוחלט (57% מהאורתודוקסים; 62% מהמתקדמים, כלומר מכל השאר) שהדת מאבדת מחשיבותה. לממצא הזה יש השלכה על המורל. לא זו כלכד שהיהודים הדתיים הם מיעוט קטן, אלא הם מחזיקים בדעה שלכל המאמינים ולכל הדתות השפעה פוחתת והולכת בחברה הבריטית.

'קהילה' יתייחס אך ורק למוסדות או גופים התנדבותיים יהודיים, היינו החיים הקהילתיים המאורגנים של יהודים. ב־1945 היו יהודי בריטניה, שמספרם היה כ־450,000 נפש, קבוצת המיעוטים הדתית הלא נוצרית הגדולה ביותר בממלכה המאוחדת, וגם קבוצת האוכלוסייה הגדולה ביותר שמקורה מחוץ לאיים הבריטיים. יהודי בריטניה חיו אז בחברה הומוגנית, אכולת מעמדיות, ופטריוטית לעילא, שעם זאת ניזוקה כלכלתה קשה במלחמה עד שהגיעה לסף העוני. בשנת 2001, כשמפקד התושבים הארצי כלל לראשונה שאלת בחירה בנושא הדת, הגדירו את עצמם רק 268,000 מהם: יהודים על פי דתם. בשלב הזה הם כבר חיו בחברה צרכנית, רב־תרבותית ומשגשגת יותר, שהדת בה איברה מסמכותה ומיוקרתה (בייחוד הכנסייה האנגליקנית, הדת הרשמית של המדינה) וההיררכיה החברתית המסורתית נשחקה. יתרה מזאת, עד שנת 2001 היה מספר מאמיני הדת היהודית בבריטניה נמוך ממספר מאמיני האיסלאם, ההינדואיזם ודת הסיקים. אפילו על פי ההגדרה האתנית־דתית הרחבה (שנכללים בה גם חילונים ויהודים



השינוי הבולט ביהודי בריטניה הוא מעברם ממהגרים המשתייכים ברובם על המעמדות הנמוכים לאוכלוסייה של מתברגנים. עם זאת יש גם יהודים רבים באצולת הממון. בתמונה: סניף מארבל ארץ' (לונדון) של רשת בתי הכולבו מארקס אנד ספנסר

המגדרים, ועם זאת, בסקר שנערך ב-1995, רק 36% מן הנשאלים האורתודוקסים הסכימו במידה כלשהי עם האמירה: "עבודה – זה בסדר, אבל מה שבאמת רוב הנשים רוצות הוא בית וילדים".

ואולם היחס הזה והמציאות של השוויון המגדרי כרוכים במחיר מסוים המתבטא בחיי המשפחה וההורות, ולכן יש מי שמנסים להחזיר את הגלגל אחורה. ואכן, לקהילה החרדית, שבה 30,000 נפש, אופייניים שיעורי ילודה גבוהים, משפחות מרובות ילדים וחתך גילים צעיר. עקב כך זוהי אוכלוסייה ענייה המתגוררת בעיקר במרכזי הערים. חלק מהגידול באוכלוסייה החרדית בא על חשבון ירידת קרנה של האורתודוקסיות המתונה, שהתרחשה בעקבות החיפוש של צעירים בעלי נטייה דתית אחר סגנון חיים שיספק את צורכיהם הרוחניים. הריבוי הלא פוסק במספר הבוחרים בסגנון חיים חרדי או אורתודוקסי אחר עורר בין יהודי בריטניה ויכוח בסוגיות של מגמות בתרבות, ובייחוד בשאלה האם הקהילה עוברת תהליך של תחייה רוחנית או של שקיעה תרבותית.

### יותר ממחצית מגדירים עצמם חילונים

חרף הפופולריות שסגנון החיים האורתודוקסי זכה לה בלא ספק בשני העשורים האחרונים של המאה, מתרחשים תהליכים חברתיים ותרבותיים אחרים המשפיעים על החיים המאורגנים של יהודי בריטניה. רוב (70%) יהודי בריטניה הבוגרים משתייכים לבית כנסת או שאחד מבני ביתם משתייך אליו. אבל אף ש-75% משתייכים לבתי כנסת אורתודוקסיים, מגדירים יותר ממחצית יהודי בריטניה את השקפת עולמם האישית "חילונית" או "חילונית במידה מסוימת". לגבי כמה מהמשקפים ברורה "אורתודוקסיות נומינלית" זו מאלה; אחדים מופתעים ממנה; אחרים מוטרדים.

בתי הכנסת בבריטניה מתפקדים למעשה כ"חברה קדישא". מכיוון שבבריטניה לא קיימת תעשיית לוויית מסחרית כמו בצפון אמריקה, יש לבתי הכנסת מנופול על בתי הקברות היהודיים. אפשר לומר בפשטות כי כדי שאדם יוכל להיקבר לצד אבותיו ויקיריו עליו להשתייך לבית כנסת, ויש כאן אמצעי של גיוס חברים, שהזמן הוכיח את יעילותו. זה, והרצון העז לקיים טקסי קבורה יהודיים, מסבירים יחד את השיעורים הגבוהים, על פי כל אמות המידה הבינלאומיות, של ההשתייכות לקהילה דתית. יחד עם זאת יש עדות נרחבת, המסתמכת על הסתכלות ועל מחקרים, שלפיה רבים שאינם רואים בקהילותיהם, ברכניהם ובטקסים הדתיים שהם משתתפים בהם מקור השראה, ממשיכים בכל זאת לייחס אמינות ולגיטימיות מן המעלה הראשונה לחיים הדתיים בבתי הכנסת.

במחצית המאה שחלפה התחוללו שינויים מרחיקי לכת ביהודי בריטניה כיחידה חברתית. חוויית המלחמה הטוטלית ותוצאותיה האיצו בהם את תהליכי החילון והמודרניזציה במובן של אנגלוציה. אף ששרדו את השואה הושפעו יהודי בריטניה עמוק ממלחמת העולם השנייה. צעירים יהודיים רבים שירתו שירות צבאי פעיל שנמשך לעתים עד שש שנים (1939-1945), לרוב מעבר לים. חייה של האוכלוסייה האזרחית הופרעו מבחינה חברתית ודתית בגלל שינוי מקום המגורים עקב הפצצות ה"בליץ" על הערים. עשרות אלפי ילדים יהודיים מלונדון וממרכזי תעשייה אחרים הופרדו ממשפחותיהם, והועברו לגור אצל משפחות לא יהודיות באזורים כפריים בטוחים יותר.

במהלך העשורים הבאים שלאחר זעזועי המלחמה התרחשו, למעשה בו זמנית, כמה תהליכים חברתיים שהשפיעו על יהודי בריטניה. הכולט בהם הוא התמורה שהתחוללה בהם, מדור שני של מהגרים, שרובם משתייך על מעמד הפועלים ומעמד הביניים הנמוך, לאוכלוסייה של מתברגנים. הנתונים הדמוגרפיים מראים שיהודי בריטניה הזדקנו ומספרם התמעט עקב הגירה (לארצות הברית, לישראל, לקנדה, לאוסטרליה ולספרד), עקב שיעור ילודה נמוך, נישואי תערובת וטמיעה באוכלוסייה הכללית. כעת הם משתייכים בבירור למעמד הביניים, ובמונחים כלליים הם משכילים ביותר ותחומי עיסוקם ורמת הכנסתם תואמים את הרמה הגבוהה של השכלתם.

בתקופה ההיא בלט בייחוד השינוי שהתרחש במעמדן של נשים יהודיות. השינוי הזה תרם הרבה להאצת תהליכי המודרניזציה בחיי המשפחה, ביחסים בין המגדרים ובהיקף הילודה, והוא מסייע בהבנתם. הוא גם שימש הכוח המניע של ההתקדמות במעמד החברתי המתבטאת בנתונים הכלכליים. רוב הנשים היהודיות שנולדו אחרי שנת 1960 הן בוגרות אוניברסיטה. ואילו ב-1950 היו רוב הנשים הנשואות עקרות בית, או הועסקו בבתי חרושת או בעסקים משפחתיים קטנים. בשנת 2001, על פי מפקד התושבים, הועסקו 40% מכלל הנשים שעבדו לפרנסתן במשרות ניהול או במקצועות החופשיים.

אין ספק שהשינוי שהתחולל בתפקידים שמילאו הנשים בחברה הבריטית התרחש רובו בשל אילוצים כלכליים, ובייחוד הצורך למצוא מקורות הכנסה מחוץ לבית, אך מקורו גם בחיפוש הגשמה עצמית. כימינו כבר אין מטילים ספק במטרות האלה. המסורת היהודית השמרנית הקפידה על חלוקת תפקידים ברורה בין המגדרים גם בתחום החברתי וגם בדתי. לפיה, חובותיה העיקריות של האישה הן להינשא ולהביא לעולם צאצאים. בתחומי הבית היא אמנם שלטת, אבל אין לה שום תפקיד בבית הכנסת. צפוי אפוא שקהילות אורתודוקסיות ייתנו תמיכה רבה יותר לחלוקת התפקידים המסורתית בין



יהודים מפתחים את תודעת השייכות הקבוצתית בפעילות התנדבותית. בתמונה: תזמורת חמת-חלילים של סניף גלאזגו של "בריגדת הנערים היהודים", גוף שנוסד בשנת 1895 וחבריו עוסקים באימונים טרום-צבאיים ובעזרה לילדי מהגרים

הזאת כמדמזת על מגמה מתמשכת בשמירת רמת האדיקות הדתית. ואולם, בשנת 2000, נישאו 1,800 בלבד בטקס דתי שנערך בבית כנסת (אחדים מהם בנישואים שניים), לעומת יותר מ-5,000 איש בשנה בראשית שנות ה-50. מן הצד האחר, בשנת 2000 היה מספר הילדים שנשלחו ללימודי בוקר בבתי ספר פרטיים יהודיים – כולם דתיים ורובם המכריע בחסות אורתודוקסית – גבוה פי חמישה מזה שבשנת 1945. למעשה, מחצית מהילדים היהודיים בבריטניה מתחנכים כיום בבתי ספר פרטיים של בוקר. אנומליה זו אינה נחלת היהודים בלבד. מנקודת מבט כללית, מעולם לא זכו בתי ספר דתיים, שרובם שייכים לכנסייה האנגליקנית או לכנסייה הקתולית, להערכה כזו מצד ההורים ולהרשמת-יתר של תלמידים, כמו היום. וזאת בניגוד בולט לירידת מעמדה הכללית של הכנסיות כמוסדות רת בחברה הבריטית, כפי שצוין לעיל.

חרף השקפת עולמם החילונית של רוב יהודי בריטניה, הם נוטים לאינטראקציה חברתית רבה בינם לבין עצמם. רובם המכריע מעידים שיותר ממחצית חבריהם הם יהודים; רובם חושבים גם שמידה מסוימת של חינוך יהודי פורמלי חיוני לשמירת הזהות היהודית; הורים רבים שילדיהם בגיל בית ספר עדיפו, אם יוכלו לבחור, לשלוח את ילדיהם לבית ספר תיכון

ב-1950 עדיין היה נהוג בבריטניה קיצוב מזון של ימי מלחמה. עובדה זו מאפשרת בדיקה של רמת ההקפדה על הכשרות שהיתה נהוגה אז. מתברר שמתוך 280,000 יהודי לונדון כ-60% היו רשומים באטלזים כשרים. סקר שנערך ב-2002 מעלה כי 52% מהמשפחות היהודיות קונות בשר כשר כלבד, אך רק כ-30% מקפידים על הכשרות גם מחוץ לבית. חוסר ההתאמה הזה נובע כנראה מכך שלבד מבית הכנסת, המסגרת האחרת הנתפסת בעיני רבים כתור הזידה החשובה לביטוי יהודי היא המשפחה. את החגים, הטקסים הביתיים, את גידול הילדים ואת אירועי מחזור החיים (שמחות למיניהן) מקיימים בחוג המשפחה. יתר על כן, בשל ריכוזם של יהודי בריטניה באזורי מגורים מסוימים הם יכולים לשמור על קשר קרוב עם הוריהם, אחיהם ואחיותיהם ושאר בני משפחתם המורחבת. ועם זאת שותפת בימינו המשפחה בפעילויות הפנאי והחברה של רוב בני האדם פחות ממה שהיה נהוג לפני דור או שניים.

נתונים דמוגרפיים מורים גם הם על רפואי התנהגות לא עקיבים הנראים אף פרדוקסליים בדומה לנתונים הדתיים. גם בשנת 1950 וגם בשנת 2000 היה מספר דומה של יהודים (3,800) שהובאו לקבורה יהודית דתית. ניתן לפרש את העובדה

שבו רשומים ילדים יהודיים רבים; ולעת זקנה יעדיפו רובם בתי אבות יהודיים.

מבחינה פורמלית נעשית הזהות היהודית דתית פחות. לעומת זאת, מבטאים השיעורים הגבוהים של קשרים אישיים הרוקים בין יהודים השקעה של דורות רבים ב"הון חברתי". גם העובדה שיהודים רבים בוחרים לגור בשכונות שבהן מתגורר אחוז גבוה יחסית של יהודים מעידה על כך. ביחס לכלל האוכלוסייה, ניכר ביהודים שיעור גבוה של פעילות התנדבותית (למען בתי ספר, בתי חולים, בתי כנסת ועמותות צדקה אחרות, גם מחוץ לקהילה היהודית). נתינה לצורכי צדקה נפוצה לכל רוחב הספקטרום החברתי והכלכלי. ההשקעה בהון חברתי באה לידי ביטוי גם בגופים התנדבותיים המשמשים מקום מפגש לפעילויות משותפות, כספורט, דרמה, ברידג' וקריאה בצוותא. לאחרים פעילות זו היא רק חלק קטן ממעורבותם בחיים היהודיים, ואילו לאחרים זה עשוי להיות הקשר היחיד שלהם עם יהודים אחרים, מחוץ לחוג חבריהם הקרובים.

נוסף על קשרים אישיים, על פעילות התנדבותית ועל חברות בארגונים פורמליים או בגופים התנדבותיים, שבאמצעותם מפתחים היהודים את תודעת השייכות הקבוצתית, נוצרו גם מוסדות אחרים, שגם הם מעוררים תודעת שייכות. סקרים מראים שהיהודים נוהגים לעסוק בפעילויות תרבותיות, מעיסוקים פסיכיים כגון קריאה והאזנה לרדיו ועד לעיסוקים אקטיביים כהליכה לקולנוע, לתיאטרון ולקונצרטים. יתר על כן, רבים מהם מייחסים חשיבות לתמיכה במגוון אירועים תרבותיים בעלי רגש יהודי, ובכללם קונצרטים ואירועים מוזיקליים אחרים, תערוכות אמנות וספרות ופסטיבלים בנושאי מוזיקה, הוצאה לאור, אמנות וקולנוע, וגם לחינוך וללימודים יהודיים. יחד עם הפעילויות האלה, רבים מיהודי בריטניה, גם החילונים המושבעים, מבקרים במוזיאונים יהודיים כנסיעותיהם לחוץ לארץ. מעניין שסקרים קהילתיים שנעשו לאחרונה מגלים שהיהודים מעשנים וצורכים אלכוהול הרבה פחות מבריטים אחרים. הרבר הזה מסביר לא רק את אריכות ימיהם, אלא כנראה גם את העובדה שנותר בידיהם יותר כסף פנוי לפעילויות תרבות. כיצד אפוא נגדיר או נתייג את יהודי בריטניה? במילים אחרות, כיצד ניטיב לתאר מי הם יהודי בריטניה בשנים האלה? ניתן לפסול על הסף את מושג הגזע, אף כי עדיין השתמשו במושג אומלל זה גם בתקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה. יהודים בריטיים רבים מחשיבים עצמם, ונתפסים כך בעיני אחרים, קבוצה רתית. אך בהגדרה הזאת קיים פרדוקס גדול:

נראה שאין גורם שהם חלוקים בו יותר מהרת. מנקודת מבט סוציולוגית, בעצם אנתרופולוגית, יש כאן מצב שבו קיימות קבוצות שייכות בולטות של יהודים – המזהות את עצמן כמשתייכות לאותה יהדות – שלא יישבו יחדיו לשולחן האוכל, ובווראי לא יתקשרו ביניהן בקשרי נישואים, והן חיות, למעשה, מבחינה אנתרופולוגית, בתרבויות שונות זו מזו. יתרה מזאת, בזמן האחרון אף מתרחב הפילוג ביניהן.

אף כי לפני שנת 1939 רצו יהודים רבים להיות "אנגלים בני הרת היהודית", עשתה המציאות האכזרית של השפעת הנאציזם את הביולוגיה והמוצא לגורלם המשותף. לכן התשובה לשאלה מי הם היהודים, בהקשר של מדעי החברה, היא שיהודי בריטניה הם אכן קבוצה אתנית. כל היהודים הדתיים שייכים לקבוצה האתנית כי הדת היהודית היא אתנית מטבעה, אך לא כל היהודים האתניים הם דתיים. הזהות האתנית היא אפוא הרחבה והכוללת יותר. ההיסטוריה של אירופה, בייחוד בשנים 1933-1945, הראתה כי אין יהודי, רחוק ככל שיהיה משורשיו, שיוכל להימלט מהגורל המשותף.

בנקודה הזאת יש להוסיף הסתייגות חזקה ביותר: הסמלים, טקסי המעבר וחלק מהטקסטים המכוננים של מורשת הדת היהודית נותרו הגורמים המאחדים ביותר בקרב יהודי בריטניה, גם אם הם חלוקים ביניהם במידה קיצונית בנוגע לפרשנותם. הרבר הזה תקף גם למי שמחשיבים עצמם חילונים או מסורתיים. מנקודת מבט מוסרית הדת בימינו היא גורם המעורר מחלוקת בחייהם של יהודי בריטניה, אך מנקודת מבט סמלית היא נותרה הגורם הבסיסי המאחד בתחומים רבים של חייהם כיהודים. יש להכיר ולהוקיר את הפרדוקס הזה כדי להבין את ה'קהילה'.

האוכלוסייה היהודית בבריטניה מראה אפוא תכונות רבות של קבוצה אתנית כגלל מוצאה מאוכלוסיית מהגרים וההיסטוריה הייחודית שלה. תחושה חזקה של השתייכות לעם אחד וקשר קרוב למדינת ישראל מסייעים בעידוד ההיבט הזה של הזהות הקבוצתית והאישית. זו גם קבוצה תרבותית, אם כי מן הסוג ששרידים היסטוריים של מנהגים דתיים והשתייכות דתית עדיין ממלאים בה תפקיד נכבד, בגלל הקו הנוקשה של שמרנות תרבותית שנוהגים בה יהודי בריטניה כחברה, בעיקר בהיבטיה הארגוניים. אף על פי כן יהדות בריטניה העכשווית רחוקה מלהיות קהילה המבוססת בעיקרה על אמונה משותפת, כמו שנהגו רבים לדאוגה, והיא אף רחוקה עוד יותר מלהיות נתונה במהלכה של תחייה רוחנית מחודשת של העבר המיושן.

## מילטון שיין

## יהודי דרום אפריקה

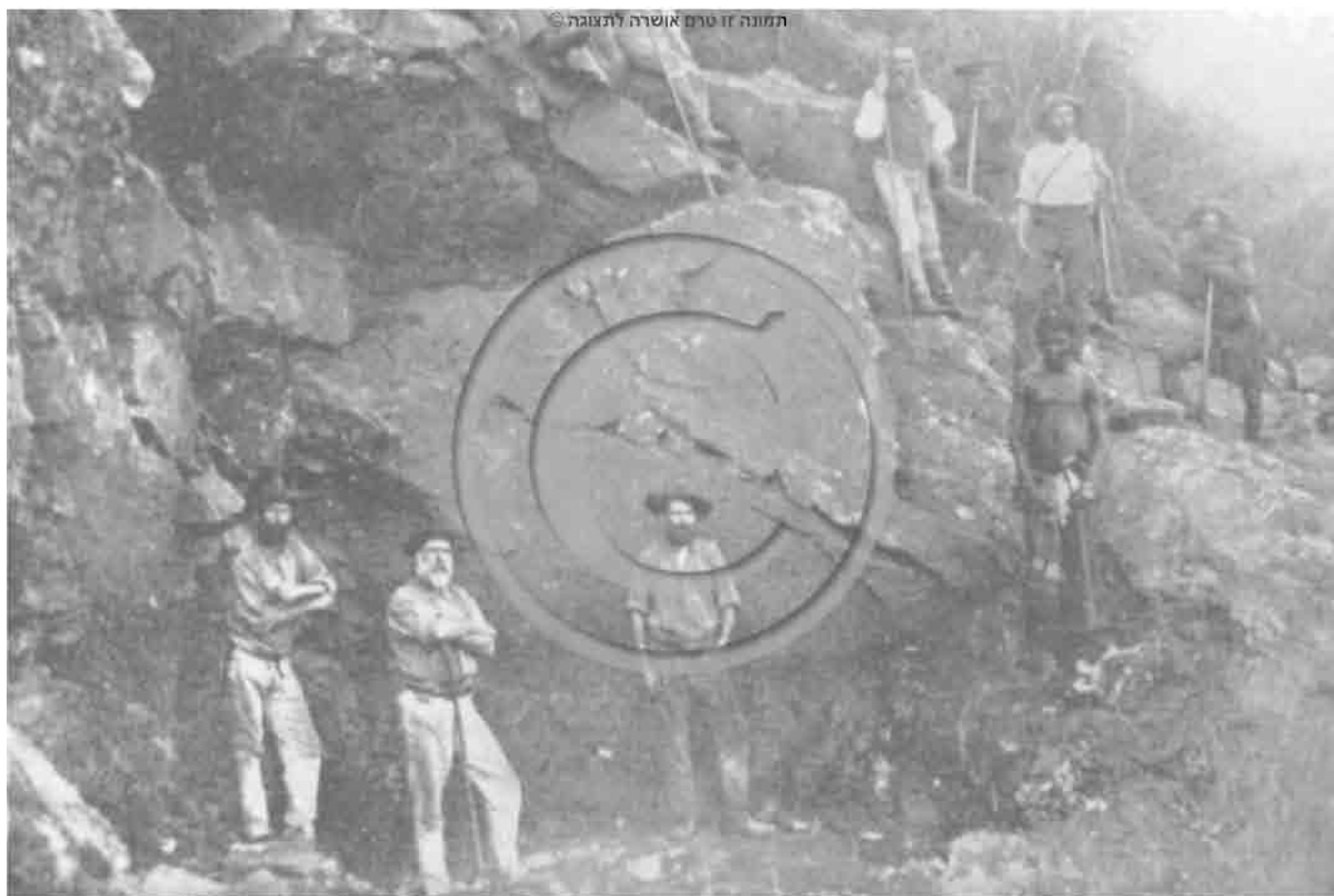
אפריקה, הפרדציה הציונית של דרום אפריקה, רשת ענפה של בתי ספר יהודיים יומיים ואיחוד בתי הכנסת האורתודוקסיים, מעידים על קהילה מגובשת ומלוכדת, שמוסדותיה שוקדים על הגנת האינטרסים היהודיים ועל הבטחת ההמשכיות של הקיום היהודי ואילו הציונות והשואה משמשות לה מסד לדת אזרחית.

מוצאם ההומוגני, בדרך כלל, של בני הקהילה סייע להגברת הלכידות היהודית, וכך גם צביונה הרב-אתני של החברה הדרום-אפריקנית, שנשען על הפרדות גזעיות ואתניות עמוקות, ובכללן ההפרדה בין לבנים דוברי אנגלית ללבנים דוברי אפריקאנס. בתוך המשטר הזה היה קל יחסית לשמור על מודעות אתנית; לחיזוקה של מודעות זו תרמו תודעת השואה, הקמתה של מדינת ישראל, ותחושה של פגיעות עקב נטיותיה האנטי-יהודיות והפרו-היטלראיות של המפלגה הלאומית, שתפסה את השלטון ב-1948.

את החוויה היהודית בדרום אפריקה בתקופה שלאחר 1945 יש להבין בהקשר של האפדטהייד ושל אתגרי העידן החדש שבא בעקבותיו. רקע זה השפיע על המגמות של המודרניזציה והחילון בקרב הקהילה היהודית.

מקורה של יהדות דרום אפריקה בורם קטן של מהגרים יהודיים גרמניים ואנגליים, שבדאשית המאה ה-19 ניצלו את ההזדמנות להתיישב במושבת הכף הנתונה כשלטון בריטי. מספרם גדל עם ההגירה הגדולה של יהודים ממזרח אירופה, בעיקר מליטא, לאחר גילוי המחצבים, בשלהי המאה ה-19. ההגידה ההמונית של יהודים לדרום אפריקה הגיעה לקצה למעשה עם כניסתו של חוק המכסה לתוקף, כ-1930.

המהגרים התערו במהירות בעולם המסחר העירוני ה"לבן", הדובר אנגלית, אך בה בעת שמרו על זהות יהודית ברורה, על כבוד למסורת ועל מחויבות להזון הציוני. מגוון רחב של אדגונים ומוסדות קהילה, ובכללם ועד הצידים היהודי של דרום



מאז בואם לדרום אפריקה טיפסו היהודים בסולם החברתי. ההגירה הגדולה של יהודים באה בעיקר מליטא עם גילוי המחצבים בשלהי המאה ה-19. בתמונה: קבוצת כורים במכרה הזהב "שבא" בברברטאון, 1866. שני מימין – ליונל פיליפס, יהודי שהיה לימים איל-מכרות

האשמות פומביות שקישרו בין היהודים לבין ליברליזם וקומוניזם, תרמו מן הסתם לשתיקתם של היהודים. דק באמצע שנות ה-80 החלו קולות יהודיים לקרוא תיגר במפורש על הסדר הגזעי, בייחוד הארגונים "יהודים למען צדק" בקייפטאון ו"יהודים למען צדק חברתי" ביוהנסבורג.

מאז בואם לדרום אפריקה טיפסו היהודים בסולם החברתי: שיעור המשכילים בקרבם גבוה כיום ביחס לשיעורם באוכלוסייה, ומידת ייצוגם כמגזר המסחרי ובמגזר הפיננסי מדהימה. ב-1998 החזיקו 35% מן היהודים בתואר אוניברסיטאי לפחות, ומחציתם עסקו במקצועות חופשיים וניהוליים. הקהילה היהודית רובה ככולה עירונית ומתגוררת במרכזים העירוניים הגדולים במדינה, שני שלישים ממנה ביוהנסבורג.

תרומתם של היהודים ניכרת בכל תחומי החברה: הם ממלאים תפקיד חשוב ביותר בכלכלה, ותורמים רבות בשדות האמנות, המדעים, הפוליטיקה, המשפט והספורט. ואולם תרומתם זו אינה כיהודים המודעים ליהדותם, אלא כיחידים. התעשיין ואיל ההון דונלד גורדון, כלת פרס נובל לספרות נדין גורדימר, האמן ויליאם קנטרידג', חתני פרס נובל למדעים סר ארון קלוג וסירני ברנר, חוקר המאובנים והאנטומיה פיליפ טוכיאס – כולם זכו להכרה בינלאומית. יהודים מכהנים כשופטים בבית המשפט החוקתי, שהוא בית המשפט הגבוה במדינה. יהודי עמד בראש המפלגה הדמוקרטית, מפלגת האופוזיציה הרשמית כפרלמנט. יהודים דרום-אפריקניים רבים הותירו חותם של ממש הן במישור הארצי והן במישור הבינלאומי.

על אף השינוי המהותי ביחסי הכוחות מאז כינונה של הדמוקרטיה, ב-1994, לא היו שינויים גדולים בחיי היהודים במדינה. אחדות הקהילה חזקה כשהיתה ו"החברה הפתוחה" – שהונהגה מאז – לא הביאה עמה התכוללות קיצונית. שיעור נישואי התערובת נותר נמוך, פחות מ-10%, והקשר עם ישראל עודנו חזק. מרבית הילדים היהודיים לומדים בבתי ספר יהודיים יומיים, הן יסודיים והן תיכוניים.

סדר היום הציבורי ב"דרום אפריקה החדשה" – אשר מתקבל בכרכה בקרב היהודים – מתמקד ברציונליזציה פיננסית, בענייני ביטחון ובצורך לבסס יחסים בריאים עם חלקים גדולים יותר מן האוכלוסייה. יחסיה של דרום אפריקה עם ישראל עברו בחינה מדוקדקת. כצפוי, הקונגרס הלאומי האפריקני, הכוח הפוליטי המוביל במדינה מאז 1994, לא שכח את בעל בריתו הוותיק מעבר לים, הארגון לשחרור פלסטין, ולא את הקשרים הקרובים שהיו בין ירושלים לפרטוריה במהלך שנות האפרטהייד. בתוך הקהילה היהודית פועלת קבוצה חילונית קטנה אך קולנית של "יהודים לא-יהודים" בעיקרם, אשר מאשימה את ישראל למעשה במבוי הסתום שאליו נקלע

מרבית היהודים הסתגלו לסדר הגזעי הממוסד שהנהיגה המפלגה הלאומית, המוכר בשם אפרטהייד (שפירושו המילולי: הפרדה). ואולם היו גם לא מעטים שמחו על האיי-צדק שבבסיס הסדר החברתי בדרום אפריקה. מקצתם ניזונו מן החינוך היהודי המסודר, מקצתם מאידיאלים חילוניים, ובכללם ליברליזם, סוציאליזם ומארקסיזם. רבים נאבקו למען זכויות פוליטיות לשחורים, אחרים למען סובלנות וחופש, והיו שנאבקו למען זכויות העובדים. מאמצייהם התבטאו בפעילות פוליטית רדיקלית, ובתוך הזרם המרכזי – בסיוע משפטי, באקטיביזם של סטודנטים באוניברסיטאות, ביוזמות בתחומי החינוך, התרבות והטיפול הרפואי, באיגודים מקצועיים, בפעילות נדבנית, וכדה-לגיטימציה של מדינת האפרטהייד. בתוך אלה יצא להלן סוזמן מוניטין ברחבי העולם כסמל של אופוזיציה ליברלית.

קבוצה קטנה של יהודים חדורי דחפים אוניברסליסטיים היתה מוכנה להתעמת ישירות עם המדינה ולהרחיק לכת אל מעבר למהלכים פוליטיים חוקיים. עם 156 הפעילים שהועמדו למשפט הבגידה בשנות ה-50 נמנו 23 לבנים, יותר ממחציתם יהודים. אחד מהם, ג'ו סלובו, נחשב לאחד ממנהיגי המאבק לשחרור השחורים. כל חמשת הלבנים שנאסרו ב-1963 בריבונגה, מחוץ ליוהנסבורג, היו יהודים (מאסרם הוביל להגשת כתבי אישום נגד נלסון מנדלה ותשעה מחבריו).

חרף אומץ לכם של יהודים כורדים, קולה המייצג של הקהילה – ועד הציירים היהודי של דרום אפריקה, וכן הרבנות – לא היה חדר-משמעי במאבק באפרטהייד. על פי רוב הסתפקו היהודים בהבעת התנגדות לעוולות האפרטהייד באמצעות הצבעתם בקלפי. האשמות בדבר נאמנות כפולה, שנפוצו לאחר תמיכת ישראל בגוש מרינות אפריקה באו"ם ב-1962, וכן



תרומתם של יהודי דרום אפריקה ניכרת בתחומי החברה, התרבות והפוליטיקה. בתמונה משנת 1971: פרופ' מוריס קפלן (משמאל) שהיה היהודי הראשון שנתמנה לתפקיד סגן הנגיד באוניברסיטת קייפטאון

האוכלוסייה. על אף שטף העוזבים והעלייה החדה בגיל המוצע בגללו, הקהילה ממשיכה לתרום במידה מרובה לכל תחומי החברה והיא יכולה לחוש בנוח באתוס שמוקיר יוזמה, מעלה על נס את הרבגוניות ומקיים חוקה ליברלית ומתקדמת.

#### לקריאה נוספת:

Arkin, Marcus (ed.), *South African Jewry, A Contemporary Survey*, Oxford University Press, Cape Town, 1984.

Kosmin, Barry A., Goldberg, Jacqueline, Shain, Milton and Bruk, Shirley (eds.), *Jews of the 'new South Africa': highlights of the 1998 national survey of South African Jews*, **JPR Report**, No. 3, September 1999, Institute for Jewish Policy Research, London, in association with the Kaplan Centre for Jewish Studies and Research, University of Cape Town.

Shain, Milton and Mendelsohn, Richard (eds.), *Memories, Realities and Dreams, Aspects of the South African Jewish Experience*, Jonathan Ball, Johannesburg and Cape Town, 2001.

Shimoni, Gideon, *Jews and Zionism, The South African Jewish Experience 1910-1967*, Oxford University Press, Cape Town, 1980.

העימות במזרח התיכון. ואולם, בדרך כלל, ממשיכה הקהילה להפגין תמיכה במדינת ישראל.

שינוי ברור אחד שחל בשני העשורים האחרונים של המאה ה-20 הוא הגידול בתנועת החזרה בתשובה, וה"שטיבלים" שצצו כפטריות אחרי הגשם ביוהנסבורג. הפנייה לקיום מצוות ניכרת ביוהנסבורג מאז שנות ה-70, ובשנים האחרונות ניתן להבחין במגמות דומות גם בקייפטאון, המרכז היהודי השני בגודלו במדינה. השינויים האלה גרמו מתחים בקהילה, שחבריה מוגדרים מבחינה היסטורית "אורתודוקסים שאינם שומרי מצוות". נוצר עימות בין השואפים לשמור על אורתודוקסיה בסגנון מסורתי מודרני לבין שומרי המצוות ההולכים ומתחזקים באדיקות. חילוקי הדעות האלה לא היתרגמו לתמיכה בתנועה הרפורמית, שכוחה ירד מכ-17% בשיאה לכ-7% בלבד. ב-1998 הגדירו את עצמם 14% מיהודי דרום אפריקה אורתודוקסים אדוקים. לרוב היהודים יש רגשות עזים כלפי יהדותם. רק 9% מודים כי אינם מקדישים כמעט כל מחשבה לעצם היותם יהודים.

בעשורים האחרונים סבלה הקהילה מהגירה ניכרת, שהשפיעה השפעה משמעותית על מבנה הקהילה והרכבה. בשיאה (ב-1970) מנתה הקהילה 118,200 נפש, או 0.6% מכלל אוכלוסיית המדינה, שמנתה אז 21.4 מיליון איש, ו-3.1% מכלל האוכלוסייה הלבנה, שמנתה 3.7 מיליון איש; כיום נאמדת הקהילה בכ-80,000 איש או פחות מחצי אחוז מכלל

## יהודי צרפת דור לאחר ההגירה היהודית מצפון אפריקה מישל אביטבול

העם היהודי. לבד מכמה יוצאים מן הכלל, זו היתה המגמה הכללית שרווחה בקרב יהודים דוברי צרפתית מאז ימי נפוליון, עד פרשת דרייפוס, ששימשה השראה לציונותו של הרצל, ועד מלחמת העולם הראשונה, השואה ודה גול.

בעצם, לא השואה – שבה הושמד חלק ניכר מיהדות צרפת – אף לא לידתה של מדינת ישראל, לא חוללו שינוי עמוק באוריינטציה רעיונית אוניברסלית זו. אחרי מלחמת העולם השנייה, שעה שמאות דבות של ניצולים יהודיים העדיפו להחליף את שמותיהם ואפילו להמיר את דתם לדת הקתולית, התמסרו מנהיגיהם לתהליך של שיקום מוסדותיהם הישנים (ה"קונסיסטואר" והוועד המרכזי של הקהילה המוסמך לעסוק בענייני דת בלבד, בתי כנסת, בתי ספר דתיים) שנהרסו ככיבוש הגרמני, ולפתחתם של מוסדות חדשים כגון CRIF (המועצה המייצגת של מוסדות יהודיים בצרפת) ו-FSJU (קדן הסעד היהודית המאוחדת). לארגונים החדשים האלה חלק נכבד

המפגש של יהודי צרפת עם המודרנה בתקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה הוא תעודות של אוניברסליזם קיים משכבר, המעוגן ברעיון האזרחות, עם זהות יהודית חזקה יותר של המהגרים מצפון אפריקה.

"צרפת זוללת את יהודיה" – זו לשונה של אמרה יהודית, שבאה לרמז על המהירות הרבה שבה נטמעו לחלוטין, מאז 1791, גלים רצופים של מהגרים יהודיים באוכלוסייה הצרפתית. אלה כללו יהודים ספרדיים ותיקים שחיו בבורדו ובקומטה ונסן, יהודים אשכנזיים מאלזאס-לורן וזרים כגון עשרות אלפי הפליטים היהודיים ממזרח אירופה ומהבלקאן. לכולם – בעקבות ההצהרה הנודעת של "קלדמן-טונר" בצרפת של המהפכה – ניתנו זכויות שוות כיחידים, אך הן נשללו מהם לחלוטין כאומה או כקהילה בעלת זהות קולקטיבית ייחודית. הם כונו "יזראליטים" (israelites), כינוי המצביע בין היתר על החלשה מתמדת של קשריהם הלאומיים והחברתיים עם



מהגרים יהודים מצפון אפריקה הופתעו מזהירותם של היהודים הצרפתים מכל ביטוי מוחצן של יהודיותם והביאו לשינוי מצב זה. בתמונה משנת 1981: אטליז בשם "שבת" ברחוב רוזיה שברובע היהודי בפריז

במאבק לעצמאות אלג'יריה, אך כמו בתוניסיה, נענו רק מעט יהודים אלג'יראיים לקריאות האלה. הדבר שיקף תחושה כללית שרווחה בקרבם כי אי אפשר לתקן את יחסיהם עם המוסלמים, שמהם נרחקו במדוצת מאה שנים של שלטון צרפתי, ולפיכך סיגלו היהודים אסטרטגיה שונה בנוגע למעצמה הקולוניאלית. אין ספק שלידתה של מדינת ישראל בשנת 1948, והמלחמות שהתנהלו בעקבותיה בין המדינה היהודית לבין שכניה הערבים, החמירו אף יותר את היחסים האלה.

הניכור ההדדי בין יהודים לערבים היה חברתי ותרבותי, ולא רק פוליטי. שעה שהרוב המוסלמי ראה בשלטון הקולוניאלי תוקפנות מתמשכת נגד ריכוזותו ועלבון דתי לאיסלאם, נטו היהודים לראות בו התפתחות חיובית בהיסטוריה הארוכה שלהם, חרף כל השלכותיו החברתיות והדתיות. לאמיתו של דבר, המבנה החברתי-הכלכלי של יהודי צפון אפריקה השתנה במידה ניכרת עקב כיבושן של אלג'יריה (1830), של תוניסיה (1881) ושל מרוקו (1912) בידי צרפת. אף כי רובם המכדיע של היהודים נותר דל אמצעים, נפתחו הזדמנויות חדשות לניעות חברתית לפני יהודים, שבניגוד למוסלמים, היו להוטם להפיק תועלת מהמודרניזציה שהביאה עמה המעצמה

בשינויים האדירים שיתחוללו בשנות ה-60, בעקבות בואם של יהודים צפון-אפריקניים, שהופתעו הפתעה עמוקה מן הזהירות היתרה של יהודי צרפת ומהתנגדותם לכל ביטוי מוחצן של יהדותם. למעשה, רק באמצע שנות ה-70 גילו יהודים צרפתיים את מסכת ייסודיהם כיהודים ואת התפקיד העגום שמילא שלטון וישי במשך מלחמת העולם השנייה. עד אז הם נהגו לתאר את גורלם במשך המלחמה כחלק מייסוריה של צרפת הנתונה לכיבוש הגרמני, ולא כהיבט מיוחד של השואה. ויהודי צפון אפריקה – הדי יציאתם ההמונית אל ישראל ואל צרפת היא, ללא צל של ספק, אחד האירועים הדרמטיים ביותר בתהליך הדה-קולוניזציה של ארצות דרום הים התיכון. מאחר שהיו להם קשרים הדוקים עם המעצמה הקולוניאלית לשעבר ואהדה עמוקה למדינת ישראל, העדיכו היהודים האלה, בצדק או שלא בצדק, כי הם עתידים לאבד הרבה כסדר הפוליטי החדש, אשר בשנות ה-50 החל להחליף את המשטרים הקולוניאליים שכוננה צרפת. יציאתם מהארצות האלה שמה קץ לאלפיים שנות חיים יהודיים במגרב, שבו הם נמנו עם ראשוני התושבים. למעשה, "החזית לשחרור לאומי" (FLN) פרסמה באלג'יריה כמה וכמה קריאות המזמינות יהודים לתמוך



יהודים לצרפת, וגרמו להכפלתה של האוכלוסייה היהודית בצרפת בן לילה. היהודים האלה, שדבקו בייחודיות הדתית המקובלת עליהם ובמסורותיהם, נתגלו כקבוצה אתנית דינמית שהחלה להשתלב בקרב יהדות צרפת ובחברה הצרפתית בזמן שיא ובקלות מפתיעה.

## שינוי בעקבות ההגירה מצפון אפריקה

ההגירה היהודית מצפון אפריקה לצרפת, שעלה בגורלה לחולל שינוי עמוק ביהדות צרפת, היא בלי ספק מקרה יחיד במינו מבין ההגירות היהודיות בתקופתנו. אין היא דומה לשום הגירות קודמות של יהודים לצרפת, אף לא לעלייתם של יהודי צפון אפריקה לישראל, שנתרחשה באותו הזמן. יש אפילו פחות מן המשותף בינה לבין הגירת יהודים מאירופה לצפון אמריקה ולדרומה. מה שמייחד את ההגירה הזאת הוא הקרבה הגיאוגרפית והתרבותית וההמשכיות הפוליטית שבין ארצות המוצא לארץ היעד. לאחר שחיו בארצות שהיו בשליטה צרפתית ארוכת שנים, הגיעו המהגרים הצפון-אפריקניים לצרפת כשהם מצוידים בידע מושלם בשפה, בהיסטוריה, באקלים ובמנהגים של ביתם החדש. צרפת לא היתה להם ארץ זרה לחלוטין. למעשה, רבים מהם כבר עשו תקופות ארוכות בצרפת טרם הגירתם, בכואם אליה לרכוש השכלה גבוהה, לכלות חופשה או למלא שירות צבאי.

ליהודי אלג'יריה – כמו לכל 800,000 הצרפתים האידופיים שנולדו או חיו באלג'יריה – שבאו לצרפת ביולי 1962, היה בכך משום שיבה למולדת יותר מהגירה. הודות ל"צו כדמיה" משנת 1870 – שחודש ב-1943 – הם נהיו אזרחים צרפתיים, וכמו כל ה"פייד נואר" (שחורי רגליים, כינוי למתיישבים הצרפתיים באלג'יריה) הם קיבלו גם את כל השירותים הסוציאליים שסיפקה הממשלה לצרפתים השבים למולדת. וכך, שלא כיהודים ממזרח אירופה שהגיעו לצרפת לפנייהם בשנות ה-20 וה-30 של המאה ה-20, הם לא היו מוכרחים להישען כמעט אך ורק על מקורות פרטיים, או על הסיוע המוגבל שנתנו להם ארגונים קהילתיים של יהודים. זאת ועוד, בשל ההמשכיות המנהלית שבין צרפת למושכותיה הצפון אפריקניות, היו רבים מהעוברים לצרפת מסוגלים לחזור מיד אל משלחי היד הקודמים שלהם. במקרה שהיו עובדי המדינה – שוטרים, מורים וכד' – לווח המעבד לצרפת ביתרונות ובקשיים הרגילים של כל שינוי במקום תעסוקה.

יחד עם זאת היה הממסד היהודי בצרפת יעיל מאוד בתהליך הקליטה החברתית והדתית של פליטי צפון אפריקה. בימים הראשונים של יציאת אלג'יריה, ביולי 1962, היו צוותים של מתנדבי FSJU נפגשים בכל שעות היום והלילה עם הבאים

הקולוניאלית, ויותר מכול – מבתי הספר החדשים שהקימה. מקרב הדורות הראשונים של בוגרי בתי הספר התיכוניים והאוניברסיטאות של הצרפתים צמח מעמד בינוני, שהיה רחב באלג'יריה יותר מאשר במרוקו ובתוניסיה. השכלה מודרנית, וביתר ייחוד צרפתית, החלה להיראות כתנאי מוקדם החלטי להצלחה חברתית ולקידום כלכלי, וגם כסימן היכר הכרחי לדימוי העצמי של האליטות החדשות.

מכיוון שהאליטות החדשות של יהודי צפון אפריקה נולדו בחסותם של משטרים קולוניאליים, היה להן הרבה מן המשותף עם האליטות הצרפתיות, ובכלל זה הזיקה ההדוקה לצרפת והאמונה כי המשטר הצרפתי במגרב ימשך לעד, חרף ההבדלים הגדולים בין שלושת המשטרים הקולוניאליים שכוננה צרפת באזור. ההבדלים האלה, שהצטרפו למעמד הפוליטי המיוחד של כל אחד מן המשטרים האלה, היו, מצד אחד, פונקציה של משך הנוכחות הקולוניאלית, ומן הצד האחר, פונקציה של המדיניות המיוחדת שניהלה צרפת כלפי האוכלוסיות היהודיות בכל אחת מהמדינות. בתחום הזה, כמו גם בתחומים רבים אחרים, העדיפה צרפת לנקוט מדיניות של הטמעה באלג'יריה, להסתפק ברפורמות בתוניסיה ולהשאיר את הסטטוס קוו על כנו – עם מעט תיקונים פה ושם – במרוקו.

מכל מקום, לאמונה בצרפת היו שותפים כולם, אפילו הציונים הפעילים במרוקו, שהאידיאליזם היהודי שלהם צעד יד ביד עם האידיאליזציה של התרבות והפטריוטיזם הצרפתיים. "שמרו על יהדותכם. זו הדרך הטובה ביותר להיעשות לצרפתים טובים," זו היתה העצה שהשיא לקוראיו הביטאון הציוני המרוקני, "ל'אוניוור אילוסטרי", ערב מלחמת העולם השנייה. כמה חודשים לאחר מכן נחלו יהודי צפון אפריקה אכזבה מדה, כשהחילה עליהם צרפת של וישי את החוקים האנטישמיים – שכללו בין היתר שלילת אזרחותם הצרפתית של יהודי אלג'יריה. ואולם אחרי המלחמה הם נטו להמעיט בחשיבות האירוע, והעדיפו לראות בו פרק קצר וחולף במסכת הייסורים הארוכה שלהם. עד מהרה נעשו שקועים ער מעל לראשם באירועים הדרמטיים החדשים בתחום הרה-קולוניזציה של המגרב, שבתוך זמן קצר אתגרו את נוכחותם ואת נוכחות הצרפתים בצפון אפריקה.

הגירתם של יהודי צפון אפריקה לצרפת החלה, למעשה, זמן קצר לאחר מלחמת העולם השנייה, והיקפה גדל בשנות ה-50, כשבאו יהודים רבים ממצרים, עם עלייתו של נאצר לשלטון (1952) ואחרי מערכת סיני (1956), וכן ממרוקו ומתוניסיה, עם תום שלטון החסות של צרפת בארצות האלה (1956). המתיחות שנשתררה ביחסי צרפת ותוניסיה כשזו דרשה לפנות את הבסיס הימי הצרפתי בבזירטה (1961), ואחר כך עצמאות אלג'יריה (1962), הביאו בעקבותיהן כ-150,000



הממסד היהודי בצרפת היה יעיל מאוד בעזרה לפליטי צפון אפריקה והגיש להם סיוע בכל שלבי קליטתם. בתמונה משנת 1963: פליטות יהודיות קשישות משתתפות בהכנת ארוחת הערב בבית אבות על שם רוטשילד בפריז

הגירתם של יהודי צפון אפריקה לצרפת – ובעיקר זו של יהודי אלג'יריה – נתייחדה גם במובן אחר: זו היתה הגירה "טוטלית", שחבקה את כל מגזרי האוכלוסייה היהודית. צעירים וזקנים, עשירים ועניים, מודרניים ומסורתיים, רוכלים ואיכרים, סוחרים ופועלים, עובדי מדינה ומורים, רופאים, עורכי דין, מהנדסים, סטודנטים, רבנים ומובטלים – עקרו כולם יחדיו לצרפת. הם היו ישות כוללת מאוד, ונפוצו בכל פינות צרפת, ובכלל זה מקומות שיהודים לא השתקעו בהם מעולם קודם לכן, כגון מו, אנז'ה, בורז', אנסי ולה רושל. בקהילות ותיקות יותר הם חידשו את החיים היהודיים באמצעות הרחבת התשתית הדתית הקיימת ובניית בתי כנסת חדשים, אטלזים כשרים, מאפיות וחנויות מכולת, בתי ספר של יום ותלמודי תורה. בפריז רבתי גדל מספר המשפחות היהודיות מ-50,000 ל-80,000, ואילו למרסיי הגיעו 16,000 משפחות חדשות. האוכלוסייה היהודית בטולוז הבפילה את עצמה פי אדבעה, זו של ניס פי שישה, אלה של אוויןיון, מונפליה, טולון, אקס אן פרובנס, קלרמון-פראן וליון שולשו, ואילו מספר היהודים בגרנובל, קאן, לונוויל, רואן ופדפיניאן הוכפל.

מתוך סקרים עולה כי המבנה החברתי של האוכלוסייה היהודית בצרפת נעשה דומה לזה של האוכלוסייה העירונית

לנמלי התעופה והים. הארגון פתח מרכזי מעבר, מזנונים ומקומות מחסה לילדים, בכארכעים ערים, לעתים בכוחות עצמו ולעתים בתיאום עם הממשלה או עם ארגונים פילנתרופיים לא יהודיים, כגון הצלב האדום. ובעוד "הוועד היהודי המרכזי", הקונסיסטואר, פותח בתי כנסת ובתי ספר חדשים, החלו יהודי צפון אפריקה להתארגן על פי ארצות מוצאם באגודות שהזכירו את ה"לאנדסמאנשאפטים" שהקימו מהגרים ממזרח אירופה וממרכזה לפני המלחמה. אף נולדה "אגודה כללית" של יהודי אלג'יריה, והיא כינסה, בדצמבר 1964, ועידה מרשימה שבה השתתפו נציגים מארבעים קהילות בכל רחבי צרפת. *L'Information Juive*, שהיה הירחון העיקרי של יהודי אלג'יריה, חידש את הופעתו כפריז, ונעשה לביטאון הסניף הצרפתי של הקונגרס הציוני העולמי. זה היה הסימן הראשון לשילובם של יהודי צפון אפריקה בממסד היהודי הצרפתי. בהדרגה הם החלו לזנוח את אדגוניהם הנפרדים ולמלא תפקידי מפתח בגופים חשובים של יהדות צרפת, כדוגמת ה"קונסיסטואר" ו"קרן הסעד המאוחדת". מינויו של הרב רנה סיראט, יליד אלג'יריה, בשנות ה-70, ואחד כך של יוסף סיטרוק, יליד תוניסיה, לרב הראשי של צרפת, היו הדוגמאות הבולטות ביותר לשילובם של יהודי צפון אפריקה ביהדות צרפת.

**התפלגות גיאוגרפית של יהודי צרפת בשנת 1963**  
 (מספר המשפחות היהודיות לפני ואחרי הגעתם של יהודי אלג'יריה)  
 (המקור: L'Arche מס' 183, מאי-יוני 1972)

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה					
עיר	אחרי יולי '63	לפני יולי '63	עיר	אחרי יולי '63	לפני יולי '63
אווניון	300	100	לונדון	100	50
אזורה	70	15	ליון	15	1,800
אוקזר	20	5	ליל	5	650
אורליאן	100	25	לימוד'	25	100
אז'ן	120	50	מו	50	0
אלבי	40	10	מולהאוס	10	450
אמיין	110	40	מונטובאן	40	30
אנז'ה	60	15	מונטרז'י	15	5
אנטיב	110	25	מונפליה	25	150
אנסי	65	20	מץ	20	800
אפינל	60	50	מקון	50	6
אפרניי	50	50	מדיסי	50	4,000
אקס אן פרובנס	250	75	נים	75	100
אקס לה בן	50	22	ניס	22	600
באיון	150	120	נוסי	120	750
באר לה דיק	15	10	סדאן	10	45
בובה	100	10	סטרסבור (שטרסבורג)	10	3,000
בורדו	1,600	1,000	סנט אטיין	1,000	100
בורז'	15	0	פו	0	80
בויה	70	45	פואטייה	45	10
בזנסון	175	120	פמייה	120	0   ?
בלפור	325	250	פריגה	250	50
ברניי	5	0	פריז רבתי	0	50,000
ברסט	20	10	פרפאיאן	10	100
גרנובל	700	340	קאן (Caen)	340	35
דואיי	60	20	קאן (Cannes)	20	130
דיז'ון	180	120	קאסטר	120	20
וישי	150	100	קדלמר	100	375
ולאנס	130	30	קומפייניה	30	5
ולנסיין	60	50	קלרמון-פראן	50	75
טארב	60	10	קריל	10	5
טולוז	4,500	1,000	קרפנטרה	1,000	10
טולון	420	150	רואן	150	100
טור	175	100	רואן	100	150
טרואה	120	70	ריימס	70	100
לאן סן-קוונטן	100	75	רן	75	20
לאנס	100	100	שאטורו	100	10
לה הבר	200	75	שאלון סיר מארן	75	20
לה מאן	110	25	שאלון סיר סון	25	10
לה רושל	65	15		15	

תקדים בתולדות היהדות הצרפתית, כיחסם הביקורתי למדינתם המארחת. ולכן, ערב מלחמת ששת הימים, הם ניצבו בראש ההפגנות ההמוניות ביותר שהשתתפו בהן מעולם יהודי צרפת, במחאה על מדיניות צרפת במזרח התיכון. מלכתחילה לא היו יהודי צפון אפריקה בצרפת ציוניים יותר משאר יהודי צרפת – אף שלרכים מהם היו קרובים בישראל. אבל נטישת ישראל בידי דה גול עוררה בקרבם מחדש את הכאב שחשו נוכח הפקרת אלג'יריה לערבים, "אותם" ערבים שלדעתם מאיימים עכשיו להשליך את היהודים הישראליים לים.

מובן שבואם של אלפי יהודים מצפון אפריקה שינה לחלוטין את פניה החברתיות של יהדות צרפת, שנעשתה לקהילה היהודית השלישית בגודלה בתפוצות – אחרי ארצות הברית ודוסיה – ונטלה חלק ניכר בהתפשטותם של ביטויי החינוניות היהודית בצרפת.

וכך, בעקבות מפגש עם יהודי צפון אפריקה, החלו יהודי צרפת להגדיר את עצמם יותר יהודים ופחות יזראליטים. הם החלו להראות נכונות רבה יותר לפתח כיסויים חדשים לזהותם היהודית עם תכונות אתניות מובהקות יותר. הדבר הזה היה רחוק מאוד מן המרכיבים האוניברסליים של זהותם היזראליטית, שאותה ירשו ממורשת האמנסיפציה: "היה אדם בצאתך ויהודי בביתך". עקב כך החלו דובריהם הדשמיים להשתמש בביטוי "קהילה היהודית הצרפתית" – מונח זר לחלוטין ל"האידיאולוגיה הצרפתית" ואף מעורר סלידה בקרב היהודים סמוך לשואה ומיד לאחריה. ומאז מלחמת ששת הימים ואילך הם ביטאו בגלוי ובפומבי את הסולידריות שלהם עם ישראל ואת זעמם על מדיניותה הפרו-ערבית של צרפת במזרח התיכון בתקופת דה גול, ויצאו נגד ההאשמה שהטיח זה בעם היהודי בנובמבר 1967, האשמה שכה הרבו לצטטה, שהוא "עם אליטיסטי, שתלטן וכטוח בעצמו". אפילו אדם כריימון אדון, שהיה מדוחק מאוד מחיי הקהילה היהודית, מצא לנכון למתוח ביקורת על עמדת דה גול, ולבטא בגלוי את רגשי אהדתו לישראל, ערב מלחמת ששת הימים: "מעולם לא הייתי ציוני, בראש ובראשונה משום שאיני חש עצמי יהודי... אך ידוע לי גם, בבירור יותר מאי-פעם בעבר, כי השמדתה של ישראל היתה פוערת פצע בעמקי ישותי".

## מפגש בין קהילה מתבוללת למסורתית

אך עדיין נותרה בעינה השאלה, כיצד התרחשה ההתעוררות הזאת, ובאיזו מידה היא אכן נבעה מן המפגש בין קהילה מתבוללת ישנה לבין קהילה מסורתית ששורשיה עמוקים יותר. רבים מהפרשנים פונים לאופיים המסורתי של יהודי צפון אפריקה כדי להסביר את המגמה החדשה הזאת בקרב יהדות

הכללית של צרפת. פירושו של דבר היה התכווצותה של שכבת הכורגנות העליונה, היעלמותו ההדרגתית של הפרולטריון, ומעל לכול, עלייתו של מעמד בינוני רחב מאוד, הכולל את מרבית היהודים. ידוע היטב כי אחת מתכונותיו של המעמד הזה היא הפתיחות ויכולת הקליטה של רעיונות חרשים.

הדגמה טובה לכך אפשר למצוא בשינויים החברתיים האדירים שהתחוללו ביהודי צפון אפריקה מאז הגעתם לצרפת. הם הסתגלו לסביבה הצרפתית המודרנית, החילונית והליברלית במהירות גרולה מן הצפוי.

היהודים האלה, שהם רוב באוכלוסייה היהודית הכוללת של צרפת שבה 500,000 עד 600,000 תושבים, אימצו במהירות את דגם היהודים הצרפתיים הוותיקים מבחינת גודלו של משק הבית ומבחינת שיעורי הלידה, המוות, הנישואים ונישואי התערובת. על פי מחקר דמוגרפי שפרסמו בשנת 1984 סרג'ו דלה-פרגולה ודוריס בנסימון, יותר מ-23% מהיהודים ילידי מרוקו ותוניסיה המתגוררים בפריז רבתי דיווחו על רכישת תארים אקדמיים, ולפחות 18% מן השאר הצהירו על סיום בתי ספר תיכוניים. המספרים האלה נמוכים אך במעט מאלה של האוכלוסייה היהודית הכללית (25.4% ו-18.3% בהתאמה), אך גבוהים מאלה שכקרב היהודים ילידי אלג'יריה (14.2% ו-15.6%) ובקרב היהודים ממוצא מזרח אירופי (19.8% ו-11.8%). דמת ההשכלה הזאת, שהיא גבוהה בהרבה מזו שהשיגו יהודי צפון אפריקה בישראל, משקפת בדרך מושלמת את מעמדם התעסוקתי החדש בצרפת. על פי אותו סקר עצמו, יותר מ-26% מן היהודים ילידי מרוקו ותוניסיה היו בעלי מקצועות חופשיים ומנהליים (בהשוואה ל-25% מכלל יהודי פריז); 16% מהם היו סוחרים (בהשוואה ל-22% מכלל היהודים); כמעט 39% היו פקידים (לעומת 25% מכלל היהודים) ו-20% היו עובדים כלתי מקצועיים (בהשוואה ל-9% מכלל יהדות פריז). ואילו היהודים האלג'יריים, כ-13% מהם הזדהו בסקר הזה כבעלי מקצועות חופשיים (בהשוואה ל-5% עם הגעתם לצרפת), 17% כסוחרים (לעומת 35% באלג'יריה), 60% כפקידים (לעומת 20%), וכ-9% (לעומת 25%) כעובדים כלתי מקצועיים. המספרים האלה מורים על דפוס של ניעות חברתית בולטת כלפי מעלה.

אף שהיו צרפתים בלבם ובמוחם, לא היתה למהגרי סוף שנות ה-50 ותחילת שנות ה-60 מצפון אפריקה דעה נלהבת ביותר על צרפת, שגרמה להם אוכדן כבד כשנאלצו לצאת מאלג'יריה ומחלקים אחרים של האימפריה הצרפתית. לפיכך, עם שובם אל מולדתם, חשו "שחורי הרגליים", נוצריים ויהודיים כאחד, זעם ומפח נפש ככל שהתקדמו שיחות אוויון על עתיד אלג'יריה. כשהגיעו לצרפת, חדורי סלידה מדה גול ומן הממסד הפוליטי הצרפתי בכללותו, היו המהגרים האלה קבוצה חסרת



יהודים מהמגרב שהעדיפו לעבור לצרפת במקום לישראל, כבר ידעו מידה ניכרת של מודרניזציה והתבוללות בארצות מוצאם. בתמונה: תערוכת רב-סגנונית בריקודי הורה בקהילה היהודית בבורדו

אלג'יריה, אך נבדלו מהם בכך שבדרך כלל הכירו טוב יותר מן האלג'ירים את המסורת ואת המצוות של הרת היהודית. יתר על כן, באורח החיים הדתי של כלל המהגרים מצפון אפריקה לצרפת התחולל שינוי. הוא נעשה מסודתי פחות משהיה בארצות מוצאם. בתחילת שנות ה-80 שלחו 8% בלבד מיהורי מרוקו ותוניסיה את ילדיהם לבתי ספר יומיים יהודיים, בהשוואה ל-14% מן היהודים ילידי אלג'יריה ו-11% מכלל יהורי צרפת.

מכיוון שלא נטו לאיריאליזציה של צרפת, הם טיפחו את הייחור התרבותי שלהם כ"שחורי רגל", ועל ידי כך, ניתן לשער כבטחה, סיפקו יהודי צפון אפריקה ליהדות צרפת מעין עירוי "אתני". אך עריין נותרת בעינה השאלה: מה אירע ליהדות צרפת הוותיקה שלפני ההגירה מצפון אפריקה? מדוע גילתה זו עכשיו נכונות לקבל את אותו עירוי של דם חדש, נוכח העובדה שבעבר הלא רחוק כל כך – נאמר בשנות ה-30 – רחו הללו ניסיונות רומים מצר פליטים מזרח-אירופיים, שהביאו עמם לצרפת, אף יותר מהצפון-אפריקנים, מורשת יהודית עשירה ומפותחת?

צרפת. אבל לגורם הרקע הדתי של הצפון-אפריקנים ניתן משקל מוגזם ביותר. מנקודת מבט היסטורית גרידא, היהדות האלג'ירית – שהיתה חלק הארי בהגירה הצפון-אפריקנית לצרפת – היתה נתונה לשלטון קולוניאלי צרפתי ישיר מאז שנת 1830, ובכך עבר עליה אותו רפוס התבוללות שעבר על זו שבצרפת. כלחצם של מנהיגים יהודיים צרפתיים כאדולף כרמיה נעשו צערים רבים בכיוון הזה. אלה כללו סגירה של בתי הדין הרבניים (כבר בשנת 1845), הקמת ועדים מקומיים בהתאם לאותם כללים שהנהיג הסנהדרין של נפוליון בשנת 1805 והחלפת הרבנים הצפון-אפריקניים ברבנים צרפתיים שמונו לכהונתם בידי הרשויות הצרפתיות. נתינת אזרחות צרפתית לכל יהודי אלג'יריה, בשנת 1870, הביאה עמה בין השאר את חובת השירות בצבא הצרפתי, את הציות לחוק האזרחי הצרפתי, וביטול חוקים יהודיים מושרשים היטב בתחומי הנישואים, הירושה, הגירושים והייבום.

וחוץ מזה אלפי היהודים מתוניסיה וממרוקו שהעדיפו לעבור לצרפת במקום לישראל, כבר ידעו מידה ניכרת של מודרניזציה והתבוללות בארצותיהם. בזה היו דומים ליהודי

להם מקבילות בציוויליזציות גדולות אחרות. מטרתו היתה הפוכה בתכלית – לגלות את הערכים הייחודיים ליהדות, ולהוכיח כיצד הסטייה מן הערכים הללו והשחתתם, בידי הנצרות ואידיאולוגיות אחרות, הובילו לברבריות של תקופתנו. ברנרד אנרי לוי ראה בספרו הזה המשך ליצירתו הקודמת, *La Barbarie en Visage Humain* (1977), שבה אכן שפך קיתונות של ביקורת על העריצות הפוליטית בכל צורותיה.

בשנת 1981 פרסם לוי ספר שלישי, האידיאולוגיה הצרפתית (*L'Idéologie Française*), ובו טען כי האידיאולוגיה של וישי מושרשת היטב במחשבה הפוליטית המודרנית של צרפת. לאידיאולוגיה זו היו שותפים לא רק מפלגות ימין או ימין קיצוני, אלא גם קשת רחבה של אינטלקטואלים ופוליטיקאים צרפתיים, ובתוכם רבים המשתייכים לשמאל הנוצרי. זו כללה את עמנואל מוניה, מייסד כתב העת *Esprit*, את הובר בוור-מדי, מנהלו לעתיד של היומון *לה מונד*, ואת כל הקבוצה ה"אוריאזית" של האינטלקטואלים הצעירים שממשלת וישי חינכה אותם למלא תפקידים ציבוריים, אשר מילאה תפקיד רב השפעה בחיי הרוח בצרפת שלאחר המלחמה. הרעיון הזה, שרווח מאוד בספרות ההיסטורית שנכתבה על צרפת של וישי ועל משטרו של פטן, נחשב באותם ימים לחידוש שערורייתי. ספרו של לוי זכה לגינוי מצד אינטלקטואלים רבים, ובכללם ריימון ארון, שלדברי בתו, דומיניק שנאפר, התייחס אל האידיאולוגיה הצרפתית של לוי כאל "ספר מסוכן", כי הוא "החמיר מדי" עם צרפת. בעיניו של ארון לא היה חטא גדול מזה. ואולם ראוי לציין כי מאז אפילו הנשיא פרנסואה מיטראן אישר כי הוא עצמו ניהל פלירט ממושך עם משטרו של פטן, בטרם הצטרף למחתרת הצרפתית בשנת 1943.

אחרי התקוממות הסטודנטים במאי 1968 גילו צעירים יהודיים רבים, שהיו בעבר קומוניסטים או מאואיסטים, את המסורת היהודית, ובכללה קיום מצוות, חבישת כיפה ולימוד עברית, תורה ותלמוד, בעשרות חוגים ברחבי צרפת. היו בהם אנשים כבני לוי, מזכירו לשעבר של ז'אן-פול סארטר, שאף נעשה למדריך רוחני אורתודוקסי נודע, ובחד לבסוף לגור בישראל ולעמוד בראש מרכז אקדמי צרפתי שנקרא "מרכז ללימודים לוינסיאניים". רבים אחרים הצטרפו למגמה אקדמית יותר של לימודי יהדות במחלקות לתרבות עברית ויהודית, שנפתחו באוניברסיטאות בפרז ובמקומות אחרים. כמה מוציאים לאור כגון קלמן-לוי, פריוואט ולאטס יצרו אוספי יודאיקה משלהם, או כתבי עת כגון *פרדס*, מאבק למען התפוצות ועקבות. באותו הזמן משכו ההרצאות שנתן הפילוסוף היהודי עמנואל לוינס (ר' מדור ההגות היהודית המודרנית), אשר שימש מנהל בית הספר ENIO מאז שנת 1947, עשרות

חלק מן התשובה נעוץ בכמה מן השינויים התרבותיים והאידיאולוגיים הבולטים שעברו על החברה הצרפתית, ובהשפעותיהם על יהדות צרפת:

ראשית, התפוררותה של המסורת היעקובינית או הרפובליקנית בעקבות הסתלקותו של דה גול בשנת 1969. אחד מיורשיו, ולרי ז'יסקר ד'אסטן, נתן לכך ביטוי בהיר, כנאום שנשא כברטני בתחילת 1977: "הגיע הזמן לומר כי אין כל סתירה בין הרצון להיות אזרח צרפתי מלא לבין השאיפה להנציח מסורות, מנהגים ואפילו תרבות מקומית או אזורית ייחודית". יהודים רבים מצאו בדברים האלה לגיטימציה לשאיפותיהם לפתח מסורות תרבותיות ודתיות משלהם.

שנית, ההתעוררות האתנית שהיתה בכל מיני אזורים של צרפת, כפי שהשתקפה בגיליון המיוחד של כתב העת *זמנים מודרניים* שהוציא סארטר בשנת 1973. לא רק בקורסיקה ובברטני, אלא גם במחוזות רבים אחרים "הזכות להיות שונה" נעשתה לסיסמה מקובלת שעורדה יהודים – ולאחר מכן גם ערבים – לבטא את ייחודיותם בלי שיוטל ספק בפטריוטיזם הצרפתי שלהם.

שלישית, השפעת עלייתו של הימין הקיצוני בהנהגתו של ז'אן-מארי לה פן וקשריו עם ארגונים אנטי-ציוניים ועם חוגים רוויזיוניסטיים בראשותם של פוריסון, רסיניה, גארודי ואחרים. יתר על כן, אירועים כפיצוץ בבית הכנסת הליברלי ברחוב קופרניק בשנת 1980, ושנה קודם לכן במסעדת הסטורנטים היהודיים ברחוב מדיסיס, או זה שבמסעדת גולדנברג ברחוב דה רוזיה בשנת 1982, חילול בית העלמין היהודי בקרפנטרה בשנת 1992 וההפגנות האנטי-יהודיות בעליל בשנים 2000 ו-2001 – הגם שרובם בוצעו בידי פלסטינים או אזרחים צרפתיים ערביים – חיזקו את התחושה הכללית בקרב יהודים, כי האנטישמיות עדיין חיה ונושמת בצרפת, יובל שנים לאחר השואה.

רביעית, דעיכתן של תנועות אידיאולוגיות בעלות אופי אוניברסלי כמו הקומוניזם והסוציאליזם, ובעקבות זאת תחייתן של מגמות תרבותיות פרטיקולריסטיות יותר – ובהן תנועות לאיכות הסביבה, תנועות פמיניסטיות ותנועות להזדהות אתנית. ידוע היטב כי עם המבקרים החריפים ביותר של הקומוניזם בשנות ה-70 נמנו כמה יהודים בולטים שהיו חברים לשעבר במפלגה הקומוניסטית, כגון אני קריז'ל או גי קונופניקי, והפילוסופים החדשים היהודיים אלן פינקלקראוט, אנדרה גליקסמן וברנרד אנרי לוי. בספרו *צוואת האל (Les Testament de Dieu; 1979)* מציג אנרי לוי את התנ"ך, וליתר דיוק את המונותאיזם היהודי, כמערכת של עקרונות מוסר פוליטיים. בניגוד לסופרים "יזראליטיים" קודמים, הוא לא שם לו למטרה להצביע על ערכיה האוניברסליים של היהדות, שאפשר למצוא



אינטלקטואלים יהודים כקלוד לנצמן (בתמונה) נמנים עם הראשונים שחקרו את התפקיד שמילאה ממשלת וישי בגורלם של יהודי צרפת במלחמת העולם השנייה ועמדו במאבק נגד מכחישי השואה

ישראל, או לתחנות רדיו יהודיות רבות כגון "רדיו ג'יי", "רדיו קומינוטה", "ז'ורז'יק אף אס" ו"רדיו שלום", הקשר לישראל וההיכרות עם הנעשה בה החליפו כל הגדרה אחרת של היהדות. בתחילת 1980 השתתפו כ-100,000 יהודים בכינוס הפרו-ישראלי הענקי בפריז המכונה "שתיים-עשרה שעות למען ישראל", ומאז אורגנו לפרקים הפגנות רבות אחרות מהסוג הזה ברחבי צרפת, הפגנות שהגיעו לשיאן במרוצת האינתיפאדה השנייה, בשנים 2001 ו-2002.

### מגלים את האידיאולוגיה הציונית

ה"ציוניזציה" הקיצונית של מהגרי צפון אפריקה, העוטה לכוש מרהיב וצבעוני, משקפת את הדרך הארוכה שעשו ביחסיהם עם ישראל מאז הגיעו לצרפת. בארצות מוצאם היו האפשרויות הפוליטיות שעמדו לרשותם מוגבלות מחמת אילוצי המצב הקולוניאלי. רק בצרפת, שבה חשו בדרך כלל בנוח כיהודים וכצרפתים, גילו רובם את האידיאולוגיה הציונית, שאליה לא נמשכו כל כך קודם לכן. הדבר בלט בייחוד בקרב יהודי

אינטלקטואלים ואנשי אקדמיה יהודיים צעירים – ובתוכם בני לוי, אלן פינקלקראוט וברנרד-אנרי לוי. לרבים מהם היה זה מפגש ראשון עם לימודי יהדות מכל סוג שהוא. כפי שכתב לוינס באחת ממסותיו הידועות: L'au delà du Verset ("מעבר לפסוק"): "אנחנו, היהודים, יודעים כי המורשת שלנו אינה אנושית פחות מזו של המערב, והיא מסוגלת לשלב את כל מה שעוררה ההיסטוריה המערבית שלנו בתוך האפשרויות שלנו". ה"התעוררות" הזאת של יהדות צרפת הניבה, כפי שעולה מתוך גילוייה השונים, הגדרות שונות לזהות היהודית, אשר המשותף ביניהן מתבטא, מכל מקום, בשלושת המרכיבים העיקריים שלהלן:

ראשית, שימת דגש בהיבטים מהותיים של היהדות ופסילת הגדרתו של סארטר את היהודי כמי שאחרים רואים בו יהודי, וביתר פשטות, כתוצר של אנטישמיות. בהגדרתו את הצעירים היהודיים מדורו שלאחר המלחמה "יהודים דמיוניים", הפך אלן פינקלקראוט את עקרון ההתבוללות המפורסם, "היה יהודי בביתך ואדם בצאתך", וְתָד אחר ייחודיות יהודית מובהקת בצדפת פלורליסטית יותר. הוא נבדל מפייִר וידאל-נאָקה, אדגר מורן, מקסים רודנסון ורובר מזרחי, אשר, בדומה לדוברים אחרים רבים של ה"יזראליטיות", ראו ביהדותם תקלה תורשתית גרידא. כפי שאמד דיימון ארון על עצמו, הם למדו על ירושלים מיצירותיו של ראסין, ולא מתוך קריאה בתנ"ך.

שנית, זיכרון השואה ומשמעותה העמוקה לאשכנזים ולספרדים כאחד. אינטלקטואלים ואנשי אקדמיה יהודיים כגון קלוד לנצמן, סרז' קלרספלד, אנרי רוסו ואנדרה כספי נמנים עם הראשונים שחקרו את התפקיד שמילאה ממשלת וישי בגורלה של יהדות צרפת במלחמת העולם השנייה. הם ניצבים גם, כפייִר וידאל-נאָקה, בקדמת חזית המאבק נגד מכחישי השואה ולמען העמדתם לדין של כמה צרפתים שמילאו תפקיד חשוב בשואה, כטוביה ופאפון. הודות למאמץ המשולב הזה זיכרון השואה רווח כיום בציבור הצרפתי. בשנת 1993 הוציא הנשיא מיטראן צו לציון יום השנה למצוד ה־Vel d'Hiv שערכו הנאצים (בסיועה הפעיל מאוד של המשטרה הצרפתית) ביהודים ב־16 ביולי 1942 כיום לאומי המוקדש לקורבנות של גזענות ושל אנטישמיות. מחליפו של מיטראן, ז'אק שיראק, הכיר באחריותה של צרפת לרדיפות שביצעה "מי שמכונה המדינה הצרפתית".

שלישית, מדכזיותה של ישראל בחיים היהודיים, הן כמוקד לפעילות פוליטית והן כממד נורמטיבי, לעתים יחיד, לזהות היהודית. התוצאה של מלחמת ששת הימים, שנתפסה כאירוע טרום-משיחי, הניעה כמה אינטלקטואלים יהודיים בולטים כגון אנדרה נהר, ליאון אשכנזי (מאניטו) ואליאן אמאדו-ואלנסי, לקום ולעלות לישראל, ב־1967. לאמיתו של דבר, מבחינתם של יהודים רבים, המאזינים יום לשידורי החדשות של קול

השמאל, שהחלו למתוח ביקורת חמורה על מדיניות ישראל כלפי הפלסטינים. לפיכך, אינטלקטואלים יהודיים רבים, אשר בעקבות מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים גילו את זהותם היהודית באמצעות הזדהות עם ישראל, נעשו לאחר מכן ביקורתיים יותר הן כלפי ישראל והן כלפי כל היבטים הדתיים והאתניים של חיי הקהילה היהודית.

והסיבה האחרונה, אך לא בחשיבותה, היא התגובה השלילית לרוח האורתודוקסיה הדתית, שהחלה לנשב בקהילה היהודית למן שנות ה-80, ששני גילוייה העיקריים היו, מצד אחד, בחירתו של יוסף סיטרוק לכהונת הרב הראשי של צרפת, ומן הצד האחר, הגירול הניכר במספר בתי הספר הדתיים היהודיים. המוסדות האלה, ששיעור גידולם השנתי נע בין 5% ל-10%, כוללים לא רק את תלמודי התורה של חב"ד ואת הישיבות הידועות של פובלן ושל אקס לה בן, אלא גם בתי ספר חדשים ללימודי בוקר שפתחו "אליאנס" ו"קרן הסער היהודית המאוחדת", בעזרת הסוכנות היהודית וארגונים יהודיים עולמיים אחרים. עד שנת 1995 למדו כ-25,000 ילדים ביותר ממאה מוסדות שכאלה – מגני ילדים ועד בתי ספר תיכוניים – הממומנים בחלקם בידי המדינה.

מספרם של "החוזרים בתשובה" גם הוא גדל משנה לשנה (הם היו בשנת 1995, על פי כמה אומדנים, כ-2% מכלל האוכלוסייה היהודית), ואילו כינוסים דתיים, כגון יום התורה, שארגן רבה הראשי של צרפת ב-12 בנובמבר 1989, קיבצו יותר מ-30,000 איש במרכז הירידים של נמל התעופה לה בורדו, סמוך לפריז. היוזמה הזאת, וכן הגישה השנויה במחלוקת שנקט סיטרוק ב"פרשת הצעפים" (הפולמוס בדבר זכותן של נערות מוסלמיות לחבוש לראשן צעיפים בבתי הספר הצרפתיים), שבה צידד בהורים מוסלמיים שנאבקו לכיבוד המסורות הדתיות שלהם נגד הערכים החילוניים המושרשים בצרפת, ניכרה חלקים גדולים של הקהילה היהודית ממנהיגותו הדתית.

בעקבות זאת הוקמו, מאז שנות ה-90, אגודות רבות של יהודים החולמים על יהדות פתוחה וליברלית יותר. מקצת הארגונים הללו קראו בגלוי לשיבה אל ערכי היזראליטיזם המיושנים, בעוד רובם, כגון "חוג ברנאר לזאר", המרכז התרבותי ע"ש ויקטור מרס ו"האגודה למען יהדות הומניסטית וחילונית", מבקשים לשנות את המגמה התרבותית של היהדות הצרפתית לכיוון בסיס חילוני יותר. בשל הפעילות הזאת, בין השאר, לא השתתפו ב"יום התורה" החדש של סיטרוק ב-1997 אלא 15,000 יהודים בלבד.

לסיכום, בזמן שבעבר הקרוב מאור היה אפשר למנות בקלות יחסית את רפוסיה השונים של ההווה היהודית בצרפת, הרי כיום לפנינו קהילה מפורדת הרבה יותר, המחולקת לקשת רחבה

אלג'יריה, שהיו אדישים לציונות לאין ערוך יותר מאחיהם המרוקניים והתוניסאיים. עד כדי כך שהעיתונות הישראלית הטיחה ביהודי אלג'יריה ביקורת חריפה למדי על שכה מעטים מהם בחרו בארץ המובטחת להתחיל בה את חייהם מחדש. אפילו מנהיג ישראלי מתון כמשה שרת שפך עליהם קיתונות ביקורת על היותם סוג של "צרפתים חדשים", שלא השכילו ללכת בנתיב של "אחיהם" ממרוקו ומעיראק, שביכרו את ישראל על פני אירופה ואמריקה.

"ישראל סטרה לאדם מת", כתב אנרי שמואלי, אחד מכותבי הרשומות האלג'יריים המעולים, אחרי "המשפט הפומבי" שערך העיתון מעריב ליהודים אלג'יריים שסירבו לחיות בישראל. אבל כמה "אנשים מתים", הוסיף שמואלי, "קמו לתחייה, ויש סטירות העושות את העבודה". משחשו יהודי צפון אפריקה כי אין הם מיוצגים כהלכה בארגונים פרו-ישראליים שפעלו בצרפת בשנות ה-60, הם הקימו, זמן קצר אחרי מלחמת ששת הימים, ארגונים משלהם, ובהם תנועה ציונית בגלוי ושמה "ציונה", והארגונים האלה גילו עניין אמיתי בגורלם של יהודי צפון אפריקה החיים בישראל.

מכל מקום, עדיין נותרו בעינן שתי שאלות: באיזו מידה השינויים התרבותיים והאידאולוגיים הכבירים שעברו על יהדות צרפת מאז שנות ה-60 בלתי הפיכים? האם חל שינוי כיוון באופי הליברלי והחילוני של החיים היהודיים בצרפת? ועד כמה יכולה החברה האזרחית הצרפתית לשאת "קהילה" שטענה תמיר כי היא חלק ממנה, אך כעת היא שואבת רבים מסמליה החברתיים ממקור שמחוצה לה.

מאז סוף שנות ה-80 נעשתה יהדות צרפת, למעשה, מגוונת ומפולגת יותר מבפנים. כבתנועת מטוטלת דומה כי אוריינטציות מיושנות שנראה בשנות ה-70 כי הן רועכות, כדוגמת ה"יזראליות", חוזרות במלוא עוצמתן, לא רק כקרב היהודים הצרפתיים הוותיקים, אלא גם בקרב הרורות החדשים של יהודים צפון-אפריקניים שנולדו בצרפת ונוהגים, מבחינות רבות, כדרך שנוהגים יהודים צרפתיים אחרים. אפשר למצוא אותם במספרים גדולים בארגוני השמאל האחרונים הפועלים במדינה, וגם בין המשתתפים בהפגנות החשובות ביותר נגד ישראל, נגד ה"קהליות" היהודית ולמען הפלסטינים.

סיבות רבות לתפנית הבלתי צפויה הזאת. הראשונה בהן היא תחיית החילוניות והסוציאליזם בזמן נשיאותו של מיטראן, וחגיגות יובל המאתיים למהפכה הצרפתית ולאמנסיפציה היהודית. אלה הניעו יהודים רבים לשקול מחדש באהדה את גישתם האוניברסלית בעבר כלפי היהדות לאור מה שנתפס כגישה האתנית הצרה ו"הסטייה המסוכנת" של הציונות.

הסיבה השנייה היא ההשפעה השלילית של מלחמת לבנון ושתי האינתיפאדות על הדימוי של ישראל בקרב יהודים מן



מכל מקום, צאצאיהם של יהודים צרפתיים שיצאו לאלג'יריה בשנת 1830, כרי לקדם את התבוללותם של תושביה היהודיים, עברו, יותר ממאה שנה לאחר מכן, בהשפעתם של צאצאי היהודים האלג'יריים האלה, לצורות חדשות של דתיות ו"קהילתיות" יהודית. יהדות צרפת עתידה עוד לראות תערובת חדשה של יסודות אורתודוקסיים חדשים יותר עם ה"יזראליטיזם" או ה"פראנקו ז'ודאיזם" הצרפתי ההיסטורי, כתגובה פלורליסטית לאתגרי המודרנה.

של ארגונים ותת-זהויות, המשקפים היבטים פלורליסטיים של חיי הציבור היהודי. יתרה מזו, מכיוון שלא יותר מ-25% עד 30% מיהודי צרפת מתעניינים באמת בנושאים יהודיים, ומכיוון ששיעור נישואי התערובת גדל משנה לשנה, ספק אם ההתעוררות היהודית של שנות ה-70 של המאה ה-20, שמרבים לדבר בשבחה, היתה תהליך בר קיימא. לא נראה כי בצרפת, כבארצות רבות אחרות באירופה, עתידה להתרחש שיבה רחבת היקף לאודתורוקסיה.

## הרווי גולדברג

## יהודים במזרח התיכון לאחר 1945

ועמן הפאן-ערביות והפאן-איסלאמיות, וכמותן גם הציונות, והיהודים ברחבי האזור מצאו עצמם נמשכים בכיוונים שונים. במדינות שהצבא הבריטי נכח בהן במהלך המלחמה, הורגשה כבר לפני 1945 השפעת הפעילות הציונית של יהודים מארץ-ישראל ששירתו בצבא הבריטי. הם הגיעו למצרים, ללוב ולעיראק כחיילים בצבא או כעובדים אזרחיים שלו. מכאן באו יוזמות כגון הוראת עברית והפצת הרעיון הציוני, ניסיונות לארגן עלייה חשאית, או אימון בסתר של האוכלוסייה היהודית המקומית להגנה עצמית בעתות מתיחות עם הרוב הערבי. כלוב תרמו חיילים ארצישראליים להמרצת החינוך המקומי, ששובש מאוד במהלך המלחמה. שם, ובמקומות אחרים, נורע לקהילות המקומיות מפי השליחים מהארץ על המחלוקות האידיאולוגיות החריפות שבין ההשקפות הסוציאליסטיות השונות ובין רתיים לחילונים, שהיו אופייניות ליישוב בארץ-ישראל. פעילות הציונות הזאת סייעה למודרניזציה של הקהילות היהודיות ההן. קבוצות בתנועה הלאומית הערבית היו מורעות לפעילות הציונית, גם בארץ-ישראל וגם במישור המקומי, והדבר הוביל למתיחויות ולעיתים להתפרצויות אלימות. להפגנות שנערכו בקהיר בנובמבר 1945, לציון יום השנה להצהרת בלפור, היו הדים גם בסודאן ובעיראק, וכמה ימים לאחריהן אירעו התפרצויות רצחניות בטריפולי שכלוב ובקהילות בסביבתה. מהומות קטלניות נוספות היו בבחריין, בחלב ובעדן, לאחר החלטת האו"ם על חלוקת הארץ, בנובמבר 1947. גם במקומות שלא אירעו בהם התפרצויות של אלימות פיזית בקנה מידה גדול, הופעל לחץ על היהודים כדי שאלה יתנערו מן הציונות וישמיעו הצהרות פומביות בגנותה, או יעלו תרומות כספיות ניכרות למימון הלחימה הערבית בפלשתינה. לחץ זה העמיד במבחן את הקשרים החברתיים וקרא תיגר על התרבות המשותפת שקשרה בעבר בין יהודים רבים לבין הערבים המוסלמיים – שכניהם, מכריהם ושותפיהם למסחר.

מפגש יהודי המזרח התיכון (להוציא מרינות ה"מגרב", מרוקו, אלג'יריה ותוניסיה) עם המודרנה היה חלקי לכל היותר, אף שהיה אינטנסיבי יותר בהשוואה לזה של הרוב הערבי והמוסלמי. מעמדם של היהודים כזרים אף הודע בכמה מהמרינות, בעטיין של בריתות שנכרתו במהלך מלחמת העולם השנייה וברחבי האזור בעקבות עליית הציונות והקמת מדינת ישראל. מנוסה והגירה הן המוטיבים העיקריים בקורותיהם לאחר המלחמה.

### הגירה

בזמן המלחמה שלט הציר הגרמני-האיטלקי בכמה מדינות במזרח התיכון או איים עליהן. האיטלקים הנהיגו חוקי גזע כלוב, ומכאן התקדם הקורפוס האפריקני של גרמניה אל תוך מצרים, מהלך שאיים הן על מצרים והן על סודאן. בנובמבר 1942 עצרו הבריטים את הגרמנים באל-עלמיין, אך עד אז כבר הספיקו היהודים במדינות האלה להתוודע לאהרה שרחשו לגרמנים חלקים ניכרים מן ההנהגה והאוכלוסייה הערבית. במשך תקופה קצרה ב-1941 משל בעיראק ראש ממשלה פרו-גרמני שמרד בבריטים, אך סולק על יריהם. סוריה ולבנון היו נתונות שתיהן לשלטון צרפת של וישי, אך גם הן שוחררו באותה תקופה בידי הבריטים, יחד עם כוחות צרפת החופשית, שהחליפו את המשטר הקודם, בעל בריתה של גרמניה. לתורכיה היו קשרים עם בעלות הברית. היא אמנם הפגינה עמדות פרו-גרמניות במהלך המלחמה, אך באופן רשמי שמרה על ניטרליות ושימשה חוף מבטחים לכמה יהודים שהגיעו אליה מאירופה. איראן, שטיפחה זהות לאומית משל עצמה, נמשכה לכמה מהיבטי המיתוס הארי של עברה, אך התייחסה ליהודים כאל אוכלוסייה מקומית עתיקה ונתנה להם הגנה. ב-1945, עם גמר העימות שמוקדו היה באירופה, אך הוא התפשט גם למזרח התיכון, עלו שוב על פני השטח תנועות לאומיות מקומיות

עיראקית". ב-1948 עדיין כיהן אחד ממנהיגי הקהילה, עזרא מנחם דניאל, כחבר בבית המחוקקים העיראקי. אבל גם מחוץ לרמת האליטה אפשרה עיראק את האינטגרציה המלאה ביותר של יהודים, כאזרחים, בחיי החינוך והתרבות של מדינה הנתונה בתהליך מודרניזציה. בין השאר מדובר ביצירות ספרותיות יהודיות בשפה הערבית (ר' תרבות וספרות יהודית-ערבית חילונית במדור ספרויות ואמנויות). אנואר שאול היה הסופר העיראקי הראשון שכתב סיפורים קצרים מודרניים. ובכל זאת, חיזוקם של הרגשות הלאומיים בחברה העיראקית יחד עם העימות בפלשתינה שהשפעתו גברה והלכה בעיראק, הביאו יהודים רבים, בייחוד אלה שמחוץ לחוגי האליטה, לאמץ להם השקפות אחרות על עתידם. בין ההשקפות האלה היו גם הציונות וגם הקומוניזם. חרף הניגוד האידיאולוגי בין הכיוונים הללו סיפקו שניהם מסגרת פעולה שבה היו צעירים בני המעמד הבינוני, או אלה השואפים להגיע למעמד הזה, יכולים למצוא ביטוי אישי עצמאי, וגם נשים צעירות יכלו ליטול חלק בפעילות שמחוץ לחוג המשפחה.

ב-1945 היו בתורכיה כ-77,000 יהודים, ובכלל זה כמה מאות משפחות קראיות. תורכיה ראתה בעצמה על פי הגדרתה מדינה חילונית בהחלט, והיה בה גם יהודי אחד שכהן בבית הנבחרים. החוק התורכי אסר חברות בגוף בינלאומי המפיץ רעיונות המנוגדים ללאומיות התורכית, אך לארגון כבני ברית הותר להמשיך לפעול. ב-1948 מותנו כמה חוקים בעלי אוריינטציה חילונית, הותרה הוראת ערבית למטרות דתיות, וכך גם חינוך עברי ודתי פעיל יותר. הממשלה הכירה במעמדם הדתי של החכם-באשי ושל בית הדין הרבני. יהודים התארגנו לתמיכה בבתי כנסת ובצורות אחרות של פעילויות משותפות, אך ההתארגנות הציבורית הזאת היתה מחוץ למסגרת החוק הרשמי. עיתון יהודי ושמו שלום הוסיף להופיע, ועבר בהדרגה משימוש בלאדינו באותיות לטיניות לשימוש בתורכית מודרנית. בתקופה הזאת כבר התחנך הדור הצעיר בעיקר בתורכית וידעויותיו בלאדינו היו פוחתות והולכות. ב-1949 היתה תורכיה למדינה הראשונה בעלת רוב מוסלמי גדול שהכירה במדינת ישראל.

באיראן חיו בסוף שנות ה-40 קרוב ל-100,000 יהודים. שושלת פהלווי טיפחה את הלאומיות האיראנית, ששורשיה בעבר הטרום-איסלאמי, ודיכאה את כוהני הרת השיעים. אף שאידיאולוגיה זו שאבה מן הדימויים האריים, היו יהודים שמצאו בה את מקומם באמצעות דמותו התנ"כית של כורש. ליהודים היה נציג אחד בבית הנבחרים, שאותו בחרו בנפרד, בלי ליטול חלק בבחירות הכלליות. משלהי שנות ה-40 ראה אור שבועון יהודי בפרסית מודרנית. באותה תקופה החלו לפעול באיראן ארגונים יהודיים מארצות הברית כמו הג'וינט

בכמה מקרים הפגינה ההנהגה היהודית הסתייגות מן הציונות. כך היה במצרים, ששם התגוררה אליטה עשירה וקוסמופוליטית של יהודים בעיקר ממוצא ספרדי, שראתה בציונות גורם החותר תחת מעמדם הבטוח של יהודים בחברה המצרית, בייחוד בזמן שבו מתחזק הרגש הלאומי ובחוגי המוסלמים גוברת ההתנגדות לציונות. מוצאם של יהודי מצרים היה מגוון; היו בהם בני משפחות מקומיות שחיו במדינה זה זמן רב, אנשים שהיגרו למצרים ממקומות אחרים במזרח התיכון, וגם יהודים ממוצא אשכנזי. כמחציתם החזיקו באזרחות זרה, ששיקפה את ארץ מוצאם או את פעילותם המסחרית הנוכחית. הם דיברו וקראו על פי רוב בשפות אירופיות, והיכרותם עם הערבית המקומית היתה מוגבלת לשימוש לצורכי היומיום בלבד. כמה מהאשכנזים היו פעילים במסגרת תנועה קומוניסטית קטנה אך גדלה והולכת, ואפילו נמנו עם מנהיגיה; בשלהי שנות ה-40 הוציאה הממשלה את התנועה הזאת אל מחוץ לחוק. פעיליה הביעו התנגדות עקרונית לציונות, אך הדימוי שרווח בציבור קישר לעתים קרובות בין שתי התנועות. גם הציונות הונהגה תחילה בידי יהודים ממוצא אירופי, אך כעבור זמן החלה למשוך צעירים ממוצא מזרחי-תיכוני שנמנו עם המעמד הבינוני הנמוך. נודע לה תפקיד בעידוד מעורבות גדולה יותר של נשים בחינוך ובפעילויות של בני נוער במגזר הזה של האוכלוסייה. האוכלוסייה המצרית כללה גם קהילה של יהודים קראים, שמספרם הגיע אחרי המלחמה לכדי 4,000 נפש. הם סיגלו לעצמם את אורח החיים הערבי-המצרי יותר מהיהודים מן הזרם הרבני, שעמם שמרו על יחסים קורקטיים אך מרוחקים, אך בעיני הרוב באוכלוסייה הם נתפסו ככל אופן כמשתייכים לציבור היהודי.

יהודי סודאן, קרוב לאלף נפש, היו גם הם נתונים לשלטון בריטי בסוף מלחמת העולם השנייה. הקהילה היתה בת 50 שנה לערך וקיימה קשר הדוק עם יהדות מצרים. ב-1945 כבר עמדו בראשה אנשים שנולדו בסודאן ודיברו ערבית, ורבים גם קדאו וכתבו בשפה הזאת. הם דיברו גם אנגלית והיו מודעים מאוד — ומקושרים היטב — להתרחשויות מחוץ למדינה, הודות לפעילויותיהם המסחריות והמקצועיות, ובכללן כהונה במשרות חשובות בשירות המדינה. קשריהם עם העולם היהודי מצאו ביטוי בסניף המקומי של בני ברית, שהיה קשור לארגון הזה במצרים, ארגון שהיה ביכולתו לפעול למען הקהילה המקומית בלי להיחשב לציוני. כמו כן פעל בסודאן מועדון ספורט שהיה מזוהה רשמית עם תנועת מכבי העולמית. כמו בקהילה היהודית בלוב, גם כאן הוא שימש מועדון חברתי של בני המעמד הבינוני יותר מששימש מוקד של פעילות ציונית.

בעיראק היתה הנהגה אמידה בולטת, שקיימה קשרים ממושכים עם הממשלה וקבעה מה שנחשב ל"אופציה



יהודי איראן מנו בסוף שנות ה־40 קרוב ל־100,000 נפש. באותה תקופה החלו ארגונים יהודיים כג'וינט לפעול בקרבם. בתמונה: תלמידות בבית הספר לאחיות שליד בית החולים היהודי בטהראן בשנת 1966. במפנה המאות נותרו באיראן יהודים מעטים בלבד

ב־1956 בתיאום עם ההשתלטות הבריטית והצרפתית על תעלת סואץ, ומלחמת ששת הימים — לוו גם הם בפרצי הגירה. בין 1949 ל־1951 היגרו 33,000 מכ־37,000 יהודי לוב לישראל. חלק הארי מבין 4,000 הנותרים עזבו מעט אחרי 1967, כמחציתם לאיטליה והאחרים לישראל. ממצרים היגרו לישראל עד סוף שנת 1950 כ־15,000 יהודים. אחרי מערכת סיני גורשו בעלי נתינות בריטית וצרפתית ממצרים, גירוש שהוחל גם על יהודים רבים, שלא היו אזרחי שום מדינה. מבין 50,000–55,000 היהודים שחיו במצרים באותה העת, עזבו עוד 14,000 עד אמצע 1957, רובם ליעדים באירופה. המגמה הזאת נמשכה במהלך העשור הבא, וערב מלחמת 1967 נותרו במצרים 7,000 יהודים. בשנות ה־80 כבר ירד מספרם עד כדי מאות אחדות. יציאתם של יהודים מסודאן החלה ב־1956, השנה שבה זכתה זו לעצמאות, ונשלמה למעשה בסוף שנות ה־60. תימן היתה אחת משלוש מדינות (עם לוב ועיראק)

ו"אוצר התורה", ארגון ספרדי דתי שבסיסו בניו יורק. בתי ספר של חברת כ"ח היו קיימים עוד קודם לכן, וב־1951 למרו בהם 8,000 תלמידים. לאלה הצטרפו כעבור זמן מוסדות של אורט; בד בבד למדו צעירים יהודיים רבים גם בבתי ספר ממשלתיים. הג'וינט היה פעיל גם בתחומים אחרים, כגון רפואה ותברואה, כרבעים היהודיים העתיקים. הוא גם תמך בארגון נשים חדש, שהוקם ב־1947 במטרה לתמוך בנזקקים. ב־1968 למדו 700 סטודנטים יהודיים באוניברסיטאות באיראן, וכ־500 — במוסדות ללימודים גבוהים באירופה. הציונות לא היתה אסורה, אך בפועל זכתה לביטוי פומבי מאופק בלבד, וב־1950 כבר הכירה איראן למעשה במדינת ישראל והחלה בקשרי מסחר עמה. ב־1960 זכתה ההכרה לאישור פומבי מפי השאה.

הקמת מדינת ישראל הביאה להגירה ניכרת ממדינות רבות באזור. אירועים אחרים — כגון הפלישה הישראלית לסיני

מסוריה ומלבנון; לבנון הכריזה על עצמאותה ב-1943, וב-1946 נקבעה רשמית גם עצמאותה של סוריה. עיתון בערבית שיצא לאור בביירות ושירת יהודים בשתי המדינות שינה באותה שנה את שמו מהעולם היהודי לשלום וכמה שנים אחר כך נפסקה הופעתו. בשנים 1942-1947 חצו את הגבול מסוריה ולבנון לארץ-ישראל קרוב ל-5,000 יהודים, ועד 1950 באו מסוריה כ-4,000 יהודים נוספים. אחרי 1968 נותרו בסוריה כ-3,000 יהודים, שחיו בתנאים שהגבילו את פעילותם הכלכלית ואת תנועותיהם. יהודים רבים שעזבו את סוריה הגיעו ליעדים באירופה וביבשת אמריקה, ששם כבר היו קהילות מבוססות של יהודי סוריה. לבנון היא המדינה הערבית היחידה שאוכלוסייתה היהודית גדלה, במשך זמן מה, לאחר 1948. מספר התושבים היהודיים עמד ב-1948 על 5,000, ואלהם נוספו מהגרים ופליטים מסוריה ומעיראק, עד לשיא של 10,000 נפש ב-1951. הקהילה היהודית החלה להגר משגאתה המתיחות הפוליטית ב-1958; רובה שם פעמיו למערב, וב-1970 היו יהודי לבנון 1,500 איש. בין הכרזת עצמאותה של ישראל לסוף שנת 1950 עברו

שאוכלוסייתה היהודית עברה כמעט כולה לישראל. בזמן המהומות בערן ב-1947 היו בה כ-4,000 יהודים מתימן לצדם של 4,000 יהודים נוספים שהיו תושבים במושבת החסות הבריטית. בין יוני 1949 ליוני 1950 טסו כ-44,000 מיהודי תימן לישראל, דרך ערן. פחות מאלף נותרו בתימן, וכשעזבו הבריטים את ערן ב-1967 עדיין חיו בה כ-300 יהודים.

ממשלת עיראק, בין השאר בתגובה על עלייה בלתי חוקית שהתקיימה משטחה לישראל, אישרה כמארס 1950 חוק שהתיר ליהודי עיראק לוותר על אזרחותם ולצאת את המדינה. אף שאיש לא חזה בתחילה את אשר עתיד לקרות, עזבו יותר מ-100,000 יהודים את עיראק עד תום אותה שנה, בטרם יפקע תוקפו של החוק הזה. עד אמצע 1951 הוטסו כ-125,000 מיהודי עיראק ברכבת אווירית לישראל דרך קפריסין, והותירו מאחור כ-6,000-7,000 יהודים בלבד. באמצע שנות ה-80 נותרו בעיראק רק כמה עשרות.

בסוריה היו ב-1947 קרוב ל-15,000 יהודים, ועד 1957 צנח מספרם ל-5,700. עד סוף שנות ה-40 יצאו הצרפתים לגמרי



מספר יהודי לבנון עלה אחרי 1948 והגיע ב-1951 לשיא של 10,000. המתיחות הפוליטית הביאה לצמצום מספרם ל-1500 בשנת 1980. בתמונה: תלמידות בבית ספר יהודי בביירות בשנת 1973

ר-10% מהם באיזמיר. במדינות שבהן התרחשה יציאה המונית כמעט מוחלטת של יהודיהן, נעלמו למעשה לגמרי הקהילות הקטנות מאוד. תושבים לשעבר באזורים האלה, שחשיפתם להתפתחויות הכלכליות והתרבותיות המתמערבות היתה פחותה מזו של יהודי הערים הגדולות יותר, זכו לייצוג מכריע בקרב העולים לישראל. הדבר נכון גם בנוגע ליהודים הפחות אמידים, בעלי מלאכה, סוחרים זעירים, או בעלי הכנסה נמוכה שחיו בערים. אלה שלא היגרו היו על פי רוב יהודים מן המעמד הבינוני או אפילו בעלי אמצעים, שחרף האמביוולנטיות של מעמדם במדינות שהלאומיות הערבית והרגשות האיסלאמיים תופסים בהן מקום חשוב, חשו כי עדיין יש להם עניין וסיכוי להצליח במדינות שבהן חיו.

במקרים מסוימים נודעה לתמורות הפוליטיות במזרח התיכון השפעה על הקהילות היהודיות הנותרות, ועל יהודים אחרים – השפעה שכמעט לא היה אפשר לצפותה בזמן ההגירות הגדולות. אחרי שמצרים חתמה על הסכם השלום עם ישראל ב-1978, החלו ישראלים לבקר כתיירים במדינה בתדירות גבוהה, ובקהיר הוקם מרכז אקדמי ישראלי. מספרם של היהודים שחיו במדינה היה אמנם זעום, אך תיירים יהודיים רבים מצפון אמריקה הגיעו לבקר בה כנספח לביקורם בישראל. שיתוף הפעולה הכלכלי והצבאי בין תורכיה לישראל התפתח עם הזמן, ובעקבותיו ניתנה ליהודים החיים בתורכיה תחושה גרולה יותר של ביטחון כשותפים לחברה בכללותה. הרפובליקה האיסלאמית של איראן הסתמכה על המסורת האיסלאמית והכירה ביהודים כבני אחד משלושת המיעוטים הדתיים המוגנים. הצער הזה החזיר רשמית לבתי הדין הרבניים את סמכותם, שניטלה מהם בידי המשטר החילוני הקודם. היהודים המעטים שנותרו בתימן היו מנותקים לחלוטין מכל קשר עם ישראל, אך מאז שנות ה-80 נעשו למקור התעניינות ויער ליזומות מצדם של חסידי סאטמר, שמרכזם בניו יורק. הקבוצה הזאת רוגלת באידיאולוגיה אנטי-ציונית קיצונית, וממשלת תימן הרשתה לה לעסוק בפעילות חינוכית בקרב שרידי הקהילה היהודית. חלק מיהודי תימן היגרו לישראל ולמקומות אחרים בעקבות המהלכים לקראת שלום אזורי שבהם הוחל לאחר מלחמת המפרץ ב-1991. באותה העת נִיאות גם השלטון בסוריה לאפשר לרבים מן היהודים שנותרו בה לצאת ממנה כתיירים, בלי להכיר בהם כמהגרים לחוץ לארץ.

בתחילת המאה ה-21 נותרו כ-30,000 יהודים במדינות שנדרונו כאן, ששלושה רורות קודם לכן חיו בהן קרוב לחצי מיליון. רבים מאוד היגרו לישראל, אך רבים אחרים הגיעו לאירופה, ליבשת אמריקה ולנקודות שונות במזרח הרחוק ובאוסטרליה. בכמה אזורים שמהם באו היהודים האלה התקיימו חיים יהודיים מאז ימי קדם. עֲבָרם הזה לא שקע בתהום הנשייה;

לישראל 30,000 מיהודי תורכיה. ב-1955 היו באוכלוסייה היהודית במדינה 40,000 איש. לאחר מכן ירד המספר בהדרגה בשל הגירה למערב אירופה ולצפון אמריקה, אבל גם לישראל. כיום מוערך מספר היהודים בתורכיה ב-20,000. גם מאיראן היתה עלייה לישראל מיד עם קום המדינה; ב-1956 היו יהודי איראן 75,000 נפש וב-1968 60,000. המהפכה האיסלאמית בראשותו של האייתאללה ח'ומייני ב-1979 הגדירה מחדש את מעמדם של היהודים, שנקבע תחת ההנהגה החילונית הקודמת. מאז עזבו את איראן יהודים רבים, במקרים רבים בחשאי. יותר מ-10,000 מהם הגיעו לישראל, אך רבים היגרו למרכזים אחרים כגון מילאנו כאיטליה או גרייט נְק בלונג איילנד ולוס אנג'לס בארצות הברית. במקרים רבים הם מקיימים קשרים עם מהגרים איראניים אחרים, ובכללם מוסלמים או ארמנים. מספרם של היהודים באיראן בראשית המאה ה-21 מוערך ב-10,000. באפגניסטאן השכנה התפתחה שלוחה היסטורית של יהודים דוברי יהודית-פרסית. ב-1948 חיו בה כ-5,000 יהודים, ורובם עזבו זמן קצר לאחר מכן. בסתיו 2000 ריווחו כתבים אמריקניים כי פגשו שני גברים יהודיים שחיים בקאבול ומתחזקים בית כנסת בעיר.

## המפגש עם המודרניות

במאה השנים שלפני ההגירות ההמוניות הללו היו יהודי המזרח התיכון חשופים להשפעות המודרניזציה והחילון. מקצת ההשפעות האלה שיקפו יוזמות של גופים יהודיים מאורגנים באירופה ובצפון אמריקה, אחרות התפתחו עם האזור עצמו. להוציא את תימן, שבה חיו יותר מ-80% מן האוכלוסייה היהודית מחוץ לצנעא הבירה, התגוררו היהודים בראש ובראשונה באזורים העירוניים של המזרח התיכון. במקרים מסוימים נותר מספר גדול של יהודים באזורים כפריים או בעיירות קטנות. מבין 30,000 יהודי טריפוליטניה שכלוב היו 8,000 פזורים לאורך החוף ובפנים ההררי של הארץ, בעיירות שוק קטנות שאוכלוסייתן היהודית היתה פחות מאלף נפש. בקירנאיקה, המחוז המזרחי בלוב, נמנו מרבית היהודים עם הסוחרים בעיר בנגאזי. בעיראק נותרו כמה יהודים כאזורי הכורדים בצפון המדינה, אך רבים היגרו במהלך העשורים הקודמים דרומה לכיוון בגדאד, ואחרים הגיעו לארץ-ישראל ממש לפני או במהלך תקופת המנדט. ב-1948 חיו 60% מיהודי איראן בטהראן, באיספהאן ובשיראז.

ההגירות הגדולות שאחרי 1948 חיסלו או צמצמו באופן רסטי את הקהילות היהודיות הקטנות יותר. ב-1968 כבר התגוררו 72% מן היהודים באיראן בשלוש הערים המוזכרות לעיל. בתורכיה התרכזו עם הזמן 80% מן היהודים באיסטנבול

אחרים, שהצליחו כלכלית, נקטו במקומות מושבותיהם החרשים באירופה ומחוצה לה יוזמות לקידום מצבם של יהודי המזרח התיכון בישראל ובשאר העולם. שניים מהם, נסים גאון וליאון תמם, נולדו בסוראן. הראשון היה לנשיא הפדרציה הספרדית העולמית והאחרון הקים ארגון שביקש לפעול למען "ישראל מאוחרת", שתתגבר על המחלוקות בין אשכנזים לספרדים. הבנקאי הבינלאומי אדמונד ספרא, שנולד בלבנון, תרם לפרויקטים רבים בישראל, ובכללם לתוכנית שנתנה לסטודנטים ממוצא מזרח-תיכוני אפשרות ללמוד לימודים גבוהים. כמה מהאנשים האלה, ואחרים החשופים פחות לעיני הציבור, הפעילו לפעמים את קשריהם המסחריים הבינלאומיים כדי לקדם תקשורת חשאית בין ישראל לבין מדינות אחרות במזרח התיכון.

המפגש עם המודרנה של יהודי המזרח התיכון, ובייחוד של מנהיגיהם בתחומי התרבות והכלכלה, התרחש לא במזרח התיכון כי אם בישראל ובארצות אחרות שבהן התיישבו מחדש. היהודים האלה, שנשתלו מחדש, הן כקהילות והן כפרטים, הפגינו מגוון רחב של אופני הסתגלות לעולם המודרני, מאישורה מחדש של המסורת היהודית עד לשינויה, ועד לדחייתה.

#### לקריאה נוספת:

Daniel J. Elazar, *The Other Jews: The Sephardim Today*, New York: Basic Books, 1989.

Reeva S. Simon, Michael M. Laskier, and Sara Reguer, editors, *The Jews of the Middle East and North Africa in modern times*, New York: Columbia University Press, 2003.

Norman A. Stillman, *The Jews of Arab lands in modern times*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.

הוא היה לעניין טעון במשמעויות ובפרשנויות, הן שלהם עצמם והן של אחרים.

בשנות ה-70 כבר היו יהודים ממוצא מזרח-תיכוני יותר מ-50% מהאוכלוסייה היהודית בישראל. נוכחותם בארץ נתפסה כאות לכך, שישראל היא מדינה ששורשיה נטועים באזור, ולא סתם יוזמה של יהדות אירופה ומדינותיה. באותה העת החלו להקדיש בישראל תשומת לב הולכת וגוברת לתרבות ולהיסטוריה של יהודי המזרח התיכון. הדגש הושם בהיבט הציוני של תולדותיהם. יהודי המזרח התיכון, בין שהגיעו לישראל ובין שהיגרו למדינות אחרות, פיתחו צורות מגוונות של התייחסות לחייהם כיהודים ולעברם התרבותי, שמקצתן חייבו את הציונות ומקצתן התחרו בה. ניסיונם הצמיח טווח רחב של דימויים, פעילויות ואופני התארגנות.

כמה יהודים שעברו מעיראק לישראל, כמו יצחק בר-משה וסמיר נקאש, המשיכו לכתוב בערבית. כתביהם מעבירים את עושרם ומורכבותם של חייהם בעיראק לצד תחושה של היותם גולים בארץ שאליה "שבו". מהגר אחר מעיראק, אלי כדורי, נעשה לפרופסור למדע המדינה בלונדון, וכתביו בוחנים בעין ביקורתית את הלאומיות והצורות השונות שלבשה במעברה מאירופה למזרח התיכון. העיתונאי יליר מצרים אריק רולו היה לכתב הלה מונד בפריז; הוא התמחה במזרח התיכון ולעתים קרובות מתח ביקורת על מדיניותה של ישראל. אדמונד ז'אבס, גם הוא ממצרים, עזב אותה ב-1956 והיה לדמות ידועה בתנועה הפוסט-מודרניסטית הצרפתית, וכתביו משקפים לפעמים את שנותיו המוקדמות בקהיר. הסופר אמנון שמוש, שעזב את סוריה בגיל צעיר והתיישב בקיבוץ, כלל ביצירותיו תמונות מחיי הפזורה החלפית בכל מיני מדינות בעולם. הזמר הצרפתי הרברט פגאני נולד בלוב ב-1944, ובכמה מיצירותיו ביקש לבטא התקרבות ופיוס בין מחויבות לציונות לאהדה לפלסטינים.

## יהודים באמריקה הלטינית

### סקירה גיאוגרפית-היסטורית

הזה כמה מדינות יוצאות דופן במאפיינים האלה, והן נמצאות על פי רוב באיי האנטילים. בהן יש מדינות שהיו קולוניות הולנדיות, בריטיות או צרפתיות. אחרות קיבלו עצמאות ואחרות ממשיכות להיות נתונות לשלטון של בריטניה, הולנד, צרפת וארצות הברית.

מדינות אמל"ט נבדלות ביניהן בהרכב האוכלוסייה שלהן. קבוצה אחת בנויה בעיקר מהאוכלוסייה המקומית של ילידים שהיו ביבשת לפני הכיבוש הספרדי ומהמהגרים הספרדיים שהתערו בקרבם. עם קבוצה זו נמנות המדינות שלאורך שרשרת

המרחב הגיאוגרפי המכונה אמריקה הלטינית (אמל"ט) משתרע ממקסיקו בצפון ועד צ'ילה וארגנטינה בדרום. המכנה המשותף לכל המדינות הכלולות בהגדרה הזאת הוא שהן כוננו על חורבותיהן של הקולוניות שהקימו ספרד ופורטוגל במאות ה-16 וה-17. השפות הרשמיות של רוב הארצות הללו הן הספרדית או הפורטוגלית והנצרות הקתולית היא דת הרוב. כרבות מהמדינות היא אף הדת הדשמית. ואולם יש במרחב

## אפרים זדוף

היהודים שהיגרו לארצות אמל"ט בתקופות הראשונות הגיעו אליהן מתוך בחירה חופשית. בתקופת השואה הם הגיעו באין ברירה משום שהארצות האלה היו מן האחרונות שנותרו פתוחות לקליטת המהגרים היהודיים המיואשים. בדרך כלל לא התאכזבו היהודים מארצות מושבם החדשות. הן הציעו להם חופש ושוויון, פרנסה והשכלה, ולא עבר הרבה זמן עד שראו בהן את מולדתם החדשה.

יהודי אירו-אמריקה התערו במהירות בחברה של אותן ארצות. הם הגיעו בהן למעורבות גבוהה כמעט בכל תחומי החיים: בתרבות, בהשכלה, בפוליטיקה ובכלכלה. במדינות אינרו-אמריקה, לעומתן, היתה מעורבותם של היהודים בחיי חברת הרוב מצומצמת יותר, אבל ההסתגרות של החברה היהודית היתה מלווה בהן בשגשוג כלכלי ובריכוז בשכבות הביניים הגבוהות של החברה. לעומת זאת, בארצות אירו-אמריקה היה הפיזור החברתי והכלכלי של היהודים רחב יותר, והיה אפשר למצוא את רוב היהודים ברבוי השונים של המעמד הבינוני. ואולם התהליכים החברתיים והכלכליים שפקדו ארצות בשלהי המאה ה-20 הביאו לירידה ניכרת במעמד הכלכלי של היהודים.

בכל הארצות האלה שהתירו כניסת יהודים הם התקבלו כתושבים שווים לכל דבר. ואולם מגזרים רחבים בחברה תבעו

הרי האנרים בדרום אמריקה – בוליביה, פרו, קולומביה ואקוואדור – וכן ארצות מרכז אמריקה, להוציא קוסטה ריקה ומקסיקו. בארצות הללו מועט מרכיב המהגרים האירופיים באוכלוסייתן ואפשר לכנות אותן "אינרו-אמריקה". הקבוצה השנייה של המדינות עיקר אוכלוסייתן מהגרים – בעיקר אירופיים שנוספו לכובשים האיבריים – שהגיעו אליהן במאות ה-19 וה-20. עם המדינות הללו, שאפשר לכנותן "אירו-אמריקה", נמנות צ'ילה, ארגנטינה, אורוגוואי, ברזיל וונצואלה. על האוכלוסיות האלה יש להוסיף מהגרים שחורים שהובאו מאפריקה בכפייה כדי לשמש עבדים במטעי הקפה והסוכר, והם מרוכזים כיום בברזיל ובאיי האנטילים.

ההגירה היהודית שהחלה בסוף המאה ה-19 הגיעה בעיקר למדינות אירו-אמריקה ובהן נמצאים כיום למעלה מ-80% מיהודי אמל"ט. שני הריכוזים הגדולים הם ארגנטינה (כ-190,000) וברזיל (כ-97,000), ואליהם מצטרפים אורוגוואי (כ-22,000), צ'ילה (כ-21,000), ונצואלה (כ-16,000) וקוסטה ריקה (כ-2,500). מבין ארצות אינרו-אמריקה מקסיקו היא שקיבלה את עיקר המהגרים היהודיים (כיום יש יותר מ-40,000), ואחריה פנמה, קולומביה ופרו עם מספר יהודים הנע בין 2,500 ל-5,000 כל אחת. ביתר הארצות יש פחות מאלף יהודים.



היהודים שהיגרו לארצות אמל"ט בתקופות הראשונות הגיעו אליהן מתוך בחירה חופשית. היו בהם שניסו לעבור לסגנון חיים אחר ממה שהיה מקובל עליהם בארצות מוצאם. בתמונה: גאוצ'וס יהודים ביישוב של יק"א בארגנטינה, שנת 1920 בקירוב

מתוך המחנה הלאומני בעוונות כלפי יהודים עד כדי ביצוע התקפות גופניות עליהם. באחדות ממדינות אמל"ט נוצר שיתוף פעולה בין מחנה זה לבין נציגים של ארצות ערב. שיתוף פעולה זה הביא החל בראשית שנות ה-60 לשילוב בין העמדות האנטישמיות של הלאומנים הקתוליים המקומיים לבין ההתנגדות של הערבים לציונות ולמדינת ישראל, שהתבטא גם בעריכת עצרות משותפות.

סבורים כי שיתוף פעולה זה הוא שהביא להצלחתה של התקפת הטרור החמורה ביותר נגד יעד יהודי בתולדות יבשת אמריקה כולה, הפיגוע בבניין המוסדות הקהילתיים היהודיים בעיר כואנוס איירס ב-18 ביולי 1994 שבו נהרגו 85 ונפצעו מאות. נראה כי יש יסוד לדעה שהיו כאן יוזמה של גורמים איראניים, שיתוף מבצעי של החיזבאללה וסיוע לוגיסטי מקומי של אנשי משטרה וצבא ימניים. מכל מקום, שלטונות הביטחון הארגנטינאים לא נראו להוטים ביותר לחשוף את מבצעי הפיגוע. לאירוע אלים זה, למתקפות האנטי-ישראליות ולגילויי האנטישמיות מצטרף זיכרון המשטרים הצכאיים הרצחניים שהחזיקו ברסן השלטון בברזיל, אורוגוואי, ארגנטינה, צ'ילה ופרגוואי בין שנות ה-60 לשנות ה-80. כל אלה יוצרים הרגשה של חוסר כיטחון והיא מעמיקה וגוברת כקרב יהודי אמל"ט. התמונה נעשית אף מורכבת יותר אם מוסיפים על הנתונים האלה את השפעת המשבר הכלכלי שפקד בסוף המאה ה-20 רבות ממדינות אמל"ט, והוא כלט במיוחד כארגנטינה ופגע כמעמד הבינוני כולו וביהודים בכלל זה. התפתחויות אלה פותחות סימני שאלה לגבי עתיד היחסים בחברות הלטינו-אמריקניות בכלל, ובארגנטינה בפרט, ולגבי הקשר בין היהודים לסביבתם.

## מוצא וארגון קהילתי

רוב יהודי אמל"ט הם אשכנזים שמוצאם במרכז אירופה ובמזרחה. אבל יש גם שהגיעו מארצות אגן הים התיכון: מרוקו, מצרים, סוריה, ארץ-ישראל, תורכיה וארצות הבלקאן. בצד המפגש הבין-ערתי שבו ונפגשו היהודים באמל"ט עם התרבות הקתולית האיברית ועם שתי לשונותיה. הפגישה הזאת הביאה ליצירה מחודשת בספרדית ובפורטוגלית כשפות אם, תופעה שהיה מי שכינה אותה "ניאו-ספרדיות".

התארגנות היהודים במוסדות קהילתיים נעשתה תחילה על פי ארצות המוצא. המהגרים חיפשו את המאחד אותם מן הבחינה של הלשון, של החוויות מהבית ושל התרבות, ובכללה המסורת. המוצא המשותף גם יצר את התשתית הדרושה להבעת סולידריות. המוסדות הקהילתיים טיפלו במגוון רחב של עניינים ובראש ובראשונה בסיוע למהגרים בשלבי קליטתם הראשונים ובמתן סעד לנזקקים. יחד עם זאת הם עסקו בארגון

מהם לשנות את הליכותיהם. המחנה הליברלי קיבל אותם על פי רוב ברצון, אך דרש מהם בגלוי או בסמוי להינתק ממסורתם ומתרבותם. כלפי היהודים הופנתה ררישה לאמץ את התרבות המקומית ואף להתערב פיזית באוכלוסייה באמצעות התבוללות ונישואי תערובת. המגמה היתה להביא להשתלבות ולעירוב גזעים, האמצעי שנראה לרבים הדרך היחידה ליצירת חברה מקומית חדשה.

לעומתם ראו הלאומנים בדת הקתולית את בסיס קיומה של האומה ואת מהותה של הלאומיות הנוצרת ביבשת ה"חדשה", ועל כן ביטאו יחס עוין כלפי השתלבותם של היהודים כרבדיה השונים של החברה. תופעה זו של עוינות כלפי היהודים הופיעה בכל מדינות אמל"ט, גם בצורה של אנטישמיות עממית שבאה להגן על מקומות עבודה מפני מהגרים, וגם בצורה של התנגדותן של קבוצות מאורגנות להדחתם של מי שנושאים תרבות זרה ודת שאינה קתולית אל המדינה. ההתארגנויות האלה התפתחו בעיקר בשנות ה-30 של המאה ה-20 בהשפעתם הישירה או העקיפה של הדפוסים הפוליטיים הימניים שרווחו אז באירופה. ההשפעה הבולטת ביותר נודעה לגרמניה הנאצית, שהחדירה תעמולה אנטישמית באמצעות השגרירויות שלה והמוסדות לתרבות גרמנית. ואולם גם אם השפעות גרמניות אלה נבלמו בידי השלטונות בגלל פגיעתן בריבונות המדינות, נשאה האווירה האנטי-יהודית פירות במדינות גזעניות של מניעה הדרגתית של כניסת יהודים שביקשו להימלט מאירופה. כאן לא היה הברזל בין מדינות אירואמריקה למדינות אינדרואמריקה, גם אם לא היה תיאום ביניהן. מקסיקו, ברזיל, ארגנטינה, צ'ילה, אורוגוואי ומדינות אחרות מנעו כניסת יהודים החל בסוף שנות ה-30 של המאה ה-20 באמצעות תקנות שהתבססו במובהק על עקרונות גזעניים, ובמקרים לא מעטים נותרו ההוראות בתוקף לפחות עד סוף שנות ה-40.

ואולם המגמות האלה, שהיו מוכרות ליהודים מארצות מוצאם, היו באמל"ט אלימות פחות, ולרוב לא הופעלו כלפי יהודים שכבר היו באותן מדינות. האנטישמיות, שהגיעה לפעמים לרבידים השלטוניים שכירים הסמכות להחליט על קבלת מהגרים, לא מנעה את ביסוסם הכלכלי של היהודים ואת התפתחותם החברתית. וכך עלה כידם לפתח פעילות קהילתית ענפה ולהקים מוסדות רבים שטיפלו בסיפוק צורכיהם החברתיים, הכלכליים והתרבותיים.

בסוף המאה ה-20 ובראשית המאה ה-21 נראה כי הפער בין המגמה הלאומנית הספוגה שנאת זרים לבין זו הליברלית הולך ומתרחב. במחנה הליברלי הולכת ומתחזקת התפיסה המחייבת קיום הברלים בתוך הפסיפס החברתי של המדינות השונות ומקבלת את היהודים כמו שהם. לעומת זאת ממשיכים חוגים



לשנות ה-40, רעכו ונעלמו במחצית השנייה של המאה. כמעט כל היהודים מרוכזים בערים שבהן יותר ממיליון תושבים, וחוז' מבברזיל, אלה ערי הבירה של המדינות. בברזיל נמצא הריכוז הגדול ביותר של יהודים בעיר סאו פאולו, "הבירה הכלכלית" של המדינה.

תפקידם של היהודים בפיתוח הכלכלה המקומית היה חשוב. רבים מהם עסקו בראשית דרכם ברוכלות בקרב השכבות הנמוכות של האוכלוסייה. הם החדירו מוצרי צריכה רבים באשדאי לרבידים רחבים שבדרך אחרת ידם לא היתה משגת לרכוש אותם. רבים אחרים מהמהגרים היהודיים עבדו כשכירים או כעצמאיים בבתי מלאכה זעירים. בין שעבדו במקצועות שהביאו עמם ובין שלמדו מקצועות חדשים, הם החלו לייצר מוצרי צריכה שעד אז הובאו מאירופה ועקב מחיריהם הגבוהים היו רחוקים מהישג ידם של שכירים ופועלים – רהיטים, פרוות, מוצרי אופנה ועור, ועם ייצורם במקום במחירים עממיים הם נעשו נגישים לשכבות רחבות. מקצת המהגרים הללו הצליחו להגיע לביסוס כלכלי ופיתחו פעילות עסקית שאפשרה להם להקים מפעלי תעשייה קטנים ובינוניים. אחדים מהם הצליחו אף בקנה מידה גדול מזה. תקופת הצמיחה המובהקת בכל אמל"ט היתה בימי מלחמת העולם השנייה, כאשר התתייבשת היתה חופשית מאימי המלחמה ושימשה ספק חשוב של מזון ומוצרים אחרים למדינות המעורבות במלחמה, בעיקר לבעלות הברית.

בעיסוקים האלה הצליחו היהודים להתבסס ולעלות ברבידים החברתיים והכלכליים. ובמקביל פנו יהודים לאפיקי ההשכלה הגבוהה, שהיו פתוחים לפנייהם ללא הגבלה. ראשיתה המובהקת של התופעה הזאת ניכרה כבר בשנות ה-30 וה-40 בקהילות היהודיות הוותיקות יותר שבארגנטינה, ברזיל, אורוגוואי וצ'ילה, ולמן שנות ה-60 גם בשאר הארצות. על פי סקרים שנערכו בארגנטינה בראשית שנות ה-60 עסקו שני שלישים מכלל כוח העבודה של היהודים במסחר, פקידות ומקצועות חופשיים. מחקר שנעשה בשנת 1991 במקסיקו הראה כי יותר ממחצית היהודים היו עצמאיים או עסקו בתפקידי ניהול בכירים, ורבע מהם היו בעלי מקצועות חופשיים.

## מוקדים ומאפיינים של התארגנות קהילתית

בארצות ההגירה הוקמו מוסדות קהילתיים ששירתו את הצרכים הבסיסיים של היהודים: סיוע למהגרים, לנזקקים, לחולים ולחלשים, וראגו גם למסגרות הפולחניות שנדרשו למחזור החיים היהודיים – מילה, חופה, קבורה – וכן לבתי כנסת ולבתי ספר. המוסדות האלה התארגנו בדרך כלל על פי עדה או מוצא משותפים. בקהילות יהודיות גדולות יותר, כגון בואנוס איירס, סאו פאולו, ריו דה ז'ניירו, מקסיקו סיטי ומונטווידאו,

המסגרות הדרושות לקיום חיי התרבות היהודית ולהנחלתה לדורות הבאים. אופיים של המוסדות שהוקמו משקף את ההשקפות שרווחו בשעתן על היהדות. בשלבים הראשונים של ההתארגנות הוקמו בתי כנסת ובתי קברות. אבל כעבור זמן החלו המהגרים היהודיים בהקמת מוסדות תרבות, חברה, ספורט וחינוך, לסיפוק צרכיה של כל קבוצה על פי מסורתה והשקפתה. ואכן מגוון הגישות של היהודים לתרבות היהודית ולמסורת היה רחב. רוב היהודים שהגיעו לאמל"ט היו אשכנזים חילוניים ממזרח אירופה. מטענם התרבותי כלל כמעט את כל קשת הדעות הפוליטיות שרווחו בארצות מוצאם – ציונים מן השמאל והמרכז, רויזוניסטים, דתיים, סוציאליסטים, בונדאים, אנרכיסטים וקומוניסטים. קבוצות השמאל בלטו במיוחד.

בעלי השקפות קרובות התלכדו. וכל קבוצה נאבקה לא רק כדי לעשות נפשות לרעיונותיה, אלא גם להשיג את השליטה במוסדות הקהילתיים ולזכות בתמיכתם בארגוניהם המקומיים וגם בתנועות האם שמעבר לים. הלא-אשכנזים שבין הציונים הקימו ארגונים, חילוניים באופיים, שהיו נפרדים מאלה של האשכנזים, גם כי אלה קיימו את כל פעילותם ביידיש, וגם כי דפוס ההתארגנות של המפלגות ממזרח אירופה היה זר לתודעה הארגונית המסורתית של יוצאי ארצות ערב ושל הספרדים.

זרמי השמאל הלא ציוני, הקומוניסטים והבונדאים, שכוחם היה רב במרחב היהודי בשנות ה-30 וה-40 (בעיקר בארגנטינה, אורוגוואי וברזיל), הלכו ונחלשו בשני העשורים שלאחר מכן. התחזקותה של התנועה הציונית בכל מדינות אמל"ט, בעיקר עקב הקמתה של מדינת ישראל והאכזבה מברית המועצות, הביאו לדחיקת התנועות הקומוניסטיות (שקיבלו מעמד רשמי, מעין יבסקציה, בתוך המפלגות הקומוניסטיות הכלליות) לשולי החברה היהודית. עד סוף שנות ה-60 נטשו רוב חבריהן, ובעיקר הצעירים, את שורותיהן לטובת ארגוני השמאל הציוניים, או הצטרפו לקבוצות שמאל ולמפלגות שמאל בחברה הלא יהודית. הבונדאים נעלמו אף הם בהדרגה בעיקר עקב אי הצלחתם של המבוגרים לגדל דור המשך שיתמוך ברעיונותיהם התרבותיים יהודיים-יידישניים והסוציאליסטיים, ובגלל השפעתה החזקה של התנועה הציונית על הנוער. השפעתם ניכרה זמן ממושך יותר במקסיקו, שבה המשיכו ללמד יידיש בבתי ספר יהודיים עד לשנות ה-90.

## פיזור גיאוגרפי, ריבוי חברתי וכלכלי

במחצית השנייה של המאה ה-20 היו כל היישובים היהודיים באמל"ט עירוניים. הניסיונות להתיישבות חקלאית יהודית שנערכו בהיקפים נרחבים (ארגנטינה) או מצומצמים (ברזיל, אורוגוואי, הרפובליקה הדומיניקנית) מראשית המאה ועד

האורתודוקסית. רב קונסרבטיבי שנשלח מארצות הברית בשנת 1960, הרב מרשל מאיר, הקים את הקהילה הראשונה שבה ישבו בבית הכנסת גברים ונשים יחד והלשון הספרדית וקטעי שירה עממית נכנסו לטקס התפילה. ליד בית הכנסת הקונסרבטיבי הוקמה תנועת נוער פעילה. השינויים האלה ועוד יצרו מודל קהילתי חדש שקירב אליו את המשפחה. חידוש נוסף שהגיע עם הדגם הקהילתי החדש היה ביטול המחיצות הבין-עדתיות וקבלת חברים מבני כל העדות אל הקהילה.

הדגם הקהילתי הזה התפשט כמעט בכל ארצות אמל"ט. כמעט בכל יישוב יהודי יש לפחות קהילה אחת המשתייכת לזרם הקונסרבטיבי או המסורתי, כפי שנקראת כיום התנועה. כבואנוס איירס יש עשרות קהילות כאלה, שהפכו למרכזים קהילתיים הכוללים גם בית ספר ופעילויות תרבות וחברה. בצ'ילה אימצו כמעט כל הקהילות את הדגם הזה.

שינוי זה בארגנטינה ובאמל"ט כולה התאפשר עקב פעילותו של הסמינר הלטינו-אמריקני לרבנים שהוקם בבואנוס איירס בשנת 1962, והכשיר יותר מארבעים רבנים לשרת בקהילות. יש לציין כי הדגם הארגוני החדש הזה, שבמרכזו בית הכנסת, לא הגביר את מידת המחויבות לקיום מצוות של חברי הקהילות ובמידה מסוימת אף לא הביא למעורבות רבה יותר בתרבות היהודית. נראה כי ההשתתפות הזאת בחיי הקהילה היא בעיקר ביטוי של מעורבות חברתית ואתנית ואף של הזדהות לאומית יהודית ויש בה דפוס של שמירה על החילוניות המאפיינת מאז ומעולם את הציבור הזה וגם רבדים רחבים של המעמד הבינוני הכללי באמל"ט.

## ארגוני גג

הארגונים הקהילתיים בכל מדינות אמל"ט מאוגדים במוסדות פדרטיביים המטפלים בייצוג האינטרסים המיוחדים של היהודים כלפי השלטונות והחברה הלא יהודית בכללה ונאבקים באפליה ובאנטישמיות. התארגנות זו התגבשה מאמצע שנות ה-30 כאשר הופיע הצורך להתמודד עם שנאת היהודים התוקפנית באירופה ועם שלוחותיה שהחלו לרכוש השפעה באמל"ט. לקראת סוף המאה ה-20 נתחזק מעמדם של הארגונים האלה מול השלטונות. הם מקדמים יוזמות לחקיקה נגד אפליה, לא רק כלפי יהודים, ונעשים לשותפים מוכרים של ארגונים המופקדים על המאבק נגד אפליה, שמקצתם (כמו בארגנטינה) מוקמים בידי השלטון.

הוותיק מבין כולם, DAIA – משלחת הארגונים היהודיים של ארגנטינה, היה גם שותף בהקמתו של הקונגרס היהודי העולמי בשנת 1936, ובשנת 1964 יזם את הקמתו של הקונגרס היהודי הלטינו-אמריקני המאגד את כל ארגוני הגג באמל"ט.

הוקמו מוסדות נפרדים של יוצאי מדורקו, פולין, כסרביה, רומניה, גליציה, ליטא, ארץ-ישראל, הונגריה, גרמניה וכיו"ב. היו גם שהתאגדו על פי ערי מוצא כגון דמשק, חלב, ורשה, ביאליסטוק, איזמיר, איסטנבול ועוד. בערים שבהן היה מספר היהודים מצומצם, כגון בקראקס או בקורדובה ובסלטה שבארגנטינה, עבר קו ההפרדה בין ספרדים לאשכנזים בלבד. אך פעמים גם קרה שהמציאות כפתה אחדות והוקם ארגון אחד לכל העדות כגון בגואדלחארה, קיטו, אסונסיון וגואטמאלה. המגוון הרחב הזה של ארגונים קהילתיים התארגן בדרך הדרגתית על פי הרפוסים המסורתיים שהיו מוכרים בארצות המוצא, מתוך מאמץ להתאימם למציאות החדשה. במרוצת הזמן התארגנו הארגונים האלה בכל אחת מהארצות במסגרת גג.

במגזר האשכנזי, ובמידה מסוימת גם בקרב הספרדים דוברי לאדינו, הקימו חלקים רחבים מהאוכלוסייה שהיו בעלי השקפה חילונית, הגם שנזקקו גם למוסדות המסורתיים, ארגוני תרבות, חברה וספורט, שסיפקו את צורכיהם הנוספים. המוסדות האלה לא היו חלק מהקהילות בהכרח. החשובים בארגונים הללו, שהתחילו כמועדוני ספורט בלבד, נעשו עם השנים למעין מרכזי תרבות, נוער וספורט. הם רכשו להם מעמד ונודעה להם השפעה על חיי היהודים במקום. בערים אחדות, ובהן מונטווידאו, בואנוס איירס וסאו פאולו, היו כמה ארגונים כאלה בעלי זהויות נפרדות, כגון "מכבי", "הכוח", "הבראיקה" ומועדון ספרדי. במקומות אחרים ובהם מקסיקו סיטי, סנטיאגו, ויניה דל מאר, קראקס ופנמה, הוקם ארגון אחד בכל יישוב והוא איגר בקרכו את בני כל העדות והזרמים. התרחבות תחומי הפעילות של הארגונים הללו בשנות ה-60 הביאה לכך שבשנות ה-70 הם החלו להיות גם כוח פוליטי. בארגנטינה, למשל, הוקמה מפלגה חדשה, שהתבססה על קואליציה של המרכזים הקהילתיים של מכבי, והיא התמודדה בבחירות לקהילה האשכנזית ולארגון הגג של יהודי ארגנטינה.

מאז שנות ה-50 התרחשו שינויים נוספים בזירה היהודית באמל"ט. השואה והקמתה של מדינת ישראל (בצירוף צמיחתו של דור חדש) הביאו לירידת כוחו של השמאל האנטי-ציוני. האהדה לישראל, ובמידת מה גם ההזדהות עם הציונות, החלו לתפוס מקום מרכזי בחיי היהודים. הזיקה ללשון היידיש נחלשה ובשנות ה-80 חדל השימוש בה להיות חלק מחיי היומיום ונותר כאלמנט נוסטלגי שיש המנסים לשמר אותו. את מקומה של היידיש תפסו בבירור הספרדית או הפורטוגלית, ויוחד מקום מסוים גם לעברית, בעיקר במערכת החינוך.

תהליך נוסף, שהתרחש כמעט בכל ארצות אמל"ט, החל בארגנטינה בדאשית שנות ה-60, כשהובאה אליה מארצות הברית היהדות הקונסרבטיבית. עד אז היתה כל זיקה יהודית למסורת, אפילו בקרב הציבור החילוני, קשורה ביהדות



הארגונים הקהילתיים היהודיים באמ"ט מאוגדים במוסדות פדרטיביים. בתמונה: קונגרס של בני-ברית שהתכנס בסאו פאולו שבברזיל בשנת 1973

## חינוך ודאגה להמשכיות

גם מערכות של בתי ספר פרטיים. הכנסייה הקתולית היתה ראשונה להקים בתי ספר כאלה מתוך רצון להחדיר באוכלוסייה את עקרונות אמונתה. היו גם גורמים פרטיים שהקימו בתי ספר שפעלו על בסיס מסחרי כדי להעניק שירותי חינוך ייחודיים לבני המעמדות שיכלו לשלם בעבור חינוך יוקרתי יותר.

בתי ספר פרטיים הוקמו גם בידי קבוצות מהגרים בעלות מאפיינים אתניים, תרבותיים ורתיים ייחודיים, שרצו להנחיל את מורשתם לדרורות הצעירים: איטלקים, אנגלים, ארמנים, באסקים, גרמנים, דנים, יוונים, יהודים, יפנים, סקוטים, צרפתים ורבים אחרים. מקצתם, כגון בתי הספר האנגליים, הצרפתיים, האיטלקיים, הגרמניים, וגם בתי ספר שפעלו על פי תוכנית הלימודים של ארצות הברית, נעשו ברכות השנים לבתי ספר יוקרתיים. לימדו בהם ביתר אינטנסיביות את השפות והתרבות של ארצות אחרות לתלמידים שלא השתייכו בהכרח לקבוצת המוצא שהקימה את אותו בית הספר. הבחירה בהם התבססה על רמת הלימודים, על התרבות המוערפת ועל יוקרת בית הספר.

ללחצי הטמיעה בחברת הרוב ובתרבותו נתנו היהודים שתי תשובות. היו שקיבלו על עצמם את אתגר ההתערות המוחלטת והתרחקו מן התרבות היהודית. תופעה זו היתה שכיחה יותר בארצות אירואמריקה. אבל היו שהחליטו להשתלב בחברה החדשה בלי לנתק את שורשי תרבותם. רוב היהודים בקהילות המאורגנות בחרו באופציה השנייה. אך יש לציין כי על אף מסר הטמיעה שמנהיגיה האינטלקטואליים והפוליטיים של החברה הלטינו-אמריקנית שלחו בגלוי או בסמוי אל היהודים, לא מנעו הרשויות בשום מקום את קיומם של המוסדות התרבותיים הייחודיים של היהודים, ובראשם בתי הספר.

כל מדינות אמל"ט הציעו חינוך חינם לתושביהן, מגן הילדים ועד לאוניברסיטה. אמנם לרובן היו בראשית דרכן קשיים, שהורגשו בעיקר באזורים הכפריים, במילוי המשימה הזאת. אבל למן אמצע המאה ה-20 כבר הצליחו כולן לספק שירותי חינוך חינם ממשלתי לכל האוכלוסייה, אף כי לא ברמה שווה בכל מקום. לצד מערכות החינוך הממשלתיות התקיימו



רוב יהודי הקהילות המאורגנות החליטו להתערות בחברה הסובבת בלי לנתק את שורשי תרבותם. בארצות אמריקה הלטינית ישנם 200 בתי ספר יומיים יהודיים. בתמונה: טקס בת-מצווה בבית-כנסת בקראקאס, ונצואלה

בתי הספר היומיים הראשונים הוקמו על ידי אנשים שהיו מעוניינים שילדיהם יתחנכו בסביבה חברתית יהודית ויקלטו תכנים יהודיים, אבל רצו גם לפקח על רמת הלימודים הכלליים כי לא היו מרוצים מהרמה של בתי הספר הציבוריים. הראשון בהם הוקם במקסיקו בשנת 1924. בתי הספר המשלימים הראשונים היו דתיים, חדרים ותלמודי תורה. ואולם סמוך למועד הקמתם כבר הוחל בהקמת בתי הספר המשלימים החילוניים הראשונים ביישובים הררומיים בארגנטינה וכאורוגוואי, ומאז רוב בתי הספר היהודיים, גם המשלימים וגם היומיים, הם חילוניים. הם מספקים להורים חילוניים בתפיסתם היהודית את הערכים התרבותיים והלאומיים המעניקים תוכן לזהותם היהודית. רוב בתי הספר היו אשכנזיים ובהם מילא היידיש ותרבותה תפקיד מרכזי, אף שהיו גם בתי ספר עבריים, גם של אשכנזים וגם של ספרדים ומזרחים. הלימודים החילוניים באופיים כללו היסטוריה יהודית, לשון וספרות יידיש ועברית, וגם זמרה. כבתי הספר הציוניים הורו גם גיאוגרפיה של ארץ-ישראל וכן תנ"ך – בדרך כלל מנקודת ראות חילונית לאומית, והקנו ידיעות על החגים שבלוח השנה העברי.

דגם בית הספר היומי התפשט והגיע בהדרגה לכל ארצות

מתכונת פעילותם של בתי הספר לבשה שתי צורות. היו בתי ספר יומיים, שלימדו על פי תוכנית הלימודים הכללית המחייבת והוסיפו עליה תוכנית ייחודית שעסקה במרכיבים המיוחדים שלמענם הוקמו בתי הספר האלה. והיו בתי ספר משלימים, שתלמידיהם למדו לימודים כלליים כבתי הספר הציבוריים ובאו אליהם ללימודים ייחודיים נוספים. בציבור היהודי רווחו גישות שונות בנוגע לבתי הספר האלה. היו הורים שלא רצו שבניהם ילמדו במסגרות הוראה נפרדות מאלה של כלל האוכלוסייה, ולא היה להם עניין בהוראת התרבות היהודית במסגרות פורמליות. הם לא שלחו את ילדיהם לבתי ספר יהודיים, לא ליומיים ולא למשלימים. והיו הורים שהיו מעוניינים ללמד את ילדיהם נושאים הקשורים בתרבות היהודית אך רצו גם שילמדו יחד עם בני המקום הלא יהודיים. הם העדיפו בתי ספר משלימים. הכחירה שבחרו קהילות רבות כסוג זה של בית ספר נכעה גם מהעלות הגבוהה הכרוכה בהקמת בית ספר ללימודים כלליים. היה קשה להצריק הקמת בית ספר יומי נוכח העובדה שקיימת אלטרנטיבה של בית ספר ממשלתי שהלימודים בו ניתנים חינם וברמת הוראה משביעה רצון.

בראשית דרכה הופיעה בעיקר בידיש ובגרמנית ובמקרים ספורים בערבית ובעברית. במחצית השנייה של המאה ה-20 נעשתה העיתונות היהודית בשפה הספרדית, שהחלה כפרויקט אידיאולוגי של חיזוק הביטויים היהודיים בחברה המקומית וכתופעה ייחודית ונדירה, לכלל. בשלהי המאה ה-20 כבר הופיעה כל העיתונות היהודית בפורטוגלית או בספרדית. לעיתונות המודפסת נוספו גם ידיעונים ופרסומי חדשות המופצים דרך האינטרנט, אחדים מהם בתדירות יומית. ויש פרסומים המופצים גם בדפוס וגם באתרי אינטרנט.

## המגמות הדמוגרפיות

מספר היהודים באמ"ט (שאוּמְדָנִים לשנת 2000 העריכו אותו ב־415,000) נמצא במגמת הצטמצמות. המובילה במגמה זו היא הקהילה הגדולה ביותר, זו של ארגנטינה. בראשית שנות ה-60 עדיין הוערך מספר תושביה ב־310,000 נפש. עד ראשית



בראשית דרכה הופיעה העיתונות היהודית בעיקר בידיש ובגרמנית. רק במחצית השנייה של המאה ה-20 נעשתה העיתונות היהודית בשפה הספרדית לכלל. בתמונה: עמוד שער משנת 1910 של כתב עת בידיש שפירוש שמו "המתיישב היהודי בארגנטינה". במרכז למעלה – תמונתו של הברון הירש, מייסד חברת יק"א שפעלה להתיישבות חקלאית של יהודים בארגנטינה

אמל"ט. בראשית המאה ה-21 הגיע שם מספר בתי הספר היומיים היהודיים למאתיים בקירוב. בבתי הספר האלה מלמדים מקצועות לימוד יהודיים בהיקף של 5-20 שעות לימוד בשבוע. לשון ההוראה של המקצועות האלה היא עברית, אבל במקרים מועטים מלמדים גם יידיש. שיעור ההשתתפות של הילדים היהודיים בבתי הספר האלה משתנה מארץ לארץ והוא נע בין 25% ל-80%. הוא תלוי גם בגיל התלמידים. בגן הילדים ובבית הספר היסודי הוא גבוה יותר מבתיכון. בארגנטינה, למשל, מבקרים בבתי הספר היהודיים כשני שלישים מהילדים גילאי הגן והיסודי, ופחות מ-40% בתיכון. המצב דומה גם במקסיקו. את אחוזי ההשתתפות הגבוהים יש לזקוף ללא ספק לזכות הפיכתם של כל בתי הספר ליומיים. המעבר מבתי ספר משלימים שיעדם הבלערי היה הקניית השכלה יהודית לבתי ספר יומיים המקנים גם השכלה כללית אמנם צמצם את היקף לימודי היהדות בבתי הספר, אבל הוא חסם במידה ניכרת את הנשירה מהם במעבר משנה לשנה, תופעה שהיתה אחת ממחלותיו הכרוניות של בית הספר המשלים. כך נוצר מצב שבאדצות כאורוגוואי וארגנטינה, שבהן תפסו בתי הספר היומיים את מקומם של בתי הספר המשלימים, ירדה הרמה הממוצעת של לימודי היהדות, אך חלקם היחסי של הילדים המבקרים בבית הספר היהודי ונחשפים לתרבות היהודית גדל במידה ניכרת. בזמן האחרון הביא המשבר הכלכלי בארגנטינה לפתיחת מסגרות לימוד משלימות, הפועלות יום או יומיים בשבוע, ומלמדים כהן לימודים יהודיים ומקצועות ייחודיים נוספים למען ילדים שהוריהם אינם יכולים לשלוח אותם לבתי הספר היהודיים היומיים.

## חיי התרבות

מראשית השתקעותם באמל"ט היו ליהודים חיי תרבות פעילים. הם לא הסתפקו בהקמתם של מוסדות סיוע למהגרים ולנזקקים ושל ארגונים להבטחת קיומה של המסורת היהודית ולהנחלת היהדות לצעירים, וביקשו גם לתת ביטוי לכישוריהם האינטלקטואליים והספרותיים. אפיקי הביטוי הלשוניים היו יידיש וספרדית, ובמידת מה גם גרמנית. היידיש היתה השפה האינטימית של האשכנזים, והיצירות הראשונות שנוצרו באמל"ט נכתבו בה. ואולם עד מהרה רכשו היהודים את הספרדית וגם את הפורטוגלית והפכו אותן ללשונות יצירתם. במחצית השנייה של המאה ה-20 נעשו אלה ללשונות היצירה הכמעט יחידות שלהם. היצירה היהודית, שכוונה תחילה אל היהודים עצמם, חדרה עד מהרה לזירות התרבות הכלליות עד שנעשתה לחלק בלתי נפרד של היצירה התרבותית הכללית וכבשה לה שם מקום שאין עליו עוררים. גם העיתונות היתה אפיק פורה לביטוי יצירתי יהודי.

## הקשר עם ישראל

התנועה הציונית החלה את פעילותה באמל"ט כבר בראשיתיה. ובראשית המאה ה-20 כבר היו בה קבוצות ציוניות שארגנו מגביות ומסעי הסברה. מאז נכללה העבודה הציונית בצעדים הראשונים של כל התארגנות קהילתית. עם פרוץ מלחמת העולם השנייה ואסונה של יהדות אירופה החלו המוסדות הציוניים המרכזיים להקדיש תשומת לב רבה יותר לקהילות אמל"ט, בראש ובראשונה למגביות של הקרנות הלאומיות, אך גם לעבודה ארגונית, הסברתית וחינוכית. ארצות אמל"ט החלו להופיע בסדר יומם של מנהיגי התנועה הציונית בארץ-ישראל ובארצות הברית. ההנהגות המקומיות ברבות מהארצות היו פעילות ביותר ביצירת דעת קהל חיובית לרעיון הקמת בית לאומי יהודי בארץ-ישראל, ופעלו למען הצבעתן של מדינות אמל"ט בער תוכנית החלוקה בעצרת האו"ם ב-29 בנובמבר 1947. בהצבעה המכריעה תמכו בהצעת החלוקה 13 מדינות אמל"ט (40% מכלל המדינות התומכות), 6 נמנעו ורק אחת התנגדה.

עם הקמת המדינה רכשו להן התנועות הציוניות מעמד בכורה בהנהגת רוב המוסדות הקהילתיים באמל"ט. מאז שותפים רוב היהודים באהדה לישראל ומקומה של המדינה ברעת הקהל היהודית נעשה בלתי מעורער. הגישה החדשה הזאת ניכרת בכמה תחומים:

- בהתרחבות היחסית של לימור השפה העברית גם בקרב התלמידים וגם בקרב המבוגרים;
- בפנייה בלבדית לישראל לסיוע בתכנים, בהכשרת עובדי הוראה ובהכאת מורים ומנהלים שליחים למערכת החינוך היהודית;
- בהשתתפות הפעילה של המוני יהודים באירועים ציבוריים המוקדשים למדינת ישראל;
- בעלייה, שאליה פונים אלפי יהודים ברגעי משבר ביטחוני או כלכלי;
- בביקורים שנתיים של מאות ואלפי צעירים, מורים, עסקנים קהילתיים ויהודים מן היישוב הבאים לישראל להשתתף בתוכניות לימוד ובהשתלמויות, בטיולים ובביקורים משפחתיים.

ישראל מקובלת כמקום שאליו ניתן לפנות בבקשה לסיוע במצבי משבר. בדרך כלל נענתה ישראל בחיוב והושיטה את עזרתה. כך היה, לדוגמה, בארגנטינה שבשלטון הריקטטורה של 1976-1983, ששליחיה חטפו ורצחו אזרחים, ובהם מאות יהודים: ישראל מילטה מארגנטינה כחמש מאות נפש שחייהם היו בסכנה, וכמעט כולם הגיעו לארץ. נציגי ישראל אף התערבו אצל שלטון הגנרלים והצליחו לסייע לעשרות עצורים

שנות ה-90, סוברים מקצת החוקרים, הוא ירד בכ-100,000 ובעשור שלאחר מכן מעריכים שנגרעו מן הקהילה עוד כ-30,000 נפש. מגמה זו מוסברת בשלוש תופעות עיקריות: ראשית, המבנה הפנימי של המשפחה היהודית גורם מעצם טיבו ששיעור הריבוי שלה, דהיינו המאזן בין לידות ופטירות, הוא אפסי או שלילי.

שנית, יחידים עוזבים את מסגרות הציבור היהודי כקבוצת התייחסות חברתית ותרבותית ונטמעים בחברה הכללית. חלק מעזיבה זו ניתן לייחס למגמה הגוברת של נישואי תערובת. אמנם אין נתונים בדוקים על שיעור הנישואים בין יהודים ללא יהודים. ההערכות הרווחות הן שהיתה עלייה בשיעוריהם מפחות מ-5% בשנות ה-30 ל-20% בראשית שנות ה-60 ועד ל-35% באמצע שנות ה-80. כיום ההערכה היא שבראשית המאה ה-21 כל יהודי שלישי שמתחתן עושה זאת מחוץ לקבוצה היהודית. ומכיוון שרק חלק מהמשפחות הנוצרות בנישואים אקסוגמיים מחליטות להישאר בקבוצה היהודית, יש לעיברה הזאת גם השלכות דמוגרפיות. עם זאת חשוב לזכור כי רוב יהודי אמל"ט מעדיפים את ערכיה הלאומיים והתרבותיים של היהדות מערכיה הדתיים, ואין להם קושי בקליטת בני הזוג הלא יהודים בקבוצה היהודית.

שלישית, הצטמקות מספרם של היהודים באמל"ט נעוצה גם בנטייה המוגברת להגירה אל מחוצה לה, מגמה הניכרת בעיקר בארגנטינה ובאורוגוואי. מניעי ההגירה היו תמיד כלכליים, ביטחוניים ופוליטיים: משברים כלכליים חמורים כמו אלה שפקדו את מקסיקו או הפוקדים את ארגנטינה ואורוגוואי; ומשברים פוליטיים וביטחוניים שפקדו ארצות שונות כגון קולומביה, ונצואלה, צ'ילה, ברזיל, אורוגוואי וארגנטינה. והיו גם מניעים אידיאולוגיים ציוניים. כל אלה גרמו ליהודים רבים להגר למדינות אחרות באמל"ט, לצפון אמריקה ולאירופה או לעלות לישראל. קשה לאמור את סך כל היהודים שעזבו את ארצות מגוריהם באמל"ט. מנתוני העלייה מתברר כי לפחות 78,000 יהודים הגיעו לארץ מאמל"ט בשנים 1948-2002. מתברר שיש הבדלים ניכרים ביחס שבין מספר העולים שהגיעו מכל ארץ למספר היהודים היושבים בה כעת. הבולטות ביחס המספרי הגבוה הן אורוגוואי (34%), ארגנטינה (31%) וצ'ילה (24%). מן הצד האחר עומדות ברזיל (10%), מקסיקו (9.5%) וונצואלה (7%).

לעומת מגמת הצמצום המספרי בארצות האלה יש בארצות אחרות יציבות ובאחדות מהן אף היה גירול במספר התושבים היהודיים. מחקר דמוגרפי שנערך במקסיקו בשנת 1991 מורה על מגמה של יציבות ואף על צמיחה מסוימת. פנמה היא מהמדינות היחידות באמל"ט שמאזן הגירת היהודים אליהן (בעיקר מישראל), מאז שנות ה-70, חיובי.

אפרים זרוף, "יהודי ארגנטינה: הישגים, אתגרים וחוסר ודאות", גשר 141, תש"ס, עמ' 79-93.

Judith Laikin Elkin, *The Jews of Latin America*, New York, 1998.

Sergio Della Pergola, *World Jewish Population 2001*, *American Jewish Year Book* 101, pp. 532-569.

Rubel, Isaacov, "Jewish Education in Argentina", In *Jewish Education Worldwide: Cross-Cultural Perspectives*, edited by H. S. Himmelfarb & S. Della Pergola, 173-200, Lanham, New York and London, 1989.

U.O. Schmelz and S. Della Pergola, *World Jewish Population 1995*, *American Jewish Year Book* 97, pp. 513-544.

Efraim Zadoff, "A Century of Argentinean Jewry: In Search of a New Model of National Identity", Institute of the World Jewish Congress, *Policy Study*, 18 (2000).

Efraim Zadoff, "Jewish Education in Other Latin American Countries", in *Jewish Education Worldwide: Cross-Cultural Perspectives*, edited by H. S. Himmelfarb & S. Della Pergola, 229-251, Lanham, New York and London, 1989.

להשתחרר מהכלא. היו גם מקרים שמנהיגי קהילות פנו לישראל כדי לקבל סיוע בפתרון סכסוכים פנימיים או כדי לבקש עזרה חומרית להצלת מוסדות חינוך מקריסה.

החלק היחסי הגדול שתופסים עולי ארצות אירו-אמריקה בקרב העולים לישראל מבטא גם את מקומה החשוב של ישראל במערכות החינוך הפורמלי והבלתי פורמלי בארצות האלה. תפקיד מיוחד מבחינה ערכית ורעיונית היה לתנועות הנוער החלוציות, שהשפעתן ברוב קהילות היהודים, ובעיקר באלה של אירו-אמריקה, היתה, מאז שנות המאבק ועד לראשית שנות ה-70, חשובה וכולטת. נוכחותם של העולים מאמל"ט בישראל תורמת לקירוב בין ישראל לבין התפוצות האלה, גם בקשריהם המשפחתיים, גם במילוי תפקידים מקצועיים קהילתיים כשליחים של המוסדות הלאומיים הישראליים וגם כמוקדים של הפצת מידע על קהילותיהם לשעבר בישראל. קשר זה של קרבה, שעליו נוסף מקומה המסורתי של הלאומיות היהודית החילונית בזהותם של יהודי אמל"ט, מציב את ישראל כאחת מהמטרות המרכזיות של הפעילות הקהילתית היהודית באמל"ט וכאחד התכנים המהותיים שלה.

#### לקריאה נוספת:

אמל"ט, יהדות אמריקה הלאטינית, קובץ מאמרים לכבוד חיים אבני, ירושלים 2001.  
אבי בקר (ע'), הקהילות היהודיות בעולם, ירושלים 1997.

## י' מיכל בודמן

המסתור או שרדו את מחנות הריכוז ומצעדי המוות. בשנים הבאות יצאו רובם לארץ-ישראל, ליבשת אמריקה או לאוסטרליה. מכל מיני טעמים – משפחתיים, בריאותיים או תרבותיים וכלכליים – נשארו כמה מ"שארית הפליטה" במקום ועשו את ה"לא ייאמן": כינון חיים חדשים על אדמת גרמניה. בשנים האלה, ובתקופה שלאחר מכן, חזרו לגרמניה גם יהודים שהיגרו ממנה. במשך יותר מארבעים שנה היו בקהילה היהודית החדשה בגרמניה פחות מ-30,000 חברים רשומים, מזדקנים רובם, וכ-10,000 יהודים נוספים שאינם רשומים. במרבית התקופה הזאת ניהלו רוב היהודים את חייהם כשהם מובדלים מסביבתם הגרמנית, בקהילות מונוליתיות ומבודדות, שהוגדרו על פי רוב אורתודוקסיות, ואילו המסורת הדתית הליברלית שאפיינה את יהדות גרמניה טרם השואה נכחדה כמעט כליל. חשיבותה של קבוצת היהודים, דוכם ממוצא פולני, שחיו בגרמניה מראשית התקופה שלאחר המלחמה נובעת מכך שהיא,

## יהודים במרכז אירופה

חלק ניכר ממה שאנו תופסים כזרמים מודרניים בחיי היהודים התפתח, מבחינה היסטורית, במרכז אירופה. תנועת הדפורמה, המחקר המדעי/האקדמי של היהדות והציונות הפוליטית הם רק שלוש דוגמאות לכך. ליהודים נודעה גם השפעה בולטת כמחדשים בתחום הפוליטי והתרבותי, למן המארקסיזם עד הפרוידיאניות ומשם הלאה. השואה שמה קץ לפרק היצירתי המיוחד הזה. לחידוש החיים היהודיים בתקופה שלאחר שנת 1945 אופיינית מזיגה של המשך המודרניות עם זרמים חדשים יותר של יהדות מסורתית הממוקרת בדת.

#### גרמניה

בתום מלחמת העולם השנייה שימשה גרמניה, ה"מטוהרת אתנית" מיהודים, ולו לזמן קצר, "חדר המתנה" ליותר מרכע מיליון ניצולים יהודיים, עקודי מזרח אירופה שהגיעו ממקומות

אחרי המלחמה, ורכים מאלה שחזרו אליה, שכבר התכוללו במידה רבה, נטמעו בחברה הגרמנית בלי להותיר חותם יהודי מיוחד. לעומתם, יהודים שהקשר שלהם עם המסורת היהודית היה הדוק יותר, והם חזרו בכל זאת לגרמניה, אחרים מהם פעלו לא פעם במסגרת סדר יום לא-יהודי במובהק, אחרים עברו בסוכנויות סיוע בינלאומיות, יהודיות על פי רוב, או כעורכי דין שעסקו בהשבת רכוש, והיו שתפסו עמדות ציבוריות בכירות בתחום האקדמי או הפוליטי.

כזה היה גם הדפוס בגרמניה המזרחית. מעט היהודים או בעלי המוצא היהודי ששרדו ושבו לחיות בה אחרי המלחמה נקלטו בסביבתם הגרמנית, וכן תפסו עמדות ציבוריות באוניברסיטאות ובחיים הפוליטיים והחברתיים. נמנו עמם, בין היתר, הפילוסוף ארנסט בלוך, הפרופסור לספרות האנס מאייר והסופרים אנה זגרס וארנולד צווייג, ששב לגרמניה מחיפה. אלה שזהותם היהודית היתה חזקה, נסוגו בהדרגה והתכנסו בגומחותיהם הפרטיות. אחרים, שהדבר עלה בידם, מלומדים כהאנס מאייר ואדנסט בלוך, עברו למערב גרמניה. לעומת זאת, חברי קהילת העקודים במערב גרמניה, שהגדירו את עצמם שוהים ארעיים, ואטמו את קהילותיהם בפני העולם החיצוני, דווקא הם הצליחו, מתוך שדחו את הסביבה הלא-יהודית, לפתח בתוך הפקעת המסוגרת שלהם מבנים קהילתיים יהודיים חדשים. כל זה החל להשתנות בסוף שנות ה-70, כשיהודים מרוסיה החליטו לעבור למערב גרמניה המשגשגת יחסית באותה העת, מרביתם לאחר שהות קצרה בישראל. מה שהחל כטפטוף של כמה אלפים גדל בצעדי ענק אחרי נפילת ברית המועצות. מעריכים כי עד ראשית המאה ה-21 היגרו 140,000 יהודים מרוסיה לגרמניה; כרבע מיליון יהודים נוספים הגישו בקשות הגירה בקונסוליות של גרמניה במדינות ברית המועצות לשעבר, ורבים מהם צפויים להגיע. בשנת 2002 ניצבה גרמניה במקום השלישי, אחרי ישראל וארצות הברית, בדשימת המדינות שקלטו את מספר המהגרים היהודיים הרב ביותר מרוסיה. בניגוד למדינות אחרות שקלטו מהגרים מרוסיה, ובהן קנדה, הנמצאת במקום הרביעי, אופייניות להגירה היהודית לגרמניה הגדרות אתניות סותרות ומתחרות זו בזו של היהודיות, כמוסבר להלן. איך ניתן ליישב בין ההגירה ההמונית הזאת לגרמניה לבין ההיסטוריה הגרמנית הייחודית של השואה? חוץ מאשר לישראל, ההגירה למדינות יעד אחרות, כגון ארצות הברית, היתה עניין קשה. לעומת זאת, אחרי חילוקי דעות ראשוניים בגלל התנגדותה של ישראל, פתחה גרמניה את שעריה ליהודים. אחת הסיבות שגרמניה קידמה את פניהם בברכה היתה נעוצה ברצונה לפרוע את חובה ההיסטורית כגין חורבן יהדות גרמניה בתקופת הנאצים. אבל סיבה מרכזית נוספת היתה ראייתה של גרמניה את היהודים האלה כמשאב תרבותי וכלכלי – לאור ההישגים

יותר מכל קבוצה אחרת, הניחה את היסודות הפנימיים לקהילה החדשה של יהודי גרמניה הקיימת כיום. מלבד יהודים מפולין, בחרו גם יהודים מליטא, מצ'כיה, מהונגריה ומרומניה, משוכני מחנות העקורים, להשתקע בגרמניה.

אך הנהגת הגמיינדן (קהילות) היהודיות היתה נתונה מעיקרה בידי יהודים גרמניים, ששרדו בדרך כלשהי או שבו לגרמניה. יהודים גרמניים אחרים ששבו לגרמניה, בין שלמסגרות הקהילות הרשמיות ובין שמחוצה להן, כגון האינטלקטואלים מאקס הורקהיימר ותיאודור אדורנו, ייצגו קהילה יהודית גרמנית מדומה מן העבר. זה היה עולמם המפואר של זיגמונד פרויד ואלברט איינשטיין, של הווארבורגים והפויכטוונגרים, של מאקס ליברמן ורוזה לוקסמבורג ושל מנהיגים אחרים בתחומי האמנות, התרבות, המדע והשמאל הפוליטי הליברלי והרדיקלי.

לפיכך, אפשר לתאר את המצב כחלוקת עבודה. קהילת העקורים לבדה, שמעטים בעלי השם הבולטים שנמנו עם שורותיה, קיימה את החיים הפנימיים והדתיים ואת אתרי הדת הישנים, ושמרה על לוח השנה הדתי. לעומתה, לקהילה היהודית הגרמנית היו המשאבים הנחוצים לקשור קשר חיצוני עם הסביבה הגרמנית: עמדו לרשותה המומחיות המשפטית של הנרדיק גיאורג ואן דאם, שכיהן תקופה ארוכה כמזכ"ל הוועד המרכזי של יהודי גרמניה (Zentralrat der Juden in Deutschland) שנוסד זה לא מכבר; בקיאותו בשפה של קארל מאדקס, עיתונאי ועורך ה-*der Juden in Deutschland* (השבועון המאוחד של היהודים בגרמניה); והכנתם של ורנר נחמן והיינץ גלינסקי את דרך פעולתה של הביורוקרטיה הגרמנית ואת המנטליות שלה – שניהם כיהנו זמן ארוך כיושבי ראש הוועד המרכזי וכן עמדו בראש הקהילות המקומיות שלהם, זה בבאדן וזה בכרלין.

פוליטיקאים במערב גרמניה ניתבו מקורות מימון לקהילות באמצעות מנהיגי הקהילות הגרמניים האלה, במעין מה שניתן לתאר "פטרונות ביורוקרטית". מי שהיה מוכן יותר לצייט ולשתף פעולה מבחינה פוליטית היה יכול לצפות לתמורה כספית במסגרת המנגנונים הביורוקרטיים, ולזכות בהכרה פוליטית וחברתית. אותו הדפוס היה תקף גם לרמות ההיירארכיות בתוך הקהילה היהודית עצמה. מי ששתף פעולה היה יכול לצפות לתמורה כספית ופוליטית או להכרה חברתית. ואולם, אף שקבוצה של יהודים ממוצא גרמני מילאה תפקיד חשוב ואף חיוני בגרמניה שלאחר המלחמה, חבריה נותרו היוצאים מן הכלל, וירטואוזים שפעלו בחללים הריקים שבין העולם הגרמני לעולם היהודי. הדבר הזה תקף לא רק בנוגע להנהגה הפוליטית אלא גם בנוגע להנהגה האינטלקטואלית. חלק הארי של יהודי גרמניה שנותרו בחיים לא שבו לגרמניה





תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

רבים מהיהודים ששבו לגרמניה אחרי מלחמת העולם השנייה התכוללו בחברה הגרמנית. המציאות השתנתה בסוף שנות ה-50 עם בואם של מהגרים יהודים מרוסיה. מספרם של מהגרים אלה מוערך ב־140,000 ועוד כרבע מיליון הגישו בקשות הגירה לגרמניה. בתמונה: ריאיון עם מהגרים מרוסיה במשרדי ה"א"ס, 1989

בגיל העמידה ומטה, נעשו ליזמים זעירים, ומרביתם פתחו חנויות; מעטים מהם גם הסתככו, מרצונם או על כורחם, במסגרות פשע הפועלות בקרב הקהילה הרוסית הרחבה יותר. רוב בני ה-20-35 המשיכו בלימודים אוניברסיטאיים או שכבר החזיקו בתארים אקדמיים, והיו בעלי רקע טכני או מקצועי, בתחומים כמחשבים, משפטים ורפואה. יש גם סימנים לכך שהחלה לצמוח כלכלה יהודית אתנית, לפחות בערים גרולות כברלין.

לפני כמה שנים, לאימתה של הקהילה היהודית שחבריה אינם יוצאי רוסיה, החליטו יהודים מוותיקי הצבא הארום ב"מלחמה הפטריוטית הגרולה" (מלחמת העולם השנייה), שחיו כעת כברלין, להיפגש עם ותיקי מלחמה גרמניים מהוורמאכט להעלות זיכרונות משותפים. האנקדוטה הזאת מעלה שתי נקודות מעניינות. ראשית, בשעה שיהודים אחרים בגרמניה רואים בחוויית השואה את הטראומה הגדולה, לא זה המצב בהכרח בקרב היהודים הרוסיים; לירידם של אלה, האנטישמיות הרוסית של ימינו, ולפניה הגולאג, הם לא פעם החוויות הטראומטיות יותר. מכאן נובע שהזיכרון ההיסטורי שלהם הוא מסוג שונה,

היוצאים מן הכלל של יהודי גרמניה לפני השלטון הנאצי. רבים מהמהגרים היהודיים החדשים ראו בגרמניה חברה מסבירת פנים שאינה נגועה כמעט באנטישמיות גלויה, מדינה של כלכלה משגשגת ופעילות רוחה שאין דומה לה במדינות קליטה אחרות. יתרה מזאת, בעיקר מבחינתם של מהגרים שחלק ממשפחתם נותרה מאחור, גרמניה היתה בגדר אפשרות קרובה מבחינה גיאוגרפית, ורבים מהם גם מצאו בה סביבה תרבותית אירופית מוכרת יותר. הדילוג אל מעבר לאוקיינוס האטלנטי נראה צער קיצוני מדי, ובעיני היהודים האלה, מתכוללים רובם, ישראל הצטיירה כ"אוריינטלית מדי", או כפחות מבטיחה מבחינה כלכלית, או כמובלעת מבודדת מדי בלב העולם הערבי.

בהשוואה למהגרים אחרים, כגון הגרמנים ששבו לגרמניה ממדינות ברית המועצות לשעבר, רוב גדול מקרב המהגרים היהודיים היו בעלי הכשרה מקצועית מתקדמת והשכלה גבוהה. מנגד, זו היתה אוכלוסייה זקנה יחסית. רבים מקרב בני החמישים ומעלה, חרף כישוריהם הגבוהים יותר, היו לנתמכי סעד ו/או למבצעי עבודות נחותות במשרות חלקיות בגלל אי-בקיאותם בשפה הגרמנית. אבל הרבה מהגרים צעירים יותר,

אם אלה חשים כיהודים ומקיימים אורח חיים יהודי. מנגד, יהודים על פי ההלכה עשויים מצדם לחוש לא-יהודים לחלוטין. ההבדלים נובעים מכך שממשלת גרמניה מכירה בהגדרת הלאומיות היהודית שרווחה בכרית המועצות לשעבר, ולאחריה ברוסיה של ימינו, הנקבעת על פי האב, ואילו הקהילה היהודית בגרמניה נוהגת על פי ההגדרה ההלכתית, ואדם נחשב ליהודי רק אם נולד לאם יהודייה או שהתגייר בבית דין רבני אורתודוקסי. הטיעון הרשמי של הקהילה הוא שכל מדיניות אחרת תדלל או תעוות את אופייה של הקהילה היהודית. באופן אירוני, הגדרה זו מחמירה במידה רבה יותר מן החוקים הנוגעים למהגרים יהודיים לצפון אמריקה או לישראל – עובדה שהגיעה את יוסף לפיד להעיר שלא היה מודע לכך שגרמניה היא מקום קדוש עד כדי כך שרק כפות רגליהם של יהודים טהורים על פי ההלכה רשאיות לדרוך בה. שלטונות גרמניה נתונים אפוא בדילמה. אם ינקטו בעניינים האלה מדיניות כוללת שלא על פי ההלכה, הם צפויים לביקורת חמורה מצד הוועד היהודי המרכזי, המחשיב את עצמו לסמכות הנאותה בכל מה שנוגע ליהודים. אם ינקטו את המדיניות האורתודוקסית המחמירה של הוועד המרכזי, הם צפויים לביקורת מכל השאר.

למחלוקת הזאת יש השלכות מעשיות, שכן יהודים שאינם מוכרים כיהודים על פי ההלכה אינם זוכים לסיוע הסוציאלי שמושיטה המדינה למהגרים באמצעות הקהילה היהודית. אבל יש לה גם עור השלכות חשובות. היא מוציאה ממסגרת הקהילה היהודית הנוכחית מספר גדול של יהודים על-פי-הגדרתם, ושל קרובי משפחה לא-יהודים של יהודים. הקבוצה הזאת כוללת גם יהודים על פי ההלכה הנשואים ללא-יהודים, המורחקים למעשה מחיי הקהילה כי בני זוגם ושאר קרובי משפחתם הלא-יהודים אינם יכולים להיכלל בה. זוהי תופעה ייחודית, שאין לה מקבילה של ממש לא בישראל ולא בקרב המהגרים היהודיים הרוסיים בצפון אמריקה.

להוציא את הגירתם של יהודים מרוסיה, ההתפתחות החשובה ביותר בעת האחרונה היא בלי ספק תחיתן של מסורות יהודיות דתיות ליברליות ושוויוניות בגרמניה, בעיקר במסגרת פעילות האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת. ברוב הערים הגדולות כגון מינכן, ברלין, המבורג, פרנקפורט וקלן קמו בחמש-עשרה השנים האחרונות קהילות כאלה, והן צברו די כוח כדי לערער על השליטה האורתודוקסית בגופים היהודיים החשובים, ובהם הוועד המרכזי של יהודי גרמניה וה"Einheitsgemeinden", הקהילות היהודיות שבחסותן הרשמית מתנהלים החיים היהודיים של הזרמים הדתיים השונים. לעת עתה עדיין פתוחה השאלה אם בטווח הארוך ימשיכו החיים היהודיים בגרמניה להתקיים תחת קורת גג אחת, או שמא יתפצלו פלגים-פלגים. בכל אופן, גם אם יקרה דבר

וזהותם האתנית אינה עולה בקנה אחד עם זו של יהודים אחרים החיים בגרמניה. שנית, העובדה ששפתם ותודעתם של היהודים הרוסיים שונות מאלה של יהודי גרמניה שאינם רוסיים, משתקפת גם במערכת ממסדית נבדלת. מאז הגיעו לגרמניה הקימו היהודים הרוסיים מערכת נרחבת של מועדונים ואיגודים, בעיקר בזירה התרבותית: מועדוני שחמט, תיאטרונים, חוגי לימוד, מועדוני מחול ותפירה, אגודות למבוגרים ולצעירים, ואין צורך לומר מגוון גדול של תוכניות חינוכיות בעלות אוריינטציה דתית המאורגנות בידי מהגרים מרוסיה ולמענם. הכלכלה האתנית והמבנה הממסדי האתני שזורים זה בזה במהודק.

בישראל ובצפון אמריקה רואים במהגרים האלה, באופן כללי ואמורפי, "יהודים רוסיים". אבל ההגדרה האורתודוקסית ההלכתית קובעת גבולות ברורים ומונעת במפורש את החברות בקהילה (ומכאן גם את ההטבות הסוציאליות הנלוות אליה) מבני משפחה שאינם יהודים, ומפרטים שרק אביהם יהודי, גם



האנדרטה לזכר השואה בברלין. שלטונות גרמניה נתונים בדילמה לגבי ההכרה ביהודיותם של המהגרים היהודים מרוסיה, אם לראות כיהודי מי שאביו יהודי, או לנהוג על פי ההלכה ולהכיר רק במי שאמו יהודייה. ההגדרה ההלכתית מוציאה ממסגרת הקהילה היהודית מספר גדול של יהודים על פי הכרתם והדבר כבר הביא לפילוג בין קהילות היהודים בגרמניה.

בגראץ, בזלצבורג, בלינץ ובאינסברוק. ב־1991 נוסדה בווינה הקהילה הליברלית "אור חדש", ועשר שנים אחר כך מונתה בה לראשונה רבה במשרה מלאה, הלא היא הפרופסור אוולין גורמן-תאו, ישראלית ילידת וינה, הזוכה להערכה רבה במילוי תפקידה. הקהילה מסונפת לאיגוד העולמי ליהדות מתקדמת. שלא כגרמניה, לא מיהרה אוסטריה להתיר כניסת יהודים ממזרח אירופה לתחומה, והקהילה המקומית מתנוונת מבחינה דמוגרפית. בעבר הותרה כניסתם של מאות אחדות מיהודי גרוזיה, אך אלה עזבו ער מהרה בחיפוש אחר הזרמנויות כלכליות טובות יותר במקום אחר. אוסטריה, שלא כגרמניה, גם התמהמהה והיססה מאוד בהזמנת ניצולים יהודיים, אזרחיה לשעבר, לבוא ולבקר בקהילות האם שלהם.

אוסטריה נודעה לשמצה באנטישמיות הגלויה והברורה שלה ובאהדתה המתמשכת לנאצים, וזאת כבר הרבה לפני עלייתו של מנהיגה לשעבר של מפלגת החירות ה"ליברלית". אחרי הקמתה של הקואליציה הממשלתית בין מפלגה זו, שהיידר עמד אז בראשה, לבין "מפלגת העם האוסטרית" השמרנית, ובתגובה לאנטישמיות, בחרה הליגה האמריקנית נגד השמצה לפתוח, בשנת 1997, את משרדה האזורי באירופה בעיר וינה. לאחר מכן החלה הליגה לפתח תוכניות להדרכת מנהיגים יהודיים ברכי המאבק באנטישמיות ובשנאת הזרים. התוכניות האלה יושמו גם בקהילות בהונגריה, בצ'כיה, בסלובקיה ובפולין.

הנוכחות היהודית הכולטת ביותר באוסטריה היא המוזיאון היהודי החדש בווינה, המסמל את נקודת המפגש שבין החוויה היהודית לבין התרבות האוסטרית. המוזיאון מארגן תערוכות רבות, ובהן היו תערוכות שעסקו בגטאות אירופה כמרחב אורבני, באמנים ובציירים יהודיים אוסטריים כלודוויג מיידנר ופול צלאן, ובקשרים התרבותיים שנוצרו בין יהודים מגליציה לבין וינה, כתקופה שרבים מיהודי גליציה נמלטו לווינה מהחורבן שהותירה מלחמת העולם הראשונה בגליציה.

## צ'כיה וסלובקיה

בצ'כיה חיים כ־3,000 חברים רשומים בקהילות היהודיות, אבל זה רק קצה הקרחון. על פי ההערכה, חיים עוד כ־10,000 או 15,000 יהודים מחוץ לקהילות הרשמיות, מחציתם בפראג. הקהילה היהודית בסלובקיה מוערכת ב־4,000 נפשות, ומתוכם כ־500 בכל אחד מהמרכזים העיקריים, ברטיסלבה וקושיצה. נפילת הקומוניזם גרמה טלטלה בחיים הקודרים של הקהילות היהודיות שהמשטר הקומוניסטי התיר בקושי את קיומן. פראג בעיקר חוותה התעוררות יהודית יוצאת מגדר הרגיל, ומכמה סיבות. הראשונה היא חזרתם של גולים צ'כיים שחיו באמריקה, צעירים רובם, לעיר. השנייה היא נוכחותם החדשה של ארגונים

כזה, אין לראות בכך סימן לחולשה, אלא אות לדינמיות של החיים היהודיים בגרמניה בימינו.

## שווייץ

מבין כל קהילות מרכז אירופה ודרומה, יהודי שווייץ לבדם שרדו את השואה בלא פגע יחסית, ובמדינה חיים בראשית המאה ה־21 כ־18,000 יהודים. הקהילה נחלקת לשתי קבוצות עיקריות. יהודים אשכנזיים, שהגיעו רובם מגרמניה במאה ה־19, והם נוטים לחיות באזורים הדוברים גרמנית; ציריך היתה במשך שנים ביתה של הקהילה היהודית הדוברת גרמנית הגדולה בעולם. בקנטונים של הדוברים צרפתית חיות זה דורות רבים משפחות ספרדיות, וגם מהגרים חדשים יותר מן המזרח התיכון. יחד עם זאת הגיעו לשווייץ, בראשית המאה ה־20, מספר ניכר של יהודים ממזרח אירופה. ובדומה לשאר מדינות מרכז אירופה, ובייחוד גרמניה, גם הקהילות הרפורמיות בז'נבה ובציריך, שיחד יש בהן כאלפיים חברים, אינן זוכות להכרת הפדרציה של הקהילות היהודיות בשווייץ, המוסד המרכזי של יהדות שווייץ. בשנות ה־90 הוטרה שלוותם היחסית של יהודי שווייץ בשל שערוריית הבנקים השווייצריים, שלא תמיד הם מחזירים לבעליהם כספים שהפקירו יהודים נעדרים בחשבוניותיהם או כספים ודברי ערך שנגנבו מיהודים ונאצים הפקידים בבנקים בשווייץ לקראת סוף מלחמת העולם השנייה. המחאה הבינלאומית שנשמעה בשל כך עוררה תגובות אנטי־יהודיות חזקות בשווייץ עצמה, בייחוד מכיוונה של מפלגת העם השווייצרית הלאומנית, הנעשית יותר ויותר פופוליסטית, בייחוד בהנהגתו של כריסטוף בלוכר שזכה לכינוי "יורג היירר השווייצרי". עקב כך הוגבר המאבק באנטישמיות בירי שני ארגונים – הוועד נגד אנטישמיות והשמצה בז'נבה והמרכז נגד אנטישמיות והשמצה בציריך. בשני הארגונים פועלים יהודים בצד לא־יהודים. אין חולק על העובדה שבחמש־עשרה השנים האחרונות נעשו יהודי שווייץ והגופים המייצגים אותם בעלי תודעה פוליטית רכה יותר סביב סוגיות כגון ביקורו של קנצלר אוסטריה, העומד בראש קואליציה עם מפלגתו של יורג היידר, בשווייץ או התבטאויותיה של ממשלת שווייץ בנוגע למזרח התיכון.

## אוסטריה

שווייץ ואוסטריה אמנם דומות בגודלן ובמקומן הגיאוגרפי, אך ההבדלים בין קהילות היהודים בהן ניכרים. באוסטריה חיים כ־6,600 חברים רשומים בקהילות היהודיות, וכ־5,000–6,000 יהודים נוספים שאינם רשומים. רובם הגדול חיים בווינה, ברומה למה שהיה לפני שלטון הנאצים, ורק מאות אחדות

מתקרמת. בזמן האחרון החלה גם תנועת חב"ד לפעול במרכזים העירוניים הגדולים. בצר השגשוג בעולם הדתי התרחש גם גידול עצום בפעילות התרבותית, באירועי הנצחה, בתערוכות ובקונצרטים. פעילויות אחרות הן יוזמה פנימית של הקהילה עצמה – למשל נשף צרקה מטעם קרן הקהילה היהודית בפראג – שעה שאחרות מקורן בציבור הרחב יותר או שהן מתקיימות בשיתוף פעולה עמו, כרוגמת שיפוץ בית הכנסת הספרדי של פראג, הסמוך למוזיאון היהודי.

## הונגריה

מכל קהילות יהודי מרכז אירופה, בהונגריה קיים הפער הגדול ביותר בין מספר היהודים הרשומים כחברים בקהילות רשמיות למספר היהודים שאינם רשומים. כ-6,000 יהודים הם חברים רשומים בקהילות ועוד 20,000 קשורים קשר רופף יותר למוסדות יהודיים; ואולם ההערכות בנוגע לסך האוכלוסייה היהודית בהונגריה נעות בין 50,000 ל-130,000 איש. הדבר הזה נובע ככל הנראה מההליכי התבוללות שהתחוללו במהלך המאה ה-20, אך גם מהשפעותיו של הקומוניזם ההונגרי, שמלכתחילה משך יהודים במספר גדול יחסית. נוסף על כך האוכלוסייה היהודית במדינה מזדקנת רובה.

חרף כל זאת אפילו בתקופת המשטר הקומוניסטי התקיימו בהונגריה המוסדות היהודיים המפותחים ביותר בגוש המזרחי, ואחרי 1989 הם החלו לשגשג. בדרך של מסורת תמיד היתה התנועה הניאולוגית (קונסרבטיבית) הזרם היהודי הדתי הרומיננטי בהונגריה, ולאחריה האורתודוקסים המוררניים, האורתודוקסים האוטונומיים ותנועת "שים שלום" בעלת האוריינטציה הרפורמית. גם לתנועת חב"ד נציגות חזקה בהונגריה. הקהילה מחזיקה בתי אבות אחדים, כמה חנויות ומסעדות כשרות ובית חולים, ומספקת שירותי רווחה שונים. לאלה יש להוסיף את הסמינר התיאולוגי בבודפשט, את בית הספר להכשרת מורים, בית ספר יום, גני ילדים, תלמודי תורה, מועדונים וארגונים חילוניים. בדומה למקומות אחרים, ההתרחבות הגדולה ביותר בפעילויות היהודיות היתה בתחומי התרבות – תערוכות, הצגות תיאטרון ופסטיבלי סרטים, והקמה או שיקום של מצבות זיכרון ובתי כנסת, ובמרכזם בית הכנסת המפורסם ברחוב דוהאני במרכז בודפשט. ובדומה למדינות אחרות במרכז אירופה, גם ההתחדשות היהודית כהונגריה מקורה לא פעם ביוזמות שלפחות ראשיתן מחוץ לקהילה עצמה – גישושים מצד המדינה, לפעמים במהוסס, או יוזמות שמקורן בארצות הברית או בישראל. מסקרים שערך הסוציולוג אנדריאש קובאץ' עולה שאמנם קיימים יהודים הונגריים צעירים המנסים להתחבר מחדש לערכי היהדות המסורתית,



המערכת הפוליטית הצ'כית חשה שיהיה נכון להתיר נוכחות יהודית גלויה לעין והחלה בהשבת רכוש, בעיקר בתי כנסת ובתי קברות לקהילות. בתמונה: פנים בית הכנסת הנודע בפראג, אלטנויזשול

יהודיים אמריקניים: קרן לאודר, הליגה נגר השמצה של בני ברית ורבנים מתנועת חב"ד, הפעילים בעיקר בברטיסלבה שבסלובקיה, שהיתה מרכז חסידי חשוב לפני השואה. והסיבה העיקרית השלישית היא, בלי ספק, העובדה שהמערכות הפוליטיות בשתי המדינות חשו שיהיה נכון מבחינה פוליטית להתיר נוכחות יהודית גלויה לעין במדינות של צ'כוסלובקיה לשעבר, כאות לחוקותיהן הרמוקרטיות. הקהילות במדינות האלה זכו לעידוד מטעם המדינה ולתמיכתה הפעילה פחות או יותר. זה החל בהשבת רכוש, בעיקר השבת בתי כנסת ובתי קברות לקהילות, אבל כלל גם סיוע בשיקום אתרים יהודיים היסטוריים. יתרה מזאת, חרף מקרים קשים של גילויי גזענות (נגד צוענים) ושל אנטישמיות, היחס החיובי הכללי שמבטאים מגורים חזקים כאוכלוסייה כלפי היהודים וכלפי ההיסטוריה היהודית מסייע גם הוא להתעוררות המחורשת.

ההתחדשות היהודית הביאה ליצירת רבגוניות חדשה בקרב הקהילות היהודיות בשתי המדינות. הדבר בולט בעיקר בפראג. בתי הכנסת הממסדיים בעיר הם בית הכנסת האורתודוקסי המפורסם "אלטנויזשול", בית הכנסת המרכזי הניאולוגי האורתודוקסי ובית הכנסת ה"ניאולוגי" (קונסרבטיבי) "היוכל". הקהילה היא עדיין, מבחינה רשמית, אורתודוקסית, אך באחרונה קמו בה גם בתי כנסת ליברליים וקבוצות תפילה חדשות, וכיחור קהילת "בית פראג", שהוקמה בעיקרה בירי יהודים מאמריקה והיא רואה בעצמה קהילה "פתוחה", וקהילת "בית שמחה", הקשורה קשר הרוק יותר לאיגור העולמי ליהדות

חילוניות אחרי המלחמה. לכמה מדינות, ובייחוד גרמניה וצ'כיה, אופיינית אורתודוקסיה מואצלת שבה מרבית היהודים אמנם מזהים עצמם כאורתודוקסים, אך מפקידים בידי מיעוט קטן בתוכם את ניהול אורח החיים האורתודוקסי, ואילו הם עצמם אינם שומרים כשרות ושבת. שנית, בכל המדינות האלה אנו עדים להתחדשות פנימית בקרב בני אדם מן השורה, הנעשית בסיוע מבחוץ. ההתחדשות הזאת לובשת צורה של טקסים רפורמיים או שוויוניים, שנשים ממלאות בהם תפקיד מרכזי הרבה יותר מבעבר. שלישית, בכל המדינות אנו עדים להתעוררות תרבותית אתנית, שכדרך כלל מושכת גם לא-יהודים רבים. רביעית, יוזמות של ארגונים אמריקניים (יותר משל ישראלים) משפיעות על הקהילות במדינות האלה ולעתים אף מחוללות בהן תמורות, בייחוד מבחינת המבנה הקהילתי הפנימי, הכשרת רבנים ומורים, שיטות גיוס כספים ועוד. בהקשר הזה אין להמעיט בחלק המכריע שממלאת תנועת חב"ד. אף שמרבית יהודי אירופה אמנם רחוקים מלהצטרף לשורות חב"ד, נודעת לה השפעה גדולה. יחד עם זאת יש יהודים אמריקניים ואף ישראלים, בין תיירים ובין תושבי ארעי, שבאו לחפש אחרי שורשים משפחתיים, הנוטים לא פעם להמציא מחדש פולקלור יהודי. ההשלכות של תופעה זו עשויות להיות אמיתיות לגמרי, ובהקשר הזה אפשר גם לראות קו אופי חמישי: רות אלן גרובר, מומחית ליהדות מזרח אירופה, טוענת שהיהדות במרכז אירופה היא יהדות "וירטואלית" ואולי אף מלאכותית. התרבות היהודית מופצת באמצעות המדינה ובתמיכתם של לא-יהודים, למרות העדרן של קהילות יהודיות גדולות. אף שיש בהערה מידה של אמת, הרי גם מה שמתחיל את דרכו באופן מלאכותי עשוי ללבוש בהמשך צורה אמיתית.

אך מרבית היהודים מנותקים מן הקהילה והגדרת הזהות שלהם נסמכת בחלקה הגדול על ההיסטוריה של הדייפות. הקהילה היהודית בהונגריה, אולי יותר מקהילות אחרות, נאלצת להתמודד עם מצב רווי-סתיירות של אנטישמיות נרחבת ובלתי מרוסנת מצד אחד ופתיחות אוהדת-יהודים מן הצד האחר. הממשלה אמנם סייעה להקים מצבות זיכרון ולקיים אירועי הנצחה, ואפילו קבעה יום זיכרון לשואה (המצוין מאז שנת 2000), אך בצד אלה יש גם גילויים ארסיים של אנטישמיות. הכומר לורנט הגדוש, דמות מרכזית בימין הפוליטי, היה יכול לכתוב בגלוי כיצר "אספסוף נוודים מגליציה" משתלט על הונגריה. הימין גם יכול לקרוא כפומבי לטיהור שמו של לאסלו בארדושי, ראש ממשלת הונגריה שחבר להיטלר בתקופת שלטונו, והוצא להורג על פשעי מלחמה שביצע ועל שסייע לשלוח יהודים למחנות הריכוז. מרבים מספרי הלימוד עדיין נעדר חלקם של יהודי הונגריה בשואה. יש המעריכים כי עם הצטרפות הונגריה לשורות האיחוד האירופי יחל תהליך הדרגתי שבסופו תהיה ידם של הכוחות המתנגדים לגזענות על העליונה.

## סיכום

המדינות שנדונו כאן שונות ביותר זו מזו, גם מבחינת ההתפתחויות ההיסטוריות שהתרחשו בהן במהלך העשורים האחרונים. ועם זאת יש סממנים וקווי אופי המשותפים כמעט לכולן. ראשית, ככולן שולטת באופן רשמי וממסדי, אם גם כאופנים שונים, היהדות האורתודוקסית, וזאת חרף עברן כמרכזי תרבות יהודית מתקדמת, או חברות קומוניסטיות

## יהודים בפולין העממית אחרי מלחמת העולם השנייה

וחלקה הגדול נתקע בבריה"מ וציפה בכיליון עיניים לשוב לפולין.

האומדנים בנוגע לסוגי האוכלוסיות שנכללו בשארית הפליטה אינם סבירים דיים ואין תמה שהמחקר מגשש, הן בנוגע למספרי הניצולים שנמלטו לרוסיה ושבו ממנה והן בנוגע לנתונים על הניצולים כפולין גופא ובמחנות העבודה וההשמדה מחוצה לה.

הניסיון הרווח להתמודד עם הסוגיה נעשה על ידי מעקב אחר נתוני ההיחלצות של יהודי פולין מברית המועצות בשנים 1940-1960, המקובלים כברוקים יותר. האומדנים האלה מניחים שבשנים 1940-1941 יצאו דרך וילנה וליטא אל מחוץ

בין הסוגיות שהיה על רוסיה הסובייטית לטפל בהן, במעגל השפעתה הקרוב באירופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, היתה פולין הבעיה הטעונה ביותר. היא התמודדה עמה באמצעות כפיית אישור בינלאומי לסיפוח מחוזות גדולים ממזרח גרמניה לפולין ומתן הסכמה לניתוב מדיניות הפנים של פולין לגיבושה כמדינה חד-לאומית כמוצאה ובפועל. בהתאם לכך הותר לפולין לגרש מזרחה את המיעוט האוקראיני הגדול יחסית ואת המיעוט הביילורוסי הקטן שנותרו בה אחרי שמחוזותיה המזרחיים סופחו לברית המועצות ב-1939. פתוחה ומציקה, בהקשר של היעד הזה, נותרה שאלת שארית הפליטה היהודית, שחלקה הקטן הגיח ממקומות המסתור ומן המחנות

הוועד את מושבו לוורשה המשוחררת. בו בזמן (נובמבר 1944) נתמנה הרב דוד כהנא לרב הראשי של הצבא הפולני. כהנא דרש לאלתר את אישורן של העמותות הדתיות היהודיות שקמו בדרך ספונטנית בכל מקום שבו נתלקטו פליטים יהודיים. מיסוד הנורמות והנהלים שמקורם במסורת החיים היהודיים המאורגנים בעבר היה דחוף ונענה לציפיות של שארית הפליטה, אף שהיתה חילונית רובה. המיסוד סייע לשיקום רקמת הקיום היהודי והביא לחידוש פעילותם של בתי העלמין היהודיים, בתי הכנסת והרשויות, סייע ליהודים שנותרו בחיפוש קרוביהם וגם ראג להיתרים לייסוד משפחות חדשות.

ביולי 1945 אושרה פעילותו של הג'וינט בפולין והראגה לדוחתה של שארית הפליטה נתכוננה על בסיס איתן יותר. לעניין הזה נודעת משמעות בשם לב לעובדה ששיבת הניצולים למקומות יישובם לא היתה מובנת מאליה. השאיפה הזאת נתקלה בעוינות אכזרית בקרב הפולנים. יותר מאלף יהודים, שהתעקשו להשיב ליריהם את קנייניהם בעיירות שבהן ישבו בעבר, נרצחו. השלטון היה רופף ונלחם על קיומו ולא התערב כמתבקש. אימת הרצח דרבנה את נהירת האוכלוסייה היהודית לערים הגדולות יותר, שבהן שרר ביטחון רב יותר וגם היה אפשר לקבל בהן בחזרה נכסי דלא ניירי ציבוריים שהיו שייכים לקהילות בעבר, ואלה הוסבו לאכסניות זמניות, לקיבוצים, לבתי מחסה, לבתי ספר לנערים ולבתים ליתומים יהודיים שקובצו במסירות בלתי נלאית של פרטים וארגונים ממזרים ומבתים פרטיים.

## הבעיה מתעצמת עם שיבת הפליטים

ממדי הבעיה התעצמו עם שיבתם ההמונית של הפליטים מרוסיה הסובייטית. המשא ומתן היה ממושך ורק בראשית יולי 1945 נחתם ההסכם. הממשל הפולני לא נעתר ללחץ הסובייטי להשיב לאלתר את הפליטים לפולין. ולדיסלב גומולקה, שניהל בעניין הזה שיחות עם סטאלין, טען ששיבת היהודים תיתקל בהתנגדות מצד יסודות לאומניים ותכביר על התבססותו של הממשל החדש. סטאלין לא נענה לו, אבל תיעל את גומולקה לכיוון של ניסיון לדחוף את היהודים מפולין מערבה. הרפטרדיאציה החלה לקרואת סוף 1945 ונמשכה בחורשים הראשונים של 1946. השלטונות כיוונו את החוזרים לאזורי שלזיה התחתית, מהם פונתה האוכלוסייה הגרמנית. בצוות הקומוניסטים היהודיים שהיו פעילים בשיקום חיי הציבור היהודיים רווח הרעיון לעורר ריכוז יהודי גדול בשלזיה ולעצבו על בסיס אוטונומי. אלא שהנהגת המפלגה לא ראתה בעין יפה את התוכנית וסיכלה אותה בעזרה באבה. גם השבים, למורי הסבל והאשליות, השגיחו מהר בחומת המשטמה והביזוי הסוגרת עליהם מכל עבר, ולמותד לציין את רתיעתם הטבעית

לפולין כ-4,000 יהודי פולין. ב-1942 התפנו לכרית המועצות עם הצבא הפולני של אַנְדֶרס כ-6,000 חיילים ואזרחים יהודיים, וגם הם יצאו למקומות שונים ובהם לארץ-ישראל. ב-1944 חזרו לפולין, על פי הסכם שנחתם באוגוסט 1944, 30,000 יהודים, לרבות אלה שעשו זאת בכוחות עצמם. ב-1945 חזרו 16,000 חיילים יהודיים שחילו לצבא הפולני שהוקם בפקודו של ברלינג שפעל בחסות סובייטית. ב-1946 שבו מבריה"מ 157,400 יהודים על פי הסכם נוסף מיולי 1945. בכוחות עצמם חזרו אז עוד 16,000 פליטים. בשנים 1947-1949 קלטה פולין 11,300 פליטים יהודיים שהיו במאסר במחנות, פליטים שגויסו ושוחררו ואת מי שלא ניצלו את זכות הרפטרדיאציה קורם לכן. בשנות ה-50 נחלצו מבריה"מ כ-30,000 נפש. בסך הכול שבו אפוא לפולין כ-270,700 יהודים. אם נוסיף על אלה 55,000 יהודים שניצלו על אדמת פולין ובמחנות העבודה, נוכל לאמוד את שארית הפליטה היהודית שהתרכזה בפולין אחרי המלחמה בכ-310,000-320,000 נפש. הסיכום הזה אינו כולל ניצולים, בעיקר נשים וילדים רכים, שהסתתרו בפולין ונמנעו מלהזדהות כיהודים מיר לאחר השחרור. אלה, ובעיקר ילדיהם, לא חדלו להגיח במשך כל השנים שער לקריסת המשטר העממי ממקומות המסתור ולחבור אל הקהל היהודי הקיים. מספרם המרוק אינו ידוע. מכל מקום, אנציקלופדיית השואה אומדת את מספר יהודי פולין ששרדו את ההשמדה ב-380,000.

היוזמות לארגונה הציבורי של שארית הפליטה התעוררו מיד עם שחרורו של מחוז לובלין ביולי 1944. היו בהן יוזמות פוליטיות מודרכות ויוזמות ספונטניות מלמטה. אחת הראשונות גובשה באיגוד הפטריוטים הפולניים (ZPP), שהנחה, קרוב לוודאי בעידוד הגורם הסובייטי, את ייסודו של "הוועד המארגן של היהודים הפולניים בכרית המועצות" ביולי 1944. לוועד זומנו בין היתר שמעון זכריאש ודוד ספרד מהקומוניסטים; ליאו פינקלשטיין מהבונד; איריה קמינסקי מחוגי התיאטרון היהודי; הסופר אפרים קגנובסקי; והרבנים משה שטיינברג וליאון שצ'קאץ'. בראש הוועד הוצב ד"ר אמיל זומרשטיין הציוני, ציר הסיים הפולני לפני המלחמה ששוחרר מן המאסר הסובייטי זמן מה קודם לכן. יוזמה אחרת מלמעלה היתה מינויו של ד"ר שלמה הירשהורן, כבר בלובלין, מטעם "הוועד הפולני לשחרור לאומי", לראש "המרד לסיוע לאוכלוסייה היהודית". שני המוסדות נועדו לטפל בענייני הסעד והרווחה של שארית הפליטה ברוסיה ובפולין המשתחררת. היוזמה מלמטה נתמקדה במאמץ להקים בלובלין את "הוועד המרכזי הזמני של יהודי פולין" (נובמבר 1944). שלא כוועד במוסקבה, ייצג הוועד בלובלין קשת רחבה של זרמים פוליטיים, ובראש ובראשונה את הזרמים הציוניים. בראשו הוצב ד"ר זומרשטיין, שהובא ברחיפות לפולין, ונציגים ציוניים אחרים מילאו בו תפקידי מפתח. בינואר 1945 העתיק



ליד קבר האחים של קורבנות פוגרום קיילצה, יולי 1946. שאיפתם של יהודים להשיב לידיהם את קנייניהם בעיירות שבהן ישבו בעבר נתקלה בעוינות אכזרית מצד הפולנים ויותר מאלף יהודים נרצחו. פוגרום קיילצה היה בין הגורמים לעידוד תנועת "הבריה"ה

פועלי ציון ימין והשומר הצעיר, שהזדהו עם מפ"ם בישראל, ה"איחוד" שמיזג בתוכו חוגים הקרובים למפא"י, ואנשי הציונות הפרוגרסיבית והעובד הציוני. תנועות הנוער הציוניות (גורדניה, דרור, השומר הצעיר, נוער בורוכוב והנוער הציוני) מיקדו פעילותן בחינוך ילדים שלוקטו מבתים מסורדים. ה"בונד" התקיים עד שנאלץ, ב-1948, להיענות ללחץ להתאחד עם הסקציה היהודית של "מפלגת הפועלים הפולנית המאוחדת". המפלגות ותנועות הנוער פרשו רשת של מועדונים וקנים שבהם התנהלה עבודה השכלתית וחינוכית. ארבעה עיתונים יומיים עמדו לרשותו של הציבור היהודי: דאס נייע לעבן, ביטאון הוועד המרכזי של יהודי פולין, הפאלקס-שטימע, עיתונה של הסקציה היהודית במפלגת השלטון, מוסטי של מפלגת השומר הצעיר ואופיניה של ה"איחוד". לכל אלה נוספו כתבי עת וחומר הסברה שהוצא מטעמן של המפלגות.

בראש המערך הציבורי ניצב "הוועד המרכזי של יהודי פולין". הרכבו נקבע כפועל יוצא של הידברות בין המפלגות היהודיות והארגונים הציבוריים בתוספת ויתורים שנדרשו בלחצה של המפלגה השלטת. אחרי שזומרשטיין לא חזר מארצות הברית, נבחר כיושב ראש ד"ר אדולף ברמן. לצדו כיהנו בתפקידים שונים, שבעה קומוניסטים בראשותו של שמעון זכריאש ובכללם הרש סמולאר, ארבעה נציגים של ה"בונד". טוביה בוז'קובסקי ייצג את "החלוץ", מיכאל

משיקום חיים יהודיים על קברים וחורבות. ברם התחושות האלה לברן לא היה בהן די להתניע את "הבריה"ה הגדולה. עשה זאת הפוגרום בקיילצה (יוני 1946), שלאחריו החלה הנטישה בקצב שלא שוער. השלטונות גינו את האירוע, אך כבר סמוך לפוגרום ולאחר זמן, במחקר ההיסטורי, רווחה ורווחת הסברה כי הממשל לא פעל בדחיפות והזניח את מחויבותו.

"הבריה"ה, שתחילה היתה ערוץ יציאה לציונים המבקשים להגיע לארץ-ישראל, נהפכה לתופעה שהמונים השליכו יהבם עליה. הלחץ לצאת את פולין הורגש במשך כל שנת 1946, ורפה רק בראשית 1947, לא במעט בשל הידיעות על מצוקת הפליטים כמחנות העקורים מחמת העדר של היתרי עלייה לארץ. נכון גם לציין ששלטונות פולין היו נתונים ללחץ בריטי שניצל את חולשת מעמדו הבינלאומי של הממשל החדש ותבע ממנו למנוע הצטרפות יהודים נוספים לעתודה של ההעפלה. כמו כן לא היה נוח לשלטונות להתיר הגירה בלתי לגאלית מפולין ליהודים בלבד. הגבול נסגר בפברואר 1947 בליווי הודעה שמעתה תותר הגירה רק בערוצים לגאליים. מספר היהודים שנותרו אחרי היציאה הזאת היה כ-80,000.

בעקבות ההודעה פעל מאליו הלחץ לייצוב מערכות החיים של הציבוריות היהודית בפולין. הממשל המשיך לדבוק בחירויות הפוליטיות של האוכלוסייה היהודית ובמעמדה האוטונומי. ברחוב היהודי פעלו מפלגות פועלי ציון שמאל,

של יציאת היהודים מפולין. אלא שבאותו הזמן גבר הלחץ לשילוב הקואופרטיבים היהודיים בקואופרציה הכללית. בסופו של דבר התפרקה ההתאגדות היהודית, באוקטובר 1949.

## קרבה אידיאולוגית לקומוניזם

בין היהודים שנותרו בפולין אחרי 1947 ניכר חלקם של אלה שביקשו להשתלב בפולין החדשה. גם השלטון ראה בתהליך הזה תהליך רצוי כל עוד העורך הציבורי הפולני לממשל החדש לא הניח את הדעת. היהודים האלה ראו עצמם קרובים קרבה אידיאולוגית לתנועה הקומוניסטית וחשו ביטחון בפרספקטיבה של טמיעת היהודים שייוותרו בפולין. מטבע הדברים הם לא התערבו בעשייה הציבורית היהודית ואף חששו מפניה. הם גם הזדהו עם כוונות השלטון למונוליתיות אתנית ואפשר שנציגיהם בצמרת השלטון היו שותפים לניסוחן. הקומוניסטים היהודיים ערערו על תחזית הטמיעה ונאבקו על הזכות לאוטונומיה בחינוך ובתרבות ולטיפול המודעות הלאומית הכרוכה בכך. הם ערעדו אפוא על החלטיות הכוונה לבנות את פולין כמדינה חד-לאומית. המחלוקת לא תמיד היתה גלויה. תומכי ההשתלבות ראו בחיוב את הגירת היהודים מפולין ותמכו בה בזירה הבינלאומית, שלא כסיעה הקומוניסטית היהודית, שהשמירה על הציבור היהודי בפולין היתה בבת עינה.

כבר בשנת 1948 אותת השלטון על כוונותיו להצר את חירות הפעולה של הממסד היהודי. בספטמבר הוחל בסגירת בתי הספר העבריים הפרטיים ובפיזור קיבוצים. השליחים מן הארץ התבקשו לסיים את פעילותם. הסיעה הקומוניסטית הגבירה את לחצה ושינתה את הרכב הוועדים היהודיים המקומיים. משקל הציונים הלך והצטמק. באפריל 1949 סולק א' ברמן מהנהגת הוועד המרכזי וכמקומו נבחר הרש סמולאר, דוברם המובהק של הקומוניסטים היהודיים. כמאי נדחקו הציונים כליל. ביוני פשטו שמועות בדבר חיסולה הקרוב של הפעילות הציונית. היהודים הגיבו תגובת בהלה ולחצו לקבלת היתרי הגירה מפולין. המפלגות הציוניות הציעו למפלגת השלטון להתיר הגירה של 40,000 יהודים. השלטון נענה, לכאורה, ופרסם כראשית ספטמבר 1949 הודעה בדבר מתן זכות ליהודים המעוניינים להגר לבקש לעצמם אזרחות ישראלית. הניסוח התכוון אפוא לעודד יציאה מתוך ויתור מוצהר על האזרחות הפולנית. הממסד הקומוניסטי היהודי קיווה ששיעור הנענים לא יעלה על 15,000 נפש. הוא גם שילב את עצמו במאמץ אינטנסיבי לבלום את הלחץ. ואולם התברר שמספר הבקשות עלה על 27,000. (הודעה רשמית של ישראל לסיכום העלייה בנחשול הזה דיברה על 33,839 עולים.) המפלגות הציוניות חוסלו עד ראשית פברואר 1950.

ברוכנסקי את השומר הצעיר. סטפן גראייק נבחר לייצג את הארגון הצבאי היהודי. לפועלי ציון-צ.ס היו שלושה נציגים ושניים לפועלי ציון שמאל. גם ה"איחוד" שלח שלושה נציגים. אנטול ורטהיים הציוני ייצג גם את איגוד הפרטיזנים היהודיים. הוועד המרכזי הפעיל שורה של מרורים וביניהם; המרדור לסטטיסטיקה ורישום, המרדור לחינוך, המרדור לטיפול בנוער, המרדור לפרודוקטיביזציה והוועד ההיסטורי היהודי המרכזי שנהפך לימים למכון ההיסטורי היהודי בוורשה.

עם הייצוב הוחרפה שאלת החינוך היהודי. בית הספר היהודי הראשון הוקם בכיאליסטוק ב־1944. בית הספר בלורז' נפתח בראשיתה של שנת הלימודים 1945-1946. היו בו 8 כיתות ובהן 350 תלמידים ו־15 מורים. בסוף 1945 פעלו שישה בתי ספר בערים שונות. בשלזיה התחתית, שלשם כווננו הפליטים מרוסיה, פעלו 23 בתי ספר ובהם 1,700 תלמידים בהדרכתם של 116 מורים ומחנכים. סוגיית החינוך לוותה בפולמוסים. בוועידה הארצית בנובמבר 1946 בלורז', שהוקדשה לבעיות החינוך, הוחלט שלשון ההודאה תהיה יידיש, ועברית ופולנית יתחילו ללמוד מכיתה ב'. בהנחיות נאמר ש"ייעודו של בית הספר היהודי להקנות לדור הצעיר חינוך לאומי, דמוקרטי וחילוני ברוח הרעיונות הפרוגרסיביים של זמננו". הוועד המרכזי גם החליט לסייע לארגוני הנוער בעשייה החינוכית. הוועד המארגן של האגודות הדתיות היהודיות מיסורו של הרב כהנא, שהיה אחראי לשירותי רת, הוכפף מבחינה פורמלית למשרד למנהל ציבורי. בהסכמת המשרד הסבה המועצה הרתית העליונה ב־1946 את העמותות הדתיות היהודיות (שמספרן היה יותר מ־60) לקהילות דתיות. בנובמבר 1949 הסתנפו הקהילות הדתיות למועצה רתית עליונה. המועצה טיפלה באחזקתם של בתי יתומים, כמחנות קיץ לנוער, בשמירת בתי עלמין, כעידוד מטבחים כשרים ובפדיון גוילי תורה. השלטונות לחצו לשילוב הממסד הדתי בוועד המרכזי היהודי, מתוך הבטחת אוטונומיה בענייני רת מובהקים.

הוועד היהודי המרכזי ראה כייעור לעצמו לראו לשיקומם הכלכלי של היהודים. הקומוניסטים והבונר גם האמינו כי זה תנאי הכרחי להתערות היהודים בפולין החדשה. בקידום המשימה מילאו תפקיד חשוב רעיונות הקואופרציה והפרודוקטיביזציה. שני אלה כבר רווחו בציבור היהודי ערב המלחמה, ובשים לב לעתורות המימון המצומצמות לא ייפלא שההתרפקות על הקואופרציה נתקבלה כערוץ רצוי ומעשי. כבר בשנת 1946 נוסדו בפולין 106 קואופרטיבים יהודיים, שהעסיקו 2,386 עובדים. ב־1949 עלה מספרם ל־220 ובהם 9,000 עובדים. ההתאגדות הקואופרטיבית שקמה קראה לעצמה "סוליריות" ונסתייעה בסיוע נריב של הג'וינט. כרבע מן העובדים ב־1949 היו פולנים וחלקם היחסי עלה עם התגברותה





כאשר חזר בשנת 1956 ולדיסלב גומולקה להנהגת המפלגה הקומוניסטית ומונה לראשות הממשלה, הותרה שוב יציאה המונית של יהודים מפולין לישראל. עלייה זו כונתה בשם "עליית גומולקה"

העבודה ולא הובטחה להם פנסיה. בפולין נותרו, על פי אומדנים, כ-6,000 יהודים קשישים שהממשלה לא חששה מהם עוד. קרוב לוודאי שלא תהיה טעות באמירה שיותר משביקשו היהודים להסתלק מפולין, והם ביקשו מאור, רצתה פולין "העממית" לסלקם והיא עשתה זאת מתוך איבה, העמדת פנים פסאודו-אידאולוגית וניצול מכשולים ביורוקרטיים הפוגעים בזכויות אדם.

#### לקריאה נוספת:

דור אנגל, בין שחרור לבריחה, ניצולי השואה בפולין והמאבק על הנהגתם 1944-1946, תל-אביב, 1996.  
 ישראל גוטמן, היהודים בפולין אחרי מלחמת העולם השנייה, ירושלים, 1985.  
 יוסף ליטבק, פליטים יהודים מפולין בברית המועצות 1939-1946, תל-אביב, 1988.  
 חנה שלומי, אסופת מחקרים לתולדות שארית הפליטה היהודית בפולין 1944-1950, תל-אביב, 2001.

החיסולים נגעו לא רק להסתדרויות הציוניות. באותו הזמן נתבקש גם הג'וינט לסיים את פעילותו והוא הדין בנוגע ל"אורט" ול"טאז", ארגון הבריאות היהודי. יתרה מזו, הממשלה הפולנית חתרה לעצב מחדש את הממסד היהודי, בתוך גימורו. הוועד המרכזי היהודי היה צריך, על פי הצעתו של זכריאש אך ביוזמה סמויה של המפלגה הקומוניסטית, לפנות את מקומו לטובת "איגוד יהודי לענייני תרבות וציבור בפולין" (קולטור-געזעלשאפטלעכער פארבאנד פון יידן אין פוילן). ארגון התנדבותי מעיקרו שהיה אמור לעסוק בענייני תרבות וציבור של היהודים. ב-1951 הופסקה גם הופעת הביטאון דאס נייע לעבן והוא נבלע בעיתון המפלגתי פאלקס-שטימע. הצרת הצערים והמגבלות לא היו אלא שלב בתהליך ביטולה של הנוכחות היהודית בפולין.

המכה הבאה ניחתה כבר בסמוך לוועידה העשרים של המפלגה הקומוניסטית בברית המועצות, כשהחלו הדיבורים המפורשים על הצורך ב"ויסות ההרכב הלאומי של הקאדרים", ללמדך שיש יותר מדי יהודים במנגנוני השלטון. המגמה הזאת עודדה התפרצויות אנטישמיות והגבירה את החרדה בקרב היהודים.

אוקטובר 1956 הביא עמו זעזועים קשים לשלטון הקומוניסטי. מפלגת השלטון התגברה על המשבר במינוי מחדש של גומולקה – שהוחשר, נדחק החוצה ונאסר בתקופה הסטאליניסטית – להנהגת המפלגה ולראשות השלטון. גומולקה חידש מיד את המשא ומתן עם ממשלת בריה"מ על רפטריאציה של פולנים שעדיין הוחזקו שם. בנחשול החוזרים הזה הגיעו לפולין גם כ-30,000 יהודים. כידוע, לא היה יחסו של גומולקה ליהודים אוהד. הוא ראה בנוכחותם ה"מופרזת" בכלל, ובמנגנוני השלטון בפרט, סכנה ליציבות. מהסיבה הזאת הותרה יציאה המונית יחסית של יהודים לישראל (כ-20,000), הידועה כ"עליית גומולקה". הפעם נמנו עם העולים רבים שבזמנם קיוו לטמיעה. יהודים שנמנו עם צמרת השלטון לפני 1956 הורחקו מתפקידיהם והוצגו כאחראים למחדלי המשטר. הכוונה לאישים בולטים כיעקב ברמן, הילארי מינץ, סטפן סטאשבסקי ועוד.

המכה האחרונה ניחתה על שארית הקומוניסטים היהודיים בפולין אחרי ניצחון ישראל ב-1967, שממשלת פולין אצה לגנותו והחשירה את אזרחיה מהמוצא היהודי בהתייצבות "לצר תוקפנים, הורסי השלום". גומולקה הוסיף ודיבר עליהם כקוסמופוליטיים נטולי רגש הזדהות לאומית ופסק שמקומם לא יכירם בעמדות הממשל התובע עשייה מתוך הזדהות לאומית. הוא גם הטעים שפולין העניקה בעבר ליהודים כאלה דרכונים לישראל והיא עושה את זה גם כעת. בהשפלה וביזוי גורשו היהודים האלה מהמפלגה וממקומות עבודתם ונאלצו להגר מפולין. אזרחות ניטלה מהם, לא שולמו להם פיצויים על שנות

## מודרניזציה וחילון של יהודי רוסיה ואוקראינה

### צבי גיטלמן

אוניברסלי לכל הבעיות הכלכליות והחברתיות. המהפכה הסוציאליסטית היתה אמורה לתת פתרון ל"בעיה היהודית", וזאת, כך האמינו הסוציאליסטים, כי הסוציאליזם יגרום שהדת וההשתייכות האתנית, מבנים חברתיים שבנתה הבורגנות כדי להנציח את פילוגו של מעמד הפועלים ולגרום לו לפעול נגד עצמו, יחדלו להיות רלוונטיים. במשך הזמן הגיע הבונד לידי תמיכה בתרבות יידיש חילונית כחלופה מודרנית ליהדות הדתית המסורתית. הבונד התנגד גם לציונות, שנחשבה בעיניו למסיטה את תשומת הלב מן המאבק המעמדי והמהפכה העולמית, והוא ראה בה תנועה ריאקציונית המבקשת, בדומה לכל התנועות הלאומיות, להאריך את חייו של הקפיטליזם באורח מלאכותי. בזמן המהפכה הרוסית של 1917 טען הבונד שמספר חבריו הוא 35,000. לא כולם היו חילונים, אף שרובם חדלו לדבוק באורח החיים האורתודוקסי, ומקצתם נקטו עמדות אנטי-קליקאליות, ואפילו אנטי-דתיות, מיליטנטיות. לא מפליא אפוא שרוב הרבנים התנגדו לבונד.

הציונות יצאה מנקודת הנחה שהיהודים הם לאום, אם כי לאום שאין לו מדינה, ומכאן שהוא חסר הגנה, ושהסוציאליזם לבדו לא יוכל לתקן את האנומליה הזאת של חיי היהודים, ולא יוכל להציע פתרון לבעייתם כעם החי כמיעוט בתוך סביבות שהן לעתים קרובות עוינות. היה בציונות זרם שולי דתי, אף שגם הרבנים הרפורמיים וגם האורתודוקסיים התנגדו לה בדרך כלל – אלה בנימוק שהיהודים הם קבוצה דתית בלבד ולא לאום, ואין להם צורך במדינה שלהם, ואילו אלה בטענה שרק אלוהים באמצעות שליחו יוכל להשיב את היהודים למולדתם. אבל אפילו ציונים לא דתיים לא נקטו בדרך כלל עמדה אנטי-דתית לוחמנית, גם אם דחקו מרחק רב מן המסורת ומקיום המצוות.

בשנת 1917 שילמו כ-300,000 יהודים ברוסיה שאחרי שלטון הצאר את השקל הציוני הסמלי שביטא את קשרם למטרות הציונות. ציונים, בונדיסטים ומשכילים ללא תודעה פוליטית מיוחדת הקימו בתי ספר יסודיים וגם בתי ספר תיכוניים יהודיים לא דתיים. בד בבד היתה ממש התפוצצות של פרסומים בעברית וביידיש, שכללו חומר להשכלה כללית, מאמרים בנושאים פוליטיים וחברתיים וכן שירה וסיפורת, שפנו לקהל קוראים גדל והולך.

### "מהפכה ברוח היהודי"

מהפכת 1917 סיפקה ליהודים הזדמנויות שאין דומה להן, עם הסרת כל ההגבלות והאיסורים שהצרו את צעדיהם. יהודים

מודרניזציה משמעותה היא כי את פני החברה שבה היא מתרחשת אפשר לחדש בלי לגרום להתפרקותה, וכי באותה חברה מצויים הכישורים והידע הדרושים לחיים בעולם מתקדם מבחינה טכנולוגית. בחברות העוברות תהליכי מודרניזציה קיימים מבנים חברתיים מורכבים והן מחשיבות את השינוי כשהוא לעצמו, ואילו לחברות "מסורתיות" מבנים חברתיים פשוטים ביחס – כגון, אצולה קטנה בעלת קרקעות לעומת המוני איכרים – והן נוטות להתנגד לשינויים. תומכי המודרניזציה מייחסים חשיבות לרציונליזם ולפוזיטיביזם. ולכן, לא אחת, כורכים את המודרניזציה עם חילון, כלומר, עם הנטייה להסביר את העולם במונחים אמפיריים מבוססי ניסיון ונטולי מיסטיקה, ולפעול לא על בסיס של ציווי אלוהי, אלא על סמך ערכים ואמונות שאינן נחשבות ביטוי לרצון אלוהי דווקא.

### לפני מהפכת 1917

כדי להבין את הדילמות הייחודיות שבפניהן ניצבו רוסיה ואוקראינה בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה הקרובה לימינו, עלינו לסקור בקצרה את התנאים ששררו בהן לפני ואחרי מהפכת 1917. תהליכי מודרניזציה וחילון הגיעו למזרח אירופה מאוחר יותר משהגיעו למערב אירופה ולמרכז. בפרוץ מלחמת העולם הראשונה עדיין חיו כארבעה מתוך חמישה תושבים באימפריה הרוסית באזורי הכפר, ושיעור דומה בהם לא ידעו קרוא וכתוב. היהודים היו במצב עיור גבוה בהרבה – בשנת 1900 כבר חיו רק כשליש מן האוכלוסייה היהודית ב"שטעטל" – ואולם תהליך החילון בתוכם החל מאוחר יותר מאשר בקרב יהודי המערב. עם תהליך התייעוש של רוסיה, שהחל בשלהי המאה ה-19, נמשכו האיכרים לערים ויהודים החלו לנטוש את תעשיות הבית ולצאת לעבוד בבתי מלאכה ואחר כך בבתי חרושת שהיו קיימים בתחום המושב, שבו נאלצו כ-97% מהם להתגורר. עם זאת היה אצלם עיכוב גם בתהליכי המודרניזציה וגם בחילון לא רק בשל הפיגור הכללי ששרר באימפריה, אלא גם בשל ההגבלות המיוחדות שהוטלו על יהודים, ובהן ה"נומרוס קלאוזוס", שהוא כינוי למכסות שהגבילו את מספר היהודים הרשאים להתקבל לחינוך גבוה או לעסוק במקצועות החופשיים. בשנת 1897 נוסדו שתי התנועות הפוליטיות החילוניות המרכזיות של יהדות מזרח אירופה המודרנית – הבונד והתנועה הציונית. הבונד היה תנועת פועלים יהודית שהשתדלה לארגן את הפרולטריון היהודי המתפתח במאבק לשיפור מצבו הכלכלי, לשחרור פוליטי ולשוויון אתני. הבונד דאג בסוציאליזם פתרון

המשטר הצארי, ולפיכך הם נעשו למועמדים טבעיים למילוי החלל המנהלי שנפער עם שינוי המשטר.

לאחר ה"נסיגה" מן "המדיניות הכלכלית החדשה" המכונה נא"פ, שהוכרזה בשנת 1923 ואפשרה קיום משק קפיטליסטי של יוזמה פרטית מצומצמת בצד המשק הסוציאליסטי המולאם, וכאשר יצא יוסיף סטאלין כמנצח מן המאבק הפנים-מפלגתי, השיקה ברית המועצות תוכנית תיעוש שאפתנית ביותר, שפודטה ב"תוכניות חומש". משנת 1928 ואילך אולצו מיליוני איכרים לעזוב את חוותיהם שעברו תהליך של קולקטיביזציה ונהיו לפרולטרם שהיו דרושים אז לתעשייה. יהודים זרמו אף הם מן ה"שטעטלאך" אל הערים, הן אלה שבתחום המושב והן אלה שמחוצה לו, שהיו סגורות בפניהם לפני המהפכה, כגון מוסקבה ולנינגרד.

בו בזמן ניסו אנשי "הסקציות היהודיות" של המפלגה הקומוניסטית (היבסקציה) לחולל מהפכה ברחוב היהודי ולהביא לתמורה באופייה של היהדות הסובייטית. למערכה הזאת היו פן הרסני ופן בונה כאחד. מצד אחד, ביעור כל שדידי המסורת והדת היהודית והוקעתן כנחשלות, כמנוגדות לקדמה וכבלתי הולמות חברה ששולטת בה הדיקטטורה של הפרולטריון. פירוש הדבר היה סגירת בתי כנסת, איסור החינוך הדתי, פירוק הקהילות וכליאתם או הגלייתם של דבנים, או, במקרה הטוב, הפנייתם לעבודה "יצרנית". ספרים וחובדות התוקפים את הדת היהודית פורסמו ביידיש, בדוסית ובשפות אחדות. אפילו התיאטרון גויס להעלאת מחזות שתאירו את המנהגים הדתיים באור שלילי ביותר. נערכו "משפטי ראווה" למסורות דתיות כגון שמירה על הבשרות, ומוסדות, מנהגים ואנשים דתיים הושמו ללעג ולקלס. הישיבה, ה"חדר" וברית המילה "הועמדו לדין". הקומוניסטים היהודיים, ששאלו מן הרפרטואר האנרכיסטי, ארגנו ריקודים, תהלוכות לפידים והופעות בידור של ליצנים ביום כיפור, ולא אחת הגישו במופגן ארוחות חנם במהלך הצום. אורגנו אספות עם שבמהלכן תבע "הפרולטריון הבריאי" להמיר את בתי הכנסת למוערוני פועלים, ופקידי ממשל אוהדים מילאו תביעה זו בדקדקנות. בשנים 1922-1923 נסגרו יותר מאלף "חרדים" ואת מספר בתי הכנסת שנסגרו בשנות ה-20 אומדים ב-650 בקירוב.

העברית נחשבה לשפתם של "אויבי המעמר" (כלי-קודש, משכילים כורגנים, ציונים) והיידיש הוכתרה לשונם של אותם יהודים סובייטיים שלא הטמיעו (עדיין) את השפה הרוסית או שפות אחרות. העברית היתה ללשון היחידה בברית המועצות שנאסר על הוראתה הגלויה, וכל הפרסומים בשפה הזאת הופסקו עד שלהי שנות ה-20.

מקצת היהודים הקומוניסטיים סברו אמנם כי מאחר שההתבוללות בלתי נמנעת וכל העמים יאבדו את צביונם האתני



מהפכת 1917 הסירה את ההגבלות והאיסורים שהצרו את צעדי היהודים. נפתחו לפניהם הזדמנויות רבות בתחומי החינוך והמנהל הציבורי. בתמונה: שער העיתון "מכבי" שהופיע בעברית בשנת 1918 והוקדש בעיקר לחינוך גופני. כעבור שנים אחדות כבר נחשבה העברית ללשונם של "אויבי מעמד הפועלים" והיידיש הוכתרה כלשונם של היהודים הסובייטיים.

התקבלו למוסרות החינוך הגבוהה ללא הגבלה, ועד שנת 1927 כבר היו היהודים כ-14% מכל הסטודנטים הלומדים בהם. בשנה האקדמית של 1934-1935 היו היהודים 18% מאוכלוסיית הסטודנטים הלומדים לתואר שני ושלישי, אף ששיעורם באוכלוסייה הכללית היה נמוך מ-2%. ומאחר שהאינטליגנציה הרוסית ועובדי המדינה מלפני המהפכה היו בחזקת חשודים מבחינה פוליטית בעיני הבולשביקים, ורבים מהם היגרו לחו"ל או מצאו את מותם במלחמת האזרחים, היתה הארץ זקוקה נואשות ל"קאררים משכילים" לניהול המדינה החדשה. גם לפני המהפכה היה שיעור יודעי קרוא וכתוב בקרב היהודים גבוה מזה שבאוכלוסייה הכללית, והם בהחלט לא היו ממצרי



יהודי ברית המועצות סיגלו לעצמם העדפות חדשות בתחומי הביגוד, המזון, התרבות והפנאי והחלו להיטמע בתרבות הסובייטית. בתמונה משנת 1930 בקירוב: "פיונירים" (חברי תנועת הנוער הקומוניסטית) יהודים מתעמלים בגדזה שבגרוזיה

ניידים, עובדי צווארון לבן ובעלי מקצועות חופשיים, למדו פחות מ-17% מן התלמידים היהודיים בבתי ספר של יידיש. זה היה סימן אחד מני רבים שיהודים סובייטיים שאפתניים היו משוכנעים שיוכלו לזנוח את התרבות היהודית ולמצוא את מקומם בחברה הרוסית הרחבה, שפתחה לפניהם עתה הזדמנויות מבטיחות ושוויוניות. עד שנת 1924 יצאו לאור רק 76 ספרים וחוברות ביידיש, ואילו עד שנת 1930 הגיע מספרם ל-531. בין השנים 1923 ל-1925 יצאו לאור 21 עיתוני יידיש, ואילו בשנת 1927 הגיע מספרם ל-40. אין צורך לומר שכל הספרים והעיתונים האלה היו חילוניים מיליטנטיים בהשקפתם, והוקדשו לתעמולה אנטי-דתית.

בין הצעדים ה"קונסטרוקטיביים" שאימצו הבולשביקים בשנות ה-20 היה יישובם של היהודים על האדמה כחקלאים שיתופיים והפיכתם של רוכלים, סוחרים ו"לופטמענטשן" נטולי מקצוע – ואף בעלי מלאכה – לעובדי תעשייה. אנשי היבסקציה מצאו דרך להביא ל"פרודוקטיביזציה של ההמונים היהודיים" ויחד עם זאת לשמר את תרבותם היהודית, באמצעות הקמת מושבות חקלאיות שבהן היו אמורים להתיישב 100,000 יהודים בתוך שנים מספר. המושבות האלה מוקמו באוקראינה,

בתהליך התמזגותם הכוללת של כל העמים, אך אחרים היו בדעה שאם כי זה עשוי להיות, בסופו של דבר, גורלם של היהודים ושל בני העמים האחרים, הרי התודעה והתרבויות האתניות ימשיכו להתקיים לפחות בעתיד הנראה לעין. מכאן שבמקום התרבות והדת היהודיות המיושנות והמזיקות, יש לבנות תרבות חילונית, סוציאליסטית וסובייטית, חדשה. וכך היתה ברית המועצות למדינה היחידה בתולדות העולם שהקימה ומימנה רשת של בתי ספר חילוניים בשפת היידיש. עד שנת 1930 כבר הוקמו 1,100 בתי ספר כאלה, רובם המכריע בתי ספר יסודיים. מספר תלמידיהם קפץ מ-54,173 ל-130,000. תוכנית הלימודים התעלמה לגמרי מהקלאסיקה היהודית כגון התנ"ך והתלמוד, הגבילה את לימודי ההיסטוריה של היהודים לתחומי "המאבק המעמדי", בייחוד בקרב יהדות מזרח אירופה, וכללה היקף ניכר של לימודים אנטי-דתיים. אף שרבע ויותר מהילדים היהודיים ברוסיה הלבנה ובאוקראינה, אזורי תחום המושב היהודי לשעבר, לא למדו בבתי ספר כלל, כמעט מחצית הילדים היהודיים שלמדו במסגרת חינוכית כלשהי נרשמו לבתי ספר ביידיש. עם זאת ברפובליקה הרוסית, שהיו בה יהודים מעטים לפני המהפכה, אך עתה היא משכה בעיקר עובדים

החופשיים. באופן זה התרחשו בין היהודים הסובייטיים תהליכי מודרניזציה מרחיקי לכת, בכך שנכנסו לתחומי תעסוקה חדשים, עברו יותר ויותר להתגורר בערים גדולות וצעדיהם רכשו השכלה כללית.

לתהליכי הפרולטריזציה והעיוור של היהודים נודעו השלכות מרחיקות לכת. כמעברם מתחום המושב הישן אל הערים הגדולות זנחו היהודים את היידיש, על פי רוב לטובת השפה הרוסית. ומשנהפכו לחלק מ"העם הסובייטי", סיגלו לעצמם העדפות חדשות בתחומי הביגוד, המזון, התרבות והפנאי. ובתוך שהיו נטמעים והולכים בתרבות הרוסית, הם אימצו לעצמם גם ערכים סובייטיים. הדבר התבטא, בין השאר, בזניחת הדת גם כמערכת של פולחנים ומנהגים וגם כאמונה. חלק מן הדור המבוגר יותר של היהודים, בעיקר אלה ששהו עדיין בעיירות, וגם כמה מבין אלה שעברו ליישובים החקלאיים, המשיכו לדכוק בדת ובמסורת, אך גם הם היו נתונים, ככל האחרים, להפגזה מתמדת של התעמולה האנטי-דתית של המדינה ולצעדי דיכוי שכללו כליאה והגליה.

מפקד האוכלוסין של 1937, אשר נגנז כיוון שכמה מממצאיו

בחצי-האי קרים וברוסיה הלבנה. לאחר מכן, בשנת 1927, שוגרה משלחת לעשות סקר בחבל בירוביג'אן, באזור הדרומי של המזרח הרחוק הסובייטי, הגובל בסין. בתחילת שנות ה-30 הגיעה אוכלוסיית החבל העצום הזה, העולה בשטחו על בלגיה, ל-32,000 בלבד, ולפיכך הוא היה פרוץ להסתננות של מתיישבים סיניים, ובתקופה מאוחרת יותר גם של יפנים, שהיו בעיצומה של ההשתלטות על מנצ'וריה. חרף התנגדותם הנסתרת של אנשי היבסקציה – שחששו כי דעיון זה אינו ניתן להגשמה והוא עתיד לצרוך אנרגיות, כספים ואנשים מן היישובים החקלאיים הקרובים יותר לאזורים היהודיים המסורתיים – הודיעה פומבית הממשלה הסובייטית בשנת 1928 כי היא מקצה את האזור להתיישבות יהודים. ההבטחה בדבר התיישבות חקלאית בבירוביג'אן לא מומשה. זו לא הצליחה למשוך את אותם גורמים שאליהם כוונה. אבל עד אמצע שנות ה-30 היו שם כבר יותר מ-1,100,000 עובדים שכירים יהודיים, מעט יותר ממחציתם שכירי יום והשאר מקבלי משכורות. עד שלהי שנות ה-30 כבר התבססו היהודים היטב גם בקרב הפרולטריון וגם בין המנהלים ובעלי המקצועות



כדי להביא ל"פרודוקטיביזציה" של היהודים נעשו ניסיונות, שרובם לא עלו יפה, ליישבם ביישובים חקלאיים בקרים ובבירוביג'אן. בתמונה משנת 1930 לערך: חברי קולחוז יהודי בבירוביג'אן

אזרחים סובייטיים רבים עם הנאצים, בייחוד באוקראינה ובמדינות הבלטיות, הבהיר ליהודי ברית המועצות שעמיתיהם האזרחים לא קיבלו אותם, ככלות הכול, כשוויים להם. יתר על כן, צירופם של קרוב לשני מיליונים יהודים מפולין הכבושה בידי הנאצים ומן השטחים הפולניים, הרומניים והבלטיים, שנכבשו בידי הסובייטים בשנים 1939-1941, החדיר אל בין יהודי ברית המועצות אוכלוסייה שבחלקה הגדול לא עברה תהליכי התבוללות והתערות בתרבות הסובייטית.

תחושה זו התחדדה בשל האנטישמיות הרשמית של המשטר אחרי המלחמה. משלהי שנות ה-40 ועד למותו של סטאלין, בשנת 1953, לא זו בלבד שהמדיניות הסובייטית מחקה את השרידים האחרונים של התרבות החילונית שהטיף לה המשטר, אלא היא גם חסמה את דרכי הגישה של יהודים לעמדות בכירות יותר בכל הדרגים של הממשל הסובייטי, טפלה עליהם אשמה קולקטיבית של "קוסמופוליטיזם נטול שורשים", הטילה ספק בנאמנותם לשיטה הסובייטית ול"מולדת הסוציאליזם", ואפשרה לאנטישמים משיפולי החברה לתקוף יהודים מילולית ואפילו פיזית. המשטר סגר את מקצת העיתונים, בתי הספר, התיאטרונים וההוצאות לאור ביידיש שעדיין נותרו לפליטה. יהודים שתפסו עמדות מרכזיות כחיי התרבות, הכלכלה והפוליטיקה סולקו מתפקידיהם, נכלאו או נודו למוות. בשנת 1952 הומתו בירייה כעשרים מן האישים הבולטים ביותר בתרבות היהודית באשמת "בגידה בכדית המועצות", ורופאים יהודיים בעלי שם נעצרו באשמה שקשרו קשר לרצוח מנהיגים סובייטיים באמצעים רפואיים. גל של כהלה וחוסר ביטחון הציף יהודים סובייטיים שגונבו לאוזניהם השמועות על החלטה להגלותם בהמוניהם הרחק אל פנים הארץ.

אחרי מותו של סטאלין הוקע "קשר הרופאים" כבדותה זדונית, ונסתיימה המערכה ה"אנטי-קוסמופוליטית", אך שום תרבות יהודית – אם חילונית ואם אחרת – לא זכתה לתחייה. מאמצע שנות ה-50 היו היהודים הסובייטיים דה פאקטו לאזרחים מדרגה שנייה, ואף שתהליך התערותם בתרבות הכללית העמיק והלך, הם לא הורשו להתבולל בעמים אחרים ולהתמזג עמם. סימן ההיכר האתני העיקרי שעליו שמרו היה ציון עובדת היותם יהודים כתעודות הזהות ("פספורטים"), שחייבה אותם המדינה לשאת, בדומה לבני כל העמים הסובייטיים האחרים. ליהודים לא היתה עוד תרבות עמוקה – שפה, דת, מאכלים ואזורי מגורים – אך הם שמרו על סימני ההיכר ה"רדודים" של זהות ותרבות, כגון שיעורי עיון והשכלה כללית גבוהים יותר מבני כל עם סובייטי אחר, ומעורבות עמוקה בתרבות הגבוהה. תודעתם היהודית היתה בעיקרה שלילית, והיא נכפתה עליהם בידי מדינה וחברה עוינות. בברית המועצות לא היו כל מוסדות יהודיים, למעט בתי כנסת, לא

הביכו את המשטר, היה היחיד שבו נשאלו אזרחים סובייטיים על אמונתם הדתית. התשובות גרמו עוגמת נפש לשלטונות: מתוך 98 מיליון אזרחים בגיל 16 ומעלה הצהירו 56 מיליון (57%) שהם רואים עצמם רתיים. בתוכם היו 280,000 יהודים. עם זאת ייצג המספר הזה רק מעט יותר מ-10% מן האוכלוסייה היהודית. מכין היהודים הרתיים 63% היו נשים. כצפוי היה שיעור המאמינים הגבוה ביותר (70%) בקרב בני השישים ומעלה, והנמוך ביותר בקרב גילאי 16-19 (1.6%). בהתחשב ברמות ההשכלה והעיון הגבוהות של היהודים, ניתן כמובן לצפות שיהיה בהם שיעור של רתיים נמוך בהרבה מאשר בשאר האוכלוסייה, שעדיין היתה כפרית רובה. מכל מקום, אף שהדעת נותנת שאנשים רתיים לא היו נלהבים להצהיר בפני הפוקדים על דתיותם, ברור שהיהודים היו חילוניים הרבה יותר בהשוואה לאוכלוסייה הסובייטית בכללותה.

סביר להניח שתהליכים כלליים של עיון והתערות בתרבות מילאו תפקיד גדול בחילונה של היהדות הסובייטית יותר מזה שמילאו המאמצים הנמדצים שהשקיעו הממשלה הסובייטית והמפלגה הקומוניסטית. ההגירה לערים הגדולות השיגה כעניין הזה יותר משהשיגה התעמולה האנטי-דתית. התערות היהודים בתרבות הדוב התבטאה בשלושה תחומים: שינויים במבנה החברתי, שצוינו לעיל, שינוי לשון הדיבור ושיעורים גדלים והולכים של נישואים בין יהודים ללא-יהודים.

בשנת 1897 הצהירו 97% מן היהודים באימפריה הרוסית (למעט פולין) על שפה יהודית (בעיקר יידיש) כעל שפת האם שלהם. בשנת 1926 ירד שיעורם ל-70%, ועד שנת 1939 נפל שיעורם שוב ל-40% בלבד. בקרב היהודים נטו קשישים, נשים ותושבי אזורים כפריים (67% לעומת 37% בקרב העירוניים) יותר מהאחרים להצהיר על היידיש כשפת אמם. שיעור נישואי התערובת עלה עלייה תלולה, וכמעט שילש עצמו, משנות ה-20 עד שנות ה-30. בשנת 1924 נישאו 2% עד 5% מיהודי אוקראינה ורוסיה הלבנה ללא-יהודים, ואילו בשנת 1939 עשו זאת 16% עד 18% מתוכם. ברפובליקה הרוסית שמחוץ לתחום המושב 42% מהגברים היהודיים ו-37% מן הנשים היהודיות נישאו בשנת 1936, נישאו ללא-יהודים. השיעורים האלה היו גבוהים בהרבה מאלה שכאדצות הכרית. היהודים היו מאבדים והולכים את זהותם כיהודים ואת סימני ההיכר האתניים והרתיים שלהם.

## התנפצות האשליות

החלומות על "אינטרנציונליזם פרולטרי" ועל "אחוות עמים" התנפצו לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה ופלישת גרמניה הנאצית ובעלות בריתה ב-22 ביוני 1941. שיתוף הפעולה של

ובלשונות אחרות, וכך יכלו לקרוא אותה כל אזרחי ברית המועצות. שלא כנצרות וכאיסלאם, שהן דתות אוניברסליות שאינן קשורות לקבוצה אתנית מסוימת, היהדות היא "דת שבטית", ולכן ההתקפות על היהדות נתפסו בעיני יהודים ולא-יהודים כהתקפות על היהודים עצמם. גם יהודים אתאיסטים בתכלית נרתעו מפרסומים כרוגמת יהדות ללא כחל וסדק, פרי עטו של טרופים קיצ'קו (1963), שיצא לאור גם ברוסית וגם באוקראינית, ועשה שימוש בקריקטורות בסגנון נאצי לתיאור היהודים, ונטען בו כי "הכסף הוא האל הקנאי של ישראל" וכי היהדות קשורה לציונות, לקפיטליזם המערבי ולאיביה של ברית המועצות. במהלך תקופה זו צנח מספר בתי הכנסת בברית המועצות מ-500 לערך ל-100 בלבד. יחד עם זאת ספק רב אם המערכה נגד היהדות תרמה לחילון יהודי ברית המועצות, אף שבלא ספק היא ליכתה את הרגשות האנטישמיים.

הקלה מסוימת בפיקוח הממשלתי ועלייתן של תנועות התנגדות תרבותיות ואתניות של שנות ה-60 יצרו אקלים נוח

היה ולו כתב עת יחיד, עד להופעתו של המגזין בידיש סובעטיש היימלאנד בשנת 1961, לא היה שום בית ספר יהודי מסוג כלשהו ושום ארגון או אגודת תרבות של יהודים. בתי הכנסת שימשו כבתי תפילה לקבוצה קטנה ומידלדלת של מאמינים, כמעט כולם קשישים, אך בהיותם ביטוי פיזי ציבורי בלבדי לנוכחות יהודית ולעבר יהודי, הם שימשו סמלים חשובים ומקומות התכנסות ליהודים אחרים.

ואולם אפילו את השרידים האלה של נוכחות יהודית ציבורית סיכנה המערכה האנטי-דתית שנוהלה בתקופתו של ניקיטה חרושצ'וב משנת 1957 עד 1964, השנה שבה הורח מן השלטון. בתי כנסת רבים נסגרו בנימוק שהם משמשים "קני ספסרים". הם תוארו כמעוזים של פיגור, של עסקאות אפלות ושל לאומנות יהודית. אבל שעה שהספרות נגד היהדות של שנות ה-20, ובמידה פחותה יותר של שנות ה-30, התפרסמה בחלקה הגרול בידיש, ומכאן שהיתה נגישה ליהודים בלבד, הרי בשנות ה-60 כבר היתה מופיעה ברוסית, באוקראינית



בהתירה הגירת יהודים מברית המועצות הניחה הממשלה הסובייטית כי רק מעטים מהם ירצו לעלות לישראל. אבל מספר מגישי הבקשות לעלות לישראל עלה והלך. בתמונה: ילדות יהודיות מסמרקאנד מחכות לרכבת בדרך לישראל



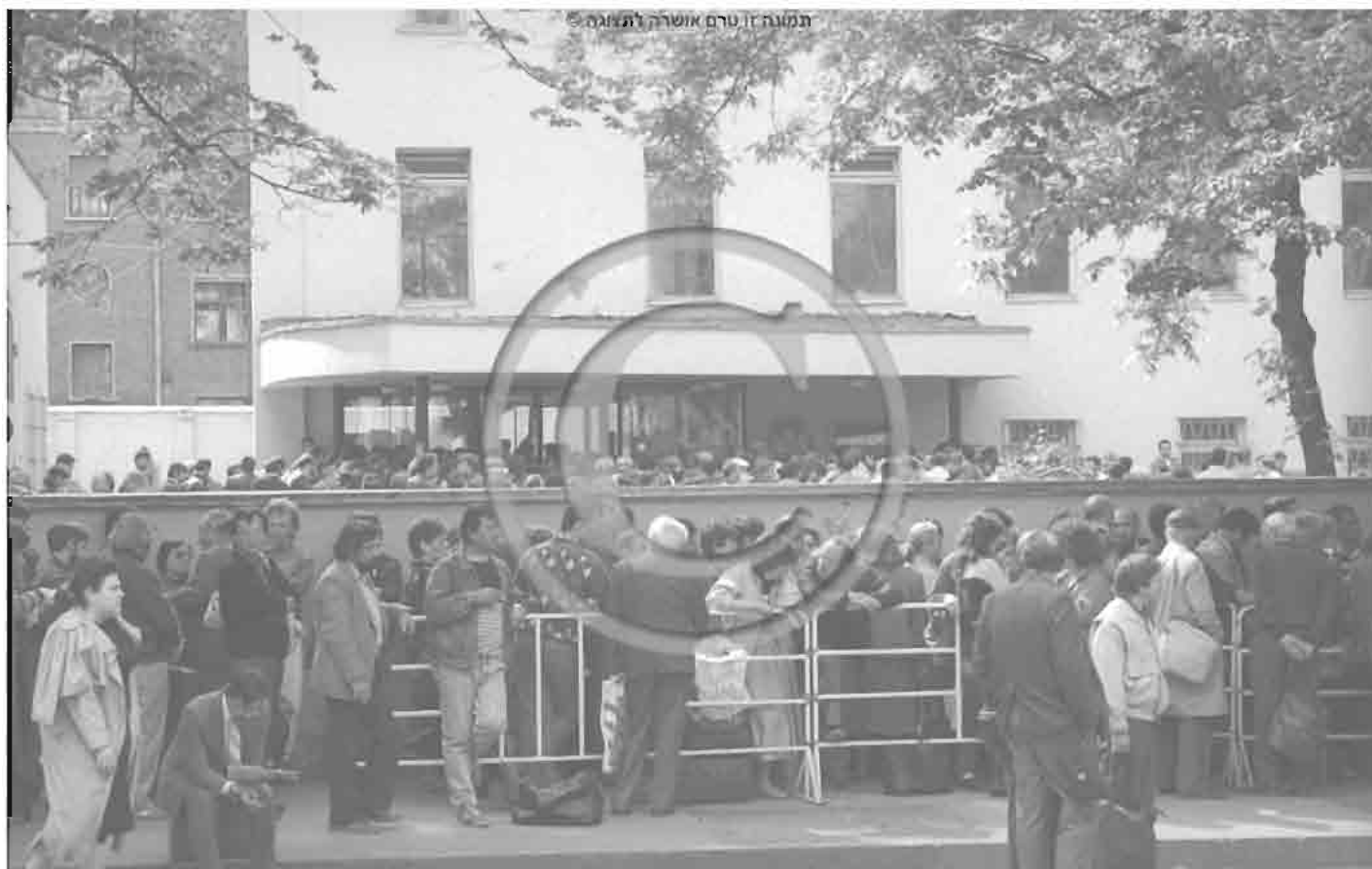
היגרו לארצות הברית. לאחר ההחמרה שחלה ביחסים בין ברית המועצות לארצות הברית, בעקבות הפלישה הסובייטית לאפגניסטאן ברצמבר 1979, ובשל ההיקף הגדול שאליו הגיעה ההגירה היהודית, קיצצה ברית המועצות את ההגירה היהודית ממנה קיצוץ הר. במהלך רוב שנות ה-80 זרם קילוח דק בלבד של הגירת יהודים, והיא הותרה שוב רק לאחר שמזכיר המפלגה, מיכאיל גורבצ'וב, הנהיג רפורמות מרחיקות לכת בשלהי שנות ה-80.

בעור הממשלה הסובייטית מתאמצת לסכל הגירה של יהודים ומסרבת לתת היתרי יציאה לפונים רבים (בנקודה מסוימת הגיע מספר "מסורבי העלייה" ל-11,000), פנו כמה מהם ללימוד תולדות היהדות ותרבותה, ואילו אחרים הגבירו את העניין שלהם בלימוד ובקיום מצוות הדת היהודית. ייתכן גם שהיהודים הושפעו מנטיות באינטליגנציה הרוסית לחפש חלופות לחילון ולאתיאזם המיליטנטי, שחרף עידודה של הממשלה החלו להתערער. ואכן, היו יהודים שהמירו את רתם לנצרות האורתודוקסית הרוסית, החלופה הרתית-רוחנית ה"זמינה" ביותר למארקסיזם-לניניזם. אחרים, ששאבו עידוד מיהודים מחוץ לארץ שבאו ללמד ולהפיץ חומר דתי, סיגלו להם סגנון חיים דתי, על פי רוב בגרסה אורתודוקסית. ידע

לפעולות נחרצות יותר של יהודים המעוניינים בתרבות יהודית. נוצרו קבוצות חרשות שהיו נחושות ביותר להשיג את אותה נגישות להיסטוריה ולתרבות של עמן שזכו לה בני לאומים סובייטיים אחרים. מלחמת ששת הימים, שבמהלכה מתחה ברית המועצות ביקורת על ישראל בנמרצות ותמכה בלקוחותיה הערביים, עוררה בקרב יהודי ברית המועצות גם גאווה וגם ניכור בינם לבין הארץ שבה הם חיים. רבים מאלה שקיוו להחיות את התרבות היהודית בתחומי ברית המועצות זנחו את הרעיון הזה מחוסר תקווה, ומקצתם החלו להגיש בקשות להיתרי הגירה כדי שיוכלו לעלות לישראל.

## הגירה, תרבות ודת יהודיות

מתוך הנחה מוטעית שיהודים מעטים בלבד ירצו לעזוב, התירה תחילה הממשלה הסובייטית לרוב הפונים להגר מן המדינה. מראשית ההגירה מברית המועצות, בשנות ה-70, הביעו רבבות יהודים את רצונם לעלות לישראל וקיבלו על סמך זאת היתרי יציאה, אבל רבים מהם "נשרו" בדרך, בווינה ובמקומות אחרים, או עזבו את ישראל אחרי שהות קצרה בה. לא מעטים מהעוזבים והנושרים פנו לבריטניה, צרפת וגרמניה המערבית, אך רובם



בגל ההגירה שהחל בסוף 1989 עזבו את ברית המועצות יותר ממיליון יהודים. בתמונה: תור של ממתנים במאי 1990 להתקבל בנציגות ישראל במוסקבה, שאז עדיין היתה ממוקמת (בהעדר יחסים דיפלומטיים בין ישראל לברית המועצות) בשגרירות הולנד



כשנת 1997 – היו היהודים חופשיים לבחור אם להזדהות כיהודים אם לא, ומשבחרו להזדהות כיהודים, יכלו לבטא את יהדותם בכל דרך שמצאו לנכון. רוב הממשלות הברית-סובייטיות הראו נכונות לשקול בקשות שהגישו קהילות יהודיות מתהוות להחזרת רכושן של קהילות של יהודים, בעיקר בתי כנסת, שהחרימה המדינה הסובייטית. ארגונים זרים – בעיקר ארגון ה"ג'וינט" האמריקני, הסוכנות היהודית, חב"ד ו"האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת" – היו מוכנים גם לתת תמיכה כספית.

בשנותיה האחרונות של ברית המועצות הוקמו כ-500 אגודות תרבות של יהודים בכל רחבי הארץ. אלה היו הארגונים היהודיים הראשונים שאינם קשורים למדינה מאז המהפכה. הם תפקדו בעיקר כארגונים חברתיים ותרבותיים. בכמה מקומות הוקמו קהילות יהודיות דתיות – בצד הארגונים האלה, או שניתקו עצמן מפיקוחם של הגופים שהקימה הממשלה הסובייטית. בשנת 1989 הוקם ה"ועד", ארגון-גג כלל-ארצי, ונראה שהיהדות הסובייטית עולה על דרך המובילה לתחייה ארגונית ותרבותית. אבל קריסתה של ברית המועצות ותלותה במימון מבחוץ החלישו את ה"ועד". בפדציה הרוסית הברית-סובייטית הוקם גוף ארצי חדש שנקרא "הקונגרס היהודי הרוסי" (קי"ר) שמומן בידי "אוליגרכים" יהודיים, אותם יזמים שעשו הון עתק מן ההפרטה המוזה של נכסי המדינה שהתבצעה בימי נשיאותו של בוריס ילצין. אך הקי"ר היה נטול בסיס עממי ולא היתה לו אלא סמכות מוגבלת במישור המקומי.

כעבור עשור לערך, לאחר נפילת הקומוניזם, אפשר להבחין בדפוס כללי של רה"ארגון קהילתי יהודי במדינות שזה עתה זכו בעצמאות. ראשית, הוקמו ארגונים תרבותיים וחברתיים במקומות רבים, גם במקומות שהיתה בהם אוכלוסייה יהודית קטנה יחסית. הארגונים האלה נתנו חסות להרצאות, הקימו חוגי לימוד, יזמו פעילויות חברתיות ותרבותיות (מקהלות, מסיבות, חגים) שהיו בעלות גוון חברתי ואתני יותר משהיו בעלות אופי דתי, והגישו, בסיועו של הג'וינט ושל ארגונים זרים אחרים, עזרה רפואית, סעד משפטי ותמיכה כלכלית ליהודים. בכמה ממדינות החבר – רוסיה, אוקראינה, בלארוס, לטביה, ליטא ואסטוניה – נוסדו ארגונים יהודיים ארציים. ברוסיה ובאוקראינה קמו קבוצות מתחרות שטענו לייצוג ארצי של הקהילות היהודיות, דפוס שדווח בעבר בקהילות בתפוצות. במדינות הברית-סובייטיות אחרות הושגה רמה גבוהה של תיאום ושיתוף פעולה קהילתיים.

שנית, תנועות "חסידים", בעיקר של חב"ד, אך גם של קארלין-סטולין ואחרים, הגיעו לידי שליטה בחיי הדת, כיוון שהיו להן אמצעים לשגר לערים גדולות וקטנות שליחים, מהם ילירי ברית המועצות, ולהחזיקם שם לתקופות לא מוגבלות. במקומות רבים יש לחסידים האלה בלעדיות. התנועה הרפורמית

היהדות אבד, ברוב המקרים, שניים או שלושה דורות קודם לכן. האתאיזם המיליטנטי איבד גם הוא את השפעתו כבר בשנות ה-60. משמעותם של השינויים הדוריים האלה היתה שמצד אחד התרופפה הסטיגמה הכרוכה בלימוד של עקרונות הדת ובחיים לפיהם, אך מן הצד האחר, היה הידע עליהם קטן ביותר. עקב כך התעצם תפקיד המורים והשליחים שבאו מחו"ל. הגירתם של הדתיים והמסורתיים מבין יהודי ברית המועצות עלתה על שיעורם באוכלוסייה. בגל ההגירה הראשון, בין 1968 לשלהי שנות ה-70, היו יהודים מהקווקז ומהפריפריות המערביות של ברית המועצות אחוז לא פרופורציונלי מן העולים לישראל. כך אירע שבין השנים 1968 ל-1976 רבע מהעולים מברית המועצות לישראל באו מגרוזיה, שבה חיו בשנת 1970 רק 2.5% מיהודי ברית המועצות. כשליש מן העולים של שנות ה-70 באו מן האזורים המערביים שסיפחה ברית המועצות בשנים 1939-1940, אף שמספר יהודיהם לא עלה, בשנת 1970, על 10% מכלל יהודי ברית המועצות. לעומת זאת, כ-40% בלבד מן העולים באו מרוסיה, מבלארוס ומאוקראינה – לב הארץ הסלאבי, שבו התגוררו בשנת 1970 81% מן האוכלוסייה היהודית.

בגל ההגירה ההמוני השני, שהחל בסוף 1989, עזבו את ברית המועצות ואת חבר המדינות העצמאיות עד שנת 2002 יותר ממיליון יהודים. הגל הזה כלל יהודים רבים מאסיה המרכזית, האזור השני שבו השתמרה המסורת היהודית טוב יותר מאשר ברפובליקות הסלאביות, אולי בגלל האופי המסורתי של החברות בו. וכך, עד ראשית המאה ה-21, עזבו את ברית המועצות רוב יהודיה הנוטים במיוחד לאורח חיים דתי או מסורתי, ורובם הגדול השתקע בישראל.

## אחרי ברית המועצות

בשנות ה-80 נתנה מדיניות ה"גלאסנוסט" וה"פרסטרויקה" של גורבצ'וב חופש ביטוי ברמה שלא היתה ידועה מאז שנות ה-20, ואפשרה הקמת ארגונים של הציבור הרחב ללא פיקוח המדינה. קריסתה של ברית המועצות בסוף שנת 1991 הסירה את כל המחסומים שנותרו בפני הפצתם של רעיונות דתיים ושל החיים על פיהם. רוב מדינות ברית המועצות לשעבר נפתחו לפעולות של משלחות מיסיונריות למיניהן, של מורים ואנשי דת מחו"ל. הדת היהודית הוכרה כאחת הדתות ה"היסטוריות" של רוסיה, ובכל הדפובליקות הסובייטיות לשעבר הוסרו המחסומים שמנעו את הפעילות הדתית היהודית, את שיקומה של התרבות היהודית ואת הקמתם של ארגונים חברתיים, תרבותיים או דתיים של יהודים. לאחר שהמדינות זנחו את הנוהג לרשום את האזרחים על פי לאומיותם – רוסיה עשתה זאת

שאותם חוגגים בצוותא כמו גם את חג הפסח, ממקדים אותם בילדים ומשתמשים בהם כהזדמנויות לשמחה ולאכילת ארוחות חגיגיות. אף כי נעשו ניסיונות להחיות את שפת היידיש ואת המוזיקה היהודית, לא נראה שיש סיכוי לתחייה כוללת של תרבות היידיש. העברית היא שפה פופולרית יותר, אך היא נחשבת בעיקר כלי שימושי להשתלבות מוצלחת בישראל, במקרה של עלייה, ולא לשון של תרבות יהודית לאומית בעלת ערך לעצמה. אולי מפתיע הדבר, אך האמונה הדתית מושרשת עמוק למדי בקרב יהודי רוסיה. מרוב הסקרים עולה שקרוב לשניים מבין חמישה יהודים רוסיים מצהירים שהם מאמינים באלוהים. מתוך הסקרים הגדולים ביותר שנערכו מעולם בקרב יהודים סובייטיים לשעבר (של 1992/93 ושל 1997/98), עולה שכרבע מיהודי אוקראינה מאמינים באלוהים ורבע אחר מהם "נוטים לאמונה כזאת". מכאן שכמחציתם של שני ריכוזי היהודים הגדולים ביותר בחבר המדינות העצמאיות מאמינים באלוהים או נוטים להאמין בו. יחד עם זאת אין הדבר מיתגם לכלל נכונות לשמירת מצוות. אפילו לאותם מאמינים המעדיפים את הדת היהודית מדתות אחרות – וראוי לזכור שיותר מ-10% מן הנשאלים היהודיים השיבו כי לדעתם הנצרות היא הדת המושכת ביותר – אין אורח החיים הדתי דרך ביטוי עיקרית ליהודיותם. לדידם, האמונה עצמה אין פירושה מילוי כל מצוות הדת, וגם לא ראייתו של אלוהים ככוח הקובע את מהלך ההיסטוריה האנושית. בהתחשב בכך שהיהדות האורתודוקסית שלטה היסטורית בארצות הידועות כיום כחבר המדינות העצמאיות, מדהימה ביותר העובדה שאף אצל המאמינים המצהירים על רמות גבוהות במידה ניכרת של קיום מצוות הדת בהשוואה לשאינם מאמינים באלוהים (או שמעדיפים דת אחרת), הרמות האלה נמוכות במידה ניכרת מאלו האופייניות ליהודים דתיים בישראל או בחלקים אחרים של התפוצה היהודית. לדוגמה, רובם של יהודי חבר המדינות המגדירים את עצמם דתיים אינם סבורים שחובה עליהם לשמור שבת וכשרות. הדבר הזה נובע אולי מן העובדה שרוב הנשאלים מעדיפים את היהדות הרפורמית מכל זרם אחר ביהדות, אף ששליש בלבד מתוכם חברים בה. ועדיין מפליא הדבר שבשנה שקדמה לסקר של 1992 ברוסיה, רק מחצית מן הדתיים צמו ביום כיפור או השתתפו בסדר פסח, רברים שעליהם מקפידים בדרך כלל יהודים רפורמיים וחברים בזרמים דתיים אחרים. חשוב לציין שבשנת 1997 עלה ברוסיה שיעור הדתיים הצמים ביום כיפור במידה זעירה בלבד, ואילו שלושה רבעים מהם השתתפו בסדר פסח, ככל הנראה משום שהסדר נעשה, במהלך התקופה הזאת, לאירוע ציבורי הרבה יותר מאירוע פרטי. חרף כל ניסיונותיה לא הצליחה השיטה הסובייטית לשרש מאדצה את האמונה באלוהים או בישות עליונה, אם כי שיעור

(הליברלית, המתקדמת) שיגרה אף היא שליחים למדינות האלה, ופתחה בהכשרת מועמדים ילידי המקום לרבנות. בשנת 2002 הודיעה התנועה הרפורמית על קיומן של 110 קבוצות המסונפות אליה ברוסיה, בבלארוס ובאוקראינה, ש-54 מתוכן רשומות בדרך רשמית ברוסיה, ועל 5,000 עד 10,000 חברים המזוהים עמה. קשה להעריך את השפעתן של התנועות החסידיות, משום שרבים מן המזדהים עמן מהגרים לישראל או לארצות הברית. הרושם הכללי המתקבל הוא שהן גייסו לעצמן מספר קטן של חסידים, אך הן ממשיכות למלא תפקיד חשוב בהושטת סיוע לקשישים ולעניים, שהם פלח ניכר מן האוכלוסיות של חבר המדינות העצמאיות. יתרה מזו, תנועת חב"ד הצליחה לרקום קשרים הדוקים מאוד עם הנשיא הרוסי, ולדימיר פוטין, והאפילה על ההנהגה הרבנית הקודמת של רוסיה, הקשורה לקונגרס היהודי הרוסי, המונהג בידי ה"אוליגרכים", שהנשיא פוטין נלחם בהם. חב"ד הקים ארגון קהילות רתיות משלו, שבחר רב ראשי משלו, מתוך התעלמות מהרב הראשי, שהיה שריר מן העידן הסובייטי. כך הצליח חב"ד לעקוף טוענים אחרים לכתר המנהיגות היהודית ולרקום מערכת יחסים של תועלת הדדית עם הנשיא הרוסי.

