

סוציולוגיה ישראלית

כתב-עת לחקר החברה הישראלית

מסה

מאמרים

דיון

ספרים

אייזנשטדט על: זהות קולקטיבית

שוקד על: קבר הצדיק
תלמוד וינוביצקי על: שיזור חברתי וחברות ממשלתיות
כץ-גרו ושבט על: סגנון חיים ומעמדות
כהן על: פערים חברתיים בין-עדתיים

קלזנר על: המרת-דת
תבורי וזיסנוויץ מגיבים

סקירות וביקורות

תשנ"ט, 1998



כרך א, מס' 1

הוצאת רמות - אוניברסיטת תל-אביב

סוציולוגיה ישראלית

כתב־עת לחקר החברה הישראלית

כרך א

חוברת מס' 1

תשנ"ט—1998

החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה

הפקולטה למדעי החברה ע"ש גרשון גורדון

אוניברסיטת תל־אביב

הוצאת רמות – אוניברסיטת תל־אביב

סוציולוגיה ישראלית

יוצא לאור מטעם החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב,
בסיוע המכון למחקר חברתי ליד החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה

עורך: ליאון שלף
עורכת מדור ספרים: איה אילוז

חברי המערכת:
חנה איילון, דבורה ברנשטיין, נח לוין-אפשטיין, ניסן רובין, רונן שמיר

רכזי המערכת:
תמר גולדשמידט-ארד, שוקי מאירוביץ

הוועדה המייעצת:

ישראל:
ש"נ אייזנשטדט, איל בן-ארי, נחמן בן-יהודה, ניצה ינאי, אריק כהן,
תמר כטריאל, בלהה מנהיים, סמי סמוכה, חווה עציוני הלוי, ברוך קימרלינג,
ורד קראוס, מוטי רגב, מיכאל שלו, אילן תלמוד
חו"ל:

Liah Greenfeld (USA), Charles Kadushin (USA), Pnina Lahav (USA),
David Nelken (Italy), Adam B. Seligman (USA), Gershon Shafir (USA),
Seymour Spilerman (USA), Shmuel Trigano (France), Amiram D. Vinokur (USA)

המערכת מזמינה הגשת מאמרים ורשימות בתחומים שכתב-העת עוסק בהם לשם
בחינת האפשרות לפרסמם. יש להגיש את החומר למערכת בשלושה העתקים.

כתובת המערכת:
סוציולוגיה ישראלית, החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, הפקולטה למדעי החברה,
אוניברסיטת תל-אביב, טל' 03-6408964, פקס' 03-6409215,
דואר אלקטרוני socis@spirit.tau.ac.il

ניתן לרכוש את כתב-העת ולהירשם כמנוי בהוצאת רמות,
רחוב חיים לבנון 32, תל-אביב 69975, טל': 03-6426465.

הפקה: איה דראל
סדר ועימוד: רחל שמיר
© כל הזכויות שמורות
הוצאת רמות - אוניברסיטת תל-אביב, 1998

תוכן העניינים

5	דבר המערכת	
	יהודה שנהב	על הכריזמה ובניית המוסדות: קווים למורשתו
7	האינטלקטואלית של פרופסור יונתן שפירא ז"ל.....	
	מסה	
	שמואל נח אייזנשטדט	ההבניה של הזהות הקולקטיבית – כמה
13	אינדיקציות אנליטיות והשוואתיות	
	מאמרים	
	משה שוקד	קבר הצדיק וזכות־אבות בראי התקופה
39	אילן תלמוד, יצחק ינוביצקי	פרדוקס הדרישה הסותרת: הזיקה בין שיזור
		חברתי לבין יכולת הביצוע של הפירמה
55	הממשלתית.....	
	טלי כץ־גרו, יוסי שביט	סגנון חיים ומעמדות בישראל.....
91	ינון כהן	פערים סוציו־אקונומיים בין מזרחים
115	לאשכנזים, 1975 – 1995	
	דיון	
	שמואל קלוזנר	לקראת תיאוריה של המרת־דת המונית
		ויישומה להבנת התנצרות של יהודים
135	בארצות־הברית.....	
	תגובות:	
	אפרים תבורי	הערה על המרה
163	דוד זיסנוויין	שאלה נכבדה.....
167		
	ביקורת ספרים	רשימת הסקירות.....
169		

ביקורת ספרים

מסת ביקורת:

ליזכרון הקולקטיבי אין גבולות

ורד ויניצקי-סרוסי על:

**Recovered Roots: Collective Memory and the Making
of Israeli National Tradition** by Yael Zerubavel

2. מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית

בעריכת דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך

**Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS
Epidemic and the Politics of Remembering**

171by Marita Struken

סקירות:

מוטי רגב על:

182פרקים בסוציולוגיה של האמנות מאת משה צוקרמן.

תמר אל-אור על:

185**Women Writing Culture** edited by Ruth Behar & Deborah Gordon

187**Naturalizing Power** edited by Sylvia Yanagisko & Carl Delaney

גדי אלגזי על:

Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism

190by Robert Chazan

שלמה דשן על:

The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews

194by Paul Wexler

אליעזר בן-רפאל על:

198קיבוץ LA מאת נעמה צבריהושע.

חיה שטייר על:

Israel's Changing Society: Population, Ethnicity

203and Development by Cavin Goldscheider

דבורה ברנשטיין על:

**Memories of Migration: Gender, Ethnicity and Work
in the Lives of Jewish and Italian Women in New York**

206by Kathy Friedman-Kasaba

הנרי אברמוביץ' על:

209במקל מתקפל – אנתרופולוגיה של נכות מאת שלמה דשן

יוחנן פרס על:

המהפכה האלקטורלית: פריימריס ובחירות ישירות של ראש הממשלה

211בעריכת גדעון דורון

משה שוקד על:

ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל מאת ניסן רובין 216

יובל יונאי על:

Unheroic Conduct: the Rise of Heterosexuality

218and the Invention of the Jewish Man by Daniel Boyarin

בגליונות הבאים

כרך א, מס' 2: בין הנושאים:

חד-מיניות בשיח של בית-המשפט העליון
סרבנות מצפונית
תעסוקת נשים
תקשורת המונים – ניתוח מקרה
זהות עדתית ביהדות – דיון ותגובות

כרך ב, מס' 1: מוקדש לזכרו של פרופ' יונתן שפירא.

הגיליון יתבסס על כנס שהתקיים בדצמבר 1996.

עמיתים יקרים,

בשם ה-International Institute of Sociology, ה"אגודה הסוציולוגית הישראלית" והוועדה המארגנת, לכבוד הוא לי להזמין אתכם לקונגרס העולמי ה-34 של ה-IIS. קונגרס זה ייערך באוניברסיטת תל-אביב ב-11-15 ביולי 1999, והוא הקונגרס הראשון של ה-IIS שיתקיים במזרח-התיכון.

במסגרת תימה של "Multiple Modernities in an Era of Globalization", יתמקד הקונגרס ב-convergence וב-divergence של חברות מודרניות, והויות וסגנונות חיים בעידן זה של התעצמות היחסים והגידול בקשרי-הגומלין ובתלות ההדדית בין עמים וחברות. הקונגרס יתייחס לסוגיות המרכזיות של הסוציולוגיה והחברה בנות-ימינו. בין הדוברים במושבי המליאה יהיו:

Johann P. Arnason (Australia); Craig Calhoun (USA); Mamadou Diouf (Senegal); S.N. Eisenstadt (Israel); Nilufer Gole (Turkey); Alex Inkeles (USA); Sudipta Kaviraj (UK); Karin Knorr-Cetina (Germany); Claus Offe (Germany); Renato Ortiz (Brazil); Masamichi Sasaki (Japan); Erwin K. Scheuch (Germany); Yasemin Soysal (UK); Stanley J. Tambiah (USA); Wei-Ming Tu (USA); Michel Wieviorka (France); Bjorn Wittrock (Sweden).

במושב הפתיחה יתייחס ש"נ אייזנשטדט ל"רוח הזמן" ("The Spirit of the Time"). מושבי המליאה, בזה אחר זה, ידונו במגמות של convergence או divergence של חברות מודרניות (Multiple Modernities: Convergence and Divergence); בהשוואה בין מודלים עיקריים של חברה מודרנית בעולמנו ("Languages of Modernity"); ובזיקה שבין חידושים מושגיים, מדעיים וטכנולוגיים, לבין הטראנספורמציה בסגנונות חיים ("Crossing the Millenium"), מושבי המליאה יסתיימו בסיכום דיונינו בחקר הגלובליזציה ("The State of the Art"). מושבי העבודה ייערכו בהשראת הדיונים הללו של מושבי המליאה.

התגובה על ההודעה המקדמית היתה מעודדת: התקבלו כבר יותר משישים הצעות למושבי עבודה וקרוב למאתיים מאמרים. אנו מקווים שתיענו לפנייתנו בנוגע לארגון מושבים ולהצגת מאמרים, מכיוון שהצלחת הקונגרס תלויה בהיענות זו, וכן השאלה אם הוא יהווה אירוע רב-חשיבות לתחום-הדעת שלנו.

בברכה,

פרופסור אליעזר בן-רפאל
נשיא הקונגרס,
אוניברסיטת תל-אביב

הכנס הסוציולוגי ה-30 של האגודה הסוציולוגית הישראלית:
הכנס ייערך ב-22-23 בפברואר, במסלול האקדמי של המכללה למינהל, בקמפוס ראשון-לציון.

הכנס ה-30 מוקדש לנושא: פריצת גבולות פנימיים וגלובליים במסע אל חברה מורכבת: 30 שנות התבוננות סוציולוגית. הנושא משקף מציאות הנעה בכיוון פריצתם של גבולות פנימיים (חברתיים, פוליטיים, ארגוניים ועוד), גבולות חיצוניים (תהליכי גלובליזציה, תקשורת עולמית, העברה בינתרבותית ועוד), וכן גבולות מדעיים.

בנושאי המושבים השונים יודגשו ההיבטים החוצים מסגרות, ובוחנים, באופן ביקורתי, את משמעותן של מסגרות כאלה. למשל, מושב מרכזי אחד יוקדש לשאלה: האם יש מקום לסוציולוגיה ישראלית, או שמא היא "גלובלית"? מושב מרכזי אחר יוקדש לנושא קריסת מערכות חברתיות ושטטוש גבולות מדינתיים. בתוכניתנו לקיים "מושב כרוזת" (Poster Session) וכן פינת ספרים ופרסומים חדשים, בה יוצגו ויידונו ספרים ופרסומים חדשים.

קול-קורא ראשון יצא כבר לחברי האגודה. בקרוב יפורסם קול-קורא למאמרים, ובו רעיונות, נושאים למושבים, הצעות לסיוע בשיפוט או כל סיוע אחר. ציבור הסוציולוגים מוזמן לפנות ישירות לפרופסור רן לחמן, יו"ר ועדת הכנס, או אל מזכירות האגודה.

חברי הוועדה המארגנת:

פרופסור רן לחמן (טל': 03-9634241; פקס': 03-9634210; דואר אלקטרוני: rlachman@colman.ac.il, ד"ר נירה דנציגר, ד"ר דליה מור, ד"ר רחל פסטרנק.

"גבולות ומעבר להם"

הכנס השנתי של האגודה האנתרופולוגית הישראלית – נצרת 1999
קול קורא לארגון מושבים והצעת מאמרים

הכנס השנתי של האגודה האנתרופולוגית הישראלית לשנת 1999 יתקיים בתאריכים 17-18 במרס 1999 בעיר נצרת. אורח הכבוד והדובר המרכזי יהיה פרופסור אדוארד סעיד מהמחלקה לספרות אנגלית באוניברסיטת קולומביה, ניו-יורק.

כל המעוניין לארגן מושב, דיון שולחן-עגול או אירוע אחר מתבקש לכתוב אל: הוועדה המארגנת – הכנס השנתי 1999, האגודה האנתרופולוגית הישראלית, ליד המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית, הר-הצופים, ירושלים 91905, דואר אלקטרוני: msdan@pluto.mscc.huji.ac.il. המועד האחרון להצעת מושבים: 15 בדצמבר 1998. המועד האחרון להצעת מאמרים למושבים: 15 בינואר 1999.

סוציולוגיה ישראלית

כתב-עת לחקר החברה הישראלית

Israeli Sociology
A Journal for the Study of Israeli Society

Vol. 1, No. 1



1998

Ramot Publishing – Tel Aviv University

Israeli Sociology

A Journal for the Study of Israeli Society

**Vol. 1, No. 1
1998**

**Department of Sociology and Anthropology,
the Gershon H. Gordon Faculty of Social Sciences
In conjunction with the Institute for Social Research
Tel Aviv University**

Editorial Board

Editor: **Leon Sheleff**

Book Review Editor: **Eva Illouz**

Board Members:

**Hana Ayalon, Deborah Bernstein,
Noah Levin-Epstein, Nissan Rubin, Ronen Shamir**

Editorial Assistants:

Tamar Goldschmidt-Arad, Shuki Mairovich

CONTENTS

Yehouda Shenhav	Charisma and Institution Building: On the Intellectual Legacy of the Late Yonathan Shapiro	7
S.N. Eisenstadt	The Construction of Collective Identity – Some Analytical and Comparative Indications	13
Moshe Shokeid	The Moroccan Jewish Cult of Saints in Israel Revisited	39
Ilan Talmud, Itzhak Yanovitzky	The Contradictory Demand Paradox: Social Embeddedness and Organizational Performances	55
Tally Katz-Gerro, Yossi Shavit	Life Styles and Social Class in Israel	91
Yinon Cohen	Socioeconomic Gaps Between Mizrachim and Ashkenazim, 1975–1995	115
Samuel Klausner	Toward a Theory of Mass Conversion of American Jewry to Christianity	135
Ephraim Tabor	A Comment on Conversion	163
David Zisenwine	An Invaluable Question	167
Book Reviews		169

דבר המערכת

כתב-עת זה, סוציולוגיה ישראלית, בא לעולם בעת משבר עמוק בחברה הישראלית, הנאבקת על דמותה וערכיה. הדיונים על המצב ערים ומגוונים, אולם אינם מוצאים ביטוי נאות במסגרת הספרות האקדמית בישראל. חלק ניכר מהדיון – למעשה, חלקו-הארי – מובע בלועזית. מלומדים ישראליים מעלים תרומה ניכרת לכתבי-עת לועזיים במדעי החברה, על כל תחומיהם והיבטיהם, ומחקרים ישראליים תופשים מקום נכבד ברשימת הספרים של מו"לים מובילים ובכירים בעולם בעיקר בארצות דוברות אנגלית.

דיון חשוב ומרתק, מקיף ומגוון זה על החברה הישראלית, שיח זה על דמותה, מן הראוי שימצא מקום מושרש היטב – קודם-כל ומעל לכל – במסגרת הפנימית, בשפה המקומית ובבמות משלנו. האקדמיה הישראלית, שפניה מופנים לרוב כלפי חוץ, חייבת לזכור שיש לה מחויבות גם כלפי פנים, כלפי החברה בישראל וטיפוח תרבותה.

יש איפוא מקום לשקול מחדש את מקומה ומעמדה של העברית בעולם האקדמי בישראל, לא רק כשפת ההוראה וכשפתם של הסטודנטים בהגשת עבודותיהם, אלא גם כשפה השגורה בכתבי מלומדים. אין מדובר בקבוצה קטנה של יחידי-סגולה, אלא באוכלוסייה הולכת וגדלה, המאיישת מוסדות מגוונים. הגיע הזמן שאוכלוסייה זו של פרופסורים ומרצים במוסדות ההשכלה הגבוהה – באוניברסיטות, במכללות ובסמינריונים – ינהלו את עיקר הדיונים על-אודות החברה שהם חיים ופועלים בה גם בשפתם, שפה בה נכתב הספר הנפוץ, הנקרא והמתורגם ביותר בעולם, שפה הנוחה לרבבות הסטודנטים הנוהרים למוסדותיהם, שפה שמתנהל בה קשר בין האקדמיה לבין העם. עם כל החשיבות שיש לייחס להתבססות מעמדה של האקדמיה הישראלית בעולם כולו (והישגה זה אינו מוטל בספק, לפחות בעולם הדובר אנגלית), חשוב וחיוני שדיון זה יתבטא גם כלפי פנים, ויהווה תרומה משמעותית של האקדמיה להבהרת הבעיות של החברה ולהבנת התהליכים העוברים עליה. בתחום ההוצאה לאור, ישראל תופשת עדיין מקום בכיר (בין הראשונות, יחסית לגודל האוכלוסייה), אולם יש מחסור רציני בכתבי-עת אקדמיים עבריים. אין להסתפק בבודדים; יש לשאוף למירב האפשרי, שהרי בהיעדר במות, לא יבואו עבודותיהם של חוקרים אלה לידי ביטוי בשפה העברית.

בתחומים שיש בהם מגוון סביר של כתבי-עת עבריים נמצאת תמיד היענות הולמת – בכתיבה ובעיון. לימודי היהדות הינם אחד התחומים בו יש הדואגים ליצירת במות נאותות, וכך גם בתחום החינוך, בו כמה מן המכללות למורים מטפחות במות משלהן, שנתונים, בדרך-כלל. דוגמה מאלפת היא מספרם הגדול יחסית של כתבי-העת במשפטים. דיונים פוריים, חשובים ומקוריים מתנהלים מעל דפיהם, והם מעלים בכך תרומה משמעותית למשפטנות הישראלית. הדיהם אף מוצאים לא-אחת ביטוי בפסקי-דין ובחקיקה. מדובר אומנם בתחום מוגדר ובעל אופי מיוחד לנוכח חשיבותו התיאורטית והמעשית של הדו-שיח בין האקדמיה לבין השיפוט; אך גם מחוץ למסגרת מוגדרת כזאת יש קהל משכילים גדול הצמא לידע, לדיווחים על מחקרים ולחשיפה למחלוקות העקרוניות שבין בעלי העמדות השונות.

שפע של החוגים לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה בכל המוסדות, אלפי הסטודנטים החובשים את ספסלי הלימודים בהם והציבור המשכיל הגדול העוקב אחרי הנעשה בחברתו

מעידים שקיים גם קיים צורך בבמות נוספות להבעה ועיון בשפה העברית במדינת ישראל. סוציולוגיה ישראלית מצטרף איפוא בזה למספרם הקטן של כתבי־העת הקיימים בתחומו, בתקווה שכותבים וקוראים ימצאו בו עניין, ועוד יצטרפו אליו בטאונים נוספים.

כתבי־עת זה יהיה במה למגוון גישות ואסכולות העוסקות בסוגיות חברתיות ותרבותיות; הוא פתוח לכל דיכפין ומזמין עבודות מסוגים מגוונים: רשימות על מחקרים ומשאים תיאורטיים; עבודות על החברה הישראלית ועל איזור המזרח־התיכון, על היהדות ועל העם הערבי; ניתוחים ממוקדים בנושא מסוים או סקירה השוואתית בין תרבויות שונות או תקופות שונות. לסוציולוגיה יש קשר למקצועות נוספים – לאנתרופולוגיה, כמובן, אך גם לכל יתר המקצועות העוסקים בשאלות חברתיות. אנו יוצאים לדרך בתקווה שעמיתנו יגלו רצון לתרום מפרי עטם, וימצאו בכתבי־עת זה במה לליבון סוגיות חברתיות וזירה לדיונים פוריים.

אנו סבורים כי השגנו את רוב המטרות שהצבנו לעצמנו. (הרבינו בביקורת ספרים, ובכוונתנו לעשות כן גם בעתיד, כי לדעתנו הקהילייה האקדמית מחויבת להגיב על הנאמר בהם ולהמשיך בכך את הדיון שעצם כתיבת ספר מזמינה.)

* * *

גיליון ראשון זה רואה אור קצת יותר משנה לאחר הסתלקותו של אחד מבכירי הסוציולוגים הישראליים, עמיתנו פרופסור יונתן שפירא. עלי־כן, הגיליון נפתח בדברים שנאמרו בכנס לזכרו מפי פרופסור יהודה שנהב, ראש החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת תל־אביב. גיליון שיוקדש כולו לזכרו של יונתן אמור להתפרסם בעוד כשנה. ייכללו בו עבודות שהוגשו לכנס שאורגן לפני כשנתיים וחצי לציון צאת ספרו האחרון, חברה בשבי הפוליטיקאים.

* * *

הגיליון הבא נמצא בשלבי הכנה. התקבלו כבר עבודות העוברות תהליך הערכה של קוראים חיצוניים, ואנו מזמינים חוקרים ומחברים נוספים להגיש לנו את עבודותיהם. על־פי התכנון, יופיעו שני גליונות בשנה, אחד בכל אחד מן הסמסטרים האקדמיים. בשם אנשי המערכת, ברצוני להודות לכל אלה שעזרו בהכנות לקראת צאתו לאור של גיליון ראשון זה: למכון למחקר חברתי ליד החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת תל־אביב על עזרתו הנדיבה במימון וביחס חם ואוהד; לקוראים החיצוניים, שהסכימו להיות בעילום־שם חלק ממפעל חדש שטרם קם (ומדובר ביותר מתריסר מאמרים שנסקרו); לאיל ברוך, שעזר בשלבים הראשוניים; וכן לגורמים שונים שזיכו אותנו בעידודם, כל אחד בדרכו הברוכה.

ליאון שלף, עורך

על הכריזמה ובניית המוסדות: קווים למורשתו האינטלקטואלית של פרופסור יונתן שפירא ז"ל

יהודה שנהב*

הוא היה אינדיווידואליסט מושבע. הוא חי לבדו בדירה צנועה, קרוב לחוף הים בתל-אביב, ומת לבדו בבוקר של יום שבת, בחדר בקומה הארבע-עשרה של מלון ניו-יורקי. החדרנית, שפגשה אותו יום קודם ומצאה את גופתו ביום שאחרי, לא הזילה דמעה. מלמלה משהו על פשטותו ואמרה שלא טוב היות האדם לבדו. אכן, היה צנוע ונעדר אותה פומפוזיות המאפיינת פרופסורים מכובדים בקמפוסים. איש מן הזן הישן. אינטלקטואל אמיתי, לבוש ברישול, בז לכיבודים.

חסרה לי מאוד נוכחותו הבלתי-משתמעת לשני פנים, אבחנותיו החכמות, אפילו חוסר-האונים שלו. חסרות לי שיחות הטלפון עימו, הפגישות הקצרות בביתו ברחוב ויתקין, והערבים הארוכים במסעדות ובפאבים התל-אביביים במוצאי ימי חמישי. השולחן שלו ב"ביבר", לאחר הסמינר המחלקתי, נהפך לסמל ה"מקום" של הסוציולוגיה התל-אביבית. לא היה כמוהו מומחה לספק לנו – דור ההמשך – פרשנות פוליטית על כוס של יין, או פרספקטיבה סוציולוגית על ארוחת דגים. הוא לימדנו שיש לנקוט משנה זהירות כאשר אנו מאמצים גרסה היסטורית, ונגע בה באמת שלו באופן אלגנטי, שקט, לא-מתיימר. הוא אהב "את הצעירים". תמיד עודד אותם, תמך בהם, שימש שליח למענם לפני מוסדות האוניברסיטה. מעולם לא הסתיר את עמדתו, והפעיל את כוחו תמיד מתוך אמונה אמיתית בדרכו ובתפקידה של האוניברסיטה.

מעט מאוד נהגתי להחמיא לו. אולי התביישתי. גם הוא היה גבוך מעט, ולא איפשר. אבל היתה הזדמנות אחת בה העזתי והצלחתי לומר עליו מספר דברים אחדים בנוכחותו. בדצמבר 1996 ארגן יונתן שפירא, בשיתוף עם זאב שטרנהל, כנס מרשים על החברה הישראלית. הוא אירגן את הכנס משום שחש, כך אמר לי, שחלות תמורות משמעותיות בחקר החברה הישראלית, תמורות שיש לתת להן קול וביטוי. הסיבה האמיתית לאותו כינוס לא היתה דווקא תמורה כלשהי בחברה הישראלית – שכן תמורות חלות כל הזמן – אלא בעיקר תמורה שחלה במבנה ובאופי של הקהילייה החוקרת את החברה הישראלית. אני סבור שבכנס הזה ניסה יונתן לציין את השינוי שחל בחקר החברה הישראלית, מתוך אמונה ששינוי זה – בעיקר התגבשות דור של צעירים – מבטיח מחקר מפוזר יותר גיאוגרפית, מגוון יותר תיאורטית ומשוחזר יותר מבחינה אידיאולוגית על החברה הישראלית. החוקרים שהתכנסו אז בתל-אביב, ממרחבי הקמפוסים השונים בארץ, רובם צעירים, אמרו את דברם במשך יומיים של דיונים מרגשים ומרתקים לפני קהל שגדש את האולמות. היה קל להבין שמדובר בגישות ביקורתיות, אבל היה קשה עדיין לזהות קו משותף בדבריהם.

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב.

בהתכנסות ההיא התארגנו זאב שטרנהל ואנוכי מאחורי גבו של יונתן. שנינו הסכמנו – שלא בידיעתו – שיש לסמן בכינוס הזה ציון־דרך למפעלו האינטלקטואלי של יונתן כסוציולוג. לא ידעתי אז שיונתן נמצא בסוף ימיו. להיפך, הוא היה בשלבי החלמה מן המחלות שפקדו אותו בשנתיים שקדמו לכנס; אבל איכשהו רציתי לומר לו שהוא חשוב לנו, ושהוא עשה הרבה כדי שאנו נהיה מה שאנחנו. נטלתי אז את רשות הדיבור ואמרתי מילים מספר על פרופסור יונתן שפירא, כאינטלקטואל, כסוציולוג וכעמית בכיר. הוא ישב והקשיב. ברצוני לשוב ולהשמיעם. אז נאמרו כציון־דרך לשבחו, ועתה כדברי פרידה לזכרו.

יונתן הינו אדם שתרם אולי יותר מכל אחד אחר לפלורליזציה של הסוציולוגיה הישראלית ולפתיחת השורות שלה למגוון גישות ותיאוריות. כאיש צעיר, שחזר לארץ באמצע שנות השישים, לאחר תשע שנות גלות שהוקדשו ללימודים באנגליה ובארצות־הברית, תרם יונתן להקמת פקולטה למדעי חברה בתל־אביב, ובתוכה חוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה. היה זה מעשה של התרסה, אמירה אנטי־ממסדית לתקופה של אז. הוא הבהיר בכך חד־משמעית, שסוציולוגיה עושים לא רק בירושלים. הרבה מאוד מן החברים בקהילה הסוציולוגית של היום עשו סוציולוגיה במחלקה התל־אביבית.

אבל יונתן היה לא רק איש ארגון או יום אקדמי. במקביל למסגרת הארגונית החלופית שהקים, הוא גם הניח את הבסיס לסוציולוגיה חלופית. מבחינה תיאורטית, הוא ראה באליטות ובקונפליקט את הפריזמה שניתן להבין דרכה את החברה הישראלית ואת הפוליטיקה שלה. מבחינה אידיאולוגית, הוא סירב לראות בסוציולוגיה זרוע תיאורטית של בניין האומה. יונתן הניח בכך את אבן הפינה בישראל למה שקרוי היום "סוציולוגיה ביקורתית", בעיקר משום שהכניס את העיסוק בציונות לתוך סכימה אוניוורסלית, ולא אתגונטרית. ספרו אחדות העבודה ההיסטורית הינו שילוב מרתק של סוציולוגיה ובריאות וסוציולוגיה של אליטות, סוציולוגיה היסטורית וסוציולוגיה של ארגונים, סוציולוגיה אמריקאית וסוציולוגיה אירופית. בראש ובראשונה זוהי סוציולוגיה שעושה חשבון אקדמי נוקב עם תנועת העבודה. אחדות העבודה ההיסטורית עושה דה־מיסטיפיקציה לדיון האידיאולוגי באידיאלים, ומוריד אל הקרקע את הדיון האידיאליסטי באידיאולוגיה. הוא מנתק את הסימביוזה החזקה בין הלוגיקה של האינטלקטואל והלוגיקה של אנשי תנועת העבודה, ניתוק שהמסד הסוציולוגי של אז לא השכיל עדיין לעשות.

עבודתו – שהעבירה את זירת ההתרחשות מרמת ההצהרות אל הפרקטיקה הארגונית הקונפליקטואלית – הניעה היסטוריונים וסוציולוגים צעירים לחשוב מחדש לא רק על הקטיגוריות השונות של החברה הישראלית, אלא גם על שאלת הייחודיות של המקרה הציוני. לא מקרה הוא איפוא שיונתן נחשב בעיני הדור הצעיר למניח היסודות לסוציולוגיה חדשה. הראיה, הוא היחיד מדור האבות המייסדים שמקבל מקום בספר שערך אורי רם – ספר של דור הבנים – על הסוציולוגיה הישראלית הביקורתית.

אחדות העבודה ההיסטורית התפרסם אחרי מלחמת 1973. ההתפוררות של מפא"י כמפלגה דומיננטית כבר החלה, וסימני המהפך הפוליטי התדפקו כבר על השער. אולם העסקנות המפא"יניקית – והאידיאולוגים שלה באוניברסיטות – לא קיבלו את התיזה של יונתן ונאבקו בה, תוך שהחזיקו בקרנות המזבית. ההכחשה שלהם היתה חזקה עד כדי כך שהיה ניתן לחשוד שאין היא אלא ביטוי לעוצמת התיזה של יונתן ואמיתותה. הכחשה זו יוצרת אצלי אסוציאציה להכחשה של פוליטיקאים לספר הנסיך. במהלך הדורות מאז פורסם הספר, נהגו פוליטיקאים ממולחים לגנות את תורתו של מקיאוולי ולהכחיש את תוקפה, אולם בו-בזמן היו מזדרזים לביתם לקרוא בספר בחשאי. הנסיך שיקף אמת שלא היה אפשר להודות בה לעולם. פרדוקס כזה בא לידי ביטוי אצל פרדריק הגדול, מלך פרוסיה, שכתב חיבור הקרוי אנטי מקיאוולי. וולטר, שהיה מורו הפילוסופי, היה מרוצה מן החיבור, וסיפר בגאווה: "ידידי הטוב מלך פרוסיה, שכתב היטב כל כך נגד מקיאוולי, מיהר ועשה בדיוק מה שעשו גיבוריו של מקיאוולי." בלשון השאלה ניתן אולי לומר שזה היה יחסם של אנשי המנגנון לאחדות העבודה ההיסטורית.

