

כיוונים חדשים

כתב עת
לענייני ציונות, יהדות,
מדיניות, חברה ותרבות

עורך
אלי אייל

סגנית-עורך ליפשה בן ש"ך

גיליון מס' 21, טבת תש"ע, דצמבר 2009

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

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

השער האחורי:

מנשה קדישמן, אדמה בקועה, 1983, תצריב צילומי, 106X78 ס"מ
(באדיבות סנת ההדפס ירושלים).

מנשה קדישמן, צייר ופסל, נולד בתל־אביב (1932); למד אצל משה סטרנשוש ורודי להמן, ב־St. Martin School of Art וב־Slade School בלונדון.

בשנת 1967, זכה בפרס ראשון בתחום הפיסול בבייאנלה של פריז; בשנת 1968, ייצג את ישראל בדוקומנטה בקאסל, גרמניה; ובשנת 1978, פרץ עם מוטיב הכבשים לתודעה הבינלאומית במיצג הכבשים החיות שהציג בבייאנלה של ונציה, לאחר שעיטר אותן בפסים צבעוניים. מיצג זה שוחזר במוזאון תל־אביב לאמנות בתערוכה של יצירותיו, שנפתחה בדצמבר 2005 ונקראה "צייר לי כבשה". בשנת 1995, זכה בפרס ישראל בתחום הפיסול.

כתובת המערכת:


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

יוצא לאור בסיוע המכון לתולדות הציונות וההתיישבות של קק"ל

מחיר חוברת: 45 ש"ח

© כל הזכויות שמורות

המערכת אינה מחזירה כתבי־יד

עריכה לשונית, עימוד והפקה: "מערכת"  קיבוץ דליה 19239
נדפס בישראל, טבת תש"ע, דצמבר 2009
לוחות והדפסה: סדר־צלם, תל־אביב

תוכן העניינים

		כיוונים חדשים: ישראל – מדינת הלאום היהודי
5	אלי אייל	ושכנתה – מדינת הלאום הפלשתיני
15	אברהם (רמי) פרידמן	גלעד שליט: מודלים למו"מ לשחרור חטופים
35	אבי בקר	מה יש בשנאת ישראל שלא קיים בסכסוכים אחרים בעולם
59	פייר לנהרדט	משמעות לימודי יהדות על ידי נוצרים
74	יצחק טישלר	מדינת חוק או מדינת הפקר
81	רחל אליאור	המאבק על הזיכרון המשותף
		רעיונות מוסר של "תיקון עולם" פינו מקום למטריאליזם
110	אליעזר שביד	ושכל מדעי, שוק חופשי, גלובליזציה ופונדמנטליזם דתי
119	יצחק ס' מינרבי	מאמצי הוותיקן לְנַצֵר את השואה
128	עודד היילברונר	הוויכוח על תרבות צעירים בישראל: קינה או נוסטלגיה?
133	גדעון עפרת	תשובה: יצירה צעירה שנולדה זקנה
134	אבנר צמיר	תגובה נוספת: מכתב גלוי בשם "דור החייזרים"
140	יחיאל שיינטוך	יידיש – חימת או מת-חי?
		בין השבועה לשימור זהות יהודית לבין השבועה
148	יצחק מאיר	החילונית לאחריות מדינית, חוקית וביטחונית
155	מנחם (נחיק) נבות	להכיר את האויב – להבין את היריב
161	אלישע אפרת	2 תגובות – פולמוס רמת הגולן: רמת הגולן אינה "ארץ אבות"
174	גדעון ביגר	להבחין בין בעלות לריבונות
180	עמוס כרמל	"פרגמטיזם מוסרי" – הסכם השילומים ממרחק השנים
187	אליעזר שמואלי	האם תהפוך נתיבות ל"בני-ברק של הדרום"
195	בלהה הלפרין	יעקב ועשו – תסבוכת טרגית לדורות
208	אורי הייטנר	תגובה: אקרובטיקה פלפולית של אחרון הכנענים
213	נחם אילן	כך התחסלה הקהילה היהודית בסודאן

221	משה יגר	ק"מ פאניקאר – ההודי שאהד את הציונות
229	אהרון יפה	צוענים בירושלים

ספרות וביקורת ספרים

238	אלי נצר	שיר: לְקוֹרָא הָאֶלְמוֹנִי
239	ש.שפרה	אלטרנטיבה חילונית: "כפירה רליגיוזית" רות קרטון-בלום, הרהורים על פסיכותיאולוגיה בשירת נתן זך בן-גוריון ושרת בקווים מקבילים
245	גבריאל שטרסמן	יעקב ורנה שרת, שוחר שלום, היבטים ומבטים על משה שרת רומן בתחפושת של ביוגרפיה או: ביוגרפיה בתחפושת רומן
249	ניצה בן-דב	אניטה שפירא, ברנר – סיפור חיים
256	אמיר גולדשטיין	החטא הקדמון כלפי הפריפריה צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין (עורכים), עיירות הפיתוח
261	שי רודין	הסקנדל – והרומן שנשכח מאחור רונית מטלון, קול צעדינו תגובה: הנחות מוטעות ומסקנות שגויות
271	יוסף אורן	(על אלימות ספרותית נגד נשים)
273	אברהם (פצ'י) שפירא	עומק השורשים וגובה הצמרות אורה ערמוני, חבר ואיש סוד – שיחות עם סיני
278	אריה ברנע	בתוך מחזור הדם הלאומי דינה פורת, שואה ממרחק תבוא: אישים ביישוב הארץ-ישראלי ויחסם לנאציזם ולשואה 1933-1948
283	גדעון ביגר	ספר מגמתי במסווה מדעי יגאל קיפניס, ההר שהיה כמפלצת – הגולן בין סוריה לישראל

כיוונים חדשים

ישראל – מדינת הלאום היהודי ושכנתה – מדינת הלאום הפלשתיני

זו המשמעות היחידה של "שתי מדינות לשני עמים"
לאום ולאומיות אינם תגים של ימין או שמאל

אלי אייל

"לאומיות יסודה בהכרה שהלאום הוא שותפות-כל-השותפיות. המסגרת המקיפה את כל פעילות האדם והחברה; מסגרת שהיא יותר ממשית מאשר, למשל, אמונה דתית או השתייכות מעמדית. רוחו של הלאום מעצבת את כל התכנים והגילויים של המהות האנושית. מכאן המסקנה, שלא תיתכן התבטאות חופשית ומלאה של השותפות הזאת - ושל החברים בתוכה - בלי עצמאות מדינית, וכן שיש משום ערך מוחלט למימוש האני הלאומי על ידי טיפוח דפוסי חיים ויצירה, המיוחדים רק לעם הזה, ולהפגנת חיוניותן של הסגולות הלאומיות בתחרות עם אומות אחרות"
(יעקב טלמון, אחדות וייחוד, מסות בהגות היסטורית)

מספרים על מנהיג גרמני סוציאלי-דמוקרטי ממוצא יהודי, שהיה אורחה של קבוצה פביאנים בלונדון זמן קצר אחרי עלות היטלר לשלטון. כאשר הביע המארח צער על גורל "היהודים הגרמנים שלך", תיקן ד"ר פלוני את מארחו באומרו כי אין הוא יהודי. "אני מצטער", מילמל האנגלי הנבון, "אך היה לי רושם שאתה יהודי."
"ובכן", ענה ד"ר פלוני, "אם אתה נוקט את אמת המידה הגזעית אני יהודי,

משום ששני הוריי היו יהודים. אך יודע אתה, כבר ב־1932, שלחתי מכתב התפטרות לקהילה היהודית בברלין. "עתה אני מבין, ענה הגוי, שלא היה חריף יתר על המידה – ואולי, לדעת יעקב טלמון (מקור הסיפור), דווקא שנון מאוד, "כוונתך, כנראה, לומר שהיהדות היא מועדון."



נראה שהיהדות והיהודיות אינן סתם מועדון שאפשר להתפטר ממנו ולהפסיק לשלם מס חבר. ייתכן שלא לה התכוון יצחק דויטשר, בהגדרה של "יהודים לא יהודיים" (non jewish jews).

גם להם שייכת מדינת ישראל, לאותם יהודים המתאמצים לנתק קשר עם היהדות, יהודים מנוכרים. כאשר נשאל פעם א.ב. יהושע מהי הגדרתו למושג ציונות וציוני, נתן הגדרה פורמלית: "ציוני הוא אדם המכיר בעיקרון שמדינת ישראל אינה שייכת רק לאזרחיה אלא גם לעם היהודי כולו. והחשוב בהגדרה זו, הוסיף א.ב. יהושע, "היא הנקודה בסופה. זה הכל... העיקרון הציוני, שהוא באמת יחיד במינו בעקרונות מדיניים, מעמיד את מדינת ישראל כמי שמוותרת על חלק מריבונותה לטובת אנשים שנמצאים מחוץ לה. צרפת שייכת רק לצרפתים, אנגליה שייכת רק לאנגלים. מדינת ישראל שייכת, כמובן, בראש ובראשונה לישראלים, אבל לא רק להם."

חוקרים שונים מדגישים עד כמה טעה הרצל בתחזיתו שהעולים יעלו והנותרים יתבוללו בגויים. החברה הישראלית – חרף קולות "כנעניים" – ניצבת היום כחלק אינטגרלי של העם היהודי. איך כתב יעקב כץ: "בעימות החזון עם המציאות שנוצרה לא כל היתרון הוא לצד החזון. שכן החזון כָּלָל ויתור ביודעים על חלק ניכר של העם, ואילו במציאות מתלכדת האומה כולה סביב למדינה היהודית על תוכנה, תכונותיה וייחוד הגורל הכרוך בה."

כץ מסביר ש"ניתן לטעון ולקטרג שהציונות לא עשתה אלא חצי מלאכה. יש התובעים עתה לחזור ולחדש את החזון המקורי ולהשלים את המלאכה. בעלי תביעה זו אינם יודעים כי החזון אין לו אלא תקופת חיים אחת, ומשזו נסתיימה ההרהורים עליה הם בגדר רומנטיקה בעלמא. אם יבוא חזון חדש נלך לאורו, אך כרגע נמצאים אנו בשלהי תקופת החזון הישן, שאם כי חדל לפעול במלוא תוקפו, הערכים שנוצרו על ידו מופקדים בידינו ומסוגלים אנו לשומרם ולפתחם."



במתכוון ביקשתי לפתוח כך את הדברים בזכות התביעה מן הפלשתינים להכיר במדינת ישראל כבמדינת הלאום היהודי כתנאי ראשוני להסדר מדיני. המושגים "לאום" ו"לאומיות" סובלים מתגיות. כלומר, שלאומיות כרוכה בהשקפה שמרנית-משהו, נוטה לימין, לעתים נושקת ללאומנות. באחרונה שמענו על יוזמה שתבטא עמדות של מה שקרוי "השמאל הלאומי", שגם תהייה ערבות לאוזני "הימין הרך". מכל מקום, המושגים "לאומי", "לאומיות" ו"לאום" מתנתקים מן המושג "לאומנות". בסך הכל אפשר להיווכח שצדק ישעיה ברלין, שהזכיר לנו שאין לדרוש מחזון שיהיה מדויק כמשוואה. בשנת 1919, ישב גרשם שלום בברן וכתב רשימה מבריקה, שפורסמה רק ב-1986, בכרך **עוד דבר** (שבא לאחר הופעת שני הכרכים **דברים בגו** על ידי אברהם [פצ'י] שפירא). הוא קרא לה "לו אך ניתן היה לספר איך נעשינו ציונים". לקראת סיום הרשימה המתארת את שלבי ה"התגלות", כותב גרשם שלום: "ציונות היא הקפת אותה נקודת משבר אשר בה התנוצצה הלאומיות בחיננו."

דומה שקביעה זו בעניין הלאומיות מבטאת קונצנזוס רחב, חרף קולות בודדים משמאל שהסתייגו מתביעה זו – אולי יותר מבחינה טקטית, לאו דווקא מבחינה אידאולוגית.



פרופ' שמעון שמיר, ביקש להדגיש שאיננו זקוקים להכרה פלשתינית כזו במאמר "לא מפהים אנו חיים" (הארץ, 17.8.09), שכן "אין זה ענייננו אם מצרים מגדירה עצמה כאסלאמית, כערבית, כאפריקאית, כפרעונית – אנו מכירים בישות הפוליטית המצרית." חלק עליו פרופ' שלמה אבינרי, בקובעו שעמדת הפלשתינים בענין זה כן חשובה והמשל של שמעון שמיר אינו דומה לנמשל" (הארץ, 20.8.09).

כותב שלמה אבינרי:

ישראל מעולם לא עירערה על קיומה של הישות הפוליטית המצרית. הפלשתינים, לעומת זאת, בדחייתם את החלטת החלוקה של האו"ם סירבו להכיר במדינה היהודית ויצאו למלחמה נגדה, זה הרי שורש הסכסוך: שכן הנרטיב הפלשתיני מבוסס על שלילת קיומה של מדינה לאום יהודית בחלק

כלשהו של השטח שהם מכנים פלשתיין.

אם יצאתם למלחמה נגד המדינה היהודית, האם עשיית שלום אתה אינה מחייבת את קבלתה? אין פירוש הדבר לבקש מהפלשתינים לקבל את הנרטיב הציוני: אבל כן, עליהם לשנות את הנרטיב שלהם, השולל את קיומה של מדינה יהודית.

זה בדיוק מה שעשתה ישראל בקמפ־דייויד ובאוסלו: במסמכים בינלאומיים מחייבים היא הכירה ב"זכות הלגיטימית של העם הערבי הפלשתיני" – מנחם בגין היה הראשון שעשה זאת. להרבה ציונים, ולא רק מבית מדרשה של "חרות", זה היה קשה. בניגוד למה שאומרים בחוגי הימין הקיצוני, אין זה ויתור על הנרטיב הציוני, אבל זו נכונות לקבל לגיטימיות של הנרטיב המתחרה ולחפש פשרה. אין אנו מבקשים מהפלשתינים אלא את מה שעשינו אנחנו.



כאשר בתי המלוכה הישנים של בנות הברית (בריטניה, רוסיה, פרוסיה ואוסטריה) סירבו להכיר ברפובליקה הצרפתית, הכריז נפוליאון בונפרטה: "צרפת היא כמו שמש. אין היא צריכה להכרת שום איש. היא קיימת באורה המסנוור."

אורה של ישראל טרם סנוור את הפלשתינים וזכויות היהודים על ארץ־ישראל אינן נראות כדבר מובן מאליה. ההיסטוריון יעקב טלמון, כתב מזמן כי ישראל הזעירה צריכה להכרה יותר מכל מדינה אחרת בעולם, שבו מוכח קיומה של מדינה – לגבי החוק הבינלאומי – אך ורק על ידי העובדה שהיא מוכרת על ידי מדינות אחרות.

עובדה היא שבלי הכרה זו אין נורמליזציה עם מדינות ערב. גם גולדה מאיר, ראש ממשלה שמרנית ונצית, אמרה שבלי הכרה כזאת לא יהיה קיום למדינת ישראל.

"מה אנו מבקשים?" שאל טלמון, והשיב: "שהערבים יכירו בנו, ישלימו עם קיומנו, יראו בנו נתון טבע במרחב הזה; שיבינו ויודו כי אנו מתנחלים כאן בזכות ולא בחסד, וכי לא באנו להיות להם לצור־מכשול אלא לדור כשכנים אוהבי שלום, שאפשר ושצריך לחיות אתם יחד."



התביעה להכרה בישראל כמדינת הלאום היהודי אמורה להיות תנאי הכרחי לכל הסדר שהוא ולכל נורמליזציה שהיא. עצם העובדה שהפלשתינים (והערבים) דוחים אותה מעידה שהיא אכן דרושה. ויתור על הכרה זו משמעו שאנו מסכימים שישראל היא מדינת אזרחיה. כפי שלא צריך להיות בעל השקפות ימניות כדי להבין שהתביעה הישראלית להכרה זו אינה פוגעת "בגאווה הלאומית", כך גם לא צריך להיות בעל השקפות שמאלניות כדי להבין כי ויתור על כך נותן פתחון פה לדוגלים ב"מדינת כל אזרחיה" (ישנם חלקים בשמאל הרדיקלי שמעידים על עצמם, בצדק, כבעלי השקפה ציונית, שאינם רואים סתירה בין נוסחת "המדינה היהודית" ו"מדינת כל אזרחיה". גם וגם).

ראוי היה להפקיע את המושגים "לאום" ו"לאומי" מן המשמעות הפוליטית החדשה ששחקה מילים אלה. לרוב, לאומיות היא אידאולוגיה הומניסטית וההשתייכות הלאומית מבטאת בבסיסה לא ניכור או תוקפנות כלפי עמים אחרים, כי אם גורם מאחד בין חברי קבוצה המחויבים איש לטובתו של זה. לפיכך, צורת התארגנות זו (לאומית) נתפסת על ידי רבים כמשרתת בצורה הטובה ביותר את טובת האדם. פרשנויות שונות הטו את רעיון הלאומיות ממרקם חיים וזהות משותפים המלכדים אנשים והופכים אותם לעם. פרשנות זו אופיינית לזרמי ימין קיצוניים המעוניינים להמיר את הסולידריות הפנים-לאומית בתוקפנות כלפי עם אחר. נהוג לכנות פרשנות זו של הרעיון הלאומי בשם "לאומנות".



המדינה, טען יעקב טלמון, מהווה מעשה הכרעה לטובת ייחודו של העם היהודי. אבל אנו חסרי מנוחה. אנו מוטרדים על ידי הכמיהה לוודאות אוניברסלית; וכשאנו דבקים בתכנים אוניברסליים אנו מוטרדים על ידי התהייה בדבר זהותנו האמיתית. חוסר מנוחה זה מוביל את שני הרעיונות לניסיון של כפיית דפוסים זהים על הכל. יסודו של הייחוד היהודי, אומר טלמון, במתח המתמיד שבין אותה שאיפה יודעת כניעה לשמור על זהותנו חרף כל הכוחות המבקשים לטשטש או אף להעבירנו מן העולם, לבין אותה זיקה עמוקה לתכנים וערכים אוניברסליים, שהעם היהודי הנו אחד מאבותיהם, שבהם תלוי עצם קיומו בתפוצות (ואף בישראל), והם תנאי ואמצעי להתבטאותו של הגאון היהודי. טלמון רואה בדיכוטומיה זו את ייחודה של היהדות. לכן, המדינה היא גם ביטוי להחלטה לסגל לעצמנו דפוס קיום ולהפוך מקהילה דתית-שבטית לחברה מדינית מודרנית, פתוחה, בדומה לשאר החברות

הלאומיות בעולם. את ספרו **אחדות וייחוד** פותח טלמון באמירה שלאום הוא יציר גאוגרפיה והיסטוריה. לאומיות היא עניין שבתודעה. במערב הוקמה המדינה והייתה תנאי ללאומיות; במזרח יצרה התודעה הלאומית מדינות.



מעבר לאינטרס הבסיסי של ישראל מול הפלשתינים – והכרה בישראל כמדינת הלאום היהודי היא, בה שאלה, בבחינת "ייהרג ובל יעבור" – פועם, כנראה, גם הדחף הישראלי לקבל אישור מאחרים למה שאנו מדמים ורואים את עצמנו. עד כמה אנו מעסיקים את עצמנו בהתחבטות מי אנחנו? מה אנחנו? מה זה ישראלי? מיהו יהודי? מהי משמעות היותנו יהודים בישראל? אמנם, היו שהגדירו זאת תודעה עצמית נבוכה שהיא אופיינית לכל חברה חדשה או "מלאכותית". עמוס אילון כותב בספרו **הישראלים**, כי הדוגמה הטובה ביותר היא ארצות-הברית, בה נמשך הפולמוס הנוקב מזה שלוש מאות שנה, "אך ספק אם אפילו באמריקה הובעה אי פעם הדעה שבתוצאות הפולמוס תלוי עצם הקיום הפיזי של חברה לאומית שלמה".

המדינה העצמאית נתנה לתרבות הלאומית הזדמנות להתפתח. ההיסטוריון-סוציולוג יעקב כץ, מזכיר כי הפילוסוף ארתור שופנהאואר, "לא ידד גדול של היהודים", אמר: "מולדתו של היהודי הם שאר היהודים". למולדת זו, כותב יעקב כץ, היה רק קיום סמלי – הזדהות עם גורל הנדכאים והושטת עזרה לנרדפים לעת מצוא. במפגש הרב-צדדי של עדות מרובות במדינת ישראל צצו, אמנם, מתחים וניגודים, אבל שיתוף הפעולה ביצירת התרבות הלאומית המתהווה סייע לא במעט להתגבר עליהם. אין אומה בהיסטוריה, פסק טלמון, אשר לא הייתה לה תפוצה. הגורל הטראגי המיוחד של עם ישראל נקבע לא על ידי עובדת היותו מפוזר, אלא משום היעדר מרכז, מוקד, בית, בסיס. רצוי להזכיר שתמיד היו חלקים בעם היהודי שהעדיפו לחיות בתפוצות. מגלות בבל חזר מיעוט קטן בלבד. טלמון טוען כי איחרנו לפתוח במסע השחרור בחמישים שנה לפחות, והיו אלה חמישים שנה גורליות. ב"אביב העמים" של 1848, לא היה שבט באירופה שלא התעורר לדרוש לעצמו חירות או לפחות אוטונומיה מדינית, פרט ליהודים אשר רבים מהם קיבלו בהתלהבות את שנת המהפכות כניצחון אחוות העמים, כהזדמנות מיוחדת להשתלב סוף-סוף בעמים וכהשחררות מן המעמסה של בידוד ונידוי.

אם ישנם כאלה המגדירים את מדינת ישראל כשיקומה של המדינה היהודית בתקופה העתיקה, הרי הגדרה זו מעגנת את שורשיה בעומק היסטורי, שכן זיקתה של ישראל ליהדות העולם מבטיחה לה פריפריה גאוגרפית רחבה. היא גם הצילה אותה מלהיות מדינה בלקנית זעירה, כפי שניבאו בשעתם שוללי זכות קיומה.



אפשר היה לשער כי ההיסטוריונים החדשים יצאו נגד תקפותו של רעיון הלאומיות בעידן הפוסט-מודרני. גם לגבי הלאומיות נמצאו אליטות נאורות במערב המטיפות לרעיון "העולם הפוסט-לאומי". פרופ' מעוז עזריהו מאוניברסיטת חיפה התייחס לעניין זה במאמרו "המדינה נגד הלאום: הערות על הפוסט-לאומיות". חוקרים אלה מדגישים את אופייה המלאכותי של מדינת הלאום, שהמושג לאום הוא "מסורת מומצאת", או "קהילה מדומינת". הפוסט-לאומיות, כותב עזריהו, מציגה את הלאומיות ואת מדינת הלאום כמכשול בדרך הקדמה ההיסטורית של האנושות. חוקרים אלה מבקשים לחסל את מדינת הלאום, "או לפחות להפחית מכוחה כעיקרון מייסד של ריבונות וכאלמנט מכונן של הסדר המדיני העולמי. הפוסט-לאומיות מדברת בשפת זכויות האדם והאזרח, בשם המאבק בעריצות ובדיכוי, בשם עולם טוב יותר שיש להקימו על חורבות הסדר הלאומי הישן". אלא שטענתו המרכזית של עזריהו היא ש"הלאומיות בכלל ומדינת הלאום בפרט הן תנאי הכרחי לקיומה של הדמוקרטיה הליברלית שהתגבשה במאה ה-20; הדגש הוא על תנאי הכרחי... השם הרע שיצא ללאומיות במאה ה-20 אסור שיסתיר אמת בסיסית שנשכחה: מדינת הלאום היא הביטוי הפוליטי של זכות ההגדרה העצמית ושל שלטון העם, ומתוקף כך היא גם הזירה המדינית שבה עקרון ריבונות העם משקף לא רק הסדרים פורמליים-משפטיים בין יחידים, אלא מתממש כשוויון המוגדר במונחים סמליים של שייכות לקהילה ההיסטורית". גם ההיסטוריון יהושע אריאלי נתן ביטוי לתפיסה שהלאום הוא היסוד והמסגרת של חיי האדם וקיומו, "והוא הקובע את כל חוויותיו של האדם, מוליד ויוצר את לשונו, גישתו, אמונותיו, תרבותו ומוסדותיו, ואלה הופכים את היחיד לחלק מה-'Volk'".

האם עבר זמנן של מדינות הלאום? ההיסטוריונית פרופ' חדוה בן ישראל, מדגישה, באותו קובץ מאמרים, שהשיח בעניין הלאומיות היה קשור תמיד בשיפוט ערכי ומוסרי:

במאה ה־19, הוכרה הלאומיות כתנועה פרוגרסיבית המקדמת שחרור עמים, שחרור חברתי, ומתן ביטוי לתרבויות נרדפות. מי שהתנגדו ללאומיות היו משטרים ריאקציוניים שהלאומיות איימה על גבולותיהם. במחצית השנייה של המאה ה־19 התהפכו היוצרות, והמשטרים השמרניים למדו לגייס את הלאומיות לאינטרסים שלהם, בעוד ההתנגדות ללאומיות באה מהסוציאליסטים וגם ממקצת מהליברלים. בכל זאת, הלאומיות נחשבה בתום מלחמת העולם הראשונה לאחד העקרונות החיוביים שהעולם החדש יבנה עליהם. לאחר מכן, בתקופה שבין המלחמות, הייתה אכזבה מהלאומיות, שנהפכה במקומות שונים ללאומנות ולשוביניזם. מלחמת העולם השנייה השחירה כליל את פני הלאומיות, עקב זוועות המלחמה שרבים ראו בהן פרי של הלאומיות הקיצונית. זה היה זיהוי שגוי, לדעתי. התורות הטוטליטריות היו רבות היקף וניסו להפוך על פניה את כל תרבות המערב, על ערכיה המוסריים והחברתיים. הן השתמשו בלאומיות רק כדי לגייס את ההמונים, אולם לא זו הייתה עיקר תורתם. מאז מלחמת העולם, אף על פי שבשם הלאומיות התנהל גם תהליך שחרורם של עמים קולוניאליים מדיכוי – תהליך שהקולות הנאורים בירכו עליו – רבו גם הקולות שטענו שהלאומיות עבר זמנה. הם טענו כי היא הומצאה על ידי שכבות אינטרסנטיות כדי לדכא, לגרש, להשמיד ולנצל את מי שאינו רצוי. קולות אלה חוזקו על ידי מרקסיסטים משוכנעים דוגמת אריק הובסבאום, שתיאר את הלאומיות כהמצאה חדשנית שטנית ואינטרסנטית, ההולכת ונעלמת מן העולם. בעיקר יצא קצפו על הציונות.



ובכן, מה מקור העוינות החדשה כלפי ישראל?
כך כותבת בן ישראל, היודעת היטב שההיסטוריה ניתנת למניפולציה
מתמדת:

הקשר הוא בכך שהעוינות אינה מתמצה במישור הפוליטי ואינה מוסברת בצורה רציונלית אלא היא גם תוצר של הנחות ומשפטים קדומים, והבנה שגויה של מקום הלאומיות כיום. אחת הדעות החוזרות היא שרוב המדינות בעולם הנאור ויתרו על שני רכיבי הלאומיות, על הסוברניות ועל ביטוי תרבות הרוב במדינה, ומדינת ישראל בולטת בהיצמדות הקנאית שלה הן

לריבונותה הן לשליטת תרבותה הייחודית במדינה. האמת ניתנת להיאמר, כי אף מדינה לא ויתרה על עיצוב התרבות הרשמית שלה. אשר לריבונות, נכון שיש היום התערבות רבה יותר של הקהילה הבינלאומית בענייני פנים, אולם ויתור ממשי על ריבונות בעניינים כלכליים וצבאיים יש רק באירופה במסגרת האיחוד האירופי, מרצונם החופשי של המשתתפים בו ולתועלתם.

מסקנותיי הן אלה: לא אחת אנו עדים לתופעה היסטורית, שמתוך צירוף בלתי מכוון של גורמים שונים שסיבותיהם שונות נובעות תוצאות בלתי צפויות. בעניינה של מדינת ישראל קיימים הגורמים הבאים: א. הלאומיות, מאז מלחמת העולם השנייה, נתפסת כגילויי נפשע של הנאצים ושל הפשיזם; ב. במרחבי העולם הקולוניאלי לשעבר נשמעים קולות נגד הלאומיות מאחר שמזהים אותה עם הקולוניאליזם שממנו סבלו; ג. מחקרים אקדמיים מדגישים, כיום, יותר את הקשר שבין עם ישראל ללאומיות; ד. גורמים אינטרסנטיים מציגים את ישראל המודרנית כדגם של פרטיקולריזם לאומי, שוביניזם ומיליטריזם, בשעה ששאר העולם מתנער מלאומיות.

כל העובדות האלה יחד, מן התחום הפוליטי, האקדמי, המרקסיסטי והפופוליסטי, חוברות יחד למין תאוריה חדשה של אנטישמיות המבוססת על שנאת הלאומיות. אלה שנתפסים לזה יוצרים אידאליזציה של העולם – כאילו באמת השתחרר מהלאומיות, וכל האנשים חופשיים לבחור את מקומם ואת זהותם ורק הישראלים מתבצרים מאחורי חומה ובריה.



אולי מיותר לומר – ובכל זאת ראוי להדגיש – כי בצד ההכרה בישראל כמדינת הלאום היהודי, קיימת ההכרה במדינה הפלשתינית כמדינת הלאום הפלשתיני. האלטרנטיבה היחידה למדינת הלאום היהודי בצד מדינת הלאום הפלשתיני, היא מדינה דו־לאומית. הרי מתנגדי מדינת הלאום יודעים שקץ מדינת הלאום הקלאסית מבשר, מצד אחד, גם את עידן ריבוי המדינות הקטנות והחלשות, ומצד אחר, את לידתו של סדר אימפריאלי גלובלי. זהו, כמאמר עזריהו, סופה של הדמוקרטיה בצורתה המוכרת והמוערכת. עוד לא הייתה מדינה שוויתרה על כך שההיסטוריה שלה, תרבותה, שפתה וסמליה יציינו אותה. זו משמעות התביעה להכרה פלשתינית במדינת ישראל כמדינת הלאום היהודי.

איך אמר ארנסט רנאן (1823–1892), אחד הפרשנים החשובים של הלאומיות: "לאום זה משאל-עם מתמיד ויומיומי." על כמה מקביעותיו של רנאן על התרבות הפילוסופית של העמים השמיים נמצאו חולקים רבים, אם כי חיבורו "מהי אומה" משמש אבן יסוד בחקר הלאומיות. מה זה משאל עם יומיומי? "שהאומה מתבססת על ההסכמה ועל הרצון של בני האדם לחיות יחד בהתאם למורשת משותפת שמוסכמת על הכלל." ואולי ראוי להוסיף ציטוט נוסף מכתביו: "אומה אחרת אינה יכולה לשלוט במדינה נגד רצון תושבי אותה מדינה."

מקורות:

1. יעקב טלמון, **אחדות וייחוד, מסות בהגות היסטורית**, הוצאת שוקן, תשכ"א.
2. יעקב טלמון, **בעידן האלימות, ספרית אפקים**, עם עובד.
3. יעקב כץ, **לאומיות יהודית, מסות ומחקרים**, הספריה הציונית, תשל"ט.
4. יעקב כץ, **עת לחקור ועת להתבונן, מסה היסטורית על דרכו של בית ישראל מאז צאתו מארצו ועד שובו אליה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשנ"ט.
5. יהושע אריאלי, **היסטוריה ופוליטיקה**, ספרית אפקים, עם עובד, 1992.
6. מעוז עזריהו, "המדינה נגד הלאום: הערות על הפוסט לאומיות", **לאום מלאום, עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות**, עורכים: אליעזר שביד ונפתלי רוטנברג, מכון ון ליר בירושלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2008.
7. **שם**, חדוה בן ישראל, "היהודים והלאומיות".
8. עמוס אילון, **הישראלים, מייסדים ובנים**, הוצאת שוקן, תשל"ב.



גלעד שליט: מודלים לשחרור חטופים

אילוצים במשטר דמוקרטי;
לקראת מקרה החטיפה הבא

צורך דחוף בגיבוש קואליציה של העולם החופשי
– להגדרה חדשה של חוקי המלחמה בטרור

אברהם (רמי) פרידמן

בשיעור האחרון בקורס "ניהול מו"מ" בלימודי שנה א' לתואר מוסמך במנהל עסקים, ביקשו התלמידים שאציג בפניהם להם ניתוח של מו"מ בפועל, בעזרת אחד מהמודלים הרבים שלמדנו בקורס. הרקע לבקשה היו ההפגנות למען שחרורו של גלעד שליט, באותם ימים, נושא שפילג את הציבור הישראלי.

פרופ' אברהם (רמי) פרידמן הוא דיקן בית הספר סרנת לניהול של המרכז ללימודים אקדמיים באור"י יהודה; פרופסור (אמריטוס) בבית הספר למנהל עסקים באוניברסיטה העברית בירושלים; יו"ר הוועדה הציבורית המייעצת למבקר המדינה; היה בעבר נציב שירות המדינה והממונה על השכר.

מחד, הפגינו אלה שהדגישו את חשיבות שחרורו של שבוינו בכל מחיר – אפילו במחיר שחרור מחבלים ש"דם רב על ידיהם" – בטענה שאין מצווה חשובה כמצוות פדיון שבויים. מאידך, הפגינו קבוצות של הורים, קרובים וידידים של קורבנות הטרור נגד שחרור המחבלים, בעיקר אלה שדם יקיריהם על ידיהם. מקבלי החלטות נעו וזעו על מושבם והודיעו שיעשו כל שביכולתם לשחרור גלעד שליט, אבל יש קווים שלא חוצים ויש מחירים שלא משלמים.

נעניתי לאתגר. חזרתי והצגתי את עיקריו של מודל פשוט שנלמד בתחילת הקורס, והדבר התאים למסגרת החזרה על החומר שנלמד לקראת הבחינה. הצגתי את המידע על ניהול המו"מ לשחרור גלעד שליט כפי שהיה בידי באותה עת. לא היה לי כל מידע מעבר למה שפורסם בתקשורת הציבורית. כשהסתיים המפגש ואתו הניתוח של המו"מ, שאלוני הסטודנטים מדוע אני מפרסם את הדיון בשאלה זו, מפני שחשוב שהציבור ייחשף לניתוח המצביע על הבעיות, למשמעות הפתרונות השונים, וכן לכך שקיימת מסגרת מחשבתית שבאמצעותה אפשר לנתח את הבעיה.

התחבטתי, כתבתי ומחקתי. באחרונה, נתקלתי בספרו של רונן ברגמן **מדינת ישראל תעשה הכל – הקרב החשאי על השבויים והנעדרים** (ברגמן, 2009), ובו פרק המוקדש לניסיונות לשחרור גלעד שליט – החלטתי שהגיע הזמן.

הגדרת המושג משא ומתן

משא ומתן הוא תהליך תקשורתי משותף לשני צדדים או יותר, ומטרתו קבלת החלטות על חלוקת משאבים או נכסים נדירים ביניהם. אנו משתמשים במשא ומתן כאשר איננו יכולים לפתור בעיות בעצמנו ואנחנו זקוקים לצד השני, אויב כידיד, כדי לפתור. כלומר, כאשר קיימת תלות בין המשתתפים במשא ומתן.

המסרים שהצדדים למו"מ מעבירים ביניהם, עוסקים בנושאים הבאים:

- תביעות ודרישות הצדדים האחד ממשנהו;
- העדפות הצדדים בין תביעותיהם ותביעות הצד השני (בלשון כלכלית – פונקציות התועלת של הצדדים);
- תפיסת כל אחד מהצדדים את כוחו היחסי.

הצדדים השותפים לתהליך המו"מ עשויים לשנות את תביעותיהם ואת תפיסתם את כוחם היחסי. תפיסת הכוח היחסי היא המרכיב הדינמי המביא צד כלשהו במשא ומתן לשנות את עמדותיו ותפיסותיו הראשונות.

טיפוסי משא ומתן

קיימים טיפוסים שונים של משאים ומתנים, ובהם:

א. מו"מ חד-מעגלי, לעומת מו"מ רב-מעגלי:
במו"מ חד-מעגלי כל צד למו"מ מורכב מקבוצת בעלי עניין משותף ואינטרס דומה, המייצגים את עצמם או שהם מיוצגים על ידי נציגים. במו"מ רב-מעגלי, כל צד למו"מ מורכב ממספר קבוצות של בעלי עניין, כאשר לכל קבוצה, בצד אינטרס משותף עם השאר, יש גם אינטרס ספציפי – שיכול להיות שונה ומנוגד לזה של קבוצה אחרת באותו הצד למו"מ.

ב. מו"מ חד-פעמי לעומת מו"מ מתמשך:

ההבחנה היא בין מו"מ חד-פעמי שהצדדים לו אינם רואים נסיבות בהן יתקיים מו"מ דומה בעתיד, לבין מו"מ מתמשך שהוא פרק במערכת של משאים ומתנים בין הצדדים. במו"מ החד-פעמי קיימת סופיות האירוע, ויש תוצאה ברורה וסיום היחסים בין הצדדים. מו"מ מתמשך נתפס כחלק מתוך תהליך מתמשך של יחסים בין הצדדים. בטיפוס זה של מו"מ ניתן "לתקן שגיאות" בעתיד, ותוצאות המו"מ הספציפי אינן התוצאה הסופית. קיים טיפוס ביניים בו המו"מ הספציפי מסתיים ולא יחזור, אך היחסים בין הצדדים נמשכים. לכן, במו"מ מתמשך התנהלות המו"מ הנוכחי ותוצאותיו עשויות לקבוע בעתיד את דרך ניהולו ותוצאותיו של מו"מ נוסף בין הצדדים.

ג. מו"מ דו-צדדי, לעומת מו"מ רב-צדדי:

במשא ומתן דו-צדדי קיימת בהירות מי הם הצדדים למו"מ, ובלשון ההמון: "מי נגד מי". במו"מ רב-צדדי לא ברור מי הם הצדדים, לא ברור "מי נגד מי". לעתים, יש בצד אחד שותפים התומכים בעמדות הצד שמנגד. חוסר הבהירות בהגדרות הצדדים מביא, לעתים, לנקיטת עמדות נוקשות על ידי צד מהצדדים, ולעתים לתפיסה מבולבלת לגבי השאלה מהי עמדתו של צד כלשהו למו"מ.

ד. מו"מ מובנה לעומת מו"מ חופשי:

כאן אנו עוסקים בכללי המשחק של המו"מ. מו"מ מובנה הוא תהליך שיש לו כללים קבועים, ברורים ומתווה ברור לגבי כללי המשחק. כללים אלה יכולים להיקבע על ידי:

- שני הצדדים – ולעתים על ידי אחד מהם;
 - גורם חיצוני – צד ג'. למשל, שופט או מתווך;
 - נורמות חברתיות, אמנות והסכמים כלליים.
- למו"מ מובנה יכול להיות תנאי-קדם ויכול שלא להיות. משא ומתן חופשי אין לו כללי משחק קבועים וברורים מראש. ייתכן והצדדים יקבעו את כללי המשחק בשלבים המוקדמים של המו"מ, ולעתים ייתכן שהם לא יגדירו פורמלית את כללי המשחק.

ה. מו"מ ישיר בין הצדדים לעומת מו"מ על ידי נציגים: מו"מ ישיר מתנהל בין הצדדים עצמם, לכן, יש להם סמכות לנהל את המו"מ, להחליט בעניינים הנוגעים לניהול המו"מ ולסיומו בהסכם. מו"מ על ידי נציגים הוא עקיף, ומתנהל על ידי מי שאינו חלק מהסכסוך. במקרים רבים סמכות הנציגים להחליט היא מוגבלת.

יש מספר טיפוסים של נציגים:

- כאלה שניתן להם ייפוי כוח מלא הנושא בצדו את מלוא הסמכות לנהל המו"מ, לסכם ולהסכים;
 - כאלה שסמכותם מוגדרת ומוגבלת. כלומר, יש להם טווח של נושאים בהם הם יכולים להחליט, אך בנושאים אחרים הם חייבים לחזור לשולחיהם, לקבל את הסכמתם ואישורם להסכמות המתגבשות;
 - כאלה שאין להם סמכות לסכם את תנאי ההסכם, אלא אך ורק לברר את עמדות הצד השני ולהציג בפניו את עמדות הצד שהם מייצגים. בכל מקרה שדרושה החלטה הם חוזרים לשולחיהם כדי לקבל את הסכמתם והסמכתם. במשאים ומתנים בעלי אופי מדיני, נציגים של משטרים טוטליטריים אפשר שיקבלו סמכות מלאה לנהל מו"מ ולסכמו. לעומתם, נציגיו של משטר דמוקרטי נדרשים, בדרך כלל, להביא את תיוטת ההסכם לאישור או אשרור הגופים השלטוניים הדמוקרטיים.
- לא ארחיב פה בדיון על סמכותם של מעורבים מצד ג' – מגשרים, מתווכים ובוררים.

סגנונות (אסטרטגיות) של מו"מ

אפיון הסגנונות שיובא כאן, מקורו במחקרים אשר נערכו בעיקר בשנות ה-80 של המאה הקודמת, באוניברסיטאות שונות בארצות-הברית. הדיון המובא

כאן מבוסס על הצגת הדברים בספרות המקצועית (Thompson 2005; Johnson 1993). האבחנה היא בין שני סגנונות של התנהגות וטיפוסי אישיות של מנהלי המו"מ, ובין שני סגנונות שמנסים לנטרל את השפעת אישיותם של מנהלי המו"מ על ניהולו ותוצאותיו.

סגנון רך

סגנון זה מדגיש את חשיבות התהליך. ה ב ס י ס ה א י ד א ו ל ו ג י של סגנון זה הוא:

- אם צד א' יהיה פשרן, צד ב' יחקה אותו ואף הוא יהיה פשרן;
- מרכיב ההדדיות: אווירה טובה, פשרנות ואמון הדדי ייצרו יחסים טובים בין הצדדים למו"מ. תהליך המו"מ יהיה נוח ונעים ויוביל להסכם טוב. כללי המשחק שיווצרו יגבירו את נכונות הצדדים "לעבוד ביחד" כדי להשיג מטרה משותפת – פתרון הבעיה והסכסוך. שיתוף הפעולה בין הצדדים יביא למציאת ההסכם האופטימלי;
- הנוקטים בגישה זו מאמינים כי "יצר לב האדם טוב מנעוריו", לכן יש ליצור את הנסיבות שיאפשרו לו לגלות את אופיו הטוב, האמיתי;
- הכל תלוי ב ת ה ל י ך. התהליך הוא המרכיב החשוב ביותר של המו"מ, לכן, על מנהל המו"מ ליצור את הנסיבות האופטימליות לקיומו. זו גישה המאמינה שבעזרת הידברות ורצון טוב אפשר להגיע לפתרונות הטובים ביותר. מנהלי מו"מ הנוקטים בגישה זו מוכנים לשלם מחיר, לעשות מחווה, כדי שהצד השני ימשיך בתהליך ולא יעזבנו;
- הציפייה היא שיחס פייסני מביא את הצד השני לנקוט ביחס דומה, ושיחסים טובים שנבנים במו"מ הנוכחי ימשכו גם במשאים ומתנים הבאים, אם מדובר במו"מ מתמשך.

יתרונות הסגנון הרך:

- יוצר בסיס טוב ליחסים עתידיים;
- יוצר נסיבות למו"מ ללא קונפליקט;
- יוצר אצל הצד השני תחושה שהוא מובן על ידי הצד האחר;
- מחקרים מראים שכאשר מגיעים למבוי סתום ושני הצדדים נוקטים בסגנון הרך, המצב פתיר.

חסרונות הסגנון הרך:

- לעתים, במו"מ על ידי נציגים, השולחים חושבים שמנהל המו"מ מבזבז שלא לצורך משאבים רבים כדי להבטיח את השתתפות הצד השני בתהליך המו"מ;
- לעתים, סגנון זה גורם למנהלי המו"מ לוותר על יותר ממה שנדרש, כדי להבטיח את המשך התהליך וההגעה להסכם.

סגנון קשה

סגנון זה של ניהול מו"מ מדגיש את תוצאותיו, בבחינת "כל מה שיש במו"מ הוא מה שיצא לנו ממנו", והדרך והתהליך אינם חשובים. ה ב ס י ס ה א י ד א ו ל ו ג י של סגנון זה הוא:

- עמדה נוקשה וברורה תוריד את רמת השאיפות של הצד השני;
- הצד השני יכיר בכוחו של הצד הנוקשה ויקשה עליו להתנגד לדרישותיו;
- הצד הנוקט בסגנון זה נתפס כאמין, הוא יוצר רמת ודאות גבוהה. תביעותיו ברורות, כוחו אמין, כללי המשחק המוכתבים על ידו ברורים, לכן, גם אמינות ביצוע ההסכם, גם אם הוא גרוע, גבוהה;
- הצד הנוקט בסגנון זה משדר כי הוא מתעניין אך ורק בתוצאות המו"מ ולא בתהליך;
- כל פשרנות משדרת חולשה, לכן אסור להיסוג מעמדות שהוצגו, אסור להתפשר. הגישה הבסיסית, היא, כאמור, שעמדה קשה ונוקשה תוריד את רמת השאיפות של הצד השני;
- ציפיות הצד השני אינן חשובות. אין צורך לשכנעו אלא צריך להכניעו.

יתרונות הסגנון הקשה:

- בהירות העמדות של מי שנוקט בסגנון זה והידיעה שהוא ייאבק כדי להשיג מטרותיו – משדרות עוצמה וכוח;
- הניצבים מול צד הנוקט בסגנון קשה מקבלים את תכתיביו משום שהם מתקשים לחשוב על חלופות לתביעותיו או לגייס את המשאבים להתנגד להן;
- סגנון זה משדר אמינות ויציבות ויש הנמשכים למי שמשדר תכונות אלה.

חסרונות הסגנון הקשה:

- הנוקטים בגישה זו פוגעים ביחסיהם עם הצד השני;
- קיימת סכנה מוחשית לאובדן האמינות לאורך זמן;

- כדי להיות אמינים הם חייבים לאכוף את כוחם ועמדוניהם על הצדדים האחרים למו"מ;
- לעתים, בשל עקשנותם הם מזניחים פתרונות יעילים יותר מאלה שחשבו עליהם;
- רוב מנהלי המו"מ יעדיפו לנהל מו"מ עם מי שאינם נוקטים בסגנון זה.

סגנון קח ותן

ה ב ס י ס ה א י ד א ו ל ו ג י של סגנון קח ותן הוא:

- הדגשת ההוגנות והצדק החלוקתי וההליכי;
- משא ומתן פירושו תהליך שבו שני הצדדים תורמים ושניהם מקבלים תגמול הוגן וצודק;
- התהליך בנוי מרצף פעילויות שבהן צד אחד נוקט בפעולה, הצד השני מגיב עליה, על פעולה זו מגיב הצד הראשון וחוזר חלילה, עד לסיום המו"מ;
- קיימות אפשרויות למעורבות צד ג' – מגשרים, מתווכים ומפשרים. תפקידם לסייע לצדדים לגבש את "שער החליפין" הריאלי בין התרומה והתמורה שכל צד נותן ומקבל;
- לסיכום, גם ב"סחר מכר" אפשר למצוא פתרון לאי הסכמות, סכסוך וקונפליקט.

תהליך המו"מ בשיטת קח ותן:

התהליך בנוי על הדדיות, על תגובת צד אחד לפעולות הצד השני. לפי גישה זו, צד אחד מחכה ובוחר את התנהגות הצד השני ומשיב לו באותה מטבע. תהליך שכזה מקטין את השפעת אישיות מנהלי המו"מ על התהליך ותוצאותיו. לתהליך "קח ותן" כמה מרכיבים מחוללים, לדוגמה: הסוגיה מי מהצדדים למו"מ יציע את ההצעה הראשונה הפותחת את המו"מ. יש הטוענים כי המציע הראשון זוכה ביתרון כי הוא מכתוב את סדר היום. לעומתם, טוענים אחרים שהמגיב זוכה ביתרון כי הוא מגיב להצעת הצד השני וכך לא יציע יותר ממה שהוא מוכרח להציע.

מנהלי המו"מ הנוקטים בסגנון זה רואים עצמם כמחנכים את הצד השני, בשיטת ה"מקל והגזר". באמצעות תהליך המו"מ הם יוצרים כללי התנהגות שלפיהם הם מבהירים לצד השני, באמצעות תגמולים חיוביים, מהם הצעות ודפוסי התנהגות מועדפים ומהם הצעות ודפוסי התנהגות שליליים שגורמים ל"הענשה", לתגמולים שליליים.

יתרונות סגנון קח ותן:

- למשתתפים במשא ומתן יש תחושה שקיימת נורמה של הדדיות. לצד הראשון יש השפעה על התנהגות הצד השני, ויש מחויבות של צד אחד למו"מ לגמול לצד האחר באותה מטבע שהוא גמל לו;
- כללי המשחק מסייעים לניבוי תגובת הצד השני. שימוש רצוף בסגנון זה על ידי כל הצדדים, יוצר מערכת של "שערי חליפין" פחות או יותר ברורים, ולעתים אף קבועים. השימוש בסגנון זה באופן מתמיד ומתוחכם יוצר יחסים ברורים וחיוביים בין הצדדים, אי הוודאות מצטמצמת;
- היות וסגנון הקח ותן הוא רציונלי ולא אמוציונלי, הוא מאפשר לגבש את צעדי המשא ומתן מראש, תוך הכנת חלופות לתגובות השונות הפתוחות בפני הצד השני. תהליך המו"מ יוצר את קצב ההידברות, ולכן מקטין מאוד את המעורבות הרגשית של הצדדים.

חסרונות סגנון קח ותן:

- לעתים, אחד הצדדים (או כולם) מאבד שליטה על התהליך. זאת, היות והוא הופך לטכני ואוטומטי;
- התהליך דורש הרבה מאוד זמן. הוא ארוך, מתמשך, בזבזני ודורש סבלנות מרובה;
- סגנון זה דורש התאמת אופק ההסכם מבחינת תוצאותיו והמשכו, וזאת, קשה מאוד להשיג במו"מ על נושאים עקרוניים וקשים. לעתים, הצדדים למו"מ נכבשים על ידי התהליך ומוכנים לשלם מחירים לא רציונליים כי הם מאבדים את נקודת הייחוס;
- לסיכום, סגנון זה מדגיש את התהליך ונותן לו להכתיב את קצב המו"מ. הוא דורש מהצדדים להקטין ביותר את מעורבותם האמוציונלית, אך איננו תובע לנטרל את כלל הרגשות מתהליך המו"מ.

סגנון משא ומתן עקרוני

זהו סגנון המתנהל בתהליך המנטרל כליל את השפעת אישיותם של מנהלי המו"מ על תוצאותיו. המשא ומתן מתמקד ביעדים, במטרות ובבעיות של הצדדים, אותם הם מנסים להשיג או לפתור באמצעות ההליך. המסרים המוחלפים בין הצדדים מתמקדים בנתונים, במידע אובייקטיבי, והדיון הוא רציונלי ללא כל אמוציות.

ה ב ס י ס ה א י ד א ו ל ו ג י ש ל המו"מ העקרוני הוא:

- מרכיבים אישיים הכרוכים ברגשות מפריעים לניהולו היעיל של המו"מ. הם מסיטים את הצדדים מפתרון הסכסוך או אי ההסכמה אל הטיפול ביחסים הבין-אישיים וברגשות ההדדיים;
- הבסיס להגעה להסכם ולפתרון נבנה תוך הסתמכות על העובדות;
- הדגש הוא על גישה הוגנת וצודקת. כדי להגיע להסכם שכזה אפשר להיעזר בשירותי צד ג';
- סגנון זה מדרבן את הצדדים להיות יצירתיים ולהגיע להסכם שיש בו יתרון לשניהם (Win Win).

הטכניקה:

- מפרידים את הבעיה שצריכים להסכים עליה מן האנשים המנהלים את המו"מ;
- מתמקדים באינטרסים של הצדדים ולא בעמדותיהם; במטרות הצדדים ולא ביעדים האישיים של מנהלי המו"מ;
- בוחנים ומציגים חלופות בהן יש רווח הדדי לשני הצדדים;
- הדיון מתמקד במידע אובייקטיבי, רצוי כמותי.

יתרונות המו"מ העקרוני:

- מנותק מאישיות מנהלי המו"מ, מבעיותיהם ומרגשותיהם האישיים;
- מרוכזים בפתרון הבעיה, אי ההסכמה, הסכסוך;
- מתרכזים בגילוי מטרות הצדדים, באפשרויות לרווחים משותפים;
- זו גישה אובייקטיבית, רציונלית;
- סגנון זה מאפשר לצד החלש להתמודד עם הצד החזק יותר. השיטה יוצרת שוויון בכוח ובעוצמה של שני הצדדים למו"מ;
- סגנון זה מביא לפתרונות יצירתיים שיקשה להגיע אליהם בסגנונות ניהול אחרים.

חסרונות המו"מ העקרוני:

- זמן רב יוקדש לחיפוש ואיתור הבעיות ה"אמיתיות" הגורמות לסכסוך;
- לעתים, המו"מ מתארך כי הצדדים איטיים בתגובותיהם. זמן רב מושקע בהשגת נתונים ועיבודם וקיים חשש משגיאות;
- כאשר לשני הצדדים יש די כוח והם לא מזהים אינטרסים משותפים, ולכן גם מתקשים לזהות פתרון שיביא רווח לכולם, הם לא יגיעו להסכם. במקרה

- כזה, האישייות של מנהלי המו"מ (האגו) תהיה הגורם המניע העיקרי של הצדדים;
- סגנון זה אינו בונה יחסים אישיים בין מנהלי המו"מ ובין הצדדים, לכן אינו מקדם יחסים עתידיים.

הדינמיקה: כאשר סגנון המו"מ של צד א' פוגש בסגנון של צד ב'

שני הצדדים מגבשים את סגנון המו"מ בו ינקטו, בעת היערכותם לקראת המו"מ. בתחילת תהליך המו"מ הם עומדים על סגנונו של הצד השני, ולעתים קרובות יידרשו להתאים את הסגנון שלהם לזה של הצד השני – היות והסגנון שצד נוקט בו איננו אך ורק תוצר של החלטה אסטרטגית ולעתים טקטית, אלא חייב להתאים לאישייות מנהל המו"מ. ישנם פרטים שאישייותם מתאימה לסגנון הרך ולעולם לא יוכלו לנקוט בסגנון הקשה. מכאן, שהחלפת סגנון המו"מ עשויה, לעתים, לדרוש את החלפת מנהל המו"מ מטעם צד מסוים.

ככלל, אם שני הצדדים נוקטים באותו סגנון מו"מ, קיים סיכוי טוב שיגיעו לכלל הסכם. המקרה הבעייתי היחיד הוא כאשר שני הצדדים נוקטים בסגנון קשה: היות ושניהם מדגישים את התוצאה ורק אותה, יקשה עליהם מאוד להגיע להסכם, להוציא מקרה שבו ציפיות כל אחד מהצדדים לגבי תוצאות המו"מ דומות עד כדי זהות לאלה של האחרים. בכל מקרה אחר, המו"מ יהיה אלים מילולית אם לא פיזית, וכל צד ישתדל להכניע את הצדדים האחרים.

כאשר צד הנוקט בסגנון רך פוגש בצד הנוקט בסגנון קשה עליו לשנות את סגנונו במהירות או לעזוב את המשא ומתן, אחרת הוא ישלם מחירים גבוהים ביותר ולרוב – למרות שישלם לא יגיע להסכם אלא אם ייכנע.

כאשר צד הנוקט בסגנון רך פוגש בצד הנוקט בסגנון קח ותן הסיכוי להגיע להסכם הוא גדול, היות ושניהם מדגישים את התהליך. הצד הנוקט בגישה הרכה יאמץ את שיטת המו"מ של קח ותן ו"ייכנס" אליה בקלות יחסית. הפתרון יהיה טוב כי מדובר במו"מ בין שני צדדים המוכנים לוותר כדי להגיע להסכם.

כאשר צד הנוקט בסגנון רך פוגש בצד הנוקט בסגנון עקרוני ניהול המו"מ יהיה קשה. בעוד הצד הרך מבקש ליצור יחסים וקרבה אישית, הצד העקרוני מבקש לדון אך ורק בנושאי "עסקים" ללא מעורבות אישית. הבעיה במצב זה היא לא הפתרון אלא ההתנהלות. לכן, ייתכן שמעורבות צד ג' – כמגשר ומפשר – עשויה לעזור לתהליך. אם המו"מ לא מצליח להמריא, אחד הצדדים, לפחות, צריך להחליף את סגנונו, ולרוב את מנהל המו"מ מטעמו.

כאשר צד הנוקט בסגנון קשה פוגש בצד הנוקט בסגנון קח ותן אפשר להגיע להסכם, אך תהליך המו"מ ייתקל בקשיים פעמים רבות. הצד הקשה יהיה מתוסכל מדרישות הצד השני להדדיות והמשכיות המו"מ. הצד הנוקט בסגנון קח ותן צריך להתחמק ממצבים שבהם המו"מ מתנהל אך ורק על פי הכתבות הצד הקשה. אם העדפות הצדדים ביחס לתוצאות המו"מ שונות, כלומר, אם פונקציות התועלת שונות, קיימת אפשרות להגיע להסכם. בכל המקרים האחרים הסיכוי להגיע להסכם קלוש. מעורבות צד ג' לא תביא תועלת.

כאשר צד אחד נוקט בסגנון קשה והשני בסגנון המו"מ העקרוני יקשה עליהם להגיע אפילו לשלבים הראשונים של המו"מ. לכל צד שפה משלו: הצד הקשה דבק בעמדותיו ואינו מוכן, בדרך כלל, לדון ברציונליות שלהן (יש הטוענים שבדרך כלל הן אינן רציונליות), ואילו הצד העקרוני מנסה לשכנע בעזרת עובדות ומספרים. הסיכוי היחיד להציל מצב כזה הוא בהחלפת סגנון, לפחות על ידי אחד הצדדים, או כניעת הצד הנוקט בסגנון עקרוני.

כאשר צד אחד נוקט בסגנון קח ותן והשני בסגנון המו"מ העקרוני אפשר להגיע לכלל הסכם. הצד הנוקט בסגנון קח ותן יסכים שה"מנות" במו"מ ייקבעו בהתאם לעקרונות ברורים המבוססים על עובדות ומספרים. הצד הנוקט בסגנון המו"מ העקרוני יסכים שהמו"מ ייעשה בשלבים, ושכל שלב הישגו של הצד האחד יהיה צודק והוגן ביחס להישגו של הצד השני. ייתכן שימוש בצד ג' כמביא העובדות וכשופט ערכן ושווין. סיכום הדינמיקה של סגנונות המו"מ מובא בטבלה שלהלן.

הדינמיקה של סגנון המו"מ – תגובת צד אחד לאסטרטגיה של הצד האחר

מו"מ עקרוני	קח ותן	קשה	רך	סגנון צד א' סגנון צד ב'
יקשה להגיע להסכם; התנהלות המו"מ בעייתית	מו"מ אפשרי; הצדדים משלימים האחד את השני בסגנונם	סגנון רך יפסיד אם לא ישנה סגנון	מושלם; יגיעו להסכם	רך
דורש החלפת מנהלי המו"מ		בד"כ דורש שינוי מנהל המו"מ		
קשה מאוד להגיע להסכם ואפילו לדיון	אפשרי להגיע להסכם אך אין זה קל	בעייתי; לא מבטיח פתרון		קשה
	קח ותן צריך להיזהר מכך שהקשה יכתוב את כל המהלכים	הסכם		
אפשרי להגיע להסכם, אם העקרוני יתמקד בתמורות לצדדים ובהוגנות וצדק	מושלם; יגיעו להסכם			קח ותן
קח ותן יכתוב את קצב המו"מ				
מושלם; Win Win				מו"מ עקרוני

יישום המודל למקרה של גלעד שליט

תהליך המשא ומתן

הגדרנו את תהליך המשא ומתן כתהליך תקשורתי בין מספר צדדים, לשם קבלת החלטות בדבר חלוקת משאבים ו/או נכסים נדירים ומבוקשים. המשא ומתן בין החמאס לבין ממשלת ישראל עוסק בשחרור החייל החטוף גלעד שליט, ובתמורה שעל ישראל לתת עבור שחרורו. לאחר שהוברר כי החייל

החטוף הנו בחיים ומצב בריאותו סביר, התמקד המשא ומתן בכמות האסירים שעל ישראל לשחרר, "איכותם", וכן על תמורות נוספות שמבקש החמאס, כגון: הסרת ההסגר מעל הרצועה ופתיחת מעבר הגבול ברפיח.

הצדדים למו"מ – היות וישראל לא הייתה מוכנה לנהל מו"מ ישירות עם החמאס, היה צורך ביצירת מערך של מו"מ עקיף בין הצדדים. להחלטת ישראל יש סיבה והסבר טובים, אך יש לה גם מחיר. הפתרון שנמצא הוא מו"מ באמצעות מגשר/מתווך. יש לזכור כי מגשר/מתווך, בייחוד בנסיבות מדיניות, מתמרן את המידע שהוא מעביר בין הצדדים כדי לקדם את התהליך, במקרה הטוב, או כדי לקדם את מטרות אחד הצדדים ומטרותיו האישיות, במקרה הגרוע. מעמדו של צד ג' כמעביר מידע ומסרים תלוי במידת אמינותו, וזו נבחנת, לעתים, על ידי כל צד למו"מ לפי נכונותו לקדם את האינטרסים שלו. במקרים אחרים, המתווך – שבמקרים מסוימים הנו אדם פוליטי בעל אג'נדה משלו – עלול לנסות לקדם את מטרותיו הוא, ויבחן את צעדיו לפי התועלת הצפויה לו מהם.

מעמדו של המתווך במשאים ומתנים בינלאומיים מושפע, לעתים קרובות, ממעמד המוסד ממנו בא, מיחסי המדינה שהוא אזרחה, מיחסיו עם כל אחד מהצדדים למו"מ, מניסיונו בתיווך/גישור ומניסיון הצדדים עמו, אם קיים כזה. לכן, משתנים שאינם קשורים, בהכרח, למתווך-מגשר משפיעים על מעמדו. למשל: שינוי המשטר או השולטים בארצו, שינוי המוסד עמו הוא קשור, ואפילו שינוי במדיניות שני אלה.

ברוב המקרים מומלץ שצד ג' יפעל הרחק מהתקשורת ולא ישתמש בה כאיום או כלחץ על מי מהצדדים כדי שיסכימו להצעותיו. מאידך, המוסד עמו קשור המתווך, המדינה שהוא קשור עמה, עשויים לספק לו עוצמה כלפי הצדדים, אם לא יסייעו לו או אם יבקשו להחליפו (ראו: תורכיה כמתווך בין ישראל לסוריה). לעתים, ארצו או המוסד עמו הוא קשור מעוניינים בחשיפה לתקשורת ובפרסומת.

תביעות הצדדים – מתחילת המשא ומתן שידרה ישראל שהאינטרס המרכזי והעיקרי שלה הוא שחרור החייל החטוף בריא ושלם ומהר ככל האפשר. בנוסף לכך, הודיעה ישראל שישנם קווים אדומים שלא תחצה ביחס לאסירים הפלשתינים שתהא מוכנה לשחרר בתמורה. הקווים האדומים התייחסו למספר המשוחררים, לסוגיה האם יש "דם על ידיהם או לא" ולמוצאם – האם הם מן השטחים, מחו"ל או מישראל. בנוסף, היא העלתה תביעה להכרה במדינת ישראל כמדינה יהודית ולהתחייבות ל"שביתת נשק". ישראל הודיעה כי היא מוכנה למו"מ.

החמאס הציג את תביעותיו: "שחרור 1,450 אסירים פלשתינים המוחזקים על ידי ישראל, בהם מרבית אסירי החמאס שנעצרו לאחר ביצוע פעולות

טרור בשטח ישראל; שחרור מרואן ברגותי; הסרת הסגר על עזה; פתיחת כל המעברים לרבות מעבר הגבול עם מצרים ברפיח" (אל-שאפעי, עמ' 131-132). החמאס הודיע שזוהי הרשימה, אלה תביעותיו וכי לא ייסוג מהן. תפיסת הכוח היחסי של הצדדים – ישראל חשה שמחד, היא מעצמה צבאית חזקה, אך מאידך, כוח ההרתעה שלה כלפי החמאס בפרט, וכלפי תנועות הטרור בכלל, נשחק לאחר מלחמת לבנון השנייה. ייתכן, וזהו אחד המניעים למבצע "עופרת יצוקה".

החמאס הציג את עצמו כארגון בעל עוצמה הן באמצעות הפגזות ושיגור רקטות על יישובי עוטף עזה והן באמצעות הסגנון התקיף בו הציג את עמדותיו. התנאי החשוב לקידום מו"מ פורה בין הצדדים היה שינוי תפיסתם לגבי כוחם היחסי. היה צורך למתן את תפיסת הכוח של החמאס, ובעת ובעונה אחת לרסן את ישראל, בעיקר לגבי פעולות עתידיות בעזה. חלופה אחרת יכולה להיות החלטה של ישראל להיכנע ולשלם את מלוא המחיר שנדרש על ידי הצד השני.

מו"מ חד-פעמי לעומת מו"מ מתמשך

בנוסף לשני המודלים שהוצגו בהקשר זה קיים מודל שלישי שהוא מודל ביניים, העוסק במו"מ חד-פעמי במסגרת תהליך רב-פעמי. כלומר, מחד, פורמלית אין המשכיות ואין פונקציות למידה, ומאידך, הצדדים לומדים א-פורמלית את התנהגות הצד השני ומכלילים אותה לגבי משאים ומתנים עתידיים. פורמליות לא יוצרת כל מחויבות לגבי כללי המשחק ולגבי התוצאה ההוגנת הראויה והרצויה. מאידך, כל צד לומד את התנהגות הצדדים האחרים למו"מ, ומצפה באופן לגיטימי שבכל מו"מ עתידי ההתנהגות וההתנהלות בעבר יהיו סף לנקודת הפתיחה וההתנהגות במו"מ הבא.

על ישראל "לשבור" מהר ככל האפשר את ההתייחסות לאירועי העבר כמבססים את המצע להתנהגות בהווה. ככל שהנתק הזה יהיה אמין, כך ייקל על ניהול המו"מ. צריך להדגיש שהאפשרות שוויתורים בהווה יהוו בסיס לתביעות בעתיד, הופכת לוודאות. לכן, קיימת, כיום, סבירות שישראל מעלה במו ידה את המחיר שתצטרך לשלם בעתיד עבור שחרור חטופיה. הצהרות הקובעות שזו הפעם האחרונה שאנו מוכנים לשלם מחיר גבוה הן חסרות ערך – מה שקובע הם המעשים. הצהרותיה של ישראל לגבי משאים ומתנים עתידיים אינן אמינות. ברוב המקרים, מאז שנות ה-80, שילמה ישראל עבור שבוייה וחטופיה מחיר גבוה בהרבה ממה שהייתה מוכנה לשלם בתחילת המו"מ, ופרצה את "גג" התשלומים שעליו הצהירה בפתיחתו.

מו"מ דו-צדדי לעומת מו"מ רב-צדדי

המו"מ לשחרור גלעד שליט הוא רב-צדדי לשני הצדדים, אך אינו סימטרי. הצד הפלשתיני הוא ארגון טרור בו קיימת היררכיה ברורה ויש מקבלי החלטות סמכותיים אשר סמכותם אינה תלויה במערכים שמחוץ להנהגה (זו כמובן הכללה, אך היא קרובה לאמת).

ההיררכיה במו"מ היא כזו: ההנהגה בעזה כפופה לאחמד אל-ג'אברי, רמטכ"ל החמאס, והוא כפוף (אף כי יש לו חופש פעולה רב) להנהגת החמאס בסוריה, קרי, לחאלד משעל. הנהגת החמאס מושפעת אך במעט מן ההפגנות של קרובי המשפחה של האסירים, לכן, למנהל המו"מ מטעם החמאס יש סמכות להגיש את התביעות ולסכם. האיש הקובע הוא אחמד אל-ג'אברי.

ההיררכיה בצד הישראלי היא כזו: במעגל הראשון ישנה המערכת הפוליטית, בה אין למנהל המו"מ סמכות רחבה אלא צרה. הוא כפוף להחלטות הדרג הפוליטי הבכיר בישראל – ראש הממשלה והממשלה, לכנסת, לבג"צ – אם יהיה מי שיבחר לעתור בפניו, ולמרכזי מפלגות הקואליציה – אם מי מחבריהם יבקש שהמרכז יתערב.

במעגל השני – הפנימי: הצד הפלשתיני אינו משתף את משפחות האסירים בהחלטותיו גם אם הן מפעילות לחץ על ההנהגה. אמנם, מעת לעת נשמע קולן בציבור, אך זהו קול ענות חלושה.

בצד הישראלי משפחת שליט, ידידיה, חבריו, הארגונים והעמותות הפועלים להחזרתו של שליט – ויהיו התנאים לשחרורו אשר יהיו – פועלים במרץ הן במישור הפוליטי והן במישור האזרחי. מולם פועלים בצורה רפה הרבה יותר, במישור הציבורי וגם במישור הצבאי-מודיעיני, גופים המתנגדים לשחרור גורף של "מחבלים שדם על ידיהם".

בנוסף לגופים אלה, פועלים גופים פוליטיים אשר מקבלי החלטות בהם חוששים שאם תבוצע החלפתו של גלעד שליט תמורת מאות מחבלים ולאחר מכן יתגבר הטרור, הם יואשמו בעידודו. כלומר, הם יהיו חשופים ללחץ עתידי שמידת השפעתו על תוצאות ההצבעה בבחירות הבאות אינה ברורה.

קשיי המאבק של ישראל

במעגל השני החיצוני מצויה הקהילה הבינלאומית. לצד הפלשתיני אין מה להפסיד. מעמדו של החמאס בקרב הקהילה האמריקנית-אירופית היה בשפל המדרגה. מבצע "עופרת יצוקה" זימן לידם הזדמנות לשפר את מעמדם ולהופכם מתוקף לקורבן, והם ניצלו ומנצלים שינוי זה

במידה מרבית. הם מעריכים שיחזקו את יכולת ההרתעה שלהם כלפי ישראל באמצעות הרקטות שהם אוגרים והיכולות שהם משפרים, ולכן הם אינם חוששים מלהציג עצמם כנפגעים – Under Dog. הם מצליחים ביצירת דימויה של ישראל כ"גוליית" בעל עוצמה, חסר רגש ואכזר שאינו חומל על ילדים רכים ומגיב על התקפות שוליות – שאינן הורגות כמעט – בקטל של אלפים חפים מפשע. ובנוסף, מצליחים להגביר את הלחץ על ידי הפעלת גופים בינלאומיים, שאינם חשים בצורך להתייחס למצב בכללותו ולשאלה כיצד הוא נוצר, אלא נתלים באירוע ספציפי מסוים ולא ברצף ההתפתחויות.

הצד הישראלי מתקשה להיאבק במישור הבינלאומי. אי שחרור רוצחים טרוריסטים נתפס כהתעקשות ונקמנות על ידי הארצות הלא-מפותחות והמתפתחות ואף על ידי לא מעט מהארצות המפותחות. לעתים, התקפות טרור על יישובים ואזרחים ישראלים נתפסות כמאבק לגיטימי.

דו"ח ועדת גולדסטון העמיד את עולם המשפט הבינלאומי בפני משימה חדשה של הגדרת חוקי המלחמה נגד הטרור. חוקים אלה אינם יכולים להיות זהים לחוקי המלחמה בין מדינות. לרוב מדינות העולם אין עניין להסדיר תחום זה. מבחינה זו, המצב כיום דומה להפליא למצב שהיה בשנת 1938, עת "העולם הנאור" התמודד כנגד המשטר הנאצי בגרמניה. הסכמי מינכן, שאמורים היו להביא "שלום בזמננו", הביאו למלחמת עולם עקובה מדם שכל הצדדים השתתפו בה. נראה שבזירה הבינלאומית כולם מוכנים לקנות מעט שקט, מצד העולם המוסלמי לפחות, ואולי אף מצד תנועות הטרור המוסלמיות, במחיר לחץ ואולי אף הכנעה של מדינה קטנה, גם אם השקט ייקנה לטווח קצר. לכן, נמצאת ותימצא ישראל תחת לחץ בינלאומי לפתור את הסכסוך הישראלי-פלשתיני, בין אם באותה עת תיפתר בעיית שחרור החייל החטוף, גלעד שליט, ובין אם לא.

כמובן שקיימים מעגלים רחוקים יותר, שהדיון בהם הוא עניין למאמר אחר.

האחריות והסמכות – וכובד ההחלטה

בצד הפלשתיני, מי שמחזיקים בגלעד שליט חופשיים להחליט בעצמם על התמורה הראויה ועל התנאים לשחרורו. בצד הישראלי אין כרגע אדם ו/או גוף שיכולים לקבל בעצמם את ההחלטה על התנאים לשחרורו של גלעד. לכן, בצד הפלשתיני ההתייחסות היא כאל מו"מ דו-צדדי, ואילו בצד הישראלי המו"מ הוא רב-צדדי. מקבל ההחלטות ומנהל המו"מ חייב, מצד אחד, לקבל החלטות קשות, תוך התחשבות בדרישות ובמאויים של פרטים וקבוצות שונות מקרב

אזרחיו ונאמניו אשר עמדותיהם אינן עקביות ואפילו מנוגדות. לצורך זה הוא מנהל אתם מו"מ מתמיד. מצד שני, כמנהיג, הוא חייב להחליט לבד. האחריות תהיה כולה שלו, לכן גם הסמכות היא שלו. מצב שכזה מביא להערכה שהצד הישראלי מתקשה לקבל החלטות, שסיכומים עם הצד השני אינם חקוקים בסלע אלא בחמאה והם עשויים להשתנות חדשים לבקרים.

המו"מ לשחרור גלעד איננו מובנה – להוציא את ההחלטה הישראלית שאין מנהלים מו"מ ישירות עם הצד הפלשתיני. כללי המשחק של מו"מ באמצעות מתווך וכללי הסמכות, ההתנהגות וההתנהלות שלו מתגבשים תוך כדי תהליך בצורה א-פורמלית, לפחות, לפי העולה מן הפרסומים הפומביים.

במסגרת האמנות הבינלאומיות חייבת ישראל להתייחס בצורה מסוימת לאסירים חברי ארגוני טרור. מנגד, על ארגון הטרור לא חלות כל מחויבויות בינלאומיות. זהו אינו סביר, אך שריר וקיים. לכן, בצד המו"מ על שחרור גלעד שליט על ישראל להתחיל במסע עולמי לגיבוש קואליציה של מדינות העולם החופשי, בראשות ארצות-הברית, להגדרת חוקי המלחמה בטרור ולהגדרת מעמדם של ארגוני הטרור וחבריהם, כאשר אחת החלופות היא להגדירם כארגוני פשע.

כאמור לעיל, שני הצדדים למו"מ מיוצגים בו על ידי נציגים. בצד הפלשתיני הסמכות של מנהלי המו"מ נגזרת משולחיהם – אלה המחזיקים בגלעד שליט. הקשר בין מנהלי המו"מ לבין הנהגות הארגונים ומנהלי המו"מ הוא קרוב ביותר. בצד הישראלי, כפי שהוסבר פורמלית, מנהלי המו"מ כפופים לראש הממשלה, אך למעשה הם כפופים לשניים-שלושה מעגלי השפעה, דבר המקשה עליהם לנקוט בצעד חריג מכוח עצמם, ואף לראש הממשלה הדבר קשה ביותר. לכן, במסגרת המו"מ הרב-צדדי מתנהל כל הזמן מו"מ במעגלים, הקשור ישירות למו"מ מול הפלשתינים, ויש לו השפעה ישירה על עמדות הצד השני, הפלשתיני, בצד השפעתו על הצד הישראלי.

כאמור, המו"מ בין הישראלים לפלשתינים אינו ישיר, ולמעשה אף אינו מתקיים באמצעות נציגים, אלא באמצעות בורר/מגשר שסמכותו מוגבלת והוא תלוי בהסכמת הצדדים לכל צעד שיעשה.

סגנון המו"מ לשחרור גלעד שליט

על רקע המערך, המבנה והמארג של המו"מ לשחרור גלעד שליט, קיימת חשיבות מרבית לסגנון ניהול המו"מ שבוחר כל אחד מהצדדים בשלבו השונים, ולחלופות באשר לסגנון המו"מ העומדות לפניו בהמשך.

האירוע המכונן – תזכורת

ב־25.6.2006, בשעה 03:30, הותקף מאחז צה"ל ליד מעבר כרם־שלום. בהתקפה נהרגו שני חיילים ונחטף החייל גלעד שליט. במחנה הישראלי היה בלבול בזמן הקריטי, לא היה ברור מה קרה. לאחר שהובהר שחייל חטוף נמצא בידי החמאס, פתח צה"ל במתקפה אווירית נגד יעדי החמאס ופעיליה ברצועה וננקטה פעילות נוספת שנועדה למנוע את העברת החטוף למצרים ולהקשות על תנועת החוטפים והחטוף ברצועה. מן הפעילות שנערכה היה ברור כי ישראל נמנעת מניסיון לשחרר את גלעד שליט בפעילות צבאית. הלקח מהניסיון לשחרר את החייל החטוף נחשון וקסמן הרתיע את ההנהגה הפוליטית והצבאית מפעולות שעשויות להסתיים במות החטוף (אל־שאפעי, עמ' 58–59). סלימאן אל־שאפעי מציין מפי דוברים מצרים שבתקופות שונות היה לישראל מידע על מיקומו של גלעד שליט ועל מצבו. ישראל בחרה שלא לנסות ולשחררו בכוח ובחרה בחלופה של מו"מ (אל־שאפעי, עמ' 57).

לאורך כל המו"מ נקט החמאס בסגנון קשה. לעתים, הסגנון היה קיצוני ועיקש, ובמקרים אחרים, בייחוד לאחר פעולת "עופרת יצוקה", הוא גילה סממנים של סגנון קח ותן לגבי הסוגיות האחרונות שיש לפתור.

החמאס דבק בסגנון הקשה ונצמד לתביעותיו הראשוניות, ובאותה עת הציג את ישראל כסרבנית היות ואינה נכנעת לדרישותיו. עמדה שכזו תפקידה לגייס תמיכה בינלאומית ולהחליף את התוקפן במתגונן. היות ולחמאס הייתה מובטחת תמיכתן הפומבית של מדינות רבות, עמדתו זו העמידה את ישראל בפני לחץ קשה.

ישראל, מצדה, נקטה בגישה הרכה, שלוותה בצעדים התקפיים במעטפת. היא ניהלה מו"מ באמצעות מתווך, בתחילה המתווך המצרי שר המודיעין עומר סלימאן, ורק באחרונה גויס המתווך הגרמני. באותה עת, הפעילה ישראל לחץ על החמאס באמצעות המשך חיסול אנשיו שהיו קשורים לביצוע פעולות טרור נגדה, ועל ידי תגובה צבאית לירי הרקטות והקאסמים והנחת מטעני החבלה. בנוסף, הטילה סגר על רצועת עזה. מחד, צעד זה יצר לחץ על האוכלוסייה, אך מאידך, אפשר לחמאס ולארגונים החברתיים בעזה לפתוח במערכה הומניטרית למען התושבים. הטיעון המרכזי שלו היה שישראל מטילה על רצועת עזה ותושביה עונש קולקטיבי. הגישה הרכה הביאה את ישראל לעשות מחוות קטנות כלפי הפלשתינים, והגישה הכוחנית לא אומצה במו"מ באופן ממוקד, אלא בצעדים כלפי החמאס בכללו.

הקושי הישראלי לאמץ סגנון קשה

בשנה־שנתיים הראשונות לאחר החטיפה התנהל המו"מ לאיטו. שני הצדדים לא לחצו. לאחר מכן, החל הלחץ הציבורי לתת אותותיו, והמו"מ החל להיות ענייני יותר ומהיר יותר. יש הטוענים שכבר בימי אהוד אולמרט כראש ממשלה הושג סיכום לגבי האסירים הפלשתינים שישוחררו ולגבי דרך שחרורו גלעד שליט, אלא שהוא התחרט ברגע האחרון.

כפי שהסברנו בראשית המאמר, כאשר צד הנוקט בסגנון רך פוגש בצד הנוקט בסגנון קשה עומדות לרשותו שתי חלופות:

- האחת – לשנות את סגנונו, כשהשינוי הרצוי הוא לעבור לסגנון קשה ונוקשה, אם כי ברוב המקרים, שינוי זה לא יביא להסכם. אם שני הצדדים יעברו למו"מ בסגנון קח ותן קיימת אפשרות טובה להגיע להסכם.
- השנייה – להיכנע. לאורך כל הדרך נסוגה ישראל מעמדותיה, שהוצגו בצורה קיצונית, ובכל פעם הגדירה "קווים אדומים" חדשים. טקטיקה שכזו לא תצליח לעולם למתן את עמדות החמאס. הצד הקשה לא רואה עצמו "כבול" לתגובה חיובית כלפי הצד המוותר, וכל ויתור רק מחזק בו את התחושה שבסופו של הליך הצד הישראלי יותר שוב.

הצד הישראלי לא יכול היה לאמץ סגנון קשה. דעת הקהל בישראל תתקשה לקבל עמדה חד־משמעית ואולטימטיבית, הגורסת, למשל, ש"זוהי הצעתנו האחרונה, אם לא תקבלוה יישאר החטוף אצלכם והאסירים אצלנו". גם האווירה הבינלאומית – אליה הצטרפו ארגונים ישראליים – הייתה שישראל חזקה מספיק לוותר ל"מסכנים מעזה" ושכל "עונש קולקטיבי" הוא אסור. ישראל עלולה להיענש על הגברת הלחץ על תושבי עזה, למרות שהם אלה שבחרו בחמאס כגוף שינהיג אותם.

אין היום חוקים וכללים איך "נלחמים" נגד ארגוני טרור שהם גם גופים פוליטיים. נראה שהצדדים הגיעו, בשלב האחרון, למבוי סתום – כלומר, להסכמה על מה שאינם מסכימים: על כמאה שמות אסירים ש"דם רב על ידיהם" ועל שחרור אסירים בעלי אזרחות ישראלית.

אפשר לומר שסגנון המו"מ בין הצדדים התקרב לסגנון הקח ותן, בו צפוי היה שישראל תוותר יותר מאשר החמאס. מתווך טוב אמור למצוא פתרון לסוגיה מעין זו.

אילוצים קשים במשטר דמוקרטי

במו"מ על שחרור חטוף ישראלי, נדרשים הישראלים לשחרר 1,450 אסירים פלשתינים, שחרף ההצהרות שלא נשחרר אסירים עם "דם על הידיים", שִׁחְרוֹר נשחרר. כך נהגנו בעבר והעבר רודף אותנו. במשטר דמוקרטי, בייחוד במדינות בהן יש ממשלה קואליציונית, מקבל ההחלטות מנהל, בעת ובעונה אחת, מו"מ עם צדדים רבים, ולכן הוא מנוע מלנקוט עמדה קיצונית. לכן, בדרך כלל יבחר בסגנון הרך או, לעתים, בסגנון קח ותן. במשטר שכזה רק מנהיג כריזמטי, שמוכן להמר על הקריירה שלו, יכול להציג עמדה נוקשה ואף "לנצח" את הצד השני. חילוקי דעות ומאבק ציבורי יקשו על המנהיג לנהל מו"מ. מאבק ציבורי דרוש כדי לא לאפשר למנהיג להתעלם מן הבעיה, אך הוא צריך להיות מחושב כך שיאפשר לו לא להיכנע.

במשטר שאיננו דמוקרטי מנהל המו"מ יכול לגלות עקשנות ודבקות בתביעותיו ולנהל את המו"מ כרצונו. התוצאה תהיה, ממש לפי התאוריה, ש"הרך יפסיד" ו"הקשה יחגוג". לכן צריך, אם ניתן, "לחנך" את העם למקרה הבא של חטיפה על ידי ארגון טרור, ולהציג דרך טיפול וסגנון מו"מ שאיננו הסגנון הרך.

רשימה ביבליוגרפית

הצגת המודל לניהול משא ומתן מבוססת על:

Johnson, Ralph A. **Negotiation Basics**, Newbury Park: Sage Publications, 1993.

Shell, G. Richard, **Bargaining for Advantage**, 2nd Edition, New York: Penguin Books.

Thompson, Leigh L. **The Mind and Heart of the Negotiator**, 3 rd Edition , Upper Saddle River, New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2005.

גלין, אמירה, **משא ומתן המימד החבוי**, תל-אביב: הוצאת רמות - אוניברסיטת תל-אביב, 2000.

המידע על האירועים הקשורים בחטיפתו של גלעד שליט והמשא ומתן לשחרורו מבוססים על:

אל-שאפעי, סלימאן, **השבוי - מבט מעזה**, תל-אביב: ידיעות אחרונות - חמד, 2009.

ברגמן, רונן, **מדינת ישראל תעשה הכל**, אור יהודה: כנרת-זמורה-ביתן - מוציאם לאור.



מה יש בשנאת ישראל שלא קיים בסכסוכים אחרים בעולם

הוויכוח הנצחי סביב רעיון הנבחרות של העם היהודי

אבי בקר

"ומפני שייחד אותנו הבורא במצוותיו ובחוקותיו, והתבארה מעלתנו על זולתנו בכללותו ובמשפטיו... קאנו הגויים כולם על דתנו קאה גדולה, וילחצו מלכיהם בשבילה לערער עלינו שטנה ואיבה, ורצונם להלחם בה' ולעשות מריבה עמו..."

(הרמב"ם באגרת תימן, 1172)⁽¹⁾

"לכן המוסלמים, וגם הנוצרים, מקבלים עקרונות את האמונה היהודית בתורה מן השמים וכך גם את מעמדם המיוחד של היהודים, מקבלי התורה... ההערכה וההערצה של היהודים בזמננו כמו גם סבלם נובעים כולם מן העובדה ההיסטורית שהם, מבלי רצון, הביאו להקמתן של שתי דתות יהודיות עולמיות שמיליוני מאמיניהן מעלים את הטענה המגוחכת והמפוקפקת שהם הועדפו על פני היהודים, על ידי האל היהודי"

(ארנולד טוינבי, 1964)⁽²⁾

רחוקים זה מזה בפער של כ-800 שנה ובהשקפת עולמם, התכוונו הרמב"ם (רבי משה בן מימון, גדול חכמי היהדות בימי הביניים) וההיסטוריון הבריטי ארנולד ג'וזף טוינבי (שנפטר ב-1964), לאותם מאפיינים של יריבות, הערצה, קנאה

ד"ר אבי בקר, מרצה בתכנית לדיפלומטיה לתואר שני באוניברסיטת תל-אביב ולמשפט בינלאומי בקריה האקדמית אונו, היה באחרונה פרופסור אורח במחלקה לממשל באוניברסיטת ג'ורג'טאון בווישינגטון; היה בעבר מזכ"ל הקונגרס היהודי העולמי.

ושנאה של העולם אל היהודים. הרמב"ם כתב את דבריו כאגרת עידוד ליהודי תימן בעקבות פנייתו של מנהיגם, ר' נתנאל בירב פיומי, שביקש לתהות על פשר הפרעות הקשות, גזירות השלטון והייסורים שהם מנת חלקם של בני קהילתו. בדבריו מצביע הרמב"ם על הבחירה האלוקית בישראל כמניעה את קנאת הדתות האחרות וגוררת את שנאתם "לערער עלינו שטנה ואיבה". באגרתו מכנה הרמב"ם את הנצרות "הכת המתדמה לדתנו", ומרגיע את יהודי תימן בדברים על עליונותה של הדת היהודית מול האסלאם והנצרות ומבטיח כי בסופו של דבר "לא תעמוד להם הגבורה ההיא ולא יאריך להם הניצחון ההוא".

הסברו של ההיסטוריון ארנולד טוינבי לתופעת האנטישמיות ניתן במאמרו כבדרך אגב, במהלך ביקורת מקיפה כוללת על מה שנראה בעיניו כהישענות יתרה של הנצרות והאסלאם על עקרונות הדת והאמונה היהודית. חורה לטוינבי, כי שתי הדתות המונותאיסטיות הגדולות המקיפות את מחצית מניינה של האנושות קיבלו, ללא כל ערעור, את הגרסה היהודית על התפתחות ההיסטוריה האנושית ואף אימצו את התזה שאלוהים העניק את התורה ליהודים.⁽³⁾ טוינבי, שאינו חשוד באהדה יתרה ליהודים, אינו מוטרד מתופעת שנאת היהודים כפי שהוא משתאה מתופעת הקיום היהודי שאינה מתיישבת עם תפיסתו חובקת העולם על עלייתו ונפילתו של ציוויליזציות. גישתו ההיסטוריוזופית היא חילונית במהותה, אם כי הוא מודה שיייתכן כי חינוכו הנוצרי משפיע על עמדותיו, ומבוססת על הטענה כי לכל ציוויליזציה יש תקופה של התפתחות ושגשוג, שבסופה היא שוקעת ונעלמת. לכן, על פי טוינבי, היהודים בעידן המודרני הם בגדר "מאובנים" שכבר עברו את מועד שקיעתם ודינם להיעלם מן העולם. אך בקריאה מדוקדקת של גרסתו האחרונות על ההיסטוריה האנושית, נראה כי לצד נימת הבוז כלפי היהודים טוינבי מביע גם השתאות והשתוממות לנוכח ההשפעה היהודית האדירה על הדתות המונותאיסטיות האחרות ועל סירובם של היהודים להיעלם מבמת ההיסטוריה.

הגדרות באפולוגטיקה או בהתחכמות

למרות העוינות האינסטינקטיבית של טוינבי ליהדות מפתיע לראות כי הוא מנסה, יותר מכל היסטוריון אחר (יהודי ולא-יהודי), להתמודד עם מושג העם הנבחר, ומעבר לדברי ההתרסה על היהדות ה"מאובנת" ועם כל דברי

הביקורת והציניות לגבי התנהגות היהודים הוא מרבה להשתמש במושג זה להבנת דרכה החריגה של ההיסטוריה היהודית. הבחירה מהווה לדידו מושג מפתח להבנת התאולוגיה, ההיסטוריה והלאומיות היהודית ובמיוחד את סוד הקיום היהודי כנגד כל הסיכויים והתחזיות וכנגד התובנה התאורטית שהוא עצמו מציג על עלייתו ונפילתו של אומות. ברגע שהנצרות והאסלאם (מחצית האנושות – כפי שמדגיש טוינבי) אימצו את הרעיון, הפכה הבחירה לגורם שהניע את גלגלי ההיסטוריה העולמית ובמיוחד את יחסם של המאמינים בדתות המונותאיסטיות ליהדות.⁽⁴⁾

אם לתרגם את דברי טוינבי למונחים סוציולוגיים הרי שרעיון העם הנבחר עומד במרכז הזהות היהודית ומעצב את הדימוי היהודי בעיני העולם לטוב ולרע (ההערצה ליהודים כמו גם סבלם). הכשל האינטלקטואלי שבו מועדים רבים המנסים להתמודד עם בעיית האנטישמיות נעוץ בניסיון להגדיר אותה כביטוי נוסף של שנאת האחר והשונה מבלי לאתר את הגורמים הייחודיים של הזהות היהודית ושל שנאת היהודים. הדיון שחוזר על עצמו מדי פעם על טיבו של המונח אנטישמיות מדגים את הדילמה בבחירת מונח ייחודי לתופעה שיש הרוצים לתת לה ביטוי נורמלי או אוניברסלי. המונח אנטישמיות מלווה, לעתים קרובות, בהסבר, באפולוגטיקה או בהתחכמות הגורסת כי גם הערבים הם עם "שמי" (מבני שם, בנו של נח) ולכן לא ניתן לכנות אותם אנטישמים. הסבר זה נאחז בדקדקנות בלשנית אך הוא חסר בסיס היסטורי, מכיוון שהמונח אנטישמיות הומצא ופותח לצורך ציון השנאה ליהודים.⁽⁵⁾ לרוב, מנסים דוברים ערבים להאשים את ישראל והיהודים באנטישמיות בגלל מדיניותם כלפי הערבים בישראל ומצטטים מאמרים של כותבים פוסט-ציונים על "האנטישמיות הישראלית".⁽⁶⁾

האנטישמיות והזהות היהודית

את המונח אנטישמיות טבע הלאומני הגרמני וילהלם מאר, אשר כבר בתחילת התקפתו על היהדות כינה את היהודים כ"שמיים". תחילה פרסם בהמבורג (1873) את עלונו ניצחון היהדות על הגרמאניות מנקודת מבט לא־דתית, בו התריע על סכנת היהודים ה"שמיים" החודרים ומשתלטים על כל התרבות הגרמנית. ב־1880, כשהפיץ את חוברת ההמשך הדרך לניצחון הגרמאניות על

היהדות, שילב בה את המונח אנטישמיות שהפך במהירות למטבע לשון נפוצה עבור שונאי יהודים. מאר העניק ללאומיות הגרמנית את הצידוק הפסבדו־אינטלקטואלי להמשיך בשנאת היהודים למרות ירידת השפעתם של הנצרות ומוסדותיה הדתיים. מאוחר יותר, תקבל התזה נוטפת השנאה של מאר כסות מדעית ותשרת את טענות המלומדים כי המונח אנטישמיות מבטא את המעבר משנאה דתית של היהודים לשנאה גזענית. כך, למשל, מסבירה **האנציקלופדיה בריטניקה**, במהדורה מ־1910, את הערך "אנטישמיות" וטוענת כי המושג מבטא באופן "ייחודי את הפוליטיקה האירופאית ושורשיו [אינם קשורים]... למאבק ארוך הימים בין הכנסייה לבית הכנסת (היהודים)... כי אם לתנאים החברתיים שנוצרו בעקבות תהליך השוואת הזכויות של היהודים, באמצע המאה ה־19"⁽⁷⁾.

תוך שימוש באקרובטיקה מילולית אימצו חוקרי תופעות השנאה החברתית מונח ניטרלי, מעוקר, שהשם "יהודי" אינו מופיע בו, אפילו כאנטי־נוצרי, השואב מתחומים רחבים: מדעי החברה, ביולוגיה, גנטיקה, אנתרופולוגיה ורפואה. הוויכוח הפנימי התוך־יהודי, ובמיוחד בתוך מדינת ישראל, על שורשיה של האנטישמיות מייצג הרבה יותר מאשר התנצחות אקדמית על סמנטיקה או על מאפייניה החברתיים של שנאת ישראל. לעתים, הופך הדיון על האנטישמיות לוויכוח על סממני הזהות היהודית, על ייחודה של ההיסטוריה היהודית ועל מקומה של מדינת ישראל ברצף דברי ימי העם היהודי.

החתירה ל"נורמליות" של א.ב. יהושע

הניסיון להימלט ממאפייניה הייחודיים של ההיסטוריה היהודית הוא בית היוצר של גישה אפולוגטית נוסח א.ב. יהושע, הנגועה ביותר מקורטוב של הכאה על חטא ומאשימה את היהודים כמהלכי פחד על סביבתם ובעצם כאחראים, לפחות פסיבית בגלל זהותם הפגומה, ליצירתה של האנטישמיות. יהושע מגיע לדיון המקיף והנוקב שהוא עורך על שורשי האנטישמיות לאחר שקבע באופן ברור, 30 שנה לפני כן, כי אם היהודים חפצים להשתחרר מ"מצבה הנברוטי של הגלות" עליהם לבצע טיפול שורש בהגדרת הזהות שלהם ולהתנתק כליל מתפיסת הנבחרות. בספרו **בזכות הנורמליות** קובע יהושע כי הטענות על "עם סגולה" הן בגדר "דיבורים ריקים", על תושביה היהודים של ישראל לשאוף להיות "עם ככל העמים", ולכן עליהם להתנתק מהקשר הבלתי נורמלי עם יהודי

התפוצות ולהתנכר להם.⁽⁸⁾ החתירה לנורמליות משתקפת בבירור גם בתזה של א.ב. יהושע על מקורות האנטישמיות הנובעת, כאמור, מזהותו הבלתי ברורה של היהודי המטיל פחד על סביבתו. הפחד הנובע מהצירוף בין דת ללאומיות, ולא הקנאה או השנאה ליהודים, הוא הגורם המניע את האנטישמיות מאז ומתמיד והוא אשר הוביל, לדברי יהושע, לאסונם של היהודים באירופה הנוצרית. נראה כי יהושע סותר את דבריו בצינו עד כמה אבסורדי לקנא ביהודים שתקופות כה ארוכות היו עניים ומושפלים.⁽⁹⁾ אם כן, ממה יש לפחד? בריאיון למוסף הארץ הרחיק יהושע לכת ואף טען כי יש ליהודים חלק ביצירת האנטישמיות מפני ש"כניסנו העמוקה לתוך זהויות של עמים אחרים... אי הבהירות שלנו והגמישות שלנו והחודרנות שלנו מפחידה אותם... כאוס זהותי כמו של היטלר נדבק באי הבהירות היהודית ויוצר את האסון הכי נורא שפקד איזשהו עם אי פעם".⁽¹⁰⁾ יהושע מסיים את כתב האישום שלו כנגד היהודים בהדגשה חוזרת על הטיעון בזכות הנורמליות ובמסר פוליטי על זהותה של מדינת ישראל:

אני חושב שאחת הסיבות להתפרצות הנוכחית של האנטישמיות, היא העובדה שישראל טשטשה את גבולותיה. ברגע שישראל נעשית לא ברורה היא משגעת את היהודים ומשגעת את האנטישמים. משגעת את הערבים ומשגעת את הנוצרים.

באופן דומה מסביר יהושע את התפרצותו הארסית והאנטישמית של המלחין היווני מיקיס תיאודורקיס, שדיבר ב־2005 על היהודים כשולטים בעולם וכמקור כל הרע בו. יהושע דוחה את האשמות תיאודורקיס וטוען כי הוא "מפנטז", אך הוא מבין מה גורם לו להטיח האשמות פנטסטיות ביהודים "[מ]כיוון שהיהודי הוא לא מזוהה".⁽¹¹⁾

"הייתי מוחק את ה'אתה בחרתנו'"

הקריאה להתנתקות מן העבר היהודי מופיעה גם ביצירותיו הספרותיות של יהושע בתחילת קיץ 1970 או במר מאני. בניגוד לערבי המנופף בתעודת הזהות הישראלית שלו, ברומן המאהב של יהושע, הרי חברו היהודי מצהיר "אני עדיין מחפש את שלי". את מקורות ההשראה של א.ב. יהושע על זהות, נורמליות ועל האנטישמיות, ניתן למצוא בקרב מעצבי הספרות העברית החדשה בארץ-

ישראל, כמו מיכה ברדיצ'בסקי ויוסף חיים ברנר, שהיו בעלי השפעה קריטית על תנועת העבודה והקיבוצים, אם כי יש להדגיש לזכותם שכתבו את דבריהם לפני שואת היהודים באירופה וכמובן שלפני התפרצות "האנטישמיות החדשה" כלפי מדינת ישראל. יוסף חיים ברנר כתב **במכאן ומכאן**, בתחילת המאה ה־20:

הייתי מוחק מן הסידור של העברי בן הדור את ה"אתה בחרתנו" בכל צורה שהיא... הייתי מגרד ומוחק את הפסוקים הלאומיים המזויפים עד לבלי השאיר זכר, כי הגאווה הלאומית הריקה וההתפארות היהודית מחוסרת התוכן לא תרפא את השבר והמליצות הלאומיות המזויפות לא תועלנה כלום.