באוקראינה חבר ארגון חב"ד עם אנשי עסקים יהודיים רבי עוצמה, שעל מקצתם נאסדה הכניסה לארצות הברית, בשל זיקתם לכאורה לפשע המאורגן. אך בה בשעה, חסיד קארלין-סטולין שנבחר לרב הראשי של אוקראינה, התחבר אל הנשיא האוקראיני, ליאונרד קוצ'מה, הנאשם כי היה שותף לרצח יריבים פוליטיים ונחשד בשחיתות בקנה מידה גדול.

קו אופי שלישי המייחד את יהודי ברית המועצות לשעבר הוא תלותם המתמשכת בסיוע חיצוני. שעה שהסוכנות היהודית ומוסדות ישראלים אחרים מעוניינים בראש ובראשונה בעלייתם של יהודים לישראל, הג'וינט, "הקרן היהודית לפיתוח קהילתי" וארגונים אחרים ממשיכים לתמוך בפעילויות הרווחה, החינוך והתרבות של קהילות וארגונים יהודיים מקומיים ואזוריים. כל הצדדים מסכימים שבטווח הרחוק על הקהילות להיות גופים הנושאים את עצמם, אך נראה שהדבר אינו עומד להתממש בעתיד הקרוב.

## דת, חילוניות ועתיזה של יהדות חבר המדינות העצמאיות

אחרי כ-65 שנות ריכוז של הדת היהודית וארבעים שנות דיכוי של תרבות היידיש החילונית, נשאלת השאלה: אילו צורות ביטוי עשויה ללבוש התרבות היהודית בעידן הבתר-סובייטי? הביטויים האתניים בחבר המדינות העצמאיות לבשו קווי אופי – אם כי לא תמיד תכנים – דתיים. החגים הפופולריים ביותר במדינות האלה הם רווקא השוליים יותר מבחינה דתית, חנוכה ופורים,

ברצונם לשמר, במקום לחייב את עצמם למערכת כוללת ותובענית של התנהגות המבוססת על עיקרי אמונה דתית. כמו בדב הקהילות היהודיות בעולם, לא תקבע היהודיות אלא אצל מיעוט קטן של יהודי ברית המועצות לשעבר את ההתנהגות ואת העיסוקים היומיומיים, אך היא תהיה להם זהות המעודדת לפדקים דגשות ומעודדת התנהגויות מסוימות. יהודי ברית המועצות לשעבר, לאחר שעברו תהליך יסודי של מודרניזציה, לא נעשו חילונים במידה שקיוו לה האידיאולוגים הקומוניסטיים, ואף לא "שבו" לאורח חיים של דבקות קפדנית בהלכה, המשמשת מורה-דרך לחייהם של היהודים האורתודוקסיים.

#### לקריאה נוספת:

Zvi Gitelman, *A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*, 2<sup>nd</sup> ed., Indiana University Press, 2001.

----, *Jewish Life after the USSR*, Indiana University Press, 2003.

Benjamin Pinkus, *The Soviet Government and the Jews, 1948-1967*, Cambridge University Press, 1984.

Mordecai Altshuler, *Soviet Jewry since the Second World War*, Greenwood Press, 1987.

Noah Lewin-Epsetin, Yaacov Ro'i and Paul Ritterband eds., *Russian Jews on Three Continents*, Frank Cass, 1997.

Yaacov Ro'i and Avi Beker eds., *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*, NYU Press, 1991.

המאמינים בחבר המדינות העצמאיות נמוך מזה שבאדצות הברית, הארץ שבה שיעור המאמינים גבוה מזה שבכל ארצות העולם המערבי. ואולם הדיכוי שהפעילו הסובייטים על החינוך ועל אורח החיים הדתיים, יחד עם דריפות מודי ההוראה ונושאי המשדות הדתיות, נתנו את אותותיהם. יש בעדות דבה בנוגע לתורות ולמנהגים הדתיים בקרב הדואים בעצמם את מאמיניהם של הבודהיזם, האיסלאם, היהדות והנצרות האורתודוקסית הרוסית. חרף ההשקעות הגדולות בכסף ובכוח אדם, מאז ה"פרסטרויקה", עדיין נתקלות הדתות הללו בבעיה הזאת. לעומת זאת, קיום מצוות הדת נעשה פופולרי יותר בקרב היהודים, במידה שהוא מסב להם הנאה ומאשר מחדש את תחושת השתייכותם לקהילה. כמו בארצות הברית, פעילויות המתמקדות בכידור ובאכילה הן פופולריות הרבה יותר מן הפעולות התובעניות והמכבדות, כגון שמירת השבת, צומות, איסורים מיניים וכשרות. וכך טקסים ומנהגים שמקורם בדת משמשים בסיס לתרבות "אתנית" חילונית.

אך דומה שהיהדות הבתר-סובייטית אינה נוטה לפיתוח יהודיות חילונית מקיפה ואינטנסיבית, והיא עשויה להסתפק, כמו רוב היהדות המערבית, באימוץ צורות דתיות שהן בעיקרן אתניות. יתר על כן, יהודי חבר המדינות העצמאיות, כמו רוב יהדות העולם, לא יחשו עצמם מוכרחים לדבוק ב"אורח חיים יהודי" על פי ההלכה היהודית. אין אצלם כל סמכות המסוגלת לכפות התנהגות שכזו, וגם אין השפעה רבה לתורות המחייבות אותה. האינדיווידואליזם הגיע לחברות האלה שנהגו להטיף ליתרונות השיתוף, והיהודים הבתר-סובייטים יוכלו אפוא, כמו יהודים בארצות אחרות, לברור ולבחור אילו פעילויות ומנהגים

## ביתא ישראל – יהודי אתיופיה

### הגר סלמון

כקבוצה הם משכו את תשומת לבם של חוקרים מערביים רבים ואלה פרסמו עליהם ספרות רחבה. בבירור שאלת היחסים שבין בני הקבוצה ושכניהם בני הדתות האחרות מתגלה תמונה מרתקת ורכת-סתירות. אלו נובעות מן העובדה כי שני מודלים מרכזיים עומדים ביסודו של המצאי המחקרי שעניינו ביתא ישראל: המודל האחד רואה בהם שבט יהודי אכוד, ישות מובחנת ומוכדלת מסביבתה, ואילו האחר – קבוצה אתיופית לכל דבר. לשאלת מוצאם של ביתא ישראל וחידת קיומם כקבוצה יהודית שחורה בלב אפריקה נודעת חשיבות, שהשפעתה חורגת מעבר להעשרת האופק ההיסטורי גרידא, בשל ההשלכות העקרוניות והפרגמטיות העשויות להיגזר ממנה, ויעידו על כך החיבורים הרבים העוסקים בה. עדויות

הקבוצה של יהודי אתיופיה, הירועה גם כ"ביתא ישראל", התקיימה והתפתחה בתוך מסכת מורכבת של קשרים בין שכנים ושליטים בני דתות אחרות, במפגש עם המיסיון הפרוטסטנטי, ואף תוך כדי יחסים מורכבים שהלכו והתפתחו בינם לבין יהדות העולם. לכל אלה היו השפעות מרחיקות לכת על זהותם ועל חייהם כיהודים באתיופיה.

בני ביתא ישראל, אשר דמו בהופעתם ובלשונם לשכניהם האמהרה והטיגרינים, היוו קבוצת מיעוט מקצועית ודתית באזורי מגוריהם באתיופיה. אמונתם היתה מושרשת בתנ"ך – המכונה "אורית" וכתוב בשפת הגעז, שפה אתיופית עתיקה – הם לא נחשפו לתורה שבעל-פה ואורח חייהם נשען במידה רבה על חוקי התורה שבכתב.

בעוד בני ביתא ישראל ממתינים להמשך המגעים מן החוץ, חלה תפנית דרמטית לרעה במצבם. במחצית השנייה של המאה ה-19 ניחתה על אזור צפון-מערב אתיופיה סדרה של מכות: פלישה של צבא קנאי הדת הסודאניים (ממדינת המהדיה) ב-1887, בצורת, ארבה, רעב כבד ומגפות. בתקופה זו חלו שינויים דמוגרפיים ורתיים רבי-השפעה ויש חוקרים הרואים בה נקודת שבר שהובילה לשינויים חברתיים, אשר רק העליות לישראל עולות עליהן בחשיבותן ובהיקפן. אף על פי שאין בידינו נתונים מדויקים, נראה שבתקופה שבין 1885 ל-1895 אברה כמחצית מבני הקהילה. הניצולים התפזרו על פני כל הארץ בחיפוש אחרי מזון, וחיי הכפר המסורתיים ספגו מהלומה כבדה. בתקופה קשה זו נשחקו מנהגי ההפרדה בין הקבוצות הדתיות, נחלש כוחה של המנהיגות הדתית, ויש אף עדויות לכך שהיו רבים שחצו את הקווים והתנצרו. בני העדה שבו והתקבצו רק בשנים האחרונות של המאה ה-19.

בתקופה זו, של ראשית מודעותם של בני ביתא ישראל לזיקה הקיימת בינם לבין יהדות העולם, היו כמה ניסיונות הגירה משיחית של בני העדה לארץ-ישראל. ניסיונות אלה, שנערכו בשנים 1862, 1874 ו-1879, נכשלו כולם.

## פעולות "סיוע רוחני" של יהדות העולם בהנהגת פייטלוביץ' (1904-1935)

מסעו של יעקב פייטלוביץ' למרכזי ביתא ישראל באתיופיה בשנת 1904 מסמן נקודת מפנה בתולדות העדה, ובעיקר בקשר שלהם עם יהדות העולם. פייטלוביץ', שהיה תלמידו של הלוי, הקדיש את חייו ליהודי אתיופיה וסייע להחזרתם להיסטוריה של היהודים. בשובו ממסעו הראשון לאתיופיה (מסע שנערך במימון הברון אדמונד רוטשילד), החל פייטלוביץ' בפעולה ציבורית מקיפה למען ביתא ישראל. מסע ההסברה שלו היה מכוון בעת ובעונה אחת ליהודי המערב ולבני ביתא ישראל עצמם ולקירוב ביניהם. את ביתא ישראל תיאר כשבט יהודי המצוי בסביבה האתיופית מחוץ למקומו הטבעי, והדגיש את נקודות הדמיון בין ההיסטוריה, הדת והתרבות של ביתא ישראל ויהדות העולם. בשנת תרס"ז (1907) הוצאה בהשפעתו איגרת "אל אחינו בני אברהם יצחק ויעקב, היושבים בארץ חבש", שנחתמה בידי 43 מחשובי הרבנים בארץ-ישראל ובתפוצות. יחד עם כך ייסד פייטלוביץ' סדרה של ועדים למען הפלאשים (כך נקראו אז יהודי אתיופיה), שקמו תחילה באיטליה ובגרמניה, ולאחר מכן בארצות הברית (לאחר מלחמת העולם הראשונה) ובארץ-ישראל (לאחר מלחמת העולם השנייה). ועדים אלו נטלו חלק עיקרי במימון פעולותיו של פייטלוביץ' ובתוכניות הסיוע לבני העדה. פייטלוביץ' הדגיש את חשיבות החינוך בעדה. בתחילה

כתובות על תולדות יהודי אתיופיה נמצאו רק מתקופת שושלת המלוכה הסלומנית, משלהי המאה ה-13 ואילך. אזכורים מוכחים של ביתא ישראל כלולים בכרוניקות קיסריות מהמאות ה-14 וה-15.

עדויות מוצקות באשר למפגש בין ביתא ישראל ליהודים שמחוץ לאתיופיה ממקמות אותו באמצע המאה ה-19, עם הופעת המיסיון הפרוטסטנטי באתיופיה. מתקופה זו, ניתן לזהות במפגש הקבוצה עם עולם יהודי שמחוץ לאתיופיה את ראשיתה של הגדרת הזהות העצמית של בני ביתא ישראל כמונחים חוץ-אתיופיים של מוצא ודת, ואל מול קבוצות דתיות אחרות ובעיקר נוכח הנצרות.

## פעולות המיסיון בקרב יהודי אתיופיה (1855-1904)

נראה כי הופעת המיסיון הפרוטסטנטי באתיופיה באמצע המאה ה-19 מסמנת נקודת תפנית בהיסטוריה של ביתא ישראל. עד אז חיה הקבוצה באתיופיה, בלי להיות מושפעת ואף לא מודעת לקיומה של תפוצה יהודית ברחבי העולם. ואולם למן המפגש עם המיסיון, אשר באופן אירוני היה זה שנסך בהם את זהותם היהודית (בעיקר החל מראשית המאה ה-20), החלו יהודים מחוץ לאתיופיה להפנות מבט אל קבוצה זו, ולפתח עמה קשרים, שבסופו של דבר הפכו את ביתא ישראל מקבוצה פנים-אתיופית ל"יהודי אתיופיה", שזהותם נתפסת יותר ויותר כמונחים כלל-יהודיים.

נראה שאת השפעתם של המיסיונרים על עדת ביתא ישראל אין למדוד רק בספירת מספר המתנצרים מקרב העדה. המיסיונרים הביאו עמם אלפי ספרי תנ"ך הכתובים בשפת געז (יחד עם ספרי הברית החדשה). הם הקימו בתי ספר, ובשל כך עלה ללא תקדים שיעור הקוראים בספרי הדת. מיומנותם של המיסיונרים בוויכוחים הדתיים הצליחה לערער את סמכותם של מנהיגי הדת של ביתא ישראל, וגם את מידת ביטחונם של בני הקהילה במקור התנ"כי של אמונתם. בני הקהילה אף הפסיקו לזמן-מה את טקסי העלאת הקורבנות. מתקפתם של המיסיונרים על ביתא ישראל הולידה דפוסי תגובה שונים. היו שניסו ללא הצלחה להגיע לארץ-ישראל, אחרים פנו לאזור גונדר שבצפון המדינה ובו התרכזו רובם של בני ביתא ישראל. פרסומי החברה המיסיונרית על הצלחותיה גרמו, בעקיפין, להיחלצות יהודים מאירופה לפעולה להצלת העדה. בשנת 1867 הגיע לאתיופיה המזרחן והסופר יוסף הלוי, שהיה היהודי האירופי הראשון שביקר את יהודי אתיופיה. הלוי שימש כנושא דברם של "האחים האבודים", וקרא להקמת בתי ספר יהודיים ביישוביהם, אך שולחיו, אנשי "כל ישראל חברים" בפריז, דחו את הצעותיו.

הוא הצליח גם למשוך את תשומת לב יהדות העולם אל קהילת ביתא ישראל, אבל לא עלה בידו להביאה לשינוי מנהגיה. עם זאת, אין ספק כי פעולתו היוותה את ראשית התהליכים שהביאו בשיאם לעלייה המונית של העדה לישראל בשנים האחרונות.

### תקופת הכיבוש האיטלקי (1935–1941)

הפלישה האיטלקית לאתיופיה ב־1935 והשליטה האיטלקית בה עד 1941, שמה קץ למפעלו החינוכי של פייטלוביץ'. עם התקרב צבאו של מוסוליני לאדיס־אבבה, באביב 1936, מצאו תלמידי בית הספר העברי מקלט בנציגות הצרפתית בעיר; פייטלוביץ' אולץ לצאת את אתיופיה ונסע לארץ־ישראל, ואילו תמרת עמנואל עבר עם תלמידיו לגונדר.

תקופת השלטון האיטלקי באתיופיה היתה ביסודה תקופה שקטה יחסית ליהודי אתיופיה. בראשית שלטונו טיפח השלטון האיטלקי את בני ביתא ישראל כמיעוט מדובר ש"שוחזר" מעול השליטים האמהריים, ואחר מבני הקהילה, ראובן איסיאס, אף מונה למנהיגם וקיבל תואר אצולה. הוא פעל בין השאר להקמתם של כפרים חדשים. באותה תקופה עשה היהודי האיטלקי קאדלו אלברטו ויטרבו מאמצים רבים להמשיך במסורת הסיוע, שבה החל פייטלוביץ', ואולם ב־1937 אולץ תמרת עמנואל להימלט מאתיופיה, ושנה לאחר מכן חל מפנה במדיניות האיטלקית כלפי ביתא ישראל – הוטלו על הארץ חוקים פאשיסטיים, גזעניים ואנטישמיים, ובני ביתא ישראל סבלו מאפליה בשל דתם. במהלך שנות הכיבוש האיטלקי היו מבני ביתא ישראל שפעלו בשורות תנועת ההתנגדות לכיבוש האיטלקי וכמה מתלמידיו של פייטלוביץ' מצאו את מותם בידי הפאשיסטים. עם זאת, נראה כי תיאור סבלם של הפלאשים כיהודים היה מופרז, אף ששימש בידי אישים וארגונים פרו־פלאשיים ליצירת אקלים של הזדהות ואהדה בקרב יהודי העולם.

### תקופת היילה־סלאסי (1942–1974)

בתקופת הכיבוש האיטלקי, עד לשחרורה של אתיופיה ב־1941, היה מספר המבקרים היהודים מן המערב קטן ביותר. בשלושת העשורים שלאחר מכן גדל מספרם באורח דדמתי. זאת בעקבות חזרתו של הקיסר היילה־סלאסי מגלותו בירושלים ובבריטניה, כשהוא מלווה ביועצים, שאחדים מהם היו יהודים מארץ־ישראל. לאחר הקמת המדינה, ובמיוחד מאז סוף שנות ה־50, הגיעו לאתיופיה לפי הזמנתו מאות מומחים ויועצים ישראלים. רבים מהם קיימו מגע עם ביתא ישראל, אולם הקיסר, שדבק בתפיסה לאומית־טריטוריאלית נוקשה, דחה על הסף ובתוקף רב כל ניסיון להכיר בזכות בני ביתא ישראל לנטוש את



מסעו של יעקב פייטלוביץ' למרכזי ביתא ישראל באתיופיה בשנת 1904 סימן מפנה בתולדות העדה. בתמונה: ד"ר פייטלוביץ' עם תלמידים מכפר בתיא, 1955

הביא עמו לאירופה, בתום מסעו הראשון, שני תלמידים שנקלטו במוסדות חינוך רבניים, ובמרוצת הזמן הגיע מספר התלמידים מאתיופיה שלמדו במוסדות יהודיים באירופה ובארץ־ישראל ל־25. רובם חזרו לאתיופיה ותפסו עמדות מפתח בממשל האתיופי. בשנת 1923 ייסד פייטלוביץ' בית ספר יהודי בכירת אתיופיה, אדיס־אבבה, שמנהלו היה תמרת עמנואל, אחד משני האתיופים הראשונים שנשלחו ללמוד באירופה. פייטלוביץ' חתר לגיבוש אליטה מודרנית חדשה בקרב ביתא ישראל. אולם השפעתם של תלמידי פייטלוביץ', שמספרם היה קטן, על אחיהם לקהילה היתה מוגבלת. כיוון שלמדו באירופה ובאדיס־אבבה ולא בגונדר, היו מגיעים עם רוב בני העדה מעטים, ואף על פי שתלמידים אלה נחשבו בין יהודי העולם כמייצגי העדה, הרי בפנים, בכפדי העדה, נמשכה מנהיגותם המסורתית של כוהני העדה וזקניה. פייטלוביץ' השתדל לשכנע את בני ביתא ישראל לשנות את מנהגייהם הדתיים, ולהתאימם למנהגי היהדות הרבנית. דרישה זו של פייטלוביץ' לא נתקבלה באהדה בהנהגה המסורתית של העדה, ואפילו כמה מתלמידיו, ובהם תמרת עמנואל, הסתייגו ממאמציו בכיוון זה וביקשו להמשיך ולדבוק במסורתם הייחודית.

פעילותו הענפה של פייטלוביץ' חיזקה את בני העדה בעמידתם בפני הלחצים והפיתויים של המערכת המיסיונרית.

טריטוריה רחבת ידיים, בקרב אוכלוסייה שהיו בה מוסלמים, אבל עיקרה היו נוצרים. יהודים עסקו בעיקר בנפחות ובקדרות. אחר המאפיינים הייחודיים והבולטים של מערכת היחסים של בני ביתא ישראל עם שכניהם הנוצרים היה הימנעות ממגע פיזי. ברמה ההצהרתית נאסר מגע פיזי עם כל מי שאינו נמנה עם ביתא ישראל ונחשב טמא. כאשר התקיים מגע זה באקראי או בלית-ברירה, נדרש מהנוגע שייטהר. ערויות היסטוריות, מתקופות מאוחרות יחסית, מציינות אף הן את הקפדתם של בני ביתא ישראל על הימנעות ממגע עם מי שאינו מבני קבוצתם, כולל עם אלה שפרשו ממנה והתנצרו.

בין עדת ביתא ישראל לבין שכניה הנוצרים התקיימה מערכת יחסים יומיומית מורכבת, שהתבטאה בשיתוף פעולה ייחודי שבמסגרתו התקיימו יחסים של ספקנות ותלות, חשדנות ושיתוף, בוז והערכה בעת ובעונה אחת.

באשר למקורות פרנסה ויחסי עבודה: ברוב האזורים שבהם חיו היהודים היתה האדמה כבעלות נוצרית. רק באזורים מעטים היו ליהודים ארמות, שאותן קיבלו בדורות קודמים כהוקרה מהשליט על שירותים שונים, בצבא או במלאכות בנייה ונגרות. עם זאת, עיסוקם העיקרי של בני ביתא ישראל היה בעבודה חקלאית. בהיותם חסרי ארמות ברוב האזורים, נתקיימו יחסי אריסות בינם לבין בעלי הארמות הנוצרים, רפוס יחסים שרווח במדינה בעקבות חלוקת הארמות באתיופיה, על האפיונים הקבוצתיים של חלוקה זו.

הקשר בין בעלי הקרקע לבין האריסים שעבדו עליה היה קשר אישי-משפחתי, והתבסס על הסכמים הדדיים מסוגים שונים, אשר נתקיימו במקרים רבים במשך דורות אחרים. קשר מתמשך כזה נתפס כבטוח לשני הצדדים: כנגד הביטחון הכלכלי של היהודים עמדה תחושת הביטחון של הנוצרים שהמשפחה היהודית אינה מפעילה נגדה כוחות על-טבעיים. רבים באתיופיה ייחסו, אכן, לביתא ישראל כוחות על-טבעיים כאלה. מקור פרנסה נוסף היה המקנה: פרות, כבשים ועזים. שיתוף פעולה בין יהודים לנוצרים, בהיבטים השונים של טיפול בבהמות, היה שכיח בכל האזורים.

### מלאכות יד וכוחות על-טבעיים

בני ביתא ישראל נושלו מאדמה חקלאית במרבית האזורים, ולצורך הבטחת קיומם פנו להתמחות במלאכות היד שמעמדן היה בזוי בעיני הנוצרים. העיסוק במלאכות יד לצד עבודה בחקלאות, וההתמחות בתחומים ספציפיים של מלאכות אלה ייחדו את ביתא ישראל, עד שנמצאו חוקרים אשר ביקשו לראותם יותר כקסטה מקצועית מאשר כבני אמונה נבדלת. בעיסוקיהם היומיומיים הפגינו חרשי המתכת את תבונתם,

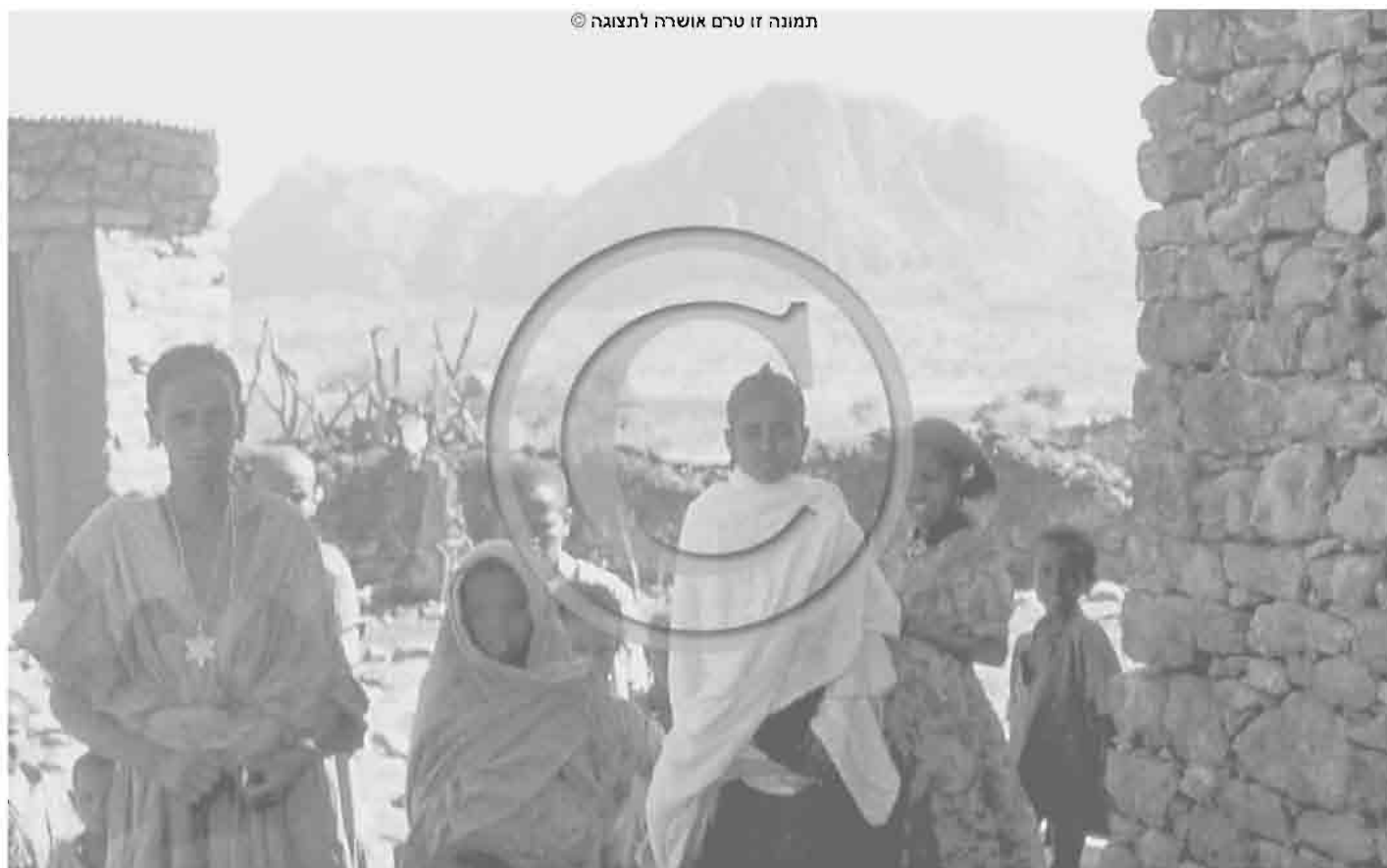
מולדתם. כמשך התקופה כולה העדיפו ממשלות ישראל את האינטרסים האסטרטגיים שבברית עם אתיופיה על פני עידוד העלייה ממנה. ספקות שהועלו באשר לזהותה היהודית של העדה ובאשר ליכולתה להסתגל לתנאי הארץ – סייעו גם הם להתחמקות מהתמודדות עם הנושא הזה. באמצע שנות ה-50 נפתח באסמרה (אריתריאה) סמינר למורים עבריים. לישראל, לכפר הנוער כפר-בתיא, הובאו שתי קבוצות של נערים ונערות ללמוד עברית, יהדות ולימודים כלליים; מרביתם חזרו לאתיופיה ושימשו מורים בבתי ספר כפריים שהוקמו בידי הסוכנות היהודית. התפתחויות אלה, וקשר הרוק יותר של בני הקהילה עם יהודי העולם, הביאו לשינוי פני החברה היהודית-אתיופית ולראשית התערערות מעמדה של המנהיגות הדתית המסורתית. בעקבות השפעת החינוך המערבי החלה התאמה הרגתית של מנהגי העדה למנהגי היהדות הרבנית (כגון בענייני הלוח, הכנסת ספרי תורה עבריים, אימוץ סמל המגן-דוד ועוד). וחשוב מזה – בני ביתא ישראל, במספר גדול והולך, החלו לחלוט על עלייה לישראל, כתקוות העדה מדורות וכמפלט ממצוקת חייהם כמיעוט נחות באתיופיה.

### תקופת שלטונו של מנגיסתו היילה-מריים (1974-1991)

"המהפכה המארקסיסטית", בהנהגתו של מנגיסתו, היתה אמורה להביא לשיפור במעמדה של ערת ביתא ישראל: הרפורמה האגרארית, שביטלה לכאורה את מעמד האריסות; המדיניות המוצהרת של חופש הרת; ביטול מעמדה המיוחד של הכנסייה. אלא שבפועל התממשו הבטחות אלו רק חלקית, ובכמה מובנים אף הוחמר מצבם של בני ביתא ישראל. המשטר החרש אסר את פעילותם של הארגונים היהודיים השונים, למעט "אורט", שהחל מ-1977 הפעיל, בשיתוף ה"ג'וינט", תוכניות של פיתוח קהילתי בכפרי ביתא ישראל. ב-1981 למדו ב-19 בתי הספר של "אורט" למעלה מאלפיים תלמידים. אולם, באותה שנה סגרה הממשלה גם את משרדי "אורט". ההידרדרות הכלכלית, האי-יציבות הפוליטית והמרידות האזוריות נגד השלטון המרכזי גרמו ליציאתם של רבים מאתיופיה, ובקרב ביתא ישראל התעצמה השאיפה לצאת ולהגיע לישראל. אבל רק במהלך שנות ה-70 של המאה ה-20 הוסרו המכשולים השונים והתאפשרה העלייה לישראל, שהתממשה בעיקרה בשנות ה-80 וה-90.

### חיי היומיום של היהודים באתיופיה

קודם להגירתם לישראל חיו רוב יהודי אתיופיה בצפון ובצפון-מערב המדינה ביותר מ-500 כפרים קטנים הפזורים על פני



קודם להגירתם לישראל חיו רוב יהודי אתיופיה ביותר מ-500 כפרים קטנים הפזורים על פני טריטוריה רחבת ידיים

הזקנים היו אחראים לעניינים חברתיים, למשא-ומתן עם הרשויות בשם הקהילה, לשיפוט בעניינים אישיים ובענייני רכוש, ולתיווך בדיונים עם רשויות שלטוניות, כגון בעלי הארמה ופקירי ממשלה. הקסוץ' היו בעלי סמכות דתית וטקסית. לקסוץ' היו סמכויות בתחומים נרחבים – רתומנהגים, קביעת מועדי חגים וראשי חודשים, קיום טקסי נישואין, גירושין, קבורה ואזכרה, וכן הטלת סנקציות (ער כרי חרם) על מי שפגע במוסכמות הדתיות והחברתיות של העדה. השפעתם על קהילותיהם היתה רבה, והם הצליחו לשמר את העדה בפני היטמעות והתכוללות, וניהלו את ענייני הקבוצה ביר חזקה, מתוך הקפדה רבה על מניעת נישואי תערובת ומעורבות יתר עם שכניהם.

שיתוף פעולה התקיים בין ההנהגה הדתית לבין זו שאינה דתית, והחלטות רבות נקבעו במסגרת שבה נכחו שתי קבוצות המנהיגים. לצד אלה היה קיים בקרב ביתא ישראל מוסד של נזירות (המלוכסה), שהונהג בהשפעת הנצרות. מוסד הנזירות היה קיים בקרב ביתא ישראל למן המאה ה-15, ולפי דוב הדיווחים הוסיף להתקיים – תוך שהוא הולך ונעלם בעיקר בשל סיבות כלכליות – עד לפני שנים מועטות. כל המחקרים מאזכרים מוסד זה ומייחסים לו תפקיד מרכזי בשימור הדת, בעיצוב מנהגים חדשים ובחיבור תפילות וספדי-קורש.

חוכמתם וכישרונותיהם, ותודות לאלה הצליחו להבטיח לעצמם מקום במבנה החברתי האתיופי, אשר סיפק להם ביטחון כלכלי יחסי, למרות העדר הזכות לחזקה על הקרקע.

עדת ביתא ישראל התמחתה בנפחות ובאדיגה (עבודת גברים) ובקדרות (עבודת נשים), והכפרים שבני ביתא ישראל התגוררו בהם וזהו מרחוק בשל העשן שעלה משריפת הכרים ועיצוב הברזל. מעבר לעובדה שמעמד מלאכות היר היה נמוך בחברה האתיופית, לאומנים שעסקו במלאכות הקשורות באש ייחסו מגע עם כוח מאגי. יכולתם של הנפח והקדר לשלוט באש ולעצב באמצעותה כלים, כשמהלך העבודה מלווה בטרנספורמציות מרשימות של חומרים וצורות, נתפסה כיכולת הקשורה בכוחות על-טבעיים. בחברה הכפרית והחקלאית שנוקקה לכלים חקלאיים, לסכינים ולכלי חרס היה ביקוש רב למוצרים שייצרו בני ביתא ישראל. הכוחות העל-טבעיים המיוחסים לעוסקים במלאכות העניקו למוצריהם דימוי של איכות וחוזק יוצאי דופן.

## מנהיגות: כוהנים, זקני העדה, נזירים

את מנהיגות ביתא ישראל ניתן לחלק לזקנים (באמהדית: שמגלאוץ', ביחיד: שמאגלה) ולכוהנים (קסוץ', ביחיד: קס).

## הפרקטיקה הדתית

## העליות לישראל (1977-1991)

בין הרבנים בישראל התנהלו ויכוחים על אורות זהותם של בני ביתא ישראל כיהודים על פי ההלכה. הממסר הרתי הישראלי הכיר ביהדותם רק ב-1973. בהסתמך על קביעה רבנית בת למעלה מ-400 שנה, פסק הרב הספרדי הראשי לישראל ראז, עובדיה יוסף, כי בני הקהילה האתיופית הם מצאצאי שבט רן האבור. פסיקתו של הרב עובדיה יוסף הובילה לכינוסה של ועדה בין-משרדית, אשר הכירה בשנת 1975 בהחלת חוק השבות על יהודי אתיופיה ופתחה בפניהם את שערי המדינה. ברם, קביעה זו לא שמה קץ למחלוקות רבניות וציבוריות בהתייחס לתוקף קביעה זו לגבי הקבוצה כולה לעומת כל יחיד בתוכה, כמו גם באשר לגבולות קבוצת יהודי אתיופיה הזכאים לעלות לארץ על פי חוק השבות.

בין השנים 1977 ו-1991 היגרה מרבית קבוצת ביתא ישראל מאתיופיה לישראל, בעיקר במסגרת שני מבצעי עלייה גדולים: "מבצע משה" (1984), שבמסגרתו עלו כ-8,000 עולים ו"מבצע שלמה" (1991), שהקיף כ-14,000 עולים.

במהלך "מבצע שלמה" התעוררה לראשונה "בעיית הפלאשמורה". הפלאשמורה הם צאצאים של בני ביתא ישראל שפרשו מן העדה והתנצרו, וגם הם ביקשו להכיר בזכותם לעלייה. גורמים רבניים שונים נטו להסכים לכך, כתנאי שיעברו "גיור לחומרה". הממשלה, בראשותו של יצחק רבין, החליטה ב-1993 לאפשר לפלאשמורה, שעל פי חוק השבות היו זכאים לעלייה, לממש את זכותם. בקטגוריה זאת נמנו בעיקר נכריהם של אלה שהתנצרו. כמו כן התירה הממשלה את הבאתם לארץ, לפי חוק הכניסה לישראל, של אלה שיש להם קרבה ראשונה למי ממשפחתם הנמצא כבר בישראל. בעקבות החלטות אלו הגיעו לארץ כמה אלפים מבני הפלאשמורה. ב-2005 החליטה הממשלה, בראשותו של אריאל שרון, להכפיל את קצב הבאתם של בני הפלאשמורה מ-300 בחודש ל-600 בחודש ועל ידי כך להשלים את הבאת 17,000 בני הקבוצה שנמצאו באותה עת באתיופיה. בין החוקרים שוררת מחלוקת באשר להערכת מספרם הנותר של בני הפלאשמורה הצפויים לעלות.

בשנת 2005 מנתה קהילת יוצאי אתיופיה בישראל כ-100,000 נפש, יותר מ-30,000 מתוכם ילידי הארץ. לנוכח קשיי הקליטה של העדה בישראל, החליטו הממשלה והסוכנות היהודית על "הפרויקט הלאומי לקליטת עולי אתיופיה" והתחייבו לגייס במסגרתו סכומי כסף ניכרים לסיוע בקליטת העולים בתחומי החינוך, הבריאות, התעסוקה והריוור. אולם, בשנים הראשונות ליישום "הפרויקט הלאומי" הועמדו לרשותו משאבים מוגבלים ביותר.

לוח השנה של ביתא ישראל מתנהל בשני מעגלים: הירחי, שלפיו נקבעו החגים והמועדים הדתיים, והאזרחי, הכלל-אתיופי, המכיל שלושים יום בכל חודש ומוסיף לתיקון הלוח חודש בן ימים אחרים ("החודש השלושה-עשר").

קביעת מועדי החגים היתה אחר המרכיבים המרכזיים בקשרים שבין הקהילות היהודיות באזורים השונים באתיופיה. אופן החישוב נעשה בעזרת שתי פעולות: התבוננות בירח וספירת ימים. החל מן המפגש של ערת ביתא ישראל עם יעקב פייטלוביץ', אשר הציג בפניה חגים יהודיים בתר-תנ"כיים, ובמיוחד בעשורים האחרונים, עברו בני ביתא ישראל לכנות את החודשים הדתיים בשמות עבריים, ואף ערכו שינויים בלוח המועדים. עד להיווצרות המגע עם יהדות העולם שמחוץ לאתיופיה לא הכירו כלל יהודי אתיופיה את החגים חנוכה ופורים.

מנהגי הטוהרה והטומאה תפסו מקום מרכזי בחיי המשפחה באתיופיה. ככלל נמנעו בני ביתא ישראל ממגע עם כל מה שנתפס טמא. כפרי היהודים באתיופיה מוקמו בסמוך למקורות מים זורמים, ומנהגי הטבילה התכופים היו כה בולטים, עד שאחד ממינויי הקבוצה בפי שכניהם נגע לריח המים האופייני שהיה לגופם. ככל כפרי היהודים באתיופיה ניתן היה לזהות בקתה נפרדת. בקתה זו היא "בית הרם", שהוקמה בשולי בקתות המגורים, שאלה היו פורשות נשות ביתא ישראל בזמן המחזור החורשי ולאחר לידה, וממנה הותר להן לשוב אל ביתן רק בתום תקופת הטומאה.

כדי לשמור על טוהרת בני העדה, ובעיקר כרי להימנע ממגע עם גויים, נהגו היהודים להזהיר אחר את השני שהזר אינו יהודי על ידי קריאת "אתאנקון" (שפירושה "אל תיגע בי"). בערויות מפי בני הקבוצה סופר שכל נגיעה בלא יהודי ולו גם הקלה ביותר, או כניסה לבית של מי שאינו מקבוצתם או כניסה של נוצרים לבית יהודי, נחשבה כמגע מטמא, שלאחריו יש לטבול בנהר ולעבור טיהור. עם זאת, נראה כי בתקופה שקדמה ל"מבצע שלמה", ובעיקר באזורים שסביב גונדר, חלה התרופפות בהקפדה על כללי טומאה אלה, ואפילו אכילה ממזונם של נוצרים במהלך ארוחה משותפת הפכה למקובלת יותר, כל זמן שהארוחה לא כללה בשר.

ככלל התקיים בין היהודים לנוצרים מגע יומיומי סדיר ובמסגרתו אף התפתחה תרבות של ויכוח – לעתים ציבורי וממוסד ואף רווי הומור – על ההבדלים בין שתי הדתות.



## גלובליזציה ומגמות באוכלוסייה היהודית בעולם סרג'ו דלה-פרגולה

גלים חדשים של הגירה המונית בינלאומית; תחילתו, אך גם עצירתו, של תהליך שלום במזרח התיכון; שיפור ביחסי הכנסייה הקתולית עם העם היהודי והכרתה ההיסטורית במדינת ישראל; האיחוד המוניטרי האירופי; עליית האינטרנט וכיוצא באלה תמורות בתרבות ובהתנהגות. השינויים הגדולים במערכות הפוליטיות, הכלכליות והתקשורתיות הגלובליות השפיעו השפעה עמוקה ומהירה על חיי היומיום, על הזהות ועל הגדרת הגבולות של אומות, של קהילות ושל פרטים בכלל, ובתוך כך גם על אלה של החברה היהודית ברחבי העולם. שורה של

גלובליזציה משמעה אינטגרציה גוברת והולכת, ברמה העולמית, של השפעות גומלין פוליטיות וצבאיות בינלאומיות, של פיתוח פעילות עסקית חברתית-כלכלית, ומה שחשוב לא פחות, של דפוסים תרבותיים ורשתות תקשורת. במרוצת כמה עשורים שבין סוף המאה ה-20 לתחילת המאה ה-21 היה גידול ניכר בתהליכי הגלובליזציה. העולם היה עד לאירועים כנפילת מסך הברזל וקץ עידן ברית המועצות ככוח עולמי מרכזי; איחודה מחדש של גרמניה; תחיית הפונרמנטליזם הדתי, בייחוד באיסלאם; שובו של "הטיהור האתני" באירופה ובאפריקה;

### טבלה 1

פיזור האוכלוסייה היהודית הגרעינית, לפי יבשות ואזורים עיקריים – 1970 ו-2002

אזור	1970		2002		שינוי באחוזים
	מס'	%	מס'	%	
עולם	12,662,400	100.0	12,950,200	100.0	2.3
תפוצות	10,080,200	79.6	7,856,000	60.7	-22.1
ישראל	2,582,200	20.4	5,094,200	39.3	97.3
אמריקה	6,199,800	49.0	6,071,600	46.9	-2.1
צפון (א)	5,686,000	44.9	5,670,500	43.8	-0.3
מרכז, דרום	513,800	4.1	401,100	3.1	-21.9
אירופה	3,240,600	25.6	1,550,800	12.0	-52.1
מערב	1,118,900	8.8	1,066,400	8.2	-4.7
ברית המועצות לשעבר (ב)	1,905,400	15.0	389,700	3.0	-79.5
שאר מז' אירופה, הבלקאן (ב)	216,300	1.7	94,700	0.7	-56.2
אסיה	2,944,900	23.3	5,137,000	39.7	74.4
ישראל	2,582,200	20.4	5,094,200	39.3	97.3
ברית המועצות לשעבר (ב)	262,400	2.1	23,300	0.2	-91.1
אחר	100,300	0.8	19,500	0.2	-80.6
אפריקה	207,100	1.6	83,900	0.6	-59.5
צפון (ג)	82,600	0.7	7,300	0.1	-91.2
דרום (ד)	124,500	1.0	76,600	0.6	-38.5
אוקיאניה (ה)	70,000	0.6	106,900	0.8	52.7

### עובד מתוך:

Sergio DellaPergola, "The Global Context of Migration to Israel" in Elazar Leshem, Judith T. Shuval (eds) *Immigration to Israel: Sociological Perspectives* (New Brunswick, 1998); Sergio DellaPergola, "World Jewish Population 2003," in *American Jewish Year Book*, 103 (2003).

(א) ארצות הברית וקנדה

(ב) אזורים של רוסיה ותורכיה המצויים באסיה נכללים באירופה, כולל טאטים.

(ג) כולל אתיופיה

(ד) דרום אפריקה, זימבבואה (רורזיה לשעבר), ומדינות אחרות מדרום לסהרה

(ה) אוסטרליה, ניו זילנד

של מזרח אירופה, אמריקה הלטינית, אסיה ואפריקה, דורש הערכה שיטתית יותר. מהן הרמות הייחודיות של פיתוח משאבי האנוש המאפיינות כל אחת מן המדינות, ומה היחס בין תנאים מקומיים אלה לשינויים המתחוללים באוכלוסייה היהודית? ניתן לסווג את מדינות העולם לחמש רמות, שבכל אחת מהן מספר זהה של מדינות, אך לא מספר זהה של אוכלוסין, ולהציג את גודלן של האוכלוסייה הכללית ושל היהודית בכל אחת מן הרמות (טבלה מס' 2). הגדרת הרמות נובעת מדירוג מפורט של כל המדינות על פי מדדים חברתיים עיקריים.

בין 1988 ל-2001 גדלה אוכלוסיית העולם בכמיליארד נפשות, גידול של 19%, לעומת גידול של 100,000 נפש בלבד, דהיינו 0.1%, בקרב היהודים בעולם. מרבית אוכלוסיית העולם התרכזה ברמות 3 ו-4. גידול אוכלוסיית שתי הרמות העליונות, 1 ו-2, היה מהיד יותר מן הממוצע העולמי, והוא משקף את השפעתה הניכרת של הגירת יהודים למדינות מפותחות יותר, שבהן שיעורי הפוריות והגידול הטבעי נמוכים למדי. הגידול המהיד בכלל האוכלוסייה של דמה 3 וידידתה בדמה 4 משקפים מעבר מדינות מדמה לרמה עקב סיווגן מחדש בעקבות שיפור או הרעה במצבן. יהודי העולם מרוכזים כמעט כולם ברמה 1 (92% ב-2001, לעומת 55% ב-1988, שאז נמנו 42% עם דמה 2). בין 1988 ל-2001 עברה ישראל מדמה 2 לרמה 1, והצטרפה ל-25 המדינות המפותחות בעולם. דירוגה המשופר של ישראל במערכת העולמית הכיא במידה רבה לגידול של 68% באוכלוסייה היהודית שברמה 1, ואילו בכל שאר הרמות קטנה אוכלוסייה זו בצורה חדה, או לכל הפחות לא גדלה.

עקב כך גדל במדינות הכלולות בדמה 1 שיעורם של היהודים לכל אלף נפש, לא דק במונחים מוחלטים, אלא גם באופן יחסי. שיעורם של היהודים באוכלוסיית העולם ב-2001 היה מעט יותר מ-2 לכל 1000 נפש, אך ברמה 1 הוא עמד על 12.8 לכל 1000 נפש (לעומת 10 לכל 1000 נפש ב-1988), ואילו ברמות 2-5 הוא היה נמוך מאוד עד אפסי. לקראת סוף המאה ה-20 רווחה נטייתם של יהודים להתרכז במדינות המציעות אופקים סוציו-אקונומיים טובים יותר, ונהנות על פי רוב ממסורת מבוססת היטב של יציבות פוליטית ושל שוויון בפני החוק. מצב עניינים זה מסמל חדיגה ניכרת שיש בה שיפור ניכר לעומת המצב שרווח במרוצת ההיסטוריה המודרנית עד למחצית הראשונה של המאה ה-20.

כחינת השינויים המתחוללים כמהלך הזמן במדר הפיתוח האנושי (HDI) מניבה תובנות נוספות על הקשר שבין מגמות באוכלוסייה היהודית למדדים כלליים של איכות חיים. מדר הפיתוח האנושי, שהנהיגה תוכנית האו"ם לפיתוח (UNDP), מורכב ממיזוג מדדים עיקריים של בריאות הציבור (תוחלת חיים בזמן הלידה), של הישגים בחינוך (אוריינות בקרב

גורמים ישירים ועקיפים הביאו לשינוי ניכר במאזן מגמות הרמוגרפיה, ההגירה והזהות בקרב העם היהודי.

התנורות בהגירה ראויות לתשומת לב מיוחדת, בעקבות ההנחה כי השינויים באיכות חיי היהודים בין הסביבות השונות השפיעו על בחירתם במדינות או בערים שבהן יחיו. ההשפעות המצרפיות של השינויים הגלובליים, האזוריים והארציים הביאו לשינוי אדיר בפיזור הגיאוגרפי של האוכלוסייה היהודית בעולם (טבלה מס' 1). בשנים 1970-2002 היה קצב הגידול של האוכלוסייה היהודית בעולם קרוב לאפס – מ-12.66 מיליון ב-1970 ל-12.95 מיליון ב-2002 – גידול של 2%. במהלך אותה תקופה גדלה אוכלוסיית העולם ככללותה ב-71%, ועקב כך קטן שיעורם, הזעיר ממילא, של היהודים באוכלוסייה מ-3.5 ל-2.1 יהודים לאלף נפש.

שינויים ניכרים התרחשו בפיזור האוכלוסייה היהודית לפי יבשות ולפי אזורים עיקריים כיבשות השונות. בין 1970 ל-2002 קטן מספר היהודים בקרוב ל-80% בחלקים האירופיים של כרית המועצות לשעבר, כ-91% בחלקים האסייתיים של כרית המועצות לשעבר ובצפון אפריקה, ב-56% בשאר ארצות מזרח אירופה ובבלקאן, ב-39% באפריקה הדרומית וב-22% באמריקה הלטינית. ירידות קטנות נרשמו גם בצפון אמריקה (0.3%) ובמערב אירופה (5%). מנגד גדלה האוכלוסייה היהודית בכ-53% באוקיאניה, וביותר מ-97% בישראל. הגירה בקנה מידה גדול היתה גורם חשוב אך לא הגורם היחיד לצניחה העמוקה באוכלוסיות היהודיות בכרית המועצות לשעבר ובמדינות המוסלמיות באסיה ובאפריקה. גורמים קובעים נוספים שהיו מעורבים בשינוי הפיזור בין האזורים שהתחולל באוכלוסייה היהודית הם רמות פוריות שונות ומאזנים משתנים מאוד בין שיעורי הילודה והתמותה בקרב יהודים, וכן מאזן שלילי כדרך כלל בין הנוטשים את העם היהודי לכין המצטרפים אליו.

כללית, בשעה שהאוכלוסייה היהודית בישראל כמעט הכפילה את עצמה בין 1970 ל-2002, הצטמצמה האוכלוסייה היהודית בתפוצות ביותר מחמישית. האומדנים האלה מתייחסים ל"ליבת" האוכלוסייה היהודית – כלל האנשים שמעידים על עצמם או שאחרים מדרווחים עליהם, במסגרת מפקדי תושבים, סקדים או מקורות מסוג זה, כי הם יהודים, או צאצאים להודים יהודיים המדרווחים על העדר העדפה אתנית או דתית כלשהי ואינם מחזיקים בזוהות חלופית. האוכלוסייה היהודית ה"מודחבת" כוללת גם את בני המשפחה הלא יהודיים במשקי בית יהודיים, והיא עשויה לגדול במידה ניכרת, גם כשאוכלוסיית ה"ליבה" היהודית מצטמצמת והולכת.

ההקשר החברתי של כושר ההתאוששות הגדול יותר של קהילות יהודיות בישראל ובמדינות המערב, בהשוואה לאלו

## טבלה 2

אוכלוסייה יהודית וכלל האוכלוסייה בעולם, לפי רמת הפיתוח הסוציו-אקונומי של מדינת האם

1988 ו-2001

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

רמות המדינות, דירוג על פי רמת הפיתוח הכלכלי (א)	1988			2001			שינוי באחוזים 2001-1988	
	סך הכול	יהודים	יהודים ל-1000	סך הכול	יהודים	יהודים ל-1000	סך הכול	יהודים
מס' המדינות (ב)	131	190						
סך הכול (במיליונים)	5,101	12,858	6,050	12,935	100.0	2.1	18.6	0.1
סך הכול (באחוזים)	100.0	100.0	100.0	100.0	91.9	12.8	31.3	68.3
1 (הגבוהה ביותר)	14.0	55.0	15.5	6.6	1.1	28.1	-84.3	
2	12.5	42.3	13.5	1.2	0.1	213.1	-47.4	
3	11.1	2.3	29.3	0.3	31.0	0.0	-30.2	0.1
4	52.7	0.3	10.8	0.0	0.0	32.1	-100.0	
5 (הנמוכה ביותר)	9.7	0.1						
מדד השוני (ג)	0.708	0.764						

### עובד מתוך:

Sergio DellaPergola, "Changing Cores and Peripheries: Fifty Years in Socio-demographic Perspective" in Robert S. Wistrich (ed) *Terms of Survival: The Jewish World since 1945* (London-New York, 1995); Sergio DellaPergola, "World Jewish Population 2003," in *American Jewish Year Book*, 102 (2002); United Nations Development Programme, *Human Development Report 2001* (New York and Oxford, 2001).

(א) ב-1988: מורכב מחמישה משתנים: תל"ג לנפש, צריכת אנרגיה

לנפש, שיעור תמותת תינוקות, שיעור ידיעת קרוא וכתוב בקרב מבוגרים, חופש פוליטי/סוג ממשל.

ב-2001: תמ"ג לנפש.

(ב) לכל סדרת נתונים, המדינות מסווגות בהתאם למדדים סוציו-אקונומיים דורגו מן הגבוהה ביותר לנמוכה ביותר, ומיונו לחמש רמות (quintiles) שבכל אחת מהן מספר זהה של מדינות.

(ג) אחוז מתוך אוכלוסייה אחת שיש להעביר כדי להשיג פיזור זהה לזה של האוכלוסייה השנייה.

בין מדדי הפיתוח האנושי ב-1980 למדדי שנת 2000 (0.94) בהתבסס על 24 מדינות), ולגלות שהפערים ההתחלתיים בין מדינות נטו להצטמצם. מתאם שלילי היה קיים בין נתוני ה-HDI ההתחלתיים ב-1980 ואחוז השינוי ב-HDI במהלך התקופה שבין 1980 ל-2000 (-0.62). מעניין במיוחד מקומה של ישראל בהקשר הזה. מבין 24 המדינות הנבדקות כאן, ישראל נמצאת במקום השני מבחינת הגידול המוחלט בנתוני ה-HDI בין 1980 ל-2000, אחרי איראן, ובמקום הרביעי מבחינת הגידול באחוזים, אחרי אתיופיה, איראן ובדז'יל, כולן מדינות שב-1980 ניצבו בארבעת המקומות האחרונים. ישראל אמנם נמנתה עם קבוצת המדינות בעלות נתוני HDI גבוהים יחסית כבר ב-1980, אך התקדמותה היתה מהירה יותר מזו של מדינות אחרות בעלות נתונים דומים. עקב כך הצטמצם באופן ניכר הפער בין ישראל לבין המדינות המפותחות ביותר. בכמה מדינות, כולן בברית המועצות לשעבר או במזרח אידופה,

מבוגרים; שיעור הלומדים במסגרות חינוך יסודיות, תיכוניות וגבוהות), ושל הפיתוח הכלכלי (תוצר מקומי גולמי לנפש המשווה לכוח הקנייה בדולרים של ארצות הברית). ניתוח של 24 המדינות שבהן חיה בשנת 1980 האוכלוסייה היהודית הגדולה ביותר (יותר מ-30,000 יהודים בכל אחת מהן) מסייע בהערכת היחס שבין המגמות המסתמנות באוכלוסייה היהודית לבין הסביבה החברתית. 24 המדינות האלה (תרשים מס' 1) הן חתך רוחב של מצבים אזוריים שונים והן כוללות דמוקרטיות יציבות ומפותחות יותר מבחינה כלכלית בצפון אמריקה ובאירופה, לצד חברות פחות אמידות ופחות יציבות במזרח אירופה ובאמריקה הלטינית, או מדינות מפותחות פחות באסיה ובאפריקה.

על פי רוב נדרשים פרקי זמן ארוכים ומידה רבה של התערבות חברתית לפני שניתן להבחין בשינויים ניכרים בממד הפיתוח האנושי. אף שלא מפתיע למצוא מקדם מתאם גבוה

תרשים מס' 1 ממחיש את היחס בין נתוני ה-HDI ב-1980 לבין אחוז השינוי באוכלוסייה היהודית בשנים 1980-2000. מלבד ישראל מתוארות בו ארבע קבוצות אזוריות עיקריות: אסיה ואפריקה, אמריקה הלטינית, ברית המועצות לשעבר ומזרח אירופה, ומדינות המערב (הכוללות את צפון אמריקה, מערב אירופה ואוסטרליה). הוא מרגיש את קיומה של קרבה היסטורית, חברתית-כלכלית, תרבותית ופוליטית רבת חשיבות בין החברות שבמדינות השונות בתוך כל אזור, וגם את ההבדלים הבין-אזוריים הניכרים.

מרבית המדינות המתוארות כאן קרובות למדי למגמה המרכזית בתצורה זו, אך יש כמה יוצאים מן הכלל. רומה כי גורמים קונטקסטואליים הנפוצים גלובלית מספקים הסבר לדפוס השינוי הכלליים באוכלוסייה היהודית. יתרה מזאת, בכל מדינה פועלים אילוצים או תמריצים קונטקסטואליים ייחודיים לה, והם מרכאים או ממריצים את קצב השינוי הצפוי באוכלוסייה היהודית. הראשונים מאיטים את קצב הגידול או

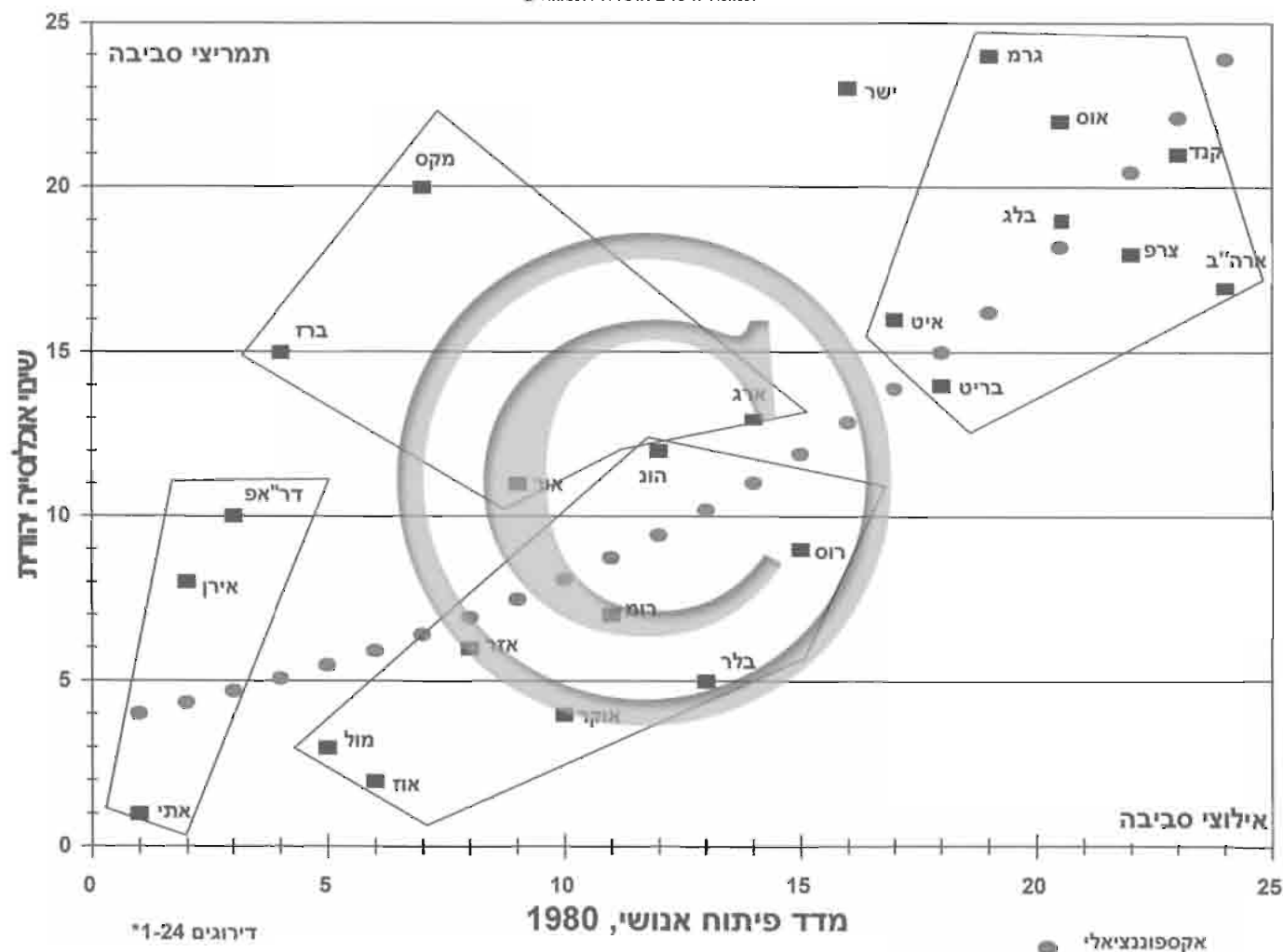
היתה ירידה מוחלטת בנתוני ה-HDI בין 1980 ל-2000 (רוסיה, בלארוס, רומניה, אוקראינה, אזרבייג'אן, מולדובה). כיצד ניתן לקשר בין השינויים הסביבתיים האלה לבין השינויים בגודלה של האוכלוסייה היהודית?

המתאם בין גודלן של 24 האוכלוסיות היהודיות הנבחרות ב-1980 וב-2000 היה גרול (0.77), אך נמוך למדי יחסית למתאם בין נתוני ה-HDI של המדינות במרוצת אותה תקופה. המתאם בין גודל האוכלוסייה היהודית ב-1980 לבין השינוי באחוזים בשנים 1980-2000 היה נמוך. לעומת זאת, נמצאו קשרים חזקים יחסית בין נתוני ה-HDI ההתחלתיים במדינה נתונה לבין קצב השינוי באוכלוסייה היהודית באותה מדינה. מתאם הדירוג בין נתוני ה-HDI לבין גודל האוכלוסייה היהודית גדל מ-0.41 ב-1980 ל-0.67 ב-2000. קיים מתאם גבוה (0.69) בין נתוני ה-HDI ב-1980 לבין שינוי באחוזים באוכלוסייה היהודית בין 1980 ל-2000. הנתון הזה מאמת את הממצאים הקודמים על התרכזות היהודים במדינות הנמנות עם דמה 1.

### תרשים 1. שינוי בגודל האוכלוסייה היהודית ב-24 ארצות נבחרות, 1980-2000,

#### לפי מדד פיתוח אנושי ארצי ב-1980

תמונה 12 טרם אושרה לתצוגה ©



המערכ העיקריות. מבין כל המהגרים היהודיים בשנים 1969-2002 באו 55% ממזרח אירופה, 16% מאסיה ומאפריקה, 16% מישראל, ו-13% מגוש מדינות המערב. באשר לשכיחות המהגרים לכל אלף יהודים בארץ המוצא, הנטייה הגדולה ביותר לעזוב נמצאה בקהילות המרוללולות מבחינה מספרית באסיה ובאפריקה (ממוצע שנתי של 97 מהגרים לכל אלף יהודים), ולאחר מכן באות מזרח אירופה (51 לכל 1000), ישראל (4 לכל 1000), ומדינות המערב (1 לכל 1000). דידוג אזורי זה שב ומשקף באופן ברור את היקפם ועוצמתם של גורמים אזוריים העשויים לעורר או לדכא נטיות הגירה בקרב יהודים. כאשר להגירה לישראל, הרקע והנימוקים לעלייה נברקו במחקרים רבים, שהרגישו תדיר את חשיבותם של המניעים התרבותיים והאידאולוגיים. אין ספק כי גורמים רעיוניים תרמו רכות לקצב העלייה ולשיעורה, לפחות כשמדובר בעריפות הניתנת לישראל על פני מדינות יעד מתחרות. עם זאת ראוי לשים לב לקצב המשתנה של העלייה במרוצת הזמן, ולתדירותה המשתנה ביותר של העלייה יחסית לגורל האוכלוסייה היהודית בארצות המוצא השונות. נתוני 2001 מאפשרים לחשב את שיעורי העלייה לכל 1000 יהודים בארץ המוצא ב-73 מדינות בעולם.

נמצא מתאם שלילי חזק (-0.66) בין נתוני ה-HDI של מדינה נתונה בשנת 2000 לבין שיעור העלייה מאותה מדינה בשנת 2001. במדינות שהנטייה לעלות מהן ארצה היתה מעל הממוצע התקיימו סביבות חברתית-כלכליות, פוליטיות ופיזיות חלשות יותר, ועמן נמנות הרפובליקות של ברית המועצות לשעבר. עם המדינות שהנטייה לעלות מהן ארצה היתה נמוכה יותר נמנות בעיקר החברות החזקות הדוברות אנגלית (ארצות הברית, קנדה ואוסטרליה), שרמות החיים הגבוהות בהן מעכבות החלטות עלייה, וגם כמה מדינות כאמריקה הלטינית, שיהודים חיים בהן ברווחה חרף קשייה הכלכליים של כלל החברה.

מעניין להשוות גם את שיעור ההגירה מישראל (ה"ירידה") לשיעורי ההגירה מהתפוצות לישראל. ב-2001 עמד שיעור ההגירה מישראל בדיוק נמרץ על הרמה הצפויה של שיעור העלייה ארצה ממדינות שרמת הפיתוח האנושי שלהן זהה לזו של ישראל. בהתחשב כרגשות הנלווים על פי רוב לדיון על הגירה מישראל, ואפילו באומדנים הפראיים, והלא מבוססים לעתים, של היקף התופעה, מעידה עובדה זו שתהליך ההחלטה על הגירה מושפע במידה רכה ובאותו האופן מגורמים רציונליים הקשורים באיכות החיים בתפוצות ובאשר.

המגמות באוכלוסייה היהודית קשורות קשר הדוק מאוד ברמת הפיתוח האנושי ובאיכות החיים. ההשפעות חזקות ועקביות להפליא הן בנוגע לפיזור הגיאוגרפי הנגזר מכך והן בנוגע לנפח זרמי המהגרים, להרכבם ולכיווני ההגירה.

מחיש את קצב ההתכווצות, ואילו האחרונים מגבירים את קצב הגידול של האוכלוסייה היהודית או מאטים את קצב הצטמקותה. עם המדינות שבהן קצב השינוי באוכלוסייתן היה נמוך מכפי שהיה אפשר לצפות על פי נתוני ה-HDI שלהן ב-1980, נמנות אתיופיה – אחת המדינות העניות בעולם – וכל הרפובליקות של ברית המועצות לשעבר הנכללות בניתוח זה וכן דומיניה, שבהן המעבר לעידן הפוסט-סובייטי לוהה בירידה, זמנית לכל הפחות, של דמת הכריאות, במשברים כלכליים, ובמקרים מסוימים בסכסוכים אתניים עקובים מדם. דומה כי גם בצרפת ובארצות הברית קצב גידול האוכלוסייה היהודית נמוך במידת-מה מן המצופה. שתי הקהילות היהודיות קלטו בעבר זרם גדול של מהגרים יהודיים, אך באחרונה קפאו על שמריהן או קטנו בגלל התכוללות גוברת והזדקנות האוכלוסייה, ובמקרה של צרפת גם בגלל הגירת יהודים ממנה בהשפעת הגידול המהיר באוכלוסייה המוסלמית.

סטיות ניכרות יותר מן היחס הצפוי בין הגידול באוכלוסייה יהודית לבין נתוני ה-HDI מופיעות במדינות שפועלים בהן תמריצים קונטקסטואליים. במקסיקו, בברזיל, בדרום אפריקה, ובמדינה מסוימת באיראן, קיימות חברות מקוטבות ונעדרות שוויון סוציו-אקונומי שיש בהן מרכיב חזק של ריכוז אתני. בנסיבות האלה הקהילות היהודיות מבודדות למדי מכלל האוכלוסייה, והן הצליחו לטפח לעצמן נישא של הישגים סוציו-אקונומיים גבוהים במונחים יחסיים, אם לא כמונחים מוחלטים. אפילו בהקשר של פיתוח אנושי נמוך יחסית, שעל פי הצפוי היה אמור לעורר הגירה או מגמות שליליות מהירות יותר של האוכלוסייה, נראה כי היתרונות החברתיים הניכרים שצברו היהודים במדינות האלה מחזקים את כושר עמידתן של הקהילות היהודיות החיות בהן. גם בישראל, בגרמניה ובאוסטרליה היה הגידול באוכלוסייה היהודית גבוה מן המצופה על פי נתוני ה-HDI. בעשורים האחרונים קלטה כל אחת מן הקהילות האלה הגירה בינלאומית ניכרת. גרמניה ואוסטרליה מייצגות חלופות מפורשות לישראל בטווח הברירות האפשריות העומד לרשות מהגרים יהודיים. קו אחד המחבר בין שלושתן קשור בתמיכה הגדולה הניתנת למהגרים אליהן בדמות תמריצים ממשלתיים, וגם מניעים תרבותיים והיסטוריים, אף כי אלה שונים בתכלית בישראל לעומת שתי המדינות האחרות. הגירה בינלאומית היא באופן עקבי אחד המנגנונים הקריטיים המעורבים בשינוי גודלה של האוכלוסייה היהודית ופיזוריה בעולם. מאז מלחמת העולם השנייה היו 4.7 מיליוני יהודים מעורבים בהגירה בינלאומית: 1.9 מיליון בין 1948 ל-1968; מיליון אחד בין 1969 ל-1988; ו-1.8 מיליון בין 1989 ל-2002. מתוך 2.8 מיליוני המהגרים היהודיים שמאז 1969 קלטת ישראל 59%, ואילו 41% האחרים התפזרו ברחבי מדינות

מציעה. כמהלך שנות ה-80 וה-90 גדלו הפיתוח וההזרמויות בישראל בקצב שהיה מן הגבוהים בעולם. עובדה זו עלתה בקנה אחד עם חשיבותה הגוברת של ישראל, אם לא מרכזיותה, בתפיסתה של יהדות התפוצות, ותורגמה לכסוף לגידול מהיר באוכלוסיית ישראל הודות לעלייה המונית אליה. הגידול באוכלוסייה, מצדו, הגביר באורח ניכר את יכולתה של ישראל להמשיך להתפתח ולהתחזק בזירה הגלובלית.

אבל מאז החודשים האחרונים של שנת 2000 דומה שנעצר הפיתוח המשולב של משאבים אנושיים ומשאבים כלכליים בישראל. אם ילכו רמות החינוך והבריאות בעקבות השפל הנוכחי בתמ"ג לנפש, יירדו נתוני ה-HDI של ישראל. דבר זה עלול לגרור תגובה דמוגרפית שלילית, ובכלל זאת עלייה ניכרת בהגירה מישראל לתפוצות. הקבוע היחיד ברפוס הגלובלי של פיזור האוכלוסייה היהודית הוא השינוי, וקרוב לוודאי שכך יהיה גם בעתיד.

אוכלוסיות יהודיות מרוכזות כיום במרכזים המפותחים ורכי ההשפעה ביותר במערכת החברתית הגלובלית. ההתקבצות במדינות העולם המפותחות יותר, ובתוכן – באזורים המפותחים יותר, התאפשרה לאחר ביטולן של הגבלות מדיניות וחוקיות רבות שוויסתו בעבר את תנועת בני האדם, ובעיקר את תנועת היהודים. להבדלים הבולטים בין תפוצתם הגיאוגרפית של יהודים לבין זו של אחרים עשויות להיות השלכות מרחיקות לכת בכל הנוגע לתפיסתם אלה את אלה. בשטחן של מרבית המדינות לא מתגוררת כיום אוכלוסייה יהודית ניכרת ורק במדינות ספורות יש נוכחות יהודית חשובה יחסית.

ניתוח זה מוביל להבנה חדשה של מערכת היחסים בין ישראל לבין קהילות היהודים בתפוצות. בצד תפקידן הלא שנוי במחלוקת של התרבות והאידיאולוגיה, מתחרה החברה הישראלית על האוכלוסייה (היהודית) בזירה הגלובלית בזכות ההזרמויות הסוציו-אקונומיות ורמות הפיתוח האנושי שהיא

## סרג'ו דלה-פרגולה

## נישואי תערובת – פרספקטיבה גלובלית

העתיק, נכנסה החברה היהודית לתקופה ארוכה של הפרדה מובהקת – תחילה מרצון עצמי ולאחר מכן בכוח הכפייה של אחרים. מחקרים בני זמננו על אודות גנטיקה של אוכלוסיות מורים, בכללם, על המוצא הקדום המשותף של יהודים מארצות ומיבשות נפרדות, והם מעידים בכך על מוגבלותן של השפעות הגומלין בין יהודים לאחרים במרוצת ימי הביניים וראשית התקופה החדשה.

מאז המאה ה-19, ובעיקר מאז המחצית השנייה של המאה ה-20, עברה החברה היהודית תהליכי שינוי שהביאו להפכה גמורה בזהויות התרבותיות ובמבנים החברתיים-הכלכליים שלה. הגירה בינלאומית, עיור נרחב, ניידות תעסוקתית וחילון היו כמה מסוכני השינוי, בדרך כלל ממסורתיות למודרנה ומסתגרות לפתיחות, אף כי זרמים-שכנגד למען תרבות והתנהגות חברתית מסורתיות יותר גם הם הופיעו מדי פעם בפעם.

המעבר, אחד מרבים, של הזהות היהודית מדתית בעיקרה לאתנית-לאומית היה אחד מתוצאותיו העיקריות של השינוי החברתי שהתחולל בהקשרה של האמנסיפציה הפוליטית של היהודים ושל המודרניזציה הכללית. באירופה של המאה ה-19 הביאו מאוויי ההשתלבות בחברה הכללית 200,000 יהודים לפחות להמיר את דתם לאחת הכנסיות הנוצריות הנפוצות. בזמן קרוב יותר לימינו חרלו "טקסי המעבר" הכרוכים בהמרת רתו של בן אדם לשמש תנאי מוקדם להתקבלות בציבור הכללי, ונטישת היהודיות החלה להתקבל כביטוי לחופש הבחירה

התכיפות, הגורמים הקובעים והתוצאות של נישואים בין יהודים לבין לא יהודים נעשו מכבר נושא למחקר חברתי-מדעי ולפולמוס קהילתי. משקיפים רבים מביטים בדאגה על המגמות העכשוויות בעיצובה של המשפחה היהודית ורואים בהן את אחד הגורמים הקובעים בשחיקה הכמותית באוכלוסייה היהודית ובמספרם של המזהים עצמם יהודים. אחרים רואים באותן מגמות הזדמנות לגירולה ולהתרחבותה של הקהילה היהודית. שתי הגישות האלה עשויות להשתמש בתיאוריות, בתפיסות ובשיטות ניתוח מתוחכמות, וגם, יש עניין לומר, באותו מידע. הפולמוס העיקרי מתנהל סביב הפרדיגמות של הטמיעה והשחיקה אל מול אלו של כושר ההתאוששות והתחייה של קהלים יהודיים. המגמות העיקריות מחייבות בחינה בהקשר השוואתי רחב, מתוך ציון הקווים הייחודיים למצבים המקומיים, ובתשומת לב למגמה עולה בעולם כולו של התעצמות הזרמויות המפגש בין קבוצות דתיות ואתניות שונות בעידן הגלובליזציה.

## היסטוריה

בפרספקטיבה היסטורית ארוכת טווח, עברו על דפוסים הנישואים של היהודים כמה שלבים. בשנות העיצוב הראשונות היו שבטי העברים קטנים וניידים מבחינה גיאוגרפית, ונדאה שצורפו אליהם לעתים קרובות יחידים מהסביבה הקרובה. כאשר עברה הזהות היהודית תהליך של מיסוד, בשלהי הזמן

## מושגים

**הנורמים הקובעים:** נישואים, ובייחור נישואי תערובת, משקפים שלושה גורמים בסיסיים, שכל אחד מהם משתנה עם הזמן, ועל פי היחידים המעורבים ותת-קבוצות באותה קהילה יהודית: א. **מידת הרצייות:** המרכזיות הנורמטיבית של מעשה הנישואים ושל בחירת בן/בת זוג מתוך קבוצת ההשתייכות או מחוץ לה; ב. **אפשרות:** האמצעים והמשאבים הכלכליים הררושים ליצירת משפחה חרשה, וביתר ייחוד, נישואי פנים ונישואי חוץ; ג. **זמינות** של בני זוג מתאימים, כמקום שבו הגיל, המין, המצב המשפחתי ולפעמים המעמד החברתי ותכונות אחרות של הפרט קובעים בבחירת בן/בת זוג רלוונטיים מתוך קבוצת ההשתייכות או מחוץ לה.

**מיתוס: נישואי תערובת** הוא מונח שמרכיבים להשתמש בו, אך צריך לתת את הדעת על כמה הבחנות. **נישואי חוץ** הוא מונח המשמש לנישואים עם מישהו שנולד מחוץ לקבוצת ההשתייכות; **נישואי חוץ אגב המרת דת ונישואי פנים אגב המרת דת** הם מונחים שיש להשתמש בהם אם המרת הדת מתרחשת אל מחוץ לקבוצה הנחקרת או אל תוכה. במקרה שכל אחד מבני הזוג שומר על זהותו/ה הקודמת, מדובר ב**נישואי תערובת**. במונחים טכניים יותר, מדובר בהמוגמיה (נישואים עם בן/בת אותה קבוצה) אל מול הטרומגמיה (עם בן/בת קבוצה אחרת). **אנדוגמיה ואקסוגמיה** הם מונחים המציינים את אותם מושגים אבל מנקודת מבט נורמטיבית, כמובן אידיאלי ולא תיאורי.

**מקורות:** מידע בדיעבד נובע לעתים קרובות ממקורות כלליים כגון מפקדי אוכלוסין וסקרים כלליים שלא תוכננו במיוחד למטרות חקר נישואי תערובת. סטטיסטיקה של מרשם האוכלוסין מספקת מידע על נישואים של הזמן האחרון. סקרים ייחודיים עשויים לספק מגוון עשיר יותר של משתנים על משקי הבית הקיימים. לכל אחד מהמקורות האלה היתרונות והחסרונות שלו הנוגעים לייצוג, לכיסוי ולמידת ההעמקה בשאלות רלוונטיות לנושא. מקורות עשויים להיות שונים מארץ לארץ, ככל שהם קיימים.

**מידה:** צריך להבחין בין מרידה של יחידים לבין מרידה של זוגות. במקרה של שלושה יהודים, ששניים מהם נישאו זה לזה, ואחד/ת נישא/ה ללא-יהודי/יה, יש לנו יהודי אחד משלושה שנישא בנישואי תערובת (33%) וזוג יהודי אחד משניים הנשוי בנישואי תערובת (50%). יש כאן שתי סטטיסטיקות תקפות, אבל לעתים קרובות מחליפים ביניהן. בעיה אחרת היא שהמידה עשויה להיות של כל הזוגות הקיימים בתוך אוכלוסייה מסוימת, בלא להתחשב בגילם, או של זוגות צעירים שנישאו בשנים האחרונות. במאה ה-20, שבה הנטייה לנישואי תערובת נמצאת בעלייה, שיעורים אחרונים של נישואי



כאשר חדלה המרת הדת לשמש תנאי להתקבלותו של אדם יהודי בחברה הסובבת, החלו זוגות מעורבים רבים לבטא את השיתוף התרבותי ביניהם במזיגה של סמליהם הדתיים. בתמונה: למשפחה מעורבת מדליקה נרות חנוכה כשלארשה מצנפת סנטה קלאוס וברקע עץ חג המולד.

בחברות שהיו הולכות ונעשות אינריוידואליסטיות יותר ויותר. מאז שנת 1948 השתנה הרכבה של היהדות העולמית במירה מכרעת, עם ייסודה של מדינת ישראל וגידולה המהיר של האוכלוסייה היהודית הצפופה והאינטראקטיבית הנעשית לרוב המכריע של חברתה. בניגוד לכך, מורכבות קהילות התפוצות בצורה אופיינית ממיעוטים יהודיים קטנים יותר, המשולבים היטב בהקשר החברתי הלא יהודי. הנטיות הדמוגרפיות של עשרות השנים האחרונות מצביעות על הצטמקות במספר היהודים בתפוצות. בעירן היסטורי, ובתקופות של הזמן האחרון, הולירו ההקשרים של ישראל ושל התפוצות הזדמנויות שונות לגמרי לחייה ולזהותה של הקהילה היהודית. התדירות הנמוכה של נישואי תערובת בישראל הביאה לידי התהוות משקל נגר לנטייה הגלובלית להשתלבות ולטמיעה רבה יותר של יהודים בין לא יהודים. ובזמן הקרוב יותר לזמננו יצרה הגלובליזציה הגרלה והולכת הזדמנויות רבות יותר להשפעות גומלין בין קבוצות חברתיות ותרבותיות שונות, יהודיות ולא יהודיות, בעולם ובישראל.

מ-5% (כשטחים – פחות מ-1%). שיעור נישואי התערובת בישראל שבתוך הקו הירוק, שהתקרב ל-5%, שיקף את הנוכחות ואת הקליטה החברתית של העולים החדשים מברית המועצות לשעבר שלא היה להם מעמד יהודי פורמלי. רבים מהם ביצעו למעשה את טקסי הנישואים שלהם בחוץ לארץ. מקסיקו היתה הקהילה היהודית הגדולה ביותר בתפוצות שבה הגיע שיעור נישואי התערובת לפחות מ-15%. בקהילות אוסטרליה, קנדה ותורכיה היה שיעור נישואי התערובת בין 25% ל-35%. אצל חלק גדול מיהודי העולם, ובכלל זה בצרפת, בבריטניה ובעיקר בארצות אמריקה הלטינית, הגיע שיעור נישואי התערובת ל-35% עד 45%. הקהילה היהודית בארצות הברית, שהיא עדיין הגדולה בעולם, עלתה אל מעבר ל-50%. שיעור נישואי התערובת בחלקים האירופיים של ברית המועצות לשעבר הגיע ליותר מ-65%.

עקב המגמות האלה עלה השיעור העולמי של נישואי התערובת של יהודים מ-5% בשנת 1930 ל-31% בשנת 2000. הממוצע המחושב בנוגע ליהודי התפוצות בלבד, להוציא ארץ-ישראל ומדינת ישראל, עלה מ-5% בשנת 1930 ל-48% בשנת 2000. ושעה שהגידול הדרמטי הזה מציין את המגמה הכמעט לא הפיכה לשילוב חברתי ולקבלתם של יהודים במסגרת החברה הכללית, יש להדגיש כי חלקה הגדל של ישראל, וההתכווצות המקבילה לכך של חלקן של התפוצות, כאוכלוסייה היהודית בעולם נוטים לצמצם במידה ניכרת את הממוצע העולמי של נישואי התערובת.

## הקשרים, גורמים קובעים ותוצאות

**דגמים חברתיים בחברת הרוב:** חברות חד-אתניות וחברות פלורליסטיות התמודדו, לפחות בעבר, בדרך שונה עם השונות התרבותית והדתית, דבר שהשפיע על מידת הלחץ שהופעל על מיעוטים יהודיים להתאים את עצמם לרוב. המגמות של נישואי התערובת, בכלל ובחברה היהודית בפרט, היו קשורות במידה רבה בסוגים השונים של תצורות חברתיות אלו.

**דגמי קהילות יהודיים:** יש בהם ריכוזיים וכוללים יותר, ואילו אחרים מכוזרים יותר. מידת השתתפותם של יהודים בחיים הקהילתיים שונה בדרך כלל מארץ לארץ. דבר זה עשוי לשקף הנחות כלליות מסוימות המקובלות בחברה, אבל הוא משקף גם את ייחודן ההיסטורי של אותן קהילות.

**אחדות ואחרות:** נישואי תערובת, כמונחים של זהות אתנית ודתית, קשורים גם ביסודות אחרים של אחרות בין בני הזוג. זוגות הטרוגניים כמונחים של זהות יהודית נוטים גם להיות שונים כמונחים אחרים של הפרופיל החברתי-הדמוגרפי שלהם, כגון רמת השכלה וגיל.

תערובת גדולים במידה ניכרת מן הקודמים להם. ולבסוף, המדידה עשויה להתמקד במצב המשפחתי העכשווי או הקודם של אנשים שנולדו יהודים, או של אלה שהם יהודים עכשיו, והתוצאות עשויות להשתנות בהתאם לכך. הבחנה זו עמדה בלב פולמוס חריף על התוצאות והפרשנויות של "סקר האוכלוסייה היהודית של ארצות הברית" בשנת 1990. מבחינת המחקר אין הכרעה בשאלות האלה, אלא דרישה כי לכל פריט של מידע יתלווה הסבר ברור על מהותו.

## מגמות עיקריות

בראשית המאה ה-20 היו שיעורי נישואי התערובת של יהודים בדרך כלל נמוכים או נמוכים מאוד. בארצות רבות בעלות אוכלוסייה יהודית גדולה כמעט לא היו קיימים עדיין נישואי תערובת, ועובדה זו שיקפה הפרדה חברתית-תרבותית כמעט גמורה בין היהודים לבין רובה של החברה הסובבת. היו כמה יוצאים מן הכלל בכמה ארצות שבהן התקיימה מידה גבוהה יותר של אקולטורציה בקהילות ותיקות, כגון איטליה, גרמניה והולנד, ואפילו יותר מכך בקהילות מרוחקות ומבודדות יחסית בעלות אוכלוסייה יהודית קטנה, כמו אוסטרליה וניו זילנד.

במרוצת הזמן החלו להסתמן שינויים בנטייה להינשא בנישואי תערובת בקהילות יהודיות שונות. טבלה 3 שלהלן ממיינת את האוכלוסיות של היהודים על פי שכיחותם של נישואי התערובת של יחידים בכל אחת מן הארצות בשנת 1930 לערך בהשוואה לשנת 2000 לערך. בטבלה ניכרים ריכוזים של ארצות כרמות מסוימות המשקפות את ההיסטוריה של כל אחת מהן, את הרמות הכלליות של המוררניזציה בכל אחת מהן ואת המשטרים המשפטיים המאפשרים או שאינם מאפשרים נישואים בין בני דתות שונות. מסתמנת נטייה כללית המציינת מעבר מרמות נמוכות לרמות גבוהות יותר של נישואי תערובת.

בשנת 1930 חיו רוב היהודים בעולם בארצות שבהן שיעור נישואי התערובת של יחידים יהודיים היה נמוך מ-5%. אלו כללו את רוב הקהילות הגדולות של מזרח אירופה, רוב הקהילות במזרח התיכון (ובכללן יהודי ארץ-ישראל) ובצפון אפריקה, אכל גם את הקהילות הגדולות והמוררניות בארצות הברית, בבריטניה, באמריקה הלטינית ובאפריקה הדרומית. קהילות שבהן הגיע שיעור נישואי התערובת ל-5% עד 15% כללו את צרפת וקהילות גדולות אחרות של מזרח אירופה כגון רוסיה הסובייטית. בשום קהילה (ברמה האגרגטיבית, המצטברת, של מדינה שלמה) לא עלה שיעור נישואי התערובת על 35%.

בשנת 2000 חיו רוב יהודי העולם בארצות שבהן היה שיעור נישואי התערובת השוטף מעל לסף של 35%. יהודי ישראל שמרו כמעט לבדם על שיעור נישואי תערובת שהוא נמוך





וודי אלן עם דיאן קיטון בסרט "אני הול". נישואי תערובת יציבים פחות ושיעור הגירושים גבוה בהם יותר מאשר בנישואים תוך־קהילתיים

**התקבלות:** קיים יחס מעגלי בין תכיפותם של נישואי התערובת לבין מידת התקבלותם בחברה. דבר שכיח יותר נעשה מקובל יותר, ומה שמקובל יותר, נעשה שכיח יותר. היחס לנישואי התערובת נוטה להיות פתוח יותר מן ההתנהגות בפועל. **האצלת הזהות:** בתיאוריה, אם מחציתם של ילדי זוגות מעורבים מזדהים עם צד אחד והמחצית האחרת עם הצד האחר, אין לשום צד תוספת או חסר. במציאות, ועל פי כמעט כל העדות שהצטברה ממחקרים, מצטרפים לצד היהודי פחות ממחצית הצאצאים של נישואי התערובת. בשנות ה־90 התחברו לצד היהודי פחות מ־20% מהילדים שנולדו בנישואי תערובת, גם בארצות הברית וגם ברוסיה. הנתונים האלה נוגעים לזהות הילדים על פי הצהרת ההורים. זו אינה תואמת בהכרח את מושגי ההלכה היהודית, אולם יש לה חשיבות מכרעת בנוגע לאופן החינוך של הילדים ושילובם העתידי בחברת הרוב או בקהילה היהודית. בארצות הברית, בקנדה ובארצות דוברות אנגלית אחרות האם היא ההודיה הקובע בהאצלת הזהות לצאצאים. אם האם יהודייה, נוטה הצאצא להיות יהודי, ואם האם אינה יהודייה, נטייתו היא להיות לא יהודי. הדבר הזה תואם את ההלכה היהודית. בחברות אחרות, כגון אלו של אמריקה הלטינית ושל ארצות דרום אירופה ומזרחה, שבהן האב הוא ההורה הדומיננטי בהאצלת זהותו על הצאצאים, רובם הולכים אחרי האב.

## השלכות

**דור שני ושלישי:** אף שלא תמיד העדויות שיטתיות ובעלות משקל מכריע, הן מורות על גידול מרשים בשיעור נישואי התערובת

**מגדר:** בעבר היה שיעור נישואי התערובת של נשים יהודיות נמוך יותר, מן הסתם בשל מיעוט ההזדמנויות שהיו להן – רמת השכלה נמוכה יותר, שותפות פחותה בכוח העבודה, סגירות רבה יותר והזדמנויות כילוי מוגבלות יותר. אבל עם התקדמות האמנסיפציה של הנשים ונגישותן הגבוהה יותר להשכלה ולתעסוקה מחוץ לבית הצטמצמו ההבדלים במידה ניכרת. בשנות ה־80 וה־90 החל פער המגדרים להיעלם ושיעור נישואי התערובת של נשים יהודיות התמזג עם השיעורים הגבוהים יותר שבקרב הגברים.

**גיל:** המבנה של שוק הנישואים – כלומר, כמה בני/ות זוג פנויים/ות נמצאים/ות בו – עשוי לפעמים להיות לא מאוזן, עד כדי כך שיש העשויים להיות עם האפשרות שלא להינשא כלל, או להינשא בנישואי תערובת. לנישואי תערובת יש נטייה לקרות בגיל מאוחר יותר מזה של נישואים בתוך הקהילה.

**משתנים חברתיים-כלכליים:** בעבר נמצאו נישואי התערובת בקשר הדוק יותר עם הניעות החברתית כלפי מעלה, והיו שכיחים יותר בין בעלי השכלה גבוהה יותר, אמירים יותר, הנמצאים במצב של התקרמות בסולם החברתי. מנתונים חרישים יותר עולה כי, להפך, דומה שנישואי התערובת קשורים יותר ברמת השכלה נמוכה ובמעמד חברתי ירוד יותר – דבר שאינו שכיח בין יהודים. נראה כי יוקר החיים היהודיים מביא בני אדם מסוימים למצב שולי בכל הנוגע להזדמנויות לחינוך, לכילוי ולתרבות יהודיים. אלה ימצאו עצמם, עקב כך, חיים כעיקר בהקשר שאינו יהודי.

**מגורים:** גורלן וצפיפותן של הקהילות היהודיות עשויים להיות קשורים במידה רבה בהזדמנויות הנישואים. היחס בין נישואי תערובת למקום המגורים משקף בעת ובעונה אחת גם את הסיבה וגם את התוצאה. האינטרנט והאפשרות לשמור על קשר מרחוק עשויים גם הם להשפיע על היחסים האלה בעתיד. **הזהרות יהודית:** כאן נמצא המנבא החשוב ביותר של נישואי תערובת מול נישואים תוך־קהילתיים. קיימת עדות טובה לכך שמידת יהודיותו של בית ההורים היא קרוב לוודאי גורם בעל העוצמה הרבה ביותר, ומיד אחריו באה כמות החינוך היהודי הפורמלי שהיחיד קיבל בצעירותו. בהסתכלות רחבה יותר על רבגוניות הקהילות היהודיות, המגזרים הדתיים מתאפיינים בגיבוש פנימי רב יותר ובנטייה פחותה בהרבה לנישואי תערובת לעומת מגזרים אחרים. עם זאת אין אטימות מוחלטת לתופעה בקרב ציבור כלשהו. לדפוסי חברות המתחילים בגיל צעיר השפעה מכרעת על דפוסי ההתחברות, על השייכות לדשתות חברתיות, ועקב כך על ההזדמנויות למציאת בן/בת זוג.

**יציבות חיי הנישואים:** נישואי תערובת יציבים פחות מנישואים תוך־קהילתיים. הסיבות לכך עשויות להיות מורכבות. הסיווג הזיווגי בנישואים חוזרים נוטה לעתים תכופות להיות בעל אופי הפוך מזה של הנישואים הראשונים.

## טבלה 3

**חלוקה עולמית של אוכלוסייה יהודית, לפי שכיחות נישואי התערובת העכשוויים  
בסביבות 1930 ובסביבות 2000**

2000		1930		שיעור היהודים הנישואים עכשיו ללא יהודים (א)	
האוכל היהודי		האוכל היהודי		המדינה (ב)	
%	באלפים	%	באלפים		
100.0	12,950	100.0	16,600	סה"כ	
1.7	215	24.9	4,130	פולין <sup>1</sup> , ליטא <sup>2</sup> , יוון <sup>3</sup> , א"י <sup>4</sup> , איראן <sup>5</sup> , תימן <sup>6</sup> , אתיופיה <sup>7</sup>	
37.7	4,879	40.4	6,700	לטביה <sup>1</sup> , קנדה <sup>2</sup> , ארה"ב <sup>3</sup> , אמריקה הלטינית <sup>4</sup> , בריטניה <sup>5</sup> , ספרד-פורטוגל <sup>6</sup> , שאר חלקי אסיה <sup>7</sup> , המגרב <sup>8</sup> , מצרים <sup>9</sup> , לוב <sup>10</sup> , אפריקה הדרומית <sup>11</sup>	
0.4	60	32.1	5,340	שווייץ <sup>1</sup> , צרפת <sup>2</sup> , אוסטריה <sup>3</sup> , לוקסמבורג <sup>4</sup> , הונגריה <sup>5</sup> , רומניה <sup>6</sup> , צ'כוסלובקיה <sup>7</sup> , בריה"מ <sup>8</sup> , אסטוניה <sup>9</sup> , בלגיה <sup>10</sup> , בולגריה <sup>11</sup> , יוגוסלביה <sup>12</sup>	
0.8	101	2.3	385	איטליה <sup>1</sup> , גרמניה <sup>2</sup> , הולנד <sup>3</sup>	
4.1	535	0.3	45	אוסטרליה <sup>1</sup> , ניו זילנד <sup>2</sup> , סקנדינביה <sup>3</sup>	
9.1	1,176			ארגנטינה <sup>1</sup> , ברזיל <sup>2</sup> , אורוגוואי <sup>3</sup> , צרפת <sup>4</sup> , בריטניה <sup>5</sup> , ארצות אחרות במערב אירופה <sup>6</sup>	
41.7	5,400			ארה"ב <sup>1</sup> , איטליה <sup>2</sup> , הולנד <sup>3</sup> , שווייץ <sup>4</sup> , ארצות אסיה בבריה"מ לשעבר <sup>5</sup>	
1.5	194			אוסטריה <sup>1</sup> , גרמניה <sup>2</sup> , מזרח אירופה (להוציא בריה"מ לשעבר) <sup>3</sup>	
3.0	390			ארצות אירופה של בריה"מ לשעבר <sup>1</sup> , קובה <sup>2</sup>	
30.8%		5.1%		כל העולם	
48.3%		5.2%		התפוצות	
				שיעור ממוצע	

(א) לא יהודים בזמן הנישואים. המספרים של נישואי התערובת הם הערכות הנוגעות לארץ או לאזור. טבלה זו אינה עוסקת בשינויים המתרחשים בתכיפות של נישואי התערובת בתוך הארצות.

(ב) הערכת מהימנות הנתונים היא כדלקמן: 1. נתונים מעודכנים ומהימנים; 2. נתונים חלקיים ופחות מעודכנים אבל באיכות מספקת; 3. נתונים מיושנים למדי או לא שלמים; 4. נתונים משוערים.

ישראל והתפוצות, אחרות הדעות בערכי ליבה, הקיטוב כגוף הפוליטי היהודי ואף התיאולוגיה היהודית. ככל שהם נתפסים כנוגדים את הנורמות השליטות, חוץ מההשפעה השוחקת שנודעת להם על גורלה והרכבה של האוכלוסייה היהודית, נישואי תערובת הם גורם המעורר מתח פנימי ומחלוקת. הכרירה בין גישה משלבת המכוונת כלפי חוץ ובין גישה מחמירה המכוונת כלפי פנים היא בעיה בסיסית בעיצובה של מדיניות יהודית, והיא אחד האתגרים הגדולים העומדים בפני יהודי העולם בראשית המאה ה-21.

## הרולד מ' וולר

הציונות, מראשיתה בסוף המאה ה-19, סימלה גישה מהפכנית בחיים היהודיים במידה רבה משום שמיקדה את הזהות היהודית בלאומיות במקום בדת. היהדות המסורתית לא הבחינה בין זהותו של אדם כיהודי מבחינה דתית לבין זהותו כבן העם היהודי. אבל כשנפתחו לפני היהודים אפשרויות להיטמע בחברה שבה חיו, או לפחות לעצב לעצמם זהויות חילוניות, התברר כי הדת אינה מספקת עוד כדי לחבר בין יהודים. מבחינתם של האבות המייסדים של הציונות, יכלו יהודים מכל סוג, אפילו אתאיסטים מושבעים, ליטול חלק שווה ביוזמה הציונית.

הציונות גם קראה תיגר על המונופול של רשויות הדת על הייצוג היהודי. ההסתדרות הציונית העולמית, שהיתה גוף חילוני, ראתה בעצמה מוסמכת לדבר ולפעול בשם העם היהודי כולו. הצלחתה העידה עד כמה השתנו החיים היהודיים בזכות אפשרויות החילון שהביאה האמנסיפציה. ליהודי אירופה היתה הזדמנות ליטול חלק בתהליך המודרניזציה, שנמשך בקצב מהיר במהלך המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20. ניסיונם של עמים אירופיים אחרים השפיע, כמובן, על יהודים רבים, שראו בתהליך המודרניזציה אמצעי להשתלבות מלאה בחיי המדינות שבהן הם חיים. אך היו יהודים שראו במודרניזציה תכנית ליציקת משמעות חדשה להשתייכות הלאומית היהודית. במשך מרבית שנות הגלות לא דווחה תפיסת היהודים את עצמם כישות פוליטית. הציונות בישרה את כניסתם המחודשת של היהודים להיסטוריה של העמים. במובן הזה היא סימלה מהפכה אמיתית בחיים היהודיים ושינוי רדיקלי בתפיסה העצמית היהודית, שאפשר לחוש בו עד ימינו.

בין כינונה של ההסתדרות הציונית העולמית לבין השואה נעשתה הציונות לאחד הביטויים העיקריים של זהות יהודית בקרב יהודי אירופה, אף שלא לביטוי היחיד. מקצת היהודים

בקרב בניהם של הורים שנישאו בנישואי תערובת, אפילו גורלו כיהודים. קרוב לוודאי שבגלל הדוגמה של ההורים דואים הילדים האלה בנישואי התערובת אופציה נורמלית. הדשת החברתית של הילדים נוטה גם היא להיות פתוחה לבני אדם בעלי רקע שונה. נישואי התערובת מתרכבים אפוא מאוד כדור השני והשלישי.

**תוצאות קולקטיביות:** השלכות רחבות יותר משפיעות על הקולקטיב היהודי מעבר להתנסויות האישיות. מה שנישואי התערובת מחוללים בעם היהודי הריהו דבר שיש לבחון אותו במונחים הנוגעים למשתתפים ולתהליכים העיקריים, כגון יחסי

## ציונות, ישראל ויהודי התפוצות

אין ספק כי לציונות נודעה מראשיתה, וכיחוד מאז הקמת מדינת ישראל, השפעה עמוקה על אופייה של הזהות היהודית בתפוצות. במקורה הציעה הציונות ליהודים בתפוצות נוסח חדש, לא דתי, של זהות יהודית. אחרי 1948 סיפקה ההזדהות עם ישראל מנגנון לביטוי מחויבות יהודית אפילו בקרב אותם יהודים שהיו רחוקים מהאידיאולוגיה הציונית. תחושת המחויבות הזאת קיבלה חיזוק ובמקרים מסוימים תוספת מדין בעקבות החששות שנתעוררו לקיומה של מדינת ישראל בתקופת ההמתנה שלפני מלחמת ששת הימים. מאז, ובמהלך השליש האחרון של המאה ה-20, שמרו יהודי התפוצות על יחס של מעורבות פעילה בגורלה של מדינת היהודים.

הזהדה עם ישראל והציונות התבררה כמנגנון שימושי מאוד מבחינתן של קהילות מאורגנות, שכן היא מאפשרת להן למשוך יהודים ממגוון גדול של סביבות חברתיות, דמות מחויבות והשקפות עולם ולקרבם לפעילויות של גיוס כספים ושל ניהול הקהילה. במובן מסוים ישראל מספקת מכנה משותף היכול לאחד כמעט את כל יהודי התפוצות בלי לפגוע בשונות הרבה הקיימת בקרבם. אבל במסגרת הקונסנזוס הרחב של התמיכה בישראל קיימים הברלים ניכרים בין קבוצות שונות. אף שחלק גדול של יהודי אמריקה משתייכים לארגונים הנוטים לתמוך במדיניותן של הממשלות המכהנות בישראל, הדי מאז שנות ה-80 של המאה ה-20 נפוצה התופעה של קבוצות המרגישות קווי מדיניות שונים מאלה של ממשלות ישראל. דוגמה לכך היא ארגונים כ"ידידי שלום עכשיו" ו"הקדן החדשה לישראל". הראשון קשור עם תנועת שלום עכשיו בישראל ותומך בנסיגה מ"השטחים" במסגרת הסדר שלום ובפירוק ההתנחלויות. השני הוא מטרייה לארגונים המגייסים כספים לישראל, שלא במסגרת המגביות היהודיות המיוחדות, והם מיועדים לתמיכה בפעילויות רווחה אלטרנטיביות.

לתנועות הציוניות, ובודדים בלבד תפסו את קיומה של ישות פוליטית יהודית כמשהו כוללני יותר מאשר מדינה ליהודים המעוניינים לחיות בה. הרוב ראה בישראל לא יותר מיעד חשוב לפעילויות צדקה ברמה האישית והקהילתית. יהודים התגאו בהישגיה של מדינת ישראל וחשו שהם מחויבים לדאוג לרווחתה ולרווחתם של קרוביהם ובני עמם החיים בה. תרומות כספיות לישראל נעשו לדרך יעילה של הבעת תמיכה במדינת היהודים. בשלב הזה עדיין חלשו ארגונים ציוניים על גיוס הכספים למען ישראל. ואולם הגיוס הזה נדר בהדרגה והתמקם בזרם המרכזי של חיי הקהילה. לאמיתו של דבר, גיוס כספים למען ישראל נעשה למאפיין מרכזי של הפרדציות של הקהילות, שהחלו לתפוס מקום כגורמי מפתח במבנה הארגוני של יהודי ארצות הברית. נוסף על כך היהודים, שעדיין זכרו כיצד היססו לנקוט פעולות נמרצות יותר נגד הנאצים כשהחלו

בעלי האוריינטציה הציונית עלו לארץ-ישראל בגלי ההגירה המפורסמים, שהם חלק מגרעין ההיסטוריה הציונית והישראלית. אחרים היגרו למקומות אחרים, ובהם יבשת אמריקה. רוב הנותנים באירופה הושמדו בשואה. יציאה המונית של יהודי מדינות ערב לישראל בעשור הראשון לקיומה, יחד עם רלדול מעמדם של היהודים ברוב ארצות אירופה, הם הגורמים לכך שסיפורם של יהודי התפוצות נפרש בעיקרו בארצות הברית ומקצתו בארצות אחרות בתפוצות.

אחרי מלחמת העולם השנייה לא ביטאו יהודים במערב, ובייחוד באמריקה, מחויבות אידיאולוגית חזקה למפעל הציוני. רבים הזדהו עם העיקרון שארץ-ישראל היא המקום שבו תתממש גאולתם של היהודים החיים בה או שהגיעו אליה כפליטי שואה. תמיכתם בישראל עם הקמתה היתה ביטוי לקשר עם אחיהם היהודיים. מעטים יחסית הצטרפו באופן רשמי



מדינת ישראל שימשה עם הקמתה מוקד הזדהות ליהודי ארצות הברית, אבל הרוב ראה בישראל לא יותר מיעד חשוב לפעולות צדקה. בתמונה: יהודי ניו-יורק חוגגים את יום השנה הראשון להקמתה של מדינת ישראל

בתביעתו של אש"ף אז לכינונה של מדינה אחת, "חילונית ודמוקרטית". עקב כך מצאו את עצמם תומכיה של מדינת ישראל ושל הציונות הפרוגרסיבית בתנועות השמאל הרדיקלי היהודי בעמדה לא נוחה. מקצתם המשיכו לבקר את מדיניותה של ממשלת ישראל, אבל מקצתם חששו שהבעת ביקורת עליה תנוצל בידי המתנגדים לעצם קיומה של ישראל.

מרבית היהודים במערב, בייחוד בצפון אמריקה, מזדהים עם ישראל ובאופן כללי תומכים במדיניות הממשלה המכהנת בה. ארגונים משקפים בדרך כלל את העמדות האלה. הם לכאורה ציונים, במובן שהם תומכים בישראל ומגינים על זכותה להיות מדינה יהודית. עם זאת הם אינם מקבלים בהכרח את כל עיקרי הציונות. לדוגמה, מעטים היהודים בצפון אמריקה החשים חובה לעלות לישראל. למעשה, חלק הארי של יהודי התפוצות שהיגרו לישראל מאז 1948 עשו זאת משום שהתנאים בארצות מוצאם נעשו בלתי נסבלים, ולא מתוך הכרה פנימית אידיאולוגית. בהקשר הזה יש להזכיר ויכוח פנימי שהתגלע בתוך ארגונים יהודיים כשהתברר שיהודים רבים יוכלו לצאת את ברית המועצות. העמדה הציונית היתה שעליהם להגיע לישראל. אך רוב הקהילות בצפון אמריקה החזיקו בדעה שאם יהודים סובייטיים ירצו להגר לצפון אמריקה כפרטים, הרי על הקהילות לסייע להם ולקדם את פניהם בברכה. קרוב לוודאי שיהיה הוגן לומר שיהודי צפון אמריקה אימצו אל לבם את ישראל יותר משאימצו את הציונות. הם כלי ספק תומכים בציונות למען אלה הרוצים להיות ציונים, אך הם שומרים על זכותם להחזיק בזהות הקשורה לארץ מוצאם כזהותם הראשונית. הדבר הזה נכון בייחוד בארצות הכרית, הדוחפת בחוזקה אל עבר קונפורמיזם ליברלי. הוא נכון פחות בקנדה, שהזהויות האתניות חזקות ומקובלות בה יותר.

מלחמת ששת הימים ב-1967 היתה נקודת מפנה במערכת היחסים בין יהודי התפוצות לישראל. מה שנראה אז כאיום ממשי למחוק את ישראל מעל המפה הביא חלקים גדולים יותר של יהודי התפוצות לבחון את אופי עמדתם כלפי הציונות, וחלק גדול יותר בתוכם החל להגדיר את עצמו "ציוני", אם כי לא דווקא במשמעות שהיתה מקובלת עד אז. בעקבות זאת הלכה ישראל ותפסה מקום מרכזי בחיי הקהילות היהודיות.

יהודי אמריקה נעשו מודעים יותר לחשיבות הפוליטית שנודעה לממשל שלהם במאבקים הדיפלומטיים שבאו בעקבות המלחמה. אחרי מלחמת 1967 הוברר כי ארצות הכרית היא בעלת הברית הפוליטית הראשית של ישראל, אף שעמדותיה אינן עולות תמיד בקנה אחד עם אלו של ממשלות ישראל. עקב כך גברה חשיבותם הפוליטית של יהודי ארצות הכרית, בגלל יכולתם להפעיל לחצים על הממשל האמריקני כדי שזה יתמוך בעמדותיהן של ממשלות ישראל. ההכרה שזוהי

לדרוף את היהודים, החלו בהדרגה להתארגן לפעילות פוליטית מתמשכת, שנועדה להבטיח למדינת ישראל תמיכה מרבית – פוליטית, דיפלומטית וצבאית. הקמת איפא"ק בשנת 1954 כגוף המתאם את פעילותם של ארגונים יהודיים בתמיכה בישראל סימלה את המחויבות החדשה הזאת. אבל מובן שהתמיכה הכללית בישראל לא ניתרגמה לתמיכה בכל אחת מפעולותיה; והוויכוחים הפנימיים בין יהודי ארצות הכרית שיקפו לא אחת את הניגודים האידיאולוגיים בתוך ישראל עצמה.

אבל גם עם התגברות ההערכה לישראל ולמשמעותה לחיי היהודים נותרו בקהילות כיסי התנגדות, ובהם מגזרים שהתנגדו לציונות מראשיתה, כגון פלגים חרדיים בקרב האורתודוקסים שדבקו באמונה כי רק עם בוא המשיח ישוּבו היהודים לארץ-ישראל ושכל ניסיון להאיץ את מהלך ההיסטוריה באמצעות התערבות אנושית מפר את עקרונות היהדות. מבחינתם גם היתה הציונות מודרנית מדי. אמנם מקצת החרדים מיתנו את עמדותיהם, ומאנטי-ציונים הם נעשו רק ללא-ציונים, בעקבות עמיתיהם בישראל, אך אחרים, ובייחוד חסידי סאטמר, המשיכו להתנגד בגלוי למדינת ישראל ויצאו נגדה בפומבי. שתי המגמות, הלא-ציונית והאנטי-ציונית, עדיין רווחות בחלקים ניכרים של העולם החרדי. כיטוייהן הפומביים נעים בין סירוב לכבד את סמלי עצמאותה של מדינת ישראל ולהשתתף באירועי תמיכה בה שעורכת הקהילה, לבין תעמולה אנטי-ישראלית גלויה, לעתים בשיתוף קבוצות עדכיות.

גילוי אחר של הסתייגות מקונסנזוס התמיכה במפעל הציוני עבר מן העולם, אף כי בשעתו נודעה לו חשיבות מסוימת. התנועה הרפורמית הרגישה מראשיתה כי היא תופסת את מושג היהדות כדת ודוחה את רעיון הלאומיות היהודית. כשהופיעה הציונות, נטייתם הטבעית של הרפורמים היתה להתנגד לה. ואולם רדיפות הנאצים דחפו רבים מן היהודים הרפורמיים בארצות הכרית לבחון מחדש את עמדותיהם (ר' התנועה הרפורמית והציונות במדור החברה הדתית מול החילון והמודרנה); אחרי מלחמת ששת הימים אומצו ישראל והציונות בגלוי בידי התנועה הרפורמית. בירושלים פועל קמפוס של ההיברו יוניון קולג' השייך לתנועה הרפורמית, שגם הקימה מפלגה המשתתפת בקונגרס היהודי העולמי. הגורמים האנטי-ציוניים הקלאסיים נעלמו מהתמונה.

גורם אנטי-ציוני שלישי בקרב היהודים איננו מוגדר היטב כשני קודמיו. אנשים מהשמאל הקיצוני התנגדו באופן מסורתי לתנועות לאומיות. אחרי 1967 היה רובו של השמאל שותף לעמדות תנועת השלום הישראלית שביקשה לפתור את הסכסוך הישראלי-פלסטיני על בסיס חלוקה מחדש של הארץ בין ישראל לבין ישות ערבית-פלסטינית. אבל היו בשמאל גם קבוצות, שלא השתייכו לגופים יהודיים מאורגנים, שתמכו



מאז 1967 חשים רוב יהודי ארצות הברית זיקה לגורלה של ישראל. בתמונה: מצעד הצדעה לישראל שנערך בניו יורק בשנת 1970 בקירוב

כיהודים – העניין הזה נתון לוויכוח. אף שמדובר בקשר ואולי אף בעוגן לעולם היהודי בכללותו, התמיכה בישראל וההזדהות עמה כשלעצמן אינן מספיקות לשמש בסיס לזהות יהודית לטווח ארוך. אחת השאלות שהציונות אילצה יהודים להתמודד עמן היא אם היא יכולה לשמש לישראלים בסיס לזהות יהודית לטווח ארוך או שמא נחוץ גם מרכיב כלשהו הקשור קשר היסטורי למסורת היהודית. במילים אחרות, האם די שיהודים יהיו ישראלים וציוניים כדי לקיים המשכיות יהודית? אם שאלה מעין זו עולה כשמדובר ביהודים ישראלים, הרי רלוונטי עוד יותר לשאול את השאלה המקבילה בנוגע ליהודי התפוצות: האם זהות המבוססת על יחסים עם ישראל יכולה לספק די תוכן להבטיח את המשכיותם של חיים יהודיים, הן מבחינת הפרט והן מבחינת הקהילה?

אי אפשר לספק לשאלות מעין אלה תשובות החלטיות,

המציאות החדשה השפיעה על מנהיגי הקהילה היהודית באמריקה, והם החלו להפעיל לחצים כאלה בקביעות. כדי לקיים פעילות כזאת, היה צורך לפתח מודעות מתאימה בקרב היהודים לבעיותיה המדיניות של ישראל. המכשירים העיקריים למעורבותם של יהודים מן השורה בפעילויות למען ישראל לא היו הארגונים הציוניים המסורתיים, אלא דווקא הפדרציות הקהילתיות. שלא כארגונים האחרים, לא דרשו הפדרציות מחבריהן שום דבר לכד מתרומות. הגישה הזאת, שפנתה למכנה המשותף הנמוך ביותר, אפשרה להן להגיע לציבורים גדולים של יהודים ולגייס את תמיכתם בישראל. התהליך דילל במירת מה את תוכנה ואת משמעותה של הציונות כתנועה, אך בה בעת גם חיזק את תורעת ההשתייכות לעם היהודי.

מאז 1967 חשים מרבית יהודי התפוצות זיקה לגורלה של ישראל. עד כמה יכול הרבר הזה לשמש בסיס לכיטוי זהותם

עם זאת המשיכו לבנות את קהילותיהם, את ארגוניהם ואת מוסדותיהם.

מאז שנות ה-70 נשתנה מהלך העניינים. השינוי משקף בין השאר את מעמדה של ישראל בעולם ואת יחסה לתהליך השלום והוא מתבטא בהתעניינות גוברת והולכת בחיי היהודים בתפוצות בזכות עצמם וכן בהשערות בנוגע לערכן העתידי של התפוצות בפני עצמן. חשיבה כזאת באה לידי ביטוי גם בגילויים הדתיים וגם בגילויים החילוניים של החיים היהודיים. אם בוחנים את הקהילות היהודיות בתפוצות בראשית המאה ה-21, ברור שלקיומה של מדינת ישראל נודעת השפעה בת קיימא על רוב ההיבטים של החיים היהודיים. בין היתר, היא עוררה בקרב יהודי התפוצות מודעות למושג הזהות היהודית הלאומית, גם אם עמדתם בנוגע לאימוץ זהות כזאת איננה חד-משמעית. היא הכיאה גם לשינויים גדולים כמהות החיים היהודיים המאורגנים. ואולם יהודי התפוצות, ובייחוד יהודי ארצות הברית, דוחים את התפיסה שקיומם כקהילה הוא קיום נעדר לגיטימיות. יתרה מזאת, לעתים תכופות הם מבליטים את שוויון הערך שבין ישראל לתפוצות. הדבר הזה הביא לוויכוחים בפדרציות היהודיות בנוגע לאופן הקצאת סכומי המגביות וחלוקתם בין הצרכים המקומיים לבין אלה של ישראל. היחס נוטה לטובת ישראל, בעתות משבר, אבל חוזר ונוטה לטובת הצרכים המקומיים, בתקופות רגיעה. לסיכום, יהודי התפוצות אמנם הושפעו השפעה עמוקה מקיומה של ישראל, אך טרם יישבו עד תומן שאלות הנוגעות למשמעותה לקהילותיהם.

בייחוד כשמדובר במדינה שהחלה את קיומה רק בשנת 1948. ישראלים חילוניים רבים סוברים שבזהות ישראלית-ציונית, במסגרת חברה אזרחית, הבנויה על בסיס המודלים המערביים, יש משום תשובה מספקת לבעיות זהותם הלאומית. אך מבחינתם של יהודי התפוצות, המצב שונה במידה ניכרת. למי שאינם קשורים קשר הדוק לתנועה דתית, קרוב לוודאי שזיקה לישראל אינה מספקת גירויים וחיזוקים יומיומיים ברמה שתבטיח שמירה על זהות יהודית מוצקה. הדבר הזה מציב דילמה למנהיגי הקהילה היהודית בתפוצות. הזיקה לישראל היתה הסיכוי הגדול ביותר להביא אנשים מן השורה לידי מעורבות מרבית בחיים היהודיים, בטווח הקצר והבינוני. ואולם בטווח הארוך קרוב לוודאי שיהיה צורך במחויבות שמעבר לתמיכה במדינת ישראל. יש יהודים שבשבילם תספיק זיקה לתרבות החילונית או למוצא האתני. אבל קיים גם מיעוט בין יהודי התפוצות שמבחינתו מתבטאת הזיקה הזאת בנכונות לקבל את מצוות הדת. כך או כך, יש כאן בעיה שפתרונה עדיין אינו כרוך לכול.

בחשיבה הציונית הקלאסית, מרגע הקמת מדינת היהודים אין כמעט תכלית לתפוצות מלבד כמאגר עלייה לישראל. הציונים ראו בחיי היהודים בתפוצות דבר לא טבעי, מצב שיבוא על תיקונו ברגע שתוקם מדינה. כיום מעטים הישראלים שיחמירו עד כדי כך ביחסם לתפוצות. עם זאת אין להכחיש שמאז 1948 נעשתה ישראל למרכז החיים היהודיים. שנים רבות נמנעו יהודי התפוצות מהתמודדות עם משמעותה של העובדה הזאת בשבילם. הם המשיכו לשלם מס שפתיים לרעיון ויחד

## צירל-אסתר קוזניץ

לעיצובה של תרבות יהודית חילונית מודרנית. כמו כן שמו לעצמם למטרה להוכיח, במטרה לתמוך במאבקם של יהודי מרכז אירופה ומזרח לשוויון זכויות מלא, שדוברי יידיש הם קבוצה לאומית מובחנת ולה תרבות משלה.

ב-1925 הציע הבלשן נחום שטיף להקים למטרה הזאת מכון ללימודי יידיש, שידאג לסטנדרטיזציה של השפה, יאסוף חומר רלוונטי, יעסיק חוקרים בוגרים ויכשיר צעירים למחקר היידיש. מאקס ויינרייך וזלמן רייזן, חוקרים מווילנה, נענו לתוכניתו של שטיף. בסתיו של אותה שנה הם ייסדו בברלין מחלקה פילולוגית, שכללה ועדות לאתנוגרפיה, מינוח, לשון וכתוב; ומחלקות להיסטוריה, לכלכלה וסטטיסטיקה ולפסיכולוגיה וחינוך, ויחד הן היו למכון. באחריותו של המכון היו גם מדכו ביבליוגרפי, ספדייה וארכיונים. ב-1934 נוסדו

## ייו"א

ייו"א הם ראשי תיבות של "יידישער וויסנשאפטלעכער אינסטיטוט": ("המכון המדעי היהודי"), שהוא המכון החשוב ללימודי יידיש וההיסטוריה והתרבות של יהודים דוברי יידיש וקהילותיהם בעולם.

שורשי ייו"א נעוצים בחשש משחיקת מסורת התרבות היהודית בשל תהליכי העיור והחילון, חשש שדחף את ההיסטוריון שמעון דובנוב לקרוא ב-1891 לתיעוד ההיסטוריה היהודית במזרח אירופה. דובנוב האמין שהיסטוריה משותפת ותרבות משותפת יתפסו את מקומה של הדת כבסיס הזהות היהודית בעת המודרנית. תלמידיו של דובנוב ביקשו לחקור את היידיש, שפת הדיבור של מיליוני יהודים במזרח אירופה, שנחשבה נחותה וחסרת ערך תרבותי בעיני המשכילים היהודיים, ולהרים את קרנה, כדי לעשותה לשפה שתוכל לתרום



קצ'רגינסקי, סיכנו את חייהם במאמץ להציל רסיסים מאוספי ייו"א. אחרי המלחמה נמצא חלק גדול מן החומר שהגרמנים ייעדוהו ל"מוזיאון הגזע היהודי שנכחד" בפרנקפורט, ונתגלו גם חלקים קטנים יותר, מן החומר שהצילו סוצקבר וקצ'רגינסקי בוילנה. בשנת 1947 הובא רוב החומר הזה לניו יורק.

ייו"א, בראשותו של מאקס ויינרייך, היה למכון הראשון בארצות הברית שהחל לפרסם עבודות מחקר על השואה. וכמו כן, יחד עם עיסוקו בידיש וביהודי מזרח אירופה, החלו אנשיו להתמקד גם בקהילה היהודית בארצות הברית ולפרסם כתבים באנגלית. עם הירידה במספר דוברי יידיש כשפת אם סייע המכון להבטיח את עתידם של לימודי היידיש באמצעות הפקת ספרות עזר, וב-1968 השיק קורס קיץ אינטנסיבי ללימוד יידיש ותוכנית לימודים לתואר שני בתרבות יידיש.

עם נפילתה של ברית המועצות התברר שחלקים מאוספי ייו"א מן התקופה שלפני המלחמה שררו בוילנה תחת השלטון הסובייטי. בשנים 1995-1996 הובא החומר הארכיוני לניו יורק ושוכפל. ב-1991 ייסד ייו"א, עם הסמינר התיאולוגי היהודי באמריקה ועם האוניברסיטה למרעי הרוח במוסקבה, את פרויקט יודאיקה, התוכנית הראשונה ללימודים יהודיים ברוסיה הבלתי-סובייטית. ב-1999 עבר מטה ייו"א למרכז להיסטוריה יהודית בניו יורק, ארגון גג המשרת כמה ארגונים אקדמיים יהודיים. ממעונו החדש הוא ממשיך להפיק תערוכות, כינוסים ופרסומים. ספריית ייו"א וארכיוני המכון היו ועודם האוספים החשובים בעולם ללימוד יידיש ותולדות היהודים במזרח אירופה.

החטיבה לחוקרים צעירים ותוכנית "אספיראנטור" להכשרתם. עם פרסומי הרבים של המכון נמנות סדרות השריפטן פון יידישן וויסנשאפטלעכער אינסטיטוט (כתבי המכון למדע יהודי) של כל אחת מן המחלקות, וכתב העת ייו"א בלעטער (דפי ייו"א) המופיע מאז שנת 1931.

המכון ראה עצמו נקרא לעסוק בתחומים תרבותיים וחברתיים שהעסיקו את הציבור היהודי הרחב בזמנו, אך עם זאת ביקש להישאר ניטרלי מבחינה פוליטית, ולא שעה לקריאות לקשור קשר גלוי עם הבונד ועם פועלי ציון שמאל, המפלגות הקרובות לו ביותר מבחינת ההשקפות התרבותיות והלשוניות, שראו בידיש את שפתם של היהודים. מבחינה גיאוגרפית זכה המכון לתמיכה הגדולה ביותר במזרח פולין ובארצות הבלטיות. באזורים האלה נעשו אלפי יהודים מן השורה ל"זאמלערס" (אספנים), שאספו חומרי מחקר וגייסו אמצעים כספיים, דבר המעיר על כוח המשיכה של המכון בעיני הציבור הרחב. ב-1929 קנה המכון בניין בוילנה וקבע שם את מטהו. בברלין נותר סניף, נוסף על הסניפים האחרים שהוקמו בינתיים בקהילות דוברות יידיש בכל רחבי העולם. הסניף הניו-יורקי הוא שסיפק את מרבית תקציבו של המכון.

בשנת 1940, אחרי פרוץ מלחמת העולם השנייה, עבר מטה המכון לניו יורק. בשטחים שבידי הסובייטים המשיך המכון לתפקד במגבלות גדולות והולכות. עם כיבוש וילנה בידי הגרמנים, בראשית מארס 1942, אילצו הנאצים קבוצה של עוברים למיין להם פריטי תרבות יהודיים בבניין ייו"א. העובדים, בראשותם של המשוררים אברהם סוצקבר ושמריה





# מדינת ישראל כמפעל יהודי מודרני

בעריכת יאיר צבן

איתמר אבן־זהר < חיים אדלר < שולמית אלוני < נמרוד אלוני ויואב סילברט  
עוז אלמוג < עליאן אלקרינאוי < יאירה אמית < אורי בן־אליעזר  
סיגל בן־דפאל גלנטי < רות גביון < יואב גלבר < לוי יצחק הירושלמי  
יעל זרובבל < עדית זרטל < ירמיהו יובל < אפרים יער < אסא כשר  
תמר ליבס < יורם מלצר < אריה נאור < בנימין נויברגר < הנרי ניר  
יפעת סולל < סמי סמוחה < אבנר ענבר < סילביה פוגל־ביז'אווי  
מיכאל פייגה < יאיר צבן < מוקי צור < בארי צימרמן < אורי רגב  
אמנון רובינשטיין < אמנון רז־קרקוצקין < אליאב שוחטמן < דוד שחם  
ידידיה צ' שטרן < יאיר שלג < כרמל שלו < משה שמיר < עליזה שנהר < נתן שרון

- שורשיו של המתח הזה, עם ראשית המודרניזציה של עמנו בתקופת ההשכלה, ועד לפסגת פעילותה של התנועה הלאומית שלו;
- ביטוייו הממשיים בהנחת יסודותיה של המדינה ובראשית צעדיה.

### למה היה משקל מכריע בהקמת המדינה?

בשנים שקדמו להקמת המדינה פעלו כוחות שונים ומגוונים להשגת הריבונות היהודית. לא מתפקידו של מבוא זה להכריע במחלוקות ההיסטוריות בנוגע לשאלה למה היה משקל מכריע יותר: ליישוב היהודי המאורגן שהתגבש בארץ במשך שבעים שנים, עוצב כ"מדינה בדרך" והיה בשל להגדרה עצמית ולעצמאות מדינית, או לשואה האיומה שהמחשה לעיני כול את הזדקקותו הנואשת של העם היהודי למדינה שהיא שלו; ומה השפיע יותר על השגת ההכרה הבינלאומית – הדומה של ספינות מעפילים עמוסות בפליטי חרב ההשמדה הנאצית, הנרדפות בידי אוניות מלחמה בריטיות, או שמא החרדה של עמי אירופה, במזרחה ובמערבה גם יחד, מהאפשרות שהיהודים יזרמו ממחנות העקורים לארצותיהם; ומה השפיע יותר על הבריטים בהחלטתם לוותר על שלטונם בארץ – פעולות הטרור של אצ"ל ולח"י, או שמא דווקא הפעולה המשולבת של הנהגת היישוב והסוכנות, שפעלה במקביל בנתיב המדיני, בארגון העפלה בלתי לגאלית, בקידום התיישבות ברחבי הארץ, ובכניין הכוח הצבאי, ה"הגנה", אשר בפרק זמן מסוים השתתפה במאבק המזוין כבריטים (כשעמדה כדאש "תנועת המרי העברי"), אך עיקר תרומתה היתה בהכנת התשתית למלחמת העצמאות; ומה אפשר יותר מכול את ההחלטה בעצדת האומות המאוחדות ב-29 בנובמבר 1947 בדבר חלוקת ארץ-ישראל לשתי מדינות, יהודית וערבית – התמיכה האמריקנית (למדות היותה מהוססת ולעתים מזגזגת), או המפנה בעמדתה המסורתית, האנטי-ציונית הלוחמנית, של ברית המועצות, שבאה לידי ביטוי דרמטי בנאומו של נציגה באו"ם, אנדריי גרומיקו, או שמא העובדה שהדברים התרחשו בשעת כושר היסטורית נדירה, שבה היריבות האמריקנית-סובייטית עדיין לא החרפה לדרגה שהיה בה כדי להכשיל את המהלך כולו.

כדרך של התרחשויות היסטוריות גדולות, שום גורם יחיד אין בכוחו להסביר. הן תוצאת פעילותם המצטברת של גורמים רבים, שדירוגם ההייררכי הוא במידה רבה מלאכה סיופית וייתכן שאינו מעלה ואינו מוריד. אין ספק שהדי השואה שפקדה

במבוא לחיבור האנציקלופדי הזה, *זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן החילון*, הבהיר ירמיהו יובל כי "המושג 'תרבות' מציין לא רק ספרות, אמנות, מוזיקה, תיאטרון, אדריכלות וכדומה, אף שאלה יש מקום מרכזי בתוכו. התרבות מקיפה גם את ההגות והאידיאולוגיה הציבורית, את הזיכרון ההיסטורי, את השימוש בלשון, את חיי היומיום, הפוליטיקה, הסמלים, המוסדות, הרגלי הלבוש, הבידור והפנאי, ובקיצור – את כל מה שבני אדם יוצרים במשותף, ואשר חוזר ומשפיע על פירושי העולם שלהם ועל יחסיהם ההדדיים. עם זאת אין מטרתנו להקיף הכול, אלא לייצג את עיקרי התהליכים והמוצרים והאנשים הקשורים בהם".

ברוח דברים אלה, נועל את החיבור האנציקלופדי הזה מדור המוקדש כולו למדינת ישראל ול"יישוב" שקדם לה. מדינת ישראל מוגדרת כאן "מפעל יהודי מודרני", קודם כול משום שהיא תוצר מובהק של פוליטיקה יהודית חדשה, ושל תהליכים חברתיים, כלכליים, פוליטיים ותרבותיים, שהיו בעיקרם תהליכי מודרניזציה וחילון שהתחוללו בקהילות יהודיות שונות, בזמנים שונים ובצורות שונות, והקרינו השפעה מצטברת על גורלו של הקולקטיב היהודי בכללו.

כאמור, המודרניות יצרה תרבות פוליטית חדשה, חילונית ביסודה, גם ליהודים, והמדינה היא מוצר שיש בו משום גילום של התרבות הפוליטית החדשה הזאת. כמו בעמים אחרים במערב, ואף במידה רבה יותר, היו תהליכי המודרניזציה והחילון בעם היהודי, מראשיתם, כרוכים במתח בלתי נמנע בינם לבין המורשת הדתית החזקה שמתוכה בקעו ולהסרת כבליה חתרו. לפיכך, מתח זה ניכר בכל הווייתה של מדינת ישראל: היא קמה כמדינה חילונית על יסודות של תפיסות דמוקרטיות-ליברליות ובהתאם לעיקרון האוניברסלי של זכות ההגדרה העצמית של העמים, אבל לא היה בכוחה להביא את חילוניתה למיצוי שלם ומקיף כול. שורש העניין נעוץ בעובדה שבמהלך דורות רבים, עד העת המודרנית, שררה בעם היהודי חפיפה מלאה בין הזהות הדתית לזהות הלאומית, והעם, האמור לממש במדינה את הקיום הפוליטי הריבוני, החילוני ביסודו, הוא עם בעל שורשים בדת, וחלקים ממנו – שורשיהם הדתיים עמוקים מאוד. מתח זה קיים בישראל מיום היווסדה, והוא גם חזק יותר מאשר במרבית ארצות המערב, שרוכן כבר פתרו (או דיככו) חלק מן המתחים בשלבים מוקדמים יותר (שעון המודרניזציה היהודית הוא מאוחר מזה שלהן).

מבוא זה יעמור על הדברים האלה:

"מהפכה חילונית", לא משום שנושאי דברה ביקשו לנתק עצמם מדת ישראל, וזאת לא היתה מטרתם, אלא משום שבעצם הופעתה היא החלישה את מעמדה של הדת ושל נושאי-כליה והכשירה את הקרקע להופעתם של תרבות חילונית ומוסדות חילוניים. אכן, אין להעלות על הדעת את הופעתה של התנועה הציונית ללא ההשכלה, שייצגה את ראשית המודרניזציה בעם היהודי, ללא תהליך החילון שפקד את קהילות ישראל בעקבות המודרניזציה ולימים – יחד עמה, וללא השפעתן של התנועות הלאומיות שפעלו באירופה במהלכה של המאה ה-19. (ר' תנועת ההשכלה והתרבות היהודית במדור ספריות ואמנויות).

מן המפורסמות היא שיהודים, מאז גלותם מארץ-ישראל, מדצונם או בעל כורחם, לא חדלו כמעט מעולם להתפלל לחידוש חייו של העם כמולדת הישנה. יתרה מזו: "שיבת ציון", אינדיווידואלית או קבוצתית, אף היא לא המתינה ל"חיבת ציון" או לתנועה הציונית. אלא, שכמו בעמים אחרים, לא די היה בשאיפה עזה לחירות לאומית. צריך היה שיווצרו הנסיבות ההיסטוריות שיאפשרו את צמיחתן של תנועות לשחרור לאומי. העם היהודי פיגר אחר העמים שהוא חי במחיצתם. תהליכי המודרניזציה והחילון איחרו לפקוד אותו, בהשוואה לעמי מערב אירופה ומרכזה, ואף קצב התקדמותם היה אטי ומהוסס יותר. משה מנדלסון נולד (1729) ארבעים שנה לאחר שג'ון לוק פדס את ה"מכתבים על הסובלנות". וירושלים שלו הופיע 28 שנים לאחר הופעת הכרך הראשון של האנציקלופדיה הצרפתית הגדולה (1751), שעורר את חמת הכנסייה (עם כותביה נמנו דיידו, רוסו וולטר). אלא שהשיהוי בתגובה הלאומית היהודית בהשוואה להתעוררות הלאומית של עמים אחרים באירופה היה אף גדול בהרבה. שכן, המודרניזציה והחילון השפיעו בשלבים הראשונים דווקא בכיוון הגברת מאמציהם של יהודים להפיל מחיצות בינם לבין העמים המארחים, לנצל ככל האפשר את יתרונותיה של האמנסיפציה, ולממש תהליכים של אקולטורציה בתרבות העמים שבמחיצתם הם חיו ופעלו. רק האכזבה מהאמנסיפציה, ההשפעה המצטברת של מאבקי השחרור (או האיחוד) של עמים אחרים ועליית משקלה של האנטישמיות נתנו גם ללאומיות היהודית המודרנית את הדחף שלו היא היתה כה זקוקה. לא ייפלא אפוא שהתנועה הלאומית של העם היהודי עשתה את צעדיה הראשונים כמעט יובל שנים לאחר "אביב העמים" (1848) ובזיקה אליו.

כאשר מונים את הרב אלקלעי ואת הרב קלישר, שפעלו בתקופת "אביב העמים", בין משריה החשובים של הציונות, חשוב להדגיש את הרקע הסביבתי להופעתם. שכן, לא מהסתגרות למדינת בד' אמות של תורה הגיעו השניים למסקנות לאומיות מודרניות, אלא דווקא משום שקדעו בחדרי לימודם אשנבים להציץ בסוכב אותם; הציצו ונפגעו. שניהם גדלו ופעלו

את העם היהודי סייעו כגיוס התמיכה הכינלאומית בתביעה להקמת המדינה, אבל זו לא היתה קמה אלמלא הצליחה התנועה הציונית להניח, במשך חמישים שנים, את התשתית למדינה, בדמות "היישוב", שהיה ל"מדינה בדרך". לכן לקביעה הייררכית אחת יש הצדקה: ללא תנועה לאומית, שדבקה ביעדה ופעלה בנחישות למימוש – לא היתה קמה מדינת ישראל, על כל פנים לא בזמן שבו קמה.

## מבשורת "ההשכלה" ועד "מבשרי הציונות"

מקובל, ובצדק, לזהות שלוש דמויות המייצגות את סיפור הקמתה המחודשת של הריבונות הממלכתית של העם היהודי בארץ-ישראל: הרצל, וייצמן ובן-גוריון (ר' ערכיהם במדור תנועות לאומיות וחברתיות וערך על בן-גוריון גם במדור ההגות היהודית המודרנית). הרצל – כמייסדה של התנועה הלאומית היהודית הפוליטית, התנועה הציונית, וכאיש ששרטט את היעד – "מדינת היהודים" ב"ארץ הישנה-חדשה" ("אלטנוילנד"); וייצמן – כאיש שהשכיל לשמר ולטפח את התנועה, היה לנשיאה ופעל יותר מכול להשגת הכרה בינלאומית בזכותם של היהודים למולדת שלהם; ובן-גוריון – כאיש שבלט יותר מאחרים בהנחת היסודות הממשיים למדינה העתידה, האיש שעשה את "היישוב" ל"מדינה בדרך", דבק ללא רתיעה בהקמתה הלכה למעשה, והנהיג אותה בשעת לידתה הקשה. סיפורם האישי של מנהיגים מסיט, לעתים קרובות, את תשומת הלב מהתהליכים המדיניים, הכלכליים, החברתיים והתרבותיים שאפשרו את הופעתם של המנהיגים האלה ואת הצלחתם. אבל אפשרי גם היפוכו של דבר: באמצעות דיון בהיבטים מסוימים בביוגרפיה האישית והמדינית של אותם אישים, ושל אישים אחרים, אפשר להאיר את התהליכים, הזרמים וההתפתחויות שבהם טמון השורש ההיסטורי העמוק של התופעה הנדונה.

עניינו של החיבור האנציקלופדי הזה הוא, כאמור, כחינת השפעתם של תהליכי המודרניזציה והחילון על תולדות עמנו במאות השנים האחרונות. מנקודת תצפית זו צריך לבחון גם את ההתפתחויות ההיסטוריות שהוליכו להקמתה של ישראל ועיצבו את דמותה כעשורים הראשונים לקיומה. מנקודת תצפית זו דאוי היה להוסיף חוליה לשרשרת האישים הנזכרים, דווקא בראשיתה, את משה מנדלסון (ר' ערך במדור ההגות היהודית המודרנית), סמלה של תנועת ההשכלה היהודית, ואת יצחק אייכל, שהיה למעשה אבי התנועה הזאת, שפילסה את הדרך גם לציונות. חוקרה המובהק של ההשכלה, שמואל פיינר, המייחס להשכלה תפקיד מפתח במודרניזציה היהודית, הגדיר את מהפכת הנאורות שהתרחשה בחברה היהודית במאה ה-18

בהשכלה האירופית של המאה ה-18, ואשר השפיע על המשכילים היהודיים במרכז אירופה עד כי האמינו שהתנ"ך יכול לשמש גם יסוד רעיוני לברית בינם לבין הליברליזם האתי, הנוצרי-פרוטסטנטי. המגמה הזאת גם עלתה בקנה אחד עם שאיפתם של המשכילים להחליש את השפעתם של הרבנים ולערער את סמכותם, היונקת את כוחה בעיקר מהתורה שבע"פ. אכן, הן בתנועת ההשכלה והן בתנועות הלאומיות היהודיות שנוגדו כעקבותיה, העמיקה הפנייה אל המקרא את הזיקה לעברו הקדום של העם ולמורשתו העתיקה ביותר, אך לא פחות מכך היא ביטאה פיחות ורחייה של הספרות הרבנית-התלמודית. גם בכך נמצא ביטוי למהפכת המודרניזציה והחילון שפקרה את עמנו.

הרצל – שפסק בתקיפות (במדינת היהודים שלו) כי כשם שקציני הצבא יוגבלו לפעול רק במסגרת הקרקטינים שלהם כך יוגבלו הרבנים לפעולה בבתי הכנסיות שלהם, ומשניהם תישלל הזכות להתערב בענייניה של המדינה – חתר להימנע מעימות חזיתי עם רבני הציבור הרתי-הלאומי. בורוכוב (ר') ערכיו במדור ההגות היהודית המודרנית ובמדור תנועות לאומיות וחברתיות), סוציאליסט, חילוני ואטיאיסט, היה ספוג ברגשי אהבה והערצה לפרקים חשובים בהיסטוריה היהודית ובמורשת התרבותית היהודית. וגם נחמן סירקין (ר') ערך במדור ההגות היהודית המודרנית), שבורוכוב ראה בו את אבי הציונות הסוציאליסטית, נע בין הערצה להתקוממות ביחסו אל המסורת הרתית. ז'בוטינסקי (ר') ערכיו במדור ההגות היהודית המודרנית ובמדור תנועות לאומיות וחברתיות), גם הוא חילוני ואטיאיסט, אשר יצר למעשה את הדגם היהודי של פוליטיקה לאומנית, מודרנית ומחולנת, של כוח ושרירים, איש הימין, אויב לסוציאליזם, שעולמו הרוחני-התרבותי היה אירופי לאין ערוך יותר משהיה יהודי, גם הוא ראה בחוקי התנ"ך את היסוד לפרוגרמה חברתית מוררנית לעם היהודי. למרבית ראשי הציונות היו יחסים אמביוולנטיים גם עם העולם הרבני, לרבות רבני הציונות הדתית, שהיו מיעוט קטן בעולם הרבני. רוב הרבנים שללו את הציונות מכול וכול וראו בה גורם חילוני מיליטנטי העלול לערער את יסודות האמונה בעם; הם החשידו אותה בשכתאות, במשיחיות שקר, וחרדו מפני ניסיונה להציע ליהודים זהות לאומית – ולא זהות דתית – עד כי הקיצוניים שבהם, והם לא היו מעטים, "רבני המחאה" (ה"פרוטסטט ראבינער"), לא היססו לפנות אל שלטונות 'הגויים' של אירופה בתביעה לאסור את הפעילות הציונית.

כבר בקונגרס הציוני הראשון השתדל הרצל, מצד אחד, להרגיע את היהדות המסורתית, באומרו כי אין לה ממה לחשוש במדינת היהודים, ומצד אחר, בה בעת, הבהיר בתוקף כי יש יותר מאסכולה אחת ביהדות וכי מדינת היהודים לא תהיה

בסביבה רוחנית מתחים לאומיים והיו עדים למאבקים לאומיים: אלקלעי היה עד בסארייבו למלחמת הסרבים לעצמאות וקלישר היה עד בחבל פוזנן להתנגשות בין שתי תנועות לאומיות – הגרמנית והפולנית. כמו לשכניהם, כך גם להם, לא הספיקה עור ההגררה העצמית הרתית. הם חיפשו ביטוי מוחשי להגדרת הזהות העצמית הלאומית היהודית שלהם (ר') מבשרי הציונות במדור תנועות לאומיות וחברתיות).

חבר לשניים משה הס (ר') ערך במדור ההגות היהודית המודרנית), שפרסם ב-1862 את ספרו דומי וידושלים, שעליו אמר הרצל כי אילו הכיר את הספר לא היה כותב את מדינת היהודים. משה הס, שקיבל בילדותו חינוך מסורתי, היה לימים לסוציאליסט, כמה שנים היה מורה ושותף לדרך של מארקס, ולאחר מכן – בר פלוגתא שלו. בעקבות התעוררות התנועות הלאומיות באירופה באמצע המאה ה-19 החל לשקור על בחינתה של השאלה הלאומית היהודית. בדמותו של הס מתמקדים אפיוני התהליכים הנדונים כאן: המעבר ממסורתיות למודרנה, וממנה לחילון; הפתיחות להשפעתה של ההתעוררות הלאומית והיכולת לבחון את השלכותיה על העם היהודי; והחיבור לתנועה הסוציאליסטית, שלצד הלאומיות היתה התנועה המשפיעה ביותר במפנה המאות, בעת התגבשותה של התנועה הציונית.

## ציונות אמביוולנטית

כבר מלידתה של התנועה הציונית היה מובנה בה יחס מורכב ורווי סתירות לסוגיית מעמדה של הרת בחייה של התנועה ובחיי המדינה שתוקם: הציונות מרדה בכבלי מסורות עתיקות ובאמונה דתית המייחלת לגאולת העם מירי שמים. אך היתה בה הכרה עמוקה בעובדה שבתקופה רבת הדורות שבמהלכה שלטו הרת ונושאי כליה בחיי העם, נשמרה בתודעתם של היהודים ההכרה בשייכותם למסגרת משותפת, דתית ולאומית גם יחד. כך נשמרה גם זיקתם לארץ-ישראל, כמולדת עתיקה שעתידה לחדש ימיה כקדם. כמו בתנועות לאומיות אחרות שקמו במאה ה-19, כך גם בציונות ובזרמים האחרים של הלאומיות היהודית (הטריטוריאליסטים, האוטונומיסטים ואף ה"בונר"), בלט היחס האמביוולנטי אל המורשת העתיקה של העם, הדתית ביסודה. רציפות ומרד שימשו בערבוביה.

אמביוולנטיות זו ניכרת, במידה זו או אחרת, בהגותם של מרבית אבות הציונות. כמעט כולם, גם אלה שלא קיבלו חינוך מסורתי, שימרו בתודעתם זיקה למיתוסים המקראיים. הדרך שבה כבש לו המקרא, בתנועה הלאומית היהודית, מעמד של בכורה על פני התורה שבעל פה ראשיתה בשינוי היחס אל התנ"ך מצד זרמים נוצריים-פרוטסטנטיים, שהיה מרכיב חשוב

## פשרת "צור ישראל" ומעבר לה

ביום רביעי 12 במאי 1948, בשעות הערב, באו אל ביתו של בן-גוריון שניים מחברי הוועדה שהתמנתה לנסח את ההכרזה על הקמת המדינה, הרב יהודה לייב מיימון (פישמון), מראשי הציונות הדתית, ואהרן ציזלינג, מראשי מפלגת השמאל מפ"ס. מלאכת הניסוח שלמה, חוץ מהמשפט המסיים. הדתיים רצו מלכתחילה כי במשפט המסיים יוזכר במפורש שמו של הקב"ה (כגון: אלוהי ישראל). הרוב החילוני דחה זאת. ואז צץ הרעיון להזכיר את הביטוי הלכות מספר התפילה: "צור ישראל וגואלו". ציזלינג התנגד בתוקף. לבסוף התפשרו, בברכתו של בן-גוריון, וכתבו: "מתוך בטחון בצור ישראל הננו חותמים בחתימת ידינו לעדות על הכרזה זו". אפיזודה זו מייצגת במידה רבה את מהות היחסים שבין החילונים לדתיים בתנועה הציונית, ב"יישוב" ובמדינת ישראל: במסמך מכונן, שבמהותו הוא מסמך היסטורי-חילוני, משתלב מרכיב הלכות מעולם האמונות הדתי, באופן שהדתיים יכולים להזדהות עמו ואילו הציבור החילוני יכול, מתוך רצון להגיע לפשרה, לתת לו פרשנות אחרת, המנתקת אותו ממשמעותו הדתית. אלא שלא פשרות סמנטיות אפיינו בהמשך הדרך את היחסים בין שני המחנות, אלא פשרות בעלות משמעות עקרונית ומעשית, החודצות גורלם של יחידים וקבוצות. כמעט כל מה שהתרחש בתחום הזה בחיי המדינה, מאז הוויכוח על נוסח הכרזתה, שורשיו נעוצים במהלך חייה והתפתחותה של התנועה הציונית.

ואמנם חיי המדינה, מאז היווסדה, עומדים בחותם הסתירה שתוארה: מצד אחד, על ידי יצירת המדינה היהודית (ולפניה הקהילה האוטונומית של היישוב בארץ-ישראל), נוצרה צודת חיים שאפשרה פרץ של יצירה תרבותית יהודית חדשה, חילונית ביסודה, בכל תחומי החיים – מן הכלכלה ומוסדות החברה האזרחית עד המדע, האמנות, הספרות, פיתוח הלשון ואורחות החיים. כמעט כל תחומי התרבות המודרנית האחרים הנדונים כאנציקלופדיה זו קיבלו רחיפה ותמריץ חזקים על ידי יצירתה של קהילייה פוליטית אוטונומית יהודית בארץ-ישראל, ששימשה להם בית גידול. ולא פחות מזה – במידה שתרכבות נוגעת לא רק לחיים החברתיים-הציבוריים, אלא גם לחוויית הקיום של הפרט, כלומר, לאופן שאיש או אישה יחידים בונים וחווים את חייהם – הרי הפומביות היהודית החדשה, העובדה שתרכבות יהודית מודרנית וחילונית קיימת כחלק לגיטימי של החלל הציבורי היהודי, אפשרה לרבים מאוד לחיות חיים שונים מאלה שחיו הוריהם בעבר, ולהרגיש, לטוב ולרע, בני דור חדש ובני תרבות שונה.

הצר האחר של המטבע נגזר מהעובדה שלא כל הכבלים שבלמו, בדורות קודמים, את פרץ היצירה הוסרו, שתהליך

מדינה תיאוקרטית. בקונגרס הציוני החמישי (באזל, 1901) נדונה, למורת רוחם של הצירים הדתיים, "שאלת התרבות". רבים מהצירים תבעו להציב את הפעילות החינוכית והתרבותית בראש תוכנית העבודה של התנועה. הרצל הצטרף בפועל להתנגדותם של הדתיים, ושני טעמים היו לו: ראשית – השקפתו הכללית כי על התנועה הציונית לרכז את כל כוחותיה בחזית המדינית להשגת צ'ארטר בינלאומי שיכיר במטרות הציונות; ושנית – רצונו לשמור על אחדות התנועה ולהשאיר דלת פתוחה להצטרפות דתיים נוספים אל שורותיה.

הפשרה שהושגה באותו קונגרס הטביעה חותם עמוק על התנועה, וממנה השורש לתבנית ה"סטטוס קוו" ולהסדרי היחסים בין דת למדינה עד ימינו: החלטת הפשרה קבעה כי "מחובתם של כל הציונים לתרום לחינוך העם היהודי במובן הלאומי", אך קביעה זו הוגבלה על ידי ההכרה ב"עובדה שקיימים שני זרמים שווי זכויות, המסורתי והמתקדם". הוחלט למנות שתי ועדות: "לאומית מתקדמת" ו"לאומית מסורתית", שחבריהן ייבחרו בנפרד בידי חברי כל אחד משני הזרמים וכל אחת מהן תפעל "באופן עצמאי וחופשי". 19 שנים לאחר מכן, בוועידה הציונית העולמית (לונדון, 1920), קרם המודל הזה עור וגידים בהחלטה שהניחה למעשה את היסוד לשיטת הזרמים בחינוך ביישוב ולאחר מכן במדינה.

מערכת היחסים שנרקמה והלכה בין הרוב החילוני לבין המיעוט הדתי שיקפה לא רק אינטרסים פוליטיים של שני הצדדים, אלא גם הזדקקות הדדית עמוקה, שהעמיקה ככל שהתקדם חזון המדינה היהודית לקראת מימושו. הציונים החילוניים, רובם, דאו במהפכה הציונית מהפכה לאומית-חילונית, ששחררה את רוחו של העם מן הפסיכיות שבציפייה לגאולה מידי שמים; ועם זאת הם לא רצו להתנתק כליל מהמורשת הלאומית העתיקה שהיתה טבועה בחותם דתי מובהק. הם העריפו לאמץ חלק מהסמלים הדתיים ו'להלאים' אותם, כלומר, להקנות להם משמעות חילונית. יתר על כן: דווקא בהיותם הרוב ובשמשם הנהגה לאומית, היה להם עניין רב להופיע כמייצגי העם היהודי כולו, שחלק ניכר ממנו נמנה עם המחנה הדתי. ואילו הציונים הדתיים הבינו כי ללא שותפות ארוכת טווח עם הציונות החילונית הם יובסו בידי המחנה החרדי האנטי-ציוני, וכי יש בכוחם להביא את הציונות החילונית להסכים למודוס ויווני שיאפשר לא רק קיום בצוותא, אלא גם בניינה של תשתית מוסדית, ארגונית ובעיקר חינוכית לשימורו ולגידולו של המחנה הציוני-הדתי. הצורך של מנהיגי שני המחנות באחדות לאומית שיקף אפוא לא רק אילוצים פונקציונליים הנגזרים מהצרכים השלטוניים-הקואליציוניים, אלא גם הכרה ששותפות זו היא תנאי להנחת היסודות למדינה העתידית.

ויצחק גרינבוים ושנוער למנוע הופעה נפרדת של החרדים לפני ועדת החקירה של האו"ם, והם דוחים את ראשית הסדר הסטטוס קוו למועד מאוחר יותר (ר' ערך סטטוס קוו בענייני דת במדור זה). ברמה המשפטית הם צודקים, אבל הקונספט של הסטטוס קוו הלך והתגבש, בתהליך שתואר כאן, במהלך עשרות שנים. לכן לא מקרה הוא שהשימוש המוקדם במונח הזה נעשה בידי זרח ורהפטיג, ממנהיגי "הפועל המזרחי". בתזכיר שהגיש בראשית אוקטובר 1947 כתב כי הבעיות הדתיות הכי חשובות הן השבת, תחיקת המשפחה והמעמד האישי, ארגון הקהילות והרכנות, ו"מתקבל על הדעת שבכל העניינים האלה תהיה הבטחת הסטטוס קוו הפתרון הרצוי". מתברר כי שורשי ההסכמות בין הציונים הדתיים לבין הרוב החילוני בהנהגה הציונית מגיעים עד לקונגרסים הראשונים.

## התמודדויות שנויות במחלוקת עם אתגרים

בעשורים הראשונים שלאחר הקמתה התמודדה מדינת ישראל עם שורה של אתגרים, מורכבים וקשים לפי כל אמת מידה: מלחמת עצמאות עקובה מדם, שהסתיימה בניצחון, אך הותירה את ישראל לכודה במלכודת של יחסי איבה עם העולם הסובב אותה; קליטת עלייה המונית, הן של שרידי ההשמדה הנאצית והן של יהודי ארצות האיסלאם, שבתוך שנתיים כמעט הכפילה את מספר תושביה היהודיים של המדינה והציבה לפניה אתגרים מורכבים בתחומי החינוך והתרבות; אספקת צרכיה של אוכלוסייה הנתונה בגידול מואץ, באמצעות כלכלה שאינה מסוגלת לגדול ולצמוח בקצב דומה; מיעוט ערבי-פלסטיני ניכר, הלום מפלת 1948 ואסון הפליטות, שמגילת העצמאות של ישראל הבטיחה לו שוויון זכויות מלא, אך היא המירה אותו בממשל צבאי; ולא בשורה אחרונה – שש מלחמות נוספות, שלבד ממחיר הדמים הכבד, הטילו על החברה ועל המשק נטל עצום; ועוד כהנה וכהנה.

דרכי ההתמודדות עם אתגרים אלה, שאת התוואי שלהן התוו, יותר מכול, דוד בן-גוריון ומפלגתו, מפא"י, היו ועודן שנויות במחלוקת לאומית, הן מימין והן משמאל, לעתים חדיפה וקשה. כנגד הישגים מרשימים, כמעט בכל תחומי החיים, לא מהססים המבקרים להצביע על חולשות ומחדלים. אחד מהם – ולא אחדון בחשיבותו – הוא חסרונה של חוקה דמוקרטית, שתניח בסיס אחר למעמד הדת במדינה, ותבטיח לא רק חופש דת, אלא גם חופש מן הדת. חוקי היסוד שנחקקו במהלך השנים, האמורים לשמש נדבכים בחוקה עתידית, ובייחוד חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, תיקנו במידת מה את המעוות, אך אין בהם תשובה מלאה לצרכיה של חברה מודרנית, דמוקרטית, חופשית ופתוחה. רבים ממי שלא הדפו מהתביעה לחקיקת

המורניזציה והחילון לא הושלם בדרך שיהודים דתיים ויהודים חילוניים יוכלו לחיות, לבנות וליצור ללא זיקה לסמכות שהם לא בחרו בה, ושהמדינה תבטיח לא רק חופש דת, אלא גם חופש מדת, וששום קומבינציה פוליטית לא תוכל למנוע את מימושן של זכויות יסוד לכל איש, ובייחוד – לכל אישה, בישראל.

הקושי בהתמודדות עם אתגרים אלה נובע לא רק ממשקעיה של המורשת הרתית, אלא גם מאותה שותפות פוליטית עמוקה בין מנהיגות הרוב החילוני לראשי הציבור הרתי-הלאומי והחרדי. שותפות זו הוכיחה את עוצמתה בפרשת הכשלתה של קבלת חוקה למדינה הצעירה סמוך להקמתה. הסוכנות היהודית, כנציגתו המוכרת של העם היהודי, קיבלה עליה ליישם את ההתניות שהיו כלולות בהחלטת האו"ם מכ"ט בנובמבר 1947, ובהן הדרישות המפורשות להבטיח, במדינה שתקום, שוויון זכויות מלא לכל תושביה וחופש מצפון ודת, וכן לחוקק חוקה. תביעות אלה נכללו בהכרזה על הקמת המדינה, היא מגילת העצמאות. בהתאם להחלטת האו"ם, התקיימו ב-1949 הבחירות ל"האספה המכוננת" שנועדה לחוקק את החוקה (רק בדיעבד הוסב שמה ל"הכנסת הראשונה"). החרדיים לא אבו לשמוע על אפשרות של חוקה דמוקרטית, בהיותה חילונית במהותה, והודיעו כי יסכימו רק לחוקה שתהיה "חוקת התורה". הציונים הדתיים תמכו, ערב הקמת המדינה, ברעיון של חוקה מתוך תקווה כי חוקה כזאת תבטיח לא רק את חופש הפולחן של הציבור הדתי, אלא גם את "הפרהסיה היהודית" של המדינה; ואולם, משעה שהוברר להם כי לא ימצא רוב לתמיכה בעמדתם, חברו גם הם לחרדיים בהתנגדות גורפת לחוקה. כאן היתה עדות חותכת לחוסר יכולתם ולחוסר רצונם של רוב הדתיים והחרדיים להפנים את ערכי הדמוקרטיה, לקבל את דינו של רוב (אף שהוא מתחשב במיעוט), ולהתנזר מהדחף לנצל את כוחם כדי לכפות על החברה החילונית הסדרים דתיים כפויים. הם מצאו להם בעל ברית חזק, תקיף ובעל יכולת הכרעה: דוד בן-גוריון. הוא שלל בתוקף את רעיון החוקה – לא דק, ואף לא בעיקר, מתוך רצונו להניח יסודות איתנים לבריתו עם המחנה הדתי, אלא מתוך רצונו העז להשאיר דלת פתוחה לשינוי שיטת הבחירות לשיטה רובית-אזורית. יריביו של בן-גוריון, מימין ומשמאל, האשימו אותו שהוא דחה את רעיון החוקה גם משום שלא רצה להטיל על שלטונו מגבלות חוקתיות.

על רקע כל אלה נקל להבין את תבנית הסטטוס קוו בענייני דת ומדינה, המלווה את חיי החברה הישראלית מיום הקמת המדינה. חוקרים שונים כבר הפריכו את המיתוס המקובל שלפיו הסדר הסטטוס קוו התבסס על אותו מכתב ידוע ל"אגודת ישראל" מ-19.6.1947 שחתמו עליו בן-גוריון, הרב פישמן

והצריכה התרבותית. המשקיף על פרץ היצירה הזה יראה, כי על פי כל אמת מידה, מדובר בהתפתחות מדהימה: בפדק זמן של 25 שנים, בין ראשית שנות ה-20 לסוף שנות ה-40, גדלה האוכלוסייה היהודית פי 7.5; התוצר הגולמי שלה גדל בקצב שנתי יוצא דופן, שנע בין 14% ל-17%; ההכנסה לנפש גדלה בקצב שנתי של כ-5%; מספר הלומדים במוסדות החינוך עלה מ-10,000 עד 88,000; מספר כלי הרכב עלה פי 30; מספר הרופאים גדל פי 22; והתפתחות מרשימה היתה גם בכל תחומי התרבות (ר' ערך תרבות בתקופת "היישוב" במדור זה). התפתחות סוערת זו האפילה, אך לא כיסתה, על עיוותים ותופעות שליליות שנתלוו לה. מעל הכול, זומנה כאן הוכחה ניצחת לכוחה היצירתי של מהפכה חילונית שהיתה אחת-תאומה למהפכה לאומית.

כאמור, ביסוד תקומתה של מדינת ישראל עומדת חריגה מהפכנית מהסדר של "פוליטיקה בחסדי שמים", שבסיסה הוא בדרך כלל היחיד ומשפחתו, או, לכל היותר, הקהילה, על גבירה, רבניה וגבאיה, אל פוליטיקה מודרנית, מחולנת ולאומית בהיקפה. מכיוון שעדיין לא הושלם המעבר הזה, גם אם חצה זה מכבר את קו פרשת המים, רבים מהערכים שבמדור הזה משקפים את ההתמודדות החברתית, התרבותית והפוליטית עם האתגר של השלמתו. הקוראות והקוראים יבחינו בריבוי הקולות הבאים לכלל ביטוי בסוגיות שנויות במחלוקת המצויות על סדר יומה של החברה הישראלית. המדור ננעל ב"רב שיח", שבו נשמעים שישה קולות שונים ומנוגדים, בנושא שהוא כה מרכזי בהוויית חיינו ובעיצוב דמותה של המדינה – משמעות היותה של ישראל, כמוגדר כחוקי היסוד, "מדינה יהודית ודמוקרטית".

חוקה לישראל לא השלו את עצמם כי עצם קבלת החוקה תשנה כבהינף יד את מציאות החיים. חוק יסוד שיבטיח את עקרון השוויון הוא לבדו לא ישלים את המהפכה במעמדן של הנשים, ולא ישים קץ לאפליה הקשה הנמשכת של התושבים הערביים-הפלסטיניים במדינה (אפליה שהודו בה, למדבה הבושה, כל ממשלות ישראל שכיחנו למן העשור האחרון של המאה הקודמת). חוק יסוד זכויות חברתיות לא יחולל לבדו את השינויים המתבקשים במדיניות הכלכלית-החברתית כדי להסיג לאחור את ההידרדרות החברתית-המוסרית, לצמצם את הפערים, להקטין את שיעורי העוני, ולהוריד את ישראל מפסגת החברות הלא-שוויוניות בעולם הדמוקרטי. מי שלא חדלו מתביעת החוקה האמינו כי היא תשמש יסוד קבוע בחינוך הציבור ומנוף חשוב במאבק על יישום הערכים שהיא תבטא.

## פרץ יצירה מזהים

ארבעים מחברים תרמו מפרי עטם למדור הזה. מאמריהם דנים בסוגיות שונות בחיי מדינת ישראל ובחיי "היישוב" שקדם לה. חשוב להדגיש כי אין כוונה לכסות במדור זה את כל תחומי החיים המדיניים, החברתיים והתרבותיים בישראל. נדונים כאן אותם נושאים המאפיינים את ישראל כפרי של תהליכים מורכבים, שהמודרניזציה והחילון של החיים היהודיים היו מן המרכזיים שבהם. כמו כן, כוונת מדור זה בחיבור האנציקלופדי להבליט את פרץ היצירה הרבגונית כל כך שאפיין את היישוב היהודי בארץ (בתקופה שקדמה למדינה) – מן היצירה הכלכלית וההתיישבותית ועד היצירה של מערכות החינוך

## בניית התרבות כתשתית להקמת המדינה – מבוא איתמר אבן-זהר

1

לאנשים שחיו בתוכה. היו אלה דפוסים שנוצרו באמצעות "המצאות" חדשות, יזומות ולא-יזומות, תוצאה "סטיכית" של התנאים החדשים. באופן ברור, דפוסי-חיים אלה, גם אם היו רחוקים מלהיות אחידים, אופיינו בשונותם מסדרי החיים של הקיום היהודי במקומות אחרים.

התפיסה הסטנדרטית לגבי יצירתן של מדינות היא, שהלאומיות היא בעיקרה פרויקט פוליטי. לכן, בראייה הישראלית הרווחת, הן בספרות הפופולרית והן בספרות המחקרית, התהליכים שהובילו בסופו של דבר להקמת הישות הפוליטית שנקראה מדינת ישראל גם הם מתוארים, בדרך כלל, אך ורק במסגרת תיאור הפעולה הפוליטית וההתארגנויות המוסדיות, ולפעמים גם הכלכליות, של היישוב היהודי בארץ-

לאחר קרוב לשישים שנות קיום המדינה עדיין אין הבנה כוללת וברורה של חיי היישוב העברי בארץ-ישראל בתקופה שלפני המדינה, ולא של התפקיד שמילא היישוב בהקמתה. הסיפורים השונים שמטפחות סוכנויות שונות – הממסד, השיח הציבורי, או האקדמיה – מחמיצים את המבט על אותה ישות חברתית-תרבותית, שכבר נרקמה ותפקדה באופן מלא כבעלת זהות, תווי-היכר וסדרי-חיים משלה. בעיקר הוחמצה ההבנה, כי הקמת המדינה היתה, בעיקר של דבר, תוצאה של הפעילות של אותה ישות, ופעילות זו נעשתה אפשרית רק מפני שנוצרו – במרוצת קרוב לשבעים שנה – דפוסי-חיים שהיו מיוחדים

הרפרטואר החלופיים שהציעו, ובהצלחה של לפחות חלק מהם, ליהפך לסדר-החיים הממשי של האנשים שבאו לחיות בארץ (בעיקר של אלה שנולדו בה אחרי 1882, וכמובן של צאצאיהם לדורותיהם), כדי לאפשר סוג שונה של חיים. כתוצאה מכך, נוצרו והתקבלו יכולות אחרות של פעולה וראיות שונות של חיים מאשר אלה שהנחו והנהיגו את הקהילות היהודיות ברחבי העולם, או את הקהילה היהודית הישנה בארץ.

## 3

הקרקע האינטלקטואלית של תרבות היהודים המשכילים באירופה, בסוף המאה ה-19, היתה בשלה במידה רבה לביקורת עצמית של קבוצות מרכזיות בחברה היהודית ביחס לרכיבים רבים בתרבות של היהודים, בעיקר זו של מזרח-אירופה. קרוב לשישים שנה של פעולת תנועת ההשכלה, התחלת ההתערדות של היהודים בתנועות המהפכניות המקומיות, ההתבוללות המואצת במרכזים העירוניים – כל אלה עשו את שלהן: התרבות היהודית המסורתית במזרח-אירופה נתפסה בעיני המשכילים כתרבות שוקעת, שלילית, שיש להיפטר עד כמה שאפשר מרבות מתכונותיה. המתבוללים שאפו להיחלץ ממנה לגמרי; אנשי חית-ציון, ואחר כך הציונים, שהמשיכו את תפיסת העולם של ההשכלה, ראו את הדרך להיחלץ מן התרבות היהודית על ידי "חזרה לקיום טהור ואותנטי" של "האומה העברית בארצה", קיום שנתפס ברוח הסטריאוטיפים של "הרוח הרומנטית" הכללית והעברית על קדמוניות האומה, שהופצו בעיקר על ידי הספרות. כל אלה אימצו להם, והטמיעו בתפיסת-עולםם, רבים מהסטריאוטיפים השליליים שהיו ללא-יהודים על היהודים. למשל, היהודים תוארו כתלושים, חסרי שורשים, חלשים, לא-ישרים, הסרי-אומץ, לא אנשי עבודה, כפופי-קומה, לא-חסונים, לא אוהבי אכילה ושתייה, לא אוהבי טבע. המעבר ל"עבורת-כפיים" (בעיקר לחקלאות, "עבודת-אדמה"), ההגנה העצמית והשימוש בנשק, החלפת הלשון הישנה – "לשון הגלות הבזויה", יידיש – בלשון ריבור חדשה (ובעת ובעונה אחת גם "האמיתית" ו"העתיקה"), הלא היא העברית, העדפת ההברה הספררית על פני האשכנזית לצורך הריבור בעברית, החלפת הכגרים היהודיים באחרים, החלפת שמות המשפחה הלועזיים בשמות עבריים (פעולה שהחלה בעלייה הראשונה והתעצמה מאוד בעלייה השנייה) – כל אלה היו פרי מימוש ההנגדה של 'העברי החדש' לעומת 'היהודי הגלותי'. בהתבוננות על פני טווח של שנים, נראה כאילו נערכה בארץ סדרה ממושכת של ניסויים וטעיות כדי לספק את התשתית הבסיסית הנחוצה לתרבות שתהיה 'מודרנית' ו'חדשה' של 'עברי חדש', ומנוגדת ל'יהודי הישן'. מה שהכריע לגבי

ישראל, מן העליות הראשונות ועד האחרונות. השאלה איך נוצרו בארץ זהות מקומית וסדר-חיים מקומיים – או בקצרה: תרבות – כמעט אינה נידונה כלל, לפחות לא כממד תשתיתי. לכל היותר היא נתפסת כמעין סדח-עודף, כסיפור צדרי הנלווה אל "האירועים המרכזיים", ועל כן אינה זוכה ליותר מפסקה אחת או שתיים ברוב ספרי המחקר או הלימוד.

בניגוד לתפיסה הדווחת, על פי התפיסה המוצעת כאן, בניית התרבות – "תרבות" במובן של מכלול מאורגן של רפואי-חיים משותפים – על-ידי היישוב בארץ מסוף המאה ה-19 ועד אמצע המאה ה-20 היתה התנאי המוקדם, ההכרחי, שבלעדיו לא היתה נוצרת שום תשתית לקיום חברה המסוגלת לזיום ולקיים פעילות פוליטית או כלכלית של מדינה. ללא עבודתם הממוקדת של יצרני התרבות למיניהם, לא היתה מתפתחת כלל, במסגרת תנועת הגירה רחבת היקף של יהודים, עלייה בעלת אופי מודרני חילוני לארץ-ישראל. ויותר מכך: ללא ההמצאה וההפצה המכוונת של רכיבי תרבות חדשים בין המהגרים/העולים האלה – ובעיקר בין צאצאיהם ילדי הארץ – לא היתה קמה בארץ ישות בעלת אופי של אומה, כלומר: של קבוצה בעלת הלכידות ההכרחית לפעולה משותפת. בלעדי התרבות החדשה – גם אילו היתה מגיעה לארץ הגירה בעלת אופי מודרני ולא בהכרח דתי – המהגרים היו אז מארגנים את חייהם כפי שארגנו אותם בכל מאות השנים הקודמות בגלי ההגירה השונים של יהודים לארץ-ישראל. כלומר, במסגרת של קהילות שונות בעלות קשר רופף ביניהן, ובלי ספק אף נעדרות הסכמות בסיסיות ביותר, כגון אפילו הסכמה על שפה משותפת.

## 2

בניית הישות היהודית החדשה בארץ, שלצורך הבחנתה מישויות יהודיות בארצות אחרות מקובל היה לקרוא לה "היישוב העברי", היתה כרוכה בראש ובראשונה ברצון לשנות את התרבות, את סדר-החיים הישנים של ארצות המוצא, ולבנות להם חלופות. אין זה משנה אם סדר-החיים החדשים נועדו להחליף את כל הרכיבים של הרפרטואר הישן או רק את הרכיבים שנתפסו בעיני מחוללי-התרבות הכרחיים ונראים לעין ביותר. הדינמיקה של השתנות סדר-החיים היא כזאת, שגם במקרה של אימוץ שינויים קיצוניים, ברור שאין בני האדם יכולים בדרך כלל להרחיק לכת עד כדי החלפה שיטתית ורצונית של כל רכיבי תרבותם, אף לא במקרים קיצוניים של הסתפחות לכיתות או כהמרת דת. בוני התרבות העברית לא זו בלבד שלא יכלו, אלא גם לא ניסו להציע או להנהיג אפשרויות חלופיות בתחומי-חיים רבים. אבל די היה בהיקף של רכיבי



(הם סירבו לאפשר את קבורת ילדיו, הלשינו עליו לשלטונות וגרמו למאסרו); במושבות 'העלייה הראשונה' כגון ראשון לציון, שגירשה את המורה יוסף ויתקין מתחומיה, משום שהרחיק לכת, לפי פרנסיה, בניסיון להחזיר את השפה העברית. אין זה נכון אפוא לחשוב על עשרות השנים הראשונות של היישוב היהודי החדש בארץ-ישראל כמושגים של הצלחה בהשלטת תרבות מלאכותית, סינתטית, חדשה. במציאות של אותם הימים עמדו לרשותם של בני היישוב, על קבוצותיו השונות, ברירות-תרבות מגוונות, והתרבות המומצאת החדשה לא היתה דווקא החזקה שבהן. יתר על כן, בין היצרנים והיזמים של התרבות החדשה לא שררו, כידוע, לא אחידות דעים, לא הסכמה, ואף לא תמיד שיתוף פעולה. הרבגוניות בתרבות תמיד היתה קיימת, גם בתוך התרבות החדשה. לא רק בשלבי גיבוש הראשונים, אלא גם לאורך כל תולדותיה. אף על פי כן, כדעבר, ברור היום שאכן נוצרה תרבות חדשה, כזו שאפשרה את היווצרותה של חברה חדשה, גם אם רבים בתוכה לא קיבלו את כל רכיביה של תרבות זאת.

## 4

הרכיבים החלופיים של התרבות העברית לא היו אפוא אחידים במשך כל התקופה שבין 1882 ל-1948, התקופה שבה נכנתה התשתית למדינה. גם אין זה פשוט להבין, ממרחק השנים, את החשיבות שהיתה, או לא היתה, לרכיב זה או אחר בהקשרים המיידיים שהוצע בהם. למשל, ממציאי התרבות הראשונים שפעלו מסביב לאליעזר בן-יהודה, בשלהי המאה ה-19, הציעו סדרה של פריטים, שבהם כאלה הנראים, ממרחק הזמן, חסרי ערך או תמוהים, בצר אחרים שזכו להצלחה גדולה ושרדו עד היום. למשל, החלפת שיטת התאריך העברי מיום בריאת העולם ליום חורבן הבית השני (רבר שהיה בגדר פעולת חילון ברורה, בוודאי בהשראת שינוי לוח השנה במהפכה הצרפתית) נשכחה מהר, אבל השפה העברית נחלה הצלחה גדולה. ממציאי התרבות האלה פעלו לא רק כממציאים, כלומר כיצרני רעיונות, אלא כיזמים – כאנשים המקבלים על עצמם לפעול למימוש רעיונות. פעילותם נמשכה בין 1880 ל-1905, ועסקה במאמצים להפיכת העברית לשפת יומיום מדוברת (וכך גם זכור בעיקר בן-יהודה עצמו בזיכרון הקולקטיבי הממוסר). אבל לא פחות מכך התרכזה הפעילות גם בניסיונות מרחיקי לכת להכניס שינויים בכל שטחי החיים, הן בנכונות לפעול והן בדימוי העצמי של הדור הצעיר.

בין פעולותיהם העיקריות היה הניסיון לאמץ פריטים מן החידושים שהוכנסו אז בתרבויות אירופה על ידי קבוצות של בוני-תרבות אירופים, שעסקו ביצירת תרבות חלופית. פריט

אימוצם והיקלטותם של הדפוסים החדשים היה יכולתם למלא את תפקידם בהתאם להנגדה הנזכרת. שיבה לעבודת אדמה, רצון להכיר את הארץ ואת נופה, יחס חיובי אל הטבע, חיבה והבנה כלפי בעלי החיים, טיפוח הגוף וחיזוקו, או אכילת זיתים ירוקים, שמן זית וגבינה לבנה – כל אלה יכלו למלא את התפקיד המוכתב על ידי האידיאולוגיה של ההיחלצות מתכונות 'היהודי הגלותי'. הם אפשרו את הפיכתו של היהודי למשהו אחר, ל'אדם ארצישראלי' בלשונו של עמנואל סיון, שיש בו מה שבועז עכרון כינה 'התכונה הארצישראלית'. לקראת 1948 היתה כבר המציאות ההיסטורית כזאת, שרבים מהצעירים בארץ-ישראל, בין שנולדו בארץ ובין שרק גדלו בה, ניהלו את חייהם במסגרת של רפרטואר תרבות מקומי וייחודי, שלפחות בחלקו היה נפרד לחלוטין מהתרבות של אבותיהם. היה זה רפרטואר תרבות המתאים במידה רבה למסגרת החברתית שכבר פעלה, במוכנים רבים, כמדינה בפועל. המעבר אל המדינה לא היה טראומטי, ונתפס כטבעי לגמרי מכל בחינה שהיא. זאת, לא בגלל שותפות התרבות של היישוב כחברה של 'יהודים', אלא בגלל שותפות התרבות כחברה חדשה של 'ארצישראליים' או 'עברים'.

יש להדגיש, שמהטענה כי נוצרה בארץ תרבות מקומית ער 1948 אין להסיק (כפי ששכיח כל כך בשיח הציבורי בארץ ואף במחקר) כאילו נוצרה תרבות מקומית אחת מקובלת על הכול, או כאילו היה למישהו כוח לכפות תרבות כזאת. ברור לגמרי, שיצרני רעיונות ויזמי תרבות, בכל חברה שהיא על פני כדור הארץ, הם תמיד קבוצה קטנה ביותר באוכלוסייה, הצריכים להיאבק על החרת רעיונותיהם לתוך החברה. מי שלא עמדו על עובדה זו, נוטים בנקל ללכת שולל אחר תמונה רמיונית לגמרי של ההיסטוריה. לדמיינן שותפות מוחלטת של דעות וסדר-חיים באוכלוסייה שלמה, ולראות עצמם כ'מנפצי מיתוסים' כרגע שהם מגלים פער בין התמונה הרמיונית לאיזה שהן עובדות על המציאות, שהם הצליחו לחשוף. על רקע אי-הבנות מסוג זה אפשר אפוא להבין את המגמה ל'ניפוץ מיתוסים', שהתפתחה אצל חלק מחוקרי ההיסטוריה של היישוב.

בידי הקבוצה הקטנה של יצרני התרבות העברית למיניהם לא היו מלכתחילה אמצעים לכפות את הצעותיהם, ובזה הם לא היו שונים, כאמור, מרוב הממציאים של רכיבי-תרבות בהיסטוריה, שלא היו בעלי השררה בעצמם. לרשותם לא עמדו, בתחילת דרכם, שום כלים ארגוניים מוכנים מראש, שיוכלו להבטיח את השלטתה של התרבות שהם ייצרו וניסו להפיצה. להפך, אפשרויות ההתנגדות והדחייה כלפי תרבות זו מצד קהל-היער היו רבות ואף חזקות, והן אף מומשו במקומות שונים. למשל בידושלים, שם פעלו החרדים בתוקפנות נגד בן-יהודה

מרחיקות-לכת על מעמדו של היישוב בארץ-ישראל, יחסיו עם ההסתדרות הציונית ורפואי ההתארגנות של היישוב במלחמת העולם הראשונה ולאחריה.

הדור הילידי כבר גילה תכונות של קבוצה מגובשת שאינה רוחשת חיבה ל'זרים' זה מקרוב באו. יחסיו עם הקבוצה החזקה החדשה, שהגיעה לארץ ב-1905 ושקבלה על עצמה את דוב היוזמות – 'העלייה השנייה' – היו יחסים דו-ערכיים של דחייה בצד קבלה. בסופו של דבר, המציאות שיצרו בארץ בני העלייה השנייה השכיחה במידה רבה, ורחקה לשוליים, את הילידים האלה. אבל חלק מרכיבי התרבות שיצרו, ובעיקר התחושה של השייכות הטריטוריאלית, התקבלו גם אצל הבאים אחריהם ולמעשה היו נושא למאבק ביניהם, שבו כל אחת מהקבוצות ניסתה לנכס לעצמה זהות זו באופן מובהק יותר.

## 5

לאחר 1905, עם גל ההגירה המכונה 'העלייה השנייה', אין עוד המשך רציף לחלק מן החירושים של בוני-התרבות הראשונים, אבל רכיבים רבים אחרים אומצו ככל זאת בידי יזמי-התרבות של העלייה השנייה בצורה נמרצת, והפצתם התאפשרה טוב יותר מבעבר.

היכולת של יזמי-התרבות בני העלייה השנייה (ושל אלה שבאו כעקבותיה) לפעול כיוזמים הביאה לכך שהם הצליחו להקים מסגרות ארגוניות שהלכו והתרחבו, ולמשוך מספר הולך וגדל של האוכלוסייה לקבל את הארגונים האלה. אגודות, בתי ספר וגני ילדים, ארגונים כלכליים, חברתיים ופוליטיים, אגודות מקצועיות, תנועות נוער וארגוני מחתרת – כל אלה יצרו אפשרויות מגוונות ויעילות יותר להפיץ את ההצעות לרפואי תרבות חדשים. אבל רק לאחר מלחמת העולם הראשונה ניתנו האפשרויות המעשיות לקדם את כל היוזמות האלו. באופן כזה, מהתחלות צנועות – בתקופה שער מלחמת העולם הראשונה – התפתחו לאחר המלחמה גופים מאורגנים, שהלכו והתייצבו, והפכו נוכחים בחייהם של חלקים הולכים וגדלים באוכלוסייה. למשל, בתי הספר שבהם דיברו עברית נהפכו בהדרגה ממיעוט לרוב, אף על פי שרק לאחר הקמת המדינה נעשו לאפשרות היחידה-כמעט שעמדה לרשות האוכלוסייה היהודית. זה לא נעשה בשל הכפייה של המדינה, אלא מפני שאפשרויות אחרות נראו לרוב הגדול של ההורים פחות מבטיחות ומושכות, מכפי שהיו בעשרות השנים קודם לכן (כאשר בתי הספר דוברי הצרפתית של חברת כ"ח, למשל, היו אפשרות מושכת בהחלט). תהליך זה כלל אפוא הן התרחבות של טווח הייצור של רפואי תרבות חדשים (משפה חדשה ועד היגיינה חדשה) והן התחזקות של האפשרויות להפיץ אותם.

כזה היה, למשל, הוצאת תלמידי בית הספר לטיולים בטבע, פעולה שהיתה כרוכה בשינוי ממש בהתייחסות לטבע ובכונות 'לבטל לימודים' לצורך טיול (כלומר, 'ביטול זמן' במושגי התרבות הישנה). הם לא היססו לערוך שינויים בסדר השנה כפי שהוכתב בידי הדת היהודית הרבנית. למשל, הם שינו את אופיים של חגים שונים – אם על ידי שינוי תוכנם, או על ידי כך שהמציאו חגים חדשים באמצעות הרכבתם על מועדים קיימים. הם קבעו כזה תודעה חדשה, המשמשת נקודות ציון בתרבות הישראלית, בשונה מהתרבות היהודית המסורתית עד היום. למשל, חג החנוכה (שהחל גם בתפוצות לקבל צביון חדש) עוצב על ידם כחג של מרד בשלטון הזר ולא דווקא כטיהור בית המקדש מהצלם (דבר שחייב להשתמש במקורות כגון ספרי המקבים, שנשתמרו רק במסורת הנוצרית); פסח הוצע כחג האביב וראשית הקציר ולא רק כחג יציאת מצרים; חג השבועות עוצב כחג ביכורי-השדה הראשונים ולא דווקא כחג מתן התורה; ט"ו בשבט נהפך לחג הנטיעות והיציאה אל הטבע. (לפרטים נוספים: ר' במדור זה ערכים על החגים השונים).

לקראת מלחמת העולם הראשונה היה קיים בארץ דור שכבר ניהל את חייו, במידה לא מעטה, באופן שונה לגמרי מהוריו ומאבותיו. ילידי הארץ, כפי שתיארה אותם רחל אלבוים-דרור במאמרה "הוא הולך ובא, מקרבנו הוא בא העברי החדש: על תרבות הנוער של העליות הראשונות", כבר ראו את עצמם כשונים מהוריהם ומאבותיהם וגיבשו תחושה חזקה של זהות נפרדת. כבר התגבשה בקרבם התחושה החזקה של זהות טריטוריאלית, הנובעת כמידה רבה מן המציאות של תרבות ייחורית שונה. עשרות שנים לפני 'העברים החדשים' (הידועים יותר בכינוי 'הכנענים') של סוף שנות ה-30, ולפני 'יפי הבלורית' והתואר 'של שנות ה-40, כבר היתה לרבים מהדור החדש בארץ התחושה, ש'העברים' בארץ-ישראל כבר אינם זהים ליהודים כרחבי הגולה, גם אם אלה מוגדרים כאחיהם. יתר על כן, אלבוים-דרור מדגישה, כי הדורות הראשונים של ילידי הארץ כבר היו פעילים בגיבושה הנפרד והמיוחד של תרבותם המקומית, בין השאר באמצעות יוזמות ברורות: "בניגוד לתיאור ההתפתחויות המקובל בספרי ההיסטוריה, לא ההסתדרות הציונית ואף לא הסתדרות המורים הן שיזמו ועמדו בחדר החנית של המהפך התרבותי-פוליטי שהתחולל בארץ במלחמת השפות, אלא התלמידים. היה זה המרד הגדול של הנוער הלומד שהצליח לגרור אחריו את היישוב כולו, ורק כאשר אש המרד שהצית הנוער הלומד התפשטה והיתה להתקוממות עממית, קיבלה על עצמה הסתדרות המורים לעמוד בראשה, מחשש לדה-לגיטימציה מצד סניף המורים הרדיקלי של יפו. מלחמה זו שימשה נקודת מפנה בחיי היישוב והיו לה השלכות

לקבל ולהפנים כל פריט חדש, גם אם אפשר ללחוץ אותם לקבלו מן השפה ולחוץ. מובן שלא תמיד כך נראה הדבר מנקודת המבט של הפרט הבודד, הנקלע למסגרת שממנה נדמה לו שאין לו מוצא. אבל לרשותם של כלל האנשים שעברו לחיות בארץ – או נולדו בה או גדלו בה – עמד יותר מאשר רפרטואר אחד. וזאת, לא רק מפני שהוצעו "ערכות תרבות" שונות (ובכיוונים מנוגדים) על ידי יזמים שונים וקבוצות שונות, אלא גם בגלל העובדה הפשוטה, שבצד מספר ניכר של רכיבי תרבות (שהוקדשה להם תשומת לב ונעשה ניסיון להמירם באחרים), היו גם רכיבי תרבות רבים אחרים שלא היתה לגביהם לא ידיעה, לא מודעות, ואולי גם לא אפשרות של המרה.

דוגמה אחת מתוך רבות היא אותה ערכת הנחיות סמויה. זו המשמשת לניהול האינטראקציה היומיומית, התקשרות פנים-אל-פנים, שכל בני האדם מצוידים בה מעצם היותם בני תרבות מסוימת. ערכה כזאת לא הוצעו כלל יזמי התרבות העברית, להוציא רכיבים גלויים אחדים, כגון הצעת דפוסים של נימוס חדש (כגון אמירת "תודה" ו"בבקשה"). באופן דומה, עמדות ופרקטיקות רבות, הקשורות לתחומים חינוכיים כמציאת בן זוג, גידול ילדים וניהול משק הבית, או עניינים של לידה ומוות, נשארו במידה רבה מחוץ לתכנון התרבות. הן נשארו לפעול כהמשך של התרבויות הישנות בתוך המסגרות החדשות שפיתוחן החל כבר בחו"ל, אף על פי שבד בבד התקבלו הרבה יוזמות חדשות בענייני היגיינה, בריאות, 'מזון בריא', אוויר חופשי, רחצה בבית ובים, ועוד. מסיבה זו, היה זה מצב רגיל שיהיו הברלים גדולים אפילו באותו בית מגורים, באותו רחוב או באותה השכונה בין סדרי-החיים של אנשים שונים, שלא יכלו להסכים עם התרבות של שכניהם, אבל גם לא יכלו להציע להם חלופה חדשה מקומית. בעניינים שונים, כמו 'שעת השינה' (כפי שכונתה שנת-הצהריים) אצל הדיקים, בענייני בישול וכביסה, או בעניינים של בינו לבניה, הובטחה ההטרוגניות של התרבות בארץ. כאמור, הן מעצם העובדה שלא ננקטו לגבי עניינים רבים כל יוזמות של תכנון, והן בגלל חוסר הנכונות או האדישות של האנשים.

קיצורו של דבר, התרבות העברית שנוצרה בארץ עד 1948 – כלומר, סדרי-החיים שנהפכו למציאות קיימת, בין באמצעות יוזמות מכוונות ובין בהתפתחות 'סטיכית' – אמנם בנתה תשתית לאומה חדשה בארץ, אבל לא היתה מעולם הומוגנית או חד-ממדית כמו הדימוי הקריקטורי שנוצר לה מן הפרספקטיבה הפוסט-ציונית. מה שיצר את תחושת המובהקות שלה היתה רק העובדה, שתרבות זו היתה שונה באופן מרחיק לכת מכל סדרי החיים של קהילות יהודיות בארץ ובעולם, ושהיא התקבלה בסופו של דבר באופן 'טבעי' יותר ויותר על תושבי המקום. היה זה האופן שאפשר מאוחר יותר את בנייתה של הישות המדינית.

בין השנים 1920 ל-1948 הושלמה הקמתן של כל המסגרות של "המדינה בדרך", וחזקה במיוחד מערכת בתי הספר העבריים, שדרכם יכלו יזמי-התרבות, שהפכו עתה לבעלי כוח השולטים בארגונים, להכניס לחיי היומיום עניינים רבים שנעשו בהדרגה למובנים מאליהם, ובראש ובראשונה חיזוק הזהות הייחודית והסולידריות החברתית של הארצישראלים. במסגרת מה שהתגבש בעולם כ'רשימה מחייבת' (במסגרת ההתמסדות כישויות בעולם המודרני), גם היישוב העברי בארץ-ישראל שאף להקים, למסד ולהפעיל את כל הכלים והמוסדות הפועלים והסמליים, שבלעדיהם לא היה יכול לראות את עצמו כבעל נכסים בני תחרות עם נכסים של קבוצות אחרות. מדובר בפעילויות ובמוסדות כגון ספרות, תיאטרון, אופרה, בלט, ציור, פיסול, כמו גם גן חיות (שניים לפחות), אגודות ספורט, מגרשי ספורט, קולנוע, ושורה ארוכה של פעילויות ומוסדות ממין זה. (ליצירה התרבותית שנעשתה בארץ בתקופות ההן מוקדשים כאן ערכים רבים. ר' למשל המודרניזם בשירה העברית עד קום המדינה; המודרניזם בסיפורת הפרוזה העברית עד קום המדינה; תרגומים בספרות העברית בתקופת המודרניזם; המודרניזם הרדיקלי באמנויות הפלסטיות בא"י בראשית המאה ה-20; תיאטרון עברי וישראלי; תפקיד המוזיקה בחילון החברה הישראלית; תל-אביב - קלות הדעת והנשיאה בעול במדור ספרויות ואמנויות; מחזור החיים במשפחה החילונית בארץ במדור זה, ועוד ערכים שנגעו בשאלות אלו במדורים שונים.) אף על פי שתפקידם של אלה היה להודיע ברכים "הננו ככל האומות", ברור שעצם קיומם גם סיפק כלים חברתיים לניתוב ולניהול חיי ההברה, בעיקר במרכזים העירוניים, שיכלו להיות סובבים סביב אירועים בולטים; או לפעול למען השפה העברית ולנוכחות הסמלית של ארץ-ישראל, כמו בתיאטרון או באגודות ספורט. כמו בכל מקום אחר, ניתנה לפיכך לאנשים האפשרות להתארגן באופן חברתי סביב פעילויות מוגדרות, שגם הוקנה להן מעמד של 'ערך חשוב'. הם יכלו להיפגש זה עם זה במרחבים ממוסדים ולחזק באופן כזה את הקשרים החברתיים, את הסולידריות החברתית, וגם ליצור בהדרגה את הרפרטואר של דרכי האינטראקציה המוסכמת – דבר שאי אפשר היה לתכנן אותו על שולחנו של ההוגה והיזם וגם לא היה על סדר היום שלהם. אפשר לומר, שהלכידות התרבותית לא היתה יכולה להיווצר ברמה זו, שכבר היתה קיימת לקראת 1948, אילו לא היה נוצר מספר גדול של פורומים שבהן ניתנה לה האפשרות להתפתח.

המצאת תרבות, גם אם עומדים לרשותה כל הכלים הארגוניים של ישות ממוסדת כמו מדינה, אינה יכולה להכריח אנשים

חדשה לשם הבנת התהליכים ההיסטוריים ואופייה של החברה הישראלית היא תנאי הכרחי לחילוץ ההבנה שלנו מן ההמשגות המוגבלות של המחקר ההיסטורי-מדיני.

### לקריאה נוספת:

אבן-זהר, איתמר 1980. "הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ ישראל, 1882-1948". קתדרה, 16.  
אלבוים-דרור, רחל 1996. "הוא הולך ובא, מקרבנו הוא בא העברי החרש": על תרבות הנוער של העליות הראשונות, אלפיים: כתב עת רב-תחומי לעיון, הגות וספרות. קובץ 12, תשנ"ו 1996.  
אלון-מוזס, טלי 2002. טקסט, תרבות ומשמעות של הגינה העברית הוורנקולרית. עבודת דוקטור, הטכניון חיפה.  
אלמוג, עוז 1997. הצבר. תל-אביב: עם עובד (אופקים).  
אלרואי, גור 2004. אימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ-ישראל בראשית המאה העשרים. ירושלים: הוצאת יר יצחק בן-צבי.  
הורוביץ, רן וליסק, משה 1972. מיישוב למדינה: יהודי ארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית. ספרייה אוניברסיטאית (מהדורות רבות נוספות).  
הרמתי, שלמה 1979. ראשית החינוך העברי בארץ ותרומתו להחייאת הלשון: תרמ"ג-תרע"ד. ירושלים: ראובן מס (ספריית דני למדע והשכלה).  
ליסק, משה 1981. האליטות של היישוב היהודי בארץ-ישראל בתקופת המנדט: רקע חברתי ודפוסי קריירה. תל-אביב: עם עובד.  
שביט, זהר (מחברת ועורכת ראשית) 1989. בנייתה של התרבות העברית. כרך חמישי במסגרת תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל. ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ומוסד ביאליק.  
שביט, יעקב 1984. מעברי עד כנעני. ירושלים: רומינו.  
שביט, יעקב 1996. "עבורת הקולטורא: בין אומה יוצרת תרבות לתרבות יוצרת אומה בהקשר של הלאומיות היהודית החדשה בארץ ישראל". י. ריינהרץ, י. שלמון וג' שמעוני עורכים, 1996. לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, ירושלים-בוסטון.

באופן פרדוקסלי קיימת כמעט חפיפה בין הרטוריקה של הציונות הממוסרת לבין הרטוריקה של השיח הביקורתי הפוסט-ציוני. לפי העמדות הכמעט-חופפות שהן מציגות, ציבור המהגרים שאכלס את היישוב התרצה – או לחלופין נאלץ – לאמץ תרבות חדשה ולוותר – או לחלופין לאבד – את תרבותו הישנה. לדעת המצדדים, קמה בארץ אומה חדשה מאוחדת, בעלת אופי נבדל משלה, שנרפאה כביכול מחוליי תרבות הגולה. לעומת זאת, לדעת המבקרים, נכפתה על המהגרים (ועל צאצאיהם) תרבות סינתטית שזרה להם לחלוטין, שניכרה אותם משורשיהם 'האותנטיים' הישנים והטובים. למשל, כטיעונים חדשים, הנשמעים בשנים האחרונות, נאמר כי היישוב כולו היה "בעל תרבות קולקטיביסטית", ובהדרגה הפך להיות "בעל תרבות אינדיבידואלית". הבריקה ההיסטורית מראה שתאורים סוחפים אלה אין להם על מה לסמוך. בצד קבוצות בעלות תודעה וסרדי-חיים של אחריות קיצונית "לקבוצה", התנהלו בארץ חיים בעלי אופי 'אינדיבידואליסטי' לחלוטין, והיו ששילכו בין הרטוריקה של הפרקטיקה האחת לממשות של הפרקטיקה האחרת במידה לא מבוטלת של הצלחה. לכן, להוציא את האפשרות של דקלומים חוצבי-להבות, קשה לפי שעה לענות באחריות על השאלה ער כמה המרכיבים של התרבות, ששימשה תשתית להקמת החברה החדשה והמרינה החדשה בארץ-ישראל, עדיין מוסיפים להיות פעילים היום. כדי לענות עליה יש לחקור את התרבות שהיתה קיימת בארץ ער 1948 במידה הרבה יותר משוחררת מעמדות "ציוניות" או "פוסט-ציוניות", ולדאות את יחסי הגומלין ששררו בין ההצלחה של הפעולה היזומה לשינוי תרבות לבין הסטיכיה של התמדת רכיבים מן התרבות הישנה בתוספת ההתנגדות האקטיבית והפסיבית ליוזמות חדשות ומעל לכול – את האדישות המעשית, שהיתה יכולה אף להיות מלווה בהסתפחות לרטוריקה 'שלטת' (לכאורה או למעשה) ועל כן מטעה בנקל את החוקר וההיסטוריון התמים. אף על פי כן, ער שיצמח בעתיד חקר מסוג זה, ההכרה בהמצאה ובפעולה היזומה להחדרת תרבות

## הזירה החברתית-תרבותית

### סמי סמוחה



התרבות המשותפת לקבוצת הרוב של ישראלים יהודים היא התרבות העברית. היא נוצרה לפני הקמת המדינה בידי קבוצת המייסדים, שרובם היו אשכנזים חילוניים. בתמונה: רקדניות ארצישראליות בשנות ה-40 של המאה ה-20

יהודית חדשה (שכדרך כלל קראו לה "תרבות עברית", להבדילה מהתרבות ה"יהודית" של תפוצות הגולה). התרבות היהודית החדשה היתה אמורה להיות מנותקת ממורשת הגולה ולשמש אבן תשתית למרינת לאום יהודית. היישוב היהודי היה קהילה וולונטרית של עולים יהודיים שבאו רובם ממזרח אירופה ויצקו דפוסי תרבות חדשים והנחילו אותם לילדיהם הצעירים. התרבות הארצישראלית היתה תרבות מקורית, ששיקפה את מצב החיים של היהודים בתקופת היישוב. כמו כל תרבות חדשה, גם התרבות הזאת היתה הכלאה מיוחדת במינה של תרבויות. עם מקורות התרבות העברית נמנות התרבויות המזרח-אירופיות והתרבויות המערביות שעמן באו לארץ יוצרי התרבות העברית או עמן הזדהו. אף שמחוללי התרבות החדשה מרדו בתרבות השטעטל (העיירה היהודית), שבה חיו חלק ניכר מיהודי מזרח אירופה, ואף שרבים מהם אף באו מערים גדולות שבהן חיו חיים מודרניים, המנותקים מההווה הרתי של העיירה היהודית, הם לא יכלו להשתחרר כליל מהשפעותיה. באמצעות התרבות העברית החדשה נעשו

### רב-תרבותיות בחברה הישראלית

למושג "רב-תרבותיות" יש שתי משמעויות שונות. במשמעותו האמפירית הוא נוגע למציאות של ריבוי תרבויות, ובמשמעותו הנורמטיבית הוא מתייחס לאיריאולוגיה המצדדת בהכרה ובתמיכה בקיומן של תרבויות שונות בחברה אחת. המונח "תרבות" מציין מכלול של ערכים, מנהגים ויצירות חומריות ותרבותיות, הנוצרים על ידי קבוצת בני אדם, נחשבים לבעלי ערך, נעשים לגיטימיים ויציבים ומועברים מדור לדור. ההגדרה הרחבה הזאת כוללת שפה, דת, לאום, סמלים, דפוסי משפחה, אורח חיים, דרכי כילוי, אופני מחשבה, איריאולוגיה, ספרות, אמנות, מרע, טכנולוגיה ועוד. לכל תרבות יש הרבה תרבויות משנה שהן וריאציות של תרבות היסוד, כגון דיאלקטים של אותה שפה. ישנן תרבויות משנה מובחנות של נשים וגברים, קבוצות גיל, מעמדות, קטגוריות של משלח יד, אזורים, עדות, מיעוטים ועוד. ההבחנה בין תרבות יסוד לתרבות משנה אינה חותכת, ולעתים יש חילוקי דעות אם ישות תרבותית מסוימת היא שונה רייה להיחשב לתרבות נפרדת או היא רק תרבות-משנה בתוך תרבות יסוד אחרת. כאיריאולוגיה יש לרב-תרבותיות נוסחאות רבות ושונות, מתונות ורדיקליות.

מעמדה של הרב-תרבותיות בחברה הישראלית בא לידי ביטוי כריבוי תרבויות, כריבוי תרבויות משנה וכריבוי של חסמים והתנגדויות במישור האיריאולוגי למעבר לחברה רב-תרבותית בהיקף ניכר.

### ריבוי תרבויות

כישאל מזהים שלוש תרבויות יסוד: תרבות עברית, תרבות חדרית ותרבות ערבית. שלושתן תרבויות ישראליות, כי לכל אחת מהן יש ממד ישראלי מובהק. לצד התרבויות הוותיקות האלה הולכות וצומחות תרבויות חדשות, לא יהודיות ולא ערביות, של קהילות עובדים ממדינות זרות.

**התרבות העברית:** התרבות המשותפת לקבוצת הרוב של ישראלים יהודיים, שאינם עולים חדשים ואינם חדרים, היא התרבות העברית. זוהי תרבות אותנטית חדשה שנוצרה בארץ-ישראל שלפני הקמת המדינה בירי קבוצת המייסדים, שרובם היו אשכנזים חילוניים. הכוח המניע של התרבות הזאת היה החזון הציוני של עיצוב אדם יהודי חדש, של אימוץ העברית כשפת יומיום, של הקמת חברה יהודית מדגם חדש ושל תרבות

העולים, אך משני וחלקי לערכים והססני ומוגבל לחרדים. מדיניות ההטמעה התרבותית כלפי העולים התמתנה בשנות ה-90 של המאה ה-20, לנוכח גל העלייה ההמונית מברית המועצות לשעבר, במידה כה רבה עד שאפשרה להם לבחור את קצב השינוי וצורותיו. הישראליזציה של הערכים היא בעיקרה תוצאה של תהליכי מורניזציה שהם עוברים, השתלבותם בשוק העבודה הישראלי ובמערכות כלכליות שונות ובמידה מסוימת גם במוסדות ממלכתיים, מוניציפליים, השכלתיים וכיו"ב. (ר' ערך החברה הערבית מול המודרנה והחילון במדור זה.) המדיניות הישראלית מעודדת את התהליכים האלה של ישראליות של האזרחים הערכים, והדבר בא לידי ביטוי מיוחד בהחדרת התרבות העברית כתרבות משנה במערכת החינוך הערבית. הישראליזציה המוגבלת של החרדים האשכנזיים היא תוצאה של חשיפה לחיים בישראל יותר משהיא פרי התערבות מצד המדינה, אך מאז סוף שנות ה-90 התחזקה המגמה לכפות עליהם נורמות של התנהגות ציבורית וליבה משותפת בחינוך. התרבות הישראלית העברית, ששורשיה בתקופת היישוב, נוצרה כתרבות חילונית בעיקרה, מרוכזת סביב הפרויקט של בניין חברה יהודית חדשה ודוברת עברית בארץ-ישראל. לאחר הקמת המדינה המשיכה להתפתח ולקלוט השפעות מערביות ויסודות מהמורשות התרבותיות של גלי העלייה הגדולים והמגוונים. עמודי התווך של התרבות העברית של ראשית המאה ה-21 הם השפה העברית, המודרניות, הדמוקרטיה, היהדות והציונות. כמעט אין דוגמה מקבילה בלאומיות המודרנית לניצחונה של השפה העברית, שבה חושב ומתנהג הישראלי העברי. המודרניות העברית היא הכלאה בין יסודות אירופיים ליסודות לא אירופיים. הישראלי העברי נוהג לפי ערכי היסוד של האתיקה הפרוטסטנטית, הכוללים יחס חיובי כלפי שינוי וחדוש, אמונה ביכולת אישית ובשליטה בגורל, הישגיות, תחרותיות, הצטיינות, השתלמות וחינוך לא פוסקים והשקעה וצבירה של מידע ועושר. בצד נמצאים הערכים שאינם מאפיינים את המערב היום, של משפחתיות (מרכזיות המשפחה, משפחה גדולה יחסית, יחסים אמיצים עם בני המשפחה, תמיכה בילדים לאורך החיים, טיפול מסור של בני המשפחה בהורים זקנים, שיעורי נישואים גבוהים, שיעורי גירוש (נמוכים), יחסי אנוש לא פורמליים וספונטניים, גינונים מחוספסים (גישת ה"דוגרי", חוסר אדיבות, חוצפה, תוקפנות, אי-הקשבה, התפרצות לדברי הזולת, דעתנות, אי-כיבוד של פרטיות), אלתור (גישת ה"סמוך") ותערובת של נכונות לעשות למען הכלל עם התנגדות להיות "פראיר".

הישראלי העברי מקבל את הערכים הדמוקרטיים של שלטון החוק, שוויון אזרחי, חירויות הפרט, תחרות על השלטון והסדרת מחלוקות בדרך לא אלימה, אך הוא גם מקבל את ההסדרים

היהודים הארצישראליים לאומה מורנית שתבעה ריבונות בארץ-ישראל, אבל היו מוכנים למן ההתחלה להתפשר על ריבונות בחלקה של הארץ.

במעבר מיישוב למדינה איבדה התרבות העברית את בלעירותה. המדינה היהודית כללה מעתה שתי קבוצות מיעוט שחיו קודם לכן מחוץ למסגרת היישוב ה"מאורגן". החרדים והערכים. אלה היו שתי קבוצות תרבות נפרדות וייחודיות שהפכו את ישראל בן לילה לחברה תלת-תרבותית. הממסד היהודי החילוני לא רצה וגם לא יכול לחסל את שתי התרבויות הללו. הוא הכיר בהן ואף נתן להן כלים להתפתחות ולשימור, שהעיקרי בהם הוא מערכת חינוך נפרדת, מתוך הבטחת בכורתה של התרבות העברית הארצישראלית. התרבות הזאת היתה לתרבות המדינה, שהעמידה במצב נחות את התרבויות של המוני העולים מאירופה ומארצות האיסלאם. מדיניות ההטמעה התרבותית המואצת, שהופעלה באותה תקופה על העולים החדשים, ובעיקר על אלה שהגיעו מארצות האיסלאם, היא סוגיה שנויה במחלוקת. יש חוקרים הרואים בה אמצעי הכרחי להגנה על התרבות העברית החילונית המתגבשת ולקידום הפרויקט הציוני של בנין אומה יהודית משותפת, ויש חוקרים המפרשים אותה כדיכוי תרבותי וכמכשיר לשמירת השליטה של הוותיקים.

מדיניות התרבות הישראלית היתה ועודנה ישראליות של כלל האוכלוסייה, והתהליך הזה הוא מכריע ומטמיע למיליוני

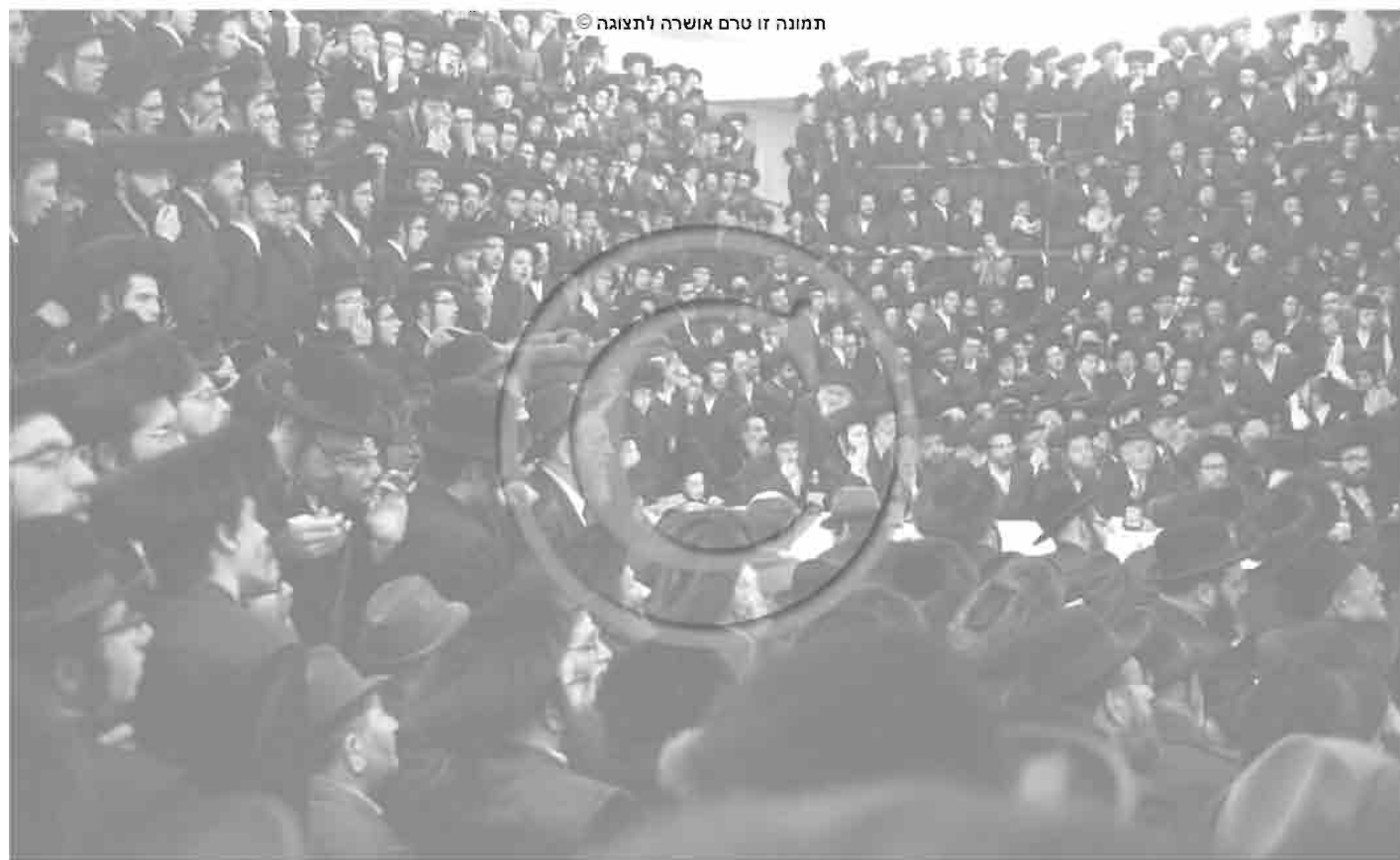


התרבות הישראלית העברית נוצרה כתרבות חילונית בעיקרה והמשיכה לקלוט השפעות מערביות. בתמונה משנות ה-40: הקלטת מוזיקה קלאסית באולפן קול ירושלים

בתור פסיפס ייחודי ומקורי, אפשר לומר שהתרבות העברית אינה תרבות מערבית, אינה תרבות אשכנזית (מזרח אירופית), אינה תרבות מזרחית ואינה תרבות ערבית, אלא תרבות ששאלה ומיזגה יסודות מכל המקורות הללו. למרות האוריינטציה החזקה שלה על תרבות המערב ואימוץ ערכים מערביים, זוהי תרבות אתנית-לאומית, ולא אזורית. ביסודה היא תרבות חילונית, אך היא ממוזגת בתוכה גם מרכיבים מסורתיים ודתיים בולטים.

יש מחלוקת סביב השאלה אם התרבות העברית עומדת באמת המידה המחמירה של תרבות ילידית-מקומית. יש המטילים ספק בעצם קיומה של תרבות עברית וגורסים שהיא מצויה עדיין בתהליך של עיצוב וגיבוש בתוך חברה מתהווה. הם מטעימים בייחוד את הכישלון ליצור תרבות עברית חילונית מגובשת. לדעת אחרים, העמדה התובענית מדי הזאת אינה מוצדקת, כי למרות קוצר הזמן והשינויים המהירים שהתרבות העברית עוברת, היא מופרת בין נושאים כתרבות קבע מיוחדת, נחשבת למוצר לגיטימי ורכיב-ערך וכבר מועברת לדור השלישי של ילידי הארץ. עם זאת קשה לומר אם היא כבר הגיעה לדרגה הגבוהה של תרבות ילידית-מקומית, תרבות שהישראלים העבריים רואים בה מוצר אותנטי, מתייחסים אליה כאל דבר מובן מאליו, מחוברים אליה בטבעיות, מרגישים שלמים עמה ושואבים ממנה את זהותם.

החוקיים הקובעים אי-שוויון בין נשים לגברים ואי-שוויון בין יהודים לערבים, העדר חוקה שתגן על זכויות פרט ומיעוט, כפייה דתית בתחומים מסוימים, מצב חירום תמירי המקנה לשלטונות ולצבא סמכויות גורפות ושלטון ממושך על עם אחר. האכזות הנמוכה יחסית של הדמוקרטיה הישראלית משתקפת גם ביחס אל החוק כאל נורמה לא קשוחה, לא מחייבת כל כך וניתנת למיקוח, ובמידה לא מבוטלת גם בתופעות של הפרדת חוק בידי הציבור הרחב ואף בידי האליטות. היהדות, כאבן פינה בתרבות העברית, מחברת את הישראלי העברי לאוצרות התרבות היהודית הכתובה (התנ"ך, המשנה, האגדה, התלמוד, הפוסקים, מחשבת ישראל, ספרות ההשכלה ומורשת ספרד והמזרח), למערכת של סמלים ומנהגים דתיים, להיסטוריה היהודית, למורשת השואה ולתרבות העם היהודי לדורותיו. באמצעות היהדות מקבל הישראלי העברי כדבר מובן מאליו את ה"שילוש" ההיסטורי של אתניות, דת ולאום ביהדות, דהיינו, שהיהודים הם בעלי מוצא משותף, שיש להם דת אחת ויחידה והם עם אחד ויחיד. מקום מרכזי בתרבות העברית תופסת הציונות, הגורסת שישראל תהיה מדינה יהודית ודמוקרטית, תשמור על רוב יהודי, תיתן העדפה ליהודים בכל מיני תחומי חיים, תפתח את הארץ בעיקר למען תושביה היהודיים ותקיים ברית ומגעים ענפים עם יהדות התפוצות.



התרבות החרדית שוללת בעיקרון את התרבות העברית, את המודרניות, את הדמוקרטיה ואת הציונות, עם זאת קיבלה השפעות חלקיות מהתרבות העברית. בתמונה משנת 1987: קבלת פנים בבני-ברק לרגל חתונת נכדתו של האדמו"ר מוויז'ניץ.

עם פתיחות לתרבות העברית. התרבות הפוליטית של החרדים בישראל מושתתת על יחס אינסטרומנטלי לדמוקרטיה – כלומר, רצון ליהנות מיתרונותיה בלי להפנים את ערכיה, על כפייה דתית, על אפליית נשים, וכן על נציות, על שגה לשמאל, לגויים בכלל ולערבים בפרט.

**התרבות הערבית:** התרבות של המיעוט הערבי היא תרבות ערבית-פלסטינית, איסלאמית בעיקרה, הנבדלת מהתרבות העברית בשפה, בדת, בלאום, בחיי המשפחה ובאורח החיים והמחשבה. יחד עם העולם הערבי והמוסלמי שאליו היא שייכת, נתונה התרבות הזאת במשבר עמוק בשל קשיי המורניזציה והיחס הדו-ערכי לתרבות המערב. המדינה מכירה בשפה הערבית כשפה רשמית ובתרבות הערבית כתרבות של האוכלוסייה הערבית הזכאית לשימור ואף לתמיכה מסוימת. בין הערכים והיהודים שודרת הסכמה על קיום ערבי נפרד ואין ציפייה להתבוללות תרבותית וחברתית של בני המיעוט בחברת הרוב. ועם זאת הערכים, כמיעוט לא שולט, נאלצים להסתגל לחיים בחברה שבה שולטת התרבות העברית. הישראליות שבהם עוברים כוללת סיגול של השפה העברית כשפה שנייה ואימוץ מרכיבים של התרבות העברית כתרבות משנה. כך נעשים האזרחים הערביים לדו-לשוניים ולדו-תרבותיים בלי להיטמע ובתוך שמירה על תרבותם וזהותם. הם מאמצים את היהודים כקבוצת השווה בשאיפות ובהישגים, אך מזדהים הזהות עמוקה עם בני עמם. בכך הם חלק נפרד ומובחן מבחינה תרבותית ופוליטית, הן בתוך העם הפלסטיני והן בתוך ישראל. בקרב הערבים הפלסטיניים אזרחי ישראל הולכת ומתגבשת קהילה איסלאמית פונרמנטליסטית מתברלת, הדוחה את המרכיב הישראלי בישותה ויוצרת שסע הולך ומעמיק בין איסלאמיסטים לערבים אחרים, בדומה לשסע שבין חרדים ליהודים אחרים.

**התרבויות של קהילות העובדים ממדינות זרות:** בישראל של ראשית המאה ה-21 חיים כ-300,000 עובדים מתורכיה, רומניה, תאילנד, הפיליפינים, סין, אמריקה הלטינית ואפריקה השחורה. הניסיון האירופי מראה שעובדים ארעיים משתקעים ומקימים קהילות תרבותיות חדשות. המדינה רואה בהשתקעות האפשרית של העובדים הזרים סכנה לאופייה היהודי והציוני והמשטרה נוקטת שורת צעדים חריפים לסיכולה, ובכללם שימוש באישורי עבודה קצרי מועד הניתנים למעסיקים בלבד (ולא לעובדים עצמם), מניעת הטבות סוציאליות וגירוש של עובדים לא מתועדים. אם ישראל לא תצליח לעצור את תהליך ההתערות של שוהים בלתי חוקיים בארץ, יצמחו בה תרבויות זרות אחרות, נוצריות במהותן, של קבוצות מיעוט קטנות של לא יהודים ולא ערבים, שיהפכו לאבן שואבת למהגרים נוספים, דבר שעשוי להחליש גם הוא את הדומיננטיות של התרבות העברית.



התרבות של המיעוט הערבי היא תרבות ערבית-פלסטינית, איסלאמית בעיקרה, והיא נתונה במשבר עמוק בשל קשיי המורניזציה והיחס הדו-ערכי אל תרבות המערב. בתמונה: הנשיא יצחק נבון מברך את קהל המתפללים במסגד בעכו לרגל חג עיד אל-אדחא, 1979

**התרבות החרדית:** המהות של התרבות החרדית היא ההלכה היהודית, כפי שהתפתחה במזרח אירופה בתקופה המודרנית. הפונדמנטליזם הדתי האשכנזי שולל בעיקרון את עיקרי התרבות העברית: את העברית כשפת יומיום, את המורכבות, את הדמוקרטיה, את הפן הלאומי-החילוני ביהדות ואת הציונות. עם זאת, התרבות החרדית קלטה השפעות רבות, אם כי חלקיות, מהתרבות העברית, דוגמת השימוש כלשון העברית וקבלתה של ישראל כמדינה יהודית. לתרבות החרדית הישראלית אופייניים גם היווצרות חברת לומדים, שיעור ילודה עצום, השתתפות נמוכה מאוד ככוח העבודה, שותפות בפוליטיקה קואליציונית ותלות מרחיקת לכת במימון מטעם המדינה. רכיב נוסף של הישראליות של התרבות החרדית הוא פיצולה הערתי. מתוך החרדיות האשכנזית צמחה החרדיות הספרדית בהנהגת תנועת ש"ס. זהו תוצר ישראלי מקורי המשלב דפוסי של חרדיות אשכנזית ומנהגים דתיים ספרדיים



## ריבוי תרבויות־משנה בתרבות הרוב העברית

נוסף על ריבוי התרבויות בישראל יש בתוך תרבות הרוב העברית כמה תרבויות־משנה המגוונות ומאתגרות אותה.

**התרבות המערבית:** התרבות העברית היתה מלכתחילה פתוחה להשפעות מערביות ושזרה יסודות מערביים בתוכה. ברם לאחר קום המדינה התעצמו ההשפעות האלה, כאשר ישראל החליטה לקשור את גורלה עם גוש מדינות המערב, ולא עם גוש המדינות הבלתי מזדהות, ולהסתפח לכלכלה הקפיטליסטית העולמית. כבר בשנות ה־50 החלו להופיע סימני השפעתו של אורח החיים האמריקני. מאמצע שנות ה־80 קיבלה החשיפה למערב צורה מובהקת של אמריקניזציה והחל תהליך מואץ של גלובליזציה, שקשר את ישראל בקשר הדוק עוד יותר עם הגוש המערבי, כביטחון, כפוליטיקה, בכלכלה, בתקשורת, במשפט, בספורט וכמובן בתרבות.

הישראלי הממוצע התקרב יותר ויותר למערב באורח חייו ובאורח חשיבתו. הוא נעשה לצדכן של מוצרים ושירותים מערביים והרבה להשתמש בסטנדרטים מערביים בעיצוב שאיפותיו, בהערכת הישגיו ובקביעת נורמות התנהגותו. ערכי האתיקה הפרוטסטנטית המשיכו להתפשט ולהשתרש; המשפחתיות נחלשה; האינדיבידואליזם, האוטונומיה של הפרט וההגשמה העצמית נעשו קבילים ומושכים יותר; ההתנגדות לכפייה דתית והרצון להפריד את הדת מהמדינה התעצמו; ההערפה להשתלב במערב במקום באזור התחזקה ביותר בתגובה לפיגועי האיסלאם הפונדמנטליסטי ולשתי האינתיפאדות הפלסטיניות; תהליכי ההפרטה של ערכים ממלכתיים כלטו יותר ויותר, וכן גברו תופעות כגון ניאו־ליברליזם כלכלי, ראיית זכויות הפרט כאתוס דומיננטי, מעורבות גוברת של הורים בחינוך הניתן בבית הספר ובתנאי השירות הצבאי של ילדיהם ותביעה להכרה בזכות האישה על גופה; לשיח הציבורי והמשפטי חדרו מושגים כדוגמת שוויון כעיקרון־על, מדינת כל אזרחיה ופוסט־ציונות. המעבר לחברת מידע יצר שכבה של ישראלים החושכים ומתנהגים כמערבים ומקיימים מגעים אמיצים עם המערב. אבל אף על פי שהתרבות העברית קלטה עוד ועוד השפעות מערביות, עדיין היא באופייה רק מערבית למחצה.

**התרבות הדתית־הלאומית:** שלא כמו החרדים, שלהם תרבות וקהילה נפרדות ומתבדלות, הדתיים־הלאומיים הם חלק בלתי נפרד מהחברה הישראלית ומהתרבות העברית. הם מודרניים וציונים, התומכים תמיכה עקרונית באינטגרציה עם יהודים לא דתיים, והם אכן השיגו מידה לא מבוטלת של השתלבות. תרבותם היא תרבות משנה דתית בתוך התרבות העברית הלא דתית. בתרבותם הם קבוצת ביניים בין הישראלים

החרדיים לישראלים העכריים. הם קרובים לחרדים בתחום הדת: באמונות רתיות ובשמירת מצוות (אם כי בדרגה פחותה של אדיקות שמרנית) והם שותפים להם לפחות בחלק מהתביעות שנועדו לכפות על כלל הציבור הסדרים דתיים (מדיני המעמד האישי ועד הבטחת פרהסיה מסורתית בתחומים שונים). ולעומת זאת, הם קרובים לבני קבוצת הרוב בצבריות העברית, בלאומיות המודרנית, במחויבות לדמוקרטיה, בסגנונות חיים של המעמד הבינוני ובנטייה חיובית למערב.

**התרבות המזרחית:** יהודי המזרח היו רוב בעלייה ההמונית בעשור וחצי הראשונים של המדינה. הם הגיעו לארץ בזמן שהתרבות העברית היתה עדיין בשלב התבססות, ונתפסו בעיני גורמים ממסדיים כאיום על התרבות העברית בגלל כוחם המספרי הרב והתרבות הערבית־היהודית הרחוויה שנשאו עמם. הלך והתפשט החשש לא רק שהם ימוטטו את התרבות העברית ואת המשטר הרמוקרטי הצעירים והשבריריים, אלא שגם יחברו לימין הדתי והחילוני לשם יצירת חברה מדרגם שנחשב לפסול בעיני קבוצת הרוב. לדברי חוקרים מהאסכולה הביקורתית, פעלו מוסדות המדינה והציבור, שבהם שלטה אז תנועת העבודה, לכלום את כוח העולים מארצות האיסלאם, לשלול את תרבותם ולטעת יחס של בוז כלפיה, להפסיק את השימוש כשפות המדינות שמהן עלו ולהנחיל להם ולילדיהם את התרבות העברית במוקדם ככל האפשר. השפות היהודיות־העבריות והתרבויות של העולים אכן קרסו, לא רק בגלל הדיכוי התרבותי, אלא גם בגלל העקירה והניתוק מארצות המוצא, שהוכרו מדינות נחשלות ונחשבו למדינות עוינות, ובגלל הצורך החיוני של מהגרים להסתגל לתרבות המקומית. מאז שנות ה־70 התרופפו לחצי הטמיעה, וצמח דור חדש של מזרחים שהתגברו על הפירוד לארצות מוצא, הבליטו דפוסים תרבותיים ייחודיים למזרחים ורדשו להשתלב כמזרחים בעיצוב התרבות העברית. יש הטוענים שהתרבות שמכונה "תרבות מזרחית" היא תרבות נפרדת וייחודית בתוך תרבויות ישראל. היא ממזגת דפוסים ישנים וחדשים של יהודים מצפון אפריקה, עיראק, תימן וארצות איסלאם אחרות. ברם, ניתן לומר, כי הדפוסים הללו אינם מקיפים דיים ואינם שונים מהתרבות העברית דיים ליצור תרבות נפרדת. נכון יותר לראות בתרבות המזרח תרבות משנה בתוך התרבות העברית. זהו תוצר ישראלי המשלב השפעות ערביות, יס־תיכוניות ויהודיות דתיות (למשל, מוזיקת הקסטות והמוזיקה המזרחית הן ביטויים מובהקים של ההכלאה הזאת). במהותה זוהי תרבות של מעמדות נמוכים, המשקפת את מצב החיים של מזרחים מכני השכבות הנמוכות ורכיביה הם אקסטרורטריות, חמימות, גנדר, מבטא גרונני, מוזיקה מזרחית, מאכלים מארצות המוצא, בילוי זול, דת עממית (הילולות, פולחן צדיקים, קמעות, רפואה עממית), רגישות

מפלגות (נפרדות או כחלק ממפלגות קיימות), עיתונים, תחנות רדיו וטלוויזיה, תיאטרון, חוגי העשרה וחנויות לממכר מזון וספרים. כמו כן הם מנהלים קשרים הדוקים עם חבר המדינות באמצעות צפייה בערוצי טלוויזיה רוסית, מגעים עם בני משפחה, תקשורת בטלפון ובאינטרנט, קשרי מסחר וביקורים. ההשפעה המצטברת של הגורמים האלה מתבטאת בהאטה בתהליך הישראליות. עדיין לא הוכרע בשאלה אם התרבות הרוסית תחזיק מעמד בפני כוח ההטמעה הדב של התרבות העברית ואם היא תיעשה לתרבות רביעית בתוך פסיפס התרבויות הישראלי, או שמא תיחלש ותהיה במרוצת הזמן לתרבות משנה בתרבות העברית, בדומה לתרבות המזרחית. שימור השפה והתרבות הרוסיות כשפה וכתרבות נפרדות מותנה בהצבתו כיעד קולקטיבי של רוב העולים ובהקמת מערכת חינוך חובה נפרדת, כמו החינוך החרדי והחינוך הערבי. היות ששני התנאים האלה אינם מתמלאים, קשה להניח שלמשולש התרבויות בישראל צפויה להיתוסף צלע רוסית.

**התרבות האתיופית:** עולי אתיופיה – קהילה המקיפה כיום כ־90,000 נפש – הגיעו לארץ עם תרבות אתיופית מסודתית יהודית-דתית. הם עוברים תהליך מהיר של טמיעה לשונית ותרבותית, אך בשל דחיקתם לרובד הנמוך ביותר בחברה הישראלית, צבע עורם, הספקות שמציג הממסד הרבני בדבר יהדותם והאי-נכונות של הוותיקים להתרועע ולהתחתן עמם, הם עשויים לפתח תרבות משנה משלהם בתוך התרבות העברית.

לכבוד, שמירה ברגנית ולא עקבית (מנקודת מבט אורתודוקסית) של המסורת הדתית, השקפות ימניות ושנאה לערבים. בתרבות המשנה המזרחית מקנן גם זיכרון קולקטיבי מר שלפיו סבלו המזרחים מדיכוי ומהשפלה בידי תנועת העבודה בשנות ה־50 ותחושה של עוינות וצורך לנקום בה. זוהי תרבות משנה המתויגת כנמוכה ולא־רציונלית וממנה מתרחקים מזרחים שהתבססו במעמדות הביניים ומעלה.

**התרבות הרוסית:** דוברי הרוסית שעלו לארץ מאז סוף שנות ה־60 הם כחמישית מכלל האוכלוסייה הלא ערבית בישראל. בניגוד לעולי המזרח של שנות ה־50, שהגיעו עם תרבות ושפות ערביות־יהודיות, רוב העולים מברית המועצות לשעבר באו עם שפה ותרבות רוסיות לא יהודיות, תוצאת תהליך התבוללות נמרץ וממושך שעבר עליהם. הנטייה החזקה לשמר את הרוסיות כולטת בייחוד בקרב עולים שאינם יהודים לפי ההלכה (שהם כרבע מכלל העולים) ובקרב קבוצה גדולה המזוהה עם הליכה של התרבות הרוסית (שכבה של אינטליגנציה ויוצרים, שהתגוררה במרכזים המטרופוליטניים הסלאביים). היא ניזונה גם מדגש עליונות של רבים מהעולים כלפי הוותיקים, הנגזר מתחושת יתרונם של העולים בהון אנושי (השכלה, הכשרה מקצועית, מוטיבציה) ובתרבות (הם מייחסים לעצמם תרבות אירופית, אשר עדיפה בעיניהם על התרבות הישראלית ה"אוריינטלית"). העולים הצליחו ליצור לעצמם מוסדות נפרדים לשימור השפה והתרבות הרוסיות, כגון מסגרות לימוד,



מאז שנות ה־70 התרופפו לחצי הטמיעה שהופעלו על המזרחים וצמח דור חדש שהבליט דפוסי תרבותיים מזרחיים ייחודיים ודרש להשתלב בתרבות העברית. בתמונה: התזמורת האנדלוסית מנגנת באולם הקונצרטים של מוזיאון תל־אביב

## ריבוי חסמים במעבר לרב־תרבותיות כערך עליון

במערב יש שני דגמי משטר: דמוקרטיה ליברלית, שהיא הדגם הנפוץ והשולט, ודמוקרטיה רב־קהילתית, שהיא דגם נדיר למדי. הדגם הליברלי הוא חד־לשוני, חד־תרבותי וחד־לאומי, אך רב־דתי ורב־אתני, כנהוג בארצות הברית, בצרפת ובכורב ארצות המערב, ואילו הדגם הרב־קהילתי מכיר ומסד יותר מלשון אחת, יותר מתרבות אחת ויותר מלאום אחד, כמקובל בארצות כשווייץ, בלגיה וקנדה. ברם הדמוקרטיות הליברליות המערביות עברו שינוי מאז מלחמת העולם השנייה בכיוון של רב־תרבותיות, המתבטאת בהכרה בהבדלי תרבות, כהקטנת הלחצים לטמיעה ובמתן זכויות קבוצתיות בתחום השפה והתרבות. למשל, בבריטניה נקבעה אוטונומיה טריטוריאלית רחבה לסקוטלנד ולוויילס, בצרפת התחזקה הכרת המדינה בייחודה של קורסיקה, בהולנד ניתנו זכויות לשוניות ותרבותיות למיעוטים יוצאי המושבות ההולנדיות לשעבר, ובניו זילנד ניתנה אוטונומיה תרבותית ופוליטית לילידים המאוריים. הפתיחות לרב־תרבותיות קיבלה חיזוק מהמגמה הגוברת של גלובליזציה ושל לאומיות חוצת גבולות (transnationalism), המכרסמת במדינת הלאום, ושל פוסט־מודרניות, המערערת על קיומם של ערכים מחייבים וזהויות חר־משמעיות. צמחה אפילו אסכולה ליברלית המצדדת במתן זכויות של ייחוד תרבותי וייצוג פוליטי למהגרים ואוטונומיה טריטוריאלית למיעוטים לאומיים או ילידיים (liberal culturalism). למועצת אירופה, לאיחוד האירופי ולאומות המאוחדות יש אמנות המבטיחות למיעוטים זכויות לשוניות, תרבותיות, כלכליות ופוליטיות והגנה מפני אפליה, אך אינן מחייבות הקניה של מעמד רשמי של מיעוט לאומי ואוטונומיה כלשהי למיעוט. זכויות מיעוטים הן הסוג החדש ההולך ותופס את מקומו במגילת הזכויות האוניברסלית לצד זכויות אדם, זכויות אזרח, זכויות פוליטיות וזכויות חברתיות. לרב־תרבותיות כאידיאולוגיה וכתנועה חברתית יש תביעות שהן שונות ממדינה למדינה וממיעוט למיעוט. למשל, רב־תרבותיות בגרמניה משמעותה הגדרה מחדש של גרמניה כאומה אזרחית לא אתנית, חקיקת חוק הגירה, קליטה ואזרחות גם של לא גרמנים וקבלתם של אזרחים ממוצא ומדת אחרים השומרים על ייחוד תרבותי משלהם כ"גרמנים אמיתיים"; בסלובקיה רב־תרבותיות פירושה מתן זכויות לשוניות, תרבותיות וחינוכיות למיעוט ההונגרי; ואילו במקרוניה רב־תרבותיות מקבלת ביטוי של דו־לאומיות של הרוב המקדוני הסלאבי והמיעוט האלבני המוסלמי.

אף כי ישראל רואה בעצמה מדינה מערבית והיא מושפעת מהתהליכים העוברים על מדינות המערב, אפשר לומר כי אינה

תואמת את דגמי המשטר המערביים ואינה מדביקה את שינויי הגישה במדינות המערב. מצד אחד, ישראל דומה למשל לצרפת בכך שבשתייהן, למרות המצב של ריבוי תרבותי, שוררת גישה רפובליקנית הכופה דפוס אחיד, שוללת אידיאולוגיה של רב־תרבותיות ומתנגדת לפוליטיקה רב־קהילתית. מצד אחר, שונה ישראל במהותה מצרפת משום שאין לה אומה אזרחית־חילונית ילידית המורכבת מכלל האזרחים ללא קשר כלשהו למוצאם האתני ולדתם. ישראל היא תלת־תרבותית בהווייתה, אך לא רב־תרבותית כאתוס שלה. התרבות העברית השלטת רואה בשתי התרבויות האחרות תרבויות נחותות. התרבות החרדית מתייחסת לתרבות העברית החילונית כאל תרבות מושחתת ומפקקת. גם חלק מנושאייה של התרבות הערבית היו רוצים לדחוק מישראל את התרבות העברית ואת תרבות המערב בכללה. אפילו תרבויות המשנה אינן זוכות בישראל להכרה ולכבוד. כך, למשל, תרבות המשנה המזרחית נחשבת בעיני רבים לנמוכה; מקצת העולים הרוסיים מתייחסים בהתנשאות לתרבויות הישראליות ולתרבויות המשנה שלהן; רוב החרדים והדתיים־הלאומיים רואים בתרבותם תרבות שמבטאת אמת מוחלטת יחידה ובשמה הם תומכים בצורות שונות של כפייה דתית. למרות הנסיגה המוצהרת ממדיניות "כור ההיתוך" ולמרות ההתרופפות בפועל של כמה מהחישוקים המלכדים והמאחידים שעוצבו בעבר בהשפעתה של המדיניות הזאת, עדיין שולטת בישראל תפיסתה של הציונות הקלאסית, הקובעת שלעם היהודי צריכה להיות לשון אחת, תרבות אחת ומדינה אחת ושישראל תוגדר מדינה יהודית.

לאידיאולוגיה של הרב־תרבותיות בישראל יש כמה גרסאות. בגרסתה ה"עבה" והריקלית מוצגות התביעות להכיר במכלול התרבויות ותרבויות המשנה בישראל כשוות ערך, להפריד בין דת למדינה, להפוך את ישראל לרב־לשונית הלכה למעשה (וכך ישווה מעמד השפה הערבית והרוסית לזה של העברית), לנתק את זיהויה של המדינה עם הציונות ועם המוסדות הציוניים, לבטל את חוק השבות, להשוות את המעמד הלאומי של הערבים לזה של היהודים, לתת אוטונומיה ומימון לכל מגזר הדורש זאת, לחסל את כל ההעדפות הניתנות ליהודים מידי המדינה, ובאופן הרחב ביותר – למחוק כל ביטוי של רומיננטיות של היהודים, היהדות והציונות באופי המדינה ובהתנהלותה.

אידיאולוגיה רדיקלית זו של רב־תרבותיות מנוגדת לרוחה של הציונות ולהיותה של ישראל מרינה שהיא גם יהודית וגם דמוקרטית, ולא נראה שהיא עשויה להתקבל על רעת רוב מכריע בציבור היהודי. האידיאולוגיה של הרב־תרבותיות מהסוג הזה לא רק שהיא מנוגדת לציונות ולצביונה היהודי של המדינה, אלא היא גם מעוררת התנגדות בעולם המערבי

מהתביעות של הגישה הרב-תרבותית, כמו הדרישה להפרדת הרת מהמדינה ומתן שוויון זכויות מלא לאזרחים הערביים, אך אינה מקבלת את הרב-תרבותיות ה"עבה" כאיריאל שליט. בנוסח המתון הזה, שעומד בסטנדרטים הבינלאומיים של זכויות מיעוטים, היא מצדדת בפלורליזם תרבותי מבוקר שלא יפגע באופייה היהודי של המדינה, באחרות הלאומית ובסולידריות החברתית ולא יגרום להתבדלות ולהעמקת השסעים התרבותיים, הערתיים והלאומיים בישראל.

### לקריאה נוספת:

דון-יחיא, אליעזר וברוך זיסר, "דמוקרטיה כנגד לאומיות: ישראל כ'מקרה חריג'", תרבות דמוקרטית, 1, 1999, עמ' 9-22.  
 משרד המדע, התרבות והספורט, "תעודת תרבות חזון 2000", נייר עמדה על מדיניות התרבות של מדינת ישראל במאה ה-21, מוגש למר מתן וילנאי, שר המדע, התרבות והספורט, בידי ועדת חזון התרבות הישראלית, 16.1.2000, ירושלים, 2000.  
 סמוחה, סמי, "המשטר של מדינת ישראל: דמוקרטיה אזרחית, אי-דמוקרטיה, או דמוקרטיה אתנית?" סוציולוגיה ישראלית, כ-2, 2000, עמ' 565-630.  
 קימרלינג, ברוך, "הישראלים החדשים: ריבוי תרבויות ללא רב-תרבותיות", אלפיים, 16, 1998, עמ' 264-308.  
 קלדרון, נסים, "פלורליסטים בעל כורחם: על דיכוי התרבויות של הישראלים", הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן, חיפה ותל-אביב, 2000.  
 רגב, מוטי, "מבוא לתרבות ישראלית", בתוך אפרים יעד וזאב שביט (עורכים), מגמות בחברה הישראלית, כרך ב', האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב, 2003.

Kymlicka, Will, *States, Nations and Culture*, Spinoza Lectures, Assen, Van Gorcum, 1997.

שבו היא מתפשטת. מבקריה של הרב-תרבותיות, ובייחוד המבקרים את נוסחאותיה המקיפות, טוענים כי היא מובילה לשחיקת הליבה התרבותית המשותפת, לפוליטיקה של זהויות, לפיחות בהסכמה הלאומית, לטיפוח אינטרסים סקטוריאליים ולפגיעה בסיכויי הניידות החברתית של בני מיעוטים לשוניים ותרבותיים. עיסוק יתר בזכויות תרבותיות וטיפוח שוני בין מגזרים חברתיים ותרבותיים וקידום אתוסים סקטוריאליים פוגעים קשות בסיכוי לקיים סולידריות חברתית ומסיטים את הרגש מהמאבק לשוויון מעמדי, לצדק בחלוקת המשאבים, לצמצום פערים חברתיים-כלכליים, למלחמה בפגעי הגלובליזציה ולמאמצי תיקון של הכלכלה הקפיטליסטית. גם הצורך הקיומי של ישראל באחדות לאומית ובזיקה למערב, הנחשבים חיוניים לשם שמירת היתרון האיכותי על העולם הערבי, פועל נגד המעבר לרב-תרבותיות בנוסחה הדיקלי.

מאז שנות ה-90 גדל והולך מספר הסוברים כי יש מקום לאמץ בארץ גרסה "רזה" וליברלית של רב-תרבותיות, שאינה חזרה לאידיאולוגיה של חר-תרבותיות וכור היתוך, אלא פתיחות תרבותית ומתן מרחב לקבוצות אוכלוסייה שונות להשתתף ביצירה ובעיצוב של תרבות עברית משותפת. אם לקבוצות לא שולטות תינתן הזרמות ממשית להשפיע על התרבות הלאומית, הדחף לייחוד ולהתבדלות תרבותית יקטן ותיווצר זהות משותפת שתתרום להבנה הרדית ולאחווה. ברוח זו נוסחו המלצות של ועדה ממלכתית למדיניות התרבות של מדינת ישראל במאה ה-21 ("תעודת תרבות חזון 2000"). הומלץ בהן להמיר את מודל כור ההיתוך במודל הרב-תרבותיות, לאזן את ריבוי התרבויות על ידי עיבוי הליבה המשותפת שתתבסס על התרבות העברית, לתת אוטונומיה תרבותית לערבים ולחרדים ולאפשר למזרחים, לקהילות עולים ולקבוצות מיעוט להשתלב ולהשפיע. גישה פלורליסטית כזו מכירה כמובן במציאות הרב-תרבותית ומאמצת חלק

## המשכיות ושינוי בחברה הישראלית: המבחן של כור ההיתוך אפרים יעד

של מדיניות הקליטה ובאופן הפטרוני והביורוקרטי שבו היא בוצעה. מסקנה זו אינה עולה רק מכתביהם של מי שמכונים בשיח הסוציולוגי "סוציולוגים ביקורתיים". עיון בעבודות של סוציולוגים ואנתרופולוגים שרובם מתויגים בידי הביקורתיים "ממסדיים" מגלה ללא מאמץ ניכר כי אלה לא התעלמו מהמורכבות ומהבעייתיות שהיו נעוצות בעצם הרעיון של כור ההיתוך ומהקשיים והכישלונות בתהליכי הביצוע שלו. עם זאת אין להתעלם מכך שהם ניסו להסביר תהליכים אלה

אחת המוסכמות המרכזיות בקהילה הסוציולוגית העוסקת בחקר החברה הישראלית היא שרעיון "כור ההיתוך" – רעיון שהיה אחד ממטרותיה המוצהרות החשובות ביותר של המדינה עם בוא גלי העלייה הגדולים בראשיתה – הוא בסיכומו של דבר סיפור של כישלון. ההערכה המקובלת היא כי הסיבות לכישלון כור ההיתוך נעוצות גם באידיאולוגיה שעמדה ביסוד הרעיון, בגישה הצרה והאתנוצנטרית של האליטות, ושל החברה הקולטת בכללה, כלפי העולים החדשים, וגם בכשלים



צמצום הפערים העדתיים ניכר גם בתחום חיי המשפחה, גיל הנישואים ומספר הילדים שילדות נשים. בתמונה משנת 1949: אחות מוסמכת מדריכה עולות מתימן בטיפול בתינוקות, במחנה ראש העין

הישראל-ערבי על הזהות הקולקטיבית, על התרבות הפוליטית ויחסי הכוח, וכן במישורים אחרים בחיי החברה והפרט. בדומה לכך, לא ניתן להבין את דמותה של החברה וכיווני התפתחותה בלי להביא כחשבון את ההשפעות של גורמים חיצוניים כלל-עולמיים, ובייחור את ההשפעות הנובעות מהאצת מגמות הגלובליזציה בתחומי הכלכלה, התרבות והפוליטיקה. חותמו של גורם זה ניכר, בין השאר, בשינויים שהתחוללו במבנה הכלכלה הישראלית ובמדיניות הסוציו-אקונומית שלה, שאחת התוצאות העיקריות שלה היא הגברת המגמות של אי שוויון בתוך החברה הישראלית. בה במידה לא ניתן להתעלם מההשפעות מרחיקות הלכת של הגלובליזציה במישורים שונים של החברה והתרבות הישראליות המחזקות, על פי העיקרון האיזומורפי – שלפיו הקבוצות השונות בחברה נוטות לרכוש לגיטימציה על ידי הירמות לקבוצה החזקה שבהן – את הרמיון הבין-קבוצתי במישורים האלה, בייחוד בדפוסי צריכה וסגנון חיים.

בכפיפות להערות אלו, ניתן לסכם ולומר כי מכלול המשתנים התרבותיים, החברתיים-כלכליים והזהותיים המובאים כאן מורה על מגמות ברורות של הידמות והתקרבות בין יוצאי שתי העדות, אם כי לא במידה אחירה, מגמות המבטאות בחלקן תהליכי היתוך ובחלקן תהליכים של הטמעה. אמנם נוכחותו של "הגורם הערתי" עדיין נמשכת, וכך ההבחנה בין מזרחים לאשכנזים היא עדיין אחד הרכיבים של הפסיפס שממנו היא בנויה. עם זאת נראה שבמהלך הזמן חשיבותו של

באופן שונה מבחינת נקודות המוצא הערכיות והתיאורטיות. ואולם בדיקה יסודית של הסוגיה הזאת על היבטיה השונים מלמדת כי התשובה לשאלה: "האם רעיון כור ההיתוך נכשל?" אינה פשוטה כל עיקר, ווראי שאינה חד-משמעית. כמובנים מסוימים וחשובים אכן ניתן לקבוע כי הרעיון לא הצליח ביותר, שעה שבמובנים אחרים, חשובים לא פחות, ניתן לקבוע כי הוא נחל הצלחה רבה.

נתונים העולים ממחקרים שנעשו בעת האחרונה מלמדים כי הפערים הבין-עדתיים צומצמו בעשורים האחרונים של המאה ה-20 במידה ניכרת. יש להדגיש: צומצמו ולא בוטלו. וגם צמצומים אלה אין בכוחם להסתיר תופעות של קיפוח ואי שוויון על רקע חברתי-עדתי.

צמצום הפערים ניכר בתחום התרבות, הן במישור היצירה והן במישור הצריכה. הוא ניכר גם בתחום חיי המשפחה: גודל המשפחה; מספר הילדים שיולדות הנשים; גיל הנישואים; השתתפות הנשים בשוק העבודה – כל אלה השפיעו במידת מה על גידול לא מבוטל בשיעור הנישואים הבין-עדתיים. מבחינת ההשכלה, אף כי שיעור המזרחים והמזרחיות המשתתפים במעגלי ההשכלה השונים עלה לאין שיעור בהשוואה לשנים קודמות – בייחוד בקרב המזרחיות – עדיין ניכרים פערי ההשכלה ברמות השונות ובעיקר ברמות האקדמיות. כמו כן, על רקע הגירול בממדי האי שוויון הסוציו-אקונומי בתקופה האחרונה, שפגע בקבוצות החלשות בחברה הישראלית, ובהן עולים חדשים, חרדיים, ערבים ומזרחים, גברה גם בקרב רבים מהמזרחים תחושה חזקה של קיפוח כלכלי.

ההיבטים השונים שדרכם הועמדה למבחן שאלת כור ההיתוך, אם כרעיון ואם כסיסמה, אינם ממצים, כמובן, את כל המורכבות של הנושא. גם ברור שקשה ביותר, אם אפשר בכלל, למרוד את מאזן התוצאות של המבחן מדירה מרוקת ומוסכמת. עם זאת נראה שהחומרים והנתונים העומדים לרשותנו מאפשרים להגיע למעין הערכה כוללת על גלגולו של רעיון כור ההיתוך מאז ראשיתו, עם העליות הגדולות של יהדות המזרח בשנות ה-50 של המאה ה-20, ועד היום. ואולם, לפני העיסוק בשאלה זו, יש לזכור כי במהלך התקופה הזאת עברה החברה הישראלית שינויים עמוקים במבנה ובזהות הקולקטיבית שלה, שבלי הגזמה ניתן לאפיין אותם כתהליכים של "בניין אומה". שינויים אלה, שהם עדיין בעיצומם, קשורים רק בחלקם בהתרחשויות פנימיות של החברה הישראלית, כרוגמת תהליכי היתוך והטמעה, ועל כן שני המושגים גם יחד אינם יכולים לשמש בסיס מספק להבנת תהליך בניין האומה במלוא עומקו.

בין הגורמים שהשפיעו על עיצובה של החברה הישראלית יש לרדן, בראש ובראשונה, בהשלכותיו של הקונפליקט



רוב העולים שבאו ארצה מארצות אירופה בתקופת היישוב והמדינה היו חילוניים במידה זו או אחרת והביאו עמם את התרבות שהיתה מקובלת עליהם בארץ מוצאם. בתמונה משנת 1972: עולים במרכז הקליטה בדימונה קוראים עיתונים בשפות שונות

לנוכחותו של הגורם הערתי יש ביטויים שונים, מהם היכולים להיחשב לשליליים ומהם לחיוביים. בצד השלילי של המאזן יש לציין כי למוצא הערתי עדיין יש השפעה מסוימת על המבנה הריבוני של החברה בהיבט הסוציו-אקונומי שלה (להבדיל ממישור הכוח הפוליטי), ואם כי קיים ויכוח בין החוקרים על טיבה ועוצמתה של השפעה זו, נראה שמבנה ההזרמנויות של יוצאי המזרח לדורותיהם עדיין אינו משתווה לזה של האשכנזים, בייחוד במערכת ההשכלה הגבוהה, וכפועל יוצא, בדרגים הגבוהים של סולם הסטטוס המקצועי. עם זאת רובם של המזרחים שייכים, במונחים של השכלה והכנסה, למעמדות הביניים, אף שיש להם עדיין ייצוג יתר ברמות ההכנסה הנמוכות בהשוואה לקבוצות הדור המקבילות בקרב הישראלים הוותיקים ממוצא אשכנזי. ואולם, גם על פי קריטריון זה, חשוב לזכור כי בחברה הישראלית קיימות קבוצות שייצוגן ברמות ההכנסה הנמוכות ניכר הרבה יותר, בייחוד הערבים, החרדיים והעולים מחבר המדינות העצמאיות, וכמובן, העובדים הזרים. מן הבחינה החיובית, ניתן לראות שהתרבות הישראלית

גורם זה נחלשה והלכה, בייחוד כאשר משווים אותו עם בסיסי בירול ושסע אחרים המאפיינים את החברה הישראלית, רוגמת יחסי יהודים וערבים, דתיים וחילונים, ימניים ושמאליים. לפיכך, אם עקב תהליכים דמויי כור היתוך, היינו: של הסתגלות והשתלבות הרדית, ואם עקב תהליכים של טמיעה, הרי, לפחות על פי אמות המידה הנבחנות כאן, נראה שהרמיון וההתקרבות בין בני שתי העדות, הבאים לידי ביטוי – אמנם חלקי – גם בתחום האינטימי של דפוסי הנישואים, הביאו לידי כך שהבסיס המשותף שלהם כיהודים-ישראלים ממלא תפקיד מרכזי בזהות האישית והקולקטיבית שלהם הרבה יותר מהבירול הנעוץ בזהות העדתית, אם כי זו לא נעלמה, כאמור, לחלוטין. לפיר הזהות המזרחית נישא אמנם בעיקר בירי ש"ס ה"חרדית", אבל קיימות בחברה הישראלית קבוצות אחרות המחויבות ליהדות המזרחית וקידומה, כדוגמת "הקשת המזרחית" – המורכבת בעיקר מאינטלקטואלים מזרחיים בעלי השקפת עולם חילונית ושמאלית. מבחינה זו קרובה קבוצה זו לציבור האשכנזי יותר מאשר לציבור המזרחי.

נעוץ בחשיפה המוגבלת והמאוחרת של יהודי המזרח להשפעות המודרניזציה, בדומה לעמים הערביים שבקרבתם חיו. הם לא היו נתונים באותה מידה שהיו נתונים יהודי אירופה להשפעות של המודרנה ולכן לא נאלצו לבחור בין דת לקדמה כמו יהודי אירופה, שנחשפו בשלב מוקדם יותר להשפעות אלו במלוא עוצמתן. מכל מקום, על רקע הזיקה הדתית-המסורתית של העולים מארצות המזרח, התנהלו בשנות ה-50 מאבקים קשים בין המפלגות החילוניות, בעיקר אלו שייצגו את תנועת העבודה, לבין המפלגות הדתיות והחרדיות סביב השאלה באילו זרמים יקבלו ילדי העולים את חינוכם. במסגרת מאבקים אלה האשימו המפלגות הדתיות – שראו בעולים המזרחיים "טרטוריה טבעית" שלהם – את משרד החינוך ב"ציר נפשות" וב"אינקוויזיציה נגד דת ישראל".

על רקע היסטורי זה, מובאות כאן שתי קבוצות של נתונים על מירת הדתיות/חילוניות של המזרחים והאשכנזים ועל השינויים התוך-דוריים והבין-דוריים שחלו בתחום הזה. טבלה מס' 1 מציגה את התפלגות שתי קבוצות המוצא על פני "סולם" של ארבע דרגות – חרדים, דתיים, מסורתיים וחילונים – בהתאם להגדרה עצמית של הנחקרים. הנתונים מבוססים על מרגם מצטבר שהקיף יותר מ-50,000 מדוריינים יהודיים, בתקופה שבין יוני 1994 לאוגוסט 2002. (המרגם נלקח מתוך סקרי "מדר השלום" הנעשים מרי חורש בחורש מאז יוני 1994 מטעם מרכז תמי שטינמן למחקרי שלום, אוניברסיטת תל-אביב, באחריותם של אפרים יער ותמר הרמן. לצורך הניתוח הנוכחי נכללו רק המדוריינים היהודיים.)

הממצאים מראים, כצפוי, כי ברור הראשון של העולים יש הברלים ניכרים בין שתי קבוצות המוצא. המזרחים נוטים להיות דתיים יותר, ובעיקר מסורתיים יותר, ואילו רוב מובהק של האשכנזים הם חילונים. יש להניח כי הברלים אלה אינם משקפים את מלוא ההבדלים בין שתי הקבוצות מבחינת הזיקה לדת בתקופת העלייה הגדולה, כי רבים ממי שבאו לישראל

התעשרה באמצעות שילובם של יסודות מזרחיים וים-תיכוניים כחלק בלתי נפרד ממנה, בייחוד במישור התרבות הפופולרית, אך גם ברובד "התרבות הגבוהה", כגון ביצירה הספרותית. כלומר, במרכיבים שונים של התחום התרבותי התחוללו שינויים בולטים המשקפים, לפחות בחלקם, תהליכים של היתוך. מחקרים שונים אף מורים שהמזרחים, בייחוד בני הדור השני, אינם שונים שוני משמעותי מהאשכנזים בהערפות התרבותיות שלהם בבחירה בין "מזרח" מול "מערב". ואולם את הביטוי המובהק ביותר של כוד ההיתוך ניתן למצוא במישור הפוליטי. שלא כבמישור הסוציו-אקונומי, ההשתלבות והנוכחות הבולטת של המזרחים במערכת הפוליטית, על דמותיה השונות, מעירות כי העיקרון של שוויון במבנה הזרמנויות התממש בתחום הזה כמעט במלואו.

סוגיה חשובה בפני עצמה נוגעת להברלים הניכרים בין המזרחים לרובם של האשכנזים ביחס אל הדת והמסורת, סוגיה שיש לה השלכות רבות משמעות גם בזירה הפוליטית. הברלים אלה היו קיימים כבר בתקופת היישוב ונמשכו גם בעידן המדינה בשל הרכבן של העליות הגדולות בשנות ה-50 וה-60. ככלל, המזרחים שבאו לישראל היו קרובים יותר לדת וניהלו אורח חיים מסורתי יותר מזה של העולים האשכנזיים. אמנם הדתיות המזרחית לא היתה, בדרך כלל, נוקשה ופורמליסטית כמו האורתודוקסיה האשכנזית, ובייחוד הזרם החרדי שבתוכה, אך בשעה שרוב העולים שבאו לישראל מארצות אירופה בתקופת היישוב והמדינה היו רובם חילוניים, במידה זו או אחרת, רק מיעוט קטן מבין העולים המזרחיים אימצו השקפת עולם חילונית מובהקת והגדירו את עצמם חילונים. ובשעה שבקרוב יהודי אירופה התפתחו ביחס לדת מגמות קוטביות של אורתודוקסיה קיצונית, מזה, וחילוניות אנטי-דתית, מזה (בעיקר בזרמים הסוציאליסטיים והמארקסיסטיים), ליהודי ארצות המזרח היתה אופיינית גישה דתית-מסורתית מתונה. אחד ההסברים העיקריים להברלים במגמות ההתפתחות בתחום הזה

## טבלה 1

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©					
חרדיים	דתיים	מסורתיים	חילונים	סה"כ	
מזרחים דור I	15%	53%	26%	100%	
אשכנזים דור I	8%	22%	65%	100%	
מזרחים דור II	11%	40%	42%	100%	
אשכנזים דור II	9%	15%	66%	100%	
ישראלים דור III	9%	21%	59%	100%	

הערה: בישראלים דור III הכוונה לילידי ישראל שלפחות אחד מהוריהם נולד בארץ.

הישראלית. לציבור המזרחי אופיינית זיקה חזקה והומוגנית יותר למסורת וללאומיות היהודיות (ומכאן ששכיחה יותר הנטייה בקרב להשקפת עולם ימנית), בהשוואה לציבור האשכנזי, שיש בו גם מחנה לאומי-ימני וגם מחנה שמאלי, הנושא אופי אוניברסליסטי יותר, אם כי גם הוא, רובו הגדול, שואף לשמור על הזהות היהודית של המדינה לצד המחויבות שלה לדמוקרטיה. וכך, חרף תהליכי החילון שעברו המזרחים מאז בואם לישראל, הזיקה היהודית-המסורתית שלהם חזקה יותר מזו של האשכנזים. במישורים אלה ממלאים היהודים המזרחיים תפקיד חשוב בתהליך בניין האומה ובעיצוב הזהות הקולקטיבית של החברה הישראלית, הגם שעולם התוכן של זהות זו שונה במובנים רבים מזה שעמד לנגד עיניהם של האבות המייסדים.

בה בעת עברו העולים המזרחיים, בייחוד בני הדור השני והשלישי, ככרת דרך ארוכה בכל הנוגע לאימוץ של דפוסי ערכים ואורח חיים מערבי-מודרני, שנושאי דגלו בחברה הישראלית היו מיוצגים בעבר בעיקר בידי היהודים האשכנזיים החילוניים.

במסגרת המחקר הנ"ל על הזהות היהודית נבדקו גם מידת הדמיון והשוני הבין-עדתי מבחינת אחדים מההיבטים המרכזיים של זהות קולקטיבית וערכים לאומיים, מתוך שימת דגש ביחס לישראליות וליהודיות, במשמעות של "מהו יהודי" וכחשיבות הקשר של ישראל עם יהדות התפוצות (ר' טבלה מס' 2). קבוצת הנתונים הראשונה (א) עוסקת ביחס לישראליות וליהודיות ומביאה את שיעורי המרואיינים שענו בחיוב על השאלות האלה: האם הם גאים או לא גאים להיות ישראלים, האם הם גאים או לא גאים להיות יהודים, והאם הם קשורים רגשית לישראל. קבוצת הנתונים השנייה (ב) עוסקת באופן שבו בחרו המרואיינים את התשובה המבטאת בעיניהם את המשמעות האישית של המושג "להיות יהודי", מתוך רשימה נתונה של משמעויות אפשריות.

כמכת כולל נראה מן הממצאים האלה כי את האוכלוסייה היהודית בישראל מאפיינת, לפחות ברמה ההצהרתית, זיקה חזקה למרכיב הלאומי של זהותם במובנו הכפול – היהודי והישראלי – ושלזהות היהודית יש יתרון קל על פני הזהות הישראלית, בייחוד בדור הראשון של עולים מזרחיים ואשכנזיים. ואולם, אף שהזיקה לזהות היהודית והישראלית רווחת בכל הקבוצות, היא בולטת יותר בקרב המזרחים – הן בדור הראשון והן בדור השני. 95% מהמזרחים בדור הראשון אומרים שהם גאים להיות יהודים בהשוואה ל-84% מהאשכנזים בני אותו דור. בדומה לכך, 90% מהמזרחים מהדור הראשון גאים להיות ישראלים בהשוואה ל-77% מהאשכנזים בני דורם. ההשוואה הבין-דורית מלמדת כי הזיקה היהודית והישראלית

באותה תקופה כבר הלכו לעולמם, וניתן להניח כי שיעור הדתיים והמסורתיים בקרב העולים המזרחיים שבהם היה גבוה עוד יותר. שמעון הרמן, בספרו *זהות יהודית*, מתאר מחקר שנערך בקרב מדגם מייצג של תלמידי בתי ספר תיכוניים באמצע שנות ה-60, ולפיו שיעור הלא דתיים בקרב הורי התלמידים ממוצא מזרחי היה כ-10% בלבד. לשם השוואה, שיעור הלא דתיים בקרב הקבוצה המקבילה של הורים אשכנזיים עמד אז על 42%. מכל מקום, ההשוואה הנוגעת לדור הראשון חוזרת ומאשרת כי הזיקה לדת ולמסורת היתה שכיחה בקרב עולים יוצאי ארצות המזרח הרבה יותר מאשר בקרב עולים יוצאי אירופה. ובדור השני – הנתונים מראים בבירור כי בהשוואה לדור הראשון עלה בו שיעור החילונים בין המזרחים במידה ניכרת, והפער בינם לבין האשכנזים בני אותו דור הצטמצם אפוא ביותר. וכך, שעה שבדור הראשון המסורתיים ייצגו את הקטגוריה השכיחה בקרב המזרחים, בדור השני קיימת התפלגות שווה בין הקטגוריות של מסורתיים וחילונים, עם עדיפות קלה לאחרונים. שינויים אלה מעידים, ככל הנראה, שהמזרחים בני הדור השני עברו תהליך של חילון, ויש לשער כי מגמה זאת התחזקה בקרב מזרחים בני הדור השלישי, כפי שרומזים המספרים המופיעים בשורה התחתונה של הלוח.

היבט נוסף על המגמות הרטריות בתחום הזה ניתן לקבל מנתוני סקר שערכו בחודש נובמבר, 2002, הפרופ' אפרים יער וענת אורן, במסגרת פרויקט מחקר על הזהות היהודית בחברה הישראלית, על בסיס מדגם של כ-1000 מרואיינים המייצגים את האוכלוסייה היהודית הבוגרת בישראל. במסגרת הסקר נשאלו המרואיינים אם בהשוואה לבית הוריהם הם מנהלים אורח חיים דתי יותר, חילוני יותר, או אורח חיים דומה. התפלגות התשובות מראה כי 27% מהמזרחים מדור ראשון השיבו שנעשו דתיים יותר, 44% שנעשו חילוניים יותר ו-29% שלא היה אצלם שינוי. דפוס דומה, אך בולט יותר, נמצא בדור השני של מזרחים. 21% מקבוצה זו השיבו שהם נעשו, בהשוואה להוריהם, דתיים יותר, 56% שנעשו חילוניים יותר ו-23% שלא היה אצלם שינוי. כלומר, קיימת מגמה ברורה של חילון הן בתוך שני הדורות של מזרחים והן בהשוואה בין-דורית. כצפוי, מגמת החילון בקרב שני הדורות של אשכנזים היתה בולטת פחות, כי נקודת ההתחלה שלהם היתה חילונית הרבה יותר. כך או כך, מכלול הנתונים בנושא הזה מורה על צמצום ניכר בפערים העדתיים מבחינת היחס לדת ולמסורת, ושהמזרחים נעשו דומים יותר מבחינה זאת לאשכנזים.