אחרי אחדות העבודה ההיסטורית (שלא היה ספרו הראשון. לפניו פרסם ספר – המבוסס על עבודת הדיסרטציה שלו – על ההנהגה הציונית האמריקאית וספר מבוא בסוציולוגיה) פרסם יונתן עוד ארבעה ספרים, כל אחד מהווה המשך ושכלול של תיזת קודמו. הסכימות שעבד איתן מעניינות אותו כסוציולוג המנסה להבין את הפוליטיקה, אולם לא פחות מכך גם כפוליטיקאי המנסה לשנות את המבנה של הסוציולוגיה בארץ. בספרו הדמוקרטיה בישראל המשיך יונתן את התיזה שפיתח באחדות העבודה ההיסטורית. הוא גורס שבשל הדומיננטיות של מפא"י, לא התפתחה אליטה נגדית בפוליטיקה הישראלית. עובדה זו חיבלה, לטענתו, באפשרות קיומה בישראל של דמוקרטיה מהותית, בניגוד לדמוקרטיה פורמלית-פרוצדורלית. עם מידה מסוימת של רפלקסיביות ניתן לומר ששאלת היחס בין האליטה הדומיננטית לבין אפשרות קיומה של אליטה נגדית היתה גם הציר המרכזי של השאיפות הפוליטיות שלו בתוך השדה הסוציולוגי. יונתן שאף ליצור אליטה סוציולוגית נגדית, וגם הצליח בכך. אם היא הפכה את הסוציולוגיה לדמוקרטית יותר, לאחרת באופן מהותי – זו כבר שאלה פתוחה להיסטוריה שתקבע את עמדתה.

בספר עילית ללא ממשיכים, בניגוד לספרים אחרים, אין יונתן מתמקד רק במפא"י, אלא גם בחלופות ההיסטוריות שהיו למפא"י ובסיבות לדעיכתן. הוא מציג שם דיון מעמיק בבורגנות ובחוגים האורחיים, וביחסים בינם לבין תנועת העבודה.

את אובדן השלטון של מפא"י בשנת 1977 הסביר תוך שימוש בתיזה דורית. התיזה שלו גורסת שדור הנפילים ביצר את מעמדו כאליטה – באמצעות המנגנון – ולא יצר דור המשך. יונתן אוהב מאוד את הניתוח של קרל מנהיים על דורות סוציולוגים. המרתק בכך הוא שיונתן עצמו

עשה לגיבוש תודעה דורית בקרב סוציולוגים צעירים – מי שמכיר את יונתן יודע עד כמה משמעותי אצלו הכינוי "הצעירים" – ובכך גם תרם להתחוללותו של המהפך הדורי בסוציולוגיה.

אם נהיה שוב רפלקסיביים, נוכל לטעון שאת התיוזה של עילית ללא ממשיכים ניתן להחיל גם על הסוציולוגיה עצמה, שנחלצה – בין השאר בשל תרומתו של יונתן – מן הגישה הצרה והחד־ממדית שאיפיינה אותה בראשית דרכה וחוללה מהפך בסוציולוגיה הישראלית. הספר מבטא דמיון מפתיע בין האג'נדה המחקרית שלו לבין האג'נדה הפוליטית שלו בתוך הסוציולוגיה.

בספרו הבא, לשלטון בחרתנו, עושה יונתן – לפחות לכאורה – תפנית רדיקלית בעולם המחקר שלו. הוא מתרחק ממפא"י ומגישתה ההגמונית הסוציאליסטית, וצולל אל תרבות פוליטית אחרת, זו של הימין באירופה בין שתי מלחמות העולם. לא היה לו קל לעשות זאת. הימין הזה, על לאומנותו, הרטוריקה המתלהמת שלו ופוליטיקת הכיכרות, היה זר ומנוכר לו. לא לאלטיה הנגדית הזו פילל.

אם נמשיך בניתוח האינטלקטואלי-סוציו-פוליטי הזה, נוכל לטעון שהעבודות של יונתן מבטאות גם את אישיותו כאזרח פוליטי, לא רק כסוציולוג. הספר שיצא לא מכבר לאור, חברה בשבי הפוליטיקאים, הוא מושא הדיון בכנס הנוכחי. לא אכביר עליו מילים, רק אציין שהפעם לא רק הימין, גם תנועת העבודה היא פופוליסטית, והפופוליזם הזה הוא תוצאה של חולשת המנגנון, אותו מנגנון ששימש כמנוף התיאורטי המקורי להתרחקות מתיוזה "הייחודיות הישראלית". יונתן עבר כברת־דרך ארוכה וקפיצה קונספטואלית מדהימה מן הטיעון בדבר עוצמתו של הארגון הביורוקרטי המשמש את האוליגרכיה, כמשתנה המסביר העיקרי בתיוזה שהתפרסמה בשנת 1975, אל כמעט היעדרו המוחלט של הארגון ב־1995. שינוי פרדיגמטי דרמטי זה, המבטא שינויים שחלו במהלך שני עשורים בחברה הישראלית, מצביע על פתיחותו של יונתן לשינוי ועל היעדר דוגמה בחשיבתו.

גם בספר זה יונתן משלב את ה"אני מאמין" הפוליטי שלו. הוא מצביע בדאגה על חולשתה של חברה אזרחית חזקה, ואף מדבר בביטול על אותם ארגונים אזרחיים שקמו ל"מגזר השלישי". הוא גרס שחולשתה של החברה האזרחית נובעת בחלקה מהיעדרן של קבוצות־ביניים מן הדמוקרטיה הישראלית: עורכי־דין, סופרים, רופאים ואינטלקטואלים. ברוח זו חשב תמיד כי צריך שיהיה לאוניברסיטה תפקיד חשוב: לשמש פה דובר בזירה הפוליטית, שאין להשאיר הכל לפוליטיקאים. לכן הציע, למשל, לסנאט האוניברסיטה לצאת בקריאה לפעול נגד סגירת האוניברסיטות בשטחים בסוף שנות השמונים, הצעה שלא נענתה למרבה הצער על־ידי עמיתיו הפרופסורים.

כינוס זה בן היומיים הינו הזדמנות להביע הוקרה והערכה רבה למפעלו החשוב של יונתן בסוציולוגיה, בחוג ובאוניברסיטה. הוקרה זו חשובה לי

במיוחד בשל צניעותו האינטלקטואלית של יונתן ובשל העובדה שלמרות שהינו מוסד, מעולם לא יצר ממסד.

בנקודה זו סיימתי את דברי. יונתן הגיב במשפט אחד: "אתה מספיד אותי מוקדם מדי." כך, עם האינטונציה המיוחדת רק לו. בערב, בשיחת טלפון, אמר כי התרגש למשמע הדברים. כעבור ארבעה חודשים בלבד, ב־12 באפריל 1997, נמצא יונתן ללא רוח חיים במלון בניו־יורק. כך לבד, כשבאמתחתו רשימת תרופות, הערות שריכוז לצורך כתיבת ספר חדש, מספרי טלפון של חברים מקומיים, קצת כסף ומעטפה, ובה כרטיס אחד להופעת בלט. אני מתגעגע אליו.

רשימת ספריו של פרופסור יונתן שפירא:

- יסודות הסוציולוגיה (1973). תל אביב: עם עובד.
- אחדות העבודה ההיסטורית (1975). תל אביב: עם עובד.
- הדמוקרטיה בישראל (1977). רמת גן: מסדה.
- עילית ללא ממשיכים (1984). תל אביב: ספרית פועלים.
- לשלטון בחרתנו (1989). תל אביב: עם עובד.
- חברה בשבי הפוליטיקאים (1996). תל אביב: ספרית פועלים.
- Leadership of the American Zionist Organization, 1897–1930* (1971). Urbana: University of Illinois Press.

ההבניה של הזהות הקולקטיבית

כמה אינדיקציות אנליטיות והשוואתיות

ש"נ אייזנשטדט*

א. היבטים אנליטיים: ההבניה של זהות קיבוצית כמרכיב אוטונומי של הפעולה החברתית

I

החיבור הזה בא להציע גישה חדשה לניתוח ההבניה של הזהויות הקיבוציות, גישה המנוגדת במידת-מה לתפיסות המקובלות במחקרים הסוציולוגיים הקלסיים ובמחקרים החדשים על אתניות ולאומיות.¹

תיאוריות רבות בנות-זמננו על לאומיות ואתניות נעות בין תפיסת האתניות (וקרוב לוודאי גם הלאומיות) כדבר טבעי הקיים מקדמת דנא לבין תפיסת האתניות, ובעיקר הלאומיות, כקהילות "מדומיינות" שהתפתחו בזמן המודרני בתגובה על התפשטות הקפיטליזם, התיעוש והאימפריאליזם. הגישות הללו הולכות במודע או שלא-במודע אחר הניתוחים הסוציולוגיים והאנתרופולוגיים הקלסיים, המניחים, ולו במרומז, כי ההבניה של הזהות הקיבוצית היא או מעין נתון טבעי היוצר מציאות אונטולוגית עצמאית קבועה, או תופעת-לוואי היסטורית משנית ליחסי כלכלה או כוח.

כנגד הנחות אלה אני טוען כי ההבניה של הזהויות הקיבוציות היא מרכיב בסיסי של חיי החברה, בדומה ליחסי הכוח והכלכלה. אומנם, היא שוורה מאז ומעולם בתהליכים וביחסים של כוח וכלכלה, אך תוך כדי תהליך השוירה יצרה הבניה זו מרכיבים אוטונומיים מבחינה אנליטית, כשליבה של אוטונומיה זו הוא ההבניה החברתית של גבולות, אמון וסולידריות בין חברי הקיבוצים או הקולקטיבים השונים.

אני מניח גם שהבניה כזאת היתה קיימת בכל החברות האנושיות לאורך כל ההיסטוריה האנושית. אין ספק שההבניה של הזהות הקיבוצית, שהתגבשה בעידן המודרני לאומות ולמדינות-לאום, היא בעלת מאפיינים מיוחדים, אך אני טוען שכדי שנוכל להבין את הייחודיות שלה, עלינו לנתח את התכונות המשותפות להבניה מסוג זה ולהשוותן עם אופנים אחרים שהתקיימו בתקופות ובסביבות היסטוריות שונות.

II

היבט מרכזי של הבניה כזאת הוא ההגדרה של "הדמיון" או "הדומה" שבין החברים, בניגוד ל"זרות", להבדלים המפרידים מהאחר או מהאחרים. הבחנה כזאת מציבה את הבעיה של חציית הגבולות: כיצד הזר יכול ליהפך לחבר הקולקטיבי? כיצד חבר יכול

* פרופסור אמריטוס, האוניברסיטה העברית בירושלים.

ליהפך לזר, למישהו הנמצא מחוץ למחנה? המרת־דת והחרמה מדגימים בצורה ברורה את חציית הגבולות.

ההבניה והגיבוש של זהות או תודעה קיבוצית נוצרים על־ידי גיבוש, הפצה ומיסוד של דגמים של סדר חברתי ותרבותי, המשתלבים לוויסות או שליטה על תהליכי תפוקה וזרימת משאבים. דגמים כאלה של סדר חברתי ותרבותי הם הדגמים בניסוחו של קליפורד גירץ – של ובעבור החברה,² המייצגים ומפיצים את ההנחות על טבע המציאות ועל המציאות החברתית, על סמליה העיקריים של החברה, והמביאים לידי הערכת הזירות השונות של הפעילות האנושית. ההבניה של הזהות הקיבוצית ואמות־המידה לחברות שבתוכה קשורה קשר הדוק לתפיסות הבסיסיות הקוסמולוגיות והאונטולוגיות הרווחות בכל חברה. אם להשתמש במונחים של ד' מ' שניידר, באמצעות ההפצה, המיסוד והפירוש של דגמים כאלה, ההבניה של "זהות" והחברות בקיבוצים השונים מתחברת עם הדגש המושם במגוון של "קודים" המשותפים למשתתפים בקיבוצים השונים.³ וכך, בלשונו של דירקהיים, דגמים אלה מציבים את האלמנטים הקדם־חזיים של החיים החברתיים, את הבסיס לסולידריות המכנית.⁴

III

על־ידי דרך ההפצה של דגמים כאלה, הבניה, הגדרה ופירוש מגבשים את אמות־המידה לחברות בקיבוצים השונים; ייחוס הדומה לחברי הקיבוצים האלה; דרכי הכניסה אליהם וגיבוש סוגי טיפוסים של בני־אדם ודפוסי התנהגות המתאימים לבני הקיבוצים השונים. פירוש כזה מחייב גם את הגדרת "האחר" או "האחרים" ויחסי הקרבה או הריחוק לאחרים האלה. לכן, פירוש התכונות הדומות של חברי קיבוציות כלשהי כולל גם את פירוש הנסיונות להבניה או לגיבוש, באמצעות תהליכים שונים של חיברות ותקשורת, של הטיפוסים המתאימים של בני־אדם: הג'נטלמן האנגלי, הבורגני הטוב או אם נשתמש במונח של נורברט אליאס,⁵ האדם המתורבת, וכיוצא באלה. דמיון כזה בא לעיתים קרובות לידי ביטוי סמלי על־ידי הדגשת דפוסי התנהגות שונים – לעיתים פעוטי־ערך לכאורה – המסמלים את המיוחד של האתוס הקיבוצי הזה ואת השוני שלו מאתוסים של קיבוצים אחרים.

הפצת דגמים של סדר חברתי ותרבותי ושל כללי ההתנהגות המתאימים באה לידי ביטוי מלא בכמה סוגים של מצבים, במיוחד, אך לא רק, באלה התקשורתיים והחברתיים, כגון בטקסים ובפולחנים, והם ממשיכים להיות מופצים באמצעות סוכנים שונים של תהליכי חיברות וחינוך. בין הטקסים החשובים הללו נמצאים אלה הקשורים להכנסת החברים לקיבוציות – מטקסים שונים של קבלה כחבר ועד לפולחנים קיבוציים שונים. באמצעות תהליכים כאלה באות התכונות של "הדמיון" של חברי הקיבוציות והגבולות של קיבוצים לידי ביטוי סמלי ומוחשי כאחד.⁶

ההבניה של הזהות הקיבוצית בכל חברה לעולם אינה הומוגנית. הספציפיקציה של תכונות כאלה של דמיון משפיעה גם על מידת ההומוגניזציה והרב־גונית של "סוגי בני־האדם" המרכיבים את הקיבוציות, ובשזירה, בכל מצב קונקרטי, של קיבוצים שונים ושל "סוגי בני־האדם". שזירה כזו מביאה בהכרח לידי הבניות ופירושים מרובים, לעיתים מתחרים אלה באלה.

IV

ההפצה של דגמים כאלה קשורה גם בקשר הדוק לחלוקת המשאבים בתוך הקיבוצים וביניהם ולוויסותם, וכן למתן לגיטימציה לכוח – עובדה שלא קיבלה הכרה מספקת ולא ניתוח שיטתי בספרות הרלוונטית. במילים אחרות, ההפצה של דגמים אלה של חברות בקיבוצים השונים קשורה לתחרות על השליטה במשאבים, לוויסותם ולמאבקים על הגמוניה. ההבניה של הסולידריות משפיעה על מושגי הסמכות והאחריות של חברי הקיבוצים השונים, זה כלפי זה, על חלוקת המשאבים, ומעל לכל – על ההבניה של הזכויות של חברי הקיבוציות כנגד אלה שנמצאים מחוץ לקיבוציות.

הקשר שבין ההבניה של הזהויות הקיבוציות לבין ייצור, ויסות וזרימה של משאבים מתמשש בעיקר על-ידי ויסות הכניסה של השחקנים השונים (יחידים וקבוצות) לזירות העיקריות של הכלכלה, הפוליטיקה והתרבות; על-ידי קביעת כללי החליפין שבין המשאבים השונים האלה בזירות השונות של הפעילות החברתית; דרך דפוסי ההשקעה והחלוקה של משאבים כאלה בזמן ובמקום; ובעיקר מתבצע קשר זה על-ידי קביעות יחסים בלתי-מותנים בין השחקנים, כלומר, יחסים שאינם מבוססים על שירותים של קח ותן מותנים וישירים, אלא על חליפין של משאבים ושירותים של קח ותן עקיפים וארוכי-טווח ועל מיסוד "זכות" או זכויות לשירותים או למשאבים אלה.⁷

הבניה של אי-התניות וזכויות מחייבת בדרך-כלל עסקת-חבילה, המשלבת בין סוגי משאבים שונים, כגון כוח ויוקרה, יחד עם מידע ועם גישה מבוקרת למרכזי החברה ולחברות בקולקטיבים שונים. עסקת-חבילה ואי-התניות אלה קשורות קשר הדוק לחלוקה הציבורית של הטובין הפרטי של האוכלוסייה ולגיבוש מסגרת הטובין הציבורי – למשל הספקה ממשלתית של שירותי ביטחון ובריאות – כך שכאשר חבר אחד בקיבוציות מקבל את השירותים האלה, אין זה מונע חבר אחר מלקבל אותם. שנית, הוויסות הזה קשור קשר הדוק להגדרה של הזכויות הללו בגין הזהות הקיבוצית לגבי כל חברי הקהילה ולשלילה המתלווה לנגישות או לזכויות כאלה לגבי הזרים.

V

ההבניה של הזהות הקיבוצית מושפעת או מעוצבת – בדומה לרוב הזירות של הפעילות החברתית – על-ידי קודים או סכימות ספציפיים. באמצעות הסכימות הללו, המושגים האונטולוגיים או הקוסמולוגיים של סדר חברתי השכיחים בתוך החברה משתלבים עם ההגדרה של רוב זירות יחסי-הגומלין החברתיים ועם המבנה של סדרי העדיפויות של חבריה.⁸ הקודים העיקריים להבניה של הזהות הקיבוצית הם אלה של הקמאיות (פרימורדיאליות), האזרחות והקדושה או הטרנססצנדנטיות.⁹ הקוד הקמאי (פרימורדיאלי)¹⁰ מתמקד במרכיבים כמגדר (gender) ודור, קרבת משפחה, טריטוריה, שפה, גזע וכדומה, והוא מבנה ומחזק את הגבול המפריד בין הפנים לחוץ. גבול זה, אף שהוא למעשה תוצאה של תהליכים היסטוריים-חברתיים, נתפס כנתון טבעי. הקוד השני, האזרחי, נבנה על בסיס הבקאות בכללים – הגלויים והנרמזים – של התנהגות, מסורות ושגרות חיים חברתיים המגדרים ותוחמים את גבולות הקיבוציות.¹¹ הכללים הללו נתפסים כליבת הזהות הקיבוצית של הקהילה.¹² הקוד השלישי, הקדוש או הטרנססצנדנטי, מחבר

את הגבול שנבנה בין "אנחנו" ל"הם". החיבור אינו למצבים טבעיים, אלא ליחס המיוחד של הנתין הקיבוצי לממלכת הקדוש והנעלה; נקרא לו אלוהים או קדמה או רציונליות.¹³ קודים קמאיים ניתן למצוא מודגשים בעיקר בקרב חברות שלא התפתח בהן כתב ובחברות "ארכאיות", כשהם שוורים בשני סוגי הקודים האחרים. ההדגמה הטובה ביותר לסוג השלישי הקדוש של קודים קיבוציים היא ללא ספק הדתות של תקופת הצייר (Axial-Age), ואדון בהם להלן.¹⁴

שלושת הקודים הללו הם כמובן טיפוסים אידיאליים. יתר על-כן, בתוך כל אחד מהם אפשר שיתפתחו וריאציות שונות. לדוגמה: ייתכן שיתפתחו, בתוך המסגרת הכללית של האוריינטציה הקמאית, הדגשים שונים של טריטוריה, תרבות, שפה או מרכיבים קדמוניים אחרים. דוגמה נוספת: ההבדלים שבין תפיסות אונטולוגיות דתיות ציריות ולא-ציריות, וכן, בתוך אלה האחרונות – אם נשתמש במינוח הלוקו ממקס ובר – בין אוריינטציות כלפי העולם הנתון לבין אוריינטציות המתמקדות בעולם שמעבר לזה.¹⁵ ההבניה של הזהויות הקיבוציות בכל מצב קונקרטי בנויה על שילובים שונים של הקודים הבסיסיים שצוינו לעיל ועל הספציפיקציה של התכנים השונים של קודים כאלה, הנבדלים גם אלה מאלה בחשיבות שיש להם במצבים כאלה.

VI

ההבניה של הזהויות הקיבוציות, המתגבשת על-ידי השילובים השונים והספציפיקציות הקונקרטיות והשילובים השונים של הקודים הבסיסיים ושל התת-קודים שהוזכרו לעיל, התקיימה בכל החברות האנושיות לאורך כל ההיסטוריה האנושית. ההבניה של הזהות הקיבוצית שזורה כאמור בכלכלה ובתהליכים פוליטיים, והיא התרחשה בזירות מוסדיות שונות – טריטוריאליזם, קהילתיות או דתיות; במסגרות שונות – כלכליות ואקולוגיות-פוליטיות; בערי מדינה קטנות או בממלכות גדולות. בהבניה כזו של הזהויות הקיבוציות נודעת גם חשיבות רבה לקשרים הבינחברתיים. אף "חברה" אינה מתקיימת כמערכת בודדת סגורה. האוכלוסיות החיות בתוך הגבולות שיועדו ל"חברה", או בתוך סדר מקרו-חברתי מסוים, לעולם אינן מאורגנות ב"מערכת" אחת, אלא בכמה מערכות, כולל מערכות פוליטיות, מבנים כלכליים, שיוכים קיבוציים וכיוצא באלה. כל "מערכת" או מסגרת כזאת, על גבולותיה הגמישים, נישאת על-ידי קואליציות שונות של נשאים חברתיים. המבנים השונים הללו נבדלים זה מזה בדגמים שונים של ארגון, המשכיות ושינוי. הם יכולים להשתנות בתוך "אותה" חברה ברמות ובדרכים שונות בזירות השונות של החיים החברתיים. יתר על-כן, רק לעיתים נדירות חברים של אוכלוסייה כזאת מוגבלים ל"חברה" בודדת כלשהי, אפילו אם "חברה" אחת כזאת נראית בעיניהם המקרו-סדר החשוב ביותר; בדרך-כלל הם חיים במסגרות ובהקשרים רבים.

ההבניה הזאת של קיבוצים מתפתחת בדרכים שונות במסגרות היסטוריות ובינלאומיות שונות. במצבים אלה מופצים כמה תימות כלליות, או קודים של זהות והבניות קיבוציות, על-ידי שחקנים שונים והחברות המיוחדות להם, המנסים להשיג הגמוניה במסגרות הללו. בהבניה של זהויות קיבוציות הנמצאות בתוך מסגרות כאלה יש לשחקנים האלה חשיבות מיוחדת. למשל, למפיעים השונים של החזונות של תרבויות הצייר הגדולות, נשאי המהפכות המודרניות הגדולות, או למפיעי המושגים החדשים של תפיסות

מעמד המדינה ושל לאומיות, המנסים להפיץ מרכיבים חדשים של זהות קיבוצית מעבר לאלה הקיימים במסגרת הפנימית שלהם. ההבניה בתוך מסגרות שונות כאלה של כל חברה בודדת או קבוצה נתונה מחייבת בדרך-כלל בחירה והגדרה מחדש של חלק מהקודים ושל שילובים ביניהם. בחירה כזאת מתגבשת תמיד בתהליך של תחרותיות ומאבקים בין שחקנים חברתיים שונים הפועלים בתוך הזירות החברתיות הללו. קואליציות שונות של שחקנים כאלה נוטות לבחור ולבנות מחדש תימות וקודים שונים.

במצבים כאלה, ההפצה של שילובים שונים של קודים של הזהות הקיבוצית נכרכת יחד עם מאבקי כוח ומאבקים על משאבים – חומריים ותרבותיים כאחד. היחסים הקונקרטיים שבין הנשאים השונים של הזהות הקיבוצית לבין השחקנים האחרים – ראשי מערכות פוליטיות ותרבותיות וקבוצות כלכליות ומעמדות חברתיים – משפיעים באופן משמעותי על גיבושם הקונקרטי של דפוסי הזהות הקיבוצית. הם משפיעים גם על הדרך בה הממדים המוסדיים של הבניית הזהות הקיבוצית – במיוחד היחס כלפי האחרים והבעיות של הקצבת משאבים וזכויות – באים לידי גיבושם.

תהליכים כאלה של הבניית זהויות קיבוציות בתוך מסגרות בינלאומיות רחבות יותר כוללים גם תהליך גיבוש של קיבוצים וזהויות קיבוציות מרובות בין קיבוצים שונים ובתוך כל מה שמוגדר כ"מקרו-קיבוציות". אופי הריבוי הזה או ההטרוגניות משתנים בצורה משמעותית, בהתאם למערכת הקודים ולתימות השונות על-פיהן מתגבשים הקיבוצים השונים, ומעל הכל, המקרו-קיבוצים העיקריים; הם משתנים בהתאם לאופי המסגרות הבינלאומיות הרחבות יותר שהם מתפתחים בתוכן; בהתאם ליחסי-הגומלין שבין המסגרות הללו לבין הקבוצות הפנימיות, ובמיוחד בהתאם ליחסי-הגומלין שבין הנשאים שלהם – נושאי האוריינטציות האלה בכל אחת מהמסגרות הללו – לבין האחרים – השחקנים הפוליטיים והכלכליים העיקריים.

אחד ההיבטים המעניינים של תהליכים מסוג זה של הבניה מחדש של זהויות קיבוציות הנתונות להשפעה של כוחות שונים, פנימיים ובינלאומיים, הוא המשך ההבניה של הקמאיות. בניגוד לכמה מהמחקרים שנעשו לאחרונה על לאומיות ואתניות, המניחים שהמרכיבים הקדמוניים של הזהות הקיבוצית הם נתון טבעי לכאורה, מרכיבים אלה נוצרים למעשה בכל פעם מחדש בהקשרים היסטוריים שונים ובהשפעת כוחות חברתיים. אף-על-פי שהקמאיות מוצגות תמיד כמשהו "קדום", כנתון טבעי, היא נבנית למעשה מחדש, ללא הרף, בהשפעת הפצה של קודים או של אוריינטציות אחרות – אורחיות או קדושות, בעיקר אוניוורסליות.

החשיבות של מגעים בינלאומיים שונים או של יחסי-גומלין בינחברתיים בתהליך של הבניית הזהויות הקיבוציות בולטת בהיסטוריה האנושית במיוחד על רקע ההתפוררות של יחידות קטנות יחסית, שבטיות או טריטוריאליזם, יחד עם תהליך הגיבוש של האימפריות הגדולות העתיקות – מצרים העתיקה, הממלכות ההלניסטיות או מסו-אמריקה, ומאוחר יותר התרבויות של תקופת הציר. תהליכים אלה של התפוררות ובנייה מחדש של הזהויות הקיבוציות היו קשורים תמיד להתקדמות הטכנולוגיה בתחומי החקלאות והתחבורה, להשפעה ההדרתית ההולכת וגדלה בין דפוסים כלכליים שונים (של נוודים, של יושבי-קבע) לבין האוכלוסיות האתניות, ולמידה מסוימת של נזילות אקולוגית-פוליטית-בינלאומית באופן כללי, ובמיוחד עם תהליכי הגירה או כיבוש.¹⁶ נדגים – בעזרת ניתוח קצר של חברות היסטוריות וחברות בנות-זמננו – את הרב-גוניות ההיסטורית של

הבניית הזהויות הקיבוציות ואת ההבניה מחדש המתמשכת של הקדמוניות הקשורה בהן. נתחיל בניתוח של הבניית זהויות קיבוציות בתרבויות ציר נבחרות.

ב. ההבניה של זהויות קיבוציות בתרבויות של תקופת הציר – הערות כלליות

VII

התרבויות של תקופת הציר (לפי המינוח של קרל ג'אספר)¹⁷ הן אותן תרבויות שהתגבשו בין 500 לפני הספירה לבין המאה הראשונה לספירה, תקופה בה צמחו בתרבויות שנוסדו בחלקים שונים בעולם: בישראל העתיקה ומאוחר יותר ביהדות ובנצרות, ביוון העתיקה, בפרס של זרתוסטרה, באימפריה הקדומה של סין, בהינדואיזם ובבודהיזם, וכן באיסלם שהוא מעבר לתקופת הציר הכרונולוגית, אך המהווה תרבות ציר מובהקת. תרבויות הציר הביאו לעולם כמה מפריצות הדרך הגדולות ביותר בהיסטוריה האנושית. חזונות אונטולוגיים מהפכניים ודגמים חדשים של סדר חברתי ותרבותי הקשורים לחזונות אלה – שהתפתחו לראשונה בין קבוצות אוטונומיות קטנות של "אינטלקטואלים" מנותקים מעט, שהיו יסוד חברתי חדש בזמנים אלה – נהפכו בסופו של דבר לדפוסים "הגמוניים" בסיסיים של התרבויות שלהם. עם התמסדותם, הם נהפכו לאוריינטציות הבולטות של העיליות הראשיות והמשניות כאחת, כשהן מתמקדות בתוך המרכזים והתת-מרכזים העיקריים של החברות שהן שייכות להן.

העיליות בכל התרבויות הללו ניסו לבנות מחדש את הסדר החברתי-הפוליטי והכלכלי ואת דימוי האישיות הקשור בו בהתאם לחזון הטרנסצנדנטלי ובהתאם לעקרונות של סדר אונטולוגי או מוסרי הקשורים לחזון זה. התפתחה נטייה להגדיר קיבוצים וזירות מוסדיות מסוימים במונחים של התאמתם לחזונות טרנסצנדנטליים אלה כזירות של "ישועה" או "גאולה" של הגשמת החזונות הללו. כך התגבשו סוגים חדשים של קיבוצים או קבוצות המוגדרים במונחים קמאיים, שהיו לכאורה "טבעיים" וקיבלו משמעות מיוחדת במונחים של אותו חזון טרנסצנדנטלי. השינוי החשוב ביותר בהקשר זה היה ההבניה של קיבוצים "דתיים", "תרבותיים" או של "עמי התרבות", בניגוד לקיבוצים אתניים או פוליטיים. בתוך תרבויות אלה התפתחה גם נטייה לבנות מרכז או מרכזים חברתיים שישמשו כהתגלמות עיקרית – אוטונומית-סמלית וייחודית – של החזונות הטרנסצנדנטליים, כזירות העיקריות של המימד הכריזמטי של הקיום האנושי. הייחודיות הסמלית של המרכזים, בהשוואה לפריפריה, קיבלה דגש חזק יחסית; אך בעת ובעונה אחת נטה המרכז לחדור אל הפריפריה ולארגן אותה מחדש, בהתאם לחזונות, למושגים ולכללים האוטונומיים שלו עצמו. לעיתים לוותה הנטייה הזאת בהשפעה מקבילה של הפריפריה על המרכז. במקביל התפתחו בתוך תרבויות אלה תהליכים של יצירת המרכז וההבניה של הקיבוציות, הקשורים להבנייתן של "המסורות הגדולות" כמסגרות סמליות אוטונומיות ייחודיות ולשינוי הנלווה ליחסים שבין המסורות הגדולות והקטנות. נשאי המסורות הגדולות ניסו לחדור לפריפריה במטרה להכניסם למסלול של המסורות הגדולות; במקביל התפתחו נסיונות של נשאי "המסורות הקטנות" לחלל את המסורות

הגדולות, להתנתק מהן, ובאופן פרדוקסלי ליצור אידיאולוגיה "גדולה" נפרדת למסורות הקטנות ולפריפריה.