לצד סילוק הייחודי והשונה שבזהות היהודית מסביר ברנר, שנרצח על ידי ערבים ב־1920, את מקורות ההשראה של האנטישמים:

מה אתם רוצים מהאנטישמים? מדוע לא תאבו להבין את המובן מאליו? את חזון השנאה והבוז לישראל: היהודים הם צוענים, זוהמה, רפש וניוול, ביצה סרוחה, לא־אדם, כלבים פצועים.

וברנר ממשיך בקריאה להתנתקות מן העבר היהודי והגלות:

הרוח העברי? זה אינו כלום. הירושה הגדולה? אפס ותוהו. הנה זה מאות בשנים ישבנו וכתבנו ספרי פלפול ודרוש, שטות וגועל נפש. זה רחוננו... אנחנו רצים כעכברים ממקום למקום, איננו מתערים בשום מקום, בשום מקום לא רוצים בם, ואולי בצדק.⁽¹²⁾

אין ספק כי השאיפה לנורמליות של הקיום היהודי הייתה מקור חשוב לשאיפתה של התנועה הציונית להקמת מדינה "ככל העמים". אך עבור המהפכנים של הציונות הסוציאליסטית, שעזבו את אזורי "תחום המושב" של היהודים במזרח אירופה, היה זה מאבק הכרוך במהפכה חברתית על דמות "היהודי החדש" או אפילו "העברי החדש" והתנערות מקווי היסוד של הזהות היהודית ההיסטורית. על מהותה של המהפכה בזהותו של העברי החדש ניתן ללמוד מעדותה של שולמית אלוני, מנהיגה בתנועת העבודה ואחר כך במרצ, שלמדה בתקופת מלחמת העולם השנייה בכפר הנוער בן־שמן, שהוא, לדבריה, "פרי ההילולים של החינוך העברי־ציוני". "הכל היו עסוקים,"

מסבירה אלוני, "בהדגשת המאבק היהודי בפלשתינה ובבוז ובזלזול ביהודים הגלותיים במזרח אירופה. חונכנו על 'שלילת הגולה', חונכנו לראות ביהודי הגולה אבק־אדם... בעוד אנו היהודים החדשים, מלח הארץ, סמל הקוממיות והגבורה... כל זה הוזרק לנו מגבוה. לדעתי, נותרו שרידי השנאה כלפי מי שלא היה ציוני עד היום."⁽¹³⁾ רק בודדים בקרב האליטה האקדמית הישראלית המשיכו להדגיש את ייחודן של ההיסטוריה והזהות היהודית, כמו, למשל, ההיסטוריון גרשם שלום, גדול חוקרי הקבלה והמיסטיקה היהודית. שלום, שהגדיר עצמו כלא־דתי, חלק עם זאת על הניסיון לעקור מן ההיסטוריה היהודית את ייחודה:

בחיי חייבתי את הציונות החילונית כדרך לגיטימית, אך לא חייבתי את המשפט האווילי של "עם ככל העמים". הגשמת משפט כזה היא סופו של עם ישראל. אני שותף לדעת המסורת שאפילו אם נרצה להיות עם ככל העמים לא נצליח. ואם נצליח – זה יהיה סופנו.⁽¹⁴⁾

שחקן הקולנוע ריצ'ארד דרייפוס: ליהודים מסר כ"עם הנבחר"

מה יש, אם כן, בשנאת ישראל שאין בסכסוכים אחרים בין בני אנוש? במה נבדלת האנטישמיות מגילויי השנאה והאלימות שמאפיינים תדיר את דברי ימי העולם? בחינה היסטורית ואידאולוגית של שנאת ישראל מגלה עד כמה היא קשורה בטבורה להגדרת הזהות היהודית ולמאפיינים הייחודיים שלה, שלא "ככל העמים".

יהושע, המבסס את מאמרו על המוטו מתוך דברי גרשום שלום, המזהיר מפני הגישה ה"בכיינית" להיסטוריה היהודית, מתעלם עם זאת מדברי שלום על ייחודו של הקיום היהודי ועל "אוילות" התפיסה של "עם ככל העמים". אך השמטה חשובה יותר עושה יהושע בצטטו את זיגמונד פרויד, כדי להעניק לתזה המקורית שלו על שורשי האנטישמיות מעטה "מדעי" של פסיכולוגיה קלינית העוסקת בפחד מהבלתי רציונלי. ההתייחסות הכמעט קלינית של פרויד לסיבות האנטישמיות מייצגת את ההפך הגמור מדברי יהושע ומדגישה את ה"ק"נ"א – ולא את הפחד מהיהודים – כאבי אבות השנאה. בספרו על **משה והמונותאיזם** מסביר פרויד, תוך שימוש במושג המפתח של ה"לא־מודע" שהעניק לפסיכולוגיה המודרנית, את המניעים לאנטישמיות:

המניעים העמוקים של האנטישמיות מקורם בעבר הרחוק, מגיעים מן הלא מודע, ואני מוכן לשמוע כי מה שאומר יישמע תחילה כלא יאומן אך אני מעדיף לטעון כי הקנאה [ההדגשה שלי. א"ב] שעוררו היהודים בקרב עמים אחרים בקביעה כי הם הבכור, הילד המועדף של האל-האב, היא הגורם שהם מתקשים להתגבר עליו ובכך רק מעניקים לו אמינות נוספת.⁽¹⁵⁾

הקנאה ברעיון הבחירה, "שלא ככל העמים", כדברי הרמב"ם, טוינבי וגם פרויד, עומדת במרכז השנאה לישראל. אותה בחירה שיצרה את המחיצה ה"לא נורמלית" המשלבת דת ולאום בזהות היהודית היא גם הבסיס לקיום היהודי, כמו גם לשנאת היהודים. אין בקביעה זו אמירה דתית-תאולוגית אלא הנחה סוציולוגית ופסיכולוגית שמכתיבה ליהודים ולעולם שסביבם תובנה משופת. אמר זאת הסוציולוג האמריקני דניאל בל, עוד ב-1946: "היהודים הם עם נבחר, אם לא על ידי האל הרי על פי יתר העולם."⁽¹⁶⁾ בדרך פופולרית יותר אך משכנעת בפשטותה ה"חילונית" הסביר שחקן הקולנוע היהודי-אמריקני, בעל האוסקר, ריצ'ארד דרייפוס, את זהותו היהודית למרות שגדל בבית מתבולל והתחתן עם לא-יהודייה: "אני יהודי חילוני ואגנוסטי בנשמת, שמאמין בכנות כי היהודים הם העם הנבחר, תארו לעצמכם!... אני מאמין כי נבחרנו להאיר את המסר היהודי. המוסר שלנו הוא מניצחונותיה הגדולות של האנושות."⁽¹⁷⁾ לאחר עשר שנים נוספות חוזר דרייפוס על גרסת "העם הנבחר" ובוודוי אישי הוא מעניק לה נימה פוליטית-חברתית: "אני אחד מהיהודים המתקדמים בחשאי שמאמין [כאן הוא ממשיך בלחש] כי אנחנו העם הנבחר. אכן כך. וגם כשאין זה תקין פוליטית לומר זאת אני עדיין מאמין בכך."⁽¹⁸⁾

ההיסטוריה והרוח היהודית לפי דיזרואלי

בדומה לריצ'ארד דרייפוס החילוני המאמין בייחוד היהודי, התבטא גם אחד המומרים הידועים בהיסטוריה היהודית, כמאה וחמישים שנה לפניו, בהוסיפו אבחנה על התלות הברורה בין הקנאה ל"נבחרות" של העם היהודי לבין השנאה אליו. בנימין דיזרואלי, אחד מראשי הממשלה הבולטים ביותר בתולדות בריטניה, היה גם מהמטיפים הגדולים בדבר ייחודו של העם היהודי, ולכן גם הגיע להסבר דומה לזה של הרמב"ם או פרויד, אודות הקנאה בנבחר הראשון כגורם לשנאת ישראל. ב-1817, נלקח דיזרואלי על ידי אביו לכנסייה

לטבילה והמרת דת, כמה חודשים לפני שהספיק לחגוג את בר-המצווה שלו, וכך נפתחה בפניו הדרך לקריירה פוליטית שהייתה סגורה ליהודים על פי החוק הבריטי.⁽¹⁹⁾ דיזראלי היה גם סופר פורה ופרסם שורה ארוכה של נובלות מצליחות שבהם שילב לרוב, ללא בושה, גיבורים יהודים שהציגו את תפיסת עולמם היהודית ללא כחל ושרק תוך גאווה בלתי מוסתרת. ברומן ידוע שלו הנושא את שם גיבורו, **דוד אלרואי** (1833), הציג דיזראלי מעין גרסה יהודית של "מסע צלב" במאה ה-12 לשחרור ארץ הקודש מידי הכובשים הבבלים. אלרואי אינו משלים את המשימה כי הוא עדיין חסר את ההשראה והתנופה למען ציון, אך הוא אינו בוחל בהדגשת המיוחד, השונה וה"בלתי נורמלי" בזהותו היהודית:

אלוהים עשה את היהודים כעם ייחודי משלו... באמצעות מנהגים ופולחנים יוצאי דופן הוא סימן [בחר] אותנו מכלל העמים האחרים, כך שלא נתערבב בהם ונהיה רק שלו... נגזר עלינו להתקיים לבדנו... זוהי המהות והקדושה של חוקי היהדות.⁽²⁰⁾

גם ספריו האחרים של דיזראלי משופעים בגיבורים יהודים העורגים ומצפים לשיבת ציון, והם נוגעים באותו עצב רגיש של קנאה המחוללת את שנאת היהודים. בשני ספרים, **טנקרד וקונינגסבי**, מציג דיזראלי גיבור יהודי נוסף בשם סידוניה, התגלמות ברורה של דמות רוטשילד כבנקאי יהודי עשיר בעל שאר רוח. סידוניה מופיע כנציגן של ההיסטוריה והרוח היהודית ומציג בבירור את התזה של דיזראלי על שורשי האנטישמיות, בהציגו לפני הנוצרי את תרומת היהדות:

מועדפים על ידי אלוהים והטבע יצרנו את שירתו של דוד והענקנו לכם את ישעיהו ויחזקאל... כך נשארנו גם היום אך ביחס דומה שהועדפנו על ידי הטבע, כך גם רודף אותנו האדם... ונגזרו עלינו אלף וחמש מאות שנים של סבל ועבדות תחת לאומים זרים... כשהילד העברי נכנס לבגרותו הוא מיד לומד כי הוא המנודה של אירופה כפויית הטובה שחייבת לו את כל טוב חוקיה, היופי של יצירות הרוח שלה, וכל מהותה הדתית.⁽²¹⁾

בהזדמנות נוספת, במכתב מ-1860, מדגיש דיזראלי – הפעם כפוליטיקאי – כי בבסיס השנאה ליהודים מצויה הקנאה הנובעת בעיקר מתחושת הגאווה הפגועה של הלא-יהודים "שמעולם לא זכו למגע בלתי אמצעי עם האל הכל-יכול".⁽²²⁾

קנאה ולא פחד

קשה למצוא בהיסטוריה הארוכה של האנטישמיות דוגמאות מובהקות של שנאה המודרכת מתחושות של פחד. גם הדוגמאות שמביא יהושע מסיפור "מגילת אסתר" מדגישות את הייחודיות והשונות של היהודים ללא כל זיקה לפחד. ניתן להתפלפל ולהסביר את האנטישמיות במונחים של פחד, במיתוסים ובדעות קדומות של אנטישמיים כגון עלילות דם על היהודים כרוצחי ילדים, מוצצי דם, מרעילי בארות או בחששות מהשתלטות "זקני ציון" על כלכלת העולם. אך מאחורי תעמולת הפחד מצוי תמיד גרעין הקנאה והשנאה כלפי השורשים הדתיים השונים והייחודיים של היהודים, ובראש וראשונה כלפי התרסתם כי הם נבחרו של האל. האמונה ב"בחירה" היא שהפכה את היהודים לשונים בעיני עצמם ובעיני הסביבה, והקנאה ב"נבחר" הראשון היא ה"תשתית" לשנאת היהודים. קשה להסביר את גירוש הקהילות היהודיות ששילמו דמי חסות לשליטים הנוצרים במונחים של פחד, ולא ניתן לנמק את הפולמוסים על "העם הנבחר" שהתקיימו בימי הביניים, ביוזמת הכנסייה ששלטה בחיי היהודים כנתינים נחותים, או את שרפות התלמוד וספרי הקודש כמהלכים של נוצרים נפחדים. בכל ההיסטוריה הארוכה של רדיפות ושנאה נכון יותר לראות דווקא ביהודים את הצד הנפחד, חסר האונים.

פורץ הדרך לבירור אשמתה של הכנסייה (הקתולית והפרוטסטנטית כאחד) היה התאולוג האנגלי ג'יימס פארקס, שפרסם למעלה מעשרים ספרים ומאות מאמרים שרבים מהם מתארים את העימות הגדול והאובססיווי העומד מאחורי שנאת היהודים. בעקבות מחקרו **הסכסוך בין הכנסייה לבית הכנסת: מחקר על מקורותיה של האנטישמיות**,⁽²³⁾ שפורסם ב-1934, הפך פארקס לקול קורא במדבר שהזהיר מפני ההתלהמות האנטישמיות הרצחנית שהייתה עטופה בעקרונות של אמונה דתית ומבוססת על יריבות דתית. כפועל יוצא מתפיסתו התאולוגית את היהדות היה פארקס לתומך נלהב של מדינת ישראל ולהגשמת הרעיון הציוני, וספרו על זכות היהודים על ארץ־ישראל היה לרב מכר שיצא לאור במהדורות רבות.⁽²⁴⁾

ג'יל איזאק והאפיפיור יוחנן פאולוס ה־23

הטראומה של השואה נתנה את אותותיה במחקר ההיסטורי על מקורות

האנטישמיות, אם כי בעצלתיים ובהדרגה. בשני העשורים הראשונים שלאחר השואה כמעט ולא היו חוקרים שהצטרפו לגישתו של פארקס בבירור אשמתה וחלקה של הכנסייה הנוצרית בזוועות של השמדת היהודים במלחמת העולם השנייה. במיוחד בלט בכתיבתו ובפעילותו ניצול שואה צרפתי, ג'יל איזאק, מפקח כללי במערכת החינוך צרפתי, שאיבד את כל משפחתו בשואה, וב-1948 פרסם את ספרו על **ישו וישראל**. הפגישה בין איזאק ויוחנן ה-23, ביוני 1960, הפכה לציון דרך בתהליך הארוך והמפותל עד להצבעה המכרעת ב-1965, שהביאה לרפורמה ביחס הוותיקן ליהודים שנוסחה במסמך ה"נוסטרטה אטטה" (בהמשך). איזאק והאפיפיור נפטרו ב-1963, ולא זכו לראות את פרי הביכורים של עבודתם המשותפת.⁽²⁵⁾ שנאת היהודים, על פי איזאק, הייתה פועל יוצא ישיר מדוקטרינת "ההשפלה" של הכנסייה. איזאק מסביר עד כמה הצורך בהשפלה כמו גם האשמת היהודים ברציחתו של ישו תלושים מהמציאות ונועדו לבסס את עליונות הנצרות על היהדות. במרכז התזה שלו על תשתית האנטישמיות מצוי תסביך הבכורה והבחירה של הכנסייה שהביא להתפתחות שנאת היהודים לממדים מפלצתיים. בצורה בוטה יותר עשה זאת, כ-50 שנה לפניו, רבה הראשי של וינה, הרב מוריץ גודמן, שהשתמש במונחים הדומים לבן עירו, זיגמונד פרויד, כדי להסביר את האנטישמיות הגואה בעיר הבירה האוסטרית, בתחילת המאה ה-20:

הנוצרי משתחוה לפני דיוקנו של יהודי, סוחט את ידיו לפני דיוקנה של יהודייה: אנשי הבשורה שלו, חגיו, פסוקי התהילים כולם יהודיים. רק מעטים יוכלו להתמודד עם סתירות מעין אלה – והרוב יפרקו זאת באנטישמיות. בהיותם מחויבים להוקיר יהודי כאלוהיהם, הם שולחים את נקמתם ביתר היהודים ונוהגים בהם כבני השטן.⁽²⁶⁾

כפי שכבר ציין טוינבי, הנצרות והאסלאם מבוססות על הדוגמה כי הן הפכו למחליפיו ויורשיו של העם הנבחר. מתחילת דרכה עיצבה הנצרות את יחסיה עם היהודים במונחים של מאבק קנאי על הבכורה. שאול התרסי (פאול הקדוש), שהיה במידה רבה מקימה ומפיצה הראשי של הנצרות, בסוף המאה הראשונה לספירה, טען כי הנוצרים מייצגים את "ישראל האמיתית" (Versus Israel), לעומת היהודים שאיבדו את הבכורה. המאבק על ה"נבחרות" הניע את גלגול האשמה בצליבתו של ישו על היהודים ושימש את ממשיכיו לחיזוק בחירתה של הכנסייה הנוצרית כ"ישראל שלאחר הרוח", שהמירה

את "ישראל שלאחר הבשר" – היהודים.⁽²⁷⁾ התפיסה הבסיסית של הנצרות, כפי שמסביר ההיסטוריון פול ג'ונסון, מניחה כי אכן השתנתה התכנית האלוהית, ומעתה "מנגנון הישועה נמצא בברית החדשה, האמונה במשיח ישו". במסגרת זו עוברות הבחירה וההבטחה שניתנה לאברהם מהיהודים אל הנוצרים שקיבלו את המשיח, והם יורשי ההבטחה האלוהית,⁽²⁸⁾ וכדברי פרופ' דוד פלוסר, שהרבה לחקור את ראשיתה של הנצרות: "שנאת היהודים בנצרות לא הייתה בגדר עווית זמנית," אלא שימשה כ"סנדק להיווצרותה של הנצרות".⁽²⁹⁾

רעיון "העם הנבחר" חדר לשיקוליו של היטלר

החתימה למעמד ישראל האמיתית הביא את מעצבי התאולוגיה הנוצרית, כבר בתחילת הדרך, לפתח את תאוריית ההעדפה (Supersessionism) או החילופין (Displacement), המהווה את לב-לבה של הדוקטרינה הנוצרית על מעבר הבכורה והבחירה מהיהדות לנצרות. ג'ון קריסוסטום, הארכיבישוף של קונסטנטינופול בסוף המאה ה-4, נתן ביטוי ברור לשורשי השנאה הנוצרית כשהסביר כי איבתו ליהודים נובעת מייחודם וממורשתם (שהוא נטל מהם עבור הנצרות): "זו הסיבה שאני שונא את היהודים, כי יש להם את הדת (החוקים) ואת הנביאים."⁽³⁰⁾ כפי שהסבירה רזמרי רייטר, תאולוגית נוצרייה, בספרה **אמונה ורציחתו של אח**, שפורסם ב-1974: "עבור הנצרות, שנאת היהודים לא הייתה רק מגננה כנגד התקפה כי אם צורך פנימי של הגדרה עצמית... אנטי-יהודיות היא חלק בלתי נפרד מהפרשנות הדתית של הנצרות."⁽³¹⁾

מסעי הצלב, ועמם ההרג, הביזה והאונס בקהילות אשכנז יצאו לדרך לאחר הכרזתו של האפיפיור אורבן ה-5 על מלחמת קודש לשחרור ירושלים מידי הכופרים המוסלמים, בתוספת ההצהרה כי את המערכה ינהלו הנוצרים, "הגזע הנבחר והאהוב על האל".⁽³²⁾ גם חקירות האינקוויזיציה וגירוש יהודי ספרד לא באו בשל פחד מהיהודים. את הרקע ההיסטורי להחלטתם של המלך פרדיננד והמלכה איזבל על הגירוש לא ניתן לנתק משיכרון החושים ששטף את ספרד, במאה ה-15, והביא את העם ושליטיו לאמונה כי הם "העם הנבחר" החדש, המחליף את ה"עברים" של התנ"ך ואת "ארצם המובטחת". הצורך לטהר

את ארצם מיהודים וממוסלמים היה מעוגן בתפיסה כי ספרד הופכת להיות מדינתו הנבחרת של האל ושליטיה מייצגים את מלכות בית דוד החדשה. אפילו קולומבוס, מגלה אמריקה, ראה את עצמו כשליח האל וכתב למלך ולמלכה ש"גואל הר ציון יגיע מספרד".⁽³³⁾

מזעזע עוד יותר ללמוד כיצד חדר רעיון "העם הנבחר" לשיקוליו הרצחניים של אדולף היטלר. רבות נכתב על הנאציזם והשאלה היהודית, על תורת הגזע והסיבות המורכבות האחרות, הכלכליות והחברתיות, שסחפו את גרמניה הנאורה לשאול תחתיות של הזוועה האנושית. קריאה בספרו של היטלר **מיין קאמפף** (*Mein Kampf*), מגלה את האובססיה שלו לגבי היהודים כאחראים לכל הרוע והכשל בעולם. אך לצד השנאה חסרת המעצורים יש בספר ביטוי גם לתאוריות ידועות של מפתחי תורת הגזע בגרמניה, בסוף המאה ה-19, שציינו, לצד השנאה, את הדמיון בין הגרמנים ליהודים בהשתמשם במונחים סימביוטיים של התמזגות. כתוצאה מהשוואה זו נולדה היריבות ובאה ההתרסה כי הגרמנים הם העם שנבחר על ידי האל, ולכן היהודים הם אויבם הגדול.⁽³⁴⁾ בספרו **מיין קאמפף** מסביר היטלר כי "הגזע היהודי נוצר על ידי האל כדי להתקיים כטפיל על גופם היצרני של עמים אחרים", ולכן הוא (היטלר) חותר לפתור את הבעיה היהודית.⁽³⁵⁾ מכאן מדהימה תפיסתו, אותה ביטא בווידוי נדיר בפני יועצו הרמן ראושנינג, כי המאבק האמיתי על כתר ה"בחירה" מתרחש בין הגרמנים ליהודים. ישראל (כך הוא קורא ליהודים), שהיא כדבריו האומה ההיסטורית של האל הרוחני, "היא לכן האויב האמיתי והבלתי מתפשר של העם הגרמני, העם הנבחר החדש", ואז הוא משליך לפתע את פצצת ההשמדה: "לא ייתכנו שני עמים נבחרים, אנחנו בחירתו של האל."⁽³⁶⁾ רעיון הבחירה, התשתית האידאולוגית של שנאת היהודים לדורותיה, מקבל בדבריו של הצורר האכזרי ביותר בתולדות האנושות את ממדיה המפלצתיים של היריבות, הקנאה והחולי האנטי-יהודי.

התבטאויות של סאראמגו ותיאודורקיס

מסתבר כי אין צורך להיות בעל אמונה דתית כדי להיגרר לשנאת יהודים על בסיס רעיון הבחירה. א.ב. יהושע מזכיר בפליאה את ההתבטאויות האנטישמיות של סופרים ואמנים, כדוגמת הסופר הפורטוגזי ג'וזף סאראמגו

והמלחין היווני מיקיס תיאודורקיס. כשמקלפים את ההתבטאויות האנטי-ישראליות שלהם, המשולבות במוטיבים אנטישמיים ברורים, ניתן בקלות רבה לאתר את שורשי ההתנגדות. כהמן במגילת אסתר, כהלניסטים של טרום הנצרות או כמרטין לותר, ה"תשתית" לשנאת היהודים גם בימינו, גם בקרב הלא-דתיים והרציונלים לכאורה, נשענת על אותן דעות קדומות ומכוונת לייחודיות ולראשוניות של היהדות ביחסיה עם האל. לאחר שהותקף על השוואתו הנלוזה בין עראפאת ברמאללה למחנה המוות אושוויץ, יצא סאראמגו בהתקפה על ניסיונם של היהודים להלך אימים על העולם בטענה ה"מפלצתית" כי הם "העם הנבחר של אלוהים" ולכן, כל פעולה גזענית אקסקלוסיבית מצדם היא מוצדקת. לדבריו, היהודים תמיד יטענו שהשואה שלהם היא ייחודית והסבל הפלשתיני נחות לעומתה, ולמעשה "היהודים מגרדים ללא הרף את פצע השואה שלהם כדי לשמור אותו מדמם, בלתי ניתן לריפוי, ומנופפים בו ככרזה מול העולם".⁽³⁷⁾ תיאודורקיס שילב בדברי הביקורת שלו על ישראל, "שורש כל הרוע בימינו" כדבריו, את ההתקפה על השחצנות והפנטיות היהודית המלאה בחשיבות עצמית: "להם יש רק את אברהם ויעקב, שהיו צללים, כשלנו יש את פריקלס."⁽³⁸⁾ אצל תיאודורקיס, שנאת היהודים מקדימה את הנצרות בהתרפקותה על "עליונותם" האינטלקטואלית של חכמי יוון. שנה לאחר מכן, בריאיון לעיתון הארץ, ניסה תיאודורקיס להסביר את עצמו וחשף את "תשתית" הקנאה: הוא סיפר על סבתו שלא התאפקה ואמרה לו בילדותו, כשהובילו את יהודי יוון להשמדה באושוויץ, כי היהודים תמיד שונים והם רצחו את ישו, ואף הזהירה אותו שלא יתקרב אליהם בזמן הפסח כי "הם שותים דם של ילדי נוצרים מהחבית". האם תיאודורקיס שותף לאימה של סבתו? הוא הרי אינו דוחה כלל את סיפוריה, אך מוסיף כי הקיום היהודי הגובר על כל הסכנות הוא מסתורי בעיניו ולכן היהודים יהיו שונים תמיד. "ומה קושר את היהודים יחד?" שואל העיתונאי הישראלי, ותיאודורקיס, המלחין וחביבם של החוגים הפרוגרסיביים בעולם, משיב לו: "ההרגשה שאתם ילדיו של אלוהים, שאתם העם הנבחר."⁽³⁹⁾ נימה דומה של כותב חילוני, בעצם אנטי-דתי, מבטא הסופר הנורווגי הידוע ג'וסטין גארדר (מחבר רב המכר **עולמה של סופי**), בהתקפתו הארסית על ישראל "רוצחת הילדים" שאין לה מקום בהיסטוריה ובהכרת העולם. נוסף לכך הוא כורך את כל היהודים בכפיפה אחת ומאשימם בקנוניה באומרו כי "אנו לא מאמינים ברעיון 'העם הנבחר' וצוחקים על האובססיות של העם הזה", ומתייחס לעשרת הדברות כ"אותם לוחות אבן מעוררי גיחוך".⁽⁴⁰⁾

יוחנן פאולוס ה-2: "אחינו הבכור"

גם לאחר השואה, במהלך שני העשורים הראשונים, לא הצליחה הכנסייה להתמודד עם השלכות השואה על הדוקטרינה התאולוגית שלה. רק ב-1965, הגיע הוותיקן להסכמה על השינויים המתבקשים בדוקטרינת הכנסייה על היהודים ורק לאחר 33 שנים נוספות, יצא המסמך הנובע מן הרפורמות שעוסק ישירות בקשר בין שנאת היהודים בנצרות לשואת היהודים ("אנו זוכרים: מחשבות על השואה", מרס 1988).⁽⁴¹⁾

במסמך "בעת הזאת" (Nostre Aetate), שהתקבל באוקטובר 1965 לאחר סדרה של הצבעות ובהתנגדות האגף השמרני יותר בכנסייה,⁽⁴²⁾ משולבים זה בזה ה"תשתית" לשנאת היהודים והעילה המעשית: "הבחירה" ואשמת רצח האל. האגף השמרני של הכנסייה הקתולית, המתקרא גם האולטרה-אורתודוכסי, התנגד לטיוטה שהכריזה: "לא ניתן, מבלי הפרת הצדק, לכנות את העם הנבחר כרוצחי האל". השמרנים גם התנגדו שהכנסייה הקתולית תודה באשמה ההיסטורית של רדיפת היהודים. לכן התקבלה פשרה שיש בה שינוי היסטורי ביחס ליהודים אך עדיין דבקות בדוקטרינה: "אף על פי שהכנסייה היא עמו החדש של האל, אין להציג את היהודים כאילו נדחו או קוללו על ידו."⁽⁴³⁾ עם זאת, יש במסמך התייחסות והודאה בראשוניות היהודים כ"עם הנבחר" שעמו כרת האל את הברית המקורית ואותו הוביל ביציאת מצרים. המסמך לא שיקף את הקו הפרו-יהודי עוד יותר של יוחנן ה-23, שלפני פטירתו חיבר את התפילה שיש בה הכאה על חטא כלפי היהודים המציינת כי "עתה אנו מכירים בהרבה, הרבה [החזרה במקור. א"ב] מאות שנים של עיוורון שכיסה את עינינו כך שאיננו רואים יותר ביופיו של העם הנבחר של האל... אחינו הבכור... סלח לנו על הקללה שללא צדק הטלנו על שם היהודים."⁽⁴⁴⁾ מגמה זו ופריצת הדרך המעשית ביחסים עם היהודים טופחו אחר כך באופן שיטתי על ידי האפיפיור יוחנן פאולוס השני, שהתייצב ב-1986 לביקורו ההיסטורי בבית הכנסת ברומא והתייחס ליהדות כ"אחינו הבכור באמונתנו."⁽⁴⁵⁾

הבסיס לתפיסת היריבות התאולוגית עדיין מושרש בתפיסת הכנסייה הקתולית והוא חוזר, לעתים, בניסוחים מעוררי דאגה כמו במסמך תאולוגי של הוותיקן מספטמבר 2000, שהכיר בכבודן של דתות אחרות אך הדגיש כי רק הכנסייה הקתולית היא "המכשיר לגאולת האנושות."⁽⁴⁶⁾ מחבר המסמך היה לא אחר מאשר הקרדינל ראטצינגר – כיום, האפיפיור בנדיקט ה-16 – שהסביר כי "אין בכוונת

הקתולים לכפות את המשיח על היהודים, אך הם ממתינים לרגע שבו גם ישראל תאמר כן למשיח".⁽⁴⁷⁾ ב־2008, התקבלו תזכורות נוספות להופעתה מחדש של התשתית האידאולוגית בדבר דוקטרינת ההחלפה וההעדפה, כשהתקבלה החלטה בוותיקן לחדש את נוסח התפילה הלטינית המסורתית למען המרת היהודים לנצרות, וכן בהחלטה מוזרה של כנס הבישופים הקתולים בארצות־הברית, שהחליטו להסיר מספרי ההדרכה הנוצריים את המשפט המציין כי "הברית של אלוהים עם העם היהודי באמצעות משה נותרה תקפה בעבורם".⁽⁴⁸⁾ ההחלטה זקוקה לאישור הוותיקן, אך ההתפתלות סביב הראשוניות היהודית בבחירה ובברית עם האלוהים מלמדת כי תשתית האובססיה עדיין חיה ובוועטת.

הסערה סביב הסרט "הפסיון של ישו" של מל גיבסון

ואכן, התזכורת הדרמטית ביותר לפגיעה של התשתית האידאולוגית ניתנה בסערה הציבורית שפרצה בארצות־הברית ומחוצה לה סביב הקרנת סרטו של הבמאי־שחקן מל גיבסון, "הפסיון של ישו", בתחילת 2004. הסרט, המלווה בקטעי אלימות קשים ביותר על הוצאתו להורג של ישו בירושלים, מתמקד בשתיים־עשרה שעותיו האחרונות, שהן הקריטיות על פי האמונה הנוצרית לגבי העברת הבחירה מהיהודים לנוצרים, בגלל סירובם לקבל את המשיח. הטענות שהושמעו על ידי ארגונים יהודיים ובכלי התקשורת היו כי הסרט ילבה אנטישמיות. הן התמקדו באותה סצנה של "אשמת הדמים" היהודית, לכאורה, שבה הוצגו היהודים, תווי פניהם והתנהגותם בצורה סטראוטיפית אנטישמית, שביססה, על פי הטקסט של הברית החדשה, את חלקם המכריע של היהודים בצליבתו של ישו. הסרט מטיל את האשמה על כל היהודים לדורותיהם, תוך הסתמכותו על ציטוט מהברית החדשה, שבו אומרים היהודים: "דמו עלינו ועל בנינו" (מתי, פרק כ"ז כ"ה), ומתעלם לחלוטין מתיקוני הוותיקן שנעשו ב־1965. יתרה מזאת, מסתבר כי מל גיבסון לא שעה גם להנחיות הבישופים הקתולים בארצות־הברית שהביעו, בפירוש, ספקות לגבי מהימנות התיאורים האנטי־יהודיים של צליבתו של ישו המופיעים בברית החדשה, בהדגישם שאין המדובר בעדויות ראייה כי אם בעיוותים של הטקסט שמקורם בהשקפות תאולוגיות של מחברי ספרי הבשורה על רקע הקרע בין יהודים לנוצרים שנותר בתקופתם. עד כמה מכרעת השפעת ה"תשתית" האידאולוגית ניתן ללמוד מן העובדה כי מל גיבסון ואביו, שלשניהם נזקפו הערות אנטישמיות מובהקות, חברים בפלג שמרני קטן, יחסית,

של הכנסייה הקתולית בארצות־הברית הדוחה את הרפורמות ביחס ליהודים, שעליהן הוחלט ב־1965, ורואה בהן תוצאה של קונספירציה יהודית.⁽⁴⁹⁾

האובססיה האנטי־יהודית של האסלאם

לסכסוך הישראלי-ערבי בן זמננו יש, ללא ספק, רקע פוליטי מורכב, כפי שיש רקע פוליטי-כלכלי לגבי עיתויה של כל התפרצות אנטישמית, אך ביסוד האובססיה המגיעה לממדי שנאה נאציים-השמדתיים⁽⁵⁰⁾ מצויה אותה תשתית של יריבות, קנאה ודוקטרינה אידאולוגית הגורסת כי האסלאם החליף את היהודים והנוצרים כנבחרו של האל. כמו אבות הנצרות, גם מוחמד החל את דרכו בניסיון שיטתי להכניס תחת כנפי האמונה החדשה את היהודים המקומיים. הקוראן הופך את אברהם למוסלמי הראשון, מוחמד מקבל את האלוהים בגרסתו היהודית (ללא תוספת השילוש הקדוש של הנצרות) ומאמץ שורה של מצוות ומנהגים זהים כולל, למשך שמונה-עשרה חודשים, גם את כיוון התפילה לירושלים. על פי הקוראן מוחמד מתייחס ליהודים כאל "העם הנבחר" על פני כל העמים האחרים ולא־ישראל כאל "הארץ המובטחת".⁽⁵¹⁾ לאחר שהובהר לו כי היהודים לא יאמצו את דתו, ואפילו - כעדותו בקוראן - הם דחו אותו ולעגו לו, העתיק מוחמד את כיוון התפילה למכה, תקף את השבטים היהודיים שחיו סביבו, ביצע בהם טבח המוני ואת הנותרים הגלה, מסר לעבדות והורה לבזוז את רכושם. בסורה 5 פסוק 3 מופיעה הגרסה האסלאמית של תאוריית ההעדפה וההחלפה בהכרזת האל שמעתה יועדף האסלאם על פני כל האחרים וכן שהאל "בחר" באסלאם כדת המושלמת, ולאחריה מופיע האסלאם כ"דת היחידה שהאל מקבל". הפרשנות האסלאמית מדגישה כי בזאת עברה בחירתו של האל מהיהודים למוסלמים.⁽⁵²⁾

הקוראן והמקורות היהודיים

קריאה אובייקטיבית של הקוראן, ככל שתהיה, אינה יכולה להימלט מתחושת התלות הרבה במקורות היהודיים, לצד ביטויי התסכול על סירובם להצטרף לדת החדשה. יש בקוראן כ־100 אזכורים של בני ישראל ויהודים, כ־100 פעמים של משה ועוד מאות התייחסויות לסיפורי התנ"ך וגיבוריו (כרבע מן הקוראן), כששליש מהגילויים של מוחמד בעיר מדינה (שקדמה לתקופת מכה

באסלאם ומייצגת את גיבוש הדת) עוסקים ביהודים. מדהים כי במחקר ראשוני ויוצא דופן מסוגו, כבר ב־1833, קבע יהודי צעיר באוניברסיטת בון שבגרמניה כי מוחמד שאל את יסודות הדת שלו מן היהודים. החוקר, אברהם גייגר, שהיה אחר כך מייסד התנועה הרפורמית היהודית בגרמניה, קיבל, בהיותו בן 23, פרס מיוחד ואת תואר הדוקטור שלו על עבודה שכתרתה – שהייתה בוודאי נפסלת, כיום, כבלתי תקינה פוליטית – הייתה: "האם שאל מוחמד מן היהדות?" תשובתו היא חיובית, חד־משמעית.⁽⁵³⁾ גייגר מעורר עד היום את זעמם של מוסלמים רבים הרואים בטענותיו משום כפירה וחילול הדת.⁽⁵⁴⁾

בסיום מחקרו שואל גייגר בנספח מיוחד את השאלה המתבקשת: אם אכן נטל מוחמד כל כך הרבה מן היהדות, מדוע יש בקוראן הרבה הצהרות אנטי־יהודיות?

הוא משיב על כך בגרסה דומה להסבר תשתית שנאת היהודים בנצרות: "יעדו של מוחמד היה להביא לאיחוד כל האמונות ולא הייתה קהילה דתית שעמדה בדרכו להשגת המטרה כמו היהודים עם כל חוקיהם המיוחדים והמורכבים, ומכיוון שלעגו לו החליט להיפרד "מן היהודים השנואים הללו" ופיתח גרסה משלו שלא תדמה לשלהם.⁽⁵⁵⁾ לכן, הקוראן מלא בדברי שטנה חריפים כלפי היהודים המואשמים בזיוף, עיוות והשחתת כתבי הקודש ויש בו פירוט רב של תכונותיהם השליליות.⁽⁵⁶⁾ השנאה ליהודים כעם נבחר מושרשת באסלאם עד היום, והיא מופיעה לרוב בתקשורת ובבמות הדתיות של העולם המוסלמי. בכתב העת של הצבא הסעודי, למשל, מואשמים היהודים בהטעיית העולם "כי הם העם הנבחר והאלוהים רוצה שישתלטו שוב על פלשתין הארץ המובטחת". ליהודים, טוענים הסעודים, "יש תחושת עליונות בעולם... [והם] המציאו את סיפור 'העם הנבחר' וביססו את שמם כמביאי הישועה לעולם".⁽⁵⁷⁾

האסלאם מתקשה לעכל את שיבת היהודים לארצם

היריבות עם הדת הבכורה והאובססיה לגבי סירובם של היהודים להתמזג עם האסלאם היא התשתית לשנאת היהודים בו, וכיום היא משמשת בסיס אידאולוגי לאנטישמיות הקשורה לסכסוך הישראלי-ערבי. המוטיבים האנטישמיים הלקוחים מן הכתובים מופיעים, כיום, ללא הרף בתקשורת הערבית והמוסלמית והם משולבים בדרשותיהם של אלפי מוֹרֵי הוראה

במסגדים ובמדרסות (בתי המדרש) המטיפים למאות מיליוני המאמינים. הביטוי השגור ביותר בדברי השנאה מתוך החדית' (הקובץ השני בדרגת חשיבותו לאחר הקוראן, המבוסס על דברי הנביא) מדגיש את היריבות עם היהודים עד לאחרית הימים:

השעה האחרונה לא תגיע אלא לאחר שהמוסלמים יילחמו ביהודים ויהרגו אותם עד שיתחבאו מאחורי העצים והאבנים. ואז יאמרו העצים והאבנים: "הו, מוסלמי, משרתו של אללה, יש יהודי מאחורי". בוא והרגהו.⁽⁵⁸⁾

כמו הנצרות, גם האסלאם מתקשה לעכל את תהליך שיבת היהודים אל ארצם, שהרי הדברים סותרים את גורלו של העם שנלקחה ממנו עטרת הבחירה. הנצרות נזקקה לאלפיים שנות שנאה ורדיפת יהודים, שהגיעו לשיאם בתהומות הזוועה של השואה, כדי להגיע לכלל התמודדות עם הדוקטרינה התאולוגית אודות החלפת העם הנבחר. האסלאם רחוק, עדיין, מכל כוונה להגיע לרפורמות רעיוניות, תיקוני דת ושינויים בתפיסת עליונותו כדת וכאומה הנבחרת. עוד לא קמו הוגי דעות תאולוגיים כמו ג'יימס פארקס או רוזמרי רייטר, ולא התייצבו מנהיגים דתיים כאפיפיור יוחנן ה-23 או האפיפיור יוחנן פאולוס ה-2, שיעזו לבצע שינויים בדוקטרינה הדתית ויהיו מוכנים לצקת תוכן חדש לפסוקים האלימים בדבר שנאת היהודים המופיעים בקוראן ובחדית'. האובססיה המוסלמית-ערבית מחריפה, כאמור, עוד יותר נוכח חזרת היהודים אל מולדתם, למרות שעל פי הקוראן זו הארץ שהובטחה להם על ידי האלוהים, ובעיקר לנוכח הצלחתם להביס את כל צבאות מדינות ערב שמסביבם. היהודים, שעל פי הקוראן מכונים "קופים" ו"חזירים", נועדו להישאר נרפים, בזויים ומפוזרים ללא ריבונות, ומדינה יהודית בלבן של האסלאם החותר למעמד הבכורה מהווה השפלה דתית וחילול הקודש. כבר ב-1968, התכנסו מאות חכמי האסלאם באוניברסיטת אל-אזהאר בקהיר כדי לדון בהשלכות התבוסה במלחמת ששת הימים, ובניסוחם: "האירוע הבלתי צפוי בפני הציונות המושחתת שנדונה לפיזור על ידי האל", וציטטו את דברי הקוראן (סורה 2 פסוק 61): "והשפלה ואומללות נגזרו על [היהודים] מפני זעמו של האלוהים עליהם." תהליכי האסלמיזציה העוברים, כיום, על העולם הערבי והמוסלמי מחדדים עוד יותר את האובססיה האנטישמית ואת תפיסת היריבות והקנאה, נוכח תסכולם של המוסלמים לממש את חזון ה"כליפות" העולמית של האסלאם בהתאם לגרסתם על חזון העם נבחר.

ה"אתה בחרתנו" כרוכה בקבלת אחריות

המונח אנטישמיות לוקה בחסר ואינו מסוגל לספק לנו את תשתית השנאה כי הוא גילם, מלכתחילה, דה־יהודיזציה של שנאת היהודים. הניסיון לבסס את הנורמליזציה היהודית על היותנו "ככל העמים" פגום גם הוא, מכיוון שאין ביכולתו להסביר את שיבת היהודים למולדתם לאחר כאלפיים שנה ואין בכוחו לנמק כיצד, כפי שטוען גם יהושע, הביקורת הפוליטית כלפי מדינת ישראל מצד כל העולם, ספוגה באמירות ובדימויים של שנאת יהודים מימי הביניים ואף לפני כן.

קו ישיר מחבר בין "שלילת הגלות" של חותרי הנורמליזציה לבין האשמת היהודים בהיווצרות האנטישמיות, בגלל התנהגותם הדחויה והבזויה או בגלל זהותם ה"וירטואלית" הלקויה. יחזקאל קויפמן, חוקר המקרא והאמונה היהודית, התייחס, עוד בשנות השלושים של המאה ה־20, בשלילה לביקורת שהוטחה ביהודי הגלותי ולטענה כי חיי הגולה היהודית הם "חיים בלתי מוסריים". קויפמן, לימים חתן פרס ישראל, היה ציוני נלהב ותמך במפעל ההתיישבות החלוצית־סוציאליסטית, אך הסתייג בחריפות מן ההשמצות המבזות את יהודי הגולה שהיו נגועות במשקעים רבים של שנאה עצמית. בצטטו מדברי דוד פרישמן כי "חיי היהודים הם חיי כלבים מעוררים גועל נפש"; ממכח יוסף ברדיצ'בסקי: "לא־עם, לא־גוי, לא־אדם"; מיוסף חיים ברנר: "צוענים, זוהמא, רפש וניוול"; ומדוד גורדון: "פרזיטים, אנשים פסולים מעיקרם", דחה את דברי הבלע והשנאה הללו וכינה זרם רעיוני זה "לאומיות אנטישמית".⁽⁵⁹⁾

באחרונה, חזר א.ב. יהושע בשנית על התזה שלו, בוויכוח על הגדרת ישראל כמדינה יהודית, והצהיר שהוא סולד מהגדרת הזהות היהודית, מכיוון, שלדבריו, זהו מושג "שיש בו עמימות יסודית שיוצרת בלבול", ובגלל ש"השם 'יהודי' תלוי במקרים רבים באינטראקציה, לרוב שלילית, עם עמים אחרים".⁽⁶⁰⁾ אכן כך, אינטראקציה שלילית, אך זו נובעת מקנאה ולא, כתפיסת התשתית של יהושע, בשל פחד מהיהודים. אין ספק כי תפיסת "העם הנבחר" שהנחילו היהודים לעולם (לפחות בתחום הדתי) היא המקור לקנאה, ליריבות וגם לאנטישמיות. אותה ברית בסיני, שמצויה בבסיס הזהות היהודית ומושיבה גם יהודים חילונים ומתבוללים סביב שולחן סדר פסח, היא המקור לחיקוי והערצה בתרבויות העולם אך גם מקור לקנאה. חכמי ישראל היו ערים לדבר מלכתחילה, כשאמרו "מאי סיני?", מדוע נקרא שמו סיני? כי משם "ירדה שנאה" בין האומות לישראל (שבת פ"ט).

תפיסת הבחירה היא בבסיס הזהות היהודית, לטוב ולרע, ואין על מה להתנצל או להתכחש. מיליארדים של בני אדם, סינים, יפנים, אמריקאים, אירים ואחרים מאמינים בצורה זו או אחרת כי הם "עם נבחר". שתי הדתות המונותאיסטיות ששאבו את מקורן מן היהדות, המקיפות כשלושה מיליארד בני אדם, מבוססות על הדוקטרינה כי הבחירה עברה אליהן, אך רק את היהודים מבקרים ורק בהם מקנאים. מברית הגורל היהודי ניסו רבים להימלט, אך ללא הצלחה יתרה. בחינה מדוקדקת של המקורות בתנ"ך ובתלמוד מגלה כי תפיסת ה"אתה בחרתנו" היהודית אינה שחצנית ומתנשאת כי אם כרוכה בקבלת אחריות, כפי שמוכיחה ההיסטוריה, ומלווה במודעות ברורה כי תגרור עמה סבל ורדיפות. זו התשתית הכפולה שכנראה לא ניתנת לניתוק: זהותו של העם הנבחר ירדה לעולם כשהיא כרוכה בקנאה ובשנאה כלפיו.

הערות:

1. באגרת תימן (עמ'1), בתוך **אגרות הרמב"ם**, מהדורת ליפסיה 1861, באתר אנציקלופדיית דעת: <http://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=157>.
2. Arnold J. Toynbee, *A Study of History-Reconsiderations*, vol.12 (New York: Oxford University Press, 1964) pp. 468-479.
3. Toynbee, p. 477, p. 471.
4. *Ibid*, 471.
5. Lewis, Bernard, "Semites and Antisemites", *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, The Library Press, 1973.
6. Ibrahim Nafie "Israel's anti-Semitism" Al-Aharam, Weekly on-line, 20-26, November 2003. no. 665.
7. "Anti-Semitism," *Encyclopedia Britannica*, eleventh edition Vol. 2, p. 134.
8. א.ב. יהושע, **זכות הנורמליות**, תל-אביב: הוצאת שוקן, 1980, עמ' 63.
9. א.ב. יהושע, "ניסיון לזיהוי והבנה של תשתית האנטישמיות", **אלפיים** 28, 2005, עמ' 30-11.
10. א.ב. יהושע בריאיון למוסף **הארץ**, 19 במרס 2004.
11. "הנאשמים" מוסף 7 ימים של **ידיעות אחרונות**, 22 באפריל 2005.
12. יוסף חיים ברנר, **מכאן ומכאן**.
13. שולמית אלוני, "חונכנו על 'שלילת הגולה', חונכנו לראות ביהודי הגולה אבק-אדם", **הארץ**, 23 בפברואר 2001, ב14.
14. גרשם שלום, **דברים בנו**, תל-אביב: עם עובד, 1976 עמ' 41.
15. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism London*. Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1939, 147.

16. Daniel Bell, "A Parable of Alienation," *Jewish Frontier*, no. 13, November 11, 1946. p.14.
17. J. J. Goldberg, *Jewish Power—Inside the American Jewish Establishment* (New York: Addison-Wesley, 1996), 69–70.
18. Abigail Pogrebin, *Stars of David—Prominent Jews Talk About Being Jewish* New York: Broadway, 2005, 274.
19. המקורות הביוגרפיים לסיפור חייו המרתק של בנימין דיזראלי מצוטטים ומרוכזים בספרי:
 Avi Beker, *The Chosen - The History of an Idea, the Anatomy of an Obsession*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 81-87
20. Paul Smith, *Disraeli—A Brief Life*, Cambridge: Cambridge University press, 1999, p. 95.
 הספר גם מופיע בגרסת אינטרנט:
 Alroy, online: <http://www.ibiblio.org/disraeli/alroy.pdf> v:4, 45 and vii: 5,23
21. Stanley Weintraub, *Disraeli: A Biography* (New York: Truman Talley, 1993), 216–17.
22. Smith, p. 102.
23. James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism London*. The Soncino Press, 1934.
 על אישיותו של ג'יימס פארקס, מחקריו ופעילותו לקירוב בין נוצרים ויהודים לפני השואה ולאחריה ראו:
 Alice Eckardt "Founding Father of Jewish-Christian Relations: The Rev. James Parkes (1896-1981)," *Studies in Christian-Jewish Relations*, Volume 3, Issue 1 2008 Article 21 pp. 1-9.
24. James Parkes, *Whose Land? A History of the Peoples of Palestine*, London: Penguin, 1970.
25. Marco Morselli "Jules Isaac and the origins of Nostra Aetate" in Neville Lamdan and Alberto Melloni (eds), *Nostra Aetate Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations: Proceedings of the International Conference*, Jerusalem, 30 LIT Verlag 2007 October-1 November 2005, Berlin-Hamburg-Münster: pp. 21-28.
 Philippe Levillain, John W. O'Malley, *The Papacy: An Encyclopedia*, New Jersey: Routledge, 2002. p. 875.
26. Robert Wistrich, *The Longest Hatred* New York: Pantheon, 1991, 13.
27. Jacob Neusner, *Judaism and Its Social Metaphors* New York: Cambridge University Press, 1989, 186-87.
28. Paul Johnson, *A History of the Jews* New York: Harper and Row, 1987 p. 131.
29. David Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* Jerusalem: Magnes, 1988, 587.
30. Wilken, Robert Louis (1983). *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*. Berkeley: University of California Press. p. xv. Harry J. Cargas, Holocaust Scholars Write to the Vatican Greenwood Publishing Group,

- 1998, p. 4.
31. Rosemary Radford Ruether *Faith and Fratricide-The Theological Roots of Anti-Semitism*, Wipf & Stock Publishers, 1996, p. 28.
32. Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading* London: Athlone Press 1986, 25.
- Peter the Venerable*, "Sermones tres" Ed. Giles Constable. Cambridge, Mass, Harvard University Press 1967, pp. 232-254.
33. David S. Katz and Richard H. Popkin, *Messianic Revolution—Radical Religious Politics to the end of the Second Millenium* (London: Penguin, 1999), 17.
34. ראו על כך בספרי: Beker, The Chosen, pp. 116-118.
35. Adolf Hitler, *Mein Kampf* (My Struggle) New York : Houghton Mifflin , 1969, 60. And "German Memorandum on Immigration" *Documents on the Holocaust*, Jerusalem: Yad Vashem, 1999, pp. 134-5.
36. Hermann Rauschning, *Hitler Speaks: A Series of Political Conversations with Adolf Hitler on His Real Aims* London: Thornton Butterworth, 1940, 234-38.
37. Quoted from the Spanish newspaper *El Pais*, in Paul Berman, "Bigotry in Prin" Forward, a New York weekly, May 24, 2002
38. Interview with Mikis Theodorakis, *Jerusalem Post*, November 11, 2003, and, Macedonian Press Agency, November 13, 2003.
39. ריאיון עם מיקיס תיאודורקיס במוסף הארץ, 27 באוגוסט 2004.
40. Jostein Gaarder "God's Chosen People," *Aftenposten*, August 5, 2006.
41. Commission for Religious Relations with the Jew, *We Remember: A Reflection on the Shoah*, Vatican, Rome, 16 March, 1998.
- http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_en.html
42. Th. Stranski, "The Genesis of Nostra Aetate: An Insider View" in Lamdan, Melloni (eds), *Nostra Aetate Origins*, Ibid , p. 51.
43. Garry Wills, *Papal Sin: Structures of Deceit*, New York: Doubleday, 2000, pp. 19-26.
44. Friedrich Heer, *God's First Love*, New York: Weybright and Talley, 1967, in the dedication page.
45. John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, New York: Knopf, 1994, 99.
46. For the text, references and analysis see Christian and Jewish Relations Boston College online: www.bc.edu/research/cjl/cjrelations/news.html
47. National *Catholic Reporter*, Oct. 6, 2000.
48. על התפילה: "Turning Back the Clock" editorial of the *Forward*, 15 February 2008" ועל Daniel Burke, "Catechism Edit 'Troubling', Jewish Leaders חלטה כנס הבישופים: Jewish Leaders", *Washington Post*, 13 september 2008, B9.

49. הציטוטים והמקורות על הוויכוח הציבורי סביב הסרט נמצאים בספרי:
Beker, *The Chosen*, pp. 6-7, 44-5, 63.
50. חוקר השואה, יהודה באואר, מדגיש כי האסלאם הרדיקלי מייצג איום כלפי היהודים בממדים של שואה ממש ומשתמש בתערובת של מונחי השמדה הלקוחים מן הקוראן והנאציזם.
Yehuda Bauer, *Post-Holocaust and Anti-Semitism* (3) December 2002, Jerusalem, Center for Public Affairs.
51. ראו בקוראן סורה 2 פסוקים 47 ו-122, סורה 17 פסוק 104 וסורה 10 פסוק 93.
52. בקוראן המהודר של הסעודים, במהדורה האנגלית המופצת ברחבי העולם, יש דגש מיוחד על מעבר הבכורה מן היהודים לאסלאם. אף כי יש בקוראן יחס שלילי ועוינות ברורה גם כלפי הנצרות, הרי שהמאבק נגד היהודים והשנאה כלפיהם עולה עשרת מונים.
See for instance the introduction to Sura 5 in the popular Saudi edition *The Qur'an: King Fahad's Holy Qur'an* Saudi Arabia: The Royal palace, 2000.
53. המו"ל האמריקני-יהודי לא העז להשתמש בשם המקורי של הספר: *Did Muhammad Borrow from Judaism?* – והעניק לספר שם שלא יעורר מחלוקת וביקורת: Abraham Geiger, *Judaism and Islam* New York: Ktav, 1970.
54. באתרים מוסלמיים יש זעם רב על עבודתו של גיג'ר, המנסה, לדבריהם, לערער על הגילויים האלוהיים של מוחמד:
<http://www.islamic-awareness.org/Quran/Sources/BBsources.html>.
55. Geiger, *Ibid*, p. 156.
56. על האנטישמיות בקוראן ובכתבי הקודש האסלאמיים, ראו את סקירתו של בני מוריס על הכרך הגדול של אנדריו בוסטום:
Benny Morris, "The Darker Side" *The New Republic*, September 10, 2008 Review article on : Andrew G. Bostom (editor) *The Legacy of Islamic Antisemitism: From Sacred Texts to Solemn History*, Prometheus Books, 2005.
57. Ma'ashu Muhammad, "The Jews in the Modern Era," *Al-Jundi Al-Muslim* (The Saudi Soldier) *MEMRI*, (Middle East Media Research Institute) no. 768, Special Dispatch, August 20, 2004
58. החדית' של אלבח'ארי ומסלם (6981/41). המסורת אודות היהודים שיתחבאו מאחורי עצים ואבנים ביום הדין פופולרית מאוד בקרב החוגים האסלאמיים והפסוקים משולבים גם באמנת החמאס, סעיף שבע.
59. יחזקאל קויפמן, **בחבלי הזמן**, תל-אביב: דביר, תרצ"ו, עמ' 262-263.
60. א.ב. יהושע, "ישראל לישראלים", **הארץ**, 10.6.09.



”עם האלוהים של הברית הישנה, הברית שמעולם לא בטלה”

אפשרות לפריצת דרך: נוצרים עוסקים בלימודי יהדות יחד עם מורים יהודים

פייר לנהרדט

ב־28 באוקטובר 1965, בהכרזה Nostra Aetate שפרסמה ועידת הוותיקן השנייה, הדגישה הכנסייה הקתולית את חשיבותה של ”המורשת הרוחנית הגדולה, המשותפת לנוצרים וליהודים”. בהמשך, הבהירה הכנסייה שמדובר במורשת משותפת ”ניכרת”, שיש ”לבחון אותה כשלעצמה וכן לתת את הדעת על האמונה ועל חיי הדת של העם היהודי, כפי שהללו נחווים ומתקיימים בימינו”. דבר זה ”עשוי לתרום להבנה טובה יותר של היבטים מסוימים בחיי הכנסייה”⁽¹⁾. הכנסייה מבהירה עוד שיש ”להכיר הכרה טובה יותר את יסודותיה של המסורת הדתית היהודית” ו”ללמוד מה הם המאפיינים העיקריים שהיהודים מגדירים באמצעותם את עצמם בחיים, הלכה למעשה”⁽²⁾. כל הדברים הללו

פייר לנהרדט, נזיר במסדר ”אבות ציון” מייסודו של האב אלפונס רטיסבון, הוא ממקימי המרכז הנוצרי ללימודי יהדות שליד המסדר שפעל במנזר ”אבות ציון” בירושלים, בין השנים 1985–2001. את ראשית השכלתו האקדמית־כנסייתית רכש האח לנהרדט במכון הקתולי של פריס (L’Institut catholique de Paris), בו למד פילוסופיה, תאולוגיה ולשונות עתיקות. לאחר הגיעו ארצה למד באוניברסיטה העברית וסיים בה בהצטיינות תואר בוגר בחוג לתלמוד. האח לנהרדט הוא מחברם של ספרים אחדים ועשרות מאמרים. לצד פעילותו המחקרית הוא פעיל באגודות לידידות יהודית-נוצרית, וב־2004 זכה בפרס של האגודה הצרפתית לידידות יהודית-נוצרית על מפעל חייו במחקר ובכנסייה.

מבטאים את האמונה הפנימית האיתנה של הכנסייה בעצם היותו של העם היהודי "עם האלוהים של הברית הישנה, הברית שמעולם לא בטלה".⁽³⁾ הרצון להיענות לקריאתה זו של הכנסייה הוא זה שהביא להקמתם של מרכזים או חוגים ללימודי היהדות בפקולטות לתאולוגיה במוסדות קתוליים שונים ברחבי העולם. ייעודו המיוחד של מסדר "אבות ציון" (Religieux de Notre Dame de Sion) היה הקרקע לצמיחתן של יוזמות כאלה, שהאבות המייסדים של המסדר נטלו בהן חלק.⁽⁴⁾ זהו, אפוא, הרקע להקמתו של מרכז נוצרי ללימודי היהדות בירושלים. המרכז, שפעל במסגרת מכון פטרוס הקדוש, מייסודם של האבות המייסדים של המסדר בשנת 1873, הציג לתלמידיו שיעורים וסמינרים שניתנו בלשון הצרפתית. לימים, הורחב היקף הלימודים ונתקיימה בו, במקביל, גם תכנית בלשון האנגלית. הודות לשיתוף הפעולה מצדן של נזירות מסדר "אחיות ציון" וידידים יהודים ונוצרים, כמרים, אנשי דת וחילונים, התפתח המרכז לממדים שהצריכו בקשת אישור ותמיכה מן הכנסייה. יצוין, עם זאת, שהיו אלה ממדים צנועים – מספר האנשים שהשתתפו בפעילויות המרכז, בצורה כזו או אחרת, לא עלה על מאה. השתדלויות רבות בפני מוסדות הכנסייה, בעיקר ברומא ובפריז, הניבו פרי ובשנת 1985, נחתם הסכם שעל פיו הובא המרכז הנוצרי ללימודי יהדות בירושלים תחת חסותה האקדמית של הפקולטה לתאולוגיה של המכון הקתולי של פריס (L'Institut catholique de Paris). ההסכם אישר את אופיו האקדמי והבינלאומי של המרכז. הדבר ניכר בכך שבמקום נתקיימה, במקביל, תכנית לימודים של הכנסיות הלותרניות הגרמניות.⁽⁵⁾ תנופה זו בפעילותו של המרכז הביאה את רשויות הכנסייה, ב־21 במאי 1998, להעלותו למעמד של מוסד אפיפיורי. דא עקא, שלוש שנים לאחר מכן, ביוני 2001, הורו אותן רשויות עצמן, באופן פתאומי ובוטה, כי עליו להפסיק את פעילותו למשך שנתיים, פיטרו את מוריו ושילחו את תלמידיו לכל עבר.

מה מקביל לתלמוד התורה אצל הנוצרים

תהפוכות אלו יש בהן כדי לעורר למחשבה ולהתבוננות על האופן שבו רואה הכנסייה, במישורים שונים, את עיסוקם של נוצרים בלימודי יהדות. דומה, שתחילה עלינו להרהר בערכם של לימודים אלה על ידי נוצרים המבקשים לחוות באורח בלתי אמצעי את חוויית תלמוד התורה אצל היהודים. בטרם נבהיר את כוונתנו המדויקת בשימוש במושגים לימודי יהדות ותלמוד

תורה, ראוי לעמוד על כמה ציוני דרך העומדים ביסודו של הרהור זה. מאז ועידת הוותיקן השנייה, כל הנוצרים – והקתולים בכללם – אינם יכולים להתעלם מן העובדה שתולדותיהם קשורות לתולדות העם היהודי וכי שורשי אמונתם ותקוותם נטועים באמונתו ובתקוותו של העם היהודי.

היחסים בין יהודים ונוצרים התפתחו והשתפרו באורח ניכר, אך ההערכה ההדדית והחתימה המשותפת לצדק ולשלום אין בהן די, כשלעצמן, כדי לקיים דיאלוג מעמיק שיוכל ללמד על זהותם של יהודים ונוצרים; דיאלוג שיבהיר את טעם קיומם של יהודים ונוצרים בעולם התר אחר סימני היכר ומאפיינים ייחודיים. סימן ההיכר הבסיסי של היהודים ושל הנוצרים חייב להיות דתי ואינו יכול לבוא לידי ביטוי אלא ביחסם של מאמינים יהודים ונוצרים לאל בורא העולם, המתגלה בו ופועל בתוכו באמצעות דברו.

תלמוד התורה אצל יהודים, שעיקרו לימוד דבר האל, הוא הדרך לדעת את האל ולהנחיל ידיעה זו לאחרים. אותו תלמוד תורה, כשהוא נעשה בידי נוצרים – מתוך עניין בדבר האל עצמו אך באופן שאינו ניתן להפרדה גם מזיקתו לישו – הוא אשר יכול להבהיר את האמונה, התקווה והפרקטיקה הדתית של הנוצרים. יהיו המסורות שעליהן מסתמכים הנוצרים והמוסדות המנחים אותם אשר יהיו, אין להם מוסד מקביל למוסד תלמוד התורה אצל היהודים מצד הקוהרנטיות הברורה והדינמיות המיוחדת אותו. היעדר זה מעורר אצל הנוצרי את השאלה האם עליו להצטער על מצב זה או שמא להתנחם בו ואף לשמוח בו?

לשאלה זו אשוב בחתימת המאמר, וכאן אני מבקש להעלות את ההצעה הבאה: הנוצרים יקיימו את לימודי הנצרות שלהם, במסגרת של *auditio divina* (בלטינית: "שמיעה של תורת השם"), שהייתה יכולה להרחיב את ה-*lectio divina* (בלטינית: "קריאה של תורת השם", המומלצת על ידי הכנסייה הקתולית). בדרך זו, ה-*lectio divina* הייתה כוללת את לימוד התורה שבעל פה של היהודים. שאלה זו תידון כאן כדי לעורר למחשבה בסיסית על ערכו של תלמוד התורה בעבור היהודים ועל האפשרות לאמץ את הערך הזה, באמצעות לימודי היהדות, בחיים הנוצריים.⁽⁶⁾

"לימודי היהדות" אינם "תלמוד תורה"

מן הראוי להבהיר את המושג "לימודי היהדות", שאין לבלבל בינו ובין המושג "תלמוד תורה". לימודי היהדות מתאפיינים באובייקטיביות שהיא גם נחוצה

וגם מועילה, ובבסיסם ניצב תלמוד התורה. מנקודת מבט זו, מובן שלימודי היהדות כפופים לתלמוד תורה. אנסה להבהיר מדוע אלה הם פני הדברים, אך אציין תחילה כי לימודי היהדות – מכוח האובייקטיביות והניטרליות הדתית המאפיינת אותם – נגישים לכל המעוניין, ובכלל זה לנוצרים. בהמשך המאמר, עולה השאלה כיצד עשוי הנוצרי לשלבם בלימודיו, בהוראתו ובחיוו הדתיים הלכה למעשה.

אפתח בתלמוד תורה כפי שהיהודים חווים אותו ותופסים אותו, על סמך הבנתי ותחושתי שגובשו תוך לימוד עם מורים יהודים, תחילה בפרזי ולאחר מכן בחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית בירושלים.

בחלק הראשון, אציג את תלמוד התורה כביטוי לזהות היהודית. בחלק השני, נראה שתלמוד התורה הוא בקשת האמת. בחלק האחרון, אבחן את תלמוד התורה כגילוי מובהק של התורה השלמה וכמפעל המעצב את דמותו של העוסק בו כאדם שלם.

היותו של עם ישראל עם נבחר הוא אחד מעיקרי האמונה של היהדות.⁽⁷⁾ עיקר אמונה זה, אף כי אינו מנוסח ב"אני מאמין" כלשהו, הוא חלק בלתי נפרד מן הליטורגיה היהודית והוא עולה בהקשרים שונים.⁽⁸⁾ עדיף בעיניי הנוסח המופיע בחתימת הברכה השנייה שלפני "קריאת שמע" של שחרית: "ברוך אתה ה', הבוחר בעמו ישראל באהבה."⁽⁹⁾ בלב ברכה זו מופיעות מילות התפילה האלה: "אבינו האב הרחמן, המרחם רחם נא עלינו, ותן בלבנו להבין ולהשכיל, לשמוע ללמוד וללמד לשמור לעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה. והאר עינינו בתורתך, ודבק לבנו במצוותיך, ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך." מברכה זו עולה בבירור שתלמוד התורה נתפס כקשור לרעיון הבחירה, וכי לזירוזו של המאמין לקיום המצוות צריכה להקדים האזנה לדבר האל וחתירה מתמדת של המאמין להבנתו ולהכרתו. בהבחנה זו שבין השלבים, מתגלה לנו קוהרנטיות המלמדת על א ח ד ו ת ו של שלל דעות, ולא על א ח ד ה הנכפית מלמעלה או מן החוץ.

התורה קודמת למצוות

לפיכך, אפשר לומר שתלמוד תורה הוא המצווה החשובה המרכיזת ביותר בחיים היהודיים. קביעה זו חוזרת ונשנית במקומות רבים בספרות ישראל, ובמיוחד במשנה.⁽¹⁰⁾ זאת ועוד, ברור שלפחות מאז ימיו של הלל, אהבת הרע, ובמיוחד במשנה.⁽¹⁰⁾ זאת ועוד, ברור שלפחות מאז ימיו של הלל, אהבת הרע,

הקשורה קשר אמיץ לאהבת האל, היא המסכמת את "כל התורה כולה".⁽¹¹⁾ הדיון בסוגיה זו נותר פתוח, אך גם אם מצוות תלמוד תורה אינה בהכרח המצווה הראשונה, היא בוודאי הספציפית ביותר, המיוחדת ביותר והאופיינית ביותר לעם ישראל.⁽¹²⁾ אנו שבים ומוצאים כאן את הקשר שבין תלמוד תורה ובין בחירת ישראל, אשר נתבסס על ידי הברית שנכרתה בסיני, בעת מתן "התורה והמצווה" (שמות כ"ד י"ב). "תורה ומצווה" (שמות כ"ד י"ב), ו"מצוות וחוקים ותורה" (נחמיה ט' י"ד) – הביטויים המקראיים הללו אוצרים בתוכם את כל החיים היהודיים כולם, כפי שמבהיר התנא ר' חנניא בן עקשיא (שחי בראשית המאה השנייה לספירה) במאמרו הנודע: "אמר רבי חנניא בן עקשיא: רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר (ישעיה מ"ב כ"א): 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'."⁽¹³⁾

בביטוי "תורה ומצוות", ה"תורה" מכוונת לתלמוד, והלימוד וההוראה הם המורים מה הן המצוות וכיצד יש לקיימן. באחדות הבלתי ניתנת להפרדה שבין תורה ומצוות, התורה (תלמוד) קודמת למצוות, והיא הדבר הגדול ביותר: "גדול התלמוד, שהתלמוד מביא לידי מעשה."⁽¹⁴⁾

אותו רעיון עצמו ניתן להסמך גם על דברי הכתוב "כי נר מצווה ותורה אור" (משלי ו' כ"ג).⁽¹⁵⁾ פסוק זה מטעים את כפיפותן של המצוות לתורה.⁽¹⁶⁾ רילאטיוויזם זה אפשר לאחדים להסיק את המסקנה האנטינומיסטית שהמצוות עתידות להתבטל בימות המשיח. נטיות אלו לביטול המצוות והפולחן ידועות היטב וכבר דנו בהן במחקר.⁽¹⁷⁾ הטיעון הטוב ביותר לדחייתן הוא ההיגיון הפשוט, כי ביטולן של המצוות אינו עולה כל עוד אין התקווה המשיחית מתיימרת לטעון שכבר התממשה בפועל.⁽¹⁸⁾ מנקודת המבט היהודית, המצוות קשורות קשר בל יינתק לתורה והתורה קשורה למצוות. אי אפשר להגדיל את התורה ולהאדירה ללא קיום המצוות. היות שהגויים אינם חייבים במצוות, אין הם מוארים באור התורה, אלא אם כן הם מסכימים לקבל אור זה בזכות המצוות שמקיים עם ישראל, המודע להיותו "אור גוים" (ישעיהו מ"ב ו'; מ"ז ו') והמוכר ככזה.

נוצרי עשוי, אפוא, לקבל אור מסוים מן התורה שהיהודים לומדים, מלמדים ומקיימים. הוא עשוי להסתמך על מה שהכנסייה הקתולית מורה בבירור מאז ועידת הוותיקן השנייה, שקבעה שהברית הישנה לא בוטלה מעולם. הברית הזאת שומרת על עקיבותה ועל ערכה בעבור היהודים, במסגרת הברית האחת, והיחידה שנעשתה חדשה ונצחית בישו המשיח בעבור הנוצרים. הנוצרי, בזהותו המושתתת על ישו המשיח, זוכה באמצעותו באפשרות להתעשר במגע

עם הזהות היהודית, ובכל האוצרות שהיא מגדילה ומאדירה. התנאי היחיד הוא שלא להורות ולקיים במקום היהודים את התורה (שבכתב ושבעל פה, כפי שהיהודים מבינים ומקיימים אותה) ואת המצוות (שהיהודים מקיימים).⁽¹⁹⁾

האיסור על יהודים להורות תורה לגויים

יש לציין גם את האיסור שחל על יהודים להורות את התורה לגויים. זוהי סוגיה עדינה מכדי שאוכל לדון בה כאן בפירוט המתבקש. אסתפק בקביעה זו: האיסור אמנם קיים, אך אין הוא מוחלט. תמיד אפשר לפעול לפנים משורת הדין כדי שעם ישראל יוכל להיות "אור לגויים".⁽²⁰⁾ אם כן, הנוצרי מקבל מן התורה ומן המצוות של החיים היהודיים את העושר האלוהי שהללו יכולים להעביר לו. נקודה זו כבר מצביעה על חשיבותם של לימודי היהדות, שלמרות הכול מתקשים למצוא את מקומם במסגרת לימודי הנצרות.

כמה סיבות עשויות להסביר את הקשיים הללו. בראש ובראשונה, מרבית הנוצרים, כולל האחראים על ההוראה בכנסיות השונות, עדיין אינם מכירים כראוי את ערכו של תלמוד התורה, העומד ביסודם של לימודי היהדות. בעבור רבים, המכשול העיקרי הוא אי היכולת לקבל את הרעיון שבחירת ישראל נשמרת בברית החדשה. אף על פי כן, פ' פון דר אוסטון-זאקן (P. von der Osten-Sacken), פרשן ותאולוג לותרני, מכריז כי "את הנחת היסוד הזאת יש להפוך למודעת ולקיימה מבחינה תאולוגית: האמונה שאלוהים שומר על בחירת ישראל ועל אהבתו לעמו, אף כאשר עמו אומר 'לא' לישו המשיח. אמונה זאת היא חלק בלתי נפרד הן מן ה'אני מאמין', הן מן הקטכיזם של הנצרות".⁽²¹⁾ באשר לקתולים, הם יכולים להסתמך על הדברים שכנסייתם מורה להם כעת כדי לגבור על היסוסיהם, ולקבל את הרעיון שבחירת ישראל נשמרת במסגרת הברית הישנה, אשר לא בוטלה מעולם. הם גם יודעים שהנצרות והיהדות "קשורות בעצם זהותן".⁽²²⁾

מנקודת המבט הנוצרית, הקשר הזה מאפשר לאמונה הנוצרית להכיר בתלמוד התורה ולקבלו בלב שלם. אם כן, החשדנות המתמשכת כלפי לימודי היהדות נובעת, כנראה, מקושי - המודע ומבוטא באופן פחות או יותר ברור - לקבל את הוראתה של ועידת הוותיקן השנייה. האם יש להניח גם שכמה פרשנים ותאולוגים - מתוך השקפה שניתן להגדירה כנאו-צדוקיות או נאו-פונדמנטליזם בלתי מודעים - עודם כבולים אל הפן החיצוני, הפשט, של כמה פסוקים

באיגרות פאולוס או באיגרות אל העברים, ואינם מסוגלים להעריך ביחס לפסוקים אחרים? והרי ממש כך נוהגת המסורת הבריאה של הכנסייה, במסגרת הדוקטרינה שלה המתאפיינת, בדרך כלל, באיזונה הפנימי הכולל. אין להסכים עם מה שאולי נראה בעיני אחדים, כאילו המציאות האלוהית המכוננת את הזהות היהודית ואת הזהות הנוצרית היא מעין חומר נוזלי, המציית לחוק הכלים השלובים: לכאורה, הכרה בערכו של תלמוד התורה כפעילות וכמקור אלוהיים תוביל בהכרח לצמצום ערכה של הוראת הכנסייה על ישו ולחתירה תחת האמונה הנוצרית. יהיו אשר יהיו ההיסוסים כלפי תלמוד התורה וכלפי לימודי היהדות, האין עלינו להצהיר שאיש אינו רשאי להגביל את החיפוש אחר ידיעה טובה יותר של אלוהים ושל ישו, ולכפות על החיפוש הזה את הגבולות הקבועים מראש של תאולוגיה שקדמה לוועידת הוותיקן השנייה או של אנטי־יהדות שאין מודים בה? לבסוף, האם יש להוציא מכלל אפשרות את הרעיון שהיסוד המחדש של לימודי היהדות, המוביל לבחינתן מחדש של רבות ממסקנות הפרשנות והתאולוגיה – בנוגע לאופן הצגת חדשנותו האמיתית של המסר של ישו – מאיים על ביטחונם של כמה מן האחראים על ההוראה בכנסיות?

בית התלמוד ובית המדרש

התנ"ך והמסורת מלמדים כי אלוהים הוא אמת וכי דברו הוא אמת.⁽²³⁾ הברכה הנאמרת בזמן הקריאה בתורה בציבור, והברכה הנכללת ב"קדושה דסידרא", הנאמרת בסוף תפילת שחרית, מברכות את האל ש"נתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נטע בתוכנו". המעמד של מתן תורה בהר סיני מתחדש ללא הרף, כפי שמבהירה חתימתה של ברכה זו: "ברוך אתה ה', נותן התורה."

בעיני חז"ל, שאישרו את סמכות התפילות הללו, התורה היא אמת מכוח שלמותה. היא מורכבת מן המסורת (התורה שבעל פה) ומן המקרא (התורה שבכתב), העוברים מדור לדור, ממורה לתלמיד, מימות משה רבנו ועד ימינו. אילו כללה התורה אך ורק את המקרא, לא היה אפשר להכיר את אמיתותה. התורה הכתובה היא אמיתית רק כאשר היא מפורשת, ובעיקר כאשר היא נחקרת ומעודכנת באמצעות המסורת החיה שהיא עצמה תורה. התורה אינה אמיתית אלא אם היא באה במגע עם מקורה – עם האל החי, ההוגה אותה לפני ואחרי העלאתה החלקית על הכתב ומנחה את פירושה. היות שהתורה שבעל פה מבקשת את המגע הזה עם האל החי, היא מאפשרת אותו. האל

הוא הראשון שדרש, והוא תמיד הראשון שדורש, כפי שמלמדים המקרא והמסורת.⁽²⁴⁾ אלוהים דורש מתוך אהבה ורוצה שידרשו אותו מתוך אהבה.⁽²⁵⁾ הדרישה מתבקשת: ד ר י ש ת ארץ ישראל, "ארץ אשר ה' אלוהיך דורש אותה תמיד" (דברים י"א י"ב), ד ר י ש ת נוכחותו בבית המקדש בירושלים, ד ר י ש ת מובנו של דבר האל הכתוב במקרא. ד ר י ש ת אחרונה זו היא הנקראת בפירוש "מדרש", אך בספרות הרבנית המונח "תלמוד" תופס בהדרגה את מקומו של המונח "מדרש". מעבר זה מן המונח האחד למשנהו עולה בקנה אחד עם העובדה ששני הצירופים "בית התלמוד" ו"בית המדרש" נעשים מונחים חופפים לגמרי המציינים את מוסד היסוד של היהדות הפרושית-רבנית, מן העת העתיקה ועד ימינו. השמות המקוריים ועתירי המשמעות הללו לא נשכחו ולא נדחקו לקרן זוית גם שהחל לשמש המונח החדש, "ישיבה". מכלול זה של שמות מראה כי תלמוד תורה הוא מדרש, בקשת אלוהים ובקשת משמעות דברו, לא רק במקרא (הדבר הנקרא) אלא גם במשנה (הדבר הנשנה). את הביטוי "תלמוד לומר", הנסמך על המקרא ניתן להסביר בפרפראזה: "לאחר מדרש, דיון ובדיקה, התלמוד המקראי המוסמך אומר ש...". הציטוט המקראי משמש, אפוא, אסמכתה, ולא תמיד צריך להבהיר כיצד הוא משמש משענת השימוש הזה מוכיח כי התלמוד הוא דרישה ומדרש המוצאים במקרא משמעות עדכנית. באשר למסורת, שני התלמודים, הבבלי והירושלמי, משתמשים במילה "תלמוד" או במקבילותיה הארמיות – "אולפן" (בארץ-ישראל) או "גמרא" (בבבל) – לציון הלימוד וההוראה הנוגעים למשנה. זוהי הוכחה נוספת לכך שהתלמוד הוא דרישת משמעותה של התורה שבעל פה.

לבקש את האמת במגוון הדעות ובריבוי

התלמוד והמדרש מציינים, אפוא, אותה פעילות יסוד של העם היהודי: בקשת אלוהים ובקשת משמעות דברו, מתוך אהבה. דבר זה מסביר את עוצמתה יוצאת הדופן של הפעילות הזאת, הניכרת הן במספר האנשים והקבוצות המשתתפים בה, והן ברמת הניסיון הנרכש ומועבר על ידי האנשים והקבוצות הללו. כן מסביר הדבר את טיבה של "שמחה של תורה".⁽²⁶⁾ שמחה זו נחוות הן בלימוד-הוראה של מסורת עתיקה, המתגלה מחדש לאחר שנשכחה, והן בגילוי היבט של התורה שטרם ראינו או שמענו מימינו.⁽²⁷⁾ השמחה הנחוות כאשר מחדשים "חידוש" מגלה בצורה הטובה ביותר את מהותה של בקשת האמת. האמת קיימת

בוודאי, ואלוהים – שהוא אמת – מכיר אותה באורח מושלם. לעומת זאת, בני האדם נדרשים לחפש אמת זו.⁽²⁸⁾ דרוש "פועל אמת", כפי שישו אומר בתוקף, על פי יוחנן השליח (יוחנן ג' 21; איגרת יוחנן השליח א', א' 6). תפקידו של התלמוד-מדרש הוא לבקש את האמת במגוון הדעות ובריבוי, בדיון, בהכרעות הרוב שאינן פוסלות את המיעוט, באמונה המשותפת שלכול אדם בעם ישראל יש קול ואור שמקורם בסיני, וכי לבסוף הקהילה – החל בחכם הראשון הנקרה בדרכך, העשוי להיות "הקטן שבישראל" – חוזרת למקורה ולפסגתה: משה אשר הורה על האחד והיחיד, על סמך אלוהים האחד והיחיד.⁽²⁹⁾

נוצרי אינו יכול שלא לראות את השתקפותה של מציאות זו באמונתו שלו, המובהרת על ידי ישו, דבר אלוהים האומר לאביו: "ומה חיי עולם אשר ידעו אותך כי אתה לבדך אל-אמת ואת ישו המשיח אשר שלחת" (יוחנן י"ז 3). אכן, אלוהים רוצה להיודע; הוא אומר זאת זה זמן רב, מפי הנביא: "כי חסד חפצתי ולא-זבח ודעת אלוהים מעולות" (הושע ו' ו'). על הפסוק הזה נסמכת האמונה שאלוהים אוהב את התלמוד יותר מן העולות.⁽³⁰⁾ התקבולת בפסוק מראה אמנם שידיעת אלוהים (שאותה מבקש התלמוד) קשורה לאהבה. מי שאינו עוסק בתלמוד תורה ואינו מבקש להכיר את אלוהים, מעיד על עצמו שאינו אוהב אלוהים.

הייחודיות בעיסוק בתלמוד

המפגש עם תלמוד התורה ולימודו מפיחם של יהודים, בגבולות שצוינו לעיל, חייב לעורר את הנוצרי לבקש את האל בחקירה ולהביא לידי הכרתו בהוראה. חיפוש זה הוא מחוסר משמעות אם אינו נעשה מתוך אהבה, כדרך חיפושם של היהודים. לפיכך, לימודי יהדות, במתכונת שאותה ראו לנגד עיניהם מייסדיו של מרכז רטיסבון, אינם ניתנים להגדרה אך ורק במסגרת הדרישות האקדמיות שבהן עליהם לעמוד. אי אפשר גם לכוון ללימודים אלה רק תלמידים שיש להם עניין בהשגת תארים אקדמיים או בהכשרת עצמם לתפקידי כהונה בכנסייה. ובנוסף, לימודים אלו לא נועדו אך ורק להכשרת מומחים לדיאלוג עם היהודים. תכליתם של לימודים אלה היא, בראש ובראשונה, טיפוח האמונה הנוצרית והחיים הנוצריים בכל ממדיהם האפשריים, הפעילים והקונטמפלטיביים גם יחד. עם זאת, קיימים גבולות מסוימים: היהודים אינם יכולים להעביר לזולתם את היסוד החווייתי שבלימוד התורה, שאין להפרידו מקיום המצוות. על

הנוצרים לכבד את ייחודיותו של התלמוד ולא לשאוף לעסוק בו כדרך שהיהודים עוסקים בו, ואין צריך לומר שלא במקומם. מכל מקום, הנוצרי חש בישו המשיח את אהבת האל, את הרצון להכירו ולגרום גם לזולתו להכירו באמצעות לימוד והוראה של דברו בכתב ובעל פה. דבר אחד הנו מעל לכל ספק: שמחת התורה ניתנת להעברה. היא נובעת מעקיבותו של דבר האל, היא באה מן האל האחד.

תלמוד תורה ושלמות האדם

אלוהים הוא אחד, ולפיכך הוא יחיד. על יסוד הכתוב בבשורה על פי מרקוס (י"ב 28–33), אחד הסופרים מכריז על כך בעקבות ישו. אלוהים הוא אחד ואינו נחלק ברחמיו, בטובו ובאהבתו לכל ברואיו. הוא בורא העולם, המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים;⁽³¹⁾ הוא האב שבשמים, המאיר באור שמשו לרעים ולטובים, ומוריד גשם על הצדיקים ועל הרשעים.⁽³²⁾ אין הוא מפלה לרעה איש – פעולתו ישרה לחלוטין.⁽³³⁾ בצלמו של אל זה, כל אדם בעם ישראל חייב להיות בר לבב, לאהוב את אויביו כרעיו.⁽³⁴⁾

הייתי רוצה לחזור כעת אל החובה להיות שלם, ולהציב גם אותה במסגרת התורה השלמה. אכן, המקרא אומר: "תורת ה' תמימה," ולפיכך היא גם "משיבת נפש, עדות ה' נאמנה מחכימת פתי" (תהלים י"ט ח'). כל אדם מישראל חייב להידמות לאביו השלם שבשמים, על פי תורתו התמימה. זה האידאל שהציג יעקב, אבי עם ישראל, שלימים אלוהים כינהו ישראל (בראשית ל"ב כ"ט), אך מלכתחילה נודע כ"איש תם" (בראשית כ"ה כ"ז). על פי רש"י, "תם" פירושו ש"פיו ולבו שווים". זה האידאל שבני ישראל דבקו בו כאשר הכריזו בסיני: "כל־הדברים אשר־דבר ה' נעשה" ו"כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שמות כ"ד ג'; ז'). התורה התמימה, שכל מילותיה מתאימות זו לזו, דורשת את תמימותן ושלמותן של המילים, את ההתאמה שבין הפעולה לקָשֶׁב (ציות). אין ספק שאיכותה זו של התורה אינה יכולה להיות בהישג יד. יחד עם זאת, אפשר להפגינה בנסיבות מסוימות, שהמסורת משתדלת ליצור אותן. למשל, לחוש את האש ואת השמחה של מתן תורה, כאשר חריזה של פסוקים מן התורה, הנביאים והכתובים, פותחת את הרוח ואת הלב להבנתם של כתבי הקודש.⁽³⁵⁾ איוב מציג אידאל זה, כאשר הוא אומר בשיא ייסוריו (כ"ז ה'): "עד־אגֹּעַ לֹא־אסיר תַּמְתִּי מִמֶּנִּי."⁽³⁶⁾ בניגוד לעצת אשתו, "בְּרַךְ אֱלֹהִים וּמָת", איוב כבר

החליט לשמור על תומתו (ב' ט') – על התומה, התמימות, שלמות הלב, הסירוב להיפרד מאלוהים אף בעיצומם של הייסורים. לשיא התומה הזאת הגיעו אלה שהמשיכו להלל את אלוהים במהלך השואה.⁽³⁷⁾ בלי להגיע בהכרח למצבים הקיצוניים הללו, היהודים שומרים בתוקף על תומתם בשומרם ככל האפשר על תומתה של התורה התמימה.

לתלמוד ערך בעיני הנוצרים

התומה הזאת נסמכת על תלמוד התורה, המפיח רוח חיים בתורה שבעל פה וממשיך לשאוב את חיוניותו מן המוסד הבסיסי: יחסי מורה-תלמיד. התורה שבעל פה, אשר קדמה למקרא והולידה אותו, ממשיכה, אפוא, לכלול אותו בתוכה, להקיפו, למוסרו, לפרשו ולממשו, על ידי הפירוש ועל ידי קיום המצוות. תלמוד התורה מדגיש את ערכם של מגוון הדעות והפירושים, הוא מעניק לגיטימציה לניהולו של משא ומתן ולמחלוקת; הוא חותר לחידוש התורה ומבקש את האחדות.

כמו כן, תלמוד התורה שומר על תומת התורה גם בעיסוקו במצוות תאורטיות מובהקות שלא ניתן לקיימן, כגון מצוות היוֹבֵל (ויקרא כ"ה), מכיוון שהן מתייחסות מאז ומעולם למציאות אוטופית בעליל או מכיוון שחורבן בית המקדש (בשנת 70 לספירה) ביטל אותן זמנית (הקרבת קורבנות, הבאת מנחת העומר, תרומות ומעשרות ועוד כיוצא בהן). תלמוד התורה תורם לעבודת הקודש, בלמדו מדוע וכיצד יש לשמור על זכר המקדש והקורבנות עד אשר תשוב השכינה לשכון בציון – אז יתחדש קיומן של מצוות אלה. תלמוד התורה מאיר באור יקרות את זיקתם של היהודים לארץ־ישראל, ומחפש דרך לקיים את הזיקה הזאת בנאמנות לאלוהים, שהוא "אֱהָב צדקה ומשפט".⁽³⁸⁾

לכל תפקידי התלמוד יש מובן וערך בעבור הנוצרי. בהשפעתה של ועידת הוותיקן השנייה ובהשראת כתבים אחרים שפרסם הוותיקן בעקבותיה, מבקש הנוצרי "להכיר באופן מעמיק את יסודות המסורת הדתית היהודית" וללמוד "את העיקרים שבאמצעותם מגדירים היהודים את עצמם בַּמְצִיאוֹת חִיִּיהֶם הדתיים".⁽³⁹⁾ נוכל לקחת כל אחת מן הצורות שבהן תלמוד התורה את תומת התורה, ולתהות אם אין בהטיית האוזן לתלמוד הזה כדי להבהיר היבט מסוים או היבטים אחדים של התאולוגיה והחיים הנוצריים. הדבר החשוב ביותר בעבור התומה הנוצרית, הוא להדגיש את ערך התורה שבעל פה ואת

ערכו של היחס אל העם היהודי ואל מנהיגיו בימינו. אנו מכבדים את תומתו של דבר האל כאשר אנו יודעים כי דבר זה אינו כולל אך ורק את הטקסט הכתוב של התנ"ך ושל הברית החדשה, אלא גם את המסורת שבעל פה של היהודים ושל הנוצרים. או אז, לימודו והוראתו של דבר האל נעשה באמת דרך הלימוד הנוצרי המורחב.

בעיניו של הקתולי, חוסר הקשבה למסר של תלמוד התורה – הנמסר בידי היהודים בימינו, במיוחד אלה החיים בארץ-ישראל – יש בו הן חוסר עקביות והן חוסר תום לב, שהרי הכנסייה הקתולית והעם היהודי, המיוצג על ידי מדינת ישראל, מכריזים כי ביסוד היחס ביניהם עומדת מהות אחת ויחידה.⁽⁴⁰⁾ כפי שציינו לעיל, מנקודת המבט היהודית, שעל הנוצרים לכבדה, נראה שאין התלמוד יכול לחדור אל חיינו של הנוצרי במלואו, ללא סייג, וללא גבולות וניואנסים. יחד עם זאת, נוצרי המצמצם את הקשבתו למסר של התלמוד ומגבילו אך ורק להיבטים מסוימים הנחשבים רלוונטיים לחיים הנוצריים או פוסל מראש היבטים אחרים, הנחשבים לבלתי רלוונטיים לחיים הנוצריים – פוגע בתומת התורה ונוהג בחוסר תום לב כלפי העם היהודי. אכן, כיצד יכול נוצרי להצהיר כי הוא קשור לעם היהודי בקשר הנוגע לזהותו הנוצרית, בשעה שהוא מסרב לבוא במגע עם מציאות יהודית שאין להפרידה מן הזהות היהודית? כיצד יכול נוצרי לבקש את האמת, כיצד הוא שואף "לעשות את האמת", בשעה שהוא עוצם את עיניו לנוכח האור שהתורה עודנה מפיצה באמצעות מנורת המצוות שהיהדות מקיימת? על הנוצרי לקבל, אפוא, את אשר היהודים מסכימים לתת לו מאורם, כדי לחזק את זוהר אורו של ישו, אשר לדידו הוא "אור העולם" (יוחנן ח' 12). קשה לעשות זאת, אך כמה נוצרים החלו במלאכה פה ושם, במיוחד באמצעות הוראה בעל פה במרכז רטיסבון ובאמצעותם של טקסטים שמפרסם מרכז זה.

דאגה או בלבול בלבם של נוצרים

ייתכן שפריצת הדרך במחשבה על ערך המדרש, על משמעות ההלכה והאגדה, על ערכם של ארץ-ישראל, בית המקדש והקורבנות שהוקרבו בו, על מדינת ישראל ועל עוד עניינים קונקרטיים רבים, עוררו דאגה או בלבול בלבם של נוצרים ואף פגעו בהם, משום שנתפסו כמערערים על כמה מהצהרותיהם. אפשר להטיח ביוזמות הללו האשמה חמורה עוד יותר, דהיינו שאינן משכנעות

ולא השכילו להסתמך על הנתונים המוכרים בחוגים נוצריים, על חיבורים מאת אישים בני סמכא. יכולים אנו להעז ולומר עוד כי הניסיונות הראשונים הללו – שהושפעו ישירות מתלמוד התורה של היהודים – אינם יכולים להיחשב מסוכנים, בשל מזעריותו של קהל השומעים. דא עקא, ניסיונות אלה עשויים, לאמיתו של דבר, להטריד בשל עצם קיומם ורק משום שהם מעניקים חשיבות רבה מדי ליהודים. האין תפיסה כזאת של זהירות וסדר "כנסייתיים" עלולה להוביל לעקירתה מן השרש של ניסיונות כאלה? נקווה שארגונו המחודש של מרכז רטיסבון – המתרחש בימים אלה – יכבד את התכלית שהועידו לו מייסדיו ואשר אושרה על ידי הכנסייה, שהפכה את המרכז למכון אפיפיורי שבו יעסקו נוצרים בלימודי יהדות, במגע עם מורים יהודים, בקני מידה בינלאומיים ומנקודת מבט אקוֹמנית.

[תרגום מצרפתית: אמוץ גלעדי]

הערות:

1. ראו **רשומות**, הוועדה לקשרים דתיים עם היהדות, מן ה־24 ביוני 1985.
2. ראו **הכוונות**, הוועדה לקשרים דתיים עם היהדות, מן ה־1 בדצמבר 1974.
3. יוחנן פאולוס השני (17 בנובמבר 1980), מצוטט ב**רשומות**.
4. כתב העת *La Question d'Israël*, שפורסם על ידי "אבות ציון" בשנים 1926–1940, היה בבחינת הכנה ליוזמות אלה. *Les Cahiers sioniens*, שאף הם פורסמו בידי "אבות ציון" (1947–1955), קדמו במקצת לוועידת הוותיקן השנייה.
5. ראו הקובץ *Lernen in Jerusalem*, Institut Kirche und Judentum, Berlin 1993.
6. חרף היותו מקור שמחה, היחס הנוצרי אל תלמוד התורה של היהודים מורכב. הקשיים הכרוכים בו מסבירים, חלקית, את העובדה שההאזנה לתלמוד התורה וללימודי היהדות עודם נחלתן של קבוצות קטנות בלבד, ולעתים קרובות אף של בודדים, חסרי השפעה על מוסדות ההוראה של הכנסייה. מצב זה מוביל להתעלמות חמורה ממהותו של תלמוד התורה בעבור היהודים, ומן הערך הדתי שהנוצרים עשויים למצוא בו. הצעדים שננקטו, לאחרונה, נגד צוות המורים של המרכז הנוצרי ללימודי היהדות "רטיסבון" בירושלים אינם נובעים בהכרח מהתעלמות כזו. על כל פנים, הם פוגעים פגיעה חמורה במאמצייהם של אותם נוצרים מעטים, אשר זה שלושים שנה מתייחסים ללימודי היהדות בכובד ראש.
7. כאן, ובהמשך דבריי, אני מתכוון ליהדות של הפרושים וירשייהם, זו אשר כונתה בפי סולומון שכטר "תאולוגיה רבנית". ראו: S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, Schocken Books, New York, 1961 (1909).

8. Cf. S. Schechter, *Aspects...*, Chap. IV, "Election of Israel", pp. 57-64.
9. בנוסח אשכנז, הברכה הזאת קרויה "אהבה רבה", מכיוון שהיא מתחילה במילים "אהבה רבה אהבתנו". היא שומרת על הגוף השלישי בחתימה ("עמו"), כדי להזכיר שאלוהים אימננטי, נוכח בעבור המתפלל אליו, אך בה בעת הוא נעלם בממד הטורנסצנדנטי שלו.
10. ראו **משנה פאה**, י"א א'.
11. ראו **בבלי, שבת**, ל' עמ' ב' עד ל"א עמ' א'; **ספרא**, על ויקרא י"ט י"ח; **בראשית רבה**, על בראשית ה' א'.
12. על כך מצביעה מסורת עתיקה ואנונימית, הנסמכת על דברים ל"ג ד' (ראו **ספרי**, על דברים ל"ג ד'). ראו גם אפרים א' אורבך, "בקשת האמת כחובה דתית", בתוך **המקרא ואנחנו**, בעריכת אוריאל סימון, תל-אביב, 1987, עמ' 16.
13. **משנה מכות**, ג' ט"ז. הצדק המוזכר בפסוק הוא זה של העבד (ישעיהו מ"ב י"ט). המאמר הזה מופיע גם בסוף פרק ו', המצורף ל**משנה אבות**.
14. **ספרי**, על דברים י"א י"ג.
15. ראו **שמות רבה**, פרשה כ"ו פסקה 3, על שמות כ"ז כ' ועל ירמיהו י"א ט"ז.
16. ראו **שפת אמת** (לר' יהודה אריה לייב אלטר, האדמו"ר מגור, 1847-1905), **פורים ב'**, קצ"א (1902).
17. ראו עמדותיו של בן זומא, בסוף המאה הראשונה לספירה, ועמדות "העדה הקדושה" (או "קהלא קדישא") שאליה השתייך, המתוארות בתוך: C. Rabin, *Qumran Studies*, Oxford 1957 ("The Holy Congregation"), pp. 37-52.
18. ראו אפרים א' אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**, הוצאת מאגנס, ירושלים, 1975, עמ' 278.
19. ראו מאמרו היפה של ר' פונטנה (Fontana) על "השבת של היהודים והאיסור על קיומה בידי הנוצרים": *Il Sabato degli Ebrei, Cahiers Ratisbonne*, n! 8, 2000, pp. 95-116.
20. See D. Bleich, "Teaching Tora to non-Jews", in *Contemporary Halakhic Problems*, New York 1977-1983, Vol. II, p. 311.
21. *Katechismus und Siddur*, Institut Kirche und Judentum, Berlin, 1984, p. 16.
22. ראו יוחנן פאולוס השני, 6 במרס 1982, מצוטט ב**רשומות של הוועדה ליחסים דתיים עם היהדות**, מן ה-24 ביוני 1985.
23. ראו ירמיהו י' י'. ראו סוף "קריאת שמע" והברכה הבאה בעקבותיה ("אמת ויציב"): "ה' אלהיכם אמת. אמת ויציב [...] ויפה הדבר הזה עלינו לעולם ועד. אמת אלהי עולם מלכנו, צור יעקב, מגן ישענו." לדידו של נוצרי, ישו המאוחד עם האב הוא האמת (יוחנן י"ד 6), הן בבחינת "אל אמיתי שנולד לאל האמיתי" (ראו האני מאמין הנוצרי, נוסח ניקיאה); הן בבחינת דבר האל שהתגלם בבשר.
24. ראו **ספרי**, על דברים י"א י"ב, עמ' 80-81; מבוא ל**הושענות של חג הסוכות**.
25. בקשת האמת היא חובה דתית. במאמרו המוזכר לעיל (הערה 12), א"א אורבך מבהיר כי בעבור יהודי, בקשת האמת – כל אמת, כולל האמת המדעית, במיוחד הפרשנית – נכללת בנקודת המבט של תלמוד התורה, של בקשת אלוהים.
26. See Schechter, *Aspects...*, Chapt. XI, "The Joy of the Torah", pp. 148-149.