לתמונת המצב הזאת יש השלכות ניכרות על המערכת הפוליטית. חשוב לזכור כי לגורם העדתי יש השפעה מכרעת על יחסי הכוחות המפלגתיים הפנימיים ועל מדיניות החוץ



## טבלה 2

תמונה 12 טרם אושרה לתצוגה ©

## א. היחס לישראליות ויהודיות:

אשכנזים דור II	מזרחים דור II	אשכנזים דור I	מזרחים דור I	
85%	91%	77%	90%	גאה להיות ישראלי
86%	95%	84%	95%	גאה להיות יהודי
97%	94%	91%	96%	קשור רגשית לישראל

תמונה 12 טרם אושרה לתצוגה ©

## ב. המשמעות האישית של "להיות יהודי":

אשכנזים דור II	מזרחים דור II	אשכנזים דור I	מזרחים דור I	
44%	54%	36%	67%	מורשת דתית
84%	80%	84%	78%	מורשת תרבותית
39%	32%	45%	23%	קבוצה אתנית
21%	27%	30%	23%	קבוצת גזע
91%	91%	94%	94%	עם

בהיררכיה של החברה הישראלית. אכן, ההיסטוריה של קבוצות חברתיות בעלות סטטוס נמוך מסיבות של רקע שיוכי, כגון מוצא ערתי ודת, מלמדת כי בתנאים מסוימים הדגשת הלאומיות כמרכיב מרכזי בזהות הקולקטיבית בידי אותן קבוצות עשויה לנבוע מהשאפה לנטרל את הגורמים למעמדם הנמוך בחברה. כך, לדוגמה, אין זה מקרה שערבים נוצריים מילאו תפקיד מרכזי בהתהוותה של התנועה הלאומית הערבית, דוגמת ג'ורג' אנטוניוס בלבנון ומישל עפלאק בסוריה. דוגמאות נוספות ניתן למצוא גם בהיסטוריה היהודית המודרנית וגם בהיסטוריה של קבוצות מיעוט אחרות באירופה.

לעניין המשמעות הסובייקטיבית של הזהות היהודית: נראה שיש הסכמה כללית (יותר מ-90%) בנוגע ליסוד הלאומי שלה, אם כי גם המורשת התרבותית תופסת מקום בולט (יותר מ-80%), ואילו כל הרכיבים האחרים מופיעים בשכיחויות נמוכות יותר, בייחוד האתניות והגזע. ההשוואה על פי קבוצות המוצא והדור מלמדת כי אין הבדלים ניכרים ביניהן בנוגע לחשיבותה של הלאומיות היהודית והמורשת התרבותית שלה, הן מבחינת הדירוג והן מבחינת הערכים המוחלטים של השכיחויות שלהן. לעומת זאת, ניתן להורות על כמה הבדלים בנוגע לרכיבי הזהות האחרים. הישראלים ממוצא מזרחי, בייחוד בני הדור הראשון, מדגישים יותר את חשיבות המורשת הדתית בזהות היהודית, ממצא ההולם את הנתונים שהתקבלו בנושא הזיקה לדת ולמסורת, שעה שאלה שמוצאם אשכנזי מדגישים מעט יותר את הרכיב התרבותי האתני.

לא נחלשה ברור השני, ובקרב האשכנזים היא אף התחזקה מעט. ניתן כמובן לטעון כי הממצא בנוגע לבולטות הגבוהה, יחסית, של הזהות היהודית בקרב המזרחים אינו צריך להפתיע על רקע הזיקה החזקה יותר בקרבם לדת ולמסורת, ובייחוד ברור הראשון, כפי שראינו לעיל. ואולם הסבר זה אינו תופס באותה מידה בנוגע לבולטות הגבוהה יותר של הזהות הישראלית בקבוצה זו. מבחינה זו, לפחות, נראה שהשתלבותם של יוצאי ארצות המזרח בחברה הישראלית היא סיפור של הצלחה ולא של כישלון, בין שהיא נוצרה עקב "כור היתוך" וכין שהיא נוצרה עקב "הטמעה". יש להדגיש כי מסקנה זאת אין בכוחה לבטל את תוקפה של הביקורת נגד המדיניות שאפשרה את היווצרותו של הפער הערתי, בייחוד במישור החברתי-כלכלי.

ניתן לטעון כי לתופעה זו, של השתלבות יוצאי ארצות ערב בחברה הישראלית, יש כמה השלכות רבות משקל בתחומים שונים של החברה הישראלית, שדיון מפורט בהן חורג מהמסגרת הנוכחית. אפשר להסתפק בהערה שהזיקה החזקה ללאומיות הישראלית-היהודית בקרב המזרחים יכולה לשמש ביטוי חשוב לא רק למידת האינטגרציה שלהם אלא גם ל"עמדת הבכורה" שיש להם, לפחות במישור הסובייקטיבי, בנשיאת רגל הלאומיות היהודית והישראלית. לתחושות אלו יש אל נכון קשר הדוק עם העמדות הפוליטיות של יוצאי המזרח ורפואי ההצבעה שלהם, בייחוד בעשורים האחרונים של המאה ה-20. זאת ועוד: נשיאת רגל הלאומיות יכולה לשמש גם משאב חיוני במאבק על מקומם

המופיליות וההשתלבות של העולים מאירופה היה טוב לאין ערוך מזה של העולים מארצות המזרח התיכון, וכך בדור השני נעלמו למעשה ההבדלים בין ילדי העולים מאירופה לבין בני דורם שנולדו בישראל להורים שעלו מאירופה לפני קום המדינה.

במבט כולל, ברור למדי שההתפתחויות שהיו אופייניות לחברה הישראלית מאז ראשית ימי המדינה לא התנהלו רק על פי התוואי המתוכנן של האבות המייסדים, אם כי אין לזלזל בשינויים שהתחוללו גם על פי הדגם הנשאר שלהם. כך, לדוגמה, החברה הישראלית עברה תהליכי מודרניזציה ניכרים בתחומים מרכזיים כגון כלכלה, טכנולוגיה ומדע, חינוך והשכלה, משפחה, תרבות פוליטית וסגנון חיים – תהליכים שלא פסחו, כאמור, גם על העולים שבאו מארצות המזרח וצאצאיהם. עם זאת, חלק חשוב מהשינויים שהטביעו חותמם על החברה הישראלית לא באו, כאמור, ישירות עקב "מריניות יזומה", ולעתים אף עמדו בניגוד לה. בהקשר הזה חשוב לדעת כי עצם הרעיון שניתן ליצור ולכוון תהליכים דמויי כור היתוך או הטמעה ברוח הגישה והמתכונת של "הנדסה חברתית" אינו מציאותי ביותר, לפחות בחברה דמוקרטית. לפיכך, מלבד ההשפעות החיצוניות שצוינו לעיל, לא ניתן להתעלם

השפעות אלו ניכרות גם בכל הנוגע לקבלת העקרונות וכללי המשחק של תרבות פוליטית דמוקרטית, וגם בשינויים שחלו בקרב המזרחים במבנה ובגודל המשפחה, בנישואים הבין-עדתיים, בגיל הנישואים, בשאיפה להשכלה ורכישתה בפועל, בייחוד בקרב נשים, בהשתתפות נשים בשוק העבודה וכיוצא בזה. בכל התחומים הללו ניתן לומר כי התמורות שהתחוללו בהם, שהביאו להידמות גוברת והולכת בין מזרחים לאשכנזים, משקפות במידה רבה את השפעתו של עקרון ההטמעה.

ואולם חשוב לזכור כי מגמות אלו, שהיו חלק בלתי נפרד מהתהליך הרחב של בניין האומה, היו כרוכות בקשיי הסתגלות פיזיים (למשל, תנאי מגורים), כלכליים, חברתיים ותרבותיים, בייחוד בשנים הראשונות שלאחר העלייה. חשוב לא פחות הוא גם המחיר התודעתי הכבד במובן של פגיעה בדימוי ובכבוד העצמי והקבוצתי של העולים מארצות המזרח וצאצאיהם, שרישומה ניכר עדיין. אמנם נכון שגם העולים שבאו באותן שנים מארצות אירופה, שרבים מהם היו ניצולי שואה, נאלצו לשלם מחיר גבוה במאמציהם להשתלב בחברה הישראלית, שלא גילתה הבנה מספקת למצוקות הייחודיות שלהם על רקע החוויות הקשות שעברו במלחמת העולם. ואולם מבחינת המרחק התרבותי והחברתי מן החברה הקולטת, פוטנציאל



במרכיבים שונים של התחום התרבותי התחוללו שינויים בולטים המשקפים בחלקם תהליכים של היתוך. בתמונה: תלמידים מבוגרים במרכז קליטה בדימונה לומדים עברית, 1972



המגמות שהיו חלק בלתי נפרד בעקרון ההטמעה נקשרו בקשיי הסתגלות פזיזים כלכליים וחברתיים ובפגיעה בדימוי העצמי של עולים מארצות המזרח וצאצאיהם. בתמונה משנת 1973: הפגנה של "הפנתרים השחורים" בתל-אביב

של הרעיון ולשמש מודל לחיקוי, לא נענו לאתגר. יתר על כן, ככל שגברו תהליכי הביורוקרטיזציה, הדיפרנציאציה והמודרניזציה של החברה הישראלית, כן גדל המרחק בין הרגם המעין-אוטופי של תקופת היישוב לבין המציאות החברתית שנוצרה בתקופת המדינה.

עם כל זאת אי אפשר להתעלם מכך שבר בבר עם התחזקותם של המאבקים והמתחים הבין-קבוצתיים התחזקו והלכו גם היסודות המשותפים לקבוצות השונות שמהן מורכב הפסיפס הישראלי-היהודי. (האזרחים הערביים של מדינת ישראל נתפסים בעיני קבוצת הרוב היהודית כקבוצת מיעוט זרה ועוינת הנמצאת מחוץ לגבולות של הקולקטיב היהודי ושאינן לה בסיס לגיטימי להתערבות והשפעה על גורלו ועל הנעשה בתוכו). הביטוי העיקרי למגמה זו של התחזקות היסודות המשותפים הוא בהתגבשותה של הזהות הלאומית היהודית-הישראלית, שעם נושאי הדגל שלה, ולא במקרה, נמנים דווקא יוצאי ארצות המזרח. לפחות במובן המרכזי הזה, נראה שרעיון כור ההיתוך נחל הצלחה רבה. וגם אם קרוב לוודאי שהאבות המייסדים לא היו מאושרים מכל תכניה של הזהות שהוא יצר, הם היו מברכים מן הסתם על הקונסנזוס הרחב שנוצר סביב הבסיס היהודי-הישראלי שלה.

#### לקריאה נוספת:

שלמה דשן, "שורשים היסטוריים והווה ישראלי בדתיות של יהדות המזרח", בתוך: ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, ערך אבי רביצקי, תל-אביב 2006, עמ' 15-40.

דבורה הכהן, "מדיניות ישוב העלייה בעשור הראשון למדינה, הנסיונות להגבלת העלייה וגורלם", בתוך: קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל — מיתוס ומציאות, ערכה דבורה הכהן, ירושלים 1998, עמ' 285-316.

מהתפתחותן של כמה וכמה מגמות מרכזיות שלא היו ברוח החזון של האבות המייסדים. כך, בהשוואה למציאות של שנות ה-50, החברה הישראלית נעשתה ריכוזית פחות מבחינת העוצמה של המשטר הפוליטי וליברלית ודמוקרטית יותר. אחד הביטויים החשובים לכך הוא התרחבות מעגלי ההשפעה של החברה האזרחית. חשוב בעיקר לנושא הנדון כאן הוא שהחברה הישראלית נעשתה פלורליסטית יותר מבחינה תרבותית ופתוחה יותר להשפעות מבפנים ומבחוץ, אך בה בעת היא נעשתה גם "לאומית-יהודית" יותר — יש שיאמרו לאומנית יותר — תהליך שבו מילאו המזרחים תפקיד לא מבוטל.

יתר על כן, חוסנה של הזהות הקולקטיבית שהתגבשה בתקופת היישוב וכוחן של האליטות שעיצבו אותה התערערו במידה ניכרת, על רקע הצלחתם של כוחות חדשים, שהתגבשו במהלך הזמן ומילאו תפקיד מרכזי בתהליך המתהווה של עיצוב החברה הישראלית מחדש. ואולם דווקא צמיחתם של כוחות מעין אלה, שחלק מהם נוצרו בקרב קבוצות שהשתייכו בעבר הלא רחוק לפריפריה של החברה הישראלית, דוגמת המזרחים והדרתיים, ולאחרונה אף עולי חבר המדינות העצמאיות, עשויה להעיד על הצלחתם המרשימה של עקרונות ההטמעה וכור ההיתוך, אף שהרעיונות שהם מייצגים אינם תואמים את המטרות של האליטות הוותיקות. וכבר ציינו אבות הסוציולוגיה, כמו ספנסר וובר, את התוצאות הלא צפויות של כוונות ואידיאות בהיסטוריה של חברות אנושיות. ברוח זו, ייתכן שהאבות המייסדים של החברה הישראלית לא היו מודעים לאפשרות של תהליך דיאלקטי, דהיינו, שדווקא ההצלחות במימוש רעיונות כור ההיתוך וההטמעה יגדמו שהמציאות החברתית שנוצרה במהלך השנים תהיה בהכרח שונה מדמות החברה שאותה שאפו לבנות על פי "החזון הציוני" ומורכבת יותר ממנה. דווקא ההצלחות של הנהגת המדינה בשנים הראשונות של העצמאות המדינית במימוש מטרות-העל של הציונות, ובכלל זה עלייה וקליטה, יצרו את הבסיס שממנו צמחו כוחות חדשים — חברתיים, פוליטיים ותרבותיים — שקראו תיגר על הזהות הקולקטיבית שהתגבשה בתקופת היישוב ויצקו לתוכה תכנים חדשים. בהקשר הזה חשוב לזכור כי כבר בשנים הראשונות להקמת המדינה נעשה ברור יותר ויותר כי הניסיון להמשיך וליישם את דגם "החברה הטובה" שנוצר בתקופת היישוב, וכייחוד בכל הנוגע למחויבותם של אזרחי המדינה היהודיים למטרות הקולקטיביות על בסיס של פעילות התנדבותית, לנכונות להסתפקות במועט ולשוויון חברתי — ניסיון זה נתקל בקשיים מדויקים לא רק בגלל הרקע התרבותי והאידיאולוגי של העולים החדשים (שכוננו "אבק אדם") והעדרו של "החזון הציוני" בקרב רבים מהם, אלא גם, ואולי בעיקר, משום שהישראלים הוותיקים עצמם, שהיו אמורים להיות נושאי הדגל

אפרים יער וזאב שביט, מגמות בחברה הישראלית, כרך ב', תל אביב 2003.

ינון כהן, "פערים סוציו-אקונומיים בין מזרחים ואשכנזים, 1975-1995", בתוך: סוציולוגיה ישראלית, א (1) 1998, עמ' 115-134.

משה ליסק, העלייה הגדולה בשנות החמישים: כישלוננו של כור ההיתוך, ירושלים, 1999.

## פמיניזם, לאומיות ושינוי חברתי: מבט על הנשים בישראל

המורניזציה של הנשים היהודיות היא חלק אינטגרלי של המהפכה הציונית, אם כי תהליך המורניזציה של הנשים בקהילה היהודית בארץ-ישראל החל עוד במאה ה-19, כש"היישוב הישן", הספרדי והאשכנזי, החל להיפתח אל העולם המודרני. התהליך הזה הוא במרוצת "העליות המורניות" (1882-1947). עקב כך נוצר, לאחר קום המדינה ועד עצם היום הזה, רגם נורמטיבי של "האישה הישראלית". רגם זה מבנה את ה"ישראלית" כאישה מודרנית, השואפת להירמות ל"אישה המערבית", משמע – אזרחית שוות זכויות במדינה דמוקרטית. אם כי כשנים האחרונות קבוצות נשים רבות מבקרות את "רגם המורניות המערבית" ודורשות את כינונו של רגם נורמטיבי אחר, רב-תרבותי. שינוי הסדר החברתי-המגדרי, שהנהיג המפעל הציוני בתפיסת ההיסטוריה של הארץ, מחייב את חילוף הנשים מהשכחה הקאנונית, השמעת קולותיהן המושקעים והפניית הזרקורים אל מעשיהן שלא זכו להיכנס לפנתיאון ההיסטוריה.

הדברים האלה ממסמסים בהכרח את הגבולות המובנים מאליהם בין ה"איש" ל"קולקטיבי", בין ה"פרטי" ל"ציבורי", בין ה"שולי" ל"מרכזי", ומביאים ליצירת נרטיב היסטורי אחר, המארגן סביב קריטריונים שונים מאלה המקובלים בחלוקה הקאנונית לתקופות.

יש מקום לקביעת שלוש תקופות היסטוריות, המשקפות את התפתחות התנועה הפמיניסטית והשפעתה על המפעל הציוני בארץ-ישראל ובמדינת ישראל. בהקשר הזה כוללת התנועה הפמיניסטית את מעשיהן ודרכי התארגנות השונות של הנשים ששאפו ושואפות ליצור סדר חברתי חדש, המבטיח את שוויון ערך האדם ושוויון אזרחי בין גברים לנשים. התמקדות בעשייה הפמיניסטית במרוצת השנים מאפשרת הבנה של החיבור המובנה בין פמיניזם, האוטופיה הציונית והכמיהה לשינוי חברתי.

יואב פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות, תל-אביב 2001. מרדכי רגב, "מבוא לתרבות הישראלית", בתוך: מגמות בחברה הישראלית, ערכו אפרים יער וזאב שביט, תל-אביב 2003, עמ' 823-898.

זוהר שביט (עורכת), תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל מאז העלייה הראשונה: כנייתה של תרבות עברית בארץ ישראל, א, ירושלים 1999.

## סילביה פוגל-ביז'או

### פמיניזם בשם הלאום:

#### נשים ביישוב היהודי בארץ-ישראל: 1882-1948

כבר ב-1854 הוקם בירושלים בית ספר לבנות, על שם אוולנה דה רוטשילד. כאותה תקופה הוקם שם גם בית החולים רוטשילד, שהתמקד במתן שירותים רפואיים מודרניים לילדות ולאמהות, וכן נפתחו מרפאה ובית מרקחת מודרניים הורות לנרצנות של משה מונטיפיורי. המסגרות האלה היו אבני היסוד בפתיחת העולם המודרני לפני הנערות והנשים, בנות היישוב הישן, ספרדיות ואשכנזיות כאחד. לימים הן הוכרו כמסגרות החלוציות של החינוך והרפואה למען הנערות והנשים בישראל. הנשים שעלו לא"י למן העלייה הראשונה (1882-1903) לא רק פתחו את שערי העולם המודרני לפני נשי היישוב היהודי בארץ, אלא יותר מזה: מאותה תקופה ואילך פעלו הנשים האלה לכינונה של "חוה" חדשה, במקביל לכינונו של אדם יהודי חרש. בעיניהן היתה התחייה הציונית גם תחייתן של הנשים, ואם להשתמש בשפה המקובלת באותה תקופה, הן יצאו "לכבוש" את הספירה הציבורית. התפיסה המהפכנית הזאת עמדה בניגוד מוחלט להיסטוריה היהודית, שדחקה את הנשים אל "עזרת הנשים" והרירה אותן מהזירה הציבורית. ה"כיבוש" הזה לבש פנים רבות ומגוונות: כמורות, כמחנכות, כסופרות, כעיתונאיות – וכמובן כאמהות שריברו עברית עם ילדיהן – תרמו הנשים לתחיית השפה הלאומית והיו לחלק אינטגרלי של יוצרי התרבות העברית החדשה. ב-1903, כשנוסדה בזיכרון-יעקב הסתדרות המורים בא"י, התקבלו המורות (שהיו 15 מכלל 59 המייסדים) על בסיס של שוויון זכויות וחובות במסגרת האיגוד המקצועי החדש.

עם זאת ראוי לזכור ש"כיבוש" הספירה הציבורית לא נעשה לרוב על בסיס אינדיווידואלי-פרטני אלא על בסיס קולקטיבי-מאורגן שהתאפשר בזכות הקמתם של ארגוני נשים. ארגוני

הראשונית הזאת קמה ב־1921 מועצת הפועלות, הארגון המרכזי של הנשים בתנועת העבודה הארצישראלית. היא קמה אמנם כמסגרת אוטונומית, אך היתה כפופה למרותה של הסתדרות העובדים העבריים בארץ־ישראל. בהתאם למסורת הפמיניסטית־הסוציאליסטית, נאבקה מועצת הפועלות ליצירת תנאי עבודה הוגנים ומערכת הגנה לאישה ולאם העובדת. בה בעת חתרה לשוויון מגדרי ושמה לה למטרה את כניסת הנשים לכל מקום עבודה בכל מקום. לשם כך היא תמכה בהקמת מסגרות, שיתופיות רובן, על טוהרת הנשים, שמטרתן היתה להכשיר את הנשים לכל סוגי העבודה, בחקלאות ובחרושת, והן נוספו על "חוות לימוד", שכבר פעלה בשנים 1911–1918, על "משקי פועלות", "חבורת פועלות", בתי ספר חקלאיים לבנות וכיוצא באלה.

ארגוני הנשים של "הסקטור האזרחי", שתאמו את מה שמכונה "הזרם הפמיניסטי הליברלי" של תחילת המאה ה־20, הם שעמדו בראש המאבקים החברתיים בעלי המשמעות

הנשים האלה קמו בעיקר אחרי הצהרת בלפור, ב־1917, כחלק מ"העולם החדש", הציוני, ובמטרה לכוון סדר מגדרי חדש בבית הלאומי העתיד לקום. למרות התחרות והיריבות בין הארגונים הללו היתה למייסדות השקפה משותפת: הן לא רצו עוד בהתארגנויות נשים הפועלות למען חסד וצדקה, תוך שעתוק העולם הפטריארכלי היהודי, אלא שאפו להתארגנויות של נשים שיפעלו למען עצמן, כסובייקטים אוטונומיים, הקובעים את גורלם ויוצרים חברה חדשה.

כבר ב־1911 התקיים בכינרת המפגש הראשון של הפועלות החקלאיות־החלוצות, שמטרתו היתה לשנות את האי־שוויון המגדרי בקבוצות ובמסגרות שיתופיות חקלאיות אחרות, שהקימו הפועלים־החלוצים של העלייה השנייה (1904–1914). במפגש הזה דרשו החלוצות להיות כמו החלוצים, למלא את אותן החובות ולקבל את אותן הזכויות. הכינוס הזה היה, למעשה, אחת ההתארגנויות הראשונות של נשים למען נשים, על פי דפוסים מודרניים, שעלתה יפה. על בסיס ההתארגנות



בשנת 1919 הוקמה בארץ "התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות בארץ־ישראל" שהתמחתה ב"עוץ משפטי ואף פעלה כמעין לשכת עבודה לנשים. בתמונה משנות ה־20: מנהיגות ה"התאחדות". יושבת ראשונה מימין: ה"ר שרה עזריהו; עומדת ראשונה מימין חסיה פיינסוד־סוקניק, לידה ד"ר רוזה ולס־שטראוס. אחרונה בשורה: הסופרת נחמה פוחצ'בסקי

נשים. מאבקן הזה היה מופנה גם נגד שלטונות המנדט, אבל גם נגד ההסתדרות הציונית ומנהיגות היישוב, שהעדיפו את בואם של גברים, בעיקר משיקולים של "יכולת קליטה כלכלית".

תחום אחר שבו ניכרת פעילות ארגוני הנשים הוא התחום הצבאי-הביטחוני. נשים, כפרטים או כחברות בקבוצה מאורגנת, שאפו מן ההתחלה ליטול חלק בהגנה על היישוב. הן ראו בכך חובה אזרחית-לאומית, ומקצתן, בעיקר חברות תנועת העבודה, אף ראו בכך תנאי הכרחי לשוויון מגדרי. לאלו היתה השגת שוויון זכויות מותנית במילוי חובותיהן בהתאם לרגם הגברי, ולא פעם הן הנהיגו את מאבק הנשים על הזכות להשתתף בלחימה. היה אפשר למצוא נשים ב"השומר", בנ"ל, ב"הגנה" (בעיקר בפלמ"ח), באצ"ל ובלח"י. עם זאת, כאשר ב-1942 ניצב הצבא הגרמני בשערי הארץ, היו ארגוני הנשים צריכים להיאבק כדי לאפשר את גיוסן של הנשים לצבא הבריטי. כ-4,000 מגויסות שירתו בצבא זה במסגרת חיל העזר של נשים, ה-ATS, ועד 1944 הגיע מספרן בו אף ל-5,000, בין כ-30,000 המתנדבים מן היישוב היהודי ששירתו בצבא הבריטי. הנשים מילאו במסגרת זו בעיקר תפקידים תומכי לוחמה. לימים הועתקה מסורת ה-ATS לצה"ל בדמותו של חיל הנשים, הח"ן.

ואולם ההישג בעל המשמעות הרבה ביותר של הנשים ושל ארגוני הנשים בתקופת היישוב היה בתחום הפוליטי-האזרחי – השגת הזכות לבחור ולהיבחר ברמה המקומית וברמה הלאומית. התנועה הציונית נתנה זכות בחירה לנשים כבר בשלב מוקדם, בקונגרס הציוני השלישי ב-1899, כשבפועל רק במדינות ספרות נהגו כך. כבר ב-1918, ביפו-תל-אביב, הושג הניצחון הראשון בשרשרת ארוכה של הישגים, כשנבחרו שלוש נשים, מסקטור האזרחים ומסקטור הפועלים, ובהן עדה מיימון, ממנהיגות תנועת הפועלות ומייסדת מועצת הפועלות, לוועד המקומי. ברם הניצחון הבולט ביותר הושג במאבקן של הנשים לזכות הבחירה למסורת הלאומיים שהתנהל בין 1917 ל-1926. את המאבק הנהיגה שרה עזריהו, שעמדה בראש "התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות בא"י". מאבק זה פילג את היישוב ואיים על גיבושו המוסדי.

לצד ה"התאחדות" התייצבו ארגוני הנשים ומנהיגותיהן, כעדה מיימון והנרייטה סאלר ("הדסה"). הן זכו לתמיכה מהוססת של ההנהגה הגברית של תנועת העבודה, של חלק קטן מקרב המנהיגות ה"אזרחית", ושל הרב עזריאל, שכינה – לסירוגין – כרבה הספרדי של תל-אביב והיה, אחרי 1948, לרב הספרדי הראשי של מדינת ישראל. נגדה התייצבו החרדים ובעלי בריתם, "המזרחי", האיכרים ונציגי העדה הספרדית ועדות המזרח; הרב אברהם יצחק קוק, שעם כינונה של הרבנות

הרבה יותר לכלל הנשים. הארגונים האלה כללו את: "התאחדות הנשים העבריות לשיווי זכויות בא"י", שנוסדה ב-1919; "הסתדרות נשים עבריות", שהוקמה ב-1920; "ויצ"ו", שהחלה לפעול בא"י ב-1920; ו"הדסה", שהחלה להתארגן ביישוב ב-1918 ונעשתה בשנת 1923 ל"הסתדרות רפואית הדסה", שיחד עם השירותים הרפואיים שנתנה לכלל הציבור בארץ, הרגישה את תמיכתה במאבק לשיווי זכויות לנשים. הארגונים האלה פעלו בערים ובמושבות, במקומות שבהם התרכז רובו המכריע של היישוב היהודי, והעניקו שירותים חיוניים על בסיס התנכתי אך מקצועי לנשי היישוב. "התאחדות הנשים העבריות לשיווי זכויות" התמחתה, בין היתר, בייעוץ משפטי ואף פעלה כמעין לשכת עבודה לנשים; "הסתדרות נשים עבריות" ו"הדסה" הקימו וניהלו את התחנות לאם ולילד, המוכרות בתרבות הישראלית בשמן "טיפות הלב". אלו היו, למעשה, מודל לרפואה מונעת, מורנית ושוויונית, והשיגו את אחרי ההישגים המרשימים ביותר בתולדות הרפואה ביישוב: צמצום ניכר בשיעור התמותה כקרב התינוקות. כמו כן הביאה "הסתדרות נשים עבריות" למיסוד ולהתמקצעות העבודה הסוציאלית בא"י, ואילו "ויצ"ו" הקימה, כבר ב-1927, מעונות יום ראשוניים בעיר כדי לאפשר לאמהות עובדות להשתלב בעבודה בשכר.

העשייה הארגונית של מועצת הפועלות ושל ארגוני הנשים האזרחיים הובילה גם להיווצרות דפוס פמיניסטי מהפכני אחר בספירה הציבורית: עיתונות נשים פוליטית. אחד הבולטים בעיתונות האלה היה האשה, שהופיע בין השנים 1926-1929 מטעם "הסתדרות נשים עבריות" ו"הדסה". עורכת העיתון היתה ד"ר חנה טהון, שהנהיגה בו קו פמיניסטי ליברלי. עיתון בולט אחר היה דבר הפועלת, שיצא לאור מ-1934 עד 1975 מטעם מועצת הפועלות. עורכת העיתון הראשונה היתה רחל כצנלסון-שזר. מטרת העיתון היתה ליצור במה לנשי תנועת העבודה ולחנך את ציבור הקוראות ברוח ערכי התנועה הזאת. רוב הפרסומים והמאמרים שהופיעו בעיתונות האלה וברומיהם הוקדשו לקידום האשה, כעובדת, כאם וכבעלת משפחה בחברה החרשה. העיתונות הפוליטית הזאת שימשה גם במה תומכת לסופרות ולמשוררות העבריות. האשה, למשל, פרסמה מיצירותיהן של נחמה פוחצ'בסקי, אלישבע, אלזה לאסקר-שילר וגם רחל. דבר הפועלת נהגה בדרך סקטוריאלית יותר ונתנה כמה בעיקר ליצירות שהשתייכו לתנועת העבודה.

חרף הסקטוריאליות שיתפו ארגוני הנשים פעולה לא אחת ב"כיבוש" הספירה הציבורית כדי ליצור סדר חברתי-מגדרי שוויוני יותר. בין היתר פעלו ארגוני נשים כדי להגדיל את מכסת ה"סרטיפיקטים" (רישיונות כניסה שנתנה ממשלת המנדט לעולים יהודיים) לנשים ולאפשר את עלייתן של יותר

הבחירות לאספת הנבחרים גם מקרב מפלגות נשים וגם כחברות במפלגות אחרות. הבחירה הזאת אפשרה ייצוג מכובר יחסית של הנבחרות בוועד הלאומי, ונקבעו נורמות של שוויון אזרחי-פוליטי בתרבות הפוליטית של היישוב שהיתה לאבן יסוד של הדמוקרטיה הישראלית.

חרף רפואי שיתוף הפעולה המתוארים כאן היו התחרות הארגונית והסקטוראליות חלק בלתי נפרד מפעילות הנשים ביישוב וזו הביאה לפעמים לדחיקת רגלי ארגונים ידיבים ואף להיעלמותם. הדומיננטיות של מפא"י, שהוקמה ב-1930, ורצונה לחתור להגמוניה ביישוב הביאו לשינויים באופי פעולתה של מועצת הפועלות ולחיוזוק אחיזתה בציבור הנשים על חשבון ארגוני נשים אחרים. אחת התוצאות של ההתפתחויות האלה היתה היעלמותם ההדרגתית של ארגוני נשים ובהם "הסתדרות נשים עבריות" ו"התאחדות הנשים", שלא היה להן עורך פוליטי חזק, כמו למועצת הפועלות, או בסיס כלכלי-ארגוני בחו"ל, כמו ל"הדסה" ולוויצ"ו. ב-1933 נהפכה "הסתדרות נשים עבריות" לפרדציה הישראלית של ויצ"ו העולמית ונקראה "הסתדרות נשים ציוניות". באותן השנים הלך ודעך כוחה של "התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות בא"י", וב-1950 נקלטה גם היא בוויצ"ו. השינויים האלה לא נתפסו אז כהחלשתו של הפמיניזם הארצישראלי כי באותה תקופה עצמה השתלבו נשים רבות בארגונים הצבאיים של היישוב, התגייסו לצבא הבריטי הנלחם בנאצים, והשתתפו במאבק על הקמת המדינה. הודות לתרומתן למאבק הלאומי-צבאי פילסו להן לא מעט נשים דרך אל מוקדי העוצמה של היישוב, ואכן, בשנות ה-40, הגיע שיעור הנשים שנבחרו לאספת הנבחרים ל-15%, ולוועד הלאומי – ל-12%.

ואולם בפועל עבר הפמיניזם הארצישראלי בשנות ה-30 וה-40 שינוי ניכר, מכוח אוונגרדיסטי לזרם ממוסד: בשנים האלה הפסיקו ארגוני הנשים להיות ארגונים פמיניסטיים הצומחים מלמטה, ונעשו לארגוני נשים הפועלים בפיקוח ובשליטה של הממסד, של המפלגות, של ההסתדרות ושל ההסתדרות הציונית. התהליך הזה גם הביא לכך שמאותה תקופה ואילך פעלו ארגוני הנשים לרוב בהתאם לסדר היום שקבעה הנהגת היישוב ושירתו את הנשים בהתאם ל'הגדרת המצב' של אותה הנהגה. חרף השינוי המהפכני, ועל אף ה"כיבוש" החלקי של הספירה הציבורית, לא נוצר בתקופת היישוב סדר מגדרי שוויוני, וסוגיות רבות ויסודיות נותרו ללא מענה: שיעור ההשתתפות של הנשים בכוח העבודה היישובי הגיע כשיאו, בשנות ה-40, ל-30%-32% בלבד; דרישה שהעלו ארגוני הנשים לבסס את דיני האישות על בסיס פרשנות ליברלית של המשפט העברי לא התקבלה; יחסן של מנהיגות הנשים לנשים מזרחיות היה בדרך כלל מתנשא ופטרונני.



עדה מיימון (פישמן), ממנהיגות תנועת הפועלים ומייסדת תנועת הפועלות, פעלה שנים רבות במאבק לשוויון זכויות לנשים. הישגה הראשון היה כשנבחרה בשנת 1918 לנשיאות ועד העיר תל-אביב. לימים כיהנה מטעם מפא"י בכנסת הראשונה והשנייה

הראשית, ב-1921, היה לרב הראשי האשכנזי לארץ-ישראל, תמך בשוללי זכות הבחירה לנשים. מנהיגים כולטים בתנועה הציונית, כווייצמן ואוסישקין, תבעו לרחות את המאבק "לימים טובים יותר".

בשנת 1920 הוקמה כנסת ישראל, כמסגרת אוטונומית של יהודי ארץ-ישראל, ונערכו הבחירות הראשונות לאספת הנבחרים, שהיתה מעין פרלמנט של היישוב, והיא בחרה מקרב חבריה בוועד הלאומי, שהיה מעין ממשלה של היישוב. על אף ההתנגדות כבר השתתפו הנשים בבחירות האלה, ונבחרו בהן 7 צירות עצמאיות, רובן מטעם ה"התאחדות" ו-7 צירות מטעם מפלגות הפועלים. שיעור הצירות היה אז 4.5% בלבד, אך היה זה שיעור גבוה ביותר בהשוואה לפרלמנטים בעולם הדמוקרטי. ואולם, גם לאחר הבחירות האלה, עדיין הוטלה בספק הלגיטימיות של זכות הבחירה של הנשים, והמאבק אכן נמשך עד 1926, כשהתקבלה זכות הבחירה לנשים כעיקרון בסיסי של הבית הלאומי היהודי בארץ-ישראל.

במסגרת המאבקים האלה על זכות בחירה לנשים נוצר רפוס מהפכני נוסף: מפלגות נשים. נשים נבחרו בכל מערכות

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



קבוצת פועלות עובדות במשתלה של עיינות (1930). הביטוי המובהק לשינוי המהפכני בהיסטוריה של הנשים היהודיות היה במעמד "החלוצה", סמל המהפכה הלאומית והחברתית

אותו נרטיב שהציג את השינוי המהפכני הטרומי-מדינתי כנורמה שהמשיכה להתבסס גם לאחר קום המדינה, כחלק מתהליך היסטורי-ליניארי המגשים את הציונות והמודרניות. מצב העניינים הזה הולם את הגדרתו של המיתוס כסיפור שמספרים בעלי הכוח בחברה מתוך כוונה לעצב באמצעותו את הזיכרון הקולקטיבי, לכונן זהות ושייכות קבוצתית ולהפוך בדרך זו את שליטתם בחברה לטבעית ולמוכנת מאליה. כך נדחקו לשוליים, בעשורים הראשונים שלאחר קום המדינה, סוגיות כגון יחסי הכוח המגדריים והסדר המגדרי.

לכאורה היתה ל"מיתוס השוויון" אחיזה במציאות. "מגילת העצמאות", המסמך המכונן של מדינת ישראל, הבטיחה לכל אזרחי ישראל הגנה מפני כל צורה של אפליה, כולל אפליה על פי מין. באותה רוח שוויונית נחקקה גם שורה ארוכה של חוקים כגון: "חוק לימוד חובה, תש"ט – 1949", שחייב כל ילד וילדה במדינת ישראל ללמוד בבית הספר, "חוק שיווי זכויות האישה, תשי"א – 1951", שתרתם לעיגון רעיון השוויון במספר לא מבוטל של נושאים בתחום החינוך והתעסוקה ואף אפשר את שיפור מעמדה של האישה הנשואה, בתחומי הרכוש והאפוטרופסות על הילדים, וכיוצא באלה.

מנהיגות זו ראתה בהן נשים שיש צורך "לקדמן" והשקיעה רבות בפיתוח שירותים חברתיים למענן, אך קידום זה לא כלל את השתלבותן במקומות הכוח של ארגוני הנשים; לבסוף, למותר לציין, שעל רקע המתרחש בין שתי הקהילות הלאומיות בא"י, היהודית והערבית, לא היתה התייחסות משמעותית למעמדן של הנשים הערביות.

עם כל זאת היתה תקופת היישוב תקופה של שינוי מהפכני בהיסטוריה ארוכת הימים של הנשים היהודיות. במהלך התקופה הזאת כוננו "העבריות החדשות" את עצמן כסובייקטים אוטונומיים במסגרת המפעל הציוני; הביטוי המובהק ביותר לכך היה ה"חלוצה", סמל המהפכה הלאומית והחברתית של האוטופיה. בהתאם לכך אמורה היתה המהפכה המגדרית להיות חלק אינטגרלי מהגשמת הציונות.

## כוחם של מיתוסים:

### נשים במדינת ישראל בשנים 1948-1970

בתקופה הזאת הלך והתרחב האי-שוויון בין גברים לנשים ובין קבוצות מובחנות של נשים, אך לעומתו פרח "מיתוס השוויון",



"היהלום שבכתר" של תנועת העבודה. האי-שוויון המגדרי, שגבר בתקופת המדינה, התמקד בעיקר בחלוקת-העבודה הקיבוצית, שלפיה הנשים הופנו בעיקר לעבודה בשירותים, והגברים – לייצור, דבר שקבע גם את הסטטוס החברתי של החברות, מכאן, ושל החברים, מכאן. מחקרים שונים הצביעו על כך שמציאות זאת גרמה, במידה רבה, שחברות קיבוץ, בעיקר בנות הדור השני, שלרוב היו נטולות תפקידים ציבוריים, חיפשו בתחום המשפחה מקום לשייכות ולזהות ואף בסיס ליוקרה ולאוטונומיה. בהקשר הזה דרשו החברות לשים קץ ללינה המשותפת של הילדים בבתי ילדים, סמלו של הקיבוץ הקלאסי. בתהליך מרוג, שראשיתו בהחלטתם של קיבוצים אחרים בשנות ה-60 ושהתעצם מאור בשנות ה-70 וה-80, עברו כל הקיבוצים בארץ ללינה משפחתית. במסגרת התהליך הזה הקדישו החברות זמן רב יותר מבעבר לתפקידן כאמהות וכרעיות ומעמדם בקיבוץ נעשה מסורתי יותר.

גם במערכת הצבאית העמיק האי-שוויון המגדרי. ישראל אמנם היתה המדינה הראשונה בעולם שהנהיגה גיוס חובה לנשים ("חוק שירות הביטחון, תש"ט – 1949"), אבל בפועל התגייסו רק כ-50% מחייבות הגיוס. רוב מי שלא התגייסו



בבחירות לכנסת הראשונה שנבחרה ב-1949 השתתפה ויצ"ו כמפלגת נשים, תופעה חדשה בפרספקטיבה בינלאומית. ייצגה אותה בכנסת רחל כהן-כגן (בתמונה)

זאת ועוד: נראותן הפוליטית של נשים הציבה את המדינה החרשה במקום מכובד בין המדינות המגשימות את השוויון המגדרי. עם קום המדינה מונתה גולדה מאיר לשגרירת ישראל בברית המועצות; זמן קצר לאחר מכן היא מונתה לשרת העבודה בממשלת ישראל, וב-1969, לאחר קריירה ציבורית מרשימה, נעשתה גולדה מאיר לראש ממשלת ישראל. מינוי אישה לתפקידים כה בכירים היה אז תופעה נדירה למדי באומות העולם ותרם, ללא ספק, לביצורו של מיתוס השוויון. נוכחותן של נשים בזירה הפוליטית תרמה אף היא לביסוסו של מיתוס השוויון. כך, לדוגמה, השיעור של ייצוג הנשים בכנסת ישראל בשנות ה-50 וה-60 נע בין 6.5% ל-10% (לעומת 15% כאספת הנבחרים הרביעית ב-1944). מן הראוי לציין שלכנסת הראשונה שנבחרה ב-1949 נכנסה מפלגת נשים, מפלגת ויצ"ו, שאותה ייצגה רחל כגן. מפלגת נשים דתיות שרצה לכנסת, לא הצליחה להיבחר. מפלגת נשים נחשבת לתופעה חדשנית בפרספקטיבה בינלאומית.

יחד עם זאת התרחב והלך חוסר השוויון בין הגברים לנשים ובין נשים לנשים. אחד התחומים שבהם בלט חוסר השוויון היה תחום העבודה והשכר. הרף הצמיחה הכלכלית המואצת ירד חלקן של הנשים היהודיות בכוח העבודה מכדי 30% בשנות ה-40 ל-25% בשנות ה-50, ונשאר ברמה הזאת, בתנודות קלות, עד לתחילת שנות ה-60. רק בשנות ה-60, לאחר שרוב הגברים המובטלים נקלטו בכוח העבודה, החלה עלייה הדרגתית, אטית ופחות או יותר קבועה (מלבד תקופת המיתון ערב מלחמת ששת הימים) בחלקן של הנשים בכוח העבודה האזרחי. אבל הפערים בתחום התעסוקה בין נשים אשכנזיות למזרחיות המשיכו להתרחב. אחד ההסברים לכך קשור להזדמנויות התעסוקתיות וההשכלתיות השונות והבלתי שוויוניות שנפתחו באותה העת לפני "הוותיקות", רובן אשכנזיות, ולפני "העולות החדשות", בחלקן הגדול יוצאות ארצות האיסלאם. הסבד נוסף קשור במדיניות התעסוקה של הממשלה, שכוונה ראשית כול לגבר, "המפרנס הראשי", ולא עודדה את הנשים, ובוודאי לא את האמהות המטופלות בילדים, לצאת לעבודה: מדיניות זו אמנם פגעה בכל הנשים, אך היא פגעה בעיקר בנשים מזרחיות שהיו מטופלות במספר רב יותר של ילדים בהשוואה לנשים אשכנזיות. מצבן של הנשים הערביות היה בעייתי אף יותר. הנשים הערביות היו אז רק כ-11% מכוח העבודה בסקטור הערבי, ורובן המכריע עכדו בחקלאות. ניתן לשער שרמת השכלתן הנמוכה של הנשים הערביות והמסודת שמיקמה אותן בספירה הביתית, ונוסף על כך קיומו של הממשל הצבאי על האוכלוסייה הערבית עד 1966, חברו יחדיו והגבילו עד מאוד את הנשים ואת אפשרויות התעסוקה שלהן.

מעמד הנשים בתחום העבודה היה בעייתי אף בקיבוץ, אותו

הערביות, אזרחיות מדינת ישראל. הן לא היו חלק מסדר היום של ארגוני הנשים, להוציא מפגשים שנערכו פה ושם בין נשים יהודיות וערביות, בערים מעורבות כמו חיפה, עכו, תל-אביב-יפו. תחום הפעילות המרכזי של ארגוני הנשים היה אפוא, בתקופה הזאת, "קליטת העלייה". במסגרת זו יועדה עיקר פעילותם של ארגוני הנשים ל"קליטת המשפחה", כלומר לקליטת "הגבר המפרנס הראשי", תוך כדי תמיכה באישה, האם, עקרת הבית, ובילדיה. בשנות ה-50, לדוגמה, לא נמצאה כל התייחסות לצורך לעודד נשים לצאת לעבודה בדבר הפועלת, עיתונה של "תנועת הפועלות".

המצב הזה החל להשתנות במקצת רק בשנות ה-60, בעקבות השגשוג הכלכלי שבא עם סוף עידן האבטלה ועם תנופת התיעוש. בתקופה הזאת, לראשונה מאז קום המדינה, התגלה מחסור ביריים עובדות, והמדינה החלה לעודד את כניסת הנשים לשוק העבודה: ב-1964 נחקק "חוק השכר השווה לעובד ולעובדת, התשכ"ד – 1964", שביטא את המגמה החדשה. ואולם ארגוני הנשים לא היו הגורם המניע את התהליכים האלה. הם גם לא היו הגורם שהוביל בשנות ה-70 לגל השני של הפמיניזם בישראל.

## לאומיות ואזרחות: האתגר של הפמיניזם בישראל, משנות ה-70 עד היום

בשנות ה-70 היה מפנה בחברה הישראלית והסוגיה המגדרית עלתה על סדר היום הלאומי בישראל. עד היום היא סעיף בדיון הציבורי, אם כי בשנות האלפיים, על רקע האינתיפאדה, הצטמצמה מאוד ההתייחסות אליה.

למפנה הזה תרמו בין היתר הדי הגל השני של הפמיניזם המערבי, שהגיעו לארץ בשנות ה-70, לא מעט בזכות עולות מהמערב. שנות ה-70 היו גם שנות ראשיתו של ניפוץ המיתוסים, בעיקר לאחר מלחמת יום הכיפורים, ובתוך כך הועמר בסימן שאלה "מיתוס השוויון". באותן שנים החלו גם תהליכי האינדיווידואליזציה בחברה הישראלית והם שהקנו לגיימיציה לנשים לדרוש את זכויותיהן כפרטים ולא רק כאמהות וכרעיות. הוועדה למעמד האישה, שקמה כאמצע שנות ה-70, בראשותה של אורה נמיר, בעקבות החלטת האו"ם להכריז על השנים 1975-1985 "עשור האישה הבינלאומי", גם היא תרמה תרומה חשובה להגברת המודעות הציבורית לאי-שוויון המגדרי בישראל.

תוך כדי כך היתה עלייה חדה בחלקן של הנשים בשוק העבודה וגם ברמת השכלתן. ב-1975 היו פחות מ-32% מהנשים שבגיל העבודה בישראל בשוק העבודה. בשנת 2001 כבר הגיע השיעור ל-48% בקירוב. שיעור השתתפותן של

עשו זאת בשל כישורים בלתי מספיקים או בגלל הצהרת דתיות. בקבוצה זו היה ייצוג יתר למזרחיות, ואילו בקבוצה השנייה, זו של המתגייסות, היה ייצוג יתר לאשכנזיות. כמו כן, במסגרת השירות הצבאי, שלטה, כמו ברוב ארצות המערב, המגמה של הגבלת החיילות לתפקידים נשיים, ונסגרו בפניהן התפקידים הקרביים. בהתאם לכך כ-70% מהמתגייסות שירתו בתפקידי פקידות ומנהלה. על כן ניתן לומר שבשני העשורים הראשונים של המדינה, לרוב המתגייסות, לא היה השירות הצבאי חוויה מעצימה, אלא חוויה שאשררה באופן ברור וממוסד את עליונות הגבר על האישה.

התחום המשפטי, שהוא תחום המוצג כמקדם את השוויון המגדרי, אף הוא היה בעייתי. לצד החוקים שבאו להשוות את מעמדה של הנשים למעמדה של הגברים בישראל, נחקקו חוקים שקבעו במפורש את כפיפותה של האישה לגבר. ב-1953 חוקקה הכנסת את "חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין)", התש"ג – 1953, שמסד את ענייני הנישואים והגירושין של יהודים בישראל לשיפוטם הבלעדי של בתי דין רבניים אורתודוקסיים. החוק הזה הורחב בהמשך גם לדתות אחרות המוכרות בישראל: הדת המוסלמית, הדת הנוצרית והדת הדרוזית. התהליכים המשפטיים האלה אישרו בפועל את מרותם של הגברים בישראל על נשיהם בהתאם להלכה של הדת שעליה הם משתייכים (ר' המעמד האישי בישראל במדור זה).

אחרי הקמת המדינה, שלא כבתקופת היישוב, לא פעלו ארגוני הנשים – מועצת הפועלות, ויצ"ו, נשות המזרחי – לצמצום הפער בין "מיתוס השוויון" לבין המציאות, ולא נשמעה קולה של תנועה פמיניסטית הקוראת תיגר על הסדר החברתי-המגדרי. הסבר חלקי לכך מצוי בעובדה שמשנות ה-30 נהפכו ארגוני נשים יותר לארגונים המשרתים את הממסד הגברי. הסבר נוסף נעוץ, קרוך לוודאי, בעובדה שבשנים האלה נעשו ארגוני הנשים למקור הגיוס העיקרי של נשים לתפקידים פוליטיים, ולכן קידומן האישי של מנהיגות הנשים היה תלוי בקונפורמיות שהן ביטאו לקו המפלגתי. וכך אימצו ארגוני הנשים את השיח ההגמוני בחברה ואת המעש המקדם אותן. לא מקרה הוא שלוחמת פמיניסטית כמו שולמית אלוני, שהמאבק להגנת זכויות האזרח ולשוויון מעמדן של הנשים עמד במוקד פעילותה כבר בסוף שנות ה-60, הגיעה להתנגשות חריפה עם הממסד של מפלגתה, עד שפרשה ממנה.

כך, לדוגמה, לא ערערו ארגוני נשים על התפיסה שהעמידה במרכז החברה את "החייל הלוחם" – תפקיד סגור בפני נשים – כגיבור התרבות העליון של הישראליות, וגם לא על "כור ההיתוך" ועל הדיכוטומיה המובנת מאליה, בהקשר הזה, בין "האשכנזיות, המורנניות" לבין "המזרחיות, המסורתיות". בנוף הפוליטי-ערכי הזה גם לא היה ערעור על הדרתן של הנשים



בעשורים האחרונים של המאה ה-20 החלו קבוצות נשים משני עברי המתרס הפוליטי בפעולה ישירה. בתמונה משנת 1992: חברות שדולת הנשים בכנסת, המורכבת מח"כיות ממפלגות שונות. במרכז: יושבת-ראש שדולת הנשים בישראל, פרופ' אליס שלוי

שיפור לעומת נתוני שנות ה-80, אך קצב סגירת הפערים אטי ביותר.

כניסתן המאסיבית של הנשים לשוק התעסוקה אכן אפשרה למקצתן לפרוץ קדימה ולפתח קריירה בתחומים כמו משפטים, תקשורת, רפואה, היי-טק וגם בשוק ההון. עם זאת חלק גדול מהנשים העובדות משולבות במקצועות המוגדרים "נשיים". ממוצע השכר של האישה לשעת עבודה בשנת 2000 עמד עדיין על 83% מזה של הגבר, באותה עבודה או בעבודה זהה. יש גם הברלים מרחיקי לכת בין שיעור ההשתתפות של הנשים היהודיות ובין זה של הנשים הערביות בשוק העבודה: כ-52% מן היהודיות ורק כ-20% מן הערביות. לא ייפלא אפוא שכ-65% ממקבלי השלמת הכנסה הם נשים, כ-60% מהמשתכרים פחות משכר המינימום הם נשים, ויותר מ-60% מהמובטלים הם נשים.

פירוק מדינת הרווחה, מסחור השירותים החברתיים ונטרול האיגודים המקצועיים, המאפיינים משנות ה-80 את כניסת כלכלת ישראל לעידן הגלובליזציה, יש בהם כדי להנציח את האי-שוויון המגדרי וגם להגביר את האי-שוויון בין קבוצות

הנשים בשוק העבודה בישראל בקבוצות גיל העבודה העיקרי, גילאי 25 עד 54, הגיע ל-68%, והוא דומה לזה שבהולנד, הונגריה, אוסטרליה, יפן, אירלנד וספרד, וגבוה בהרבה מזה שבמקסיקו ובתורכיה, אך נמוך בהשוואה לארצות סקנדינביות, לארצות הברית, לקנדה, לצרפת, לבריטניה, לגרמניה, לשווייץ, לפולין ולצ'כיה.

במהלך שנות ה-80 וה-90 היה שיפור אטי וחלקי במעמדן של הנשים בעבודה ובניהול. התקדמות מזערית נרשמה במגזר העסקי, שבו עלה שיעור המנהלות במהלך עשרים שנים (1975-1995) כ-12% בלבד. שיפור משמעותי יותר נרשם במגזר הציבורי, אך גם בו התהליך הוא אטי וחלקי. אמנם במהלך התקופה הנרונה התמנו נשים לראשונה לתפקידים בכירים – מנכ"ליות של משרדים ממשלתיים, נציבת מס הכנסה, הממונה על הביטוח, מפקחת על הבנקים, פרקליטת המרינה, אך גם בזירה הזאת הן רחוקות משוויון. 54% מעובדי הדירוג המנהלי ועובדי מח"ר בשירות המדינה היו כ-1996 נשים, אך שיעורן בדרגה העליונה היה 11% בלבד ורק 12% בדרגה השנייה, לעומת 64% בדרגות מהשמינית ומטה. הנתונים האלה מציינים

הציבורית: "נשים בשחור" בפעילות נגד המלחמה והכיבוש, ומנגד "נשים בירוק", המפגניות למען ההתנחלויות ונגד כל יוזמה מדינית הכרוכה בפשרה. בלטה בייחוד תנועת "אדבע אמהות", שבסוף שנות ה-90 פעלה בהצלחה למען נסיגה חד-צדדית מלבנון.

הסוגיה המגדרית כבר אינה נחלתן של קבוצות בודדות כבעבר. השיח הפמיניסטי מתקיים בקרב נשים אשכנזיות ומזרחיות, הטרנסקסואליות ולסביות, יהודיות וערביות, חילוניות, רתיות וחרדיות, עולות חדשות וותיקות, תושבות המרכז והפריפריה, לפעמים מתוך שיתוף פעולה בין קבוצות. ספרות פמיניסטית התפתחה, גם ספרות יפה וגם ספרות אקדמית, והתחום של לימודי נשים/מגדר הלך והתבסס במוסדות להשכלה גבוהה. ברמה הממלכתית קמו מסגרות האמורות לקדם את הפמיניזם מלמעלה: מונתה יועצת ראש הממשלה למעמד האישה; הוקמה הוועדה למעמד האישה בכנסת כוועדה סטטוטורית; ונוצרו ועדות מייעצות ליר עיריות ומועצות מקומיות.

השינויים והתמורות האלה היו בין הגורמים אשר הביאו לבחינה מחודשת של מערך הנשים בצה"ל ולפירוק הח"ן. במקום המבנה החיילי הוקם, באוגוסט 2001, גוף שבראשו עומדת יועצת הרמטכ"ל לענייני נשים (יוה"ל"ן). הגוף הזה משמש מוקד ידע להתוויית מדיניות בתחום שירות הנשים בצה"ל. כמו כן השתנה במקצת אופי השירות של הנשים: בשנת 2001 יותר מ-61% מחייבות הגיוס התגייסו וכ-80% ממקצועות החובה הוגדרו פתוחים לנשים.

אין פלא אפוא שלא רק פוליטיקאיות מהשמאל מכריזות שהן פמיניסטיות ופועלות בהתאם לכך, אלא גם פוליטיקאיות מהימין עושות כן. הפמיניזם נעשה למרכיב לגיטימי של השיח הישראלי. אבל חרף הישגי הפמיניזם בישראל מעמדן של הנשים עדיין בעייתי: מערכת הזכויות והחובות שלהן, הפורמלית והלא פורמלית, איננה שווה למערכת הזכויות והחובות של הגברים.

וכך לא הצליחו הנשים בישראל לתרגם את הישגיהן בתחום העבודה וההשכלה לעלייה ברמת ייצוגן הפוליטי – וגם בשנות ה-70 וה-80 לא עלה שיעור ייצוג הנשים בכנסת על 10%. רק בכנסת ה-14 (1999) עלה השיעור ל-14%, ובכנסת ה-15 (2003) הוא הגיע ל-15%. רק נשים מעטות כיהנו בתפקיד שרה, ואחרי בחירות 2001 היו רק שלוש נשים בין 23 שרים (13%); ברשויות המקומיות מכהנות שתי נשים כראשי ערים, ורק 10.4% מכלל הנבחרים הם נשים, כ-15% במגזר היהודי וכ-0.4% במגזר הערבי. כהשוואה לזירה הבינלאומית, מציבים הנתונים האלה את ישראל דק באמצע טבלת ייצוגן הפוליטי של הנשים במוסדות הנבחרים של כל המדינות.

נשים. בקבוצות הנשים היוצאות נשכרות מן "הכלכלה החדשה" קיים ייצוג יתר לאשכנזיות. בקבוצות הנשים היוצאות נפסדות ממנה יש ייצוג יתר של מזרחיות ובעיקר של ערביות.

באמצע שנות ה-70 היו נשים כ-44% מן הלומדים באוניברסיטאות. בשנת 1974-1975 הן היו 43.3% ממקבלי התואר הראשון, 35.2% ממקבלי התואר השני ו-19.4% ממקבלי התואר השלישי. לעומת זאת, בשנת 2000 היו הנשים כ-57% מכלל הסטודנטים באוניברסיטאות; כ-59% ממקבלי התואר הראשון, כ-55% ממקבלי התואר השני וכ-47% ממקבלי התואר השלישי. השינוי הדרמטי הזה מיקם את הנשים בישראל בספירה של הנשים המשכילות ביותר בעולם יחד עם נשים ממדינות כמו המדינות הסקנדינביות, הולנד, קנדה, אוסטרליה, ארה"ב, צרפת, אירלנד, איטליה, יפן, גרמניה וכו'.

בעולם המודרני מקרמים שני הערוצים האלה את השתתפותן של נשים בחיים הפוליטיים ולרוב גם את תודעתן הפמיניסטית. ב-1970 ניתן לכך גם ביטוי ארגוני, וקמה בחיפה הקבוצה הפמיניסטית הראשונה בתקופת המדינה. מאז קמו עשרות ארגונים פמיניסטיים, ומספרם כבר עולה על מאה. אחר הכולטים בהם הוא "שרולת הנשים בישראל", שקמה בשנת 1984 בראשותה של פרופ' אליס שלוי. ההתעוררות הארגונית-הפוליטית הזאת השפיעה על ארגוני הנשים הוותיקים, כגון מועצת הפועלות (שב-1975 שינתה את שמה לנעמ"ת), ויצ"ו ו"אמונה" (שמה החדש של תנועת "נשות המזרח"), והם החלו להשמיע קול פמיניסטי יותר ואף שיתפו פעולה עם הארגונים החדשים בנושאים מסוימים, כגון בנושא אלימות כלפי נשים. הגל השני של הפמיניזם קידם בהיבטים רבים את זכויות האדם והאזרח של הנשים. ביטוי לכך ניתן, בין השאר, בשורה ארוכה של חוקים בתחומי שוויון הזדמנויות בעבודה, הגברת השוויון במשפחה וההכרה ב"משפחות חדשות" (חד-הוריות, מעמד ה"ידועה) (בציבור), ובחוקים המיועדים להביא לייצוג הולם של נשים במוקדי כוח כלכליים ופוליטיים. הפמיניזם הצליח גם להפוך את האלימות כלפי נשים לסוגיה חברתית, ולא רק פרטית. הכאת נשים, רצח על רקע "חילול כבוד המשפחה", אונס, זנות, פורנוגרפיה, הטרדה מינית, סחר בנשים הם היום עניינים שבהם מטפלים מוסדות המרינה בדרך שיטתית יותר מבעבר. התחום המשפטי נותר גם כיום בעייתי ומורכב. מצד אחד, קיימות בעיות באכיפת החוקים שבאו לקדם את השוויון המגדרי. מן הצד האחר, לא השתנו שינוי מהותי ריני האישות: הדין הרתי הוא עדיין הקובע והוא המכתיב את כפיפותן הממוסדת של הנשים בישראל של שנות ה-2000.

בשני העשורים האחרונים של המאה ה-20 פרץ הפמיניזם את הגבולות המגדריים האולטימטיביים, כשקבוצות נשים, משני עברי המתרס הפוליטי, החלו בפעילות ישירה בזירה

פמיניסטית כמו שהצליחו נשי היישוב. אך בעידן האינתיפאדה, הגלובליזציה והקייטוב המעמדי, נראה שאוטופיה כזו נחוצה יותר מתמיד.

### לקריאה נוספת:

יוסף גורני, "השינויים במבנה החברתי והפוליטי של 'העליה השנייה', 1904-1914, *הציונות*, כרך א', 1970, עמ' 204-246.  
חנה הרצוג, *נשים דיאליות, נשים בפוליטיקה מקומית בישראל*, ירושלים, מכון ירושלים לחקר ישראל, 1994.  
דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאד חסן, חנה נוה, סלביה פוגל-ביזאוי, מין, מגדר, פוליטיקה, תל-אביב, קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1999.  
סלביה פוגל-ביזאוי, "האמנם בדרך לשוויון? מאבקן של הנשים לזכות בחירה ביישוב היהודי בארץ-ישראל: 1917-1926", *מגמות*, ל"ד, מס' 2, 1992, עמ' 262-285.  
פרנסס רדאי, כרמל שלו, מיכל ליבן-קובי, *מעמד האישה בחברה ובמשפט*, ירושלים ותל-אביב, שוקן, 1995.  
שילה מרגלית, רות קרק, גלית חזן-רוקם, *העבריות החדשות: נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר*, הוצאת יד בן-צבי, ירושלים, 2001.

נראה שהפער בין הישגי הפמיניזם בישראל לבין מצבן של הנשים בתחומים שונים נעוץ בקונפליקט הלאומי המלווה את החברה הישראלית ומציב סדר יום לאומי ההופך את זכויות האזרח וזכויות הפרט למשניות בחשיבותן. הוא גם יוצר אווירה תרבותית שבה הצבא הוא מרכיב מרכזי, המקנה לגברים (היהודים), "חיילי האמיתיים של צה"ל", זכות קדימה בפוליטיקה ובכלכלה. ייתכן גם שהסכסוך המתמיד הוא אחד הגורמים להנצחת מרכזיות הדת כהוויה הישראלית. במערכת קונפליקטואלית זו עשויה הדת לפעול כמסגרת קולקטיבית נורמטיבית המשרתת את ליכודה הפנימי של כל קבוצה אתנו-דתית, גם במחיר של זכויות הפרט, כמורגם בדיני האישות.

מכל מקום, נראה שהקונפליקט הלאומי מגביל את האופקים החדשים שנפתחו לתנועה הפמיניסטית בשנות ה-70, ומכאן שכינונו של סדר מגדרי חדש, שוויוני ודמוקרטי יותר, תלוי, בין היתר, בקץ המלחמה. ארגוני הנשים שצמחו בזמן האחרון אינם מצליחים לשנות את המצב. לרוב גם אינם משתפים פעולה בינם לבין עצמם, ועל אף היותם חלק פעיל ודינמי של החברה האזרחית בישראל, הם אינם מצליחים ליצור אוטופיה

## עליאן אלקרינאוי

## החברה הערבית מול המודרנה והחילון

החברה הערבית בישראל מנתה בראשית המאה ה-21 כ-1.3 מיליון נפש, שהם כ-18.5% מאוכלוסיית המדינה. היא מורכבת מבני דתות שונות – מוסלמים (81.8%), נוצרים (9.4%) ודרוזים (8.8%) (על פי רוח מבקר המדינה, 2002). קבוצה מיוחדת באוכלוסייה הערבית היא הברווים, וייחודם הוא שהם התגוררו שנים רבות כנוודים במדבר. כיום הברווים עדיין מאורגנים על פי מבנה שבטי, אך במדינות רבות – ובעיקר בישראל, במצרים, בחלק מירדן ובערב הסעודית – חל בחברה הזאת תהליך מהיר ודרמטי של התיישבות ומודרניזציה.

האוכלוסייה הערבית צעירה ביחס לאוכלוסייה הכללית במדינה, וקצב הגידול שלה גדול מזה של האוכלוסייה הכללית. משקי הבית גדולים ביחס למשקי הבית באוכלוסייה הכללית, ומספר המפרנסים בהם נמוך יחסית. שיעור האבטלה בחברה הערבית גבוה בדרך כלל ב-35% מזה שבאוכלוסייה הכללית, ושיעור בעלי ההכנסה הנמוכה גבוה אף הוא. 42% מהמשפחות הערביות בישראל נמצאות מתחת לקו העוני, לעומת 14% מהמשפחות במגזר היהודי. כמעט כל הרשויות המקומיות הערביות מצויות במעמד חברתי וכלכלי נמוך – כ-96%

החברה הערבית נמצאת בתהליכים תמידיים ומואצים של מודרניזציה, המתנגשת עם תרבותה המקומית המסורתית. מצד אחד מנסה החברה הערבית לשמר את הקיים והמוכר ולהגן על מערכת האמונות, התרבות והדת שלה, ומצד אחר מחלחלים לתוכה כוחות חדשים של מודרניזציה בתחומי התרבות, החברה והכלכלה, ומתרחשים בה שינויים פוליטיים.

אחת הדילמות העיקריות שחוה היחיד בחברה הערבית היא הצורך לבחור בין קונפורמיות לבין אינדיבידואליות. דינמיקה זו מרכזית ביותר בעיקר בתקופת גיל ההתבגרות. אם יבחר בהתנהגות קונפורמית יקבל היחיד תמיכה משפחתית וחברתית בתמורה על שוויתר על ה'אני'. אם, לעומת זאת, יבחר לבטא את האני ולהחליט החלטות שונות באופן עצמאי, הוא עלול לאבד את התמיכה החומרית והרגשית שברך כלל מעניקה המשפחה. למן הילדות המוקדמת מובילות הנורמות החברתיות המסורתיות בחברה הערבית את היחיד לבחירה בקונפורמיות. הכוחות התומכים ומחזקים אותה פועלים גם במהלך הבגרות. המשפחה המורחבת ממשיכה לתמוך בזוגות צעירים גם תמיכה כלכלית וגם חברתית. הכוחות האלה עומדים מול תהליכי השינוי והמודרניזציה בחברה הערבית ומביאים להאטתם.

סביבה פיזית וגיאוגרפית, היסטוריה קולקטיבית וערכים תרבותיים, המשמשים גורם מייצב המונע שינויים חברתיים מהירים.

ניתן לזהות ארבע יחידות משפחתיות עיקריות בחברות ערביות: השבט (המורכב מכמה חמולות), החמולה (מבנה פטריארכלי, הכולל דורות אחדים שיש ביניהם קשרי דם), המשפחה המורחבת (הורים, ילדים ובני זוג) והמשפחה הגרעינית (הזוג הנשוי וילדיהם). את המשפחות מנהיגים האבות, המנהלים אותן גם בענייני פנים וגם בענייני חוץ. חשיבותן של היחידות ומרכזיותן בחיי הפרט מתחזקות באמצעות האינטראקציות הפנימיות היומיומיות. החברה הערבית אינה רואה בבעיות ובדילמות הצעות בתוכה עניין של היחיד, אלא של הקבוצה כולה. בכך היא שונה מהחברה המערבית, המעודדת את ההתרחקות מהמשפחה המורחבת ואת האינדיווידואליזם. החלטות מרכזיות כחיים, כגון נישואים, בחירת מקום מגורים ועוד, נקבעות בקולקטיב והן מבוססות על יחסי כוחות ומעמד. תרבות חייה של החברה הערבית היא של קשר פנימי מהודק. יש בכך כרי לעודד תחושה חזקה יותר של יציבות, והעדפת טובת הכלל מטובת הפרט. האוריינטציה הערבית היא מסורתית בעיקרה ושונה מזו המקובלת במערב. זוהי חברה פטריארכלית, שבה הגברים רומיננטיים והם שולטים בתחומי הכלכלה והפוליטיקה. המבנה הזה קיים בכל רובדי החברה, והוא האחראי להיווצרותה של חברה סגורה בתוך עצמה ועצמאית, הפועלת ומתנהגת כיחידה אחת.

מרבית התפקידים החברתיים בחברה הערבית נקבעים על פי הגיל והמגדר. הגיל הוא מרכיב חשוב ביצירת מעמד חברתי ועמדת כוח: בשני המינים נחשבים הגיל המתקדם והניסיון שהצטבר לנתונים הקשורים לחוכמה ולידע, דבר המתבטא בפתגם הערבי הידוע "כל מי שמבוגר ממך ביום אחד, מבוגר ממך בשנה ביכולת ההבנה שלו". הייררכיה זו אינה מתקיימת רק ברמת החברה כולה, אלא גם במשפחה הגרעינית והמורחבת. לפיכך, גם בתוך המשפחה אין החלטות מתקבלות בדרך רמוקרטית, וחברים מסוימים במשפחה מסוגלים להכתיב את דעותיהם ורצונותיהם.

ההבדל בין המינים בחברה הערבית הוא אפוא ברור, והגברים דומיננטיים במובהק. אמנם לנשים בגיל מתקדם, בעיקר אם הן אמהות לגברים שעמדתן חזקה, יש כוח רב יחסית ויכולת השפעה פורמלית ולא פורמלית בתחומי חיים שונים. אבל, ככלל, נשים ערביות, בייחוד בחברה המוסלמית, נחשבות "חסרות כוח, כפופות וכנועות". קריטריונים חברתיים נוקשים מחייבים את הנשים בחברה הזאת להיות תלויות לחלוטין ברצונותיו של הבעל ולהשתעבד לצרכיו, אף עד כדי תמיכה במשפחתו. תלותן של נשים בגברים מושגת גם באמצעות שימוש במושגי כבוד

מהרשויות האלה מדורגות באשכולות הנמוכים 1-4 לפי רירוג האשכולות החברתיים-הכלכליים של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

האוכלוסייה הערבית בישראל מתגוררת בעיקר בחמישה אזורים גיאוגרפיים: בגליל, בחיפה והכרמל, ב'משולש' שבאזור שרון, כנגב ובירושלים. כ-47% מהאוכלוסייה הזאת מתגוררים ביישובים עירוניים, מחציתם ערים מעורבות ומחציתם ערים ערביות. חלקה האחר של האוכלוסייה מתגורר ביישובים כפריים. ביישובי המגזר הערבי נמוכה רמת הפיתוח של התשתיות הפיזיות. נוסף על כך כ-43% מהרשויות המקומיות אין עתודת קרקעות למבני ציבור ולשטחי ציבור פתוחים. כ-6.5% בקירוב מהרשויות המקומיות אין כלל מערכת ביוב פנימית, וכ-78% מהן יש מערכת ביוב פנימית חלקית בלבד. גם בבתי הספר שבמגזר הערבי רמת התשתיות ירודה. כמו כן, מבין 50 הרשויות המקומיות שהתמיכה הממשלתית בהן נמוכה ביותר, 41 הן ערביות.

על אף הישגי מערכת החינוך הישראלית קיימים פערים גדולים בין ערבים ליהודים בכל הנוגע למתקנים, להקצאת משאבים, לאיכות צוות ההוראה, למספר התלמידים בכיתה ולהישגים אקדמיים. שיעור בתי הספר ששטחם תקין על פי הגדרות משרד החינוך נופל במגזר הערבי כ-22% משיעור בתי הספר האלה בכלל האוכלוסייה. בשנת 1997, למשל, נשרו 42% מהתלמידים הערביים מבית הספר, בהשוואה ל-12% מהתלמידים היהודיים. שיעור בעלי ההשכלה הגבוהה בחברה הערבית נמוך מזה שבאוכלוסייה הכללית, אך, עם זאת, ניתן להבחין במגמת עלייה מאז שנות ה-60. בשנת 1964/5 רק 1.3% מכל הסטודנטים בישראל היו ערבים, ואילו בשנת 1998/9 שיעורם עלה ל-7.1%.

בכל הנוגע להשכלה מצבן של הנשים הערביות, ובייחוד הבדוויות, חמור אף יותר מזה של הגברים. מטעמי מסורת, ומחמת המצוקה הכלכלית, רבות מהמשפחות אינן שולחות את בנותיהן ללמוד מחוץ ליישוב, דבר הפוגע קשות בהשכלת הנשים. בשנת 1997, לדוגמה, רק 45% מהבנות בגיל בית ספר כנגב ביקרו בבתי ספר. מובן מאליה ששיעור הבנות המסיימות תיכון וממשיכות ללימודים גבוהים נמוך ביותר. עם זאת יש לציין כי בשנים האחרונות היתה עלייה במספר הנשים הערביות הפונות ללימודים גבוהים, אפילו בחו"ל.

## מבנה החברה הערבית

את החברות הערביות בכלל, ואת זו של ישראל כפרט, מאפיין גיוון רב, המתבטא בריכוז של דתות, מוצא אתני, צורות מגורים ועוד. עם זאת יש לחברות הערביות מאפיינים משותפים רבים:

החוקרת אחמד טענה בשנת 1992 כי נוכח ההגמוניה התרבותית של המערב משתמשות חברות ערביות בפחד מפני אובדנה של התרבות הערבית האיסלאמית האותנטית כאמצעי להמשך השליטה בנשים.

מצב הדברים הזה מעורר את התפיסה הרווחת שהנשים בחברה הערבית הן כנועות ונשלטות, אך יש פער בין התפיסה הזאת לבין המציאות מלאת המאבקים של הפמיניסטיות הערביות. מאז תחילת המאה ה-20 נשים כגון הודה שערואי, פיי עפאף קנאפאני ונואל אל-סעדאוי פעלו לקידום הפמיניזם במזרח התיכון במאבק למען חוקי גירושים הוגנים, חינוך לתכנון המשפחה ושירותי בריאות נאותים ונגד מילת נשים.

### החברה הערבית מול התרבות המערבית

תהליכי המודרניזציה המאפיינים את המערכת הכלכלית הישראלית הביאו לדלדול ואף לאובדן מקורות התעסוקה המסורתיים של הערבים והותירו רבים מהם חסרי הכוונה וכישורים להתמודדות עם אפשרויות התעסוקה שמציעה החברה המודרנית. גם מעמדן של הנשים בחברה הערבית נפגע עקב התהליכים האלה, שכן בעבר הן מילאו תפקיד חשוב במשק

המשפחה, המקנים לגברים כוח לשלוט במערך כללי התנהגות, המיועד בעיקר לנשים. הכללים קובעים את התנהגותן, פעילויותיהן, משאלותיהן ואף את אורח מחשבתן. תהליכי השינוי החברתי המאיימים על המבנה המסורתי הביאו לאחרונה לידי כך שמושג כבוד המשפחה הורחב והוא כולל לא רק את ההתנהגות המינית, כי אם כל התנהגות בעלת אופי חדשני המעמידה בסכנה את שליטתו המוחלטת של הגבר.

המעמד החברתי של נשים נקבע על פי מצבן המשפחתי: נשים נשואות ואמהות לילדים (בייחוד בנים) זוכות למעמד גבוה מזה של גרושות ורווקות. חלק גדול מהנשים נישאות עדיין באמצעות תיווך ועל פי החלטת משפחותיהן. נמוכים סיכוייהן של נשים מוסלמיות גרושות להינשא שוב. ובשל הסטיגמה הכרוכה בגירושים והחשש מפני איבוד החזקה בילדיהן, עושות נשים רבות כל שביכולתן כדי להימנע מגירושים. הפוליגמיה, המותרת על פי האיסלאם, נפוצה בקהילות ערביות ברחבי העולם, ושכיחה בישראל בעיקר בין הכדורים כנגב, וגם היא מחלישה את מעמד האישה. מרבית זמן של הנשים מוקדש לטיפול במשפחה, ואף כי יש נשים ערביות רבות היוצאות לעבודה, עדיין לא מקובל שתהיה לנשים קריירה מחוץ לבית, וגם מי שיש לה, עדיין אינה ארון לגורלה.



ההשכלה נתפסת כמרכיב חשוב ומרכזי בחברה הערבית בישראל, אף שעדיין לא מקובל שלנשים תהיה קריירה מחוץ לבית. בתמונה: תלמידות תיכון בזוויות משתתפות בשיעורי העשרה אוניברסיטאיים

על פי התפיסה הדואלית הזאת, מיעוטים נתונים להשפעת התרבות הדומיננטית שבקרבה הם גרים, ויחד עם זאת הם נטועים היטב בתרבותם המקורית. המצב הזה מקנה משמעות שונה לבעיותיהם, למאבקהם וליכולתם לבקש ולקבל עזרה. הבעיה הנוצרת היא שמגוון השקפות העולם, הערכים והאמונות התרבותיות מביא לאי התאמה בין הנורמות והציפיות של שתי הסביבות התרבותיות. התוצאה היא דיסוננס תרבותי – קונפליקט פנימי המתעורר מן המתח והלחץ הצומחים מהאי-התאמה בין התרבויות, מן הדרישה שנדרשים בני מיעוטים להתאים את עצמם לדרישות סותרות ומנוגדות של תרבותם ושל התרבות הדומיננטית.

בני החברה הערבית בישראל עשויים לחוש כאילו הם מקיימים חיים כפולים: מצד אחד (כדרך כלל בהקשר של המשפחה/הבית) – חיים המותאמים יותר למסורות התרבותיות הערביות, ומהצד האחר – חיים מתוך התייחסות רבה יותר לחברה הישראלית בכללותה. ככלל, החברה הערבית חשה מאוימת מצד התרבות המערבית בשל הקדיאה לאקולטורציה, ולכן ניתן להבחין בה בתופעה של חזרה לנהגים המסורתיים, שהדת מסמלת אותם. החברה הערבית משתלבת במערכת הישראלית בתחומים מסוימים, כגון הכלכלה, אך בתחומים אחרים היא שומרת על נבדלות. כלומר, קיימת מידה מסוימת של אינטגרציה, אך רוב המערכות הן בעצם נפרדות. תהליך ההשתלבות/התבדלות הזה מעמיד את הפרט הערבי בדילמה: עד כמה הוא פתוח לאמץ ערכים תרבותיים מערביים, ועד כמה הוא שומר על ערכיו המסורתיים, ובעצם על הזהות שלו. ניתן לומר שהצעירים בחברה הערבית עברו אקולטורציה מהירה יותר מזו שעברו המבוגרים, והם אף חשופים יותר לעולם המערבי דרך כלי התקשורת ומערכת החינוך, דבר היכול ליצור קונפליקט בין-דורי נוסף על הקונפליקט הבין-תרבותי.

מלבד זה הערכים בישראל נתונים בקונפליקט בין זהותם הערבית לזהותם הישראלית. רבים מהם תופסים את עצמם בראש ובראשונה כפלסטינים, ולרובם יש קרובים מדרגה ראשונה ושנייה בשטחים. סקר שעשו גנים וסמוחה בשנת 2001 בקרב 1200 ערבים ישראליים הורה על רמה גבוהה של הזהות עם האינתיפאדה והמאבק הלאומי הפלסטיני. בדומה לכך, ממצאיו של סקר שעשו השניים בשנת 2002 מורים על עלייה בשיעור הערכים הישראליים המגדירים את עצמם פלסטינים, מ-46.4% בשנת 1996 ל-74% בשנת 2000, וירידה משמעותית בשיעור אלה המגדירים את עצמם ישראלים, מ-38.4% ל-11% באותן שנים.

ההשכלה נתפסת כמרכיב חשוב ומרכזי בחברה הערבית בישראל. היא נחשבת למשאב שביכולתו להציב את החברה הערבית במקום מכובד ולסייע בהשתלבותה בחברה הישראלית

הבית ובחקלאות, ובשל השינויים במקורות התעסוקה המסורתיים הן איבדו מכוחן ומחשיבותן כתורמות לכלכלת המשפחה. השינויים הללו חושפים את האוכלוסייה הערבית למציאות חדשה ומסובכת, העלולה להיות קרקע פורייה להתפתחות בעיות פסיכו-חברתיות. אבל הגורם העיקרי לשינוי החברתי ולתהליכי המודרניזציה של הערכים בישראל קשור להיותם קבוצת מיעוט בקרב רוב שולט.

קבוצות מיעוט רבות ברחבי העולם מתנסות בקולוניאליזם, והמפגש עמו מציב לפניהן מגוון קשיים לא מוכרים. במקרים רבים מביאים הקשיים הללו להידרדרותן של חברות, עד כדי העמדתן בסכנת קיום, מחמת הסירוב להכיר בזכותן להגדרה עצמית ובשל אובדן אדמותיהן ומשאביהן. הערכים בישראל, כקבוצת מיעוט המושפעת מהמפגש עם החברה המערבית, נאלצים להתמודד עם בעיות בתחומי הבריאות, החברה, הכלכלה, החינוך והרווחה, כיוון שהם נהפכו לחברה במעבר שצרכיה המשתנים לא מצליחים לקבל מענה מתוך הקהילה או הממסד. השירותים שהמדינה מספקת להם לוקים כחסר, וזאת מבחינת נגישות, זמינות והתאמה תרבותית לחברה הערבית. המצב הזה נובע מכך שהרוב מפעיל את ההגמוניה שלו על המיעוטים, כלומר משתמש ברעיונות ומסורות חברתיים, תרבותיים, דתיים ומוסריים כדי לחזק את כוחה של הקבוצה השלטת. לא אחת ההגמוניה מובילה לדיכוי – שליטה באמצעות שימוש בכוח פיזי, פסיכולוגי, חברתי, תרבותי או כלכלי. יחד עם כך האידיאולוגיה משמשת בידי הרוב מכשיר שמטרתו להסביר, להצדיק, לתת לגיטימציה ולהנציח את נסיבות ההגמוניה שלו. המצב הזה עשוי להוביל לנחיתות של קבוצת המיעוטים ומתן גישה לא שוויונית למשאבים שונים כתעסוקה, חינוך ושירותים חברתיים ועוד.

אחת הדרכים להפעיל את ההגמוניה על קהילות המיעוט היא באקולטורציה, תהליך של סיגול או שינוי, שבו אדם או קבוצה אתנית, חברתית, דתית, לשונית או לאומית מסתגלים לערכים התרבותיים ולדפוסים של קבוצת הרוב. דרגה גבוהה יותר של אקולטורציה היא ההיטמעות, האסימילציה – תהליך שבו אדם או קבוצה מאמצים את התרבות, את הערכים ואת הדפוסים של קבוצה אחרת, ומשתלבים בה. השילוב, האינטגרציה, בא לידי ביטוי בכך שקבוצות או פרטים מקבוצת המיעוט נהפכים למשתתפים מלאים בחיים החברתיים, הכלכליים, התרבותיים והפוליטיים של חברה אחרת. מצד אחר, הדבר הזה יכול להיעשות גם באמצעות דו-תרבותיות (או רב-תרבותיות), מתוך שמירה על הזהות התרבותית שלהם עצמם. דו-תרבותיות היא היכולת להיות בו זמנית בשתי תרבויות. המצב הזה כולל את היכולת לגשר בדרך אפקטיבית על הפער שבין תרבות המקור של האדם לבין זו של החברה הדומיננטית.





בני החברה הערבית בישראל עשויים לחוש שהם חיים חיים כפולים והם נתונים בקונפליקט בין זהותם הערבית לבין זהותם הישראלית. הם חשים באפליה ותוהים מהי הדרך הנכונה להתמודד עמה. בתמונה: הפגנת אזרחים ערבים מול משרד הפנים במחאה על אפליה בהקצבות לרשויות מקומיות ערביות (1990)

מייחס אותן למפגש בין התרבות המערבית לתרבות הערבית. שני הזרמים שהוזכרו לעיל משתמשים בזיכרון הקולקטיבי הטראומטי של החברה הערבית כדי לקדם את האינטרסים האידאולוגיים והפוליטיים שלהם. שניהם מקדישים מקום מרכזי לנכחה ("האסון", הכינוי לאירועי 1948 מנקודת המבט של הפלסטינים כישראל) – הזרם הראשון מדגיש את הקולוניאליזם כאסון לאומי, ואילו הזרם השני מוסיף לקולוניאליזם גם היבט של קונפליקט דתי. שני הזרמים מקדמים למעשה תהליך אקולטורציה מרוסן ומפוכח יותר באופיו, שכן הם מדגישים ומחזקים מוטיבים לאומיים ודתיים. בכך הם מחזקים את הזהות של היחיד ומאפשרים שמירה על נבדלות, ובו בזמן יכולים בני החברה לבחור באילו תחומים להשתלב במערכת הישראלית הכללית.

התהליכים המתרחשים בחברה הערבית בישראל כיום מחנכים לקולקטיביזם ומחזקים אותו, שכן הזיכרונות והטראומה, שהזהות של הערבים בישראל מעוצבת בצלם, הם

מתוך עמדה מחוזקת. אבל כלפי רעיון הקדמה בכללו ניתן להבחין בשני זרמים בחברה הערבית בישראל: התנועות הלאומיות הפוליטיות (כגון כמה מהמפלגות הערביות) רואות בקדמה יסוד חשוב. לדעתן, היא מנוגדת לערכי הדת המסורתיים, ולפיכך הן קוראות לחילון מסוים של החברה הערבית שבלעדיו לא תהיה, לדירון, קדמה, וגישתן הכללית ליברלית באופייה. התנועה האיסלאמית תומכת גם היא בהשכלה ובקדמה מדעית, אך אינה רואה סתירה כינן לבין הדת. גישתה הכללית היא שמרנית ובשנים האחרונות עולה מעמדה בקרב החברה הערבית בישראל. העלייה הזאת קשורה כמובן לתהליכים לוקאליים, הניכרים כקהילות מוסלמיות בכל העולם, תהליכים שבמסגרתם התחזקות הדת מכוונת, לפחות באופן חלקי, למניעת התבוללות ואובדן הערכים התרבותיים המסורתיים. התרבות המערבית נתפסת בחברה המוסלמית, על פי הזרם הרתי, כאיום מוחשי בשל תופעות של סטייה חברתית (סמים, פשיעה, נישואי תערובת) שהזרם הדתי

## לקריאה נוספת:

ממשלת ישראל (2002), דוח מבקר המדינה, מס' 52B.  
<http://www.mevaker.gov.il>

Al-Haj, M. (2003). Higher education among the Arabs in Israel: Formal policy between empowerment and control. *Higher education policy*, 16, 351-368.

Al-Haj, M. (1987). *Social Change and Family Processes*. London: Westview.

Al-Krenawi, A., & Graham, J. R. (Eds). (2003). *Multicultural Social Work in Canada: Working with Diverse Ethno-Racial Communities*. Toronto: Oxford University Press.

Ben Meir, E. (2002). *Israeli Arabs: to whom do they pledge allegiance?*, Ariel Center for Policy Research.

Ganim, A. & Smootha, S. (2001). *Attitudes of the Arabs to the state of Israel*.

<http://66.155.17.109/peace/publications.asp#academic>.

קולקטיביים – החברה חוותה אותם כקבוצה, וההתמודדות עמם גם בימינו מתרחשת לרוב באופן קבוצתי, ולא פרטני. מכאן גם עולות דילמות סביב הניגוד בין קולקטיביזם לאינדיווידואליזם: ברמת החברה כולה עולה השאלה, איך אפשר לחנך גם להיבטים חשובים בגישה האינדיווידואליסטית, כגון נשיאה באחריות; וברמת הפרט – כאשר בני הדור הצעיר בעיקר חשים מחויבות ללאום, לתרבות ולדת, אך בה בעת הם מחפשים את ה'אני' שלהם וחותרים להגשמה עצמית.

ייתכן שהדילמות האלה עולות בכל מקרה בשל המבנה הייחודי של החברה הערבית (כחברה קולקטיביסטית), אך ייתכן שהן תוצאה של הקולוניאליזם או שהן מתחזקות עקב התהליך הזה. לכאורה, היה אפשר לצפות שתהליך הקולוניאליזם, אשר במסגרתו הופצו ערכים מערביים כמו החתירה לאינדיווידואליזם, יביא להפחתת הקולקטיביזם בחברה הערבית. למעשה, תהליך הקולוניאליזם והמשברים שנלוו אליו (התנגשות בין ערכים, הנכבה, האפליה) חיזקו את הקולקטיביזם בחברה הערבית בישראל. הטראומות הן קולקטיביות, וגם הדרך היחידה להתמודד עם הקולוניאליזם כדי לשמור על הזהות האוטנטית של החברה היא קולקטיבית.

## תרבות בתקופת "היישוב"

### זוד שחם

הפריחה התרבותית בתקופת היישוב התבטאה כמעט בכל תחומי היצירה והצריכה התרבותיות, וגם בסקירה קצרה וכוללת בולט שפע הפעילויות, ניכרת התסיסה של חיי התרבות, מושכת את העין העובדה שקם ביישוב הקטן, שרמת חייו צנועה יחסית, ציבור ערני, יציב וחיוני של צרכני תרבות, המסוגל לתמוך תמיכה כספית והשתתפותית בפעילות תרבות מגוונת וענפה כל כך. עניין זה מפליא במיוחד נוכח העובדה שהציבור הזה, שהיה רובו דל אמצעים וחי ברמת חיים נמוכה למדי, אפילו לא הקיף את כל תושבי הארץ היהודיים – הקהילות האורתודוקסיות בערים הישנות, ירושלים, צפת, טבריה, ועוד בכמה מרכזים קטנים יותר המשיכו את חייהן בלא להיות מושפעות יתר על המידה מהאווירה התרבותית המודרנית, החילונית, שהחלה להתפשט בארץ בראשית המאה ה-20 ובלא לקחת בה חלק. ומטבע הדברים, גם חלק ניכר מן העולים החדשים שעדיין לא שלטו בשפה העברית לא יכלו להיות שותפים מלאים בכל צדדיה של הפעילות התרבותית הזאת. לתהליך הזה של התרחבות גוברת והולכת של הפעילות התרבותית הצרכנית האינטנסיבית כל כך ביישוב היהודי בארץ, שהצליחה לספק את הצורך שחשו רבים בחוויה רוחנית

חמישים השנים שלפני הקמת מדינת ישראל היו שנים של התרחבות בלתי רגילה בפעילות התרבותית החילונית בארץ, גם בתחום היצירה וגם בתחום הצריכה. על ההתרחבות העצומה של היצירה העברית בארץ, בעקבות התחדשותה בתפוצות, מדובר בפרקים אחרים. ענייננו כאן הוא בעיקר בתחום "צריכת" התרבות, במקום שתפסה ההזיקקות לתרבות בחיי הפרט והציבור, ובעיקר בתוך מה שכונה תחילה "היישוב החדש" ולאחר מכן, בימי המנדט הבריטי מראשית שנות ה-20 של המאה ה-20, סתם 'היישוב', וכמו כן גם בהשפעתה של "צרכנות" זו על גיבושה הלאומי של חברת מהגרים ועל הצלחתה של המהפכה העברית. מספר התושבים היהודיים בארץ התקרב ל-100,000 ערב מלחמת העולם הראשונה. המספר הזה ירד במהלכה לקצת יותר ממחצית, חזר ועלה להיקפו הקודם רק קרוב לאמצע שנות ה-20, ותנופת גידולו החלה רק במרוצת שנות ה-30, ורק בשנות ה-40, ערב הקמת המדינה, הוא עלה לכדי 600,000. לעומת זאת, היקף הפעילות התרבותית שהתרחשה בארץ בשנים ההן הוא כמעט חסר תקדים. קבוצת אוכלוסייה בסדר גודל של עיר בינונית החזיקה מספר מרהים כזה של מפעלי תרבות וקיימה דרך קבע מוסדות תרבות רבים כל כך.

מלחמת העולם הראשונה הביאה לארץ גם קבוצה של יהודים מארצות הברית, שהגיעו עם הגרורים העבריים וחלק מהם נשארו כאן. רובם המכריע היה שייך לדור החדש של יהודים המעוגנים בתרבות האמריקנית הכללית. נוסף על אלה באה עם המנדט הבריטי קבוצה של אנשי הפקידות הגבוהה, שהביאו עמם הרגלים של הליכה לקונצרטים ושל ביקור בתערוכות ציור ורכישת ציורים ועבודות אמנות. כמה מהפקידים הבריטיים הגבוהים, עד לנציב העליון ועד בכלל, הגישו תמיכה ממשית לפעולתן של אגודות למוזיקה ואף עמדו בראשה של האגודה הירושלמית למוזיקה קאמרית, שבפעולותיה השתתפה גם האינטליגנציה הערבית של העיר. הקמתה של האוניברסיטה העברית בירושלים הביאה בה לריכוזם של אינטלקטואלים ושל מקורבים אליהם שנודעה להם השפעה ניכרת על האווירה התרבותית. כל אלה הצטרפו לציבור צרכני התרבות אשר התרחבותו המתמדת תמכה בפעילות התרבותית ואפשרה אותה. הזינוק המהיר ביותר אירע בשנות ה-30, כשהחלה להגיע העלייה המוגברת מגרמניה, שהביאה עמה את הרגלי הצריכה התרבותית האינטנסיבית של גרמניה. וראוי לזכור כי שנות ה-20 שלפני עליית הנאצים לשלטון היו בגרמניה שנות פריחה תרבותית בלתי מצויה שעשו אותה למרכז תרבותי עולמי.

אינטימית, כמה גורמים שפעלו זה בצד זה וחיזקו זה את זה. העליות שמאז העלייה השנייה ואילך הביאו להיווצרותה של "מאסה קריטית" של צרכני תרבות, שהביאו עמם מהארצות שמהן באו את הרגלי צריכת התרבות שסיגלו להם בדורות האחרונים. הבאים ארצה בעלייה השנייה והשלישית הגיעו מן היסודות הערניים מבחינה אינטלקטואלית של הציבור היהודי במזרח אירופה: צעירים שנחשפו לתרבות הכללית, שאף כי רבים מהם היו חניכים של מערכות חינוך דתיות, והכירו היטב את המסורת היהודית, הם סיגלו להם, בפעילותם בתנועות המהפכניות הכלליות והיהודיות, גישה חילונית-מודרנית ופיתחו צרכים תרבותיים אינטנסיביים. אלה שגדלו ברוסיה ובפולין, ובעיקר בערים הגדולות, כבר הרבו בקריאת ספרות כללית, נהגו ללכת להצגות תיאטרון, לשמוע מוזיקה, לבקר בתערוכות ציור. ואילו אלה מהם שגדלו באזורים שהיו שייכים לקיסרות האוסטרו-הונגרית היו מעורים בתרבות הכללית הרב-לאומית ששררה בקיסרות זו, שיהודים כבר היו תופסים בה מעמד בולט. גם ביישובים יהודיים קטנים יותר התרחש תהליך של מודרניזציה של חיי התרבות. במקומות רבים החלו לקרוא ספרות יפה חילונית ואף הוקמו חוגים דרמטיים שקיימו הצגות תיאטרון בייריש וגם כעברית.



בעלייה השנייה והשלישית הגיעו ארצה יסודות ערניים מבחינה אינטלקטואלית, בעלי גישה חילונית-מודרנית. הם הביאו עמם הרגלים של צריכת תרבות "גבוהה": הליכה לתיאטרון, שמיעת מוזיקה וביקור בתערוכות ציור. בתמונה משנת 1906: חוג "חובבי הבמה העברית"

יותר מן החברות הקפיטליסטיות של אירופה ואמריקה הנוצרת והולכת בארץ, והיה גאה במנגנוני העזרה ההדרית שהוקמו בארץ, בתמותת התינוקות הנמוכה, בשיעור הגבוה של ידיעת קרוא וכתוב, במפעל ההתיישבות, בייצור החקלאי והתעשייתי המתפתח, וראה בכל אלה הישגים קולקטיביים ואישיים, כך היה גאה ביצירה התרבותית הנוצרת בארץ ובמנגנוני ההפצה שלה.

**חיי המוזיקה.** אמנם, מהבחינה של יצירת התרבות הלאומית החדשה והבלטת התכנים הלאומיים-התרבותיים הנוצרים והולכים, היה על הספרות לתפוס לכאורה מקום ראשון בתחום צריכת התרבות. אבל בחברת מהגרים, שמספר העולים החדשים בתוכה צמח בהדרגה, עד שעלה הרבה על מספר ילידי הארץ והעולים ה"ותיקים", העדר, ולו זמני, של לשון משותפת האמורה לגשר בין התרבויות ולשמש מכשיר עיקרי של אינטגרציה חברתית-תרבותית הציב חיץ בין קבוצות אוכלוסייה שונות. רק ערב הקמת המדינה הגיע מספר ילידי הארץ – ומי שהגיעו אליה כגיל צעיר וגרלו בתרבות העברית – לכדי שליש מכלל היישוב היהודי. במצב הזה אך טבעי הוא שאחד התחומים שבהם תורגש הפריחה התרבותית יותר מכל תחום אחר יהיה רווקא תחום המוזיקה. אנשים שבשנותיהם הראשונות בארץ לא היתה להם שפה משותפת גילו כי השפה האוניברסלית של המוזיקה הקלאסית מספקת להם חוויה תרבותית משותפת ומאחדת ומאפשרת לחדשים לתפוס מקום כמעט שווה ערך לזה של הוותיקים. גם המוזיקה העממית מילאה תפקיד דומה. היה לה, ולמסורת "השירה בציבור" שפותחה בחוגים רחבים בארץ, תפקיד חשוב בגיבושה של החברה הנוצרת כאן. אמנם פיצול הרקע התרבותי במוזיקה העממית רב יותר מאשר במוזיקה הקלאסית, אבל נעשה מאמץ מכוון, ומלאכותי לעתים, לייצר מצע מוזיקלי תרבותי "ארצישראלי" משותף, שהיה אמור להתבסס על המזרחיות הנובעת לכאורה מן הנוף המקומי.

עוד סיבה שהמוזיקה הקלאסית נעשתה למוצר הצריכה התרבותי הנפוץ ביותר בחברה הישראלית מאז ראשית המנדט הבריטי נעוצה בעובדה שהחברה הארצישראלית הגבוהה היתה בשנות היישוב חברה מעורבת, רב-לאומית ורב-תרבותית, ובמידת מה אף קוסמופוליטית. הדבר היה לא רק בגלל מציאותה של הפקידות הבריטית הגבוהה, שרכים מתוכה הביאו עמם את הרגלי הצריכה התרבותית של המעמד העליון בבריטניה, שאחד הכולטים בהם היה ההאזנה למוזיקה קלאסית, אלא גם כי המוזיקה הזאת היתה, מתברר, המצע המשותף הכמעט יחיד לתושבים היהודיים והערביים בני המעמדות העליונים, שהיו להם לעתים קרובות תחומי עיסוק ותחומי עניין משותפים, ובעיקר בערים מעורבות כירושלים וחיפה.

אבל לא רק קיומו של קהל צרכני תרבות היה מן הגורמים להיקף הזה של פעילות תרבות. גורם חשוב היה קשור באיריאולוגיה הלאומית שהיתה מקובלת על רובו של היישוב היהודי בארץ. היצירה התרבותית העברית, ובעקבותיה הצריכה התרבותית של היצירה הזאת, נחשבו לחלק מתהליך התחייה הלאומית של היהודים במולדתם ההיסטורית. התרבות הזאת לא היתה, במובנים רבים, המשך לתרבות היהודית המזרח אירופית של הדורות הקודמים, שנתפסה, בעיקר בין הצעירים הגדלים בארץ, כ"תרבות גטו", תרבות הקשורה בהוויה הגלותית שכלפיה חשו הסתייגות וממנה ביקשו להינתק בארץ. התרבות החדשה שנוצרה כאן היתה אמורה לשקף את המציאות החדשה ההולכת ונוצרת בארץ. היו בה גם הרבה מסממני "תרבות המערב", במובנו הכולל של המונח הזה, שכלל גם את התרבות העילית של מזרח אירופה ורוסיה, וגם הרגלי צריכת התרבות נשאלו ממנה. אבל בעיקרה היא היתה אמורה להיות תרבות חדשה, הממזגת את אוצרות הרוח של תרבות המערב (ובמידת מה גם את המורשת התרבותית ההיסטורית של היהדות) עם ההוויה החדשה, החלוצית, החילונית, המוררנית, שהשתדלה מאוד לסגל לה כמה מהסממנים המזרחיים, של ארץ חמסינית נידחת זו שבמזרח אגן הים התיכון, שבה מתהווים החיים החדשים של הלאום. בשולי הזרם המרכזי הזה היו תרבויות אחרות – היתה התרבות החרדית, והיו תרבויות של לשונות אחרות ותרבויות של עדות קטנות – אבל כל אלו נחשבו לשוליות, משהו שאין מביאים אותו בחשבון התרבות הכללית, ולפעמים אף נלחמים בו, כשם שנלחמו, לפעמים אף באלומות, בשימוש בלשון יידיש, בגרמנית, ובאופן כללי בדיבור בשפות זרות, בקריאת שמות לועזיים למקומות בילוי ועסקים ובכתיבת שלטים בשפות זרות. לעומת זאת, צריכתה של התרבות העברית החדשה הנוצרת והולכת בעיקר בארץ, אבל במידת מה גם בתפוצות, נחשבה, בחברה שייחסה חשיבות רבה לאיריאולוגיות כחברת היישוב, לתרומה חשובה ליצירתה של התרבות הזאת. ההשתתפות בצריכת התרבות הנוצרת בארץ (ובעיקר התרבות הנחשבת לתרבות עילית) זכתה להילה של מילוי שליחות לאומית, של שידות לטובת הכלל. מעמדה של הספרות היה מעמד בכיר בהיררכיה של התרבויות, שכן זו יצירה שתכניה נתפסו כמשרתים במישרין את המשימות הלאומיות. אבל גם לענפי תרבות אחרים (ובכללם ספרות מתורגמת, מוזיקה, תיאטרון, מחול, אמנויות פלסטיות וכו') היה מעמד חשוב, שכן "האדם החדש" הנוצר והולך בארץ ראה בעצמו אדם מודרני, חילוני, "תרבותי", היודע להעריך את נכסי הרוח של המין האנושי ולסגל לו אותם, כאדם המורע לכך שהתרבות היא הקובעת את זהותו. העברי החדש, כשם שהיה גאה על החברה השוויונית



בשנות ה-20 כבר היו בתל-אביב ובירושלים אגודות למוזיקה קאמרית שקיימו את עצמן מתשלום דמי חבר וממכירת כרטיסים לקונצרטים. בתמונה: הצלנית תלמה ילין מירושלים ואחותה, הכנרית מרג'ורי בנטוויץ'

תנופה ניכרת לחיי המוזיקה בארץ הושגה עם תחילת העלייה מגרמניה בשנת 1933. מרבית העולים מארץ זו לא ידעו עברית ולא יכלו ליהנות מפעילות תרבותית מבוססת שפה, כקריאת ספרים עבריים, צפייה בתיאטרון וכיוצא באלה, ורבים מהם המשיכו לדבר בינם לבין עצמם בשפה הגרמנית ולקרוא ספרות גרמנית ואפילו עיתונים בגרמנית. אבל רובם הגדול היה מורגל בהאזנה למוזיקה קלאסית והיה רעב לה. העלייה הזאת הכיאה לגידול ניכר גם במספר הנגנים המבצעים וגם במספר המאזינים. אבל את התנופה האמיתית לחיי המוזיקה בארץ נתן ייסודה של התזמורת הארצישראלית (לימים

המושל הבריטי הראשון של מחוז ירושלים, רונלד סטורס, היה פתוח לערכים תרבותיים-אסתטיים. הוא היה האחראי לתקנה שחייבה בנייה באבן בירושלים, או לפחות ציפוי באבן של הקירות החיצוניים, והוא שעודר הקמת בית ספר למוזיקה בירושלים וייסוד מסגרות לפעילות מוזיקלית קאמרית.

כבר בתקופת העלייה הראשונה, כמושבות הכרמל, נחשבה הנגינה בפסנתר לעירון ראוי לבנות האיכרים העשירים. עניין זה היה חלק מהתרבות הצרפתית, ששימשה דגם חיקוי במושבות האלה. לפרסום מיוחד זכתה ה"אורקסטרה" של ראשון-לציון שהוקמה בשלהי המאה ה-19. במושבות אחרות התרכזו חיי המוזיקה בעיקר בשירה עממית ופה ושם במקלה. עם ייסודה של תל-אביב עברה ההגמוניה של חיי המוזיקה לעיר הזאת, ובה נוסד בשנת 1910 הקונסרבטוריון הראשון. מוריו, שרבים מהם הובאו במיוחד מרוסיה ללמד בו, היו הגרעין הראשון של המוזיקאים המבצעים בארץ והם היו מופיעים מדי פעם בפעם בהרכבים שונים. כעבור שנים אחדות כבר היו בארץ שני קונסרבטוריונים בתל-אביב, ואחד בירושלים, וכמה מתלמידיהם עשו להם במרוצת השנים שם בעולם.

בשנות ה-20 נעשו כמה ניסיונות לא מוצלחים להקים בארץ תזמורות סימפוניות. בשנת 1923 הוקמה גם אופרה בניצוחו של המנצח גולינקין שבא מרוסיה. בשנותיה הראשונות קיימה האופרה עשרות הצגות ונכחו בהן רבבות צופים, אבל ער סוף שנות ה-20 רעכה פעילותה, ורק בשנות ה-40 החלה לפעול בארץ אופרה שפעילותה היתה פחות או יותר סדירה. לעומת זאת הוקמו בתל-אביב ובירושלים אגודות למוזיקה קאמרית, שגבו מחבריהן דמי חבר והצליחו לכסות את הוצאותיהן מתשלומים אלה וממכירת כרטיסים. הקהל בתנועה הקיבוצית התגלה כקהל שוחר תרבות נלהב. קבוצות מוזיקה קאמריות רבות שנוסדו בארץ בתקופת המנדט גילו כי הכיקוש בקיבוצים לקונצרטים מאפשר להן פעילות בכל ימות השנה ומשמש גם מקור הכנסה לא מבוטל. הדבר הזה נכון, אגב, גם להרצאות של מרצים בתחומים שונים: רבים מהם התקיימו משכר הרצאותיהם בקיבוצים, שחבריהם, שרבים מהם היו מורגלים בחיי תרבות בארצות מוצאם, גילו צימאון רב לפעילות תרבותית. לחיי המוזיקה בארץ הרבו לתרום אמנים כינלאומיים נודעים שהיו מבקרים באורח סדיר בארץ – פינה נידחת על מפת הקונצרטים העולמית שיצא לה שם של מקום שיש בו קהל איכותי ונלהב – ומופיעים לפני חובבי המוזיקה בארץ. רבים מהם היו יהודים שביטאו בביקוריהם בארץ את הזדהותם עם המפעל הציוני, ואחדים מהם אף השתקעו בה והקימו דורות של תלמידים. הכנר יאשה חפץ הקדיש את הכנסותיו מהקונצרטים בארץ להקמת אולם קונצרטים בתל-אביב, והוא נשא את שמו.

העולם הראשונה, הוקמו בארץ הוצאות ספרים חדשות, וכמה מהוצאות הספרים העבריים הגדולות שפעלו באירופה, כגון "אמנות", "שטיבל", "מצפה" ו"דביר", העבירו את מרכזן לארץ. בארץ החלו להופיע בקביעות ספרי מקור ובעיקר ספרים מתורגמים מן הספרות האירופית והאמריקנית של הדורות האחרונים. גדל בארץ דור צעיר שהכיר את הקלאסיקה הספרותית העולמית מתוך תרגומיה לעברית. לרבים מהם, שהעברית היתה שפת אמם, היה אך טבעי לקרוא את ספרות העולם בעברית. ואין ספק שהיה בכך סימן ברור לחיוניותה של התרבות העברית הנוצרת בארץ שניתן להגיע באמצעותה אל מיטב נכסי הרוח של העולם. מספר הוצאות הספרים הפעילות בארץ הגיע כבר בשנת 1926 ל-23 ועלה ליותר מ-35 ערב הקמת המדינה. גם מספר הכותרים שנדפסו גדל בתנופה מרשימה: מ-4 בשנת 1908 ל-45 בשנת 1920, ול-635 בשנת 1932. תפוצתם הממוצעת של הספרים שנדפסו אז בארץ לא נפלה הרבה מהתפוצה הממוצעת של ספר במדינת ישראל, שמספר תושביה מגיע עד פי עשרה ממספר תושבי הארץ היהודיים בשיאו של היישוב, וכל אלה לכד ממספר גדול של ספרי לימוד וגם ספרים וחבורות של ספרות לא-קאנונית ("בלשים", "רומנים זעירים" ודומיהם). התפתחותן של הוצאות הספרים הביאה לתפוצה רחבה של ספריות השאלה, שפעלו ליד בתי ספר וליד מועצות עירוניות, והיו גם ספריות פרטיות רבות. כמעט לא היה יישוב יהודי בארץ שלא היתה בו ספריית השאלה. מספר הספריות בהתיישבות העובדת לבדה עלה על 250. ברבות מהספריות, בעיקר באלה שהיו שייכות להסתדרות העובדים, היו גם חדרי עיון. בצד הספריות העבריות הוקמו בשנות ה-30 ספריות פרטיות להשאלת ספרים לועזיים, וכמה מהן זכו לשגשוג.

**כתבי עת ספרותיים.** עיתונים וכתבי עת עבריים החלו להופיע בארץ כבר במחצית השנייה של המאה ה-19. העלייה השנייה הביאה עמה את התופעה של הקמת כתבי עת פוליטיים-אידיאולוגיים. רובם הקדישו בעמודיהם מקום למדורים ספרותיים. ההרגל הזה עבר גם לעיתונות היומית העברית המודרנית, שהחלה להופיע בשנות ה-20. באותו זמן, אחרי שרבים מהסופרים העבריים שהיו פעילים עד מלחמת העולם הראשונה במרכזים באודסה, ורשה וברלין עלו לארץ, נעשתה הארץ למרכז הספרותי העברי העיקרי. החלו להופיע כאן כתבי עת המוקדשים בעיקרם לספרות, תחילה כביטאונים של זרמים ספרותיים או קבוצות סופרים, ולאחר מכן גם ככתבי עת פתוחים למגוון רחב של סופרים וגישות ספרותיות. רשימת כתבי העת הספרותיים והחברתיים שהופיעו בארץ, בקביעות או לעתים מזומנות, בחמישים השנים שלפני הקמת מדינת ישראל כוללת יותר מ-700 שמות. רובם המכריע פרסומים

הפילהרמונית) שהוקמה בשנת 1936 בידי הכנר בעל השם העולמי ברונסלב הוברמן, שהצליח למשוך אליה מוזיקאים מבצעים יהודיים בולטים שנפלטו מהתזמורות החשובות בגרמניה ההיטלראית. על הקונצרט הראשון שלה ניצח ארטורו טוסקניני, מבכירי המנצחים בעולם, והיא זכתה מיד עם הקמתה להצלחה ניכרת, רכשה לה שם בעולם, גייסה אלפי מנויים לקונצרטים שלה וכבר בשנותיה הראשונות הביא הביקוש הגדול לידי כך שהיתה חוזרת על כל קונצרט פעמים אחדות בתל-אביב ועוד לפחות פעם אחת בירושלים ופעם אחת בחיפה והאולמות היו מלאים תמיד. לעתים היתה יוצאת לסיבובי קונצרטים בארצות שכנות כמצרים ולבנון. מבין נגני התזמורת, ונגנים אחדים שהיו פעילים בארץ, הוקמו אנסמבלים של מוזיקה קאמרית, והם עבדו בצוותא בקביעות, והופיעו בקונצרטים לא רק במרכזים העירוניים הגדולים כי אם גם ביישובי הפריפריה, ובעיקר בקיבוצים, שחבריהם היו, כאמור, צרכנים נלהבים למגוון רחב של פעולות תרבות. כמו כן פעלו בארץ גם תזמורות קאמריות, של מקצוענים ושל חובבים, שהוקמו אד הוק או שניסו לפעול בקביעות והופיעו במקומות שונים בארץ. נוסף על כך נערכו קונצרטים מעל גבי תקליטים מלווים בהרצאות הסברה של מומחים, והתופעה של "חוגים מוזיקליים" להאזנה בצוותא נפוצה בבתי ספר ובתנועות הנוער והודות לה חונכו דורות חדשים של מאזינים.

הקמת תחנת הרדיו של "קול ירושלים" בשנת 1936 תרמה גם היא להרחבת תפוצתה של המוזיקה הקלאסית, אם כי רק בהדרגה, שכן מספר מקלטי הרדיו בארץ עדיין היה מוגבל ורבים ידם לא השיגה לקנותם. יחד עם כך סיפק "קול ירושלים" גם את הצורך התרבותי של אותם חלקים מן היישוב (שאז עדיין היו במיעוט) שהתרגלו להאזין למוזיקה ערבית-מזרחית שהרדיו, על להקותיו היהודיות והערביות, היה מרבה להשמיע. מכל מקום, תחום המוזיקה, גם בשל האוניברסליות שלו וגם בשל היותו זמין לעולים חדשים שטרם השתלטו על השפה העברית, נעשה לתחום הצריכה התרבותית התוססת ביותר בשנות היישוב.

**הוצאות ספרים.** לספרים, שלא כיצירות מוזיקליות, יש תוכן מילולי, המסוגל לבטא רעיונות ולסייע בהפצת אידיאולוגיות. יתר על כן, ההוצאה לאור של ספרים חדשים בשפה העברית נחשבה חלק מרכזי בתהליך התחייה של הלשון שנתקבל כתהליך המרכזי של תחיית האומה העברית. ואכן, כבר בראשית המאה ה-20, כשהיישוב החדש היה עדיין בחיתוליו ומספר קוראי עברית עדיין היה מצומצם, החלו להופיע בארץ ספרים עבריים, וקמו הוצאות הספרים הראשונות, אבל עיקר המו"לות העברית עדיין נעשה במרכזי תרבות יהודיים באירופה, כגון אודסה, ורשה ואפילו ברלין. עם חידוש העלייה, אחרי מלחמת



עם ריבוי קוראי עברית, חל בשנות ה-20 גידול במספר הכותרים שהופיעו בארץ, מ-45 בראשית ליותר מ-600 בסופן. בתמונה מאמצע שנות ה-20: יריד הספר שהיה נערך בתל-אביב אחת לשנה

מקצועית נעשה בראשית העלייה השלישית, אבל הוא נכשל כעבור שנה. במרוצת שנות ה-20 הוקמו בארץ כמה להקות תיאטרון מקצועיות ומקצועיות למחצה, אבל התקדמות אמיתית בתחום הזה היתה עם ייסודו של תיאטרון "האווהל", כ"תיאטרון פועלי ארץ-ישראל" בשנת 1925, ועם עלייתם של שני תיאטרונים, שנוסדו בחו"ל, לארץ: "התיאטרון הארצישראלי" (תא"י) שבא מברלין בשנת 1925, ו"הבימה", שנטשה את ברית המועצות, עברה באירופה ובארצות הברית ולבסוף השתקעה בארץ בשנת 1928. שנים רבות היו "הבימה" ו"האווהל" תיאטרונים רפרטוריים יחידים בארץ. בצדם הוקם בארץ גם תיאטרון סאטירי, "הקומקום", שהחל לפעול בשנת 1927, והוא הוחלף בשנת 1928 ב"המטאטא". במרוצת השנים נוספו עוד כמה תיאטרונים קטנים יותר, שמקצתם לא האריכו ימים, עד שנוסד בשנת 1944 "התיאטרון הקאמרי", שרוב שחקניו היו צעירים שלא מצאו להם מקום בתיאטרונים הוותיקים והוא רכש לו קהל צופים צעיר והחל להתחרות בנמרצות בוותיקים. מכל מקום, בשנות ה-20, ה-30 וה-40 היו להקות תיאטרון

שהופיעו פעם או פעמיים בלבד. מספרם של כתבי העת הספרותיים שהופיעו בקביעות, אם כי לעתים מתוך קשיי מימון כבדים, שכן מעולם לא היה הביקוש להם גדול עד שיאפשר להם להתקיים ממכירה או מדמי מגוי, מגיע לחמישה-עשר ויותר. וגם בתחום הזה אין מספרם נופל ממספר כתבי העת הספרותיים המופיעים בקביעות במדינת ישראל.

**תיאטרונים.** כבר בראשית המאה ה-20 נעשו בארץ ניסיונות להקים להקות תיאטרון, שהיו מורכבות בעיקרן מחובבים. "חוגים דרמטיים" ליד בתי ספר תיכוניים העלו על הבימה מחזות שהוצגו גם לפני הקהל הכללי. אחד המחזות הראשונים בעברית היה *זוכבל* של מ"ל ליליינבלום, שהוצג בידי החוג הדרמטי של בית הספר "למל" בירושלים. אגודה שנקראה "חובבי האמנות הדרמטית" פעלה באופן כמעט סדיר משנת 1907 עד שנת 1917. הפופולריות של הצגות התיאטרון בעברית נבעה מכך שהן היו מובנות גם למי שהתקשו בקריאה עברית אבל שמחו לראות בהצגת תיאטרון עברית סימן נוסף לתחיית הלשון והתרכות העבריות. ניסיון ראשון להקים להקת תיאטרון



זאת, התפשט המחול העממי בחוגים רחבים, בעיקר כתחביב. בתנועות הנוער רקדו לא רק דיקורים מסורתיים כהורה וריקורי זוגות כי אם גם מחולות חרשים שרבים מהם נוצרו בתנועות הקיבוציות ויצאו משם לציבור הרחב. לקראת סוף תקופת היישוב גברה הפופולריות של להקות המחול העממי, ושיא פעולתן היה בשני הפסטיבלים הגרולים שהתקיימו בשנת 1944 ובשנת 1947 באמפיתיאטרון מאולתר ליד קיבוץ רליה במעמד עשרות אלפי צופים.

**מגוון רחב של פעולות תרבות.** בתקופת היישוב הוקמו בארץ בתי ספר לציור ולפיסול, שהבולט בהם היה "בצלאל", שהחל את פעולתו בירושלים בשנת 1906, ואחרי שעבר כמה גלגולים, עורנו פועל גם בראשית המאה ה-21; נוסדו מוזיאונים לאמנות, נערכו תערוכות ציור ופיסול, כמו חוגים להשתלמות באמנויות; ליד "הבימה" הוקם "חוג הבימה לנוער", שמתוכו צמחה בין השאר גם עתודה צעירה לתיאטרון המקומי. מוסר מקובל ונפוץ היה מוסר ההרצאה: מרצים נודדים סיפקו את הביקוש להרחבת הידע בתחומים מגוונים של התרבות ושל המדע, והיו מרצים באורח סדיר במרכזי תרבות, בקיבוצים ובמושבים, בחוגי בית ואף בשעות הצהריים במקומות עבודה. על החשיבות שייחסה ההנהגה החברתית והפוליטית של היישוב ליצירה ולצריכה התרבותיות בארץ ניתן לעמוד מריבוי הארגונים הציבוריים שהיו ממונים על עידודן של אלו. בולטת בייחוד העובדה שההסתדרות, שהיתה בכל תקופת המנדט הבריטי הגוף הציבורי הגרול והחזק בארץ, הכריזה בשעת הקמתה שהיא תעסוק גם בפעולות תרבות ובהפצתה של תרבות, כחלק בלתי נפרד של שליחותה המקצועית והרעיונית, ובמשך כל השנים שער הקמת המדינה (וחלק מהשנים שלאחר מכן) הקדישה משאבים ניכרים, בצד פעולותיה במאבק על זכויות העובדים ותנאי עבודתם, ובצד הקמת תשתית כלכלית למשק העצמאי בארץ, גם לעירוד מפעלי תרבות והפצתם. מקום מיוחד מייחדת לעצמה התנועה הקיבוצית, שהיתה לאחר מצרני התרבות הגדולים בארץ וגופי תרבות רבים יכלו לבסס את קיומם על הזמנות קבועות להופעה בקיבוצים שלה. ובייחוד בלטה הגישה החדשה לחגים המסורתיים ולחגים החדשים שנתגבשה בתנועה הקיבוצית: הקניית תוכן חדש לחגים הישנים, תוכן ההולם את ההווה החלוצית-החקלאית החדשה הנוצרת בארץ, את השאיפה להתחדשות חברתית. החגים, כפי שנחוגו בקיבוצים, ולעתים משכו אליהם קהל צופים גדול מבחוץ, היו חלק חשוב במאמץ להקים כאן תרבות לאומית חדשה.

ערב הקמת המדינה היה החלק העיקרי של היישוב בארץ מלוכד למדי סביב תרבותו הרומיננטית, התרבות העברית החדשה, והרגלי הצריכה התרבותית שלו אפשרו קיום מגוון

רפרטוארי מציגות לפני אולמות מלאים כמעט כל ערב והצפייה בהצגת תיאטרון היתה לאחר הבילויים הפופולריים בארץ. במרוצת שנות ה-20 וה-30 הוקמו בארץ גם כמה להקות מחול, בעיקר מורדני, שהיה מקובל יותר בארץ. למחול היה, לכאורה, בארץ פוטנציאל רומה לזה של המוזיקה, בהיותו זמין גם לציבור שאינו שולט בשפה העברית. אך עד להקמת המדינה לא הוקמו בארץ תיאטרוני מחול שהצליחו להציג בסדרות יצירות של כוריאוגרפים מקומיים. היו כמה להקות, מהן להקות אר הוק ומהן שפעלו בסדרות מסוימת, שעשו ניסיונות לפתח סגנון חדש, מזרחי באופיו, ולהתבסס על המקרא כמקור לנושאי הדיקור. היו שהביאו את הסגנונות החרשים של מרכז אירופה. אבל, אף שלאולפני הלימור למחול היו תלמידים רבים, ובעיקר תלמידות, לא זכה המחול המוצג על הבימה לקהל רחב וכשום מקרה לא הגיעה שום להקה לאותה מידת פופולריות של התזמורות או של להקות התיאטרון. גם הבלט הקלאסי לא היכה שורשים בארץ. לעומת

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



המחול העממי התפשט בארץ בחוגים נרחבים, בעיקר כתחביב. ריבוי להקות החובבים הביא לפסטיבלים הגדולים שנערכו בשנת 1944 ובשנת 1947 בקיבוץ דליה (בתמונה) ומשכו אליהם אלפי מחוללים



**לקריאה נוספת:**

תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל – בנייתה של תרבות עברית, מוסד ביאליק, ירושלים, תשנ"ט (1999).

גרץ, נורית, (עורכת), נקודות תצפית – תרבות וחברה בארץ ישראל, תל-אביב, תשמ"ח (1988).

כץ, אליהו וא' גורביץ, תרבות הפנאי בארץ ישראל, תל-אביב, תשל"ד (1974).

רחב של מפעלי תרבות, שקיבלו תמיכה ציבורית מסוימת אבל התבססו בעיקר על צריכתם בידי הציבור. הקמת המדינה, וגלי ההגירה של עולים חדשים שהיו זרים לתרבות הזאת, אמנם חיזקו את החיפוש המוסדי שהחזיקו את הפעילות הזאת והעמידו לרשותה אמצעים כספיים ומנגנוני עידוד שהיא לא ידעה בעבר, אבל הם הביאו לשינויים מרחיקי לכת בתכניה, באופייה ובציבורי הזיקה שלה.

**תרבות חילונית בישראל****זוד שחם**

בית קפה תל-אביבי בשנת 1949. למרות תחושת הניכור והזרות עדיין מרגישים חלקים גדולים של האוכלוסייה את תחושת ה"ביחד", הזהות בין האני הפרטי לאני הקולקטיבי

תחושות הניכור והזרות שעדיין חשים חלקים גדולים של האוכלוסייה, תחושות אופייניות לחברות מהגרים, עדיין חזקה בארץ הזהות בין האני הפרטי לאני הקולקטיבי.

**תרבות כחובה פטריוטית**

בשנותיה הראשונות של המדינה עדיין היו רבים, שנותרו מן היישוב שהיה קיים לפני הקמתה, שראו בצריכת התרבות הנוצרת בארץ – גם בתחומי היצירה וגם בתחומי הביצוע – מעין "חובה פטריוטית", כמעט באותה רמה שצריכת "תוצרת הארץ" נחשבה למילוי חובה לאומית. בתחום צריכת המוצרים והשירותים עדיין נעשים לפעמים מאמצי עידוד ל"צריכת כחול-לבן", אבל הדגש כאן הוא יותר ביתרונות כלכליים שיצמחו לכלל ופחות בהזדהות עם הכלל ועם מטרותיו. השינויים בהרגלי צריכת התרבות מתקופת היישוב לתקופת המדינה לא היו מידיים. מצבה של צריכת התרבות בשנותיה

במרוצת יותר מחמישים שנות קיומה של מדינת ישראל עברה צריכת התרבות בה שורה של שינויים מופלגים. כל צריכת תרבות היא קודם כול פעילות של בני אדם רבים המבטאים את הצורך בחוויה רוחנית או את הרצון להתברך, להימצא זמן מה בסביבה אחרת מן הסביבה השגרתית של ראגת הקיום היומיומית. אבל גם מתוך הנחה זו, צריך לתת את הדעת על היבטים אחרים, חברתיים, קולקטיביים, של צריכת התרבות. במחצית הראשונה של המאה ה-20, בשנים שלפני הקמתה של מדינת ישראל, היה בצריכת התרבות בארץ גם – ולפעמים בעיקר – משום אמצעי לביטוי הכללי, האני הקולקטיבי של הציבור בממדו החברתי-הלאומי, ביטוי להוויה החילונית החדשה הנוצרת בארץ, למאבקים ליצירת חברה חדשה ותרבות עברית חדשה שיבטאו את הקיום הלאומי המתחדש של העם השב למולדתו ההיסטורית וכונה לעצמו עתיד שיש בו גם התקשרות מחודשת על בסיס חדש עם עברו הרחוק. במרוצת שנות קיומה של מדינת ישראל הוסט הדגש בצריכת התרבות כמעט לחלוטין אל ביטוי הפרטי, היחיד, כאדם שהתרבות על כל גילוייה, או בחלקיה, חשובה לו; לפעמים כאמצעי לסיפוק צורך אישי ולביטוי זהות, שהיא גם קבוצתית אבל לרוב בעיקר אישית, ולפעמים רק כאמצעי לבילוי שעות הפנאי. צריכת התרבות (בהבדל מיצירתה, שאינה עניין לכאן והיא באה לידי ביטוי במדורים אחרים) נעשתה יותר ויותר להיבט של תרבות הפנאי. אמנם תמיד היה בה צד של תרבות הפנאי, אבל בתקופה הפורמטיבית של היישוב, כאשר החברה היתה בתהליך של התהוות ושל גיבוש, חיפשו בה, לפחות מבחינת אופן הצגתה לציבור, וקרוב לוודאי גם מבחינת הרגשות של הרוב, גם את הצד החברתי-הלאומי, הצד של ה"ביחד", הצד שמקובל לקרוא לו הצד של ה"אנחנו", של ה"שלנו". כעת תופס ה"אני" יותר ויותר את מקומו של ה"אנחנו" ו"שלי" את מקום ה"שלנו", אף שבשגרת הלשון ממשיכים לדבר על "שלנו" בדברים רבים השייכים לארץ זו. מן הסתם יש כאן ביטוי לכך, שלמרות

וגם קיומו שלו נסבל מבחינה זאת. קוראי שפות זרות שלא ידעו עברית נאלצו לקרוא יומונים ושבונונים מיובאים. קוראי יידיש היו קוראים את ההיינט והמומנט שפורסמו בפולין ועיתונים אחרים שהגיעו מארצות הברית, קוראי צרפתית קראו את הכורס אז'פסיין שהגיע יום יום ממצרים. אבל לא הופיעו בארץ יומונים בשפות אחרות. הבאים מגרמניה בשנות ה-30 שברו את ה"טאבו" הזה, בפרסום עיתונים יומיים שתחילה התחזו לביוֹלִיטִינים ורק מעט מעט העזו להופיע בגלוי כעיתונים יומיים, עד שזכו לבסוף לתפוצה שלא נפלה מזו של יומונים עבריים מסוימים. הסכר נפרץ לגמרי בשנותיה הראשונות של המדינה. בתוך שנים אחדות החלו להופיע בה עיתונים לועזיים ברומנית, פולנית, יידיש, הונגרית, צרפתית. תפוצתה הרחבה של "העיתונות לעולים" ביטאה את הצטמקות מעמדה של השפה העברית כשפה השלטת בחיים הציבוריים, אף שעדיין נותרה רומיננטית. ב"קול ישראל" החלו לשדר חדשות, תוכניות תעודה ואחר כך גם תסכיתים ותוכניות בידור בשפות נוספות על העברית והערבית (שנתפסה כמעין מחווה המכוונת לתושבים הערביים, ובמשך תקופה ארוכה לא הודו בכך שתוכניות אלו פונות גם לעולים חדשים מארצות האיסלאם, כשם שתוכניות של מוזיקה ליטורגית קלאסית ששודרו בקול ישראל הוצגו כמכוונות "לבני העדות הנוצריות" ולא לחובבי המוזיקה הקלאסית בכללם). יחד עם כך החלו לקום להקות של זמר מזרחי, ובקול ישראל, בניגוד לתלונות המושמעות היום על החרמתה של המוזיקה המזרחית בשנותיו הראשונות, עלה הזמן המוקדש למוזיקה מזרחית על זה שהוקדש למוזיקה קלאסית, אם כי לא על הזמן המוקדש ל"זמר עברי" וללהקות הצבאיות. קמו תיאטרונים זעירים שהציגו הצגות ותוכניות בידור בידיש (דו"גאן ושומאכר זכו לפופולריות שעלתה על זו של מרבית הקומיקאים העבריים, אבל אולי היתה כאן גם שאלה של איכות ההצגה). בשנות היישוב, כאשר אנשי "גרוד מגיני השפה" היו מתנפלים ברחוב על אנשים שדיברו יידיש או גרמנית, מוקיעים אותם ולפעמים גם מכים אותם, היה דבר מעין זה נחשב לסטייה קיצונית מן הנורמה הרצויה והקבילה. עד מהרה נוספו גם "תיאטרוני מחתרת" בשפות נוספות. כל אלה זכו לתפוצה נרחבת ולהצלחה קופתית שלא נפלו מאלו של הגופים העבריים הוותיקים.

## תהליך ההפרטה לא פסח על התרבות

השינויים במבנה הדמוגרפי והעדתי, שהביאו עמם שינוי בטעמים האסתטיים והתרבותיים, אינם אלא אחד הגורמים לשינויים שהתחוללו באופייה של צריכת התרבות במדינת ישראל. גורם אחר הוא תהליך ההפרטה, שהיה כרוך ברה-

הראשונות של המדינה היה דומה למצב שהיה קיים בתקופת "היישוב", אבל גלי העומק של הגורמים שהביאו, בשנות ה-50 לקיומה של המדינה, לשינויים מופלגים בהרגלי צריכת התרבות של תושביה כבר היו מורגשים בשנותיה הראשונות. העלייה ההמונית בשנים הראשונות של המדינה הפכה בתוך שלוש-ארבע שנים את היישוב הוותיק (שגם הוא לא היה מונוליטי והיו בו הרבה יסודות שהשפה העברית היתה זרה להם והיו מנוכרים לתרבות העברית שנוצרה בארץ בארבעים השנים הראשונות של המאה ה-20) למיעוט. בתוך ארבע שנים, מראשית שנת 1948 עד סוף שנת 1951, נוספו ל-600,000 היהודים שישבו בארץ (שיותר מ-100,000 מהם הגיעו לארץ אחרי פרוץ מלחמת העולם השנייה ועדיין היו בראשית התאקלמותם בסביבה התרבותית החדשה) קרוב ל-700,000 עולים חדשים. רובם מאירופה, אבל חלק ניכר מהם (העתיד בתוך זמן קצר להיעשות לרוב) מארצות האיסלאם. בשנות ה-50 הראשונות כבר הגיע מספר "העולים החדשים" לכדי שני שלישים ממספר היהודים תושבי הארץ. נתונים דמוגרפיים אלה אחראים לחלק משינוי ההרגשים בצריכת התרבות, אבל לא לכולם. לחלק אחר אחראים השינויים החברתיים הפנימיים שעברו על החברה הישראלית, שבהם ידובר להלן. הנתונים הדמוגרפיים החדשים אחראים בעיקר להופעתם של מוסדות בעלי גוון תרבותי שונה מזה של תרבות הרוב העברית. זו המשיכה לעשות, לרוב בהצלחה חלקית בלבד, מאמצים להנחיל את ערכיה וסגנונה לציבור הרחב באמצעות מדיניות, שרבים רואים אותה כשלילית, של "כור היתוך". מדיניות זו ביקשה לכפות על הכלל לא את התרבות המזרח אירופית, ה"אשכנזית", כפי שמקובל היום לטעון, כי אם את התרבות החדשה, הישראלית המקורית, שחלק ניכר ממנה קם מתוך התרסה נגד התרבות ה"גלותית" המזרח אירופית. אבל עד מהרה התברר שמאמצים אלה לא יוכתרו בהצלחה. הציבור הישראלי החדש, שהיסודות המזרחיים התרחבו בו בהתמדה, לא חש הזדהות עם התרבות הזאת שהועברה אליו מתקופת היישוב, ועד מהרה עלו בו גם קולות שהתנגדו למדיניות זו של כור היתוך תרבותי מטעמים עקרוניים.

אולי לא היה דבר שכיטא שינוי מגמה זה יותר מתפוצתה הרחבה של העיתונות הלא עברית בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל. בראשית המנדט הבריטי היה בארץ רק עיתון יומי יהודי אחד שהופיע בשפה שאינה עברית, הוא הפלסטיין פוסט (לימים הג'דזלם פוסט), שנתפס יותר כמכשיר של הסברה ציונית כלפי השלטון הבריטי ואומות העולם ולפיכך לא נתקל בתוך היישוב באותה עוינות שבה נתקלו ניסיונות לביטוי תרבותי בשפות אחרות מן העברית. עיתון דל תפוצה נוסף, שהופיע בערבית, היה מיועד בעיקרו לתעמולה בין ערביי הארץ



בתחום המוזיקה "הגבוהה" לא היה מתחרה לתזמורת הפילהרמונית ולא היה בשום תחום תרבות דבר הדומה לציבור המנויים שלה. בתמונה: הלובי של היכל התרבות בהפסקת קונצרט

וכמעט לא היה לה קהל קוני כרטיסים שיקיים אותה. במשך השנים קמו תזמורות נוספות, "התזמורת הקאמרית" בתל-אביב, תזמורות סימפוניות בחיפה, בבאר-שבע, בראשון-לציון ובעוד כמה מקומות. אבל אף לא אחת מאלו לא היה קהל קבוע וגורל כמו לתזמורת הפילהרמונית. קיום התזמורות הנוספות היה תלוי כולו בתקציבים ציבוריים שהוזרמו אליהן, אבל גם התזמורת הפילהרמונית לא היתה יכולה לפעול כפי שפעלה אילולא התמיכה הציבורית בה.

בתחום התיאטרון ה"רציני" היו (עד לייסודו של התיאטרון הקאמרי בשנת 1944, סמוך להקמתה של מדינת ישראל) שני בתי התיאטרון הרפרטואריים, "הבימה" ו"האוהל", ומחוץ להם כמעט לא היתה שום פעולה תיאטרונית שזכתה למידה כלשהי של קביעות. כמה תיאטרונים קטנים, שהתבססו כולם על "משוגעים לרבר", פעלו בארץ בשנות ה-50 וה-60 אבל רובם לא החזיקו מעמד. בינתיים נולדה מגמה חדשה של הקמת תיאטרונים עירוניים שנתמכו בידי העיריות. הראשון באלה

איריאולוגיזציה של החיים בכללם. תהליך ההפרטה לא פסח גם על התרבות, גם מן ההיכטים של ארגונה, וגם מן ההיבטים של תכניה, גם מן ההיבטים של התמיכה הציבורית בייצורה וכוודאי מן ההיבטים של צריכתה.

בשנות היישוב, ובמידת מה גם בשנותיה הראשונות של המדינה, היו כמעט בכל תחום מוסדות דומיננטיים, שזכו בתמיכה ציבורית נרחבת, גם כספית וגם מוראלית, ואלה האפילו על כל המוסדות האחרים. רובם של מוסדות אלה היו כבעלות ציבורית ונותר מקום מצומצם בלבד ליוזמות פרטיות. בולט בין כל אלה היה מעמדה הבלתי מעורער, בתחום המוזיקה ה"גבוהה", של התזמורת הארצישראלית (הפילהרמונית). לא היה בשום תחום תרבותי בארץ דבר דומה לציבור המנויים הנאמן שלה. ולא היתה בארץ שום תזמורת שיכלה להיחשב בת תחרות לה. גם הקבוצות הקאמריות שפעלו בקביעות היו מורכבות רובן מנגני התזמורת. בצדה היתה אמנם תזמורת "קול ישראל", שכמעט כל מימונה בא מתקציבי רשות השידור



בתחום הבידור הקל, התלוי כולו בביקוש, התבלט המעבר להגמוניה מספרית של המזרחים, עלה מספר הזמרים המזרחיים ולהקות המזרחיות והחומר נעשה גם הוא מזרחי יותר. בתמונה: פסטיבל העוד באולם צוותא בתל-אביב, 2004

יחידים, צמדים, שלישיות. הקבוצות האלה היו ניירות, לא נדרשו להן אולמות גדולים, הן יכלו להופיע בכל רחבי הארץ, גם במקומות שלא היה בהם די קהל להצגות של תיאטרונים "גדולים", ובוודאי של ההרכב המלא של התזמורת הפילהרמונית על שמונים נגנים. להקות הבידור האלו, והתיאטרונים הזעירים שצמחו מהן, זכו לפופולריות גוברת והולכת ונמצא להן קהל צרכנים שהיה מוכן לקנות כרטיסים להופעותיהן דווקא משום שלא ביקשו לבטא איזו שליחות אידיאולוגית והסתפקו בבידור נטו. לעומת זאת, בשנים הראשונות למדינה המשיכו "ועדות התרבות" המקומיות – בעיקר בקיבוצים, אבל גם ביישובים קטנים אחרים – לשלוט שליטה כמעט מלאה בתחום של הזמנת מופעי תרבות ובידור. קבוצות שקלעו לטעמן של ועדות אלו (שתקופה ארוכה עדיין נותר דומה לטעם הציבורי-האידיאולוגי של שנות היישוב) היו זוכות להזמנות רבות, ששימשו בסיס לקיומן הכלכלי, גם אם בשוק החופשי של צריכת התרבות לא היו מחזיקות מעמד. אבל כשעבר תהליך ההפרטה על צריכת התרבות בקיבוצים וכל חבר התחיל לקבל תקציב תרבות שנתי מסוים שאותו יכול להוציא כראות עיניו, חדל גם הקהל הקיבוצי להיות "קהל שבוי". עד מהרה התברר שטעמו אינו שונה מטעמו של הציבור הכללי. ולהקות הבידור המצליחות ומופעי התרבות הפופולריים השתלטו גם על השוק המוגן הזה.

פה ושם נותרו אמנם מובלעות שהמשיכו בשיטות הישנות של צריכת התרבות. מוסד ושמם "אמנות לעם", שקיבל תקציבים ממשלתיים, היה ממונה על סבסוד מופעי תרבות ובידור ליישובי הפריפריה החלשים יותר, שלא יכלו לממן את הבאתם של גופי תרבות באמצעות מכירת כרטיסים. למוסד הזה היתה "ועדת רפרטואר", שהיתה בוחרת מופעים לפי אמת

היה תיאטרון חיפה שהוקם בשנות ה-60 הראשונות. אחריו הוקמו תיאטרונים בבאר-שבע וגם בירושלים. תחום זה של תיאטרון, שהוא תוצר של צוות והוא מתקיים על העסקת עובדים רבים, היה קשור כמעט תמיד בהשקעה גדולה של אמצעים ולפיכך תלותו בתקציבים ציבוריים והצורך שלו בהיענות לטעם הקהל היו תמיד גדולים יותר. פה ושם הוקמו קבוצות "תיאטרון שוליים", שניסו להעלות הצגות באמצעים מצומצמים, מתוך תחושה של שליחות רעיונית, שלפעמים היתה גם פוליטית, אבל לרוב הן היו הבזקים קצרים שלא החזיקו מעמד.

בין הוצאות הספרים הגיעו למידה רבה של רומיננטיות הוצאת "עם עובד" של ההסתדרות ו"ספרית פועלים" של הקיבוץ הארצי. הרוב המכריע של ספרי הסופרים הישראליים שנכתבו עברית בשנותיו האחרונות של היישוב, ואחר כך בשנותיה הראשונות של המדינה, הופיעו בשתי ההוצאות האלה, וכושר המכירה שלהן היה גדול יותר משל כל ההוצאות הפרטיות שהיו בשוק, מה גם שהתברר כי במקרים רבים ספרי המקור של "הסופרים הצעירים", מן הדור שהיה מכונה אז "דור הפלמ"ח", שביטאו הווי עכשווי ומוכר לקוראים, היו פופולריים יותר מכתבי הסופרים הוותיקים של אז ואפילו מחלק ניכר מהספרים המתורגמים, שעדיין היו רוב הספרים שהופיעו בארץ. תחום המחול האמנותי נותר תחילה ליוזמות פרטיות בלבד. בגלל מחסור באמצעים לא היתה בו פריצת דרך אמיתית ויוזמות רבות נקטעו בראשיתן. אולי להוציא להקת "ענבל" למחול ולפולקלור תימני, שבגלל נושאה זכתה לתמיכה ציבורית מראשיתה והצליחה להחזיק מעמד במרוצת השנים. רק משנמצאה למחול תומכת בדמותה של הברונית בת-שבע דה דוטשילד, הוקמו להקות קבועות שיכלו להעלות את יצירותיהן הכוריאוגרפיות בקביעות באולמות גדולים. בעקבות אלו קמו להקות מחול נוספות, שהגדולה והקבועה בהן היתה להקת המחול הקיבוצית. קמה גם להקה קבועה לבלט קלאסי, אבל תחום המחול האמנותי נותר, מבחינת הכיקוש הציבורי, בשוליים.

התחום הראשון שבו היתה הפרטה מלאה כמעט מימי ראשית המדינה הוא תחום הבידור. אמנם גם הפרטה זו לא היתה שלמה. ללהקות הצבאיות היתה תמיכה כספית וארגונית מראשיתן ובמשך תקופה ארוכה הן הכתיבו את טעם הקהל, אפילו רק מעצם נוכחותן ומן ההבלטה שניתנה להן ברדיו הממלכתי ובגלי צה"ל, שהיו שני ערוצי השידור היחידים בעשר שנותיה הראשונות של המדינה, עד שקם "הגל הקל" של קול ישראל (היום גל ב'), שמומן בתשדירי פרסומת והביא למהפכה בענף הבידור. הביקוש הגדול למוצרי בידור שעודר גל השידור החדש עודד את הקמתם של צוותים ולהקות קטנות: בדדנים

המרכזית", קראו בזלזול ער אמצע שנות ה-70 לנציגיו המובהקים), החל לכבוש לעצמו מקום על הבימות ולחדור גם לרדיו ולטלוויזיה, בצד התפוצה הנרחבת שהיתה למוצרי הבידור ה"עולמיים" שהגיעו ארצה מארצות הברית ומאירופה. לא נערך סקר בין כוכבי הבידור הפופולריים בארץ כרי לבחון מאיזה מוצא הם ומה הרקע התרבותי שלהם. אבל הרושם המתקבל הוא שחלקם של המזרחים בתוכם עולה אף על חלקם באוכלוסייה ושחלקן של התוכניות המוקדשות לבידור "מזרחי" בטלוויזיה עולה על חלקן של אלו המוקדשות למוזיקה "מערבית", ובוודאי לזו הקלאסית. מן הסתם לא מקרה הוא שבראשית המאה ה-21 רוב הזוכים בתחרויות הטלוויזיה לגילוי כישרונות זמר חדשים הם מזרחים ושיריהם נושאים אופי מזרחי. במרוצת הזמן נוצרה מעין חלוקה: חלקם של "המערבים" גדול יותר בין צרכני "התרבות הגבוהה" – במוזיקה קלאסית, בתיאטרון, במחול האמנותי. חלקם של "המזרחים" גדול יותר בין צרכני "התרבות הפופולרית", ה"נמוכה". לעתים נוצרים חיכוכים על רקע זה. האופרה, למשל, נתפסת כתחום תרבותי המיוער בעיקרו לבעלי טעם "מערבי". אחרי שנים רבות של ניסיונות לקיים בארץ אופרה קבועה שנכשלו גם מסיבות

מידה שהיתה אמורה להיות ערכית ולא מסחרית. אבל, ככלל, ניתן לומר כי האופי הבידורי והעממי של הלהקות הקטנות (שרבים מתוכן היו קודם לכן "כוכבי" להקות צבאיות וזכו לפרסום נרחב בהופעותיהם כרדיו) משך אליהן קהלים רחבים יותר מאלה שהיו באים להצגות של התרבות הקאנונית ה"גבוהה" – מוזיקה קלאסית, דרמות של התיאטרון הרפרטוארי וכיוצא באלה. כל המתבונן בדפי הפרסומות של התרבות והבידור של עיתוני סוף שנות ה-50, ובוודאי של שנות ה-60 ואילך, יכול לראות בבירור את ההיצע הגדול של מופעי הבידור. היצע זה לימד בעצם על הכיקוש הגובר והולך לבידור הקל, לפעמים על חשבונה של "התרבות הגבוהה", לפעמים לצדה.

לא מקרה הוא שתחום הבידור הקל, התלוי כולו בכיקוש, היה הראשון שבו הורגש השינוי היסודי במבנה החברה הישראלית והתבלט המעבר להגמוניה מספרית של המזרחים. מספרם של הזמרים הפופולריים ממוצא מזרחי עלה בהדרגה והחומר שלהם נעשה גם הוא יותר ויותר מזרחי באופיו, או כפי שקראו לו לפעמים "יס-תיכוני". סוג זה של זמר, שתחילה הציגו אותו כבעל רמה ירודה ("זמרי הקסטות מהתחנה



במשך הזמן נעשתה מעין חלוקה: חלקם של "המערביים" גדול יותר בתרבות "הגבוהה", חלקם של "המזרחיים" גדול יותר בין צרכני "התרבות הפופולרית". בתמונה: הצגת "כפר" בתיאטרון "גשר", שנוסד בידי עולים מברית המועצות לשעבר

להיקף מכירות גרול עשרת מונים מהיקף המכירות של ספרים רגילים. בציוור נוצר פער ענקי בין הסכום שמוכנים משקיעים ואספנים לשלם בער יצירותיהם של אמנים ידועים לבין מה שהם מוכנים לשלם בער יצירותיהם של אמנים ידועים פחות. יש הסוברים שבתחום הציוור הקשר בין האיכות לבין הפופולריות מהודק יותר מאשר בתחום הספרות. אבל בולטת העובדה שבצר ספרות פופולרית דלת איכות ורבת תפוצה יש גם ספרות איכותית הזוכה גם היא לתפוצה נרחבת. אבל, ככלל, היתה לקראת סוף המאה ירידה הרגתית בהפצת ספרים והכנסותיהם של המו"לים גם הן ירדו. חלק מהוצאות הספרים עברו להבטחת השוק באמצעות שיטות שונות של רשימות מנויים. בייחור זכתה בשנים מסוימות להצלחה רבה "הספרייה לעם" של הוצאת עם עובד, שהכנסתו של ספר לרשימתה היתה מבטיחה לו תפוצה העולה עשרת מונים על זו של ספר שנמכר במה שקרוי "מכירה בודרת", אלא אם כן נעשה לרב מכר. מאמץ מרכזי להגברת תפוצתם של ספרים נעשה באמצעות מיזמים כדוגמת "שבוע הספר", שבו מרכזים בכמה וכמה ערים ויישובים תערוכות ספרים משותפות של רוב הוצאות הספרים ומוכרים ספרים במכירה מוזלת. יש הוצאות ספרים שחלק ניכר ממכירותיהן השנתיות נעשה במסגרות כאלה.

השפעת השינויים החברתיים בארץ על מעמדו של התיאטרון בארץ החלה להיראות כבר בשנות ה-60. עד אז היו קיימים בארץ כמעט רק תיאטרונים רפרטוריים, שהתבססו על צוות שחקנים קבוע ועל העלאת בו זמנית של מחזות אחרים, שבחירתם היתה אמורה לבטא איזו השקפת עולם או גישה תרבותית איכותית ולהציע מבחר הצגות שיש בו ייצוג תרבותי מקיף ככל האפשר. מבנה זה של התיאטרונים לא אפשר להם לכסות את הוצאותיהם וכמעט כולם היו תלויים בסוכסידיות מממשלתיות ועירוניות, שכיסו 65% מתקציבי התיאטרונים הנתמכים. לא כולם החזיקו מעמד, הוותיק בתיאטרונים "האוהל", נסגר בשנת 1969 וכמוהו עוד כמה מהתיאטרונים השוליים יותר. הערעור במעמד הכלכלי של התיאטרונים הגדולים בא יחד עם הופעתם של התיאטרונים ה"מסחריים" – תיאטרוני אד הוק, שהוקמו להעלאת הצגה אחת בלבד, לרוב של מחזמר שזכה לפופולריות בחו"ל. השיטה היתה דומה למקובל בתיאטרון המסחרי של ארצות הברית, של בריטניה ושל עוד כמה מקומות: לכל הצגה כזו היה מממן, שהיה משקיע בגיוס בימאי ושחקנים ידועים, בתפאורה יקרה, וגם סכומים גדולים בפרסום ויחסי ציבור. הצר השווה בכולם היה שאחרי שורה של הצגות, לפעמים אפילו רבות מאוד, היו מורידים את ההצגה ומפרקים את הלהקה ומתחילים את כל התהליך מן ההתחלה. כוונתו של המממן היתה מן הסתם להרוויח כסף, אף כי אחדים מהם היו נגועים בחיירק התיאטרוני לא פחות מאנשי

תקציביות וגם מהעדר כוחות אמנותיים ראויים, כמה לבסוף בשנות ה-90 אופרה בעלת רמה טובה והיא מחזיקה מעמד. אף הוקם למענה, בהוצאות ניכרות, מבנה מיוחד בתל-אביב. בשום מקום בעולם אין מצליחים לקיים אופרה (שהפעלתה כרוכה בהוצאות רבות יותר מהוצאות ההפעלה של כל מוסד תרבותי אחר) בלי תמיכה ציבורית נרחבת. התמיכה הגדולה הניתנת מכספי ציבור לאופרה, הנחשבת למוסד תרבות לא רק "מערכי" אלא גם אליטיסטי, המנותק מצורכיהם של ההמונים הרחבים, עוררה ביקורת בחוגים של מזרחים, הטוענים שמוסדות תרבות ייחוריים לציבורם (כגון "התזמורת האנדלוסית", המתמחה במוזיקה מזרחית) מופלים לרעה. לתזמורת האנדלוסית יש אמנם קהל נאמן משלה, החש כי היא מספקת צורך תרבותי אמיתי שלו, ואין ספק שלקיומה היא אינה נזקקת לתמיכה בסכומי עתק כאלה שנוזקקת להם האופרה, אבל תחושת הקיפוח קיימת בכל זאת.

## הביקוש כמסדיר עיקרי של הצריכה

תהליך ה"הפרטה" של התרבות – שמופעו האידיאולוגי התחיל לבלוט רק משנות ה-90 ואילך – החל לפעול כמעט מעצמו כבר בשנות ה-60. הופעתו של ה"ביקוש" כמסדיר עיקרי של הצריכה התרבותית כמעט בכל תחומיה הביא בהדרגה לשינויים במעמד היחסי של מה שנחשב ל"תרבות גבוהה" ול"תרבות נמוכה", אפילו לפני שהחלו רעיונות פוסט-מודרניסטיים לערער תחת תקפותן של ההגדרות האלה. השפעתו של תהליך זה לא היתה אחירה בכל תחומי התרבות. היא היתה גרולה יותר בתחומים שבהם תהליך ייצור מוצרי התרבות הוא קולקטיבי ותלוי בין השאר גם בגיוס הון פרטי לכיסוי ההוצאות, כגון בתחומי התיאטרון, הקולנוע, הלהקות הגדולות של המחול האמנותי, ובמידת מה גם ביצועי מוזיקה בגופים גדולים. ואכן, בתחומים האלה החל הביקוש לקבוע את ההיצע. פה ושם היו מקרים של תומכי תרבות ציבוריים ופרטיים שדאגו להיצע של מוצרי תרבות גם בהעדר ביקוש, אף כי בטווח הארוך לא החזיקו מפעלי תרבות נתמכים מעמד זמן רב כאשר פעלו בניגוד לכוחות השוק. תלות זו בביקוש בלטה פחות בתחומים שבהם פועלים יוצרים יחידים, כגון בספרות ובציור. שם יכול יוצר יחיד ליצור את יצירתו ואפילו, בהעדר מממנים מבחוץ, להוציא את ספריו ולארגן תערוכות מיצירותיו על חשבונם. רק ספרי שירה ספורים יוצאים בארץ בלי "השתתפות עצמית" של מחבריהם. מצב רומה קיים גם באמנויות הפלסטיות. אבל גם כאן נוצרו פערים עצומים בין יצירותיהם של יוצרים פופולריים, שליציירותיהם היה ביקוש גדול יותר, לבין יוצרים שלא זכו לאותה מידה של פופולריות. בתחום הספרות הגיעו "רבי מכר"

שהצליחו, עם היעלמו של התיאטרון המסחרי, להגדיל את מספר צופיהם (שהגיע במחצית שנות ה-90 ל-1,500,000 צופים לשנה בקירוב), ממשיכים להיאבק על מעמד שנפגע מצמצום הכנסותיהם ביחס להוצאותיהם ומן הקיצוץ בהקצבות הציבוריות של הממשלה ושל המוסדות העירוניים.

הקולנוע בארץ פעל מן ההתחלה במסגרת של שוק חופשי ואת מצבם של מפיצי הסרטים הכתיב כמעט בלבדית הביקוש למוצריהם. מן הצד פעלה מאז ימי היישוב תעשיית סרטים קטנה של מה שקרוי בלשון העממית "סרטי קרן היסוד", סרטים, דוקומנטריים בעיקרם, שביקשו להציג לפני ציבורים בארץ ובחו"ל את הישגי המפעל הציוני. רובם של סרטים אלה לא נועדו לשוק החופשי ורק לעתים רחוקות הוצגו אחדים מהם כתוספת להקרנות מסחריות. בתקופת המדינה עבר ייצורם של הסרטים האלה, שהם בעיקרם סרטי הסברה, למנהל ההסברה על גלגוליו השונים. הטלוויזיה יצרה שוק קטן לסרטים האלה, אבל כמעט בשום מקרה הם לא חדרו לשוק החופשי. הרוב המכריע של הסרטים המוצגים בארץ מיובא ממעצמות הקולנוע הגדולות בחו"ל. סרט קולנוע ישראלי, להוציא מעטים שזכו להצלחה קופתית גדולה, אינו מושך המונים לבתי הקולנוע. וגם הוא תלוי במידה לא מעטה בשוק של הטלוויזיה. שוק הקולנוע – וזו תופעה עולמית כללית – נמצא בירידה מאז עלייתה של הטלוויזיה וריבוי הערוצים המקומיים וערוצי חו"ל העומדים לרשות צופיה. מספר בתי הקולנוע המציגים בארץ נמצא בירידה מתמדת. בין שנת 1970 לשנת 1990 הוא ירד מ-262 ל-153 למרות הנטייה שבלטה בערים הגדולות לחלק את האולמות הגדולים לאולמות קטנים אחרים. הירידה במספר המושבים בקולנוע היתה אף בולטת יותר באותן שנים, מ-182,000 ל-88,000.

במחקר המקיף ביותר של חשיפת הציבור לפעילויות התרבות השונות נמצא כי בין שנת 1970 לשנת 1990 היתה ירידה במספרם של אלה שציינו כי במשך השנה צפו לפחות בהצגת קולנוע אחת מ-79% ל-61%. (ירידה דומה, מ-64% ל-49%, היתה במספר אלה שציינו כי ראו במרוצת השנה לפחות הצגת תיאטרון אחת). לעומת זאת, לא היתה ירידה במספר הנחשפים לרדיו, לטלוויזיה וגם לעיתונות היומית, ומספרם באותה תקופה עלה על 90% מן הנשאלים. במספרם של אלה שקראו לפחות ספר אחד במרוצת השנה לא היתה באותן עשרים שנה אלא ירידה באחוז אחד, מ-78% ל-77%. אבל לכל התוצאות האלה צריך להתייחס במידה מסוימת של ספקנות. במשאלים כאלה נוטים הנשאלים בדרך כלל "לייפות" את הפרופיל התרבותי שלהם, בהתאם למה שנחשב לנורמה הולמת במערכת החברתית-התרבותית שלהם. בהשוואה למדינות אחרות בעלות דרגת התפתחות כלכלית-



מאמץ מרוכז להגברת תפוצתם של ספרים נעשה באמצעות "שבוע הספר" השנתי. בתמונה: דוכני שבוע הספר שנערך בגני התערוכה בתל-אביב בשנת 2005

התיאטרון הרפרטוארי. אחדים מהמחזות שהועלו בתיאטרון המסחרי הצליחו ביותר (המחזמר כנר על הגג הוא דוגמה בולטת) והצלחתם גררה משקיעים חרשים לשוק התיאטרון המסחרי.

התיאטרונים הרפרטואריים ניסו להתגונן מפני תופעה זו, שכרסמה במכירותיהם, בכמה דרכים: גם הם חיפשו הצגות שהצליחו בחו"ל, הם צמצמו את מספר ההצגות מהקלאסיקה העולמית והנמיכו את רמת הרפרטואר שלהם והעדיפו קומדיות בעלות ערך בידורי; הם עברו לשיטות מכירה חדשות – העמידו כרטיסים מוזלים לרשות ועדי עובדים; הנהיגו שיטות של כרטיסי מנוי שכללו הטבות שונות לבעליהם; השתמשו בטכניקות שיווק אגרסיביות של "טלמארקטינג"; וכעבור זמן גם גילו של מחזות מקוריים, המשקפים בעיות מההווה העכשווי, יש ביקוש רב יותר מאשר למחזות קלאסיים ואפילו מודרניים מתורגמים. התוצאה היתה גידול בולט ביותר במספר המחזות המקוריים המוצגים בתיאטרונים הממוסדים. אם תחילה ראו בהצגת מחזה מקורי "תרומה", לפעמים מאונס, לתרבות המקומית, כמרוצת הזמן התברר שמחזות מקוריים הם "קופתיים" הרבה יותר מן המחזות המתורגמים, ובוודאי קופתיים יותר מהקלאסיקה. באמצע שנות ה-90 הגיע מספר המחזות המקוריים המוצגים בתיאטרונים הגדולים לכדי מחצית מהרפרטואר, וברוב המקרים היו אלה המחזות הפופולריים יותר, שזכו לקהל צופים רב יותר. התיאטרון המסחרי, כעבור שניים-שלושה עשורים של הצלחות מרעישות, נקלע גם הוא למשכר. שורה של הצגות שנכשלו הרגיעו רבים מהמשקיעים, ולאחרים לא נותר כסף להצגות חדשות. בשוליים המשיך התיאטרון המסחרי להתקיים גם בסוף המאה, אבל התופעה של הצגות ראוות עתירות השקעה ומשופעות בכוכבים של תיאטרון אר הוק כמעט נעלמה לגמרי. התיאטרונים הרפרטואריים,

החילונית אינה כוללת את היישוב היהודי החרדי, החי במסגרות תרבותיות משלו, אבל היא כוללת באינטנסיביות גוברת והולכת את היסודות המסורתיים וגם חלק ניכר מן הציבור הדתי-הלאומי. היישוב הערבי הוא מסגרת תרבותית בפני עצמה, אף שחלקים גדולים ממנו הם בין צרכני תרבות הבירור הפופולרי ברדיו ובטלוויזיה, ויש מתוכם הכובשים לעצמם מעמד גם בין מייצריה של תרבות זו.

## נתן שרון

של ישראל. קיומה של מערכת מחקר בדמה גבוהה חיוני גם לחיזוק מעמדה של מדינת ישראל בעולם היהודי ולהידוק הקשר בין יהדות ישראל ויהדות הגולה מבחינת הרמה התרבותית והמדעית. יתר על כן, מאחר שלעם היהודי בתפוצות יש פוטנציאל מדעי וטכנולוגי רב, מערכת המחקר והפיתוח (מו"פ) הישראלית עשויה להביא לשילוב האקדמאים היהודיים באשר הם במאמצים הלאומיים של ישראל.

התפתחות ההשכלה הגבוהה והמחקר הבסיסי בישראל מאז תחילת המאה הקודמת הם הוכחה לחזון ולמעוף של מניחי יסודותיהם ובראשם תיאודור הרצל וחיים ויצמן. אלה האמינו כי המחקר והפיתוח הם מרכיב יסודי במהפכה הציונית. לדעתם, המחקר המדעי נועד להיות בסיס לתרבות הלאומית של חברה חדשה מודרנית וביטוי סמלי ומוחשי לחברה זו. הם גם היו משוכנעים כי ההתיישבות כארץ-ישראל, הענייה והרלה באוצרות טבע, תצלח אך ורק אם ישכילו המתישבים ליישם בה את המדע והטכנולוגיה. ההכרה בחשיבותה העליונה של הפעילות הרוחנית המדעית והטכנולוגית היתה מרכיב מרכזי בהיסטוריה של הציונות והיישוב היהודי בארץ-ישראל כבר לפני הקמת המדינה. בשנת 1882 פרסם הרמן צבי שפירא, פרופסור למתמטיקה באוניברסיטת היידלברג ולימים הוגה רעיון הקרן הקיימת לישראל, תוכנית להקמת אוניברסיטה בארץ-ישראל. התוכנית הוצגה ב־1897 בפני הקונגרס הציוני הראשון. לתוכנית להקמת האוניברסיטה העברית כירושלים היו שותפים גם מי שציפו כי היא תהיה מרכז רוחני.

הטכניון העברי בחיפה שהוקם ב־1924, האוניברסיטה העברית בירושלים שהוקמה ב־1925, ומכון זיו ברחובות שהוקם ב־1934 התבססו בעיקרם על מספר קטן של מדענים בדמה בינלאומית שהגיעו דוכם ככולם מאירופה, מורים מעולים אשר חרתו את עקרון המצוינות על רגלם. אם כי המוסדות הללו עסקו בעיקר בהוראה, והיו מקור למורים ולמהנדסים ליישוב המתפתח, הקדישו אנשי הטכניון מזמנם גם למחקר

חברתית דומה לזו של מדינת ישראל, ניתן לקבוע כי צריכת התרבות, לסוגיה השונים, גם זו הנחשבת ל"גבוהה" וגם זו הנחשבת ל"נמוכה", תופסת בארץ מקום שאינו נופל מזה שהיא תופסת בהרבה מהארצות המפותחות האחרות. והיא מעוגנת בעיקרה בהוויה חילונית רב-תרבותית, המתרחקת והולכת מן ההקשרים האידאולוגיים שהיו לה בשנות היישוב וגם במידת מה בשנותיה הראשונות של המדינה. צריכה זו של התרבות

## מדע בישראל

במלאת עשרים שנה למדינת ישראל קבע ארנסט רוד ברגמן, אז מבכירי המדענים ואבי המחקר הכיטחוני בישראל, כי "עובדה היא שלמדינת ישראל יש שם טוב בעולם המדע". מדובר כאן במדעים המדויקים ובמדעי הטבע. שני עשורים אחר כך כתב השבועון המדעי רב היוקרה נייצ'ר (Nature) כי "יש להתייחס לישראל כדצינות ככוח במדע הבינלאומי", וכי "מדעניה מסוגלים לתרום תרומות רבות ערך לקשת המדעית לרוחבה". קביעות אלו תקפות יותר אף כיום, בעשור השישי למדינה. בשנים 1998-2002 תפסה ישראל, מבחינה איכותית, במדעי החומרים ובאסטרופיזיקה מקום ראשון בעולם, במדעי המחשב מקום שני, ובכמה תחומים אחרים, ובהם מתמטיקה, כימיה, ביולוגיה ופיזיקה, היא היתה במחצית השנייה של העשירייה הראשונה. כל זאת על בסיס של מדר מקובל להערכת דמה מדעית, המכוסס על השוואת שיעור הציטוטים, בממוצע למאמר בספרות המדעית, של כלל המאמרים של חוקרים ממדינות שונות בתחומים מוגדרים. אמנם ישראל היא רק כעשירית האחוז מאוכלוסיית העולם, אך היא כוללת גם במספר הגדול של פרסומים מדעיים, שהוא קצת יותר מאחוז אחד מכלל הפרסומים הללו בעולם כולו, ומהבחינה הזאת היא במקום הראשון בעולם ביחס לתוצר הגולמי המקומי, והיא במקום השלישי בעולם (אחרי שווייץ ושוודיה) במספר הפרסומים ביחס לגודל האוכלוסייה. זאת ועוד: ישראל מצויה בין עשר המדינות המובילות בעולם במספר הפטנטים הזרים למיליון תושבים שנרשמו באדמות הברית. בשנת 2004 זכו שניים ממדעניה בפרס נובל לכימיה, ובשנת 2005 זכה מרען ישראלי נוסף בפרס נובל לכלכלה. אכן זוהי ארץ קטנה עם מדע גדול.

הישגי מערכת המחקר המדעי בישראל מעניקים לה גושפנקה של מדינה מפותחת. מערכת זו משפיעה על דמותה ורמתה של ישראל, משרתת את צרכיה ומשמשת תשתית לפיתוח טכנולוגי, כלכלי, חברתי וביטחוני. היא אחד ממרכיבי העוצמה של המדינה והיא משפיעה על מעמדה הבינלאומי



גבוה נוספים על האוניברסיטה העברית, הטכניון ומכון זיו. מכון וייצמן ברחובות (1949) קם על יסודותיו של מכון זיו. לאחר מכן נוסדו אוניברסיטת בר-אילן (1955), אוניברסיטת תל-אביב (1956), אוניברסיטת חיפה (1972), אוניברסיטת בן-גוריון בנגב (1972) והאוניברסיטה הפתוחה (1973). המוסדות החדשים הללו הושפעו מהמוסדות הקיימים, שהתמקדו בפעילות המחקר המדעי מתוך הדגשת הצורך ביצירת ידע לשמו ובהפצתו. במוסדות האלה למדו בשנת 2004/5 כ-125,000 תלמידים לתואר ראשון (בוגר), שני (מוסמך) ושלישי (דוקטור), כמעט פי שמונים יותר מאשר ערב הקמת המדינה, בזמן שמספר התושבים גדל רק פי עשרה. כמו כן מצויות ברחבי הארץ עשרות מכללות, ובהן כ-70,000 תלמידים, רובם לתואר ראשון. הודות לכך, ובשל המספר הגבוה של אקדמאים בין העולים בשנים האחרונות, המספר היחסי של האקדמאים בישראל הוא הגדול בעולם.

לבד מהוראה ומחקר עוסקות האוניברסיטאות, וכן מכון וייצמן למדע, בפעילויות אחרות, ובין השאר בפיתוח תוכניות לימודים ועזרי הוראה חרשים במדעים למען תלמידי בתי הספר העממיים והתיכונים. לצד האוניברסיטה ומכוני המחקר

שימושי ואילו באוניברסיטה שמו דגש בפעילות אקדמית המבוססת על מדע טהור ומחקר בסיסי.

ההערכה הרבה לתחומי המדע והטכנולוגיה למן ראשית הציונות מתבטאת ביוקרה, באוזן הקשבת ובמשאבים שהעניקה ההנהגה הפוליטית בארץ למדעניה בעשורים הראשונים למדינה. דוד בן-גוריון ייחס חשיבות מיוחדת לניצול המחקר המדעי לפתרון בעיות היסוד של המדינה הצעירה ובהן ביטחון, קליטת עלייה, תעסוקה ואספקת מזון. בעצם ימי מלחמת העצמאות הוקם חיל המדע (חמ"ד), שלו הקצה בן-גוריון משאבים רבים, יחסית למעט שהיו בנמצא באותם ימים קשים. עם זאת, אין להתעלם מן העובדה שבציונות היה גם קו אנטי-אינטלקטואלי ברור, שהרי גיבורי תקופת טרום-המדינה – ואף אלה של שנותיה הראשונות – היו בני הנוער שהלכו להתיישבות ולהגנה, ולא אותם שפנו ללימודים גבוהים ולמחקר.

## תוספת מוסדות מדע וחינוך גבוה

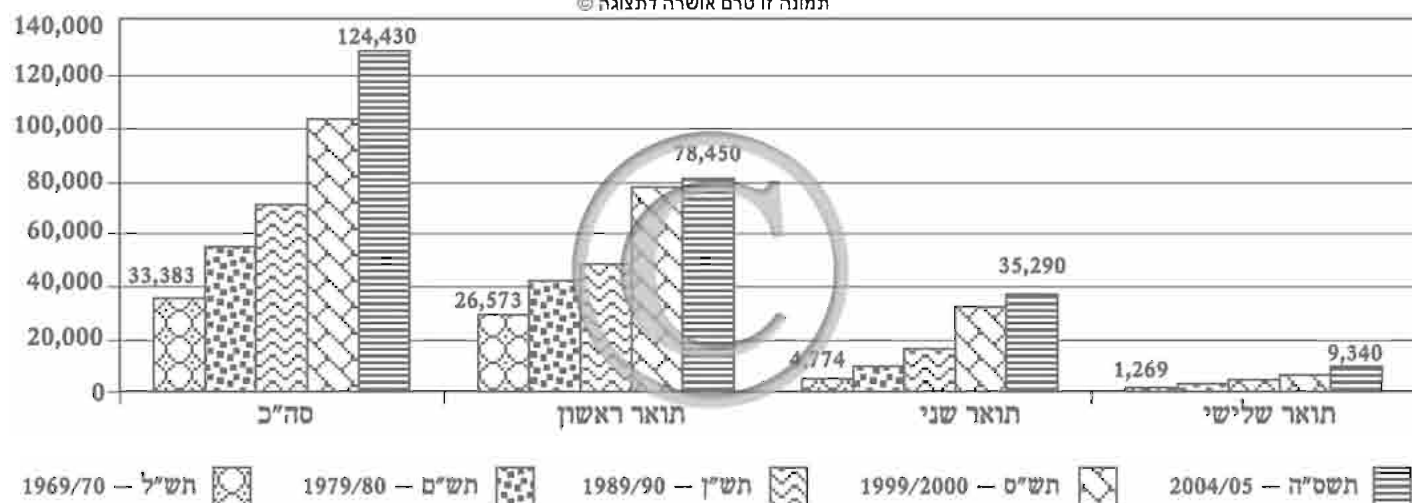
הודות ליוזמותיהם של אנשי חזון והכרתן של ממשלות ישראל בחשיבות פיתוח התשתית המדעית, הוקמו מוסדות מדע וחינוך



עם הקמת המדינה הוקמו, הודות ליוזמותיהם של אנשי חזון, מוסדות חדשים להשכלה גבוהה ובהם מכון וייצמן. בתמונה משנת 1949: חיים וייצמן בטקס הנחת אבן הפינה למכון הקרוי היום על שמו

## סטודנטים באוניברסיטאות לפי תואר, תש"ל-תשס"ה

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



הערה: נתוני התואר הראשון כוללים גם את הסטודנטים שלמדו במכללות שבאחריות אקדמית של אחת האוניברסיטאות.  
מקור: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

ועם גרמניה) והקרן הלאומית למדע, הממשיכות לשמש מקור חשוב לתמיכה כמחקר בארץ.

מחקר בתחום התעשייה היה תופעה נדירה בתקופת טרום המדינה, ואף בראשיתה. מעברות ים-המלח שהקים ב-1930 משה נובומייסקי לחברת האשלג הארצישראלית הן דוגמה יוצאת דופן. אותן מעברות פעלו בשיתוף הדוק עם אלה של האוניברסיטה העברית, ועסקו בפיתוח שיטות משופרות להפקת אשלג ולימים גם אוצרות טבע אחרים של ים זה, כגון מגנזיום וברום. כאשר נוצר, עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, אצל בעלות הברית וביישוב בארץ מחסור בתרופות, עסקו אנשי מכון זיו בייצור אחרות מהן, ובהן אלה ששימשו לטיפול במלריה ובדיזנטריה, להורדת חום ולשיכוך כאבים. באותה העת פיתחו וייצרו בטכניון חלפים בשביל חילות השריון והאוויר הבריטיים וגם לחיילות אחרים, ובאוניברסיטה העברית הכינו חלקים למשרדי חיל האוויר הבריטי.

לאחר הקמת המדינה החלה להתפתח מערכת ביטחון עתירת מחקר ופיתוח, ובצדה תעשייה גדולה. בשנות ה-50 וה-60 פותחה חקלאות מתוחכמת, נוצלו אוצרות טבע והוקמו כאמור גם מרכזי המחקר של הוועדה לאנרגיה אטומית. למן סוף שנות ה-60 החלו לצמוח מפעלי תעשייה עתיד ידע והמרען הראשי של משרד המסחר והתעשייה החל לתמוך במחקר ופיתוח (מו"פ) בתעשייה ועלה חלקו היחסי של המחקר היישומי. את הדחיפה העיקרית לכך נתנה ועדה ממשלתית, שהוקמה לאחר מלחמת ששת הימים ובראשה עמד אפרים קציר (קצ'לסקי) ממכון וייצמן למדע, לימים הנשיא הרביעי

למיניהם פועלות חברות שמטרתן ניצול מסחרי של פירות המחקר המדעי של אותם מוסדות. התמלוגים שהחברות הללו מקבלות, שבשנת 2004 הגיעו לסכום של 160 מיליון דולר, מועברים לידי מוסדות האם.

בשנותיה הראשונות של המדינה נוספו למערך המדעי שלה מוסדות אחרים. ב-1949 הוקמה המועצה המדעית (לימים המועצה הלאומית למחקר ופיתוח וכיום משרד המדע) שנועדה לשמש גוף מייעץ לממשלה בענייני מדיניות המחקר המדעי בישראל. פעילותה התרכזה במשך השנים בקירוס המחקר השימושי ובפיתוח קשרים עם מדינות חוץ, ובראש ובראשונה עם ארצות הברית ומערב אירופה. תריסר שנים לאחר מכן נוסדה האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, שבה חברים מטובי החוקרים בישראל במדעים המדויקים ובמדעי הרוח. מטרותיה של האקדמיה כוללות טיפוח פעילות מדעית בארץ וייעוץ לממשלה בפעילות הנוגעת למחקר ולתכנון מרעי בעלי חשיבות לאומית. כמו כן הוקמו באותה תקופה המכון למחקר ביולוגי בנס-ציונה והוועדה לאנרגיה אטומית. זו יסדה באמצע שנות ה-50 את הקריה למחקר גרעיני בנחל-שורק, ושנים אחדות לאחר מכן את הקריה למחקר גרעיני בנגב. ב-1958 הוקמה המועצה להשכלה גבוהה, ומ-1972 ואילך פועלת לידה הוועדה לתכנון ותקצוב (ות"ת) הממונה על חלוקת כספי הממשלה לאוניברסיטאות. בעשורים הראשונים למדינה נתמך המחקר הבסיסי בישראל במידה נרחבת כמענקים מארה"ב, בין היתר של מכוני הבריאות הלאומיים ומשרד החקלאות. לאחר מכן נוסדו הקרנות הבינלאומיות לסוגיהן (עם ארה"ב

על שלוחותיה הלא-פורמליות, אינה מקדישה לו מאמץ מועדף. גם מערכת תקשורת ההמונים מציבה ברובה את המדע בתחתית סולם עדיפויותיה. התוצאה הכללית היא שחוגי אוכלוסייה גדולים נשארים מחוץ למעגל הגישה והחשיבה המדעיות, ונוצר פער בין היצירה המדעית בישראל לבין התרבות המדעית בחברה הכללית. פער כזה קיים אמנם בכל מדינה, אך נראה שבישראל הוא גדול יותר מבמדינות המפותחות במערב. בעת ובעונה אחת יש גם סימנים מעוררי דאגה המעידים כי חוסנה המדעי-הטכנולוגי של המדינה מצוי בסכנה. בכלל הסכנות הניצבות בפני המערכת ראוי למנות כמה מגמות הדורשות תשומת לב מיוחדת: הידרדרות החינוך המדעי-הטכנולוגי בבתי הספר בארץ; פיצול מערכת החינוך הישראלית לרשתות אידיאולוגיות וההתרחבות האוטונומית של רשתות החינוך הדתיות והחרדיות; סכנת ההגירה של כוחות מדעיים-טכנולוגיים; ערעור יחסי הגומלין בין מערכת המדע וההשכלה הגבוהה לבין המנהיגות הלאומית ושחיקה במימון המערכת. יצוין גם כי בעשורים האחרונים נושבות בישראל רוחות אנטי-אינטלקטואליות שמקורן בשינויים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים שהתחוללו בה. הפרופ' זאב תדמור, לשעבר נשיא הטכניון, קבע במאמר שפרסם כשנת 2003 כי בישראל "יש כיום תהליכים מסוכנים של נהירה לא-רציונליות... המסכנים את הישגיה של מדינת ישראל כמדינה מודרנית, מתקדמת, דמוקרטית והומניסטית". להלן סקירה מדרגית של הישגי ישראל בתחומי המדע והפיתוח השונים, בהדגשת מדע בסיסי.

## מחקר בסיסי

בתקופת טרום המדינה היה המחקר המדעי בארץ-ישראל מצומצם ביותר, אך בלטו בו כמה רמויות ראויות לציון: בדאש ובראשונה אהרן אהרונסון, שיש לראות בו את אבי המחקר המדעי בישראל; ישראל אהרונ, מראשוני חוקרי הטבע של הארץ שבשנות ה-20 גילה בסוריה משפחה של אוגרים מוזהבים, אשר צאצאיה נפוצו במרכזי מדע רבים בעולם, ושם הם משמשים כיום הרבה במחקר הביולוגי; ובנימין וולקני ממכון זיו, שבראשית שנות ה-40 גילה מיקרואורגניזמים שונים בים-המלח, וכך הוכיח את קיומם של חיים בים המוות. אחד מאלה, החיידק *Haloferax volcanii* הקרוי על שמו, משמש ללימוד הגורמים המאפשרים קיום חיים בריכוזי מלח גבוהים.

עם חלוצי החוקרים באוניברסיטה העברית נמנו שמעון בודנהיימר, שהקים את ענף האנטומולוגיה (חקר החרקים) בארץ ואף תיאר את עולם החי בה ובארצות השכנות; אלכסנדר אייג, מיכאל זהרי ונעמי פיינבורן, אשר תיעדו את עולם הצומח ומיינו

של המדינה. הוועדה המליצה על מינוי מדענים ראשיים במשרדי הממשלה השונים, שתפקידם יהיה לעודד את המדע בתחומי אחריותם. ראשון לאלה היה המדען הראשי במשרד התעשייה והמסחר, שמילא מאז תפקיד מכריע בתמיכה במו"פ, לא רק מבחינת המימון של חלק ניכר מפעילות זו, אלא גם בעידוד פעילויות ובהפצת ידע. התפתחות התעשיות הביטחוניות ותעשיות מתוחכמות אחרות שהחלה באותה העת נשענה במידה רבה על כוח האדם המתקדם ועל הידע שהצטבר במערכת המחקר הבסיסי. חלק נכבד בהרחבה של המו"פ ושל הפיתוח הכללי הרב שהיה במדינה, בייחוד מאז סוף שנות ה-80, ניתן לייחס לעולים החדשים, כעיקר מכירת המועצות, שרבים מהם אקדמאים.

נתונים כלכליים מראים כי שני שלישים מהגידול בפריון הכולל של ישראל בשנים 1970 עד 1990 נבע מהמו"פ המקומי והיתרה מקורה באימוץ פירות מו"פ זר ומחינוך והשכלה, שהם השלב המקדים ההכרחי לביצועו של המחקר המקומי. הביטוי העיקרי לכך הוא שבשנות ה-90 היתה בישראל התפתחות מרשימה של מגזר התעשיות עתירות המדע (תעשיות ההיי-טק). במהלך אותה תקופה צמחו התעשיות האלה בשיעור שנתי של כ-16%, שעה ששאר ענפי המשק הישראלי גדלו בפחות מ-4%. יתרה מכך, התוצר של מגזר זה הופנה רובו המכריע לשוק העולמי ובכך הוביל את ישראל לכיוון המיוחד של צמיחה מוטת ייצוא, וסייע בשילוב ובכיסוס מעמדה בכלכלה הגלובלית. קצב הפיתוח המואץ של התעשיות המתוחכמות בישראל בתקופה האחרונה הביא לשינויים מופלגים בתפוקה ובייצוא. בארץ מצויים יותר מ-3,000 מפעלים עתירי ידע, שבשנת 2003 ייצאו מוצרים פרי מו"פ בסך של כ-10 מיליארד דולרים, שהם כמחצית מכלל הייצוא של ישראל באותה שנה.

## תרומת המדע ליצירת המדינה

מן התמונה המצטיירת ברור כי המדע תרם תרומה חשובה לתהליך יצירת המדינה והתשתית הפיזית והארגונית להתפתחותה, ובכך יש לו חלק במודרניזציה של אזרחיה כקולקטיב ריבוני. זאת ועוד, נראה כי ישראל היא חברה היוצרת מדע, ואפילו באינטנסיביות ראויה לציון. אך, עם כך, יש לשאול: האם היא יוצרת גם תרבות מדעית – תרבות המשפיעה בעקיפין על דרכי החשיבה, הרימוי והשיח של כלל החברה? כלומר, עד כמה מחלחלת היצירה המדעית למערכות החינוך, התקשורת והיומיום בישראל? כאן הנתונים כרוכים פחות, אך ניתן לקבוע כי יש פער בין השניים. מערכות החינוך בישראל, בעיקר החרדיות, מתייחסות למדע כחשך, וגם מערכת החינוך הכללית,

מצוינות ראשון במעלה במרחבי באנאך. הבולט בתלמידים האלה הוא יורם לינדנשטראוס, שהיה שנים רבות דמות מובילה בעולם בשטח זה. שמואל אגמון התפרסם בזכות עבודותיו בתורת המשוואות הדיפרנציאליות. בתחום האלגברה, שהיום ממשיכה ישראל לבלוט בו במיוחד, עם האבות המייסדים נמנים גם יעקב לויצקי ושמעון עמיצור. מתמטיקאים ידועי שם אחרים מירושלים הם ישראל רוברט אומן, מאבות תורת המשחקים המודרנית, המנתחת באופן מתמטי יחסי שיתוף פעולה ועימות במצבי תחרות, ומשמשת אבן יסוד בכלכלה המתמטית, שהוא אחד משני הזוכים בפרס נובל לכלכלה לשנת 2005, והלל פירסטנברג, שתרם תרומות מקוריות חשובות בתורת הסדרות האקראיות והדינמיקה הטופולוגית. בקומבינטוריקה החוקר הבולט הוא נוגה אלון מאוניברסיטת תל-אביב, שלתרומותיו ערך רב גם במדעי המחשב.

אבי המתמטיקה השימושית בישראל היה חיים פקריס ממכון וייצמן, שתרם במיוחד לחישובים גיאופיזיים. ביוזמתו של פקריס תוכנן ונבנה ברחובות ב־1954 "וייצאק", אחד המחשבים האלקטרוניים הראשונים בעולם אשר פעל עד ראשית שנות ה־60. בכך הונח היסוד לשימוש במחשבים בישראל. מיכאל רבין, מהאוניברסיטה העברית, חתן פרס טיורינג היוקרתי, השתתף בשנות ה־50 בחיבור מחקר על תורת האוטומטים – מהבסיסיים ביותר בתחום הזה, ובחיבור נוסף הניח את היסודות לתורת סיבוכיות החישובים. רבין גם פיתח את השימוש באקראיות כשיטה לפתרון בעיות חישוב קשות. אמיר פנואלי ממכון וייצמן, חתן פרס טיורינג אף הוא, פיתח שיטות בדיקה ממוחשבות למערכות ותהליכים מורכבים ביותר כמו שיגור טילים וביקוע גרעיני. עדי שמיר מהמכון, חתן פרס טיורינג, הוא מגדולי החוקרים של צפנים בעולם וממפתחי שיטת ההצפנה RSA, שבעזרתה ניתן לשמור על תקשורת בטוחה ואינדיבידואלית בין נותן שירות (בנק, טלוויזיה למנויים) לציבור גדול של משתמשים. דוד הראל, אף הוא ממכון וייצמן, נמנה עם החשובים בעולם בהנדסת תוכנה ומערכות. אבי ויגדרסון מירושלים הוא מרען חשוב בתחום הסיבוכיות והוא זכה בפרס היוקרתי נבנלינה למדעי המחשב של האיגוד המתמטי הבינלאומי. אברהם למפל, יעקב זיו ומשה זכאי, מהטכניון, פרצו דרך בנושא רחיסת מידע באמצעים אלקטרוניים, ותודות להם ניתן, למשל, להקליט ספרים שלמים ואף אנציקלופדיות על גבי תקליטור יחיד.

## מדעי הפיזיקה

כאבי הפיזיקה בישראל יש לראות את שמואל סמבורסקי, שהיה ראשון המורים בתחום הזה באוניברסיטה העברית עם הקמתה;

אותו; מיכאל אבן ארי, שקנה את שמו בעולם על מחקרו בפיזיולוגיה של צמחי המדבר ושל תהליכי הנביטה, ובזכות שחזור שיטות החקלאות העתיקה של הנבטים בנגב; ליאו (יהודה) פיקרר, שהניח בה יסודות לקידוחי מים מודרניים ולחיפוש אוצרות טבע; יעקב בן-תור, שערך את הסקרים הגיאולוגיים כאן; ומשה שילה, מאבות האקטולוגיה המיקרוביאלית בישראל, שחקר את תנאי התאמתם של מיקרואודוגניזמים לתנאי סביבה קיצוניים; וכן המתמטיקאים אברהם הלוי פרנקל ומיכאל פקטה, הפיזיקאי יואל (ג'וליו) רקח והכימאים ארנסט דוד ברגמן ולדיסלס פרקש שיוזכרו בהמשך. בין חלוצים אלה נמצא גם מכון זיו בראשות ארנסט דוד ברגמן, אבי הכימיה האורגנית בישראל ומאבות המחקר הביטחוני, שעמד בראש מכון זיו מאז הקמתו. בטכניון פעל בתקופת טרום המדינה פרנץ אולנדרוף, שהמחקרים אשר פרסם בגרמניה בשנים 1922–1933, לפני עלייתו לארץ, היו מסוללי הדרך להמצאת המכ"ם ולפיתוח המיקרוסקופ האלקטרוני, ושנמנה עם אבות האלקטרוניקה בישראל.

בשנת 1950 הוקמה המעבדה הלאומית לפיזיקה, ובה פעל צבי תבור, מחלוצי הקר ניצול אנרגיית השמש, אשר פיתח בה את קולטי קרינת החום של השמש. לזכותו יש לזקוף את הופעת דורי השמש על הגגות בישראל כמעט 20 שנה לפני שהם נראו במקומות אחרים בעולם.

## מתמטיקה ומחשבים

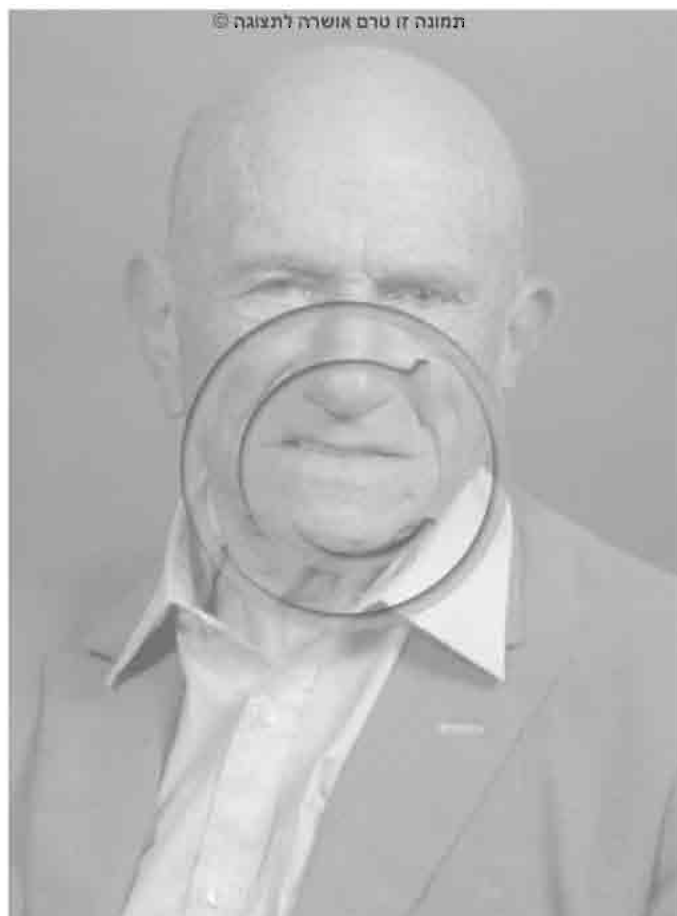
ראשון הפרופסורים למתמטיקה באוניברסיטה העברית היה אדמונד לנדאו, שהגיע לירושלים מאוניברסיטת גטינגן אך כיהן בה שנה אחת בלבד. יורשו, אברהם הלוי פרנקל, התפרסם כבר בטרם בואו לארץ בסוף שנות ה־20 בזכות עבודותיו בפיתוח תורת הקבוצות האקסיומטית. הודות לו קם באוניברסיטה העברית מרכז מצוינות ראשון במעלה בלוגיקה ותורת הקבוצות, שעם הבולטים בו נמנים שהרון שלח, שעיקר עיסוקו בתורת המודלים. הוא בין גרולי הלוגיקנים בעולם והוא זכה בפרס קארפ – הפרס החשוב ביותר בתחום הלוגיקה הסימבולית. יהושע בר הלל, ממפתחי תורת ההיגיון המתמטית, חקר הרכה בנושאי הבינה המלאכותית והדגיש את מגבלותיה. מיכאל פקטה היה שותפו של פרנקל מאז 1929, ונודע בזכות תרומותיו באנליזה המרוכבת ומושג הקוטר-הטרנספניטי שהגדיר. אריה דבורצקי, אף הוא מירושלים, תרם תרומות חשובות בתחומי ההסתברות והתנועה הבראונית ופיתח דרכים חדשות לחקר הגופים הקמורים וחקר המרחבים מרובי הממדים (מרחבי מינקובסקי) והאינסוף-ממדיים (מרחבי באנאך). דבורצקי העמיד דור של תלמידים שבזכותם קם בישראל מרכז

מאוניברסיטת תל-אביב, גילה יחד עם הפיזיקאי הנודע דיוויר בוהם את אחת התופעות המרשימות בתחום תורת הקוונטים – "אפקט אהרונוב-בוהם", שחולל מהפכה בתפיסת חוקי הפיזיקה. לפי תגלית זו, חלקיק מושפע מנוכחות שדה שמחזק למסלולו. לבד מחשיבותו התיאורטית, יש לאפקט אהרונוב-בוהם יישומים מהפכניים בחקר תכונות חומרים.

חיים הררי ממכון וייצמן תרם תרומות מהותיות לפיזיקה של אנרגיות גבוהות, לפענוח המבנה של חלקיקי היסוד של החומר, הקווארקים, ולחקר הכוחות הפועלים בין חלקיקי היסוד של החומר. לשמואל שטריקמן ממכון וייצמן יצא מוניטין בשנת 1957 בזכות תגליתו שתרמה להבנת התהליכים המתרחשים בעת אחסון מגנטי של אינפורמציה, כגון במחשבים, ברשמי קול או על גבי תקליטורים. שנים ספורות לאחר מכן הוא קבע יחד עם תלמידו צבי חשין (לאחר מכן באוניברסיטת תל-אביב) את היסודות להבנת תכונותיהם של חומרים מורכבים. בשנים 1962-1968 אף חזה שטריקמן את קיומו של אפקט אופטי מיוחד שאומת לאחר זמן, והמאפשר לצלם אזורים אנטי-פרומגנטים בחומרים שונים. בשנות ה-60 הקים שלמה אלכסנדר באוניברסיטה העברית מרכז לתהודה מגנטית גרעינית (תמ"ג, NMR) שהיה מהחשובים בעולם. המחקרים במעבדה זו הביאו את ישראל בסוף העשור שלאחריו לפריצת ררך בתעשייה, למפעלים שהיו חלוצים בפיתוח התמ"ג לצרכים רפואיים, דוגמת הרמיית תהודה מגנטית (MRI). יוסף אימרי ממכון וייצמן הוא ממקימיו של תחום הפיזיקה המזוסקופית, העוסקת בתופעות פיזיקליות המתרחשות בין הגודל הזעיר – המיקרוסקופי – לבין הגודל המאקרוסקופי שאנו נתקלים בו יום יום.

שני מדענים מהטכניון רכשו שם עולמי בתחום חקר החומרים: מרכוס ריינר החל לעסוק בזרימת חומרים בשנות ה-20, כשעבד כמהנדס במחלקה לעבודות ציבוריות של ממשלת המנדט. בסוף אותו עשור היה ממייסדי מרע הריאולוגיה, שעניינו זרימת חומרים, ולאחר מכן, בהיותו פרופסור בטכניון, תרם תרומות מרכזיות לתחום הזה. בשנות ה-80 גילה דן שכטמן צורה גבישית שלא זו בלבד שלא היתה ידועה קודם לכן, אלא שנתפסה כבלתי אפשרית, ובכך פתח תחום מחקר חדש של קוואזי-גבישים. נתן רוזן, שותפו של אלברט איינשטיין למחקר, הקים בטכניון ב-1954 מחלקה לפיזיקה והחזיר לארץ את המחקר בסביבה ובקוסמולוגיה על בסיס תורת היחסות הכללית ויסודות תורת הקוונטים.

בחקר מדעי כדור הארץ נודע שמו של צבי בן-אברהם מאוניברסיטת תל-אביב, שגילה תגליות חרשות בנוגע למבנה השבר של ים-המלח והתהליכים הגיאולוגיים המתרחשים בו. יעקב בקנשטיין מהאוניברסיטה העברית תרם תרומות מרכזיות להבנת הפיזיקה של החורים השחורים ושל כוח הכבידה.



שמואל סמבורסקי היה ראשון מורי הפיזיקה באוניברסיטה העברית בירושלים ותרומתו המקורית היתה בהיסטוריה ובפילוסופיה של המדעים

תרומתו המקורית היתה בהיסטוריה ובפילוסופיה של המדעים. ראשון הפיזיקאים העיוניים בישראל היה יואל רקח, שהצטרף לאוניברסיטה ב-1939, והניח בה את היסודות למקצוע זה בארץ. הוא קנה לו שם עולמי בזכות השיטות המתמטיות שפיתח, המשמשות הרבה בתחומי הפיזיקה האטומית והגרעינית וזו של החלקיקים האלמנטריים. לאחר מותו קרא האיגוד הבינלאומי לאסטרונומיה מכתש על שמו על הירח. תלמידיו של רקח, עמוס דה-שליט ויגאל תלמי, הקימו במכון וייצמן החל בשנות ה-50 אסכולה חשובה שיישמה את שיטות רקח בחקר מבנה גרעין האטום ופיתחו את "מודל הקליפות" של הגרעין.

יובל נאמן מאוניברסיטת תל-אביב פיתח בסוף שנות ה-50 של המאה ה-20 שיטת מיון וסיווג של חלקיקים תת-אטומיים שהוא קרא לה "דרך השמונה", אשר התקבלה במהרה על דעת הפיזיקאים. משמעות השיטה היא שחלקיקים דוגמת הפרוטון והנויטרון בנויים מאבני יסוד – ה"קווארקים". באותו זמן פורסם מודל שפיתח בנפרד הפיזיקאי מרי גלמן מארה"ב, שעליו הוא קיבל את פרס נובל ב-1969. וערת הפרס ציינה את עבודתו המקבילה של נאמן. הפיזיקאי יקיר אהרונוב, אף הוא

## מדעי הכימיה



תמונה זו טרם אושרה לפרסום ©  
מראשוני הביוכימאים המודרניים שהגיעו לארץ בשנות ה-20 היה ארנסט דוד ברגמן, הנחשב לאבי הכימיה האורגנית בישראל. לימים היה בין מקימי "חיל המדע" בצה"ל

התפרסם בזכות פיתוחים חדשניים שפיתח על בסיס כימי בתחומי האלקטרוניקה המולקולרית והביואלקטרוניקה, והצגת פתרונות מקוריים להכנת התקנים אנליטיים לדיאגנוסטיקה רפואית וסביבתית, להרכבם של תאי דלק ביולוגיים ולביסוס מערכות מידע הפועלות במחשבים ביולוגיים.

## מדעי החיים

היסודות לחקר הביוכימיה בארץ הונחו בירי אנדרור פודור, מדען בעל שם בינלאומי שהגיע לכאן ב-1923 ונתמנה לפרופסור מן המניין ראשון באוניברסיטה העברית בטרם פתיחתה. במחלקה לכימיה ביולוגית וקולואידית שבראשותו הוא עסק בעיקר במבנה החלבונים ובמנגנון פעולת האנזימים, נושאים שהם באופנה גם היום. בין המתמחים הראשונים במחלקה זו היו האחים קצ'לסקי (קציר) – אהרן, שהשלים את הדוקטורט שלו ב-1938, ואפרים, שהשלימו ב-1942, שניהם בהורכת כימאי הפולימרים מאקס פרנקל.

ראשוני הכימאים המודרניים בארץ, שהגיעו לכאן מאירופה בשנות ה-30 של המאה ה-20, היו ארנסט דוד ברגמן ולדיסלס פרקש. ברגמן מוכר כאבי הכימיה האורגנית בישראל. הוא הצטיין בסינתזה ופענוח המבנה של תרכובות אורגניות, בייחוד אלו המכילות את היסוד פלואור, ששימשו בביוכימיה לחקר חילוף החומרים ביצורים חיים. פרקש פעל באוניברסיטה העברית ונודע בעיקר בזכות המחקרים החלוציים שעשה (יחד עם אחיו אדלברט) על ה"פארה" וה"אורתו" מימן. תגליותיו על מבנה המימן הכבד (דוטריום) הביאו לשינוי יסורי בדרך שבה תופסים הפיזיקאים את טבעם של הכוחות הגרעיניים. הוא ואחיו אדלברט, שעבר עמו באוניברסיטה, העלו את המחלקה לכימיה פיזיקלית שבראשה עמד על הבימה הבינלאומית כמרכז בולט וחשוב במחקר האיזוטופים, הקטליזה והכימיה של המימן. הוא גם פיתח שימושים לתרכובות ברום, יסוד שיש-המלח הוא אחד המקורות העיקריים שלו.

בסוף שנות ה-50 פיתחו ישראל רוסטובסקי ויוסף גיליס במכון וייצמן תהליך זיקוק לייצור מים כבדים המועשרים בחמצן כבד (בעיקר  $O_{18}$ ), שיש להם שימושים רבים במחקר כימי וביוכימי. במשך שנים אחדות היה המכון ספק יחיד בעולם של מים כאלה. לדוסטובסקי גם הישגים נכבדים בפיתוח שיטות חדשניות להפרדת איזוטופים, בחקר תגובות גרעיניות, בתחום גילוי מחצבים כנגב (בעשור הראשון למדינה), ולאחרונה – תרומה מכרעת לניסוי שגילה לראשונה את חלקיקי הנויטרינו הנפלטים ממרכז השמש עקב תהליך הבעירה הראשי המתרחש שם. במכון וייצמן הניח גרהארד שמיט באמצע המאה ה-20 את היסודות לתחום חדש בכימיה, הקרוי "טופוכימיה" והעוסק בתגובות כימיות בתוך גבישים. הוא גם היה בין הראשונים שעסקו בניסיון חיזוי של המבנה הגבישי של חומרים על בסיס המבנה המולקולרי שלהם, כרי שיהיה ניתן להנדס גבישים בעלי תכונות רצויות.

דוד גינצבורג סינתז לראשונה ב-1954, במכון וייצמן, את המורפין, הישג מדעי ממדרגה ראשונה. לאחר מכן עבר לטכניון ושם התרכז בסינתזה הכימית ובחקר התכונות של הפרופלנים (propelanes), חומרים אורגניים בעלי מבנה רמוי מרחף שיש בהם עניין תיאורטי רב. יהושע יורטנר מאוניברסיטת תל-אביב פענח תהליכי אגירת אנרגיה ואיכורה במולקולות מבודדות, בחומר מעובה ובמערכות ביולוגיות מורכבות כגון זו האחראית לפוטוסינתזה, באמצעות תגובות לא-קרינתיות. רפאל לוין מהאוניברסיטה העברית הוא מחשובי החוקרים בתחום הדינמיקה המולקולרית וחלוץ ביישום מכניקת הקוונטים לניתוח תהליכים כימיים. איתמר וילנר, אף הוא מהאוניברסיטה העברית,

שיטה זו נתנה תנופה רבה לחקר חומרים ביולוגיים, והיא שימושית ביותר בביוטכנולוגיה. שמואל שאלתיאל, אף הוא ממכון וייצמן, פיתח שיטה אחרת הקרויה כרומטוגרפיה הידרופובית המשמשת אף היא הרבה בבירור חלבונים.

בשנות ה-60 המציאו אריה ברגר וישראל שכטר שיטה למיפוי האתר הפעיל של אנזימים, המשמשת עד היום לא רק למחקר, אלא גם לפיתוח תרופות למחלות כגון מחלות לב או מחלות הנגרמות על ידי נגיפים, דוגמת האיידס. יהודית בירק מהאוניברסיטה העברית פענחה את המבנה ואופן הפעולה של מעכבי אנזימים המפרקים חלבונים (פרוטאזות) שאף להם נודעת חשיבות לפיתוח תרופות. אברהם פצ'ורניק ממכון וייצמן המציא שיטות כימיות לביקוע חלבונים, המשמשות במחקר ביוכימי, והניח יסודות לשימוש בפולימרים כריאגנטים כימיים.

הישגים נכבדים הושגו בתחומי ביולוגיה אחרים. בשנות ה-50 בורד ואפיין ליאו זקס ממכון וייצמן לראשונה חומרים המופרשים מתאי דם לבנים הדרושים לגידול והתמיינות תאים. חומרים אלה משמשים תרופות למחלות סרטן ומערכת החיסון. מיכאל פלדמן, שהיה בין חלוצי חקר הסרטן בארץ, תרם רבות להכנה של יחסי הגומלין בין מערכת החיסון והגירולים הסרטניים, ושל מנגנוני התפשטות הגירולים וכושרם ליצור גרורות על ידי שהם מבטלים את התגובה החיסונית לתאי הסרטן. משה אורן, רור גבעול וורדה רוטר, אף הם ממכון וייצמן, שיבטו ואפיינו בשנות ה-80 את הגן מדכא הסרטן p53, שפגמים בו מעורבים בתהליכי התפתחותם של כמחצית מכלל הגירולים הסרטניים באדם, והוא משמש כסיס לניסויים לריפוי המחלה. רור גבעול הכין לראשונה את המקטע הקטן ביותר של מולקולת הנוגדן, שעדיין שומר על תכונות הקישור הסגוליות של המולקולה השלמה. מקטע זה הוא הבסיס לתרופות החדישות לסרטן, שהוכנסו לשימוש בסוף שנות ה-90. שרה פוקס ממכון וייצמן גילתה יחד עם עורר אברמסקי מהאוניברסיטה העברית כי מחלות אוטואימוניות מופיעות כאשר הגוף מייצר נוגרנים עצמיים לקולטנים שעל פני תאיו. יוסי שילה מאוניברסיטת תל-אביב בורד לראשונה את הגן למחלה התורשתית אטקסיה טאלאנגיסאטסיה, המתבטאת בין השאר בהופעת גירולים סרטניים שונים, וכן הבהיר את מנגנון הפעולה שלו.

נתן שרון ממכון וייצמן נמנה עם חלוצי המחקר בלקטינים (סוג של חלבונים הקושרים סוכרים), בהבהרת תפקידם הביולוגי ובפיתוח שימושים שלהם. יחד עם יצחק אופק מאוניברסיטת תל-אביב הוא גילה כי חיידקים נושאים על פניהם לקטינים הדרושים להם כדי להיצמד לרקמות של בעלי חיים ולגרום למחלות זיהומיות, וכי ניתן למנוע מחלות כאלה

שלמה הסטרין, מהאוניברסיטה העברית, תלמידו של ישעיהו ליבוביץ' (שהיה חוקר סוכרים והוגה דעות), הבהיר את שלבי הבייסנטזה בחיידקים של פוליסכרידים דוגמת דקסטראן ותאית. תלמידו, מיכאל שרם, גילה את תפקיד האדרנלין בהפרשת הרוק בפה, הבהיר את מנגנון הפעולה של אדנילט ציקלז המעביר לתוך התא אותות המגיעים אליו מבחוץ (דוגמת הורמונים), והוכיח כי הקולטנים המגיבים לאותות כאלה הם יחידה בפני עצמה, נפרדת מהיחידה המעבירה את האותות. צבי זלינגר, גם הוא מהאוניברסיטה העברית, חולל פריצת דרך בביוכימיה כאשר גילה את מנגנון הפעולה של חומר אחר (גואנוזין טריפוספט) המעביר אותות אל תוך התא.

אהרן קציר (קצ'לסקי), ממכון וייצמן, היה מחלוצי המחקר בתחום הפוליאלקטרוליטים (מולקולות ענק טעונות במטענים חשמליים), במכנוכימיה (התמרת אנרגיה כימית באנרגיה מכנית) – הוא תרם רבות לחקר קרומיות (ממברנות) ביולוגיות, ויחד עם תלמידתו אורה קרם גם בתחום התרמודינמיקה של תהליכים בלתי הפיכים האופייניים לתופעות החיים; על שמו של אהרן קציר קרוי מכתש על הירח. שניאור ליפסון, אף הוא מתלמידיו הראשונים של אהרן קציר, היה ממניחי היסוד לגישה החישובית להבנת המבנה המרחבי בתמיסה של מולקולות ענק, כגון חלבונים וחומצות גרעין, ולביולוגיה המבנית, המבוססת בין השאר על גישה זו.

בסוף שנות ה-40 הכין אפרים קציר (קצ'לסקי) ממכון וייצמן לראשונה פוליפפטידים סינתטיים, שהם פולימרים רמויי חלבונים בנויים מחומצות אמינו, וכעזרתם הבהיר רבות מתכונות החלבונים. עשור לאחר מכן גילה מיכאל סלע, תלמידו של קציר, יחד עם תלמידתו רות ארנון, כי ניתן לסנתז פוליפפטידים כאלה המעוררים תגובות חיסון בגוף; אלה היו האנטיגנים הסינתטיים הראשונים, שבעזרתם חקר סלע תופעות רבות במערכת החיסון, והוכיח כי היא נתונה בבקרה גנטית. פיתוח חשוב אחר של אפרים קציר שראשיתו בשנות ה-60 הוא האנזימים הבלתי מסיסים, המשמשים הרבה בתהליכי ייצור תרופות ובטיפולים רפואיים. על כך הוענק לו ב-1984 פרס יפאן היוקרתי. בשנים האחרונות פיתח קציר שיטות חדשות המאפשרות לחשב כיצד חלבונים מכירים זה את זה, ושימושן רב בהבהרת אופן הפעולה של אותם חלבונים בהעברת אותות בתאים. מאיר וילצ'ק, גם הוא ממכון וייצמן, הניח את היסודות לשיטת האנליזה המבוססת על הצמר אבירין ביוטין, שדחקה את השיטות המבוססות על חומרים רדיואקטיביים. הוא גם פיתח את שיטת כרומטוגרפיית הזיקה – הפרדה של חומרים בעלי פעילות ביולוגית על ידי קישורם למולקולות בלתי מסיסות מתאימות שאיתן הם מגיבים באופן ייחודי (ספציפי).

הסרטן. רפי משולם מהאוניברסיטה העברית גילה ואפיין לראשונה את החומר הפעיל מבחינה פיזיולוגית בחשיש (סטרהידרוקנבינול), ואת קיומן בגוף של תרכובות הפעילות פסיכטרופית בדומה לחומר זה. מחקריו משמשים בסיס לפיתוח תרופות לפגיעות במערכת העצבים, כגון שבץ מוחי ומחלות נוירורגנרטיביות שונות. שמעון גת, אף הוא מהאוניברסיטה העברית, נמנה עם ראשוני המגלים של אנזימים מפרקי תרכובות שומניות של סוכרים (גליקוספינגוליפידים) בגוף והוא תרם בכך להבנת הביוכימיה של מחלות אגירה תורשתיות כגון טאי-זאקס וגושה, הנפוצות במיוחד בין יהודים אשכנזיים, ולטיפול בהן. יוחנן (הנס) לינרנר ממכון וייצמן, שזכה בפרס הראשון ע"ש אקסל מונטה למחקרים בשדה הרבייה, פיתח שיטות רדיו-אימונולוגיות רגישות לאנליזה כמותית של הורמונים סטרואידים, וכן את המערכת הראשונה מחוץ לגוף לבירור התהליכים הביולוגיים המוליכים להבשלת הביצית ולביוץ.

## חקלאות ומים

התנאי ההכרחי להבטחת תרומתה של החקלאות לעשייתו של העם היהודי לעם יצרני הקשור לארמה, כפי שניסח זאת חיים וייצמן, היה "שהחקלאות תסגל לה שיטות מדעיות ותגיע למדרגת שכלול מעולה". חלוץ המחקר החקלאי בארץ היה אהרן אהרונסון, שבשנת 1906 גילה כטבע את חיסת הבר הדו-גרדית הידועה בכינוי "אם החיטה" וזכה בשל כך לפרסום נרחב. הוא החשיב מאוד את משמעות הגילוי הזה להבנת מקורה של החיטה התרבותית ואזור התרבות שלה במזרח התיכון. הוא גם עמד על קיום תכונות מועילות בחיסת הבר והחל לטפל בהכלאתה עם החיטה המצויה בתחנה לניסויים חקלאיים שהקים בעתלית. יצחק וולקני (וילקנסקי), שנודע כמניח היסודות למשק החקלאי המעורב בארץ, החל כבר ב-1909 לערוך ניסויים חקלאיים בבן-שמון. ב-1921 הוא ייסד יחד עם אוטו וארבורג, בוטנאי יהודי נודע מגרמניה ומראשי הציונות, את תחנת הניסיונות החקלאית (לימים מרכז וולקני לחקר החקלאות). באותה העת הוקמה ביפו גם מעבדת אבחון מחלות בבעלי חיים, שלימים נעשתה למכון הווטרנרי ע"ש אברהם קמרון (קומרוב), שהיה מראשי החוקרים בו. המכון התפרסם בעיקר בזכות התרכיבים שפיתח כנגד מחלות נגיפיות ביונקים ועופות ובמניעת קדחת הקרציות בבקר. בשנות ה-30 פיתח שמעון ליטואר שעבד בתחנת הניסיונות שיטה למניעת ריקבון של פטריות בפרי הדר, שהפחיתה במידה רבה את הנזקים הקשים שגרם ריקבון זה ליצוא ההדרים מארץ-ישראל. התרחבות המחקר החקלאי בישראל סייעה גם להעלאת רמת החקלאות בארץ. אופייני לחקלאות זו הוא יישום מהיר, נרחב

בחיטת אותם לקטינים בעזרת סוכרים מתאימים. עם תלמידו יאיר רייזנר הוא הראה כיצד אפשר להיעזר בלקטינים בהשתלות מה עצם. אורי ליטואר ממכון וייצמן, הנמנה עם מניחי היסוד לחקר חומצות הגרעין, והייני איזנברג ממכון וייצמן מצאו לראשונה כי רנ"א ריבוזומאלי וכן סוגי רנ"א אחרים המשתתפים ביצירת חלבונים בתא עשויים ממבנה חד-סלילי, בניגוד למבנה הדו-סלילי של הדנ"א. הגדילה ועשתה עדה יונת, אף היא ממכון וייצמן, שפענחה את המבנה התלת-ממדי של הריבוזום, אברון תת-תאי ענק ומסובך הבנוי מעשרות מולקולות חלבון שונות, והממלא תפקיד מרכזי בייצור החלבונים. יחד עם ערכה היוצא מן הכלל של עבודה זו לביולוגיה המודרנית, היא משמשת בסיס לפיתוח תרופות אנטיביוטיות חרשות, הפועלות כאמצעות עיכוב ייצור החלבונים על ידי הריבוזומים.

עם התרומות החשובות ביותר של ישראל לביוכימיה נמנית תגליתם של אברהם הרשקו ואהרן צ'חנובר מהטכניון בחיפה, אשר בשנות ה-70 גילו את המערכת המשמשת לפירוק חלבונים בתאים, בתוך ניצול אנרגיה ושימוש בחלבון הקרוי יוביקיטין (ubiquitin). למערכת זו תפקיד מרכזי בחלוקת התאים, וכן בהתפתחות מחלת הסרטן. להרשקו וצ'חנובר הוענק בארה"ב פרס לאסקר היוקרתי למחקרי בריאות לשנת 2001, ובשנת 2004 הם זכו כאמור בפרס נובל לכימיה, יחד עם המדען האמריקני אירווינג רוז. איש טכניון אחר, יוסף איצקוביץ', הוא שותף לכידודם לראשונה של תאי גזע אנושיים וגירולם בתרבות מחוץ לגוף החי במסגרת מערכת מחקרית בינלאומית ששמה לה למטרה לנצל תאים אלה לריפוי מחלות ניווניות ואחרות ולהחלפת תאים ורקמות.

עמירם גרינוולד ממכון וייצמן פיתח שיטות חדשניות למיפוי הפעילות החשמלית של המוח ותזמונה בתגובה לגירוי חושי כגון ראייה, ריח, טעם ואף פעילות מחשבתית, המשמשות לעזר בניתוחי מוח ובטיפול בשבץ מוחי. ידן דוראי ממכון וייצמן גילה מנגנונים הנדרשים לתאי המוח לצורך רכישה ואגירה של זיכרון ופיתח מודלים ביולוגיים של הבשלה ואובדן זיכרון. רמי רחמימוב מהאוניברסיטה העברית תרם להבנת תהליכי היסוד הפועלים בהעברת האותות במערכת העצבים. אהרן רזין וחיים סידר מהאוניברסיטה העברית גילו מנגנונים המפקחים על ביטוי גנים בתאים. יורם גרונר ממכון וייצמן היה הראשון ששיבט גן אנושי מכרומוזום 21 של האדם, קבע את הרצף של אותו גן ואף השתיל אותו בעכברים, וכך יצר לראשונה מודל לחקר המחלה התורשתית תסמונת דאון. הודות למחקריו שותפה ישראל לפרויקט הגנום האנושי. אלכסנדר לויצקי מהאוניברסיטה העברית תרם תרומות יסוד לגילוי חומרים המעכבים פעולתם של חלבונים מפתח המעורבים בתהליך של התמרת תאים נורמליים לתאים סרטניים, והמשמשים בסיס לתרופות מסוג חדש למחלת



בר, ותרם רבות לביסוסו הכלכלי של ענף ייצוא הפרחים מישראל. יצחק ואהל מאוניברסיטת תל-אביב, מאבות הפיטופתולוגיה בישראל, תרם להגברת העמידות של יבולים בעולם השלישי, ועבודתו אפשרה הקמת מאגר גנטי של דגני בר, המשמש מקור להשבחה של תבואות בארצות רכות. אילן חת מהאוניברסיטה העברית תרם תרומה ייחודית למדע ולחקלאות בתחום ההדברה הביולוגית של מהלות צמחים. הוא פיתח דרכים לשימוש כפטוריות להדברת פטריות מזיקות, וכך סייע להפחתת השימוש בחומרי הדברה כימיים, שהיא יעד מרכזי בחקלאות המודרנית ובשמירה על איכות הסביבה בעולם. ישראל, הרלה במים, נודעה בעולם בזכות הדוגמה הגבוהה של פיתוח וניצול מקורותיה ובייחוד מי התהום. דוגמה בולטת היא שיטות ההשקיה המהפכניות כגון הטפטפות והבקרה הממוחשבת. מראשית שנות ה-70 ועד ראשית שנות ה-90 הוכפלה באדן התוצרת החקלאית המופקת מכמות שווה של מים, בין היתר, הודות ליישומן של שיטות אלו, אך גם הודות לפיתוח זנים חסכניים כמים ואיתור גידולים עמידים יחסית למליחות, שניתן להשקותם במים מליחים.

בתחום ההידרולוגיה המדעית של מי התהום נודעו בייחוד גדעון דגן מאוניברסיטת תל-אביב, זוכה פרס סטוקהולם היוקרתי במדעי המים, שייסד בסיס לשדה חדש בהידרוגיאולוגיה ותדם רבות לאפיון אקוויפרים הטרוגניים ולחיזוי הזרימה ותנועת מזהמים, ויעקב בר מהטכניון, בעל פרסים בינלאומיים, שפיתח שיטות מתמטיות ומודלים של זרימה והסעת חומרים מסיסים במדיה נקבובית, כתב ספרים רבים ובנה מערכות הוראה הנפוצות ברחבי העולם. הישג ישראלי אחר ראוי לציון הוא השיטה החדשנית של טיהור שפכים בהיקף גדול באמצעות חלחולם לתת-הקרקע ומעברם באקוויפרים, וניצולם אחר כך להשקיה חקלאית, בקנה מידה חסר תקדים.

## התפתחות הרפואה

שאול אדלר, שהתפרסם בעולם עוד טרם עלייתו לארץ ב-1924 כמומחה למחלות טרופיות, ישראלי יעקב קליגלר, מייסד המחלקה לבקטריוLOGIA והיגיינה באוניברסיטה העברית, וגדעון מר חקרו את המחלות שהציקו לתושבי הארץ ולמשק הבקר שלהם בדאשית תקופת ההתיישבות בה, ובהן מלריה, לישמניה ("שושנת יריחו") ובילהרציה. מחלות אלו הודברו בארץ, במידה ניכרת בזכותם, כמעט לחלוטין. בשנים שלאחר מכן הגישו מומחים ישראליים סיוע חשוב למלחמה במחלות אלו לארצות רכות בעולם, בעיקר באפריקה ובאסיה הטרופית. חוקרי דפואה חשובים אחרים היו בדנהרר צונדק, גינקולוג שנועד בעולם עוד טרם באו לארץ בזכות מחקריו בתחום



יצחק וולקני (וילקנסקי) החל כבר בשנת 1909 לערוך ניסויים חקלאיים בבן-שמן. בשנת 1921 היה ממייסדי תחנת הניסיונות החקלאית שהיתה לימים ל"מכון וולקני"

ויעיל של חידושי המדע הודות לאופיו היישומי של המחקר החקלאי, רמתם המקצועית הגבוהה של החקלאים, כושר ההמצאה והיזמות שלהם והקשר האמיץ בינם לבין העוסקים במחקר. כל אלה הקנו במהלך השנים מוניטין בינלאומי לישראל והם משמשים מקור לאספקת מזון ולקשרי שיתוף בינלאומיים, וכמקרים רבים עם מדינות שרשמית לא הודו בקיום קשרים עם ישראל.

אחדים מהחידושים הישראליים הראויים לציון בחקלאות הם אלה: פיתוח זנים חדשים של גידולים חקלאיים הן כשיטות השבחה מקובלות והן כשיטות הכלאה מתוחכמות ובהנדסה גנטית (כולל עגבניות כדוגמת "דניאלה" ו"גבריאלה", שהן כעלות חיי מדף ארוכים ביותר ועל כן הן מתאימות לייצוא למרחקים, אבל זרעיהן תקפים לשימוש לדור אחד בלבד כדי למנוע אפשרות של העתקת טכנולוגיות הייצור שלהן); שימוש בטכניקה של ריבוי צמחים כתרכובות רקמה לקבלת זנים עמידים בפני נגיפים, ועוד.

אברהם חיים הלוי מהאוניברסיטה העברית, מומחה בינלאומי בחקר פרחי הנוי והפריחה, ובייחוד בהשפעת הורמונים צמחיים על הזדקנות הפדחים והארכת חיי האגרטל שלהם, פיתח מיני פרחים רבים, ובהם אלה שמקורם בצמחי

בהצטברות של תרכובות כולסטרול בתאים, הגורמת למוותם של תינוקות בשבועות הראשונים לחייהם. צבי לרון, אף הוא מאוניברסיטת תל-אביב, גילה סוג נדיר של גמדיות ננסית, שמקורה בפגמים בקולטן של הורמון הגדילה, והקרויה על שמו. בשנות ה-60 ייסדו יחזקאל ואולגה שטיין מבית הספר לרפואה של האוניברסיטה העברית את המחקר הבסיסי והקליני בישראל בגורמי מחלת טרשת העורקים, והנהיגו מחקר זה כעשורים הכאים. עבודותיהם החלוציות שפכו אור על גורמי הסיכון למחלה זו בתושבי הארץ, הוכיחו את הקשר בין הפרעות בחילופי החומרים של השומנים לבין טרשת העורקים, ואף הביאו לידידה ניכרת בתחלואה במחלות לב בקרב תושבי הארץ. למחקר והפיתוח וכן לחינוך הרפואי בישראל יש ודאי חלק בשיעור הנמוך של תמותת התינוקות (6 מכל 1000 לידות חי, מקום שמיני בעולם) ובתוחלת החיים שהיא מהגבוהות בעולם – 77 שנים לגברים ו-81 לנשים (למעלה מתריסר שנים יותר מאשר בעת הקמת המדינה).

בתחום ייצור התרופות רשמה ישראל הישגים מרשימים. התרופה הראשונה, שהיא פרי פיתוח ישראלי מקורי ושזכתה לאישור שלטונות הבריאות האמריקניים, היא הקופקסון, המיוצרת על ידי חברת "טבע" ומשמשת בטיפול לחולי טרשת נפוצה. תרופה זו פותחה על ידי מיכאל סלע ורות ארנון במסגרת מחקרם על פוליפפטידים סינתטיים. המכירות השנתיות של הקופקסון בשוק העולמי הגיעו בשנת 2004 לסכום של קרוב למיליארד דולר. החברה הישראלית "אינטרפארם" היתה הראשונה בעולם בייצור ביתא אינטרפרון, חלבון המופק מתרביות תאי אדם שנועד בעיקר לטיפול בחולי טרשת נפוצה. פיתוח זה מבוסס על מחקריו של מישל רבל ממכון וייצמן. היקף המכירות של תרופה זו אף הוא עולה על חצי מיליארד דולר לשנה. חברת "ביוטכנולוגיה כללית" מייצרת בשיטות ביולוגיות את הורמון הגדילה, שהשימוש בו מונע ננסות ומקל על מי שחסרים אותו. מרתה רוזין-ויינשטוק

ההורמונים הנקביים, העקרות והפריזון, ובזכות חלקו בפיתוח מבחן ראשון מוקדם להיריון. הוא הקים באוניברסיטה העברית אסכולה של חוקרים בתחומי; ארנסט ורטהיימר ותלמידו בנימין שפירא, שבשנות ה-40 של המאה ה-20 גילו כי בניגוד למקובל, רקמת השומן היא רקמה פעילה עם תפקיד מרכזי בחילוף החומרים של השומנים. הם היו גם ממייסדי בית הספר לרפואה של האוניברסיטה העברית (1949). נתן גולרבלום, אף הוא איש האוניברסיטה העברית ומראשוני המחקר הישראלי בנגיפים, היה אחראי ב-1957 במכון למחקר ביולוגי, בנס-ציונה, לייצור תרכיב החיסון נגד מחלת שיתוק הילדים, שפרצה אז בארץ כמגפה. הודות לכך היתה ישראל המדינה השנייה בעולם – מיד אחרי דנמרק (ולפני ארה"ב) – שעמד לרשותה תרכיב כזה ואפשר לה להתגבר על המחלה. הוא גם פיתח תרכיב חיסון למחלת West Nile encephalitis, שלאחרונה רב בו העניין בשל החשש מהתפרצות חדשה של מחלה זו במערב.

בשנות ה-50 חקר חיים שיבא בבית החולים תל-השומר (הקרוי על שמו) מחלות תורשתיות, בעיקר של עולי המזרח, והניח את היסוד למעקב אחרי נדודי היהודים בעזרת מחלות אלה. הוא גם גילה את הבסיס הביוכימי של מחלת הפול (פאביזם) התורשתית, המופיעה בעיקר אצל יוצאי ארצות הים התיכון והיהודים ממוצא לא-אשכנזי. לאחרונה הביא אורי זליקסון מבית החולים שיבא ואוניברסיטת תל-אביב עדויות, המבוססות על פגמים תורשתיים במרכיבי קרישת הדם, המעידות על זהות גנטית בין יהודים עיראקיים שחיו במזרח התיכון מאז גלות בבל ובין יהודים אשכנזיים ממזרח אירופה, שיש הסוברים כי הן המערערות את ההשערה שהאשכנזים הם צאצאי הכוזרים. בעשור הראשון למדינה פיתח אנדרה דה פריס מבית החולים ביילינסון (ולמים מראשי אוניברסיטת תל-אביב) תכשיר להצלת חיים של נפגעי עקיצות נחשים, שמספרם היה מגיע למאות אחדות בשנה. משה וולמן מאוניברסיטת תל-אביב גילה מחלה תורשתית נדירה (הקרויה על שמו) שמקורה

## מדענים מישראל, חתני פרס נובל



ישראל אומן



אהרן צ'חנובר



אברהם הרשקו



דניאל כהנמן

שוגר "שביט 2", רקטת המחקר הישראלית הראשונה. ב-1983 הוקמה הסוכנות הישראלית לחקר החלל ומשנת 1988 שוגרו למסלול הקפה סביב כדור הארץ באמצעות טילים שיוצרו בארץ שלושה לוויינים ישראלים. לוויין התקשורת הישראלי "עמוס 1" נכנס למסלולו ב-1996, והוא מציע שירותי תקשורת לאזור המזרח התיכון ואירופה, וב-2003 שוגר "עמוס 2", לוויין נוסף מסדרה זו. כהגנה בפני תקיפה בטיילי קרקע-קרקע פיתחה ישראל מערכת טיל-נגד-טילים, המכונה "חץ", שנועדה להשמיר טילי תקיפה בסטרטוספירה, בגובה 20-40 ק"מ. ניסויים ראשונים של השמדת טיל באוויר על ידי מערכת זו הוכתרו בהצלחה.

### תעשייה עתירת ידע

בעשורים הראשונים לקיום המדינה התבסס רוב הייצור והייצוא על תוצרת חקלאית (בעיקר הדורים) ועל תוצרים של מפעלים המבוססים בעיקר על עבודת כפיים כטקסטיל ויהלומים מעובדים. לקראת סוף המאה ה-20 גדל והלך בקצב מהיר הייצור עתיר הידע. כיום מצויים בישראל מפעלים מצליחים בתחומי האלקטרוניקה והאלקטרואופטיקה שמוצריהם כוללים מכשור מתוחכם לשימושים רפואיים כגון מכשירי טומוגרפיה ורפואה ממוחשבת, הדמיית תהודה מגנטית, ממוגרפיה ורפואה גרעינית וכן מכשירי לייזר לניתוחים; לשימושים צבאיים – מערכות כינון ובקרת אש לטנקים ולתותחים, מערכות לראיית לילה ולתעשיות ולשימושים אזרחיים: מערכות תקשורת, מערכות ניטור, טכנולוגיות אינפרה-אדום ומכשור ממוחשב לתעשיית הדפוס והגרפיקה, ושכב הזיכרון הנייד, ה-Disk-on-key.

כמו כן היתה פריצה רבת רושם של תעשיית התוכנה הישראלית לשוק העולמי. תעשייה זו כמעט אינה צורכת דלק וחומרי גלם שאינם בנמצא בישראל, ותשומת המים בה זעומה, אינה דורשת השקעות עתק שלא לפי יכולתה של המדינה, והערך המוסף שלה עצום; ההשקעה היחידה כמעט היא הידע, היוזמה והכישרון של אנשיה.

כצד כל אלה הולכת ומתפתחת התעשייה הביוטכנולוגית, המבוססת על הידע החדש שנרכש בתחומי הביוכימיה וההנדסה הגנטית. תעשייה זו, שבשנת 2002 כללה כ-150 מפעלים ובהם 3,900 עובדים, עוסקת בייצור של מוצרים לאבחון רפואי מתקדם ושל תרופות חדשניות שאחדות מהן הוזכרו בפרק הדין במדעי הרפואה.

לפי נתונים של הקרן הלאומית למדע של ארה"ב שנתפרסמו לאחרונה, ישראל ואירלנד תופסות מקום ראשון כיצואניות של מוצרי טכנולוגיה עילית בשוק הגלובלי. לזכות ישראל עומדים לא רק המספר הגדול של מדענים ומهندסים

מהאוניברסיטה העברית פיתחה את האקסלון, תרופה לטיפול במחלת אלצהיימר, שהיקף מכירותיה השנתי ב-2004 היה 420 מיליון דולר. רוקסיל, תרופה לטיפול בסרטן השחלות, שפיתח יחזקאל ברנהורץ מהאוניברסיטה העברית, נמכרה בעולם בשנת 2003 בסכום של 250 מיליון דולר. מוסה יורים מהטכניון פיתח את תרופת הראסאגילן למחלת פארקינסון, שאושרה לשימוש בארה"ב בשנת 2004. בישראל פותחו לראשונה גם כמה התקנים ומכשירים רפואיים חשובים. בין אלה נכללים מכשירי ניתוח הפועלים בעזרת לייזר, מצלמת וידיאו זעירה המשמשת לצילום דרכי העיכול, ועוזרת לגילוי גירולים סרטניים והפרעות עיכול, וכמו כן תומכים (סטנטים) לטיפול במחלות עורקים.

לישראל מוניטין רבים בחינוך רפואי, וזאת הודות לשינויים המופלגים שעשה בתחום הזה משה פריכס מאוניברסיטת בן-גוריון. בתוכנית ההוראה שפיתח, ושאומוצה גם בבתי ספר לרפואה רבים בארצות חוץ, הסטודנטים מטפלים בחולים כבר מהיום הראשון ללימודיהם, במטרה לחנך רופאים קהילתיים לשירות הכלל.

### מדע וביטחון

ריבוי המדענים והמהנדסים בתחומים השונים אפשר הקמת תעשייה ביטחונית, המבוססת כמידה רבה על פיתוחים עצמאיים. מן הצד האחר, המחקר המשרת את התעשייה הביטחונית מסייע לפיתוח מדעי לצרכים אזרחיים. חיל המדע שהקימו אהרן קציר, ארנסט דוד ברגמן ויוחנן רטנר, איש הטכניון שהיה גם אלוף בצה"ל, בברכתו של דוד בן-גוריון, נעשה לימים לרשות לפיתוח אמצעי לחימה (רפא"ל). למחקר המדעי והפיתוח הטכנולוגי הנערך בגוף הזה, וכן בחברות רבות אחרות, כגון התעשייה האווירית, תרומה מכרעת לביטחון המדינה והוא תורם רבות גם למדע האזרחי.

בעקבות מלחמות 1967 ו-1973 פיתחו מדענים וממהנדסים ישראלים, בין השאר, טילים משוכללים וכלי מלחמה אחרים הנחשבים מן הטובים בעולם. הישגים חשובים הושגו גם בתחומי הלוחמה האווירית האלקטרונית. כל הפיתוחים הללו נעשו מתוך שיתוף פעולה עם צה"ל, ומקצתם מבוססים על לימוד מעמיק של ציוד לוחמה ששימש מדינות אויב. לצד חשיבותם הביטחונית נודעה להם משמעות כלכלית רבה, וערך היצוא השנתי שלהם מגיע למיליארדי דולרים. לידע שנרכש בתעשיות הביטחוניות השלכות על פיתוחים למטרות אזרחיות, ומומחים הפורשים מתעשיות אלה נמנים עם מקימי תעשיות עתירות מדע רבות אחרות.

בתחום הטילים הושגה בישראל התקדמות רבה. ב-1961

טרכטנברג, מנואל. "מחקר ופיתוח, היי-טק וצמיחה כלכלית". רבעון לכלכלה, שנה 49, טבת תשס"ג – דצמבר 2002.  
כץ, שאול. "צמיחתו של המדע בישראל", מדע, י"ג, יולי-אוקטובר 1968, עמ' 82-87.

נאמן, יובל. מן הקודט ועד לקוסמוס, שבעים שנות פיזיקה בישראל, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשס"א.

עוגד, יבשם. עושים עתיד: 250 מחקרים מדעיים שבוצעו כמכון וייצמן למדע בחמישים שנותיה הראשונות של מדינת ישראל. מכון וייצמן למדע, 1997.

פינס, קפאי. קרן השפע: מחקר מדעי ופיתוח טכנולוגי בישראל, מוסד וייצמן לפרסומים במדעי הטבע והטכנולוגיה, 1990.

שגיא, אלי. "מחקר ופיתוח, היי-טק וצמיחה כלכלית". הכנס השנתי על שם יעקב לוינסון ז"ל 2002 – הקדמה. רבעון לכלכלה. שנה 49, טבת תשס"ג – דצמבר 2002.

שרון, נתן. הכימיה הביולוגית בישראל: תולדות התחום ושורשי ההצטיינות הישראלית בו, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תש"ס.

כי אם גם ההערכה הרבה ביותר ליזמות המחקר התעשייתית ולתרומת הידע המדעי. ואולם בהקשר של השוואת ההישגים המרשימים של אירלנד ושל ישראל, מסתמנת מגמה מדאיגה: אירלנד נמצאת במגמת עלייה מתמדת, בעוד ישראל שרויה בנסיגה.

#### לקריאה נוספת:

בונן, זאב. רפא"ל ממעבדה למערכה. ק.ד.ר., מרוה בע"מ, תשס"ג 2003.

ברגמן, ארנסט דוד. "המדע בישראל בתום עשרים שנה למדינה" מדע, י"ג, יולי-אוקטובר 1968.

כשער – קהילה אקדמית למען החברה בישראל, "מעמד ההשכלה הגבוהה ואוניברסיטאות המחקר בישראל: תמרוני אזהרה וקווי מדיניות".

האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, דוד בן-גוריון והתפתחות המדע בישראל. יום עיון כמלאת מאה שנה להולדת דוד בן-גוריון. ירושלים, תשמ"ט.

## מוקי צור

## מחזור החיים במשפחה החילונית בארץ

היתה השפעה על כלל הציבור, השפעה שחרגה בהרבה משיעורן באוכלוסייה.

ארץ-ישראל לא הציבה מודל של ארץ הגירה איראלית. לעתים קרובות היה המעבר אליה כרוך בהרעת התנאים שבהם חיו העולים אליה. היא גם העמידה לעתים אתגרי טבע, תרבות וביטחון קשים מנשוא. היה ברור כי האתוס של חיי היומיום ישתנה עקב הקמת היישוב היהודי החדש בארץ. התנועה אל ההתיישבות הכפרית היתה תנועה להדגשת מציאות של עבודה חקלאית, הנעשית לעיקר חשוב וחדש. הקהילה חיה בין בצורת לרוויה, בעונות החקלאיות. ערכים חברתיים נקבעים על פי תביעת העבודה. רשת החינוך המלווה את ההתיישבות משנה באופן רדיקלי את האתוס החינוכי. אנשים שבארצותיהם הקודמות ראו בעבודה "פרנסה" בלבד לא יכלו להבין את פשר התמורה. העבודה נהפכה מפעילות חולין לחלק ממארג תרבותי חדש של מהפכה אישית. היוצא לחרוש חריש ראשון מלווה את פעילותו בתפילה, אף שכבר אינו מן המתפללים... האתוס העומד מאחורי חיי היומיום החדשים הוא אתוס של הקשבה לטבע. קמים צמחונים שמבקשים לא לפגוע בבעלי החיים. טיילים מסיירים בטבע הארצישראלי כשיכורים, מחפשים את הרועה שייצג את האבות הקרמונים, את המקום שעליו דיבר המקרא; מגלגלים על לשונם עברית תנ"כית. שירים חדשים וריקודים,

את אורח החיים ואת קצב החיים של האדם היהודי המודרני, של משפחתו ושל קהילתו, שחיו בארץ בתקופת היישוב ובתקופת המדינה, הכתיבו במידה רבה שני גורמים: לוח השנה ומועדיו ומועדי מחזור החיים (מלידה עד קבורה). בשניהם ניכרות היו תופעות של מבוכה, התלבטות וטלטלה, בין הרצון לשמר עוגני חיים שעוצבו במסורת רבת דורות, לבין הרצון לתת ביטוי למהפכה הלאומית והתרבותית שהתרחשה בעם היהודי, מהפכה שסימנה מרד בכבליו של עבר כופה וניכרה בה השפעתם העצומה של תהליכי המודרניזציה והחילון שפקרו את קהילות ישראל. (ר' לוח השנה והחגים במדור זה.)

ויכוח תרבותי נוקב ורב-ממדי, שכלל גם ויכוח על מחזור החיים, התפתח בארץ כבר בראשית המאה ה-20. עיקרו של הוויכוח היה חינוכי, מה יהיה צביון התרבות החדשה שתיווצר כאן: האם הוא יהיה המשך או אלטרנטיבה למחזור החיים שעוצב בגולה? (על השינויים שהתרחשו במחזור החיים היהודיים בגולה ר' ערך מחזור החיים במשפחה חילונית במדור תמורות באורחות החיים.) אופי החיים החדשים שנוצרו בארץ היה שונה במידה בולטת מאופי החיים בתפוצות הגולה. החקלאות ואורח החיים הכפרי אמנם לא היו מעולם רוב ביישוב היהודי בארץ-ישראל; הוא היה תמיד אורבני בעיקרו. ואולם לתנועה הקיבוצית, ובמידה מסוימת גם לתנועת המושבים,

ומעולם אפוטרופוסית בלערית לטקסים אלה, הביאו הניסיונות לחרוג בהם מהמתכונת המסורתית-הדתית מדי פעם להתנגשויות עם הממסד הרבני. ואילו בתוך ההתיישבות העובדת גברו המאמצים, שלא תמיד עלו יפה, לצקת בטקסי מחזור החיים תוכן יהודי ואנושי חדש.

עם קום המדינה נמשך הוויכוח התרבותי על צביונם של מועדיו של מחזור החיים: מה יהיה בו מקומה של הדת ומה מקומה של המסורת החילונית-הציונית שכבר עוצבה, במידה מסוימת, בתקופת היישוב? האם יש להיענות לתנאים התרבותיים והמדיניים החדשים שנוצרו, ולעצב כיוודעים טקסי מחזור חיים שיהיו המשך לא מופרע למורשת הדתית-המסורתית שהביאה כל עדה מארץ מוצאה, או לקבל ולטפח את המורשת שכבר נוצרה בארץ-ישראל החלוצית של היישוב כטרם מדינה?

הגלים הגדולים של העלייה בשנותיה הראשונות של המדינה, והמאורעות הגדולים שקדמו להקמתה, הקרינו על המציאות החברתית-התרבותית שנוצרה. הם ערערו בהווייתם כמעט על כל מה שהתגבש התגבשות אידיאולוגית ותרבותית קודם לכן. הערעור העיד על צימאון גדול לרעיונות היסטוריים חדשים שרווחו באותה תקופה. לכל התהליכים האלה היתה

שלעתיים הם שאובים מן המסורת, משררים רצון לפרוץ אל חופש ואל שוויון של ערך האדם. מן הקהילה היהודית המסורתית שואב הארצישראלי החדש את ערכי הצדקה, העזרה ההדדית, האירוח, אך הוא נפתח לפתרונות רדיקליים יותר כגון "קומונה" מלאה, שותפות בבישול, בביגוד, בעבודה.

להתכנסויות המשותפות אין נוסח קבוע וזמן קבוע. כל אחד מביא לשם את הנוסח שעליו החליט באופן ספונטני בנאום, בווידוי, בשיחה, במכתב. במקומות רבים בתקופת העלייה השנייה נפלה הכרעה קיצונית: חיי החברה יתנהלו בשפה העברית. גם אם בשל כך ייאלמו הרבה קולות. הדיבור העברי השפיע על המעגל החברתי. המעבר אל העברית ואל העבודה והטבע – כשם שלרבים הוא היה פועל יוצא של ההתרחקות מהעולם הדתי, כך לאחרים הוא שגרם להתרחקות הזאת. בנסיבות של אז הברירה היתה בין חזרה לגולה והיאחזות בתרבותה המסורתית לבין בחירה באורח חיים אלטרנטיבי אמיתי פה, בארץ-ישראל.

ליחס אל חגי ישראל היה מִמד קהילתי, רעיוני, תרבותי. ליחס אל מועדי מחזור החיים נוספו על אלה, ביישוב החדש בארץ, שאלות בעלות אופי אישי-משפחתי מובהק: איך לחוג נישואים? איך לציין את הולדת הבן? איך להביא לקבורה את יקירך שהלך לעולמו? מכיוון שהרבנות ראתה בעצמה מאז



טקסי הבר-מצווה החדשים עברו גלגולים רבים. בתמונה משנת 1967: טקס בר-מצווה קיבוצי לילדי בית ספר מנהריה נחוג בשרידי בית כנסת עתיק במצדה. יש שניצלו את חגיגות בר המצווה למבחני חניכה שסיימו שנה של אתגרים

השפעה חוזרת על הדרך שבה עיצבה החברה הישראלית את מחזור חייה.

## קווים אופייניים למחזור החיים בארץ

במחזור החיים שהתעצב והלך ביישוב ובמדינת ישראל כמעט לא התעורר ויכוח על ברית המילה עצמה. חוץ ממקרים ספורים התקבלה ברית המילה כמעשה מחייב. יש להניח שהטקס הכרוך בכך הובן במשפחות החילוניות, ובכלל זה גם אלו שנמנו עם ההתיישבות העובדת, כטקס כניסה למשפחה ולעם ולא כאקט אמוני-תיאולוגי. בקיבוצים פרץ לעתים ויכוח סביב השאלה: היכן לקיים את הטקס – בבית החולים או בקיבוץ, והאם לשמור על כל דפוסיו הדתיים? היה מקרה בקיבוץ אחד שהתעורר ויכוח, אך הוא היה כין האב שביקש לוותר על ברית המילה לבין הקיבוץ שעמד על כך שהטקס מחייב. בחלק גדול מהמקרים הטקס לא היה פומבי ונעדר ממנו במידה רבה הערך הסימבולי; לעתים קרובות הוא נערך בבית החולים. מחוץ ליישובי ההתיישבות העובדת חלק ניכר מהמשפחות החילוניות נהגו לערוך טקס ברית מילה דתי, אם במתכונת המוכרת של אולם שמחות ואם כמסיבה צנועה בחוג המשפחה, אבל תמיד היו אלה שנמנעו מכל היבט טקסי ועשו את המילה בבית החולים, לעתים קרובות בידי רופא ולא בידי מוהל. מדי פעם נשמעו קולות, בעיקר כין רופאים, על נזק רפואי אפשרי לנימול, אך הם לא הצליחו לערער את הקונסנזוס המקיף סביב ברית המילה, שמרבית החילוניים מבצעים אותה בתוקף המוסכמה בדבר היותה אות השתייכות לעם היהודי ומתוך תחושה שהטקס, המשפחתי בעיקרו, מעיר על סוליריות משפחתית. ראוי עם זאת לציין שיש ארצות, כגון ארצות הברית, שבהן מבוצעת מילת בנים בחלק ניכר של האוכלוסייה הלא יהודית, גם בלי שנלווה אליה טקס כלשהו.

את המקום של טקס הכניסה לחדר המסורתי, לימור האלפבית וסיפורי החומש תפס בחיים החדשים טקס הבניסה לבית הספר. זהו טקס לאומי באופיו, עם היבט משפחתי לא מבוטל, העומד על מסורת בית-ספרית מובהקת. המשפחה מוסרת כו חלק מסמכויותיה החינוכיות לידי בית הספר, לחברה. בבית הספר לומדים גם את סיפורי המקרא, אך הם מצטרפים לטקסטים חדשים, לסיפורי עלילות של חלוצים, של גיבורים היסטוריים, ולספרות ילדים שפלשה כסערה לעולם הילדות החדש. בית הספר החדש משתמש בזמר, באמנות הפלסטית, בתרבות הגוף, כחלק בלתי נפרד מתהליך ליווי הצמיחה מילדות לנעורים. בתהליך זה של גיבוש אורח החיים לילד תופסים מקום מיוחד אמצעי התקשורת, הרדיו, הטלוויזיה ועתה האינטרנט, שעשו מהפכה באורח החיים ובחיי היומיום של הילדים.

טקסי הבר מצווה החדשים עברו גלגולים רבים. בחברות חילוניות שונות הם היו לטקס מעבר מעולם הילדות אל עולם הנעורים. בחברה החילונית היישובית נהגו משפחות רבות לערוך טקס בר מצווה מסורתי, שכלל גם "עלייה לתורה" בבית הכנסת. התנועה הקיבוצית, שבשנות ה-20 נעשתה לגורם המשפיע בעיצוב דפוסים חדשים לחגי ישראל ולמועדי מחזור החיים, לא הקדישה באותה תקופה מחשבה יצירתית לטקסי הבר מצווה פשוט כי רק בסוף אותו עשור הגיעו ילדי קיבוץ ראשונים לגיל הבר מצווה. רק במהלך העשורים הבאים התפתחו דפוסים חדשים של חגיגות הבר מצווה. תנועות נוער בעלות אתוס צופי, שאימצו את שנת הבר מצווה, ביקשו לנצל אותה כדי לפתח בקרב חניכיהן כישורי הישרדות ופעילות בחברה לטיפוח הצד המשימתי. טקס הבר מצווה היה לקבוצתי והוא צוין בנאומים של מורים, מדריכים ומנהיגים. שנת הבר מצווה היתה לשנה של אתגרים המבוססים על האמונה ביכולת החניך לעמוד במבחני חניכה שיאותו לו מה הן המשימות שלהן ייקרא בבגרותו. ביישובים שונים נקרא הנער לעבוד יום עבודה מלא, לשמור ליל שמירה, לשרור בשדה.

בשנות ה-70 וה-80 החלו להישמע קולות חדשים: חגיגת הבר מצווה נעשתה לטקס מגכש משפחה. ילדים נקראו לכרר בשנה זו את שורשי המשפחה. בהיות רבים מהם ילרי מהגרים נמחקה אצלם לעתים הסאגה של המשפחה, כדי לא "לקלקל" את תהליך הקליטה. כאן התחוללה תפנית. נעשה ניסיון להתגבר על מחסומי ההשכחה שליוו את העלייה ארצה. החל תהליך של היזכרות, שהתרכז לאטו דווקא סביב גיל הבר מצווה. סכים סיפרו לנכדיהם. הנערים נקראו, במסגרת של מבצעי "שורשים", לברר את "סודות" המשפחה. שלא ככני החלוצים, שרובם לא הכירו את הסבים או לא יכלו לתקשר איתם בגלל מחסומים של שפה, הפעם היה את מי לראיין. נערכו תיקי משפחה ובהם ערויות על מוצאה. כיוון שהתהליך נעשה לא רק באופן אינדיווידואלי אלא בקבוצות, החל להישמע סיפורו המגוון של המפגש הלאומי-ההיסטורי של הקהילה.

בבתי הספר העממיים החל גם תהליך בירור של סיפור המקום על גלגוליו. בדרך כלל, סיפור הראשונים שלעתים קרובות עוד יכלו לספר, ואם לא – כא נציג הדוד השני, שראה בעצמו את נציג הסיפור המקומי. ההיסטוריה המשפחתית וסיפור המקום החלו לתפוס מקום מיוחד בחיי היומיום של הציבור.

התהליכים האלה לוו בהדגשת המשפחה המורחבת במקום קהילת הגיל והמקום. אירועי הבר מצווה החלו לחזור לדפוס המשפחתי. כל ילד זכה להתכנסות של משפחתו ועמה חזר לטקסים מסורתיים לא כתהליך של "חזרה בתשובה", גם לא כאימון לקראת חיי כבוגר, אלא כחלק מתרבותו, להעיד על שייכותו למשפחה וללאום. היו משפחות חילוניות שבשלב

ולבניית זהותם הנפרדת. במשפחות רבות סימלה ההצטרפות לתנועת נוער מגמה של התנתקות מהמסורת ומהערכים של דור ההורים. ואולם במשפחות לא מעטות היתה תנועת הנוער גשר אל הדור של ההורים, שאף הוא השתתף בצעירותו בפעילות של תנועת הנוער. אחרי שנים של נתק בין-דורי תוגבר הקשר בין הורים לילדים. עם זאת הסתמנו גם התארגנויות של קבוצות ויחידים מסביב לתרבות המיוכנת מן המערב, בהשפעה עמוקה של אמצעי תקשורת וסוכנויות צריכה. בשנים האחרונות החלה שוב תופעה של התארגנות עצמית של נוער עם סיום בית הספר התיכון להליכה למשימות חברתיות, לחינוך נוער, לחיי שותפות ולביקורת חברתית. למרות, ובגלל, העמקת חברת הצריכה התגלתה גם חברת המצוקה. מתוכה קמו צעירים שהחלו למרוד בדפוסים המקובלים ולפלס דרך לתרבות הנעורים המתפתחת מסביב לביטוי עצמי, לביקורת על החברה הקיימת.

במחזור החיים הישראלי תופס **הצבא** – כגוף של צעירים המעמיד משימות קשות ומבגרות – מקום חשוב ביותר. כאן נפגשים נערים ונערות מחוגים שונים, משכבות סוציאליות שונות, מארצות מוצא שונות. אף שהצבא מאורגן כפרהסיה שאינה פוגעת בהלכה, באופן פרטי נבנית בו חברה בעלת

הזה שימשו להן העלייה לתורה ולימוד הנחת התפילין טקסים חד-פעמיים שבאו לשדר סובלנות ופתיחות, רצון לקבל יחס אישי ולהוסיף נדבך להתנסות המשפחתית.

לפי ההלכה, מגיעה הנערה לבגרותה בגיל שנים-עשרה, ומעמדה, כבת עונשין מבחינה דתית, נעשה דומה למעמד הנער בר המצווה. ואולם המסורת לא הכירה אירועים חגיגיים לכבוד **בת המצווה**. בתנועה הרפורמית, ובעקבותיה גם בחלקים של התנועה הקונסרבטיבית, נקבעו טקסים ייחודיים שהיו משותפים לנערים ולנערות. בשנות ה-60 וה-70, בהשפעת התפשטות הרעיון של שוויון מעמדה של האישה, הסתמנה מגמה בקרב חוגים דתיים שונים לחגוג גם את חגיגת בת המצווה. כמעט בו בזמן החלה התופעה להתפשט גם בקרב הציבור החילוני, אבל בו, מטבע הדברים, נושאות חגיגות הבת מצווה אופי חילוני. במקומות רבים, בעיקר בהתיישבות העובדת, אך לא רק בה, התגבש המנהג של טקס בר/בת מצווה משותף לנערים ולנערות, הנערך בדרך כלל לקראת סיום שנת הלימודים השביעית (כיתה ז'), ואותה השנה מוקדשת לתהליך הכנה חינוכי לקראת האירוע.

עם התבגרותם עוברים הנער והנערה לתרבות של **נעורים**. לרבים היתה תנועת הנוער דרך המלך להתארגנות העצמית



אף שטקסי החתונה של חלוצים נערכו פחות או יותר במתכונת מסורתית, לחתונה עצמה ניתן אופי חדש והזוג התבקש להבטיח כי הזוגיות שלו לא תפורר את החבורה הקיבוצית. בתמונה: חגיגת חתונה "משולשת" בקיבוץ יד מרדכי בשנת 1962

רדיקלית הציפה הכול, ובכלל זה את הטקסים והנהגים. בהרבה מקרים היה טקס החתונה פורמלי פחות ולעיתים לא נערך כלל. מדרשים חופשיים נאמרו בטקס מפי אנשים שלא היו רבנים או כלי-קודש. זוגות רבים נישאו בטקס משותף. הטקס עצמו היה מינימלי. הרבה ריקודים אקסטטיים ופחות טקסיות. בכל תקופת המנדט היו זוגות שחיו כנשואים לכל דבר, אבל שנישאו נישואים פורמליים רק עקב אילוצים, כשהיו צריכים דרכון משותף, או כשהיו צריכים לקבל שכר כחיילים או פקידים. לעתים התקיימו חתונות אלו הרבה אחרי שנולדו ילדים. היו נישואים שנערכו לצורך קבלת רישיונות עלייה (סרטיפיקטים) במסגרת טקסי נישואים פיקטיביים. הדבר חייב לתכנן מלכתחילה ארגון גירושים מסודרים.

באותה תקופה היה הערעור על טקסי הנישואים והירידה בערכם מלווה בדיונים לא פוסקים בשאלת היחס שבין המשפחה לחברה. היה צורך לדאוג לקשר הנכון שבין אהבה "פרטית" ובין החיים המשותפים בתוך החבורה ומחוצה לה. בקיבוצים, שביטאו את המתח באופן הקיצוני ביותר, היו ניסיונות להתמודד עם השאלות שנוצרו: איך לדאוג לחירותה של האישה במשפחה, כיצד ניתן לגדל ילדים באופן שלא יבורד את המשפחה, איך לשמור על אהבת אמת ולא להפוך את המשפחה לתא כלכלי משפטי גדידא. היו ניסיונות לאהבה חופשית, לנודיזם, אך כולם נעשו מתוך יחס רציני ביותר אל מקומו של הזוג ואל מקומה של המשפחה בחברה הסובבת. החרדה שמא השותפות המשפחתית תערער את יסודותיה של השותפות הקהילתית גרמה לעתים לתופעות יוצאות דופן: הזוגות הקפידו לא לשבת יחד בחדר האוכל, והיו שנכנסו אליו בדלתות נפרדות. היו קיבוצים שהגבילו את מספר הילדים בהחלטה של הקיבוץ ובקיבוצים אחרים נתן הכלל לילדים את שמם. במקומות מסוימים התעקשו לא לקרוא להורים אבא ואמא אלא בשמותיהם. אבל המשפחה הלכה וכבשה את מקומה, למרות, ולעתים בגלל, סימני השאלה. משנה לשנה היא התחזקה. היא ניצחה את תהזיות הפירוק. המשפחה שצמחה בחברה הקיבוצית היתה משפחה שהכירה באוטונומיה היחסית של הילדים והנוער ולא הכירה בסמכויות המובנות מאליהן של ההורים. ניסיונות בפדגוגיה מודרנית יצרו הפרדה יחסית בין ההורים לילדים. הורים ומורים התעמקו לא רק באדיאולוגיה אלא במשנת פסיכולוגים על הילד וגידולו. הם פעלו ליצירת אווירה שבה ינשמו הילד או הילדה אמנות, היסטוריה, שבה ילמדו להנהיג את עצמם ואת האחרים, שבה יכינו אותם להשתתף במשימות שבהן לא ישתתפו הבוגרים.

עם הקמת המדינה, עם העלייה ההמונית ובה פליטי השואה, גבר הצורך בגיבוש המשפחה. המשפחות החלו להיות רב-גיליות יותר. למרות ריבוי יתומים, וצעירים ללא הורים, היה

תרבות שונה מזו של החברה הרתית. סביב המטלות הקשות, המפגש עם סכנת המוות, ההיורדות למצב המורכב והפוגע של התקופה, מתגבשת בו חברה זמנית הנעשית לפעמים בסיס לקשרים הנמשכים כל החיים. מכאן יוצאות חבורות אל טיולים ברחבי העולם, בדרך כלל לארצות שבהן יוכלו לנצל תכונות ומיומנויות שרכשו בצבא (תפקוד ברמת חיים נמוכה, עמידה במבחני שרירות והתמצאות, יחס לטבע ולמכשולים שהוא מציב). גם האתוס של החלוצים משפיע על קיום מסעות לארצות שאינן נציגות הקדמה הטכנולוגית והגלובליזציה.

ההכרעה על יצירת משפחה היא מהדרמטיות במחזור חייו של האדם. המשפחה היהודית החופשית בארץ-ישראל עברה, מבחינה זו, תהליכים מהפכניים. המשברים שפקדו את הקהילות היהודיות כקולקטיבים, חוסר היכולת של הורים רבים להכין את בניהם ובנותיהם הכנה מקצועית וכלכלית לחיי הבגרות, התחושה שכל דור עומד לעצמו, שיש לשמור על חופש אישי, לקדם את שוויון ערך האישה, בצד העלאת בעיות המשפחה בספרות ובתרבות המודרניות – כל אלה הביאו למצב של אובדן השידוך המסורתי. לא ההורים בוחרים עוד את הכלה והחתן. החיזור ובחירת בן הזוג באהבה נהפכים לגורם המרכזי. המצב החדש הזה עורר שאלות בנוגע לדרכי קיומם של טקסי החתונה. הממסד הרבני בארץ קיבל מידי השלטונות העותמאניים, הבריטיים והישראליים את המנדט להבטיח מבחינה אדמיניסטרטיבית ליהודים, באמצעות ההלכה, את טקס הנישואים הדתי, אך לא אל כולם הוא דיבר. החתן והכלה לא גדלו בתוך חברה שהכירה את הרבנים. בתקופת העלייה הראשונה, עד 1904, עדיין היתה החתונה מסורתית. בתקופת העלייה השנייה כבר ליוו את החתונה ספקות רבים. כבר היה ברור כי תקופת השידוך הסתיימה, כי הזוגיות באה לקיים את האהבה והיא אינה מחייבת גידול ילדים בהכרח. הזוג מונע גם על ידי אהבה וגם על ידי אידיאל משותף, יש לו צרכים פסיכולוגיים והוא צריך למנוע שהם יפגעו במרקם העדין של החבורה.

אף שטקסי החתונה של החלוצים נערכו פחות או יותר במתכונת המסורתית על ידי רב או איש דת, לחתונה עצמה כבר ניתן בחברת החלוצים אופי חדש. עיקרה היה בהתייצבות הזוג מול חבריו, בני גילו, אחיו למשימה, והבטחה כי הזוגיות שלו לא תפורר את חבורת החלוצים. היא היתה מפגש גדול של בני אותו גיל, היו בה הרבה ריקודים, שתיות יין, אכילת מטעמים. היה בחתונה גם מן הגעגוע לחתונה בבית ההורים, אך גם ידיעה כי בית זה רחוק.

בתקופת העלייה השלישית, אחרי מלחמת העולם הראשונה, אחרי התווה ובוהו, הרצח ההמוני, המהפכה, החריפה שאלת החתונה. עוד חלק מהקהילה המסורתית נקרע ממנה. רוח



לעתים באופן אלים במלחמות, בתאונות ובמגפות, אבל כמובן גם באופן טבעי, בזקנה. פעם הוא הופיע כקוטע את מחזור החיים ופעם כמשלים אותם. פעם כביטוי לטבע, לחסרו ואלומות, ופעם כביטוי לאוזלת היר או לאלימות האנושית. הפגיעה האלימה שאליה התרגלו יהודים ערערה את הדרך שבה התייצב היהודי מול המוות. המוות התקבל כחלק מהיות האדם יצור החי בפרוזדורים החשוכים של ההיסטוריה. לא היה אפשר להצדיקו הצדקה תיאולוגית. מי שהמשיכו לבקש הסברים תיאולוגיים או אידיאולוגיים למוות העדיפו לשתוק. הקינה כניסיון להחלים על ידי השהיית הפרידה, ולהופכה מפצע לתרופה, לא הספיקה. לא היה מקום וזמן לקינה. הסופר י"ח ברנר ראה במוות את ההיגיון האנושי היחיד, אך טען כי מולו עומדת תאוות החיים הלא מוסכרת. צריך לעמוד מול האבסורד שבמוות ולא לקונן על המת. המשוררים וקוראיהם הבינו לפתע כי אין שומע לבכי המסוגנן, שהוא חושף את החולשה יותר מאשר את יכולת העמידה. לנוכח המשברים ההיסטוריים, שהפכו את המוות לאורח אלים ומצוי, היתה תחושה כי יש לקבל את המוות בדרך אחרת. מצד אחד, ההגנה העצמית היהודית בראשית המאה ה-20 כבר לא היתה יכולה לקבל את רצח היהודים כתופעה טבעית. הפנמת התחושות האוניברסליות וההומניות הביאה לגילוי קשה: המוות בא על היהודים מידי בני אדם השווים להם. כך נולדה הקינה השותקת שהועברה לארץ-ישראל. העמירה מול המוות ללא בכי, ללא טקסט או מנגינה קבועים, היתה קשה מאוד. התביעה היתה להתייצב מול החלל הריק בגבורה סטואית. צדה האחר היה שבזכות השתיקה תבוא הכתיבה. המדרש הפוליטי שייכתב ייכנס לספרי ההיסטוריה וישיאר אחרי מות המת. מצד אחד, היה בהלוויה אלם, מצד אחר היתה הקפדה על הנצחה כנאום ובספר. מצד אחד איסור דמעה, מצד אחר תרגום התחושות לטקסטים עמידים וחופשיים מ"נוסח". העמידה הציבורית אל מול האסון מתלווה אל הראייה המשפחתית שעל האדם להפוך את צערו לחלק מן הכוח הציבורי הנאגר. הפער בין התחושות האישיות המיוחדות של בני המשפחה לבין חובתם לציבור, בין הצורך לבטא את האסון לבין הצורך לא לרפות ידיים, יצרו, בייחוד אחרי מלחמת העצמאות, קרע פנימי שנמשך זמן רב. אמהות ואבות שכולים כתבו לציבור דברי השלמה וחיוזק בעוד שבכתיבה פרטית, ביומנים ובהתייחסות פרטית משפחתית, הביעו ייאוש ואכזבה מרה.

התרבות של הקינה השותקת לא היתה הדרך היחידה להתמודדות עם האבל. העולים ארצה הביאו עמם תרבויות קינה מגוונות ונוסחי אבל רבים. גם אלה שלא היו דתיים חזרו לעתים על פריטים של האבל המסורתי מבלי להזדהות עם משמעותו. בנסיבות שהצדיקו את עיצוב האבל באופן לאומי, נשמרו לעתים



עוד ועוד זוגות החלו לגור יחד לפני הנישואים או לא להתחתן כלל. מצדדים שונים החלו בארגון טקסי חתונה אזרחיים. בתמונה: חתונה אזרחית הנערכת בשוהם (2002) בידי עיריית רוזנבלום, ממלאת מקום יו"ר המועצה המקומית

מעין תהליך של שיבה למשפחה. העלייה ההמונית מארצות האיסלאם, שבהן העמידו קהילות ישראל את המשפחה במרכז הווייתן, העצימה את התהליך הזה. למרות הזעזועים הרבים שעברה החברה הישראלית, ואולי בגללם, פחתה הביקורת הבין-דורית הקיצונית. נתגלתה נכונות לעצב את החתונה כטקס שבו שותפה החברה. בחתונה הובע הרצון לחוזה המרכז את תביעת החברה מהמשפחה ומהיחיד, והשאפה לביצור הצריכה המשפחתית התרחבה.

השינויים התקבלו בקרב רבים ברגשות מעורבים. המלבוש והתרבות עוד היו צנועים ומסתפקים במועט, אך טקסי החתונה נעשו יותר ויותר ביטוי לפנטזיה של ההורים ושל החתן והכלה. החתונה קיבלה יותר ויותר אופי של תפילה להצלחה בהקמת הבית, בגידול הילדים, בהנחלת מורשת המשפחה. החזרה לרפוסים מסורתיים, להדגשת הופעת הרב, צלם הווידאו והתזמורת המרקידה את הקהל באו לאשר את חלום הקהל. בקרב חלקים ניכרים של החברה הישראלית הלך והתפשט דפוס של מסיבות חתונה המוניות, ולעתים קרובות ראוותניות, שאליהן באים המוזמנים עם מתנת חג בדמות צ'ק. דפוס זה היכה שורשים כה עמוקים עד שגם משפחות מעוטות אמצעים חשות שהן מחויבות לו, למרות עלותו הגבוהה.

מן הצד האחר, עוד ועוד זוגות החלו לגור יחד לפני הנישואים, או לא להתחתן כלל אך לחפש דרכם כזוג במשפחה. ואילו המשפחה, הבאה לתת מקלט רגשי, חירות למימוש אישי, הביאה עמה את תפיסת הסובלנות המינית שבסופו של דבר עודדה גם את ההכרה החברתית בהומוסקסואליות ובלסביות. במחזור החיים נועד פרק מיוחד לפגישה עם המוות. ביישוב העברי בארץ-ישראל וגם במדינת ישראל היה המוות מופיע

וליצירה התרבותית המצטברת. המוות של הזקן הוא חלק מהתהליך הזה. כבר לא מותו של איש בעל סמכות להכתיב לדורות הבאים בצוואתו, אלא מוות המעניק ירושה תרבותית שבאמצעותה יוכל הדור הצעיר, אם ירצה, לבנות את העולם שלו.