כפי שאמרנו, מיסוד התפיסה של תרבויות הציר, שבבסיסה חזונות טרנסצנדנטליים המדגישים את המתח הבסיסי שבין הסדר של העולם הנתון לבין הסדר הטרנסצנדנטלי, היה קשור קשר הדוק להופעתו של יסוד חברתי חדש, סוג חדש של עילות, נשאי הדגמים של הסדר החברתי והתרבותי. הנשאים האלה היו בדרך-כלל אינטלקטואלים אוטונומיים, כגון הנביאים והכוהנים של ישראל המקראית, ומאוחר יותר החכמים היהודיים, הפילוסופים והוגי-הדעות היווניים, אנשי ספר "Literati" סיניים, הברהמינים ההינדואיים, אנשי הכנסייה והנזירים הנוצריים, אנשי הקודש הבודהיסטיים והעולמא המוסלמיים. היו אלה גרעינים ראשוניים קטנים של קבוצות כאלה של אליטות תרבותיות או אינטלקטואליות, שפיתחו את התפיסות האונטולוגיות החדשות, את החזונות ואת המושגים הטרנסצנדנטליים החדשים, שהיתה להם חשיבות עליונה בהבניה של זהויות "תרבותיות" ושל הרפוסים הנלווים לזהות הקיבוצית. עם מיסודן של תרבויות הציר התפתח גם סוג חדש של היסטוריה עולמית בינחברתית ובינתרבותית. בתוך כל התרבויות האלה התפתחה – בקשר הדוק עם הנטיות להבנות את העולם לפי התפיסות הטרנסצנדנטליות – נטייה מסוימת להתפשטות, שהושפעה מדחפים אידיאולוגיים ודתיים, משולבים עם דחפים פוליטיים ובמידה מסוימת גם כלכליים, שהיו קיימים כמובן תמיד. הקשרים בין התפשטות פוליטית וכלכלית התקיימו למעשה בחברות השונות לאורך כל ההיסטוריה. גם מושגים מסוימים על ממלכה "עולמית" או על העולם קמו בתרבויות רבות, אך רק עם מיסוד תרבויות הציר התפתחו אידיאולוגיה ברורה ותהליך רפלקסיבי של התפשטות. תהליך התפשטות זה הביא לידי הכרה שניתן ליצור "היסטוריות עולמיות" החובקות חברות שונות רבות. תפיסות "היסטוריות עולמיות" כאלה היו בעלות השפעה רבה על ההבניה של ההכרה הקיבוצית ושל הזהויות של החברות השונות. בהקשר הדוק עם הנטייה של תרבויות הציר להתפשטות, התפתחו גם קיבוצים "תרבותיים" ו"דתיים" שונים מאלה הפוליטיים וה"קמאיים", אך המשפיעים עליהם ויוצרים יחסי-גומלין איתם, קוראים עליהם תיגר ומעוררים הבניה מתמדת של הזהויות הקיבוציות שלהם. תהליכים כאלה התפתחו מתוך יחסי-גומלין מתמידים בין העילות התרבותיות האוטונומיות החדשות לבין הנשאים השונים של סולידריות ועילות פוליטיות של הקהילות השונות, ה"מקומיות" והפוליטיות, הנבנות ללא הרף.

ג. הדגמות היסטוריות של הבניה של זהויות קיבוציות במפגשים עם תרבויות הציר ובתוכן

1. היהודים בתקופת בית שני

VIII

במשך תקופת הציר התפתחו תרבויות אוניוורסליות רבות, שונות ומגוונות, כשכל אחת מהן מנסה להבנות את העולם שלה בהתאם להנחות-היסוד שלה, ולעיתים הדבר

נעשה תוך הפעלת כוח כלפי התרבויות האחרות. תרבויות הציר היו שונות זו מזו באופן בו מוסדו מחדש בתוכן היחסים שבין אוריינטציית הציר העולמית לבין הקבוצות והתת-קבוצות "המקומיות" והפוליטיות בתוך החברות השונות שהקיפו אותן. כל אלה השפיעו על דרך התגבשותן של הזהויות הקיבוציות ועל ההבניה מחדש המתמדת של המרכיבים הקמאיים בתוכן.

זהות היהודית הקיבוצית, למשל, שצמחה בתקופת בית שני, מקורה היה אומנם בישראל המקראית, אך היא היתה שונה ממנה. לזהות היהודית הקיבוצית החדשה הזאת, אם נלך בעקבות שיעה כהן, היו שני פנים: הפן האתני או הלאומי והפן של הדגשת אורח החיים שהתגבש בתקופת המכבים. רק אז, לפי כהן, נוספה להגדרה העצמית "האתנית" או "הלאומית" גם זו "התרבותית" או "הדתית". ההתפתחות הזאת איפשרה גם את התופעה החשובה של אפשרות המרת הדת ליהדות – תופעה שמקורותיה בהלניזם. כהן טוען עוד שהעולם ההלניסטי לא שימש רק רקע כללי בתוכו יכלו היהודים להגדיר עצמם מחדש, אלא הוא סיפק חלק מכריע של המושגים עצמם שהונחו בבסיס ההגדרה העצמית היהודית החדשה.¹⁸

תגובת היהודים על ההלניזם היתה רק תגובה אחת מני רבות מבין הקהילות הרבות – יהיו אלה קהילות מצריות, יווניות או פיניקיות – במזרח הקרוב. למרות השוני שבין הקהילות האלה, ההשפעה של ההלניזם, ומאוחר יותר ההשפעה של שילוב התרבויות ההלנית והרומאית, נהפכו למוקד ההבניה מחדש של ההכרה הקיבוצית של זהותן של כל הקהילות הללו. ככלל, החברות האחרות של המזרח הקרוב הכירו בתביעות ההגמוניות ההלניסטיות והרומאיות להכיר בהן כנשאי התרבויות העולמיות, והבנו את הזהויות הקולקטיביות שלהן כשהן משלבות חלק מהתביעות הללו בהגדרות שלהן.¹⁹ המקרה היהודי מייצג את השילוב הייחודי שבין הזהות "האתנית" לבין הזהות הדתית והתרבותית עם תביעות לאוניוורסליות – תביעות שאומצו ושנו מאוחר יותר על-ידי הנצרות.²⁰ תגובות שונות אלה עוצבו על-ידי העימות והשילוב של תפיסות אונטולוגיות וקוסמולוגיות בסיסיות ושל הסכמים של סדר חברתי של תרבויות עולמיות עם אלה של הקיבוצים השונים של בני המקום, הפוליטיים והמקומיים, המשתנים ללא הרף.

2. ההבניה של הזהות הקיבוצית היפנית עד לתקופת טוקוגאווה ובתוכה

IX

יפן מספקת הדגמה טובה לחשיבות של הגיבוש וההגדרה המתמדת של הכוחות המקומיים ה"קמאיים". ראשית, במפגש שלה עם תרבויות ציר – במקרה שלה זה המפגש עם זו הקונפוציאנית וזו הבודהיסטית, ומאוחר יותר עם המערכות האידיאולוגיות, הפוליטיות, הצבאיות והכלכליות המודרניות של העולם המערבי.²¹ ביפן לא התפתח אותו סוג של זהויות קיבוציות שהתפתחו באירופה, בסין, בקוריאה או בווייטנאם. לא התפתחו בה אותם מרכיבים של זהות קולקטיבית הקשורים למסגרת של תרבות עולמית עם אוריינטציות טרנסצנדנטליות חזקות. יפן הושפעה ללא ספק עמוקות מן המפגש שלה עם הקונפוציאניזם הסיני והתרבות הבודהיסטית. אך בניגוד למה שקרה בקרב החברות

שהתפתחו במסגרת תרבויות, העדיפו האליטות היפניות לפתור את העימות שלהן עם האידיאולוגיות האוניורסליות לא על-ידי ניסיון לקשר אותן לסמלים הקמאיים שהיו בתוכה, אלא על-ידי מעין התכחשות אליהן. המוקד של תודעה קיבוצית זו היה התפיסה של יפן כקהילה ליטורגית קדושה, בעלת ייחודיות קיבוצית מובהקת. המושג הזה של אומה קדושה – או אם נשתמש בביטוי המוצלח של ורבלסקי: ייחודיות קדושה – לא היה בנוי על רעיון "הבחירה" הייחודית במונחים של השליחות הטרוסצנדנטלית והעולמית או רעיון של חובת האחריות כלפי האלוהים להתמיד בשליחות כזאת.²²

המושג היפני של ייחודיות קדושה התמיד – גם אם בשינוי נוסח – כאשר הוא ניצב מול גלים חוזרים ונשנים של אידיאולוגיות אוניורסליסטיות (בודיהיסטיות, קונפוציאניות ומאוחר יותר ליברליות, קונסטיטוציוניות, פרוגרסיביות או מרקסיסטיות), שתבעו לכאורה הגדרה מחדש של סמלי הזהות הקיבוצית. להוציא מספר קטן של קבוצות אינטלקטואלים, לא היתה להגדרה מחדש בכיוון האוניורסליסטי אחיזה בהכרה הקיבוצית היפנית. במקום זה, החזונות של הדתות והאידיאולוגיות הללו הובנו ביפן מחדש ושולבו בתוך תפיסות הקיבוציות היפניות, המוגדרת במונחים של קדמוניות וטבעיות. אומנם תהליכי הגיבוש המתמיד של הזהות הקיבוצית היפנית, שהתגבשו במשך כל ההיסטוריה היפנית, טמנו בחובם אוריינטציות חזקות ל"אחרים" – לסין, לאסיה ולמערב, והכרה בתרבויות מקיפות אחרות הטוענות לתוקף עולמי מסוים; אך הניסוחים האלה לא חייבו את השתתפות הקיבוציות היפניות בתרבויות האלה ולא את ההבניה שלהן בהתאם לתפיסות האוניורסליות הללו. הניסוח מחדש המיוחד של הזהות הקולקטיבית היפנית לא הוליד את התפיסה שעל יפן ליהפך לחלק – מרכזי או שולי – ממערכת עולמית כזאת. מגבשי הזהות היפנית טענו בצורה בוטה ביותר שהקיבוציות היפנית מגלמת את הערכים הטהורים ביותר, אותם ערכים שהתרבויות האחרות לקחו מהיפנים. טענה זו הולידה נטייה חזקה – שהיה לה תפקיד חשוב בחברה היפנית המודרנית למן ימי מאיג'י ועד לימינו אלה – להגדיר את הקולקטיביות היפנית במונחים של "בלתי-ניתן להשוואה עם אחרים", מונחים שהיו מנוסחים לעיתים קרובות במונחים גנטיים גזעניים, או במונחים של ייצוג של רוחניות מיוחדת שרק היפנים יכולים לייצג אותה. הגדרות כאלה של הקיבוציות הפכו את הקבלה לחברה היפנית לבלתי-אפשרית. הן הסקטות הבודהיסטיות והן בתי-המדרש הקונפוציאניים, שהיו אמורים להיות ערוצי ההמרה הטבעיים ביותר, לא הצליחו לעשות זאת ביפן. היכולת של העיליות היפניות לייצר ולקיים התכחשויות קיצוניות כאלה למרכיבים האוניורסליים של תרבויות תקופת הציר, שהשפיעו עליהן ללא הרף, קשורות לעובדה החשובה מנקודת-המבט של ניתוחנו זה, והיא שהעיליות התרבותיות היפניות לא היו עיליות חזקות ואוטונומיות דוגמת נביאי ישראל, העולמא האיסלמיים או אף ה-Hlemti הקונפוציאניים בסין. המאפיין המשותף לעיליות היפניות ולקואליציות העיקריות שלהן היה שיבוץ בקבוצות ובמסגרות שהוגדרו בעיקר במונחים קמאיים, ייחוסיים וקדושים, ולעיתים קרובות גם במונחים היררכיים, אך לא במונחים של פונקציות מקצועיות או של אמות-מידה אוניורסליות.²³ אומנם, שחקנים תרבותיים רבים – כוהנים, נזירים, מלומדים וכדומה – השתתפו בקואליציות כאלה, אך הם הוגדרו ותפסו את עצמם במונחים של תכונות קמאיות וחברתיות ושל אמות-מידה של הישגיות ומחויבויות חברתיות, הנעוצים בקשרים פרטיקולריים שונים המעצבים את הקואליציות האלה ולא במונחים של אמות-מידה אוטונומיות כלשהן המעוגנות בעקרונות שמעבר לזירות שהן

פועלות בהן. הזירות הללו – תרבותיות, דתיות וספרותיות – הוגדרו אף הן בדרך-כלל במונחים קמאיים קדושים, למרות העובדה שהתפתחו בתוכן פעילויות מקצועיות ספציפיות רבות.

3. אירופה של ימי-הביניים וראשית העת החדשה

X

בניגוד ליפן, התרחשו בתרבויות הצייר שינויים מתמידים בהרכב ובמבנה של העיליות התרבותיות האוטונומיות, ורובן היו לנשאות של החזונות העולמיים; וכן התפתחו בהן ניגודים ועימותים בלתי פוסקים בין העיליות השליטות לבין נשאים של חזונות הטרודוקסיים, וביניהם לבין נשאי הסולידריות של קבוצות מקומיות שונות ושל קיבוצים פוליטיים.²⁴ השינויים המתמידים בהרכב העיליות התרבותיות האוטונומיות וביחסים שלהן עם עיליות אחרות חוללו שינויים חשובים בגיבוש ובמיסוד של הזהויות של החברות השונות שהתפתחו בתוך המסגרת של תרבויות הצייר. אחד השינויים החשובים ביותר – מהמושג העולמי של הקיבוציות התרבותית ועד למושגים עם הדגשה גדולה יותר של המימד הטריטוריאלי – התרחש ברבות מהחברות הללו, וכן באירופה, סביב המאות השש-עשרה עד השמונה-עשרה.

לשינוי זה, שהתרחש בתרבות האירופית החל במאה השש-עשרה ואילך, היתה חשיבות מכרעת על התפתחות ההיסטוריה המודרנית. הדרך הטובה ביותר להבנת השינוי הזה היא להתבונן בו על רקע ההתפתחות ההיסטורית באירופה בתקופת ימי-הביניים ובעת החדשה. אחת התכונות המרכזיות של התפתחות היסטורית זו היתה ההבניה וההבניה מחדש ללא הפסק של מנהיגויות, עיריות, אחוזות פיאודליות, ערים וקהילות שבטיות ועל-שבטיות, קהילות אזוריות וקהילות קדם-לאומיות ולאומיות. במילים אחרות, אחד המאפיינים החשובים ביותר של ההתנסות ההיסטורית האירופית היה הייסוד המתמיד של קהילות רבגוניות, כשכל אחת טוענת שהיא הנציגה הטובה ביותר של המסגרת התרבותית האירופית הרחבה.²⁵ המרכזים והתת-מרכזים הרבים, כמו גם הקיבוצים השונים שהתפתחו באירופה – בניגוד, למשל, למה שקרה באימפריה הביזנטית – נטו להיערך בהיררכיה שלא היתה מעולם נוקשה או אחידה. אם כי לא היה מרכז אחד עליון על שאר המרכזים, רבים מהם שאפו להגיע להגמוניה לא רק פוליטית, אלא גם אידיאולוגית. הקיבוצים העיקריים והמוסדות המרכזיים של אירופה יצרו ללא הרף שילובים שונים של מונחים וקודים בסיסיים של הזהות הקיבוצית; שילובים של מסורות קדמוניות, של אמות-מידה טרנסצנדנטליות ושל מסורות אורחיות. ההבניה מחדש המתמדת של מרכזים וקיבוצים התרכזה באירופה סביב התנודות והמתחים שבין קודים בסיסיים אלה. כך, למשל, קיבוצים רבים שהוגדרו וקיבלו לגיטימציה במונחים קמאיים עשו לעיתים קרובות מאמצים לקבל גם לגיטימציה מהסמלים של הקדוש ושל מסורות אורחיות.

לנאמר לעיל יש קשר הדוק להבניה של יחסי המרכזים הפריפריים שהתפתחו במערב אירופה ובמרכזה. חברות במערב אירופה ובמרכזה היו מאופיינות בדרך-כלל – בדומה לחברות האימפריאליות, כמו אלה של סין או של האימפריה הביזנטית – על-ידי מחויבות הדדית גדולה יחסית בין העיליות של החברות האלה, במרכזים ובפריפריות גם

יחד, "לאידיאלים" משותפים או למטרות משותפות; המרכז חדר לפריפריה במטרה לגייס תמיכה במדיניותו, בעוד הפריפריה מתחככת עם המרכז במטרה להשפיע על קווי הגבול שלה. בקרב רבים מהמרכזים האירופיים הללו התפתחו נטיות להתפשטות שתחבוק מרכזים וקהילות אחרים. ההתפשטויות האלה קיבלו לעיתים קרובות לגיטימציה במונחים אוניוורסליים, אידיאולוגיים ודתיים – נטיות שגררו אחריהן לעיתים קרובות מלחמות על בסיס זה. אך בניגוד לשלטון אימפריאלי כזה של סין או של האימפריה הביזנטית, התפתחו באירופה מספר רב של מרכזים וקיבוצים שהמשיכו להתקיים זה בצד זה, ויחסי-הגומלין שבין הפריפריה לתת-מרכזים השונים היו אינטנסיביים הרבה יותר.

4. העת החדשה – מדינות-הלאום

(א) אירופה

XI

מתוך רקע אירופי זה צמחו הדינמיקות שהניבו, מהמאה השש-עשרה ואילך, תוצאות שהיו מכריעות לעיצוב העולם המודרני ולהבניה של הקיבוצים שבתוכו. החשובות מבין התוצאות האלה היו: יצירת המדינות האבסולוטיות, שמאוחר יותר נהפכו למדינות קונסטיטוציוניות מודרניות, ואחר-כך למדינות דמוקרטיות ולמדינות-לאום; התפתחות יחסים חדשים של מדינה-חברה והופעת חברה אזרחית אוטונומית; ולבסוף, אך לא פחות חשוב, התפתחות של סוגי כלכלה פוליטיים: הכלכלה הקפיטליסטית ומאוחר יותר הכלכלה הקפיטליסטית-התעשייתית. יחד עם התהליכים הללו התפתחו באירופה אופנים חדשים של הבניית זהויות קיבוציות, והחשוב מביניהם הוא מדינת-הלאום.

הסוגים הקונקרטיים השונים של זהות או תודעה קיבוצית שהתפתחו באירופה שילבו בתוכם, בדומה לתקופות היסטוריות קדומות, מרכיבים או אוריינטציות קמאיים, אזרחיים, דתיים ותרבותיים, אך בתקופה זו חלו שינויים מרחיקי-לכת בתכנים של המרכיבים הללו ובהערכות הקונקרטיות שלהם.

השינוי הזה כלל, ראשית, הגדרות חדשות, חילוניות במהותן, של כל אחד ממרכיבי הזהות הקיבוצית; הגדלת חשיבותם של המרכיבים האזרחיים והפרוצדורליים ומתח מתמיד בין המרכיבים השונים. השינוי הזה היה קשור קשר הדוק לנטייה החזקה לנסח מרכיבים אלה של הזהויות הקיבוציות בניסוחים אידיאולוגיים, ולנטייה הנלווית של הקיבוצים ושל המרכזים שזה אך הובנו לשמש מרכזי הודעות כריזמטית – זירה בה מתממשים החזיונות הטראנסצנדנטליים. בין השינויים החשובים ביותר שהתגבשו באירופה היתה שימת הדגש בגבולות טריטוריאליים כוירות העיקריות של גיבוש הזהות הקיבוצית. שימת הדגש במרכיבים הטריטוריאליים של הזהות הקיבוצית דחפה להתפתחות קשר אמיץ בין ההבניה של המדינות לבין זו של הקיבוצים "המקיפים" העיקריים, קשר שנהפך כעבור זמן לעיקר בגיבוש המודל של מדינת-הלאום. גיבוש הרעיון של מדינת-הלאום כלל את החיבור שבין הזהות התרבותית והפוליטית של אוכלוסייה טריטוריאלית; ההפצה, על-ידי המרכז, של מחויבות סמלית מתמדת כלפי המרכז; ושימת דגש חזק בקשר שבין המרכזים לבין ממדים קדמוניים יותר של הקיום האנושי ושל החיים החברתיים.

הדפוסים הקונקרטיים של השזירה של הבניית המדינות, עם גיבוש של סוגים חדשים של הכרה וגבולות קיבוציים באירופה, היתה – כפי שהראו זאת ליפסט ורוקאן²⁶ – תוצאה של הבקעים הדתיים וההתפלגויות שנוצרו באירופה במשך הרפורמציה והקונטר-רפורמציה ומלחמות הדת. ההתפלגות הזאת חייבה הבניה והגדרה מחדש של מרכיבי הזהות הקבוצתית בדפוסים שונים של האוריינטציות הקדמוניות, האזרחיות והתרבותיות, שגרמו לצמיחת דפוסים שונים של מדינות-לאום.²⁷

ההבניה של סוג כזה של זהות או תודעה קיבוצית באירופה, החל במאה השש-עשרה ואילך, שהובילה לגיבוש מדינות טריטוריאליזם, ובסופו של דבר למדינות-לאום, נבחנה כבר בדקדקנות בספרות המדעית. דגש דומה בטריטוריה התפתח גם בממלכת האיסלם באימפריות העותמנית סאפאוויד ומוגולית; בסין, תחת שלטון של שושלות מניג וצינג, ובווייטנאם; ביפן תחת טוקוגאווה, ואפילו בדרום-מזרח אסיה. אך התפתחות מקבילה כזאת אינה אומרת בהכרח – בניגוד להנחותיהם של מחקרים רבים בני-זמננו – שדפוס היחסים שבין הדגש בגבולות טריטוריאליים והמרכיבים אחרים של זהות קיבוצית, במיוחד אלה הקמאיים, לבין המרכזים של החברות התפתח באותו כיוון כמו באירופה. נכון אומנם שבתקופות אלה התפתחו בהודו, בסין ובדרום-מזרח אסיה דפוסים של זהויות קיבוציות המבוססות על שילובים שונים של מרכיבי הזהות הקיבוצית – האזרחי, הקמאי והתרבותי – עם התייחסות חזקה לטריטוריה; אך יחד עם זאת, התפתחו בחברות הללו הבדלים גדולים לגבי המידה בה נטל על עצמו המרכז את ההפצה של מחויבויות סמליות ורגשיות ואת הפצתה של תוכנית תרבותית ייחודית. לכן, אף-על-פי שהדגם של מדינת-הלאום המודרנית הלך והתפשט בעולם, נוצרו הבדלים רבים בדרך בה הוא התגבש בתוך תרבויות וחברות שונות. ההבניה של הכרה קיבוצית מודרנית מגוונת ושינויים שונים של הדגם העולמי של מדינת-הלאום הושפעו גם הם מאותם גורמים שניתחנו בהתפשטות של תרבות הציר והשפעתה על ההבניה של הזהויות הקיבוציות.

(ב) יפן

XII

היה ניתן לחשוב שהדגש בטריטוריאליזם, כשהוא משולב בתודעה הקיבוצית היפנית ביפן של טוקוגאווה, יוביל באופן טבעי לאימוץ מלא של הדגם של מדינת-הלאום האירופית, אך למעשה היה המצב מורכב הרבה יותר.²⁸ הוהות הקיבוצית, על ההשלכות המוסדיות שלה, כפי שהופצה על-ידי מאיג'י (Meiji), הפכה לכאורה את יפן למדינת-הלאום המובהקת ביותר. אך הבניית הזהות של מדינת מאיג'י היתה שונה בתכלית מזו האירופית. עיקר השוני היה נעוץ בעובדה שההבניה הזאת לא היתה מבוססת על העימות המתמיד עם תרבות עולמית והיא לא שמה דגש בשייכות לתרבות כזאת.

להבדיל מאירופה, לוותה בה ההבניה של אידיאולוגיות לאומיות, בדרך-כלל, במתחים עם אוריינטציות דתיות או חילוניות (מהפכניות) אוניוורסליסטיות, לא התפתחו מתחים כאלה באידיאולוגיה של קוקוטאי, כהגדרתו של הקולקטיב היפני. לכל היותר הדגישה האידיאולוגיה הזאת את האמונה שהאומה היפנית, בגין איכויותיה הקמאיות והקדושות,

העלתה לרמה גבוהה יותר אותן תכונות עצמן שהתרבויות האחרות, זו הסינית הקדומה וזו המערבית של העת החדשה, היללו ושיבחו, אך לא הגשימו בתוכן. דוגמה מעניינת להמשכיות של המושגים "הקמאיים" של הקיבוציות היפנית בתקופה המודרנית ניתן למצוא בגישה של כמה אינטלקטואלים שמאלניים מפורסמים כלפי המרקסיזם: האינטלקטואלים היפניים האלה, כגון קוטוקו או קאוואקאוי, למשל, ניסו, בדומה לאינטלקטואלים מרקסיסטיים סיניים או הודיים רבים, למעט בחשיבותם של ממדים מטריאליסטיים מרקסיסטיים, ובמקום זה להדגיש ערכים רוחניים – ערכים של תחייה רוחנית. אך בעוד שרוב האינטלקטואלים הסיניים נטו להדגיש את התימות הטרנסצנדנטליות האוניוורסליסטיות של הקונפוציוניזם הקלסי, הדגישו האינטלקטואלים היפניים את המהות הרוחנית המיוחדת לאומה היפנית.²⁹ מבחינה זו, משמעותיות ביותר הן הדרכים בהן ניסו ההיסטוריונים היפניים – כשהם הולכים אחר הזרמים העיקריים של ההיסטוריוגרפיה המודרנית – למקם את יפן בתוך ההיסטוריה העולמית. במחקרו החודר הראה סטפן טנקה כי רוב ההיסטוריונים היפניים המודרניים סירבו באופן טבעי לקבל את המאפיינים המערביים ל"מזרח", והם הגדירו לראשונה את המזרח במונחים של שווה-ערך אוטונומי למערב; אך מאחר שהם עצמם נאלצו להתמודד עם מערכת יחסים בעייתית עם סין בגין ההתנגדות שלהם להשתלבות בתרבות הסינית, רובם מצאו עצמם מדברים בשבח היציאה מהמזרח, כשהם מציגים את ההיסטוריה של יפן כהיסטוריה ייחודית נפרדת, ואת יפן כנשאת של ערכים טהורים, שהתרבויות האחרות – המערביות או האירופיות – טענו לבעלות עליהם,³⁰ שלא בצדק, לדעתם.

(ג) תרבויות העולם החדש – האמריקות

XIII

לא רק ביפן, הודו, סין ודרום-מזרח אסיה התפתחו דפוסים מיוחדים של זהויות קיבוציות מודרניות, אלא גם בתוך המסגרת של התרבות המערבית עצמה. חשיבות רבה, מבחינת הניתוח שלנו, יש לעובדה שדפוסים מיוחדים כאלה התפתחו באמריקה – במושבות הראשונות של צפון-אמריקה ומאוחר יותר בארצות-הברית ובאמריקה הלטינית. הן בארצות-הברית והן באמריקה הלטינית ניתן למצוא תהליך של גיבוש תרבויות חדשות, ולא רק, כפי שניסח לואיס הרץ, רסיטים של תרבויות אירופיות. ייתכן בהחלט שזה המקרה הראשון והאחרון (נכון לעכשיו) של תהליך גיבוש של תרבויות אוניוורסליסטיות למן תהליך גיבושן של תרבויות הציר הגדולות.³¹ דה טוקוויל ראה זאת בבירור: זה היה המטה-טקסט המרכזי של הניתוח שלו על דמוקרטיה באמריקה.³² אומנם, לדרום-אמריקה לא קם דה טוקוויל, אך אלכסנדר פון הומבולט³³ במאה התשע-עשרה ומלומדים ואנשי ספרות כאוקטביו פאז, ריצ'רד מורס, הווארד ויארדה, רוברט דה מאטה ומלומדים אחרים של המאה העשרים, ציינו בעבודותיהם את הדרכים בהן התגבשו תרבויות חדשות באמריקה הלטינית.

התרבויות האמריקאיות המודרניות צמחו מתוך השינויים הרדיקליים שהתרחשו בתפיסות התרבותיות ובדפוסים המוסדיים של אירופה, לאחר שעברו תהליך של גיבוש עם הופעת החברות המשטרים המודרניים לאחר הרפורמציה. הדפוסים העיקריים

שהתפתחו בתקופה זו היו הן האבסולוטי, שצמח בספרד ובפורטוגל בתקופה של הקונטר-רפורמציה, והן הדפוסים הקונסטיטוציוניים יותר שצמחו באנגליה ובהולנד.³⁵ הצירים המרכזיים שסביבם התגבשו שני הדפוסים הללו באירופה היו שני צירים של סדר חברתי. הראשון צירי שוויון-ההיררכיה, והשני זה הפלורליסטי-ההומוגני, כשבכל ציר מתפתחים המבנים המוסדיים המתאימים לו.³⁶ באירופה הפרוטסטנטית יצרו דפוסים אלה – על-ידי השתלבותן של תורות וקבוצות הטרודוקסיות בתוך המרכז – שימת דגש חזק יחסית בשוויון בזירה הפוליטית והדתית. באירופה הקתולית של תקופת הקונטר-רפורמציה – במיוחד בספרד ובפורטוגל – דיכאו השליטים האבסולוטיים את הקבוצות והמגזרים ההטרודוקסיים, ויצרו מונופול של הכנסייה והמדינה על ההפצה של הנחות-יסוד תרבותיות, תוך שימת דגש חזק במימד ההיררכי בסדר החברתי.³⁷

המגמות האירופיות הללו עברו שינוי תוך תהליכי האירופיזציה של יבשות אמריקה, שיצרו שם מבנים חברתיים ותרבותיים חדשים. ההבדלים שהתפתחו בין שתי היבשות האמריקאיות חרגו מן ההבדלים שאנו מוצאים בחברות האירופיות. בלב השינוי הרדיקלי הזה עמדו הנסיגות לפתור את המתחים הסמליים והמוסדיים שבין שוויון והיררכיה, שבין גישה חופשית לבין גישה מבוקרת למרכז.