27. לגבי שמחת הגילוי מחדש של מסורת עתיקה, ראו: יונה פרנקל, **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תל-אביב 1981, עמ' 94-96. לגבי שמחת הגילוי של היבט חדש של התורה, ראו **בבלי, חגיגה ג'**, עמ' א'-ב'.
28. "אילו ניתנה תורה חתוכה לא הייתה עמידת רגל למורה שיורה." למשה ולתלמידיו ניתן לדון בהן ולגזור מהן את ההחלטות המתבקשות (ראו **ירושלמי, סנהדרין ד'**, עמ' ב'; כ"ב, עמ' א'; **מדרש תהלים** על תהלים י"ב ז'; **פסיקתא רבתי**, פסקה כ"א, ו', ק"א, א' על שמות כ' ב').
29. ראו **מכילתא דרבי ישמעאל**, שמות כ' י"ח, עמ' 235; **ספרי**, על דברים י"א י"ג, עמ' 86.
30. ראו **אבות דרבי נתן** א', פרק ד'.
31. ראו הברכה הראשונה לפני "קריאת שמע" של שחרית.
32. ראו מתי ה' 45.
33. ראו דברים ל"ב ד'.
34. ראו מתי ה' 47. ישו מכריז ללא כחל ושרק שאלוהים, האב שבשמים, הנו שלם. אכן, דבר זה עולה מן ההקשר של מתי ה' 43-47 וממסורת ישראל: תפילה ופירושים למקרא. לקרוא לאלוהים "שלם", להידמות לשלמותו, לאהוב את האויבים - אין לראות בדברים הללו חידוש נוצרי שישו הציעו. במקרה זה, כמו במקרים רבים נוספים, חדשנותו של ישו אינה נעוצה כאן בדבריו, אלא במהותו ובמעשיו.
35. שיטת החריזה, האופיינית לפירוש הפרושי, מוכרת היטב בספרות הרבנית. ישו משתמש בה פעמיים, באופן מאוד משמעותי, באמאוס ובירושלים (לוקס כ"ד).
36. ראו **משנה סוטה** (ה' ה'), שבה הפסוק הזה (איוב כ"ז ה') משמש בסיס לדעה זו: איוב עבד את אלוהים גם מתוך אהבה ולא רק מתוך יראה.
37. ייתכן שאיוב אינו אלא דוגמה תאורטית, חסרת ממשות היסטורית. לעומת זאת, המתים על קידוש השם בשואה הם אמיתיים. ראו קובץ העדויות *Célébrations dans la tourmente*, Lagrasse 1993. בהקדמתו לקובץ זה, מצטט בני לוי (Benny Lévy) תשובה יפה של האמורא הבבלי רבא (פעל באמצע המאה ה-4 לספירה) לכופר שהאשים את היהודים בקבלת התורה והייסורים למענה בטרם הכירו אף אחד שניהם: "אנן דסגינן בשלימותא - כתיב בן תַּמַּת ישרים תנחם" (**בבלי שבת פ"ח**, עמ' א'-ב').
38. הברכה האחת-עשרה בתפילת הציבור, הנאמרת שלוש פעמים בימי חול, נחתמת כך: "ברוך אתה ה', מלך אוהב צדקה ומשפט" (ראו תהלים ל"ג ה').
39. **הכּוּוּנוּת**, הוועדה לקשרים דתיים עם היהדות, מן ה-1 בדצמבר 1974.
40. הסכם יסוד בין הכס הקדוש לבין מדינת ישראל, מן ה-30 בדצמבר 1993.



מדינת חוק או מדינת הפקר

יצחק טישלר

"בימים ההם אין מלך בישראל
איש הישר בעיניו יעשה"
(סיום ספר שופטים, כ"א כ"ד)

"הדמוקרטיה המתירה חופש לאויבי הדמוקרטיה
דנה את עצמה למוות"
(קדל פופר)

ראש ממשלתנו הראשון, דוד בן-גוריון, חשב שישראל תהיה מדינת חוק ולא מדינת הלכה. הוא לא שיער שתהיה זו מדינת הפקר – בחסות ההלכה והחוק. התהליך לא היה מהיר, אבל היה חד-כיווני. וחרף היותו חד-כיווני, מקורותיו היו שונים ומגוונים.

מפעל ההתנחלות ביהודה, בשומרון, ברצועת עזה ובגולן אינו הביטוי היחיד למצב שבו הממסד נותן לכל איש לעשות את הישר בעיניו. עם זאת, לא מיותר לציין שמעשה ההתנחלות הראשון – הקמת היישוב מרום-גולן – נעשה בלי לשאול את ממשלת ישראל מה דעתה בנידון זה. מכל מקום, אין ספק שמפעל ההתנחלות – ובעיקר הצעד "החלוצי" של הרב לוינגר בחברון וצעדי תלמידיו מגוש אמונים בשומרון – החדיר בהדרגה לתודעת הציבור את הקשר המתרופף בין החוק לבין הנעשה בשטח. מה שמגיע לתודעה מחלחל אל התת-

יצחק טישלר הוא פובליציסט.

תודעה ומשפיע על ההתנהגות גם בתחומים אחרים, שבהם גובר ההפקר על החוק. יתר על כן, מאחר שבארבעים ושלוש השנים האחרונות הושקעו עיקר המאמצים והאמצעים במפעל ההתנחלות ובהגנה עליו, הוזנחו, בהכרח, המאמץ והאמצעים בתחומים אחרים, ואין צריך לומר שהזנחה מעודדת הפקרות. מפעל ההתנחלות אינו הגורם היחיד לעלייתה של תרבות השקר, המשמשת את הממשל בעידוד ההפקרות. ועם זאת, בין 1967 ל-1977 הפיצה מפלגת העבודה את השקר שעל פיו ההתנחלות היא עניין זמני עד להסדר. רגליים יש אפילו לשקר ילדותי, כמו הטיעון של גולדה מאיר שאין אומה פלשתינית, ואילו האמת היא שהדרכון המנדטורי שנפגה בו העיד שהיא, גולדה, פלשתינית. גם בית המשפט העליון המופקד על שמירת החוק סייע לחלחול ההרגשה שהכל הפקר. הוא הכשיר התנחלויות בשטח הכבוש – המוגדר בלשון נקייה כשטח "מוחזק" – למרות העדויות שעל פיהן ההתנחלויות הן נטל ביטחוני ולא נכס ביטחוני. כך בנושא המאחזים העומדים להתפנות או-טו-טו וכך בנושא הגדר המוזנת קדימה ואחורה, ללא הפסק. משום מה, מקבלים שופטי בית המשפט העליון באהבה את היריקות שיורק השלטון בפרצופם ומאשרים בכך שבאמת – הכל הפקר.

"החברה הפתוחה ואויביה"

מפעל ההתנחלות אינו הנושא היחיד בו מסייע בית המשפט העליון – מוסד שמאלני וחילוני, כביכול – בעידוד ההפקרות. כך גם בשאלת גיוסם של בחורי הישיבות. גם כאן מסייעים השופטים בשדרוג השיטה הידועה בכינוי שה"י פה"י (שבת היום, פסח היום). תוך כדי עידוד הסחבת בנושא הגיוס עלתה ההשתמטות החרדית משיעורים פלוגתיים לשיעורים אוגדתיים. ושוב, הלקח אינו מצטמצם בתחום הנדון. הוא מחלחל לאווירה הכללית ולהתנהגות הכללית. להם מותר? גם לנו מותר. ובעצם, הכל מותר.

סיוע להפקרות נותנת גם ערכאות המשפט הנמוכות יותר. אמת, המשטרה והשב"כ אינם אצים לחקור כהלכה עקירת זיתים, או עקירת ערבים, או תשלומי "תג מחיר" שאותו צריך לשלם הפלשתיני כשהממשלה עורכת מצג ראוותני של הזזת קרוואן, עד לבוקר המחרת, ממקומו על הגבעה. אבל מה קורה כשהמשטרה מנסה למלא את תפקידה ולהביא לדין נער או שניים מן הבריונים הקרויים נוער הגבעות? בדרך כלל השופט משחרר אותם מהמעצר, ולעתים

הוא אף נזף במשטרה על שהעזה למלא את תפקידה. כאשר נתפס מתנחל שירה בערבי בחברון, הסבירה השופטת הנאורה שהיורה הוא בסך הכל אדם מן היישוב שנקלע לאירוע אלים. לעומת זאת, הובא למשפט וגם הורשע שוטר שפגע במתנחל ממורדי עמונה. מגדילים לעשות השופטים הנוזפים במשטרה ו/או בפרקליטות כשגורמים אלה מנסים להרחיק מן השטחים הרגישים את תלמידי הרב כהנא – שהטיף ביודעין לתפישה נאצית מובהקת. בהקשר זה אין לשכוח שבית המשפט העליון התיר לקיים מצעד של תלמידי כהנא באום-אל-פחם, בנימוק של הגנה על חופש הדעה. חבל שהשופטים שלנו עמוסים לעייפה, אחרת הייתי מציע להם לקרוא את "החברה הפתוחה ואויביה", שם מסביר קרל פופר שהדמוקרטיה המתירה חופש לאויבי הדמוקרטיה דנה את עצמה למוות.

כבר הרבו לדבר על החמלה שרוחשים שופטים רבים לעבריינים, תוך גילוי אדישות לקורבנות. מקרה העבריין שנגזר עליו להיעדר זמן-מה מעירו נהריה, אחרי שישב בבית הסוהר אחד-עשר חודשים וניצל את זמנו הפנוי לאיומים טלפוניים, אינו מקרה בודד. המקרים רבים והם מחנכים את הציבור לזלזל בחוק הפלילי. ככה זה כשממוצע המאסר בגין הריגה בתאונת דרכים הוא שלוש שנים (העונש החוקי המרבי – עשרים שנה), וממוצע המאסר על שוד הוא כשנתיים (לעומת עשרים שנה). שלא לדבר על קבלת שוחד. במקרה זה העונש הממוצע הוא שמונה חודשים (כשהעונש החוקי המרבי הוא שבע שנות מאסר).

פופולריות בית המשפט העליון בירידה

ומה קרה כשבית המשפט העליון התעורר והבחין באבסורד שברמת הענישה הישראלית? הוא החליף אבסורד באבסורד: נפל בידי איש הציבור בניזרי והוא האריך את תקופת מאסרו פי 2.66: מ-18 חודשים ל-48 חודשים. מיותר להזכיר שאחת המילים החביבות על שופטינו העליונים היא "מידתי".

אין פלא שהפופולריות של בית המשפט העליון נמצאת בירידה, המעודדת כשלעצמה את העלייה בהפקרות. כך בציבור הרחב, אבל האיבה המתגברת לבית המשפט העליון בחוגים הדתיים, ולא המזרחיים בלבד, מחזקת אצלם את הנטייה להזדקק להלכה ולא לחוק המדינה, החילוני כביכול. להפקרות בחסות ההלכה יש הרבה פנים. הפגנות השבת למיניהן ראויות להיזכר גם בגלל הצביעות הכרוכה בהן. מזה שנים רבות משלימים הדתיים בירושלים עם חילול

השבת בעיר הקודש, בה פועלות ביום השבת כ־50 (חמישים!) מסעדות, לא כשרות כמובן, בנוסף לפאבים ואתרי בילוי אחרים – המשלמים ארנונה נאה לעירייה, שאינה גובה ארנונה הולמת מחלק גדול מן הציבור החרדי, שאין לו כסף מפני שהוא מסרב לעבוד. יצוין שאתרי האכילה והבילוי הללו אינם מפרים את ההלכה בלבד, אלא גם את חוק שעות העבודה והמנוחה החילוני, המצווה על מנוחה בשבת – דוגמה לחוק הקיים כדי שינהגו בו הפקרות. מכל מקום, החרדים המפגינים נגד חניה בשבת אינם תובעים סגירת האתרים שאליהם נוהרים מחללי השבת במכוניותיהם.

ההפקרות החרדית בולטת במיוחד בנושא החינוך. מתוך אמונה שהציבור העובד ניתן לחליבה בלתי פוסקת, שם הציבור החרדי לצחוק – בהסכמת החוק – שתי אמירות חשובות של גדולי ההלכה: האחת, אהב את המלאכה ושנא את הרבנות. והשנייה, מי שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו מלמדו ליסטות. מסתבר שמוטב לוותר על המלאכה, על האומנות ועל לימודי הליבה, כדי לשדוד את הקופה הציבורית. מסקרן לדעת מתי תתרוקן קופה זו, נוכח הילודה הענקית בקרב הציבור הבטל ממלאכה, ירידת הילודה בקרב הציבור העובד, ולנוכח הירידה מהארץ והירידה ברמת החינוך הכללי, שאינו הולם עוד את צרכיה הכלכליים של חברה מפותחת.

ההפקרות החרדית, שהממשל אינו מנסה למנוע הפקרות זו המתפשטת בכל הכיוונים. כבר דובר הרבה על האוטובוסים הדומים לאירועי מיסיסיפי ואלבמה, בשנות החמישים, אותם קווי אוטובוסים הקרויים קווי "מהדרין" בלשון העוועים הישראלית. באחרונה עוצם הממשל העירוני והממלכתי את עיניו לגבי תופעה חדשה: מדרכות לגברים ומדרכות נפרדות לנשים בחוצות ירושלים – דוגמה מצוינת להפקרות חדשה שכמוה לא ידעה היהדות הדתית בשלושת אלפי שנות קיומה. אם כן, למה יכולים החרדים להשתולל דווקא עכשיו? מפני שהחוק הממלכתי נסוג בפניהם יותר ויותר. לא מיותר להזכיר כאן שאין כל ניסיון ממשי לענוש זורקי אבנים, מנפצי רמזורים או שורפי מכלי אשפה מקרב היושבים כפופים על הגמרא באוהלה של תורה. ומה קורה כשהמשטרה מנסה, בכל זאת, להביא מישהו למשפט? השופט הרחמן שולח את העצור הביתה. שלא לדבר על השופט שניסה לשלוח הביתה את האברך שדרס נערה, מפני שלא רצה לשלם דמי חניה שהיא אמורה הייתה לגבות ממנו. דמי חניה? אותו אברך גם שכח פעם לשלם את החשבון במרכול, אף שהוא כשר להיות דיין רבני. ואם בדיני ממונות עסקינן, לא שמענו עדיין על ניסיון לגבות מסים ראויים מן הנהנים מתרומותיהם של חובבי הצדיקים וקברי הצדיקים,

המשאירים כסף רב ושחור אצל עושי הנסים ולוחשי הלחשים למיניהם. אבל נניח לדיני ממונות. אף שהחרדים שוללים מתירנות, הם מכבידים על אוכפי החוק להביא למשפט ולענוש עברייני מין חרדים, המתגלים מפעם לפעם. כמו שנאמר: הלכה – ואין מורים כן.

מתירנות שהופכת להפקרות

חלחול ההרגשה שהכל מותר מגיע מכיוונים שונים. החרדים והמתנחלים אינם אשמים בכך שרבים מבני הנוער מרבים לשתות בלילות בסופי שבוע ולהתגודד סביב הפאבים והפיצוציות. הגורמים הללו גם אינם אשמים בנטייה הגוברת לצאת לבילוי הלילי עם בקבוק בירה שקל לנפץ ו/או עם סכין שקל לשלוף. אין צורך לחזור כאן על מה שנאמר במאמרו המצוין של גדעון עפרת, "הזן החדש של צעירים", בחוברת מס' 20 של **כיוונים חדשים**. מכל מקום, המקורות שונים אבל הכיוון אחד: המתירנות שאינה נבלמת הופכת להפקרות. הנוער גדל, זה שנים רבות, תוך ידיעה שמותר להשתולל, וזו מתובלת בתחושת הזלזול באדם באשר הוא אדם. אמת, בתחילה לומד החייל העומד במחסום שאפשר לזלזל באדם באשר הוא ערבי, אבל הזלזול קונה לו שביתה בנפש הצעירה והופך לנורמה. גם מי שלא הלך לאופרה לראות ולשמוע את "סיפור הפרברים" מבין את הרקע האתני התורם אף הוא למתרחש בפתחי הברים ובחניונים בסופי השבוע. המקורות שונים והתוצאה אחת: ריבוי מקרי הפגיעה, הרצח והאונס, או התאונות שבהן מעורבים צעירים וצעירות שהפריזו בשתייה.

ולא מיותר לציין, מבוגרים רבים היו, בזמנו, חיילים צעירים ששירתו בבט"ש בשטחים, בטרם הולידו בנים ובנות, ועתה, כשהם מבוגרים, יש ביניהם שאינם סולדים מהכאת מורים בבית הספר או רופאים בבית החולים, כי לאדם באשר הוא אדם אין ערך. וכשאינן דין ואין דיין, הפרט רשאי לעשות דין לעצמו, אפילו כשמדובר בעיוות הדין. בפתח שנת הלימודים תש"ע דובר הרבה על זכויות התלמיד ועל זכויות המורה. דיבורי סרק. מורה ותיקה ומנוסה, באחד מבתי הספר התיכוניים היוקרתיים, "עלתה" עם תלמידיה מכיתה י' עד י"ב. השנה חזרה לכיתה י', להתחיל ללמד במחזור תלת-שנתי חדש, ונדהמה לגלות שההפקרות בכיתה – כנורמה יום-יומית – עוד החמירה. האם מישהו מנסה לעבור מוויכוחים למעשים?

כאמור, מקורות החלחול רבים. אם בתאונות מדובר, אפשר לנחש את השפעתה

של ידיעה תקשורתית – כמעט יום-יומית – המספרת על נהג שדרס אחרי שצבר 27 ואפילו 127 עבירות תנועה. כאן שותפים שופטי ישראל למשטרת ישראל, שאין לה אמצעים לקיים משטרת תנועה כהלכתה, כשם שאין לה אמצעים לקיים משטרת חוצות שתבלום את הפרת הסדר הציבורי – בין שהיא מסתיימת ברצח ובין שהיא מסתיימת בקטטה בלבד.

במניעת ההפקרות חסרים, לעתים, לא רק אמצעים. חסר גם שיתוף פעולה. כך, למשל, הפקרות רבתי יש בתחום הכלכלי. מבחינת ההיקף, בולטת העבריינות הנשענת על החוק: טייקון שהקים חברה בעירבון מוגבל רשאי ללוות מיליארדים מן הציבור, להפסיד את הכסף – מלבד הכסף שהעביר לעסקיו הפרטיים – ולהציע לציבור מחזיקי האג"ח לוותר על רוב הכסף שהשקיע – שנועד במקרים רבים להבטחת הפנסיה, בבוא העת לחיות ממנה. אולי אין משום עבירה פלילית בהתנהגות הטייקונים שלנו – האוהבים כמו נתניהו את השיטה האמריקנית – אבל הפקרות יש כאן. יש ויש. ומדובר כאן גם בעבריינים שצווארונם לבן והם מקבלים שוחד או מועלים בכספי המוסד שבו הם עובדים. מערכות האכיפה והמשפט מתקשות להילחם בעבריינים כלכליים וקושי הזה מעודד את ההרגשה שהכל באמת מותר וההפקרות יכולה לחגוג.

חוקים מכופפי חוקים

מתברר שקשה להילחם גם במשפחות הפשע – שאנשי מס ההכנסה חוששים מפניהם, ולכן אינם משתפים פעולה עם המשטרה במלחמה בהם. לעתים, נחשד ראש עיר בעבירה כלכלית – מתן הטבות למקורבים ולנותני שוחד, תופעה המעידה על הפקרות. כמובן, שהפקרות רבה יותר מתגלה כשהעבריינים יורים בראש העיר ומנסים לחסלו מפני שלא נענה לבקשותיהם. קורה אפילו שראש העיר, טייס ותיק ומחנך נודע, קורא בעיתון שעובדי הניקיון בעירו מנוצלים ניצול מחפיר בידי הקבלנים, הקשורים למשפחות הפשע. ומה קורה כשהעיתון אינו חושף את המקרה? עולם כמנהגו נוהג.

ישראל, הידועה בעבריינים נותני חסות, ידועה גם בריבוי העסקים הפועלים ללא רישיון. והנה, הפרקליטות העזה לנסות ולהילחם בבעלי הדוכנים הפועלים ללא רישיון בטיילת העיר אילת – ניסיון כושל, כי מערכת המשפט סוחבת את הדיון בתביעה זו במשך שש שנים. וא־פרופו סחבת, מיותר להאריך את הדיבור על חלחול ההפקרות עקב הסחבת האופיינית למערכת המשפט הישראלית בכל

התחומים. בנושא זה באמת אי אפשר לחדש דבר. אבל ממשלת ישראל מנסה לחדש חידושים. בנימין נתניהו מצטיין בחיבתו לחוקים מכופפי חוקים. נזכיר, בלי להאריך, את חוק מופז ואת חוק סלומיאנסקי שנועדו לשים לצחוק את הדמוקרטיה הישראלית ולהנציח את הקואליציה התמהונית שהצליח להקים, שיושבים בה שלושים שרים וקרוב לעשרה סגני שרים שאין חפץ בהם. ניגע, בכל זאת, בתכנית שגיבש ראש הממשלה להפקיד את רישוי הבנייה בידי הוועדה המקומית בלבד – כלומר בידי גוף עסקני שאינו אמון על מקצוע התכנון וחזקה עליו שיהיה אמון על הפרוטקציה לקבלנים. אפשר לומר באירוניה שהוויתור על ועדת הבנייה המחוזית ועל הוועדה הארצית לא ישנו שום דבר, ממילא מצפצפים הבונים על תכניות המתאר וחורגים מן המותר ככל העולה על רוחם. ואף על פי כן, מתן גושפנקה חוקית להסרת הפיקוח הממשי על הבנייה יעודד את ההפקרות הרווחת בכל התחומים, ולא רק בתחום הנידון.

נושא זה אינו היחיד שבו מנסים לשים את החוק לצחוק. למשל, בנושא הייעוץ המשפטי לממשלה. משפטנים חשובים ובעלי השפעה סולדים מן השיטה הנוכחית, שעל פיה תפקידו של היועץ המשפטי הוא לייעץ לממשלה כיצד לפעול במסגרת החוק, ולא לסגור עליה ועל שריה כשהם מצפצפים עליו. במילים אחרות, התביעה לפיצול משרתו של היועץ המשפטי מחזקת את השלמת הממסד עם ההפקרות, ומעידה שבאמת, הדג מסריח מן הראש, כמאמר הבריות. הצרה היא שהסירחון מחלחל מהראש עד הזנב.



”מַעֲמֵקֵי הָעוֹלָם הַתַּחְתּוֹן שֶׁל הָעֵבֶר”

המאבק על הזיכרון המשותף

אין זווית ראייה אחת - הקולות החלופיים בכינון ההיסטוריה

רחל אליאור

”כי טבעי הוא ליהודים כולם מיום היוולדם להתייחס אל הספרים כמו אל מצוות האל, לשמור להם אמונים, ואף למות למענם ברצון, אם יש צורך בכך”
(יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון, ירושלים תשנ”ז)

מן הדברים המעטים שהתחווירו בבירור לאנשים שזכו לחיות במחצית השנייה של המאה העשרים ובראשיתה של המאה העשרים ואחת, אפשר למנות את התובנה שאין בנמצא זווית ראייה אחת המייצגת את המציאות כפי שנחוותה בידי בני אדם בתקופות היסטוריות שונות, ואין בנמצא אמת אחת המייצגת את זוויות הראייה השונות של אלה שלקחו חלק בדברים בעת התרחשותם. כך

פרופ' רחל אליאור, ראש החוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים, היא מופקדת הקתדרה ע”ש ג’ון וגולדה כהן לפילוסופיה יהודית.

למשל דומה שברור מאליו לרוב הקוראים שתיאור קרב שהתרחש בזמן ומקום מוסכמים על כל הצדדים, יתואר בדרך שונה לגמרי בידי המנצח, בידי המובס ובידי הצופה מן הצד, ויתואר באופן שונה בידי כל יחיד או כל יחד שלקח בו חלק, שכן לכל אחד מן הצדדים זווית ראייה אחרת לגמרי על שהתרחש לנגד עיניו והקשר שונה לחלוטין שבו מתפרשים המאורעות הנדונים לאחר זמן. בדברים הבאים אני מבקשת לעיין בזווית ראייה שונה על הזיכרון המשותף של העם היהודי, המתייחס לשלהי העת העתיקה, לתקופה החשמונאית, תקופה שבה התחוללה התפלגות עמוקה בין חלקיו השונים של העם היהודי, שאיננה ידועה בדרך כלל לציבור הקוראים, והשתנו מושגי הערך ומרכיבי הזהות המשותפת. ההיסטוריוגרפיה הציונית-הלאומית שהשפיעה על ילידי הארץ, בחרה בזווית אחת של הסיפור, זו החשמונאית, וזנחה לגמרי את זווית הראייה החלופית, זו של מתנגדי בית חשמונאי, שהביעו קולם ברמה במגילות מדבר יהודה ובספרות החיצונית.

הדיון יפתח בשאלת ראשית ההתגבשות המושגית של המילים "יחיד" ו"יחד", ימשיך בשאלת זווית הראייה המשתנה על הזיכרון ההיסטורי, ויחתום בשאלת המשותף והמפריד בין חברי היחד של קהילת זיכרון.

יחיד ויחד הם מושגים דיאלקטיים, בחינת דבר והיפוכו, המתנים איש את רעהו, שכן משמעם הוא: **היחיד** – האינדיווידואל, **והיחד** – הקולקטיב, ומכלול יחסי הגומלין שביניהם, שהרי כל יחד מורכב מיחידים, ויחידים מוגדרים תמיד ביחס ליחד המגדיר את אחדותם. נשאלת השאלה מתי מתועדת לראשונה בתולדות הספרות היהודית המילה "**יחיד**" הקובעת את מהותו של האדם בזיקה ליחידותו ומתי נזכרת לראשונה המילה "**יחד**" המעניקה ליחיד הקשר, זהות, זיכרון ומשמעות, החורגים מגבולות זמנו ומקומו. התשובה לשאלה הראשונה קשורה למשפט המפתח הדרמטי בסיפור עקדת יצחק, בפרשת "וירא" בספר בראשית, והתשובה לשאלה השנייה מעוגנת בהיסטוריה של ההתאחדות השבטית בראשית תולדות עם ישראל, הנודעת כ"יחד שבטי ישראל", ובראשית ההתבדלות הדתית מ"יחד" שבטי זה, וכינון זהות מובחנת על יסוד עקרון התאגדות חדש.

המילה יחיד נזכרת לראשונה בספר בראשית בפרשת "וירא", כשאלוהים מנסה את אברהם במבחן אמונה הכרוך בחיים ומוות, ופונה אליו במשפט ציווי שמעטים דומים לו במידת המתח הדרמטי המתעצם והולך מן הכלל אל הפרט ומן הנעלם אל הנגלה: "**קח נא את בנך**", והלא יש לאברהם שני בנים שנולדו לו לעת זקנה אחרי ציפייה מיוסרת, "**את יחידך**", הרי שניהם

יחידים אהובים לאמם ויחידי סגולה עד מאוד ללב אביהם, "אשר אהבת", והלא שניהם אהובים בכל עומק אהבת הורים לילדיהם, "את יצחק, ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך" (בראשית כ"ב ב').

הבחירה, הייחוד והאהבה המוסבים על היחיד, ההולכים ומתבררים במהלך הפסוק, מסתיימים בהוראה מעוררת תדהמה להעלות לעולה או להקריב קורבן את האהוב מכל. לאמור, בתביעה אלוהית לנהוג בהיפוך מוחלט מהציפייה האנושית המתחייבת מאהבת אב לבנו (זו הפעם הראשונה שנזכרת המילה אהבה במקרא) מהגנה על חייו ומהנחת ייחודו החד-פעמי. המקום בו נבנה מזבח העולה עליו נעקד היחיד האנושי שהועלה לקורבן עולה, ברגעי הראשית המכוננים של ההיסטוריה היהודית, מקום הוויתור האנושי על המתחייב מאנושיותו, מקום הכפיפות האנושית הדוממת לציווי האלוהי השרירותי נטול הפשר, הוא המקום שבו נבנה המקדש, מקום הכרובים הנעלם ומקום מזבח העולה הנגלה, הנקרא הר ציון במסורת מגילות מדבר יהודה והר המוריה במסורת חז"ל המייצג את האלוהי החורג מגבולות הזמן והמקום, המופקד על נצחיות החיים ועל רצף הזיכרון של היחיד.⁽¹⁾

מיתוס הוא סיפור שעתידו לפניו

אם אחת ההגדרות של יצירה קלאסית היא יצירה המכוננת זיכרון תרבותי ומעוררת דיאלוג הולך ונמשך בלב קוראיה לאורך הדורות, דיאלוג המנסח מחדש את השאלות ומעלה תשובות חדשות לשאלות נצחיות העולות מהסיפור העתיק, ואם מיתוס הוא סיפור שעתידו לפניו, שהרי הוא סיפור השב ומסופר בנוסחים משתנים מן העבר אל ההווה, בכל דור ודור, הרי שאין ספק שסיפור ההכרעה האנושית הנועזת במענה לקול נעלם, או סיפור ההכנעה האנושית הדוממת והציות לצו אלוהי מדבר, סיפור העקדה, ביצירה היהודית הכתובה הוא יצירה קלאסית ויצירה מיתית, המסופרת מחדש בכל דור ונוצרת שוב ושוב בגרסאות רבות מספור. כאלה הם הדברים אף במבע האמנותי רב הפנים וביצירה החזותית המציירת בכל דור מחדש את סיפורו של היחיד שחייו מוגדרים בין הולדתו הנסית, אהבת הוריו שהעניקה לו חיים ונכונות אביו ליטול אותם ממנו ולהניף עליו את המאכלת בשמו של ציווי אלוהי נעלם, השובש פנים חדשות במהלך הדורות מן העת העתיקה ועד

ימינו. המשורר חיים גורי, במשפט הלקוח משירו "ירושה", מסכם בקצרה את הזיכרון העתיק:

יצחק, כמסופר, לא הועלה קורבן.
הוא חי ימים רבים,
ראה בטוב, עד אור עיניו כהה.
אבל את השעה ההיא הוא הוריש לצאצאיו.
הם נולדים
ומאכלת בלבם.

המעיינים בהיסטוריה של ימי הביניים ימצאו עדויות מצמררות על ה"עקדות" של בני דורות מסעי הצלב שבהם הורים שחטו את ילדיהם כדי להצילם מחיים בחסות הכנסייה⁽²⁾ והמעיינים בהיסטוריה של ראשית העת החדשה ייווכחו לדעת שקורבנות עלילות הדם נקראו בשמות הקשורים לעקדה, כעולה מהקינות והסליחות שנכתבו לזכרם של אלה שסירבו להמיר את דתם כדי להינצל מאשמות השווא ובחרו בקידוש השם, והקוראים בהיסטוריה היהודית מהעת העתיקה ועד התקופה המודרנית ילמדו שמושג העקדה הוא מושג מרכזי בפרשנות היהודית,⁽³⁾ באמנות היהודית ובאמנות הישראלית על כל מבעיה.⁽⁴⁾ אמנים רבי השראה בעולם היהודי נתנו מבע לירושה זו בדבר מהותו של היחיד ושבריריות חייו התלויים בכוחות גלויים ונעלמים, פרדוקסליים ושרירותיים, וציירו ופסלו את העקדה המחברת בין זיכרון הרגע הטראומטי של ראשית הנאמנות והאמונה לעולם נעלם העומד בסתירה לערכי העולם הנגלה, לבין ההיענות החוזרת ונשנית לאורך ההיסטוריה הפועלת ברוח מסורת זו, החל מסיפור האם ושבעת בניה בספר חשמונאים, שבו מתריסה האם לעומת אברהם שהוא התנסה בעקדה אחת שבה בסופו של דבר בנו ניצל, ואילו היא עקדה והקריבה את שבעת בניה על מזבח קידוש השם, עבורו בסיפור זיכרון העקדה המצוי בתשתית סיפור מתאבדי מצדה, בסיום חיבורו של יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ברומאים, וסיפור עשרת הרוגי מלכות מקדשי השם בדור השמד, בפיוט אלה אזכרה ובמדרשי עשרת הרוגי מלכות, עבור בכרוניקות של ימי הביניים המספרות על אבות ואמהות העוקדים את בניהם ובנותיהם במסעי הצלב וכלה בעדויות מזמן השואה על מקום העקדה בתודעת הנספים והניצולים שקשרו את ניסיונם הנורא בביטוי המהדהד כ"צאן לטבח יובל". ציורי הקיר האנונימיים בדורה אירופוס, אמני הפסיפסים

בבתי הכנסת בציפורי ובבית־אלפא, וציירים ופסלים בני ימינו דוגמת מנשה קדישמן, אברהם אופק, אביבה אורי וג'ורג סיגל, כולם שותפים בתהייה על השתלשלות גורלו של היחיד, שניסיונו הפך לתקדים להתנהגותם של הרבים במוראות ההיסטוריה, ובניסיון להשיב תשובה אנושית לציורי האלוהי.

משמעות הקדושה והברית

כשאנו שואלים מהו יחיד, התשובה היא שיחיד הוא המכלול החד־פעמי המייחד אדם מכל הסובבים אותו. החד־פעמיות המבדלת שלו, שקובעת שכל אדם נולד יחיד ומיוחד, שהרי אין דומה לו, לא היה כמוהו ולא יהיה עוד דוגמתו. הייחודיות של בית הוריו, של ארצו ומולדתו, של רגע הולדתו, של אהבת משפחתו, של שפת אמו ולשון אביו, של רוחו החד־פעמית, של מראהו וקולו, צחוקו וכאבו, כל הדברים האלה מייחדים כל אדם ואדם מרגע הולדתו ועד מותו, ללא יוצא מן הכלל. ביחס למה הם מתייחדים? ביחס לעצמו וביחס לזולתו, ביחס לשפתו ולתרבותו, ביחס לזיכרון האצור בשפה ולמשמעויות הטמונות במילים, המשפיעים על אורחות חייו והכרעותיו, בזיקה לברית המשפחתית, השבטית, הדתית, הלאומית או האזרחית שהאדם נמנה עליה, ביחס לרעיו בני האדם, ביחס לזרים, ביחס לקרובים, ביחס למודעים ולנוכחים, כל אדם הוא יחיד וחד־פעמי מעצם הווייתו, לכל אורך חייו. יחידותו מורכבת ממשזר זהויות וזיכרונות שהוא נולד לתוכן או נקלע אליהן, מאלה המעניקות תוכן ומשמעות לחייו, ומאלה שהוא רוכש או דוחה במהלך חייו תוך חינוך, אימוץ, כפייה או התרסה, הזדהות, מאבק ומחלוקת.

דומה שבעולם המודרני חדור הכרת האינדיווידואליות, מושג היחיד זכה לדיון מקיף והוא מובן למדי, אם כי לא תמיד מובן היחס הדיאלקטי בין יחיד ליחיד שכן אין יחיד נולד אלא לתוך יחד לשוני, תרבותי, היסטורי או גאוגרפי, אחוז ברשתות זיכרון, בעבודות ניסיון קיומי ובחבלי זהות תרבותית מסוימת. יתר על כן לא תמיד נלקח בחשבון מקורו הפרדוקסלי של המושג בעולם המקראי הדן את היחיד הנגלה והמוחשי, באזכורו הראשון, למוות, חרף ייחודו, בשם האלוהי הנסתר, הנעלם והמצווה, שאין להרהר אחר דבריו, לדון בהם, להתווכח עמם או לערער עליהם. יחיד זה טווה קורי משמעות ורשתות זיכרון לכול אורכה של התרבות היהודית מהעת העתיקה ועד ימינו ולכל אורכה של התרבות המערבית שקשרה בין העקדה לבין הצליבה. האם סיפור העקדה

בא להודיענו שחיי היחיד אינם מסורים רק בידי הוריו, אלא הולדתו ומותו מופקדים בידיהם רק על תנאי ותלויים ללא הרף בהכרעה אלוהית, בשבועה ובברית? או במאבק אנושי, בתוחלת או בויתור? האם כדי להזכירנו שמשמעות הקדושה והברית אחוזות ביחס שבין הנעלם לנגלה, בין המצווה הנעלם הנצחי למציית בן החלוף? בין הכלל האלוהי המורכב, הנשגב מהבנה, המטא־היסטורי המכונן את הקודש, את הנצחיות ואת הרציפות, לבין הפרט האנושי השבוי ברגשות סובייקטיביים, בקיום מקוטע ובן חלוף, ובהשגה מוגבלת המאפיינת את תחום החולין?

משה מכונן את ההיסטוריה של העם

לעומת המכלול המושגי והקיומי הקשור למילה **יחיד**, המובן לכל אדם בדרגה כזו או אחרת מעצם הווייתו הייחודית וניסיון חייו השזור בגבולות החיים והמוות, הרי שמושג ה**יחיד**, המתייחס לצירוף היחידים כולם ברצף בעל משמעות החורג מגבולות החיים והמוות, במסגרת זיכרון נתון והיסטוריה קבוצתית, פחות מובן בהקשרו ההיסטורי ובגלגוליו המודרניים.

בספר דברים ל"ג ד'-ה', בפרשת "וזאת הברכה" מסכם משה בן עמרם את מפעל חייו ומכונן את ההיסטוריה של העם מהרגע שלטבע הדומם ולשרירות הקיום העומד בסימן הנשייה, נוספו לשון, זיכרון, עדות ומשמעות, או מהרגע שהוגדרה זהות של עדה, המופקעת מקיום שרירותי, בזיקה לרצף בעל משמעות החורג מגבולות הזמן והמקום. דהיינו, ההיסטוריה של העדה ראשיתה במעבר משעבוד לחירות של צאצאי משפחה אחת הקשורה בניסיון העקדה ובברית, והמשכה ברגע שהעם כולו הפך לעד ושותף לברית עם אלוהים והצטווה על תורה משמים, המבחינה אותו משאר העמים וקובעת לו זהות ייחודית השזורה במארג שבין הנעלם לנגלה, בין המְצוּוֹה למצוֹנָה. בפתח ברכתו לאחיו בני עמו, משה מכונן את תודעת ה**יחיד** בזיקה לזיכרון כתוב של התאגדות היסטורית וביחס לחוק שהביא משמים:

תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב
ויהי בישראל מלך, בהתאסף ראשי עם, יחד שבטי ישראל.

כלומר, ה**יחיד** בתודעה העתיקה התייחס לשבטי ישראל הנבדלים, למשפחות

שנים-עשר בני יעקב, שירדו למצרים בסוף ספר בראשית במניין משפחתי מצומצם, המונה שבעים נפש, אחרי שסבם ניצל מן העקדה והעמיד צאצאים, ועלו ממצרים, אחרי מספר דורות של שעבוד, במספר עצום, ששים ריבוא או שש מאות אלף איש, ככתוב בספר שמות. שבטים אלה מכוונים בצירופם עם, רק משעה שהוגדרה מחדש זיקתם לברית בין שמים וארץ וזיקתם לתורה, מורשה קהילת יעקב. היחד המקראי מתייחס לאנשים הקשורים אלה באלה בקשרי דם ואחוה של מוצא ביולוגי משותף וזיכרון היסטורי-תרבותי משותף שאין לגביהם בחירה או הפקעה, כניסה או יציאה. שנים-עשר בני יעקב, מארבע נשותיו, קשורים כולם בקשרי אחים אלה לאלה ובקשרי זיכרון למשפחת אברהם יצחק ויעקב ואכן לאורך כל האסופה המקראית כל אדם מוצג בזיקה למשפחת המוצא השבטית שלו. יתר על כן צאצאי אחים אלו קשורים למסגרת הזדהות של ברית עם אלוהים, כפיפות לחוק משמים וזיכרון הברית, החוק ותולדות העם, שראשיתם באברהם ויצחק וסיפור העקדה והמשכם בתולדות צאצאיהם ביחס להבטחה האלוהית, ששמירתה הפולחנית, הנחלתה מדור לדור וזיכרונה הכתוב מופקדים בעידן המקראי בידי שבט לוי. כאלה הם פני הדברים לאורך אלף שנה בערך, על פי ההיסטוריוגרפיה המקראית ומגילות מדבר יהודה. אולם בתקופה שהעולם המקראי מסתיים, בשנת 175 לפני הספירה לערך, בזמן הכיבוש הסלווקי, בני העם היהודי אינם מוגדרים יותר על פי הסדר המקראי, בזיקה לשנים-עשר השבטים הקשורים בברית, והשמירה על מחוזות הזהות והזיכרון הטקסטואלי, הריטואלי והלאומי, מחליפה ידיים. כלומר, בני ישראל אינם מוצגים מכאן ואילך בזיקה לשבטם ולמחוז מוצאם השבטי ובזיקה להנהגתם בידי כהונה גדולה מקודשת משבט לוי, המכהנת בשושלת רצופה מימי אהרון הכהן, נוסח דור המדבר, תקופת ההתנחלות, ימי בית ראשון ובית שני. זהות שבטית פטריליניארית והנהגה כוהנית פטריליניארית אינן קיימות יותר לפחות אלפיים ומאתיים שנה. במקומן עולה בתקופה ההלניסטית זהות חדשה המגדירה את היחד הלאומי על בסיס שונה. כאלה הם פני הדברים ביחס לכול שבטי ישראל, מלבד שבט לוי, שבניו היו מופקדים לבדם על פי המקרא, על הזיכרון, על ההוראה ועל הפולחן, כאמור בספר ויקרא ' ח'-י"א: "וידבר יהוה אל אהרון לאמר... ולהבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור ולהורות את בני ישראל את כל החוקים אשר דבר יהוה אליהם ביד משה." כך גם נאמר במפורש בברכת משה בן שבט לוי, לאחיו הלויים: "וללוי אמר תמיך ואוריך לאיש חסידך... כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו: יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל: ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך" (דברים

ל"ג ח'–י'). שבט לוי שהיה מופקד על הפולחן ועל הזיכרון, היה הממונה על שמירת דבר האל והוראתו ברבים כנאמר במפורש: "כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים" (דברים י"ח ה'), וממילא היה אמון על הקריאה, הכתיבה והזיכרון הכתוב. שבט לוי היה השבט היחיד שהקפיד על יוחסין שבטיים ועל סדרי העידן המקראי, גם כשהסתיים עידן זה, שהרי הוא היה מכוננו מימי משה ואהרון, והוא שהיה מופקד על משמרתו מימי לוי בן יעקב ואילך, על פי המגילות הגנוזות, הכוללות את צוואת לוי, צוואת קהת, וצוואת עמרם אבי משה ואהרון. שבט זה שהקפיד על שושלות היוחסין הפטריליניאריות, הוריש זהות שבטית מדור לדור דרך האב הכוהן או הלוי⁽⁵⁾ ושמר על רציפות השושלת הפולחנית של הכהונה הגדולה לאורך האלף הראשון לפני הספירה.

"יחד שבטי ישראל"

כל שאר השבטים נמחו מן הזיכרון ההיסטורי והתערבבו זה בזה, וזיקת הייחוס הביולוגי-המשפחתי-גאוגרפי-שבטי הרווחת במקרא ("איש בנימין", השמעוני, הדני או "איש מהר אפרים"), הוחלפה בזיקת אב-בן נטול מוצא שבטי דוגמת "עקיבא בן יוסף", או בזיקת מורה תלמיד, דוגמת "ר' מאיר תלמידו של ר' עקיבא", או בזיקת השתייכות מקצועית "ר' יצחק הנפח או ר' יוחנן הסנדלר", או מקום מגורים מקרי, דוגמת "ר' יוחנן מגוש חלב". זיקות חדשות אלה בעלות אופי אזרחי משתנה, מוחקות מכול וכול את הייחוס השבטי הדטרמיניסטי ואת הזהות הביולוגית-גאוגרפית הקבועה מראש. הזיקה השבטית המעוגנת בהירוקסיה (שלטון מקודש) הקבועה מראש ובנחלות קבועות, התחלפה בזהות מריטוקרטית (סגולות אישיות) שאיננה תלויה במקום מקודש, זהות שאדם יכול לבחור, לאמץ, לשנות, לדחות או לעזוב. דהיינו, משקל היחיד נטול הזיקה השבטית, במחשבת חכמים נטולי ייחוס שבטי, עלה על משקל היחד השבטי, שנשמר בידי הכהונה, במהלך המעבר מהעולם המקראי, המעוגן בזהות השבטית הביולוגית ובמקום גאוגרפי הקשור בזיכרון עתיק ימים, לעולם הבתר-מקראי שזנח זהות זו. הזיקה הגאוגרפית לנחלת השבט, של "יחד שבטי ישראל" והזיקה הייחודית לכהונה, שומרת המקדש, הפולחן והזיכרון של היחד הקשור בברית, המתייחסת מימי משה ואהרון ל"יחד שבטי ישראל", נמחקו בתום העולם המקראי. כאלה היו פני הדברים ככלל – בעקבות השפעת העולם

ההלניסטי שהציע זיקת השתייכות תרבותית נבחרת לעולם ההלני, שלוותה בזכויות אזרחיות רבות, על פני זהות אתנית-גאוגרפית מולדת שהגבילה בחובות דתיות – מלבד בחוגים כוהניים מתבדלים שקראו לעצמם "יחד" ושמרו את הסדר הישן, בשעה שפקע מתוקף, בשל השינויים שהחיל השלטון החדש במאה השנייה לפני הספירה.

"בני צדוק הכהנים"

השאלה שאני מבקשת לדון בה היא מה מכונן יחד, מה מבדל יחד, מי נכלל בתוך היחד, מי יוצא מהיחד, כלומר, מה הדבר שמבחין קבוצה של אנשים והופך אותה ליחד, ובתוך היחד עצמו מתי נחצים גבולות שמובילים קבוצה או יחידים להתבדל ולצאת מכלל היחד המוסכם וליצור יחד חדש. בסיום העולם המקראי, משעה שההתייחסות השבטית בטלה ושלטון הכהונה המקודש התחלף, אין סף קבוע או תנאי קבוע לכניסה ל"יחד" של כלל ישראל או ליציאה ממנו. בתקופה ההלניסטית-רומית אנו שומעים לפתע על קבוצות שונות נטולות ייחוס שבטי, קבוצות המכוננות בשמות שאין להם אחיזה בעולם המקרא – פרושים, חכמים, איסיים, בייתוסים, צדוקים, חסידים, נוצרים, רבנים, וקודם לכן אף שומעים על גיור בכפייה ובכוח הזרוע שנקטו בו המלכים החשמונאים כלפי אוכלוסייה נכבשת כדי להרחיב את האוכלוסייה היהודית. כלומר, אין תשובה אחת פשוטה על השאלה מי נכלל ב"יחד", ומי יוצא מגבולותיו, או מי מכונן גבולות ומי מוצא מחוץ לגבולותיו, מתי ומדוע. הגדרת גבולות היחד הבתר-מקראי היא שאלה שיש בה עניין רב, משום שהעדות הראשונה מחוץ למקרא שהמילה יחד מתועדת בה, היא "סרך היחד" המייצג עמדה של עדה כוהנית מתבדלת, הרואה ב"בני צדוק הכהנים ובאנשי בריתם" את טווח נמעניה.⁽⁶⁾

הביטוי "בני צדוק הכהנים" מעוגן בעולם המקרא מאז בית ראשון ומתייחס לשושלת צאצאי אהרון הכהן המפורטת לאורך האסופה המקראית.⁽⁷⁾ שושלת זו העמידה את כוהן הראש או את הכהן הגדול לאורך כל ימי בית ראשון ולאורך מחצית ימי בית שני, עד שנת 175 לפני הספירה. העדה שכתבה את סרך היחד, בשעה שנקטעה הכהונה הגדולה של שושלת בני צדוק במקדש בירושלים, בשנת 175 לפני הספירה עם הכיבוש הסלווקי של המלך אנטיוכוס

אפיפנס, אחזה בזיהוי השבטי של בני לוי, ובכהונת בני צדוק – משפחת הכהונה הגדולה שבתוכה, הנמנית על צאצאיו הישירים של אהרון הכהן אחי משה. עדה כוהנית מתבדלת זו, שאחזה בסדר המקראי משעה שבטל תוקפו, משום שהוא ורק הוא היה מקור תוקפה המקודש, הגדירה מחדש את גבולות ה"יחד" היהודי והטעימה את ההבחנה העמוקה בין אלה הכלולים ב"יחד" לבין אלה המוצאים ממנו.

בין המגילות הגנוזות שנמצאו במדבר יהודה בשלהי 1947, מצויה מגילה ששמה "סרך היחד". סרך משמעו חוק, תקנון, ארגון או מה שמקשר, אוחד, מארגן וסורך את אנשי הקבוצה להווייה אחת. בעמוד החמישי של הסרך מוגדרת זהות העדה:

זה הסרך לאנשי היחד המתנדבים לשוב מכול רע ולהחזיק בכול אשר צוה לרצונו להבדל מעדת אנשי העול, להיות ליחד בתורה ובהון ומשיבים על פי בני צדוק הכהנים שומרי הברית ועל פי רוב אנשי היחד המחזיקים בברית... לעשות אמת יחד וענוה צדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת בכול דרכיהם⁽⁸⁾

בפתיחת "סרך היחד", מוגדרת תפיסת עולם חדשה בדבר גבולות היחד, המוותרת על זיקה ביולוגית-דטרמיניסטית כוללת של "יחד שבטי ישראל" ובוחרת במחויבות מוסרית מבדלת של "נדבים" המקבלים עליהם מרצונם כפיפות לסדר אלוהי ולהנהגה מקודשת ודוחים את התמורות המתחוללות סביבם.

סדר חדש לשם שמירת הסדר הישן

סרך היחד היא תעודה כוהנית שנכתבה במחצית המאה השנייה לפני הספירה, בידי קבוצה המזהה את עצמה כ"כהנים בני צדוק ואנשי בריתם", הרואה עצמה שומרת את תפיסת העולם המקראית המיוסדת על ברית עתיקה. ברית זו מחייבת כפיפות לחוקי האל המושתתים על דעת, צדק ואמת, התלויים בלוח מועדים מקודש, ותובעת ציות להנהגה כוהנית מצאצאי שבט לוי, הנבחרת ביד אלוהים ושומרת את התעודות הכתובות המגדירות את הצינוי האלוהי. סרך היחד הוא תעודה דיאלקטית של משמרי הסדר הישן, המכריזים על סדר חדש לשם שמירת הסדר הישן: זו הכרזת התבדלות של קבוצה שהוציאה

את עצמה מן הכלל הביולוגי – "יחד שבטי ישראל", משום שברגע מסוים הכלל הביולוגי בגד בנאמנות לחוקי האל ובציווי המוסרי שהוטל עליו בשכבר הימים ושבתוקפו הפך לעם, כדברי משה בפרשת "וזאת הברכה". בעיני הקבוצה שאחזה בעולם הערכים העתיק, הכלל השבטי בן זמנה, היה לא ראוי, חוטא, טמא, משחית, מפר ברית, וסר מדרכי הצדק, חרף הקרבה המשפחתית־שבטית עתיקת הימים, משום שבגד במורשת מועדי ה' הנצחיים, הקבועים והמחושבים מראש, שעמדו בתשתית החוק הצדק והמוסר, מועדים שחישוביהם היו מסורים בידי הכוהנים. יתר על כן, ההנהגה החדשה של כלל חוטא זה, שהדיחה את הכוהנים בני צדוק מן הכהונה הגדולה, שחיללה את המקדש, שיבשה את לוח המועדים המקודש שכונה "מועדי צדק ומועדי דרוו" ונכנעה לסדרי שלטון ארציים, הייתה פסולה מכל וכול. בשל השינויים בזמן המקודש במקום המקודש ובפולחן המקודש, הפך הכלל לכלל חוטא של "בני חושך" וההנהגה הפכה להנהגת "בני עוול" שראוי להתרחק מהם ולהתבדל מעולמם.⁽⁹⁾

סרך היחד הוא העדות הראשונה המוכרת לנו בהיסטוריה היהודית שקבוצה פורשת מן ה"יחד" השבטי־לאומי ההיסטורי, ומחליפה "יחד" משפחתי־שבטי ביולוגי דטרמיניסטי, ב"יחד" אלטרנטיבי של "נדבים", המושתת על בחירה וולונטרית באורח חיים מסוים ובהתבדלות מאורח חיים אחר. הקולקטיב הביולוגי־שבטי העתיק, "יחד־שבטי־ישראל" – הקבוע מראש, שאין בו בחירה, נזנח, לטובת קולקטיב אידאולוגי, יחד של הכוהנים בני צדוק ואנשי בריתם – שחבריו מוגדרים כנדבים, או כבוחרים להשתייך אליו באופן וולונטרי בזיקה לנאמנות לציווי אלוהי ולכפיפות להנהגה כוהנית שושלתית מקודשת היונקת את סמכותה מהתורה.

כך אומרת הקבוצה העתיקה־חדשה, המבססת את תוקפה על הסדר המקראי האידאלי, ומגדירה עצמה כ"בני אור" או כ"סרך היחד" או "עדת היחד", לעומת הקבוצה ממנה פרשה, המוגדרת כ"בני חושך" ו"בני עוול":

לכול הנדבים באי הברית, הנגשים לחיי נצח כסרך היחד
 לדרוש אל בכל לב ובכל נפש
 לעשות הטוב והישר לפניו כאשר צווה ביד מושה
 וביד כל עבדיו הנביאים
 ולאהוב כול אשר בחר, ולשנוא כל אשר מאס
 לרחוק מכול רע ולדבוק בכול מעשי טוב
 ולעשות אמת וצדקה ומשפט בארץ

ולוא ללכת עוד בשרירות לב אשמה ועיני זנות
 לעשות כל רע
 ולהביא את כול הנדבים לעשות חוקי אל בברית חסד
 להיחד בעצת אל
 ולהתהלך לפניו תמים כול הנגלות למועדי תעודותם
 ולאהוב כול בני אור, איש כגורלו בעצת אל
 ולשנא כול בני חושך איש כאשמתו בנקמת אל.
 וכול הנדבים לאמתו יביאו כול דעתם וכוחם והונם ביחד אל
 לברר דעתם באמת חוקי אל
 וכוחם לתקן כתום דרכיו
 וכול הונם בעצת צדקו
 ולא לצעוד בכול אחד מכול דברי אל בקציהם
 ולוא לקדם עתיהם ולוא להתאחר מכול מועדיהם
 ולא לסור מחוקי אמתו ללכת ימין ושמאל.⁽¹⁰⁾

"בני בליעל" ו"בני חושך" מול "בני צדק" ו"בני אור"

"חוקי אל", "מועדי תעודותם", "קציהם", "עתיהם" ו"מועדיהם" הנזכרים בפתיחת הסרך, הן מילות המפתח הקשורות לחלוקת הזמן המקודש ולעיקרון חישובי, המיוסדים על גילוי אלוהי, המצביעות על סיבת ההתבדלות הקשורה ללוח מועדי ה'. סרך היחד מציין בבהירות שהוא כלי ביטויה של קבוצה שמקבלת על עצמה לחיות חיים אידאליים המתחייבים מהברית שבין האל לעמו על פי פשט חוקי התורה ומועדי ה'. לכאורה אין הדברים חורגים ממה שכל עדה יהודית החיה על פי תורת משה, הייתה אמורה לקבל על עצמה באופן אידאלי כקו מנחה את אורחות חייה. דרישת האל, עשיית הטוב והישר, דבקות בטוב, עשיית אמת וצדקה ומשפט, דבקות בחוקי האל והקפדה מדוקדקת על המועדים הם חובת הכלל. והלא צדק, משפט, אמת, תום לב, שמירת חוק, ברית ומועד אינם מיוחדים לקבוצה אחת, אלא כל העדה כולה נתבעה לדבוק בהם. אלא שברגע היסטורי מסוים, במאה השנייה לפני הספירה, התערערה הבנה זו ונוצר משבר שבעקבותיו מי שישב במקום שבו היה מקומו של הכלל, חש שהוא מוכרח לצאת מן הכלל, משום שהשינויים שהתחוללו במרכז, בירושלים, סביב המקדש, היו כאלה שהקבוצה שלקחה בהם חלק הוגדרה כ"בני בליעל" ו"בני חושך",

בעוד שאלה שעזבו הוגדרו כ"בני צדק" ו"בני אור". הגדרת הכלל כ"יחד שבטי ישראל" השתנתה מהרגע שהסדר המקראי ההירארכי בדבר זמן מקודש, מקום מקודש, פולחן מקודש, זיכרון מקודש והנהגה מקודשת, השתבש. אלה שנפגעו מהשיבוש שחולל הסדר החדש, שהושת בכוח הזרוע, יצרו כלל חדש של "בני אור" ו"בני צדק" הכפופים ל"סרך היחד", והגדירו את הפוגעים באושיות הסדר המקודש כ"הולכים בשרירות לב", וכהולכים ב"דרכי חושך", כמפרי ברית, "בני עוול" ו"בני בליעל" הפועלים בהשראת "שר משטמה" ו"כוהן רשע".

כאן המקום לשוב ולעמוד על היחסיות, על המורכבות, ועל השאלה מהו יחד, מה הוא כלל ומי מחוץ ליחד? מי יוצא מן הכלל? מה הוא "בפנים" ומה הוא "בחוץ"? מה מקור הסמכות הכוללת או מבדלת ומוציאה מן הכלל, האם לקדימות בעבר יש עדיפות על פני שינוי בהווה, ומי קובע זאת ומתי. יש תקופות שאפשר לומר לגביהן, שיש מרכז מוסכם על הכלל, למשל כאשר דוד ושלמה מייסדים את הממלכה המאוחדת במאה העשירית לפני הספירה, יש על פי הזיכרון הכתוב ממקורות יהודאיים, מוקד מרכזי בירושלים, יש עיר ומקדש, יש כהונה מקודשת, שנבחרה בבחירה מקודשת, המתועדת בזיכרון כתוב, ההופך למסמך מקודש ומקור סמכות. קרוב לוודאי שסדר אידאלי זה לא החזיק מעמד זמן רב וככל הנראה היו גם חולקים עליו, שקולם לא הגיע לידינו, אבל עיקרו של הזיכרון המקראי מתייחס למוסכמה שיש לה אחדות גאוגרפית, זהות שמית, זהות שבטית, היסטוריה, זיכרון, שאין עליהם חולק. כאמור, ייתכן שהיו כאלה שנמצא, אבל אם היו מחלוקות מהסוג הזה סיפורן לא הגיע לידינו.

שינוי הלוח – רגע מכריע של תמורה

לעומת אחדות זאת של מקום מקודש, זמן מקודש, פולחן מקודש וזיכרון מקודש, הקשורים לשבט לוי ולמקדש, ולשבט יהודה ולירושלים, שהיה לה משקל בימי בית ראשון ובחלק מימי בית שני, דומה, כאמור לעיל, שהעולם המקראי מסתיים בשנת 175 לפני הספירה, כאשר אנטיוכוס אפיפאנס, שליט הממלכה הסלווקית, פלש לארץ ישראל, כבש את ירושלים, והחיל סדר חדש במקדש.

אנטיוכוס הרביעי, אפיפאנס (משמעו האל המתגלה, כינוי המלמד על תודעתו העצמית), שהיה יווני-מקדוני על פי מוצאו, ביקש להחיל על כל ממלכתו לוח חדש, כדרכם של שליטים רבים נוספים מהעת העתיקה ועד ימינו, שביקשו לציין את תום הסדר הישן וראשית השלטון החדש, בהחלפת הלוח הנהוג

בלוח חדש. אנטיוכוס החיל את הלוח של הממלכה הסלווקית, שהיה לוח ירחי, שהחל בסתיו, לוח שהיה שונה שינוי מהותי מהלוח שנהג במקדש עד לתקופתו, לוח שמשי שהחל באביב. יתר על כן אנטיוכוס, בדומה לקיסרים אחרים בני התקופה, ביקש לחוג את יום הולדתו מדי חודש על פי הלוח שלו, ותבע חגיגות וקורבנות במקדשים השונים ברחבי ממלכתו, במועד קבוע על פי הלוח שלו.

הכיבוש הסלווקי והחלת הלוח המקדוני היו נקודת המפנה בסיום העולם המקראי ובהחלת השלטון החדש. ספר דניאל מתאר את מעשי אנטיוכוס בקצרה בלשון ארמית ובלשון רמזים: "ואחרן יקום אחריהן והוא ישנא מן קדמיה ותלתא מלכין יהשפל: ומלין לצד עליא ימלל ולקדישי עליונין יבלא **ויסבר לה שניה זמנין ודת...**" (דניאל ז' כ"ד-כ"ה) [= וחשב לשנות זמנים וחוקים]. חלקו האחרון של הפסוק רומז לשינוי הלוח ולשינוי החוק המהותי שהיה כרוך בו.⁽¹¹⁾

שינוי הלוח הוא רגע מכריע של תמורה, משום שאם ניתן את דעתנו על השאלה מהו שמייחד כלל?, מהו שמייחד עדה? התשובה הראשונה היא, **הזמן** הייחודי או לוח המועדים שהעדה חיה על פיו.⁽¹²⁾

ככל שידוע לנו, כל היהודים שחיו בממלכת יהודה עד שנת 175 לפני הספירה הפקידו את חלוקת הזמן על שבתותיו מועדיו ותקופותיו, ועל מחזורי השמיטות והיובלים הנמנים בו, בידי כהונת המקדש ששמרה אותו באמצעות עשרים-וארבע המשמרות ששירתו בקודש והיוו לוח מחזורי חי של מועדי ה' שהגדיר את היחד של שבטי ישראל.

חלוקת הזמן הכוהני והגדרתו, מתייחסת ל**זמן מקודש**, זמן שמקורו בציווי אלוהי, הקשור בזמן ריטואלי, בקביעת שבתות, מועדים, שמיטות, ויובלים, הקשורים ב**מחזוריים שביעוניים נשמעים**, שמקורם נודע משמים, ובקביעת תקופות, חודשים ושנים, ב**מחזוריים רבעוניים ותריסריים של זמן נראה**, שנלמדו מן המלאכים. המילה זמן אינה נמצאת בתורה, במקומה משמשת המילה **מועד** הקשורה לעדות משמים ולמועדי ה' המנויים בחלוקות שביעוניות שונות בתורה. חלוקת הזמן השביעוניות, ה**משביתות**, הנשמעות ולא נראות, המפורטות בספר ויקרא פרקים כ"ג וכ"ה, וטעונות חישוב, מדידה והכרעה, רציפות, קביעות, זיכרון ופולחן, נערכו במקדש והגדירו את גבולות ה"יחד" של עם ישראל. הזמן התחלק לשני יסודות: **נראה ונשמע**: לעומת חלוקת הזמן ה**נראה** האוניברסלי, המשקף את תמורות הטבע הנראות לעין, המכוננות יום ולילה, ערב, בוקר, עת או קץ, המסורות לכל אדם הרואה את חילופי היום

והלילה, בכל זמן ובכל מקום, ומתייחסות בשווה לכל באי עולם, הרי שחלוקות הזמן **הנשמעות** הייחודיות, המשקפות את חוקי האל המקודשים של "מועדי צדק" ו"מועדי דרור", מתייחסות כציווי לבני ישראל בלבד. החלוקות האלוהיות השביעוניות הנשמעות והמשביתות, הן החלוקות המחזוריות, הבלתי נראות, המחושבות, הקבועות, הארוכות והרצופות, המעוגנות במחזורי שבתות, מועדים, שמיטות, ויובלים, שהיו מופקדות בידי הכוהנים במקדש, שנקראו "שומרי משמרת הקודש".

בין הנראה לנשמע ובין הנגלה לנעלם

לפי האסופה המקראית, הכהונה הגדולה המשרתת במקדש שמצאצאיה נבחר הכהן הגדול, הייתה שמורה בידי בית כהונה אחד, כלומר, בידי משפחה אחת שהייתה מופקדת על טהרת המקום המקודש, המייצג את הנצחיות האלוהית, ועל מחזורי הזמן המקודש, המייצגים את הסדר המחזורי הנצחי הקושר בין הנראה לנשמע ובין הנגלה לנעלם. על פי מגילות מדבר יהודה הייתה הכהונה אחראית על הנחלת המסורת של החישוב, של הלוח, של השבתות, של המועדים, ושל עיקרון החישוב העומד ביסוד מחזורי הפולחן. למשפחה זו, צאצאיו הישירים של אהרון הכהן, בשושלת רציפה של אב ובן מימי אהרון ועד סוף האסופה המקראית וימי בן סירא, הכותב בראשית המאה השנייה לפני הספירה "ברוך הבוחר בבני צדוק לכהן" (בן סירא, נ"א כ"א), קראו "הכוהנים לבית צדוק" על שמו של צדוק בן אחיטוב, הכהן הראשון ששירת במקדש שלמה.

כאמור לעיל, עד 175 לפני הספירה, בזמן הכיבוש הסלווקי, הכוהנים הגדולים ממשפחת בני צדוק כיהנו במקדש על דעת כל העם והם שהגדירו את גבולות היחד כעולה מעדויות בני התקופה. הכהן האחרון לבית צדוק שכיהן במקדש על פי הסדר השושלתי המקראי, היה חוניו בן שמעון הצדיק, שהודח ממשרתו ב-175 לפני הספירה, בידי אחיו יאזון, שנענה לדרישת המלך הסלווקי, אנטיוכוס אפיפאנס, להחיל לוח ירחי סלווקי-מקדוני בבית המקדש. כאמור, נסיבות ההדחה היו קשורות בשינוי הלוח מלוח **שמי** מקודש, מחושב וקבוע מראש, המצוי בתשתית הברית בין שמים וארץ וביסוד מחזורי הפולחן במקדש, ללוח **ירחי** משתנה המתנכר לכל אלה. לוח מועדי ה' היה מופקד בידי הכהונה שמנתה את ראשיתו מחודש האביב כאמור בתורה "החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (שמות י"ב ב') ואילו לוח

הירח הסלווקי שראשיתו בסתיו, היה מבוסס על תצפית ולא על חישוב, וכל אדם יכול היה לקחת בו חלק ולהכריע באופן שרירותי על פי ראות עיניו. הממלכה הסלווקית (יוונית-מקדונית) התנהלה על פי לוח ירחי משתנה, המבוסס על תצפית במולד הירח,⁽¹³⁾ שאותו ביקש אנטיוכוס אפיפאנס להחיל על כל האימפריה מטעמי אחדות אדמיניסטרטיבית ואינטרסים אישיים, ולא מטעמים דתיים, בעוד שהלוח היהודי העתיק היה, כאמור, לוח שמש קבוע ומקודש, בן 364 ימים, המבוסס על חישוב קבוע מראש, שמקורו משמים, שאותו שמרו כהני המקדש.

כתבי פולמוס וכתבי קודש

כוח השלטון על הממלכה, שכלל זכות גביית מסים, שינויים אדמיניסטרטיביים, מינויים חדשים למרבה במחיר והחלת לוח חדש, היה בידי אנטיוכוס לבית סלווקוס משנת 175 לפני הספירה. הכוהנים ששיתפו עמו פעולה וביצעו את תכניותיו האדמיניסטרטיביות, יאזון מנלאוס ואלקימוס, נקראו כוהנים מתייוונים. הכוהנים שסירבו לשתף פעולה עם מהלך זה, שמשמעו היה החלפת לוח אלוהי קבוע בלוח אנושי משתנה, לוח שמתחיל באביב בחודש הראשון, בלוח שמתחיל בסתיו, בחודש השביעי, היו כוהני בית צדוק ואנשי בריתם, שעזבו את ירושלים והלכו למדבר יהודה. הכוהנים בני צדוק ואנשי בריתם נאמני הסדר הישן, לקחו עמם את מקור סמכותם ואת העדות על בחירתם האלוהית, דהיינו, את ספריית המקדש שהיו מופקדים עליה מאז ומקדם. זו היא ספריית המגילות שכולה כתבי קודש, שהתגלתה באלף שרידים שלמים ומקוטעים, במערות קומראן הסמוכות לחוף המערבי של ים המלח.⁽¹⁴⁾ הכוהנים ואנשי בריתם המשיכו להעתיק את כתבי הקודש העתיקים, החלו לכתוב כתבי פולמוס חריפים נגד מדיחייהם, והמשיכו לכתוב כתבי קודש השייכים לאסופה המקראית, שבתקופתם טרם נערכה ונחתמה ונכתבה רק מגילות מגילות. כאשר מגדירים הכותבים האנונימיים של סרך היחד את זהותם המתבדלת, הם פותחים במשפט המדגיש את הזיקה הוולונטרית של ההצטרפות ואת הזיקה הדטרמיניסטית לברית: "לכול הנדבים באי הברית הניגשים לחיי נצח בסרך היחד."

הביטוי "סרך היחד" מתורגם כ-"The rule of the community", דהיינו יחד משמעו community. מי הם החברים באותה community, מי הם הנמנים באותו "יחד"? על פי הכתוב ב"סרך היחד", השותפים ביחד מורכבים משלוש קבוצות:

א. "הכהנים לבית צדוק" שחוזרים ונזכרים בחיבור זה, חוזר ושנה, בלשון ברכה והוקרה;

ב. "הנדבים ואנשי בריתם", כלומר מצטרפים מכלל שבטי ישראל, המקבלים את סמכותם והנהגתם של בני צדוק, בתוקף הזיכרון המקודש השמור בידי הכהונה הנבחרת בבחירה אלוהית, ומאשרים בהצטרפותם את התוקף והלגיטימציה של ההנהגה הכוהנית הרצופה מימים ימימה ושל הסדר המקראי העתיק עליו היא מבוססת;

ג. הקבוצה השלישית, מפתיעה ובלתי צפויה, שכן היא מונה את דרי מעלה, קדושי שמים, המלאכים המצטיירים כבני דמותם השמימיים של הכוהנים הארציים.

המלאכים, הנפוצים מאד בכתבי עדת היחד שנמצאו במגילות מדבר יהודה, ונעדרים כמעט לחלוטין, שלא במקרה, ממסורת חכמים, נקראים במגילות מדבר יהודה בשלל שמות: "קדושים", "בני אור", "בני שמים", "מלאכי קודש", "נועדי צדק" "אלי דעת" "מלאכי פנים" ו"כוהני קורב". המלאכים, המעידים על נצחיות וקדושה של החוק הכתוב, הם חלק מן העדה בתודעת בני היחד, ונוכחותם תובעת דרגה מחמירה של טהרה וקדושה, המאפשרת נוכחות גברית טהורה בלבד, בדומה לקהילת הכוהנים והלויים, המשרתים במקדש, שהייתה מורכבת מגברים טהורים בלבד. המלאכים משתתפים בחיי העדה השובתת ומטהרת מדי שבת, כעולה במפורש מ"שירות עולת השבת", שנמצאו בקומראן ובמצדה בעותקים רבים וכעולה מחוקי השבת המחמירים עד מאוד בספרות זו, שבהם אנשים נדמים למלאכים. סרך היחד מגדיר בקצרה את תודעת העדה ביחס למלאכים ואת תפיסתה העל-היסטורית החורגת מגבולות הממשות: "לאשר בחר אל נתנם לאחוזת עולם / וינחילם בגורל קדושים / ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד / וסוד מבנית קודש למטעת עולם / עם כל קץ נהיה."⁽¹⁵⁾

עדת היחד רודפת הצדק

ייתכן ששמות המלאכים מיוסדים על מסורת עתיקה וייתכן שריבוי שמות המלאכים בתקופה זו נובע מן העובדה שבשעה שמתערערת הלגיטימיות החברתית של הכוהנים לבית צדוק, שהיו מופקדים על הקודש, הם מאששים את כוחם באמצעות שיתוף כוחות שמימיים מקודשים ביחד האנושי, שמקורו

מעוגן בברית אלוהית. כל החיבורים ממדבר יהודה, המכונים ל"יחד" של כוהנים ומלאכים, מכנים את עצמם ביחד "בני אור" ו"בני צדק". המלאכים מכונים בין השאר "מלאכי צדק" "קדושים" ו"נועדי צדק", ושמו של שר המלאכים, הוא אוריאל או מלכיצדק. שמו של המנהיג האנושי של עדת בני הצדק, הוא "מורה הצדק", ככל הנראה הכהן הגדול מבית צדוק.

עדת היחד רודפת הצדק, שנעשה לה עוול משעה שהודחה מכהונתה בשלהי השליש הראשון של המאה השנייה לפני הספירה, מייצגת את היחד הלגיטימי המקודש בברית, בזיכרון ובפולחן, המעוגן במסורת המקראית בת מאות רבות בשנים. לפי התורה ולפי כתביהם במגילות מדבר יהודה, המסורת הכוהנית המקראית בדבר החוק, המשפט, המועד והפולחן, מופקדת בידם והם אמונים על שמירתה ועל הנחלתה מראשית הימים. אין ספק שאין לטעון כנגדם על עמדה זו משום שהמקרא מעיד במפורש שהכוהנים בני צדוק הם אלה ששימשו בקודש, כשם שהוא מעיד שהלוח הפותח בחודש האביב, "ראש חודשים, ראשון הוא לכם בין חודשי השנה", הוא הלוח היהודי הקדום. הכוהנים בני צדוק הם צאצאיו הישירים של אהרון הכהן, על פי הסדר הפטריליניארי הרציף המונה את אהרון אביו של אלעזר, אלעזר אביו של פנחס, פנחס אביו של אבישוע, אבי בוקי, אבי עוזי, אבי זרחיה, אבי מריות, אבי עזריה, אבי אמריה, אבי אחיטוב, אבי צדוק, אבי שלום, אבי חלקיה, אבי עזריה, אבי שריה, אבי עזרא, ככתוב במפורש בספר עזרא פרק ז' א'-ו', נחמיה י"א י"א, בספר דברי הימים א' ה' ובמקומות נוספים לאורך האסופה המקראית. בין אם זו מציאות היסטורית המתייחסת לתולדות עם ממשי, ובין אם זו מציאות בדויה המתייחסת לקהילות מדומיינות המצויות בממשות ספרותית בלבד, אין חולק שמציאות פטריליניארית הירוקראטית זו המתייחסת לשלטון שושלתי מקודש מתועדת באסופה המקראית המקודשת.

השאלה היא מתי האנשים שחיו על פי מכלול זה – שהיה מוקד זהות וסמכות מוסכמת, מיוסדת על מסורת כתובה עתיקת ימים, המעוגנת בתודעתה בגילוי אלוהי, וקשורה לקודש, לברית, לבחירה אלוהית ולחיבורים מקודשים – הופכים להיות מודרים, נידחים, מושתקים, ונשכחים, או כיצד ומדוע הפכו למה שאנו קוראים היום כת? או לאלה שקודמינו קראו בלשון גינוי ופולמוס "צדוקים"? באלו נסיבות הפך המרכז לשוליים, לעדה מבודדת ראויה לשכחה ולגינוי? דומה שהתשובה היא, משעה שאלה שאחזו בסדר המקראי האידאלי, פרשו מן הכלל, הפנו עורף לנסיבות המשתנות והפקיעו עצמם מהתמודדות עם אתגרי ההווה ומן האחריות הציבורית ברשות הרבים. הם עשו זאת בשעה שסירבו לכול

פשרה, נאחזו בקדושת העבר והעצימו את המרחב המקודש האידיאלי שהציבור בכללו הודר ממנו.

הכּוהנים המתיוונים

נסיבות קיצוניות אלה של ההתפלגות במאה השנייה לפני הספירה, הכוללות את עזיבת היחד הישן לשם יצירת יחד חדש, מאפשרות לדון על היחסיות של הכלל, ועל ההימצאות בפנים ובחוץ. כלל הוא אותו גוף לא מוגדר, המכונן אחדות בשעה שהוא מעניק ליחיד זהות של זיכרון והיסטוריה, זהות של שפה וכתבי קודש, זהות של ברית וחוק, זהות של מצוות ושותפות של פולחן, ומגדיר גבולות גאוגרפיים, תרבותיים היסטוריים ולאומיים, שיש בהם יסוד מאחד כלפי פנים (יחד שבטי ישראל) ומבדל כלפי חוץ (הגויים). באלף הראשון לפני הספירה, הוראתן והנחלתן של זהויות אלה, המבוססות על זיכרון וריטואל, כתבי קודש לוח ופולחן, היו מופקדות, כאמור, בידי הכהונה.

מ־175 לפני הספירה, התחוללה מהפכה בעלת כמה שלבים. בשלב הראשון, בשנים 175–159 לפנה"ס, עלו אל מרכז הבמה ההיסטורית הכּוהנים המתיוונים, יאזון, מנלאוס, ואלקימוס, שנענו להזמנת התרבות ההלניסטית, החליפו את שמם העברי ביווני, מחקו את זהותם השבטית הפטריליניארית, הצטרפו לתאטרון, לגימנסיון, לבתי המרחץ ולהיפודרום (מקום מרוצי הסוסים) ולשאר מוסדות תרבות הלניים, רכשו כהונתם בכסף מבית המלוכה הסלווקי, החליפו את הלוח וחיללו את הקודש בשירות המלכים הסלווקים. עשור לאחר מכן, בשנות ה־60 של המאה השנייה לפני הספירה, פרצה מלחמת החשמונאים. החשמונאים שהיו כּוהנים זוטרים ממשמר יהויריב, הדיחו את הכּוהנים המתיוונים מחללי הקודש, ולכאורה טיהרו את המקדש. אלא שמעדויות ספר מקבים א'–ב', מדברי יוספוס ומעיון בספרות התקופה עולה שלאמיתו של דבר ההפך הגמור הוא הנכון, הם לא טיהרו אלא חיללו והם לא נבחרו על דעת כל העם אלא מונו בידי המלכים הסלווקים בתמורה לסיוע צבאי שהעניקו לנאבקים על כס אנטיוכוס וכפו את עצמם בכוח הזרוע, בשנת 152 לאחר מותם של מחוללי המרד מתתיהו החשמונאי ובנו יהודה המקבי בשנות השישים של המאה השנייה לפנה"ס. אחיו של יהודה, החשמונאים, שהיו מצביאים ולוחמים, כרתו ברית עם המלכים שנאבקו על כס אנטיוכוס – אלכסנדר באלאס, יורשו הראשון של אנטיוכוס ועם דימיטריוס השני, שבא בעקבותיו, נושאי הסדר ההלניסטי,

ובתמורה לסיוע הצבאי במאבק, הוכתרו לכוהנים גדולים, בידי מלכי בית סלוקוס, ללא שום תוקף מקודש (מקבים א' פרק י' ט"ז-כ"א; שם, י"ד כ"ט-מ"ד). החשמונאים יצרו בסיס סמכות חדש של כוהנים לוחמים, משתפי פעולה עם שלטון זר, הלניסטי, שאין להם שום אחיזה במסורת המקראית. קורותיהם הרוויות במעשי רצח ושפיכות דמים מתוארות בספרי מקבים א' וב' ובכתבי יוסף בן מתתיהו ובמגילות מדבר יהודה והספרות החיצונית. רובם המכריע של כתבים אלה נותר מחוץ לתודעה ההיסטורית של קוראי עברית עד למאה העשרים. מחבר **מזמורי שלמה** (חיבור אנונימי שנכתב עברית, אך נשמר רק בספרים החיצוניים ביוונית ושב ותורגם לעברית בספרים החיצוניים) שצידד בסדר המקראי המקודש ששמר את המלוכה לבית דוד ואת הכהונה לבית צדוק, התריס במחצית המאה השנייה לפני הספירה נגד החשמונאים שנטלו לעצמם שלא כדין את הכהונה הגדולה ואת המלוכה:

אתה ה' בחרת בדוד למלך על ישראל
 ואתה נשבעת לו על זרעו עד עולם
 כי לא תכרת ממלכתו לפניך;
 ובעונותינו קמו עלינו חטאים
 ויתנפלו עלינו וידיחנו
 אשר לא הבטחת לנו המה לקחו בחזקה
 ולא קדשו שמך הנכבד;
 וישימו [בראשם] הוד מלכות בגבהם
 ויחריבו את כסא דוד בשאון תרועה.⁽¹⁶⁾

בית חשמונאי יוצר מוקד זהות חדש

על הרשעים שתפשו את השלטון בחוזק יד וגזלו את המלוכה מבית דוד אומר המחבר: "ויעשו בטומאתם כאבותיהם, ויחללו את ירושלים ואת המקדש לשם אלוהים."⁽¹⁷⁾ חיבור נוסף השייך לספרים החיצוניים, המתייחס בפרק השישי שלו לתקופה החשמונאית, הוא החיבור המכונה **עליית משה**. המחבר מתנגד לחשמונאים ומתאר אותם כ"מלכים, מושלים וכוהני אל עליון יקראו והרשיעו לעשות בקדש הקדשים."⁽¹⁸⁾

כאמור, המסורת המקראית מכירה בכהונה גדולה רק של בני אהרון, הכוהנים

בני צדוק, משבט לוי, והמלוכה מיועדת רק לבית דוד משבט יהודה. בניגוד לסדר המקראי, בני חשמונאי הופכים להיות למלכים ולכוהנים גדולים, ממחצית המאה השנייה לפנה"ס, למרות העובדה שהם אינם שייכים לא לבית דוד כמלכים, ולא למשפחת בית צדוק ככוהנים. כדרך שלטון חדש נטול לגיטימיות, רדפו את מייצגי הלגיטימציה המסורתית, דהיינו, החשמונאים רדפו את הכוהנים בני צדוק ואנשי בריתם, מייצגי הסדר המקראי הקודם, כפי שעולה בבירור ממגילות מדבר יהודה. בית חשמונאי כונן מוקד זהות חדש, שנוי במחלוקת, ויצר כלל חדש, שנשען על מסד לגיטימציה חדש שאינו מעוגן בסדר המקראי ועל כן רבים התנגדו לו. ספר חשמונאים תיאר את הכתרת שמעון למלך באספת עם, אלא דומה שאף מקור יהודי אחר הכתוב בעברית או בארמית, לא היה שותף בהכרה בסדר חדש זה שנבנה על חורבות הסדר הישן. נשאלת השאלה מי קיבל סדר חדש זה ומי התנגד לו? מי לחם בחשמונאים?

בני צדוק הכוהנים ואנשי בריתם פרשו מירושלים במחצית המאה השנייה לפני הספירה ונלחמו נגד **החשמונאים** בכוח העט ולא בכוח החרב. הם עשו זאת בכתבת מגילות פולמוסיות אנונימיות דוגמת "מקצת מעשי התורה" ו"פשר חבקוק" ו"מזמורי שלמה", בהן יצאו נגד מחללי הקודש ומשבשי המועדים בהנהגת **הכוהן הרשע החשמונאי**, הנלחם **בכוהן הצדק** מבני צדוק (ראו על כך בהרחבה: **פשר חבקוק**, מהדורת בלהה ניצן, ירושלים תשמ"ה). גם **הפרושים** שהתגבשו בתקופה זו, ושמן נגזר מפירוש התורה בעל-פה שייסדו כחידוש לעומת המסורת הכוהנית הכתובה, נלחמו נגד החשמונאים וחלקו על הלגיטימיות שלהם ואף גייסו נגדם עזרה צבאית מבחוץ (חילותיו של דמיטריוס השביעי) כדי להילחם באלכסנדר ינאי, בראשית המאה הראשונה לפני הספירה. אלכסנדר, המלך הכוהן החשמונאי, בתגובה לצעד זה, תלה שמונה-מאות פרושים, וחכמים הרבו לספר בגנותו.

למרות המאבקים הנוקבים וכתבי הפולמוס המתעדים את התפרקות היחד המקראי והחלפתו בסדרים חדשים הקוראים תיגר על סדר זה, המצויים בכתבים שנשארו בספרים החיצוניים ובמגילות מדבר יהודה, במסורת היהודית המקובלת, המיוסדת על מסורת חז"ל, לא השתמר זיכרון ברור כיצד הסתיים העולם המקראי. אין זוכרים בדרך כלל מתי ובאלו נסיבות החל העולם שעיצב את היהדות הבתראית, עולם שהתגבשותו המאוחרת הידועה כמסורת חז"ל היא שהטביעה את חותמה על ההיסטוריה היהודית באלפיים השנים האחרונות, והיא שכוונה מחדש את היחד היהודי, ואילו התגבשותו המוקדמת עם סיום העידן המקראי בתקופת הכוהנים המתיוונים והכוהנים החשמונאים,

בתקופת מגילות מדבר יהודה וסרך היחד, ספר חשמונאים ומזמורי שלמה, מגילת מלחמת בני אור ובני חושך ומגילת פשר חבקוק, תוך פולמוס ומחלוקת של התמוטטות היחד הישן, נשכחה כמעט לגמרי.

הלוח המקראי: יציאה משעבוד לחירות

בדרך כלל הזיכרון היהודי עובר בדילוג מן העולם המקראי שמסתיים במאה השנייה לפני הספירה (מועד כתיבת ספר דניאל 165 לפנה"ס) למסורת חז"ל (שהתיעוד הכתוב הראשון שלה בראשית המאה השלישית לספירה לפי המקדימים או במאה השביעית שמינית לפי המאחרים!)⁽¹⁹⁾ ופוסח על המאות האחרונות לפני הספירה והמאות הראשונות לספירה בהן מתחוללים שינויים דרמטיים בזהות היחיד ובהות היחד. היחד המקראי מורכב, כמובן, מריבוי של קולות וריבוי של פרטים היסטוריים המשקפים דעות שונות, פולמוסים ומחלוקות, אבל יש בו מכנים משותפים נרחבים מובהקים, ביניהם זיכרון העקדה, הזהות השבטית, הברית, הכהונה, התורה שבכתב, זיכרון יציאת מצרים, מעמד סיני והכניסה לארץ, המקדש, מלכות בית דוד, הלוח שמתחיל את השנה מחודש ניסן, ושבעת מועדי ה'. לעומת זאת, הזיכרון ההיסטורי המתייחס למסורת חז"ל הפוסחת על מקומם של הכהנים בהנחלת התורה, בפתירת מסכת אבות, איננו בשום פנים ואופן רצף ישיר של היחד המקראי. קל להדגים זאת בדוגמה פשוטה. היחד המקראי מקבל את הלוח המבוסס על דברי אלוהים למשה ולאחרון: "החודש הזה לכם ראש חודשים, ראשון הוא לחודשי השנה" (שמות י"ב ב'). מהקשר הדברים ומיקומם בספר שמות ברור לגמרי שמדובר בחודש של יציאת מצרים, חודש ניסן.

כלומר, הלוח המקראי מיוסד על ההנחה שהזמן מתחיל ביציאה משעבוד לחירות, שכן לעבדים אין ריבונות על הזמן, אין לוח, אין זיכרון ריטואלי ואין רשות לשבות, והחודש הראשון למניין השנה המתייחס לשבתות ומועדים, הוא חודש האביב, חודש ניסן. הלוח הנהוג היום, לעומת זאת, מתחיל בחודש השביעי, חודש בתשרי. אין בנמצא שום הסבר פנימי במסורת חכמים ואין אף הנמקה עניינית שמבארים כפשוטם את ההחלפה של הציר המרכזי של ההזדהות, של הזמן ושל הלוח, מן האמור במפורש בפשט המקרא.

הזמן המקראי המתייחס ליחד היהודי וקובע שהחודש הראשון הוא חודש ניסן והחודש השני הוא חודש אייר (בין אם שמות החודשים באו מבבל, ובין אם שמות

החודשים מצויים רק בחלקים המאוחרים של האסופה המקראית), מוסכם על כל המקרא כולו. אפשר לראות זאת בבירור עד מגילת אסתר, שהחודש הראשון הוא חודש ניסן והחודש השנים-עשר הוא חודש אדר, בעוד שיהודים החיים על פי מסורת חז"ל חושבים שהחודש הראשון הוא חודש תשרי. שינוי זה מתועד לראשונה במשנה "ראש השנה" הממציאה חג חדש שאינו נזכר בפרשת המועדות בספר ויקרא כ"ג, ומתחילה מניין חדש ולוח חדש המתחיל בחודש חדש, על פי עיקרון שונה בתכלית מזה המצוי בלוח היהודי הכוהני העתיק. אולם קדמה למסורת חז"ל (המתגבשת בתקופה הרומית שהחילה לוח שמשי בן 365 ורבע ימים, מזמנו של יוליוס קיסר בשנת 45 לפנה"ס, וכנגדה בחרו חז"ל בלוח ירחי) התמורה שהתחוללה בלוח בתקופה הסלווקית-חשמונאית שבה התחילו למנות את השנה בסתיו, על פי הלוח המקדוני-סלווקי הירחי, וזנחו את הלוח הכוהני השמשי המתחיל את המניין בחודש האביב.

"מקדש אדם" במקום מקדש אלוהים

הזמן המשתנה והמניין המשתנה מעידים על השינוי העמוק במהותו של הכלל ובהגדרת היחד, ועל התלות של שינוי זה בנסיבות חיצוניות, בחילופי שלטון, בהנהגה חדשה היונקת מעיקרון סמכות חדש, משיתוף פעולה ומהיענות לאתגרי הזמן, או נוקטת בהתבדלות מן המשנים ובהתנכרות לתמורות חיצוניות. בחיבור ממגילות מדבר יהודה, המכונה **פלורילגיום**, מופיע הביטוי הייחודי "מקדש אדם". המחבר האנונימי קורא להקים "מקדש אדם" במקומו של מקדש אלוהים בירושלים, על הר ציון, שהיה מוקד זהות מוסכם על הכלל עד 175 לפני הספירה, ונחשב **בספר היובלים** (פרק י"ח י"ג), המספר את סיפור העקדה, למקום שבו התרחשה עקדת יצחק: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ראה ה' אשר יאמר ה' ראה וזה הר ציון", אולם הפך לגבי אנשי ה"יחד" מקום מחולל וטמא, מקום שחדל מלהיות סמלו של "יחד שבטי ישראל", מקום שלא ראוי להקריב בו, ולא ראוי לשאת אליו עיניים. מ-175 לפני הספירה ואילך, משעה שהודח חוניו בן שמעון ומקומו נתפס בידי כוהנים שהשתלטו בכוח הזרוע, המקדש המחולל והטמא הופך למקום שראוי לפרוש ממנו לפי דעת הכוהנים בני צדוק. כך הם אומרים במפורש באיגרת **מקצת מעשי התורה** שנמצאה בין מגילות מדבר יהודה: "ואתם יודעים שפרשנו מרוב העם ומכול טומאתם..."⁽²⁰⁾ וכך הם מתארים את מצב העניינים מזווית ראייתם: "ואשר אמר מדמי קריה

וחמס ארץ' [חבוקק ב' ח'] פשרו הקריה היא ירושלים אשר פעל בה הכוהן הרשע מעשי תועבות ויטמא את מקדש אל.⁽²¹⁾

לפי דעתם של מחברי מגילת המקדש, מקצת מעשי התורה, פשר חבוקק וסוך היחד, פלורילגיום וספר היובלים, צוואת לוי וחיבורים רבים נוספים שנמצאו בספרייה רחבת הממדים שהתגלתה במדבר יהודה – המקדש הפך לטמא ומחולל משעה שהשתבש הסדר עליו היה מושתת, משעה שחוללה בו אחדות הזמן המקודש, המקום המקודש והפולחן המקודש, ומשעה שהזיכרון המקודש עליו הושתת, הנשמר במסורת הכהונה הגדולה ועשרים וארבע משמרות הכהנים (דברי הימים א' פרק ה'; שם פרק כ"ד; ספר בן סירא נ"א כ"א, האומר: "ברוך הבוחר בבני צדוק לכהן"), הפך לנטול תוקף.

ההיסטוריה מלמדת שלא עלה בידי כוהני בית צדוק שהודחו, להנחיל את הזיכרון שלהם, את ספריהם, את קורותיהם, את זהותם ואת נקודת מבטם בדבר ההגמוניה הכהונית המקראית, לכלל, מעבר לגבולות האלף הראשון לפני הספירה, משום שהכלל התעצב אחרי החורבן בידי חכמים, מייסדי התורה שבעל-פה, שפירקו אחרי החורבן את אחדות הזמן המקודש, המקום המקודש, הפולחן המקודש, והזיכרון המקודש, ולא בידי כוהנים, נושאי דברה של התורה שבכתב, ששמרו מכל משמר על אחדות הזמן המקודש (לוח השבתות בן 364 הימים), המקום המקודש (הר ציון, הקשור בעקדת יצחק במחצית החודש הראשון), הפולחן המקודש (סדר מחזורי הקורבנות על פי לוח 364 הימים וחלוקותיו השביעוניות במקדש בהר ציון) והזיכרון המקודש (הכהונה שראשיתה בחנוך בן ירד מביא הלוח משמים אודותיו נכתב ספר חנוך; המשכה במלכיצדק, באברהם, יצחק ויעקב ובלוי בן יעקב, המשכה באהרון נכדו, בצדוק נין נינו ובכהונה הגדולה עד לימיהם של מחברי המגילות שחיו בראשות "כוהן הצדק" ונלחמו ב"כוהן הרשע").⁽²²⁾

"הספרים החיצוניים" והאיסור של ר' עקיבא

אין זה מקרה שהכתבים של הכהנים נקראים במסורת חכמים "ספרים חיצוניים", הביטוי מתייחס לספרים שנותרו מחוץ לגבולות הקאנון המקראי שנערך בידי חכמים במאה השנייה לספירה, והוא נטבע בידי ר' עקיבא, מכונן הסדר החדש של מסורת חז"ל, ששמו קשור במשנה ראש השנה לחידוש הלוח, ובמשנה סנהדרין, להשכחת הלוח הישן הרשום בספרים

החיצוניים. שמו של ר' עקיבא קשור גם להענשת גיבור הסדר הכוהני, חנוך בן ירד, מביא לוח השמש משמים, בסיפור ארבעה שנכנסו לפרדס, המספר על הענשת חנוך-מטטרון בששים פולסי די נורא (בבלי חגיגה י"ד ע"ב – ט"ו ע"א). סיפור מפלתו של גיבור הסדר הכוהני, המושתת על כתיבת יבנה מקודש על קורותיו או מלאכי, חנוך בן ירד, ראשון יודעי קרוא כתוב וספור, שהמילה חינוך נגזרת משמו ושלושה ספרים שהמילה חנוך בכותרתם, נכתבו על קורותיו – ספר חנוך הראשון, השני והשלישי – בפי מכונו של הסדר החכמי, עקיבא, גיבור התורה שבעל-פה, הוא סיפור רב משמעות המלמד על סיומו של העולם הכוהני המושתת על כתיבה מקודשת ועדות משמים, ועל עלייתו של העולם החכמי המושתת על ריבונות אנושית ופרשנות אנושית.

על "הספרים החיצוניים" שאת קריאתם אסר רבי עקיבא במסכת סנהדרין, בטענה שהקורא בהם אין לו חלק לעולם הבא, נמנים ספרים שנמצאו במגילות מדבר יהודה, בכתובים של הכוהנים, ספרים כמו ספר חנוך הראשון, ספר היובלים, וספר צוואות השבטים, העוסקים כולם בהשתלשלות הכהונה, במסורת המרכבה המתייחסת לעולם המלאכים, במסורת הכוהנים המנחילים את הלוח העתיק המקודש, ובמהות הנצחית של המקום המקודש על הר ציון הקשור במסורת העקדה. לצד הספרים החיצוניים שנודעו בתרגומים השונים לפני גילוי המגילות ונמצאו במקורם העברי הארמי במגילות, נמצאה בקומראן ספרייה ענקית של כתבים כוהניים שמונה כ-1,000 כתבים, שכולם נדפסו במהלך שישים השנה שחלפו ממציאת המגילות ועד ימינו, בסדרה בת 39 הכרכים *Discoveries in the Judaean Desert* באנגלית ובעברית או בעברית ובצרפתית, רובם בשני העשורים האחרונים בעריכתו המדעית של פרופ' עמנואל טוב מהאוניברסיטה העברית שעמד בראש עשרות חוקרים ששיתפו פעולה בההדרת המגילות ובהדפסתן, בתרגומן ובביאור עניינן. כל הכתבים האלה, הכתובים כולם עברית וארמית, מלבד ספרי האסופה המקראית שכלולים בהם, נותרו בחוץ, כלומר מחוץ לקאנון המקודש, מחוץ לזיכרון ההיסטורי של הכלל. הכתבים שנמצאו במדבר יהודה נגזזו בידי הכוהנים, שלקחו אותם מהמקדש למדבר, כדי להגן עליהם מפני השליטים החשמונאים האזורפטורים שחיללו את המקדש בשתי המאות האחרונות שלפני הספירה, וצונזרו והפכו לספרים גנוזים בידי חכמים שאסרו לקרוא בהם בשתי המאות הראשונות לספירה, משום שתוכנם העוסק בלוח מקודש שהובא משמים בידי חנוך בן ירד, ודן בשושלות הכוהנים שומרי הלוח, ובמלאכים מנחילי הלוח, במסורת המרכבה

והמקדש, עמד בסתירה למסורת חכמים. חכמים ביקשו אחרי החורבן לחתום את הנבואה ואת כתיבתם של ספרים בהשראה אלוהית או בגילוי מלאכי, וביקשו להפקיע את ההנהגה הרוחנית והטקסית על הזיכרון המקודש המונח בתשתיתה, מידיהם של כוהנים נבחרים האל, השומרים על אחדות זמן, מקום, פולחן וזיכרון מקודשים, ולהפקידה בידי חכמים נטולי ייחוס מלידה המפרקים אחדות זו בשעה שהם מכוונים את התורה שבעל-פה, אוסרים על הכתיבה, משנים את הלוח ללוח המתחיל בתשרי במקום בניסן, מוסיפים עיבור וקידוש לבנה שאינם נמצאים בתורה, וקובעים שהמקום המקודש קשור **בהר המוריה** ולא **בהר ציון**. הר ציון נזכר במקרא אלף פעמים ואילו הר המוריה נזכר פעם אחת בלבד בדברי הימים ב' ג' א', אולם במסורת חכמים שאסרה על כתיבת ספרים חדשים ופתחה פתח לפרשנות אנושית מחדשת, **הר המוריה** ועקדה הקשורה **לראש השנה**, החליפו את **הר ציון** ועקדה הקשורה **בפסח** על פי הזיכרון הכוהני (היובלים י"ח).

הקנוניזציה של המסורת המקראית

שומה עלינו לזכור שהכלל המוכר לנו לכאורה, או הזיכרון הכתוב של היחד, שאנחנו מעגנים בו את זיכרונו, בדרך כלל, אינו אלא כלל מוגבל, של יחד חלקי ומשתנה, שכן לאמיתו של דבר, מקורו היה רחב לאין ערוך, שהרי זיכרון העת העתיקה כולל שרידי 1,000 מגילות כתובות, המשמרות מסורות כוהניות ונבואיות מלפני הספירה, ולא רק 24 ספרים שנערכו במאות הראשונות לספירה בידי חכמים.