בסוף המאה ה-20 ובראשית המאה ה-21 ניכרים בקרב הציבור החילוני חיפושי דרך גוברים במטרה לעצב דפוסים לא-אורתודוקסיים ואף חילוניים למועדי מחזור החיים. רב מספר החתונות המתקיימות בטקס חילוני, המשלב בתוכו כמה ממרכיבי הטקס המסורתי, אך נערך ללא רב. עולה בהתמדה שיעור הנפטרים שהם או בני משפחתם מבקשים שטקס הקבורה לא יהיה דתי והם מבקשים לפיכך להיקבר בקיבוצים או בבית קברות אזרחי. משפחות חילוניות רבות, המבקשות לקיים לרגל בר/בת מצווה או לרגל חתונה טקס שיתבסס על המורשת היהודית, אך לא בנוסחה האורתודוקסית, פונות לקהילות הרפורמיות (של התנועה ליהדות מתקדמת) או הקונסרבטיביות (של התנועה המסורתית). משפחות חילוניות אחרות פונות אל "שטים" (מכון החגים של התנועה הקיבוצית), אל "עלמא – מכללה עברית", אל "מכון החגים החילוני", אל "המדרשה" באורנים, ואל גופים נוספים, המסייעים למעוניינים בעיצוב של דפוס טקס חילוני למועדי מחזור החיים שלהם.

#### לקריאה נוספת:

אצילי, א, יחסו של השוה"צ לדת ולמסורת, גבעת-חביבה, 1984.  
בן-גוריון, א, ושוע, צ, (עורכים), ילקוט אבלות, תל-אביב ובית-השיטה, 1990.  
גרץ, ג, (עורכת), נקודת תצפית: תרבות וחברה בא"י; תל-אביב, תשמ"ח.  
זעירא, מ, קרועים אנו – זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים, 2002.  
שפירא, א, "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", בתוך: יהודים חדשים – יהודים ישנים, תל-אביב, 1997.

## נמרוד אלוני ויואב סילברט

היה אז החופשיים. כאשר נתוועדו המודים לתכנן ולתאם את עבודתם, באספותיהם בין השנים תרנ"ב ותרנ"ה (1892-1895), נתגלעו לא אחת מחלוקות עזות בין הרוב החופשי שבקרב המורים למיעוט הדתי, והיו מורים דתיים שפדשו מהאספות, כנראה על רקע זה. אף שנעשה ניסיון לנהל את חיי בית הספר באופן שלא ינכר את ההורים הדתיים, נפתחו באחרות מהמושבות "חדדים" מסורתיים, בעידודה של אגודת "שומרי תורה" הדתית-קיצונית מירושלים.

כמה מדפוסיו של האבל המסורתי ונוספו אליו יסודות של האבל כפי שעוצב בחברה החילונית. ה"יזכור" שכתב ברל כצנלסון אחרי מותו של יוסף טרומפלדור ב"א באדר תר"פ (1920) שמר, לכאורה, בפתיחתו על הדפוס המסורתי, אך במקום "יזכור אלוהים" כתב כצנלסון "יזכור עם ישראל". נוסח זה נעשה, אם כי בשינויים מסוימים, לנוסח הקבוע במרבית האירועים הלאומיים והציבוריים והוא שולב גם בטקסי האזכרה של צה"ל. אחרי מלחמת יום הכיפורים ב-1973 השתנתה האווירה בנוגע לאבל ולקינה. אורח החיים הסגפני, המסתפק במועט, החושש מביטוי יתר, עמד בסתירה לתרבות הדינמית הצרכנית. גם תרבות התקשורת לא אהבה את נצירת הרגשות ואת המאמץ שלא לחשוף את האני במצוקתו ובכאבו. הדפוסים החדשים הדגישו את הנזק שבהתאפקות, גברה הקריאה לביטוי הרגש והמועקה. כבר לא נתבקשה צנוּרה ("חרוש והחרש"), אלא הפורקן. גילוי מגבלות הכוח במלחמת יום הכיפורים וההעזה לבטא את הציפייה לשלום דחפו את האנשים לבטא יותר ויותר את המועקה והבכי הופיע שוב. עתה כבר הותר לקבל את המוות בכאב, בתפילה, בתחנונים, בכעס ובהתקוממות. השינוי הזה התחולל במסגרת של רטוריקה של ביטוי עצמי חד-פעמי ושל ריבוי עצום של שירים נוגים שמרבים להשמיע בימי אבל. גם המנהג היהודי המסורתי של "ישיבת שבעה" היה לנחלת הכלל והוא משקף צורך אנושי-חברתי של מתן ביטוי לרגשות של סולידריות והזדהות עם המתאבלים.

לעומת ההיתר לבכות על הצעירים, לקונן על פצעים היסטוריים, הִזְקָה, ששיעורה בחברה הישראלית גדל והיא היתה לחלק מסימני ההיכר שלה, הביאה עמה תחושות חזקות מאוד של אכזבה משינויים דרמטיים שהתחוללו בארץ בשנים ספורות, תחושות חזקות שיש צורך לחזור אל זיכרון רב-שנתי ורב-דורי ולבסס עליו את הכבוד לאדם שעבר הרבה בחייו, לבנות זיכרון שיהיה בו מקום להתנסויות של הדורות, לביוגרפיות המגוונות

## מערכת החינוך והמתח הדתי-חילוני

בתנועה הציונית היו מדאשיתה השקפות עולם שונות, ולעתים נוגדות, בעניין מקום הדת במדינת היהודים העתידה. כדי לשמור על אחדות התנועה, ולאפשר קיום של דתיים וחילוניים בצוותא, הוסכם כבר בוועידה הציונית במינסק, בשנת תרס"ב (1902), לאפשר בתוך התנועה הציונית קיום מסגרות נפרדות לחינוך דתי ולחינוך שאינו דתי. בארץ-ישראל היה אז המצב סבוך יותר. מתיישבי "העלייה הראשונה" במושבות היו רובם הגדול דתיים, אך בין המורים בלט חלקם של החילונים, שכינים

התארגנו לראשונה בתי הספר בעלי הרוח הלאומית-הציונית ברשת, בהנהגתה של הסתדרות המורים. בתוך הסתדרות המורים עצמה התגלעו מאבקים על הנהגה בין הסניף הירושלמי בעל האופי הדתי יותר לסניף היפואי שבו הרוח החילונית היתה דומיננטית.

בתקופת מלחמת העולם הראשונה רוכזו האמצעים המועטים שזרמו לארץ בידי "המשרד הארצישראלי", שנוהל בידי אישים חילוניים (בתחילה ארתור רופין, ואחר כך יעקב טהון). ההזדקקות למשאבים אלה הביאה להצטרפות בתי ספר דתיים (ציוניים וחרדיים) למערכת החינוך שבהנהגת הסתדרות המורים. כאשר הסתיימה המלחמה, איים קיומם של בתי ספר דתיים רבים, שבהנהגה חילונית בעיקרה, על שלמותה של המערכת; שכן בתי הספר הדתיים התקשו להשלים עם הנהגה בעלת אופי חילוני למערכת המשותפת, וחששו מתכנים זרים לרוחם ומאורח חיים חילוני העלול לחלחל עקב כך לבתי הספר הדתיים. מאבקי הרתיים והחילונים במערכת החינוך בארץ הביאו לקיום ריונים במסגרות ההסתדרות הציונית ששבו להתכנס לאחר הפסקה בתקופת המלחמה, וב-1920 הוחלט בוועירה שנתכנסה בלונדון על כינון שיטת הזרמים בחינוך. על פי שיטה זו, פעלו בהנהגה אדמיניסטרטיבית מאוחדת שני זרמים נפרדים – דתי וכללי – וכל אחד מהם נתון למערכת פיקוח פדגוגי נפרדת. לשני זרמים אלה נוסף בהדרגה במהלך שנות ה-20 זרם העובדים. זרם ייחורי זה, בעל זיקה למפלגות הציונות הסוציאליסטית, קיבל מעמד רשמי, תחת ההנהלה האדמיניסטרטיבית המשותפת לשני הזרמים הוותיקים, רק לקראת סוף שנות ה-30. ומאחר שהזרם הדתי-הציוני היה מזוהה עם מפלגת המזרחי (ואף נקרא על שמה), וזרם העובדים השתייך להסתדרות העובדים בהנהגת מפא"י, נאלץ גם הזרם הכללי לבקש חסות פוליטית, כדי שלא יקופח בהקצאת המשאבים, ומצא את משענו במפלגת הציונים הכלליים, אם כי קשר זה היה רופף יותר מאשר בשני הזרמים המתחרים.

### שיטת "הזרמים" בתקופת המנדט ולאחריה

בכל תקופת היישוב שבשלטון המנדט התנהלה שיטת הזרמים מתוך הפרדה פדגוגית ביניהם ולעתים מתוך מתיחות ביניהם. היו מקומות שבהם התנהל מאבק סביב ניכוס בית ספר מסוים לאחר הזרמים, כך למשל אירע כשהועבר בית הספר בזיכרון-יעקב מהזרם הכללי לזרם הדתי. במקרים אחרים התנהל המאבק סביב מימון בתי הספר (דוגמת בתי הספר של זרם העובדים בתל-אביב). עם כל זאת הבטיחה השיטה מידה רבה של הסכמה ופעולה ארגונית משותפת בתחומים שאינם פדגוגיים. יצאו מכלל זה בתי הספר החרדיים שהחזיקו מסגרות נפרדות משלהם,



מודעה של "היישוב הישן" שפורסמה בזמן "מלחמת השפות" (1911-1913), בתמיכה בעמדת חברת "עזרה" שביקשה להנהיג את הגרמנית כשפת ההוראה בטכניון בחיפה

כאשר הנהיג בן-ציון מוסינזון את לימוד המקרא בשיטת "ביקורת המקרא" בגימנסיה העברית (לימים הגימנסיה הרצליה) ביפו, יצאו נגדה הרבנים הציוניים בארץ ובחור"ל. בלטו בהם "רב צעיר" (חיים צ'רנוביץ) והרב קוק. האחרון סירב אף להצטרף למאבק משותף עם הסתדרות המורים במיסיון, בטענה כי העומד בראשה גרוע מהמיסיונרים בהיותו שותף לחטא ההוראה ברוח ביקורת המקרא בגימנסיה. (ר' גם הערך המקרא בחינוך הישראלי הכללי במרור זה; וכן הערך התנ"ך בהווה הישראלית במדור זיכרון, מיתוס והיסטוריה.)

הסתדרות המורים, שהוקמה בשנת תרס"ג (1903), נוסדה מלכתחילה כדי ליצור מסגרת מאוחדת ומארגנת לבתי הספר בארץ-ישראל. בתי הספר בארץ היו אז בבעלות שונות, ללא קו פדגוגי או רעיוני קבוע או משותף לכלל בתי הספר. רוב ההנהלות דרשו חינוך לקיום מצוות, ואילו חלק גדול מהמורים החזיקו בדעות חופשיות, ומספרם עלה במרוצת "העלייה השנייה". להסתדרות המורים לא היה מעמד רשמי בבתי הספר הללו, אך במשך העשור הראשון לקיומה היא הצליחה בהדרגה לבסס את סמכותה כלפי המורים. בתי הספר של הציבור הדתי הקיצוני (חרדים בלשון ימינו) נשארו מחוץ לתחום השפעתה.

המאבקים על רקע רעיוני (דתי, ציוני והעמדה כלפי לשונות ההוראה) בקרב בתי הספר ששירתו את הציבור הציוני-הלאומי לא פסקו גם כאשר לצד בתי הספר המשותפים הוקמו בתי ספר ברוח תנועת המזרחי הרתית-ציונית. ערב מלחמת העולם הראשונה, בעקבות "מלחמת השפות",

ילדים רתיים לזרם העובדים. אמנם נחתם הסכם עם המפלגות הדתיות שילדי עולי תימן יזכו לחינוך דתי, אך ההסכם לא כלל את שאר העולים, וממילא לא קוים כלשונו בטענה שהוא חל על מחנות העולים בלבד, ולא על המעברות. גם כאשר הושג הסכם חדש, נמשך גיוס חלק גדול מילדי העולים לזרם העובדים, על ידי שזרם העובדים ייסר שלוחה מיוחדת לעולים דתיים שבה הוא התחייב להעניק חינוך דתי – "הפשט הדתי". כך קרה שזרם העובדים, בעל הזיקה הציונית הסוציאליסטית, הכפיל את כוחו היחסי, ונעשה מהזרם השני בגורלו, עם פחות מרבע מאוכלוסיית התלמידים בעת קום המדינה, לזרם הגדול ביותר שכלל יותר ממחצית התלמידים.

### חוק החינוך הממלכתי – ביטול לכאורה של הזרמים

התנגדותן של המפלגות הדתיות השותפות לקואליציה למדיניות החינוך של הממשלה הביאה, בשנת 1951, לנפילתה ולבחירות חדשות. ה"מורוס ויונדי" שהושג עם המפלגות הדתיות אפשר הקמת ממשלה חדשה שהרכבה היה דומה לזה של קודמתה. במרוצת כהונתה הצטרפו אליה הציונים הכלליים, פטרוניו של הזרם הכללי, ובשנת 1953 קיבלה הכנסת את "חוק החינוך הממלכתי", שלכאורה הביא לביטול הזרמים החינוכיים (בעלי הזיקות המפלגתיות) ולא יחודם במסגרת החינוך הממלכתי, אך, למעשה, הזרם היחיד שהתבטל לחלוטין היה זרם העובדים, שכל תלמידיו עברו יחד עם תלמידי הזרם הכללי אל "החינוך הממלכתי". החינוך שניתן בו היה, במידה רבה, דומה ברוחו לזה שניתן קודם לכן בזרם הכללי והוא היה כפוף למזכירות הפרגוגית הכללית של המשרד. ואילו תלמידי הזרם הדתי נכללו מעתה במסגרת החינוך הממלכתי-הדת, אשר המשיך לשמור על מרבית מאפייניו של זרם המוצא – ובכלל זה הזיקה המפלגתית. הוא היה כפוף למועצה פדגוגית משלו במשרד החינוך והתנהל בירי הפקיד הממונה על מנהל החינוך הדתי. רשת החינוך החרדי של אגודת ישראל לא נכללה בשום ענף מענפיו של החינוך הממלכתי ושמרה על עצמאותה המלאה (אף יותר מקודם לכן), בלי שנאלצה לוותר על מימון מתקציב החינוך של המדינה, וכך למעשה נמשך בחינוך הממלכתי קיומם של שלושה זרמים שונים.

החוק משנת 1953 ביטא למעשה את עמדתו של ראש הממשלה דוד בן-גוריון, כי ההסדר החדש – שמבטיח אוטונומיה מוגבלת לחינוך הממלכתי הדתי ועצמאות כמעט מוחלטת לחינוך החרדי הלא ציוני – יש בו, מן הצד האחד, הבטחה של שקט ויציבות במערכת הפוליטית, ואין בו, מן הצד האחר, כדי לסכן את ההגמוניה המוחלטת של הציבור

גייסו לעצמם משאבים מחוץ למסגרות הסוכנות הציונית, ועד קום המדינה לא גילו כל רצון להצטרף למערכת היישובית המאורגנת. הם גם נאבקו נגד המערכת של "היישוב" על חלקם בתקציב ממשלת המנדט הבריטי שנועד למימון המגזר היהודי. עם כינונה של מדינת ישראל נמשך ההסדר הישן מתקופת היישוב זמן מה, עד אשר נחקק "חוק לימוד חובה 1949", בעת כהונתו של שר החינוך זלמן שזר, מוסדה שיטת הזרמים בחוק, ולשלושת הזרמים הציוניים נוסף עתה הזרם החרדי (והלא ציוני) של אגודת ישראל, במעמד שווה. העלייה הגדולה בשנותיה הראשונות של המדינה החמירה את המתיחות סביב הפניית ילדי העולים לבתי הספר של הזרמים השונים. העולים רוכזו תחילה במחנות מעבר זמניים שלא היו בהם בתי ספר מסודרים. על מערכת החינוך במחנות העולים הופקדה מחלקת התרבות של משרד החינוך והתרבות, בזמן שעל מערכת החינוך הוותיקה הופקדה מחלקת החינוך של משרד זה. מחלקת התרבות נמנעה מהפעלת שיטת הזרמים, והנהיגה "חינוך אחיד" לכל ילדי העולים. מכיוון שהמחלקה נוהלה בידי אנשי המפלגה השלטת – מפא"י, נוהל למעשה "החינוך האחיד" ברוח זרם העובדים. הדבר עורר מורת רוח רבה, בייחוד בקרב המפלגות הדתיות, משום שחלק ניכר מהעולים החדשים (ומפורסם בעניין זה המקרה של עולי תימן) באו מחברות בעלות אורח חיים דתי. עולים אלה, טענו המפלגות הדתיות, בגלל תלותם במוסדות המדינה ומחוסר היכרות עם המערכת, מתקשים לעמוד על זכותם להעניק לילדיהם חינוך שיהיה תואם את השקפת עולמם. גם אחרי שהועברו העולים ממחנות העולים למעברות (שנועדו להיות סידור ארעי עד לקליטה המלאה), ויצאו משליטת מחלקת התרבות, נוצלה השליטה של אנשי זרם העובדים במשרד החינוך ובמערכות השלטון האחרות לגיוס



ילדים חרדיים תלמידי "חדר" בבני ברק. בתי הספר החרדיים החזיקו מסגרות נפרדות ולא גילו בתקופה שלפני הקמת המדינה רצון להצטרף למערכת החינוך היישובית המאורגנת



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

עד המהפך של 1977 חש הציבור החופשי שהוא בטוח בשל היתרון שיש לו במספר הלומדים במסגרותיו ואחיזתו בהגמוניה התרבותית של החברה הישראלית. בתצלום משנת 1932: ילדי תל-אביב משחקים בחולות מתחת עץ שקמה עתיק ליד המקום שהיום נמצא בו היכל התרבות

החופשי אשר יש לו רוב מוחלט בציבור הישראלי ושנציגו יאייש, כאילו "לעולם ועד", את כיסא שר החינוך. מבחינת היחסים בין החינוך הממלכתי הכללי לחינוך הדתי הלאומי ולחינוך החרדי, ניתן לומר שעד לשנת ה"מהפך", ב-1977, היתה זו תקופה שקטה של "חביון" – או, במונח המוכר יותר, תקופה של סטטוס קוו. מן הצד האחד, הציבור החופשי חש שהוא בטוח מבחינת יתרונו הכולט בהיקף הלומדים במסגרותיו, אחיזתו בהגמוניה התרבותית של החברה הישראלית, וביטחונו בכך שתמיד יונהג משרד החינוך בידי שר משורות המחנה החופשי. מן הצד האחר, לציבור הדתי הלאומי ולציבור החרדי היתה חירות רבה בניהול ענייניהם החינוכיים ועדיין לא ניכרו בהם סימני הכמיהה או ההזרמות למהפכה חינוכית ותרבותית שתשנה את הסדרים הקיימים וההיררכיות המקובלות. בשנת 1977 התחולל מהפך בחינוך בעקבות הקמת ממשלת ימין בראשותו של מנחם בגין ומינויו של זבולון המר, איש המפד"ל, למשרת שר החינוך. כך הועמד נציג קבוצת מיעוט דתית, אשר יש לה על פי חוק החינוך הממלכתי זכויות יתר פדגוגיות כהגנה מפני הרוב החילוני, בראש החינוך הממלכתי כולו, וזאת בלי שלציבור הגרול של החינוך הממלכתי תהיה הגנה חוקית או תקנונית כלשהי מפני כפייה אפשרית של

השקפת העולם הדתית. מאז הכוחות הפוליטי השתנה, אבל ההסדרים החוקיים בענייני החינוך נשארו על כנם. נוצר מצב חדש שבו השקפת העולם של הציונות הדתית קנתה לה השפעה בחינוך הממלכתי כולו: בתוכניות חינוכיות וברגשים עדכיים, כגון בעמדה המסויגת כלפי תורת האבולוציה ובריאת העולם, בחיזוק האוריינטציה האורתודוקסית בחקר היהדות והוראת המקרא, בהרחבת התקציב לישיבות ולמוסדות החינוך הדתי, באיוש משרות מרכזיות במשרד החינוך, ובהפניית צעירות רתיות, רובן מ"בני עקיבא", שלא התגייסו לצבא ושירתו במסגרת "השירות הלאומי", להוראה בכתי ספר ממלכתיים. בשנות ה-80 שררה בתחום החינוך יציבות יחסית. בחלקן ביסס השר המר במשרד החינוך את רוח הציונות עם גוון מורשתי יותר, ובחלקן שימר השד יצחק נבון, כשר החינוך בממשלת "האחדות הלאומית", את הסטטוס קוו הפשרני ונטול היומרות האידאולוגיות. בשנות ה-90 שוב השתנתה המציאות שינוי דרמתי: העמדות הליברליות וההומניסטיות מצד אחד והעמדות המשיחיות והפונרמנטליסטיות מצד אחר זכו בתקופה זו לניסוחים מגובשים ומחודדים, המחלוקות האידאולוגיות התרחבו לשסעים, ומאבקים על זהות תרבותית ומדיניות חינוכית הונחו על שולחנה של החברה הישראלית. בעשור זה של שנות ה-90 התמנו לתפקיד שר החינוך לא

שולמית אלוני, חוללה מפנה במערכת החינוך הממלכתי: כימה היא שודרגה בתחומי התקציב ושכר המורים, הופצו מסרים ברורים על חשיבותה של ההשכלה הכללית ושל החשיבה הביקורתית, ושקדו על ביסוס התרבות הדמוקרטית ועל טיפוח רחב היקף של התרבות הכללית. החינוך הממלכתי-הרדתי והחינוך החרדי (האשכנזי והספרדי) המשיכו ליהנות מן האוטונומיה המנהלית והפדגוגית. אבל אמירות של שרת החינוך שולמית אלוני בדבר תקפותה של תורת האבולוציה ועל כבוד האדם והשוויון בין המינים קוממו עליה את הממסד הרדתי-החרדי, והוא איים בהפלת הממשלה, דבר שגרם להתפטרותה של השרה. אמנון רובינשטיין, שבא במקומה, שמר על הקו הליברלי במשרד החינוך אך מיתן את המחלוקות עם הגורמים החרדיים.

### "ועדת שנהר" – הוראת יהדות ברוח של פתיחות

ב־1991 מינה השר המר ועדה בראשותה של הפרופ' עליזה שנהר, רקטור אוניברסיטת חיפה דאז, כדי "שתבחן את מצב לימודי היהדות בחינוך הממלכתי הכללי ותציע הצעות בדבר המטרות והתפיסה, תוכניות הלימודים וכל יוזמה אחרת העשויה

עוד חסידי הסטטוס קוו, אלא אישים בעלי גישות אידיאולוגיות מובהקות: מן הצד האחד, שולמית אלוני, אמנון רובינשטיין ויוסי שריד, בעלי השקפת עולם הומניסטית ומחויבות לטיפול השכלה רחבה ברוח המדע ולביסוס דמוקרטיה ליברלית ופלורליסטית; ומן הצד האחר, זבולון המר ויצחק לוי, בעלי השקפת עולם דתית לאומית ומחויבות להרחבת מקומה של היהדות הדתית הלאומית (שרבים מתוכה אימצו השקפות משיחיות ולאומניות), ומתוך כך גם לכרסום בהגמוניה החינוכית והתרבותית של היהדות החופשית והישראליות החילונית. גם היה שינוי במערכת הדמוגרפית ובמאזן הכוחות הפוליטי, וכך הציבור החרדי התעצם והתרחב, ומפלגת ש"ס, שנתגלתה כמפלגה החזקה בתוכו, הקימה זרם חינוכי חרדי נוסף מחוץ למסגרות החינוך הממלכתי: רשת "מעין החינוך התורני". במהלך חמש-עשרה שנים התחולל שינוי דרמטי במעמדו של החינוך החרדי והתכרסם מאוד מעמדו של החינוך הכללי: בשנת הלימודים 1989/1990 הקיף החינוך הממלכתי היסודי במגזר היהודי 71% מהתלמידים, הממלכתי הרדתי הקיף 21%, והחרדי – פחות מ־8%; ואילו בשנת הלימודים 2004/5 למדו בממלכתי הכללי 58%, בממלכתי הרדתי 19% ובחרדי 25%.

הקמת ממשלת רבין, בשנת 1992, שבה כיהנה שרת החינוך



במערכת החינוך הממלכתי הכללי הופצו מסרים ברורים על חשיבותן של ההשכלה הכללית ושל החשיבה הביקורתית. בתמונה: תלמידי תיכון באשקלון בשיעור ביולוגיה (1967)

החינוכית לשוויון בין המינים; 7. תפקידים ומשרות אוישו כמעט אך ורק באישים מהחינוך הדתי; 8. האגף לתוכניות לימודים של החינוך הממלכתי הכללי צומצם במידה רבה; 9. תנועות הנוער החילוניות הופלו לרעה ביחס לתנועת בני עקיבא; 10. לחינוך החרדי ולחינוך הממלכתי-הדתי הוענקו כפל תקציבים (גם ממשרד החינוך וגם ממשרד הדתות) ותנאים מועדפים – וכך תלמידי החינוך הדתי והחרדי זכו למספר קטן יחסית של תלמידים בכיתה, לשעות תקן רבות יותר לתלמיד, ולאפשרויות להסעה ולהזנה, שלא היו לתלמידי החינוך הכללי.

## שליטה כמעט מוחלטת של מנהיגות החינוך הממלכתי-דתי

מכאן ואילך שרר למעשה מצב חדש במערכת החינוך: בעור שהחינוך הממלכתי-הדתי והחינוך החרדי ("העצמאי" האשכנזי ו"אל המעיין" הספרדי) המשיכו ליהנות מאוטונומיה מנהלית ופרדגוגית, עבר החינוך הממלכתי לשליטה כמעט מוחלטת של מנהיגות החינוך הממלכתי-הדתי. הסדרים לא הוגנים אלה היו במידה רבה המניע להקמתו של ארגון חמ"ה לקידום החינוך הממלכתי ההומניסטי בישראל. ארגון זה, בתמיכה רחבה של ארגונים לקידום יהדות חופשית ותרבות דמוקרטית, שם לו למטרה לשקם את המנהיגות הרעיונית והערכית של החינוך הממלכתי, להשתחרר מהשתלטותו התרבותית של החינוך הדתי, ולהבטיח את תרומתו של החינוך בישראל לקידום החשיבה המדעית, המשטר הדמוקרטי והחתירה ליחסי שלום ודו-קיום בין יהודים לערבים.

דרך היוזמה הזאת, ויוזמות נוספות ברוח זו, התמונה הכללית לא השתנתה. בצד הגברת השפעתו של החינוך הממלכתי-הדתי על רוחה של מערכת החינוך ועל מוקדי הכוח שלה, גדל והתפתח זרם החינוך החרדי של ש"ס, דשת "אל המעיין" או בשמה המלא "דשת מעיין החינוך התורני". תופעה זו כרסמה קשות בחינוך הממלכתי והעמיקה את האי-שוויון בהזדמנויות החינוכיות: כיוון שההסכמים הקואליציוניים העמידו לרשות "מעין החינוך התורני" הקצבות נדיבות מכספי המדינה, נתאפשר לרשת זו להציע לתלמידיה שידות הסעות, ארוחת צהריים בבית הספר ויום לימודים ארוך. אפשרויות חדשות אלה היה בהן פיתוי עז ליהודים מן השכבות החלשות, והדבר הביא במקרים רבים לסגירת מעונות יום של נעמ"ת ההסתדרותית ובתי ספר יסודיים של החינוך הממלכתי, שעה שבמקומם נפתחו מעונות ובתי ספר של רשת מעיין החינוך התורני. בכך למעשה מימנה המדינה, בדרך כלל מתקציבים ייחודיים שאין פיקוח עליהם, את צמיחתה של מערכת חינוך

לקדם את החינוך היהודי בישראל". ועדת שנהר הגישה את המלצותיה לשר החינוך אמנון רובינשטיין, בשנת 1994, והוא אימץ אותן והחל לפעול ליישומן. ועדת שנהר התוותה דרכים להעמקת הוראת היהדות ברוח של פתיחות, בגישה ביקורתית ובראייה פלורליסטית. הוועדה הדגישה גם את הצורך לפעול לכך שהמורים המלמדים את מקצועות היהדות יבואו מתוך הציבור שאליו משתייכים תלמידי החינוך הממלכתי, הווה אומר – הציבור הכללי (החילוני רובו). שנה לאחר מכן מינה השד רובינשטיין ועדה בראשות הפרופ' מרדכי קרמניצר, "במטרה לפתח תוכנית מקפת להנחלת האזרחות לתלמידים כיסוד ערכי והתנהגותי משותף לכל אזרחי המדינה". הוועדה הגישה לשר דוח מקיף והמלצות מפורטות שנועדו להעמיק את החינוך לאזרחות דמוקרטית בכל מגזריה של מערכת החינוך.

שנת 1997, שבה שלטה ממשלת נתניהו, היתה שנת הרעה משמעותית במעמרו של החינוך הממלכתי. שר החינוך מטעם המפד"ל היה זבולון המר, בקדנציה שלישית שלו, ומנכ"ל המשרד בא גם הוא משורות המפד"ל והחינוך הממלכתי-הדתי. בהנהגת משרד החינוך לא היה שום נציג מובהק של קבוצת הרוב של החינוך הממלכתי הכללי. שר החינוך פעל גם להקמתו של "מנהל לחינוך ערכי", שנועד לטעמו ליישם גם את הדורות של ועדות שנהר וקרמניצר. ניסיונו של השד להציב בראש המנהל מנהל של בית ספר ממלכתי-דתי, שכיהן בעבר בתפקיד מזכ"ל "בני עקיבא", נכשל בשל התערבות נציבות שידות המדינה, אך רוב חברי הצוות המוביל נמנה עם מחנה הציונות הדתית. גם המנהל שנבחר לבסוף, והיה אמור לייצג את הציבור הכללי, גרס ש"העתקת מושג החילוניות במובנו ההיסטורי-האירופי לזירה היהודית הוא דבר מופרך מעיקרו" וכי היהדות איננה בגדר תרבות גרידא, אלא מסגרת של השתייכות "ששערי הכניסה אליה ושערי היציאה ממנה בפועל הם דתיים". הקמת המנהל לוותה בביקורת ציבורית ושר החינוך הואשם בניסיון להפעיל מערכת של אינדוקטרינציה להטמעת רעיונות השנויים במחלוקת בציבוריות הישראלית.

עובדות רבות שנחשפו באותה תקופה בעיתונות ועל ידי ארגונים חברתיים וחינוכיים העידו על מגמה בדורה ומכוונת של כדסום כמעמד החינוך הממלכתי הכללי והשתלטות החינוך הממלכתי-הדתי עליו: 1. מימוש רוח שנהר, להוראת יהדות ברוח חופשית ופלורליסטית, נעשה באופן חלקי ובמקרים רבים בסתירה לעקרונותיו; 2. את תגבור לימודי היהדות בחינוך הממלכתי מסרו לידי בנות דתיות מעתורת השידות הלאומי; 3. את מרכזי ההכשרה להוראת תרבות ישראל באוניברסיטאות צמצמו במידה ניכרת; 4. את היחידה לדמוקרטיה ודו-קיום הקטינו עד לבלי הכר; 5. הגשמתו של דוח קרמניצר לחינוך לדמוקרטיה עוכבה והוכשלה; 6. הוצרה וכווצה התוכנית



בתגובה להשתלטות החינוך הממלכתי-דתי על עמדות המפתח במערכת החינוך בשנות ה-90, החלה התארגנות של אנשי חינוך ואקדמיה למען יהדות חופשית ותרבות דמוקרטית. בתמונה: טקס בת-מצווה שאורגן בידי מית"ר, המכללה ליהדות כתרבות, בקהילת עולים באשדוד

המתחזקות של פונדמנטליזם, אי-רציונליות ולאומנות, וקבעה לה למטרה את קידום התרבות המדעית והדמוקרטית בחברה הישראלית בכלל ובמערכת החינוך בפרט.

במחצית השנייה של שנות ה-90 הגיעה מלחמת התרבות בתוך מערכת החינוך לשיאה: מצד אחד, התחוללה התרחבות חסרת תקדים של החינוך החרדי; החינוך הממלכתי-הדתי השתלט על כל עמדות המפתח במשרד החינוך, היה קיפוח תקציבי בולט של החינוך הממלכתי (היהודי ובייחוד הערבי), נפגעו תוכניות הדגל של החינוך הממלכתי בתחום היהדות החופשית, הדמוקרטית והמדעים. מן הצד האחר, החלה התארגנות של אנשי חינוך ואקדמיה, עם ארגונים אזרחיים הפועלים למען היהדות החופשית והתרבות הדמוקרטית, ליצירת מנהיגות חלופית, הומניסטית ודמוקרטית, ולשינוי חקיקתי של מבנה מערכת החינוך בישראל, כדי שיבוטלו הזרמים החינוכיים, תופסק האפליה בין ילד לילד, תיקבע ליבה מחייבת של תכנים חינוכיים ולימודיים, וינותק הקשר שבין מפלגות פוליטיות למערכות חינוך ציבוריות. באמצע שנת 1999, עם בחירתו של אהוד ברק לראשות

בדלנית שאינה מחויבת כלל למטרות היסוד החינוכיות של השכלה מדעית ותרבות דמוקרטית.

בשנת 1998 הגיעו רבים מאנשי החינוך והאקדמיה, שהאמינו בחשיבות הקדמה המדעית והדמוקרטית, למסקנה שמשרד החינוך מוליך בכידור לפגיעה במעמדו וברוחו של החינוך הממלכתי הכללי וכי אינו מתכוון ליישם ברצינות את דוחות קרמניצר ושנהר. הפרופ' מרדכי קרמניצר, שהיה מעורב ביישום המלצות של הוועדה שהוא עמד בראשה, התפטר מתפקידו מתוך ביקורת על משרד החינוך המכשיל את הרפורמה בנוגע לחינוך לאזרחות דמוקרטית. בינואר 1999 הגיש הפרופ' חיים הררי, נשיא מכון ויצמן וראש הוועדה לקידום אוריינות מדעית וטכנולוגית במערכת החינוך, את התפטרותו לשר החינוך דאז הרב יצחק לוי, איש המפד"ל, בנימוק שמשרד החינוך הכשיל את קידום החינוך המדעי והטכנולוגי. כתגובה לפגיעה במעמדו של החינוך הממלכתי והתפטרותם של העומדים בראש "תוכניות הדגל" שלו, התארגנה קבוצת "בשער", של בכירי האקדמיה מן האוניברסיטאות הגדולות, אשר התריסה נגד המגמות



ישראל ואת ערכיה של מדינת ישראל במדינה יהודית ודמוקרטית ולפתח יחס של כבוד לזכויות האדם, לחירויות היסוד, לערכים דמוקרטיים, לשמירת החוק, לתרבותו ולהשקפותיו של הזולת, וכן לחנך לחתירה לשלום ולסובלנות ביחסים בין בני אדם ובין עמים;

(3) ללמד את תולדות ארץ-ישראל ומדינת ישראל;

(4) ללמד את תורת ישראל, תולדות העם היהודי, מורשת ישראל והמסורת היהודית, להנחיל את תודעת זכר השואה והגבורה, ולחנך לכבוד;

(5) לפתח את אישיות הילד והילדה, את יצירתיותם ואת כישורנותיהם השונים, למיצוי מלוא יכולתם כבני אדם חיים חיים של איכות ושל משמעות;

(6) לבסס את ידיעותיהם של הילד והילדה בתחומי הדעת והמדע השונים, ביצירה האנושית לסוגיה ולדורותיה, ובמיומנויות היסוד שיידרשו להם בחייהם כבני אדם בוגרים בחברה חופשית, ולעודד פעילות גופנית ותרבות פנאי;

(7) לחזק את כוח השיפוט והביקורת, לטפח סקרנות אינטלקטואלית, מחשבה עצמאית ויוזמה, ולפתח מודעות וערנות לתמורות ולחידושים;

(8) להעניק שוויון הזדמנויות לכל ילד וילדה, לאפשר להם להתפתח על פי רצונם וליצור אווירה המעודדת את השונה והתומכת בו;

(9) לטפח מעורבות בחיי החברה הישראלית, נכונות לקבל תפקידים ולמלאם מתוך מסירות ואחריות, רצון לעזרה הדדית, תרומה לקהילה, התנדבות וחתירה לצדק חברתי במדינת ישראל;

(10) לפתח יחס של כבוד ואחריות לסביבה הטבעית וזיקה לארץ, לנופיה, לחי ולצומח;

(11) להכיר את השפה, התרבות, ההיסטוריה, המורשת והמסורת הייחודית של האוכלוסייה הערבית ושל קבוצות אוכלוסייה אחרות במדינת ישראל, ולהכיר בזכויות השוות של כל אזרחי ישראל.

מן השינויים האלה בניסוח מטרות החינוך הממלכתי עולה בדרך כלל רוח ליברלית ודמוקרטית מן הבחינה הערכית, ורוח פרוגרסיבית ואוטונומית מן הבחינה החינוכית. לצד יסודות אלה, שנתפסו כמתקדמים על ידי הציבור החופשי והליברלי בישראל, עורר סעיף מס' 4 מחאות בגלל טבעו הלא-פלורליסטי. הנוסח "תורת ישראל, תולדות העם היהודי, מורשת ישראל והמסורת היהודית" מעניק, לדעת רבים מן הציבור החופשי, מעמד מיוחד לגישה היהודית האורתודוקסית במקום להציג עמדה פלורליסטית יותר של "הוראת מגוון מורשות התרבות של עם ישראל".

בסיומה של שנת 2000 התחולל משבר ממלכתי, והפעם

הממשלה, התבצע מהפך נוסף: יוסי שריד, איש מרצ, התמנה לתפקיד שר החינוך. שריד גמר אומר להפסיק את פעילותו של המנהל לחינוך ערכי ויצר במקומו את "מטה קרמניצר-שנהר" לקידום החינוך לאזרחות דמוקרטית וברוח היהדות החופשית. ארגונים רבים שביקשו לקדם ערכים אלה ציפו עתה לתמיכה ניכרת יותר מצד ההנהגה החדשה של משרד החינוך. מית"ר (מכללה ליהדות כתובות), דשת חמ"ה (לחינוך ממלכתי-הומניסטי), דשת תל"י (תגבור לימודי יהדות), מדרשת אדם (לחינוך לדמוקרטיה ולשלום), המכון לחינוך דמוקרטי, היחידה לדמוקרטיה ואקטואליה במט"ח (המרכז לטכנולוגיה חינוכית), מדרשת גבעת-חביבה לחינוך לשלום ולדו-קיום, עמותת "דור שלום" לצדק חברתי ולביסוס השלום, ארגון "פנים" להתחדשות יהודית, כפר "נוה-שלום" לדו-קיום יהודי-ערבי – אלה ואחרים היו הארגונים שקיבלו עליהם להנהיג את המהפכה החינוכית לביסוס נורמות של יהדות פלורליסטית וחברה דמוקרטית. הארגונים שעסקו ביישומם של דוח שנהר זכו, אכן, בסיוע מוגבר לאחר שהשר שריד התקין שתי תקנות תמיכה חדשות, האחת – לסיוע לארגונים חילוניים העוסקים בחינוך יהודי, והאחרת – לארגונים פלורליסטיים (רפורמים וקונסרבטיבים). לא כזה היה גורלם של הארגונים שעניינם היה ביישום דוח קרמניצר. הללו, בסופו של דבר, קיבלו תקצוב די זעום ממשרד החינוך והגשימו אך מעט מתוכניותיהם החינוכיות. גם אותן שתי תקנות שהתקין השר שריד בוטלו בעת כהונתה של השדה לימור לבנת.

## תיקון חוק החינוך הממלכתי

בשנת 2000 התקבל תיקון לחוק החינוך הממלכתי, המגדיר ברוח חוקי היסוד החדשים את אופייה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. מעניין להשוות בין הנוסח המקורי של מטרות החינוך הממלכתי לבין הנוסח החדש. בנוסח המקורי הוגדרה מטרת החינוך הממלכתי כדלהלן: "מטרת החינוך הממלכתי היא להשתית את החינוך במדינה על ערכי תרבות ישראל והישגי המדע, על אהבת המולדת למדינה ולעם ישראל, על תודעת זיכרון השואה והגבורה, על אימון בעבודה חקלאית ובמלאכה, על הכשרה חלוצית, ועל שאיפה לחברה בנויה על חירות, שוויון, סובלנות, עזרה הדדית ואהבת הבריות".

בנוסח החדש (תש"ס – 2000) עודכנו המטרות והוצגו בדרגת פירוט גבוהה יותר מזו שבנוסח המקורי:

- (1) לחנך אדם להיות אוהב אדם, אוהב עמו ואוהב ארצו, אזרח נאמן למדינת ישראל, המכבד את הוריו ואת משפחתו, את מורשתו, את זהותו התרבותית ואת לשונו;
- (2) להנחיל את העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת

באמצעו של העשור הראשון של המאה ה-21 כבר ניכר בבירור, שמדיניות החינוך בכלל, וההתייחסות למחלוקת שבין הציבור החופשי לדתי בפרט, נקבעות במידה רבה על ידי אופיין האידיאולוגי של ממשלות ישראל והשקפת העולם של שרי החינוך. עם זאת נראה כי בישראל הרב-תרבותית והשסועה של ראשית המאה ה-21 הכול ערים לצורך הרחוף בחקיקה חינוכית חרשה שתבטיח גם ליבת לימודים משותפת וגם אוטונומיה ערכית ופדגוגית לקהילות התרבות השונות. יתפתחו הרברים כאשר יתפתחו, זירת המאבק על "מדיניות הטיפול החינוכי של הזהות היהודית" תמשיך לעמוד במרכז הדיון הציבורי ולהשאיר חותם רב-משמעות על גורלה ורמותה של מדינת ישראל.

### לקריאה נוספת:

רחל אלבוים-ררור, החינוך העברי בארץ-ישראל, (בשני כרכים), ירושלים, יד יצחק בן-צבי, 1990.

צבי צמרת, עלי גשר צד, קריית שדה בוקר, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 1997.

וולטר אקרמן, אריק כרמון ודוד צוקר (כרך א' וב'), חינוך בחברה מתהווה, ירושלים ותל אביב, הקיבוץ המאוחד ומוסד ון ליר, 1985. שמעון רשף, זרם העובדים בחינוך: מקורותיה ותולדותיה של תנועה חינוכית בשנים תרפ"א-תרצ"ט, אוניברסיטת תל-אביב והקיבוץ המאוחד. תש"ס.

עופר ברנדס (עורך), הקפיצה השלישית: שינויים ורפורמות במערכת החינוך בשנות התשעים, ירושלים, משרד החינוך. התשנ"ו. רנה שירא ואריה כשר (עורכים), רשפים: היבטים היסטוריים, פילוסופיים וחברתיים של החינוך, תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב, 1991.

סביב מעמדו של החינוך החרדי ברשת "מעייין החינוך התורני". מחלוקת קשה נתגלעה בין שר החינוך שריר לבין מנהיגות ש"ס: מצד אחד, השר שריר סירב לשתף פעולה עם סגן השר מטעם ש"ס משולם נהרי ולאשרר את התוכניות השונות לביסוסה של מערכת החינוך של ש"ס ללא שקיפות תקציבית ופיקוח מלא מצד הממשלה; מן הצד האחר, קידם השר שריר תוכנית של "מעונות יום" בעיירות הפיתוח ובשכונות המצוקה, אשר החזירו תלמידים רבים מרשת מעייין החינוך התורני אל בתי הספר של החינוך הממלכתי. מחלוקת זו היתה אחת העילות לנפילת ממשלת העבודה, ובכך גם הסתיימה תקופת כהונתו של שריר במשרד החינוך.

בראשית שנת 2001, במסגרת ממשלת שרון, התמנתה לתפקיד שרת החינוך חה"כ לימור לבנת. מדיניותה החינוכית של השרה לבנת היתה שונה באופייה הן מזו של השרים מהמחנה הדתי-הלאומי והן מזו של אלה מהמחנה החילוני ההומניסטי: מצד אחד לא היה לה עניין מיוחד בקידום החינוך הממלכתי-הדתי על חשבון החינוך הממלכתי הכללי וגם לא בשינוי הסטטוס קוו במעמדו של החינוך החרדי, ומן הצד האחר היא התנגדה להדגשים ההומניסטיים שבתוכניות החינוכיות לחיזוק הרמוקרטיה והיהדות החופשית. מיד עם כניסתה לתפקיד הכריזה לבנת על סדר קדימויות חינוכי חדש שבראשו מה שכינתה העמקת לימודי מורשת ישראל והגברת החינוך הערכי לזהות יהודית ומחויבות ציונית. מדיניות חינוכית זו של השרה לבנת, שרבים ביקרוה כלאומנית או אתנוצנטרית, הותירה מעט מאוד משאבים למטרות החינוכיות ההומניסטיות: קידום האזרחות הרמוקרטית והיהדות הפלורליסטית. כפועל יוצא מכך, איבר "מטה קרמניצר-שנהר" מכוחו ומהשפעתו והיקף העשייה שלו צומצם צמצום ניכר.

## יאירה אמית

ועד תקופת ההשכלה, וכהמשך לשינויים שהיו במעמד המקרא במאה השנים שמראשית ההשכלה עד ההתעוררות הלאומית באירופה במאה ה-19, שהשפיעה גם על לידתה של התנועה הציונית. בתקופה הראשונה והארוכה היה להכרה במעמדו של המקרא כספר מכונן כיטוי חלקי בלבד מבחינה מעשית, וההעדפה ניתנה לתלמוד כתכלית החינוך היהודי. הסייגים בהתייחסות למקרא מצאו את ביטויים בשלושה מישורים: (1) בלימוד של חלקים מסוימים שלו — ולא של כל כ"ר הספרים — חמישה חומשי תורה, ששירתו בעיקר את הדיון ההלכתי, וכן פרקי הפטרות מנביאים ראשונים ואחרונים, חמש מגילות

## המקרא בחינוך הישראלי הכללי

המקרא ולימודו הם ממאפייני החינוך היהודי בכל הדורות, אך בתקופות שונות היו המטרות, ההדגשים, הדרכים והרכב החומר של לימודו שונים. וכך הוראת מקרא בחברה הישראלית, על תוכניות הלימודים שעוצבו בה, היא חוליה נוספת בשדרת. התנועה הציונית, ששאפה ליישם את העיקרון של חיים לאומיים בארץ-ישראל, התמודדה כבר מראשית דרכה עם בעיות של חינוך עברי על כל מרכיביו. אחת מהן היתה מקומו של המקרא בסדר היום החינוכי של החברה המתגבשת בארץ. גישתה לנושא עוצבה כתגובה למקומו של המקרא בחינוך היהודי, כפי שהתגבש ב-1,500 השנים שעברו מימי האמוראים

המקראית ולא רק חלקים מתוכה. עקב כך שוב לא הוגבל הלימוד לגיל הרך. התפנית הזאת הגיעה לשיאה בחינוך הציוני בארץ-ישראל. ואמר על כך אוריאל סימון: "המפעל הציוני הגדיר את עצמו בלשון המושגים המקראית כ'שיבת ציון', וראה בתחיית המקרא – רוצה לומר בהעמדת לימוד המקרא במרכז תוכנית הלימודים של בית הספר העברי – חלק אינטגרלי של תחיית העם, תחיית ארצו ותחיית לשונו". אכן, אבות הציונות רובם, כבואם להגדיר את מהותה של הציונות ואת יעדי-ההעל שלה, שילבו בין "לשון המושגים המקראית" לבין מטרתה הראשית – "להיות עם חופשי בארצנו ועם שווה זכויות במשפחת העמים" – בשפה אוניברסליסטית.

ברומה למסגרות החינוך היהודי שנוצרו בגולה, היתה קיימת וממשיכה להתקיים גם בארץ הפרדה בין החינוך החרדי, החינוך הציוני-הרתי (המזרחי, ואחר כך הממלכתי-הרתי), והזרם הכללי, שלאחר קום המדינה וחקיקת חוק החינוך הממלכתי (תשי"ג – 1953) נקרא החינוך הממלכתי ובלע אל תוכו את זרם העובדים, שפעל מטעמה של ההסתדרות. המסגרת החרדית

ומזמורי תהלים, המשמשים בריטואל הרתי; (2) בלימוד שעיקרו בגיל הרך; (3) בלימוד שלרוב נזקק לתיווך, אם באמצעות התרגום הארמי, או התרגום לערבית או לידיש, ואם באמצעות פירוש רש"י. ההשכלה והתעוררות התנועה הלאומית השפיעו השפעה מכרעת על מעמדם של המקרא ועל האופן שבו לימדו אותו בחלקים שונים של החברה היהודית. שעה שהתלמוד סימל ברלנות ושמירה על אורח חיים הלכתי, המפריד בין יהודי לבין מי שאינו יהודי, הרי התנ"ך, ששימש יסוד חשוב גם בתרבות הנוצרית, וכולטים בו צרדים של מוסר ואסתטיקה, נעשה למקור גאוה ליהודים משכילים, שראו בו מפתח אוניברסלי לשוויון ולכבוד עצמי וכרטיס כניסה לתרבות האירופית.

ההתעוררות הלאומית היהודית עשתה את התנ"ך למרכיב חשוב של הזהות היהודית והעמידה אותו במרכז פעילותה החינוכית. הרצון להשתית את החינוך על בסיס של שפה לאומית וספרות לאומית, בייחור נוכח הערך היסודי של חיים משותפים בטריטוריה אחת, הביא להדגשת חשיבות הוראת התנ"ך בעברית (ולא באמצעות תרגומים), ולימוד כל הספרות



ד"ר בן ציון מוסינזון, מנהלה של הגימנסיה "הרצליה" (כאן, בתמונה משנת 1910, במסדרון הגימנסיה) עשה ניסיון ראשון לעצב תוכנית לימודים שיטתית במקרא לבית הספר העממי ולבית הספר התיכון. תוכניתו קראה להתרחק מן הספרות התלמודית והרבנית וללמד תנ"ך בגישה פילולוגית-היסטורית עדכנית

את האידיאלים של החברה החילונית בתקופת היישוב. לשיטתו, מטרת לימוד המקרא היא ידיעת החיים של העם בעבר במלוא היקפם. בלימוד המקרא יש להימנע מדרך הדרש ומהתייחסות מקודשת לכתוב. הוא ציין את הסוגות הקיימות בספרות המקרא והמליץ על דרך הוראתו, מן הקל אל הכבד, שפירושו מן החומר ההיסטורי-הסיפורי לשירה ורק לאחר מכן לספרות החוק. כמורה הוא היה מורע לקשיים הלשוניים והתוכניים שבלימוד המקרא, ולפיכך הביא בחשבון את התאמת התכנים לגיל התלמידים ואף המליץ על ראשית הלימוד באמצעות לקטים של סיפורי מקרא (כריסטומטיות). העובדה שמוסינזון שילב בהוראת המקרא גם את חקר המקרא הכיקורתי עוררה התנגדות אצל רבים שראו בתוכניתו זלזול במסורת ובקדושת התנ"ך. עם זאת רבים אחרים אימצו את דרכו, כדברי חוקר תולדות החינוך צבי צמרת: "כל מבקרו של ד"ר מוסינזון – כולל אחד העם – לא הועילו. גישתו השתרשה והלכה והיתה לנחלת רבים מן המורים הלא דתיים בחינוך הארצישראלי החדש. בעקבות מוסינזון העדיפו רוב המורים את הפרשנויות המדעיות המודרניות, המקבלות בעיקרן את ביקורת המקרא, על הפרשנות היהודית המסורתית, והתורה שבכתב נותקה, למעשה, בעולמם של החניכים, מן התורה שבעל פה". (ר' גם ערכים היהדות החילונית וביקורת המקרא והתנ"ך בהווה הישראלית, במדור זיכרון, מיתוס והיסטוריה.)

משנת 1918 גברה המגמה הריכוזית בחינוך הישראלי, והיא התבטאה ביצירת תוכניות לימוד לכלל בתי הספר היסודיים-הכלליים. יש לזכור שמספרם של בתי הספר התיכוניים היה בטל בשישים לעומת התרחבות החינוך היסודי-הכללי (כשנת הלימודים תרפ"ב, 1920/21, למשל, למדו בבתי ספר יסודיים 8,084 תלמידים, ובבתי הספר התיכוניים – רק 686). התוכנית הפורמלית הראשונה, שראתה אור בתרפ"ג (1923) מטעם מחלקת החינוך של ההנהלה הציונית, עוצבה בידי בכירי המורים שהיו אז בארץ. היא המשיכה בקווים כלליים את זו של מוסינזון ושיקפה את הגישה לאומית, אך סטתה ממנה בשתי נקודות מרכזיות וחשובות: האחת – היא ראתה בלימוד המקרא חלק ממכלול הלימודים ההומניסטיים, שכללו בין השאר גם ליקוטים מהמשנה, מהתלמוד ומהאגדה, ולימודי ספרות והיסטוריה. כמו כן לא דחו יוצרי התוכנית את לימוד חוקי התורה לשלב מאוחר ולא הסתייגו מפירושו המסורתי של רש"י. האחרת – כבר בהצהרת הכוונות שלהם התעלמו יוצרי התוכנית כליל מחקר המקרא הביקורתי. במוצע למדו לפי התוכנית הזאת חמש שעות בשבוע, וכך התנ"ך היה המקצוע הראשי והוקדשו לו 16% בקירוב משעות הלימוד. בשלב לימודי התיכון השלימו והמשיכו את הנלמד בבית הספר היסודי-הכללי, והלימודים כללו רק מעט מן הספרים

שימרה תמיד, והיא משמרת עד היום, רפוסי לימוד שאפיינו את המסורת החינוכית שקדמה לתקופת ההשכלה. המסגרות הציוניות – זרם העוברים, זרם המזרחי והזרם הכללי – הקנו למקרא חשיבות עליונה. עם זאת היחס למקרא בחינוך הישראלי הלא דתי במוצהר הוא יחס שונה מהיחס לתחומי דעת אחרים. וזאת משום שאת המקרא תופסים רבים כתחום דעת שאינו אובייקטיבי, דוגמת מתמטיקה או אנגלית, אלא כתחום דעת שלרוב אין, לכאורה, לנתק ממושגים אמוניים סובייקטיביים ורגשיים. לפיכך, יחסם של רבים מן המורים, ההורים והתלמידים אל המקרא לא היה ואינו יכול להיות אובייקטיבי. עקב כך יש אמנם המפרשים את הסיפור המקראי כבדיון, אך רבים דואים בו היסטוריה; יש אמנם המפרשים את חוקי המקרא כמערכות חוקים שנחקקו בתקופות שונות, והמייצגים חוגים חברתיים שונים, אך רבים מקבלים אותם כתורה מסיני. הגישות הקוטביות האלה מקנות למקרא מעמד של תחום ייחודי, שבו יש קושי להבדיל בין תחום הדת לתחום הדעת.

## לפני הקמת המדינה

מעקב אחר החינוך בארץ-ישראל מסוף המאה ה-19 מגלה כי למרות העדר יד מכוונת ולמרות האופי המבוזר והאקראי של העשייה החינוכית ניתן ללימוד מקרא במסגרות הציוניות המתגבשות מקום מרכזי, שהתבטא בראש וראשונה במספר השעות הגדול יחסית שהוקדשו לו – בין חמש לשמונה שעות שבועיות. המציאות הביזורית השתנתה רק לאחר 1918, שבה הוקמו מוסדות החינוך שהיו ממונים על הפעלת מסגרות החינוך העברי בהנהגת ההסתדרות הציונית בארץ-ישראל.

במסגרת השלב הביזורי נעשה הניסיון הראשון לעצב תוכנית לימודים מוכנית ושיטתית במקרא, למסגרת החינוכית שמבית הספר העממי ועד לבית הספר התיכון, בתר"ע (1910) בידי הד"ר בן-ציון מוסינזון, שהיה מורה לתנ"ך בגימנסיה הרצליה וממעצבי הסיסמה "שיבה אל התנ"ך". תוכניתו, שהוצגה כמאמר בכתב העת החינוך, פותחת בקריאה להתרחק מן הספרות התלמודית והרבנית, המסמלת את הגלות ואחראית לערפול הטקסט המקראי. מוסינזון היה משוכנע שאם ילמדו מקרא בדומה לכל ספרות קלאסית, כלומר, בגישה פילולוגית-היסטורית עדכנית, תושג גם המטרה הקוגניטיבית וגם המטרה הלאומית, והתנ"ך ישפיע על חיי התלמידים ועל השקפת עולמם הלאומית. תוכניתו התמקדה בסוגיות האלה: מטרת לימוד התנ"ך, אופן הלימוד, היקף החומר ומיונו וכן זמן הלימוד, כלומר מתי להתחיל בלימוד תנ"ך וכמה זמן יש להקדיש לו. כמה מקביעותיו החשובות שימשו בסיס לכל תוכניות הלימודים במקרא שהופיעו לאחר מכן. יחסו למקרא משקף במידה רבה



שפע המאמרים והספרים שנכתבו על הוראת המקרא במערכת החינוך מלמד עד כמה חשוב היה נושא זה בסדר היום החינוכי. הוראת התנ"ך נחשבה כחלק ממהפכה תרבותית על עיצוב דמותו של הנוער וכתרומה רבת משמעות למפעל הציוני. בתמונה: במסגרת לימודי מקרא מוגברים מגיעה קבוצת תלמידי תיכון לסיור בתל מגידו

בשלב מאוחר יותר (1954), אך הדגישה בי מטרת הוראת תנ"ך היא "לנטוע בלב הילדים את האמונה בה' בורא עולם ונותן התורה [...] לחנכם לקיום המצוות [...]". מקרא לימדו בבתי הספר האלה כעשר שעות בשבוע, ולימודו נלוו פירוש רש"י ולימוד הטעמים. רגש מיוחד הושם בלימוד התורה, כבסיס ללימוד המשנה והגמרא. לפיכך לימדו את התורה בכית הספר היסודי הרתי בשלושה מחזורים. בהקשר הזה ראוי לציין, שגם בתוכנית הלימודים של זרם העובדים, שפורסמה בשנת תרצ"ז (1937) ב"קווים א'" ו"קווים ג'", הודגש תגבור לימודי היהדות והדבר התבטא בתכנים שכללו מקרא, אגדה ומשנה. מכיתה ו' לווה לימוד המקרא בבתי הספר של זרם זה כלקט מתוך פירושי רש"י לתורה. ואולם נקודת המוצא לא היתה אמונית, אלא ערכית, "חישוף המאור שביהדות". כמו כן, מספר השעות שהוקדשו ללימוד מקרא בשבוע היה בין שלוש לארבע בלבד.

בתקופה שקדמה להקמת המדינה היתה פעילות רעיונית תוססת בתחום לימוד מקרא אצל בעלי השקפות עולם שונות בחברה הישראלית החופשית, שלא זיהתה את עצמה עם היהדות

ההיסטוריים, ויותר חומרים שלשונם קשה יותר, הלקוחים ממזמורי תהלים, מספרות הנבואה ומספרי הכתובים, בעלי האופי היותר פילוסופי, כגון ספר איוב. ההשלמה הזאת נעשתה אפוא מתוך התחשבות בגיל התלמידים וביכולתם להתמודד עם הלשון ועם הדיון הרעיוני המורכב יותר. ההסתייגות מחקר המקרא עולה הן מאופי השאלות שבמבנה הגמר, שכוננו אחר כך "בחינות בגרות" ופורסמו בתרצ"ח (1938) בקובץ "בחינות הגמר בבתי הספר התיכוניים: תקנות, תוכניות, שאלות" – שהתעלמו ממנו לחלוטין, והן מלימודי המבוא, שאינם נוגעים בנושאים כמו זמן חיבור הספרים, שינויי נוסח וכדומה. נמצא שהמסד החינוכי שהפנים את שיטתו של מוסינזון לא דבק בגישתו שהדגישה את לימוד המקרא בעיקר באור ביקורתי.

בשנת תרצ"ב (1932) פרסמה מחלקת החינוך של הסוכנות היהודית לארץ-ישראל את "תוכנית הלימודים הנהוגה בבתי הספר העממיים של המזרח". ביסוד התוכנית עמדה תוכנית כתי הספר הכלליים, והשינוי הבולט היה לא רק בהרחבת החינוך היהודי, שהתבטאה קודם כול במספר השעות המוקדש לו, אלא גם בגישה העקרונית, שאמנם נוסחה רק

## תקופת המדינה

על מעמד המקרא בחברה הישראלית של שנות ה-50 ומרבית שנות ה-60 אפשר ללמוד מהדברים שכתב אוריאל סימון בספרו *מעמד המקרא*: "השיבה לארץ ציון וירושלים, לקוממיות הלאומית של ימי הבית הראשון, לעבורת האדמה ולגבורת המלחמה, ולדיבור וליצירה בשפתם של עמוס וישעיהו, קיבלה השראה כמו־דתית מן המקרא, המגלם את משימות הרור ואת חזונו בחינת חידוש ימינו כקדם. מנהיגים, סופרים ומחנכים, האמינו שמצד אחד המקרא מקנה תוקף לציונות[...], וצופה מראש את שיבת הבנים לגבולם, את בניין הארץ, ואת קיבוץ הגלויות". טבעי שהתפיסה הזאת השפיעה על החינוך והרבר בא לכלל ביטוי בתוכניות הממלכתיות הראשונות של שנות ה-50 וה-60.

בעקבות קבלת חוק החינוך הממלכתי בשנת 1953 מונתה ועדה מקצועית, שהוטל עליה להכין תוכנית לימודים להוראת תנ"ך בבית הספר הממלכתי שתתאים למטרות החינוך הממלכתי ותתבסס על הניסיון החינוכי הקיים. התוכנית הזאת (שהוגשה בשנת 1954) היא מקצה שיפורים לתוכנית של תרפ"ג. במישור המטרות היא מוסיפה את היות המקרא אמצעי להקניית ערכי היסוד של היהדות, וכן להכרת "דמותה הרוחנית של האומה ומאבקה על קיומה הגשמי והרוחני כנושאת דבר ה' בעולם האלילי". מטרה נוספת שהוצגה בה היא הצורך להקנות לילדים אהבה וכבוד לספר ורצון להגות בו תמיד. התחושה שיש לשפר את ידיעות התלמידים במקרא הובילה לדרישה לשוב וללמד את ספרי הנביאים הראשונים בכיתות בוגרות יותר, אך בלחץ הזמן הומלץ לעשות זאת באמצעות קריאת חובה ושיחות סיכום. לעומת זאת, בתדריך שצורף לתוכנית הוצע לקצץ במספר השעות שניתן להקדיש בפועל למקצוע זה לצד מקצועות אחרים, חרף ההכרה בחשיבותו ובקשיי לימודו.

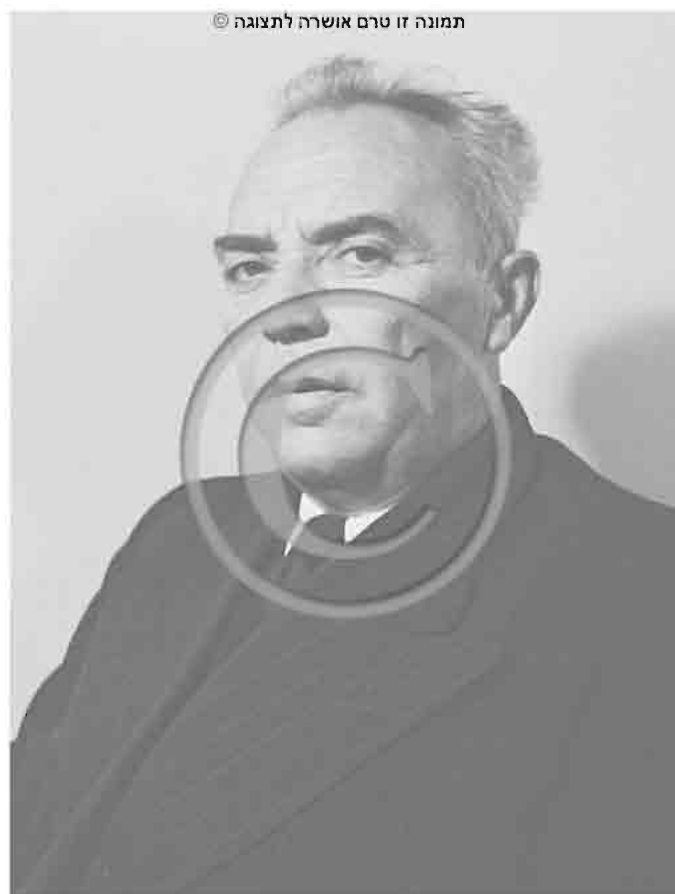
גם בהצעת התוכנית לביה"ס התיכון (תשט"ז – 1956) בולט הפער בין עומס החומר (240 פרקים ללימוד אינטנסיבי ו-148 ללימוד אקסטנסיבי) לזמן המוקדש ללימודו – שלוש שעות בשבוע. כמו כן הדגישה התוכנית את הצורך בתוספת פרשנות ובלימודי מבוא בעלי זיקה למדע המקרא. הביקורת על העומס הולידה דיונים ותיקונים, שהיו הבסיס לתוכנית הלימודים תשל"א. מן הביקורת שהושמעה אפשר ללמוד על התופעות האלה: בית הספר לא הצליח לחבב את לימוד התנ"ך על תלמידיו; התוכנית גרושה מדי וחלק ניכר מן החומר קשה להבנת התלמידים; יתרה מזאת, העלויות הגדולות והמפגש עם אוכלוסיות מארצות שרמת החינוך בהן היתה נמוכה ועם אוכלוסיות שהתנאים הסוציאליים שלהן קשים ואין בידן לעודד

החרדית או עם הזרם הדתי-הלאומי, "המזרחי". עשרות רבות של ספרים ומאמרים נכתבו על הנושא הזה. אמנם רובם ראו אור כספרים רק בשנות ה-50, אך העולם הרעיוני של בעלי ההשקפות האלה, שהיו בהם אנשי חינוך, מורים וחוקרים, פעל והשפיע כל אותה תקופה. השפעה הזו מלמד עד כמה חשוב היה המקום שתפס הנושא הזה בסדר היום החינוכי, וכן עד כמה היה חשוב לכל מורה ומחנך להאיר את גישתו על גווניה הייחודיים. התחושה היתה כי הוראת תנ"ך היא חלק ממהפכה תרבותית ומהמאבק על עיצוב דמותו של הנוער, ויש בה משום תרומה רבת משמעות למפעל הציוני. יוזכר, למשל, חיים אריה זוטא, שספרו *דרכי הלמוד בתנ"ך* (1935) מייצג את בעלי הגישה הלאומית, ממשיכי דרכו של אחר העם. הוא ראה בלימוד התנ"ך אמצעי להשיג כמה מטרות: היסטורית, לאומית וכללית, לשונית-סגנונית, מוסרית אוניברסלית, אסתטית, כלומר פיתוח רגש היופי והאמנות, ומטרה דתית, שאינה אמונית דווקא, אלא היא מציגה את הדת כ"התמכרות לאידיאלים נישאים". חוקר ומחנך אחר, משה סיסטר (מבעיות הספרות המקראית, 1956), איש התנועה הקיבוצית ומאקסיסט בגישתו, שאף להסרת המעטה הדתי של העריכה המקראית ולחשיפת הכוחות החברתיים והמעמדיים של החברה המקראית על רקע הנסיבות ההיסטוריות. מטבע הדברים, הוא התחשב בממצאי חקר המקרא. דמות נוספת ושונה היא ש"ר גויטיין, שביקש להבליט את היסודות הדתיים שבמקרא ואת מורכבות תפיסת האל הנשקפת ממנו, שהיא, לדעתו, התגלמות רוחנית של האומה (הוראת התנ"ך, 1957). הוא ראה ביסודות הדתיים אמצעי לתיקון המידות, לטוהר המצפון, וכיוצא באלה. ולבסוף ראוי להיזכר צבי ארר, מייצג ומיישם הגישה ההומניסטית, המעמידה את האדם במרכז, בלי להתעלם מזיקתו האפשרית לאלוהים. רבים העדיפו את הגישה הזאת על פני האחרות. לפי ארר, "החינוך ההומניסטי הוא חינוך ספרותי על שני האספקטים העיקריים שלו. מבחינת תוכנו של התנ"ך כספרות אנו מפגישים את החניכים עם כמה וכמה ערכי יסוד של האדם, כמו הערך הדתי והמוסרי, הלאומי והחברתי... מבחינת צורתו של התנ"ך כספרות אנו מטפחים את הטעם הספרותי של החניכים..." (הערכים החינוכיים של התנ"ך, 1957). ואילו חקר המקרא – לדעתו, מקומו באוניברסיטה.

ניתן אפוא לסכם כי בעידן שקדם לקום המדינה נתפס המקרא כמקצוע המייחד את בית הספר העברי, ולפיכך הקדישו ללימודו זמן רב והתחבטו בדרך שיש ללמדו. עם זאת, אין להתעלם מן העובדה שהיו מורים שהתלוננו על שעריין יש צורך לקרב ולחבב את התנ"ך על התלמידים, דבר שבא ללמד על הפער בין האיריאל לבין המציאות, בין הציפיות מהוראת מקרא לבין הקשיים בהנחלתו.

שכדי להביא לידי ביטוי ברור ומלא את העקרונות שעליהם היא מבוססת, יש להדגים בחוברות עבודה לתלמידים, המלוות בחוברות הדרכה למורים. ראוי לציין שבמהלך שנות ה-70 וה-80 מומשה ההבטחה הזאת, ומספר רב של חוברות ראו אור. החוברות האלה מלמדות כי בשאלה כיצד יש ללמד תנ"ך יש פער גדל והולך בין חברי ועדת התוכנית, שבהם היו אנשי אקדמיה, לבין המורים בשדה, שמקצתם בוגרי סמינרים ולא בוגרי אוניברסיטאות. שעה שבשדה היו מקובלות חוברות עזר שהרבו בהשלמת פסוקים ובשאלות מסוג של "מי אמר למי", הרי החוברות החדשות העמיקו בנושאים של פרשנות, הבנה רעיונית והכרת דרכי עיצוב הטקסטים. מצד שני, תופעת חוברות ההדרכה למורים מעידה עד כמה אין המערכת סומכת על המורים ורואה צורך לכוונם וללמד מהי מטרת ההוראה של יחידת לימוד כלשהי, מהם רעיונותיה, אילו יסודות ספרותיים וסגנוניים מאפיינים אותה, אילו מושגים ומונחים יש להבליט בתהליך ההוראה של אותה יחידה וכדומה. החוברות למורים אף סיפקו חומר להרחבה ולהעמקה והביאו תשובות לשאלות המופיעות בחוברות לתלמיד. בחוברות הוצג המקרא כתחום נרחב של ידע ושולבו בהן מפירות המחקר המדעי, שניתן לעסוק בו בלי לגעת בכיקורת המקרא. עם זאת אופיינית לתוכנית גישה ביקורתית יותר המאפשרת נקיטת עמדה כלפי דמויות וערכים, גישה שאינה מתעלמת מחשיבות מחקר המקרא אף שהיא מדגישה את מקומו של המקרא במסורת היהודית. חידוש נוסף הוא "הנושא המסכם", שפירושו לימוד חובה של נושא חתך, המצרף טקסטים מקראיים מגוונים ולצדם קטעי מאמרים, המשקפים את גישת המחקר. הפנמת חידושי המדע ולימוד הנושאים החדשים מצריכים זמן, אך הזמן דווקא צומצם ומכיתה ז' ועד י"ב לימדו מקרא רק שלוש שעות בשבוע. בשנת 1979, משום שינויים במבנה בחינות הבגרות, הוקצו לחטיבה העליונה שתי שעות בשבוע בלבד. על אף צמצום החומר הנלמד כוללת התוכנית הזאת בממוצע הוראת 70 פרקים בכל שנת לימוד שמכיתה ז' ועד י"א, והלימודים בכיתה י"ב הוקדשו לנושאי החתך. עומס החומר וקשייו, הצמצום בזמן והתוצאות הבינוניות בבחינות הבגרות – כל אלה גרמו לכם שמקרא נעשה מקצוע קשה המאיים על התלמידים.

השינויים שחלו בגיוון מסלולי הלימוד במערכת החינוך וההבחנה בין רמות לימוד שונות בחינוך העל-יסודי, שמשמעה רמת העמקה שונה לסוגים שונים של תלמידים, הצריכו תוכנית לימודים חדשה, שמלכתחילה תביא בחשבון את רמות הלימוד השונות הקיימות במגוון בתי הספר: רמה רגילה (2 יחידות), רמת ביניים (3 יחידות) ורמה גבוהה (4 ו-5 יחידות). ואמנם תוכנית הלימודים תשמ"ה – 1985 מביאה בחשבון את ההטרוגניות של אוכלוסיית התלמידים ונותנת לגיטימציה



זלמן ארן בתמונה משנת 1953. בזמן שהיה שר החינוך הוקמה ועדה מקצועית שהוטל עליה להכין תוכנית לימודים להוראת התנ"ך בבתי הספר הממלכתיים

את ילדיהן ללמוד – כל אלה הדגישו את הפער בין דרישות התוכנית לבין יכולת הקליטה של הלומדים ואת הצורך להתאים את הדרישות ללומדים. התיקונים שהוצעו מסמנים את קו הצמצום של התוכניות הבאות, קו המתמקד מצד אחד בצמצום הטקסטים הנלמדים מנביאים אחרונים ומספרי הכתובים, שלשונם קשה יותר, ומצד אחר בצמצום מספר שעות הלימוד. יתרה מזאת, הגידול העצום באוכלוסיית התלמידים הצריך הגדלה ניכרת של מספר המורים, והתוצאה היתה קיצור זמן ההכשרה של המורים, שפגע ברמת ההוראה. כדי להתמודד עם הבעיות האלה הוצעה בשנות ה-60 רפורמה בחינוך, שמשמעה היה שינוי מבנה בתי הספר היסודיים והעל-יסודיים למוסדות שש-שנתיים.

הרפורמה האיצה הכנת תוכנית לימודים חדשה. תוכנית הלימודים תשל"א (1971) נועדה לענות על הצרכים החדשים. העיון בעקרונות המנחים את התוכנית מעיד בראש ובראשונה על תחושת הוועדה שעסקה בה, שהמטדות שאליהן שאפו כותבי התוכניות הקודמות פשוט לא הושגו. התוצאה היתה שבתוכנית החדשה בולטת השאיפה לצמצום ניכר של כמות החומר הנלמד. עוד תופעה בולטת בתוכנית הזאת היא ההכרה

היהודי, ובמרכזו – ספרות התורה שבעל פה – ואל אותם נושאים שקופחו וכמעט נשתכחו במאה שנות ציונות. ואולם אין ללמוד מכך על שאיפה להתמקד במקצועות היהדות האחרים, אלא על הסתייגות ממתן העדפה כלשהי ללימוד תנ"ך. אין ספק שהמצב הזה, הנוגע למקצועות היהדות בכלל ולתנ"ך בפרט, קשור בירידת מעמדם של מדעי הרוח בחברה המטריאליסטית והטכנולוגית המודרנית. אך בנוגע ללימוד התנ"ך, שהוגדר פעם "ראשון במעלה בין שאר המקצועות", ניתן להפנות את תשומת הלב אל הידרדרות גדולה יותר. חלקים של החברה הישראלית קושרים כיום את התנ"ך עם המשיחיות הציונית-הדתית, המשתמשת בו בעקבות "מלחמת ששת הימים" כמנרט להתנחלויות, חלקים אחרים מזהים אותו עם הדת ונציגיה הפוליטיים ומפנים אליו את ביקורתם ואף את איבתם.

מציאות עגומה זו, של ירידה נמשכת במעמדו של המקרא בפרט ובמעמדם של לימודי היהדות בכלל, הביאה בשנת 1991 להקמת ועדה בראשותה של הפרופ' עליזה שנהר (ועדת שנהר), והיא הפיקה ב-1994 את המסמך: "עם ועולם: תרבות יהודית בעולם משתנה – המלצות הוועדה לבריקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי". הוועדה הדגישה את הצורך בגישה פלורליסטית והומניסטית ללימודי היהדות וקבעה כי "יש לעשות את בית הספר הבללי למוקד לפיתוח אופציות לקיום תרבותי יהודי-ישראלי המשוחרר מתלות בסמכות ההלכה והמקיים זיקה לתולדות ישראל ויצירתו ממגוון היבטים תוך ביקורת וחידוש". הוועדה מציגה עקרונות להוראת מקצועות היהדות ומתריעה על מספרם הפוחת והולך של מי שמכשירים את עצמם להוראת המקרא ומקצועות היהדות האחרים. על רקע זה היא מעלה שורת המלצות, ובהן: בדיקה מחדש של כל תוכניות הלימודים במקצועות היהדות, הגדלת מספר שעות הלימוד של המקצועות האלה, העמדת הכשרת המורה בראש סדר העדיפויות ועוד. את דוח שנהר אימצו כל שרי החינוך שכינהו מאז פורסם, אך רק בפרקי זמן קצרים ביותר נעשו מאמצים של ממש ליישמו. המציאות החברתית, התרבותית והפוליטית של סוף שנות ה-90 וראשית המאה ה-21 הביאה לדחיקתן של המלצות הדוח לקרן זווית.

האכזבה מהישגי תוכנית תש"מ, המודעות למסקנות ועדת שנהר, טענות המורים כי יש לא רק להפחית את החומר, אלא לשנות את המבחר ואת אופן ארגונו – כל אלה עודדו את הקמתה של ועדת תוכנית חדשה, שתפקידה היה להתמודד עם הצרכים החדשים. תוכנית תשס"ג – 2003 ניסתה בראש וכראשונה לעצור את הפיחות הזוחל והמתמשך במספר הפרקים הנלמדים, בהמלצה על שיטות הוראה אחרות (קריאה מורכבת). היא ארגנה את החומר בשיטה שונה, המלכדת טקסטים סביב

לצמצום נוסף בזמן הלימוד ובחומר הנלמד. מכיתה ב' של בית הספר היסודי ועד כיתה ט' לומדים מקרא שלוש שעות בשבוע. בחטיבה העליונה לומדים לפי רמות, ופירושו של דבר: הלומדים רמה רגילה לומדים שיעורים בשבוע בלבד, וכל יחידת לימוד נוספת מתבטאת בשעה שבועית נוספת. ברם המציאות הוכיחה שמספר התלמידים שבחרו רמה גבוהה מרמת 2 יחידות היה זעום ביותר. על רקע צמצום מספר השעות צומצם שוב החומר הנלמד, אך הפעם נפגעו, מלבד ספרות הנבואה, החובמה והמזמורים, גם החלקים הסיפוריים. תלמיד ניגש לבחינות בגרות ובאמתחתו לא יותר מ-70 פרקים. היה אפשר לצפות, כי על רקע מיעוט החומר הנלמד, יוגברו תהליכי ההעמקה, אך תשובת השדה היתה שאי אפשר לעמוד במסגרת הזמן. גם חוסר האמון של הוועדה בהכשרת המורים גבר והלך. על רקע הקיצוץ בזמן והפקפוק ביכולת המורים נראות כמה מהמלצות התוכנית מגוחכות במקצת. למשל, ההרגשות כי "פרקים מן המבוא למקרא ישולבו בלימוד לאורך כל שנותיו", ובי "לימוד המקרא ילווה בפרשנות ימי הביניים ובפרשנות החרשה" מצטיידות כמשימה בלתי אפשרית. התוצאה הכללית היא נסיגה גוברת והולכת ברמת היריעה של התלמידים. בוגרי תוכנית תש"מ מכירים בקושי את הנרטיב המקראי והעולם האסוציאטיבי-המקראי שלהם נעשה דל יותר ויותר.

מציאות עגומה זו, שראשיתה כבר בשנות ה-70, גרמה בפברואר 1987 לקיומו של ריון כנסת ברבר הצורך בשיפור הוראת התנ"ך והלשון העברית במערכת החינוך. העניין עלה לריון בוועדת החינוך של הכנסת, ובו נאמר: "עילת העמדתו של הנושא על סדר היום הינה הראגה העמוקה לרמה הבלתי מספקת של יריעת התנ"ך בקרב התלמידים, של הפנמת הערכים האוניברסליים והיהודיים המצויים בתנ"ך, של חוסר השימוש בתנ"ך כמקור לתרבות, לעולם דימויים, כבסיס לאהבת אדם, ארץ ועם...". הוועדה הביעה אי שביעות רצון כוללת ממצב הוראת המקרא ומסקנותיה עוסקות בעיקר בדרכי ההוראה. היא ממליצה על גיוון, פתיחות למחקר ועיון, פתיחות לפרשנויות שונות, הרחבת הידע והעמקתו. כמו כן היא ממליצה על חובת שינון פרקים נבחרים בתנ"ך. ולבסוף – היא פונה אל האחדאים להכשרת מורים וקוראת להם להקנות לומדים מיומנויות מספיקות כדי ללמד את התנ"ך כמקצוע המקנה גם ערכים ולא רק ידע היסטורי וספרותי, וכן לעשות למען חיבובו על הנוער. לריון הזה לא נלווה שום צעד מעשי.

גורם המקשה על המורים ועל התלמידים הוא יחסה של החברה הישראלית לתנ"ך ולהוראתו מסוף שנות ה-60 ועד היום. רבים בחברה הישראלית כבר אינם רואים בתנ"ך את לב לבו של החינוך הישראלי או אמצעי להקניית ערכי היסוד של היהדות. רבים מפנים מבטם אל מה שמכונה 'ארון הספרים



אי אפשר למנות כאן את כל חידושי התוכנית, אך ספק גדול אם יש בכוחה של תוכנית כלשהי, שלא נלווים אליה ההכדה בצורך להגדיל את זמן הלימוד ואת המשאבים הקשורים בהכשרת המורים, לשנות את מקומו של המקרא בחינוך הישראלי. יתרה מזו, בינתיים היה פחות נוסף בשעות הלימוד. האוטונומיה שניתנה למנהלי בתי הספר גרמה שגם בחטיבת הביניים לומדים תנ"ך רק שעתיים בשבוע. ואם לא די בכך, קשיי ההוראה גברו, כי לפי חוק החינוך המיוחד, מכילות הכיתות העמוסות (כ-40 תלמידים בכיתה) גם את מי שלומדים בחינוך המיוחד, ולפיכך כמות החומר הנלמד הצטמצמה, והתוצאה היא שאף כי תוכנית תשס"ג נתונה רק בשלבי הפנמה, כבר דנים בצמצום החומר הכלול בה.

בקרב חוקרים ומחנכים, שעניינם במעמרו של המקרא בחינוך ובתודעה החברתית-התרבותית הכללית, נשמעים בעת האחרונה ביטויי דאגה לנוכח שחיקת מעמרו של המקרא, שנתפס כאבן-פינה לתרבות היהודית וכספרות שעיצבה את המיתוס הלאומי שלנו. הוראת המקרא כיום אינה מגשימה אף לא אחת מן המטרות שתלו בה. לא זו בלבד שאין היא משיגה את המטרה הלאומית, אינה מעשירה את הלשון, אינה מקרבת אל המורשת התרבותית היהודית ואינה מנחילה ערכי מוסר, היא אף אינה מנחילה ידע מינימלי של הנרטיב המקראי. על רקע זה גוברת התביעה להעמיד את הכלים הדרושים ולמצוא את הדרכים המתאימות להוראת המקרא ולקידומו אל התלמידים, כדי שישונו לתפוס את מקומו הראוי כספרות המכוננת של התרבות היהודית לדורותיה.

### לקריאה נוספת:

- אדר צ', *הערכים החינוכיים של התנ"ך*, ירושלים-תל-אביב, תשכ"ז.  
אלבוים-דרור ר', *החינוך העברי בארץ-ישראל*, כרך ראשון: 1854-1914, ירושלים, תשמ"ו 1986.  
אמית י', "הוראת מקרא בחינוך הכללי – עיון בתכניות לימודים", *ערכים ומטרות בתכניות הלימודים בישראל* (ערכו: ע' הופמן וי' שנל), אבן-יהודה, 2002, עמ' 239-264.  
גויטיין ש"ר, *הוראת התנ"ך*, תל-אביב, 1957.  
זוטא ח"א, *דרכי הלמוד בתנ"ך*, ירושלים, תרצ"ה.  
יונאי י', *מקרא בחינוך הממלכתי* (סדרת תעודה), ירושלים, תשנ"ז 1996.  
מוסניזון ב"צ, "התנ"כ בבית הספר", *החינוך*, א (תר"ע), עמ' 23-32, 110-119.  
סימון א', "מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש לאומי לפשט קיומי", *בקש שלום ורדפהו* – שאלות השעה באור המקרא, *המקרא באור שאלות השעה* (יהדות כאן ועכשיו), תל-אביב, 2002, עמ' 21-44. |הדפסה ראשונה של מאמר זה: יריעות: מסה,



בשנת 1994 פרסמה ועדה לבדיקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי בראשות פרופ' עליזה שנהר (בתמונה) דו"ח שבו הדגישה את הצורך בגישה פלורליסטית והומניסטית ללימודי היהדות והגישה שורת המלצות. כל שרי החינוך שכיהנו מאז אימצו את הדו"ח אך מעט נעשה למימושו

נושאים (נושאי גג לכיתות ז'-י' ונושאי חתך לכיתות י"א-י"ב). בהשפעת המלצות ועדת שנהר מדגישה התוכנית הזאת את הכרת חשיבותו של המקרא בהתפתחות התרבות היהודית, הישראלית והכללית, ופירושו של דבר להכיר את השפעת המקרא על עיצוב הזהות היהודית והישראלית ועל הדתות המונותאיסטיות האחרות ותרבותן. כמו כן ממליצה התוכנית להכיר את דרכי העיצוב של מוטיבים ומסרים מקראיים בתחומים שונים כגון קולנוע, ספרות ואמנות ולהנהיג שיטות הוראה בין-תחומית ורב-תחומית. ההנחות של כותבי התוכנית הן ברוח מחקר המקרא ולכן בחירת הטקסטים הנלמדים מאפשרת, למשל, הכרה של ריבוי הדעות שבמקרא, ריבוי שמקורו בכתיבה של חוגים ספרותיים שונים בתקופות שונות, כמו למשל: חוקים שאינם עולים בקנה אחד זה עם זה, ותיאורים היסטוריים שונים של אותה תקופה. התוכנית מאפשרת בחירה מגוונת של נושאי חתך, וכך המורים יכולים ללמד את מה שמתאים להם או לתלמידיהם. כותבי התוכנית אף נתנו ביטוי מפורש לחשיבות הלימוד בעל פה, כל זאת כדי להעשיר את העולם הלשוני והאסוציאטיבי של הלומדים.

רשף ש' וי' דרור, החינוך העברי בימי הבית הלאומי 1919-1948, ירושלים: מוסר ביאליק, 1999.

Schoneveld J., *The Bible in Israeli Education – A Study of Approaches to the Hebrew Bible and its Teaching in Israeli Educational Literature*, Assen/Amsterdam, 1976.

עיון ומחקר במדעי היהדות המשיקים למדעי הרוח והחברה הכלליים א', ירושלים, תשנ"ט 1999.

סיסטר מ', מבעיות הספרות המקראית, תל-אביב, 1956.  
צמרת צ', "החינוך היהודי: מציאות ובעיותיה במסגרת הממלכתית-כללית", אנשים ומדינה – החברה הישראלית, תל אביב, משרד הכטחון – ההוצאה לאור, 1989.

## עוז אלמוג

להיותם קבוצה מובחנת קשורה בהיווצרות תרבות מקומית-ילידית, המנותקת מן ההווה היהודית המסורתית, ומושפעת הן מן הסביבה הפיזית והתרבותית והן מתנועת הפועלים הארצישראלית.

לשיא יוקרתו הגיע הצבר במלחמת העצמאות ובעיקר לאחר סיומה. דמויות כמו יגאל אלון, מפקד הפלמ"ח, הפכו מושא להערצה ולחקוי. הציבור הישראלי נטה לייחס את הניצחון לבני הארץ, לצברים. באותה תקופה הובלטה החזות שנחשבה לצברית (כובע גרב, כאפיה על הצוואר, בלורית, סנדלים תנ"כיים, בגדי חאקי וכו') וכן שפת הדיבור וההווי הילידי המיוחד. אלה השנים שבהן הפך הצבר לגיבור בתרבות ובאמנות הישראליות. אלו הדגישו את דמותו הרומנטית כ"יפה הכלורית והתואר". גם ציירים וקריקטוריסטים כמו יוסי שטרן, אריה נבון ודוש, שרישומיהם איירו את הכתבות על המלחמה שהתפרסמו בעיתונות היומית והצבאית, תרמו תרומה גדולה לכיסוס דמותו המיתולוגית של הצבר. העגה הצברית התפשטה מעבר למעגלים שבהם צמחו הצברים, והעברית הילידית-הצברית המדוברת התבססה במחזות ובספרות, במעדכונים ובפזמונים. צמיחתה של ספרות נוסטלגית בשנות ה-50, שהתרפקה על תקופת המאבק ומלחמת העצמאות, נתנה דחיפה נוספת להשרשת מיתוס הצבר והעמיקה את זיהוי הצבר עם גיבורי תש"ח. ספרות ילדים ונוער ברוח זו היתה בעלת השפעה מיוחדת: שמונה בעקבות אחד של ימימה טשרנוביץ-אבידר, חבורה שכזו מאת פוצ'ו (ישראל ויסלר) ובמיוחד סדרת חסמב"ה מאת יגאל מוסינזון. הומוריסטנים כחיים חפר, ידי מנוסי, שאול ביבר ודן בן-אמוץ הפכו את הווי הפלמ"ח לתעשיית בידור מצליחה, ובמחצית השנייה של שנות ה-50 זכתה תוכנית ההומור ברדיו "שלושה בסירה אחת" להצלחה גדולה בהפיצה את ההומור הצברי. השפה העברית המדוברת, המבטא המיוחד, ההומור הכוטה והמחוספס, העמידה על הזיקה לארץ בניגוד לעולם היהודי, בייחוד נוכח הצלחת הטיפוס הצברי במלחמת העצמאות, כל אלה סייעו להשתרשותה של דמות הצבר באתוס הישראלי.

## דמות הצבר

בלשון היומיום צבר הוא כינוי למי שנולד בארץ וגרל בה. מבחינה סוציולוגית מציין "צבר" בן לדור ההמשך של חלוצי העליות הראשונות, דור ראשון של "המהפכה העברית". דור זה זכה לכינויים רבים: "דור תש"ח", "דור הפלמ"ח" ו"דור בארץ". הסיווג הזה כולל את ילידי הארץ שנולדו בשלושה העשורים הראשונים של המאה ה-20 וחונכו במסגרות החברתיות שהיו קשורות לתנועת הפועלים ("ארץ-ישראל העובדת"), וכן צעירים שכאו ארצה בגיל צעיר בין שתי מלחמות העולם ונטמעו באותן מסגרות. המסגרות הללו כללו את הקיבוצים והמושבים השיתופיים, את הגימנסיות העבריות כערים הגדולות, את כפרי הנוער החקלאיים ותנועות הנוער החלוציות ואת הפלמ"ח לחטיבותיו. לאחר קום המדינה המשיכו את מסורת הפלמ"ח יחידות העילית הראשונות של צה"ל.

כלומר, הצבר מוגדר בעיקר על פי השתייכותו התרבותית ולא רק על פי ארץ לידתו של הפרט. דור הצברים הוא דור שהשקפתו עוצבה בידי מערכת החינוך העברית-הציוני בארץ, דור שהעברית היתה לו שפת דיבור וקריאה ואשר חונך לאור המיתוס של החלוץ-המתיישב והשומר. מקובל לתחום את שנות העיצוב והפריחה של הצברים בין השנים 1930 ל-1960, כלומר מתקופת התמסדותן של המסגרות החינוכיות, התרבותיות, ההתיישבותיות והצבאיות ועד לקליטת העלייה ההמונית והתבססות המערכת הממלכתית בישראל.

השימוש במונח "צבר" לציון בני דור הארץ החל בשנות ה-30, והוא ירש את המונח שהתפתח ארבעים שנה קודם לכן, "עברי", וכך התבססה ההבחנה הציונית בין "יהודי ישן", כלומר בן הגלות, ל"יהודי חדש", בן הארץ. מקור הכינוי אינו ברור, פרט לכך שהוא מתייחס לצמח הקוצני הנפוץ בארץ-ישראל. מקובל לראות בכינוי את השניות של עוקצנות וחספוס חיצוניים לעומת מתיקות ורכות בפנים. הפופולריות הגואה של הכינוי "צבר" בשנות ה-30 וה-40 שיקפה את יוקרת הדור השני של תנועת הפועלים בארץ, שהגיעה באותן שנים להגמוניה פוליטית ותרבותית. המודעות העצמית של הצברים



פלמ"חניקים מסביב למדורה, בתצלום משנות ה־40. לשיא יוקרתו הגיע הצבר במלחמת העצמאות, שהניצחון בה יוחס לבני הארץ, הצברים.

משיירות או משיכה בארץ ובר' – כל אלה תופעות שאפיינו את התרבות הצברית ואת הצברים כקבוצה במובנה החברתי הרחב. בכך רואים חוקרים פטריטיזם אדוק שאפשר אף לראות בו מעין רת ציונית חילונית. במהלך השנים התרחבה הגדרת הצבר והיא כוללת למעשה את כל מי שאימץ לעצמו, בעשורים הראשונים של המדינה, את הסממנים הצבריים.

בראשית האלף השלישי, עם התרופפות האידאולוגיה הציונית בחברה הישראלית, פוחת והולך השימוש במונח צבר והוא משמש מונח טכני יותר, לציון ישראלי יליד הארץ. יחד עם זאת גבר קולם של המבקשים לשמר ולטפח את המורשת התרבותית שהביאו עמם העולים מארצות מוצאם, ולדידם, הכלטה של ה"צבריות" סותרת את המגמה הרב-תרבותית הזאת.

#### לקריאה נוספת:

אורי קריץ וראובן קריץ, סיפורי הקיבוץ (3 כרכים), הוצאת פורה, 1997.

עוז אלמוג, הצבר – דיוקן, הוצאת עם עובד, 1997.

מלחמת סיני, בשלהי 1956, שבה הנחיל צה"ל תבוסה קשה לצבא מצרים, נתפסה כציבור בניצחונו של הצבר, בעיקר של הצנחן והטייס. ההערצה לצבר הלוחם, שהתגלם בדמותו של הרמטכ"ל משה דיין, הגיעה אז לשיאה. ההתברכות כדור הצעיר והפלאי שהצמיחה הציונות משלה בחלל הציבורי והפולקלור הצברי נהפך לאחד מתווי ההיכר של היחידות הלוחמות בצה"ל, בעיקר של הצנחנים, הטייסים ואנשי הקומנדו הימי.

באופן כללי, נתפס הצבר כהתגשמות השאיפה הציונית ל"שלילת הגלות", להחלפת היהודי הגלותי ביהודי חילוני, איכר ולוחם, "הראוי להימנות סוף-סוף" עם משפחת העמים. כיום רואים חוקרים את הצבר כטיפוס של יהודי שהמיר את הזיקה לדת המסורתית בקשר עמוק עם ארצו ועם תרבותו החילונית הישראלית, אדם שחי לאור אידיאלים כגון "הפרחת השממה" והקרבה למען הארץ. ככזה, הצבר היה דומיננטי בהפיכת החגים היהודיים המסורתיים לחגי המחזור החקלאי תוך ביטול חלק נכבד מסממניהם הדתיים-ההלכתיים. ריקודי העם ושירה בציבור, לבוש אופייני ושפה ילידית, ערכי עבודה, יישוב הספר, חיי הסולידריות והשיתוף, הוקעת משתמטים

## מיתוסים ועיצובו של זיכרון קיבוצי בתרבות הישראלית

בר כבר עם חילון משמעותם של אתרי זיכרון מסורתיים נוצר כר פורה ליצירת מיתוסים חדשים המבוססים על אירועים בעבר היהודי שהורחקו או פורשו פירוש שלילי. סיפור מצרה שהתרחש בסוף המרד נגד הרומאים (שנת 73 לספירה) הוא דוגמה בולטת לסיפור שולי בכרוניקת העבר שלא זכה להכרה במסורת היהודית ועבר תהליך הסמלה כמיתוס גבורה מרכזי בתרבות העברית החדשה. מיתוס מצרה עלה מתוך התייחסות כוררנית לכתביו של יוספוס פלאוויוס. מיתוס זה מפרש את מותם של כאלף "הקנאים" שנטלו את חייהם וחיי משפחותיהם כערות לאהבת החירות וכרוח גבורה ומציג את הנכונות להקרבה פטריוטית כמורל חלופי לרפוס הגלותי של מוות על קידוש השם. הפרשנות הזאת לטקסט של יוספוס נוצרה מתוך התעלמות מזיהוים של אנשי מצרה כאנשי כת הסיקריקים, שעמדותיהם זכו לביקורת חריפה מצד יוספוס, ומהבעייתיות שביחסה של המסורת היהודית להתאבדות קיבוצית.

מרד בר־כוכבא נגד הרומאים (132–135 לספירה) הוא דוגמה נוספת לפרשנות המחורשת של עבר שמשמעותו בזיכרון היהודי היתה בעיקרה שלילית. רמותו של בר־כוכבא, מנהיג המרד, היתה נתונה במחלוקת במסורת היהודית והביקורת החריפה על מנהיגותו שעוררה תקוות משיחיות לגאולה כאה לידי ביטוי במה שנחשב לכינוי הגנאי "בר כוזיבא", המופיע בטקסט התלמודי ואף במקורות מאוחרים יותר. בניגוד למגמה הזאת, בחרו הזיכרון הציוני והתרבות העברית להציג את רמותו של מנהיג המרד כגיבור נערץ בזכות העזתו, אהבת הדרור שלו ויכולת מנהיגותו והחליפו את "בר כוזיבא" המסורתי בשם המשיחי, "בר כוכבא", שנשמר כמקורות זרים. השינוי המרחיק לכת במשמעות האירוע היה כרוך גם בהסבת הנצחתו מיום הצום של תשעה באב, שנוער להנציח אירועים טראומטיים מרכזיים בעבר היהודי, לחגיגת ל"ג בעומר. אתר זיכרון חדש התמקד בניצחון המוקדם של המרד ובכך עמעם את כישלונו של המרד והחורבן שבא בעקבותיו.

לצד המיתוסים המבוססים על העת העתיקה או על המסורת העלתה התרבות העברית מיתוסים חדשים מתקופת ההתיישבות הציונית והמדינה. ההגנה על תל־חי, יישוב סָפָר זעיר בגליל העליון, ב־1920, היא דוגמה בולטת לאירוע שעבר תהליך הסמלה מידי ונהפך למיתוס מכונן של החברה הישראלית. גיבורו המרכזי של קרב תל־חי היה יוסף טרומפלדור, ומילותיו האחרונות לפני מותו ביום הקרב — "טוב למות בעד ארצנו" — נעשו לסיסמה פטריוטית מרכזית בחינוך הנוער העברי. דמותו של טרומפלדור, "הגיבור הגידם", הוצגה כמודל של

לכל אומה יש מיתוסים המעצבים את זהותה הייחודית ואת תפיסת העבר שלה ותורמים להתגבשות תרבותה הלאומית. למונח מיתוס משמעויות שונות בשיח האקדמי ובשפת היומיום, ולפיכך חשוב להבהיר את משמעותו בהקשר הזה. כאן מוגדר מיתוס: סיפור על אירוע או דמות מן העבר שהוא מציג כבעלי משמעות סמלית חשובה בתולדות החברה או במורשתה התרבותית. המיתוס נהפך לטקסט בעל צביון מקודש שנותן מסגרת להבנת התפתחותה של החברה ואינו נבחן באמת המידה של תקפות היסטורית; הוא מעביר מסרים איריאולוגיים לדרות הבאים ומשמש מקור השראה להבנת ההווה. משמעותו של המיתוס נבנית באמצעות כלים תרבותיים שונים, כגון טקסטים ספרותיים ואמנותיים, אתרי זיכרון טמפורליים או מרחביים, טקסי הנצחה והשיח החינוכי והפוליטי. ככל שרבים הרבדים התרבותיים השונים השותפים להבניית משמעותו של המיתוס, כן מתעצם מעמדו כטקסט פרשני המחבר בין העבר להווה.

ברוח זו ניתן להבין את החשיבות של יצירת מיתוסים לאומיים בתרבות העברית בתקופת היישוב ובשנים הראשונות לקיום המדינה. המיתוסים גובשו ככלים לעיצוב של הזיכרון הציוני ושל הערכים הלאומיים של החברה החדשה. הם חיזקו את הסמליות של קשר ישיר בין פרקים מסוימים מן העבר היהודי הלאומי בעת העתיקה לתקופת הציונות המוררנית, מתוך המעטה בערכה של הגולה או אף שלילתה. גישה סלקטיבית זו אל העבר היהודי שמרה על מסגרת רחבה של המשכיות היסטורית, אך העדיפה לפרש מחדש אתרי זיכרון ורפוזי זיכרון מסורתיים לצד יצירת אתרי זיכרון חדשים. כך אימצה החברה הישראלית את לוח השנה היהודי ככסיס ליצירת זמן מקודש והסתפקה במספר מצומצם של מועדים חדשים. עם זה עברו החגים המסורתיים תהליך של פרשנות חילונית שהבליטה את היבטיהם החברתיים, הלאומיים והפוליטיים וצמצמה בחשיבותה של פרשנותם המסורתית־הדתית או אף התעלמה ממנה. כך, לדוגמה, נשמר מעמדו של חג הפסח בזיכרון היהודי כמועד מרכזי להנצחתה של יציאת מצרים, אך בהרגשת משמעותו כחג המסמל מאבק לשחרור לאומי ולגאולת העם וכחג האביב. מסריו החילוניים המודרניים של הפסח באים לידי ביטוי מובהק בהגדרות שחוברו בתנועות הקיבוציות. חג החנוכה, שהיה בעל חשיבות משנית בתרבות המסורתית, נהפך לחג מרכזי בתרבות העברית הלאומית. הפרשנות החילונית המוררנית של החג הבליטה את מרד המכבים ואת סיפורי גבורתם ורחקה לשוליים את שחרורו וטיהורו של בית המקדש ואת נס פך השמן שהיו כמוקד הזיכרון המסורתי.

לשינויים ניכרים במעמדם של מיתוסים קיימים ולעליית מיתוסים אחרים. הביקורת על משמעות מיתוסים לאומיים כגון מצדה, מרד בר-כוכבא ותל-חי הפנתה את תשומת הלב לפערים בין הידע ההיסטורי לבין פרשנות העבר במסגרת הסיפור המיתי.

דוגמה בולטת למיתוס המושתת על טקסט תנ"כי אפשר למצוא בסיפור עקרת יצחק, שהיה לו תפקיד מרכזי בעיצוב הזיכרון היהודי כביטוי לנכונות להקרבה למען האמונה, בייחוד בתקופות של רדיפות רתיות. פרשנותו החרשה של הסיפור הזה בתרבות העברית החילונית שינתה את משמעותו למיתוס של הקרבה למען המולדת וכך שמרה על מעמדו כטקסט מרכזי של החברה הישראלית הנאבכת על עצמאותה. משנות ה-60 ואילך החל להסתמן כיוון התרני בפרשנותו של סיפור העקרה מתוך מגמה להציג באמצעותו את הבעייתיות שבאתוס ההקרבה הפטריאטית בכלל וביישומו למציאות העכשווית בישראל. השימוש המרובה במיתוס העקרה בשירה, בפרוזה, באמנות ובשיח הפוליטי בישראל מורה על חשיבותו כטקסט פרשני שמעמדו המקודש מעצים את המסר המועבר דרכו גם כאשר הוא מנגח את משמעותו המסורתית.

השואה היא דוגמה לאירוע היסטורי שהנצחתו התפתחה בהדרגה מאירוע טראומטי שהודחק לשולי הזיכרון הציבורי למיתוס מכונן בעיצוב התודעה הלאומית. יום השואה והגבורה התפתח לאתר זיכרון חשוב בלוח השנה הישראלי; אתר הזיכרון הממלכתי לזיכרון השואה, "יר ושם", היה למוסד מרכזי בייצוג הזיכרון הלאומי; ומסעות הצעירים לאירופה, לאתרים הקשורים בזיכרון השואה, נתפסים ככלי מחנך המעצב חוויה ראשונית של מורשת העבר. העשורים האחרונים עדים ליצירה ספרותית ואמנותית ענפה בנושא השואה ולעלייה דרמטית בהתייחסות למשמעותו ההיסטורית והסמלית בזיקה למציאות הפוליטית העכשווית.

הפולמוסים החריפים על משמעות מיתוסים שונים מעידים על חשיבותם הסמלית כמאבק על עיצוב התודעה הציבורית. למרות הכרסום הרב שחל במעמדם של מיתוסי ההתיישבות משנות ה-70 ואילך, וחוסר ההסכמה בנוגע לפרשנותם כיום, הם ממשיכים למלא מקום בתרבות הישראלית, אך משמעותם שונה לקבוצות שונות בקרב החברה. עם זה ניתן להצביע על שינוי מגמה רחב ביחס לעבר היהודי שנחשב לפניו "גלותי" ועל שאיפה של התחברות מחורשת, אם גם בעלת גוונים שונים, לשורשים היהודיים המסורתיים. השינויים האלה, לצד מיתוסים חלופיים המייצגים פלגים שונים בחברה הישראלית שאינם שותפים לתרבות הלאומית החילונית, מורים על רבת-תרבותיות ועל מאבק נמשך על כינון זיכרון לאומי בחברה הישראלית כיום.



גיבורו של קרב תל-חי, יוסף טרומפלדור, נעשה לדמות מרכזית בחינוך הנוער העברי. בתמונה: ציור של טרומפלדור וחבריו שנעשה בידי ארתור שיק, על שער דו-שבועון משנת 1937

חלוציות וגבורה עברית, ותל-חי עלתה כמיתוס של התיישבות והגנה ונחישות שלא לנטוש יישובים עבריים. גבורת תל-חי היתה נושא ליצירת טקסטים תרבותיים רבים, ו"יום תל-חי", י"א באדר, צוין מרי שנה בשנה בעצרות זיכרון לאומיות ומקומיות, וחשיבותו ההיסטורית והחינוכית הובלטה בבתי הספר העבריים והממלכתיים-הכלליים.

המיתוסים האלה הרגישו את השליחות החברתית והלאומית של המפעל החלוצי הציוני ושיקפו בעיקר את ערכיה של תנועת העבודה ששלטה במערכת הפוליטית עד אמצע שנות ה-70. השינויים החברתיים בעקבות המהפך הפוליטי של סוף שנות ה-70, שהביאו להתחזקות המגמה הפלורליסטית בחברה הישראלית, והצורך המתמיד לבדוק את משמעות המיתוס בזיקה להשלכותיו על תפיסת המציאות העכשווית, פתחו פתח

## לקריאה נוספת:

Liebman, Charles S. and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel*. University of California Press, 1983.

Ne'eman Arad, Gulie, "The Shoah as Israel's Political Trope", in Deborah Dash and Moore and S. Ilan Troen, editors, *Divergent Jewish Cultures: Israel and America*. Yale University Press, 2001, 192-216.

Zerubavel, Yael, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

גרץ, נורית, *שבויה בחלומה: מיתוסים בתרבות הישראלית*, עם עובד, תל אביב, 1995.

רוגל, נקדימון, *תל חי: חזית ללא עורף*, יריב הדר, תל אביב, 1979.

הרכבי, יהושפט, *חזון ללא פנטזיה: לקחי מרד בר כוכבא וריאליזם מדיני בימינו*, דומינו, ירושלים, 1982.

צימרמן, משה, *אל תיגעו לי בשואה: השפעת השואה על הקולנוע והחברה בישראל*, הוצאת אוניברסיטת חיפה/ זמורה ביתן, 2002.

## יואב גלבר

## השואה בשיח הישראלי – מבט אחד

השואה עצמה היתה בעשור הראשון והשני למדינה מעין "נוכחת-נפקרת". הדיונים עליה שיקפו את הפער בין "כאן" ל"שם", פער שבלט כבר בשנות מלחמת העולם השנייה והחריף כתוצאה מן המפגש עם הניצולים שהגיעו ארצה במהלכה ולאחריה. מוטיב נוסף שהובלט בתקופה ההיא היה הניגוד בין "כצאן לטבח" לבין "גבורה". לוחמי הגטאות והפרטיזנים מקרב תנועות הנוער הציוניות היו בדיונים האלה רובדיה ומייצגיה העיקריים, וכמעט היחידים, של השואה. בהוראת השואה ובהנצחתה הודגשו בעיקר הגבורה ותרומת היישוב באמצעות שליחי הצנחנים, ובייחור אלה שנפלו בשליחותם. הגבורה היתה "ארצישראלית", גבורתם של אלה שמלכתחילה קשרו את גורלם עם ארץ-ישראל גם אם הגיעו אליה רק לאחר המלחמה, או לא זכו להגיע אליה כי נספו במרד אבל חיו את ארץ-ישראל "שם". עם הגבורה יכלו ילירי ארץ-ישראל וחניכיה להזדהות. השואה, לעומת זה, ייצגה את הגולה, ודור "המאורעות", המאבק והעצמאות התקשה להבינה ולגלות אמתיה לניצוליה.

מקובל לראות במשפט אייכמן נקודת-מפנה בהתייחסותה של החברה הישראלית לשואה, ומקור השראה לרור הצעיר של חוקריה ושל המתעניינים בה, ובכלל זה גם לאלה שעסקו ביחסה של התנועה הציונית אליה. בדיונים על השואה ועל היחס אליה עלו מחלוקות מלפני מלחמת העולם בין החרדים, הבוחר, הקומוניסטים היהודים והמתבוללים האנטי-ציוניים ובין הציונים, וויכוחים מכית בין תנועת העבודה לתנועה הרוויזיוניסטית. המבקרים תקפו בחזית רחבה, הן את היישוב היהודי בארץ הן את התנועה הציונית בארצות הכיבוש, על מנהיגיה ואנשי השורה שלה, והציגו אותם כמשתפי-פעולה בהלכה ובמעשה, שהפקירו למען הציונות את המוני בית-ישראל המאמינים, כגרסת הביקורת החרדית, ואת ההמונים העמלים, כנוסח הביקורת הקומוניסטית והבוחרית.

השואה היא האירוע המרכזי בהיסטוריה היהודית בתקופה החדשה, אולם במשך שנים רבות האפילה עליה בישראל התרוממות הרוח בעקבות הקמת המדינה. במאמרו הפרוגרמטי "הזרמים החדשים בתולדות ישראל, אבחנתם מהותם ורמותם", שפורסם לראשונה בשנת 1939, חילק בן-ציון דינור, שר החינוך ומייזמי "יר ושם", את התקופה החדשה בהיסטוריה היהודית לשלוש תקופות-משנה, שהאחרונה בהן הקיפה את השנים 1881-1947. בעיניו היו שנים אלו "תקופת ההתמרדות המדינית, ההתגוננות העצמית וההתעצמות הלאומית", שראשיתה בתגובת היהודים לפרעות שכונו "סופות בנגב" וסיימה בהקמת המדינה. השואה לא נזכרה במאמר, ולו במילה אחת.

במוקד הדיונים שנערכו בחברה הישראלית בשנות ה-50 וה-60 על רקע משקעי השואה עמדה שאלת היחסים בין מדינת ישראל לגרמניה. הנושאים המרכזיים שסביבם התנהל הדיון היו הסכם השילומים בשנים 1951-1953, עסקאות הנשק בשנת 1959, פגישת בן-גוריון עם ארנאואר בשנת 1960, ביקור ארנאואר בארץ בשנת 1965 וקשירת היחסים הדיפלומטיים עם גרמניה. האופוזיציה מימין ומשמאל תקפה במהלך השנים האלו את הקו הפרגמטי של בן-גוריון, שהגן על פיתוח הקשרים בנימוק שהולכת ונוצרת "גרמניה אחרת". בן-גוריון חיפש משענת כלכלית למפעל קליטת העלייה והפיתוח, וחזה את מקומה המרכזי של גרמניה באירופה המתאחדת. נימוקי המתנגדים הסתמכו על רגשות, על כבוד לאומי ועל חוב מוסרי לקורבנות. ואולם, יחסה האמיתי של החברה הישראלית לגרמניה, ונכונותה הגוברת להשלים עם "גרמניה האחרת", נמדד פחות כנאומים בכנסת, בעצרות תנועיות ובהפגנות מחאה, או במאמרים בעיתונות, ויותר כמספר הגדל והולך של מכוניות הפולקסווגן בכבישים ושל מכשירי החשמל מתוצרת גרמניה במשקי הבית.

“הביקורתיים” — נראו מחקרים אלה בעת הופעתם כמעט כאפולוגטיים.

לצד בירורים מעמיקים עברה השואה גם בנאליזציה. היא גויסה ומגויסת לצרכים שונים בידי מנהיגים ופוליטיקאים מכל הכיוונים, החל מבן-גוריון שכבר בשנת 1947 השווה בין המופתי לבין היטלר, עד אריאל שרון, שמתח ביקורת על אדישותם של יהודי ארצות-הברית בתקופת השואה, מנחם בגין שנהג להשוות את ערפאת להיטלר, שולמית אלוני וישעיהו ליבוביץ' שרימו את התנהגות ישראל בשטחים לזו של הנאצים, ועד לביקור הרמטכ"ל אהוד ברק באושוויץ שרמז לעולם כאילו אם רק היו מדינה וצבא יהודיים בשעתו, מחנה אושוויץ לא היה בא לעולם והשואה לא היתה יכולה להתרחש.

ככל שהיתה לעמוד תווך של הייחוד הישראלי, גויסה השואה בידי מבקריה של ישראל לשירות מאבקם נגדה. בשיפוט בדיעבר, שהוא אנטי-היסטורי מכיוון שהוא משליך על העבר את המושגים, את הערכים ואת המציאות של ההווה, הם ייחסו למנהיגי 'המדינה שכדרך' ערכים, כוחות ויכולות של המדינה היהודית בימינו ומתחו ביקורת על שלא השתמשו בהם כיאות. בשנים האחרונות איבדה סוגיית “הציונות והשואה” במידה רבה את מקומה המרכזי בשיח הישראלי (כעולם, היהודי והלא-יהודי, השאלה לא היתה מרכזית מעולם). הנושא מיצה את עצמו, והמבקרים את התנהגותה של התנועה הציונית בזמן המלחמה לא הצליחו להציג תזה משכנעת ומושכת שתוכל להצמיח פולמוס רציני.

המנהיגים הציוניים והיישוב היו שחקני-משנה במהלך מלחמת העולם השנייה וספק אם יכלו לעשות הרכה יותר ממה שעשו. יחסם אל שארית הפליטה לאחר המלחמה, לעומת זה, היה עניין פנימי, שהיה תלוי בהם במידה רבה. תום שגב, ובייחוד ערית זרטל, האשימו את המנהיגות הציונית כהתנהגות מניפולטיבית וחסרת-חמלה כלפי הניצולים מתוך העדפת מטרתיה הפוליטיות של התנועה הציונית, ובאדישות לסבלותיהם של הניצולים כבני-אדם.

משהיתה השואה לרכיב בסיסי של הזהות היהודית הפוסט-מודרנית, נעשה הדיון בטיבה ובלקחיה אינטנסיבי ואקטואלי. האם לקחי השואה הם אוניברסליים או יהודיים? הומניסטיים, דתיים או לאומיים? השאלות עלו במישור הציבורי והפוליטי ואחר כך נהפכו גם עניין לדיון היסטורי וביקורתי שמתנהל כארץ ובעולם. לפני עשרים שנה, היה מקום לחשש שעם הסתלקותו מן העולם של דור הניצולים תידחק השואה לנישה היסטורית מוגדרת ומצומצמת, דוגמת גירוש ספרד בשעתו, ותרד מסדר היום הציבורי. ההתפתחויות מאז — כארץ ובעולם — מראה כי החשש נתברר. לא רק שהשואה לא נדחקה מסדר היום, אלא מקומה בו הולך ונהיה מרכזי יותר ויותר.



משפט אייכמן (בתמונה) היווה נקודת-מפנה בהתייחסותה של החברה הישראלית לשואה, ומקור השראה לדור הצעיר של חוקריה

ספר שהופיע בשנת 1976, הציונות הפוסט-אונגדית ומשכר השואה: מחקר על גורמי משגיה של התנועה הציונית בשנים 1938-1945 מאת שבתאי בית-צבי, האשים את ההנהגה הציונית בהכשלתן של תוכניות הצלה של יהודים מארצות הרייך השלישי שלא היו קשורות במפעל הציוני. מחקר זה אמנם היה ראשון להעלות שורה של שאלות קשות על עמדתה של ההנהגה הציונית ערב השואה ובמהלכה, אך התשובות שנתן להן המחקר לא היו מבוססות והאקדמיה בחרה בזמנה שלא בצדק, לדעת, להתעלם לא רק מן התשובות אלא גם מן השאלות.

תיעוד ומחקר השואה החלו מחוץ לאקדמיה, ב"יד ושם" ובמרכזי ההנצחה התנועתיים, והגיעו לאוניברסיטה העברית רק בשנות ה-60. שאלת יחסם של התנועה הציונית ושל היישוב לשואה נותרה גם אז מחוץ לתחום המחקר, ורק בראשית שנות ה-70 החל מחקר אקדמי רציני של הנושא בניצוחם של יהודה באואר, ישראל גוטמן ודניאל קרפי. פירות המחקרים הראשונים הבשילו באמצע שנות ה-80. אילו התפרסמו חיבורים אלה — שהופיעו כספרים במחצית השנייה של שנות ה-80 ובשנות ה-90 — עשר שנים מוקדם יותר, היו מסקנותיהם מתקבלות כביקורתיות וקרוויזיוניסטיות. ואולם, על רקע ההתפתחויות שחלו בחברה ובהיסטוריוגרפיה הישראלית בסוף שנות ה-80 — הופעתם של ההיסטוריונים “החדשים” והסוציולוגים

"לקחים אוניברסליים", או להרגיש את לקחיה "ההומניסטיים". בהקשר של יחסי יהודים ולא־יהודים, גישה זו ממקרת את הבעיה ביחסי גרמנים־יהודים, ומדחיקה את ראייתה במונחים של בעיית "אירופה והיהודים" או "העולם והיהודים". לפי היסוד השני, השואה היא מקרה אחד מני כמה רציחות עמים שהתרחשו במאה ה־20, החל בטבח הארמנים בידי התורכים במלחמת העולם הראשונה, עד מעשי הטבח ההרדיים של שבטים באפריקה (ביאפרה, אנגולה, רואנדה) וכלה במלחמות בקמבודיה, בבלקאן או בקווקז בשלהי המאה ה־20.

הגישה המצמצמת בולטת לעיניו של כל מבקר במוזיאון השואה בוויינגטון, שאין בו כמעט זכר למשתפי הפעולה הצרפתים, ההולנדים, הבלגים, הרומנים, ההונגרים, הקרואטים, הסלובקים, הפולנים, הליטאים והאוקראינים, שבלעדיהם קשה להניח שהשואה היתה מגיע לממדיה המפלצתיים. אפשר להבין את העלמת העין הזאת. מכיוון שרוב יהורי אמריקה חיים בארץ שיש בה קהילות גרולות שמוצאן מאירופה, הם מרגישים בטוחים יותר במסגרת התפיסה המצמצמת וההשוואתית של השואה. ואולם הריון הישראלי בשואה אינו יכול ואינו צריך להסתפק בפרשנות צרה זו, ועליו להמשיך ולהרגיש את משבר החברה היהודית המסורתית, את הפתרונות השונים שהוצעו לו – מהשתלבות המובילה להתבוללות ער לשמירה על אורח החיים המסורתי ורחיית המודרנה, ההשתלבות ב"כוחות המחר" המהפכניים ועד לטיפוח הייחוד הלאומי בארץ־ישראל – ואת היותה של השואה שיאו של משבר האמנסיפציה ורחיית ההשתלבות של היהודים בסביבתם האירופית, בין אם במסגרת הסדר הקיים או במסגרת "עולם המחר".

הגישה ההשוואתית, הרואה בשואה רצח־עם אחד מני רבים ומכחישה את ייחודה, ממשיכה את מגמת הטמיעה וההתבוללות, המבקשת להסתיר או לטשטש כל ייחוד יהודי. ההגדרה "רצח־עם" סותרת את תיקופה המקובל של השואה בין השנים 1933 ל־1945. כמה יהודים נרצחו – או איזה רצח־עם התרחש – ב־1935, ב־1938 או אפילו ב־1940? ואף על פי כן השואה כבר היתה אז בעיצומה. אמנם משלב מסוים היא היתה רצח־עם, אבל השואה היתה הרבה יותר מזה. המותר הזה הוא בריוק מה שאינטלקטואלים רליגיזמים, בישראל ובמקומות אחרים, מבקשים לטשטש ולהכחיש כאשר הם משווים את השואה לזוועות אחרות תחת הסיסמאות האופנתיות של מחקר "משווה" או "בין־תחומי".

הטקטיקה ההשוואתית נעשית מרחיקת־לכת ומקוממת במיוחד כאשר מנסים ליישמה ליחסים בין ישראל לפלסטינים. השמאל הרדיקלי בישראל ומחוצה לה הכניס את הקישור הזה לתוך הז'ארגון שלו כבר בשנות ה־70 בהשראת אמרתו המפורסמת של ישעיהו ליבוביץ' "יור־נאצים". אמרה זו ודומות



היה מקום לחשש שעם הסתלקותו של דור הניצולים תיחדק השואה לנישה היסטורית מצומצמת. בתמונה: המשורר אבא קובנר, מפעילי מרד גיטו וילנה, מעיד במשפט אייכמן (1961)

שישים שנה אחרי שיהודים – מתבוללים, בורגנים, סוציאליסטים וחרדים – הושמרו במחנות ההשמרה, ובתקופה שבה מתרבים סימני השאלה על רמותה ועתירה של המדינה היהודית־ציונית, האקסיומה שלפיה היתה השואה ההוכחה לצרפת הפתרון הציוני לשאלה היהודית המודרנית שוב אינה מתקבלת כמובנת מאליה, כמו שהיתה במשך כמעט יובל שנים לאחר המלחמה. יריביה האיריאולוגיים של הציונות, שלכאורה נעלמו בשואה, שבו והופיעו תחת מסווה אופנתי של 'פוסט־ציונות' – דתית, שמאלית־ליברלית או מתבוללת. הפוסט־ציונים – המשכם מתוצרת הארץ של האנטי־ציונים בגולה בשעתם – יוצאים נגר ה'מונופול' הציוני על השואה, או "ניכוסה" של השואה על ידי הציונות, ומגנים את הדגש ששמו מנהיגים והיסטוריונים ציונים על ייחודה של תופעה זו בהיסטוריה הכללית והיהודית.

שני יסודות התבלטו בגינוי זה של הגישה הציונית: האחד, שאת ראשיתו ניתן למצוא אצל חנה ארנט כבר בשנות ה־50 (אלא שאז היתה זו עמדה חריגה), הוא ההתייחסות אל השואה כאל פשע נגר האנושות כולה, ולא נגר היהודים דווקא. בלשון המקובלת היום, התייחסות כזאת תובעת להפיק מן השואה



ראשיתו של התהליך כימים שלאחר מלחמת יום הכיפורים, כאשר הזעזוע האישי שעברו לוחמים רבים, והטראומה הקולקטיבית של החברה כולה, עוררו תחושות חדשות של הזדהות עם קורבנות השואה ועם ניצוליה והתבטאויות בנוסח "עכשיו אני מבין מה עבר עליהם 'שם'". הרדוקציה של השואה למישור החווייתי ולסכל של היחיד היתה שלב ראשון בתהליך הפרטתה וגם בהתייחסות ההשוואתית אליה, שאכן נראית מובנת ברמה המופרטת. סכל של יחיד הוא סכל בכל מצב ובכל מקום, אך אין בו דמיון לשואה או תרומה להבנתה. השואה לא היתה רק סכלם של יחידים (גם אחרים סבלו וסובלים במלחמות וברדיפות) אלא בעיקר השמדתה של תרבות וניסיון להשמרתו המוחלטת של עם לאחר שהוקע והוצא אל מחוץ למין האנושי – ולכך אין מקבילה ותקדים.

ההתדלדלות הדעיונית של הציונות החילונית בדור האחרון, והספקות הגוברים בצרפת דרכה אם מלכתחילה ואם מאז "הכיבוש", עשו את השואה לעוגן הצלה חינוכי וחוייתי והקנו לה מעמד מרכזי וחסר-תקדים כהוויה הישראלית העכשווית. יש להצטער על כך שאת המסר החינוכי ואת עוצמת החוויה מעניקה החברה הישראלית לדור הצעיר שלה דרך "מסעות שורשים" אל גיא ההריגה. אין מקום לזלזל כהכרת חשיבותם של הוראת השואה והחדרתה לתודעה, ושל החשיבות בהכרת העולם היהודי שקדם לה וחרב בה, אבל צריך לעשות זאת "כאן" ולא "שם". היו שחשכו לתומם שהשורשים האלה נגדעו כבר לפני השואה כדי לטעת את העם היהודי בארץ-ישראל. בחלומות הגרועים ביותר לא ניתן היה אחרי המלחמה והשואה לשער את מראה הישראלים הרודפים אחר דרכון פולני, ואת גרמניה חוזרת להיות ארץ יעד למהגרים יהודים ממזרח אירופה.

#### לקריאה נוספת:

- יוסף גרורז'נסקי, *חומר אנושי טוב*, אור יהודה 1998.  
 עדית זרטל, *זהבם של היהודים*, תל-אביב 1996.  
 עדית זרטל, *האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה*, תל-אביב 2002.  
 דן מכם, 'חקר הציונות לנוכח השואה: בעיות, פולמוסים ומנחי יסוד', בתוך: יחיעם ויץ (עורך), *בין חזון לרוויזיה*, ירושלים 1996, עמ' 145-169.  
 אברהם פוקס, *קדאטי ואין עונה*, ירושלים 1981.  
 דינה פורת, *הנהגה במלכוד*, תל-אביב 1986.  
 טוביה פרילינג, *חץ בערפל: דוד בן-גוריון, הנהגת היישוב ונסיונות הצלה בשואה*, א-ב, שדה-בוקר 1998.  
 משה צוקרמן, 'של מי הבעלות על הזיכרון', *זמנים*, 55 (חורף 1996).  
 תום שגב, *המיליון השביעי*, ירושלים 1992.

לה לא היו מקוריות. כבר בשנת 1942 כתבו סופרים ועיתונאים יהודים רדיקלים שסלדו מן היישוב על "רוח שטירמר" שאחזה בו ועל "יישובנאצים" ו"נאציזמוס", ופקידים בריטיים למדו ממלשין יהודי שהפלמ"ח הוא "ה-SS של ה'הגנה'".

היסטוריונים ישראליים הצטרפו למגמה זו בקיץ 1982, כאשר ישראל גוטמן שבת שביתת-שבת בכניסה לירושם במחאה נגד המלחמה בלבנון. בחירת המקום היתה סמלית וההשוואה היתה יותר ממרומזת. השפה שנקט משה צימרמן כרי לתקוף את המתיישבים ביהודה ושומרון, כשכינה את בני הנוער שם 'היטלר יוגנדר' והשווה את התנ"ך למייץ קמפף (ריאיון לרשת המקומנים של ידיעות אחרונות, 28 באפריל 1995), היתה עוד ציון דרך בהתקרבות לאנלוגיה בין עמדותיה של ישראל כלפי הפלסטינים ובין רדיפת הנאצים את היהודים.

אילן פפה כורך בנשימה אחת את הכחשת השואה עם מה שהוא מכנה בשם "הכחשת הנכבה" (ריאיון לידיעות אחרונות, 27 באוגוסט 1993). הוא מרחיק לכת וטוען שהפלסטינים, כמו היהודים, הם קורבנותיה של השואה כאירופה. יחסו השוויוני-כביכול מבזה את השואה מעצם השוואתה לקומץ מעשי הזוועה שנעשו על ידי שני הצדדים במהלך הלחימה ההרדית בארץ-ישראל בשנת 1948 ולאחריה, וכך הוא קרוב מאוד להכחשת השואה.

אילן גור-זאב מגדיר את הטענה הציונית בדבר ייחודה של השואה כ'לא-מוסרית', מכיוון שלדעתו היא מכחישה שואות ורציחות של עמים אחרים (בעיקר הפלסטינים). חרף ההבדלים ביניהם, גור-זאב מצטרף לעמדתו של פפה בניסיונו להראות כיצד היהודים העבירו אל הפלסטינים את מה שהנאצים עשו להם. מאחורי טענות כאלו ניצב ניסיון לטעון שהעולם – אשר בעקבות השואה "שלל מן הפלסטינים את מולדתם" כדי לפצות את היהודים על סכלם – צריך לתקן את שגיאתו ההיסטורית ואת העוול שגרמה.

הדיון על השואה מושפע לא רק מהתמשכותו של הסכסוך היהודי-ערבי, אלא גם מהתפתחויות פנימיות בחברה הישראלית, שעברה בדור האחרון תהליכי הפרטה מואצים בכל תחומי החיים. בתוך התהליכים המקיפים האלה, גם השואה והנצחתה עברו תהליך של הפרטה. בעבר נתפסה השואה כטרגדיה הלאומית של העם היהודי, וכך צוינה עשרות בשנים. בשנים האחרונות, נוטים להדגיש ולהבליט את הזהות, הקורבן והסבל של הפרט בהנצחתה של השואה ובהוראתה, ודוחקים את האובדן הקולקטיבי. הסיסמה המובילה היא "לכל איש יש שם". בעבר עמדו במוקד ההתייחסות לשואה הקורבנות וחוויות הקורבן. כיום, הניצולים וחויית ההישרדות, או תביעות היורשים של הרכוש היהודי שנגזל, הם אלה שעומדים במרכז של העניין הציבורי בשואה.

## השוואה בשיח הישראלי – מבט אחר

### עדית זרטל

לעומקה של תופעת רצח ההמונים האידאולוגי שביצעו הנאצים ביהודים ובכני עמים אחרים.

מעשה ההיזכרות ושיח הזיכרון, שנועדו לגאול את העבר מתהום הנשייה ולהציל את הקורבנות ואת הניצולים משכחה ומהיעלמות מדברי הימים, כווננו, כתמיד, אל הסובייקט הזוכר, אל הקולקטיב הלאומי שארגן והפעיל בתוכו את הזיכרון. יותר מכך, זיכרון השואה היהודית, שעבר תהליכים של שחזור, של שימור ושל קידור, נהפך במהלך השנים לאידאולוגיה מרכזית של ישראל החדשה; הוא היה לכעין דת אזרחית, משאב פוליטי רב עוצמה, "אוצר טבע", כניסוחו של חוקר זיכרון השואה כארצות ובחברות שונות, ג'יימס יאנג. כך כתב יאנג על זיכרון השואה הישראלי בעשורים הראשונים למדינה: "אמביוולנטית לפדקים, צודמת לעתים, הגישה הרשמית לזיכרון השואה בישראל היתה קרועה בין הצורך הברזמני לזכור ולשכוח, בין המשימה האדירה של בניין-אומה שעמדה בפני מייסדיה והטיעונים לסיבות הכרחיות של המדינה, לבין זיכרון המתים של הניצולים וזיכרון ההתקוממות של המורדים. ראשי המדינה הראשונים, כמו דוד בן-גוריון, ראו בשואה תולדה בלתי נמנעת של החיים היהודיים בגולה; ובתור שכזאת ייצגה השואה גולה שהיתה דאוויה לא רק להיחרב אלא גם להישכח. אולם מנגד, המדינה הכירה בחוב המעוות שהיא חבה לשואה: שהרי זו היתה ההוכחה לקביעה הציונית, שללא מדינה וללא כוח להגן על עצמם, יהיו יהודים בגולה נידונים תמיד לחורבן כעין זה. בשל כך לא הניחו המנהיגים המייסדים שיש סיבה לזכור את השואה מעבר לחיבור הישיר שלה עם המדינה החדשה".



זיכרון השואה היהודית, שעבר תהליכים של שחזור, של שימור ושל קידור, נהפך לאידאולוגיה מרכזית של ישראל החדשה. בתמונה: "היכל השמות" במוזיאון "יד ושם" בירושלים

מיום הקמתה של ישראל היו שואת יהודי אירופה ומיליוני נרצחיה כול-נוכחים בה, והחיבור בין שני המאורעות ההיסטוריים, השואה היהודית והקמתה וקיומה של מדינת ישראל, היה ועודנו בלתי ניתן להתרה. השואה נכחה ונוכחת כדיבור של החכרה הישראלית ובשתיקתה. היא קיימת בחייהם ובסיוטיהם של מאות אלפי הניצולים שהגיעו לארץ, ושל ילדיהם וילדי ילדיהם, ובהעדרותם של המתים. היא מהדהדת במפורש ובמובלע כנאומים, בטקסים, בחוקים, כבתי המשפט, בשירה, בעיתונות, במצבות, באנדרטאות, בספרי זיכרון, בכדיחות ובשפת הדחוב. בתהליך דיאלקטי של ניכוס והדרה של זכירה ושכחה, הגדרה החכרה הישראלית את עצמה כמשך השנים ביחס לשואה: היא ראתה את עצמה גם יורשת הקורבנות וגם תובעת עוונם, גם מכפרת חטאיהם וגם גואלת מותם. ניסיון כינוסם הסימבולי של מתי השואה אל תוך הגוף הפוליטי של ישראל, באמצעות הענקת אזרחות ישראלית לששת המיליונים בראשית המדינה, לא מומש אמנם בסופו של דבר, אך הוא ייצג את הנוכחות ההיסטורית, החומרית, הפוליטית והמטפיזית של מיליוני המתים בתוך ישראל החדשה, ואת היותם מרכיב יסוד בשיח הישראלי. כך, באופן דיאלקטי, בזמן שישאל הגרירה את עצמה תולדה של מהפכה טוטלית בתולדות העם היהודי ושל שבירת הרצף של ההיסטוריה היהודית, וניסתה להתנתק מן העבר היהודי הקרוב, נהפכה השואה היהודית, כחיבורה הישיר לישראל, לאחר העקרונות המארגנים המרכזיים בעיצובה של הזהות הקולקטיבית הישראלית, ובגיבושם של תודעה ישראלית ושל שיח ישראלי משותפים.

בהתאמה עם המיתוסים והאידאולים שלה, ועם החזון והציוניים הפוליטיים של ההווה, זכרה ישראל ועודה זוכרת את חורבן יהדות אירופה, שזכה לשם הצופן המיתי "שואה". אשר למונח "שואה", יותר ויותר אינטלקטואלים והוגים, בעיקר בחוץ לארץ, חולקים על השימוש במילה זו או במילה האנגלית Holocaust, הרווחת ביותר לציון חורבנה של יהדות אירופה בידי הנאצים. המילה שואה, המופיעה 13 פעמים בתנ"ך, פעמיים בספר איוב, מציינת סערת טבע ואת הנזקים שהיא מותירה אחריה, כלומר תופעת טבע, שאין לה דבר וחצי דבר עם ההשמדה השיטתית בידי אדם של מיליוני בני אדם. המילה Holocaust, שמקורה ביוונית, מציינת קורבן מנחה לאל, ובו כעל החיים המועלה קורבן נשרף בשלמותו, כלומר מוענק כולו לאלוהות. גם כאן יש בשימוש במילה הזאת שיבוש משמעות חמור, המעניק לחורבן יהדות אירופה ממד של כפרה וגאולה. שימוש לשוני זה אף משבש את אפשרות קליטתה והבנתה

הקונקרטי של הסכסוך עצמו, הגריר דיין "גזירת דורנו". השפעת הרברים, שהודפסו בעיתונות הכתובה ושודרו פעמים רבות ברדיו, היתה מהממת. חברי האליטות הצעירות של ישראל ראו עצמם מיוצגים ומוגדרים על ידי ההספר של דיין, שהיה לקולו של דור. מאז ועד שנות ה-2000 נעשה שוב ושוב שימוש בהספרו של דיין באירועים רבים ובהקשרים פוליטיים שונים, ולאחרונה גם בהקשר של המאבק בהתקוממות הפלסטינית השנייה. בטקסט שכתב שנתיים אחרי מלחמת ששת הימים, וכותרתו "אתם שיש לכם ארץ תחת כפות רגליכם", אמר המשורר חיים גורי לבני הארץ: "... לכו אל הספרים ולימדו מאין בא העם הזה אל כוחו... גם אתם באים מן האפר... כל העבר אינו אלא הווה וביניכם לבין כליוכם רק החרב אשר בידכם". שנים קודם כתב גורי בפואמה "מן הדליקה ההיא", כי "ועם הדליקה ההיא הלכנו בקרבות על אדמתנו... את עלבונכם הפכנו לרובים... שירכם אשר נחנק בלהבות עלה פורץ בפי פלוגות המחץ כמו נדר... נקמנו את מותכם המר והבורר באגרופנו". פואמה זאת היתה במשך שנים הטקסט המרכזי בעצרות הזיכרון הממלכתיות לשואה ביד ושם. שאיבת צירוקו של הכוח הישראלי, ושל השימוש בכוח, מן השואה היהודית ראשיתה עוד לפני הקמת המדינה. כבר בפואמה "אחותי על החוף" עשה מפקד הפלמ"ח יצחק שדה את הקישור הישיר בין ניצולות השואה, הפליטות המעונות והמיוסרות המגיעות אל חופי הארץ בתום המלחמה, לבין הכוח והאומץ והאכזריות הגבריים של הישראלי החדש. ואילו אבא קובנר, הפרטיון המשורר, וקצין התרבות של חטיבת גבעתי, חווה את קרבות 1948 כחזית הדרום באמצעות דימויים ומושגים שנלקחו ממלחמת העולם השנייה, רימה את קיבוץ נגבה לסטאלינגרד, וקרא ב"דפים הקרביים" שלו לעשות נקמות ב"כלבי הנילוס... כלבי רצח... כלבי דמים", כי "גרול ליל נקמות, פולשים".

המהלך הזה שהיה חיוני בתחילתו, בשנות ה-40 וה-50 של המאה ה-20, מוגבל-מטרה ותכליתי יחסית, חלק ממפעל בניין האומה הישראלית שנועד להעמיד את ישראל כאנטיזה לגולה היהודית ולחורבנה, נהפך ברבות הימים לקלישאה מפוחתת ערך. לא זו בלבד, אלא שבאופן זה אושוויץ, כמייצג הרוע והזוועה המוחלטים של הנאציזם, נהפך לאמת מידה קיימת ועומדת ביחסי ישראל עם הסובב אותה ועם העולם, וכן בשיח הפנימי שלה. לדיכור הישראלי הסיטוני של העשורים האחרונים במונחים הלוקחים מעולם השואה יש אילן יוחסין ארוך ומכובד. כבר סמוך לסיום מלחמת העולם השנייה דימה בן-גוריון בישיבות סגורות של המוסדות הלאומיים את הערכים לנאצים. "לא מתנגדים פוליטיים [הבריטים] יעמדו מולנו אלא תלמידיו ואף מוריו של היטלר", אמר בן-גוריון בקיץ 1947 על המלחמה הצפויה. ובריון סוער של מפלגתו על השילומים

חיבור ישיר זה של השואה עם מדינת ישראל, וכמו כן התפיסה הציונית-הישראלית, המובלעת והמפורשת, כי השואה היתה תוצאה בלתי נמנעת, ולכן גם צפויה, של ההיסטוריה היהודית בגולה, מצר אחד, ומן הצד האחר ההבנה הרווחת, הנסמכת על הרצף ההיסטורי של האירועים, שהשואה האיצה מאוד את המהלך שהביא להקמתה של מדינת ישראל ולהכרה הבינלאומית בה, העניקו לשואה ממד טלאולוגי, בלתי נמנע, ושיבצו אותה בתוך הקשר רחב של מהלך גאולה יהודי-ישראלי גדול. הסמיכות ההיסטורית בין חורבן יהדות אירופה לבין הקמתה של מדינת ישראל, וחלקה המכריע של הקטסטרופה היהודית בהשגתה ובעיצובה של המדינה, העלו אפוא אל המרחב הציוני הישראלי המודרני מיתוס ישן-חדש ועצום של חורבן וגאולה, של מוות ולידה מחדש, וגם של איך-אונים וכוח. נביעת הישראליות והכוח הישראלי, והלגיטימיות של הכוח הזה ושימושיו, מתוך מצב חוסר האונים היהודי המוחלט בשואה, והחיבור ההכרחי ביניהם, ניוונו והתעצמו במשך השנים מן הקונפליקט האלים הישראלי-ערבי, והיו לנוכחות מוכנת מאליה, המפרשת כבר את עצמה בתוך סיפור הגאולה הישראלי הגדול, והיו לסיפור הגאולה הזה עצמו. שיח הכוח הישראלי מתוך השואה היהודית נתפס לא רק ככורח המציאות של הסכסוך האזורי המתמשך, אלא אף התפרש ככפרה וכמשמעות המאוחרת, המושהית, לשואה, ולהיסטוריה הארוכה של הגולה שהולכה באורח לא נמנע אל שואה זו. היה זה אפוא מהלך דיאלקטי. זיכרון השואה הטעין ומשמע את הסכסוך הישראלי-ערבי והפקיעו מממדיו הפוליטיים וההיסטוריים, ואילו שיח הסכסוך ביסס וחזק את מקום השואה כמיתוס המכונן של סיפור-העל הציוני-הישראלי. באופן זה גם השואה וגם הסכסוך נותקו מן המורכבויות והסתירות הפנימיות שלהם בתור מאורעות היסטוריים, הגבולות ביניהם היטשטשו, והם היו למציאויות מיתיות סגורות וחסינות ביקורת הקשורות זו בזו והמזינות זו את זו ללא התד.

כך, על פי צורכי הזמן והמקום, הועלתה השואה והוקמו מתי השואה שוב ושוב לתחייה והיו לפונקציות מרכזיות כשיח הישראלי ובריון הפוליטי, בעיקר בהקשר של המאבק הישראלי-ערבי על הארץ. משמאל ומימין, פוליטיקאים, אנשי צבא, משוררים ומחנכים, כולם היו שותפים במפעל הנכחתה של השואה בתוך השיח הישראלי והתודעה הישראלית ובהפיכתה לאמת מידה מרכזית של הישראליות החדשה, הכוחנית. "מיליוני היהודים, אשר הושמדו כאין להם ארץ, צופים אלינו מאפר ההיסטוריה הישראלית ומצווים עלינו להתנחל ולקומם ארץ לעמנו", אמר הרמטכ"ל משה דיין באפריל 1956, בהספר שנשא על קברו של דויע רוטברג בנחל-עוז. את ציווי הלחימה המתמדת ונשיאת החרב "פן ייכרתו חיינו", ציווי שהחיבור עם השואה העצימו אל מעבר להכרח

השמרה ובין השוואתם של מנהיגי מפא"י המשלימים עם תוכנית החלוקה ליורנראטים ולמשתפי פעולה עם הצורך ה"נאצו-בריטי", לבין האשמתו של אותו בגין בפי המתנחלים, עם פינוי ימית, כעבור שלושים וחמש שנים, על היותו הוא עצמו "יורנראט". "מי שעורך טקס לחורבן וקורא לו בשם הכינוי 'שלום', מי שקושר כתרי כבוד וגינוני חן לחרפה של השלטת 'ניקיון מיהודים' ('יורנריין') בידי היהודים על יהודים... מי שמסדר אותם בשורות ישרות ומסודרות לצעוד בשירת-חורבן על שפתיים אל הפינוי והחידול של עירם וביתם – מי שעושה כל אלה דומה באורח מחריר ליורנראט", נכתב על בגין בעיתון המתנחלים נקודה. מכאן גם קצרה הדרך לשימוש שעשו המתנחלים בטלאי הצהוב, ובתמונות של רכבות הנושאות יהודים אל מחנות ההשמדה, במאבק שניהלו נגד פינויים ממקצת ההתנחלויות בשנים 2004-2005.

משום שאושוויץ והשוואה, כמילים יחידות המייצגות ביותר את זוועת הנאציזם והשמדת היהודים, נהפכו בשיח הציבורי בישראל לטיעון פוליטי, למושג ולסמל, הם היו בהדרגה לבלתי קריאים ולבלתי חדירים, כעין מסך שעליו משליכים יחידים וקולקטיבים את השקפותיהם, את חזונם ואת סיוטיהם, מסך

מגרמניה, בדצמבר 1951, ריון שבו הצדיק את הצורך בכסף גרמני לבניין הארץ ולביצור כוחה, אמר בן-גוריון, "איננו רוצים לשוב לגטו... אנחנו איננו רוצים שיבואו הנאצים הערבים וישחטו אותנו". מאז לא היתה מלחמה בישראל שלא נתפסה ולא הוגדרה והומשגה במונחים של השואה. כך, ערב כניסתו של צה"ל ללבנון ביוני 1982, אמר ראש הממשלה מנחם בגין בשיבת הממשלה כי "האלטרנטיבה לכך [לכניסת צה"ל ללבנון] היא טרבלינקה ואנו החלטנו שלא תהיה עוד טרבלינקה". כדי לסבר את האוזן עוד יותר דימה בגין את ערפאת בביירות להיטלר המתבצר בכונקר הפיקור שלו בברלין. "היטלר כבר מת, אדוני ראש הממשלה", השיב לו הסופר עמוס עוז, "...היטלר אינו מסתתר בנבטייה, בצידון או בביירות. הוא מת ונשרף". הנאציפיקציה של האויב, יהא אשר יהא, והפיכתו של כל איום ביטחוני או צל איום לסכנת השמדה טוטלית, היו למתכונת דיבור הן של האליטות הפוליטיות הן של הציבור הרחב, מאז הקמת המדינה וגם שישים שנה לאחר מכן.

השוואה זומנה באורח שיטתי גם לתוך הוויכוח הפנימי הישראלי. קו ישר מחבר בין דימויה, בפי מנחם בגין, של הארץ המחולקת ב-1947 ל"רזרוואט" של לובלין או לגטו שעל סף



אושוויץ והשוואה, כמילים המייצגות ביותר את זוועת הנאציזם והשמדת היהודים, נהפכו בשיח הציבורי בישראל לטיעון פוליטי. בתמונה משנת 2005: "מצעד החיים", הנערך באושוויץ מדי שנה

מאסה אנושית אנונימית, מושג מופשט, טיעון פוליטי, דבר-מה שאיבד את ממשותו הזוועתית, הקורעת לב ככל שהיא בלתי נתפסת. הזיכרון המאורגן, האידיאולוגי, של השואה, בחיבורו למדינת ישראל, הסתיר לא רק את ממשות החורבן ואת פרטי פרטיו אלא גם את מלאות החיים השוקקים שחיו ששת מיליוני המתים ערב הירצחם, את התרבויות בנות מאות השנים שהיו שלהם, את אורחות חייהם ומנהגיהם, את השפות שדיברו וההומור שהצחיק אותם, את הגאונות-בכוח שאבדה עם מותם, ואת האנשים הפשוטים, הרגילים, שהיו, עם סיפורי חייהם השגורתיים, היומיומיים. מכיוון שאנשים אלה, יהודים אלה, שהוסעו אל אתרי הרצח הנאציים מכל קצוות אירופה, מתו על המוקד הנאצי לא כדי שזכותם של היהודים למדינה תוכר, הם לא היו המחיר האנושי שצריך היה להעלות למולך כדי שהציונות תוכיח את צדקתה וכדי שתקום מדינת ישראל. הם מתו מפני שאידיאולוגיה של שנאה טוטלית, שנאת אדם ושנאת יהודים, גזענית ורצחנית, מטורפת ורציונלית כאחד, רתמה לשירותה את הכלים המתקדמים שהמורדנה הקימה, ביורוקרטיה, תעשייה וטכנולוגיה חדישות, כדי לחסלם, להעבירם מן העולם, ולמחוק את זכרם. הזיכרון הלאומי הישראלי של השואה עשה את שלו, הוא בנה אומה בישראל, אומה מגויסת, במדים, שאזרחיה היהודיים כולם מסומני אושוויץ.

ניתוק זיכרון השואה מן הציוניים הלאומיים של הציונות, אזרחות, הפרטות והאינדיבידואליזציה שלו, מתן שם ופנים והיסטוריה לכל אחד ואחת מן הנרצחים, תהליך המתקיים בהדרגה בישראל, יאפשר סוף-סוף את ההתחברות הממשית אל המתים ואל הניצולים ואל העולם שהיה עולםם, יסיר את המחסום המסכל את זכירתם ואת "עבודת האבל" עליהם. תהליך זה אולי אף יסייע להתיר את אחיזתם של הלקחים הפרטיקולריים של אושוויץ, שישראל מנחילה זה כמה דורות לילדיה, ויפתח את הדרך ללימוד מעמיק יותר של ההיסטוריה של השואה, לידע הזוועה שאידעה, וכיצד יכלה לקרות.

#### לקריאה נוספת:

עדי אופיר, עבודת ההווה, מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת, תל אביב, 2001.

בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות, הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה (מאנגלית: דן דאור), תל אביב, 1999.

חנה ארנדט, אייכמן בירושלים, דו"ח על הבנאליות של הרוע (מאנגלית: אריה אוריאל), תל אביב, 2000.

יהודית תיידור באומל, "לזיכרון עולם": הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה במדינת ישראל, "בתוך יואל רפל (עורך), זיכרון סמוי זיכרון גלוי, תודעת השואה במדינת ישראל, תל אביב, 1998.

המסתיר את המציאות ההיסטורית שהם היו. כהתאם לכך גם הניצולים, יודעי ה"סוד" של אושוויץ ושל השואה, היו במשך שנים בלתי נראים, שקופים. בנאומי המרשים בכנסת, שליווה את הנחתו של חוק זיכרון השואה והגבורה – יר ושם (1953), הזכיר שר החינוך והתרבות בן-ציון דינור את המתים, את הקהילות החורבות, את מורדי הגטאות והפרטיזנים, ואת המתנדבים הלוחמים מארץ-ישראל. רק על הניצולים, שכרבע מיליון מהם הגיעו לישראל ועשו אותה לביתם, לא אמר השד מילה.

מכלי הזיכרון הישירים, המיידיים, של השואה, נושאי הידע חסר התקדים על אודות מה שאירע בשואה, בגטאות, במחנות הריכוז ובמחנות ההשמדה, הערים הנדירים כל כך על מה שבני אדם עוללו לבני אדם אחרים ביקום ההשמדה הנאצי, ועל המציאות היומיומית של הקיום-החידלון בתוך המוות הנמשך של השואה, הושטו מתוך חוק הזיכרון, מתוך הזיכרון הישראלי המאורגן של השואה בשנותיו הראשונות. מה שאמר פרימו לוי, הניצול המיתי של אושוויץ, על עדותם הפגומה של הניצולים דווקא משום שלא אוכלו עד תום כאש או בגז, מכיוון ש"את סיפור ההרס שבוצע עד תום, את סיפור המלאכה שהושלמה, את אלה איש לא סיפר, כפי שאיש לא חזר לספר את מותו", או מה שכתב אלי ויזל, כי "אלה שלא עברו את ההתנסות לא יידעו לעולם, אלה שחוו אותה לא ידברו לעולם; לא באמת, לא בשלמות. העבר שייך למתים", חשבו בישראל גם אנשים שלא חוו בעצמם את השואה, מי שארגנו את זיכרון השואה בעשורים הראשונים למדינה.

ישראל הרשמית גילתה את הניצולים ואת כוח עדותם רק במשפט אייכמן, וגם אז היא נזקקה לעדויותיהם בעיקר כדי לחזק את החיבור הישיר של השואה למדינת ישראל, וכדי להוכיח את הטיעון הציוני בדבר חדלות החיים היהודיים מחוץ למדינה היהודית. "ידענו כי יש בתוכנו אנשים ונשים מן העולם ההוא, אך דומה כי רק במהלכו של משפט נורא ונאדר זה [משפט אייכמן], ככל שהוסיפו העדים משם לעלות אחד-אחד אל דוכן העדויות, נצטרפו בתודעתנו אותן ישויות נפרדות של אנשים זרים ואלמונים שעברנו על פניהם פעמים אין-ספור, נצטרפו ונתחברו זו לזו עד להכרה פתאומית וברורה כי ישויות אלה אינן רק ציבור של פרטים אלא מהות יסודית ותקיפה אשר טיבה וצלמה ואימת זיכרונותיה שמעבר לחיים ומעבר לטבע, הם חלק כל יימחה מטיבו וצלמו של העם שאנו משתייכים אליו," כתב נתן אלתרמן בטורו במלאת חודשיים למשפט. ואמנם היה מי שטען כי עדויות הניצולים במשפט, מקור כוחו והשפעתו שחרגה הרחק מעבר לגבולות ישראל, הן שהעניקו לניצולים "אזרחות" ישראלית מלאה, אם גם מאוחרת. בזיכרון השואה הישראלי היו גם ששת מיליוני הנרצחים

עדית זרטל, האומה והמוות, היסטוריה זיכרון פוליטיקה, אור יהודה, 2002

משה צוקרמן, שואה בחדר האטום, תל אביב, 1993

חנה קראל, להקדים את אלוהים, ירושלים, 1981

תום שגב, המיליון השביעי, הישראלים והשואה, ירושלים, 1991

ישראל גוטמן (עורך ראשי), האנציקלופדיה של השואה, ירושלים ותל אביב, 1990.

חיים גורי, מול תא הזכוכית, תל אביב, 1963

הנרי וסרמן, "הלאמת זיכרון ששת המיליונים" בתוך: פוליטיקה,

מס' 8, יוני-יולי, 1986

## עלייתה ושקיעתה של תנועת העבודה הישראלית

שיש בה יסודות שוויוניים. מדיניות זו גלומה במושג "מדינת הרווחה". לפעמים אומצה מדיניות זו מפני חשש מכוחו הגובר והולך של מעמד העובדים, אבל לא אחת הטיפו לה דורשי טוב ומדינאים מרחיקי ראות שחיפשו דרכים להיטיב את מצבו של האדם. הסדרי הרווחה נטלו את עוקצה של "מלחמת המעמדות". מאמץ ניכר של השמאל, בייחוד הסוציאלי-דמוקרטי, החל להיות מופנה לשמירה על מדינת הרווחה, להרחבתה, ולמאבק נגד המבקשים לבטלה או לצמצמה. אבל התארגנות של עובדים למאבק לשיפור של שכרם ותנאי עבודתם כבר אינה מלווה בהכרח כמאמץ לשינוי החברה מעיקרה. בארצות הקפיטליסטיות המתקדמות נפתחו לפני רבים מהעובדים הזדמנויות לקידום אישי או קבוצתי, במסגרת החברה כמו שהיא, גם בלי מאבק מעמדי וסולידריות עם עובדים אחרים. הגבולות בין מעמד הפועלים למעמד הביניים נעשו נוזלים הרבה יותר, ופתרונות אישיים של מוביליות חברתית, המתכסאת בחריגה למעמד "גבוה" יותר, נעשו שכיחים הרבה יותר. לפרסום רב זכו מקרים שבהם הצליחו פועלים לפרוץ להם ררך אל המעמד העליון ולעשות הון רב. מקרים אלה היו לאגדה וסייעו לעירודה של אמונה, שיש הקוראים לה אשליה, שדרך זו פתוחה לפני הרבים. גם מושג הסולידריות לא נותר כמו שהיה. היו קבוצות עובדים רבות שמבנה המשק המודרני נתן בידיהן אמצעי לחץ קולקטיביים להשגת הטבות ניכרות לחבריהן, בלי להיזקק לסולידריות עם ארגוני עובדים אחרים ובלי לנתב את מאבקן למאמץ לשינוי המבנה הכלכלי החברתי הכולל. כארצות הברית צצה תופעה של ארגוני עובדים הנשלטים בידי המאפיה, הדואגת גם להעשרת חבריה שלה – אבל גם להעלאה ניכרת בהכנסתם של העובדים המאורגנים בהם.

עם ביטולה של הזהות בין מעמד הפועלים לבין האידאולוגיה של השמאל, בטלה גם הזהות בין התנועות הסוציאליסטיות לבין מדינות מדיניות וסולידריות בינלאומית. בנסיבות אלו של ריבוי חברתי חדש, הכוללות גם את הפער העצום שנוצר בין המדינות המפותחות למדינות התת-

האידאולוגיה הסוציאליסטית, המכונה גם "שמאלית", נחשבה במאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 לאידאולוגיה שהזינה התארגנויות פוליטיות של בני מעמד הפועלים, החשים שהם מקופחים בחלוקת העושר הלאומי, שנאבקו להטבת תנאי חייהם ובתוך כך גם לשינוי המבנה הכלכלי-החברתי של ארצותיהם. בארצות רבות צמח השמאל מתוך מעמד הפועלים, אף שלא אחת היו בין הוגיו ומנהיגיו גם אנשים מחוגי האצולה והבורגנות. באידאולוגיה של השמאל יש יסודות משותפים: חתירה להטבת המצב האנושי, סולידריות והגנה על החלשים, מאבק להעלאת שכרם ושיפור תנאי קיומם של העובדים, חתירה לשוויון רב יותר, לצדק חברתי, שהוא מושג המבוסס על שוויון זכויות והזדמנויות לכל הפרטים בחברה. יש בה, באידאולוגיה זו, יסודות של חתירה לסדר חברתי חדש שידאג לחלוקה אחרת של העושר הלאומי, מתוך שלילת המשטר הקפיטליסטי, שנתפס כמבוסס על ניצול מעמדי, ושל הקמת חברה חדשה – אם בפעילות פוליטית דמוקרטית ואם במהפכה. לאידאולוגיה זו ניתן הכינוי שמאל. ברוח זו של שאיפה להיטיב עם הכול, להנהיג שוויון וצדק וליצור חברה המבוססת על סולידריות, נתפס השמאל גם כמי שמבקש להשתית את היחסים בין העמים על צדק ושוויון, דבר שבא לידי ביטוי באחת הסיסמאות הגדולות של המאה ה-19: "פועלי כל הארצות, התאחדו!". השמאל נחשב למתנגד ללאומנות, למלחמות כיבוש ודיכוי, לקולוניאליזם ולפתרון סכסוכים לאומיים בכוח וכן למעורר סולידריות בין העמים. מאבקו של מעמד הפועלים לשיפור תנאי חייו נתפס כמאבק לא רק על שינוי המשטר והקמת חברה חדשה, סוציאליסטית, כי אם גם על הקניית צביון חדש ליחסים בין האומות.

במרוצת המאה ה-20 נתמסמס הקשר הזה בין מאבקו של מעמד הפועלים לשיפור תנאי חייו לבין האידאולוגיה הסוציאליסטית, ובכמה מקומות התבטל לגמרי. ברוב ארצות העולם כבר אין זהות בין מעמד הפועלים, על מפלגותיו ובעיקר איגודיו המקצועיים, לבין האידאולוגיה השמאלית. אמנם היו מן המדינות הקפיטליסטיות שאימצו להן מדיניות חברתית

וביסוסו, ובמאמץ הקמתה של תשתית כלכלית לעצמאות מדינית. קודם ליציאה למאבק על שינוי פני החברה ועל תנאי קיומו ורווחתו של מעמד הפועלים, נאמר, יש צורך להקים חברה שטרם הוקמה וליצור מעמד פועלים שעדיין איננו. הייררכיה זו היתה מובנית בעצם המושג המשולב "ציונות סוציאליסטית". בתנאים אלה היתה המחשבה השמאלית ביסודה זו: כיוון שהיישוב היהודי מקים את עצמו לגמרי מחדש, ראוי שהחברה שהוא מקים תתבסס על יסודות שוויוניים יותר ותיכנה כ"חברת מופת", חברה חדשה במובן המעין-סוציאליסטי שהיה מקובל אז באירופה. המפלגות הציוניות-הסוציאליסטיות בארץ-ישראל אמנם השתתפו במסגרת "ההסתדרות" ואיגודה המקצועי במאבקים להטבת תנאי חייהם של הפועלים, אבל מלכתחילה ניתנה עדיפות לעצם בניין הבית הלאומי על פני המאמץ להשתתף על יסודות לא קפיטליסטיים, ובוודאי על פני המחשבה שיש לבססו על יסודות סוציאליסטיים. מפלגת שמאל אופיינית כמו "השומר הצעיר", שעיקר כוחה היה בשנותיה הראשונות בקיבוצים – שנתפסו גם כאמצעי לבנות תשתית כלכלית ל"מדינה בדרך" וגם כרגם של החברה הסוציאליסטית השוויונית – פיתחה אידיאולוגיה

מפותחות, לא נותר הרבה מרעיון הסולידריות הבינלאומית שנראה בשלהי המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 כבלתי נפרד מן הסוציאליזם. המאבק נגד מעורבותה של ארצות הברית במלחמת וייטנאם נשען בעיקרו על צעירים בני מעמדות הביניים. ומנגד, קבוצות מאורגנות של פועלים מהאיגודים המקצועיים השתתפו לא אחת בפרעות שפרעה המשטרה במפגינים נגד המלחמה. בארצות כבריטניה, ולא דק בה, כבר קשה הברלים במדיניות החוץ בין ממשלות "ימניות" לבין ממשלות "שמאליות".

## כיבוש ההגמוניה ב"יישוב" בידי המחנה הסוציאליסטי

הנסיבות המיוחדות ששררו בישראל (ולפני כן ביישוב העברי בתקופת המנדט) הביאו לירי כך שהארץ היתה מחלוצי ניתוק הזהות בין מעמד הפועלים לבין השמאל, גם במובנו האידיאולוגי, אבל לרוב גם במובנו החברתי. בשנים שלפני הקמת המדינה התמקדו מפלגות השמאל, שכין תאריז הנלווים היה התואר חלוץ, במפעל הציוני של הקמת הבית הלאומי



ועידת היסוד של ההסתדרות העובדים (1920). המפלגות הציוניות-סוציאליסטיות אמנם פעלו, במסגרת "ההסתדרות", להטבת תנאי חייהם של הפועלים, אבל עדיפות ניתנה לבניין הבית הלאומי

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



בתקופה שלפני הקמת המדינה היתה במחנה הפועלי-ציוני בארץ מפלגה דומיננטית אחת, מפא"י. בתמונה: בחירות ראשונות לוועידת ההסתדרות בעפולה, 1927

שהיתה מקובלת אז — "אזרחית" וקרובה לאתוס הקפיטליסטי, או "פועלית" ודוגלת באתוס הסוציאליסטי, ולא כדברים שיש להם השלכות מיידיות על המערכת הפוליטית-החברתית.

בתקופה שלפני הקמת המדינה היתה במחנה הפועלי הציוני בארץ מפלגה אחת דומיננטית, מפא"י. (ר' הערכים ציונות סוציאליסטית, דוד בן-גוריון וברל כצנלסון במדור תנועות לאומיות וחברתיות.) קבוצות שמאליות רדיקליות יותר, כגון "השומר הצעיר", ואחר כך גם "התנועה לאחדות העבודה", שהתפלגה בשנת 1944 ממפא"י, לא הצליחו לערער את הדומיננטיות הזאת. גם איחודן בינואר 1948 במסגרת מפ"ם לא הביא לשינוי ממשי ביחסי הכוחות. שיתוף הפעולה שהיה קיים בתחומי חיים רבים כל כך גבר על הגורמים המפרידים בין המפלגות המאורגנות בהסתדרות.

התפקיד המרכזי שמילאה תנועת הפועלים הציונית-הסוציאליסטית, בתקופת המנדט, בהקמת התשתית לכלכלה הלאומית ובמאבק הפוליטי (וגם הצבאי) שקדם להקמתה של מדינת ישראל, ביסס את ההגמוניה שלה ביישוב. ב-15 השנים האחרונות שלפני הקמת המדינה היו מפלגות ההסתדרות, ובראשן מפא"י, דומיננטיות, ולמעשה שליטות, ב"מוסדות הלאומיים", גם בהנהלה הציונית וגם בוועד הלאומי. עם זאת היה המאבק הפנימי על ההגמוניה, בין מפא"י לבין מפלגות האופוזיציה ההסתדרותית, חריף למדי. בשנות ה-40 עלה כוחן של מפלגות השמאל בהסתדרות, ובבחירות להסתדרות

שנקראה "תורת השלבים": בשלב הראשון יש לרכז את המאמץ בכניין משק וחברה. בשלב השני יתנהל המאבק על צביונה הסוציאליסטי של החברה. ה"חלוצים", בעיקר של "ההתיישבות העובדת", שהיו בקו הראשון של המאבק על בניין הארץ ויישובה, אבל לא רק הם, נדרשו לקבל עליהם ירידה בתנאי חייהם, מתוך אמונה שהדבר משרת את המטרה של הקמת הבית הלאומי היהודי בארץ-ישראל. מטרה זו נתפסה כמשותפת לכל המעמדות ועצם קיומה לא נראה כמתיישב עם מושג מלחמת המעמדות, ואף שהיא לא ניטרלה לגמדי את מאבק הפועלים להטבת תנאי חייהם, היא מיתנה אותו לא במעט.

המשימה של הקמת הבית הלאומי היהודי, שהתנהלה מתוך מאבק המופנה כעיקרו כלפי חוץ, כלפי ההתנגדות של הערבים תושבי הארץ וכלפי שלטונות המנדט הבריטי, שנתפסו כמנסים לעכב את קצב התפתחותו של הבית הלאומי היהודי, הקנתה עדיפות לסולידריות הלאומית על פני הסולידריות המעמדית. הסולידריות הלאומית נחשבה לנשק במאבק המשותף, וכל דבר הפוגע בה נתפס כשלילי, ובכלל זה מלחמת המעמדות והפילוג בין מפלגות האופייני למשטר דמוקרטי, שנדאה כנוגד את אידיאל "אחדות העם" של האידיאולוגיה הלאומית-לאומנית. האינטגרטיבית, אידיאולוגיה המטשטשת פערים מעמדיים. בהקשר הזה שימשו הכינויים ימין ושמאל ביישוב היהודי שלפני הקמת המדינה יותר כמציינים את הדגשים שבאופייה של החברה החדשה שתוקם בארץ, אם זו תהיה — כטרמינולוגיה



בהן נסכה על היחס לברית המועצות על רקע משפטי פראג. פילוגים אלה במפ"ם תרמו להגברת הרומינטיות של מפא"י בזירה הפוליטית הישראלית. בשלושים שנותיה הראשונות של המדינה עמדה מפא"י משני עברי קו החציון האלקטורלי ושמרה על מצב שאפשר לה לבחור את שותפותיה הקואליציוניות מבין מפלגות הימין או מפלגות השמאל ולהרכיב ממשלה יציבה פחות או יותר.

המחלוקת כתנועת הפועלים התבטאה גם בגישה האידיאולוגית אל הסוציאליזם. מפא"י, שחלק ממרכיביה לא היו סוציאליסטים, העדיפה, כבר בתקופת היישוב, את ביסוסה של הכלכלה והרחבת המשק ואת חיזוקם על פני האינטרס המעמדי ועל פני חתירה להקמת חברה המבוססת על חלוקה שוויונית יותר של העושר הלאומי. הקמת המדינה העמיקה את הגישה הזאת אף יותר. מפא"י טענה שצורכי קליטת העולים, שרובם אינם בשלים לקבל את רעיונות הסוציאליזם, וכן הצורך בהבטחת נאמנותם של ה"יסודות" החדשים הלא-סוציאליסטיים, ולפעמים האנטי-סוציאליסטיים, שבאו לארץ — מחייבים לבנות כאן כלכלה שתהיה חופשית יותר ויהיה בה מקום נרחב יותר ליוזמה פרטית. דבר זה לא הפריע בכל זאת למנגנון שבשליטת מפא"י להרחיב עוד ועוד את הסקטור הכלכלי הציבורי. מפ"ם רופה ביקשה, לעומת זאת, להתמקד באופן נמרץ יותר בכניין חברה סוציאליסטית, ולנצל את העובדה שהשליטה הפוטנציאלית במדינה היא בידי מפלגות ציוניות-סוציאליסטיות. אחד הביטויים הראשונים להבדלים האלה היה בהחלטתה של הממשלה שבהנהגת מפא"י לבטל את ה"זרמים" בחינוך (ר' מערכת החינוך והמתח הדתי-חילוני במדור זה) ולהנהיג "חינוך ממלכתי אחיד", החלטה שפירושה בפועל היה ביטולו של "זרם העובדים" ההסתדרותי מתוך שמירת מעמדם של הזרמים הדתיים. היה כאן ראשיתו של ויתור על השפעה על צעירים ברוח עקרונות הציונות הסוציאליסטית. ואכן, במרוצת השנים התברר שבקרוב צעירים ישראלים גוברת הנטייה אל הימין על הנטייה אל השמאל.

בשאלת האוריינטציה הבינלאומית פָּשלה, עם הקמת המדינה, בכך-גוריון ההחלטה להצטרף, במאבק הבין-גושי שפרץ אז בגלוי, אל גוש מדינות המערב, חרף העזרה הרבה שקיבלה מדינת ישראל ההולכת ומוקמת דווקא ממדינות הגוש הסובייטי. הקמת קואליציה שמאלית עם מפ"ם, שעדיין חשה קרבה לגוש המזרחי, היתה מכשילה את ההצטרפות לגוש המערב, שאותה חיפש בכך-גוריון בכל הדרכים. אמנם בחוגים רחבים ביישוב, בשנות מלחמת העולם, שבה מילאה ברית המועצות תפקיד מרכזי במאבק בנאצים, ובראשית מלחמת העצמאות, כשהיה הגוש המזרחי כמעט המקור היחיד של נשק למדינת ישראל הנאבקת על קיומה, שרר יחס של אהדה לברית

שהתקיימו בשנת 1946 ירדה מפא"י מ-74% ל-54% בלבד. חרף זאת שמרה מפא"י על ההגמוניה במחנה הפועלי, וזו סייעה בידה להגיע להגמוניה במוסדות היישוב ובתנועה הציונית. דור בכך-גוריון, בכיר מנהיגי מפא"י, היה המנהיג הכמעט בלתי-מעורער של המאבק להקמת מדינת ישראל, ולא היה ספק, שכאשר תוקם, יעמוד הוא בראשה. מצב זה נשמר גם עם הקמת המדינה. בבחירות הראשונות שהתקיימו במדינת ישראל, בינואר 1949, זכו שתי המפלגות הציוניות-הסוציאליסטיות העיקריות (מפא"י ומפ"ם) ב-46 וב-19 מנדטים. בידהן היה רוב מוחלט בכנסת ולא היתה מניעה להקמתה של ממשלה פועלית שתהיה בשליטה מלאה של מפלגות ההסתדרות.

## השנים הראשונות שאחרי הקמת המדינה

אבל, למעשה, נתגלו מיר בסוף מלחמת העצמאות — ובמידת מה גם במהלכה — הבדלים ניכרים בין מפא"י למפ"ם. המחלוקת כיניהן פרצו כמעט בכל תחום, למן הגישה כלפי אופן סיומה של המלחמה, עד לשאלות המשטר במדינה החדשה ועד לאוריינטציה הבינלאומית. בכך-גוריון זיהה את העייפות מן המלחמה ששררה באוכלוסייה הישראלית הוותיקה והחדשה וחיפש ררכים לסיימה, אפילו במחיר פשרה. מפ"ם, השמאלית יותר (וניתן שהיתה כאן גם השפעה לעמדת הסובייטים שביקשו לערער את האחיזה של המערכה כמזרח התיכון ולא היו מעוניינים בסיום מהיר של המלחמה), תבעה — בניגוד לתדמיתן של מפלגות שמאל בארצות אחרות, הנתפסות כמעדיפות סולידריות בינלאומית על לאומנות מסתגרת — לא לעצור את המלחמה לפני הניצחון המלא. על משמעותו המדויקת של ניצחון היו אמנם חילוקי דעות פנימיים בתוך מפ"ם. הדעות נחלקו בנוגע למה שיעשה אם תיכבש ארץ-ישראל המערבית כולה בידי צה"ל. אנשי השמאל במפ"ם ואנשי השומר הצעיר לשעבר טענו שיש לנצל הזדמנות זו כדי להקים מדינה פלסטינית בשטחים שיועדרו לה בהחלטת האו"ם. אנשי אחדות העבודה, שהיו "אקטיביסטים" יותר, התנגדו, לפי מסורתם, לחלוקת הארץ, וחלק ניכר מהמפקדים הבכירים של צה"ל (ואולי אף דוכם) באו משורותיהם, ביקשו להקים מדינה אחת בכל שטחי ארץ-ישראל. מחלוקת פנימית זו המחשה את העובדה שעל הפער האידיאולוגי בעניין "השאלה הערבית" ו"שלמות הארץ", ששרר מאז ומעולם בין שני מרכיביה העיקריים של מפ"ם, לא גישרו בפועל שום ניסוחים נפתלים של מצע האיחוד של מפ"ם. לא מפתיע שפער זה היה בין הגורמים שהביאו לפילוגה הסופי של מפ"ם בשנת 1954, אחרי הפילוג הקודם, בשנת 1953, שאז פרש ממנה האגף השמאלי, בראשותו של משה סנה, בשל שורה של מחלוקות, שהבולטת

"ממלכתי" והיו בו כמה מהסממנים הריכוזיים של האטאטיזם. הוא אפשר ליזמים פרטיים לפעול ולהרוויח מיוזמותיהם, אבל עיקר הפיתוח של המדינה נעשה בידי המפעלים הכלכליים הגדולים של "חברת העובדים" מיסודה של ההסתדרות ובידי החברות הגדולות שבבעלות ממשלתית, שני גופים שבהם קיימת הגמוניה של מפא"י.

וכך נוצר מצב שהתעשייה הכבדה היתה שייכת בעיקרה למשק הציבורי. דשתות התחבורה, החברות הקבלניות הגדולות, חלק ניכר ממפעלי התעשייה הגדולים, וכן שורה ארוכה של מפעלי עזרה הדרת, הגנה, ביטוח רפואי ואף מערכות חינוך והשכלה, פעלו במסגרת חברת העובדים. מערכת מודרכת זו, שהוקמה כדי לשרת את הקמת המשק העצמאי של היישוב העברי בארץ ולשמש תשתית לעצמאות מדינית, המשיכה לראות כתפקידה תפקיד של שירות המדינה. אבל, יחד עם כך, היא לא זנחה את הרטוריקה הישנה שהציגה אותה גם כבסיס לחברה חדשה, אולי אפילו סוציאליסטית. הסתדרות העובדים המשיכה לדבוק בטרמינולוגיה שמאלית ובסמלים סוציאליסטיים. על מפעלי ההסתדרות, סניפי קופת חולים, המועדונים ואף "לשכות המס" התנוססו בימי חג דגלים אדומים, אחד במאי היה יום החג הרשמי של ההסתדרות, ובכל טקס היו שרים לא רק את "התקווה", ההמנון הלאומי, אלא גם את "האינטרנציונל", ההמנון המעמדי. אבל במרוצת הזמן התברר כי המפעלים הכלכליים והחברתיים של חברת העובדים – שהעסיקו חלק גדול מכוח העבודה בארץ (החלוקה הגסה היתה זו: רבע מן המשק הלאומי נתון בידי ההסתדרות, רבע בידי הממשלה, והחצי, שרוכו כשירותים ובתעשייה זעירה, בידי פרטים) – מתנהלים על פי עקרונות כלכליים המקובלים במשק הקפיטליסטי. בינם לבין הפועלים העובדים בהם, בתעשייה וכשירותים, נוצרה מערכת היחסים הרגילה שבין עובד למעביד. ונולד הפרדוקס שאת המאבק המקצועי להעלאת השכר ולהטבת תנאי העבודה מנהלים הפועלים לא אחת נגר מפעלים משקיים וגופים שירותיים הנתונים לכאורה בבעלותם הקולקטיבית. הרגל האדום היה דגלם של המעבידים, וחלל להיות דגלם של הפועלים, שהיו מתרחקים והולכים ממנו ומן האידיאולוגיה הקשורה בו.

ומכיון שהשלטון במדינה היה, כמעט בכל שלוש שנותיה הראשונות, בידי מפא"י, שנתפסה בציבור כמפלגה שמאלית סוציאליסטית, נדאו גם המפעלים הכלכליים הגדולים שהוקמו בידי המדינה והיו בבעלותה – ובהם תעשיית הנשק והתעשייה האווירית, חברות הספנות וחברות התעופה, הנמלים, וכמובן, המנגנונים הממשלתיים – כשייכים גם הם לשמאל. נוצר מצב אנומלי ש"השמאל הסוציאליסטי" מייצג את ההון הגדול, את בעלי המפעלים, את המעבידים, בניגוד למצב הקלאסי, שבו



עם הקמת המדינה בשלה אצל בן-גוריון החלטה להצטרף למערב במאבק הבין-גושי. הקמת קואליציה שמאלית עם מפ"ם היתה מכשילה הצטרפות זו. בתמונה: בן גוריון נואם באספת מפא"י בבחירות 1949

המועצות, אבל כבר בראשית המדינה הוברר שהאמצעים הכספיים לביסוס המדינה יבואו בעיקר מן המערב. המלחמה הקרה יצרה אילוץ של בחירה דיכוטומית וכפתה על מדינות קטנות, בעיקר אלו המצויות באזורים שבהם התנגשו ביניהם הגושים הגדולים, להזדהות עם אחד מהם. כשהחליט בן-גוריון על כוונת ההצטרפות לגוש המערב – אם כי זה עדיין לא היה מוכן לקבל בגלוי את ישראל אל שורותיו, כי ניסה למשוך לצדו את מדינות ערב – הוא העדיף שותפים קואליציוניים שלא יפריעו להצטרפות זו. מפ"ם לא היתה שותפה ראויה לקואליציה בעיניו, כי היא סיכנה את הרוב של מפא"י בהסתדרות, רוב הקצונה הגבוהה של צה"ל נמנתה עמה, מעמדה בהתיישבות העובדת היה חזק מזה של מפא"י וחלק גדול מהאינטליגנציה תמך בה. מפ"ם הסתמנה אז כסכנה הראשית להגמוניה של מפא"י.

התוצאה היתה שבן-גוריון בחר להקים את ממשלת הקבע הראשונה מתוך קואליציה עם החזית הדתית המאוחדת, ועם כמה מהמפלגות הקטנות יותר. הקואליציה עם הדתיים היתה מבוססת על חוסר התערבות הדתי: המדינה לא תתערב בעניינים דתיים ותשאיר אותם לניהולן של המפלגות הדתיות (ובכלל זה גם את דני האישות), ואילו הדתיים לא יפריעו לבן-גוריון בניהול העניינים המדיניים. הקמתה של קואליציה זו היתה גם הצהרה ברורה שפניה של מפא"י אינן לחתירה להקמת משטר בעל אופי סוציאליסטי, כי אם לביסוסו של משטר קפיטליסטי, שאמנם יש בו יסודות ראשונים (ככל שניתן לבצע במדינה ענייה כישראל בשנותיה הראשונות) של מדינת רווחה. מה היתה מהותו של המשטר שביקשה מפא"י בראשות בן-גוריון להנהיג בארץ – שאלה זו התבררה בעשור הראשון להקמת המדינה. כינויו של משטר זה, שניתן לו מפי בן-גוריון, היה

שלטון השמאל. ראוי לציין שבמקרים רבים של מאבקי עוברים במשק המדינה או במשק ההסתדרותי התייצבה ההסתדרות לצד המעבידים וניסתה, מנימוקים כלל-משקיים ו"לאומיים", למנוע מהפועלים את השימוש בנשק השביתה. היו תקופות שחלק ניכר משביתות העובדים נעשו כיוזמה מקומית בלי אישורה של ההסתדרות (מה שהוגדר "שביתות פראיות") והן היו מכוונות במקרים רבים בעצם נגדה. נולדה בישראל תופעה כמעט ייחודית (שיש אמנם דמיון מסוים בינה לבין המצב ששרר במדינות קומוניסטיות), שלא זו בלבד שנותק הקשר בין מייצגי האיריאולוגיה השמאלית לבין מאבקם של העובדים להטבת מצבם, אלא שמאבק זה נראה כמתנהל נגד האיריאולוגיה השמאלית עצמה. תופעה זו העמיקה עם השינויים שהתחוללו במבנה התעסוקה. פחת משקלה של התעשייה המסורתית, וממילא פחת משקלם של עובדיה. קמו תעשיות חדשות בתחומי ההיי-טק, שלעובדיהן לא היו אינטרסים משותפים עם שכבות הפועלים הוותיקות. הסולידריות המעמדית נתפסה כרעיון שאבד עליו הכלח ושיפור תנאי העבודה והקיום נראה כתלוי כמעט אך ורק בקידום האישי ולא במאבק המעמדי, חוץ מאשר אצל קבוצות-לחץ במשק הציבורי.

להחרפתה של תופעה זו הביא הזיהוי הגובר והולך של המעמדות המקופחים עם קבוצות אתניות מסוימות, המזרחים. אלה, שרובם באו ארצה בשנים הראשונות למדינה, נמצאו בחלקם הגדול במעמדות המקופחים, ותחושת הקיפוח והפער בינם לבין העומדים מעליהם בסולם החברתי-כלכלי נותרה בעינה גם בקרב רבים מבני הדור השני והשלישי שלהם. בפרמטרים מסוימים מראה הפער, המכונה גם "הפער הערתי", נטייה להעמיק. יש בין המזרחים שאינם מסתפקים בהצגת הפער הערתי כתוצאה של מדיניות חברתית-כלכלית, שהוחרפה גם על ידי גורמים אובייקטיביים, אלא מציגים אותו כתוצאה של מאמץ מכוון להותירם במצב נחות. למעשה, אכן היתה כאן תולדה של תנאי פתיחה ירודים. חלק ניכר מהבאים מארצות המזרח הערבי (למעט עיראק) באו ארצה בלא השכלה מספקת ובלא מקצועות שיכלו לקדםם בסוג החברה שנקלעו אליה. בגלל מדיניות פיזור האוכלוסין נשלח חלק גדול מהעולים המזרחיים למחוזות הפריפריה שבהם מצב התעסוקה היה קשה ולא היתה בהם מערכת חינוך שיכלה לתת לילדיהם חינוך שווה ברמתו לזה שניתן לילדים שגרו באזורי המטרופולין. ואין ספק שהיתה כאן אפליה, משום שמדיניות זו לא חלה באותה מידה על רבים מעולי ארצות המערב שהצליחו למצוא להם מקום במרכזי האוכלוסייה של המדינה. מצב זה הוחרף בגלל נטייתן של משפחות מזרחיות להוליד מספר רב של צאצאים, דבר שהביא מאליו לתנאי פתיחה ירודים לכל אחד מהם. בעיני כל אלה נתפס השמאל, במובן היסטורי ולפעמים גם בהווה, כגורם

השמאל מייצג את מעמר העוברים והימין מבטא את האינטרסים של בעלי הרכוש והמעבידים. לעובדה זו היו השלכות מרחיקות לכת על ירידת כוחה והשפעתה של תנועת העבודה בישראל.

## אובדן ההגמוניה

לכאן נוספו גורמים קוניונקטוראליים. התקופה הראשונה להקמת המדינה היתה תקופה של מחסור במצרכים בסיסיים, מחסור שהוחמר בשל מלחמת העצמאות והנזקים שנגרמו במהלכה לחקלאות. בתקופה קצרה הוצפה הארץ בהמוני מהגרים-עולים. מספרם עלה הרבה על כושר הקליטה הכלכלי של הארץ. תשתית הייצור לא היתה יכולה לספק גם את צורכיהם וגם את צורכי האוכלוסייה הוותיקה, אף שזו הצליחה להסתדר איכשהו, ואף היו בתוכה יסודות שהתעשרו, לא תמיד בדרכים ישרות, מן ההוצאה הציבורית הגדולה שהופנתה למאמצי הקליטה. המחסור ותחושת הקיפוח גרמו התמרמרות בשכבות רחבות של האוכלוסייה. התמרמרות זו פנתה בדרך הטבע כלפי השלטון. ומכיוון שזה היה נתון בירי קואליציות שמפא"י עמדה בראשן ולעתים הצטרפו אליה גם מפלגות אחרות של השמאל, נתפס שלטון המדינה כשלטון השמאל, והקשיים שסבלו מהם האזרחים – כנובעים מפגמיו של זה, וחשוב יותר – כטבועים בעצם מהותה של מה שנחשב לתפיסה סוציאליסטית. כמו כן, בשלושת העשורים הראשונים של המדינה התרחב מאוד משק המדינה והיקפו הגיע לזה של המשק ההסתדרותי. מחצית מן העובדים בישראל היתה מועסקת, כאמור, במשק ההסתדרותי או במשק המדינה. קווי התיחום בין משק המדינה למשק ההסתדרותי היו מטושטשים בעיני עובדיהם והמאבק לשיפור תנאיהם נראה כמאבק המתנהל נגד



מאבק פועלים להטבת תנאיהם הסתמן במשק, שבו היתה דומיננטיות למפעלים ממשלתיים והסתדרותיים, כמאבק נגד שלטון השמאל. בתמונה: פועלים שובחים ב"סולתם" מציגים שלטי מחאה נגד הנהגת ההסתדרות

קיומה בתוך עולם עוין. במרוצת כל שנותיה של מדינת ישראל היתה תודעת הסכסוך הלאומי חזקה בה יותר מכל תודעה אחרת, אפילו בתקופות המעטות של רגיעה יחסית. מהר מאוד נשכחו ימי מלחמת העצמאות שבהם היתה ישראל תלויה באספקת נשק מהגוש הסובייטי ובתמיכתו המדינית. ברוב השנים שעברו מאז, נתפסה ברית המועצות (על "האתוס הסוציאליסטי" שהיתה מזוהה איתה והסמלים הנלווים אליו, ובהם הדגל האדום) כעומדת על צד אויביה של ישראל המבקשים להשמידה. סמליה של ברית המועצות היו סמלי האויב. הדגל האדום נתפס בעיני רבים בישראל לא רק כדגלן של "השכבות המנצלות", אלא גם כדגלם של אויבי המדינה. האיבה לברית המועצות העמיקה ככל שדבו גלי העלייה ממנה. דבים מקרב העולים שבאו משם ראו בעצמם את אויבי המשטר הסובייטי, וזיהו את השמאל הישראלי עם המשטר בארץ שממנה באו.

וכך, בעיני שכבות רחבות של האוכלוסייה, גילם השמאל את כל הרע: את האחריות לקיפוח ולפיגור הכלכלי והחברתי (שם צופן: התנשאות); את הנטייה להתקרב אל אויביה של המדינה, לנהוג כלפיהם ב"רכות" ואפילו לתמוך בהם; את התרבות הליברלית, החילונית, הפתוחה, שסימלה את כל הדברים השליליים האלה לשכבות מצוקה שנעקרו מסגנון חייהן הישן, הועברו לארץ שבה משמש סגנון זה גורם מעכב התפתחות ומעורר קיפוח, והן מבקשות ממילא למצוא להן נחמה בחיק המסורת והדת, המחזירות אותן אל התפארת האמיתית או המדומה של עברן. כל הגורמים האלה – הדמוגרפיים והתרבותיים, ובכלל זה מושרשותה של הדתיות המסורתית בציבור גדול של עובדים – הביאו לידי כך שהשמאל החברתי בישראל לא הצליח לנהל דיאלוג של ממש עם השכבות המשמשות ברוב הארצות מאגר גדול של תומכיו ודווקא הימין הצליח להעביר לצדו חלק ניכר מן העובדים. העובדה שהקבוצות שהיה בהן פוטנציאל של השתייכות לשמאל חברתי בארץ משתייכות, רובן המכריע, לימין המדיני, יחד עם עומס העבר, מגבירים את הניכור בין תנועת העבודה לחלק גדול של העובדים בארץ.

לעומת זאת, מצליח השמאל הפוליטי בדרך כלל לנהל דיאלוג מבוסס על מידה גדולה הרבה יותר של הבנה הדדית, עם שכבות חברתיות וכלכליות המרוחקות מהאידאולוגיה החברתית-המעמדית שלו, אף שיש הטוענים כי קיימת כאן גם קרבה אידאולוגית שנוצרה מהוויה דומה של השייכות המעמדית של הקבוצות הדומיננטיות בתנועת העבודה. אלו הן שכבות מבוססות מבחינה כלכלית, הקרובות לשמאל מבחינה מדינית בחיפוש דרכים לפתרון מוסכם של הסכסוך הלאומי בין ישראל לערבים, גם מתוך גישה ליברלית כללית המקובלת בשכבות אלו וגם מתוך האינטרסים הכלכליים שלהן הנפגעים ממיציאות הסכסוך.

מקפה. חלק גדול מהמזרחים נעשה עוין לכל דבר הקשור בשמאל (רבים מהם ממשיכים לכנותו כמונח המתמצת את השנאה – "המערך" – אף שפורמלית זה אינו קיים מאז אמצע שנות ה-80).

מבחינת האתוס החברתי, יש רבים בין המזרחים שבגישתם האידאולוגית יכלו להשתייך למחנה השמאל, והם רוצים לפעול למען שינויים מבניים בחברה, אבל מלכתחילה אינם מוכנים לעשות זאת במסגרות משותפות עם קבוצות שמאל "אשכנזי". יתר על כן, מכיוון שמדיניות מתונה נקשרה (לא תמיד בצדק: עשר שנותיו הראשונות של ממשל בן-גוריון לא היו שנים של מתינות מדינית, ובוודאי לא השנים של גולדה) בשמאליות, מתנגדים רובם למתינות המדינית, אף שכמובן אין אלו הסיבות היחידות לעובדה שהמזרחים שייכים רובם לצד הלא מתון של האוכלוסייה מבחינה מדינית, ולא כאן המקום לדון בסיבות אלו. ואילו על השפעתה של עובדת היותם יוצאי מדינות ערב על נטייתם לתמוך במדיניות קשוחה כלפי הערבים יש דעות לכאן ולכאן, ועדיין לא נחקר עניין זה לעומקו. יש גם סברה שבהיותם שייכים למעמד הנמוך, שלמטה ממנו נמצאים רק הערבים, יש לרבים מהמזרחים עניין בהמשך הכיבוש כדי לשמור על עליונותם היחסית. ויש הטוענים שהקרבה התרבותית, שלכאורה היתה צדיקה ליצור אמפתיה, מייצרת עוינות. יש להוסיף לכאן גם את ההיבט התרבותי. מכיוון שכל דבר הקשור בערבים נחשב לנחות (עדיין חי הביטוי "עבודה ערבית"), התוצאה היתה שרבים מהמזרחים שביקשו לברוח מסטיגמה "ערבית", חתרו במשך זמן ארוך לנתק את עצמם מזיהוי עם התרבות הערבית. עם זאת דבים מהמזרחים מתלוננים שמקפחים את תרבותם הייחודית, אף שכאן התחולל שינוי בשנים האחרונות, לא רק בין הקבוצות שאימצו להן אידאולוגיה המכונה מזרחית, אלא גם בקרב שכבות רחבות החשות קרבה רבה לתרבות המזרחית יותר מאשר לתרבות המערבית. ותעיד על כך הדומיננטיות של המוזיקה המזרחית הפופולרית בתוכניות הרדיו והטלוויזיה. מכל מקום, מכיוון שהקיצוניות המדינית דוחת יותר בין המזרחים, שהם רובו של מעמד העובדים, ומכיוון שתנועת העבודה נתפסת כנוטה יותר למתינות מדינית, נוצר כאן עוד גורם לניתוק הקשר בין מעמד הפועלים לבין השמאל.

לתוך משוואה זו נכנס גורם נוסף, המסבך אותה אף יותר. בתנאים של מאבק לאומי קיימת ממילא נטייה להעדיף את מה שנתפס כמשרת מאבק זה על פני המאבק המעמדי. ראשוני הסוציאליזם, שקשדו את מאבקם לשינוי מבנה החברה עם מושג ה"אינטרנציונליזם", היו נדהמים לראות בימינו את הדומיננטיות של האתוס הלאומי על האתוס המעמדי. מצב זה בולט בייחוד במדינת ישראל, שנתפסה תמיד כנאבקה על

האלפיים עם בחירתו של אריאל שרון לראשות הממשלה ועם ירידת כוחן המאוחד של מפלגות השמאל (ובכלל זה קולות המפלגות "הערביות") עד כדי פחות מ-40% מן המצביעים בבחירות הכלליות. יש הסבורים שזו תופעה שאין חזרה ממנה ויש הרואים בה תופעה זמנית העשויה לשוב ולהשתנות. ואמנם בבחירות 2006 הסתמן כאילו שינוי מגמה, אבל הוא נבע מקיומה של מפה פוליטית חרשה שטרם הובהרו בה עמדות היסוד האמיתיות של אחדות מהמפלגות, יותר מאשר מהיפוך המגמה של הידרדרות כוחה של תנועת העבודה. יש גם המוצאים כאן תופעה דומה לירידת כוחו של השמאל בחלקים גדולים של אירופה. ייתכן שיש כאן רמיון מסוים, אבל הסיבות לירידתה של תנועת העבודה בישראל נעוצות בהיסטוריה המיוחדת שלה, בגורמים אובייקטיביים, דמוגרפיים, תרבותיים ומדיניים, ובמידת מה גם בשגיאות שעשתה הנהגתה.

#### לקריאה נוספת:

אריה (לובה) אליאב, סולם ישראל – חלום ושכר, תל-אביב, זמורה-ביתן-מודן 1976.

יצחק בן-אהרון, בעין הסערה – פדקים במאבק דורי, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד תשל"ח.

מיכאל בר-זוהר, בן-גוריון, כרכים א'-ג', תל-אביב, עם עובד 1977.

דן הורוביץ ומשה ליסק, מיישוב למדינה, יהודי ארץ-ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית, תל-אביב, עם-עובד 1990.

דן הורוביץ ומשה ליסק, מצוקות באוטופיה, ישראל – חברה בעומס-יתר, תל-אביב, עם-עובד, 1990.

אורי יזהר, תנועת העבודה משקיעה לתקווה, תל-אביב, עם-עובד 1983.

גרי יציב, החברה הסקטוריאלית, ירושלים, מוסד ביאליק 1999.

אלקנה מרגלית (עורך), השמאל המאוחד – דרכה החברתית של מפ"ם בראשית המדינה 1948-1954, גבעת-חביבה, ידי יערי 1991.

זאב צחור, ההזון והחשבון – בן-גוריון בין אידיאולוגיה לפוליטיקה, תל-אביב, ספרית פועלים וידיעות אחרונות 1994.

רוביק רוזנטל (עורך), שורש הדברים, עיון מחודש בשאלות עם וחברה, קובץ מוקדש ליאיר צבן ביובל, ירושלים, כתר, 2005.

דוד שחם, ישראל 50 השנים, תל-אביב, עם-עובד, 1998.

זאב שטדנהל, בניין אומה או תיקון, תל-אביב, עם-עובד 1995.

אניטה שפירא, "עלייתה ושקיעתה של תנועת העבודה הישראלית", בתוך ההליכה על קו האופק, תל-אביב, עם-עובד 1989.

יונתן שפירא, חברה כשכי הפוליטיקאים, תל-אביב, ספרית פועלים 1996.



הירידה בכוחה האלקטורלי של תנועת העבודה התבטאה בשנת 1977 בהקמתה של ממשלה שלא בראשות מפא"י-העבודה. בתמונה: פתיחת מושב הכנסת התשיעית, שבה נבחר מנחם בגין לעמוד בראשות הממשלה

קרבה זו אחראית גם היא להתרחקותה של תנועת העבודה הישראלית מן האתוס השמאלי ולנכונותה לאמץ היבטים חברתיים של הקפיטליזם, על גילוייו החדשים – ההפרטה והגלובליזציה. וכך – ומן הסתם ישראל אינה יחידה בחלוקה זו – במקום החלוקה הדואלית לשמאל ולימין נוצרה כאן חלוקה ארבע-קודקודית: שמאל חברתי שהוא גם שמאל מדיני; ימין חברתי שהוא שמאל מדיני; ימין חברתי שהוא גם ימין מדיני; ושמאל חברתי שהוא גם שמאל מדיני. השמאל שהוא גם חברתי וגם מדיני לא פרץ מעולם, ברעת הקהל הישראלית, את מחסום ה-15%. וחרף ניסיונות רבים לא הצליח להתחבר אל השמאל החברתי שבימין המדיני ולהציג יחד עמו סדר יום משותף.

הירידה בכוחה של תנועת העבודה הישראלית היתה מתונה ונמשכה שנים רבות. למעשה, היא החלה כבר בראשית שנות ה-50, בהפסקה קצרה בשנת 1959 ואחר כך שוב ב-1965, שבה השיגו המפלגות הקשורות בהסתדרות – מי יותר ומי פחות – רוב בכנסת. ירידה זו בכוחה האלקטורלי של תנועת העבודה (שניסתה למתנו בעזרת איחודים ו"מערכים") נמשכה ברציפות. בשנת 1977 (הירועה כשנת המהפך, משום שלראשונה התהוותה כאן קונסטלציה חדשה שאפשרה הקמת ממשלה שלא בראשותה של מפא"י-העבודה) נוצר למעשה תיקו בין גוש הימין לגוש השמאל. מצב זה של איזון רופף נמשך, מתוך טלטלות לא גדולות לכאן ולכאן, וגם הביא לחילופים בראשות הממשלה בין שני הגושים (בגין, שמיר, פרס, שמיר, רבין, נתניהו, ברק), עד שהופר בראשית שנות

## חיים אדלר

## תנועות הנוער ועיצובה של החברה החדשה

להתפתחויות האלה היה התנועה החלוצית-הקיבוצית בארץ. ניתן לומר שכינון התנועה הקיבוצית, שבה היה לבוגרי תנועות הנוער חלק נכבד, אם לא מכריע, נחשב בעיני רבים למהפכה החברתית הלא אלימה החשובה ביותר שהתחוללה במאה ה-20. חשוב לציין כי המערך החברתי שכוננה, על כל הקשיים והשינויים שהתחוללו בו בשלהי המאה, קיים כבר כמעט מאה שנה, ולמרות המשבר הפוקד חלקים ניכרים ממנו הוא ממשיך לשרוד ולהניב הישגים לא מבוטלים. וכיוון שלתנועה הקיבוצית היה חלק מכריע בעיצוב פני החברה והתרבות הישראלית – בעיקר בתקופה שקדמה לכינון המדינה, מילאו חברי תנועות הנוער ובוגריהן תפקיד מרכזי ובעל משקל ניכר בעיצוב פני החברה כחברה מודרנית, חילונית ומתקדמת מבחינה סוציאלית. אין להבין מדברים אלה כי חברי תנועות הנוער היו יוצאי קבוצות חברתיות פריפריאליות או בניהם ובנותיהם של פרולטרים. נהפוך הוא – רובם של חברי תנועות הנוער, כפי שמלמד המחקר, היו יוצאי משפחות מבוססות מבחינה חברתית וכלכלית, בוגרי בתי ספר תיכוניים או חקלאיים.

זה היסוד לכך שתנועות הנוער מילאו תפקיד מרכזי במערך החינוכי של הדור הצעיר בארץ, והיו הכר שעליו צמח חלק ניכר של האליטה החברתית של החברה הישראלית, הן בשנות המאבק שקדמו לכינונה של מדינת ישראל והן בשנים הראשונות לקיומה. דומה שהמרכזיות הזאת אינה נמדדת במספר חברי תנועות הנוער (אף שאין נתונים מהימנים על כך). בכל נקודת זמן רק מיעוט של בני הנוער היהודיים בא"י היו חברי תנועות נוער, ואם עוסקים בשכבות הבוגרות של התנועות, מדובר במיעוט קטן. ואולם, לו ספרו את כל הילדים ובני הנוער שהיו, ולו זמן מה בלבד, חברים בתנועות נוער, ומוסיפים את אלה שאמנם הם עצמם לא היו חברי תנועות נוער, אך אח או אחות שלהם היו חברי תנועות נוער – היה מתברר שרוב גדול של ילדי האומה ומתבגריה היו בטווח ההשפעה הישירה והלא ישירה שלהן.

כאמור, לתנועות הנוער היתה השפעה חברתית וחינוכית ניכרת במציאות המיוחדת של החברה הארצישראלית, בשנים שקדמו להקמת מדינת ישראל ובתקופה הראשונה לקיומה של המדינה. הכוח החברתי הניכר של התנועות נבע מכך שהן חרתו על רגלן את היעדים הלאומיים והחברתיים שנתפסו כחשובים ביותר, ותבעו מבוגריהן להגשימם: תנועות הנוער כולן רגלו ברעיון התקומה הלאומית ובמאמצים להעלות לארץ המוני עולים; הן רגלו רובן בחיי חלוציות ובעיקר בהתיישבות חקלאית קיבוצית; כל התנועות היו נאמנות לתרבות העברית החדשה

תנועות הנוער הארצישראליות היו רובן תולדה של תנועות הנוער הציוניות בגולה. אלו נוצרו בארצות מרכז אירופה ומזרחה, כחלק מן ההתעוררות של בני הנעורים בארצות אלו. במרכזה של ההתעוררות עמדה התביעה לזכותו של הנוער לקבוע את גורלו בעצמו ולמתוח ביקורת על חברת המבוגרים. עצם העמדה הבסיסית שמותר לאדם הצעיר להציב שאלות ביקורתיות למבוגר ולא בהכרח לקבל את עמדתו רק כיוון שהעמדה הזאת מייצגת את המסורת – יש בה אלמנט מודרני מובהק, שפעמים רבות נמצא קשור לתהליך החילון. התביעה של בני הדור הצעיר להיות אחראים לגורלם ולקבוע כי מסורת העבר אינה עור אמת מירה מחייבת ויחידה להם – היה בה שינוי בסיסי באורח החיים היהודי המסורתי. (ר' גם הערך תנועות נוער יהודיות באירופה במדור תמורות באורחות החיים.)

### ייחודן של תנועות הנוער הארצישראליות החילוניות

לשלוחות הארצישראליות של תנועות נוער ציוניות אלו היה אופייני אלמנט ייחודי, הנערך מתולדותיהן של תנועות הנוער האירופיות הכלליות, של ראשית המאה ה-20: חברי תנועות הנוער הציוניות בארצות אירופה ומנהיגיהן לא חלמו ולא לחמו על כינון חברה (יהודית) טובה יותר בארצות מושבם; הם חלמו וחינכו את חניכיהם על ברכי הרעיון של יצירת חברה יהודית חדשה ומודרנית – הרחק משם, בארץ-ישראל – ולקראת זאת התארגנו והכשירו את עצמם. לניתוק מרחיק הלכת הזה משמעויות רבות: מצד אחד, עזיבת כל מודע וקרוב והגידה לארץ רחוקה ובלתי ידועה הן צער קשה לכל אדם – ובוודאי למי שגדל במשפחה יהודית חמה; מן הצד האחר, התרחקות זאת ממקום הולדתם שחררה אותם מן הצורך לחולל מהפכה בחברת מוצאם, והקלה עליהם בניסיון לכונן בארץ-ישראל חברה חדשה ושונה מזו שבה נולדו וגדלו.

תנועת הנוער הארצישראלית היתה אנטי-גלותית מבחינת האידאולוגיה שלה, וקשורה לתנועות של קרמה סוציאלית (שרובן סוציאליסטיות). תנועות אלו חתרו אפוא לכינונו של עולם שבו יזכו גם אזרחים בפריפריות החברתיות, ויוצאי השכבות החברתיות החלשות, לדירור ולתזונה הוגנים, לשירותי חינוך טובים ומקדמים ולשירותי בריאות בסיסיים. שירותים והסדרים מעין אלה אמורים וצפויים היו להיות תשתית להשתתפות חברתית ופוליטית של יוצאי קבוצות ושכבות פריפריאליות וחלשות אלו וליצירת עתיד טוב יותר. הבסיס החברתי-הפוליטי

לתנועת הנוער היה חלק מכריע בפיתוח השירה והריקוד העממיים; התנועות היו במות ה"ניסוי" של שירים ושל ריקודים חדשים, ובהן בוצעו השירים והמחולות בהיקף רחב יחסית. תנועת הנוער הישראלית תרמה לעיצוב סגנון הלבוש הישראלי, אשר רישומו ניכר כחברה הישראלית עד היום הזה. החל בפשטות הבגדים, וכלה בביטויים מובהקים כגון המכנסיים הקצרים, החולצות הרקומות, כובע הטמבל ועוד. אף כי האוניברסליזציה של השפה העברית כשפת הוראה ודיבור היא פרי המאבק המוצלח של הסתרורות המורים ("מלחמת השפות"), הרי בהצלחה הזאת היה חלק נכבד לבני הנוער הלומדים; בתנועות הנוער התפתחה העגה העברית המודרנית, וכה יש לחפש את שורשי הסלנג שהתפתח אחר כך בפלמ"ח ולאחר קום המדינה – בצה"ל. בשנים שבהן עדיין הורו בשיעורי הספרות בבתי הספר העבריים בארץ את ספרות ההשכלה, כבר עסקו בתנועות הנוער בספרות ובשירה העבריות המודרניות. אם דנים על חלקה של תנועת הנוער בהתהוות התרבות העברית החדשה, יש להעיר על המעמד המיוחד שנודע להשכלה בעולמה של תנועת הנוער: בתנועת הנוער התפתח יחס אמביוולנטי כלפי ההשכלה. מצד אחד, חייבו רבים מן הדיונים העקרוניים והאידיאולוגיים של תנועות הנוער רקע השכלתי רחב. העיסוק בנושאים כגון התהוות החברה האנושית, הגדרת רווחה חברתית נאותה, מושג ה"שוויון" וה"עצמאות", חייב רקע השכלתי רחב ועשיר, ובעיקר של המדריכים, אבל גם של החניכים. מן הצד האחר, חתרו רוב תנועות הנוער לכך שבוגריהן יחליטו לחיות את חייהם בהתיישובות הקיבוציות, ולא יפנו ללימודים גבוהים. היחס להשכלה היה אפוא מהותי ולא אינסטרומנטלי; חניכי תנועות הנוער באו רובם מקרב תלמידי בתי הספר, מרריכי ומנהיגי תנועות הנוער שהו חורשים רכים בסמינרים אידיאולוגיים שבהם למדו ביסודיות תכנים מתחום הפילוסופיה, הסוציולוגיה, הכלכלה וההיסטוריה. עם קום המדינה והתגברות האוריינטציות האינסטרומנטליות בחברה, התגלה סביב ציר זה אחד מן הקשיים הגדולים של תנועת הנוער. מן הצד האחד התגבר מאוד בחברה היחס האינסטרומנטלי ללימודים, והישגים לימודיים גבוהים זכו לתגמולים של יוקרה, שכר ומופיליות לתפקידים בכידים. מדריכי תנועות הנוער לא יכלו עוד למלא את תפקידם בקרב חניכי השכבות הבוגרות בתנועות, ובאו במירה גוברת מקרב סטודנטים (בהווה או לשעבר); חלק מתנועות הנוער החלו לחפש נתיבים למיסוד הקניית השכלה גבוהה למדריכים המרכזיים שלהן ולחברי הנהלות התנועות, אם בתוכניות אוניברסיטאיות, שהוכנו במיוחד לצורכיהם, ואם בהשתתפות בתוכניות הקיימות של לימודי הרוח והחברה בעיקר. המהות המודרנית של החינוך התנועתי באה לביטוי גם

המתעצבת כאן ולהנחלת השפה העברית לכול; כל התנועות היו אמונות על השתלבות במערך ההגנה על חיי היהודים ועל מסגרות החיים שצמחו כאן. למרות זיקתן של רוב התנועות למסגרות המפלגתיות של המבוגרים הן הצליחו להבטיח לעצמן מעמד אוטונומי (או אוטונומי בחלקו) כלפי ההנהגה הפוליטית: הן לא רק חרתו ערכים אלה ודומיהם על דגליהן ותבעו מחניכיהן להגשים הלכה למעשה, אלא גם מתחו ביקורת על ההנהגות הפוליטיות כשל מחדליהן בהגשמת ערכים ויעדים אלה, על התעייפותם והתברגנותם של לא מעטים בהם, על היותם נאה דורשים אך לא נאה מקיימים. הכוח החברתי של תנועות הנוער נבע אפוא מכך שהן ייצגו את ערכי החברה המתהווה וחינכו עליהם; יתר על כן – הן לא הסתפקו בכך שחניכיהן ובוגריהן יצהירו על נאמנותם לערכים ולאידאות אלה, אלא חינכו אותם לקראת הגשמתם של הערכים הללו על ידי רתימת חייהם לכך. בז'ארגון של תנועות הנוער קראו לכך הגשמה עצמית.

בנוגע לעוצמה החינוכית של תנועות הנוער ראוי לזכור כי החברה הארצישראלית היתה חברה שכה כמעט כל ילד היה עולה חדש, או בן או בת למי שעלו ארצה בעת האחרונה. במציאות החדשה המתהווה ונרקמת שימשה תנועת הנוער מסגרת חינוכית שאפשרה לילדים ולמתבגרים להתקרב אל ערכי החברה המרכזיים ולהזדהות איתם; היא אפשרה להם להכיר את שבילי הארץ החדשה-ישנה, את עמקיה, הריה, פרחיה וציפוריה; היא זימנה לחניכיה הזדמנות חווייתית ל"משחקי תפקידים" רבי משמעות בחיי החברה המתגבשת – תפקידי ביטחון (בעיקר במסגרת גדודי הנוער של ארגון ה"הגנה"), תפקידי עבודה חלוצית (כגון כמחנות עבודה קיציים בקיבוצים); היא הפגישה את המבוגרים שבחניכיה ובייחוד את מנהיגיה עם המנהיגות הפוליטית ועם חלקים מקרב האליטה התרבותית. כללו של דבר, תנועת הנוער זימנה לחניכיה פלטפורמה להתקרבות אל מרכזיה של החברה, ולמקצת בוגריה – הזדמנויות למופיליות חברתית ניכרת. לא במקרה באו רבים מבין שרי הממשלות הראשונות ומקרב חכרי הכנסות הראשונות, וחלק לא מבוטל מקציני צה"ל בשנות קיומה הראשונות של המדינה, מבין בוגרי תנועות נוער, בעיקר מהתנועות החלוציות – הנוער העובד, התנועה המאוחדת, השומר הצעיר, המחנות העולים, ועמן גם תנועות הצופים, שמשלב מסוים גם הגדירה את עצמה תנועה חלוצית. (ר' להלן כמדור זה תנועות הנוער בישראל – סקירה היסטורית.)

## תנועות הנוער והתרבות העברית

לתנועת הנוער בארץ היה חלק נכבד בפיתוח התרבות העברית המודרנית, המתחדשת בארץ. והרי כמה מן הביטויים לכך:

במבנה ובאופי של הערכים שעליהם חינוכו בתנועות השונות. ראשית, יש לציין כי לדגש שהושם על ההגשמה האישית בחיי ההתיישבות חקלאית קיבוצית, ברוב תנועות הנוער הארצישראליות, היתה משמעות אידיאולוגית מודרנית ביסודה. למושג הבסיסי כל כך של "הגשמה אישית" היתה משמעות של ציווי מחייב – שלא על יסוד דתי. והנה, בדומה לאדם הדתי, מקבל עליו איש ההתיישבות הקיבוצית אורח חיים מחייב, ציווי התנהגות מסוימים, עול מסוים מכאן והימנעות מהנאות מסוימות מכאן. בעצם היתה כאן התמודדות, בהצלחה חינוכית ניכרת, בתחום משברי ביותר של החינוך החילוני המודרני: הקנייתם של ערכים מחייבים ושל אורח חיים הנובע מהם – אף שערכים אלה אינם בבחינת צו אלוהי, ואף שאין כאן ממסד דתי המקפיד על שמירתם. מקצת הגעגועים, במשפחות ישראליות דבות, לעידן שבו היתה לחינוך התנועתי הצלחה ניכרת נובעים מן החיפוש אחר שיטת חינוך או הנחיה של בני ובנות הדור הצעיר הלא דתי – שיפנימו ערכים ומידות התנהגות מחייבים, על אף העדר סמכות שיכולה לטעון להיותה מייצגת רצון או צו עליון.

הדגש הערכי שהודגשה עבודה יצרנית – עבודת כפיים בכלל ועבודת אדמה כפרט – היה בבירור חידוש בתולדות העם היהודי בשנות גלותו, אנטיטזה ציונית לאורח החיים הגלותי, אחד הביטויים המובהקים של הכמיהה היהודית להשתלב בחברה המודרנית. על כן לא מקרה הוא שבחקלאות הישראלית באה לידי ביטוי יכולת מתקדמת של פיתוח מדעי וטכנולוגי, של הפרחת שממות וגם של עיצוב הסדרים חברתיים חדשים ומיוחדים (הסדרים המגלים כוח חיות גבוה ויכולת הסתגלות לתנאים משתנים).

החינוך המושתת על עבודה עצמית ועל יגיע כפיים של היחיד, דהיינו, על אי ניצול עבודתו של הזולת – כפי שהתפתח ברוב תנועות הנוער – גם הוא היה חידוש בולט בחיים היהודיים שעוצבו בגלריות השונות: לא עוד מנוצלים כעובדים אצל אחרים, לא עוד מנצלי יגיע כפיהם של אחרים העמלים למען מיעוט של בעלי אמצעים. במובן זה מתחולל עכשיו שינוי דרמטי, היפוך כיוון ונסיגה מוחלטת מן הקו החינוכי שייצגו תנועות הנוער בעבר: כמדבית החברות המודרניות במערב, גם ישראל נשענת על עבודתם של לא-אזרחים במרבית עבודות השירות הבלתי מיומנות ובמרבית העבודות הפיזיות הקשות (כגון חקלאות, סלילת כבישים ושטיפת כלים במסעדות). עקרון השוויון שלפיו האדם העובד במסגרת הקולקטיב הקיבוצי מקבל מן הקולקטיב מענה לצרכיו (גם הייחודיים) – לא בתוקף מוצאו המעמדי או הייחוס שלו, ולא בתוקף השכלתו או מומחיותו – היה אף הוא חדש בחיי היהודים, וניזון מתפיסות אידיאולוגיות מודרניות. אף כי ניתן



הצופים, תנועת הנוער הראשונה שקמה בארץ-ישראל



השומר הצעיר, בהפגנה בירושלים (2003)



המחנות העולים, ישיבת מרכז התנועה





הנוער העובד, ועידת התנועה (1987)



בני-עקיבא, מפגן בירושלים (1950)



הכשרת המכבי הצעיר - ירדו לנגב ללוות שיירות (1948)

למצוא במקורות העבריים בסיס לעקרון השוויון, לא זה היה מקור ההשראה הראשוני של מחנכי תנועות הנוער.

היתה כאן אפוא מסגרת של חינוך ערכי מודרני, השואב השראתו מתורות של תיקון עולם בידי אדם ולא לתד - דהיינו, תורות חילוניות ביסודן. ייחודו של החינוך התנועתי בארץ היה שהפנמתם של ערכים אלה חייבה את הבוגר הצעיר להתנהגות, לאורח החיים ולמעש שנבעו ממסכת הערכים הזאת.

## המקרה המיוחד של "בני עקיבא"

תנועת "בני עקיבא", שהיתה שולית באופן יחסי בתקופה שקדמה למדינת ישראל ובשנים הראשונות לקיומה, הן בהיקפה והן בטווח השפעתה, מזכירה, בכמה פרמטרים חשובים, את תפקודן של תנועות הנוער הגדולות בתקופת היישוב. בסקר על חברי תנועות הנוער שנעשה בשנות ה-90 בידי הפרופ' רינה שפירא והפרופ' חיים ארלר התברר כי בקרב מדגם מייצג של תלמידי כיתות י"ב בבתי הספר העל-יסודיים 14% מן התלמידים הם חברי תנועות נוער ומחציתם חברים ב"בני עקיבא". תנועה זאת קולטת אל שורותיה חברים וחברות הבאים ממשפחות השותפות למצע האידאולוגי, הדתי-לאומי, שלה ורואות (במירה כלשהי) בחיוב את התביעות החינוכיות שלה; החניכים באים מבתי הספר הממלכתיים-דתיים, שבהם שוררת אווירה דומה לזו של התנועה ובהם פועלים מורים ומחנכים שאף הם שותפים לערכים וליעדים החינוכיים של התנועה, ובמרכזם - החזון של חברה יהודית ריבונית החיה על פי ההלכה. מדובר אפוא ב"חכרה סגורה" כמעט, על המעלות ועל החסרונות החינוכיים והפרדגוגיים שבמצב מעין זה. זאת חברה עם הכרה ערכית ברורה ומוגדרת. מאז שנת 1967, אך בעיקר מאז שנות ה-80, קיבלה תנועה זאת תנופה מיוחדת מתנועת ההתנחלות בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה.

והנה, בדומה לתנועות הנוער החלוציות של תקופת היישוב ושנותיה הראשונות של המדינה, נמצאת "בני עקיבא" חורת על דגלה את הערכים העומדים במרכז עולמה של התנועה הדתית-לאומית, ומצפה מחניכיה, לכשיתבגר, להגשימם כהצטרפות למתנחלים. גם כאן יש מעמד של ביקורת גלויה פחות או יותר על ההנהגה הפוליטית שלה, על שהיא אינה נמרצת ואקטיביסטית יותר. ממילא נודע לתנועה זאת מעמד ייחודי במחנה הדתי-לאומי וכוח מעצב ומחנך ניכר על חניכיה. יחד עם זאת אין להתעלם מהבדלים מהותיים שבין תופעת תנועות הנוער הארצישראליות החילוניות בתקופת טרם המדינה ובראשית ימי המדינה לבין תנועת "בני עקיבא". תנועה זאת היא סקטוריאלית, והערכים שהיא חורת על דגלה הם ערכים סקטוריאליים. לעומתם, ערכיה של תנועת הנוער

ההגשמה הקיבוצית, ובקרב בוגרים אחרים, שלא רצו להשלים עם הסחף האנדריווירואליסטי, גברה הנטייה למצוא אפיקי הגשמה חדשים. נוכח מגמות אלו החלו להתפתח בקרב התנועות, ובייחוד בקרב "הנוער העובד והלומד" ובקרב "השומר הצעיר", תופעות של התחדשות רעיונית שבאה לידי ביטוי בהקמת מסגרות פעולה שונות, בעיירות פיתוח ובשכונות מצוקה, מתוך מגמה ליישם את עקרון "ההגשמה העצמית" בזיקה למאמצים לחולל שינוי מהותי בחברה הישראלית.

כך נולד הדעיון של "קיבוץ עירוני", אשר מטרתו העיקרית השתתפות במאמץ ההתגברות על האפליה, הניכור והקיפוח המאפיינים בעיקר את שכונות המצוקה ואת עיירות הפיתוח. הסנונית הראשונה שבישרה את השינויים הצפויים היתה קבוצה של צעירים חילוניים ודתיים שהקימו בשנת 1979 את הקיבוץ העירוני "ראשית" בירושלים. ב-1987 הוקם קיבוץ עירוני נוסף, "תמוז", בבית-שמש, בידי יוצאי קיבוצים וגרעיני נח"ל, ובהם בוגרי הנוער העובד והלומד. באותה שנה הקימו יוצאי קיבוצים וגרעיני השומר הצעיר את הקיבוץ "מגוון" בשדרות. אלו היו יוזמות אותנטיות שלא במהרה זכו להכרת הממסדים הרלוונטיים.

במהלך שנות ה-90 התרחש מפנה גם בקרב כמה מתנועות הנוער, שבראשו עמדה תנועת הנוער העובד והלומד. בתגובה למשבר התנועה הקיבוצית החליטה תנועה זו שלא לראות עוד בתנועה הקיבוצית על קיבוציה הוותיקים יעד בלבד להגשמה ובמקום זה לצאת בעיקר לקומונות עירוניות ולכמה קיבוצים שעיקר עיסוקם הוא בפעילות חינוכית אזורית. למהלך הזה הצטרפו גם המחנות העולים, ולאחר מכן גם קבוצות של השומר הצעיר המחפשות יעדי הגשמה נוספים. התנועות האלה סימנו את תנועת הבוגרים כיעד מרכזי שמטרתו להצמיח קבוצות שיתופיות – עירוניות וכפריות – מזן חדש. כך נולדו במהלך שנות ה-90 שבע קבוצות כאלה. בשנת 2005 המתינו כ-40 קבוצות נוספות של בוגרי תנועות הנוער להקמת מפעלם המשותף.

#### לקריאה נוספת:

אדלר, חיים: *תנועת הנוער בחברה הישראלית*, ירושלים, תשכ"ב.  
ברזל, הלל: *תנועת הנוער – קורותיה בעמים ובשאר, ירושלים, תשכ"ג*.

כהנא, ראובן; סוצי, רותי (עורכים): *מסגרות נוער בחברה הישראלית*, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א.

לם, צבי: *תנועות הנוער הציוניות במבט לאחור*, גבעת חביבה, 1991.  
שפירא, דנה; אדלר, חיים; לרנר, מירי; פלג, רחל: *חולצה כחולה וצווארון לבן*, תל-אביב, 1979.

הארצישראלית החילונית שאפו לייצג את האינטרס החברתי והלאומי של החברה בכללותה. תנועות אלו שאבו את ההשראה ואת הצידוק שלהן מן העתיד שהן קיוו לחולל; ואילו תנועת "בני עקיבא" שואבת את ההשראה והצידוק לערכים שהיא מחנכת להגשמתם מן העבר היהודי, מקצתם מן העבר הקדום ביותר. דבר זה עולה בקנה אחד עם ההתחדדות החלקית של בוגרים לא מעטים של תנועה זאת ועם הקצנה רתית של התנועה בכללה.

כשם שתנועות הנוער החלוציות היו מכשיר פוליטי בידי ההנהגה של התנועה הציונית ושל מדינת ישראל בראשית ימי המדינה, כך הפכה תנועת "בני עקיבא" למבשר פוליטי של המגזר שממנו צמחה ובידיו טופחה, מגזר שהוא מיעוט בחברה. אין זה מקרה ש"גוש אמונים" צמח מתוך קבוצות של בוגרי "בני עקיבא", כשם שלא היה מקרי שבמאבק הלוחמני שניהלו מתנגדי ההתנתקות מרצועת עזה בקיץ 2005 מילאו חניכים ובוגרים של תנועה זו תפקיד מתסס ביותר. גורמים שונים בקיבוץ הדתי וקבוצות של הודים מודאגים פעלו לבלימת מגמות קיצוניות אלה, אך כהצלחה חלקית בלבד. במהלך שני העשורים האחרונים של המאה ה-20 ניסו – ולא בלי הצלחות מסוימות – לחבור לגורמים נוספים בציונות הדתית, לחרוג מהמעגל הסקטוריאלי ולהכתיב לחברה הישראלית בכללותה סדר יום שהלם את תפיסתם הלאומית-דתית-משיחית. מגמות אלו נכלמו במידה רבה על רקע המשבר שפקד את הציונות הדתית כולה בעקבות האכזבה מהתנפצות החלום על "ארץ-ישראל השלמה", שהועמק עם ההינתקות מרצועת עזה.

## בפתחה של המאה ה-21

השינויים הסוציולוגיים, התרבותיים והפוליטיים שפקדו את החברה הישראלית בסוף המאה ה-20 השפיעו על אופי פעילותן של תנועות הנוער בכלל, ועל החלוציות בעיקר. בחברה הישראלית החילונית נפרם הקונסנזוס סביב אותם ערכים ויעדים שהיו מוקד להתלכדות כלל-חברתית, בייחוד ערב קום המדינה. בנסיבות אלו קשה לחנך את חניכי תנועות הנוער להתמכרות אלטרואיסטית למסכת מוסכמת של ערכים ויעדים שיש להגשים באורח קולקטיבי. הציפייה החברתית הרווחת היא כי הצעיר הישראלי יוכיח את כוחו ואת הישגיו באופן אנדריווירואלי (אם בתחום הלימודי-האקדמי, אם בתחום הפיקודי-הצבאי, אם בתחום ההתמחות המקצועית ואם בתחום ההצטיינות התרבותית או הספורטיבית). החברה הישראלית, כמרבית החברות המודרניות בעולם, מתגמלת על הצטיינות ועל הישגים אנדריווירואליים.

על רקע זה, קטן גם מספר הבוגרים שנטו להמשיך במסורת

## יאיר צבן

## תנועות הנוער בישראל – סקירה היסטורית

מימיה הראשונים נחשף בתנועת הצופים מתח בין שתי מגמות: זו המדגישה את אופייה הצופי, והמתמקדת ב"חינוך לאזרחות טובה ותרומה כללית לחברה", וזו המבקשת להדגיש את המטלות החלוציות, ברוח הציונות הסוציאליסטית, שיש להציב לפני חניכי התנועה. שוואבה, שביטא את המגמה השנייה, הצליח ללכד סביבו את רוב צופי ירושלים ואיגד אותם במסגרת "לגיון הצופים הירושלמי". הקרע בין שני המחנות נחשף במלוא חריפותו בוועידת החמישית של התנועה (1926) והגיע עד כדי פילוג, ב-1930, כאשר "הלגיון", בהנהגתו של שוואבה, חבר ל"תנועת החוגים", שהקימו תלמידי גימנסיה "הרצליה" בתל-אביב, והם הקימו, יחד עם קהילות צופים אחרות, את תנועת "המחנות העולים" (ר' להלן).

בעקבות הפילוג והמשבר שנלווה אליו גברו בתנועת הצופים חיפושי הדרך. אריה כרוך, שעמד בראשה, הצליח להבטיח לה את חסותה המלאה של מחלקת החינוך של הוועד הלאומי. דבר זה חייב שינוי מבני ופרוגרמטי, וזה בא לידי ביטוי בוועידת היסוד של הסתדרות הצופים המיוחדת (1936). השינויים הבולטים שהוכנסו בהגדרת מטרותיה של התנועה היו אלה: הדגשה חדה של ההימנעות מכל זיקה מפלגתית; התבססות מודגשת על שיטת באדן-פאואל; סילוק כל רמז לכיוון של ההגשמה החלוצית; ו"יחס כבוד למסורת". בשלהי שנות ה-30 ובראשית שנות ה-40, בתקופת "המאורעות" ובמלחמת העולם השנייה, התעוררו שוב בתנועה זרמים שביקשו להתקרב אל התנועות החלוציות של "ארץ-ישראל העובדת". וכך הוויכוחים על דרכה הרעיונית של התנועה, ובייחוד על יחסה להגשמה החלוצית, שנרגעו לשעה, התחדשו והביאו, כעבור שש שנים, לשינוי נוסף בניסוח מטרות התנועה: בוועידת עיינות (1942) שולבו בהגדרה של מטרות התנועה המילים "הגשמה ציונית חלוצית בכל שטחי החיים". הקמת הפלמ"ח והתבססותו על הכשרות מגויסות של תנועות הנוער החלוציות המריצה את המגמה להקנות, גם בצופים, עדיפות להגשמה חלוצית במסגרת התיישבותית, דבר שהחריף את המתח עם נאמני ה"בלתי מפלגתיות" בתנועה. ב-1944 החליט גרעין הצופים א' (שהקים לימים את קיבוץ מעגן-מיכאל) להצטרף אל הקיבוץ המאוחד. במרוצת שנות ה-40 הקימה התנועה שבעה קיבוצים. בוועידת התנועה במאי 1948 התקבל נוסח חדש של מטרות התנועה, ששיקף את המציאות שהתגבשה זה מכבר, ובתוך ציון "החינוך לחיי שירות וחלוציות בכל שטחי החיים" הדגיש את "ההעדפה של החלוציות בהתיישבות". הקיבוצים הראשונים שהוקמו על ידי הכשרות הצופים היו חצרים, בארי ומעגן-מיכאל, שהיו

תנועות הנוער בישראל, למרות הירידה במעמדן ובהשפעתן, הן עדיין אחת המסגרות הוולונטריות הגדולות בישראל. הן מאוגדות ב"מועצת תנועות הנוער בישראל", שנוסדה ב-1974 כהתאגדות וולונטרית של אותן תנועות המגדירות את עצמן ציוניות וחלוציות, במטרה למצות אפשרויות לשיתוף פעולה בין התנועות השונות. בשנת 2005 נפתחה האפשרות להצטרפות למועצה לפני כל תנועות הנוער המוכרות בידי משרד החינוך וזכות לסיועו. צעד זה אפשר את הצטרפותן של תנועת הנוער החרדית "בנות בתיה" ושל "תנועת הנוער הערבית". המטרה המוצהרת של מועצת תנועות הנוער היא להעצים את פעילותן של כלל תנועות הנוער, של כל אחת מהן בפני עצמה ושל כולן יחד, וכן לייצג את התנועות כלפי המוסדות הלאומיים וכלפי ארגוני נוער ותנועות נוער בינלאומיים.

בשנת 2006 הקיפו תנועות הנוער בישראל בסך הכול כ-175,000 חניכות וחניכים, שהיו קצת יותר מרבע מבני הנוער בני הגיל שלהן. החלוקה בין התנועות היא בערך זו: 45,000 – הצופים; 40,000 – הנוער העובד והלומד; 28,000 – בני עקיבא; 25,000 – בנות בתיה (תנועת בנות חרדיות); 7,000 – השומר הצעיר. בכל אחת מהתנועות עזרא, המכבי הצעיר והצופים הערביים והדרוזיים היו כ-4,000 חניכים; המחנות העולים, נוער האיחוד החקלאי, הנוער הדרוזי, הנוער הלאומי ואריאל – בכל אחת מהתנועות האלה היו כ-2,500 חניכים; ותנועת בית"ר הוגדרה "תנועה בהתאוששות".

## הצופים

תנועת הנוער הראשונה שקמה בארץ היתה "הסתדרות הצופים העבריים בארץ-ישראל". היא נוסדה בשנת 1919, מיד אחרי הכיבוש הבריטי, על פי דגם תנועת הצופים האנגלית מיסודו של באדן-פאואל. בראשית דרכה כלטו בהנהגתה מדריכים שבאו לארץ כמדריכי השומר הצעיר כח"ל, ובהם אריה כרוך וד"ר משה שוואבה. הצופים התלבטו בראשית דרכה של התנועה אם להצטרף לארגון הבינלאומי של הצופים מיסודו של באדן-פאואל. הצטרפות כזו היתה מחייבת את הקמתה של מסגרת משותפת עם הצופים הערביים (שמשמעותה ויתור על הגדרת מטרות לאומיות יהודיות); את זניחת השאיפה לכונן ארגון צופי כלל-יהודי עולמי; ויתור על מסגרות משותפות לנערות ולנערים; ו"הבטחת נאמנות לאלוהים" בטקס הצטרפות חניכים לתנועה. ראשי התנועה לא היו מוכנים לויתורים האלה.

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



דייגים בקבוצה של תנועת גורדוניה (1939)

בוגרי תיכון המוכנים להתנרב לשנת שירות נוספת בפעילות בערי פיתוח, בחוליות חלשות של מערכת החינוך, בסיוע לקיבוץ צעיר ועוד.

## תנועות הנוער של "ארץ-ישראל העובדת"

בשם הזה נקראו תנועות הנוער המקורבות להסתדרות ולמפלגותיה, שמטרתן העיקרית של חינוך היתה להכשיר את בוגריהן ל"הגשמה" בתנועות הקיבוציות השונות.

### המחנות העולים

ב־1924 הצטרף לגימנסיה "הרצליה" בתל-אביב הד"ר ברוך בן-יהודה, מורה ומחנך שהיה לימים מנהלה. כבר כראשית דרכו בגימנסיה הוא ארגן בין התלמידים "ממלכת נוער", בעלת חוקה ויעדים נועזים משל עצמה, שערכה טיולי תלמידים ברחבי הארץ, טיולים שהביאו אותם לראשונה לפטרה ולפסגת החרמון; בהשראתו יזמה ב־1926 קבוצת תלמידים מ"הרצליה" את הקמתה של תנועת נוער, שהיו בה חוגים מתל-אביב, ירושלים וחיפה והיא נקראה בתחילה "תנועת החוגים".

ב־1928 הקימו 17 בוגריה קבוצת עבודה בחדרה – "קבוצת החוגים" – וכעבור שלוש שנים היא הצטרפה אל "הקיבוץ

קשורים לקיבוץ המאוחד. עם הפילוג בקיבוץ המאוחד, ב־1951, פרשו מתנועת הצופים אלה שהזדהו בפילוג עם "התנועה לאחדות העבודה", והקימו את תנועת "הצופים החלוציים", וזו התאחדה ב־1954 עם תנועת המחנות העולים. עם קבלת חוק חינוך ממלכתי (1953) נאסרה פעולתן של תנועות הנוער בבתי הספר, למעט זו של תנועת הצופים, וכעבור זמן גם של התנועה המאוחדת, שהוגדרו "תנועות כלליות ובלתי מפלגתיות". מעמדה הייחודי המוכר של תנועת הצופים סייע בידה לשמור גם על מעמדה כתנועה הגדולה כקרב תנועות הנוער. גם כהמשך דרכה ניסתה התנועה לשמור על איזון מסוים בין כלליותה לבין המגמה ההתיישבותית-החלוצית שגברה בה.

תקופה ארוכה כלטה בפעילות החינוכית של התנועה הקפדה מובהקת על שמירת ה"כלליות", ועל הימנעות לא רק מכל זיהוי מפלגתי, אלא גם מכל מעורבות בחיים הציבוריים-החברתיים שיש לה משמעות פוליטית כלשהי. ואולם בעשור האחרון של המאה ה־20 גברו הקולות גם בתוך תנועת הצופים התובעים את מעורבותה בסוגיות חברתיות בוערות. התנועה פיתחה מסלולי פעולה מיוחדים במגמה לקלוט לשורותיה בני נוער מקרב העולים מחבר המדינות והעולים מאתיופיה. כמו כן הוקם בה מסלול מיוחד של פעילות ("דרך המשך"), המכוונת



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

מסדר בית"ר במטולה (1937)

המורשת היהודית. כפסח, חודשים ספורים לאחר מכן, התכנסה בבית-השיטה מועצת התנועה, והיא דחתה כרוכ ניכר את הצעת המיעוט להתאחד עם תנועת "גורדוניה", בעלת הזיקה למפא"י. המיעוט פרש והתאחד עם תנועת גורדוניה בהקמת "התנועה המאוחדת" (ר' להלן).

ב-1954 הצטרפו, כאמור, אל המחנות העולים הצופים החלוציים, ששלוש שנים קודם לכן פרשו מתנועת הצופים על רקע הפילוג בקיבוץ המאוחד.

המחנות העולים היא למעשה תנועת נוער של התק"ם (התנועה הקיבוצית המאוחדת), אך היא רואה כעצמה, יותר מתנועות אחרות, "תנועה של חניכים", שדרכה אינה מוכתבת בידי גורם חיצוני כלשהו. כמו בתנועות הנוער העובד והשומר הצעיר, התפתחו גם בתנועת המחנות העולים מאז העשור האחרון של המאה ה-20 מסלולי פעילות שבהם בוגרי כיתה י"ב ובני קיבוצים מתגייסים, לאחר שירותם הצבאי, למשימות חברתיות שונות. הוועידה החמישית של התנועה, שהתכנסה בשנת 2000, החליטה כי היא "ממשיכה לראות בעקרונות החלוציות, הציונות, הסוציאליזם, הדמוקרטיה וההומניזם את חמשת העקרונות המנחים את תפיסת עולמה".

ב-80 שנות קיומה הייתה תנועת המחנות העולים מעורבת בהקמתם, בהשלמתם או בחידושם של 41 קיבוצים.

המאוחד". ב-1930 התאחדה התנועה עם "לגיון הצופים" מירושלים (ר' לעיל בפרק על הצופים). שנה לאחר מכן שינתה התנועה את שמה ונקראה "המחנות העולים". ב-1935 הקימה התנועה את בכור יישוביה, בית-השיטה. תנועת המחנות העולים היתה מזוהה כמעט מראשיתה עם הקיבוץ המאוחד ועם הגורמים הפוליטיים המקורבים אליו שהיו מאורגנים ב"סיעה ב'" (לימים: התנועה לאחרות העבודה), שהעמידה בתוך מפא"י אופוזיציה, שבכמה מעמדותיה החברתיות היתה שמאלית יותר מהזרם המרכזי של מפא"י ואילו בכמה מעמדותיה המדיניות והביטחוניות היתה לוחמנית יותר ממנו. ב-1944 הביאה המחלוקת הזאת לפילוג והריו חלחלו לתנועת המחנות העולים. בפברואר 1945 התכנס מרכז התנועה לריון בדרכה החינוכית, והריו חשף מחלוקת עמוקה: הרוב, שהזדהה עם אחרות העבודה, שפרשה ממפא"י, תבע לאמץ תוכנית חינוכית שכתורתה: "יסודות להשקפת עולמנו הציונית-סוציאליסטית: מקומנו כמאבק הכוחות הפועלים בחברה האנושית כיום". בתוכנית ניכרו סימני הגישה המארקסיסטית שאפיינה את האגף הרדיקלי בקיבוץ המאוחד. המיעוט, שהזדהה עם מפא"י, שלל את הצעת הרוכ והציג תוכנית חינוכית ברוח סוציאל-דמוקרטית מתונה, שנמנעה ממסרים אוניברסליים וביססה את ערכיה הציוניים-הסוציאליסטיים על

**הנוער העובד**

ארבע שנים לאחר ייסודה של ההסתדרות הכללית התארגנו במקומות שונים בארץ קבוצות של נערים עובדים שהועסקו בתנאי ניצול קשים. אחת מהן, שפעלה ליר אגודת פועלי המתכת, יזמה כינוס ארצי של קבוצות הנערים העובדים, שהתקיים ב־1925 ובו הוחלט על הקמתה של "ההסתדרות הנוער העובד" והוגדרו מטרותיה, ובמרכזן – ארגון הנערים העובדים להגנה על זכויותיהם וחתירה לכינון חברה סוציאליסטית. עוד נקבע כי תנועת הנוער העובד שוללת התארגנויות על בסיס מפלגתי במסגרתה. ב־1927 נוסף על מטרות התנועה סעיף שבו הוגדרה עוד מטרה: הכשרת החברים הצעירים לחיים חלוציים בחקלאות ובתעשייה. היה בכך סימן מובהק שהיא נהפכת לצירוף של שתי מהויות: ארגון שהוא איגוד מקצועי לצעירים ותנועת נוער חינוכית-חלוצית. בחלוף שלוש שנים בלבד עלה על הקרקע בכור קיבוציה, נען, וכעבור עוד שש שנים – בכור מושביה, בית-שערים. בשנים הראשונות לפעילותה פעלה תנועת הנוער העובד בעיקר בשכונות המצוקה ויכלה לזקוף לזכותה הצלת רכבות נערות ונערים משקיעה בפיצה של עזובה חברתית. עם התרחבות פעילותה של ההסתדרות הכללית הצטרפו לשורות הנוער העובד גם ילדים (שאינם נערים עובדים) של חברי ההסתדרות בערים, במושבות ובהתיישבות העובדת.

בלחצה של הנהגת מפא"י דחתה הנהגת הנוער העובד (בוועידתה השנייה, באוקטובר 1930) את פניית השומר הצעיר לאפשר לחבריו להצטרף אל הנוער העובד כאיגוד מקצועי, בלי לבטל את חברותם בתנועתם. בנימוק שהנוער העובד הוא ארגון כללי-הסתדרותי בלתי מפלגתי מנעה הנהגת ההסתדרות, שהיתה מזוהה עשרות שנים עם מפא"י, מתנועות הנוער האחרות לפעול בו כבמסגרת של איגוד מקצועי. בסיוע ההסתדרות הקימה תנועת הנוער העובד כ־30 בתי ספר ערב לנערים עובדים, ועם קבלת חוק חינוך חובה נוספו להם מסלולי למידה חדשים. ב־1955 למדו 12,000 נערים עובדים בבתי ספר שהקנו להם חינוך מקצועי.

ב־1959 התאחד הנוער העובד עם התנועה המאוחדת בהקמת "תנועת הנוער העובד והלומד". ערב האיחוד נמנו כ־30,000 נערות ונערים עובדים שהיו חברים בסקציות המקצועיות. במהלך 80 שנות קיומה של תנועת הנוער העובד היא הקימה כ־60 יישובים – קיבוצים, קבוצות ומושבים.

**גורדוניה**

ב־1925 נוסדה בגליציה, פולין, תנועה ששמה לה למטרה לפעול להגשמת השקפת עולמו של א"ד גורדון ונקראה על שמו: "גורדוניה". עם מייסדיה נמנו מדריכים של השומר הצעיר ובלט בהם פנחס לוביאניקר (לבון), לימים – ממנהיגי "הפועל

הצעיר" ומפא"י ומזכ"ל ההסתדרות. את מטרות היסוד שלה הגדירה גורדוניה כך: בניינה של א"י; חינוך האדם; הקמת עם עובד בא"י; החייאת התרבות העברית; עבודה עצמית. התנועה שללה את מלחמת המעמדות כדרך להגשמת הסוציאליזם. שנה בלבד לאחר ייסודה עלתה לארץ קבוצה של חברי גורדוניה והקימה את קבוצת "עיינות" בעמק יזרעאל, ששינתה את שמה לימים לרמת-דוד. ב־1930 עלתה לארץ קבוצה נוספת של חברי התנועה והיא הקימה מחדש את קבוצת הולדה. רק בשלהי 1937 התחילו בוגרי התנועה שעלו לארץ להקים את תנועת הנוער הארצישראלית שלהם, תנועה שמיזגה חינוך צופי עם חלוציות התיישבותית. בוגרי התנועה בארץ הקימו קבוצות אחדות שהתארגנו במסגרת "איחוד גורדוניה" והצטרפו ב־1934 ל"חבר הקבוצות". ב־1941 התאחדה עם תנועת המכבי הצעיר ושמה הוסב ל"גורדוניה – המכבי הצעיר". (ר' להלן על "המכבי הצעיר") בעקבות הפילוג במפא"י (1944), והפילוג שבא בעקבותיו בתנועת המחנות העולים (1945), פרש מן המחנות העולים האגף שנשאר מזוהה עם מפא"י, והקים יחד עם תנועת גורדוניה את "התנועה המאוחדת". זיקתה של תנועת המחנות העולים המשיכה להיות אל הקיבוץ המאוחד, ואילו לתנועה המאוחדת היתה זיקה כפולה גם אל חבר הקבוצות וגם אל אותם קיבוצי הקיבוץ המאוחד שנותרו נאמנים למפא"י, עד הפילוג שהיה בו ב־1951 בין תומכי מפא"י לתומכי התנועה לאחרות העבודה. הראשונים הקימו יחד עם חבר הקבוצות את "איחוד הקבוצות והקיבוצים", שהתנועה המאוחדת שמרה על זיקתה אליו, והאחרים המשיכו לקיים את מסגרת הקיבוץ המאוחד, שהמחנות העולים שמרו את הזיקה אליו.

**התנועה המאוחדת**

התנועה המאוחדת קמה, כאמור, על רקע השבר הגדול שפקד את מפא"י בשנות ה־40 ונמשך עד ראשית שנות ה־50. פילוגה של מפא"י ופרישתה של אחדות העבודה ממנה (1944) חלחלו בעוצמה אל הקיבוץ המאוחד ואל תנועת המחנות העולים, שפעלה בהשראתו. המתחקה על המקורות של התגבשות אופייה של התנועה המאוחדת חייב להפנות מבטו לתהליך הפילוג בתנועת המחנות העולים (1945), שבעקבותיו קמה התנועה המאוחדת (ר' הפרק על המחנות העולים לעיל). המיעוט פרש, התאחד עם תנועת גורדוניה, והקים את התנועה המאוחדת. לתוכניתו החינוכית של המיעוט היתה השפעה רבה על עיצוב דרכה החינוכית של התנועה המאוחדת.

ועידת האיחוד של התנועה המאוחדת, בין גורדוניה והפלג שפרש מהמחנות העולים, התקיימה באוקטובר 1945. תהליך האיחוד היה שלֵו למדי, למרות ההבדלים הרעיוניים וסגנון הפעולה השונה בין שני מרכיביה של התנועה. בשנים הראשונות

למעשה רק בספטמבר 1930, כשהתקיים כמרחביה כנס יסוד של התנועה הארצישראלית. ניתן לומר על תנועת השומר הצעיר שהיא לא צמחה בספונטניות מתוך הנוער הארצישראלי, כי אם נוסדה בידי בוגרי התנועה בחוץ לארץ, שנמנו עם חברי הקיבוצים הראשונים של התנועה, ואשר נשלחו לעבודתם החינוכית בתנועת הנוער כחלק מפעילותם במסגרת הקיבוץ הארצי. בתחילה ביקשו "שליחים" אלה להקים את התנועה במתכונת שהיו רגילים אליה בחוץ לארץ. אפילו את הטרמינולוגיה שהיתה נהוגה שם ביקשו להעתיק לתנועה בארץ. עד מהרה נוצר מתח חברתי-תרבותי בין חברי התנועה בארץ, שלא רצו לקבל עליהם את מה שנראה להם כסגנון "גלותי", לבין הנהגתה, שהיתה מורכבת מן הבוגרים שעלו מחוץ לארץ. המתח נפתר בסופו של דבר משכרו חניכי התנועה בארץ, והקימו קיבוצים שלהם, שהראשון בהם היה "תל-עמל" (לימים "ניר-דוד"), שהיה גם ראשון קיבוצי "חומה ומגדל", ומשהחלו הבוגרים האלה לשוב אל קני התנועה כשליחים ונעשו לנותני הטון בהנהגתה.

בהווי החיים היומיומיים כמעט לא ניכר הבדל בין חברי השומר הצעיר בארץ לבין חברי התנועות האחרות של "ארץ-ישראל העובדת". אם היו הבדלים שבהם בלטו חניכי תנועת השומר הצעיר בארץ, הם היו בשני תחומים. התחום האחד היה רעיוני-פוליטי. לכל אורך דרכה ראתה התנועה בעצמה מחויבת לא רק לציונות החלוצית, אלא גם לרעיון הסוציאליסטי ולשאיפה המתמדת לעיצוב יחסי שכנות טובה ושותפות עם הסביבה הערבית ("אחוות עמים") ולכינון שלום עם עמי ערב. התנועה חינכה את חבריה לא רק להגשמה קיבוצית, אלא גם למעורבות פוליטית בסוגיות המרכזיות שהיו בסדר יומה של החברה הישראלית. חברי השומר הצעיר בארץ היו הרבה יותר "פוליטיים" מחברי תנועות הנוער האחרות בארץ, האידיאולוגיה תפסה מקום מרכזי בחינוכם ובהווייתם היומיומית והם הראו נטייה רבה יותר לנקיטת עמדות רדיקליות, בעיקר כתחום הסוציאליסטי. ראוי לציון מיוחד גם הדגש של לימור תחומי הגות שנחשבו למסייעים לפיתוחה של האידיאולוגיה התנועתית, כגון פילוסופיה, כלכלה מדינית ולימודים דומים. ב"סמינרים רעיוניים" ממושכים השתתפו לא רק שכבת המדריכים והנהגה, כי אם כלל חברי השכבות הבוגרות. התחום האחד היה תרבותי. תנועת השומר הצעיר בארץ, על הדגש האידיאולוגי המובהק שלה, משכה בייחוד יסודות אינטלקטואליים בנוער. היתה בה אווירה של הערכה לערכי התרבות, לא רק לספרות העברית החדשה הנוצרת בארץ כי אם גם לספרות העולמית, לאמנויות הפלסטיות, למוזיקה קלאסית. חלק ניכר מן הסופרים הצעירים שהחלו בפעילותם בשנות ה-40 וה-50 היו בוגרי השומר הצעיר.

עדיין התרוצצו מגמות רעיוניות שונות ומנוגדות בתנועה ובהנהגתה: נותרו בה מדריכים שהמשיכו לצדד בהשקפת העולם המארקסיסטית, בצד שולליה החריפים. על רקע המחלוקת העמוקה עם השמאל המארקסיסטי לגווניו גברו בתנועה מגמות של צמצום האופק האוניברסליסטי והתמקרות באופק היהודי והציוני. עובדת לידתה מתוך הפילוג המכאיב בתנועת המחנות העולים עיצבה את התנועה המאוחדת כתנועה שעם כל קרבתם של מנהיגיה למפא"י השכילה להימנע מגושפנקה מפלגתית ולשמר מידה רבה של פתיחות וחופש ויכוח בקרב חבריה.

במחלוקת הגדולה על תביעתו של בן-גוריון לכטל, בשם הממלכתיות, את קיומן של תנועות הנוער ולקיים בישראל רק תנועת נוער ממלכתית אחת, שתתמקד בעיקר בסיוע לקליטת העלייה, נקלעה התנועה המאוחדת למצוקה: עם כל הזדהות עם בן-גוריון ועם האתגרים הלאומיים שהציב, היא לא יכלה להגן על תוכניתו לחיסול תנועות הנוער, תוכנית שגרמה לזעזוע בקרב חוגים רבים, שראו בה סכנה למשטר הדמוקרטי. התנגדותה המהוססת של התנועה המאוחדת הפכה אותה למטרה לחצי ביקורת חריפים שנשלחו אליה מכיוון תנועות השמאל. עם קבלת חוק חינוך ממלכתי (1953) נאסרה פעולת תנועות הנוער בבתי הספר, למעט פעולתה של תנועת הצופים ופעולתה של התנועה המאוחדת, שהוגדרה גם היא "תנועה כללית ובלתי מפלגתית", אם כי זיקתה למפא"י היתה גלויה לעין כול.

חברי התנועה המאוחדת נמנו רובם עם משפחות מבוססות ומשכילות, שרובן מזוהות עם המפלגה השלטת. לאחר קום המדינה נשאבו רבים מבוגריה אל האליטות הממשלתיות, הצבאיות, הכלכליות והאקדמיות. החינוך להגשמה אישית במסגרת הקיבוצית נקלע למשבר. למרות זאת הצליחה התנועה ב-14 שנות קיומה להקים חמישה קיבוצים חדשים ועשרות הכשרותיה וגרעיניה השלימו קיבוצים רבים ברחבי הארץ.

בראשית שנות ה-50 נעשתה התנועה המאוחדת לחלק מ"תנועת הבונים" ושמה הוסב ל"הבונים" – התנועה המאוחדת. ב-1959 התאחדה התנועה עם הנוער העובד במסגרת משותפת של "תנועת הנוער העובד והלומד".

### השומר הצעיר

בוגרי תנועת "השומר הצעיר" בחוץ לארץ, שנחשבה בעיני רבים לתנועת הנוער המשפיעה ביותר בגולה, בעיקר במזרח של אירופה ובמרכזה, באו לארץ עם העלייה השלישית (1919-1923), והקימו קיבוצים שהתאחדו ב-1927 במסגרת "הקיבוץ הארצי" – השומר הצעיר. ההחלטה על הקמת תנועה חינוכית בארץ-ישראל כסניף של התנועה העולמית של השומר הצעיר התקבלה במועצה העליונה של התנועה שהתכנסה בווינה ב-1925, אך מימושה של החלטה זו נתקל בקשיים, והיא בוצעה

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



הכשרת התנועה המאוחדת בכפר בלום (1948)

יוצאי מפ"ם, נמנו עם תומכיו של משה סנה, לקרב אותה להווי של תנועות הנוער האחרות ולסדוק סדקים בחומת הבידוד שסגרה על התנועה. על רקע זה החלה התנועה בהקמת גרעיני נח"ל, שקיבלו את הכשרתם החקלאית בקיבוץ יד-חנה. הפילוג במפלגה בין מק"י לבין רק"ח (1965), והשתתפותה של מק"י בהקמת "מוקד" (1973), הותירו את בנק"י בידה של רק"ח. בעקבות הפילוג נעשתה בנק"י לתנועה שרוב חבריה ערביים ורק מיעוט קטן שלהם יהודיים.

בנק"י מגדירה את עצמה "המשמרת הצעירה של המפלגה הקומוניסטית הישראלית" ודרכה מוכתבת על ידי הקו הפוליטי של המפלגה. כמו תנועות נוער קומוניסטיות אחרות, כך גם בנק"י סבלה ממשבר רעיוני בעקבות התמוטטותה של ברית המועצות.

## תנועות הנוער האזרחיות, הדתיות והימניות

### בני עקיבא

התנועה הבולטת ביותר בקרב התנועות הדתיות היתה ועודנה ללא ספק תנועת "בני עקיבא", שנוסדה בשנת 1929. כמה מראשי "הפועל המזרחי" היו ערים לתופעה שהנוער הדתי נתון

מתוך 85 קיבוצי הקיבוץ הארצי (שהתאחד בשנת 1999 עם התק"ם) הוקמו 30 קיבוצים על ידי בוגרי התנועה החינוכית הארצישראלית.

### ברית הנוער הקומוניסטי הישראלי (בנק"י)

בנק"י היתה במשך שנים רבות ארגון הנוער של המפלגה הקומוניסטית. הארגון הוקם כבר ב-1924 והתהפכות שעברו על המפלגה-האם שלו בתקופת המנדט לא פסחו גם עליו. התנועה הגדירה את עצמה תנועה חינוכית-מהפכנית המחנכת את חבריה לאור עקרונות המאקסיזם-לניניזם. ייחודה, בעיקר בתקופה שלאחר הקמת המדינה, היה בעצם היותה תנועת הנוער היחידה שפעלו בה יחד בני נוער יהודיים וערביים. התנועה ירעה בידוד ונירורי מצד תנועות הנוער האחרות ונמתחה עליה ביקורת חריפה על השלילה שהיא שללה את הציונות. היא היתה מעורבת במאבקים שהסעירו את הארץ בעשורים הראשונים לקיום המדינה – להרחבת החקיקה להגנת זכויות הנוער העובד; לביטול הממשל הצבאי; נגד הכפייה הדתית; נגד המדיניות הכלכלית; ועוד. בשנות ה-60 הצליחה קבוצה בהנהגת התנועה, שחבריה,





תהלוכת 1 במאי של בנק"י בנצרת (1999)

### המכבי הצעיר

את "החוגים האזרחיים" כמפת תנועות הנוער הציוניות ייצגה מאז שנות ה-30 תנועת "המכבי הצעיר". בשנת 1929 החליטה מכבי העולמית, שהיתה בעיקר התאגדות ספורטיבית) על הקמת תנועת נוער בשם המכבי הצעיר. בשנת 1933 החליטה מכבי העולמית להקים את המכבי הצעיר גם בארץ-ישראל, כתנועה "בלתי-מפלגתית" אם כי הנהגתה קיימה זיקה למפלגת הציונים הכלליים. כמהלך שנות ה-40, החלו גם בוגרי "המכבי הצעיר" כמו התנועות החלוציות להתארגן להכשרות במסגרת הפלמ"ח וכמה מהן הקימו את קיבוץ הסוללים שליד נצרת.

בראשית המאה הנוכחית גברה בתנועה המגמה לחנך את חניכיה להגשמה במסלולים שונים – פעילות רצופה במסגרת קהילתית בערי פיתוח ושירות בגרעיני נח"ל המשלבים בשירות הצבאי גם פעילויות קהילתיות.

ללא קשר לתנועת המכבי הצעיר שפעלה בארץ, נוצרה בארצות שונות במרכז אירופה התארגנות באותו שם. זו החלה את דרכה בהשפעת תנועת הנוער הגרמנית כתנועה של "שיבה אל הטבע" והתנזרות "מהבלי העולם הזה", אך עד מהרה התגבשה כתנועה ציונית. התארגנות זאת התנתקה כבר בשנות

לשתי השפעות, ושתיהן מסוכנות מבחינתם: ההשפעה של תנועות הנוער החילוניות והשפעת הסביבה החרדית. הקמת התנועה לוותה בוויכוחים פנימיים: חלק ממנהיגי המזרחי ורכניו חששו מפני חשיפת הנוער הדתי לחוויה המודרנית של תנועת הנוער, שנתפסה בעיניהם גם כפוטנציאל מרדני.

המנהיג הדוחני של התנועה היה הרב משה צבי נריה, שקירב אותה לדרכו של הרב קוק. התנועה הקימה רשת של "שיבות בני עקיבא", שהיו מקור למדריכה. היא היתה קשורה לקיבוץ הדתי וכיוונה את בוגריה להקמת גרעיני התיישבות במסגרתו. במהלך השנים הורחב יעד ההגשמה והוחל גם על מושבים שיתופיים ואחר כך גם על התנחלויות בשטחים הכבושים.

### עזרא

תנועה דתית אחרת היא תנועת "עזרא", תנועת נוער חרדית שנוסדה בגרמניה ב-1919 וקרויה על שמו של עזרא הסופר. היא החלה את פעילותה בארץ בשנת 1936 בזיקה ל"אגודת ישראל" ובהמשך – ל"פועלי אגודת ישראל". חלק מבוגריה מתגייסים לנח"ל ונמנים עם שני קיבוציה של פועלי אגודת ישראל – חפץ-חיים ושעלבים.

לטביה, בהשראתו של זאב ז'בוטינסקי. כמו תנועות הנוער האחרות, גם היא היתה ביטוי לתהליכי המודרניזציה והחילון שפקדו את הקהילות היהודיות השונות. בית"ר התפתחה כארגון צבאי-למחצה, עם מבנה הייררכי נוקשה. האידיאולוגיה שלה היתה קרובה ברוחה ללאומיות האינטגרלית (ר' הערך ציונות רוויזיוניסטית במדור תנועות לאומיות וחברתיות).

בשנות ה-30 של המאה הקודמת נמצאה בית"ר בעימותים מתמשכים עם תנועות השמאל, עימותים שהסתיימו לא אחת בנפגעים משני הצדדים. עימותים חריפים ביותר התפתחו סביב הפגנות ועצרות של האחד במאי. במפנה המאות נקלעה בית"ר למשבר קיומי ומספר חניכיה צנח לכדי מאות ספורות בכל רחבי הארץ.

ה-30 מהזיקה למכבי העולמית, ובשנת 1935 הצטרפה לתנועת "החלוץ". ב-1936 הקימו בוגריה את קיבוצה הראשון – כפר-המכבי שבעמק זבולון וכעבור זמן הקימה עוד ארבעה קיבוצים. בשנת 1939 הצטרפו קיבוציה ל"חבר הקבוצות", שאליו כבר היתה מסונפת תנועת גורדוניה (ר' לעיל). על רקע זה קם בשנת 1941 האיחוד בין המכבי הצעיר לבין גורדוניה, שהיתה לו משמעות מסוימת בכמה מארצות הגולה, אך הוא לא כלל את תנועת המכבי הצעיר הארצישראלית.

#### בית"ר

בקוטב הימני של מפת תנועות הנוער מצויה תנועת בית"ר (ברית יוסף תרומפלדור|טרומפלדור) שקמה ב-1923 בריגה,

## הקיבוץ – יצירה מקורית המחפשת את דרכה הנרי ניר

הם הקימו מוסדות תרבות, עיתונים, הוצאות ספרים, להקות תיאטרון, תזמורות, וסמינרים שבהם הכשירו את המחנכים העתידיים של ילדיהם. והם הקימו גופים פוליטיים, שהצטרפו למפלגות קיימות או הקימו מפלגות משלהם. הגישה הזאת של הקפת כל תחומי החיים הדריכה אותם מראשיתם, וכמה יסודות מתוכה נותרו עד ימינו אלה.

מייסדי הקיבוצים הראשונים לא ביקשו לנתק עצמם מן המורשת הלאומית והתרבותית היהודית, אלא ממה שראו כעיוותיה – סגנון החיים ה"גלותי" שנתפתח בתפוצות. האדם היהודי החדש שיקום בארץ יהיה משוחרר מכל העיוותים האלה. הוא יהיה קרוב יותר לאנשים השורשיים של ימי המקרא, יחיה חיים פשוטים על יגיע כפיו ויגשים בחייו את הערכים הנעלים ביותר של מוסר הנביאים; ועם זאת יהיה מודרני בתכלית וההישגים הערכניים של התרבות העולמית יהיו נגישים לו. את ההשראה האידיאולוגית הקרובה יותר שאבו ראשוני התנועה הקיבוצית פחות ממקורות היסטוריים ויותר מן הנגזרות שלהם בנות הזמן: הם רגלו בציונות, ובייחוד, בדומה לתנועות הלאומיות האחרות של המאה ה-19, האמינו כי השיבה לקרקע והעבודה החקלאית חיוניות לבריאותה של האומה, ושאפו לתקן את המבנה התעסוקתי ה"מעוות" של העם היהודי. הם גם האמינו בסוציאליזם על שלל גווניו. בהשתדלם לפעול על פי עקרונות אלה, הם יצרו חברה שיתופית ושוויונית, שבה התפתח מגוון אידיאולוגיות. אבל כולם ראו בעצמם את מבשריה של החברה הסוציאליסטית בארץ-ישראל אף כי השקפותיהם בנוגע לדרך שבה ניתן להשיג מטרה זו היו שונות במידה רבה זו מזו. תפיסות אלו התגלמו בשלוש התנועות הקיבוציות. **חבר**

הקיבוצה הראשונה, רגניה, נוסדה בידי אנשי העלייה השנייה בשנת 1910, אבל התנועה הקיבוצית במלוא היקפה היא קודם כול תוצר של תקופת הסער והפרץ של העלייה השלישית שראשונה בארצה בתום מלחמת העולם הראשונה, בשנת 1919. מייסדי הקיבוצים הראשונים חוו שלוש מהפכות שהשפיעו על דרכם: המהפכה הציונית, המהפכה הרוסית, והשינוי המהפכני בתרבות הנוער שהתבטא בהקמת תנועות הנוער, שרובם נמנו עם בוגריהן. הם ראו בעצמם חברי תנועה מהפכנית, המבקשים, בתוך מילוי תפקידם הציוני ביישוב ארץ-ישראל, להקים בה מן היסוד חברה חדשה, חברה סוציאליסטית, שבה יחיו כל בני האדם חיים של שוויון ושיתוף מלא. ויותר מכך, הם ביקשו לבדואדם חדש, נאמן לשורשיו הלאומיים וחי מיגיע כפיו בלא לנצל את עבודת הזולת. הקיבוצים הראשונים שהקימו האנשים האלה היו אמורים להיות לא רק דגם לחברה החדשה המעין-אוטופית הזאת, אלא גם בסיס שעליו היא עתידה לצמוח. בעיני רוחם ראו ארץ שכולה קיבוצים-קיבוצים, או קיבוץ אחד גדול, של בני אדם המגשימים את האידיאלים המסעירים שלהם. ובינתיים הם ייסדו תנועות שביקשו להקיף את כל תחומי החיים, בייצור, בצריכה ובכנייני העל התרבותיים והפוליטיים. המשקים שהקימו התיישבו על אדמות הלאום (של הקק"ל), וכל הרכוש שנוצר בהם היה נכס של כלל החברים. הם הקפידו על שוויון בתנאי החיים ובצריכה. הם הגשימו כמיטב הכנתם חברה שבה כל אחד תורם לה לפי יכולתו ומקבל ממנה לפי צרכיו, בהתאם לאפשרויותיו של הקולקטיב. הם הקימו מוסדות חינוך שחינכו את ילדיהם ברוח עקרונותיהם.

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



מייסדי הקיבוצים הראשונים ביקשו לנתק עצמם מסגנון החיים "הגלותי" של התפוצות וליצור אדם יהודי חדש שיחיה חיים פשוטים. בתמונה: אנשי קיבוץ "הזורע" מקבלים את פני התינוקת הראשונה ילידת הקיבוץ, 1936

רעיונית, שבמשך תקופה ארוכה נקראה "קולקטיביות רעיונית". במשך השנים התרופפו כמה מהעקרונות הללו, ועד קום המדינה נוצר דגם אחיד פחות או יותר של קהילה קיבוצית – מבוססת על מגוון של מקצועות וענפים, שואפת להתרחבות מרבית – אבל במשך כשלושה עשורים היו התפיסות הללו חלק אינטגרלי של המעשה והחשיבה הקיבוציים. באמצע שנות ה-30 נוסד הקיבוץ הדתי, תנועה קטנה יחסית של קיבוצים דתיים שהיתה בנויה בדרך דומה לזו של התנועות הקיבוציות האחרות. בשנות ה-30 היתה כל אחת מהתנועות הקיבוציות מגייסת עוד ועוד חברים מתנועות הנוער שהיו קשורות עמה באדך וברחבי העולם היהודי, דואגת לחינוך חבריהן, משמשת להן מקור להשראה רוחנית ומספקת להן מדריכים, כסף והשפעה פוליטית. כל חברי הקיבוצים ראו בעצמם, וכך ראו בהם גם מחוצה להם, חלוצים, המוכנים להקריב קורבנות אישיים למען הגשמת הרעיון הציוני ובתוך כך ליצור חברה חדשה וצורת חיים חדשה שתהיה עליונה מבחינה מוסרית על העולם הקפיטליסטי, קרובה לטבע ומושתתת על שיתוף ועזרה הדדית, שוויון ודמוקרטיה ישירה.