ההתגבשות של מבנים מוסדיים ושל דפוסים זהויות קבוציות חדשים בשתי יבשות אמריקה הושפעה, בדומה למה שקרה בחברות שהתפתחו בתוך תרבויות הציר, מיחסי-הגומלין שבין האוריינטציות הבסיסיות של השחקנים החברתיים: המתישבים, סוכנויות ההתיישבות, המבנה החברתי של אלה והתנאים הפוליטיים-האקולוגיים של ההתיישבות, וכן מאופן המפגש עם האוכלוסייה המקומית. השילוב בין הגורמים האלה והמשוב הבלתי-פוסק ביניהם, שהביאו לידי גיבוש המבנה של המוסדות החברתיים העיקריים, מסביר מדוע לא נהפכו ארצות-הברית ומדינות אמריקה הלטינית ל"שביבים של אירופה", כפי שקרה במידה לא-מעטה לקנדה, לאוסטרליה או לכמה מהמדינות הקריביות; במקום זה צמחו תרבויות חדשות, שונות שינוי מהותי מנקודות-המוצא האירופיות שלהן.

במושבות אמריקה הצפונית, ומאוחר יותר בארצות-הברית, נישא תהליך השינוי הזה על-ידי קבוצות אוטונומיות, שרבות מהן השתייכו למגזרים הפרוטסטנטיים השונים ושנרדפו בארצות מוצאן, בעוד שלכנסייה האנגליקנית ולממשלה הבריטית היה בתהליך הזה תפקיד פחות חשוב. מאידך גיסא, באמריקה הלטינית גובשו, לאחר גל הכובשים הראשון, התפיסות והאוריינטציות החברתיות-התרבותיות האירופיות תחת הסמכות הריכוזית של הכתר. לכתר היה מונופול, לפחות להלכה, על המשאבים של המושבות האלה – אדמה וכוח אדם – והוא מנע מהמתישבים באופן עקרוני, אם כי לא למעשה, רמה גבוהה של אוטונומיה ושל שלטון עצמי.

בהדרגה קמו מבין המתישבים דוברי-האנגלית בצפון-אמריקה שני דפוסים מוסדיים עיקריים: זה של ארצות-הברית, כתרבות ייחודית, וזה של קנדה, המושתת על הדפוס האירופי – לפחות לפי כוונת שליטיה. בצפון-אמריקה, במיוחד במושבות שנהפכו לימים לארצות-הברית, היו המתישבים לנשאים של אוריינטציות דתיות וחברתיות שהדגישו שוויון וגישה ישירה, ללא מתווכים, למרכז ולזירת הקדושה. האוריינטציות האלה התפתחו בהדרגה להנחות-היסוד של התרבות הצפון-אמריקאית ומאוחר יותר של ארצות-הברית.³⁸ בארצות אמריקה הלטינית גיבשו השחקנים החברתיים העיקריים את תפיסת ההיררכיה המטאפיזית לדרגה גבוהה יותר אפילו מזו של ספרד בתקופה של הקונטר-

רפורמציה, עם דגש חלש בלבד באוטונומיה כלכלית וטכנולוגית.³⁹ בדרום-אמריקה התמסדו בעיקר התפיסות ההיררכיות התומיסטיות, הרבה מעבר למה שקרה בספרד ובפורטוגל; המדובר לא רק בתוכניות הלימודים של האוניברסיטות, אלא גם בתפיסה הכוללנית של הסדר החברתי ושל התחום הפוליטי.⁴⁰ בניגוד לחברות האירופיות הקתוליות, בהן לא היו אפילו אלה של הקונטר-רפורמציה מסוגלות להיפטר מהמרכיבים השוויוניים של הזירה הפוליטית ומהאוטונומיה היחסית של קבוצות שונות בתוכה, התפתחה במדינות אמריקה הלטינית טוטליזציה של עקרון ההיררכיה – ההיפך ממה שהתרחש בצפון-אמריקה. כך, למשל, בוטלו לחלוטין המוסדות הייצוגיים בארצות אמריקה הלטינית כמו הקורטס הספרדי.

בתוך המסגרת של התהליכים הללו התגבשו בתרבויות האמריקאיות השונות גם דפוסים ייחודיים של זהות קיבוצית. אך למרות העובדה שנוצרו הבדלים מרחיקי-לכת בין התרבויות האמריקאיות השונות, היו להן גם מאפיינים משותפים ששורשיהם נעוצים בתהליכים של ההתיישבות האירופית והמפגש שלה עם האוכלוסייה המקומית ועם אוכלוסיית העבדים השחורים שנעקרו מיבשת אפריקה. כך, אחד ההבדלים החשובים ביותר שהבליט את השוני שבין התרבויות האמריקאיות לבין אלה האירופיות, ומאוחר יותר האסייתיות, היה החולשה היחסית של אמות-המידה הקמאיות בהגדרת הזהויות הקיבוציות הרחבות שלהן.

בעוד שהשילוב של אמות-המידה האלה של הזהות הקיבוצית היה משותף במידת-מה לחברות של העולם החדש, נבדלו תהליכי הגיבוש הקונקרטי בקרב המתיישבים השונים אלה מאלה, תוך שהם משקפים את ההתפתחות הייחודית לחברות ולתרבויות של ארצות-הברית, קנדה, קובק, האיים הקריביים, ברזיל, אמריקה הספרדית – ואף בתוך ארצות שונות בתוך זו האחרונה. בדברים להלן הותוו רק כמה קווי-יסוד ראשוניים להתפתחויות אלה באמריקה הלטינית ובארצות-הברית.

(ד) אמריקה הלטינית

XIV

למרות שהאימפריות הספרדיות והפורטוגליות שאפו להקים ברחביהן זהות קיבוצית היספנית או פורטוגלית הומוגנית ואחידה, עם התמקדות במדינה-האם, התפתח למעשה מצב מורכב הרבה יותר.⁴¹ די מוקדם יחסית התפתחו מרכיבים שונים של ההכרה והזהות הקיבוצית – הספרדית, הקתולית, המקומית הקריאולית ואלה של הילידים המקומיים. בתוך מרכיבים אלה לא התפתחה, למרות האוריינטציה האטטיסטית (וזו הדוגלת בריכוז החיים הכלכליים בידי המדינה) ההיררכית החזקה, מחויבות מקבילה לשלטון הפוליטי כחלק חשוב של התודעה הקיבוצית. המרכיבים הקמאיים של זהות קיבוצית שטופחו על-ידי המתיישבים הראשונים בארצות אמריקה הלטינית התייחסו לשורשים האירופיים של ארצות מוצאם, ולא לסביבה החדשה שלהם. כחלוף הזמן, עם גיבושן של המושבות החדשות, התפתחה בקרבם זיקה חזקה לטריטוריה, אך זו הוגדרה במונחים שונים מאלה שהתפתחו וגובשו באירופה. התפתח כאן שילוב חלש יותר של יסודות טריטוריאליים, היסטוריים ולשוניים כמרכיבי הזהות הקיבוצית. כך, למשל, העובדה שדיברו בשפה של

ארץ מוצאם המעיטה את חשיבות השפה כמרכיב של קמאיות בהגדרת הזהות הקולקטיבית, להוציא במקצת מהכלל את ברזיל ופרגוואי. לכן, כבר מראשית ההתיישבות היתה נטייה להשתמש באמות־מידה מינהליות יותר של טריטוריה, עם רמזים להתפתחות עתידית ל"גבולות הטבעיים".

המפגש עם האוכלוסייה המקומית יצר אף הוא אפשרויות חדשות ועימותים אפשריים בין המרכיבים הקמאיים – המסורתיים, הלשוניים והקהילתיים, אך יצר גם בעיות ייחודיות של תיחום הזהות של המתיישבים ביחסם לילידי המקום, כשבמקביל הלכו וגברו המתחים שבין הספרדים, הצרפתים והפורטוגלים שנולדו ביבשות אמריקה לבין אלה שהמשיכו "לייצג" את ארץ המוצא. האוריינטציות לארץ־האם, למרכזי התרבות המערבית, ומאוחר יותר למרכזי התרבות האירופית, הדגישו דגמים ונקודות התייחסות שמחוץ לטריטוריות שלהן בשיעור שלא היה אז ורע בכל חברה שהיא, כולל אלה האסייתיות במפגשים שלהן עם המערב. אחד ההבדלים החשובים ביותר בין התרבויות האמריקאיות השונות לבין אלה האסייתיות, החל במאה התשע־עשרה ועד סופה, היה שהעימות עם המודרניות – עם "המערב" – לא הניע את המתיישבים ביבשות אמריקה להתעמת עם תרבות זרה שנכפתה מבחוץ, אלא עם המקורות שלהם עצמם. עימות כזה נוסף לעיתים קרובות לחיפוש אחר מקום ייחודי להם בתוך המסגרת הרחבה יותר של התרבות האירופית או המערבית.

בתוך התרבויות של אמריקה הלטינית ניתן למצוא מגוון רחב של דפוסים ממסדיים, והשוני ביניהם הלך וגדל לאחר מלחמות השחרור ולאורך המאה התשע־עשרה, אך לכולם היו הנחות בסיסיות מסוימות משותפות שהתקיימו, גם אם תוך שינויים קונקרטיים רבים. שינוי אחד כזה היה תהליך גובר של התפתחות אוטונומיה מקומית; כך התגבשו מדינות פטרימונליות המאופיינות בריכוזיות מינהלית גדולה. אוטונומיה זו התפתחה בכל המרחב הגיאוגרפי הגדול של האימפריות למרכזי הכוח והמשאבים – בתוך המדינה הפטרימונלית הריכוזית רמה גבוהה של אוטונומיה מקומית.⁴² מוסדות פוליטיים אירופיים חשובים, בעיקר אלה הייצוגיים, הוחלפו בהרכבים שונים של אסיפות מלכותיות והסדרים מקומיים שונים.⁴³ התוצאה היתה תרבות עם דבקות יתרה בחוק, שהמוסדות בה, שהוגדרו במונחים משפטיים, הוטבעו בקונספציות ובמבנה ההיררכי הפטרימונלי. מוסדות תרבותיים וחינוכיים המושתתים על בסיס משפטי, כגון האוניברסיטות למשל, הועמדו תחת הפיקוח הממלכתי של האימפריה הספרדית, עד שנהפכו עם הזמן למקדמי הדוקטרינות האבסולוטיסטיות החשובות אפילו יותר מספרד עצמה. מאוחר יותר, עם תום מלחמות העצמאות ועם ההפצה של החוקות המבוססות על שוויון פורמלי, התפתחו יחסים מיוחדים בין העקרונות ההיררכיים לבין אלה השוויוניים. לצד התפתחות העקרונות ההיררכיים הפורמליים התפתחו מרחבים חברתיים רבים, שהשתנו ללא הרף, שהובנו בהתאם לעקרונות ולזהויות שונים, עם גבולות משתנים יחסית ועם פוטנציאל למיזוג רבות מהזהויות האלה בתוך מסגרת משותפת אחת. האפשרות הזאת התפתחה מאחר שתהליך זה של הבניית הזהות הקיבוצית הביא, כפי שציין זאת מרקוויר, לידי הכללה רחבת ממדים, שאיפשרה לא רק את מיזוגם של מגזרים רחבים של האוכלוסייה האינדיאנית בתוך הזהויות הכוללניות הקתוליות והמקומיות, אלא אף את פיתוחם – לאחר הטראומה של הכיבוש, במדינות מסוימות כמקסיקו וברזיל, ובמידה פחותה גם בבוליביה ובקולומביה – של מרכיבים תרבותיים מקומיים שונים ואפילו של שילוב בתוך המרכז.⁴⁴

(ה) ארצות-הברית

XV

דפוס הזהות הקיבוצית שהתגבש בארצות-הברית הוגדר, בניגוד לזה של אמריקה הלטינית, במונחים אידיאולוגים אוניוורסליים, עם הדגשים קמאיים היסטוריים חלשים ביותר.

הדפוס הדומיננטי של התרבות האמריקאית החדשה היה מבוסס על אידיאולוגיה פוליטית המושרשת היטב בקונספציות הפורייטניות של הסקטות הפרוטסטנטיות, באוריינטציה הפוליטית של לוק ובהשכלה. בקונספציות הפורייטניות הושם על-פי תפישה זו, לקראת סוף המאה השמונה-עשרה, דגש חזק בברית שבין אלוהים לעם הנבחר, במטרה לייצור משטר עם אוריינטציה דתית מובהקת, אך מוגדרת במונחים של "דת אזרחית" (civil religion) ומבוסס פרדוקסלית על הפרדה מוסדית בין מדינה לכנסייה.⁴⁵

המאפיינים החשובים של המשטר של ארצות-הברית היו אינדיווידואליזם עם דגש חזק בשוויון והישגיות; חירויות פרט והכחשה כמעט מוחלטת של התוקף הסמלי של ההיררכיה; אי-מיסודה של דת רשמית באיזו רמה שהיא; גישה כלכלית אנטי-ריכוזית ו"קידוש" התחום הכלכלי. הרגשות והערכים הדתיים הקנו לניסיון החברתי-הפוליטי האמריקאי מימד משיחי ואוטופי חזק; הם הפכו את הסולידריות ואת האינדיווידואליזם למרכיבים המרכזיים של הזהות הקיבוצית, ויחד עם האוריינטציה האנטי-ריכוזית, יצרו דת אזרחית ייחודית חדשה.⁴⁶ כל ההתפתחויות הללו היו קשורות בשרטוט חד של כל גבולות הקיבוציות בהתבסס על הנחות-היסוד של הדת האזרחית האמריקאית.

אוריינטציות קמאיות או ערכים היררכיים היו נסבלים בזירות הבלתי-פורמליות, אך לא כמרכיבים של הנחות-יסוד ושל סמלים מרכזיים של החברה. זאת הסיבה שהדת האזרחית החדשה התקשתה להכיל את ה"ילידים" האינדיאניים האמריקאיים עם הזהות הקמאית החזקה כל כך, עם התעלמות מוחלטת מהמסגרת האידיאולוגית החדשה ועם אמונה בטוטליות של המסגרת התרבותית שלהם. לכן הוצאו הילידים של אמריקה למעשה מהקיבוציות החדשה. אף-על-פי שלכאורה הכירו בהם כלאומים נפרדים, הם הורדו במציאות הממשית, נכון לימינו אלה, לעמדות שוליות בקיבוציות האמריקאית, תוך דיכוי חזק למדי, שהתרופף רק לאחרונה. במקביל התפתחה גישה פתוחה יותר כלפי קבוצות מהגרים שהיו מוכנים לקבל על עצמם את הסמלים הבסיסיים של הזהות הקיבוצית ואת הנחות-היסוד הבסיסיות של התרבות האמריקאית. חולשת המרכיבים הקדמוניים בהבניה של הזהות הקיבוצית האמריקאית איפשרה סובלנות גדולה יותר מאשר באירופה, לא רק כלפי גוונים דתיים שונים, אלא אף כלפי קבוצות שכללו בהגדרת הזהות שלהן מרכיבים קמאיים ככל הקבוצות האתניות, אך גבולות המרחבים החברתיים של הקבוצות הללו הוגדרו בבירור כמשניים, אפילו אם עברו שינוי והתרחבו עם השנים.⁴⁷ סובלנות זאת היתה מותנית כמובן בקבלת הנחות-היסוד הפוליטיות והאידיאולוגיות של התרבות האמריקאית על-ידי קבוצות אלה.

לארצות-הברית היה אם-כן הפוטנציאל לקבל, אפילו אם בהסתייגות, ריבוי דתי, פוליטי ואתני – עם היוצא מהכלל של ילידי המקום, ובאופן חלקי של השחורים, הקרואים כיום אפרו-אמריקאים – כל עוד קיבלו חברי הקבוצות השונות את האמנה הפוליטית

התרבותית האמריקאית. מיקומם של האמריקאים ממוצא אפריקאי – שנע עם תום מלחמת-האזרחים בין זרות מוחלטת במונחים גזעניים, לבין השתלבות חלקית במסגרת הקיבוציות האמריקאית – יצר בעיה מיוחדת – את "הדילמה האמריקאית". אכן, אין זה מקרה שהסכסוך הקשה ביותר בהיסטוריה האמריקאית – מלחמת-האזרחים – התרחש סביב הבעיה של שילובם המלא של האמריקאים ממוצא אפריקאי. למהגרים האירופיים, מאידך גיסא, לא היו קשיים חוקיים בקבלת זכויות אזרחיות מלאות. אם ניקח לדוגמה את המהגרים היהודיים, למרות דפוסי האפליה שהופיעו בתקופות רבות, לא עלתה מעולם השאלה של אמנסיפציה יהודית, שאלה שהיתה כה מרכזית בניסיון היהודי המודרני באירופה. ניתן לומר באופן כללי שרוב הקבוצות האתניות בארצות-הברית, כולל האמריקאים ממוצא אפריקאי, שאפו להתקבל בצורה מלאה בתוך המסגרת הכללית, וכן לקבל אפשרויות לפתח מרחב מחיה גדול יותר, בתוך המסגרת האמריקאית הרחבה, למסורות ולסמלים האתניים שלהן ולגיטימציה לפעילויות האתניות ולמוסדות שלהן בזירה הציבורית.

רבים מהמאבקים של הקבוצות הללו, במיוחד אלה של האפרו-אמריקאים, התמקדו בהשגת שוויון לפני החוק בתוך המסגרת האמריקאית; הן זכו בתמיכה רחבה במגזרים שונים בקרב רוב האמריקאים ממוצא אירופי, כפי שמעידות התנועות לזכויות האזרח בשנות השישים.

רוב הקבוצות הללו לא קראו תיגר על הסמלים הבסיסיים ועל המסגרת המוסדית הבלתי-קמאית של ארצות-הברית – אף-על-פי שעצם הצלחתן שינתה רבים מהמרכיבים של המסגרת הזאת. רק יסודות קיצוניים ביותר, כמו חלק מסוים מתנועות המחאה שקמו בשנות השישים והשבעים, רצו לחתור תחת אושיותיה של מסגרת זו, אך גם הם לא לאורך ימים. רוב המאבקים האתניים, כמו אלה של היהודים נגד האנטישמיות, נעשו בשם הערכים הכלל-אמריקאיים ובשם הנחות-היסוד של התרבות האמריקאית. כך, למשל, התנועה לזכויות אזרחיות (civil rights) בהנהגתו של מרטין לותר קינג קיבלה לגיטימציה תוך הכרה בתרומתה להפצת הערכים הכלליים האמריקאיים של שוויון אזרחי. בזמן האחרון התפתחו אומנם בקרב האפרו-אמריקאים, ובמידה פחותה בקרב ההיספנים, תנועות התבדלות, שמצאו את ביטויין במאמצים להגדיר תרבות אפריקאית-אמריקאית ותרבות היספנית-אמריקאית שיהיו מובדלות מהתרבות המערב-אירופית השלטת בארצות-הברית. קולג'ים ואוניברסיטות וחלק מתחומי הבידור נהפכו לזירות העיקריות בהן הופצו הנטיות להתבדלות כזו. מוקדם עוד להחליט איזו השפעה תהיה לתנועות הללו בהשוואה להשפעה שהיתה לתנועות של מרטין לותר קינג, ואם אכן הן יוליכו להתבדלות-יתר, או ישתלבו במערכת הכללית תוך שינויים מסוימים בתוכה, בעיקר במערכת של סמלי הזהות שתפתח בה.

XVI

הדיון דלעיל הציג כמה גישות חדשות לחקר הזהויות הקיבוציות. בראש ובראשונה הראינו שדפוסים כאלה של זהות קיבוצית נבנים סביב קודים או ממרכיבים בסיסיים המשתנים ללא הרף; שנית, שבכל חברה או קבוצה שהיא, קודים אלה, על השלכותיהם המוסדיות, מתגבשים ללא הרף על-ידי פעילויות של שחקנים חברתיים שונים ובאמצעות

מאבקים והתחרויות ביניהם; שלישית, שתהליך ההבניה של מרכיבי הזהות הקיבוצית מושפע תמיד עצמוקת מיחסי-הגומלין שבין תרבויות או חברות שונות; ורביעית, שהעצמות בין השחקנים השונים בתוך יחסי-הגומלין האלה הוא גורם קריטי בעיצוב ובשינוי של הזהות הקיבוצית של החברות השונות, ואף בעיצוב ובשינוי של המרכיבים הקדמוניים של מרכיבי זהויות כאלה.

רוב הדיון שלנו התמקד בגיבוש, באמצעות תהליכים כאלה, של דפוסים שונים של המדינות המודרניות. הראינו שבניתוח התהליכים הללו חשוב להביא בחשבון את הרקע ההיסטורי והתרבותי של החברות השונות, וכי חלו שינויים גדולים בהבניה של מדינות-הלאום השונות למרות המאפיינים המשותפים; ושהבדל משמעותי אחד בין מדינות-הלאום המודרניות שונות הוא בדרך ההבניה המיוחדת של הקמאיות ביחס למרכיבים אחרים, אזרחיים או טרנסצנדנטיים, של ההבניה של הזהות הקיבוצית.

בדרך זו האיר הדיון שלנו את החשיבות של ניתוח ההבניה של מדינות-הלאום המודרניות במסגרת גישה כללית יותר להבניה של הזהויות הקיבוציות, כמתואר בחלק הראשון של המאמר הזה. נראה לנו שניתן ליישם אותה שיטת ניתוח בזירה בת-זמננו, במיוחד ביחסים שבין התהליכים הגלובליים השונים ובמה שניתן לכנות "ביטול ההבניה" של מדינות-הלאום ה"קלאסיות".

הערות

1. החלק הזה של הדיון מבוסס על: S.N. Eisenstadt and B. Giesen, "Construction of Collective Identities". *European Journal of Sociology*, 36 (1995), pp. 102–72, ועל ההרחבה של חלק מהדיונים המוצגים שם.
2. C. Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), pp. 93–94.
3. D.M. Schneider and R.T. Smith, *Class Difference and Sex Roles in American Kinship and Family Structure* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1973).
4. E. Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1933). ההבניה של זהות או הכרה קיבוצית קשורה גם קשר הדוק להבחנה, שעשה דורקהיים מזמן בין הקדוש לחילוני ולקומבינציות שבין שני הממדים הללו של הסדר החברתי.
5. N. Elias, *The Civilizing Process* (Oxford: Basil Blackwell, 1982) ראו:
6. S.N. Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), chs. 2 and 13, pp. 55–70, 328–390 ראו בפירוט רב יותר:
7. *Ibid*, ch. 13: ראו לניתוח מפורט יותר.
8. קודים כאלה קרובים למה שכינה מקס ובר: *Wirtschaftsethik*. בניגוד לסטרוקטורליסטים בני-זמננו, לא ראה ובר אתוס כמו זה הכלכלי כהיבט פורמלי גרידא של המחשבה האנושית היוצר רק מערכת של קטיגוריות מופשטות וסמליות. הוא ראה אתוס כזה כמשהו הטבוע בטבע האדם, בקיום החברתי שלו, כמשהו שיש לו

- השלכות ישירות על הסדר החברתי. ובר תפס את הקודים האלה כביטויים שונים של האוריינטציות הסמליות של בני-האדם כלפי עובדות קיומם באופן כללי וכלפי בעיות של יחסי-גומלין חברתיים באופן מיוחד. לכן *Wirtschaftsethik* אינו רומז על צו דתי המחייב התנהגות נאותה בכל תחום נתון; גם אין זו רק נגזרת לוגית של תכנים אינטלקטואליים תיאולוגיים או פילוסופיים השולטים בדת נתונה. *Wirtschaftsethik*, או אתוס פוליטי או של סטטוס, רומז על מודוס כללי של אוריינטציה, "דתית" או "אתית", המתמקד בהערכה של זירות מוסדיות ספציפיות ובדרכי התנהגות וחלוקה של משאבים בזירות כאלה. האוריינטציה מושרשת בהנחות-יסוד של הסדר הקוסמי, של האופי האונטולוגי של המציאות והיחס שלה לקיום האנושי והחברתי. לפירוט רחב יותר ראו: Eisenstadt, *supra* note 6, at chs. 1 and 13.
9. E. Shils, "Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties". In E. Shils, *Center and Periphery: Essays on Macrosociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), pp. 111–127.
 10. Shils, *ibid*; C. Geertz, "The Integrative Revolution, Primordialism and Sentiment and Civil Politics in the New State". In C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), pp. 255–310.
 11. E. Shils, *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).
 12. הסיבה לכך היא כמובן שידע לא כתוב וידע פורמלי אינם אותו סוג של ידע. ראו: M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 87ff.
 13. F.H. Tenbruck, *Die Kulturellen Grundlagen der Gesellschaft* (Opladen, 1989).
 14. S.N. Eisenstadt. (ed.), *The Origin and Diversity of Axial Civilization* (Albany, New York: SUNY Press, 1983); Eisenstadt, *Kulturen der Achsenzeit: Ihre Institutionelle und Kulturelle Dynamik* (Frankfurt am Main, 1987).
 15. Max Weber, *Ancient Judaism* (Glencoe, IL: The Free Press, 1952); *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (New York: The Free Press, 1968).
 16. לדיון כללי בתהליכים האלה ובהתייחסויות רלוונטיות ראו - S.N. Eisenstadt, Michel Abitbol and Naomi Chazan (eds.), "The Origins of the State Reconsidered", pp. 1–27; and "State Formation in Africa, Conclusions", pp. 168–200; in *The Early State in African Perspective: Culture, Power and Division of Labor* (Leiden: E.J. Brill, 1988).
 17. Eisenstadt, *The Origin of Diversity of Axial Civilization*, *supra* note 14.
 18. S.J.D. Cohen, "Religion, Ethnicity and 'Hellenism' in the Emergence of Jewish Identity in Maccabian Palestine". In P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad and J. Zahle (eds.), *Religious Practice in the Seleucid*

- Kingdom* (Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1990), pp. 204–224.
19. ראו: *Ibid*, passim.
20. S.N. Eisenstadt, *Jewish Civilization – The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective* (Albany, NY: SUNY Press, 1992), chapters 1 and 2.
21. S.N. Eisenstadt, *Japanese Civilization: A Comparative View* (Chicago: University of Chicago Press, 1996) esp. chapters 12, 13 and 15.
22. J.M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987); G. Rozman, *The East Asian Religion, Confucian Heritage and Its Modern Adoption* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991); M. Waida, "Buddhism and the National Community". In F.E Reynolds and T.M Ludwig (eds.), *Transactions and Transformations in the History of Religions* (London: E.J. Bai, 1995); J.R. Werblowski, *Beyond Tradition and Modernity* (Atlantic Highlands, N.J.: Athlone Press, 1976).
23. ראו: Eisenstadt, *Japanese Civilization*, *supra* note 21.
24. S.N. Eisenstadt, "Heterodoxy, Sectarianism, and Dynamics of Civilization". *Diogenes*, 120 (1982), pp. 5–26.
25. S.N. Eisenstadt, *European Civilization in a Comparative Perspective* (Oslo: Norwegian University Press, 1988).
26. M. Lipset and S. Rokkan (eds.), *Party System and Voter Alignments* (New York: The Free Press, 1967).
27. S.N. Eisenstadt, "Barbarism and Modernity". *Transactions*, 33 (May–June 1996), 31–39.
28. דגש דומה בהתפתחות טריטוריאלית ניתן למצוא בממלכת האיסלם באימפריות העותמניות סאפאווידית ומוגולית; בסין אצל שושלת המניג ובווייטנאם; ואפילו בדרום-מזרח אסיה. ראו: "Conceptions of Territoriality and the State in Asia: Especially China and Vietnam, 17th–19th Centuries", paper submitted to the Conference on "From Empires to Nations: Collective Identity, Public Sphere and Political Order in States: Early Modernity, The Civilizations of Europe, the Islamic, Hindu and Confucian World, Japan", held in Uppsala, June 11–14, 1996.
- ראו גם אצל: F. Wakeman, "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China", *ibid*; M.E. Berry, "The Construction of the Public, Sphere under the Tokugawa", *ibid*; Sariga Subrahmanyam, "Jonah and the Whale: On Transformations in Individual and Collective Identities in South (and Southeast Asia) in the 15th–18th Centuries", *ibid*; Serif Mardin, "On Islamic Civilization", *ibid*.