המסורת המקראית שנערכה ונחתמה בידי חכמים במאות הראשונות אחרי חורבן המקדש, בתהליך הנודע **כ נ ו נ י ז צ י ה**, הפכה להיות ל-24 ספרים הנודעים כאסופה המקראית או ככתבי קודש המספרים את סיפורו של הכלל ומחייבים את הכלל, אולם ראוי לזכור שצדו השני של תהליך ההכללה והקנוניזציה הוא תהליך ההדרה **והצנזורה**. כלומר, כאשר נקבע מה נכלל בפנים, ממילא נקבע גם מה נותר בחוץ. בחוץ נותרו ספרים מקודשים שנכתבו בתודעת כותביהם בהשראה אלוהית מלאכית או נבואית, שבמרכזם עמדה הטענה: "רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים, צורות אלוהים חיים צורי רוחות מאירים, כול מעשיהם קודשי דבקי פלא."⁽²³⁾ הזיכרון שמתייחס לכלל או ליחד הנובע ממסורת חז"ל, שעיצבה את היחד

היהודי אחרי החורבן, הוא רק זיכרון חלקי, אחד מני רבים, משום שהזיכרון החלופי שמצוי במגילות מדבר יהודה הקודמות למסורת חז"ל במאות שנים – מגילות המצויות כולן במקורן העברי או הארמי בנוסח מודפס ומתורגם – בסדרה *Discoveries in the Judean Desert* ומצויות במקורן העברי בכרכים של מגילות בודדות שנדפסו במהדורות מדעיות, כגון "מגילת הסרכים" – שההדיר יעקב ליכט, "מגילת המקדש" – שההדיר יגאל ידן ואחריו אלישע קימרון, "פשר חבקוק" – שההדירה בלה ניצן, ו"ברית דמשק" שההדיר אלישע קימרון – מייצג כלל אחר, הבנה אחרת של היחד, הבנה אחרת של זיכרון, של מחזורי הזמן, והבנה אחרת של דעת, אמת וצדק, ברית וקדושה והבנה שונה בתכלית ביחס לשאלה הקשורה בעקדה שבה פתחנו – מה הם הערכים שראוי לחיות לאורם ומה הם הערכים שבשלהם ראוי להרוג ולהיהרג. ראוי לנו לזכור – כזוכרים, כמזדהים, כקוראים, כלומדים, כיוצרים, כמפענחים וחוקרים, כאמנים או כמבקרים, וכנבוכים ומשתאים המחפשים הגדרות מורכבות של זהות – שהכלל או "היחד" לא היה מצב מגובש או מהות סגורה, דבר מובנה או מוסכם, אלא היה נתון למשא ומתן, למחלוקת, לקונויזציה ולצנזורה בכל שלב בקורותינו ההיסטוריות. ייצוגי החזותי של כלל זה על תמורותיו ההיסטוריות מעלה שאלות מורכבות, ואולי אין זה מקרה שהסמל עתיק הימים של מנורת שבעת הקנים, המסמלת את המחזור השביעוני המקודש של שבועות השנה ושבתותיה, ואת זיכרון הזמן המקודש העומד בסימן שבתיה וחירות, המשותף לכל היהודים באשר הם מימי הפרק הפותח את ספר בראשית ועד ימינו, וכן את זכר המקום המקודש שבו עמדה מנורת המקדש, הוא ששרד את תמורות העתים והפך לביטוי החזותי הרווח של יחד שבטי ישראל.

לא רק זיכרון אחד

למרות העובדה שאין יחד רציף אחד בעת העתיקה כשם שאין יחד רציף אחד בעת החדשה, יש זיכרונות משותפים הנטועים בעבר הרחוק, בשפה ובפולחן וברעיונות הייחודיים לעם היהודי כגון שבת וברית, עולָה ועקדה, תורה ומקדש, זכור ושמור או רעיונות האחוזים בזמן מקודש, במקום מקודש, ובזיכרון כתוב מקודש, השוזרים משזר מורכב בין הנעלם לנגלה ובין הסמל למסומל. היחד ודאי נבנה בחבלי פולמוס ומחלוקת המתמודדים עם רציפות ומסורת, מכאן, ועם שינוי ותמורה, מכאן, אולם שאלת המשותף והמפריד היא

שאלה מורכבת הנענית לתשובות שונות בזיכרון הכתוב ובמבע החזותי. יש לעם היהודי זיכרונות שונים בדבר מהותו של היחד, והגדרה משתנה של הכלל בתקופות שונות, ושאלת המשותף והמפריד צריכה לעמוד לנגד עינינו שכן בכל תקופה קיימים לא רק זיכרון אחד, לא רק קול אחד, לא רק מסורת אחת, אלא יש מסורות שונות, מסורות חלופיות העולות, מבאר העבר ומתהום הנשייה. נחתום בדבריו המהדהדים של תומס מאן, בפתיחת ספרו **יוסף ואחיו**:

עמוקה היא באר העבר, האין עלינו לכנותה באר ללא תחתית? אכן ללא תחתית היא אם ואולי רק אם עבר פירושו רק עברה של המהות האנושית, אותה מהות חידתית המכילה בתוכה את הווייתנו אנו העטופה בתשוקה טבעית ואומללות על טבעית שמסתריה, כמובן, הם הרישא והסיפא של כל דיבורינו ושאלותינו. ככל שנעמיק להטיל את משקלות האומדן, ככל שנחדור ונידחק למעמקי העולם התחתון של העבר, כן נגלה שיסודותיה המוקדמים ביותר של האנושות, תולדותיה ותרבותה, עמוקים הם לאין חקר.

הערות:

1. ראו לעניין השמות השונים ומשמעותם, רחל אליאור, "והר ציון טבור הארץ", **ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה** (ספר טדי קולק), כרך כ"ח, ירושלים תשס"ח, עמ' 1-13.
2. ראו: שלום שפיגל, "מאגדות העקדה", **ספר היובל לאלכסנדר מרכס**, תש"י; ישראל יעקב יובל, **שני גויים בבטן**, תל-אביב, 2000.
3. ראו אלכסנדר אבן חן, **עקדת יצחק בפרשנות המיסטית והפילוסופית של המקרא**, תל-אביב 2006.
4. ראו למשל: רות קרטון-בלום, "פחד יצחק: העקדה כמקרה בוחן בשירה העברית החדשה; ברית עברית עולמית: כנס 9 (תש"ן), עמ' 71-88; הנ"ל, "מרטירולוגיה ומלנכוליה: שירת נשים ישראלית והעקדה", **מכאן ד' (תשס"ה)** עמ' 80-107.
5. האמן הישראלי מנשה קדישמן אמר לא מכבר: "עקדת יצחק של ימינו מתקיימת אמנם בכל מקום שבו אנו שולחים את ילדינו למלחמות", בתוך **מרדכי עומר, תשעים שנה של אמנות ישראל**, תל-אביב 1998, עמ' 535.
6. עד היום רק בני שבט לוי הנקראים כהן או לוי על הטיותיהם השונות וקיצוריהם - ביניהם כגן, קפלן, כ"ץ, אזולאי, כוהן צדק, קאהן, לוי, ליון, סגן כוהן, סג"ל - נודעים בבירור על פי זהותם השבטית.
7. למשמעות הכינוי בני צדוק הכוהנים ראו: סרך היחד, 1, 19-21; 2, 4-5; 3, 5, 8 (מגילת הסרכים, מהדיר יעקב ליכט, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה, עמ' 66-69, 123, 131) השוו ליכט, שם, עמ' 112-114; ברית דמשק 3, 4-21; 4, 3; 5, 5 (ברית דמשק, מהדירים אלישע קימרון ומגן ברושי, ירושלים 1992, עמ' 15, 17, 19). למשמעות הקשר בין הכוהנים בני צדוק לצדוקים ראו: יעקב זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשה התורה", **תרביץ נ"ט (תש"ן)**, עמ' 64-11.

- ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 8-18); הנ"ל, זיכרון ונשייה: סודן של מגילות מדבר יהודה, ירושלים ותל-אביב תשס"ח.
7. ראו דברי הימים א' ה' כ"ז-מ"א; ו' ל"ד-ל"ז; עזרא ז' א'-ה'; נחמיה י"א י"א; י"ב י"ב. בן סירא מ"ט י"ב; נ' א'; נ' כ"ד, נ"א, כ"ט.
 8. יעקב ליכט, **מגילת הסרכים**, עמ' 123-124.
 9. ראו: יעקב ליכט, **מגילת הסרכים**, 110-115; 123-124; 280-281; רחל אליאור, **מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה**, עמ' 1-32.
 10. ליכט, **מגילת הסרכים**, עמ' 59-62.
 11. ראו ספר דניאל ז' כ"ה, ופירושו של קולינס על אתר J. Collins, *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel* 1993; Sh. Talmon, 'The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert', in *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (ed. C. Rabin and Y. Yadin, Scripta Hierosolimitana. Jerusalem 1958, 162-199; repr. In idem, *The World of Qumran from Within*, Leiden & Jerusalem 1989, pp.147-185).
 12. עד היום, כידוע לכל, אם יום המנוחה של האדם ביום שישי, הרי שהוא מוסלמי, אם מועד זה חל ביום ראשון לגבי אדם, הרי שהוא נוצרי, ואם השבת של אדם חלה בשבת, הרי שהוא יהודי - גם אם השובתים ממלאכה שותפים ברוב שאר אורחות חייהם או בכולן ובין אם הם חלוקים מכל וכל.
 13. ראו על הלוח היוני אצל הרודוטוס, **כתבי הרודוטוס**, תרגום מיוונית, מבוא והערות, אלכסנדר שור, ירושלים תרצ"ה-תרצ"ו.
 14. על ספריית המגילות המונה אלף תעודות שכולן כתבי קודש ראו: רחל אליאור, **זיכרון ונשייה: סודן של מגילות מדבר יהודה** (הערה 6 לעיל).
 15. סרך היחד, 11, 7-9 (בספרי הנזכר לעיל, הערה 6), **מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים**, דנתי בהרחבה במסורות העוסקות במלאכים ובעולם המרכבה, מקום משכן המלאכים, במגילות מדבר יהודה.
 16. מזמורי שלמה י"ז (מהדורת א' כהנא, ירושלים תרצ"ז, עמ' תנ"ז).
 17. הספרים החיצוניים, מהדורת אליהו שמואל הרטום, תל-אביב תשכ"ט-תשמ"א, ח' כ"ב.
 18. הספרים החיצוניים, א', מהדורת אברהם כהנא, תל-אביב תרצ"ז, עמ' שכ"א.
 19. ראו יעקב זוסמן, "תורה שבעל-פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יוד", בתוך: מחקרי תלמוד (עורכים יעקב זוסמן ודוד רוזנטל), חלק ג', כרך א', ירושלים תשס"ה, עמ' 209-384.
 20. DJD X, (eds. Elisha Qimron and John Strugnel, with contributions by Yaacov Suessman and Ada Yardeni, Oxford 1996, P. 58); אליאור, **מקדש ומרכבה** (הערה 5 לעיל), עמ' 12-15, 34-35.
 21. פשר חבקוק י"ב ח'-ט', י"ח; ח' ח'-י"ג (בלהה ניצן, מגילת פשר חבקוק, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 177, 194).
 22. על תפיסת עולם זו, יבולה הספרותי ורישומה ההיסטוריוגרפי ראו רחל אליאור, **זיכרון ונשייה: סודן של מגילות מדבר יהודה**, ירושלים ותל-אביב תשס"ח, עמ' 39-80.
 23. שירות עולת השבת (Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, Atlanta)4Q40519 a-d (1985. p. 293).

זכרו של ההומניזם נמחה בעקבות השואה ומלחמת העולם השנייה

במקום "תיקון עולם": מטריאליזם ושכל מדעי, גלובליזציה ופונדמנטליזם דתי

אליעזר שביד

דיון זה מתמקד בנושא השפעת השואה על המחשבה והחברה היהודית, אבל בפתחו אדגיש שאין לנתקו מהשפעתה של מלחמת העולם השנייה על כל העמים שהשתתפו בה. השואה הייתה אירוע חריג גם על רקע רצח מיליונים מבני כל העמים שלחמו באותה מלחמה, וכוונה בעיקר להשמדת העם היהודי בגלל מצבו כעם גולה, שנוא, מבודד וחסר יכולת להגן על עצמו. אולם חריגות זו נבעה גם ממעמדו המיוחד בתרבות עמי המערב הנוצרים ועמי המזרח המוסלמים, וזאת, בשל זיקת הגומלין בין היהדות הנצרות והאסלאם. מלחמת גרמניה הנאצית נגד העם היהודי סמלה את מלחמתה הגזענית על מעמדה בעולם בגלל אותה זיקה. מרצונו ובעל כורחו גם יחד היה העם היהודי, ועודנו, חלק בלתי נפרד מן הציוויליזציה המערבית. השואה נבעה ממעמד זה ולקחיה הופקו בשיח רב-פנים עם העמים שנדרשו כמוהו להפיק את לקחיהם, כל אחד מזווית הסתכלותו ולמען האינטרסים שלו.

פרופ' אליעזר שביד הוא פרופסור למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים; חתן פרס ישראל למחשבת ישראל לשנת תשמ"ד.

עניין הלקחים שהופקו, ואלה שהיה ראוי שיופקו ולא הופקו, נמצא במרכז השיח הרעיוני – המכונה כאן "עולם המחשבה", ובמרכז ההתנהגות המיישמת – המכונה כאן "עולם החברה", וכאן עליו להפנות את תשומת הלב למתח העימותי בין השיח הרעיוני לבין ההתנהגות החברתית. הלקחים הרעיוניים הולידו החלטות, אבל ההחלטות לא נולדו תמיד מן הלקחים הרעיוניים-מוסריים. לעתים קרובות יותר נועדו הרעיונות להצדיק או להסוות החלטות שנבעו משיקולים אחרים, שגם הם נוצרו כתוצאה מן המלחמה והשוואה. אציג כאן דוגמה מרכזית אחת: המהלך הסוציו-אקונומי והפוליטי של כלכלת השוק החופשי התחרותי, המבוססת על "הפרטה" ועל התמקצעות "אקדמית", נבע ישירות מלקחים שהופקו ממלחמת העולם השנייה והם: הפרכת האידיאולוגיות הקומוניסטיות, הנאציות-פאשיסטיות והליברליות-אימפריאליסטיות שחוללו את המלחמה, מזה, והעובדה שהמרוויחה היחידה מן המלחמה הייתה ארצות-הברית, בזכות זה שנלחמה מחוץ לארצה ובזכות הטכנולוגיה העדיפה שלה, שהוכיחה שגורם הקדמה היחיד שניתן להוכיחו מדעית הוא הטכנולוגיה המודרנית המשתפרת והולכת בקפיצות מדרגה מהירות, וזאת, בניגוד למוסר היחסים בין בני האדם ובין העמים, שכן שליטתם התבונית במעשיהם נחלשת ככל ששליטתם בכוחות הטבע גוברת.

למנוע מהיטלר ניצחון לאחר מותו

בשנים הראשונות שלאחר השואה, וביתר שאת בעקבות משפט אייכמן וכן עקב החרדה מפני הישנותה ערב מלחמת ששת הימים, הדגיש השיח הרעיוני על השואה את היותה "מאורע חסר תקדים" בתולדות האנושות, את היותה מכוונת דווקא נגד העם היהודי באשר הוא יוצא דופן בגורלו ובתודעת ייעודו המוסרי והדתי, עד שאין להשוותו לשום עם אחר: עם גולה שהחזיק מעמד בגלות אלפיים שנה ולא נעלם – תופעה מפליאה שאין לה תקדים ולא ניתן להסבירה אלא על ידי הייעוד המוסרי האוניברסלי שלו, אמונתו המונותאיסטית, תורתו המוסרית והמחויבות שקיבל על עצמו להגשים את תורתו כמופת לכל העמים. על רקע זה הדגישו שהגזענות הנאצית ראתה בייחודו הרוחני-מוסרי של העם היהודי את האנטי-תזה שלה, וטענו שהמלחמה שניהל היטלר נגד העם היהודי סימלה את מלחמתו נגד כל העמים, שסיווגם כנחותים מבחינה גזעית. הדובר הייצוגי בנושא זה היה הפילוסוף אמיל פאקנהיים שהיה אסיר במחנה ריכוז נאצי, ניצל, נמלט לאנגליה והתיישב בקנדה עוד לפני שפרצה המלחמה.

חרדת "השוואה השנייה" ערב מלחמת ששת הימים, החזירה אותו מהשקפתו הרפורמית והאנטי־ציונית לאמונה ב"אלוהי אברהם, יצחק ויעקב", ב"תורה מן השמים" ובציונות המדינית. הוא קבע שאלה היסודות שעליהם מצווה העם היהודי להתאחד אחרי השואה, כדי להבטיח את קיומו הפיזי ואת זהותו העצמית־הייחודית שהיטלר שאף להשמיד. פאקנהיים קבע, הגדיר וניתח את החריגות חסרת התקדים של השואה ואת התכוונותה הייחודית לעם היהודי כנטועות במאפיינים מהותיים אל תרבות המערב הפגאנית־נוצרית. על יסוד זה קבע את אחריותם של כל עמי אירופה לשואה, ואת חובם המוסרי לעם היהודי, שהוא חובם לעצמם, לאנושיותם ולעתיד האנושות. אחר כך הפיק את לקחיו לעמו: א. עליו לשוב למקורות זהותו העצמית; ב. עליו לשוב לנורמליות, מבחינת השוואתו לעמים שבתוכם גלה, כדי שיוכל להתגונן מפניהם בתנאים ובאמצעים שהשיגו מכוח בעלותם על הציוויליזציה שפיתחו במסגרת ממלכתם הריבונית. ראוי להוסיף כאן: פאקנהיים לא חשש לסתירה בין שתי שאיפות אלה. הוא חשב שאחריותו של עם לקיומו ולזהותו קודמת לאחריותו לתיקון העולם ומניחה לה יסוד. כך מיצה את הלקח הכפול בשני ההיגדים הבאים: ההיגד הראשון הוא "המצווה התרי"ד": "למנוע מהיטלר ניצחון לאחר תבוסתו ומותו." מצווה זו כללה את השיבה לזהות עצמית רוחנית־דתית, כדי שהעם היהודי יישאר יהודי גם כשיהיה ריבון ככל העמים, ואת פיתוח העוצמה הצבאית והמדינית שתמנע את אפשרות השואה השנייה במדינתו; ההיגד השני: "לתקן את העולם במלכות שדי", כלומר, לבנות עולם שבו מלחמה ושואה לא יעלו על הדעת. הוא חייב בכך קודם כל את עמי אירופה. עליהם לעקור את האנטישמיות משורשיה. דברים אלה זכו למידה רבה של הסכמה בעם היהודי ובכנסייה הפרוטסטנטית בצפון אמריקה. רק יותר מאוחר החל הוויכוח סביב הטענה שהשואה היא מאורע חסר תקדים, וסביב המסקנות שנבעו ממנה, בייחוד הטענה שאושוויץ הייתה "פלנטה אחרת" ושהנאצים איבדו מרצונם צלם אנוש והפכו ל"אנטי־בני־אדם", לא מבחינה ביולוגית כמובן, אלא מבחינת מותר האדם על החיה.

לקחים אוניברסליים אנטי־ציוניים

היה קשר ישיר בין הוויכוח שהתעורר בנושאים אלה לבין טענת הפלשתינים שהציונות היא נאצית, כי היא המיטה עליהם שואה הדומה לזו שאת אשמתה מטיח העם היהודי באנושות כולה. אליטות אינטלקטואליות באירופה אימצו

טענה זאת, הן מתוך הזדהות עם אסונם של הפלשתינים והן מתוך רצון להתנער מרגשות האשמה כלפי העם היהודי. באמצעות אליטות אירופיות אלה חדרה הביקורת גם לאליטות יהודיות שמלחמת יום הכיפורים זעזעה בעיניהן את צדקת הציונות. כלקח ממלחמת יום הכיפורים ביקשו להפיק מן השואה לקחים אוניברסליים אנטי-ציוניים.

אולם גם לגבי לקחיו של פאקנהיים, שהתקבלו בשעתם בהסכמה כללית, מתעוררת השאלה מה הייתה השפעתם המעשית? מאלפת מבחינה זו העובדה שפאקנהיים הציע הלכה רק לגבי המצווה הראשונה: למנוע את הישנות השואה. הוא הורה לחזק את מדינת ישראל מכל הבחינות הכלכליות, המדיניות והצבאיות, כדי שתוכל להגן על עצמה אם תותקף ובעיקר כדי להרתיע את אויביה. ההלכה שפסק הייתה, אפוא, שצריך לגרום לכך שהעם שדווקא נגדו יזמו שואה יהיה חסין מפניה! אבל כאשר באים לשאלת ההלכה המיישמת את מצוות "תיקון העולם", נמצא בספרו של פאקנהיים *To Mend The World* דרשות מחוכמות שמיישבות בדוחק את האמונה ב"אלוהי אברהם, יצחק ויעקב" ואת האמונה בתורת ישראל ובמצוותיה "אחרי אושוויץ". אין בספר הצעות כיצד ליישם את מוסר התורה והנביאים במציאות שנוצרה אחרי אושוויץ. איך ליישם את מוסר הברית, שהכלל הגדול שלו הוא "ואהבת לרעך כמוך", בציוויליזציה הטכנולוגית הפוסט-מודרנית המופרטת, האנוכית, המספקת שלטון וכוח, שנוצרה בינתיים בעולם, שפאקנהיים מבקש לתקנו במלכות שדי?

גם בעניין זה הייתה עמדתו של פאקנהיים ייצוגית, הן לגבי האליטות בעם היהודי והן לגבי האליטות של מדינות העולם החופשי. אני מתכוון ללקחים שמדינות אלה הפיקו לעצמן, לטובתן. גם הן הרי הגיעו למסקנה שקודם כל עליהן לשקם את כוחן הכלכלי והצבאי במידה שתרתיע את אויביהן. ארצות-הברית הגדילה לעשות מבחינה זו כאשר נקמה את הפצצת פרל הרבור על ידי השלכת שתי פצצות אטומיות על הירושימה ונגסקי, והמשיכה לפתח את פצצת המימן כדי להרתיע כל אויב מן האפשרות לתקוף אותה, ובאותה דרך הלכו בעקבותיה כל המעצמות וגם מדינת ישראל. אבל איך לתקן את העולם מבחינה מוסרית? על כך לא ניתנה תשובה, ואי אפשר היה לתת אותה מפני שבפועל שום מדינה, כולל ישראל, לא האמינה עוד באפשרותו של תיקון מוסרי. התוצאה הייתה התעלמות מן העובדה שיישום הלקח הראשון בלי ליישם את הלקח השני יוצר שוב עולם חמוש, מצויד בנשק, מתייעל וצועד לקראת השמדה המונית, שבו לא רק תיתכן שואה שנייה בקנה מידה עולמי, אלא היא הופכת לכמעט בלתי נמנעת.

כך נוצר פער עמוק בין הלקח הרעיוני האידאלי לבין ההתנהגות המעשית גם בעם היהודי וגם בעמים שביניהם הוא נאבק על שובו לנורמליות זו, הנמדדת על פי נורמת הלאומיות הריבונית שלהם. בהגותו של העם היהודי על עצמו ועל מעמדו בעולם מתגלה פער זה בהזדהותו כ"עם סגולה", ובמחשבת עמי אירופה הוא מתבטא ביחסם להומניזם שכונן את לאומיותם המודרנית.

"עם סגולה", "אור לגויים" – בין בן־גוריון לאמיל פאקנהיים

רעיון "עם סגולה" נמצא במרכז התודעה היהודית הדתית, מזה, וההומניסטית ה"חופשית", מזה, גם בעידן המכונה "מודרני". הוא התפרש מחדש במשמעות הומניסטית־נבואית: עם השואף לאחדות האנושות על יסודות של מוסריות אוניברסליסטית, ומגשים בחייו מופת שיהיה אור לגויים. מאלפת העובדה שדווקא התנועות הדתיות המודרניות: הרפורמית, המסורתית והאורתודוקסית המודרנית, הדגישו את הרעיון הזה כתמצית ייחודה של היהדות וייעודו של העם היהודי: להפיץ באנושות את המונותאיזם המוסרי ולהגשים אותו. בציונות החילונית הייתה התלבטות. שלילת הגולה הרדיקלית בזה לרעיון הסגולה כביטוי של נחיתות מוסרית ותרבותית, אבל התברר שהשיבה לנורמליות "ככל העמים" מחייבת מאמץ על־נורמלי ליצור מדינה שבה לא ייתכן העוול הגורם למלחמות, למהפכות ולאנטישמיות, שבגללה נאלץ העם היהודי להקים לו ציוויליזציה ומדינה משלו. המסקנה הייתה שהעם היהודי יוכל לחזור לנורמליות רק במדינה מוסרית, ראויה לאדם שנברא בצלם האלוהים, ובאופן זה חזרה האמונה בייעוד עם הסגולה למקומה.

דוד בן־גוריון הגדיר זאת במגילת העצמאות. המדינה תקום על יסוד "ספר הספרים הנצחי" ותגשים "צדק חברתי לאור חזונם של נביאי ישראל". הוא הרבה לדבר על כך שמדינת ישראל תוכל לשרוד כמדינה לאומית ריבונית נורמלית רק אם תהיה מופת של מוסריות, ובמובן זה "אור לגויים". יש הקבלה מאלפת בנדון זה בין דוד בן־גוריון הלאומי־חילוני לאמיל פאקנהיים הדתי־רפורמי, וזאת הייתה בשעתה הסכמה כלל יהודית. הסכימו לה גם במדינות העולם החופשי שתמכו במדינת ישראל על רקע השואה. כלומר, ציפו ממדינת ישראל שתנהג על פי נורמות מוסריות ששום מדינה נורמלית אינה מחויבת בהן. אבל אחרי מלחמת העצמאות, וגם אחרי מלחמת ששת הימים, לא עסקו לא במדינת ישראל ולא בתפוצות בבניין חברת מופת, אלא רק בהשתלבות ברמה

הגבוהה ביותר של הציוויליזציה הטכנולוגית. דוד בן-גוריון הכריז לצורך זה על "הציונות הממלכתית" החותרת לנורמליזציה כוחנית ככל העמים המפותחים. הדיבור על "חברת המופת", שהנחה את בניין היישוב הארץ-ישראלי בטרם מדינה, נפסק לגמרי וחדלו לשאוף אליה. להפך, בחתירתו לנורמליות הרס דוד בן-גוריון את יסודות חברת המופת שתנועתו בנתה בתקופת היישוב. סיסמת "תיקון העולם" ברוח נביאי ישראל הפכה למליצה ריקה ועד מהרה נשכחה, שכן המציאות ההפוכה שהלכה והתממשה בישראל: חברה רוויית תחרותיות, יריבות ושנאות, לא אפשרה לדבר על כך מבלי לעורר לעג. אפילו את המצווה "ואהבת לרעך כמוך" לא מצטטים עוד, מפני שהיא נראית נורמה אבסורדית: איך יעלה על הדעת שהאדם האנוכי מטבעו יאהב את רעו במידה כזאת? נשים לב שגם מושג האהבה רוקן ממשמעותו המוסרית וקיבל משמעות של תאוה המנצלת את הזולת להנאה אנוכית. אחרי מלחמת ששת הימים התעוררו שוב תנועות קטנות שחלמו על הגשמת החזון הזה, אבל דווקא אז התחוללה התפנית הנחרצת מן הסוציאל-דמוקרטיה שעוד חתרה לצדק חברתי הומני ולאחריות גומלין, לכלכלת השוק החופשי האנוכית, המתעלמת מן ההבחנה המוסרית בין טוב לרע ומעדיפה את ה"יעיל" שניתן למדידה אובייקטיבית. רעיון "עם סגולה" בגרסתו השליחותית הפך על רקע זה לדון-קישוטיות נלעגת. הדברים אמורים גם בתנועות הדתיות והחרדיות. הן ממשיכות, כמובן, לדגול ברעיון "עם סגולה", אבל הנורמה המיישמת אינה מוסרית-נבואית כי אם ממלכתית ריבונית, הקובעת את הזכות הבלעדית של העם היהודי על ארצו בגבולות ההבטחה ואת נצחון העם היהודי על אויביו בשם "אלוהים צבאות" ("אללה-אכבר!"). הרעיונות על "תיקון העולם" במושגים האוניברסליים של נביאי ישראל ("ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה") נשכחו. כלומר, הסגולה היא עליונות לאומנית ולא שליחות מוסרית. אך ראוי לשים לב שתפיסה זו מיושמת לא רק ביחס לאויבי העם היהודי, אלא גם ביחסים בין דתיים לחילונים ובין הדתיים לסוגיהם לבין החילונים לסוגיהם. אצל כולם נורמות העוצמה השלטונית, ההישגיות החומרית והרווחיות גברו על הנורמות של האחריות לזולת ולכלל גם ברמת היחסים בין היחידים וגם ברמת היחסים בין העמים. כמה חוגים בנצרות הפרוטסטנטית ובשמאל הפוליטי באירופה מטיחים טענה ביקורתית זו במדינת ישראל, בייחוד על רקע התמודדותה עם הטרור הפלשתיני. ברור שזוהי צביעות. מדינת ישראל אינה חורגת מנורמות החוק הבינלאומי יותר מכל אחת ממדינות העולם החופשי, הליברלי, ובוודאי הרבה פחות מן המדינות שנגדן היא נלחמת.

הדור במערב שבגר אחרי השואה

בהקשר זה אני בא לדון במעמדו של ההומניזם, שממנו התפתחו רעיונות ה"קדמה" ו"תיקון העולם" בזמן החדש. מנקודת התצפית של זמננו ניתן לקבוע חד-משמעית שעקב מלחמת העולם השנייה – נמחה זכרו. מיד אחריה נעשה ניסיון לחזור לסוציאל-דמוקרטיה מורחבת ב"מדינות הרווחה". גם מדינת ישראל קמה, למעשה, על פי הדגם שהתאים לחברת המופת הסוציאליסטית בתקופת היישוב. אבל אחרי ההשתקמות שהתנהלה בהנהגת בני הדור שהנהיגו את עמי המערב ואת העם היהודי במלחמה ובשואה, עברה המנהיגות לבני הדור שבגרו לאחר אירועים אלה, והפיקו לקחים הן מהם והן מתקופת ההשתקמות שלאחר מכן, ואז התחוללה התפנית שיישמה את לקחי השואה הלכה למעשה. במקום ההומניזם המבוסס על פילוסופיה הרואה בתבונה המוסרית את מורת הדרך לשלום ולאוושר, עלה המטריאליזם שמורה דרכו הוא השכל המדעי, המגלה את חוקיות הטבע ולומד כיצד ניתן לנצל אותו לסיפוק הצרכים האנוכיים של האדם. זוהי התשתית הרעיונית שעליה נבנתה כלכלת השוק החופשי וכן הגלובליזציה שבאה לרשת את הקולוניאליזם המיושן, הבלתי יעיל. ההבדל בינה לבין התשתית המטריאליסטית-המרקסיסטית הוא רק בהעמדת אנוכיות הפרט במקום אנוכיות הקולקטיב הלאומי, או המעמדי, על יסוד הטענה שישות קולקטיבית היא פיקטיבית, בעוד שבטבע נמצא רק את הפרטים המתאגדים למען תועלתם. על רקע זה ניסחו מחדש את רעיון שוויון זכויות האדם, במגילת היסוד של ארגון האומות המאוחדות. ההכרה בקדימת ישות הכלל וטובתו לישות הפרט וטובתו חייבה את עקרון הצדק המבוסס על אחריות גומלין של בני ברית: כל זכות עצמית עומדת מול חובה כלפי הזולת, ואילו חוק "כבוד האדם וחירותו" של העידן הפוסט-מודרני מעגן את זכויות האדם בטבעו המולד ומחייב להימנע מפגיעה זדונית בזכויות טבעיות אלה אבל איננו דורש מבן האדם התרבותי להתעלות ולהתגבר על יצריו האנוכיים ולהגיע למעלת מוסר החובה ואחריות הגומלין, הערבים לכך שכל יחיד יוכל לממש את זכויותיו. להפך: זכותם של החזקים היא לקחת לעצמם כמידת יכולתם, כי הם אחראים לעצמם בלבד. לא אוכל לפרט את כל ההשלכות הנובעות מתפיסה זו, עסקתי בכך בהרחבה בשני ספריי **מסות גורדוניות חדשות וביקורת התרבות החילונית**. אצביע רק על כך שמוסר התורה המבוסס על "ואהבת לרעך כמוך", ומוסר ההומניזם הקנטיאני המבוסס על "האימפרטיב הקטגורי": לראות את הזולת כתכלית ולא כאמצעי, לא רק שאינם מחייבים בחברתנו הפוסט-מודרנית,

אלא הם נחשבים לא רציונליים ועל כן לא תקפים. במקור, הציג ההומניזם את האדם "כאמת המידה", והתכוון לאדם כמו שראוי שיהיה כיצור שנברא "בצלם האלוהים", אך בזמננו אמת המידה היא האדם כפי שנולד מן הטבע, בלי החינוך המוסרי המייחד אותו כיצור תבוני, שהרי בטל גם מושג החובה המוסרית וממילא בטל מושג הייעוד והומר בתשוקה לאושר חומרי ופסיכולוגי. בדיעבד, זהו אם כן הלקח האמיתי שהופק ממלחמת העולם השנייה ומן השואה ויושם, הלכה למעשה, במציאות שאנו חיים בה היום.

לא אלוהים מת, אלא האדם התבוני והמוסרי

בסוף מלחמת העולם השנייה טענו הפילוסופים ההומניסטים שבשואה התגשם סופית חזונו של ניטשה על "מות האלוהים", כי איך ניתן להאמין בו אחרי זוועות אושוויץ? אבל היום אנו רואים שכל הדתות השתקמו והגיעו לשלטון דווקא בדמותן הפונדמנטליסטית, הלוחמת נגד הציוויליזציה החילונית הכופרת באמצעי טרור השאובים מהטכנולוגיה שלה עצמה. לא האלוהים מת, אפוא, בשואה כי אם האדם המוסרי התבוני שנברא בצלמו. איש אינו מכיר אותו היום ומעטים עוד זוכרים שפעם היה. שכן המדע האמפירי הוכיח, כביכול, שאינו אלא "ישות מדומינת". הצעירים החילונים, בני זמננו, פוגשים אותו רק בתנ"ך. מסתכלים במראה, אינם מזהים אותו עם עצמם, ומסיקים שזוהי עוד מליצה תנ"כית חסרת פשר. אולם הדברים אמורים גם במחשבתם של הדתיים, וביתר שאת של החרדים, שהרי זהו עומק משמעותו של הפונדמנטליזם הדתי: "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא?" (ישעיהו ב' כ"ב). אם התחולל משבר בדתות המונותאיסטיות אחרי מלחמת העולם השנייה, וביהדות אחרי השואה, הרי גם אצלן הוא מתייחס לאמונה באדם שנברא בצלם האלוהים. נזכור שמקור אמונה זו הוא התנ"ך. הדתות המונותאיסטיות קיבלו אותו מהתנ"ך וההומניזם קיבל אותו מהן. עכשיו נוצרה זיקת גומלין הפוכה: מות האדם שנברא בצלם האלוהים בציוויליזציה החילונית גרם לרציחתו בדתות הרואות בחילוניות הכופרת איום על קיומן, ועל כן הן נלחמות בה בדרכי הטרור, ולמרבה האירוניה הן מבטלות לא רק את קדושת חיי יריביהן אלא גם את קדושת חיי מאמיניהן, ההופכים למכונות מלחמה ולפצצות מהלכות.

זוהי אם כן הסכנה הגדולה המאיימת על האנושות בזמננו: אם האדם שנברא בצלם

האלוהים, האדם הפועל על פי מצוות "ואהבת לרעך כמוך", לא ישוב לתחייה ולא יחזיר לעולם את הכרת החובה לפעול ל"תיקון העולם" כנורמת מוסר המיושמת ביחסי צדק ואחריות גומלין בין היחידים, החברות והעמים, עלולות הדתות הפונדמנטליסטיות, שהרו וילדו את הטרור העולמי, בשיתוף פעולה תחרותי עם החילוניות הטכנולוגית, להביא על העולם את חורבנו הסופי.

לדברים אלה משמעות מיוחדת לגבי העם היהודי. הוא נוכח, כיום, שלמרות מאמציו והישגיו החומרניים הוא רחוק מלהיות עם "נורמלי" במשמעות המעצמתית שאליה חתר בשלבי השתקמותו מן השואה. היום, אחרי מלחמת לבנון השנייה ומבצע "עופרת יצוקה", נוכח האיום האיראני ובעיצומו של המשבר הכלכלי העולמי, מתחילות גם האליטות הפוליטיות והאקדמיות להבין שכל זמן שהעולם מתדרדר מבחינה מוסרית ולא חותר לתיקונו לא יוכלו מדינת ישראל והעם היהודי להיות נורמליים במשמעות זו. ברור שעמנו צריך להיות מסוגל להגן על עצמו כדי לשרוד, אבל ציוויליזציה טכנולוגית יעילה וצבא מודרני יעיל לבדם לא יושיעו אותו מפילוגיו הרי השנאות ומן המלחמות עם שונאיו המתעצמים והולכים, אם לא יחזור ויאמץ לו את השאיפה להגשים במידת יכולתו, במציאות של כאן ועכשיו, את נורמות המוסר הייעודי של תורתו.



מאמצי הוותיקן לַנְצֵר את השואה

**צלב ליד גדר אושוויץ; כנסייה או מזבח במחנות ההשמדה
– האם רצוי המשך הדיאלוג עם הכנסייה הקתולית?**

יצחק ס' מינרבי

ב-9 באוגוסט 2009, שוב הזכיר האפיפיור בנדיקטוס ה-16, בתפילת ה"אנג'לוס" (המלאך) שנשא במעון הקיץ שלו בקסטל-גנדולפו, שני קדושים מעונים ממחנות ההשמדה: עדית שטיין (Edith Stein) ומאקסימיליאן קולבה (Maximilian Kolbe). אין זו הפעם הראשונה שהכנסייה הקתולית מעלה את זכרם של שני קדושים אלה כסמל לשואה כולה. הפעם גם הוסיף האפיפיור מתקפה על התרבות הניהיליסטית של ימינו, הדוחה את קדושת החיים, והשווה אותה לתורתו של היטלר. "הלאגרים הנאציים", אמר, "כמו כל מחנה השמדה, יכולים להיחשב כסמלים קיצוניים של הרוע, של הגיהנום ששורר עלי אדמות כאשר האדם שוכח את האל, פועל במקומו, מחליף אותו, ובו בזמן שולל ממנו את הזכות להחליט מה טוב ומה רע, לבחור מי לחיים ומי למוות."⁽¹⁾

ד"ר יצחק ס' מינרבי הוא מומחה לענייני הכנסייה הקתולית.

לפי מיטב ידיעתי, רק רבני איטליה התקוממו כנגד פרשנות זו של ההיסטוריה בת זמננו. הרב של ונציה, אלי ריקטי, אמר: "מדברי האפיפיור משתמע כאילו הנאציזם נולד מאפס, ולא מהאנטישמיות שקדמה לו, שטופחה במשך מאות בשנים על ידי הכנסייה." הרב הראשי של רומא, ריקרדו די סני (Riccardo Di Segni), העניק ריאיון ליורמן *La Stampa* וסתר את הרעיון של נאציזם ללא אל, שאותו כבר העלה האפיפיור כמה פעמים בעבר. הרב הזכיר שאנשי האס-אס טבעו על חגורם את הסיסמה: "Got mit uns" (אלוהים עמנו). בעניין זה לא נשמעו קולות מחאה מפי הרבנים הראשיים לישראל.

מפארים את פיוס ה-12 לקראת הקדשתו

בימים אלה, מתנהל מאבק חריף ביותר סביב הליך הקדשתו של האפיפיור פיוס ה-12. ייתכן, שמנהיגי הכנסייה להוטים להפוך אותו לקדוש בשל רצונם להפוך את השואה לאירוע נוצרי. לפני מספר שנים, הכריזה ממשלת ישראל שהיא מתנגדת לכך, לכן, היה מפתיע מאוד לשמוע שבהרצאתו בבוסטון דיבר שגריר ישראל לכס הקדוש, מר מרדכי לוי, בזכותו של פיוס ה-12.⁽²⁾ היהודי האמריקאי קרופ (Gari Lewis Krupp), הקים ארגון בשם "Pave the way", שמטרתו לפאר את פיוס ה-12. באחרונה,⁽³⁾ אף הציע שייכלל ברשימת חסידי אומות העולם של "יד ושם", ולמען משימה נשגבת זו פרסם ספר הכולל כשלושת אלפים מסמכים המוכיחים, כביכול, שעזר ליהודים. בחודש ספטמבר 2008, ארגן קרופ כנס ליד רומא לקידום מגמתו, יחד עם הוותיקן. נציגי הארגונים היהודיים היו, באותם הימים, אצל האפיפיור והעלו ספקות לגבי ההליך כולו. להפתעת כולם, קולם נשמע והאפיפיור בנדיקטוס ה-16 נמנע מלחתום על הצו שהיה מאפשר להתחיל, הלכה למעשה, את תהליך הפיכתו של פיוס ה-12 לקדוש. הדבר מוכיח שבמקרים הנדירים בהם היהודים מעזים להביע את דעתם, יש מי שמוכן לקבלה ולפעול על פיה.

הכומר מקסימיליאן קולבה ועדית שטיין שהתנצרה

מנהיגים נוצרים אחדים מנסים להפוך את השואה לאירוע קתולי. הראשון שהתחיל בכך היה האפיפיור פיוס ה-12, אשר ב-2 ביוני 1945, ימים ספורים

לאחר תום המלחמה באירופה, הכריז שהכנסייה לא שיתפה פעולה עם הנאצים במלחמת העולם השנייה, אלא הייתה קורבנם.⁽⁴⁾ האפיפיור פאולוס ה-6, שביקר בארץ באופן בלתי רשמי בינואר 1964, ניצל את הבמה שהוענקה לו, בעוזבו את ישראל במעבר מנדלבאום, ונשא נאום שרומם ופיאר את פיוס ה-12. אך מי שפעל נמרצות כדי לייחס לשואה אופי קתולי היה האפיפיור יוחנן פאולוס ה-2. בנאום שנשא באושוויץ ב-7 ביוני 1979, חודשים ספורים לאחר היבחרו, לא הזכיר כלל את היהודים בשם המפורש, ייחס את ששת מיליוני הקורבנות לעם הפולני, והזכיר רק שני קורבנות בשם: את הכומר הנוצרי מקסימיליאן קולבה, ואת הנזירה שנולדה כיהודייה אך התנצרה, עדית שטיין – שהוזכרו גם על ידי בנדיקטוס ה-16, כפי שצוין לעיל.

בנדיקטוס ה-16 ביקר באושוויץ ב-2006, ואמר בין היתר: "באמצעות השמדת עם ישראל בשואה, רצו [הנאצים] לקעקע את שורשי האמונה הנוצרית כדי להחליפה באמונה שהם בעצמם המציאו."⁽⁵⁾ למעשה, זו דרך נוספת כדי לנצח את השואה.

"אושוויץ – הגולגלתא של העולם בן זמננו"

עוד קודם לכן, בהיותו הארכיבישוף של קראקוב, אמר וויטילה שאושוויץ הוא "הגולגלתא של העולם בן זמננו."⁽⁶⁾ הגולגלתא היא אותה גבעה בירושלים שעליה, על פי המסורת הנוצרית, נצלב ישו, ולכן השוואה זו מייחסת למחנה ההשמדה ערך דתי נוצרי. הדבר מרמז גם על יהודי שהתנצר והפך לקורבן, כמו ישו, או בימינו – הנזירה שטיין. ב-1971, אף חילק וויטילה את אפר קורבנות אושוויץ לבישופים שבאו לוותיקן לטקס מינויו של קולבה כ"מבורך". גם הקרדינל מארטיני, הנחשב לידיד היהודים, אמר: "גם העפר של אלו שמתו בתאי הגז פוזר, ואנחנו כמו פריו של פיזור זה."⁽⁷⁾

בנאומו ב-1971, הוסיף ואמר וויטילה שכפי שהיה מקובל להקים כנסייה או מזבח בכל מקום בו נרצח קדוש נוצרי קדום, כך צריך לעשות גם באושוויץ.⁽⁸⁾ ב-1984, היו קתולים ששמעו את קריאתו של מי שהפך בינתיים לאפיפיור יוחנן פאולוס ה-2, ורצו להקים מנזר באושוויץ.⁽⁹⁾ לבסוף, אחרי משא ומתן מייגע עם הארגונים היהודיים, הסכימה הכנסייה לבנות אותו באתר המרוחק בכ-500 מטרים מהמחנה.

ב-1979, לאחר ביקורו של האפיפיור באושוויץ, הוקם צלב בגובה של 7.5

מטרים ליד גדר המחנה. אחר כך תקעו מסביבו לאומנים פולנים כמאתיים צלבים קטנים נוספים, בניגוד לאמנה בינלאומית שפולין חתומה עליה, המונעת שינויים במחנות ההשמדה. לבסוף, במאי 1999, התערב נשיא פולין אלכסנדר קואזניסקי (Alexander Kwaznieski) ודרש לעקור את הצלבים הקטנים, אך הצלב הגדול נשאר על כנו. הכנסייה דואגת באופן שיטתי לכך, שברוב מחנות ההשמדה תיבנה כנסייה, או לפחות מזבח תפילה קתולי.

ההתלבטות של בנדיקטוס ה-16

נראה שבנדיקטוס ה-16, שנבחר לאפיפיור ב-19 באפריל 2005, מתלבט בין שתי עמדות מנוגדות: מצד אחד, קיבל את עמדתו של יוחנן פאולוס ה-2 בקשר לשני הקדושים המעונים ומזכיר בשמם רק את קולבה ואת שטיין, כקורבנות המסמלים את השואה. מצד שני, הוא מבטא גישה שונה, חיובית יותר, לדעתו. כך, למשל, כאשר ביקר כאפיפיור באושוויץ כלל בנאומו שם את משפטו של יוחנן פאולוס ה-2: "כאן נהרגו שישה מיליון איש, החלק החמישי של האומה הפולנית." אך בשובו לוותיקן, שלושה ימים לאחר מכן, תיקן את עצמו (דבר נדיר עבור אפיפיור) ואמר: "היטלר השמיד במלחמת העולם השנייה יותר משישה מיליון יהודים."⁽¹⁰⁾

בינואר 2009, כאשר הכנסייה הקתולית שבה וקיבלה לחיקה את ארבעת הבישופים שגירשה שנים קודם לכן, אמר הבישוף ויליאמסון שתאי הגזים לא היו ולא נבראו, ושלא יותר מ-200,000–300,000 יהודים נרצחו בתקופת השואה. האפיפיור בנדיקטוס ה-16 ננזף על ידי קנצלרית גרמניה, אנגלה מרקל, ונקלע למצב לא נוח לגבי קהל מאמיניו. בעיתונות האיטלקית הופיעו מאמרי ביקורת, כמו זה של ויטו מאנקוזו, שציין שבנדיקטוס ה-16 העדיף את טובת הכנסייה על זכר הקורבנות.⁽¹¹⁾

מי שנזעקו להציל את האפיפיור, ב-12 בפברואר 2009, היו דווקא היהודים, שהעניקו לו את ברכתם ללא תנאי, אולי משום שלא רצו לסכן את בואו לישראל, כי ייחסו לביקור זה חשיבות רבה. ימים אחדים לפני כן, ב-5 בפברואר, פרסמה מזכירות המדינה של הכס הקדוש הודעה רשמית שלפיה אמר האפיפיור שיש לזכור את השואה כי היא משמשת "תמרור אזהרה מפני השכחה, שלילת עצם קיומה של השואה או צמצום ממדיה."⁽¹²⁾

של מי חדר הסעודה האחרונה

בעת ביקורו של האפיפיור בארץ פורסם כאן כי שר התיירות, סטס מיסז'ניקוב, אמר שמבחינת ישראל הדבר החשוב ביותר הוא להפוך אותו למנוף למשיכת צליינים. עוד לפני הביקור אמר השר שהיה מוכן להעניק לוותיקן את חדר הסעודה האחרונה (Cenacolo) לו היה בטוח שהדבר יסייע להבאת מיליוני צליינים לישראל. גישה זאת היא, לדעתי, מוטעית, מכמה טעמים. ראשית, אין לישראל סמכות להעניק את חדר הסעודה האחרונה לשום צד, משום שהוא כלול בסטטוס-קוו שנקבע ב-1852, וכן משום שישראל והכס הקדוש חזרו והתחייבו לשמור על סטטוס-קוו זה בהסכם היסוד משנת 1993. יתר על כן, מזה כ-500 שנה שייך האתר למוסלמים, וישראל אינה חופשית לפעול כראות עיניה בכל הקשור לבעלות עליו. ושנית, הוותיקן יכול לעודד ולארגן בעצמו את בוא הצליינים לארץ הקודש, כי זה אינטרס עליון שלו. על כן, יש להניח שכבר נעשה מאמץ בכיוון זה, ללא קשר לחדר הסעודה האחרונה.

במהלך אותו ביקור של בנדיקטוס ה-16, השמיעו הרב מאיר לאו, יו"ר מועצת "יד ושם", ויו"ר ההנהלה של "יד ושם", אבנר שלו, טענות קשות נגד האפיפיור בשל דברים שנשא במקום. כותב שורות אלה, לעומתם, ראה בהם דווקא ניסיון להפיק לקח מן התנ"ך, ובדרך זו להעניק גושפנקה דתית ל"יד ושם", וזאת, כאשר ציטט את הכתוב בו: "לכל איש יש שם". על כל פנים, עמדת "יד ושם" השתנתה די מהר, ובכתב העת שלו, בעברית ובאנגלית, פורסם שיר הלל על ביקור האפיפיור. הביקורת הקודמת לא הוזכרה כלל, והדבר הוכיח שגם מוסד החייב להגן על הזיכרון מוכן להתקפל. תחת הכותרת "ביקור היסטורי של האפיפיור ב'יד ושם'", צוטטו בהבלטה דבריו של האפיפיור שהוזכרו לעיל.

לעומת זאת, ב-11 במאי 2009, ביקר האפיפיור ב"יד ושם" ואמר בין השאר: "מי ייתן ושמות הקורבנות האלה לא יישכחו לעולם! מי ייתן ולעולם לא יכחישו את סבלם, לא ימעטו בערכו או ישכחוהו!"⁽¹³⁾

האפיפיור והפלשתינים

האפיפיור הגיע ארצה ב-11 במאי 2009, אך רק מעטים שמו לב לדבריו, שנאמרו יומיים אחר כך, בבית-לחם וסביבתה, בהם שיבח את הפלשתינים והשווה את הפליטים למשפחה הקדושה (שנאלצה לברוח למצרים בשל רדיפות הורדוס). הוא

הבטיח להם שיוכלו לחזור לארץ אבותיהם וביקש מן הצעירים לא להיכנע לפיתוי הטרור, אם כי אך טבעי הוא שינהגו כך בשל מעשיו של השלטון הישראלי. דבריו אלה נותרו ללא תגובה כלשהי מצדם של יהודי העולם או ממשלת ישראל. עמדת הוותיקן, גם לאחר הביקור, היא ש"הפתרון היחיד שיכול להבטיח שלום בארץ הקודש הוא זה שבו צידד הוותיקן מאז ומתמיד, דהיינו, קביעת מעמד מיוחד לירושלים, בערבות בינלאומית, שלא ניתן לשנותו." לא מכבר חזר על כך הקרדינל טורן (Jean-Louis Tauran),⁽¹⁴⁾ הממונה מטעם הכנסייה על הדו־שיח עם האסלאם. לדבריו: "מזרח תיכון בלי מלחמה היה מביא לפריחה ולשגשוג של כל עמי האזור, משום שכל הכסף המוצא, כיום, למאבק מזוין היה מתפנה להשקעה בתשתיות, בבתי ספר, ביצירת מקומות עבודה ועוד."

ביקור סנט אג'ידיו

לפני שנים אחדות, הוקם ברומא ארגון חילוני המקורב מאוד לכנסייה הקתולית ועוסק בעיקר בבעיות מדיניות בינלאומיות, סנט אג'ידיו (Sant' Egidio) שמו. בספטמבר 2009, ארגן מוסד זה ביקור של נציגי שלוש הדתות – הקתולית, היהודית והמוסלמית – באושוויץ.⁽¹⁵⁾ לפי העיתונות האיטלקית, אחד המשתתפים המוסלמים, מוחמד א־סלימאני, תאולוג ממכה, אמר במחנה ההשמדה: "להיות כאן, באושוויץ, זהו מסר נגד כל אלימות, גם עכשווית. כאשר נכנסתי למחנה חשבתי על עזה, זה נורמלי." לא ידוע לי על תגובה כלשהי להצהרה זו מצדם של היהודים שהיו נוכחים במעמד זה, ביניהם הרב הראשי לישראל, הרב יונה מצגר. כבר מזמן הבעתי את דעתי נגד האירועים המשותפים לשלוש הדתות, משום שבסופו של דבר, היהודים הם אלה שמפסידים מכך.⁽¹⁶⁾ הרב לאו, שהשתתף בכנס, אמר: "אנחנו, היהודים, נכנסנו לבירקנאו לצד המוסלמים, וזאת ההוכחה שאנו יכולים להתפייס." השאלה היא האם מרמז הרב על הוויכוח עם שוללי השואה (שהם לא רק מוסלמים), מבלי לקחת בחשבון את חילוקי הדעות הקיימים בינינו לבין הכנסייה הקתולית.

איך לנהל את הדו־שיח?

יש טעם בדו־שיח עם הכנסייה הקתולית אך ורק אם הצד היהודי ישמיע את

השגותיו והסתייגותיו מפעולות מסוימות שהיא נוקטת בהן. לשם כך דרוש ניהול פעיל של דו-שיח זה על ידי גורם מדיני, כמו משרד החוץ, המסוגל לשקול את המטרות השונות ולתאם בין העמדות השונות של הארגונים היהודיים. ישראל לא תוכל להשלים עם הפיכתה של השואה לאירוע נוצרי. רובצת עלינו אחריות כבדה לשמירת זכר השואה. אולי אין הבדל מהותי בין מכחיש השואה, הבישוף וויליאמסון, לבין האפיפיור בנדיקטוס ה-16, המזכיר רק את מקסימיליאן קולבה ועדית שטיין בתור קורבנותיה. דיאלוג שבו תפקידנו מסתכם באמירת "הן" עלול להביא, בסופו של דבר, לחיזוק הנטיות של סינקרטיזם מהסוג של "יהודים למען ישו". מי שרוצה בדו-שיח עם המוסלמים יכול לנהל אותו ללא תיווך נוצרי, מה גם שמבחינה תאולוגית היהדות קרובה יותר לאסלאם מאשר לנצרות.

אנו חייבים לשאול את עצמנו, האם יש טעם להמשיך את ה"דו-שיח" עם הכנסייה הקתולית, כפי שהתנהל עד היום, כלומר, באופן חד-סטרי תוך השארת מקום לדעת הכנסייה בלבד. לדעתי, אם הצד היהודי לא יצליח לשנות את המצב הנוכחי ולהפוך את הדו-שיח למה שאמור היה להיות מלכתחילה, דהיינו חילופי דעות בין שני הצדדים, על מלוא משמעויותיהם, הרי עדיף להפסיקו, כפי שעשו השנה רבני איטליה... ברור לי שמקצועני הדו-שיח מעוניינים, קודם כל, בעצם קיומו ולא בהשגת הישגים כלשהם. "אני נוסע, משמע אני קיים," רק כך ניתן לכנות את המוטיבציה שהם מגלים. תהליך זה הוא מזיק ומסוכן במיוחד בכל הנוגע לנושא השואה, משום שהכנסייה שסועה בדעותיה לגבינו, האפיפיור בנדיקטוס ה-16 בעצמו נע בין שתי עמדות: כיבוד זכר השואה, מחד, וחזרה על עמדת קודמו, שרצה להדגיש את השואה כאירוע נוצרי, מאידך.

נראה לי שרצוי שנקבע לנו סדר יום ונתכונן לאותם מפגשי דו-שיח. להלן, כמה נושאים אפשריים, לא לפי סדר חשיבותם.

- ייתכן שהאפיפיור הבא (אחרי בנדיקטוס ה-16) יהיה מאמריקה הלטינית או מאפריקה, ובכל מקרה, גם בגלל גילו הצעיר, יהיה בקי פחות בנושאים יהודיים ובתולדות השואה. על כן יש לדאוג, כבר כיום, ל"סדרת חינוך" לכמה מן המועמדים הפוטנציאליים.
- לקראת פתיחת הארכיונים של הוותיקן וחשיפת חומר מתקופת השואה, בשנים הקרובות, חייבים להכין מיד סגל חוקרים, החייבים לדעת איטלקית ורצוי גם גרמנית, להיות בקיאים בתולדות השואה ולהכיר היטב את כל המסמכים שכבר פורסמו. חשוב גם שגילם יהיה צעיר דיו כדי שימשיכו,

- במשך שנים, במלאכתם זו.
- יש להקים עבור סגל החוקרים קרן מלגות, לדאוג לסידור שהותם ברומא (דיור), להפחתת עלות הצילומים בארכיונים ועוד.
- הוותיקן עושה, כיום, מאמץ עליון לאיסוף עדויות מאותה תקופה וליתור ארכיונים. עלינו להתגייס למאמץ דומה.
- ארגון "Pave The Way" מגלה בורות ויש צורך להעמידו במקום הראוי לו. רצוי שהוותיקן יסכים לדחות, ללא קביעת תאריך, את הפיכתו של פיוס ה־12 למבורך ולקדוש.
- השואה היתה ברובה אירוע י ה ו ד י, חוסלו קהילות יהודיות שלמות, וחיסול היהודים היה למטרה של המשטר הנאצי. עלינו להזכיר זאת בכל מפגש ולא להרשות שהשואה תהפוך לאירוע נוצרי.
- העמדה הפוליטית של הוותיקן כנגד מדינת ישראל חייבת להשתנות לטובה. ייתכן שאפשר לערוך סמינרים משותפים כדי להבהיר את סכנת הפונדמנטליזם האסלאמי.
- שאלת הקשר ההדוק שבין הנאציזם והכנסייה הקתולית אף היא שנויה במחלוקת, ואין זה אפשרי להתעלם ממנה.

הערות:

1. Alessandro Speciale, "Sull'interpretazione della Shoah ancora tensioni tra ebrei e Vaticano", *Jesus*, 6 Ottobre 2009.
2. Amb. Mordechai Lewy, to Michael Paulson, "Was Pius XII a saint?", *Boston Globe*, 22 June 2009. Lewy said: "I think he was neither a hero nor a villain".
3. *La Stampa*, 8.9.2009.
4. נאומו של פיוס ה־12 במועצת הקרדינלים ברומא, 2 ביוני 1945: A. Riccardi, "Governoe 'profezia' nel pontificato di Pio XII", in: Andrea Riccardi (a cura di), *Pio XII*, Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 51.
5. Benedict XVI said: "by destroying Israel, by the Shoah, they ultimately wanted to tear out the taproot of the Christian faith and to replace it with a faith of their own invention.", 28 May 2006, Auschwitz.
6. נאום ברדיו הוותיקן, 20.10.1971.
7. Carlo Maria Martini, "La fecondità che sgorga dalla croce", in: *L'assurdo di Auschwitz e il mistero della croce*, Ancora, Milano, 1998, p. 63.
8. Karol Wojtyła, *Maximilien Kolbe, patron de notre siècle difficile*, Lathielleux, Paris, 1983, p. 34.

9. Theo Klein, *L'affaire du Carmel d'Auschwitz*, Jacques Bertoin, Paris, 1991.
10. Benedetto XVI, Udienza generale, Vaticano, 31.5.2006.
11. Vito Mancuso, La Repubblica, 28.1.2009.
12. The positions of Bishop Williamson with regard to the Shoah are absolutely unacceptable and firmly rejected by the Holy Father, as he himself remarked on 28 January 2009, when, with reference to the heinous genocide, he reiterated his full and unquestionable solidarity with our brothers and sisters who received the First Covenant, and he affirmed that the memory of that terrible genocide must lead "humanity to reflect upon the unfathomable power of evil when it conquers the heart of man.", adding that "the Shoah remains a warning for all against forgetfulness, denial or reductionism, because violence committed against one single human being is violence against all".
13. רבעון יד ושם ירושלים, מס' 54, קיץ תשס"ט, 2009.
14. Manuela Borrccino, "A Gerusalemme la madre di tutte le guerre", *Avenir*, 2.10.2009.
15. *Avenir*, 9.9.2009.
16. יצחק מינרבי, "עדיף דו־שיח יהודי-מוסלמי על תלת-שיח יהודי-נוצרי-מוסלמי", **כיוונים חדשים**, גיליון מס' 14, סיון תשס"ו, יוני 2006, עמ' 42-56.



הוויכוח על תרבות צעירים בישראל

מאמרו של גדעון עפרת "הזן החדש של צעירים" (כיוונים חדשים, גיליון 20), עורר תגובות מגוונות. מול הבעות הסכמה עם ניתוחיו ותובנותיו של ד"ר עפרת, נשמעו גם קולות ביקורת והסתייגות. אנו מביאים כאן שתי תגובות ובצדן תשובה של עפרת על אחת מהן.

קינה או נוסטלגיה?

עודד היילברונר

מאמרו האינטליגנטי והמרשים – אך יחד עם זאת הפרובוקטיבי, הנרגש והמכליל – של גדעון עפרת אודות הצעירים של ימינו עורר בי הסתייגות מיידית. עברתי את גיל ה־50, לא מזמן. בתחומים אחדים אני עדיין רואה את עצמי כצעיר בן 20, ובתחומים אחרים כמבוגר היכול לצפות בעברו בביקורתיות אך גם בנחת. כיוון שעפרת לא סייג את מאמרו בהגדרת "צעיר" או "צעירות", זיהיתי תוך קריאת מאמרו מאפיינים מסוימים בהתנהגותי, בהתנהגות ילדיי, וכמובן תלמידיי הצעירים ממני.

ד"ר עודד היילברונר, חוקר תרבות, האוניברסיטה העברית בירושלים ובית הספר הגבוה לעיצוב שנקר.

ההגדרה חשובה כאן: האם עפרת מקבל את ההגדרה כי צעיר, כיום, הנו מי שבטווח הגילאים 6-60? שמא את ההגדרה המסורתית של תקופת הנאורות במאה השמונה-עשרה, של התקופה הוויקטוריאנית במאה התשע-עשרה, או של החלוציות הציונית המגשימה (תקופות אליהם נראה כי עפרת חש געגועים, ומיד ארחיב בדבר), כי צעיר הנו בשנות העשרה לחייו (12-18)? אולי עפרת מגדיר צעיר על פי אמות המידה של אמיל דורקהיים וקרל מנהיים, שראו בגיל 12-25 את שיא תקופת הצעירות? ולבסוף, האם אלו הצעירים של שנות ה-60 של המאה העשרים, שהרחיבו את היריעה אל מעבר לגיל 30? האם מתכוון עפרת ל-teen-ager האמריקאי המפורסם, לבני נוער טרום גיוסם הצבאי (בישראל), או שמא לנערים הנמצאים בתקופת טרום לימודיהם הגבוהים (במערב)? האם מתכוון הוא לאלו שעדיין לא נמצאים בזוגיות קבועה או לזוגות נשואים בתחילת שנות העשרים לחייהם? לאלו שאינם בעלי הכנסה קבועה או לצעירים בעלי מקצוע קבוע מכובד? לתושבי עיר, כפר או לתושבי עיירת פיתוח? לאמידים או לבעלי סטטוס כלכלי נמוך? למי שמתגוררים בחלקים המזרחיים של כדור הארץ או המערביים? שאלות אלו, שהעיקו ומעיקות על חוקרי תרבויות צעירים במערב, במאות השנים האחרונות, לא זוכות למענה מתאים, וחבל.

מהי צעירות?

ההגדרות והשאלות הללו, בעלות הממד הטכני-משהו, הן אף בעלות משמעויות תוכניות שעפרת לא ער להן. כך גם מתמיה השימוש שלו (ללא הסבר) בהטיה של "צעירים" או "צעיר", אך לא "צעירה" או "צעירות". בנוסף, אם אלו הצעירים של היום, מי הם ומה מאפיין את אלו שניצבים מעליהם או תחתיהם, ומהווים את קבוצת ההתייחסות, מטרת המרד וההתרסה של הצעירים: הוריהם או אחיהם הקטנים, שהיו צעירים לפני מספר עידנים או העומדים להיות צעירים בעתיד הקרוב? ולבסוף, מה משמעות התמונה האפלה שמציג עפרת, כיום, על דימוי הצעירים בעבר (האם היה טוב יותר?). שימושים ובחירות אלו הן, כאמור, בעלי משמעויות תוכניות-קריטיות לגבי מסקנותיו של עפרת אודות הצעירים של ימינו.

ניתן להתווכח עם גדעון עפרת בשני אופנים: להתווכח עם טענותיו ומסקנותיו ו/או למקם את דבריו בהקשר תרבותי רחב. בחרתי בדרך השנייה.⁽¹⁾

"צעירות" (youth) נחשבת כיום כקטגוריה מרכזית, אם לא ראשונית, בדפוס התרבות, הארגון והפוליטיקה בעולם המערבי. למרות שהגדרת המושג אינה ברורה דיה, וודאי שיש לה פנים רבות באזורים שונים ובמדינות שונות, הרי נראה כי קבוצת הגיל שמתחילה לערך בשנות העשרה (teenage) שלה ומסתיימת אי-שם בשנות השלושים, נחשבת כיום כקבוצת הגיל המאפיינת "צעירות" וצעירים. זולת גבולות ביולוגיים אלו, תכניה ומרכיביה של "צעירות" הנם בעייתיים הרבה יותר מכפי שניתן לצפות, שכן אין זו תבנית ביולוגית-פיזית גרידא, קבועה, נטולת ממד זמן, תרבות וגבולות. זוהי תופעה היסטורית-תרבותית אשר שינתה ומשנה את פניה הלך ושוב לאורך ההיסטוריה, בתרבויות שונות ובאזורים שונים. למרות חשיבותן של שאלות אלה, ברצוני להפנות את תשומת לבו של עפרת בעיקר לשתי בעיות או שאלות: הראשונה, היש בטענותיו חדש תחת השמש המערבית, במאות השנים האחרונות? והשנייה, האם אין הוא ממשיך טיעון יהודי-ציוני המתנגד לצעירות, צעירים ותרבויות צעירים בישראל?

"...היש להם רגשות?"

ראשית, למן תקופת הנאורות, וביתר שאת מאז המאה התשע-עשרה (הוויקטוריאנית), נתפסו צעירים כגורם מאיים, מזיק ומפחיד. מעניין כי עפרת חוזר על טיעונים משופשפים הדומים לטיעון "בני השטן והיסטריות מוסריות" (Folks Devils and Moral Panics) של החוקר הבריטי סטנלי כהן, בתיאורו את תגובת הממסד הבריטי להתנהגות הצעירים, בשנות ה-60 וה-70 של המאה העשרים. עפרת אף מזכיר בטיעונו את תגובת הבורגנות הצרפתית להתנהגות צעירי פריז בשנות ה-70 של המאה השמונה-עשרה ("משהו לקוי בעולמם הרגשי", טוען עפרת, וחוזר על מופלט שהתפרסם בשנת 1778, בשם: "היש להם רגשות?"), את התגובות לאתגור ההשכלה הגרמנית מצד חברי "הסער והפרץ" הגרמנים, באותה תקופה, ולבסוף את הכינוי "הברברים החדשים" ("נאו ברברים", על פי עפרת) כדברי העיתונות האנגלית כתגובה להופעת צעירים מגונדרים בכיכרות צ'לסי, על ספה של המאה העשרים (כפי שתוארו יפה בסרט "כבודו של וינסלו"), וזו רק תחילת הרשימה.

מאז ומתמיד מילאו הצעירים תפקיד מתריע בגלריית הדמויות שהממסד יצר כדי להראות לחבריו ולכפופים אליו אלו תפקידים וקודים תרבותיים יש למלא בקפדנות ואלו נחשבם לדבר עברה. התנהגות בני נוער היוותה נוכחות ויזואלית

תמידית למה מותר ומה אסור. "פניקה מוסרית" זו שנוקט עפרת במאמרו – ומגייס לעזרתו פסיכולוגים וסוציולוגים – תמיד תיתן שמות מפחידים ותייחס התנהגויות מזעזעות לתרבויות צעירים כדי להתרות ולהפחיד אותנו. "תרבות ההורים" (Parents Culture) – והכוונה לא רק להורים הביולוגיים אלא אף לכל גופי הממסד, מערכות החינוך, הצבא, התרבות והשיפוט – תמיד (!) תראה בהתנהגות הצעירים איום על מעמדה, השכלתה, שלטונה, סמכותה, מעמדה התרבותי וכוחה הכלכלי. נימת דבריה של הפסיכואנליטיקנית דבורה בריצמן, אותה מביא עפרת: "הדור הצעיר החדש נגוע באובססיביות, בהיסטריה, בנוורוזה ואפילו בפרנויה," מזכירה את פרויד וטענתו כי גם ילדים הנם יצורים מיניים, תגובתם, לעתים, גובלת בפרנויה ובנוורוזה וכי צעירות מתאפיינות בהיסטריה.

צעירים שלא קיבלו את "תרבות ההורים"

שנית, עוד קודם לגדעון עפרת נקטה "תרבות ההורים" הישראלית לשון דומה. שר החינוך זלמן ארן תיאר, בתחילת שנות ה-60, בני נוער "שלא רגל סיבות בלתי תלויות בהם לא הגיעו לרמת השכלה והתפתחות נאותה... [נוער] שהשפע בבית הוריו... מעביר אותו על דעתו. זה אותו נוער, הנוטה לריקנות שבהשתוללות"⁽²⁾. בכך המשיך ארן קו אידאולוגי ששרר בקרב עיליתות יהודיות וציוניות. למרות חילוקי הדעות בכל הנוגע לתחומי הפעילות התרבותית והפוליטית בין (ובתוך) הציונות ההגמוניאלית לבין זרמים ציוניים ויהודיים אחרים, הרי שביחס לצעירים ותרבותם שררה הסכמה נדירה: כל המחנות הפגינו כלפיהם יחס שלילי, מזלזל או חשדני, בעיקר משום שלא הלכו בתלם שאותו הכתיבו להם מנהיגיהם. למרות שבמהותה הייתה הציונות תנועה צעירה שקידשה את רעיון הנעורים, ובני נוער מילאו תפקיד מרכזי בתודעתה הקולקטיבית, כפי שאירע בתנועות לאומיות אירופאיות רבות אחרות, היא דחתה תרבויות וזרמים תרבותיים צעירים שלא קיבלו את "תרבות ההורים" קרי: חלוציות, הגשמה, כיבוש השממה והגנה על הארץ. התארגנויות מדומות או אמיתיות של צעירים בתוך מפלגות ציונות נתפסו כניסיון למרד צעירים, ובכך רק הוסיפו ממד שלילי ליחס החשדני כלפי צעירים, שכנראה לא התכוונו כלל למרוד בתרבות ההורים.

רצוי כי עפרת יקרא את דבריה של רחל אלבוים-דרור, הטוענת כי הקיבעון על נוער תש"ח ומורשתו רוששו את חקר השיח על תרבויות צעירים, והתעלם מקולות אחרים שלא התאימו לנרטיב-העל הציוני (שייתכן והוא הנרטיב של

עפרת). אלבויס־דרור מציינת את היחס השלילי לתרבות הפופולרית של נוער זה, שלא התאימה לאתוס הציוני או "לתרבות ההגמונית שדוחה ומתעלמת מכל מה שאינו עולה בקנה אחד עם השקפת עולמה".

יכולות, ידע רחב, מקוריות ועצמאות

בצדק טוענים חוקרי התרבות (הצעירים) פיל וגליה קולקטיב, כי תרבות הצעירים בת זמננו הומצאה סביב ההתלהבות (והפחד) מירכיו של אלביס פרסלי. לאחר מלחמת העולם השנייה, נעורים לא היו עוד מצב ביולוגי המביע אף דפוסי התנהגות תרבותית הקשורים לעשור השני בחיי האדם, אלא קודם כל דפוס התנהגות ועמדה תרבותיים שאינם נקשרים בהכרח לקבוצת גיל זו. וכפי שהם כותבים: "בתקופת החיים הקצרה שלה מאז, תרבות הצעירים הייתה, לסירוגין, סמל של שינוי חברתי־אופטימי וכוח אפל של הרס עצמי, מחולל מהפכות ונביא שעמום, מושא פנטזי של תקווה ופניקה מוסרית כאחד." נראה, כי השינוי שחל בתרבות זו, בעשרות השנים האחרונות – שהייתה עד שנות ה־50 של המאה הקודמת תחת שליטת "תרבות ההורים" ועברה מאז לידי הצעירים עצמם ("מתרבות עבור צעירים לתרבות של צעירים") – מפחיד את עפרת. "הדור הדיגיטלי" של היום, בייחוד בישראל, למרות חסרונותיו הרגשיים הרבים, מפגין יכולות שעולות על דורות של צעירים קודמים לו, ובראשו ידע רחב, עצמאות וחשיבה מקורית ומאתגרת. הדבר אולי מפחיד את מערכות החינוך, הצבא והתרבות, שצריכים לקלוט את אותם צעירים, ואולי אף את גדעון עפרת. עד כדי כך מפחיד, שבסיום מאמרו הוא משתמש בכותרת "דור שלא טעם מן התמימות הנהדרת של האיידאליזם", ומשאיר בפינו טעם מר של "ראינו כבר" – וכוונתי לסצנה בסרט התעמולתי נאצי "Hitlerjugend Quex", בה מתווכח מפקד S.A עם אביו הקומוניסט של נער המבקש להצטרף ל"נוער היטלר", וטוען כי יש לחנך את הדור (הנוכחי) המושחת שלא יודע מהו איידאליזם.

הערות:

1. עסקתי בשאלות אלו בפירוט במאמרי "From Culture for Youth to Culture of Youth" Contemporary European History, 3, 2008, וכן ב"התנגדות דרך טקסים: תרבות צעירים עירונית ישראלית", עודד היילברונר ומיכה לוי (עורכים), **העיר הישראלית**, תל־אביב, 2006.
2. זלמן ארן "בתמורות בחברה הישראלית", **דבר**, 17.10.1963, מצוטט אצל ש"נ אייזנשטדט (עורך), **ישראל – חברה מתהווה**. ניתוח סוציולוגי של מקורות, ירושלים, 1972.

יצירה צעירה שנולדה זקנה

גדעון עפרת

בתשובה לביקורתו של ד"ר עודד היילברונר על מאמרי, ברצוני להבהיר: כתבתי את המאמר בהתבסס על מפגשים רבים שחוויתי, לאורך העשור האחרון, עם סטודנטים ו/או עם בני דורה של בתי, צעירים בגילאי העשרים. סבור הייתי לתומי, שהדבר מובן לקוראי המאמר, וסברה זו אכן התחזקה בי למשמע המוני תגובותיהם של קוראים. בכל אופן, מאחר שהנקודה לא הייתה ברורה דיה לד"ר היילברונר, אבהיר שזהו טווח הגילאים שאליו כיוונתי בכותבי על "צעירים", מושג החל בשפה העברית על זכרים ונקבות כאחד. למותר לציין, אפוא, שאי הנקיטה במונח "צעירות" אין בו דבר וחצי דבר עם קהות אנטי-פמיניסטית. שעשע אותי לקרוא בדברי ד"ר היילברונר, שאני "ממשיך טיעון יהודי-ציוני המתנגד לצעירות, צעירים ותרבות צעירים בישראל". מוזר מאוד: לא זו בלבד שאני, בעוונותיי, חשבתי (וכך גם לימדתי) ש"הנרטיב הציוני" הוא סיפור על מרד צעירים, אלא ששום תודעה "ציונית", "פוסט-ציונית" או "אנטי-ציונית" לא הדריכה את ביקורתי. לא מניה ולא מקצתיה: מאמרי נבע ביסודו מכאב אישי בעקבות מפגשיי הלשוניים המתסכלים עם שפתם המתדלדלת והולכת של בני (ובנות...) הדור הצעיר (ראה לעיל), ולא פחות מכן, ממפגשיי המשמימים עם יותר מדי יצירה צעירה שנולדה זקנה. ביקשתי להבין תופעה זו. כל ייחוס של הקשרים אידאולוגיים אחרים לתסכוליי אלה מקורו אך ורק בדמיונו הפורה

של ד"ר היילברונר. טענתו, שמאמרי מוכיח אימה – מהסוג הוויקטוריאני – מהצעירים, מראה עד כמה החמיץ המבקר את מסר דבריי. פחד מצעירים? ההפך הגמור: אכזבה מהיעדר "שיניים" של הדור החדש, צער על התפוגגות אנרגיה דיאלקטית! חרדה ממרד הנעורים? לא ולא, כי אם געגועים לנשכנות ולמרדנות של צעירי האתמול, שלצערי איני מאתר אותה עוד! אם בתחילת מאמרו של ד"ר היילברונר חשתי משועשע כשגיליתי את עצמי כתועמלן ציוני, הרי שבסוף ביקורתו, משנמצאתי כתועמלן נאצי היוצא נגד צעירי רפובליקת ויימאר – כבר הייתי הרבה פחות משועשע. אמרתי לעצמי: אם אלה הם הטיועונים וזוהי רמתם – מוטב אבלום את הפולמוס.

ועוד תגובה

מכתב גלוי בשם "דור החייזרים"

אבנר צמיר

שלום ד"ר גדעון עפרת, אינך מכיר אותי. אני "חייזר" בן 22 שגר בבית הוריו ברמת-גן. באחרונה, פרסמת מאמר תחת הכותרת "הזן החדש של צעירים" (כיוונים חדשים מס' 20, יולי-אוגוסט 2009), בו כתבת עלי ועל בני דורי. כעת ברצוני לכתוב אליך מכתב אישי וכן. במאמרך, תיארתי אותנו בקווי מתאר גסים בשילוב דוגמאות נקודתיות, וזו

אבנר צמיר הוא סטודנט שנה א' בפסיכולוגיה ובילוגיה באוניברסיטת תל-אביב, במסגרת התכנית הבין-תחומית לתלמידים מצטיינים ע"ש עדי לאוטמן.

הייתה לשונך: אנו דור בור, בעל שפה דלה, שלא יודע ליצור קשרים אמיתיים מעבר לקשרים וירטואליים, הרובץ כל היום מול צג המחשב והטלוויזיה ואינו קורא ספרים. דור פסיבי, חסר ערכים ואידאליים, שבניו ובנותיו נועצים עגילים באיברי מינם. דור המאופיין ב"נאו-פרימיטיביזם ברברי", בעל רמה תרבותית ירודה. דור מתירני. דור שלא ידע תמימותה של אהבה. ניסיתי לרדת לשורש העניין: מה כל כך מרגיז אותי בכתבתך? האם אני נסער משום שהצבת מולי מראה החושפת את פניי האמיתיים? הגעתי למסקנה כי לא זו הסיבה, על אף שבחלק מדבריך אני מצליח למצוא גרעין של אמת כואבת. מה שכה מקומם אותי במאמך הוא סגנון כתיבתך הבוטה ותוכן דבריך הכוללנייים והשליליים. כמעט כל מילה במאמך נגועה בחיידק ההכללות המסוכן, וסגנון כתיבתך רגשני, אסוציאטיבי ומשתלח. דוגמה קטנה לכך היא השימוש החוזר ונשנה שעשית בתארך את בני דורי במילים: "יצורים", "זן"⁽¹⁾, "זואולוגיה אחרת", "חיזרים", "מוטציה", שימוש שלא נעשה בנימה של בדיחות הדעת, אלא בנימה של בוז.

סוגה ספרותית חדשה

כעת אגיב ביתר פירוט. אפתח בכך שאומר שאני, על אף היותי "חיזר", דובר עברית כשפת אם, וכמו רבים מחבריי ה"חיזרים" וכמוך, אהבתי לעברית היא אהבה שאינה תלויה בדבר. וככל האהבות, אין להסבירה מבחינה רציונלית: היא איננה מתעלה על אף שפה משפות העולם, פרט לעובדת היותה שפת האם שלי – השפה שבה אני חושב ומרגיש. על רבדיה וגווניה השונים, העברית פורטת בי בנימים דקים: אני מתרגש למקרא העברית התנ"כית ושפת החכמים, והעברית של עגנון שובה אותי. אבל, אתה יודע מה? גם העברית הקצרנית המודרנית המאפיינת את שפת המסרונים (אָס־אָס־אָס) יכולה לרגש אותי. הודות לפלאי הטכנולוגיה יכולתי לשתף את חברתי ה"חיזרית" ברגשותיי, במהלך טיול לפסגת הר געש בצ'ילה, כששלחתי לה את המסרון הבא: "מפסגת הר הגעש... שכרון חושים מטורף... חושב עליך אהובה." נכון, העברית שלי לא תמיד "תקנית" לפי הסטנדרט שלך ושל טהרני השפה, במיוחד לא בכתבת מסרונים (ריבוננו של עולם, איפה הנושא והנשוא במשפט? ולמה אני מרבה לפזר נקודות כסוכריות על עוגה?) אבל ב-53 תווים הצלחתי לבטא רגשות עמוקים באותם רגעים של געגוע מתגבר. ובעצם, מדוע לא לראות בעברית

המסרונים והצ'טים ז'אנר חדש ומרענן? הידעת, למשל, שבאחרונה נערכה תחרות כתיבת סיפורים קצרצרים באס-אס-אס? אם כן, במקום לקרוע קריעה על מות העברית, הבה נחגוג את היוולדה של סוגה ספרותית חדשה! הרי גם סוגות ספרותיות אחרות ("מכובדות" ו"תרבותיות" מאוד) נולדו מתוך אילוצים פרגמטיים. כך מסביר פרופ' גלזמן, ראש החוג לספרות באוניברסיטת תל-אביב, ומי ששפט בתחרות הסיפורים הקצרצרים, את הייחודיות שבתחרות זו: "הרבה יותר קשה לכתוב סיפור בן 140 תווים מאשר לכתוב עשרות או מאות עמודים. כל מי שמבין בספרות יודע שמינימליזם הוא הרבה יותר תובעני ממקסימליזם. בכל ספרות העולם יש ז'אנרים של קצרצרים. למשל ההייקו, השיר היפני הקצרצר שמצליח לבטא תפיסת עולם פילוסופית והוא הז'אנר הקנוני ביותר ביפן."⁽²⁾

בספרו **גלגולי לשון** מדגים גיא דויטשר כיצד כל דור טוען שהדור הצעיר משבש את השפה, מפר חוקים דקדוקיים (ומי חוקקם בסלע?) ומשתמש במילים חדשות שנחשבות רדודות: החל בימינו, בציטוט ממאמר של יוסי שריד, עבור באישי רוח מאמצע המאה שעברה וכלה ביונה אבן-ג'נאח – כולם מלינים על הדור הצעיר שמשחית את השפה. בפרק השלישי בספרו מצטט דויטשר את אבן-ג'נאח, שכתב במאה העשירית לספירה: "בדורנו... כל אחד... בוטה כחפצו ומדבר כרצונו, אינם משגיחים ולא מקפידים... כאילו ללשון אין סדר לשוב אליו ולא גבול לעמוד עדיו." לפני אלף שנים! האם מישהו היום ירהיב בנפשו לומר שהעברית של ימי הביניים קלוקלת? ומה על חכמי המשנה? אף הם "טעו" בעברית. דוגמה אחת מיני רבות היא גזירתם את הצורה השגויה לכאורה "מצינו" במקום "מצאנו" מתוך אנלוגיה של גזרת נחי לה"פ אל"ף לגזרת נחי לה"פ ה"א, כלומר, באנלוגיה לצורת הפועל "בנינו". וכאמור, זוהי רק טיפה בים ה"שיבושים" של שפת חז"ל. בטוחני שלא תטען ששפת חז"ל "עתירה בשגיאות" (כפי שקבלת על שפת דורנו). זאת ועוד, אדם שישתמש בימינו במטבע לשון משפת חז"ל, ואחת היא אם מקורו בטעות לשונית אם לאו, ישדרג את מעמדו בן רגע לבלי הכר, כאילו עטה חליפה מחויטת וענב לצווארו עניבה מהודרת.

דור "סופרי צללים" במרחב האינטרנטי

ואם כבר בנורמות לבוש עסקינן, אין ברצוני להכביר מילים על דבריך הבאים: "גופניותם האחרת של בני הדור החדש: ...ברברזים של נעיצת סיכות קישוטיות

באיברים מאיברים שונים... מנקבים את לשונם... מנקבים את איבר מינם." הדברים אותם אתה מתאר הם נחלת מיעוט (אינני מדבר על קעקועים ועגילים מינימליסטיים הרווחים בקרבנו), וגם אותו מיעוט – בן חורין לנהוג בגופו כראות עיניו. אמירות אלה מבטאות הלך מחשבה אנכרוניסטי, הרווח בכל דור ודור, לפיו הדור הצעיר פורק כל עול בנורמות הלבוש וההופעה שלו ובפרשנותו החדשה למה שנחשב אסתטי. זהו פח יקוש שארב לכל נוטרי התרבות במרוצת הדורות באשר הם – אי קבלת שינויים וחידושים.

לעתים, נדמה שלא רק תפיסת המציאות שלך כוללנית, כוללנית גם פרשנותך השלילית הבלתי מתפשרת לתפיסת מציאות זאת. לטענתך, אנו מסמלים את "השקיעה החדשה נוסח ימי הביניים". אני מסכים עם אבחנותיך שדורנו מתאפיין בתקשורת דיגיטלית, בהתבגרות מאוחרת, ביציאה מאוחרת מהבית ובעליית גיל הנישואין הממוצע – אך ראשית, אינני רואה בכך סממן להתפוררות ושקיעה תרבותית (דוגמה קטנה היא שבמקביל לתהליכים שצינית, חלה עלייה ניכרת בתוחלת החיים), ושנית, האם זה כל מה שמאפיין את דורנו?

אחרי שתיארת ארוכות את הרעות החולות שבחברתנו, הרשה לי להאיר את עיניך בכמה מהדברים היפים שבדורנו: רבים מאתנו מתקשרים בקלות רבה עם חברים מכל העולם, וביכולתנו ליצור קשרים אמיתיים ובני קיימא בעזרת הדואר האלקטרוני והאינטרנט ולשמור עליהם לאורך זמן. בזכות המרחב האינטרנטי, מיליוני אנשים לא כותבים עוד למגירה והם חופשיים לפרסם את הגיגיהם בראש חוצות (אמנם חלקנו כותב תחת מעטה חשאיות, אך המושגים "סופר צללים", "שם עט" ו"פסבדונים" היו קיימים לפני). אנו חיים בחברה שבה אדם יכול לבחור את עיסוקו ולא להפך, חברה שבה הגשמה עצמית היא שאיפה ומטרה לגיטימית. אמת היא, ששלל האפשרויות העומדות בפנינו מקשה על רבים בתהליך קבלת ההחלטות ובדבקות בהן, ומאריך את תקופת חבלי ההתבגרות, אבל בשורה התחתונה: אין גיל "נכון" ליציאה מהבית, לחתונה ולהולדת ילדים. נורמות משתנות, אך שינוי אין פירושו דווקא הידרדרות! לדידי, דווקא הקביעות הנחרצות שלך הן־הן שמנציחות את פער הדורות ומונעות מלגשר עליו. עד שלא תרשה לי לשבת לצדך ולהראות לך דברים יפהפיים בעולם הדיגיטלי, דברים מסקרנים ומאתגרים מבחינה מחשבתית ויצירתית, אחרי שתלמדני אתה מניסיוןך העשיר היסטוריה ותולדות האמנות – לא יוכלו שני הדורות לחיות בשלווה זה לצד זה.

הסתגרות ואדישות, מצד אחד, ופתיחות מצד אחר

לבסוף, ברצוני לקבול על האמירה שאנו "דור שלא טעם מן התמימות הנהדרת של האיידאליזם".

אמירתך "אל תחפשו אותם בהפגנות" חסרת בסיס. האם נכחת בעצרת ההזדהות האחרונה עם בני הקהילה הגאה בישראל אחרי הרצח הנתעב בבית האגודה ההומו־לסבית? הייתה זו עצרת שחרטה על דגלה ערכים של שוויון בפני החוק וחופש לכל. התרשמתי הייתה שנוכחותו של "דור החייזרים" שלטה במקום (ביניהם, למשל, בני תנועות הנוער). אנחנו עדיין יוצאים לכיכרות ומפגינים ברחובות, וכן, גם מעל דפי הבלוגים באינטרנט ובעצומות אלקטרוניות – גם זו דרכנו להביע דבקות בערכים. אך מעל לכל, יש ערכים מסוימים אותם אנו פשוט חיים, כי כך העולם אפשר לנו: האנשים בדורנו מכרסמים אט־אט בגבולות המדיניים הפיקטיביים. הודות לאינטרנט אני יכול לשוחח עם "חייזר" בן גילי מאיראן ועם מכרה "חייזרית" מרמאללה. כמדומני, אתה לא יכולת לעשות זאת בנערותך, וכמה חבל שכך! אם כן, לא "האיידאולוגיות מאתנו והלאה", אלא הגבולות מאתנו והלאה! במקביל לתהליך של הסתגרות והפגנת אדישות חברתית, אותו היטבת לתאר במידה לא מבוטלת של צדק, מתרחש גם תהליך הפוך של פתיחות, תהליך שממנו התעלמת כליל. ואולם, אינני מתיימר לנבא לאן "הולך" העולם, בעוד אתה כבר התנבאת שדורנו מסמל "פלישת עולמות שלישיים למערב, נישולו מהישגיו..." וגו' – לא פחות! ומי נביא וידע?

ד"ר עפרת, במכתבי זה ניסיתי לשטוח בפניך את הסיבות להסתייגותי ממאמריך: אם ניסית לכתוב מאמר משעשע ושנון, דע לך שלא שעשעתי כלל ועיקר; אם שמת למטרה לבקר את דורנו, חוששני שחטאת בהכללות קיצוניות והגזמת בתיאוריך המשתלחים; אם ניסית לעשות ניתוח פסיכולוגי וסוציולוגי מעמיק לדורנו, לא היטבת, לעניות דעתי, לבחון את המציאות בעין מדעית "קרה" ונתת ללבך המוטה להובילך; ואם רצית לתאר באוזנינו את חזונוך באשר לאן העולם "מתקדם", דברייך הם בחזקת השערות בלבד.

עוד ניסיתי לספק לך, ולאחרים החולקים עמך את עמדותיך, זווית הסתכלות מעט שונה על כמה ממאפייני החיים של דורנו. רבים בדורנו מתמודדים עם מחלות חדשות ומצבים נפשיים מורכבים שעולמנו המשתנה מזמן לנו, שלא אִפיינו את הדור הקודם. אבל יחסית ל"חייזרים", אנחנו עדיין בני אדם נורמלים שחשים תחושות מכל קשת הרגשות האנושיים. מנהגינו, שפתנו ואורחות חיינו

השתנו, שכן האחרונים מעולם לא קפאו על השמרים, אבל לאו דווקא לרעה. אנו הבאנו גם הרבה דברים יפים לעולם, ומשום כך אני מאמין בלב שלם שהדור איננו מתמעט והולך, ושפנינו לא כפני הכלב. שהרי, פתגמים אלו נטבעו עוד בימי חז"ל, ללמדך, שלפחות בדברים מסוימים – מה שהיה הוא שיהיה.

הערות:

1. לא דייקת בציטוט שירה של קורין אלאל: מילות השיר הנכונות הן "זן נדיר" ולא "זן אחר", כפי שכתבת.
2. הציטוט לקוח מתוך כתבה שפורסמה באתר:
http://www.mouse.co.il/CM.articles_item,1045,209,36394,aspx



יידיש – חימת או מת-חי?

יחיאל שיינטוך

אף על פי שלשפת יידיש ולתרבותה לא הייתה מעולם מסגרת מדינית או מסגרת פוליטית-לאומית, היא הופיעה, בשנות העשרים של המאה שעברה, ברשימת המדינות (!) המשתייכות לתנועת הפן-קלוב העולמית – ארגון המשוררים, כותבי המסות והפרוזאיקנים בעולם – שנוסדה בלונדון ב-1921, כדי לקדם את הידידות בין סופרים מכל האומות. ספרות יידיש עלתה ושגשגה במאה העשרים ופיתחה, בלי מסגרת פוליטית תומכת, מערכת ענפה של יצירה, בתחומי תרבות נרחבים ביותר. ספרות זו ותרבותה הן, עד היום, מערכות שמצד אחד, קשורות באמצעות החוגים של שומרי מצוות ויוצאי חוגים אלה למקורותיה של התרבות היהודית העתיקה, ומצד אחר, מחוברות לתרבויות העולם של המאה העשרים.

עד לשואה, הייתה היידיש מחוברת לזהות העצמית היהודית של היהודי המודרני משני כיוונים: מצד אחד, כמורשת אבות של למדנות שעברה מדור לדור ממקורות

פרופ' יחיאל שיינטוך הוא יושב ראש הקתדרה ליידיש ומנהל מפעל דב סדן באוניברסיטה העברית. יוזם "כנס ירושלים" על 100 שנות יידיש.

עתיקים (כפי שהדבר מתבטא, למשל, בזיכרונותיו של הסופר והעיתונאי אלי ויזל); ומהצד האחר, כהתייחסות לעולם המודרני וניסוח התגובה היהודית העכשווית אליו ביצירות ספרות, פובליציסטיקה והומור, בעיתונות, בתאטרון ובתחומי תרבות נוספים, שבהם השתלב האדם היהודי, במאה העשרים, בתרבויות העולם. פרץ היצירתיות בידיש, שלא נפסק גם לאחר מלחמת העולם השנייה, למרות השואה, נמשך גם במחצית השנייה של המאה העשרים. לדוגמה, בדידי הווה עובדא: בשנת 1985, בשנת שבתון שעשיתי בקליפורניה, בעיירה אוניברסיטאית קטנה, 350 קילומטרים צפונית-מזרחית לסן-פרנציסקו, לימדתי באוניברסיטה המקומית, במחלקה לספרות אנגלית קורס על תקן של world literature (ספרות העולם), שעסק בכתבי הסופר היידי חיים גראדע שתורגמו לאנגלית. כאשר הצעתי לראש המחלקה את הקורס הזה, טענתי שספרות יידיש היא אולי ספרות העולם האמיתית, הספרות האוניברסלית ביותר, כי היא נכתבת בחמש יבשות. הדיון בקורס על רומן של חיים גראדע נסב על ההווי המזרח אירופי של ישיבות המוסר והמסגרת הישיבתית בכלל. למסגרת זו קראנו באנגלית the academy of law, מעין אקדמיה יהודית למשפטים, בעלת משמעויות אוניברסליות – על דמויותיה וסביבתה החברתית, ועל הדילמות והקונפליקטים הכלל-אנושיים הכרוכים בכל אלה.

הידיש לא מתה, היא נרצחה

כיום, זכות שפת יידיש ותרבותה לעדנה באוניברסיטאות בארץ ובחו"ל, אבל לא רק בהן. אין ספק שידיש חיה בימינו במספר צורות אשר מעידות על קיומה של אנרגיה רוחנית המפעמת בקרב ציבורים הולכים וגדלים, בדורות האחרונים. זאת, אף על פי שבשישים וחמש השנים האחרונות עומעם קיומה ברשות הרבים. תפוס כיום עשרה ישראלים ברחובות תל-אביב, חיפה או ירושלים, ובקש תגובות אסוציאטיביות למילה "ידיש". למרות כל המגוון של אוכלוסיית שלוש הערים, צפויות מספר תשובות סטנדרטיות משותפות: שפה, שפה של זקנים, שפה של ניצולי שואה, בדיחות, שלום עליכם, יצחק בשביס-זינגר, לשון החרדים, חוה אלברשטיין וכיוצא באלה. השערתנו היא כי ברחוב הישראלי אין שמץ של מושג על היקפה הנרחב של תרבות יהודית זאת. מתוך שישה מיליון יהודים שנספו, כחמישה מיליון היו, לפי אומדן, דוברי יידיש. לפיכך, יש להגיד שידיש לא מתה – יידיש נרצחה. ולא רק היא, גם מוסדות

התרבות שלה הוחרבו בכוונת מכוון. מבחינה זו, יידיש היא גם מת-חי וגם חי-מת, כפי שאחדים מסופריה ניצולי השואה – מרדכי שטריגלר, יצחק כצנלסון, ק' צטניק ואחרים – הכריזו על עצמם. יידיש חיה בתוך התרבות העברית והשפה העברית, אף כי חלק גדול של נושאייה – כולל, לפי אומדן, כ-1,200 מסופריה – הושמדו בעודם במלוא פריחת יצירתם. יידיש היא מת-חי כי, כפי שנסביר להלן, היא חיה עד היום לא רק בקרב ניצולי השואה אלא גם אצל צאצאיהם, ואצל יהודי התפוצות שלא חיו באירופה בזמן מלחמת העולם השנייה. אולם צורת חיים זו היא, לרוב (אך לא לגמרי), בעלת קיום פסיבי, תת-הכרתי, ואף מודע למחצה, במתכונת של זיכרונות, זכרי מגעים עם אספקטים שונים של תרבות זו בילדות, משקעים שלא זכו לפיתוח במהלך הביוגרפיה הרוחנית של הנושאים אותם. הקיום הלטנטי הזה של היידיש – מטען פסיבי שעדיין קיים אצל רבים-רבים מבני העם היהודי בדורות האחרונים, כולל הדור הצעיר והצעיר יחסית בימינו – הוא קרקע פורייה וחיונית למחנכים, לפסיכולוגים ולפסיכיאטרים. זהו מטען תרבותי ולשוני קפוא אשר מסגרות חינוכיות המעניקות השכלה, פורמליות ולא פורמליות, מפשירות אותו אט-אט, כדי שיעשיר את נפשו של היהודי המודרני, שלעתים קרובות אינו מודע למטענים פסיביים אלה שהוא נושא עמו.

העברית והיידיש – עולות ונופלות יחד

אין ספק שגם אחרי מלחמת העולם השנייה, המשיכה היידיש לחיות במערכות חינוך יהודיות בחמש יבשות. היטלר ועם-וויטאן ועוזריהם לא הצליחו לדכא את העוצמה הרוחנית הטמונה ביידיש, כשפה המחוברת תמיד למקורות העבריים, לתלמוד-תורה, לבית הכנסת, ולאופי הדו-לשוני יידיש-עברית של יהדות מזרח אירופה. חלק מנושאי תרבות זו זו הספיקו, בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים, להגר במיליונים אל המערב ולארץ-ישראל והקימו מערכות חינוך ביידיש, עיתונות יידיש, שידורי רדיו ביידיש, תאטרון יידי, ספריות, בתי ספר וארכיונים הפועלים עד היום הזה – פעילות שבה משתפים פעולה החי-המת מקרב שארית הפלטה, והמת-החי מקרב צאצאי יהדות מזרח אירופה בתפוצות.

בימינו, לא מדובר עוד, כבעבר, באיזו תחרות בין היידיש לעברית. אדרבה, כפי שטען דב סדן, בתולדות לשון יידיש ותרבות יידיש המודרנית, כאשר העברית בשפל המדרגה, גם יידיש כך – ולהפך. פירושו של דבר, שאין אחת

מהן משגשגת על חשבון חברתה, אלא נהפוך הוא: או ששתיהן עולות מעלה-מעלה במבנה הזהות היהודית, או ששתיהן כורעות ונופלות יחד מטה-מטה. בהחלטה מודעת עסקינן: אם לוותר על תרבות אחות בת כאלף שנים, שהיא חלק אינטגרלי של מבנה הזהות העצמית והיהודית, או לאמץ תרבות זו ולטפחה כמקור להעשרת תרבותנו, שהרי "מעלין בקדש ואין מורדין" (ברכות כ"ח ע"א; שבת כ"א ע"ב ועוד). כך אמר יחיאל פיינער (הוא יחיאל דינור – ק' צטניק): "עברית היא לשון הקודש; יידיש היא לשון הקדושים" (שמעתי זאת מפי דורית שריר, בשמו של ק' צטניק).