**הקבוצות** ראה בקיבוץ חברה מופתית שבעקבותיה יפסע חלק גדל והולך של החברה החיצונית. חברי הקיבוץ המאוחד דגלו ב'קיבוץ גדול וגדל', שיוסיף ויתרחב עד שבכוא העת יקיף את כל החברה הארצישראלית. קיבוציו היו מדוברים חברים והוא ראה בארגונו מעין יחידה ארצית שכל חבריה כפופים למשימות המוטלות עליה. הקיבוץ הארצי ראה בעצמו כוח מהפכני, חלק מתנועת פועלים שתקים בסופו של דבר משטר סוציאליסטי בארץ-ישראל. למעשה (אמנם לא תמיד לפי ההלכה של הקיבוץ הארצי) דגלו כל התנועות בסוציאליזם קונסטרוקטיבי – דהיינו, בניית חברה חדשה ליד החברה הקיימת, ולא החרבתה של זו – וכלכלו את צעדיהם על פי גישה זו.

הבדלי השקפות אלה השפיעו על המבנה הפנימי של כל קיבוץ וקיבוץ: חבר הקבוצות הקפיד שקיבוציו יהיו קטנים, ויתקיימו על חקלאות בלבד; הקיבוץ המאוחד שם לו למטרה התרחבות מתמדת שתתבסס על חקלאות, תעשייה ומלאכה; ואילו הקיבוץ הארצי דגל בקיבוץ "אורגני", שיהיה מורכב מבוגרי תנועת הנוער שלו, "השומר הצעיר". מבחינת גודל יישוביו הוא נקט עמדת ביניים, אבל הקפיד על אחדות

## פוחתים הבדלי המבנה

ארצות העולם, ובכללן לארצות הברית, הוגבלה מאז המחצית הראשונה של שנות ה-20 במידה קיצונית. ארץ-ישראל נותרה כמעט מוצא יחיד להגירתם של צעירים יהודיים מאירופה. עשרות אלפים הצטרפו לתנועות הנוער הציוניות בתקווה להגיע בעזרתן לארץ-ישראל, ובשנים שבין 1932 ל-1936 היתה מריניות ההגירה של ממשלת המנדט ליברלית יחסית. עקב כך יכלה התנועה הקיבוצית לעמוד לרשות מדיניות התנועה הציונית, שהתכטאה בהרחבת ההתיישבות החקלאית (ובהגנה עליה מפני התקפות של ערבים), במטרה להגדיל ככל האפשר את שטחה של המדינה היהודית כאשר תחולק הארץ, ולוודא שגבולותיה יהיו בני הגנה. מגמה זו הביאה להקמתם של מספר גדול של יישובי "חומה ומגדל", שפוזרו במקומות אסטרטגיים בדחכי הארץ. חברי הקיבוצים היו עתודה פעילה לקאדרים הביטחוניים שעליהם התבססה ה"הגנה" במגזר הכפרי. יחידות הפלמ"ח מוקמו בקיבוצים, ושם היו מתאמנות מחצית החודש ועובדות במשק מחצית החודש. קשה לשער את עמידתה של מדינת ישראל הצעירה במלחמת העצמאות, ובעיקר בשלביה הראשונים, בלי התנועה הקיבוצית ופירות גידולה.

עם גידולה של התנועה הקיבוצית גדל גם היקף פעולותיה התרבותיות, ויריעתן התרחבה, משירי עם ומחולות לעיתונות, ליצירה ספרותית ולציור ופיסול. ממחצית שנות ה-30 התרחשה פעילות זאת על דקע מערכת פעולות תרבותיות וחברתיות שהפכה להיות סטנדרטית בכל קיבוץ וקיבוץ, ואף, במידה מסוימת, בתנועה הקיבוצית כולה.

רובם המכריע של חברי הקיבוצים היו חילונים, וככמה מקדים, קיצונים בהתנגדותם למה שנראה להם כ"קלריקאליזם יהודי". שנים רבות נמנעו זוגות של חברי קיבוצים מנישואים רבניים. כקיבוצים לא אכלו אוכל כשר ובתי כנסת הוקמו רק לצורכיהם של הורים קשישים של חברים שכאו מהגולה והיו סמוכים על שולחן הקיבוץ. בקיבוצים היה דחף ברור להקנות לחגים ולמועדים היהודיים צביון לא-דתי מובהק. עם זאת הביאו אותם החיים בארץ-ישראל לפיתוחה של תרבות ששורשיה נטועים במורשת היהודית. השבת היתה יום המנוחה השבועי, אף כי בקיבוצים רבים נקבע יום המנוחה על פי לחצי העבודה ורבים עבדו בשבת ונחו ביום אחד; רק בשנות ה-50 (במידה רבה לפי מודל שפותח בקיבוץ הדתי) נעשו במרבית הקיבוצים סידורים טכניים שעשו את השבת ליום מנוחה קהילתי. יום השישי בערב היה מלווה בדרך כלל בארוחה חגיגית, שאחריה נערכה פעילות תרבותית, והערב היה מסתיים בריקודים סוערים שנמשכו עד השעות הקטנות של הלילה. בכמה מהקיבוצים נערך טקס קבלת שבת, בדומה לטקסים יהודיים "מסורתיים" אחרים, אבל בתוכן מותאם לטעם של

כאמור, במרוצת השנים פחתו הברלי המבנה בין הקיבוצים השונים. אבל התנועות הקיבוציות נותרו נפרדות, כי לכל אחת מהן היו השקפות איריאולוגיות והשתייכויות פוליטיות משלה: עד שלהי מלחמה"ע השנייה היו חבר הקבוצות והקיבוץ המאוחד קשורים במפא"י ההגמונית, ואילו הקיבוץ הארצי פיתח איריאולוגיה מארקסיסטית ונעשה גוף פוליטי בלתי-תלוי במסגרת התנועה הציונית. בהשתייכויות הפוליטיות של התנועות הקיבוציות היו שינויים במרוצת הזמן. חברי הקיבוץ המאוחד היו רובם חברי סיעה ב', פלג אופוזיציוני בתוך מפא"י, פרשו ממנה בשנת 1944 והקימו את "התנועה לאחדות העבודה", בעלת עמדות שמאליות ולוחמניות מאלה של מפא"י. אנשי חבר הקבוצות שמרו על נאמנותם למפא"י. הקיבוץ הארצי הקים זרוע עירונית ושמה "הליגה הסוציאליסטית", שהיתה לאחר מכן לבסיס של מפלגה, השומר הצעיר, שבאחדות עם אחדות העבודה הקימה בשנת 1948 את מפ"ם. ראוי לציין גם שמבחינה מדינית נמנו אנשי הקיבוץ הארצי ורוב אנשי חבר הקבוצות עם האגף המתון בתנועה הציונית, ואילו רוב אנשי הקיבוץ המאוחד נמנו באותה תקופה עם האגף שנקרא "אקטיביסטי", כינויים שהוחלפו במרוצת השנים ל"יונים" ו"נצים".

כמה גורמים יחד הביאו לידי כך שכשנת 1947 הגיע מספר חברי התנועה הקיבוצית ל-7.4% מכלל האוכלוסייה היהודית בארץ-ישראל, יחס מספרי שהוא הגבוה ביותר בתולדותיה. יהודי אירופה סכלו בשנות ה-30 ממשבר כלכלי עמוק ומאינספור צורות של קיפוח ורדיפות. כניסת מהגרים לרוב

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



חרף התנאים הקשים של החיים בקיבוצים בשנותיהם הראשונות, הקפידו חבריהם על פיתוח פעולות תרבותיות. בתמונה: חזרת תזמורת המורכבת מחברי קיבוץ מעברות, 1935



לקראת סוף תקופת המנדט הגיעו הקיבוצים לשיא במספר חבריהם וזכו להכרה כללית כמגלמים את מיטב הערכים של היישוב. בתמונה: מתנדבים מסייעים להקמת קיבוץ עין-גב, מיישובי "חומה ומגדל", 1937

חרשים המשיכו להיווסד, אבל על מספרם האפיל המספר הגדול והולך של מושבים – ובעיקר מושבי עולים. מטה הפלמ"ח, הזרוע הצבאית הייחודית שהתבססה על הקיבוצים, פורק במהלך המלחמה. נוכח הדוקטרינה הצבאית החדשה שלפיה תתנהל כל מלחמה עתידית בשטחו של האויב, נראה כעת הערך האסטרטגי של הקיבוצים חשוב פחות. המאגרים של כוח האדם בתנועות הנוער בגולה הידלדלו בעקבות השואה, וקיבוצים רבים סבלו מגל גרול של עזיבת חבריהם שמצאו להם תעסוקה במנגנון המדינה ובכלכלה המתרחבת. ומעל לכול, הקיבוצים לא הצליחו לקלוט עולים חדשים במספרים ניכרים. רבים החלו לראות בקיבוצים גורם לא רלוונטי לצרכיה הרחופים של המדינה. לכך צדיק להוסיף את העובדה שעם הקמת מפ"ם היו שתיים משלוש התנועות הקיבוציות באופוזיציה נמרצת למפלגה השלטת במדינה, מפא"י, ולמנהיגה דוד בן-גוריון. דבר זה גרם מחלוקת חריפה בתוך התנועות הקיבוציות: אחת מהן, הקיבוץ המאוחד, שהיו בו גם חברי מפ"ם וגם חברי מפא"י,

חברי הקיבוץ. חגים יהודיים נחוגו בקיבוצים בטקסים מיוחדים. לכל אחד מהם פיתחו הקיבוצים ררכים מיוחדות לחוג אותו. ררכים אלו, שנתבססו בדרך כלל על תפיסתם של רוב החגים כחגי טבע, לא תאמו את התפיסות האורתודוקסיות. רוגמה לעימות בין שתי גישות אלה היא פרשת חגיגות "חג הביכורים" בשבועות, בקיבוצי עמק יזרעאל, בשלהי שנות ה-20. הרבנות הראשית מחתה על שהחגיגה התקיימה בחג עצמו ואף על שהחוגים נמנעו מלציין את החג כ"חג מתן תורה". הדרישה היתה חרם-משמעת: לרחות את החגיגה ליום שלמחרת החג. העימות נשא אופי רעיוני והוא נמשך שנים, עד ש"המוסדות הלאומיים", בלחץ הרבנות, ובאמצעות הנהגת ההסתדרות, הפעילו לחצים, מלווים באיומים בדבר סנקציות כלכליות, שהכניעו את הקיבוצים. ב-1929 חגו קיבוצי העמק את חג הביכורים לא בחג עצמו, כמנהגם, אלא באסרו חג של שבועות. רק כעבור שנים אחרות חזרו הקיבוצים לחגוג את חגיהם לפי רצונם, בלי תכתיבים מבחוץ.

פירוט רב יותר על הדרך שבה נחוגו בקיבוצים חגי ישראל ניתן למצוא בפרקים על החגים במדור זה. כאן ראוי רק לציין שהרגש על האופי החקלאי של החגים תאם היטב את גישתם של חברי הקיבוצים, שבשבילם מושג שיבת ציון קיפל בתוכו דימוי של עתיד אוטופי שבו תקום לתחייה החברה הכפרית האידיאלית של ימי התנ"ך, שזיכרונות ממנה (אמנם בצורה מעוותת) נשמרו גם בתרבות היהודית הגלוית.

אופני ציון חגי ישראל בקיבוצים חלחלו אל הסביבה התרבותית של היישוב בכללו ושימשו לו דגם-אב. כך, למשל, העתיקו מערכת החינוך ותנועות הנוער את הדרך שבה נחוגו בקיבוצים חגי הטבע המבוססים על השנה החקלאית, ובערים נערכו חגיגות על פי המתכונת הקיבוצית. חידושים כגון חג הנטיעות בט"ו בשבט, ראש השנה לאילנות, שהיוזמה לו נולדה במושבות ובהסתדרות המורים ונקלטה היטב בקיבוצים, נעשו לחגים מקובלים ביישוב הכללי. עם זאת התפתחויות תרבותיות ביישוב השפיעו חוזרת על התרבות הקיבוצית, ועל כך להלן.

## משבר עמוק עם הקמת המדינה

לאחר הקמתה של מדינת ישראל נקלעה התנועה הקיבוצית למשבר עמוק. בסוף תקופת המנדט לא זו בלבד שהקיבוצים הגיעו לשיא במספר חבריהם, אלא הם גם זכו להכרה כללית כמגלמים את מיטב הערכים של היישוב וכגורם שמילא תפקיד חשוב ביותר בהקמתה של מדינת ישראל, בגלל הצלחותיהם בהתיישבות, בחינוך ובביטחון. עם הקמת המדינה ירדה במידה מכרעת חשיבותם של הקיבוצים בתחומים האלה. קיבוצים

רמוקרטיות של תנועת הפועלים, בעיקר מפא"י, שהיתה אחר כך למפלגת העבודה. ואף שמפלגה זו נעה לימין, המשיך רובה של התנועה הקיבוצית לתת לה את תמיכתו, בתמורה לגיבוי הפוליטי והכלכלי שהיא נתנה לתנועה הקיבוצית. היוצא מן הכלל היה הקיבוץ הארצי, שתמיד נקט עמדה שמאלית בלתי-תלויה, והצלחתו, באמצעות מפלגתו, מפ"ס, להעלות על סדר היום הלאומי עניינים כשוויון, צדק חברתי ומערכת היחסים עם הערבים בישראל ומחוצה לה. היום, כאשר הפעילות הפוליטית אינה עומדת בדומו של סדר היום הקיבוצי (בדומה למצב באוכלוסייה הכללית), פעילויות כאלה אינן בולטות כשהיו. יש משמעות רבה לעובדה שבכנסת הראשונה, ב-1949, היו 26 חברי כנסת שהם חברי קיבוצים, ואילו כעבור חמישים שנה, בכנסת ה-15, היו רק 5.

### שינויים פנימיים חשובים

מאז שנות ה-60 התרחשו שינויים חשובים בחברה הקיבוצית פנימה. כאמור, מילאו את מקומן של תנועות הנוער האירופיות כעתודה לקיבוצים בוגרי תנועות הנוער הישראליות ואלו של העולם המערבי – שמוצא כולם בקהילות שאורח החיים היהודיים בהן היה שורשי פחות מזה של יהודי אירופה לפני השואה. תנועות אלו כבר אינן מסוגלות להתמקד ביצירה ובחינוך של חלוצים ובהעלאתם לארץ-ישראל. מאמציהן החינוכיים מוקדשים רובם למנוע התבוללות ולהקנות להניכיהן מידה כלשהי של חינוך יהודי חסר להם. וכך נעשתה הבטחת יהדותם מטרה בפני עצמה; ואילו הפיכתם לחלוצים היא משימה קשה הרבה יותר, והתוצאה הדמוגרפית מבחינת הקיבוצים מדאיגה. בדומה לכך, אף שתנועות הנוער בישראל הצליחו יותר בגיוס צעירים לקיבוצים באמצעות הנח"ל, רבים מאלה עזבו את הקיבוצים כעבור זמן קצר יחסית.

שינוי בעל משמעות רבה ביותר היה גידול מספרם של ילידי הקיבוצים שהגיעו לגיל בגרות ורובם חזרו לקיבוציהם אחרי השירות הצבאי. גישתם היתה פרגמטית הרבה יותר מזו של הוריהם, הם זלזלו בוויכוחים פוליטיים וראו בקיבוץ גוף כלכלי וחברתי שאותו יש לנהל בדרך היעילה ביותר האפשרית. הם המשיכו במסורת הביטחוניית הקיבוצית במהלך שירותם הצבאי, והיו מתנדבים ליחידות העילית ולקצונה. עקב כך היה מספרם היחסי בין הקורבנות שנפלו במלחמות 1967 ו-1973 גבוה בהרבה מחלקם היחסי באוכלוסייה. בשנות ה-70 החל לרדת מספרם של ילידי הקיבוצים המצטרפים לשורותיהם עם התבגרותם. כעת, חרף שיעור הילודה הגבוה הקיים בה, עומדת התנועה הקיבוצית בפני בעיה דמוגרפית חמורה.

בראשית שנות ה-60 היתה המערכת התרבותית של

התפלגה. חלק ממנה הצטרף אחר כך לחבר הקבוצות וייסד את איחור הקבוצות והקיבוצים. כמה מן הקיבוצים התפלגו בתוכם, והיו אף משפחות שנחצו. פצע הפילוג הזה, שהגיע ער לתנועות הנוער הקשורות בקיבוצים, נותר פעור שנים רבות. עם זאת בשטח אחד מילאו הקיבוצים תפקיד חשוב בשנותיה הראשונות של המדינה. בימיה הראשונים, עם הידלדלות רזרבות מטבע החוץ הדרוש לקניית מזון, הם היו יצרני המזון העיקריים של הארץ; ועם התפתחותה של כלכלת ישראל התפתחה גם החקלאות הקיבוצית. היתה התקדמות גם בשיטות העיבוד החקלאי וגם ביעילותו. משנת 1960 ואילך היתה פריצת דרך משמעותית ביותר בפיתוחה של התעשייה בקיבוצים: הוקמו מפעלים רבים בבעלות קיבוצים יחידים, ונוסדו מפעלים אזוריים רבים, בדרך כלל בשליטת קיבוצים בסביבה. משנות ה-60 ואילך היה בישראל שגשוג כלכלי, שלקיבוצים היה בו חלק נכבד. אבל תנועות הנוער, שעליהן הסתמכו הקיבוצים לשמירת מאזנם הדמוגרפי, היו קיימות עכשיו רק בישראל, בקהילות קטנות יחסית באירופה, ובאמריקה הצפונית והדרומית, והן היו פעוטות ביחס לאלו שהיו קיימות בשנות ה-30 וה-40 באירופה. וכך עתודות כוח האדם שעמדו לרשות הקיבוצים פיגרו בהרבה אחרי אמצעי הייצור שהיו ברשותם, ותופעת העבודה השכיחה בקיבוצים התפשטה במידה נרחבת, בניגוד לאידיאלים של הימים הראשונים. רמת החיים של הקיבוצים עלתה בהתמדה, ואף שהיתה רחוקה ממותרות, היא היתה גבוהה בהרבה מזו של שכניהם שהתגוררו במעברות, בעיירות הפיתוח ובמושבי העולים: החברה הקיבוצית נהפכה מחברה חלוצית הניזונה מרוח של הקרבה עצמית למגזר של מעמד הביניים, אם לא למעלה מזה. אף שקיבוצים המשיכו לשמור בתוכם פנימה על עקרונות השוויון, הרמוקרטיה הישירה והצדק החברתי, יחסיהם עם העולם הסובב היו רחוקים מעקרונות אלה. הם שילמו (ועודם משלמים) מחיר יקר בשל המצב שאליו נקלעו, גם במונחים פוליטיים של התנגדות בני השכבות המקופחות והמקופחות-לשעבר למפלגות שהקיבוצים משתתפים בהנהגתן, וגם במונחים של תרמיתם בארץ בכללה; מקרה מפורסם היה הכינוי שכינה מנחם בגין את אנשי הקיבוצים "מיליונרים, היושבים בכריכות השחייה שלהם", לעומת שכניהם, אנשי קריית-שמונה. הניכור בין הקיבוצים לבין סביבתם הגיע לשיאו עם הקמתם של "המפעלים האזוריים", שבהם מילאו חברי הקיבוצים תפקידי ניהול ברמות השונות ואילו העובדים נמנו רובם עם תושבי עיירות הפיתוח שבסביבתם.

בכללו של דבר, נכעה הפעילות הפוליטית של הקיבוצים מן האוריינטציה הסוציאליסטית שלהם, והיא הביאה אותם להיות מעורבים כשותפים זוטרים במפלגות הסוציאל-



בני הקיבוץ שהצטרפו אליו ראו בו בדרך כלל גוף כלכלי וחברתי שצריך לנהלו בדרך היעילה ביותר האפשרית. בתמונה: דפוס בקיבוץ בארי, מן הגדולים בארץ בתחום שירותי הדיוור האישי הישיר

בשנות ה-80, אלא שבו נלוו לפנייה אל מקורות היהדות גם פנייה למקורות התרבות ההומניסטית הכללית, והדגשת נקודת המוצא החילונית, שמצאה את ביטוייה באמירה שלפיה "מורשת ישראל היא לנו מקור של השראה, אבל לא מקור של סמכות". בעקבות המשבר הכלכלי של אמצע שנות ה-80 מצאו גם קיבוצים רבים את עצמם במשבר, ורבים מהם שינו את המבנה הפנימי שלהם, בתהליך הידוע בשם "הפרטה", שהתרחש בכ-60% מהקיבוצים. רק כשליש מן הקיבוצים נותרו היום נאמנים פחות או יותר לדגם הקיבוצי המסורתי, שעה ש-15% קיבוצים חדשים שנוסדו בעשרים השנים האחרונות מחפשים יחד צורות חדשות של חיי שיתוף – ובכלל זה קיבוצים עירוניים. רוב הקיבוצים הצעירים אינם חקלאיים, לעומת היישובים הוותיקים מכל הגוונים, שכמעט כולם עדיין עוסקים במידה רבה בחקלאות. בקרב הרוב שהופרט, המבנה השיתופי לשעבר נתרופף במידה ניכרת, אף שרבים ממאפייניו המקוריים – השליטה המשותפת באמצעי הייצור, העזרה ההדדית ומידה מסוימת של שוויון, וחלק ניכר מצורות התרבות המסורתיות – נותרו בעינם; ואכן, עם התרופפותם של היבטים אחרים של החיים השיתופיים, עושים קיבוצים רבים מאמצים ניכרים להחיות את חייהם התרבותיים ובתוך כך גם לחפש להם תוכן יהודי.

הקיבוצים, שהשתקפה כשבת, כחגים, בפעילות חוגים מקומיים וגופים תנועתיים (כגון תזמורת הקיבוצים, מקהלות תנועיות ואזורים, להקת המחול הקיבוצית ועוד), מבוססת היטב, ולעתים אף היתה לשגרה. חלקית עקב הגידול המספרי, חלקית עקב המגמות התרבותיות החדשות בחברה הסובבת (הטלוויזיה, המסחר של פעילות הפנאי), נתפתחה והלכה נטייה לאירועים רחבי היקף ולפעילויות תרבות "קנוניות", במקום הפעילויות האינטימיות והספונטניות של העבר. מגמה זו, יחד עם הדגש שהושם בצד החקלאי של תרבות הקיבוץ ולא כשורשיה היהודיים, הביאה להיווצרות קבוצה קטנה של אינטלקטואלים בני קיבוצים, שהתמקדה סביב כתב העת שדמות וביקשה לחדש את התוכן היהודי של התרבות. בין השאר היא ביקשה להוסיף את היסוד של מתן התורה לחג השבועות, שנחוג עד אז בתנועה הקיבוצית כחג הביכורים בלבד, למצוא דרך יצירתית לציון יום הכיפורים, ולעודד לימוד בצוותא של מקורות ישראל. רבים מהצעירים האלה נעשו בסופו של דבר מורים, וייסדו חוגים מיוחדים ללימוד נושאים יהודיים במכללת "אורנים", בסמינר הקיבוצים וגם ברמת-אפעל ובגבעת-חביבה, מרכזי החינוך של התנועה הקיבוצית. פעולות אלו, ואחרות שנולדו בהשראתן, נמשכות עד היום. מגמה דומה הסתמנה גם בקיבוץ הארצי

**לקריאה נוספת:**

- ב' בן-אברם, *חבר הקבוצות, תל-אביב* 1976.  
 ברזל, א', *מידות היחד, תל-אביב* 1984.  
 ח' גבתי, *מאה שנות התיישבות, תל-אביב* 1981.  
 ב' כנרי, *לשאת את עמי ההגשמה, השליחות, והדימוי העצמי של הקיבוץ המאוחד, תל-אביב* 1989.  
 ע' ליבליך, *קבוץ מקום, ירושלים* 1984.  
 -----, *גלגולו של מקום, ירושלים* 2000.  
 א' מרגלית, *השומר הצעיר מעדת נעורים למרכזים מהפכני, תל-אביב* 1971.  
 מ' צור, ת' זבולון, ח' פורת, *כאן על פני אדמה, תל-אביב* 1981.  
 Mort, J-A & Brenner, G., *Our Hearts Invented a Place: Can Kibbutzim Survive in Present-Day Israel?*, Cornell UP, 2004.  
 H. Near, *The Kibbutz Movement: A History*, OUP, Oxford UK, 1992 & 1997.

במשך השנים השתנו אופיו והשפעתו של הקיבוץ באופן יסודי. בשיאו הוא היה המגזר שהנהיג את היישוב, ותרם גם לאתוס החברתי שרווח בו וגם ליצירתן של צורות תרבות רבות. במהלך השנים אבד לו הרבה מאופיו המיוחד, והוא נגרר אחרי המגמות ששלטו בחברה הסובבת ושעמדו בסתירה לערכיו המקוריים. בראשית המאה ה-21 כמעט כל הקיבוצים ה"מסורתיים" (הנקראים בלשון ימינו "שיתופיים") מבוססים היטב מבחינה חברתית, כלכלית וגם איריאולוגית, ומתגאים שהם שומרים על הגחלת; ברוב הקיבוצים שהופרטו עדיין באים לידי ביטוי, אף כי במידה מצומצמת יותר, לא מעט מערכי הקיבוץ הבסיסיים; וקומץ הקיבוצים הצעירים ממשיכים לחפש בנמרצות אחר דרכים חדשות לביטוי ערכים אלה, בייחור באמצעות פעילות פוליטית וחינוכית בשכבות המקופחות. על אף ההתנכרות של רוב החברה הישראלית לערכי היסוד של הקיבוץ, וחרף השפעתם ההרסנית של רוח הזמן ושל גורמים היסטוריים אחרים, הרעיון הקיבוצי בהחלט לא אבד מן העולם.

## התקשורת בניסיון ליצור ישראליות חילונית

## תמר ליבס

העיתונות העברית ביישוב היהודי בארץ-ישראל. עיתונות במובנה המודרני, כמספקת בראש ובראשונה מידע חדשותי לקוראים על בסיס יומי, התפתחה למעשה בארץ למן שנות ה-20 של המאה ה-20. ואולם ניצניה הופיעו כבר קודם לכן, כשייסד בן-יהודה את היומון האור, שהופיע בשנים 1910-1915. כעשר שנים לאחר מכן נוסדו שני העיתונים היומיים, שהיו אז ונותרו במשך שנים רבות הגדולים והמשפיעים ביותר בדעת הקהל היישובית: הארץ, שמגמתו היתה "אזרחית-ליברלית", בעריכת משה גליקסון, שהחל להופיע בשנת 1919 ונעשה יומון ב-1923; ודבר, שהוקם ב-1925 כביטאונה של הסתדרות העובדים, בעריכתו של ברל כצנלסון. שני העיתונים האלה קבעו את מערכותיהם בתל-אביב, ולא בירושלים שהיתה ער אז מרכז הפעילות בתחום העיתונות וכתבי העת, וגם כזה יש משום ביטוי מובהק לתהליכי המודרניזציה והחילון שפקדו אז את היישוב, שקבע את העיר הצעירה למרכז פעילותו התרבותית (ר' ערך תל-אביב - קלות הדעת והנשיאה בעול במדור ספרויות ואמנויות). שני העיתונים האלה היו מעורבים, כבר מראשיתם, במאבקים על עיצוב דמותה של החברה היישובית. רוגמה בולטת לכך היא התייצבותם נגד הפשרה שנרקמה עם המפלגות הדתיות והחרריות בנוגע להגבלת זכות הבחירה לנשים, פשרה שהוכשלה לבסוף באספת הנבחרים של היישוב. בתקופת היישוב, בא"י המנדטורית, ובשני העשורים

כוחם של אמצעי התקשורת (המודפסים, ולא כל שכן, האלקטרוניים) בהצטנן של תמורות חברתיות ותדביות בתקופה המודרנית ולאחריה טמון ביכולתם לחדור הביתה ישירות, כמעט ללא תיווך של סוכני החברות המסורתיים, כגון המשפחה ומערכות החינוך הפורמליות והלא פורמליות. טענה מרכזית בחקר התקשורת של המאה ה-20 היא כי הטלוויזיה (ובמירה פחותה, לפניה, הרדיו), ביכולתה לפתוח צוהר לעולם שמחוץ לבית, כיטלה את שליטת ההורים (והבעלים) במידע שאליו נחשפים בני הבית, ויצרה יתר פתיחות ושוויוניות ביחסים שבין ילדים להוריהם, ובמקרים רבים גם בין גברים לנשיהם. כשמדובר בעם הספר, דהיינו, בחברה יהודית שאופיינית לה דרגה גבוהה של אוריינות קריאה, נראה שחילון התרבות כבר החל לפני חדירת כלי התקשורת האלקטרוניים, בחלחול של מגמות מהסביבה התרבותית באידופה לעיתונות היהודית. בר בכר כתבי העת היהודיים במזרח אירופה של המאה ה-19 (המגיד, המליץ, הצפירה ואחרים), ששאפו להרחיב את מעגל קוראיהם, לא נכתבו בניב מקומי, כי אם בעברית, שפה שהיתה מובנת לחלק גדול מהקוראים (ולא נתפסה כנחותה, כמו היידיש). שפת הקודש נעשתה כלי לתכנים שנשאבו מתנועת ההשכלה, ותרמה לתהליך של חילון העברית ולצמיחתה של קהילה יהודית על בסיס חילוני וציוני. להתפתחויות אלו היו, כמובן, השלכות על התפתחות





בתקופת היישוב נשא רובה של העיתונות הכתובה אופי אידיאולוגי. בתמונה משנת 1910: מערכת "האחדות", עיתון "פועלי ציון" בארץ-ישראל, מימין לשמאל – רחל ינאית, דוד בן-גוריון, יעקב זרובבל ויצחק בן-צבי

העיתונות המפלגתית מאפיינת גם מדינות מערביות אחרות ונובעת בחלקה מידידה כמעמדן המרכזי של המפלגות בחברה. יחד עם התמסחרותה של העיתונות התרחש תהליך של רכישת מעמד דומיננטי של עיתון יחיד, ידיעות אחרונות, שנעשה לספק המידע החדשותי של יותר מ-70% מכלל קוראי העיתונות בישראל. הטענה הרווחת בין חוקרי תקשורת היא שהתמסחרות של העיתונות (החודרת אפילו לעיתון הארץ, הנתפס כעיתוןן של האליטות), והשתלטותו של יומון יחיד על רובו של השוק, תורמים לרידוד הדיון הציבורי.

שעה שהעיתונות הכתובה בתקופת היישוב וכעשורים הראשונים של המדינה פנתה לקהלים ספציפיים (אידיאולוגיים ו/או אליטיסטיים), הרדיו (מאז "קול ירושלים" שהוקם על ידי הממשל המנדטורי ב-1936), ואחריו הטלוויזיה, היו נגישים למרביתם של הישראלים ונעשו (כל מדיום בזמנו) לכלי המרכזי בשיקוף ובהעצמה של המגמות והתמורות בתרבות הישראלית המתפתחת.

הראשונים שלאחר הקמת המדינה, היה רובה של העיתונות הכתובה אידיאולוגי. העיתונים שימשו כלי ביטוי למפלגות שונות, ופנו בעיקר לקהלי יעד ספציפיים. התהליך ההיסטורי החד-כיווני שעברה העיתונות בישראל מתקופת היישוב עד סוף המאה ה-20 הוא תהליך של שקיעה אטית של העיתונות המפלגתית (25 עיתונים מפלגתיים נסגרו כמשך תקופה זו) ועלייתה של העיתונות המסחרית הפופולרית. האחרונים שנעלמו מהמרחב הציבורי היו דבר, עיתון ההסתדרות, ועל המשמר, עיתונה של מפלגת מפ"ם, שהיתה מרכזית בפוליטיקה הישראלית בשנות ה-50.

תפוצתם ההולכת וגדלה של מעריב (נוסד ב-1948) וידיעות אחרונות (נוסד ב-1939), "עיתוני הערב" המסחריים, סימנה את שקיעתה של העיתונות המפלגתית מסוף שנות ה-60. עם זאת ראוי לציין שבתחילת המאה ה-21 עדיין מופיעים עיתונים (דוגמת הצופה, המודיע ויתד נאמן) הפונים לאוכלוסייה הרתית והחרדית, ומתפקדים כאמצעי תקשורת תוך-מגזריים. דעיכת

התקשורת האלקטרוניים נועד תפקיד מרכזי בהמצאת הישראליות. אך נראה שמה שהיה באמת מצליח להפתיע את הרצל הוא ניצחונה החד-משמעי של המורשת העתיקה המתבטא בתחיית השפה העברית. אצל הרצל הישראלים מדברים בכליל של שפות שונות, ושפת התרבות ככלל היא הגרמנית, ואילו במציאות הארצישראלית ניצחה השפה העברית.

העיתונות והרדיו העברי (שפעל במסגרת הרדיו המנדטורי) שלפני קום המדינה התגייסו למאבקה של המהפכה הציונית לקידום לאומיות חילונית במהותה. עם קום המדינה הם ניצבו מול אתגרים חדשים. על הרדיו הוטל לקבוע את המשלב של העברית התקנית, ואת ההגייה הנכונה, ליצוק תכנים חדשים לחגים המסורתיים שישמשו גם את הישראלים החילוניים, ולהחליט על המינוח הנכון ועל הצביון של "מורשת רתית" בשירור. על מנהלי השידור היה ללכת בין הטיפות, תחת עינם הפקוחה של מאזינים מסקטורים תרבותיים שונים.

## תקופה של סולידריות נאיבית

במבט לאחור נראים שני העשורים הראשונים בתולדות המדינה כתקופה של סולידריות נאיבית, שבה הרדיו, כמדיום האלקטרוני היחיד, משקף את האמונה הפטרנליסטית, המובנת מאלה, באינטגרציה מיידית של המוני העולים ל"תרבות ישראלית" חילונית ומערבית, תרבות שזמן לא רב לאחר מלחמת העצמאות כבר נהפכה (מבחינה מספרית) לתרבות של מיעוט (אמנם עדיין קבוצת המיעוט הגדולה והמשפיעה ביותר). מרכזיותו של הרדיו הפכה אותו גם למוקד במאבקים בין רתיים לחילונים על אופי השידורים, שנתפסו כבעלי השפעה מעצבת על החברה המתהווה. מסקירת העיתונות בשנות המדינה הראשונות נראה ששני הצדדים חשו שנכשלו בניסיון לעצב את השידורים בצלם. סוגיה אחת שרתיים וחילונים ניהלו ויכוח מר עליה היתה עצם קיומם של השידורים כשבת. אך אף כי שירורי הרדיו בשבת נמשכו, כמה שנוגע לתוכני השידור היו לדתיים הישגים חשובים. כך, למשל, נענתה הנהלת הרדיו לרשימות הנוגעות לעיצוב ריטואליסטי של מבנה השידור ביומים, בהחלטה לפתוח את השידור בכל בוקר בקריאת "מה טוב אוהליך ישראל" (אגב, בשידור יומי של "התקווה" היה משום איזון ריטואליסטי "ציוני" של השידור). מעבר להיבטים הטקסיים של השידור, שבהם ניכס הרדיו את הדת כמאגר של מורשת תרבותית, גם ניתן מקום של כבוד לתנ"ך כטקסט הדתי העתיק המקנה לציונות זכות היסטורית על ארץ-ישראל. כבר בשנת 1945 החליטה הנהלת "רדיו ירושלים" המנדטורי להנהיג קריאה יומית בפרקי התנ"ך. לחצם של הדתיים להקדיש זמן

ההיסטוריה של התקשורת בישראל משרטטת את מסלול התמורות שהתרחשו בישראליות, מאז ניסיונו של הרדיו הממלכתי לגבש את הישראלים סביב עיצוב היומיום (לרבות החגים האזרחיים והדתיים) ברוח הציונות החילונית ועד להפיכת סביבת התקשורת של ישראל למעין חנות (קניון!) וירדאו. לראשית המאה ה-21 אופיינית "התפוצצות" ערוצים המאפשרים לכל אדם להזמין לסלון הבית (או לחדר המיטות) כל סרט הנמצא במלאי. הסיכוי שישראלים מקבוצות תרבותיות שונות יצפו באותו דיון על אופייה של החברה הישראלית, כהפקה מקורית, או אפילו באותה סדרה מיובאת, הולך ופוחת. המציאות היא שבשלושת ערוצי הטלוויזיה הארציים נדיר מאוד למצוא תוכנית המצליחה לכבוש יותר מ-30% של הצופים. כחזונו האוטופי על מדינת היהודים היו להרצל מחשבות גם על אופייה של התרבות כמדינה זו. כל מי שקרא את אלטנוילנד יורע שלו היה תיאודור הרצל חי, היה בוחר לצפות בערוץ "ארטה" (או בבן רמות), מן המעטים המשדרים תוצרים של תרבות אירופית "גבוהה". התרבות הפופולרית שהרצל חזה למדינתו המרומינת היא "קוסמופוליטית", "גבוהה", רהינן, אירופוצנטרית (עם ויתור לפרינג' של מחזות בידיש, המכוונים לשוליים החברתיים). בניגוד לתפיסתו של הרצל בנוגע למרכזיותה של אירופה בהתפתחות התרבות כמדינתו האוטופית, נדחק בארצנו הקשר עם אירופה לשוליים, ולכלי



גם הרדיו המנדטורי שפעל לפני הקמת המדינה התגייס למאבקה של המהפכה הציונית ולקידום לאומיות חילונית במהותה. בתמונה משנות ה-40: שידור תוכנית נוער ב"קול ירושלים"

המכוונים לקבוצות ספציפיות (רשת א' ו"קול המוזיקה"). וחדל הניסיון לכפות על כל המאזינים להיחשף לפרקי היום בתנ"ך. הפיצול צמצם את המורשת המשותפת שהיתה מרוכזת באתר ששימש לדיאלוג בין קבוצות עריות, תרבותיות ולאומיות שונות.

המאבק סביב חילון התרבות אחראי במידה רבה גם לאיחור בהופעתה של הטלוויזיה בישראל. התנגדותה של המנהיגות לטלוויזיה נבעה מהחשש שזו תערער את הניסיון לחדש את התרבות העברית, תחתור תחת קריאת ספרים, תביא ליתר אמריקניזציה ופרסונליזציה של הפוליטיקה, וגם (לטענת הדתיים) לחילון. את הכף היטה, עם סיומה של מלחמת ששת הימים, מה שהאליטה הפוליטית תפסה כצורך ביטחוני. ההנהגה ביקשה להקל את השליטה בפלסטינים באמצעות שידורי הטלוויזיה מישראל, ולצמצם את מידת חשיפתם לאמצעי התקשורת הערביים מחו"ל.

שני העשורים הבאים, שבהם ריכזה סביבה הטלוויזיה, בערוצה היחיד, את החברה הישראלית, החלו, עם האופוריה של ששת הימים, בהשתחררותם ההדרגתית של כוחות דתיים-משיחיים ודתיים-ערתיים, שהביאו לתהליך התחדשות של זהויות שבטיות. היו אלו גם שנות המחאה על מלחמות שלא היה עליהן קונסנזוס, והשנים שבהן ישראלים מהזרם המרכזי נעשו מחויבים פחות לקולקטיב. הטלוויזיה התעלמה מכל זה והמשיכה להגן על המוסדות המקודשים של החברה. בצד זאת היא ליכרה את המדינה בעיקר סביב סדרות כמו "דאלאס" ו"ספינת האהבה", תוצרי התרבות המסחרית האמריקנית. זה היה בידור חילוני למהדרין שעטף את הישראלים באותה שמיכה רכה של פנטזיה אסקיפיסטית המחממת את הכפר הגלובלי. בצד הניסיון לגבש את ציבור הצופים באמצעות אזכור תולדות הציונות בסדרה "עמוד האש" (שהופקה לפי הדגם של "העולם במלחמה" של רשת ה-BBC), לא עשו קברניטי הטלוויזיה כמעט כל ניסיון לפעול להנגשת התרבות הישראלית המתפתחת בתחומי הספרות, השירה והתיאטרון.

חוק רשות השידור משנת 1965 קובע סדר הייררכי של מטרות השידור ומאזכר אותן כך, בסדר יורד: שיקוף חיי המדינה, מאבקה והישגיה, לכידות לאומית, חינוך הקשרים עם המורשת היהודית ושיקוף התרבויות של כל "שבטי הלאום" (רב-תרבותיות), הרחבת הידע, שיקוף חייהם של יהודי הגולה, קידום השפה העברית ושידור בערבית. כמעט בראש הסולם ניתן למצוא את אימוץ ערכי המסורת הדתית בידי הרוב הציוני. מאחר שהדת ממוסגרת במונחים של "מורשת יהודית" ו"ערכים", אין בה משום איום. לא מפתיע שערכי ישראל אינם נכללים בתרבות "השבטים" שיש לספק לה סטטוס, והם האחרונים ברשימה.

גם לגמרא (שנתפסה כסמל של הקיום היהודי בגלות) נענה לתקופה קצרה בלבד.

לא במקרה, קו פרשת המים בעניין הקריאה היומית של פרקי התנ"ך היה נושא הפרשנות. שהרי הפרשנות היא החושפת את נקודת המבט של ההתכוננות בטקסט – כטקסט מקודש או כמורשת תרבותית. על דרישת הדתיים שפרשן התנ"ך יהיה בהכרח "יהודי מאמין, הרואה בכל פסוק ופסוק בתנ"ך דברי אלוהים חיים" התנהל בשנת 1947 ויכוח מר בין הצופה, שזעם על פרשן שנתפס כביקודתי כלפי כתבי הקודש, לבין דבר, שעמד בתוקף על הגדרת הרדיו אכסניה הנותנת במה לפלורליזם של דעות: "שירות הרדיו אינו בית כנסת שבו ייחשב לחטא הסברת פסוק בתנ"ך בצורה שאינה מקובלת על האדם הדתי. להפך, אפשר להגיד שמרבית שומעי הרדיו אינם מוכנים לסגור את הדלת בפני הדעה השנייה ורצונם לשמוע כל הסברה שיש לה מהלכים בין חוקרי התנ"ך שלנו".

הוויכוח על זכותם של חילונים לפרש את התנ"ך המשיך ללוות את השידור האלקטרוני עד לעשור האחרון של המאה ה-20, והוא הודגם בסערות שפרצו סביב פרשנויותיהם של פרשנים חילוניים חריפי לשון, כשלמה ניצן וגיל קופטש, בטלוויזיה. היו שנים שבהן חששו לא רק בערוצי השידור הממלכתי, כי אם גם בחלק גדול מן העיתונים, מפני לחץ הדתיים. בשנים ההן לא היה אפשר למצוא בעיתונים מתכונים בישול לא כשרים. בחלק מן העיתונים היו משנים את הכתיב לאלוקים במקום אלוהים, אפילו אצל כותבים חילוניים. בסוף המאה ה-20 כבר נפרצו כמעט כל המחסומים האלה ונוסף נדבק לחילונה של התקשורת.

את הניסיון, המודע לעצמו, של השרשת מה שנתפס כ"ישראליות" ניתן למצוא בשידורי הרדיו בהוראת "עברית של יומיום", בהרצאות על גיבורים מקומיים, בלימוד שירים עבריים, ב"ביקורים" באתרי התיישבות ובהקדשת שעת שידור בולטת לילדים ולנוער. בזמן שהרדיו הקפיד לשרר תוכניות כגון "מוזיקה מזרחית" ו"פרקי חזנות", כביטוי לתרבויות שנתפסו כשייכות לקבוצות מיעוט של יהודים, ואפשר לתרבויות הללו להציג את עצמן לרוב המאזינים. התפיסה ההייררכית של ביטויים תרבותיים מתגלה גם בכך ששעות השידור בשבתות ובחגים הוקדשו למוזיקה קלאסית (עם ניסיון לכלול מלחינים ישראלים), לתוכניות מדע, ולתוכניות דרמה וספרות בהשתתפות שחקני תיאטרון ואנשי אקדמיה.

עם התפצלותו של הרדיו לערוצים אחדים (הקמת "הגל הקל", שנהפך לדשת ב', בשנות ה-60, ולאחריו "קול המוזיקה" ורשת ג') הושלם החילון והמעבר מתרבות גבוהה לפופולרית ברשתות המרכזיות. גם שידורי הדת (ותוכניות הפונות לקהל משכיל) וגם שידורי המוזיקה הקלאסית הועברו לערוצים

הראשון, היה בכוחה של הטלוויזיה להביא ללכידות גם באמצעות צפייה בתוכניות דוגמת "דאלאס". כך, למשל, אמרה עולה מרוסיה בשנות ה-80 שללא צפייה בסדרה זו אין לה סיכוי להיעשות ישראלית. סדרות הדרמה בפריים-טיים היו בעיקרן אמריקניות, אבל הצפייה בהן היתה קולקטיבית (במובן זה שהצופים היו מודעים לכך ש"כולם" צופים, ובמובן זה שהיא התרחשה בהקשר החברתי, האינטראקטיבי, במשפחה). כך שימשה "דאלאס" אתר לדיון על ערכיו של הצופה מול אלה של הדמויות או של המפיקים.

22 שנים חלפו מאז הפעלת הערוץ הראשון (1968) עד שאישרה הכנסת את "חוק הרשות השנייה לטלוויזיה ורדיו", שנועד להסדיר את פעולת הערוץ השני. התנפצות המונופול, והמעבר הדרסטי למציאות של ריבוי ערוצי כבלים ולוויינים, העבירו את הדגש בתחילת שנות ה-90 מחדשות ואקטואליה לבירור הקל. קריאה בטורי ביקורת הטלוויזיה בעיתונות בתחילת המאה ה-21 מציגה את הבעייתיות של ניסיון לשמר ולהמציא תרבות עברית חילונית בערוץ הממלכתי, אל מול זניחת הישראליות לטובת תרבות פופולרית גלובלית, בערוצים המסחריים. ניסיונותיו של הערוץ הציבורי, הנעשה שולי יותר

הציפיות הגבוהות מהטלוויזיה, ומרכזיותה בעיני הציבור, וכך גם כוחה לקחת את הצופים למקומות אחרים ולעשות להם היכרות אינטימית עם דמויות אמיתיות וסיפוריות, כל אלה גרמו שהמחלוקת שהתעוררה סביבה היתה חמורה מזו שהתעוררה סביב הרדיו. מיד לאחר הקמתה נעשתה הטלוויזיה מוקד של מלחמת תרבות. הדבר הודגם במאבק על שידורי הטלוויזיה בשבת, שהחל בניסיון של המפלגות הדתיות למונעם, הוכרע בפנייה של אודח לבג"ץ, ונתפס כניצחון לרוב החילוני. דוגמה נוספת היא מחאתם של זמרים "מזרחיים", בתחילת שנות ה-70, נגד מה שכינו אפליה "גזעית" נגדם מצד המפיקים של מצעדי הפזמונים. הסימנים לכך שקבוצות תרבות חשו שהן מנודות מהמרחב התרבותי הכללי נראו אז כשוליים. לרובם של הישראלים סיפקה הטלוויזיה, שנותרה ערוץ יחיד בשני העשורים הראשונים לקיומה, זירת מפגש במובן זה שהצפייה היתה מלווה בידעה שהישראלים האחרים צופים בה גם הם. כך נתממש אז, ללא מאמץ, חלומו לימים של ערוץ 2 (שכתוכניותיו הפופולריות ביותר לא הגיע בשני העשורים הראשונים להפעלתו ליותר מ-30% מהצופים), ש"שתיים הוא תמיד ביהר". בדרך פרדוקסלית, בעידן המונופול של הערוץ



הציפיות הגבוהות מהטלוויזיה ומרכזיותה בעיני הציבור גרמו לעתים קרובות מחלוקות חריפות. תוכניות רבות כדוגמת "פוליטיקה" (בתמונה), ששודרה בערוץ הראשון בשנות ה-90, משקפות את ההגמוניה הממשלתית

- יהושע בן-אריה (עורך) *ירושלים בתקופת המנדט* (עמ' 217-238). ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- יורן, נ. (2001). *ערוץ 2: הממלכתיות החדשה*. תל-אביב: רסלינג.
- כ"ץ, א. א. האז. ה. (1995). "עשרים שנות טלוויזיה בישראל". *זמנים*, 52: 80-91.
- כ"ץ, א., וסלע, ה. (1999). *דו"ח ברכה, מדיניות תרבות בישראל*. ירושלים: מכון ון ליד.
- כץ, א., ואחרים. (1992). *תרבות הפנאי בישראל: תמורות בדפוס הפעילות התרבותית 1970-1990*. מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי.
- ליבס, ת. (1999). *מבנה השידור כמבנה החברה*. קשר, 25: 88-97.
- Katz, E. (1971). "Television Comes to the People of the Book". In I. L. Horowitz, (ed). *The Use and Abuse of Social Science*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books.
- Liebes, T. (2005). *Acoustic space: The Role of Radio in Israeli Collective History*.

ויותר, לשמר את הזיכרון של הרעיון הציוני ושל גיבוריו זוכים להתייחסות צינית, בדומה להתמכרות לייצור המקומי של פורמאטים בירוריים על חשבון יצירה ישראלית אותנטית, "משלנו". ככלל, משנות ה-90 משקפת התקשורת הכלל-לאומית את ההגמוניה של ממשלה המנהיגה בדרך א-פוליטית קבוצות מתחרות ועוינות זו לזו. ההכנה שאחורות לאומית שייכת לעבר הביאה את הממשלה להפוך את הטלוויזיה הציבורית לשולית באמצעות פתיחת מבחר עצום של ערוצי "בידור" המספקים מין, אלימות ושיח שיש הרואים בו וולגרי, ורבים טוענים כי מטרתם לנטרל את הדיון הפוליטי ולתרום לדה פוליטיזציה של הציבור. תהליך זה מאשש את ההתחפרות של תרבויות נבדלות במובלעות משל עצמן, סביב תקשורת משלהן, וגוזר על ישראלים מן השורה לשוטט בין ערוצים על-לאומיים, שרובם לא מובחנים האחד מהאחר, או לכבות את המכשיר.

#### לקריאה נוספת:

אלמוג, א. (2003). "ראשית שידורי הרדיו בארץ-ישראל בתקופת המנדט – אינטרס יישובי ציוני או מנרטורי קולוניאלי?", בתוך

## אסא כשר

## מוסר, אתיקה ומשפט

שנית, יש לקיים ביטוי מעשי של ההכרה במעמד המיוחד של האדם כאשר הוא אדם, לא כאשר הוא נמנה עם קבוצה מסוימת של בני אדם, שיש להם זהות המפרידה בינם לבין זולתם. ההכרה בכבוד האדם כאשר הוא אדם כרוכה ברעיון השוויון של ערך האדם.

שלישית, יש לקיים ביטוי מעשי של ההכרה באוטונומיה של כל אדם, בתחומים הבסיסיים של חייו. מן הראוי שלא להפריע לאדם לעשות כאוות נפשו, בתחומים הללו, בגבולות מתאימים, ואף לעזור לו, בהסדרים חברתיים, ליהנות מן החופש באותם תחומים.

ורביעית, כיוון שאין דרך לקיים מערכת של הכרה באוטונומיה של כל אדם, בכל התחומים הבסיסיים של חייו, בלא להטיל עליה מגבלות, יש לקיים ביטוי מעשי של ההכרה באוטונומיה של כל אדם, בתחומים האלה, על ידי הטלת מגבלות זהירות, אך ורק לשם הגנה על האפשרות לקיים היטב את המערכת כולה.

נקודת המבט המוסרית נקראת "דקה", מפני שהיא רואה את האדם אך ורק כאשר הוא אדם. נקודת מבט אתית נקראת "עבה" יותר, מפני שהיא רואה את האדם לא רק כאשר הוא אדם, אלא גם בהיותו פעיל במסגרת מקצוע (מהנדס, שופט,

כל פעולה אנושית ניתנת להערכה מנקודות מבט שונות. כל כוונה שלפני מעשה, כל תנועה בשעת מעשה וכל תוצאה לאחד מעשה ניתנות להערכה מנקודת מבט מוסרית, מנקודת מבט אתית ומנקודת מבט משפטית.

מנקודת המבט המוסרית נבחנת פעולה של אדם על דקע תפיסת ההסדרים הראויים של היחסים שבין אדם לחברו, כאשר הוא אדם. רבים מן המעשים שכל אחד מאיתנו עושה משפיעים על זולתו. לא מעטים מן המעשים הללו משפיעים עליו שלא מרצונו או אף למורת רוחו. ברצוננו לכבד את הזולת כאשר הוא אדם, עלינו להכיר את הגבול שבין השפעה מותרת, המבטאת כראוי את כבוד הזולת כאשר הוא אדם, לבין השפעה אסורה, הפוגעת בכבוד הזולת כאשר הוא אדם.

הספרות הפילוסופית מציעה תפיסות שונות בדבר ההסדרים הראויים. חרף ההבדלים שבין הגישות השונות ניתן להציג תנאים כלליים, מוסכמים במידה רכה, שיש לעמוד בהם כדי לבטא את כבוד האדם, הלכה למעשה:

ראשית, יש לקיים ביטוי מעשי של ההבחנה בין האדם לבין היבטים אחרים של העולם. אדם אינו חפץ, אינו מכשיר, אינו אביזר ואינו בגדר רכוש, לא הוא ולא איבריו. (מעמד ההבחנה בין בני אדם לבין בעלי חיים מסוימים שנוי במחלוקת.)

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



היחסים בין נקודת המבט המוסרית, נקודת המבט האתית וזו המשפטית הם מטבעם מורכבים; במדינה דמוקרטית אמורה נקודת המבט המשפטית להביא לידי ביטוי פורמלי את העקרונות שעליהם מיוסדת החברה האזרחית. בתמונה משנת 2000: ישיבה בהרכב מורחב של בית המשפט העליון של מדינת ישראל

תחום האתיקה הרפואית הוא בעל מסורת מערבית עתיקה. נהוג לסמן את ראשיתה בשכונת היפוקרטס, שבועת הרופא ביוון העתיקה, המציינת כמה כללים בדבר ההתנהגות הראויה של הרופא. אחד מסממני הבגרות המקצועית הוא קיומה של אתיקה מקצועית מפותחת ומנוסחת במפורש, הנתפסת גם כקהילה המקצועית וגם מחוצה לה כמחייבת את אנשי המקצוע. ברוח זו, כל מקצוע שחוק המדינה מסדיר אותו, כדוגמת עריכת הדין, ההנדסה, ראיית החשבון, הפסיכולוגיה הקלינית וכיוצא באלה, הוא מקצוע שאמורה להיות לו אתיקה ברורה, אם בהסדרה עצמית ואם כתקנות המדינה.

נקודת המבט המשפטית, במדינה מסוימת, היא "עבה" יותר מנקודת המבט המוסרית, בכך שהיא רואה את האדם לא רק באשר הוא אדם, אלא גם כהיותו אזרח המדינה, שהוא בעל מעמד מרכזי במסגרת ההתארגנות המדינית, באשר הוא אזרח. בכל מדינה נקודת המבט המשפטית באה לידי ביטוי במסמכים החוקתיים של המדינה ובחוקיה וכן בפסיקה של בתי המשפט של המדינה.

היחסים בין נקודת המבט המוסרית, נקודת מבט אתית ונקודת מבט משפטית הם מורכבים מטבעם. במדינה שתהיה מתוקנת באופן מושלם, תשרור הרמוניה בין נקודות המבט הללו: מערכת המשפט תבטא את עקרונות המוסר, מערכות

מפקד, במסגרת ארגון (מנהלת, דיקן, יועצת) או במסגרת תפקיד או מעמד (נשיא המדינה, הורה, בן זוג, בת זוג). בכל תחום כזה של פעילות מתעוררת השאלה בדבר ההתנהגות הראויה של אדם במסגרת המקצוע, הארגון, התפקיד או המעמד שעל הפרק. התשובה לכל שאלה כזו אמורה להינתן במסגרת האתיקה של המקצוע, הארגון, התפקיד או המעמד האמורים. כל אתיקה כזאת היא תפיסה סדורה של ההתנהגות הראויה במסגרת התחום שבו מדובר. על שלושה דברים עומדת כל תפיסה כזו: ראשית, על טיבו הכללי של התחום: אם מדובר במקצוע, לדוגמה, יהיה הנדבך הראשון תפיסה בדבר המקצועיות בכללותה; שנית, על טיבו הייחודי של התחום: אם מדובר במשטרה, לדוגמה, יהיה הנדבך השני תפיסה בדבר מהותה המיוחדת של משטרה; ושלישית, על טיבה הערכי של המעטפת החברתית שבתוכה מתקיימת הפעילות בתחום הזה: אם מדובר בהורה במדינת ישראל, לדוגמה, יכלול הנדבך השלישי את ערך כבוד האדם, בהיותו אחד מערכיה של מדינת ישראל.

תפיסות אתיות מתגבשות בדרכים שונות, במהלך ההתפתחות של קהילה מקצועית או ארגון וכמהלך ההתפתחות החברתית של קהילה, שבה בני אדם ממלאים תפקידים בתחומי פעילות החשובים בעיניהם, כדוגמת ההורות או הזוגיות.

בקרעק, מחוץ להקשר הביטחוני. אפליה מתקיימת גם בתחומי המדיניות, בייחוד כשמדובר ביחס ליישובים ערביים ואף דרוזיים.

שלישית, למרות שנהגה בישראל במשך שנים ארוכות תפיסה מוסרית כדבר חובת המדינה לספק לאזרחיה תשתית הולמת לקיום אזרחי נאות, תפיסה שקיבלה ביטוי מעשי בהסדרי "מדינת הרווחה", הולכת ונחלשת אחיזתה של תפיסה זו במציאות, כפי שמעצבים אותה הממשל וכוחות השוק, בעזרת התקשורת. ישראל מקיימת תשתיות ואזרחיות מקיפות וכלליות בתחום הבריאות והחינוך, אך השירותים שהן מספקות לאזרחים נעשים תלויים יותר ויותר במעמדו הכלכלי של האזרח הנזקק להן.

כיוון שישאל רואה בעצמה, בחוקתה (הלא מלאה), "מדינת יהודית ודמוקרטית", מתעוררת מאליה השאלה אם המדינה יכולה להיות, בעת ובעונה אחת, גם מדינה יהודית של ממש וגם מדינה דמוקרטית במלוא מובן המילה. התשובה לשאלה זו אמורה לעלות מן התשובה לשאלה כללית יותר, האם ייתכן שמדינה תהיה, בעת ובעונה אחת, גם מדינת לאום של ממש וגם מדינה דמוקרטית במלוא מובן המילה. ניתן להראות כי תפיסה של מדינת לאום כמדינה שבה מתממשת זכות ההגדרה העצמית של אותו לאום, במתכונת שבמרכזה קיום יציב של רוב אזרחי מכריע של בני אותו לאום, עולה בקנה אחד עם תפיסה של דמוקרטיה כמלוא מובן המילה.

בהקשר הזה מתעוררת גם שאלת מעמדו המוסרי של חוק השבות. ניתן להגן על חוק הגירה מיוחס, במתכונת של חוק השכות או כמתכונת דומה, במונחים של זכויות הנדרפים ובמונחים של "פעולה חיובית", שתפקידה לתקן עוול היסטורי. משפחה מיוחדת של שאלות מוסריות מתעוררת בהקשר של המשטר שמקיימת ישראל בשטחים שצה"ל מחזיק ב"תפיסה לוחמתית" מאז מלחמת ששת הימים. כאן יש להבחין בין ההיבטים הפוליטיים, המתבטאים בעיקר בהתנחלויות, לבין ההיבטים הצבאיים, המתבטאים בשנים האחרונות בעיקר בפעולות נגד טרור. בהקשר של הפעולות הצבאיות, יש להבחין בין הערכים והנורמות האמורים לכוון את ההתנהגות הראויה לבין ההתנהגות בפועל. שעה שיש הגנה מוסרית לביצוע פעולות צבאיות, כרוגמת סיכול ממוקד, בתנאים מסוימים, אין הגנה כזו לפעולות שאינן עומדות במבחני הכורח הצבאי והמיריות.

משפחה אחרת של שאלות מוסריות עומדת על הפרק גם בישראל וגם במדינות אחרות שבהן שלטת תפיסה כלכלית הסומכת על כוחות השוק. אלו הן השאלות המוסריות המתעוררות בכל חברה שרבים בה העניים, בכללם ילדים שאין להם סיכוי ממשי למופילות כלכלית וחברתית. בחברה כזאת

האתיקה יכללו נרצח של ערכי המעטפת החברתית שיבטא נאמנות לעקרונות המוסר, וגם מערכות האתיקה והמשפט יעלו בקנה אחד ולעולם לא יציגו דרישות מנוגדות בתחומיה של אותה פעילות אנושית. במציאות ההיסטורית והפוליטית של כל מדינה ידועה ניכרים מתחים בין שלוש נקודות המבט הללו. המאמץ להביא לידי כך שמדינה מסוימת תהיה מתוקנת כולל גם את המאמץ ליצור הרמוניה ראויה בין שלוש נקודות המבט.

בכל מדינה דמוקרטית נקודת המבט המשפטית אמורה להביא לידי ביטוי פורמלי את העקרונות המוסריים שביסוד ההסדרים האזרחיים. ההסדרים היסודיים של מדינה דמוקרטית אמורים לבטא את "שלטון ההגנות", בייחוד ביישוב קונפליקטים בעלי משמעות בין האזרחים לבין עצמם. גם העיקרון הדמוקרטי של הזכויות הבסיסיות של האזרחים, וגם העיקרון הדמוקרטי של "שלטון הרוב" כתהליך לקבלת החלטות קולקטיביות של האזרחים, הם עקרונות מוסריים, הבאים לידי ביטוי מגובש בחוקה, בחוק ובפסיקה. הליכי "שלטון הרוב" אינם חלים בתחום זכויות האזרח. אררבה, רגישות מיוחדת ניכרת בכל מדינה מתוקנת לזכויות האזרח שהוא בן קבוצת מיעוט. על הפרק עומדת גם האפשרות להכיר בזכויותיה הייחודיות של קבוצת מיעוט, מלבד זכויות האזרח של הנמנים עמה, אך זוהי אפשרות שנויה במחלוקת, גם להלכה וגם למעשה.

לפיכך, ההערכה של מדינת ישראל מנקודת המבט המוסרית תהיה, קודם כול, הערכה של המשטר, מנקודת המבט של העקרונות המוסריים האמורים לעמוד בבסיסו של כל משטר דמוקרטי. ככל מדינה הנחשבת בימינו למדינה דמוקרטית, כך גם ישראל אינה מביאה את העקרונות המוסריים הללו לידי ביטוי מלא. עם זאת המשטר בישראל רחוק מן האידאלי המוסרי יותר מהמשטר של מדינות דמוקרטיות אחרות.

ראשית, בישראל אין הגנה חוקתית ראויה על זכויות האזרח, מלבד המוגן על ידי "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" ו"חוק יסוד: חופש העיסוק". במידה רבה מופקדת ההגנה על עקרון זכויות האזרח בידי בית המשפט העליון, שאכן הפליא לעשות זאת במהלך שנותיו, אך בלא חוקה מלאה גם ידו עלולה להיות קצרה בהגנה על עיקרון מוסרי זה.

שנית, בישראל אין הגנה אפקטיבית על עקרון השוויון, המתחייב מן העיקרון המוסרי של "שלטון ההגנות" ומתאפשר קיומם של הסדרים שיש בהם אפליה מובהקת. דוגמאות בולטות: אפליה לרעה של נשים מתקיימת בתחום המעמד האישי. אפליה לרעה של גברים מתקיימת בתחום השירות הצבאי. אפליה לטובה של חרדים מתקיימת בתחום השירות הצבאי. אפליה לרעה של ערבים מתקיימת בתחום השימוש

שניתן לעמוד עליהן מן המסמכים האתיים השונים, רורשות רמה אתית ומוסרית גבוהה.

שלישית, קיימים בישראל מגזרי פעילות, הזוכים לחשיפה ציבורית רחבה, כרוגמת המנהיגות הפוליטית והתקשורת, המרשים לעצמם, לעתים קרובות, להתנהג ברמה אתית ומוסרית נמוכה, המציבה דוגמה שלילית מובהקת לנגד עיניהם של האזרחים.

רביעית, קיימים מגזרי פעילות, שאינם זוכים לחשיפה ציבורית רחבה ומהימנה, שההתנהגות הרווחת בהם עומדת בררישות אתיות ומוסריות ברמה גבוהה. דוגמה מובהקת היא תחום המחקר המרעי.

### לקריאה נוספת:

וולצר, מיכאל, *מלחמות צודקות ולא צודקות*, עם עובד, תל-אביב, 1977.

כשר, אסא, *רוח איש*, עם עובד ועמותת יהורז, תל-אביב, 2000.  
כשר, נעמי, *תורת המוסר: מבוא*, הוצאה לאור של משרד הביטחון, תל-אביב, 1989.

מרגולין, רון (עורך), *מדינה יהודית ודמוקרטיה*, האיגוד העולמי למרעי היהדות, ירושלים, 1999.

רבים האזרחים שאינם יכולים ליהנות באופן ממשי מן ההסדרים הרמוקרטיים האמורים להעמיד לרשות האזרח את התשתית הררושה לכינון חיים של חופש ומשמעות. שאלות רומות מתעוררות גם בחברה שבה גדולים מאור וגם הולכים וגדלים הפערים הכלכליים בין המעמדות הכלכליים הגבוהים ביותר לבין המעמדות הכלכליים הנמוכים ביותר. קשה להניח כי בחברה כזאת כל אזרח מוכן לראות בעצמו שותף של ממש באחריות לחברת האזרחים בכללותה.

ההערכה של הנעשה בישראל מנקודות המבט האתיות השונות היא מורכבת וקשה. היא מורכבת, מפני שמרובר במגוון רחב של מקצועות, ארגונים, תפקידים ומעמדות, והיא קשה, מפני שאין ררכים סלולות להערכה מהימנה של ההתנהגות הרווחת בכל רחבי המגוון הזה. אפשר, בכל זאת, להגיע להכללות אחרות:

ראשית, קיים בישראל עניין רחב בכינון תפיסות אתיות וגיבושן במסמכים נאותים, כגון כללי האתיקה של ההסדרות הרפואית בישראל, "רוח צה"ל: ערכים וכללי יסוד", כללי האתיקה של השפיטה וכיו"ב. בשנים האחרונות מסתמן העניין באתיקה גם במגזר העסקי.

שנית, התפיסות המגובשות ברבר ההתנהגות הראויה, ככל

## אבנר ענבר

## מוסר מלחמה בישראל

רוח אנטי-לוחמניים שמקורם במציאות חייהם של היהודים בגולה. הוויית החיים היהודיים בגולה חלחלה אל הממר האידאי, ויהדות התפוצות אימצה, אולי מתוך הזרהות עם כורח המציאות, השקפה דמוית פציפיזם. בתקופות שונות התגייסו גם יהודים לצבאות מרינוניהם, אך מרבית הזמן ראו היהודים, היושבים בקרב האומות הנלחמות זו בזו, במלחמה את "אומנותו של עשו" העומדת בניגוד למעמרו הייחודי של עם ישראל כנושא בשורה מוסרית. אין תמה אפוא, שכאשר החלו היהודים להגות בעצמאות מדינית, נדרש שינוי בהשקפת עולמם בנוגע לאלימות שהתעצבה בתפוצות משך דורות, שינוי שנתפס כחלק מהטרנספורמציה שאמורים היו היהודים לעבור בדרך ללירתו של "היהודי החדש". צורך זה התעצם בהדרגה נוכח ההכרה כי השגת עצמאות מדינית יהודית בארץ-ישראל כרוכה בעימות עם תושביה הפלסטיניים ועם האומות הערביות הסובבות אותה.

בסוגיית היחס שבין מלחמה למוסר שזורות זו בזו שתי שאלות נפרדות: מצר אחד, מוסר מלחמה הוא ענף בתורת המוסר הכללית, ומכאן שיש לנתחו בכלים מושגיים

עם חילון הפוליטיקה היהודית, והקמת מדינת יהודים בעלת כוח צבאי, ניצבו יהודים בפני דילמות השימוש בכוח שמהן היו פטורים במשך אלפיים השנים – מאז כישלון מרר בר-כוכבא – שבהן לא היה הכוח בדשותם. בהעדר ריבונות יהודית לא נתעורר צורך בהכרעות המוסריות הכרוכות בהפעלת כוח, ולפיכך לא הקרישה התרבות היהודית-הרבנית מחשבה רבה לשאלות של מוסר מלחמה. ואולם גם התנועה הלאומית היהודית – אף שהיתה נתונה בעימות מזוין לפחות מאז שנות ה-30 של המאה ה-20 – לא פיתחה רוקטרינה משוכללת של מוסר מלחמה. עם זאת, וכל כמה שניתן להברילה מהמחשבה האירופית בתחום הזה, מציגה המחשבה הציונית על מוסר ומלחמה את אחד מביטוייה המרתקים של כניסתם של היהודים אל ההיסטוריה הפוליטית של אומות העולם והשלכותיה על גופם ועל רוחם.

ההגדרה העצמית היהודית וההזרהות עם איריאולוגיות אירופיות שימשו את הפרויקט הלאומי היהודי לסירוגין, אך בחושבם על מוסר מלחמה נאלצו היהודים לפנות בעיקר אל המסורת האירופית, שכן לזו שלהם היו אופייניים בעיקר הלכי



הם כללי המלחמה הצודקת. זוהי הגישה הרווחת ביותר גם בהיסטוריה הפוליטית של המערב וגם בימינו.

תורת המלחמה הצודקת מורכבת משני ענפים עיקריים: בלטינית, שפת האם של הדוקטרינה, נהוג להבחין בין *jus ad bellum* – ריני הפתיחה במלחמה צודקת, לבין *jus in bello* – עקרונות הלחימה הצודקת במהלך המלחמה. בהעדר מונחים מוסכמים בעברית נכנה אותם "צדקת המלחמה" ו"צדקת הלחימה" בהתאמה. מקורותיה של תורת המלחמה הצודקת בכתביהם של הוגים נוצריים קדומים, אך באמצע המאה ה-20 זכתה גישה זו לעדנה מחודשת בחיבוריו של פילוסוף יהודי דווקא, האמריקני מייקל וולצר.

בהיותו בן המאה ה-20, מנסח וולצר את התיאוריה העתיקה ניסוח מחודש במונחיה של תורת זכויות האדם המודרנית. וולצר מתכסס על קריטריון יחיד בשאלת צדקת המלחמה: רק מלחמת מגן – כלומר, מלחמה שכל תכליתה היא הגנה על קהילה מפני תוקפנותה של קהילה אחרת – היא מלחמה צודקת. עמדה זו אינה שוללת הנחתת "מהלומת מנע" בתנאים מסוימים. מבחינת צדקת הלחימה, מבוססת משנתו של וולצר על הנחת היסוד כי ללא קשר לצדקת המלחמה עצמה מכתבים אילוצים מוסריים את המותר והאסור בעת לחימה. ואף שהניצחון הוא תכליתה הברורה של המלחמה, הצדדים הלוחמים אינם רשאים להשתמש להשגתו בכל האמצעים. מרגע פרוץ מלחמה מותרת ההתקפה על חיילי האויב – זהו אחד מעקרונות היסוד של המלחמה, והוא שמקנה מובן לרעיון הלחימה הצודקת – אך גם על היתר זה מטילה תורת המלחמה הצודקת מגבלות הנובעות מכוח היותם של חיילי שני הצדדים בעלי מעמד מוסרי דומה. משום שאלה כאלה לבשו מדים ונטלו נשק מתוך נאמנות למדינתם ומתוך צייתנות לחוק, הם ניצבים אלה מול אלה כשוים מבחינה מוסרית. מכאן נובעת החובה להגביל את הלוחמה לפעולות התורמות להשגת הניצחון (וחל איסור על לוחמה שאינה חיונית להשגתו); וכמו כן גם החובה להתאים את מידת הנזק שגורמת פעולה כוחנית לתועלת שתופק ממנה. זהו עקרון היחסיות, שהוא אחת מאבני היסוד של כל תורת מלחמה צודקת.

לצד עקרון היחסיות ניצב עיקרון המצטייד כמוחלט: בלחימה צודקת אסור בכלל להתקיף את מי שאינם לוחמים. ואולם כאן ממהרים לצוץ סייגיו של "ההכרח הצבאי", שכן מסתכר שפגיעה באזרחים מסוימים המספקים תמיכה ממשית לכוחות הלוחמים היא לגיטימית. בנוגע לאזרחים שאינם קשורים ללוחמה וולצר סומך ידיו על "תורת כפל התוצאות", שראשיתה בכתבי תומס מאקווינו, אף כי נדמה שנהגתה במיוחד לצורכי הצדקת הלוחמה המודרנית. הרעיון הוא שפעולה הנחוצה מטעמי הכרח הצבאי (תוצאה טובה), אך כרוכה

ופילוסופיים. מן הצד האחר, מוסר מלחמה, על אחת כמה וכמה מוסר המלחמה של אומה מסוימת בתקופה מסוימת, עשוי להתגבש דווקא מתוך ההיסטוריה הפוליטית שלה, ההיסטוריה של המעשים ולא של הרעיונות. בשל כך צריך לבחון את מקורותיו וקורותיו של מוסר המלחמה הישראלי יחד עם ניתוח מושגיו המרכזיים. השאלה ההיסטורית שלפנינו אינה מימושם של האידיאלים המוסריים בשדה הקרב (זהו כר לפולמוס המתנהל מכבר בין היסטוריונים), אלא האופן שבו עיצבה ההיסטוריה היהודית-הישראלית של הדורות האחרונים את מושג "מוסר המלחמה" של הפועלים בה, יהיה השימוש שעשו במושג אשר יהיה.

אף שרמותו של היהודי החדש, שהסעירה את דמיונם של אחרים ממבשרי הציונות, ביטאה מהפך עמוק ביחסו של היהודי אל הכוח הגופני, עדיין רב היה המרחק בין נער יהודי העומד על שלו נוכח בריונות אנטישמית, לבין צבא של יהודים חרשים כאלה. הדילמה המוסרית המלווה הפעלת כוח צבאי מאורגן עמוקה יותר מזו הנוגעת להגנה עצמית של יחידים וקהילות קטנות, ועל כן היה התהליך הנפשי שבסופו הסכים היישוב היהודי בארץ-ישראל להפעיל כוח צבאי לשם השגת מטרותיו הפוליטיות ארוך ומורכב יותר מהתהליך המקדים שבו התנערו יהודים יחידים מסלירתם מפני כוח גופני. להלן נבחן כיצד עיצבו משקעיו של תהליך זה את מושגי המפתח של מוסר המלחמה הישראלי. ואולם היהודי החדש לא היה הראשון להגות במוסר ומלחמה; נפתח אפוא בשרטוט קווי המתאר של התחום.

## על מוסר מלחמה במסורת האירופית

בתחום המחשבה על אודות מוסר ומלחמה קיימות שלוש גישות כלליות: הגישה הפציפיסטית שוללת את אפשרות קיומה של מלחמה מוסרית. מלחמה (או למצער מלחמה מודרנית) היא תמיד, לדירדו של הפציפיסט, חריגה מנורמות מוסריות ועל כן יש לאסור אותה מכול וכול ולהימנע מלקיחת חלק בפעילות לוחמנית. מול גישה זו עומדת הגישה המכונה ריאליסטית, הגודסת כי עקרונות המוסר אינם חלים על מצבי מלחמה; מלחמות, יטען הריאליסט, מתנהלות על טוהרת האינטרס הפוליטי והשאיפה לניצחון ואינן כפופות לאילוצי מוסר. בין שתי גישות אלה ניצבת "תורת המלחמה הצודקת", הפוסלת גם את הטענה הפציפיסטית בדבר חוסר מוסריותה ההכרחי של מלחמה וגם את הטענה בדבר אי שייכותם של מושגי מוסר להלכות מלחמה. מלחמות, יטען המצדד בתורת המלחמה הצודקת, עשויות להיות מוסריות או לא מוסריות, ושאלת מוסריותן מוכרעת על פי התאמתן לכללים מוגדרים מראש,

עצמו, מחשבתו של בן הפלוגתא שלו, אחר העם, שלדירו, ביטאה הלאומיות היהודית עליונות מוסרית על אומות העולם שהתבטאה גם בסלידה משימוש בכוח. לדירו של אחר העם, היתה חולשתו הפיזית של היהודי יסוד עוצמתו המוסרית וסוד קיומו והישרדותו בהיסטוריה. עמים אחרים התבטלו בפני החזק מהם ונכחדו, ואילו היהודים שרדו תהפוכות ותבוסות משום שהחרב לא היתה מעולם יסוד חיוני של מהותם הלאומית. כך, כין ברדיצ'בסקי לאחר העם, נמתחה, בראשית המחשבה הציונית, היריעה שמתחתיה עתידה להתפתח תפיסת הכוח של היהודים במאה ה-20 ואיתה גם גרסתם למוסר מלחמה.

מודל אפשרי למעקב אחר התפתחות היחס אל שימוש בכוח בקרב יהודי ארץ-ישראל מספק חיבורה של אניטה שפירא חרב היונה. לפי תיאורה, כאשר גילה דור המיישבים שהיגר מאירופה לארץ-ישראל כי ערביי הארץ אינם מקבלים פניו בזרועות פתוחות, פיתח אתוס הגנתי שהתאים למסורת היהודית הגלונית, המבכרת את הצורך על פני החזק. מדובר בשנים שבהן היה היישוב היהודי מיעוט קטן מתושבי הארץ וקיומו היה תלוי ביכולתו להימנע ממאבק עם תושביה הערביים, מתוך אמונה באפשרות מימושו של המפעל הלאומי גם ללא מאבק. מימוש מטרות הציונות בדרכי שלום לא היה אפוא רק יעד מוסרי, כי אם גם תנאי לשמירת המפעל בגדר האפשר.

עם פרוץ המרד הערבי בשנת 1936 הועמד האתוס ההגנתי כמבחן. ההתקוממות הערבית הבהירה שהתקווה להגשמת מטרות הציונות לפני הבשלת השאיפות הלאומיות הפלסטיניות נגוזה. היישוב היהודי היה כעת גדול יותר מבעבר, ועל כן היתה האופציה ההתקפית סבירה יותר מבחינת יחסי הכוחות, ואולם המדיניות ההגנתית עדיין הבטיחה יתרונות ניכרים בזירה המדינית הפנימית והבינלאומית. על כן הופיע כבר בימיו הראשונים של המרד הערבי מושג חדש, שהוא מושג המפתח הראשון בדברי ימי מוסר המלחמה הישראלי: **הבלגה**. משמעותו הראשונית של רעיון הבלגה היתה כי היישוב בוחר שלא להגיב, אף שיש כיכולתו להשיב מכה אחת אפיים. הבלגה שנויה היתה במחלוקת מלידתה. לאור חזון "יהדות השרידים", שכבש את לבותיהם, אין תמה כי אגפים אחדים בתנועה הציונית, ובעיקר הרוויזיוניסטים ואצ"ל בראשם (אם כי בדוב התקופה — ללא תמיכת ז'בוטינסקי עצמו), תקפו בחריפות את מדיניות הבלגה, בעט וגם בחרב.

למרות הפולמוס שמרה מדיניות הבלגה על דומיננטיות רעיונית בכל שנות המרד הערבי. מטרתה היתה לחדד את ההבדל שבין יהודים לערבים בארץ-ישראל ולהבהיר כי קיימת חלוקה ברורה בין תוקף לנתקף. הבחנה זו נתפסה כחיונית למאמץ ההסברתי למען המשך התדת ההגירה היהודית לארץ-ישראל נוכח דרישת הערבים להפסקתה, וגם לשם הידוק שיתוף

כפגיעה באזרחים חפים מפשע (תוצאה רעה), מותרת אם ורק אם המבצע מתכוון להשיג אך ורק את התוצאה הטובה, ובתנאי שמידת תועלתה של תוצאה זו מספיקה לפיצוי על התוצאה הרעה הכרוכה בה. וולצר מעוניין להגביל את השימוש בעיקרון זה ולצמצם את טווח הפעולות שהוא מתיר. על התנאים הללו חייבת, לדירו, להצטרף לפעולה הנסמכת על כפל תוצאות גם מחויבות כנה לחוס על חיי האזרחים; וולצר מכנה זאת "כפל כוונות" וטוען כי נוסף על שתי התוצאות — הטובה והרעה — צריכות להתקיים שתי כוונות: השגת התוצאה הצבאית הרצויה ולצדה כוונה שוות ערך להימנע ככל האפשר מפגיעה בחפים מפשע, גם במחיר סיכון חיי החיילים. ראוי לציין כי תורת כפל התוצאות היתה ועודנה שנויה במחלוקת.

## בדרך למוסר מלחמה יהודי חדש

לא בנקל השלימו תושבי היישוב היהודי החדש בארץ-ישראל עם ההכרה כי הגשמת יעדיהם הפוליטיים-הלאומיים תצריך שימוש בכוח צבאי. ה"ארץ ללא עם" שאליה היגרו חלוצי העליות הראשונות נתגלתה כמאוכלסת, ותושביה גילו התנגדות לפרויקט הלאומי היהודי ופיתחו במהלך השנים שאיפות לאומיות משל עצמם. בתוך התהליך ההדרגתי שבסופו אחזו הישראלים-לעתיד בנשק, התעצבו גם מושגי היסוד של מוסר המלחמה שלהם. השפעות המטמורפוזה שעברו היהודים בדרך אל הישראליות, ומשקעיהם של חיבוטי הנפש בנוגע לסוגיית השימוש בכוח, ניכרו בתפיסת מוסר המלחמה שלהם זמן רב לאחר שהמלחמה עצמה נעשתה חלק אינהרנטי מן ההיסטוריה שלהם ומתפיסתם העצמית.

בשל האופן שבו דמיינו כמה ממבשרי הציונות את המדינה היהודית, הם לא נדרשו כלל לשאלת השימוש בכוח; ראש וראשון להם היה הדצל, שהגה מפעל דיפלומטי בעיקרו אשר יקרום עור וגידים בחסותה של מעצמה בינלאומית שתערוב לכיטחונם של תושביה. צבא יהודי היה בעיניו רק סממן נוסף של ריבונות והוא הקריש לו תשומת לב מועטה. לעומת זאת, להוגים ציוניים אחרים היה היחס אל הכוח — לחיוב או לשלילה — ציר מהותי בדרך לתחיית החיים הלאומיים היהודיים. שעה שהדצל ראה בלאומיות היהודית כורח פוליטי שיש להשלים עמו, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ואחר העם הפיחו בלאומיות היהודית חיים עצמאיים; אך מחשבותיהם על לאומיות זו נבדלו זו מזו במידה קיצונית. ברדיצ'בסקי הטיף להתחדשות יהודית שהשאב את כוחה משורשי קיומו של העם היהודי בטרם עשה עול תורה ומצוות למרכז חייו, כאשר ינקה ישותו מהטבע וקורותיו נשזרו במעללי כיבוש וגבורה. את הלכי הרוח ששררו בקרב יהודי אירופה גילמה טוב יותר, כך הודה גם ברדיצ'בסקי



בפרוץ המרד הערבי של 1936 היה היישוב היהודי גדול מבעבר והאופציה ההתקפית היתה סבירה. אבל המדיניות ההגנתית הבטיחה יתרונות ניכרים בזירה המדינית. בתמונה: קבוצת נוטרים ("גפירים") שקיבלו את נשקם משלטונות המנדט אבל פעלו במסגרת ה"הגנה"

הערבים; הבלגה, גרסו כעת מנהיגי היישוב, אין משמעה רק הגנה עצמית פסיבית, כי אם גם התגוננות אקטיבית. ברי ששינוי זה במדיניות הפעולה הכתיב שינוי במוסר המלחמה – ממוסר מלחמה כמו-פציפיסטי, המתאים למדיניות השוללת שימוש בכוח, ל"תורת מלחמה צודקת" בסיסית המתאימה למדיניות המכירה בלגיטימיות של לוחמה אך שואפת לריסון עצמי ולמזעור פגיעה בחפים מפשע. מתוך השניות הפרדוקסלית שבין הסלידה המסורתית מאלימות ומשפיכות דמים לבין ההכרה כי המאבק על האדץ הולך ומקבל צביון לוחמני, הִנָּצה הגרסה הישראלית לכללי המלחמה הצודקת. שניות זו נשתמרה מאז ועד ימינו במושג המפתח של מוסר המלחמה הישראלי – **טוהר הנשק**.

### "טוהר הנשק"

רעיון "טוהר הנשק" צמח בד בבד עם מדיניות ההבלגה; ברל כצנלסון, שטבע ככל הנראה את המונח הזה, קבע: "הבלגה –

הפעולה בין היישוב היהודי לשלטונות הבריטיים. אף שמשקלם של שיקולי התועלת הפוליטית של ההבלגה עלה על משקלם של שיקולי המוסר, אין ספק שהתקבלותה של המדיניות על מרבית אנשי היישוב נבעה גם מן העובדה שמדיניות שכזו התיישרה היטב יותר עם רתיעתו של הציבור משפיכות דמים ועם תפיסתו את עצמו כרודף שלום.

יחד עם זאת במהלך שנות המרד הערבי החלו להופיע סדקים בהלך הרוח ההגנתי, שהובילו לעדעורו ולהחלפתו באתוס התקפי לקראת שנות ה-40. מדיניות ההבלגה – עדיין מדיניותו הדשמית של היישוב – הסתגלה לאופיו המלחמתי של המרד והצמיחה שיטת פעולה התקפית יותר, שכונתה "יציאה מן הגדר", והיא הצמיחה את "פלוגות השדה" (הפ"ש) של ה"הגנה", שהיו היחידות המגויסות דרך-קבע הראשונות של היישוב. כ"פלוגות הלילה המיוחדות" שהקים אודד וינגייט רכשו צעירים יהודיים הכשרה צבאית ראשונה, ועמה, לטוב ולרע, גם מושגי יסוד במוסר מלחמה. לראשונה יזם הזרם המרכזי של היישוב היהודי פעולות התקפיות בשטחיהם של

הסכסוך הלאומי אינו בר פתרון בדרכי שלום, וכי המחזור הבא בשרשרת ההתפרצויות האלימות ממתין מעבר לאופק. הסלידה מהחרב התחילה מתפוגגת ואת מקומה תפסה ההכרה בהכרחיותו של המאבק האלים. מתוך כך השתרש הרעיון שנעשה לכלל צדקת המלחמה הבלעדי של ישראל, לפחות עד שנות ה-80: "מלחמת און ברירה".

בתוך כך התרחבה משמעותו של רעיון ההגנה העצמית והכוח החל לקנות לו מעמד כאמצעי להגשמת יעדיה הפוליטיים של התנועה הציונית. ממכשיר שתפקידו בלימה ומניעה היה הכוח מצטייר עכשיו כאמצעי ליוזמה ולקביעת עובדות. ב-1945 החל הפלמ"ח לפעול נגד מטרות בריטיות, ובכך הראה את ההכרה בלגיטימיות של האופציה הצבאית. הרעות בקרב אנשי היישוב ומנהיגיו אמנם נחלקו בשאלת יעילותן ומוסריותן של פעולות כעין אלה, אך שורותיהם של הסולדים מהפעלת כוח גם בעת המאבק על הקמת הבית הלאומי התחילו מידלדלות. לרטוריקה של "טוהר הנשק" נשמר מקום של כבוד בטיעונים שנשמעו בפולמוסי השימוש בכוח, אך דומה שמאחוריה הסתתרו כמעט תמיד שיקולים פרגמטיים. מורשתו של אחר העם ניהלה כעת קרב-מאסף על מקומה בשיח הציוני. אלה היו ימי הפולמוס האחרונים ברבר עצם הלגיטימיות של השימוש בכוח; עוד מעט-קט יאבד הכלח על ההווה האנטי-לוחמנית שהבדילה בין היהודים ליתר אומות העולם זה עירן ועידנים.

לאופיו הניגודי של רעיון טוהר הנשק הצטרף, כאמור, עוד ממד. מאחורי השימוש במונח הזה הסתופפו לא פעם שיקולי תועלת לצד שיקולי מוסר. תוכחה מוסרית שימשה דרך קבע את הנהגת היישוב לשם ניגוח יריבים פוליטיים מבית (רוזינויסטים) ומחוץ. כמו כן השתמשה ההנהגה בטיעונים בעלי נופך מוסרי לשם הצדקת מדיניות פסיבית שנבעה לאמיתו של דבר ממניעים פרקטיים – שיקולים פוליטיים ודיפלומטיים או חולשה צבאית – לפני אנשי היישוב. אך בכך לא נסתים הבלבול שעטף את תורת המלחמה הצורקת הצעירה. שכן, במקום להיחשב לאילוף מוסרי על פעולתו של הכוח הלוחם, הובנה הרבקות באילוצים מוסריים כאמצעי להעצמת כוחו של הלוחם. "נשק טוהר של אדם צודק", אמר יצחק שדה, "הוא נשק מסוכן מאוד ויעיל מאוד". מימדה זו של מפקד הפלמ"ח מעלה את האפשרות שלעיתים שירת הטוהר את הנשק, ולא הנשק את הטוהר. כלומר, ב"טוהר הנשק" – אף שאין ספק כי לוחמים רבים אימצו את עקרונותיו אל לבם במסירות אמיתית – נעשה גם שימוש כאמצעי לחימה, למען שיפור המוטיבציה, הרמת המורל ובידול "כוחותינו" מכוחות האויב. באמצעות הרעיון של טוהר הנשק ביקשו הציונים לשמר את שלמותו המוסרית של מפעל שעיבורו בסלידה משימוש בכוח ולידתו

משמע: יהי נשקנו טוהר". עלינו לזכור כי במקורה לא הורתה מדיניות ההבלגה על שימוש נאות בנשק, כי אם על הימנעות משימוש בנשק ככל האפשר. כאמור, מניעה של ההבלגה היו אמנם פרקטיים, אך התקבלותה ביישוב נבעה מהתאמתה להלכי רוח אנטי-לוחמניים שהמשיכו למשול בכיפה. עניין זה יש לראות בו קריטי להבנת המשך דרכו של המושג, שכן "טוהר הנשק" הוא יכולה של תקופה שבה נקשרו אלה באלה אידיאלים כמו-פציפיסטיים וניצני מלחמה; לא על נשק צודק או הגון חשב כצנלסון, כי אם על נשק טוהר, ודומה שבכך ביטא את הפרדוקס שדרך את יהודי התקופה – כאילו כתב וידו האחת יד בריצ'בסקי והאחרת יד אחר העם. בהמשך נראה כיצד מושג סתירתי זה, שמקורותיו בניסיון לשלב טהרנות מוסרית בהצדקת הלחימה, היה לחיילים ישראלים לרועץ בעת ששוחחו על חוויות הלחימה שלהם.

בעקבות המדר הערבי התחולל שינוי ביחסם של מנהיגי היישוב אל "הבעיה הערבית". כעת גבר כוחה של האמונה כי



רעיון "טוהר הנשק" העלה טיעונים נגד השימוש בכוח, שמאחוריהם הסתופפו לא פעם שיקולי תועלת לצד שיקולי מוסר. ויכוח סוער פרץ בארץ אחרי פיצוץ מלון המלך דוד בירושלים בידי אצ"ל (1946) שבו נהרגו 91 בני-אדם, בחלקם הגדול אזרחים



הרמטכ"ל משה דיין עם צנחנים שהרכבו להשתתף בפעולות התגמול בשנות ה-50. בין המצולמים: אריאל שרון ורפאל איתן. שיאן של פעולות התגמול היתה ההתקפה על הכפר קיביה בתגובה על רצח אם ושני ילדיה ביישוב ספר יהודי. בהתקפה זו נהרגו כ-70 פלסטינים והיא עוררה זעם ושאת-נפש בארץ ובעולם

הבנה של המצב הקיומי שבו שרויה המדינה; בעיניהם, המתחבטים בשאלות המוסר במלחמה אינם אלא "יפי נפש", המעמידים את ניקיון כפיהם מבחינה מוסרית, או אף את טובת האויב, לפני האינטרסים של העם והאומה. במונחי העמדות הכלליות ששורטטו לעיל, מביע המונח "יפה נפש" עמדה כעין-ריאליסטית בנוגע למלחמה.

שיאן של פעולות התגמול היה באוקטובר 1953, שבו פשטה יחידה של צה"ל על הכפר הפלסטיני קיביה בתגובה על רצח אם ושני ילדיה בידי מסתננים. כ-70 פלסטינים נהרגו בפעולה, שעוררה זעם ושאת נפש בארץ ובעולם. מאמר ביקורת חריף על הפעולה שפרסם ישעיהו ליבוביץ' שב להגות בקונפליקט היהודי סביב השימוש בכוח שבו התחבט היישוב בראשית דרכו. "מבחינה מוסרית ומצפונית התקיימנו במשך דורות בחממה מלאכותית, שבה יכולנו לגדל ולטפח ערכים ותוכני תודעה שלא הועמדו במבחן המציאות", כתב ליבוביץ', וטען כי בהתפארם בעליונותם המוסרית התעלמו היהודים מן העובדה, שבסיטואציה שבה היו נתונים, שפיכות דמים קולקטיבית, שבסלידתם ממנה התגאו, כלל לא היתה אפשרות פתוחה לפנייהם. ואולם תקומתה המדינית של עם ישראל מעמידה אותו במבחן שאלי לא נדרש זה דורות. קל, טען ליבוביץ', לסבול למען ערכים נשגבים, ואף למות למענם מות קדושים, יותר מלפעול לאורם כאשר מנגד עומדת טובתם של ערכים נשגבים אחרים, הלוא הם "הצרכים והאינטרסים הקיבוציים המוצדקים". ליבוביץ' לא שלל את הזכות להילחם על צרכים ואינטרסים אלה, נהפוך הוא, אלא שרוקא בלחימה שכזו צריכים להישמר האידיאלים הנשגבים, שעצמאות מדינית וכוח צבאי הם מועד

במלחמה; אך אפשר שרוקא משום שלא הסכימו להכיר בפשרה המוסרית המתחייבת מעצם השימוש בנשק, התבטא לא פעם מוסר המלחמה שלהם בראגה לשלמותו המוסרית של הלוחם, ולא להשלכות פעולותיו על הצד שכנגד.

מדינת ישראל באה לעולם ובכליה "תורת מלחמה צודקת" המבוססת על שני הענפים המסורתיים: עקרון "צדקת המלחמה" הישראלי בוטא ברעיון שרק "מלחמת אין ברירה" היא מלחמה צודקת; עקרון "צדקת הלחימה" בוטא ברעיון של "טוהר הנשק".

## שנות המדינה

עם קום המדינה היה היישוב היהודי לישות פוליטית עצמאית, בעלת צבא שהוכיח את כוחו בלחימה. מעמד זה כרוך היה מטבעו ברילמות חרשות בנוגע לשימוש בכוח. שאלות אלו התעוררו מיד עם תום הקרבות, למשל בסיפוריו של ס. יזהר "חרבת חיזעה" ו"השכוי", שהשתקפו בהם מצוקה וביקורת על מחירה המוסרי של מלחמת העצמאות. זאת ועוד, פרט לעצמאותם המדינית של היהודים הולירה המלחמה גם את בעיית הפליטים הפלסטיניים שהתבטאה עד מהרה בהסתננויות של פלסטינים חזרה לארץ, ובהם גם לוחמים שביצעו פעולות טרור נגד יישובים ישראליים. מול המדינה עמדה כעת דילמה רומה לזו שעמדה לפני היישוב בימי המרד הערבי – האם מן הראוי, כאשר לא ניתן לפגוע בתוקפים עצמם, לקיים מדיניות של "תגמול" כלפי פלסטינים חפים מפשע? הכרעתו של היישוב בזכות מדיניות ההבלגה נבעה, בין השאר, מהסתייגותו מאופן פעולה שכזה. לא כך היו פני הרברים בשנותיה הראשונות של המדינה. כרי להרתיעם ממתן מחסה למסתננים, יזם צה"ל פעולות ענישה קולקטיבית נגד תושבי כפרים פלסטיניים. פעולות אלו לא עלו בקנה אחד לא עם תפיסת מוסר הלחימה שהתגבשה בימי היישוב ולא עם עקרונותיה של תורת המלחמה הצודקת. סביב רילמות אלה החל לכצבץ הקושי בדברקות ב"טוהר הנשק", ועמו הנצו עמדות ריאליסטיות (כמשמעותן לעיל) בנוגע למוסר מלחמה. בדיון בוועדת החוץ והביטחון של הכנסת ב-1953 התדיס בין-גוריון כנגד הדרישה לפגוע רק בתוקפים: "יש הבדל בין מלחמה ובין משפט. במשפט יושב שופט. הוא שומע את כל הצדדים, כוחן את העדויות... ומוציא פסק דין. פלוני אשם – הוא מעניש אותו; אלמוני אינו אשם – אינו מעניש אותו. אבל במלחמה אי אפשר לעשות זאת. בכל המלחמות נופלים דק האשמים?". נוכח התבטאות זו מן הראוי להזכיר מושג נוסף המשמש לא פעם בדיון הציבורי סביב מוסר ומלחמה בישראל. לדירם של ישראלים רבים, עצם העיסוק בשאלת מוסר המלחמה מבטא מורך לבב, או חוסר

חורשים ספורים לאחר תום מלחמת ששת הימים התפרסם אחר המסמכים החשובים בתולדות התמודדותם של הישראלים עם כוחם. בכותרת "שיח לוחמים: פרקי הקשבה והתבוננות" פרסמו "חברים צעירים מהתנועה הקיבוצית" קובץ שיחות שבהן תיארו את חוויות המלחמה שלהם; רבדיהם שיקפו את התהום הפעורה בין "טוהר הנשק" לבין טומאת המלחמה. זה היה אחד מרגעי המשבר של מוסר הלחימה הישראלי, והכינוי שדבק בו – "יורים-ובוכים" – ממשיך להיות אחד מביטויי המפתח בשיח הציבורי סביב סוגיות הכרוכות במוסר ומלחמה בישראל. יורים-ובוכים היא תופעה פסיכולוגית; היא מתארת קונפליקט בין ערכי מוסר הלחימה לבין תופת הקרבות הבא לירי ביטוי לאחר הלחימה. מדבריהם של הלוחמים המשווים נשקפה כמיהה להיטהר מזוהמת המלחמה ורומה שבכך חשפו את שבירותו של איראל "טוהר הנשק" שעליו התחנכו. אחד הלוחמים ביטא את הקונפליקט כך: "אפשר להגיד נשק צורק, אפשר להגיד נשק הגנה – אבל נשק טהור, מה יכול להיות טהור כשזה דם...?".

תופעת יורים-ובוכים היתה יעד לחציהם של מבקרים רבים שסלדו מהשפעתו המטהרת של מוסר הכליות שלאחר מעשה, שבו זיהו מאפיינים נרקסיסטיים. איתמר פיטובסקי, איש החוג לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, כתב: "מהלך לו אדם בעולם, אדם שאינו טוב במיוחד, וגם רשע אינו, ואדם זה, בצוק העתים, נאלץ להרוג ולהשמיר. אחר כך הוא בוכה ומכה על חטא, והנה, ראו זה פלא – עכשיו הוא מוסרי אף יותר מאשר היה לפני, לפני היות המלחמה וההרג. השרשרת הסיבתית יורה-בוכה דוחפת אותו במעלות קדושים וטהורים. אם לפני ששחט את ההרק היה סתם אדם, הרי עכשיו, כיוון שבכה, הוא אחר מל".

דבריו של פיטובסקי נכתבו בעקבות נקודת ציון נוספת בקורות מערכת היחסים שבין הישראלים לבין כוחם הצבאי – מלחמת לבנון. תגובה זו לאירועי לבנון במונחי חיבוטי הנפש של 1967 ממחישה את היותם של מושגיו הייחודיים של מוסר המלחמה הישראלי חוליות בשרשרת, הנבנות, במידה זו או אחרת, זו על גבי זו. ואכן, ניתן לטעון כי מבחינת גלגוליה של תפיסת מוסר הלחימה (הקדם-)ישראלית – שמקורותיה בסלידה פציפיסטית משימוש בכוח, והמשכה, דרך ה"הבלגה", ב"טוהר הנשק" – יורים-ובוכים היא שלב ביניים בדרך אל "לא יורים ולא בוכים", שאומצה כאחת מסיסמאותיה של תנועת הסירוב שצמחה בישראל למן מלחמת לבנון.

ב-1977 התחולל בישראל המהפך הפוליטי הראשון בתולדותיה. תנועת העבודה, שהנהיגה את היישוב ואת המדינה, הפסידה בבחירות ליריבתה מימין, חרות, גלגולה של התנועה הרוויזיוניסטית. כשפרצה, ב-1982, מלחמת לבנון, חשו רבים

מכחנם האמיתי. לא על צרקת המלחמה יצא קצפו של ליכוביץ' לאחר קיביה, כי אם על צרקת הלחימה; בקיביה, גרס, נחצה גבול שאסור היה לעבור. עמרה רומה החזיקו גם אישי ציבור כרוגמת משה סנה, שטען כי פעולת קיביה הכתימה את טוהר הנשק בהופכה "את נשק המגן לנשק רצחני". פעולת תגמול המכוונת לא אל התוקפן, אלא אל תושבים שלווים הישנים בבקוותיהם, היא "מעשה פיגול, המעטה חרפה על ישראל", אמר סנה, והזהיר מפני הפיכת עקרון ההגנה לעקרון נקמה בקביעתו כי "שום תועלת לא תיתכן, לא צבאית ולא מדינית, ממעשה תועבה". עמרה זו היתה המשך ישיר לעמדתו בשנות ה-40, עת כיהן כראש המפקדה הארצית של ה"הגנה", אשר שללה את הנטייה לראות בערביי הארץ ככללם את אויביו של היישוב היהודי. סנה כינה את קיומם של ערבים בארץ "עובדה נצחית" וקבע שפגיעה בערבי באשר הוא ערבי ומשום שהוא יושב בארץ היא התעלמות מהמציאות של ארץ-ישראל. אפשר שכוונתו היתה להזהיר מפני הפיכתו של המאבק על הארץ לחיים תמידיים על החרב, משום שמי שמתייחס לעובדות נצחיות כאל אויב רן עצמו למלחמה לא פוסקת.



אחד המסמכים החשובים בתולדות התמודדותם של הישראלים עם כוחם הוא הקובץ "שיח לוחמים" (בתמונה: שער הספר) שבו תיארו לוחמים צעירים במלחמת ששת הימים את חוויות המלחמה שלהם ודבריהם שיקפו את הפער בין "טוהר הנשק" לבין טומאת המלחמה



כשפרצה מלחמת לבנון הרגישו רבים כי לא רק ההנהגה הפוליטית התחלפה כי אם גם פניה המוסריים של ישראל. בתמונה: ההפגנה המכונה "הפגנת 400 האלף" שנערכה בכיכר מלכי ישראל בתל-אביב ב-1982 בתביעה להקמת ועדת חקירה ממלכתית לקביעת האחריות לטבח במחנות סברה ושטילה

כבר בימי היישוב וקפאו על שמריהם מאז. אפשר שלא מסקנות חרשות נדרשו, כי אם רענון של ההצדקות ועמידה מחדש על כוחה של המלחמה הצודקת. משבר מלחמת לבנון הביא את ירמיהו יובל להרגיש כי "המלחמה היא שבר בתוך התרבות, ולא שבר של התרבות עצמה". על אף היותה התפרצות אלימה, טען יובל, אין במלחמה משום חזרה לחייתיות שלוחת רסן. התרבות האנושית מכילה את אפשרות המלחמה, ועל כן מעמידה נורמות התנהגות גם למצב קיצוני שכזה; בשומרם על נורמות אלו, שומרים הלוחמים על אנושיותם גם בלב התופת. מתוקף היותה של המלחמה שבר שכזה בתוך תרבותנו, אך לא שבר של תרבותנו עצמה, "משתמע הבדל מכריע בין אדם לחיה ובין תרבות לכרברכים: לא הכול מותר גם כשזורים התותחים. יתר על כן: לא בכל מצב ולא לשם כל מטרה מותר להפעיל את התותחים. מלחמה, כפעולה אנושית, זקוקה להצדקה – גם כשלעצמה, וגם כדי שתיחשב מוצדקת כעיני הלוחמים. ושנית, היא מחייבת שיתקיימו מגבלות ואילווצים, הנובעים ממוסרות התרבות ומערכי היסוד של החברה הלוחמת (שלה, ולא של אויביה; ולכן בטל הטיעון המתיר לנו לעשות 'מה שהאויב היה עושה')".

מלחמת לבנון הראשונה היתה המלחמה הראשונה

מהישראלים כי לא רק ההנהגה הפוליטית של ישראל הוחלפה באחרת, כי אם גם פניה המוסריים. בגין התבטא אז בזכות "מלחמת ברירה" ובכך התריס כנגד כל מסורת מוסר המלחמה הישראלית. מלחמת לבנון, חשו רבים, היתה המלחמה הראשונה שבה לא עצם קיומה של מדינת ישראל עמד על הפרק, אלא מהלכים פוליטיים ואינטרסים שנויים במחלוקת. עמוס עוז, דוברו המובהק והרהוט של השמאל הישראלי, התקומם נגד "התועבה שבמלחמה הזאת", שלא נכפתה עלינו ולא באה לקדם סכנת קיום, אלא "להפיק תועלת" או "לנצל שעת כושר". "לא כך היה במלחמות קודמות", קבל עוז, "גם לא באלה השנויות בכל מיני מחלוקות". בעיניו, ההתחבטות המוסרית שעטפה תמיד את השימוש בכוח הורחה מכיסאה לטובת שטח כוחנית שאף אינה מתיימרת למצוא לה אצטלה מוסרית; ה"מהפכה" שחוללה מלחמת לבנון התבטאה, לדירוד של עוז, לא כמעשי נבלה שלא בוצעו קודם לכן, אלא כהפיכתם של מעשים כאלה לנורמה. אין ספק שגם אם היו נורמות הלחימה בעבר שונות מכפי שחשב עמוס עוז, היתה מלחמת לבנון הפעם הראשונה שעורערו יסודות מוסר המלחמה הישראלי במוצהר.

מהפכה זו ביחס למוסר המלחמה עוררה הוגים ישראליים להגות מחדש בתחום שרומה היה שתכניו העיקריים התעצבו

בניין, תעלה, עץ ואבן". "מי שנוהג כך, מוסיף יובל, "אפילו לא התכוון לפגוע באזרחים ככאלה – ודווקא מפני שהתעלם מהם כגורם מוסרי, וראה בהם רק חפץ נלווה – מסלף את אנושיותו שלו בכך שהוא שולל את שלהם".

אמנם, שלא כפלישה ללבנון בשנת 1982 – שבה חדר כוח צבאי אדיר למחנות – מעמדת יובל לא נובעת בהכרח שלילה של פעולה לסיכול פיגוע טרוריסטי נקודתי העומד להתרחש, מתוך סיכון מינימלי של חפים מפשע (שאלה שנעשתה לאחרונה מרכזית). אבל עמדתו דורשת לקיים את עצם ההבחנה בין אזרחים ללוחמים ואת הנורמות והמודעות הכרוכות בה. לעומת זאת, לפי כשר וידלין, מוסר המלחמה, כפי שהתעצב למן ימיו הראשונים של היישוב, בהשפעת הניסיון היהודי בגלות, ולאור עקרונותיה של תורת המלחמה הצודקת, אינו יכול לשרת עוד את "הפעילות המבצעית" ועל כן יש לזנוח. "הבחנות שהורגלנו בהן, הם כותבים, "כגון ההבחנה בין לוחמים לאזרחים שאינם מעורבים בלוחמה, אמורות להתעדכן או להיות מוחלפות בהבחנות אחרות, ההולמות את תנאי העימות מן הסוג הנוכחי". התפיסות האלה נתונות בראשיתן ואין לדעת כיצד יתפתחו, אילו מעשים יוצדקו לאורן, ואילו תגובות יבואו בעקבותיהן.

#### לקריאה נוספת:

גורני, יוסף, השאלה הערבית והבעיה היהודית: זרמים מדיניים-אידיאולוגיים בציונות ביחסם אל הישות הערבית בארץ-ישראל בשנים 1882-1948, ת"א: עם עובד, 1985.

ס.יזהר, סיפור חרבת חזעה, השבוי, מרחביה: הוצאת הקיבוץ הארצי, 1949.

הדרכי יהושפט, מלחמה ואסטרטגיה, ת"א: מערכות, 1990 |פרק ר': "האילוף המוסרי במלחמה".

וולצד, מייקל, מלחמות צודקות ולא צודקות, תל-אביב: הוצאת עם עובד, 1984.

כשר, אסא, אתיקה צבאית, משרד הביטחון, 1996.

לוי, אהוד, מאבק בנחל יבוק: עוצמה, מוסר וזהות יהודית, ירושלים: מאגנס, 1998.

מנוחין, ישי (עורך), על דמוקרטיה וציונות, יש גבול, תש"ן.

שפירא, אניטה, חרב היונה, תל-אביב: הוצאת עם-עובד, 1992.

Terry Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, Princeton University press, 1996.

ממלחמות ישראל שבה לא צבא היה האויב העיקרי, אלא ארגון שפעל בשיטות של לוחמת גרילה וטרור. לוחמה שכזו מניחה לפתחו של צבא דילמות מוסריות חדשות שבהן לא התנסה קודם לכן ובוחנת את מחויבותו לאידיאלים של מוסר המלחמה שבהם דבק בעבר. יותר מכול מעצימה הלחימה בארגונים כדוגמת אש"ף את המחיר הכרוך בשמירה על עקרון היסוד של צדקת הלחימה: הימנעות מפגיעה בחפים מפשע. בעניין זה מביע יובל עמדה עקרונית כלהלן: "וראי, האויב פעל מתוך שטח אזרחי ובתוכו, קצת מפני שזה היה מקומו הטבעי, כמיליציה עממית פלסטינית, וקצת מפני שהשתמש בכך לתחבולה אסטרטגית, להוסיף לעצמו הגנה או חסינות... אבל הכתם המוסרי שדבר זה מטיל על אש"ף אינו מצדיק בשום פנים ואופן, שישאל תכתיים גם את עצמה בהרג אזרחים שלא חטאו. אפשר לשאול: האם פירוש הדבר שירינו כבולות, והאסטרטגיה של אש"ף הצליחה? התשובה היא: אמנם כן, ובידוק בך. יש מחיר למוסריות ומבחנה היא הנכונות לשלם אותו".

דברים אלה רלוונטיים גם לוויכוח ולדילמות שנתעוררו כעשורים שלאחר מלחמת לבנון. מאז האינתיפאדה השנייה תופס המאבק בטרור, שיש הקוראים לו מלחמה, את מרכז סדר היום הביטחוני בישראל. בכמה חוגים קובעים מתפתח מוסר לחימה חדש – טיעונים השואכים את כוחם משחיתותם המוסרית של ארגוני טרור ונזקקים באופן חופשי למדי לתורת כפל התוצאות להצדקת פגיעה באזרחים חפים מפשע המיטיבה עם מטרות הלחימה. במסמך, הנראה כהתוויית קווי המתאר לתורת מוסר מלחמה חדשה, משרטטים האלוף עמוס ידלין והפרופסור אסא כשר את כלליה של "לחימה מוסרית בטרור". בניגוד לדבריו של ירמיהו יובל שצוטטו לעיל, מעבירים ידלין וכשר את האחריות המוסרית לפגיעה באזרחים אל הצד שכנגד. לדבריהם, "בלוחמה הנוכחית, האויב פועל ככונה תחילה מתוך סביבה מעורבת, גם מפני שלפעמים היא אכן נותנת לו הגנה מפניו, וגם מפני שכל פגיעה שלנו בסביבה האנושית שלו משרתת את מטרותיו. בעשותו כן, האויב מתנהג באופן הנוגר בעליל הן את המוסר והן את המשפט הבינלאומי. לפיכך, הוא נושא באחריות המוסרית לכל פגיעה שלנו בסביבה האנושית של מוקד טרור, שחובתנו, כאמור, להתגונן מפני הסכנה הנשקפת לנו ממנו". נוכל להתרשם מניגוד העמדות אם נשוב לדבריו של ירמיהו יובל, הכותב כי "להתייחס אל אזרחים חפים מפשע אלה, 'שכנוי של הרשע', כפי שעשינו, פירושו להתייחס אליהם לא כאל בני אדם אלא כאל מין חפץ – תוואי נוף,



## משפט, אתיקה, דת ורפואה בישראל

העריות? כיצד לנהוג אם נתגלעו חילוקי דעות בין בני זוג? האם או מתי להשתיל ביציות מופרות שהוקפאו? באילו תנאים מותר לערוך הסכם לנשיאת עוברים (פונדקאות)?

שאלות אלו ועוד רבות כמותן מורות על המורכבות של הדיון בנושאים הנוגעים לתחילת החיים. אבל גם בסוף החיים מתעוררות שאלות קשות. כיצד יש לנהוג כלפי החולה הנוטה למות? ומהם הכללים בנוגע למותר ולאסור בנטילת איברים מנפטרים לצורך השתלה והצלת חיים של הזולת? בקצה זה של ציר החיים שיטות חדשניות לשימור החיים מעוררות דילמות קשות בנוגע לקדושת החיים, הגדרת המוות, כבוד המת ורצונותיהם של הנפטר והאנשים הקרובים לו.

עניינים אלה נוגעים כולם לערכי היסוד החוקתיים של מדינת ישראל בהגדרתה כמדינה יהודית דמוקרטית. ערכים של צדק, שוויון וחירות הם ערכי היסוד של הדמוקרטיה, המושתתת על ההכרה הבסיסית בכבוד האדם. ערכי זכויות האדם באים לידי ביטוי מובהק במגילת העצמאות של מדינת ישראל. ראוי לזכור שקיים קשר היסטורי בין מערכת הערכים הזאת לבין הגורל של העם היהודי במאה ה-20. בשנת 1948 התקבלה, על רקע לקחי השואה היהודית, "הכרזה לכל באי עולם" בדבר זכויות האדם. "הזלוזל כזכויות האדם וביזוין הבשיל מעשים פראיים שפגעו קשה במצפונה של האנושות", נאמר במבוא של הכרזה זו, שבאה להגן על האדם מפני עריצות ודיכוי. יתרה מזאת, הזוועות שעשו רופאים נאצים בניסויים בבני אדם הולידו, בין היתר, את הקוד של נירנברג, שקבע לראשונה עקרונות אתיים בנוגע לרפואה, היונקים מן המוסר ההומניסטי ומקובלים על כל העולם. הלקחים מן הפשעים שבוצעו כדי לשפר את הגזע הארי מהבהבים גם כאותות אזהרה בשיח האתי העכשווי על השבחה גנטית.

יחד עם כך התחולל במחצית השנייה של המאה ה-20 שינוי ביחסים שבין רופאים לחולים. הרופא לא נתפס עוד כיוזע כול ובעל כוח מעין-מאגי לרפא את החולה, אלא כבן אנוש היכול גם לטעות. השינוי הזה בא לידי ביטוי גם במשפט. עם התרבותן של תביעות נזיקין בגין רשלנות רפואית נקבעה מסגרת נורמטיבית לאחריות המקצועית של רופאים. כמו כן נדרשו כתי המשפט להגן על זכויות החולים כלפי המטפלים בהם, והעיקרון של האוטונומיה של החולה החליף את הפטרנליזם שהיה מקובל ביחסי רופא-חולה. סמכות הרופא לקבל החלטות עצמאיות על פי מיטב שיפוטו בנוגע לטובת החולה נשמטה, ובמקומה קנתה לה אחיזה תפיסה של שותפות בקבלת החלטות. על הרופא הוחלה חובה להעביר לחולה מידע

המאה ה-20 היתה תקופה של קדמה טכנולוגית אדירה במדעי הרפואה, קרמה שהביאה עמה רילמות מוסריות רבות הנוגעות לחיים ומוות. הירדע על גוף האדם ויכולת ההתערבות הטיפולית העלו חששות מפני ההיכרים של "לשחק את האלוהים", מצד אחד, והציבו שאלות בדבר כבוד האדם, מצד אחר. התכונות בהתייחסות לסוגיות האלה בארצות שונות מלמדת כי היא תלויה תרבות ומושפעת מאמונתם של הנוגעים בדבר ומהשקפת עולמם. בישראל מושפעת ההתמודדות עם הדילמות הללו במידה רבה מן המחלוקת בין הגישות הדתיות לגישות החילוניות.

התפתחות הנורמות המשפטיות בישראל מורה על מתח בין היותה דמוקרטית שהמערכת החוקתית שלה מבוססת על עקרונות הומניסטיים וליברליים, לבין המחויבות החוקתית להבטיח את אופייה של המדינה כמדינה יהודית (אף שיש מחלוקת בדבר משמעותה של הגדרה זו). בזירה הזאת של האתיקה והמוסר של הרפואה יש אמביוולנטיות מיוחדת בין דתיים לחילונים, כי בצד ניגודי הגישות יש גם השפעות הדדיות: חיי החילונים מושפעים מהחלטות ממלכתיות הנגזרות מכוחן הפוליטי של מפלגות דתיות וחרדיות, ומהשפעת דבנים בקביעת מדיניות ממשלתית; ואילו הציבור הדתי מושפע ללא ספק ממה שקורה בציבור החילוני. יתרה מזאת, לעתים העמדות הדבניות הן מתירניות יותר מן העמדות ההומניסטיות. עקב כך יש לישראל (בעיני ישראלים ולא ישראלים כאחד) דימוי סתירתי: מצד אחד, מדינה הנתונה להשפעות רבניות מגכילות (למשל, בנוגע לטיפול בחולה הנוטה למות), ומן הצד האחר – מדינה הנתפסת כמתירנית ביותר (למשל, בנוגע להולדה רפואית ושיבוט (cloning)).

### שאלות של חיים ומוות

הסוגיות הערכיות העומדות על הפרק קשות, והן נוגעות למישורים האינטימיים ביותר של חיי הפרט. בתחילת החיים עולות שאלות בנוגע לשליטה של הפרט על כושר הרבייה, למן הפסקות היריון והפריה חוץ-גופית ועד סוגיית השיבוט הגנטי (cloning). טכנולוגיות אלו מעוררות שאלות משפטיות ודילמות אתיות בנוגע למעמד העובר, להגדרת ההורות ולחירות ההולדה. למשל, האם ובאילו תנאים מותר להשמיד ביציות מופרות? אם הושתלו כמה ביציות ונוצר היריון מרובה עוברים, האם נכון לדלל עוברים, ואם כן – איזה מהם? ובמקרה של תרומות זרע ותרומות ביצית: מי הוא האב ומי היא האם, ומהו המעמד ההלכתי של היילוד מבחינת דיני הממזרות ואיסורי

## ערכים יהודיים

סיבות חברתיות ותרבותיות שונות הביאו לכך שיהודים מילאו תפקיד מיוחד בעולם הרפואה. הדבר בא לידי ביטוי בעובדה ש-29% מזוכי פרס נובל לרפואה הם יהודים. אין פלא שרופאים יהודיים היו מעורבים, לאורך ההיסטוריה, בהתמודדות עם דילמות אתיות. יש הקושרים זאת למה שהם מכנים "קרבה טבעית" בין יהדות לרפואה. אמר על כך הרב עמנואל יעקובוביץ, מגדולי העוסקים בשאלות הלכה ורפואה: "אין כמעט ספק שמכל המדעים המעשיים, הרפואה היא זו אשר עמה נהנית היהדות, היסטורית ואינטלקטואלית, מקרבה טבעית, ואשר ביחס אליה מתאים ביותר המשפט העברי כדי ליישם את כלליו המוסריים המנומקים והפרגמטיים".

אחרים מבליטים דווקא את הדמיון בהתמודדות האתית של שלוש הרתות המונותיאיסטיות, וזאת בלי להתעלם מהבדלי גישה ביניהן בשאלות ספציפיות. מכל מקום, בחינה היסטורית של יחס פוסקי הלכה אל הרפואה מודה על תמונה מורכבת יותר. אחת הרוגמאות הבולטות להתנגשות בין פוסקי הלכה למדע הרפואה התחוללה בפרוסיה, כשלהי המאה ה-18, בפרשה הידועה ב"פולמוס הלנת המתים". מדע הרפואה באותה העת

על מצבו הרפואי והחלופות הטיפוליות האפשריות, ולחולה ניתנה הבחירה להסכים או לסרב לטיפול.

## כבוד האדם וחירותו

העקרונות הנורמטיביים שמהם נגזרות זכויות החולים – הזכות לחירות, לשלמות הגוף ולפרטיות – נקבעו ב"חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, התשנ"ב – 1992". כעבור שנים אחדות, בשנת 1996, חוקקה הכנסת את "חוק זכויות החולה", כדי לעגן בו שורה של זכויות הנגזרות מעקרון האוטונומיה ואשר הוכרו בפסיקת בתי המשפט – לרבות הזכות להסכמה מדעת מצד המטופל לטיפול המוצע לו, הזכות לקבל מידע רפואי אישי והזכות לסודיות רפואית. על הקושי של החברה הישראלית ומוסדותיה, כולל ממסדה הרפואי, להסתגל לעקרונותיו של החוק הזה תלמד העובדה ש-13 שנים חלפו מאז הועלתה לראשונה בכנסת הצעת החוק הראשונה להגנה על זכויות החולה ועד לקבלתו.

אכן, השורש הרעיוני של מושג האוטונומיה של החולה נמצא בתפיסת עולם הומניסטית של ערך חירות הפרט. ערך זה מחייב הימנעות מהתערבות ברשות הפרט ובהתקשרויות חופשיות בין בני אדם. זוהי חירות במובן השלילי של חופש הפרט: אנו שוללים מהחברה את זכותה להתערב בענייניו האישיים של הפרט. אבל לחירות יש גם מובן חיובי, המחייב את החברה גם לכבד את משאלותיו ורצונותיו של הפרט, ולאפשר לו לעצב את חייו כראות עיניו על פי מטרותיו. זהו ערך האוטונומיה שביטא ישעיהו ברלין, כמסתו הידועה "שני מושגים של חירות": "המשמעות החיובית של המילה 'חירות' נובעת ממשאלתו של היחיד להיות אדון לעצמו. אני מבקש שחיי והחלטותי יהיו תלויים בי עצמי, לא בכוחות חיצוניים כלשהם. אני מבקש להיות מכשיר של פעולותי הרצוניות שלי, לא של זולתי ... מכוון עצמי ולא מופעל על ידי הטבע החיצון או על ידי בני אדם אחרים, כאילו הייתי חפץ. ... אני מבקש מעל לכול להיות מודע לעצמי כיצור חושב, רוצה, פעיל, נושא באחריות לבחירותי ומסוגל להסבירן על ידי התייחסות לרעיונותי ולמטרותי".

בישראל, כמו במדינות דמוקרטיות אחרות, ערך זה של האוטונומיה הוא עמוד התווך של היחסים המשפטיים בין רופאים לחולים, כפי שהסביר הפרופ' עמוס שפירא. הגישה הזאת משאירה מקום לפרט לנהל את ענייניו ולהחליט החלטות בנוגע לחייו על פי השקפת עולמו הערכית, בהתאם לצו מצפונו, לאמונתו הדתית ולמורשתו התרבותית. אבל בישראל יש השפעה ציבורית ונורמטיבית גם לגישה הטוענת כי בהיות מדינת ישראל מדינה יהודית יש לפעול בה על פי ערכי ההלכה והמורשת היהודית.

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



ציור דיוקן של החת"ם סופר. פוסקים רבים התנגדו לנתיחת מתים בנימוק שזו נוגדת את ההלכה היהודית. החת"ם סופר טען שסטודנט יהודי לרפואה אין לו ללמוד אפילו מנתיחת גוויותיהם של נוצרים



עצרת מחאה נגד נתיחת מתים בישראל (1979). התנגדות לניתוח גוויות מתים למטרות לימוד יצרה מכשולים על דרך התקדמותו של מדע הרפואה

היהודיים לעקוף את המכשול. ספק אם ניתן להמשיך כך יותר משנתיים-שלוש, ורק פרוץ המלחמה ב־1939 שם קץ טראגי לפרשה.

ההליכי המודרניזציה והחילון יצרו בתחום הזה שתי מגמות סותרות: מצד אחד, הם גרמו להתקפדות ולהקצנה בחלקים ניכרים של הממסד הרבני, בעיקר באגפיו החרדיים, ומן הצד האחר – הם גרמו לחלקים אחרים ביהדות הרבנית לחפש דרכים ליישוק הרמוני יותר של המתח שבין ההלכה למדע הרפואה, בדרך כלל על ידי פרשנות חרשה וגמישה יותר להלכות הרלוונטיות. היום ניכרת בקרב רבים מדוברי ההלכה בישראל פתיחות לחידושים רפואיים, והגישה החיובית הזאת מתבססת על עקרונות הלכתיים ומצוות דתיות. כך, למשל, מוגדרת קרושת החיים ערך עליון, ומולידה מצוות שונות הנוגעות לפיקוח נפש. המצווה "רפא ירפא" חוברת לתפיסה יסודית של מעשה הבריאה, שעל פיה האדם נועד לשפר עולם לא מושלם, ו"אפילו אדם צריך תיקון". בענייני הולדה המצווה של "פרו ורבו" היא עיקרון מנחה. אפילו היחס אל המחקר בעוברי אנוש הוא יחס תומך, בגלל התועלות הרפואיות האפשריות. שלא כגישה הנוצדית-הקתולית, הרואה כרגע ההתעברות של הביצית והזרע את תחילת קיומו של האדם ומתנגדת להתערבות אנושית במשפט הטבע האלוהי, מתייחסים פוסקי הלכה אל העובר כראשית התפתחותו כאל "מיא בעלמא" ("מים בעולם", כלומר אפילו בגדר עוכר איננו), ועד שלא נולד אין לעובר מעמד שווה ערך למעמד האדם. לכך יש השפעה גם על הפסקות היריון, כי כאשר היריון מסכן את חיי האם מותר להפסיקו גם בשלבים המאוחרים ביותר, מפני ש"חיי קורמים לחייו".

המשפט הישראלי הוא משפט חילוני שכלליו נקבעים בחוקי

גרס שלא ניתן לקבוע כוודאות את זמן המוות המוחלט כטרם חלפו שלושה ימים לפחות ממועד הפטירה. קביעה זאת סתרה את עמדת ההלכה, האוסרת את הלנת המת ודורשת את קבורתו ביום פטירתו. בפולמוס הסוער, שארך כמה שנים, נטלו חלק, מצד אחד, רבני הדור ובראשם ר' יחזקאל לנדאו ("הנודע ביהודה"), ומצד אחר, ראשי המשכילים, ובהם הרופא והפילוסוף מרקוס הרץ, יצחק אייכל, ממייסדי "חברת דורשי שפת עבר", ויואל ברי"ל, מעורכי המאסף. מסכם חוקר ההשכלה והנאורות, שמואל פיינר: "עלתה כאן במלוא חריפותה השאלה האם האליטה הרבנית מסוגלת להתאים את הדת לעולם שבו התבונה, המדע וההומניזם מכתיבים את סדרי החברה ואת חיי האדם". המחלוקת הסוערת והחרדית, מלווה בביטויי גנאי קיצוניים, הגיעה לקצה ב־1798, שעה שפרידריך וילהלם השלישי, מלך פרוסיה, פרסם צו שהפקיע את קביעת מועד המוות מידיהם של כוהני הדת והפקיד אותה ביריהם של הרופאים.

דוגמה נוספת עניינה בסוגיה שעדיין לא ירדה מסדר היום הציבורי: נתיחת המת. פוסקי הלכה מנמקים את עמדתם, השוללת בדרך כלל את נתיחת המת, כשמירה על כבודו, והיא מתירה אותה רק מטעם של פיקוח נפש (כאשר ניתוח כזה עשוי להציל חולה אחר שבאותה שעה עצמה נמצא בסכנת חיים). הגישה הזאת עמדה בסתירה חריפה לגישת מדע הרפואה, שלפיה ניתוחי מתים הם צורך כסיסי וחיוני מבחינת התפתחות מדע הרפואה ואין להעלות על הדעת לימודי אנטומיה ללא נתיחת מתים. אחד מחשובי הפוסקים במאה ה־19, החת"ם סופר, הגדיל לעשות בפולמוס נגד נתיחת מתים וטען כי סטודנט יהודי לרפואה, שנועד לרפא חולים יהודיים, אין לו מה ללמוד מניתוחי גופות של נוצרים בבית ספר לרפואה, משום שהללו הם "אוכלי שקצים ורמשים", ולא ניתן ללמוד מהם על הטיפול בגופם של יהודים, שאינם אוכלי שקצים.

ההתנגדות החרדית לנתיחת מתים מצד האורתודוקסיה יצרה מכשולים לא מבוטלים על דרך ההתקדמות של יהודים בשדה הרפואה והמחקר המדעי. בפולין, במחצית השנייה של שנות ה־30, הציבה עמדת הדבנים בסוגיה הזאת את הסטודנטים היהודיים בפקולטה לרפואה באוניברסיטת ורשה במצב בלתי אפשרי: כאשר גברו הלכי הרוח האנטישמיים, הודיעו שלטונות האוניברסיטה של ורשה כי הקהילה הנוצרית תספק גוויות לניתוחי הסטודנטים לרפואה הנוצריים, והקהילה היהודית תספק גוויות לסטודנטים היהודיים. משמעות ההחלטה היתה ברורה: לנוכח סירובם המוחלט של הרבנים להתיר נתיחת מתים לא יכלו סטודנטים יהודיים להשלים את לימודי האנטומיה שלהם וממילא היה עליהם לנטוש את האוניברסיטה. רק באמצעות שיחוד ובדרכי הערמה הצליחו מנהיגי הסטודנטים

אלא בהתקיים תנאים מסוימים, כגון שאין אפשרות שהטיפול יינתן על ידי אדם אחר. הסיבה להיתר היא, בין היתר, שאי טיפול יביא לשנאה חמורה כלפי היהודים. כמו כן, על פי השולחן ערוך, אסור ליילד "גויה" בשבת, ויש פוסקים שאינם מתירים זאת אפילו בתנאים שבהם מותר לרופא יהודי להגיש טיפול רפואי לחולה "גוי". גישה זאת מנוגדת מיסודה לעקרונות ההומניזם, ולא למותר לציין כי ההנחה הרווחת היא שרופאים שומרי מצוות רבים אינם מקיימים הלכות אלה, מקצתם "מפני דרכי שלום" ומקצתם ממניעים מוסריים.

## החולה הנוטה למות

המתח בין הגישה ההלכתית להומניסטית בשאלת קדושת החיים עיכב במשך שנים רבות את ההסדרה בחוק של הטיפול הרפואי בסוף החיים. אם כי, ראוי להרגיש, כי גם בשיח האתי הלא דתי יש לעתים חילוקי דעות בשאלות שמתעוררות בנוגע לטיפול הרפואי שמקבלים חולים בסוף החיים, נוכח היכולת הטכנולוגית לשמר חיים. מתי לטפל ומתי לא, ועד כמה? האם יש להאריך כל חיים בכל מחיר ולו ליום אחד? האם יש להביא בחשבון את איכות החיים והסבל של החולה? האם מותר לנתק חולה ממכונת הנשמה? האם מותר להימנע מהזנה מלאכותית? באיזו מידה יש לכבד את רצונו של החולה לקבל או לא לקבל טיפול? אם מדובר בחולה בלתי כשיר, האם יש להתחשק ב"צוואה מחיים", כלומר, בהוראות מקדימות שנתן עוד בהיותו עדיין צלול בדעתו?

בהקשר הזה קיים מתח בין הערך של האוטונומיה – כיבוד בחירתו החופשית של היחיד – לבין הערך של קדושת החיים, שבשמו מבקשים להגביל את זכות הפרט לאוטונומיה. בדמוקרטיה מערבית, שיש להן שיטות משפט דומות לשיטת המשפט הישראלית, גובר הערך של האוטונומיה, ורצונו של החולה הוא שקובע את מהלך הטיפול הרפואי בו בסוף חיו. אבל הגישה בהלכה היהודית היא אחרת. הגם שהיא מכירה בערך של בחירת הפרט, האמונה הדתית היא שחייו ומותו של אדם נתונים בידי האל ולכן אין האדם אדון וריבון על גופו ויש לראות בקדושת החיים ערך עליון.

במהלך החקיקה של חוק זכויות החולה, אשר נתקבל בשנת 1996, עלתה יוזמה לקבוע את זכותו של חולה סופני למות בכבוד על פי עיקרי השקפת עולמו ואמונתו. ואולם סעיף החוק שהוצע לא עבר את הקריאה השנייה והשלישית של החוק בכנסת והושמט מן הנוסח שנתקבל, בשל התנגדותן של סיעות חרדיות. בתחילת שנת 2000, בעקבות קריאת בית המשפט העליון להבהיר את המותר והאסור בחקיקה, מינה שר הבריאות ועדה ממשלתית ציבורית, בראשותו של הפרופ' אברהם

הכנסת ופרשנותם בפסיקת בתי המשפט. הכנסת חוקקה חוקים רבים בעניינים הנוגעים לרפואה ולבריאות: נתיחות לאחר המוות, הפסקות היריון, פונרקאות, זכויות החולה, ביטוח בריאות ממלכתי, ולאחרונה גם בתחומי ההגנה על פרטיות המירע הגנטי ואיסור התערבות גנטית באמצעות שיבוט אדם או שינוי מכוון בתאי רבייה. עניינים אחרים – למשל, ניסויים רפואיים בבני אדם והפריה חוץ-גופית – הוסדרו בחקיקת משנה מכוח סמכות חוקית של שר הבריאות להתקין תקנות שעניינן בריאות הציבור.

על פי "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", צריכים חוקי הכנסת לשקף איזון של ערכי מדינת ישראל כמדינה יהודית וכמדינה דמוקרטית. ואולם בפרשנות החוק עשויות להתעורר שאלות לא פתורות הכרוכות בהתנגשות בין ערכים מתחרים. דילמה ערכית מגלמת, מעצם טבעה, התנגשות בין ערכים שונים. בהקשר של הרפואה ההתנגשות היא לעתים בין ערכי הדת היהודית לבין ערכי המוסר ההומניסטי העומד ביסוד המשטר הדמוקרטי החילוני. דוגמה לכך היא היחס אל קדושת החיים. במשנה, במסכת סנהדרין, נאמר: "לפיכך נברא אדם יחיד, ללמדך שכל המאכזר נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו איבר עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא". זהו הנוסח המקורי, אשר אינו מבחין בין אדם לאדם, ואילו הנוסח שרווח ורווח היום בקרב העם והרבנים בישראל הוא "כל המקיים נפש אחת מישראל" – ללמדנו שהכוונה היא לקדושת חייו של האדם היהודי, בעור ההכרה בקדושת חייו של ה"גוי" היא מסויגת, מותנית ומוגבלת או אף מוכחשת. כך, למשל, הקביעה ההלכתית שלפיה "פיקוח נפש דוחה שבת" חלה רק על יהודים ואסור לרופא יהודי לטפל בשבת ב"גוי"



קיים מתח בין הערך של האוטונומיה – כיבוד בחירתו החופשית של החולה הסופני (בתמונה: גזעון נקש, הישראלי הראשון שעתר לבג"ץ בבקשה שיותר לו לשים קץ לחייו) – לבין הערך של קדושת החיים. החוק הישראלי אינו מכיר ברצונו של החולה לנתק עצמו מהנשמה מלאכותית, אפילו יבקש זאת בדעה צלולה

בנוגע לקדושת החיים, והעיקרון שנקבע במסכת אהלות במשנה, שלפיו "אין רוחים נפש מפני נפש", נדרשת ודאות כי אכן מדובר בתורם מת, שאם לא כן, עצם נטילת האיברים מגופו תגרום למותו. יש מיעוט בקרב הרבנים שאינו מסכים עם קביעת המוות כמוות מוחי, ואוסר תרומת איברים חיוניים מן המת. אך רוב פוסקי ההלכה בדורנו מקבלים כעיקרון את העמדה הרפואית שלפיה מוות מוחי הוא מוות, אם כי הם אינם מעודדים תרומות מן המת כל עוד אין נוכחות של משגיחים רבניים ברגע של קביעת המוות בבתי החולים. יחד עם זאת יש מעט פסיקות שלפיהן מצווה דתית היא להסכים בחיים לתרום איברים שיילקחו לאחד המוות. הדבר גורם בלכול בקרב הציבור בישראל, שחלקו מחזיק בדעה מוטעית כאילו אסור מן ההלכה להסכים לתרומת איברים מן המת, ושיעור המסכימים לכך קטן ביחס למדינות אחרות בעולם.

תרומת איברים מן החי מעוררת שאלות אחרות. ישנם איברים שאדם אינו יכול לחיות בלעדיהם, אך יש איברים אחרים (בעיקר כליות) שניתן לתרום בסיכון רפואי קטן. החשש העיקרי הוא מפני ניצולם של אנשים חלשים, שמא התרומה אינה נעשית באופן אוטונומי מתוך רצון חופשי, אלא בלחצים משפחתיים, חברתיים ופסיכולוגיים שונים. בהקשר הזה עולה סוגיה בעייתית מאוד בנוגע לשאלת התשלום בעבור תרומת האיבר. זוהי דוגמה מעניינת נוספת להתנגשות בין ערכים הומניסטיים לבין ערכים דתיים, והמוסר ההומניסטי מציב גבולות וסייגים למה שמותר לעשות כדי להציל חיים, מקום שהדת היהודית היא מתירנית יותר.

גישתם של רבנים הנוטלים חלק בריון הציבורי בנושא הזה היא שמבחינה הלכתית אין כל פסול בתשלום על איבר, אבל דווקא בשיח זכויות האדם ההומניסטי רואים בכך פגיעה בכבוד האדם. הנורמות הבינלאומיות כהקשר הזה אוסרות איסור חד-משמעי תשלום בעבור חלקי גוף. לפי גישה זו, סחר באיברים הוא ניצול המצוקה הכלכלית של עניי העולם בידי חולים עשירים, והוא כרוך כפגיעות קשות בזכויות האדם של התורמים. בישראל, כמו בכל העולם, קיים מחסור בכליות להשתלה, ויש חולים שנפטרים בזמן ההמתנה לאיבר. אם כי הכנסת לא חוקקה מעולם חוק האוסר תשלום על איברים, מרכזי ההשתלות בבתי החולים הציבוריים בישראל מכבדים את הנורמה האתית המקובלת ברמה הבינלאומית. אבל ישראלים רבים עוברים השתלות במוסדות פרטיים מחוץ לישראל, ולמרבית הצער יצא לנו מוניטין של עם המעורב בפרקטיקות אסורות של סחר באיברים. דבר זה מעורר דאגה מיוחדת על רקע הדימוי האנטישמי של היהודי שיילוק, האנטי-גיבור של שייקספיר, אשר עמד על זכותו החוזית לקבל "ליטרת בשר" כמימוש של ערכות להלוואה שנתן לסוחר מוונציה.

שטיינברג, שהוענק לו פרס ישראל בזכות יצירתה של אנציקלופדיה הלכתית-רפואית. המנדט של הוועדה היה לגבש הצעת חוק בשאלות הנוגעות לחולה הנוטה למות. היא כללה 59 רופאים ואנשי מקצועות הבריאות, משפטנים, פילוסופים, רבנים מכל זרמי היהדות, וכן אנשי דת מוסלמיים ונוצריים. השאיפה היתה להגיע להסכמה רחבה שתהיה מקובלת על הכול, אבל ההסכמה שהושגה היתה מסויגת. חילוקי הדעות העיקריים בין החברים בוועדת שטיינברג נגעו לשני נושאים: ניתוק ממכשירי הנשמה והימנעות מאמצעים מלאכותיים של מזון ונוזלים. הצעת החוק שגובשה על דעת רוב חברי הוועדה, ושנתקבלה לבסוף בכנסת בשנת 2005, שיקפה את הערפת הערך של קדושת החיים על פני ערך האוטונומיה.

החוק מכיר באוטונומיה של החולה הכשיר, וכן בתוקפן של הנחיות מקדימות שניתנו מראש בידי חולה שנעשה בלתי כשיר. יחד עם זאת הוא אוסר הפסקה של הנשמה מלאכותית כשהדבר עלול להביא למות החולה, אפילו יבקש זאת בדעה צלולה. כמו כן ההכרה בתוקפן של הנחיות מקדימות היא מסויגת – הן אינן חלות על אוכל ושתיה. לעניין זה, של מזון ונוזלים, מבחין החוק בין החולה הכשיר לבלתי כשיר. הוסכם אמנם כי לא ניתן לכפות על אדם בעל כושר הכרה ודיבור לאכול או לשתות בניגוד לרצונו. אבל מחלוקת התגלעה סביב השאלה אם יש לכבד הוראות מקדימות של חולה בלתי כשיר להימנע מהזנה מלאכותית. במדינות המערב נחשבת הזנה מלאכותית לטיפול רפואי לכל דבר ועניין, ויש לכבד את רצון החולה בין שהוא מביע אותו בזמן אמת ובין שהביע אותו בהוראות מקדימות. לעומת זאת, בחוק הישראלי גבדה הגישה ההלכתית השוללת הימנעות מהזנה כי היא רואה בכך הרעבה למוות של החולה או סיוע להתאבדות.

## תרומות איברים

תחום רפואי אחר המעורר בעיות מנקודת מבט דתית, וגם בו מתעכבת החקיקה, הוא השתלות איברים. עניין זה מעורר שאלות כבדות משקל מבחינה רפואית, אתית, משפטית והלכתית, בין שמדובר בתרומות איברים מנפטרים ובין שמדובר בתרומות מאנשים חיים. לעניין התרומה מן המת, הערכים של כבוד המת וההגנה על גופתו מפני חילול נסוגים בפני האפשרות של הצלת חיי הזולת, גם על פי גישתם של רבים מפוסקי ההלכה. אלא שהקושי המרכזי נוגע לשאלה של קביעת רגע המוות. מבחינה רפואית, ההגדרה של המוות היא מוות "מוחי" – כלומר, הפסקת הפעילות של גזע המוח (כאשר ממשיכה הפעילות של הלב והריאות והאיברים הפנימיים האחרים, ולכן אפשר ליטול אותם לצורך השתלה בזולת). נוכח תפיסת ההלכה

רעים בין אומות העולם שיש לאסור שיבוט למטרות רבייה. כך, למשל, קובעת ההצהרה האוניברסלית בדבר הגנום האנושי וזכויות האדם, משנת 1997, שיש לאסור "פרקטיקות המנוגדות לכבוד האדם, כדוגמת שיבוט של אדם למטרות רבייה" (reproductive cloning of human beings). בדומה לכך, קבעה תוספת לאמנה האירופית בדבר זכויות האדם וביו-רפואה, בשנת 1998, כי יש לאסור כל התערבות שמטרתה ליצור אדם שהוא זהה מבחינה גנטית לאדם אחר. חילוקי דעות נותרו רק בנוגע למחקר בשיבוט כרי ליצור תאי גזע עוברים למטרות מחקר רפואי, שבו היישום הצפוי העיקרי הוא גידול של רקמות להשתלה. העובדה שבשראל נחקק האיסור על שיבוט האדם רק כהוראת שעה, כלומר באופן זמני, מורה על הסתייגות מאיסור החלטי של השימוש בטכנולוגיה זו.

ההתנגדות העקרונית לשיבוט האדם כמה טעמים לה. ראשית, כפי שעולה מהמסמכים הבינלאומיים שצוטטו, השיבוט נחשב להתערבות הפוגעת בכבוד האדם. היטיב להסביר זאת יורגן הברמאס, איש ההגות הגרמני, במסתו "טיעון נגד שיבוט בני אדם": "השליטה השרירותית על המערכת הגנטית של אדם אחר תכונן מערכת יחסים בין-אישית שטרם נודעה עד כה בין היוצר למיוצר, ... ובעיקרון לא ניתן לשנות[ה] ליחסים בין שווים". שנית, יש השפעה פוליטית רבה להתנגדות הדתית-הנוצרית לכל מחקר בעוברי אנוש. וגם אלה שרואים את התועלת במחקר בעוברים שומרים על כלל אתי שיש להשתמש בעוברים קיימים (כלומר, בביציות מופרות עודפות מטיפולי פוריות) אבל אין ליצור מלכתחילה עוברים למטרות מחקר. שלישית, יש להביא בחשבון את הצורך במספר רב של ביציות גם למחקר וגם ליישומים עתידיים, והשאלה של מקור הביציות מעוררת סוגיות נכבדות בנוגע לכבוד האישה וחשש מפני ניצול נשים וסחר בביציות. כך, בתחילת 2006, נתגלה כי חוקר מקוריאאה, אשר הוריע בשנה הקודמת כי הצליח לשבט עוברים אנושיים, סילף נתונים של המחקר, לרבות נתונים על הביציות שבהן השתמש. ועדת חקירה מצאה כי נעשה שימוש ב-2,061 ביציות מ-129 נשים, שחלק לא מבוטל מהן נזקקו לטיפול רפואי בעקבות התרומה.

העמדה הרווחת בישראל בסוגיה הזאת היא שונה בתכלית השינוי. לפי הגישה ההלכתית שהוצגה בדיון הציבורי בישראל סביב חקיקת הכנסת, לרוב פוסקי ההלכה אין כל התנגדות עקרונית למחקר בעוברים אם אפשר להפיק מכך תועלת רפואית. נוסף על מצוות "פרו ורבו" ו"רפא ירפא" יש נורמות תרבותיות ישראליות שמעודדות ילודה ותומכות בפיתוח של שיטת הולדה חדשה כפתרון לבעיות פוריות או לצרכים רפואיים אחרים (כגון במקרה של הולדת ילד שיהיה מתאים מבחינה גנטית לתרום מוח עצם לאח או אחות חולה). במדינה

בהקשר הזה ראוי גם להזכיר את עניין תרומות הביציות במסגרת טיפולי הפריה חוץ-גופית. ישראל בולטת בעולם בשיעור ההפריה האלה, המתבצעות בה בכל שנה, בנגישות הטיפולים גם למי שאינם נשואים, ובהיקף המימון הציבורי שנותן ביטוח הבריאות הממלכתי. יחד עם זאת, שאלות הלכתיות בדבר הספק-ממזרות של ילדים שנולדים מהפריה רפואית, בנסיבות מסוימות, מנעו עד היום חקיקה של הכנסת שתקבע את מעמדם החוקי של הילדים, והפרקטיקה הרפואית מוסדרת בחקיקת משנה של שר הבריאות. התקנות שהותקנו לעניין הזה אינן מתירות תרומת ביציות של נשים שהן עצמן אינן עוברות טיפולי פוריות, בגלל הסיכונים הכרוכים בכך. נטילת ביציות היא הליך רפואי פולשני הכרוך בטיפול הורמונלי אינטנסיבי ובהרדמה כללית, עם סיכונים נלווים, לרבות מוות. כמו כן התקנות אינן מתירות תשלום בעבור תרומת ביציות ממטופלות, בהתאם לנורמה המקובלת בעולם הרואה בכך מקרה פרטי של איסור הסחר באיברים. התוצאה היא מחסור חמור בביציות לטיפולי פוריות, וגם כאן הומצא פתרון של ייצוא הבעיה אל מחוץ לגבולות המדינה, מתוך ניצול פערים כלכליים גלובליים. נוצר מצב שבו רופאים ישראלים היו לשותפים בהקמה ובהפעלה של מרפאות בארצות אחרות, המציעות לבעלי היכולת תרומות ביציות מנשים הזקוקות לכסף. ולהבדיל מן הסחר הבין-ארצי בכליות, הרבר אף נעשה כחסות התקנות אשר תוקנו כדי לאפשר זאת באופן חוקי.

## שיבוט גנטי

דוגמה נוספת לסוגיה אתית נכבדה שבה נוקטת ישראל עמדה שהיא שונה מהרבה מזו של אומות אחרות בעולם, במירה רבה בהשפעת הגישה ההלכתית, היא סוגיית שיבוט האדם (human cloning). שיבוט הוא שיטה שבה מסירים גרעין מתוך ביצית ומחליפים אותו בגרעין של תא אחר, ולאחר מכן מגרים את הביצית להתחלק כאילו הופרתה בזרע. הכבשה דולי נולדה משיטה זו ב-1997, והיא היתה זהה מבחינה גנטית לכבשה הבוגרת שממנה נלקח התא שגרעינו הושתל בביצית. מבחינה תיאורטית, ניתן להשתמש באותה שיטה כדי לשכפל ולהוליד בני אדם זהים, אם כי הדבר טרם נעשה. בעקבות לידתה של דולי מיהרו מדינות רבות לחוקק חוקים שאוסרים שיבוט אדם. גם ישראל חוקקה חוק כזה, כתחילת 1999, כהוראת שעה שתוקפה לחמש שנים, והיא הוארכה לחמש שנים נוספות ב-2004.

בשנת 2001 יזמו צרפת וגרמניה בארגון האומות המאוחדות הצעה לאמץ אמנה בינלאומית שתאסור את שיבוט האדם. בדיונים שהתקיימו סביב ההצעה, התברר כי קיימת תמימות

## צדק חברתי בעולם גלובלי

ערך מרכזי בשיח האתי-המשפטי סביב שאלות החיים והמוות המוצגות כאן הוא הערך של חירות הפרט. עם זאת הדברים עולים בתוך הקשר כלכלי-חברתי, שיש היבטים ערכיים הנגזרים מעקרון הצדק. הקדמה הרפואית הביאה לעלייה ניכרת בתוחלת החיים, אך גם לבעיות בריאות חדשות הנוגעות להזדקנות ולמחלות הזקנה. אבל העלויות הגבוהות של הטכנולוגיות החדשות מציבות גבולות לזכות האדם לבריאות. האילוצים הכלכליים מגבילים את יכולת הפרט והחברה לתת מענה לכל צורכי הבריאות, ומעוררים דילמות קשות בנוגע לצדק בחלוקה של משאבים מוגבלים. הדברים באים לידי ביטוי בישראל בתחום של קביעת עדיפויות בערכון הסל הבסיסי של ביטוח הבריאות הממלכתי. לדוגמה, האם יש להקצות משאבים להכללה של תרופה חרשה המאריכה חיים של חולי סרטן, או האם חשוב יותר להוסיף משאבים לטיפול סיעורי בזקנים? אלו הן שאלות ערכיות מובהקות של צדק חברתי. בדומה לכך, פערים כלכליים-חברתיים בין קבוצות אוכלוסייה, הן ברמה המקומית והן ברמה הגלובלית, המשתקפים גם בפערים במצבי בריאות, מעלים שאלות יסוד של צדק חברתי הנוגעות לשוויון בנגישות של שירותי הבריאות ולערכים של סולידריות חברתית, עזרה הדדית ודאגה לחלש. כל השאלות הללו מחריפות על רקע ערעור יסודותיה של מדינת הרווחה והתגברות מגמות ההפרטה, ובכלל זה הפרטת שירותי הבריאות (חלקה של ההוצאה הפרטית מכלל ההוצאה הלאומית לבריאות עלה מ-24% בשנת 1997 ל-30% בשנת 2004. יחד עם כך עלתה הוצאת משקי הבית לבריאות מ-3.8% מכלל ההוצאה המשפחתית בשנת 1997 ל-5.0% בשנת 2004).

עלותן של תרופות חדשות היא גורם מרכזי בהתייחסות שירותי הבריאות בעולם כולו. תעשיית התרופות מתנהלת בשוק הפרטי, והיא מונעת באינטרס של עשיית רווח כלכלי, להבדיל מאינטרס של קידום בריאות הציבור. גם המחקר והפיתוח הפרמצאוטי מכוונים לצרכנים בעלי יכולת קנייה, להבדיל מצרכנים בסיסיים של בריאות. כך, למשל, משקיעה התעשייה בפיתוח תכשירים כמו הוויאגרה או במחקר "אנטי-אייג'ינג", ולא במניעה של מחלות טרופיות כגון המלריה, הגורמת למותם של מאות אלפי אנשים וילדים בעולם בכל שנה, ובטיפול בהן. ראוי לציין, בהקשר הזה, כי אחת מזכויות האדם המוגנות במשפט הבינלאומי, יחד עם הזכות לבריאות, היא הזכות ליהנות מיתרונות הקדמה המרעית ושימושיה. זכויות אדם אלה הן אוניברסליות. נוכח מגמות נרחבות של הפרטה ומסחור של שירותי הבריאות, כאשר הרפואה הופכת לעתים מיעוד לעסק, ניתן לטעון כי עשוי להיות צידוק מוסרי



ערך מרכזי בשיח האתי-המשפטי בבעיות רפואיות הוא הערך של חירות הפרט, ובכלל זה של זכות האישה על גופה. בתמונה: הפגנת נשים (1979) נגד חוק ההפלות שהחמיר את הקריטריונים לביצוע הפסקה מלאכותית של הריונות

רמוקרטית, כך טענו המסנגרים על האיסור הזמני של השיבוט, צריך להציג טעמים כבדי משקל כדי להצדיק הגבלות על חופש המדע והמחקר המדעי, מצד אחד, ועל חירות ההולדה והזכות להורות, מצד אחר. על פי הגישה הזאת, המדינה הדמוקרטית-היהודית היא בעלת עמדה מוסרית ייחודית ואיננה מוצאת פסול עקרוני בשיבוט אדם. הסיבה היחידה לאסור אותו היום היא שהמחקר בבעלי חיים מראה שהשיטה איננה יעילה ואיננה בטוחה כשיטת הולדה. לכשיתגברו על סיכונים אלה, לא תהיה סיבה טובה לאסור את השיבוט. המתירנות הזאת נתפסת כיתרון שיאפשר לישראל להיות חלוצה במחקר בתחום הזה של הביו-טכנולוגיה, כפי שהיתה בתחום של ההפרה החוץ-גופית, על כל המשמעותיות הכלכליות המשתמעות מכך.

מובן שלאפשרות השיבוט יש השלכות כלל אנושיות. בין המקטרגים מכל הצדדים יש המזהירים כי היכולת לשבט אדם תשמש מצע טכנולוגי להשבחה גנטית של יצורי אנוש על ידי שינויים גנטיים בתאי רבייה. החשש הוא מפני יצירת שני מינים אנושיים – בעלי היכולת שיאריכו ימים בבריאות טובה עד גיל מופלג בעזרתה של רפואת בוטיק גנטית, ועניי העולם שתוחלת החיים שלהם תהיה כמו זו שלפני מאה שנה. מעבר לבעיית הצדק החברתי של רפואה לעשירים ורפואה לעניים, קיים חשש עמוק עוד יותר לעצם השלמות של המין האנושי. השקפה זו זורעת אור על ההתנגדות לשיבוט המבוססת על הפגיעה בכבוד האדם, ובו בזמן מעלה שאלות של צדק גלובלי. ההצהרה האוניברסלית בדבר הגנום האנושי וזכויות האדם קובעת כי היישומים של מחקר בגנום האנושי צריכים להקל סבל ולשפר את הבריאות, לא רק של יחידים, אלא של האנושות כולה. אלא שנראה שהיישומים של המחקר בשיבוט גנטי למטרות רבייה יועילו לאנשים ספורים, ולא יקרמו במידה ניכרת את בריאות הציבור.

שטיינברג, אברהם. אנציקלופדיה הלכתית-רפואית (מכון שלזינגר, ירושלים, 1996).

שלו, כרמל. בריאות, משפט וזכויות האדם (הוצאת רמות, אוניברסיטת תל-אביב, 2003).

שפירא, עמוס. "הסכמה מדעת לטיפול רפואי – הדין המצוי והרצוי", עיוני משפט, יד (תשמ"ט).

Annas, George J. and Grodin, Michael A. *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code – Human Rights in Human Experimentation* (Oxford University Press, 1995).

Jakobovits, Immanuel. *Jewish Medical Ethics* (Bloch Publishing Company, New York, 1959).

להגביל את השוק החופשי, לרבות את חופש ההתקשרות של הפרט, משיקולים של צדק או תקנת הציבור. זוהי טענה מוסרית העשויה להצדיק הגבלה על חירות הפרט לקנות איבר להשתלה או ביצית להפריה, וגם על התערבות בפעילות של גורמים פרטיים בתחום הבריאות.

#### לקריאה נוספת:

אלמוג שולמית, ובן-זאב אבינעם (עורכים). *הדין מסוג אחד – עיון רב-תחומי בהפריה חוץ-גופית*. (הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996). גראור, דן ומינה. *איאוגניקה: השכחת האיכות התורשתית של האדם* (משרד הביטחון הוצאה לאור, 1992).

הר, דוד. *אתיקה ורפואה* (משרד הביטחון הוצאה לאור, 1990). כהן-אלמגור, רפאל (עורך). *דילמות באתיקה רפואית* (מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2002).

## לוח השנה: החגים והמועדים

### הלאמתם וחילונם של חגים עתיקים ויצירת חגים חדשים – מבוא

של העם היהודי, שזהותו היתה רבוקה תקופה ארוכה כמעט לבלי הפרד בזהותו הדתית – נראה התוכן הדתי בתקופות מסוימות כתוכנו הבלבדי כמעט של החג.

כבר בימי קדם נוצרו בתרבויות השונות חגים שניתן לכנותם חגים היסטוריים, בדרך כלל לציון ניצחון צבאי חשוב. לעתים נוסף לחג כזה נופך דתי בדמות תפילת הודיה לאל (או לאלים) על שהעניק את הניצחון לחוגגים. חג החנוכה גם הוא דוגמה לחג על ניצחון צבאי שניתנה לו גם משמעות דתית. בעת החדשה נוספו חגים בעלי אופי מדינה-היסטורי (כגון חגי עצמאות ושחרור של עמים) או חברת-ההיסטורי (כגון אחד במאי), או חגים ששילבו את השניים (14 ביולי, חג המהפכה הצרפתית; 7 בנובמבר, חג המהפכה הבולשביקית הרוסית).

תהליכי המודרניזציה והחילון הביאו בעמים רבים בין השאר לא רק לשינוי תרבות החיים של ההווה, כי אם גם לגיבוש גישות חדשות כלפי העבר, ובכלל זה כלפי החגים המסורתיים, מתוך רצון למלא את התרבות בתכנים מודרניים המבטאים את החיים העכשוויים. תהליכים אלה לא פסחו על האופן שבו חוגגים את החגים בעם היהודי. בשנים שבהן היתה הזהות בין העם היהודי ובין הדת היהודית מרבית, הודגש מאוד התוכן

שלושה כינויים עבריים כלליים לאותה יחידת זמן המובדלת מאחיותיה להיות מסגרת חד-שנתית קבועה להתנהגויות סמליות. שניים – "חג" ו"מועד" – שמות מקראיים הם, והנותר, "יום טוב", הוא שם תלמודי.

חגים הם תמיד מרכיב בולט בחייה ובתרבותה של כל חברה אנושית והם ממלאים תפקיד חשוב בתפיסת מושג הזמן של בני האדם. החגים יוצרים את פסקי הזמן החוזרים על עצמם בין "הימים הרגילים", "ימי החול". חוקרי תרבות רבים קושרים את התהוות החגים הראשונים במפגש שבין הצורך לתת פשר לכוחות הטבע ובין הצורך לתת משמעות למחזוריות הטבעית של השמש (יומית), של הירח (חודשית) ושל עונות השנה המתחלפות. לפיכך, במרבית התרבויות חגי הטבע הראשונים קשורים בחילופי עונות השנה ובהשתנות אורכם של היום ושל הלילה. כך, למשל, בתרבויות רבות, במחצית השנייה של חודש דצמבר, בימים שבהם מגיע הלילה לשיא אורכו, יש "חגי אור" שנועדו לסייע ב"גידוש כוחות החושך".

בתרבויות רבות ניכסה הדת המאודגנת את חגי הטבע ואת חגי מעבר העונות ונתנה להם את תכניה. על אלה הוסיפה חגים הבאים לבטא את דבקותו של היחיד בציוויי הדת. למעשה, בתקופות ארוכות בתרבותם של עמים רבים – ובייחוד בזו



היותר, במסגרת קהילתית, בדרך כלל בבית הכנסת ולא בפרהסיה. האמנסיפציה הביאה, בין השאר, לכך שבארצות רבות יכלו יהודים לתת ביטוי פומבי לחגיהם. אבל דק עם התהוות היישוב היהודי החדש בארץ נוצרה אפשרות לחוג את חגי ישראל בפרהסיה ממש. לחגים ולמועדים כפי שנוהגים לחוג אותם במדינת ישראל מוקדש תת-מדור זה.

התת-מדור שלהלן מציג את החגים והמועדים של התרבות היהודית ומדגים איך בחלק ניכר מהם נוצקו, על בסיס תוכניהם המסורתיים, תכנים חדשים הנובעים מן החיים החילוניים המודרניים ובייחוד מן החיים בחברה החדשה המוקמת והולכת בארץ-ישראל. כדרכו של החיבור האנציקלופדי הזה בכלל, אין כאן יומרה לכלול את כל החגים והמועדים – אלה הנוהגים כיום, לפחות בחלקים שונים של הציבור, או אלה שנהגו לציין אותם בימים עברו: בצומות הסתפקנו בצום העיקרי, תשעה באב, ולא כללנו את צומות החורבן האחרים (י' בטבת וי"ז בתמוז), ולא את צום גדליה. כמו כן לא כללנו את יום ירושלים ולא מועדים שבתקופת היישוב ובראשית ימי המדינה נהגו לציין: יום פטירתו של הדצל (כ' בתמוז), יום פטירתו של ביאליק (כ"א בתמוז), כ"ט בנובמבר (מועד ההחלטה באו"ם) ועוד. ואשר לשבת – עניינה נדון במדור הזה בהקשר של הוויכוח הציבורי על דמותה ומעמדה במדינה.

השיבה אל הטבע והחקלאות, שמהם היו יהודים בתפוצות מנותקים תקופות ארוכות, הביאה בארץ להרגשה רבה יותר של החגים שמקורם חקלאי והם חוגגים את מעבר עונות השנה. חגים שבצד תוכנם הדתי היה להם תוכן לאומי, או תוכן שניתן להציגו כלאומי במסגרת החיים המודרניים, גם הם הוכללו יותר במערך החגים בארץ.

את 20 החגים והמועדים הכלולים בתת-מדור זה ניתן למיין בדרך כלל לחמש קבוצות: חגים שבעיני רוב הציבור קיבלו משמעות אחרת מזו הדתית (חנוכה, ט"ו בשבט, שבועות); חגים של משמעות המסורתית שלהם נוספו משמעויות אחרות הנובעות מהמציאות החדשה (פסח, סוכות, ל"ג בעומר); חגים ששימרו במידה רבה את מתכונתם המסורתית (ראש השנה, יום הכיפורים); מועדים וימי זיכרון חדשים שנולדו במהלך הקמתו של הבית הלאומי, המאבק על העצמאות והקמתה של מדינת ישראל (י"א באדר, יום הזיכרון לשואה ולגבורה, יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל, יום העצמאות); וכן מועדים המבטאים את היקלטותו של העם היהודי כעם שווה זכויות במשפחת העמים, החוגג גם חגים ששותפים להם רבים בקהילה הבינלאומית (אחד במאי, יום הניצחון על גרמניה הנאצית, יום האישה הבינלאומי).

הדתי של החגים, ולעתים קרובות על חשבון תוכניהם הקדומים, שנותר מהם רק הד.

בחברה העוברת תהליכי חילון, מעמדו של החג נתון אף הוא בתהליכי שינוי. כשהזהות הציבורית של החברה מתפצלת לזהויות משנה החלוקות זו על זו, נהפך החג מנושא של אחדות חברתית ותרבותית לזירה מרכזית של פולמוס ולכלי בגיבושן או ביצירתן של זהויות ציבוריות חדשות. עם זאת תהליכי החילון שהתפתחו בחברות היהודיות מן המאה ה-18 ואילך לא השפיעו באופן קונסטרוקטיבי על דמות החג היהודי, עד להתגבשותה של הגות לאומית ולעלייתה של תנועה יהודית לאומית על הבימה, התנועה שבסופו של דבר היתה ל"ציונות".

חוקרים שדנו בסוגיות האלה כבר ציינו שהציונות, שלא כתנועות לאומיות חילוניות כעמים אחרים, לא בראה חגים חדשים, אלא התמקדה ב"הלאמתם" של החגים היהודיים הדתיים. זה היה ביטוי נוסף לאמביוולנטיות האופיינית ליחסה של הציונות החילונית אל המורשת הדתית (ר' מדינת ישראל כמפעל יהודי מודרני – מבוא במדור זה). לתנועה הלאומית היהודית, שחילוניותה פעמה בקרבה, היו הסמלים היהודיים (והחגים בתוכם) כלים הכרחיים לפעולה. תנאי לכך היתה האפשרות לדוקן כלים אלה מן התכנים המסורתיים הדתיים ולמלאם בתכנים חילוניים. אחד העם, האידיאולוג הלאומי המשפיע ביותר של התקופה, קרא לכך: "שמירת היין" מול "שמירת החבית". החגים הם החבית. אותם יש לשמור. היין – הערכים המסתמלים בהם, הסיפור שמספרים באמצעותם – יכול להשתנות. התהליך הזה, שבו הסטרוקטורה העתיקה של החג מתחדשת מתוך עצמה בידי יהודים בעלי השקפה לאומית המכניסים לתוכה את מאווייהם ורגשותיהם, הוא אחד משיאיה המוצלחים של המהפכה היהודית הלאומית. ראשיתו של התהליך במחצית השנייה של המאה ה-19 בגולה, והמשכו, מאז העלייה הראשונה ועד היום, בארץ. ענף חשוב בתהליך הזה הוא האופן שבו התייחסו תנועות חברתיות יהודיות, ובהן תנועות רדיקליות, אל החגים, אל תוכניהם ואל הטקסטים המלווים אותם, בתוך שהן תורמות לעיצובו החדש של החג ברוח שאיפותיהן לתיקונו של-עולם, העולם היהודי ועולמה של החברה האנושית כולה. תנועות אלה נטו להדגיש את המסרים החברתיים והרעיוניים שהיו גלומים, לשיטתן, בחגים מסוימים, ובהם חנוכה ופסח.

במרוצת השנים הארוכות שחי העם היהודי כמעט כולו בארצות הפזורה, שברבות מהן הוטלו עליו הגבלות רבות, נחגגו רוב החגים היהודיים במסגרת ביתית-משפחתית, או, לכל

## ראש השנה

## בארי צימרמן ועליזה שנהר



א' בתשרי מוזכר במקרא כ"יום תרועה". יש גורסים כי יסודה של זו בפולחן העממי – הכרזה על ניצחון האל על כוחות התהום והרשע ועל יכולת ההתחדשות של הטבע. בתמונה: תקיעה בשופר בכותל המערבי

א' בתשרי מוגדר במקרא "יום תרועה" (אם כי אינו מוגדר שם ראש השנה). התרועה מתפרשת כהכרזה על החג הקרב. יש גורסים כי יסודה בפולחן העממי – הכרזה פומבית על ניצחון האל על כוחות התהום והרשע והמלכות המחרשות על העולם, ומכאן גם יכולת ההתחדשות של הטבע. "הכתרת האל", שיסודותיה הפגאניים בולטים, טושטשה עם השנים, אך נשתמרה היטב במסורת, ואף שבה ונגלתה במסורת החז"לית, שלפיה תרועת השופר מסמלת את מלכות ה', העולה בראש השנה על כיסאו לשפוט את העולם.

רק לאחר חורבן הבית השני וביטול הקורבנות עומעם הקשר העתיק שבין סוכות לראש השנה. החג החל להיתפס כיום הראשון של השנה החדשה, כי "בתשרי נברא העולם". מיום של שמחה נעשה החג ליום הדין, כי "הכל נידונין בראש השנה וגזר דינו נחתם ביום הכיפורים". כך הסתיימה ההפרדה בין

ראש השנה היהודי חל, לפי הלוח העברי, בא' בתשרי. אמנם בצדו יש עור "ראש שנה" אחר, "אזרחי", החל ביום 1 בינואר. החיים הרגילים של רוב הציבור בישראל מתנהלים בדרך כלל לפי הלוח האזרחי, אבל לראש השנה נשמר עדיין מעמד מיוחד, לא רק בציבור הדתי, שלגביו הוא היום הראשון ל"ימים הנוראים", ימי חשבון הנפש והכפרה על החטאים, כי אם גם בציבור החילוני.

ראש השנה מסמן את ההתחדשות – סוף עונת החופשות והשיבה לעבודה, תחילתה של שנת הלימודים, ראשיתו של השינוי במזג האוויר, בשורת הגשם, התחדשות הטבע, הצמיחה, הלבליב והפריחה. לרבים הוא יום של חשבון נפש והחלטה לפתוח "דף חדש" ולהיעשות לאדם אחר, טוב יותר. מנהג משלוח ה"שנות טובות", שהתקבל גם הוא בציבור החילוני, מרגיש גם את תחושת ההתחדשות ואת רצון השיפור וגם את הרצון להשפיע על הגורל. מכל הבחינות האלה יש כאן מזיגה נאה של המשמעות הדתית של ראש השנה עם המשמעות הנפשית הפנימית שיש לו בשביל האדם היהודי החילוני.

יש סברה כי מציאות דומה של קיום שני "ראשי שנה", במסורת העתיקה, מקורה בזמנים קדומים. כמו בעריה של מסופוטמיה, גם בארץ נחוג ראש השנה פעמיים, באביב ובסתיו, בניסן ובתשרי, שבהם מתחוללים שינויים אקלימיים באזור ומתחלפות העונות החקלאיות. מחודש ניסן החלו למנות את החודשים ואת שלושת הרגלים (פסח, שבועות וסוכות), וחודש תשרי נחשב לראשית השנה החקלאית, אשר לפי מקורות מאוחרים היה גם ראשית השנה לענייני שמיטה ויובל וממילא גם לעניינים מעשיים אחרים הברוכים בחיי החברה הקדומה, כגון מניין שטרות. יש גורסים כי האביב היה חגם הקדמון של רועי הצאן, והסתיו – חגם של עובדי האדמה.

מקובל היום, בין החוקרים, כי חג הסוכות בסתיו הוא שהיה ראוי לכינוי "ראש השנה" בשל מרכזיותו כחג טבע, חג האסיף, שנחוג "בצאת השנה", לרגל תחילת השנה החדשה. אשר על כן יש לראות בא' בתשרי שלוחה משנית של החג העיקרי, חג הטבע, שנחוג בחמישה-עשר בתשרי, כמו כל חגי הטבע, בעת מלאות הירח. לפי סברה זו, טקסי ראש השנה ותכניה הועתקו רק לאחר תקופת המקרא מן החמישה-עשר בחודש לאחר בחודש. כך היה האחד בתשרי מעין "פתיחה" לחג המרכזי והגדול, חג האסיף, חג הסוכות. רק בתקופת הבית השני שונה שם החג ל"ראש השנה". כיוון שמועדו נקבע באמצעות ראיית הלבנה בחידושה, וכדי שיהיה סיפק להודיע גם למקומות המרוחקים, הוא נחוג במשך יומיים.

(סוכות, פסח, שבועות). הקושי היה בהתאמת תכנים חדשים לחגים שאופיים נקשר בעיקר בעניינים שבאמונה הדתית. קדיית-ענבים היתה הקבוצה הראשונה שפרצה נתיב חדש בציון ראש השנה בדרך שהיתה ברכות השנים לנחלתן של קהילות קיבוציות רבות. מאז שנת 1923 קבעו חברי הקבוצה את ראש השנה ליום האספה השנתית, ש"הוקדשה לבירורים יסודיים על דרכה של הקבוצה, מערכת היחסים הפנימיים בין החברים, וסימון יעדים לקבוצה לשנה הבאה". בפתיחת האספה השנתית של קדיית-ענבים בתרפ"ח (1927) נאמר: "אנו שהשתחררנו מהמסורת הדתית ... מילאנו את ראש-השנה בתוכן קבוצתי. ... חג חדש בשבילנו, בו אנו נותנים חשבון נפש לאלוהי המצפון הקבוצתי".

באופן דומה התייחסו לראש השנה בזרמים השונים בהתיישבות העובדת. כל קיבוץ היה בוחר לו מתכונת משלו כדי למלא בתוכן חדש את החג. לעתים השפיע על המתכונת החדשה מקום המוצא של החלוצים. בקיבוץ "השומר הצעיר ב" (לימים – קיבוץ משמר-העמק), שישב ערב עלייתו על



איגרת-ברכה לראש השנה משנות ה-20 של המאה ה-20. מנהג משלוח "שנות טובות" בראש השנה התקבל גם בציבור החילוני והוא מדגיש גם את תחושת ההתחדשות והרצון לשיפור וגם את הרצון להשפיע על הגורל

ראש השנה לסוכות והושלם חיבורו של ראש השנה ליום הכיפורים. רק בימי מסעי הצלב נתקבל המנהג לכנות את ראש השנה ויום הכיפורים "ימים נוראים".

הרצון להשפיע על גורל האדם בא לידי ביטוי במסורת היהודית גם במלבושים, כגון כלבשת בגדים חדשים לשנה חדשה, או בגדי לבן הדומים לתכריכים ויכולים, על פי התפיסה המאגית, להניא את כוחות הרע מפגיעה באדם, שהרי הוא כבר משול למת. כך גם מנהג התשליך: הליכה אל מקור מים חיים, אמירת תפילה וניעור שולי הבגד שלוש פעמים, בכוונה להשליך את החטאים למים ולפתוח רף חדש בחיים. המנהג המאגי נזכר אמנם לראשונה בכתב במאה ה-14, אך ייתכן כי הוא קשור באמונות העתיקות על בריאת העולם מתוך מאבק האל במים ובמפלצות הים.

המאכלים שהיו יהודים אוכלים בראש השנה גם הם כעלי משמעויות סמליות, שהרי לפי האמונה העממית יש בכוחם של המאכלים להשפיע על גורל השנה כולה. לכן נמנעו מאכילת מאכלים שיש בהם חומץ וכן מאכלים מרים או חריפים והיו שמים סוכר בממלחה או ממתקים ברבש, כדי להמתיק את הגורל ולבטא את המשאלה שהשנה הבאה תהיה שנה מתוקה. מכאן גם המנהג המזרח אירופי של אכילת "תפוח ברבש". בקרב יהודי צפון אפדיקה היה מקובל שאין שותים קפה בראש השנה בשל צבעו השחור.

בקהילות המסורתיות נשמרו מנהגי החג במהלך הדורות האחרונים כמעט ללא שינוי. בתקופת ההשכלה, אף במקומות שבהם ניכרו בבירור תהליכי החילון, המשיכו רבים מבני הקהילה שחדלו להיות שומרי מצוות לפקוד את בית הכנסת בראש השנה וביום הכיפורים. כך נהגו גם רבים מהחלוצים החילוניים שבאו לארץ בעליות הראשונות.

שונה היה המצב במסגרות קהילתיות, שבהן הורגש צורך בהקניית תוכן משותף לחברי הקהילה. הדבר בלט בייחוד בקיבוצים, שהתחבטו בשאלה איזה תוכן ייצקו בחג. ביומנים ובמכתבים של חברי קיבוצים בראשית שנות ה-20 בא לידי ביטוי חיבוטי הנפש של החלוצים בסוגיית החגים המסורתיים. בספרו קרועים אנו מפנה מוטי זעירא את תשומת הלב לכך שביומנים האלה "ניתן לחוש את הדילמה שהיו נתונים בה רבים מהחלוצים: הכרעתם הרעיונית הביאה אותם אל הציונות ותנועת העבודה, והדבר היה כרוך בהינתקות מבית ההורים, מאורח החיים המסורתי ומתפיסת העולם הדתית; אך זיכרונות ילדותם היו שזורים ללא הפרד בהווי החיים המסורתי בגולה. בבוא יום השבת והחג, ... פעלו עליהם הכוחות הללו בערכוביה".

בקיבוצים חיפשו תכנים חדשים לחגים. בחיפוש הזה היו הפתרונות קלים-יחסית בחגים שהיה בהם ממד חקלאי מובהק

ההרכה של "הנוער העווכר" שבה נעשה ניסיון לכוון את מררכי התנועה לצקת תכנים חרשים, חקלאיים בעיקרם, בחגים מסורתיים כפסח, שבועות וסוכות. ואולם בחוברת זו נפקד מקומם של ראש השנה ויום כיפור. היה זה, כרברי אניטה שפירא, "ביטוי לקושי של ההתמודדות עם מועדים אלה. ... בתקופת המדינה-ברך נעדרו חגים אלה כליל מסדר היום של תנועת הפועלים. אופיים הדתי המובהק והקושי לתת להם הנמקה רציונלית מנעו את האפשרות להסב את תוכנם, תוך שמירת המסגרת המסורתית, כפי שנהגו לגבי חגים אחרים". במרבית הקהילות השיתופיות (קיבוצים, מושבים) הלכו והתגבשו מאז ימי היישוב דפוסים קבועים של קבלות-חג מיוחדות לראש השנה. תהליכי ההפרטה, הפוקדים רבות מהקהילות האלה, גרמו במקרים רבים להעתקת מוקד החג מהקהילה אל המסגרת המשפחתית.

במהלך השנים התגבש היחס החילוני לראש השנה כחג של התחדשות וחשבון נפש, המסכם את השנה שחלפה ופותח שנה חדשה.

הקרקע בעפולה, בלט מספרם של יוצאי ערים גדולות (ורשה, וינה, פראג), שרחשו בהן חיי תרבות ערים ביותר. חלק מהם כבר היו דור שני או אף שלישי למשפחות יהודיות משכילות וחילוניות. כך ניתן להבין את המתכונת הייחודית של החג בקיבוץ הזה – נשף פומבי לתושבי עפולה וסביבותיה, הופעת מקהלה ששרה קטעים של מנרלסון ואנגל, בצד שירי חלוצים, הצגת קטעים דרמטיים, ובהם משל צ'כוב ועוד.

למעט מקרים יוצאים מן הכלל, מתכונת זו של חג קהילתי לא היתה אופיינית למושבות ולערים. תכניו הדתיים ומרכזיותו של בית הכנסת ברפוסו המסורתי של החג הניעו את הקהילות החילוניות שקמו בארץ בתקופת "היישוב" לציין את החג על הבסיס הבלבדי של היותו פתיחה לשנה היהודית. חשוב לזכור כי העולים בעליות הראשונות היו רובם רווקים ורווקות, שבאו מבתי מסורתיים שהתקשו להינתק מזיכרון החג במשפחתם ובקהילתם בארץ מוצאם. אבל בשנות ה-30 וה-40 של המאה ה-20 כבר גדל בארץ דור חדש, שלא צמח במשפחות מסורתיות, ורקע גידולו היה חילוני במובהק. בשנת 1931 הופיעה חוברת

## יום הכיפורים

מנעילת סנדלי עור ומיחסי אישות) מייצג "מעין מוות" או ויתור סמלי על הקיום הפיזי, כדי להבטיח תחייה מחודשת. יום הכיפורים, במובן הזה, הוא גם עצירה סמלית של הזמן, כי כפרת העוונות משיבה את הזמן לאחור, לשנה הקודמת. עם תקיעת השופר במוצאי יום הכיפורים מתחילה העונה החדשה והחברה מתירה לעצמה את השמחה ואת ההוללות האופייניות לחג הסוכות.

יום הכיפורים נזכר ברשומות היהודיות העתיקות כמועד מכלל מועדי ישראל, ולכן ניתן לשער שהוא לא היה יום צער ואבל בלבד אלא גם יום טוב, כמסופר במשנה, במסכת תענית: "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים, שבהן בנות ישראל יוצאות בכלי לבן שאולין[ם], כדי שלא לבייש את מי שאין לו, ובנות ירושלים יוצאות וחולות [מחוללות] בכרמים".

האם ריקודי הבתולות היו ריקודים פולחניים שנערכו בימי הצום ועינוי הנפש? ייתכן שבימי קדם היה יום הכיפורים יום של שמחה על טיהור המקדש, על טיהור אישי מן החטאים ואולי גם בשל התחושה שניתן לשלוט בגורל ולהשפיע על חתימת גזר הדין.

על פי המקורות המקראיים, עיקרו של יום הכיפורים במקרא הוא "עינוי הנפש", כתנאי לכפרת עוונות, ואיסור כל מלאכה.

כמדרג החשיבות, או במדרג הקדושה שבשיפוט הדתי, אין ספק שיום הכיפורים תפס ועדיין תופס את המקום הראשון. זה היה היום היחיד בשנה שבו נכנס הכוהן הגדול לקודש הקודשים. יש מחלוקת בין החוקרים בנוגע לשאלה מאיזו תקופה נהג יום הכיפורים וכן סביב השאלה האם לא השתנתה מהותו של החג, מיום של פולחני שמחה ליום צום ואבל. ואולם אין מחלוקת על שגם בפתח התקופה המודרנית, תקופת ההשכלה והנאורות, ובעקבותיהן תקופת החילון, שמר יום הכיפורים על בכורתו.

## מקורותיו של יום הכיפורים / עליזה שנהר

יום הכיפורים, החל ביום העשירי בחודש תשרי, הוא החג המקשר בין ראש השנה וסוכות (המרכזי שבחגי תשרי), ולכן יש הרואים בו הכנה לחג סוכות: טיהור המקדש והעם לקראת חג הסוכות, כדומה לטקסי הכפרה שהיו נפוצים במזרח הקדמון. גם בספרות האכדית רווחים טקסי פיוס האלים על ידי טיהור של הרע והרחקתו, בבחינת "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאותיכם..." כנאמר בספר ויקרא (טז, ל).

יום מיוחד זה (שבו היה הכוהן הגדול נכנס לקודש הקודשים בכגדי בד, מעלה קורבן עולה ומתוודה, שעה שכל העם מתענה ונמנע מאכילה ומשתייה, מרחיצת הנאה, מסיכת הגוף בשמן,

ה-13 המהר"ם מרוטנבורג, אך התודעה העממית קושרת אותו בתופעת אנוסי ספרד ופורטוגל במאות ה-15 וה-16. בפולמוסים היהודיים-הנוצריים בימי הביניים הוטל אישום ביהודים שלנדריהם ולשכועותיהם אין ערך בשל הצהרת "כל נדרי", והם השיבו כי "כל נדרי" בא לבטל רק נדרים שנדר אדם על עצמו, ולא נדרים שבין אדם לחברו.

אף שמבחינת תוכנה וניסוחה אין לתפילת "כל נדרי" יתרון ערך כלשהו על תפילות אחרות, היא זכתה למעמד מיוחד בתורעת העם, ככל הנראה משום שהיא מעין הכרזת פתיחה ליום "הנורא והקדוש". אין ספק שגם הניגון המיוחד שבו נאמרת התפילה העצים את מעמדה.

הכינאי "נעילה" הוא קיצור הביטוי "נעילת שערים". תפילה זו נאמרת עם סיומו של היום, סמוך לשקיעת החמה. תחילה כונתה כך כי נאמרה שעה שנעלו את שערי בית המקדש, אך לאחר החורבן כוונה לנעילת שערי השמים בעת חתימת גזר הדין.

ליום הכיפורים אופייניים גם מנהגים עממיים לרוב המעידים, בין השאר, על מידת חשיבותו בחברה העממית היהודית. משהיה, בשלהי בית שני, ליום הקדוש ביותר בישראל, זכו גם אותם מנהגים הנראים לנו היום כזרים, אליליים, "דרכי האמורי", ל"הכשר". בין המנהגים האלה:

**כפרות** – מסובכים תרנגול מסביב לראש (זכר לגבר ונקבה לאישה) ואומרים: "זה חליפתי, זה כפרתי, זה התרנגול ילך למיתה ואני אכנס ואלך לחיים טובים ארוכים ולשלום". מנהג התרנגול לכפרות רווח בין עמים שונים ומקורו באמונה העממית כי ניתן להעביר מחלה, סבל או חטא מגוף אל גוף. זהו, אולי, התחליף ל"שעיר לעזאזל", אשר שולח על ידי הכוהן הגדול למדבר כשהוא נושא על גבו את חטאי העם. לתרנגול, על פי אמונות קדומות, כוחות מאגיים, כי קריאתו מגרשת את החשכה, מניסה את המזיקים ומביאה את האור. גם לכרכולתו האדומה יוחסו כוחות מאגיים, ולכן ה"כפרות" הן מעין קורבן למזיקים – להטלת פחד עליהם ולפיוסם. מנהג זה היה מראשיתו שנוי במחלוקת: הרשב"א והרמב"ן יצאו נגדו (הרמב"ם לא הזכירו כלל) ור' יוסף קארו (בעל שולחן ערוך) הגדירו "מנהג שטות" ופסק פסיקה חדר-משמעת שאין לקיימו. למרות זאת, בעיקר בגלל השפעה קבלית ותמיכה עממית, התקבל המנהג, אם כי גם כיום שומרי מצוות רבים, ובכללם רבנים, אינם מקיימים טקס זה.

**מלקות** – בקהילות שונות היה נהוג, לאחר תפילת מנחה, להלקות. השמש היה מלקה ברצועה גדולה את בעלי הבתים המבוססים, שהיו כורעים על ערמת שחת בבית הכנסת, ארבעים מלקות חסר אחת. העניים לא זכו במלקות משום שלא עלה בידם לשלם לשמש.

מספר ישעיהו אנחנו למדים כי עינוי הנפש התפרש כצום. עיקרו של ריטואל יום הכיפורים מתואר בספר ויקרא, כעבודת הכוהן הגדול במקדש. חטאי היחיד כופרו אפוא על ידי הצום (וכן, במושגי חז"ל, על ידי תשובה, תפילה וצדקה) ואילו חטאי הציבור טוהרו על ידי הכוהן הגדול. הריטואל כלל גם שילוח שעיר העזים לעזאזל (כנראה למדבר שומם). חוקרים שונים רואים בכך שריד של השפעות פגאניות, ואילו חלק מהפרשנים המסורתיים גורסים שזהו מעין קורבן הניתן לשטן כדי שלא ירע לישראל.

הלכות יום הכיפורים מפורטות כמשנה (מסכת יומא) וכוללות מנהגים שנוספו בימי הבית השני: ליל שימורים לכוהן הגדול ולנכבדי ירושלים, כהכנה לתפקידו החשוב ביום הכיפורים, ותפילה ומסיבה שערך הכוהן הגדול לאחר צאתו מבית קודש הקודשים ללא פגע.

לאחר חורבן הבית השני עבר מרכז החג מבית המקדש לבית הכנסת, ובמקום הקורבנות באה התפילה. המרכזית שבתפילות היא ה"ידוי", שקורם לכן נאמר מפי הכוהן הגדול ולאחר החורבן הועבר לכל פרט. תפילת "ידוי" ("על חטא שחטאנו לפניך") נאמרת עשר פעמים במהלך יום הכיפורים ויש בה רשימה של 44 חטאים, לפי סדר הא"ב, שני חטאים בכל אות. בווידי כרוכה תמיד החרטה, המסייעת לאדם החפץ בתשובה, ואולם, לפי גרסת המשנה במסכת יומא: "האומר – אחטא, ויום הכיפורים מכפר – אין יום הכיפורים מכפר. עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר, עד שירצה את חברו".

במהלך יום הכיפורים קוראים בבית הכנסת, בהפטרה של תפילת שחרית, את פרק נ"ח בישעיהו, שיש בו מחאה עזת ביטוי כנגד הסבורים כי הצום יכול לחפות על מעשי עוולה מוסריים. יש גורסים כי מתקפה זו על מרכזיותו של הצום בעיצומו של יום הצום הגדול ביטאה לא רק את עמדת התנאים, שתבעו להדגיש את עדיפות ההתנהגות המוסרית על ההתנהגות הריטואלית, אלא גם מגמות אנטי-כוהניות. בהפטרה של תפילת מנחה קוראים את כל ספר יונה, שיש בו הרהור עמוק על דרכי האל בעולמו וגם קישור רלוונטי אל צום, תפילה ותשובה.

שתי תפילות הנאמרות ביום הכיפורים נודעות ביותר בקרב כלל היהודים: "כל נדרי" ו"נעילה". "כל נדרי" נאמרת בליל יום הכיפורים, לפני תפילת ערבית, ותוכנה – ביטול נדרים שאדם נדר או יירור. מקורה של התפילה אינו ידוע, אך עדויות ראשונות על קיומה נמצאות בתקופת הגאונים, שרבים מהם, ובראשם עמרם גאון, ראש ישיבת סורא, התנגדו לה בחריפות ("מנהג שטות היא"). במאה ה-12 הוכנסו בה שינויים. את הביטוי "העבריינים" ("על דעת המקום ועל דעת הקהל אנו מתירים להתפלל עם העבריינים") הכניס לתפילה במאה

גם סמל לזיכור והיטהרות וגם אזכור לתכריכים, ליום המוות. בעדות שונות (כבל, תורכיה, יוון) נהגו לשתות משקה לבן (לרוב עשוי שקדים כתושים) שמשמעותו דומה.

## יום הכיפורים בעת החדשה / בארי צימרמן

נטישת אורח החיים הדתי במאות האחרונות הביאה יהודים רבים (בעיקר באירופה ושלוחותיה) להיאחז ביום הכיפורים כבסמל מרכזי לזהותם היהודית, וחילולו בפדסה נחשב לקריאת תיגר קיצונית או לסימן מובהק ליציאה מכלל ישראל. ולמרות זאת כמה מחשובי הסופרים שפעלו במוצאי תקופת ההשכלה וברור התחייה (מנדלי, פיירברג, ברדיצ'בסקי) – במלחמתם בעולם הרבני – העזו לכלול ביצירותיהם תיאורים ביקורתיים שנגעו גם ליום הכיפורים. אלא שהם היו היוצאים מן הכלל: רוב הסופרים וההוגים, גם אלה שהיו שותפים לביקורת החריפה על העולם הרבני, נזהרו מלפגוע ביום הזה, ומקצתם אף נתנו ביטוי ליחסם העמוק כלפיו ביצירותיהם. ואכן, מתקופת ההשכלה ועד ימינו, גם מי שמיעטו לקיים במהלך השנה את מנהגי הדת, חזרו פעם בשנה אל הקהילה המתפללת. וכך מרכזיותו של בית הכנסת במערכת סמליו של יום הכיפורים הביאה אליו, מצד אחד, יהודים רבים שלא פקדוהו במהלך השנה (ובאו אליו בעיקר לתפילות "כל נדרי" ו"נעילה"), ומצד אחר, חילונים שלא היו מוכנים לקבל עליהם את טקסי יום הכיפורים לא מצאו דרך נאותה אחרת לציון היום הזה.

התכנים הדתיים האישיים והציבוריים של היום הזה קירבוהו אל הזרמים הדתיים המודרניים בעולם היהודי והרחיקוהו מציבורים בעלי השקפות עולם חילוניות. כפי שאירע במועדים אחרים, גם יום הכיפורים התחיל את מסעו הארצישראלי אל גיבושה של דרך ביטוי אלטרנטיבית בתקופת העלייה השנייה והשלישית. העולים, רובם רווקות ורווקים בעלי תודעה חילונית, חוו את יום הכיפורים הארצישראלי בעיקר כהעדר של מה שהיו רגילים לו בגולה. המתח שהתהווה בין הגעגוע לבית-אבא-אוסבא, שבו חוו את יום הכיפורים כחוויה עמוקה, לבין המציאות החדשה של חיים בחברה חילונית שהתרחקה מהדת גרם להם מבוכה. בהעדר אפיקים קהילתיים-ציבוריים לפרוק בהם את המתח הזה, בחרו חלק מהחלוצים לתת ביטוי אישי להרגשותיהם בצום. ואכן, אין בידנו עדויות רבות על ניסיונותיהם להקנות משמעות קהילתית ליום הזה. העובדה שהעלייה השנייה והשלישית לא התמודדו עם יום הכיפורים כמועד קהילתי קבעה את דמותו בדורות הבאים. מי שהתגורר בסביבה שהיה בה בית כנסת, יכול להגיע אליו, אך הקהילות הקיבוציות ההומוגניות, שהמשיכו להיווצר בשנות ה-20



טקס כפרות בשכונת מאה שערים בירושלים. מנהג הכפרות שרוי במחלוקת משכבר. ר' יוסף קארו, בעל ה"שולחן ערוך", הגדירו "מנהג שטות" ופסק שאין לקיימו. שומרי מצוות רבים, ובכללם רבנים, אכן אינם מקיימים אותו

**נר החיים** – ההשערה הרווחת היא שבימי הביניים נהגו יהודים בארצות אירופה המערבית לבוא לבית הכנסת ונר בידם, לכבוד בני המשפחה, המייחלים ביום כיפור כי יידונו לחיים ארוכים וטובים. במשך הזמן החלו בני המשפחה להביא נרות כמספר הזכרים במשפחה. המנהג הלך והתפשט בקהילות נוספות, קרובות ורחוקות.

**נר נשמה** – באחד ממדרשי התנאים הועלה הרעיון שגם המתים צריכים כפרה. נראה שעל יסוד מדרש זה הנהיגו בימי הביניים הדלקת "נר נשמה" בבית הכנסת לכפרת נשמותיהם של הורי המדליק שנפטרו, לצד "נר החיים". הנרות הוכנו בידי הנשים והתקשרו למנהג "הנחת הפתילות" שרווח במזרח אירופה: הנשים מדדו בחוטים את קברות אבותיהן וקרובי משפחה נוספים, קיפלו את חוטי המדידה ומהם הכינו פתילות לנרות שעווה לזכר הנשמות. בשעת הנחת הפתילות קראו תחניות מיוחדות והתפללו למתים על החיים.

**הצבע הלבן** – בעדות אשכנז נהוג ללבוש בגדי לבן, שהם



קיומו המלא של שבתון יום הכיפורים ברחבי המדינה מאפשר את ניצול הכבישים הפנויים לרכיבה על אופניים, הרגל שנעשה מנהג ילדים נפוץ

מחוץ ליישובי "הקיבוץ הדתי" קיימים מנייני תפילה בניהול מקומי או חיצוני. בחלק ניכר של הקהילות הקיבוציות אין לא מזה ולא מזה. בתחילת שנות ה-90 חיבר יאיר רוזנבלום לחן מודרני לפיוט המפורסם "וַיִּתְּנָה תוֹקֶף" (הנאמר בבית הכנסת הן בראש השנה והן ביום הכיפורים) כמחווה לאנשי קיבוץ בית השיטה, שלהם נעשה יום הכיפורים ליום אבל על אחד-עשר מבני הקיבוץ שנפלו במלחמת 1973, וזכה לתהודה רבה. נראה כי אותו חלק מהציבור החילוני בישראל המבקש דרך לבטא את זיקתו ליום הכיפורים עושה זאת על פי רוב בעזרת הכלים המסורתיים של בית כנסת וצום. מאז שנות ה-90 ניכרת עלייה במספר הישראלים החילוניים הבאים לבתי הכנסת של התנועות הלא-אורתודוקסיות. עם זאת כמעט אין חילונים המפגינים בפרהסיה זלזול ביום הכיפורים, באכילה בפומבי, או בנסיעה ברכב. קיומו המלא של השבתון ברחבי המדינה מאפשר את ניצול הכבישים הפנויים לרכיבה חופשית על אופניים, הרגל שנעשה עם השנים למנהג ילדים נפוץ המזוהה עם היום הזה.

וה-30, שהעדר בית כנסת היה אופייני לתרבותן, לא סיפקו אפשרות זו לחבריהן, ויום הכיפורים היה בהן, לפעמים, יום עבודה רגיל. ואולם כמגזרים העירוניים, שבהם חיו זה לצד זה דתיים וחילונים, נשמר השבתון במלואו.

בשנות ה-20 ניתן לאתר רק חיפושי דרך מעטים בנוגע לאופן שבו יש לציין את יום הכיפורים במסגרת הקיבוצית: בעין-חרוד החליטו להקדיש את ערב החג לשיחה על יחסם של החלוצים לתרבות היהודית, ואילו בקריית-ענבים הוחלט לזמן באותו הערב שיחת חברים על היחסים הבין-אישיים בקבוצה ועל מצבה החברתית. ביטוי לדואליות של יחסם של בני היישוב בשנות ה-20 וה-30 לחג ניתן למצוא בעדותם הססגונית של ותיקי תל-אביב, המספרים כיצד היה חוף הים בתל-אביב מלא ביום הכיפורים במתרחצים, אבל לפנות ערב, בהתקרב שעת "נעילה", יצאו מאות מן החוף, צעדו עד לפינת הרחובות אלנבי וביאליק, המתונו עד שהמשורר הלאומי יגיע מביתו בדרכו לבית הכנסת הגדול של תל-אביב להשתתף בתפילת "נעילה", וליוו אותו עד פתח בית הכנסת. באמצע שנות ה-40 כבר ניתן להבחין במאמצים הנעשים בתנועות הקיבוציות למציאת מתכונת משלהן לביטוי סמלי ותכנוני של היום הזה. בקיבוץ בית-השיטה הונהג ב-1945 טקס קהילתי שבמדכוזו חודש המנהג המסורתי של "אזכרת הנשמות", אך שלא כנהוג בבתי הכנסת, הועלה זכרם של כל חברי המשפחה הקיבוצית שנפטרו ולא רק של הורי כל אחד ואחת.

עד למלחמת יום הכיפורים המשיכו מגמות האימוץ והדחייה להתקיים זו בצד זו בתנועות הקיבוציות. לצד מאמצי "החייאה" קהילתיים בדמות ערכי "חשבון נפש", המשיכו בקיבוצים רבים לעבוד במהלך היום, גם אחרי שנתעצבה דמותו המקובלת היום. מלחמת יום הכיפורים הוסיפה ממד לאומי חדש ליום הזה בחוגים החילוניים שבציבור היהודי, אך גם היא לא הביאה ליצירתה של אלטרנטיבה תרבותית ציבורית לצום ולבית הכנסת המסורתיים. אירועים קהילתיים של "חשבון נפש" נערכים בקיבוצים לא מעטים, וכנגדם בקיבוצים אחרים (גם

## סוכות ושמחת-תורה

חג "שמחת תורה" (שבתודעה החילונית המצויה נתפס כקשור אינטגרלית לחג הסוכות) האיר עוד היבט של עמידת היהודי החילוני, המודרני, נוכח החגים הדתיים: יהודים דתיים רוקדים ליד בית הכנסת, כשהם מחבקים בעוז את ספרי התורה, ואילו המשפחות החילוניות צופות בהם בסקרנות ובאמפתיה פסיבית.

מה שעשתה המהפכה הציונית, במישרין לחנוכה ובעקיפין לפסח, היא לא עשתה לסוכות. גם בתהליך החילון נשמר חלק ממנהגי החג, אך חוץ מאשר בהתיישבות העובדת לא הצליחו לצקת בהם תכנים חדשים בעלי משמעות. במשפחות מסורתיות וחילוניות רבות היה החג לאתגר שובר-שגרה שנענים לו, במיוחד בגן הילדים.

## מקורות החג / עליזה שנהר

חג הסוכות היה, כנראה, החג החשוב ביותר בימי הבית הראשון וגם בימי הבית השני נשמר לו מעמד חשוב. ביסודו, כמו הרגלים האחרים, פסח ושבעות, הוא חג חקלאי, שהיה מקובל, כנראה, על הכנענים. אופיו החקלאי בא לידי ביטוי בין השאר באזכורו בספר שמות: "וחג האסיף בצאת השנה באוספך את מעשיך מן השדה" (כג, טז) וכן "וחג האסיף תקופת השנה" (לר, כג). החג, שהיה בעל אופי פולחני-אלילי והיו בו, מן הסתם, הילולות של עובדי ארמה, הלך ו"התמסד" וקיבל צביון חרש.

מרכזיותו של חג הסוכות באה לידי ביטוי בספר במדבר; שם הוא מכונה "חג" סתם ומספר הקורבנות שהקריבו בו על המזבח היה הגדול ביותר בהשוואה לשני הרגלים האחרים. החג, שנחוג "בצאת השנה" בלשון ספר ויקרא, ציין הן את סיום השנה והן את ראשיתה, מעין ראש לשנה. הוא סימל את ראשית עונת הגשמים, שהיא ראשית תחיית הטבע והצמחייה, כלומר, את ניצחון כוחות החיים על כוחות הכליה, הקיץ והיובש.

ספר ויקרא (המיוחס לחוגים כוהניים) מציין את משך החג ואת מנהג לקיחת ארבעת המינים: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" (כג, מ). אלה פורשו בידי חז"ל כאתרוג, לולב, הדס וערבה. זו עדות נוספת לכך שהחג היה בעל אופי חקלאי ונעשה בו שימוש בצמחים בעלי משמעות סמלית. המקור הכוהני, המאוחר יותר, מבהיר את חובת הישיבה בסוכה ונותן נימוק היסטורי-לאומי, המקשר אותה ליציאת מצרים. לפי יחזקאל קויפמן ואחרים, "ההנמקה ההיסטורית של החגים (פסח, שבועות וסוכות), שטבעה אותם כמטבע ישראלי, היתה עניין לפולחן העממי. בטקס המקדשי כמעט שאין היא משתקפת".

על מקורה של הסוכה ועל מקומה במערכת הפולחנית קיימות בחקר המקרא גרסאות שונות. יש חוקרים הטוענים כי מצוות הישיבה בסוכה היא תוספת מאוחרת והם נסמכים, בין השאר, על דבריו של נחמיה, שלא נתקיימה מצוות הישיבה בסוכה מאז ימי יהושע בן-נון, עד שחידשוהו הוא ועזרא. חוקרים אחרים מפנים את הדעת אל תהליך הפיכתו של נוהג שימושי – הצורך של עולי הרגל להקים לעצמם סוכות לימי שהותם בירושלים – למעשה פולחני שקיבל מעמד של מצווה. ויש גורסים כי הסוכה הפולחנית היא מעין סמל של "החתונה הקדושה": סוכה פתוחה שבה הזדווגו האל ובת זוגו באורח סמלי, ואת מקומם ממלאים המלך ודעייתו, כדי להבטיח באורח מאגי את פוריות האדמה (ירידת הגשמים). הסוכה נעשתה אפוא

מעין חופה, סמל לחתונה, שהתמזגה בדירות-הארעי שהקימו עולי הרגל ונעשתה סמל החג ומצווה בפני עצמה, עד כדי כך שנקרא שמה על החג כולו, כפי שאנו מוצאים בספר דברים: "חג הסוכות תעשה לך, שבעת ימים... שבעת ימים תחוג לה' אלוהיך, במקום אשר יבחר ה', כי יברכך ה' אלוהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח" (טז, יג-טו). כאן מצטרף יסוד השמחה, שאינה עוד שמחת ההילולה היצרית של החקלאים על הצלחת היבול, אלא שמחת ההודיה לאל על ברכתו. אין הפולחן עוד בגדר פולחן עממי הנחוג בשדות, אלא הוא מרוכז במקום אחד, קדוש, אלוהי. החג עדיין דמוקרטי ונועד לכול: גם לגרים ולשוליים החברתיים-כלכליים (יתום וגר).

על מרכזיותו של החג ניתן ללמוד גם מהמסופר בספר מלכים א', על הצעדים שנקט ירבעם בן-נבט כדי לברל את מלכות ישראל ממלכות יהודה. בצד יצירת מוקדי פולחן חדשים, בבית-אל וברן, במקום זה, שכירושלים, הוא מחליט גם על העתקת חג הסוכות מהחודש השכיעי (תשרי) לחודש השמיני (מרחשוון).

על חשיבות החג בחיי העם גם בתקופת הבית השני מעיד סיפורו של יוסף בן-מתתיהו על אלכסנדר ינאי, שכיהן כמלך וככוהן הגדול בעת ובעונה אחת, ונרגם באתרוגים בידי העם בשעה שניסך מים על המזבח בחג הסוכות. לפי בן-מתתיהו, זה היה הניצוץ שהצית את המרד העממי נגד ינאי. בין החוקרים שוררת מחלוקת בנוגע לתקופתו ההיסטורית של הסיפור וכן בנוגע לפרשנותו האפשרית, האם היתה זו מחאה נגד כהונתו של ינאי ככוהן גדול, או שמא היה זה הד למחלוקת בין הצדוקים לפרושים בנוגע לניסוך המים. דבר אחד אינו שנוי במחלוקת: יש כאן עדות נוספת על מעמדו המרכזי של חג הסוכות.

אמנם, כמקרא, בספר זכריה, נמצא רק רימוז מאוחר לתפילת הגשם בסוכות, אך קשה לשער כי בימי הבית הראשון לא התפללו על הגשמים בחג. שתיקת המקרא יכולה לנבוע כאן מן העובדה שלא ראו צורך באזכור מנהג שהיה רווח ושכיח בחברה, או, וזה סביר יותר, שהמעטו וצמצמו בתיאור מנהגים בעלי אופי מיתי או מאגי. קרוב לוודאי כי טקסים ומנהגים עממיים רבים הקשורים בהורדת הגשמים חודשו משהתגבשה הדת בתקופת הבית השני, מתוך עידונם והכנסתם למסגרת אמירת "הושע נא", ניסוך המים, שמחת בית השואבה.

במקום ההשפעה המאגית הישירה של האדם על הטבע (השמים), לצורך הורדת הגשמים, מוצגת עתה עמדה של הודיית האדם לאלוהים ובקשתו להוריד גשמים. כך, מלבד מצוות נטילת הלולב, הטקס העיקרי הנוהג בזמן הבית השני הוא נענועי אדבעת המינים בעת אמירת ה"הָלֵל". פה ושם עדיין יש אזכורים בעלי אופי מאגי, כגון "לעצור רוחות רעות, לעצור טללים



בייחור מאז הרפורמה של יאשיהו במאה ה-7 לפסה"נ, קשה היה לבטל חגים עממיים שאופיים חקלאי-טבעי. יסודותיהם המאגיים-אליליים הקרומים של חגים אלה נראו מסוכנים לדת המונותיאיסטית, ובעיקר נכון היה הדבר בנוגע לחג הסוכות. לכן מוסגר ראש השנה העתיק, שחל באמצע החודש, עת הירח במילואו, כמקובל בחגי הטבע, באמצעות שני חגים נוספים באותו החודש: ראש השנה ויום הכיפורים, המדגישים את חשבון הנפש והעמידה בדיון.

השמחה העממית המקראית, הפרועה, עורנה בתקופת אמוראי בבל באמצעות שמחה חדשה, הרי היא "שמחת תורה", שחלה ב"שמיני עצרת": לא עוד שמחת האסיף, אלא שמחה, ריקודים ושבע "הקפות" עם ספרי התורה, סיום קריאת התורה ותחילת קריאתה מחדש והזמנת כל אנשי הקהילה "לעלות לתורה". מועד זה נוצר בגלות, שעה שנותקו ישראל מאדמתם, ולפיכך נתמעטה בתורעתם חשיבות הגשמים. חיי הגוף, החקלאות, השדה והטבע הוחלפו בחיי רוח והסיפור החליף את המעשה. התורה, הממלאת את תפקיד המים והגשם, היא החיים; מכאן גם האמונה העממית, בכמה מן העדות, כי ה"עלייה לתורה" היא מקור חיים, ומי שלא נקרא ל"עלייה" לא יוציא את שנתו.

רעים", כדברי האמורא רב חמא בר עוקבא במסכת סוכה. ברומה לכך נהגה גם מצוות הלולב והערבה הגרלה בנחל, המובאת על ידי הכהנים אל המזבח. בכל יום מששת ימי החג היה העם מקיף כלולים את המזבח וענפי הערבה סביבו. ביום השביעי היו מקיפים שבע פעמים ואחר כך נהגו הכהנים לחבוט את ענפי הערבה בקרקע, מצדי המזבח (יום חיבוט הערבה) בתוך כדי קריאה: "אנא ה' הושיע נא". המטרה: לעורר את השמים והיושכ בהם להבטיח גשמים. הצדוקים התנגדו למנהג זה, שאופיו הפגאני בולט ושאינו מוזכר במקרא, וניסו להפריע לביצועו.

גם ניסוך המים על המזבח הנזכר במשנה בסוכות, ושמחת בית השואבה (הנוסח הנכון: שואבה, מלשון מים שאובים), הם גלגולם המאוחר של טקסים עתיקים שהועתקו לתחום הכהונה והקדושה הממוסדים. טקס ניסוך המים החל בשחר, בתהלוכה מרשימה של כוהנים שירדו אל מעיין השילוח. בראש התהלוכה צעד כוהן נושא צלוחית זהב שבה שאב את המים כשהטקס כולו מלווה בשירה, ריקודים ותקיעות שופר. לאחר מכן נערך ניסוך המים על המזבח בבית המקדש, בליווי נגינת הלוויים ושירתם.

יש לשער כי בתהליך התגבשותו של המונותיאזם הישראלי,



השמחה המקראית הפרועה בסוכות נתעדנה ברכות השנים ל"שמחת תורה". הניתוק מהאדמה ומהחקלאות גרם להבלטת לימוד התורה. גם חילונים לא מעטים משתתפים ב"הקפות" (בתמונה) הנערכות לא רק בתוך בתי הכנסת כי אם גם בחוצות הערים

קיבל מקום דומיננטי ביותר" בחייהם של חלוצי תל-אביב של אותם ימים, "כמאפיין וכמדרכן של תהליך ההגשמה הלאומית, שבו היו מעורבים". דווקא תנאי החיים הקשים, הגעגועים למשפחה שנותרה בגולה, חוסר הוודאות לגבי העתיד – את כל אלה רצו להטביע בשירה ובריקוד, לעתים עד לאפיסת הכוחות. אברהם אלדמע, מראשוני העלייה השנייה, דמות מרכזית בחיי התרבות של "היישוב", ביטא זאת כשריבר על "אידיאולוגיה של שמחה". אולם, במהלך השנים התברר, כי לשמחה זאת לא היו עוגנים ספציפיים במסגרתו או בתכניו של החג, והיא נבעה כולה מההווי ששרר אותם ימים בחוגים החלוציים בכלל ובתל-אביב, שהצטיירה כעיר הנעורים וההתחדשות.

אך עיקר החירוש בעיצובו הארצישראלי של חג הסוכות התפתח בחוגים ההתיישבותיים על יסוד חוויות מתמשכות של עבודה חקלאית וחיים בטבע. צבינו העתיק, החקלאי, של החג היה אבן שואבת למאמצים ליצור חיבור תרבותי בין "מפריחי השממה" המורדניים לקדמוניהם המקראיים, מתוך ויתור על יסוד ה"עלייה לרגל" לירושלים והתמקדות ב"אסיף" כיסוד מארגן של טקסי החג וביטוייו.

מוטי זעירא, שחקר כספרו קרועים אנו בין השאר את האופן שבו התמודדה ההתיישבות העובדת בשנות ה-20 עם אתגרי החגים המסורתיים, מציין כי "היישוב היחיד, ככל הנראה, שנחוג בו חג הסוכות באופן משמעותי ... היה קיבוץ עין-חרוד". הוא מביא את תיאורו של החג כפי שהופיע בביטאון הקיבוץ, מבפנים, בשנת 1924: "על הגורן הוקמה סוכת נוטרים מקושטת בכפות תמרים. כיום האחרון של חג האסיף הייתה החגיגה. ... אחרי הצהריים יצאו הילדים אל הגורן ופתחו בשירה. ... החלק העיקרי החל רק עם הערב. פעמון עין-חרוד צלצל וכולם התאספו ליד בית הילדים. ... התהלכה עברה בשירה עד שבאה אל המערה שממנה יוצא מעיין עין-חרוד. נכנסו הילדים אל המנהרה והרליקו נרות בכל פינה... בשירת 'ושאכתם מים בששון ממעיני הישועה' מולאו הכדים. ... ובעמידה צפופה בתוך המערה ... פיתו להם לאטם ניגונים נשכחים: חלומות מהעבר, חלומות לעתיד, הריקודים נמשכו, נמשכו". כך הוענקה ל"שמחת בית השואבה" משמעות חדשה, שהלמה את הוויית חייהם והשקפתם של החלוצים. דגם זה (שניסה לשמור על זיקה למגוון של מנהגי חג עתיקים) לא הונחל למקומות אחרים, אך צמחה ממנו מסורת עקיבה של ציון החג בתנועות הקיבוציות, בדרך כלל כחג האסיף.

טקסי "אסיף" קהילתיים, שנערכו מאז שנות ה-30 ביישובים חקלאיים רבים, כללו קטעי מקרא מן הספרות העברית העתיקה, זמרה, נגינה ורברי ספרות חדשה שניסו לקשור בין החג העתיק לתחיתו על אדמת הארץ הנחרשת ונבנית. הדמיון שבין חג

התרבות החז"לית והימי-ביניימית ירעה לעדן את משמעויותיו של החג גם בדרכים אחרות. כך הועמדו שבעים הקורבנות שהוקרבו במרוצת ימי החג, בזמן שבית המקדש היה קיים, כנגד שבעים אומות העולם, והזכרתם הריטואלית העניקה לחג פנים אוניברסליות משהו. הלכות הקמתה של הסוכה והישיבה בה נעשו לעיקר גרול והעתיקו אליה הן את המשפחה והן את מרכזו של החג. גם הידור מצוות החג בנטילתם של ארבעת המינים, שיהיו בעלי צורה נאה וכשרות מעולה, היה לחלק בלתי נפרד מן הפולקלור הרתי של החג, לצד קישוטה והידורה של הסוכה. אל משמעותה המקראית המאוחרת של הסוכה (זיכרון לנרודי בני ישראל במדבר) נצטרפו כעת הצעות רבות אחרות, ובהן: יציאה חד-שנתית מן הקבוע אל הארעי; תזכורת לשוויון ערכם של כל בני האדם; כמיהה לשלום עלי ארמות (בבחינת "פרוש עלינו סוכת שלומך") וכמיהה לגאולה אחרונה (שתקים מעפר את "סוכת דויר הנופלת"). גם הנהגת הקריאה בספר קהלת בבית הכנסת הציבה סייג לשמחת חג הסוכות, והוסברה גם בהרהורי חשבון הנפש הסתווית בעונת המעבר.

## סוכות בזמן החדש / בארי צימרמן

בעיני יהודים רבים בתפוצות, שעברו תהליכי חילון במאה ה-19 ובמאה ה-20, היתה הסוכה לסמל בעל המשמעות היחיד של החג הזה, אפילו כאשר לא טרחו בהקמתה, מסיבות מעשיות (צפיפות הדויר), חברתיות (אי רצון להבליט את יהודיותם) או אידיאיות (סירוב לקיים את מצוות ההלכה). מנגד היו יהודים, לאו דווקא שומרי מצוות, שהישיבה בסוכה היתה לגביהם אקט, לעתים מופגן, של מתן ביטוי לזהותם היהודית. איור נוגע ללב למציאות זו נמצא בצילומו המפורסם של גרהארד שולם (גרשום שולם הצעיר), היושב בסוכה בברלין כמעשה של מרד בבית אביו המתכולל ושל בניית זהות יהודית משל עצמו.

על הפער בין חגיגת סוכות בגולה לבין חגיגתו בארץ מעיד משה גור-ארי, שעלה לארץ ב-1925 וסיפר כיצד בשבוע הראשון לבואו לתל-אביב, בסוכות, היה ער ל"חג מתמשך": "חג הסוכות בחוץ-לארץ ... מה אפשר היה שמה לחגוג? ... חג ככל החגים, אז יהודים הולכים לבית-הכנסת. פה הכול, הכול חגג". הוא מתאר כיצד הלך עם חבריו למרכז העיר: "ראינו הפגנה המונית ... של צעירות וצעירים, אווזים וזרוע, יד אחת על המותן והשנייה בכתף. ... כולם שרים, כולם שמחים. ... בשמחת-תורה שמנו את הדגש על השמחה, ולא על התורה". נילי אריה-ספיר, המביאה ערות זאת בספרה עיצובם של תרבות וחינוך עירוניים, שעניינו בסיפורי טקסים וחגיגות בתל-אביב בעשורים הראשונים לקיומה, מדגישה, כי "מוטיב השמחה



הסוכה, שהיא מעין חופה, ובימים קדומים ביקשה להבטיח באורח מאגי את פוריות האדמה, התמזגה בדירות הארעי של עולי הרגל ונעשתה לסמלו העיקרי של חג הסוכות. גם בין החילונים היתה הקמת הסוכות עיסוק פופולרי למדי, שנעשה לעתים קרובות למען הילדים. בתמונה סוכה שאילתרו עולים חדשים במעברת פחונים בשנת 1949

החג מעבר להצגתם של ארבעת המינים בתוך הסוכה. העדרם של טקסטים וטקסים מסורתיים (כגון "קידוש", זימוןם של "אושפיזין" וכדומה) הציג פעמים רבות את הסוכה כסמל נטול תוכן.

הסוכה, כמבנה עצמאי קל להקמה, נעשתה מכשיר איריאלי לצורכי ביטוי של ערכים חברתיים כתנועות הנוער. נפוצות היו גם סוכות משותפות שהקימו בני נוער בשכונותיהם מחוץ למסגרות המשפחתיות.

המשפטן וחוקר החגים, רם פרומן, מסביר את ירידת קרנו של החג בציבור החילוני. מלכתחילה, כשמדובר בציבור החילוני העירוני שנבצר ממנו לשים את הרגש על היותו חג האסיף, הרי זירת ההתרחשות החגיגית העיקרית היא בית הכנסת ולציבור החילוני אין זירות קבועות אלטרנטיביות: "האירוע הייחודי של חג הסוכות החילוני היה בעבר בניית הסוכה, בעיקר במשפחות עם ילדים. עד שנות ה-70 עדיין היו השכונות החילוניות מלאות בסוכות, וחזויות בנייתן דמתה כאופייה לחזויות איסוף הקרשים למדורת ל"ג בעומר". פרומן

האסיף לשבועות, חג ה"ביכורים", השפיע על קרבה מסוימת בין טקסי סוכות לטקסי שבועות. היכול היה אותו היכול (כשינויים עונתיים), הכלים החקלאיים היו זהים, וכך נמחה לעתים, בקלות יחסית, השוני שהיה אמור להפריד בין החגים מבחינת תוכנם.

בקיבוצים (להוציא את אלה של תנועת "הקיבוץ הדתי") היה נהוג להקים סוכה-של-ממש לחברת הילדים בלבד, ואילו ציבור המבוגרים הסתפק בדרך כלל בסוכה סמלית באזור חדר האוכל, שבו נמשכו הארוחות כסדרן גם בימי החג וחול המועד. מלבד קישוטה של הסוכה הקהילתית והצגתם – במפורש או במרומז – של ארבעת המינים בתוכה, כמעט לא נהגו בקיבוצים מנהגי חג אחרים, ודאי לא אלה הכרוכים בהליכה לבית הכנסת. בין החילונים בערים היתה הקמתן של סוכות משפחתיות עיסוק פופולרי למדי, שנעשה לעתים קרובות למען ילדים ובני נוער, ובדרך כלל היו הם הצינור שכו מצאו דרכם אל הבית התכנים שאותם דאגה מערכת החינוך הפורמלי להטמיע בתלמידיה. גם כאן לא הרחיקו לכת, בדרך כלל, בקיום מנהגי

השנה, כדי לצפות בריקודי המתפללים עם ספרי התורה ולעתים אף להשתתף השתתפות ב"הקפות". תופעה זו של הבעת סולידריות באמצעות סמלים יהודיים בעלי הקשר דתי אינה יוצאת דופן, ואנו מוצאים כמות גם במועדים אחרים.

בשלהי המאה ה-20 התרבו מקרים של הקמת "סוכות שלום", בעיקר באזורים שבהם מתגוררים בסמיכות יהודים וערבים, בתוך קיום, אגב אורחא, על פי פירוש חברתי-ארצי, של מצוות האושפיזין – הכנסת אורחים. ארגונים חינוכיים רבים, חילוניים ודתיים לסוגיהם, התאגדו תחת כנפיה של "בינה" (מרכז לימוד וחינוך לזהות יהודית ולתרבות ישראלית) והם עורכים בכל שנה בסוכות, במתחם סמינר אפעל, כנס "הקהל", המשמש מסגרת לדיונים על התרבות היהודית לדורותיה.

מייחס זאת, בין השאר, להיעלמותה של השכונה כמוסד קהילתי ולהתגברות האופי האינדיווידואליסטי של אורח החיים; להתעמעמות החוויה של בניית הסוכה עקב המעבר לחברה צרכנית, המעדיפה לרכוש מוצרים "מוכנים", ובכללן – "סוכות מוכנות להרכבה"; ובעיקר לעובדה שסוכות הוא חג, שמבחינת משכו ועונתו, מזמין משפחות רבות לצאת לחופשה (ושלא כחג הפסח, הוא חסר את העוגן המעכב של מעמדו האיתן של ליל הסדר). "העדר סמליות רלוונטית אחרת הפך את חג הסוכות לסמל מרוכז של חופש וחופשה".

צמד המושגים "הושענא רבא" ו"שמיני עצרת" לא קנה לו שביטה בעולם התרבות החילוני. יום "שמחת תורה", עם זאת, נותר מוקד מסוים של תשומת לב משפחתית, מועד שבו נהגו ונוהגים רבים לבוא אל כתי כנסת, שאותם אינם פוקדים במשך

## בארי צימרמן

## יום הזיכרון ליצחק רבין



שאלת עיצוב יום הזיכרון ליצחק רבין עוררה מחלוקת ציבורית. רבים מתומכיו ביקשו להדגיש ביום זה את דרכו המדינית לשלום ואת הרקע הפוליטי של הרצח. יריביו ביקשו להתמקד בגילויי אבל על רצח ראש ממשלה. בתמונה: עצרת זיכרון בכיכר רבין במלאת חמש שנים לרצח

יום זיכרון ממלכתי לראש ממשלת ישראל ושר הביטחון יצחק רבין, שנרצח בעת כהונתו, במוצאי שבת, 4 בנובמבר 1995, י"ב בחשוון תשנ"ו, בתום עצרת המונית של תמיכה במדיניות השלום שלו ושל ממשלתו. מניעי הרוצח היו פוליטיים, ומטרת הרצח, כפי שהודה הרוצח, היתה לעצור תהליכים מדיניים של פשרה עם הפלסטינים האמורים להוביל לשלום.

הוויכוח הנוקב במערכת הפוליטית הישראלית בשאלה המדינית, בעיקר סביב הסכמי אוסלו, הגיע בחודשים שלפני הרצח לגילויים קיצוניים של שנאה והסתה כלפי תומכיו של רבין ובייחוד כלפי אישית. ויכוח זה לא הפחית במאומה את עומק הזעזוע של רוב אזרחי המדינה מן הרצח. רגשות זעם, סלידה וכאב עלו בימי האבל הראשונים כמעט מכל שכבות הציבור. אלפים רבים נהרו אל זירת הרצח בכיכר מלכי ישראל, ששמה הוסב אחר כך ל"כיכר יצחק רבין"; הדליקו נרות זיכרון והניחו זרי פרחים באתר הרצח. בלטו ביניהם בני נוער, שכונו כעבור זמן "ילדי הנרות". התכנסויות ספונטניות, לשירת אבלים (או: לשירה עצובה) היו שם ובמקומות אחרים בארץ. בתוך ימים אחדים הופיעו מרבקות (סטיקרים) על רבבות מכוניות בכבישי הארץ והן ביטאו את הצער והזעם על הרצח. הכולטות בהן היו זו שנכתב עליה "לא נשכח ולא נסלח!" וזו שנכתב עליה "שלום, חבר", צמד המילים שבהן סיים ביל קלינטון, נשיא ארצות הברית, את הספדו. המונים עברו על פני ארונו, שהוצב בכנסת. קברו, בהר הרצל, היה למוקד לביטויי הזדהות ואבל.

בחודשים הראשונים ובשנים הראשונות שלאחר הרצח



בעצרת הזיכרון במלאת עשר שנים לרצח שנערכה בכיכר רבין, שרים על הבמה את "שיר השלום", שהושר על אותה במה במעמדו של יצחק רבין שעה קלה לפני הרצח

יום הזיכרון בהזדהות עם אישיותו של ראש הממשלה ועם דרכו הביטחונית ובשלילתה של אלימות פוליטית. מסרים אלה, טענו, יאפשרו גם למתנגדיו הפוליטיים ליטול חלק פעיל באירועי הזיכרון.

לבסוף הושגה פשרה שלפיה יוקנה ליום הזיכרון צביון ממלכתי, שיעמיד במרכזו את העובדה שאזרח יהודי רצח ראש ממשלה נבחר, מעשה המסכן את המשטר הרמוקרטי במדינה. לקראת מלאת שנתיים לרצח קיבלה הכנסת, ביום ג' בתמוז התשנ"ז (8 ביולי 1997), חוק שקבע יום זיכרון ממלכתי ליצחק רבין. החוק קבע את סמלי היום: הורדת הדגלים לחצי התורן, קיום טקס זיכרון ממלכתי בהר הרצל, פרסום פקודת יום של הרמטכ"ל והתכנסויות במוסדות החינוך, וכן את תכניו – העלאת זיכרון דמותו ופועלו של המנוח, והרגשת חשיבותה של הרמוקרטיה וסכנתה של האלימות לחברה ולמדינה.

על רקע התחושה שרווחה בחלקים ניכרים של הציבור הדתי-לאומי, כאילו מופנית כלפיהם אצבע מאשימה על שהירוצח יצא מקרבם, פעלו, בשנים הראשונות שלאחר הרצח, גורמים

התקבעו דפוסי ההנצחה הציבורית, במערכת החינוך, ברשויות מקומיות, יהודיות וערביות, ובמוסדות ציבוריים רבים. על שמו של רבין נקראו עשרות מוסדות חינוך, מגני ילדים ועד לפקולטות באוניברסיטאות; רחובות, שדרות, כיכרות, דרכים וכבישים; גנים, פארקים וחורשות; מרכז רפואי ומחלקות בבתי חולים; מרכזים קהילתיים, מתקני ספורט, בתי כנסת ועוד.

השאלה של עיצוב יום הזיכרון עוררה מחלוקת ציבורית כבר במלאת שנה לרצח. רבים מתומכיו של יצחק רבין ביקשו להדגיש ביום זה את דרכו המדינית לשלום ואת הרקע הפוליטי של הרצח. לדידם, אי אפשר לנתק את מעשה ההנצחה מהרקע לרצח עצמו, שנועד לקטוע את חתירתו של רבין לשלום עם שכנינו, ועל כן ראוי שהמאבק לשלום בנוסח ראש הממשלה המנוח יהיה אחד מנדבכי היסוד התוכניים ביום שבו זוכרים אותו ואת פועלו. היו, בעיקר בקרב יריבי דרכו המדינית, שהתנגדו לרגשים האלה, וביקשו להסתפק בגילויי אבל על הירצחו של ראש ממשלה מכהן ולנתק את שאלת היחס למדיניותו מתכניו של יום הזיכרון. מכאן תביעתם למקד את

האלימות וחזוק ערכי הדמוקרטיה. כמו כן שותף המרכז ליוזמה של עיריית תל-אביב-יפו לקיים, אחת לשנה ביום הזיכרון, עצרת המונים בכיכר רבין.

המדינה קבעה סממנים ממלכתיים והנהיגה פעילות טקסט-חינוכית במסגרות הכפופות לה – בתי ספר ויחידות צבא, שבהם גם מתקיימים ריונים בסוגיות הנוגעות ליום זה. בחיפוש אחר מתן ביטויים קהילתיים ומשפחתיים ליום הזיכרון עלו יוזמות שונות, כגון היוזמה להדליק נרות זיכרון בכל בית והיוזמה לקבוע תענית ביום זה, שאומצה על ידי קהילות התנועה ליהדות מתקדמת (רפורמית) בארץ. יש להניח שבחלוף השנים, ככל שירבו מי שלא חוו ישירות את טראומת הרצח, תגבר נחיצותו של כלי ביטוי אישי ומשפחתי לזיכרון. הערר סמל כזה עלול למסמס את מעמדו של היום בקרב הרורות שלא ידעו את יצחק.

שונים, המזוהים בדרך כלל עם האגף המתון של הציונות הדתית, לנצל את יום הזיכרון לכינוס "אירועי הידברות" בין דתיים לחילונים, שנועדו למה שהם הגדירו "איחוי הקרעים בעם".

בתמיכת המדינה הוקם "מרכז יצחק רבין", שמשכן הקבע שלו נחנך כתל-אביב במלאת עשור לרצח. נוכחותם של אישים רמי מעלה, מרינאים ואנשי רוח מעשרות מדינות בטקס הזה נתנה ביטוי להערכתם הרבה אל האיש ופועלו. המרכז פועל להנצחת זכרו של יצחק רבין ולבחינת הלקחים שעל החברה הישראלית להפיק מהרצח, מנסיבותיו ומהשלכותיו. במרכז הולך ומוקם מוזיאון שישקף את התפתחות החברה הישראלית בתקופת חייו של רבין ואת התחנות החשובות בחייו. הפעילות החינוכית של המרכז מקיפה שכבות חברה רבות, יהודים וערבים, בני נוער וחיילים, ותיקים ועולים חדשים. התוכניות החינוכיות מתמקדות בשאלות של מנהיגות, סובלנות, שלילת

## יום מלצר

## חנוכה

מתקופת שלטונו של המלך הסלווקי אנטיוכוס הרביעי (שהיה מכוונה בארצו בכינוי "אפיפנס", כלומר המפואר, ובמקורותינו – "הרשע"), שהתנכל לקורשי היהודים, בזז את אוצרות המקדש וביקש להטיל איסור על הפולחן היהודי. בתגובה לגזרות אלו פרץ מרד בהנהגתם של מתתיהו הכהן לבית חשמונאי מהכפר מוריעין, ובניו, ובראשם יהודה, שנתכנה לימים יהודה המכבי (או המקבי). בשורה של קרבות הביס יהודה את צבאותיו של אנטיוכוס ובשנת 164 לפנה"ס הצליח לשחרר את ירושלים ולטהר את בית המקדש, ובכ"ה בכסלו – לחנוך את המזבח ולחדש את הקרבת הקורבנות.

על פי הסיפור המסורתי, קשור החג בנס שנוסף על נס ניצחונם של המכבים, המעטים מול הרבים, והוא נס פך השמן. בבית המקדש לא נותר אלא פך שמן אחד, שהספיק לתאורה ליום אחד, אבל נתרחש נס והוא הספיק לשמונה ימים. מסיפור זה, שבספר חשמונאים א', נגזר המנהג לחוג את חג החנוכה שמונה ימים. לפי גרסה אחרת, שיש המסמיכים אותה על ספר מקבים ב', חג שמונת הימים לא היה אלא חג סוכות שנדחה, שלא ניתן לחוג אותו במועדו בגלל התנאים ששררו אז בירושלים, והוא נחוג באיחור רק לאחר שחרור בית המקדש בידי יהודה.

המנהג של הדלקת נרות חנוכה הוא מנהג מאוחר. לפיו מדליקים ב"חנוכייה" ביום הראשון נר בודד ובכל יום מוסיפים נר אחד עד שבסיום החג דולקים שמונת נרותיה. זוהי גרסת בית הלל, המקובלת. לגרסת בית שמאי, יש להתחיל בשמונה

חנוכה הוא החג הראשון מבין החגים המסורתיים שעבר בעת החדשה תהליך של "הלאמה", אשר הגיע לשיאו במהלך התגבשותה של התנועה הציונית, שראתה במכבים ובמאבקם מקור השראה למאבקה שלה. ואולם החגיגות הרציניות שליוותה את טקסי החנוכה הציבוריים לא פגמה בשמחת החג המשפחתית, שאפיינה את החג הזה יותר מכל חג אחר גם בדורות קודמים. ואכן, חנוכה בימינו הוא, כמדומה, החג המשפחתי השמח ביותר, חג שבו הילדים והוריהם חוגגים בצוותא, בעיקר סביב טקס הרלקת הנרות, המלווה בשירי החג, באכילת סופגניות ולביבות ובשמחת הילדים על קבלת דמי חנוכה.

## על מקורותיו של החג

חנוכה הוא חג מסורתי שאינו נזכר במקרא. מקורו בספרי המקבים הנמנים עם "הספרים החיצוניים" וסיפורו ניזון במידת מה גם מתיאוריו של יוסף בן-מתתיהו (יוספוס פלאוויוס). האירועים הקשורים בחג התרחשו בתקופה שבה היתה הארץ נתונה לשלטון הסלווקים, שתרבותם היתה יוונית-הלניסטית, ותרבות זו השפיעה במידה ניכרת על סגנון החיים של היישוב היהודי. הכוהנים הגדולים, שהיו קודקור האוטונומיה היהודית, כיהנו בחסדו של השליט, קנו את משרותיהם מידו בכסף והתחרו זה בזה מי יצליח לגבות יותר מסים לאוצרו. סיפורו של החג, כפי שהתגבש בזיכרון הקולקטיבי של העם, הוא

שקישורו של החג עם הנס אמור היה לעורר ולחזק את דוח העם בציפייה לנס הצלה נוסף. על רקע זה מעריכים חוקרים רבים כי חז"ל הצניעו את ההיבט הלאומי של החג ובחרו להקנות לו אופי דתי בעיקרו. עם זאת מעטים החיובים ההלכתיים הכרוכים בחג, והם כוללים את תפילת "על הנסים" וקריאת הלל שלם בכל ימי החג בבית הכנסת, ואיסור של הספר ושל תענית בכל ימי החג.

## חג החנוכה בימי הביניים

כימי הביניים גבר משקלו של החג, כנראה על רקע רדיפות היהודים. החג, שנתפס כמסמלה של עמידה מול לחצים מבחוץ וסכנת שמד ושל ניצחונם של יהודים על רודפיהם, ענה על צרכים מיידיים כתקופה ההיא. תשומת לב מיוחדת ניתנה לחלקן של הנשים במדר החשמונאים, מתוך הסתמכות על האגדות שדווחו בעם (חנה ושבעת בניה, הסיפור על יהודית שהתיזה את ראשו של הולופרנש, שלפי דעת החוקרים חובר בתקופת מדר החשמונאים, ועוד), ולפיכך נהגו הנשים בקהילות רבות שלא לעשות מלאכה כל עוד דולקים הנרות.

במאה ה-13 חיבר פייטן לא ידוע את הפיוט "מעוז צור ישועתי", לפי מנגינה של שיר עם גרמני. בקהילות רבות הונהג מנהג קבוע לשיר אותו כחלק מטקס הדלקת הנרות. לאחר זמן נכנס לשימוש גם "השמש", שבאמצעותו מדליקים את הנרות. החנוכיה, כפי שהיא מוכרת לנו היום, עוצבה בימי הביניים והחנוכיות האמנותיות הראשונות הן מן המאה ה-10. בתקופת הרנסאנס באיטליה עוצבו חנוכיות יפות ביותר. במאה ה-17 אנו עדים להתפתחות מרשימה מבחינה אמנותית בעיצוב החנוכיות בסגנונות שונים, בארצות שונות, שהושפעו במידה רבה גם מהאמנות המקומית של הסביבה שבה פעל האמן בונה החנוכיה. כיום מוצגות חנוכיות אמנותיות במוזיאונים רבים בעולם.

חנוכה נודע בקהילות רבות לא רק כחג האורים, אלא גם כחג המשחקים, לילדים ולמבוגרים כאחד. המשחק הנפוץ ביותר – הסביבון (ועליו אותיות נ'ג'ה'ש' על צלעותיו, שהן ראשי תיבות של "נס גדול היה שם", שהומרו כארץ ל-נ'ג'ה'פ' – "נס גדול היה פה"), שמקורו בהורו, התגלגל לאירופה, נקלט גם בקהילות ישראל ואף שימש להימורים. מבוגרים נהגו לשחק ב"קלפים של חנוכה" ובמשחקים נוספים. יש גורסים שמקורו של המנהג לתת דמי חנוכה לילדים, שפשט בעיקר בארצות אשכנז, קשור במעוה שנתנו להם הוריהם לצורך המשחק.

את מנהג אכילת הלביבות והסופגניות, העשויות בשמן, תולה הפולקלור בנס פך השמן.



הדלקת נרות חנוכה היא מנהג מאוחר יחסית. יש הקושרים מנהג זה עם "חגי אש" שנהגו בעמים שונים בתקופה זו של השנה. בתמונה: הדלקת נרות בידי חיילי צה"ל

נרות ולהפחית במהלך ימי החג עד לנר בודד. על מקור המנהג נחלקו החוקרים; יש ביניהם הקושרים את המנהג עם חגי אש ואור שהיו נוהגים גם בעמים אחרים בתקופה זו של השנה, שבה חל היום הקצר ביותר (22 בדצמבר). בני האדם נהגו אז להדליק אש כדי לסייע לכוחות האור להסיג לאחור את כוחות החושך. כך נהגו במצרים הקדומה, ביוון העתיקה, בפרס וברומא. חוקרים אחרים שוללים גישה זו וטוענים כי אין לה אחיזה במקורות העתיקים העומדים לרשותנו.

חג החנוכה, שמקורו לאומי לא פחות משהוא דתי, והוא בא להזכיר את ניצחון החשמונאים על "היוונים" והחזרת העצמאות ליהודה, הוצג במסורת הדתית כפועל יוצא של ההתערבות האלוהית הנסית, ולא כתוצאה של מעשה יריהם של אנשים חיים, בשך ודם. נראה, כי על רקע טראומת מדר בר-כוכבא, לא רצו החכמים להרגיש את הצד הלאומי (ובייחוד נזהרו מלפאר את גבורת המכבים) והעדיפו להתריע על סכנות הטמונות במדינה בשלטון זר. מגמה זו גברה ככל שגבר חששם של חכמים כי עלילות החשמונאים ימריצו ניסיונות מדינה נוספים כלפי השלטון הרומי. לימים, לאחר החורבן, משגברה הסכנה שהייאוש שפשט בעם יביא לזניחת האמונה, ייתכן

## חנוכה בעת החדשה

חצבנו עד דם, ויהי אור". אבל מה שהניע את הציונות לאמץ אל לבה את חנוכה היה לא רק הרעיון של "השחרור העצמי", ואף לא רק הכמיהה לחידוש הממלכתיות היהודית בארץ-ישראל, שנשענה על הצלחת החשמונאים לקיים את עצמאותם – הגם שהיתה יחסית וחלקית והתקיימה רק כשבעים שנה, אלא גם הכוונה לעודד נכונות למאבק על הגנת התרבות הלאומית המתחרשת.

כבר בתקופת "חובבי ציון" כבש לו חג החנוכה מעמד מיוחד, והרב שמואל מוהליבר הציע לעשותו לחגה הרשמי של התנועה. הצעה זו לא יושמה מחשש שהבלטת אופייה הלאומי של התנועה תסבך אותה בצרות מול השלטונות בארצותיהם ותסכן את רעיון ההתיישבות היהודית בא"י. ואולם שיקולים אלה לא מנעו ייסוד אגודות ומועדונים רבים ששמש ומטרותיהם הושפעו מסיפורם של המכבים.

עם התפתחות היישוב החדש בארץ-ישראל נוצרו התנאים שהגבירו את תחושת הביטחון ואפשרו את הוצאתו של החג מן התחום המשפחתי והביתי הסגור אל התחום הציבורי הפתוח, אל הפרהסיה.

חגיגת החנוכה הבית-ספרית הראשונה בארץ, שבה הורגשה גבורת המכבים, נערכה בראשון-לציון ב-1889 ביוזמתו של המורה דוד יורלביץ. בעשור הראשון של המאה ה-20 השתרש

אך טבעי היה שהתעוררות התנועה הלאומית תפנה את מבטה אל האתוס של המכבים, לוחמי העצמאות. כמו בנושאים אחרים, כך גם כאן פילסה תנועת ההשכלה את הדרך. למחקריו של ההיסטוריון צבי גרץ, שפורסמו במחצית השנייה של המאה ה-19, ולתיאורים שהוא תיאר את מרד החשמונאים היתה השפעה ניכרת על התגבשות התודעה הלאומית. ואמנם, שום חג מחגי ישראל לא שודרגה חשיבותו הלאומית כפי שאירע לחג החנוכה. "הלאמתו" של חג החנוכה עלתה בקנה אחד עם התביעה הציונית להמיר את הציפייה הפסיכית לגאולה מירי שמים לעשייה אקטיבית שמטרתה גאולה עצמית, או "שחרור עצמי" – "אוטו-אמנסיפציה". לא מקרה הוא שפינסקר, באוטואמנסיפציה, העלה את המכבים לדרגת סמל לימים שבהם זקף העם היהודי את קומתו. גם הרצל לא פסח על הסמל: בסיום מדינת היהודים כתב: "לכן אני מאמין, כי דור של יהודים נפלאים יצמח מן האדמה. שוב יקומו המכבים!"

בהצגת המכבים כמורל לחיקוי היתה מובלעת התרסה כלפי התפיסה הרבנית, שלפיה, ניצחונם היה מעשה ידיו של האל. לימים ביטא זאת ביטוי חד אהרן זאב בשירו הידוע "אנו נושאים לפידים": "נס לא קרה לנו, פך שמן לא מצאנו" ... "בסלע



תהלוכת נושאי לפידים בחנוכה בתל-אביב. במשך השנים נכרך מנהג הדלקת האורים עם מאבק העצמאות של החשמונאים, כסמל לכך שניצחונם לא היה נס כמוצג במסורת הרבנית





חגיגת חנוכה בגן ילדים בראשון לציון. דפוס החג התגבשו בבתי הספר ובגני הילדים והם כוללים, בצד הדלקת נרות, גם הופעות דרמטיות שנושאת גבורת המכבים

ורק ברגע האחרון נרתע מהפעלת אלימות. הוועד תבע מהפועלים לחתום על התחייבות לקיים אורח חיים דתי ואיים בסילוק הסרבנים מהמושבה. א"ד גורדון, שהתגורר גם הוא בפתח-תקוה, והיה רוב ימיו אדם דתי, התייצב הפעם (שלא כמו בפרשת האחד במאי של 1904) לצדם של הפועלים. ועד המושבה מימש את איומיו. פועלים רבים נאלצו לעזוב את המושבה. הפרשה הסעירה את הציבור במושבות אחרות, שנערכו בהן אספות הזדהות עם פועלי פתח-תקוה, ודרכה השתקפו מערכות יחסים מורכבות בין מעסיקים לעובדיהם, בין ותיקים לעולים חדשים, בין דתיים-אורתודוקסים לחילונים. במהלך השנים התגבשו בבתי הספר דפוס החג, שכללו, בדרך כלל, מלבד טקס הדלקת נרות בחנוכייה גדולה ושירי חנוכה (שמספרם עלה והלך), גם הופעות דרמטיות (הצגות או מסכתות) ותהלוכות לפידים. הניסיונות לעצב מופעים דרמטיים לכבוד החג, וכיחוד כגני הילדים, בבתי הספר וכתנועות הנוער, הולידו אינספור יוזמות יצירתיות. המשורר הפורה לוי קיפניס חיבר את המילים לקטע הידוע מהאורטוריה "יהודה המכבי" של פרידריך הנדל: "הבה נרימה נס ואבוקה".

חג החנוכה שימש בשנות ה-20 מסגרת מתאימה לציון אירועים בעלי משמעות לאומית: יום הזיכרון לאליעזר בן-יהודה; שבוע הספר העברי; "יום סרט" לקרן הקיימת; יום "הולדתה" של ההסתדרות; וכך הועצמה נוכחותו של החג בחיים הציבוריים של העיר הצעירה. מאז שנת 1944 הנהיגה תנועת "המכבי הצעיר" את מרוץ הפיד, היוצא ממודיעין ומגיע למקומות שונים בארץ.

בימי המאבק נגד השלטון הבריטי סייע חג החנוכה בהעמקת התודעה הלאומית של היישוב העברי בארץ. חג החנוכה הוצג כמופת למאבקו של יישוב יהודי קטן הנאמן לדרכו הרוחנית והלאומית מול שלטון זר, העדיף עליו מבחינה צבאית והמבקש

החג כהווי בתי הספר העבריים החדשים. לטקסי הדלקת הנרות נוספו פרקי קריאה, מופעי שירה-ונגינה, וכמובן נאומים חגיגיים, שברובם נשזר חוט-השני המקשר בין ניצחון החשמונאים לתקוות ניצחונה של התנועה הציונית. צעד נוסף בהעצמתו של החג נעשה כאשר חרגו מכותלי בתי הספר והחלו תהלוכות התלמידים, הראשונה בראשון-לציון (1905) ולאחריה ביפו (1906), ולראשונה נישא הדגל הציוני בראש התהלוכה. שנה לאחר מכן נערכה כרחובות תהלוכת לפידים ראשונה לכבוד חנוכה.

משנת 1909, שנת ייסודה של תל-אביב ומעברה של הגימנסיה העברית מיפו לעיר החדשה, נערכה בה מדי שנה בשנה מסיבת חנוכה, שדפוסיה התגבשו במהלך השנים וכללו, לבד מהטקסים, יציאה מכותלי בית הספר בשירה וריקודים אל הרחובות הסמוכים. בשלהי העשור החלה להתפתח המסורת של עלייה למקום שנחשב בטעות לקברות המכבים במודיעין. בשנים אלו, בשלטון התורכים, נגזר פוטנציאל החיכוך והעימותים בין דתיים לחילונים סביב חנוכה לא רק מהביקורת החריפה שמתחו החרדיים על ניסיונם של הציונים להפנות גב ל"נס חנוכה" ולהעמיד את החג על היותו סמל לניצחון בקרב של עם הנאבק על חירותו, אלא גם מחרדתם שמא ינקטו השלטונות התורכיים צעדי ענישה כלפי היישוב הקטן החושף שאיפות לעצמאות לאומית.

על רקע זה התרחשה בכסלו תרס"ד (1904), לקראת חנוכה, סערה סביב מאמר שפורסם בעיתונו של אליעזר בן-יהודה הצבי, שקרא ללמוד לקח מהמכבים ולהמשיך את מורשתם במאבק נגד השלטון העותמאני. הרבנים החרדיים, נציגי "היישוב הישן", פרסמו מחאה גלויה נגד המאמר והצהירו על נאמנותם למלכות התורכית. המחלוקת עוררה את השלטונות והם עצרו את בן-יהודה לעשרה ימים כקושר קשר נגד השלטון וסגרו את עיתונו.

על אותו רקע התרחשה, בשנה שלאחר מכן, פרשה שנודעה כ"יישוב" כ"בויקוט פתח-תקוה". פועלי פתח-תקוה כיקשו לערוך נשף חנוכה, להעלות על נס את גבורת המכבים ולהשמיע מחאה נגד הפוגרומים ביהודי מזרח אירופה. איכרי "אם המושבות", דתיים רוכם ככולם, נרעשו: עדיין לא נשכחה מהם פרשת האחד במאי בשנה הקודמת והעימותים סביבה (ר' הערך אחד במאי במדור זה). הם חששו שמא ינצלו הפועלים את הנשף כדי לבטא שאיפות פוליטיות לאומיות שיכעיסו את התורכים, ונחרדו לנוכח התקרבות בניהם אל הפועלים החילוניים. ועד המושבה החליט לאסור את קיומו של הנשף בתואנה שאינו מסכים להתיר במושבה מסיבה משותפת לבחורות ולבחורים. הפועלים דחו את ההחלטה וערכו את הנשף. ועד המושבה שילח בהם את שומרי המושבה הבדווים

גם מוכנה לאמץ לה את הצד התרבותי, כחג המסמל את המאבק בהיטמעות תרבותית, באובדן השפה והזהות, אף כי המלכים החשמונאים היו דוברי יוונית, שמות רובם היו יווניים, והם הושפעו מאוד מתרבות יוון. המחנה הדתי העריף לעמוד על הצד הדתי של החג ולהדגיש את חג החנוכה כחג של הגברת התודעה הדתית. השבת הפולחן בבית המקדש לאחר טיהורו סימלה את הגברת זיקתו של העם למצוות הדת. בייחוד מודגש בפרשנות הדתית של החג ההיבט הנסי הגלום בחנוכה: נסים מתרחשים בצמוד להתחדשות דתית ולהתנערות מטומאתה של תרבות זרה.

מאמצע שנות ה-90 עורכת עיריית חיפה בסופי השבוע של חודש דצמבר שורה של אירועים תרבותיים-פסטיבליים וחברתיים, במסגרת שזכתה לכינוי "חג החגים", שבה חוגגים תושבי העיר ואורחים מכל קצווי הארץ את שלושת החגים של שלוש הרמות, החלים בדרך כלל בסמיכות זמן: חנוכה, רמדאן וחג המולד. היוזמה הזאת, שנועדה לחזק את הדו-קיום בעיר ולטפח רוח של סובלנות ופתיחות, ראשיתה ב-1914, כשהחל חסן שוקרי לכהן כראש עיריית חיפה. מאז הנהיגו את המנהג הזה, אם כי לא בקביעות, כל ראשי העיר. ואולם רק במפנה המאות זכה "חג החגים" למעמד של קביעות ולהשתתפות של רכבות רבות של חוגגים, יהודיים וערביים, מאמיני שלוש הדתות וחילוניים כאחד.

השקה נוספת בין חנוכה לחג המולד מתרחשת בחודש דצמבר בבתי ספר שבהם יש ריכוז ניכר של ילדי מהגרי-עבודה ("עובדים זרים"), נוצריים רובם, הנוהגים לחגוג את חג המולד. בכמה ארצות נעשה חג החנוכה בין היהודים לתחליף חג המולד המאפשר להם התמקדות בחג יהודי מקביל. עם זאת יש בארצות הברית יהודים רבים המרליקים בכתיבה גם חנוכייה וגם עץ חג המולד, באשר חג המולד איבר מכבר, בשדרות רחבות, את משמעותו הדתית ונעשה חג עונתי המוקדש לקניות ולבילויים. המחקר על מרר החשמונאים ועל תקופת שלטונם לא חדל גם בזמן האחרון. את הדימוי של המלכות החשמונאית בעיני חז"ל הכתיב במידה רבה היחס השלילי לאלכסנדר ינאי, יריבם של הפרושים. בראשית המאה ה-21 הופיעו מחקרים המציבים סימני שאלה גם על התיאור המקובל של יהודה ואחיו (ר') הערך הזרמים והמחלוקות בתקופת הבית השני במרד זיכרון, מיתוס והיסטוריה). ספק אם גילויים אלה יוכלו לעקור מלב הרבים את ההזדהות הרגשית עם מניפי נס המרד מכפר מודיעין.

להשליט עליו את מרותו. ההקבלה ההיסטורית נוצרה בקלות. ימי המנדט הבריטי ובהם המלחמה על התרבות העברית ועל חירות המולדת, בהנהגת קבוצה נבחרת של יהודים, חלוצים, שהגיעו לארץ-ישראל לאחר גלות, נראו כמעין חזרה על הפרק ההיסטורי הקדום. הצלחתם הגדולה של יהודה המכבי ואנשיו להקים מדינה יהודית בארץ-ישראל, לאחר גילויי אומץ לב ותושייה צבאית, היתה קול מבטיח שדיבר אל היישוב העברי ממעמקי ההיסטוריה. נסיבותיו ההיסטוריות של חג החנוכה זימנו מקורות טובים למיתוסים החדשים בשעת המאבק למען מדינה יהודית בארץ-ישראל. הפרשנויות הרווחות לחג החנוכה תמכו בדעה שיש חוקיות בהיסטוריה היהודית: תקופות של שעבוד ואובדן דרך, ולאחריהן תקופות של התנערות מעול הכובש, התגבשות פנימית והשגת עצמאות מדינית ותרבותית. הספרות העברית שלפני הקמת המדינה הרבתה לעבד את חומרי מיתוס החשמונאים לכלל מסכת שכללה את שלילת הגלות, ציור האפשרות שיהודים נחוישים ואמיצים יצליחו לגבור על הכובש, והדגשת הגורל ההיסטורי של היהודים במרוצת הדורות כמוביל בהכרח לעצמאות ולמדינה שלהם.

מוטיבים הקשורים בחג החנוכה שימשו לכיסוס הקשר עם ארץ-ישראל. אזור מוריעין נהפך לאחר האתרים שסימלו בעיני רבים גילויים של "גבורה יהודית" בתקופות שונות (בדומה למצרה ולתל-חי). החשמונאים צוירו כגיבורים גם על רקע העובדה שהכירו את הארץ, התהלכו בה וניצלו את הטופוגרפיה והנוף לצורך מלחמתם ביוונים. גם אופייה של המלחמה, כאוסף של פעולות גרילה מתוחכמות, שירת יפה את גיוס התודעה ההיסטורית למלחמה בבריטים. הרקע ההיסטורי של חג החנוכה אפשר לצייר את היהודים כמי שבימי שיאם לא היו עשויים מחומרי הגלול, אלא כאנשי מעשה, הגשמה וגבורה. בכך התאפשר להזכיר כי היהודי היה לוחם ומקים ממלכתיות יהודית כבר בימי קדם.

מן ההתחלה נטלו חלק בחג החנוכה שני יסודות: היסוד הלאומי והיסוד הדתי. אם במשך הדורות הותכו השניים למסכת אחת, הרי לאחר קום המדינה נוצר מתח ביניהם. הממלכתיות הישראלית ביקשה להדגיש את היסוד הלאומי בחג החנוכה. חנוכה נתפס כמורל המציג את ההבדל בין עם ישראל בגולה לעם ישראל בארצו. הציונות החילונית הדגישה את ההיבט האוטואמנסיפטורי, את הרעיון שהיהודים נטלו אחריות על גורלם וחוללו בעצמם את תחייתם הלאומית. עם זאת היא היתה

## ט"ו בשבט

פרי / כך אני אתן פרי". באפגניסטאן נהגו יהודים לומר כי בט"ו בשבט מיטהרים האילנות ועצי הפרי בגשמי הברכה ומתייחדים ומתעברים לכבוד השנה החדשה, וגם בתימן ראו החקלאים היהודיים בט"ו בשבט את עת זיווג האילנות.

ייתכן כי בימים קדומים נתפס ט"ו בשבט (על סמך שיבוצו הנודע בפתחה של מסכת ראש השנה, כמו שנוכח לעיל) גם כיום הדין של האילנות. הד לכך נמצא בסיפורי עם המסופרים בפי עדות ישראל השונות ואף בפיוטים מן המאה ה-10 המיועדים לתפילת "שמונה עשרה" של יום חמישה-עשר בשבט והמבטאים חרדה לשלום העצים ופריונם ותפילה לשלומם.

כשאלה מתי נעשה ט"ו בשבט לחג של ממש חלוקות הדעות: יש גורסים שהדבר התרחש כבר בימי הבית השני, ואילו אחרים גורסים שהמפנה התחולל רק במאה ה-16. אמנם כבר במאה ה-11 פסק רבנו גרשום "מאור הגולה" שחלים עליו איסורי הספד ותענית ציבור, כנהוג בחגים אחרים. אבל מתוך הטקסטים העומדים לרשות החוקר בן זמננו ברור כי רק במאה ה-16, באמצעות קבלת האר"י, שודרג מעמדו של החג. במסגרת החידושים הריטואליים של המקובלים נמצא ט"ו בשבט, המועד הנחשב אל ארץ-ישראל, שעמדה במרכז כיסופי הגאולה הלודיאניים, והן מצד החיבור אל פירות הארץ, שקליפותיהם ועסיסם נתגלו כ"צופני סודות עמוקים מני ים". המקובלים גם נהגו לערוך "סדר ט"ו בשבט" (המקביל בכמה מרכיביו ל"סדר פסח"), שבמרכזו התנהגויות סמליות וטקסטים ריטואליים.

נוסחו של טקס זה זכה לתפוצה רבה בספר חמדת ימים משנת 1763, שעניינו במנהגי החגים, והוא שימש בסיס לקיומו של חג ט"ו בשבט בקהילות יהודיות ספרדיות ומהן התפשט גם לקהילות יהודיות בארצות אשכנז. הטקס כולל הסבה אל שולחן מקושט וערוך, ישיבה בצוותא, אכילת מינים רבים של פירות ושתיית ארבע כוסות של יין לבן ואדום. במהלך הטקס נקראים טקסטים מקראיים וחז"ליים הנוגעים לאילנות ולפריים, מתוך הדגשה של המשמעויות המיסטיות הכרוכות בהם.

מנהגים משפחתיים עממיים של ט"ו בשבט כללו אכילת "פירות חמישה-עשר" מארץ-ישראל (שהיו בדרך כלל פירות יבשים), מתוך נתינת משמעות של כיסופי גאולה לאכילה זו.

## ט"ו בשבט בזמן האחרון / בארי צימרמן

קיומו המהוסס של ט"ו בשבט בלוח השנה היהודי בגולה אפשר למגשימי הציונות לעצב לו ביטוי ארצישראלי מהפכני. כאן

חג, שמעמדו בלוח השנה העברי היה משני ורחוק למדי, אך באה לו עדנה מסוימת בימי חידוש היישוב היהודי בארץ-ישראל. לשני עמודי התווך של ההתחדשות היהודית – המודרניזציה והחילון – זימן ט"ו בשבט אתגר הולם ומפתה. למודרניזציה – משום שהפרודוקטיביזציה של העם היהודי היתה חלק בלתי נפרד מחזונה של התנועה הלאומית וכך, באורח פרדוקסלי, "השיבה אל האדמה ואל הטבע" היתה גם היא לאפיק של מודרניזציה; לחילון – משום שט"ו בשבט מעולם לא היה עמוס במשא עורף של הלכות וחומרות דתיות, ולא היה צריך להוציא הרבה "ישן" כדי לפנות מקום ל"חדש".

## מקורותיו של ט"ו בשבט / עליזה שנהר

המקור הראשון בכתב המציין את ט"ו בשבט כאחד המועדים נמצא במשנה, במסכת ראש השנה: "באחד בשבט ראש השנה לאילן, דברי בית שמאי; ובית הלל אומרים: בחמישה עשר בו". מדובר ביום המציין את התקופה שבה החל כוחם של הגשמים להיחלש וכוחה של החמה לגבור, עד ט"ו באב, בדיוק כעבור מחצית השנה, שאז מתחיל כוחה של החמה לתשוש וכוחם של הגשמים לגבור, וחוזר חלילה. ט"ו בשבט הוא היום הקובע לתרומות ולמעשרות שמפרישים מהיבולים ונותנים לכוהנים וללוויים.

יש מקום לסברה כי ראשיתו של החג במנהגים קדומים של העם, שהתפרנס רובו מעבודת האדמה ומגידול צאן. ייתכן גם שחמישה-עשר בשבט היה חג טבע קדום, שיסודותיו פגאניים, וחגגוהו באמצע החודש, במילואו של הירח. הניסיון להעתיקו לראשית החודש, המיוחס לבית שמאי, נועד, אולי, לנטרל את מנהגיו העממיים-המאגיים. ייתכן מאוד שגם הפיכתו לתאריך המציין מעין "שנת מס אזרחית" (לעניין מעשרות ותרומות) היתה בגדר ניסיון נוסף להתגבר על האופי העממי-הפגאני שהיה לחג.

קשה לדעת מה היה אופיו של החג העממי הקדום, ורק מנהגי עדות ישראל השונות, שכמה מהם נשתמרו עד הזמן האחרון, מעידים על מנהגיו וטקסיו. רובם קשורים בשמחת האילנות בחגם ובפרייה ורכייה. כך, למשל, בכורדיסטאן נהגו הנשים לפזר צימוקים ודברי מתיקה סביב העצים, מתוך כוונה להעצים את פוריות העצים ואת פוריותן שלהן. נשים עקרות נהגו ללכת בחשכה אל העצים ולחבקם, כדי שיוכלו להעתיק את ההיריון, המתחיל באילנות בלילה זה, אל גופן. הן נהגו לומר: "הוי עץ, הדיווך לי / והריוני לך. / בשנה זו אתעבד / כשם שאתה נותן



מהנטיעה הראשונה של עצי פרי, שנערכה במושבת העלייה הראשונה "יסוד המעלה" בשנת 1884, התפתח כעבור שנים אחדות מנהג נטיעת עצי נוי בידי ילדים ונעשה קבע. בתמונה: ילדי גן בתל-אביב בטקס נטיעת עצים בט"ו בשבט

באותה שנה השתתף הסופר והמחנך שמחה בן-ציון בטקס נטיעות במקוה-ישראל, ובדבריו ציין את מעמדו של החג המתחדש במילים: "החג היחידי אצלנו המראה על העתיר ועל הפריחה, ואשר לא תלו בו שום 'זיכרונות' לימים עברו".

בתל-אביב חגגו את החג כבר בשנה הראשונה להיווסדה, ב-1910. הפרדוקס בתהלוכת ט"ו בשבט של ילדי תל-אביב באותה שנה היה שנמנעה מהילדים נטיעת שתילים שכן השנה היתה שנת שמיטה והילרים נשאו בידיהם זרי פרחים במקום שתילים. בשנים הבאות היו טקסי הנטיעות של ילדי תל-אביב לאירועים חשובים. ב-1913 יצאו יותר מאלף תלמידי ירושלים לטקס נטיעות המוני במוצא ובסביבותיה. בשנות מלחמת העולם נפסקו טקסי הנטיעות והם חודשו לאחר כיבוש הארץ בידי הצבא הבריטי.

הקרב הקיימת לישראל זיהתה בט"ו בשבט פוטנציאל מבטיח להגברת השפעתה. שני סמליה העיקריים היו האדמה והעץ. אלה היו לסמליה של ההתחדשות הלאומית: השיבה לאדמה, כביטוי לנורמליזציה של הקיום היהודי, והעץ – כסמל להשתרשות באדמת המולדת. במהלך השנים נעשתה קק"ל לשותף העיקרי למערכת החינוך ולרשויות המקומיות בארגון טקסי הנטיעות בט"ו בשבט.

לא היה מדובר – כבמועדים אחרים – בהטמעת תכנים חרשים בתוך סמלים ישנים, אלא ביצירתו של סמל חדש – נטיעת עצים – שזכה לפופולריות יציבה ער היום. המסורת היהודית העתיקה, שנמנעה תמיד, מחמת פולמוסיה המתמידים עם הסביבה האלילית, מלהקנות חשיבות סמלית לעצים, נזנחה כאן. נטיעה ראשונה בט"ו בשבט – לא טקסית במהותה, אך מודעת לסמליותו של המועד – נערכה במושבת העלייה הראשונה "יסוד המעלה" שבגליל העליון בשנת 1884. ניטעו כה עצי שקדים כחלק מתוכנית כלכלית. שש שנים אחר כך, ב-1890, קיבל עליו הסופר וההיסטוריון זאב יעבץ, מנהל בית הספר של הברון בזיכרון-יעקב, את פיתוחו של הרעיון הזה כנטיעה טקסית של עצי נוי בירי ילדים, מתכונת שהשתרשה מאז. חגיגת הנטיעות היתה נפתחת בתהלוכת הנוטעים והיו כה שירה ופרקי מקרא. יעבץ עצמו, והמורה חיים אריה זוטא, שהציע במרכז אגודת המורים ב-1906 לאמץ את רעיונו של יעבץ, סיפרו כי הושפעו ממנהג דומה שרווח במקומות שונים באירופה, לצאת באחד במאי לחיק הטבע ולנטוע עצים בשולי העיר. ואכן, מסורת זו אומצה במקומות נוספים וזכתה לעידוד רב משהחליטה הסתדרות המורים העבריים ב-1908 לחייב את מוריה בקיומו של היום הזה בבתי הספר.

של הכנסת, ממר לאומי נוסף. ומכיוון שהבאים לישיבתה הראשונה של הכנסת בירושלים באו מאזור החוף, ובדרכם עצרו בשער-הגיא לטקס נטיעת עצים, נעשה הטקס של נטיעת עצים, באתרים שונים בירושלים ובסביבתה, לחלק ממסורת החגיגות של יום הולדתה של הכנסת.

ייעורם המאסיבי של חלקים רחבים משטחי הכר בגבולות המדינה הביא לצמצום בשטחי הקרקע הפנויים לנטיעות טקסיות המוניות, וגם בתחומי היישובים עצמם נצטמצם ההיצע עם השנים. נתונים אלה, יחד עם התרחבותה העקבית של האוכלוסייה העירונית במדינה, הביאו עם השנים לירידה ביכולת הקהילתית להקנות משמעות ברורות לחג הזה. כך צמחו להם, מאז שנות ה-70 של המאה ה-20, שני ערוצים נוספים של ניסיונות לחידוש תכנים בחג. ערוץ אחד עסק בהטמעת "שמירת הטבע", "איכות הסביבה", בתכניו של החג. ערוץ אחר ניסה לחדש את המערכת הטקסית הישנה של "סדר ליל ט"ו בשבט", מתוך ניסיון לייצר תמהיל של טקסטים ישנים וחדשים שייתנו ביטוי לאומי-אנושי (חילוני, בדרך כלל) לזהותם היהודית של משתתפיו. רבים מן הארגונים הקשורים בסוגיות הזהות היהודית ניסו לעצב "הגדרת ט"ו בשבט" משלהם, כל אחד ברוחו.