- G. Hoston, *Marxism and the Crisis of Development in Pre-War Japan* .29
(Princeton: Princeton University Press, 1989); and "IKKOKU Shakai – shugi: Sano Manabu and the Limits of Marxism as Cultural Criticism", in T. Rimer (ed.), *Culture and Identity* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 168–186.
- S. Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Past into History* (Los Angeles: .30
University of California Press, 1993).
- L. Hartz, *The Founding of New Societies* (New York: Harcourt and Brace, .31
1964); S.N. Eisenstadt, "The Axial Age – The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics". *European Journal of Sociology*, 23 (1982) 294–314.
- דיונים שונים על הדומה והשונה בניסיון ההיסטורי של שתי יבשות אמריקה ראו ב:
L. Hanke (ed.), *Do the Americas Have a Common History? A Critique of .the Bolton Theory* (New York: Alfred A. Knopf, 1964).
- A. de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Vintage Press, .32
1966).
- Freiherr Alexander Von Humboldt, *Personal Narrative of Travels to the .33
Equinoctial Regions of America during the Years 1799–1804*. Translated and edited by Thomasina Ross (London: G. Routledge and Sons, 1851); and *Ensayo Politico Sobre el Reino de la Nueva Espana* (Mexico: Campana General de Ediciones, 1953).
- Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in ראו למשל: .34
Mexico* (New York: Grove Press, 1961); and "A Literature without Criticism", *The Times Literary Supplement* (August 6, 1976), 979–980; R.M. Morse, "Towards a Theory of Spanish American Government". *Journal of the History of Ideas*, 15 (1975) 63–71; R. da Matta, *Carnivals, Rogues and Heroes – An Interpretation of the Brazilian Dilemma* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1991).
- Eisenstadt, *European Civilization in Comparative Perspective*, *supra* note .35
25; A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford: Oxford Press, 1962); H. Luthy, *Calvinism and Capitalism, A Comparative View* (New York: Basic Books, 1988), pp. 87–109; L. Kolakowski, *Chretiens sans Eglise* (Paris: Gallimard, 1973).
- Rainer Baum, "Authority and Identity: the Case for Revolutionary .36
Invariance", in Ronald Robertson and Burkart Holzner (eds.), *Identity and Authority* (New York: St. Martin's Press, 1979), pp. 61–118.
- J.H. Elliot, *Imperial Spain, 1469–1716* [1963] (London: Edward Arnold, .37
1969); A. Dominguez Ortiz, *Sociedad y estado en el siglo XVIII espanol* [1976] (Barcelona: Ariel, 1988); J.H. Elliot, *Spain and Its World, 1500–1700, Selected Essays* (New Haven: Yale University Press, 1989);

- H. Kamen, *Spain in the Later Seventeenth Century 1665–1700* (London: Longman, 1983); M. Menandez Pelayo, *Historia de los heterodoxos espanoles* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1977), "Tradition". *Fieldstaff Reports, West Europe Series*, 12 (1976), 1:1 – 16; and "Culture and Education in Spain (1780 – 1860)". *Fieldstaff Reports, West Europe Series*, 12 (1997), 1:1 – 16
- N.O. Hatch, *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England* (New Haven: Yale University Press, 1977); Perry Miller, *The American Puritans* (Garden City, N.J.: Doubleday, 1956) .38
- A. Heimart and A. Delbanco (eds.), *The Puritans in America: A Narrative Anthology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985); R. Kent Fielding and Eugene Campbell, *The United States: An Interpretative History* (New York: Harper and Row, 1964); Richard Hofstadter, *The Structure of American History*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice – Hall, 1973)
- B. Siebzehner, "Patterns of Incorporation of the Enlightenment in Spanish America, Mexico and Argentina, 1790–1825". Ph.D. thesis, Hebrew University, Jerusalem, 1990; H. Wiarda, *Politics and Social Change* (Boulder: Westview Press, 1992) .39
- Wiarda, *ibid*; Siebzehner, *ibid*; J.H. Elliot, *Spain and its World* (New Haven: Yale University Press, 1989) esp. Part I, pp. 7–72; C.H. Haring, *The Spanish Empire in America* [1947] (New York: Harcourt, Brace, 1963); J.H. Parry, *The Spanish Seaborn Empire* [1966] (London: Penguin Books, 1973) .40
- N. Canny, N. Pagden and A. Pagden (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World* (Princeton: Princeton University Press, 1987); J.H. Elliot, "Introduction: Colonial Identity in the Atlantic World", *ibid*, at pp. 3–15; S.B. Schwartz, "The Formation of Colonial Identity in Brazil", pp. 15–51; A. Pagden, "Identity Formation in Spanish America", pp. 51–95; see also S.N. Eisenstadt, "The US and Israel, a Chapter in Comparative Analysis", in *idem*, *Jewish Civilization – The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, *supra* note 20 .41
- M. Gongora, *El Estado en el derecho Indiano: Epoca de Fundacion* (Santiago: Universidad de Chile, 1951); Wiarda, *Politics and Social Change*, *supra* note 36; S.H.M. Harrell, *The Hidalgo Revolt* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1966); B.R. Hannef, *Roots of Insurgency: Mexican Regions 1750–1824* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); W.B. Taylor, *Banking, Homicide & Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford: Stanford University Press, 1979); J.L. Phelan, .42

- "Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy". *Administrative Science Quarterly*, 6 (1960), 730–760; S.A. Zavala, *Las Instituciones jurídicas en la conquista de America* [1935] (Mexico D.F.: Editorial Porrúa, 1971); T.E. Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1978).
- .43 S.A. Zavala, *ibid*; M. Gongora, *Studies in the Colonial History of Spanish America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935)
- .44 בכל זאת התרחשה האינטגרציה מחדש בעבר הרחוק בכמה ממחוזות-המפתח של התת-יבשת. טלו, למשל, את המקרה של מקסיקו למחרת הכיבוש. באותה תקופה, כמה מהתרבויות האינדיאניות שנתלשו ממקומן עברו תהליך של אינטגרציה מחדש הודות לתהליך ההתנצרות. הרטוריקה הספרדית הלאומנית לא יכלה להכיר בעובדה זו, אך העובדות מדברות בעד עצמן. אוקטביו פאז כתב: "תודות לאמונה הקתולית, האינדיאנים – שהיו פעם במצב של יתמות תרבותית, כשכל הקשרים עם התרבויות העתיקות שלהם נותקו, האלוהים שלהם מת יחד עם כל עריהם – מצאו מקום בעולם. מתוך אימוץ התרבות הזרה נולד, מה שהאינדיאנים 'המערביים', האיגנאציו אלטאמיראנו הליברלי, מכנים 'השוויון לפני הבתולה'. הבתולה, אין צורך לציין, מגוואדאלופ..."
- "...בדרום מרכז מקסיקו התרחש מה שההיסטוריון אנריק פלורסקאנו מכנה 'ההריסה של הזיכרון האתני של האינדיאנים'. הם נאלצו לחיות עם שלוש היפרדותיות: היפרדות טריטוריאלית, משפטית וכלכלית. את כתביהם ולוח השנה שלהם השמידו, ולא ניתנה להם אפשרות להעביר מסרים קדומים מקומיים אל מעבר לגבולות המקומיים המתוחמים היטב. המקסיקאים והזאפורקס הפסיקו לדבר על הלאומים שלהם בתור שכאלה. תהום נפערה בין העבר שלהם להווה.
- "לתוך הפער הזה יצקו אנרגיה מיתוגונית של קתוליות מיסיונרית. ההישג הגדול שלהם היה כמובן העיבוד הקריאולי של כת הגוואדלופים, שראשיתה כבר ב-1600. הפולחן המקומי של הבתולה מרי נהפך למרכז הקתוליות הקריאולי, אשר בהיעדר הנטייה למשיחיות, עבר תהליך של מקסיקאיזציה של הנצרות תוך החדרת מיתוסים לתוך הפולחן של רומא..." R. Merquior, *On the Historical Position of Latin America* (London: 1978), pp. 153–154
- .45 Harvard A. Heimart, *Religion and the American Mind* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1966); C. Becker, *The Declaration of Independence* (New York: Vintage Press, 1958); G. Haskins, *Law and Authority in Early Massachusetts* (Lanham, MD: University Press of America, 1960); D. Little, *Religion, Order and Law* (New York: Harper and Row, 1969); Fielding and Campbell, *The United States: An Interpretative History*, *supra* note 38; R. Hofstadter, *The United States* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1972); see also A. Seligman, "The Failure of Socialism in the United States: A Reconsideration". In S.N. Eisenstadt, A. Seligman and L. Roniger (eds.), *Culture Formation, Protest Movements and Class Structure in Europe and in the United States*

- (London: Frances Printer, 1982), pp. 24–56
46. R.N. Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1970), especially chapter 9; and *The Religion and Republic – The American Circumstance* (Boston: Beacon Press, 1987)
47. S.N. Eisenstadt, A. Seligman, and B. Siebzehner, "The Classic וראו גם: The Classic Tradition in Americas: The Reception of Natural Law Theory and the Establishment of New Societies in the New World". In B. Hasse (ed.), *The Heritage of the Classical World* (Berlin: de Gruyter, forthcoming)

קבר הצדיק וזכות־אבות בראי התקופה

משה שוקד*

העשורים הראשון והשני לעלייתם של יוצאי מרוקו לישראל עמדו בסימן של קשיי הסתגלות חברתית, תרבותית וכלכלית. ביטוי מרכזי לתקופת תמורות קשה זו הבאתי בכרך דור התמורה (שוקד ודשן, תשל"ז), בו תיארתי את התערערות מעמדה של המנהיגות הדתית של קהילת יוצאי הרי האטלס. בפרק זה נעמוד על סימני ההתמודדות עם תקופת השפל וחזרת הביטחון העצמי של דור העולים ובניהם. מסוף שנות השבעים אנו צופים בשיקום מעמדם של רבני מרוקו, בחידושה של מסורת הקדושים ובהתעצמותם מחדש של קשרי האמונה והתמיכה של בני העדה בצדיקהם מן העבר ובצאצאי הצדיקים (ממשפחת אבו־חצירא במיוחד), שנהפכו מוקד לעליות־לרגל, להילולות המוניות ולביקורים שוטפים בעיירות הנגב ובמקומות אחרים ברחבי הארץ. חשיפתם מחדש בטקסים פומביים ובהווי היומיום מסמלת אולי יותר מכל את התהליך של שילוב המסורות של יהודי צפון־אפריקה במרקם התרבות הישראלית.

המאמר שלפנינו נכתב בעת ההכנה לדפוס של מהדורה חדשה של דור התמורה, בהוצאת יד יצחק בן־צבי, שהוציאה לאור גם את המהדורה הקודמת, לפני כעשרים שנה; אולם פרק זה נראה יוצא־דופן בהקשר התיאור של תקופת המחקר של שנות השישים והשבעים, בשל ההתייחסות המפורטת לדמויות בולטות מעולם הצדיקים של יוצאי צפון־אפריקה, שהינן פעילות במציאות הרוחנית והפוליטית של חיי ההווה. החומרים המשמשים את האנתרופולוג והלקוחים מהפרקטיקות היומיומיות יש בהם לעיתים כדי לעורר ספקות אצל מי שנוקט בעמדה שמציאות ההווה ודינמיקת האירועים השוטפים אינן מעניקות פרספקטיבה אובייקטיבית דיה, ושיש בהן גם כדי להביך את משתתפיה. האנתרופולוג האתנוגרף נוטל על עצמו אחריות לבחינת ההתנהגות בהווה על־סמך "התצפית המשתתפת", ומתוך גישה הנוהרת לפי מיטב הבנתו מפגיעה בנחקרים. העדפתי להימנע מפשרה שהיתה פוגעת בצביון הפרק על־ידי טשטוש גורף של תצפיותי מתקופה מאוחרת יותר, והחלטתי לפרסמו במסגרת נפרדת.¹

אני רואה במסמך זה מאמר שכתבתו מונחית על־פי כללים שונים במקצת מהמקובל בכתיבה פרופסיונלית רגילה. אני מערב בטקסט זה עמדה אישית רפלקסיבית, מתוך עצם העובדה שסקירת תולדותיה של התופעה מהווה גם חלק מהביוגרפיה של המחבר. מעורבותי בעולמם של יוצאי מרוקו משתלבת מראשית תהליך התמחותי כתלמיד מחקר באנתרופולוגיה. נושא המנהיגות הדתית בקרב קהל זה משך את תשומת־ליבי ועורר בי התעניינות ומשיכה עמוקים מאותו ערב בו הגעתי לראשונה לביקור בקהילה שחקרתי, ונקלעתי לוויכוח סוער בנושא מינויו של הרב המקומי. המשכתי לעקוב אחר נסיבות

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב.

1. לצד גישה שונה ביחס לחומרים שההיסטוריון והאנתרופולוג מבססים עליהם את מחקריהם, עמדתי במקום אחר דווקא על קרבה ביניהם בהיבטים אחרים של דרך עבודתם (ראו שוקד, תש"ם).

הקיום החברתי והרוחני של בני קהילה זו גם שנים רבות לאחר שעברתי למחקר בנושאים אחרים בישראל ובמקומות רחוקים יותר. בדיעבד, כתיבה רפלקסיבית אינה כיום בגדר יוצא־דופן באנתרופולוגיה. להיפך, בספרות האנתרופית של שני העשורים האחרונים גוברת נטייה להבלטת מקומו ובחינת השפעתו של האנתרופולוג, הן בעת המחקר והן על מרקם הטקסט האנתרופי.² אני מאמין שסגנון של שחזור המשלב את מעורבותי בנושא עם תולדותיה של תופעה חברתית חשובה בתולדות החברה הישראלית בת־ימינו מסייע להבהרתה גם ללא צידוק של מגמות חדשות במתודה המחקרית בה נקטתי מלכתחילה.

מבוא

כאשר כתבתי לראשונה על רבני מרוקו התבססו מסקנותי לא־מעט על אינטואיציות הדמיון הסוציולוגי; וכך סיכמתי:

בהרי האטלס היתה זו המנהיגות הדתית הבלתי רשמית אשר כוונה את החיים הדתיים ופקחה על התנהגותו של הפרט. סמכותם של מנהיגים אלה התבססה על למדנותם שיצאה לה שם, על צדיקותם, ובמיוחד על זכות אבות שלהם. לבולטים ביניהם ייחסו תכונות כריזמטיות שאותן הביעו, למשל, בני הקהילה באמירה: הם היו מדברים בשמים. (שוקד, תשל"ז(א),

(84

השימוש במושג כריזמטי נראה בזמנו מוזר מעט, אך אסמכתא לשימוש זה מצאתי בעבודתו של קליפורד גירץ (1968), בלעדיו אולי לא הייתי כותב דברים אלה. בעקבותי השוויתי את הברכה של המרבוט (הקדוש) המרוקאי לזכות־האבות של הצדיק היהודי. עמד מול עיני מנהיג דתי, תושב קריית־גת, שבני הכפר שחקרתי ייחסו לו את התכונה הנעלה של זכות־אבות, וכינו אותו בחיבה ובהערצה רבי אל־עזיז (היקר). אבל היו כמה דמויות משניות שנהנו גם הן מהילה של זכות־אבות.

תיאירתי את כאב נפילתם של מנהיגים אלה מעמדתם הרמה בעקבות העלייה לארץ. תיעדתי את ניתוקם הפיסי מקהילת־המוצא שלהם ואת תחושת החסר שנותרה בציבור ממנו נעתקו. באותם ימים של סוף שנות השישים וראשית שנות השבעים, לא היתה עדיין הערצת הצדיקים של יהודי מרוקו ידועה לציבור: לא התפרסמו קברים קדושים וציוני־מקום שהתגלגלו לארץ בחלום, וחכמים חשובים עוד לא נפטרו או לא זכו בהכרה ציבורית. הערצת הצדיקים שלהם באה לידי ביטוי בעלייה־לרגל בל"ג בעומר למירון (ראו שוקד, תשל"ז(ב)), שהשתלבה עם המנהג הקיים בארץ, וכן בהילולות המקומיות שממדיהן היו קטנים יחסית ולא הגיעו לידיעת הציבור הרחב (ראו דשן, תשל"ז). יתר על־כן, יהודי מרוקו לא התאוששו עדיין מקשיי ההתערות של השנים הראשונות, וגיוסם הפוליטי של יהודי צפון־אפריקה עוד לא הסתייע בניצול מסורת של תרבות עדתית.

לאחר נסיון־נפל מסוף שנות השמונים, התאפשר בידי רק בקיץ 1991 להגיע למרוקו ולבקר באתריה המרכזיים, כולל סיור בהרי האטלס. שנים רבות הציקה לי העובדה שלא

2. ראו דיון בנושא הרפלקסיביות באנתרופולוגיה, שוקד, 1997).

יכולתי לחבר בין התמונה של נופים ומקומות שהצטיירה בעיני מפי נחקרי ואשר העליתי על הכתב לבין המראות בעליל. הצטרפתי לקבוצת מטיילים של החברה הגיאוגרפית, שלא היו לה יומרות מחקריות או הבטחה של חזרה לשורשים. אף-על-פי שלא יכולתי לבקר בכפר-המוצא של יוצאי רוממה, הגשתי משאלה שהתעכבה שנים רבות. במסגרת סיור זה ביקרתי גם באתרים של חמישה צדיקים (קבריהם של ר' רפאל אנקאוה בסאלי, ר' שלמה בלחנש "בן הנחש" באוקאימדן, ר' יהודה בן עטר בפאס ור' עמרם בן-דיוואן בוואן, וכן בית-הכנסת שבביתו של ר' חיים פינטו באסווירה).

בקבוצת הנוסעים מישראל היו גם שישה גברים ונשים שנולדו במרוקו ועלו לארץ כילדים, פרט לאחד שעלה מסאלי בגיל שבע-עשרה. כולם מתגוררים כיום במרכזים עירוניים גדולים. כפי שהתברר לי, רובם אינם מקפידים על שמירת מצוות ואינם נוסעים למירון או לקברי צדיקים אחרים. אף הוג מבאר-שבע, שנטל עמדת מנהיגות במה שנהפך להילולה-זוטא בעת הביקור בקברו של ר' עמרם בן דיוואן, לא ביקר מעולם במירון ואף לא בהילולה בנתיבות או בהילולה של ר' חיים חורי בבאר-שבע. למרות זאת, המסע עורר נימים רדומים או מודחקים בקרב הנוסעים ממרוקו, והללו הצליחו לשתף גם חלק מהנוסעים האחרים בחוויית העלייה-לרגל למקומות עתירי מסורת ואמונה אלה מעברם של יוצאי מרוקו. אין בכוונתי לתאר הילולה במרוקו על סמך ביקור זה; מצויים כבר בידינו תיאורים של אירועים כאלה.³ אולם הביקור במקומות הקבורה של הצדיקים עורר בי שאלות לגבי נוף בית-הקברות היהודי במרוקו ולגבי מהות הקשר שבין החיים לבין המתים בתפיסת-עולמם של היהודים יוצאי איזורים אלה. ייתכן שתגובה בוטה של אחת המשתתפות, ממוצא אשכנזי דווקא, סיעה לי בחידוד הפרשנות של הנוף.

כאשר יצאנו מבית-הקברות בוואן, ביטאה אחת המבקרות צער מהול בעלבון על הזנחת האתר המפורסם. נדהמתי ממסקנה זו. אני עצמי התרשמתי מאוד מחן המקום ומהעוצמה שבפשטות החומרים, השדה הפתוח, המצבות המסודרות המקיפות את קברו של הצדיק – גל אבנים מפויחות מתחת לצמרת העץ. המקום לא נראה לי מוזנח כלל. ניסיתי להבין את התרשמותה של המבקרת המאוכזבת, והגעתי למסקנה שמראה המקום סתר את ציפייתה לאתר מרשים בהדרו ובטיפוחו. סייעו אולי לציפייה זו התבנית הציורית והממורקת של בית-הקברות היהודי בפאס (שנהפך לאתר שמור בחסות האו"ם), ויותר מכך הקברים המפוארים של מייסדי הדת והשושלות המוסלמיות במרוקו. תדמית זו של הדר נוסח מרוקו מצאה לה ביטוי גם בארץ באחוות-הקבר המפוארת של בבא סאלי, שישראלים רבים ביקרו בה או שמעו על-אודותיה.

כאשר חזרתי ממרוקו, ביקרתי אצל מכרי יוצאי הרי האטלס בכפרם שבנגב. באותה הזדמנות עליתי עם אחד מידידי הקרובים לקברו של בבא סאלי בנתיבות הסמוכה. כמובן מאליו, פקדנו את מצבות הנפטרים בני הכפר הקבורים בבית-הקברות בנתיבות, שכולם הלכו לעולמם לאחר שהשלמתי את עבודת-השדה העיקרית שלי בשנות השישים. סיימנו בביקור חטוף במתחם המגורים ובבניין הישיבה שהקים בבא ברוך, בנו של בבא סאלי. באותה עת ביקרתי בנתיבות גם בהילולה השנתית המציינת את יום פטירתו של בבא סאלי (ד' שבט תשמ"ד – ינואר 1984). בהזדמנות זו צפיתי בחלק מהאירוע, שהחל בבית-הכנסת שבביתו של בבא ברוך, עת התכוננו הנוכחים ההדורים בלבושם, רובם אורחים

3. ראו במיוחד תיאור מסע למרוקו של ישראלים יוצאי מרוקו אצל לוי (1997).

מחוץ-לארץ דוברי צרפתית, להוביל ספר תורה חדש לבית-הכנסת הצמוד לאחוזת-הקבר. על זכות הנשיאה של הספר בקטעי דרך קצרים התחייבו המובילים בתרומות נכבדות מאוד. כעבור שעה קלה אירח בבא ברוך, על בימת הכבוד שליד הקבר, את סגן ראש הממשלה ושר החוץ דאז, את ראש האופוזיציה, שר החינוך, שר הדתות, מזכ"ל ההסתדרות, חבר הכנסת אבוחצירא, הראשון לציון ונכבדים אחרים (ראש הממשלה נעדר מחמת מחלה).

אין ספק, למן שנות השישים והשבעים התרחשו שינויים דרמטיים במעמדם החברתי והפוליטי של יוצאי צפון-אפריקה. בכללם היתה גם עדנה למסורת הדת והתרבות שלהם. גם המחקר על-אודות יוצאי גולה זו התרחב והתפתח מהצד ההיסטורי, הליטורגי, הספרותי וכמובן האנתרופולוגי. נסיעתי למרוקו עוררה בי מחדש סקרנות לנושא, שהתרחקתי ממנו מעט בשנים האחרונות. בחנתי את הספרות האנתרופולוגית העשירה שנכתבה בעשור האחרון, והתברר לי שהנושא מוצה מבחינות רבות. היפותיזה מרכזית בעבודותיהם של גולדברג (1983) בן-עמי (תשמ"ד) בן-ארי ובילו (1987) וינגרוד (1990) מפרשת את מעמדו של קבר הצדיק במרוקו כמעניק לגיטימציה לנוכחותם של היהודים ולזכותם בטיטוריה של מקום מושבם. הערצת קבר הצדיק תואמת את אמונות המוסלמים, ואי-לכך נובעת המסקנה שהיתה זו אסטרטגיה קיומית יעילה. היפותיזה זו הועתקה גם למציאות הישראלית בפרשנות של קידוש המקום (sanctification of space) המוענת על-ידי הקברים החדשים לעיירות-הפיתוח שהוקמו בפריפריה של היישוב הישראלי. השערה מרכזית אחרת, הבאה לידי מיצוי אצל וינגרוד (1990), מנוסחת בהגדרתו את ההילולה של רבי חיים חורי בבאר-שבע והילולות גדולות אחרות כטקס של חידוש או התעוררות עדתית (ceremonies of ethnic renewal). השערה זו מתקשרת עם עבודות קודמות של וינגרוד ואחרים, שראו בהתעוררות מבפנים או אף בניצול מבחוץ של מסורות תרבותיות חלק מתגובה פוליטית של קבוצות עדתיות מקופחות, כגון בחגיגות המימונה.

דגש אחר של ניתוח מצוי בעבודותיהם של יורם בילו ושל אברמוביץ (1985; תשנ"ח) במחקר החלומות של יוצאי מרוקו. תפיסת החלום כגורם רבי-משמעות מעוגנת בתרבות היהודית המרוקאית. זו נובעת הן ממקורות יהודיים קלאסיים והן ממקורות של התרבות המרוקאית המוסלמית. בהערצת הקדושים, הן של היהודים והן של המוסלמים, נפוץ סוג מיוחד של חלומות-ביקור, המתמקדים במפגש מתגמל עם הקדוש. החלום בו הצדיק מבקר את מאמיניו, כמו גם ביטויים אחרים של האמונה בצדיקים, מאפשרים עיבוד של חוויות אישיות ומספקים פתרון למצוקות קיומיות. מוטיב קרוב חוזר בספרות למן פרקי הספר של דשן ושוקד (1974) *The Predicament of Homecoming* ומצוי ברוב המחקרים הרואים בתופעת ההתעוררות של פולחן הצדיקים חלק מתהליך התמודדות עם המציאות החברתית והתרבותית בישראל. התמודדות זו נעשית תוך כדי עיבודם של סמלי העבר (למשל, אנדרה לוי, תשנ"א; בן-ארי ובילו, 1987).

לצד תרומה חשובה זו של הספרות מהשנים האחרונות להבנת התעוררותה של התופעה, בלט בעיני מיעוט תשומת-הלב אל מערכת היחסים המורכבת שבין המאמין לבין נושא זכות-האבות שבעולם החיים. נתקלתי רק מעט במושג שנראה לי בזמנו כמסמן מרכזי של הצדיק, חי או מת, דהיינו: "זכות-אבות". תכונה זו, עליה עמד גם סטילמן (1982), מופיעה תכופות בסיפורים שליפט בן-עמי מפי יוצאי מרוקו בספר המהווה טקסט

בסיסי בנושא זה (תשמ"ד). ככוונתי לדון בנושא הצדיקים בשתי סוגיות שבלטו לעיניי: האחת נוגעת ביחסו של היחיד למתחם קבורתו של הצדיק, והאחרת ביחסו של היחיד עם מייצגו של הצדיק בעולם החיים, הלא הוא החכם הנערץ או בן-משפחה הטוען לזכותו של הצדיק.

הצדיק וקהילתו בבית-החיים

לפי נתונייהם של בן-עמי (תשמ"ד) וגולדברג (1983), לכל קהילה או לקהילות אחדות שכנות, במיוחד בדרום מרוקו, היה צדיק אחד לפחות בבית-הקברות המקומי. ההילולה של הצדיק כינסה לבית-הקברות את כל בני הקהילה, ובמתחם האתר או לידו קיימו את השחיטה של בני-צאן וסעדו את ליבם. את קבר הצדיק פקדו לעיתים קרובות גם במשך השנה, ולעיתים אף מדי יום שישי, ובמיוחד בעת ההילולה נהפך האתר למקום שהשמחה שורה בו. תיאור צבעוני, העשוי לשחזר אירוע זה כפי שהתגלגל לישראל, מספק לנו וינגרוד בעבודתו על ההילולה של ר' חיים חורי בבית-הקברות בבאר-שבע. על ייחודו של בית-הקברות בקהילות של דרום מרוקו, כמוסד מרכזי, תאום לבית-הכנסת, עמד כבר גולדברג (1983, 1990). העלייה לקבר של הצדיק איפשרה ביטוי אינדוידואלי של דתיות, שהיה חופשי ושוויוני יותר (במיוחד לנשים) מאשר במסגרות הפורמליות יותר של תפילה, טקסט, וטקס שמוקדם בבית-הכנסת.

אולם החוקרים שרוחקו לתיוה הסוציולוגית של קידוש המקום ומשמעותו הפוליטית-החברתית במרוקו ובישראל לא הדגישו את המשמעות הקיומית בהיפוך זה של מהות בית-הקברות מאתר של דממת המתים למקום של פעילות ואף של שמחה, או שמא התייחסו לכך כמובן מאליו. עוד בתקופת מחקרי הראשונה ברוממה עלה בית-הקברות באזכורים שונים של סעודות חודש אלול ובהזדמנויות טקסיות אחרות. בתיאור הקהילה והנוף בחוץ-לארץ טרחו בני הכפר לאזכר מקום זה יותר מהמצופה לגבי מקום משכנם של המתים. וכפי שנמסר לי מפי פרופסור ניסן רובין, שעבד ב-1959 כמדריך חברתי באיזור ההתיישבות של אנשי רוממה, סירבו העולים, בהגיעם ליישוב זה, לרדת מהמשאיות, על-אף הבתים הנאים שנבנו בשבילם, משום שלא הוכשר בו מתחם של בית-קברות. לדברי המספר, לא ירדו העולים לבתיהם עד שכמה מזקניהם קידשו מתחם קרוב כמקומו העתידי של בית-הקברות.⁴ בדיעבד לא הוקם בית-קברות ברוממה. בהתאם לתוכנית המתאר האזורית, הם היו שותפים לבית-הקברות בנתיבות, ורוב הנפטרים הראשונים הכינו לעצמם עוד בחייהם אחוזת-קבר בירושלים.

כאשר ביקרתי לאחרונה בקברו של בבא סאלי, משך אותי ידידי שלמה, שהינו כיום בשנות השישים לחייו, אל קברות בני הכפר. פקדנו את קברות בני משפחתו: אחיו, דודו ובנו של בן-דודו, שנפל בעת השירות הצבאי. ליד כל קבר עצר, אמר דברי תפילה ונשק לאבן המצבה. לא הגענו לשני קברים אחרים של בני משפחות אחרות המוכרים לי, ושיחסי של שלמה עימם לא היו קרובים. שוטטנו בבית-הקברות כבמקום מוכר, מעין המשך של טריטוריית הכפר שאת בתיו יכולנו לראות ממרחק. קשה לא להתרשם מסיפורי

4. ראו עדות לאירוע זה אצל רובין (1982), ע' 19, הערה 3.

העבר ומהתנהגות ההווה המגלים שבתפיסת־העולם של יוצאי הקהילות הללו, לא נפרדה עדת המתים בחיץ מוחלט מקהילת החיים. גם וינגרוד (1990) עמד על כך שבית־הקברות מרתיע פחות במסורת הצפון־אפריקאית. דומה שקברו של הצדיק במרכז או במתחם בולט של בית־הקברות, שבשכנותו נקברו תכופות חכמים וצדיקים נוספים (כפי שאפשר לראות כיום באופן בולט בבית־הקברות בנתיבות), הקנה למקום תכונות מקבילות במידת־מה לארגון קהילת החיים. ולא עוד, אלא שנוכחותו של הצדיק השומע את הפונים אליו העניקה למתחם בית־הקברות מימד של חיות. עצב המוות והחידלון התמזגו בעבר כפי שהדבר נראה גם כיום בתחושת הנוכחות הפעילה של הצדיק. על האמונה בקדוש החי בקברו עמדו חוקרי הקדושים המוסלמיים במרוקו (כגון וסטרמרק, 1926). סטילמן מצטט במוטו למאמרו (1982) יהודי מצפרו, שאמר לו: "הצדיקים אינם מתים." או דשן (תשל"ז), המתאר הילולה לר' חי טייב מתוניס, המכונה "רבי חי טייב לא־מת".

בימי ההילולה, העולים־לרגל סובבים בין הקברים, בהם גם שוכני־עפר הקרובים אליהם כבני משפחה ושכנים, רוקדים, אוכלים לידם או בינותיהם, כאילו הם משתפים אותם בשמחת ההתעלות. אני נוטה להאמין שזקני רוממה שקנו לעצמם אחוזת־קבר בחייהם בירושלים צפו בחשש את קבורתם העתידה בבית־הקברות שאינו צמוד לכפר והנטול כל מימד של קדושה. ביטוי לחשש זה הביע באוזני ראש הקהילה לשעבר, עת נפגשנו כמה שנים בטרם נפטר, כאשר הוביל את הצאן למרעה. בהודמנות זו שאל אותי אם רוממה הינה בגבולות ארץ־ישראל. התרשמתי כבר אז שהוא חושב על עתיד מקום קבורתו. גם רבי אל־עזיז מקריית־גת נקבר בירושלים. במרוקו היה זה קבר סבו של רבי אל־עזיז שמיקד סביבו את ההילולה השנתית בשחיטה של שישה כבשים ליד בית־הקברות (גם אחי סבו זכה במותו במעמד של קדושה, ושניהם מוזכרים אצל בן־עמי). הנקבר הראשון בנתיבות, ידידי חביב דהאן, נפטר בתאונת־דרכים בגיל צעיר יחסית ושאלת מקום קבורתו לא עלתה על דעתו מעולם. נטיית הקבורה בירושלים פסקה כיום כליל. בית־הקברות בנתיבות שוב אינו קרקע צחיחה ומנוכרת מקדושה ומבחינות חשובות הוא דומה לבית־הקברות בהרי האטלס.