מערכת כיוונים חדשים הציגה לי שאלה האם היידיש חיה או מתה. במילים אחרות: האם היא גוועת או חיה ונושמת. ובכן, תלוי את מי שואלים, ותלוי איזה משקל, מבחינת בניית הזהות היהודית, מקנים ליידיש ולתרבותה. הטענה שהיידיש מתה מוטעית ומטעה. דרכי הקיום והחיות שלה רבות ומגוונות הן. יידיש חיה בתוך השפה העברית גם מבחינת אוצר המילים וגם מבחינת התחביר; היא חיה בקרב משפחות יהודיות ועוברת כשפה מדוברת מדור לדור, במידה כזאת או אחרת של הצלחה; היא חיה בזכרי שפה, מנהגים ותרבות שנספגו בילדות; היא חיה באוניברסיטאות ברחבי העולם ובארץ, ומאז שנת 1966 גם במערכת בתי הספר התיכוניים בארץ; היא חיה ברחוב החרדי, ולא רק במאה שערים, וכן בברוקלין בארצות-הברית; היא חיה גם באינטרנט – אחד מאמצעי הקומוניקציה המודרניים ביותר; היא חיה בקרב אנשי שארית הפלטה וסופריה, שהקימו, מיד לאחר השואה, חטיבה תרבותית נרחבת ובעלת משקל סגולי, באמצעות כתביהם ביידיש על השואה, על העולם היהודי שנחרב ועל ההווה היהודי בארץ ובתפוצות, הקיימת עד היום. נזכיר כאן רק אחדים מהם, לשם הדגמה: מרדכי שטריגלער, חוה ראָזענפֿאַרב, סמי פֿעדער, ק' צטניק, אַברהם ציקערט, רַבקה באַסמאַן-בן-חיים, אַלכסאַנדער שפּיגלבלאַט, שמריהו קאַטשערגינסקי, יעקב פּרידמאַן, אַברהם סוצקעווער, חנה חייטין, ישעיה שפיגל, ירחמיאל בריקס, חיים גראָדע, יצחק גנוז. אלה, ועוד רבים – מהם החיים עמנו – המשיכו וממשיכים ליצור ביידיש. יידיש חייתה ותססה גם בקרב סופרי יידיש שחיו ויצרו תחת השלטון הנאצי ולא זכו לראות את יום השחרור, ולמרות ההשמדה הישירה והבלתי ישירה, הם יצרו בגטאות, במחנות וביערות קורפוס עצום של יצירות ספרות לסוגיהן. פֿן זה של התגובה היהודית בשואה היה – אליבא דרחה אויערבאַך, הסופרת, העיתונאית והחוקרת ניצולת השואה – הפן האחר של המאבק היהודי המזוין בשלטון הנאצי. כיום, אין ספק שמול עשרות הכרכים המתעדים את משפטי נירנברג, ניתן להעמיד עשרות רבות

של כרכים המתעדים את היצירה היהודית בשואה בתחומי הציור, הפיסול, המוזיקה, הצילום, ומעל לכול – הכתיבה הספרותית בידיש, שרובה עדיין מונח כאבן שאין לה הופכין בארכיונים ובאוספים פרטיים.

מעמד פיזי ומעמד מופשט

אדם בן תרבות חי, בדרך כלל, מתוך זיקה לשני קולקטיבים, שאליהם הוא חש קרבה ומהם הוא שואב עידוד: האחד הוא הקולקטיב-בחלל – אותו קיבוץ של בני אדם בני דורו, בני סביבתו הקרובה והרחוקה יותר, שאליהם הוא מרגיש שייך; הקולקטיב השני, הקולקטיב-בזמן, מופשט יותר – זהו אותו קיבוץ של בני תרבות מזמנים אחרים, מדורות קודמים, שאתם היה רוצה להיפגש-ברוחו ואליהם היה רוצה להשתייך, עד היכן שידיעתו, השכלתו וזיקתו משיגות. התמורה הגדולה והרדיקלית שהתחוללה ביחס אל היידיש ותרבותה בעם ישראל, לאחר מלחמת העולם השנייה, הייתה תמורה בסטטוס של תרבות זו: לפני מלחמת העולם השנייה היא חייתה בקרב נושאים – אותו קולקטיב-בחלל שחי ויצר את תרבות יידיש באירופה בתוך קהילות קיימות; לאחר המלחמה, משנרצחו נושאים, הפכו לשון יידיש ותרבותה, במידה מסוימת, לנכס תרבותי של קולקטיב-בזמן, והיחס אליהן נעשה תלוי-הקשר – תלוי בעומק הפרספקטיבה ההיסטורית של הדורות האחרונים. פרספקטיבה היסטורית זו התקצרה מאוד בימינו, בעטיו של מתן גט כריתות לגלות ולערכי התרבות שנוצרו בה, במשך כאלפיים שנה, על ידי מה שנקרא "המהפכה הציונית", ובעקבות תהליכי סקולריזציה (חילון) והתבוללות-מרצון במערב. משקלו של הקולקטיב-בחלל במבנה הזהות העצמית והיהודית עלה, ומשקלו של הקולקטיב-בזמן ירד פלאים. האיזון הופר, והקולקטיב בזמן נזנח.

האדם היהודי המודרני בימינו, בעל הפרספקטיבה ההיסטורית המקוצרת מאוד, חי בתוך מסכת רוחנית שעוצבה על ידי החינוך שקיבל ורוח הזמן שספג. תכונת הפוליגלוטיות, שאפיינה אותו בדורות הקודמים, נחלשה מאוד בדורות האחרונים. התמורות שחלו במעבר של לשון יידיש ותרבותה ממעמדה בקרב הקולקטיב-בחלל אל מעמדה כנכס תרבותי, השייך לקולקטיב-בזמן, הן קיצוניות ביותר. הקולקטיב-בחלל היה מרוכז בערים ובעיירות אשר היה בהן, גם מבחינה פיזית, מגע קרוב בין חברי הקולקטיב, ואילו ליידיש ותרבותה כשייכת לקולקטיב-בזמן

יש בעיקר מעמד מופשט, בעל משקל רב ועומק חווייתי. היידיש, בימינו, היא חלק מתרבות דו-לשונית אשר הוויתור עליה – מסיבות היסטוריות, תרבותיות ופסיכולוגיות מגוונות – הביא, עוד בטרם מלחמת העולם השנייה, לשבר עמוק בזהות היהודית. את התוצאה של מכלול התמורות הללו אנו חווים, בימינו, בתחושת אי-נחת גוברת. בשנים האחרונות, מספיק להקשיב לרדיו ולקרוא בעיתונים את השיח הציבורי בענייני חינוך, זהות ותרבות, כדי לקבל מושג כיצד נפלנו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא של לימוד מושגים בעל פה, כדי לחזק את הזהות היהודית אצל תלמידי בתי הספר...

ב"כנס ירושלים" נעשה ניסיון לעקוב אחרי סימני החיות של היידיש בבניית הזהות היהודית בימינו, כתת-מערכת תרבותית הזוכה לעידוד בקרב אוהביה ולומדיה, מצד אחד, לתמיכה אוהדת אך מהוססת מצד האקדמיה, מצד אחר, ואף ליחס אדיש – אך "חיובי", כביכול – מצד מוסדות לאומיים ונציגי הציבור במדינת ישראל.

Google מכניסה שירות תרגומים מיידיש

לא נגזים אם נאמר שיידיש ותרבותה הם terra incognita ("אדמה זרה") בקרב הציבור הרחב. זאת, פרט לחוגי חוקריה, לומדיה ומוריה, ופרט לחוג היחיד בעולם לשפת יידיש וספרותה שהעניק תוארי ב"א, מ"א ודוקטור, מאז שנת 1951, ועד שנסגר במצוות הערך העליון של חיסכון בשעת מצוקה כספית. צו זה של חיסכון גבר על מה שנובע מעצם הגדרתה של אוניברסיטה עברית, המחויבת לכלול לתוכה, קודם כול, את האוניברסום של תחומי המחקר וההוראה במדעי היהדות, לא רק על הנייר אלא בפועל, וכך אכן היה עד 2008. "כנס ירושלים" (דצמבר 2009) עוד נהנה מהפעילות האינטנסיבית והמגוונת של המחקר וההוראה שהתקיימה בחוג לשפת יידיש וספרותה באוניברסיטה העברית במשך 59 שנים. הצעירים שבהם הם חלק מהעתודה שהכין החוג כדי להמשיך את המחקר וההוראה בתחום של לימודי יידיש ב-35 השנים הבאות לפחות. היידיש חיה ותחיה באקדמיה, כך גם בבתי ספר תיכוניים נבחרים ובמסגרות לא-פורמליות, ובוודאי גם אצל יהודי מזרח אירופה וצאצאיהם, ברמות שונות של פסיביות או אקטיביות. פוטנציאל החיים של שפת יידיש ותרבותה הוא, אפוא, גדול מאוד.

בדנמרק, בעלת האוכלוסייה של כ-5 מיליון נפש, ובשוודיה, המונה כ-9 מיליון

נפש, מדברים דנית ושוודית, ואין איש מעז לטעון ששפות אלה מתו. האומר כי יידיש מתה צריך להביא בחשבון שלפי אומדנים משנת 2005, חיים בעולם, בימינו, בין 2 ל-3 מיליון דוברי יידיש. על סמך אומדן זה החליטה חברת Google, באחרונה, להכניס שירות תרגומים מידיש, וכך הם טוענים: "יידיש נתפסת בעיני רבים כשפה היסטורית וארכאית, אולם יש עדיין מאות אלפי – אם לא מיליוני – אנשים שאצלם היא עדיין שפת הדיבור העיקרית." יידיש צורפה, אפוא, על ידי גוגל לשפות חיות רבות המדוברות בעולם שיש להן תרבות כתובה משלהן וביקוש לתרגום מהן עבור דוברי שפות אחרות. בכך פסק גם "הרב גוגל" כי יידיש חיה (השוו הערך "יידיש" ב"ויקיפדיה" באנגלית ובעברית).

"כמה דוברים נחוצים לשפה כדי שתישאר בחיים?"

אחד המאמרים מאירי העיניים העונה על השאלה: "האם יידיש חיה או מתה?", ועל השאלה המשתמעת מכאן: "ואם היא חיה, מתי תמות?", הוא מאמרו של הסוציולוגוויסט היהודי-אמריקאי פרופ' שיקל פישמן (Joshua Fishman), שפורסם ב־3.8.2007 בשבועון הניו־יורקי ביידיש פּאָרווערטס (*The Yiddish Forward*), תחת הכותרת: "וויפל רעדערס מוז אַ לשון פארמאָגן, כדי צו בלייבן אַ לעבעדיקער?" ("כמה דוברים נחוצים לשפה כדי שתישאר בחיים?"). במאמר זה מעמיד פרופ' פישמן במרכז דיונו סקר מקיף על הקשר בין מספר דובריה של שפה כלשהי לבין הסיכויים לשרידתה במאה העשרים ושתיים, וקובע כי כ־50 אחוזים מכל השפות שבעולם מדוברות על ידי 1,000 דוברים או פחות, ולכן הן, כהגדרת הסוציולוגוויסטים, "שפות בסכנת הכחדה". היידיש רחוקה מזה מרחק רב. ניתוחו של פרופ' פישמן את השאלה בכללותה מבהיר בצורה ברורה את הסיבה להישרדותה של שפת יידיש, במיוחד בעידן המודרני, שבו הקומוניקציה הבין־אישית מועצמת על ידי החידושים הטכנולוגיים המשוכללים כטלפון נייד, "וּב־קֶמֶרָה", המאפשרת לחזות במי שמדבר אתך בטלפון, קלטות וקומפקט־דיסקים, אינטרנט מהיר וכיוצא באלה (ראו שם ניתוח מלא ומפורט). כניסת היידיש לעידן הקומוניקציה באינטרנט כבר הניבה תוצאות ממשיות, המאפשרות לכל המעוניין ליטול חלק לא רק בקולקטיב־שבחלל (על פני כדור הארץ כולו), אלא גם להתחבר תוך שניות לחיי הנצח של הקולקטיב היהודי שבזמן, מעבר למחיצות גאוגרפיות, פיזיות ופיננסיות. המרחק בין הרצוי לכל המתעניין בלשון יידיש ותרבותה ובין המצוי לו מצטמק, בימינו, בצורה דרסטית.

”כנס ירושלים” היה ניסיון להמחיש לקהל הרחב, שאינו מצוי עדיין בכל המתרחש בימינו במחקר, בהוראה ובעשייה הרבה סביב לשון יידיש ותרבותה, ולו חלק קטן מחיותה של תרבות זו. ביקשנו לחשוף את שורשיה וחומות ביצוריה של היידיש כנגד רוחות הקוסמופוליטיזם והדקונסטרוקציה של זהויות תרבותיות ייחודיות – מחיצות המגינות עליה ומאפשרות את פיתוח הפוטנציאל הטמון בה.

חקר היידיש משתלב עם המחקר במדעי היהדות

ראוי להזכיר שבאוגוסט 2009, הופיע כתב העת *מזרח (Mizrek)*: יידישע-לימודים) בשלוש שפות – יידיש, רוסית ואנגלית. במבוא הדגיש העורך, בוריס (בער) קוטלרמן מאוניברסיטת בר-אילן, כי בפרסום זה – שהוא שנתון אקדמי המוקדש לחקר יהודי המזרח במזרח הרחוק הרוסי, בסין, בִּיפֶן, בפיליפינים ובמדינות אחרות של האזור – שפת יידיש מקבלת בחזרה, לאחר שנים ארוכות, את מעמדה כשפת מחקר במדעי היהדות; זאת, לאחר שבמאה העשרים היא הייתה, בצד הרוסית והאנגלית, אחת משלוש השפות העיקריות בתחום זה. בעשרות השנים האחרונות, בעיקר לאחר מלחמת העולם השנייה – יש להדגיש – הצטרפה העברית לשלישייה האמורה. פירות הפעילות המחקרית והלימודית של החוג לשפת יידיש וספרותה באוניברסיטה העברית מאז 1951, בראשות שניים מגדולי חוקריהן במאה העשרים, פרופ' דב סדן ופרופ' חנא שמרוק ותלמידיהם, הפכו את המחקר וההוראה ביידיש ובעברית לאחת התרומות המשמעותיות ביותר למחקר במדעי היהדות.

חקר לשון יידיש ותרבותה משתלב בימינו בתחום המחקר וההוראה במדעי היהדות, שעד שנות התשעים של המאה העשרים לא זכה לתשומת הלב הראויה – תולדות תרבותם של אנשי שארית הפלטה. תחום זה הוזנח אם מחמת קוצר השגתם או ידיעתם של נותני הטון במחקר ובלימודי השואה, ואם מתוך תפיסות סטראוטיפיות את אנשי שארית הפלטה כ”אבק אדם”, חדלי אנרגיות יצירתיות או כישורים לחיים מחודשים. חקר תולדות תרבותם של אנשי שארית הפלטה הוא עדיין בחיתוליו, ותרומתם לחברה הישראלית בכלל ולספרות יידיש ותרבותה בפרט עדיין ממתינה להתייחסות הראויה – בהוראה ובמחקר.



פחדיה של הריבונות היהודית

בין השבועה לזהות יהודית לשבועה החילונית לאחריות מדינית, חוקית וביטחונית

יצחק מאיר

התיבות "ריבונות יהודית בארץ-ישראל" לא היו קיימות, כמובן, במילון הילדות שלי – שהעתיקה עצמה מאירופה של מלחמת העולם השנייה לארץ-ישראל של ערב הכרזת העצמאות. המילים המשכרות שהסיעו אותי ואת רעיי באותם ימים למחוזות של תקווה תמה היו "חירות", "חופש", "עצמאות", "דרור" וכיוצא באלה, בהטיה כזאת או בהטיה אחרת. הן לא היו מילים של ילדים. הן היו מילים של האקלים היהודי ומזג רוחו. נשמנו אותן עם המבוגרים שהיו אולי מפוכחים יותר משהיינו אנחנו, ועם העלמים והעלמות שתעוזתם הייתה לנו כאגדה מאומתת כל רגע. הם בזו בפומבי למילים כולן ונתרפקו עליהן בסתר לבבם. כולם היו מבושמים.

איני זוכר בירורים נוקבים על משמעותן של המילים, על קווי המתאר של תוכנן, על ההקשר שלהם למצודות הכוח של המצאי הבינלאומי. כשאמרו "חופש" צעקו "מדינה עברית", כשקראו "דרור" זעקו בגרונות ניחרים "עלייה חופשית", כששרו "חירות" שרו גם "דם ואש", וממלכת הוד מלכותו נתגמדה

יצחק מאיר היה שגריר ישראל בשווייץ ובבלגיה; כחבר ההנהלה הציונית בעבר שימש יו"ר המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה.

כדי מטרה קטנה בכוונות רובי העץ שנשענו על זיזי גרוטאות מהם בנו בריקדות כמעט וירטואליות, ועצמאות הייתה בפשטות "בוז לספר הלבן יחי דגל כחול לבן". הם היו העולם, הבריטים, העולם התקיף כולו. מה הם חיפשו אצלנו? היו ערבים. הם סחרו בתוכנו. הובילו פירות וירקות וארגזי ביצים על גבי חמורים וצעקו את מרכולתם בידיש ובעברית, ומכרו ברוטלים במחיר שהקילוגרמים של התוצרת העברית לא יכול היה להתמודד עמו. היו ערבים של כפרים רחוקים, של יום-יום שקוף ונשלט ושל לילות מפתיעים. לא ידענו דבר על מנהיגיהם והוגי הדעות שלהם, על האידאולוגיות המתנסחות בקרבם, על מה שטלטל את מאווייהם הלאומיים. הערבים היו. לא הכרנו אותם. ידענו אותם כפורעים אלימים, בגליל, ביפו, בחברון, אך היינו מועמדים ודאיים לניצחון עליהם. לא להם נתכוונו כשדיברנו על "חירות". בעינינו, הדבר לא היה תלוי בהם. נתכוונו למשהו אחר. לא הגדרנו מה. ייתכן כי אנחנו היינו בעיניהם המועמדים הוודאיים לניצחון שלהם עלינו. זה לא עלה על דעתנו. כשגברנו עליהם בתש"ח קראנו למלחמה בה יכולים היינו חלילה גם לספוג מפלה נוראה, מלחמת "שחרור" או "קוממיות" או "עצמאות", אף לא שם אחד שהתייחס לניצחוננו עליהם; כל שם שהגדיר את יציאתנו לחופשי משעבוד מלכויות.

חירשים איש לזעקת רעהו

השואה שהוטלה כגויית אימים ענקית, אך שנה-שנתיים לפני כן, על במותי ארץ, הייתה נוכחת פחות מן הדגל השחור על התורן של שרונה בתל-אביב. ה"כלניות", הצנחנים הבריטים להובי הכומתות, עמדו בינינו לבין הכיסופים. הדורות הארוכים והמיוסרים של נוודות מאמללת, בין אכסניות אומות העולם העוינות, לא נראו לנו כדורות שהולידו אותנו בצלמם וניסינו לחיות באשליה שנולדנו מזרע אחר. כביכול, שיצאנו לאוויר העולם מרחם שלא ממנה הגחנו, על פי מיטב התכחשויותינו. אנחנו, ילדים שעמדו בבחינות הבגרות המוקדמת ביוון המצולה באירופה, נסחפנו עם תכלת הארץ, חלמנו, נכספנו, צעקנו ושרנו עמה, אבל בסתר חדרי לבנו לנה הידיעה כי נחשבנו בה כזרים. זוהינו כזרע הגולים המוכים והמנוודים, כבני רחמה של אומה שהלכה כצאן לטבח. טו סביבנו פקעת של אזהרה לא מנוסחת כי יש להיזהר מפנינו. אנו יכולים לזהם את התקווה הברה שהמילים "חירות", חופש", "עצמאות" ו"דרור" היו לה לעורקים. היו חששות רמוזים שנמלטו ממתחם החשדות הנצורים, שאיננו

ראויים לחבוק בבוא היום את הבשורה הפשוטה, את זהותה של העצמאות. היא הייתה בשורה נהדרת. לא השגחנו באיש. היינו שלה בכל נפשנו ובכל מאודנו.

כל זה כבר עבר לכאורה מן העולם. הייתה מדינה. היו מלחמות. תקוות להבו ותקוות דעכו, שירים ננטשו בארכיוני הנוסטלגיה של ראשית העתים. מדי חג ומועד ניגבו את האבק שנצטבר על תקליטי ה"לונג פליי" והשמיעו מה שהשמיעו ברדיו. אוניברסיטאות האירו את "ימי התום והזהר" באלומות של מחקר היסטורי שקנה לו מוניטין מעצם ניכורו מסנטימנטים. הערבים נשארו מועמדים לניצחוננו הוודאי עליהם. כשאמרנו "חירות" עדיין לא התכוונו אליהם. הם הקיזו את דמנו עשור אחר עשור. הרטוריקה שלהם לא נלקחה מן הפרטיטורות שהכרנו. היא לא ענתה לרטוריקה שלנו ולא ציפתה שנענה לשלהם. הנוכחות ההדדית שלנו, זה לצד זה, מדממת להחריד כל כמה שהייתה – ועודנה – נשארה נוכחות של נצים, חירשים איש לזעקת רעהו.

השואה לא הייתה עוד דברי הימים אלא נוכחות מעצבת בסדנאות בניין התודעה הישראלית, או היהודית, או משהו שמנסים לקרוא לו זהות שיש בו משתיהן. היא הגדירה טוב יותר מכל הגדרה טרחנית את מהות המושג "אומות העולם", והייתה לשבועת נאמנות ללאום היהודי שלא נתפס עוד כישות אלא כגורל. בעלי תעודת הבגרות המוקדמת של יְנוּן המצולה הפכו לשרידי שואה מזדקנים, לניצולי שואה או למרוחמי שואה. אותה שואה, אבל אחרת, לא זאת של מצעדי החיים. שואת מצעדים אלה הייתה בעיקרה שבועתם של בני הדור השני והשלישי שנשבעו: לזכור ולא לשכוח! ואילו השואה של אלה ששרדו הייתה השואה של האימה ההיא.

פלא הכלניות

חבורה קטנה של יוצאי העליות הראשונות, שהיו רוב בניינו הקטן של היישוב בדרך למדינה, הפכה לאוכלוסייה רבת פנים ומראות שדיברה בשבעים לשון ובאה מכל פינה על פני כדור הארץ, והסעירה את המאבקים על טיב הציונות ובשורותיה, על סדרי הפנאי ותכניו, על האמונה שאינה מכרת בגבולות ועל ההכרה בגבולות שאינה מודה באמונה. אבל דבר אחד לא נשתנה: "חירות", "חופש", "עצמאות" ו"דרור" נשארו מילים שלא טרחו לשאול למשמעותן המדויקת. חירות ממי, חופש ממה, ובאורח שלא צריך היה להפתיע איש, התיבות

"ריבונות יהודית בארץ-ישראל" לא נתחברו אליהן. ונשאו ה"כלניות". הן לא בריטיות עוד, ה"כלניות" האלה. בריטניה הגדולה איננה גדולה והשמש אינה זורחת ושוקעת בשתי קצות האימפריה. אבל יש "כלניות" באו"ם, ויש כלניות באירופה, ויש כלניות בארצות-הברית ויש בכל מקום בעולם, וכל הכלניות כולן באו אצלנו ולכולן יש מה לומר לנו. ביום השבת, החמישה-עשר במאי 1948, עזב אחרון הבריטים את הארץ ומיד נחתו בחיפה "כלניות" תבל ומלואה, ואם יש בנו מי שאינו מאמין בכך, יתבונן בבריקדות שהקמנו כדי להיאבק בהן ובכוחותיהן ויודה, הפלא ופלא, שהן כאן.

ייתכן שהן כאן מפני שלא לימדנו את עצמנו להבין כי יש "חירות", חופש", "עצמאות" ו"דרור" המתקיימים מבלי שהאויב אורב לנו תמיד ומאיים עלינו מבית ומחוץ, איום שאי אפשר שיסור מעלינו. דומה כאילו היינו מאבדים מיד את חירותנו, אילו לא הקצינו בסמוך לנו מקום למי שלהלכה לא בא לעולם אלא כדי לאיים עלינו. האיבה, הדרוכה להמטיר עלינו חציה, אינה פרי דמיון שחרג משפיותנו. יש איבה בעולם, אך היא אינה טיבו של העולם כולו. אין זו אמת ואין כל הכרח קיומי באימוצה כאמת. חוסר היכולת לחשוב חירות אלא על רקע האיבה, מוכרח להאיץ בנו לערוך בחינה כואבת אם אנו מסוגלים להכיל את המושג חירות, על כל מילותיו הנרדפות, כמושג לעצמו המשוחרר מתלות באיבה.

על פי כל קנה מידה, ישראל היא מדינה ריבונית. היא מחוקקת את חוקיה ואין בעולם איש, או מדינה, או בית משפט לאומי, או בינלאומי היכולים או המעזים לטעון כי סמכותם גדולה מסמכות בית המחוקקים שלה, והם רשאים לבטלה כעפר הארץ. היא מעניקה אזרחות לתושביה, שומרת על שלומם, על טובתם ועל ביטחונם ונותנת דין וחשבון לבוחרים בחברי הכנסת שלה, בשריה ובמצביאיה. היא חברה בקהילייה הבינלאומית ודגלה מתנוסס על התורן בין דגלי שאר האומות ככל דגל ודגל והמנונה מושר ככל המנוני המדינות. בין שהיא זוכה רק לאחוה ולרעות, ובין שאינה חדלה מלהדוף מתנכלים ודורשי רע, אין ערעור – גם לא מפי מי שמכריז על עצמו כמכחיש את נוכחותה – כי היא מדינה ריבונית ככל שאר המדינות.

היא אחראית לגורלה בדומה ללמעלה ממאתיים מדינות ריבוניות אחרות. אך היא אינה מסוגלת להפנים עובדה זו ואינה משתחררת ביודעין, או בלא יודעין, מן הקיבוע המחשבתי וההכרתי שטיב ריבונותה שונה מכל ריבונות אחרת בעולם. מדינת ישראל עלתה על הבימה העולמית מתוך פרוזדור בן אלפיים שנה שבמהלכו העם היהודי לא היה אדון לגורלו המדיני ולגורל זולתו, אלא

רק להישרדותו בתנאים אכזריים שהמרטירולוגיה מאפיינת אותם. היהודים לא התעניינו במיקומם בתוך פקעת האינטרסים הגלובליים, אלא אך ורק במקומם כאומה המזוהה בתורתה, בדתה, באמונותיה ובשבועת רציפות קיומה שלה. ומאבק זה הפך למופת, והאומה היהודית הפכה לגיבורת רוח מאין כמותה; היא הפכה את הגלות לשיא המימוש לאומי ללא כל זיקה למימוש מדיני; היא הייתה בת חורין בתוך החומות ששללו את חירותה; היא יצאה ממצרים כל יום מחדש, מבלי שיכלה לעזוב את כולאיה אפילו לשעה; היא הייתה ישות נצחית אחרת שלא ויתרה על ייחודה, הוכתה קשות בשל כך ולא ויתרה עליו כדי לחבוש מכתה; ואת כיסופיה להיגאל גאולת עולם כדי לזכות בחיים של "חירות", חופש", "עצמאות", "דרור" – היא קראה ימות המשיח!

"תנו לשמש לעלות"

אבל משיח לא בא. גם כל העמים שמימשו את שאיפותיהם הלאומיות, נשתחררו מעול זרים וזכו בריבונות, לא זכו למהפך קוסמי, אלא נטלו על עצמם את האחריות לגורלם ולגורל זולתם. שום דבר מעבר לכך. הם שאפו להשלים עם אויבים מתמול־שלשום, כי השלום והריבונות הלכו אצלם יד ביד, מכורח או מרצון, היינו הך. אמנת האומות המאוחדות עליה חתומות מדינות העולם קובעת כי "הארגון מבוסס על עיקרון שוויון הריבונות של כל מדינה ומדינה החברה בו", ואף מדינה לא איבדה, כמובן, ולו קורט מריבונותה מכוח היותה מחויבת להתחשב בריבונות של כל שאר המדינות בעולם. הן לא דרשו שיכירו בהן כמשהו שהוא מעבר למדינה, הן לא תבעו להיות ישויות מטפיזיות. הן לא היו זקוקות לכך. הן רצו ריבונות כפשוטה, זכו בה, הגנו עליה ולחמו על ביצורה, וזכו בחופש, בדרור ובעצמאות מבלי כל סיבוכים מיותרים. לא כך היה במדינת ישראל. הבלגים יצרו ריבונות תוך השתחררות מן ההולנדים, ההונגרים מן האוסטרים, האמריקאים מן הבריטים, הדרום אמריקאים מן הספרדים והפורטוגלים. מידי מי היו היהודים צריכים להציל ריבונותם? מידי כל העולם כולו? האם בכלל יכולים לחשוב שיש ריבונות המתקיימת כשבויה של תבל ומלואה? האם יכולים להעלות על הדעת מה טיבה כשהיא מפציעה פתע לא כמי שנחלצה מכובש אלא כמי שנחלצה מארבע כנפות הארץ, פשוטו כמשמעו? מדינת ישראל גררה אל חופי ריבונותה את הגולה שלה עצמה. כל כמה שראשוני בוניו בידלו עצמם מן הגולה ומן השַׁרְפָה ששרפה אותה, כן כבשה אותם הגולה

והלכה והשתלטה באין רואה ובאין מתריע על דפוסי חשיבתה, או נימי תחושותיה. החשש שנטבע בישותם של יורשי גולת התמול, בין אם נשארו נאמני המורשת ובין אם פרשו ממנה והגדירו עצמם כמשוחררים ממנה, היה שהיא עלולה לאבד את זהותה היהודית עם ביטול העימות המתמיד עם כלניות העולם כולו. השיח הגלוי לא הסגיר את הפוביה הקיומית הזאת. השיח ביטא את הצורך ב"שלוש" מתוך הכרה, בכמיהה של "תנו לשמש לעלות", ובאמונה של "אז מלא שחוק פינו", אבל השתיקות הגנוזות יצאו לחופשי בשירים כגון: "כל העולם כולו גשר צר מאוד, והעיקר לא לפחד כלל" ו"עוצו עצה ותופר", במופעים משולהבים של זקיפות קומה, ובעיקר בניסוח הריבונות כהוויה שתכליתה להתעלם מכל אינטרס של הזולת ולהתמקד במיצוי האינטרס הלאומי הבלבדי, ללא כניעה, חס ושלוש, לפשרה איזו שהיא, וללא התחשבות בחברות בקהיליית העמים. קיימת דחיסות של מאפיינים אלה בציבור הקשור לעברו ההיסטורי-ההכרתי באמצעות הדבקות בעיקרי ההלכה והאמונה היהודיים, אולם היא אפשרית שם אך ורק מפני שהיא מצויה באותה מידה, גם אם מוכחשת, בנימי הישראלי באשר הוא, שעדיין אינו מסוגל לראות את חירותו כמנותקת מהוויית האיבה העולמית.

אתגרי גזירת העימות המתמיד

הערבים, שלא היו חלק מן המשוואה של "כל-העולם-נגדנו" ונחשבו כמועמדים להשלמה עם קיומנו הלאומי בארץ או לניצחוננו הוודאי עליהם, מצאו עצמם לפתע כשהם חבוקים בחיבוק הפוסט-קולוניאלי של אומות העולם. ממשלות ואינטלקטואלים, קמפוסים אוניברסיטאיים, עמותות ואגודות לקידום זכויות האדם אימצו, מוסרית או פסאודו-מוסרית, את עיקרי המאבק של הפלשתיני המדוכא בישראלי המדכא, וצירפו אותם, כביכול, אליהם. הם היו הוכחה לכך, שהעימות בין ישראל לעולם כולו – עם הערבים או בלעדיהם – היה, הווה ויהיה כאן תמיד.

רבים, ודאי רבים מדי בישראל, צירפו את הערבים ל"כל העולם נגדנו", וביחד עם שאר העולם המערבי פיתחו אפוקליפסות מתוקשרות בדבר השתלטות אסלאמית על אירופה, על ארצות-הברית ולמעשה על הגלובוס כולו. זאת היא דרך של מלחמה באומות העולם, יותר מאשר בערבים, על ידי הוקעתן כעיוורות, מאיוולת או מזדון, לסכנה הערבית. לתוך הרחוב הישראלי הגיחה החרדה כי

שלום עם הערבים חופף, בעיקרו, כניעה ללחץ של אומות העולם השוגות, כביכול, בהזיה שיוכלו לשרוד את המתקפה האסלאמית אם רק יקריבו את ישראל. יש שהרחיקו לכת והיו משוכנעים בלבם כי אומות אלה אינן הוזות דבר שלא נתכוונו לו מימים ימימה. בעיני רבים, שוב רבים מדי, השאיפה לשלום עם הערבים התקשתה לקנות לעצמה מקום בראש אתגריה של הריבונות היהודית בארץ־ישראל, והפכה למשהו מרתיע הנוגד אותה. מדינת ישראל תמרנה עצמה, בלא משים, למצב בו היא קיימת רק בתנאי שהיא יודעת לעמוד באתגרי גזירת העימות המתמיד עם הריבונות האחרות.

לתת כנפיים לריבונות הישראלית

איך משתחררים מכך? איך מסלקים מן המדינה הריבונית את הפחד שמא איננו יכולים להיות ריבוניים ככל העמים? איך מבדילים בין השבועה המקודשת לשימור ולטיפול הזהות היהודית, המגדירה בתוך עולם מתהווה ומשתנה את הייחוד הלאומי, לבין השבועה החילונית ביסודה לשימור ולטיפול האחריות המדינית, החוקית והביטחונית למדינה שלנו בתוך קהיליית המדינות הריבוניות כולן? איך מרסנים את הדרישה הכפייתית לזכות בהכרת מדינות העולם בישראל כמדינה יהודית, כשהעולם ממילא רואה אותה ככזו מטעמיו הטבעיים או גם החשודים בעינינו? איך לא מהססים לחיות בנינוחות מוחלטת עם הידיעה כי מה שקובע הוא שאתה כריבון מגדיר את עצמך, ולשם כך אין שום צורך בשיתוף אחרים, באישור בר־תוקף־אמת או הצהרת־דיפלומטי משום ישות אוהדת או עוינת, כי ההכרה בריבונותך כמציאות היא ממילא הכרה בזהותך כמהות? איך מנתקים את הכמיהה לשלום עם העם השכן לנו בארץ הזאת למשאת נפש דינמית, משוחררת וחופשית, שאינה טבולה בחרדה כי נישאר תמיד האחרים של העולם כולו? איך נותנים לריבונות הישראלית את הכנפיים האמינות לדאות במרומים בלי לשוב כעוף נודד אל המקומות שנשרפו ושוב אינם קיימים, רק מפני שאי אפשר על נקל לשכוח את הקן בו הניחה אותך ההשגחה ביום ראותך אור עולם?



בנייה נכונה של כוח וכושר הרתעה

להכיר את האויב – להבין את היריב

מנחם (נחיק) נבות

מאז שעוצבה תורת הביטחון של ישראל, עם הקמת המדינה ובנייתו של צה"ל כצבא ההגנה לישראל, אנו מתחבטים (וחובטים בעצמנו...) בשאלות: האם יש לישראל יכולת הרתעה? אם הייתה – האם איבדנו אותה? האם מבצע זה או אחר החזיר לנו את יכולת ההרתעה? בכל אחת מהאמירות האלה שזורה, בתקופתנו, גם ביקורת פוליטית – מעין הלקאה עצמית שכה אהובה עלינו. אכן, תורת הביטחון של צה"ל, שיעדה הוא הגנת המדינה, קובעת כי היסוד הראשון הוא יכולת ההרתעה ועל המודיעין מוטלת האחריות לבנות יכולת זו ולתת לצה"ל התראה על הסכנה של פריצת מלחמה או על אירוע שיש בו כדי לסכן את ביטחון המדינה.

מתן ההתראה בזמן, אמור לאפשר לצבא לנקוט בצעדים הדרושים כדי לסכל את כוונות האויב בכל דרך אשר יבחרו בה קברניטי המדינה: החל ממכה מקדימה, שאמורה למנוע ממנו לתקוף, ואם יתקוף – בהכנת כל האמצעים העומדים לרשותם כדי לסכל את המהלך ההתקפי של האויב בעודו באיבו. בהגדרה הקלאסית צוין שמהלך התקפי של האויב לא היה יוצא אל הפועל אילו

מנחם (נחיק) נבות היה בעבר משנה לראש המוסד למודיעין ותפקידים מיוחדים.

פעל המרכיב השני של תורת הביטחון – ההרתעה – ומשזו נכשלה ומתקפת היריב החלה, משימתו של צה"ל היא להכריע את האויב. כדי לאפשר דיון בנושא ההרתעה, קיומה ומידת האפקטיביות שלה, מוצגים להלן כמה מושגים והגדרות מקובלות.

הרתעה אסטרטגית

בעולם המערבי ובמערכת יחסי העימות בין המעצמות, עד כינון הדטנט במאי 1972, פיתחו שתי מעצמות העל יכולת גרעינית ונשק מתוחכם מסוגים שונים, שמטרתם להרתיע את הצד השני משימוש באמצעים צבאיים כדי להשיג הישגים מדיניים. אולם, עקב ההשקעות הכספיות האדירות בתקציבי הצבא הגיעו ניקסון וברז'נייב למסקנה שאין כל טעם להמשיך בכך – מה עוד שההשקעות האלה הקשו מאוד על המצב הכלכלי בברית-המועצות. כך נוצר המושג MAD (Mutual Assured Destruction), שפירושו קיום מאזן אימה המבטיח הרתעה אסטרטגית אפקטיבית, תוך יצירת סימטריה בין שני גורמי העימות ומידת מוכנותם לספוג נזקי מלחמה.

הרתעה במונחים קונבנציונליים

במלחמות ישראל נבחנה ההרתעה על בסיס המושגים של מלחמה בתנאים קונבנציונליים, ללא איום גרעיני. כלומר, בכל אחת מהמערכות בהן התמודדה מדינת ישראל לא עמדה כלל שאלת יכולתו של אחד הצדדים לגרום הרס טוטלי לצד השני.

אף על פי כן, ולמרות מגבלותיה האובייקטיביות של ההרתעה הקונבנציונלית, הייתה הרתעה זו למרכיב מרכזי באסטרטגיה הישראלית, למן שנות החמישים. היו שגרסו כי נכון להעתיק את מושג ההרתעה מהלקסיקון האסטרטגי האמריקאי וליישמו במציאות הישראלית, אף שבאופן מעשי – בגלל אופי המלחמות באזורנו ובעיקר בשל הבדלי התרבויות וההתייחסות למושג הנזק או ה"עונש", בעיקר סביב שאלת מספר הקורבנות בנפש – לא יכלה להיות לישראל הרתעה אפקטיבית של ממש, משום שהחשש מקורבנות מרתיע אותה – ולא כך המצב אצל הצד השני.

הדוגמה הטובה ביותר של השפעת הבדל התרבויות באה לידי ביטוי במלחמה הכוללת האחרונה, מלחמת יום הכיפורים. כאשר סאדאת אמר שמצרים מוכנה להקריב מיליון חיילים התייחסנו לדבריו בביטול, שכן, כאמור, אז והיום אנו נרתעים מכל מהלך צבאי בשל החשש מקורבנות רבים. לאחרונה, במבצע "עופרת יצוקה", כמעט ולא היו לצה"ל קורבנות בנפש, ועובדה זו צוינה לזכותו במיוחד.

מאמץ מתמיד לקרוא את האויב

מרכיב חיוני בבנייתה של יכולת הרתעה ובקיומה – יסוד היסודות שלה – הם היכולת והמאמץ המתמיד לקרוא את האויב ועולם המושגים שלו, תרבותו ומידת החשיבות שהוא מייחס לגורם האנושי, כלומר, עד כמה הוא מוכן ומסוגל לשאת בנזקי מלחמה כדי להשיג את מטרותיו.

כך, במלחמת יום הכיפורים, כנזכר לעיל, למרות ההתראות הרבות והברורות, גורמי ההערכה במודיעין שלנו לא תפסו מידע זה כמשהו הגיוני. "יש לי קצר בראש", קבע האחראי על הערכת המודיעין, "מצד אחד, אני רואה מלחמה, אך מצד שני, זה לא מסתדר לי". רוצה לומר: אני, כגנרל ישראלי, לא הייתי יוצא למלחמה בתנאים בהם מצוי הצבא המצרי.

למדינת תרבות כשלנו, ואפילו למדינות הערביות השכנות, אין נכונות לשאת בנזקי מלחמה, הרג והרס, כשם שמסוגלים לכך, "כשליחות משמים", ארגוני טרור כחיזבאללה וכחמאס. בוודאי שאין כל בסיס להרתעה אפקטיבית כאשר ארגון כזה פועל כשליח של מדינה שאין לנו עמה גבול משותף, והיא אינה מזדהה בגלוי כמפעילה של זרוע טרור צבאית.

לכאורה, צה"ל הגיע ליכולת הרתעה, אך לא ליכולת הכרעה – שהיא מטרת כל מלחמה – רק לאחר שנגרמו לאויב נזקים ואבדות שנראו בעולם כחסרי כל פרופורציה לגבי עצם נסיבות המערכה.

הסביבה התרבותית שלנו והאסימטריה המוחלטת הקיימת בינינו לבין ארגוני הטרור הם המגבלה האמיתית לגבי יכולת בנייתה של הרתעה אפקטיבית וקיומה לאורך זמן. ראייה נכונה והכרת מציאות זו תמנע מאתנו לחבוט בעצמנו, להכות על חטא ולטעון שאיבדנו את יכולת ההרתעה, או מצד שני לנופף ולומר ששיקמנו אותה.

כיום, בשדה מערכה אסימטרי כשלנו, המושג של הרתעה אפקטיבית מול

ארגוני הטרור קיים רק ברמה הטקטית. משום כך, נכון יהיה לאמץ את המושג "מכה כואבת" כאמצעי שעשוי להרתיע. יכולת זו אפקטיבית פחות ופחות ככל שהגורם אותו אנו רוצים להרתיע אינו נושא באחריות כלפי הסביבה בה הוא פועל – למשל, ארגוני טרור שונים הפועלים מחוץ למסגרת של חיזבאללה ושל החמאס. במבצע "עופרת יצוקה" באה לידי ביטוי יכולת מוגבלת של הרתעה כלפי גורם חיצוני, שכן למרות קריאות ה"הצילו!" של החמאס לא הפעיל החיזבאללה לחץ נגדי.

כיום, בראייה כוללת הבוחנת את יכולת ההרתעה של ישראל מול איומים טקטיים ואסטרטגיים כאחד, מידת האפקטיביות מושפעת גם ממה שנכון להגדיר כ"שיעור הקומה האסטרטגי" של ישראל. שיעור קומה אסטרטגי של עם ומדינה מביא בחשבון מרכיבים אלה:

- א. עוצמה של העם – דמוגרפית, רוחנית ומוסרית;
- ב. יכולת מדעית וטכנולוגית – רמת ההתפתחות התרבותית;
- ג. כוח צבאי – יכולת ההרתעה וההגנה;
- ד. עוצמה כלכלית;
- ה. במקרה של ישראל – יכולת הקיום של מיעוט בזירת ההתמודדות, כלומר, ב"מרחב המחיה האזורי", הנובעת ממערכת היחסים עם מדינות האזור ומושפעת ממנו.

לכל המרכיבים האלה יש משמעות כאשר בוחנים את יכולת ההרתעה של ישראל, אם במושגים קונבנציונליים או אם תוך הישענות על יכולת גרעינית, אף אם נגדירה כ"עמומה". שכן זה הוא הביטוי לסך כל "הרצון הלאומי" להתמודד צבאית מול אויב או אויבים שונים באופיים – ולהרתיעם.

בבואנו לבחון את יכולת ההרתעה של ישראל כיום, כל עוד אין שלום אזורי, עלינו לבדוק את יכולתנו להתמודד מול שלושה סוגים של גורמים אותם אנו רוצים להרתיע:

א. מדינות המהוות גורם מאיים

ישנן שלוש קבוצות של מדינות כאלה:

- מדינות ערב, שמאז מלחמת ששת הימים הגיעו למסקנה שלא ניתן להכריע את ישראל בשדה הקרב הצבאי ולכן בחרו בשלום, כמו מצרים וירדן. יוזמת

- סאדאת, שתוצאותיה הן מלחמת יום הכיפורים, לא נועדה מלכתחילה להביא להכרעה צבאית אלא להוות מאיץ לתהליך מדיני, כך שבמקרה זה לא עמדה למבחן שאלת ההרתעה ויעילותה.
- סוריה שייכת בהחלט לקבוצה שלא הגיעה למסקנה זו חד־משמעית. להפך, יש לה אינטרס לשמור ולקיים יכולת של איום צבאי כלחץ להשגת מטרה מדינית, ולשם כך אף ניסתה לפתח יכולת גרעינית.
 - בצדן של אלה ישנה איראן, המפתחת איום גרעיני, אך מושג יכולת ההרתעה כלפיה שונה, לפחות בשלב זה. זאת, בשל מדיניותה החותרת להשתלטות על מדינות האזור באמצעות תרבות של אסלאם שיעי קיצוני, המתייחס לאובדן חיי אדם למען האינטרסים של המדינה כאל מחיר שניתן ואף חובה לשלמו.

ב. ארגוני טרור, שבסיסם מדינה או מערכת טרום־מדינית, החייבים להתייחס להשלכות של פעולה צבאית כנגד "תחום המושב" שלהן

הדבר נכון לגבי ארגון הפתח ביהודה ושומרון ובמידה מסוימת, אך לא מלאה, לגבי החיזבאללה בלבנון והחמאס בעזה. בעזה פועלים גם ארגונים אשר "כובד האחריות" שלהם לגבי תוצאותיה של תגובה צבאית לפעולתם שונה לחלוטין – ולכן ראוי לשייכם לקבוצה הבאה.

ג. ארגונים חסרי מדינה (Stateless)

יעדם של ארגונים כאלה אינו כולל כינון מדינה ומוסדות מדינה ואין להם כל אחריות לתושבי אזור פעילותם. לקבוצה זו שייכים הטליבאן ואל־קעידה. ברור כי כלפי מי שאין לו נכסי מדינה שאלת יכולת ההרתעה פחות רלוונטית.

חשוב להפריד בין קבוצה ג' לקבוצה ב', אף שהאבחנה ביניהן היא, לעתים, "אפורה" ולא חד־משמעית, ולא תמיד ניתן לשייך את ארגוני הטרור במובהק לקבוצה זו או אחרת. לכן, גם לא ניתן תמיד לדבר על "שיקום יכולת הרתעה" בשל תגובה צבאית, כזו או אחרת.

ראוי לבחון, האם בתנאים השוררים היום, במיוחד בזירה שלנו ובשדה הקרב החדש בו אנו חיים, הקביעה שתורת הביטחון של ישראל מבוססת על שלושה יסודות: יכולת התראה, יכולת הרתעה ויכולת הכרעה, תקפה עדיין.

בעבר, בנייתו של הכוח הצבאי הישראלי על פי מידת האפקטיביות והיעילות שלו הייתה מותנית באיזון ובמתן משקל נכון לכל אחד משלושת המרכיבים

הנ"ל. השימוש במושג "הרתעה" לצרכים פוליטיים עלול לשבש חשיבה נכונה, המתחייבת כיום בשל שדה הקרב החדש, כפי שהדבר בא לביטוי בזירת לבנון ב־2006.

אחד הכשלים החמורים בתהליכי החשיבה והעשייה בתחום המדיני והצבאי הוא חוסר הבנה נכונה של היריב – הלך מחשבתו, מרכיביו הפסיכולוגיים והתרבותיים ובראש ובראשונה מטרותיו המדיניות. הדוגמה הקלאסית של אי־הבנתנו את אנואר סאדאת, את אישיותו ואת מטרותיו כמנהיג, והכישלון שנגרם עקב כך, נזכרה לעיל. כפי שקורה לנו פעמים רבות, אנו עוסקים בעצמנו ולא בניסיון להבין את יריבינו. יסוד היסודות של בנייה נכונה של כוח, של היערכות צבאית, של בניית תורת לחימה ותכנון פעולה בהתאם, גם בתחום הפוליטי, הוא הבנה עמוקה של היריב, על כל היבטיו.



רמת הגולן אינה "ארץ אבות"

אלישע אפרת

מאמרו המעניין של ד"ר משה יגר, "האם הגולן הוא חלק מישראל?" (כיוונים חדשים, גיליון מס' 20, יולי-אוגוסט 2009), מעלה שורה של אירועים מן העבר בתולדות התנועה הציונית במאבקה על הגולן מול שלטונות המנדט הצרפתי בסוריה והמנדט הבריטי בארץ-ישראל, אחרי מלחמת העולם הראשונה. מן הנאמר בו מתברר, שאישים רבים מאבות הציונות וההתיישבות בארץ היו מעורבים בניסיונות לרכישת אדמות ברמת הגולן וניהלו משא ומתן עם עשרות מדינאים וראשי ממשלה בעולם כדי לקדם התיישבות של יהודים בחבל ארץ זה. אם נציין רק כמה מן הניסיונות האלה, כמו: רכישת 60,000-70,000 דונם קרקע ברמת הגולן על ידי הברון אדמונד דה-רוטשילד, בשלהי המאה התשע-עשרה, והניסיונות להקים שם מושבות וחוות יהודיות; הניסיונות להתיישבות יהודית בגולן שבהם עסקו אנשי "גדוד העבודה" ויוסף טרומפלדור; פעולות הרכישה של אנשי "השומר", חברי מפלגת "אחדות העבודה" ותושבי נהלל ממפלגת "הפועל הצעיר"; הניסיונות של ד"ר חיים וייצמן להשיג הסכמה מצרפת לרכישת אדמות בחורן להתנחלות יהודית שם; הניסיונות של ד"ר חיים ארלוזורוב להשיג אישור מממשלת צרפת ליישב יהודים מגרמניה, אחרי

פרופ' אלישע אפרת, גאוגרף ומתכנן, הוא חתן פרס ישראל בגאוגרפיה לשנת תשס"ז. ספרו *The Golan Heights: Occupation, Annexation, Negotiation* עומד להופיע בקרוב.

עליית הנאצים לשלטון, על אדמות בהיקף של 700,000 דונם מצפון-מזרח לים כנרת שנתאפשר אז לקק"ל לרוכשן; הניסיון של יהושע חנקין ו"חברת הכשרת היישוב" לרכוש 50,000 דונם באזור קצרין באמצע שנות ה-30 ועוד, הרי נוכל להיווכח עד כמה הייתה הנחישות של מנהיגי היישוב לדורותיהם חזקה, מתמדת ואינטנסיבית במשימתם ליישב את רמת הגולן ביהודים. המנהיגות הציונית ראתה באזור דרום לבנון והחורן חלק בלתי נפרד מארץ-ישראל ההיסטורית, וגם היה ברור לה, כל העת, שצרפת לא תתיר בנקל לאזרחים לא-צרפתים לרכוש אדמות בגולן, אולם דבר זה לא הרפה את ידיהם של המנהיגים. אך כל הניסיונות שנעשו במרוצת המחצית הראשונה של המאה העשרים ליישב יהודים ברמת הגולן נכשלו ולא העלו דבר. אמנם בימי מלחמת העולם השנייה המשיכה עדיין פיק"א להחזיק ב-75,000 דונם מאדמותיה בחורן ובגולן, כששליש מהן הוחכרו לשייח"ים מקומיים שעידו אותן באמצעות תושבי הכפרים שבסביבה, אך לבסוף נפלו גם הן לידי הסורים. והנה, בסיפא של מאמרו קורא המחבר לעיין מחדש במעשיהם הנשגבים של אבות הציונות, שסירבו להכיר בקריעת הגולן מארץ-ישראל, וטוען שעם כיבושו במלחמת ששת הימים על ידי צה"ל חזר הגולן לבעליו האמיתיים. לדעתו, זוהי הרגשתו של רוב הציבור היהודי בארץ, להוציא חוגי שמאל קיצוניים "חסרי תקנה והזויים".

מתי סופח הגולן למדינת ישראל

האם אכן חזר הגולן לבעליו האמיתיים? אם זיקתה של התנועה הציונית אל רמת הגולן הייתה כה נחרצת, ואם ניסיונותיה בעבר לרכישת קרקעות בגולן אכן מוכיחים זאת, ניתן היה לשער שאחרי כיבוש רמת הגולן בידי צה"ל ב-1967, כאשר שטח בן כ-1,700 קמ"ר נותר כמעט ריק לחלוטין ויכול היה לשמש יעד להתיישבות יהודית רחבה כפי שחזו זאת אבות הציונות, תתבצע באזור זה התיישבות יהודית מסיווית ומהירה והתפתחות כלכלית ראויה ומתוכננת מראש, שתהווה מענה הולם לניסיונות הכושלים מן העבר. אולם מעקב אחרי תהליך ההתיישבות ברמת הגולן, במשך ארבעים השנים האחרונות, ועיון בעמדת ראשי ממשלות ישראל במגעים השונים עם הסורים לקראת הסדר של שלום בין שני העמים, עשויים להטיל ספק בדבר המשכיות הזיקה של אבות הציונות אל רמת הגולן, שאמורה להבטיח את שובה לבעליה ה"אמיתיים". זיקה זו מן הראוי שתבחן בשני היבטים עיקריים, ההתיישבותי והביטחוני.

ב-1974, בפגישה עם משלחת של מתיישבי רמת הגולן הראשונים שעלו אל רמת הגולן, שהיו ספקניים ובלתי בטוחים במקומם זה, אמרה ראש הממשלה גולדה מאיר, כי רמת הגולן היא חלק בלתי נפרד מישראל ואין מקום לדאגה בקרב המתיישבים בקשר לעתיד הגולן, על כל יישוביו. רק כארבע-עשרה שנה (!) לאחר שישראל כבשה את רמת הגולן, ולאחר שערכה באזור זה סקרי קרקע, מים ואקלים מפורטים, ואף ניסיונות של התיישבות כפרית בחלקים השונים של הרמה, החליטה ישראל לספח את רמת הגולן לתחומה הריבוני של מדינת ישראל, על מנת שכל הסוגים של אירועי הלחימה בינה לבין סוריה לא יחזרו שוב. פיתוח רמת הגולן נראה היה כצורך גאופוליטי ביטחוני מובהק בעיניה של ישראל, לא רק צעד ביטחוני רגעי של דחיקת הסורים מקו היישובים הישראליים, אלא גם צורך אסטרטגי ארוך טווח של יצירת תנאי הגנה נוחים יותר על שטח ריבוני שבו נמצאים יישובים, החולש גם על מקורות המים של המדינה.

היה זה מהלך חד-צדדי מצד הממשלה, שזכה לקונסנזוס רחב בציבור הישראלי, אם כי לא מוחלט, אך היה כרוך גם בהתנגדות ובמחאות מצד מדינות בעולם. סיפוחה של רמת הגולן לא היה צעד פורמלי בלבד, אלא קשור בפיתוח כלכלי וחברתי כולל, בשינוי מבנה ההתיישבות הכפרית והעירונית באזור, בהכנת תכניות פיתוח כלכליות וחברתיות קצרות וארוכות טווח ובשינוי המבנה המנהלי והמוניציפלי של הרמה, עד כי תוך שנים מועטות החלה רמת הגולן לקבל צביון גאוגרפי ישראלי טיפוסי הדומה לאזורי פיתוח אחרים במדינת ישראל. עם כל ההיגיון שעמד מאחורי מעשים אלה ועם חזון רמת הגולן כחלק טבעי מארץ-ישראל ההיסטורית, כפי שראוה מנהיגי ההתיישבות הציונית, תמוה הדבר שהיה צורך בתקופה כה ארוכה של היסוסים והתלבטויות מדיניות עד לסיפוחה הרשמי למדינת ישראל.

תהליך ניסוי וטעייה: ארבעה שלבים בהתיישבות

ההתיישבות ברמת הגולן לא הייתה מראשיתה תהליך מתוכנן במלואו, כי אם התפתחות ספונטנית, שהתאפיינה בתהליך של ניסוי וטעייה והתבצעה בארבעה שלבים עיקריים:

■ השלב הראשון שלאחר מלחמת ששת הימים התאפיין בהיאחזות ישראלית של חקלאים בשטחים שנראו נוחים ומבטיחים לפיתוח התיישבות, והוא נמשך כשנתיים. הייתה זו תקופה שבה לא הייתה עדיין לממשלה עמדה ברורה לגבי

יישובו ועתידו של הגולן, ולא נתקבלו אז כל החלטות לגבי ייעודן של הקרקעות שבתחומיו. בנוסף, הייתה באותם ימים, כאמור, הססנות מדינית רבה בעניין זה, כך שההתנחלות ברמה נעשתה תוך אי ודאות לגבי עתידו של האזור.

■ בשלב השני, בין השנים 1969–1973, עסקו התושבים בעיקר בענף הפלחה ובהכשרת קרקעות. בשנים הראשונות לאחר מלחמת ששת הימים נוסדו ברמת הגולן אחד-עשר יישובים חקלאיים קטנים, חלקם כיישובי נח"ל. האכלוס נעשה בידי יוצאי קיבוצים ומושבים אשר קיבלו שטחי קרקע חדשים לעיבוד. התיישבות זו הייתה בעלת אופי די ארעי, כי למתנחלים, כאמור, לא היה ביטחון רב לגבי עתידו של האזור. הממשלה הייתה אז זהירה מאוד מבחינה מדינית, היססה ביחס לסיכויי ההצלחה, והשפיעה במידה מועטת בלבד על ההתרחשויות ברמת הגולן. עד שנת 1973 הועדפה ההתיישבות בשני אזורים משנה בלבד, בדרום רמת הגולן ובסביבות קונייטרה. מעשה ההתיישבות היה קשה למדי משום שמצד אחד הייתה לאזור חשיבות אסטרטגית והיה הכרח ליישובו, אך מצד שני הוא לא יכול היה להוסיף יותר מדי לכלכלתה של ישראל בהשוואה להשקעות בתשתית שנדרש לעשותן. גם אי היכולת לאכלס את מרכזו של האזור היווה חיסרון ניכר, ולא ניתן היה לעשות הרבה באדמות שלא נמצאו ראויות לעיבוד. האכלוס עד 1973 הלך והתגבש בהדרגה, ומאוחר יותר נעשה מגוון יותר כאשר הגיעו לשם עולים מארצות שונות, וחלק מיישובי הנח"ל התאזרחו.

■ השלב השלישי, שהחל אחרי מלחמת יום הכיפורים ונמשך עד 1978, התאפיין בהחדרת המשק המעורב ובחלוקת העיסוק החקלאי בין פלחה, בעלי חיים, גידול ירקות ובקר. בשלב זה התרכזה ההתיישבות בשני גושים גאוגרפיים בלבד: בגוש הגדול שבדרום הרמה, שבו הוקמו שלושה קיבוצים, וכן בגוש משני בסביבת קונייטרה, בעוד שמרכז הרמה נותר בלתי מיושב. הוספת יישובים לרמה דרשה ריכוז של קרקעות וצמצום משבצות קרקעיות של יישובים קיימים, דבר שיכול היה להיעשות רק בהתערבות נמרצת יותר של המוסדות המיישבים.

■ את השלב הרביעי, בין 1978 ל-1983, ניתן לאפיין כשלב עירוני-תעשייתי, שבו החל האזור לעבור להתיישבות עירונית. למטרה זו נבחר מרכז הרמה, שלא ניתן היה לנצלו לחקלאות. המטרה העיקרית הייתה להחזיק בשטחי המרכז באמצעות התיישבות עירונית כדי למנוע בעתיד דיון אפשרי על החזרת רמת הגולן לסוריה. כמו כן, המטרה הייתה לבנות קו יישובים שיגל על הביטחון השוטף באזור בדרך של פריסת קיבוצים ומושבים לאורך ציר פיתוח מצפון לדרום ולאורך ציר מקביל בקו הגבול עם סוריה ממזרח.

ברירת מחדל: מהתיישבות חקלאית לעירונית

בעת ההיכרות הראשונה עם הפוטנציאל המשוער של רמת הגולן נעשתה לגביה חלוקת משנה גאוגרפית שקבעה שמרכז רמת הגולן הסלעי והקשה לפיתוח יישאר בינתיים ריק ויהווה עתודה לפיתוח תעשייתי. מאחר שבצפון רמת הגולן נמצאו עיקר מקורות המים, אך עם מעט מדי קרקע, ואילו בדרום רמת הגולן נמצאו רוב הקרקעות הטובות, אך עם מעט מקורות מים, ניתן היה לבסס את הצפון על חקלאות אינטנסיבית בהשקיה, ואילו בדרום לפתח חקלאות המושתתת על המים מן הצפון. לבסוף הוחלט להעדיף את הדרום אשר נמצאו בו כ-60,000 דונם קרקע, מתוך 70,000 הדונם הראויים לעיבוד ברמת הגולן, כלומר, שלא כל רמת הגולן הייתה מיועדת להתיישבות. בדרום גם ניתן היה ליישב אוכלוסייה במהירות רבה, יחסית, מבלי להשקיע יותר מדי בתשתית.

על אף שניתן לציין ברמת הגולן הישגים התיישבותיים וחקלאיים משמעותיים, תמוה הדבר שאזור זה, כחלק מארץ-ישראל ההיסטורית כפי שראוהו אבות הציונות, לא הייתה לגביו תכנית התיישבות מסודרת ומוכנה מראש. יישובו התאפיין בתהליך חקלאי של ניסוי וטעייה, ובשלב מסוים גם במעבר מהתיישבות חקלאית לעירונית, כברירת מחדל.

בשלב ההתיישבות הראשון, הבסיס החקלאי של רמת הגולן לא אפשר קיום ליותר מ-2,500 תושבים. כדי להגיע לשיעור אכלוס גבוה יותר היה צורך לפתח ענפים לא-חקלאיים. תכנית האכלוס מינואר 1969, התבססה על 50,000 נפש שיתגוררו בגולן תוך עשר שנים, כולל בעיר הגולן שתהיה גם מרכז לתעשייה ולתיירות. כמו כן הוצע להקים, תוך עשר השנים הראשונות, בין שבע-עשרה לעשרים-ושניים יישובים, ביניהם מרכזי משנה. כ-20,000 תושבים אמורים היו להתגורר ביישובים הכפריים וכ-30,000 בעיר. הכפרים הדרוזיים המועטים שנותרו באזור אמורים היו לאכלס כ-10,000 נפש. תכנית האכלוס של רמת הגולן מאמצע שנות ה-70, הציבה יעד של 60,000 עד 70,000 נפש, אשר מרביתם אמורים היו להתגורר בעיר הגולן, ואילו האוכלוסייה הכפרית אמורה הייתה למנות פחות מן היעד הקודם – כ-10,000 נפש. תכנית המתאר 1976, חזתה לרמת הגולן אכלוס בהיקף של כ-60,000 תושבים, מהם כשני שלישים יהודים. התפלגות האוכלוסייה תוכננה כך, שכ-12,000 נפש יתגוררו בעשרים-ושמונה יישובים חקלאיים, כ-8,000 נפש בחמישה-עשר יישובים כפריים לא-חקלאיים, כ-20,000 נפש בעיר הגדולה וכ-20,000 נפש בחמישה כפרי מיעוטים.

למעשה התבצע אכלוס רמת הגולן בקצב איטי הרבה יותר מן המצופה. בשנת 1983, נמנו בה 6,800 יהודים בלבד, ב־1995 – כ־13,000, ב־2005 – כ־16,500, ובסוף שנת 2007 מנתה האוכלוסייה היהודית ברמת הגולן 18,239 נפש בלבד, מתוכם כ־6,444 בעיר קצרין ו־11,795 ביתר היישובים הכפריים, פחות לאין שיעור מהיעד שקבעו ממשלות ישראל והתנועות המיישבות. אגב, לפני שנת 1967, היו בגולן 223 יישובים סוריים ובהם כ־130 אלף תושבים – פי 7.2 ממספר הישראלים שחיים שם כיום.

האם שינתה העיר קצרין את המצב הדמוגרפי של רמת הגולן?

ייסודה של קצרין כעיר הגולן נבע בעיקר מן הצורך לפתח את מרכז רמת הגולן. עניין יישובו של שטח זה לא עורר, בשלב הראשון של ההתיישבות, התלהבות יתרה בקרב שרי הממשלה. חלק מהם ראה סכנה בהקמת עיר הגולן, ועמדתם לגבי השתלטות על שטחים חדשים הייתה מינימליסטית. הקמת יישובים קטנים כעמדת מיקוח לנסיגה בעתיד הייתה בעיניהם קלה יותר מאשר הקמת עיר העשויה לאכלס בין 20,000 ל־30,000 אלף נפש. ההתחייבות להקימה ולהגן עליה נראתה בעיניהם קשה ביותר. יש לזכור, שהיה זה עוד לפני הניסיון של הקמת העיר ימית בצפון סיני, אותה נאלצה ישראל לנטוש בעת הנסיגה, בשנת 1981. שר השיכון דאז, אברהם עופר, לא הזדרז במיוחד לקדם את בנייתה של קצרין. הוא ניהל משא ומתן מייגע עם ועד יישובי רמת הגולן ודחה, במידת האפשר, את הקמתה. קשה מאוד היה להניעו לבצע פרויקט שהתנגד לו. לעיר הגולן התנגדו גם חוגים שהיו מעוניינים יותר בקידומן של עיירות הפיתוח או ערים ותיקות כצפת וטבריה. היה ברור שאם תועברנה ההשקעות לעיר הגולן יפחת חלקן של ערי הגליל. הממשלה נהגה בזהירות רבה לגבי כל החלטה שקיבלה בנדון, בייחוד לאור רגישותה של ארצות־הברית בנושא זה.

העיר קצרין נוסדה ב־1977, ומדובר היה בתחילה בעיר שתשתרע על שטח של 2,500 דונם עם 5,000 יחידות דיור, ובמלוא קיבולה – בעבור אוכלוסייה בת 30,000 נפש. יעד האכלוס שנקבע לשנת 1985 עמד על כ־8,000 נפש, ובהם 3,500 מועסקים, כשליש מתוכם בתעשייה ושליש בשירותים. יעד האכלוס לשנת 1995 עמד על כ־20,000 נפש. עם קבלת ההחלטה על מיקומה של קצרין, הוטל על המנהל לבנייה כפרית ויישובים חדשים במשרד הבינוי והשיכון

להוביל את תכנונה ואת בינויה של העיר. הוכנה תכנית מתאר לעיר בת 20,000 נפש על שטח מוצע של כ־10,500 דונם. התכנית הייתה מבוססת על ההנחה, שהעיר תאוכלס בצפיפות בינונית עד גבוהה, וכי בינויה יושתת על רבעים הבנויים בצפיפות תוך הבטחת מגוון של יחידות דיור. אכלוס העיר היה מהיר, יחסית, בשלב הראשון, והיא הפכה להיות עד מהרה לריכוז האוכלוסייה הגדול ביותר ברמה. ביסוסה הכלכלי הושתת על תעשייה קלה. אולם כמו ביתר הערים החדשות בישראל, כך גם קצרין לא הצליחה להגיע אל יעדי התכנון והאכלוס. בשנת 1983 מנתה כ־1,900 נפש, ב־1995 – כ־5,000 נפש, ובשנת אלפיים – 6,160 נפש, ומאז לא גדלה בהרבה. עדיין קיימת השאלה האם תוכל קצרין להוות מוקד משיכה לאוכלוסייה נוספת גם בעתיד ולהגיע לאותו יעד של 20,000 או 30,000 נפש, כפי שנקבע לה בתכנון, בשעה שלאחר למעלה משלושים שנות קיום מנתה, בשנת 2007, 6,444 נפש בלבד.

מאבק ציבורי נגד הנסיגה

מלחמת יום הכיפורים (1973) גרמה להרס רב ברמת הגולן, וכמעט שהעמידה בספק את יכולת הפיתוח שלה בעתיד. חלק מהיישובים הישראליים נעזבו, ומעמדה ההגנתי כאזור סֶפֶר נחלש מאוד. מסקנתה של ממשלת ישראל מתוצאות המלחמה הייתה שיש לבצר את רמת הגולן עוד יותר, שעל אף מה שקרה התיישבות אזרחית היא, אחרי הכל, הפתרון הטוב ביותר לבעיות הביטחון, ולכן, החליטה לעודד נוכחות מתיישבים ברמת הגולן ולהגביר את אכלוסה.

שנים רבות התמודדו תושבי הגולן עם איומים על עצם קיום מפעל ההתיישבות שלהם, ובייחוד גברה סכנה זו אחרי מלחמת יום הכיפורים. פעם אחר פעם התעורר מחדש האיום הממשי למסור את הגולן לסוריה במסגרת הסכם שלום ולעקור את התושבים מבתיהם. המאבק הציבורי על הגולן החל מיד אחרי מלחמת יום הכיפורים והתמקד בסיפוח הגולן לריבונות ישראל. הפגנות הציבור למען רמת הגולן חיזקו את ידי הממשלה לא לוותר על אזור זה. פעילים שונים מילאו בהפגנות אלה תפקיד כפול, ממלכתי ובלתי רשמי, בשאפם לקבוע את המדיניות במקום הממשלה, והם אף הצליחו בכך. יכולת ההתלכדות וההתארגנות של תושבי הגולן למען המטרה וההתנגדות לנסיגה

הוכיחו את עצמן כל פעם מחדש. ועד היישובים בגולן אף זכה לעידוד רב מצד קבוצות דתיות לאומניות, וכך נוצר אז, לראשונה, הקשר בין הגולן לבין הנושאים הטריטוריאליים שהיו קשורים לשטחי יהודה ושומרון. הייתה זו תופעה ייחודית, כאשר הממשלה נשענה באורח כה משמעותי על עמדת הציבור וניצלה אותה כעמדה פוליטית תומכת.

אולם עם זאת, יש לזכור שמאז ראשית שנות ה-90, העמידו ארבעה ראש ממשלה את הגולן תחת איום ממשי: יצחק רבין, שמעון פרס, בנימין נתניהו ואהוד ברק. כולם קיימו משא ומתן עם ממשלת סוריה במטרה למסור את הגולן לסורים. כל הניסיונות האלה נכשלו, בין היתר בגלל פעולות המחאה של תושבי הגולן והפעילות הפרלמנטרית של תנועות וגופים פוליטיים שונים. בכל המקרים האלה מנעה גם ההתנגדות הציבורית את הנסיגה מן הגולן.

מן האמור לעיל עולה שרמת הגולן נזקקה באורח מתמיד למאבק ציבורי שימנע את נסיגת ישראל ממנה ואת שינוי מעמדה האסטרטגי והטריטוריאלי. תמוה הדבר, שעל אף שזכתה בעבר לקונסנזוס די רחב בקרב הציבור בישראל בדבר היותה חלק בלתי נפרד ממדינת ישראל, מעמדה עדיין נתון לוויכוח בכל האמור לגבי הסדרי שלום אפשריים עם סוריה.

המחלוקת על מיקום קו גבול הנסיגה

ב-19 ביוני 1967, קיבלה ממשלת ישראל החלטה סודית שלפיה יוצע לסוריה הסכם שלום שיכלול נסיגה ישראלית מהגולן אל קו הגבול הבינלאומי, פירוז הרמה ואבטחת מקורות המים. יש הטוענים, שארצות-הברית מעולם לא העבירה לידיעת הסורים החלטה ממשלתית זו, שישראל תיסוג לגבול הבינלאומי תמורת הסכם שלום. החשש מפני לחץ בינלאומי לסגת מן הגולן ללא הסכם שלום הניע את ראש הממשלה דאז, לוי אשכול, ואת השרים הבכירים לקבוע עובדות בשטח ולהקים יישובים על הרמה. לאחר מלחמת ששת הימים, החליטה ממשלת לוי אשכול להציע לסורים שלום על בסיס נסיגה לגבול הבינלאומי, פירוז הגולן והבטחת זרימת מי הירדן לישראל. יגאל אלון, שהיה אז סגן ראש הממשלה ויו"ר ועדת השרים לענייני התיישבות, מנע דיון בעניין הגולן, כך ששנתיים לאחר מכן לא הוקמו שם יישובים. עמדתו של יגאל אלון נבעה מהכרתו שגבול השלום יהיה הגבול הבינלאומי, ויהיה קשה לישראל לספח שטחים סוריים, ולכן הציע להקים בגולן רפובליקה

דרוזית שתקיים ברית צבאית-כלכלית ומדינית עם ישראל. הרעיון של מדינה דרוזית בגולן לא זכה להתייחסות רצינית. באוגוסט 1967, אף הציע אלון לאשכול לעורר מרד של הדרוזים בסוריה שיוביל להקמת מדינתם. לאחר מלחמת יום הכיפורים וחתימת הסכם הפרדת הכוחות ניסה אלון, אז שר החוץ בממשלת רבין, להניע תהליך מדיני בין ישראל לסוריה, ותמך בכך שישראל תבצע נסיגה נוספת בגולן עוד לפני חתימת הסכם שלום מלא.

עקרונית, ההתייחסות של ראשי הממשלה בישראל אל רמת הגולן בעת המגעים עם סוריה לא הייתה שונה בהרבה מזו של אשכול ואלון. המשא ומתן הישראלי-סורי לשלום החל בעיקרון באוקטובר 1991, עם כינוסה של ועידת מדריד. נכונותה של סוריה להצטרף לתהליך השלום, שיזמה ארצות-הברית, ביטאה מפנה ממשי במדיניותה המסורתית כלפי ישראל. סוריה הייתה מוכנה לשקול ברצינות את האפשרות לכוון שלום עם ישראל, שעד אז ראתה בה אויב נצחי. את המפנה בגישתה של סוריה כלפי ישראל ניתן היה לפרש אז על רקע היחלשות מעמדה האזורי והבינלאומי בעקבות קריסתה של ברית-המועצות, תבוסתה של עיראק במלחמת המפרץ, ההתמתנות הכוללת של מדינות ערב ביחס לישראל, ועמדותיה של ארצות-הברית כי במסגרת הסדר שלום ניתן יהיה לחלץ מידי ישראל את רמת הגולן ולהשיבה לסוריה. ראש הממשלה, יצחק שמיר, התייחס במלוא הרצינות לאפשרות להגיע להסדר עם סוריה.

המשא ומתן הישראלי-סורי המעשי החל ביוני 1992, לאחר שיצחק רבין נבחר לראש ממשלת ישראל. ממשלתו הביעה אז את נכונותה במסרים שהועברו לסורים בידי מזכיר המדינה האמריקני, וורן כריסטופר, לנסיגה מלאה מכל רמת הגולן אל קווי ה-4 ביוני 1967. נכונותה של ישראל הייתה עקרונית, והיא הותנתה במענה סורי מספק לתביעותיה בתחום הסדרי הביטחון והנורמליזציה. נכונותה העקרונית של ישראל לסגת מכל רמת הגולן לא סיפקה את הסורים, משום שנוצרה מחלוקת בדבר מיקום קו הגבול שאליו תיסוג ישראל. בין סוריה לבין ארץ-ישראל המנדטורית היה קיים קו גבול בינלאומי שנקבע עוד בשנת 1923 בין בריטניה, ששלטה אז בארץ-ישראל, לבין צרפת, שהייתה מעצמת המנדט בסוריה. הסורים דחו את קביעת הגבול הבינלאומי דאז משום שהיה, לדבריהם, תוצר של האימפריאליזם המערבי, ותבעו שישראל תיסוג אל קווי ה-4 ביוני 1967, הקווים שבהם ניצבו חייליו של הצבא הסורי ערב מלחמת ששת הימים.

קו ה־4 ביוני: מצב ולא קו

ב־1994, טבע ראש הממשלה יצחק רבין את המונח "עומק הנסיגה כעומק השלום", כשהתייחס לאופי הסכם השלום העתידי עם סוריה. המדובר היה בהצהרה של ישראל לנכונות לנסיגה מרמת הגולן. הכוונה הייתה שישראל תהיה מוכנה להתגמש בנושא הנסיגה הטריטוריאלית בהתאם להתחייבויות שתקבל מסוריה בתחום הנורמליזציה והסדרי הביטחון. יצחק רבין התחייב לנסיגה ישראלית אל קווי ה־4 ביוני, אך הייתה זו התחייבות מותנית על פי תפיסתו, והוא נמנע מלפרט מהו בעיניו קו ה־4 ביוני. שמעון פרס, שהתבקש על ידי הנשיא ביל קלינטון לקיים התחייבות זו אחרי רצח רבין, הדגיש כי קו ה־4 ביוני הנו מצב ולא קו משום שלא סומן מעולם על גבי מפה. דומה, שכולם הסכימו לנסיגה לקווי 4 ביוני 1967, תמורת שלום מלא ופירוז מלא של רמת הגולן. השינוי ההדרגתי שחל אצל שני צדדים אפשר לקדם את המשא ומתן ביניהם והעלה שורה של הבנות ביחס לתכנים של הסכם השלום העתידי בין שתי המדינות. למרות ההתקדמות שהושגה במשא ומתן הישראלי-סורי, במרוצת ארבע השנים שבין 1992 ל־1996, לא השיגו הצדדים פריצת דרך ממשית ולא הגיעו לחתימת הסדר שלום. הם לא התגברו על האיבה והעוינות ולא על החשדנות וחוסר האמון ששררו ביניהם.

בחודש מאי 1996, נפסק למעשה המשא ומתן הישראלי-סורי. ראש הממשלה דאז, בנימין נתניהו, נסוג מן הנכונות של קודמו, יצחק רבין, לנסיגה ישראלית לגבולות ה־4 ביוני, ובמשך רוב תקופת כהונתו, עד שנת 1999, נדם הערוץ הישראלי-סורי, אם כי שני הצדדים הביעו לא אחת את כמיהתם לשלום. בעקבות תבוסתו של נתניהו בבחירות הכלליות במאי 1999, פורסם בישראל דבר קיומם של מגעים חשאיים בין סוריה לישראל, שנוהלו מטעם ראש הממשלה בידי איש העסקים האמריקני, רון לאודר. משא ומתן זה נפסק כאשר הסורים ביקשו שנתניהו יעביר אליהם מפה שעליה יסומן קו הגבול שעד אליו תהיה ישראל מוכנה לסגת. ניצחונו של אהוד ברק בבחירות הכלליות במאי 1999, עורר גל מחודש של ציפיות לחידוש מהיר של המשא ומתן הישראלי-סורי ולהשגת הסכם שלום בין שתי המדינות. בסוף אותה שנה הכריז הנשיא האמריקני, ביל קלינטון, על חידוש השיחות בין ישראל לסוריה, והפעם בהשתתפות ראש ממשלת ישראל ושר החוץ הסורי, פארוק א־שרע. למרות האופטימיות הזוהירה שליוותה את פתיחת שיחות השלום בין ישראל לסוריה, שהתקיימו תחילה בווינגטון ולאחר מכן בעיירה שפרדסטאון, לא הצליחו שני הצדדים להגיע לפריצת דרך.

אף ראש ממשלה לא השיג דבר – הרמה כקלף מיקוח

והנה, בשנת 2008, בעוד שבשאר אסד הוחרם על ידי ארצות הברית ורוב מדינות אירופה, קם ראש הממשלה לשעבר, אהוד אולמרט, והתעקש לפתוח אתו במשא ומתן. מה ניסה להשיג? הוא הבין שלא ייתכן שלום אזורי שסוריה איננה חלק ממנו, ושלא ייתכן שלום עם סוריה ללא ירידה מהגולן. העקרונות שהנחו אותו היו הימנעות מנסיגה כוללת ללא שלום וביטחון מלאים; מניעת כל אפשרות של מתקפת פתע סורית; קביעת גבול של קבע שלא יכלול אפשרות לנוכחות סורית על שפת ים כנרת; וכמובן, נרמול היחסים בין שתי המדינות. הוא ידע שלא יחתום על הסכם שלום עם סוריה לפני סיום כהונתו כראש ממשלה, וקיווה לחדש את השיחות הישירות ולהשאיר אחריו משא ומתן חי ופעיל. הוא רצה להשיג את חידוש השיחות בלי לשלם מראש את "פיקדון רבין" של נסיגה מלאה מהגולן. בעוד שקודמיו ויתרו מראש על הכל, קיווה אולמרט להשיג "פיקדון מינוס". מול התביעה הסורית להחזרת הגולן דרשה ישראל שסוריה תתנתק מאיראן, מהחיזבאללה ומהחמאס. אולמרט היה מוכן שההתנתקות תהיה בשלבים ושישראל תשלם בתחילה באמירה פחות מחייבת על נסיגה. אסד, כמובן, לא הסכים לכך. כדאי לציין שאולמרט לא היה הראשון שניסה לקבל תמורה מהסורים. יצחק רבין כראש ממשלה רצה סידורי ביטחון עם פירוז עמוק בצד הסורי. שמעון פרס ביקש הסדר כלל-אזורי, השתתפות עשרות מנהיגים ערבים ומוסלמים בטקס החתימה והסדרי נורמליזציה מפורטים. בנימין נתניהו ביקש תחנת התראה בחרמון. אהוד ברק העריך שהתמורה תבוא מאמריקה בצורת סיוע צבאי נרחב, ואהוד אולמרט, כאמור, רצה ניתוק מאיראן. למעשה, איש מהם לא השיג דבר ולא פינה, עדיין, את הגולן, אך עצם הנכונות העקרונית לנהל משא ומתן עם הסורים על נסיגה מלאה או חלקית מרמת הגולן מהווה נושא מרכזי לגבי התפתחותה בעתיד.

ממשלות יצחק רבין, שמעון פרס, בנימין נתניהו בקדנציה הראשונה שלו, אהוד ברק ואהוד אולמרט התאמצו להשיג הסדר שמבוסס, לכל הפחות, על נסיגה עמוקה. מסתבר, שהאפשרות של נסיגה מרמת הגולן לא הייתה מעולם דבר מופרך מעיקרו בעיני ראשי ממשלה בישראל, אף על פי שהקונסנזוס הלאומי ביחס לגולן היה נגד נסיגה. מן האמור לעיל ניתן ללמוד שרמת הגולן, הן בעבר והן כיום, מהווה קלף מיקוח במשא ומתן להסדרי שלום עם סוריה, ושמעמדה הריבוני עדיין אינו יציב, עד כי לא ניתן כלל לראותה כחלק בלתי נפרד מארץ-ישראל ההיסטורית שחזרה לצמיתות לבעליה ה"אמיתיים".

אתגר התיישבות ציוני מול מצב ביטחוני אזורי

ההתיישבות ברמת הגולן היוותה, מאז מלחמת ששת הימים, זירת סיפוח טריטוריאלי בעלת אירועים שמאפייניהם הם: כיבוש לשם התיישבות ביטחונית מואצת והגנה; לחץ של יישובים לקבלת קרקעות להתיישבות ממניעים פוליטיים, אף ללא מדיניות ממשלתית ברורה; תכנון אזורי מאוחר למדי במגמה של השתלבות במערך היישובי הקיים בגליל; פיתוח ענפי חקלאות שאינם מתחרים בענפים הקיימים בתחומי הקו הירוק; התיישבות הגנתית תוך כדי לימוד תכונותיו הפיזיות של האזור באמצעות ניסוי וטעייה; מתן עדיפות לדרום הרמה מתוך חוסר ברירה; הצבת יעדי אכלוס מוגזמים מדי ורחוקים מן המציאות באזור בעל חשיבות אסטרטגית, תוך ארגון ההתיישבות בצירים המקבילים לגבול הסורי ובמקבצים גושיים; הגברת האכלוס והפיתוח כתוצאה מן הזעזוע של מלחמת יום הכיפורים; הססנות לגבי המשך ההתיישבות הקיימת וכניעה ללחץ הציבורי עד לשלב של החלת החוק הישראלי על רמת הגולן.

עם כל אלה, רמת הגולן רחוקה עדיין מהגשמת החזון של גואלי הקרקע ואבות הציוות, ואף מן היעדים היישוביים שהציבו לה המתכננים של ימינו. ההתיישבות של תושבי רמת הגולן אל אזורים בהצהרות, בהפגנות ובעצומות היא כאל חבל ארץ ייחודי בעל שלמות, שיושב ואוכלס מאז מלחמת ששת הימים, התפתח כאזור בלתי נפרד ממדינת ישראל וזכה עקב כך לקונסנזוס לאומי. עם זאת, הדעות בציבור בישראל לגבי עתיד רמת הגולן היו מאז ומתמיד חלוקות בין בעלי החשיבה האסטרטגית, שנאחזו בהפרשי הגובה בין הרמה לבקעת הירדן וטענו שאין לוותר על הגולן, וגם לא נפקד מקומם של אלה שהעלו את זכות הקניין על אלפי דונמים של קרקע הנמצאים בבעלות הקק"ל מאז ימי טרם המדינה, כאילו זכות קניינית פרטית או ציבורית מקנה מעמד ריבוני, לבין אלה שטענו שעניין הגולן כבר סגור ומוסכם ויש לוותר עליו תמורת שלום. יש להכיר בכך, שקיימת בישראל בעייתיות רבה הכרוכה בנסיגה משטחים כלשהם, ובייחוד באזור רגיש זה, ועל אחת כמה וכמה קשה להסתגל למחשבה על נסיגה ישראלית מרמת הגולן במסגרת הסדר של "שטחים תמורת שלום".

לעומת זאת, בהיבט הביטחוני והמדיני יש לציין את המהפך הדרמטי שחל בעמדה הסורית לגבי נכונותה להגיע לשלום מלא עם ישראל, בתיווך טורקיה ובחסות ארצות-הברית. הטיעונים מצד ישראל שאין כל סיכוי להגיע לשלום עם סוריה, אינם משכנעים באופן מוחלט, ואולי רצוי לאמץ בהקשר זה דווקא רעיונות חיוביים. אחרי היסטוריה ארוכה של מלחמות, כאשר יום אחד מופיע

נשיא סוריה, בשאר אסד, ואומר שהוא מוכן לנהל עם ישראל משא ומתן לקראת הסכם שלום חוזי, מדיני קבוע לטווח ארוך תמורת נסיגת ישראל מרמת הגולן, יש בוודאי רבים בישראל שעונים על כך בשלילה, כי תמורת שלום עם סוריה אין הציבור הישראלי מוכן להחזיר את רמת הגולן. אך יש גם אחרים האומרים שתמורת שלום אמת, בהנחה שהאזור יפורז ובידיעה כי יוסדר פיקוח כלשהו, באמצעות נוכחות ישראלית על התלים שעליהן תוקמנה נקודות תצפית בעלות מכשור אלקטרוני, ובהבנה שהפינוי מהרמה יבוצע בשלבים כמו בסיני ב-1982 אבל ביתר הדרגה, כי השטח כאן קטן יותר, מן הראוי להזמין את הנשיא הסורי לכנסת כדי שישמיע בפומבי את דברו.

להחיל את הדגם המצרי במו"מ עם סוריה

ההצעה לפינוי רמת הגולן תמורת שלום מלא בין ישראל לסוריה, מן הראוי היה שתבוא בעצם מצד ישראל, אך אם ההצעה באה בשנת 2008 ביוזמה סורית, היא ראויה להתייחסות על אחת כמה וכמה. לאור ההצעה הסורית נותר עתה לישראל לתמרן את המשטר הסורי לקראת הגשמתה, וזאת, מאחר שלא יהיה לה הרוב הדרוש לעשות זאת ביוזמתה היא, ולכן היא עומדת לא אחת משותקת מול אתגר של שלום. מאחר שסוריה היא אויב קשה, יש לעשות אתה שלום בהזדמנות האפשרית הנוכחית, כי שלום עושים עם אויבים ולא עם יידיים. הדרך הנאותה לעשות זאת היא באמצעות חשיבה יוצרת ובכוח יוזמות מדיניות אשר תבאנה את ממשלת סוריה להסכם שלום ולהכרה במדינת ישראל. לשם כך יש צורך לנקוט סידורי ביטחון שאינם מכשלה. אפשר, למשל, ליישם ברמת הגולן את הדגם המצרי ולקבוע רצועות דילול לא-סימטריות משני צדי הגבול. בסוגיית סימון הגבול היו בעבר הרבה הצעות לתוואי יצירתי בין שלושה קווים סמוכים: הגבול הבינלאומי, קווי שביתת הנשק וקו הפרדת הכוחות, וניתן לאמץ את דגמיהם. בכל הנוגע למים, יש להניח שישראל תשלט ברוב מקורות הירדן. הטיעון שסוריה דורשת את הקרבה המרבית למי ים כנרת היא דרישה שנשענת על מצב זמני שהיה קיים ביחסי הכוחות עד 1967. אמנם, אז לא הצליחה ישראל לממש את ריבונותה על רצועת רוחב של עשרה מטרים בחוף הצפוני-מערבי של הים, אך לסורים ברור שעתה מחזיקה ישראל בכל רמת הגולן, וייתכן שהבנה זו היא שתוביל להעלאת רעיונות חדשים כמו, למשל, ריבונות משותפת או פארק בינלאומי בצפון-מזרח הכנרת.

המסקנה מכל האמור לעיל היא שרמת הגולן אינה "ארץ אבות", וכל עוד היוותה חלק מן המנדט הצרפתי בסוריה ולא יושבה ביהודים, היא הייתה בבחינת חזון התיישבותי ציוני נכסף. בעת שנכבשה על ידי צה"ל במלחמת ששת הימים ויושבה ביהודים, הלך החזון הציוני והתעמעם מול מציאות מדינית בעייתית שהעמידה בספק את עתידה.

להבחין בין בעלות לריבונות

גדעון ביגר

קראתי בעיון את מאמרו של ד"ר משה יגר בכיוונים חדשים, גיליון 20, עמ' 188–207. כאדם שעסק לא מעט בסוגיה זו (ומצוטט לא מעט במאמרו של משה יגר), נראה לי נכון להעיר כמה הערות לגביו. ברור לכל קורא מה היא עמדתו הברורה של משה יגר באשר לסוגיה הנדונה. לדעתו, הגולן הוא חלק מישראל, וכל גישה המבקשת לפעול למען השגת שלום עם סוריה תמורת החזרתו פסולה מעיקרה. גישה זו לגיטימית, אך ההסתמכות על מאמרו לשם הצדקתה היא בעייתית בשל העובדות הבאות:

א. משה יגר טוען כי סוריה תקפה את ישראל שלוש פעמים, ב־1948, ב־1967 ובשנת 1973. אין ויכוח על המתקפה הסורית בשנת 1948, אך ראוי לזכור כי במלחמת ששת הימים בשנת 1967, ישראל הייתה זו שתקפה את סוריה, וזאת,

פרופסור גדעון ביגר הוא פרופ' לגאוגרפיה וסביבת האדם בחוג לגאוגרפיה באוניברסיטת תל-אביב. השתתף בצוות שיחות השלום עם סוריה בשנת 2000.

כמענה להרעשת הסורים את יישובי עמק הירדן, אך לא הייתה כל התקפה קרקעית, ולו סמלית – כפי שהייתה התקפתו של הצבא הירדני כלפי מטה משקיפי האו"ם בירושלים – כלפי ישראל. עניין זה נדון בספרים ובמחקרים רבים ואין טעם לדון בנושא המקובל על כל החוקרים (אם כי לא על דעת הציבור – שלא תמיד מדקדק בעובדות – והפוליטיקאים בישראל). התקיפה הסורית ב־1973 כוונה כדי להחזיר את השטח הכבוש לסוריה ולא כדי לפלוש לישראל. באותה עת, הגולן אף לא הוכרז כחלק ממדינת ישראל, דבר שנעשה רק שמונה שנים לאחר מכן.

גבולות המנדט וגבולות העבר הקדום

ב. בהמשך מעלה יגר את הטענה המספרית כי סוריה שלטה בגולן רק 26 שנים, בין 1946 ל־1967 ואילו ישראל מחזיקה בגולן כבר 42 שנים. אכן, סוריה קיבלה עצמאות רק בשנת 1946, אך קביעת גבולה של ארץ־ישראל המנדטורית נעשה כבר בשנת 1923. ובכלל, מה עניין מספר השנים לקביעת הריבונות? העולם הערבי החזיק בארץ־ישראל הרבה יותר זמן משהחזיקו בה יהודים (במשך 3000 השנים האחרונות, החזיקו היהודים בארץ־ישראל "כולה" רק במשך כ־300 שנים, בתקופת בית ראשון, ממלוכתו של דוד ועד לנפילת ממלכת שומרון; יהודה הקטנה החזיקה מעמד עוד כ־150 שנים בשליטה על שטח קטן סביב ירושלים, וכ־100 שנים בתקופת מלכות החשמונאים). העולם המוסלמי החזיק בארץ־ישראל מאז הכיבוש הערבי בשנת 638 ועד להקמת ממלכת הצלבנים ב־1099, ומאז חיסולה של ממלכה זו – קודם בשנת 1187 ואחר כך, סופית, בשנת 1291 – ועד לכיבוש הבריטי בשנת 1917, ובסך הכל למעלה מ־1,000 שנים. האם החישוב המספרי הזה מעניק בעלות למוסלמים על הארץ? בוודאי שלא! ובחזרה לגבולות המנדט. ראוי לציין כי גבולות אלה נקבעו על ידי מדינות שקיבלו מנדט מחבר הלאומים לנהל את שטחי ארץ־ישראל, סוריה ולבנון (וכן מסופוטמיה – עיראק של היום) כדי לפתחם ולהביאם לעצמאות (ולא על ידי מעצמות קולוניאליות), ומיקום קו הגבול נבע מראיית כל אחד מהצדדים את אפשרויות פיתוח השטח שבניהולו. הצרפתים שאפו להשאיר את נהר הליטאני כולו בלבנון כדי להשתמש בו להשקיית אדמת לבנון, נימוק הגיוני לא פחות מרצונה של התנועה הציונית להשתמש בנהר להשקיית אדמת ארץ־ישראל. כך גם רצונם של הצרפתים, שנדחה בסופו של דבר, להחזיק בחלק מאגם

הכנרת כמקור מים לטובת פיתוחה של סוריה בעתיד. לכן, הביטוי "העקשנות הצרפתית נותרה בעינה" (עמ' 191), המתייחס לכך, נראה תמוה. עוד חשוב לציין, כי לגבולות המנדט יש, כנראה, תקפות היסטורית בלתי מבוטלת, לעומת גבולות העבר הקדום יותר, וכל ניסיון לחרוג מהם לא החזיק מעמד. מדינת ישראל כבשה שלוש פעמים שטח שמעבר לגבול ארץ-ישראל – מצרים בדרום, ובסופו של דבר חזרה לגבול המנדט הבריטי שנקבע בשנת 1906. גם מצרים כבשה שטח שמעבר לקו זה (רצועת עזה) וסופו שוויתרה עליו בהסכם השלום עם ישראל.

עבר הירדן כבשה בשנת 1948 את יהודה ושומרון, מערבה מקווי המנדט, ובסופו של דבר ויתרה רשמית על השטח בשנת 1988 (לאחר שישראל כבשה את השטח בשנת 1967). ארבע פעמים עברה ישראל את קו הגבול המנדטורי מול לבנון (ב־1948, ב־1978, ב־1982 ובשנת 2006), ובכל הפעמים חזרנו לגבול המנדט. השטח היחיד בו קיימת עדיין חריגה מעבר לגבולות המנדט הוא קו הגבול עם סוריה, נשוא מאמרי זה.

גבולות ההבטחה והגבול הטבעי

ג. מאמרו של יגר נוגע בשאלת יסוד חשובה: האם בעלות של יהודים על קרקע היא נימוק משכנע לצירוף שטח זה למדינת ישראל. לדעת המחבר, כך נאה וכך יאה וכך בעצם, ועל כך אין עוררין, התנהלה הפעילות הציונית במשך זמן רב. לנושא זה אעיר כי מעולם לא נקבע כי לבעלות של אדם או ארגון כלשהו על קרקע אמורה להיות השפעה על מיקומו של קו גבול מדיני. בכל רחבי העולם יש לאנשים בעלות על שטחים שמחוץ למדינתם, ואין הדבר מביא לתביעת ריבונות מצד המדינה המחזיקה בקרקע. באופן דמגוגי ניתן לשאול, האם בעלות של ישראל על קרקע בארצות-הברית היא נימוק לתביעת ריבונות של מדינת ישראל עליה? ולכן, האם בעלות הברון רוטשילד, אזרח צרפתי שאיננו חבר בתנועה הציונית, היא עילה לדרוש כי שטחים אלה יהיו בריבונות מדינת ישראל? תמהני. האם הפעולה הסורית להחרמת קרקעות הברון (שלא הייתה ולא נבראה – הסורים לא חרמו קרקעות של בעל נתינות צרפתית, כי בסופו של דבר משפחת רוטשילד מכרה את קרקעותיה בסוריה) שונה מהעברת שטחי הערבים שברחו מארץ-ישראל לרשותה של מדינת ישראל? האם נימוק זה יכול שיהיה דו-סטרי? תמהני.

ד. נושא נוסף הוא עניין ארץ-ישראל ההיסטורית. היכן גבולותיה של יחידה טריטוריאלית זו? האם גבולות ההבטחה המקראית (מנהר מצרים עד לנהר הגדול, נהר הפרת)? האם גבול כיבושי יוצאי מצרים (ואז שפלת החוף מעכו וצפונה, וכן הנגב המרכזי והדרומי לא נכללים בה)? האם גבול המצוות התלויות בארץ, גבול עולי בבל, הם גבולות ארץ-ישראל (ואז מישור החוף מאשקלון ודרומה וכן כל יישובי הערבה הם מחוץ לארץ-ישראל, שהרי חובת השמיטה לא חלה עליהם עד היום)?

ועוד: האם לארץ-ישראל יש גבול טבעי בצפון? האם נהר הליטאני הוא גבול זה? ומה הוא גבולה הטבעי בחלקה הצפון-מזרחי? אם נהר משמש כגבול בצפון, מול לבנון, מדוע הירדן איננו גבול מתאים בצפון-מזרח? והרי הלבנונים יכולים לטעון שהגבול הדרומי של לבנון הוא עמק זרעאל, מפני שאזור הגליל נקרא כך על בסיס השם המקראי "גליל הגויים", דבר המלמד שבמהלך התקופה המקראית השטח היה מיושב בעיקר בגויים. ובכלל, מעניין שדווקא אלה המתבססים על גבולות טבעיים מצויים מחוץ לשטח הקובע את גבולות אלה, ואף פעם לא בתוכו. גבול טבעי מפריד בין אזורים בעלי מאפיין גאוגרפי שונה, ואין כל שוני בין האזור שמצפון לליטאני לבין האזור שמדרומו. לעומת זאת, יש הבדל גאוגרפי ברור בין האזור שממזרח לירדן לבין האזור שממערבו. מסוכן להשתמש בנימוק זה, בעיקר כאשר יש להבין קודם לכן את משמעות המושג "גבול גאוגרפי טבעי".

איזו זכות היסטורית היא הגוברת?