"הגדרות" אלו קשורות בנוסח העתיק של חמדת ימים, מצד היזקקותן לתבנית "ארבע הכוסות" של יין לבן ויין אדום כמייצגי עונות השנה ומצד עיסוקן באילנות ארץ-ישראל ופירותיה. עם זאת יש בהן בעיקר טקסטים מודרניים (שבחלקם הם מיועדים לזמר ובחלקם – לקריאה) המבטאים תכנים הנוגעים לאיכות הסביבה, לקשר אל נופי האדץ וטבעה ולפלורליזם תרבותי ולזהות יהודית. תפוצתו של הטקס מתרחבת והולכת משנה לשנה, אך רק ימים יגידו אם אמנם מתפתחת כאן מסורת מחודשת בת קיום.

כבר בראשיתה של תנופת ההתיישבות החלוצית, בשנות ה-20, יכלו חברי הקיבוצים והמושבים להסתמך על המסורת של חגיגת ט"ו בשבט שהחלה להתגבש בארץ בראשית המאה. האופי החקלאי של ההתיישבות, והצורך בנטיעת עצים לנוי ולצל, סייעו לעשות את החג לא דק לחגם של הילדים, אלא גם לחג של היישוב כולו.

כמו בתחומים אחרים, כך גם בעניין הנטיעות, שאבו המחדשים השראה מהטקסטים המקראיים, כגון מהציווי בספר ויקרא: "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" (יט, כג), או מהאיסור של כריתת עץ מאכל בזמן מלחמה המופיע בספר דברים: "כי תצור אל עיר ימים רבים להילחם עליה לתופשה, לא תשחית את עצה לנרוח עליו גרון – כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות; כי האדם עץ השדה...?" (כ, יט). ככל שהתפתחו מסגרות החינוך הציוני-העברי בארץ, כן היכה שורש מנהג הנטיעה הטקסית, מתוך שמירה על המסגרת שנקבעה בזיכרון-יעקב. ושעה שבמשפחה המשיכו לטעום מ"פירות חמישה-עשר" בעלי ההילה הגלותית, נעשה ט"ו בשבט הבית ספרי לחג בעל משמעות ציונית-התיישבותית, ותהלוכות הנטיעה נהיו לא פעם לאירוע קהילתי רב רושם, שקיבל סיוע תרבותי מעשרות שירי זמר עבריים שחברו באותה תקופה לכבוד החג.

גם לאחר קום המדינה המשיך ט"ו בשבט להתקיים במתכונתו המסורתית, במערכת החינוך הפורמלי, אף אם אט אט ירד גילם של המשתתפים וכיום הוא בעיקר נחלתם של גילאי הגן ובית הספר היסודי.

הדימוי של נטיעה והשתרשות התאים עד מאוד לאופייה של חברת מהגרים. המסגרת המדינית הוצגה כיעד אידיאלי לנטיעתם של יהודים עקורים מן הגולה. כינונה של הכנסת בט"ו בשבט תש"ט (25.1.1949) סיפק לט"ו בשבט, יום הולדתה

## יאר צבן

## יום האיש הבינלאומי – שמונה במארס

האיש בחברה, ולא התנתק מהמסורת של היותו יום של הוקרה לנשים.

### מקורותיו של 8 במארס

כדרכם של מועדים בינלאומיים המייצגים מאבק אנושי-חברתי בסוגיות שהן במהותן גלובליות, יום האיש הבינלאומי הוא מועד שחלוקת הדעות בנוגע למקורו המדויק. המאבק פרץ באופן טבעי במקומות שונים, בזמנים שונים, לעתים ללא קשר

המאבק לשוויון מעמדה של האשה, הפרוש על פני המאה הקודמת וראשית המאה הנוכחית, ידע בארץ עליות ומורדות, גלי תנופה ותקופות פסיביות יותר. בסיכום, ניתן לומר כי הוא עשה כבוד דרך ניכרת מאז החל. ציון יום האיש הבינלאומי, ומעמדו של היום הזה בחברה הישראלית, שיקפו את ההתפתחות הזאת רק בדרך חלקית. בארץ, כבעולם, עברו על יום האשה תמורות מהותיות: הוא החל את דרכו כיום של מאבק פוליטי (על זכות הבחירה) ומעמדי (על זכויות האשה העובדת), השתלכ במאבק הפמיניסטי הכולל על מעמדה של

הנשים, קלרה צטקין, את התביעה לקבוע יום כינלאומי למאבק על זכויות הנשים. הצעתה התקבלה אך לא נקבע היום.

ב־1911 צוין יום האישה הבינלאומי בפעם הראשונה באוסטריה, רנמרק, גרמניה ושווייץ. היום שנבחר אז היה 19 במארס. תאריך זה נבחר משום שבאותו יום, 63 שנים לפני כן, התחייב מלך פרוסיה פרידריך וילהלם הרביעי לרפורמות ליברליות, ובכללן זכות בחירה לנשים. ואמנם, הפגנות הנשים ב־1911 התמקדו בשאלת זכות הבחירה.

ב־8 במארס 1917 הפגינו המוני נשים בסנט פטרבורג בתביעה לשים קץ למלחמה, בסיסמה "לחם ושלוש". ארבעה ימים לאחר מכן נאלץ הצאר לוותר על כיסאו, וקמה ממשלתו של אלכסנדר קרנסקי, שהקנתה זכות בחירה לנשים. שמונה חודשים לאחר מכן התחוללה המהפכה הבולשביקית. והמהפכנית הפמיניסטית הרוסייה אלכסנדרה קולונטאי שכנעה את לנין להכריז על 8 במארס יום חג רשמי בברית המועצות. ואולם רק ב־1965 הוא נעשה בברית המועצות ליום שבתון. ב־1921, במושב של מזכירות ארגון הנשים הכינלאומי שליד הקומינטרן, התקבלה ההחלטה שקבעה את 8 במארס ליום האישה הבינלאומי. במהלך השנים נעשה 8 במארס בבריה"מ ובמדינות הגוש הסובייטי לחג שבו נערכו מסיבות ולנשים הוענקו פרחים ומתנות ממקום העבודה ומבני המשפחה,

כין התפרצות אחת לאחרת, לעתים עקב השפעות הדדיות. באמצע המאה ה־19 החל מאבקן של הסופרג'יסטיות להקניית זכות בחירה לנשים והוא הגיע לשיאו בראשית המאה ה־20. כו בזמן התרחשו אירועים הקשורים במאבקן של נשים על זכויותיהן החברתיות, מהמאבק נגד העבדות ועד למאבק על שכר הוגן לפועלות. רווקא בארצות הגירה (ארצות הברית, אוסטרליה, ניו זילנד) פרצו המאבקים הראשונים בכיוונים האלה. בתודעתן של תנועות הנשים בארה"ב נחדת זיכרון מאבקן של פועלות טקסטיל בניו יורק, רובן מהגרות יהודיות ואיטלקיות, שיצאו להפגנת מחאה נגד תנאי ניצולן ב־8 במארס 1857 והפגנתן דוכאה בכוח בידי המשטרה. 51 שנים לאחר מכן, ב־8 במארס, צעדו 15,000 נשים בהפגנה רבת רושם, שאורגנה במשותף בידי ארגון הנשים הסוציאליסטי ותנועת הסופרג'יסטיות, בתביעה לקיצור יום העבודה, לשכר הוגן ולזכות בחירה לנשים. שנה לאחר מכן החליטה המפלגה הסוציאליסטית האמריקנית להכריז על יום א' האחרון בחורש פברואר יום המאבק למען זכויות הנשים. וב־28 בפברואר 1909 צוין "יום האישה" הראשון בהיסטוריה בהיקף ארצי.

שנה לאחר מכן, כוועידת האינטרנציונל הסוציאליסטי שהתקיימה בקופנהגן, והשתתפו בה 100 נשים מ־17 מדינות, העלתה המהפכנית הגרמנייה, הסופרת והלוחמת על זכויות

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



בשנת 1975 אימץ האו"ם את ה־8 במארס כיום האישה הבינלאומי. מאז 1988 כוללת נציבות המדינה יום זה ברשימת "ימי הבחירה". בתצלום: ראש הממשלה ברק מארח במעונו בירושלים ביום האישה 2000 משלחת של ארגוני נשים בישראל

החלה לפעול "מועצת הפועלות", כמסגרת הארגונית של כל המוסדות החברתיים שהיו קשורים ל"תנועת הפועלות". בשנת 1935 צוין בארץ לראשונה "יום הפועלת הבינלאומי" (בשנים ההן היה מאמץ של תנועות פועליות וסוציאליסטיות בעולם ובארץ מכוון לאימוץ השם הזה). ניתן להניח שהדבר קרה בהשפעת האירועים הבינלאומיים הדרמטיים שאירעו בשנים אלה ועוררו את ההכרה בצורך בסולידריות בינלאומית.

דבר הפועלת, ביטאונה של מועצת הפועלות, שהחל להופיע בשנת 1936, נהג להקדיש בכל שנה גיליון בחדר מרס ל"יום הפועלת הבינלאומי". שער חגיגי של העיתון הוקדש ל-8 במאס ובפתח הגיליון הודפסו שני גילויי דעת לדגל החג: הראשון בשם הוועד הפועל של ההסתדרות והשני בשם מועצת הפועלות, ובהם נאמרו הדברים המתבקשים על ענייני היום, על חלקה של תנועת הפועלים בהגשמת הפרויקט הציוני, אמירות כלליות על ציווי הסולידריות הבינלאומית, והצגת דרישות מממשלת המנדט ומהמעסיקים למימוש זכותן של הנשים העובדות לשכר שווה בער עבודה שווה. דק בכמה מהגיליונות ניתן למצוא ביטוי מוחשי לאופיו הבינלאומי של החג. בגיליון מארס 1937, למשל, ניתן ביטוי לחרדה נוכח מעללי של השלטון הנאצי בגרמניה, למחאה נגד כיבוש חבש [אתיופיה] בידי איטליה, לסולידריות עם תנועת הפועלים בספרד במאבקה נגד הפאשיזם של פרנקו ולהוקעת משפטי הראווה של סטאלין בבריה"מ.

לאחר מלחמת העולם השנייה קמו, בעיקר ביוזמתם של גורמים קומוניסטיים שונים ובשיתוף פעולה עם גורמים סוציאליסטיים וליברליים, שורה של ארגונים בינלאומיים שכונו בפי מתנגדיהם "ארגוני חזית", ובהם תנועת השלום, הפרדציה הבינלאומית של הנוער הדמוקרטי ועוד. כך קמה גם "הפרדציה הבינלאומית הדמוקרטית של הנשים" (1945). בישראל, כבארצות אחרות, הוקם ב-1948 "ארגון נשים דמוקרטיות בישראל" (אנר"י, שלימים שינה את שמו לתנר"י – תנועת נשים דמוקרטיות). כמו ארגונים דומים, החל גם הארגון הזה את דרכו מתוך שיתוף פעולה מסוים בין מק"י למפ"ם וגורמים נוספים, אך במהלך השנים, עם התגברות "המלחמה הקרה", הצטמצם מאוד בסיסו הציבורי. הארגון הקפיד לקיים בכל שנה אירועים חגיגיים לדגל יום האשה במקומות שונים בארץ. מועצת הפועלות המשיכה לציין את 8 במאס כיום הפועלת הבינלאומי עד שנת 1953. באותה שנה, בהשפעת המלחמה הקרה והרצון להיברל מהמחנה הפרו-סובייטי, החליטה מועצת הפועלות לציין את יום הפועלת ב"ז באדר, הוא היום שבו נבחרה מועצת הפועלות הראשונה בוועידה הכללית של פועלות ארץ-ישראל (1921). להופעת הגל הפמיניסטי השני, בשנות ה-60 וה-70, ובייחוד

בהתבסס על ההנחה המובלעת, והרחוקה מלהיות מוכחת, שבארצות האלה כאילו השיגו הנשים שוויון מלא.

נשים באמריקה ביקשו לקשור את קביעת המועד של יום האשה הבינלאומי לחודש מארס עם העובדה שבחודש מארס 1911 קרה בניו יורק אסון נורא, כאשר בית חרושת לטקסטיל עלה באש ו-146 עובדים, כמעט כולם ילדות ונשים, רובן יהודיות ואיטלקיות, נשרפו חיים. (ר' ערך ארגוני פועלים וארגונים סוציאליסטיים יהודיים בארצות הברית במדור תנועות לאומיות וחברתיות). הועזעו העצום מהאסון המריץ את המאבק להגנת זכויותיהן של הנשים העובדות ו-8 במאס נעשה ליום הזדהות עם קורבנות האסון.

בארצות המערב לא כבש לו יום האשה מעמד הולם עד שהגיע הגל הפמיניסטי של שנות ה-60 וה-70. בשנת 1975 התקיים באו"ם דיון מקיף על מצבן של הנשים בעולם ובעקבותיו הוכרז על העשור שלאחר מכן: עשור של מאבק לשיפור מצבן של הנשים בעולם. באותה העת גם אימץ האו"ם את 8 במאס. לדיון הזה היו הדים בארצות רבות. בארצות הברית יזמו חברות קונגרס משתי המפלגות את הכרזת "שבוע הנשים הלאומי ההיסטורי". ואכן, הנשיא רייגן הכריז על שבוע כזה, שחל בין 7 ל-13 במאס 1982, ובמהלכו התקיימו בדחבי ארדה"ב דיונים על מעמד הנשים ונערכו טקסים סביב אתרים היסטוריים הקשורים במאבקן של הנשים האמריקניות לשוויון זכויות. ב-2005 החליטה ועידת האיגודים המקצועיים של בריטניה לתבוע שיום האשה הבינלאומי יוכרז חג רשמי ויהיה ליום שבתון.

חברת הקונגרס מטעם מדינת ניו יורק, יהודייה, פמיניסטית ידועה ולוחמת אמיצה על זכויות האדם, בלה אבצוג, ביטאה את חששן של פמיניסטיות רבות שמא ריבוי טקסים והכרזות ישמש תחליף מקומם לשינויים ממשיים במצבן של הנשים, ואמרה: "הם נהגו להעניק לנו יום – הוא נקרא 'יום האשה הבינלאומי'. ב-1975 הם העניקו לנו שנה – את 'שנת האשה'. ואחר כך, בין 1975 ל-1985, הם העניקו לנו עשור – את 'העשור של האשה'. אמרתי, פעם, מי יודע, אם נתנהג יפה ירשו לנו להיות ממש-ממש בעניינים. ובכן, לא התנהגנו יפה, ואנחנו איפה שאנחנו".

## בארץ

התארגנויות הנשים בארץ החלו לקרום עור וגידים בשנות ה-20 של המאה הקודמת, ואולם אין עדויות על פעילות סביב יום האשה הבינלאומי. כתב העת האשה שהופיע בארץ בשנים 1926-1929 הזכיר אמנם באחד מגיליונותיו את 8 במאס, אבל לא בהקשר כלשהו של הארץ. סמוך לייסוד ההסתדרות (1920)

לציון יום האישה הבינלאומי ב־1983, למשל, הקדיש נגה לדיון על "הקשר בין מעמד האישה לתרמיתה בכלי התקשורת".

ב־1984 יזמה הפרופ' אליס שלוי את הקמת "שדולת הנשים בישראל", ועד מהרה נעשתה השדולה לגורם רב השפעה בזירה הציבורית. הופעתה ופעילותה השפיעה גם על אופי פעילותם של ארגוני הנשים הוותיקים, כנעמ"ת וויצ"ו. ארגונים אלה נטלו חלק גם הם באירועים שצינו את יום האישה הבינלאומי. מאז אמצע שנות ה־80 החלה הכנסת לשמש במה למסריו של יום האישה הבינלאומי. ב־8 במארס 1985 יזמו חה"כ שולמית אלוני ותופיק טובי דיון מיוחד על הימנעותה של ממשלת ישראל מאשרור האמנה הבינלאומית נגד כל צורות אפלייתן של נשים. רק כעבור שש שנים, ב־8 במארס 1991, הודיעה הממשלה לכנסת על אשרור האמנה מתוך הסתייגויות מסוימות. בכנסת ה־12 (1988–1992) הקימה הכנסת לראשונה ועדה מיוחדת לעניין מעמד האישה, בראשותה של חה"כ שרה דורון, אבל רק בכנסת ה־13 הוקנה לוועדה מעמד סטטוטורי של ועדה מן המניין. חה"כ יעל דיין, בעת כהונתה כיו"ר הוועדה, העצימה את אירועי יום האישה: בכנסת התכנסו כל הארגונים שעניינם במעמד האישה לדיון משותף על דרכי הפעולה לקידום זכויותיהן של הנשים; וכן יזמה דיין בתיאום עם יו"ר הכנסת הסדר ולפיו יוקדש היום הזה לקידום חקיקה בעניינים הנוגעים למעמד האישה ולזכויותיה.

מאז שנת 1988 כללה נציבות שירות המדינה את 8 במארס ברשימת "ימי הבחירה", שמתוכם רשאים עובדים ועובדות ליטול להם שני ימי חופשה בתשלום. באותה שנה צוין גם יום האישה לראשונה כאירוע ספורטיבי רב משתתפות: טורניר של ענפי ספורט שונים שהתקיים במתקני הספורט של אוניברסיטת תל-אביב.

בשנות ה־80 וה־90 גברה והלכה המודעות בארץ ובעולם לתופעת האלימות נגד נשים ופעילויות רבות שנעשו לרגל יום האישה הבינלאומי הוקדשו לנושא הזה, עד שנת 1999, שבה הכריז האו"ם על 25 בנובמבר "יום המאבק הבינלאומי באלימות נגד נשים".

## בארי צימרמן

החולף או שהיא מוצאת לעצמה ביטוי במועד אחר, כפי שאכן אירע ל"יום ניקנור", שנאסף אל תוך חג החנוכה, ולי"א באדר, שנאסף אל תוך "יום הזיכרון לחללי צה"ל", משנוצר זה וזכה למעמד כלל-לאומי. יסודו של היום הזה באירוע היסטורי: נפילתם של יוסף



ב־8 במארס 1991 הודיעה הממשלה בכנסת על אשרור (מתוך הסתייגויות מסוימות) של האמנה הבינלאומית נגד כל צורות אפלייתן של נשים. בתמונה מיום האישה הבינלאומי בשנת 1991: הפגנת נשים ערביות נגד אפלייתן

להחלטת האו"ם ב־1975, היתה השפעה גם בישראל. ראש הממשלה יצחק רבין מינה ועדה ציבורית, בראשות חה"כ אורה נמיר, לבחינת מעמדה של האישה בישראל. כעבור עשר שנים התברר כי רק רבע מהמלצותיה, שזכו להערכה, יושמו.

הופעתו של כתב העת הפמיניסטי נגה, שנוסד ב־1980, נתנה דחיפה נוספת לציון החג. נגה נהג לציין את החג לא רק בפרסום מאמרים, אלא גם בארגון כמות ציבוריות לדיון כמשמעותו של החג בהקשר של מצב הנשים בישראל, לעתים כשיתוף פעולה עם תנר"י ועם ארגונים אחרים. את האירוע

## י"א באדר – יום תל-חי

עלייתו ונפילתו של יום זה בלוח השנה הישראלי-יהודי במהלך הדורות שחלפו מאז נוצר, יש בהן כדי להזכיר מועדי עבר עתיקים כגון "יום ניקנור", שחל גם הוא באדר בתקופת החשמונאים ונגזו במהלך הדורות. גניזות שכאלו מתרחשות, בדרך כלל, כשמשמעותו של המועד מתאפסת במהלך הזמן



נציגי הפועלים (ברל כצנלסון וחבריו) תמכו בהגנה נחושה על היישובים, ואילו זאב ז'בוטינסקי היה בער פיגוי היישובים, בנימוק של הצורך בהצלת חיי המגינים. התגבורת שנשלחה לבסוף כללה פחות מארבעים איש. בינואר 1920 פונו היישובים מטולה וחמארה. באחד במאדס 1920 (י"א באדר תר"פ) נהרו המוני כפריים לתל-חי ובתואנה כי הם מחפשים רק חיילים צרפתיים הצליחו להיכנס ל"חצר" המבוצרת ופתחו בהתקפה ישירה על המגינים. טרומפלדור וחמישה מחבריו (שרה צ'יזיק, דבורה דרכלר, יעקב טוקר, בנימין מונטר וזאב שרף) נפלו בקרב. שאר המגינים פונו אל כפר-גלעד, שגם אותו נאלצו לפנות. התיישבות מחודשת באצבע הגליל התאפשרה רק בשלהי אותה שנה, אחרי שהבריטים קיבלו, בסופו של דבר, את המנדט על השטח. (ר' במדור זה גם: מיתוסים ועיצובו של זיכרון קיבוצי בתרבות הישראלית)

יוסף טרומפלדור, שהגיע לאצבע הגליל בשליחות הנהגת ה"יישוב", כבר היה דמות ירועה ביישוב ובתנועה הציונית. אובדן ירו במלחמת רוסיה-יפן (1905) לא מנע ממנו לעלות ארצה בעלייה השנייה, לעבוד ככל החלוצים ולארגן עם זאב ז'בוטינסקי במצרים (במהלך מלחמת העולם הראשונה) גדודי

טרומפלדור וחבריו בקרב ביישוב תל-חי, השכן לכפר-גלעד שבגליל העליון, בשנת 1920. ראשית ההתיישבות במקום החלה בשנים 1905/6. בשנת 1908 הושלמה בניית "חצר", שכללה חררי מגורים, מחסנים ואורוות, ושימשה, החל ב־1918, לאכסון קבוצת פועלים ממטולה הסמוכה. במהלך מלחמת העולם הראשונה (1916) חתמו בריטניה וצרפת על הסכם לחלוקת אזורי שליטה והשפעה במזרח התיכון (הסכם סייקס-פיקו). על פי הסכם זה נועדה "אצבע הגליל" להיות, יחד עם סוריה ולבנון, תחת מנדט צרפתי. הצבא הבריטי, שכבש את האזור במהלך המלחמה, פינה אותו בספטמבר 1919, והאזור עבר לשליטה צרפתית. מוסלמים תושבי האזור התנגדו למנדט הצרפתי והחלו לתקוף יחידות צרפתיות, כפרים נוצריים ואת ארבעת היישובים היהודיים באזור – תל-חי, מטולה, כפר-גלעד וחמארה. במהלך התקפות אלה נפלו שניים ממגיני תל-חי (שניאור שפושניק ואהרן שר). ברצמבר 1919 נשלחה לאזור תגבורת קטנה של מגינים ונשק, וביניהם יוסף טרומפלדור, שהופקר על הגנת האזור. קריאתו של טרומפלדור להנהגת היישוב לשלוח תגבורת לצפון החריפה את הוויכוח הסוער שהתנהל בימים ההם בשאלת ההגנה על יישובי אצבע הגליל.

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



הסרת הלוט (1934) מעל אנדרטת האריה השואג שהקים הפסל מליניקוב בתל-חי לזכר טרומפלדור וחבריו שנפלו על הגנת המקום. באתר נערכו טקסי מעבר של תנועות הנוער כאמצעי לגיוס מחויבותם של צעירות וצעירים למטרות שהציגה בפניהם האידיאולוגיה הציונית

"א באדר" כיום-מועד ציוני במערכת החינוך הפורמלית ובעיקר בתנועות הנוער. בין ביטויי החג אפשר למנות את העליות הטקסיות אל "חצר תל-חי" (מקום שבו הועמד פסל האריה השואג, פרי יצירתו של מלניקוב, בשנת 1934), טקסי בית ספר ו"נשפי תל-חי" שבהם הוקראו והושרו יצירות שנכתבו בהשראת מערכת תל-חי, ומסדרים, מסכתות וטקסי מעבר שונים בתנועות הנוער. טקסי שבועה ו"הבטחה", אשר רווחו בתנועות הנוער ובארגוני המחתרת בתקופת היישוב, ונמשכו במירה רבה גם לאחר קום המדינה, בייחוד בצה"ל, היו אמצעי לגיוס מחויבותם של הצעירות והצעירים למטרות שהאידיאולוגיה הציונית הציגה בפניהם.

מנקודת מבט ערכנית ניתן לומר שהיישוב היהודי בארץ לא יצר מערכת טקסית בהירה ועקבית שתוכל לשאת על כתפיה לאורך דורות את היום הזה. אמנם, ב-1949 ניסו מוסדות המדינה הצעירה לקבוע ב"א באדר את "יום ההגנה" (לכבוד ארגון ה"הגנה"), אך ניסיון זה לא צלח לאורך זמן. חגי המדינה (יום הזיכרון לחללי צה"ל ויום העצמאות) נמצאו מתאימים מיום י"א באדר לבטא את תכניו. ה"זכור" הנודע שפרסם ברל כצנלסון מיד לאחר נפילת טרומפלדור וחבריו ("זכור עם ישראל את הנשמות הטהורות של בניו ובנותיו ... יזכור ישראל ויתברך בזרעו ויאכל על זיו העלומים וחמדת הגבורה וקדושת הרצון ומסירות-הנפש אשר נספו במערכה הכבדה ...") נעשה לטקסט מרכזי ברפרטואר ציוני של היום, ואף שימש עם קום המדינה בסיס ל"זכור" הצה"לי הנוהג עד עצם היום הזה.

חצר תל-חי משמשת כיום אתה הנצחה, שהוגדר, על פי חוק, "אתר לאומי", ומוצגת בה תערוכת קבע המתארת את סיפורו של המקום ואת תולדות ההתיישבות בגליל העליון. בבית העלמין שבסמוך קבורים מגיני המקום, חברי "השומר" וחללי מלחמת העצמאות. קריית-שמונה קדויה על שמם של שמונה חללי תל-חי. בסמוך למקום הוקמה בשנת 1994 המכללה האקדמית האזורית – "מכללת תל-חי".

מתנדבים יהודיים למלחמה בתורכים לצדה של בריטניה. טרומפלדור עצמו היה בין לוחמי "גדוד נהגי הפרדות" בקרבות גליפולי. לאחר המלחמה הוא היה לכוח המניע בייסודה של תנועת "החלוץ" באירופה המזרחית, ועם שובו ארצה היה מעורב בהנהגת תנועת הפועלים. לפני שנפטר מפצעיו בתל-חי נשמע טרומפלדור אומר, על פי ערות אחת, "טוב למות בעד ארצנו", מילים שהפכו לסיסמה רבת כוח בתרבות הציונית. מותם של מגיני תל-חי כקרב היכה גלים ביישוב היהודי שבארץ וביהדות הגולה. שני המחנות ביישוב פעלו לנכס את שמו וזכרו לצרם. ברל כצנלסון וחבריו העלו על נס את קרב תל-חי כדוגמה לאחיזה אמיצה בקרקע ואי הפקרתה לזרים, וטרומפלדור הוצג כאיש העבודה וההגנה. בחוגו של זאב ז'בוטינסקי (חרף התנגדותו להתעקשות על הגנת היישובים) היה קרב תל-חי רוגמה וסמל לאחיזה בנשק ולהגנה על הכבוד היהודי. "גדוד העבודה" הסוציאליסטי, שמתוכו צמחו ראשוני הקיבוצים בעמק-יזרעאל, נקרא על שמו של טרומפלדור. מנגד נקראה תנועת הנוער של הציונים הרוויזיוניסטים מיסודו של ז'בוטינסקי בשם "בית ד", ראשי תיבות של "ברית יוסף תרומפלדור". המרת הט' באות ת' בשמו נעשתה כדי ששם התנועה יזכיר גם את המעוז האחרון במרד בר-כוכבא. אין ספק שמטרותיו ואורחות חייו של "גדוד העבודה" שיקפו את עמדותיו ואורחותיו של טרומפלדור יותר מאלה של אנשי בית ד.

כמה מחוקרי התרבות הישראלית ציינו, בתאדם את תהליך התהוותו של הפנתיאון הישראלי, את פרק הזמן הקצר שבו נעשו גיבורים עבריים לדמויות מופת וסיפור גבורתם – למיתוס. הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא דמותו של יוסף טרומפלדור, שהפך לנושא של אינספור חיבורים ושירים שתלמידים בני כל הגילים כתבו עליו.

מתוך ההצטברות העצומה של דברי נאום, הערכה ושירה שעסקו בתל-חי ובטרומפלדור, ואגב טקסי האזכרה לנופלים שנערכו מדי שנה בשנה ב"א באדר, צמח "יום תל-חי" או

## בארי צימרמן ועליזה שנהר

## פורים

מכמה בחינות בעת החדשה, כאשר תהליכי ההשכלה, החילון וההתעוררות הלאומית פקדו את קהילות ישראל, הן בתפוצות והן ביישוב היהודי בארץ-ישראל ובמדינת ישראל.

על פי המסורת, מקורו של החג בסיפור מגילת אסתר על הצלת היהודים במלכות אחשוורוש ממזימתו של המן להשמידם. במגילה עצמה נאמר שיש לציין את החג במשתה ובשמחה, במשלוח מנות איש לרעהו ובמתנות לאביונים. שמו

חג הפורים הנחוג כל שנה ב"ד ובט"ו באדר (בשנה מעוברת: באדר ב') – בהיותו חג בעל סמנים עממיים בולטים, אשר חיוביו ההלכתיים מעטים, וכבר בימי קדם קיבל אופי של חג שמתידים בו את כבלי החומרות ועושים אותו לחג של שמחה כמשפחה ובקהילה – שימר את מעמדו לאורך הדורות כחג חביב גם על מבוגרים אבל בייחוד על ילדים. בגלל הרוח החופשית-יחסית שאפיינה אותו נשמר מעמדו, ואף הועצם



פורים היה תמיד חג המוציא את החיים ממסלולם הרגיל ומשמש הזדמנות לשמחה והוללות, מעין קרנבל יהודי. בתמונה: תהלוכת ה'עדלידע' בחולון בשנת 2003

המתבטאים בשתיית יינות, שמחה והוללות, ובתקופה מאוחרת יותר (ימי הכיניים המאוחרים, כנראה בהשפעה נוצרית) גם בשימוש בתחפושות. פורים נעשה אפוא לקרנבל היהודי, שבו נרמזו אלמנטים של הוצאת החיים ממסלולם הרגיל, וביטול, לזמן קצוב, של המחיצות ההיררכיות בין בני האדם ושל הניגודים החברתיים. האקסצנטריות אף היא אופיינית לקרנבל, וכך גם הצחק, הקשור במוצא לצחק הפולחני: צחקו לשמש (אל עליון) ולאלים האחרים וחירפו אותם כדי לאלצם להתחדש. על כן כל דימויי הקרנבל מאחרים בתוכם את שני קוטבי התחלופה והמשבר: לידה ומוות, ברכה וקללה, ושימוש בכגרים וכלים בהיפוך שימושם המקורי.

בספר חשמונאים ב', שנערך ככל הנראה באמצע המאה הראשונה לפסה"נ, נאמר כי ב"ד באדר נחגג "יום מרדכי". אין בידינו ידיעה מובהקת כיצד ומתי נהפך "יום מרדכי" לחג הפורים. מבחינה היסטורית מסתבר, כפי שצוין במסכת מגילה, כי אנשי כנסת הגדולה סירבו לכלול את מגילת אסתר בכתבי הקודש, כפי שסירבו קודמיהם לקבוע את החג בארץ-ישראל. בשלב מסוים, כך גורסים חוקרים שונים, הוסכם על אימוץ החג, שהעלילה שעליה הוא מתבסס מתרחשת כולה בגולה, ואז חיפשו תוכן דתי-לאומי לחיזוקו. לכן קבעו כי יש לקרוא את המגילה (פעמיים, כליל החג וביומו), וכעבור זמן, בימי הגאונים, תוקנה תפילה לזכר הנס וחוברו פיוטים שונים, שכמה מהם שולבו כסדר התפילה לחג הפורים. אשר למועד החג, הנהיגו חז"ל שבערים מוקפות חומה – כשושן וכירושלים – יוחג פורים בט"ו באדר, יום "שושן פורים".

מבחינת ההלכה, פורים אינו נחשב ל"יום טוב", ולמרות זאת הוא כבש לו מקום נכבד בלוח השנה העברי. רוב מנהגי חג הפורים הם מנהגים עממיים ולא דתיים. כך, למשל, סעודת

של החג ניתן לו, לפי המגילה, על שם הפור – הגורל – שהטיל המן לצורך קביעת מועד השמדתם של יהודי פרס. המן, צורך היהודים, הוא "בן המדתא האגגי", ואילו הגיבור החיובי-היהודי – שעמו מזדהים קוראי הסיפור – הוא "מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני", כלומר, מזרעו של שאול המלך. העימות בין האגגי-העמלקי לימיני-היהודי מסתיים בניצחון מוחץ של היהודים ומה שלא צלח בירי שאול צלח בירי צאצאיו. לסיפור המגילה אופי עממי, ססגוני, בנוסח סיפורי הרמון מסוגם של סיפורי אלף לילה ולילה ודקאמרון. שם האלוהים אינו מוזכר בו כלל, גם לא שום נס מן השמים. מבחינה זו קלה יותר דרכו של הקורא החילוני בנתיבי המגילה מאשר בכתובים מסורתיים אחרים. אמנם קיימת בה תפיסה עמוקה של שנת ישראל: "ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים" (ג, ח), אך רקעה ההיסטורי, אם הוא קיים, מעורפל; שכן, לא ברור אם סיפור מגילת אסתר והחג הנובע ממנו מתייחס לאירוע היסטורי שהתרחש במציאות, בגולה. ייתכן שחג הפורים אינו אלא תוצר של השפעה פרסית בעלת אופי קרנבלי ומגילת אסתר היא סיפור פיקטיבי שמטרתו "גיור" הסיפור הנוכרי והתאמתו למסורת היהודית. רוב החוקרים מסכימים כי אין לסיפור בסיס היסטורי: לא זו בלבד שכשום מקור היסטורי אין זכר לסיפור דומה, אלא אפילו שמו של אחשוורוש אינו נזכר כלל ברשימת מלכי פרס. יתר על כן: מלכות פרס היתה הידיונית ביותר לעם ישראל מכין הממלכות של הזמן העתיק, רבר העומד בסתירה לאווירה המתוארת במגילה.

על מקורו של החג הועלו במחקר, במהלך מאתיים השנים האחרונות, השערות רבות, ועדיין לא הגיעה המחלוקת בסוגיה הזאת לכלל הכרעה. קביעת החג באמצע החודש, כשהירח במילואו, מעידה, בין השאר, שהוא היה ביסודו חג טבע. הסוברים כי קיימות השפעות זרות על החג מציינים את החג הפרסי הפורדיגן, שהיה מעין יום זיכרון שבו ביקרו בקברי הנפטרים, ערכו לכבודם סעודה והניחו מנות לנפטרים. צום אסתר, שהפך לתענית אסתר, משקף, לפיכך, את תקופת האבל. לפי השערה אחרת, משקף הסיפור את ניצחונם של אלי בבל מרווד ואשתאר (מרדכי ואסתר), על אלי עילם, חומבה וקירירישה (המן וזרש), ויש הסוברים שראשיתו של מועד זה נעוצה בחגי השוויון האליליים הקדומים, חגי הטבע (25 במאס). ומכאן שאולי יש ביסוד החג שרידים של חגיגות קדומות שציינו את סיום החורף ואת ראשיתו של האביב. המאבק בין כוחות המוות (חורף) לבין כוחות החיים והצמיחה (אביב), בתוך כדי הריגת סמלי הרשע (השעיר לעזאזל, המן), שזכה להאנשה ברמויות פסכרו-היסטוריות.

אופייני לחגיגות אלו, שנחוגו לאחר צום בעל היבטים סימבוליים-מאגיים (מוות סמלי), הוא המעבר לחיים חדשים



מפורסמת ביותר היתה ה'עדלידע' של תל-אביב שצעדה ברחובות העיר בשנות ה-30. היא היוותה שיאו של מנהג צעידה במסכות שהחל בעיר כבר בשנת 1912. בתמונה: ה'עדלידע' של שנת 1934

בימי הבית לצורך קורבנות הציבור – נוער לסייע לעניים. במהלך הדורות התפתחו צרדיו הקרנבליים העליונים של החג. במאה ה-14, למשל, חיבר הסופר והמתרגם הנודד קלונימוס בן קלונימוס, בעת שישב ברומא, פרוריה תלמורית ושמה "מסכת פורים", שעוררה עליו את זעמם של הרבנים, אבל נתחבבה מאוד על רבים.

דומים לכך גם המנהגים שפשטו כישיבות במזרח אירופה, כבר במאה ה-17, כגון מינוי "רב" לפורים, המזכיר את ההכתרה ההיתולית של המלך הקרנבלי; פרסום מסכתות פורימיות בדפוס שכללו דברי היתול וחדוד; הצגות לפורים ("פורים שפיל" או "אחשוורוש שפיל") וכן פרודיות ושירי בידור שונים: "סליחות לפורים", "הגדת ליל שימורים" ו"קידוש לפורים". בדורות האחרונים ניתן להבחין בשינויים גדולים שהתחוללו כמנהגי החג ותכניו בקרב ציבורים יהודיים לאומיים-חילוניים. כיוון שמרכיביו הסמליים של החג המסורתי (מקרא מגילה, משתה, משלוח מנות ומתנות לאביונים) ביטאו בדרך כלל תכנים פסיביים של שמחת-הינצלות-נסית וחיוזוק הסולידריות הלאומית, לא נטו יהודים לאומיים חילוניים, שפרשו מבית

פורים, ש"חייבים" להרכות בה באכילה ושתייה "עד דלא ידע בין אדור המן לכוון מרדכי". בין המאכלים האופייניים לפורים נמצא "אוזני המן" (אכילה סמלית של האויב), תרנגול הודו (על שום אחשוורוש שמלך מהודו וער כוש), פולים וקטניות (על שום שבהם הסתפקה אסתר בבית אחשוורוש "מטעמי כשרות"). "חיסולו" הסמלי של המן אינו רק באכילתו, אלא אף בהכאתו בעת השמעת שמו כקריאת המגילה באמצעות רקיעות רגליים, טפיחות ידיים, שחיקת אבנים שעליהן כתוב שמו והטבעת שמו ברעשנים ואקדחי צעצוע. בעדות שונות נהגו להכין בוכה בדמות המן שאותה היו שורפים או תולים. לפי המסורות העממיות חש המן גם בגיהנום את המכות והייסורים. גם מנהגים אלה אופייניים לחגים האליליים של המעבר מתקופת החורף לאביב, שבהם נהגו לגרש ברעש והמולה את המזיקים.

משלוח המנות והמתנות לאביונים ביטאו, בתקופות מסוימות, מעבר לשמחה, השתייה והפורקן, את הצורך לדאוג לחלשים ולנזקקים. גם מחצית השקל שנהגו לתת בערכ פורים או בבוקר החג – זכר למחצית השקל שניתן כחודש אדר

חג הפורים השפעה עצומה על עתידו ביישוב היהודי החילוני לפני ואחרי קום המדינה.

נשפי פורים רבי משתתפים היו נערכים בערים ובמושבות ונעשו גם לדרך המלך הפורימית בתנועות הקיבוציות. במרכזם עמדו הופעות, תחפושות, מסכות, שירה וריקודים. בדרך כלל לא כללו נשפים אלה קריאה סדורה במגילת אסתר, וזו שובצה בהם בדרכי רמז של תחפושת או פרודיה. כך אירע שסיפור ההצלה הנסית שבמגילה נותר פופולרי בגני הילדים (ששם חבר לשאר אגדות העמים שסופרו לאורך השנה), וחברת המבוגרים כבר לא נזקקה לו ישירות לשם ביטויי השמחה שרווחו בה מאז ועד היום, והוא נותר, בדרך כלל, כרקע לאירועים ולא כמוקד להם. "התיילדותה" של המסורת בחוגים החילוניים לא פסחה אף על פורים, ומנהגי "מקרא מגילה", "משתה פורים" ו"משלוח מנות" נותרו עד היום בעיקר נחלתן של מערכות החינוך, בעוד אירועים קרנבליים הם דרך המלך החילונית לצינון של היום בחברות המבוגרים.

דווקא מנהגי ההתחפשות, שכרוב קהילות ישראל שבגולה היו מוגבלים בהיקפם, תפסו ותופסים מקום מרכזי בהווי החיים הישראלי, בעיקר בעולמם של הילדים והקשורים בהם. סימן מסימני התהליך התרבותי הוא התמעטותן, לאורך השנים, של תחפושות מעולמה של המגילה, וריכוזן של תחפושות מעולם הבידור והתקשורת ההמונית.

העדר שבתון (לצד החופשה במערכת החינוך) הביא להזזתם המעשית של ביטויי השמחה הפורימית הציבורית מערב פורים עצמו אל ליל השבת שאחריו, אך ניתן לומר שהשבוע שלפני פורים כבר טבוע בחותמו החיצוני של החג, ויש בכך כדי למלא אחר דברי המימרה העתיקה: "משנכנס אדר מרבין בשמחה". מנהג הצום ב"תענית אסתר" לא קנה לו אחיזה בקרב הרוב הגדול של היהודים החילוניים ונותר עד היום בחזקתם הבלעדית של החוגים הדתיים, ברומה לשאר תעניות וימי צום, להוציא יום הכיפורים.

הכנסת, לקרוא במגילה, כדי שלא לבטא תוכן זר לרוחם כהוריה לאל בורא עולם על נס הצלה, ולו הצלה לאומית. בחוגים שונים היתה גם רתיעה ממסר הנקמה המוקצן: ("להשמיד להרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז" (ה, יא).

בגלל כל אלה לבש חג הפורים הלאומי הארצישראלי צביון מיוחד. סיפור המגילה הומחש באירועים תיאטריים ציבוריים, נשפי פורים, ובמסגרת גני הילדים ובתי הספר. אחד מנשפי פורים הראשונים נערך ב-1890 בראשון-לציון, וכלל ריקודים, שירה וקריאת המגילה. ב-1892 נערך בחדרה כפורים "החזיון הגדול הראשון בארץ-ישראל". בשנים שקדמו למלחמת העולם הראשונה הפיח בית הספר לאמנות "בצלאל" רוח חיים פורימית ברחובות ירושלים, ואילו ביפו, בשנים 1908-1911, נחוג פורים כחג עממי ורחובותיה שקקו ילדים וצעירים לבושי מסכות.

מפורסמת ביותר היתה ה"עדלירע", תהלוכת תחפושות קרנבלית שצעדה ארבע שנים רצופות (משנת 1932 עד שנת 1935) ברחובות תל-אביב ביום הפורים, בעידודה של העירייה, ובהשתתפותו של ראש העיר, מאיר דיזנגוף. זה היה שיאו של מנהג שראשיתו כבר בתהלוכת מסכות תל-אביבית שצעדה בחוצות בשנת 1912, וכך היתה תל-אביב לעיר הראשונה שבה נחוגו חגים יהודיים בפרהסיה העירונית ולא רק בין ארבעה קירות. שמה של התהלוכה (בעקבות המימרה התלמודית: "חייב אדם לשתות כפורים עד דלא ידע להבהין בין ארוד המן' ל'ברוך מרדכי") מבטא בגלוי את אופייה הקרנבלי האוניברסלי ובסמיו את זיקתה למסורת העתיקה. הרמויות שהוצגו ב"עדלירע" היו, בחלקן, קשורות בסיפור ה"מגילה", נבחרה "מלכת אסתר" לאירוע, כנוסח הקרנבלים שמעבר לים, ואף רמותו של המן נוצלה לצורכי התחשבות עם שונאים אקטואליים. עם החמרת המתיחות וההתנגשויות בין יהודים לערבים בטלה ה"עדלירע", בשנת 1936, וחודשה רק אחרי קום המדינה, בשנת 1955. עם זאת היתה לצורת ביטוי זו של

## בארי צימרמן ויאיר צבן

הצפון-אפריקנית (שכבר מתקיימת זה כמאתיים שנה), ורבים מנצלים את חופשת הלימודים הארוכה לטיולים, לסיורים בארץ, לביקורים אצל קרובים ומודעים וליציאה לחיק הטבע. אבל, מעל כל אלה, יש בו סיפור שחצה תחומי דורות וגבר על מחיצות אידיאולוגיות, שרד מחקרים היסטוריים וארכיאולוגיים והוא טבוע בתודעתם ובזיכרונם הקיבוצי של יהודים: סיפור מיתולוגי של הולדת עם, של יציאה מעבדות בארץ מצרים

## פסח

חג הפסח, אחר העוגנים החשובים של המסורת היהודית, הוא מועד עשיר משמעויות. יש בו זכר לחג חקלאי עתיק, המבשר את ראשיתו של קציר התבואה שנזרעה בראשית החורף ואת בוא האביב. יש בו מסרים חברתיים של שוויון ועזרה הדדית, של הזמנת הרעבים לסעודת החג. חג הפסח בארץ היה גם, בימינו, לחג עממי שבו עורכים "סדר" משפחתי וגם סדרים ציבוריים ומקיימים חגיגות עממיות במתכונת ה"מימונה"

כהצגתו במקרא, הוא הנוסח שהקנו קדמונינו למועד הטבע העתיק שאותו מצאו לפנייהם בעת שנתעצבה זהותם ההיסטורית, ולכן גם מקדימה המסורת המקראית, בספר שמות, להצהרה הנמסרת בשם האל על קיומו של החג את ההכרזה: "החודש הזה [ניסן] לכם ראש חודשים, ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (יב, ב). עיצוב הזהות הלאומית נזקק לעיצובו המחורש של לוח השנה. חודש ניסן, שהיה בלוח הקדמוני החודש הראשון, מכוח היותו "חודש האביב", מקבל עתה את בכורתו באמצעות קישורו לאפוס השחרור הלאומי מבית עבדים.

סיפור יציאת מצרים, כבסיס מעין-היסטורי ורתי לחג הפסח, הוא יסוד מוסד בתרבות עם ישראל לדורותיו. הוא היה, כנראה, החג הראשון שחרג בתכניו מן המעגליות של עונות השנה אל התורעה ההיסטורית, וקיבע את סיפור יציאת מצרים כעוגן להיסטוריוזציה של שני הרגלים האחרים – שבועות וסוכות. ספר שמות מקפיד ביותר בתיאור היווצרותה של מסורת החג, המוצבת בראשונה כדגם חד-פעמי (בלשון חז"ל: "פסח מצרים"), שבעקבותיו עתיר להתקיים מדי שנה בשנה טקס חגיגי (בלשון חז"ל: "פסח דורות"), לשם זיכרון השחרור וההצלה. "פסח דורות" נמשך שבוע: "בראשון בארבעה עשר

למסע אל החירות בארץ המובטחת, מסע ממושך שבמרכזו עומרת דמותו המרתקת של משה; סיפור המדבר גם אל יהודים חילוניים המכירים בעוצמתו הסמלית כמייצג את דעיון החירות. מיטב הוגי התקומה הלאומית, חוזה ומבטאיה הספרותיים ראו בסיפור יציאת מצרים ובדמותו של משה ציר מרכזי לזהותם כיהודים, וחיוניותו של החג בהווה הלאומית בעינה עומדת עד עצם היום הזה.

## מקורותיו של החג

חילופי העונות וסדרי החקלאות הנגזרים מהם קבעו כאזורנו חגים מרכזיים בעת בואו של החורף ובעת צאתו מפני הקיץ המחכה בפתח. החג שבין חורף לקיץ נחוג באזורנו בחברות הרועים (לציון של עונת ההמלטות ותחילת מרעה הקיץ) ובחברות עוברי האדמה (לציון תחילת קציר השעורים וסיום עונת הגשמים). התורה מספרת בספר שמות על "חודש האביב", ובספר ויקרא על "חג המצות" – מושגים הלקוחים מעולמם של מגדלי השעורה – ועל קורבן המובא "מן הכבשים ומן העזים", שהוא דבר הקשור בעולמם של רועי הצאן. חג הפסח,

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



חג הפסח, לפני שהתקשר לאפוס השחרור הלאומי, היה בדומה לחגים אחרים, חג חקלאי של חילוף עונות. בחברות של עובדי אדמה הוא היה החג המציין את תחילת קציר השעורים. בשנת 1920 נעשה בעין חרוד ניסיון ראשון לחוג בפסח את "קציר העומר". בתמונה: קציר העומר בקיבוץ אשדות יעקב

וסמליו. ריטואל בית הכנסת התרחב מאוד. תפילות מיוחדות (שבחלקן הן מקבילות לאלו שבשני הרגלים האחרים) הצטרפו לנוסח, נקבעו קריאות מיוחדות בתורה ובנביאים ונצטרפה הקריאה החגיגית של מגילת שיר השירים. פיוטים רבים שנצברו במשך הדורות השלימו את עיצובו של החג בבית הכנסת לנוסחים המוכרים לנו היום.

יחד עם כך צבר תאוצה גדולה עיצובו של "ליל הסדר", ובמרכזו קריאת ה"הגדה של פסח". סעורת החג, על סמליה וטקסייה, היא היורשת של קורבן הפסח, ואילו חלקו המילולי של הערב התפתח מן הנוסחים שנהגו עוד בזמן הבית השני, הן בחוג המשפחה והן בבתי הכנסת. "ארמי אובר אבי" הוא טקסט מרכזי בהגדה, הלקוח מספר רברים והקשרו המקראי הוא חג השבועות דווקא, והוא מכונה בפי חז"ל "מקרא ביכורים"; זהו נוסח קבוע של סקירה מעין-היסטורית חטופה שהיה משמיע מביא הביכורים לפני הכוהן בהביאו את יבולו אל הקודש בחג השבועות. היקפו הצנוע של הטקסט והיותו ידוע בעל פה למביאי הביכורים – ושמה אף העדרו של משה ממנו – תרמו להצבתו בלבה של ההגדה, שבה נדרשים פסוקיו מתוך קישורם לסיפור יציאת מצרים שבספר שמות ולפסוקים מקראיים אחרים.

בנוסח ההגדה המסורתית שבידינו (שהוא אחיד כמעט לחלוטין ברוב עדות ישראל) נצטרפו זה לזה טקסטים מתקופה של יותר מ-1,600 שנה. בין העתיקים שבהם נמצא הפיוט "דיינו", הנחשב לשייך לתקופת הבית השני, שכן סימומו של הפיוט הוא שיא הטובות שהביא הקב"ה על עמו – בניין בית המקדש. קשה להניח שטקסט כזה היה נוצר אחרי החורבן. את פתיחת ההגדה, "הא לחמא עניא", מתארכים החוקרים למאה ה-10, ואילו הקללה המקראית "שפוך חמתך על הגויים אשר לא ידעוך" אינה מצויה כלל בנוסחי ההגדה שלפני המאה ה-12 והיא מופיעה לראשונה בהגדה של "מחזור ויטרי", שכתבתו הסתיימה בראשית המאה ה-13. מאז אין היא נעדרת, בצורה זו או אחרת, מהגדה כלשהי. החוקר אביגדור שנאן גורס שזמן חיבורה הוא, ככל הנראה, בעת מסעי הצלב והפרעות שליוו אותם. הפזמונים המסיימים ("אחר מי יודע" ו"חד גדיא") מיוחסים למאה ה-16, וחוקר ההגדה, דניאל גולדשמידט, גורס שמקורם בשיירי עם ואף ייתכן שמוצאם אינו יהודי דווקא, והם נועדו, כנראה, לשעשע את הילדים שלא יירדמו לפני סיום הסדר.

נוסחה הקדום של ההגדה המצוי בירינו הוא זה של רב סעדיה גאון (המאה ה-10). בבסיסו מונח הנוסח שערכו חכמי ישיבות סורא ופומבריתא הבבליות במאה ה-7 וה-8, שהועדף על פני הנוסח הארצישראלי. עיקריה הפדגוגיים של ההגדה (הנחלת הזיכרון הלאומי מדור לדור בדרך של סיפור תיאטרלי) הצטרפו אל עיקריה הערכיים (שחרור לאומי משעבוד, הצלה נסית, השגחת האל על עמו, התגלות האל בהיסטוריה הלאומית) ויצרו

יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב" (יב, יח), וחזן מן הזבח הוא כולל אכילת מצות, אוסר אכילת חמץ ("מחמצת"), ומייחד את היום הראשון והשביעי באוסרו עשיית מלאכה בהם ובקובעו בהם "מקרא קודש". תיאור הקדבת הקורבנות בספר במדבר מתאים לטקס ציבורי רשמי יותר מאשר לטקס משפחתי, ובספר רברים המגמה הזאת מקבלת את צביונה הסופי לעת ההיא בדרישה לזבח את הפסח אך ורק "במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו".

חוקרי המקרא מסכימים רובם כי עמדת ספר רברים משקפת את מגמת הרפורמה של המלך יאשיהו (סוף המאה ה-7 לפסה"נ), שפעל לחיסול הבמות ולריכוז הפולחן. כסמל למלחמתו בעבודת האילים יוזם יאשיהו את חגיגת חג הפסח כאירוע לאומי גדול. לפי ספר מלכים ב', מצווה יאשיהו את העם להתכנס בירושלים ולחוג את חג הפסח לפי "ספר הברית הזה" (הוא ספר רברים) ומבטיח "כי לא נעשה כפסח הזה מימי השופטים..." (כג, כא-כב). החוקר ישראל פינקלשטיין, ולא הוא לברו, מעלה טיעונים מנומקים כי הספר נכתב בתקופת יאשיהו או בסמוך לה וכי זוהי למעשה תקופת האוריינות הישראלית הראשונה. הוא גם מאשש את הכתוב בספר מלכים ב' שאותו פסח (בשנת 622 לפנה"ס) הוא הפסח הראשון שנחוג על פי הכללים של ספר דברים.

כך נמסר חג הפסח מדור לדור, מחורבן הבית הראשון, גלות בבל, שיבת ציון, עזרא, נחמיה, וימי הבית השני, עד לבואו לידי חכמי התלמוד, שבתוך מאה שנותיו האחרונות של בית המקדש השני, ובייחור במאות השנים שחלפו מאז חרב, שינו את פניו של חג הפסח שינוי דרמטי והתאימו אותו לזמניהם ולמקומותיהם.

במאות שלפני החורבן התפתח, בצר בית המקדש השני, מוסד בית הכנסת, שבו התנהל פולחן מילולי, במעין השלמה לפולחן הקורבנות שבירושלים. עיצובו של חג הפסח בתקופה ההיא נשען אפוא גם על בית הכנסת, גם על בית המקדש וגם על הסעודה המשותפת של בני המשפחה, בין שעלו לרגל ירושלימה ובין שנותרו בביתם. עיקר השינוי הירוע לנו התרחש בתחום המשפחתי, שבו הצטרפו יסודות סמליים לסעודת זבח הפסח, כפי שאנו למדים מן המסורת על הלל הזקן, שבמהלך הטקס היה "כורך מצה ומרור".

טקס הקציר הראשון של השעורה התקיים, לפי ספר ויקרא, "למחרת השבת", כלומר, למחרת מה שאנו מכנים "שביעי של פסח" (על המחלוקת בנושא זה ר' ערך שבועות במדור זה). טקס מקראי זה התקיים גם בימי הבית, ותיאורו הדרמטי מופיע במשנה, במסכת מנחות, והוא שימש השראה לטקסי עומר מודרניים.

לאחר חורבן הבית ובטילת הקורבנות נותרו שולחן המשפחה וחלל בית הכנסת הכלים המרכזיים לביטוי תכניו של החג



דאוי להזכיר כי גם הפסוק היחיד בהגדה שנזכר בו משה (במדרש המאזכר פסוק מספר שמות: "ויאמינו בה" ובמשה עבדו") אינו מצוי בנוסחים קדומים של ההגדה. רבים מקרב הפרשנים המסורתיים מסבירים כי הדבר נובע מהרצון לייחס את מעשי הנסים והגאולה אך ורק לה'. ואולם יש מחוקרי ההגדה המעלים השערות אחרות, הנגזרות מתקופת חיבורה של ההגדה, בין סוף תקופת הבית השני לתקופת הגאונים. בפרק הזמן הזה היתה היהדות הרבנית נתונה במאבקים עזים עם השומרונים והנוצרים, שייחדו למשה תפקיד מרכזי באמונתם: השומרונים הכירו רק בתורה (ובספר יהושע) ובמשה, ואילו הנוצרים תיארו את ישו: "משה השני". על רקע זה ניתן להבין את הצנעת מקומו של משה בהגדה.

בהווי של הקהילות היהודיות בחלק מהתפוצות שררה, בתקופות שונות, סביב חג הפסח, אווירה שבה נתערבו רגשות של חג וקדושה עם תחושות של מועקה וחדרה מפני עלילות-דם ופוגרומים. כמעט כל עלילות הדם היו כרוכות בעלילה שנדקמה סביב נוהגם, כביכול, של היהודים להשתמש בדם נוצרים (בייחוד ילדים) להכנת המצות. תפילת יום השישי שלפני חג ה"פסחא" (הגדרה הנוצרית לחג הפסח היהודי), היום שבו נצלב ישו, על פי המסורת הנוצרית, כללה דברי גינוי חריפים נגד היהודים. בהשפעתם אידעו לא פעם התפרצויות אנטישמיות אלימות, ואף פוגרומים. היו מראשי הכנסייה, ובהם האפיפיור אינוצנטיוס הרביעי (אמצע המאה ה-13), וכן מן השליטים, ובהם קיסר האימפריה הרומית הקדושה פרידריך השני (בן אותה תקופה), שיצאו בפומבי נגד עלילות הדם, אך הן לא חדלו. רק האפיפיור יוחנן ה-23, שפעל להצלת יהודים בשואה וצידד בהקמתה של מדינת ישראל, פתח בתהליך של הכרת הוותיקן באחריות הכנסייה לגילויי האנטישמיות הנוצרית, וכצעד ראשון הורה על הוצאת דברי ההסתה נגד היהודים מתפילת יום השישי שלפני הפסחא.

עוצמתו של ליל הסדר אינה מטשטשת, כמובן, את העיקרון הטקסי המארגן של ימי החג כולם, הלא הוא הציווי המקראי העתיק על איסור אכילת החמץ, שהתפתח במהלך דורות רבים לכדי קודפוס הלכתי נרחב. מן החוויה המתמשכת של החג – למן ההכנות לקראתו עד ליל הסדר ועד שבעת ימיו – ינקו מי שבאו, לימים, לחולל בצביונו שינויים מופלגים ומהפכניים, שהלמו את שאיפותיו של הציבור החילוני הלאומי.

## חג הפסח בעת החדשה

כשהופיע דוד בן-גוריון לפני ועדת החקירה של האו"ם, בשנת 1947, וטען לזכותו של העם היהודי למדינה שהיא שלו, כלל בנאומו את הדברים האלה: "לפני כשלוש מאות שנה הפליגה



כ"הגדה" המסורתית, שנוסחה הקדום ביותר שהגיע לידינו הוא מהמאה ה-10, נצטרפו זה לזה טקסטים מתקופה של יותר מ-1,600 שנים. בתמונה: הגדה של פסח מגרמניה מהמאה ה-14

מערכת טקסית, שרק מן המאה ה-16 ואילך הפסיקה להתחדש ולהתפתח מצד נוסחה, אך המשיכה לייצר ספרות ענפה של פירושים והתייחסויות.

המאות הראשונות של האלף הראשון לספירה טבעו חותם ב"ליל הסדר" הן מצד התרבות היוונית-הרומית הדומיננטית, שסיפקה ליהודים את דגם ה"סימפוזיום", הסעודה הפילוסופית, והן מצד התרבות הנוצרית המתפתחת כאלטרנטיבה מאיימת, ששאילותיה הנרחבות מאוצר הסמלים היהודי הביאו לתגובות פולמוסיות עזות. כך, לדוגמה, מציג החוקר ישראל יובל את הדגש שמודגשת שתיית הטקסית של ארבע הכוסות כפולמוס נגד הזהויה הנוצרית של היין עם דמו של ישו, ואת הדגשת ה"הא לחמא עניא" כפולמוס נגד זיהוי הלחם עם גופו של ישו.

סוגיית העדרו של משה מההגדה והעלמת תפקידו הראשי באפוס של יציאת מצרים הטרידה פדשנים וחוקרים דורות רבים.



סמלי יהודיות שהחזיקו מעמד תקופה ארוכה, אבל גם הם נזהרו מלפגוע בסמליו של חג הפסח. משה בריק, למשל, מלומד והוגה דעות רדיקלי, שהמליץ על תפילה בגילוי ראש (כי הסרת הכובע היא ביטוי למתן כבוד), ועל ביטול דיני הכשרות והמרת השבת ביום ראשון, אפילו הוא קרא לאכילת מצות בפסח, אם כי לא הסכים לאיסור אכילת חמץ.

כבר במאה ה-19 החלו ניסיונות לנצל את מסורת ההגדה ותבניתה כדי להביע השקפת עולם. ב-1882, למשל, הופיעה באורסה הגדה בכותרת "סדר הגדה למלמדים, כמנהג ליטא, פולין, רייסען, גאליציען ורומיניה", שכתב ברוח משכילית-פארודית לוי ראובן זימלין וכה נכללה ביקורת חריפה על פרנסי הקהילה המשלימים עם היות ה"חדר" בסיס ההוראה והחינוך של הילדים.

כשנת 1907, כשפרסם איחוד הרבנים הרפורמיים של ארצות הברית את "הגדת האיחוד" מתוך כוונה לעודד בין הרפורמים עריכת סדר בחוג המשפחה ולא רק בבית הכנסת ברוח התנועה הרפורמית, הוא השמיט מתוך ההגדה המסורתית את אותם קטעים שנתפסו כסותרים את העקרונות ההומניסטיים של התנועה הרפורמית (תיאור מכות מצרים, "שפוך המתך" וכיו"ב), אך שימר את המסגרת המסורתית ביסודה.

עם עלייתן של התנועות היהודיות הלאומיות, החילוניות, על בימת ההיסטוריה היה חג הפסח לאבן שואבת לכל מי שביקש לשלב כאורח חייו החילוני את הסמלים המסורתיים העתיקים שעל פיהם חונך בילדותו. הטקס הביתי, שאינו מחייב הליכה לבית הכנסת ותכניו וסמליו עמוסים רגש לאומי, שימש היטב חילונים שערערו על המסורת העתיקה אכל ביקשו לשמר את זהותם היהודית. גם מי שלא הקפיד על איסור חמץ, מצא לנכון, לעתים, בעיקר במסגרות ציבוריות חוץ-משפחתיות, לייצר נוסח אחר של הגדה. ב-1886 השתמשו חוגי מהפכנים יהודיים בוויילנה בתבנית ההגדה והתקינו נוסח משלהם, שהיה בו עירוב בין פאתוס סוציאלי לפארודיה סאטירית. את בית העבדים דימו כהגדה זו למשטר הקפיטליסטי, ואת הגאולה, את היציאה ממצרים – למהפכה הסוציאליסטית. ההגדה הזאת, שהודפסה בלונדון, שימשה בסיס למהדורות נוספות, דומות אך שונות, ובין השאר, להגדה מפורסמת שהפיק ה"בונד" בז'נבה בשנת 1900.

במאמרו המקיף "פסח ארץ-ישראלי" כותב מוקי צור: "בסדרי הפסח של מהפכנים יהודיים הוחלף הטון המדרשי, הפרדגוגי והממוסד בטון של תקוות מהפכה, השואבת את כוחה מסיפור יציאת מצרים. ... יציאת מצרים פורשה כביטוי למרד עבדים המקביל למרד הפועלים האוניברסלי". המהפכנים והרפורמים המירו את הטקסט המסורתי של ההגדה בטקסט חדש, או צנזרו את הישן.

לעולם החדש אונייה ושמה מייפלאואר. היה זה מאורע גדול בתולדות אנגליה ואמריקה. אבל תאב אני לדעת, אם יש אנגלי אחד היודע בדיוק אימתי הפליגה אונייה זאת; וכמה אמריקנים יודעים זאת; ... והנה יותר משלושת אלפים ושלוש מאות שנה לפני הפלגת מייפלאואר יצאו היהודים ממצרים – וכל יהודי בעולם ... יודע בדיוק באיזה יום יצאו: בחמישה עשר בניסן; וכולם יודעים בדיוק איזה לחם אכלו היהודים: מצות, ועד היום הזה אוכלים יהודים בכל העולם כולו מצה זו בחמישה עשר בניסן ... ומספרים ביציאת מצרים. ... והם מסיימים בשני מאמרים: השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין. השתא הכא, לשנה הכאה בירושלים, בציון, בארץ-ישראל".

בן-גוריון יכול היה לומר את הדברים האלה לחברי הוועדה משום שסיפור יציאתו של עם ישראל ממצרים היה לאחד מנדבכיה המרכזיים של התרבות האנושית הכללית. ואולם, יותר מכך, הוא היה למיתוס מכונן בעם היהודי, שגם לעת מודרנה וחילון, אף אם שינה דמותו, לא נס ליחו. מיתוס זה הזין את עוצמתו של החג, ששיאו בראשיתו, ב"ליל הסדר", ובמרכזו ההגדה, שהיא הצייר שסביבו מתארגנת החגיגה המשפחתית, ודאי מן הוותיקות בעולם. ליל הסדר, וצירו – ההגדה, שילבו במהלך הדורות צירוף נריר של רציפות והתחדשות. סיפורה של ההגדה ממחיש זאת.

כבר בזמנים קדומים עורר נוסח ההגדה שאלות שפרשנים נזקקו להשיב עליהן, בייחוד מתקופת רש"י ותלמידיו ואילך. יותר מחמש מאות פרשנים פירשו את ההגדה. אביגדור שנאן רואה בפרשנות המסועפת "תהליך של רה-אינטרפרטציה של ההגדה והתאמתה לתפיסות חדשות ומתחדשות". דבר זה נעשה לא רק בידי הפרשנים, אלא גם בידי המאירים. דווקא המאירים הם שהגנו על "כבודו האבוד" של משה והחזירו לו את מעמדו באוריהם.

ההגדה נחשבת ליצירה יהודית פופולרית ביותר. מאז המאה ה-15 הופיעו יותר מ-2,700 מהדורות שונות בשפות שונות. זוהי גם היצירה המעוטרת ביותר. עיטורי יצירות דתיות אחרות, החל במקרא, זכו להתנגדויות של רבנים. לא כן ההגדה. הגדות מעוטרות הופיעו כבר בתקופת כתבי היר, וכמובן, בתקופת הרפוס.

עם התפתחות ההשכלה והתגברות תהליכי החילון גבר העניין במחקר ביקורתי של ההגדה ותולדותיה ונעשו ניסיונות ראשונים להכניס שינויים בנוסח ההגדה. הדבר כלט כייחוד עם הופעת תנועת הרפורמה, ששימרה את מעמדו המרכזי של חג הפסח, אך חתרה לשנות כמה מדפוסיו ברוח התיקונים הכלליים שאימצה. על עוצמת נוכחותו של חג הפסח בתודעה הלאומית מעידה התופעה שהיו רפורמטורים רדיקליים, שעם התפשטות תנועת הרפורמה באירופה המליצו להתנתק מכמה

שנת 1927 בתל-אביב: "750 פועל היו מסובים אל ה'סדר', שערכה ועדת התרבות באחד מאולמי התערוכה, ביניהם 400 לפי כרטיסי מחוסרי עבודה, ב-2 ג"מ [גרשו מצרי; בארץ השתמשו עד שנת 1927 בכסף מצרי ורק אז הנהיגו שלטונות המנדט מטבע מקומית] לכרטיס, שאר הכרטיסים – ב-8 ג"מ. עובדות הקורסים לחקלאות ולבישול הכינו את הארוחה בעבודת התנדבות, וחברי 'הפועל' היו הסדרנים. השולחנות נערכו בטעם רב, הסדר היה מופתי באדיבות ובנוחות. היה ב'סדר' חלק מסורתי וחלק אמנותי. מקהלת 'אוהל' שרה מזמירות הפסח של אנגל. חברים אחרים מ'אוהל' רקלמו מהשירה הצעירה. קהל אלפי פועלים התאסף בתום הסדר אל גן התערוכה ובילה בריקודים כל אותו הלילה". ידיעת כרוניקה זו אוצרת בחובה תמונה מעניינת מן ההווי ששרר בארץ באותה שנה, כשהאכטלה היתה בשיאה, אך גם היא לא הפריעה לשמחת החג.

מסורת הסדרים הציבוריים נמשכה, בצורות שונות, בשנות המנדט ומאז כך גם בתקופת המדינה: סדרים ציבוריים לעולים חדשים וסדרים לחיילים במחנות צה"ל, ולצדם – סדרים בבתי מלון שנערכו על בסיס מסחרי, וכמעט כולם כמתכונת המסורתית. רוב גרול מאוד של מי שמזדהים כחילונים משתתפים בסדר כלשהו, משפחתי, בהשתתפות חברים, או ציבורי. הציבור החילוני, רובו, משלב בהתייחסותו לפסח היבטים מסורתיים לצד היבטים חילוניים. ביעור החמץ, ששומרי מצוות מקפידים עליו בחומרה, אינו תופס מקום מרכזי בחיים החילוניים. אכילת מצות בפסח היא מן המנהגים המסורתיים שגם חילונים שומרים עליהם, אבל רובם אינם נמנעים מאכילת חמץ בפסח. אמנם בהשפעת המפלגות הדתיות קיבלה הכנסת, ב-1986, חוק האוסר "הצגת חמץ למכירה" בפסח, אבל הוא איננו נאכף, מה גם שתמיד אפשר למצוא חמץ בחנויות של לא-יהודים. ניתן לומר שאכילת מצות בצד חמץ בפסח היא הוכחה נוספת לרצונם של חילונים רבים למצוא כלי ביטוי חגיגיים שיש בהם מן המסורת אבל הם אינם דתיים גרידא.

העובדה שחופשת הפסח בבתי הספר נמשכת כשבועיים וחצי, ומקומות עבודה רבים נסגרים לכל תקופת החג ועובדיהם יוצאים לחופשה, עושה את הפסח לחג החופשות הפופולרי, ומשפחות ישראליות רבות מנצלות את הזמן לבילוי באתרי נופש ולטיולים, בארץ ובחו"ל.

הזירה שהתרחשו בה התמורות המהפכניות ביותר בחגיגת חג הפסח היא זירת הקיבוץ. מוטי זעירא מדגיש, בספרו קרועים אנו, כי חג הפסח, בגלל אופיו המסורתי, "העמיד את הציבור החלוצי בכללו, ואת ההתיישבות העובדת בתוכו, בפני הצורך המיידי הכפול: לערוך בירור רעיוני על תכנון של החג, ולעצב באופן מעשי את צביונו בחיי היישוב". האופי המשפחתי

המפגש של אנשי העלייה השנייה עם הפסח, ובייחוד עם ליל הסדר, היה מורכב יותר. אלה שהיו בעלי משפחות נטו להמשיך את מסורת בית ההורים וערכו סדר מסורתי, אלא שבאווירה החלוצית של אז הם קיצרו את החלק המסורתי ויצאו מבתיהם אל החולות או אל המרחבים הפתוחים וחברו אל הפועלים הצעירים, רווקים רובם, בשירה ובריקודים, שהיו לעיקרה של החגיגה. במקומות רבים בארץ, מספר מוקי צור, קטעו הפועלים את קריאת ההגדה המסורתית המונחת לפנייהם, ועברו לקריאת פרקי ספרות ושירה עבריים, משולבים בשירה ובריקוד. "ליל פסח היה מעין תפילה ומצעד ניצחון של זמר עברי, שגם אם הגיע מרחבי הגולה, הרי שכאן קיבל תבלין מיוחד".

בתולדות היישוב ייזכר הסדר המיוחד שנערך בקבוצת כינרת בפסח 1917 ובו אירחה הקבוצה הקטנה את הפליטים התל-אביביים שגורשו מהעיר בירי השלטונות העותמאניים. באוויר ריחפה חרדה קשה. לארץ הגיעו הידיעות על הטבח האיום שטכחו התורכים בארמנים. "ליל הסדר המשותף בכינרת ביטא את הרצון לעמידה משותפת גם בעת משבר נורא. ... הסדר לא הכריז על עצמו כמורד, כשונה, כמהפכני, ההגדה המסורתית היתה כנראה במקום, אך האווירה היתה אחרת".

בשנות ה-20 וה-30 התפתח בערים שונות, אך בייחוד בתל-אביב, רפוס חדש של "סדרים ציבוריים" שיועדו בעיקר לפועלים רווקים ולעולים חדשים. הביקוש לסדרים האלה היה גדול והם נערכו לא רק במסערת הפועלים הגרולה שכונתה "מטבח הפועלים", אלא גם באולמות גדולים כגון "אוהל-שם" ו"מוגרבי". המעלעל בעיתוני הימים ההם אינו יכול שלא להתרשם מהאווירה המיוחדת ששררה סביב החג באותם ימים. הנה, לרוגמה, ידיעה קצרה בדבר המתארת את ליל הסדר של



בשנות ה-20 וה-30 התפתח בארץ רפוס חדש של סדר-פסח – "סדר ציבורי" שנועד בעיקר לפועלים רווקים ולעולים חדשים. בתצלום סדר ציבורי שנערך בירושלים ב-1935, שבו השתתף גם משה שרת (אז שרתוק)



זירת התמורות המהפכניות ביותר בחגיגת חג הפסח היתה בקיבוצים, שבהם חיפשו מתכונת חדשה, שלא תהיה דתית ולא תסתמך רק על המסגרת המשפחתית. בתמונה: סדר פסח בקיבוץ בית השיטה, 1947

ערכיו של הקיבוץ לא חדלו. באורח טבעי גברו הקולות שביקשו להתחבר אל היסוד החקלאי של החג כחג הקציר ואל ההיבט הטבעי-העונתי שלו כחג האביב. "טקס העומר" הראשון התקיים בעין-חרוד ב־1924, ובמסגרתו קצרו הילדים שיבולים והביאו אותן בערב, בטקס חגיגי, בהשתתפות כל חברי הקיבוץ. מכאן ואילך התפשטו טקסי עומר ברחבי ההתיישבות העובדת. במהלך שנות ה־20 נתקבע הדפוס של הסדר הקיבוצי רב המשתתפים, אך חיפושי הדרך בנוגע לתכניו ולתבניתו לא פסקו. ההגדות הקיבוציות הראשונות, שעיצבו, כמובן, את תבנית ליל הסדר, הופיעו בראשית שנות ה־30, והראשונה היתה, ככל הנראה, זו של עין-חרוד.

במרוצת השנים כבש לו ליל הסדר מעמד של בכורה בחיי התרבות של הקיבוץ והיה לחוויה קולקטיבית מעצבת בקיבוצים רבים. "סדר הפסח", כותב מוקי צור, "היה ברית של אנשי עבודה שבאו מן השדות והמטעים עם אנשי אמנות, ציירים, רקדנים, קריינים, מנגנים ושרים, טבחים, עורכי שולחנות, משפצי ספסלים".

המובהק של החג, והעובדה שהחלוצים באו מבתים, שגם אם נמנו עם הציבור המשכיל החופשי, עדיין שימרו בהם את מסורת ליל הסדר, הביאו לידי חיפוש של מתכונת חדשה לחג. החלוצים שחג הפסח היה להם חוויה רבת עוצמה בילדותם ביקשו לשמר משהו מטעמו המוכר מתוך התאמתו לעולם המושגים והערכים החדש שהם בונים. בשלב הראשון עוצב ליל הסדר בקבוצות הראשונות מתוך שימור מרבי של המסגרת המסורתית. ניכר היה בקיבוצים, אף שנאבקו על קיומם, שהם עושים מאמץ גדול לשוות לליל הסדר אווירה חגיגית ביותר, ולהכין סעודה שתזכיר את מאכלי הסדר של בית ההורים. אט אט גברה הביקורת הפנימית על שליל הסדר וכיחוד ההגדה אינם משקפים את עולמם הרוחני והממשי של החלוצים. מוטי זעירא מתאר את דרכי ההתמודדות עם האתגר הזה ומספר על הדרך ההומוריסטית שבה הפכו מחברי ההגדה המקומית את דמויותיה לאנשים קונקרטיים. הגדות פארודיות כאלה הופיעו בשנות ה־20 בקיבוצים רבים.

אלא שחיפושי הדרך לעיצוב נאות של החג שיהלום את

כמעט לחלוטין מהנוסח המסורתי. במקום שליטה בלעדית של בורא עולם במהלך השעבוד והגאולה הנסיים הכריזה ההגדה הקיבוצית על הרעיון הציוני כניסיון אנושי לאומי לתיקונו של העולם היהודי. מפרקי ה"הלל" מתהלים – מילים-של-חובה בכל אחד מ"שלושת הרגלים" – נותר ברוב המקרים רק בדל של רמז, ומ"ברכת המזון" לא נותר שריד.

לצד כל זאת שילבה ההגדה הקיבוצית בתוכה טקסטים מודרניים, מן הספרות העברית החדשה, מן הפובליציסטיקה בת הזמן, לעתים מן המיטב של היצירה האנושית הכללית, ומהמיית רוחם של מסדריה. לעתים קרובות שונו פניה של ההגדה המקומית משנה לשנה, או אחת לכמה שנים. ההגדות של התנועות הקיבוציות, שהחלו להופיע באמצע שנות ה-30, נועדו, מטבע הדברים, לשרוד זמן ארוך יותר. היה הבדל בין הגדה להגדה והוא הושפע מהשייך התנועתי. ברבות מההגדות של "חבר הקבוצות" נשמר יותר מעמדו של הטקסט המסורתי. בקוטב הנגדי ניצבה הגדת הקיבוץ הארצי משנת 1943, שהותירה מקצת הטקסט המקורי, המירה רבים מהטקסטים המדרשיים בקטעים מקראיים, סילקה את האל מהטקסט כולו והרגישה שהגאולה הלאומית והחברתית היא פועל ידם של בני האדם.

השוואה והמאבק על הקמת המדינה הטביעו חותם גם בנושאייהן של ההגדות שחברו בשנות ה-40. אך משקמה המדינה, ומשנוצרו, בשנות ה-50, דפוסיים קבועים לימי הזיכרון הלאומיים וליום העצמאות, פחת הצורך בהגדה ככלי לכיטוי דגשות וערכים בתחומים האלה. וכך בכך עם הגעתו של הדוד השני, ואחר כך שלישי ורביעי, בתנועות הקיבוציות לבגרות, התפתח תהליך של שילוב נוסחים רבים יותר ויותר מן ההגדה המסורתית בתוך ההגדה הקיבוצית, אף כי עצמאותה של זו לא אבדה לה.



השוואה והמאבק על הקמת המדינה הטביעו את חותמם על ההגדות הקיבוציות שחברו בשנות ה-40. בתמונה: הגדת "הסתדרות השומר הצעיר בהעפלה" משנת 1947



ההגדות של הקיבוצים (בתמונה "הגדה של פסח" מקיבוץ ניר דוד, 1940) לא הגיעו עד כדי ניתוק מוחלט ממסורות העבר. בצד רכיבים מסורתיים, שולבו בהן טקסטים מודרניים מהספרות העברית החדשה ורמזים לעניינים אקטואליים

החירות שנטלו להן הגדות הקיבוצים בשינוי הטקסט המסורתי לא הגיעה עד כדי ניתוק מוחלט ממסורת העבר. בכותרת "הגדה של פסח", שנשמרה כמעט תמיד, נמצאו בדרך כלל כמה וכמה רכיבים מסורתיים ("הא לחמא עניא", "עבדים היינו" ועוד) וסעודת החג נערכה על פי ההרגלים הקולוניאליים שהביאו עמם החלוצים מאירופה. מתוך שמירת הזיקה אל המסורת הכריזו ההגדות של הקיבוצים על המהפכה כאקט יהודי לכל דבר, אבל התמורות הדרמטיות במקורות הכתובים ובתוכניהם הכריזו על שינוי ערכים שהתחולל בעולמם של היהודים.

ההגדה הקיבוצית תלשה מן ההגדה המסורתית את תבניתה הדדשנית, רוקנה אותה מאווירתה הדתית וניתקה את זיקותיה אל מחזור החיים היהודי המסורתי. במקום תבנית דרשנית של מימרות חכמים שמשובצים בהן קטעי פסוקים מקראיים, ציטטה ההגדה הקיבוצית את הנוסח המקראי הרצוף של סיפור יציאת מצרים מספר שמות, מתוך השבת כבודו של משה, שנעדר

סדר הפסח, ובתוכו – אל ההגדה של פסח המסורתית, שלעתים קרובות נושרת אל חיקם מבין רפיו של עיתון ערב החג. בעשורים האחרונים מתרבה מספר המשפחות העורכות את הסדר לפי ההגדה המסורתית אך נוהגות להשמיט ממנה קטעים "קשים" ולפעמים גם להוסיף לה קטעים ספרותיים קצרים. במאה ה-20 הופיעו מהדורות חדשות רבות של ההגדה. בזמן מלחמת העולם השנייה הופיעו הגדות בכתבי יד ובשכפולים, שחברו בגטאות, כקרב הפרטיזנים, וביחידות של צבאות בעלות הברית שבהן שידתו יהודים. אומדים את מספר המהדורות שהופקו מאז 1935 ביותר מאלף, ובהן הגדות רפורמיות, הגדות קונסרבטיביות, הגדות קיבוציות, הגדות פמיניסטיות, הגדות צמחוניות ועוד.

## יאר צבן

השם הנוכחי, "יום הזיכרון לשואה ולגבורה", נגזר משמו של חוק יד ושם – רשות הזיכרון לשואה ולגבורה (תשי"ג 1953), שלא היה בא לאוויר העולם ללא המרצתו של מרכי שנהבי, איש משמר העמק, שהקים את יד ושם כארגון וולונטרי, כבר בעיצומה של מלחמת העולם, ולאחר שהוכר יד ושם כחוק כמוסר ממלכתי היה למנהלו הראשון. השאלה מרוע חלפו חמש שנים מהקמת המדינה, ועשר שנים משיאה של השמדת היהודים בידי הנאצים, עד שנחקק חוק יד ושם היא אחת השאלות המציקות כנוגע ליחסו של היישוב והנהגתו לשואה ולניצוליה. חוק יד ושם של 1953 גם לא קבע רברים ברורים בנוגע למעמדו של יום הזיכרון ואף לא את מתכונתו. היה על שש שנים נוספות לחלוף, ורק כלחצה של "שדולת הנצחת השואה" התקבל, באפריל 1959, חוק כזה.

במהלך השנים, מאז ההכרזה ב-1951, צוין יום הזיכרון בעצרות גדולות בקיבוץ יד-מרדכי (הקרוי על שמו של מרכי אנילביץ', איש השומר הצעיר ומפקד המרד בגטו ורשה) ובקיבוץ לוחמי-הגטאות (שמפעלו החשוב הוא בית לוחמי הגטאות למורשת השואה והמרד ע"ש יצחק קצנלסון). כמו כן התקיימו טקסי זיכרון על הר-ציון ואספות אזכרה של ארגונים שונים של הניצולים, מועצות מקומיות ועוד.

חוק יום הזיכרון לשואה ולגבורה, התשי"ט – 1959, שהתקבל לאחר ויכוחים ממושכים וחריפים, שבהם מחו נציגי השמאל הציוני בייחור על מחיקת המילים "מרד הגטאות" משם החוק, קבע כי "ביום הזיכרון תהא בכל רחבי המדינה דומייה של שתי רקות שבהן תשבות כל עבודה ותיפסק כל תנועה בדרכים; יקוימו אזכרות, עצרות עם, וטקסי התייחדות במחנות

היוצר המשפיע ביותר בתחום ההגדה הקיבוצית היה יהודה שרת, שבמהלך שנות פעילותו הרבות בקיבוצים יגור ונוה-ים יצר נוסח מיוחד ("נוסח יהודה שרת") שנהג בקיבוצים רבים ושילב קריינות אמנותית, מקהלה, סולנים ותזמורת. ההגדה הנפוצה והמקובלת ביותר נערכה בשנות ה-80 בירי קבוצת פעילי תרבות בראשותו של אריה בן-גוריון, והיא נוהגת עד היום ברבים מן הקיבוצים.

בארץ לא חרג מורל "ההגדה האלטרנטיבית" הרבה מעבר לגבולות התנועה הקיבוצית, וגם רבים מעוזביה שהמשיכו לערוך בביתם סדר פסח המבוסס על הגרת ילדותם לא הביאו את בשורתה אל הציבור הרחב. רוב המשפחות היהודיות החילוניות בארץ שומרות (ברב או במעט) על זיקה פעילה אל

## יום הזיכרון לשואה ולגבורה

יום זה, החל בכ"ז בניסן, הוא אחד המוערים שיצרה מדינת ישראל (ובהם יום הזיכרון לחללי צה"ל, יום העצמאות ויום ירושלים). באופיו ובתולדותיו יש ביטוי ללבטי זהות עמוקים של החברה הישראלית.

### לתולדותיו של יום הזיכרון לשואה ולגבורה

דיונים על דרכי ההנצחה של קורבנות השואה ושל מורדי הגטאות החלו כבר כעיצומה של המלחמה. כ-19 באפריל 1946 התקיים בוורשה טקס רב רושם לציון שלוש שנים לפרוץ המרד בגטו, והופיעו בו כמה ממנהיגי המרד שנותרו בחיים. בעקבות אירוע זה התקיימו, כשנים 1946-1951, גם בארץ טקסי זיכרון למרד ב-19 באפריל. בטקסים אלה בלט חלקם של אנשי "השומר הצעיר" ושל אנשי "דרור-החלוץ", שרב היה חלקם במרד בגטאות השונים, שכן, כאותם ימים עדיין הוצנע חלקם של בית-רים, קומוניסטים ופונדאים. לא מקרי אפוא שסיעת מפ"ם בכנסת הראשונה היא שיזמה חקיקת חוק לקיום יום זיכרון למרד הגטאות ב-19 באפריל.

באפריל 1951 התקבלה בכנסת, בעמידת דום לזכר הנספים, הכרזה על הכוונה לחוקק חוק מיוחד לקביעת מועד זיכרון לשואה (שייקרא "יום השואה ומרד הגטאות"). בסופו של דבר התקבל בכנסת בשנת 1959 חוק יום הזיכרון לשואה ולגבורה, התשי"ט – 1959. מועדו נבחר בשל קרבתו ליום שבו פרץ מרד גטו ורשה, ערב פסח תש"ג (19 באפריל 1943), ומתוך שמירת מרחק זמן סביר מ"שביעי של פסח" ומ"יום הזיכרון לחללי צה"ל" ו"יום העצמאות".

## לתכניו של יום הזיכרון

הקישור למרד, בשמו הראשון של יום הזיכרון, וההפרדה הברורה בין "שואה" ל"גבורה", בשמו הנוכחי, מבטאים יסוד ביחסה של ההכרה הישראלית בשנות ה-50 (יסוד שהיה שליט פחות או יותר עד משפט אייכמן) כלפי הנרצחים והשוררים: הערצת המעטים שאחזו בנשק המרד, לצד הרחמים, ולעתים – הזלזול המתנשא, כלפי הרבים שהלכו "כצאן לטבח". הפרדה זו קיבלה ביטוי מוחשי קיצוני בעת הדיונים הראשונים בכנסת על יום הזיכרון ב-1951, שבהם היו שהציעו לקבוע יום זיכרון למרד הגטאות ואילו את זיכרון קורבנות השואה לקשור לתשעה באב. אבל, אף שהשם קבוע בחוק עד היום, התחוללו בחברה הישראלית, בשנים שעברו מאז משפט אייכמן, תמורות עמוקות ביחס הדיכוטומי הזה, והן עשו את מושגי ה"שואה" וה"גבורה" לנחרצים פחות ולמורכבים יותר.

תכניו הלאומיים וסמליו המורדניים של היום (יחד עם היותו קבוע בחוק) תרמו להתקבלותו על רוב שכבות הציבור היהודי בישראל. בהדרגה עוצבה מתכונתו: ערב יום הזיכרון נפתח בעצרת ממלכתית הנערכת ברחבת גטו ורשה בירושלים, בהשתתפות הנשיא וראש הממשלה, ומדליקים בה שש משואות לזכר ששת המיליונים. באותו ערב מתקיימת עצרת זיכרון במכון ללימודי השואה "משואה", בקיבוץ תל-יצחק. למחרת מושמעת בשעות הבוקר צפירת דומייה של שתי דקות (ברומה לצפירת הזיכרון של יום הזיכרון לחללי צה"ל). בתי עינוגים למיניהם אינם נפתחים. בערצתי התקשורת עוסקים בתכני היום. ביישובים רבים עולים לאתרי הנצחה מקומיים ויש שנוהגים להניח למרגלות האנדרטות שישה פרחים. יום הזיכרון ננעל בשתי עצרות המוניות המתקיימות כדרך המסורת בשני קיבוצים: בקיבוץ יד-מרדכי ובקיבוץ לוחמי-הגטאות. מקומם הכולט של הקיבוצים נובע ממאמצי ההנצחה שהם הקדישו לפעולות המגן והמרד שבהן נטלו חלק מרכזי אנשי תנועות הנוער החלוציות. במהלך השנים ניתן ביטוי רב יותר לאירועי השואה במישור שהוא אישי-משפחתי יותר. הדבר בולט בייחוד במוספים המיוחדים בעיתונות ובכתבות המשודרות בתקשורת האלקטרונית. אחד הביטויים למפנה זה הוא טקס "לכל איש יש שם", המתקיים מאז 1989 בירושלים ובכנסת במהלך יום השואה עצמו ובו מוקראים שמות של נרצחים. מקור שמו של הטקס בשיר של המשוררת זלדה (מישקובסקי) בעל אותו השם.

## אופן ציונו של יום הזיכרון

בכנסת הראשונה התמנתה ועדה מיוחדת להציע יום זיכרון לשואה. רוב העוסקים בדבר ביקשו להדגיש שיום הזיכרון נועד



פסלו של נתן רפפורט, "מרד גטו ורשה", המוצב בקיבוץ יד מרדכי (הקרוי על שמו של מרדכי אנילביץ', מפקד המרד בגטו ורשה). עצרת מרכזית לציון יום הזיכרון לשואה ולגבורה נערכת מדי שנה בקיבוץ זה

הצבא ובמוסדות החינוך; הדגלים על הבניינים הציבוריים יורדו לחצי התורן; תוכניות השידורים בדיו יביעו את ייחודו של היום, ובבתי השעשועים יעלו אך נושאים ההולמים את דוחו". רק בשנת 1961 תוקן החוק וקבע שיום הזיכרון יתחיל בכ"ו בניסן בערב ויסתיים בכ"ז בניסן בערב.

בעשור הראשון למדינה לא צלחו המאמצים לשוות ליום הזיכרון למרד הגטאות צביון של אבל לאומי וליצור בו אווירה מתאימה ללימוד השואה והפנמת לקחיה. רק אחרי משפט אייכמן (1961) גברו הקולות שתבעו הפקת לקחים.

בעקבות מלחמת יום הכיפורים (1973) התעצמו בקרב חלקים רחבים של הציבור תחושות של איום קיומי על עתידה של המדינה. על רקע זה העמיקה ההתייחסות לשואה, לסיפוריה וללקחיה, וממילא גם ליום הזיכרון. עם זאת נמתחה, מכיוונים שונים, ביקורת על אותם פוליטיקאים שהרבו לעשות אנלוגיות בין הסכסוך הישראלי-ערבי לעימות שבין העם היהודי לנאצים וניצלו את טראומת השואה כדי להעצים את הפחד מהסכיבה הערבית. כמו כן החרפה הביקורת נגד גילויים של פגיעה ברגשות הציבור מצד מי שנהגו לבלות ביום השואה בבתי קפה או בבתי עינוגים אחרים. ב-1978 תוקן החוק ונוסף לו סעיף שבו נאמר כי "ביום הזיכרון לא יקוימו עינוגים ציבוריים ובערב יום הזיכרון יהיו גם בתי הקפה סגורים". ניתן לומר כי הציבור ברובו הגדול למד לכבד את יום הזיכרון.

זאת, "יום הזיכרון לשואה ולגבורה" התמקד מלכתחילה באבל הציבורי ובמשמעותו הלאומית.

השואה הציגה, כידוע, לפני כל אדם חושב דילמות קשות בניסיון להבין את פשר התופעה המפלצתית ואת לקחי; דילמות אלה היו חמורות פי כמה אצל הוגים ורכנים דתיים, ובייחוד חרדיים: התיאודיציאה, צידוק הדין, שהיא עמוד תווך באמונה הדתית היהודית (כמו באמונות דתיות אחרות), עמדה במבחן שאין קשה ממנו. השאלה הקלאסית "מה חטאו מיליון הילדים שהושמדו בשואה?" לא נתנה מנוח לרבים. האדמו"ר מליובביץ', ועמו רבנים אחרים, ראו בשואה חכלי-משיח המבשרים גאולה. רבנים חרדיים אחרים הציגו את השואה כעונש משמים על "חטאיהם הנוראים" של הציונים "שעלו בחומה ומרדו כנגד שמיא". רבני החרדיים ראו בטקסי יום השואה בכללותם, ובייחוד בדקות הדומייה וכצפירה, "מנהג של גויים". בראשית ימי המדינה הם אף כינו את ימי הזיכרון "ימי אירם", ביטוי השמור למועדים של גויים. הם עצמם לא קבעו יום אחר לאבל על קורבנות השואה, בנימוק כי אין כיום סמכות לרכנים לקבוע ימי זיכרון ומספד חרשים. כמה מחשובי הרבנים החרדיים הוסיפו קינות מיוחדות על השואה לקינות תשעה באב. סירובם המופגן של חרדיים לעמוד ברגעי הדומייה לזכר

להנציח לא רק את הנספים במחנות ההשמדה, אלא לא פחות מכך, ואולי בעיקר, את לוחמי הגטאות. מכיוון שהמרד הידוע ביותר היה מרד גטו ורשה, שפרץ בערב חג הפסח, הוצע לקבוע את יום הזיכרון בין חג הפסח ליום הזיכרון לחללי מלחמת העצמאות וליום העצמאות עצמו. בחירת מועד זה הציבה קושי רב לפני הנציגים הרתיים, שכן, ההלכה אוסרת לקיים ימי אבל ומספד בחודש ניסן. לאחר שהרוב החילוני עמד על דעתו בנוגע לקיום יום הזיכרון בתאריך המוצע, נאלצו נציגי המפלגות הרתיות להשלים עם ההחלטה. כאשר הציג, מטעם וערת משנה שנבחרה לכך, חבר הכנסת נורוק, איש הפועל המזרחי, באפריל 1951, את ההצעה לציין בכ"ז בניסן את "יום הזיכרון לשואה ולמרד הגטאות", הוא נשא רברים נרגשים שבהם העלה את זכר מיליוני הקורבנות, אך הקדיש רק שני משפטים למורדי הגטאות. את בחירת חודש ניסן הסביר באמירה ש"רוב השחיטות של יהדות אירופה" מאז ימי מסעי הצלב אירעו בחודש ניסן. הרבנות הראשית יזמה, כבר בשלהי 1948, את עשיית ' בטבת, אחד משלושת הצומות הקשורים בחורבן הבית, ל"יום הקדיש הכללי" למיליוני קורבנות השואה, ובו אמורים מי שתאריך הירצחם של קרובי משפחתם אינו ידוע להם לומר "קריש" לזכרם. כאן האבל הפרטי מצטבר לאבל לאומי, ולעומת



דגם של מחנה טרבלינקה המוצג בבית לוחמי הגיטאות. עצרת גדולה ליום הזיכרון לשואה ולגבורה נערכה מדי שנה גם בקיבוץ לוחמי-הגטאות. מקומם המרכזי של הקיבוצים נובע ממאמצי ההנצחה שהם הקדישו לפעולות המרד, שבהן מילאו חברי התנועות החלוציות בפולין תפקיד מרכזי



"מצעדי החיים" מתקיימים בדרך כלל בחודשי האביב והסתיו, ורוב המשתתפים בהם הם תלמידי הכיתות הגבוהות בבתי הספר התיכוניים. מאז החלו המסעות לפולין, מתנהל סביבם ויכוח סוער, המערב טיעונים רבים ושונים – חינוכיים, פסיכולוגיים וסוציולוגיים. ויכוח זה הוא חלק מהותי מהדיון הכללי המתנהל סביב הנצחת השואה והיחס אליה בין מייצגי גישות שונות, ומנוגדות, לסוגיה הזאת. (על מקומה של השואה בשיח הישראלי, ר' שני ערכים במדור זה.)

ראוי להזכיר כי ב-1 בנובמבר 2005 קיבלה העצרת הכללית של האו"ם החלטה המכריזה על 27 בינואר, היום שבו שחרר הצבא האדום ב-1945 את כלואי מחנה ההשמדה אושוויץ: "היום הבינלאומי לזיכרון השואה". ההחלטה כוללת סעיף המביע "התנגדות לכל צעד המכחיש את השואה כאירוע היסטורי" וקורא למדינות לפתח תוכניות לימודיות על זוויות התופעות של רצח עם שיתבססו על "גינוי כל גילוי של חוסר סובלנות, הסתה ושימוש באלימות כלפי בני אדם או קהילות, על בסיס מוצא אתני או אמונה". משרד החינוך הישראלי הודיע על היערכותו לציון היום הזה במערכת החינוך.

## בארי צימרמן

והוא משמש יום שבו מעלים את זכרם של חללי ארצות הברית בכל מלחמותיה.

ימי זיכרון לאומיים לחללי מלחמות נקבעו במדינות לא מעטות בעקבות שתי מלחמות העולם. ההיסטוריון הנודע, חוקר הלאומיות, ג'ורג' ל' מוסה ציין בספרו הנופלים בקרב שלאחר מלחמת העולם הראשונה התפתחו בארצות רבות אופני הנצחה וזיכרון שתכליתם היתה לדרוש "מכל האזרחים", בשם קורבנם של הנופלים, "מחויבות מלאה ונטולת סייג לאומה". רק לאחר המוות ההמוני במלחמת העולם השנייה איבד פולחן הנופלים באירופה את המסר הפטריטי שלו. בדבריו על תרבות ההנצחה והזיכרון כישראל מעריך מוסה כי אנדרטות הזיכרון בישראל, הממשיכה לחוות את חוויית "הנופלים בקרב", אין בהן, בדרך כלל, מסרים תוקפניים ולאומניים, כמו שהיה באירופה בין שתי מלחמות העולם, ויש בהן יותר מתן ביטוי לאבל האישי ולזיכרון המשפחתי. ביישוב היהודי בארץ, בתקופת המנדט, נהגו לציין ב-11 בנובמבר את יום שביתת הנשק במלחמת העולם הראשונה, שהיה ליום זיכרון בארצות אירופה, ונהגו לענוד בו פרחי פרג אדומים.

כמו שמציין מעוז עזריהו בספרו פולחני מדינה, התעוררה

הקורבנות בעת הצפירה (התקשורת נהגה לפרסם תמונות של חרדיים המסרבים לעמוד בדומייה) עורר זעם עצום בציבור כלפיהם. התהליך ההדרגתי של השתלבות חלקית של החרדיים במערכות המדינה הביא גם לידי שינוי ביחסם לימי הזיכרון. כמה פוסקי הלכה קבעו כי "הראוי והנכון לכל יהודי – וכפרט אם הוא בעל חזות חרדית – לעמוד בפרהסיה כשעת הצפירה ככל האחרים שסביבו, כדי שלא להיראות – בעיני מי שלא מבין – כמזלזל בכבוד הנפטרים וינצל דקת דומייה זאת לאמירת פרק תהלים או משנה לעילוי נשמת אחינו היקרים חללי צה"ל וקורבנות השואה".

מאז שנת 1988 נערך במחנה ההשמדה אושוויץ שבפולין ביום הזיכרון הטקס המרכזי של "מצעד החיים", שבו משתתפים בעיקר צעירים יהודיים מישראל ומהתפוצות, חיילי צה"ל וניצולי השואה. הצעדים יוצאים ממחנה ההשמדה אושוויץ למחנה בירקנאו הסמוך. מטרתו המוצהרת של המצעד היא "להנחיל לדור הצעיר את זיכרון השואה ולקחה", אם כי "לקחי השואה", אם חורגים מהאמירות הטריטוריאליות – זה נושא השנוי במחלוקת בקרב הוגים ומחנכים.

## יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל

יום זה, ר' באייר, המעוגן בספר החוקים של מדינת ישראל כ"יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל", החל את ררכו לאחר מלחמת העצמאות כיום זיכרון ממלכתי לחללי מלחמה זו. ברכות שנים וחללים הוא משמש היום כלי מרכזי להבעת כאבם של אזרחי המדינה על הנופלים במלחמות ישראל.

בתוך מסורת התרבות היהודית, בריבוי פניה, כולט ייחודו של יום זה, שהרי ארבעת צומות החורבן העתיקים (י' בטבת, י"ז בתמוז, ט' באב וצום גדליה) ועמם אחיהם הצעיר "יום הזיכרון לשואה ולגבורה" מעמידים במרכזם אסונות לאומיים, שיש לזכרם, להתאבל עליהם ולהשתמש בהם כמנוף להמשך הקיום הלאומי, ואילו "יום הזיכרון" אינו כרוך באסון לאומי, כי אם בהאחדתם של אסונות אישיים-משפחתיים רבים לכלל אבל ציבורי על המחיר האנושי הנורא שגובה מאיתנו ההישג הלאומי של קיום מדינה ריבונית בארץ-ישראל.

יום זיכרון מיוחד לנופלי מלחמות קיים בכמה מדינות ברחבי העולם. ידוע בייחוד יום הזיכרון (Memorial Day) המתקיים בארצות הברית של אמריקה. תחילתו אמנם אינה במלחמת העצמאות (1765-1783), אלא במלחמת האזרחים שהתחוללה בתוך ארצות הברית (1861-1865), אבל הוא הרחיב את תחומו



ואחר כך לרפוס המקובע בחוק, שהשפיע רבות על אופיו של היום. בראשית שנות ה-50 הקים בן-גוריון מועצה ציבורית להנצחת הנופלים במערכות ישראל, והיא המליצה על המתכונת הנהוגה מאז: היום שלפני יום העצמאות הוכרז יום הזיכרון.

בתחילת דרכו היה זה יום מקוצר (משבע בבוקר ער שבע בערב), אבל משנקבע מקומו בחוקי המדינה (1963) כבר ניתנה לו דמותו הקיימת עד היום, מערב ער ערב. בחקיקה ראשונה זו נקבע שמו של היום ל"יום הזיכרון לחללי מלחמת הקוממיות וצבא הגנה לישראל", כותרת שכינסה תחתיה גם חללי מלחמה שלא נפלו בהיותם במסגרת הפורמלית של הצבא וגם חללים שנפלו לאחר תום מלחמת העצמאות. לחוק הזה נוספו במשך השנים 4 תיקונים (1978, 1980, 1994, 2004), שעיקרם שינוי שם היום (1980) ל"יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל". כאן ניטלה בלעדיות הזיכרון מחללי מלחמת העצמאות, מתוך מתן אפשרות לרוצים בכך לכלול באזכרות השונות לא רק חללי מלחמות, כי אם גם נרצחי פעולות טרור. ואכן, משנות ה-90 ואילך יש המכנים מועד זה "יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל ונפגעי פעולות הטרור [או: האיבה]", אף שאין זה שמו הרשמי, וכינוי זה משמש לפעמים אף בפיהן של רשויות המדינה למיניהן. סמלי היום הם צפירת רומייה, אזכרות, ענידת מדבקה של פרח "דם המכבים" והורדת דגל המדינה לחצי התורן ביחידות צבאיות. צפירת הדומייה היא מנהג בריטי (מהזמן שלאחר מלחמת העולם הראשונה) שאומץ כאן. תחילה היא נמשכה שלוש דקות, ועם הזמן צומצמה לשתיים, והיא מושמעת פעמיים: בערב יום הזיכרון בשעה שמונה בערב, וביום הזיכרון עצמו בשעה אחת עשרה בבוקר. בשעה זו נערכות האזכרות בחלקות הצבאיות בבתי העלמין ברחבי הארץ. האזכרה המרכזית נערכת בהר הרצל. שעתיים לאחר מכן נערכת האזכרה המרכזית לנפגעי פעולות הטרור. המעבר מיום הזיכרון ליום העצמאות מתרחש בטקס הדלקת המשואות בהר הרצל.

רשימת הנופלים כוללת את כל מי שנפלו במערכות ישראל, משנת 1860 (שבה החלה היציאה מהחומות בירושלים), ומספרם הגיע בשנת 2006 ליותר מ-20,000. מספר נפגעי פעולות האיבה הגיע לכ-3,000. הטלוויזיה נוהגת להקרין באחד מערוציה כמשך עשרים ואדבע שעות את שמותיהם של חללי המלחמות ותאריכי נפילתם בלוויית שירי עצב. התקשורת, הכתובה והאלקטרונית, מקדישה מקום נרחב ביום הזיכרון לכתבות ובהן סיפורי קרבות מהמלחמות השונות, ובייחוד סיפורי גבורה אישיים.

סירובם של חרדיים רבים לכבד את צפירת הדומייה, והימנעותם ממתן ביטוי כלשהו של הזדהות עם יום הזיכרון, עוררו תמיד רגשי מחאה חריפים בקרב חלקים של הציבור החילוני והדת-לאומי.



אם מתאבלת על קבר בנה ביום הזיכרון לחללי מערכות ישראל בשנת 1974. הכוונה לשלב את יום הזיכרון באירועי יום העצמאות שונתה בגלל לחצי משפחות שכולות והוא נקבע ליום שלפני יום העצמאות. תחילה היה זה נוהג ואחר כך דפוס המקובע בחוק

מחלוקת בצמדת המדינה, כשנותיה הראשונות, אם עיקר עניינו של יום הזיכרון הוא באבל או בזיכרון, ונראה שעד ימינו אלה מתעצב אופיו מתוך התכתם של שני מרכיבים אלה זה בזה.

תחילתו של יום הזיכרון הישראלי בכינוסי זיכרון וולונטאריים אזרחיים וצבאיים שהתקיימו בשלהי מלחמת העצמאות עצמה ומיד לאחריה והמחישו לציבור ולהנהגתו את הצורך בהאחדתם לכלל סמל ממלכתי משותף. ארגון "יד לבנים", שהקימו הורים שכולים כבר ב-1949, נמנה עם היוזמים הראשונים לקביעת יום זיכרון ממלכתי. מוסדות המדינה הצעירה רחו הצעות לשלב את תוכני הזיכרון במועדים קיימים, ששניים מהם מייצגים אתוס של גבורה והשניים האחרים – אבל על חורבן (י"א באדר, הוא 'יום תל-חי', ל"ג בעומר, י"ז בתמוז ותשעה באב), ובן-גוריון אימץ את הדעה שיש למזג את יום הזיכרון עם יום העצמאות. נראה שהכוונה לשלבו בתוך אירועי יום העצמאות עצמו שונתה, הן בשל לחציהן של משפחות שכולות והן משום שבאביב 1950, שבו חל ה' באייר בשבת, נדחה יום העצמאות ליום ראשון, ו' באייר, ואילו האזכרות נערכו ביום חמישי, ג' באייר. תקדים זה נהפך לנהוג

— נוסח ה"יזכור" המושמע ברוב הטקסים והוא הנוסח החילוני שחיבר ברל כצנלסון לאחר נפילתו של יוסף טרומפלדור בתל-חי, הנפתח במילים "יזכור עם ישראל" (בהברל מתפילת "יזכור" המסורתית, הנפתחת במילים "יזכור אלוהים").

בכל פעולות ההנצחה ובטקסיה מסתמנת מגמה להדגיש, בצר סיפור מעשי הגבורה של לוחמי צה"ל, את הכאב על המלחמות עצמן ואת הכמיהה לשלום.

בעיצוב יום הזיכרון, כמו בטקסים ממלכתיים אחרים, יש עירוב בין מרכיבים חילוניים ורתיים: בערב יום הזיכרון נערך טקס ברחבת הכותל המערבי, במעמד הנשיא והרמטכ"ל; בטקס זה, כמו באזכרות הנערכות למחרת היום, נישאת תפילת "אל מלא רחמים". המרכיבים הלא-רתיים בטקסים הם המרכיבים הצבאיים (המסדר הצבאי ומטחי הכבוד), וכן הצפירה, קטעי הקריאה והשירים המושמעים בטקס, הנחת זרי הפרחים, ובייחוד

## יום העצמאות

העיקרית של התנועה הלאומית של העם היהודי: השגת עצמאות כמדינתם, מדינת ישראל.

יום העצמאות נולד בתקופה של התרוממות רוח גדולה שאחזה ביישוב היהודי בארץ עם הגשמת שאיפתו למדינה עצמאית, התרוממות רוח שדבקה גם בתפוצות העם היהודי. הדבר בולט בחגיגות ובמצעדים הנערכים בארצות רבות בתפוצה, שהידוע בהם הוא המצעד המתקיים בעיר ניו יורק בהשתתפות המונית של יהודים וגם לא יהודים.

החג הוא המשכה של השמחה הספונטנית שפרצה עם היורע דבר החלטת האו"ם מכ"ט בנובמבר. אמנם ביום הכרזת המדינה לא היתה הרעת נתונה להפגנות שמחה, קרבות רמים נערכו בחלקים שונים של הארץ, ששת אלפים קורבנות נפלו במהלך מלחמת העצמאות. אבל בשנה שלאחר מכן, אחרי שוך הקרבות, כבר פרצה השמחה העממית ללא גבולות.

אף שהשמחה קתה במקצת, במהלך עשרות השנים שעברו מאז, עריין שומר חג העצמאות על צדדיו העממיים הספונטניים: מסיבות ונשפי ריקודים בכתים פרטיים ובאולמות ציבוריים, סעודות משותפות לקבוצות חברים, יציאה משפחתית לטיולים בחיק הטבע ולפיקניקים.

עיתויו של החג נקבע על פי המועד שקבע השלטון הכריטי לעזיבתו את הארץ — שעת חצות בליל 15 במאי 1948. אבל מכיוון שמועד זה חל בשבת, הוחלט להקדים את הכרזת המדינה לשעה ארבע אחר הצהריים של יום שישי, 14 במאי, שחל באותה שנה בה' באייר. במרכז הטקס הקצר, שהתקיים במוזיאון תל-אביב הישן בשדרות רוטשילד, עמדה קריאת הכרזת המדינה, היא "מגילת העצמאות", מפי דוד בן-גוריון, יושב ראש הנהלת הסוכנות היהודית, שבתקופה שאחרי החלטת האו"ם בכ"ט בנובמבר שימש ראש "מנהלת העם" שתפקדה כממשלה זמנית. בסיום קריאתה חתמו עליה 25 חברי "מועצת העם" שנכחו בטקס (12 חברי המועצה האחרים שלא יכלו להשתתף בו, בגלל ניתוקה של ירושלים מתל-אביב, צירפו

חג העצמאות הוא החג החדש הראשון שנוצר כולו בישראל אחרי תקופה ארוכה שלא נוצרו בה חגים חדשים ורק נוצקו תכנים חדשים לתוך חגים ישנים. יחד עם המועדים הסובכים אותו — יום הזיכרון לשואה ולגבורה, יום הזיכרון לחללי צה"ל, יום ירושלים, ולמן שנות ה-90 גם יום הניצחון על גרמניה הנאצית — הוא יוצר תקופת אביב עתירת טקסים של חגים ומועדים ממלכתיים, חילוניים במהותם, כמקביל לתקופה הסתוית של "הימים הנוראים", סוכות ושמחת תורה. ייחוד נוסף למועדים האלה שסביב יום העצמאות הוא היותם כולם נובעים מאירועי המאה ה-20, שהביאו לידי מימוש מטרתה



צעירים רוקדים ברחובות תל-אביב, 1952. במשך השנים קהו במקצת ביטויי השמחה ההמוניים והוחלפו בבימות בידור ובתצוגות זיקוקין



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

טור טנקים במצעד יום העצמאות בתל-אביב, 1952. במשך שנים רבות היה מצעד צה"ל האירוע המרכזי של חגיגות יום העצמאות. מאז מלחמת יום הכיפורים לא נערכו עוד מצעדי צה"ל והם הוחלפו במטסי חיל האוויר, במשטי חיל הים ובמפגנים צבאיים

מכן רכש צה"ל מיומנות בארגון מצעדים והמשטרה רכשה ניסיון בשמירה על הסדר, והמצעדים שצעדו אז היו מופת של ארגון וסדר. המצעדים התקיימו בכל שנה במקום אחר ומשכו אליהם המוני צופים. וכל מי שלא יכלו לצפות בהם היו מרותקים לתיאורם הרדיופוני ב"קול ישראל". במהלך השנים נמתחה ביקורת על הדגשת ההיבט הצבאי בחגיגות העצמאות, ביקורת שהבשילה כעבור עשרים וחמש שנים לכלל הפסקת המצעדים הצבאיים. חוץ מזה, קיום המצעדים הצבאיים בעיר הבירה, ירושלים, גרר אחריו תסבוכות דיפלומטיות. בהסכם שביתת הנשק עם ירדן התחייבה ישראל שלא להכניס לירושלים "כלי נשק כבדים" (טנקים ותותחים) ויחידות צבא גדולות. בחמשת המצעדים הצבאיים שהתקיימו בירושלים לא מילאה ישראל אחר ההסכם, והדבר גרר אחריו מחאות מצד מדינות שונות, וארצות הברית בכללן, שלחצו על ישראל לא לקיים את המצעד בירושלים. ואכן, 16 מתוך 21 המצעדים שהתקיימו עד המצעד האחרון, שהתקיים ב־1973, צעדו בערים אחרות:

את חתימתם לאחר מכן). מועצת העם הוקמה באפריל 1948 כמעין פרלמנט של ה"מדינה בדרך" על ידי "המוסדות הלאומיים" (הנהלת הסוכנות היהודית והוועד הלאומי). אחרי הכרזת העצמאות הוסב שמה ל"מועצת המדינה הזמנית" והיא כינה עד הבחירות בינואר 1949 ל"אספה המכוננת" (שאחרי היבחרה הכריזה על עצמה: הכנסת הראשונה).

משקמה המדינה, אחרי קרבות קשים ועקובים מדם, אך טבעי הוא שבתקופה הראשונה שאחרי הקמתה היו היבטיו הציבוריים של החג קשורים כמעט לכלי הפרד בצה"ל. השמחה והגאווה על קיומו של כוח צבאי ישראלי עצמאי סימלה בדרך התמציתית ביותר את תחושת העצמאות. בשנים הראשונות היה מצעד צה"ל הביטוי הציבורי הפומבי הבולט ביותר של חגיגות יום העצמאות. אמנם ביום השנה הראשון להכרזת העצמאות היתה ההתלהבות לקראת המצעד, שהיה אמור לצעוד בתל-אביב, כה גדולה עד שהרחובות נחסמו בידי ההמונים והמצעד בוטל וזכה לכינוי "המצעד שלא צעד". בשנים שלאחר

להנפת דגלים וקיום חגיגות-עם ביום העצמאות". השם "יום העצמאות" נשמר כשמו המקובל של החג, על אף ניסיונות שנעשו להמירו ב"חג העצמאות" או ב"יום הקוממיות".

מתח מסוים נוצר בין יום העצמאות ליום הזיכרון לחללי מערכות ישראל (ר' ערך במדור זה), שמועדו ביום שלפני יום העצמאות והוא ננעל בעצרת אבל המתקיימת בהר הרצל בירושלים ומיד עם סיומו פורצת שמחת יום העצמאות. מתח זה נפתר במידת-מה בטקס הדלקת המשואות. טקס הדלקת המשואות, שמאז שנת 1952 נוהגים להדליק בו 12 משואות, מוקדש בכל שנה לנושא אחר ולהדלקת המשואות נבחרים נשים וגברים המייצגים חלקים שונים של הארץ, ותיקים ועולים, ממגוון עדות. החגיגות של המשואות הדולקות משמשת מעבר הולם מטקס האבל על הנופלים במלחמה על העצמאות אל שמחת השגתה.

במרוצת הזמן נתעוררה אי שביעות רצון מסוימת מכך שהחלק הטקסי הפומבי של יום העצמאות מוקדש כמעט כולו לצה"ל. החיפושים אחרי תוכן נוסף לחג העצמאות הביאו, מאז שנת 1953, לקיומו של טקס חלוקת פרס ישראל, במוצאי החג. "פרס ישראל", הנחשב ליוקרתי בין הפרסים המוענקים בארץ, מוענק על פי המלצות של ועדות שיפוט, כתחומים המשתנים

בתל-אביב, בחיפה, בבאר-שבע וברמלה. ב"מזכר ההבנה" האסטרטגי, הסודי, שנערך בין ראש הממשלה לוי אשכול לנשיא ארה"ב לינדון ג'ונסון, במאוס 1965, הבטיח אשכול שלא לקיים עוד מצעדים צבאיים בירושלים. ערב יום העצמאות ב-1967 הורה אשכול לרמטכ"ל, יצחק רבין, "להוריד את הפרופיל" של המצעד המתוכנן בירושלים, וצה"ל אמנם הסתפק במפגן צבאי באיצטדיון גבעת רם. שנה לאחר מכן, באווירה של אופוריה בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים, התעלמה ישראל מהתחייבויותיה וערכה בירושלים מעין מצעד ניצחון שעבר בחלקו גם בשטח ירושלים המזרחית. המצעד האחרון של צה"ל בהיקף מלא התקיים בשנת 1973, לפני מלחמת יום הכיפורים. מאז לא התקיימו עוד מצעדים, מלבד מִטְסִים של חיל האוויר שחלפו על פני חלקים שונים של הארץ. בשנת 1978, במלאת שלושים שנה למדינה, נערך מסדר צבאי באיצטדיון גבעת רם בירושלים. ב-1988, במלאת ארבעים שנה למדינה, נערך באיצטדיון ברמת-גן מפגן צבאי.

עם הזמן הוקנו לחג העצמאות ביטויים טקסיים נוספים. בראשית 1949 קיבלה הכנסת את "חוק יום העצמאות", הקובע כי יום העצמאות יוחג מדי שנה בשנה בה' באייר ויהיה יום שבתון. החוק מסמיך את ראש הממשלה "להורות הוראות



טקס הדלקת המשואות בהר הרצל בירושלים פותח במקצת את המתח שבין האבל של יום הזיכרון לחללי צה"ל לבין שמחת חג העצמאות

בקרב חלקים אחרים של הציבור הדתי עורר היחס ליום העצמאות מחלוקות. העובדה שיום הכרזת המדינה חל בימי ספירת העומר, שנוהגים בהם מנהגי אבלות, גרמה שנציג "החזית הדתית המאוחדת", בדיון בכנסת על חוק יום העצמאות, הסתייג מקביעת החג לה' באייר ותבע להתייעץ ברכנות הראשית על קביעת מועד מתאים אחר. בקשתו נדחתה, והשאלה עד כמה ראוי לשמר או לבטל מנהגי אבלות ביום העצמאות הרבתה להעסיק את רבני ישראל והמחלוקות בעניין זה לא פסקו.

מחלוקת אחרת נסבה סביב סוגיית אמירת "הלל" בבתי כנסת ביום העצמאות. עם קום המדינה גרסו הרבנים הראשיים כי יש לומר "הלל" בברכה בשחרית של יום העצמאות, אך לנוכח התנגדותם של רבנים חרדיים נרתעו, וכפשרה קבעו אמירת "הלל" ללא ברכה. רק בשנת 1974, ביוזמת הרב שלמה גורן, אשר כיהן כרב ראשי, ולמרות התנגדות עמיתו, הרב הראשי הספרדי, עובדיה יוסף, החליטה הרבנות הראשית על אמירת "הלל" בברכה. הרבנים האורתודוקסים נחלקים שלושה מחנות: הגורסים שאין מקום לאמירת "הלל" ביום העצמאות; המתירים זאת לרוצים בכך; ואלה הרואים חובה באמירת "הלל" בברכה. הגורסים שיש לומר "הלל" ביום העצמאות, אך אין לברך, טוענים שאין מדובר כאן בתשועה שלמה.

התנועה ליהדות מתקדמת (הרפורמית) מדגישה את חשיבותו הדתית, ולא רק הלאומית, של היום. בסידור התפילה של התנועה – "העבודה שכלב" – נוספו פרקי קריאה ותפילות, שעליהם נאמר באתר האינטרנט של התנועה כי הם "מייחדים את תשועת יום העצמאות לעם ישראל. ניסוחיהם קרובים לאלה של חגים היסטוריים אחרים – חנוכה ופורים – ללמדך שיש לראות את יום העצמאות כשווה ערך לפחות לשני החגים האחרים".

בעיה נוספת הנוגעת ליום העצמאות נובעת מקיומו של מיעוט ערכי גרל והולך שבשכילו זה אינו חג של שמחה, כי אם זכר ל"נכבה" (האסון) שהוא הכינוי שמייחדים הפלסטינים לתוצאות המרות של המפלה הגדולה שנחלו במלחמת 1948 ערכי הארץ וצבאות מדינות ערב שבאו לעזור להם במניעת הקמתה של מדינת ישראל, ולתוצאה המרה מכול בשבילם – שרבים מהם היו לפליטים.

משנה לשנה, ובהם מדעי היהדות, הרוח והחברה, ספרות יפה, מדעי החיים, מדעים מדויקים, חקלאות, תרבות ואמנות. בשנת 1972 נוסף פרס מיוחד על "מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה". היו מקרים שהחלטה על הענקת הפרס עוררה מחלוקת פוליטית. מקרב 515 הזוכים בפרס בחמישים שנותיו הראשונות היו רק ארבעה שאינם יהודים; הענקת הפרס לסופר הכותב ערבית אמיל חביבי, שנמנה עם מנהיגי מק"י, עוררה ביקורת חריפה מצד חוגי הימין. כמו כן נמתחה ביקורת גם על המיעוט היחסי של נשים בין מקבלי פרס ישראל.

במסגרת חגיגות העשור, ב-1958, נערך חידון תנ"ך ראשון למבוגרים. בחידון, ששודר ברדיו בשידור ישיר, זכה עמוס חכם, צעיר כבד לשון, פקיד בבית ספר לעיוורים, בתואר "חתן התנ"ך הארצי". זכייתו עוררה בשעתה התרגשות רבה ובעקבות הזכייה פתח עמוס חכם בקריירה אקדמית והיה לחוקר מקרא. אבל העניין בחידוני תנ"ך למבוגרים לא האריך ימים והוא נתפוגג עד מהרה. מאז שנת 1961 נערך ביום העצמאות חידון תנ"ך לנוער בהשתתפות נערו ונערות מישראל ומהתפוצות והוא משודר בשידור ישיר בערוץ הראשון בטלוויזיה. גם על חידון התנ"ך, עם כל המודעות לחשיבותו התרבותית והחינוכית, נמתחה ביקורת שאחד מנימוקיה היה שהוא מעורר שטחיות בהעדיפו הפגנת ידע פרטני על התעמקות בתנ"ך.

במשך השנים קהו במקצת ביטויי השמחה ההמוניים של חג העצמאות. בחגיגות העשור ב-1958 נעשה ניסיון ראשון לארגן את השמחה הספונטנית בחוצות הערים. בימות הבידור שהוקמו אז בכיכרות הערים וכיישובים ברחבי הארץ נעשו למסורת שנתית. על בימות אלו מופיעים בדרנים בזמר ובנגינה ובשיאן נערכים מופעים מרהיבים של זיקוקין דינור. לרבים משמשים השיטוט ברחובות והצפייה בבימות הבידור ביטוי כמעט יחיד של שמחת החג. ניסיון אחר להקנות לחג מסגרת מאחדת נעשה בהצעה לתפריט סמלי לארוחה חגיגת ביום העצמאות. ניסיון זה, ככמה ניסיונות אחרים, לא עלה יפה וחג העצמאות עדיין ממשיך לחפש לו מסגרת הולמת.

בציבור החרדי הקיצוני, שהקמת המדינה היתה לצנינים בעיניו, מכונה יום העצמאות במילת הגנאי "חגא". אבל גם

## יאיר צבן

רבים מתושבי ארצנו. בעיקרו של דבר היה זה יום שבתון ויום של הפגנות, עצרות עם ואספות, שהיו מלוות במופעים אמנותיים.

עמים שונים ותרבויות שונות חגגו את אחד במאי כחג טבע

## אחד במאי

אחד במאי, שזכה לכמה כינויים (חג הפועלים הבינלאומי; חג העבודה הבינלאומי; יום הסולידריות הפרולטרית הבינלאומית), שימש במשך עשרות שנים, בעיקר במחצית הראשונה של המאה ה-20 וקצת מעבר לה, יום רב משמעות בלוח השנה של

היו שנים שבהן התעוררו הפועלים היהודיים, שכמעט כולם מהגרים שזה מקרוב באו, בעיקר בניו יורק, להתאגדות ולמאבק. באחד במאי 1890 צעדו 9,000 פועלים יהודיים מה"לואר איסט סייד" עד ל"יוניון סקוור" והצטרפו שם לכלל המפגינים.

העצרת הראשונה של פועלים יהודיים במזרח אירופה לרגל אחד במאי התקיימה ב־1892, ביערות שליד וילנה. עשר שנים לאחר מכן התקיימה בוילנה הפגנת המונים רבת משתתפים שארגן ה"בונד" באחד במאי. מושל הפלך הרוסי, ויקטור פון ואל, הורה לפרשיו הקוזאקים לפזר באכזריות את ההפגנה. מארגני ההפגנה הופשטו ערומים, הושפלו והולקו עד עילפון בכיכר העיר. חבר הבונד, סנדלר צעיר ושמו הירש לקרט, התנקש בחייו של פון ואל. הוא הוצא להורג ודמותו נעשתה לסמל של גבורה יהודית.

ב־1905 נוסדה בארץ מפלגת פועלי ציון, בידי עולים מרוסיה שהביאו עמם את המורעות לחשיבותו של אחד במאי. הפגנת אחד במאי הראשונה בארץ התקיימה ב־1906. יש המעירים כי בירושלים התאספו "קומץ קטן של פועלים עולים" לציון היום. אחרים מספרים שכראשון-לציון התקיימה הפגנה בהשתתפות כמה עשרות פועלים, רובם חברי פועלי ציון, שהיו אז כ־30 חברים במספר (מתוך 400 פועלים יהודיים שהיו אז בארץ). המרקדקים מציינים כי ההפגנה לא התקיימה בראשון-לציון (מאמת האיכרים המעבירים) כי אם "תחת העץ שבין ראשון-לציון ונס-ציונה". ואולם דומה שמעיני המספרים נעלמה עדותה של חיה-שרה חנקין, אשתו של יחזקאל חנקין. שרה ויחזקאל בלטו בהגנה העצמית של יהודי הומל אל מול הפוגרום שהתרחש כעיר ב־1903 ונמנו לימים עם מייסדי "השומר", שעלו לארץ ב־1904 והחלו לעבוד אצל איכרים בפתח-תקוה. הם היו בין שמונה פועלים שגרו יחד בבית, שבו התגורר גם א"ד גורדון. חיה-שרה חנקין מספרת שהשמונה החליטו באחד במאי 1904 לצאת ולהפגין במושבה. גורדון התנגד להפגנה ולא לקח חלק בהפגנה הקטנה, שאליה הצטרפו תושכים נוספים, ובהם גם פועלים ערביים. כערב התאספו ותיקי המושבה הדתיים הזועמים בבית הכנסת. היו שהציעו למסור את המפגינים לשלטון התורכי, אך הרוב נרתע מכך (על פתח-תקוה ר' גם בערך חנוכה במדור זה).

חגיגות אחד במאי נעשו מסורת קבועה ומידת ההשתתפות בהן עלתה משנה לשנה, עד שפרצה מלחמת העולם הראשונה. כשנה הראשונה אחרי המלחמה, כאחד במאי 1919, חגגו את אחד במאי בעיקר במחנות הצבא של הגדוד העברי, ששם נמצאו אותה העת רוב הפעילים של תנועת הפועלים ורבים ממנהיגיה. לקראת אחד במאי 1921 תרגם לעברית אברהם שלונסקי, שחי אז בעין-חרור, את "האינטרנציונל", הימנונה של תנועת הפועלים בעולם, שנכתב במקורו בצרפתית, והוא נעשה גם

פגאני (רומי), אחרים (כגון העמים הקלטיים העתיקים) כחג אביב; והיו שחגגו אותו כחג הבנוי על מיתוסים מקומיים. באנגליה היה זה חג פופולרי ביותר (שייקספיר משתמש בביטוי Maying שמשמעותו לחוג את חג מאי) ומסורת זו עברה ככל הנראה לארצות האנגלוסקסיות האחרות.

## מקורו של החג

ההחלטה להכריז על אחד במאי יום המאבק הבינלאומי של ציבור העובדים למען הנהגת יום עבודה של שמונה שעות התקבלה ב־1904, בוועידת האינטרנציונל הסוציאליסטי השני שהתכנס באמסטרדם, שקראה "להסתדרויות הסוציאל-דמוקרטיות ולהתאגדויות המקצועיות שבכל הארצות לערוך הפגנה מדי שנה בשנה ביום האחד בחודש מאי לשם הנהגה חוקית של יום עבודה בן שמונה שעות והגשמת הדרישות המעמדיות של הפועל ושלו העולם".

הרעיון לקיים יום קבוע של מאבק העובדים להנהגת יום עבודה של שמונה שעות ראשיתו באוסטרליה, בשנת 1856, ששם החלו לצייין את היום הזה ב־21 באפריל. התחנה הבאה היתה קנדה, ב־1872. ב־1884 החליטה ועידת "הפדרציה של האיגודים המקצועיים המאורגנים" בארצות הברית, כי אם עד אחד במאי 1886 לא יתקבל חוק הקובע יום עבודה של שמונה שעות, תוכרו באותו היום שכיתה כללית. ואמנם, ביום הזה פרצו שביתות פועלים בערים שונות בארה"ב. בשיקגו צעדה הפגנה גדולה של 70,000 מפגינים. בימים שלאחר מכן אירעו בעיר התנגשויות קשות בין המשטרה לבין פועלים מפגינים, שבהן נהרגו ונפצעו אנשים משני צדי המתרס. מארגני ההפגנה נשפטו, ובנובמבר 1887 נתלו ארבעה מהם. התליות עוררו סערה עצומה בעולם. שנה לאחר מכן החליטה ועידת ה-AFL (פדרציית העבודה האמריקנית) להכריז על אחד במאי 1890 יום של הפגנה בינלאומית של מעמד הפועלים.

ביולי 1889 החליטה ועידת הייסוד של האינטרנציונל השני שהתכנסה בפריז לקרוא לכל ארגוני הפועלים למאבק למען יום עבודה של שמונה שעות, ולהצטרף להחלטה לקיים באחד במאי 1890 הפגנות פועלים בכל הארצות. ב־1904, כאמור, החליט האינטרנציונל לעשות את אחד במאי ליום קבוע של המאבק הבינלאומי למען יום עבודה של שמונה שעות. מלכתחילה היה ברור שמשמעות החג חורגת מהדרישה, החשובה כשהיא לעצמה, לקצר את יום העבודה, והיא מייצגת ראייה מקפת יותר של הגנה על זכויות האדם העובד ושל מאבק לחברה צודקת יותר.

בין משתתפי ועידת האינטרנציונל בפריז ב־1889 היה גם נציג "איחוד האיגודים המקצועיים העבריים" מניו יורק. אלה



תהלוכת אחד במאי בעמק הירדן (שנות ה-40). על ציון האחד במאי בארץ העיבה סתירה מובנית בין היותו חג הסולידריות הבינלאומית, לבין דרכן של מפלגות הפועלים הציוניות באותן שנים שלא אפשרה הסרת מחיצות בין פועלים יהודים לערבים

ל-17,000 בוועידתה השלישית ב-1927). גם היקף האירועים ומספר משתתפיהם גדלו משנה לשנה. ב-1927 הופיעו בעצרת המונית של אחד במאי בתל-אביב, לצד מנהיגי הפועלים, גם ח"נ ביאליק ושלום אש. המשוררים אברהם שלונסקי ואלכסנדר פן קראו בעצרות המוניות שירים שכתבו לכבוד החג. על מעמרו המתחזק של אחד במאי בתודעה הציבורית תעיר העובדה שתאיטרון "הבימה" החליט בשנות ה-30 להציג בכל שנה בערב אחד במאי את מחזהו של לייוויק ככלים (כשם שבכל מוצאי תשעה באב הוצג היהודי הנצחי של פינסקי), העוסק בקבוצת אסירים מהפכנים הכלואים יחד עם אסירים פליליים ברוסיה הצארית.

על ציון אחד במאי בארץ, בייחור בתקופת "היישוב", העיבה סתירה מובנית, בין היותו חג הסולידריות הבינלאומית, שבו נקראים כל פועלי העולם להתלכד במאבק משותף, מעבר למחיצות לאומיות, לבין דרכן של מפלגות הפועלים הציוניות, שלא אפשרה כאותו שלב את הסרת המחיצות בין הפועלים היהודיים לפועלים הערביים (למן המאבק למען "עבודה עברית" ועד להקמת הסתדרות העובדים העבריים על בסיס לאומי).

הימננה של תנועת הפועלים הארצישראלית. עד אז נהגו לשיר בסיום אספות אחד במאי את "תְּחַזְקֵנָּה" ("ברכת עם" של ביאליק) ולעתים שרו את "האינטרנציונל" ביידיש. מעתה שימשו שני השירים בצוותא באספות הפועלים ובעצרות של תנועות הנוער ההסתדרותיות. הפגנת אחד במאי שהתקיימה בתל-אביב ב-1921, חודשים ספורים לאחר ייסור ההסתדרות, היתה רבת משתתפים. ואולם אותו אחד במאי הטביע חותם טראומטי על היישוב: פורעים ערבים ניצלו את הפגנת אחד במאי שקיימו מפגינים יהודיים בגבול תל-אביב-יפו ופתחו בהתקפת-רמים על תושבים יהודיים. ביום השני להתקפה הצליחו הפורעים להגיע לבית בשכונת אבו כביר שבו התגורר הסופר יוסף חיים ברנר, ורצחו אותו וחמישה מחבריו.

בשנות ה-20 התייחסו מנהיגי ההסתדרות אל אחד במאי כאל חגו של מעמר הפועלים העברי, וראו בחגיגתו גם גשר אל תנועת הפועלים הבינלאומית. ואמנם, עם הופעת דבר (1925), הוא נהג לפרסם ערב אחד במאי כעמודו הראשון את "דבר האינטרנציונל" לחג. זו היתה תקופה של גידול דינמי במספר של חברי ההסתדרות (מ-4,400 בעת ייסודה, ב-1920,

בשנים האחרונות של תקופת המנדט וכעשורים הראשונים לקיום המדינה הצליחה ההסתדרות להביא לידי כך שכל מפעלי המשק הציבורי, משרדי המוסדות הלאומיים (ולמים) – משרדי הממשלה) וחלק מהמפעלים הפרטיים בארץ שכתו ביום אחד במאי. עקב שביתת פועלי הדפוס הושבתה גם הופעת העיתונים ביום הזה, נוהג שהתמיד עד סוף שנות ה-80. על כל הבניינים שהיו שייכים להסתדרות או ל"חברת העובדים" הונף הדגל האדום, לצד הדגל הלאומי. מחלקת החינוך של הוועד הלאומי, ולמים – משרד החינוך, התירו אז, בתנאים מסוימים, להשכית מלימודים בתי ספר. בבתי ספר שלא שכתו הותר לתלמידים שבחרו בכך להיעדר מהלימודים באישור ההורים. בתי ספר שהשתייכו ל"זרם העובדים" נהגו לקיים באחד במאי אירועים חגיגיים. במאי 1953 התחולל משבר-זוטא ממשלתי, לאחר ש"הציונים הכלליים" התפטרו (לימים מספר) מהממשלה, במחאה על החלטתה להתיר לבתי ספר ממלכתיים להניף באחד במאי דגל אדום לפי רצון ההורים. בתנועות הנוער של "ארץ-ישראל העובדת" (הנוער העובד, השומר הצעיר, התנועה המאוחדת והמחנות העולים) וכן בבנק"י (ברית הנוער הקומוניסטי הישראלי) היו הפעולות סביב אחד במאי אירועים מרכזיים בחיי התנועות.

עם קום המדינה נהפכו הפגנות אחד במאי של ההסתדרות

בהפגנות של שנות ה-30 בלטו הסיסמאות האנטי-פאשיסטיות, שקראו לסולידריות בינלאומית נוכח עליית הנאציזם בגרמניה. יחד עם זאת, ראוי לציין, כי התמורות שהתחוללו באופיין של חגיגות אחד במאי ההסתדרותיות למן סוף שנות ה-30 שיקפו במידה רבה את התמורות שהתרחשו בעמדות האידיאולוגיות של מנהיגיה של מפא"י, למורת רוחן של מפלגות השמאל: הסיסמאות הציוניות בלטו והאפילו במידת מה על הסיסמאות הסוציאליסטיות.

השנים האלה היו גם שנות העימות בין תנועת הפועלים לבין הרוויזיוניסטים, שהגיעו לשיאן אחרי רצח ארלוזורוב (1933). התנועה הרוויזיוניסטית ובית"ר תקפו בחריפות את חגיגות אחד במאי ואת עשייתו ליום שבתון וכינו אותו "החג האדום".

במלחמת העצמאות ביטלה ההסתדרות את מפגני אחד במאי, אך הדבר לא מנע אירועים ספונטניים, ואפילו בקרב היחידות הלוחמות. בהכשרות פלמ"ח לא מעטות, בייחוד באלו שנמנו עם בוגדי השומר הצעיר, ציינו את החג גם בעיצומה של המלחמה. לדוגמה, ימים ספורים לאחר שהשתתפו בקרב הקשה על משמר-העמק מול צבא קאוקג'י נערכו חיילי פלוגה ד' של הגדוד הראשון של הפלמ"ח למפקד חגיגי לכבוד אחד במאי, שהסתיים במטחי ירי לכבוד החג.



עם קום המדינה נהפכו צעדות אחד במאי של ההסתדרות יותר ויותר לתהלוכות הישגים. עם זאת הציגו מפלגות השמאל בצעדות אלו סיסמאות יותר רדיקליות. בתמונה: צעדת אחד במאי בתל-אביב, 1970



ההסתדרות לרגל אחד במאי התקיימה ב-1988 בתל-אביב. חדר"ש המשיכה לקיים עצרות הפגנה בעיקר כנצרת ובחיפה. במפנה המאות התעוררו תנועות נוער הסתדרותיות לפעילויות שונות סביב אחד במאי – מלימוד תולדותיו של החג ורינונים דעיוניים ועד לעצרות הפגנה. הפעילויות האלה היו ביטוי נוסף לתופעה מקפת יותר של מעורבותן של תנועות נוער במאבקים חברתיים.

יחד עם כך מנסים ותיקי אחד במאי לשמר את זיכרונות החג בכינוסים עיוניים ובמפגשי שירה נוסטלגיים, ויש ביניהם שמביעים פליאה על אובדן הרלוונטיות של אחד במאי, דווקא בתקופה שבה האתגר להבטיח קיום בכבוד, המבוסס על יום עבודה של שמונה שעות, נעשה פחות בר השגה וקשה יותר ויותר לעמוד בו.

גם בראשית המאה ה-21 נותר אחד במאי בלוח השנה הישראלי כ"יום בחירה", משמע: אחד משני הימים שרשאי עובד להיעדר בהם מעבודתו ככיום חופשה בתשלום.

יותר ויותר לתהלוכות הישגים, שבהן הציגו מפעליה של חברת העובדים וחברי ההתיישבות העובדת את הישגיהם. מפלגות השמאל, "אחדות העבודה" (עד איחודה עם מפא"י ורפ"י בשנת 1968), מפ"ם ומק"י, הופיעו בהפגנות אלו בסיסמאות רדיקליות יותר. בסיסמאות, ובנאומים שנלוו אליהן, באו לידי ביטוי עיקרי דרכן של כל אחת מהן, בכל תחומי החיים כמעט, מתביעות של איגוד מקצועי בתחומים של שכר, תוספת יוקר ואבטלה ועד תביעות לשוויון מעמדן של הנשים, לחתירה לשלום עם מדינות ערב ולשוויון לאוכלוסייה הערבית.

הכרסום הנמשך בכוחם של האיגודים המקצועיים, כארץ, כמו בדוב ארצות המערב, והמשבר הרעיוני שפקד חלקים רבים בשמאל הסוציאליסטי, גם בהשפעת ההתרחשויות בברית המועצות וקריסתה, באו לידי ביטוי גם כירידת מניותיו של אחד במאי (ר' הערך עלייתה ושקיעתה של תנועת העבודה הישראלית, במדור זה). בשלהי המאה ה-20 הלכו הפגנות ההסתדרות ודעכו. ההפגנה ההמונית האחרונה שארגנה

## יום הניצחון על גרמניה הנאצית – תשעה במאי

את חגיגת יום הניצחון על גרול אויביו של העם היהודי בכל הזמנים לא היתה נחלתו של הציבור הישראלי בכללותו מעולם: בראשית ימי המדינה חגג אותה בעיקר השמאל, ומאז גל העלייה הגדול מברית המועצות לשעבר, בשלהי המאה, חגגה בעיקר העולים החרשים. אמנם בשנת 1945, ביום הניצחון עצמו, חגג "היישוב" את הניצחון בשמחה רבה, אבל רק בשנת 1995, במלאת חמישים שנה לניצחון, שולב יום הניצחון בלוח המועדים הרשמי של מדינת ישראל.

### מקורותיו של החג

את הניצחון על גרמניה הנאצית במלחמת העולם השנייה מציינים במדינות המערב ב-8 במאי, ואילו במזרח אירופה חוגגים אותו ב-9 במאי. בראשית מאי 1945 הוסכם בין צבאות המערב לצבא האדום שב-7 במאי יגישו מפקדי הוורמאכט את כתב הכניעה לפיקוד האנגלו-אמריקני בריימס שבצרפת וב-8 במאי – לפיקוד הסובייטי בברלין. הוסכם שהדיעה על הטקסים תפורסם במוצאי 8 בחודש, וה-9 בו יוכרז יום חגיגת הניצחון. נסיבות שונות גרמו שבמערב הקדימו וחגגו ב-8 במאי ואילו בברית המועצות חגגו כמוסכם ב-9 במאי. גם במערב, ובייחוד בלונדון, היו גילויי שמחה גדולים, אבל בברית המועצות היתה השמחה אדירה והחגיגות נמשכו שלושה ימים.

כשנים שלאחר מכן הנמיכה ההנהגה הסובייטית, משיקוליה שלה, את פרופיל החגיגות. רק במלאת עשרים שנה לניצחון נקבע שוב ה-9 במאי ליום שבתון, שבמרכזו מצעד צבאי גדול. במערב, ובייחוד בבריטניה, המשיך יום שכיתת הנשק במלחמת העולם הראשונה, 11 בנובמבר, להיות היום שבו מתייחד הציבור עם החיילים שנספו במלחמות השונות, ואילו טקסי יום הניצחון, ב-8 במאי, היו צנועים יותר, למעט בשנים שצינו עשרות שנים לניצחון. במלאת 60 שנה לניצחון צוין המועד באירועים חגיגיים במדינות המערב, וגולת הכותרת שלהם היתה הטקס הממלכתי במוסקבה, שבו השתתפו כחמישים ממנהיגי העולם, ובהם נשיא ארצות הברית וקאנצלר גרמניה.

### יום הניצחון בארץ

ביום הניצחון עצמו פרצו ברחובות הערים, בכל רחבי הארץ, גילויי שמחה אדירה על סיום המלחמה. ב-8 במאי פרצו המונים לרחובות, הלימודים בבתי הספר הופסקו, מפעלים רבים נסגרו ועובדיהם הצטרפו לחוגגים ובכיכרות הערים הגדולות הותקנו



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

גל של שמחה פרץ בארץ ביום הניצחון על גרמניה הנאצית, שסימל סופית את הסרת הסכנה שריחפה על ארץ-ישראל מצבאות הגרמנים. 30,000 מתנדבים ומתנדבות מן היישוב שירתו בצבא הבריטי ותרמו את חלקם במלחמה באויב הנאצי. בתמונה: חיילות ארצישראליות מיחידת האט"ס של הצבא הבריטי

לציין את יום הניצחון ב־8 במאי באספות חגיגיות. בהשפעתו, ובתמיכת ארגונים נוספים, הוענק מטעם משרד הביטחון בטקס חגיגי, שנערך ב־8 במאי 1967, "אות הלוחם בנאצים" לנציגיהם של ארגוני הלוחמים. ב־1985 הוקמה ב"יד ושם" אנדרטה לזכר 200,000 הלוחמים היהודיים בצבא הארום שנפלו במלחמה; ולאחר מכן החלו לקיים שם מדי שנה בשנה, ב־8 כמאי, טקס חגיגי.

עצרת חגיגית המונית ראשונה התקיימה ב־9 במאי 1951, מטעם "הליגה לירידות ישראל-ברית-המועצות", כיער ע"ש הצבא הארום, ליד קיבוץ מעלה-החמישה שבהרי ירושלים. ראשיתה של הליגה בהתארגנות ציבורית רחבה שהחלה ב־1942, זמן קצר לאחר המתקפה הגרמנית על ברית המועצות, וכונתה: ליגה V. מטרת היוזמים, שייצגו קשת רחבה של זרמים ביישוב, היתה לגייס עזרה חומרית לסיוע לצבא הארום, ורבים מהם ציפו שהארה לבריה"מ תגרום לשינוי ביחסה אל המפעל הציוני. ביוני 1945 יצאה הליגה בקריאה פומבית לתרום לקרן מיוחדת למימון נטיעת "יער הצבא הארום". במהלך השנים הקצתה קק"ל שטח מתאים ליד קיבוץ מעלה-החמישה, וביוני 1950 נחנכו היער והאנדרטה לזכר החייל הסובייטי שהוקמה בו. מאז אותה שנה, במשך כ־20 שנה, היתה ההתכנסות השנתית ב־9 במאי ביער הצבא הארום לאירוע המרכזי, ולעתים היחיד, שבמסגרתו צוין בארץ יום הניצחון על גרמניה הנאצית. ההתכנסות עצמה התקיימה בדרך כלל בשבת הסמוכה ל־9

רמקולים ובהם שודר נאום הניצחון של וינסטון צ'רצ'יל. הוועד הלאומי הכריז על היום שלמחרת, 9 במאי, יום שבתון בכל מקומות העבודה ובבתי הספר. תהלוכות ועצרות ניצחון התקיימו ביישובים רבים. התהלוכה הגרולה ביותר התקיימה בתל-אביב ומעריכים שכמעט שליש מבני היישוב השתתפו בה ובעצרת הענקית שהתקיימה בסיומה ליד בית "הבימה". עם סיום העצרת הכללית יצאו הצוערים חברי ההסתדרות, ובראשם תנועות הנוער החלוציות, כמצער לעבר שפת הים, ושם התקיימה עצרת המונית נוספת, שנעלה בשירת "האינטרנציונל".

עצרת הניצחון המרכזית התקיימה כעבור ימים אחרים, ביוזמת הנהגת היישוב, באמפייתאטרון שעל הר הצופים, ובה הופיעו ראש המחלקה המרינית של הסוכנות היהודית, משה שרתוק (שרת), וראש המפקדה הארצית של ה"הגנה", משה סנה. בחמש השנים שלאחר מכן כמעט לא היו פעולות לציון הניצחון. גם "איגוד החיילים המשוחררים", שהוקם כ־1945 וייצג כ־30,000 מבני היישוב שהתגייסו לצבא הבריטי, לא היה מעורב ביוזמות לציון הניצחון. "ארגון הפרטיזנים, לוחמי המחתרות ומורדי הגטאות" ראה ב־19 באפריל, יום השנה למרד גטו ורשה, את המועד הראוי לציון הניצחון על גרמניה הנאצית. "ארגון חיילים ופרטיזנים נכי המלחמה בנאצים", שהוקם בארץ ב־1948, ותבע להעלות על נס את חלקם בניצחון של כמיליון וחצי החיילים היהודיים שלחמו בנאצים במסגרות השונות, נתקל בהסתייגות מצד הנהגת המדינה. בשנים ההן נהג הארגון

הנאצים לשוב ולהתעורר. הוטרואנים, ותיקי קרבות מלחמת העולם, שבאו בגל הזה ציינו תחילה את החג במסיבות משפחתיות ובמפגשי חברים. במהלך שנות ה-70 החלו להתארגן התארגנויות מקומיות, ולקראת סוף העשור קם ארגון ארצי של וטרואנים עולים חדשים.

ואולם ההתעוררות הגדולה היתה עם גל העלייה הגדול שהחל בשלהי 1989. כמיליון עולים באו לכאן בגל הזה. היו בהם כ-20,000 וטרואנים – ומתוכם כ-2,000 נשים – שהביאו עמם לארץ לא רק את מדיהם ואותות המערכות שהשתתפו בהן ואותות ההצטיינות שזכו בהם, אלא גם גישה שונה במורגש מזו שרווחה בציבוריות הישראלית בנוגע ליום הניצחון. לראשונה נתקלו הישראלים במראה קשישים לובשי מדים של הצבא האדום ועטורים באותות ובמדליות על חזותיהם. הם נתנו להתארגנות הוטרואנית תנופה גדולה והעצימו את התביעות לא רק להכרה בזכויותיהם החומריות, אלא, לא פחות מכך, להכרה במעמדם כמי שלחמו נגד האויב הגדול ביותר של ארצם ושל עמם. במקומות רכים נקטו הוטרואנים יוזמות מגוונות, מהתכנסויות חגיגיות מקומיות ועד הקמת מוזיאונים

במאי, והשתתפו בה אלפי חוגגים, יהודים וערבים, מכל חלקי הארץ. במהלך אותן שנים הצטמק הבסיס הציבורי של הליגה (שהיתה בינתיים ל"תנועת הידידות ישראל-ברית המועצות"): תחילה פרשו ממנה אנשי מפא"י, ולאחר מכן אנשי מפ"ם, ולאחר הפילוג במק"י נותרו בה בעיקר אנשי חר"ש. בשלהי המאה הצטרפו לחוגגים גם נציגי ארגון נכי המלחמה בנאצים.

## עם בואם של עולי ברית המועצות לשעבר

כחצי מיליון חיילים יהודים לחמו בשורות הצבא האדום, רבים מהם בתפקידי פיקוד. למעלה מ-200,000 מהם נספו בקרבות. אלפים מהם קיבלו אותות הצטיינות. ל-157 מתוכם הוענק אות ההצטיינות הגבוה ביותר, "גיבור ברית המועצות". חוויית המלחמה, השירות בצבא, טראומת השכול, ההרס והסבל, שמחת הניצחון – כל אלה היו לאבני יסוד בהכניית זהותם של בני הדור ההוא.

עם גל העולים שבא מכרית המועצות בשנים 1969-1974, והקיף כ-170,000 נפשות, החל העניין בחגיגות הניצחון על



בישראל נהגו רק מעטים לחוג את יום הניצחון על גרמניה הנאצית עד בוא גלי העלייה מברית המועצות, ש-200,000 מיהודיה נפלו בשורות הצבא האדום. ב-9 במאי 1995, במלאת חמישים שנה לניצחון על הנאצים, נערכה בתל-אביב עצרת המונית שבה הצדיעו דגלני צה"ל ל-10,000 הוטרואנים מהצבא האדום שנכחו במקום (בתמונה). שנה לאחר מכן החליטה הממשלה לשלב את יום הניצחון על גרמניה הנאצית בלוח השנה של האירועים הממלכתיים

שהתמקדותם בהצלחת המפעל הציוני בא"י האפילה לעתים על ראיית צרכיו של העם היהודי? האם אותה התמקדות במפעל הציוני בארץ, שהיתה טעונה במשקל עודף של "שליטת הגולה", היא שמנעה מהשוואה לתפוס את מקומה הראוי בשיח הציבורי הישראלי עד משפט אייכמן? או שמא גברה דעתו של בן-גוריון שלא התקיימה גבורה יהודית מאז בר-כוכבא ועד להקמת צה"ל, למעט מרד גטו ורשה, שכן המושג גבורה יהודית ראוי, לדידו, שיחול רק על מי שלוחמים במסגרת יהודית, ולא על חיילים יהודיים שמשרתים בצבאות זרים? ואולי ההכרה שהיישוב חייב להיערך לקראת הקרב המכריע על הקמת המדינה היא שלא הותרה מקום לעניינים אחרים, בייחוד כאשר במאבק הזה הצבא הבריטי, שהיה שותפו של העם היהודי ושל היישוב בארץ במלחמה בנאצים, ואשר איתו ראוי לחגוג את חג הניצחון, נהפך לאויב? או שמא רב היה באותן שנים חששו של בן-גוריון שציון יום הניצחון יבליט את חלקם של מוררי הגטאות והפרטיזנים, שרובם נמנו עם מפלגות השמאל, ואת חלקו של הצבא האדום, שהאדה כלפיו היתה רבה (שיריו הושרו בהתלהבות בתנועות הנוער, ה'תנ"ך' שלו, הספר אנשי פנפילוב, כיכב באוהלי הפלמ"ח, וסיפורי הגבורה מקרבות סטלינגרד ריגשו והלהיבו את הדמיון), ויסייע בכך למפלגות השמאל להגביר את כוחן?

כך או כך, בינתיים תוקן העוול ההיסטורי ויום הניצחון על הצבא הנאצי במלחמת העולם השנייה היה ליום מועד חגיגי מוכר במדינת ישראל. רק ימים יגידו אם החברה הישראלית תשכיל לעשות את היום הזה לחגה, ותכיר תודה ללוחמי כל החזיתות על מלחמתם למיגור הנאצים, או שמא תותיר אותו בבחינת "חג סקטוריאלי" של עולי ברית המועצות לשעבר.

## בארי צימרמן

### מקורותיו של החג

ל"ג בעומר חל ב"ח באייר. מכל מועדי ישראל הוא הסתום ביותר, הן מצד סמליו והן מצד פשרם והסיפור שאותו הם אמורים לספר. שלא כשאר שמות "תאריכים", ט"ו בשבט וט"ו באב, שמו של היום אינו מוענק לו על ידי ציון מועדו בלוח העברי, אלא על פי מקומו כיום השלושים ושלושה בסדר "ספירת העומר" (אלומת השעורה הנקצרת ראשונה), המתחילה, לפי הגישה הפדושית, למחרת החג הראשון של הפסח ונמשכת 49 יום עד לחג השבועות.

מצוות "ספירת העומר" נוהגת על פי מדרש החכמים לציוויה

מקומיים המספרים את סיפורם. בשנות ה-90 ערכו הוטרואנים בירושלים מצעדים חגיגיים ביום הניצחון, וצעדו, גברים ונשים, כשהם ענודים באותות המערכות שבהן השתתפו.

לרגל יובל החמישים לניצחון התקיימו ברחבי הארץ אירועים רבים, והמרכזי שבהם הוא עצרת המונית שהתקיימה ב-9 במאי 1995, ביוזמת שר הקליטה יאיר צבן, בתל-אביב. בעצרת, שנכח בה גם ראש הממשלה יצחק רבין, השתתפו יותר מ-10,000 וטרואנים מכל חלקי הארץ (ובהם ארבעה "גיבורי ברית המועצות"). משלחת דגלנים של יחידות צה"ל הצדיעה להם. באותה שנה פנה שר הקליטה אל ועדת השרים לסמלים ולטקסים בתביעה לשלב את 9 במאי בלוח השנה של האירועים הממלכתיים של המדינה. באפריל 1996 אימצה הממשלה את ההצעה, ובהחלטה מפורטת קבעה את דפוסי החג: עצרת ממלכתית שנתית ביד ושם; אחת לחמש שנים עצרת גדולה; אחת לעשר שנים אירוע המוני בשטח פתוח שיוכל להקיף רבבות משתתפים; הנצחת כל הלוחמים היהודיים בצבאות השונים בנטיעת יער ובהקמת אנדרטה; פעילות מיוחדת במערכת החינוך ובצה"ל; והמרצת הרשויות המקומיות לקרוא רחובות וכיכרות בערים על שמם של הלוחמים. ואכן, מ-1997 התקיימו עצרות ממלכתיות ב-9 במאי ביד ושם, ובשנת 2005, במלאת 60 שנה לניצחון, התקיימה עצרת מרכזית גדולה.

את רבים מטרידה השאלה: מדוע דווקא היום המיוחד הזה, שנועד לציין את הניצחון על גרול צוררי עמנו בכל הדורות, נדחק לשוליו של לוח השנה של "היישוב" ושל המדינה, עד כואה של העלייה הגדולה מברית המועצות? האם היה זה אחד מגילוייה של ה"פלשתינו-צנטריות", אותה תסמונת שמקצת ההיסטוריונים טוענים שהיתה קיימת בחלק ממנהיגי היישוב,

## ל"ג בעומר

ל"ג בעומר, שמלכתחילה נתפס גם בין פוסקי הלכות כ"קצת יום-טוב" ולא היה כרוך בציוויים הלכתיים, בתפילות או בטקסי פולחן מיוחדים, התאים מעצם טבעו להיעשות לחג כעל אופי לאומי-חילוני עם התעוררות התנועה הלאומית של העם היהודי. דבר זה החל להסתמן כבר בתפוצות, ונמשך ביתר שאת ביישוב החדש בארץ-ישראל ובמדינת ישראל. בראשית המאה ה-21 נותר ל"ג בעומר, כחג המדורות וה"קומזיצים", אהוב מאוד על הילדים, אך איבד הרבה מ"זהרו הלאומי". כמו פורים וט"ו בשבט, שלא נמצאה להם מתכונת ראויה לחגיגה משפחתית, כך גם ל"ג בעומר הפך ברורות האחרונים להיות חגם של הילדים.



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה  
עם ההתעוררות הלאומיות היהודית נותר ל"ג בעומר על כל סמליו  
– המדורה, הקשת וחץ, היציאה אל חיק הטבע – כמעט ללא  
שינוי. בתמונה: ריקודים מסביב למדורה, לוד 1968

אבלות, כגון שאין מסתפרים ואין מתחתנים: פסק זמן של "שמחה" בתקופה של מנהגי אבלות.

מן המאה ה-16 ואילך הפכו המקובלים הלוריאנים (תלמידי ר' יצחק לוריא, האר"י) את ל"ג בעומר ליום הילולה לכבודו של רבי שמעון בר-יוחאי (רשב"י), שלפי המסורות העממיות זהו יום הולדתו, יום מותו, יום צאתו מן המערה ואף יום נישואיו. המקובלים, ברצותם להעניק לספר הזוהר, שנתחבר במאה ה-13, תוקף של קדושה יתרה, ייחסו אותו לרשב"י. ה"הילולה דרבי שמעון בר-יוחאי" כוללת הדלקה מרובה של אש ושל נרות, ריטואלים של תפילה ושמחה וכן את טקס ה"חאלקה" – תספורת ראשונה לפעוטות בני שלוש שנים.

סמל המדורה שנוהגים להדליק כל"ג בעומר נקשר תחילה, במסורות העממיות, הן למרד הגדול והן למרד בר-כוכבא. במהלך הדורות השתרש הקישור בין ל"ג בעומר למרד בר-כוכבא, ואל המדורה הצטרפו סמלים נוספים – הקשת והחץ והיציאה של בני הנוער אל היער או אל השרה לשחק במשחקי מלחמה ומרד.

של התורה בספר דברים: "שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה..." (טז, ט). ההנחיה הפיוטית-משהו הזאת ברבר תיארוכו המדויק של חג השבועות נהפכה, בתקופת המשנה והתלמוד, לסלע מחלוקת חריפה בין הצדוקים לפרושים (או בין בייתוסים לחכמים), ששיקפה מאבק חסר פשרות בין חסידי לוח השמש (הצדוקים) לבין חסידי לוח הירח (הפרושים), שירם היתה על העליונה (לפי הגרסה הצדוקית, חג השבועות חל בכ"ו בסיון ולא בה' בסיון). (למבט חרש על המשמעות העמוקה של מחלוקת זו על הלוח העברי – ר' הזרמים והמחלוקות בתקופת הבית השני במדור זיכרון, מיתוס והיסטוריה.) השערה רווחת היא שבתקופה הזאת, ספירת העומר, שבין ביכורי קציר שעודים לביכורי קציר חיטים, נהגו חקלאים להתפלל לבל ייפגעו שדותיהם ממכת ארבה או משידפון. משנעשה י"ח באייר ליום בעל ייחוד משלו, השתלטה עליו זהותו כאחד מימי ה"ספירה", ושמא אף כיסתה – בכוונה או שלא בכוונה – על סיבה ברורה וגלויה לייחודו. מנהגי אבלות הנוהגים בימי ספירת העומר נזכרים לראשונה בספרות הגאונים כמנהג עתיק. פרשנים מסודתיים קישרו זאת לסיפור במסכת יבמות שמותם במגפה של עשרים וארבעה אלפים מתלמידי רבי עקיבא אירע, בימי הספירה.

ל"ג בעומר עצמו אינו נזכר בתלמוד. רק בספרות ימי-הביניים יש אזכור של החג ושל כמה מהמנהגים שנהגו בו. הסברים ותירוצים שונים הוצעו לציונו המיוחד של תאריך זה. מתוך פירוש רמזים שהגיעו לירינו, יש המשערים כי ביום זה אירע ניצחון חשוב בתקופת מרד בר-כוכבא, והיה רצון להסתיר את עילת השמחה מפחד השלטון הרומי. ויש גורסים, כי מחמת שסופו של המרד היה בכירע, הוצנע זיכרון זה ובמרוצת הדורות ניטשטשו נסיבות לידתו, אף שהמועד עצמו נותר על מכונו. כאמור, בספרות חז"ל, מכל מקום, אין שום ביטוי לייחודו של יום זה במסגרת "ימי הספירה", וניתן לומר שקיומו הכעין-מחתרתי החל לצוף ולעלות בימי הביניים. המהרי"ל (ר' יעקב מולין ממגנצא) מתאר בפירוט את אופן חגיגת ל"ג בעומר באשכנז של אותם ימים, שכללה יציאת בחורים לטיולים אל מחוץ לעיר, "משחקים של ריצת רגליים" ועוד. השולחן ערוך של ר' יוסף קארו כצפת, קובע ש"נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג בעומר, מפני שבאותו הזמן מתו תלמידי רבי עקיבא. נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג בעומר, שאומרים שאז פסקו מלחמות". הרמ"א (משה בן ישראל איסרלש), כעל מפת השולחן, המקבל, חולק או מוסיף על השולחן ערוך מנקודת המבט האשכנזית, מוסיף כאן: "ומרבים בו קצת שמחה". על פי אחת המסורות, כל"ג בעומר נבלמה מגפה שפקדה את תלמידי רבי עקיבא ומכאן שמחת היום. כך נקבע ייחודו של יום זה בתוך "ימי הספירה", שבהם נוהגים מנהגי

השומרי לרגל ל"ג בעומר, הבטיחו השומרים הצעירים "להשמיע מחדש באוזני הנוער את שיר המרד". ל"ג בעומר הוכרז ב"השומר הצעיר" יום התנועה, ובו נערכו המפקדים התנועתיים והטקסים של הענקת סמלי התנועה לחניכיה בשכבות השונות. תנועת בני-עקיבא חוגגת את ל"ג בעומר כיום הולדתה. גם בתנועות נוער אחרות מציינים את החג במסדרים חגיגיים עם כתובת-אש, קומזיצים, טיולים וכנסים. הדיון הציבורי בדבר משמעותו ההיסטורית הלאומית של מרד בר-כוכבא, שהתעצם בשנות ה-70 עם הופעת מאמרי הפולמוסיים של יהושפט הרכבי בנושא זה, היה – ועודנו – חשוב ביותר מצד עיצובו של הזיכרון הלאומי והשפעתו על השקפות ודעות אקטואליות. הנמכת קומתו של מרד בר-כוכבא, הערכה ביקורתית מאוד של היסטוריונים שונים באשר לתוצאותיו וגיוני יסודותיו המשיחיים, כל אלו יצרו תמונה מורכבת של מועד זה כתודעה הציבורית, אך לא השפיעו כמדומה על הפופולריות המתמשכת שלו בחוגי הילדים ובני הנעורים. המדורה, הקשת והחץ ותפוחי האדמה המפוחמים הם מנהגים המתאימים ביותר לעולמו של הנוער, ומקיימים אותם עד היום הן במסגרות הארגוניות של תנועות הנוער והן בהתארגנויות ספונטניות ברחבי המדינה.

לצדם ממשיכים להתקיים בחוגים הדתיים למיניהם מנהגי אבלות ב"ימי הספירה", שהשעייתם או הפסקתם בל"ג בעומר, כאמור, הם אצלם עצם גופו של החג. ניצול "חלון ההזדמנויות" של היום שבו מאפשרת הרבנות האורתודוקסית עדיכת טקסי נישואים הביא לריבוי חתונות ביום הזה בישראל, מקצתן מתוך כחירה, מקצתן מחוסר ברירה בעונה זו, למי שהחליטו להתחתן במסגרת המועצה הדתית. ה"הילולה" המסורתית במידון עודנה מושכת מספר רב של חוגגים, ואילו התאחדות הסטודנטים בחרה לחגוג כמועד זה את "יום הסטודנט".

בישראל אין לומדים בל"ג בעומר, אך אין הוא יום שבתון והוא כלול במניין "ימי הבחירה" שהעובד רשאי לבחור שניים מהם כימי חופשה מיוחדים.

## בארי צימרמן

רחבים יותר; ואף עמד במרכזו של פולמוס ציבורי – דבר שהעיד, יותר מכול, על השפעתו ההולכת וגדלה של החג בגרסתו זו בקרב היישוב היהודי בארץ כולה. ואכן, בתקופה ההיא כבר נתעצב חג השבועות כ"חג הביכורים" לא רק בהתיישובות העובדות כי אם ברובו של היישוב. לא היתה זו התפתחות מקרית. לשלושת הרגלים – פסח,

ככל שנצטברו במהלך הדורות משמעויות קודרות יותר ל"ימי הספירה", כציוני זכרם של פרעות מסעי הצלב במאה ה-11, או גזירות ת"ח ות"ט במאה ה-17, כך נותר ל"ג בעומר כמקור אור של נחמה ועידוד.

## ל"ג בעומר בזמן החדש

כאשר הגיעה עת ההתעוררות הלאומית היא פגשה את ל"ג בעומר כחג שניתן לאמץ אותו כמות שהוא כמעט, ללא צורך ב"שכירת-כלים" ובהמרתם בכלים חדשים. כל סמליו נותרו על כנם: המדורה, החץ והקשת, היציאה אל הטבע. כמועד הקשור במאבק לאומי הָרֹאֵי היה ל"ג בעומר מועמד טבעי לקידום מהיר בסולם המועדים שהעמידו התנועה הציונית והיישוב בארץ-ישראל שלפני קום המדינה. בפועל, לא נוצרו כלים של ממש לזיקת מבוגרים אל החג, ועיקר ביטוי נותר נחלתם של בתי הספר, תנועות הנוער והילדים. אמנם, נעשו ניסיונות לא מעטים להקנות לו מעמד חשוב במערכת הסמלים הלאומית: "חובבי ציון" של סוף המאה ה-19 יצאו ביום הזה אל היער וערכו בו את חגיגתם השנתית; הביל"ויים העלו בו משואות; סטודנטים יהודיים כפראג בחרו בו ליום ייסוד תנועתם הקדם-ציונית (ב-1893) ואחר כך אף שונה שמה ל"בר כוכבא"; ב-1916 צעד ברחובות ורשה מצעד ל"ג בעומר גדול של תנועות נוער יהודיות. כל האירועים הללו לא הצליחו לשבץ את ל"ג בעומר כמועד תקף בעולם המבוגרים היהודי הלאומי, שהסתפק בתכנים הלאומיים של חגים אחרים. עם זאת היה מעמד מיוחד לל"ג בעומר כתנועת "השומר הצעיר" ובקיבוציה, כמסורת תנועתית. שורשה של מסורת זו נעוץ באותו מפגן חסר תקדים, שנערך בוורשה בל"ג בעומר ב-1916: ראשוני התנועה השומרית היו בין יוזמיו ומארגניו, ואליהם חברו חברי "המכבי", תלמידי בתי הספר ונציגי כל החוגים הציוניים, וכולם יחד צעדו על תלכושתם ודגליהם. 25 שנים לאחר מכן, כגטו ורשה, שנתיים כמעט לפני המרד, כמפקד חגיגי של הקן

## שבועות

"מבין כל חגי ישראל זכה חג השבועות לעיצוב המלא והיציב ביותר בהתיישובות העובדות בשנות העשרים", כותב מוטי זעירא בספרו קדושים אנו. "היה זה החג היחיד בלוח השנה שהתגבש בו, כבר בראשית העשור, טקס בעל יסודות קבועים פחות או יותר: מספר החוגגים אותו במתכונתו 'ההתיישובותית' עלה משנה לשנה; הוא חרג מחצר היישוב המקומי והגיע אל מעגלים

"חג האביב" ושל "חג האסיף". ואילו, בקוטב הנגדי, מעמד הר סיני – יותר משהוא מייצג תחנה חשובה בדרך ממצרים לארץ, הוא מעמד "מתן תורה", הסימבול האמונתי העילאי.

המתח הזה עבר תמורות דינמיות, מאז ההתקפה החריפה של הדבנים על חוגגי "חג הביכורים" בעמק יזרעאל בשנות ה-20 של המאה ה-20 ועד "תיקוני ליל שבועות" שעושים גם יהודים חילוניים, על פי דרכם, למן שלהי המאה ה-20.

## מקורותיו של חג השבועות

יותר מכל שאר המועדים מרובים כינויו של החג הזה, ומעיד מספרם על ריבוי פניו. ספר שמות מכנה אותו "חג הקציר" ומציב אותו כאחד מ"שלוש דגלים", אך בהמשך מכנה אותו ספר שמות גם "חג שבועות". ספר ויקרא נמנע מלהכתיבו בשם ברור, מדבר על קיומו "שבע שבתות" מחג הפסח ומרגיש מאוד את "לחם הביכורים" כרכיב מדכזי בריטואל הנוהג בו, ואילו ספר דברים חוזר אל "חג שבועות". ספרות חז"ל של תקופת הבית השני מכנה אותו "עצרת" ו"ביכורים", ואילו רק אחרי

שבועות וסוכות – שהם "בכירי החגים" כמורשת היהודית, יש מכנה משותף, המייצג מתח פנימי: שלושתם מקורם בחגי טבע קדמונים-פגאניים ושלשתם עברו תהליך של היסטוריוזציה, שמיקם כל אחד מהם בסיפר המעין-היסטורי של העם על ראשית ימיו, מיציאת מצרים והדרך הארוכה ורבת העלילות אל הארץ היעודה. גם בימי קדם כבר בצבץ מתח מסוים בין שני מקורותיו של החג: הטבעי-החקלאי וההיסטורי-האמונתי. במאה ה-20 בכלל, ובארץ בייחוד, התחרר המתח הזה: גברה הנטייה להבליט את היבטיו הטבעיים-החקלאיים של החג, וגם בצמד ההיסטורי-האמונתי נבעה סרק: גבר הרצון, בעיקר בקרב הציבור החילוני, אך לא רק בקרב, להרגיש את ההיבט המעין-היסטורי, הלאומי, על פני ההיבט האמונתי-הדת. מתח זה קיים בייחוד בנוגע לחג השבועות, וזאת בשל האופי המיוחד של שני קטביו. הקוטב הטבעי-החקלאי בשבועות הוא, בייחוד בארץ, בעל משמעות רבה יותר מזו של שני הדגלים האחרים. "חג הקציר", שהוא גם "חג הביכורים", נעשה, בגין גורמים שונים, ובעיקר בגין מסורת שהתפתחה בארץ במערכת החינוך, לחג בעל משמעות רבה יותר מזו של



חג השבועות, לפני שהיה גם ל"חג מתן תורה", היה במקורו חג חקלאי הקשור בביכורי יבול החיטה. מנהג הבאת הביכורים, שנפסק אחרי חורבן בית המקדש השני, התחדש בימינו כאשר ביקש הציבור החילוני בארץ להקנות לחג צביון שונה ממנהגי הוריו. בתמונה: ילדי בית ספר בירושלים שרים "סלינו על כתפינו" בטקס הבאת ביכורים, בשנת 2001

ומארום ומיריחו וגם מעבר-הירדן, ועולי הרגל הקרובים מארץ-יהודה עוד עצמו במספרם ובעוז רוחם מהם".

ערות נוספת על נהירה לירושלים לכבוד חג השבועות אנו מוצאים ב"מעשי השליחים" שבברית החדשה, ששם מסופר על עלייה המונית לרגל בחג השבועות, שבה השתתפו גם בני עמים אחרים מהמרחב כולו ואף מרומא.

מתיאורם של חז"ל מצטיירת תמונה של חגיגה ססגונית שבה נוטלים הכול חלק וכל אחד בא לבית המקדש עם הטנא שלו, "אפילו המלך אגריפס נוטל הסל על כתפו ונכנס עד שמגיע לעזרה". מביאי הביכורים טרחו על ייפוי הסלים עד כי פילון האלכסנדרוני מכנה את שבועות "חג הטנא". את תהלוכות מביאי הביכורים מלווים פרקי שירה הלקוחים בדרך כלל מספר תהלים.

לאחר חורבן הבית השני, משהושעתה הכאת הביכורים לבית המקדש, נהפך קישורו של היום בזיכרון מתן התורה לעצם תוכנו.

חז"ל הקדישו להלכות החג מסכת מיוחדת (משנה ותוספתא) הקרויה "ביכורים", והיא לא שובצה בסדר החגים, סדר "מועד", אלא בסדר העבודות החקלאיות, סדר "זרעים". כדרך של מסכתות סדר זרעים, גם למסכת ביכורים יש גמרא ירושלמית בלבד, ולא בבבלי, שכן הראשונה גובשה בארץ-ישראל בידי מי שלא נותקו ממנה ואילו האחרונה גובשה בידי חכמים שהיו מנותקים מעבודת האדמה. דיונים הלכתיים ואגריים ביום ובמשמעויותיו פוזרים לאורכו ולרוחבו של הקורפוס החז"לי. מן המושגים התורתיים המתארים את החג נדקחה מערכת טקסית ענפה של הבאת הביכורים אל בית המקדש, שאת תיאורה הססגוני הותירו לנו במסכת זו.

התפתחות נוספת בעיצובו של החג היתה בתקופת הגאונים, כנראה במאה ה-8, כאשר נקבע ב"מסכת סופרים" שבתפילת החג, לפני קריאת התורה, קוראים את מגילת רות. סביר להניח שהעובדה שהתרחשות שבמגילה היא בעונת הקציר הקלה את קישורה של המגילה לחג הקציר. היו שגרסו כי סיבת הדבר נעוצה במסורת שלפיה דוד המלך היה צאצא של רות המואבייה והוא נולד ומת בשבועות.

במהלך ימי הביניים נוספו לתפילת החג (שנמשך בגולה, כנהוג, יומיים תמימים) הפיוט הארמי "אקדמות" (מן המאה ה-11 בגרמניה), המדבר בשבחו של נותן התורה, ופיוטי "אזהרות" למיניהם (למן המאה ה-9 או ה-10), המונים ומשבחים ומזהירים על שמירת תרי"ג מצוותיה של התורה. כמו כן נפוץ המנהג לקשט את בית הכנסת בידק ופרחים (זכר לחג הקציר ולביכורים) ובגזרי נייר של פרחי "שושנות" (אולי בשל הרמז לישראל, שהם "כשושנה בין החוחים"). מנהג נוסף הוא סעודת חג של מאכלי חלב, שניתנו לה טעמים דכים, רובם

חורבן הבית השני דבק בו הכינוי "חג מתן תורה" או "זמן מתן תורתנו". יתר על כן, החג אינו נזכר כלל בספרי המקרא פרט לחומש, אף לא במניין חגי המקדש שמזכיר יחזקאל.

בשום מקום בחומש לא מצוין תאריך החג, ועל קביעתו בו' בסיון, לפי הספירה של ספר דברים: "שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה...ועשית חג שבועות..." (טז, ט-י). או לפי הספירה של ספר ויקרא: "ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום" (כג, טז), נחלקו הרעות בין הצדוקים, שחגגו אותו על פי הלוח השמשי שלהם בא' בסיון, החל תמיד ביום א', לבין הפרושים, שלפיהם הוא נחוג, כמקובל במקומותינו, בו' בסיון, ואילו לפי אחד הספרים החיצוניים, "ספר היובלים", הוא נחוג, כמו שני הרגלים האחרים, במילואו של החדש, בט"ו בסיון. (על מחלוקת זו ועל משמעותה ר' הזרמים והמחלוקות בתקופת הבית השני, במדור זיכרון, מיתוס והיסטוריה)

מגלגולי שמותיו מתבהר מקורו החקלאי של החג, כקודקוד במשולש – שקודקודיו האחרים השעורה (חג המצות), החיטה (חג הקציר) והפדי (חג האסיף). תלותם הכרונולוגית של "חג המצות", שהוא גם "חג האביב", כשני חגי טבע חקלאיים עברה גם היא תהליך של היסטוריוזציה, שקשר את שניהם בסיפור יציאת מצרים, הפותח בפסח ומגיע אל שיאו עם מתן תורה, שלפי ספר שמות, אירע "בחורש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" (יט, א), הוא חודש סיון ובו שבועות. (ראוי להזכיר, שלפי התיאור בסוף ספר יהושע, התורה ניתנה לעם באמצעות יהושע בשכם.) זיקה היסטורית-לאומית נוספת בין שני החגים נקבעה בספר דברים, בתיאור של הבאת הביכורים לבית המקדש והדברים שיאמר מביאי הביכורים לכוהן, והדברים האלה הם מה שנתפס אז כתיאור תמציתי של תולדות העם, מ"ארמי אובר אבי", דרך יציאת מצרים ועד ההתנחלות בארץ (קטע זה שולב לימים כהגדה של פסח).

הכינוי "עצרת" (שמשמעו: התכנסות חברתית חגיגית, שעוצרת את מהלך החיים הרגיל) ניתן במקרא לשביעי של פסח ולשמיני של סוכות ("שמיני עצרת"), וחז"ל מכנים בו גם את חג השבועות. אין ספק בהתאמתו של הכינוי הזה לחג שבועות כולו, שכן, בהיותו חג עלייה לרגל של יום אחד בלבד (בניגוד לשני הרגלים האחרים), סביר שהוא זימן לחוגגים התכנסות גדולה והמונית. ואמנם בכתביו של יוסף בן-מתתיהו נזכרות כמה פעמים התכנסויות המוניות כאלה בחג שבועות. בתיאור של התלקחות המרד נגד השלטון המדכא אחרי מות הורדוס (4 לפסה"נ) מספר בן-מתתיהו: "ובבוא חג יום החמישים – כי כך קראו היהודים לאחר ממועדי השנה אשר להם, מקץ שבעה שבועות מחג המצות לפי מספר הימים – לא עלה ההמון לירושלים רק לעבוד את אלוהיו כחוק, אלא אף להביע זעמו על המעשים הרעים. המון לאין מספר נאסף מארץ הגליל



לירושלים חג הפרחים, אך לא מפרס, אף לא מאיטליה, אלא דווקא מווינה: נפתלי-הרץ טורטשינר (טור-סיני), לימים נשיא האקדמיה ללשון העברית, בא אז לארץ ויוזם, לכבוד שבועות, "חג פרחים", שלדבריו נהג בווינה. לפי יוזמתו של טור-סיני, קיבלו בני הנעורים מגני המשפחות האמידות שבעיר פרחים, מכרו אותם ותמורתם הופנתה למשפחות נזקקות. בירושלים נחוג חג הפרחים פעם או פעמיים. לעומת זאת, הוא נקלט בהצלחה טובה במקצת בתל-אביב. עיתון האור, מחודש סיון תרע"ב (1912), מתאר בססגוניות כיצר "המוני" חוגגים קונים מהנערים ומהנערות הנושאים סלי פרחים וכיצד תהלוכות החוגגים צועדות ומתכנסות בחצר גדולה והם חוזים בהופעות התלמידים ומסיימים בשירת "התקווה". שנתיים לאחר מכן שוב צוין חג הפרחים למחרת חג השבועות, בהשתתפות גדולה אף יותר של חוגגים ממקומות שונים בארץ, ובהם בולטים תלמידי "מקוה-ישראל". המלחמה גרמה להפסקת החגיגות, והן התחדשו עם כיבוש הארץ בידי הצבא הבריטי. ב-1918 עמדו החגיגות בסימן השמחה על קץ השלטון התורכי. הפעם האחרונה שבה צוין החג בתל-אביב היתה כשבועות 1919. הסיבות להפסקת חגיגות חג הפרחים אינן ברורות.

ב-1924 החלו שלושה יישובים שאך זה נוסדו בעמק יזרעאל המזרחי (עין-חרוד, כפר-יחזקאל וגבע) לחגוג "חג כיכורים" משותף והוא נעשה, משנה לשנה, לאירוע המוני של העמק כולו ואף מעבר לכך, והשרה מרווחו על חגיגות "כיכורים" דומות ברחבי ההתיישבות העובדת, כערים ובמוסדות החינוך.



ב"התיישבות העובדת" נחוגה הבאת הביכורים בתהלוכות חגיגות, בשירה ובריקודים. בתמונה: מעגלי מחוללים בקיבוץ גן שמואל בחג השבועות, 1945

דרשניים. האזכור הראשון של המנהג הזה הופיע, ככל הנראה, במאה ה-16. יש הגורסים כי מקורו של המנהג הוא שהחג חל לאחר תום עונת ההמלטות בצאן ובבקר, שאז החלב מצוי בשפע. גרסה אחרת קושרת זאת לתיקון ליל שבועות: הצורך להחזיק מעמד כליל שימורים למדני מחייב לא להעמיס על קיבת ה"מתקנים" מאכלי בשר כבדים לעיכול.

במאה ה-16 התקינו מקובלים מחוגי הקבלה הלוריאנית מנהג חדש – "תיקון ליל שבועות". ר' שלמה אלקבץ וחבריו צירפו את הדימויים המקראיים והמרשיים העתיקים, על אודות אהבת הדוד (אלוהים) והרעיה (כנסת ישראל), אל דימויי ספרות הזוהר מן המאה ה-13, ואל עיקרו הוותיק של החג, הלא הוא "זמן מתן תורתנו". תיקון ליל שבועות הוא שיא הכנתה של כנסת ישראל לקראת זיווגה עם דודה. עיקרו של התיקון הוא לימוד רצוף, במשך כל ליל החג, של קטעים נבחרים מהתורה, המשמשת כאן מעין כתובה.

## חג השבועות בעת החדשה

עידן חדש בתולדותיו של החג החל עם היווצרותו של ציבור יהודי חילוני בארץ, ציבור שמתוך היכרותו עם אופיו הדתי-המסורתי של החג מרר במנהגי הוריו ושאף להקנות לחג הזה, כמו לחגים אחרים, צביון שונה. כף "מתן התורה", שדורות רבים כברה ידה על מאזני החג, החלה עתה, בציבור זה, לנטות לטובת כף ה"כיכורים". חלוצות וחלוצי העלייה השנייה והשלישית הם שהתחילו בתהליך חילוצו של מועד זה מבית הכנסת, מקריאת "עשרת הדברות", מן ה"תיקון" – והם שהשיבוהו אל מקומו העתיק כשרה החיטה.

ואולם, עוד בטרם החל להתגבש רפוס הטקס החילוני של חג הביכורים, התחולל מהלך של התחדשותו במתכונת מסורתית-לכאורה בידי בני היישוב הישן שפרצו את החומות, הקימו את פתח-תקוה והיו לעובדי ארמה. מספר החוקר אליהו הכהן: "בשנת 1879 ... נערך בארץ לראשונה חג הקציר. ... במושבה פתח-תקוה בת השנה הסתיים הקציר הראשון וקומץ המתישבים החליט פה אחד ... לחדש את מסורת העלאת הכיכורים לירושלים. ... על 30 גמלים הוטענו שקי חיטה, שעורה, דורה, ערשים ושומשומים, כל אלה מעשרות ותרומות מהיכול הראשון של המושבה העברית הראשונה". כשהגיעו לירושלים קראו לכל הירושלמים ששם כהן או לוי לבוא וליטול את חלקם בביכורי פתח-תקוה.

כפי שכבר הזכרנו, בקהילות שונות נהגו לקשט את הבתים ואת בתי הכנסת בירק ובפרחים לכבוד החג. בספרד ובאיטליה קראו לחג "חג הוורדים" ובפרס כינוהו "מורה גול" (שיבוש של "מועד גול"), שמשמעותו: חג הפרחים. והנה, ב-1910, בא

לקיים את החגיגה למחרת החג. לחץ נוסף הופעל כאמצעות "תנובה" שעה שהרבנות הראשית הודיעה כי לא תיתן תעודת כשרות לתוצרת חקלאית של קיבוצים שישתתפו בחגיגת העמק.

קיבוץ עין-חרוד ניסה להרוץ את הלחצים. דובריו טענו כי "התנגדות החוגים הדתיים היא עדות מדרגה ראשונה לחיוניות הגלומה במעשה ההתחדשות התרבותי והמעמדי", ותבעו "לשמור על המסורת שלנו, לחוג את החג ביומו כמקדם". הפרוטוקולים של אספות הקיבוצים מאותם ימים משקפים את ההיקרעות בין הרצון שלא להיכנע ולהישאר נאמנים לעקרונותיהם במימוש זיקתם למורשת היהודית על פי השקפתם, לבין הרתיעה מהפרת המרות ההסתדרותית והחשש מסנקציות כלכליות. יישובי העמק נכנעו לבסוף וחגיגת הביכורים הועברה, למן שבועות תרפ"ט (1929), אל מחרת החג. בשנות ה-30 הלך ורב מספר המשתתפים בחגיגות הביכורים בעמק, שנעשו שם דבר, ונהרדו אליהן לא רק מיישובי העמק, אלא גם מיישובים, מערים וממושבות שבמקומות אחרים בארץ. ב-1927, בעקבות הסערה סביב חגיגות הביכורים בעמק, נערכה בחיפה חגיגת ביכורים בהשתתפות רכבות מבוגרים ובני נוער מכל רחבי הארץ, מן הערים והמושבות ומההתיישבות העובדת. באותה שנה קמה גם "מועצת המורים למען הקרן הקיימת לישראל", והיא אימצה מיד את החג, כמנוף לגיוס תמיכה בפעולותיה. ב-1928 נערכה חגיגת הביכורים הראשונה בתל-אביב. החוקרת נילי אריה-ספיר מציינת כי "כבר בחג הפרחים נרמזו בעיתונות התקופה, שהיתה מגמה להעביר את כתר בירת ישראל לתל-אביב, שהיתה אז העיר המפותחת ביותר בארץ, כשהמרכז יהיה בעל אופי לאומי-חילוני. ... עם הגשת הביכורים לקרן הקיימת ופרייתם ע"י שליחיה הם נעשו לסמל חילוני במקום דתי". בחגיגת הביכורים הראשונה, שבה השתתפו רבים מתושבי העיר ומיישובי הסביבה, צעדה תהלוכה ובראשה, כפי שתיאר דבר, "הלכה תזמורת התלמידים של הגימנסיה 'הרצליה'. עגלה רתומה לשני שוורים הובילה 'כל טוב' ממקוה-ישראל. משכונת בורוכוב באה עגלה רתומה לסוס ומיתר המקומות אבטומובילים. הילדים והמרכבות היו מקושטים פרחים וירק".

אנשי המזרחי יצאו חוצץ נגד חגיגות הביכורים, בטענה כי הניסיון לשחזר את טקסי הבאת הביכורים לבית המקדש יש בו משום פגיעה קשה כמסורת. לאחר משא ומתן ממושך הגיעו המזרחי ומועצת המורים לכלל פשרה, שלפיה לא יהיה בטקס כל ניסיון לחקות את הטקס העתיק, אלא הוא רק יזכיר בדרך מתאימה את אופן הבאת הביכורים בימי המקדש. הסכם הפשרה קבע כי הטקס ייקרא "חגיגת זיכרון הביכורים" (במקום "חגיגת הביכורים"), והטקסטים של הטקס שונים בהתאם.

סמלי החג היו תהלוכה חגיגית שבה נישאת תוצרת חקלאית למיניה, בתוך כדי שירה וריקודים, אל מקום התכנסות שבו נישאים דברים מענייניו של היום. חילוננו הנועז של החג בא לידי ביטוי ביצירת האנלוגיה בין הבאת הביכורים לבית המקדש לבין הבאתם אל "הקרן הקיימת לישראל", שעסקה ב"גאולת הקרקע" ובהבטחת בסיסו הטריטוריאלי של המפעל הציוני. זעירא מדגיש את "השוני העקרוני" בין מעמד הביכורים במקרא לזה שבהתיישבות: "עוכר הארמה בימי המקרא הביא את כיכוריו אל בית המקדש כדי לחלות את פני אלוהיו ולבטא את אמונתו המוחלטת בו; ואילו איש ההתיישבות העובדת הרים את תרומתו לבניין הארץ, שבעיניו היתה המשימה הלאומית של הדור".

רבקותם של החלוצים כמסורת היהודית הכתיבה להם את קיומו של הטקס ביום החג עצמו, אך מה שבעיניהם נתפס כקירוש של היום נתפס בעיני חוגים רתיים כחילולו כנסיעה אסורה ובשאר עברות על חוקי הדת. מהתנגשות פרשנית זו נוצר עימות ציבורי נרחב בין הרבנות הראשית, שעשתה אז את צעריה הראשונים על פי חוקי המנרט הבריטי, לבין חלוצי העמק ו"תנועת העבודה" על פלגיה. עימות זה, ששורשיו מצויים כבר כפולמוסי הקונגרסים הציוניים הראשונים, נגע בעוצמה רבה בלב לבו של המחלוקת הפנים-יהודית: האם זכותם של יהודים שבחרו באורח חיים חילוני לפרש את מסורות הדורות הקודמים, לפעול בתוכן כראות עיניהם ולעשות כן בתוך המסגרת הלאומית המתחדשת בלי קבלת רשות משאר השותפים למסגרת זו? עיצובו של חג הביכורים היה דוגמה חיה למהפכה תרבותית משמרת סמלים ומחדשת תכנים, שענתה במרץ רב תשובה חיובית לשאלה זו.

המחלוקת הסוערת סביב חג הביכורים בין הציבור הדתי, והרב קוק בראשו, לבין יישובי עמק יזרעאל, וקיבוץ עין-חרוד בראשם, פרצה בקיץ 1926, בשנה השלישית לחגיגת החג בעמק. הרב י"ל פישמן (מיימון), מראשי "המזרחי", תקף כחריפות את "המוסדות הלאומיים" על שלא מנעו את "חילול החג". רבני הציונות הרתית ראו בכך הפרה של החלטות הקונגרס הציוני הי"ב (קרלסבד, 1921). היישובים, שהיו שותפים ליזומת החגיגה בעמק, רחו את ההתקפות ועמדו על זכותם לעצב בדרך את חגי ישראל. הלחץ הדתי על ההנהגה הלאומית הלך וגבר. מחלוקת זו הסעירה גם את הקונגרס הציוני שהתכנס בכאזל ב-1927. הרב מאיר ברלין (בר-אילן) ייצג את המזרחי וחיים ארלוזורוב ייצג את תנועת הפועלים. הקונגרס נענה בהחלטותיו לתביעת הדתיים. המוסדות הלאומיים תבעו מהסתדרות העובדים להטיל את מרותה על יישובי העמק, וזו נענתה ללחצים, בין השאר משום שירעה כי סירובה עלול לסכן את תקציבי התנועה הציונית. המוסדות הציעו ליישובי העמק

בשנים שלפני קום המדינה, נחלש עם שינוי מעמדה של קק"ל ביחס למדינה הריבונית ועם עליית מעמדה של זו בכל תחומי החברה והתרבות, ויחד עם אלה היה פחות כללי במעמדו של החג. ברבים מבתי הספר העירוניים נמשכת המסורת של תהלוכת ביכורים עם "סלינו על כתפיו", והילדים והמורים שוקדים על קישוט הסלים, וההורים, המסייעים על ידם, דואגים לקנות פירות וירקות ולמלא בהם את הסל. ברבות מהחגיגות משחזרים כביכול את הטקס העתיק שהתקיים בבית המקדש. בבתי ספר אחרים, שחשו בחוסר הדלונטיות של הדפוס הזה של הטקס בימינו, הכריזו על חג שבועות חג ביכורי יצירה, ובמסגרתו מתקיימים בבתי הספר טקסים, תערוכות ומסיבות והתלמידים מציגים שם מפרי יצירתם בכל תחומי היצירה.

ברבים מהקיבוצים נמשכה המסורת של הבאת הביכורים, בשינוי צורה ותוכן: הקיבוצים, שעברו רובם תהליך של תיעוש, משלבים ב"סלי" הביכורים לא רק מפרי התוצרת החקלאית שלהם, אלא גם מתוצריהם של מפעלי התעשייה שלהם. תהלוכת הביכורים נעשית במידה רבה לתהלוכת הישגי הקיבוץ. ה"ביכורים" אינם מוגשים כבעבר לנציג קק"ל, אלא כל ענף במשק הקיבוצי מגיש את "ביכוריו" לקיבוץ.

דווקא בחוגי הקיבוצים, שבהם נשמרו, כאמור, כמה מרפוסיו הוותיקים של החג, צמח באמצע שנות ה-60 כיוון חדש, שקיבל עליו לתת פירוש חדש למסורת הלוריאנית של ה"תיקון", שבמדכזה ראיית התורה לא כקאנון הדתי בלבד דווקא אלא כביטוי לסך כל היצירה התרבותית היהודית עד ימינו. מאיד איילי מקיבוץ יפעת, שבעמק יזרעאל המערבי, היה הרוח החיה בעריכתו של תיקון ליל שבועות כמסגרת בית הספר המשותף "העמק המערבי" בשנת 1966. תיקון זה מתמיד עד ימינו, ובארבעים שנות קיומו נוספו אירועים דומים רבים ברחבי הארץ, תחילה בתנועה הקיבוצית ואחר כך במוסדות חינוך ותרבות וביישובים דלים. התיקונים הללו, שמשתתפים נמנים בעיקר עם הציבור החילוני והמסורתי ועם חבדי התנועה ליהדות מתקדמת והתנועה המסורתית, כוללים מגוון גדול של אירועי למידה, מופעים אמנותיים, שיח הגותי ומפגשים חברתיים, לעתים עד שעות הבוקר של החג. בתיקונים שונים נוהגים להדגיש את זיקתה של מגילת רות לחג שבועות ומביאים לידי ביטוי את גישתה של המגילה כלפי הצורך בקבלת האחד ובפתיחות לקראת מי שרוצה להצטרף אל הכלל היהודי.



במהלך השנים התמעט חלקם של המבוגרים בטקסי הבאת הביכורים והתרחב חלקם של הילדים. בתמונה (שצולמה בשנת 2000 בקיבוץ צאלים): תהלוכת אמהות המציגות לפני חברי הקיבוץ את התינוקות החדשים שנולדו בשנה האחרונה – ממד נוסף לחג הביכורים

חיוניותו הפנימית, יחד עם ההדים הציבוריים שיצר, הקנו לחג יוקרה לאומית ותנופה חברתית, אך ככל שהתרחב מעגל החוגגים מעבר לחוגי ההתיישבות העובדת כן התמעט בטקסיו, במהלך השנים, חלקם הפעיל של המבוגרים והתרחב חלקם של הילדים ובני הנוער, שאותם הפעילה מערכת החינוך של הוועד הלאומי. טקסי הבאת ביכורים נערכו במושבות ובערים, ודמות הילדים החינניים לבושי הלבן הצועדים עם טנאיהם בידיהם וזרי פרחים לראשם נצרכה בתודעה התרבותית הישראלית ואף קיבעה בה את דמותו החקלאית של החג כקשורה קשר כל יינתק בילדים. שירי זמר שנכתבו והושרו לכבוד החג היו לחלק מן התוכניות החינוכיות בגני הילדים, וכך, לאט לאט, פטרו המבוגרים את עצמם מהתעסקות עצמאית בחג הזה, וכיוון שאף ממנהגי בית הכנסת נפדרו זה לא כבר, נותרו רבים ובידיהם שבתון ומאכלי חלב בלבד ככלים סמליים לציונו של המועד העתיק.

לאחר קום המדינה הוסיפו להתקיים בקיבוצים ובמושבים טקסי ביכורים מרשימים, שאף משכו אליהם קהל רב מן החוץ, מן הערים והשכונות שבהן הלכו טקסי החג והתכנסו אל תוך מוסדות החינוך, ובעיקר אל גני הילדים והכיתות הנמוכות של בתי הספר היסודיים. הקשר אל קק"ל, שהיה רלוונטי יותר

## תשעה באב

## בארי צימרמן



ט' באב מבטא זיכרון לאומי עתיק הכרוך במושגי החורבן והגלות במציאות היהודית. בתמונה משנת 1898: יהודים מתפללים ליד הכותל המערבי

החורבנות: הראשון היה תוצאת מהלכים כוחניים אזוריים שלעמנו לא היתה יכולת ממשית להשפיע על התפתחותם; השני – תוצאה של מרד, שבמבט היסטורי לאחור יש המעדרים על צידוקו ועל תבונתו.

ט' באב ויום הכיפורים הם ימי הצום היחידים הנוהגים בעם ישראל מערב עד ערב. קרבנותם התאריכות זה לזה מבליטה את השוני הניכר ביניהם, שכן לעומת אופיו האישי, הא-היסטורי, של יום הכיפורים, ט' באב מבטא זיכרון לאומי עתיק, שלאורך דורות רבים גם היה כרוך בתזכורת נשנית לאקטואליות המתמשכת של מושגי החורבן והגלות במציאות היהודית, ולכמיהה הלא נפסקת לגאולה משיחית. עם זאת, ט' באב אינו יום שבתון.

ערבו ולילו של ט' באב – החל בסיומה של הסעודה המפסקת – עיקרם בתחומי בית הכנסת. לסדר התפילות הרגיל נוספו "קניות", מגילת "איכה" נקראת בניגון אבל מיוחד, וכלל נוהגים כאבלים, בשיבה על הארץ, במיעוט התאורה ובביטויי צער שונים. גם במרוצת היום מתקיים הריטואל בצלו של האבל.

שאלת היחס אל יום זה בימי התחדשותו של המפעל הלאומי עוררה לא מעט מחלוקות ומבוכות, והדבר בלט בייחוד בהתיישבות העובדת בראשית דרכה, כפי שמתאר מוטי זעירא בספרו קרועים אנו. ההזדהות עם הפן הלאומי של אבל החורבן לא היתה יכולה לקבל ביטוי במנהגים המסורתיים של צום וקניות, ולחיפוש אחרי סמלים אחרים לא תמיד היה הלב פנוי. כמושב נהלל, למשל, ובעקבותיו גם במושבים נוספים, החליטו בשנות ה-20 לקיים בתשעה באב שבתון (שאינו מהויב על פי ההלכה), ולהקדישו לחשבון נפש חינוכי. כיוון זה לא זכה להאריך ימים. במהלך השנים חזרו ונשמעו קולות שגרסו כי עם התחדשות המפעל הציוני בארץ ובייחוד לאחר הקמתה של מדינת ישראל – "הבית השלישי" – בטל הצורך ביום אבל על חורבן בית המקדש. לעומת זאת, נשמעו קולות אחרים שתבעו לא רק לשמר יום זה, אלא אף להעצים את משקלו בלוח השנה העברי, בין השאר על ידי קביעתו ליום הזיכרון, כפי שהציע, למשל, מנחם בגין ימים ספורים לאחר בחירתו לראשות הממשלה (1977).

## ט' באב בעבר הרוח

ט' באב יום זיכרון אחד הוא לשני אירועי חורבן: זה של הבית הראשון שנחרב (586 לפני הספירה) בידי נבוכדנאצר השני מלך בבל; וזה של הבית השני שנחרב (70 לספירה) בידי המצביא הרומי טיטוס, שהיה לימים לקיסר רומי. על פי המסורת, חלו שני החורבנות באותו תאריך, אם כי התיעוד המקראי אינו עקבי בנוגע למועד חורבן הבית הראשון. מצד סמלי הזיכרון, החורבן השני מיוצג על ידי יום זה בלבד, ואילו בראשון קשורים שלושה מועדים נוספים: י' בטבת (יום תחילת המצור על ירושלים בשנת 586 לפסה"נ), י"ז בתמוז (שבו הובקעה חומת העיר) וג' בתשרי (שבו רצח ישמעאל בן נתניה את גדליה בן אחיקם, שהופקד על ידי מלך בבל על היישוב היהודי בארץ לאחר החורבן). חפיפת תאריכי החורבן מעצימה בתודעה העממית את הביטחון בהיגלותה ההיסטורית של ההשגחה האלוהית, העתירה גם להביא ביום הזה את הגאולה השלמה. ארבעת הצומות מופיעים בשולחן ערוך על פי סדר חשיבותם הריטואלית: ט' באב, שבו הצום הוא כביום הכיפורים, ראשון; שני לו י"ז בתמוז, הפותח את זמן שלושה השבועות שבינו לבין ט' באב (ימי "בין המצרים"); וג' בתשרי ("צום גדליה") וי' בטבת – אחרונים.

היסטוריונים מקפידים להדגיש את ההבדלים שבין שני

נקודת הכובד מדתיות ללאומיות קבעה מכאן ואילך את אופני התגבשותם של סמלי זהות יהודיים רבים ושונים והשתקפה גם בצביונו של ט' באב.

משה הס, הנזכר, ברומי וירושלים (1862), בסבו הקורא מתוך כבי באגרות החורבן התלמודיות, וכמוהו אחד העם, העומד, שלושים שנה אחר כך, בליל ט' באב מול הכותל המערבי בירושלים וצופה מהורהר באמירת הקינות, נתנו פירוש לאומי לסמלים הישנים, אבל לא היו חלק מציכור המקיים זיקת מעשה פעילה אל הסמלים הללו. גם אהרן שמואל ליברמן הסוציאליסט בעל האוריינטציה הקוסמופוליטית, האיש שיסד בלונדון את המפלגה הסוציאליסטית היהודית הראשונה, סירב לקיים את ההתכנסות הקבועה של פעילי מפלגתו, שנועדה דרך קבע למוצאי שבת, בליל תשעה באב, מתוך זיקה עמוקה למשמעותו התרבותית (ר' הערך אהרן שמואל ליברמן במדור תנועות לאומיות וחברתיות).

העמדת המועד על הרגל הלאומית בתוך כדי ניתוקו מן הרגל הדתית הביאה את מי שראו בעצמם את כוני ירושלים החדשה להפסיק לקונן, מתוך שמחת הבניין, על כאבי החורבן.



תשעה באב ליד הכותל המערבי בשנת 2005. בעלות הפומבית של החוגים הדתיים על סמלי היום הזה מרחיקה מעליו חילונים. אולם גם בין הדתיים יש המורים על הסתירה בין המצב החדש שנוצר בירושלים לבין התפילה על "העיר החרבה, הבזויה והשוממה בימים אלה"

איסור ההנאה שכלימוד תורה מכוון דכים אל קדיאה במדרש "איכה רבה" או בתיאודי החורבן שבמסכת גיטין בתלמוד הבבלי.

ט' באב מוקף מלפניו ומאחוריו בשבתות של בשורה וסיכום. השבת שלפניו קרויה "שבת חזון", על שם הפטרתה "חזון ישעיהו" (ישעיהו א'), ואילו השבת שאחריה קרויה "שבת נחמו", על שם הפטרתה "נחמו נחמו עמי" (ישעיהו מ'). השבת המבשרת משתמשת בתוכחות החברתיות-הדתיות של ישעיהו כדי לבאר את משמעות החורבן והשעבוד, והשבת הנועלת פותחת פתח תקווה אל פדיון וגאולה.

ט' באב הוא המועד האחרון בשנה-שתיחלתה-תשרי, והוא מסיים אותה באקורד היסטורי-לאומי מצלצל, שאחרי משתדלת כעין דממה ריטואלית עד "הימים הנוראים" (אצל עדות אשכנז), או ר"ח אלול, מועד תחילת אמירת ה"סליחות" (אצל עדות הספרדים). רישומו העז ניכר בצירופי לשון עבריים שונים המשתמשים ב"תשעה באב" כמסמן כללי לצער גדול ולאבל.

## ט' באב בזמן החדש

כשהתחילה התרבות היהודית הקלאסית לחוש, במאות ה-18 וה-19, בצירים המבשרים את לידתה של תרבות יהודית חדשה, היה ט' באב לאחד מאותם מועדים ששיקפו נאמנה את תהפוכות הזהות המתפתחת. כבר באמצע המאה ה-17 הורה שבתי צבי לנאמניו (בהסתמכו על נבואת הנחמה בספר זכריה, שהבטיחה כי יום יבוא וכל ימי הצום והאבל ייפכו לימים טובים), להפוך את ט' באב "לששון ולשמחה", שכן הביין שיום טעון-משמעות זה ניתן לבטא באמצעותו ערכים משיחיים-מדיניים דרמטיים. העיקרון הזה הנחה, במאות הבאות, יהודים שונים. שעה שבתורעה היהודית הקלאסית היו חורבן בית המקדש וחורבן ירושלים (והריבונות הלאומית) עשויים מקשה אחת, עלו ובאו כעת על בימת ההיסטוריה יהודים אשר הפרידו בין שתי הקטסטרופות הללו, מתוך ההפרדה שנוצרה בתוכם בין זהות דתית לזהות לאומית. "מתבוללים" רבים זנחו את היום הזה בשל התרחקותם משתי הזהויות הללו גם יחד, ואילו רבני ה"רפורמה" בגרמניה צמצמו את הפן הלאומי של היום הזה (למשל, בהפחתת מספר הקינות הנאמרות בו) מתוך ניסיונם לסמן קו ברור בין זהותם הדתית לזהותם הלאומית.

לא ייפלא אפוא שכחוגים יהודיים מתרחבים והולכים היה ט' באב במהלך המאה ה-19 לאחד מאותם מועדים המושפעים ביותר מהמיית הלב הלאומית המתחרשת. הגדרתו של אחד העם ל"חיבת ציון" יפה בהקשר הזה ליהודיות הלאומית בכלל: "...לא חלק מן היהדות ולא הוספה עליה, כי אם היהדות עצמה בשלמותה, רק בשינוי המרכז" (תורה שכלב, 1894). הסטת

ואולם גם בקרב הציבור הדתי רבתה המבוכה סביב היחס לתשעה באב: כבר ב־1949 הוצפה הרבנות הראשית בשאלות אם יש לחדול מהצום. הספקות התרבו לאחר מלחמת ששת הימים וקולות רבים נשמעו בציבור הדתי שהורו על הסתירה בין המצב החדש שנוצר בירושלים לבין התפילה על "העיר החרבה, הבזויה והשוממה כימים אלה". ואולם הרבנים הראשיים דחו בתוקף כל ערעור על תקפותו של הצום. התחושה הזאת, שיום תשעה באב איבד מהרלוונטיות האקטואלית שלו, התעצמה פי כמה בציבור החילוני.

מרינת ישראל עיגנה את ט' באב בספר החוקים הפרלמנטרי רק בראשית המאה ה־21. עד אז הושבתו, השבתה חלקית בדרך כלל, בתי קפה ובתי עינוגים מכוחם של חוקי עזר עירוניים בלבד, שחלק מהם נותרו על מכונם מתקופת המנדט הבריטי. אמצעי התקשורת למיניהם מציינים את היום בתוכניות מלל וכמוזיקה מן הסוג הרוגע. בחוגים הקשורים במאמץ להחיות את התרבות היהודית בתוך החברה החילונית נערכים ביום זה לא מעט טקסי קריאה במגילת "איכה" ולימוד משותף וכן ערבי־עיון ודיון על המשמעויות האקטואליות של המועד.

## בארי צימרמן

והמדרש יש בו עירוב אופייני של דמיון ודאי ואמת אפשרית. מגילת תענית (מסוף ימי הבית השני) מציינת את ט"ו באב כאחד הימים שבהם אסור להתענות ולהספיד את המת, אך אינה מזכירה מעשים סמליים אחרים הנוגעים בו. במגילה זו, במסכת תענית שבמשנה ובדיונים תלמודיים מופיעים הסברים מגוונים למשמעויות ייחודו של היום הזה, וריבויים מעיד על מבוכה מתמשכת וגישוש באפלה. אחד ההסברים כורך את היום הזה כענייני אספקה של עצי בערה לבית המקדש: זה היום שבו "תשש כוחה של חמה", ועצים הנכרתים מאוחר ממנו לא יוכלו להתייבש כראוי ולהיות מוכנים לבערה, ועל כן הוא "יום תבר מגל", היום שבו שוכרים כביכול את הגרזן.

הסברים נוספים קושרים ביום הזה מעשי שידוכים בין בני שבטים שונים (שבכל ימות השנה נמנעו מהם, כדי שנחלה השייכת לבן הזוג לא תעבור לבעלותו של שבט אחר, כפי שעולה מן הכתוב בספר במדבר, בפרשת בנות צלופחד, ואילו בט"ו באב הותרו). כמו כן זה יום שבו הותר לבני שבט בנימין להתחתן עם בנות השבטים האחרים (לאחר שהדבר נאסר עליהם, כנאמר בסוף ספר שופטים, בעקבות נידויו של שבט בנימין עקב פרשת פילגש בגבעה). יש המגיעים אף לאירועים

כך, למשל, נתקל ברל כצנלסון בהתנגדות בקרב חבריו ב"הגדוד העברי" במצרים (1918) כשהציע לתת ביטוי סמלי לתשעה באב בצורת הימנעות מאימונים ותרגילי סדר. מחבריו, אשר "דרשו", בנוסח כמו־שבתאי, "להפוך יום זה להילולה וחיגה כי 'כבר נגאלנו'", עובר קו ישר אל תנועת "המחנות העולים" בשנות ה־30 של המאה ה־20, שנגדה התריס ברל על ש"קבעה את יציאת חברה למחנה הקיץ באותו לילה שבו מבכה ישראל את חורבנו, את שעבודו ואת מרי גלותו". מאז ועד היום חולשתו של ט' באב בקרב היהודים החילוניים נעוצה באי הצלחתם, כאן יותר מבמרבית המועדים האחרים, לשמר את סמלי היום הישנים תוך כדי הטענתם במשמעויות חרשות, ובאי יצירתם של סמלי חג חדשים.

יש התולים את חוסר ההצלחה לצקת תוכן חדש בתשעה באב בהעדר פעילות בית־ספרית בעונה זו של השנה. עקב כך נמנעת הנחלה תיאורטית מסודרת של מסורות העבר, ואילו הפעילות החינוכית הלא פורמלית מכוונת יותר אל הבניין מכרי שתיתן דעתה על החורבן. בעלותם הפומבית המתמשכת של החוגים הדתיים על סמלי היום הזה מוסיפה להרחיק ממנו רבים בחברה החילונית.

## ט"ו באב

ט"ו באב הוא חג עתיק שנחוג, כנראה, בתקופת הבית השני, ויריעותינו עליו עמומות למדי. במהלך הרורות שלאחר החורבן הלך המועד הזה ודעך. עם התחדשות היישוב היהודי בארץ־ישראל היתה לו עדנה יחסית, אך עתירו עדיין לוט בערפל. כאחיו, ט"ו בשבט (הקרוי כמוהו על שם תאריכו ולא על שם עניינו) – החל בעיצומו של חורף, לקראת האביב – כך מופיע היום הזה, חצי שנה לאחר מכן, בעיצומו של קיץ, על ספו של הסתיו, ושוב כאשר הירח במילואו. שני מאפייני הזמן האלה – ירח וקיץ במילואם, שממנו ילכו הלוח ופחות – הם העובדות היחידות שאין עליהן ערעור בנוגע לט"ו באב. מכאן ואילך קיימות השערות בלבד.

המחקר המודרני משער שבתאריך הזה קיימו באזורנו חגי טבע עתיקים, מלווים בשמחה עממית ובשיכרות. על רקע עונת בציר הענבים פרחו חדרות העגבים. החג היהודי התפתח מתוך המסורות האזוריות הללו כחלק מן התרבות העממית שנהגה בעם ישראל, ואומץ בהמשך הרורות כירי המנהיגות הרתית, שדאגה לטעת בו סמלים ותכנים ייחודיים שהלמו את השקפת עולמה. אין בידנו עדויות של ממש על אופן ציונו של היום בתקופת המקרא, ומה שמסופר בנוגע אליו בספרות התלמוד



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

ט"ו באב היה על פי ההשערה חג טבע עתיק מלווה בשמחה עממית ובשכרות על רקע הבציר. בעבר היה קשור גם בשידוכים בין בני שבטים שונים. בראשית היישוב הוא נחוג לראשונה בראשון לציון עם חנוכת היקב בשנת 1890. בימינו נעשים ניסיונות לחדשו כחג אהבה. בתמונה: בציר ענבים בראשון לציון, 1910

המאה ה-20) ניסו לקיים מעין אירוע מבוים של שדכנות אזורית יזומה שכזאת. ב-1941 נעשה ניסיון ראשון לחדש בט"ו באב חג מחולות בקיבוץ גניגר ובעקבותיו עשו כן גם קיבוצים אחרים.

בשנים האחרונות מסתמנת בחברה הישראלית נטייה לעשות את ט"ו באב למעין "חג אהבה", אך, בהעדר סמלים מוסכמים ותכנים מספקים, הדרך לתחייתו של מועד זה תהיה, כנראה, ארוכה למדי.

קרומים-מיתיים כסיום הגזירה על מות יוצאי מצרים במדבר או אירועים היסטוריים מאוחרים-ביחס כקבורת הרוגי ביתר (אחרי מרד בר-כוכבא). ריבוי ההסברים מעיד על חיוניותן של המסורות העממיות, המאלצות את חכמי הדורות להצמיח להן תכנים מתחדשים. המסורת המפורסמת ביותר בנוגע לט"ו באב מובאת במשנה, במסכת תענית, מפי הנשיא רבן שמעון בן גמליאל: "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן ... וחולות" (= רוקדות) בכרמים. ומה היו אומרות? בחור, שא עיניך וראה, מה אתה בורר לך. אל תיתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה".

במהלך הדורות, מאז ימי הבית השני נותרו מחיוביו ההלכתיים רק איסורי צום והספד. דווקא מעמד צנוע זה, של מי שירד מגדולתו, עשה אותו לחביב יותר על אנשי ה"השכלה" וה"תחייה", שהדגישו בו תכנים ארצישראליים לאומיים-חילוניים וייחלו לפריחה מתחדשת של סמליו עם התחדשות חיי העם בארצו.

ואכן, בתקופת העלייה הראשונה היה יום זה להג הבציר, שנחוג לראשונה בראשון-לציון עם חנוכת היקב הראשון (1890). חגי הבציר היו למסורת במושבה ומדי פעם כפעם השתתפו בהם אישים שנסכו במעמד נופך של חשיבות. זכודה בייחוד השתתפותו של הרצל ב-1898. גם בזיכרון-יעקב, שבה הקים הברון רוטשילד את היקב השני (1892), התקיימו חגיגות הבציר בט"ו באב.

המסורת מימי התנאים בדבר המחולות בכרמים, שאין לדעת עד כמה משתקפת בה אמת היסטורית, עמדה לנגד עיניהם של קיבוצים בעמק יזרעאל שבמשך כמה שנים (בשנות ה-40 של

## בין דת למדינה, בין חילונים לדתיים

### בנימין נויברגר

### היבטים חוקתיים של יחסי דת ומדינה

#### הדגמים הדיקטטוריים

התיאוקרטיה. תיאוקרטיה היא מדינה שמנהלים אותה אנשי דת בהתאם לחוק דתי, או שליטים לא דתיים הנשמעים להוראות הממסד הדתי. במדינה שכזו רק דת אחת היא חוקית, ואילו דתות המיעוט והמיעוטים הריסורנטיים בתוך הדת השלטת נרדפות בהוראה של המדינה, או נסבלות כחסד מיוחד, ולא

שישה דגמים בסיסיים מקובלים בתחום יחסי דת ומדינה – שניים מהם מזוהים עם דיקטטורות וארבעה מהם רווחים בדמוקרטיות. הדגמים הדיקטטוריים הם התיאוקרטיה והדיקטטורה החילונית-האבסולוטית, והדגמים הדמוקרטיים הם הכנסייה הרשמית (Established Church), ההפרדה בין דת למדינה, דגם הקהילות המוכרות ודגם הכנסייה הנתמכת (Endorsed Church).



מלכת בריטניה, אליזבת השנייה, נפגשת עם הארכיבישוף מקנטרברי. במדינות דמוקרטיות שיש בהן כנסייה רשמית, מקור הסמכות העליון הוא במדינה האזרחית, החילונית במהותה. ראש הכנסייה האנגליקנית והבישופים שלה מתמנים בידי המלך או המלכה, על פי המלצת ראש הממשלה

הכנסייה. בהתאם לחוק הרפורמה בחינוך מ-1988, החינוך הדתי בבתי הספר הוא 'נוצרי בעיקרו' והתפילה היומית היא 'נוצרית במובן הרחב' אך אין הם עוד אנגליקניים בהכרח. בטקסים דשמיים המגמה היא לערב נכבדים לא דק של הכנסייה הרשמית אלא גם של דתות וכנסיות מרכזיות אחרות (כגון קתולים ויהודים). המדינה אף מממנת בתי ספר פרטיים דתיים של כל הכנסיות והדתות. גם גישה חופשית לאמצעי התקשורת הממלכתיים יש לכל הדתות ולא רק לדת הרשמית.

דגם ההפרדה. בדרך כלל במשטרי הפרדה המדינה מכריזה על עצמה בחוקתה: 'חילונית' (במובן של לא דתית ולא בהכרח אנטי-דתית) ו'ניטרלית', או שהיא מכריזה במפורש על 'עקרון ההפרדה'. בארצות הברית החוקה אינה אומרת דבר מפורש על 'הפרדה' וגם לא על 'חילוניות' ו'ניטרליות' של המדינה. ההפרדה בארצות הברית נובעת מפרשנות שניתנה לחוקה, פרשנות הנשענת גם על הערכת רצונם של 'האבות המייסדים'. הפרדת דת ומדינה נהוגה בצורה זו או אחרת, מלבד בארצות הברית, גם בצרפת, הולנד, ויילס, הקנטונים של ז'נבה ונוישאטל כשווייץ ובמקצת המדינות הפוסט-קומוניסטיות.

היסטורית, שורשיה של הפרדת הדת מהמדינה יכולים להיות בתפיסה האוהדת את הדת (כמו בארצות הברית) או בהשקפת עולם העוינת את הדת (כמו בצרפת). עם זאת בחלוקה הימים ייתכן ש'ההפרדה האוהדת' תיעשה לאוהדת פחות, ו'ההפרדה העוינת' — לעוינת פחות. בכל משטרי ההפרדה לחקיקה הממלכתית יש מטרות חילוניות וניכרת המגמה שלא לפגוע בכל דת שהיא ושלא להפלות אחת מהן, ועוד מוסכם במשטרי ההפרדה כי אין המדינה רשאית להיות מעורבת בדת או בארגון

בזכות. תיאוקרטיות קיצוניות נעלמו מן העולם, אך בכמה מדינות בעולם המוסלמי כגון איראן, סודאן, ערב הסעודית ואפגניסטאן בתקופת שלטון הטליבאן מתקיימים משטרים שניתן לכנותם 'חצי תיאוקרטיים'.

הדיקטטורה החילונית-האבסולוטית. עם התמוטטות המשטרים הטוטליטאריים-הקומוניסטיים במזרח אירופה שבק חיים גם הדגם החילונית-האבסולוטי באירופה (אם כי הוא מתקיים בדרך זו או אחרת בסין, בצפון קוריאה ובקובה). משטרים אלה דגלו באופן רשמי בהפרדה בין דת למדינה, אך הלכה למעשה הפרדה שכזו לא התקיימה. האידאולוגיה הקומוניסטית לא יכלה לקבל הפרדה בין דת למדינה, הפרדה שביסודה התפיסה כי הדת היא עניינו הפרטי של האדם והמדינה צריכה להיות ניטרלית בענייני דת. בפועל התערבו המשטרים הקומוניסטיים התערבות מאסיבית בענייני דת וכנסייה, והם עשו זאת גם באמצעות כוח ודיכוי. הפעילות הדתית הוגבלה מאוד: אלפי כנסיות, מסגדים ובתי כנסת נהרסו; מוסדות דת נסגרו; שיעורי דת בבתי ספר בוטלו ונאסרו, ומאמינים רבים הופלו ונרדפו. עם זאת, הגוש הסובייטי לא היה מונוליתי בסוגיית הדת והמדינה. באלבניה הסטאליניסטית הוצאה הדת אל מחוץ לחוק ואילו בפולין התקיים דו-קיום בין המשטר הקומוניסטי לכנסייה הקתולית.

## הדגמים הדמוקרטיים

דגם הכנסייה הרשמית. בין המדינות הדמוקרטיות ניצבות מדינות שיש בהן כנסייה רשמית בקצה הדתי של הרצף הדתי-החילוני. במדינות אלו — אנגליה, סקוטלנד, פינלנד, נורווגיה, יוון וקפריסין — המדינה מכירה רק בדת אחת ובכנסייה אחת כ'רשמית' או 'לאומית'. מעמדה הדשמי של הדת ממוסד, והכנסייה היא במובן מסוים דשות של המדינה. המדינה מעורבת על פי חוק בענייני הכנסייה, והכנסייה ממלאת תפקידים ממלכתיים. יצוין, כי גם בדגם זה, מקור הסמכות העליון — גם לכנסייה — הוא המדינה האזרחית, החילונית במהותה.

אנגליה היא דוגמה מובהקת למדינה שבה יש כנסייה רשמית — הכנסייה האנגליקנית. המלך או המלכה הם הממנים דשמי את הבישופים של הכנסייה, והם עושים זאת בהתאם להמלצת ראש הממשלה. כללי הכנסייה חייבים לקבל את אישור הפרלמנט. כך למשל ב-1992 אישר הפרלמנט את המלצת הכנסייה למנות גברים גרושים לכמרים, וב-1994 שוב אישר הפרלמנט את מינוין של נשים לדרגות כמורה נמוכות. עם זאת, במציאות, מעמדה הרשמי וההגמוני של הכנסייה נחלש והולך עם השנים. הפרלמנט מעורב פחות ופחות בענייני



דת למדינה. ברגם הכנסייה הנתמכת יש עדיפות מה, סמלית, חוקית או חוקתית, לדת או לכנסייה הדומיננטית. העדיפות של הכנסייה הנתמכת שונה לחלוטין מהעליונות הממוסדת והבולטת לעיני כול של הכנסייה הרשמית וגם נבדלת מרגם הקהילות המוכרות המבטיח לכל הקהילות שוויון מלא. דגם הכנסייה הנתמכת הוא אפוא דגם ביניים שיש למקמו בין דגם הכנסייה הרשמית לדגם הקהילות המוכרות. בימינו איטליה, ספרד, אירלנד, ארמניה, פולין, בולגריה ורומניה הן מדינות כנסייה נתמכת. רובן היו בעבר מדינות כנסייה רשמית או מדינות הפרדה (או שהונהגו בהן שתי המתכונות בתקופות שונות).

## הדמוקרטיה – המכנה המשותף

המגמה הדומיננטית בעולם הדמוקרטי ברורה. ראשית מדובר במעבר מדגמים לא דמוקרטיים לדגמים דמוקרטיים. תיאוקרטיה 'טהורות' נעלמו מהמפה לפני שנים רבות, וגם המשטרים האוטוריטריים הפאשיסטיים למחצה בדרום אירופה, שהיו בהם 'אלמנטים' תיאוקרטיים, התפוררו בשנות ה-70. הריקטטורות הקומוניסטיות החילונית-האבסולוטיות התמוטטו בסוף שנות ה-80 ובתחילת שנות ה-90. ואשר למדינות הדמוקרטיה, במדינות ההפרדה חל ריכוך במידת הטוטליות של ההפרדה. הפרדה עוינת נעשתה להפרדה ירידותית, ויותר ויותר סדקים הופיעו ב'חומת ההפרדה'. הגישה ה'רכה' להפרדה מביאה את המדינה לתת סיוע כספי למוסדות



גם במדינות שבהן קיימת הפרדה בין הדת והמדינה כארצות הברית, שבה אסור להזרים כספים ממלכתיים לחינוך דתי, יש לדת השפעה לא מבוטלת. בשנת 1925 הורשע במדינת טנסי מורה שלימד בכיתתו את תורת דארווין. בתמונה: סצנה מתוך המשפט המכונה "משפט הקופים" שנערך בטנסי בשנת 1925. גם בימינו קיימת שם תנועה חזקה נגד הוראת האבולוציה בבתי הספר הציבוריים

דתי וכי הרתות והכנסיות אינן רשאיות להתערב בענייני מדינה (בארה"ב אסור להפנות כספי מדינה לכנסיות, לחינוך דתי וכיו"ב).

צדפת היא דוגמה למשטר הפרדה שנבע מעוינות לדת ומהרצון לקצץ את כנפיה. לעומת ארצות הברית, שבה נבעה ההפרדה, לפחות בראשיתה, מריבוי הכנסיות והכיתות ומהרצון למנוע מכנסייה אחת להשתלט על המדינה, הרי בצדפת כוון רעיון ההפרדה נגד כנסייה אחת הגמונית ושלטת, שהיא, ועמה בית המלוכה והאדיסטוקרטיה, היו מעמורי התווך של המשטר הישן.

דגם הקהילות המוכרות. דגם אחר ביחסי דת-מדינה במדינות דמוקרטיות הוא דגם הקהילות המוכרות או הדגם הגרמני. בגרמני אין דת או כנסייה רשמית. כל הקהילות הרתיות המוכרות בחוק שוות בפני החוק לכל דבר ועניין. ברגם הקהילות המוכרות, שלא כבדגם הכנסייה הרשמית, אין המדינה מתערבת בענייני הכנסייה; ושלא כבדגם ההפרדה בין דת למדינה, אין בו 'הפרטה' של הדת, יש שיתוף פעולה בין המדינה לכנסייה בתחומים רבים, ושיתוף פעולה זה ממוסד ומעוגן בהסכמים בין הכנסיות והמדינה. יחסי כנסייה-מדינה מושגתים על דגם זה בגרמניה, אוסטריה, הונגריה, בלגיה, לוקסמבורג, אלזאס-לורן ובמקצת הקנטונים השווייצריים.

ככלל, מדינות הדוגלות בדגם הקהילות המוכרות רואות במימון השירותים הדתיים חובת המדינה כפי שמחובתה לממן שירותי חינוך, בריאות וסעד. פריט הדת נכלל גם ברישומי מפקד האוכלוסין, דבר שהוא כלתי קביל לחלוטין במדינת הפרדה, הרואה בדת עניין פרטי. עם זאת נישואים וגירושים חוקיים הם אזרחיים בלבד.

בגרמניה מוגדרת קהילה מוכרת על פי גודלה, המשכיות היסטורית, מוסדות משותפים ויציגים ונאמנות לחוקה הרמוקרטית. עד כה לא זכתה הקהילה המוסלמית בגרמניה להכרה, הן משום שאין לה ארגון יציג ומוסדות משותפים והן בשל סירובם של מנהיגי הדת להכיר בזכות החוקתית להמרת דת. המדינה מממנת את פעילויות הכנסייה באמצעות הטלת מס כנסייה על כלל האזרחים. משוחררים מאותו מס כנסייה הם אותם אזרחים המוריעים בכתב שאין הם משתייכים לקהילייה דתית ושאינם להם עניין בקבלת שירותים דתיים (כגון טבילה בכנסייה, נישואים דתיים, בתי-הורים דתיים, קבורה דתית וכיו"ב). הכנסות המדינה ממס הכנסייה מחולקות בין הקהילות הדתיות השונות בהתאם למספר חבריהן משלמי המס.

דגם הכנסייה הנתמכת. דגם זה מעורר עניין בקרב יותר ויותר מדינות שרגלו בעבר בכנסייה רשמית או בהפרדה מלאה בין

'חופש מדת', שמשמעו החופש של כל אדם לא להיות דתי ולא לנהוג כמצוות הדת. כמו כן אין מחייבים אזרח להזדקק למוסד דתי, לטקס דתי, להצהרה דתית או לכל מחויבות דתית שהיא, כדי שיוכל ליהנות מחירויות האדם והאזרח, ובכלל זה זכותו לכבוד, לחופש ביטוי, לחופש מצפון, לחופש נישואים ולשוויון בפני החוק. ולבסוף, אין מגבילים זכויותיו וחירויותיו של אדם מסיבות דתיות. בנושא הזה ישדאל והודו חורגות מהמקובל בעולם הדמוקרטי.

## ישראל

ישראל דחוקה מאוד מדגם ההפרדה בין דת למדינה — הן האוהדת, "האמריקנית", הן המסויגת, "הצרפתית". יש בהגדרת המדינה היהודית מאפיינים דתיים; חלק מהמוסדות הדתיים הם ממלכתיים (הרכנות הראשית והמקומית, המועצות הדתיות, מערכת החינוך הממלכתית-דתית); המדינה הפקידה תחומי חיים חשובים (כגון נישואים וגירושים וקבורה) בידי מוסדות דתיים; קיימת חקיקה ממלכתית-דתית והמדינה מזרימה תקציבים ממלכתיים בהיקף גדול למימון שירותי הדת. כל אלה אינם נהוגים במדינות המקיימות הפרדה בין דת למדינה. יש בישראל מאפיינים של הדגמים הדמוקרטיים האחרים — דגם הכנסייה הרשמית, דגם הכנסייה הנתמכת ודגם הקהילות המוכרות, אך יש בישראל גם סטייה בולטת מהמכנה הדמוקרטי המשותף של אדבעת הדגמים הדמוקרטיים. אין בישראל "כנסייה רשמית" במובן האנגלי-סקנדינבי, שדת אחת אכן הוכרזה "רשמית" ו"לאומית" וראש המדינה משתייך אליה ואף עומד בראשה. עם זאת יש מרכיב של "כנסייה רשמית" בעליונות שיש לדת היהודית במדינה, הן במובן החוקי הן במובן הסמלי. אילו היה היתרון מוגבל לממד הסמלי, היה אפשר לדבר על "כנסייה נתמכת", אך אין ספק שהוא חורג הרבה אל מעבר לסמלים.

במובן הסמלי העדיפות היהודית — שיש הרואים בה לאומית-חילונית, יש הרואים בה דתית, ויש הרואים בה מורכבת בדרך כלשהי — היא בשם המדינה, מדינת ישראל, בהגדרתה "מדינה יהודית בארץ-ישראל" (מגילת העצמאות) או "מדינתו של עם ישראל כולו" (חוק מעמד ההסתדרות הציונית העולמית — הסוכנות היהודית לא"י תשי"ג — 1952), ובאימוץ סמלים ממלכתיים שהם דתיים, לפחות במקורם. כך דגל המדינה הכחול-לבן — שהיה גם דגלה של התנועה הציונית עד לקום המדינה — הוא כצבעי הטלית, וסמל המדינה — המנורה — מקורו בבית המקדש. להרבה יהודים חילוניים סמלים אלה הם בגדר "דת אזרחית", בעלי משמעות לאומית ולא דתית, אך אין להתכחש לעובדה שקשר כלשהו בין דת ולאום מקובל על

דת גם אם הדבר נעשה בדרך עקיפה ובלתי רשמית. גם דגם הכנסייה הרשמית נחלש בהדרגה. המדינה מתערבת פחות ופחות בענייני הכנסייה. המגמה היא אקומנית — הכרה שוויונית הולכת וגדלה בכל הדתות העיקריות, פחות בעליונות הכנסייה הרשמית ומיתון היחס המועדף שקיבלה. רוב מדינות הכנסייה הרשמית נעות לכיוון דגם הכנסייה הנתמכת (כך, למשל, אנגליה ויוון). מדינות קומוניסטיות שהיו בעבר הקדם-קומוניסטי מדינות כנסייה רשמית (לדוגמה: פולין, רומניה והונגריה) לא חזרו לדגם זה אחרי התמוטטות הקומוניזם. רוב מדינות ההפרדה ומדינות הכנסייה הרשמית מתעצבות יותר ויותר על פי שני הדגמים המרכזיים — דגם הקהילות המוכרות ודגם הכנסייה הנתמכת.

לכל המדינות באירופה ובצפון אמריקה יש גישה בסיסית אוהדת כלפי הדת. כמעט כולן — לעתים בהתלהבות ולעתים בהסכמה מסויגת — נותנות לדת מעמד לגיטימי בתחום הציבורי והפרטי. ה'הפרטה' המלאה של הדת, בעבר האידיאל של כל חסידי ההפרדה הטוטלית, קשה להשגה עקב אופיין של המדינה והדת. המדינה עוסקת במוסר הציבורי והפרטי ומחפשת צידוק דתי לעמדותיה, ופעילות המנהיגות הדתית בתחום הדתי והמוסרי מביאה אותה לתמוך בשלטון או להתנגד לו. כך, למשל, בכמה ממדינות אמריקה הלטינית התייצבו כמרים מהכנסייה הקתולית בגלוי נגד הדיכוי של המשטרים הדיקטטוריים וגוברת כתוכם הנטייה להתערב גם במאבקים נגד קיפוח חברתי וכלכלי. הכלל הנוצרי 'מה שלקיסר לקיסר ומה שלאלוהים' — לאלוהים' לא מומש במלואו לא במדינה ולא בכנסייה באלפיים שנות נצרות. ניתן לומר שכל המדינות הדמוקרטיות מכירות בזכותם של פרטים וקהילות 'לחופש דת' — גם 'חופש דת שלילי' וגם 'חופש דת חיובי'. 'חופש דת שלילי' פירושו חופש מדיכוי מדינתי (למשל: חופש האמונה והפולחן), ו'חופש דת חיובי' פירושו החופש להשפיע כאנשים דתיים (למשל: החופש להתארגנות פוליטית, הזכות לחינוך דתי, הזכות לקבל באופן ישיר או עקיף מימון ציבורי לפעילויות דתיות, הזכות לזמן אוויר באמצעי התקשורת).

יש לציין כי במדינות דמוקרטיות רבות, מכל הדגמים הנוכחים לעיל, נהוגים סמלים דתיים (כמו הצלב בדגלי בריטניה, שווייץ וארצות סקנדינביה), חגים רשמיים של דת הרוב ומסורות דתיות שונות. בארה"ב, למשל, למרות עקרון ההפרדה, מצהירים ילדי בתי הספר הממלכתיים יום יום על נאמנותם ל"אומה אחת תחת אל אחד", כל מטבע וכל שטר כסף נושאים את המילים "באל נשים מבטחנו" (In God We Trust), ושבעת האמונים של הנשיא, השרים והשופטים לחברי הקונגרס מסתיימת במילים "כה יעזור לי אלוהים" (Me God So Help).

נמצאת הרבה מעל למקובל במדינת כנסייה נתמכת. כך "כל יהודי זכאי לעלות ארצה" (חוק השבות), והגדרתו של "יהודי" ("מי שנולד לאם יהודייה או שנתגייר והוא איננו בן דת אחרת" – בתיקון חוק מרשם האוכלוסין, 1970) היא באופן בולט רתית. כאן ראוי לציין כי לא כך היו פני הדברים בעשור הראשון למדינה. בהחלטת ממשלה מ-1958 נקבע כי "אדם המצהיר בתום-לב שהוא יהודי ואינו בן דת אחרת, יירשם כיהודי". באותן שנים היה מוסכם כי המונח "יהודי" בחוק השבות "מובנו חילוני" (כפסיקתו של השופט הדתי מ' זילברג, שלדעתו בנידון הצטרפו כל עמיתיו להרכב בבג"ץ רופאייזון 1962). התמורה המהותית התרחשה עם תיקון חוק השבות ב-1970 (בעקבות פסה"ר במשפט רב סרן שליט), שבו נקבע כי יהודי הוא "בן לאם יהודייה או מי שנתגייר". (ר' גם הערך חוק השבות במדור זה).

יש בישראל גם קרבה לרגם הקהילות המוכרות, שבו זוכה כל קהילה מוכרת על ידי המדינה לאוטונומיה פנימית והיא רשאית לקבוע הסדרים משלה בענייני מימון מוסדותיה וכוהני

רוב היהודים ולכן העדפת סמלי הלאום היהודי יש בה גם ממד של העדפת הדת היהודית. גם רוב הלא-יהודים בארץ ובעולם מתקשים לבצע את ההפרדה בין הלאומי לדתי כשמדובר בתווית היהודית של המדינה.

העירוב בין הלאומי והדתי ניכר גם במגילת העצמאות. חרף אופייה הלאומי-החילוני ביסודו יש במגילה התייחסות לרמותו ה"דתית" של העם היהודי, ל"ספר הספרים הנצחי", לקשר ה"מסורתי" (ולא רק ה"היסטורי") לארץ-ישראל, לתפילות העם בארצות הפזורה ול"חזונם של נביאי ישראל". בסוף המגילה מובע ביטחון ב"צור ישראל" – מושג של פשרה שיש בו משמעות דתית למאמינים וחילוניים כאחד. גם הגדרת המדינה "יהודית ודמוקרטית" כפי שהדבר נעשה לראשונה בחוקי היסוד: "כבוד האדם וחירותו"; "חופש העיסוק"; "חוק המפלגות" בראשית שנות ה-90 נותנת עדיפות לתווית היהודית של המדינה. (על הדעות השונות ביחס להגדרת ישראל שיש מדינה יהודית ודמוקרטית – שישנה מבטים במדור זה).

בישראל העדיפות הניתנת ליהודים כלאום או כקהילה רתית



יש בישראל מהבחינה החוקתית-חוקית סטיות מהמקובל במדינות דמוקרטיות ליברליות, אף שבית המשפט העליון הכריז על תמיכתו בעקרונות ליברליים-דמוקרטיים וקבע כי חקיקת-משנה הסותרת מושגי יסוד של חופש הדת היא "בלתי סבירה ואחת דינה להיבטל". עמדה זו אינה מקובלת על רבים בציבור הדתי ובמיוחד בציבור החרדי. בתמונה משנת 1999: הפגנה של חרדים בירושלים נגד בית המשפט העליון

ואילו למגילת העצמאות אין תוקף של חוקה או חוק, אך יש לה משמעות משפטית כהצהרת כוונות שלאורה מפרש בית המשפט העליון את החוק. כאשר ל"חופש מדת" – היינו, יכולתו של הפרט לבחור באפשרות של לא להיות דתי, לא לקיים מצוות, לא להיות כפוף לחוקי הדת ולמצוותיה ולא להיזקק לשירות של דשות דתית למימוש זכויות וחירויות בסיסיות (כגון נישואים, גירושין וקבורה) – אין ישראל עומדת בדרישות הדמוקרטיה הליברלית. לא יכול להיות ספק שמנסחי מגילת העצמאות רצו לקיים משטר של חופש בענייני דת. גם בית המשפט הגבוה לצדק הכריז שוב ושוב על תמיכתו בעקרונות ליברליים-דמוקרטיים בתחום דת ומדינה. כך למשל פסק בג"ץ ש"על פי האמור בהכרזת העצמאות, יפורש כל חוק ותפורש כל סמכות כמכירים בחופש המצפון, האמונה, הדת והפולחן" (בג"ץ 292/83). עוד פסק בג"ץ שכל חקיקת-משנה הסותרת מושגי יסוד של חופש הדת או זכות אחרת מזכויות האדם המוכרות בתור שכאלה במשפט העמים תיראה כ"בלתי סבירה ואחת דינה להיבטל" (בג"ץ 103/67). עם זאת, מדינת ישראל אינה מממשת את החופש בענייני דת במלואו, כנהוג במערב הדמוקרטי, שכן דין התורה הוא חוק המדינה בתחום האישות, וגם בכמה וכמה תחומים אחרים החקיקה הדתית מתנגשת עם חידויות יסוד המקובלות במשטרים דמוקרטיים. הבעיה מתמצית בהבחנה בין חופש הדת הקיים בישראל לחופש מדת שאינו מצוי בה. על פי החוק, כל אזרחי ישראל כפופים לסמכותו של הממסד הדתי בענייני נישואים וגירושין, מצב העומד בסתירה לדגם הליברלי-דמוקרטי. בניגוד לתקופת היישוב, שאז ההצטרפות לכנסת ישראל היתה וולונטארית, דווקא משנהיתה ישראל למדינה דיכונית דמוקרטית, האמורה לכאורה להקפיד הקפדה יתרה על זכויות הפרט, הוחל "חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין) תשי"ג – 1953" על כל אזרח יהודי וגם על כל תושב יהודי שאינו אזרח, בלי להתחשב ברצונו החופשי. השופט העליון משה לנדוי קבע אמנם חד-משמעית כי הגבלות דתיות בענייני נישואים וגירושין ששורשיהן בחוק הדתי והמתבססות על סמכות שיפוט רבנית אינן עולות בקנה אחד עם "חופש המצפון וחופש הפעולה הכרוך בו". אבל, להלכה, בישראל אי אפשר למשל להינשא בנישואים אזרחיים, וכל גבר ואישה המבקשים להינשא כחוק, חייבים לעשות זאת בטקס דתי שעורך נציג רשות דתית בהתאם לחוקי הדת שבני הזוג משתייכים אליה.

(ד' עוד בערך המעמד האישי בישראל במדור זה.)

כפיית עקרונות הלכתיים, גם אם הרבר נעשה באמצעות חוקי מדינה שהתקבלו בכנסת כדת וכדין, היא בעייתית מנקודת דאוד דמוקרטית, שהרי כל כפייה דתית מנוגדת לנהוג ולמקובל בדמוקרטיה ליברלית-מערבית. אין ספק שמצב חוקי זה פוגע

הדת שלה. ועוד זכאיות כל העדות המוכרות למימון ולסיוע ממלכתי במתן שירותי דת למאמינים, בבניית בתי תפילה ובשכר לכהני הדת. העדות המוכרות בישראל משתייכות לכמה קבוצות. היהודים שהתקיימו, מבחינת החוק המנדטורי הנוהג, כ"עדה יהודית" מוכרת בתקופת המנדט הבריטי, חדלו עם קום המדינה להתקיים כעדה דתית, שהרי לאחר קום המדינה מוסדות "העדה היהודית" מתקופת המנדט, קרי: מוסדות היישוב, הוחלפו במוסדות ממלכתיים-כלליים (אספת הנבחרים והוועד הלאומי פינו את מקומם לכנסת וממשלה של מדינה ריבונית) ובמוסדות ממלכתיים-דתיים (רבנות ראשית ומקומית, מועצות דתיות). העדה המוסלמית לא התקיימה כעדה מוכרת לא בתקופה העותמאנית ולא בתקופת המנדט הבריטי. מסיבות פוליטיות – החשש מהקמת ארגון דתי ארצי ולאומני – גם מדינת ישראל לא נתנה למיעוט המוסלמי הכרה פורמלית כעדה מוכרת. עם זאת מהבחינה המעשית גם היהודים וגם המוסלמים הם קהילות מוכרות לכל דבר, הזוכות לאוטונומיה דתית ולמימון ממלכתי. שאר העדות המוכרות בישראל הן העדות הנוצריות השונות (היוונית-קתולית, המארונית, הסורית-אורתודוקסית, היוונית-אורתודוקסית, הארמנית-גרגוריאנית, הארמנית-קתולית, הסורית-קתולית, הכשדית-אוניאטית והאוונגלית-אפיסקופלית), העדה הדרוזית ועדת בני האמונה הבהאית. המוסדות הדתיים (כגון בתי הדין הדתיים) של היהודים, המוסלמים, הדרוזים והיוונים-אורתודוקסים הוקמו בתוקף חוקים, ואילו רוב העדות הנוצריות המוכרות שמוסדותיהן מתקיימים מכוח נהגים ותקנות פנימיים ויתרו על מימון ממלכתי לארגוניהן, לכמריהן ולפעולותיהן. עם זאת משדר הדתות הממלכתי מטפל בכל העניינים הקשורים בצרכים, בבקשות, במוסדות ובעלי התפקידים של כל העדות הדתיות.

לישראל יש כאמור דמיון למודלים הדמוקרטיים של "הכנסייה הרשמית", "הכנסייה הנתמכת" ו"הקהילות המוכרות", אך יש לומר שיש במדינת ישראל מהבחינה החוקתית-חוקית גם סטיות מכל המקובל במדינות דמוקרטיות ליברליות.

בישראל חופש האמונה והפולחן – חירות הפרט לעבוד את אלוהיו לפי בחירתו, בצנעה ובפרהסיה – מבוסס על "דבר המלך במועצתו" משנת 1922, שקבע כי "כל האנשים ייהנו מחופש מצפון מלא וחופש לקיים את מצוות דתם כל עוד נשמרים הסדר והמוסר הציבורי", ועל מגילת העצמאות, שהבטיחה "חופש דת, מצפון, חינוך ותרבות". (לדבר המלך יש תוקף חוקי בגלל העברת כל חוקי המנדט הבריטי – למעט אלה שאינם מתיישבים עם הקמת המדינה ורשויותיה – לחוק המדינה בתוקף פקודת סדרי השלטון והמשפט משנת 1949,



בראשית שנות האלפיים נעשו ניסיונות לגבש הצעת חוקה מוסכמת בין גורמים חילוניים ודתיים. הניסיון מרחיק הלכת ביותר נעשה במסגרת "המכון הישראלי לדמוקרטיה", בשיתוף פעולה עם חברים מוועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת. ליוזמה זו לא הצטרפו גורמים מהמחנה החילוני-ליברלי, מחוגים חרדיים שונים ומהציבור הערבי. בתמונה: ועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת ה-17 דנה בהצעת ה'חוקה בהסכמה'.

יהיה לאישה ולאיש לכל פעולה משפטית; וכל הוראת חוק המפלה לרעה את האישה באשר היא אישה... אין נוהגים לפיה". עיקרון זה מופר כגין הפיכת דיני האישות הדתיים לדיני אישות ממלכתיים, שהדי בנושאים כגון זכויות לגירושים (רק גברים נותנים גט) והיכולת להינשא מחדש אין שוויון בין גברים לנשים. אישה שנעזבה בלי שקיבלה גט נהפכת ל"עגונה", ואילו אישה שסירבה לקבל גט היא "מורדת", ובעלה יכול לקבל היתר לנישואים שניים. בנושאים האלה אין סימטריה בין גברים לנשים. גם פסילתן של נשים לעדות בפני בתי דין רבניים פוגעת בעקרון השוויון בפני החוק. נכון שאותו "חוק שיווי זכויות האישה" נותן גושפנקה חוקית לסתירה באמצעות סעיף בחוק הקובע כי "אין חוק זה בא לפגוע בריני איסור והיתר לנישואין ולגירושין", אך לענייננו חשוב לציין שהמציאות אכן אינה תואמת את העיקרון ש"דין אחד יהיה לאישה ולאיש". נשים יוצאות נפגעות גם מאי יכולתן לכהן כרדינות בבתי הדין הרבניים (כניגוד לבתי הדין האזרחיים), וזאת למרות האינטרס המובהק שיש לנשים בעניינים שבהם דנים בתי הדין הרבניים.

פגיעה של ממש בחופש המצפון של מי שאינם מאמינים. העיקרון הרמוקרטי של השוויון בפני החוק של כל הרותות, הזרמים והכיתות בכל הדתות נפגע גם מן החזקה הבלעדית שיש לרבנות האורתודוקסית בישראל על ענייני הדת היהודית ומסידור המדינה לתת לרבנות הקונסרבטיבית והרפורמית מעמד שווה ומקביל לזה של הרבנות האורתודוקסית. כארץ אין הרבנים הרפורמיים והקונסרבטיביים מוסמכים לערוך טקסי נישואים ואין הם יושבים בבתי דין רבניים. לפיכך, יהודים הנמנים עם זרמים אלה (וגם מי שאינם מאמינים) נאלצים להפקיד את ענייניהם האישיים כירי בתי דין ודיינים אורתודוקסיים, שאינם מקובלים עליהם והפוסקים על פי ההלכה בהתאם לפרשנות האורתודוקסית (או להיזקק להסדרים לא רשמיים הנעשים כעת רווחים יותר ויותר). (וראה גם הערך מעמד היהדות המתקדמת והיהדות המסורתית בישראל במדור זה.)

ההסדר החוקי-חוקתי הקיים בנושא דת ומדינה פוגע גם בשוויון הנשים. "חוק שיווי זכויות האישה" קובע ש"דין אחד

ההלכתי-הדתית של התווית "יהודית". אין בהכרח ניגוד בין התווית "דמוקרטית" לבין פירוש התווית "יהודית" במובן הלאומי-הציוני (מדינה של העם היהודי המוגדר על ידי שותפות גורל, זיכרון היסטורי ומורשת תרבותית פלורליסטית, מדינה המקיימת את חוק השבות, המקנה מעמד ממלכתי ל"מוסדות הלאומיים" המשותפים לה ולתפוצות ושסמליה לאומיים-יהודיים גם אם מקורם דתי), כפי שאין כל ניגוד בין התווית "דמוקרטית" לתווית "יהודית" במובן הדמוגרפי ("מדינת היהודים" כפי שחזה אותה הרצל, מדינה שיש בה רוב יהודי ולאחר רוב יש השפעה מכרעת על לשון המדינה, התרבות הדומיננטית וחוקי ההגירה, בהתאם לרצונו החופשי ולהחלטתו הריבונית). וכמו כן, אין סתירה בין התוויות, אם "מדינה יהודית" פירושה מדינה בעלת ערכים מוסריים אוניברסליים ששורשיהם יהודיים (כך מדובר במגילת העצמאות על מדינה ש"תהא מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל"). (ור' עוד, כאמור, מדינה יהודית ודמוקרטית - שישה מבטים במדור זה).

### לקריאה נוספת:

יצחק גלנור ומנחם הופנונג (עורכים), משטר מדינת ישראל – ספר מקורות, ירושלים 1993.

בנימין נויברגר, סוגיית החוקה בישראל, האוניברסיטה הפתוחה, ת"א, 1997.

בנימין נויברגר, דת, מדינה ופוליטיקה, תל-אביב 1994.

זאב סגל, דמוקרטיה ישראלית – עיקרים חוקתיים במשטר מדינת ישראל, תל-אביב 1988.

קלור קליין ודוד קרצ'מר (עורכים), קובץ מקורות דיני חוקה (כרכים א-ה), ירושלים, תשנ"ב-תשנ"ה.

אמנון רובינשטיין וברק מדינה, המשפט החוקתי של מדינת ישראל, כרכים א' ו-ב', ירושלים ותל-אביב 2005.

אריאל רוזן-צבי (עורך), מדינה יהודית ודמוקרטית, תל-אביב 1996.

בלעדיותו של הממסד האורתודוקסי כמתן שירותי קבורה (חברה קדישא) אף היא אינה עולה בקנה אחד עם העיקרון הליברלי של פלורליזם וחופש בחירה. התקדמות דמוקרטית-ליברלית בנושא הזה היתה עם חקיקת "חוק הזכות לקבורה אזרחית חלופית התשנ"ו – 1996" שנאמר בו כי "אדם רשאי לבחור להיקבר בבית עלמין אזרחי חלופי", אך ביצוע החוק מתמהמה ועד כה אין פתרון של ממש לאזרחים הרוצים בקבורה אזרחית מטעמים רעיוניים ולאזרחים הזקוקים לקבורה אזרחית כי אינם יהודים על פי ההלכה (כגון ילדים לאב יהודי ולאם לא יהודייה). דוגמה להסדרים חוקיים אחרים שאינם עולים בקנה אחד עם עקרונות דמוקרטיים היא החוקים המגבילים גידול חזיר (על פי "חוק איסור גידול חזיר, התשכ"ב – 1962"), שיווק בשר חזיר (על פי תיקון לחוק משנת תש"ן – 1990, "לא ישווק אדם ולא ימכור חזירים או בשר חזיר ומוצריו הנועדים לאכילה ולא יגרום ולא ירשה שישווקו או יימכרו"), הצגת החמץ בפומבי בפסח (על פי "חוק חג המצות [איסור חמץ] התשמ"ו – 1986", "לא יציג בעל עסק בפומבי מוצר חמץ למכירה או לצריכה") ופיתוי להמרת דת (על פי "החוק לתיקון דיני עונשין [פיתוי להמרת דת] תשל"ז – 1977", יופעל החוק הפלילי כנגד "המפתה להמרת דת בתשלום כסף או כל דרך אחרת ועל המקבל פיתוי זה").

גם הגדרת מדינת ישראל מדינה יהודית ודמוקרטית כפי שהדבר נעשה בחקיקה מאז שנות ה-90 ("חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", "חוק יסוד: חופש העיסוק", "חוק יסוד: הכנסת" ו"חוק המפלגות התשנ"ב – 1992") אינה פותרת את הבעיה. יש סתירה גם בין הפירוש ההלכתי-הדתית של התווית "יהודית" לפירוש המערבי-הליברלי המקובל של התווית "דמוקרטית", וגם בין כמה וכמה הסדרים הנהוגים במדינת ישראל, הנובעים מהפירוש ההלכתי-הדתית של התווית "יהודית", לבין סדרי ממשל דמוקרטיים-ליברליים המקובלים במדינות המערב. הבעיה אינה בנוסחה "מדינה יהודית ודמוקרטית" אלא בפירוש

## חוק השבות

## אמנון רובינשטיין

מיוחד – אלא אף השקפה, הרואה בכל היהודים בעולם אזרחים-בכוח של מדינת ישראל.

חוק השבות התקבל בהסכמה כללית בכנסת – גם נציגי המפלגה הקומוניסטית הצביעו בעדו, אך בתוך זמן קצר הפך מגורם מאחר לסלע של מחלוקות עזות. חוק השבות מעמיד את העם היהודי כולו בפני שאלה מהותית ביותר של הגדרת עצמו. הוויכוח הציבורי הניטש זה למעלה משלושים שנה סביב

הכרזת העצמאות מדברת על הקמת "מדינה יהודית בארץ-ישראל". היותה של ישראל מדינתו של העם היהודי מתבטאת, בראש ובראשונה, בחוק השבות, תש"י – 1950, הקובע, בסעיף 1, כי "כל יהודי זכאי לעלות ארצה". ליהודי העולה על פי חוק השבות מוענקת אזרחות אוטומטית, על פי סעיף 2 לחוק האזרחות, תשי"ב – 1952. בכך באה לידי ביטוי לא רק מדיניות של מתן זכות כניסה לכל יהודי – לשם כך לא היה צורך בחוק



חוק השבות שהתקבל בכנסת בהסכמה כללית נהפך בתוך זמן קצר לסלע מחלוקת, המתבטא בשאלה "מיהו יהודי?" האם יהודי הוא כל מי שרואה עצמו כבן לעם היהודי, או רק מי שההלכה רואה אותו כיהודי. בתמונה: הפגנת מחאה נגד תיקון חוק השבות בשנת 1970, שקבע כי יהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה או שנתגייר.

יהודיות הנשואות ליהודים, אך עד 1970 לא הגיעה השאלה הזאת להכרעה משפטית.

לראשונה התעוררה בעיית "מיהו יהודי" לצורך חוק השבות בפני בית המשפט העליון בבג"ץ 72/62 רופאייזן נ' שר הפנים. במקרה הזה נידונה עתירתו של יהודי מלידה, שהתנצר במרוצת הזמן והפך לנזיר קתולי. ברם הוא טען כי הינו יהודי, מבחינת לאומיותו, וביקש להיחשב לעולה על פי חוק השבות ולהירשם בסעיף הלאום בתעודת הזהות שלו כיהודי. כשנדחתה בקשתו כידי שר הפנים, פנה לערכאות. בית המשפט הגבוה לצדק הוציא צו על תנאי לשר הפנים לבוא וליתן טעם, מדוע לא תוענק לו תעודת עולה בהתאם לסעיף 3 (א) לחוק השבות, תש"י – 1950, ותעודת זהות בהתאם לסעיף 7 לפקודת מרשם התושבים, תש"ט – 1949 (היום: חוק מרשם האוכלוסין, תשכ"ה – 1965), שבה יצוין בטור "לאום" כי המבקש הינו יהודי.

השאלה המשפטית שעמדה לפני בית המשפט העליון היתה זאת: מה משמעותו של המונח "יהודי" בחוק השבות? האם

החוק, מכונה בשפת הדיבור "מיהו יהודי?": האם יהודי הוא, כהגדרה החילונית, המתבססת על תפיסה לאומית-היסטורית, אדם הדואה עצמו שייך לעם היהודי, מזדהה עמו ומוכן לקחת חלק בגורלו, או שיהודי הוא, על פי התפיסה הדתית, מי שההלכה – בפירושה האורתודוקסי, כמקובל בישראל – רואה בו יהודי. כמו כן התגלעו חילוקי הדעות גם בנוגע לזכותה של ישראל להעדיף יהודים על פני לא יהודים לצורך מתן זכות הגירה ואזרחות אוטומטית.

מיהו יהודי לצורך חוק השבות? מלכתחילה נעשו מאמצים להימנע מהכרעה משפטית בעניין הזה. הכנסת קיבלה את חוק השבות בלי שהגדירה את המילה "יהודי", ודחתה את הצעתה של אגודת ישראל – להגדיר את המושג הזה על פי ההלכה. ראש הממשלה הראשון, דוד בן-גוריון, חיווה פעמים אחדות את דעתו נגד הגדרה הלכתית.

למרות העדר ההגדרה בחוק השבות עד 1970, ואולי דווקא בשל העובדה הזאת, המשיכו בני משפחות מעורבות לעלות לארץ. לא פעם התעוררו קשיים לגבי מתן אזרחות לנשים לא

שליט נ' שר הפנים, שבו ביקש העותר מבית המשפט שיורה לפקיד מרשם האוכלוסין לרשום את ילדיו, בנים לאם לא יהודייה וחסרת דת, כ"בני הלאום היהודי וחסרי דת". במהלך המשפט עשה בית המשפט, בהרכב של תשעה שופטים, צעד בלתי שגרתי: הוא פנה לממשלה בהצעה להסיר את עצם העילה לוויכוח על ידי השמטת הפריט "לאום" מפריטי מרשם האוכלוסין; אך כ-24 בנובמבר 1968 דחתה הממשלה את ההצעה ובית המשפט נאלץ להכריע בסוגיה. (בשנת 2000 קיבלה אמנם וערת הפנים של הכנסת החלטה למחוק את סעיף הלאום מתעודת הזהות, אך ההחלטה לא התממשה.) השופטים נחלקו בגישתם לבעיה שעמדה בפניהם, בעיקר בכל הנוגע לעצם השאלה העומדת להכרעה שיפוטית. דעתם של שופטי הרוב היתה ש"מיהו יהודי?" אינה הבעיה והם ציוו על רישום ילדי העותר שליט כיהודים מבחינת הלאום, מכוח דיני המשפט המנהלי.

בסופו של דבר היתה לפרשת שליט השפעה מכרעת על חוק השבות. בעקבות ההחלטה, והאיום של המפלגות הדתיות לגרום למשבר קואליציוני, הגישה הממשלה הצעת חוק לתיקון חוק השבות, שמטרתה לקבוע הגדרה דתית-הלכתית למונח "יהודי". הצעת החוק עברה כמה שינויים, עד אשר נתקבלה בכנסת במאוס 1970 כתיקון לחוק השבות. תיקון זה בא לתת לראשונה הגדרה סטוטורית למונח "יהודי", בסעיף 4(ב) לחוק השבות, תש"י – 1950, וזו קבעה כפשוטו "לעניין חוק זה, יהודי – מי שנולד לאם יהודייה או שנתגייר, והוא אינו בן דת אחרת". מצד שני הורחבה הזכות המוקנית בחוק השבות גם לצאצאיהם של יהודים.

קבלת ההשקפה ההלכתית-האורתודוקסית, שלפיה הדרך היחידה להצטרף לעם היהודי לאדם שעל פי מוצאו אינו יהודי היא דרך הגיור, לא זו בלבד שלא פתרה את הבעיה, אלא יצרה שלל בעיות חדשות. הענקת הכרה לגיורים אורתודוקסיים בלבד ושלילתה מגיורים רפורמיים או קונסרבטיביים, לא זו בלבד שהיא מעניקה סמכות בעניינים אזרחיים לממסר הדתי, היא גם יוצרת סלע מחלוקת בין ישראל לבין הדוב המכריע של יהודי התפוצות. יתר על כן, גם לאחר תיקון החוק לא בא קץ להידיונות, ושאלת הגיור הלא-אורתודוקסי ממשיכה להיות שנויה במחלוקת פרלמנטרית וציבורית.

סעיף 4 (א) לחוק הרחיב באורח מוחשי את מעגל האנשים הרשאים ליהנות מזכויות עולים ואזרחים בקובעו, כי "הזכויות של יהודי לפי חוק האזרחות, וכן הזכויות של עולה לפי כל חיקוק אחר, מוקנות גם לילד ולנכד של יהודי, לבן זוגו של יהודי, ולבן זוגו של ילד ושל נכד של יהודי; להוציא אדם שהיה יהודי והמיר דתו מרצונו". סעיף זה הושפע בניסוחו מההגדרה הנאצית של יהודים, בבחינת, מה אלה גזרו על נכדו

כולל המונח גם יהודי שהמיר את דתו ונטבל לנצרות – אך רואה ומרגיש את עצמו כיהודי מבחינת לאומו למרות המרת דתו? לשון אחר: מהו המבחן אשר ינקוט בית המשפט בבואו לפרש את המונח "יהודי" המופיע בחוק השבות: מבחן דתי-הלכתי או מבחן חילוני? הפרדוקס היה, שלפי המבחן ההלכתי – לדעת כל השופטים – נחשב העותר יהודי, והמבחן הזה היה מחייב את עשיית הצו על תנאי החלטי. על דעת כל השופטים קבע בית המשפט, כי אין מבחן אחיד למונח "יהודי" בחוקי ישראל, וכי ייתכנו מבחנים שונים בחוקים שונים.

כך נקבע, כי בהכרל מ"יהודי" בחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג – 1953, מונח שיש לתת לו מובן דתי-הלכתי – מובנו של "יהודי" בחוק השבות, תש"י – 1950, הוא חילוני. בדברי השופט זילברג: "... לא הרי היהודי האמור בחוק השבות כהרי היהודי האמור בחוק שיפוט בתי דין רבניים. האחרון מובנו דתי, כהוראה המוקצית לו בדיני ישראל. הראשון מובנו חילוני, כהוראת הרגילה כלשון בני אדם"; וכך נפסק כי דופאייזן, על פי מבחן לאומי לא הלכתי, אינו נחשב יהודי לצורך חוק השבות.

בדעת מיעוט חולק השופט חיים כהן על המבחן האובייקטיבי וקובע כי לדידו, מי שמצהיר בתום לב שהוא יהודי, יידשם כיהודי. למרות שהתוצאה היתה זהה מבחינת עמדותיהם של כל השופטים, ביטא השופט כהן את העמדה הלאומית החילונית, שבה דגל גם דוד בן-גוריון, בצורה הברורה והחדה ביותר. בהקמת המדינה הוא רואה מאורע מהפכני בתולדות עם ישראל, המחייב שינוי ערכים ורוויזיה של המחשבה הגלותית, שלה הורגלנו מאות בשנים. לפיכך מחייב שינוי זה, לדעתו, לקבל כל מי שמצהיר בתום לב ובכנות שהוא יהודי.

משנקבעה הבחנה חרה וחלקה זו בין הפירוש ההלכתי לבין הפירוש החילוני למונח "יהודי", צפה ועלתה מאליה השאלה: מה דינו של מי שאינו נחשב יהודי על פי ההלכה, משום שנולד לאם שאינה יהודייה – אך טוען כי על פי מבחנים חילוניים הוא יהודי? השאלה הזאת עולה בתגובתו של פרופ' גר טדסקי, משפטן מהולל, איש האוניברסיטה העברית, לפסק הדין בפרשת רופאייזן, והוא משיב עליה כדלקמן: "בפרשנו את חוק השבות לפי מבחנים הדאויים לו, כלומר מבחנים חילוניים ולא הלכתיים, נראה לנו שיהדותו של בן לאב יהודי אינה נופלת, א-פריורי, מיהדותו של בן לאם יהודייה. אם אדם כזה מרגיש את עצמו יהודי עד כדי רצון לעלות ארצה כיהודי, האם לא יהיה ראוי להיחשב כיהודי בעיני חוק השבות?". לעמדתו של פרופ' טדסקי היו תומכים רבים וכיניהם דוד בן-גוריון וחברי כנסת רבים מהמפלגות הלא-דתיות.