המשכיות הזיקה לפרקטיקות מסורתיות

על יחסיהם של בני רוממה עם חכמים וצדיקים במרוקו ובשנים הראשונות בארץ כתבתי בשעתו בעקבות תצפיותי עם תום העשור הראשון לעלייתם לארץ. כאן אני מתכוון לדון בשיחות ובאירועים מהשנים המאוחרות יותר, בהן המשיכו לבוא לידי ביטוי האמונה בצדיקים והדבקות במנהגים אחרים האופייניים למסורת של הערצת הקדושים.

עשר שנים לאחר עבודת־השדה הראשונה חזרתי לרוממה למשך חודשי חופשת הקיץ של 1976. נפגשתי עם נתן, שהיה מדור המתיישבים הצעירים של נחקרי ברוממה. מלאו לו אז ארבעים שנה, וכעבור שנים רבות ללא ילדים, היה לאב לבן. מאושר לאין קץ סיפר לי על השתלשלות הדברים. שיחתנו החלה בשאלתי על ספר התורה שקנה. הכל קרה בעקבות חלום שחלם. עוד לא נרדם ממש, והנה ראה שהוא כתב בעצמו ספר תורה ושמע אחרים אומרים שהספר עולה לשמים. דפיקה בדלת ניתקה אותו מהחלום. הוא נשכב מחדש, ושוב, לפני שנרדם ממש, מצא עצמו בתוך החלום שנקטע. והנה הוא בגן־עדן,

ומוביל אותו איש זקן, ואומרים לו שזה אביו של אחד מבני הכפר ממשפחת סבאג שלא ראה מימיו. (נהגו לספר עליו ביראת כבוד מיוחדת אף-על-פי שלא היתה לו זכות-אבות. בנו למד שחיטה ושאף כל ימיו לרבנות. אף-על-פי שלא זכה לכך, נהגו בו בני הכפר כבתלמיד-חכם.) הוא ראה ארון-קודש, ולידו ילד קטן משחק. נתן לא רצה לעזוב את גן-העדן עד ששוב הופרע משנתו ונגמר החלום. נתן שאל בעצת גיסו, אחי אשתו, שהינו רב במושב בצפון הארץ (והינו ממשפחה יוצאת הקהילה במרוקו שהיתה בה נטייה ללמדנות). הלה הציע לו קודם-כל לקנות ספר תורה.⁵ כן אמר לו שיוולד להם ילד אם יגיעו לצדיק שעדיין אין יודעים עליו; והוסיף שמצאו לאחרונה בגליל קברו של צדיק שלא ידעו עליו עד עכשיו. נתן שכר טגור, ויצא עם רבקה אשתו לצפת. בדרך הצטרף אליהם הרב, אחיה של רבקה. הם הגיעו כמעט עד רמת-הגולן בחיפוש אחר קברו של צדיק לא-ידוע, עברו בוואדיות ולא מצאו דבר, והיו בדרכם בחזרה, כשראו פתאום קבר ושלט. היה זה קברו של ר' יונתן בן עוזיאל שגילה משרד הדתות זמן קצר לפני-כן. הם הדליקו נרות, התפללו ונדרו נדר שיישחטו עגל אם ייוולד להם בן או תיוולד בת. אכן, כעבור חודשיים הרתה רבקה. כפי שהבטיח, קנה עגל בעזה ושחט אותו ליד קברו של הצדיק שפגשו בחיפושיהם, ומשם המשיכו ועשו חגיגה במירון.

כעבור כמה ימים פגשתי את נתן ליד הכניסה לבית-הכנסת בליל שבת. הצעתי לו שנעשה לנו יום טיול. התכוונתי למלא את משאלתו, שחזר עליה תכופות, שכדאי לנצל את עונת הקיץ הרגועה יותר בחקלאות לטיול משותף. מייד שאל אותי אם אני רוצה לנסוע לקבר הצדיק עליו סיפר לי. התברר שנתן החל דואג לי, מאחר שחלפו כשנתיים למן נישואי, ועדיין לא היו לי ילדים. עניתי לו שאיני מוטרד עדיין. נתן השיב שאסור לזלזל, ושלאחר הביקור אצל הצדיק הרתה אשתו. "לא הרופאים עזרו, אלא הצדיק!" כשהוא מחזיק בבנו הקטן, משך אותי הצידה, ואמר: "שתיים-עשרה שנים חיכיתי לילד הזה, וכעת אני יודע שחי לא היו חיים בלעדיו, וכל זה בעזרת הצדיק." באותה שיחה הזכיר דרך-אגב את אשתו הנוסעת מדי שבוע לטיפול רפואי במחלקת נשים. תכופות חזר על תקוותם לילדים נוספים.

בקיץ 1981 ביקרתי שוב אצל נתן, ולמדתי על התפתחויות נוספות ביחסיו עם חכמים וצדיקים. כשלוש שנים לפני-כן החל להתארח בכפר, שבת אחת בשנה, הרב יחיאל אבוחצירא מרמלה, אחיו של חבר-הכנסת אהרון אבוחצירא. בדפוס שהתמסד, נהג האורח לבלות את ליל השבת אצל שלמה, את בוקר השבת אצל נוח (בן דורו של נתן), ואילו במוצאי השבת הסב לשולחנו של נתן (שלושתם מהמתיישבים המבוססים בכפר). במוצאי-שבת היו מביאים לביתו של נתן את הנדרים שהובטחו בבית-הכנסת, ובינתיים היה הבית מתמלא באנשים אוכלים ושותים, נהנים משחיטה מיוחדת שנתן היה מקדיש לאירוע זה. השמחה היתה נמשכת עד השעה שתיים לפנות בוקר. אירוע זה החל שעה שקיבלו, כדברי נתן, "הזמנה" לארח את הרב בכפרם. אך נתן הוסיף בסיפוק: "כמה שאתה נותן לאנשים האלה, כעבור חודשיים הכל חוזר אליך כפול." מכאן המשיך לספר לי על ניסי משפחת אבוחצירא במרוקו, והוזכר נציג חשוב אחר של משפחת אבוחצירא, בבא סאלי, שהשתכן בנתיבות לפני שבע שנים. רבקה שחזרה את מועד התיישבותו של בבא סאלי בנתיבות

5. ראו מחקרו של גולדברג (1987) על-אודות הקשר בפולקלור ובטקסים בין המשכיות התורה להמשכיות הביולוגית של העם היהודי; ובמידה הסמלי, החיבור בין ילדים לספרי תורה.

על-סמך הנדר שנדרה כאשר איבדה את ארנקה ובו 300 ל"י. הארנק אכן הוחזר לה על-ידי המשטרה. רבקה קנתה בשוק נתיבות תפוחי עץ ב־30 ל"י, והכניסה אותם לביתו של בבא סאלי אף מבלי להתעכב שם, מכיוון שמיהרה לחזור לכפר. לאחר פטירתו של בבא סאלי, "הולכים אצלו מתי שמזדמן", כדברי רבקה (דהיינו, מבקרים באחוזה-הקבר שבבית-הקברות בנתיבות).

נתן סיפר שבבחירות האחרונות לכנסת הצביע לתמ"י, שהוקמה על-ידי אהרון אבוחצירא, והסביר: "בטח שאתה מצביע לאחד מהמשפחה הזאת. זה שיצא זכאי מהמשפט וכל הצרות שהיו לו מעידים על זכות-אבות שלו". ראוי לציין שבאותן בחירות של 1981, פרשו כל בני הכפר מהצבעתם המסורתית למפד"ל. 50% מהמתיישבים שהזדהו עם מאבקו של אהרון אבוחצירא הצביעו למפלגת תמ"י (ואלמלא ויכוח פנימי בענייני הכפר, שגלש מתחמו, יש לשער ששיעור המצביעים לתמ"י היה גבוה אף יותר).

תקופה קצרה לאחר-מכן למדתי על הקשרים שנוצרו בין כמה ממכרי עם ר' ברוך, בנו של בבא סאלי. נתן סיפר לי שקנה שולחן-אוכל חדש וגדול במיוחד כדי לארח את בנו של הצדיק, שבילה שבת בביתו. כאשר רמזתי בשאלה זהירה לגבי השמועות על-אודות אירועים מעברו של ברוך אבוחצירא, השיב לי נתן נחרצות: "במקום בו עומדים חוזרים בתשובה צדיקים לא עומדים בו."⁶ כשפניתי בשאלה דומה לבנו של שלמה, רווק בן עשרים ושבע, הממעט ללכת לבית-הכנסת ושהופעתו והתנהגותו חילוניים, השיב לי בנימה מסויגת: "אני מפחד לדבר על האנשים האלה." לא חזרנו לדבר על הנושא.

תגובה מורכבת יותר קיבלתי מהמצליח ביותר מבני הדור השני ברוממה, דוד, כבן שלוששים ושבע, מנהל חברה מסחרית משגשגת בבאר-שבע. הוא סיפר לי על יחס מיוחד שזכה בו אצל בבא סאלי כשהיה עוד בראשית דרכו, כאשר הלך פעם לבקר אצלו כדי לקבל את ברכתו. להפתעתו, עיכב אותו בבא סאלי עד שעזבו הממתינים האחרים, והזמין אותו להצטרף אליו לארוחת-ערב. בבא סאלי סירב לקחת ממנו תרומה ואף העניק לו דולר לברכה. אבל דוד אינו מקבל את מרותו של ברוך, בנו של בבא סאלי. הוא מאמין שאם יש למישהו את "השם המפורש", דבר שמדובר עליו בקבלה, הוא יכול להעביר ידע זה לבן שלו; אולם הוא המשיך להבהיר: "יש מי שידע את השם המפורש ושהוא טהור, אבל ברוך אינו טהור." בטרמוניה ספציפית יותר פירט נגדו על שהינו "מאלה שמסחרים, כמו עם העראק והתמונות של בבא סאלי", המשמשות לבסוף לעטיפת ירקות בשוק. התנהגותו של דוד מאפיינת מה שכינתי במקום אחר "דתיות של מסורת" (תשמ"ד). לדבריו, אינו מדליק אש בשבת, אבל מפעיל רדיו וטלוויזיה ונוסע במכונית. הוא בא לבית-הכנסת בחגים, לפעמים גם בשבת, ועושה קידוש בליל שבת.

באחד מביקורי המאחרים יותר, כאשר נסעתי עם שלמה לקברו של בבא סאלי, הוא סיפר לי בדרך, ביוזמתו, על חיי המשפחה של רבי ברוך. שלמה הוביל אותי למתחם המגורים ובניין הישיבה של בבא ברוך, אך נשארנו יושבים במכונית. התרשמתי שאין הוא מעוניין לצאת, שמה ניתקל בבעל הבית או במישהו מבני ביתו, ושלמה לא הכין עצמו כהלכה למפגש. שאלתי אותו בהזדמנות זו מה חושבים בכפר על בבא ברוך. שלמה השיב לי בנימה מעשית: "אבא שלו נתן לו את הזכות שלו." תוך כדי סיורנו באחוזה-הקבר של

6. ראו בילו ובן-ארי (1992), המתארים את תהליך קבלתו של ברוך אבוחצירא כיורשו של אביו הנערץ.

בבא סאלי, הראה לי שלמה את ביתן הקבורה של המיליונר בוסקילה מצרפת, הצמוד למבנה הקבר של בבא סאלי. הלה זכה בכבוד זה כתגמול על תרומותיו, שסייעו למימון מפעלי הבנייה של ר' ברוך בבית-הקברות ובקריית הישיבה.

בשובנו לכפר, התארחתי עם שלמה לארוחת-ערב אצל נתן. התברר לי שחל שיבוש ביחסיו של נתן עם בבא ברוך. כששאלתי לתומי אם הוא מבקר אצל ר' ברוך, השיב לי בטון מתריס: "יש לי את רבי אלעזר מבאר-שבע!" כפי שלמדתי מייד, נשוא הערצתו הנוכחי הינו נכדו של בבא סאלי, בן בנו מאיר מאשתו הראשונה. נתן הוזכר שאכן הוזמן אליו בזמנו את ר' ברוך, ואף טרח בשבילו באיסוף התרומות שהובטחו לו בבית-הכנסת. בגין זה אף אירעה תקלה מביכה, כאשר התברר שר' ברוך מצפה ששלושת הכולטים בבין מארחיו – נתן, שלמה ונוח – ינדכו למפעליו כל אחד 100,000 לירות. נתן הוציא רק 30,000 ל"י, וכך עשו שלמה ונוח, ולבסוף נתנו לו יחד 100,000 ל"י. ר' ברוך כעס ואמר שלא ייקח את תרומתם. נתן הגיב, לדבריו, בזמנו שלא איכפת לו ואינו פוחד מהקללה של בבא ברוך, ואם לא ייקח מהם את הכסף, הוא תורם את חלקו לבית-הכנסת ברוממה. נתן לא ייחס תביעה מופרזת זו לר' ברוך, אלא סבר שעוורו של הרב, תושב כפר אחר בנגב, דיווח לו שהם "עשירים". בסופו של דבר, הכסף של התורמים מרוממה לא הוחזר לבעליו. לאחר זמן רב שלא התראה עם בבא ברוך, פגש אותו נתן בהילולה על קברו של רבי יעקב אבוהצירא במצרים, ושם נזף בו ר' ברוך על שאין הוא מבקר אצלו. למרות זאת בירך אותו על הקבר והפציר בו שיבוא לבקרו בנתיבות. בהזדמנות זו השאיר נתן בידיו תרומה נאה. לאחר זמן הגיע נתן לנתיבות בשעת בוקר והביא איתו "מעטפה" (הוא לא ציין בשיתה עימי את סכום התרומה), אבל ר' ברוך לא רצה לקבלו. מאז אין נתן הולך אליו. הוא עולה לקברו של בבא סאלי, אך מדיר רגליו מסביבתו של ר' ברוך.

באותו ערב שמעתי גם מנתן שכאשר נהרגה אימו של ר' ברוך בתאונת-דרכים, דרבנה אותו רבקה אשתו ללכת לנחמו, אבל נתן הגיב בכעס: "מישהו בא לנחם אותי כשאבא שלי נפטר? אבא שלי כלב?" נתן היה בן יחיד להוריו, ומאז עלו לארץ, קיימו חיי שיתוף הדוקים. נתן סעד את אביו כל חודשי חייו האחרונים במסירות שעוררה התפעלות. הוא ציפה בוודאי לתשומת-ליבו של מי שנהנה מנדיבותו ומיחס הכבוד שהעניק לו לעיני כל. יחד עם זאת, לא התבהר לי סדר האירועים המדויק אשר הוביל להתנתקותו של נתן מר' ברוך ולהתקשרותו עם נושא זכות-אבות אחר ממשפחת אבוהצירא.

כהוכחה ליחסיו הקרובים עם ר' אלעזר, סיפר לי נתן על אירוע שהתרחש באחד החגים כאשר בילו בכפר שני בני משפחה שהגיעו מירושלים. אחד מהם, "שיש לו בעיות עם אשתו", ביקש במיוחד שיבקרו עוד באותו ערב אצל ר' אלעזר. נתן לא רצה ללכת באותו ערב, מכיוון שלא ביקר אצל ר' אלעזר זמן רב וחשש מוויכוח בגין הזנחה זו מצידו. אך מכיוון שלחצו עליו, התרצה לבסוף, והם הגיעו לביתו של ר' אלעזר אחרי השעה עשר בלילה. ר' אלעזר הודיע לעוזרו כי לא יוכל לקבל מבקרים בשעה מאוחרת זו. נתן ביקש מהעוזר להתקבל לבד. כאשר נכנס אליו, החלו "צעקות", כדבריו. ר' אלעזר כעס על נתן משום שלא ביקר אצלו כבר ארבעה חודשים. נתן טען להצדקתו: "אתה יודע שאני עסוק ויש לי בעיות בריאות." ר' אלעזר השיב לו: "אני אברך אותך, ולא תצטרך לדאוג!" נתן ביקש מר' אלעזר שיקבל גם את אורחיו, והרב נעתר לו. כשיצא שבע-רצון מחדרו של הרב, שאלו אותו חבריו על פשר הצעקות ששמעו מעבר לדלת.

כשסיים את סיפורו, מצאתי לנכון לברר על-אודות מעמדו של ר' ברוך, ושאלתי: "מה

חושבים היום האנשים בכפר על ר' ברוך? הוא השיב לי בסגנון דומה לזה של בנו הצעיר של שלמה: "אני לא מדבר על האנשים האלה." למרות ניכור יחסים זה, הסכימו נתן ושלמה שתודות ליוזמתו של ר' ברוך התפתחה נתיבות, נבנו בה ישיבות ומחירי הדירות האמירו.

כששאלתי אורח מכובד ומבוגר מבני הקהילה במרוקו, המשרת כרב בכפר אחר בצפון הארץ, בהגיעו לאזכרה ברוממה, אם יש לר' ברוך זכות־אבות, השיב: "כמובן, הוא בא ממשפחה שהיא עץ גדול." הוא אף סיפר לי שבביקור קודם שלו באיזור דאג להביא לר' ברוך סכום כסף. מכיוון שלא מצא את ר' ברוך בביתו, ביקש מחתנו למסור את התרומה לידי ישיבות. האווירה היתה שונה בביתו של נוח, אליו אני מקורב, כאשר ביקרתי אצלו בהמשך אותו ערב. נוח סיפר לי שהוא נוסע לר' אלעזר לפחות אחת בשבועיים, ושהוא כבר בן־בית אצלו. כששאלתי על ר' ברוך, ניכר בו היסוס. כאן אמרה נחרצות בתו הבכירה, כבת שלושים, העובדת במשרד בבאר־שבע ונוהגת בחופשיות: "בוא אגיד לך, הם פוחדים לדבר. אל בוא ברוך באים בגלל האבא שלו, אבל ר' אלעזר באים אליו בגלל מה שהוא יכול לעשות!" היא מאמינה בר' אלעזר והולכת אליו (באמצעות אביה) לפי "ירידות ועליות החיים". אביה המשיך לספר בהתפעלות על ר' אלעזר, שמקבל מבקרים עד השעה 2 לפנות בוקר.⁷

מערכת היחסים המתוארת לעיל אין בה כדי להעיד על היררכיה קבועה במעמד של נושאי זכות־אבות. להפך, היא מלמדת על דינמיות של קשרי הערצה ונאמנות המשתנים לאורך זמן (ובמקרה שלפנינו, במסגרת של שושלת משפחתית אחת).

זכות־אבות כנושא למשא־ומתן

אם כי מיקדתי את תיאורי במערכת קשריו של נתן עם מסורות ומנהגי האמונה בצדיקים המתפרשים על פני יותר מעשרים שנה, הופיעו בתיאור זה גם משתתפים נוספים: שלמה הקשיש, נוח כבן־גילו של נתן, דוד איש־העסקים הצעיר, בנו של שלמה ובתו של נוח, הזוטרים שבחבורה. שלמה הגיע לארץ כגבר בוגר נשוי, נתן ונוח הגיעו כנערים מתבגרים, דוד נולד במרוקו, אך קיבל את כל חינוכו בארץ, ואילו הצעירים נולדו וגדלו בארץ. בדומה לרוב תושבי רוממה, הם מייצגים אוכלוסייה שהסתגלותה הכלכלית והחברתית בארץ היתה מרשימה. נתן, שלמה, נוח ודוד הינם אף מהמצליחים ביותר בקהילה. ממצא בולט מתצפיותינו מעיד שהאמונה בכישורי הצדיקים אינה רק נחלת הדור הקשיש. גם אלה שנולדו וגדלו בארץ נותרה בהם זיקה לנושאי מסורת הצדיקים.

נתן חש התעלות, מגיע לידי הגשמה, אך גם נוחל לעיתים אכזבה כשהוא מתנסה באמצעים השונים של הפרקטיקות והחוויות שספג מילדותו. החלום מוביל אותו לגן־עדן, שם הוא פוגש בצדיק נעלם וחווה במשאת־נפשו, בן משחק ליד ארון־הקודש. בעקבות

7. יש לשער שמערכת יחסים זו מבוססת גם היא על תרומות וסיוע נדיב מצידם של בני רוממה למפעלי ר' אלעזר. לאחרונה הופיעו בעיתונות היומית כתבות על־אודות הפן הכלכלי של קשרי ר' אלעזר עם מעגל מתרחב של תומכים. ראו למשל, "הארץ", 10.11.97, ע' 22; מוסף "הארץ" 23.1.98, ע' 44–46. כתבות אלה מתארות יחסי תלות של ברכות וחרדות הטמונות בכוחו של הצדיק.

פענוח החלום, הוא רוכש ספר תורה, יוצא לחפש קברו של צדיק נעלם, ועולה אל קברי צדיקים מוכרים מן העבר הרחוק והקרוב יותר. הוא גם משחר את קרבתם של צאצאי שושלת החכמים והצדיקים הנכבדה ביותר בקרב יוצאי מרוקו. פעילות אחרונה זו מעסיקה אותו אולי יותר מכל. הוא זוכה לרקום יחסים אישיים הדוקים עם מייצגי הקדושה האפופים עוצמה מיסטית, והנותנים לו תחושה של קרבה אינטימית עם עוצמה זו; עד כי נדמה שהוא יכול לגעת בה. לנתן ולאשתו רבקה אין ספק באשר לתוצאות הברכה וההבטחה של הצדיק בקברו או של בן משפחתו שקיבל ממנו את כוח הקדושה, המתגלם בזכות-אבות העוברת מאב לבן או לנכד. לידת בנם מיוחסת לצדיק בלבד,⁸ ורבקה משוכנעת שארנקה נמצא בזכות הצדיק. נתן מצביע לתמ"י בשל זכות-אבות של בן המשפחה העומד בראש המפלגה. הסתבכותו המשפטית של המנהיג הנידון מתפרשת כחלק מייסורי הצדיק. מערכת יחסיו של נתן עם צאצאי הצדיקים הינה סוערת וגועשת. זו בנויה על מחויבויות הדדיות ועל צפיות שיש בהן אלמנט אינטימי עמוק. נתן אוהב את נושאי הקדושה. הוא מזמין אותם לביתו, מאכיל ומשקה אותם, תורם להם מכספו בנדיבות ומצפה לתגובתם בהתאם. גם כניסתו אל הרב בבאר-שבע בשעת לילה מאוחרת מלווה במעין דרמה משפחתית. הוא צופה מראש שיהיה ויכוח. ולאחר פורקן הצעקות ההדדיות, הוא יוצא מפויס, כשבידו ההוכחה לחבריו שהוא אכן מקיים יחסים מיוחדים עם צאצא של הצדיק ונושא זכות-אבות. נתן אינו יחיד בתצפיותי במשך השנים המפגין אינטימיות בין המאמין לנושאי זכות-אבות.

על זכות-אבות של ר' ברוך אין חולק. שלמה הקשיש, עתיר ידע במסורת קהילתו, איש שנון וחקלאי מצליח, מודע לעברו של ר' ברוך. הוא אף בקיא בפרטי חיי המשפחה של בן הצדיק, שאינם יכולים להוות דוגמה לציבור. על-אף כל זאת באה תשובתו: "אבא שלו (בבא סאלי) נתן לו את הזכות שלו". ודוד הצעיר, האמיד, המתפקד בעולם העסקים והמוקף בכל אביזרי הטכנולוגיה המודרנית, מכיר גם הוא ביכולת ההורשה של מהות מיסטית, והוא מזהה אותה כידע הגלום ב"שם המפורש". (אומנם, להבדיל מן האחרים, הוא מפריד בין הבעלות על ידע זה לבין המהות המוסרית של המחזיק בה). נתן, שבתקרית קודמת, כשיחסיו עם בנו של הצדיק היו עדיין תקינים, העז להתגרות בו שאין הוא פוחד מקללתו, אך משהשתבשו יחסיהם, הוא נוהז מביטוי בוטה כלפיו בתגובתו: "אני לא מדבר על האנשים האלה." משנפגמה מערכת יחסיהם וחל ביניהם ניתוק גלוי, שוב אין בידו החופש להתבטא ללא מעצורים, כפי שמתירים לעצמם אנשים קרובים, שגם לאחר ריב, חזקה עליהם שיתפייסו.⁹ תגובתו זו זהה לאלה של נוח ושל בנו הצעיר של שלמה, ששירת בצבא, חופשי בדעותיו, ואינו מודרז להיכנס לעול משפחה, ואשר אמר במפורש: "אני מפחד לדבר על האנשים האלה."

על כוחו המיסטי של בבא ברוך דווח בעיתונים בעקבות סכסוך שהתגלע בינו לבין חבר מועצת נתיבות, שהוא ואשתו נתקפו במחלות קשות ("ידיעות אחרונות" 26.9.91, ע' 27). ר' ברוך מצוטט בתגובה שגם אם כוונתה ניטרלית, יש בה כפל משמעות באוזני

8. על בעיות העקרות ברוממה עמדתי באופן מפורט יותר במקום אחר, ראו דשן ושוקד (1974), 122-150.

9. על דפוסי תגובה בעת ריב בין קרובים וזרים בקרב יוצאי מרוקו עמדתי במקום אחר, ראו דשן ושוקד (תשמ"ד, 151-161).

המאמין: "ללא תמיכתי, יוסף אבו לא היה מקבל בבחירות אפילו 100 קולות. כיוון שנכנס בזכותי, היה עליו לציית. הוא לא ציית, וזה גרם לו לבעיות ולצרות." ואילו יוסף אבו מצוטט בראיון: "אני לא יכול יותר להמרות את פיו של הבבא. חשבתי על זה בהיותי חולה בבית-החולים. אני יודע אם יש קשר לקללות ולמחלות או לא, אבל אני לא רוצה בעיות איתו. הייתי צריך להחזיר את המנדט מזמן."

תגובותיהם הזהירות של אנשי רוממה כלפי בנו של הצדיק נמצאו להן תימוכין בדיווחים מפי מאמינים המופיעים בספרו של בן-עמי (תשמ"ד). הרב, הממלא לעיתים תפקיד של שופט או מתווך, נוקט בסנקציה של קללה, וזו פועלת מכוח האיום או מתגשמת ממש (ראו, למשל, ע' 381, 387). במשאומתן שבין המאמין לצאצאי הצדיקים, שני הצדדים נוקטים במטבע של זכות-אבות. נתן מדווח על נכד הצדיק, שהבטיח לו, "אני אברך אותך ולא תצטרך לדאוג", בדומה למסופר על ר' חיים פינטו (בן-עמי, ע' 365), שאמר ליהודי שחשש להוביל חביות עראק להילולה: "מבטיחך שלא תפחד אם תביא את זה. זכות-אבותי תגן בעדך, עד שתביא את העראק בשלום." או המאמין הבא אל קבר הצדיק ותובע: "הראה לי את הזכות שלך" (בן-עמי, ע' 304). מדיווחי המאמינים ברור שהם מנהלים יחסי-גומלין פעילים של קח ותן.

למרות מרחק המקום והזמן, דומה שהמרבוט המרוקאי ונושאי זכות-האבות שלפנינו, ובמיוחד כפי שמצטיר מדמותו של בבא ברוך, נוקטים באסטרטגיה דומה. כפי שמתאר אייקלמן (1976), המרבוט החי, המקפיד על אפקטיביות הברכה שבידו ועל מעמדו, יצפה למתנות גאותות מתומכיו המכובדים. גם בבא ברוך מכיר בערכו. זכות-אבותיו, קסמו ושנינותו פותחים את ליבם ואת כיסיהם של אנשי-העסקים מקובלנקה, פריס ומונטריאול, העולים-לרגל לקבר אביו ומשחרים לפתחו בחליפות הדורות, בדומה לחקלאים המצליחים מכפרי הנגב, שהופעתם וגיינוניהם צנועים יותר.

אני נוטה לשער שחל בארץ שינוי באפשרויות הפתוחות לפני מאמינים רבים להוסיף לשנות את המפה של אתרי העלייה-לרגל ואת הגיוון של נושאי זכות-אבות העומדים לבחירתם. אומנם, גם במרוקו, כפי שעמד על כך סטילמן (1982), היה המאמין עשוי לפנות לצדיקים שונים עד שתתמלא בקשתו; אך שם היו בני הקהילה מוגבלים יותר בנגישותם לקברי צדיקים ובהזדקקותם לחכמים ולנושאי זכות-אבות בשל קשיי הניידות הגיאוגרפית. בעשור האחרון בלבד הספיק נתן, למשל, ליצור ולשנות מחויבויות עם שלושה מבני משפחת אבוהצירא. אין ספק שמערך קשריו בתקופה זו עם חכמים וצאצאי צדיקים היה אף עשיר מזה שעמדתי עליו בסדרת ביקורי. דומה ששינוי זה מעצב במידת-מה את יחסי הכוחות בין המאמין לנושא זכות-האבות. בדיעבד, המאמין מופיע כצרכן של שירות הצדיקים, והוא יכול לבחור בנקל את נותן השירות – את בעל הכישורים המתאים לו ביותר.

העיון בספרות האתנוגרפית והתיאורטית העוסקת בקדושים במרוקו ובמקומות אחרים מעורר דילמות של פרשנות דווקא בשל הדמיון הבולט לחלק מהתופעות הנצפות בארץ. האומנם לפנינו דפוסים מקבילים? האומנם מצוי בידינו סיווג מהימן או סטריאוטיפי לגבי קבוצות האוכלוסייה שהפרקטיקות המסורתיות יעילות ומרתקות עדיין לגביהן? ויקטור טרנר (1973), למשל, פירש את חיוניותן של העליות-לרגל כתופעה המאפיינת שלבי מעבר היסטוריים, בהם צומחים צרכים קיומיים ודפוסי התארגנות קהילתיים חדשים. חיפוש אחר הסמלים שתכליתם מתן ביטוי והבטחת ויסות של צרכים ויחסים אלה מוביל,

לדבריו, לעיצובם דווקא מתוך הרפרטואר של קבוצות ה־*communitas* המסורתיות. נסתפק בהקשר זה בהדגשת מימד בולט במיוחד בכל הנוגע ביחסים שבין האוכלוסייה שחקרנו לבין נושאי זכות־האבות שהם נוקקים להם, וזאת בתפקידי התיווך ומתן המשמעות הפוליטיים שדמויות אלה ממלאות במציאות הישראלית. כך, למשל, הבולטים שבין בני משפחת אבוחצירא קשורים בצורה זו או אחרת לפעילות הפוליטית האזורית והלאומית. עליית משקלן של המפלגות הדתיות והעדתיות החזירה דמויות אלה מאיזור הדמדומים של מנהיגות ארכאית. נוכחותם של ראשי המדינה על בימת ההילולה השנתית בנתיבות, בעוד בבא ברוך מארח אותם, מעידה על זכות־אבות שבידו לא פחות מהניסים המיוחסים לאביו הצדיק הטמון בקבר הסמוך.