מנהיגי התנועה הציונית ביססו את תביעתם על הארץ בעזרת הטיעון ההיסטורי, אך כשבאו לדרוש את הקו המתואר במאמרו של משה יגר, לא הגבולות ההיסטוריים עמדו לנגד עיניהם כי אם הצורך בשטח שיבטיח את קיומו של עם ישראל שיתקבץ בארץ-ישראל. לכן דרשו בצפון קו גבול שיאפשר הזרמת מים למרכזה ולדרומה של ארץ-ישראל; קו מזרחי שיבטיח אספקת חיטה מהגולן ומהגלעד; וקו דרומי שיאפשר לפתח מסחר ימי עם אפריקה ואסיה. הם הבינו כי דרישה היסטורית שלנו יכולה להיתקל בדרישה היסטורית של אחרים – ומי יקבע זכותו ההיסטורית של מי גוברת על רעותה? הם גם רצו לצרף שטחים שמעולם לא היו בריבונות יהודית או שהיו בשליטה יהודית רופפת לפרק זמן קצר, בעיקר בצפון (השטח עד מעבר לליטאני ועד לפאתי צידון), בדרום (הנגב המרכזי והדרומי) ובדרום-מזרח (מואב, עמון ואדום), ולכן לא דרשו שום דרישה

טריטוריאליה היסטורית. הפן ההיסטורי נכנס לשיח מאוחר יותר, בעיקר על בסיס התזה: "מה שהיה שלי ראוי שיהיה שלי" – תביעה המוכרת דווקא מהגישה המוסלמית הטוענת כי מה שנכבש על ידי האסלאם ראוי שיישאר בידיו. גישה זו הייתה זרה למנהיגות התנועה הציונית, שפניה היו לעתיד ולא לעבר.

ה. המילה "קריעה", שמשמעותה הסמלית (אָבֵל על המת) ברורה ליהודים, ומופיעה לא מעט במאמרו של יגר. כך קריעת השטח מדרום לליטאני וכך קריעתה של עבר הירדן. עוד בתקופת המנדט נשתרשה תפיסה מוזרה הטוענת כי כל מה שביקשנו ולא קיבלנו – כאילו קרעוהו מאתנו. גם אם ביקשנו את שטח הגולן, מי הסכים ששטח זה שייך לנו? הרי קיבלנו חלק משאיפותינו הטריטוריאליה, ואף הרבה יותר ממה שנראה קודם לכן (ראו את ההבדלים בין שטחה של ארץ-ישראל בהסכם סייקס-פיקו משנת 1916, בעת קביעת עֶקְרוֹן הבית הלאומי ליהודים בארץ-ישראל בשנת 1917, ובגבולות המנדט הרחבים הרבה יותר, ב־1923). נכון שהתנועה הציונית שאפה להתפשט עוד ועוד, אך ברור שמי ששלט בשטחים שסביב ארץ-ישראל הבין זאת, ויגר אף מציין במאמרו את התנגדות הצרפתים להתיישבות יהודית בסמוך לגבולות ארץ-ישראל ואת התנגדות הבריטים להתיישבות ממזרח לירדן. אלה גם אלה ראו בחשש את האפשרות שחזון המדינה הערבית בעבר הירדן, במקביל למדינה יהודית בארץ-ישראל, והקמת המדינות הסורית והלבנונית בעתיד, ישתבש על ידי הפעולה הציונית. לראייתם, פלשתינה (א"י) נועדה ליהודים, עבר הירדן לערבים, סוריה ולבנון – לעמים היושבים בהן. כפי שהצגתי לעיל, למעשה, תפיסה זו התקבלה גם על דעתה של ישראל בכל מגעיה, עד היום, עם המדינות הסובבות אותה, פרט לסוריה.

ו. ועוד פרט מטעה במאמרו של יגר: איכרי המושבה מטולה לא איבדו את אדמותיהם שבלבנון עקב קביעת הגבול בשנת 1923. נהפוך הוא, הם עיבדו, ברשות, את אדמותיהם עד להקמת מדינת ישראל. בעלותם על הקרקע בתקופת המנדט לא נפגעה. רק הקמת מדינת ישראל והחרמת השטחים של הערבים שברחו ממנה, הביאה לפעולה דומה מצד שלטונות לבנון.

ולסיום, עוד התייחסות להערות אקטואליות של משה יגר. כיבוש הגולן במלחמת ששת הימים לא החזיר את הגולן לידי בעליו האמיתיים, שהרי, כאמור, יש להפריד בין בעלות לבין ריבונות, והגולן לא היה בריבונות

יהודית להוציא תקופות קצרות מאוד בעבר הרחוק. "חוגי שמאל קיצוניים, חסרי תקנה והזויים" – זה הכינוי שניתן במאמרו לאלה החושבים שיש מקום לדון עם הסורים על הסכם שלום ושינוי קווי הגבול. חוגי שמאל אלה כוללים, כנראה, גם את ראשי הממשלות אהוד ברק, יצחק רבין, בנימין נתניהו, אהוד אולמרט ועוד רבים וטובים הנכללים בהגדרתו הפוגעת של משה יגר. התבטאות חריפה זו מערערת את כל הבסיס המדעי-מוסרי של המאמר ועושה פלסתר טיעון שהועלה בו. כל הקטע הזה ראוי היה שלא יופיע כלל, אך נראה כי לא כך חשבו העורכים ואצטלת "החופש האקדמי" משאירה מקום למשליכי רפש, וחבל שכך.



פולמוס השילומים - ממרחק של זמן

"פרגמטיזם מוסרי"

עמוס כרמל

ב־10 בספטמבר 1952, נפגשו בלוקסמבורג שר החוץ הישראלי, משה שרת, וראש ממשלת מערב־גרמניה, קונרד אדנאואר, כדי לחתום על הסכם השילומים. הקהילייה המאוגדת של גרמניה – כך תרגם שרת את הצירוף "הרפובליקה הפדרלית הגרמנית", שמה הרשמי של מערב־גרמניה – התחייבה לשלם למדינה היהודית הצעירה 3,450 מיליון מרק במזומן, במשך שתים־עשרה שנים. חלק קטן מן הסכום הזה נועד לעבור לגוף בשם "ועידת הארגונים היהודיים" (או "ועידת התביעות").

ביסוד ההסכם האמור עמדה, ככתוב בראשיתו, ההכרה הגרמנית בכך ש"מעשי פשע שלא ישוערו נעשו בעם היהודי בימי משטר האימים הנאצי־נל־סוציאליסטי", ולכן מוטל על הרפובליקה הפדרלית "לתקן, בתחומי יכולתה, את הנזק החומרי שנגרם על ידי מעשים אלה". עוד נאמר שם, כי הסכום האמור ישולם למדינת ישראל משום שזו "נטלה על עצמה את העול הכבד ליישב מחדש מספר כה רב של פליטים יהודים חסרי אמצעים שנעקרו ממקומות

* בעקבות **פולמוס השילומים**, שיצא לאור בהוצאת העמותה למורשת משה שרת. ד"ר **עמוס כרמל** הוא סופר ופובליציסט. ספרו החדש, **אלוף הניצחון - אסף שמחוני**, יצא לאור בהוצאת ידיעות אחרונות, 2009.

מגוריהם בגרמניה ובארצות שהיו לפני תחת שלטון גרמני". הסכום עצמו נקבע בהנחה שהפגיעה ברכוש היהודים בימי השואה הסתכמה ב־6 מיליארד דולר, וישראל זכאית לקבל רבע ממנו כנציגת היהודים שהושמדו ולא הותירו אחריהם יורש.

פרק סוער בשיח הציבורי

טקס החתימה בלוקסמבורג פתח פרק חדש בתולדות הכלכלה הישראלית. המדינה, שטרם מלאו חמש שנים לקיומה, הגיעה לפני כן כמעט עד כדי קריסה. העלויות הכספיות של פצעי מלחמת העצמאות וגלי העלייה ההמונית איימו לרוקן כליל את קופתה. מצבו הירוד של הייצור החקלאי פגע קשות באספקת המזון לאוכלוסייה, באופן שהביא להנהגת משטר קיצוב ו"צנע" ולהתפתחות של "שוק שחור". הייצוא פיגר הרחק מאחורי היבוא; ההשקעות בתשתיות הצטמצמו במידה מבהילה; הדלק זרם במשורה; היו ימים שבהם נראה, כי אם לא יגיע מטען של גרעיני חיטה מעבר לים ולא ימצא למשרד האוצר מט"ח די הצורך לשלם בעדו, תישאר ישראל בלי קמח לאפיית לחם. השילומים מגרמניה שינו את התמונה הקודרת הזאת באורח דרמטי.

טקס החתימה בלוקסמבורג סיים, למעשה, פרק סוער ביותר בשיח הציבורי הישראלי והיהודי – פרק שהחל כמעט בחשאי שבע שנים לפני כן, והגיע לשיא עצימותו בשבועיים הראשונים של 1952.

ב־20 בספטמבר 1945, תבע חיים וייצמן "בשם הסוכנות היהודית לארץ־ישראל", משר החוץ הבריטי, ארנסט בוויין, לדאוג ל"שילומים המגיעים לעם היהודי מגרמניה ומבעלות בריתה". הייתה זו תביעה ששום יהודי לא חלק עליה ושום בר־דעת לא העריך שיש לה סיכוי של ממש. המעצמות שהביסו את גרמניה הנאצית במלחמת העולם השנייה עדיין לא גיבשו את מדיניותן ביחס לעתידה ולפיצויים שייגבו ממנה, וממשלת בריטניה לא נטתה לפעול לטובת האינטרסים של התנועה הציונית והיישוב היהודי בארץ־ישראל. התמונה החלה להשתנות לקראת תום שנות הארבעים. במאי ובאוקטובר 1949, בהתאמה, הוקמו בגרמניה שתי ישויות מדיניות – מערב־גרמניה (באזורי הכיבוש של ארצות־הברית, בריטניה וצרפת) ומזרח־גרמניה (באזור הכיבוש הסובייטי) – ושתיהן החלו להסתמן, לכאורה, ככתובות לתביעת שילומים בשם העם היהודי. במהרה התברר כי רק אחת מהן, המערבית, אכן עשויה להיות כתובת

כזאת – הן על רקע ההתפתחויות בזירה הבינלאומית והן על רקע המהלכים הכלכליים הפנימיים שהתרחשו בתוכה, בצמוד להתפתחויות הללו. בצל "המלחמה הקרה" שניטשה בין הגוש הסובייטי – בהנהגת מוסקבה, לגוש המערבי – בהנהגת וושינגטון, התחוללה התאוששות מדהימה של המשק המערב־גרמני, ואפשר היה להניח שכוחו עמו לעמוד בתשלום פיצויים. זו העת "להגיש חשבון לפיצויים על כל ההרס שנגרם, על כל העושק שבוצע ועל כל הרכוש שנשדד", כתב ציר ישראל בבלגיה, מיכאל עמיר, להנהלת משרד החוץ במאי 1949. מצד אחר, אותה "מלחמה קרה" עצמה סיפקה לממשלה המערב־גרמנית תמריץ ניכר להיערך לתשלום כזה. מעצמות המערב היו אמנם להוטות בלאו הכי להגיע לנורמליזציה ביחסים אתה, אבל צעדים פרו־יהודיים מצדה הצטיירו כתרומה חשובה להכשרת דעת הקהל בעולם המערבי לקראת השגתו של יעד זה. בעת ובעונה אחת, לא נותר שום מקום לספק ביחס לעמדתה של מדינת החסות הסובייטית במזרח־גרמניה בעניין השילומים. שליטי ברית־מועצות דאגו להפקיע ממדינה זו את מיטב משאביה ולהעבירם לידיהם, וטענו כמעט בנשימה אחת כי תהליך הדה־נאציפיקציה שהחלו עליה פטר אותה מכל אחריות לעוולות שחוללו הנאצים.

"לא תהיה לנו ברירה"

חסידיהם השוטים בישראל דאגו להדגיש את הטיעון הזה שוב ושוב. "החזית הפושעת של טרומן-צ'רצ'יל-אדנאואר", אמר מנהיג מק"י, שמואל מיקוניס, בדיון בכנסת שעוד יוזכר להלן, "מתכננת התקפה על ידי השלום ועצמאות העמים, על ברית־המועצות ומדינות הדמוקרטיה העממית". ואילו חברתו לסיעה, אסתר וילנסקה, קבעה באותו מעמד כי "ממשלת אדנאואר מבצרת את הכוח הצבאי של הפשיזם שנועד להיות חיל חלוץ במלחמת עולם שלישית", ומנגד ב"ממשלת גרמניה המזרחית, שכאילו לא הגיבה על תביעות השילומים [...] עוקרים בהתמדה את הפשיזם מן השורש [...] [ו]זהו אחד הפיצויים החשובים ביותר לעם ישראל ולמדינת ישראל".

ממשלת ישראל החלה לדון בבעיה בקיץ 1949, ונדרשה לכך, יותר ויותר, בגלל המצוקה הכלכלית הנזכרת לעיל, במרוצת השנתיים הבאות. שום שר לא פקפק בצורך לתבוע פיצויים ממערב־גרמניה – גם משום שכל השרים היו מודעים למצבו הקשה של המשק הישראלי – אבל הדעות נחלקו על

הדרך להגשת התביעה הזאת. היו מי שטענו כי אפשר לעשות זאת באמצעות מעצמות הכיבוש; הנציבים העליונים של שלוש המעצמות המערביות ישבו ברפובליקה הפדרלית עד 24 בספטמבר 1951, והיו יכולים, לכאורה, לשאת ולתת ולהתחייב בשמה. אדרבה, הפנייה אל מעצמות הכיבוש הוצגה ככורת, כנגזרת של המחאה הבלתי מתפשרת כלפי העם הגרמני ושל הצורך להחרימו לדורות. אחרים העריכו כי הגישה הזאת לא תוכל להצליח. "לא תהיה לנו ברירה", אמר משה שרת בישיבת הממשלה, בפברואר 1950, "אלא אם נבוא במגע ישיר ורשמי עם ממשלת גרמניה. [...] אי אפשר להשיג פיצויים אם אין באים במגע אתם."

ועם זאת, ב-13 במרס 1950, הודיע שרת בכנסת כי יום לפני כן שיגרה הממשלה איגרת למעצמות הכיבוש ובה תביעה לקבל משני חלקי גרמניה 1.5 מיליארד דולר. הוא אמר באותו מעמד כי "לא תוכל להיות כפרה על על העינויים ולא תוכל להיות כפרה על המוות", אבל "לא ייתכן שהעם הגרמני יוסיף ליהנות מהגזלה בעוד ששיקום הקורבנות [...] יפול למעמסה על אותו העם היהודי". לכך הוסיף, כי מדינת ישראל "נושאת זכויותיהם של המיליונים שנשחטו וזכאית לתבוע את עלבונם בהיותה ההתגלמות הממלכתית היחידה של העם, אשר עקב שייכותם אליו נגזרה עליהם כליה". מנהיג תנועת החירות האופוזיציונית, מנחם בגין, דרש לתבוע מהגרמנים את מלוא הגזל, 6 מיליארד דולר, ועל כך השיב שרת שמדובר בתביעה שיש סיכוי למימושה והיא חיונית בשל חומרת המצב הכלכלי, ויש להבחין בינה ל"תביעה המוכרחה להישמע פנטסטית".

מערכת הקליטה הייתה לפני קריסה

שרת ובכירי משרדו היו משוכנעים אז לחלוטין כי התביעה "הלא-פנטסטית" לא תיענה בלי מו"מ ישיר עם ממשלת מערב-גרמניה – לאמור, בלי שבירת החרם הטוטלי שהטילו הארגונים היהודיים, ולימים מדינת ישראל, על כל גורם גרמני רשמי מאז השואה – ובמהרה לא נותר מקום לספק בצדקתם. ב-25 ביוני 1950, פרצה מלחמת קוריאה, שהייתה התנגשות בין-גושית אלימה (הגם שמבוקרת), וכעבור כמה שבועות הודיעו שלוש מעצמות הכיבוש על סיום מצב המלחמה עם גרמניה-המערבית. ממשלת ישראל התבקשה להצטרף להכרזה זו, וסירבה, אבל שוב לא נותרו אשליות ביחס לפרטנר לעניין השילומים. "לא נוכל לעכב או אפילו להאט במידה ניכרת את תהליך הרהביליטציה של גרמניה,"

כתב בעניין זה, באותה תקופה, מיכאל עמיר, הנזכר לעיל, "ולפיכך תתנדף האפשרות הקיימת עוד להשיג פיצויים." הפוליטיקה הפנים-ישראלית השעתה את ההכרעה לזמן מה. שורה של משברים פוליטיים הביאה להתפטרות הממשלה בפברואר 1951, והמאמצים להקים ממשלה חדשה עלו בתוהו. בהמשך לכך, הוקדמו הבחירות לכנסת השנייה (שנערכו ביולי 1951), ובינתיים היה השלטון בידי ממשלת מעבר שנבצר ממנה לקבל הכרעות של ממש. באותו זמן גם הידרדר המשק הישראלי במהירות מבהילה ומערכת הקליטה עמדה לקרוס. לא היה זה מפתיע, אפוא, שהממשלה שהקים דוד בן-גוריון לאחר הבחירות, באוקטובר 1951, הזדרזה להחליט על פתיחת מגעים ישירים עם ממשלת מערב-גרמניה. להחלטה זו קדמה פעילות דיפלומטית חשאית שהולידה הצהרת כוונות פומבית של הקנצלר המערב-גרמני, קונרד אדנאואר. ב-27 בספטמבר, הוא הכריז בבונדסטג כי ארצו מכירה באחריות הקולקטיבית של העם הגרמני לפשעיו כלפי העם היהודי – ולכן עליה לתת לכך ביטוי כספי – והכרזתו אושרה בקימה. ב-25 באוקטובר, נוסף למשוואה האגף השלישי שלה: ביוזמה ישראלית כינס נחום גולדמן בניו-יורק את הישיבה הראשונה של "ועידת הארגונים היהודיים" (או "ועידת התביעות"), שנועדה לשאת ולתת על השילומים יחד עם ממשלת ישראל. גולדמן היה גם מי שנפגש עם אדנאואר, ב-6 בדצמבר 1951, וקיבל ממנו התחייבות עקרונית לתשלום 1.5 מיליארד דולר.

יידוי אבנים על בניין הכנסת

כל המהלכים האלה עוררו, כצפוי, ויכוחים סוערים בישראל – בתוך מפלגות הקואליציה, ובראש ובראשונה, במפלגת השלטון מפא"י, ובין הקואליציה לאופוזיציה על שני אגפיה. מפ"ם (שעדיין הייתה מאוחדת) ומק"י משמאל, והציונים הכלליים ותנועת החירות מימין, יצאו חוצץ נגד המו"מ על הסכם השילומים. דובריהן הציגו אותו, בווריאציות שונות, כפסול מכל וכל מבחינה מוסרית וכפגיעה שאין לה כפרה בזכר הנספים בשואה ובכבוד הלאומי. זה היה, לדעתם, פתח לנורמליזציה של היחסים עם גרמניה במרחק זמן קצר מהשואה – ביטוי מובהק לפשיטת רגל של הממשלה שיש לעשות הכול כדי למנוע אותה. הדיון בכנסת בעניין זה החל ב-7 בינואר 1952, ונמשך שלושה ימים. בן-גוריון פתח אותו בנאום שהסתיים במילים: "בל יהיו רוצחי עמנו גם יורשיו."

שרת, שסיכם את הדיון, התריס כלפי שוללי המשא ומתן: "אתם עדיין שוגים במושגים שעבר זמנם." השלילה, אמר, מתאימה ל"הווייה של עם מפוזר תלוי על בלימה, ללא כל שליטה על שטח, ללא כל השתלבות ממשית מכרעת במערכת גורמי עולם".

בין לבין התבטאו נציגי מק"י בנוסח הנזכר לעיל. יעקב חזן, איש מפ"ם, קבע כי "משא ומתן על שילומים עם ממשלת בון זוהי הכרה בגרמניה נאו-נאצית. זהו העיקר". יוסף ספיר, איש הציונים הכלליים, טען כי המצב הכלכלי אינו חמור עד כדי כך "שכדאי בתנאים אלה לבוא ולעשות דבר שבוודאי וודאי מסוכן הרבה יותר מן התועלת שתצמח מן המשא ומתן הזה". והיה ביום הראשון לדיון גם נאומו של מנחם בגין, וליתר דיוק, היו באותו יום שני נאומים של בגין. תחילה הוא נשא את דברו בעצרת שארגנה מפלגתו בכיכר ציון בירושלים, ואמר בין השאר:

או חירות או מוות! אין נסיגה! [...] חרם על דורשי שלום עם גרמניה! ממשלה זו שתיכנס למשא ומתן אתה - פושעת היא! בן-גוריון - פושע! שרת - פושע! הדבר לא יקום ולא יהיה אלא על גופותינו, על נפשותינו ודמנו.

בהמשך לכך, הוא ביקש רשות ללכת כדי לנסות להעביר את רוע הגזירה ברגע האחרון, וקרא למאזיניו: "לכו אתי!" לאחר שהשביעם "לא להבליג נוכח החרפה". רבים מבאי העצרת אכן יצאו בעקבותיו להפגין ליד הכנסת, ואליהם הצטרפו משתתפי הפגנה נגד השילומים מטעם מק"י. שתי הקבוצות התנגשו עם השוטרים שהוצבו בקרבת "בית פרומין", משכן הכנסת דאז, ואלה ניסו לפזר את המפגינים גם בגז מדמיע (שעורר מיד אסוציאציות מימי השואה). חלק מהמפגינים יידו אבנים שניפצו חלונות בבניין הכנסת וחדרו לאולם המליאה יחד עם האדים המדמיעים, בעת שבגין ניצב על דוכן הנואמים. "כשדה קרב נראתה אמש הרחבה שליד בניין הכנסת", נכתב למחרת בהארץ. עשרות נפצעו. המתח באולם הכנסת גאה והישיבה הופסקה לאחר שבגין כינה את בן-גוריון "חוליגן". בן-גוריון עצמו הודיע אחר כך מעל גלי האתר כי "הטרור נגד ריבונותה וחירותה של מדינת ישראל ייעקר מן השורש".

ה"ריאל-פוליטיק" לא נגד את המוסר

בהצבעה שמית שנערכה במוצאי ה-9 בינואר, תמכו 61 ח"כים בהצעת הממשלה לפתוח במשא ומתן עם ממשלת מערב-גרמניה על השילומים, 50 התנגדו ו-9 נמנעו או נעדרו. בגין הורחק משיבות הכנסת עד פגרת הפסח, ובמשך שנים רבות הוזכרו לו ההפגנה וחלקו בה כהוכחה לנטיותיו האנטי-דמוקרטיות. המגעים הגלויים והישירים עם הגרמנים החלו והסתיימו, כאמור, בהסכם מפורט, כעבור עשרה חודשים. מדינת ישראל נחלצה מהמשבר הכלכלי האקוטי שאיים עליה וכל המתנגדים בזירה הפוליטית קיבלו את הדין חרף הצהרותיהם הדרמטיות. כך, למשל, כל שרי החוץ יוצאי תנועת החירות לא נמנעו, במרוצת השנים, מביקורים בגרמניה.

מי שחפץ לעמוד על פרטי הסערה ועוצמת הוויכוח, על נפתולי הדיונים בממשלה, בכנסת ובמפלגת השלטון ועל מגוון הטיועונים שהושמעו בהם ימצא את מבוקשו בספר **פולמוס השילומים**, שהוציאה העמותה למורשת משה שרת. כנאמר בפתח הספר, זהו קובץ רב מסמכים המוקדש למאבק הרעיוני-פוליטי שהתנהל בארץ בעניין השילומים ותכליתו "להאיר את חלקו המרכזי של משה שרת בו". שרת היה מי "שניצח על צעדי משלחת ישראל במשא ומתן עם הצד שכנגד" וגם מי "שנשא בעול הפולמוס הרעיוני-פוליטי עם שוללי המשא ומתן עד להבשלתו". שותפיו המרכזיים בכך היו, כפי שמצוין בהקדמתו של יחיעם וייץ לספר, ראש הממשלה, דוד בן-גוריון, מנכ"ל משרד האוצר, דוד הורוביץ, והיו"ר בפועל של הקונגרס היהודי העולמי, נחום גולדמן, אבל חלק הארי של המלאכה היה שלו עצמו.

בנימין נויברגר, ב"אחרית דבר" לספר, קובע:

התואר ההולם את המדיניות שאימצו מנהיגי ישראל בשנות החמישים כלפי גרמניה הוא "פרגמטיזם מוסרי". המדיניות הייתה פרגמטית בצורתה אך מוסרית בתוכנה ושורשיה בחשבון נפש מוסרי עמוק. [...] ה"ריאל-פוליטיק" של שרת בנושא הגרמני לא נגד את המוסר. [...] הוא ראה במדינת ישראל העצמאית מגן לניצולים, וראה חובה מוסרית לחזק את המדינה כדי למנוע שואה נוספת. הוא גם לא ראה פסול מוסרי בהשבת הגזלה, בהחזרת מקצת הרכוש היהודי שנשדד בעת השואה, במניעת מצב של "הרצחת וגם ירשת".



האם תהפוך נתיבות ל"בני-ברק של הדרום"

איזון עדין בין הילולות וקברי צדיקים לדו־קיום וסובלנות

אליעזר שמואלי

"נוף אחר של אנשים צעירים תמצא בעיירות הפיתוח. דור צעיר, תוסס ורענן, מלא יכולות בכוח, מרוכז בתחום שלושים עיירות פיתוח והוא ההולך ומכיר בכוחו ובכל אשר לפניו. חש ביכולתיו ובאפשרויות כשם שיודע ומכיר יותר במגבלותיו האמיתיות, מחפש מוצא ומתלבט למצוא ביטוי הולם לו"
ס' יזהר, הדור הצעיר, פנים ופנים, 1960

עיירות הפיתוח הוקמו, ברובן, בשנות החמישים. היה זה מאמץ לאומי שמטרתו הראשונית הייתה להביא לפיזור האוכלוסייה. הכל הבינו שיש למנוע יצירת ריכוז אורבני גדול בגוש דן ובמרכז הארץ. סיבה נוספת להקמתן של עיירות אלה הייתה ביטחוניית, כי יחד עם הקמתם של מושבי העולים נוצר רצף של יישובים, מושבים ועיירות הפרושים על גבולות המדינה בצפון ובדרום.

אליעזר שמואלי, לשעבר מנכ"ל משרד החינוך והתרבות, היה ממקימי חטיבת הביניים וממתכנני האינטגרציה בחינוך.

אוכלוסיית העיירות הייתה מגוונת בראשיתה, אלא, שבמרוצת הזמן התמעט בהן אחוזם של יהודי מזרח אירופה, שנדדו לערים במרכז הארץ, ובעיירות נשאר, בעיקר, עולים מארצות האסלאם.

פיזור היישובים לא תוכנן בקפידה, ולימים נמצאו עיירות כמו ירוחם וחצור-הגלילית, שנאבקו על קיומן. הממשלה עשתה מאמצים רבים לבנות בהן בסיס כלכלי כדי למנוע אבטלה, ולחזק את תושביהן באמצעות הקמת מוסדות חינוך וחברה, אך היעדר הניסיון של אמצע שנות החמישים נתן את אותותיו. נתיבות הייתה אחת מן הערים הללו, אולם לאחר שעברה חבלי הקמה וביסוס השתנו פני הדברים.

פאבים ומועדונים לצד ישיבות ו"כוללים"

בחרנו לייחד מאמר זה לנתיבות, השוכנת על כביש אשקלון-באר-שבע, בחבל גרר, בשל תהליכים דמוגרפים ואורבניים מאלפים המתרחשים בה, ועתידיים לקבוע את זהותה הפוליטית-חברתית ואורח חייה בעתיד. מיישוב קטן הפכה נתיבות לבירת הנפה, לאתר קדוש המושך תיירים ולמרכז שירותים ומסחר. כלכלת העיר מתבססת על תעשייה ומלאכה. במשך השנים, לאחר שסבלה מתחלופה רבה, התייצב מבנה האוכלוסייה, הכוללת עולים מצפון אפריקה, ברית-המועצות ואתיופיה, והעיר מונה כיום כ-30,000 נפש (הריבוי הטבעי הוא מן הגבוהים בארץ, בתוספת הגירה חיובית).

עלייתם של יהודי חבר העמים (ברית-המועצות לשעבר) חיזקה את נתיבות, גיוונה את אוכלוסייתה, נוספו לה פועלי תעשייה מיומנים, מורים, רופאים ואחיות. מעבר לכך, הפיחו ה"רוסים" רוח אחרת ביישוב, וכדרכם של מהגרים, ככל שחולף הזמן הם הולכים ומשתלבים ברקמה החברתית העירונית. כאמור, ישנה בעיר גם קהילה קטנה, יחסית, של עולי אתיופיה. הקהילה האתיופית סבילה באופייה, וראש העיר ועמיתיו דואגים לחינוך בני הדור הצעיר ועושים שימוש בתקציבי "שותפות 2000" עם יהדות פילדלפיה, על מנת לקדם תלמידים מעולי אתיופיה למיצוי מלוא יכולתם. תלמידים אלה לומדים בבתי הספר הדתיים ובבתי הספר הכלליים, לפי רצונם שלהם, בלא כפייה כלשהי או ניסיון לכוונם למגמה זו או אחרת. העירייה הקימה גם "מרכז ליהדות אתיופיה", מבנה יפה במרכז העיר, המיועד למפגשים ולטקסים של בני העדה, ולחיזוק מעמדה ביישוב ובקרבת אוכלוסייתו. בשלב זה, טרם

מיצבה העדה האתיופית את עצמה, באורח מוצהר, בהרכב הפוליטי של העירייה. בבחירות האחרונות הציבו האתיופים מועמד משלהם, שלא עבר את אחוז החסימה.

באופן כללי, לא ניכרת בעיר מתיחות בין-עדתית, כי העירייה שומרת על האיזון העדין בין דתיים לחילונים, בהתאם לצרכים של יישוב מעורב ומקוטב. מצד אחד, ישנה רחצה נפרדת בברכה בין גברים ונשים, ומצד שני, קיימים פאבים ומועדונים לצד ישיבות ו"כוללים".

רחובה של העיר מהווה אספקלריה של מדינת ישראל במיטבה, ונראים בו אברכים צעירים, בני המייסדים, הלבושים כתל-אביבים לכל דבר, ויוצאי ברית-המועצות לשעבר המוסיפים לעיר גוון מערבי.

מאז ייסודה הייתה נתיבות בעלת צביון דתי ייחודי. "הציון הקדוש" לזכרו של הבאבא סאלי העניק לה נופך של קדושה, והדימוי שקנתה, במשך השנים, היה כשל עיירה המנותקת מקצב החיים של החברה הישראלית. אולם הדור הצעיר, בניהם של העולים מצפון אפריקה, סיגל לעצמו אורח חיים שונה משל הוריו. אלה השפיעו על תנופת פיתוח גדולה ביישוב, ואלפי יחידות דיור הוקמו בשכונות החדשות, המטופחות, שיש בהן כיכרות מגוננות.

כיאה לעיר מפותחת, זקוקה נתיבות למכון לחקר יהדות צפון אפריקה, וכן למוזיאון בנוסח "בית התפוצות", שירכז את כל נכסי הרוח ותולדות הקהילות היהודיות בארצות המגרב. בנתיבות חיים רבים מיוצאי מרוקו ותוניסיה (וכן קבוצה ניכרת של יהודי ג'רבה). שתי הקהילות הללו יכולות "למלא" מוזיאון המציג את אורח החיים, החינוך, המסחר והיחסים עם שכניהם בנכר.

להימנע מתיאורים של מסכנות ועוני

עתידה של העיר נתיבות טמון בכוח המשיכה שלה לתיירות של עולי רגל המגיעים להשתטח על קברות צדיקים (הבאבא סאלי, הרב איפרגן). ההילולות מושכות קהל מגוון ומספר עולי הרגל עולה בכל שנה. תיירים מברית-המועצות לשעבר יכולים לבקר בעיר ולהיעזר בדוברי הרוסית שבקרב תושביה. מיקומה הגאוגרפי של נתיבות עשוי להופכה, בימי שלום, למוקד תיירותי להכרת אזור נחל הבשור ונחל גרר, שבו ניתן ללמוד על הקרבות בין האנגלים לתורכים במלחמת העולם הראשונה.

יתרונה של העיר הקטנה (township) הוא בכך שמוטת השליטה בה – מלאה. הנהלת העיר מודעת לכל המתרחש בה, יש ביכולתה "לכבות שרפות" לפני התפשטותן, לאתר את חולשותיה וחוזקותיה של הקהילה – ולפעול בהתאם. פרנסי העיר מגלים רגישות ניכרת לבעיות סוציאליות, והם מציעים פתרון יעיל ומהיר ככל האפשר ל"משברים", "נפילות" וסכסוכים.

בעירייה פועל צוות מוביל, יעיל ומסור של עובדים המלווים את ראש העיר, מראשית דרכו כראש המועצה. היחסים בינו לבין ראשי המחלקות והאגפים מניבים עבודה מסורה, הנעשית בנאמנות תוך קבלת הוראות (כאילו מדובר ביחידה צה"לית נבחרת). אין ספק שאווירה חיובית זו מקרינה על כל המתרחש בעיר, ומעניקה תחושה כי "הכל דופק".

לכן, למרות שתושביה מפוזרים בשכונות החדשות ישנה הרגשה ש"הכל מכירים את כולם". תושביה הוותיקים, יוצאי ארצות המגרב, הם פני העיר ונכבדיה, שקנו לעצמם מקום של כבוד ב"כותל המזרח" של המנהל הציבורי. בנתיבות קיימת תופעה המנוגדת לזו שהייתה במקומות אחרים, בתקופת העלייה הגדולה מארצות צפון אפריקה, במאה הקודמת, כי כאן המרוקאים והטוניסאים (ג'רבאים) הם אלה שקולטים את העולים החדשים.

ראש העיר, אדם צעיר ודינמי, דואג לשמור על זכויות תושבי העיר, ונמנע מתיאורים של מסכנות ועוני. הוא מכיר אישית את מרבית התושבים, מודע למצבם הכלכלי והחברתי ושותף לשמחתם ולצערם. ה"אירועים" המתרחשים, מדי ערב, באולמות הגדולים והמפוארים המכנסים תחת קורת גג אחת את החוגגים, ואף כי סגנונם שונה אין ספק בכך שכל "אירוע" (מפגש שמחות) ביישוב מהווה חישוק חשוב בהגברת תחושת הצוותא.

בנתיבות הוקמו גם פאבים ומועדונים השוקקים בני נוער וצעירים. התפתחות זו עוררה, באחרונה, התנגדות לטנטית אצל קיצוניי הקהילה החרדית, ומן הדין לתת את הדעת על מידתיות מסוימת, כדי למנוע התרסה העלולה לעורר גילויי מתיחות.

"הרנטגן" מול ראש העיר

כיום, העיר ניצבת על פרשת דרכים. הדילמה היא האם תהפוך ל"בני ברק של הדרום", עיר הבאות, ההילולות והעלייה לקברי צדיקים, או תהיה לעיר מתפתחת בעלת חברה מגובשת, השומרת על דו-קיום וסובלנות, תוך שמירה

על איזון עדין המונע פגיעה ברגשות הזולת ובאמונתו. בבחירות האחרונות, חבר המחנה הדתי (אגודת ישראל, ש"ס ובאבא ברוך) לראש העיר מזה כעשרים שנה, יחיאל זוהר, נציג הליכוד. מולו התייצב הרב יעקב איפרגן, "הרנטגן", שקרא עליו תיגר, ולכן הצטרפו ארבעת נציגיו (שגם הם חרדים, אך רחוקים מהגוש החרדי ה"מתון") לאופוזיציה. יסודו של המשבר נעוץ בדרישתו של הרב איפרגן לקבל חלקת אדמה להקמת מרכז רוחני לקהילתו, דרישה שלא אושרה במועצת העיר, אף כי באחרונה, למרות משבר מתקשר, חיפשו שניהם את הדרך כיצד לשתף פעולה.

ראש העיר, הרוצה גם בטובתה וברווחתה של היהדות החרדית, לא נרתע מהבעת דעתו, לפיה "אם נרצה להתקיים כעיר אחת עלינו לחיות ולתת לחיות", ומטרתו, כאמור, לשמור על האיזון החברתי העדין והנפיץ, ולהפנות את האנרגיה הציבורית החיובית לערוצים שיתרמו לקידומה של העיר.

נראה, שכל עוד יעמוד מר זוהר בראש העירייה יתקיים בה האיזון העדין. ראשי החצרות יודעים להעריך את קשריו הפוליטיים ואת מעמדו בקרב מעצבי המדיניות ברמה הלאומית, וחזקה עליהם שיקבלו את המגיע להם ולקהילותיהם גם ללא תארים ותפקידים בעירייה. כך גם ברור לכל שהחילונים לא יוותרו על מה שהושג, עד היום, בתחומי החינוך, הפעילות החברתית, דפוס הבילויים ובכל הקשור לאווירה החופשית (תרתי משמע).

קשה לנבא מה יקרה בתום תקופת הכהונה הנוכחית של ראש העיר. נראה, כי כל מי שאינם קשורים ב"חצרות" למיניהן ותלויים בהן יעשו כל מאמץ לשמור על הסטטוס-קוו, אף כי ברור שכל משבר פוליטי ממושך עלול לערער את המצב ולדרדר את העיר לקיפאון ולפיגור.

בשונה מן החצרות הליטאיות האשכנזיות בבני-ברק ובירושלים, יהודי צפון אפריקה הוותיקים – ועוד יותר מהם בני הדור השני – סובלנים, מתונים ופתוחים לחברה המודרנית, תוך שמירה על מסורותיהם ומורשתם החברתית.

להפיח רוח נעורים

במרוצת העשורים האחרונים, חל מהפך בעבודת החינוך העירונית. בשעתו, לא הוקם בית ספר תיכון בנתיבות, ולכן נדדו חלק מהתלמידים למוסדות פנימייתים מחוצה לה. במשך שנים, נשלחו ילדי נתיבות ללמוד בבית הספר האזורי שהוקם בעזתה (שדות נגב), ותוכנן לקלוט את בוגרי בתי הספר

היסודיים בעיר. אלו שביקשו ללמוד בחינוך הממלכתי נשלחו אף הם אל מחוץ ליישוב – למבועים.

ההחלטה להקים בעיר בתי ספר על-יסודיים ולהחזיר אליה כאלף תלמידים הייתה החלטה מהפכנית, שנבעה מהמאמץ "להשיב בנים לגבולם", להפיח בה רוח נעורים ולקיים בה פעילות חברתית. ואכן, בעשור האחרון פעלה נתיבות לקידום המצוינות בחינוך, תוך הקמת מוסדות חינוך יוקרתיים שמנעו הגירת תלמידים מצטיינים אל מחוץ ליישוב. הוקמו ישיבה תיכונית ובית ספר מקיף לבנים, אולפנה ובית ספר מקיף לבנות, בית ספר על-יסודי כללי, מרכז למדעים, קונסרבטוריון וספרייה. אף כי נטיית הלב הייתה לרכז את כל הנערים בחינוך הדתי במוסד מקיף אחד, השתדל ראש העיר להציע, לכל בוגר בית ספר יסודי, ללמוד במוסד חינוכי התואם את כישוריו.

ממשלת ישראל מזרימה לנתיבות סכומי עתק לפיתוח מוסדות החינוך. כיום נמצאים בתהליך בנייה גני ילדים וכיתות בבתי ספר יסודיים, המיועדים לתלמידים מהקהילה החסידי-חרדית. למרבה השמחה, אפשר לראות ילדים חרדים המגיעים עם הוריהם לספרייה העירונית ועושים בה שימוש, כשם שהם נהנים משירותי מרכז המדעים להוראת השימוש במחשבים ובאינטרנט. קיצוץ התקציבים למימון החינוך החרדי-פנימייתי, בתקופת כהונתו של בנימין נתניהו כשר אוצר, הביא להקטנת ההגירה אל מחוץ לעיר, ותלמידי החינוך החרדי נשארים בעיר ולומדים בבתי ספר מקומיים, בחינוך המוכר. הפעילות החברתית שודרגה עם חידוש פעילותו של המתנ"ס העירוני, המפיק בהצלחה רבה פעילויות חברתיות ותרבותיות מגוונות העונות לצורכי האוכלוסייה בכלל, והצעירים בפרט.

תלמידים ביום – מלצרים בלילה

באחרונה, הוכנה תכנית עשור למערכת החינוך. המגמה היא לגבש בתי ספר גדולים יותר ולהעמיק את נושא המצוינות בחינוך, העומד בראש מעייניו של ראש העיר. כאמור לעיל, הוקמה קריית חינוך, שתוכננה ובוצעה בשיתוף מנהל הפיתוח של משרד החינוך והנהלת העיר, ובתי הספר זכו למבנים מודרניים, שצוידו ואוישו כהלכה. כמו כן, הוקם בית ספר תיכון כללי (חילוני), במסגרת המאמץ לתת פתרון לבעיות החינוך העל-יסודי. ההחלטה להקים בעיר מוסדות חינוך חלופיים, לתלמידים דתיים שביקשו ללמוד בישיבות תיכוניות

ו/או באולפנות, הוציאה את הרוח ממפרשיהם של אלה שטענו שהם רוצים חינוך דתי בדומה לזה הקיים בערים הגדולות. ואמנם, נמנעה הנהירה הגדולה אל הפנימיות המרוחקות, ומיטב התלמידים לומדים עתה במערכת החינוך העירונית. מחנה גדול של מתבגרים, המאורגנים בתנועות נוער ובמסגרות חברתיות אחרות, נותן את אותותיו לטובה באקלים העירוני. למרבה הצער, מערכת החינוך העירונית מתמודדת עדיין עם התופעה הקשה שנערים (מכל בתי הספר) משמשים בלילות כמלצרים באירועים הנערכים באולמי השמחות. אמנם, זו הזדמנות טובה עבורם להשתכר מעט כסף, אבל מתברר שאחרי עבודת לילה ושעות שינה מעטות לא מסוגלים תלמידי השביעיות והשמיניות ללמוד למבחני הבגרות, והנהלת העיר עושה, כעת, מאמץ גדול לשלבם בעבודה בשעות סבירות, תמורת תשלום נאות. תלמידי נתיבות זכו בהישגים ברמה לאומית ובינלאומית. בעקבות הפעילות החינוכית המואצת, שהניבה פירות יפים גם בתחום הלימודי וגם בתחום החברתית-קהילתי, זכתה העיר בפרס החינוך לשנת תשס"ט מטעם משרד החינוך, יחד עם תל-אביב, לה מלאו, בימים אלה, מאה שנים. ראש העיר מבקש לנצל הצלחה זו ולקדם את לימודי המדעים, האנגלית והלשון.

מבחן "עופרת יצוקה"

במשך כל התקופה ששדרות הייתה נתונה להתקפות קאסמים מרצועת עזה, הייתה נתיבות מחוץ לטווח הירי, אך משעה שהחל מבצע "עופרת יצוקה" הצטרפה אף היא לשכנתה, וצפירות האזעקה וכריזת "צבע אדום" קרעו את האוויר. האמור להלן, בא לציין את תחושת ה"יחד" בעיר, את אוירת השיתוף והסולידריות במהלך "עופרת יצוקה". אף כי היו גם קורבנות ופצועים, למרבה הצער, ולעתים אף אירועי חרדה ופאניקה, נותרה העיר רגועה ומתפקדת. בעיני המתבונן מן הצד, מעניין היה לראות כיצד נערכת נתיבות למלחמה. ראש העיר, בשיתוף עם פיקוד העורף, מיפו את המקלטים ודאגו לניקונם ולצידום. בונקר הפיקוד של העיר נפתח, כמתוכנן, והתיאום עם צה"ל, משרד הביטחון ושאר משרדי הממשלה פעל למופת. הציבור הגיב בהבנה, מתנדבים מן העיר ומחוצה לה פקדו את המטה, ומבחינה רטרוספקטיבית ניתן לומר שנתיבות עמדה במבחן. דו"ח המשוב הרשמי, שנערך לאחר המבצע, הוא מסמך מועיל. הופקו לקחים והכל מוכן לקראת כל צרה שלא תבוא.

בזמן האחרון, הוחלט על מימון תוואי הרכבת מאשקלון לבאר־שבע, שיעבור דרך נתיבות. אין ספק שקשר מסילתי ישיר לבאר־שבע ולתל־אביב יקרב את האזור למרכז וייתן לעיר תנופה כלכלית נוספת. ואשר לתעסוקה בעיר המתפתחת: העירייה הסכימה לוותר על אזור תעשייה משלה תמורת שותפות בפארק תעשייה אזורי עם שכנותיה. למרבה הצער, הפארק טרם הוקם.

נתיבות התבגרה ומצבה – בהשוואה לשאר עיירות הפיתוח – איתן. לפתחה רובצת עדיין סכנת פילוגים ומחלוקות, אך שתי הקהילות, זו המתונה וזו החרדית, מודעות לתוצאות ההתנגשות ביניהן – אם תהיה. ניתן לקוות, שהצלחתו של הצוות המוביל תביא גם בעתיד לרגיעה, לדו־קיום ולתנופת פיתוח בעיר זו, הנמצאת, כיום, על פרשת דרכים.



יעקב ועשו – תסבוכת טרגית לדורות

בלהה הלפרין

יעקב ועשו, בני יצחק ורבקה, הם דור שלישי לאברהם העברי, מצאצאי שם, אביה הרוחני של האנושות, שנבחר לצוות "את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" כדי שדרך זו תהיה לברכה לכל גויי הארץ (בראשית י"ח י"ח-י"ט). אלא, שלמרות היותם תאומים, נגזר שרק אחד מהם יבורך כממשיך מורשת בית אברהם.

המסר האורקולי שנמסר לרבקה, במהלך הריונה הקשה, על מאבק בין בניה, איננו חד־משמעי. הפירוש הנפוץ והמקובל הוא: הרב (הבכור) יעבוד את הצעיר, אך הפרשן אברבנאל מציין שמבחינה תחבירית אפשר לפרש את הפסוק גם: "את הרב יעבוד הצעיר". לדעתו הניסוח המעורפל הוא מכוון, כרקע לעימותים ולהתמודדויות בין יעקב לעשו, ואחר כך בין עמיהם והסמלים התרבותיים והדתיים שהם מייצגים.

המאבק בין האחים על הבכורה מתנהל כבר ברחם האם, ויעקב, המפסיד בשלב זה, נולד כשידו אוחזת בעקב עשו, שהקדימו. אלא שבתנ"ך בכלל, ובספר בראשית במיוחד, הבכורה איננה ערובה לבחירה, כיוון שאין בהכרח זהות בין הבכורה הביולוגית לבכורה הרוחנית ולבחירה האלוהית. בסיפור שלפנינו אהדתנו הראשונית נתונה לעשו המקופח והנגזל, כיוון שדרכו

בלהה הלפרין היא חוקרת תנ"ך.

של יעקב להשגת הבכורה והברכה רצופה במעשי מרמה והונאה, הנוגדים את רעיון הבחירה. ואולם, בהמשך חייו הבוגרים מכפר יעקב על עוקבתו, בסבל רב ובייסורים קשים ומזדכך, ברוח "והיה העקב למישור" (ישעיהו מ' ד'), כמי ש"שרה" וגם כ"ישר".

הבנים התאומים – שנולדו אחרי עשרים שנות עקרות, שונים מאוד איש מרעהו, הן במראה החיצוני והן באופיים ובתכונותיהם הבסיסיות.

עשו – "אדמוני כלו כאדרת שער, ויקראו שמו עשו" (בראשית כ"ה כ"ה); "אדמוני" – רמז "לאדום", על אף שבפרשה עצמה פירוש השם "אדום" נדרש מדבריו: "הלעיטני נא מן האדם האדם הזה..." (בראשית כ"ה ל'); "אדרת שער" – רמז ל"הר שעיר", נחלתו העתידית (בראשית ל"ו ח').

יעקב – "ואחרי כן יצא אחיו, וידו אחזת בעקב עשו, ויקרא שמו יעקב" (בראשית כ"ה כ"ו). אחיזתו של יעקב בעקב אחיו מסמלת את ראשית מאבקו על הבכורה, על אף שמדרש שמו, הנובע מהשורש "עקב", ניתן על ידי עשו, בעקבות גזלת הברכה, כנאמר: "הכי קרא שמו יעקב, ויעקבני זה פעמים" (בראשית כ"ז ל"ו). הניגוד הקוטבי בין האחים מודגש בתיאורים הבאים:

"הן עשו אחי איש שעיר, ואנכי איש חלק" (בראשית כ"ז י"א), "הקול קול יעקב, והידיים ידי עשו" (בראשית כ"ז כ"ב) ועוד יותר, בתיאור נטיות לבם: "ויגדלו הנערים. והיה עשו איש ידע ציד, איש שדה, ויעקב איש תם (שלם עם עצמו) וישב אהלים" (בראשית כ"ה כ"ז). וגם בהעדפות הוריהם: "ויאהב יצחק את עשו, כי ציד בפיו, ורבקה אהבת את יעקב" (בראשית כ"ה כ"ח).

תרמית גזלת הברכה ביוזמת רבקה

שיאו של המאבק בין האחים בא לידי ביטוי בעוקבתו הכפולה של יעקב: קניין הבכורה וגזלת הברכה. בעסקת חליפין, בכורה תמורת נזיד עדשים, מתגלה יעקב כאדם ערמומי, המנצל את רעבונו ועייפותו של עשו כדי לקנות את הבכורה ולזכות ביתרונותיה.

תעודות מן האלף השני לפנה"ס, שנתגלו במסופוטמיה, ממנה הגיעו אבותינו, מלמדות שקניין בכורה וחתימתו בסעודה היה מקובל באזור. ואולם, אווירת הסיפור והביטוי "ויזד יעקב נזיד", משורש "זדה", מעצימים את כוונתו הזדונית של יעקב ומעוררים אהדה מסויגת לעשו.

עשו מתגלה כטיפוס יצרי ובהמי, אך לא כאדם שלילי. הצורך הרגעי שלו הוא

שבירת רעבונו. "הלעיטני נא מן האדם, האדם הזה, כי עיף אנכי" (בראשית כ"ה ל'), וצורך זה גובר על כל שיקול דעת. "הנה אנכי הולך למות, ולמה זה לי בכרה" (בראשית כ"ה ל"ב). מששבע, הוא מנחם את עצמו על אובדן הבכורה, בהמעט ערכה. "ויאכל, וישת, ויקם, וילך, ויבז עשו את הבכרה" (בראשית כ"ה ל"ד). את תרמית גזלת הברכה יוזמת רבקה, אך הדבר אינו ממעיט מאחריותו של יעקב. היסוסיו "אולי ישני אבי והיתי בעיניו כמתעתע, והבאתי עלי קללה ולא ברכה" (בראשית כ"ז י"ב) מדגישים שהוא חרד לכישלון המהלך, ולא מאי מוסריותו. אפילו חז"ל, המרבים לסגור על יעקב, מתייחסים להסבר של לבן הרמאי להחלפת רחל בלאה: "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה" (בראשית כ"ט כ'), כעקיצה ליעקב על הונאת עשו.

ברכת יצחק ליעקב מעצימה את קנאת עשו ושנאתו לאחיו. הוא "שוכח" שמכר את הבכורה ומאשים את יעקב בגזלה כפולה: "ויעקבני זה פעמים. את בכרתי לקח, והנה עתה לקח ברכתי" (בראשית כ"ז ל"ו).

בזעמו, בעלבונו ובתסכולו העמוק הוא מתכנן לרצוח את יעקב. אבל בזכות אהבתו העזה לאביו, אותה משבחים חז"ל, הוא דוחה את ביצוע נקמתו, כנאמר: "יקרבו ימי אבל אבי, ואהרגה את אחי" (בראשית כ"ז מ"א).

אף על פי כן חוששת רבקה, המעשית והערמומית, שחיכוך יום-יומי בין האחים עלול להאפיל גם על רגש הכבוד שעשו רוחש לאביו. ואז, בעקבות הרצח וגאולת הדם המתחייבת, הם ישכלו את שני בניהם. כדי למנוע את הטרגדיה היא משכנעת את יעקב לברוח לחרן, ואת יצחק, שנישואי עשו לבנות כנען היו למורת רוחו (בראשית כ"ח ח') לשולחו לבית אחיה, כדי שישא אישה מבנות לבן. את עצמה היא מנחמת שהניתוק מיעקב יהיה קצר, "ימים אחדים", "עד שוב אף אחיך ממך, ושכח את אשר עשית לו, ולקחתיך משם" (בראשית כ"ז מ"ד-מ"ה).

תקוותה לא תתגשם. רבקה ויעקב לא יפגשו עוד. בשובו ארצה, כעבור עשרים שנות גלות בחרן, רבקה כבר לא תהיה בין החיים. ובינתיים, זעמם של עשו ויצחק על בגידתה בהם, מרומזת באי הזכרת מותה וקבורתה. רבקה לא שכלה את בניה, אך היא איבדה אותם. עורמתה הביאה עליה ועל משפחתה קללה ולא ברכה.

צל מעיב על מפגש יעקב ולבן – ובסופו ברית ביניהם

יעקב יוצא לחרן (אותה ואת ערכיה ותרבותה עזב סבו האידיאליסט, אברהם) כדי למצוא בה מקלט זמני, עד יעבור זעם. נדרו: "אם יהיה אלהים עמדי ושמרני

בדרך הזה אשר אנכי הולך, ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש, ושבתני בשלום אל בית אבי, והיה ה' לי לאלהים..." (בראשית כ"ח כ'–כ"א) משקף את מצבו הנפשי הקשה של יעקב ואת פחדיו וספקותיו האמוניות.

ארבע־עשרה שנים עובד יעקב בבית לבן בחריצות ובנאמנות, כמוהר עבור נשותיו. וגם אחרי שהחזרה הותר הוא משתכנע בנקל להמשיך ולרעות את צאן לבן, על סמך הסכם כלכלי חדש, פרי יוזמתו, שייטיב עמו ויעשירו.

אפשר לשער שבין השיקולים להחלטתו להישאר בחרן, היה גם פחד תת־מודע ממפגש עם עשו, אך דחיית השיבה ארצה והמשך הישיבה בגלות בתירוצים שונים, תאפיין רבים מצאצאיו במהלך הדורות.

יעקב עושה חיל בעבודתו. "ויפרץ האיש מאד מאד, ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמרים" (בראשית ל' מ"ג). אלא שהצלחתו מעוררת את קנאתם, עוינותם ושנאתם של לבן ובניו, כפי שמעידות גם רחל ולאה. "העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו? הלוא נכריות נחשבנו לו, כי מכרנו, ויאכל גם אכול את כספנו" (בראשית ל"א י"ד–ט"ו). ה"אנטישמיות" מחזקת ביעקב את געגועיו למולדתו, אך שוב, כמו עשרים שנה קודם לכן, הוא נאלץ לברוח בחשאי ובגניבה, תוך ניצול היעדרות לבן, שיצא לגז את צאנו.

צל כבד של קלון מעיב על המפגש בין יעקב ללבן בהר הגלעד, אך בסופו של דבר נכרתת ביניהם ברית שלום.

גלות יעקב בחרן באה לקצה, אך המשימה הקשה ביותר, המהווה תנאי להיאחזותו בארץ כנען, עדיין לפניו.

עשרים שנה ניסה יעקב להדחיק את רגשות האשם שחש כלפי עשו בעבודה קשה, בכניעה לתכתיביו הנצלניים של לבן ובהתרכזות בלעדית בחיי יום־יום. אך עתה, בהגיעו לגבול ארץ כנען, זיכרונות העבר צפים ועולים ביתר שאת. יעקב יודע שכדי שיוכל לשכון בארץ בשלווה הוא חייב להיפגש עם עשו, לנסות לפייסו ולקבל את מחילתו.

לקראת המפגש הגורלי

על כן, עוד בשהותו במחניים שבעבר הירדן המזרחי, הוא שולח מלאכים לעשו, להודיעו על שובו ארצה. תשובתם שעשו הולך לקראתו "וארבע מאות איש עמו" מערערת את ביטחונו, אך המפגש עם מלאכי אלוהים (בראשית ל"ב ב'–ג') המזכירים לו את חלום הסולם בבית־אל, בדרכו לחרן, ואת הבטחת

אלוהים לגונן עליו ולהשיבו ארצה (בראשית כ"ח י'–ט"ו), מסייע לו להתעשת ולתמרן את מעשיו בגמישות, ביעילות ובנחרצות.

יעקב פונה לאלוהים בתפילה נרגשת: "הצילני נא מיד אחי, מיד עשו, כי ירא אנכי אתו, פן יבא והכני אם על בני" (בראשית ל"ב י"ב), וכאדם מעשי היודע שאמונתו איננה פוטרת אותו מלקחת אחריות מלאה על חייו ועל חיי בני משפחתו, הוא פועל בשתי דרכים נוספות. הוא שולח לעשו דורון מרשים: עדרי צאן ובקר, גמלים וחמורים, כמנחת ברכה וכפרה, ולמקרה שעשו לא יתרצה לו ויתקפהו, הוא חוצה את מחנהו לשניים ומאבטח את בני משפחתו, על ידי העברתם בחסות החשכה לעברו השני של נחל יבוק.

משתמו ההכנות, בתפילה, בדורון ולמלחמה, פורש יעקב מאנשיו. "וַיִּנְתֵּר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ" (בראשית ל"ב כ"ה), לשם התבוננות והדיינות פנימית, תוך ריכוז כל משאבי נפשו וכוחותיו הפיזיים, לקראת המפגש הגורלי. ואז "וַיֵּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֹלוֹת הַשָּׁחַר" (בראשית ל"ב כ"ה)

לילה שלם התמודד יעקב, בפועל או בחלום, עם "איש" (ישות תוקפנית, ערטילאית, חסרת זהות מוגדרת), וחווה את החוויה הגדולה שבמהלכה היה ל"ישראל". בעלות השחר דורש יעקב מאיש ריבו ברכה, בתמורה לשחרורו: "לא אשלחך כי אם ברכתני" (בראשית ל"ב כ"ז) וזוכה בה! "לא יעקב יאמר עוד שמך, כי אם ישראל. כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל" (בראשית ל"ב כ"ט). זהותו החדשה של יעקב כ"ישראל" תאושר בבית־אל גם על ידי אלוהים (בראשית ל"ה י') כראיה להזדכותו.

במפגש עצמו יעקב מהוסס, מרבה בגינוני כבוד ומגלה שפלות רוח בפניותיו לאחיו: "אדני", "עבדך", "ראיתי פניך כראת פני אלהים" (בראשית ל"ג י'), ובהשתחוויותיו. את מנחתו הנדיבה, באמצעותה מקווה יעקב לכפר את פני אחיו, הוא מכנה "ברכתי" (בראשית ל"ג י"א), כפיצוי לברכה הגזולה שלא היטיבה עמו.

חיים רוויי סבל של יעקב כיורש ברכת האלוהים לאברהם

הפרשנים, הרואים במסכת חייו הסבוכים של יעקב רמזים לאופיו ולגורלו של עם ישראל, חלוקים בהערכת מחוותיו של יעקב. חלקם מגנה את התרפסותו, אך אחרים, כרבי יהודה הנשיא, רואים בו דווקא מורה דרך ומופת ליישוב

מחלוקות בדרכי נועם ולכינון יחסים דיפלומטיים נאותים. מדרש "לקח טוב" אף קובע: "כל מי שרוצה לרצות מלך או שלטון ואינו יודע דרכם ותכסיסהם, יניח פרשה זו לפניו וילמד הימנה תכסיסי פיוסים וריצוים," והפרשן עובדיה ספרונו, בן המאה ה-16, מוסיף ש"אילו נהגו בירוני בית שני כיעקב אבינו, לא היה מקדשנו חרב".

המפגש בין האחים משליך אור נוסף על הקוטביות במבנה הנפשי שלהם. עשו הספונטני, מתרגש מאוד ממחוות יעקב. הוא רץ לקראתו, מחבקו, מנשקו, נעתר לבקשת המחילה שלו ומתפייס עמו. אפשר לשער שגם שתי הצעותיו להגן על יעקב בהמשך הדרך (ללכת עמו, או להפקיד מלווים) נאמרו בכנות. יעקב הנרגש והמפוחד מגיב בבכי. כאדם שקול ושבע אכזבות הוא יודע שחסד ההתרגשות של אחיו הוא חד-פעמי, וששעת הרצון עלולה לחלוף במהרה. על כן הוא דוחה את הצעת עשו ללוותו, ומתרצה בהתנהלותו האיטית "לרגל המלאכה אשר לפני, ולרגל הילדים" (בראשית ל"ג י"ד).

האחים נפרדים לשלום! אך מנת ייסוריו של יעקב טרם שלמה. פרשת שכם, מות רחל האהובה, רוגזם של בניו ומכירת יוסף ימשיכו למרר את חייו, אותם יסכם במפגש עם פרעה: "מעט ורעים היו ימי שני חיי" (בראשית מ"ז ט') ידיעותינו על חיי עשו מעטות ביותר, אך סיפור חייו של יעקב (ביוגרפיה מפורטת של קורותיו מאז הורתו ולידתו עד מותו וקבורתו) הוא סיפור חיים אנושי, רווי סבל ונפתולים, של אדם המתמודד עם גורלו ומזדכך, לקראת ייעודו כיוורש ברכת אלוהים לאברהם.

כאביו הישיר של עם ישראל, יש באירועי חייו "סימנים" לגורלנו ורמז להיסטוריה העתידית שלנו.

בין ישראל לאדום

קשר הדם בין העמים ישראל ואדום מצוין לראשונה באיגרתו של משה למלך אדום: "כה אמר אחיך ישראל" (במדבר כ' י"ד), ועל אף סירובו של המלך להתיר לבני ישראל לעבור בארצו, יחס התורה לריבונותה של אדום על אדמתה נשאר בתוקפו: "אל תתגרו בם, כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל, כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר" (דברים ב' ה').

בחוקת התורה יחסי הקרבה מודגשים עוד יותר. "לא תתעב אדמי, כי אחיך הוא... בנים אשר יולדו להם, דור שלישי יבא להם בקהל ה'" (דברים כ"ג ח'–

ט'), בניגוד ליחס העוין לשבעת עממי כנען, לעמון ולמואב, שאיסור הנישואים עמם הוא מוחלט.

רמזים לקרבה רעיונית־דתית בין ישראל לאדום, בעבר הרחוק, ניתן לראות בעובדה ששדה ארץ אדום (או "שעיר") מצוין כאחד ממוקדי הופעת והתגלות אלהי ישראל.

בברכת משה: "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו..." (דברים ל"ג ב'); בשירת דבורה: "ה', בצאתך משעיר, בצעדך משדה אדום..." (שופטים ה' ד');; בנבואת חבקוק: "אלוהי מתימן (עיר באדום) יבוא, וקדוש מהר פארן, סלה" (ג' ג');; וכן בהערכה הרבה שחולק המקרא לחכמי קדם (מזרח) מאדום: איוב בן ארץ עוץ, מצאצאי עשו (בראשית ל"ו כ"ח), אליפז התימני (מהעיר האדומית), בלדד השוחי וצופר הנעמתי (מבני האזור), ו"חכמי בני קדם" מימי שלמה: איתן, הימן, כלכל ודרדע (מלכים א' ה' י"א), בני משפחות זרח ומחול האדומיות (בראשית ל"ו) (העובדה שבגרסת דברי הימים א' [ב' י"ז] הם מתייחסים למשפחת זרח מבני יהודה מלמדת שבעבר הרחוק היו קשרי דם בין משפחות מבני יהודה ומשפחות אדומיות).

ומעניין שמכל אלוהי העמים השכנים לישראל, רק שם אלוהי אדום, "קוס", אינו נזכר במקרא, והוא מכונה "אלוהי בני שעיר" (דברי הימים ב' כ"ה י"ד). יחסי הקרבה בין ישראל לאדום נזכרים גם בספרי יהושע ושופטים. בנאום הפְּדָה של יהושע משבטי ישראל, בשכם, הוא מזכיר את עשו, אבי האדומים היושבים בשעיר, כבנו של יצחק ואחי יעקב (כ"ד ג'–ד'). ובספר שופטים, מציין השופט יפתח את השלמת משה עם סירובו של מלך אדום לתת לבני ישראל לעבור בארצו (שופטים י"א י"ז) כראיה לשאיפות השלום של עם ישראל.

לא כן בהיסטוריוגרפיה של תקופת המלוכה הישראלית. מכאן ואילך ישראל ואדום נאבקות ביניהן על עצמאות ושליטה, ככל שאר מדינות האזור. שאול נלחם באדום (שמואל א' י"ד מ"ז) ודוד הכניע אותה ועשאה לנציבות ישראלית, במלחמה אכזרית ועקובת דם לשני הצדדים (שמואל ב' ח' י"ד; מלכים א' י"א ט"ו–ט"ז; דברי הימים א' י"ח י"ב–י"ג).

השלטון הישראלי על אדום נמשך בימי שלמה (על אף ניסיונות הדד האדומי לפגוע בישראל, בחסות מצרית) ושרד גם את התפלגות הממלכה. רק בימי יהורם בן יהושפט, בעקבות ניצחון מישע מלך מואב, הצליחה גם אדום להשתחרר מעול יהודה. נינו של יהורם, אמציה בן יואש, השתלט על אדום מחדש (מלכים ב' י"ד ז') והכיבוש נמשך עד לימי אחז. אלא שבאותה תקופה הן אדום והן יהודה היו כבר משועבדות לאשור, ואחר כך לבבל.

מפלת אשור ועלייתה של בבל, בסוף המאה השביעית לפנה"ס, הולידו ברית כללית של מדינות האזור: יהודה, אדום, מואב, אמון, צור וצידון, בניסיון לפרוק את עול נבוכדנאצר מלך בבל, בחסות מצרים (ירמיהו כ"ז ג'). כישלון הקואליציה וחורבן יהודה, מגלים אדום בוגדנית ורוויית שנאה, כמתואר בספרות הנבואית והמזמורית שבמקרא.

החשבון הלאומי עם אדום

סיפור חייהם ומאבקהם של יעקב ועשו, אבותיהם הקדומים של ישראל ואדום, המשיך להדהד בפולקלור העממי של עמנו. ייתכן, אפילו, שהאגדות על עורמת יעקב, באמצעותה השיג את הבכורה והברכה, עוררו בלב המוני העם תחושת עליונות. אולם נביאי הכתב, רודפי המוסר והצדק האוניברסלי ביקרו קשות את הרגלי העוקבה שפשו בעם והתייחסו לסיפור התרמית בחומרה, למרות שמדובר באב הנערץ יעקב.

הושע: "בבטן עקב את אחיו" (י"ב ד'); **ירמיהו:** "כי כל אח עקב יעקב" (ט' ג'); **ישעיהו:** "אביך הראשון חטא" (מ"ג כ"ז).

החשבון הלאומי שלהם עם אדום היה שונה. כבר הנביא עמוס, ראשון נביאי הכתב, מאשים את אדום בהתעלמות מברית האחים שכרתו אבותיהם של שני העמים: "על רדפו בחרב אחיו, ושחת רחמיו, ויטרף לעד אפו, ועברתו שמרה נצח" (א' י"א).

שנאה זו באה לידי ביטוי במלוא עוצמתה, בימי הכיבוש הבבלי של יהודה. לרוע המזל, מחליט נבוכדנאצר מלך בבל לפתוח את מסע העונשין נגד קואליציית המורדים ביהודה. בנות הברית מתנערות מחובתן המוסרית, ואינן מסייעות ליהודה המותקפת. "כל רעיה בגדו בה, היו לה לאיבים" (איכה א' ב') ואף שמחות לאידה ומקוות להיבנות מחורבנה, כפי שמתאר הנביא יחזקאל בפרקים כ"ד-כ"ו. והגדילה מכולן אדום, שסייעה לבבלים בפועל בהרס ממלכת יהודה, בפלישה לשטחיה הדרומיים ובהסגרת פליטים: "יען עשות אדום בנקם נקם לבית יהודה, ויאשמו אשום ונקמו בהם..." (יחזקאל כ"ה י"ב).

האדומים, שהכירו את הטופוגרפיה של האזור, התנכלו לפליטי יהודה: "קלים היו רדפינו מנשרי שמים, על ההרים דלקנו, במדבר ארבו לנו" (איכה ד' ט'), ואחרי שהסגירום לבבלים, ירשו את משכנותיהם. "נחלתנו נהפכה לזרים, בתינו לנכרים" (איכה ה' ב').

משורר מזמור קל"ז בתהילים מתאר את קריאות העידוד של האדומים לבבלים להגדיל את עוצמת ההרס: "ערו, ערו, עד היסוד בה," ומבקש: "זכר ה' לבני אדום את יום ירושלים... בת בבל השדודה, אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו. אשרי שיאחו ונפץ עלליך אל הסלע" (ז'–ט').

הכינוי לאדום "בת בבל השדודה" הוא מדויק. כי בערך באותו זמן (ראשית המאה 6 לפנה"ס) פלשו נבטים (שבטים ערביים, כנראה מבני נביות בן ישמעאל) לתחומה של אדום, בת חסותה של בבל, והאדומים שנושלו ונעקרו מארצם השתלטו על דרום יהודה בתקווה לרשת את כל שטחה של ארץ-ישראל: "יען אמרך: את שני הגוים [יהודה וישראל] ואת שתי הארצות, לי תהיינה וירשנוה" (יחזקאל ל"ה י').

שנאת בני יהודה לאדום הבוגדנית

ב"עזרא החיצוני" (מהספרים החיצוניים) מואשמים האדומים אפילו בשרפת המקדש, כנאמר: "ואתה נדרת לבנות את המקדש אשר שרפו בני אדום, כאשר נחרבה יהודה בידי הכשדים" (ד' מ"ה).

מעורבותם האכזרית של האדומים מעצימה את שנאת העם אליהם ומטביעה את חותמה על הזיכרון ההיסטורי של עם ישראל לדורותיו. אדום נתפסת כסמל הרשעה ונביאי התקופה מביעים את זעמם עליה בנבואות הרס וחורבן (יחזקאל ל"ה, ירמיהו מ"ט, עובדיה א').

אחרון הנביאים, מלאכי, מחיה את המיתוס הקדום על ניצחון יעקב על עשו במאבק על הבחירה האלוהית: "הלוא אח עשו ליעקב, נאום ה', ואהב את יעקב, ואת עשו שנאתי" (מלאכי א' ב'–ג'), כדי לעודד את שבי ציון המיואשים מפלישת האדומים לנחלותיהם וממצבם הכלכלי הקשה. הוא מבטיח שתקוותה של אדום "רששו, ונשוב ונבנה חרבות" תסוכל, ושם יהיה לדראון כעם "אשר זעם ה', עד עולם". עם ישראל, לעומת זאת, ייגאל ויזכה להאדיר את שם אלוהיו אף "מעל לגבול ישראל" (מלאכי א' א'–ה').

בכל הכתובים הנ"ל, מספרי נביאים וכתובים, מובעת שנאתם העזה של בני יהודה לאדום הבוגדנית, וכמיהתם לנקמה, אך קשה מכולם הוא חזונו של הנביא ישעיהו בן ימי שיבת ציון.

בשתי נבואות מאוחרות (פרקים ל"ד, ס"ג) הוא מפקיע את אדום מהתחום הארצי המוגבל ומתייחס אליה כאל ישות סמלית המגלמת את כל כוחות הרשע,

שה' יילחם בהם באמצעות תופעות טבע חריגות וללא ציון זמן ומקום. "כי יום נקם לה', שנת שלומים לריב ציון" (ל"ד ה'-ח'), "ושנת גאולי באה" (ס"ג ד'). ייתכן מאוד שתפיסתו הקיצונית של ישעיהו, הרואה בעצם קיומה של אדום גורם המעכב את גאולת העולם, נובעת מהשוואתו את אדום לעמלק, חלוץ אויבי בני ישראל.

העמלקים התקיפו את בני ישראל ברפידים, עוד לפני מתן תורה, וניצחון ישראל עליהם מלווה בשבועת ה': "כי יד על כס יה, מלחמה לה' בעמלק מדר דר", עד לאובדנו הסופי: "כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים" (שמות י"ז י"ד-ט"ז).

שפלותם ורשעותם של העמלקים כלפי בני ישראל, לאורך כל שנות הנדודים במדבר, מתוארות בנאומי הסיכום של משה בערבות מואב. "אשר קרך בדרך, ויזנב בך כל הנחשלים אחרך, ואתה עיף ויגע, ולא ירא אלהים". בעטיין מצווה משה את העם לדורותיו לראות בעמלק אויב נצחי, וכאשר ירווח לו בארצו "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים, לא תשכח" (דברים כ"ה י"ז-י"ט). מאבק העם בשבטי עמלק נמשך מימי שאול ואילך, לאורך כל תקופת המלוכה, ועורך דברי הימים מציין שבימי חזקיהו מלך יהודה הוכו "שארית הפלטה לעמלק" על ידי בני שמעון ש"הלכו להר שעיר" (דברי הימים א' ד' מ"ג). על כן, ייתכן שמתוך השוואת בגידתה של אדום בבת בריתה יהודה, לזינובם של העמלקים בבני ישראל, בתקופת המדבר, מתעוררת בישעיהו התקווה שגם אחריתה של אדום תהא עדי אובד.

"אדום" כשם נרדף לרומי ולנצרות בספרות הבתרא-מקראית

הכינוי "אדום" לרומי נולד דורות רבים אחרי שאדום התנכית הייתה ל"ערביאה" (נחלת הנבטים) וגם אחרי ש"אדומיה" (אזור דרום יהודה שבו התיישבו פליטי אדום) נכבשה מחדש על ידי החשמונאים ותושביה הוכרחו להתייחד. לפי יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס), יוחנן הורקנוס כפה על האדומים את הגיור, כתנאי להישארותם בארץ. ואילו לדעת ההיסטוריונים אוריאל רפפורט ואריה כשר, הגיור, היה בעיקרו תהליך טבעי של היטמעות, שהצליח כיוון שמנהג המילה לא היה זר לאדומים וכיוון שחוקת התורה מקלה על קליטתם, כנאמר: "בנים אשר יולדו להם, דור שלישי יבא להם בקהל ה'" (דברים כ"ג ט'). כך בא מאבק אלים ומיותר של דורות רבים לסיומו בניצחון מורשת בית

אברהם, ברוח דברי הנביא עובדיה: "ועלו מושיעים בהר ציון לשפט את הר עשו, והיתה לה' המלוכה" (א' כ"א).

אלא שבינתיים השתלטו הרומאים על יהודה, ובשנת 37 לפנה"ס הם המליכו עליה את הורדוס לבית אנטיפטרוס (יהודי ממוצא אדומי).

הורדוס היה מלך עריץ ושנוא, והעם זיהה את מלכותו עם מקור תמיכתה – רומי. לכן, ייתכן שכבר בימיו נולד הכינוי "אדום" (ארץ מוצא משפחתו) כדי לדבר סרה ברומאים.

ואולם, עדויות מהימנות לכינויה של רומי כ"אדום" מצויות בספרות התלמודית והמדרשית רק מתקופת הקיסר אדריאנוס ומרד ביתר (המאה השנייה לספירה) ואילך.

רבי עקיבא, האידיאלוג של המרד, ראה במנהיגו, שמעון בר-כוסבא, את "מלך המשיח" שיגאל את העם מהשעבוד הרומי, שינה את שמו "לבר-כוכבא", ופרש עליו את נבואת בלעם "דרך כוכב מיעקב וקם שבט ישראל" (במדבר כ"ד י"ז).

כמו כן פירש את "והאביד שריד מעיר" (במדבר כ"ד י"ט) כ"והאביד שריד מרומי". גם רבי מאיר, גדול תלמידיו של ר' עקיבא, ראה באדום רמז לרומי ופירש את נבואת ישעיהו "משא דומה" (כ"א י"א) כ"משא רומי".

המרד נכשל, אך הכינוי "אדום" לרומי – השתרש.

המאבק המתמשך על הבכורה

בספרו **יהדות חוק ומוסר**, במאמר "רומא בתלמוד ובמדרשים", מסביר הרב יצחק הלוי הרצוג, שזיהויה של רומי עם אדום מעוגן בציפיות של חז"ל מהתורה. לפי השקפתם נועדו גיבורי ספר בראשית לרמוז להיסטוריה העתידית של עם ישראל. ולכן, "הייתכן שאותה מעצמה אדירה... לא נצפתה כלל בדברי הנבואה, בדברי ימיהם של האבות, ושל יעקב במיוחד?... עשו, אבי אדום, נראה להם כעונה להפליא על הצרכים, הרבה יותר מאשר האדומים, שבצדק נראו להם כעם קטן וזניח, אשר מזמן הוטמע בתוך העם היהודי" (עמ' 145).

הסבר נוסף לתולדות ייחוס הכינוי "אדום" לרומי, תולה אותו בצמיחתה של הכת הנוצרית, שראשיתה ככת יהודית קטנה, תלמידי ישוע מנצרת (שחי במאה הראשונה לספירה).

עדת תלמידיו, שהיו מקורבים לפרושים, המשיכה להתקיים, כחלק מהעם היהודי, גם אחרי צליבתו, אך התגברות אמונתם במשיחיותו (אחרי חורבן בית המקדש)

וויתורו של פאולוס (שאול התרסי) על קיום מצוות התורה בנצרות, כדי להרחיב את מעגל המצטרפים לכת מקרב הפגנים, הביאו לדחייתם הסופית מהיהדות. הנהגת הפרושים הכריזה על כל הנוצרים, כולל מקיימי מצוות היהדות, כ"מינים", והם הוחרמו באלה "וכל המינים כרגע יאבדו"... שהוכנסה לתפילת "העמידה", הנאמרת שלוש פעמים בכל יום.

בתגובה, הכריזו הנוצרים על עצמם כ"ישראל שברוח", לעומת היהודים שהם רק "ישראל שבבשר", שהאל מאס בהם, והענישם בחורבן ובגלות. הרקע האידיאולוגי להכרזתם היה שהנצרות, האח הצעיר והנרדף של האמונה המונותאיסטית, ממשיכה את "דרך יעקב" רוויית הסבל, בעוד הדת היהודית הבכורה והוותיקה מייצגת את האח הבכור עשו, המאבד את בכורתו על פי הנבואה "ורב יעבד צעיר" (בראשית כ"ה כ"ג).

בתגובה לטענת הנוצרים, השיבו היהודים שאדום התנכית היא רומי, ועל כן המאבק המתמשך על הבכורה, שטרם תם, הוא בין ישראל לרומי. במשך דורות רבים נרדפו הנוצרים על ידי השלטון הרומי-הפגני, בעוד שהיהודים זכו לחופש דת יחסי. ואולם, במאה הרביעית הכל השתנה. הקיסר קונסטנטינוס ואמו הלנה התנצרו, ובוועידת ניקאה, בשנת 325 לספירה, הוכרזה הנצרות כדת הרשמית של האימפריה כולה.

"צדיק באמונתו יחיה"

היהודים, שהמשיכו לדבוק בדתם, ולא הסכימו להכיר ב"אלוהותו" של ישוע כ"בן אלוהים" וכמשיח, הוכרזו ככופרים והואשמו בצליבתו. את גלותם המתמשכת של היהודים הסבירו ראשי הכנסייה הנוצרית כעונש אלוהי נצחי על החטאים הנ"ל. היהודים הוגדרו כ"כנסיית השטן", המהווה סכנה לאנושות, וגילויי השנאה כלפיהם תכפו והתעצמו: מסעי צלב, עלילות דם, גירוש, אינקוויזיציה, השפלות, עלבונות, פרעות, דיכוי פיזי ורוחני לסוגיו, ושאר גזירות קשות על כלל הציבור ועל יחידים. אפילו הסייג היחידי (שהופר בשואה), האיסור להשמיד את היהודים, נבע מצרכים פנים-כנסייתיים: כדי שקיומם הפיזי העלוב יהווה הרתעה בפני כפירה, וכדי שב"אחרית הימים", כאשר היהודים יכירו בעליונותה של האמונה הנוצרית, התנצרותם תעיד על ניצחונה של הפרשנות הנוצרית, המוצאת בנבואות הנחמה שבברית הישנה רמזים להופעתו, לשליחותו המשיחית ולהשפעתו הרוחנית של ישוע שב"יסורי

התמורה" שלו (ישעיהו נ"ג) ובמותו, הוא עתיד לכפר על חטאי האנושות ולגאול אותה.

בתגובה לתפיסה זו פיתחה היהדות פרשנות נגדית הרואה בנצרות, יורשת האימפריה הרומית, את גלגולה החדש של "אדום" המקראית, וב"עשו" את דמות הגוי הנוצרי, הרשע, המתנכל ליהודי הצדיק, "יעקב".

מכאן ואילך הושחרה דמותו של עשו המקראי, וכל מעשיו פורשו לגנאי, בעוד שכל מעשי יעקב הוצדקו, למרות הביקורת המקראית על התנהגותו.

וכדי להגן על התפיסה היהודית, שעל אף החורבן והגלות עם ישראל ממשיך להיות "עם הבחירה", בניו האהובים של אלוהים, פיתחו היהודים את הרעיון שהמציאות ההיסטורית המתמשכת היא זמנית. ובאחרית הימים, כשלא יהיה עוד שעבוד מלכויות והשנאה בין ישראל לאדום תחדל, יזכה עם ישראל לחדש ימיו כקדם ולהגשים את ייעודו: "ואתנך לברית עם, לאור גוים" (ישעיהו מ"ב ו').

תקומת מדינת ישראל, שמשמעותה חידוש הריבונות המדינית של העם היהודי בארץ אבותיו, ערערה את הקביעה הנוצרית שגלות היהודים היא עונש נצחי.

בוועידת הוותיקן השנייה, בשנת 1965, הכירה הכנסייה בשורשיה היהודיים ובבכורת נבחרותו של העם היהודי. הכנסייה אף הביעה חרטה על השנאות, הרדיפות וגילויי האנטישמיות במהלך הדורות, ואסרה מיסיון כלפי היהודים.

באחרונה, בעת ביקורו בארץ, אישר גם האפיפיור בנדיקטוס ה-16 את מחויבות הכנסייה לפיוס בין נוצרים ליהודים. כך נוצרה, לראשונה בתולדות הפולמוס היהודי-נוצרי, אווירה חיובית יותר המעוררת תקוות זהירות מאוד (עדיין לא יציבות) לאפשרות של פיוס בר-קיימא בין שתי הדתות, ברוח הסובלנות שמציע הנביא מיכה המורשתי: "כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו, ואנחנו נלך בשם ה' אלהינו לעולם ועד" (ד' ה').

גם הפעילות החברתית והרעיונית, המתנהלת בעולם המערבי, ליצירת אווירה סובלנית הדוגלת בקבלת ה"אחר", עשויה לתרום להבנה שגם במישור הדתי "צדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב' ד') ואין חובת "שפה אחת ודברים אחדים" (בראשית י"א א') כתנאי לכך ש"לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי" (ישעיהו י"א ט').



תגובה**אקרובטיקה פלפולית של אחרון הכנענים**

אורי הייטנר

תגובה על מאמרו של עוזי אורנן, "פרשנות אחרת של מגילת העצמאות: הלאום הישראלי מול העם היהודי" (כיוונים חדשים מס' 20).

אחרי מותו של הסופר אהרון אמיר, כפי שנכתב, נשאר פרופ' עוזי אורנן, אחיו של אוריאל שלח ("יונתן רטוש") – מייסד הכנענים⁽¹⁾ – המוהיקני האחרון של הזרם הכנעני בציבוריות הישראלית. יתכחש אורנן ככל שירצה ליהדותו, אף חברותא של בני ישיבה שתשב על דף גמרא, לא תצליח לשבור את שיאי הפלפול אליו הגיע, במדרש היצירתי שחיבר למגילת העצמאות⁽²⁾ ברוח כנענית. דומני שאם היה מנסה לדרוש את סידור התפילה כמסמך כנעני, היה יכול לעשות זאת ביתר קלות מאשר במגילת העצמאות של מדינת העם היהודי.

טיעוניו המרכזיים של אורנן הם:

- א. יש להפריד בין שני חלקי המגילה: בין המבוא – המבטא הלכי רוח ומאוויים של החותמים עליו, לבין החלק האופרטיבי, שהוא עיקרו של המסמך;
- ב. השם "מדינה יהודית" שניתן למדינה במגילה, מתייחס להחלטת עצרת האו"ם שהציעה לחלק את הארץ בין שתי הקהילות שבה, ואלמלא כן היה

אורי הייטנר הוא פובליציסט, חבר קיבוץ אורטל ברמת הגולן.

השימוש במונח "מדינה עברית", שהיא כביכול העבריות לפי הנוסח הכנעני – גט כריתות לעם היהודי;
 ג. השימוש במושג "העם היהודי", כוונתו רק ליהודים החיים בארץ ואין לו שום קשר ליהודים הנמצאים בגולה;
 ד. מאחר והמגילה מדברת על שוויון זכויות לאזרחים ללא הבדל דת גזע ומין, ומאחר ואין קריאה ליהודי העולם להיות שותפים בבניית המדינה כפי שיש קריאה כזו לערביי הארץ, ברור שהכוונה היא ליצור לאום ישראלי חדש, הלאום של בני הארץ.

החודש ימלאו 70 שנה לצאתו של מניפסט היסוד של התנועה הכנענית, "כתב אל הנוער העברי". מסמך זה, אותו חיבר רטוש, שולל לחלוטין קשר כלשהו בין האומה העברית והעם היהודי. יש בו בוז עמוק ליהדות, התנגדות מוחלטת לציונות וקריאה לנוער העברי להתנתק ממנה. מדוע הניתוק מהציונות? כיוון שהציונות שללה מכל וכל כל מחשבה אודות הקמת אומה חדשה, ונועדה לגאול את העם היהודי, להעלותו לארץ-ישראל ולהקים בה את "מדינת היהודים", כלשונו של הרצל, מייסד התנועה.

"מגילת עצמאות כנענית"

כבר בשנת 1939, עמד דוד בן-גוריון בראש הסוכנות היהודית, כך שעיקר השנאה והבוז של הכנענים כלפי הציונות כוון כלפיו. והנה, כעבור 70 שנה מנסה אורנן, באקרובטיקה פלפולית, "לכנענן" את בן-גוריון רטרואקטיבית, כמי שניסח, כביכול, מגילת עצמאות כנענית.

כל טענותיו של אורנן, אחת לאחת, מופרכות מן היסוד. ראשית, ההפרדה המלאכותית בין חלקי המסמך. אם המבוא אינו חשוב, מדוע הוא נכתב? מדוע עמד בן-גוריון וקרא אותו? הרי ניתן היה לגשת ישר לעיקר ולוותר על המשחק המקדים הזה! אורנן אומר שהמבוא מבטא את הלכי הנפש והמאוויים של כותביו. אמת ויציב. מגילת העצמאות מגשימה, הלכה למעשה, את הלכי הנפש והמאוויים שבמבוא. דווקא לכן, אין כל אפשרות להפריד בין החלקים. החלק הראשון בונה את הקונסטרוקציה הערכית, האידאולוגית, שאותה פורט החלק השני להתחייבות משפטית מעשית.

אילו כוונות מנסחי המגילה היו ליצור אומה ישראלית חדשה, כטענת אורנן, הם היו מנסחים מבוא ברוח זו. לא בכדי נפתחת המגילה באמירה שבארץ-ישראל קם העם היהודי. כבר המשפט הראשון נפתח בתיאור הזיקה בין העם היהודי למולדתו, מאחר ואחת משתי הזכויות עליהן הושתתה ההכרזה היא הזכות ההיסטורית של העם היהודי על ארץ-ישראל (לצד זכותו הטבעית לעצמאות מדינית, ככל עם ועם). אך אם טוען אורנן שהכוונה היא רק ליהודים החיים בארץ, מבהירה המגילה באופן שאינו משתמע לשני פנים שהכוונה היא לעם היהודי על כל פזוריו. לכן הסעיפים הבאים מדברים על כך ש"העם הוגלה מארצו בכוח הזרוע, שמר לה אמונים בכל ארצות פזוריו ולא חדל מתפילה ומתקווה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית". כלומר, המדינה היא הגשמת התקוות והתפילה של העם ששמר לה אמונים בגולה. המגילה מזכירה את חתירת היהודים "לשוב ולהיאחז במולדתם העתיקה" ומעלה על נס את היהודים ששבו לארצם בהמונים. המגילה מזכירה את הקונגרס הציוני הראשון שהכריז על "זכות העם היהודי לתקומה לאומית בארצו". והרי ברור, שהקונגרס, שחבריו היו יהודים שחיו בגולה, התכוון לעם היהודי בפזוריו. המגילה מזכירה גם את "השואה שנתחוללה על עם ישראל", כהוכחה בעליל להכרח שבפתרון בעיית העם היהודי מחוסר המולדת והעצמאות על ידי חידוש המדינה היהודית בארץ-ישראל. הזרם הכנעני התנכר לעם היהודי גם בתקופת השואה ואחריה. בערוב ימיו, כשרטוש נשאל בריאיון טלוויזיוני על הניכור כלפי אחיו שנספו בשואה הוא שב והתנער מהם: "אם אדרס על ידי מכונית, האם איעשה על ידי כך לאחיק?"⁽³⁾ כלומר, רצח היהודים לא הפכם לעברים, בני אומתו של רטוש. מגילת העצמאות גורסת את ההפך הגמור.

בין "יהודי" ל"עברי"

מאחר וגם יכולת הפלפול של אורנן אינה בלתי מוגבלת, ואין ביכולתו לדרוש את הפתיח הפרוגרמטי של המגילה בפרשנות כנענית, כמבוא להקמת מדינת לאום של העם הישראלי החדש, הוא מצא פטנט מקורי – לומר שבעצם הפתיח אינו חשוב. נו, באמת...

ואשר לטענה שהשימוש במונח "מדינה יהודית" פירושו היענות להחלטת האו"ם. בניגוד לכנענים ולזרמים הקרובים לכנענות, כמו קבוצתו של אורי אבנרי – שנודעה בכינוי "במאבק" על שם כתב העת המחתרתי שהוציאה – בעיני היישוב

לא היה כל הבדל בין עברי ליהודי. לעתים דובר על "היישוב היהודי בארץ-ישראל" ולעתים על "היישוב העברי". וכך, גם במגילה עצמה, בדרך כלל השימוש הוא במונח "יהודי" ולעתים "עברי", ואי אפשר למצוא רצף הגיוני בשימוש במונח זה או אחר. אחת הדוגמאות של אורנן לשימוש הרווח במונח "עברי" היא הסיסמה "מדינה עברית! עלייה חופשית!". עלייה של מי: של עברים? של ילידים? לא! עלייה של יהודים מן התפוצות, שהכנענים כה התנגדו לה. גם הטענה שהשימוש של החלטת האו"ם במונח "מדינה יהודית" הוא ביטוי טכני לחלוקה על פי החוק המנדטורי לעדות דתיות, אינה נכונה. החלטת החלוקה נבעה מהכרה שמדובר במאבק בין שני לאומים על ארץ אחת. נציגי היישוב היהודי שהעידו בפני ועדת החקירה של האו"ם, הציגו עצמם כנציגי העם היהודי התובע את עצמאותו. כך, למשל, אמר בן-גוריון בעדותו: "לפני כשלוש-מאות שנה, הפליגה לעולם החדש אנייה ושמה 'מייפלואאר'. היה זה מאורע גדול בתולדות אנגליה ואמריקה. אבל תאב אני לדעת אם יש אנגלי אחד, היודע בדיוק אימתי הפליגה אנייה זאת? וכמה אמריקאים יודעים זאת? היודעים הם כמה אנשים היו באותה אנייה? ומה היה טיבו של הלחם שאכלו בצאתם? והנה, לפני יותר משלושת אלפים ושלוש-מאות שנה, לפני הפלגת 'מייפלואאר', יצאו היהודים ממצרים, וכל יהודי בעולם, ואף באמריקה וברוסיה הסובייטית, 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, באמריקה, ברוסיה ובארצות אחרות, ומספרים ביציאת מצרים ובצרות שבאו על היהודים מיום שיצאו לגולה. והם מסיימים בשני מאמרים: 'השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין'; 'השתא הכא, לשנה הבאה בירושלים'."

הנה כי כן, בן-גוריון דיבר כבא כוחו של העם היהודי היושב באמריקה וברוסיה ומה שביניהם, ובשמו הוא דרש הקמת מדינת לאום יהודית. איך אפשר לטעון כלפיו שחצי שנה לאחר מכן, התכחש ללאומיותו היהודית וניסה ליצור לאום ישראלי חדש?

גם הטענה שהשימוש במונח "העם היהודי" מתכוון רק ליהודים היושבים בארץ, מופרך בעיקרו. די בהוכחות מתוך חלקו הראשון של המסמך כדי להפריכה מכל וכל. אך גם בחלק האופרטיבי מדובר על כך ש"מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקיבוץ גלויות". עלייה של מי, אם לא של יהודי העולם? קיבוצם של אלו גלויות, אם לא הגלויות היהודיות בעולם?

יהדות – גם דת וגם לאום

גם הטענה, שההצהרות על שוויון זכויות ללא הבדל דת גזע ומין והקריאה לתושבים הערבים להיות שותפים בבניין הארץ, מעידות על כוונה להקים עם ישראלי אחד של כל אזרחי המדינה, אין לה על מה להתבסס. משמעות ההצהרות הללו הן שהמדינה היהודית, מדינתו של העם היהודי, תעניק זכויות שוות לכל תושביה ואזרחיה, גם אלה שאינם שייכים ללאום היהודי, אלא למיעוט לאומי. הקריאה לערבים להיות שותפים בבניין המדינה אינה קריאה להיות שותפים בבניית עם חדש, אלא פניה אליהם – בתור מי שאינם חלק מן הלאום, וכמי שלחמו נגד הקמת המדינה – להכיר במציאות ולהיות שותפים, כמיעוט, בהקמת המדינה.

צודק אורנן, כאשר הוא טוען שאין במגילה הכרזה על מדינה של הדת היהודית, אולם צדקתו נובעת מגישתו לפיה היהדות היא רק דת ולא לאום. אבל היהדות היא גם דת וגם לאום, והמדינה היא מדינת הלאום של העם היהודי. האם ראוי להפריד בין דת למדינה? האם נכון להחיל על המדינה חוקים דתיים אלה או אחרים? אלו שאלות חשובות ומעניינות, אבל אינן רלוונטיות לטענתו של אורנן, מאחר ומנסחי המגילה לא ראו את היהדות כדת בלבד, וכאשר הכריזו על הקמת מדינה יהודית, התכוונו להקמת מדינה ללאום היהודי.

מדינת ישראל היא הגשמת הציונות שנועדה להבטיח לעד את המשך קיומו של העם היהודי. הניסיון לטעון שמדינת ישראל ניסתה לברוא עם אחר במקום העם היהודי, כגולם הקם על יוצרו, פשוט מגוחך.

הערות

1. הכינוי "כנענים" הוא כינוי גנאי שהודבק לקבוצה שקראה לייסוד אומה עברית חדשה, בידי המשורר אברהם שלונסקי.
2. שם המסמך הוא "הכרזה על הקמת מדינת ישראל", אך את השם הבלתי רשמי "מגילת העצמאות" נתן לו בן-גוריון, מתוך רצון לשוות לו ממד של קדושה; מעין המגילה השישית בנוסף לחמש המגילות שבתנ"ך.
3. יהושע פורת, **שלח ועט בידו – סיפור חייו של אוריאל שלח** (יונתן רטוש), הוצאת מחברות לספרות, ישראל, תשמ"ט 1989, עמ' 307.



כך התחסלה הקהילה היהודית בסודאן

נחם אילן

ראשיתה של הקהילה היהודית בסודאן בסוף המאה ה-19, וסופה בסוף שנות השישים של המאה ה-20. עד לפני כעשור לא נחקרה קהילה זו כלל, וגם עתה פירות המחקר הם חלקיים. מאמר זה מושתת בחלקו הגדול על זיכרונות, אמנם אמינים, ועל פנקס הקהילה, שהוא מקור אמין אך מוגבל מבחינת טווח הנושאים המשתקפים ברישומיו.⁽¹⁾ כמעט שלא השתמרו תעודות מארכיון הקהילה.⁽²⁾ יש, אפוא, להתייחס אל מאמר זה כאל תמונת מצב טנטטיבית, הראויה לבחינה נוספת, להשלמות, לעדכון ולהצגה בהקשרים נוספים, בייחוד תוך הסתייעות בתחומי דעת נוספים.⁽³⁾

בשיאה מנתה הקהילה כאלף נפש.⁽⁴⁾ בכל שנות קיומה הייתה לה זיקה הדוקה לקהילות קהיר ואלכסנדריה שבמצרים, ואין תמה בדבר.⁽⁵⁾ לרב אליהו בכור חזן (1847–1908), שהיה הרב הראשי באלכסנדריה בעשרים שנותיו האחרונות

ד"ר נחם אילן הוא מרצה במכון לנדאו בירושלים, ועוסק במחקר תרבותי רב-תחומי של היצירה היהודית בעברית ובערבית בימי הביניים ובעת החדשה.

(1888–1908), היו זכויות מכריעות בכינון הקהילה. הוא זה ששיגר לאמדורמאן (Omdurman), ב־1906, את הרב שלמה מלכה מטבריה כדי שישמש שם רב, חזן, שוחט, מוהל ומורה; והוא זה שבעת ביקורו שם, בסוף ינואר 1908, בלוויית הרב אברהם אביכזיר, מזכירו באותם הימים, ניהל את מעמד הכינון של הקהילה. הוא נכח בבחירות הראשונות למוסדותיה ואף ערך את טקס הגיור לבני המשפחות שאולצו להתאסלם בתקופת המהדי, שנים אחדות לפני כן.⁽⁶⁾ הביטוי הפורמלי והסמלי לחלקו של הרב־חזן בהקמת הקהילה ניכר בפנקס הקהילה. שתי התעודות הראשונות בו הן "הפקר הקדושין הנעשים שלא ברשות ב"ד" ו"בחירת נשיאי העדה", שתיהן מן ה־30 בינואר 1908, ועליהן חתום הרב חזן.⁽⁷⁾ הפנקס הוא העדות הפורמלית לתפקוד הקהילה, ולפיכך טמונה משמעות גם במסמך האחרון בו. התעודה האחרונה היא רישום טבילה לשם גיור של ילד שאמו אינה יהודייה, ותאריכה הוא י"ט בתמוז תשכ"ה (1905).⁽⁸⁾ האמנם מאז ואילך חדלה הקהילה מלהתקיים? התשובה על כך היא שלילית.

קהילה מודרנית ב"בועה תרבותית"

סיפור הקהילה היהודית בסודאן הוא בעצם סיפורה של הקהילה בכ'רטום. אמנם היו מעט משפחות שהתגוררו במקומות אחרים (ואד־מדני, פורט־סודאן),⁽⁹⁾ אולם גם הן שמרו על זיקה אל הקהילה שבכ'רטום ואל מוסדותיה. מודרניות ניכרת בייחוד במקורות הפרנסה, בהשכלה, באוריינות, בשליטה בשפות, ביכולת לקיים יחסים פתוחים עם הזולת ה"אחר",⁽¹⁰⁾ במעמד האישה,⁽¹¹⁾ וכתוצאה של כל ההיבטים הללו גם במקום המגורים ובאיכות החיים. כל אלה מלמדים שהקהילה היהודית בסודאן הייתה קהילה מודרנית מאוד.⁽¹²⁾ הרוב המכריע של בני הקהילה הגיעו לסודאן משיקולי פרנסה. הם מילאו תפקידים פעילים באדמיניסטרציה הבריטית או שעסקו בסחר בינלאומי.⁽¹³⁾ מבחינה תרבותית חיו היהודים ב"בועה". הם שלטו היטב באנגלית, וחלקם ידעו שפות נוספות, בייחוד צרפתית ואיטלקית.