השאלה "מיהו יהודי" התעוררה מחדש עקב בג"ץ 58/68



המצב רווי הסתירות עורר העלאת שורה של הצעות לתיקון החוק ואף עדעורים על עצם קיומו, גם מצדם של גורמים אורתודוקסיים וגם מצדם של גורמים חילוניים. הגורמים החדריים חידשו את תביעתם להגדיר בחוק כי הגיור צריך להיות "גיור כהלכה". כן הם מבקשים לצמצם את תחולת הסעיף המקנה את זכות העלייה ולא להחילו על קדושים מסוימים שאינם יהודים על פי ההלכה, למשל על נכרים של יהודים. בקרב גורמים מסוימים, בעיקר בציבור הערכי, עלתה התביעה לבטל את חוק השבות, בטענה כי מדובר בחוק שמפלה בין יהודים למי שאינם יהודים, ופוגע בכך בעיקרון הדמוקרטי של שוויון כל האזרחים בפני החוק. גם בקרב הציבור היהודי קיימים חוגים הגורסים כי ניתן כיום לבטל את חוק השבות. תביעות אלה נדחות בידי רוב הציבור ובקרב חוגים רחבים בציבור היהודי נתפס חוק השבות כחוק המבטא את זכותו של העם היהודי להגדרה עצמית ומתקן עוול היסטורי רב-דורות שנעשה לעם היהודי, במעין "העדרה מתקנת", כמקובל גם במדינות לאום אחרות; יתר על כן, העדיפות הניתנת ליהודים על פי חוק השבות אינה סותרת על פי השקפה זו שום אמנה בינלאומית, אינה מונעת פעולה נחושה להשגת שוויון זכויות מלא לאוכלוסייה הערבית, ויחד עם זאת אינה מונעת את החזרה להגדרות המקוריות של חוק השבות, שהיו תקפות לפני שינויו ב-1970 והתבססו על הגדרה לאומית חילונית של יהודי.

### לקריאה נוספת:

נעמה כרמי, *חוק השבות – זכויות הגירה וגבולותיהן*, תל-אביב 2003.  
חיים גנז, "חוק השבות והפליה מתקנת", *עיוני משפט* יט/3, 1995.  
מיכאל קורניאלדי, "חוק השבות – הלכה למעשה", *קריית המשפט* א' 155 תשס"א.

יפה זילברשץ, "האזרחות: מהי ומה תהיה?" בתוך *המשפט בישראל – מבט לעתיד* 123, 135-139 (ידידיה צ' שטרן, יפה זילברשץ ואיתי ליפשיץ עורכים, תשס"ג).

חיים גנז, "לאומיות והגירה", בתוך *רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית*, עורכים מ' מאוטנר, א. שגיא ור. שמיר, הוצאת רמות – אוניברסיטת תל אביב, 1998.

רות גביוון, "מרינה יהודית ורמוקרטית: אתגרים וסיכונים" בתוך *רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית* 213, תשנ"ח.

אמנון רובינשטיין וברק מדינה, *המשפט החוקתי של מדינת ישראל – כךך א – עקרונות יסוד, ירושלים ותל-אביב* 2005.

אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין, *ישראל ומשפחת העמים – מדינת לאום יהודית וזכויות האדם, ירושלים ותל-אביב* 2003.

Klaude Klein, *The Right of Return in Israeli Law*, Tel Aviv University Studies in Law 13, 53 1997.



תיקון חוק השבות, שלפיו הדרך להצטרף לעם היהודי היא דרך הגיור, עורר את השאלה מהו גיור. התביעה להכיר רק בגיור אורתודוקסי יצרה מוקד מחלוקת חדש. בשנת 1988 הורה בג"ץ לשר הפנים לרשום כיהודייה במרשם האוכלוסין (וללא כל הערה נוספת) את שושנה מילר (בתמונה) שגורה גיור רפורמי בארה"ב לפני עלייתה לארץ.

של יהודי השמרה, כך אנו, ישראל, נכיר בזכותו לשיבה למדינת היהודים.

בשנות ה-70 לא נחזתה מראש משמעותו המעשית של סעיף 4 א (א), אך משנפתחו שערי ברית המועצות לשעבר, בשנות ה-90, עלו לישראל אלפי משפחות של בני אדם שעל פי ההלכה נחשבו ללא-יהודים אך היו זכאים לעלות על פי הסעיף הזה. שאלה בפני עצמה התעוררה, למשל, סביב סוגיית תחולתו של החוק המחייב יהודים להתגייר לצה"ל גם על מי שלפי ההלכה אינו נחשב ליהודי. עניין זה טרם הועמד להכרעת בית המשפט, אבל הנוהג הוא שצה"ל מגייס לשורותיו גם צעירים שהגיעו ארצה לפי חוק השבות, אך הרבנות אינה מכירה בהם כיהודים. חומרתה של הבעיה נחשפה באותם מקרים שבהם קיפחו חיילים אלה את חייהם בעת שירותם הצבאי, אך מוסדות הרבנות סירבו לקוברם בבית קברות צבאי, כשאר החיילים היהודיים שנפלו במערכות ישראל, או כאשר הורה לא יהודי של חייל כזה לא קיבל אזרחות ישראלית.

## סטטוס קוו בענייני דת

## יאיר צבן

גוריון. על סדר יומו של הקונגרס עמדה שאלת אופי החיים היהודיים בארץ-ישראל. "המזרחי" וגורמים דתיים נוספים תבעו השלטת דיני ההלכה, ואילו מפלגות הפועלים הגנו על אורח חיים פתוח וחופשי. עליית כוחו של הימין הרוויזיוניסטי, והחשש מיצירת חזית ימנית-דתית, דחפו כבר אז את מפא"י לחתור לכרית עם הרתיים. המחווה כלפי "המזרחי" באה בדמותם של סעיפי שמירת שבת, אשר נכפו על מתיישבים שחכרו קרקעות מקק"ל. הקונגרס הציוני הי"ט אישר לכלול בחוזה החכירה סעיף המחייב שמירת שבת וקבע מערכת פיקוח שתשגיח על ביצועה. נחתמו הסכמים לשמירת כשרות המזון ושמירת השבת במוסדות הלאומיים והציוניים. בעקבות הסכמים אלו הוקמו יחידות רבנים ושומרי כשרות, נקבע מעמדה של הרבנות הראשית ונקבעה האוטונומיה של החינוך הדתי.

ער לאחרונה היה מקובל לראות את הבסיס להסכם הסטטוס קוו במכתב שכתבו ב־19.6.1947 דוד בן-גוריון, יו"ר הנהלת הסוכנות, הרב יהודה לייב פישמן (מיימון) ויצחק גרינבוים, חברי ההנהלה, אל הסתדרות "אגודת ישראל" העולמית. לפי הגרסה השגורה, מכתב זה נועד להבטיח, כי נציגי אגו"י יימנעו מהבעת התנגדות להקמת מדינה יהודית בפני ועדת החקירה של האו"ם לשאלת א"י. המכתב האמור פותח בהדרגה, כי "הקמת המדינה זקוקה לאישור האו"ם, וזה לא ייתכן אם לא יובטח חופש המצפון במדינה לכל אזרחיה ולא יהיה ברור שאין הכוונה להקמת מדינה תיאוקרטית". בהמשך נמסרת במכתב עמדת הסוכנות בסוגיות הבאות: א. יום המנוחה החוקי במדינה היהודית יהיה יום השבת; ב. יש להבטיח ש"בכל מטבח ממלכתי המכוון ליהודים יהיה אוכל בשר"; ג. בענייני אישות ייעשה כל מה שאפשר כדי "לספק את הצורך העמוק של שלומי הדת, למנוע חלילה חלוקת בית ישראל לשנים"; ד. "תובטח אוטונומיה מלאה של כל זרם בחינוך".

בניגוד לגרסה המקובלת, קובע פרופ' מנחם פרידמן, כי אגו"י לא ראתה במכתב זה בסיס להסכם ולכן החליטה על הופעה עצמאית של נציגה, איצ'ה מאיר לוי, בפני ועדת החקירה של האו"ם, ובנאמו התחמק מכל אמירה המצרית בהקמת מדינה יהודית. רק ב־5.11.47, שלושה שבועות לפני ההכרעה באו"ם, החליטה הנהגת אגו"י שלא לפעול נגד החלטה באו"ם על הקמת המדינה. עם ההכרעה באו"ם ותחילתה של מלחמת העצמאות החל תהליך השתלבות אגו"י בחלק מהמערכות הלאומיות.

המושג "סטטוס קוו בענייני דת" הופיע לראשונה בהסכם הקואליציוני על הקמת הממשלה הראשונה, אולם שורשיו נעוצים בתקופות קודמות. משמעותו: הסכם בין מפלגות השלטון לבין מפלגות דתיות בדבר הסדרים בענייני דת. הסדרים אלה מתבססים בדרך כלל על צילום תמונת מצב נתונה, ושני הצדדים מתחייבים לפעול על פיו ולא לחרוג ממסגרתו אלא בהסכמה. הסכם כזה מוצג כפשרה הכרחית, כ"מודוס ויונדי". הנטייה להתפשר עם דרישות הנציגים הרתיים נומקה לעתים כמריניות עקרונית המחייבת ויתורים לשם התלכדות כלל-לאומית, לעתים כצורך בהצגת חזית אחידה כלפי חוץ, ולעתים כהכרח הנוכח מהצורך להשיג רוב שלטוני או לכונן קואליציה ממשלתית.

הניסיונות להגיע להסדרים מוסכמים עם המפלגות הדתיות החלו כבר בראשית ימיה של התנועה הציונית. כקונגרס הציוני העשירי, ב־1911, התקבלה לראשונה החלטה בדבר תמיכה בכתי ספר דתיים. בוועידה הציונית שהתכנסה בלונדון לאחר המלחמה, ביולי 1920, הוחלט לראשונה, בעקבות לחצם הכבד של מנהיגי "המזרחי", על הקמת ועד מפקח נפרד למערכת החינוך הדתי (שהיווה את הגרעין שממנו צמח ברבות הימים הזרם הממלכתי-דתי).

תמרוך ררך חשוב מהווה הקונגרס הציוני הי"ט שהתכנס בשנת 1935 בלוצרן שבשווייץ, אחרי כיבוש ההנהגה של התנועה הציונית בידי מפלגות הפועלים כראשותו של כן-



הוועידה הציונית הראשונה אחרי מלחמת העולם הראשונה התכנסה בלונדון ביולי 1920. בוועידה זו הוסכם, בלחצם של מנהיגי "המזרחי", על הקמת ועד מפקח נפרד למערכת החינוך הדתי, שממנה צמח ברבות הימים הזרם הממלכתי-דתי.



ב"פקודת סדרי השלטון והמשפט, תש"ח – 1948" נקבע כי המשפט שיהיה קיים בארץ-ישראל בעת הקמת המדינה יעמוד בתוקפו כל עוד אינו סותר חוקים שיתקבלו במועצת המדינה הזמנית. כך נותרו על כנם בין השאר חוקי הנישואים והגירושים וסמכויות הרבנים. בתמונה: חיים וייצמן נואם בישיבת מועצת המדינה (1948). ליד בן-גוריון יושב י"מ לוין, נציג "אגודת ישראל"

המפלגות הדתיות העניקו פירושים ותוספות לארבעת המרכיבים הראשוניים: נקבע העיקרון של דחיית גיוס לתלמידי ישיבות, שהיה למעשה לפטור מגיוס, ושל שחרור בנות דתיות מחובת הגיוס; הוגדרה חובת המדינה לספק שירותים דתיים לכל העדות הדתיות, אך מבלי להתערב בענייני הדת עצמם; הוגדרו סמכויות בתי הדין הרבניים לגבי תושביה היהודים של המדינה לגבי נישואים, גירושים וקבורה; הוקם הזרם הממלכתי-דתי בחינוך.

התפתחויות שהזמן גרמן, וכן שינויים ביחסי הכוחות הפוליטיים ובמידת ההיזקקות של מרכיבי הממשלה לשותפים דתיים, השפיעו על כרסום בהסדרי הסטטוס קוו לצד זה או למשנהו. לא פעם גרמו העימותים סביב שאלות אלה למשבר ממשלתי. עימותים אלה נסבו מדי פעם סביב נושאים חדשים, לעתים בעלי חשיבות עקרונית. דוגמה מובהקת לכך היא פרשת הוויכוח סביב משמעות המונח "יהודי" כפי שהוא מופיע בחוק השבות. ב-1958 גרמו שרי המפד"ל למשבר ממשלתי, בטענה כי הנחיות שפרסם שר הפנים דאז, י' בר-יהודה, בעניין רישום הלאום, מהוות הפרה של הסטטוס קוו (ר' ערך חוק השבות במדור זה).

במשך השנים הוגשו כמה עתירות לבג"ץ, בבקשה להתערב בנושאים הנתפסים כקרב הציבור כחלק מן הסטטוס קוו, אך

עקרון הסטטוס קוו המשפטי-חוקי במדינת ישראל, בהקשרו הכללי, נקבע ב"פקודת סדרי השלטון והמשפט מס' 1 לשנת תש"ח – 1948", מיום 19.5.48, ולפיה יעמוד בתוקפו המשפט שיהיה קיים בארץ-ישראל בה' באייר תש"ח, כל עוד אינו סותר חוקים שיתקבלו על ידי מועצת המדינה הזמנית. משמעות הדבר היתה, בין השאר, כי חוקי הנישואים והגירושים, וכן סמכויות הרבנות הראשית, רבני הקהילות והמועצות הדתיות, שהיו קיימים בתקופת המנדט, יהיו תקפים גם במדינת ישראל.

בהסכמים הקואליציוניים שחתם בן-גוריון עם המפלגות הדתיות נכללו סעיפים הנוגעים לשבת ולמועדי ישראל, ומפעם לפעם הורחבה תחולתם. במשא-ומתן על הרכבת הממשלה הקבועה הראשונה הוסכם על הצורך בחוק שבת. תוכנית הממשלה קבעה, כי ב"חוק שיבסס את המשטר הדמוקרטי והרפובליקני במדינת ישראל", יובטח כי "שבת ומועדי ישראל יהיו ימי המנוחה הקבועים במדינת ישראל".

מקובל לראות בסטטוס קוו בענייני דת מעין איזון עדין, הנשמד באופן עקבי מאז קום המדינה. בפועל הריהו איזון רעוע ביותר המשתנה תדיר. יישומו של ההסדר, על ארבעת מרכיביו, מעורר מאבקים בין הציבור הדתי לציבור החילוני על היקפו של ההסדר וגבולותיו.

ההסכמים הקואליציוניים שנחתמו כמהלך השנים עם

ניכר של מגעים קואליציוניים עם המפלגות הדתיות, חיים צדוק, כי "הסטטוס קוו נע באופן דו-כיווני: בעניינים עקרוניים והלכתיים, כמו 'מיהו יהודי', הוא נע בכיוון הדתיים. בעניינים של אורח חיים וחופש הפרט – הוא נע בכיוון החילוניים". המחנה הדתי-חרדי יכול לרשום לעצמו כמה הישגים, שחלקם ניתנים להגדרה כהישגים זמניים (גם על דעת חוקרים דתיים): בלימת הלחצים להנהגת נישואים אזרחיים; שמירת מעמדן ותקציביהן של המועצות הדתיות; המשך אי-גיוסם של בחורי ישיבות והכישלון ביישומן של "חוק טל" (שנוער לחולל שינוי חלקי בהסדרי הגיוס שלהם); פסקי-דין האוסרים על הפעלת חנויות, גם אם הן נמצאות בתחומן של קיבוץ; אי-ההכרה ברפורמים ובקונסרבטיבים ואת מניעת חקיקת חוק יסוד: זכויות האדם וחוק יסוד: החקיקה. במחנה החילוני רשמו את ההישגים הבאים: כרסום מרחיק לכת בהדרתם של הרפורמים והקונסרבטיבים (ההכרה המתרחבת של בג"ץ בגיורי זרמים אלה, עד להחלטתו להכיר ב"גיור-קפיצה", של מי שלמדו לקראת גיורם בישראל ואת הגיור עצמו עשו בקהילה רפורמית או קונסרבטיבית בחו"ל); התגברות התמיכה הציבורית והפוליטית ברעיון "חוק הזוגיות" (שלפיו יותר רישום ממלכתי של בני זוג שכתרו ביניהם בדית זוגיות לא דתית, "מעין נישואים"); ריבוי הדרכים העוקפות את חוקי האישות, שגרמו לכך שהשיעור היחסי של זוגות הנישאים באמצעות הרבנות נמצא בירידה תלולה; חילונה מרחיק הלכת של השבת וחוסר יכולתה של המדינה לאכוף את חוקי השבת; הגידול העצום שחל במדינה בכל הנוגע לפתיחתם של מקומות בילוי בשבת, שיתוף נשים ורכנים לא אודתודוקסים במועצות הדתיות, ובתחום החקיקה – את חקיקת חוקי היסוד החדשים (כבוד האדם וחירותו וחופש העיסוק), את עיגונה של מגילת העצמאות בחוקי היסוד, את חוק הקבורה האזרחית ואת פתיחת בית הקברות האזרחי הראשון בבאר-שבע; וכמו כן, את ביטול קיומו של משרד הדתות (אם כי מרבית הפונקציות שלו המשיכו לתפקד). תמונת מצב זאת מלמדת כי תוקפם של הסדרי הסטטוס קוו התערער באורח מרחיק לכת.

פרופ' אביעזר רביצקי, מחשובי ההוגים במחנה הדתי-ציוני, גרס, כי ההסכמה שהונחה ביסוד "הסטטוס קוו" בטעות היסטורית יסודה: "היה מכנה משותף אחד שגוי לשני הצדדים – העמדה הנפשית של כל צד היתה 'העתיד שלי', והצד השני עתיד להיעלם. מבחינת החרדים, במושג 'יהודי חילוני' יש סתירה פנימית, זו תופעה שלא קיימת, וכדרך כל תאונה היסטורית – היא תחלוף. החילונים יתבוללו או ישובו בתשובה, וייעלמו. מבחינת המהפכה הציונית היתה היהדות ההלכתית תופעה גלותית, ששיבת ציון והנורמליזציה של העם היהודי ידחקה לשוליים, אם לא יעלימוה לחלוטין. הסטטוס קוו לא

יש בהם פגיעה בזכויות אזרח ליברליות. לעתים גררה אחריה פסיקת בג"ץ מעשה חקיקה שהתיימר לעגן בחוק הסדר שהוצג כחלק מהסטטוס קוו. דוגמה בולטת לכך היא תיקון חוק השבות במאסר 1970, שלפיו "לעניין חוק זה, יהודי – מי שנולד לאם יהודייה, או שנתגייר ואינו בן רת אחרת". תיקון זה, שגורר אחריו ביקורת חריפה מצד החוגים הליברליים במדינה ובתפוצות, נעשה לאחר שבג"ץ פסק בעניינו של בנימין שליט, והורה לרשום את ילדיו כיהודים למרות שאמם אינה יהודייה. דוגמה נוספת היא פרשת היבוא של בשר לא כשר: יבוא הבשר לישראל היה מופקד מאז ומתמיד בידי מנהל הסחר הממשלתי, שהקפיד על כשרותו. כחלק ממריניות ההפרטה הוחלט גם להפריט את יבוא הבשר והממשלה, בראשותו של יצחק רבין, התכוונה לעשות זאת תוך שמירה על הסטטוס קוו, כדי למנוע פרישת ש"ס מהקואליציה. לנוכח החשש, שאי אפשר יהיה לממש זאת, בגלל השלכותיו על עניין זה של חוק יסוד: חופש העיסוק, ולאחר פסיקת בג"ץ שנענה לעתירת חברת יבוא להתיר לה לייבא בשר לא-כשר, קיבלה הכנסת במאסר 1994 את חוק יבוא בשר קפוא, המונע יבוא בשר לא-כשר, ותיקון לחוק יסוד: חופש העיסוק, המאפשר לכנסת לסטות ממנו.

עתירות שהוגשו לבג"ץ על ידי הרפורמים והקונסרבטיבים, בתביעה להכיר בגיורים הנעשים באמצעות רבניהם, עוררו את המפלגות החרדיות לתבוע את הפקעת סמכותו של בית המשפט העליון לקבוע הלכה בשאלות עקרוניות שהן בתחום סמכותה של הכנסת. במקביל הן תבעו לתקן את "פקודת ההמרה", באופן שלא יוכרו גיורים רפורמיים וקונסרבטיביים. לנוכח הסערה שעוררו יוזמותיהם של החרדים, בארץ ובתפוצות, ובעיקר בקרב יהודי ארה"ב, החליטה ממשלת נתניהו על הקמתה של ועדה ציבורית מיוחדת, בשיתוף נציגי הרפורמים והקונסרבטיבים (וערת נאמן), שהמליצה על הקמת מכון משותף לכל הזרמים, שיכין את המועמדים לגיור, אך הגיור עצמו ימשיך להתבצע אך ורק בידי רבנים אורתודוקסים. הרפורמים והקונסרבטיבים הוריעו, כי ימשיכו במאבקם להכרה מלאה בשוויון מעמדם של כל הזרמים.

עריכת מאזן רב-שנתי של הישגי הדתיים מול הישגי החילוניים היא עניין מורכב: עם עליית ממשלת הליכוד, ב-1977, גברו הדרישות הדתיות לכרסום בסטטוס קוו, אך רק חלקן מומשו, כגון: הפסקתן של טיסות "אל-על" בשבת, הוצאת הסעיף הסוציאלי מחוק ההפלות, הכנסת סעיפים מגבילים בחוק האנטומיה והפתולוגיה וכן הגבלות שונות שהארכיאולוגים אולצו לקבל על עצמם.

בראשית המאה ה-21 התברר, כי התאמתה הערכתו של מי שכהן מטעם "העבודה" כשר המשפטים והיה מעורב במספר

כי היא מיצתה את עצמה ואינה עולה בקנה אחד עם ההתפתחויות הטכנולוגיות, התרבותיות והחברתיות במדינה, הופיעו בחוגים שונים יוזמות להמרת הסטטוס קוו באמנה חברתית חדשה בין החילוניים והדתיים. היוזמה הראשונה יצאה בשנת 1988 מהקיבוץ הדתי, אולם נגנזה לנוכח התנגדות רבים במפד"ל ובמיוחד הרבנים הראשיים. הניסיון המקיף ביותר נעשה על ידי המשפטנית רות גביון והרב יעקב מדן, משנת 2003. המבחן הראשון לאפשרות יישומה של האמנה בא לידי ביטוי ביוזמת חקיקה של "חוק השבת", המבוסס עליה, ולפיו תותר בשבת פעילות תרבותית ובידורית וכן תותר תחבורה ציבורית מוגבלת, ומנגד ייאסר המסחר בשבת וייסגרו כל מרכזי הקניות. הצעת הפשרה עוררה התנגדות משני עברי המתדס – גם בקרב החרדים וגם בקרב החילוניים. גם יוזמת "המכון הישראלי לדמוקרטיה" לקבלת "חוקה בהסכמה", אשר אומצה בעיקרה על ידי ועדת חוקה, חוק ומשפט של הכנסת, חותרת למעשה להמרת מרכיבים שונים של הסטטוס קוו הישן בהסכמות חרשות.

## שולמית אלוני

האישיים והפרטיים ביותר וכל תחום אחר, וגם לא שהשיפוט הזה יהיה מנותק מהחוק האזרחי ומערכי השוויון המשמשים אבן יסוד לכל שיטה דמוקרטית.

ההכטחה הגלומה בהכרזת העצמאות לקיים "שוויון מלא לכל אזרחיה ללא הבדל מוצא גזע, דת ומין" לא התממשה, ותחום המעמד האישי ממחיש זאת: בהכחנה המבדילה בין אזרחי ישראל לפי שייכות מלידה לעדה דתית ובאפליה לרעה במעמד האישה הנשואה, בזכויותיה כאדם ריבון, ובהכפפתה לדינים, שנתפסים בעיני רבים כדינים משפילים וארכאיים.

יתר על כן: מדינת ישראל, שהיא עצמה היתה במידה רבה תוצר של תהליכי מודרניזציה וחילון שפקדו את העם היהודי, לא השלימה את עיצובה כישות ממלכתית חילונית כי היא דחתה את קבלת החוקה כאמור בהכרזת העצמאות. עקב פשרה פוליטית שנרקמה עם קום המדינה (ר' סטטוס קוו בענייני דת במדור זה) והתמידה בעיקרה עד היום, בזכות הסכמים קואליציוניים, נעשה התחום החיוני של חוקי המעמד האישי למרכיב תיאוקרטי בולט במבנה החילוני הכללי של המדינה. בסמוך להקמת המדינה פורסמה "פקודת סדרי השלטון והמשפט" (19.5.1948), והיא החוק מס' 1 לחוקי מדינת ישראל, אשר אימצה את החוק האזרחי והפלילי שנהגו בארץ עד קום המדינה, וכן את החלוקה לעדות דתיות, שהיתה נהוגה בארץ

בא לתת מענה למציאות מתמדת, אלא לזמן חולף. למה לדיכ עכשיו? הרי הנכדים שלך יהיו אצלי. כל כך קל להיות סובלני כלפי הגוסס".

בשנים האחרונות גברה בקרב חלקים הולכים וגדלים של החוגים הדתיים-לאומיים ההכרה, שהמשך החקיקה בענייני דת גורם נזק עצום למעמדה של הדת במדינה ומהווה גורם מפלג בעם. ביטוי חד לכך נתן המשפטן אריאל רוזן-צבי, מהאינטלקטואלים הבולטים במחנה הדתי, במאמר שפרסם ב-1995: "הציבור הדתי אינו מעמיד עצמו במצבו של החילוני, שבשבילו אין לרת משמעות כלשהי ואיסורים דתיים המוטלים עליו נראים לו כמטלה מיותרת וחסרת כל משמעות. כשמטילים על אדם נטל כבד, שאין בצדו שום גמול אישי או חברתי, תגובתו היא התקוממות. הציבור הדתי אינו רגיש מספיק לתחושות אלה ולמשמעותן".

לנוכח הביקורת הגוברת, הן בקרב הציבור החילוני והן בקרב הציבור הדתי, על מדיניות הסטטוס קוו, ובמיוחד על רקע ההכרה, גם בקרב רבים מאלה שצידדו במדיניות זאת בעבר,

## המעמד האישי בישראל

המושג "מעמד אישי" מגדיר את המערכת החוקית-המשפטית הקובעת את הסדרי הנישואים והגירושים בין בני זוג ועניינים הנגזרים מההסדרים האלה. המערכת החוקית-המשפטית הזאת מלמדת בדרך כלל על הזיקות ההרדיות שבין המדינה לכנסיות הדתיות השונות וכן על מעמדה של האישה באותה חברה. מדובר אפוא בתחום חיים חורף גורלות של אנשים ובעיקר של נשים, שנוגע לכל תושבי המדינה, לזכויותיהם, לכבודם האנושי, למימוש של רגשותיהם האינטימיים ושל יחסי האהבה ביניהם, ולעתים קרובות – לעצם יכולתם להקים משפחה בישראל.

חוקי המעמד האישי בישראל עומדים, לדעת רבים, בניגוד לערכים דמוקרטיים בסיסיים, ובניגוד לאופייה האזרחי החילוני של המדינה, שמומש בתחומים רבים אחרים. הם פוגעים בעקרונות הגלומים בהכרזת העצמאות, שהיא המסמך המכונן של מדינת ישראל, ובה הוכרז כי היא תהיה מדינה מודרנית ולא דתית, מדינה ה"מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום" ש"תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין" ו"תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות".

בשום פסקה במסמך הזה אין רמז לחלוקת האזרחים מכוח חוק לעדות דתיות, תוך כפיפות מלידה עד פטירה לשיפוט דתי מכוח חוק מדינה מחייב, וזאת בתחום הנוגע לחייהם

מלבטל את החלוקה לעדות דתיות. כך גם בחוק האזרחות נמנעו מלקבוע ברישום האוכלוסין אזרחות ואזרחות בלבד, כמקובל במדינות הדמוקרטיות, והותירו גם בו את השיוך לעדות (ר' טטוס קו בענייני דת במדור זה), וכך גם ברישום בתעודות הזהות, שרק בראשית המאה ה-21 נוסף בו ציון האזרחות.

יתרה מזאת: גם שוויון זכויות לנשים בתחום המעמד האישי לא הובטח משלא חוקקה הכנסת חוק נישואים וגירושים אזרחי. מבחינת המעמד האישי מצבן של הנשים אף הוחמר. ב-1951 הגישה חברת הכנסת רחל כגן (נציגת ויצ"ו) הצעת חוק שוויון זכויות האישה שעיקרו: "דין אחד יהיה לאישה ולאיש לכל פעולה משפטית וכל הוראת חוק המפלה לרעה את האישה כאשר היא אישה, לכל פעולה משפטית — אין נוהגים לפיה". כמו כן בא החוק להבטיח לאישה זכויות בקניין, באפוטרופסות ועור. אבל סעיף 5 של אותה הצעת חוק, שהוסף לה כשהובאה לקריאה שנייה ושלישית בכנסת, קבע כי "אין חוק זה בא לפגוע בריני איסור והיתר לנישואים וגירושים" הקיימים, וכך הותיר את האישה במצב נחות מול בעלה, ונתונה לחסדיו בהתאם לדין הדתי ולשיפוט הרבני. רחל כגן נמנעה, בסופו של דבר, מלהצביע בעד החוק, שהיא עצמה יזמה.

בשנת 1953 נחקק חוק חדש, חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואים וגירושים) תשי"ג — 1953, המרחיב את סמכויות בתי הדין הרבניים ואת סמכויות הדתיים, משחרר אותם מכפיפות לחוקי המרינה, לסדרי השלטון והמשפט שלה ולמנהגי הציבור, וקובע כי "הנישואים והגירושים של יהודים בישראל ייערכו על פי דין תורה". החוק הזה ביטל למעשה את מצב ההשתייכות מרצון ל"כנסת ישראל" והחיל את סמכות השיפוט של בתי הדין הרבניים על כל היהודים תושבי הארץ. אשר לערות האחרות — כל אחת מהן כפופה לדין הדתי שלה, ולחוק האזרחי אין מה לומר בעניין.

אחת הסוגיות הקשות הכרוכות בחוקי המעמד האישי הנוהגים בישראל היא סוגיית נישואי גרושה לכוהן. הדין הדתי נסמך על הנאמר בספר ויקרא (כא, ז), האוסר על כוהן לשאת גרושה: "אישה זונה וחללה לא ייקחו ואישה גרושה מאישה לא ייקחו כי קדוש הוא לאלוהיו". גזרה זו נוגעת למספר גדול מאוד של אנשים. לכוהן נחשב לא רק מי ששמו כהן, אלא גם מי ששמו כגן, כץ, מאז"ה, אזולאי, אדלר, רפפורט, קפלן ועור. כ-180 שמות מוכרים כיום כשמות של כוהנים, ואיסור נישואי כוהן וגרושה הם, אכן, מכה קשה לרבים.

בשנת 1953 פנו בני זוג, כוהן וגרושה, שרצו להינשא וסורבו על ידי בית הדין הרבני, לעורך דין פרטי, והוא קידשם כדת משה וישראל בנוכחות עדים. במרשם האוכלוסין סירכו לרשום אותם כנישואים, והם פנו לבית המשפט האזרחי וקיבלו צו רישום, וזאת בנימוק שבני הזוג היו עולים חדשים, ועל כן לא

על פי השיטה שנהגה באימפריה העותמאנית — שיטת ה"מילאת" (המיעוטים) — שאימץ אותה המנדט הבריטי. אזרחי ישראל ותושביה מחולקים ל-13 עדות דתיות, אם כי לא כולן מפעילות שיפוט עדתי משלהן.

החוק הדומיננטי הממלכתי בתחום הדת והמעמד האישי היה באימפריה העותמאנית מוסלמי, אך המשפט האימפריאלי העותמאני אפשר לקבוצות אתניות-דתיות שהיו בתחום האימפריה לקיים אוטונומיה פנימית בנושאים הנוגעים לדת ולחוקי הדת, ומינה פרנסי ציבור מקרב בני העדה שייצגו את האוטונומיה הפנימית, ישמרו על מסגרתה וישגיחו שהמסים ישולמו, שהחוקים האזרחיים יקוימו, ושלא יהיו חריגות היכולות לגרום אי שקט או מרר. בראשית ימי המנדט הבריטי פנו השלטונות אל נציגי הקהילות הגרולות בארץ כדי לברר את עמדתם בנוגע להמשך שיטת ה"מילאת". נציגי היישוב היהודי ה"מאורגן", שלא כללו את החרדים, הבהירו כי הם מעריפים חוקים אזרחיים, שיחולו על כלל החברה. נציגי האוכלוסייה הערבית הודיעו כי הם מבקשים להמשיך בשיטת ה"מילאת". השלטון הבריטי קיבל את עמדת הנציגים הערכיים ואימץ את שיטת ה"מילאת".

התארגנויות שונות של מסגרות שונות של היישוב העברי הציוני החלו עור בתקופה העותמאנית, אך התארגנות כוללת של היישוב התגבשה רק בתקופת המנדט, בשנות ה-20 של המאה ה-20, במסגרת "כנסת ישראל", שהשלטונות הבריטיים הכירו בה ב-1927 כנציגת היישוב. שלטונות המנדט העניקו ליישוב אוטונומיה בענייני הדת ובענייני החינוך במסגרת העדה — בדומה לארמנים, ליוונים-האורתודוקסיים ולאחרים.

בתקופה העותמאנית רק לספרדים היה רב ראשי ("החכם באשי"). לאחר הכיבוש הבריטי, ב-1921, הסכימו הבריטים להכיר כמוסר של רכנות ראשית ובכחירתם של שני רבנים ראשיים — ספרדי ואשכנזי. הרכנות הראשית, כאז כן היום, שאבה את סמכותה מהשלטון האזרחי. בתקופת המנדט כל הרשומים ב"כנסת ישראל" היו כפופים בענייני נישואים וגירושים למוסדות היהודיים הרבניים. יהודים תושבי הארץ שלא רצו להשתייך ל"כנסת ישראל" היו צריכים להודיע על כך לשלטונות המנדט. חוגים חרדיים שונים אכן הודיעו על רצונם שלא להשתייך למסגרת המאורגנת של היישוב וכך גם חברי המפלגה הקומוניסטית הפלשתינאית (פק"פ) היהודית-ערבית.

## אימוץ שיטת החלוקה לעדות

מדינת ישראל אימצה למעשה את שיטת החלוקה לעדות, וגם לאחר שנבחרה האספה המכוננת, שהפכה לכנסת הראשונה, ולאחר שהיה ברור שלא תחוקק חוקה, נמנעו הממשלה והכנסת



לאימוץ הדין הדתי היו השלכות חמורות על מצבן של העגונות. בתמונה: הפגנת נשות נעמ"ת נגד החוק הדתי המקשה על עגונות להשתחרר מעגירותן (1986)

כי קבלת החוק הזה כרוכה בווייתורים על עקרונות ומושגי יסוד של חיים מתוקנים בעיני רבים מאוד. מבחינה זו יעמוד החוק מעתה כמבחן הביצוע. הסמכות שבירה מופקר ביצוע החוק – הווה אומר, הרבנות בישראל – תעמוד עתה למבחן. יציבות החוק תלויה בגמישות מסוימת של ביצועו. אריכות ימיו של החוק תלויה בסיגול נהג ביצועו למושגי שוויון, כבוד האדם וזכויות השורדים בחברה המתקנת של זמננו. אחדות העם מחייבת ויתורים הדדיים, ולא רק מצד אחד. ישנם מושגים בחברה של זמננו שעליהם יתנפץ כל ניסיון להשליט ולקיים בתוכנו גם להבא סדרי חיים אשר אבר עליהם כל"ה" (דברי הכנסת, 23 באוגוסט 1953).

ההתפתחות בתחום המעמד האישי לא תאמה את ציפיותיו של משה שרת. כפיית החוק הדתי, הפוגעת בזכויות יסוד של רבים, ובעיקר של נשים רבות; היחס, המשפיל לעתים קרובות, ברבים מבתי הדין הרבניים כלפי נשים חילוניות; התערבותם של רבנים וריינים בעניינים של חינוך הילדים במקרים של גירושין; התייצבותם של ריינים לצד הבעל החוזר בתשובה בעת גירושין, ער כדי העברת ילדים ממוסד חינוכי שאליו

היו רשומים ב"כנסת ישראל", היא הערה הדתית שעליה חל שיפוט הרבנים ער לקום המדינה. עקב כך התרחש משבר ממשלתי: נציגי המפד"ל טענו כי הצו הזה עלול להיות פתח לנישואים אזרחיים והקואליציה של אז עמדה בפני משבר בגלל איום פרישתן של המפלגות הדתיות.

השלכות חמורות ביותר היו לאימוץ הדין הדתי בחוק המדינה בנוגע למצבן של העגונות. בתודעה הציבורית הישראלית, שעוצבה על ידי האיריאולוגיה הציונית והושפעה מספרות ההשכלה, חרות היה רישומה החזק של הפואמה הביקורתית של משורר ההשכלה יהודה לייב גורדון (יל"ג) – "קוצו של יוד", המגוללת את הטרגדיה של בת-שוע, שאינה נגאלת מעגירותה בגלל הדין האורתודוקסי והרב הקפדן. חרף זאת נותר על כנו באותו מעשה חקיקה גם הדין הדתי בעניין העגונה, בלי שהרבר עורר התנגדות של ממש בקרב השותפים החילוניים לקואליציה עם הדתיים.

משה שרת, ממלא מקום ראש הממשלה, בהביאו לכנסת באוגוסט 1953 את "חוק בתי הדין הרבניים" ללא סייגים, ומתוך הרחבת סמכותם, אמר בין השאר: "אין להתעלם מן העובדה

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



עם העלייה הגדולה מברית המועצות לשעבר החמירו הבעיות בתחום המעמד האישי. בישראל חיים מאות אלפים שאינם יהודים על פי ההלכה, הנחשבים ל"פסולי-חיתון" ואינם יכולים להינשא ברבנות. בתמונה: הפגנה שנערכה ב־2002 בתביעה לאפשר בארץ נישואים אזרחיים

לבדוק את תוקפם. מאז שנת 1966 הכיד גם בית המשפט העליון ב"קידושין פרטיים" של בני זוג, אך זאת רק במקרה שמדובר בבני זוג המוגדרים "פסולי חיתון" (כגון כוהן וגרושה), ובתנאי שבית דין דתי אינו נותן לבני הזוג תעודת רווקות המאפשרת להם להינשא בנישואים רבניים.

התפתחות מוסר הידועים בציבור וההיזקקות הגוברת והולכת לנישואי קפריסין מורות שהכנסת מעדיפה הסדרים מהסוג הזה על פני חקיקת חוק נישואים אזרחי, אבל הן מורות גם על גבולות אפשריים לפיקוח ולהתערבות של המדינה בשטח הנישואים, שכן כאשר רבים בציבור אינם משלימים עם הגבלות החוק הקיים הם מוצאים דרכים לעקוף אותו וליצור מסלול מתחרה לנישואים הרשמיים.

### גזל מספר המוותרים על היזקקות לרבנות

בעשורים הראשונים לקיום המדינה נזקקו לנישואים כחול, ל"קידושים פרטיים" או לסטטוס של ידועים בציבור בעיקר מי שהיו "פסולי חיתון" מבחינתה של הרבנות. ואולם במהלך

הורגלו למוסד דתי לפי תביעתו של הבעל – כל אלה הגבירו את המרירות בציבור ודחפו רבים לחיפוש דרכים לעקיפת גזירות הדת וגזירות הרבנים. שינויים חלקיים שהיו בתחום הזה באו עקב מאבקים ציבוריים ועקב מציאת דרכים עוקפות שקיבלו גושפנקה חוקית על ידי פסיקת בתי המשפט.

דוגמה מובהקת לכך היא פרשת ה"ידועה בציבור כאשתו": ההכרה בזכויותיה של אישה שהיתה חברה-לחיים של גבר שהלך לעולמו, כאילו היתה אשתו. המעמד הזה נוצר והוכר כאשר מי שכיהן כקצין חינוך ראשי לאחר מלחמת העצמאות, המשורר והמורה אהרן זאב, תבע זכויות שוות לאלו של אלמנה לחברתו לתא המשפחתי של חייל, חבר קיבוץ, שנפל במלחמה. כמשך השנים התרחבו זכויות ה"ידועה בציבור כאשתו" לעניין חוק הגנת הדייר, לעניין חוק הירושה, לעניין זכויות רכוש, בביטוח הלאומי, בפנסיה ועוד. עם הזמן הוכרו גם הגברים ה"ידועים בציבור" כבני זוג נושאי זכויות.

פתרונות נוספים נמצאו באמצעות נישואים אזרחיים בחול, לרוב בקפריסין, שהכיר בהם בג"ץ בפסיקתו משנת 1962, שבה הורה לפקיד מרשם האוכלוסין לרשום נישואים כאלה בלי



קהילות ישראל. רשימות גלויות כאלה מכובדות יותר מן "הרשימות השחורות" של פסולי חיתון, המועברות בהסתר בין בתי הדין הרבניים ובלא הודעה מראש וללא שימוע. קרה שרבנים מסוימים ביטלו במפתיע נישואים – תוך גרימת עלבון והשפלה לבני הזוג ולמשפחתם – משום שמצאו בדגה האחרון, למשל, כי רב פלוני מחו"ל, שגייר את החתן או את הכלה, אינו בדשימת הרבנים המחמירים, או משום שנמצא פסול במי מהודרי הזוג או בכשרותם.

חשוב לדעת כי באין קידושים רבניים אין צורך בגיטין רבניים ואין בעיית איסור כוהן וגדושה, אין בעיית עגונה וחלוצה ואין בעיית ממזרות, הואיל וגם על פי ההלכה, ילד שנולד מאישה פנויה הוא ילד כשר, ואישה שלא קודשה כרת משה וישראל היא בחזקת פנויה. (ממזרים הם רק ילדים הנולדים לאשת איש מגבר שאינו בעלה או מגילוי עריות במשפחה.) בישראל חיות כיום משפחות חר-הוריות רבות, אשר ילדיהן כשרים לכל דבר ועניין.

מצדדי החוק מדגישים, כי בכל מקרה, מי שיבחר בכך יוכל לקבל עליו שיפוט רבני בענייני המעמד האישי גם אם יונהגו בארץ נישואים אזרחיים או רישום זוגיות במוסד אזרחי, כשם שמאמינים קתוליים בארצות שקיימת בהן חובת נישואים אזרחיים מקבלים עליהם חומרות בענייני נישואים וגירושים הנובעות מאמונתם הדתית.

בשנים האחרונות גברה התמיכה בתביעה להנהיג נישואים אזרחיים לכול ורישום מלא של הנישואים, אם במשרד הפנים ואם ברשויות המקומיות, ולאפשר לכל בני זוג להוסיף להם לאחר מכן טקס דתי לפי אמונתם, או בהתאם לזרם הדתי שאליו הם משתייכים, או בבית הכנסת ובקהילה המקובלים עליהם. לתמיכה בחקיקה כזאת מצטרפים גורמים דתיים רבים יותר ויותר, בהם אינטלקטואלים דתיים ואף רבנים, שרובם עדיין



במחקרים מתברר שרוב האוכלוסייה בישראל תומך בנישואים אזרחיים. בהעדרם, מוצאים פרטים פתרונות שונים לבעיה בתמונה: משרד נסיעות המציע ארגון חתונות אזרחיות באיטליה

השנים גדל מאוד מספר הזוגות שוויתרו מראש על ההיזקקות למוסד הרבני והסרירו את הקשר והמחויבות ביניהם על ידי "אמנת נישואים" לפי דיני חוזים. מאז שנות ה-70 של המאה ה-20 גדל מספרם של הזוגות הצעירים, וכן של אנשים שהקימו משפחה שנייה לאחר גירושים, המתנערים מהצורך להיזקק לרבנות. שיעור הנישואים ברבנות ירד מ-9.6 לכל 1,000 נפש עד ל-5.8 לכל 1,000 נפש. בשנת 1995. הידרה התלולה הזאת משקפת גם מגמה כלל-עולמית בירידה בהקמת משפחות חרשות, אבל לא פחות מכך את החלטתם של זוגות חרשים שלא להיזקק לרבנות.

עם העלייה הגדולה מברית המועצות לשעבר, מאז שנות ה-80 של המאה ה-20, החמירו הבעיות שבתחום המעמד האישי: חוק השבות מקנה לבאים מכוחו אזרחות, אך לא כל הבאים הם יהודים לפי ההלכה. בישראל חיים עתה כ-300,000 נפשות שאינן יכולות כיום, או לא יוכלו בעתיד, להינשא במסגרת הרבנות. לא כל אחד ואחת מוכנים לוותר על מוסד הנישואים ולהסתפק בהסכמים ובאמנות, מה עוד שזוג צעיר הזקוק להקלות בקבלת דיור ומשכנתה אינו זוכה להן באין נישואים רשמיים. יתר על כן, רבים אינם מוכנים ברמה העקרונית להשלים עם פסילתם לנישואים רשמיים.

על רקע זה מתנהל בכנסת ומחוצה לה, בכל שנות קיומה של המדינה, מאבק למען הנהגת נישואים אזרחיים. הצעות חוק רבות ברוח זו הונחו על שולחנה של הכנסת, אך את כולן רחה הרוב הקואליציוני. בפולמוס המתחולל סביב התביעה להנהגת נישואים אזרחיים מעלים מתנגדי החוק מקרב הנציגים הדתיים את הטענה כי הדבר יביא לפילוג העם ולריבוי ממזרים. אותם נציגים מציעים, למשל, שכל העולים שאינם יהודים כהלכה יגורו ואז תיפתר בעייתם. מצדדי החוק רוחים את הטיעונים האלה בטענה שגיוור הוא אקט דתי פולחני שיש בו מיסוד המרת דת. מדינה רמוקרטית חילונית אינה תולה אזרחות, כל שכן זכות להקמת משפחה, שהיא מזכויות האדם הבסיסיות ביותר, בהמרת דת. הם גם מביאים לדוגמה את אותן ארצות, דוגמת ארצות הברית, שנהוגים בהן נישואים אזרחיים על פי חוק ומי שרוצים מוסיפים להם טקס דתי, כל זוג לפי אמונתו. המציאות הזאת לא הביאה לידי "פילוג העם היהודי" לא בארצות הברית ולא במדינות אחרות שהמצב בהן דומה.

מצדדי חוק הנישואים האזרחיים גורסים גם כי עולים המבקשים מרצונם החופשי להתגייר יש לסייע בידם ולהקל עליהם את התהליך ולא להתנות אותו, למשל, בהתחייבות לקיים אורח חיים דתי לאחר הגיוור. כמו כן רוחים מצדדי החוק את הטענה, כי אם יתקבל החוק, ינהלו הקהילות החרדיות רישום נפרד משלהן, דבר שימחיש את אפשרות הפילוג בעם. ניהול רישום כזה נעשה כיום, נעשה בעבר והיה נוהג ברוב

האוניברסלית על זכויות האדם מיום 10 בדצמבר 1948 וכן באמנות בינלאומיות אחרות.

מכל סוגיות המעמד האישי סוגיית הנישואים האזרחיים נתפסת בעיני רוב הישראלים כמרכזית ביותר. בכל המחקרים שנעשו בעת האחרונה התברר כי רוב האוכלוסייה היהודית בישראל מצרדת בהנהגת נישואים אזרחיים. העובדה הזאת ממדיצה גורמים בזירה הפרלמנטרית ומחוצה לה לתבוע כי ישראל תלך בדרך שהלכו בה במדינות דמוקרטיות באירופה של ממסדים הדתיים בהן יש השפעה חזקה, ותכריע בסוגיות של יחסי רת ומדינה במשאל עם. העניין הזה חשוב במיוחד נוכח העלייה הגדולה שהגיעה ארצה מברית המועצות לשעבר, שרבים בה הזכאים לעלות לפי חוק השבות אשר מסומנים כזרים וכ"גויים" ועורמים לפנייהם קשיים, והוא תובע את פתרונו.

עם ראשית המאה החדשה נראה כי הלחץ החברתי על הממסד הדתי בישראל, וגם שינויי נימה בתוכו, יוצרים סיכוי מסוים להנהגת נישואים אזרחיים בישראל בעתיד. הדבר יסלק פגם מהותי הקיים היום במבנה הדמוקרטי של ישראל, ויקדם לא רק את שוויון הזכויות של נשים וגברים – גם בקרב היהודים וגם בקרב המשתתיים לדתות אחרות – אלא גם את מימוש אופייה המודרני והחילוני ביסודו של המדינה.

#### לקריאה נוספת:

מנחם אלון, חקיקה דתית כחוקי המדינה, כנסת ובשיפוט בתי המשפט, ירושלים תשכ"ה.

שולמית אלוני, נשים כבני-אדם, ירושלים 1976.

משה זילברג, המעמד האישי בישראל, ירושלים תשכ"ה.

אריאל רוזן-צבי, דיני המשפחה בישראל – בין קודש לחול, תל-אביב 1990.

בנציון שרשבסקי, דיני משפחה, ירושלים 1993.

אינם מעיזים להביע את עמדתם כפומבי. משפטנים דתיים נודעים, כמו פרופ' אריאל רוזן-צבי המנוח והפרופסורים פנחס שיפמן וירידיה שטרן, תרמו תרומה ייחודית לדיון הציבורי בסוגיה החשובה הזאת.

ראוי לציין גם כי הכפיפות לרשויות הדתיות בתחום המעמד האישי היא מלידה עד פטירה. כבר בעת רישום הלידות בבית החולים קיימת בקרה על כשרותו של היילוד. לכל בתי החולים ליולדות ניתנת הוראה שלא לרשום את שם האב ליולדת שהיתה גרושה בטרם נישאה לאבי הילד, שמא הילד ממזר. כמו כן היילוד מסווג מיד עם רישום לידתו לעדתו לפי מוצא האם. כך גם בעת הסתלקותו של אדם מהעולם: עד לפני שנים לא רבות המונפול על קבורת יהודים היה בידי "החברה קדישא", שהקפידה שלא יובא לקבר ישראל מי שאינו יהודי כהלכה, סירבה לקבור בני משפחה בשל ספק ביהדותם ואף היו מקרים של הוצאת מתים מקברם כנימוק שנקברו בטעות כיהודים. רק בשנים האחרונות חלו שינויים מסוימים בתחום הזה (ר' קבורה אזרחית-חלופית במדור זה).

ישראל היא מדינה שיש בה, בעיקרון, דמוקרטיה מהותית. שוויון זכויות מלא לכלל אזרחיה, ללא אפליה, אמור אפוא להיות תנאי יסודי לקיומה. אבל בשל ריני הנישואים הדתיים, כרי לא לפגוע בחוק הרבני והמוסלמי ותוך פשרה עם המפלגות הדתיות, הוצא מ"חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" – שהוא חוק קונסטיטוציוני ממדרגה ראשונה – סעיף השוויון, שהוא הסעיף החשוב ביותר בכל חוקה דמוקרטית. מחרל זה הותיר את האישה מופלית לרעה, חסרה זכויות של ריבונות עצמית וחירות בתחומים שונים, וכפופה בהם לגזירות מימי קדם שאינן מתיישבות עם האמונה בחירות האדם ובשוויון זכויות מלא לנשים, הראויות לכבוד ולחירות "במעשה הנישואים, בזמן הנישואים ובעת הפקעת הנישואים", כאמור בהכרזה

## פסיקות הלכה בעניינים מדיניים

### אריה נאור

בעניינים מדיניים ובראשם עתיד השטחים שכבש צה"ל במלחמה. פוסקי ההלכה האורתודוקסים נחלקים בשאלת היחס למדינה, האם יש לראות בה את "ראשית צמיחת גאולתנו", כמאמר התפילה לשלום המדינה, או יש לראות בה את השלב האחרון של הגלות, כמאמרו של הרב אברהם ישעיהו קרליץ ('החזון אי"ש'), פוסק ההלכה המרכזי של האורתודוקסיה בארץ-ישראל בדור הקמת המדינה. מי שסבורים שהמדינה היא הגשמת חזון הגאולה של נביאי ישראל, כדעת הרב הראשי שלמה גורן, סבורים גם שיש לעצב מדיניות לפי ההלכה, ומכל

פסיקת הלכה בעניינים מדיניים היא חלק מתגובתה של האורתודוקסיה היהודית לאתגרי המודרנה, לציונות המדינית ולתקומת מדינת ישראל, ובייחוד לתוצאות של מלחמת ששת הימים. אף על פי שמייסדי המדינה פעלו לאור חזונו של הרצל בדבר השארת הרבנים בבתי הכנסת וקציני הצבא בקסקרטינים, הביאו תוצאות מלחמת ששת הימים לירי תמורה מופלגת במעמדן החברתי-פוליטי של שתי הקבוצות כאחד. קציני הצבא הבכירים היו למקור הגיוס העיקרי למשרות שלטוניות רמות, והרבנים נעשו, לפחות בעיני חלק מן הציבור, למורי הוראה

בתלמוד קביעת המדיניות מוצגת כפסיקת הלכה לכל דבר: המלך היה אמור לשאול בעצת בית הדין קודם שהיה מחליט על צעדיו, ואחר ממבחיני הלגיטימציה של מלחמה הוא החלטת הסנהדרין. כך, מכל מקום, תואר העבד המדיני במסכת סנהדרין כמשנה, שנחתמה בשעה שלא היה הווה מדיני עצמאי ליהודים. בספרות השאלות והתשובות (שו"ת) העשירה כמעט אין דיון בסוגיות מדיניות כלשהן. כיוון שלא נשאלו השאלות, לא חיפשו תשובות. המקורות מעטים ובסיס האנלוגיה אינו יציב דיו להסקת מסקנות ודאיות. הרמב"ם אמנם סיכם את המקורות התלמודיים בהלכות מלכים ומלחמותיהם בסיום הקודקס שחיבר משנה תורה ובין פרשניו התעוררו חילוקי דעות, כגון השגות הרמב"ן הסובר שגם בזמן הזה חלה על עם ישראל מצוות כיבוש הארץ. ואולם הקודקס שלפיו נהגו יהודים הלכה למעשה מאז התקבל, במאה ה-16, שולחן ערוך, לא עסק כלל בשאלות הנוגעות לחיים מדיניים ולשלטון מדיני.

### מפנה על רקע החילון

המפנה התחולל על רקע תהליך החילון שעבר על העם היהודי. האורתודוקסיה שהתפתחה על רקע החילון נקטה את עמדתה גם לנוכח התארגנות התנועה הציונית, וגיבשה דפוס תגובה שהוא פחות מפסק הלכה מפורש ומנומק בנימוקים הלכתיים לפי כללים אנליטיים, והוא "דעת תורה", שעניינה העמדה הראויה, לדעת הרבנים, בהתאם להלכה אך לא דווקא בהסתמך על הלכה קיימת. היצירה הזאת אופיינית לעידן המודרני, ומקור הלגיטימציה שלה הוא המדרש: את הפסוק "על פי התורה אשר יורוך..." לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא) דרשו חז"ל, שאפילו אומר בית הדין המוסמך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל, חייבים לעשות כפי שהורה. ברוח זו נקבעה עמדה בשאלה המדינית המרכזית שעמדה לפני העם כעת ההיא: האם מותר, במונחי ההלכה, לנקוט יוזמה מדינית עצמאית? שוללי הציונות תלו את עמדתם במאמר הגמרא במסכת כתובות ברבר שלוש השבועות שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל, ומהותן שלא לעשות פעולה עצמאית לשינוי המציאות ההיסטורית של עידן הגלות. הדעות נחלקו גם במחנה הציונות הדתית, ולא הכול תמכו באסטרטגיה אקטיביסטית לקידום המטרה הלאומית.

כשעלתה על הפרק תוכנית החלוקה בשנת 1937, "תוכנית פיל", נשאלו רבנים לדעתם בעניין הלגיטימיות ההלכתית שלה. השאלה שהטרידה אותם לא היתה עצם מעשה החלוקה, שלא היה בידי נציגי העם להחליט עליו, אלא הסבמתם שהוצאת התוכנית לפועל הותנתה בה. שאלה מהסוג הזה לא הועמדה מעולם על סדר יומם של פוסקי הלכות, ולפיכך באו לכלל

מקום אסור לקבוע מדיניות הסותרת את ההלכה. ערב הקמת המדינה ובשנותיה הראשונות הוצע לחדש את מוסד הסנהדרין – 71 חכמים שפסקו בימי קדם בכל עניין ומילאו את תפקידי הרשות המחוקקת והרשות השופטת גם יחד. פסיקת הלכה בעניינים מדיניים חורגת מן המקובל בדמוקרטיה המודרנית, לפי שהיא מפקיעה את סמכות ההכרעה מידי הפרט והכלל והופכת את קביעת המדיניות ממעשה פוליטי לפסיקת הלכה, כלומר להכרעה משפטית שלא על יסוד המשפט החילוני מעשה ידי אדם, אלא על אדני התורה. כך מתקדשת קביעת המדיניות, מתערערת סמכות מוסדותיה של המדינה ונפגמת ריבונות העם. ההלכה רואה את מקור סמכותה בתורה שבכתב, ואת האמור בה היא מפרשת בדרך אנליטית לפי כללים לוגיים ואנלוגיים מוגדרים. היצירה הפרשנית הזאת היא התורה שבעל פה. היא נקבעת מתוך עיון ודיון בשאלות מסוימות שהובאו לפני החכמים לליבון ולהכרעה, והתפתחותה ההיסטורית היא קזואליסטית, כלומר מבוססת על ניתוח אירועים ועל שקלא וטריא – דיון כמשמעותם. מטבע הדברים ההלכה מכירה בפלורליזם רעיוני במסגרת השיטה והיא מעניקה לגיטימציה למחלוקת, בבחינת "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". ההלכה היא שיטה משפטית כוללת, החלה, מנקודת ראותה, על כל מעשי היחיד והציבור, ואין להפקיע דבר מתחומה. "הפוך בה והפוך בה דכולה [שהכול] בה", מורה המשנה, במסכת אבות. אין כמעט תחום פעילות אנושי שאין ההלכה קובעת הסדר נורמטיבי לו. תחולתה היא על רשות היחיד ועל רשות הרבים, והיא הקובעת את עצם ההבחנה בין הרשויות ואת נפקותה, כלומר, את תקפותה לכל עניין ועניין. דבר הלמד מעניינו, שמנקודת ראותה של ההלכה גם ענייני מדינה נכללים במסגרת סמכותה. ההלכה רואה בעצמה מוסמכת לקבוע כיצד יש לעצב מדיניות ומהו מתחם הלגיטימיות של מדיניות בתחום זה או אחר. ואולם בתוקף הנסיבות ההיסטוריות לא התפתח קודקס הלכתי בעניינים מדיניים, כפי שהתפתח כתחומים אחרים של חיי הפרט והקהילה. כבוא רבנים לפסוק הלכה בענייני מדינה אין להם מאגר תקדימים ושולחן ערוך להישען עליהם, ועל כורחם הם נאלצים לפרש בעצמם את המקורות הראשוניים שההלכה מתבססת עליהם. מעצם טיבה הפרשנות הזאת מוציאה אותם ממסגרת השיטה המקובלת שלא לפסוק הלכה בהסתמך על המקורות האלה בלבד, שהרי מהות הקזואליסטיקה היא ניתוח משווה של אירועים, ואין לנו למה להשוות סוגיות של מדיניות. מן הבחינה הזאת אינה דומה פסיקת הלכה בעניינים מדיניים לפסיקת הלכה בכל סוגיה אחרת, שהתפתחה בהדרגה במשך הזמן. על רקע זה מתעורר ספק בנוגע ליכולתה של ההלכה ולסמכותם של חכמים לפסוק בזמן הזה בענייני מדינה.

אחרי מלחמת העולם השנייה הועלה רעיון החלוקה מחדש, אך בשל הנסיבות ההיסטוריות היה הפולמוס מינורי. כנגד זה התעורר בעולם החרדי פולמוס אחר, בשאלת הלגיטימיות של עצם קיומה של מדינת ישראל. הרבי מסאטמר, ר' יואל טייטלבוים, היה ראש וראשון לשוללים את מדינת ישראל, ובהשראתו פסק בית הדין של העדה החרדית שאסור להשתתף בבחירות לכנסת ולשאר רשויות השלטון במדינה. רבני מועצת גדולי התורה לא קיבלו עמדה זו. הם קיבלו את פסיקתו של 'החזון אי"ש', ר' אברהם ישעיהו קרליץ, ולפיה ההשתתפות בבחירות וההצבעה בעד אגודת ישראל היא מצווה. ואולם כפרוץ משבר גיוס הכנות, בראשית שנות ה-50, הוא אסר על נציגי אגודת ישראל להשתתף בממשלה, לכל יישאו באחריות משותפת לפעולותיה, משום שעל גיוס בנות לצה"ל חל, לדעתו, דין 'יהרג ולא יעבור', כאילו בגילוי עריות מדובר. מאז ועד היום לא התירו 'גדולי התורה' לנציגיהם להיות שרים, וכשהשתתפו בקואליציה נשאו משרות של סגני שרים ויושבי ראש ועדות, אך לא היו חברים בממשלה.

מיד אחרי מלחמת ששת הימים פסק הרב צבי יהודה הכהן קוק כי ההלכה אוסרת לוותר על השליטה בכל מקום שבכש צה"ל כמלחמה. המרכיב ההלכתי של עמדתו היה דין "לא תחנם", ומסקנתו שלא יהיה תוקף להחלטה של הממשלה בדבר ויתור טריטוריאלי, בהיותו סותר את דין התורה. פסיקה זו היתה ראשונה כשורת הכרעות נורמטיביות של רבנים שוללי פשרה טריטוריאלית. הרב צבי יהודה נימק את מעורבותו בפולמוס על עתיד השטחים באומרו: "הפוליטיקה של כלל ישראל היא תורה, היא קדושה", שהרי, לשיטתו, "מדינת ישראל היא עניין אלוהי". ביחסו ערך של קדושה להכרעות מדיניות הוא הפך את הפוליטיקה לעניין תיאולוגי, ואפילו משיחי, והחיווי הנורמטיבי המוחלט לא הותיר מרווח לשיקול דעת. לדירו, התורה ניתנה משמים והקדושה נובעת מהחלטתו של הקב"ה, ומכאן שלא כירי אדם לשנות את המציאות הזאת. מהלך הגאולה הוא חד-סטרי: משעה שהחל תהליך הגאולה אין בו נסיגות, ולא זו בלבד שאסור לוותר ולפגום בקדושה, אלא שהדבר גם לא יצלח. לא רק בהיקף השטח שבידי ישראל מדובר, אלא גם בסמכויות השלטון ובתפקידיו. מכאן השלילה המוחלטת של רעיון האוטונומיה לפלסטינים, רעיון שיש בו "סידור של שותפות בהחלטיות שלטונו על ארצנו זאת כולה", ושותפות בשלטון אסורה, לשיטתו, בתוקף איסור "לא תחנם". העמדה הזאת על שני אדניה, ההשקפתי וההלכתי, הנחתה את הזרם 'האמוני' בציונות הרתית והיא היסוד לפסיקת הלכה מפי תלמידי הרב צבי יהודה ותלמידי תלמידיו, השוללים לא רק ויתורים טריטוריאליים אלא גם ויתורים פונקציונליים לפי שיש בהם צמצום שלטון ישראל בארץ. עם זה הסכים הרב צבי יהודה

מסקנה מדינית על דרך של אנלוגיה מהלכות ספר תורה (ספר תורה נפסל לשימוש אם חסר בו משהו, אפילו אות אחת), מהלכות מכירת בתי כנסת (אין תוקף משפטי למכירת 'בית כנסת של כרכים', בהיותו שייך לציבור כולו), מהלכות אפטרופוס של יתומים (אין הוא רשאי לוותר על זכויותיהם הקנייניות), או מדיני שטרות (המחזיק בשטר ואינו יכול לגבות את כל החוב רשאי לקבל מה שאפשר ולזקוף את השאר על חשבון החוב). גישה פרגמטית מעין זו עשויה להתנגש בהלכה האוסרת למכור לגוי קרקע בארץ-ישראל: את איסור התורה "לא תחנם" (דברים ז, ב) שנאמר על שבעת העממים בעת כיבוש הארץ פירשה הגמרא כמסכת עבודה זרה כאיסור משולש: לא לתת להם חנייה בקרקע, לא לתת להם חן (שלא לשבחם) ולא לתת להם מתנת חנין. על דרך האנלוגיה ובהסתמך על פסקי ראשונים החילו שוללי החלוקה את האיסור גם על הסכמה לריבונות זרה בארץ-ישראל.

מתוך הדיון כשיקול ההלכתי אנו למדים שהמשא ומתן ההלכתי אינו נקי משיקול פוליטי ופעמים ההלכה מגויסת למתן לגיטימציה לעמדה שנקבעה בלאו הכי. ההשקפה היא הקובעת את הפרספקטיבה הפרשנית, וכמה רבנים פסקו הלכה על יסוד עמדה שנתמכה בהשקפה. הרב יעקב משה חרל"פ ניסח את העמדה הגורסת שהנכונות לוותר על חלק מהארץ כמוה כהכחשת יהדותו של הנוקט עמדה זו, ולכן מוטב לאדם לקצץ כהונות ידיו ולא לחתום על חוזה בינלאומי שיש בו ויתור על זכויות לאומיות בארץ-ישראל. הווייתו כשלעצמו פוגם בקדושת הארץ. אין הבדל בין ויתור מרובה לבין ויתור מועט, ומכאן איסור מוחלט ובלתי מותנה לוותר על משהו מתוך שיקולי מדיניות אינסטרומנטליים.



אחרי מלחמת ששת הימים היו רבנים שטענו כי ההלכה אוסרת לוותר על מקום שצה"ל כבש במלחמה. הרב הראשי האשכנזי שלמה גורן הוציא פסק הלכה מפורש נגד ויתור כלשהו על שטחים בטענה ש"חוק לאומי או בינלאומי הסותר את ההלכה – בטל" לעומתו התיר הרב עובדיה יוסף ויתורים טריטוריאליים למען אינטרסים לאומיים ומטעמי "פיקוח נפש"



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה

אחרי חתימת הסכמי אוסלו, ושוב עם "תוכנית ההתנתקות" של שרון, היו רבנים שהכריזו כי אין תוקף להחלטות הממשלה, קראו לחיילים לסרב למלא פקודה ואף רמזו כי על שרי ממשלה המבצעים תוכנית הכרוכה בנסיגה משטחים חל "דין רודף". בתמונה: הפגנה מול הכנסת נגד תוכנית ההתנתקות בהשתתפות הרב הראשי הספרדי לשעבר מרדכי אליהו

הרב גורן את פסק ההלכה הקורא לחיילי צה"ל לסרב למלא פקודת נסיגה בארץ-ישראל.

## קריאות לסרב למלא פקודה

בתקופה שבין חתימת הסכם ישראלי-אש"ף באוסלו (1993) לבין רצח רבין (1995) התפרסמו כמה פסקי הלכה הקוראים לסרב למלא פקודה, וכשהחליטה הממשלה להינתק מרצועת עזה (2004) שוב התפרסמו פסיקות רבנים שלפיהן אין תוקף להחלטות הממשלה. כינוס רבנים שנערך כחורשיים אחרי חתימת הסכם אוסלו פסק: "אסור למסור חלקים מארץ-ישראל הנמצאים בירינו לידי נוכרים", "החלטה לעשות זאת מחוסרת סמכות ולכן בטלה, וההסכם עם אש"ף פותח פתח לסכנת נפשות ולכן "כל המתירשל במניעת ביצוע ההסכם" עובר על מצוות לא תעשה: "לא תעמוד על דם רעך". משמע, חובה על יהודי הנשמע לפסיקת הרבנים הללו לפעול כדי לסכל את הוצאת ההסכם לפועל, ואם לא יעשה כן ייתפס בעבירה חמורה. הפסוק שהביאו לחיזוק דבריהם הוא היסור התלמודי לדין הרודף אחר חברו להורגו, שמותר – יש אומרים: חובה –

לנסיגת צה"ל מלבנון בתום 'מבצע ליטאני' (1978), משום שהכניסה ללבנון לא היתה לשם כיבוש אלא לצורך הנהגת סדרי ביטחון. במלחמת לבנון (1982), אחרי מותו, נחלקו תלמידיו בשאלה אם ההלכה מחייבת להתנחל ברום לבנון, בהיותו חלק מארץ-ישראל.

פסק הלכה מפורש נגד ויתור כלשהו על שטחים ועל סמכויות השלטון פסק הרב הראשי לישראל שלמה גורן. לשיטתו, אין צורך בסיפוח השטחים המוחזקים לישראל. כל מקום בתחומי הארץ המובטחת שאין נוכרים שולטים בו בפועל הריהו נתון לשלטון ישראל ולפיכך ההלכה אוסרת להוציאו מרשות ישראל. "חוק לאומי או בינלאומי" הסותר את ההלכה בטל. גם במדינת ישראל אין תוקף לחוק, וכל שכן להחלטת ממשלה, הסותרים את ההלכה, ולפיכך גרס שאין שום תוקף להחלטות ממשלת ישראל, או להחלטות הכנסת, בדבר ויתורים טריטוריאליים או פונקציונליים. יתר על כן, פקודה צבאית לנסיגה סותרת את ההלכה ולפיכך היא בטלה ואסור לקיים אותה: "חייל שמקבל פקודה הנוגדת את חוקי התורה, עליו לקיים את ההלכה של התורה ולא את הפקודה החילונית... אין לציית לפקודה צבאית הנוגדת את מצוות התורה". כך נימק

שנעשה על ידי "ממשלת השמאל", שאותה שלל בכל תוקף מטעמים שבהשקפתו הדתית. עוד זרם שהתפתח בהלכה גורס שאל לה להתערב כלל בוויכוח המדיני. הרב חיים דוד הלוי, חתן פרס ישראל לספרות תורנית ורבה הראשי של תל-אביב, פסק שכוח ההלכה הוא בהינזרותה מפוליטיקה ולכן יש להשאיר את ההכרעה בידי נבחריו והיא תהיה לגיטימית.

כשהחליטו רשויות המדינה לפנות את היישובים בחבל עזה ('ההתנתקות' – 2005) שוכ נמצאו רבנים שאסרו לקיים את החלטות המדינה והתנבאו שהן יבוטלו. גם ביטויי הסתה נגד ראש הממשלה הושמעו. אולם קריאתם להיילי צה"ל לסרב פקודה לא נענתה, למעט מקרים ספורים. חלק מהמתנחלים ותומכיהם, שהחלו ב'התנגדות פסיבית' לפינוי, הגיעו לידי עימותים חריפים עם כוחות הביטחון. ציבור המתנחלים ברובו קיבל לבסוף את דין המדינה.

### לקריאה נוספת:

- יצחק אנגלרד, "הבעיה ההלכתית של מסירת שטחים מארץ-ישראל", הפרקליט, מא (1993), עמ' 13-34.
- יעקב בלידשטיין, "ההלכה – עולם הנורמה היהודי", מסע אל ההלכה – עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי (ערך ע' ברהולץ), תל-אביב, 2003, עמ' 21-58.
- אריה נאור, ארץ-ישראל השלמה – אמונה ומדיניות, חיפה ולוד, 2001.
- מנחם פרידמן, "מדינת ישראל כדילמה דתית", אלפיים, 3 (1990), עמ' 24-68.
- אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל-אביב, 1993.
- ירידיה צ' שטרן, פסיקת הלכה בשאלות מדיניות, ירושלים, 1999.

## אורי בן-אליעזר

היתה למעשה השלד שעל בסיסו קם צה"ל. נציגי "המזרחי" ו"הפועל המזרחי" השתתפו במפקדה הארצית של ה"הגנה" וצעירים דתיים ציוניים היו משולבים במערכותיה של ה"הגנה". לאחר קום המדינה, משהחלו להתגבש ההסדרים שכונו לאחר מכן הסדרי הסטטוס קוו, בנוגע לסוגיות מתחום יחסי הדת והמדינה, הם הוחלו בהדרגה גם על הצבא, ואפשרו את שילובם של הדתיים בפדיונות המדינה השונים. הסדרים אלה כללו בעיקר: שמירת שבת וכשרות בכל המתקנים הצבאיים, אספקת שירותים דתיים לחיילים שומרי מצוות והקפדה על כללי ההלכה בבתי הקברות הצבאיים.

להציל את הנדרף גם במחיר נטילת נפשו של הרודף, כאמור במסכת סנהדרין. ואכן, במהלך השנתיים שבין הכינוס לבין רצח רבין עסקו רבנים ותלמידיהם בשאלה אם חל הדין הזה על ראש הממשלה. אף על פי שלא ידוע על פסק הלכה מפורש הקובע שדינו של יצחק רבין הוא דין רודף ומוסר, היה בעצם העיסוק ההלכתי בשאלה זו כדי להתיר את דמו. הרוצח אף טען שלא היה עושה את מה שעשה לולא היה לו על מי להסתמך.

אחרי רצח רבין התפרסמו חוות רעת הלכתיות בגנות הרצח והרוצח. חשבון נפש הוביל גם את חשובי הרבנים שוללי הוויתורים לניסוחים מתונים יותר של עמדותיהם. ואולם לגופו של עניין לא השתנו העמדות, ומי שרואה בויתור עבירה על מצוות התורה מתקשה להתירו.

לעומת הגישה השוללת ויתורים בארץ-ישראל התפתחה מאז מלחמת ששת הימים גם גישה התומכת בויתורים כאלה, אם יביאו תועלת לאומית – שלום עם ארצות ערב או מניעת שפיכות דמים. כך פסק הרב עובדיה יוסף. גם רבנים מתונים בזרם הרתי-הלאומי פסקו שבתנאים מסוימים מותרת העברת השליטה בחלק מארץ-ישראל לידי ערבים. על יסוד ריץ פיקוח נפש, הרוחה כמעט את כל המצוות, פסקו רבנים מתונים שגם ההלכות המשמשות לאחרים נימוק לשלילת ויתורים מדיניים נרחות מפני פיקוח נפש, קל וחומר פיקוח נפש לאומי. שלילה גורפת של ההתנגדות לויתורים יש בשיטת הרב אליעזר מנחם שך, ראש ישיבת פוניבז' ומנהיג הזרם הליטאי בקרב החרדים: הכוחניות שבהחזקת השטחים בניגוד לדעה המקובלת בעולם היא כשלעצמה חטא, הן מצד ההשקפה והן מצד ההלכה. לפיכך שלל את סיפוח רמת הגולן לישראל ותמך בשלום עם מצרים ובפירוק חבל ימית. ומצד אחר שלל את הסכם אוסלו משום

## צה"ל בצומת יחסי הדת והמדינה

שאלות מתחום יחסי הדת והמדינה וכן מתחום היחסים בין דתיים לחילונים התעוררו מיר עם הקמת צה"ל, בעיצומה של מלחמת העצמאות. השאלה הראשונה שעלתה, בהקשר הזה, על סדר היום הממלכתי היתה שאלת גיוסם של תלמידי הישיבות. כבר בטרם הוקם צה"ל, ב-9 במאוס 1948, הוציא ראש המפקדה הארצית של ה"הגנה", ישראל גלילי, הוראה זמנית הפוטרת את תלמידי הישיבות מחובת הגיוס שהוכרזו בצו המוסדות הלאומיים.

דגם היחסים בין חילונים לרתיים שעוצבו במסגרת ה"הגנה" השפיע מאוד על התפתחותם גם במסגרת צה"ל, שכן ה"הגנה"



בחור חרדי בפתח לשכת הגיוס. אי גיוסם של תלמידי ישיבות לצבא היה בין הנושאים שהרבו להעסיק את דעת הקהל. יש גורסים שהימנעות החרדים מגיוס אינה נובעת רק מן הפחד מהיסחפות צעירים חרדים לעולם החילוני, כי אם גם מגישתם האנטי-ציונית

הישיבות למעגלי העבודה ואף היו שראו בכך פריצת דרך בכיוון של הכרה בזכות להשתחרר משירות צבאי מנימוקי מצפון. מול הסירוב החרדי לגיוס לצה"ל בלטה נכונותם, ואף רצונם, של מנהיגי הציבור הדתי-הציוני לשלב לימודים בישיבה עם השירות הצבאי. מנהיגים אלה גיבשו, יחד עם שלטונות הצבא, ארכעה מסלולים משולבים כאלה, שהבולט בהם הוא מסלול ישיבות ההסדר. ישיבת ההסדר הראשונה, כרם דיבנה, נוסדה ב-1953, אך קיבלה הכרה רשמית רק ב-1965. על פי ההסדר, מגויסים הצעירים ל-4 שנים, ומתוכן שנה וחצי שירות פעיל והיתר לימודים בישיבה. ב-1976 הוארכה תקופת השירות ל-5 שנים. בראשית שנות ה-90 כבר פעלו 16 ישיבות הסדר.

### סוגיית גיוס הבנות

סוגיה אחרת שהעסיקה את הכנסת ואת דעת הקהל היתה שאלת גיוס הבנות לצה"ל. המסורת של השתתפות נשים ב"השומר", ב"הגנה" ובארגוני המחתרת האחרים, וכן בגיוס ליחידות הצבא

הנושא שהעסיק את דעת הקהל יותר מכול בהקשר הזה היה אי גיוסם של תלמידי הישיבות לצבא. לאחר קום המדינה הוריע דוד בן-גוריון, ראש הממשלה ושר הביטחון, לוועדה של מועצת המדינה הזמנית כי מרובך ב"רחיית שירות", שהיתה למעשה פטור משירות לכל רבר, לכ-400 תלמידי ישיבות. ראשי הישיבות החרדיות ומנהיגיה של אגודת ישראל רחו כל הצעות פשרה שבהן הומלץ שהתלמידים יעברו לפחות תקופת אימונים קצרה. חוקר החכרה החרדית מנחם פרידמן גורס שלא רק הפחד מפני היסחפות הצעירים החרדיים לעבר החילוניות המדינית מנהיגים אלה בסירובם, אלא גם גישתם האנטי-ציונית. להערכתו, הסכים בן-גוריון להסדר לא רק משום שגרס כי המספר ההתחלתי הקטן יקטן עוד יותר בעתיד עקב תהליך החילון שיפקוד את הדור הצעיר החרדי, אלא גם מתוך רצונו להתפייס עם המחנה החרדי ומתוך הערכה כי שימורו של עולם הישיבות חשוב לישראל כמרכז רוחני של העם היהודי. בשנת 1949 הורה בן-גוריון על הסדר קבע של דחיית שירות למי ש"תורתו ואמונתו". כעבור עשור, ב-1958, הוא הגיע למסקנה כי יש לבטל את ההסדר, משום שהנימוק לעשיית ההסדר המיוחד שהיה קיים בראשית ימי המדינה שוב אינו מתקיים; ואולם את מסקנתו זאת לא הביא לכלל יישום. ב-1968 הורה שר הביטחון, משה דיין, להכפיל את מכסת הפטור, ל-800 תלמידי ישיבות. ואולם ב-1977, לאחר עליית הליכוד לשלטון, בוטלה המכסה ומספרם של משוחררי הגיוס מקרב תלמידי הישיבות גדל והלך. כך, למשל, בשנת 1996/7 עמד מספרם על 6.0% מכלל חייבי הגיוס ואילו בשנת 2003/4 הוא כבר הגיע ל-9.6%.

לנוכח הביקורת הגוברת בציבור כלפי התופעה הזאת, ובעקבות פסיקתו של בג"ץ בעניין, מינה ב-22 באוגוסט 1999 ראש הממשלה ושר הביטחון, אהוד ברק, ועדה ציבורית "לגיבוש ההסדר הראוי בנושא גיוס בני ישיבות לצה"ל", בראשות השופט בדימוס צבי טל (ועדת טל). הוועדה הגישה את המלצותיה באפריל 2000 ובמרכזן המלצה הפותחת פתח לתלמידי ישיבות לעבור מתחום הישיבה אל מעגל העבודה, בלי שיהיו מחויבים לשירות צבאי מלא, אלא רק לשירות צבאי מקוצר מאור או לשירות אזרחי. ב-23 ביולי 2003 אישרה הכנסת את "חוק טל". מסקנות ועדת טל התקבלו בתגובות מעורבות: רבים בציבור החרדי קיבלו אותן בברכה, שכן לראשונה נקבע בחוק הפטור לבני ישיבות, אך גורמים חרדיים אחרים יצאו נגד הפשרה שהגיעה אליה הוועדה. רבים בציבור החילוני קיבלו בביקורת חריפה את מסקנות טל וטענו כי מדובר בחוק המעניק גושפנקה לגיטימית לתופעה של אי שוויון בסיסי; יחד עם זאת גם בציבור החילוני, כולל באגפו הרדיקלי, נשמעו קולות שצידדו בהרחבת האפשרויות של המעבר מעולם



עם אגודת ישראל בשנת 1977 נקבע כמפורש כי לא יותקנו תקנות לחוק. עוד קודם לכן, בראשית שנות ה-70, פעל שר הסעד, מיכאל חזני, להפיכת השירות הלאומי למערכת התנדבותית, המופעלת באמצעות עמותות המקורבות למפד"ל ומתמקדת בתחומי החינוך, הבריאות והרווחה. ואולם המתקפה החרדית-דתית, החוזרת ונשנית, נגד גיוס בנות לא הצליחה לבלום את המאבק למען שוויון מעמדן של הנשים בצה"ל ושילובן במגוון רחב יותר של המקצועות הצבאיים.

בימיה הראשונים של המדינה נאכפו הסדרי הסטטוס קוו בצה"ל רק בהדרגה. למשל: עד 1954 נשאו טקסי הזיכרון בחלק מבתי העלמין הצבאיים אופי ממלכתי-חילוני, ורק בשנה זאת הוצאו פקודות מטכ"ל שחייבו שילוב מרכיבים דתיים בטקסים. השפעה רבה ביותר על עיצוב היחסים בין דתיים לחילונים נודעה לרב הצבאי הראשי הראשון, שלמה גורן, שכהן בתפקידו מ-1948 עד 1971. גורן, שהתבלט בפעילותו הנמרצת ובהבעת השקפותיו, גם כשחרגו מתחום העניינים שבסמכותו, הקים את מערכת הרבנות הצבאית והרחיב אותה, הסדיר שירותים דתיים לחיילים ופעל לפתרון בעיות הלכתיות הכרוכות בשירות

הבריטי במלחמת העולם השנייה, ביקשה את המשכה הטבעי עם הקמת צה"ל. גם הצורך הרחוק בתגבור כוח האדם העומד לרשות הצבא בתקופת מלחמת העצמאות חיזק את המגמה של גיוס בנות לצבא. חוק שירות הביטחון הוחל מלכתחילה גם על אזרחיות ישראליות יהודיות מעל גיל 18, אלא אם כן מדובר בצעירה נשואה, לוקה בבריאותה או דתייה. נציגי הציבור החרדי יצאו בחריפות נגד כל גיוס של בנות לצבא, אך התפשרו על פטור מגיוס לבנות המכריזות על דתיותן. ב-1951 העלה בן-גוריון את התביעה כי בנות המצהירות על דתיותן יידרשו להוכיח כי אמת בפיהן, ויחויבו בשירות לאומי כתחליף לשירות הצבאי. תביעתו עוררה התנגדות חריפה בקרב החרדיים וכן פולמוס סוער גם בתוך הציונות הדתית. הרבנים הראשיים יצאו בנחרצות נגד כל גיוס של בנות ונתמכו בידי רבים ממנהיגי "הפועל המזרחי". לעומתם הזדהו עם תביעת הגיוס נציגי הקיבוץ הדתי וסיעת "למפנה" במפלגה. ב-1952 התקבל חוק השירות הלאומי ונציג אגודת ישראל פרש במחאה מהממשלה. המחנה הציוני-הדתי תמך לבסוף בחוק, שאגב, מעולם לא יושם, בהעדר תקנות. בהסכם הקואליציוני של ממשלת בגין

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



צה"ל נהפך בהדרגה מצבא ממלכתי המורכב ברובו מחילונים לצבא הנתון להשפעה גוברת והולכת של חוגים דתיים-לאומיים. בתמונה: שריונאים, בוגרי "ישיבות ההסדר", 1992





תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

הניצחון המהיר במלחמת ששת הימים הביא חוגים מסוימים בציונות הדתית לראות במלחמה אירוע משיחי של כיבוש שטחי ארץ-ישראל ההיסטורית. בתמונה: הרב הצבאי שלמה גורן על הר הבית, בידיו ספר תורה והוא תוקע בשופר

תקופה של חרדה, גרמו לחוגים מסוימים בציונות הדתית לראות במלחמה אירוע משיחי של כיבוש שטחי ארץ-ישראל ההיסטורית ומעשה של גאולה. בייחוד נטו צעירי "הכיפות הסרוגות" לאמץ גרסה זו, ומי שהשפיע עליהם יותר מכול בכך הוא הרב צבי יהודה קוק. הוא קרא להם להרחיב את קשריהם עם החברה החילונית, הנתונה לדעתו במשבר אידיאולוגי עמוק והיא בשלה להשפעה דתית. קוק טען כי הקדושה שוכנת גם במוסדות הלאומיים החילוניים: במדינה, בצבא ובהתיישבות, בייחוד בזו שבשטחים שנכבשו במלחמה, ועודד את הצעירים הדתיים להתגייס לצבא ולראות בשירות בו ייעוד. זו היתה משיחיות, שלא חיכתה לקץ הימים, אלא האמינה בהבאת הגאולה הלכה למעשה. היא לא נפגמה גם לאחר מלחמת יום הכיפורים. להפך, המלחמה נתפסה כניסיון נוסף שבאמצעותו האל מנסה את עם ישראל.

## משיחיות חדשה

הביטוי המעשי הבולט ביותר למשיחיות החרשה היה בהקמת "גוש אמונים" בחורף 1974, לאחר הסכמי ההפרדה שעליהם חתמה ישראל עם הסודים והמצרים. כדי לסכל אפשרות שהסכמים מעין אלה יופעלו גם בתחומי הגדה המערבית, התרבו ההתנחלויות שיוזם גוש אמונים בשטחיה, ולפעמים דווקא באזורים צפופי אוכלוסין. אלו הביאו לא פעם את המדינה להפעיל את הצבא לפינוי התנחלויות שהוקמו בלא רשות הממשלה. אבל בסופו של דבר – ובייחוד מאז הוקמה ממשלת בגין ב־1977 – הצליחו אנשי הגוש להכתיב את מיקומה של ההתיישבות בשטחים בהשראתן של תפיסות היסטוריות-דתיות. האמונה בקדושת ההתנחלות נדאתה למתנחלים

הצבאי (כגון: הסדרת פעילויות מסוימות בשבת). עם מלחמת ששת הימים התבלט הרב גורן בשורה של צעדים שגרמו למחלוקת ציבורית: התפילה הפומבית שערך ליד הכותל מיד לאחר כיבוש העיר העתיקה; ניסיונו להתפלל על הר הבית; יצירת תקדימים לתפילה יהודית במערת המכפלה; וטקסים שערך על "הר סיני". פעילות זאת שיקפה את המפנה שהיה מתהווה והולך בתפיסתה העצמית של הציונות הדתית, המבקשת לקחת חלק פעיל יותר בעיצוב עקרונות היסוד של ישראל.

עד מלחמת ששת הימים היה האגף הדתי בתנועה הציונית קטן יחסית ועיקר כוחו הפוליטי נגזר מהעובדה שמפא"י ראתה בנציגיו שותפים נוחים לקואליציות שהקימה. בזירה הציונית היו אנשי הציונות הדתית נתונים בצבת בין החדריים לחילונים: במשך שנים רבות הם התגוננו מפני החדריים שראו ביהודים קבוצה דתית בלבד ובלימוד התורה את העיקר, ומפני החילונים, שערערו על התפיסה שלפיה יש חפיפה מוחלטת בין דת ללאום ביהדות, ואשר בתפיסה הלאומית שלהם נשזרו, במינון זה או אחר על פי קבוצותיהם השונות, ערכים שהיו זרים בעיקרם לתפיסה הדתית. ביישוב היהודי שבארץ-ישראל המנדטורית ובשנים הראשונות של מדינת ישראל התקשו הציונים-הדתיים להיחלץ ממצבם זה. בתחומים שנחשבו מרכזיים, כמו התיישבות וביטחון, שלט האתוס של הצבר, יליד המקום, שלא פעם גם היה בוגר תנועת נוער, חבר קיבוץ, איש תנועת העבודה, בעל השקפת עולם סוציאליסטית, וחילוני גמור באורח חייו. גם בצה"ל ניצב עיקרו של האתוס הזה במרכז, והוא נתן השראה לגיוס של צעירים בעלי מוטיבציה גבוהה, שבאו מקבוצות חברתיות, כגון בני קיבוצים, בוגרי תנועות נוער וצעירים ילידי הארץ.

עם השנים השתנתה התמונה. צה"ל נהפך בהדרגה מצבא ממלכתי, שמורכב בעיקרו מחילונים ויש בו סידורים מיוחדים לדתיים, לצבא הנתון להשפעה גוברת והולכת של חוגים דתיים-לאומיים וחשוף ללחצים רבים מצדם. השפעתו של השינוי הזה החלה להתברר בהדרגה במהלך שנות ה-90. והיא מעלה את השאלה, עד כמה יכול צה"ל לשמש בעתיד מכשיר ממלכתי הנתון לחלוטין למרותו של הדרג האזרחי, והאם לא קיים החשש כי חוגים דתיים לאומניים ינסו לנצל למטרותיהם ויראו בו מכשיר העשוי לסייע להשקפת עולמם, הכוללת סירוב מוחלט לראות בשטחים שכבש צה"ל במלחמת ששת הימים פיקדון לשלום אפשרי בעתיד.

ראשיתו של השינוי ביחסי הדתיים והצבא התחולל בעקבות מלחמות ששת הימים ויום הכיפורים. תחושת האופוריה הכללית שאחזה בציבור לאחר מלחמת ששת הימים, והרצון להסביר את פשר הניצחון המוחץ והמהיר שבא מיד לאחר

של הרכנים להצטיין בצבא, להגיע ליחידות קרביות ולעמדות קצונה, זכתה להיענות רבה. הנוער הדתי-הלאומי החל להתבלט בצבא, וכדי להקל עליו במשימה זו, החלו מנגנונים שונים לשמש מתווכים בין החברה הדתי-הלאומית לבין הצבא. אלה לא רק ריכזו מתח אפשרי בין צבא ובין דתיות, אלא אף שימשו מנוף להשפעה דתית ופוליטית על הצבא ועל חייליו.

בין המנגנונים האלה ניתן לציין את ישיבות ההסדר, את המכינות הקדם-צבאיות ואת הפנימייה הצבאית הדתית. אף שקיימים בתוכן הברלים אידיאולוגיים לא מעטים, הרי מרבית ישיבות ההסדר נמצאות בשטחים. מי שיעיין, למשל, בתחומין (קובץ הלכתי העוסק בבעיות תורה, חברה ומדינה) ימצא כתבות הרואות בישיבות הסדר מכשיר רב ערך ל"מלחמת מצווה". גם המכינות הקדם-צבאיות נבחרות על פי מטרה זו. המכינה הראשונה הוקמה ביישוב עלי שבשומרון בשנת 1988. מאז הוקמו מכינות כאלה במקומות אחרים, מעצמונה שבחוף עזה (שפורקה בינתיים) ועד קשת שברמת הגולן, והן מכשירות צעירים דתיים לקראת גיוס לצבא. בתוך כך הן גם מציינות אותם ב"נשק רעיוני", בדרך כלל על פי האמונה הדתית-הלאומית-המשיחית. והפנימייה הצבאית הדתית, המקבילה לפנימייה הצבאית הכללית שעל הכרמל – הרי מנהלה, הרב חיים רדוקמן, קרא כמה פעמים לחיילי צה"ל לסרב לפקודה אם יידרשו לפנות התנחלויות. הפנימייה, שהוא עומד בראשה, נועדה להכשיר "קצינים בכיפה", מתוך כוונה לערער על ההגמוניה של החילונים בפיקור הבכיר של צה"ל. בהיותה מוגבלת "לדתיים בלבד" הפנימייה הצבאית הדתית היא ביטוי של התברלות ושל סקטוריאליזם וקשה להטיל ספק בכוונה הפוליטית שהיתה לנגד עיני מקימה ולמשמעות העשויה להיות לכך שבעתיד יהיה חלק מהקצונה הבכירה של צה"ל מורכב ממתנחלים ומתומכיהם שיש בהם שאינם נוטים להבדיל בין דת למדינה ולמלחמה. וכבר היום, אף שאין להשיג נתונים סטטיסטיים מדויקים לעניין הזה, סביר להניח כי חלקם של כוגרי המוסדות הללו, חובשי "הכיפות הסרוגות" בקרב הקצונה הנמוכה והבינונית, מגיע לכ-35% מכלל הקצינים.

עקב שינוי היחס לצבא ופעילותם של המנגנונים המוסדיים השונים החלו נערי "הכיפות הסרוגות" להתבלט בצבא, לביחירות חיל הרגלים, בסיירות, ואף בקורסים יוקרתיים, כמו טיס וחובלים. שמם יצא לפנייהם כחיילים מצטיינים וכלוחמים אמיצים. אך יש הסבורים כי גם הצטיינות זו, לפחות אצל חלקם, היא חלק מתפיסה כוללת הרואה במלחמות ישראל "מלחמות מצווה". תפיסה זו ספקנית כלפי הדמוקרטיה, סרבנית כלפי פשרות מדיניות הכרוכות בויתור על שטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים, ואין נעדרים ממנה לא פעם גם סממנים גזעניים כלפי הפלסטינים. ספק אם קציני הצבא הבכירים, המתפעלים

כמצדיקה הפרת חוק, ובמהרה גם למדו להפעיל פוליטיקה של שתדלנות ולחצים, שהביאה כמעט תמיד לכניעת הממשלות ל"עובדות בשטח" וכפו על צה"ל להקצות כוחות לשמירה על ההתנחלויות המפוזרות בלב השטחים ולהעמיק את שליטתו בהם. על רקע זה נוצר שיתוף פעולה הדוק בין המתנחלים לבין הצבא וזרועות אחרות של השלטון.

במהלך האינתיפאדה הראשונה (1987-1992) שימש צה"ל מעין כוח שיטור, שנאבק בזרדקי אבנים פלסטיניים, שהיו בהם הרבה נשים וילדים. על רקע זה החריף הוויכוח הפנימי בחברה הישראלית. ההנמקות הדתיות להמשך הכיבוש והצגת כל עימות צבאי כחלק ממאבק גלובלי בין יהודים לבין "גויים", שכל רצונם הוא להשמיד את ישראל, שוב לא ריברו אל לבם של חילונים רבים שלא ראו עוד את "האחר" ראייה מהותנית וכוללנית. סקרי דעת קהל חוזרים ונשנים שיקפו תמיכה גוברת בנוסחת "שטחים תמורת שלום" ובנכונות לפנות התנחלויות במסגרת של הסדר מדיני.

במהלך ההתקוממות העממית של הפלסטינים ניצב הצבא בתווך, נתון להתקפות הן מצד תנועות השלום והשמאל והן מצד המתנחלים והימין. השמאל ביקר את הצבא על שהוא נוקט יד קשה נגד הפלסטינים, ואילו הימין ביקר אותו על ידו הרכה כלפיהם. השמאל טען שהצבא פועל לטובת המתנחלים, ואילו אלה טענו כי הצבא כושל בביצועיו, אינו מדכא את ההתקוממות, והוא חדור כפוליטיזציה עד אשר אפילו העומד בראשו, הרמטכ"ל דן שומרון, הצהיר כי אין פתרון צבאי לאינתיפאדה, אלא מדיני בלבד. האינתיפאדה המחשה בוודאות כי כאשר צבא מתמודד מול התקוממות עממית אותנטית למען שחרור לאומי, והוא מגן למעשה על שטחים שאחזקתם נתונה במחלוקת, הוא חשוף הרבה יותר לסכנה של פוליטיזציה ולהשפעות של גורמים שמחוזה לו. דוגמה לכך: צה"ל הקים יחידות של מתנחלים במילואים במסגרת של הגנה מרחבית בשטחים. היחידות היו הומוגניות מבחינה פוליטית. מאז הקמת מדינת ישראל ופירוק המחנות והארגונים הצבאיים לא היתה תופעה כזו בארץ. משמונה עמרים מצנע לאלוף פיקוד המרכז הוא ניסה להחליש את השפעתן של היחידות, לשנות את המבנה שלהן ולהרחיקן ממוקדי העימות עם הפלסטינים. משהחליף אותו האלוף יצחק מרדכי בתפקיד הוא השיב את המצב לקדמותו. נראה שלעמדותיהם הפוליטיות של השניים היתה השפעה על החלטות אלו.

מי שניצלו את היחשפותו של צה"ל לפוליטיזציה היו המתנחלים ורבניהם. אלה הבינו כי השגת מטרותיהם מחייבת השפעה מבפנים על הצבא, שהרב צ"י קוק הקנה לו זה מכבר מעמד של קדושה. השירות בצבא החל להיראות בעיני צעירים דתיים לא רק כחובה לאומית, אלא גם כמצווה דתית. קריאתם

איום קיומי לישראל, וכי הסכסוך עם הפלסטינים הוא בר פתרון באמצעות פשרה. שיח זה הביא למה שניתן לכנותו ראשית צמיחתה של חברה אזרחית חרשה, והוא מעלה על סדר היום נושאים שונים ומגוונים הנוגעים לזכויות האזרח, לפמיניזם, לאיכות הסביבה וגם לפשרה מדינית ולשלום. זהו שיח שעיקר תשומת לבו נתונה אל הפרט, צרכיו, הנאותיו וסגנון חייו, לא פעם במקומה של תפיסה לאומית, שלא לומר לאומנית, מתוך שהפרט מתחבר לא פעם לעקרונות גלובליים המכריזים גם על קיומו של מוסר אוניברסלי שאינו תחום ב"אמת" לאומית או דתית כלשהי. אין ספק שמגמה כזו נתפסת כאיום על החברה הדתית לגווניה השונים, ובוודאי על הפונדמנטליזם מן הסוג האמוני, המרגיש הסתגרות והתבדלות אתנו-לאומית, מתמקד כתגובת נגד לגלובליות המאיימת עליו, ומתבטא בהתנגדות כוללת להסכמים המדיניים הכרוכים בויתור על שטחים. ואופייני הרכר שרצח רבין נעשה לא בירי תמהוני או מטורף, אלא בוגר ישיבת הסדר, סטודנט באוניברסיטת בראיילן, לוחם לשעבר בחטיבת גולני של צה"ל, ופעיל פוליטי מיליטנטי למניעת נסיגה מהשטחים. ובוודאי העיר הרצח על העובדה כי קיימים בישראל חוגים המוכנים להיאבק בכל האמצעים למען אמונותיהם הדתיות והלאומיות מכלי להתחשב כלל ועיקר בדעת הרוב או באופן שבו מתקבלות החלטות במדינה דמוקרטית.

## דילמה של ציות למפקדים או לרבנים

התוצאות העשויות לנבוע מהתרחבות ההשפעה הדתית-הלאומית בצבא מודגמות כפסקי הלכה של רבנים, שקראו לחיילים, בתקופת ממשלת רבין, בראשית שנות ה-90, לסרב לפקודה כאשר דובר באפשרות של פינוי התנחלויות ושטחים. מצב זה העמיד צעירים מתחת לגיל 20 בפני דילמה של ציות למפקדים או לרבנים, והוא מעורר שאלה, למי יישמעו חיילים ומפקדים דתיים בעת מצב משכרי, כשתחליט ממשלה ישראלית על פינוי התנחלויות. האם נוכחותם הגוברת של חיילים בני ישיבות בעמדות הפיקוד אינה מעוררת ספק בנוגע לעמידתם מול התפרעויות אפשריות של מתנחלים? וער כמה יושפעו חיילי צה"ל ומפקדיו, אלה הנמנים עם המתנחלים ותומכיהם, מאותה קבוצת הרבנים, בעיקרם מרבני יש"ע, המייצגים גישה גאולתית ומשמשים להם מקור השראה וסמכות רעיונית. והרי בעיני אלה יש עניינים, ובוודאי העניינים המדיניים הקשורים ב"קרושת הארץ", שהשלטון הדמוקרטי של המדינה אינו יכול לפעול בהם בניגוד להלכה, כפי שהם מפרשים אותה. מגמה זו, הגם שמשקלה הפוליטי אינו רב, עשויה להיות בעלת משמעות בעתיד. רמז לכך התגלה בחורף 2002 בתופעה הקרויה

מן המוטיבציה הגבוהה שיש לצעירים הללו, מבינים את המשמעות העמוקה וארוכת הטווח העשויה להיות לתופעה זו, כאשר תעמור מדינת ישראל בפני הכרעות גורליות העשויות לקבוע את עתידה.

התפעלותם של מפקדי הצבא מהחיילים הדתיים קשורה גם בכך שבשנות ה-90 חלה ירידה ברמת המוטיבציה לשירות צבאי בקרב חלק מהנוער החילוני. במשך שנים רבות, כאשר ישראל היתה אומה-במדים שמרכיב ההשתתפות כפרויקט הקרוי צבא ומלחמה תפס בה מקום מרכזי, לא באו לידי ביטוי בקרב הצבא ניגודי ההשקפות בין המרכיבים השונים של החברה, כל עוד הם נמצאו כתוך "הקונסנזוס". מחקרים על המתרחש כיום מראים כי הקיטוב הדתי-חילוני מוצא ביטוי בין השאד גם בהבדלים ניכרים ברמת המוטיבציה לשרת בצבא ולהצטיין בו. וכך, בצד השיח הדתי הלאומי המתחדש, מתגבש שיח חלופי, הניזון מהגלובליזציה החודרת לישראל, מקצה של "המלחמה הקרה" בין הגושים, מהתפיסה כי לא נשקף עוד



תלמידי תיכון יושבים בקפה בכפר-סבא. בשנות ה-80 חלה בקרב חלק מהנוער החילוני ירידה ברמת המוטיבציה לשרת בצבא, שניזונה מן ההרגשה שלא נשקפת לישראל סכנה צבאית מצד מדינות ערב והסכסוך עם הפלסטינים הוא בר פתרון באמצעות פשרה

השפעתה בתוכו להשליט את השקפת עולמה על החברה הישראלית כולה.

המחאות החריפות מצד קבוצות מקרב הציונות הדתית, שליוו את פינוי היישובים היהודיים ברצועת עזה בשנת 2005, והקריאות החוזרות ונשנות לחיילי צה"ל מצד רבנים שונים, ובהם מהחשובים שבציונות הדתית, לסרב לפקודה של פינוי יהודים מאדמות ארץ-ישראל, איימו מצד אחד על אופיו האוניברסלי של צה"ל ומנגד גם על הדמוקרטיה הישראלית השבירה. במאמץ צבאי-מדיני ניכר הצליחו ראשי המדינה למזער את תופעת הסרבנות הדתית ולהתגבר, אף ביתר קלות ממה ששוער, על ההתנגדות להחלטותיה של ממשלת ישראל בדבר פינוי הרצועה. בסופו של דבר, הפינוי היה הפגנת כוח מדינתית מרשימה ורווית סמליות, שהורתה על מגבלות כוחם של המתנחלים ושל תומכיהם בתוך הצבא. וכך נשמר גם אתוס חובתו של הצבא להישמע לדרג המדיני, אך אם יימשכו המגמות הנוכחיות בהרכבו של צה"ל, מזה, ואם תוסיף בעתיד ממשלה ישראלית כלשהי לחתור לקראת "ויתור" על שטחים כבושים נוספים, המוגדרים חלק מארץ-ישראל, מזה, אין ודאות שלא ייפתח, בפעם הראשונה בתולדותיה של ישראל, הסיכוי להתקוממות של קצינים מתוך הצבא, שינסו, ביחד עם מתנחלים, למנוע החלטות מסוג זה.

#### לקריאה נוספת:

אלדר עקיבא ועדית זרטל, אדוני הארץ, דביר, תל-אביב, 2004.  
אורי בן-אליעזר, "החברה הצבאית והחברה האזרחית בישראל", מתוך מאג'ד אלחאג' ואורי בן-אליעזר, בשם הביטחון, סוציולוגיה של שלום ומלחמה בישראל בעידן משתנה, אוניברסיטת חיפה ופרדס, 2003, עמ' 76-29.

הרכבי יהושפט, הכרעות גורליות, עם עובד, ת"א, 1987, עמ' 197-275.

כהן ירוחם (עורך), גיוס כהלכה, נאמני תורה ועבודה, הקיבוץ הדתי, ירושלים, תשנ"ג.

סימון אוריאל, "שותפות חילונית-דתית בבניית מדינה יהודית דמוקרטית", אלפיים, מס' 13, 1996, עמ' 154-166.

פישר שלמה, "החרדים מן השלום", תיאוריה וביקורת, מס' 9, 1996, עמ' 233-240.

ברוך קימרלינג, קץ שלטון האחוּסלים, כתר, ירושלים, 2001.  
רובינשטיין דני, מי לה? אלי: גוש אמונים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1982.

רענן צבי, גוש אמונים, ספריית פועלים, ת"א, 1980.

Uri Ben-Eliezer, "Is a Military Coup Possible in Israel?  
Israel and French-Algeria in Comparative Historical-

"נוער הגבעות". אותם צעירים שהתנחלו בהתנחלויות מבודדות שסירבו להישמע להוראות ממשלת ישראל וצה"ל ולהתפנות מהתנחלויותיהם. האינתיפאדה השנייה, שהחלה בספטמבר 2000, הפכה את ההתנחלויות הבלתי חוקיות הללו גם לבלתי מוגנות מפני פגיעות, והיא חייבה את צה"ל להפנות אליהן כוחות רבים. אך התברר שצעירי "נוער הגבעות" מנוכרים לחלוטין, לא רק מהחברה האזרחית, אלא גם מהמדינה החילונית שאינה מתפקדת על פי צווי ההלכה, ועל כן הם מסרבים להישמע להוראות נציגיה. וכך, נוכח ניסיונות הצבא לפנותם, חזרה שוב התופעה, שהיתה מוכרת בעיקר לפני רצח רבין, של רבנים המפרסמים פסקי הלכה הקוראים לחיילי צה"ל לסרב לפנות מאחזים יהודיים בארץ-ישראל. ועוד חזרה והתגלתה כאותה התקופה אותה תופעה מחזורית, הירועה אף היא מהעבר, שגם אם צה"ל מפנה יישובים, המכילים לא פעם אוהל בורד, קרוון נטוש, אלה מוקמים מיד מחדש, וחוזר חלילה, עד שהצבא נואש מלפנותם ולא פעם הוא אף נרתם לשמירה עליהם ולחיזוקם. כך שוב מתגלה שהמתנחלים מנסים, ואף מצליחים, להשפיע על אופי השיח, במקום לפעול בתוך גבולותיו המוסכמים.

אל מערכת היחסים, המורכבת בלאו הכי, בין דתיים לחילונים במדינת ישראל נוספו במהלך שנות ה-90, בעקבות גל ההגירה מברית המועצות לשעבר, סוגיות רבות נוספות, הנוגעות, למשל, להגדרת הזהות הישראלית: מההכרה או הא הכרה ביהדותם של העולים החדשים, עד להסדרי הגיוור השונים, ועד לסוגיית הקבורה. אלה לא פסחו גם על צה"ל. הסערות הציבוריות שהתעוררו סביב קבורתם "מחוץ לגדר" של חיילים-עולים שנפלו בעת שירותם הצבאי, בנימוק כי אינם יהודים על פי ההלכה, והסירוב להכיר במעמדם של הורי החיילים האלה כהורים שכולים, המחישו את הסתירה בין נוקשותה של ההלכה לבין האתוס הלאומי הישראלי, שעדיין מעמיד את השירות בצה"ל כאבן כוחן מרכזית לישראליות. גם העובדה שגורמים שונים מצאו דרכים שונות (ולא פעם גם משונות) כדי להסדיר את הסוגיות שהתעוררו רמזה לא פעם כי הסכסוך בין דתיים לחילונים הקיים במדינת ישראל מוצא את דרכו גם אל הצבא. וכך החשש מפני "החופשיים", שהרתיע צעירים דתיים רבים בעבר מלהשתלב במוסדות המדינה ובצבאה, התחלף ברצון לקבוע לציבור החילוני את המציאות, באמצעותם של המוסדות האלה. רק ימים יגידו אם צה"ל יהיה צבא כללי וממלכתי, העוסק בתפקידיו, מתוך שהוא נתון לחלוטין למרותו של דרג מדיני נבחר, או שמא העידן הפוסט-ממלכתי יהפוך אותו לזירה מרכזית של מאבקים בין חילונים לבין דתיים, מתוך אפשרות שאף ישמש, כולו או מקצתו, כלי בידיה של קבוצה נבדלת, שתנסה באמצעותו ובאמצעות

Lustick Ian, *For the Land and the Lords: Jewish Fundamentalism in Israel*, Council of Foreign Relations, N.Y., 1988.

Sociological Perspective", *Theory and Society*, v. 27, no. 3, 1998.

Cohen Stuart, *The Scroll or the Sword?* Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1997.

## שולמית אלוני

## השבת במדינת ישראל

שירה. בתי הראינוע בתל-אביב היו אמנם סגורים בערבי שבת, אך בקרבת מקום, בשרונה, יכלו התושבים לצפות בסרטים. ביאליק החל כבר בסוף שנות ה-20 להנהיג בשבת מפגשי "עונג שבת" בניסיון להעניק לשבת צביון תרבותי מודרני. חריגות אלו לא נתקבלו יפה בקרב החרדים ובקרב חוגים דתיים קיצוניים אחרים והם נזעקו לעתים למחות על מה שנחשב בעיניהם ל"חילול שבת".

במסמך המכונן של מדינת ישראל, "הכרזת העצמאות", אין אזכור של השבת ושל המועדים האחרים, כשם שאין כל התייחסות למקומה של הרת ולממסדים דתיים, למעט ההתייחסות לקיים חופש דת ולשמור על המקומות הקדושים של כל הרתות.

קביעת יום השבת כיום מנוחה שבועי, בלא שתהיה כפופה בהכרח למנהגי רת ופולחן, מעוגנת בשני מסמכים חשובים מראשית ימי המדינה: מסמך ה"סטטוס קוו" בענייני דת (ר' ערך מיוחד במדור זה); ו"קווי היסוד" של הממשלה הראשונה, שהונחו על שולחן הכנסת כחודש מארס 1949 ובהם נאמר, בין השאר: "שבת ומועדי ישראל יהיו ימי המנוחה הקבועים במדינת ישראל. שאינם יהודים, תישמר להם זכות ימי מנוחה בשבתם ובחגיגהם".

בשני המסמכים האלה אין שום התייחסות לאופיו של יום המנוחה השבועי ולתוכנו. גם בחוקי "שעות העבודה והמנוחה", שנתקבלו במהלך השנים, לא כלולה אמירה כלשהי המחייבת הענקת צביון דתי-הלכתי ליום המנוחה השבועי. יתר על כן: ישראל, כמדינה ריבונית, קבעה גם בהכרזת העצמאות וגם בקווי היסוד של ממשלתה הנבחרת הראשונה כי תבטיח "חופש של דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות", דבר שהסתבר ממנו, בין השאר, כי אזרחיה חופשיים לקבוע לעצמם, כיחידים וכציבור, את אורח התנהגותם ביום השבתון השבועי שלהם. שמירת השבת על פי חומרות ההלכה התאפשרה בעבר בקהילות ישראל בגולה, משום שהמדינה שחיו בה היתה אחראית לכל השירותים החיוניים לקיום חיים תקינים בעולם תעשייתי מודרני. אבל במדינת ישראל לא ניתן להסתמך על "גויים של שבת" לקיום שירותיה החיוניים והיא חייבת לקיימם

מאז ימי המקרא זכתה השבת למעמד מיוחד ומרכזי והנמקתה היא בעיקרה סוציאלית וקשורה לימי עבודתם של בני ישראל במצרים. רעיון השבת, כיום מנוחה שבועי מחייב, היה חידוש גדול בתרבות המזרח הקדום ויש בו משום תרומה ייחודית של היהדות לתרבות העמים.

במקרא עצמו, ובמיוחד בספרות ההלכה שלאחריו, נקבעו איסורים רבים הכרוכים במצוות השבת. החל בתקופת ההשכלה הסתמנה מגמה שביקשה למתן חומרות יתרות שפסקו פוסקי הלכות, ובה בעת הבליטה את ערכה הייחודי המחרש של השבת בתרבות העולם. ההכרה במעמדה המיוחד של השבת ליוותה את החיים היהודיים, גם בשעה שתהליך החילון החל לפקוד את קהילות ישראל. כבר בתקופת היישוב התקיימה הסכמה כללית, שהיתה מקובלת על כל הזרמים, כי יום השבתון השבועי המחייב יהיה – כמקובל במסורת היהודית – יום השבת. היתה לכך גם משמעות סמלית חשובה: שהרי יום המנוחה השבועי המקובל בתפוצות אירופה ואמריקה, יום ראשון, היה כפוי גם על עובדים יהודיים, ותנועת הפועלים היהודית נאבקה, בהצלחה חלקית ביותר, על ההכרה ביום השבת כיום המנוחה של הפועל היהודי. והנה, בעקבות הישגיו של היישוב היהודי בארץ-ישראל, שנשען בעיקרו על הציונות החילונית, ניתן היה להנהיג את יום המנוחה הרשמי בשבת, לפי המסורת היהודית והמנהג הלאומי.

השבת היתה ליישוב גם מקור גאווה, בהיותה הישג סוציאלי חשוב, המכיר בעיקרון שכל אדם עובד זכאי ליום מנוחה מעבודתו. יחד עם זאת, כבר אז החלו פולמוסים ומאבקים על דמות השבת. עם התגברות העלייה לארץ גברו התופעות של התעלמות מאיסורי השבת ההלכתיים. חופי הרחצה בערים שקקו בשבת המוני מתרחצים. בתי קפה, מסעדות וקיסוסים לא מעטים היו פתוחים כלילות שבת ובשבת עצמה. כלי רכב – שאמנם היו אז מעטים – נעו ברחובות. המונים היו מתכנסים באולמות שבהם ערכו מוסדות לאומיים, עירוניים והסתדרותיים מעין במות-עם פתוחות לקהל שבהן הופיעו מרצים ונואמים. אירועים אלה היו מלווים לעתים קרובות בתוכנית אמנותית. באולמות של הסתדרות העובדים נערכו גם כלילות שבת מופעי

רתי על כלל הציבור, ומפלגות השלטון בחרו, מטעמים שונים, לוותר לתביעותיהן. אחד התחומים שבהם בלט הדבר ביותר הוא הניסיון לכפות שמירת שבת על כלל האוכלוסייה.

העדרה של חוקה, המעניקה מטרייה לנורמות דמוקרטיות בסיסיות, ואינטרסים קואליציוניים של מפלגות שלטון גרמו לכך שהממשלות היו חשופות ללחצים של שותפותיהן הזוטרות, המפלגות הדתיות-חרדיות, שאיימו בהפלתן, ולעתים אף ביצעו את איומיהן. ממשלת רבין הראשונה, למשל, נפלה (דצמבר 1976) כאשר טקס שנערך ביום שישי אחר הצהריים לרגל קבלת מטוסים חדשים לחיל האוויר קומם עליה מפלגות דתיות השותפות לקואליציה כשל כך שגרם בעקיפין לחילול שבת כשמשותתפיו חזרו למקומותיהם אחרי כניסת השבת. המפלגות הדתיות הצליחו גם לכפות על חברת התעופה הלאומית "אל על" להימנע מהמראות ומנחיתות בארץ בשבתות וכתוצאה מכך היא נאלצת לשכור מטוסים של חברות אחרות וגדמים לה הפסדים רבים הנופלים על קופת הציבור.

כבר בתקופה הראשונה להקמת המדינה החלו מאבקים, שזכו לשם "מלחמות השבת", הן במישור התחיקתי הנובע מ"חוק שעות עבודה ומנוחה" – איזו עבודה תהיה מותרת בשבת? מהו מפעל חיוני ומהם שירותים חיוניים שחייבים

גם כאשר רוב תושביה יהודים. גם מהבחינה הזאת – לבד מההיבטים של חירויות האזרח – לא ניתן לקבוע בחוקי המדינה איסור גורף על עבודת יהודים בשבת.

לרבים מהיהודים בתפוצות, ובייחוד לחרדים שבהם, שימשה השבת גם אמצעי לשמירת המסגרת הקהילתית ולהיברלות מהסביבה הלא-יהודית, להצהרת הזהות היהודית. צורך זה של היברלות אינו קיים אצל רוב היהודים בישראל, שכן הזהות היהודית באה לידי ביטוי בריבונות, בתרבות העברית, בלוח השנה, בסמלי המדינה, בקשר לארץ, לעברה, לנופיה. אמנם יש רבים בציבור הדתי, בייחוד בקרב החרדים, המבקשים גם כיום לשמור על אותה היברלות, החל בלבוש וכלה בשימור אופייה הדתי-ההלכתי המחמיר של השבת, אך הרוב המכריע של היהודים, הרוצים אמנם לשמור על מעמדה של השבת כיום המנוחה השבועי, מסרבים לקבל את הגישה הדתית-החרדית לשבת.

מפלגות דתיות, שהשתתפו כמעט בכל הממשלות, היו בראשית ימי המדינה שותפות קואליציוניות נוחות, כיוון שתביעותיהן העיקריות היו לגיטימיות, שכן הן התמקרו במתן אפשרות לחבריהן לשמור על אורח חייהם. אבל במהלך השנים גברה נטייתן להעלות תכיעות הקשורות בהשלטת סגנון חיים



מראשית ימי המדינה התנהלו מאבקים שזכו לשם "מלחמות השבת" בניסיון לכפות בכוח סגירת בתי עסק ולמנוע פעולות תרבות בשבת. בתמונה: הפגנת דתיים ליד קולנוע "היכל" בפתח-תקווה בתביעה למנוע הצגות בשבת, 1984



הציבור החילוני אוהד את השבת ונהנה ממנה. ביום שישי אחר הצהריים כבר מורגשת ברחובות אווירה אחרת: בני אדם מטיילים ויוצאים למפגשי רעים בבתי קפה ובמסעדות

תרבות ובידור נפתחים גם בשבתות וכך הולך ונוצר סגנון חילוני של בילוי ותרבות ביום המנוחה.

בתחום השידור הציבורי נמשכה, מראשית ימי המדינה, המסורת מימי היישוב שלפיה הרדיו משרד בשבתות.

כאשר הוקמה הטלוויזיה, בשנת 1969, נעשה ניסיון לקבוע שהטלוויזיה לא תשרד בשבת. ממשלת גולדה מאיר נטתה להיענות לתביעת המפלגות הדתיות למנוע את שידורי הטלוויזיה בשבת. דק עתירה לבג"ץ, ביוזמה אזרחית פרטית, הביאה להפעלת שידורי הטלוויזיה גם בשבתות.

באזורים שמחוץ לערים הוקמו מרכזי קניות הפתוחים גם בשבת. בצד ההתנגדות העקרונית של הגורמים הדתיים הושמעה מחאה על אפליית עובדים דתיים, שאינם יכולים לזכות בתוספת שכר בעבור עבודה בשבת, או שאינם יכולים להתקבל לעבודות מסוימות בגלל סירובם לעבוד בשבת, וכמו כן מחאה מצד בעלי עסקים בערים המנועים מלפתוח את עסקיהם בשבת ורואים בכך אפלייתם לדעה. שרי עבודה חרדיים ניסו מדי פעם להפעיל את סמכותם לאכוף את איסורי העבודה והמסחר בשבת. אבל הדינמיקה של המציאות גוברת על טיעונים דתיים הנעזרים באמצעי לחץ פוליטיים, וביותר ויותר תחומי פעולה נוצרו עובדות שאופייה של השבת נקבע בידי הרוב החילוני. יש לציין, כי גם בקרב הציבור החילוני יש המסתייגים ממסחר השבת ומהפיכתה לאירוע קניות המוני וזאת מטעמים רעיוניים של שלילת תרבות הצריכה הראוותנית וגם מפני שחילונים לא מעטים רוצים לשמור על השבת כערך תרבותי ועל צביונה השונה מזה של ימים אחרים.

יש תחומים שבהם קיבל על עצמו הציבור החילוני בהכנה הטלת מגבלות בשבת מתוך התחשבות ברצונותיהם של ציבורים דתיים. כך, למשל, בצבא אין מבשלים בשבת ואין מגישים אוכל חם, כדי שלא לעמוד בפני הצורך להעמיד

להפעיל בשבת? מי מוסמך לתת היתרי עבודה בשבת למפעלים חיוניים? — והן במישור המכונה "הפרהסיה", בניסיון לכפות בכוח סגירת בתי עסק, לרבות בתי קפה ומסעדות, וכן למנוע פתיחת מוסדות תרבות בשבתות: תיאטרונים, אולמות קונצרטים, מוזיאונים, בתי קולנוע.

מאבק סוער במיוחד התחולל בתחום התחבורה, בעיקר הציבורית, ובמידת-מה גם הפרטית. מאבקים אלה גלשו לעתים לאלימות שהביאה לפעמים לפציעות ואף לקורבנות בנפש. בתקופת "היישוב" היו בארץ אזורים מסוימים שבהם התנהלה תחבורה ציבורית בשבת, בחיפה בעיקר. והיו שירותי אוטובוסים ערביים בינעירוניים. בתקופת המדינה הצליח לחץ המפלגות הדתיות למנוע בשבת גם תחבורה עירונית וגם תחבורה בין-עירונית ברוב חלקי הארץ, למעט בערים מעורבות כחיפה. להעדר התחבורה הציבורית בשבת היו השלכות חברתיות מרחיקות לכת, שכן את התחבורה הפרטית לא הצליח הלחץ הדתי לשתק, וכך מי שהיה לו רכב פרטי (מעטים למדי בראשית ימי המדינה — רבים יותר במרוצת השנים) לא סבל מהגבלת חופש התנועה שלו בשבתות, בעוד מעוטי הכנסה, שלא היה להם רכב פרטי, מרותקים לביתם, בעיקר מהעדר תחבורה ציבורית בין-עירונית, ביום היחיד שבו היו פנויים מעבודה. כך, באורח פרדוקסלי, נהפכה השבת מסמל של הישג סוציאלי לביטוי של נסיגה סוציאלית.

גם תנועת הרכב הפרטי לא היתה חופשית לגמרי. היו שכונות חדריות ורתיות שנסגרו לגמרי לתנועה. בצמתים שלידן הופעלה אלימות כדי לסגור כבישים עורקיים והוצבו מחסומים לא חוקיים. כאזורים מסוימים נמשכו החיכוכים תקופה ארוכה. כיכר בירושלים קרויה "כיכר השבת" משום שבה נערכו בשבתות הפגנות בניסיון לסגור אותה לתנועה. כלט העימות בשכונת רמות בירושלים, שהכניש היחיד שהוביל אליה עבר בשעתו בשטח פתוח, אבל כעבור זמן נבנו בקרבתו שכונות חדריות והוא נעשה מקום מסוכן לנסיעה בשבת מחמת האבנים שהושלכו על הנוסעים בו. כסופו של דבר נסללו כבישים עוקפים ונוצר מעין מודוס ויווני. אזורים מסוימים נסגרו לתנועה "דה פקטו", ואילו באזורים אחרים נמנעו החרדים מהפרעה לתחבורה הציבורית בשבת, אף שתמיד הם נותרו מוקדי מחלוקת.

מאז ימי היישוב וראשית המדינה נערכים משחקי הכדורגל בשבת, אבל המפלגות הדתיות לא עשו שום ניסיון של ממש להפסיקם, כיוון שהדבר היה פוגע בחלקים מציבור בוחריהן המסורתית.

תחום אחד שבו הצטמצמו בהדרגה איסורי השבת במידה ניכרת הוא תחום התרבות והבידור. בערים רבות — אפילו ירושלים אינה יוצאת מכלל זה — נקבעו עובדות שמוסדות

יכולים לצאת להצגות תיאטרון ולקונצרטים או למפגשים חברתיים, ולעתים לדיונים פוליטיים סוערים, בבתים פרטיים. מכל מקום, ערב השבת הישראלי הוא ערב של פורקן ומנוחה. יום השבת הוא לרוב יום המשפחה, הגרעינית או המורחבת. בקיץ יוצאים לבלות ביחד, לטייל בחיק הטבע, לים, לבקר אצל קרובים רחוקים, למשחקי כדורגל ולפעילויות ספורט, או מקדישים זמן ללימודים ולקריאה – כל אחד ועונג השבת שלו ושל משפחתו. כתוצאה מכך נוצרת למעשה, בצד מאבקי השבת הבלתי פוסקים, מציאות חברתית פלורליסטית, שבה ציבורים שונים – חילונים, דתיים ומסורתיים, שכל אחד מהם תובע לעצמו לגיטימיות – מציינים את השבת על פי דרכם.

#### לקריאה נוספת:

אברהם יהושע השל, *השבת*, תל-אביב 2004.

גרוי מיריק ובארי צימרמן (עורכים), *היום השביעי*, יוצרים ישראלים כותבים על השבת שלהם, תל-אביב 2001.

מטבחים וחררי אוכל נפרדים לחיילים דתיים. כתחומים אחרים מתקבלים איסורים כאלה בפחות הבנה, כגון בהימנעות מכישול בשבת בבתי מלון.

ביסודו של דבר, הציבור החילוני אוהד את השבת ונהנה ממנה, ומעמדה של השבת ניכר היטב גם בשכונות שבהן רוב התושבים הם חילונים. כבר ביום שישי בשעות הצהריים מורגשת אווירה אחרת. הלבוש נעשה חופשי יותר, ספורטיבי, רבים נפגשים למפגשי רעים בבתי קפה או במסעדות. בשעת בין הערביים, כאשר ההמולה ברחובות שוככת והכבישים מתרוקנים, החנויות נסגרות והאוטובוסים נעלמים, מגיעים הביתה, מי ברכב ומי ברגל, מקדישים זמן למנוחה, לעיתון, לטלוויזיה, לקריאת מוספי העיתונים של סוף השבוע, ומתכוננים לארוחת השבת המשפחתית. יש לא מעטים בציבור החילוני העורכים טקס קבלת שבת ברוח מסורתית, כראותם בו נכס תרבותי ולאומי. בערב יוצאים הילדים עם חבריהם למקומות הבילוי שלהם הפתוחים גם בשבתות, והמבוגרים

## יאיר צבן

## קליטת העלייה ו"הסוגיה הדתית"

וחצי שנים, עד סוף 1951, הגיע מספר העולים ל-700,000 בקידוב והאוכלוסייה היהודית הכפילה עצמה. מבחינת גלי העלייה, נחלק העשור הראשון למדינה לשלוש תקופות: תקופת השיא, מיולי 1948 עד יולי 1951, שבה עלו 654,000 עולים (ממוצע חודשי של 18,000); תקופת השפל, מאוגוסט 1951 עד סוף 1954, שבמהלכה עלו 82,000 עולים בלבד (ממוצע חודשי של 2,000). התקופה השלישית, מ-1955 עד 1957, היתה תקופה של התאוששות מסוימת, ובה עלו יותר מ-166,000 עולים (ממוצע חודשי של קרוב ל-5,000).

אין ספק שעלייה המונית בהיקף כזה הטילה על היישוב הקטן מעמסה כבדה מכל בחינה שהיא. האתגרים היו עצומים: הבטחת קורת-גג, אספקת מזון, יצירת מקורות תעסוקה והסדרת שירותים חיוניים כחינוך ובריאות. חמורה במיוחד היתה בעיית השיכון. חלק ניכר מהעולים שוכנו תחילה במחנות שבהם גרו בצריפים ובאוהלים. חלקם הועבר לאחר מכן ל"מעברות", שבהן גרו העולים במבנים ארעיים בצפיפות וכתנאים ירודים. קצב הבנייה של שיכונ־קבע חדשים לא הריב את קצב העלייה. בשלבים מסוימים, כאשר נדמה היה שהמערכות כורעות תחת העומס, הוחלט על "עלייה מבוקרת", שעיקרה – מניעת אישורי עלייה מחולים וזקנים; מדיניות זו זכתה לכינוי "סלקציה". החלטות אלו, שכוונו בעיקר כלפי עולי צפון-אפריקה, עוררו מחלוקת עזה ואף לא הופעלו לזמן ארוך, אולם הותירו משקעים

"הסוגיה הדתית" היוותה, בכל העליות לארץ, מוקד של מתחים ובעיות, אם כי טיבם ומשקלם היו שונים מעלייה לעלייה. שורה של גורמים חברו להעצמתה: ההיבטים הרתיים של הזהות היהודית; הרכיבים הדתיים בתרבות היהודית לדורותיה ולעדותיה; הפוליטיזציה של הדת שהיתה קיימת כבר בתקופת "היישוב"; הפוליטיזציה של תהליכי העלייה והקליטה; ועוד. אולם המרכיב הדתי בשום מקרה אינו מבודד ממרכיבים אחרים, אלא שזור בהם, מושפע מהם ומשפיע עליהם. הגידול העצום שחל בעלייה בראשית ימי המדינה הביא לגילויים חריפים של הסוגיה הדתית והשפעתם של אלה באה לידי גילוי בהיבטים שונים של החיים במדינת ישראל עד ימינו אלה.

במסגרת זאת נבחן את השלכותיה של הסוגיה הדתית על שתי העליות שהשפיעו יותר מכול על התפתחותה של החברה הישראלית – העלייה ההמונית מארצות האיסלאם בשנות ה-50 והעלייה ההמונית מברית המועצות לשעבר בשנות ה-90.

### א. עליית שנות ה-50

השנים הראשונות לקיומה של המדינה עומדות בחותם של מאמץ אדיר של חברה יישובית, שמנתה כ-650,000 נפש, לקלוט בתוך פרק זמן קצר מאות אלפי עולים. במשך שלוש





מעברת פרדס-חנה, 1950. העלייה ההמונית הטילה על היישוב הקטן מעמסה כבדה. קשה במיוחד היה אתגר הבטחת קורת-גג ליותר מ-650,000 עולים שהגיעו בתוך שנתיים. חלק גדול מהם שוכנו במבנים ארעיים בצפיפות ובתנאים ירודים

בתקופה הראשונה לאחר השגת העצמאות. אי אפשר להבין את המתחים בתחום קליטת העולים בשנות ה-50 סביב "הסוגיה הרתית", במיוחד בתחום החינוך, מבלי להביא בחשבון מצד אחד את הרקע המפלגתי הייחודי הזה, ומבלי להביא בחשבון מן הצד האחר את עוצמת ההשפעה של אתוס "כור ההיתוך" על תהליכי הקליטה.

**השלכותיה של תפיסת "כור ההיתוך"**  
המושג "כור ההיתוך" לשעצמו לא הופיע בשיח הישראלי בתקופת שיא פעילותו, בראשית ימי המדינה. בן-גוריון וחבריו להנהגה העדיפו לדבר על "מיזוג גלויות". למיזוג זה היו בתקופת היישוב היבטים תרבותיים וולונטריים, שהיו לרוב רחוקים מכפייה. הרצון ליצור בארץ תרבות חדשה, שתהיה שונה מהתרבות "הגלותית" שהביאו עמם בני העליות השונות, התקבל על דעת רבים – אם כי לא על דעת הכול – כביטוי עליון של הגשמת הציונות ויצירת עם חדש בארץ. הקמת המדינה יצרה לכאורה, לדירוג של בן-גוריון והנתונים להשפעתו, כלים ממלכתיים להשגת מטרה זו של "מיזוג הגלויות לאומה אחת". שתי מערכות עיקריות היו אמורות לממש חזון זה: מערכת החינוך וצה"ל.

מכאיבים של תחושת אפליה ופגיעה בכבודן של קהילות אלו. בתקופת היישוב כבר היו קיימים, אם כי לפעמים רק בצורה לטנטית, השסעים הערתיים והרתיים. אבל בטלטה שהביאה עמה העלייה ההמונית של ראשית המדינה החל תהליך החפיפה בין השסע הערתי (אשכנזים-מזרחיים) והשסע הרתי-חילוני, חפיפה שהיו לה השלכות מרחיקות לכת על התפתחות החברה הישראלית. ומכיוון שלחברה הישראלית היתה אופיינית אינטנסיביות בלתי רגילה של החיים המפלגתיים ושל המתח הבין-מפלגתי, היו לכך גם השלכות פוליטיות מרחיקות לכת. במהלך שנות ה-30 נעשתה מפא"י למפלגה הדומיננטית, אבל בהעדר רוב מוחלט היא פעלה לשילובם של שאר הכוחות הפוליטיים במוסדות ההנהגה, תוך שיתוף וחלוקה של מקורות כוח והשפעה, של מנופי הגיוס הפוליטי ושל מכשירי הבניין של המפעל הציוני. הונהג אז מפתח מפלגתי לחלוקת רישיונות עלייה (סרטיפיקטים), להקצאת קרקעות להתיישובות, להשקעות בבניין מערכות חינוכיות וכיו"ב. מציאות זאת, שעוצבה בתנאים של יישוב מתפתח, הנתון תחת שלטון בריטי אך נהנה ממידה לא מבוטלת של אוטונומיה בתחומים שונים, הולידה תופעות של חדירת התחרות המפלגתית לכל תחומי החיים. מציאות זאת המשיכה להתקיים, במידה רבה, גם

בעיקר בתחום הקליטה הפורמלית-מוסדית, אבל לא נעדרו ממנו גם פרקים מכאיבים ומאכזבים, בעיקר בתחום הקליטה החברתית-התרבותית.

השפעתם של הפרקים המכאיבים והמאכזבים עתידה להופיע במרוצת כל שנות המדינה ואחד מביטוייה הקשים היה בזיהוי הגובר והולך של השסע הערתי, בין אשכנזים למזרחים, עם השסע בין דתיים לחילוניים.

### 1950: הסערה סביב פרשת חינוך ילדי תימן

בפעם הראשונה מאז קום המדינה עלתה הסוגיה הדתית בקליטת העלייה בעוצמה על סדר יומה של החברה הישראלית כשהתעוררה פרשת ילדי תימן במחנות העולים. כ-48,000 עולי תימן, שהגיעו לארץ במבצע "מרכר הקסמים" (1949-1950), רוכזו בארבעה מחנות: בעתלית, בעין-שמר, בבית-ליד ובראש-העין. עם הקמת המדינה היו בארץ כ-40,000 יוצאי תימן, שהיו כבר מאורגנים בארגונים פוליטיים וזכו לייצוג במוסדות (כולל בכנסת הראשונה) מעבר למשקלם היחסי. עובדה זאת סייעה לעולים החדשים מתימן להשמיע קול מחאה תקיף יותר נוכח גילויים של מה שנראה להם ככפייה אנטי-דתית במחנות. הביקורת העיקרית נמתחה בשל הפניית ילדי העולים לבתי ספר לא-דתיים ושירול ילדים להסיר את הכיפה מעל ראשם ולגזוז את פאותיהם. משגברה הביקורת (שלוותה גם כהפצת שמועות מסעירות, שרבות מהן היו, כפי שהתברר לאחר מכן, מוגזמות ואף מופרכות) התגייסו הנציגים הדתיים בכנסת למערכה נמרצת, שאילצה את הממשלה להקים (בינואר 1950) ועדת חקירה, בראשות גר פרומקין, שכהן בתקופת המנדט כשופט בבית המשפט העליון, כדי לחקור את "ענייני החינוך במחנות העולים". צבי צמרת, בספרו ימי כוד ההיתוך שהוקדש לנושא זה, העריך כי הסיכה העיקרית שהניעה את בן-גוריון להחליט על הקמת ועדת החקירה היתה רצונו לשמר את הקואליציה עם המפלגות הדתיות. אולם, גורס צמרת, לטווח ארוך הושגה תוצאה הפוכה: ממצאי הרוח ובמיוחד האופן שבו הוצגו לציבור, העמיקו את הקרע בין דתיים לחילוניים בכלל ובין הציבור הרת-מסורתי לבין תנועת העבודה במיוחד.

הוועדה אישרה את ההאשמות בדבר גילויים של כפייה אנטי-דתית, שהבולט בהם, לפחות מבחינת הרגישות הציבורית, היה האישום בדבר גזיזת פאות של ילדי תימן. הוועדה קבעה גם, כי אין מדובר במקרים בודדים, אלא ב"שיטה". צמרת, שחקר את עבודת הוועדה, הסכים איתה שאין מדובר במקרים בודדים, אך הפריך את המסקנה שמדובר היה ב"שיטה" של גזיזת פאות בכפייה: "...כפי שראינו, רבים מן המורים החילוניים "משכו" במודע ושלא במודע לאורח

המשמעות הראשונית, הפשטנית-משהו, של כור ההיתוך היתה תהליך, שבו מתנתקות כל קבוצות העולים הנבדלות מהמרכיבים התרבותיים המייחדים אותן ומבדילים אותן זו מזו, כדי ליצור ביחד מערכת חברתית-תרבותית, שתשמר במקצת כמה מהאפיונים הייחודיים לקבוצה, אבל כיסודו של דבר תהיה בה דומיננטיות של התרבות הארצישראלית, כפי שהלכה והתגבשה בארץ בחותמם של עולי העליות הקודמות, שבאו ברובם ממזרח אירופה. (ר' הערכים רבת-תרבותיות בחברה הישראלית והמשכיות ושינוי בחברה הישראלית: המבחן של כור ההיתוך במדור זה) זו היתה תרבות חילונית בעיקרה, אירופית ברבים מתכניה, שעוצבה כירי אנשים שגדלו בכתים יהודיים-אשכנזיים, שאף כי עשו מאמצים רבים לעצב חיים חברתיים ותרבותיים שיהיו קוטב נגדי לתרבות המוצא שלהם, עדיין ניכר חותמה בתרבותם החדשה. השינוי המהפכני שחוללו לא היה בו כדי לבטל את הפערים בינם לבין עולי ארצות האיסלאם. יתר על כן, הצלחתם בביצוע השינוי המהפכני, ש"החייאת" העברית היתה ביטויי המרשים ביותר, העניקה להם לא רק הכרת ערך עצמית גבוהה, אלא גם שכנוע פנימי כי אותו תהליך עצמו ראוי שיעברו לא רק עולי הגל הראשון של פליטי אירופה כי אם גם עולי הגלים שכאו אחריו, שבהם היה חלק הארי ליוצאי ארצות האיסלאם.

אינטלקטואלים, המזוהים עם "הקשת הדמוקרטית המזרחית" טענו כקובץ מאמרים "מזרחים בישראל" שהופיע בראשית שנות ה-2000, כי גישת המודרניזציה האירופוצנטרית סיפקה ציר מארגן אידיאולוגי ותיאורטי לפרויקט כור ההיתוך וכי "היא התפתחה כעבודתם של סוציולוגים ואנתרופולוגים... והתאימה כמסגרת מאשרת של לאומיות חילונית ואפילו מרעית של האומה".

משה ליסק, כספרו העלייה הגדולה בשנות החמישים – כישלוננו של כור ההיתוך, שותף לביקורת על עיוותיה של מדיניות הקליטה, אך נזהר מלייחס אותם בכללותם ל"ציר מארגן אידיאולוגי ותיאורטי". את מחקרו הוא מסכם בשורות הבאות: "המפגש בין הוותיקים, שבנו מערכת מוסרית וחברתית מורדנית יחסית, ובין העולים מהמזרח, שרובם ככולם היו בעלי זיקה חזקה למערכות תרבותיות מסורתיות, לא התרחש על בסיס יחסים שוויוניים וסימטריים. נטיית הקולטים לפטרונות ושאיפתם לרומיננטיות ולהגמוניה היו מסימניה הבולטים של תקופת העלייה הגדולה של שנות ה-50. בעיצומו של המפגש הבלתי סימטרי הזה בין הוותיקים לעולים נעשו... שגיאות רבות שפגעו בנורמות היסוד של הקהילות המסורתיות, כגון מעמד האב במשפחה והדבקות במסורת ובמנהגים יהודיים מקומיים. סיפור הקליטה של העלייה הגדולה, העלייה הראשונה בתולדות המדינה, הוא אפוא סיפור מורכב. היו בו הישגים מרשימים,

בראשה, מסר הפוך. בן-גוריון שקל אפילו לערער על כמה מקביעותיה של הוועדה, אך נמנע מכך בעצת היועץ המשפטי לממשלה. במיוחד הוא חלק על קביעתה, שאת הטיפול בחינוך של העולים הדתיים יכולים לעשות רק אנשים המזדהים עם ערכי החינוך הדתי, ומקיימים אורח חיים הנגזר ממנו.

אולם הנושא לא ירד מסדר היום. בפברואר 1951 (תשעה חודשים לאחר הגשת הרוח של ועדת פרומקין) נערך בכנסת דיון נוסף על חינוך ילדי העולים. במסגרתו נתן בן-גוריון ביטוי תמציתי לתפיסת כור-ההיתוך שלו: "אין בדעתה של הממשלה להקפיא ההווי התימני של עולי תימן. להפך, אנו רוצים לסגל העלייה התימנית להווי הישראלי... אנחנו רוצים למחוק כל הבדל מיותר ביניהם ובין יהודי אחר. איננו רוצים שהיחס לאישה, לילד ולילדה יישאר כמו שהיה בתימן... ואנחנו רוצים להופכו [את היהודי התימני] עד כמה שאפשר במהירות האפשרית מתימני ליהודי השוכח מאין בא, כמו שאני שכחתי שאני פולני".

באנלוגיה זו שערך בן-גוריון בינו לבין העולה מתימן הוא שגה שגיאה כפולה: הוא התעלם מההבדל העמוק שבין היפרדות מהעולם המסורתי שנעשתה מכוח הכרעה אישית חופשית להיפרדות שהתרחשה בדרך מאולצת; כמו כן הוא התעלם מההבדל העמוק שבין הציונות האירופית שנתפסה כמרד במסורת, לבין הציונות של יוצאי ארצות האיסלאם, שנתפסה כהמשכה הטבעי של המסורת. וכך ניסח את ההבדל הסוציולוג ברוך קימרלינג בספרו *מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל* – בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות: "...אמנם כל המהגרים נתבעו להשתנות במסגרת האידיאולוגיה של כור ההיתוך ויצירת האדם הישראלי החדש, אך עומק ומהות השינוי שנדרש מן המהגרים מארצות האיסלאם היו גדולים לאין ערוך מעומק השינוי שנתבעו לו יוצאי אירופה. ההבדל העיקרי היה טמון במקומה של הדת בקרב שתי הקבוצות ובדרך שהן תפסו בה את היהדות: בעוד שרוב המהגרים מארצות אירופה כבר היו דור שני או שלישי לתהליכי חילון, יהדותם של רוב יוצאי ארצות האיסלאם היתה מזוהה בראש ובראשונה עם הדת ועם הפרקטיקות שלה".

**עולי עיראק וצפון אפריקה: דמיון ושינוי**  
שתי הקבוצות האחרות שבלטו בין עולי ארצות האיסלאם היו יוצאי עיראק ויוצאי ארצות צפון-אפריקה, ובמיוחד מרוקו. נסיבות שונות גרמו לכך שרבים מיהודי עיראק, ש-123,000 מהם הגיעו ארצה בגל העלייה הראשון, כבר היו חשופים לתהליכי המודרניזציה והחילון יותר מאשר יהודי מרבית ארצות האיסלאם האחרות. שיעור בעלי ההשכלה העל-יסודית בקרב עולי עיראק היה הגבוה ביותר מקרב עולי אסיה-אפריקה, וכך

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©



ילדי עולים חדשים מתימן, שנציגים דתיים בכנסת התגייסו לעמוד לצדם, השמיעו קול מחאה תקיף על תופעות של כפייה אנטי-דתית. הביקורת העיקרית נמתחה על הפניית ילדים דתיים לבתי ספר לא דתיים ושידולם להסיר את הכיפה מעל ראשם ולגזור את פאותיהם. בתמונה: ילדים תימנים במעברת כסלון, 1950

החיים שלהם – אך "שיטה" כפייתית לא היתה כאן. רבים ניסו להנחיל בחופזה את ה"ארצישראליות" שלהם לילדי העולים – והנחלה זו פעמים רבות לא היתה רגישה למאויי העולים עצמם. ואמנם, מעורבות שונות, גם מקרב בני העדה עצמם, מתברר, כי חלק ניכר של עולי תימן, במיוחד הצעירים שבהם, שינו את אורח חייהם מרצונם, בהשפעת עצם המפגש עם החברה החילונית בארץ. גם המפגש עם הציבור הדתי-לאומי בארץ, שברובו הגדול ויתר מרצונו על גידול הפאות, האיץ את התהליך. "מיתוס גזיזת הפאות", מסכם צמרת, "היה נוח לצורכי מאבקי ההסברה והתעמולה, והוא נקלט היטב בארץ ובחוץ לארץ – והוא גם זה שבמירה רבה נותר ומטופח עד ימינו".

הממשלה קבעה כי היא "מקבלת בכללן מסקנותיה של ועדת החקירה", אולם עם זאת היא שידרה, ובמיוחד העומד

"היישוב" נשמעו קולות של "דאגה" לנוכח "הסכנה מפני הרס ההישגים התרבותיים, החברתיים והכלכליים בעקבות העלייה הזאת". סטריאוטיפים שליליים ליוו את כל העליות גם בתקופת "היישוב", וירוע למשל הסבל שהיה מנת חלקם של יוצאי גרמניה, "היקים". אבל הרעות הקדומות כלפי עולי ארצות המזרח היו חזקות במיוחד. בעיקר סבלו מן התיוג השלילי עולי מרוקו. סערה קשה עוררה סדרת מאמרים שפרסם אריה גלבלום בהארץ באביב 1949, ובהם ניתן תיאור שרבים ראוהו כגזעני ומקומם, של עולי המזרח בכלל ועולי מרוקו במיוחד. אבל חרף ההזדעזעות מגילויים כאלה של התנשאות גזענית אי אפשר להתעלם מהעובדה שהסטריאוטיפים השליליים שדבקו בעולי מרוקו רווחו, ולו בצורה מתונה יותר, בחלק לא מבוטל של הציבור.

משקעים צורכים במיוחד הצטברו בתודעתם של רבים מעולי מרוקו עקב החלטת הסוכנות היהודית (שנתקבלה בתיאום עם הממשלה), ממאוס 1952, להטיל מגבלות על העלייה, בעיקר מתוניסיה וממרוקו, שבעקבותיה נמנעה עלייתם של קשישים, של חולים ושל נכים והועדפו צעירים. היו נסיבות אובייקטיביות שבהן ניתן להרץ מגבלות מסוימות: העומס על השירותים החברתיים, ובמיוחד שירותי הבריאות; האבטלה הקשה; תנאי הדיור במחנות ובמעברות; והסכנה של קריסת מערכות עקב עומסים ומתחים בלתי נסבלים. אולם, אי אפשר להתעלם מכך שה"סלקציה" הזו הופעלה כמעט אך ורק לגבי יוצאי צפון אפריקה ולא לגבי יוצאי אירופה. ובעיקר שהיתה מלווה בביטויים שפגעו ביוצאי צפון אפריקה. אליעזר ליבנה, ממנהיגי מפא"י ואחד הקולניים בתביעה לסלקציה, כתב בנובמבר 1951: "אין להסכים בשום פנים ואופן שדווקא החלק המפגר והמפוקפק מבחינה מוסרית או בריאותית יועלה לארץ. בפרט כאשר השכבות היהודיות המושרשות והאיתנות נשארות בגלות". בן-גוריון התנגד תחילה להטלת הגבלות על העלייה, אולם הריווחים על מצב הבריאות של רבים מהמועמדים לעלייה בכלל ובמרוקו במיוחד גרמו לו לבסוף לקבל את דינן. בשנתון הממשלה לשנת תשי"א (1951) כתב: "רובם הגדול של יהודים אלה [יהודי המזרח] הם מחוסרי כל... וגם עשוקי חינוך ותרבות שלא ניתן להם. ... הפיכת אבק אדם זה לאומה תרבותית, עצמאית ונושאת חזון – היא מלאכה לא קלה". (ראוי להדגיש כי בכינוי הקשה "אבק אדם" השתמש ב"ג גם ביחס לפליטי השואה מאירופה).

מה היה משקלו של "המרכיב הדתי" בתהליך התהוותה של תודעת האפליה והקיפוח בקרב רבים מעולי מרוקו? האנתרופולוגים משה שוקר ושלמה רשן ציינו בחיבורם דוד התמורה – שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה את התגובה המתונה של הרבנים המזרחיים לגילויים של

גם שיעור בעלי המקצועות החופשיים. אמנם גם מהם לא נחסכו תלאות מחנות העולים והמעברות. גם בהם צמחו תחושות של אפליה, קיפוח ופגיעה בכבוד, אבל תורות להשכלתם, שיעורם של אלה מהם שנחלצו מהמעברות בשלבים מוקדמים יחסית ואשר השתלבו בחברה הכללית, היה גבוה יותר מאשר בקרב הקבוצות האחרות של עולי ארצות האיסלאם. רק מיעוט מקרב עולי עיראק, בעיקר מהדור הקשיש, הקפיד על אורח חיים דתי. מנגד היתה קבוצת מיעוט אחרת, שהגדירה עצמה כחילונית כבר בהיותה בעיראק. רוב עולי עיראק ראו עצמם כמסורתיים, הקפידו לחגוג את הגי ישראל ולקיים את הטקסים המסורתיים של מחזור החיים, אך לבר מזאת נהגו כחילוניים. רוב משפחות העולים מעיראק בחרו לשלוח את ילדיהם לבתי הספר של זרם העובדים או של הזרם הכללי. ואמנם, הרוב המכריע של עולי עיראק לא נחשף לסוגיה הדתית, כבעיה מרכזית בתהליך הקליטה.

הקבוצה הכוללת השנייה היתה זו של עולי צפון אפריקה. היו הברלים ניכרים באורחות החיים בין יהודי מרוקו, תוניסיה ואלג'יריה (ר' ערך תהליכי חילון ביהדות המזרח במדור תמורות באורחות החיים). התנועה הציונית החלה להתפתח במרוקו בצעדים אטיים למדי. פעילותה גברה רק לאחר מלחמת העולם השנייה. הרבנים השמרנים, שעיקר מעיינם היה נתון לבלימת תהליכי חילון בסביבתם, יחסם של לציונות היה אמביוולנטי: מצד אחד, הם יצאו חוצץ, למשל, נגד "עליית הנוער" על שלא העניקה לילדים יוצאי מרוקו חינוך דתי; אולם, מן הצד האחר, הם ראו בציונות בת ברית במאבקם נגד סכנת ההתרחקות מן הדת שהביאה עמה מגמת ההתמערבות המתגברת. עד מהרה גילו גם שהקשר עם הציונות יכול להיתרגם לקשר עם הגורמים הדתיים בסוכנות, שיכלו לסייע בירם סיוע חומרי ממשי במלחמותיהם. הופעתם של השליחים הארצישראלים, נציגי התנועות השונות, בזירה זאת, העתיקה אליה, במידה לא מבוטלת, את דפוס היריבות הבין-מפלגתית של היישוב. ביוני 1949, בוועידה של ציוני מרוקו, נבחר ועד-פועל חדש שבו זכתה תנועת "המזרחי" לארבעה נציגים, "חרות" זכתה בנציג אחד ושני נציגים הוגדרו כבלתי-מפלגתיים. קמה קואליציה שהרכבה היה הפוך מזו שהנהיגה אז את המדינה. אבל כאן בארץ העסיקה את הממסדים השונים יותר מכול בעיית קליטתם של יהודי מרוקו, התפוצה הגדולה ביותר מבין ארצות האיסלאם. בשנים 1948-1963 עלו לארץ רוב יהודי מרוקו – למעלה מ-210,000 נפש – ועד מהרה הם נעשו לקבוצה הדומיננטית בין העולים יוצאי ארצות האיסלאם.

יהודי מרוקו, יותר מכל קבוצת עולים אחרת, סבלו כבר בראשית ימיה של המדינה מדעות קדומות ואף מגילויים של גזענות. בקרב חלקים ניכרים של ההנהגה הציונית ושל יהודי



חרף השינויים באורחות חייהם בכלל ובשמירת מצוות בפרט, אין עולי המזרח רואים עצמם כחילונים ומקובלות עליהם אמונות יסוד בבורא עולם, בהשגחה פרטית וכיו"ב. הם דבקים באמונות בעלות עוצמה דתית גדולה, כגון ההילולה השנתית בהר מירון בל"ג בעומר (כאן בתמונה משנת 1970) ליד מה שנחשב לקברו של ר' שמעון בר-יוחאי, המושכת אליה מאות אלפים

פרומקין. עדותו של אריה (לובה) אליאב, שעמד בראש המפעל של הקמת חבל לכיש, בספרו *קפיצת הדרך*, ממחישה זאת: בחבל קמו 20 מושבים, כמעט כולם מושבי עולים, ש"חולקו" בין תנועת המושבים של "הפועל המזרחי", הדתית כמוכן, לבין תנועת המושבים הכללית, שנתפסה כתנועה חילונית. מכיוון שרוב העולים היו דתיים או מסורתיים, דאגה תנועת המושבים לכך שהפעילים הוותיקים שהופקדו על הדרכת המושבים החדשים יבואו מקרב חבריה הדתיים של התנועה. היה ניסיון אחד מצד גורמים חרדיים חיצוניים להסית על רקע דתי את מתיישבי המושב הראשון בחבל, עוצם, עולים מהרי האטלס, שתבעו להעבירם לחסות "הפועל המזרחי". לדבריו לא היו בחבל עימותים סביב שאלת חינוכם של ילדי העולים.

אלא שאותה דתיות מתונה, שלא גרמה בשנות ה-50 לעימותים ישירים סביב נושאים דתיים, היתה אחוזה ודבוקה בתודעת הזהות העדתית. וכאשר זו צברה עוצמות, כל גילויי המצוקה התנקזו לתחושת האפליה העדתית, ולא בלי יסוד. הנטייה להיבדלות עדתית גברה ככל שהחריפה תחושת הקיפוח. וכך, בהכניית הזהות העדתית המזרחית השתתפו לא רק גישות הקיפוח והאפליה, אלא כל מה שיכול היה לשמש כגורם מבדל מהגורם האשכנזי ההגמוני, ובכלל זה היחס למסורת ולדת.

למעלה מיוכל שנים לאחר אירועי השנים ההן עדיין פועלים ומשפיעים משקעי המרירות ותחושות הקיפוח שליוו את

מודרניזציה וחילון, בהשוואה לזו של הרבנים האשכנזים. ההתערות הקשה בארץ גררה אחריה התפרקות חברתית וכן "אובדן של דתיות מסורתית בקרב דור העולים ובניהם שנולדו בארץ. ואולם, חרף השינויים באורחות חיים בכלל ובשמירת מצוות בפרט, אין המזרחים רואים עצמם כדרך כלל כ"חילונים" בנוסח האשכנזים". אמונות יסוד בבורא עולם, בהשגחה פרטית, בנבחרותו של עם ישראל וכיו"ב מקובלות על עולי המזרח ועמן גם מנהגים מעשיים רבים, כקבלת שבת והליכה לבית הכנסת בחגים או באירועים משפחתיים, ויחד עם זאת, הם אינם נרתעים מחילול השבת הכרוך, למשל, בנסיעה למשחקי הכדורגל של הקבוצות האהודות עליהם. בדתיות של המזרחים, מציינים שוקד ורשן, קיימות זו בצד זו הידלדלות של המנהגים המסורתיים עם דבקות באמונות יסוד. צירוף זה מוליד שורה של נוהגים עממיים-דתיים חדשים, שהם גם קלים לביצוע וגם בעלי עוצמה דתית גדולה, כגון ההילולה השנתית בהר מירון סביב מה שנחשב לקברו של ר' שמעון בר-יוחאי, או פולחני קברים קדושים. דברים אלה תקפים כמיוחד כאשר דנים בעולי מרוקו.

על רקע זה יובן, מדוע "הסוגייה הדתית" כשלעצמה לא בלטה במיוחד בין הסוגיות הקשות שהעסיקו את עולי מרוקו בשנות ה-50. מבחינה זאת היה מצבם שונה מזה של עולי תימן. אין זה מקרה, לכן, שהם כמעט לא העסיקו את ועדת

הן בקרב המזרחיים והן בקרב האשכנזים. מכיוון שהסקרים הללו מציעים לנסקרים, לצד האופציות החילונית והדתית, גם את האופציה המסורתית (שיש לה ביקוש ניכר בקרב המזרחיים) ברור שמזרחיים המגדירים עצמם כחילוניים מתקרבים בכך להגדרה העצמית המקובלת על הרוב החילוני.

בסקר שערך מרכז גוטמן במכון הישראלי לדמוקרטיה ב־1993 נשאלו הנסקרים אם בהשוואה לבית הוריהם הם מנהלים אורח חיים יותר דתי או מסורתי, או פחות דתי או מסורתי. 39% מהמזרחיים ו־36% מהאשכנזים דיווחו שהם מנהלים אורח חיים פחות דתי או מסורתי מאשר הוריהם. לפי נתוני סקר שערך המרכז בשנת 2002 עולה, כי 12.2% מקרב המזרחיים בני דור ראשון השיבו כי אינם שומרים כלל על המסורת הדתית לעומת 14.6% מקרב הדור השני. ניתן לטעון כי ניסוח הקטגוריה הזאת מרחיק לכת יותר מהקטגוריה של הגדרה עצמית חילונית, שכן לא מעטים הם החילוניים ששיבו לשאלה כזאת כי הם "שומרים במקצת על המסורת". הפער בין הדורות ניכר בתשובות לקטגוריה השלישית ("שומר במידה רבה על המסורת הדתית"): 28.8% מבני הדור הראשון שייכו עצמם לקבוצה זאת, לעומת 19.8% בלבד מבני הדור השני. למשקיפים על ההשלכות של קליטת שנות ה־50 של עולי ארצות האיסלאם על דמותה של החברה הישראלית כיום צפויות שתי סכנות קוטביות: מצד אחד – האשליה כאילו פג תוקפן של תחושות הקיפוח מלפני יובל שנים וכאילו נעלמו גילויי הקיפוח החברתי־תרבותי־ערתי גם בימינו; ומצד שני – ההתעלמות מהתמורות שעברו עולים אלה וצאצאיהם בתחומים שונים מבחינה השכלתית, חברתית וכלכלית; מהמעמד הראוי יותר שזכתה לו המורשת התרבותית שלהם עם קריסת ההשפעה ההגמונית של תפיסת "כור ההיתוך"; ומתהליכים של חילון שפקדו חלקים לא מבוטלים של קבוצות העולים שנסקרו.

## ב. שנות ה־90: עולי ברית המועצות לשעבר

בשלהי 1989 החל גל העלייה ההמונית מהברית המדינות העצמאיות (ברית המועצות לשעבר). בשנים 1989–2000 הגיעו לארץ כ־886,000 עולים מחבר המדינות ו־43,000 מאתיופיה. ישראל קלטת בעשור זה בממוצע שנתי 18 עולים לכל 1,000 תושבים; שיעור זה היה דק כעשירית משיעור העולים בשנים הראשונות של המדינה, אולם גדול פי כמה מהשיעור המקביל בארצות הגירה אחרות. לאחר מכן הירדלל זרם העלייה, ועד סוף 2006 עלה מספר העולים שהגיעו מבריה"מ לשעבר ל־980,000. אם מצרפים אליהם את עולי שנות ה־70 – כ־160,000 – מונה קבוצה זו כ־1,140,000 נפש והיא הקבוצה



אריה (לובה) אליאב שעמד בראש מפעל הקמת חבל לכיש (כאן בתמונה משנות ה־50 בחברת מתיישבים בחבל לכיש, שרבים מהם היו עולים ממרוקו) מעיד כי 'הסוגיה הדתית' כשלעצמה לא העסיקה את עולי מרוקו ורבים מהם מצאו את מקומם במושבים השייכים לתנועת המושבים, שהיא תנועה כללית־חילונית במהותה

תהליכי הקליטה. תורעת העדתיות ניזונה בהכרח ממשקעים אלה, במיוחד כאשר הפערים הערתיים עדיין שרירים וקיימים וקצב צמצומם מאכזב. יוחנן פרס ואליעזר בן־רפאל, בספרם *קירבה ומריבה – שטעים בחברה הישראלית*, מביאים ממצאים הקושרים בין רמת הדתיות של הנסקרים לבין החשיבות שהם מייחסים להשתייכותם הערתית. אמנם החשיבות הערתיות יורדת מדור לדור, אולם עדיין יש פער ניכר בין האשכנזים למזרחים: 59% מהאשכנזים אינם מייחסים חשיבות לשיוך העדתי, לעומת 44% מקרב המזרחיים. בין החילוניים – 67% מרווחים שהזהות הערתית אינה ממלאה תפקיד חשוב בחייהם, ואילו בקרב אלה המגדירים עצמם כמסורתיים – רק 17% אומרים זאת. פרס ובן־רפאל מעידים למסקנה "שגם המסורות הערתיות הייחודיות נחשבות חלק מזהות דתית".

פרס ובן־רפאל בדקו גם את "הצד השני של המטבע": את השפעת המוצא העדתי על רמת הדתיות. הם מביאים נתונים ממחקרם, המתבסס על סקרים שנערכו בשנים 1999–2000. 28% של המזרחיים מדור ראשון הגדירו עצמם כחילוניים (לעומת 60% בקרב האשכנזים), ואילו מקרב המזרחיים מדור שני 39% הגדירו עצמם כחילוניים (לעומת 67% מקרב האשכנזים). 47% מכלל המזרחיים הגדירו עצמם כמסורתיים (לעומת 21% מכלל האשכנזים). ממקבץ סקרים שערך מכון "דחף" בהנהלתה של ד"ר מינה צמח במהלך שנת 2006 עולה, כי 44% מהמזרחיים, דור ראשון ושני, הגדירו עצמם כחילוניים (לעומת 72% מקרב האשכנזים). 38% מקרב המזרחיים הגדירו עצמם כמסורתיים (לעומת 15% מקרב האשכנזים). בכל הסקרים שיעור המגדירים עצמם כחרדים נע בין 4% ל־6%,

התגברות התיעוש והעיור והתרחבות ההשכלה – תהליכי מודרניזציה וחילון רחבי היקף. בתהליכים אלה בלט חלקה של האוכלוסייה היהודית. לכך הצטרפו צעדי מדיניות שכוונו במיוחד להצר את מרחב הפעילות היהודית. מפנה של ממש חל רק בתקופת ה"גלאסנוסט" של גורבצ'וב בשנות ה-80, ועם התמוטטותה של ברית המועצות הסרו כל ההגבלות על הפעילות היהודית, הלאומית והדתית.

**מפגשם של עולים חילוניים עם "ארץ הקודש"**  
מעברם של עולים אשר גדלו במדינה שבה כיבדו את "החופש מדת", אך הרבה פחות את "חופש הדת", למדינה שבה מכבדים את "חופש הדת", אך הרבה פחות את "החופש מדת", הוא מעבר בעייתי למדי. משהו מטעמו של המעבר הבעייתי הזה הם חוו כבר בברית המועצות, כאשר תחקרו בידי נציגי הסוכנות או "נתיב" על מוצאם היהודי, בדגש על זהותה היהודית של האם. אלעזר לשם, מוותיקי החוקרים של עולי ברית המועצות, ערך בנובמבר 1993 מחקר שביקש לאפיין את העולים על פי ממדים שונים המגדירים את היחסים בין דתיים לחילוניים, וגם לבחון את אורח החיים של העולים בפרמטרים של דתיות/חילוניות ואת עמדותיהם בשאלת היחסים בין הדת למדינה. כ-60% העדיפו להגדיר עצמם כיהודים יותר מאשר כישראלים וכ-76% העדיפו להגדיר עצמם כיהודים יותר מאשר כרוסים. ברור לחלוטין שרובם תופסים את זהותם היהודית כזהות לאומית, אתנית, ולא כזהות דתית. על פי מחקר שערכו יוחנן פרס ואלעזר בן-רפאל גבר במהלך השנים משקלה של ההגדרה העצמית הרוסית, אשר הגיעה בשנות ה-2000 לשיעור של יותר מ-60%. ניתן לייחס שינוי זה לשני גורמים: הגידול בשיעור העולים הלא-יהודים והשפעת העימות עם הסוגיה הדתית.

במחקרו של לשם ב-1993 הגדירו עצמם 4% מעולי ברית המועצות כדתיים, 29% כמסורתיים ו-67% כחילוניים. רוב גדול מתוכם מתח על תופעות של כפייה דתית ביקורת מקיפה מזו של הישראלים הוותיקים: 78% מהעולים תבעו לצמצם או לבטל את החוקים הדתיים; 95% תמכו בהנהגת נישואים אזרחיים; 95% תמכו בזכותו של מי שמגדיר עצמו כיהודי, גם אם אינו מוגדר כך לפי ההלכה, להיקבר בבית קברות יהודי. יש לציין כי רק רבע מהמגדירים עצמם כדתיים שלחו את ילדיהם ללמוד בבית ספר דתי.

ממחקר שערך מרכז גוטמן ב-1999 על התנהגות דתית-יהודית בישראל, אשר התבסס על מדגם של כ-2,500 נסקרים מקרב כלל האוכלוסייה היהודית ועל מדגם של כ-400 עולים מברית המועצות (שהוגדרו כיהודים), עלה, כי 5% מקרב המדגם הכלל-ארצי הגדירו עצמם כחרדים, לעומת 0% בקרב העולים;

האתנית הגדולה בישראל, המהווה כחמישית מהאוכלוסייה היהודית. זו "מאסה קריטית", המשפיעה על עיצוב הזהויות הקיבוציות בחברה הישראלית ועל יחסי הגומלין ביניהן, על השסע בין דתיים לחילוניים ועל מעמדה של הדת במדינה. עם זאת, חשוב להדגיש כי מדובר בקבוצה הטרוגנית ביותר, שהמכנה המשותף המובהק ביותר שלה הוא השימוש בשפה הרוסית.

מיקומה של הסוגיה הדתית בעליית שנות ה-90, במיוחד כשמדובר בעולי ברית המועצות, היה שונה בתכלית ממיקומה בשנות ה-50: שנות ה-50 עמדו בסימן ביקורת חריפה של העולים שומרי המצוות ושל המפלגות הדתיות נגד מה שהוצג על ידם – לא בלי יסוד – כתופעות חוזרות של כפייה אנטי-דתית; ואילו שנות ה-90 עמדו בסימן ביקורת חריפה של עולי ברית המועצות ושל חלק מהמפלגות החילוניות כנגד מה שהוצג על ידם – שוב, לא בלי יסוד – כגילויים של כפייה דתית.

### בני דור תהפוכות

מאות אלפי העולים הללו הגיעו לארץ מחברה שעברה תהפוכות מטלטלות, במיוחד במחצית השנייה של המאה ה-20, והיהודים חוו את התהפוכות האלה בדרך כלל בצורה מוכפלת, שכן בתוככי התהפוכות הכלליות נכוונו להם טלטלות משלהם בכל הנוגע ליחס השלטונות כלפיהם.

רובם באו לכאן מחברה סובייטית שהגדירה עצמה כחברה חילונית ואשר העניקה לילדיה חינוך אתאיסטי. אולם, האוכלוסייה היהודית בברית המועצות היתה הטרוגנית ביותר. מנקודת הראות של זיקתם של היהודים לזהותם הלאומית, למורשתם ולדת היהודית, ניתן לחלק אותם לארבע קבוצות: תושבי הערים הגדולות, בעיקר ברוסיה ובאוקראינה, שבהן תהליך השתלבותם בחברה הכללית היה מואץ ביותר; תושבי הערים הקטנות והעיירות ברפובליקות אלו, שבהן נשמרו במידת-מה הדיבור בשפת היידיש והחגים היהודיים העיקריים; תושבי הרפובליקות האסיאתיות, ששמרו יותר מבני הקבוצות האחרות על זיקתם למסורת; תושבי שלוש המדינות הבלטיות ואותם אזורים בפולין שסופחו לברית המועצות בעקבות מלחמת העולם השנייה (ביילורוסיה ומערב אוקראינה), שמבחינת רקעם התרבותי-יהודי נבדלו מאוד מהיהדות הסובייטית.

מפקד האוכלוסין היחיד בברית המועצות שבו נשאלו האזרחים על אמונתם הדתית נערך ב-1937. רק כעשירית מיהודי ברית המועצות – 280,000 – הצהירו שהם רואים עצמם כדתיים (רובם נמנו עם בני השישים ומעלה). (ר' ערך יהודים בעולם הקומוניסטי במדור יהודים ולא יהודים בזמן החדש וערך מודרניזציה וחילון של יהודי רוסיה ואוקראינה במדור חיים יהודיים מודרניים בתפוצות)

כעשורים שלאחר מכן עברה החברה הסובייטית – עקב

לשם העריך בסיכום מחקרו, כי מאפייני העולים מציגים אותם כבעלי בדית של "המחנה החילוני בשסע הדתי-חילוני רב השנים המפלג את החברה". הערכה זו התממשה רק באופן חלקי (בהצבעה בעד "שינוי" ב-2003). להערכת חוקרים רבים, רוב העולים הם בעלי נטיות ימניות, אך המניע העיקרי בהצבעת רובם היה, בדרך כלל, הרצון "להעניש" כל ממשלה שסיימה את הקדנציה שלה.

### "יהודים לא-יהודים"

אין ספק שמבחינות רבות הבעיה המעיקה והמורכבת ביותר בקליטת עולי בריה"מ לשעבר היא בעיית השתלבותם של העולים המוגדרים על פי ההלכה כלא-יהודים. מיעוטם מגדירים עצמם כנוצרים ורובם, החיים בדרך כלל במשפחות יהודיות ורואים עצמם כמצטרפים לעם היהודי, מוגדרים כ"ללא סיווג דת" (או על פי הגדרת החוקר אשר כהן כ"יהודים לא-יהודים"). לפי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (הלמ"ס) לשנים 1990-2005 מתפלגים העולים מבריה"מ לשעבר כך: 73% מתוך 924,000 עולים מוגדרים כיהודים; 27% כ"אחרים" או כ"לא-יהודים". הללו מתפלגים לשתי קבוצות: לפי הערכה, כ-25,000 מגדירים עצמם כנוצרים וכ-225,000 מוגדרים כ"אחרים", או "ללא סיווג דת".

בסיכומים שערך הדמוגרף סרג'ו דלה-פרגולה לגבי כ-400,000 עולים שהגיעו לארץ עד קיץ 1992, הוגדרו כ-10% מהם כמי שאינם יהודים לפי ההלכה. אולם, שיעורם לא היה אחיד בשנים אלו. בגל הראשון, כ-200,000 שעלו עד סוף 1990, שיעורם היה 5.4%. בשנת 1991, שבה עלו קרוב ל-150,000 עולים, עלה שיעורם לכדי 13.3%; ובשנת 1992, שבה עלו כ-65,000 עולים, שיעורם היה 21% בקירוב. שיעור הלא-יהודים לפי ההלכה מקרב העולים הלך ועלה במהלך השנים. קבוצה גדולה זאת סובלת במיוחד מקשיים רבים המהווים מחסום גבוה על דרך השתלבותם בחברה הישראלית, החל מכעיות בתחום הנישואים וכלה בכעיות בתחום הקבורה. סכלם ורגשות העלבון המלווים אותם בהתמודדות עם קשיים אלה, מקרינים על מאות אלפי עולים נוספים, הנמנים עם סביבתם הקרובה, ובמידה רבה על העלייה הזאת בכללותה.

לפי התפיסה השלטת בישראל, המשתקפת גם בשורה של חוקים, הדרך היחידה להשתלבות מלאה ולקבלת זכויות שוות ליתר העולים, היא באמצעות הגיור. חלק מהעולים הללו ניסו במהלך השנים לעבור את תהליך הגיור האורתודוקסי והצליחו בכך. רבים ניסו ולא הצליחו. רבים אחרים נרתעו מהקשיים והיו לא מעט שאמרו: היינו בעבר רוסים-חילוניים ואנו רוצים להיות עתה ישראלים-חילוניים ואיננו מוכנים לעבור פרוצדורה דתית שאיננו מאמינים בה.



דו"ח מעקב של משרד הקליטה משנת 2001 מסכם כי, אף שעולי בריה"מ לשעבר חילונים יותר מהציבור היהודי הוותיק, רבים מהם מאמצים את המנהגים והמסורת היהודית. בתמונה משנת 2003: טקס סיכום פעילות חינוכית של שנת בני/בנות מצווה של כיתות ז' בביה"ס "שבח-מופת" בתל אביב, שרוב תלמידיו עולי בריה"מ לשעבר, שהודרכה על-ידי מית"ר – מכללה ליהדות כתרבות

12% – כדתיים, לעומת 4%; 35% – כמסורתיים, לעומת 22%; 48% – כלא-דתיים, לעומת 73% בקרב העולים.

גם בתחום היחס אל הכפייה הדתית מגלה הסקר של מרכז גוטמן גישה יותר רדיקלית בקרב העולים מאשר בקרב הוותיקים: 49% מהישראלים הוותיקים צידדו בהנהגת נישואים אזרחיים, לעומת 77% מקרב העולים; 65% מהישראלים תמכו בקיום תחבורה ציבורית בשבת, לעומת 94% מהעולים; 72% מהישראלים היו בעד פתיחת בתי קולנוע בשבת, לעומת 89% מקרב העולים.

מאז סוף 1989 עורך משרד הקליטה סקרי מעקב תקופתיים על קליטת עולי בריה"מ לשעבר. שאלות בדבר זהותם הדתית/חילונית לא הוצגו בפני אותם עולים (כ-20%), שהצהירו כי הן אינן רלוונטיות לגביהם. בשנים הראשונות של המאה הנוכחית, רק אחוז אחד או שניים הגדירו עצמם כדתיים סמוך לבואם לארץ. בין 50% ל-60% הגדירו עצמם "לא דתי כלל". השאר נטו להגדיר עצמם בהגדרת-ביניים ("לא כל כך דתי"), ונראה כי התכוונו להגדרה עצמית "מסורתית".

דוח מעקב על עולי 2001 מסכם את ממצאיו בסוגיית הזהות היהודית: "עולי בריה"מ לשעבר הם חילוניים יותר מהציבור היהודי הוותיק בארץ, אולם עם עלייתם מאמצים רבים מהם את המנהגים והמסורת היהודית, והולכים ונעשים דומים יותר לציבור 'המסורתי', אם כי לא הדתי. רבים יותר מהם מדליקים נרות שבת, אוכלים מצות בפסח, ואפילו צמים ביום כיפור".



"התגובה האורתודוקסית הלאומית" – שאותה נימקו בהרחבה צבי זוהר ואבי שגיא – ולפיה יש לראות בגיור, בראש ובראשונה, אקט של הצטרפות לקולקטיב הלאומי היהודי ואין להציב בפני העולים כתנאי לגיורם התחייבות מראש לקיים אורח חיים דתי; וכן התגובה שניתן לכנותה "התגובה האורתודוקסית הלאומית הרדיקלית" – שמצאה את ביטוייה בהצעתו מרחיקת הלכת של הרב יואל כץ-נחל לגייר את העולים הרוצים בכך כטקסי גיור המוניים.

אשר כהן, בספרו יהודים לא־יהודים – זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי, מתמודד עם הסוגיה הזאת במלוא היקפה, מנקודת ראות של חוקר דתי אורתודוקסי, המבטא גישה חדשנית מפוכחת, שנקודת המוצא שלה ציונית מובהקת. כהן מנתח את המחסומים המונעים או מעכבים את העולה הלא־יהודי מתהליך הגיור: המאמצים והאנרגיות שנאלץ העולה להשקיע בפתרון בעיותיו הקיומיות (ובראשן: השיכון והתעסוקה) אינם מותירים לו יכולת או רצון להתמודד עם אתגר הגיור הקשה; תחושתו שכהימנעותו מהגיור אין הוא נקלע לגיור, משום שרבים מהדומים לו נוהגים כמוהו; הדימוי השלילי של הממסד הדתי; והמחסום הבעייתי ביותר, שאותו מכנה כהן "הפרדוקס של דלת הכניסה הדתית לבית לא־דתי": "רבים מהעולים מתקשים להבין מדוע דלת הכניסה לחברה היהודית היא דתית וכרוכה בלימודים ובטקס הנתפסים כדתיים, כאשר החברה,

על רקע הביקורת הציבורית נוכח כישלון המערכת הרבנית־דיינית להתמודד עם שאלת גיורם של העולים, ובמקביל – לנוכח פסיקות של בג"ץ באשר להכרה בגיורים רפורמיים וקונסרבטיביים, כוננה הממשלה ביוני 1997 ועדה ציבורית מיוחדת בראשות השר יעקב נאמן ("ועדת נאמן") לבירור כל סוגיות הגיור. לראשונה שותפו בוועדה כזו נציגים רפורמיים וקונסרבטיביים. שתי ההמלצות העיקריות של הוועדה היו: הקמת מכון מיוחד ללימודי היהדות, שבו יהיו שותפים כל זרמי היהדות ובמסגרתו ילמדו המועמדים לגיור במשך 400 שעות נושאים יהודיים, דתיים ולאומיים; והקמת מערך של בתי דין מיוחדים לגיור, שינוהל כולו על ידי רבנים ודיינים אורתודוקסיים. יישום המלצות הוועדה נתקל בקשיים, ותפקודו של מערך בתי הדין לגיור נעשה מטרה לביקורת מכיוונים שונים. התקוות שהמלצות ועדת נאמן יפתרו את הבעיה – נכזבו.

התגובות בציבור הדתי למציאות החדשה שנוצרה עם העלייה ההמונית מבריה"מ לשעבר ולחשש הכבד, מכחינתו של ציבור זה, מפני התערבות של מאות אלפי עולים לא־יהודים בציבור היהודי, נחלקו לארבע קבוצות: התגובה החרדית – שסירבה לחרוג מכללי ההלכה הנוקשים ושללה כל הידברות עם הרפורמים והקונסרבטיבים; התגובה הרבנית הדתית הקונוונציונלית – שתמכה בהמלצותיה של ועדת נאמן;



רבים מעולי בריה"מ לשעבר מתקשים להבין מדוע דלת הכניסה לחברה היהודית היא דתית וכרוכה בטקס של גיור. חרף המאמצים ליעל את מערך הגיור אין מספר הגיורים השנתי מדביק אפילו את קצב הריבוי הטבעי של אוכלוסיית הלא יהודים שבין העולים. בתמונה: ראש הממשלה אהוד אולמרט מקבל פני קבוצת חיילים שעברו תהליך גיור, 2006

הערכה מפוכחת יותר אומרת כי ספק אם מערך הגיור הרבני יהיה מסוגל להסדיר כראוי את גיורם של אלה שירצו בכך, אבל אין ספק שלא הוא ולא מערכת אחרת כלשהי תגרום לכך שרוב העולים הלא-יהודים יתייצבו בתור לגיור. חיזוק להנחה זאת ניתן למצוא במחקר שערכה ב-2001 הסוציולוגית לורמילה אויגנבליק למען "העמותה לזכויות משפחות מעורבות". לפי המחקר הזה, נושא הגיור תפס את המקום האחרון ברשימת הבעיות המטרידות את בני המשפחות המעורבות. מסקנת המחקר, הנגזרת מנתונים נוספים, היא כי "הרוב המוחלט של העולים אינו רואה עניין וצורך בשום הליך גיור, אורתודוקסי או לא-אורתודוקסי".

הבעיה המטרידה ביותר את בני המשפחות המעורבות (55% מהן) היא אי-ההכרה ביהדותם של ילדים לאבות יהודים, "הנתפסת כסטירת הלחי החריפה ביותר". העולים מתקשים להבין כיצד הממסד מתעלם מהטענה, הכל כך טריוויאלית, שלפיה קשה להניח שיש הבדלים משמעותיים, מבחינת המורעות העצמית לזהות היהודית, בין אלה שנולדו לזוגות מעורבים שבהם האם יהודייה והאב אינו יהודי, שהם יהודים לפי ההלכה, לבין אלה שנולדו לזוגות מעורבים שבהם האב יהודי והאם אינה יהודייה, שהם אינם יהודים לפי ההלכה. יתר על כן, יש הסוברים שהסיכוי לשמר זיקה לזהות היהודית גדול יותר אצל ילדים שאביהם הוא יהודי, משום שבכריה"מ זהותו של האב היא הקובעת את השייכות המשפחתית. אי אפשר להתעלם גם מהעובדה שרבים מקרב האבות הללו נשאו שמות יהודיים והילדים גדלו בדרך כלל בנסיבות שאי אפשר היה להתכחש בהן לזהות היהודית. על רקע זה ניתן להבין את התביעה שהלכה וגברה שמדינת ישראל תכיר בזהותו היהודית המלאה ו"הבלתי מסופקת" גם של מי שנולד לאב יהודי ואימו אינה יהודייה.

לפי הפילוח שנעשה בסוכנות היהודית, בקרב עולי בריה"מ שהגיעו עד סוף 2001 היו 27% לא-יהודים, אבל למעלה משליש מהם (10.5% מכלל העולים) היו בנים לאב יהודי; כלומר, הכרה בהם היתה מפחיתה את מספר העולים הנחשבים ללא-יהודים ל-16.5% "בלבד".

#### מחסומים בדרך לחופה

49% מבני המשפחות המעורבות ציינו שהערך האפשרות להינשא בנישואים אזרחיים הוא הבעיה המטרידה ביותר. זוג, שאחד מהשניים או שניהם אינם יהודים לפי ההלכה, והם אינם רוצים להסתפק ב"הסכם לחיים משותפים" או ב"הסכם ממון" אצל עורך דין כדי שמעמדם כזוג נשוי יוכר, מחפש ישועה ב"נישואי חו"ל", בדרך כלל בקפריסין. אלא שרבים בקרב זוגות אלה אין ידם משגת לממן נישואים כאלה והם נותרים

ברובה המכריע, אינה דתית, ויש בה אף רכיב חילוני משמעותי וחשוב. יש לזכור שחלק ניכר מהעולים הלא-יהודים נחשבו ליהודים בארצות מוצאם. לדוגמה, לעולים לא ברור מדוע הם צריכים ללמוד 400 שעות של נושאים ותחומים, ששכנם היהודי הוותיק אינו יורע את רובם המכריע. לא ברור להם מדוע ילדם שנולד כאן או שלמד כאן מהשנה הראשונה של בית הספר היהודי זקוק לגיור שיכניס אותו לתוך זהות שהוא ממילא נולד לתוכה או לפחות גדל לתוכה. מכאן מובן מדוע נתונים שונים מדאים שהקושי לכאורה בתהליך הגיור אינו מוצג על ידי העולים כבעיה מרכזית. רובם פשוט אינו רואה צורך בשום סוג של גיור דתי, ולא חשוב כל כך באיזה מהזרמים הדתיים מרובר.

אשר כהן בוחן גם את הגישות השונות הרווחות בציבור החילוני באשר לדרכי ההצטרפות לעם היהודי: מכאן – גישה הגורסת שהצטרפות לעם היהודי היא תהליך חברתי-תרבותי, שאינו מחייב שום טקס, תהליך שאין לעדכו עם קבלת אזרחות במדינה או עם הצטרפות לאחד הזרמים של הדת היהודית (ר' גם הערך המסיים מדור זה – מבט אישי על הזהות היהודית החילונית). ומכאן – גישה הגורסת הנהגת "גיור חילוני" כחלק מהגדרת היהדות החילונית כזרם נוסף, רביעי, ביהדות, שיטפח גם "רבנים חילוניים" משלו.

מתנגדי הרעיון מגדירים את הגיור החילוני כ"צידוף בלתי-גיטימי של מושגים", צידוף הסותר את עצמו. ברוננו ברעיון זה טען אביעזר רביצקי, כי "המציאות האנושית מכירה בעיקר שני תהליכי הצטרפות לקולקטיב: הצטרפות לקולקטיב דתי, המתבצעת באמצעות המרת דת, והצטרפות לקולקטיב אזרחי, המתבצעת באמצעות קבלת אזרחות. הליכי הצטרפות לעם, לעומת זאת, אינם ידועים ואינם מוכרים במציאות האנושית. מרובר בתהליך שבעצם מהותו הוא הדרגתי וקשור לטמיעה תרבותית".

מנקודת הראות ההלכתית, היקף הבעיה גדול יותר ממה שעולה מתוך נתוני הלמ"ס. עד אמצע 1991, כשלארץ הגיעו כבר כ-280,000 עולים, הם נרשמו כיהודים על פי הצהרתם בלבד. הרבנות גם חושרת בריבוי זיופים של מסמכים המוכיחים זהות יהודית. עקב כך עורכת הרבנות בירורים מיוחדים גם לעולים הרשומים כיהודים, דבר המגביר את המרירות כלפי הממסד הדתי.

לאחר כל המאמצים שנעשו לייעל את מערך הגיור הגיעו בראשית המאה לסדר גודל של כ-1,000 גיורים לשנה. מספר זה אינו מכסה אפילו את הריבוי הטבעי של אוכלוסיית היהודים הלא-יהודים (המסתכם בכ-4,000 בשנה). לפי חישוביו של אשר כהן, אם רוצים להניח בסיס להתמודדות עם האתגר בטווח הארוך, יש להבטיח כי במהלך חמש השנים של סוף העשור הראשון יגוירו 10,000 עולים כל שנה.



בעיה מטרידה ביותר את עולי בריה"מ לשעבר היא של זוגות שאחד מהשניים או שניהם אינם יהודים לפי ההלכה ואינם יכולים להינשא בארץ, בהעדר נישואים אזרחיים. בתמונה: הפגנה של "שינוי" במחאה על כך שנמנע מרבים מהישראלים להינשא בישראל, 2006

### כבוד העולה החי והמת

בנסיכות שתוארו לעיל ברור עד כמה נחשפים אותם עולים יהודים לא־יהודים, הם ובני משפחותיהם, לפגיעות רצופות בכבודם. לפגיעות חמורות בכבודם הם נחשפים גם כמותם. השערוריות סביב כעיות קבורתם של עולים אלה החלו כבר בשנות ה־80.

כידוע, גוברת הרגישות הציבורית בתחום זה כשמדובר בנפגעי פעולות איבה ובמיוחד בחללי צה"ל. העובדה שנפגעי אותו פיגוע חבלני מופרדים בבית העלמין משאר הנפגעים, אם הם עולים "מסופקים", מקוממת לא רק את בני המשפחה. כיוון ששיעור העולים החרשים שנפגעו, בעיקר בפיגועי האוטובוסים, היה גבוה יחסית משיעורם באוכלוסייה, נחשף הציבור הישראלי לתופעות אלו. חריפה יותר היתה שאלת קבורתם של חללי צה"ל "מסופקים". עולים חדשים ורבים בציבור הרחב הציגו ככאב את השאלה, האם הצעירים הללו יהודים דיים כרי ליפול חלל בשירות צה"ל והמדינה, אך אינם יהודים דיים כרי להיקבר יחד עם חבריהם בבית העלמין הצבאי? בעקבות פרשות שונות ובלחצם של שרי ביטחון על הרכנות הצבאית להתחשב כדעת הקהל, קבע הרכ הצבאי הראשי בראשית שנות ה־2000, כי משפחות החללים "המסופקים" רשאיות לבחור בין קבורת בניהן בחלקה הכללית, אך "במרחק

ללא פתרון דאוי. התביעה להנהגת נישואים אזרחיים עלתה בזירה הציבורית ובזירה הפרלמנטרית כבר מראשית ימיה של המדינה, אולם אין ספק שפרשת הזוגות המעורבים מקרב העולים העצימה את חריפותה. נימוקיהם של הרבנים המתנגדים לנישואים האזרחיים כ"מסכנים את אחדות העם ועתידו", אינם מקובלים על רוב הציבור. המצוקה הבלתי־אפשרית של רכבות זוגות שרוצים אך אינם יכולים להינשא השפיעה על הרב הראשי הספרדי לשעבר, הרב אליהו בקשי־דורון, שאזר אומץ והכריז בפומבי (2004) על תמיכתו בנישואים אזרחיים. גם יורשו בתפקיד, הרב שלמה עמאר, שהתנגד לעמדה הגורפת הזאת, הביע נכונות להנהיג נישואים אזרחיים רק ל"פסולי חיתון" מקרב העולים הלא־יהודים, זאת בתנאי שהרכנות טיטול על עצמה את הפיקוח על נישואים אלה, כדי להבטיח, לרבריו, שמסלול זה לא "ינוצל לרעה" על ידי "יהודים כשרים".

מאז שנת 2004 החלו לעלות לדיון בפורומים שונים הצעות חוק ל"ברית זוגיות", שכמה מהן שימשו במידה רבה שוות ערך לנישואים אזרחיים. וערה פרלמנטרית, שקמה בעידוד הממשלה, ובה השתתפו גם נציגי "שינוי" והמפד"ל, גיבשה באותה שנה הצעה דומה, אבל לא הצליחה להשלים את מלאכתה. עד 2007 נותרה הבעיה במלוא חריפותה.

**לקריאה נוספת:**

מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשד – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים 2003.  
 תמר הורוביץ, בין שלוש תרבויות פוליטיות – העולים מברית-המועצות לשעבר בישראל, ירושלים 1996.  
 דבורה הכהן, עולים בסערה – העלייה הגדולה וקליטתה בישראל – 1948-1953, ירושלים 1994.  
 חנן חבר, יהודה שנהב, פנינה מוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל, תל-אביב וירושלים 2002.  
 יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערכולת הזהויות – דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, תל-אביב וירושלים 2004.  
 אפרים יער וזאב שביט, מגמות בחברה הישראלית, תל-אביב 2001.  
 אשר כהן, יהודים לא-יהודים – זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי, ירושלים ורמת-גן 2006.  
 משה ליסק, העלייה הגדולה בשנות החמישים – כישלוננו של כור ההיתוך, ירושלים 1999.  
 יוחנן פרס ואליעזר בן-דפאל, קירבה ומריבה – שסעים בחברה הישראלית, תל-אביב 2006.  
 ירון צור, קהילה קרועה – יהודי מרוקו והלאומיות 1943-1954, תל-אביב 2001.  
 צבי צמרת, ימי כור ההיתוך, שדה-בוקר 1993.  
 ברוך קימרינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים, תל-אביב 2004.  
 משה שוקד ושלמה דשן, דור תמורה – שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה, ירושלים 1999.  
 סמי שלום שיטרי, המאבק המזרחי בישראל – 1948-2003, תל-אביב 2004.

Al-Haj & Elazar Leshem, *Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later*, Haifa 2000.

ד' אמות מקברם של חבריהם היהודים", לבין קבורתם בחלקות מיוחדות של "מסופקים".

בלחץ הנסיבות שנוצרו בתחום זה החליטה ממשלת רבין על הקמת בתי עלמין לקבורה אזרחית-חלופית, אולם קצב יישומה מאכזב (ר' ערך קבורה אזרחית-חלופית במדור זה).

מצב דברים זה ממחיש עד כמה השתנה מעמדה של "הסוגיה הדתית" בקליטת העלייה מאז שנות ה-50, לנוכח ההבדל העצום באופיין של העלויות ושל ארצות המוצא שלהן, וכן לנוכח השינויים שחלו בחברה הישראלית ובממסדיה. עליית ארצות האיסלאם, שהיתה ברובה עלייה דתית-מסורתית, נתקלה בממסדים שהיו ברובם חילוניים, ולא גילו במקרים רבים את הרגישות המתבקשת לאמונתם ולאורח חייהם המסורתי של העולים. לעומתה, עליית ברית המועצות, שהיתה כמעט כולה חילונית במובהק, נתקלה בממסדים שפעלו על פי חוקים ונורמות שהכתיבו במקרים רבים פוסקי הלכה, מבלי לגלות רגישות לאמונתם ולאורח חייהם של העולים.

קיימת התלבטות כאשר להערכת המגמות העתידיות וסיכויי השתלכותם של עולי בריה"מ בחברה הישראלית. "נבואות נחמה" בדבר השתלכותם העתידית בקבוצת הרוב של הוותיקים, כמעט בנוסח "כור ההיתוך", נשמעות מכאן, ו"בשורות איוב" על גטואיזציה מוחלטת של מרכזית העולים, מוכרזות מכאן. המציאות, כדרכה, יותר מורכבת והיא תיתן מענים שונים באמצעות תת-קבוצות שונות. דבר אחד אינו מוטל, ככל הנראה, בספק: העימות הבעייתית עם "הסוגיה הדתית" ישמר את שיעורי הנישואים הפנים-קבוצתיים (אנדרגמיה), שהם גבוהים למדי, ויספק תמריצים נוספים למגמות הסרגטיביות בקרב עולים אלה.

## המחקר הארכיאולוגי, הציונות וההתנגדות החרדית מיכאל פייגה

התפתחו אמנם ענפים שונים של הארכיאולוגיה של ארץ-ישראל, אך עיקר עניינן של משלחות ראשונות אלו היה הארכיאולוגיה של תקופת המקרא. ארכיאולוגיה של יהודים בארץ-ישראל החלה מתפתחת בעיקר עם תחילת שלטון המנדט הבריטי והקמתם של מחלקת עתיקות, מכון מחקר באוניברסיטה העברית והחברה היהודית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה (שעם הקמת המדינה נקראה החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה). לארכיאולוגיה המקראית נמצא מקום מיוחד בתפיסה

הארכיאולוגיה היא חקר התרבות החומרית שהותיר מאחוריו האדם בתקופות היסטוריות קדומות. התחום המחקרי כולל פרקטיקות מגוונות, ובהן בעיקר חפירת אתרים עתיקים, טיפול פיזי בעצמים מהעבר ועיצוב תמונה כללית של מציאות חיים קדומה. בארץ-ישראל בוצעו חפירות ארכיאולוגיות רבות, שעודדו עניין רב בשל הקשר של הארץ אל ההיסטוריה והשורשים המיתיים של היהדות, הנצרות והאיסלאם. כבר באמצע המאה ה-19 באו לארץ משלחות רבות של חופרים, בעיקר מאנגליה, צרפת, גרמניה וארצות הברית. במהלך השנים



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

מעמדה המיוחד של הארכיאולוגיה באתוס הציוני, נקשר בין השאר לשמו של יגאל ידין (כאן בתמונה, לצד אביו, הארכיאולוג אליעזר ליפא סוקניק). עם פרישתו מתפקיד רמטכ"ל צה"ל הצטרף ידין לאוניברסיטה העברית וניהל רבות מהחפירות החשובות של שנות ה-50 וה-60

מראשיתה עמדה הארכיאולוגיה בארץ בעימות עם היישוב היהודי הישן ולאחר מכן עם החרדיים. בשנים הראשונות למדינה התפתחה הארכיאולוגיה ללא הפרעות רבות מצד החרדיים, ועם זאת החרדיים הביעו מחאה כלפי מה שהוגדר בפיהם חילול קברים ובתי קברות. חבד הכנסת יצחק מאיר לזין מאגודת ישראל ביטא את עמדת החרדיים בדבריו בכנסת בשנת 1956: "אני מבין שיש במדע מקצוע ששמו ארכיאולוגיה, אבל אין לחטט בקברי קדושים... אין צורך להראות לתיירים קברים ומוזיאונים בלבד, יותר נאה אם נדאה להם בני אדם חיים, החיים את חייהם למופת ולדוגמה לפי הצדק והיושר המתגלמים בדברי הנביאים". מנכ"ל משרד הדתות, שמואל ז' כהנא, נאבק באופן שיטתי נגד החפירות, אך טענותיו נדחו.

עם השנים גברו העימותים, ולשיאם הגיעו במאבק סביב החפירות בעיר דוד בירושלים, שנערכו בראשית שנות ה-80 בניהול יגאל שילה מהאוניברסיטה העברית. חפירות אלו נתפסו כבעלי משמעות לאומית, שכן נערכו באתר הקשור לראשית עם ישראל, ובמרחב שהיה נתון לתביעות בינלאומיות. לטענת החרדיים, היה במקום בית קברות יהודי עתיק, והארכיאולוגים הסתירו, לטענתם, עצמות אדם שמצאו וטיפלו בהן באופן שאינו מתיישב עם כללי ההלכה וכיבוד המת. הארכיאולוגים טענו מולם שלא קיים במקום בית קברות מוכוז, ויתר על כן, בסמכותם של חוקרי העבר מהאקדמיה לקבוע אם היה במקום בית קברות או לא. הם הוסיפו כי בהתאם להלכה היהודית ניתן להעביר עצמות ממקום למקום. המאבק כלל עימותים גופניים בין החרדיים לבין הארכיאולוגים והשוטרים ששמרו עליהם, והמהומות נמשכו גם בתוך השכונות החרדיות. במהלך

הציונית. סיפור המעשה הציוני סיפר על שיבת עם ישראל לארצו לאחר שנות הגולה הארוכות. למציאת שרידים מהנוכחות העברית הקודמת בארץ-ישראל היתה לפיכך חשיבות רבה, שכן היא נתפסה כהוכחה לצדקת התפיסה הציונית. התקווה היתה שממצאים ארכיאולוגיים ימחישו את עולמו של התנ"ך ויחזקו את הקשר של יהודים אל הארץ. היה להם, משום כך, תפקיד מיוחד במודרניזציה ובחילון של היהדות, בניסיון לעגן את עברו של העם בדיסציפלינה מדעית במקום באמונה דתית.

הארכיאולוגיה המקראית נועדה לשמש מטרות לאומיות מגוונות. היא היתה מיועדת לשמש כלי נשק במאבק על הארץ, אל מול טענות מתנגדי הציונות בדבר שורשיות הקיום הערבי בארץ. פרט להוכחה לקיום יהודי קדום באה הארכיאולוגיה להמחיש, דרך חשיפת הפריחה הדמוגרפית שבעבר, את פוטנציאל הקליטה של הארץ, ולסייע לטענות כי הפרחת הארץ תבוא עם שיבת היהודים אליה. נוסף על כך נועדה הארכיאולוגיה המקראית לשכנע בקיומה של היסטוריה קרומה משותפת לכל פוזרות היהודים בארץ-ישראל, וכך לתדום לאינטגרציה לאומית יהודית. העבר הקדום שהעלתה הארכיאולוגיה היה מיועד להחליף את העבר של קהילות ישראל השונות בגולה, וכך לכונן עבר לאומי משותף.

מעמדה המיוחד של הארכיאולוגיה באתוס הציוני וכדת האזרחית הישראלית בא לידי ביטוי בתחומים שונים, ובייחוד בתחום הסמלי. רבים מבולי ישראל, מטבעותיה וסמלי עריה לקוחים מתוך הארכיאולוגיה. הידע הארכיאולוגי השתלב בגוף הידע המתפתח של "ידיעת הארץ", ושימש מוקד לטיולים ולמסעות. אולי הדוגמה הבולטת ביותר למעמדה המיוחד של הארכיאולוגיה היא הצלחתם, בשנות ה-50 וה-60, של כינוסי החבדה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה. אלפים מתושבי הארץ באו לכינוסים שנערכו פעם בשנה בסוכות, לרוב ביישובים פריפריאליים. עם המברכים והמדצים נמנו לעתים קרובות נשיא המדינה, ראש הממשלה, שרים וראשי הצבא.

מעמדה המיוחד של הארכיאולוגיה נקשר לשמם של שניים מהרמטכ"לים של צה"ל. יגאל ידין, שאחרי פרישתו מצה"ל הצטרף אל האוניברסיטה העברית בירושלים, היה קשור לרבות מהחפירות החשובות של שנות ה-50 וה-60, ובין היתר בחצור, במצדה ובמעדות מדבר יהודה. כמה מהממצאים הדרמטיים של חפירות אלו, למשל מכתבי בר-כוכבא וממצאי מצדה, זכו להבלטה יתרה והסעירו את הדמיון. רמטכ"ל אחר, משה דיין, היה חובב עתיקות וצבר בדרכים שונות אוסף עשיר, שהעלה תלונות על מידת החוקיות שלו. העובדה ששני מפקדי צבא מהוללים עסקו בדרכים שונות בארכיאולוגיה סייעה לקשור את התחום הזה למוסדות החשובים של המדינה הצעירה.



עם גבור התקפות החרדים על הארכיאולוגיה בשם הדת, התלבטה הציונות הדתית בין תמיכה במאבק החרדי לבין מחויבות לערכי המדע וההתחברות הציונית אל העבר הלאומי. בתמונה: הפגנת חרדים נגד חפירות בעיר דוד, 1981

הסדרי עבודה בין הארכיאולוגים והחרדיים. מאבקים דומים בין ארכיאולוגים לבין עמים ילידיים מתרחשים במקומות שונים בעולם, וניתן לראות במאבק הזה בישראל חלק ממגמה עולמית רחבה.

הארכיאולוגיה הישראלית התרחקה במרוצת הזמן מעיסוק בשאלות לאומיות, והתמקדה בהתפתחותה המקצועית בתוך האקדמיה ובמסגרת רשות העתיקות. אחד הגורמים לכך היה אופי הממצאים שהתגלו בחפירות. כמה מהסיפורים המקראיים, המצויים במוקד האתוס היהודי, הועמדו לביקורת מדעית קפדנית שמקורה בגילויים ארכיאולוגיים. כך, למשל, העלו הארכיאולוגים ספקות כבדים בנוגע ליציאת מצרים, לכיבוש הארץ על ידי יהושע ולעצם קיומה של הממלכה המאוחדת, והעלו שאלות על מקורה של הדת היהודית ושורשיה של עם ישראל. גילויים אלה מעוררים מדי פעם פולמוס ציבורי, כפי שקרה לאחר מאמרו של הארכיאולוג מאוניברסיטת תל-אביב זאב הרצוג שהופיע בעיתון הארץ באוקטובר 1999 וכתרתו "התנ"ך: אין ממצאים בשטח", וכן עם צאת ספרם של ישראל פינקלשטיין וניל אשר סילברמן ראשית ישראל: ארכיאולוגיה, מקרא וזיכרון היסטורי.

שעה שהזיקה בין ארכיאולוגיה לטענות לאומיות

המאבק פנה ארגון חרדי קיצוני ושמו "קשת" לפגיעה בקברים של מנהיגי היישוב.

תפקיד מיוחד במאבק זה היה לרב הראשי האשכנזי שלמה גורן, שאימץ את העמדה החרדית ויצא למאבק ציבורי נגד הארכיאולוגים. בין היתר תקף את השרים הממונים על החפירות, שר הפנים יוסף בורג ושר החינוך זבולון המר, שניהם ממנהיגיה של המפד"ל. בכך המחיש את העמדה האמביוולנטית והמורכבת של הציונות הדתית במאבק זה, וכלפי הארכיאולוגיה בכלל. הציונות הדתית התלבטה בין תמיכה במאבק החרדי, שיצא בשם הדת, לבין מחויבות לערכי המדע וההתחברות הציונית אל העבר הלאומי.

יחד עם התפתחות המאבק העלו חברי הכנסת החרדיים הצעות לחוקים שונים שנועדו להגביל את חופש החפירה הארכיאולוגית באתרי קבורה. להתקבלותם של החוקים היתה השפעה מופלגת על מידת האוטונומיה של החופרים. מכיוון שחפירת הצלה ארכיאולוגית היא תנאי לשחרור שטח לצורכי פיתוח, במקום שבו עשויים להיות שרידים ארכיאולוגיים, הביאו העימותים שבין החרדיים לארכיאולוגים לעיכובים בפיתוח מקומות יישוב ולשינוי תוואי של כבישים מרכזיים. ובתוך שהיו מאבקים אלה צצים ועולים, התמסדו במהלך השנים

פורשים את מגוון הרעות הנוגעות ללאומיות, לעבר, לזיכרון ולמוות בקרב קבוצות יהודיות שונות.

### לקריאה נוספת:

רוני רייך, הזמנה לארכיאולוגיה, תל-אביב 1995.  
מיכאל פייגה, "ארכיאולוגיה, אנתרופולוגיה ועיירות הפיתוח: עיצובו של המקום הישראלי", ציון, סג(ד) תשנ"ח.  
נרב נאמן וישראל פינקלשטיין, עורכים, מנוודות למלוכה: היבטים ארכיאולוגיים והיסטוריים על דאשית ישראל, ירושלים 1990.  
ישראל פינקלשטיין וניל אשר סילברמן, דאשית ישראל: ארכיאולוגיה, מקרא וזיכרון היסטורי, תל אביב 2003.  
צ. משי זהבוי. משי זהב, מורד הר הבית: יומן מערכה, ירושלים תשמ"ה.  
יעקב שביט, "אמת מאדך תצמח: קווים להתפתחות העניין הציבורי היהודי בארכיאולוגיה (עד שנות השלושים)", קתדרה, 44, תשמ"ז.  
שולמית גבע, "פה בארץ חמדת אבות: הארכיאולוגיה המקראית הישראלית בדאשית דרכה", זמנים, 42, 1992.

ולהתמודדות עם משמעות התודעה הדתית פחתה והלכה ברבות השנים, יש לה עריין השפעה ומשמעות במאבק על עתיר "השטחים". מקרב המתנחלים הדתיים קמו חוקרים ומחנכים שניסו לבחון את התנ"ך בהקשרו הגיאוגרפי וההיסטורי, מתוך כוונה לחזק את זהותם הלאומית והדתית ולהשתמש בממצאים במאבק הזכויות על הארץ. מן הצד האחר, התפתחה ארכיאולוגיה פלסטינית, שמנסה אף היא לבסס את הזיקה לארץ על ממצאים קדומים.

בפרספקטיבה היסטורית ניתן לראות כיצד שימשה הארכיאולוגיה במאבקה של הציונות, ובמירה מסוימת החליפה הנמקות רתיות בהנמקות הלכותיות מתוך השיח המדעי החילוני. חשיבות הארכיאולוגיה המקראית הישראלית, מלבד הישגיה המדעיים, היא בשימוש שנעשה בה לעצב סיפור לאומי המבוסס על עוגנים היסטוריים, וזאת למול תביעות נגדיות מתוך היהדות ומחוצה לה. המאבק רב השנים בין החרדיים לארכיאולוגים, והעמדות השונות הקיימות בישראל בנוגע לארכיאולוגיה,

## יפעת סולל

נמצאים קבריהם של המשוררת רחל, של ברל כצנלסון, ולימים — של אישים נוספים שנמנו עם ראשי תנועת הפועלים. בתקופת המנרט הבריטי היו ענייני הקבורה מסורים לסמכותן של העדות השונות. בעדה היהודית נשמר למעשה המונופול האורתודוקסי באמצעות החברות קדישא השונות ורק יישובי ההתיישבות העובדת החזיקו בתי עלמין משלהם ועיצבו בעצמם את טקסי הקבורה.

היחסים המורכבים שבין הדת למדינה בישראל, וההסדרים הבעייתיים שנקבעו בין רשויות המדינה למוסדות הרבניים משתקפים, בין השאר, בהכפפת תחומי חיים מרכזיים לציוויים הלכתיים, המטילה סימני שאלה כבדים בנוגע למילוי מחויבותה של המדינה לעיקרון של חופש הדת. כשם שעד היום לא הבטיחה המדינה את זכותם של כל אזרחית ואזרח לבחור באורח חופשי את צורת נישואיהם (ר' המעמד האישי בישראל במדור זה), כך לא נמצא, שנים רבות, מענה לתביעה כי תובטח זכותו של כל תושב לבחור את הדרך שבה יובא למנוחת עולמים. רק בואה של העלייה ההמונית מחבר המדינות העצמאיות, ובה שיעור ניכר של זוגות מעורבים ושל יהודים שביהדותם אין פוסקי ההלכה מכירים, חידד את הצורך בפתרון אלטרנטיבי להסדרי הקבורה המקובלים, שהם בעלי אופי דתי-אורתודוקסי. התהליך הזה גם העניק תנופה רבת עוצמה למאבקם רב השנים של גורמים אידיאולוגיים, חילוניים ודתיים-ליברליים,

## קבורה אזרחית-חלופית

בעשורים הראשונים של המדינה נשמר המונופול האורתודוקסי בענייני קבורה, ויהודים נקברו — להוציא חריג של תנועות ההתיישבות — אך ורק בבתי קברות המנוהלים בירי "חברות קדישא" והמועצות הדתיות. בעשור האחרון של המאה ה-20 הסתמן מפנה ונוצרו תנאים לקבורת מתים יהודיים גם בקבורה אזרחית-חלופית.

כמו בתרבויות אחרות, כך גם בתרבות היהודית, עברו מנהגי האבלות והקבורה תמורות רבות במהלך הדורות. מנהגי הקבורה, תפקידיה של החברה קדישא ובתי העלמין היהודיים המסורתיים, כפי שאנו מכירים אותם כיום, הם בני כחמש מאות שנים. למרות מידה לא מבוטלת של אחידות, שהתבססה על הגישה האורתודוקסית, התגבשו במהלך הדורות בקרב קהילות, עדות וזרמים דתיים שונים דפוסי אבלות וקבורה שהיה בהם ייחוד מסוים. בירושלים, למשל, בסוף המאה ה-20, פעלו כחמש-עשרה חברות קדישא אורתודוקסיות שונות, רובן על בסיס של ארץ מוצא או של עדה. סרקים ראשונים בחומת המסורת האורתודוקסית נבעו עם הופעת הרפורמה. בבתי עלמין השייכים לתנועה הרפורמית אין "קבורה מחוץ לגדר" ומתאבדים, למשל, נקברים ליד בני משפחתם.

החריגה ממסגרת הקבורה המסורתית הופיעה בארץ לראשונה בדאשית ימיה של ההתיישבות העובדת. דוגמה ידועה היא בית העלמין של קבוצת כינרת, שנוסדה ב-1913, שבו

מתאימות לבית קברות אזרחי גם בירושלים ובאזור המרכז. מתוך רצון להבטיח תשתית חוקית וקבועה לקבורה האזרחית, ולא להותירה תלויה ברצונה הטוב של ממשלה זו או אחרת, יזמה סיעת מרצ בכנסת הצעת חוק בעניין הזה. ואכן, כאמור, בשנת 1996 נחקק החוק, אשר קבע כי אדם זכאי להיקבר על פי השקפתו בבית עלמין אזרחי-חלופי.

עוד נקבע בחוק כי יוקמו בתי עלמין אזרחיים-חלופיים ומרחקים סבירים ביניהם. מאחר שמשמעות המושג "מרחקים סבירים", שנקבע בס' 4 לחוק, נתונה לפרשנות, התקבלה בסמוך לחקיקת החוק החלטת ממשלה שלפיה יוקמו בשלב הראשון ארבעה בתי עלמין אזרחיים-חלופיים: האחד בבאר-שבע, השני בירושלים, השלישי בתל-רנגב, והרביעי באזור המרכז.

בית העלמין האזרחי-החלופי הראשון הוקם, כאמור, בבאר-שבע, בניהולה של "מנוחה נכונה – באר-שבע" והוא פתח את שעריו ב-1999. בית העלמין נותן שירותי קבורה לכל המבקש להיקבר בו, ונערכים בו טקסי קבורה על פי רצון משפחת הנפטר. בפני המשפחה מוצגים טקסים אפשריים שונים – מטקס חילוני לחלוטין ועד טקס דתי-אורתודוקסי לכל דבר ועניין. בבית עלמין זה הוקצו חלקות לנפטרים שהיו חברי הקהילה הרפורמית או הקהילה הקונסרבטיבית, וכל תנועה עורכת, בתיאום עם משפחת הנפטר, טקס קבורה משלה.

בתי העלמין האזרחיים-החלופיים הנוספים אשר על הקמתם הוחלט לא נפתחו בפועל. הפקרת השר לענייני דתות על מימוש החוק גרמה קשיים, בשל חוסר נכונותם של כמעט כל השרים לענייני דתות לפעול ליישום החוק. ועדות השרים לענייני קבורה, שפעלו במסגרת כל הממשלות מאז 1996 ואשר אחד מתפקידיהן המרכזיים היה מימוש חוק הזכות לקבורה אזרחית-חלופית, הביאו להתקרמות אטית בלבד בקידום הקמתם של בתי העלמין.

"מנוחה נכונה – ישראל", עמותת הגג של עמותות "מנוחה נכונה" המקומיות, ררשה לשנות את הקביעה שלפיה יוקמו רק 4 בתי עלמין לקבורה אזרחית-חלופית ברחבי הארץ, ובהתאם לדרישה זו התקבלה החלטת ועדת שרים, בשנת 2000, שקבעה כי בכל בית עלמין חדש או מורחב תוקצה חלקה לקבורה אזרחית-חלופית.

לאחר מכן קבעה ועדת השרים כי יוקצה שטח לקבורה אזרחית-חלופית בבית העלמין ירקון ובהר המנוחות בירושלים. למרות החלטות הממשלה נמנעה הקמתם של בתי העלמין וגם לאחר הגשת עתירה לבג"ץ התעכב הביצוע.

בנובמבר 2004 נקבע כי השטח המיועד לבית עלמין בגן-רווה (ליד ראשון-לציון) יוקצה לקבורה אזרחית-חלופית לתושבי המרכז, בצד חלקה שתוקצה למטרה זו בבית העלמין ירקון.

שתבעו לאפשר קבורה אזרחית-אלטרנטיבית מטעם המדינה. חוק הזכות לקבורה אזרחית-חלופית נחקק בהתשנ"ו – 1996, לאחר כעשר שנות מאבק להכרה בזכותו של כל אדם בישראל לבחור את הדרך שבה ייקבר. עד לאותו מועד היתה קבורת יהודים בישראל מוסדרת בחוק שירותי הדת היהודיים, ומי שניהלו את הקבורה היו חברות קדישא – תאגידים פרטיים אורתודוקסיים, והמועצות הדתיות – הממונות על ידי המדינה והרשויות המקומיות.

חריגים בתחום זה היו הקיבוצים, אשר ניהלו בתי עלמין משלהם, לפי השקפתם. לחלק מהמושבים יש בתי עלמין שלהם, המנוהלים בדרך כלל על ידי המועצה האזורית, וההסדרים שם דומים למרי להסדרים ברשויות המקומיות הקטנות, וכרוב המכריע של המקרים מדובר בקבורה אורתודוקסית.

בשנות ה-80 התעורר הצורך באלטרנטיבה למונופול האורתודוקסי בעקבות סדרה של מקרים שבהם סירבו החברות קדישא לקבור נפטרים שהן לא הכירו ביהדותם. במקרה אחר אף הוצאה בירי קבוצת חרדיים גופת נפטרת, תרזה אנגלוביץ', מקברה לאחר קבורתה בטענה שאינה יהודייה. הפרשה עוררה סערה ציבורית, וזו אילצה את החברה קדישא להחזיר את הגופה למקומה. בדיון שהתקיים בכנסת (מארס, 1983) העלו נציגי מפ"ם ורצ את התביעה להקמת בתי עלמין אזרחיים-חילוניים. בשנת 1988 הוקמה לראשונה עמותה ששמה לה למטרה לקדם קבורה אזרחית-חלופית. את העמותה הקימו נציגי שלוש תנועות – תחיל"ה (תנועה חילונית ליהדות הומניסטית), התנועה ליהדות מתקדמת והתנועה המסורתית. העמותה הוקמה בירושלים ונקראה "מנוחה נכונה". מטרת העמותה להביא להכרה בזכותו של כל תושב ישראל להיקבר על פי השקפתו וכן להביא להקמתם של בתי עלמין שיאפשרו קבורה כאמור. מאחר שכל ענייני הקבורה בישראל מוסדרים על בסיס אזורי, הוקמו עם השנים עמותות "מנוחה נכונה" אזוריות ברחבי הארץ, והן ניהלו את המאבק על פתיחתם של בתי עלמין מקומיים לקבורה אזרחית-חלופית.

המפנה התחולל בשנת 1994, כאשר, על רקע מקרים מביכים, שבהם לא ניתן לקבור עולים חדשים לא יהודיים או כאלה שיהודיותם לא הוכרה בידי הרבנות, אימצה הממשלה את יוזמתו של השר לקליטת העלייה וכווננה ועדת שרים מיוחדת לעניין הקבורה האזרחית-האלטרנטיבית. ועדת השרים הוסמכה בידי הממשלה להבטיח הקצאת קרקעות למטרה הזאת ולפרסם קריטריונים שלפיהם ייבחרו הגופים שיופקרו על בתי הקברות האזרחיים. ב-1995 הסדירה הוועדה עם מנהל מקרקעי ישראל (ממ"י) הקצאת 40 דונם לבית קברות אזרחי בבאר-שבע (בשכיל רום הארץ), ו-27 דונם בתל-רנגב, בשכיל חיפה והצפון. כמו כן תבעה עמותת "מנוחה נכונה" מהמנהל להקצות קרקעות





תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

בשנת 1996 נחקק חוק שקבע כי כל אדם רשאי להיקבר על פי השקפתו בבית עלמין אזורי-חלופי. על הקמת בתי עלמין אזוריים חלופיים החליטה הממשלה אחרי שנתגלו בעיות בקבורת עולים חדשים מברית המועצות לשעבר. בתמונה: בית העלמין האזורי הראשון בבאר-שבע, המנוהל בידי עמותת "מנוחה נכונה", שפעלה בעניין זה מאז 1983

בית עלמין לקבורה אזורית תמורת תשלום. עד מהרה הוכח כי לא דק בני משפחות מעורבות, ולא רק אזוריות ואזרחים שיהודיותם לא הוכרה, אלא רבים מקרב הציבור היהודי החילוני מעדיפים קבורה בקיבוצים חרף מחירה הגבוה, בגלל הרצון להימנע מחובת הטקס האורתודוקסי. ואולם הקבורה בקיבוצים, בגלל מחירה הגבוה, אין בה כדי למלא אחד דרישת החוק לאפשר לכל תושב את הקבורה על פי השקפתו – חינוס.

הקבורה האזורית, על פי החוק, היא עדיין נושא למאבק. כיום פועלות ברחבי הארץ 18 עמותות "מנוחה נכונה" – שאת פעילותן מרכזת, כאמור, עמותת הגג "מנוחה נכונה – ישראל". העמותות ממשיכות להיאבק על הקצאת קרקעות לקבורה אזורית-חלופית, בידי מנהל מקרקעי ישראל או כירי הרשות המקומית, ולהקמתם של בתי עלמין שיאפשרו לכל תושב ישראל להיקבר על פי השקפתו. על פי פסיקת בג"ץ, נותנת המדינה סיוע כספי לבתי העלמין לקבורה אזורית, על בסיס קדיטרונים שווים לאלה של הסיוע הניתן לבתי העלמין המסורתיים.

בראשית העשור הראשון של המאה ה-21 החלו לפעול, בצד עמותות "מנוחה נכונה", גופים שמטרתם לסייע בידי המשפחות האבלות לקיים טקס קבורה חילוני, השואב השראה ממקורות יהודיים עתיקים וחדשים.

בעקבות המאבקים האלה הוחלט, ברשויות מקומיות שונות, להקצות חלקה לקבורה אזורית כחלק מתכנונו של בית עלמין חדש, כך בהרצליה, במודיעין, בכפר-סבא ובקריית-טבעון – שהיתה העיר הראשונה שבה נפתחה חלקה מקומית לקבורה אזורית-חלופית.

כשל העיכוב כמימוש החוק, והיות שבשנות ה-90 עלו לישראל עולים רבים שאינם מוכרים כיהודים על פי התפיסה האורתודוקסית, ולאחר סדרה של מקרים שבהם נותרו גופות נפטרים במקררי בתי חולים ללא מקום קבורה, מצאו החברות קדישא השונות פתרון נוח מבחינתן – פתיחת חלקות של "ספק יהודים" בצד בתי העלמין האורתודוקסיים. פתרון זה היה נוח לחברות קדישא, שלא נאלצו לחלוק את הכנסותיהן מקבורה עם גורמים אחרים, אלא רק להקצות חלקה נפרדת שהנקברים בה, לשיטתן, אינם יהודים, ולכן אסור לקוברם בצד יהודים. בחלקות האמורות לא עורכות החברות קדישא טקסים יהודיים מקובלים. החברות קדישא אינן מאפשרות לבני זוג יהודיים ושאינם יהודיים להיקבר זה בצד זה.

למבקשי הקבורה החילונית נמצא פתרון ככמה קיבוצים, כמו עינת, גבעת-השלושה, עין-כרמל, כפר-מסריק, נחשון, משמרות ועוד, שהבינו כי קיים צורך ובחרו להקים בשטחם

## הכפייה הדתית והמאבק נגדה

### לוי יצחק הירושלמי

משירות צבאי או לאומי. כמו כן נקבע כי לניתוח שלאחר המוות נדרשת הסכמת כל בני המשפחה. ראוי לציין כי גם ב"ממשלות שמאל" היו סטיות מעטות בלבד מנוהג הוויתור לדתיים.

(2) העדר של חוקת יסוד למדינה. בכנסת הראשונה – ומאז במרוצת כל השנים – ניהלו הדתיים והחרדים מערכה תקיפה נגד חקיקת חוקת יסוד למדינה. לפי תפיסתם, יכולה התורה בלבד לשמש חוקת יסוד למדינת יהודים, ומכיוון שברור להם שאין סיכוי שהתפיסה הזאת תתקבל, עדיף שלא תהיה חוקה בכלל. מפא"י, אף שהיו בה מצדדים בחוקה, נכנעה בנושא העקרוני הזה לדתיים. העדר חוקה הקל במידה רבה את החקיקה ואת הפעולות בתחומים הנוגעים למערכת הדתית, שפגעו בזכויות ובחופש המצפון של רבים מאזרחי המדינה.

מאבקים ציבוריים רבים נערכו בעניינים שבהם ניסו דתיים לכפות את עמדותיהם וחילונים ניסו להיאבק כמה שנראה להם ככפייה דתית. ירושלים היתה לעתים קרובות מוקדם של מאבקים אלה ולעתים אף שימשה דוגמה לפעילותם של חרדים במקומות אחרים, בעיקר בני-ברק. המערכות אורגנו בידי כוחות מקומיים כגון "העדה החרדית" בהנהגת הכד"ץ שלה, ובייחוד "נטורי קרתא" שבראשם עמד הרב עמדם כלוי, והם נתמכו לעתים באופן כלתי רשמי בידי "אגודת ישראל" הירושלמית.

פעילותם של החרדים הקיצוניים התרכזת בשני תחומים: השבת וה"צניעות". במאבקם רב השנים, שלעתים היה מלווה במעשי אלימות, גרמו לזה שכמעט כל השכונות והרחובות בצפון ירושלים – גם כאשר בחלק מהם היתה אוכלוסייה מעורבת – נסגרו זה אחר זה לתנועת כלי רכב בשבתות. למעשה, נוצרה בירושלים מציאות של עיר מחולקת לשלוש: חרדים, דתיים וחילונים.

מערכות אחרות התנהלו נגד פעילותם של מוסדות ומועצות חילוניים (כגון גני ילדים) באזורים הסמוכים לשכונות חרדיות, נגד פרסום תמונות "תועבה" בחוצות עיר ובתחנות האוטובוסים ונגד כל תופעה של "פריצות" בלבוש ובהתנהגות, הכול לפי המושגים המקובלים על החרדים. בתחומים האלה התנהלו מאבקים בשיטות חריפות יותר. חרדים קיצוניים עשו שימוש גם באיומים ובמעשי אלימות, עד שהיעדר שלהם הושג במלואו: בצפון ירושלים (שהם רואים בו "תחום שיפוט" אוטונומי) נסגרו כל גני הילדים החילוניים (ובמידה רבה גם הדתיים-הציוניים) וכל החנויות והרוכנים שמכדו עיתונים, כתבי עת וספרים חילוניים בלשון העברית.

פעילות החרדים והדתיים – במגמה להשליט במדינה את אורח החיים הדתי (בעיקר ברשות הרבים, אך גם ברשות היחיד) – החלה כבר בימי הראשונים של מדינת ישראל, בניגוד לנאמר במגילת העצמאות, שהבטיחה חופש דת ומצפון, ובניגוד לעקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות. תביעת החרדים והדתיים מסתמכת על מסמך ה"סטטוס קוו" שבו נקבעו כללים הנוגעים לשבת, לכשרות, לדיני אישות וכיו"ב. מסמך זה משמש למעשה – בלחצם של האורתודוקסים ולפי פירושיהם – קו מנחה לממשלות ישראל ולקואליציות השונות בכל הנוגע לחקיקה דתית וליחסי דת-מדינה, אף שרבים רואים באכיפתם של הכללים האלה פגיעה בחופש המצפון ובזכויות הפרט.

הכללים האלה לא היו מתקבלים בלא תמיכת המפלגות החילוניות הגדולות שעמדו בראש השלטון. שתי עובדות הקלו על הדתיים לזכות בתמיכה הזאת לפחות לחלק מעמדותיהם, והביאו להשלטת ההלכה היהודית בפרשנותה האורתודוקסית על כמה מערכות חיים מרכזיות במדינה:

(1) ההשתתפות המתמדת (להוציא תקופות קצרות ביותר) של המפד"ל כמעט בכל ממשלות ישראל בראשות מפא"י (אחר כך מפלגת העבודה) ובראשות הליכוד. תוצאות הבחירות לאספה המכוננת (שהפכה לכנסת הראשונה), ב-25 בינואר 1949, אפשרו אמנם למפא"י (שזכתה ב-46 מבין 120 ח"כים) לכונן ממשלה חילונית בשיתופה של מפ"ם (שלה היו 19 ח"כים), ולהסתמך אף על רוב גדול יותר בצירוף הפרוגרסיבים והספרדים (9 ח"כים יחד). מסיבות פוליטיות שונות העדיפה מפא"י את השותפות עם המפלגות הדתיות אף שנאלצה לשלם להן מחיר כבר בויתורים ניכרים גם בתחומי דת-מדינה (בראש ובראשונה בענייני דבנות, אישות, גידול, אזרחות, כשרות ושבת) וגם בחקיקה ובהסדרים מנהליים.

בשנת 1977 עם הקמת ממשלת הימין הראשונה בראשות מנחם בגין, וגם בשאר ממשלות הליכוד, הורחבו והעמיקו יסודות השותפות בין הדתיים והחרדים לבין הימין. תרם לכך גם היחס האוהר של מנחם בגין וחבדיו למפלגתו למסורת. התוצאה היתה שבתקופת שלטון הימין – עד לכינון הממשלה האחרונה בראשותו של אריאל שרון (בראשית 2003) – היו יותר יוזמות חקיקה ברוח אורתודוקסית וגברה פעילות החרדים והדתיים להרחבת הישגיהם. בד בבד היתה הגרלה ניכרת בתקציבים שהועמדו לרשות מערכות החינוך של החרדים; הוחמרו התנאים להתרת הפלות, והתנאים הסוציאליים חדלו לשמש סיבה מוכרת להפלה; והתרחבה מערכת הפטור משירות בצה"ל לבני ישיבות ונוספו הקלות לבנות שביקשו להשתחרר

בשועפט. החרדים התקוממו. לאחר מערכה קשה נבנה איצטדיון באזור אחר בירושלים, בקטמון, והוא נודע לאחר מכן כ"איצטדיון טדי".

לא בכל העניינים עמדותיהם של החרדים והדתיים זהות. האחרונים מגלים נכונות רבה יותר להתפשר בשאלות מסוימות. אבל בשאלת מעמדה הבלבדי של הרבנות האורתודוקסית שוררת ביניהם תמימות דעים, ומכאן מאבקם העקשני המתמיד נגד כל הכרה מטעם המדינה בזרמים הלא אורתודוקסיים. כל ניסיון פעילות של רפורמים או קונסרבטיבים מביא לאיום במשבר, גם אם היא שולית למדי. כך, למשל, נתחוללה באוגוסט 1956 סערה בעיריית ירושלים סביב התוכנית להקמת בית ספר לארכיאולוגיה של הד"ר נלסון גליק (ארכיאולוג ורב רפורמי), שבמתחם שלו ייבנה גם בית כנסת רפורמי. מועצת העירייה אישרה את התוכנית ועקב כך עזבו הדתיים והחרדים את הקואליציה העירונית, שכראשותו של גרשון אגרון. במקרה הזה לא הועיל הלחץ, התוכנית בוצעה במלואה, ואף הורחבה במרוצת השנים. יתרה מזו, פעילותם של התנועה ליהדות מתקדמת (מיסודם של הרפורמים) ושל תנועת היהדות המסורתית (מיסודם של הקונסרבטיבים) מתפשטת ברחבי המדינה. בשנת 2003 כבר היו לזרמים האלה בישראל עשרות רבות של קהילות ובתי כנסת. בירושלים פועלות שלוחות של ה"היברו יוניון קולג'" הרפורמי ושל "הסמינר היהודי התיאולוגי" הקונסרבטיבי שבארה"ב. לומדים שם גם ישראלים ויש בהם שהוכתרו לרבנים (אצל הרפורמים – גם לרבנות), המכהנים/ות בקהילות שונות של תנועותיהם. אך הרבנים האלה – בניגוד לרבנים האורתודוקסים – הם חסרי מעמד וזכויות במדינה. הם אינם מורשים לסדר קידושין וגירושין, או לכהן כרבנים צבאיים. כל ניסיון לחולל שינוי מהותי במעמדם של הזרמים האלה ולהשוותו לזה של האורתודוקסיים ורבניהם נכלם בראשיתו.

בתחומי הכשרות והשבת פועלים חרדים לעתים גם בדרכי כפייה וגם בשיטות של פיתויים ולחצים ציבוריים וכלכליים. רק הקיצונים בחרדים עושים לפעמים שימוש גם באלמות. שיטות אלו הביאו לידי כך שכמעט כל בתי המלון (ובייחוד הגדולים) ואולמות השמחה בארץ מתנהלים לפי כללי הכשרות, השבת נשמרת בהם על פי חוקי ההלכה והם נתונים לפיקוח משגיחים מטעם מועצות דתיות ובתי דין רבניים. הרבנות האורתודוקסית הבהירה להם חד-משמעית, שאם לא ישמרו על הכשרות ועל השבת, תימנע מהם האפשרות לערוך חתונות משום שלא ימצא רב אורתודוקסי שיסכים להקים שם חופה. הכשרת הקרקע לכפיית הכשרות על כלל הציבור החלה כבר בפברואר 1949, כאשר בהסכם הקואליציוני עם המפד"ל ו"אגודת ישראל" (אז "החזית הדתית המאוחדת") נקבע עיקרון

## מלחמות חסרות מעצורים בתחומי הצניעות

המלחמות בתחומי הצניעות, בכל מה שנראה בעיני חרדים כ"פריצות", היו לעתים חסרות מעצורים. קמו וערים מקומיים, אגודות ומשמרות-צניעות, שהכריזו מלחמה בחריגות וסטיות מהמנהגים וההליכות השמרניים ופעלו בכל מקום שיש בו אוכלוסייה חרדית ניכרת (כגון בבני-ברק, וגם באי אלה יישובים חרדיים ומתחרדים). נשים וגברים צעירים הותקפו – אם משום שלבושם והתנהגותם לא היו כמקובל ואם משום שנחששו בפזילה אל "החופשיים", או גילו סימנים של "חזרה בשאלה". במאבק אחד נחלו החרדים כישלון מוחלט. הם ניהלו מערכה קולנית נגד בניית בריכה "מעורבת" לגברים ולנשים בירושלים, שהוקמה במלון "דיפלומאט" שבשכונת תלפיות בירושלים. ראש העירייה, גרשון אגרון, לא נענה לדרישות החרדים ולא נרתע גם מן ה"חרם" שהטיל עליו הכר"ץ של "העדה החרדית". הבריכה נפתחה לכל רורש. במרוצת השנים נבנו בעיר בריכות מעורבות נוספות.

במאבק אחר, חריף יותר, היתה הצלחת החרדים חלקית בלבד. ראש העירייה טדי קולק ביקש לבנות איצטדיון ספורט

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

# פסק דין

בירושלים עינייך הגיעה אלינו חידוק המציבה על אודות הפרדת השורר שם לחלי השאלה של זכות הבחירה לנשים במוסד הנבחר, בה בשעה שעלינו להטביע את חותם תורתנו הקי על החיים

ואם עלמותר הוא לחזור באן עוד הפעם על דיוור הלכה א מצד גדולי תורתנו את מוצאים אמנם להודיע בולני כי

## על פי דין תורתנו הקי אין לה לאשה שום זכות לא לבחור ולא להבחר

וכל ויטוען יוטען ויבטען עליו בדין טוב

ישראל מאיר הכהן (בצל מנחם בריה וחפץ רבים) יוסף ראון (רב דם דחונסק) שלמה ולמן בריה

באור שמחה בן חיים דחונסק (בצל מנחם בריה וחפץ רבים) מנחם נבדל זאב רבני רובן (בצל מנחם בריה וחפץ רבים) נחירי מנחם רבנים בלמנסי

שלמה ולמן בריה

בשם מוסדית השורר בקיץ פראנסיס ערים

(בשם בית ישראל לילי קר מן חיים יין פלח רשמי)

לאחר פרסום האיסור החסידי בחירות נשים מנחם נבדל למרן הנחיצ מוחרדיה יויע שיביר לו טעמיו ונימוקיו לא יחשבו לו מכתב קצר בזה חלשון

## לדעת המסתפק בזה ושואל צריך בדיקה אחריו

הקי יוסף חיים ואנצנפעלד

(נחמדים בבית תרשי)

## אידישע טאכטער!

## בל כבוד בת מלך פנימה

המלחמה בכל מה שנראה לחרדים כחריגה מן המעמד הראוי לאישה, היתה חסרת מעצורים. נשים הותקפו בשכונות חרדיות אם לבושן והתנהגותן לא היו כמקובל. בתמונה: פשקוויל משנת 1926 נגד זכות בחירה לנשים



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©

בתחומי הכשרות והשבת פועלים חרדים גם בכפייה וגם בשיטות של פיתויים ולחצים. בתמונה: עימות בין חרדים ושוטרים בניסיון למנוע תנועת כלי-רכב בשבת בכביש רמות בירושלים, 1981

וכתוכם גם אלפים מהציבור הדתי-הלאומי. החברה הישראלית רוכה ראתה בהפגנה זו איום על הדמוקרטיה והתרחסה נגד לגיטימיות שלטון החוק. לטענת החרדים התנגדותם אינה לקיומו של בית המשפט העליון. אך אין הם מוכנים להסכים שפסיקותיו יתערבו בחייהם הדתיים ויקבעו בעניינים הנוגעים לשבת, כשרות, גדות, נישואים, גירושים ומשפחה. התחומים האלה הם לדידם מחוץ לתחום השיפוט שלו.

בשני העשורים האחרונים של המאה ה-20 גדלה והתרחבה תנועת ה"החזרה בתשובה". כמעט בכל דחבי הארץ פועלים ארגונים שונים שמטרתם "להציל נפשות יהודיות תועות ולהחזירן לחיק היהדות האמיתית". בפעילות זו יש גם הנוקטים דרכי כפייה, אם בפיתוי והפחדה ואם באלימות והיו גם מקרים של חטיפת נערים לצורך חינוכם הדתי. במקרים רבים מביאים ה"מחזירים בתשובה" לקרע במשפחות ולהרחקת הורים מבניהם ובנותיהם.

כדוגמה ללשון של הפחדה יכולים לשמש הדברים שהשיע הרב יצחק פרץ (אז שר ומנהיג ש"ס) לאחר אסון-הרכבת בצומת הבונים, שבו נהרגו בשנת 1986 22 ילדים מפתח-תקוה: "22 ילדים נהרגו בגלל 22 מזוזות פסולות שנמצאו בבית הספר ובגלל 22 שבתות שחוללו". דברים דומים משמיעים מטיפים

יסודי בדבר פיקוח דתי על יבוא הבשר ומניעת ייבוא של בשר לא כשר. בנושאי הכשרות מתעוררות מחלוקות קשות לא רק בין חילונים לבין אורתודוקסים אלא גם בין המחנה הדתי (המכיר בסמכות של הרבנות הראשית, הרבנויות המקומיות והמועצות הדתיות) לבין המחנה החרדי, שהקריטריונים שלו לכשרות מחמירים ביותר. גם העובדה שמערכות הפיקוח על הכשרות נעשו מקור להכנסה ניכרת ומשמשות גורם תעסוקתי ניכר גורמת להחרפת המאבקים הפנימיים. מפעלים רבים לייצור מזון מצטיידים בשני הכשרים, ואף יותר – אחד של הרבנות הכללית ואחד של בד"ץ "העדה החרדית", או של הרב לנדאו מבני-ברק, או של הרב עובדיה יוסף, או של בד"צים אחרים, ספרדיים וחסידיים וכיו"ב. יצרנים ומשווקים משלמים סכומים נכבדים בעבור כל הכשר גם מתוך חשבון של כדאיות. שכן, מוצר שיש לו גם הכשר של הבד"ץ ("העדה החרדית") מבטיח קהל לקוחות רחב יותר במגזר החרדי. "תנובה" ומפעלי התנועה הקיבוצית אינם יוצאים מן הכלל.

בסוף המאה ה-20 ובדאשית שנות ה-2000 החדף במיוחד המאבק על מעמד המערכת המשפטית. הכרזת המלחמה הפומבית של החרדים נגד בית המשפט העליון נעשתה בהפגנה ענקית שנתקיימה בירושלים בהשתתפות רבע מיליון איש,

ארגנה הסעות לים בשבת, אך פעולה זו לא האריכה ימים. בסוף שנות ה־70 הוקמה בארץ תנועה חילונית ישראלית (שלאחר זמן נקראה: התנועה החילונית וההומנית הישראלית), שפעלה מראשיתה בהיקף ארצי רחב והתמקדה בעיקר בנושאי נישואים וגירושים, גיור, מעמד האישה ושוויון זכויותיה בכל התחומים. עד ראשית שנות ה־90 התארגנו אגורות נוספות ובהן "עם חופשי", שניהלה מערכות בעיקר בער נישואים אזרחיים וקבורה חילונית ונגד הפסקת חפירות ארכיאולוגיות ונגד הרשימות הכפולות של בני ישיבות לצורך הקצבות. מפלגות כמפ"ס, רצ, מרצ, "העולם הזה – כוח חדש", ובשנים האחרונות גם "שינוי", התמירו כתמיכתם במאבקים נגד הכפייה הרתית, כל אחת על פי דרכה ולא תמיד מתוך תיאום ושיתוף ביניהן.

החרדים והרתיים קצרו הצלחות רבות בהשלטת כפייה רתית בשורה של נושאים ובהם מהמרכזיים ביותר. אך למרות הכול התחוללו גם שינויים לא מעטים בערעורה של כפייה זו בתחומים שונים, הודות לפעילותן של תנועות וולונטאריות ופוליטיות ולעמידתם האיתנה של כמה ראשי רשויות מקומיות, בייחוד בתל־אביב, בחיפה ובהרצליה. העניינים האלה נדונים בערכים במדור הזה העוסקים בסטטוס קוו, במעמד האישי, במעמד השבת, בשאלת הקבורה החילונית ועוד.

לעומת זאת היו לחילוניות הישגים לא מעטים במדינה. שירותי השידור, ובהם הטלוויזיה הישראלית על כל ערוציה, פועלים בשבת ובחג. למרות העלייה במספר התושבים היהודיים – ירד מספר הנרשמים לנישואים ברבנות והיתה עלייה במספר הנישואים האזרחיים הנערכים בדרכים וכצורות שונות. היה גם קידום מסוים במעמד האישה. מצויים כבר לא מעט חוקים המאזנים במידת מה את החקיקה המפלה. גדל מספר המסעדות ובתי הקפה הפתוחים בשבת ואינם נתונים לפיקוח משגיחי הכשרות. אפילו בירושלים, מחוץ לאזורים האורתודוקסיים, פתוחות עשרות מסעדות לא כשרות הפועלות גם בשבת. עשרות קניונים ברחבי הארץ פעילים בשבת. לרוב מדובר בקניונים, או במרכזי קניות, שמחוץ לערים, אך יש גם ערים (הרצליה) שבהן פעילים הקניונים בשבת. במקומות שונים בארץ (בעיקר כתל־אביב-יפו) פתוחים בשבת גם חנויות וסוגי מינימרקטים. כלילות שבת פתוחים גם מועדונים למיניהם ומתנהלות פעילות רבה בתחומי התרבות והאמנות, כגון הקדנת סרטים בבתי קולנוע, קונצרטים והעלאת הצגות תיאטרון (אם כי לא על בימות התיאטרונים הלאומיים והעירוניים). פעילויות רבות מתנהלות בשבת גם במוזיאונים ובאתרים שונים בערים. לפי דיווחים שנתפרסמו, פתוחים בירושלים בשבת 11 מוזיאונים ואתרים. גם בתחום הקבורה מסתמן שינוי. יש קבורה חילונית בצבא, וגם במספר מצומצם של יישובים (כגון באר־שבע,

חרדיים לאחר פיגועי טרור ואסונות. המחזירים בתשובה נהנים גם מתמיכה ממשלתית לא מבוטלת. בעשור האחרון של המאה ה־20 מימן משרד הדתות פעילות בין 40,000 חוזרים בתשובה בסכום של יותר מ־100 מיליון ש"ח.

תופעות אחרות של הפחדות ואיומים ושימוש בפיתויים באמצעות קמיעות וברכות מתפשטות בימי מערכות הבחירות, במגמה ללחוץ על אזרחים לבחור כרצון רבנים כעובדיה יוסף, המקובל כדורי ואחרים. ואכן יש הנכנעים לכך מתוך יראה ופחד.

לאחר מלחמת ששת הימים (ובייחוד לאחר מאי 1977) התרחש מפנה ניכר במערכת יחסי רת־מדינה. מקור ההשראה לכך היה הרב צבי יהודה הכהן קוק. המאבק על האופי היהודי של המדינה הופנה לכיוון חדש של השלטת התורה והרבנות גם במישור המדיני־הביטחוני. מלחמה זו התנהלה ומתנהלה בעיקרה על ידי רבני יש"ע ונותני חסותם שלפיהם מה שהם מכנים "דעת תורה" קובעת גם בנושאים ביטחוניים ולאומיים. מאז נוצרה למעשה חלוקת תפקידים בין הזרם הרתי־הלאומי, הרתי־המתחרד, הרתי־הלאומני, לבין הזרם האורתודוקסי הלא ציוני. הראשונים לוחמים לרעיון ארץ־ישראל השלמה, ומגיעים עד כדי שלילת סמכות המדינה ומוסדותיה הנבחרים להחליט על ויתור כלשהו על שטח משטחי "ארץ־ישראל השלמה". האחרונים מתמקדים בעיקר בנושאים שתכליתם להשליט את ההלכה על חיי היומיום.

## מאבקים נגד הכפייה הדתית

המושג "כפייה דתית" נטבע – ונעשה מטבע לשון במדינה – רק בשנת 1950. אביר־מולידו של המושג הוא עוזי אורנן, שהקים אז בירושלים את האגודה למניעת כפייה דתית. הצורך בהקמת אגודה זו מלמד שבימים ההם כבר היו תופעות של כפייה דתית עקב פעילותם של חרדים ורתיים.

מול הניסיונות להשליט בכפייה את הדת על אורחות החיים הציבוריים קמו מדי פעם בפעם יחידים ותנועות. הבולטת בתנועות אלו היתה "הליגה למניעת כפייה דתית" שהוקמה בשנת 1950 כדי עוזי אורנן והצטרפו אליה אישים ממפלגות שונות ומפ"ס אף תמכה בה תמיכה כספית. למרבה ההפתעה הצטרף אליה (ואף נתן לה תמיכה כספית חד־פעמית) הרב צבי יהודה קוק, שהסביר כי הוא בעד השלטת הדת על חיי המדינה אך נגד כל כפייה דתית. בתקופת קיומה, עד סוף שנות ה־70, ערכה האגודה הפגנות נגד כפיית חוקי השבת, ארגנה עצומות בעד נישואים אזרחיים ונגד חוקי כשרות, יצאה נגד הנחיות הרבנות שהגבילו את נישואיהם של אנשי עדת "בני ישראל" וניהלה שדולה נגד חוקי כפייה דתית. זמן מה גם



מול הניסיונות להשליט בכפייה את הדת קמו מדי פעם בפעם יחידים ותנועות. בתמונה: אספה של "הליגה למניעת כפייה דתית" בחיפה בשנות ה-50

ש"נ אייזנשטדט, "בעיות מוקד", בתוך הקובץ האומנם קשה להיות ישראלי בעריכת אלוף הר אבן, הוצאת ון-ליר, ירושלים, 1983.

ר"י צבי ורבלובסקי, "מה מייחד יחסי דתיים-חילוניים בישראל לעומת מדינות אחרות" (שם).

משה גרילק, החרדים – מי אנחנו באמת? כתר, ירושלים, 2002. לוי יצחק הירושלמי, הכיפה השלטת, הוצאת הקיבוץ המאוחד, קו אדום, תל-אביב, 1997.

אשר כהן וברוך זיסר, מהשלמה להשלמה, שוקן, ירושלים ותל-אביב, 2003.

אמנון לוי, החרדים, כתר, ירושלים, 1988. אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עם עובד, ספריית אופקים, תל-אביב, 1993.

צופיה ורן מלר, צידי הנפשות, זמורה-ביתן, תל-אביב, 1998. שאול מייזליש, חזרה בתשובה – תופעה ואנשים, מסדה, גבעתיים, 1984.

באמצעות "מנוחה נכונה"), ובכתי קברות בקיבוצים עורכים קבורה חילונית גם למי שאינם חברים. חוקי כפייה דתית כחוק החמץ, ותקנות שהתקינו על פיו רשויות מקומיות, אינם מונעים כימי הפסח הגשת מאכלי חמץ במסעדות ובכתי קפה רבים. בתמונה הכוללת מסתמן שהדתיים והחרדים נעשו יותר דתיים ויותר חרדיים; החילונים נעשו יותר חילוניים. המאבק ליתר כפייה דתית בתחומים שונים נמשך, לעתים אף במאמצים מוגברים, וגם פעילותם של החילונים למען יתר חילון במדינה מתפשטת, והיא גם דינמית יותר.

# לקריאה נוספת:

שחר אילן, חרדים בע"מ – התקציבים, ההשתמטות ורמיסת החוק, כתר, ירושלים, 2000. שולמית אלוני, "ההסדר – ממדינת חוק למדינת הלכה" בתוך שולמית אלוני משוחזחת עם עדית זרטל, הר ארצי, ספריית מעריב, 1997, עמ' 31-40, 109-115.

## המפלגות הישראליות הלא־דתיות ושאלת יחסי דת ומדינה

### בנימין נויברגר וסיגל בן־רפאל גלנטי

הן נכונות להתפשר איתן גם בנושאי דת ומדינה מרכזיים. לדידן של המפלגות המסורתיות, היהדות היא שילוב של לאומיות ודת, ולכן אין הן תומכות בצביון חילוני לחלוטין של המדינה. מפלגות אלו דוגלות בצביון יהודי־דתי מתון של "הממלכה" ומתנגדות בתוקף להפרדה מלאה בין הדת למדינה ולהפרדת הדת. מפלגות אלו רוצות שהלאומיות תכלול מרכיבים דתיים־מסורתיים והדת תתמוך בלאומיות הציונית.

### בתקופת היישוב

המפלגות הלא דתיות של תקופת היישוב ביטאו מגוון התייחסויות לדת ולדתיים. תנועת הפועלים הארצישראלית, ותנועות האם שלה בגולה, גיבשו את זהותן החילונית בהשפעת שתי מורשות דעיוניות־תרבותיות דבות עוצמה: מורשת מאבקה הנמרץ של ההשכלה ברבנות ובעולמה האמוני, ומורשת הסוציאליזם, שהושפעה מניסוחו של מארקס, בדבר היות הדת "אופיום להמונים".

במחנה המפלגות הסוציאליסטיות היו מאפייני ההתייחסויות האלה בעיקר חילוניים ופדגמטיים. המפלגה הראשית של המחנה הזה ביישוב, "מפלגת פועלי ארץ־ישראל" (מפא"י), היתה בראשית דרכה מפלגה חילונית. היא המשיכה בכך את דרכן של המפלגות שמהן צמחה – "הפועל הצעיר" ו"פועלי ציון" ואחר כך גם "אחדות העבודה". עם היווסדה ראתה מפא"י בעצמה מפלגה סוציאל דמוקרטית ציונית לא דתית. במצעיה נאמר שהמפלגה היא מפלגת הפועלים בא"י שמטרתה העיקרית "התמסרות לתקומת עם ישראל וארץ ישראל כעם עובד בן־חורין... המפתח ברשות עצמו את תרבותו העברית". מנהיגה הדומיננטי ואחד ממייסדיה, דוד בן־גוריון, היה בהשקפתו חילוני לחלוטין, אך הוא ביטא בהדרגה יחס פדגמטי כלפי הדת והכוחות הדתיים. מנהיגה האידאולוגי ברל כצנלסון ראה במעמד הפועלים העבדי את היורש הלגיטימי של כל הערכים החיוביים שבמסורתו של העם. אחדות העבודה, שקדמה למפא"י, תמכה ב־1928 בכניסת מפלגות הציונות הדתית ל"קופת החולים של ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ־ישראל". ב־1935 צירף יו"ר הסוכנות היהודית, בן־גוריון, את מנהיג הציונות הדתית ח"מ שפירא להנהלה הציונית. (ר' גם הערכים דוד בן־גוריון, ברל כצנלסון וציונות סוציאליסטית במדור תנועות לאומיות וחברתיות.)

ערב הקמת המדינה הבהיר בן־גוריון שהמדינה היהודית

ערך זה דן בעמדותיהן של המפלגות הלא דתיות בנוגע ליחסים שבין הדת למדינה. אין הוא עוסק במכלול תפיסותיהן האידאולוגיות של המפלגות בתחומי החברה, הכלכלה, החוץ והביטחון. עם זאת הגדרתן של המפלגות מפלגות שמאל, ימין ומרכז נעשית כאן בהתאם למה שנהוג בספרות על מפלגות בישראל וחלוקה זו היא בעיקרה מדינית־ביטחונית וכלכלית־חברתית.

מראשית התפתחותה של הציונות היתה מחלוקת בין מפלגות ותנועות בסוגיית הקשר שבין דת, לאומיות ומדינה. עיקר המחלוקת היתה בין האורתודוקסיה האנטי־ציונית ובין האורתודוקסיה הציונית ובין הזרמים הלא אורתודוקסיים, אך גם בתוך המחנה הלא דתי היה אפשר להבחין בין מגוון גישות ועמדות בסוגיה הדתית. בתנועה הציונית, ביישוב היהודי בארץ־ישראל ובמדינת ישראל היו ארבעה אבות־טיפוס של מפלגות לא דתיות בהתייחסותן אל הדת והקשר הרצוי בין דת למדינה: מפלגות חילוניות, ליברליות, פדגמטיות ומסורתיות. המפלגות החילוניות הציוניות מדגישות זהות יהודית המתבססת על מוצא, היסטוריה, תרבות וגורל משותפים ורצון לשמר את הזהות הזאת במסגרת מדינית לאומית־יהודית. זיקתן ליהדות נעדרת תוכן דתי ואין להן מחויבות לאמונה ולאורח חיים דתי. עם זאת הן מכירות בדרך כלל בתפקיד הדומיננטי שמילאה הדת בהיסטוריה היהודית בעבר ובתרומתה לשמירת אחרותו של העם. הן מוכנות לשלב מוטיבים לאומיים שמקורם דתי (מעין "דת אזרחית"). למשל, מקור צבעיו של הדגל הלאומי הכחול־לבן הוא בצבעי הטלית המסורתית, אך זה עשרות שנים מוקנה לדגל מעמד לאומי עצמאי לחלוטין. המפלגות הליברליות מייצגות זרם שאינו בהכרח חילוני כאמונתו, אף שבין חבריהן, אודהיהן ובחוריהן יש גם חילונים מובהקים רבים. המפלגות הליברליות אומרות שהמדינה היהודית המודרנית חייבת להיות חילונית, שהדת היא עניינו הפרטי של האדם ואין להקנות לה מעמד מחייב במסדות המדינה. כשם שצרפת וארצות הברית הגיעו להפרדת הדת מהמדינה ממניעים שונים לחלוטין, כך גם בישראל מפלגות חילוניות (המייצגות בעיקר לא מאמינים) וליברליות (המייצגות לא מאמינים ומאמינים) גיבשו תפיסות דומות בדבר הקשר הרצוי בין הדת למדינה. המפלגות הפדגמטיות הן מפלגות שהנהגתן היא בדרך כלל חילונית או ליברלית אך ציבור בוחריהן כולל גם אוכלוסייה מסורתית. מפלגות אלו חותרות לא רק לגייס בוחרים מסורתיים, אלא גם לכוון בדיתות וקואליציות עם מפלגות דתיות, ולכן

פארטיי" – פק"פ), שגם היא היתה חילונית מיליטנטית וראתה ברת ובתומכיה כוחות חשוכים וריאקציוניים.

במחנה הקרוי "אזרחי" התבלטה מפלגת "הציונים הכלליים", שעל אף חילוקי דעות בתוכה היה המשותף לכל חבריה חתירה לכינון מדינה יהודית דמוקרטית ותמיכה בליברליזם כלכלי. ב-1935 התפלגה המפלגה ל"הציונים הכלליים א'" (קבוצה שתמכה בווייצמן ושיתפה פעולה עם מפלגות הפועלים) ול"הציונים הכלליים ב'" (קבוצה שבין מנהיגיה היה אבא הלל סילבר והיא נטתה לכיוון הימין הרוויזיוניסטי). הציונים הכלליים א' העדיפו התייחסות ליברלית בשאלות דת ומדינה. ערב הקמת המדינה טען חיים וייצמן שעם קום המדינה אסור לוותר לכוחות דתיים וחשוב לקבוע מראש ש"המדינה תתייחס במלוא הכבוד לרגשות הדתיים", אך "מקום הדת בבתי הכנסת ובמשפחה". מנהיגם הכולט, יצחק גרינבוים, שהיה מיליטנטי מאוד בגישתו האנטי-קלריקאלית, טען כי "המדינה היא בת בלי דת". לעומתם, גילו הציונים הכלליים ב' גישה מסורתית-פרגמטית יותר והבליטו את מקום הדת בזהות הלאומית ואת החשיבות שיש לשיתוף פעולה עם דתיים.

מפלגה ליברלית נוספת שהשתייכה למחנה האזרחי היא "עלייה חדשה", שנוסדה ב-1942 בידי עולים מגרמניה ואוסטריה. היא ייצגה בעמדותיה כלפי דת ומדינה תפיסות ליברליות קלאסיות ותמכה בדה-פוליטיזציה של הדת.

בימין הקרוי "הלאומי" היתה המפלגה העיקרית "ברית הציונים הרוויזיוניסטים" (הצה"ר) ולצדה תנועת הנוער בית"ר וארגוני המחתרת אצ"ל ולח"י. למחנה הזה היו אופייניות עמדות ימניות רדיקליות והוא בלט ברדישה לכונן מדינה יהודית במרב הארץ התנ"כית. מייסד התנועה, זאב ז'בוטינסקי, היה בהשקפתו אתאיסט, והחוג שסביבו היה לאומי-ליברלי. ואולם במהלך התרחבותה של התנועה, ובעידודו של ז'בוטינסקי, הצטרפו לתנועה חוגים שיחסם אל הדת היה מסורתי. מבחינתם, השיבה למולדת היתה קודם כול מימוש הריבונות היהודית העתיקה, והם התייחסו בכבוד אל הדת כאל מדריך עיקרי בזהות הלאומית. הצה"ר ומנהיגי בית"ר פעלו במרץ בקרב אוכלוסייה מסורתית בחו"ל. גם בארץ טופח הקשר בין התנועה הרוויזיוניסטית ליישוב הישן הדתי ולמזרחיים המסורתיים והדתיים שהגיעו לארץ-ישראל ממדינות האזור. בית"ר כיבדה את השבת. בין לוחמי אצ"ל ולח"י היו רבים ממוצא מזרחי/ספרדי מסורתי. גם מפקד האצ"ל מנחם בגין בלט בגישתו המסורתית ובאהדתו לדת.

תנועה זעירה שונה לחלוטין, שיש המגדירים אותה תנועה ימנית, הן משום השאיפות הטריטוראליות של מייסדיה והן משום שבין חבריה היו שנאו לאצ"ל או ללח"י – היתה תנועת

תקיים את דרישות האו"ם – תתרחק מתיאוקרטיה, תאמץ חוקה דמוקרטית ותבטיח חופש מצפון. ואולם בו בזמן, ב-1947, ערב בואה של ועדת החקירה של האו"ם לענייני ארץ-ישראל, נענתה הנהלת הסוכנות היהודית בראשות כן-גוריון לכמה דרישות דתיות, במגמה להשפיע על "אגודת ישראל" החרדית לבל תפעל נגד הקמת המדינה. (ר' הערך סטטוס קוו בענייני דת במדור זה.)

המפלגות הציוניות משמאל למפא"י – "פועלי ציון שמאל" (שפרשה ב-1923 מפועלי ציון), "אחדות-העבודה-פועלי-ציון" (שילוב שנוצר ב-1946 כאשר "סיעה ב'" שפרשה ב-1944 ממפא"י התאחדה עם פועלי ציון שמאל) ו"השומר הצעיר" (שצמחה מתוך תנועת הנוער השומר הצעיר והיתה ל"מפלגת הפועלים השומר הצעיר" מ-1946) – היו מפלגות חילוניות מובהקות ואף מיליטנטיות.

אמנם השומר הצעיר, בראשית דרכו כתנועת נוער, לא זו בלבד שלא ראה בעצמו חילוני ואנטי-דתי, אלא ביטא יחס אמביוולנטי אל הדת עצמה. בדיברות התנועה נקבע אז כי חבד התנועה "נאמן לעמו ולאלוהי ישראל". דק בסוף שנות ה-20, כאשר שאימצה התנועה את רעיונות הסוציאליזם המארקסיסטי, היא החלה לגבש את תפיסתה האתאיסטית ואת עמדותיה הביקורתיות כלפי נכונותה של מפא"י להתפשר עם הגורמים הדתיים. התנועה, בקיבוציה, ביטאה יחס עקרוני חיובי לשבת ולחגי ישראל, מלבד יום כיפור, אך הקנתה להם צביון חילוני.

בשוליים של המחנה הסוציאליסטי התקיימה המפלגה הקומוניסטית הפלשתינית ("פאלעסטינישע-קאמאניסטישע-



לא רק המפלגות הקשורות בתנועת הפועלים הארצישראלית ראו עצמן כחילוניות, אלא גם חלק ניכר מהמפלגות הקרויות "אזרחיות". בלט בגישתו האנטי-קלריקאלית יצחק גרינבוים, ממנהיגי הציונים הכלליים א', שטען כי "המדינה היא בת בלי דת". בתמונה: שר הפנים גרינבוים בטקס החלוקה הראשונה של תעודות הזהות הישראליות, 1949



## רצף המפלגות והתנועות ביישוב על פי התייחסותן לנושא דת ומדינה

תמונה זו טרם אושרה לתצוגה ©					
מפלגות ותנועות חילוניות	מפלגות ותנועות ליברליות	מפלגות ותנועות פרגמטיות	מפלגות ותנועות פרגמטיות	מפלגות ותנועות ליברליות	מפלגות ותנועות מסורתיות
הפועל הצעיר פועלי ציון אחדות העבודה השומר הצעיר פועלי ציון שמאל אחדות העבודה-פועלי ציון פק"פ בנענים חלק מלח"י	עלייה חדשה	ציונים כלליים א'	מפא"י	ציונים כלליים ב'	הצה"ר בית"ר אצ"ל חלק מלח"י

וקואליציוניות. הנהגת המפלגה, ובן-גוריון בראשה, היתה בעלת גישה חילונית וליברלית, אבל ראתה בעצמה מחויבת להסדר הסטטוס קוו. מראשית שנות ה-50 גבר חלקם של המצביעים המסורתיים-המזרחיים בקרב בוחריה. בשנים 1948-1977 היא קיימה שותפות קואליציונית עם המפלגה הדתית הלאומית ולעתים גם עם "אגודת ישראל" ו"פועלי אגודת ישראל" החרדיות.

מפא"י כמפלגת שלטון דגלה במדינה מודרנית, והתנגדה למדינת הלכה ולחלק מהתביעות הדתיות, כגון התביעה לחקיקת חוק שבת גורף וכולל. ואולם, כמפלגה פרגמטית, התפשרה עם רבות מתביעות המפלגות הדתיות, בניגוד לתפיסות האידיאולוגיות של רבים ממנהיגיה. היא הסכימה – מלבד הסכמות הסטטוס קוו מ-1947 – למונופול הרבנות האורתודוקסית בתחומי הנישואים והגירושים ולמניעת אפשרות של נישואים אזרחיים, למטבחים ממלכתיים על טוהרת הכשרות בלבד, לאוטונומיה מרחיקת לכת לחינוך הדתי-הלאומי והחרדי (על אף פירוק "זרם העובדים", שהיה מזוהה עם תנועת הפועלים), לחקיקה דתית ארצית ומוניציפלית נרחבת בעניין שמירת השבת, לחוק המגביל את גידול החזיר, לשחרור בחורי ישיבות מצה"ל (פורמלית על ידי דחיית שירות למי ש"תורתם אומנותם"), למניעת מעמד חוקי לזרמים הרפורמיים והקונסרבטיביים ובעיקר לאי-כינון חוקה ליברלית שתעגן ותשריין את חופש הדת והמצפון.

ב-1958 נקלעה המדינה למחלוקת בשאלת "מיהו יהודי". הרקע לכך היה פרסום הנחיות לפקיד מרשם האוכלוסין מטעם שר הפנים, ישראל בדיהודה, איש אחדות העבודה, ולפיהן

"הכנענים" ("הוועד לגיבוש הנוער העברי"). אלה חתרו לארץ-ישראל גדולה, מתוך השתלבות במרחב השמי והפרדה מוחלטת בין לאום עברי לזהות יהודית-דתית. תנועה זו, שעם תומכיה נמנו גם אנשים שמאליים, ביטאה גישה חילונית גמורה בשאלות דת ומדינה (ר' הערך כנעניות במדור ההגות היהודית המודרנית).

ניתן לראות אפוא שהמפלגות הלא דתיות ביישוב ביטאו מגוון של זיקות כלפי דת ודתיים. במחנה הסוציאליסטי בלטה התייחסות כללית חילונית או פרגמטית; המחנה האזרחי התאפיין בגישה ליברלית ומסורתית; ואילו בימין שלטה גישה מסורתית.

## בתקופת המדינה

מאז קום המדינה השתנתה המפה המפלגתית. מפלגות ותיקות התפלגו והתאחדו, נוצרו בריתות פוליטיות ברמות "מערכים" ו"גושים", מפלגות חדשות קמו ונעלמו או התבססו ככוחות חדשים במפה הפוליטית. עם זאת בולטת גם מגמה של המשכיות מתקופת היישוב. וכל המפלגות הוסיפו להדגיש את עמדתן הייחודית בשאלות הדת והמדינה.

במחנה השמאל בולטות מגמות פרגמטיות, ליברליות וחילוניות. מפא"י – לימים "מפלגת העבודה" – כמפלגת השלטון במשך כשלושים שנה (1948-1977) ולסידוגין מאז 1977 (בשנים 1992-1996 ו-1999-2001), או כשותפה לממשלות אחדות-לאומית, היתה תמיד בעלת גישה פרגמטית מובהקת בענייני דת ומדינה בעיקר מסיבות אלקטורליות

נפסלו בידי בג"ץ (בפסק דין בעניינו של בנימין שליט, 1970) והדבר הביא למשבר ממשלתי נוסף. ראש הממשלה של אז, גולדה מאיר, גייסה רוב בכנסת לתיקון חוק השבות, ולפיו ייחשב ליהודי מי שנולד לאם יהודייה או מי שהתגייר. למרות קבלת דרישתה העיקרית של המפר"ל, ראתה מפא"י בסירובה לקבל את דרישת הדתיים והחרדיים להוסיף את המילה "כהלכה" אות וסימן של הצבת גבול בפני דרישות שותפיה הדתיים ופתיחת פתח להידברות עם הדפורמים והקונסרבטיבים. הפרגמטיות של מפא"י כלפי תביעות הדתיים היתה אכן חלק מתפיסתה. במצע המפלגה מ-1955 נאמר: "...מתוך אהבת ישראל וסובלנות הרדית עלינו לקיים את האחרות הפנימית... להימנע מלעשות דבר שילבה מלחמה בדת או מלחמה לדת..."