אולם מעבר לכל, התיאורים בפרק זה מלמדים על עוצמת הקשרים ויחסי־הגומלין המורכבים שבין המשתתפים במערכת אמונות זו. למרות שינוי המקום ומרחק הזמן ההולך וגדל למן היציאה ממרוקו, לא נעקרה כליל האמונה בצדיקים ולא פסקה ההודקקות להם בחיי היומיום. דומה אף שמערכת זו נשאה עימה חיות מספקת להכות שורשים חדשים ולהתאים עצמה לבעיות ולמאויים הקיומיים של מבוגרים וצעירים גם בנסיבות המשתנות של חייהם בישראל.

מקורות

בילו, יורם (תשנ"ח). "חלומות ומשאלותיו של הקדוש". מתוך: מ' שוקד וש' דשן (עורכים), החוויה הבין־תרבותית: מקראה באנתרופולוגיה (עמ' 77–100). תל־אביב: שוקן.

בן־עמי, יששכר (תשמ"ד). הערצה קדושים בקרב יהודי מרוקו. ירושלים: מאגנס. דשן, שלמה (תשל"ז). "ההילולות של יוצאי תוניסיה". מתוך: מ' שוקד וש' דשן, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון־אפריקה (עמ' 110–121). ירושלים: יד יצחק בן־צבי.

דשן, שלמה ושוקד, משה (עורכים) (תשמ"ד). יהודי המזרח: עיונים אנתרופולוגיים על עבר ועל הווה. תל־אביב: שוקן.

לוי, אנדרה (תשנ"א). "הילולה רבה ועצרת תשובה": ניתוח מקרה. י' בן־עמי (עורך), מחקרים בתרבותם של יהודי צפון־אפריקה (עמ' 167–180). ירושלים: ועד עדת המערבים.

שוקד, משה (תשל"זא). "תמורות במעמד של רבני מארוקו המסורתיים". מתוך: מ' שוקד וש' דשן, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון־אפריקה (עמ' 77–92). ירושלים: יד יצחק בן־צבי.

שוקד, משה (תשל"זב). "קודש וחול בעליות הרגל למירון". מתוך: מ' שוקד וש' דשן, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון־אפריקה (עמ' 93–109). ירושלים: יד יצחק בן־צבי.

שוקד, משה (תש"ם). "עבר והווה במיבנה ההנהגה הדתית בקהילת יוצאי הרי האטלס". מתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית בימי־הביניים ובעת החדשה (מוקדשים לפרופ' יעקב כ"ץ) (עמ' תע–תפא). ירושלים: הוצאת מאגנס.

- שוקד, משה (תשמ"ד). "מגמות חדשות בדתיות של יוצאי המזרח". ש' דשן ומ' שוקד (עורכים) יהודי המזרח (עמ' 78–91). תל-אביב: שוקן.
- שוקד, משה ודשן, שלמה (תשל"ז). דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- Ben-Ari, E. and Bilu, Y. (1987). "Saints' Sanctuaries in Israel Development Towns". *Urban Anthropology*, 16, 243–272; also in (1995). S. Deshen, C.S. Liebman and M. Shokeid (eds.), *Israeli Judaism: The Sociology of Religion in Israel* (pp. 255–284). New Brunswick, N.J.: Transaction.
- Bilu, Y. and Abramovitch, H. (1985). "In Search of the Saddiq: Visitational Dreams among Moroccan Jews in Israel". *Psychiatry*, 48, 83–92.
- Bilu, Y. and Ben-Ari, E. (1992). "The Making of Modern Saints". *American Ethnologist*, 19, 672–687.
- Deshen, S. and Shokeid, M. (1974). *The Predicament of Homecoming: Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel*. Ithaca: Cornell University Press.
- Eickelman, D.F. (1976). *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin: University of Texas Press.
- Geertz, C. (1968). *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- Goldberg, H. (1983). "The Mellahs of Southern Morocco: Report of a Survey". *Maghreb Review*, 8, 61–69.
- Goldberg, H. (1987). "Torah and Children: Symbolic Aspects of the Reproduction of Jews and Judaism". In H. Goldberg (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without* (pp. 107–131). Albany: State University of New York Press.
- Goldberg, H. (1990). "The Zohar in Southern Morocco: A Study in the Ethnography of Text". *History of Religions*, 29, 233–258.
- Levy, A. (1997). "To Morocco and Back: Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis". In E. Ben-Ari and Y. Bilu (eds.), *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience* (pp. 25–46). Albany: State University of New York Press.
- Rubin, N. (1982). "Personal Bereavement in a Collective Environment: Mourning in the Kibbutz". *Advances in Thanatology*, 5, 9–22.
- Shokeid, M. (1997). "Negotiating Multiple Viewpoints: The Cook, the Native, the Publisher and the Ethnographic Text". *Current Anthropology*, 38, 632–645.
- Stillman, N.A. (1982). "Saddiq and Marabout in Morocco". In I. Ben-Ami (ed.), *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage Studies*. Jerusalem: Magnes Press.
- Turner, V. (1973). "The Center Out There: Pilgrim's Goal". *History of*

Religions, 12, 191–230.

Weingrod, A. (1990). *The Saint of Beersheba*. Albany: State University of New York Press.

Westermarck, E. (1926). *Ritual and Belief in Morocco*. London: Macmillan.

פרדוקס הדרישה הסותרת: הזיקה בין שיזור חברתי לבין יכולת הביצוע של הפירמה הממשלתית

אילן תלמוד*, יצחק ינוביצקי**

מבוא

בשנים האחרונות נראה כי ארגונים רבים מתקשים לשרוד בשווקים שהם פועלים בהם, בין שמדובר בפירמות עסקיות (Preisendorfer & Voss, 1990) ובין בפירמות ללא כוונת רווח (Salipante & Golden, 1995), בפירמות הממוקמות במגזר הפרטי (Bruderl et al., 1992) ובפירמות הממוקמות במגזר הציבורי (Pitelis and Clarke, 1993). שכיחותה של תופעה זו הביאה לידי כך שיכולת הביצוע של פירמות בסביבות דינמיות ומשתנות מעסיקה לאחרונה חוקרים ואנשי־מקצוע רבים מתחום הארגונים (Singh & Lumsden, 1990). המחקרים העוסקים בנושא מדגישים שני סוגים כלליים של גורמים המשפיעים על סיכויי ה"ביצוע" (performance) של הפירמה: גורמים פנים־ארגוניים וגורמים חוץ־ארגוניים. השפעתם המשולבת של הגורמים הפנים־ארגוניים והחוץ־ארגוניים הניעה את רוב החוקרים הארגוניים הקנוניים להגיע למסקנה כי המפתח לביצועה של הפירמה מצוי ביכולתה להתאים את עצמה לסביבתה מבחינת המבנה הארגוני והתהליכים המתרחשים בתוכה (Pettigrew, 1973).

ברם, שווקים המתאפיינים בתחרות כלכלית קשה לצד תנודות פוליטיות וכלכליות (מקומיות וגלובליות) יצרו מציאות דינמית ומשתנה, שטפחה על פניהן של פירמות רבות. נוסף על כך, העוסקים בתחום החלו להיווכח שאימוץ תוכניות מקיפות לשיפור ה"יעילות" וה"אפקטיביות" של הפירמה אינו מהווה עוד ערובה לביצועיה (Mordock, 1989). במקביל, גם אלה שאימצו את הגישה המינהלנית נהפכו בהדרגה לספקנים וביקורתיים יותר כלפי מושגים אלה.

מטרת המחקר הנוכחי היא לבחון את הגורמים הסביבתיים המשפיעים על יכולת הביצוע של הפירמה הממשלתית. נוסף על כך ביקשנו להציע מסגרת ניתוח מקיפה, המתחשבת בז'מנית בסביבות השונות שהפירמה שזורה בהן. מסגרת הניתוח היא רבת־רמות (multi-level), ובכך היא מאפשרת לנו לבחון בהקשר רחב יותר את הממדים השונים המשפיעים על יכולתו המוגבלת יחסית של הארגון העסקי לשנות את התנהגותו כאשר סביבתו החיצונית משתנה באורח דרסטי.

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה.

** Annenberg School of Communication, PA, USA.

ברצוננו להודות לשני השופטים האנונימיים על הערותיהם המועילות.

נקודת-מוצא: גורמים המשפיעים על יכולת הביצוע של הפירמה

הספרות המחקרית בוחנת גורמים מגוונים המשפיעים על ביצועיהן של פירמות בשני הקשרים: הקשר חיצוני והקשר פנימי (Pettigrew, 1973). בהקשר הפנימי נבחנים גורמים שונים הפועלים בתוך הפירמה ומשפיעים על הישרדותה, כאשר המיקוד הוא במבנה הארגון (מבנה טכני, כלכלי, אנושי וכדומה) ובתהליכים המתרחשים בתוכו (תהליכי קבלת החלטות, זרימת תקשורת בין היחידות השונות, שינויים בתרבות הארגונית ועוד). בהקשר החיצוני נבחנים גורמים סביבתיים בעלי השלכות על מבנה הפירמה, תפקודה ויכולת הישרדותה (גורמים אקולוגיים, פוליטיים, כלכליים, תרבותיים ואחרים).¹

הטענה המרכזית המוצגת כאן היא שכושר הביצוע של פירמות נקבע במידה מכרעת על-פי יכולתן להבטיח לעצמן נגישות רבה יותר למשאבים חיוניים ולארגן את תשומותיהן בהתאם (Yuchtman & Seashore, 1967).

אנו סוברים כי התיאוריות המתמקדות בהיבטים פנים-ארגוניים נוטות ככלל להתעלם מכך ששווקים שהפירמות פועלות בהם הינם, במקרים רבים, תוצר של הבניה של שדות-כוח ותרבות (Fligstien, 1990). יתרה מכך, פירמות שזורות במבנה חברתי כוחני, המעניק יתרון שיטתי מסוים לחלקן (Talmud, 1992, 1994; Talmud and Mesch, 1997).²

1. קצרה היריעה מכדי להביא בזה סקירה מקיפה של התיאוריות השונות ודיון ממצה בהן. חלקן הדגישו את מבנה היחסים החוויים ובעיות "משילות" של הפירמה (Alchian & Demsetz, 1972) ושיפור התהליכים של זרימת המידע בפירמה (Lawrence & Lorsch, 1967; Galbraith, 1973). תשומת-לב מחקרית רבה ניתנה לתהליכים פסיכולוגיים-חברתיים המתרחשים בפירמה. בהנחה שמקבלי ההחלטות בפירמה פועלים מתוך רציונליות מוגבלת (March, 1978), נבחנות בעיות (דיסוננס קוגניטיבי, חשיבה קבוצתית ועוד) העלולות להשפיע על תהליך קבלת ההחלטות בפירמה, ומודגש הצורך בתהליך מתמשך של למידה ארגונית המכוון לשיפור היכולות שלה (Levitt & March, 1988). כאן גם מודגשת חשיבותה של התרבות הארגונית להצלחת הפירמה (Deal & Kennedy, 1982). נוסף על כך, המחקר בתחום זה מתמקד גם בהשפעת התהליכים של הבניית המציאות המתרחשים בפירמה על תהליכים מרכזיים בתוכה (Weick, 1979). ההתמקדות בהשפעתם של גורמים חוץ-ארגוניים על יכולת הביצוע של הפירמה גררה בעקבותיה את התקת המיקוד התיאורטי מהפירמה עצמה ליחידות ניתוח אחרות, דוגמת "המערך הארגוני" (organizational set) (Hirsch, 1972), אוכלוסיות של ארגונים מזנים שונים (Hannan & Freeman, 1977) או שדות ארגוניים שפירמות הפועלות באותו ענף כלכלי חברות בהם (DiMaggio & Powell, 1983). תיאוריית התלות המשאבית (Pfeffer & Salancik, 1978) התערה מתפיסת הסבילות של הפירמה, המאפינת את הגישה האקולוגית, והתמקדה בתפקיד הפעיל שהפירמה ממלאת בנסיונה להקטין את תלותה בגורמים אחרים (ספקים, לקוחות, סוכנויות ממשלתיות) שהיא מחליפה עימם משאבים חיוניים. אחרים (Williamson, 1975) הראו כי באמצעות שליטה באופורטוניזם של הפירמות השונות בשוק (Williamson, 1981) או באופורטוניזם של מנהלי הפירמה (Perrow, 1986), הפירמה יכולה לשפר את יכולת הישרדותה והצלחתה בשוק שהיא פועלת בו. לבסוף, הגישה המוסדית (Zucker, 1983; Scott, 1985) הדגישה את אופי המיסוד של הפירמה בסביבתה כגורם חשוב ביכולת הישרדותה. ריבוי הגורמים המשפיעים על הישרדותה של הפירמה אינו צריך להפתיע לנוכח ריבוי התיאוריות העוסקות בנושא מנקודות-מבט שונות. עם זאת נראה כי רוב התיאוריות המתייחסות לנושא נוטות להדגיש את יכולתה של הפירמה להסתגל לסביבתה כמרכיב המכריע ביכולת ההישרדות שלה (Aldrich & Marsden, 1988).

2. על קיומו של המרכיב החברתי בשוק הצביע קארל פולני (Polanyi, 1968), שהראה כי מודל "השוק המשוכלל" ועקרונ "היד הנעלמה" אינם עומדים במבחן המציאות, שכן הכלכלה אינה

נקודה מרכזית שנייה היא כי הגישות הקיימות אינן מצליחות להסביר באופן מניח את הדעת את אופן "הבחירה האסטרטגית" של הפירמה ואת בעיות יישומה של האסטרטגיה בארגון. בעוד שחלק מהגישות מדגישות את השיקולים הרציונליים לכאורה או "הרציונליים-למחצה" המנחים את הפירמה בעיצוב האסטרטגיה שלה, גישות אחרות מדגישות היבטים מוסדיים או היבטים פסיכולוגיים-חברתיים המעצבים את האסטרטגיות ואת הפרקטיקות שפירמות בוחרות בהן.³

לבסוף, נראה כי שורש הבעיה טמון בהתמקדותן של התיאוריות השונות ברמות ניתוח שונות: רמת הפירמה עצמה, רמת המערך הארגוני, רמת אוכלוסיות של ארגונים, רמת השדות הארגוניים או רמת הסביבה בכללותה (גישה מקרו-חברתית). אין ברמת ניתוח אחת כדי לפסול את האחרות, אלא להיפך: רמות ניתוח אלה נראות כמשלימות זו את זו לכלל מסגרת ניתוח מקיפה ומתאימה יותר. לפיכך, ההבנה כי פירמות שזורות בויזמנית בממדים חברתיים אחדים (Granovetter, 1985) הינה חיונית בכל ניסיון לבחון את הגורמים המשפיעים על ביצועיה של הפירמה בהקשר המתאים ביותר לכך (Astly and Van der Ven, 1983).

על בסיס זה אנו גורסים שכדי לבחון את הגורמים המשפיעים על תפקוד של פירמות בסביבות משתנות ובמסגרת מבנה חברתי של ייצור, יש צורך במסגרת ניתוח רב-ממדית מתאימה. מסגרת ניתוח זו, מסופקת, כפי שנדגים, בעזרת גישת השיזור החברתי.

מסגרת הניתוח: הפירמה השזורת בסביבתה

גישת השיזור החברתי (social embeddedness) זוכה בשנים האחרונות ביישום תיאורטי ומחקרי נרחב בתחומי הסוציולוגיה וחקר הארגונים (Grabher, 1995), ומהווה את הליבה התיאורטית של "הסוציולוגיה הכלכלית החדשה" (Granovetter, 1985; Swedberg, 1994). גישה זו מתמקדת בעיקר ברמת-הביניים (meso-level) כרמת ניתוח תיאורטית. רמת-הביניים היא ניסיון לשלב מרכיבים תיאורטיים מקרו-חברתיים עם מרכיבים תיאורטיים מיקרו-חברתיים. הנחת-היסוד שגישה זו מבוססת עליה היא ששחקנים שונים (יחידים, קבוצות, ארגונים, אוכלוסיות) שזורים בויזמנית בממדים אחדים ובסביבות מספר. באופן זה נוצרת מסגרת ניתוח מתאימה ורלוונטית יותר, שביכולתה להתגבר על רוב חולשותיהן של מסגרות הניתוח הקיימות (חולשות שהצגנו לעיל). כך, לדוגמה, גישת השיזור מאפשרת לנו להתחשב במאפיינים הייחודיים של השווקים שהפירמה פועלת בהן,

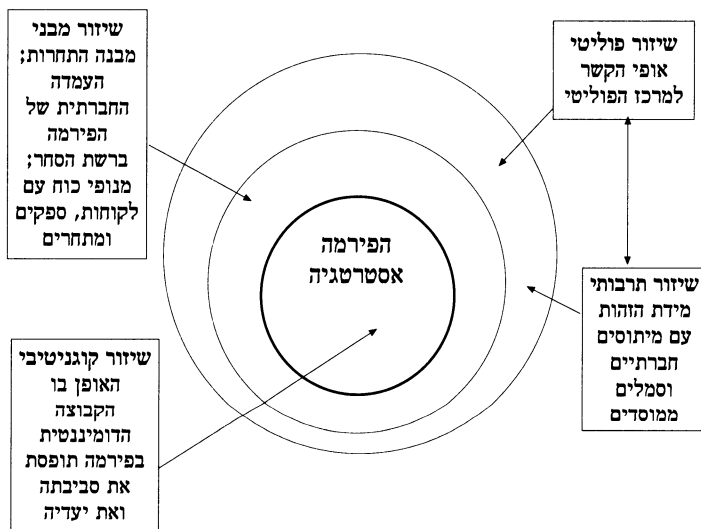
מושתתת רק על מנגנון של חליפין, אלא גם על מנגנוני הדדיות והקצאה-מחדש. באמצעות תפיסה של כלכלה סובסטנטיבית, הראה פולני שהמבנה הכלכלי של החברה, ובעיקר מנגנון החליפין המאורגן (השוק), אינו עומד בפני עצמו, אלא מהווה זירה מוסדית המשוורת (embedded) בהקשרים תרבותיים ובמבנה החברתי-הפוליטי. כך קורה שרוב השווקים שפירמות פועלות בהם מתאפיינים בקיומה של תחרות כלכלית "בלתי-משוכללת".

3. בפועל, אין לפירמות חופש פעולה מוחלט בעיצוב האסטרטגיות שלהן, שכן מרכיבים שונים בסביבתן אינם נתונים כלל לשליטתן, אך באותה עת אין הן חסרות-אונים או תלויות לחלוטין בסביבתן בעיצוב האסטרטגיות שלהן. בתנאים אלה ברור מדוע, מנקודת-ראות אטומיסטית, נסיונות "רציונליים" של הארגון לשפר את פעולתם של מרכיבים שונים בתוכו אינם מסבירים את ביצוע הפירמה (Pfeffer, 1987; Granovetter, 1985).

ביחסיה עם גורמים שונים בסביבתה ובמערכת האמונות והשיקולים המנחים את הפירמה ואת יחידותיה השונות בבחירת אסטרטגיה מתאימה להתמודדות עם הסביבות השונות שהיא שורה בהן.

על-מנת לבחון את מאפייני השיזור של הפירמה, בחרנו להיעזר במודל אנליטי (ראו תרשים 1) המתבסס על העקרונות של גישת השיזור. המודל מתמקד ביחסי-הגומלין של הפירמה עם סביבתה בשלושה ממדים של שיזור חברתי: ברמת המקרו, בה נבחנים השיזור הפוליטי-התרבותי של הפירמה; ברמת הביניים, בה נבחן השיזור המבני של הפירמה; וברמת המיקרו, בה נבחן השיזור הקוגניטיבי שלה.

תרשים 1: הפירמה השורה בסביבתה – מודל אנליטי



השיזור הפוליטי-התרבותי של הפירמה⁴

ברמת המקרו, גישת השיזור מניחה כי הפירמה פועלת בשדה-כוח בו פירמות מתחרות ביניהן על תשומות השלטון (חומריות וסמליות) באמצעות קשריהן הפוליטיים ורמת מיסודן התרבותי. מנגנונים מוסדיים משמעותיים מופעלים על פירמות הפועלות במגזר הפוליטי כדי להניען לגלות קונפורמיות סמלית לסביבתן התרבותית-הפוליטית. לחץ זה, המופעל לא רק על פירמות בודדות (Meyer & Rowan, 1977), אלא גם על שדות ארגוניים שלמים (DiMaggio & Powell, 1983), מעודד את הארגון לאמץ מיתוסים ויסודות תרבותיים הקיימים בסביבתו ולהטמיעם בתוכו. הישרדותה של הפירמה מותנית, בהתאם לכך, במידת הדמיון התרבותי (איזומורפיזם) הקיים בינה לבין סביבתה: ככל שדמיון זה גדול יותר, כן גדלים סיכוייו של הארגון לקבל לגיטימציה לפעולותיו ולשרוד.

4. ההבחנה האנליטית בין ממדי השיזור נעשתה בעקבות Zukin and DiMaggio (1990). בהקשר העבודה הנוכחית, בחרנו לשלב בין הממדים הפוליטי לתרבותי לצורך נוחות הניתוח. נוסף על כך אנו מניחים שהמימד התרבותי אינו בלתי-תלוי במבנה השליטה, מכיוון שמאבקי עוצמה ואידיאולוגיות חברתיות קשורים אהרדי.

יכולתה של כל פירמה לשרוד מותנית במידה רבה במידת יכולתה לנכס לעצמה (appropriate) חלק גדול יותר מתשומות השלטון. נמצא כי יכולת הניכוס של הפירמה גדל ביחס ישר לקרבתה אל המרכז הפוליטי והתרבותי (Laumann and Knoke, 1988; Talmud, 1992). לפירמה שקשריה עם המרכז הפוליטי ישירים יותר וחזקים יותר (באמצעות שדולות, קבוצות-לחץ, נגישות לאנשי שלטון וכיוצא באלה), ולפירמה שקיימת זהות גדולה יותר (אויזומורפיזם) בין הערכים שהיא מממשת לכאורה בפעולתה העסקית לבין הסמלים והמיתוסים המנחים את החברה הרחבה, קל יותר לגייס משאבים קולקטיביים. מאידך גיסא, השפעתו של המרכז הפוליטי על ביצוע הפירמה קשורה גם לאופן בו החלטותיו ופעולותיו מותירות לפירמה מידה מסוימת של אוטונומיה בפעולתה. לפי זה, ככל שתצליח הפירמה להימנע מתלות במרכז הפוליטי ובהחלטותיו הפוליטיות, כן תגדל יכולת הביצוע שלה (Pfeffer & Salancik, 1978). פירמות אחדות אכן מצליחות להבנות אוטונומיה מול השלטון: מספר ניכר של עדויות מעידות שפירמות התלויות בממשלה לפרנסתן אינן מסכנות את ביצועיהן ושרידותן לאורך זמן ניכר (Burt, 1992; Han, 1993; Talmud and Mesch, 1997).

השיזור המבני של הפירמה

לרשת החליפין של הפירמה יש מבנה חברתי ברור, החורג מהותית מהדימוי האידיאלי של "תחרות משוכללת", דימוי המהווה מודל הבסיס לכלכלה הניאו-קלאסית. תנאי הכרחי לביצועי הפירמה בסביבתה העסקית הוא יכולתה להשיג לעצמה מידה רבה ככל האפשר של "אוטונומיה מבנית" כתוצאה מהבניית הרשת העסקית, תפלולה ושעתוקה. ההכוונה ב"אוטונומיה מבנית" היא למידה בה רשת העסקית של הפירמה הינה יעילה ואפקטיבית במקסום המידע וההזדמנויות היומיות הרלוונטיות מהסביבה ובצמצום התלות בה מבחינת המשאבים החיוניים להשרדותה (Burt, 1992, 44). מידת האוטונומיה המבנית של כל פירמה נקבעת בהתאם לשני פרמטרים הקשורים זה בזה: המאפיינים של רשת העסקית של הפירמה ומידת תלותה בפירמות אחרות. אלה, בתורם, מעוצבים במידה לא-מעטה על-ידי אופי הקשרים בין הפירמות החברות ברשת: קשרים סימטריים יעודדו הדדיות, תלות הדדית ושיתוף-פעולה; מאידך גיסא, קשרים א-סימטריים יעודדו תלות דיפרנציאלית, אופורטוניזם של הפירמות וניסיון להשיג יתרון בשוק באמצעות "ניהול תלות" (Baker, 1990; Burt, 1992).

רשת עסקית יעילה היא רשת המאפשרת לפירמה למקסם את כמות המשאבים שהיא נוטלת מן הסביבה. גרנווטר (Granovetter, 1973, 1985) מצא בהקשר זה כי רשת יעילה של שחקן מתבססת על מיקומו ועל טיב הקשרים שלו ברשת החברתית. שחקן בעל עמדה מרכזית ברשת ("גשר") יכול לקבל מידע או משאבים שאינם מצויים בידי השחקנים האחרים ברשת, ובכך הוא משיג יתרון יחסי עליהם. היכולת למקסם את נטילת המשאבים מן הסביבה מושפעת גם מאופי הקשרים של השחקן ברשת החברתית: קשרים חלשים (קשרים זמניים המתאפיינים בחוסר סימטריות) וקשרים לא-מיותרים (non-redundant ties) (קשרים שניתן להשיג באמצעותם מידע שלא ניתן להשיג באמצעות קשרים אחרים ברשת) משפרים יכולת זו. ככל שיש לשחקן קשרים חלשים רבים יותר או ככל שהוא מצוי בעמדה מרכזית יותר ברשת החברתית, רשת העסקית שלו יעילה יותר, ולכן הוא נהנה יותר מאוטונומיה מבנית (Burt, 1983, 1992). הפרמטר השני המתייחס לשיזור המבני של

הפירמה הוא, כאמור, מידת התלות הקיימת בין הפירמה לגורמים אחרים בסביבתה (מתחרים, לקוחות, ספקים ועוד). התלות המתקיימת בין השותפים לרשת היא תלות משאבית במהותה, הנגזרת מאופי הקשרים ביניהם. תלות סימטרית נוצרת כאשר קיימת בין הפירמות רשת יציבה של עסקות המבוססת על כוח שוויוני בין המשתתפים בעסקה. דהיינו, סימטריה היא פונקציה ישירה של מידת המשאבים החלופיים שיש לכל משתתף בעסקה. כנגד זאת, תלות א-סימטרית היא תוצר של קשרים א-סימטריים, והיא מקנה עוצמה גדולה יותר לפירמות מסוימות בעלות אוטונומיה מבנית גדולה יותר. נוסף על כך, שיזור מבני אינו חף מתהליכים פוליטיים ומוסדיים. העוצמה של כל פירמה קשורה גם לנגישות מובחנת למידע ולמרכז הפוליטי, ויוצרת מניפולציות של שחקנים על שחקנים אחרים וקביעת הפרמטרים של התחרות על-ידי השחקנים בעלי העוצמה הכלכלית הגדולה יותר (Talmud, 1992, 1994). חלוקה מובחנת של עוצמה גם מניבה שינוי או ארגון מחדש של מבנה הרשת כל אימת שאחד השחקנים בעלי העוצמה הגדולה יותר מבקש להיטיב את מעמדו ברשת או למנוע כניסה של שחקנים חדשים (Grabher, 1995).

השיזור הקוגניטיבי של הנהלת הפירמה

שחקנים תופסים את הזירה הכלכלית בהתאם לנורמות רווחות, ערכים ממוסדים, סיווגים סמליים ואידיאיים והנחות מוקדמות על טיב הפעולה הכלכלית (Zukin and DiMaggio, 1990). אם-כן, פירמות אינן תופסות את סביבתן באופן אובייקטיבי, אלא באופן סובייקטיבי, ולכן לא ניתן לבחון את האסטרטגיות שהן נוקטות על בסיס "רציונלי" בלבד. השפעתה של הסביבה האובייקטיבית על הפירמה מתבטאת באופן בו אילוצים חיצוניים מתנים אופציות פעולה על "הפירמה הסבירה" הדמיונית, בעוד התפיסה הסובייקטיבית של הסביבה – המושפעת גם מפרשנות קבוצתית של ההנהלה ומדפוסי קריירה של מנהלים – מניעה את הנהלת הפירמה הקונקרטית – זו הפועלת במציאות המרחב החברתי – לבחור בסביבות ההולמות את האסטרטגיה העסקית שלה (Weick, 1979). פרשנות השחקנים מושפעת בתורה לא-מעט ממאפייני שיזור של הפירמה בשתי הרמות האחרות. ברור שקיימת זיקה בין עמדת ההנהלה של הפירמה ובין ההנחות התרבותיות הרווחות, אולם קשר זה אינו מהווה שיקוף מלא של הנחות אלה. ראשית, ה"תרבות" אינה עוגן עקיב לפרשנות אחידה. שנית, במצב של תמורה מהירה בשיזור התרבותי-הפוליטי, למשל, הזיקה בין האידיאולוגיה הניהולית של הפירמה לבין ערכים חברתיים כלליים נעשית רופפת יותר; זאת בעיקר בארגונים מוסדיים, הנוטים לקשיחות מבנית ולאנרציה (Meyer and Rowan, 1977). מנגד, ייתכן גם מצב בו הנהלת הפירמה מנסה להטמיע חידוש ארגוני העומד בסתירה לנורמות חברתיות ממוסדות.

פירמות מנסות לעצב תוואי התמודדות עם אתגרי הסביבה (לאו דווקא בהצלחה) בהתאם לאופן בו ראשי הפירמות קולטים ומפרשים את האותות המגיעים אליהם מסביבתם. פרשנות זו מנסה לכוון את תפיסת ה"מציאות" השלטת בפירמה ביחס לעמדתה בתוך סביבתה. הביטוי האופרטיבי של רמת המיקרו הוא אם-כן תהליך קבלת ההחלטות המאפיין את הפירמה בכל רגע נתון; תהליך קבלת החלטות האמור לסייע לשיפור ביצועיה של הפירמה, לפחות לפי תפיסת ההנהלה.⁵

5. משיקולי פשטות ומקום, אנו בוחרים להתעלם בניתוח זה מתפיסות מרובות בקרב הפירמה, כמו גם

לסיכום, המודל האנליטי המוצע ממקם את הפירמה הבודדת בשלושה ממדים שונים של סביבותיה השונות. ממדים אלה שזורים זה בזה, כך שלהתייחסות-הגומלין ביניהם יש השפעה ניכרת על יכולת הביצוע של הפירמה. כל פעולה שהפירמה נוקטת בה ביחסיה עם סביבתה היא לפיכך רב-ממדית, וצריכה להיבחן לאור מאפייני שיזורה בשלוש הרמות הללו.