קהילה הגיעה לשיאה בשנות הארבעים של המאה ה־20. עם תום מלחמת העולם השנייה, נהנתה סודאן מפריחה כלכלית והפיקה תועלת מרובה ממיקומה על ציר הסחר הבינלאומי בין צפון לדרום ובין מזרח למערב. אולם בה בעת התחזק משקלם של שני הגורמים העיקריים שהביאו כעבור

יותר מעשור לקץ הקהילה: הציונות והקמת מדינת ישראל, מצד אחד; כינון הליגה הערבית (1945) ועצמאותה של סודאן (1956), מצד אחר. הקהילה היהודית בסודאן הייתה ציונית מובהקת, ובכך הייתה שונה לחלוטין מן הקהילה האם במצרים.⁽¹⁴⁾ אין זה ממצא מפתיע בהתחשב בכך שהייתה זו קהילה מודרנית מאוד.⁽¹⁵⁾ לאחר הקמת מדינת ישראל, מדי שבת, נהג הרב מלכה לשאת ברכה לחיים וייצמן ולדוד בן-גוריון.⁽¹⁶⁾ תוצאות מלחמת 1948, והאופן שבו נתפסו התוצאות הללו בתודעת מדינות ערב, העיבו על התנאים ההרמוניים שבהם חיו יהודי סודאן עד אז. בשונה מיהודים רבים במצרים, שהתאמצו לְבַדֵּל את עצמם מן הציונים, לא הסתירו יהודי סודאן את ציוניותם. הם נחשפו להטרדות במצרים, בעיקר בביקורת הגבולות בשדה התעופה.⁽¹⁷⁾ גם בסודאן נתקלו, לעתים, בגילויי עוינות, כגון בעת הגעת משלוח מצות מלונדון לנמל פורט-סודאן, לקראת חג הפסח. פקיד המכס סירב לאשר את הכנסת המשלוח בשל סמל מגן דוד הטבוע על העטיפה. הבעיה נפתרה באמצעות שיחת טלפון אחת בין אלי מלכה לסייד אמין, המנהל הכללי של רשות המכס בכ'רטום,⁽¹⁸⁾ אולם יש בה להעיד על הלכי הרוח בקרב בעלי תפקידים זוטרים ובינוניים בפקידות המקומית.

ראשית ההתחסלות ב"מבצע קדש"

סודאן זכתה לעצמאות ב-1 בינואר 1956.⁽¹⁹⁾ ראשיה דאגו להבהיר ליהודים שלא יאונה להם כל רע, אך בפועל פני הדברים היו שונים. סודאן הצעירה נדרשה לא רק לפתח את מוסדותיה הפנימיים אלא גם לגבש את יחסיה עם שכנותיה ולעצב את זהותה בזירה האזורית והבינלאומית. הרוב המוסלמי המובהק, מעמדה הדומיננטי של מצרים בליגה הערבית, האווירה האנטי-אימפריאליסטית והאנטי-קולוניאליסטית ומשקלם המועט של היהודים בסודאן, כל אלה חוללו שינויים במעמדם אף בניגוד לעמדת ראשי המדינה הצעירה. כבר בעיצומה של מלחמת העצמאות שקדו המוסדות הממלכתיים של מדינת ישראל והסוכנות היהודית על העלאת יהודים מארצות שונות, בייחוד אלה שהיו בסיכון קיומי גדול. מעטים מיהודי מצרים עלו אז ארצה. הרוב המכריע של הקהילות בתימן ובעיראק עלו לישראל בתוך פחות משנתיים. העלייה מארצות צפון אפריקה הייתה איטית יותר, ועיקר העלייה ממרוקו – הקהילה הגדולה ביותר באזור זה – הייתה רק בשנות השישים של המאה

ה־20. הדי השינויים הדמוגרפיים בפזורה היהודית הגיעו גם לכ'רטום.⁽²⁰⁾ החלופה הישראלית נעשתה ממשית יותר ויותר. דומה שהאירוע המכריע אשר הביא להתחסלות הקהילה היהודית בסודאן היה "מבצע מוסקטיר", המוכר בישראל כ"מבצע קדש" או "מבצע סיני" (ב־29 באוקטובר 1956). המהלך המלחמתי הזה ביסס את דימויה של ישראל כשותפה לאימפריאליזם הבריטי והצרפתי, וחזק את התחושה שקיומה אינו אפיזודה חולפת ושהיא מעתה גורם יציב וקבוע במזרח התיכון.

אף שראשי הממשל בסודאן חזרו והשמיעו באוזני יהודיה שאל להם לחשוש וכי מעמדם כאזרחים שווי זכויות מובטח ויציב, בפועל החלו היהודים לסבול מהטרדות מצד גורמים מקומיים.⁽²¹⁾

כל מאפייני המודרניות אפשרו ליהודי סודאן להיערך להעתקת מקום מגוריהם שלא בחופזה ובצמצום נזקים כלכליים. במהלך שנות החמישים, במיוחד מ־1957 ואילך, החלה הגירה גוברת של היהודים.⁽²²⁾ חלקם עלו לישראל והשתלבו בה בקלות. דומה שזו הסיבה (או אחת החשובות שבהן) לכך שלא נזקקו לארגון המנציח את זיקתם לארץ המוצא שלהם, בשונה מיוצאי כל ארץ אחרת. אחרים היגרו לשווייץ, צרפת ואנגליה ולארצות־הברית. אלה שהקדימו לצאת את סודאן דאגו להקל על הבאים אחריהם וסייעו באופן פעיל בקליטתם ביעדם החדש.

היש תאריך מדויק שאפשר לראות בו את מועד התחסלות הקהילה? התשובה על כך היא שלילית. אין אירוע ממשי אחד או תאריך מסוים אחד אשר מסמן את קץ הקהילה. לפיכך, מוטב לדבר על תהליך שנמשך כעשור, ובו אפשר לציין כמה פעולות ותאריכים המשמשים אבני דרך או נקודות ייחוס חשובות בתהליך זה.

התאריך האחרון הנקוב בפנקס (קיץ 1965) מציין את תיעוד הפעולה הממוסדת האחרונה מבין אלה שמקומן בפנקס (אירוסים, נישואים, גירושים, גיור). בהקשר זה מתבקש לציין תאריך נוסף. על גבי הפנקס רשום "הד'א אלדפתר אחצ'רה כאתב הד'ה אלסטור וקדמה אבראהים מראד אלעיני פי 30.8.1969", ומתחת לזה באנגלית: "This Register was brought from Sudan and presented by" Ibrahim Maourad Eleini 30/8/1969.⁽²³⁾ הנה עדות לצעד סמלי ומשמעותי – מועד הוצאת הפנקס מסודאן והעברתו ללונדון. המעשה הזה מעיד שבעת העברתו שוב לא היה בו צורך, משמע, מוסדות הקהילה חדלו לתפקד כבר לפני כן. זהו, אפוא, תאריך המציין שהתהליך הסתיים כבר לפני כן, לפחות בתודעתו של אבראהים אלעיני.⁽²⁴⁾

“חלקת יהודי סודן” בבית הקברות בירושלים

אפשר להציע תאריך מאוחר יותר: בית הכנסת בכ'רטום נבנה במרכז העיר, בשדרות ויקטוריה, ושימש גם כמרכז קהילתי.⁽²⁵⁾ בשנות השמונים של המאה ה-20, מכרו אחרוני החברים בקהילה את המבנה ואת המגרש שעליו הוקם.⁽²⁶⁾ בקיץ 1999, הואיל למסור לי מר אלי (אליהו) ש' מלכה ז"ל, תצלומים של עשרות מסמכים שנשמרו בגניזת בית הכנסת והגיעו לידי בדרכ מפותלת שטרם הגיעה העת לפרסמה ברבים. מסמכים אלה מאששים את זיקת מוסדות הקהילה לממסד הרבני בקהיר ובאלכסנדריה.⁽²⁷⁾ עם מכירת בית הכנסת נסתם הגולל על הסמל המובהק של הקהילה.

פונקציה קהילתית מובהקת אחרת הוא בית הקברות. עד שנות העשרים של המאה ה-20, קברו את נפטרי הקהילה באמדורמאן.⁽²⁸⁾ משעה שמרכז הכובד של מגורי היהודים עבר לכ'רטום רכשו היהודים חלקת קרקע בפאתי העיר, אשר שימשה להם כבית קברות.⁽²⁹⁾ מאז התפתחה כ'רטום מאוד, וכיום נמצא בית הקברות בלב העיר. ב-1977, הועלו ארצה עצמות כמה מן הקבורים בכ'רטום, ובהם ארונותיהם של הרב שלמה מלכה ורעייתו חנה. בבית הקברות בגבעת שאול בירושלים יש חלקה קטנה הנקראת “חלקת יהודי סודאן”.⁽³⁰⁾ בשנת 2005, ביקר בבית הקברות היהודי בכ'רטום צעיר יהודי מארצות-הברית וצילם את שרידיו. הוא מצא רק ארבע-עשרה מצבות, חלקן שבורות.⁽³¹⁾ אם לא יחול שינוי דרמטי, בשנים הקרובות, עתיד בית הקברות הזה להיעלם לחלוטין.

למיטב ידיעתי, ב-2008 נותרו בכ'רטום שני יהודים בלבד, וברור שאינם מהווים קהילה. מתברר, אפוא, כי הקהילה היהודית בסודאן חדלה מלהתקיים שם לא מכוח רדיפות, אפליה, קיפוח או איום פתאומי וישיר כלשהו, ולכן אין לדבר על אירוע שֶׁבֶר שהביא להתחסלות מיידית וסופית של הקהילה. צביונה המודרני וזהותה הציונית של הקהילה אפשרו לחבריה להעתיק את מגוריהם מכ'רטום לישראל, למדינות במערב אירופה או לארצות-הברית בתהליך איטי ומסודר. וכך, אף שעזיבתם את סודאן הייתה תולדה של תחושת איום, אמנם סמוי, עצם היציאה משם לא הייתה כרוכה בחוויה טראומטית או במשבר. הזיכרונות שנושאים עמם היהודים שנולדו בסודאן מחייהם שם הם חיוביים ונעימים, וכזה הוא גם הזיכרון האחרון, של תהליך הפְּרָדָה (ולא הגירוש או הבריחה) ממנה. אף בזה מתייחדת הקהילה היהודית בסודאן משאר הקהילות היהודיות במזרח התיכון.

הערות:

1. המקור החשוב ביותר לתולדות הקהילה הוא ספרו של Eli S. Malka, *Jacob's Children in the Land of the Mahdi: Jews of the Sudan*, Syracuse 1997 (להלן: מלכה, בני יעקב). ביקורת עליו ראו: נחם אילן, סיקורת, **פעמים** 73 (תשנ"ז), עמ' 165-166. לסיכום עדכני בעברית על תולדות הקהילה ראו: אלי ש' מלכה ז"ל ונחם אילן, "הקהילה היהודית בסודאן", **מצרים (סדרת הקהילות היהודיות במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים)**, בעריכת נחם אילן, ירושלים תשס"ח, עמ' 271-286 (להלן: מלכה ואילן). על הפנקס ראו: נחם אילן, **פנקס הקהילה של יהודי סודאן**, ירושלים תשס"ז (להלן: אילן, **פנקס**). לדיון במידע הגלום בפנקס ובמשמעויותיו ההיסטוריות והתרבותיות ראו שם בהקדמה, עמ' 13-35 (בעברית), vii-xii (באנגלית).
2. ראו אילן, **פנקס**, עמ' 20 למעלה. עד כה לא עלה בידי לאתר את הארכיון הפרטי של הרב שלמה מלכה, אשר יכול לשמש מקור בעל ערך מיוחד לחקר הקהילה ולבירור קשריה עם קהילות עמיתות.
3. בראש ובראשונה בהיסטוריה פוליטית, חברתית, כלכלית ותרבותית של סודאן, אך גם בדיסציפלינות המשמשות במדעי החברה, כגון סוציולוגיה ואנתרופולוגיה. עם זאת, עליי לציין שעיינתי בעשרות חיבורים העוסקים בסודאן המודרנית ולא מצאתי בהם כל אזכור של הקהילה היהודית שם. ראו למשל: חיים אהרונוביץ, **סודן האנגלו-מצרית**, סדרת "גלובוס", חוברת א', חיפה 1954; Carolyn Fluehr-Lobban, Richard A. Lobban and John Obert Voll, *Historical Dictionary of the Sudan*, New Jersey and London 1992; M. W. Daly, *Sudan*, World Bibliographical Series, Vol. 40, Oxford and Santa Barbara 1983; Hassan Makki Mohamed Ahmed, *Sudan: The Christian Design: A Study of the Missionary Factor in Sudan's Cultural and Political Integration, 1843-1986*, Markfield, Leicester 1989; John Obert Voll and Sarah Potts Voll, *The Sudan: Unity and Diversity in Multicultural State*, Boulder, Colorado, London and Sydney 1985.
4. מלכה, **בני יעקב**, עמ' 64.
5. אילן, **פנקס** (הערה 1 לעיל), עמ' 26-27; נחם אילן, "בין ח'רטום לבין קהיר, אלכסנדריה וירושלים: גבולות האוטונומיה של הקהילה היהודית בסודאן", **ממזרח וממערב ח' (תשס"ח)**, עמ' 161-184. על הזיקה הלשונית לערבית היהודית של יהודי אלכסנדריה ראו: אהרן גבע-קלינברגר, "בין הנילוס הכחול לנילוס הלבן", **פעמים** 91 (תשס"ב), עמ' 153-164.
6. רקע כללי על התקופה ראו אצל פליר-לובן, לובן ווול (הערה 3 לעיל): על תקופת המהדייה - עמ' xc-xcii; על תקופת השלטון הבריטי - עמ' xcii-xcvii. על הרב מלכה ראו: נחם אילן, "ממרוקו לסודאן: הרב סלמון (שלמה) מלכה - מנהיג בעתות תמורה", **פעמים** 80 (תשנ"ט), עמ' 93-111 (להלן: אילן, מנהיג). על הגיור ראו אילן, **פנקס**, עמ' 49-50. על היהודים הראשונים בסודאן ועל האסלום בכפייה בתקופת המהדי ראו מלכה, **בני יעקב**, עמ' 15-18.
7. התעודה הראשונה מובאת ונדונה אצל אילן, **פנקס**, עמ' 46-47 ותצלומה בעמ' 225; השנייה - שם, עמ' 47-48. תצלום המסמך הראשון בא אצל מלכה, **בני יעקב**, עמ' 210-211 (והעתקה בעמ' 212) והמסמך השני שם, עמ' 213 (והעתקה בעמ' 214). הרב חזן חתום גם על תעודות 3-5 - ראו אילן, **פנקס**, עמ' 48-53.
8. אילן, **פנקס**, עמ' 223.

9. שם, עמ' 24-25.
10. ראו: נחם אילן, "סובלנותו של הרב שלמה מלכה - מקורותיה וגבולותיה", **התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון אפריקה**, בעריכת מ' אורפלי וא' חזן, ירושלים ורמת-גן תשס"ה, עמ' 16-30 (נדפס לפני כן בגרסה קרובה מאוד בשם: "הסובלנות של הרב שלמה מלכה - מקורותיה וגבולותיה: עיון בהגותו של הרב הראשי של יהודי סודאן במחצית הראשונה של המאה העשרים", **תרבות ויצירה ביהדות צפון אפריקה וספרד**, בעריכת ד' מן, ע' כפרי וש' כהן, רמת-גן תש"ס, עמ' 65-82); Nahem Ilan, "Rabbi Solomon Malka's Commentary on Song of Songs", *Studies in Arabic and Islamic Culture* 2 (2006), pp. 33-56
11. על מעמד האישה ראו: נחם אילן, "מהפכנות ושמרנות - עמדתו של הרב שלמה מלכה בסוגיית מעמד האישה", **פעמים** 91 (תשס"ב), עמ' 123-151; אילן, **פנקס**, עמ' 30-32.
12. רושם זה משתקף היטב בתמונות הנלוות לספרו של מלכה, **בני יעקב**, עמ' 68, 69, 185; ובתמונות הנלוות אצל מלכה ואילן (הערה 1 לעיל).
13. מלכה, **בני יעקב**, עמ' 111-113.
14. על הציונות במצרים ראו: שלמה ברד, "הפעילות הציונית במצרים 1917-1952", **שרשים במזרח ב'** (1989), עמ' 65-132; יואב גלבר, "ולנד הרמר והפעילות הציונית במצרים בשנות הארבעים", **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, בעריכת זאב הרוי ואחרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 459-466; הגר הלל, "**ישראל בקהיר**; **עיתון ציוני במצרים הלאומית 1929-1939**, תל-אביב תשס"ה; רוברט טיגנור, "יהדות מצרים - המתחים בקהילה והציונות", **פעמים** 16 (תשמ"ג), עמ' 89-106; צבי יהודה, "גורמים שהשפיעו על הפעילות הציונית במצרים 1897-1917", **מקדם ומים** (תשמ"א), עמ' 249-264; הנ"ל, "הארגונים הציוניים במצרים (1904-1917)", **שבט ועם ג'** (תשל"ח), עמ' 147-196; הנ"ל, "ראשיתה של הפעילות הציונית במצרים: אגודת בר כוכבא 1897-1904", **ספונות טז** (תש"ס), עמ' 311-352; מיכאל מ' לסקר, "ארץ ישראל ומדינת ישראל בתודעת העילית היהודית במצרים במאה העשרים", **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, בעריכת זאב הרוי ואחרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 443-458; גודרון קרמר, "הציונות במצרים, 1917-1948", **פעמים** 16 (תשמ"ג), עמ' 107-128; Michael M. Laskier, *The Jews of Egypt 1920-1970 - In the Midst of Zionism, Anti-Semitism, and the Middle East Conflict*, New York 1992; החיבור המעודכן, המקיף והמוסמך ביותר הוא עבודת הדוקטור של רות קמחי, פעילות התנועה הציונית במצרים והתפתחות יחסי הגומלין בינה לבין היישוב בארץ-ישראל" 1918-1948, שעתידה לראות אור כספר בספריית אופקים של הוצאת עם עובד.
15. כך, למשל, שמורה בארכיון הציוני המרכזי בירושלים תכתובת בין מ'לוף מלכה לאברהם הרמן מסוף 1946, ובה ביקש מלכה ספרים וקטלוג של חומרי הסברה. בקשתו נענתה מיד - ראו תיק 359/23S. מ'לוף מלכה היה קרוב של הרב שלמה מלכה ונשא לאישה את בתו, אסתר, אחותם של אלי ודייויד מלכה - ראו עליו אצל מלכה, **בני יעקב**, עמ' 33, 39, 63, 118 הערה 3, 224.
16. שם, עמ' 44.
17. שם, עמ' 115.
18. שם, עמ' 116.

19. על הפעילות הפוליטית בסודאן לקראת עצמאותה ועל המגמות הפנימיות ראו שם, עמ' 126-121.
20. שם, עמ' 114-116.
21. שם, עמ' 116-120. שמעתי על כך בעל פה, פעמים אחדות, מפי אלי מלכה ז"ל ומפי דייוויד מלכה יבדל"א, אך אין בידי תיעוד בלתי תלוי המאשר זאת.
22. שם, עמ' 117-118. עוד ראו, למשל, את עדותו של דייוויד מלכה, אחיו הצעיר של אלי מלכה: David S. Malka, *From Generation to Generation: A Legacy of Faith and Tolerance*, [New York] 1999, pp. 188-189. בידי תצלום של מכתב ששלח מנכ"ל משרד המסחר, התעשייה והאספקה הסודאני, אבראהים עת'מאן אסחאק (Ibrahim Osman Ishac) ב-5 במאי 1957 למר דייוויד מלכה, משהודיע לו שהוא מתכוון לעזוב את סודאן. במכתב הביע המנכ"ל את צעריו על שידיד אישי שלו החליט להגר לארצות-הברית, וכן את הערכתו לתרומה הישירה של מר מלכה למסחר ולתעשייה בסודאן. המכתב מנוסח בלשון אישית ולא פורמלית. ניכרת בה אווירת ידידות כנה, והתרשמותי היא שצעריו של הפקיד הבכיר הוא אמיתי. תצלום המכתב בא אצל מלכה ואילן, עמ' 275 למעלה.
23. אילן, פנקס, עמ' 14-15.
24. לפי מלכה, בני יעקב, עמ' 60, הנשיא האחרון של הקהילה היה יצחק משה ישראל אלעיני (Ishag Mousa Israel El-Eini). במכתבו אליי מן ה-3 בינואר 2008, הואיל מר דייוויד מלכה לעדכנני שיצחק מוסא ישראל אלעיני מתגורר עתה באנגליה. אביו היה נשיא הקהילה לפני מלחמת העולם השנייה (מלכה, בני יעקב, עמ' 57; תמונתו באה בעמוד הבא). אבראהים מראד אלעיני הוא בן דודו של יצחק מוסא ישראל אלעיני, ומתגורר עתה בז'נווה שבשווייץ. נראה, אפוא, שבן דוד אחד הפעיל את בן הדוד האחר. אני מודה למר מלכה על המידע הזה.
25. מלכה, בני יעקב, עמ' 37-45.
26. שם, עמ' 50.
27. דוגמאות לכך ראו אצל אילן, פנקס, עמ' 87, הערה 1; 97, הערה 1; 104, הערה 2; 112, הערה 1; 125, הערה 3; 140, הערה 1; 145, הערה 2; 155, הערה 2; 159, הערה 1; 161, הערה 1; 189, הערה 3.
28. מלכה, בני יעקב, עמ' 21.
29. שם, עמ' 45-49.
30. שם, עמ' 46-47; אילן, מנהיג, עמ' 100, הערה 44.
31. בכוונת שנינו לפענח את תצלומי המצבות, לשבצן בהקשר ההיסטורי והתרבותי של הקהילה, ולפרסם בקרוב את ממצאינו. יש בידי תצלומים אחדים שהואיל להעביר אליי פרופ' ג'ף מלכה, בנו של אלי מלכה, ואף בהן נדון במאמר זה.



ק"מ פאניקאר – ההודי שאהד את הציונות

משה יגר

תחילתה של התנועה הלאומית ההודית ב־1886, כשנוסדה מפלגת "הקונגרס הלאומי ההודי". כבר בשלבים הראשונים של פעילותה למען שחרור הודו משלטון בריטניה, ניכרו המתחים ששררו בתת־היבשת ההודית בין הרוב ההינדואי לבין המיעוט המוסלמי הגדול. ב־1906, יסדו המוסלמים ארגון פוליטי נפרד – "הליגה המוסלמית", שביטא את חששם שמא ישתלט הרוב ההינדואי על המדינה, שהכל קיוו להקימה, מבלי שיתחשב במעמדו ובזכויותיו של המיעוט המוסלמי. מפלגת הקונגרס, מצדה, ראתה בפעילות מוסלמית נפרדת זו סכנה לפיצול האומה ההודית ומכשול במאבק להשגת העצמאות מידי בריטניה, ושאפה להגיע לברית עם המוסלמים כדי להגביר את הסולידריות הלאומית. לפיכך, גילתה התחשבות רבה ברגישויות של המוסלמים, והדבר התבטא במדיניותה לגבי סוגיות שונות. הייתה לכך השפעה ישירה, למשל, על יחסם השלילי של ראשי התנועה הלאומית ההודית לציונות ולשאיפות העם היהודי בארץ־ישראל. בלטו בכך מנהיגה הראשי של מפלגת הקונגרס מוהנדס קאראמצ'אנד "מאהאטמה" גאנדי (Mohandes Karamchand "Mahatma" Gandhi 1869-1948), ויורשו וממשיכו, שזכה להיות ראש ממשלתה הראשון של הודו העצמאית, פאנדיט ג'אוואהארלאל נהרו (Pandit Jawaharlal Nehru, 1889-1964).

ד"ר משה יגר היה קונסול כללי בניו־יורק, שגריר בשוודיה ושגריר בצ'כיה.

עיתונאי ודיפלומט

בין פעילי מפלגת הקונגרס מן השורה השנייה, הפחות מרכזיים, בלט באהדתו לציונות גאוואלאם מאדהאווה פאניקאר (Kavalam Madhava Panikkar, 1895-1963), עיתונאי, היסטוריון, איש מנהל ודיפלומט. קשריו עם אישים שונים בתנועה הציונית והצעות שהעלה לחיזוק הקשרים בינה לבין התנועה הלאומית ההודית יתוארו בשורות הבאות, לא רק בשל העניין ההיסטורי שבהן אלא בעיקר בשל היות כמה מהן בעלות ערך אקטואלי ממשי גם בימינו אלה. ק"מ פאניקאר למד משפטים באוניברסיטת אוקספורד. בשובו להודו לימד זמן מה באוניברסיטאות עליגארה (Aligarh) וכלכותא. ב-1925 פנה לעיתונאות ומונה לעורך היומן **הינדוסתאן טיימס** רב התפוצה. ב-1933 החל לעבוד בשירותם של הנסיכים ההודים. הוא מונה למזכיר ועד "בית הנסיכים" (Chamber of Princes), שהיה ארגון של השליטים בנסיכויות ההודיות השונות, שנהנו מאוטונומיה מסוימת בחסות בריטית (כל הנסיכויות האלה בוטלו כשהודו קיבלה את עצמאותה).

בד בבד שימש פאניקאר גם כ"שר חוץ" של נסיכות פאטיאלה (Patiala), ובשנים 1947-1944 שימש כ"שר חוץ" וכ"שר ראשי" גם של נסיכות ביקאנר (Bikaner). לאחר שהודו זכתה בעצמאות הצטרף לשירות הדיפלומטי ומונה לשגריר בסין (1948-1952), במצרים (1952-1953) ובצרפת (1956-1959). בשנותיו האחרונות שימש כסגן נשיא האוניברסיטה של מייסור (Mysore). מחקריו ההיסטוריים התמקדו בהשפעות השלטון הקולוניאלי האירופאי באסיה. ספרו החשוב ורב-הערך, שפורסם ב-1953, הוא **אסיה ושלטון המערב 1498-1945** (תורגם לעברית על ידי שמואל רגולנט ויצא לאור בהוצאת "עם עובד" ב-1958), וזה ספר ראשון שנכתב על ידי בן-אסיה על שלטון המערב באסיה, ואחד הטובים שנכתבו עד כה על הקולוניאליזם האירופי.⁽¹⁾ אין אנו יודעים מתי החל פאניקאר להתעניין בציונות, אך פגישתו הראשונה עם מנהיג ציוני הייתה, כנראה, עם חיים וייצמן בלונדון ב-1926, בתקופה עבודתו כעיתונאי. אין לנו מידע על פגישה זו. פאניקאר פגש שנית את וייצמן בניו-יורק ב-1943. פגישה ממושכת, שכללה ארוחת ערב ונמשכה כשעתיים וחצי, הייתה לו עם דוד בן-גוריון בלונדון, ב-1 ביוני 1937.⁽²⁾ פאניקאר שימש אז, כנזכר לעיל, כ"שר החוץ" של נסיכות פאטיאלה. כחצי שנה לאחר פגישה זו, ב-29 בינואר 1938, כתב "שר האוצר" של נסיכות ביקאנר למנהל המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית משה שרתוק (שרת),

וביקש, בשם המאהארג'ה, שליט ביקאנר, חומר על "חקלאות יבשה". בלשון ימינו – חקלאות באזורים צחיחים. שרתוק השיב לו ב-14 במרס, וצירף למכתבו דו"חות מקצועיים שונים של תחנת הניסיונות החקלאית של הסוכנות היהודית.⁽³⁾ ככל שידוע, היה זה המקרה הראשון של בקשת סיוע מן היישוב היהודי בארץ-ישראל בתחום החקלאות, שכבר יצאו לו מוניטין. וכאן, כנראה, הסנונית הראשונה לתכניות הסיוע הענפות, הידועות כיום בכינוי "מש"ב", שמשרד החוץ עסק בהן בתקופה מאוחרת יותר. לא מן הנמנע, אם כי לא נמצא לכך תיעוד, שפאניקאר היה קשור לפנייה זו, בתוקף עבודתו ב"בית הנסיכים", ובהשפעת דברים ששמע מבן-גוריון ואולי ממקורות אחרים. הוא עצמו עבר, כזכור, ב-1944 לשירות המאהארג'ה של ביקאנר, שביקש את המידע על חקלאות באזורים צחיחים.

"דעת הקהל ההינדואית לטובת תביעות אסלאמיות"

הפגישה המשמעותית ורבת-התוכן ביותר שהייתה לק"מ פאניקאר עם נציגי היישוב העברי בארץ-ישראל אירעה לרגל "ועידת עמי אסיה", שכינס נהרו בניו-דלהי בין ה-23 במרס ל-2 באפריל 1947, חודשים אחדים לפני חלוקת תת-היבשת ההודית להודו ולפקיסטן ויציאת שתיהן לעצמאות, ובתקופה שהיישוב העברי בארץ-ישראל והתנועה הציונית נמצאו בעיצומו של המאבק הקשה בשלטון המנדט הבריטי בתקווה להגיע לעצמאות. נהרו לא התכוון להזמין נציגים של היישוב העברי, אך הופעלו עליו לחצים, ובסופו של דבר הסכים להזמין משלחת שנקראה: "משלחת האוניברסיטה העברית, פלשתינא". בראש המשלחת עמד פרופ' הוגו ברגמן, ובין חבריה היו: דוד הכהן (מנהל "סולל בונה"), ד"ר אלפרד בונה (כלכלן), ד"ר עמנואל אולסוונגר (מומחה לענייני הודו) ויעקב שמעוני (מן המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית).⁽⁴⁾

אחת התוצאות המעניינות ביותר של השתתפות משלחת היישוב העברי בוועידת עמי אסיה הייתה תזכיר על היחסים בין ההינדואים בהודו לבין התנועה הציונית, שהגיש פאניקאר למשלחת ב-8 באפריל 1947, שכלל הצעות מעשיות לפעולה.⁽⁵⁾ פאניקאר, שהשתתף בוועידה, שימש אז כראש הממשלה של נסיכות ביקאנר, ובתוארו זה חתם על התזכיר. בתחילת התזכיר קובע פאניקאר שבנסיבות הפוליטיות הנוכחיות, זאת אומרת,

מציאותו של מיעוט מוסלמי גדול מאוד בהודו, תתמוך דעת הקהל ההינדואית ללא תנאי בכל עניין החשוב למוסלמים. "לפיכך, בשאלת ארץ-ישראל לא תהיה דעת הקהל הרשמית בהודו שונה מזו שבארצות המוסלמיות". עם זאת, "תהיה זו טעות לחשוב שדעת הקהל ההינדואית מגובשת כבר לטובת התביעות האסלאמיות בארץ-ישראל". פאניקאר סבור ש"קיימות כבר התחלות של תחושות אהדה נרחבות למען העניין היהודי", זאת משום שתי סיבות: ראשית, התגברות הרגשות האנטי-מוסלמיים בקרב ההינדואים, ושנית, "בגלל אהדה אמיתית וטבעית לסבל של היהודים". לאחר שתבוצע חלוקת הודו ותקום מדינה אסלאמית נפרדת – פקיסטן, ישתחררו המעצורים ו"דעת הקהל ההודית בשאלת ארץ-ישראל [תמצא] את ביטויה הטבעי וללא מעצורים".

פאניקאר סבור שקיימת סיבה נוספת להיעדר ביטויי אהדה רחבי היקף לתביעות הציוניות בחוגים הינדואיים. לדעתו, "הרי זה במידה רבה בגלל שהציונים עצמם הזניחו את הודו. בעבר לא נעשה ניסיון ליצור הבנה כזו, ללא ספק בגלל הנטייה 'המערבית' של היהודים בכלל". פאניקאר הביע את דעתו שמצב זה משתנה במהירות בשני הצדדים. הוא מבחין שבקרב הציונים הולכת וגוברת ההכרה שמשקלה של אסיה במדיניות העולמית הולך וגדל ושאינן אסיה יבשת אסלאמית בעיקרה, אלא הינדואית וסינית. באותה מידה קיימת הערכה אצל ההינדואים שארץ-ישראל ציונית תוכל לשמש חוליית קשר חשובה במדיניות ההגנה של הודו. הודו, בתמיכת עמי אירופה, תוכל לשמש משקל יעיל לברית של ארצות אסלאמיות במזרח התיכון. קיים גורם נוסף – יש הרבה מן המשותף, לדעתו, בין ההינדואים והיהדות בתחום התרבותי. לפיכך, יש אינטרס לשני הצדדים ליצור ידידות הינדו-ציונית.

הצעות לקשרי תרבות

כאן ניגש פאניקאר לפרט את הצעדים המעשיים הדרושים, או "הפרוצדורה", כפי שקרא לכך. לטענתו, "אם נקבל את ההנחה שאין טעם לצפות שהודו תתמוך בעתיד הנראה לעין בתביעות הציוניות", צריך לקבוע, בינתיים, תכנית שקטה של "הכנה זהירה שלא תמשוך יותר מדי תשומת לב ציבורית". התחום הראשון שיש לפעול בו הוא קשרי תרבות. הוא הציע לייסד קתדרה ללימודי יהדות, עברית והמזרח הקדום באוניברסיטה

הינדואית כי תהיה לכך "השפעה מצוינת". הקמת קתדרה כזו, סבר פאניקאר, תתקבל בהערכה. "הוא הדין לגבי הקמת קתדרה ללימודי סנסקריט ולימודי הודו באוניברסיטה העברית. אלה יקרבו את ההינדואים והציונים זה לזה. מוזר שקתדרה כזו טרם נוסדה לנוכח העובדה שכמה מן המלומדים החשובים ביותר לסנסקריט... הם יהודים...". בנוסף להצעה עיקרית זו בתחום התרבות הציע פאניקאר שההסתדרות הציונית תארגן גם חילופי פרופסורים, תעודד תרגום ספרים ופרסומים, תזמין אישים בולטים לביקור, תארגן תערוכות וכיו"ב פעולות "מקובלות של פיתוח קשרי תרבות" שאפשר היה, לדעתו, לעשותן "מבלי לגרום לסקרנות ציבורית בלתי רצויה".

פאניקאר העלה הצעה נוספת, מתחום הסיוע שכבר נזכר לעיל, והיא שהסוכנות היהודית תשגר להודו אנשי מדע וטכניקה שישתתפו בתכניות פיתוח בתעשיות ההודיות. "זה ייצור יתרון גדול בצורת רצון טוב."

ולבסוף, כתב פאניקאר בתזכירו, "אני רואה חשיבות עליונה לכך שלסוכנות היהודית יהיה ייצוג בדלהי. יצוג זה צריך להיות לא-רשמי, בשלב הראשון, אך האיש שייבחר צריך להיות ברמה אינטלקטואלית ופוליטית מספקת כדי (שהיה מסוגל) ליצור קשרים עם אישים בולטים. יהיה עליו להיזהר שלא לעסוק בתעמולה גלויה. בבוא היום, כאשר ממשלת הודו תהיה מוכנה לכך, תוכל נציגות כזו ליהפך רשמית, אך הצעד המידי צריך להיות מינוי מישהו המסוגל: א. לפתח קשרים; ב. לפעול לסילוק אי-הבנות; ג. לשמש איש קשר בין קבוצות בהודו האוהדות את העניין הציוני לבין ארגונים יהודיים בעולם". בסיכום התזכיר כתב פאניקאר שתכנית מצומצמת כפי שהציע תוכל להביא לתוצאות מועילות להודו ולציונים גם יחד.

לשגר נציג פוליטי "לא רשמי"

המשלחת מארץ-ישראל אימצה את רוב הצעותיו של פאניקאר. בדו"ח המסכם שכתב פרופ' ה' ברגמן ב-17 באפריל 1947, הציע: א. לשגר מיד להודו נציג פוליטי "לא רשמי", מטעם הסוכנות היהודית; ב. להקים מיד מדור להודו ואסיה במסגרת המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית; ג. לשלוח חומר הסברה ציוני, באורח קבוע וסדיר, לרשימה רחבה של אישים נבחרים ולעיתונות; וכמו כן, לעודד עיתונאים בארץ-ישראל שיציעו את שירותיהם ככתבים לעיתונים בהודו; ד. לבחון את האפשרות לפתוח בבומביי משרד קישור כלכלי מטעם התאחדות

היצואנים, המכון לסחר חוץ והמחלקה למסחר ולתעשייה של הסוכנות היהודית; ה. לדון ברצינות בהצעה להקים קתדרה ללימודי יהדות באוניברסיטת בנארס (כיום: ואראנאסי); ו. לבדוק את האפשרות להיעזר במדינאים אמריקניים פרו-ציונים, המוכרים בהודו ומקובלים בה, לפעולה מדינית בהודו.⁽⁶⁾ גם יעקב שמעוני הדגיש, בדו"ח נפרד משלו למחלקה המדינית, את הצורך למנות נציג בהודו, ובמקביל להקים בארץ גוף שיטפל בקשרים עם מדינות אסיה. ד"ר אלפרד בונה הצטרף להצעה להקים במחלקה המדינית של הסוכנות היהודית מדור שיטפל ביחסים עם הודו, ואף הציע לייסד מכון מתקדם לכלכלה מעשית ולחקלאות שיהיה פתוח לסטודנטים זרים. ד"ר אולסוונאגר סבר שיש להקים בארץ מוסד מיוחד לענייני אסיה ולמנות את יעקב שמעוני למנהלו (לימים, כשהוקמה במשרד החוץ מחלקה לאסיה, מונה שמעוני למנהלה הראשון).

לא הצליח להשפיע על נהרו

הנהלת הסוכנות היהודית והתנועה הציונית היו טרודות באותם ימים בעניינים דחופים יותר, והצעת פאניקאר, כמו גם הדו"חות של חברי המשלחת הארץ-ישראלית, לא זכו לתשומת לב. רק ב-3 במרס 1948, קרוב לשנה אחר הוועידה בניו-דלהי, כתב ד"ר ולטר איתן, שהיה אז דובר הסוכנות היהודית ומנהל "המוסד להשתלמות" (שנודע יותר בכינוי "בית הספר לדיפלומטים") של הסוכנות היהודית, שמזה זמן מה שהקק"ל מחפשת ללא הצלחה מישהו מתאים לשגרר להודו, ושעל המחלקה המדינית לשגר שליח להודו.⁽⁷⁾ ההתפתחויות המדיניות וקרבות מלחמת הקוממיות מנעו כל פעולה בתחום זה.

זמן לא רב לאחר ועידת עמי אסיה, שלח נהרו, ראש ממשלת הודו, את פאניקאר להצטרף למשלחת הודו לאו"ם. בניו-יורק חידש פאניקאר את קשריו עם נציגי הסוכנות היהודית. הוא נפגש פעמים אחדות עם חיים וייצמן ועם אליהו אפשטיין (לימים: אילת), כדי להסביר להם את נקודת ההשקפה ההודית כלפי שאלת ארץ-ישראל, וכן כדי לדווח להם על הלכי הרוח בקרב המשלחות הערביות. הוא גם הסדיר להם פגישות עם חברים אחרים במשלחת ההודית. וייצמן קיווה שפאניקאר יצליח להשפיע על נהרו שיתמוך בתכנית החלוקה שנדונה אז באו"ם, אך כל המאמצים היו לשווא. נהרו נותר איתן בהתנגדותו לציונות ובהשקפתו שהיא "מכשיר בידי האימפריאליזם".⁽⁸⁾

קשרים מסוימים עם פאניקאר נמשכו גם אחר קום המדינה.⁽⁹⁾ שר החוץ, משה שרת, נפגש עמו בפעם הראשונה בעצרת האו"ם בשנת 1951. פאניקאר היה אז שגריר הודו בסין, אך צורף למשלחת ארצו לעצרת השנתית של האו"ם כדי לתגברה. שרת נפגש שוב עם פאניקאר בעת שערך את מסעו באסיה ב-1956. הם נפגשו בניו־דלהי, לפני שיחתו של שרת עם נהרו ב-30 באוקטובר, להתייעצות לקראת שיחה חשובה זו, ונפגשו שנית ימים אחדים לאחר מכן.

עוינותה של הודו כלפי ישראל וסירובה לכונן עמה יחסים דיפלומטיים מלאים נמשכו שנים רבות, עד 29 בינואר 1992. הסיבות לשינויים במדיניותה של הודו וההתפתחויות הדרמטיות שהובילו לנורמליזציה ביחסים הדיפלומטיים בין שתי הארצות נדונו בפירוט במקום אחר,⁽¹⁰⁾ ואין צורך לחזור על כך כאן. היחסים התהדקו במהירות וההתפתחות בכמה תחומים הייתה מרשימה.⁽¹¹⁾

דווקא הודות להתקדמות המרשימה ביחסים בכמה תחומים, ראוי להשוותם עם ההצעות המקוריות שהעלה ק"מ פאניקאר ב-1947, יותר משישים שנה קודם לכן, ולהזכיר מחדש את מה שלא נעשה, שכן הצעותיו אקטואליות כיום כשם שהיו בשעתן. ההצעה החשובה ביותר שהעלה, ושטרם בוצעה, היא ייסוד קתדרה ללימודי יהדות בהודו. יש לכך חשיבות עצומה דווקא במדינה כמו הודו, שענייני רוח ומחשבה תופסים בה מקום חשוב מאוד בקרב האליטות השליטות. רק פעולות חינוך והשכלה שתקנינה ידע על תולדות העם היהודי, הציונות ומדינת ישראל, יכולות להיות בעלות תוקף מתמשך והשפעה חשובה – הרבה יותר מזו של הפעילות הכלכלית והצבאית שחשיבותה, כמובן, רבה מאוד וכבודה במקומה מונח. קתדרה כזו צריך שתהיה מרכז לפעולה חשובה נוספת: תרגום ספרי היסטוריה לשפותיה העיקריות של הודו, והפצתם. רק פעולות כאלה יש בכוחן ליצור בסיס ליחסים הדוקים, לאורך זמן, בין שני העמים.

לא יהיה מיותר להזכיר שבאוניברסיטאות שונות בסין, בדרום־קוריאה וביפן קיימים חוגים ללימודי יהדות ברמות שונות – ודווקא בהודו לא! על משרד החוץ ליזום פעולה נמרצת בכיוון זה. אפשר להניח בביטחון שלא תתעוררנה בעיות תקציביות, שכן חברות ישראליות רבות הפועלות בהודו, וחברות הודיות הפועלות בישראל, יכירו בחשיבות הצעות אלה ויירתמו למימון ביצוען.

הערות

1. תודתי לד"ר מאדהורי סאנטאנאם סונדהי מניו-דלהי, ששלחה לי את הפרטים הביוגרפיים על פאניקאר.
2. דוד בן-גוריון. **זכרונות**, כרך רביעי, 1937. עם עובד, תל-אביב, תשל"ד-1974, עמ' 200.
3. ארכיון ציוני מרכזי (אצ"מ), תיק S25/7494.
4. על הוועידה ומהלכה, ראו: משה יגר. **המסע הארוך לאסיה, פרק בתולדות הדיפלומטיה של ישראל**. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, תשס"ה-2004, עמ' 38-45.
5. עותקי התזכיר מצויים באצ"מ תיק S25/9029, ותיק S25/7486.
6. אצ"מ תיק S25/7485.
7. גנזך המדינה. **תעודות מדיניות ודיפלומטיות**, דצמבר 1947 - מאי 1948. ירושלים, תש"ם-1979, עמ' 411 (מסמך 246. מזכר מאת ו' איתן, ירושלים, 3 במרס 1948).
8. אליהו אילת. **המאבק על המדינה**, ב' (א'). עמ' 120, 143-145, 269-273.
Political Documents of the Jewish Agency, Vol II, January- November 1947. ed. Nana Sagi. Hassifriya Hazionit, Jerusalem 1998, ^844; p.r. kumarasway, "K.M. Panikkar and Indo - Israeli Relations", *International Studies*, 32/3 (1995) ; 327-337.
9. גנזך המדינה, **תעודות למדיניות החוץ של ישראל**. כרך שני. אוקטובר 1948 - אפריל 1949. ירושלים, תשמ"ד-1984, עמ' 475-476 (מסמך 422. מיכאל קומיי, תל-אביב, אל א' אילת, וושינגטון, 7 במרס 1949).
10. יגר, **שם**, עמ' 140-177.
11. יוחנן אלטמן, "סוד ההצלחה טמון בשיתוף הפעולה", **מקור ראשון**, 10 באוקטובר 2008.



צוענים בירושלים

אהרון יפה

החוקרים סבורים היום כי מוצאם של הצוענים הוא בצפון-מערב הודו. אין ידיעות ברורות מתי החלו הצוענים בנדודיהם. מסורת אחת רואה בצוענים את צאצאיו של קין, שאלוהים הענישו בקללה העתיקה "נע ונד תהיה בארץ". מוסיפה לחיזוק השערה זו היא העובדה כי בשפות השמיות פירוש המילה "קין" הוא "נפח" – אחת המלאכות שצוענים מזוהים אתן. במאה ה-15, נמצאו הצוענים כבר בכל רחבי אירופה, ובראשית המאה ה-16 הם הגיעו אף לבריטניה. במרוצת נדודיהם⁽¹⁾ התפצלו הצוענים לשתי קבוצות: האחת פנתה לצפון אפריקה ומשם המשיכה לאירופה, והאחרת פנתה לפרס ולתורכיה ומשם לארצות הסלאביות, לגרמניה, צרפת ואיטליה.

לפי מסורת אחרת מוצא הצוענים מחג'אז, שם חיו עוד בתקופת הג'אהליה – התקופה שקדמה להופעת מוחמד והאסלאם. לפי מסורת זו היו קיימים אז שני שבטים: שבט בני רביעה ושבט בני מרה. בראש האחד עמד כליב ובראש האחר – ג'סאס, שניהם מפלג הקיס. בתקופת התפשטות האסלאם, במאה השביעית, עלו שני השבטים ממדבריות ערב לסוריה. בסוריה פרץ ריב בין שני מנהיגיהם. ג'סאס הרג את כליב, ששימש כמושל המדינה.⁽²⁾ סאלם א-זיר, אחיו

ד"ר אהרון יפה, חוקר בגאוגרפיה היסטורית, משמש חוקר בכיר במכון למחקר מדיניות טרור במרכז הבינתחומי בהרצליה.

הקטן של כליב, נקם את נקמתו והרג, בתגובה, את ג'סאס. לאחר ניצחונו ציווה על בני מרה שיחיו במדבר, אסר עליהם לרכב על סוסים, אלא על חמורים בלבד, והרשה להם לנדוד רק בשעות היום בהן חום השמש בעיצומו.⁽³⁾ בני מרה התפזרו בארצות שונות ובין היתר הגיעו אף להודו.⁽⁴⁾ עד אז לא היו בעלי דת מוכרת – מוסלמית או נוצרית, ופרנסתם הייתה על נגינת הגברים וריקודי הנשים בעת נדודיהם.

לארץ הובאו הצוענים הראשונים (לפי מסורת נוספת) מעיראק, כשבויי מלחמה בידי צבאו של צלאח א־דין. לפי המסורת הרואה את מוצא הצוענים בחג'אז, הגיעו לארץ שלושה אחים שנפרדו לשלושה אזורים: ג'ללו – התגורר בעזה, עלי – התגורר בירושלים, ואח שלישי – התגורר בסוריה. עלי השאיר שני בנים: נמר וסלים. נמר השאיר אחריו חמישה ילדים, ואילו סלים השאיר את איברהים מחמד וטלב. ג'ללו נשא תריסר נשים, אותן נהג לקחת בכוח, נודע בעושרו המופלג, ומסופר עליו כי ביקש להציע לממשלה התורכית תיבת זהב כדי להשפיע על מינויו למושל עזה למשך חודש. בקשתו נדחתה. כוונתו, בהצעה זו, הייתה לאסוף בתקופת שלטונו את צועני ארץ־ישראל ולהחרים את רכושם. כן מסופר, כי אחת מנשותיו, אשר התאהבה בעבד מעבדיו, גרמה לאהובה לרצוח את בעלה בפגיון. לאחר מותו נישאו כל נשותיו בשנית לצוענים אחרים.

המסורת בדבר מוצא צועני ירושלים

בספר על צועני ירושלים, בעריכת אלין וויליאמס,⁽⁵⁾ נכתב שהצוענים החיים כיום בירושלים היגרו אליה מהודו במאה ה־18, ומזהים עצמם על ידי המילה "דום", שפירושו "גבר" או "איש" בשפתם. כיום נמצאות קהילות הצוענים (נוואר) בעשר מדינות במזרח התיכון, ביניהן: סוריה, לבנון, ירדן, עיראק, ישראל, הגדה המערבית ועזה.

לפני כ־100 שנים, התגוררו הצוענים בשכונת ואדי אלג'וז. במשך השנים החלו להתיישב בתוך חומות העיר, בשכונת מגדל החסידה (בורג' אל־לקלק) סמוך לפינה הצפונית־מזרחית של החומה, ליד שער האריות. סך הכל חיים בעזה ובאזור ירושלים – בשכונת באב־אל־חוטה שבעיר העתיקה, בקלנדיה, עזרייה, ראס־אל־עמוד, חארת־אל־סעדיה, ענאתא, ואדי־אל־ג'וז, אבו־דיס וחזמה – בין 1,000 ל־2,000 צוענים,⁽⁶⁾ כמה מאות בעזה ו־20,000 בירדן. אחד האומדנים טוען שמספר הצוענים בעולם עומד היום על כ־4 מיליון נפש.⁽⁷⁾

על פי מסורת אחרת התמנה נצראללה, בנו של נמר (בן עלי – שהתיישב בירושלים), כראש העדה בירושלים (מוח'תאר). מאחר והרבה לנדוד ונעדר תכופות מקרב בני עדתו שבעיר – נבחר במקומו למוח'תאר איברהים, בנו של סלים (אחיו של נמר אביו). מאורע זה התרחש בראשית המאה ה-19. חמולת נמר, שמרכזתה היה ברמלה, קינאה במתחריה והחליטה לרצוח את המוח'תאר איברהים. הקושרים שיחדו את אחד הפלאחים ב-100 לירות זהב, והטילו עליו לכרות את יד הנרצח עליה היה חקוק שמו בכתובת קעקע לשם הוכחת ביצוע המשימה. הרוצח הגיע לאזור "סעד וסעיד" (על גבול מאה שערים של היום), בו התגורר איברהים עם בני משפחתו באוהלים. בשעה שסבב באזור המגורים חשדה בו אחת מארבע נשותיו של איברהים וזיהתה אותו. איברהים הזמין לאוהלו, כיבדו במאכל ובמשקה והעניק לו עשר לירות זהב. כטוב לבו באוכל התוודה בפני מארחו וסיפר לו על המשימה שהוטלה עליו. המארח ביקשו להתלוות אליו למחרת אל ראש העיר, סלים אפנדי ממשפחת חוסייני, ולספר לו על מזימת בני נמר. לאחר ששמע ראש העיר את הסיפור, התקשר עם השלטונות והז'נדרמריה שברמלה והודיעם על מזימת הרצח. בני נמר, שנחשדו כמתכנני הפעולה, נקשרו לזנבות סוסים והובאו ברגל לירושלים. ראש העיר העמידם כפותים בשלשלאות, חשופים לשמש מבוקר עד ערב. לאחר שביקשו מחילה מהמוח'תאר הוא סלח להם והם שוחררו. בתקופת הבציר של שנת 1906, יצא המוח'תאר עם משפחתו לאזור חברון, שם חלה ומצא את מותו.⁽⁸⁾

בנו של איברהים, עבד, הוכר כמוח'תאר על ידי בני העדה, אך לא מונה לתפקיד זה על יד השלטונות באופן רשמי. בעת טקס חתונה, שנערך בירושלים ב-1920, פרצה קטטה בין הנוכחים (ביניהם היו גם יהודים). השוטרים הבריטים שהוחשו למקום לא הצליחו להפריד בין הנצים. הודות להשפעתו על בני עדתו הצליח עבד להרגיע את הרוחות. במקום נכח גם המושל הבריטי של העיר, והוא זימנו למחרת למשרדו ומינהו כמוח'תאר העדה. בתפקיד זה החזיק עד 1956. עם מותו התמנה בנו, מחמד, כיורשו.

אחרי מלחמת ששת הימים עברו למגורי קבע

בזמן המנדט הבריטי חיו כמה אלפי צוענים נודדים באוהלים בירושלים, ביפו ובעזה.⁽⁹⁾ כשפרצה המלחמה ב-1948, הם עזבו את יפו וברחו לעזה ולמדינות ערב, לאחר שנחשדו על ידי הבריטים בהטמנת נשק שימש כנגד שלטון

המנדט. רבים מקהילת הצוענים של יפו ברחו למזרח הירדן, אחרים היגרו לאל-עריש ומשם למצרים. בירדן נודעו הצוענים, בעבר, בעיקר כסוחרי סוסים. מלחמת ששת הימים דלדלה את אוכלוסיית הצוענים בישראל אף יותר. לדבריהם, חיל האוויר הישראלי הפציץ את צריפיהם שבאזור ירושלים, מאחר שנחשבו בטעות כשייכים לצבא הירדני. אלה שנותרו נטשו את אוהליהם, עברו בהדרגה למגורי קבע וזנחו אט-אט את עיסוקיהם המסורתיים – ריקוד ובידור, נגינה, עבודות ברזל, אילוף דובים וניחוש עתידות.⁽¹⁰⁾

צועני ירושלים מדברים בשפת הנורי,⁽¹¹⁾ בנוסף לשפה הערבית. שפת הנורי דומה לשפה הכורדית והיא מדוברת בעיקר על ידי זקני העדה. הדור הצעיר אמנם מבין את שפת אבותיו, אולם דובר רק ערבית. בשפת הנורי מצויות מילים ערביות אותן קלטו הצוענים משכניהם, ואלה עוצבו על פי צורכי שפתם ושימושיה. הנורי היא שפת דיבור בלבד ולא קיימת ספרות צוענית כתובה. ילדי העדה מתחילים את חייהם בשפת הנורי, אך עם היכנסם לבית הספר, שם הם באים במגע עם ילדי שכניהם, הם לומדים ערבית. שמותיהם הפרטיים של הצוענים הם ערביים, אך לכל אחד מהם גם כינוי בשפתם. הצוענים קיבלו על עצמם את שפת המקום הערבית ודת האסלאם. שפת הצוענים, הנקראת גם דומרי (Domari), הולכת ונכחדת אצל צועני ירושלים. כאמור, צועני ירושלים וארץ-ישראל כולם בני דת האסלאם. אין להם קדושים משל עצמם והקברים המקודשים על שכניהם המוסלמים מקודשים אף עליהם.⁽¹²⁾ בעבר נהגו הצוענים ליטול חלק בחגיגות נבי מוסא, שנערכו בחודש אפריל.⁽¹³⁾ יש ביניהם שעולים לרגל למכה ומקבלים בשוכם את התואר חאג'. גם טקסי הנישואין שלהם זהים בכל לטקסים המוסלמיים.

חיים בקהילות סגורות

עדת הצוענים מבודדת מבחינה חברתית בארץ ובשאר ארצות הפזורה שלהם. גרמו לכך שפתם השונה והבלתי מובנת ומוצאם הנחות בעיני הסובבים אותם. הצוענים אינם באים בקשרי נישואין עם בני זוג שמחוץ לעדה ורק לעתים רחוקות נישאות בנות הצוענים לזרים. במיוחד נדיר המקרה בו נושא צועני אישה שלא מבני עדתו. ייתכן, שבשל כך יש לרבים מהם תווי פנים אופייניים לבני יבשת אסיה (עצמות לחיים בולטות וכו'). בטקסים חגיגיים ובשמחות

משפחתיות נוהגים הזקנים לשיר שירים צועניים מסורתיים בשפת העדה (הנורי), אולם גם שירה זו דועכת בהדרגה מכיוון שצעירי העדה זנחו אותה והיא הולכת ומשתכחת. בקרב בני העדה היה קיים בעבר מנהג של מילת נשים. קשה לקבוע אם מנהג זה בוטל בימינו מכיוון שבני העדה נמנעים מלשוחח עליו. אין לעדה כל מוסד פנימי, שיפוטי או סמכותי-חברתי, אך ישנם זקנים אשר השפעתם, ככל הנראה, מוגבלת לתחום היחסים הפנימיים וענייני העדה. לעדה מוח'תאר אשר מונה לתפקידו עוד בתקופת השלטון הירדני, והוכר מחדש על ידי ראש עיריית ירושלים, לאחר מלחמת ששת הימים. הצוענים אוהבים לחיות בקהילה סגורה ומאמינים שסגירות זו מקנה להם תחושה של הגנה וכוח, תורמת להישרדותם בחברה ההופכת גלובלית יותר ויותר ומעניקה להם את התחושה שיישאר יחדיו כמשפחה גדולה. הם חיים מיום ליום ואינם מעוניינים לשנות את אופי חייהם. קהילת הצוענים נחשבת בירושלים, כמו גם באזורים אחרים, כאוכלוסייה נחשלת, בעלת מאפיינים חברתיים-תרבותיים ייחודיים. הקהילה נתונה במצב סוציו-אקונומי נמוך ובשל כך היא בעלת סטטוס חברתי נמוך ביותר. הדבר בא לביטוי, בין השאר, באי קיומם של נישואים מעורבים בינם לבין שאר הקבוצות המוסלמיות בעיר (להן הם שייכים). לנישואים בין בני הקהילה יש, לאורך זמן, תוצאות חמורות, המתבטאות במחלות ובמומים מולדים של תינוקות. צעירי הקהילה, המודעים לבעיה גנטית זו, נמנעים מנישואין כאלה. כיום נמצא, מצד אחד, משפחות רבות בעלות ילדים הסובלים מנכויות למיניהן, ומצד שני, ישנם מבוגרים רבים, מעל גיל 30-40 (משני המינים), שטרם נישאו.⁽¹⁴⁾

בעיני הערבים הם שפלים ובזויים

בשנת 2004, בסקר שערכה מט"י בקרב בני העדה, נמצאו כמה מאפיינים חשובים:⁽¹⁵⁾

- עבודה – כ-78% מהגברים הצוענים אינם עובדים בעבודה קבועה. רובם עובדים בשירותים ציבוריים והשאר במסעדות ובעבודת הבנייה. חשוב לזכור כי עד מלחמת ששת הימים התפרנסו רוב הצוענים מעבודת חרשי ברזל ומהופעות בידור למיניהן. גם קיבוץ נדבות היה נפוץ ביניהם. רובן המכריע של משפחות הצוענים (97.5%), משתכרות פחות מ-3,000 ₪ לחודש. קרוב ל-80% משתכרות עד 2,000 ₪ בחודש. 7.5% פחות מ-1,000 ₪ בחודש. 72%

- מהמשפחות הצועניות מתקיימות מדמי אבטלה בלבד.
- גיל ההורים – בראש יותר מ-55% מהמשפחות שנדגמו במחקר, עומד גבר שגילו מתחת ל-40. נתון זה מעיד על ריבוי הילודה שהתרחש בעדה זו עם הכיבוש הישראלי ב-1967.
- משפחות חד-הוריות – שיעור המשפחות החד-הוריות, שבראשן עומדים גבר או אישה (כתוצאה מגירושין או מפטירתו של אחד ההורים), הוא כ-16%. נציין כאן כי בחברה הערבית לא קיים המושג "משפחה חד-הורית" במובנו הקלאסי. השימוש במונח זה מתייחס לאותן משפחות שבראשן עומד אחד מבני הזוג. במחקר מצוין גם כי נישואים שניים אינה תופעה אופיינית לאוכלוסייה זו.
- גודל המשפחה – משפחה צוענית ממוצעת במזרח ירושלים מונה, על פי הסקר, 5.9 נפשות.
- השכלה – רמת ההשכלה בקרב האוכלוסייה הצוענית נמוכה מאוד. כמעט 40% מהגברים והנשים לא למדו כלל בבית ספר, ואילו רק מעט יותר מ-4% מהאוכלוסייה סיימו את לימודיהם התיכוניים. איש מביניהם לא דיווח על המשך לימודיו מעבר לבית הספר התיכון.
- צפיפות הדיור – צפיפות המגורים הממוצעת במשפחה צוענית היא כ-3.16 נפש לחדר. כ-70% מהמשפחות הצועניות מתגוררות בדירות בנות חדר או שניים. הרוב המכריע (כ-90%), הנן בנות תשעה ילדים או יותר, ומתגוררות בדירת שני חדרים בלבד. בנוסף, רק 11% מהמשפחות, המונות מעל שמונה נפשות, מתגוררות בדירה בעלת שלושה חדרים. הדבר מעיד בבירור על צפיפות מגורים גבוהה מאוד ותנאי דיור קשים ביותר.
- רמת החיים ואיכותם – רמת החיים ואיכותם נמדדת, בדרך כלל, על פי הימצאותם של כלים ומוצרים בסיסיים להם זקוקה משפחה. בסקר נמצא כי מכשיר הטלוויזיה הוא המוצר הנפוץ ביותר (מעל 80%), ואילו המוצרים הנדירים ביותר במשפחות הם מחשב אישי ומזגן (5%).

את דעת הציבור בארץ אפשר, כמובן, לגלות בספרות בת זמנה. את גישתם של הערבים בארץ אל שכניהם הצוענים אפשר למצוא בספרו של זאב וילנאי "תולדות הערבים והמוסלמים בארץ-ישראל", שיצא לאור בשנת 1932. וילנאי כותב כי "הם נחשבים בעיני הערבים לשפלים ובזויים והצועניות לפרוצות ויצאניות. כדי לבייש אדם יקרא לו הערבי נורי". כך, התרגלו הצוענים בארץ, כמו אחיהם בעולם, לחיות בשולי החברה כשהם סובלים מסטיגמות קשות, מדימויים שליליים ומכינויי גנאי כמו "שודדים", "גנבים", "חוטפי ילדים" ו"זונות".

דעות קדומות שליליות על אודות הצוענים רווחו גם בקרב היהודים. וילנאי, למשל, מוסיף וכותב בספרו ש"הצוענים הם בורים וירודים מאוד", וכי "הצוענים ידועים כאן כגנבים וקבצנים חוזרים על הפתחים". לאור סטיגמות אלה, לא פלא שהצוענים מתביישים בהשתייכותם האתנית ומעדיפים להתמזג באוכלוסייה הערבית הסובבת אותם.

הילת מסתורין ואווירת סוד וקסם

כיום לא נותר הרבה מקהילת הצוענים בישראל.⁽¹⁶⁾ גם אפיונים אחרים שלה הולכים ונעלמים. שפתם הולכת ונשכחת ורק כמה עשרות מאנשי הקהילה בירושלים, כמעט כולם מבוגרים, עדיין דוברים אותה. המנהגים, הלבוש והמסורת נעלמים ונותרה רק קהילה מפוררת, ענייה וחולה, שרוב אנשיה מובטלים ומתפרנסים בקושי מקצבת הביטוח הלאומי. אלה שמתפרנסים מעבודה, הרי זו עבודת דחק הנושאת שכר מועט. הצוענים הם קהילה שחלק גדול מאנשיה אנאלפביתים, שילדיה נושרים מבתי הספר היסודיים ומסתובבים ברחובות ללא מעש.

עם זאת, עניין הציבור בצוענים ובמסורותיהם לא פסק. גורמים לזאת, בראש ובראשונה, הילת המסתורין האופפת אותם ואת מוצאם. מסתורין זה מתעצם בעזרת סיפורי העם והמסורות שמוצאם מאירופה, התורמים לאווירת הסוד והקסם הבלתי מוכר על חיי הצוענים ועברם. עם זאת, קיים גורם נוסף ואולי חשוב יותר לעניין הציבורי בצוענים בארץ, והוא שותפות הגורל בין היהודים לבין הצוענים. היהודים, שחיו מאות שנים בגלות כשהם נאלצים להמיר גולה בגולה ושליט פטרון אחד במשנהו, כשהסיבה העיקרית נעוצה בשנאת עם הארץ לעם המפוזר ביניהם ולדתו – מצאו שותפות גורל עם העם הצועני. שותפות גורל זו הפכה לשותפות דם טראגית בשואה, בה מצאו את מותם מיליוני יהודים, שנחשבו על ידי הגרמנים-הארים כנחותי גזע, לצד מיליוני צוענים שנטבחו אף הם מסיבות דומות. שותפות גורל זו הביאה אותנו, תושבי המדינה, לחוש אליהם אהדה ולגלות רצון לסייע ולהקל על גורלם של אלה החיים בינינו.

הצוענים הירושלמים אינם אזרחי המדינה. הם מחזיקים אזרחות ירדנית ונושאים תעודת זהות ישראלית שבסעיף הלאום שלה רשום "ערבי", המעניקה להם מעמד של תושבי קבע. הם רשאים להצביע בבחירות לעירייה, מקבלים קצבאות מהביטוח הלאומי, אך אינם יכולים, למשל, להשתתף בבחירות לכנסת.

שיטוט בסמטאות הצרות של באב־אל־חוטה בירושלים מגלה שכונה ענייה ומלוכלכת, שערמות של זבל מגובבות בה, וביניהן רצים ילדים קטנים ללא השגחה. הצוענים גרים שם בשכירות בבתי אבן קטנים בני שניים או שלושה חדרים, שבכל אחד מהם מצטופפת חמולה בת עשרה עד עשרים איש. זו אוכלוסייה ענייה החיה בעליבות. לדעת רבים הם סובלים מאפליה כפולה – פעם כערבים ופעם כצוענים. את הזבל המצטבר אין מפנים, אין להם גני שעשועים, אין עמודי חשמל ואין גני ילדים.

הערות:

1. סופר פרסי בשם פירדוסי מספר, בשנת 1000, אודות המלך בהראם־גור, שחי במחצית הראשונה של המאה ה־5. הוא הביא לארצו צוענים מהודו, כדי שינעימו בנגינתם את חיי הממלכה. הוא נתן להם חלקת אדמה, בתים, זרעי חיטה ובקר, כדי שיהפכו יושבי קבע. ברם הם אכלו את הזרעים, שחטו את הבהמות ושבו לנדוד. בכעסו הוא סילקם מממלכתו וגירשם לעיראק ולחצי האי ערב עם כל מיטלטליהם. לפי המסורת הצוענית הם גורשו גם משם לאחר שחדיג'ה, אשתו של מוחמד, קיללה אותם בחושבה, בטעות, שהם רוצים לפגוע בבעלה. מאז הם נודדים חסרי בית וקרקע. וראו: Bartels, E. D., *Gypsies in Denmark*. Copenhagen, 1943, p. 12.
2. פתגם צועני בירושלים בגנות ג'אסוס אומר: "אמא תפרג' עלא ג'אסוס / שיח' א־נור לבאס" ("הבט בג'אסוס, שיח' הנור ללא לבוש").
3. בין צועני ירושלים נפוץ הפתגם הבא ובו הד לסיפור הקדום בדבר מוצאם: "ילען א־זיר וזנג'יר / אלי נזלכם ען־(א) לחיל ורכבכם עלא־(א) לחמיר" ("קולל א־זיר אשר הורידכם מהסוסים וגרם לכם לרכב על החמורים").
4. שגור בפי צועני ירושלים סיפור השליט בהראם א־נור (ראו הערה 1). נראה שקלטו סיפור זה מהמבקרים בתקופה המאוחרת.
5. Allen Williams: *The Dom of Jerusalem: A Gypsy Community Chronicle*, 2001.
6. דריה מעוז, "צוענים בירושלים". **מסע אחר**, 21.11.08. אין שום רישום של משפחות צוענים בארכיון של בית הדין המוסלמי (השרעי) של מזרח ירושלים, שבו אפשר למצוא עקבות של כמעט כל המשפחות שחיו בעיר.
7. "שעת הצוענים". עמוד הבית, **גלובס**, 31.10.2002.
8. יציאתם בתקופת הבשלת הפירות לחברון אופיינית לאורח החיים שניהלו: הם הסתובבו בכפרים בעונות החקלאיות ומצאו פרנסתם מעיסוקיהם המסורתיים.
9. דריה מעוז, "צוענים בירושלים", **מסע אחר**, 21.11.08.
10. שם. שם.
11. בפי שכניהם מכונה שפתם בשם לע'ה אלעצאפיר – שפת הציפורים, משום שצליליה חורגים וזרים לאוזנם.
12. ברמלה מצוי, לדוגמה, קברו של צועני בשם חאג' סאלם, אותו נוהגים לבקר כקבר קדוש, אך אין לו ייחוד דתי־צועני כלשהו.

13. לאחר שנפטרו כמה מילדיו, נדר אביו של מוכתר העדה נדר, שאם ייוולד לו בן זכר יזבח כבשה בשעת הביקור השנתי בנבי־מוסא, ואכן כך היה. כיום נוהגים בני העדה לבקר את האתר ולשהות במקום יום תמים.
14. ג'וינט ישראל, מט"י מרכז טיפוח יזמויות: הצוענים בירושלים: אוכלוסייה בסיכון. דו"ח מחקר. יוני 2004. עמ' 3.
15. ג'וינט ישראל. שם, שם, עמ' 5-12.
16. דריה מעוז, "צוענים בישראל". שם.



ספרות וביקורת ספרים

אלי נצר

לקורא האלמוני

לא אכתב לך על אנשים אפרים
ובתים בני תמותה ועיר שפכר אין
תחתייה אדמה ואין מעליה שמים
ולא על הבורר בין רבים

לא אכתב לך שהעתיד מת בארץ
השקרים בה אין בושה ואין חמלה
ועל המסע הנואש של התקנה ועל
נקמת המשורר שלקח עמו את שיריו

לא אכתב לך על החופר אתו נוקש
בסלע חותך בעפר מנגב זעה מדליק
סיגריה ועל זעקה או שתיקה שתדעיד
ושצריד למהר לחפש מלים להסתיר

לא אכתב לך על קלות הדעת
ועל זילות החיים ועל הגשם האחרון
ששטף הכל ועל הבץ הדביק
ועל הרקפות העדות בצד הדרך

לא אכתב לך על טרוף המאמינים כזב
הפהנים, בורות הפילוסופים והמדענים ושאני
יושב בהצגה הזאת בשורה האחרונה קרוב
ליציאה ושומע את הצוחקים במקומות הלא נכונים

אני כותב לך קורא אלמוני על הלדת הפרח
ומות הצפור ומה שביניהם ועל זיק אור חולף
פקח עיניך וראה שאלהים צוחק עלינו
לך לאהב אשה וילד כי זה מה שמותר

ספר שיריו של אלי נצר, אדם, עץ, ארץ, דם, יצא לאור בספריית פועלים. סיפורו האישי מתקופת
השוואה, מותר לשקר, יצא לאור בהוצאה משותפת של יד ושם ומורשת.

אלטרנטיבה חילונית: "כפירה רליגיוזית"

ש.שפרה

רות קרטון-בלום, הרהורים על פסיכותרפיה בשיירת נתן זך, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2009, 132 עמ'.

בספרה הרהורים על פסיכותרפיה בשיירת נתן זך, הוכיחה רות קרטון-בלום, כבר בעצם הכותרת, ואחר כך כמובן בתכני הספר עצמו, העזה פרשנית מעוררת השתאות אם לא למעלה מזה. בסביבה מחקרית שלדאבון לב מרבה לעסוק בפוליטיקה או לכל המיטב בסוציולוגיה ולא בפואטיקה קוראת קרטון-בלום תיגר על המגמות המחקריות הרווחות בכלל, ועל הפרשנות השמרנית של שיירת זך שזוהתה עם "קדרות אקזיסטנציאליסטית ועם יסודות של התפוררות והיפרדות" (שם, עמ' 12). מה לא נאמר על זך המשורר: שגישתו לשיר היא

ש.שפרה היא משוררת, מתרגמת וחוקרת התרבות המסופוטמית הקדומה. ספר שיריה השישי משי לחשת לי (הוצאת זמורה ביתן) יצא לאור לפני כשנתיים; כלת פרס ברנר (2007) על מכלול יצירתה.

אינטלקטואלית, מעשה השכל המארגן, הבורר, המצרף והבונה; שאין בה מן המקריות שבהשראה; שבשיריו השתלט החישוב על האפקט השירי; על אחד הטקסטים שקרטון-בלום מפענחת אותו במעוף שירי, ואני מתכוונת ל"טליתא קומי", נכתב שלפחות בחלקו הראשון הוא פארודיה על הסיפור בברית החדשה, ועוד ועוד. קל היה להיתלות בעדויות של המשורר על עצמו, שכביכול תמך באמירות מעין אלה על שיריו. שכחו המבקרים שמשורר, כל משורר "על באמת", הוא ארכי-נוכל והחוקר נתבע להיות ארכי-בלש.

משורר רליגיוזי

בקריאת ספר חדש אני נרגשת לפעמים בגלל ההפתעה ולפעמים בגלל הפגישה עם המוכר. בפגישה עם ספרה של קרטון-בלום, הייתה השמחה כפולה. ראשית, הבנתי מיד שיש לי בת-שיח כבר עם קריאת שמו; מעין תחושה של התוודעות בבחינת "אני יוסף אחיכם". בשנת 2001, דיברתי בכנס לכבוד זך באוניברסיטת חיפה, וגם כתבתי מאמר שהתבקשתי למסור לאוסף מאמרים על שירתו של זך; לדאבוני, הספר על זך לא ראה אור. המאמר, שהתייחס לחטיבת השירים המוקדמת של זך, נקרא "השיר ככישוף", וכותרת המשנה שלו: "משהו שמשאיר משהו". ברשימתי ראיתי בזך משורר רליגיוזי, וכך כתבתי בין השאר:

מאחורי הפונקציה הכמעט פולחנית של שירי זך, עומד הנעלם הגדול, המסתורין הגדול, שזך קורא לפעמים אפילו בשמו המפורש. משום כך זך הוא, בעיניי, משורר רליגיוזי, שמנהל איזה שיח עם הנעלם הזה לא בזיקה אופקית של אני-אתה, אלא בזיקה של ממני-והלאה; והמילים הן, בעת ובעונה אחת, האמצעי המתקשר, אבל אולי גם הישות שאליה מתקווננים בעת ובעונה אחת. [...] השיר הוא בעל כוח פעולה, הוא משהו שמשאיר משהו.

אחרי המפגש המפתיע עם המוכר התוודעתי אל החידושים המרתקים שבספרה, שאליהם הגיעה מתוך עבודת בילוש שכידוע היא צירוף של אינטואיציה עם יכולת הכללה. קראתי בספר מתוך סקרנות ולהיטות מפניי שבעצמו של דבר כתבה קרטון-בלום ספר שירי על שיריו של זך.

קרטון-בלום מעמידה את עצמה בעמדת "האחר", מונח שהיא שואלת מלאקאן, שחוזר ונשנה בהתייחסותה לשירת זך: "אחר" ביחס לביקורת בספרות

הישראלית של ימינו, אחר ביחס לפרשנות של זך ואחר ביחס למגמות בשירה ובפרוזה העברית בכלל.

המשורר והמפענחת

באינטואיציה וברגישות למילים היא חושפת את כל רובדי התשתית של השירים. הפענוח נשען על מה שכתוב ורק על מה שכתוב, תוך שמירה קפדנית על גבולותיו, ולכן הוא כל כך משכנע. אבל באינטואיציה בלבד לא די. אפשר לחשוף במסה של קרטון-בלום את אותה הידברות מפרה שבין תרבויות שאותן היא מייחסת לשירתו של זך. בראש וראשונה, במפגש שלה עם הטקסט הנוצרי, הזר המובהק לארון הספרים היהודי, כמעט בבחינת טאבו. עולמה התרבותי הוא פסיפס עשיר של שיחות עם טקסטים ועם הוגים בני תרבויות שונות שאפשר לה לתווך בינינו לבין השיר של זך. היא אימצה לעצמה "אחר" רב-פנים לעיצוב הזהות העצמית, והוא הכלי שמשמש אותה בפענוח שירי זך. בעצם, כל הטקסטים ה"זרים" משמשים רובד אינטר-טקסטואלי לפרשנות שלה, שמקביל לרבדים המתפענחים לה ולנו בשירת זך. כך היא מעניקה רבדים נוספים להנחותיה ו"מתכתבת" כלשונה עם טקסטים נפלאים, החל בגרשום שלום, וולטר בנימין, פרויד, לאקאן, יונג, רולן בארת ובחטין, ועד בוב דילן ועוד, ובצד אלה ידע עשיר במוזיקה ובציור המערבי הקשור בטבורו לברית החדשה, ושבלעדי הבקיאות בזו האחרונה האינטואיציה בחשיפת המשמעות לא הייתה מועילה לה כלל. אפשר לומר שמה שמייחד את שירתו של זך, "גילוי תשובות במעמקיה של התרבות האחרת" (עמ' 17), מייחד את עבודת הפענוח של רות קרטון-בלום. המילים הכתובות מהדהדות ומעלות שורה ארוכה של קשרים בין-טקסטואליים שבונים קומה מעל קומה. כך, למשל, בשיר "איגרת" היא חושפת את האיגרת השביעית בחזון יוחנן (לרגע חשדתי בה שאלתרמן נשמט ממנה, אבל ברור שטעיתי), את אלזה לסקר-שילר, מיתוסים קלאסיים יווניים, מעמד הר סיני, אליהו ואלישע וכמובן אלתרמן, ששיר בשם זה ממש מצוי בספרו **כוכבים בחוץ**, אחד השירים הארס-פואטיים של אלתרמן, שגם אתו מתכתב כאן זך. ב"איגרת" של אלתרמן נתפס המעשה השירי כרצח אח; האח השר רוצח את האח התם; והרבדים הבין-טקסטואליים הם תנ"כיים; ואילו ב"איגרת" של זך האב הוא המצווה אותו "כתוב"; ההרס הוא בעצם-מעשה-הכתיבה, והרבדים הם מן הברית החדשה, כפי שחשפה קרטון-בלום

בספרה. בשירים אחרים היא חושפת התכתבות של זך עם קפקא, ת"ס אליוט, אורי צבי גרינברג ואחרים. ברור שכמו המשורר, גם המפענחת היא בת-בית בכל הטקסטים שאתם מנהל זך שיח ושיג. אל המאגר הזה של התכתבויות אני מצרפת שיחות בעיקר עם פרלוב, וכתובים אחרים של זך שאינם שירה, ובעיקר פרטים ביוגרפיים שכתב המשורר, בבחינת עדות עצמית. הפרטים הביוגרפיים לא נועדו לספק את יצר הרכילות שלנו; היא מסתייעת בעדות הביוגרפית כדי להראות באיזו מידה לשון הברית החדשה ודמותו של ישו אינם מאומצים, מאולצים בשירת זך, אלא מדובר כאן במעין תאומות, השתקפות של האני. נשזר כאן חוט משולש בין הביוגרפיה הפרטית, הביוגרפיה הנפשית-האינטימית ו"האחר" בדמותו של ישו. ונמצא כאן תואם גם בין זך, הכותב שהטקסטים האלה אינם בבחינת מקורות חיצוניים לשיריו אלא חלק מן האני האינטימי השר שמשוחח עם העצמי רחב הדעת ועתיר המילים, ובין קרטון-בלום המפענחת, שכל הנמענים שלו הם חלק מעולמה.

נבואת גרשום שלום

וקרטון-בלום, כ"אחר" אל מול תהליכים המתרחשים בספרות בת-ימינו, חורגת מעבר לפענוח הפואטי, ונוגעת באחת השאלות המהותיות, של הישראליות בכלל, שהספרות היא כמובן אחד ממבעיה המרכזיים. קרטון-בלום מצטטת מתוך מכתב של גרשום שלום לפרנץ רוזנצוויג, שבו הוא מביע דאגה שמא התרבות העברית בארץ-ישראל עומדת על פי תהום:

מה תהיה התוצאה של "עיקשו" העברית האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו? האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית שחילצה מתוכה את העוקץ האפוקליפטי, אבל זאת אינה האמת. [...] אי אפשר לרוקן את המילים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הפקרת השפה (שם, עמ' 9).

נדמה לי שהנבואה של גרשום שלום הולכת ומתממשת. אפשר להוסיף להבחנה הנבואית של שלום ביחס ללשון את תהליך השינוי התרבותי והפוליטי של תפיסת הישראליות את עצמה. ההסתגרות בארון הספרים היהודי אטמה בפנינו

את כל אוצרות האחר וגזלה מאתנו את הכלי של זיהוי עצמנו באמצעות האחר: "אחד המגדירים והמאפיינים של תרבות הם הטקסטים הנסתרים החיצוניים לה שהיא בוחרת להיזקק להם, לשרות עמם, להתגרות בהם בזמן נתון" (שם, עמ' 14). קרטון-בלום תיארה איך הפנייה אל האחר המובהק משרתת את מגמת החילון ומתמזגת אתה אצל זך; היא הצביעה על כך שהטקסטים מן הברית החדשה אינם בבחינת מקורות חיצוניים לשיריו אלא חלק מן האני האינטימי; שישו הופך אצל זך לפרסונה של האני הלירי. קרטון-בלום, מתוך הבחנה דקה של האותנטי, סוברת שהתכתבות ראויה עם המיתולוגי חייבת להיות אישית, ואני מוסיפה ממש כמו החלום, אלא אם כן היא באה לחפות על "אין" אישי. זך, כפי שפיענחה קרטון-בלום, נמנה על היחידים שהביטו במראה של הזרות ובראו מחדש את העצמי. היא מציגה את המיזוג הפואטי שמסמן שיר באשר הוא שיר, שבו הטקסט שעמו הוא מתכתב מתמזג עד תום עם אישיותו של הכותב ומן המזג הזה צומחת תמונת העולם האישית של המשורר והלשון הייחודית. זיקת התאומות שבין המיתולוגי והאינטימי מפנה זרקור חושפני אל מגמת ההתכתבות המאולצת, המאומצת, של לא מעט יצירות בנות הזמן, הן בשירה והן בפרוזה הישראלית, שנלכדו במלכודת הנוראה שניבא להם שלום. או שפה שאינה מדברת אלא עם עצמה, ומותירה רק קצף על פני המים. או באין שפה משלהם, וללא אותה זיקה אישית שבין הכותב לנמענו "האחר" – אימוץ של העולם הקבלי האזוטרי על כל סמליו, או המדרש; העיקר שיהיו בגבולות ארון הספרים היהודי והעיקר "רוחניות" שיש להגות אותה במלעיל, כמובן. צומחת כאן איזו חילונית ממזרית, ואגב, אינני אוהבת את המונח חילוני; פעם נהגנו לכנות את עצמנו "חופשיים". והמהדרים פונים לחלופין אל מיתוסים קלאסיים מבלי שיהיו חלק מן האני האינטימי; כתיבה "על" ולא "אֵת" שמפניה הזהיר אלתרמן: "לשיר לא על כי את" (עיר היונה, "ליל תמורה", עמ' 112). ולא אמנה כאן את כל האלטרנטיבות המדומות.

"הטמפרטורה הרגשית" של זך

אל מול ההיאחזות הבלעדית בארון הספרים היהודי, מתייחסת קרטון-בלום אל הברית החדשה כאל נדבך בתרבות המקומית, ומגלה שהזיקה אל טקסטים מן הברית החדשה מתעוררת "אצל הסופרים הישראלים גם מכוח המקומיות" (עמ' 75). וכך זך, חרף תחושת האחרות והזרות והמהגרות, הוא משורר מקומי.

אבי, שהיה איש שומר מצוות, לא מנע את רגלו מביקור בכנסיות ובמסגדים, מפני שכל אלה היו בעיניו חלק מן המקום הישראלי. קרטון-בלום חשפה את השינוי העמוק שהתחולל ב"טמפרטורה הרגשית" של שירת זך (אם כי אני סבורה שגם בחטיבות המוקדמות לא תמיד כדאי להאמין לעדות העצמית של המשורר, והצבעתי על כך במאמרי שעסק רק בחטיבות המוקדמות): "בניגוד לפקפוק בייעוד השירי שאפיין בעיקר את החטיבות המוקדמות של שירתו, [...] שיריו האוונגליונים של זך מגלים דווקא תבנית עומק הפוכה: בצד הספק והפקפוק הנגלה בחטיבות המוקדמות של שירתו נחשף כאן סוג של אמונה עמוקה בייעוד ובהתקדשות השירית" (שם, עמ' 131); או כפי שהיא מצטטת את זך: "במה להמתיק ימים אם לא בשירים" (שיר שמצוי בחטיבה המוקדמת של זך).

ספרה של קרטון-בלום, שהתכוון אולי להיות רק ספר שחושף את אוצרותיו של זך, מציג אלטרנטיבה לחילוניות אחרת כפי שכינה אותה זך "רליגיוזיות כופרת" או "כפירה רליגיוזית", אם ללכת על פי הרוויזיה של קרטון-בלום. קאמי, בספרו **האדם המורד**, היטיב להבין את האוקסימורון הזה: "אין לערבב את תולדות המרד המטאפיזי עם תולדות האתאיזם. המורד מתגרה יותר מישהוא שולל" (עמ' 24); או כפי שטוען הותרון על מלוויל (מתוך ספרה של קרטון-בלום), "אף על פי שאינו מאמין, לא ידע מנוחה באי-אמונתו" (שם, עמ' 69). שירתו של זך, כפי שחשפה לפנינו קרטון-בלום בספרה, מחזיר לאיש החילוני את תחושת הגאווה של האיש החופשי. היא מזכירה לנו שהאמונה באל אינה יכולה ללא אדם, אבל הכפירה בו אינה יכולה ללא אל. רק חילוני "באמת" או כופר או "אחר" יודע שהטרנסצנדנטי ממנו והלאה הוא יכול רק להתעגעע: "יכולתי לגעת בשולי אדרתו ולא נגעתיו", כותב זך בשירו "רגע אחד". אך כפי שמראה קרטון-בלום בספרה, כדאי לזכור שמדובר ב"געגוע" אל הטרנסצנדנטי, וכידוע, געגועים אינם מתממשים לעולם. אחרי קריאה בספרה של קרטון-בלום, שגלתה לנו את "הכפירה הרליגיוזית", אני מעזה לומר ששיריו של זך – מתוך נקודת המבט המעמיקה שלה – הם סדר תפילות של האדם החופשי. אחרי ככלות הכל, מה שנותר על קו הקץ הוא הגעגוע והשיר וכן גם "ציפור רבת יופי" – או בלשונה של קרטון-בלום: "הנחמה היחידה היא נחמה אנושית מועצמת ונחמה פיוטית."



בן-גוריון ושרת בקווים מקבילים

גבריאל שטרסמן

שוחר שלום, היבטים ומבטים על משה שרת, הוצאת העמותה למורשת משה שרת, בעריכת יעקב ורנה שרת, 599 עמ' הכוללים מפתחות, נספחים, רשימת כותבים וקיצורים.

האם הולמת הגדרה זו את מי שהיה שר החוץ של המדינה שבדרך, כראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית – מאז שחיים ארלוזורוב נרצח בחוף ימה של תל-אביב, בשנת 1933 – ושר החוץ בממשלת ישראל מאז קמה ועד לסילוקו ממנה על ידי דוד בן-גוריון, שותפו־יריבו המר במשך שנים, בשנת 1956? אכן, בהשוואה לבן-גוריון ול"נצים" אחרים בממשלה ומחוצה לה (ממקורבי בן-גוריון, שמעון פרס,

האם היה משה שרת שוחר שלום, כפי שהספר שבו אנו דנים קובע בפסקנות, או שמא כוונת עורכי הספר לחזור ולומר לנו שבהשוואה למנהיגיה האחרים של ישראל, לבטח מול בן-גוריון, לא היה שוחר שלום כמותו?

האם משמעות קבלת ההגדרה הזו היא שבן-גוריון ותומכיו היו מחרחרי מלחמה, או שמא יש דרך אחרת להבין את הדברים אלא שכישראלים אנו נוהגים להקצין עמדות?

גבריאל שטרסמן הוא שופט שלום בדימוס; היה בעבר חבר מערכת מעריב.

כהכללה, תיאורה של גולדה מאיר הולם היטב את היחסים בין השניים, אך מן הראוי להיזהר בהגדרות, בעיקר כשמנתחים את מדיניותו, ואת אישיותו של אדם במבט לאחור, בבחינת חכמה שלאחר מעשה.

יחסי שרת-בן-גוריון לא ניתנים לגישור

הנה, אפילו אורי אבנרי, איש שמאל מובהק (שמאמרו מובא בספר), כתב על שרת מיד לאחר פטירתו כי "כמו בן-גוריון, [שרת] לא האמין כי השלום עם הערבים אפשרי", הוא "לא הבין את התנועה הלאומית הערבית, לא ניסה למצוא לשון משותפת לה ולתנועה הלאומית העברית..." (עמ' 42).

בתולדות ימי העמים ידעו מנהיגים פוליטיים חדורי אמונה ולהט, יריבים מבית, לא רק מבחוץ, שחלקו על דרכם. ככל שהדבר נוגע לנו, ספק אם ידע עם ישראל צמד שדבקו זה בזה ונפרדו זה מזה בדרכם המדינית לאורך כל חייהם כמעט, כמו בן-גוריון ושרת - שניים מנפילי הקמתה של ישראל, שטעמו את המאבק הלאומי עוד בימי הקיסרות העותמאנית, שלמדו תחילה באותה אכסניה, האוניברסיטה של

נשיא המדינה היום ומשה דיין, המטכ"ל ושר לימים), היה משה שרת לבטח מוקע בימינו אלה - על ידי אנשים כמו השר משה יעלון - כ"זירוס" שיש לחסלו.

משה שרת היה דיפלומט בנשמתו, חסיד דרך הביניים, הפישור והגישור, פטריוט ישראלי שאין להטיל ספק בכנות כוונותיו. אם לשאול משם ספרו של חיים וייצמן משל להדגמת היחסים בין שרת לבין בן-גוריון, הראשון היה איש המסה, והשני איש המעש. היטיבה לתאר את התהום הפעורה בין השניים גולדה מאיר, שליוותה אותם בימי המאבק על הקמת המדינה וירשה את שרת במשרד החוץ כשהודח: "בן-גוריון היה אקטיביסט, אדם שהאמין בעשייה יותר מאשר בהסברה, והיה משוכנע כי החשוב באמת, בסופו של חשבון - ומה שתמיד יהיה החשוב באמת - הוא מה הישראלים עושים ואיך הם עושים זאת; לא מה שיחשוב או יאמר עליהם העולם שמחוץ לישראל." ואילו "שרת, מצד שני, היה חרד במידה עצומה לדרך תגובתם של קובעי המדיניות במקומות אחרים על מעשיה של ישראל ולמה שעשוי להעניק למדינה העברית דימוי 'נאה' בעיני שרי חוץ אחרים או בעיני האומות המאוחדות" (עמ' 188).

הקו המדיני שנקט. ברבים מהם ימצא הקורא קווים אישיים החושפים את נפשו – המיוסרת ברוב הימים, יש להודות – של מי שנמנה עם דור המייסדים, מקימי מדינת ישראל, ששמם חרוט לנצח על כותל המזרח של תקומת המדינה.

הלקט שליקט יעקב שרת – בעזרת רעייתו, רנה – לבטח מובחר שבמובחרים. יש בו מפרי עטם של עשרות אישי ציבור, פוליטיקאים, מדינאים, דיפלומטים, עתונאים, קרובים ורחוקים, בעלי ברית ויריבים.

ניתוח כמשחק רולטה

זהו ספר חשוב על פי כל קנה מידה. מי שמתעניין בתולדות מדינת ישראל ייעזר בו ככלי שחפץ רב בו. לא יחסם האישי של כותבי שפע ההערכות, הסקירות, המאמרים והראיונות אל משה שרת או אל בן-גוריון, הוא המכתיב את הנראטיב העולה ממנו. ככלות הכל, חילוקי הדעות בין שרת לבן-גוריון לא היו אפיזודה חולפת, הערת שוליים בתולדות המדינה. הם היה מהות שבמהות, לטוב ולרע, הם השפיעו השפעה מכרעת על לא מעט מהחלטותיה של ממשלת ישראל בשמונה שנותיה הראשונות. מלומדים יוכלו ללמוד הרבה מן

איסטנבול, ותמכו ב"התעתמנות" בראשית מלחמת העולם הראשונה, ומאז נפרדו דרכיהם. זה קצין בצבא התורכי, זה בין מקימי הגדודים העבריים. כך נעו על קווים מדיניים ואישיים מקבילים שבהם הלכו זה עם זה לעבר הקמת מדינת ישראל. משנפרדו דרכיהם הפוליטיות, נפרדו גם האישים. התהום שנפערה בין השניים, הניגודים האישיים בכל התחומים, באורח ההתנהגות, הלבוש, השפה, המזג, כל אלה לא היו ניתנים לגישור. ספק אם אמני הפשרה במפלגת פועלי ארץ ישראל האמינו בסתר לבם כי אפשר לגשר בין השניים. ההבדל בין איש המאמין ש"או"ם-שמום" לבין חסיד הדיפלומטיה ודרכי הנועם והמתונות, הוליד יותר מחלוקות מפשרות. סילוקו של משה שרת מכהונת שר החוץ בשנת 1956, היה סוף הדרך עבור מי שהניף את דגל ישראל בבניין האו"ם בניו-יורק בשנת 1949.

שוחר שלום הוא פרי עבודת לקט ועריכה. חלק ניכר מן המאמרים הכתובים בו ראו אור לראשונה יום לאחר מותו של שרת, ב-7 ביולי 1965, חלק נכתבו שנים לאחר פטירתו ולא מעט מהם נכתבו בעודו בחיים. חלק הארי מדברים בשבח, באחדים נמצאים דברי ביקורת על

ראוי יעקב שרת להוקרה על מפעל חייו. בן 82 שנה הוא כיום, ובמשך עשרות שנים לא נח ולא שקט כדי לבנות את כותל המזרח לאביו. עוד ספר, עוד מאמר, עוד יד ומצבה, עוד הערכה ועוד כותרת, ולו כדי להאדיר ולהלל ולשבח את שר החוץ הראשון וראש הממשלה השני.

עיסוקו הכפייתי של יעקב שרת בהוצאתם לאור של כל מכתבי אביו, עורר עליו לא אחת דברי כיבושין. היו שסברו שלא כל שכתב משה שרת ראוי שיתפרסם ברבים. הוא נהג, כידוע, לבלות את שולי שעות היממה בכתיבת יומנו האישי, שבו לא היסס להעלות על הכתב את הגיגיו בעברית שאין שנייה לה

ובגילוי לב מביך, לעתים קרובות. אך לבטח אין לחשוד בכשרים: יעקב שרת בנה – ועודנו ממשיך במלאכה – את המצבה הכתובה הזו לאביו באמונה ובלהט בלתי נלאים. מצבה ראויה, שראוי לבקר בין דפיה כדי להשכיל מה היה, ואולי גם להסיק מסקנות לגבי השאלה: מה עוד עלול להיות.

הלקט המובחר הזה. יימצאו לבטח מי שיאמרו כי לולא אותם חילוקי דעות היו פניה של המדינה מעוצבים אחרת משהם היום; לבטח יימצאו לא מעטים שיאמרו – נוכח ההתפתחויות באזורנו, בעשורים האחרונים – כי אפשר היה להגיע למציאות מזרח תיכונית אחרת לו נקטו ממשלות ישראל בקו יוני, "שוחר שלום", כשמו של הספר; או להפך, מי שיטענו כי לו נקטו ממשלות ישראל בקו של שרת, לא הייתה המדינה מתקיימת עוד כישות עצמאית.

ניתוח של פוליטיקאים הוא בבחינת משחק רולטה: הכל אפשרי, לפי טעמו של הנשאל.

מבחינה מקצועית ותוך ניתוח לא אמוציונלי, יש בשוחר שלום הרבה כדי ללמוד לא רק על אישיותו של משה שרת ולא רק על יריבו בן-גוריון, אלא בעיקר על תהפוכות המזרח התיכון, שנותר אחד המוקדים הקשים ביותר בתבל לפתרון בדרכי שלום.

בלי לשקול כלל את משקלו של הספר,



רומן בתחפושת של ביוגרפיה או: ביוגרפיה בתחפושת רומן

ניצה בן־דב

אניטה שפירא, ברנר - סיפור חיים, הוצאת עם עובד, 2008, 456 עמ'.

מוטיבים ונושאים שיתפתחו ויצברו תאוצה בהמשך העלילה; והסיגור הוא דרמטי וקורע־לב, תואם באופן מושלם את מסכת חייו של הגיבור.

אין ספק שאישיותו המורכבת של ברנר, העידן שבו הוא חי וחומרי חייו המיוחדים במינם מקלים על הפיכת סיפור חייו לרומן מרתק. אבל אין גם ספק שאיכויות הכתיבה של אניטה שפירא והדגשים המיוחדים רק לה הפכוהו לכזה.

ברנר - סיפור חיים של אניטה שפירא הוא רומן לכל דבר ועניין: יש בו גיבור מרכזי המוקף גיבורי־משנה, שלהם חלק מכריע בעיצוב אופיו וגורלו; יש בו עלילה המתפתחת אמנם על ציר הזמן אבל יש בה השהיות סיפוריות שמטרתן הגברת מתח או שיכוכו; קל לאבחן במהלך העלילה בסיבוכים ובהתרות שיש בהם משום הטרמה לסיבוך העמוק ביותר וההתרה העצובה ביותר העומדים בלב הסיפור; הפתיחה מחזיקה רמזים מטרימים,

פרופ' ניצה בן־דב מלמדת בחוג לספרות עברית והשוואתית באוניברסיטת חיפה.

ששם הפרק, שבו עורכת אניטה הקבלות זהירות, ועם זאת משכנעות, בין דמויות ומאורעות המתוארים ברומן לבין דמויות ומאורעות בחייו של ברנר (הינתקות מאביו הביולוגי ומאביו שבשמים, כאב שני העולמות, תסכול ארוטי וכאב התאוה), מצדיק את הכותרת "בחורף" המופיעה בביוגרפיה במרכאות כפולות. על פניו, המרכאות נועדו לציין במובהק את השאלה ששואלת המחברת את שם הפרק הראשון של הביוגרפיה על ברנר משמו של הרומן הברנרי המוקדם הנודע. היא הלוא שואבת ממנו פרטים רבים כדי לתת כיסוי מקסימלי של שנים ראשונות בחייו ברנר, שהידיעות עליהן מועטות. אבל למרכאות הכפולות המקיפות את הכותרת "בחורף" יש מטרה נוספת העולה בקנה אחד עם התיאור המורכב של אניטה את ברנר בראשיתו ובאחריתו. המיזוג בין תפיסתו של ברנר את עצמו לבין רוח התקופה, במפנה המאה העשרים, גם הוא מצדיק את הקפת הכותרת "בחורף" במרכאות כפולות. החורף, כלומר, הפסימיזם, הוא אמנם ביטוי פנימי אותנטי של אדם המסתכל על עצמו, על חייו ועל סביבתו במשקפיים שחורים, אבל הוא גם עניין אינטלקטואלי אופנתי. הכותרת "בחורף" על מרכאותיה מיטיבה להביע את הדיאלקטיקה

אניטה שפירא בחרה לפתוח את ספרה באפיזודה מוזרה אותה מתאר אשר ביילין בספרו על ברנר: הגיבור מלקה את עצמו. בכך אפיינה את גיבורה מלכתחילה כדמות מזוכיסטית, שההלקאה העצמית היא חלק ממהותה. הלקאה עצמית זו לא תצטמצם לגופו שלו אלא יהיו לה השלכות לאומיות. ברנר המלכה את עצמו ואת סביבתו ייתפס מצד אחד כמוכיח בשער המזעיק את עמו בטרם תתרחש הרעה, ומצד שני כשונא עצמו ושונא חברתו. את דמותו המסובכת והמסוכסכת מלאת הסתירות והניגודים תעצב אניטה בדקדקנות פסיכולוגית וברגישות ספרותית לאורך כל פרקי חייו, כשהמאורעות אינם משנים את הגיבור, אלא להפך: הוא זה שצובע את המאורעות בצבעי נפשו הקודרים. בייחוד תתמודד שפירא עם הקשר המורכב בין אמת לתדמית, שבמקרה של ברנר הוא משולב באופן כל כך אורגני שקשה וכמעט בלתי אפשרי להפריד בין הדבקים.