בשנים שבהן היתה מפלגת העבודה באופוזיציה, אחרי שנת 1977, כשהסתבר שנוצרה ברית בין "הליכוד" והמפלגות הדתיות והחרדיות, ייצגה המפלגה לעתים עמדות שהיו קרובות יותר לאידיאולוגיה המקורית של ההנהגה המייסדת שלה. כך תמכה העבודה באותן שנים בגיוס בחורי הישיבות לצה"ל,

"אדם המצהיר בתום לב כי הוא יהודי יירשם כיהודי ולא תידרש ראייה נוספת". שרי המפר"ל תבעו את ביטול ההנחיות ואיימו במשבר ממשלתי. בן-גוריון התייצב תחילה לצדו של בר-יהודה והזכיר לנציגים הדתיים בכנסת כי "זוהי מדינת חוק ולא מדינת הלכה, וכל המפלגות היושבות פה התחייבו בחתימתן על מגילת היסוד של מדינת ישראל, ב-14 במאי 1948, על חופש מצפון ודת". ואולם, אחרי שפרשה המפר"ל מהממשלה, חיפש בן-גוריון דרכים לפייסה. כצעד ראשון החליטה הממשלה להוסיף לנוסח ההנחיה של בן-יהודה את המילים "...ואינו בן דת אחרת". בן-גוריון החליט גם להיוועץ בכ-50 מחכמי ישראל בעולם, דתיים-אורתודוקסים רובם, כסוגיה כיצד לרשום ילד שאביו יהודי ואמו אינה יהודייה ולא התגיירה והם שניהם מבקשים לרשום אותו כיהודי. ואולם, כבר בטרם נתקבלו תשובותיהם, הורה על ביטול ההנחיות של כל שרי הפנים בעניין הרישום, וממילא גם על ביטול הנחיותיו של בר-יהודה. ואכן, בשלהי 1959 הצליח בן-גוריון להחזיר את המפר"ל לממשלה, ושר הפנים ח"מ שפירא, מנהיג המפר"ל, פרסם מיד הנחיות חדשות-ישנות, ברוח ההלכה (1960). הנחיות השר שפירא



מפא"י, ובעקבותיה מפלגת העבודה, העדיפה ברוב שנותרה להקים קואליציות עם מפלגות דתיות, מתוך התפשרות על עמדותיה העקרוניות. בתמונה: שמעון פרס בשיבה שבה נחתם במארכ 1990 הסכם קואליציוני עם אגודת ישראל. ההסכם היה אמור לאפשר לו, אילו הצליח, להקים ממשלה במקום ממשלת שמיר שנפלה בהצבעת אי-אמון, במה שכונה 'התרגיל המסריח'

"המערך" ולאחר מכן – ל"שינוי" ולרצ במסגרת מרצ, התמידה מפ"ם בתביעותיה להגדרה חילונית בשאלת מיהו יהודי, לגיוס בחורי ישיבות לצה"ל, להנהגת נישואים אזרחיים, והתנגדה לחקיקה הדתית בנושא השבת, החזיר, ההפלות ונתיחת מתים. קו חילוני מובהק היה אופייני גם לאחדות-העבודה-פועלי-ציון הביטחוניסטית (בשנים שבהן היתה חלק ממפ"ם או מפלגה עצמאית), אבל גם היא התמתנה עקב הצטרפותה אל הקואליציות עם מפא"י, אל "המערך" ואל מפלגת העבודה. שר הפנים מטעמה, ישראל ברי-הודה, היה השר שפרסם ב-1958 את ההנחיות לרישום הלאום בתעודת הזהות שלפיהן יירשם כיהודי כל "אדם המצהיר בתום לב כי הוא יהודי", הנחיות שפרסומן גרם משבר ממשלתי.

רצ, בראשות שולמית אלוני, שפרשה ממפלגת העבודה (1973) על רקע עימותים מתמשכים עם מנהיגת המפלגה גולדה מאיר בנושאים של זכויות האזרח בכלל ובנושאי דת ומדינה בפרט, היתה בכלל גלגוליה (כמפלגה עצמאית וכחלק מן המערך עם מפלגת העבודה, כשותפה להקמת מרצ וכחלק ממרצ-יחד) מפלגה ליברלית רדיקלית שדאגה בעיקר לזכויות האדם והאזרח, לזכויות הנשים ולזכויות המיעוטים וייצגה עמדה חילונית וליברלית מובהקת בנושא דת ומדינה. אלוני וחסידיה ביטאו כבוד לדת, אך דרשו את הפרדת הדת מהמדינה; חקיקת חוק יסוד זכויות האדם והאזרח וחופש מצפון; הגדרה חילונית בסוגיית מיהו יהודי; הנהגת נישואים, גירושים וקבורה במסגרות אזרחיות; חובת שירות לבחורי ישיבות; וחקיקה המסדירה השתללות איברים ואפשרויות להפסקת היריון. אלוני ערכה טקסי נישואים חילוניים באופן פרטי והם לא זכו להכרה חוקית. טקסים אלה התבססו על עריכת חוזה נישואים. אלוני הפיצה ברכים טפסים של הסכמי נישואים לפי חוזה והמליצה לזוגות המתקשרים לנסוע לארץ שבה ניתן לערוך טקס נישואים אזרחיים הזוכה להכרת החוק הישראלי. רצ תמכה גם בשוויון הזרמים ביהדות ובתחבורה ציבורית בשבת. מצע רצ של 1988 קבע כי "מדינת ישראל היא מדינת חוק דמוקרטית... ולא מדינת הלכה. הריבונות הישראלית בידי אזרחיה ולא בידי רבניה". מצד אחר, הוא הדגיש שהמדינה צריכה להגן על חופש הפולחן ועל זכויות האזרחים לחיות לפי צו אמונתם ברשות היחיד והרבים ובלבד שלא תיפגע זכות הזולת.

מרצ (נוסדה ב-1992 כברית בין מפ"ם, רצ ושינוי) היא מפלגה שבשאלות דת ומדינה היו בין מייסדיה חילונים ממפ"ם ומרצ וליברלים משינוי. ניתן לאפיין אותה, בסוגיית הדת: חילונית-ליברלית. הפורשים ממפלגת העבודה בראשות יוסי ביילין שהצטרפו אליה ב-2003 לא שינו את אופייה. מפלגה זו נלחמת על זכויות האדם והאזרח על כל היבטיהן, גם בנושאי דת ומדינה, על זכויות הנשים, שגם הן מקופחות על ידי הסטטוס

התנגדה לאיסור גורף של ההפלות ונתיחת מתים ותמכה בקבורה חילונית. היא התנגדה להקצות כספים למוסדות וארגונים שלא הצהירו על נאמנותם למדינת ישראל, הייבה "...הכרה בפלורליזם יהודי וייצוג לקונסרבטיבים ולרפורמים במועצות הדתיות" ואף דרשה במצעה משנת 2003 (לקראת הבחירות לכנסת ה-16) לבטל את משרד הדתות והמועצות הדתיות. משנות ה-70 החלה "התנועה הקיבוצית המאוחדת" (התק"ם), שזיקתה למפלגת העבודה, לאמץ אל חיקה את תנועות הנוער של הקונסרבטיבים והרפורמים ולסייע להן בהקמת קיבוצים. עם זאת, גם באותן שנים הדגישה מפלגת העבודה את הצורך בריאלוג ובהסכמה רחבה וחייבה את הגברת לימודי היהדות בבית הספר כדי לשמור על "ערכי הנצח של דת ישראל ומורשת ישראל". בעת ממשלות האחדות הלאומית (בשנים 1984-1990, 2001-2002), ובעיקר בעת החזרה לשלטון (בשנים 1992-1996, 1999-2001), שבה מפלגת העבודה וניסתה, מסיבות פרגמטיות וקואליציוניות, לחדש קשרים ובריתות עם המפלגות הדתיות, מתוך התפשרות על עמדותיה האידאולוגיות.

לצד העמדות המתפשרות והפרגמטיות של מפא"י/העבודה, ייצגה מפ"ם הסוציאליסטית (בשנים שבהן היתה מאוחדת עם אחדות-העבודה-פועלי-ציון, פעלה כמפלגה עצמאית, היתה חלק מ"המערך" עם מפלגת העבודה, שבה פעלה כמפלגה עצמאית, והיתה חלק ממרצ ומרצ-יחד) קו חילוני מובהק אף שבין בוחריה היו גם יהודים וערבים ליברלים ומסורתיים. כבר בימיה הראשונים נקלעה מפ"ם לעימות עם בן-גוריון סביב תביעתה לחוקק חוקה (חילונית), כפי שהתחייב מבחירתה של האספה המכוננת. מתוך 16 הממשלות שניהנו בראשות מפא"י במהלך 29 השנים שחלפו מהקמת המדינה עד עליית הליכוד לשלטון, השתתפה מפ"ם בשמונה, ונאלצה להסתגל לפשרות שרקמה מפא"י עם המפלגות הדתיות, לעתים בתוך מחלוקות סוערות או מתוך הבטחת חופש הצבעה לשרי מפ"ם בממשלה בשאלות דת ומצפון. בסוף שנות ה-50 נקלעה מפ"ם לשני עימותים נוספים עם מפא"י: האחד סביב תוכניתו של שר החינוך זלמן ארן להגביר בבתי הספר הממלכתיים את "התודעה היהודית", תוכנית שמפ"ם ראתה בה השפעה דתית-קלריאקלית; והאחר סביב סוגיית "מיהו יהודי?" (ר' להלן). למפ"ם, באמצעות הקיבוץ הארצי והחטיבה הצעירה שלה, היה חלק מרכזי במאבקייה של "הליגה למניעת כפייה דתית", בעיקר בשנות ה-60. לעימות חריף ביותר עם המפלגות החרדיות הגיעה מפ"ם כאשר נציגה בממשלה, שר הבריאות ישראל ברזילי, נעשה למטרה עיקרית בהתקפותיהן נגד חוק האנטומיה והפתולוגיה, שנועד להסדיר ניתוחי מתים (1965). עם התחברותה למפלגת העבודה הפרגמטית במסגרת



מצע מרצ, שהוקמה כשותפות של רצ, מפ"ם וחלק משינוי, הכריז כי מדינת ישראל היא מדינת חוק דמוקרטית ולא מדינת הלכה. המפלגה המאוחדת המשיכה את מסורתם של שלושת מרכיביה במאבק להפרדת הדת מהמדינה. בתמונה: הפגנה שנערכה ביוזמת מפ"ם ובשיתוף גורמים חילוניים שונים, נגד התערבות הרבנות בפוליטיקה, 1990

בסולידריות שלה עם יהודי העולם במאבק באנטישמיות, במאמציהם לכלימת ההתבוללות ... במחויבותה לריכוזו של העם היהודי במולדתו ההיסטורית ובהיותה פתוחה לכל יהודי המבקש לבנות בה את חייו". ועוד אומרת מרצ שהיא רואה "במורשת ישראל ובמשפט העברי מקור השראה ליצירה ולהווי חיינו אך לא מקור של סמכות או נורמה מחייבת במדינה דמוקרטית".

בשולי השמאל הציוני פעלו תנועת "מוקד" הזעירה (שקמה ב־1973 כשותפות בין מק"י שלאחר התפלגותה מרק"ח ו"תכלת-אדום", קבוצת שמאל ציוני שהתארגנה סביב שיי"ח – שמאל ישראלי חדש) וכן של"י – שלום ושוויון לישראל (קמה ב־1977 כרשימת בחירות משותפת למוקד, ל"העולם הזה – כוח חדש" ולחלק מ"הפנתרים השחורים", ובראשה עמד אריה (לובה) אליאב, שייצג את קבוצת "הסוציאליסטים העצמאיים"). אלה היו כוחות יוניים רדיקליים וחלק מהם סוציאליסטיים רדיקליים. של"י, שהתקיימה כארבע שנים, סבלה מהטרוגניות דעיונית בתחומים רבים ובכלל זה בנושאי דת ומדינה, אך גם היא תבעה חוקה דמוקרטית חילונית, הפרדת

קו הדתי, ועל זכויות המיעוטים למיניהם – ובכללם מיעוטים דתיים כגון הקונסרבטיבים והרפורמים בציבור היהודי.

מרצ התבלטה בעמדותיה כתחום הרת והמדינה ובין השאר דרשה "גישואים וגירושים אזרחיים בצד דתיים", לגליזציה של ההפללות, הקמת בתי קברות אזרחיים, "ביטול הגבלות מטעמי רת של חופש המחקר הארכיאולוגי", "שוויון מלא וגמור של האיש", "מכסה מרבית וסבירה שרק במסגרתה ישוחררו תלמידי הישיבה וסרבני מצפון מחובת גיוס" ושוויון לזרמים הקונסרבטיביים והרפורמיים. המפלגה תמכה גם ב"הכרה ביהדותו של אדם על פי אמות מידה פלורליסטיות וליברליות" ובאזרחות לפי חוק השבות שתינתן "לכל אדם המוכיח זיקתו לעם היהודי ולישראל וללא חיוב בכיצוע אקט פולחני (גיור)". כמו כן תמכה בכינון חוקה דמוקרטית, בחוק יסוד חופש הדת, ב"הפרדת הדת מהמדינה ומהפוליטיקה" בסיסמאות של "מדינת חוק ולא מדינת הלכה" ו"חופש דת וחופש מהדת".

מרצ תומכת בקיומה של ישראל כמדינת העם היהודי וכמדינה דמוקרטית. מדינה יהודית, לטעמה, היא "בזיקתה לשפתו, תרבותו ומורשתו של העם היהודי לדורותיו,

לשתי קבוצות. הקבוצה האחת כוללת את "רשימות המיעוטים" שהיו מסונפות למפא"י והתקיימו בשנים 1949–1981 ואת "המפלגה הדמוקרטית הערבית" (מד"ע; מפלגה עצמאית בשנים 1988–1996 ומאז כברית עם התנועה האיסלאמית במסגרת "התנועה הערבית המאוחדת"). המפלגות האלה הן שמרניות בנושא הדתי ומחייבות מבחינה עקרונית את הסטטוס קוו, הכולל אוטונומיה איסלאמית בכל מה שנוגע לדיני אישות, תמיכה בחקיקה מוניציפלית איסלאמית (כגון בנושא של מכירת אלכוהול) וקבלת המציאות של אי שוויון האישה. הקבוצה האחרת כוללת את "הרשימה המתקדמת לשלום" (רמ"ל), שהיתה פעילה בשנים 1984–1992, ואת "הברית הלאומית הדמוקרטית" בראשות עזמי בשארה (בל"ד), שפעלה ברחבי המגזר הערבי מאז 1996. המפלגות האלה, הכוללות בשורותיהן גם נוצרים, מדגישות בעיקר את שאיפותיהן הלאומיות ודוגלות בלאומיות ערבית חילונית אף שמסיבות אלקטורליות לעתים קרובות הן נוהגות בפרגמטיות ונוטות לטשטש את אופיין החילוני.

בתוך, בין מחנה השמאל למחנה הימין, תפס מחנה "המרכז" את מקומו של המחנה האזרחי. בראשיתו הוא הונהג בידי הציונים הכלליים וכלל במשך הזמן את גלגוליהם השונים של פלגי מפלגה זו. הציונים הכלליים א', שניתן לראות בהם מרכז-



מפלגות שמאל, כמק"י ואחריה רק"ח וחד"ש, שהיו להן שורשים עמוקים בציבור הערבי בישראל, דגלו אידיאולוגית בהפרדת הדת מהמדינה, אבל נטו להתפשר עם הלכי הרוח המסורתיים הדומיננטיים בציבור הערבי. בתמונה: תופיק טובי איש רק"ח קורא קריאת ביניים במליאת הכנסת, 1990

הדת מהמדינה, נישואים אזרחיים והכרה בכל זרמי היהדות. בקרב השמאל הלא ציוני בולטת המפלגה הקומוניסטית, בגלגוליה השונים, "המפלגה הקומוניסטית הישראלית" (מק"י), שהתקיימה בשנים 1948–1965 והיתה איחור של פק"פ היהודית ו"הליגה לשחרור לאומי" הערבית מתקופת המנדט. ב-1965 התפלגה המפלגה – הרוב הערבי ומיעוט של יהודים ייסדו את "הרשימה הקומוניסטית החדשה" (רק"ח), ואילו רוב היהודים המשיכו בקיומה של מק"י. מק"י בראשות שמואל מיקוניס ומשה סנה שרדה עוד שנים אחדות והתמזגה בשנות ה-70 ב"מוקד".

רק"ח כוננה ב-1977 (עם חלק מ"הפנתרים השחורים" וגורמים יהודיים וערביים אחרים) את "החזית הדמוקרטית לשלום ושוויון" (חד"ש). בשנות ה-90, על רקע התפוררות המשטר הקומוניסטי בבריה"מ, נטשו את חד"ש ה"פנתרים" היהודיים וגם חלק מהגורמים הלאומיים הערביים. היא חזרה ואימצה לה באותה העת את השם מק"י.

מק"י, בתקופת היותה מפלגה יהודית-ערבית מאוחדת, אימצה, ברמה האידיאולוגית, את הגישה המארקסיסטית, האתאיסטית, אל הפנומן הדתי (הדת כ"אופיום להמונים"), וברמה הפוליטית דגלה ב"חקיקת חוקת יסוד דמוקרטית וחילונית", ב"הפרדת הדת מהמדינה; חופש הדת, המחשבה והמצפון, אי כפיית אורח חיים דתי על בלתי דתיים ואי כפיית אורח חיים חילוני על דתיים" וב"כיטול אי שוויון האישה בדיני אישות (נישואים וגירושים), ירושה וכיו"ב". ואולם גם בשנים האלה ניכרו הבדלים לא מבוטלים בהתייחסות הממשית אל השאלות האלה, ובייחוד אל השאלות הנוגעות למעמד האישה, בין המגזר היהודי במפלגה למגזר הערבי, שהתפשר עם הלכי הרוח המסורתיים שהיו דומיננטיים בקרב ערביי ישראל. מק"י דגלה ב"טיפוח ערכי הקדמה של התרבות והמסורת הלאומית" (של שני העמים), אך שללה את תוכניתו של שר החינוך זלמן ארן להנחלת "התודעה היהודית" (1957) כתוכנית שמייצגת "שוביניזם קלריקאלי". לאחר הפילוג המשיכו שני הפלגים לדגול בעקרונותיה של מק"י המאוחדת, אך בהדרגה החלה התרחקות צנטריפוגלית של השתיים, מק"י, מכאן, ורק"ח, מכאן, מהעמדות המשותפות גם כתחום הזה. רק"ח, ואחר כך חד"ש, על רקע ההתמודדות שיש להן בציבור הערבי עם מפלגות לאומיות ואיסלאמיות, בחרו לעמעם במידה מסוימת את גישתן האתאיסטית. מן העבר האחר, מק"י, בראשותם של מיקוניס וסנה, דבקה בגישה החילונית הרדיקלית, אך נטתה להדגיש את הצורך להתחבר עם המרכיבים הפרוגרסיביים במורשת היהודית, ואת הצורך למצוא בסיס משותף עם הפועלים הדתיים במאבק לצדק חברתי.

את המפלגות הערביות האחרות ניתן לחלק, בנושא הדתי,

שינוי החדשה, שהוקמה ב-1999 בידי חלק מאנשי שינוי המקורית, בראשותו של אברהם פורז, שהצטרפו בשעתם למרצ, אנשי עמותת "עם חופשי", פודשי "צומת" הימנית, קבוצת עולים ואנשי מרכז בראשותו של יוסף לפיד, שהיה ליו"ד המפלגה, היתה מפלגה חילונית רדיקלית שכינתה את עצמה "התנועה החילונית". שינוי החדשה אימצה את התביעות החילוניות והליברליות של רצ, של שינוי המקורית ושל מרצ (שוויון זדמים ביהדות, נישואים אזרחיים), אך ניהלה את מאבקה בלשון מיליטנטית חילונית. היא הפכה את המאבק נגד החרדיים בכלל ונגד ש"ס המזרחית בפרט לחוד החנית של פעילותה וקראה לכונן ממשלה "בלי חרדיים" והתחייבה לא להיות שותפה לממשלה עם ש"ס ועם יהדות התורה. הצלחתה האלקטורלית בבחירות לכנסת ה-16 (2003), שבהן זכתה ב-15 מנדטים, אפשרה לה לממש את שאיפתה: שינוי אכן השתתפה בממשלת אריאל שרון (2003-2004), ללא החרדיים, לאחר שקיבלה משרון הבטחה לבטל את משרד הדתות ולהעביר את הפיקוח על בתי הדין הרתיים למשרד המשפטים. כמו כן היא התעקשה לקבל את תיקי המשפטים והפנים (החולשים על יישום חוק השבות ועל המעמד של האזרחים בישראל, תושביה והשוהים בה). שינוי נתנה את ידה לקיצוץ דרסטי בקצבאות הילדים – מקור הכנסה חשוב למשפחות חרדיות וערביות, ועמלה לביטול "חוק טל" המאפשר את רחיית גיוסם של בחורי הישיבות ולמען הנהגת נישואים וגירושים אזרחיים. כשנהפכה ממשלת שרון לממשלת מיעוט (2004) והיו מחשבות על צירוף חרדיים לשורותיה, פרשה שינוי מן הממשלה משהתברר לה שיש תוכנית להקנות הטבות מופלגות לאוכלוסייה החרדית. לקראת הבחירות לכנסת ה-17 (2006) התפלגה שינוי ושני פלגיה לא הצליחו להכניס נציגות לכנסת. מפלגות מרכז אחרות שהופיעו על הבמה הפוליטית בשנות ה-90 לפדק זמן קצר, "הדרך השלישית" ו"מפלגת המרכז", לא היו מפלגות חילוניות ולא מפלגות ליברליות. הן לא הדגישו את נושא הדת, תמכו בכמה עקרונות חילוניים-ליברליים (חופש דת, סובלנות, התנגדות לכפייה), אך נמנעו בדרך כלל מהתחייבות קונקרטית לשינוי הסטטוס קוו והדגישו גם את מחויבותן ל"מורשת ישראל". מפלגת המרכז אף דרשה להגביר את "לימוד מסורת ישראל ובכלל זה לימוד תנ"ך, ספרות הלכתית וספרות מוסר של עם ישראל לכל הרודות".

בשנים 1996-2003 פעלה במרכז המפה גם מפלגת העולים "ישראל בעלייה", שנטתה ימינה מן המרכז בנושא המדיני-הביטחוני, אך ייצגה גישה ליברלית יחסית בנושא דת ומדינה וזאת על רקע העובדה שהיא ייצגה המוני עולים מכריה"מ לשעבר, שחלק מהם אינם מוגדרים יהודים על פי ההלכה ולכן הם תומכים בנישואים אזרחיים, בקבורה אזרחית, בשיווק בשר

שמאל, התאחדו עם הקמת המדינה עם "עלייה חדשה" ו"העובד הציוני" והקימו את "המפלגה הפרוגרסיבית" (1948). הציונים הכלליים ב', שהדאו נטייה ימינה, פעלו בשנים 1948-1961 בשמם "הסתדרות הציונים הכלליים – מפלגת מרכז". בשנים 1961-1965 ניסו שתי המפלגות לפעול במסגרת משותפת, "המפלגה הליברלית", אך מקץ כמה שנים התפלגו שוב. הפרוגרסיבים הקימו את "המפלגה הליברלית העצמאית" (ל"ע), שחברה ב-1977 אל המערך עם מפלגת העבודה ואחר כך עם מפ"ם. מתחריהם שמרו על השם "המפלגה הליברלית" והקימו ב-1965 עם תנועת החרות את "גוש חרות ליברלים", גח"ל; ב-1977 השתלב גח"ל בתוך הליכוד, שהוכרז ב-1988 מפלגה בין הפרוגרסיבים לציונים הכלליים, שפנו בעיקר אל הציבור הבורגני, היו חילוקי דעות גם בנוגע ליחסי דת ומדינה והזיקה לציבור הדתי. הפרוגרסיבים/ל"ע הדגישו גישה ליברלית והתנגדו לכפייה דתית ותמכו בנישואים אזרחיים לפסולי חיתון. משנות ה-60 הם תבעו גם שוויון זכויות בין זדמי היהדות. לעומת זאת, הציונים הכלליים/הליברלים החזיקו בגישה פרגמטית יותר ולעתים אף מסורתית-שמדנית. מצע המפלגה דרש לראות במדינה מדינה דמוקרטית ללא כפייה דתית, שבה הדת יכולה לתרום תרומה חיובית לעיצוב האומה. הוא קבע גם שיש למצוא דרך לשלב את היהדות בתוכניות הלימודים בבתי הספר הכלליים. במפלגה היו אף שהחשיבו את זרם החינוך הדתי. למן ראשית ימי המדינה סללו הציונים הכלליים דרכים לקשר עם ציבורים דתיים. גולת הכותרת היתה גיוסו של משה נסים, איש דתי ובנו של רב ראשי, לרשימת המפלגה לכנסת הרביעית, והוא היה כרבות השנים לאחר מבכירי מנהיגיה.

לקראת הבחירות לכנסת התשיעית (1977) הופיעה על הבמה הפוליטית "התנועה הדמוקרטית לשינוי" (ד"ש), שבה חבדו "תנועת שינוי", בראשותו של אמנון רובינשטיין, ו"התנועה הדמוקרטית", בראשות יגאל ידין. אליהם הצטרפו חברים ממפלגת העבודה, מהליכוד ומתנועות המחאה שקמו לאחר מלחמת יום הכיפורים. בבחירות לכנסת העשירית זכתה ד"ש ב-15 מנדטים, אך במהרה התפרקה לגורמיה. תנועת שינוי (המקורית) המשיכה להתקיים כמפלגה עצמאית בשנים 1978-1992, הצטרפה בשנת 1992 למרצ, אך ב-1998 פרשו חלק מחבריה והקימו את "שינוי – התנועה החילונית" ("שינוי החדשה").

ד"ש, ובעיקר תנועת שינוי המקורית, ביטאו גישה ליברלית מובהקת בענייני דת ומדינה. בעיקר בלטה שינוי בדרישותיה להפריד את הדת מהמדינה, לאפשר נישואים אזרחיים, לכונן שוויון בין הזרמים היהודיים, לקיים תחבורה ציבורית בשבת ולמחוק את סעיף הלאום מתעודות הזהות.

דרכה כתנועה לאומית רדיקלית, שדגלה בארץ-ישראל השלמה ("שתי גדות לירדן"), חתרה למשק כלכלי קפיטליסטי-ליברלי וראתה בעצמה אלטרנטיבה לשלטון מפא"י.

לחרות היתה עמדה ייחודית גם בנושא דת ומדינה. היא לא תמכה ב"מדינת הלכה" בסגנון המפלגות הדתיות, אך, בניגוד למפלגות השמאל, תמכה ברוב העמדות והחוקים הדתיים מתוך הנמקה רעיונית-לאומית. הרצון לחדד את המסר הלאומי ולעגנו במסורת קירב את תנועת החרות לעמדות הדתיים. יתר על כן, בחרות – כמו לפני כן בצה"ר, בבית"ר ובאצ"ל – היה אגף דתי בעל השפעה לא מבוטלת. חוץ מזה יש לציין שמראשיתה קיבלה חרות תמיכה רבה מבני עדות המזרח, שרובם בעלי גישה מסורתית האוהדת את הדת. בחוקתה ובמצעיה היא הכריזה על תמיכתה ב"השרשת ערכיה הנצחיים של תורת ישראל בחיי האומה". בנושא של מיהו יהודי קבעה חרות כבר בשנות ה-50 עמדה קרובה לעמדת הדתיים ("לגבי יהודי אין הפרדה בין לאום לבין דת"). בתחום החינוך תמכה חרות בשנות ה-50 בהנהגת מערכת חינוך ממלכתית אחידה, לאומית-

לא כשר וכתחבורה ציבורית בשבת. ישראל בעלייה גם התנגדה להתגדות נחרצת לכל שינוי של חוק השבות בכיוון הדתי.

בשנת 2005 קמה מפלגת מרכז חדשה – "קדימה", שהורכבה מיוצאי הליכוד בראשות דה"מ דאז אריאל שרון ויד ימינו אהוד אולמרט, מיוצאי מפלגת העבודה בראשות שמעון פרס וחיים רמון, ומאשישים משינוי, כגון פרופ' אוריאל רייכמן. המפלגה הוקמה רשמית בראשית 2006 בראשות אולמרט, והרכבה האנושי ההטרונגי – עם הקמתה היא כללה מסורתיים, ליברלים, חילונים ואף מעט דתיים – הכתיב לה גישה פרגמטית בנוגע לנושאי דת ומדינה.

מימין למרכז מצוי מחנה הימין הנצי של תקופת המדינה, שהחל כמחנה זוטרי, התעצם ונעשה עם השנים למחנה גדול. מפלגתו העיקרית היא "תנועת החרות" שנוסדה ב-1948 בידי לוחמי אצ"ל בהנהגת מפקדם מנחם בגין. במהרה הצטרפו אליה גם ותיקי הצה"ר וחלק מיוצאי לח"י ובהמשך היא כוננה והנהיגה את גוש חרות והליברלים (גח"ל) ואת הליכוד, ולבסוף נעשתה לכוח המנהיג את מפלגת הליכוד. חרות החלה את



מפלגת "חרות", הדומיננטית במחנה הימני, תמכה ברוב ההעמדות והחוקים הדתיים מתוך הנמקה רעיונית-לאומית. אחרי שנעשתה בשנת 1977 למפלגת שלטון התלויה ברצון של המפלגות הדתיות התהדק הקשר בינה לבין. בתמונה משנת 1990: טקס חתימת ההסכם הקואליציוני שאפשר ליצחק שמיר (במרכז התמונה) להקים ממשלה חדשה. בימין דוד לוי ובשמאל אריה דרעי



ישיבת סיעת צומת בכנסת, 1993. "צומת" היתה מפלגה ימנית נצית שדגלה בשלמות הארץ, אך שיקוליה היו ביטחוניים ובשאלת דת ומדינה דרשה הפרדת הדת מהמדינה ושללה את הכפייה הדתית. אחרי ירידתה מהבמה הפוליטית קמו מפלגות אחרות שדגלו גם הן בשלמות הארץ, אך בשל בריתן עם מפלגות דתיות הסתמכו על "הבטחה אלוקית" לארץ האבות

בשולי מחנה הימין היו וישנן כמה מפלגות נציות רדיקליות המציגות עמדות שונות בשאלות דת ומדינה. מפלגת "התחייה" בראשות גאולה כהן קמה (1979) בידי פורשי הליכוד, חברי גוש אמונים ואנשי ארץ-ישראל השלמה שמקורם בתנועת העבודה. במפלגת התחייה התקבצו דתיים, מסורתיים ואף חילונים והיא ביטאה זאת באחת מסיסמאותיה – "הולכים ביחד". היא קמה כמחאה על הסכם קמפ דייוויד והסכם השלום הישראלי-מצרי ומטרתה הראשונית היתה לעצור את הנסיגה מסיני. בשאלות דת הבליטה התחייה גישה מסורתית קיצונית. מבחינתה, הדת היא חלק מרכזי בזהות הלאומית. היא דרשה להפוך את כל העיר העתיקה בירושלים לעיר יהודית, ולבנות מקום תפילה יהודי על הר-הבית, וקבעה שבמגמה להפריד את הדת מהמדינה טמונה סכנה לאומית. היא תמכה בעמדת המפלגות הדתיות בשאלת מיהו יהודי, אך בניגוד לעמדת המפלגות החרדיות, היא התנגדה לפטור הגורף מגיוס לצה"ל לבחורי ישיבות וצירדה בחובת שירות לאומי לבנות דתיות. ב-1993 התחייה חדלה להתקיים.

ב-1983 נוסדה מפלגה ימנית רדיקלית אחרת: "צומת", בראשות הרמטכ"ל לשעבר רפאל איתן. זו היתה מפלגה נצית שהתנגדה לכל ויתור ישראלי בשטחי ארץ-ישראל, אך משיקולים ביטחוניים יותר מאשר משיקולים דתיים או היסטוריים. היא חברה למפלגת התחייה בשנים 1984-1987,

מסורתית באופייה ובתכניה, אך בשנות ה-60 השלימה עם ההפרדה בין בתי הספר הממלכתיים-הדתיים ובין בתי הספר הממלכתיים.

אחרי מלחמת ששת הימים, בתקופה שהיה גח"ל שותף לממשלת האחדות הלאומית, "משחררת השטחים", נראה לפתע רעיון ארץ-ישראל השלמה כריאלי. אז, כשאימצוהו גם הליברלים שבגח"ל, הוא טופח מחדש, גם כמענה לצרכים ביטחוניים, אך בעיקר כנגזר מן הזיקה התנ"כית לשטחים. כמצעי גח"ל נאמר: "זכותו של העם היהודי לארץ-ישראל היא זכות שאינה ניתנת לערעור". כשהוקמה תנועת גוש אמונים, ובה רוב דתי (היא התבססה בעיקר על יוצאי בני עקיבא), אשר ביקשה להתנחל ב"חבלי הארץ הקדושים", טיפח גח"ל קשרים אמיצים איתה. עם היבחרותו של מנחם בגין לרה"מ ב-1977 (כמנהיג הליכוד) היה מעשהו הראשון לגשת אל הכותל המערבי להודות על הניצחון.

בזמן הממשלות של מנחם בגין, יצחק שמיר ובנימין נתניהו, מנהיגי הליכוד, נעשה מאמץ מיוחד לבסס את הקשר עם המפלגות הדתיות הציוניות והחרדיות. בתקופת בגין ניתן פטור גורף מגיוס וסיוע כלכלי נרחב לכל בני הישיבות החרדיות ונחקקו חוקים שיש בהם התחשבות רבה יותר בעמדות דתיות, למשל באיסורים בתחומי נתיחת מתים והפללות. כמו כן תמך הליכוד בתיקון החוק "מיהו יהודי" כדי שיכלול "גירור כהלכה" כתנאי להכרה ביהדותו של מתגייר. הליכוד גם ביסס את קשרי המפלגה עם האוכלוסיות המזרחיות המסורתיות. בתקופת בגין, גם לאחר הנסיגה מסיני, נעשה מאמץ ליישב את יהודה, שומרון, חבל עזה והגולן. בין תושבי השטחים החרשים בלטה מאוד האוכלוסייה הדתית שההתנחלות נראתה לה כמימוש "מצוות יישוב הארץ", בניצוח הליכוד. מאמץ חשוב היה קליטת מתנחלים בליכוד (שעל פי חוקתו, ניתן לסנפיו בשטחים ייצוג יתר לעומת סניפים שבתוך הקו הירוק). החוקה מדברת על "השרשת ערכים נצחיים של מסורת ישראל בחינוך ובחיי המדינה", ואילו מצע הליכוד של 1992 (לאחר מיזוגו למפלגה אחת) מסכם: "הקמת מדינת ישראל היא ביטוי להתגשמות חזון הגאולה של העם היהודי, לפיכך שואף הליכוד להעמיק את הצביון היהודי של המדינה ולבססו על ערכי מורשת ישראל"; "קיימות בו דרישות ל"קירוב לבבות בין דתיים וחילונים", "לשמור את הסטטוס קוו בנושא דת", "לחזק את החינוך הדתי לאומי" ולהיענות לצורכי הדת. לעומת המפלגות החילוניות והליברליות הדורשות הפרדה בין דת למדינה, והמפלגות הפרגמטיות, שאינן מביעות עמדה ישירה בנושא הזה, קבע הליכוד קביעה חד משמעית שדרכו היא "שלילת הפרדת הדת מהמדינה" והוא תומך בכינון חוקה "תוך התאמת תוכנה ועקרונותיה למורשת העם היהודי ולערכי המוסר שטופחו במסורת ישראל".



כצנלסון, יצחק טבנקין, נתן אלתרמן ודוד בן-גוריון. זאבי ראה בעצמו את איש תנועת העבודה ומייצג רוח הפלמ"ח. עם זאת, חבריו לסיעה בכנסת ה-13 וה-14 (1992-1999) היו דתיים-אורתודוקסים וניתן לומר שבסוף שנות ה-90 היא נעשתה מקורבת יותר למחנה הדתי. מצעיה בשנות ה-90 שיקפו את התקרבותה לדת – היא החלה לדבר על "הבטחה אלוקית" לארץ האבות ודרשה שמדינת ישראל "תכבד את קודשי ישראל – השבת, החגים והמועדים, דיני הכשרות ודיני הנישואים והגירושים". עוד דרשה מולדת ש"החינוך בישראל, גם בבתי הספר הכלליים, יושתת על תורת ישראל ומסורת ישראל".

ב-1999 התחברה מולדת עם "תקומה" הדתית-לאומית ופורשי ליכוד נציים לברית "האיחוד הלאומי". ב-2003 הצטרפה לברית זו "ישראל ביתנו" – מפלגת העולים הרוסיים הנצית. האיחוד הלאומי משקף בעמדותיו פשרה בין הכוחות הדתיים והלא דתיים שבתוכו. הוא תובע לעם ישראל את ארץ-ישראל כולה. "מכוח התורה והמורשת" הוא תומך בחיזוק

היתה מפלגה עצמאית בשנים 1988-1996, הצטרפה כמפלגה לברית עם הליכוד ב-1996 ונעלמה מהמפה הפוליטית בסוף שנות ה-90. צומת הבליטה את חילוניותה ובכך היתה חריגה בימין המפה הפוליטית. היא דרשה את הפרדת הדת מן המדינה, הביעה תמיכה בגיוס בחורי הישיבות לצה"ל, הסתייגה מהתקפת המנהיגות החרדית על הקיבוצים, התנגדה לתיקון הדתי של חוק "מיהו יהודי", להקצבות נדיבות לישיבות החרדיות, לחקיקה הדתית לאיסור בשר החזיר, ודרשה במפורש "להוציא את הדת והמסורת מהזירה הפוליטית החילונית".

לקראת הבחירות לכנסת ה-12 (1988) התארגנה מפלגה ימנית רדיקלית נוספת, "מולדת", הדוגלת כ"טרנספר" של הערכים מארץ-ישראל. המסר של מולדת, שבראשה עמד האלוף (מיל') רחבעם זאבי (גנדי; שנרצח בפעולת טרור ערבית ב-2001, בעת שהיה שר בממשלת שרון), הוא בעיקרו ביטחוני. בראשיתה היא לא כיססה את תוכניתה על פסוקים מהתנ"ך וכתבי הרמב"ם וניסתה להצטייר כממשיכת דרכם של מנהיגי תנועת העבודה, ופרסומיה כללו ציטוטים רבים מדברי ברל

#### עמדות המפלגות הלא-דתיות בנושא דת ומדינה (1948-2006)

מפלגות חילוניות	מפלגות פרוגרסיביות	מפלגות ליברליות	מפלגות ממוצאיות	מפלגות שמאל
מפ"ם אחדות העבודה רצ מק"י מוקד/של"י	מרצ/יחד [מרצ/מרצ-יחד]	מפא"י/מפלגת העבודה רפ"י (1965-1968)		
שינוי החדשה (1999 ואילך)	פרוגרסיבים/ל"ע המפלגה הליברלית (1965-1961) שינוי המקורית (1974-1998) ד"ש ישראל בעלייה	הציונים הכלליים (1948-1961) מפלגת המרכז הדרך השלישית קדימה		מפלגות מרכז
	צומת (מפלגה נצית אך ליברלית בנושא הדת)	המפלגה הליברלית פגח"ל ובליכוד (1965-1988)	תנועת החרות הליכוד (מ-1988) התחייה מולדת האיחוד הלאומי	מפלגות ימין
רק"ח מק"י (החדשה) חד"ש	רמ"ל בל"ד		הרשימות הערביות (1948-1981) המפלגה הדמוקרטית הערבית (מד"ע)	מפלגות ערביות

ליסק ועימנואל גוטמן (עורכים) המערכת הפוליטית הישראלית (תל-אביב, עם עובד, 1977) 170-122.

גולדברג, גיורא, המפלגות בישראל (תל-אביב, רמות, 1992).

גורני, יוסף, אחרות העבודה 1930-1919 (תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 1973).

הורביץ, דן וליסק, משה, מיישוב למדינה (תל-אביב, עם עובד, 1977).

וייץ, יחיעם, ממחתרת לוחמת למפלגה פוליטית – הקמתה של תנועת החרות (שרה בוקר, המרכז למורשת בן-גוריון, 2002).

מרגלית, אלקנה, השומר הצעיר – מעדת נעורים למרכזים מהפכני 1936-1913 (תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 1971).

נויברגר, בנימין, המפלגות בישראל (תל-אביב, האוניברסיטה הפתוחה, 1997).

עילם, יגאל, יהדות כסטטוס קוו – פולמוס מיהו יהודי 1958 כהארה על יחסי דתיים חילוניים במדינת ישראל (תל-אביב – שרה בוקר, המרכז למורשת בן-גוריון, 2000).

רובינשטיין, אליקים, "המפלגות ביישוב" בתוך בנימין אליאב (עורך), היישוב בימי הבית הלאומי (ירושלים, כתר, 1976) 280-242.

שביט, יעקב, המיתולוגיות של הימין (בית ברל, הוצאת בית-ברל, 1986).

שטרנהל, זאב, בנק אומה או תיקון חברה (תל-אביב, עם עובד, 1986).

שפירא, יונתן, אחרות העבודה ההיסטורית (תל-אביב, עם עובד, 1975).

הצביון היהודי של המדינה, בהעמקת לימודי מורשת ישראל וב"חיוזק המוסדות והארגונים התורניים-לאומיים". לקראת הבחירות לכנסת ה-17 (2006) התחולל שינוי נוסף: למסגרת האיחוד הלאומי הצטרפה "הציונות הדתית" – פורשי המפד"ל הנציים בראשות אפי איתם. ישראל ביתנו נטשה את האיחוד הלאומי וכך הוא איבד מרכיב לא-דתי מובהק. בבחירות התייצב האיחוד הלאומי בברית עם המפד"ל. כל חברי הכנסת הנבחרים של "האיחוד-הלאומי-מפד"ל" זולת הפרופ' אריה אלדר (מולדת) הם דתיים-לאומיים מהמפד"ל, מתקומה, מהציונות הדתית וממולדת. כך נעשה האיחוד הלאומי כ-2006 למעשה למפלגה דתית מימנית קיצונית.

וכך ניכר בתקופת המדינה שבשאלות דת ומדינה מחנה השמאל היהודי והערבי הוא בעיקרו חילוני וליברלי, במרכז יש מפלגות ליברליות ובעיקר פרגמטיות ובימין בולטת הגישה המסורתית.

### לקריאה נוספת:

בן-רפאל, אליעזר, זהויות יהודיות (שרה בוקר, המרכז למורשת בן-גוריון, 2001).

בר-און, מרדכי וצמרת, צבי (עורכים), משני עברי הגבול – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל (ירושלים, יר בן-צבי, 2002).

גוטמן, עמנואל "מפלגות ומחנות – יציבות ושינוי", בתוך משה

## הסתגלות החברה הדתית בישראל למודרניזציה

את אורחות חייו (לפי הכרעות רוב), ולא לפי עמדות הרבנים. הציבור הדתי-לאומי הכריע, כבר משלב מוקדם למדי של התפתחותו, בעד קבלת המודרנה כאחד מעמודי התווך של חייו. אמנם, כשבאה הציונות הדתית לעולם, עם ייסוד תנועת "המזרחי" בשנת 1902, היו מנהיגיה רבנים חרדיים לכל דבר, שנבדלו מעמיתיהם החרדים רק בקבלת הערך המדיני של הציונות. אבל כבר משנות ה-20 של המאה הקודמת חל שינוי, עם ייסוד "הפועל המזרחי" ותפיסת "המרד הקדוש" שאימץ לו: לגיטימציה אף למרד בסמכות הרבנים בשםם של ערכים "מקודשים" של הזמנים החדשים. אז דובר על הסוציאליזם, אבל "המרד הקדוש" הזה התרחב לאחר זמן גם למודרנה, בשלושת עמודי התווך הערכיים שלה: מעמד האישה, לגיטימציה עקרונית לתרבות החילונית (כמובן לא לכל פרט שלה) והדמוקרטיה. כאמור, בעניין זה לא היססה הציונות הדתית למרוד אף ברבנים הנערצים ביותר המזוהים איתה. כך, למשל, למרות התנגדותו של הרב קוק האב (הראי"ה)

בהיות החיים המודרניים חובקי כול ומקיפים את מגוון תחומי החיים היומיומיים, גם החברה הדתית בישראל לא יכולה להימלט מהשפעתם. וכך ניתן למצוא גם בתוכה השפעות עמוקות של החיים המודרניים. עם זאת יש להבחין בעניין זה בשלושה זרמים עיקריים בחברה הדתית: הציבור הדתי-לאומי, הציבור החרדי והציבור המכונה "חרדי-לאומי", כלומר אותו חלק של הציונות הדתית שמבחינת יחסו למודרנה הוא דומה לציבור החרדי (וכפי שיובהר להלן, לרוב אף מחמיר ממנו). כמו כן יש להבחין גם בין כמה היבטים של המודרנה: ההיבט הטכנולוגי, שאליו קל יותר להסתגל ואמנם הסתגלו אליו בקלות יחסית כלל חלקי החברה הדתית, וההיבט הערכי: ערכים מודרניים, שהדילמה הכרוכה בהם נוגעת לאותם ערכים שהם מנוגדים לאורחותיה המקוריות של החברה הדתית, בעיקר בשלושה תחומים: א. מעמד האישה וסוג היחסים השוויוני בין גברים לנשים; ב. התרבות החילונית, החופשית ברוח; ג. החיים הדמוקרטיים, שבהם הציבור מעצב בעצמו



שמרנות החברה הדתית בישראל ביחס לנשים נפרצה. נשים דתיות זכו במעמד של טוענות רבניות. בתמונה משנת 1986: לאה שקדיאל שולחת את הגלויה הראשונה לראש הממשלה בהפגנת שדולת הנשים למען אישור חברותה במועצה הדתית בירושם

אבל בשנים האחרונות נפרץ גם המחסום הזה. צעירות דתיות החלו להציף את המדרשות ללימוד תורה לבנות. נשים דתיות זכו במעמד של טוענות רבניות, ובכך נקבעה להן דריסת רגל ראשונה בתחום ההלכתי. בשלב מאוחר יותר החלו נשים דתיות לתבוע לעצמן מעמד בתחומי בית הכנסת: ריקוד עם ספרי תורה בשמחת תורה, הקמת מנייני תפילה לנשים, אמירת "קדיש" אחרי הורים שהלכו לעולמם ולאחרונה אף הקמת מניינים שבהן נשים מתפללות כחזניות בחלק מקטעי התפילה.

## שינוי בעמדה כלפי המודרנה

עמדת הציבור החרדי כלפי המודרנה עברה שינוי ניכר בעשור האחרון של המאה ה-20. מלכתחילה היתה העמדה החרדית מבוססת – עוד מראשית התפתחותה, במרכז ובמזרח אירופה – על שלילה מובהקת של המודרנה. יתר על כן, החשש מהמודרנה וההסתגרות מפניה הם שעיצבו את עצם מהותה של הזהות החרדית. זה היה המצב כעשורים הראשונים לקיום המדינה, כאשר החברה החרדית, שלחרדתה הבסיסית מן המודרנה נוסף גם הרצון לשמר כ"אור מוצל מאש" את זהותה לאחר השואה, ביקשה לקיים את עצמה כגטו מתבדל, בראש ובראשונה במסגרות הנישואים והחינוך, כדי להנחיל את הזהות החרדית לדור הבא; אבל גם כמערכות התעסוקה, חיי הציבור (מפלגות חרדיות נפרדות) והסירוב להשתלב במערכת השירות הצבאי והלאומי. כדי להשיג את המטרה הזאת היתה החברה החרדית מוכנה אפילו לדון עצמה לחיי עוני (גם תקציבי הרווחה של המדינה שהועמדו לרשותה לא הביאו את רמת החיים שלה לממוצע הישראלי).

הדברים השתנו באופן מובהק בשנות ה-90 של המאה

להשתתפותן של נשים בהליכי בחירות, הכריעה הציונות הדתית כדבר מובן מאליה בזכות השתתפותן. זה היה גם אחד היסודות שהבדילו בינה לציבור החרדי ומנעו, למשל, שיתוף פעולה פוליטי בין התנועות (בפעם היחידה שהתקיים שיתוף פעולה כזה, בכנסת הראשונה, פרשו נשות "הפועל המזרחי" והקימו רשימה עצמאית, בשל אי-שיתופן של נשים ברשימה).

נכונותם של אנשי הציונות הדתית להתעמת גם עם רבניהם שלהם בעניין קבלת המודרנה כולטת עד ימינו, כאשר רוב הפוסקים הנחשבים בציונות הדתית ממשיכים להתנגד לחברה מעורבת (מסגרת משותפת לגברים ולנשים) והציונות הדתית בוחרת להתעלם מכך ולהמשיך את החברה המעורבת בתנועות הנוער שלה (בני-עקיבא, ואף תנועת "עזרא", שזוהתה בשעתה עם פועלי אגודת ישראל), אם כי ברמת הקפדה גדולה מבעבר על כללי הצניעות ההלכתיים. לא רק התעלמות יש כאן, אלא גם נכונות לעימות חזיתי עם הרבנים, דבר החורג מהמקובל במסורת הדורות (שגם בהם לא פעם התעלם הציבור מפסיקות הרבניים, אך לרוב לא תקף אותם חזיתית) ובוודאי מהנורמות החרדיות של הדורות האחרונים. הזירה הציבורית והתקשורתית של הציונות הדתית מלאה, לעומת זאת, בהתרסות ועימותים עם תפיסת הרבנים בעניינים האלה.

למעשה, ניתן לומר שבניגוד לדימוי המגדיר את הציונות הדתית ככנויה על שני יסודות (תורה וציונות), בפועל עולמם של רוב אנשיה בנוי על שלושה יסודות (תורה, ציונות ומודרנה). הזיקה המודרנית של הציונות הדתית באה לידי ביטוי בכל שלושת היסודות המרכזיים שנמנו לעיל: חברה מעורבת ומתן אפשרות מקצועית שווה לנשים בכל תחומי החיים – לפחות ברמה העקרונית, גם אם בפועל רמת המימוש נמוכה מזו שבחברה החילונית – ואף בתחומי מנהיגות שהיו הרגישים ביותר בחברה המסורתית (פוליטיקאיות, שופטות, עיתונאיות ועוד); אימוץ של כלל תחומי התרבות הכללית, גם אם בתכנים ניכרת רגישות של הזהות הדתית (אם כי גם אותה רגישות איננה בדרך כלל לפי קריטריונים הלכתיים, אלא דווקא ברוח של חילוניות שמרנית), ואימוץ של כללי החיים הדמוקרטיים, שלגביהם גם רוב הציבור הדתי-לאומי כפרטים וגם מפלגותיו אינם קובעים את עמדותיהם הציבוריות בהתאם להוראת רבנים, אלא לכל היותר מתוך קשב וכבוד לעמדותיהם.

בתחום אחד נשארה הציונות הדתית ברוח שנותיה נאמנה לתפיסה הדתית השמרנית: מעמדן של הנשים בתחום הדתי. בעניין זה היא התבדלה לא רק מהעולם החילוני אלא גם מתפיסות הלכתיות של התנועה הקונסרבטיבית (ואולי השפיע כאן החשש מזיהוי עם העולם הקונסרבטיבי). היא לא העניקה לנשים כל מעמד בבית הכנסת ובקהילה: לא כרבניות, לא כחזניות, ואף המשיכה להקפיד על הפרדה בין המינים בשעת התפילה.

אין מדובר בהתרסה חזיתית מפורשת נגד הרבנים, אלא בהתנהגות בפועל.

בשנות ה-90 הסתמן גם רצונו של הציבור החרדי להשתלב בהוויה הישראלית הכללית: רבים מצעידו התהדרו בהיכרות עם גוני הסלנג הישראלי; בלט גם הרצון להשתלב בשוק העבודה ונוצרו מוסדות שונים להכשרה מקצועית לבוגרי ישיבות בתחומים שאינם מתרכזים בלעדית בחינוך ובתחום הדתי (כגון מחשבים, הנהלת חשבונות ואפילו עיצוב פנים). קמו אף מכללות להשכלה גבוהה באוריינטציה אקדמית. פה ושם אף הופיעו ניצנים של התגייסות לצה"ל (הנח"ל החרדי).

הנח"ל החרדי קשור גם להיכט בעייתי יותר של חזרת המודרנה. מכיוון שהציבור החרדי חסם את דרכם של צעיריו להיכרות עם התרבות החילונית האיכותית, הרי אלה מתוכם שנפלטו מעולם הישיבות (תהליך טבעי שנבע מגידולה העצום של "חברת הלומדים" החרדית), ולא העזו להשתלב בצבא, נותרו חסרי מעשה ורבים מהם "נשאבו" לעולמם של נוער השוליים ואף לעבריינות של ממש. גם הנח"ל החרדי "ניזון" במידה רבה מהנוער הזה (שאצלו הגיוס נתפס כלגיטימי יותר). בצד אלה, מאחר שתוקפה של ההתנגדות החרדית לשירות צבאי עדיין חריף מאוד, מצאו צעירים חרדים כר חלופי לפריקת רצון ההשתלבות: עמותות החסד וההצלה המסייעות גם לציבור

הקודמת. השינוי נבע דווקא מהצלחתה העצומה של החברה החרדית במשימת ההתברלות שלה. היא לא רק הצליחה לשמר את הקיים, אלא אף הגדילה ביותר את שיעורה באוכלוסייה וחיזקה את מעמדה הציבורי. באופן פרדוקסלי, אבל מוכר מאוד בהיסטוריה, דווקא הצלחתה של אסטרטגיית ההתברלות מנעה את המשך קיומה: הציבור החרדי נעשה גדול ומגוון מכדי שניתן יהיה "לשלוט" באורח יעיל באודחותיו; הדור הצעיר שלו, שכבר גדל כמציאות שבה הקיום החרדי לא נתפס עוד כעומד בסכנה, גם לא דאג עוד צורך בהמשך ההתברלות, ובוודאי לא בחיי העוני שהם מכתיבים.

וכך החלה המוררנה לחדור גם אל החברה החרדית. מטבע הדברים, הקליטה הקלה יחסית – ולכן גם הראשונה – היתה של החלקים הטכנולוגיים, הלא-ערכיים, של המודרנה: המכשירים האלקטרוניים למיניהם (פלאפון, אינטרנט, וידאו) וגם "הנאות החיים": חופשות בחו"ל, כילוי בקניונים וכדומה. עד כמה היתה חזקה הכמיהה לנוחות המודרנית (וגם להשתלבות החברתית שהיא מסמלת) תעיד העובדה שגם בנוגע לאותם מכשירים שהציבו דילמה הלכתית/דוחנית, כמו הווידאו והאינטרנט, התמרד הציבור החרדי הרחב לעתים קרובות בפוסקיו שלו והמשיך לרכוש אותם ולהשתמש בהם למרות איסורי הרבנים. אמנם, שלא כבציבור הדתי-לאומי,



בולטת נכונותם של אנשי הציונות הדתית להתעמת עם רבניהם בעניין קבלת המודרנה. בתמונה: בוגרי בית הספר הדתי לקולנוע ולטלוויזיה "מעלה" מניפים קלטות של עבודות הגמר שלהם

בחברה החרדית). פה ושם אף מתחילה לבצבץ נכונות לביקורת על החלטות של גדולי התורה, כגון זו שנמתחה על עמדתו של הרב יוסף שלום אלישיב בבחירות לרבנות הראשית באפריל 2003.

## החרד"לים מקפידים להיבדל מהמודרנה

בין שני המחנות הגדולים – הציוני-דתי והחרדי – ישנו מחנה שלישי, המכונה "חרדי-לאומי (חרד"לי)". המחנה החרד"לי מזהה כחלק בלתי נפרד מהציונות הדתית מבחינת יחסו למדינה ולצבא; רבים מאנשיו אף רואים במדינה ובמוסדותיה ערך רב, כחלק מתהליך הגאולה העתידי, דבר שממנו נמנעים רוב החלקים האחרים של הציבור הדתי. ומצד שני, הם מקפידים להיבדל מהיחס החיובי למודרנה שמגלים רוב אנשי הציונות הדתית.

יתר על כן, היבדלותם של החרד"לים מהמודרנה המערבית לעתים קרובות קנאית יותר מזו החרדית. אצל החרדים ההיבדלות מן המודרנה היא עניין שעיקרו בשאלות ההלכתיות שזו מעוררת, וממילא רמת ההיבדלות כפופה לשינויים ברמת ההקפדה ההלכתית מתקופה לתקופה ומקצועה לקצועה. לעומת זאת, אצל הזרם החרד"לי ההיבדלות מן המודרנה היא חלק בלתי נפרד מתפיסה תיאולוגית; רווקא משום שהם מרגישים כל כך את ערכו של עם ישראל וסגולתו, הם מכקשים לטפח את התפיסה שעל התרבות היהודית להתבסס על מרכיבים עצמיים בלבד, ולא על "יבוא" חיצוני. משום כך ההקפדה על הלכות צניעות (ובעיקר אלו המוטלות על נשים), ההתנגדות לחברה מעורבת, ההתנגדות לצריכת תרבות מערבית וכדומה הן הרכה יותר קנאיות אף מהמקובל בציבור החרדי.

יתר על כן: כחלקים היותר קנאים של הציבור החרד"לי (תלמידי הרב צבי טאו בירושלים) מקובלת ההתנגדות אף להשפעות "זרות" שאינן בהכרח בעייתיות מבחינה הלכתית, כגון לימוד אנגלית. גם פרישת הרב טאו וחסידי משיבת "מרכז הרב" והקמת ישיבת "הר המור" שבראשותו נעשתה בשל הכנסתו של מכון להכשרת מורים, כלומר לימודי "פרגוניה מערבית", ל"מרכז הרב" (רבר שאינו בעייתי הלכתי, שהרי הוא מקובל כבר שנים ארוכות בישיבות ההסדר וגם רבני "מרכז הרב" בוודאי אמונים על ההלכה). לטאו וחסידי היה זה בבחינת "צלם כהיכל", עד כדי הצרקה פילוג בישיבה.

ראשיתה של ההשפעה החרד"לית היתה אמנם בישיבת "מרכז הרב", בעיקר תחת הנהגתו של הרב צבי יהודה קוק, שכהן כראש הישיבה הכריזמטי מאז שנות ה-50 ועד מותו בשנת 1982. מכיוון שמרכז הרב היה שנים ארוכות אופציה יחידה של ישיבה גבוהה בציונות הדתית, הוא השפיע באופן

החילוני. פעולתן בלטה במיוחד עם ריבוי פעולות הטרור הפלסטיניות מאז ספטמבר 2000, והן בגדר מעין שירות לאומי דה-פאקטו.

יחסו של הציבור החרדי להיבטים הערכיים של המודרנה עדיין נותר שלילי, לפחות ברמה ההצהרתית. ואולם בפועל חלים גם כאן שינויים ניכרים. מבין שלושת התחומים הערכיים שנמנו כאן, תרבות כללית, מעמד האישה וחיים רמוקרטיים, נראה כי השינוי העיקרי חל בנוגע לתרבות הכללית – משום שמדובר בתחום המתבצע יותר ברשות היחיד ולכן קל יחסית לנקוט בו נורמות החורגות מהוראות הרבנים. ואמנם התרחבותה של החברה החרדית בישראל, ורצונה לאמץ דפוסיים של תרבות פנאי מערבית, יצרו בתוכה גם חלקים שאינם נרתעים מצריכת תרבות מודרנית כללית, כמו עיתונות, טלוויזיה, אינטרנט – תחומים קלים יותר בהיותם נצרכים ברשות הפרט – ואפילו קולנוע, במיוחד אצל צעירים המושפעים מחבריהם, החרדים מחו"ל, הבאים לשנות השתלמות בישיבות החרדיות בארץ.

גם במעמד הנשים חל שינוי ניכר, מעצם העובדה שהחברה החרדית, שרצתה "לשמור" את הגברים בחממת הישיבות, שלחה את הנשים להביא פרנסה למשפחה. אמנם זכות ההכרעה הפורמלית בענייני המשפחה נותרה בידי הגברים, אבל בפועל זכו הנשים למעמד חזק יותר. בחברה החרדית נוצרו מסגרות ציבוריות לנשים (ארגוני צרקה, מחזירות בתשובה), שגישורו בפעילותן בין הרצון הפמיניסטי החדש של הנשים לכיטוי ציבורי לבין ההתנגדות לפעילותן במסגרות הפוליטיות, התורניות וכל מסגרת אחרת המשותפת לגברים. במידה רבה גם תופעה כמו הרבנית המחזירה בתשובה לאה קוק – הגם שהיא נראית כנלעגת בעיניים חילוניות – היא סוג של התפתחות "פמיניסטית" (בקווים המיוחדים לפמיניזם חרדי), מעצם העובדה שאישה מקבלת מעמד ציבורי נכבד, ואף "מארכת" בהופעותיה את גדולי הרבנים, כגון הרב עובדיה יוסף. בשולי הפמיניזם הממוסד ניתן להורות גם על הופעתן של סופרות חרדיות כדוגמה ל"פמיניזם חרדי" החורג אף מגבולות הממסד, והמתקשר בכך גם עם עור היבט של המודרנה החרדית, והוא הגברת הזיקה לעולם התרבות הכללית, הבא לידי ביטוי בעצם העיסוק הספרותי ופרסום היצירות בהוצאות ספרים חילוניות.

עקרון החיים הדמוקרטיים הוא הקשה ביותר להפנמה בחברה החרדית, משום שהוא סותר את עצם מהותה כחברה המצייתת לגדולי תורה. ועם זאת, גם בעניין הזה חלים שינויים מסוימים, אמנם קטנים ביחס לתחומים האחרים. כך, למשל, יותר ויותר כלי תקשורת חרדיים פועלים ללא פיקוחן של "הוועדות הרוחניות" שהנחו כל צער בכלי התקשורת הוותיקים (אם כי הם עדיין מתחשבים בנורמות הציבוריות הרווחות

**לקריאה נוספת:**

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

שוורץ, דב, *הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה*, משרד הביטחון (האוניברסיטה המשודרת), 2003.

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

דרמתי על תפיסתו של דור שלם של רבני הציונות הדתית, כך ששנים רבות התפיסה החרד"לית (ברמות שונות של קנאות) היתה אופיינית כמעט לכל רבני הציונות הדתית והאגף התורני שלה. רק בשני העשורים האחרונים, עם צמיחתם של בתי מדרש שונים שצברו כוח, נוצר בציונות הדתית גם אגף תורני שאינו מזוהה עם התפיסה החרד"לית, אלא מכיר בצורך לשלב את החיים המודרניים בתוך עולמה של הציונות הדתית.

## מעמד היהדות המתקדמת והיהדות המסורתית בישראל

### אורי רגב

ייחודיות ובהכשרת מורים וגננות. בית המדרש לרבנים, ההיברו יוניון קולג' – מכון למדעי היהדות, שהקים את שלוחתו בירושלים בשנת 1963 כדי לשרת בעיקר תלמידי מחקר מארצות הברית – פיתח תוכנית להכשרת תלמידים ישראלים לרבנות מתקדמת. המרכז לפלורליזם יהודי הוא הזרוע הציבורית והמשפטית של היהדות המתקדמת בישראל, והוא פועל לקידום שוויון ערך האדם, צדק חברתי וסובלנות רתית באמצעות פעילות אינטנסיבית בבתי המשפט, בכנסת ובתקשורת.

ברומה לכך פועלת גם בתנועה המסורתית רשת של כ-50 קהילות וחבורות, מושב שורשים וקיבוץ חנתון, ששניהם בגליל התחתון, תנועת נוער (נוע"ם) וגרעיני נח"ל, פעילות סטודנטים ופיתוח מנהיגות. התנועה המסורתית יזמה את הקמת רשת בתי הספר תל"י (תגבור לימודי יהדות), כשלוחה של מכון שכטר, והיא שמה דגש רב בפעולה החינוכית ובקליטת עלייה. מכון שכטר, המסונף לסמינר התיאולוגי בניו יורק של התנועה הקונסרבטיבית, מקיים פעילות נרחבת בתחום הכשרת רבנים ומהנכים יהודיים, ומבצע תוכניות של לימודים מתקדמים בתחום מדעי היהדות. שתי התנועות משתפות פעולה בתחום הציבורי והמשפטי כנגד האפליה המשותפת מצד רשויות המדינה בנושאים של סמכויות רבניהן, תמיכות מדינה בפעולותיהן ועוד.

### הבדלים במידת המחויבות להלכה

ההבדלים העיקריים בין שתי התנועות הלא-אורתודוקסיות נוגעים למידת מחויבותן להלכה. התנועה המסורתית רואה בעצמה תנועה הלכתית, ואילו התנועה ליהדות מתקדמת רואה בהלכה מקור מנחה ומורה דרך, ולא מקור סמכות מוחלט ומחייב, מתוך שימת דגש בערכי המוסר והצדק. מכאן נגזרת גישה שמרנית יותר של התנועה המסורתית לשינויים בנוסח

התנועות הדתיות הלא-אורתודוקסיות העיקריות בישראל הן התנועה ליהדות מתקדמת והתנועה המסורתית. התנועה ליהדות מתקדמת בישראל היא תנועה אחת של "האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת", ארגון הגג המאגד את התנועות הרפורמיות, הליברליות הפרוגרסיביות והקונסטרדוקציוניסטיות ביהדות העולם. תנועות אלו פעילות בכ-40 מדינות בעולם, והן הזרם הדתי היהודי הגדול ביותר בעולם מבחינת מספר היהודים המזוהים איתו. ברומה לכך התנועה המסורתית אף היא מאורגנת יחד עם התנועות המסורתיות והקונסרבטיביות האחרות בארגון מסורתי עולמי, הפועל ב-32 מדינות. תנועות אלו זוכות להזדהות של הרוכ המכריע של יהדות ארצות הברית, וצמיחתן מוסברת בין השאר על רקע ערכיה הבסיסיים של החברה האמריקנית, המושתתת על פלורליזם דתי והגנה חוקתית על חופש הדת, אי התערבות המדינה בנושאי דת. העדר מסורת של השתייכות לבתי כנסת אורתודוקסיים, ושל ממסד אורתודוקסי בעל שליטה בחיי הדת של הקהילות היהודיות, הבטיחו מעמד שווה לכל זרמי היהדות וכחירה חופשית בין הזרמים האלה.

שתי התנועות הישראליות בחרו להן עם היווסדן שמות שונים מן השם של התנועות האמריקניות המוכרות והגדולות, בין השאר כדי להדגיש את ייחודן הישראלי ואת עצמאותן הרעיונית והארגונית, הגם שהן מקיימות זיקה הדוקה לתנועות בחו"ל, ובייחוד בצפון אמריקה, התומכות בהן. מרחק רב עברו היהדות המתקדמת והתנועה המסורתית במהלך עשרות השנים מאז נעשו הניסיונות הראשונים להקים בתי כנסת רפורמיים וקונסרבטיביים בישראל.

כיום פועלות בתנועה ליהדות מתקדמת בישראל כ-25 קהילות. היא הקימה יישובים חלוציים וקהילתיים (הקיבוצים יהל ולוטן בערכה ומצפה הר-חלוץ בגליל), היא פועלת בקרב נוער וצעירים ברחבי הארץ, מחזיקה מוסדות חינוך מן הגיל הרך ועד לבית הספר התיכון ועוסקת בפיתוח תוכניות לימוד



בשנים האחרונות חל גידול במספר המשתתפים בפעולות החינוכיות והתרבותיות של שתי התנועות. בתמונה: יום בר/בת מצווה ב'מחנה רמה-נוע"ם של התנועה המסורתית. תחת חופה משותפת עולים נערים ונערות יחד לתורה

סקרים רבים שנעשו מגלים כי רוב הציבור תומך במתן חופש בחירה בנישואים וגירויים ובהנהגת נישואים אזרחיים, וגם נישואים רפורמיים וקונסרבטיביים, נוסף על הנישואים האורתודוקסיים המוכרים באופן כלעדי עד היום. כחינת עמדות הציבור מגלה מפנה דרמטי, המעיד על המגמות המתפתחות בעת החדשה: בסקרים שונים שנעשו במהלך שנות ה-90 ושנות ה-2,000 בקרב האוכלוסייה הבוגרת בישראל הסתמנה מגמה גוברת של תמיכה – עד כדי 60% ויותר – בהשוואת מעמד של הזרם הרפורמי והקונסרבטיבי, מזה, למעמד הזרם האורתודוקסי, מזה. הוא הדין במתן חופש בחירה בנישואים, באמצעות נישואים אזרחיים, וכן בנישואים רפורמיים או קונסרבטיביים, שבו תומך רוב מוצק, לעומת שליש בלבד לערך התומך בהשאת המצב הקיים. סקרים אלה מורים על מגמה גוברת של תמיכה ועניין בפלורליזם היהודי בכלל ובזרמי היהדות הלא-אורתודוקסית בפרט. אמנם, כאשר הנשאלים מתבקשים למקם את עצמם בסקאלה ש בין חרדיים לחילונים (חרדיים, דתיים, קונסרבטיבים, רפורמים, מסורתיים, חילונים), רק אחוזים נמוכים מאוד מזהים את עצמם כרפורמים או כקונסרבטיבים, אך שונה המצב כאשר הנשאלים מתבקשים להביע את אהדתם לזרמים השונים או את הזדהותם איתם: למעלה מרבע מהנשאלים מביעים הזדהות או אהרה כלפי הרפורמים ולמעלה מעשירית מהם כלפי הקונסרבטיבים, ורבים מאלה באים מקרב המזדהים כחילונים. התמיכה בהבטחות של מגילת העצמאות ל"חופש דת ומצפון" מקבלת בשנים האחרונות ביטויים ציבוריים רבים ומגוונים. גורמים אלה, ובהם התחזקות תופעת הרב-תרבותיות בישראל, תורמים לצמיחתן של התנועות הלא-אורתודוקסיות בישראל.

התפילה, למשל, או בהתמודדות עם מעמד האישה, היחס להומוסקסואליות וכד'. התנועה ליהדות מתקדמת היתה ראשונה להנהיג שוויון מלא של הנשים בקהילותיה ובהנהגתה הדתית, אך כיום מתקיים עיקרון זה בשתי התנועות באופן דומה. עם זאת קיים הבדל בהרכב חבריהן של שתי התנועות. התנועה המסורתית מתבססת עדיין במידה רבה על גרעין העולים מארצות דוברות אנגלית, ואילו התנועה ליהדות מתקדמת היא הטרוגנית יותר באופייה, הגם שבשתי התנועות אין ייצוגן של עדות המזרח מתקרב לחלקן באוכלוסייה.

תקופה חדשה בהתפתחות שתי התנועות החלה עם החלטת ההיברו יוניון קולג' להכשיר ישראלים לרבנות מתקדמת, וכעבור שנים פתח בכך גם הסמינר התיאולוגי של התנועה המסורתית. מאז החלה בישראל הסמכתם של ישראלים לרבנות (הראשון שבהם ב-1980), עברה ההנהגה בתנועה ליהדות מתקדמת במידה רבה לידי דור צעיר של ילידי הארץ, אשר תרמו להגברת פעילות היהדות המתקדמת בישראל וקבלתה בחוגים רחבים יותר של האוכלוסייה. ותהליך דומה מתרחש בהדרגה גם בתנועה המסורתית.

בשנים האחרונות ניכר גידול מתמיד של מספר המצטרפים והמשתתפים בפעילויות של שתי התנועות האלה בישראל, ובחלק ממוסדות החינוך עולה ההרשמה על יכולת הקליטה של המוסד, דבר המעיד על העניין הגובר באלטרנטיבה יהודית לא אורתודוקסית בתחום החינוך. תופעה דומה ניכרת גם בציון טקסי חיים, ובחלק מהקהילות נאלצו להוסיף תפילות מנחה בשבת, כדי לתת הזדמנות למשפחות ישראליות המבקשות לחגוג את בר/בת המצווה של ילדיהן באווירה שוויונית לא אורתודוקסית. תופעה נוספת ראויה לציון היא מאות הזוגות הישראליים הפונים אל רבני שתי התנועות בבקשה שיערכו את טקס נישואיהם, וחרף העובדה שלטקסים האלה אין תוקף משפטי בישראל, והזוגות נאלצים אף להינשא בנישואים אזרחיים בחו"ל, כרי שיוכלו לרשום את עובדת נישואיהם במרשם האוכלוסין. הסבר לתופעה זו ניתן למצוא בעניין הגובר בטקס נישואים דתי המבוסס על אדני המסורת, אך ניתן בו לכלה מעמד שווה וניתנת אפשרות לבני הזוג להיות מעורבים בעיצוב הטקס ובניסוח כתובה עכשווית המבטאת את רגשותיהם ותפיסת עולמם. מגמה זו ניזונה גם מהדחייה הגוברת בקרב הדור הצעיר כלפי הממסד האורתודוקסי הנהנה ממנופול בענייני נישואים וגירויים על פי החוק הישראלי במתכונתו הנוכחית. משפחות רבות, המגדירות את עצמן כחילוניות, מעדיפות לקיים טקסי חיים באמצעות התנועות הללו, שכן בדרך זו הן נמנעות מטקס אורתודוקסי אבל גם משמרות מוטיבים ממסורת ישראל. רק בסוף שנות ה-90 החלו להתפתח מכונים המבצעים, בין השאר, טקסי נישואים חילוניים.

המפלגות הדתיות במשרדי הממשלה המופקדים על חיי הדת במישרין או בעקיפין, ובעיקר משרדי הדתות והפנים, וגם בראשות ועדת הכספים של הכנסת (תפקיד בעל חשיבות מכרעת באישור של תקציב המדינה והתמיכות במוסדות דת). בקיעים בסטטוס קוו החלו להתרחש על יסוד אתגרים משפטיים תוכפים למדיניות ארוכת השנים הזאת, ונכונותם הגוברת של בתי המשפט להרחיב את "זכות העמידה" ואת תחולת עקרון השוויון. ניתן להכליל ולומר כי שינויים בתחום מעמדן של התנועות הלא-אורתודוקסיות התרחשו בראש ובראשונה בשל יוזמתן במאבק על שוויון המעמד בערכאות משפטיות, ונכונותם הגוברת והולכת של בתי המשפט לתת מענה משפטי לאפליה. המאבק המשפטי הזה תרם, בין השאר, להתחדדות היחסים בין המערכת המשפטית לפוליטית, ובעיקר למסדר הפוליטי האורתודוקסי, ולהשמעת איומים על עצמאות בית המשפט, ואף איומים על חייהם של שופטיו. בית המשפט, מצדו, לא שש להיכנס למחלוקות אלה, אך ראה עצמו נאלץ לעשות כן, לנוכח אוזלת ידן של המסגרות הפוליטיות לפעול על פי הדין וערכי הדמוקרטיה.

בתחום הפוליטי והציבורי ניתן לזהות קשר חלקי בין ההתייחסות לזרמים הלא-אורתודוקסיים להרכב הקואליציות הממשלתיות וזהות המפלגה המנהיגה ולעניין הגובר ולהתייחסות החיובית של התקשורת כלפי החלופות היהודיות הליברליות ולעמדתם של ארגונים ומנהיגים חילוניים כלפי הפלורליזם היהודי. אל מול ניסיון נמשך של אישים וארגונים אורתודוקסיים, עם חריגים מעטים, להחרים את הנציגות של הזרמים האחרים, ניצחה בשנות ה-90 תגובה חילונית גוברת אשר סירבה להשתתף במסגרות של הידרברות ושל ניסיון להגיע להסכמה לאומית בלא שישתתפו בהן גם רפורמים וקונסרבטיבים. עמדה תקיפה זו הביאה לחיזוק הפלורליזם היהודי בחלק מן התהליכים הציבוריים שהתקיימו בשנים אלה. במישור הפוליטי, קואליציות שבהן השתתפו מפלגות דתיות או חרדיות התבססו על הסכמים קואליציוניים וקווי יסוד המנציחים את הסטטוס קוו בענייני דת, ולפחות את גרעינו הקשה, העוסק במעמד המונופוליסטי של בתי הדין הרבניים, מעמד הרבנות הראשית וכד'. מכרעת בתחום זה היתה גם עובדת השליטה, ברוב שנות המדינה, של פוליטיקאים מן



שני התחומים החשובים בשאלת מעמד המשפטי של הזרמים הלא-אורתודוקסיים הם הכרה בגיורים רפורמיים וקונסרבטיביים (סוגיית "מיהו יהודי") ונושאי הנישואים והגירושים. בתמונה: רפורמים בתפילת הפגנה נגד הכפייה הדתית ואפליית נשים, 1995



ישראל כמדינה יהודית. כך קבע, למשל, נשיא בית המשפט העליון הפרופ' אהרן ברק, בדעת רוב השופטים בהדרכת מורחב של 11 שופטים בבג"ץ 5070/95: "לטענת המדינה 'מן הבחינה המשפטית, קיימת בישראל עדה אחת, וקהילה אחת, ובראש העדה, הקהילה היהודית של ישראל, בתחום הדתי, עומדת הרכנות הראשית'. טיעון זה של המדינה אין בידי לקבל ... התפיסה הרחבה הינה, כי היהודים בישראל אינם נתפסים כעדה דתית אחת. תפיסתם של היהודים כ'עדה דתית' ... היא גישה מנדרטורית-קולוניאלית. אין לה מקום במדינת ישראל ... ביהדות ישנם זרמים שונים הפועלים בישראל ומחוצה לה. כל זרם פועל על פי השקפותיו שלו. לכל יהודי ויהודי בישראל – כמו גם לכל אדם ואדם שאינו יהודי – חופש דת, מצפון והתארגנות. תפיסות היסוד שלנו מעניקות לכל פרט ופרט את החירות להחליט באשר להשתייכותו לזרם זה או אחר ...". הוא מצטט בהסכמה את דבריו של הנשיא שמגר בפסק דין קורם בסוגיית מיהו יהודי: "חופש הדת והמצפון הוא מעקרונות היסוד של שיטתנו. חופש זה הוא מן הערכים המרכיבים את היסודות הנורמטיביים החולשים על שיטתנו מעת קום המדינה. חופש המרת הדת מוגן במסגרת חופש הדת והמצפון ...".

בתחום הנישואים והגירושים קובע החוק האזרחי (חוק שיפוט בתי דין רבניים [נישואין וגירושים], תשי"ג – 1953) כי הסמכות הבלעדית בתחום נישואים וגירושים של יהודים בישראל נתונה בידי בתי הדין האורתודוקסיים והדין החל על נישואים אלה הוא "דין תורה". עקב כך אין רבנים דפורמיים וקונסרבטיביים יכולים לכהן בישראל כעורכי נישואים המוכרים בחוק, ועצם הזכות להקמת משפחה מוגבלת באופן ניכר ומונעת ממאות אלפי אזרחים ישראלים להינשא. בג"ץ דחה עתירה שנועדה להקנות לרבנים אלה את הסמכות לערוך נישואים (בג"ץ 47/82), וקבע כי כל עוד אפליה זו מעוגנת בחוק המפורש, אין בידי בית המשפט למונעה, וכי שינוי המדיניות נתון בידי הכנסת והממשלה.

## התמודדות בשאלת מעמד הזרמים

אכן הדרך הראשונה בהתמודדות המשפטית עם שאלת מעמד הזרמים היתה פסיקת בג"ץ בעתירת הקהילה ליהדות מתקדמת בכפר-שמריהו נגד המועצה המקומית (בג"ץ 262/62), אשר סירבה להשכיר לקהילה אולם של המועצה לצורך קיום תפילות בחגים. בג"ץ דחה את טענות הרשות המקומית, שהצדיקה התנגדותה בכך שקיים בכפר בית כנסת שרי בו לספק את הצרכים הדתיים של תושבי הכפר, שהשכרת אולם המועצה ליהדות המתקדמת פוגעת ברגשותיהן של קבוצות ביישוב, שהמועצה המקומית שואפת לקיים אחדות בציבור והשכרת

שני התחומים החשובים ביותר בשאלת מעמד המשפטי של הזרמים בישראל הם סוגיית מיהו יהודי ונישואים וגירושים. בסוגיית מיהו יהודי – ולענייננו, הכרה בגיורים רפורמיים וקונסרבטיביים כמו באורתודוקסיים לצורך רישום אדם כיהודי במרשם האוכלוסין והקניית אזרחות ישראלית מכוח חוק השבות – התפתח המאבק בכמה שלבים. ב-1970 נקבעה בחוקי השבות והמרשם הגדרת "יהודי": מי שנולד לאם יהודייה או שהתגייר ואיננו בן דת אחרת. הדיון בכנסת שקדם לשינוי החקיקה מעלה כי כוונת הכנסת היתה בכירור להכיר לצרכים האלה גם בגיורים לא אורתודוקסיים הנערכים בחו"ל, ואמנם במשך שנים אחדות נרשמו גרים כאלה כיהודים. עליית ש"ס ושליטתה במשרד הפנים הובילה לניסיון למנוע המשך הכרה זו באמצעים אדמיניסטרטיביים, והיה צורך בכמה עתירות לבג"ץ כדי להכריח את משרד הפנים להכיר בגרים שהתגיירו בחו"ל בקהילות רפורמיות או קונסרבטיביות. עקב כך יזמו המפלגות הדתיות את מחיקת רישום הלאום של תושבי ישראל מתעודת הזהות, ובלבד שלא יאלצו להשלים עם רישומם של גרים לא אורתודוקסיים כיהודים, אך רישום הדת והלאום נותר על כנו במרשם המרכזי. ניסיונות לשנות את החוק במגמה להפוך את פסקי הדין של בית המשפט העליון לא צלחו, בעיקר בגלל לחץ כבד של אנשי התנועות האלה בחו"ל, והדבר הוביל להקמת ועדה ציבורית בכירה, בראשות הפרופ' יעקב נאמן ובהשתתפות נציגים מכל הזרמים. אף שהוועדה לא הגיעה להמלצות שהוסכמו על דעת כל חבריה, הביאו ריוניה להקמת המכון המשותף ללימודי היהדות, אשר להנהלתו ועיצוב תוכנית הלימודים בו שותפים שלושת הזרמים הדתיים, ובוגריו מופנים לגיור בפני בתי הדין המיוחדים הפועלים מטעם הרבנות הראשית. היתה הנחה כי יוזמה זו תאפשר גיור המוני של עולי בריה"מ שאינם יהודים על פי ההלכה. תקווה זו לא התממשה בשלב הנוכחי, וקצב הגיור בבתי הדין המיוחדים מטעם הרבנות הראשית, אשר ציפו כי יפעלו באופן מקל ויאפשרו גיורם של עולים במספר גדול, עדיין אטי, וספק אם ישתנה בעתיד. בשנים האחרונות התרחב המאבק של הזרמים הלא-אורתודוקסיים להכרה בגיוריהם, ובג"ץ הורה שיש לרשום במרשם האוכלוסין כיהודים גם את מי שהתגייר בישראל בפני בתי הדין לגיור של היהדות המתקדמת או המסורתית. עדיין תלויה ועומדת בפני בג"ץ שאלת זכאותם של מי שהתגיירו בגיור לא אורתודוקסי בישראל לאזרחות מכוח חוק השבות, וכן נושאים משקים לשאלה זו, כגון מדיניותה המפלה של הרשות למען הילד בכואה להשיג ילדים בני אימוץ במשפחות יהודיות, ועמדתה שלפיה אין הגיור הרפורמי או הקונסרבטיבי מספיק לצורך הליך אזרחי זה. בעוסקו בסוגיה זו מצא עצמו בית המשפט מבהיר שאלות יסוד הנוגעות לאופייה ולזהותה של מדינת

כנסת של התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית להקצאת קרקע ציבורית לצורך הקמת בתי הכנסת שלהן. כיום מבקש המרכז לפלורליזם יהודי להרחיב את השוויון בתחום זה, בעתירה המבקשת לחייב את המדינה לבנות בתי כנסת לא אורתודוקסיים ביישובים ובשכונות שבהם קיים ביקוש לכך, בדומה למדיניות אדרכת הימים שלפיה בונה המדינה על חשבונה בתי כנסת אורתודוקסיים לעדות השונות בכל יישוב ושכונה חדשים.

תחום נוסף שבו חל שינוי במדיניות המפלה הוא תחום התמיכות מתקציבי המדינה בפעילות תרבות ודת. לאחר שנים שבהן סירבו משרדי הממשלה לתמוך בפעילות ובמוסדות של היהדות הלא-אורתודוקסית, החל המשרד לענייני דתות לתמוך בבתי המדרש לרבנים שלה, לאחר עתירה לבג"ץ שערערה על חוסר השוויון בהשוואה למוקצב לשיבות האורתודוקסיות, ולאחר שהתברר למדינה כי לא ניתן להגן על מדיניות מפלה זו. בשלב מאוחר יותר חירש בית המשפט גם הלכות עקרוניות בנוגע לחובת המדינה להשתית את תמיכותיה על בסיס פלורליסטי: "יתרון הוא לחברה, שיש בה מגוון של תפיסות, אורחות חיים ומוסדות. המגוון מעשיר. הוא מבטא מציאות חיים; הוא תורם לשיפור החיים; הוא נותן משמעות מעשית לחופש. החופש הוא בחירה. ללא אפשרות של בחירה בין דרכים שונות, החופש של אדם לבחור את דרכו הוא רק מליצה. זה עיקרו של הפלורליזם, שהוא מרכיב חיוני ומרכזי של חברה דמוקרטית, לא רק במישור הפוליטי, אלא גם במישור התרבותי, לרבות במישור הרתי: מגוון של דרכים ואפשרות לבחור ביניהן... הפלורליזם הוא היבט של הדמוקרטיה. וישראל היא מדינה יהודית שהיא גם מדינה דמוקרטית" (בג"ץ 1438/98). נמשך המאבק של קואליציה רחבה של ארגוני תרבות וחינוך יהודיים, הכוללת גם ארגונים חילוניים וגם את התנועות הלא-אורתודוקסיות להבטחת שוויון בהקצאת תמיכות המדינה וליישום הערכים הגלומים בפסיקה רלעיל במציאות שבה עקרונות המבחנים לתמיכת משרד החינוך ממשיכים להפלות לטובה את הממסד החרדי והאורתודוקסי.

המועצות הדתיות, האחראיות לאספקת שירותי הדת לאוכלוסייה היהודית ברשויות המקומיות, הן תחום נוסף שבו התנהל מאבק רב שנים בבית המשפט העליון ובזירה הפוליטית. גם בעניין זה פסק בית המשפט באופן חריג-משמעי, בנוגע לניסיונות חוזרים ונשנים לפסול מועמדים לכהונה במועצה הדתית שהם חברים בקהילות של היהדות המתקדמת או המסורתית, כי "פסילתו של מועמד מטעמים שבהשקפת עולם, כגון בשל השתייכותו לזרם לא-אורתודוקסי, יש בה משום אפליה פסולה ודינה להיבטל" (בג"ץ 699/89). תוצאתם של מאבקים אלה היתה מינויים של חברים מהזרמים האלה למועצות הדתיות בכמה רשויות, ושיתוקן של מועצות דתיות



תמונה זו טרם אושרה לתצוגה

גברים ונשים מהתנועה הרפורמית מתפללים בצוותא ליד הכותל, 1997. בית המשפט העליון קבע הלכות עקרוניות ביחס לחובת המדינה להשתית את תמיכותיה על בסיס פלורליסטי. עיקרו של הפלורליזם, נאמר בבג"ץ 1438/98, שהוא מרכיב מרכזי של חברה דמוקרטית, לא רק במישור הפוליטי כי אם גם במישורים התרבותי והדתי.

האולם תגרום לפילוג. בקבלו את העתירה קבע בג"ץ הלכות בעלות חשיבות מרחיקת לכת. הוא קבע כי חופש הדת והפולחן הוא "מחירויות הפרט המובטחות לו בכל משטר דמוקרטי נאור. בעצם קיומו והבטחתו של חופש זה כרוכה סכנת הפילוג בין זרמים ותנועות דתיים שונים, אבל אין בסכנה זו כדי לגרוע מאומה מחופש הדת והפולחן; שאם לא תאמר כן, ביטלת כל תורת חופש הדת כולה". עוד קבע בית המשפט בפוסלו את החלטת המועצה כי "מגילת העצמאות הבטיחה חופש הדת והפולחן לכל אזרחי המדינה, וגם אם לא העניקה המגילה עצמה זכות לאזרח הניתנת לביצוע על דרך של תביעה משפטית, אורח חייהם של אזרחי המדינה נקבע בה, ואת עקרונותיה חייבת כל רשות במדינה להניח נר לרגליה".

במהלך השנים הורחבה פסיקה זו ובית המשפט התערב בהחלטותיהן של רשויות מקומיות, להבטחת זכותם של בתי

(1995), הוקם בית העלמין הפלורליסטי הראשון בבאר־שבע, המנוהל על ידי "מנוחה נכונה". בתי עלמין נוספים כאלה נמצאים בשלבים שונים של תכנון והקמה. (ר' קבורה אזרחית חלופית במרדור זה).

כל התהליכים האלה נמצאים בעיצומם, ונראה כי יימשכו יחד עם הניסיונות לגיבוש מפותח יותר של זהות יהודית חילונית. ניתן להעריך כי צפויים חיזוקו של הפלורליזם היהודי בישראל, מעורבות רבה יותר של הציבור היהודי בישראל בחיפוש חלופות שונות לחיים יהודיים בעידן המודרני, והגברת יישומן, הלכה למעשה, של הבטחות מגילת העצמאות לחופש דת ומצפון בישראל.

ביישובים אחרים, דוגמת ירושלים, שהביא להקמת ועדות ממונות במקום המועצות הנבחרות, ולבחינת עצם המשך קיומן של המועצות הדתיות בכלל.

גם בתחום הקבורה היו התפתחויות חשובות, הגם שבאטיות רבה, כאשר בעקבות מאבק משפטי נאלץ משרד הדתות לתת רישיון להקמת חברת קבורה לארגון "מנוחה נכונה", המאגר את התנועות הלא־אורתודוקסיות וקבוצות חילוניות, אך התחמק מחובתו להקצות למטרה הזאת חלקות מתאימות בבתי העלמין. המפנה המעשי בתחום זה התחולל על רקע החרפת הבעיה עם גבור גלי העלייה מבריה"מ לשעבר. בעקבות החלטה מיוחדת בעניין זה בוועדת שרים שמינתה ממשלת רבין (רצמבר,

## מדינה יהודית ודמוקרטית – שישה מבטים

יהודית וגם דמוקרטית. כ. מוצדק שישראל תהיה גם יהודית וגם דמוקרטית. ג. ביחס בין היהודיות לדמוקרטיות שני היסודות חשובים. ד. האיזון בין יהודיות ובין דמוקרטיות אינו צריך להיות מוכרע בבתי המשפט. ואפרט אותן.

### א. ישראל יכולה להיות גם יהודית וגם דמוקרטית

יש הטוענים כי קיימת סתירה מהותית ועקרונית בין היהודיות ובין הדמוקרטיות של ישראל, וכי לכן עליה לבחור ביניהן. בין הטוענים לקיומה של סתירה הרי חלק מן הימין היהודי, בעיקר הדתי הקיצוני, סבור כי עליה להעדיף את היהודיות, בעוד רוב הערבים וחלק מן השמאל היהודי מעדיפים את הדמוקרטיות. אני רוחה טענה זו. כדי לרונ בה דיון רציני, צריך לאפיין "דמוקרטיה" ו"יהודיות". אני מאפיינת דמוקרטיה באופן "רזה", כשיטת משטר שבה הלגיטימיות של המשטר נגזרת מהסכמת הציבור המתבטאת בבחירות סדירות. הסכמה זו יכולה לכלול חוקה נוקשה עם מגילת זכויות ועם עקרונות יסוד – אך אינה חייבת לעשות זאת. ישראל היא יהודית מפני שרוב גדול מאור של אזרחיה רוצה שהיא תהיה כזאת. במובן זה, הדמוקרטיות של ישראל מחייבת את אופייה היהודי, ודווקא שלילת אופי זה היתה מנוגרת לדמוקרטיה. ה"יהודיות" של ישראל אינה כמו ה"מוסלמיות" של איראן. אין מדובר כאן במדינת הלכה, המתנהלת על פי המשפט העברי ובאמצעות פרשניו המוסמכים. אילו היתה כזאת, היתה אכן סתירה מהותית



1.

### רות גביון:

חוקי היסוד משנת 1992 העלו את הבולטות של תיאורה של ישראל מרינה "יהודית ודמוקרטית" לדרגה גבוהה ועוררו ריון ציבורי. בדרך הטבע, מכיוון שהביטוי הופיע בחוקים חדשים ושנויים במחלוקת, נעשה חלק ניכר מן הדיון הציבורי בידי משפטנים. אלא שהשניות בין האופי היהודי לאופי הדמוקרטי של מדינת ישראל ימיה כימי המדינה. ההתלבטות בנוגע לאופייה של המדינה היהודית החלה אף לפני הקמתה. השניות הזאת היא מרכיב מרכזי של מפעל התחייה הלאומית המדינית של העם היהודי בארצו. לא מן הנכון להעמיד אותה על ויכוחים משפטיים.

את עמדתי בשאלת היחס שבין המרכיבים של "יהודיות" ו"דמוקרטיות" בתיאור המדינה מבחינה מושגית עקרונית ומדינית, ובשאלה איפה ראוי לקיים את הדיון הזה, ניתן לתאר באמצעות ארבע הטענות האלה: א. ישראל יכולה להיות גם

## ב. מוצדק שישראל תהיה גם יהודית וגם דמוקרטית

התוקפים ממשיכים וטוענים כי השניות הקיימת בישראל בין מאפיינים דמוקרטיים ובין יהודיות פוגעת באינטרסים ובזכויות של לא יהודים (ואף של יהודים שאינם חפצים להיות במדינה יהודית). לכן, אף אם ישראל יכולה להיות גם יהודית וגם דמוקרטית, השילוב הזה אינו מוצדק וצריך לשנותו. ישראל אכן צריכה לשאוף כי קיומה כמדינת הלאום של העם היהודי יהיה מוצדק – ואף ייראה מוצדק. בתנאים ההיסטוריים והפוליטיים באזורנו הדבר מחייב מתן מענה מספק למעמד של הערכים בישראל ובאזור. לטענתי, המצב הקיים אכן אינו מושלם וראוי לשפרו. יחד עם זאת, השניות הקיימת בהחלט ניתנת להצדקה, כאשר משווים אותה לחלופות המעשיות הזמינות. מבחינה עקרונית, ניתן גם להצדיק בישראל (או אף בין הים לנהר) מדינה של "כל אזרחיה" או של שני לאומיה. אלא שהניסיון ההיסטורי מלמד כי שני העמים שהארץ הזאת היא מולדתם מתקשים לחיות בשלום ובכבוד זה לצד זה. לפיכך צריך כל אחד מהם לממש את זכותו להגדרה עצמית במדינה משלו, שבה יוכל הוא לשלוט על ההגירה ועל הביטחון. ישראל היא המדינה שנועדה להיות מדינתו של העם היהודי. היא צריכה להגן על הזכויות של כל אזרחיה, יהודים ולא יהודים כאחד. ואולם היא אינה צריכה להיות ניטרלית בנוגע לתפקידה הייחודי כקידום ובמימוש זכותו של העם היהודי להגדרה עצמית. כל עור רוב גדול בישראל רוצה בהמשך קיומה של המדינה היהודית, וכל עוד היא מגינה על זכויות היסוד של הלא יהודים החיים בה – קיומה של ישראל כמדינת לאום יהודית מוצדק בהחלט.

אין סיבה שלא להעניק ליהודים מה שניתן לכל אומה – זכות לעצמאות מדינית בארץ משלהם. אמנם, ההכרה בזכות זו עלולה להגביל את הזכות של פלסטינים לעצמאות מדינית בארצם רק לחלק מן הארץ – ואולם כיבוד זכותם של פלסטינים לעצמאות מדינית אינו מצדיק שלילה מוחלטת של זכות זו מיהודים. אין שום הצדקה להעניק לבעלי תפיסה מסוימת של יהדות – דתית אורתודוקסית או כנענית אזרחית – מונופולין על מגוון הצורות האפשריות של חיים יהודיים, שיבואו לידי ביטוי בצירוף של רוב יהודי בישראל וזכויות דמוקרטיות מלאות לכל תושבי הארץ.

## ג. ביחס בין היהודיות והדמוקרטיה שני היסודות חשובים

רבים מוכנים לשלם מס שפתיים רטורי לשילוב של יהודיות ושל דמוקרטיה, אך בכל עניין מעשי העולה על הפרק, הם

בין היות ישראל מדינה יהודית לבין היותה דמוקרטית, שכן תיאוקרטיה יהודית, נאורה ככל שהיא יכולה להיות, אינה יכולה להיות דמוקרטית. היא מחייבת הבחנות בין יהודי לשאינו יהודי. והיא נותנת את הסמכות העליונה בידי אלוהים ובידי פרשניו ומשרתיו המוסמכים. ישראל היא "יהודית" במובן זה שהיא נתפסת בעיני רוב גדול של אזרחיה כמדינת הלאום של העם היהודי, המדינה שבה מממש העם היהודי את זכותו להגדרה עצמית. יש בעולם מדינות לאום רבות שהן דמוקרטיות, וישראל היא אחת מהן. ישראל אינה מדינת לאום אזרחית, אלא מדינת לאום אתנית-תרבותית. במובן הזה היא שונה ממדינות כגון צרפת או ארצות הברית, המעניקות אזרחות, עקרונית, בלי הבדל לאומיות או תרבות. אבל יש לזכור כי רוב מדינות הלאום בעולם דומות דווקא לישראל. ואף במדינות לאום אזרחיות כגון צרפת או ארה"ב יש יסודות תרבותיים מטמיעים שהם חלק מן הזהות התרבותית המיוחדת של הארצות האלה. הצרפתיות כוללת, למשל, את השפה הצרפתית והתרבות הצרפתית. צרפת אינה ניטרלית מבחינה זו. וכיום אנחנו רואים כי יש מתח מעניין בין "צרפתיות" ובין גילויים מסוימים של דת האיסלאם במקומות ציבוריים (כגון חבישת רעלה).

נטען כי ישראל כמדינת לאום אתנית אינה יכולה להעניק שוויון מלא, גם בזכויות קיבוציות, לאזרחיה הלא יהודיים, בעיקר הערביים. טענה זו נכונה, אך אין בה כדי לשלול את האפשרות כי ישראל תהיה הן דמוקרטית והן יהודית. אני מקבלת כי גם דמוקרטיה חייבת לקבל עליה את זכויות האדם. ואולם ישראל יכולה להעניק למיעוט הערבי שלה זכויות פרט שלמות ואף הכרה מסוימת בזכויות קיבוציות (כגון לשפה או לשמירת תרבות דתית) ובכל זאת לשמור על זהותה היהודית הייחודית. אין אפוא מניעה מושגית שישראל תהיה גם יהודית וגם דמוקרטית.

ניתן לטעון כי אף אם אני צודקת בעיקרון – בפועל, ובתנאי הארץ, ישראל אינה יכולה להיות גם יהודית וגם דמוקרטית. אני סבורה כי הרבר נכון. בפועל חוקי ישראל אינם מפלים בין יהודים ובין לא יהודים בזכויות האזרחיות והפוליטיות הרגילות, פרט להעדפה החיובית כלפי יהודים בהגירה לארץ. העדפה כזאת מוכרת במשפט הבינלאומי. אמנם, תרבותה של ישראל, לפחות באזורים יהודיים, היא יהודית-עברית. ואולם, שוב, רבר זה נובע מן העובדה שהיהודים הם רוב בארץ. בדרך כלל, התרבות ההגמונית במדינה היא תרבות הרוב. ישראל מאפשרת מידה ניכרת של הגנה על התרבות והדת ואזרחות החיים של הציבור הלא יהודי החי בה. היהודיות של ישראל אמורה לתת ליהודים ולעם היהודי אפשרות אפקטיבית להגן על חייהם, רווחתם ותרבותם. היא צריכה ויכולה להיות מחויבת לזכויות אדם לכול ולריבוי ולגיוון של צורות חיים יהודיות.

כל עוד אנו נמצאים בחזון שתי המדינות לשני עמים – צריך למצוא את הדרכים שבהן ניתן לקיים בישראל את ההגדרה העצמית היהודית בתוך כיבוד הזכויות של אחרים. במקביל צריך לפעול כדי שחזון שתי המדינות לשני עמים אכן יתממש. חשוב מזה, לא טוב להציג את הוויכוח כעניין של המתח בין חילונים לדתיים, כאילו הראשונים רוצים במדינה ניטרלית, שיש בה הפרדה בין רת למדינה, בעוד האחרים רוצים מדינה יהודית הלכתית. היהודיות של המדינה קשורה בעיקר ללאומיות היהודית, ולא רק לדת היהודית. חלק גדול מן החילונים היהודיים אינם רוצים לעשות הפרדה של הלאום מן המדינה. בדומה, חלק גדול אף יותר של הערבים בישראל אינם רוצים בהפרדת הדת והלאום מן המדינה ומן החיים הציבוריים. רוב גדול בשתי הקבוצות אינו רוצה במדינה אזרחית ניטרלית. הבחירה היא בין מדינת לאום יהודית ובין מדינה אזרחית ניטרלית. במדינת הלאום היהודית ימשיך להתקיים ויכוח נוקב על היחס שבין הדת היהודית ובין המדינה, ועל היחס שבין הדת היהודית ובין הלאום היהודי. לדעת, המדינה היהודית חייבת להיות מכלילה לגמרי בוויכוח הזה, ולא לרחות אף אחת מן התפיסות הנוגעות ליהדות ויהודיות. מכך לא נובע כי הרמוקרטיות של ישראל מחייבת אותה להפריט את כל הייחוד היהודי שלה.

על רקע זה ניתן להבין טוב יותר את הוויכוח שהתנהל בישראל שנים ארוכות בנושא החוקה. מיד עם קום המדינה החליטה הכנסת שלא לאמץ חוקה. בהחלטה זו היה שילוב של נימוקים פוליטיים ואידיאולוגיים. בין השאר, היה ברור כי חוקת המדינה תגדיר אותה מדינה יהודית. ואולם המחלוקת בין יהודים ובין יהודים לערבים על משמעות היהודיות של המדינה ועל מידת הצדקתה היתה ידועה. מסמכים חוקתיים אמנם אמונים על עמימיות, אבל גם ניסוח עמום יש בו משום נקיטת עמדה, בעור הימנעות מניסוח משאירה את הסוגיה – מבחינת ההצהרות – פתוחה לחלוטין. ישראל לא התלבטה בניסוח מוסכם וחוקתי של היחסים בין יהודיות ובין זכויות האדם לכול, וניגשה למכלול הסוגיות הקשורות בכך מתוך עיון פרטני בסוגיות לגופן. הרקע ההיסטורי ותנאי הקיום וכן לחצים בינלאומיים יצרו איזון דינמי בין יהודיות לבין דמוקרטיה. הדינמיות הזו אפשרה תנודות והתפתחויות לאור תנאים משתנים ללא צורך להפוך כל אחת מהן למשבר חוקתי.

## ד. האיזון בין יהודיות ובין דמוקרטיה אינו צריך להיעשות בבתי המשפט

לבסוף, ההכללה של הביטוי הזה בחוקי היסוד דווקא גרמה

טוענים כי יש לתת משקל, בעצם, רק לאחר מן היסודות. כך, חלק מתומכי היהודיות מציעים לשלול את הזכות לבחור, ובעיקר את הזכות להיבחר, מלא-יהודים בישראל, או לפחות להגביל אותם בנושאים קדיטיים. או לתת מעמד של בכורה לתפיסות רתיות-אורתורוקסיות של יהודיות. לעומתם, חלק מתומכי הרמוקרטיה מוכנים לרוקן מכל משמעות את ההשלכות של הרצון לשמור על האופי היהודי של המדינה. קולות אלה נשמעים הן מן המערכת הפוליטית והן מן המערכת המשפטית. מותר למדינת ישראל להעריך ניטרליות של המדינה על פני מתן תשומת לב ייחודית לאינטרסים יהודיים, אך היא אינה חייבת לעשות זאת. כל עוד היא מגינה על זכויותיהם של לא יהודים, היא רשאית לקדם את האינטרסים הקולקטיביים הייחודיים של העם היהודי. אחרי הכול, זו אחת מן המטרות העיקריות של כינונה של מדינת לאום ושל ההכרה בזכותו של עם לממש בה את זכותו שלו להגדרה עצמית לאומית ותרבותית.

לכן מה שנכון לעשות הוא לבחון בכל מקרה לגופו את ההסדר המוצע על כל מורכבותו, ולא להיתפס להכללות שאינן יכולות להכיל את המורכבות של כל מקרה. במקרים רבים ההגנה על הרמוקרטיה לברה אכן תביא לשימור טבעי של אינטרסים יהודיים, שכן בהחלטות שמותר לדוב לקבל, סביר להניח כי יינתן משקל מיוחד לאינטרסים יהודיים. במקרים אחרים עמידה על זכויות אדם או על מאפייני יסוד של הרמוקרטיה תשלול דרישות המושמעות בשם היהודיות של המדינה. כך לא דק בנוגע לתביעות לשלול את זכותם של לא יהודים לבחור ולהיבחר, אלא גם בנוגע למונופולין הדתי על נישואים וגירושים. מונופולין זה אינו מוצדק בשל היהודיות של המדינה. ובמקרים אחרים הרצון לשמור על הייחוד היהודי של ישראל יכול להצדיק סטיות מפרשנות ניטרלית של עקרונות או זכויות. כך, למשל, לא קל להצדיק את חוק השבות, אבל ניתן להצדיק את העיקרון שלו (להבריל מפרטי ההסדרים) בשל הרצון לאפשר לאנשים לחיות במדינת הלאום שלהם, ולאפשר לקבוצה לדאוג להמשך התנאים שיאפשרו לה לממש הגדרה עצמית בארצה. כך גם בנוגע לשפת המדינה וחגיה. אלה לא יהיו ניטרליים, ותהיה בהם פגיעה, ממשית וסמלית, במיעוטים. ואולם פגיעה כזו היא מוצדקת (כל עוד נשמרת חירותם של המיעוטים, בעיקר זו של המיעוט הערבי שזו גם מולדתו, לשמור על שפתם ועל תרבותם ולטפחן).

כך או כך, לא נכון יהיה (לא נכון מעשית, אך בעיקר גם לא ראוי נורמטיבית) להטיל חובת ניטרליות על מציאות שיש בה יסוד לאומי ייחודי וקהילת מיעוט בעלת מאפיינים לאומיים. במציאות שלנו ייחודים וקבוצות רוצים הן בהגנה על זכויותיהם האישיות והן ביכולת להשתייך לקבוצה לאומית-תרבותית.

שהכרעה בהן צריכה להימצא בדרך של פשרה ושל הבנות, מתוך משא ומתן מתמשך, ולא בדרך של הכרעות ברורות על בסיס עקרוני, המכתירות "זוכה" ו"מפסיד", מי שמחויב לזכויות אדם ומי שמחויב להן פחות.

על רקע הדברים האלה יש לי רגשות מעורבים בנוגע להחלטה לכלול את התיאור של ישראל כמרינה יהודית ודמוקרטית בחוקי היסוד. אני שמחה על פרץ העניין שהכללת התיאור גרמה, ועל הדיון הציבורי החשוב שהחל בעקבותיה. אני מאמינה כי דיון כזה הוא אכן חיוני, כדי שישאל תוכל לבחון בדרך מפורטת וטובה את הדילמות שהשניות הזאת מציבה בפניה. אני מצטערת על כי נוצרה גם נטייה של בתי המשפט לעשות שימוש בביטויים האלה כאילו הם לבדם יכולים להביא לפרשנות משפטית ספציפית, המוצגת כנדרשת על פי חוקי היסוד, ואשר בתי המשפט מוסמכים לאוכפה.

השאלה חוזרת עתה, כאשר על סדר היום של ישראל עומדות כמה הצעות להשלים את המהלך החוקתי ולחוקק בישראל חוקה של ממש, מסמך שלם וחגיגי, שיקבע מסגרת משותפת לחברה הישראלית. אולי עם קום המדינה ניתן היה לחוקק חוקה "רזה" שהצהרות אידאולוגיות כאלה לא תיכללנה בה. כיום, אחרי חוקי היסוד, מהלך כזה הוא בלתי אפשרי. אם תהיה חוקה בישראל – היא ודאי תכלול ניסוחים שישקפו את השניות בין המשמעויות השונות של אופייה היהודי של המדינה וכין היותה דמוקרטית ומחויבת להגנת זכויות האדם של כל תושביה. מי שחושש מהעברת הדיון החיוני הזה, שצריך להתקדם באטיות ובתבונה, להכרעות שיפוטיות על כסיס שיח זכויות – צריך למצוא פתרון חוקתי יצירתי. צריך, מצד אחד, לאפשר הכרזה חגיגית על המסגרת של יחסי הגומלין בין יהודיותה של המדינה ובין הדמוקרטיה שלה, כך ששני המאפיינים האלה של המדינה יעוגנו יחדיו בחוקה, ולא יהיה חשש מתמיד כי אחד מהם ימוזער לטובת האחר. מצד אחר, צריך למצוא דרך יעילה להכטיח שהכרעות ספציפיות בנוגע להסדרים המעוררים קושיות כאלה ייעשו במישור הציבורי-הפוליטי, באופן דינמי, ולא יועמדו רק על שיח של זכויות המוכרע בבתי משפט.

בסופו של דבר, יש לברך על המהלך של העלאת המודעות לעובדה שיש בישראל שניות של מאפיין יהודי ודמוקרטי. את הריון הציבורי שהתעורר בעקבותיו אי אפשר להפסיק. האופי העמוק והמורכב של השניות הזו עשוי להכטיח כי כל המשתתפים בדיאלוג בשיח הציבורי, ככנסת ובבתי המשפט על דבר האיוון הראוי בישראל בין יהודיות וכין דמוקרטיה יבינו את תרומתם החשובה והייחודית לדיון החשוב הזה – וגם את גבולותיה.

להתעוררות בספרות המשפטית. בולט בספרות זו הוויכוח בין השופטים אהרן ברק ומנחם אלון, המציעים פירושים משלהם לשניות שבין יהודיות לבין דמוקרטיה. לטעמי, יש להרחיק את העניין מבית המשפט – הן לטובת העניין וטיב ההכרעה שתתקבל, והן לטובת בית המשפט ושמירת מעמדו. אמנם, כאשר הדבר נוגע לזכויות יסוד ברורות – על בית המשפט להכריע בו. אבל, ברוב הגדול של המקרים, ההכרעה לא תהיה בשל איזון מסוים בין יהודיות לבין דמוקרטיה, אלא לגופו של ההסדר הנבחן. כך, למשל, השופט אלון פסק כי בנושא של המתת חסד אקטיבית, בהעדר הסדר חוקי ברור, יש להעדיף את הפתרון היהודי האוסר אותה, על פני אותם הסדרים משפטיים מערביים המתירים אותה בתנאים מסוימים. לרעתו, פסיקה כזו היא הדגמה של איזון נכון בין יהודיות לבין דמוקרטיה. אינני מסכימה להנמקה זו. המדינות המכירות בהמתת חסד אקטיבית בתנאים מסוימים אינן עושות זאת מכיוון שהדבר מתחייב מן הדמוקרטיה. הרמוקרטיה אינה מחייבת פתרון זה או אחר כסוגיה זו. היא רק דורשת כי יוכבדו כללי קבלת ההחלטות הרמוקרטיים, באילוסי זכויות האדם. מכיוון ששיח הזכויות אינו חותך את הסוגיה לכאן או לכאן, יש לרוב במרינה סמכות לקבוע את ההסדר המתאים לה. בישראל עדיין לא נעשה שימוש, בעת ההחלטה ההיא, בכוח החקיקה. במצב כזה בחירתו של השופט אלון בהסדר של המשפט העברי אכן קבילה. אך המשפט העברי אינו מחייב מכוח עצמו, והפעלתו כאן אינה נדרשת בשל ה"יהודיות" של המדינה. המשפט העברי הוא הסדר אפשרי אחד מני רבים, והזיקה התרבותית היהודית מחזקת את ההחלטה להחיל אותו. אך אילו היה ההסדר של המשפט העברי כסוגיה שאינה מוסדרת בחוק האזרחי הסדר פסול ומקומם – אסור היה לשופט לאמץ אותו, בוודאי לא בשם ה"יהודיות" של המדינה על פי חוקי היסוד.

האיזונים בין יהודיות ובין דמוקרטיה הם מן הסוגיות האידאולוגיות העמוקות ביותר של החברה בישראל. רק טכני הוא כי שאלות כאלה תהיינה שנויות במחלוקת עמוקה בין יהודים ובין לא יהודים, בין דתיים ובין חילונים, בין אורתודוקסים ובין לא אורתודוקסים. אלו הן סוגיות שלא ניתן בכלל להחליט בהן אחת ולתמיד. רובן קשורות לעניינים חברתיים, מדיניים, תרבותיים ודתיים מורכבים. אלה הם עניינים שבהם המשפט בכלל, ובתי המשפט כפרט, צריכים לנקוט משנה זהירות ולהתרחק מהכרעה בהם. בדרך כלל צריך להימנע בהם מהחלטות נוקבות. ואולם, אם יש מקום להכרעה, ראוי כי זו תיעשה בבית המחוקקים, אחרי דיון ציבורי רחב ומעמיק, ומתוך התחשבות בנקודות הראות והמוצא של כל הקבוצות החשובות בציבוריות הישראלית. אלו הן שאלות

## 2.

## ירמיהו יובל:



המושג "מדינה יהודית ודמוקרטית" אינו מוצלח בעיני. אך כיוון שהמונח התקבל בציבור ובתחיקה, עלינו לברוק לפי אילו תפיסות יסוד ראוי לפרש אותו.

ייתאמר מיד כי זה מושג הכולל בתוכו מתח, שממנו עשויות לצמוח סתירות פרטיות. אבל מתח זה הוא חלק מן החיים הפוליטיים המורכבים, וכפוף לזרימתם ההיסטורית. מתח דומה מציין את עקרון המדינה הליברלית, המדינה הרב-לאומית, המדינה האזרחית החילונית, ואת עקרון זכויות האדם עצמו. גם צירופים חברתיים איריאליים, כמו "חירות ושוויון", "סוציאליזם דמוקרטי" וחבדה "דבר-תרבותי וחופשית", כוללים פוטנציאל של ניגודים פנימיים ואפשרות של יישום פגום, לא מספיק, או מכשיל-עצמו, שהתפתחות היסטורית נוספת עשויה לתקן ולשפר (או לא), אך לא לבטל.

הרציונליזם הלוגי המופשט, הבינארי, שאין בו רגישות לדיאלקטיקה של החיים, אחדאי לפרדוקס החוזר ונשנה בהיסטוריה, זה של שאיפה לטוהר מופשט המתהפכת בעדיצות ובעול ומחוללת סבל גדול יותר מכל מה שקדם לו. מצד אחד, ההכרה בקיומו של מתח לא צריכה בשום פנים לגרור קבלה שמרנית של המצב הקיים. אדרבה: מתחייבים ממנה רפודמה תמידית, ומאבק לצמצם את המתח, לרסן את הפוטנציאל השלילי הטמון בו, ולבקר את יישום הערכים שנפגמו או נשארו מאחור.

הנחות אלה מנחות את דיוני בצירוף "מדינה יהודית ודמוקרטית", ותחילה לכל מרכיב בנפרד.

## א. מדינה יהודית

יש הבדל יסודי בין ראיית המדינה כמדינה יהודית לפי דתה ובין ראייתה כמדינתו של העם היהודי. בקירוב, ההבדל הוא בין מדינה דתית למדינת לאום חילונית. בשני הפידושים יש מתח הנוגע לדמוקרטיה, אך הוא שונה מאוד באופיו ובעוצמתו. הפירוש הראשון עומד בניגוד מוציא לדמוקרטיה – סותר אותה ללא תקנה – מכיוון שצפונים בו המושגים של "מדינת דת"

ושל "דת מדינה". להגדיר מדינה, ככזו, הגדרה דתית, פירושו של רבר לעשות את הדת, על מקורה הטרנסצנדנטי, החוץ-עולמי, לגורם המכונן את עצם הישות המדינית, ולסמכות המצדיקה את שלטונה ומזינה את הנורמות שלה. יתר על כן, פירוש הדבר לתת מעמד זה לדת מסוימת אחת ולא אחרת. זהו רעיון תיאוקרטי ביסודו, המסלק את האפשרות לא רק של דמוקרטיה, אלא של כל תרבות פוליטית חופשית ורציונלית. אירופה והמערב השתחררו ממנו בהדרגה מאז המאה ה-17. בעקבות זאת גם מדינת ישראל הוקמה כמדינת חוק ארצית ואזרחית, המבוססת על הרצון והצורך האנושיים כפי שהם מעוגנים במציאות היסטורית מסוימת (במקרה זה: על תחושת הצורך של בני העם היהודי בריבונות פוליטית, בתנאים שיצרה המודרניות) – ולא על התגלות הרצון האלוהי בהר סיני, או על רת פולחנית וממסד אוליגרכי של רבנים, המחזיק במונופול על רצון האל ועל פירושו.

פירוש דתי למושג "יהודי", הכלול ביהודיות המדינה (אני משתמש במילה "יהודיות" בגלל הודאתה הרחבה ומפני שהמילה "יהדות" נתפסה בימינו כירי הממסד הדתי), יבטל הן את הדמוקרטיה, והן את יסודות המדינה כפי שכבר התכווננה. אמנם הקמתה של ישראל כמדינה חילונית מודרנית עדיין לא נסתיימה. ואולם העיקרון שישדאל היא מדינת חוק אזרחית, שסמכותה נובעת ממקורות אנושיים וחילוניים ולא ממקור אלוהי או משיחי, גולם במעשה הייסוד של המדינה ובתהליך שהוביל אליו, ומושם ביסודות המשפט והשלטון שלה. לכן עליו לשמש עיקרון הרמנויטי מדריך וקובע בכל פרשנות נוספת שלהם.

**יהודיות כעם וכלאום:** הפירוש ליהודיות המדינה הנדאה לי הוא היותה מדינה שהעם היהודי (או חלק ממנו) הקים לעצמו כדי לממש בה עצמאות פוליטית והתפתחות תרבותית. מושג העם היהודי רחב ממושג הדת; הוא אינו תלוי באמונה דתית, בקיום מצוות או בקבלה של ערכים מסוימים, אלא בשייכות לקבוצה אתנית והיסטורית, שחברה דואים בעצמם יהודים, וגם אנשים מחוץ לה (ידידים, אדישים ושונאים, כולל האנטישמיים) רואים בהם יהודים.

כעם היהודי, כמקבץ כל היהודים, ניתן להבחין בין מי שהוא יהודי באופן עובדתי או אקזיסטנציאלי למי שגם דואה בעצמו שייך/שייכת ללאום היהודי. ההגדרה האקזיסטנציאלית, הדחבה יותר, תלויה (א) במוצא האתני; (ב) בסביבה המקיפה ומסמנת את היהודי מבחוץ; (ג) במצב תודעתו של היהודי עצמו, עד כמה הוא מודע ליהודיותו ומבטא אכפתיות כלפיה. (בכך כלולה גם התייחסות שלילית, כולל שנאה עצמית). כלומר, דרושה עובדות ודרושה מודעות עצמית, אבל לא רדוש בהכרח רצון להיות יהודי. המעבר מכאן לאפיון הצר יותר של לאום יהודי

## ב. מדינה דמוקרטית

את הביטוי הזה ראוי להבין כמרינה הבנויה על תרבות דמוקרטית ולא רק על נוהלי החלטה ברוב. הרוח הרמוקרטית חשובה לא פחות מן הנוהל. יש הדוגלים בדמוקרטיה פרוצדורלית, הבנויה על כללי משחק ולא על תכנים ערכיים מיוחדים. לדבריהם, רק גישה זו אוניברסלית באמת, והולמת חברה בעלת ניגודים תרבותיים עמוקים כישראל; ואילו הגדרה תוכנית או ערכית מציבה את הדמוקרטיה כאחד הזרמים המתמודדים במסגרתה ולא כמערכת על נטרלית. מכיוון שאני מסופק בניטרליות זו, אני מעדיף את הדמוקרטיה כשיטה ערכית ללא כחל ושרק (אמנם "רזה" או מינימלית). שכן, ללא מנוס, גם יסודות הנוהל הדמוקרטי מגלמים בתוכם תפיסה ערכית – התפיסה הרואה את האדם היחיד כנושא זכויות. בכללים המעניקים קול אחד לכל אדם, או מגינים על המיעוט וכו', גלומה הכרה במשקל הערכי של היחיד ובשוויון זכותם של כל היחידים. והכרה נורמטיבית זו – שרק בגללה ניתן להצדיק את כללי המשחק הדמוקרטי ולדחות משטרים אחרים – איננה ניטרלית: היא תוכן, ולא רק צורה.

אין זה מקרה שצמצום הדמוקרטיה לכללי נוהל נתמך בהתלהבות בידי חוגים עוינים וזרים לדמוקרטיה, בהם קיצוניים דתיים, ולאומנים יהודיים וערביים. חוגים אלה מסכימים לדמוקרטיה נוהלית מוגבלת כדי להפיק לעצמם יתרונות מהסדרה (ולאחר מכן להגביל ואולי לבטל אותה כאשר יהיה להם הכוח לעשות זאת). אבל הדמוקרטיה אינה ניתנת לחלוקה לפי נוחיותו של מגזר כלשהו. מי שמשתתף בה – גם מתוך החלטה טקטית – צריך לקבל את שאר היבטיה, כולל זכויות האדם, שוויון האישה במשפחה ובעבודה, הביקורת השיפוטית, חופש היצירה והביטוי, החופש לצאת דופן בחברה, וכדומה – ולא להסתפק בעיקרון המכני, הכוחני לעתים, של הכרעה ברוב קולות.

ישראל של היום מתקרבת כאופן מסוכן למצב של רמוקרטיה פורמלית ללא רוח, המסתפקת בכללי משחק כוחניים, שאין בהם הבנה וקבלה של הערכים האמורים להיות גלומים בתוכם. כוחות דתיים-רבניים קוראים תיגר על המדינה הדמוקרטית מתוך שימוש בכליה ובתקציביה. ישראל היא דמוקרטיה בצורתה אבל לא בתוכנה התרבותי ממש. לכן, דווקא בישראל, חשוב לדרוש תרבות דמוקרטית מהותית, שתקבל ביטוי בערכי החברה וחיי היומיום, ותעוגן במגילת זכויות ובחוקה כתובה, שעליה יחונך הגוף האזרחי.

דמוקרטיה בתהליך ובתלוית-היסטוריה: עם זאת דמוקרטיה מהותית אינה דגם עיוני נח ומופשט, אלא תהליך היסטורי, התלוי במקום ובזמן. אין דמוקרטיה טהורה וחפה מסתירות.

דורש גם, נוסף על כך: (ד) אימוץ וקבלה מרצון של המצב היהודי. יהורי הדוחה את יהוריותו ובורח ממנה נשאר יהודי במובן האקזיסטנציאלי, אבל בוחר לא להשתייך ללאום היהודי. לכן אין ליהודים אחרים זכות לגייס אותו לעניינם, או לבוא אליו בתביעות בשם ה"אנחנו" הלאומי.

מדינת ישראל הוקמה בידי הלאום היהודי כפרויקט רצוני מכוון; אבל היא מגדירה את עצמה הגדרה הנוגעת לבני העם היהודי בכלל, במובן העובדתי והאקזיסטנציאלי, בלי שים לב לדרך שהם מגדירים את יהודיותם מעבר לכך. מבחינה זו, המושג המפרש את יהודיותה הוא מושג העם, ולא מושג הלאום דווקא. זו גם הסיבה שאין עוד משמעות, בעיני, להבחנה הישנה בין יהודי "מתבולל" לשאינו מתבולל. אין בזמננו אדם חושב שאינו מתבולל מבחינות שונות, כיוון שיש לו מעגלים רבים, מקצתם מנוגדים, של זיהוי עצמי ונאמנות הלכית. הדרישה שתהיה לאדם זהות יחידה ואינטגרלית אינה רק אשליה מטפיזית, היא עמדתו של הפונרמנטליסט, דתי או חילוני.

יש מגדירים את המדינה יהודית "לפי תרבותה", והרת נתפסת כחלק של התרבות. הגדרה זו, העמומה במתכוון, מחזירה את הדת בעקיפין להגדרת המדינה, או מאפשרת פירוש כזה; ומצד אחר, חסרה בה זיקה ליהודים במובן האקזיסטנציאלי – יהודים אמפיריים, ממשיים, כולל חסרי דת ומתבוללים – שהמדינה אמורה להיות פתוחה לפניהם, ואף לעזור להם במצבי רדיפה כארצותיהם, גם כאשר תרבותם היא בעיקר תרבות ארצם. (אמנם, המדינה היא יהודית "לפי תרבותה", ככל שמדובר בסמלים, בלשון וביסודות של המורשת ההיסטורית).

הדת והעם: יש אומרים שמושג הלאום היהודי הוא קונסטרוקט מלאכותי שנוצר במאה ה-19 בהשפעה אירופית. אבל בכך הוא אינו שונה הרבה ממושגי לאום מודרניים אחרים: כולם השתמשו בהבניה חברתית ומושגית, הנובעת מפרויקט רצוני מורע. יחד עם זאת המושג "עם ישראל" (או "עם יהודי"), ששימש בסיס להבניה זו, עתיק מאוד. יהודים ולא יהודים השתמשו בו שימוש טבעי ומובן מאליו בימי קדם ולאורך תקופת הגלות. מושג העם היהודי רחב ממושג הדת היהודית (שגם אינה זהה בכל התקופות). כך היה בימי קדם וכך הדבר זה מאתיים שנה לפחות. הזיהוי הרווח בין העם והדת נובע ממצב היסטורי, אמנם ארוך למדי, ולא ממהות בלתי משתנה. הוא לא התקיים במאות הראשונות לקיום העם, ושוב אינו מתקיים בעת המודרנית. כיום, בערך מאז המהפכה הצרפתית, מושג העם היהודי (האמפירי והאקזיסטנציאלי) נעשה מקיף יותר מן הדת, ועל בסיסו התכוננה הלאומיות היהודית שהולידה את המדינה. (ר' ערך מאפיינים של הזמן היהודי החדש במדור זיכרון, מיתוס והיסטוריה).



ופיתה את דפוסיה במציאות ההיסטורית של מדינות לאום. אמנם יש מדינות לאום שהידרדרו בתקופה מסוימת למשטר אנטי-ליברלי ודודני, ששעבד את היחיד לאומה ודיכא מיעוטים לאומיים. אך תהליך זה נסוג במחצית השנייה של המאה ה-20, כאשר מערב אירופה נכנתה כמקבץ של מדינות לאום ליברליות, שהדמוקרטיה שלהן, למרות היותה לא-שלמה ומנוכרת בחלקה, מעניקה לאזרחיהן חופש וזכויות כמעט ללא תקדים.

הציונות כתנועה פוליטית צמחה בתוך ההקשר ההיסטורי של הלאומיות האתנית, ובו הקימה את מדינת ישראל כמדינת לאום של יהודים. מבחינה מיוחדת זו אינה נבדלת מיוון, נורווגיה, צ'כיה, סלובקיה, פולין – וגם מגרמניה, איטליה ואף צרפת. (גם החלטת האו"ם מ-1947 שקראה להקים את המדינה ונתנה לה לגיטימציה בינלאומית מדברת על הקמת "מדינה יהודית" בפלשתינה.)

האם בא הזמן שמדינת הלאום תתבטל? האם ניתן לסמוך על הרצון הטוב הפוליטי-הכללי שיבנה מעתה משטרים יציבים ללא צבע לאומי וללא שפיכות דמים אתנית ודתית? כמטרה אידיאלית, אולי הדבר מסמן קדמה חברתית-מוסרית. אבל רצון פוליטי חייב לפעול בתנאי המציאות ההיסטורית. עליו להיזהר מהונאה עצמית, ולהימנע מקפיצות דרך פרועות, העלולות להביא לאסון כל עוד המציאות לא הבשילה באופן המבטיח סיכוי לכוונותיו.

#### מבט להווה מגלה:

- יצרי זהות לאומיים ודתיים מוסיפים לגרום היום למרבית המלחמות, רצח עם, שפך הדם והזעזועים בעולם – מבוססיה וקוסובו לרואנדה ולסודאן, משאר אפריקה למזרח התיכון, להודו ולמזרח אסיה, ולזירת הטרור הבינלאומי. בינתיים לבנון, קפריסין, עיראק ומה שהיתה יוגוסלביה מפורקות למעשה בין עממים יריבים.
- האנטישמיות בעולם גדלה בקפיצת מדרגה. הטאבו שנוצר נגד האנטישמיות לאחר השואה מתערער. בחלקה היא לובשת דמות חדשה, לכאורה הסודה ופרוגרסיבית. מן הצד האחר, שנאת יהודים ארסית במיוחד מתפשטת בעולם המוסלמי. האנטישמיות הזו לצורותיה מכוונת נגד "היהודים" בכלל, במובן האקזיסטנציאלי הרחב של העם היהודי. ישראל מגרה חלק מן האנטישמיות אך גם מציגה לה תשובה בעלת משמעות חשובה.
- הביטוי המחודש של שאיפות לאומיות במרכז אירופה ומזרח הוליד הרבה מדינות לאום אתניות חדשות (צ'כיה, הונגריה, ליטא ועוד) שרובן מצליחות, במידה זו או אחרת, להתגבר על היצר הלאומני הצר ולעבור תהליך של

את האידיאל הדמוקרטי צריך לממש ולקדם בתנאי המציאות, ומתוך התאמה להקשר ההיסטורי שבו מתנהלים החיים: להיות ביקורתיים כלפי הקיים, ולעודד תהליכים ראויים שהבשילו, או שנוצרה להם שעת כושר; אבל להיזהר ממהלכים מופשטים גרידא, המיישמים מהפכות שהמציאות לא בשלה להן, ועלולים לגרום סבל והרס בלי להשיג תוצאה בת קיימא.

### ג. מדינה יהודית ודמוקרטית

יש טוענים שמדינה דמוקרטית אינה יכולה להגדיר את עצמה הגדרה הנוגעת לעם מסוים, ודורשים במקומה "מדינת אזרחים" ללא גוון לאומי. זהו, למעשה, טיעון מוכלל נגד מדינת הלאום ככזו, שאינו ייחודי לישראל; ויש בו מידה רבה של הפשטה בלתי היסטורית.

"מדינת אזרחים" אינה קיימת כמעט בשום מקום. אפילו ארצות הברית, הקרובה לכך, נעשתה מדינת לאום (או אימפריית לאום) המבוססת על ליבה היסטורית-תרבותית; והרפובליקה הצרפתית, שנוהגים להביאה כדגם של לאום אזרחי, בנתה למעשה לאומיות היסטורית (ואף שוצפת ומיליטריסטית) על קרקע של מסורת צרפתית-ייחודית, כצירוף של נתוני יסוד מלפני המהפכה עם ערכים צרפתיים-רפובליקניים שנבעו ממנה. וקרוב יותר לישראל: שום מדינה ערבית באזורנו אינה "מדינת אזרחים" חסרת צבע אתני ודתי. כולן – כולל המדינה הפלסטינית שבדרך – מצהירות בחוקתן שהן חלק של האומה הערבית; ורובן אף מגדירות את האיסלאם דת המדינה. לכן, גם אם מדינת אזרחים היא דצויה, או אפשרית – וזה לא מובן מאליו – אבסורד הוא לדרוש שישראל תגשים דגם זה בעוד רובו המכריע של העולם, וכל האזור העוין שמסביבה, אינם כאלה. בנסיבות ההיסטוריות הקיימות, זו נוסחה לפירוק המדינה. עם זאת מדינה דמוקרטית, גם כשיש לה אפיון אתני-לאומי, אמורה להיות "של כל אזרחיה" במובן הבסיסי של שותפותם בקביעת החוקים ובזכויות היסוד האזרחיות.

ודאי, כל מדינת לאום עלולה להידרדר לשנאת זרים אלימה, או לקיפוח מכוון של מיעוטים. אבל טעות לחשוב שדמוקרטיה ומדינת לאום מבטלות זו את זו מעצם מהותן. את זה מכחישים תהליכים בעבר ובהווה.

**מבט היסטורי לעבר** מגלה שמדינת הלאום המודרנית צמחה באירופה לא בניגוד לעיקרון הדמוקרטי אלא כהשלמתו, ובמידה רבה היא נבעה מתוכו, כאשר עמים אתניים קטנים וגדולים ששועכדו בידי אחרים – או בידי האריסטוקרטיות שלהם – דרשו והשיגו ריבונות ושלטון עצמי כמימוש זכותם להגדרה עצמית. יתרה מזו, הדמוקרטיה לגווניה התקדמה

רמוקרטיוזציה, בעיקר בגלל הפיתוי של הצטרפות לאיחוד האירופי.

הפתרון המצטייר לרורנו אינו יכול להתעלם מהרי הגעש של יצרי הזהות הרוגשים בכל מקום. לכן עליו ליצור מסגרות פוליטיות חדשות, ריאליסטיות, שייתנו ביטוי מוגבל לדחפים אלה בלי למחוק אותם. פירוש הדבר: החלפת מדינת הלאום הקיימת – לא ב"מדינת אזרחים" מופשטת, שעדיין אין בסיס ריאליסטי לקיומה (והצפויה להתפרק במלחמות רתיות אתניות), אלא שינוי אופייה של מדינת הלאום עצמה, קיצוץ ריבונותה, ריסון ההגמוניה שלה, והכנסתה למסגרת פיקוח פדרטיבית, אזורית ועל-לאומית.

את הדרך לכך מתווה האיחוד האירופי. האיחוד, שהוקם ללא שפיכות דמים כעין "אימפריה רמוקרטית", מורכב ממדינות לאום השומרות על הברלי תרבות, לשון ומסורת פוליטית ומשפטית, ועל עצמאות פעולה ניכרת; אבל פעולתן נכפפת למערכת של סייגים, תחיקה ושיפוט, העומדת מעל לממשלות הלאומיות. באיחוד נוצרת והולכת מערכת לבקרה דמוקרטית, שעליה יכולים להישען (ובעתיד יוכלו יותר) יחידים, קבוצות, אזורים, ובעיקר מיעוטים, החשים קיפוח מצד ממשל הגמוני. בכך מתבטלת הריבונות המוחלטת שהיתה למדינת הלאום הקלאסית; ובד בבד אמור להיווצר מנגנון לעיקור הפוטנציאל השוביניסטי, הדכאני, שלה.

נראה שתהליך זה, ושלוחותיו במקומות אחרים, יקבעו את סדר היום של ההגות הפוליטית והמעשה הפוליטי במאה ה-21. לכן זה הכיוון הנכון גם לישראל. המדינה היהודית לא תוכל להיות דמוקרטית – ולדעתי, לא תוכל בעתיד להיות כלל – אלא אם תמצא את דרכה לארגון רב-לאומי ועל-מדינתי, כגון האיחוד האירופי, או גרסה או שלוחה יסודית שלו, שיקנה לישראל עומק אסטרטגי וביטחון פסיכולוגי; ישחרר אותה מן השוביניזם הלאומי השורר בה היום לרעתה; ויצמצם מאוד את המתח בין הדמוקרטיה לבין יהודיות המדינה.

מקדמה לכך היא שלום וסיום הכיבוש. שום איחוד רב-לאומי לא יקבל את ישראל, ולא ישמש לה מגן בפני אחרים ובפני עצמה, כל עוד היא שולטת בעם זר ומתנחלת בגבולו. כמו כן המשך הכיבוש – והתגובה לטרור ולהתנגדות הפלסטינית – גורמים להפרות קשות של זכויות אדם בידי המדינה היהודית וצבאה, ולהידרדרות המוסר הדמוקרטי (והמוסר האנושי סתם) של החברה בישראל ומנהיגיה.

רק שלום יכול לרפא את האנומליה שבין מדינת ישראל לאזרחיה הערבים. המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל שייך לעם העומד בעימות אלים עם מדינתו. נוצר דיסוננס, אולי טראגי, בין תביעת הדמוקרטיה לשוויון זכויות לבין התביעה,

הדמוקרטית גם היא, שכל האזרחים יראו נאמנות למדינה שממנה נתבעות הזכויות. המיעוט הערבי אינו מסוגל לקיים יחס רגיל שבין מדינה לאזרחיה, והוא מופלה לרעה לפי כל אמת מידה רמוקרטית. אמנם יש לו זכויות פוליטיות, חירות אישית וחופש התארגנות וביטוי, הרבה יותר ממה שקיים בארצות ערב (השוואה זו רלוונטית כשמדובר לא בעקרונות מופשטים אלא במירת הגשמתם בתנאי ההיסטוריה), וכמו כן הוא מקבל תמיכה ממשלתית בלשון ובתרבות הערבית; ובכל זאת הוא סובל מחסך דמוקרטי עמוק ומחשדנות הררית. כשהיה שלום, גרעין הניגוד הזה יתמוסס, ומעמד האזרחים הפלסטיניים בישראל יהיה כשאר מיעוטים לאומיים בעולם המשתנה. בין היתר, תצטרך המדינה להכיר "דה יורה" בזכותם לנהוג בלויאליות כלפי מדינת עמם הפלסטינית, שלא תיחשב לסטייה, אלא דווקא למימוש זהותם הרגשית והסמלית (בערך כמו הזיקה שמראים יהודים בעולם לישראל). בינתיים נדרשת פעולה מתקנת לפיתוח היישוב הערבי, החינוך והגישה הערבית למקצועות יוקרתיים; והערבים בישראל חייבים להתנזר מפעולות התססה והמרדה, דתית ואחרת, לטובת מי שנתפס כיריב חיצוני למדינה.

הביטוי ליהודיות המדינה: הצביון היהודי של ישראל אמור להתבטא – ולהצטמצם – לאלה: מדיניות הגירה מתקנת ליהודים (עם או בלי חוק שכות); תמיכה בתרבות יהודית; סמלים ולוח חגים יהודי במרחב הציבורי של המדינה; וגילויי אחריות ליהודים במצוקה בעולם. בכך יש צמצום של המרחב הסמלי והדמוגרפי של המיעוט הערבי-פלסטיני, אבל לא במידה המונעת בהכרח דו-קיום דמוקרטי. בגלל עיגונה ההיסטורי של הדמוקרטיה בעיה כזו קיימת במדינות רבות. צורות שונות של חוק שכות, ותודעת אחריות לבני העם האתני בחו"ל, יש גם בגרמניה, יוון וכמה מדינות במרכז אירופה, והן מתיישבות עם התפיסה הדמוקרטית של האיחוד האירופי. כך גם הרצון לשמור על צביון דמוגרפי ותרבותי מסוים. בסדר העולם הנוכחי הדמוקרטיה אינה דורשת לפתוח את גבולות המדינות לכל דורש (דבר שיבטל את עצם מושגי האזרחות והמדינה), ולכן נותר לכל מדינה לקבוע – על יסוד רצונם של רוב האזרחים – עד כמה היא מעדיפה להיפתח, ואיזה הרכב דמוגרפי היא מעדיפה. עם זאת נכון לצפות ממדינה דמוקרטית למידה של "הכנסת אזרחים" פוליטית, בעיקר לנרדפים ולעובדים זרים ותיקים.

השימוש בסמלים, חגים ולוח שנה של תרבות הרוב – גם זה דבר מקובל במדינות המערב שיש בהן פסיפס של מיעוטים לאומיים המממשים את זהותם הסמלית במדינה שכנה. מדינה זקוקה לחלוקת זמן אחידה, וסביר שזו תיקבע על ידי תרבות

כגון אירופה, שבה תאבד את ריבונותה המוחלטת (שבגללה מתאפשרת לאומנות אגרסיבית), אך לא את אופייה הלאומי.

**דמוקרטיה בליקוי מאורות:** הסיכונים לדמוקרטיה קיימים לא רק מצד השאלה הלאומית. בעיה מרכזית של הדמוקרטיה בישראל היא השתלטות הצבא וגורמי הביטחון על קובעי המדיניות; לא פחות, הדמוקרטיה, גם זו הפורמאלית, נעשית פלסתר בישראל ובכל המערב בידי בעלי אינטרסים התורמים לתקציבי הבחירות, ובידי הבעלים הפרטיים של התקשורת, שקנו השפעה חריגה על המערכת הפוליטית בגלל הצורך בגיוס המונים וכוחה של הטלוויזיה לעשות זאת; טכנולוגיית השידור והפרסומת, שכוחה במערב הדמוקרטי יעיל אף יותר ממיניסטרינו התעמולה בארצות טוטליטריות; הדלדול הרוחני של תרבות ההמונים, דווקא כאשר ההמונים עצמם נעשים משכילים יותר ובעלי מקצוע, ניגוד העושה אותם קורבנות קלים יותר למניפולציה; ההגמוניה העולמית (באמצעי המדיה השונים) של הדגם האמריקני, המרסק תרבויות מקומיות ומציע להן תחליף שטחי מעולם הבידור והדימויים; וגורמים אחרים, המפקיעים את הדמוקרטיה מן הרעיון שביסודה, שהוא: בחירה מושכלת של האזרחים בדרך שבה ימומש רצונם. כדי לממש אותו נדרש שיח אנושי מושכל, אך בעולם של היום מחליפה אותו **טכנולוגיית שיח**, המונחית בידי תעשיית דימויים מקצוענית ונשלטת בידי כסף גדול; וכסף זה גם קונה את נבחריו הציבור **בכל** הרגעים, בגלל תלותם בתעשיית דימויים יקרה כל כך. בכל אלה הדמוקרטיה במערב, וגם בישראל, מצויה בליקוי מאורות.

יהודית ובין הגדרתה מדינה דמוקרטית. ואולם נדמה שדווקא הצורך החוזר ונשנה לאשש עמדה זו, ולגנות את כל מי שיוצא נגדה, מעיד עד כמה ההגדרה הזאת בעייתית, ועד כמה החיבור בין "יהודית" ו"דמוקרטית" בהגדרתה של המדינה מטשטש את יסודות האי שוויון הטמונים בתוכה. מבחינה פורמלית אפשר כמובן להגדיר את ישראל מדינה דמוקרטית, ואין כל ספק שהמשטר הישראלי מיישם היבטים חשובים של הדמוקרטיה, כמו הזכות לבחור ולהיבחר, וגם חופש דיבור מסוים. אבל אם מתייחסים אל הדמוקרטיה ברצינות, כלומר כאל מערכת עקרונית, חוקים ומדיניות המבוססת על שוויון בין האזרחים, מלבד זכות הבחירה, אזי יש לעמוד על ההיבטים האנטי-דמוקרטיים הנובעים מעצם הגדרתה של המדינה, ובפרט על האופן שבו היא שוללת באופן שיטתי את זכויות הערבים.

הרוב, כל עוד גם המיעוט רשאי להשתמש בסמליו לצורכי חינוך וחג. אפילו בארה"ב, בעלת התורעה הרב תרבותית, שולטים למעשה לוח שנה נוצרי וחגים נוצריים, המתפקדים באופן אזרחי-חילוני (כמו בישראל עצמה). עם זאת, כשיהיה הסדר שלום, יהיה ראוי להוסיף רכיב ערבי-פלסטיני (אלמנט ברגל, בית בהמנון) לסמלי המדינה עצמה. בינתיים יכול כל אזרח, סובייקטיבית, לראות בסמלי דת ולאום שאינם "שלו" ביטוי לגוף הפוליטי-אזרחי שאליו הוא משתייך, ולא לאיריאולוגיה כלשהי.

גם לפני השלום, בצד התמיכה בתרבות יהודית חייבת להיות תמיכה פרופורציונית בתרבות ערבית, וסימני הלשון והתרבות הערביות צריכים למצוא ביטוי במרחב הפומבי וביומיום של ישראל, כשיגרה טבעית ולא כמעשה הפגנתי.

פתרונות אלה, כאמור, אינם הרמוניים, אלא היסטוריים. תפיסת הדמוקרטיה עצמה משתנה עם הזמן, וכמוה הנסיבות וההנחות לקידום מימושה. מטרה ראויה לבני אדם סופיים היא לתקן את מסגרות החיים באופן שלא יתפרקו בדם ואש. *fiat iustitia pereat mundus* – "ייעשה הצדק גם אם יחרב העולם" – היא מימרת הקנאים בכל התקופות.

מצד שני, ההיסטוריה של הפתרונות אינה הצדקה להמשך המצב הקיים. ישראל של היום נעשתה מדינת לאום מפלה ושוביניסטית. אפשר להסביר את הסיבות לכך, אי אפשר להכחיש את התוצאה. לכן, כדי שהמדינה היהודית תוכל להיות דמוקרטית גם בתנאים היסטוריים לא-מוחלטים, נדרשים שני תנאים שעדיין לא התקיימו: (א) שיפור דרמטי בשאלת השוויון בין יהודים וערבים; (2) כניסת ישראל למסגרת רב-לאומית,

### 3.

#### אמנון רז-קרוצקין:



תלי תלים של מילים נכתבו כדי להצדיק את הגדרת ישראל "מדינה יהודית ודמוקרטית". ספרים ומאמרים, פסקי דין ונאומים שבים ומדגישים שאין סתירה בין הגדרת המדינה מדינה

לכן הדרך היחידה לרבר על "יהודית" ו"דמוקרטית", כמושגים המשלימים זה את זה, היא במסגרת של חשיבה דו-לאומית, דהיינו, זו המעמידה חזון של שוויון אבל מתוך הכרה בהבדלים הלאומיים ובזכויות הלאומיות. יש להבהיר ש"חשיבה דו-לאומית" במובנה כאן אינה מובילה בהכרח לקראת מדינה דו-לאומית משותפת, אלא מסמנת את המסגרת ואת העקרונות החיוניים לכל פתרון פוליטי, ולכל דיון השואף לשלב את המושגים יהודי ודמוקרטי. לפיכך היא רלוונטית גם לצורך הריון על מדינת ישראל בגבולות '67. יש הבדלים חשובים בין שאלת הכיבוש וזכויות הפלסטינים בשטחים, ובין שאלת הגדרתה של מדינת ישראל, וזכויות המיעוט הפלסטיני בתוכה. אבל בסופו של דבר אלה הם שני היבטים של שאלה אחת: שאלת זכויות היהודים ושאלת זכויות הערבים בארץ. בראייה כוללת אי אפשר להפריד את שני ההיבטים הללו, ויש לדון בהם יחד. דו-לאומיות היא המסגרת המכוונת לקראת שילוב בין דמוקרטיה ובין הכרה בזכויות הלאומיות הנפרדות ובזכותן ההדדית להגדרה עצמית.

זה לא בא לבטל את עצם הדיון על אופייה של מדינת ישראל, אלא לשים אותו בתוך ההקשר הנדרש. הגדרתה של המדינה "מדינתו של העם היהודי" מעוררת בעיות גם אם מניחים שהכיבוש יסתיים, הפלסטינים יזכו לריבונות מלאה על כל השטחים הנתונים תחת כיבוש או שסופחו בשנת 1967 וההתנחלויות יפורקו. הגדרה זו עצמה ממחישה שאי אפשר להסתכל על מדינת ישראל כעל מדינת לאום במובן המקובל. ההגדרה "מדינתו של העם היהודי" מכילה בתוכה יהודים שהם אזרחים של מדינות אחרות ושייכים לתרבויות לאומיות שונות, בתוך שהיא מרחיקה מתוכה את אזרחיה הערביים, בני הארץ. מדינה המוגדרת כך אינה מדינת לאום ואינה מדינה דמוקרטית. הגדרת המדינה אינה מכירה בלאום ישראלי, כקולקטיב בעל תודעה משותפת, זיכרון משותף, קונפליקטים משותפים, אלא בלאום יהודי מופשט. בעודה שוללת את השייכות מבני הארץ שיש להם זיקה אל תרבותה, היא כוללת בתוכה אנשים שזיקתם למדינה היא בגדר של רעיון, אבל ללא זיקה להוויה הישראלית, על היבטיה השונים. ליסודות המגדירים כך את מושג ה"לאומיות", המדינה היא משימה מתמדת של הגירה והתיישבות, משימה של ייחוד מתמשך. כך, על פי תפיסתה, נותרת המדינה מכשיר של הלאמה מתמדת: הלאמה של הארץ והלאמה של היהודים.

בו בזמן ממחישים היבטים אלה גם את הממד התיאולוגי-משיחי העומד בבסיס הגדרת המדינה, הרואה בעצמה ביטוי של גאולה ואת המימוש האולטימטיבי של כיסופי הדורות. מה שמוגדר חילון איננו יצירת זהות נפרדת מהרת, אלא ראיית המיתוס המשיחי כמיתוס לאומי. בהקשר הזה, גם הדיון על

וראי שאין שום סתירה מהותית בין "יהדות" לבין "דמוקרטיה", ועקרונות יהודיים אף יכולים לתרום למחשבה הדמוקרטית בכללותה. ראוי גם להרגיש את הנושאים החשובים שמעלים מי שמצדדים בנוסחה "מדינה יהודית ודמוקרטית" כשאיפה וכאפשרות. הם מבטאים את השאיפה להבטיח את זכות ההגדרה העצמית של היהודים מכאן, ואת הדמוקרטיה מכאן. אלה הם עקרונות יסוד, שאפשר להזדהות עמם ובוודאי אי אפשר להתעלם מהם. אבל דווקא מי שמחויב לעקרונות האלה נדרש לעמוד על הסתירה הבסיסית שגלומה בעצם הגדרת המדינה "מדינתו של העם היהודי". הנוסחה "יהודית ודמוקרטית", גם אם הכוונות שמאחוריה חיוביות, מסייעת לטשטש מתח זה, והריון המסתמך על חוקות במדינות שונות בעולם כדי להצדיק יסודות של המציאות הישראלית רק מונע את הריון בהגדרות היסוד ובהשלכותיהן הפרקטיות. הביקורת היא חיונית לצורך כל דיון השואף לשלב קיום יהודי, ואף סובבניות יהודית, בתוך מסגרת דמוקרטית ושוויונית. זוהי הסיבה שבגללה ההגנה על עמדה זו נושאת אופי אפולוגטי, ושהריון שבא להגן על הנוסחה רחב פי כמה מהריון הביקורתי המופנה כלפיה. יש בכך כדי להעיד שגם בעיני מגיני הנוסחה "יהודית ודמוקרטית" הרבר איננו מובן מאליו.

## הגדרה חסרת תוכן אם הכיבוש נמשך

ראשית, ראוי לעמוד על כך כי הנחת היסוד של המצדיקים את הצגתה של ישראל כמדינה דמוקרטית היא שהכיבוש של השטחים שנכבשו בשנת 1967 עתיד להסתיים וכי לצד מדינת ישראל, בערך בגבולות "הקו הירוק", עתידה לקום מדינה פלסטינית. ברור שההגדרה של ישראל מדינה דמוקרטית נשארת חסרת תוכן ממשי כל עוד ישראל ממשיכה לקיים שלטון כיבוש על מיליוני בני אדם חסרי אזרחות וריבונות, תוך כרי שלילת זכויותיהם האזרחיות והלאומיות ומדיניות של נישול, התנחלות והדיסת בתים – גם בימים של שקט וגם בימים של מאבק אלים נגד הכיבוש. הנחת היסוד הסמויה של הדיון המנסה להצדיק את השילוב של המושגים "יהודית" ו"דמוקרטית" מתייחסת לישראל בגבולות '67, כאילו הכיבוש וההתנחלות אינם קיימים.

עצם ההפרדה בין שני הנושאים יוצרת כך את האשליה שהכיבוש הוא מצב זמני שהסתיים. במצב של כיבוש מתמשך ומעמיק מסייעת הפרדה זו לטשטש היבטים מרכזיים של המציאות הישראלית ברוב שנותיה של המדינה. הריון אינו עוסק בישראל כפי שהיא ב-38 השנים האחרונות, אלא בדימוי של מדינה שהתקיימה במשך 19 שנים, שכרובן היו האזרחים הערביים נתונים לממשל צבאי.

ומטרותיה ליצור אפליה שיטתית נגד ערכים בכל תחומי החיים: חינוך, בינוי, תעסוקה ועוד. כפרים ערביים רבים נותרו "בלתי מוכרים" והם חסרי שירותים מינימליים שאותם מספקת כל מדינה מודרנית. חלק מהם בקרבת מקום לכפרים המקורי, המיושב ביהודים (כמו הכפר עין חוד, שתושביו משקיפים על כפרם שהפך לכפר אמנים). מאז הקמתה של המדינה לא נבנה אף לא ישוב ערבי אחד, למעט יישובים לברווים בנגב, שמטרת הקמתם המפורשת היתה להרחיק את הברווים מארמותיהם אל גטאות שאין בהם שירותים בסיסיים; המדינה ממשיכה במדיניות של הריסת בתים, בלי שתאפשר פיתוח חוקי; מערכת החינוך נתונה עדיין תחת פיקוח של כוחות הביטחון, ומונעת כל אפשרות לביטוי של הזהות הלאומית הערבית והפלסטינית. סיור קצר בין יישובי הברווים בנגב אמור לעורר שאלות על עצם הגדרתה של המדינה מדינה דמוקרטית. לא רק שהמצב הזה אינו משתנה לטובה, אלא שבשנים האחרונות אף מחריפה מדיניות זו, כאשר למדיניות ההפקעה והנישול מתלווה חקיקה גזענית כמו זו אשר מונעת זכות אזרחות מבני זוג פלסטיניים של אזרחים ישראלים.

אי אפשר להציג היבטים אלה כפועל יוצא של מדיניות, בפרט כאשר אין מאבק ממשי נגד מדיניות זו. בלאו הכי, מעצם הטענה של מגיני הגדרתה של ישראל מדינה לאומית ודמוקרטית, שלפיה מדובר ב"אפליה רבת שנים שיש לשנותה", עולה שהדיבור על מדינה יהודית ודמוקרטית אינו מתייחס אל המדינה הריאלית, אלא אל חזון של מדינה כזו, וזה עניין שונה לחלוטין. לכן יהיה פשטני לסכם את מעמד הפלסטינים אזרחי ישראל כמיעוט לאומי המופלה לרעה, בדומה למצב במקומות אחרים. זו איננה אפליה, אלא מסגרת שבלעדיה לא ניתן לדון בישראל ובישראליות. ומבחינה זו גם אין הכדל בין ימין לשמאל. זאת אפילו אם אין מעלים לדיון את זכויותיהם של הפליטים שעל אדמותיהם קמה המדינה, שאלה שפתרונה סבוכ.

## השיח הדמוגרפי המלווה את המדינה

אין דבר הממחיש את גבולות הדמוקרטיה כמו השיח הדמוגרפי המלווה את המדינה ואת הגדרתה. הדיון הדמוגרפי, הגזעני במהותו, הוא נדבך מרכזי בעיצוב השיח הפוליטי הישראלי, והוא ממחיש את גבולות האזרחות של הערכים. השיח הדמוגרפי מועלה דווקא בידי התומכים בהקמת מדינה פלסטינית לצד ישראל, צעד שהוא מוצדק לשם אבטחת הדוב היהודי היציב של המדינה. כך עצם הדיון על הנוסחה "מדינה יהודית ודמוקרטית" לא רק שהוא שולל מהערבים את השותפות המינימלית הנדרשת למציאות דמוקרטית – הוא אף מגדיר אותם מראש אויב ואיום, וכסופו של דבר מחזק את תומכי

הפרדת הדת מהמדינה, ההיבט השני של שאלת הגדרתה של ישראל, נמצא בעייתי ולא מספק.

## סמלים ממחישו אידיאולוגיה

סמליה של המדינה ותפיסתה העצמית ממחישים ממדים אלה של האידיאולוגיה העומדת מאחוריה. הם מסמנים את המדינה כמהלך של גאולה מתמשכת, ומרחיקים באופן מתמיד את הערכים מתחום השייכות, הרחקה ונישול שהם חלק בלתי נפרד מכינונה של האומה, ומהגדרתה של ישראל מדינה יהודית ודמוקרטית. לא רק שהערבים אינם נכללים בחזון הגאולה של המדינה, אלא שחזון זה מופנה במפורש נגדם. תהליך כינונה של המדינה כמדינה יהודית מבוסס על הצגתם כאויב, על תביעה בלתי פוסקת שיגלו נאמנות לא רק למדינה אלא גם לאידיאולוגיה שלה, ועל עירודה של מדיניות שנועדה במפורש להגביל אותם ושמונעת את התפתחותם. מטרתה המפורשת היא יישום ייעודי של העם היהודי, והמטרה הלא המפורשת היא למנוע את גידולם, את פריחתם ואת אפשרות שגשוגם.

זה איננו תוצר לוואי או תוצאה של מדיניות כושלת, כפי שטוענים חלק משגרירי הנוסחה "יהודית ודמוקרטית". אלה אינם מתעלמים מהאפליה רבת השנים של הערכים בישראל, אבל דואים זאת כפועל יוצא של מדיניות, ולא כעניין של מהות. אלא שתהליך ההרחקה והנישול – גם אם מתוך שימור של אפשרות הקיום והתפתחות מסוימת – מובנים לתוך המשטר של המדינה ונגזרים מתוך ראייתה העצמית כ"מדינתו של העם היהודי". הדבר בא לידי ביטוי במערכת הכפולה של המשטר בישראל: מוסדות המדינה, מכאן, ומוסדות "העם היהודי", הסוכנות היהודית וההסתדרות הציונית, מכאן. בעוד מוסדות המדינה כפופים לכאורה לעקרונות השוויון בין האזרחים (אף שבפועל המצב שונה לחלוטין), הדי מוסדות העם היהודי שנועדים במפורש לדאוג רק לאינטרסים של היהודים זוכים למעמד משפטי מיוחד, המבטיח את פעולתם למען יהודים בלבד. היחסים בין המדינה לבין הקרן הקיימת לישראל הם הדוגמה המובהקת למבנה מסוג זה. עצם מציאות זו מבטלת את ההתייחסות אל המדינה כ"דמוקרטיה" ומנציחה אי שוויון מבני. במסגרת זו ערבי לא יכול אפילו לדכוש ארמה שבעבר השתייכה למשפחתו והופקעה לצורכי מדיניות הייחוד. למבנה זה יש השלכות ככל תחומי הקיום המגדירים אזרחות במדינה דמוקרטית-ליברלית.

אבל גם בתחום המוגבל שנותר לאזרחות במסגרת זו נתונים הערכים למערכת שיטתית המנשלת אותם מזכויותיהם ומונעת כל אפשרות לשוויון ממשי. מלבד נישולם של הערכים מדוב אדמותיהם, נישול הנמשך גם היום, ממשיכה הגדרת המדינה

אפליה ונישול מתמידים. התביעה להגדרת ישראל מדינת אזרחיה לא שללה את זהותה היהודית, אלא את אופי הגדרתה ככזו. היא היתה מבוססת על השאיפה להפוך את ישראל לדמוקרטית במהותה וליהודית באופייה.

מכלול זה מחזיר אותנו אל החשיבה הדו-לאומית ומאפשר להבהיר את חשיבותה לצורך דיון המכיל את שני ההיבטים הללו: שוויון גם במישור הלאומי וגם במישור האזרחי. כאמור, עמדה דו-לאומית איננה מחייבת הקמת מדינה דו-לאומית, והיא חשובה דווקא לדיון המביא בחשבון פתרון של שתי מדינות. מסגרת זו חיונית לכל פתרון פוליטי – הן במסגרת של שתי מדינות, הן במסגרת של מדינה אחת והן במסגרת של פדרציה. בסופו של דבר, אם מרבירים על פיוס היסטורי בין העמים, ההברלים בין פתרונות אלה אינם כה גרולים. לענייננו כאן, המושג ממחיש שכל הפרדה בין הנושאים המרכזיים שעל סדר היום איננה אפשרית, ולפיכך מסמן את המסגרת הרחבה שבתוכה יש לבחון את הגדרת המדינה.

## עקרון הדו-לאומיות נגד עקרון ה"הפרדה"

בהקשר של הדיון הזה אין העיקרון של דו-לאומיות מכון כנגד העיקרון של שתי מדינות, אלא כנגד עקרון ה"הפרדה" המעצב גם את מסגרת הריון על אורות ראיית המדינה כ"יהודית ודמוקרטית" וגם את מסגרת הריון על הכיבוש, באופן הממחיש עד כמה הם קשורים זה בזה. יש הבדל מהותי בין תמיכה בעיקרון של שתי מדינות על בסיס עמדה דו-לאומית ובין תמיכה באותו פתרון על בסיס הלוגיקה של ההפרדה. הוא יוצא נגד החשיבה הדמוגרפית המרוקנת את הדמוקרטיה מכל תוכן ומחייבת תהליך מתמיד של "יהוד" ודה-ערביזציה. באופן הזה עמדה דו-לאומית אמורה להיות אתגר לדיון הציבורי: היא מכוונת לקראת דיון כולל בזכות ההגדרה העצמית של היהודים ובזכות ההגדרה העצמית של הפלסטינים. ניתן לממש, או לשאוף לממש, את ערכי הדו-לאומיות בשורה של דרכים, ועצם המימוש ממילא נקבע על ידי תהליכים היסטוריים יותר מאשר על ידי נוסחאות ומודלים.

מנקודת הראות היהודית, מחייב הדבר פתיחתן של שאלות יסוד הנוגעות להגדרה העצמית. השאלה העומדת בפנינו היא השאלה כיצד ניתן להגדיר זהות יהודית המבוססת על עקרונות השוויון בין שני העמים. לכן חשיבה דו-לאומית היא זו המכוונת אותנו לקראת דמוקרטיזציה, תהליך שנמנע מהניסיון להגדיר את המצב הנוכחי.

אין דרך אחרת לשלב בין "יהודי" ובין "דמוקרטי". החזון הנוכחי של ישראל יהודית-דמוקרטית הוא חזון של קהילה מוקפת חומה ומוגנת בנשק גרעיני, אשר נמצאת במצב חירום

הטרנספר. באופן פרדוקסלי, דווקא השאיפה למדינה דמוקרטית מבוססת על טיעון אנטי-דמוקרטי בעליל, שכן מאחוריה עומדת התביעה המתמשכת לרוב יהודי, ופעילות נרחבת שמטרתה למנוע את התפתחותו של המיעוט. דווקא ההתמקדות ב"דמוקרטיה" הופכת את הערכים ל"בעיה" מתמדת, ובו בזמן גם שוללת מהם כל זכות להתנגדות. קיומם במדינה הוא על תנאי שיקבלו את עקרונות האידאולוגיה הציונית שעליה מושתתת המדינה. נכון יותר, לפיכך, לכנות את המדינה "מדינה יהודית ודמוגרפית".

הקושי בהגדרתה של ישראל מדינה דמוקרטית בא לירי ביטוי בגינוי וברח-לגיטימציה של התביעה להגדיר את ישראל "מדינת כל אזרחיה", כלומר, דמוקרטיה. הצגתה של תביעה זו, שצברה תנופה בשיח הציבורי מאז ראשית שנות ה-90, מוצגת כערעור על עצם קיומה של המדינה כמדינה יהודית, ואף כקריאה לחיסולה. דמוקרטיה ביסודה מגלמת בדיוק את הרעיון שהמדינה היא מדינת אזרחיה. עצם הדחייה של הרעיון הדמוקרטי הבסיסי הזה ממחישה את הסתירה שבין ההגדרה של המדינה מדינת העם היהודי ובין הדמוקרטיה. התביעה לשוויון אזרחי מלא בין יהודים, ערבים וגם לא יהודים אחרים נתפסת מפורשות כפגיעה בהגדרת המדינה. התביעה לביטול כל החוקים המפלים בין יהודים ובין ערבים נתפסת כאיום על עצם הקיום של המדינה.

בהחלט ניתן להסכים שהסיסמה "מדינת כל אזרחיה" איננה מספקת משנה אלטרנטיבית שלמה או מספקת. יותר משהיא תוכנית ברורה, היא משמשת עמדה ביקורתית הממחישה את היסודות האנטי-דמוקרטיים של המציאות הקיימת. היא מביעה את השאיפה לדמוקרטיזציה של המדינה, ולביטול כל המוסדות והמנגנונים המנציחים את האפליה והנישול, בפרט אלה המופנים כלפי האזרחים הערביים, אבל לא רק כלפיהם. ובאמת, מי שמתנגד לסיסמה זו בשם העיקרון של מדינה יהודית קובע שמדינה יהודית פירושה שמירה של חוקים ומנגנונים אלה, באופן שממחיש עד כמה ההסתפקות בנוסחה יהודית ודמוקרטית היא עמדה כוזבת ומתחמקת. עם זאת נוסחה זו אין בה משום מענה מספק לשאלה העומדת בפנינו. מה שחסר בה בעיקר הוא ההתייחסויות אל הזהויות הלאומיות.

כל זה איננו מחייב המציאות מעקרון המקלט ליהודים, וגם לא מהזיקה של יהודים לארץ. אין בזה כדי לשלול את זכות ההגדרה העצמית היהודית, וגם לא כדי לערער על עצם הגדרת אופייה של המדינה כמדינה יהודית. אדרבה, כל זה אמור להוביל אותנו אל השאלה המורכבת כיצד ניתן לנסח את זכות ההגדרה העצמית של היהודים בישראל (ובכלל זה זכות ההגירה של יהודים לישראל) שלא על בסיס שלילת מתמדת ומוחלטת של הזכויות הלאומיות הפלסטיניות וללא מנגנונים שעניינם

הלאומית ובין הגדרת המדינה, באופן שהמדינה תוכל לכלול את דעיון האזרחות השווה. היבט זה נכון גם כאשר מתייחסים בנפרד אל ישראל המדומינת בגבולות '67. לכן אולי גם לא מפתיע שמרבית מי שתמכו במהלך ההיסטוריה בחזון הציוני (כמו אנשי "כרית שלום") היו לא חילוניים, אישים בעלי מודעות תיאולוגית ולפיכך מודעות לסכנות שמגלמת בתוכה הגישה שעומדת מאחורי הגדרת המדינה. ובאותו מישור, אולי לא מפתיע הוא שדווקא הוגים דתיים, אנטי-ציוניים וציוניים כאחד, הביעו בעבר גישות שניתן להגדירן בסיס לחילון, שכן יחסם אל המדינה עצמה היה אינסטרומנטלי, כאל מדינה ככל המדינות, מתוך הבחנה מפורשת בין המדינה ובין הזהות היהודית. גישה זו פותחת את הדרך לדמוקרטיזציה שאיננה באה על חשבון הזהויות הלאומיות, גם היהודית וגם הפלסטינית.

אכן, מהותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית אינה מחייבת שלילת זכויות של אזרחיה הלא יהודיים. היפוכו של דבר: הכרזת העצמאות קובעת במפורש שהמדינה תהא מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל, תקיים שוויון זכויות חברתי ומרני לכל אזרחיה ותבטיח את חופש הדת והמצפון. ישראל, כמדינה יהודית, בחרה בצורת המשטר הדמוקרטי, ונתינת זכויות אזרח למיעוטים היא נגזרת של צורת המשטר הזאת. אין, ולא צריכה להיות, כל סתירה בין אופייה ומהותה של המדינה כמדינה יהודית ובין צורת המשטר שהיא בחרה לה.

### חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו

גדרה של מדינת ישראל כמדינה יהודית מעוגן בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. בסעיף 1 לחוק, שהוא "סעיף המטרה", נאמר שמטרת החוק "להגן על כבוד האדם וחירותו, כדי לעגן בחוק יסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית". הצירוף של "יהודית ודמוקרטית" עורר אצל חכמי המשפט את השאלה: מה היחס בין שני המרכיבים. דעתו של נשיא בית המשפט העליון, השופט אהרן ברק, היא כי "ערכי היסוד של היהדות (כמו אהבת האדם, קדושת החיים, צדק חברתי, עשיית הטוב והישר, שמירת כבוד האדם ושלטון החוק על המחוקק) הם ערכי היסוד של המדינה... הפנייה לערכים אלה היא ברמת ההפשטה האוניברסלית שלהם, התואמת את אופייה הדמוקרטי של המדינה... אין לשכוח כי בישראל מצוי מיעוט לא יהודי ניכר. אכן ערכיה של מדינת ישראל כמדינה

קבוע, בחרדה מתמדת, כאשר הערכים ממשיכים להיחשב איום. זו המסגרת של הדיון. אפשר בהחלט להבין את החרדות, אבל הדרך הנכונה להתמודד עמן אינה טשטוש והצדקה של העוול, אלא פנייה אל היסודות המוכחים. ההגדרות הנוכחיות רק מנציחות את תחושת החורבן המתמדת.

למושג רע-לאומיות יש עוד היבט בעל חשיבות מכרעת לדיון שלפנינו, כמסגרת היחירה המאפשרת חילון: מההיבטים שהוזכרו בקצרה כאן ברור גם שהשאלה המרכזית העומדת לפנינו איננה הפרדת הדת מהמדינה, משימה שאפשרותה מוגבלת כל עוד נשארת הגדרת המדינה כמות שהיא, כמשימה גאולתית מתמדת, מתוך זיהוי מלא בין המדינה ובין הלאומיות. השאלה העומדת לפנינו היא לא הפרדת הדת מהמדינה, אלא הפרדת הלאומיות מהמדינה – יצירת מרווח בין ההגדרה

## 4.

### אליאב שוחטמן:



מדינת ישראל לא הוקמה בעוד מדינה על פני כדור הארץ; גם לא בעוד מדינה דמוקרטית. מדינת ישראל הוקמה כמדינה יהודית. בהכרזה על הקמת המדינה מרובר על הקשר בין העם היהודי וארצו, "בה עוצבה דמותו הרוחנית, הרתית והמדינית, כה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל-אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי". ההכרזה מדברת על מדינת ישראל כהתגשמות תקוות כל הדורות של עם ישראל מאז הוגלה מארצו ככוח הזרוע, וכהתגשמות החזון הציוני. בהכרזה מודגשת ההכרה שניתנה מידי אומות העולם בזכותו של העם היהודי לחדש בא"י את עצמאותו הלאומית, ובהקשר הזה מאוזכרים שני מסמכי היסוד: הצהרת בלפור, וכתב המנדט על א"י מטעם חבר הלאומים. המסמכים האלה מבטאים את הכרת המשפט הבינלאומי בזכותו של העם היהודי לריבונות מדינית בארצו. מיותר לציין, שהביטוי "מדינה יהודית" מופיע אף הוא בהכרזת העצמאות.

לערכים ולעקרונות האלה יש בה לכאורה משום אי מילוי אחר התפקידים והמשימות שלשמן היא קמה.

בדרך כלל לא צריכה להיות סתירה בין ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית לבין ערכיה כמדינה דמוקרטית, וניתן למצוא את האיוון הראוי ביניהם. אבל אם עלולה להיות התנגשות בין הערכים – צריכה להיות, לדעתי, העדפה לערכיה של המדינה כמדינה יהודית.

השופט מ' אלון חיווה את דעתו, באחד מפסקי הדין, כי אם יש התנגשות בין ערך יהודי לבין הערך המקובל בדמוקרטיה, יש לתת עדיפות לערך היהודי של המדינה, בהיותה מדינה יהודית. כך מחייבת, לדעתו, הסינתזה שבין שני המושגים הנ"ל. דבריו אלה נאמרו בעניין הערך היהודי של קדושת החיים, בנוגע לשאלה אם יש להתיר את קיצור חייו של חולה סופני באופן אקטיבי.

ערך אחד, לדוגמה, שצדיקה להינתן לו עדיפות, הוא הערך של "התיישבות יהודית בארץ-ישראל". כבר כתב בשעתו הנשיא ברק באחד מפסקי הדין כי "מדינה יהודית" היא מדינה שהתיישבות היהודים בשדותיה, בעדיה ובמושבותיה היא בראש דאגותיה. זכותם של יהודים בישראל היא להתיישב במסגרת קהילתית משלהם. זכות זו בוודאי אינה פחותה מזכותם של בדווים לשמר את אורחות חייהם ותדבנותם במסגרות מגורים משלהם. גם בעלייתם של יהודים לארץ אין משום קיפוחם של לא יהודים. ואולם, גם אם היתה בכך פגיעה בערך השוויוניות, ההעדפה צריכה להינתן לערכים של עלייה והתיישבות יהודית. עדכיים אלה הם נגזרות של מהות המדינה כמדינה יהודית, והשמטת מאפיין בסיסי זה מאופייה של המדינה יש בה משום ביטול אופייה של ישראל כמדינה יהודית.

## הקשר בין העם והארץ וזכות העם על הארץ

הקשר בין הארץ לעם היהודי והזכות של העם על הארץ – כך יש להבין את ההכרה בזכותו של העם היהודי להקים בה את ביתו הלאומי – הם מעקרונות הכרזת העצמאות. קביעה זו אינה רק הצהרה חגיגית. לקביעה זו השלכות משפטיות חשובות, שכן לאורה יש לפרש, כאמור, את זכויות היסוד של האדם בישראל. בין השאר, יש לקביעה זו חשיבות לעניין בחינת חוקתיותה של התיישבות יהודית בא"י. יש לזכור כי זכות העם היהודי להתיישב בארצו – על כל פנים בחלקה המערבי – מעוגנת גם במשפט הבינלאומי. הכרת המשפט הבינלאומי בזכות העם היהודי לשוב לארצו ולהתיישב בה באה לידי ביטוי בהחלטת חבר הלאומים משנת 1922 שבה הוטל על בריטניה במסגרת כתב המנדט להוציא לפועל את תוכנית הקמתו של הבית הלאומי היהודי בארץ-ישראל. כדי להבטיח את זכויות היהודים כארצם, נקבע בכתב המנדט כי אל לו לבעל המנדט

יהודית הם אותם ערכים אוניברסליים המשותפים לבני החברה הדמוקרטית, ואשר צמחו מתוך המסורת וההיסטוריה היהודית. לצדם יעמדו אותם ערכים של מדינת ישראל אשר צומחים מאופייה הדמוקרטי של המדינה. השילוב וההתאמה בין אלה הם שעיצבו את ערכיה של מדינת ישראל.

לעומת זאת, דעתו של מי שהיה המשנה לנשיא, השופט מנחם אלון, היא כי "כשם שהמושג מדינה דמוקרטית מתפרש מתוך עיון בהלכות דמוקרטיה שכדמוקרטיה נאודות, כך צריך שהמושג מדינה יהודית יתפרש מתוך עיון במקורות יהודיים שבכבשונה של יהדות ומתוך התמודדות עם נקודות אלה... ורק לאחר עיון ודיון אלה נבוא למסקנתנו השיפוטית לעניין זכות יסוד זו או אחרת המנויה בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, והסינתזה העולה מעיון זה, מבחינת היות מדינת ישראל מדינה יהודית ודמוקרטית..."

הבדלי הגישות בנוגע לפרשנות שצדיקה להינתן לצירוף של "יהודית ודמוקרטית" אין בהם כדי להשפיע על התפיסה שלפיה מדינת ישראל היא מדינה יהודית. גם לדבריו של נשיא בית המשפט העליון אהרן ברק, "התפיסה כי מדינת ישראל היא מדינה יהודית מהווה עקרון יסוד של משפטנו ושיטתנו".

## מעמד מועדף לערכיה היהודיים של המדינה

ממהותה של המדינה כמדינה יהודית מתחייבת המסקנה כי יש להקנות לערכיה היהודיים של המדינה מעמד מועדף. הערכים הדמוקרטיים שנזכרו כהכרזת העצמאות אין בהם כדי לגדוע ממהותה של המדינה כמדינה יהודית, ומן המתחייב מכך במישור הלאומי והערכי. ערכיה של מדינת ישראל הם בראש ובראשונה ערכיה של מדינה יהודית. לעדכיים האלה השפעה רבה על זכויות היסוד של האדם, ואכן, על פי סעיף 1 לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, הזכויות האלה "יכובדו ברוח העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל". עם העקרונות של הכרזת העצמאות אשר לרוחם יש לפרש את זכויות היסוד של האדם בישראל מנה, למשל, אהרן ברק את העקרונות האלה: "הקשר בין הארץ לעם היהודי, הזכות של העם על הארץ, החייאת השפה העברית והשאיפה לשלום". במקום אחר כתב הנשיא ברק: "המדינה היא יהודית... כמובן זה שליהודים זכות לעלות אליה, והווייתם הלאומית היא הווייתה של המדינה (הדבר מתבטא, בין השאר, בלשון ובמועדי המנוחה). עדכיים היסוד של היהדות הם עדכיים היסוד של המדינה".

מדינה יהודית היא מדינה השוקדת על מימושם והגשמתם של הערכים והעקרונות שביסוד הקמתה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בהכרזה על הקמת המדינה. התנכרותה של המדינה



ישראל ואין תרבות ישראל". במחלתו כנגד התגברות חילולי השבת בפרהסיה בתל-אביב, כתב ביאליק: "השבת היא המתנה הטובה והנעלה ביותר, שהנחילה אומתנו לבני האדם כולם. בלעדי השבת אינני מצייר לי תרבות אנושית אמיתית וקומה שלמה של צלם-אלהים כעולם. כל מי שכא לארץ-ישראל מצפה למצוא כאן את השבת בתפארתה ובשלמותה, וחלול-שבת כל-שהוא ברכים פוצע כל לב יהודי נאמן פצע אנוש לאין מרפא. השבת היא ששמרה על קיומנו בכל ימי הגלות, וכפיות-טובה מאין כמוה היא לחללה בזדון ולפגוע בה כאן בארץ-אבות, במקום יצירתה וגידולה הראשונים. חטא לאומי הוא שאין לו כפרה. אין אני מצייר לי בשום פנים חיים לאומיים שלמים בלי שבת שלמה".

האם מדינת ישראל, המאפשרת פתיחת מקומות מסחר וקניונים, ומתירה חילולי שבת אחרים תחת הכותרת של "מופעי תרבות ובידור", מקיימת את חובתה כמדינה יהודית? האם ראוי הדבר שבמדינה יהודית ימצאו עובדים יהודיים שייאלצו לעבוד כשבת כדי לא לאבד את מקור פרנסתם?

## תורת ישראל והמשפט העברי

סממן אחר שראוי היה שיהיה אחד ממדכיביה של הזהות היהודית של מדינת ישראל הוא תורת ישראל בכלל, והמשפט העברי בפרט, כגורם בעל השפעה במערכות החוק והמשפט של המדינה. תורת ישראל היא ששמרה על אחדותו של עם ישראל בשנות הגלות הארוכות. עם ישראל שמר אמונים לדיון הלאומי שלו, המשפט העברי, וחתר בכל ארצות פזורותיו לאוטונומיה שיפוטית שתאפשר התדיינות בפני דין הדנים על פי הדין היהודי. בדרך זו היה המשפט העברי למערכת משפטית חיה ומתפתחת, שהניבה במרוצת הדורות אוצרות ספרותיים בלתי נדלים של המחשבה המשפטית היהודית לדורותיה.

כשקמה מדינת ישראל, היא בחרה – על אף הגדרתה מדינה יהודית – שלא לאמץ את המשפט העברי כמשפט המדינה באופן כולל, אלא ייחדה למשפט העברי תחולה מצומצמת בתחום של דיני המעמד האישי בלבד. במרוצת השנים נוספו אמנם דברי חקיקה נוספים המושתתים על עקרונות המשפט העברי, כמו חוק לא תעמוד על דם רעך, המבטא ערך יהודי מובהק של החובה להושיט עזרה לאדם השרוי בסכנה. ברם דובה המכריע של החקיקה במדינת ישראל אינו מבוסס על עקרונות המשפט העברי.

במישור הפסיקה, נפתח פתח רחב להגברת מידת ההיזקקות של שופטי ישראל למשפט העברי, עם חקיקת חוק יסודות המשפט, התש"ם – 1980. כרם ניסיון השנים שעברו מאז

להעביר שטח ארצישראלי לשלטון או לריכוזות זרים, וכי עליו לעורר עלייה יהודית והתיישבות יהודית צפופה על הקרקע. זכויות אלה של היהודים בארצם לא התבטלו עם הפסקת פעולתו של ארגון חבר הלאומים, ובסעיף 80 של מגילת האו"ם – הארגון שהחליף את חבר הלאומים – אף נקבע כי כל הזכויות של עמים שהוכר בהם במסגרת שיטת המנדטים של חבר הלאומים שרירות וקיימות, גם אם שיטה זו עברה מן העולם. חשוב לציין כי הנאמנות לעקרונות מגילת האו"ם היא מעקרונותיה של הכרזת העצמאות.

משוחררו שטחי ארץ-ישראל המערבית במלחמת ששת הימים מירי הכובש הערבי, נותרו בעינן כל המחויבויות שעל פי המשפט הבינלאומי, שתכליתן להכשיר שטחים אלה להתיישבות יהודית, כחלק ממדינתו של העם היהודי (מה שהוגדר בכתב המנדט "הבית הלאומי"). מדינת ישראל, שפעלה ופועלת ליישובם של שטחים אלה, אינה נוהגת כמדינה כובשת אלא כמדינה המחויבת לחזון הציוני ולכללי המשפט הבינלאומי כאחד. כל בחינה של חוקתיות ההתיישבות היהודית בשטחי ארץ-ישראל המערבית חייבת להתייחס למחויבותה של המדינה להגשמת החזון הציוני, ולמילוי אחר הוראות המשפט הבינלאומי, כאמור.

## השבת ומועדי ישראל

סממן אחר המבטא את הוויית הלאומית של המדינה כמדינה יהודית הוא דמותם של השבת ומועדי ישראל. מדינת ישראל קבעה את השבת ומועדי ישראל לימי המנוחה הרשמיים שלה, וקבעה בחוק מגבלות שונות בהקשר הזה. המדינה לא ביקשה לחדור לתחום חיי הפרט ולכפות עליו את שמירת השבת מנימוקים דתיים. "אף שמקורה של השבת במצוות הדת... היתה השבת במרוצת הדורות לאחר מסמליו הלאומיים של עם ישראל" – נאמר באחד מפסקי הדין. המגמה המונחת ביסוד קביעת ימי המנוחה של המדינה בהתאם לימי המנוחה שעל פי מסורת ישראל היתה לשוות לפרהסיה של החברה בישראל חזות יהודית, וזאת משיקולים לאומיים, כביטוי להוויית של המדינה כמדינה יהודית.

על חשיבות שמירת השבת בחיים הציבוריים של ארצנו עמד בשעתו משוררנו הלאומי, חיים נחמן ביאליק: "ארץ-ישראל בלי שבת לא תבנה, אלא תחרב, וכל עמלכם יהיה לתוהו. עם ישראל לא יוותר לעולם על השבת, שהיא לא רק יסוד קיומו הישדאלי, אלא גם יסוד קיומו האנושי... השבת, ולא התרבות של תפוחי-זהב או תפוחי-אדמה היא ששמרה על קיום עמנו בכל ימי נדודיו. ועתה, בשובנו לארץ-אבות, הנשליכנה אחר גונו ככלי אין חפץ בו?... בלי שבת אין ישראל, אין ארץ-

היהודית במדינת ישראל. לפיכך יש הצדקה לחוק השבות, המקנה זכות עלייה לכל יהודי המבקש לעלות לישראל, ואינו מקנה זכות זו למי שאינו יהודי. ביטולו של חוק זה עלול להביא לכך שמדינת ישראל תחדל להיות מדינה יהודית – דבר העומד בניגוד לכוונת המחוקק, שנתן למדינה מעמד של מדינה יהודית בראש ובראשונה, לצד היותה מדינה דמוקרטית.

לפיכך יש הצדקה גם לחוק שיפוט בתי הדין הרבניים, המטיל על כלל האוכלוסייה היהודית במדינה את מרותם של חוקי ההלכה בתחומי הנישואים והגירוש. מטרתו של חוק זה לא היתה להטיל על אזרחי המדינה היהודיים את שמירת האיסורים הדתיים, אלא למנוע קרע חמור כחברה היהודית בישראל – קדע שעלול להתרחש אם תונהג בישראל שיטה של נישואים וגירושים אזרחיים, דבר שיגרום להיווצרותן של שתי קבוצות בחברה היהודית כישראל שלא יכאו בקשרי נישואים האחת עם רעותה.

## סוף דבר

באמור לעיל אין כדי למצות את המתחייב ממהותה של המדינה כמדינה יהודית. ייאמר עוד בקצרה, שמדינה יהודית היא מדינה שערכי הנצח של עם ישראל הם שמתווים את סדר היום שלה בכל התחומים: התרבותי, הכלכלי, החברתי, המדיני והביטחוני. מדינה יהודית היא מדינה שהשיקול העליון המדריך אותה הוא הגורל היהודי והבטחת המשך קיומו ודווחתו של העם היהודי. מדינה יהודית היא מדינה המסורה לחלוטין לעניין היהודי, ושעקרון הערכות ההדדית הוא נר לרגליה. מדינה יהודית היא מדינה המושיטה יד תומכת לחלשים, ובה מתקיימים דברי הנביא ישעיהו: "הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא כית כי תראה ערום וכיסיתו ומבשרך לא תתעלם" (נח, ז). מדינה יהודית היא מדינה שצדק ילין בה, ואשר חרתה על דגלה את האידאל של עשיית חסד, צדקה ומשפט בארץ. מדינה יהודית היא מדינה השומרת אמונים לבניה, ומקיימת את דברתה גם ביחס לבני בריתה שלא מקרב בני בריתה. מדינה יהודית היא מדינה שהנהגתה מושרשת בהווה ובהיסטוריה היהודית, והיא בעלת יכולת לצפות את פני העתיד ולכלכל את מעשיה מתוך הפקה נכונה של לקחי העבר – הנהגה הפועלת על פי הנתונים המציאותיים ולא על פי מאוויי לב וצורכי שעה חולפים, והמודרכת בכל אודחותיה בידי הערכים היהודיים הבסיסיים, שהם ערכי היסוד של המדינה. מדינה יהודית, בעלת צורת משטר דמוקרטית, שזו דרכה, תהיה אור ליהודים וגם לגויים, כחזונם של נביאי ישראל.

חקיקת החוק מראה שההיזקקות למשפט העברי תלויה במידה רבה באישיותו של השופט, וברצונו להיזקק למקורות משפטיים יהודיים. אוצרות המחשבה המשפטית היהודית לדורותיה ראוי היה שיטביעו חותם ממשי הרבה יותר על הפסיקה של בתי המשפט של מדינת ישראל. אין לשכוח שאחד מעקרונותיה של ההכרזה על הקמת מדינת ישראל הוא היותה של המדינה "מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל". יישומם של היסודות האלה בחיי המעשה מצוי בספרות הפסיקה ההלכתית לדורותיה. האין זה דבר מובן מאליה, שבתשתית הפסיקה של מדינתנו היהודית תתפוס ספרות עשירה זו מקום מרכזי?

מובן מאליה, ואין צריך לומר, שבדברנו על החשיבות שבמתן מקום מדכזי ליצירה המשפטית היהודית לדורותיה בחקיקה ובפסיקה בת זמננו, אין הכוונה לכפייתן של נודמות דתיות שאינן מקובלות על הציבור שאינו רואה בעצמו מחויב לתורה ומצוות. ממהותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית אין לגזור את המסקנה כאילו יש הצדקה לכפייתן של נודמות דתיות על מי שאינו מקבל אותן. פוסקי ההלכה עצמם שוללים, מטעמים הלכתיים, דבר זה. הטעם לכך הוא שכפייה כזו אין בה כל תועלת כמציאות ימינו, ולא זו בלבד שהיא לא תשרת שום מטרה הלכתית, היא אף עלולה להרחיק, ולכן יש לאוסרה.

בדברנו על הצורך במתן מקום מדכזי ליצירה המשפטית היהודית בחקיקה ובפסיקה של מדינת ישראל, כוונתנו לאותו חלק של המקורות המשפטיים היהודיים התואמים את מהותה של ישראל כמדינה יהודית, וכדאש ובראשונה לענפי המשפט הפרטי והציבורי של המשפט העברי, שדבר אין להם עם כפיית נודמות דתיות – דבר שנתפס כפסול בעיני ההלכה עצמה, כאמור. אכן, כשם שבמדינה יהודית אין מקום לכפייה של דין דתי על מי שאינו מקבל אותו, כך גם לא תיתכן כפייה של יהודי לפעול בניגוד לאמונתו הדתית, ולו בעקיפין. כך, למשל, על המדינה למנוע היווצרות מצבים המכריחים יהודי לעכוד כשבת. כמו כן על המדינה לדאוג שהפרסומת בחוצות לא תכפה על יהודי צפייה במראות האסורים עליו.

## שימור אופייה היהודי של המדינה

אכן, אין פסול בחקיקה שיש בה יסודות דתיים, או יסודות המקנים מעמד מיוחד ליהודים דווקא, כשתכליתה של חקיקה זו היא שמירת עצם קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, או שמירה על אופייה היהודי ושימור אחדותה של החברה

כלים שלוכים, כל בחירה בנוגע לרמת העושר התוכני ולממד העומק של המדינה הדמוקרטית משפיעה על נפחו של המרחב הפנוי להשפעה של ערכיה של מדינה יהודית. על כל פנים, האתגר של הבנת משמעויותיה התיאורטיות והמעשיות של המדינה הדמוקרטית אינו ייחודי לישראל. קהילות רבות ברחבי העולם חוות את המתח שבין ההבטחה המוצעת בידי המדינה הדמוקרטית ובין האיום הגלום בה כלפיהן. זהו סיפור ידוע, לא פתור, במורשת הפוליטית המערבית.

### "מדינה יהודית" – מהי?

מנגד, מדינה יהודית היא תופעה יחידאית, צעירה, שהדיון בה עודנו בכתוליו. אף ששורשיה של התרבות היהודית עמוקים משורשיה של התרבות הדמוקרטית, וכך גם גזעה ונופה, היא התקיימה אלפיים שנה בהערר ריבונות. הגלות רוקנה את הזיכרון היהודי מהחווייה המדינית והותירה לאקונה הגותית ומשפטית עצומת ממדים בדבר פשרה, דרכי התנהגותה וערכיה של מדינה כזו. בעור הדרך המוליכה מהתרבות הדמוקרטית אל המדינה הדמוקרטית היא מישור כבוש יחסית, הרי היישום של התרבות היהודית, כחומר מעצב של ריבונות יהודית, הוא נערך תקרימים, ולכן – עקוב ולא נודע.

"יהדות" נתפסה מאז ומעולם כציון של עם (קריטריון רמוגרפי), של לאום (קריטריון לאומי) ושל רת (קריטריון דתי). ההתקיימות הפיזית, הרוחנית והתורעתית של הציוויליזציה היהודית לגלגוליה ניזונה תמיד מהמקור המשולש הזה. סביר להניח אפוא כי המונח מדינה יהודית אמור לשקף את ריבוי הפנים של היהדות עצמה: מדינה שרוב אזרחיה יהודים, שהיא מדינת הלאום של היהודים ושיש לה שיוך רתי יהודי. בחירה בין המרכיבים הללו, הכרוכה בהשתקה ניכרת ושיטתית של תרומתו הסגולית של מי מהם, מדרדרת את אופייה היהודי של המדינה.

במהלך ההיסטוריה כולה ראו רוב היהודים בשלושת המרכיבים מהות אינטגרטיבית אחת. כיום, עקב החילון ובגלל הקמתה של מדינת ישראל, נתפרדה החבילה הזהותית. לרבים אין מעגלי העם, הלאום והרת חופפים, והם אף חווים, לעתים, חיכוך ביניהם. מתעוררת, לפיכך, השאלה של המשקל היחסי שיש לתת לכל אחד מהמרכיבים בהקשרים הנושאים שנדרש בהם בירור בדבר ערכיה של מדינה יהודית.

### מדינה יהודית מול מדינה דמוקרטית

פרשנויות פונרמנטליסטיות למדינה יהודית או למדינה דמוקרטית מסכלות אפשרות לדו-קיום מושגי (ומעשי). אם,

## 5.

### ידידיה צ' שטרן:



הכרזת העצמאות מדברת "על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, היא מדינת ישראל". התיבה "מדינה דמוקרטית" אמנם נעדרת, אך עקרונות ההכרזה מלמדים על כוונה להקמתה של מדינה דמוקרטית. כעבור 44 שנים, בעת חקיקת חוקי היסוד: כבוד האדם וחירותו וחופש העיסוק, הכתירה הכנסת את ישראל בתואר "מדינה יהודית ודמוקרטית". השימוש במונח הדו-ראשי "מדינה יהודית" ו"מדינה דמוקרטית" פרץ זה מכבר את גבולות שיח הזכויות המשפטי והתקבל גם בשיח הזהות. רשות הרבים הישראלית מזהה את המדינה כיהודית ודמוקרטית. ההתמודדות עם הגדרה זו של מדינת ישראל מחייבת בירור של קשיים מושגיים, חווייתיים ומעשיים שעולים ממנה, והצעה למערכת איזונים שתאפשר את יישובם.

### הקושי המושגי

#### "מדינה דמוקרטית" – מהי?

הפרשן של מושג זה יכול להיעזר במטען אינטלקטואלי ובניסיון אנושי שאינם עומדים, במידה שווה, לרשות הפרשן של מושג המדינה היהודית. מדינה דמוקרטית היא חזון נפרד למדי בעת החרשה ודרך תפקודה עומדת במרכז תשומת הלב של החוויה האנושית במאות השנים האחרונות. קיימות מחלוקות בנוגע לעושר התוכני של הדמוקרטיה: המצמצמים רואים בה צורת משטר, מסגרת של כללי משחק לקבלת החלטות בידי ציבור. זוהי הדמוקרטיה הפורמלית. המרחיבים, המצדדים בדמוקרטיה מהותית, רואים בה רעיון ואף אידאל. הם סוברים שמדינה איננה דמוקרטית אם אינה פלורלית וסובלנית. עליה להיות מחויבת למשנה פוליטית קונקרטית (למשל, ליברלית) ולמערכות הסדרים ספציפיות (למשל, מגילת זכויות אדם). כך, למשל, מערכת היחסים שבין המדינה ובין רת או לאום נתפסת בעיני המרחיבים כשאלת מבחן לעצם הסיווג של המדינה כדמוקרטית, מה שאין כן בנוגע למצמצמים, שכאמור, אינם תולים את הדמוקרטיה של המדינה כשאלות אלו. כבחוק

של הפנמה ושל מודעות, עם שתי תרבויות: היהודית-המסורתית והמערבית-הליברלית. זו גם זו משמשות מרכיב זהותי, מעצבות את אורחות חייהם ואת התנהגותם. כך, למשל, חלק גדול מהחילונים ומהמסורתיים צורכים מוצרים סמליים וחומריים נבחרים של התרבות היהודית ואף של המרכיב הדתי בה (למשל: ברית מילה, מזוזה, צום ביום כיפור, אמונה באלוקים). חלק גדול מהדתיים ומהחרדיים אימצו ערכים מרכזיים של התרבות הליברלית (למשל: שוויון, מימוש עצמי, חירות, שלטון החוק). אכן, רוב מניינו של העם היהודי המתגורר בישראל חוצב את חייו מהמכרות העשירים של שתי התרבויות גם יחד.

לשניות התרבותית יכול היה להיות פוטנציאל המפרה את החברה הישראלית. בפועל אנו חווים את האפשרות ההפוכה – עימות משתק. תחת הפנים השוחקות של הברכה שבגיוון, אנו סובלים מקללת הריבוי. סוכני ההשפעה של שתי התרבויות נוטים לעמעם את נקורות הקרבה וההשקה שבין השתיים. הם מעדיפים להציג אותן כחלופות, צרות זו לזו, הערוכות למאבק בלתי נמנע – מלחמת תרבות. הם משווקים את כל אחת מהשתיים כמוצר תרבותי-חברתי בלעדי, ה"שייך" לאחת מן הקבוצות, ואינם חושפים את הממד האינקלוסיבי של השניות התרבותית. הם מטעים את מערכת היחסים שבין שתי התרבויות מנתיב תהליכי לנתיב הכרעה. הם רוחים מעליהם תפיסת מציאות מורכבת לטובת תפיסת מציאות פשטנית. הם מסרבים לנהל את המחלוקת התרבותית על בסיס פלורליסטי ובוחרים בבסיס מוניסטי.

### דרכי התמודדות

מהן אסטרטגיות ההתנהגות שנוקטות הקבוצות השונות נוכח השניות המאיימת? הקהילה הרתית-הלאומית מתחמקת מהכרעה באמצעות טכניקה של מידור. הרתי מתפקד בהקשר תרבותי שונה בהתאם לנסיבות: בבית, בבית הכנסת, במוסדות החינוך – הוא יהודי מסורתי; בעבודה, בצריכה ובשוק החיים – הוא ישראלי מודרני. הוא מקים מחיצות בין שני העולמות ונזהר מפני עירוב רשויות בין שני רכיבי הזהות. הקהילה החרדית בוחרת בהתברלות וניכור. היא מוכנה לשיתוף פעולה אזרחי בעל אופי מכשירי, אך איננה מוכנה לשיתוף ערכי, ולכן אין היא מקדמת אחריות משותפת. הציבור החילוני, בהכללה גסה, בוחר להתרחק מאינטימיות עם המורשת שלו. ניכר ויתור על השימוש החי, העכשווי, החווייתי שניתן היה לעשות באוצרות של הניסיון, הזיכרון והמשמעות של הקיום היהודי לדרותיו, כפי שנשתמרו במורשת התרבותית. אכן, התרבות הישראלית הכללית מורשת מעקבות בעלי-משמעות של התרבות היהודית.

לשלוש האסטרטגיות – מידור, ניכור וויתור – צד שווה: אף לא אחת מהן איננה מקפלת בחובה אופציה של התמודדות

למשל, מדינה יהודית חייבת להיות תיאוקרטית, השואבת את מקור סמכותה מריבונות האל, היא איננה יכולה להתיישב עם היותה דמוקרטית, אפילו בהגדרתה הפורמלית, שמקור סמכותה בריבונות אנושית ומשפטתה הוא תוצר של מערכת פוליטית. ומנגד, אם מדינה דמוקרטית היא בהכרח מדינת "כל אזרחיה" ועליה להיות ניטרלית מבחינה תרבותית, אין היא מתיישבת עם התפיסה הקלאסית של מדינת הלאום, ובמקרה שלנו – היהודי.

גם פרשנויות מתונות יותר, הנשמעות תדיר בחלל הציבורי שלנו, מלכות מתח מושגי בין המדינה היהודית למדינה הדמוקרטית: כך, למשל, הקריטריון הדמוגרפי למושג המדינה היהודית, אם רמוזה בו מחויבות של המדינה לפעולה מתוכננת לשימור הרוב היהודי, על ידי חוקי הגירה ואזרחות שנותנים עדיפות ליהודים; הקריטריון הלאומי, אם עולה ממנו שלצורך מימוש ההגדרה העצמית על המדינה לנקוט מדיניות של הקצאת זכויות ומשאבים בדרך שמעדיפה את בני הלאום היהודי על פני אחרים; והקריטריון הדתי, ככל שהוא מחייב מתן יחס שונה לשאינם יהודים ולנשים או שהוא כופה חובות דתיות על היהודי – מעוררים אי נחת דמוקרטית, כלשון המעטה. ומנגד, מי שסוברים כי במדינה דמוקרטית מתחייבת הפרדה מלאה בין דת למדינה או השקפה ליברלית (להבריל מרפובליקנית) המדגישה את האתוס האינדיווידואלי (מתוך דחיקת מקומה של הקהילה) – מגמדים את האפשרות למתן תוכן יהודי למדינה דמוקרטית.

הנה כי כן, קיים מתח בין שני האפיונים של המדינה, ויש להודות בו בגלוי. אך, כאמור, כל אחד מחלקיה של ההגדרה הדו-ראשית הוא מהות מושגית פתוחה. ההיסטוריה האינטלקטואלית והעובדתית של המושגים האלה מותירה לנו ולדורות הבאים אפשרויות פרשניות מגוונות – משפטיות, חברתיות ותרבותיות – בנוגע לשילוב אפשרי בין השתיים. אין לצפות לפריצת דרך מחשבתית, ל"אכחת פתרון" במישור העיוני, אלא נדרש תהליך מתמשך, של הבשלה דו-צדדית, שתחזור אחר פרשנויות שאינן מחדרות ומתנצחות, אלא מעגלות ומשלימות. אין בכך כדי לרפות ידיים: במוכן עמוק, החיים בסתירה, בדיסוננס ערכי ומושגי, הם נר התמיד של "המצב האנושי".

### הקושי התודעתי-חוויתי

#### השניות התרבותית

הגדרת המדינה מדינה יהודית ודמוקרטית משקפת שניות תרבותית המאפיינת את החברה היהודית בישראל. כל הקבוצות – חילונים, מסורתיים, דתיים וחרדיים – מזדהות, ברמות שונות

צמצמה את מרחב המחיה המשותף הנרדש לרקמתו של ריאלוג בין הקבוצות היהודיות. מכאן קצרה הדרך לשאיפה להשיג הכרעה תרבותית באמצעים משפטיים. הפנייה למשפט מאפשרת לבעלי הפלוגתא להשיג יער מורכב: ניהול מלחמת תרבות מתוך שמירה על דימוי טהרני. ההליך השיפוטי נדמה כמתאים למשימה משום שהוא מקרין ניקיון מקצועי ואובייקטיביות סטרילית. כך, הציבור החילוני נזקק לעתים קרובות לעזרת בית המשפט בהכרעה במחלוקות דעיוניות-תרבותיות. כבתמונת ראי גם הציבור הרתי והחררי פונה אל משפט ההלכה, שנתפס כדרך אידיאלית לקבלת החלטות, שאיננה מושפעת, לכאורה, מהערכים האישיים של הפוסק. הקושי החוויתי הכרוך בחיים במדינה שהיא גם יהודית וגם דמוקרטית גורם לניווט השיח שבין התרבויות לשיח שבין שתי מערכות משפטיות: "משפטיזציה" של שוק הרעיונות מכאן, ו"הלכיזציה" שלו מכאן.

#### תרומת המשפט ומגבלותיו

עיקר התרומה של המשפטנים ממוקדת במאמץ לקבוע את היחס הראוי שבין "ערכיה של מדינה יהודית" ובין "ערכיה של מדינה דמוקרטית". הפרשנות הלגיטימית של המונח החוקתי הדו-ראשי אפשר שתתפרש על פני מתחם לגיטימיות נרחב. כל העדפה פרשנית בוררת בין חומרי התשתית הערכית, התרבותית והזהותית של מדינת ישראל. כל הנבטה של משמעות קונקרטית להגדרת המדינה מדינה יהודית ודמוקרטית בוחרת באיזון חברתי מסוים בין הכוחות המתחרים על בכורה בשדה הרעיונות הישראלי. לכן, אף שהסמכות הפרשנית מסורה, כעניין שבעוברה, לרשות השופטת, ברור כי הזירה המשפטית, מקצועית וייצוגית ככל שתהיה, איננה הפורום הנאות לניהול דיון עקרוני – שהוא כמהותו אידיאולוגי ופוליטי – בתכנים הערכיים של מדינת ישראל. החברה מפקידה בידי משפטנים מקצועיים את היישום של העדפותיה, לא את בחירתן.

#### בין שיח זכויות לשיח זהות

בפועל, התרגום של השניות התרבותית לשניות נורמטיבית יוצר תוצאות מצרפיות קשות. הכרעה שיפוטית מוליכה לבנאלזציה של המחלוקת. יש לה אופי גיליוטיני המחדר את ההכרעה ומעודר שיח של מנצחים ומנוצחים. היא מתנהלת מתוך ררמה של תחרות וגורמת לעתים לדמוניזציה של הזולת בשל עמדותיו. היא מסלימה את חילוקי הדעות ומבצרת את הצדדים מאחורי קווי הגנה המנוסחים בשפה בינארית – זכות שכנגדה חובה, מצווה או עברה. היא מקשה את פיתוחן של אפשרויות הינוכיות ממצעות, מורכבות, תהליכיות וחוויותיות.

רעיונית עניינית עם המציאות של קיום כתנאי שניות תרבותית. אף לא אחת מהן איננה מאפשרת קיום הרמוני בצלן של שתי התרבויות. ומכאן הקושי החוויתי.

#### ממתח למאבק

בעבר היתה במדינת ישראל רמת הסכמיות פנים-יהודית גבוהה: השואה, הממלכתיות והביטחון היו חומרי יסוד של הדמוקרטיה ההסדרית ששררה בישראל כ-30 השנה הראשונות. על רקע זה ניתן להבין כיצד שלוש האסטרטגיות, על אף רלותן העניינית, אפשרו קיום משותף בין הקהילות החלוקות. ואולם תהליכים מגוונים, פנימיים וחיצוניים, פוררו את מערך ההסכמות המסורתיות וישראל נעשתה זה מכבר רמוקרטית משברית. השיח הציבורי מתמקד כיום בחשיפה מחוררת של המחלוקות התרבותיות ועקב כך מסתמן לחץ מתמשך על כל אחת משלוש האסטרטגיות. אם בעבר, כתנאי קונסנזוס, היה אפשר לשרוד את השניות התרבותית גם ללא פשר קיומי, כיום, כתנאי משבר, נותרות הקבוצות החשובות בחברה היהודית בישראל מעורטלות מתבניות חשיבה רעיוניות שיסייעו להן להתמודד עם המתח הזהותי שבין שתי התרבויות.

התוצאה העגומה היא שהכול נדחקים לתחרות כוחנית בשוק הרעיונות. שתי התרבויות ניצבות זו מול זו ככחזית מלחמתית, וכל צד רואה במימוש עמדתו הכרח דטרמיניסטי. אין מרובר רק באינטרסים, אלא גם ברכיבים שמבחינה סובייקטיבית הם מכונני מציאות ונותני פשר. קנאי האמת הליברלית, הדוגלים במדינה דמוקרטית מנוערת מיהדותה, מעוניינים להגיע להכרעה במלחמת התרבות ורואים בכך טקס התבגרות חיוני שעל המדינה לעבור בדרכה אל הנורמליות. לרידם, נוכחות היהדות, ובייחוד הרכיב הדתי שבה (ובעיני מקצתם, גם הרכיב הלאומי), בחיים הציבוריים משחיתה את הפוליטיקה, פוגעת בזכויות האדם, מרדדת את השיח הרציונלי ומסיטה את ישראל מדרך המלך הציונית. לעומתם, קנאי המורשת היהודית בגרסתה הדתית-החרדית, הדוגלים במדינה יהודית נקיה מהשפעות רמוקרטיות "זרות", רואים במימוש ערכים של התרבות המערבית בישראל משום אובדן זהות לאומית, בגידה בהיסטוריה היהודית וריקון של התחייה הלאומית ממשמעות. כל צד מתבצר באמת תרבותית אחת. מימוש החלום של האחד בא במחיר מציאות מסויסת לאחר.

#### הקושי המעשי

##### הפנייה למשפט

קריסת שלוש האסטרטגיות הוותיקות מעמידה את החברה הישראלית במצוקת זהות שיש לה היבטים בין-אישיים. היא

של האתוס ושל עולם הערכים האמריקני בשוק הרעיונות הישראלי. על רקע זה ברורה התביעה של רבים לפתוח את שיטת המשפט המקומית להשפעות של קולות תרבותיים מגוונים. אחד מהם – שלטעמי, הוא המרכזי – הוא הקול הדתי היהודי. תפקידה של ההלכה בחברה הישראלית איננו זה של מכשיר כפייה, אלא של דגם ביקורתי – הצעה ל"חיים טובים" ול"חברה טובה". ההלכה יכולה לעזור לחברה הישראלית בעיצוב אתוס אזרחי-חברתי הראוי לה ולשמש נקודת ביקורת של מערכת אידיאלית-דתית מול מערכת מעשית-ארצית. המשפט הדתי כך ישמש רפלקסיה למשפט הנוהג ויאפשר "עליית מדרגה" של המשפט הישראלי באותם המקרים שרוב הישראלים יחשבו שהדבר ראוי. ההלכה, שבשביל הדתיים תמשיך להיות נורמה מחייבת, תשמש לשאר האוכלוסייה מקור השראה אינטימי אופציונלי.

בהעדר כפייה יש לצפות שתפתח דינמיקה חברתית של שיח בין תרבותי בחברה הישראלית. ההלכה תחשוף עצמה לאפשרויות החדשות שקיימות בשיטת המשפט הקיימת, ומנגד, המשפט הישראלי יפתח לאפשרות הסבירה שיש בעולם ההלכה, אשר פרנס את העם היהודי כל השנים, משהו הראוי לחיקוי ולהפנמה. ההאזנה ההדדית, לבד מהיותה ערך פנים-רתי ופנים-דמוקרטי, תפרה את החברה הישראלית כולה. כאשר המודל הביקורתי יפעל לשני הכיוונים, יינתן תוכן ממשי לביטוי "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית".

### לאום: בין מדינה לקהילה

המנדט, עצרת האומות המאוחדות והכדוז העצמאות נתנו תוקף לקשר ההיסטורי שבין העם היהודי ובין ארץ-ישראל וקבעו את זכותו של העם היהודי להקים לו בית לאומי. ואולם במדינת ישראל קיים מיעוט ניכר של אזרחים לא יהודיים, מרביתם בעלי זהות לאומית ערבית. הגדרת המדינה מדינה יהודית נושאת בחובה פגיעה ממשית בציבור זה. כיצד? ראוי להבחין בין הספירה הפרטית לקהילתית.

אופייה הדמוקרטי של המדינה מרכיב את הפגיעה בפרט הערבי. מגילת זכויות האדם חלה על כל אדם, בלי קשר למוצאו הלאומי ולדתו. האזרח הערבי, כפרט, זכאי לשוויון זכויות מלא במדינה היהודית והדמוקרטית. אין כל מחלוקת שבמדינה יהודית ודמוקרטית יש לאסור אפליה מטעמי גזע, רת ולאום. ואולם האזרח הערבי, כחבר בקהילת מיעוט לאומי, עלול להרגיש ניכור כלפי המדינה בשל היותה יהודית. במישור הסמלי – המדינה מגדירה את עצמה באופן המוציא אותו ממנה; במישור המעשי – היא מייחסת חשיבות מיוחדת לערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית (למשל, כהצדקה לפגיעה בזכות יסוד של אדם על ידי הסדר שהרציונל שלו

היא תוחמת מחנות וחותרת תחת האפשרות לכונן מכנה משותף בין הקהילות. היא משתקת את שוק הרעיונות ומדללת את החשיבות החברתית של ההליך הפוליטי.

הכרעה נורמטיבית לא תרפא את החברה ולא תרפה את ידי הניצים. בשני העשורים האחרונים זלג תהליך קבלת ההכרעות בחברה הישראלית מהמערכות האידאולוגיות אל המערכות המשפטיות. עתה נדרש היפוך בכיוון הזליגה. את שיח הזכויות בעל האופי המונולוגי, המוחק את פניו של האחר ומבקש להכריע אותו, צריך להחליף שיח זהות בעל אופי ריאולוגי, שבו כל אחד מהצדדים מכיר בקיום המלא של הזולת התרבותי ומבקש לפגוש בו, להעשיר אותו ולהתעשר ממנו.

### איונים אפשריים

איון פרשנות של התיבות "מדינה יהודית ודמוקרטית" עשויה לעמוד במבחן המושגי, להתמודד בהצלחה עם הקושי החוויתי ולהציע פתרון מעשי שניתן לגבש לו הסכמה רחבה יחסית?

### דת: מהטמעה להשראה

הציבור הדתי בישראל מנסה מאז קום המדינה להטמיע את משפט ההלכה אל תוך המשפט הישראלי הנוהג. המניעים המרכזיים לרצון הכפייה של הדת באמצעות החוק הם האתוס ההלכתי הרואה בעצמו בעל תחולה על כל היהודים, כפרטים, והשאפה לחזק את האופי היהודי של הספירה הציבורית באמצעות מתן תוקף ממלכתי למשפט הדתי. לניסיון ההטמעה תוצאות קשות: חקיקה של חוק דתי על ידי מוסד חילוני ופרשנותו על ידי בית משפט חילוני, שלא מתוך דיון על הנעשה בכבשונה של ההלכה, גורמות לחילונה הפורמלי של ההלכה. הבולטות הציבורית הרבה של המאבק סביב חקיקה דתית מעמעמת את ערכה התרבותי של החוויה הרתית לגווניה – מצע עשיר של הגות ומחשבה, שירה ואמנות, מיסטיקה ואגדה שממנו ומתוכו ניתן לארוג את הישראליות היהודית. רבים מזהים את הדת עצמה עם הממסר הפוליטי והרבני המנסה לאכוף עליהם את אמונתו. הכוחניות והערמומיות המובנות בשאיפה האימפריאליסטית של מיעוט מזעזע את אמות הספים הדמוקרטיות בישראל. מכל מקום, העובדות מלמדות שהחקיקה הדתית כשלה ב"ביצור חומות ההלכה" במדינת ישראל.

את מודל ההטמעה של הדת יש להחליף במודל ההשראה. כידוע, כל מערכת משפט משקפת אידיאלים חברתיים וחותרת להשתתף סררי עדיפויות ערכיים ותרבותיים מסוימים. המחוקק הישראלי, כאשר הוא שואב את מימיו מהמשפט האמריקני, משמש מתווך תרבותי שמבצע הגברת קול מחרישת אוזניים

### תרבות: משניות לפלורליזם

השניות התרבותית במדינה היהודית והדמוקרטית איננה מחייבת הכרעה. טובה גדולה צפונה לנו מקיומו של הזולת התרבותי: מצד אחד, החברה היהודית החילונית בישראל מחפשת את ייחודה אל נוכח אימפריאליזם תרבותי של המערב ומגמות גלובליות של האחדה; מצד אחר, החברה היהודית הדתית והחרדית זקוקה להתחדשות כדי שתוכל להתמודד עם תופעות שלא הכירה, דוגמת ריבונות יהודית. מגמות על אלו מסמנות את היתרונות הטמונים בפיתוחו ובהעמקתו של השיח שבין שתי תרבויות היסוד שהחברה היהודית הכללית בישראל מתעצבת על ידיהן. כל אחת מהן חייבת להפנים כי לא ראוי לה להתקיים כמערכת אוטארקית סגורה, אלא עליה לתפוס את מקומה כשותפה לשיח בין־תרבותי דינמי, שבמסגרתו היא מעצבת את התרבות האחרת ומתעצבת, בו בזמן, על ידה.

ההתמודדות הרעיונית בין התרבות היהודית ובין התרבות הדמוקרטית, והיותה של האחת דגם ביקורתי של האחרת, הם המפתח למיזוג אופקים מוצלח בין הזיכרון ההיסטורי היהודי ובין ההווה הישראלי באופן שיצדיק את אפיונה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.

במקרה שלנו. היא כוללת שייכות אתנית (בעבר ובהווה), וכן ייחוד דתי ברמה של אורחות חיים, מולדת טריטוריאלית משותפת (גם כאן בעבר ובהווה), לשון משותפת (בפועל או בתודעה), מצוקת גורל משותפת (ליחידים בעם או לכללות), ועל רקע המצוקה – התארגנות מקיפה לקראת השגת יעד לאומי של שחרור מן המצוקה, ולבסוף רצון עז ומלוכד להביא לידי הגשמת היעד הלאומי. ארבע הנחות יסוד אפוא: שייכות, מצוקה, יעד, רצון. בראשי תיבות: נוסחת שמי"ר.

פרק י"ז בספר דברי הימים א', מפסוק ז' עד סוף הפרק, הוא מגילת היסוד של העם היהודי לדורותיו, וחשיבות יתרה נודעת לפסוקים האלה: "ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיהו, ושכן תחתיו ולא ירגז עור, ולא יוסיפו בני עולה לבלותו כאשר בראשונה", וכן: "ותתן את עמך ישראל לך לעם עד עולם, ואתה ד' היית להם לאלוהים".

בצימודם של שני התארים (יהודית ודמוקרטית) טמון יסוד הסתירה הפנימית, שבעטייה נזקקים אנו לדיון הנוכחי, כמו לאלפי דיונים ועימותים וטענות ומענות, מאז קום המדינה. בין יש אומרים, כי סתירה זו אינה ניתנת לפשרה, בין יש אומרים, כי אם כך אין ולא יהיה קיום למדינה, חייב אני להציג מיד את עמדותי, ללא היסוס: מדינה יהודית, בעדיפות עליונה.

נעוץ באופי היהודי של המדינה, ובכך "מכשיר" את הפגיעה, היא קובעת חוק שבות שמיועד רק ליהודים ועוד.

על הרוב היהודי מוטלת החובה היהודית והדמוקרטית לפעול למען שמירה על זכויותיו של המיעוט הלאומי. יש להגן בחוק על זכותו של כל אדם המשתייך למיעוט לאומי לשמר ולפתח את תרבותו, דתו, לשונו ומורשתו הייחודיות, יחד עם שאר חברי קבוצת המיעוט. הגנה דומה מוענקת למיעוטים על ידי האמנה האירופית להגנה על מיעוטים לאומיים. על פי האמנה, אין חובה לתת זכויות קולקטיביות לקבוצות המיעוט עצמן, אלא לפרטים המשתייכים אליהן. הזכות תאפשר לאזרח ערבי להגן על התרבות, הדת, הלשון והמורשת הייחודיים לו ולפעול, אקטיבית, לקידום ולהנחלתם לדורות הבאים. נוסף על כך, על המדינה לתת לשפה הערבית מעמד מובר ומיוחד, כאשר זו שפת האם של כחמישית מהאזרחים. יש להסדיר את השימוש בשפה הערבית בפני מוסדות ממלכתיים באמצעות חוק. האיזון המוצע מכיר בייחודה של הקהילה הלאומית הערבית, מבטיח את התנאים לשגשוגה, אך איננו מאפשר את קיומה כאוטונומיה פוליטית או גיאוגרפית – מדינה בתוך מדינה.

## 6.

### משה שמיר:



בנושא שלפנינו מדובר בשאיפה, או במקרה הטוב ביעד, שעוד יש להשיגו. כיום אין מחסור בטענות שמדינת ישראל איננה יהודית במידת הצורך, ועוד פחות מכך דמוקרטית. את הטענה הנגדית, החיובית, הכרח לבסס על הנחת יסוד אחת, כי אמנם קיום עם יהודי, העם המעניק למדינת ישראל את החותם היהודי שלה.

לפיכך, נידרש מיד להגדרת מושג העם בדרך כלל, ובעיקר במה שנוגע למקרהו המיוחד של העם היהודי. אם כן, מה הוא העם? ההגדרה ההיסטורית (התנ"כית בשורשה) היא התופסת

מבלי השאיפה לחורבנה של מדינת היהודים אין להכין את עמדת המנהיגות הערבית במדינת ישראל. שלילת עצם קיומה של מדינת ישראל קדמה הרבה לטענות האנטי-ישראליות המשמשות בשנים האחרונות בלקסיקון השנאה הערבית. החל בסירובה של המנהיגות הערבית להקים מדינה ערבית "בצר מדינת ישראל" בעקבות החלטת האו"ם על חלוקת הארץ בכ"ט בנובמבר 1947, דרך מלחמות כוללות של תוקפנות אנטי-ישראלית ואינסוף מהלומות טרור על אזרחי ישראל, בכל אזור ובכל גבול – יש לדמוקרטיה הישראלית כל הצדק שבעולם לשים מחסום ולבצר קו מגן נגד ההשתוללות הפרמננטית של המתקפה הערבית, שרק במחיר קורבנות דמים לאלפים הצליחו יהודי ארץ-ישראל להגן על קיומם מפניה.

עמדה זו עשויה להצטייר כאילו היא מסנגרת על שאין דמוקרטיה בישראל, או למצער שאין בה די. תהא זו הבנה לא נכונה של דברי. טענת היסוד שלי היא כי יש דמוקרטיה בישראל, וכי אין סתירה בין מדינה דמוקרטית לבין מדינה יהודית. מושג "מדינת כל אזרחיה" עשוי להישמע נאה ביותר, אך למעשה פירושו חיסול היעד הראשי של מדינת ישראל כמדינת העם היהודי כולו. התביעה ל"מדינת כל אזרחיה", האמורה כביכול להיות ביטוי אקטואלי לצורך במימוש הדמוקרטיה בישראל – מבוססת אף היא על עיוות של אמת המציאות. היסוד היציב ביותר באמת המציאות של ערביי ישראל מצוי בפטור הגורף של כל צעירי האוכלוסייה הערבית בישראל מכל שירות חובה שהוא, בצבא, בשירות לאומי, במשטרה או בכל דרך אחרת.

במשך שנים, בעת שהייתי חבר כנסת וגם אחר כך, נלחמתי למען שירות לאומי חובה לכל אזרחי ישראל, ללא יוצא מהכלל, לרבות, כמובן, בחורי ישיבות. העובדה שמעולם לא היה דיון רציני אפילו על יסוד-מוסר זה של שוויון אזרחי ודמוקרטיה נבעה משני מקורות: מהססנות נמוכת רוח של ממשלות ישראל – ומסירובם העיקש של ערביי ישראל לקחת חלק במעמסה החיונית של שירות לאומי, לרבות שירות ביטחוני.

רק אם נגשים במלואה את חובתו של כל אזרחי ישראל לתת שנות שירות בשווה עם כל דומיו – נוכל לומר בפה מלא כי מדינתנו היא מדינה יהודית-דמוקרטית. מדינת ישראל תהיה בו בזמן מדינה יהודית במלוא משמעות המושג רק אם תחדל להתיר מפני עצמה, מפני כבודה בעיניה ובעיני זולתה. שוויון מלא, גם לנוכח השתמטות ממילוי חובות המדינה האלמנטריות, הוא תנאי בל יעבור לדמוקרטיה אמיתית.

יותר יהודית – יותר דמוקרטית – זו הדרך, אין בלתה.

מדינת ישראל נוצרה כדי להיות מדינת העם היהודי כולו, והגדרתה מדינה יהודית כללה את כל יהודי העולם מלכתחילה. עצם הגדרתה (וכלל פעולותיה) של מדינת ישראל כמדינה יהודית יש בה, מהותית, כדי לשייכה לקבוצת המדינות המתקדמות ביותר במה שנוגע לערכי מוסר מובהקים בכל יסודות הדמוקרטיה הידועים, הנכספים, והמקובלים בעולם התרבות.

הערעור על התשתית הדמוקרטית של מדינת ישראל מכוון, למעשה, לערער על התשתית היהודית שלה. אויביה של מדינת ישראל מייצגים קשת רחבה של עמדות, החל ברצחנות טרוריסטית ישירה, דרך התנגדות פוליטית גלויה או סמויה, דרך תכנון דיפלומטית דחופת אינטרסים כלכליים – קולוניאליים ביסודם – ועד צדקנות יפת נפש, אנטי-ציונית בעיקרה. כל אלה שללו ושוללים את עצם קיומה של מדינה יהודית, או ישות יהודית כלשהי, בלב העולם הערבי-מוסלמי. האופן שבו הם גם מפעילים את תוקפנותם האנטי-ישראלית ו/או מסבירים אותה, נשען על התביעה לדמוקרטיה ולהומניזם, כהסוואה על הדחף להשמדתה הטוטלית של אותה ישות יהודית, בלתי נסבלת בשל יהדותה ובשל היותה מכשול על דרכו של האיסלאם הערבי להשתלטות על עולם התרבות.

כל שלוש הדתות המונותאיסטיות שורשן בדת היהודית. ממנה ינקו את ערכי המוסר האנושי – מן הדת היהודית, מתורת משה ומפיתוחה בידי הנביאים, ממש כמו תנועת התחייה היהודית-הלאומית, הציונות. אחיזתה של הדת היהודית בחיי מאמיניה ונאמניה חזקה יותר מזו של מאמיני יתר הדתות המונותאיסטיות מסיבה פשוטה: הדת היהודית היא אורח חיים, היא גרושה ומלאה במצוות מעשיות, היא מחויבת ללוחות שנה מסורתיים, בתוכם מועדים מקודשים ובראשם יום מנוחה שבועי (שבת), שהוא תמצית ה"זכור ושמור" הלאומי.

התלונות על העדר דמוקרטיה במדינת ישראל, במצבה היום, לא זו בלבד שהן מתעלמות ממצב המצור שבו המדינה נתונה מיום שנוסדה, אלא הן משמשות נשק נוסף בידי אויבי המדינה, כדי להכחידה. האוכלוסייה הערבית במדינת ישראל שואפת, בדרך כלל, להמשיך בחיי השפע והחופש הנתונים לה כחלק מהאוכלוסייה הכללית, אך נציגיה ודובריה בכל מוסדות הדמוקרטיה הישראלית (ובכנסת, מעל לכול) מפרשים את החופש הזה כמרחב פעולה להסתה אנטי-ישראלית ואנטי-יהודית, ולמעשה לשיתוף פעולה עם הטרור הערבי הנפשע בכל גילוייו.



## מבט אישי לסיום

### יאיר צבן

הזה, בנקודה ייחודית מאוד שבו, בישראל, ניצב כיום המספר הרב ביותר של יהודים. לעומד בנקודת המפגש הזאת של שני הקווים האלה, מפגש של היסטוריות וקיומיות, של כאן-ועכשיו השזורים וקשורים כמה שאינו כאן ואינו עכשיו – זו בשבילי המשמעות הבסיסית, הראשונית, של היות יהודי.

### לא ריק, אלא מליאות מתחדשת

ומה משמעותה של החילוניות? אדם מן היישוב שיישאל מהו ארם חילוני, יגדירו בדרך כלל על דרך השלילה ויצבי את המילה לא בראשית תשובתו: לא רתי, לא מאמין, לא שומר מצוות וכיוצא באלה. לפי המטפורה הרווחת, היה פעם כלי סגור ושלם, מלא אמונה, נִפְּחָה כמובן, ויום אחד ננקב בו נקב, האמונה התנדרפה והיתה כלא היתה, ומה שנותר באותו כלי, הוואקום, הריק, הוא החילוניות. אלא שתפיסה זו כושלת כבר במבחן האלמנטרי של תיאור ההיסטוריה האירופית בשמונה מאות השנים האחרונות. ואקום לא יכול היה להסיג לאחור, בתנופה הולכת וגוברת, תחילה את השפעתה של הכנסייה הקתולית ולאחר מכן גם את זו של הכנסיות האחרות. הוא לא יכול היה ליצור תרבות של זכויות אדם ושל חירות היחיד.

החילוניות היא השקפה ועמדה תרבותית-חברתית. היא אמנם בבחינת אנטיזה לשיטתו של ממסד רתי הבא לאכוף את אמונותיו, ערכיו והנורמות המחייבות שלו על כלל החברה, אבל בהעמדתה את עצמה כאנטיזה לכפייה הדתית היא מייצגת לא ריקות, אלא דווקא מליאות מתחדשת של חיי הרוח והחברה.

אי אפשר לנתק את תופעת החילוניות מן הרקע ההיסטורי הכללי של התהוותה והתפתחותה: מהמפנה ההומניסטי המהפכני שסימל הרנסאנס, דרך משכר הכנסייה, הרפורמציה, התגליות הגדולות במאות ה-17 וה-18, ועד למהפכה הצרפתית הגרולה. ההתפתחות ההיסטורית הזאת היא שעיצבה את החילוניות לא רק כמה שהיא רחנה ושללה, אלא גם ובעיקר כמה שהיא קירבה וחייבה. מהבחינה הזאת קשורה החילוניות בקשרי גומלין הדוקים בכמה מושגי יסוד של האדם המודרני: הומניזם, רציונליזם, דמוקרטיה וריבונות (שמקורה בעם, ולא בישות על-אנושית כלשהי).

מסע חטוף בשביליה המקוצרים של ההיסטוריה – במסלולי

### על הזהות היהודית ואפיוניה

יותר מ-40% מיהודי העולם חיים, בראשית האלף השלישי לספירה, במדינת ישראל, ורובם נולדו בה. הם אינם מקשה אחת, ואם יתבקשו להגדיר את זהותם היהודית, הם עשויים להשמיע כמעט את כל סולם הגישות הרווחות בקרב היהודים בעולם כולו בשאלת הגדרתה של הזהות הזאת. אבל יש רברים המייחדים את רובם: רובם הגדול חילונים, לא על פי איזו הגדרה איריאולוגית או ארגונית, כי אם על פי הגדרה קיומית, באורח חייהם. זהותם כיהודים, כישראלים, כיהודים-ישראלים, נתפסת בעיניהם כדבר מובן מאליה, כמציאות שאינה זקוקה להנמקות או לאפיונים נוספים; וכמו כן אין בזהותם זו של רבים מהם שום מידה של לעומתיות, של תפיסת עצמם כנבדלים מהאחרים, מן הסביבה שהם חיים בה, מן העם-לאום-מדינה שהם חיים בתוכם, והם מגדירים את עצמם על פי הוויה זו.

### בין היסטוריות לקיומיות

מהי אותה זהות יהודית חילונית שרבים מזהים איתה ולא כולם יורעים לפרשה? אכן, שאלה סבוכה, וכל אחד ישקוף עליה מנקודת תצפית אישית משלו, שנקבעה לא רק על פי בחירתו האישית, על פי השקפת עולמו, אלא גם כפועל יוצא של סיפור חייו. על רבים, בעיקר בקרב הרור הצעיר, כבד הנטל של הגדרת הזהות היהודית, והם נוטים להמירה בהגדרת זהות ישראלית, כאילו האחת מנוגדת לזולתה. בקרב החילונים גדל גם מספרם של אלה החומקים מהגדרה של הזהות החילונית, מי אל ההגדרה העצמית המסורתית ומי אל מה שנדמה להם נאה יותר, למשל: "חופשי". הללו מטעינים במונח "חילוני" את מה ששוללי חילוניות דתיים מרביקים לה: לא זו בלבד שהיא היפוכה הגמור של הקדושה, גרוע מכך – היא שוות ערך לריקנות, לניהיליזם, להערר כל אמונה וחזון. דבר זה אינו נכון בתכלית.

להיות יהודי – משמע: לעמוד בנקודת מפגש של שני קווים, אחד אנכי ואחד אופקי; הקו האנכי מייצג את הרצף ההיסטורי של דורות חיים יהודיים. על קו הרצף הזה, בקצהו, נמצאים כיום אלה המזהים את עצמם כיהודים (ולעתים גם אלה שסביבתם מזהה אותם כיהודים). הקו האחר, הקו האופקי, מייצג את הרצף הקיומי האקטואלי, הדמוגרפי-התרבותי, של החיים היהודיים בימינו. על קו הרצף הזה מצויים יהודים בניו יורק ובמוסקבה, בבואנוס איירס ובפריז, ביוהנסבורג ובאיסטנבול. על קו הרצף

המלאה בין זהות לאומית לזהות רתית. גלויה לעין עור יותר מופרכותה של הטענה בדבר נצחיות החפיפה האמורה, שעה שעוקבים אחרי תהליכי החילון שפקרו את העם היהודי במאתיים השנים האחרונות, ובייחור מאז התעוררותה של תנועת ההשכלה. לתהליכי החילון הללו נתלוו שתי התפתחויות היסטוריות עתירות משמעות: האמנסיפציה וההתעוררות הלאומית, ששתיהן היו, במידה רבה, פועל יוצא של תהליכי המודרניזציה והחילון שפקרו את עמי אירופה.

רק על רקע התהליכים האלה אפשר להבין נכוחה את הופעתה של הציונות. כשם שאין להבין את השתמרותם של היהודים כעם, ואת שימור זיקתם לארץ-ישראל כמולדת, במנותק מהתפקיד שמילאה הרת בתולדותיהם, כך אין להבין את תופעת הציונות אלא על רקע המפנה המהפכני שהתחולל בעולמה של היהדות. המעבר החד מצפייה לגאולה מידי שמים ברמותו של משיח בן דור, לגאולה עצמית, מעשה ידי אדם (אוטו-אמנסיפציה), לא יכול היה להתחולל ללא תהליך החילון.

הופעת הציונות היתה כרוכה בהתגברות על המורשת הרתית ובמתן ביטוי לא דתי לזיקות העמוקות אל ההיסטוריה היהודית, אל התרבות היהודית ואל אהבת ארץ-ישראל, ועל כן אך טבעי הדבר שהיא עוררה בקרב רבים מראשי הקהל החרדי התנגדות חריפה כל כך, עד כדי פנייה אל שליטיה "הגויים" של אירופה כדי שהללו יאסרו את פעילותה של התנועה הציונית. בצד החרדה מפני חידוש התופעה של "משיחיות שקר", גברה החרדה מפני הציונות שיש בה כדי לתת לאדם היהודי אופציה חדשה של זהות יהודית, אלטרנטיבית לזו שנתנה לו הרת מדור-דורות.

על תפקידה הייחודי הזה של הציונות יצא קצפו של הממסד הדתי-הרבני בחלקו המכריע. לדוגמה, הנה דבריו של האדמו"ר מליובבין, שלום בר שניאורסון, ראש חסידי חב"ד ברוסיה, שהזהיר כי הציונים גרועים בהרבה מן המשכילים. המשכילים, לדברי האדמו"ר מליובבין – יש תקווה כי יבינו שאם רוצים הם לשמור על זהותם היהודית עליהם לחזור בתשובה ליראת שמים ולקיום מצוות. אבל הציוני – אין תקווה כי יעשה זאת: "... גם אם תכתוש אותו במכתשת, לא ישוב בתשובה, כאשר לפי חשבוננו הוא יהודי כשר, מאחר שהוא לאומי נאמן". אכן, הליובבין צ'ר חדר אל מהות הניגוד העמוק שבין העמדה החרדית, המחייכת טוטליות דתית של הזהות היהודית כתנאי מוקדם לזהות הלאומית, לבין הציונות, שעל פי עצם מהותה ועל פי תנאי הולדתה לא יכלה להשלים עם טוטליות זו, משום שכרתה ברית היסטורית עם החילוניות.

הציונות עזרה ליהודים רבים להתמודד עם משבר זהות עמוק שהתחולל בעקבות האמנסיפציה והתקבלותם כאזרחים שווי

ההומניזם, הרציונליזם, הרמוקרטיה והריבונות – יחשוף את הקשרים העמוקים והמסועפים שבין המסלולים הללו לבין הנתיבים שבהם עוצבו מליאותה, חיוניותה ועושרה הרבגוני של החוויה התרבותית החילונית. הוא נועד לסייע בידי מי שחשים מבוכה עמוקה סביב הגדרת זהותם כיהודים חילוניים. אמת: מליאותה של החוויה החילונית אינה נתונה מאליה בתוקף מקורותיה ההיסטוריים גרידא, ובצד יצירתה הגדולה היא גם עמוסת סתירות ומשברים. ואולם התיאור הזה די בו להפריך את הטענה כי החילוניות כשהיא לעצמה והריקנות התרבותית והרוחנית חר הן.

שתי מסקנות אין לגזור מהנאמר עד כאן.

אין לטעון כי אותה תרבות חילונית, הומניסטית, בת זמננו, יכולה להינתק כליל מהמורשת התרבותית של הרת. מבחנה של התרבות המודרנית הוא, בין השאר, ביכולתה לדלות מן העבר העשיר את מיטב הערכים ההומניים, המוסריים, האסתטיים, כדי לשלבם ביצירה החילונית המתחדשת. גם אין לטעון, כמובן, כי אדם דתי – כאשר הוא אדם דתי – אינו יכול להיות הומניסט או דמוקרט או לנהוג בסובלנות, כשם שכל אדם חילוני איננו מינה וביה, אוטומטית, הומניסט או דמוקרט, רק כאשר הוא חילוני.

שני דברים ניתן לומר, ודי בכך:

ראשית, כי אי אפשר להניח את התפתחות ההומניזם, הרציונליזם והמדע, את קבלת עקרונות הריבונות, הדמוקרטיה, הפלורליזם והסובלנות, ללא התחזקות והתגברותה של החילונית. ושנית, כי בשום חברה הנתונה לטוטליות דתית אין לשער את שימורם והתפתחותם של הערכים האלה. אמנם גם בחברה חילונית אין שום ערובה אוטומטית להתפתחותם – והיינו עדים למשטרים חילוניים אשר רמסו ברגל-גאווה ערכים אלה – אלא שכה יש לפחות פוטנציאל וסיכוי למאבק על מימושם. וההבדל בין השניים הוא עולם ומלואו.

## הציונות כאלטרנטיבה של זהות

שאלת הזהות טורדת יהודים הרבה יותר משהיא טורדת בני עמים אחרים. הסיבה לכך נעוצה כתופעה ייחודית מאוד לעם היהודי: היווצרותה של חפיפה מלאה, רבת דורות, דו-סטרית, בין זהות רתית לזהות לאומית. את החפיפה הזאת תופס היהודי הרתי כתופעת נצח, אימננטית לעצם הקיום ולטעם הקיום היהודי. מבחינתו, הקביעה הזאת היא אחד מעיקרי האמונה החשובים ביותר.

אלא שבחינה היסטורית ביקורתית מפריכה את הקביעה הזאת. עיון במקרא, לא כל שכן בספרות של חקר המקרא, מלמד עד כמה ארוכה וסבוכה היתה הדרך להתגבשות החפיפה

את הגנת הזכויות האלמנטריות של העם היהודי מסבירה את שאיפת היהודים להקמת מדינה משלהם. היה זה בלתי צודק אלמלא התחשבנו בכך ואילו שללנו את זכות העם היהודי להגשמת שאיפה זו.

יש להניח שכל המעורבים בנושא היו ערים לעובדה שנקבע כאן מתווה אנומלי, החורג מהנורמה המקובלת של חלות ההגדרה העצמית על אוכלוסייה החיה בתחום טריטוריאלי מוגדר. היתה כאן הבנה שמציאות אנומלית של העם היהודי מחייבת פתרונות לא שגרתיים, גם אם הם אינם נטולי בעייתיות. חוק השבות, שהקנה את הנוסח המשפטי לעיקרון הציוני שהונח כאבן פינה למדינת ישראל, עוצב מלכתחילה כחוק לאומי-חילוני מובהק. אלא שבמהלך השנים הצליחו הגורמים הדתיים לערער במידה מסוימת את מובהקותו החילונית של החוק, והם ממשיכים במאמציהם ככיוון זה גם היום, הן בניסיונם לשנות את החוק עצמו, והן בנוגע לפרשנותו ולדרכי יישומו. אחת הסיבות שלא מעטים בציבור החילוני מקבלים את העמדה הדתית כמוכנת מאליה נעוצה בעובדה שרבים נלכדו בתעלות הוויכוח שנכרו על ידי בני הפלוגתא מהמחנה הדתי. השאלה "מיהו יהודי?" מנוסחת כשאלה הנוגעת לזהותו של היחיד כיחיד. באשר ליהודי הדתי אין כאן קושי. יש בידו הגדרת זהות אינדיווידואלית, מוכתבת בבירור מן ההלכה: לדידו, יהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה או מי שהתגייר כהלכה. לכן כל ניסיון להשיב על שאלת "מיהו יהודי?" במעגלו הסגור של היחיד ממלכדת אותנו במלכוד האורתודוקסי. יש הגדרות זהות שאין להגדירן אלא בזיקה לקבוצה, לכלל, לקולקטיב כלשהו – הגדרת זהות שיוכית. למשל, אין שום הגדרה אינדיווידואלית, שתענה על השאלה "מיהו הולנדי?", אשר בהיותה סגורה במעגל ההגדרה של היחיד כיחיד תהא מסוגלת לכנס תחת כנפיה את ההולנדים כולם. לשאלה "מיהו הולנדי?" – כשהיא נשאלת בהקשר הלאומי, ולא בהקשר האזרחי – יש רק תשובה מגרירה אחת: הולנדי הוא אדם החבר (הרואה בעצמו חבר או שסביבתו רואה בו חבר) בקבוצה הקרויה "העם ההולנדי", ובקיצור: בן או בת לעם ההולנדי. והרוצה להעשיר את הבנת הזהות ההולנדית יתאר את העם ההולנדי ואת תרבותו. הוא הדין בהגדרת זהותו הלאומית של היהודי. לשאלה "מיהו יהודי?" יש רק תשובה אחת המתאימה לקריטריונים שהובאו כאן: יהודי הוא אדם החבר בקבוצה הקרויה "העם היהודי", ובקיצור: בן או בת לעם היהודי. והרוצה להעשיר את הבנת הזהות היהודית יתאר את העם היהודי ואת תרבותו.

וראי: שום תיאור של מהותו וייחורו של העם היהודי לא יהיה שלם אם לא יכלול גם אזכור לתופעה שייחדה אותו דורות רבים, והיא חפיפה דו-סטרית ומלאה בין זהותו הלאומית לזהותו הדתית. חפיפת זהויות זו הטביעה חותם עמוק על

זכויות בחברה הכללית שהותנתה בניתוק זיקתם אל הכלל היהודי. הציונות הציעה ליהודים אופציה חדשה – זהות יהודית לאומית העומדת ברשות עצמה, משוחררת מתלות בזהות הדתית. ובעשותה זאת אף זירזה את תהליך החילון בפעולת גומלין מחזורית: החילון מאפשר את הופעת הציונות, אך יוצר משבר בשאלת הזהות היהודית, שהיתה כרוכה עד כה לבלי הפרד בזהות הדתית; באה הציונות וחילצה יהודים ממשבר זהות זה: בהציבה לפנייהם מטרה עליונה – לגבש להם זהות לאומית משלהם במדינה ריבונית משלהם, היא העמידה את זהותם על המרכיב הלאומי, הנבדל מהמרכיב הדתי, ובעשותה כן סייעה להאצתו של תהליך החילון.

הציונות לא היתה הגורם היחיד שהציע ליהודים חלופה של זהות יהודית חילונית. תנועת הפועלים היהודית המהפכנית, ה"בונד", מילאה תפקיד דומה, והשפעתה על החיים היהודיים במזרח אירופה בתקופות מסוימות עלתה אף על זו של הציונות. אלא שפירוקו של הבונד על ידי השלטונות הסובייטיים (1921), והשוואה, שהכריחה את התנועה הענפה בפולין, יחד עם כל בית ישראל, שמו קץ למרכזיותו של הבונד בחיים היהודיים.

## להיחלץ מהמלכוד

אופייה החילוני-מעיקרו של התנועה הציונית הוטבע ביציר כפיה, מדינת ישראל. לכן אך טבעי היה שמגילת העצמאות, התעודה המכוננת של המדינה, נוסחה במונחים היסטוריים-חילוניים מובהקים. ואולם אותה פשרה סמנטית שעשה בן-גוריון, שעה שכלל בסיומה של המגילה את המילים "מתוך ביטחון בצור ישראל", כרי להפיס את דעתם של המנהיגים הדתיים, לא רק שיקפה את נכונותם של מנהיגי הרוח החילוני להגיע למודוס ויווני עם המיעוט הדתי, אלא מתברר שהיו לה מניעים נוספים.

פשרות דומות, מהותיות ועקרוניות, ליוו מאז ועד היום את יחסי הגומלין שבין חילונים לדתיים, ואת מערכת היחסים שבין המדינה לממסר הדתי. הנסיגה הבולטת ביותר היתה דווקא בתחום העקרוני ביותר – בניסוחו של "חוק השבות", שנועד מלכתחילה להטביע במדינה הצעירה, שעתה זה קמה, את חותם ייחודה כמדינתו של העם היהודי. שהרי ברור היה בכ"ט בנובמבר 1947, הן לתומכים והן למתנגדים, כי אין מדובר בהחלת העיקרון של זכות ההגדרה העצמית של האומות אך ורק על 650,000 היהודים שחיו אז בארץ. יותר מאירוניה של ההיסטוריה היה בעצם הדבר שדווקא אנדריי גרומיקו, נציג המעצמה שניהלה עשרות שנים מאבק רעיוני ומעשי נחוש נגד הציונות, קבע, כנאומו ההיסטורי בעצרת האו"ם (במאי 1947): "העובדה ששום מדינה באירופה המערבית לא יכלה להבטיח

בהתנגדות לשילוב של "גיור כהלכה" בחוק השבות, אלא יהא עליה לחזור אל בסיסו החילוני המובהק של חוק השבות. אין להבין את מלוא המשמעות של הפולמוס סביב שאלת הזהות היהודית בלי לבחון את האופן שיהודים רואים את מקומם בעולם ואת שאלת הייחוד הלאומי היהודי. התפיסה היהודית המסורתית גורסת, כידוע, כי קו הפרדה בסיסי חוצה את האנושות ומותיר יהודים מצד אחד של הקו ואת כל מי שאינם יהודים, הקרויים "גויים" או "נוכרים", מעברו האחר. בדימויו של המדרש, שתפס אחיזה בדמיונם של רבים, נחזה קו החלוקה הזה לנהר: היהודים ניצבים על הגדה האחת, ושאר אומות העולם ניצבות על הגדה שמנגד. כבראשית רבה, ספר מדרשים עתיק, דורש ר' יהודה את הביטוי מספר בראשית "אברהם העברי", ואומר: "כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד". תפיסה מסורתית זו מכירה, כמובן, בקיומן של אומות שונות בעולם, אך זוהי בעיניה חלוקה משנית של ה"גויים" המצויים מן העבר האחר. חומרתה של תפיסה זו נגזרת מהעובדה שהיא נהפכה לעיקר של אמונה, אחד מעיקרי האמונה החשובים ביותר, ותליתלים של הלכות נועדו לתרגם עיקר אמונה זה למציאות חיים ממשית. מציאות זו, בסיועם של גורמים אובייקטיביים רבי השפעה, השרישה את התפיסה הזאת עמוק-עמוק בתודעה הקולקטיבית היהודית. יהודים האמינו, בדרך כלל, כי למרות הימצאותם בשפל המדרגה של חיי מצוקה, השפלה ורדיפות, הרי לפי "החלוקה האמיתית" של העולם מצויים דווקא הם על אותה גדת נהר שהיא גבוהה מהגדה שמנגד, גדת "העם הנבחר". אמנם היו פירושים שונים ומנוגדים למושגים האלה, ובהם פירושים נאצלים, שלפיהם עם ישראל נבחר לא לזכויות יתרות, אלא לחובות יתרות, כדברי הנביא עמוס: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם" (ג, ב). ואולם היו גם פירושים אחרים, אתנוצנטריים, לעתים לאומניים-קיצוניים, שרווחו בקרב העם. הציונות, בעצם הופעתה, היתה קריאת תיגר על התפיסה הזאת. היא באה לבטל את קו ההפרדה הזה, הן במציאות והן בדמיונם של היהודים, מתוך אמונה כי הוא ייעלם בהדרגה גם מדמיונם של ה"גויים". היא התיימרה לשאת את עמה עלי שכם ולהעבירו מגדה לגדה, לא כדי שייטמע או יתבולל בקרב יושבי הגדה שמנגד, אלא כדי שיקיים בה את ייחודו הלאומי כדרך שעמים אחרים מקיימים את ייחודם הלאומי – שתהיה לו מולדת משלו, ריבונות משלו, שפה משלו, תרבות לאומית משלו. זה היה התוכן העמוק של התביעה הציונית הבסיסית (שנוסחה, אגב, בשפה אוניברסלית-חילונית) – "להיות עם חופשי בארצנו ועם שווה זכויות במשפחת העמים". ובשתי מילים: חופש ושוויון.

ההשקפה הזאת בדבר החתירה לנורמליזציה של הקיום

תרבותנו ועל כל הוויית חיינו לא רק בימי קיומה, אלא גם מעבר להם, גם לעת נסיגתה; אבל אין בכוחה לערער את תקפותה של הגדרת הזהות היהודית כהגדרת זהות לאומית. בשלב הזה יש לצפות לשאלת ההתרסה הזאת: ומי יקבע אם פלוני הוא, אכן, חבר בקבוצה הקרויה עם יהודי, ובקיצור – אם הוא בן לעם היהודי? השאלה עצמה היא שאלה מלאכותית, פיקטיבית. וכי יעלה אי-מי בדעתו להציג שאלה דומה בנוגע לעשרות מיליוני בניהם של העם ההולנדי או העם הספרדי? ויש לדייק: אין מדובר באזרחותם במדינותיהם הלאומיות, בהולנד או בספרד, אלא בהיותם בנים לעמיהם. המתריסים מתעלמים מנתון סוציולוגי-היסטורי ברור: מדינה היא מסגרת ארגונית, וככל מסגרת ארגונית יש לה תנאי קבלה (כללי התאזרחות) ותנאי חברות (כללי האזרחות). כנסייה דתית אף היא בגדר מסגרת ארגונית: יש לה כללי קבלה (כללי המרת הדת) וכללי חברות (חובות המאמין). עם, שום עם, איננו ולא יכול להיות מסגרת ארגונית. אשר על כן לשום עם אין כללי קבלה או כללי חברות. הצטרפותם של יחידים או קבוצות לעם מסוים, כמו היפלטותם ממנו, הם תהליכים תרבותיים-דמוגרפיים, ממושכים בדרך כלל, הנגרמים על ידי מלחמות, כיבושים, תהליכי הגירה עקב מלחמות או אסונות טבע, הטמעות תרבותיות או התקשרויות אינדיווידואליות. ואין לערב בין הצטרפות לעם, או היטמעות בו, לבין הצטרפות למדינה הלאום או התאזרחות בה.

כל עוד התקיימה חפיפה מלאה בין מעגל הזהות הלאומית למעגל הזהות הדתית, לא היה אפשר להיכנס אל מעגל הזהות הלאומית בלי להיכנס בו בזמן אל מעגל הזהות הדתית, אלא שלמעגל הזה היו גם היו כללי הצטרפות (גיור) וכללי חברות (שמירת מצוות), כנהוג בכל עדה דתית, שהיא, כאמור, מסגרת ארגונית. ואולם, משעה שבטל תוקפה של החפיפה המלאה בין שני המעגלים האלה, השתנו כללי ההצטרפות אל הכלל היהודי. כעת יש להבחין הבחנה עקרונית בין שלושה סוגים של הצטרפות אל מעגלי החיים היהודיים השונים והזדהות עםם: המבקש להצטרף אל קהל מאמיניה של דת ישראל – יהיה חייב בכל כללי ההצטרפות המחייבים לפי ההלכה או לפי הפירוש המקובל על הזרם הדתי שאליו הוא רוצה להתקשר; המבקש להצטרף אל מדינת ישראל כאזרח – יהא חייב בכל כללי ההתאזרחות; המבקש להצטרף אל העם היהודי – יעשה זאת בדרך שתהיה מקובלת עליו ועל סביבתו, או בתהליך של הזדהות והתקשרות מובהקת ברמה אישית-משפחתית, מתוך החלטה להיות בקרב קהילה יהודית כלשהי בתפוצות, או כעלייה לארץ וכחיים בה כיהודי. אם החברה היהודית הישראלית תרצה לחזור אל בסיסה הציוני, ההומניסטי, הדמוקרטי, החילוני והפלורליסטי, היא לא תוכל להסתפק עוד

מתרבויות אחרות ולא השפיעה על תרבויות אחרות. אפילו בימים של גטו השפיעה התרבות היהודית על סביבותיה והושפעה מיצירתם של עמים אחרים.

כיצד ניצב הארס היהודי המודרני, החילוני בהשקפתו, נוכח שלושת ההיכטים האלה של תרבותו הלאומית? מוכן מאליו שהקושי העיקרי נעוץ בהתמודדותו עם היכט הרציפות בתרבותנו. היהודי החילוני ניצב נוכח מכלול עצום של היצירה היהודית לדורותיה, ביודעו כי היצירה הזאת נוצרה, במהלך דורות רבים, רובה הגדול, בידי יהודים יראי שמים ושומרי מצוות, שהחותם של אמונתם ושל אורח חייהם טבוע ביצירתם. כיצד יתמודד היהודי החילוני עם מורשת תרבותית שכזאת? מהו העיקרון שינחה אותו בתחום הזה?

את עיקרה של התשובה לשאלה הזאת נתן ח"נ ביאליק, שהציע לפעול לכינוס מבחר מקיף מיצירתו של העם היהודי לדורותיו. העיקרון המכונן של המבחר הוא עקרון הברירה, הסלקציה. ביאליק היה מודע לכך כי בעקבות תהליכי המודרניזציה, ההשכלה והחילון אין הארס היהודי בן זמננו מסוגל, בדרך כלל, להכיר כראוי את מקורות תרבותו, והרגיש כי לכל כינוס כזה מתלווה בהכרח גם "גניזה", של מה שלא ייכלל בו: הגניזה "פורקת מעל לב העם משא כבר של אחריות מוסרית המוטלת עליו, בתור שומר חינוך של נכסים מתים", "וכשהיא מכוונת כנגד הריק והפסול בספרות, יפה היא לזו כזמירה לאילן". ביאליק אינו נרתע, כמובן, מהשאלה הקשה: "ואם תאמר, מי יכריע ברבר? מי הוא זה הבורר ובוחר? – דעת העם וטעמו".

אותו עיקרון מכונן תרבות – עקרון הבחירה והכרירה על פי "דעת העם וטעמו" – הוא המכונן בפועל בהתפתחותה של כל תרבות. יש כאן הכרה עמוקה בריבונותו של העם לא רק בהקשר המדיני, אלא גם בהקשר התרבותי, ריבונות של עם וריבונות של הפרטים הכלולים בו, המשתתפים בתהליך הבחירה והברירה. מוכן ששיקולים איכותיים ואסתטיים אינם השיקולים היחידים המשפיעים על תהליכי הברירה, ולעתים הם אף רחוקים מלהשפיע. תהליך עיצובה של תרבות הוא מורכב ונפתל, ונגזר ממהותה של חברה, כמערכת אנושית עמוסת סתירות, עשירת גוונים ורווית מאבקים, המטביעים חותמם ביצירות החומר והרוח של בניה. אשר על כן לא ייתכנו בתרבות אנושית כלשהי התקיימותן של אחידות או הרמוניה טוטלית. ריבוי גוונים, שפע סתירות, מתח של ניגודים ומאבקים – אלה הם ממאפייניה הבולטים של תרבות חיה ואותנטית.

כל עוד התנהלו חי העם היהודי בשולי ההיסטוריה, כל עוד היה גרוד בר' אמות של הלכה ובחומות של גטו, ניתן היה לצמצם את עקרון הברירה בהתפתחותו התרבותית לאופן מימושה של הפרשנות. פרשנויות שונות, מדרשים שונים –

היהודי נתפסת היום כטיעון נון-קונפורמיסטי. אנו עדים לסוג חדש של ציונות, מעין ניאו-ציונות, המתרפקת על האנומליה היהודית, מנסה לעצור את גלגלי ההיסטוריה, ומתיימרת לטעון כאילו החפיפה המלאה בין זהות רתית לזהות לאומית בהווה היהודית עריין תקפה כבימים עברו. והעיקר – היא בונה על ניגוד נצח בינה לבין שאר האומות ועל נצח האנטישמיות. אכן, פסאודו-ציונות זו היא עיוותה הגמור של רוחה של הציונות המקורית, משום שהיא בנויה כולה על הנחות הקיום היהודי שקדמו לציונות, ושאותן באה הציונות לשנות מן הקצה אל הקצה. את שורש הנסיגה הזאת אפשר להסביר כמשקעיה העמוקים של השואה ובהשפעותיו הקשות של הסכסוך המזרח-תיכוני המתמשך, אבל אי אפשר להתעלם ממאמציהם של גורמים בתוך המחנה הציוני לנצל השפעות אלו כדי להתנער מהנחות היסוד של הציונות במשמעותה ההומניסטית.

לצר הנסיגה מתפיסותיה המקוריות של הציונות, כפי שנתפרשו בזרמיה העיקריים ובייחוד במה שהיה משותף להם, ניכרת התגברותן של שתי תופעות הרוח-סכנה נוספות: פונרמנטליזם רתי-חרדי ומשיחיות לאומנית-דתית, המעוררות ראגה וביקורת לא רק בקרב חלקים רחבים של הציבור החילוני, אלא גם בקרב לא מעטים בציבור הרתי והמסורתי.

## כזמירה לאילן

אין אפשרות לבחון את הגישות השונות אל שאלת הזהות היהודית בלי להתמודד עם שאלת היחס אל התרבות הלאומית. לשאלה זו יש חשיבות כפולה ומכופלת שעה שמתמודדים עם האתגר של עיצוב הייחוד הלאומי, על מרכיביו השונים. המושג "יהדות", שקנה לו מוניטין בעיקר בעקבות מפעלה של "חוכמת ישראל" במאה ה-19, שהגדירה את עצמה (בגרמנית) "מדעי היהדות", מעורר התנגדות וביקורת מנימוקים שלא ניתן לזלזל בהם. אלא שהסיכוי לעקור את השימוש הרווח במושג הזה קלוש למדי. עריף אפוא להיאבק על פרשנותו: "יהדות" היא התרבות של עמנו, מכלול היצירה של היהודים בכל דורותיהם, בכל תפוצותיהם, על כל עדותיהם ועל כל זרמיהם. ואגב, במחקרים שנעשו לאחרונה בארץ התברר כי רוב גדול (גדול יותר מהרוב המגדיר את עצמו חילוני) מעדיף להגדיר את היהדות תרבות יותר מאשר להגדירה דת. כל תרבות לאומית ניזונה בהתפתחותה משלושה מקורות: רציפות, התחדשות ופתיחות.

**רציפות** – משום שלא תיתכן כלל תרבות ללא רציפות, ללא העברת היצירה התרבותית, החומרית והרוחנית לסוגיה מדור לדור. **התחדשות** – משום שתרבות שניטל ממנה כוח ההתחדשות דינה ניוון ואולי אף כליה. **פתיחות** – אין שום תרבות לאומית, ששמרה על "טוהרתה", שלא הושפעה

## תהליך ארוך ונפתל

התחדשותה של התרבות, השואבת השראה מכל הטוב והיפה שבמורשת התרבותית העתיקה אבל נפתחת גם להשפעותיה של התרבות האנושית הכללית, אינה מתמצית בלימוד, בהשכלה ובידיעה, גם אם הידיעה היא בסיס לכל פעולה יצירתית. תרבות הרי אינה גדורה רק בתחומיהן של הספרות והאמנויות – כלולים בה מגוון רחב של פעילויות אנושיות וחברתיות, אורחות חיים, ולהם ביטוי עשיר בסמלים, במנהגים, בחגים. שפת הסמלים אינה שפה דצינלית. גם במנהג ובחג יש מיסוד הסמל, וגם בהם אין ההסבר הרציונליסטי ממצה את הכול, ולעתים אף לא את העיקר. כיצד עומד היהודי החילוני המודרני מול מערכת מסועפת של סמלים, מנהגים וחגים, המעוגנים במורשת הדתית, והספוגים בסימבוליקה שלה, בתכניה, בניגון דתי? השאלה אינה נעוצה בעיקרה במישור הרציונליסטי, וממילא גם אין לה תשובה פשטנית, המתנסחת בהגינות של מחשבה מסקנית, אופרטיבית. השאלה היא מורכבת ויש לה היבטים תרבותיים, היסטוריים, חברתיים, רוחניים ואישיים, והתשובה לה תינתן בתהליך ארוך ורב נפתלים ולא בלי מאבק. העיקרון הוא, מצד אחד, שהסמלים ההיסטוריים נחוצים, אבל מן הצד האחר על כל סמל להיות פתוח לריבוי משמעויות, שייצקו לתוכו המשתמשים בו, ברוחם.

ביטול המונופול האורתודוקסי על היהדות, לא רק בזירה הציבורית-הפוליטית, ולא רק בהקשרים תחיקתיים, אלא גם ובעיקר בתחומי החינוך, ההשכלה והתרבות, ותרגומו לא רק לביקורת האורתודוקסיה, אלא לא פחות מכך לטיפול האלטרנטיבי של תרבות חיים יהודית-חילונית, שהיא גם פלורליסטית והומניסטית, הם תנאי הכרחי ל"דאילוג בגובה העיניים", בין הציבור החילוני לציבור הדתי, שייסוב בעיקר על מודוס ויווני דמוקרטי בין ציבורים המחזיקים בהשקפות עולם ובאמונות כה שונות.

רבים בישראל תופסים את השסע בין דתיים לחילונים כשסע המדאיג ביותר בחברתנו, גם מכוח עצמו וגם מכוח היותו חופף שסעים אחרים, ובהם השסע הפוליטי. יחד עם זאת ראוי להדגיש כי בדרכות מהשאלות הגורליות – שלום ומלחמה, דמות החברה, דמוקרטיה – מצויים חילונים ודתיים, אלה בצד אלה, משני עברי המתרס של המאבק – אם כי בשיעורים יחסיים שונים. גם המאבק נגד גילוייה הקיצוניים של הכפייה הדתית אי אפשר להגדיר אותו הגדרה פשטנית כמאבק בין דתיים לחילונים. במערכה על דמותה של החברה הישראלית ותרבותה הולכות ונדקמות הבנות, שותפויות ואף בריתות, בין יהודים חילוניים, שאינם מנוכרים למודשת עמם, ליהודים דתיים, הרבקים בערכיה

מדרשי הלכה ומדרשי אגדה – ייצגו גישות חברתיות, מעמדיות, לאומיות, מוסריות ואמונתיות שונות, או מנוגדות, בכל הנוגע ליחס שבין אדם לאלוהיו, ליחס שבין האדם לחברו ולקהילתו, ליחס שבין היהודי למי שאינו יהודי. המחלוקות המרצפות את שביליה הנפתלים של היהדות באות ללמדנו כי הדיבור השגור בנוסח "היהדות אומדת", או "היהדות גורסת", אין לו שחר. מעולם לא דיברה היהדות בקול אחד, בשפה אחת ובכרבים אחדים. יהודים אלה אומרים כך – ויהודים אחרים אומרים דברים מנוגדים. וככל שהנושא חשוב יותר, המחלוקת קשה יותר. ואין פטור מלבחור.

האדם היהודי החילוני, בן זמננו, זה הרואה כעצמו בן בית לא רק בתרבותו החדשה, אלא גם בתרבות האנושית הכללית של תקופתנו, ניצב נוכח מורשתו התרבותית העתיקה – בסקרנות עצומה, כאמפתיה סלקטיבית, בלב פתוח ובעין ביקורתית. הוא דוחה בתוקף את השאלה המוטחת בפניו "מי שִׁמְךָ לברור ולבחור?" הוא אינו מוכן לקבל דין שונה והפוך מזה שחל על דומים לו בתרבויות אחרות. הוא מודע לכך שכל תנועה לאומית מודרנית בעת התהוותה וצמיחתה פונה אל נככי עברו של עמה, כדי לדלות ממנו מקורות להשראה ולגאווה לאומית, שיזינו אותה כמאבק על חירותו של העם ועצמאותו. התנועה הלאומית היוונית, למשל, לעת צמיחתה בשנות ה-20 של המאה ה-19, החלה בדרך הטבע להעלות בגאווה את תרומתה הגדולה של התרבות היוונית העתיקה להתפתחות התרבות האנושית הכללית ולבטא ערגה וכיסופים לימי גדולתה של יוון בימי קדם. הסופר היווני קוראס אדמנטיוס נמנה עם ראשי תנועת התחייה התרבותית-הלאומית של עמו. הוא תרגם ליוונית מודרנית את כתבי הרודוטוס, והוציא לאור מהדורה חדשה של ארבעת ספרי האיליאדה. והנה, הכול יודעים כי יצירותיו של הומרוס, כמו יצירותיהם של שאר הקלאסיקונים היווניים, רוויות וספוגות באווירה מיתולוגית, ופנתיאון האלים שהיוונים הקדומים האמינו בו וקיימו את פולחניו משמש רקע קבוע בהן. באיליאדה נחתכות תוצאות הקרב ונגזר גורל הגיבורים כאספות האלים. האם צריך היה אדמנטיוס "לחזור בתשובה" אל מקורות האמונה המיתולוגית היוונית כדי שיהא זכאי לעסוק בחומריה של המורשת התרבותית העתיקה של עמו? כך גם החייאת המורשת התרבותית העתיקה של העם היהודי אינה מחייבת קבלת נורמות דתיות ואימוץ אמונות דתיות.

דוגמה מובהקת לתרבות דתית שעברה תהליך של חילון היא המוזיקה הכנסייתית-הפולחנית, שחלקים ניכרים ממנה הם כיום מרכיב מרכזי בעולמם התרבותי של בני אדם חילוניים, אף לא רק בארצות בעלות עבר נוצרי, אלא גם בקרב חברות שהרקע הדתי הקודם שלהן הוא יהודי, מוסלמי, בודהיסטי או שינטואי.

להזכיר להם את דבריו של י"ח ברנר כלפי מי ששואלים אותנו "במה אתם יהודים, אם בדת היהודית אינכם מחזיקים?": "אנחנו הננו יהודים בחיים הממשיים, בלב ובדגש, בלי כל הגדרות שכליות, בלי אמיתות אבסולוטיות, ובלי כל התחייבויות כתובות. כל מה שיקר לנו כיום הזה, כל מה שיש לו ערך בעינינו, כל מה שנוכח מתוך המהות החופשית שלנו – בלי אונס וכפייה, תהיה איזו שתהיה – זוהי יהדותנו, אם אתם רוצים דווקא במילה זו".

ההומניסטיים והדמוקרטיים של התרבות האנושית האוניברסלית. דיאלוג דמוקרטי, לא כל שכן שותפות וברית פעולה, לא יתאפשרו ללא כיבוד הדדי של אמונותיו והשקפותיו של הזולת. במציאות הישראלית התביעה הזאת מופנית קודם כול כלפי מרביתו של הציבור הדתי. הציבור החילוני רובו ככולו מכבד את העיקרון של חופש הדת. רבים מדי בקרב הציבור הדתי אינם מכבדים את העיקרון של החופש מדת. הם מזהים את מימושו כוויתור מצד החילונים על זהותם היהודית. ראוי