החורף, כלומר הפסימיזם

הפרק הראשון של הביוגרפיה נקרא "בחורף", על שם רומן הנעורים של ברנר הנושא שם זה, והוא האוטוביוגרפי שבכתביו. אין ספק

לשרת במקומו, והוא ערק משום שמלחמת רוסיה-יפן ב-1904, אליה הובל גדודו, לא הייתה מלחמתו שלו. כלומר, ברנר ומעריציו הצליחו לתת לכל מעשיו פירוש אידאולוגי. סייעו בידיהם כמובן יצירותיו. למשל, בסיפורו "שנה אחת", בו משוקעת ביקורת על השתמטויות היהודים מהצבא ועל העריקות שלהם, חנינא מינץ הגיבור, בן דמותו של ברנר, מתגייס, וכשהוא בורח, אין הוא בורח סתם. התגייסותו ובריחתו כאחת ערפיות המה.

משולש ארוטי

"תקופת לונדון 1904-1908", הפרק השלישי בביוגרפיה, היא תוצאה ישירה או עקיפה לעריקותו של ברנר מהצבא. בפרק זה מטעימה אניטה שפירא את קוראיה בהסתבכות והתרה אישיים וספרותיים הן במישור העשייה האידאולוגית-ספרותית של ברנר והן במישור הרומנטי. כדמות הלקוחה מסיפוריו של צ'ארלס דיקנס מתארת אניטה את הגעתו של גיבורה ללונדון: "ברנר הגיע ללונדון בא' דחול המועד פסח תרס"ד (2.4.1904) ללא מטען וללא כסף. [...] הוא בא לבדו ללא מכר ומודע. עיר אפורה, שעשן הארובות מכסה אותה בפיח שחור, קידמה את פניו" (עמ' 62).

המורכבת בין מהותו האותנטית-פסיכולוגית של הגיבור לבין ההשפעות החיצוניות הפועלות עליו ומעצבות את אישיותו. שתי אלה, מהות ואופנה, משפיעות כמובן על יצירתו הספרותית, ה"חורפית" ביותר בספרות העברית. "בחורף" במרכאות כפולות הוא ערש הצמיחה של ברנר כאישיות סגפנית, שהסגפנות היא גם כרטיס הביקור שלה לעולם.

הגרסה הספרותית הראשונה של "בחורף" שעלתה באש - אסון ספרותי ואישי של ברנר - משלימה באופן סמלי את גורלו מזה ואת תדמיתו מזה. לעומת זאת, המהירות המפתיעה שבה כתב את הרומן מחדש תוך שירותו הצבאי מעידה על כוחות נפש ויצירה גדולים האצורים בו למרות כובד הדיכאון שליווה את חייו כמחלה כרונית ולמרות התפיסה החורפית את החיים בכלל ואת גורלו בפרט, שהייתה במידה רבה גם "רוח התקופה".

התואם המורכב, הסתור והממוזג, בין אישיות לתדמית שעולה מהפרק "בחורף" מתחזק במידת מה בפרק השני של הביוגרפיה על שירותו של ברנר בצבא הצאר. אניטה מראה שהן להתגייסותו לצבא והן לעריקותו ממנו - שתי פעולות הפוכות - ניתנו עם הזמן פירושים ערכיים: הוא התגייס משום שחשש שיהודי אחר ייאלץ

רבה בחלקו האחרון של פרק לונדון של הביוגרפיה, וזאת, למרות דבריה של שפירא ש"הנטיות הפוריטניות של הנוגעים לעניין, להסתיר כל מה שנוגע ליחסים שבינו לבינה, מקשות על שחזור הפרשה" (עמ' 134). שחזור הפרשה שעלה בידה למרות דברי ההסתייגות, חשוב, מפני שעל פניו הוא מבטא את מחויבותה של המחברת לספר כל מה שניתן על גיבורה. אבל מתחת לפני השטח רוחשת הכוונה לתת מבע מפורט, עד כמה שאפשר, לאפיזודות מוקדמות בחיי ברנר שמטרימות את סופו הטרגי: גירושיו מאשתו, הפְּרָדה הכואבת מבנו היחיד ומותו האניגמטי. התאהבותו חסרת הסיכוי של ברנר בשרה־שפרה, אשתו של קלמן מרמור, שעזב ב־1906 אותה ואת בנם המשותף, שמואליק, בלונדון ונסע לפילדלפיה, מנבאה באופן סוגסטיבי את נישואיו של ברנר לחיה ברוידא, גננת מסודרת וקפדנית, ואת כל הנובע מנישואים לא מתאימים אלה. ההתרה המונחת לפתחה של ההסתבכות הלונדונית, שיבתו של הבעל לאשתו ב־1907 והסתלקותו של ברנר מלונדון, מחזיקים במובלע את נסיעתה – לאחר הגירושים – של חיה ברוידא עם בנם המשותף, אורי, לאירופה, כשברנר עצמו מסתלק באופן מוחלט מהעולם. דפוס ההתנהגות החוזר על עצמו,

למרות התחלה עגומה זאת, הצליח ברנר להקים בעיר המנוכרת וכנגד כל הסיכויים וההתנגדויות כתב־עת בשם **המעורר**, שחָרַב הסגירה איימה עליו מראשית קיומו, ובסופו של דבר התקיים שנתיים והפך לאבן דרך בתולדות הספרות העברית. את ההקדשה הטוטלית של ברנר לכתב־העת מדגישה אניטה באופן מטאפורי־פיוטי אופייני לה: "ברנר היה האב המחולל, האם הזנה והאומנת המטפלת של **המעורר**" (עמ' 93). טוטליות זאת משתקפת, בין היתר, בכך, שברנר היה לא רק העורך של כתב־העת אלא גם סדר־הדפוס שלו. אל שתי מלאכות אלה, המשלימות זו את זו פיזית ורוחנית, מתווספת גם העובדה שברנר גר בבית הדפוס שבו שימש כְּסֵדֶר עיתונו. **המעורר** נחשב תמיד מטונימיה לברנר, אבל מסד הנתונים והעובדות שהביאה אניטה שפירא כדי להסביר את התהוותה של זהות זאת בתודעה הקולקטיבית מפרק את ההילה ההרואית הלא־אנושית שלה. בהכללה ניתן לומר, שמה שעשתה שפירא לקשר המטונימי שבין ברנר ל**המעורר**, עשתה לכל מעשיו ויצירות רוחו של ברנר ולברנר עצמו, כשהפכה אותו בביוגרפיה שכתבה מדימוי לדמות.

משולש ארוטי, שברנר היווה בו צלע פרובלמטית, מתואר בחיוניות

- במקרה שלנו, המילה "בחורף" המופיעה בכותרת במרכאות כפולות ממצה חוזה זה שנכרת עם הקורא: הספר ייסוב סביב תמת הפסימיזם האישי, הקוסמי והלאומי של ברנר כמציאות וכתדמית. איכויותיו של רומן נמדדות גם בקשר הסיבתי או המוטיבי שבין האירועים המתגלגלים על ציר הזמן והמרחב - במקרה שלנו, המעברים החדים שעובר הגיבור מעולם הישיבות בתחום המושב, אל שירות בצבא הצאר, אל חיים בכרך הגדול, לונדון, אל שיבה למזרח אירופה, הפעם ללבוב, ולבסוף המעבר לארץ-ישראל, מעברים המבטאים התלבטות קשה והחלטות הנעות על הקו הדק שבין ברירת מחדל לעוז רוח, תלוי בנקודת התצפית ובאינטרפרטציה, יש בהם הרבה מן המשותף. איכויותיו של רומן נמדדות גם באפיזודות של הסתבכות והתרה המטרימות באופן עקיף ומרומז את התפתחותו של הרומן ואת אחריתו. לכן, היקלעותו של ברנר בלונדון למערכת יחסים עם אישה נשואה ואם לילד, שמסתיימת בשיבה אל האיזון שהופר - כלומר בהתרה - משמשת דוגמה לאפיזודה כזאת. איכויות הרומן נמדדות גם בזיקתן של דמויות המשנה לדמות הראשית. יחס של תזה או אנטייתזה בין הדמות המרכזית של הרומן לדמויות המקיפות אותה הוא

שעליו תצביע שפירא במהלך החיבור הארוך על חייו של ברנר, הוא חלק מהכוונה להציע הצצה משמעותית לתהומות נפשו החידתית, ולתת להן, כמו בכל רומן טוב, הסבר רב-משמעי הפתוח לפרשנויות רבות. אפיזודות ראשית המנבאות אחרית הם הבניה שקולה של רומן מפתח הבנוי על חומרים מציאותיים שמטרתם להבליט ריאליזם פסיכולוגי שיש לו שורשים עמוקים במבנה האישיות, מזה, ומופעים חיצוניים החוזרים על עצמם בווריאציות שונות, מזה.

שפירא, הקושרת באופן אורגני וסמלי כאחד בין חייו של ברנר ליצירותיו, מביאה במשולב לתיאור פרשת מרמור את תוכנו של המחזה "ערב ובוקר", שהתפרסם בהשילוח בראשית 1908, ובו יש שחזור ברור של סיפור אהבתו הבלתי אפשרית של ברנר לשרה-שפרה. כתנא מסייע לקשר שבין ההתרחשות המציאותית למחזה שנולד ממנה, אומרת שפירא ש"לימים כלל ברנר את 'ערב ובוקר' ברשימת יצירותיו האוטוביוגרפיות" (עמ' 123).

הידידות בין ברנר לגנסיין

איכויותיו של רומן נמדדות, אפוא, בחוזה הפתיחה שבין היצירה לקוראה

תגובות קיצוניות" (עמ' 18). אבל לא רק בהופעה החיצונית ובמזג היו ברנר וגנסין הפוכים זה לזה, אלא גם בנטיותיהם הספרותיות וביצירות שיצרו. אניטה מרחיבה בנושא הסתייגותו של גנסין מהמעורר, שנתפס על ידו "כזילות ייעודו של הסופר, פזילה לכיוון התעמולתי, מתוך שימוש בכלים ובפאתוס של מפלגה פוליטית" (95). שם כתב־העת הרועש והמרעיש של ברנר, המעורר, עומד כנגד השם המצטנע והשקט של גנסין, נסיונות, שבו פרסם דברי ספרות מעולים מתורגמים לעברית. השם, התוכן והצורה של שני סוגי החוברות שהוציאו שני הידידים משקפים בנאמנות את הניגוד הקוטבי ביניהם בענייני ספרות, אמנות, תחושת שליחות וטעם אישי. שיתוף הפעולה שהיה ביניהם למרות הבדלי ההשקפה, הטון והתפיסה מעורר השתאות, ואולם השניים נמצאו מלכתחילה, כמו בכל רומן המחקר את המציאות – אלא שכאן המציאות חיקתה את הספרות – במסלול התנגשות בלתי נמנע.

קשר פלאי בין חיים לספרות

שפירא משלבת את הקרע הסופי בין שתי הדמויות האנטיתטיות, האחד נזיר מסתגף המכריז בקול גדול על

תחבולה ספרותית כמעט הכרחית. לאניטה שפירא נמצאו דמויות כאלה בשפע, שהרי ברנר התרועע עם סופרים עברים שרובם ככולם נטשו את עולם האמונה כדי ליצור עולם המושתת על ערכים לאומיים, וכל אחד מהם יכול לשמש מדד למעמדו ולמקומו של הגיבור בתוכם או כנגדם. ואולם, דמות אחת יכולה לשמש במובהק תשליל לברנר, ואניטה שפירא אכן ממצה את הפוטנציאל האנטיתטי האצור בהשוואה שבינה לבין ברנר. מדובר באורי ניסן גנסין, שאצל אביו הביולוגי, הרב יהושע נתן גנסין, ראש ישיבת פּוֹצ'פּ רב העיירה, למד ברנר והרב המשיך להיחשב בעיניו אב רוחני שנים רבות אחרי שעזב את הישיבה. קשרי הידידות שנרקמו בין ברנר לבין אורי גנסין נובעים מכך ששניהם באו מאותו רקע, השתייכו לאותה קבוצת לימוד (למרות שגנסין היה מבוגר מברנר בשנתיים) ולהם דמות סמכותית אחת. ואכן, אניטה שפירא מציינת במפורש שהיו אלה קשרים בין הפכים: "גנסין היה אריסטוקרט בכל הווייתו: גבה קומה, בעל מראה אצילי ותנועות מעודנות, מאופק, זהיר וממעיט בדיבור. ברנר היה בעל פנים גסים, שחן עיניו הכחולות ריכך אותם והקרין חמימות. כבד צעד, רחב גוף ובעל קומה ממוצעת, בהופעתו היה משהו פלבאי. הוא נטה להתלהב, לדבר הרבה ובקול, ולהגיב

שברנר לא כתב על גנסין מרמזת שפרשה זו נשארה פצע פתוח, ללא מרפא. ברבות הימים מצא ברנר דרך אחרת להנציח את זכר רעו, על ידי השם שהעניק לבנו יחידו: אורי ניסן.

לסיכום, אם צריך היה לבחור לשני הידידים האלה מוות מוקדם שיסמל את טעמם הנוגד ואישיותם ההפוכה, הרי שהאחד היה מת ממחלה קשה בקול דממה דקה והשני היה נרצח בפרעות מהם כל ימיו התיירא. זאת, כדי שמותו הסנסציוני ימשיך להלום בנו עד עולם. ואכן, האפילוג של הביוגרפיה שנקרא "אחרי מות", נותן לכך ביטוי הולם. אין ספק שמותו של ברנר, שתאם את חורף חייו, הפכו למיתוס בלתי מעורער. אניטה לא מנסה לערער על המיתוס. היא רק ביקשה לחדור דרכו על מנת לספר רומן בתחפושת של ביוגרפיה או ביוגרפיה בתחפושת של רומן. כי היא, בחוש הספרותי-ביוגרפי המפותח שלה, הכירה שהחומרים שעמדו לרשותה – גיבור אחד מופלא שהוא ועלילת חייו מייצגים באופן מובהק את גיבורי הספרות העברית החדשה, שהיאושו, מסירות-הנפש, השיגעון, הפחד, יכולת ההישרדות, הדבקות במטרה וחוסר האמונה שכמוה כאמונה צרופה – הם עלילה מיתולוגית שאיננה ניתנת לערער.

מר גורלו והשני אציל מאופק היודע, לעתים, גם להיות טווס המתהדר ביפי נוצותיו, בסיפור התסבוכת הרומנטית של ברנר עם אשתו של קלמן מרמור, ואולי בכך רומזת לקוראיה על זהותו המינית המפולשת של ברנר. את רשת הרמזים על זהותו המינית הלא-ברורה של גיבורה פורשת שפירא עוד טרם הגענו לפרק כישלון הנישואים הלא-מפורש של ברנר לחיה ברוידא, כדי שזאת תרחש כאפשרות אינטרפרטיבית. מכל מקום, הפגדה בין שני הידידים שהיו כמו אחים הפוכים התחוללה בלונדון. מותו של גנסין בדמי ימיו, חמש שנים מאוחר יותר, הפך את הפגדה לנצחית. שפירא מסכמת אותה כך, וקשה שלא להתפעל מהקשר הפלאי בין החיים לספרות שאותו היא מעצבת בשקידה רבה ובכישרון גדול בביוגרפיה האנושית והספרותית שכתבה:

ברנר נהג להנציח בסיפוריו דמויות שהיו בעלות חשיבות בחייו: סנדר באום, חיה וולפסון, שרה מרמור. למערכת היחסים שלו עם גנסין לא ניתן שום ביטוי ספרותי. אם הכתיבה היא תהליך המשחרר את המחבר מכאב האבדה ומאפשר לו להתמודד עמה על ידי יצירת הריחוק המתחייב מהמדיום האמנותי, הרי העובדה



החטא הקדמון כלפי הפריפריה

אמיר גולדשטיין

עיירות הפיתוח, צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין (עורכים). הוצאת יד
בן צבי, 2009, 449 עמ'.

מרוקו ותוניסיה עקב התהפוכות הפוליטיות שהתחוללו בהן, במעברות הפריפריאליות שהפכו לימים ל"עיירות הפיתוח". מדיניות זו של פיזור אוכלוסין כפוי, בשיטה של "מהאנייה לכפר", הייתה תוצאת של הפקת לקחים מכישלון הניסיון להפנות את מרבית העולים לצפון ישראל ולדרומה, בשנות המדינה הראשונות. העולים, כותב פיקאר, הופנו לעיירות ולמושבים ללא

ייתכן שהחטא הקדמון בהקשר של עיירות הפיתוח – בתום לב נעשה, בלהט מהלכי בניית מדינת ישראל הצעירה וביסוס החברה הישראלית, לאורך שנות החמישים. עיירות הפיתוח, מכל מקום, הוקמו בעטיו של חטא זה. כפי שניתן ללמוד ממחקריו של אבי פיקאר, בין השנים 1954–1956, הצליחה ממשלת ישראל ליישב את רוב העולים, שבחרו לעזוב את

ד"ר אמיר גולדשטיין הוא היסטוריון; מנהל בית ספר תיכון "דנציגר" בקרית-שמונה ויליד עיר זו.

עדיין קרויות "ערי פיתוח"

הכרך ה-24 של סדרת עידן, מבית היוצר של יד בן צבי, שפורסם באחרונה, עוסק בעיירות הפיתוח, במלאת 60 שנה להקמת הראשונות שבהן. זהו כרך עשיר ומגוון, המחזיק למעלה מעשרים מאמרים המבקשים להאיר סוגיות מפתח בעולמן של עיירות הפיתוח בישראל. עצם כינויים של יישובים בני שישים "ערי פיתוח" מלמד על כישלונה של החברה הישראלית בתיקון אותו חטא קדמון, שספק אם ניתן היה לקבלו בהקשר ההיסטורי של שנות החמישים, אך אין כל ספק שאין להשלים עם תוצאותיו הנמשכות אל תוך המאה ה-21. ואולי החטא הקדמון היה טמון דווקא בהיבטים התכנוניים של עיירות הפיתוח, בחלוקת המרחב הבלתי שוויונית, שבאה לידי ביטוי בהקצאת קרקעות ושטחים בעלי פוטנציאל מיסוי גבוה בעיקר למועצות האזוריות שמתיישב בהן פעלו בפריפריה הישראלית עוד טרם הקמת המדינה. כך קרה, למשל, במקרה המפורסם של דימונה, שהכנסותיה לנפש ממקורות קרקע עסקיים קטנות פי 180 מאלה של המועצה האזורית תמר, שכנתה. רות חננאל מנתחת במאמרה את סוגיית הצדק החלוקתי בהקשר של עיירות הפיתוח ומצביעה, בין היתר,

אפשרות בחירה, למעט הבחירה שלא לעלות לארץ. גיורא יוספטל, שהיה אחראי, כראש מחלקת הקליטה בסוכנות, למהלך של "מהאנייה לכפר", הודה כי הוא כיוון מראש לכך "שאחרי כמה חודשים האיש שואל: איך באתי למדבר הזה? אין להם מושג מה עשו אתם". הנסיבות ההיסטוריות שהובילו את המוסדות הקולטים והמיישבים, באמצע שנות החמישים, לשלוח שלושה רבעים מעולי צפון אפריקה לפריפריה הישראלית השתנו תוך שנים ספורות, עם התגברות העלייה ממזרח אירופה. הפעם הכריעו "הנסיבות" להעדיף מדיניות המותירה לעולי פולין, הונגריה ורומניה אפשרות בחירה, ולכן, רק שליש מהם התיישבו בעיירות הפיתוח – כיוון ש"אין שום תקווה שיחזיקו הפולנים מעמד. הם לא יישארו שם אף רגע". ואכן, הגירה שלילית הפכה להיות תהליך מרכזי וחוייה מכוננת של הקהילות בעיירות הפיתוח. היא התאזנה דמוגרפית בעקבות הפנייתם של עולים חדשים אליהן, אלה שתלותם במשאבי המדינה הייתה מוחלטת או שכוחות השוק לא אפשרו להם להתקיים במרכז הארץ. ממדי ההגירה השלילית יצרו תחושה מתמדת של שקיעה ושל ניוון ברוב עיירות הפיתוח.

מקריאת מסות אלה ניתן ללמוד על הצריבה התודעתית של תחושת ההדרה כמו גם על יחסי האהבה-אכזבה של הדור שגדל בפריפריה הישראלית לגבי בית הגידול שלו. שמעון אדף כתב ב"המונולוג של איקרוס" על שדרות: "רק מקומות חסרי אהבה זוכים לאהבה מוחלטת" (השיר מובא כמוטו לכרך הנסקר כאן). סילבי פרטוק, מהמנהיגות החינוכיות שפעלו בקרית-שמונה, כתבה לקראת סיום המסה שלה, "קריית שמנה שלי" (החותמת את הכרך) כי "בסופו של דבר אוהבים מקום לא משום סיבה זו או אחרת, אלא למרות הכול. זוהי אולי הבחינה האמיתית יותר לאהבה".

האפשרות לחולל תהליכי שינוי

ממשלות ישראל השקיעו, לאורך השנים, משאבים לא מעטים בעיירות הפיתוח, לצד השקעות בסכומים לא מבוטלים שהגיעו מהמגזר השלישי ליישובים אלה. עם זאת, ניסיונות אלה לשפר את המציאות בפריפריה הישראלית חסרו מרכיבים של תכנית כוללת בעלת חזון ונכונות להתקדמות רב-שנתית, בדרך לצמצום פערים של ממש. לחטא הקדמון נוסף חטא מצטבר של אי נכונות להעלות

על עתודות הקרקע המצומצמות של קרית-שמונה ביחס למועצה אזורית הגליל העליון הסמוכה לה. פער זה מילא תפקיד של קטליזטור בהגירה השלילית העצומה מן העיר הצפונית. כך, מתווסף לפער בין פריפריה למרכז, פער מטריד לא פחות הנובע מיחסי התלות בין עיירת הפיתוח לבין היישובים הכפריים שבסביבתה.

מרכיב נוסף של החטא הקדמון הוא הדרתם של עולי שנות החמישים מהאתוס הציוני ומהנרטיב הישראלי של סיפור הקמת המדינה וביסוסה. מיישבי הפריפריה בשנות החמישים נאלצו להתמודד עם קשיים מרובים: תנאי דיור ירודים, היעדר תעסוקה יציבה, תסכול מתמשך נוכח ההגירה השלילית, תחושת חוסר מוצא וקשיים ביטחוניים. למרות זאת, עולי המעברות לא הוגדרו כחלוצים, תרומתם להתפתחות המדינה כמיישבי הספר הישראלי בגליל ובנגב לא הוכרה, לא סופרה ולא תועדה. כך נשלל מהם גם הון תרבותי שעשוי היה להקנות לדור השני והשלישי בעיירות הפיתוח תודעה של גאווה ותחושת שייכות לחברה הישראלית. כרך **עיירות הפיתוח** של סדרת **עידן מצרף** אל המאמרים המחקריים גם מספר מסות שנכתבו על ידי בני עיירות הפיתוח. ואכן,

ומול אמצעי התקשורת, מצד אחר. במילים אחרות, עתידן של עיירות הפיתוח תלוי ביכולתן של הקהילות לבחור, בשנים הבאות, במנהיגות אמיצה ומקצועית שתשכיל, למרות התנאים הלא־שוויוניים שיוצר השלטון המרכזי, לקחת אחריות ולחלץ את הרשויות הפריפריאליות ממעגל הקסם בו הן מצויות.

לעורר את השיח הציבורי

ייחודה של סדרת **עידן** טמון בניסיונו של כתב העת להקיף נושא או סוגיה היסטורית־חברתית בדרך המשלבת בין מאמרי חוקרים מדיסציפלינות מגוונות לבין מסות, ראיונות ורבי שיח המייצגים נקודת מבט אישית. חשיבות הכרך היא בעצם הצבת עיירות הפיתוח בלב הדיון המחקרי באמצעות סוגיות מגוונות מתחום התכנון האדריכלי, החינוך, הפוליטיקה והתקשורת. לפנינו דוגמה נוספת לחלוציות של **עידן** בהתייחסות לנושאים שלא זוכים לתשומת לב אקדמית מודגשת. כרכים חשובים קודמים של כתב העת היו ראשונים לעוסק בעשורים הראשונים לקיומה של מדינת ישראל. יש לקוות שגם כרך זה ישמש תשתית וזרז למחקר מעמיק ורחב בנושאים השונים

את עיירות הפיתוח על מסלול של הצלחה כחלק ממשימה לאומית הנמצאת בראש סדר העדיפויות. כתוצאה מכך, במקביל לניסיונות סיוע כאלה ואחרים, נאלצו עיירות הפיתוח להתמודד עם מהלכים מחלישים. כך שבו ונחלשו עיירות הגליל והנגב עם הפשרת הקרקעות החקלאיות והתרת בנייה למגורים ולעסקים בניסיון לפתור את המשבר הכלכלי של ההתיישבות החקלאית; כך, ממש בעת הזו, כאשר ממשלת ישראל קיצצה ממענקי האיזון של הרשויות המקומיות והנחיתה על ראשי היישובים הפריפריאליים גזירה שספק אם יוכלו לעמוד בה מבלי להביא לקריסת מערכות ברשות ובקהילה עליה הם מופקדים. כרך זה של **עידן** איננו מתעלם מסוגיית המנהיגות, בין היתר באמצעות מאמרו של יצחק דהן, הבוחן דגמים של מנהיגות בערי הפיתוח בשנות השמונים. ממצאיו מאשרים ומחזקים את חשיבות תפקידו של ראש הרשות בתהליך ההבניה הכלכלית, הפוליטית והחברתית של ערי הפיתוח. על אף הסביבה הציבורית המורכבת, עמה נאלצים מנהיגי עיירות הפיתוח להתמודד, עולה מן המחקר האפשרות לחולל תהליכי שינוי חיוביים ברשות המלווים באסטרטגיה אפקטיבית מול רשויות השלטון, מצד אחד,

לא פחות משהיא צריכה להטריד את תושביהן. הצורך בפיזור אוכלוסין, חשיבות הגלדת פצעי העלייה הגדולה והמחויבות לצמצם פערים סוציו־אקונומיים אינם נופלים במאה העשרים ואחת משיעורם בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל.

הקשורים בעיירות הפיתוח ויתרום להתעוררות השיח הציבורי בשאלות העולות מן המאמרים השונים. השאלה, האם בעוד שישים שנה יוסיפו לכנות את שדרות, קרית־שמונה ובית־שאן "עיירות פיתוח", היא עניינה של החברה הישראלית



הסקנדל – והרומן שנשכח מאחור

שי רודין

רונית מטלון, קול צעדינו, עם עובד, 2008, 424 עמ'.

כאילו ידעה ותכססה שאם תעשה כן, ודאי יגמול לה טובה תחת טובה ויהפכה לזוכה בפרס. נדמה שאין דבר שהתקשורת הישראלית אוהבת יותר מאשר רומן (ממשי או בדוי) בין מבקר ספרות לסופרת. הדוגמה של יהודית קציר ומנחם פרי עדיין מהדהדת בראשינו, שכן היא נוצלה באופן ציני ומתוך ניסיון לפגוע באמינותה ובכישרונה של קציר כסופרת והפכה לסיפור

בדומה לנובלה האחרונה שפרסמה רונית מטלון, **גלו את פניה** (2006), גם הרומן החדש מפרי עטה, **קול צעדינו** (2008), זוכה להדים תקשורתיים שאינם מאפיינים, בדרך כלל, את הופעתן של יצירות ספרות. קודם הואשמה מטלון בכך שפרסמה נובלה קצרה מדי ויקרה עבור קהל הקונים.⁽¹⁾ ואילו כעת, היא נאשמת בכך שהכירה אחד משופטי פרס ספיר ואף הקדישה לו את ספרה.

שי רודין, דוקטורנט בחוג לספרות עברית השוואתית באוניברסיטת חיפה, חוקר ספרות נשים ישראלית מזווית פמיניסטית רדיקלית.

קול צעדינו, כיוון שזהו ספר ראוי ומשמעותי. מרגע ההכרזה על זכייתו של הספר במקום השני, סערו הרוחות בגין רומן שקיימה או לא קיימה הכותבת עם אחד השופטים. הגדיל לעשות מדור תרבות וספרות **בהארץ**, שהציב מעל דפיו תמונה של מטלון עומדת בחדר ליד אריאל הירשפלד, ובכך המחיש את עבודתו העיתונאית ה"מעמיקה" שהנה גם עבודה בלשית, ותכליתה לחשוף את עצם היכרותם של השניים ולהביא את העניין בפני הציבור בתמונות. הדבר חובר לביקורת שפרסם במדור זה המבקר אורן קקון על הספר **טקסטיל** של אורלי קסטל-בלום (2006), זוכת פרס לאה גולדברג לשנת 2007, במהלכה העיד שהוא לא קרא את הספר ואין לו כוונה לעשות כן. בפתח הביקורת הצהיר קקון:⁽²⁾ "לא אהבתי את **טקסטיל** לאוק"ב (אורלי קסטל בלום) ואפילו לא קראתי." הביקורת האלימה מסמלת שלב חדש בביקורת הספרות הישראלית בכלל, ובביקורת ספרות הנוצרת על ידי נשים בפרט, ומנמקת מדוע לפנינו רומן לא ראוי מבלי לקרוא את היצירה:

אוק"ב מוצגת כמו עקרת בית שבמקום לבשל ולכבס היא כותבת. הרומן שלה, מבלי לקרוא אותו, הוא רומן לעקרות בית. זה לא מספיק

שוביניסטי על סופרת צעירה ויפה ופטרון כל-יכול. ומשום שפרשת פרי-קציר התיישנה, התקשורת הישראלית מרגישה שעליה לייצר אייטם תקשורתי חדש שירענן את הספרות הישראלית הרדומה, וכאן ניתנה אפשרות חדשה למחזור תמת "הרומן האסור בין המבקר לסופרת". תמה זו נאהבת על ידי רבים, בעיקר משום שהיא נותנת לגיטימציה לכל אלו הטוענים שספרות הנשים פחותה מספרות הגברים. כך יכולים להכריז כל אותם חוקרים שסוגרים את קאנון הספרות העברית בפניהן של סופרות, שהנה, הסופרת נטולת יכולות ספרותיות ומעמדה ניתן לה במתנה לאור קשריה עם מבקר זה או אחר. האם שמענו אי פעם על מבקר ספרות שנשוי לסופרת ונשען על הצלחתה שלה? ודאי שלא. שהרי תהיה זו פגיעה אנושה בהתניה שזה מכבר נשתגרה בתקשורת הישראלית, לפיה ספרות זקוקות לעזרה גברית ולפטרון כדי להצליח.

הרומן שהיה או לא היה

התניה זו היא התשתית המחשבתית שעליה הובנת פרשת פרס ספיר. הוצאת "עם עובד" שלחה כמועמד לפרס את ספרה של רונית מטלון,

מהווה ניסיון להראות שלפנינו קשר תועלתני שנועד להשיג פרס ספרותי, כי אם בשל הצביעות שמנחה את ההד התקשורת בעניין. כידוע, ה"קליקה" הספרותית בישראל מצומצמת למדי, וסופרים מתרועעים מדי יום בחברתם של מבקרים. אותם מבקרים הם השופטים בפרסים האקדמיים השונים והם אלו המנצחים על תכניות הלימוד באוניברסיטאות. מטבע הדברים, מרבית חוקרי הספרות בישראל מכירים באופן אישי את מושאי מחקרם, אם חוקרי ספרות ישראלית המה. כמו כן, רבים מן הסופרים והסופרות מקיימים קשרי חברות וכן קשרים אינטימיים, רחמנא לצלן, עם חוקרים וחוקרות מן האקדמיה. עד שלא ייחקק חוק נגד התקשוריות מסוג זה, לא נוכל לומר שיש בהן טעם נפגם.

פרשת פרס ספיר היא פרשה עגומה של ניסיון לייצר כותרת או נרטיב במקום שאין בו סיפור. לא משנה מה תכתוב רונית מטלון ומה תעשה – היא תמיד תוצב בקדמת התקשורת מתוך ניסיון להבנות את דמותה כ"ילדה הרעה של הספרות הישראלית". אם להשתמש בדבריה של שרה, גיבורת שרה, שרה (2000) למטלון, הרי ש"הכיעור נכנס כבר למחזור הדם", וכנראה, יישאר בו. בפועל, מטלון אינה "ילדה רעה".

לעשות הקבלה של הגיבורים לדמויות ידועות מן המיתולוגיה, וזה לא מספיק להמציא מילים, וגם לא מספיקה מטאפורת העל טקסט-טקסטיל, את הסיפור צריך להביא מבחוץ, מעולמות מפתיעים, ובאמת, שורה אחת לא קראתי ואני מתחייב גם לא לקרוא, כי שמועת הספר כבר גונבה אליי עוד לפני שנכתבה מילה אחת, עוד בהכנות, כשהכסף שולם, והסופרת התרווחה על כורסה.

אכן, מדור ספרות שמתהדר במאמרים אנטי-ספרותיים ובהצגת "ראיות" נטולות חשיבות, במיוחד כשמדובר בסופרות הזוכות בפרסים. שתי היוצרות שלפנינו, קסטל-בלום ומטלון, העזו לזכות בפרסים ספרותיים (מטלון זכתה על קול צעדינו בפרס ברנשטיין לשנת 2009, ואילו קסטל-בלום, כאמור, זכתה בפרס לאה גולדברג) ועל כן ראויות להוקעה ציבורית אלימה. עורך המדור הוא האחרון היכול להטיף על התנהגות שאינה מוסרית ועל נועם הליכות: הביקורת שלעיל מעידה על אופיו של מדורו.

ניסיון לייצר כותרת

עניין ניפוח פרשת מטלון בפרס ספיר אינו אבסורדי רק מפני שהוא

לעתים בכפיפה אחת. "בדברים אלו ממחיש אפלפלד, כי הז'אנר הקרוי אוטוביוגרפיה אינו ז'אנר של ממש, כיוון שכלי העבודה של סופר הנם זיכרון ודמיון, ולא ניתן להפריד, או לקבוע, מתי האחד נגמר והשני מתחיל. גם סיפור החיים של אדם, שכביכול נעגן במציאות קונקרטיית ואינו מתעטף במסכות ספרותיות הוא עדיין סיפור, והסיפור קודם ל"חיים", משנה אותם ללא הרף, לאורם של זווית התבוננות וזמני התבוננות משתנים.

ספרה של רונית מטלון, **קול צעדינו**, ממחיש את האמור לעיל, ומבצע הזרה לזיכרון – כמושג וכז'אנר. הזיכרון אינו בונה עולם, אלא הוא שורה של פפים, אוסף פרגמנטים, תחושות, מראות וריחות המתארגנים בתודעה וקוראים תיגר זה על זה. כדי להמחיש את שבירותו של הזיכרון ואת היותו אינטימי ובלתי רתום לצו החברתי, מעצבת מטלון את ספרה כרומן אימפרסיוניסטי בו פרטים נאספים לפרטים ומאירים חלקים בעולמן של הדמויות. הבחירה באימפרסיוניזם אינה מובנת מאליה. זוהי בחירה מודעת, שאמנם מקשה על הקורא בהרכבת חלקי הסיפור ובהתמצאות בזמנים השונים, אך יש בצדה אמירה כפולה: ראשית, מטלון מתרחקת מן הרומן הפופולרי ומציגה אלטרנטיבה לרב־המכר

היא סופרת מוכשרת, אשר במקום לדון ביצירתה, מבקרים שונים מתעקשים לדון על אודות אישיותה וחייה הפרטיים. נוכל לקבוע כי עיסוק אובססיבי זה נובע מקנאה, או צרות עין, אך לדעתי, יותר מכל, הוא חושף חוסר העמקה בטקסטים ומתן העדפה לטפל. קל הרבה יותר לכתוב מאמרים על ספרים שלא נקראו על ידי כותב המאמר, מאשר לכתוב מאמרים כבדי משקל וטעוני משמעות. משום העיסוק המתמיד בחייה האישיים של מטלון, אבקש להפנות את הזרקור אל הרומן החדש שלה, **קול צעדינו**, ולהעניק לו התייחסות ביקורתית שטרם ניתנה לו.

שבירותו של הזיכרון

בעוד ההיסטוריה חותרת לספר את הסיפור האנושי כסיפור חברתי-ליניארי, המעוגן בזמן ובמקום ממשיים, הספרות שואפת לפרק את מושג הזיכרון ממשמעותו הקולקטיבית והחברתית ולהופכו לסיפור פרטי. סיפור זה אינו קבוע: הוא משתנה ללא הרף, או כפי שאהרן אפלפלד מציין בספרו **סיפור חיים**:⁽³⁾ "הזיכרון שלנו הוא חמקמק וסלקטיבי ונוצר מה שהוא בוחר לנצור. [...] הזיכרון והדמיון דרים

לצבעו ה"אמיתי" שאינו ירוק-בקבוק אך מסתירה אותו, וכך לעד הוא ייזכר במשפחה כמעיל בעל הצבע הירוק-בקבוק. השאלה מהו הצבע ה"אמיתי" מודרת לשולי הטקסט, שכן לכל דמות "אמת" משלה ואופן הבניה שונה של האירועים.

דמות האם שובת הלב

בקול צעדינו ממשיכה מטלון לעסוק בשתי התמות המאפיינות את יצירתה, למן פרסום קובץ סיפוריה הראשון, זרים בבית⁽⁴⁾: זהות מפולשת וקריסת הבית.⁽⁵⁾ זו הראשונה היא התוצר של השנייה. אלו עולות מתוך תיאור החיים הרוחשים בצריף בו מתגוררת המשפחה. הגיבורה המרכזית של הצריף (כמו של הזיכרון) היא האם, לוסט (ששמה עוברת בישראל ללבנה, אך רק מעסיקיה משתמשים בגרסה המעוברתת), המשורטטת לאור התבוננות בתה שבגרה. האם היא הדמות אליה קשור הזיכרון וממנה נובעים הזיכרונות האחרים של המספרת:

היינו שלושה בצריף: אחי הגדול, אחותי הגדולה ואני, "אל בנת", הילדה, גוף שלישי נצחי. היא לא הייתה עוד מישהו, היא הייתה הצריף (קול צעדינו, עמ' 39).

הישראלית שתכליתו להוות בידור ותו לא. שנית, מטלון חותרת תחת המבנה המסורתי של התחלה, אמצע וסוף, ומראה כי מדובר במבנה שגוי שנשתגר. היא אינה ממתינה לסוף הרומן כדי לספר על מות האם, ואילו בסיומו היא דווקא מתארת פן באמה המדגיש את חיותה. באופן כזה נרקם סיפור על-זמני היוצר זיקה לזיכרון האנושי בכך שגם הוא, נטול חוקיות.

מטלון נזהרת, ומצליחה, שלא "לייצג" דמויות ונמנעת בקפדנותה הפואטית, מהברוטליות הגלומה בתיאור החודרני של מספר שידיעתו היא ממעוף הציפור. בדרך זו מתוודע הקורא אל הדמויות המרכזיות – הסבתא, האם, האב הנוכח-נפקד, האח, האחיות והילדה, כשברורה לו מגבלתו: הוא נאחז בזיכרונה של הילדה ובתיאור הרטרופקטיבי שלה, שחותר תחת עצמו שוב ושוב. דוגמה לכך נוכל למצוא בתיאור המיתולוגי של המעיל בצבע "ירוק-בקבוק" שקונה האב לאם באיטליה, מעיל שהופך לפריט החשוב ביותר במלתחתה וחושף פן אחר של נשיותה. הילדה גוזרת חלקים מן המעיל בשיעור מלאכה ומתבוננת בצבעו האפור-זית, חותרת תחת הזיכרון המשפחתי ובו בזמן מנציחה אותו: היא מעלימה את המעיל לאחר שגזרה אותו בהסתר, מודעת

השגור, של עריכת קניות בשוק, מופקע מיומיומיותו והופך להיות זיכרון מכונן, הסינקדוכי לקשר בין השתיים. מציאת האם אינה רק איתורה במרחב, אלא ניסיון לגעת באדם בלתי מושג. השוק אינו רק מקום שבו עורכים קניות כי אם גם אתר רגשי. האופן הייחודי בו מתארת מטלון מרחבים גאוגרפיים ומפקיעה מהם את הפיזיות של המקום לטובת הגאוגרפיה של הזיכרון, נותן משמעות חדשה לקביעתו של טשרניחובסקי שהאדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו.

אחת הדרכים בהן חותרת מטלון להפגיש את הקורא עם עולמן הפנימי של דמויותיה היא בשילוב מרכיבים חוץ-עלילתיים, לכאורה, בסיפור, המאירים את העולם הנסתר של הדמות. ברומן משולבים קטעים מכתבי האב, המקנים לו ממד "מציאותי" למראית עין, שהרי מדובר בניירות בדיוניים כמו התמונות המופיעות ברומן הראשון של מטלון, **זה עם הפנים אלינו**,⁽⁶⁾ שאינן תמונות של משפחתה; בנוסף משולבים פרקים מתוך **הגברת עם הקמליות** לאלכסנדר דיומא הבן – הרומן האהוב על האם, וכן מופיעים קטעים העוסקים בגינון, המחדדים את מלחמתה של האם בטבע, בנסותה לגדל ורדים בגינתה. קטעי הגינון מטאפוריים לאם, אך לא

מטלון אינה מתארת אישה "מזרחית" שעולה לישראל ועונה להגדרה של "קשת יום". האם עובדת בניקיון ביתה של משפחה בסביון ובעבודות נוספות, ועם זאת, עבודתה אינה מגדירה את מהותה, וודאי שלא את מיקומה הכלכלי-חברתי. אלו מוצאים מן הטקסט, כיוון שהזיכרון לא רק מתעלם מהגדרות סוציולוגיות, אלא עומד מעליהן ומפריך אותן. הסוציולוגים מתייגים שכונות מסוימות כ"שכונות מצוקה", הגדרה המנשלת את המקום מן החיים הרוחשים בו ומכפיפה אותו למבט הכלכלי. מטלון מאפיינת את הצריף בו גרה המשפחה בתור עולם חווייתי ורגשי שאמנם מודע לקיומם של עולמות אחרים (הנסיעה לאיטליה, בתי העשירים בסביון), אך המלאות והכפוליות שרוחשות בו, מעמידות אותו כעולם המצוי בסימן קריאה שאינו מוכפף לעולמות אחרים. הרפתקאות הגינון של האם, הרגלי הניקיון הכפייתיים שלה, ריחוקה המאפשר לה לשרוד, הרומנים הבלשיים שקראה – הופכים אותה לדמות שובת לב, שהקורא (כמו המספרת) אינם חדלים להביט בה בהשתאות. גם ברגע בו נפתח פתח לביקורת, והילדה מאבדת את אמה בשוק, אות להזנחה – היא מוצאת בסופו של דבר את האם שנחה לרגע, כיוון שחשה ברע. הרגע היומיומי,

האירועים, המושתתת על סדר שהנו היפוכו של הסדר הכרונולוגי, יוצרת הזרה – הן של הזיכרון והן של תיאור הזיכרון.⁽⁸⁾ כדי למנוע תיאור שגור של היזכרות, רותמת מטלון את השפה ומנפצת את התחביר ה"ממוסד".⁽⁹⁾ זאת, באמצעות שימוש במשפטים ארוכים, המאפשרים תיאור של זרם זיכרונות שאינו כפוף לחוקיות עלילתית/רציונלית כלשהי, או לחוקי התחביר, ומן העבר השני, על ידי משפטים קצרים המצביעים על המאבק המתחולל בתוך הזיכרון המורכב מזיכרונות שונים, לעתים סותרים:

הוא והחליפות טיפ־טופ, חתימת השפם הדקה של עומאר שריף ב"דוקטור ז'וואגו"
הוא והחיוך שדומה ללוע, נפער מאוזן לאוזן
הוא ואמו המוטרפת
הוא ואביו הנוכל
הוא ואחותו האומללה, הנטושה
הוא ואדנותו
הוא ועורמתו, דרכיו החלקלקות
הוא וחבריו הקרימינלים
הוא וחבריו החשובים
הוא והחובות, אלה שעשה ואלה שיעשה
הוא והג'סטות הגדולות, הנדיבות
הוא ואכזריותו
הוא והעניינים של הפוליטיקה

פחות מכך, לילדה ולניסיונה לשרטט את הביוגרפיה שלה, המורכבת מזיכרונות נפלאים וקוצניים כאחד. מלאכת הכתיבה היא מלחמה בלתי פוסקת כמו השאיפה לגדל ורדים סביב לצריף.

לקטעים הפזורים ברומן תפקיד כפול: העמקת ההיזכרות האינטימית עם הדמות, לצד רמז לחיים נוספים הנסתרים מזיכרונה ומידיעתה של המספרת. זו מתארת את התנהלות הדמויות, מנסה להבינן, אך גם מודעת למוגבלותה כמתבוננת חיצונית, אשר אמנם נחושה למרוד בזיכרון המשפחתי ולהעלות את הזיכרון הפרטי, אך יודעת, כפי שכותבת מטלון בגלל את פניה,⁽⁷⁾ ש"כל פעולה אנושית מכילה את תבוסתה": כל ניסיון לחמוק מן המגע עם זיכרונותיהם של האחרים הנמהלים בזיכרון הפרטי, מוגבל.

ניפוץ התחביר ה"ממוסד"

הרומן, כמו הזיכרון, חף מניסיון לשרטט לינאריות בחיי הדמויות, ומתקדם לאור הפרטים החושיים שעולים בזיכרונה של המספרת ובתודעתה. פרט מוביל לפרט, נקשר לפרט, בדומה לזמנים, שסיבתיותם העלילתית היא נפשית ולעולם לא כרונולוגית. בנייה כזאת של סדר

הוא והאנוכיות שאין לה גבול
הוא ונטישותיו

הוא והנשים, שהיו ושלא היו
הוא ודמותו של האסון – האסון
שהיה בעצמו ושהמיט על אחרים
(קול צעדינו, עמ' 126–127).

התיאור שלעיל, המעלה את דמותו של מוריס האב (אשר קרוי ברומן "הוא", בהתאמה ל"היא" המסמן את האם), מהווה סך זיכרונות פרטיים ומוכתבים, הנמנים על המיתולוגיה המשפחתית. תיאור זה מכיל תכונות סותרות: אמפתיה והאשמה, היקסמות ודחייה. לתוכו נמזגות ראייתה המאוהבת של הסבתא ומבטה הביקורתי של האם. יותר משהזיכרון מבנה את דמות האב, הוא מפרק אותה ומקשה על קליטתה, וכך הקורא נע בין זעם בגין נטישתו של האב, שמעדיף את פעילותו הפוליטית על פני זהותו המשפחתית, לבין הערכה כלפיו, וכלפי ניסיונו להוות אנטיזה ל"בנגוריונים". ההיסטוריון פייר נורה⁽¹⁰⁾ כותב כי:

הזיכרון הוא החיים, הוא הנישא תמיד על ידי קבוצות חיות, ולפיכך הוא מתפתח תמיד, פתוח לדיאלקטיקה של ההיזכרות והשכחה, רגיש לכל השימושים והמניפולציות, יודע תקופות חביון ארוכות ופרצי־חיות פתאומיים. ההיסטוריה היא השחזור

הבעייתי והלא־שלם תמיד של מה
שכבר איננו.

בקול צעדינו מצליחה מטלון לנתק בין הזיכרון לבין ההיסטוריה; לתאר את החד־פעמי ולחמוק מן ההכללה; לכתוב על אִם מהגרת מבלי להכפיף את התיאור ליחסי הפרט והחברה. ועל אף ההזרה, שתכליתה נאמנות לדיוק ושבירת המבנה העלילתי כמבנה המכתבי רומן, וחרף התיאורים האימפרסיוניסטיים המציגים דמויות אנושיות מרתקות שאינן משתייכות לקטגוריה זו או אחרת, קיים ברומן זה, כמו בכלל כתיבתה של מטלון, שדר פוליטי, שהוא אמנם מובלע יותר מאשר ברומן הקודם שפרסמה, **שרה**,⁽¹¹⁾ אך עדיין ניתן לחוש בו היטב, בתבנית של הסיפור הפרטי המנביע את השדר הציבורי. כתב ידה הלא מובן של האם בעברית, הוא שמצביע, בין היתר, על השסע בינה לבין המקום ולא מצבה הכלכלי של המשפחה, או השכונה בה המשפחה חיה. ויתורה על הכתיבה, כמו גם נחישותה לשבור את קירות הבית ולעצבו שוב ושוב, מהווים ויתור על שיתוף פעולה עם סרבני הפלורליזם הכופים צורת חיים אחת. אהבתה את מרגריט גוטייה (**הגברת עם הקמליות**) היא, למעשה, הערצה המופנית כלפי זונה, המאירה עולם

למגמה העיונית, שנדחה, כפי הנראה, כיוון שהייתה מגני־תקוה: "אחרת" בין תלמידי סביון, יהוד ואור־יהודה, נתונה למבט המתחסד והמתנשא של היועצת, אשר מחדרה ברחה, כמו גם מבית הספר בו למדה אז. לדבריה:

הסיפור הזה מביך אותי, בה במידה שהוא דוחה אותי, עד היום: הוולגאריות של הפרטים, הפצע שעוד רואים בו את המוגלה, האזור הזה שבו כופה עליך מערכת כלשהי את האנונימיות של ייצוג חברתי־מעמדי. יתר על כן, בגב של הסיפור הזה יש עוד בחירה, מסוג אחר, שנכפית עליך: שבכוח עושה ממך מישהו שניצח את הביוגרפיה שלו. על ההתערבות השערורייתית הזאת עוד יש, לפי הרגשתי, מה להגיד. צריך להבין אותה במונחים של אלימות.

ואכן, את מה שהיה למטלון להגיד היא אמרה ברומן סוּחף ונדיר, המעניק הגדרה מחודשת לז'אנר הרומן: לא עוד עלילה מרכזית ועלילות משנה, אלא שורה של עלילות אימפרסיוניסטיות הנעות במעגליות, לצד מחשבות, רגשות ותובנות המתאחדות לכדי רומן. **קול צעדינו** מתאר, בין היתר, גם את אותה אלימות המופנית כלפי מי שמצוי בעמדת מוגדרות ואינו יכול להגדיר את מהותו, אך יוצא

שוביניסטי שמקשה על נשים לשרוד. כך גם קורין, האחות הגדולה, מסרבת למכור את כריותיה המעוצבות לחנויות שאינן מקבלות את הסדר שהיא מכתובה, במטרה להגדיל את רווחיהן. זוהי מלחמתו של ה"אני" על נפשו, תרבותו וביתו (הממשי והמדומיין). אותם "סרבנים" לא מקבלים אפיון ממשי, והם אינם עם הפנים אלינו, אך קולם מהדהד מניירותיו של האב ומהצהרתו הנבואית, יום אחרי סיומה של מלחמת ששת הימים: "לא רואים שיש מחר, שצריך לדבר עם זה שהשפלת אותו" (**קול צעדינו**, עמ' 395). באופן כזה, גם הסיפור הפרטי ביותר, מצליח להעביר ביקורת נוקבת על רמיסת ה"אחר", על האלימות הישראלית ועל ההתמכרות לעמדת השליט, כמדכאת אנושיות ודיאלוג. כמו האב, גם האם מביטה בגנן הערבי ורואה לפניו אדם ולא קטגוריה לאומית. וכאשר המבט מופנה ישירות אל ה"אחר", שהוא אדם ככל האנשים, אין תמה שקירותיו של הגנן מעוטרים בציוריה של האם.

לנצח את הביוגרפיה?

בספר מסותיה **קרוא וכתוב**,⁽¹²⁾ כותבת מטלון על רצונה, כשהייתה תלמידה, לעבור ממגמת הלבורנטים

כמלה ורגישות, כלפי ה"אנחנו" וכלפי ה"אחרים". ברומן זה מוכיחה שוב מטלון, אמנית המילה המוקפדת, שמעמדה כסופרת הנמנית עם השורה הראשונה של הפרוזאיקונים הישראליים, איתן מתמיד.

כנגדה בדרך מהופכת: שירת הלשון, חתירה בלתי מתפשרת לדיוק, שבירה ז'אנרית המעידה על פסיחה מעל קטגוריות מוכתבות מן ה"חוץ", העדפת הקונקרטיים על פני הערפול הנוח של האנונימיות, ובעיקר –

ביבליוגרפיה

- אפלפלד, אהרן (1999). **סיפור חיים**. כתר הוצאה לאור.
 בן-דב, ניצה (2006). **והיא תהילתך: עיונים ביצירות ש"י עגנון, א"ב יהושע ועמוס עוז**. ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן.
 חבר, חנן (2007). **הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית**. הוצאת רסלינג.
 מטלון, רונית (1992). **זרים בבית**. הוצאת הקיבוץ המאוחד / ספרי סימן קריאה.
 מטלון, רונית (1995). **זה עם הפנים אלינו**. הוצאת ספרייה לעם, עם עובד.
 מטלון, רונית (2000). **שרה, שרה**. הוצאת ספרייה לעם, עם עובד.
 מטלון, רונית (2001). **קראו וכתוב**. הוצאת הספרייה החדשה.
 מטלון, רונית (2006). **גלו את פניה**. הוצאת ספרייה לעם, עם עובד.
 נורה, פייר (1993). "בין זיכרון להיסטוריה – על הבעיה של המקום". **זמנים**, גיליון 45, עמ' 4–19.
 קקון, אורן (2006). "רשימה מופרכת על המובן מאליו הזה". **הארץ**, תרבות וספרות, 28 ביולי 2006, עמ' ה' 2.
 רודין, שי (2009). "אלימות ספרותית נגד נשים סופרות: על התקבלותה של הכתיבה הנשית בביקורת הישראלית". **כיוונים חדשים**, גיליון 20, אוגוסט 2009, עמ' 223–254.
 רנן, יעל (1973). "לשמוע את רחש הגלים: ה'הזרה' – החייאתה של קליטת המציאות ביצירה הספרותית". **סימן קריאה**, גיליון 2, עמ' 343–361.

הערות:

1. וראו הרחבה במאמרי הדן באלימות ספרותית נגד נשים סופרות, **כיוונים חדשים** 20.
2. ראו קקון, 2006, עמ' ה' 2.
3. אפלפלד, 1999, עמ' 5.
4. מטלון, 1992.
5. את המושג "זהות מפולשת" טבעה בן-דב (2006, עמ' 89) בהקשר לזהות מינית ומגדרית מסוכסכת ובלתי מגובשת של דמות ספרותית. בסיפורת מטלון מושג זה מורחב וכולל בתוכו נוסף על הזהות המינית והמגדרית, היבטים לאומיים, אתניים, מגדריים ומרחביים. מטרתה של מטלון היא לאפיין זהות שאינה מונוליטית ואינה ניתנת לקטלוג כזה או אחר.
6. מטלון, 1995.
7. מטלון, 2006, עמ' 37.
8. חבר (2007, עמ' 330) מציין, בהקשר לרומן של מטלון **זה עם הפנים אלינו**, "שהוא למעשה סדרה של מחוות בלתי מתאחות של כתיבה בז'אנר של הרומן". דברים אלו מתארים גם את הפואטיקה של מטלון ברומן **קול צעדינו**.
9. להרחבה בנושא הזרתה של השפה, ראו רנן, 1973, עמ' 345–346.
10. נורה, 1993, עמ' 6.
11. מטלון, 2000.
12. מטלון, 2001, עמ' 19.

הנחות מוטעות ומסקנות שגויות

(בעקבות מאמרו של שי רודין "אלימות ספרותית נגד נשים-סופרות")

יוסף אורן

הדוקטורנט שי רודין פרסם בחוברת הקודמת של **כיוונים חדשים** (מס' 20) מאמר מגמתי, אשר בו ביקש להוכיח שהביקורת מגלה "אלימות ספרותית נגד נשים-סופרות". העובדה שדעה זו, שהשתרשה אצל חוקרות המגדר בספרות, אומצה על ידו בלי לבדוק את אמיתותה, הכשילה את טיעונו על הסף. במקום לבדוק את כל מאמרי הביקורת שנכתבו על ספריהן של סופרות ספורות, בדיקה אשר הייתה מגלה שנטייה לאלימות ספרותית מתגלה מדי פעם דווקא בכתבתן של נשים הכותבות ביקורת ספרות, ריכז אוסף של דוגמאות ממאמרי ביקורת, שנכתבו על ספריהן של סופרות רבות בידי מבקרים-גברים. לא במקרה הובלט שמי בסקירתו של שי רודין, עד שנוצר נוצר הרושם המוטעה שכל תרומתי לביקורת העברית התבטאה, במשך עשרות שנים, בהפעלת "אלימות ספרותית נגד נשים-סופרות". בריכוז כה גדול כמו זה שהעמדתי לרשות חוקרים ואוהבי ספרות בתשעה-עשר ספרי הסדרה הביקורתית-מחקרית "תולדות הסיפורת הישראלית", סדרה שאני שוקד עליה כארבעים שנה ומכין

יוסף אורן (נאדל) הוא סופר, מתרגם ועורך.

כעת את הכרך העשרים שלה, קל למצוא מאמרי ביקורת על כל נושא. אך גם מהמאגר הגדול הזה של מאמריו, הכולל מסות ביקורת על היצירות החשובות ביותר של המספרים המרכזיים בסיפורת של שנות המדינה, **גברים נשים כאחד**, בחר הכותב רק את המסות שמהן יכול היה לצטט כותרת או משפט המוכיחים שקיימת "אלימות ספרותית נגד נשים-סופרות".

אינני מתכחש לשום ציטוט שכלל שי רודין בסקירה המגמתית שלו. יתר על כן: אני עומד מאחורי כל המובאות שהביא ממאמריו, כי כולן מסכמות דיון פרשני מפורט ושיפוט מנומק היטב על יצירות שהיו בעיניי חסרות ערך או דלות ערך מבחינה ספרותית, וגם אילו נכתבו על ידי סופרים-גברים לא הייתי משנה את השיפוט הספרותי שלי עליהן.

מטעמי הגינות מחקרית צריך היה שי רודין להבהיר לקוראי סקירתו שמכל המסות שכתבתי על ספרי נשים-סופרות בחר, כאמור, רק את אלה שמתוכן יכול היה לצטט כותרת או משפט, שמילולית ובמנותק מהשלם ניתן היה להסיק מהם את קיומה של "אלימות ספרותית נגד נשים-סופרות". אילו נהג כך, היה מונע הטעיה של הציבור לגבי מפעל חיי בביקורת העברית, ונמנע מהסקת המסקנה השגויה שהפריח לאוויר לפיה הייתה קיימת, או שעודנה קיימת, "אלימות ספרותית נגד נשים-סופרות" בביקורת הספרות. ברור, שאם היה עושה זאת לא היה מצליח להוכיח את אמיתות התזה שעליה מבוסס הדוקטורט שלו, אך מה צורך לנו בדוקטורט המתבסס על הנחות שגויות, על הוכחות מדומות ועל מסקנות מופרכות.



עומק השורשים וגובה הצמרות

אברהם (פצ'י) שפירא

אורה ערמוני, חבר ואיש סוד - שיחות עם סיני, יד טבנקין והקיבוץ המאוחד, תשס"ח, 254 עמ'.

החדשים הנפתחים בו. בלי מִשִּׁים נוכח הקורא הקשוב שמוסכמות ודעות מוצקות שלו כמו מתערערות. לפתע הוא מתחיל לראות אחרת, ואף להבין מחדש, צירי התרחשויות וציוני דרך בהוויות החברה היישובית (מאז שנות העשרים של המאה הקודמת) ובהיסטוריה של מדינת ישראל. בדיוקן אישיותו של ארנן עזריהו עולה לפנינו צירוף חד-פעמי של אסטרטג מעולה, שהוא גם שותף פעיל להחלטות גורליות ולמהלכים פוליטיים ומדיניים; עֵד וגם שותף

קובץ שיחותיה המוקלטות של אורה ערמוני עם ארנן עזריהו זורה אור חדש על פרקים מרכזיים בתולדות התגשמות הציונות, כעל אבני-דרך קריטיות בתולדותיה של מדינת ישראל.

ספרם המשותף מפתיע ולעתים אף מהמם בהארותיו המקוריות כבגילויי-עדויותיו ממקור ראשוני. לפנינו חיבור מרתק, שובה-לב. יש לעצור שוב ושוב בשטף ההיתפסות אליו כדי לקלוט ולהבין טוב יותר את עצמנו נוכח אופקי המחשבה

פרופ' אברהם (פצ'י) שפירא לימד היסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת תל-אביב. זכה בפרס אבי-חי על פועלו לקירוב בין דתיים לחילונים. חבר קבוצת יזרעאל.

פטירתו בפתחי תשס"ט, אולי העד היחיד בחברתנו לאירועים ולקורות של שנות העשרים וראשית שנות השלושים למאה הקודמת.

כמה וכמה מפרקי הספר **חבר ואיש סוד** עשויים לשמש מקורות לרומן ביוגרפי רב עניין. אך ביחוד אמורים הדברים בשלושת פרקי הראשונים, המעלים בצלילות רבה אירועים שיש בהם משמעות להבנה מחודשת ורעננה של התקופה היישובית בתולדות הציונות. לו ניתן היה להציל מפיו עוד מקורות משנות ילדותו ונעוריו; לו הייתה אורה ערמוני קמה לכתף, בזמנו, ספר שיחות נוסף עם סיני. בספר זה, בכללו, יש מעל ומעבר למתייצג בכותרתו; לא די בה כדי להפנות אל אוצרות הדעת והחכמה שנאצרו בו.

לשון חרישית ללא פאתוס

בין ייחודיו הרבים של קובץ שיחות זה: אין הוא מעיד על אירועים ומוסר נתונים ועובדות כשלעצמם, אלא גם מחיה את הרקע האישי והאנושי שלהם. דרמות היסטוריות שרק חלקן טבועות בזיכרון הקולקטיבי שלנו, מהדהדות מבעד ללשונו הכמעט חרישית של יעד זה. סיפוריו תמציתיים ושקולים, נעדרי כל

פעיל בכורי הכרעות היסטוריות ובה בעת אינטלקטואל רחב אופקים המודרך על ידי אמות מידה ערכיות וחזוניות.

הוא הוגדר כ"יועץ" והיה איש סודם של מנהיגים, אך בעצם היה לרוב איש סגל ההנהגה. זהו איש שהוא חריג בדורותיו (כן, **בדורותיו**; שלא כרוב אישי הנהגה והעומדים בשער, שהם בני דור אחד מסוים לטוב ולרע), לא רק בסגולותיו התרומיות ובמניפת כישוריו אלא גם בהיותו **איש רוח** אמיתי.

שלא כמו הפוליטיקאים והמנהיגים הנודעים שלצדם או עמם עבד עזריהו, הוא ניחן בתכונה הנדירה של היעדר אגו ציבורי או מנהיגותי. משך כארבעים שנה הוא שָׁרָה בצומתי הכרעה ותמיד שירת רק את העניין; היה חף משיקולים אישיים כלשהם. אך אין עסקינן כאן בצניעות מופלגת של איש הנזקק לשרת ב"צלם" של גדולים. נהפוך הוא. מתממש בו הפסוק "לברית הבט ואל תפן ליצר". תכונותיו התרומיות הן גילום של איש רוח ומעשה, איש חזון והגשמה אישית של הדרך הקיבוצית, במלוא הווייתו. אנחנו למדים מהקשרים שונים בספר זה על אורחותיו כאיש קיבוץ בפרקי זמן שונים בביוגרפיה הפורייה מאוד שלו. אכן, הוא מצטייר כמודל או כמופת של איש קיבוץ. ארנן עזריהו (להלן סיני) היה, עד

פאתוס ושאר סממנים שכמו יצביעו על הדרמות הגלומות בהם. כמו רשם אמן הוא מחיה עולמות מורכבים בקווים מעטים. יופנה כאן רק לדוגמה אחת (ואף בלי להציגה): סיפור הפגישה הקשה בין סִינִי לבין שאול אביגור, שאין צורך לומר כאן מיהו ומה מגולם בשמו. זוהי פגישת עימות שנעשית הוממת עוד יותר כשיודעים שסִינִי היה בן דודו ומקורבו של אביגור (ראו עמ' 85-86).

יש בו, בסִינִי, יושרה שאינה דווקא מאפיוניהם של פוליטיקאים ומנהיגים פוליטיים. מתוך כך אינו נמנע מלחשוף, ורק עתה, מגבלות שבחולשות אנושיות בחבר נעוריו והאיש שעמו ולצדו עבד בפלמ"ח, יגאל אלון, וכן ביצחק שדה, שאותו הכיר מקרוב. לעומת זאת, הוא נמנע מאוד מלומר "משהו" לדיוקנו של ישראל גלילי, שהוא היה יועצו הקרוב, לאורך שנים רבות, וחבל. אנחנו, כקוראים בני דורות מאוחרים יותר, זכאים להכיר באור נוסף גם דמויות כמו הרואיות באנושיותן, כפי שהיו בנעלי בית. ויש להודות לסִינִי שגייס בעצמו את ההסכמה והיכולת לספר מקצת שבמקצת עליהן. הדברים אמורים בעיקר בפרק המוקדש ליצחק שדה. מועט המחזיק מרובה. זוהי יצירה בפני עצמה. כותרתו של פרק זה: "הייתי תלמיד וחבר של יצחק שדה" (עמ' 86-87).

פאתוס ושאר סממנים שכמו יצביעו על הדרמות הגלומות בהם. כמו רשם אמן הוא מחיה עולמות מורכבים בקווים מעטים. יופנה כאן רק לדוגמה אחת (ואף בלי להציגה): סיפור הפגישה הקשה בין סִינִי לבין שאול אביגור, שאין צורך לומר כאן מיהו ומה מגולם בשמו. זוהי פגישת עימות שנעשית הוממת עוד יותר כשיודעים שסִינִי היה בן דודו ומקורבו של אביגור (ראו עמ' 85-86).

ללא יצר מנהיגותי

תמיהה היא שסִינִי השים עצמו, למשך עשרות שנים, להיות עוזרם הקרוב של מנהיגים שהוא לא היה פחות מהם, בלשון המעטה. אין זאת כי חסר אמביציה שלטונית או יצר-הרע מנהיגותי היה.

בהקשר זה ייאמר שסִינִי היה, ללא ספק, איש החכמה של הפלמ"ח לדורותיו. אך לא זו בלבד. הוא היה לא רק חכם אלא גם – כמאמר חז"ל – הרואה את הנולד. בסגולה זו לא נִיחנו מנהיגים שאליהם היה קרוב ושלא מצינו אצלם יכולת לחרוג מהשטנצים המחשבתיים במ כבלו את עצמם, כמו גם מנאמנויות היסטוריות ותנועתיות.

סִינִי האינטלקטואל המבריק והרואה למרחק נִיחן במצפון ער ובעצמאות מחשבתית בד בבד עם נאמנות חברית ושורשיות תנועתית. אך לא זו בלבד, גם חשיבה יצירתית ומשוחחרת ממוסכמות הייתה מאפיוניו, ועל כן הוא מסוגל, וזוהי רק המחשה אחת, ללבן לעצמו מחדש, ממרחק של עשרות שנים, את שורשי "מאבק

לי ברור שאין פה מצב בו צד אחד צודק והאחר פושע. ידעתי שהמאבק שלהם, אף שלעתים הוא פרימיטיבי וברוטלי, יש בו אלמנט של צדק. [...] הבנתי שיכולה להיות סיטואציה בה שני הצדדים צודקים במידה שווה. [...] (עמ' 236-237).

הרצאת הדברים של סִינֵי הבהירה בעמקותה, בשיחות המוקלטות הרבות והרצופות שקיימה אתו אורה ערמוני, היא לרוב כמסות עיון מחקריות שבהן שלובים זיכרונות ועדויות אישיות עצמיות. הוא פורש בפנינו משנות מנומקות העשירות בתובנות חריפות וברעיונות פוריים בחדשנותם.

בד בבד עם התרכזותו היתרה ב"עניין" הנדון והמואר ולא במקום ובחלק שלו, הוא מעיד על עצמו ובלא אבק של יוהרה: "הייתי שותף מלא לעיצובה ולמימושה בפועל של 'העצמאות'" (עמ' 246). לרוב הוא מצניע או מדחיק את תרומותיו המתמשכות בצמתים הנתפסים עכשיו כצמתים היסטוריים, אך הקורא הקשוב חש ולמד דבר מתוך דבר. אכן, הוא היה שותף מלא מבפנים.

אורה ערמוני הגדילה לעשות בגאלה אוצרות אישיות ורוח ומעש אלה מפינתם הכמעט עלומה. ענייננו כאן באיש נדיר והיא מזריחה בספרה זה מאורותיו הגנוזים. יש לשבח את

הכוחות בין אלון לגלילי" (ראו עמ' 155). ומה צר לנו, קוראיו, שהוא צמצם במכוון את דבריו בסוגיה זו, לאחר שהיה חושפני יותר לגביה בהקשרי עיון ודיון קודמים בספרו. בהמשך, הוא אף עתיד להיות מפורט קצת יותר לכשיאיר גילויים של ניגודיות זו בזמן שלאחר מלחמת יום הכיפורים (ראו עמ' 223).

"בן בריתם של נכדי וניני"

ראוי להצביע כאן על ממד אחד מאלה שבהם התגלתה ראיית הנולד של סִינֵי, כמו גם היושרה והחשיבה העצמאית-היוצרת שלו; הוא חריג במידה רבה, לגבי רוב אגפיה של תנועת העבודה בזמנים עברו, בגישתו לשאלה הערבית כשאלה יהודית-ציונית. אנחנו ממעטים לפגוש בספרותה של ארץ-ישראל העובדת, מאז ימות העלייה השנייה, משפטים כגון משפטיו הבאים:

תמיד הייתי מודע לעובדה ההיסטורית שכאשר היהודים באו לארץ שנשלטה אז על ידי האימפריה העות'מנית, היא לא הייתה ריקה. היו בה ערבים. ובאמת, בתחילת דרכה הקפידה הציונות המדינית שלא לגרום נזק לערבי באשר הוא ערבי. מאז שאני זוכר את עצמי, היה

מה שחוללה כאן וגם את האיד של בנייתו.

באחת מהשיחות שקיימו קבוצות קטנות של מחנכים ובני קיבוצים עם בובר, בשנותיו האחרונות (במחצית הראשונה של שנות השישים למאה שעברה), הוא אמר: "אני בן בריתם

של נכדיי ושל ניניי." עם ספרו זה של ארנן עזריהו ולאחריו, ניתן לומר זאת גם עליו. דומה שהספר בו עסקינן טרם נתגלה לחוגים רחבים ומגוונים העשויים להתעשר ממנו. רבים מאלו שכבר חוו אותו ודאי ישובו לשאוב ממנו ולהצביע לעברו. זהו ספר ל"תרמיל הצד".



בתוך מחזור הדם הלאומי

אריה ברנע

שואה ממדחק תבוא: אישים ביישוב הארץ-ישראל ויחסם לנאציזם ולשואה 1933-1948, בעריכת פרופ' דינה פורת, הוצאת יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 2009, 552 עמ'.

הציונית-משיחית "לא שואה אלא חורבן גלויות". דומה שרק עוצמת השואה יכולה "להצדיק" את כתיבתו הדרמטית לפיה העולם כולו נדמה עליו כניגוד של גן עדן וגיהנום; בעיקר גיהנום.

דן לאור מתייחס ליצירתו של ש"י עגנון. ב-1938 ו-1939, התפרסמו שני חלקיה של היצירה **אורח נטה ללון**, שבדיעבד היו שייחסו לה משמעות נבואית: תיאור העיירה הנטושה נדמה לאחדים, בדיעבד, כמתייחס לשואה שעתידה הייתה להתרחש.

חוקרת השואה המובהקת, פרופ' דינה פורת, כינסה בספר את מאמריהם של 22 חוקרים מתחומי דעת שונים אשר סקרו את התמודדותם של אנשי ציבור מרכזיים ביישוב עם עליית הנאציזם ועם השואה עצמה. חותמה של העורכת ניכר גם באריגה הזהירה של צוות הכותבים על המגוון האנושי המרתק שהם מייצגים.

דן מירון מציג את עוז הביטוי של אורי צבי גרינברג ככלי הולם ל"שידור" רעיונותיו הדרמטיים, תחת הכותרת

אריה ברנע הוא מרצה מן החוץ על נושא השואה באוניברסיטה העברית בירושלים; מנהל בית הספר התיכון האזורי באר-טוביה.

נחלקו בשאלת הגיוס לצבא הבריטי: הרב בר-אילן ראה בכך קידוש השם ממש; הרב מימון העדיף את ההגנה על הארץ. הרב בר-אילן הציג את שתיקת האומות כפשע גדול מהרצח עצמו, שכן הוא נעשה בידי עמים בעלי מחויבות למוסר האנושי.

דב שוורץ מספר לנו על איש "הפועל המזרחי", שלמה זלמן שרגאי, שעמד בראש עיריית ירושלים ומחלקת העלייה של הסוכנות היהודית. השקפתו הדתית-הומניסטית של שרגאי לא התמוטטה בעקבות השואה: הוא קרא ליזום "תיקונים לתקנתה של האנושות כולה".

חיים שלם כותב על בנימין מינץ, עיתונאי ומראשי פועלי אגודת ישראל בפולין ובארץ-ישראל. מינץ הקדיש את כל כוחו להצלה בעת השואה עצמה – ולסיוע לפליטים מיד לאחריה, והיה מתוסכל עד מאוד מבדידותו הרבה ומהצלחתו המעטה.

בנימין בראון מספר לנו על "החזון-איש" – הרב אברהם ישעיהו קרליץ, שהתנגד להנצחתו המקובלת של זכר השואה מתוך חשש מרפורמה דתית. הוא מחה כנגד הצגת הדת כמקור לסיפוק צרכים רגשיים, וחשש מחיטוט מכאיב בפצעי העבר.

אניטה שפירא שבה ומפגישה אותנו עם ברל כצנלסון. המנהיג האידאולוגי של תנועת העבודה ביסס את

חנן חבר מספר על נתן אלתרמן, ששירתו הפוליטית נקלשה והלכה דווקא כאשר סבלם של היהודים התעצם. רק בסוף 1941, חזר להתמקד במצבו של העם. לאחר השואה דרש אלתרמן להגביל מוסרית אפילו את הנקם הצודק ביותר.

ליאת שטייר-לבני ויעקב שביט כותבים על יונתן רטוש הסולד מתרבות הגולה: "תרבות של מהגרים ועולי רגל המתנשפת עלינו פה במלוא רפיסותה ואין-אוניה." אולם הוא הפריד בין יחסו ליהודים לבין יחסו לתרבותם: "האם... [אנחנו] פונים עורף לגולה ההרוסה המשוועת לעזרה? זהו שקר זדוני שהומצא על ידי דמגוגים חולניים. אנו פונים עורף להווי הגלותי!"

לצבא הבריטי או להבנה?

שולמית אליאש מתארת את הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, שראה את ההצלה בעת השואה כחובה דתית, כסוג של פיקוח נפש: לא רק שיחות טלפון בשבת הכשיר לשם כך, אלא גם נישואים פיקטיביים. הרב הרצוג היה המנהיג המשלים לדוד בן-גוריון, שראה מחובתו להתמקד בהקמת המדינה היהודית.

חווה אשכולי מספרת על הרבנים בר-אילן ומימון, מראשי "המזרחי". הם

הטיף להימנעות מ"הגזמה" בתיאור האנטישמיות הגרמנית. בובר גיבש אבחנה תרבותית בין האומה הפולנית לגרמנית: הגרמנים רדפו יהודים אך ורק מתוך ציות לחוק ולהוראות, ואילו הפולנים – מכוח יצר לווהט שסכנתו רבה יותר. ההיסטוריה טפחה על פניו.

שושנה ברי-אישוני מתארת את ד"ר אבא אחימאיר, איש הימין הקיצוני, שלא נטה לראות בימין הקיצוני העולמי אויב אוטומטי. הוא טען שהאנטישמיות היא רק "קליפה" של הנאציזם. רק ב-1937, החל להגדיר את היטלר כאויב שבגללו פסה תקווה ביחס לגולה כולה. הוא הפנה את חצי ביקורתו גם כלפי היהודים שלא שמעו לציונות, וכלפי הנהגתם שהרגיעה אותם לשווא.

טוביה פרילינג מתאר את בן-גוריון כמניף את דגל שלילת הגולה גם בתקופת השואה. עמדתו המעשית קשורה להחלטה היסטורית שקיבל: אין הוא יכול לשנות את מהלך השואה, אבל הוא יכול להביא להקמת מדינה יהודית שאליה יגיעו הניצולים.

ד"ר יחיעם וייץ מספר על יריבו של בן-גוריון, מנחם בגין, ראש הממשלה בעל היחס העמוק ביותר לשואה. המפתח לכך – נסיעתו מורשה לוויילנה בתחילת המלחמה, שהיו שראוה כבריחה. הוא כינה את

השקפתו על מרכזיות העם היהודי. כבר בדצמבר 1940, הבין שאין תוחלת למרכזים היהודיים הגדולים. לעומת זאת, לא גייס את מנהיגותו בקשר להצלה עצמה, אולי מתוך תחושת שיתוק אל מול הזוועה.

מרדימים שלא מדעת

יוסף גורני מספר לנו על הסופר והעיתונאי אליעזר שטיינמן, שמאמרו בדבר היו הקול העקבי ביותר שהזעיק את הציבור. מתוך דאגה ליחס העולם אל העם היהודי דרש שטיינמן לדייק במספר הקורבנות, וכן להימנע מהעלאת תביעות מדיניות מופרזות.

צבי צמרת מתאר את פרופ' בן-ציון דינור (דינבורג), שראה בשירות בפלמ"ח השתמטות ממילוי חובת ההתגייסות לצבא הבריטי. הוא נחרד מאטימות היישוב: "נסו להעמיד זה מול זה, בתאריכים מדויקים, את הידיעות על השמדתן של אלפי קהילות ישראל... ולצידן את הידיעות על הפילוגים והפולמוסים במפלגות ובסיעות, ותיווכחו בכל האימות הגלומות בעובדות אלה לגבי כל עתידנו."

שלום רצבי מתאר את פרופ' מרטין (מרדכי) בובר כמי שנמנה עם המרדימים שלא מדעת: הוא

בהתאכזרות ליהודים אחרים ונפל בקרבות רמת-רחל (מידי האויב או מיד יהודים). האב עמד בראשות ועד ההצלה של הסוכנות, גוף מעוט השפעה. היו שהאשימוהו בהסתרת העובדות, כדי שלא להזמין לחץ ציבורי.

אביבה חלמיש מספרת לנו על מאיר יערי, מנהיג "השומר הצעיר", שקיבל (ב-1943) את ההודעה כי כל משפחתו נספתה. יערי דחה את הפרשנות ה"מצדתית" של מרד גטו ורשה: "אנו לא נברור לנו מיתה יפה, ולו גם מיתת גבורה יפה. לא נמות, כי אם נחיה." יערי צידד בעלייה יזומה של יהודי ארצות האסלאם, גם על רקע החורבן באירופה.

אלי שאלתיאל מספר לנו על משה סנה, קצין פולני שנשבה בידי הרוסים וברח משביים. גם הוא הואשם בהפקרתם של חבריו בשעתם הקשה. סנה היה ראש המפקדה הארצית של ה"הגנה", ועבר את כל הדרך מ"הציונים הכלליים" ועד מק"י. הוא ראה חשיבות רבה בפגישותיו הישירות עם הניצולים וחש עצמו בשר מבשרם.

אריה בועז כתב על שאול אביגור (מאירוב), האיש הבולט במערך הסוד והסתור של היישוב. הוא עמד בראש המוסד לעלייה ב' עוד טרם המלחמה, וככל שגורל היהודים הלך והחמיר, השתדל להגביר את קצב

השלטון הזר בארץ בשם "נאצו-בריטי" ואת הנהגת היישוב בשם "יודנראט". זכר השואה השפיע על בגין עמוקות במובן הלאומי-ביטחוני ובמובן ההומני כאחד.

לואיז פישר מתארת את אישיותו המורכבת של משה שרת: יליד אוקראינה - אבל צבר לכל דבר, שקשריו האישיים לגולה מועטים. רציונליסט - שהתקשה לעכל את הזוועה. שרת דגל בהצלה, ראה את חשיבותה העקרונית ובמידה רבה אף היה ממונה עליה, אולם לא יזם מפעלי הצלה בעצמו.

ברוך כנרי משרטט את דמותו של יצחק טבנקין כמנהיג שחש קרבה עצומה לגולה. הוא שיער מראש שאומות העולם תימנענה מהושטת עזרה. לפיכך, ראה בארץ את מקום המקלט היחיד. לאחר השואה צידד בזירוז מרבי של עליית הניצולים ארצה, תוך יצירה מודעת של משבר שישפיע על העולם להתערב.

יערי נגד פרשנות "מצדתית"

העורכת, דינה פורת, הקדישה את מאמרה לדמותו של יצחק גרינבוים, לשעבר מנהיג חשוב בקהילה היהודית בפולין, ולימים שר הפנים של ישראל. בנו, אליעזר, היה אסיר אושוויץ ששימש כ"קאפו", הואשם

העלייה. בדיעבד, הודה אביגור שראוי היה שישתמש יותר ביתרונותיהן של הארצות הניטרליות.

בעקבות סקירתם של הפרקים השונים, חשוב לברר את הסוגיות העיקריות המשותפות לגיבורי הספר, אשר עשויות להשפיע על תפיסת ההיסטוריה ועל פרשנותה בידינו־אנו. האריות שבחבורה היהודית של אז התמודדו עם כמה סוגיות מפתח:

- היכולת לצפות את השואה;
- תפיסת הציונות כערך בפני עצמו או כשיטה להצלת העם;
- המידה שבה מילא היישוב בארץ

את חובת ההצלה;
 • אחריותו של העולם הנאור. אחדים מהמנהיגים נאלצו להתמודד, לאורך שנים, עם טענת הבריחה וההפקרה, ואין ספק שתחושה קשה זו הייתה מקור נוסף להתייחסותם לנושא. בין כולם בולט "החזון־איש" בהשקפתו המקורית השוללת את הנצחת זכר השואה.

מה יכולים אנו להסיק מספר מרתק זה, בעריכתה של דינה פורת? – אולי את חובת ההצלה. טרם השואה לא ידענו ששואה אפשרית. עלינו להגביר את ערנותנו לגבי גורל העם היהודי. שר ההיסטוריה יהיה סלחני עוד פחות מכפי שהיה הפעם.



ספר מגמתי במסווה מדעי

גדעון ביגר

יגאל קיפניס, ההר שהיה כמפלצת - הגולן בין סוריה לישראל, הוצאת מאגנס, ירושלים, 2009, 374 עמ'.

להבנת הציבור את הנושא. בעקבות פרסומו נוהלו עם מחברו כמה דיונים בתקשורת על עתיד ההתיישבות בגולן, ואף נתפרסמה סדרת כתבות שעסקה במהלך העניינים בקו המגע בין ישראל לסוריה, בשנים שקדמו למלחמת ששת הימים, דבר שהעלה מחדש את העיסוק הציבורי בנושא. הספר עוסק בשלושה נושאים עיקריים. בתחילה סוקר המחבר את תולדותיו של גבול ישראל-סוריה,

ספרו המעניין של יגאל קיפניס **ההר שהיה כמפלצת**, העוסק ברמת הגולן בעת החדשה, יצא לאור בהוצאת הספרים על שם מאגנס של האוניברסיטה העברית, והדבר נותן לו משקל אקדמי מכובד. זכה הספר להתפרסם בעת שבארץ מסתובבות שמועות על שיחות אפשריות בין ישראל לסוריה, האמורות להביא להחלטות באשר לגורלה של רמת הגולן, ונראה כי הוא יכול לתרום

פרופסור גדעון ביגר הוא פרופ' לגאוגרפיה וסביבת האדם בחוג לגאוגרפיה באוניברסיטת תל-אביב. השתתף בצוות שיחות השלום עם סוריה בשנת 2000.

המוצגות בו והן בשל פגמים שנפלו בבסיס העובדות המוצגות, העלולים להטעות את הקורא.

כבר בחלק הראשון, העוסק בתהליך קביעת הגבול, נפלו פגמים. בשונה ממה שנכתב בעמוד 2, מעולם לא אושרר הגבול הבינלאומי עם מצרים – ודאי שלא עד הסכם השלום בין ישראל למצרים, וודאי שלא בשנת 1921. בזמן יצירת הסכם סייקס-פיקו, בשנת 1916, לא דובר כלל על מנדט צרפתי לסוריה וללבנון וכל החלק המכונה היום רמת הגולן אמור היה להיות, על פי הסכם זה, חלק ממדינה ערבית עצמאית בחסות צרפת. שטח לבנון אמור היה להיות שטח בריבונות צרפתית מלאה. לכן לא הצליחה בריטניה לשנות את הקו על חשבון המנדט הצרפתי, וזאת, בלי להתייחס לעובדה שהסכם סייקס-פיקו עבר ובטל מהעולם עוד בזמן מלחמת העולם הראשונה. הסכם זה גם לא עסק כלל בתעלת סואץ (בה החזיקו הבריטים כבר מ-1882), קו הגבול בין סוריה (המדינה הערבית הצפונית בחסות צרפת) לשטח הבינלאומי (לא היה אז, כמובן, כל קשר לישראל, וחותרמי ההסכם לא חשבו כלל על מתן שטח זה ליהודים) לא היה קיים כלל, והגליל העליון אמור היה להיות חלק מהשטח הצרפתי של לבנון, ללא קשר לסוריה. מנהל שטח האויב

מאז קביעתו בראשית תקופת המנדט הבריטי ועד לקביעת קו שביתת הנשק בין ישראל לסוריה בקיץ 1949. בחלק זה הוא מוסיף דיון בסוגיית הכפר ראג'אר וחוות שבעה.

בחלק השני עוסק המחבר באריכות בהתרחשויות לאורך קו המגע בין ישראל לסוריה, בין שנת 1949 לבין הארבעה ביוני 1967, ערב פרוץ מלחמת ששת הימים, שבמהלכה השתלטה ישראל על רמת הגולן. פרק חשוב בחלק זה עוסק במערך היישובי הסורי ברמת הגולן, ערב מלחמת ששת הימים.

החלק העיקרי של הספר עוסק בהיסטוריה של ההתיישבות היהודית ברמת הגולן מאז 1967 ועד 1992. בחלק זה נסקרות ההחלטות היישוביות של ממשלות ישראל לדורותיהן ומהלך התפרסותה של ההתיישבות בגולן, באותן שנים.

פגמים בהצגת כמה עובדות

בעוד שהחלקים השני והשלישי מבוססים על עבודות מחקר שעשה יגאל קיפניס במהלך לימודיו באוניברסיטה, נראה כי החלק הראשון נוסף להן כדי לתת לקורא תמונה שלמה יותר של הסוגיה. לחלק זה אני מבקש להקדיש את הביקורת הנוכחית, וזאת הן בשל העמדות

היה בתחום האזור המפורז כי אם ממערב לו, לא היה כפר בשם דיכה במפורז המזרחי, ועוד. פגמים בלתי מהותיים ואולי דקדקנים אלה אינם חשובים מהותית להבנת האמור בספר, אך הם יוצרים אי נחת אצל הקורא המלומד, כזו המטילה ספק בנכונות המידע שמובא בחלקים אחרים שלו.

הצגה סלקטיבית ומגמתית

עמדתו של מחבר הספר בולטת כבר בחלק הראשון, המקדים, בו הוא מכריז בטעות כי "ממשלת ישראל קבעה מדיניות בעניין גבול השלום, המתבססת על החלטות מועצת הביטחון 242 ובהמשכה 338, בדבר פינוי שטחים שנכבשו ושליטת רכישת שטחים במלחמה" (עמ' 8). מדיניות כזו מעולם לא נקבעה על ידי ממשלה בישראל, ודאי שלא לאחר שהועלו החלטות של האו"ם אליהן מתייחס המחבר. הטיה מכוונת זו מטילה צל כבד על כל מה שנכתב בו. עוד מוסיף המחבר וטוען כי גם עם קבלת חוק הגולן (1981) "ממשלת ישראל לא ביטלה את המחויבות להחלטת מועצת הביטחון והמשיכה לראות את השליטה באזור, שלא על פי ממשל צבאי, כהסדר זמני עד השלום". גם דבר זה מעולם לא היה, והמחבר

הכבוש (עמ' 3) נוצר ב־30 באוקטובר 1918, שלא כמו שנכתב בספר, ונוצרו בו שלשה שטחי מנהל – כולל השטח המזרחי שניתן לשליטה ערבית (וכלל את רמת הגולן). הסכם דוביל (עמ' 4) לא יצר כל שטח הפקר ולא היה כל איום על היישובים העבריים בצפון מצד הבדואים של רמת הגולן (אירועי תל־חי נתרחושו בשל עימות עם ערביי עמק הירדן). השריף חוסיין לא היה ראש המשפחה הבכירה באימפריה העות'מאנית, בשנותיה האחרונות (הערה 3, עמ' 4). כביש הצפון (עמ' 7) לא החל בראש־ההנקה ונבני־יושע (האתר ליד מצודת כ"ח) לא נמצא בעמק החולה כי אם בהרי נפתלי. בדיונו בשטחים המפורזים (עמ' 9) מציין המחבר כי עם סיום מלחמת הקוממיות החזיקו הסורים שטח ש"בסיסו היה בירדן וקודקודו חרבת ירדה", כאשר במציאות קודקוד האזור היה כקילומטר ויותר מצפון־מערב לחרבת ירדה. הסורים לא הגיעו עד תל־מוטילה כי אם מאות מטרים דרומית־מזרחית לו. גם תחום האזורים המפורזים לא היה כמתואר בספר, ובעיקר, בניגוד לכל הסכם או מסמך, קו שביתת הנשק לא עבר כ־100 מטרים ממערב לירדן (עמ' 13) כי אם בירדן עצמו, כפי שנכתב בהסכם שביתת הנשק, שמופיע בספר. הכפר הערבי שפונה, כראד־אל־רנאמה (עמ' 27–29) לא

וכוונת ההסכם היא להחזיר את המצב בשטח למה שהיה ערב מלחמת הקוממיות. מטעמים השמורים עמו אימץ המחבר את הגרסה הסורית, על מרכיביה השונים, ולכן הוא טוען כי כל הפעולות שעשתה ישראל בשטחים אלה נגדו את רוח ההסכם ואת כוונתו. בעמודים 18–21 מצרף המחבר מפות שעולה מהן "חידוש". הוא טוען כי משום שקו שביתת הנשק לא כלל את אזור עין-גב, אף שזה הוכרז כמפורז, הרי שאזור זה היה "אזור מפורז בריבונות ישראלית" וכל שאר האזורים המפורזים היו "אזור מפורז ללא ריבונות". לא ברור מה מקור המינוח השונה ומעולם לא הועלה מינוח זה בכל תכתובת רשמית או אחרת. בהמשך מעלה המחבר טענה כי האינטרס הלאומי של ישראל, שדגל בשינוי האזור על ידי פיתוחו, היה "בניגוד לעקרונות הסכם שביתת הנשק, שהיו הקפאת המצב" (עמ' 25). אין כל עיקרון כזה בהסכם שביתת הנשק ומעולם לא נדון הדבר בשום מסגרת פורמלית, כולל בוועדת שביתת הנשק ישראל–סוריה. אף הסורים לא העלו מעולם טיעון מעין זה, והנה מרשה לעצמו המחבר להעלותו. החמור בכך הוא שמדינת ישראל מוצגת כגורם המרכזי שהפר באופן קבוע את הסכם שביתת הנשק, ולכן היא אחראית לתקריות ולהרג של 143 ישראלים

מוסר אך את דעתו האישית, שאינה מגובה בכל החלטה ממשלתית. מכאן מתחילה בעיית החיבור שכולו דיון פוליטי, לגיטימי לחלוטין, אך בסיסו הוא הצגה סלקטיבית ופרשנות מגמתית של העובדות.

הפגם הראשי העובר כחוט השני בחלק זה של הספר, הוא הניסיון להראות כי מעשי ישראל בקו המגע עם הסורים, בין השנים 1949 ו-1967, נבעו מרצון ישראלי להפר הסכמות וליזום תקריות ונפגעים על מנת להשיג הישגים קרקעיים בלתי נאותים בשטח. בבסיס הדיון על מהלך האירועים באזורים המפורזים בשנים אלה קובע המחבר בנחרצות כי הייתה "הצעת [ה]פשרה של האו"ם ולפיה נקבע שטח בלא ריבונות מוגדרת בין הקו הבינלאומי לבין קווי הפסקת האש..." (עמ' 11) – אך הצעה כזו מעולם לא הוצעה, לא הייתה ולא נבראה. לא התקיים כל דיון בדבר הריבונות על השטח ולא נקבע דבר בנוגע אליה, לכן יכול היה כל צד לפרש את מעמדו כרצונו. מדינת ישראל טענה כי כל השטחים המפורזים נמצאים תחת ריבונות ישראלית, ומגבלות ההסכם רק מונעות ממנה להפעיל כוחות צבאיים בשטח, ואילו סוריה טענה כי הריבונות בשטחים אלה אינה ברורה למעשה, האו"ם מהווה ריבון,

את הקורא שאינו בקי במה שאירע בשטח. ידוע, למשל, כי מדי פעם עיבדו ישראלים שטחים חסרי ערך חקלאי, וזאת כדי להפגין ריבונות ישראלית על הקרקע, אך המחבר הופך אמירת אגב של משה דיין, שטען כי "אנו חרשנו כדי שהסורים יירו עלינו ואז נכה בהם" (עמ' 46), למהלך מדיני מרכזי שגרם לכל התקריות באזור. ירי על יישובים והפגזות בתי ילדים נראים בעיניו כאירועים לגיטימיים בתגובה לחריש של כמה מטרים בתוך שטח ערבי שאינו סוריה. העובדה שכל הפעולות הצבאיות הישראליות באזור (פרט למשימות ריגול, פגיעה בתוואי ההטיה הסורית והשתקת אש אויב) מעולם לא כוונו לטריטוריה סורית ולפגיעה באזרחים אינה מזכרת בספר, אך ה"עוולות" של ישראל מזכרות בו שוב ושוב, ושיאן בקביעה כי התקרית הגדולה ב-7 באפריל 1967, בה הופלו שישה מטוסי "מיג" סוריים הייתה כולה ביוזמה ישראלית, כאשר חקלאים ישראלים "העזו" לעבד שלוש חלקות שנויות במחלוקת ליד קיבוץ האון (עמ' 55). הטלת האחריות המלאה על ישראל עולה גם במעשה ה"עוולה" הגדול והמרכזי – כיבוש הגולן במלחמת ששת הימים. המחבר אף מגייס לעזרת טיעונו זה את דברי דוד בן-גוריון משנת 1966, כשהיה באופוזיציה עם סיעת רפ"י, ובהסתמך

ומספר לא ידוע של סורים. ייבוש החולה, הקמת המוביל הארצי, הקמת היישובים מעגן, האון, תל-קציר, משמר-הירדן החדשה וגדות, עיבוד שטחי החקלאות – כולם נעשו לדעת המחבר בניגוד להסכמי שביטת הנשק. לא ברור מהיכן שאב תובנה זו, אך תוצאות גישתו זו מחלחלות לאורכו של הספר.

תיאור אירועים אמין אך חלקי

העימותים באזורים המפורזים התרכזו בעיקר סביב עיבוד החלקות החקלאיות. הסורים טענו כי הם האחראים על כל האדמות שהיו בבעלות ערבית ערב מלחמת הקוממיות, וזכותם לאבטח את הכפריים המעבדים אותן אף אם הם באים משטח סורי. ישראל קיבלה טענה זו, ואכן, כך התנהל, בדרך כלל, עיבוד השטח, אולם לגבי אותם מקרים שבהם פתחו הסורים באש על חקלאים ישראלים שעיבדו חלקות שהיו נתונות במחלוקת, מקבל המחבר את טענתם שהייתה להם הצדקה לפתוח באש.

התיאור המפורט של האירועים בשטח הוא אמין באשר למה שנמסר לקורא, אך לוקה במה שלא נמסר, ועוד יותר, ובעיקר, בפרשנות הניתנת להם. הצגתם בדרך זו עלולה להטעות

היהודית בה, התיישבות שנולדה בחטא. ולסיכום, נראה שהמחבר מכיר חלק מהעובדות, יש בידיו מידע – אך דרך הצגתן נובעת מעמדותיו ולא מידיעותיו.

סקירה קצרה זו אינה דנה בחלקים השני והשלישי של הספר, וזאת מכיוון שהם כתובים היטב ומבוססים על עבודת מחקר מעולה שהכין המחבר. העובדות המועלות בהם נכונות ומוגשות בצורה הגיונית ומדעית. עם זאת הסיכום, החוזר לטענות הבסיסיות על העוולות שעשתה ישראל ועל הצורך המידי לרדת מרמת הגולן כחלק מהסכם השלום העתידי, גם הוא מגמת.

אכן, "ההר שהיה למפלצת" הושקט, ועתידו עדיין לפניו. לחבר ספר, שמחברו מגדירו כספר המבוסס רק על עובדות ולא על "גורמים פסיכולוגיים רגשיים שהושפעו מהזיכרון האישי של מנהיגי שני הצדדים וממידע לא מדויק, שגוי ואף מטעה" – כטענת המחבר כלפי הגורמים הישראליים שעסקו במשא ומתן עם הסורים – היא טענה בלתי נכונה הפוגעת במאמץ האדיר שנעשה לרכז מידע עובדתי לפני כל סיבוב של שיחות עמם. הספר הזה עלול לטעת רעיונות המבוססים על עובדות שלא היו ולא נבראו.

על מחקריהם של זכי שלום ומיכאל בר־זוהר, כי "ההתנהגות הצבאית הישראלית כלפי סוריה הייתה הגורם המרכזי למשבר שהתפתח באזור והביא למלחמה" (עמ' 61). עוד הוא מביא את דברי משה דיין, גם הוא ברפ"י בעת ההיא – ומי שכעבור שנה נתן את הפקודה לכיבוש רמת הגולן – כי גילה הבנה לחרדה שתקפה את סוריה, ואף טען כנגד עזר וייצמן (בעת ההיא – ראש אג"מ; ומפקד חיל האוויר לשעבר): "אתם מובילים את המדינה למלחמה." גם אם נאמרו דברים אלה במהלך דיון פוליטי, הרי לקבוע כי זו הייתה הסיבה להידרדרות ולא הירי הסורי הרציף, שפגע במשך שנים במהלך החיים הסדיר בצפון הארץ, ולכן הוסר איום "ההר שהיה כמפלצת", ובנוסף להפוך את מדינת ישראל ל"מפלצת", זוהי קביעה שאינה מבוססת דיה, וכוונתה להשיג הישגים פוליטיים עכשוויים.

עמדות מגמתיות ולא ידיעות

נראה שמגמתו הכללית של הספר, שלא באה לידי ביטוי במחקרים המפורטים והמעולים שכתב המחבר, היא לקדם את חזונו בדבר הצורך המידי והדחוף של ישראל לסגת מהגולן ולחסל את ההתיישבות