שיזור וביצוע ארגוני

התפיסה של הפירמה כארגון השזור בסביבתו מאפשרת לנו להדגים כיצד שינוי בסביבת הארגון תורם לשינוי תפקודו. תמורות בשיזור מבארות אם-כן ביצוע ארגוני (organizational performance). ב"ביצוע" אין הכוונה למשמעות הפורמלית של המושג,⁶ אלא ליכולתה של הפירמה לשלוט בתהליך החליפין עם סביבתה, ולספק לסביבתה כמות, איכות וסוגים של מוצרים המוערכים על-ידי הסביבה.⁷ במילים אחרות, אנו מבקשים להרחיב את משמעות המושג "ביצוע" כך שיכלול בתוכו את מידת יכולתן של פירמות לשלוט במערך הארגוני שלהן ולרתום בהצלחה את מאפייני השיזור הרב-ממדי שלהן (הפוליטי, המבני והקוגניטיבי) לטובת השגת המשאבים הדרושים להישרדותן ולמימוש מטרותיהן. תפיסה זו של ביצוע נרמזת בעבודות הבוחנות, מנקודת-הראות של "המערכת הפתוחה", את האפקטיביות של פירמות המתמודדות על רכישת משאבים (או תשומות) (Yuchtman & Seashore, 1967), ובעבודות העוסקות ביכולתן של פירמות לנצל את המאפיינים של יחסי העבודה שלהן עם ארגונים אחרים לשם השגת יתרון יחסי על פירמות גדולות ומבוססות יותר (Dore, 1983). הפירמה נתפסת כאן, במידת-מה, כשחקן פעיל, המבקש לא רק להסתגל לשינויים בסביבתו, אלא גם לנצלם כדי להגביר את יכולתו (Groenewegen, 1993), אולם אנו מניחים, עם זאת, שלמבנה החברתי של התחרות יש השפעה מכוננת, המתנה את יכולת הפירמה להגיע באורח פעיל לעמדה יתרונית.

בהתאם לכך אנו גורסים: הביצוע של הפירמה מושפעת ממאפייני השיזור בסביבתה. כדי לבחון טענה זו, בחרנו להיעזר בחקר-המקרה של התעשייה הצבאית לישראל (התעש).⁸ השוואה שיטתית של שתי תקופות שונות בחיי התעש מדגימה, לדעתנו, כי שינוי חריף בשיזור הפירמה בסביבתה גורר תמורות משמעותיות בביצוע הארגוני, מקשה

מבניית קואליציות בקרב השחקנים. אנו מניחים במפורש כי למנהלים כוח רב אם כי לא מוחלט ולעיתים לאו דווקא מכוון ומודע – בכינון, תפולל ושעתוק של הנחות-היסוד בארגון. מחוסר מקום לא נוכל לנמק כאן הנחת-עבודה זו.

6. ביצוע ארגוני מוגדר פורמלית כיכולתה של הפירמה להשיג תוצאה רצויה באמצעות פעילות משימתית המכוונת לכך (Scott, 1977).

7. אנו מודים לאחד השופטים על נקודה זו.

8. שמה הרשמי הוא: התעשייה הצבאית לישראל (התעש). בהמשך המאמר נשתמש בשם: התעש. יש הגורסים כי חקר-מקרה נוטה להיות אנקדוטי ונבחר באורח אפורטוניסטי. ברצוננו להדגיש כי הבחירה כאן אינה מקרית. חקר המקרה של התעש נועד להדגים את טיעונינו כמייצג מגזר ארגוני אופייני. התעש נבחרה לצורך הדיון כאן כפירמה ממשלתית הפועלת כיום בסביבה דינמית ומשתנה (סביבה גועשת) ובשוק בעל מאפייני תחרות כלכלית בלתי-משוכללת. על חקר מקרה ובחירת אירועים ראו: Stakes, 1994; Huberman and Miles, 1994; Eccles and White, 1988.

על תפקוד הארגון ומאט את יכולת התגובה של המנהלים; וזאת חרף שינויים מהירים יותר, לכאורה, המתרחשים בפירמה, כגון התייעלותה הפנימית.⁹

שתי תקופות בחיי תעש: התקופה "ההירואית" והתקופה "התחרותית"

התעשייה הצבאית לישראל (התעש) נוסדה בשנת 1933 במטרה לענות על הצורך של הקהילה היהודית בפלשתינה/ארץ-ישראל בהצטיידות בנשק קל להגנתה. עם הקמתה של המדינה, נהפכה התעש, כיתר התעשיות הבטחוניות (תע"א, רפא"ל וקמ"ג), ליחידת-סמך במשרד הביטחון, ומטרתה העיקרית היתה פיתוח וייצור של נשק ותחמושת בשביל צה"ל. הענקת המעמד של יחידות-סמך לתעשיות הבטחוניות בישראל נבע בראש ובראשונה ממניעים "לאומיים". צורכי הביטחון הרבים של המדינה יחד עם האידאולוגיה הסוציאל-דמוקרטית של משק מתוכנן ב"מוצרים ציבוריים" יצרו מצב בו חששה המדינה מהפקדת הייצור של כלי-הנשק שנראו כה חיוניים לקיומה בידיים פרטיות, או מלהיות תלויה בחסדי מדינות אחרות. כך נהפכו התעשיות הבטחוניות, והתעש בכללן, למנופול מדינתי "לא-טבעי". ככזה, הן נדרשו לספק, בראש ובראשונה, את צרכיו של צה"ל, כמותית ואיכותית. פעולתן של תעשיות אלה כיחידות-סמך לא הונחתה על-ידי שיקולי כדאיות כלכלית, אלא על-ידי מערכת של שיקולים לאומיים ובטחוניים ומתוך התמקדות במה שנתפס כאיום הקיומי שמדינת-ישראל נתונה בו. לפיכך גם נהנו התעשיות הבטחוניות מתקציבים גדולים, שמימנו את העלות של בניית התשתית הנדרשת. במשך שנים רבות השקיעה ישראל נתח גדול מהתפוקה הלאומית הגולמית שלה בפיתוח התעשיות הבטחוניות, והשיגה תעשייה בטחונית עתירת-טכנולוגיה, שיש ביכולתה להתמודד באיכות וביכולת של תעשיות בינלאומיות בתחומה. לצידן של התעשיות הבטחוניות התפתחו תעשיות אזרחיות רבות כקבלניות-משנה, ובכך תרמו התעשיות הבטחוניות להרחבת מעגל התעסוקה במשק הישראלי (הלפרין, 1990; עברון, 1992).

האסטרטגיה העסקית של התעש בתקופה "ההירואית"

האסטרטגיה העסקית של התעש בתקופת היותה יחידת-סמך גובשה סביב מרכזיותו של הביטחון בחברה הישראלית. מערכת הביטחון, וצה"ל בראשה, נהפכה ללקוח חשוב של התעשייה בישראל ומקור ליצירתו של שוק מקומי רחב. הרכישות של מערכת הביטחון אילצו את התעשייה לעמוד בדרישות קפדניות של טיב ושל ביקורת איכות, ולספק את הסחורה במועד שנקבע (אהרונ, 1991, 174–175). המלחמות התכופות שנכפו על מדינת-ישראל בשנותיה הראשונות וגידולו המהיר של צה"ל יצרו סיטואציה בה גדל הביקוש למוצריה של התעש על ההיצע שברשותה. כדי לעמוד בדרישות השוק המקומי, נקטה התעש באסטרטגיה עסקית שבבסיסה מרכיבים אחדים (עברון, 1992):¹⁰

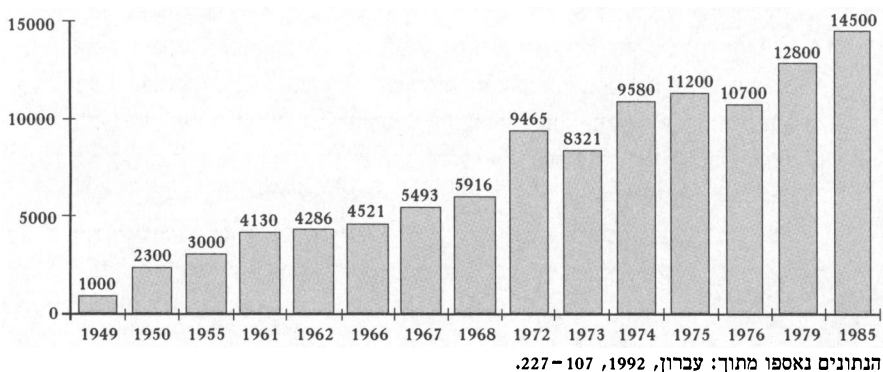
9. לצורך חקר-המקרה נעזרנו רק בנתונים גלויים, הן על יעילותה של התעש והן על שיזוריה, שהתפרסמו לאורך השנים. זאת בעיקר בשל בעיית הנגישות לנתונים שרוב החוקרים העוסקים בתעשיות הבטחוניות בישראל נתקלים בה (קליימן, 1992).
10. על הקשר בין עמדה ממשלתית בלעדית לפעילות כלכלית ראו Bhagwati (1982).

עלייה ניכרת במצבת העובדים, בהכשרתם ובשכרם – הביקוש הגדול שיצר צה"ל למוצרים צבאיים חייב את התעש להגדיל במהירות את כוח-האדם שעמד לרשותה, מאלף עובדים ב-1949 לארבעה-עשר אלף וחמש מאות עובדים ב-1985 (ראה תרשים 2). נוסף על כך השקיעה התעש משאבים רבים בבניית הון אנושי המבוסס על כוח-אדם מיומן ומתמחה. עד אוגוסט 1958 חולקו העובדים לשתי קבוצות: עובדים יומיים ועובדים חודשיים. מתאריך זה זכו העובדים במעמד של עובדי מדינה, ושכרם נקבע בכפיפות להסכם הקיבוצי עם ההסתדרות. מהיותה כפופה לתנאי התקשי"ר, חיפשה הנהלת התעש אחר דרכים להגדיל את התגמול לעובדיה. לאורך תקופה זו, ובעיקר בזכות פעולתו של ועד העובדים החזק של התעש, ניתנו לעובדים פרמיות, הטבות ותוספות שכר גבוהות, גם מתוך רצון להגדיל את התפוקה ולשמור על כוח-האדם האיכותי בתעש.

השקעה ניכרת במחקר ופיתוח (מו"פ) – לקראת סוף שנות החמישים חל שינוי תפיסה בתעש לגבי אופי המוצרים שייצרה. עד אז פעלה התעש בהנחה שעליה לייצר לצה"ל מוצרים משלימים לרכש הצבאי שנעשה בחוץ-לארץ. כדי להתנתק מהתלות במדינות זרות ולהבטיח יתרון איכותי לצה"ל, הונעה התעש על-ידי המדינה להשקיע השקעות ניכרות במחקר ופיתוח, במטרה לפתח מוצרים חדשים משל עצמה ואף מערכות נשק שלמות.

יצור מגוון רחב מאוד של מוצרים – התוצאה של ההשקעה הניכרת של התעש במחקר ופיתוח היתה בניית סל-מוצרים מגוון ורחב מאוד (כחמש מאות במספר): נשק קל, תחמושת קלה וכבדה, תותחים, חלקי טנקים ונגמ"שים, נשק רקטי וטילי, מוצרי תעופה, מנועים לטילים, אמצעי גישור ופריצה ועוד. האיכות הגבוהה של המוצרים שייצרה התעש הביאה לידי התבססותו של צה"ל כמעט באופן בלעדי על מוצרים אלה. השתלבות מוצרים ומערכות אלה במערך הלוחם של צה"ל איפשרו לתעש להתבסס על המוניטין שלה בעולם כדי לייצא את מוצריה לחוץ-לארץ (קליימן, 1992).

תרשים 2: שינויים במצבת כוח-האדם של התעש בין השנים 1949–1985



פיתוח כושר ייצור גדול – אופי מוצריה של התעש חייב אותה לפתח כושר ייצור מרשים, שהתבסס על יכולת לייצר את מוצריה בייצור המוני, באיכות גבוהה ותוך עמידה בלוח-זמנים לחוץ. כדי לקיים כושר ייצור כזה הקפידה התעש לרכז במסגרתה את כל

הפונקציות הדרושות לכך: מערך תחזוקה פנימי, מערך טכני והנדסי ומערך לוגיסטי רחב (תחבורה, הספקה וכדומה).

עקרון ה"אי-תלות" – המדינה הכתיבה את עקרון האי-תלות בגורמי-חוץ לכל התעשיות הבטחוניות בישראל. הצורך לקיים מידה רבה של אוטרכיה חייב את התעש להשקיע משאבים רבים בייצור מוצרים, החל בשלב של חומרי-גלם הבסיסי וכלה במוצר המוגמר, אף-על-פי שבחלק מהשלב יכלה לחסוך בעלויותיה על-ידי הפניית עבודות למדינות זרות. התוצאה הישירה היתה מיווג אנכי, שהתבטא בריכוז רוב הפעילויות בתוך המפעלים, כולל פעילויות שהיה ניתן להווייל את עלויותיהן באמצעות פנייה לקבלני-חוץ (תחבורה, נגרות, עיבוד שבבי, שירותי אחזקה וחשמלאות, ניקיון ועוד). עיקרון זה גם הניע את התעש להשקיע סכומי כסף רבים ברכישת כמות גדולה של חומרי-גלם כדי ליצור מלאים מספיקים לעת מלחמה. כתוצאה מכך נצברו לעיתים קרובות כמויות גדולות של חומרי-גלם שלא היה בהם שימוש מיידי לצורכי ייצור.

התמקדות בשוק המקומי ומתן עדיפות משנית ליצוא – הביקוש הגדול למוצריה מצד צה"ל הניע את התעש להתמקד בעיקר בשיווק מוצריה בשוק המקומי ופחות ביצוא מוצריה. תרשים 3 מתאר את היחס בין מכירותיה של התעש לשני השווקים.

ניתן לראות בתרשים בבירור כי עד לשנת 1976 (כולל) נמכרו כ-70% ממוצריה של התעש נמכרו לשוק המקומי (בעיקר לצה"ל), בעוד שהיצוא תפס חלק קטן יותר באופן משמעותי. החל בשנה זו אנו עדים להיפוך מגמה: חלקן של היצוא שומר על רמה קבועה של 60% מכלל מכירותיה של התעש (והוא אף מגיע ל-70% ב-1985), בעוד המכירות לשוק המקומי פוחתות כמעט במחצית בהשוואה לתקופה הקודמת. הסיבה לכך היא שבראשית הדרך נתפסו היצוא והייצור למגזר האזרחי כתבלי-הצלה כל אימת שקטנו ההזמנות ממערכת הביטחון בתקופות רגיעה, וזאת כדי לשמור על הפוטנציאל המקצועי (שנאגר בעמל כה רב) ולהימנע מפיתורים מיידיים של עובדים:

...תעסוקתה העיקרית של התעשייה הצבאית כרוכה בעבודתה למען צה"ל, אך מטבעם של דברים, חלה לעיתים הפסקה זמנית [ההדגשה שלנו – א' ת' וי'] בייצורם של כמה פריטים, שאספקתם מגיעה במועד מסוים עד גבול הקליטה המירבי. במקרים אלה אין התעשייה הצבאית רואה רשות לעצמה לנהוג כדרך בעלים פרטיים, שחישוב מאזנם העסקי, בעת הפסקה זמנית, מרשה להם לפטר את עודף בעלי המקצוע שאינם הכרחיים. עיקר כוחה של התעשייה הצבאית הוא בשמירה על כוח-האדם שלה, והאפיקים הם שניים: האחד, הרחב – העבודה לצורכי יצוא, והשני, הצר מזה בהרבה – לצורכי השוק המקומי. האפיק האחרון מוגבל הוא, שכן התעשייה הצבאית לא תייצר מצרך, שדוגמתו מיוצרת כבר בחרושת המקומית, ואף לא תיטול חלק במכרזים לקבלת הזמנות בשוק האזרחי... (עברון, 1992, 140–141).

היצוא גדל בהדרגה אחרי מלחמת ששת-הימים. צבר ההזמנות מחוץ-לארץ גבר בזכות המוניטין שרכש צה"ל לעצמו, דבר שחייב את התעש להגדיל את מספר עובדיה ואת כושר הייצור שלה. טבלה 1 מתארת את מכירותיה של התעש בחוץ-לארץ בתקופה שבין 1953 ל-1985.

תרשים 3: היחס (באחוזים) בין מכירותיה של התעש לשוקי חוץ-לארץ לבין מכירותיה לשוק המקומי בין השנים 1963–1985



הנתונים נאספו מתוך: עברון, 1992, 107 – 227.

טבלה 1: מכירות התעש ללקוחותיה בחוץ-לארץ בין השנים 1979–1985 בחתך לפי גושי מדינות במיליוני דולרים (ואחוז מכלל המכירות ליצור)

השנה	גוש המדינות המערביות	גוש מדינות העולם השלישי	סה"כ
1953	–	–	0.14
1955	–	–	0.77
1965	–	–	3
1970	–	–	10
1975	–	–	05
1979	105.7 (44%)	135.7 (56%)	241.4
1980	97.4 (33%)	194 (67%)	291.4
1981	205.7 (67%)	101.8 (33%)	307.5
1982	234.2 (74%)	80.9 (26%)	315.1
1983	138.8 (61%)	88.2 (39%)	227
1984	150.3 (45%)	183 (55%)	333.3
1985	197.7 (65%)	106.1 (35%)	303.8

הנתונים נאספו מתוך: עברון, 1992, 107 – 227.

ניתן להיווכח מן הטבלה במגמה הולכת וגוברת של גידול ביצוא, ובעיקר במעבר משנות השבעים לתחילת שנות השמונים, בו גדל היצוא של התעש פי עשרים וארבעה

בקירוב. עם לקוחותיה החיצוניים של התעש נמנו בתחילה בעיקר מדינות העולם השלישי, דוגמת בורמה, אוגנדה, קניה ואחרות. בהדרגה הצליחה התעש להגדיל את נתח השוק שלה בקרב מדינות מערב-אירופה, ומאוחר יותר גם בארצות-הברית, ולקראת אמצע שנות השמונים היו לה קשרים עסקיים עם כעשרים מדינות.

בחרנו לכנות כאן את התקופה הראשונה בחייה של התעש "התקופה ההירואית" (בעקבות גרינברג, 1983). לאורכה של כל תקופה זו, הונעה התעש על-ידי שיקולים בטחוניים-לאומיים, שדחקו הצידה כל שיקול עסקי ענייני. התמקדותה של התעש בפיתוח ובהספקת מוצרים לשוק המקומי ופעולתה כיחידת-סמך במשרד הביטחון העניקו לה מעמד של מונופול טבעי בשוק הנשק בישראל. מאפייני השוק של ייצור הנשק באותה תקופה (פוטנציאל השוק, הרמה הטכנולוגית שלו, רמת המחירים, אופי התחרות בין הפירמות השונות ועוד) נקבעו במידה רבה על-ידי התעש, דבר שמנע כמעט לחלוטין את כניסתן של פירמות נוספות לשוק זה (חסמי-כניסה). עמדתה המרכזית של התעש בשוק זה איפשרה לה לגדול במהירות ולממש את מטרותיה באורח אופטימלי. לא ייפלא איפוא שלקראת תחילת שנות השמונים הגיעה התעש לשיא פריחתה כפירמה.

האסטרטגיה העסקית של התעש בתקופה "התחרותית"

אמצע שנות השמונים בישר את תחילתה של תקופה שונה לחלוטין: "התקופה התחרותית" בחייה של התעש. החל בשנים אלה התעש מצויה במשבר כלכלי עמוק, הנובע מגורמים מספר שניתן לבחון אותם בשתי רמות: רמת השוק העולמי ורמת השוק המקומי (דו"ח מבקר-המדינה, 1994). ברמת השוק העולמי חל שינוי מהותי במאפייני שוק הנשק למן המחצית השנייה של שנות השמונים ועד היום. תחילת שנות השמונים אופיינה בביקושים גדולים למוצרים צבאיים בכלל ולמוצרי התעש בפרט. ביקושים אלה איפשרו לתעש למכור את מגוון מוצריה בשיעורי רווח סבירים למערכת הביטחון ובשיעורי רווח גבוהים יותר לשוקי היצוא. עודפי המזומנים שנוצרו איפשרו לפתח מוצרים חדשים, להגדיל את כושר היצוא ולהעלות מרכיב השכר בהוצאות החברה. מהמחצית השנייה של שנות השמונים חלו תמורות מרחיקות-לכת במדינות שהיו הלקוחות המסורתיות של התעש, ותמורות אלה גרמו להפסקת הרכש ממנה. גרמו לכך בעיקר התמוטטותו של הגוש הקומוניסטי וצמצום תקציב הביטחון בארצות-הברית. התפתחויות אלה החלישו את מירון החימוש העולמי ויצרו עודפי ציוד וכושר ייצור גדולים (קליימן, 1992). בעקבותיהן נוצרה תחרות עזה בין יצרניות הנשק העולמיות, והורדת המחירים המסיבית שבאה בעקבותיה שחקה את הרווחיות של עסקות היצוא, שהיוו, כאמור, את המרכיב העיקרי ברווחיה של החברה.

גם ברמת השוק המקומי חלו שינויים מפליגים בסביבתה של התעש. כאמור, סיפקה התעש את תוצרתה בעיקר לשוק המקומי (לצה"ל ולמערכת הביטחון) ברווחים סבירים וכפוף לעובדת היותה יחידת-סמך של משרד הביטחון. המשבר בשוק המקומי החל כאשר חל במחצית השנייה של שנות השמונים שינוי חד במגמת הרכש המקומי של מערכת הביטחון. מדיניות ייצוב המחירים, שהונהגה ביולי 1985, והקפאת שער החליפין של הדולר הגדילו את תשומותיה השקליות של התעש, וגרמו לקיצוץ משמעותי וקבוע בתקציב הביטחון, שנותב בעיקרו לצמצום הרכש המקומי. (בין השנים 1985 ו-1988

צמצמה מערכת הביטחון את קניוניה מתעש בשיעור של כ-146% גם המגבלה שהטילו האמריקאים על כספי הסיוע הצבאי, לפיה יממנו הכספים רכש צבאי של צה"ל מתעשיות הנשק בארצות-הברית, פגעה בפוטנציאל השיווק של התעש לשוק המקומי. התעש, שגדלה באופן ניכר כדי לספק את צורכי השוק המקומי, נאלצה להגדיל את מכירותיה לשוקי-החוץ (היקף מכירותיה ליצוא עלה לכ-73% מכלל מכירותיה), אך היצוא לארצות מסוימות נעשה קשה יותר עקב מגבלות שהטילה ממשלת ישראל על היצוא הבטחוני לאיזורים מסוימים. נוסף על כך גרמו צמצום המימון והשתתפות משרד הביטחון לצמצום משמעותי בהיקף המחקר והפיתוח בחברה, דבר שפגע קשות ביכולתה של התעש לפתח מוצרים אטרקטיביים ולשווקם בשוק העולמי (שדה, 1995).

בגלל כל הגורמים הללו נקלעה תעש למשבר, שאהרון דברת (1988) מכנה אותו "משבר משולב". מושג "ילידי" זה (Emic Concept) מסמן את הבעייתיות של שיוור הפירמה. "משבר משולב" הוא משבר פרטני, הפוקד את הפירמה הבודדת בתקופה בה המשק כולו נתון במשבר. במשבר מסוג זה, גורם דברת, כל טעות ניהולית עלולה להיות קטלנית מבחינת הארגון. ניהול חברות הנמצאות במשבר בתקופה בה המשק עצמו נמצא במשבר עלול להיות בלתי-אפשרי ללא ניהול מקביל של המדיניות המקרו-כלכלית על-ידי הממשלה במאמץ לחלץ את המשק כולו מהמשבר. במצב כזה אין הממשלה יכולה לטעון לאי-מעורבות, מכיוון שחלק לא-מבוטל מהמשברים הינם תוצאה של היעדר מדיניות כלכלית.

השילוב של כשל ניהולי וחוסר יעילות, שאיפיון את החברה כמעט למן הקמתה, יחד עם משבר מקרו-כלכלי במשק הישראלי ובשוקי הנשק העולמיים, דרדו אותה למצב של משבר קשה ועמוק מכדי שתהיה לו תרופת-פלא כלשהי. מנכ"ל התעש בתקופה זו, מיכאל שור, בחר להתמודד עם המשבר על בסיס אסטרטגיה של גישור, תוך הסתמכות על תקדימי העבר. תחת לצמצום את היקף הפעילות העסקית של התעש ולהתייעל, הוא בחר דווקא להרחיב את היקף היצוא של התעש כדי לשמר את גודלה ולספק תעסוקה לעובדיה. כתוצאה מכך גדל מספרן של העסקות הלא-רווחיות של התעש, והמאזן השלילי שלה הלך ותפח (עברון, 1992, 328). כל התעשיות הבטחוניות בישראל, ותעש בכללן, לא השכילו להבין שהשינוי הקיצוני שחל בשוק הנשק הינו שינוי גלובלי קבוע. רוב התוכניות העסקיות של התעש התבססו על ההנחה שהשינוי הינו זמני בלבד, ועל-כן יש לשמר את כושר הייצור הגבוה, לשרוד בתקופת-הביניים ולייצא את כל העודפים של כושר הייצור אפילו תוך כיסוי העלות השולית בלבד. עודפי המזומנים שעמדו לרשות התעש בשנת 1985 איפשרו לבצע מהלך זה, אך התמונה השתנתה במהירות. לקראת סוף שנת 1990 התבטא המשבר העמוק אליו נקלעה התעש בכמה מאפיינים: ירידה דרסטית בהיקף המכירות הן בשוק העולמי והן בשוק המקומי; שחיקת היתרות הבנקאיות ואיילת מקורות המימון העצמיים של התעש כתוצאה ממדיניות וחשיבה אסטרטגית מוטעות, שהתבססו על התעלמות מסימני האזהרה; קיום "גיבנת" של עודף יכולת ייצור וכוח-אדם, ונוסף על כך גם יעילות נמוכה בהשוואה למתחרים; ומערכים ניהוליים לא-בשלים לפעילות במסגרת שוק בעל כללי תחרות קשים.

רק לקראת תום שנות השמונים הגיעה התעש למסקנה כי השינוי שחל בשוק הינו שינוי לטווח ארוך, וכי המדיניות שנקטה רק שוחקת את ההון העצמי שלה. היה ברור כי מצד אחד קיים איום קיומי מוחשי על חיי הארגון, ומצד אחר קיים לחץ של זמן מבחינת

הצורך להציל את הארגון מהכיליון הצפוי לו. תהליך נוסף שעבר על החברה תרם להתגברות ההלם והחרדה בארגון: בחודש אוקטובר 1990 אישרה ועדת השרים לענייני כלכלה את המעבר של התעש מיחידת-סמך של משרד הביטחון לחברה ממשלתית בע"מ, או במילים אחרות, לחברה המונעת מעתה גם על-ידי שיקולים עסקיים.

לקראת סוף 1990 היה ברור להנהלת החברה כי החברה שרויה במשבר ההולך ומחריף, אולם הציפיות היו שהתוצאות העסקיות של שנת 1990 יצביעו על הטבה במצבה. בראשית 1991, סמוך לתחילת פעולתה של התעש במעמדה החדש כחברה ממשלתית בע"מ, הובהר כי התחזיות האופטימיות לא התממשו, וכי הקשיים הכלכליים יימשכו ואף יחמירו במהלך 1991. למרות המשבר העמוק אליו נקלעה התעש (או בשמה החדש, תעש-תעשיות לישראל בע"מ), לא היתה כל אפשרות מעשית להשבית את מלוא הפעילות של החברה לתקופה ארוכה, ולחדש את פעילותה במבנה המתאים לאופי של חברה עסקית (כפי שעשתה חברת אל-על בשעתה). היה צורך לבצע את כל השינויים תוך כדי ייצור סדיר ותוך פגיעה מינימלית בקווי הייצור הרווחיים ובלקוחות.

היו לכך השלכות על האסטרטגיה העסקית של התעש בתקופה זו, וניתן לחלק אסטרטגיה זו לשני שלבים: בשלב הראשון (תוכנית "תפנית"), התעש נוקטת באסטרטגיה של בלימה, ואילו בשלב השני היא עוברת גם לאסטרטגיה של גישור. שני השלבים גם יחד יוצאים מהנחת-היסוד שעל התעש לעבור תהליך של התייעלות כדי להסתגל ביתר מהירות לשינויים הדרסטיים שחלו בסביבתה. כדי לנסות לבלום את ההשלכות החמורות שנגזרו מהמשבר המשולב אליו נקלעה ומ"השלכתה" לתוך המים הקרים של הסביבה העסקית עם הפיכתה לחברה ממשלתית, נקטה הנהלת התעש בתהליך לא-מסודר של התייעלות וצמצומים. בראשית 1991 החלה בצמצום הדרגתי של מספר עובדיה (שהתבסס יותר על פרישה מרצון עם תנאי פרישה מוגדלים מאשר על פיטורים – דבר שהגביר את הנטל הפיננסי המוטל על החברה), במכירת נכסים מעטים ובהגדלת היצוא על בסיס של רווחיות מעטה ולעיתים אף מכירות במחירי עלות. כשלונה של תוכנית ההתייעלות והצמצומים בחילוצה של התעש מהמשבר הניב חשבון-נפש בקרב הנהלת החברה. בעקבות הירידה החדה של כ-30% בהיקף המכירות של החברה בשנת 1991, הבינו בהנהלה שהמשבר העסקי שפקד את התעש בשש השנים האחרונות מחמיר בקצב מואץ, כי יש צורך בתוכנית אסטרטגית מקיפה ורב-שנתית להבראת החברה, ואין די בשינויים הקוסמיים שנעשו עד כה. תוכנית "תפנית" הוגדרה כתוכנית אסטרטגית רב-שנתית, שמטרתיה העיקריות היו: בלימה של התפתחות ההפסד, הקטנתו והחלת השינויים הארגוניים הנגזרים מכך; ייצוב התעש מבחינה עסקית וארגונית; שיפור התוצאות העסקיות והשגת רווחיות נאותה (עברון, 1992).

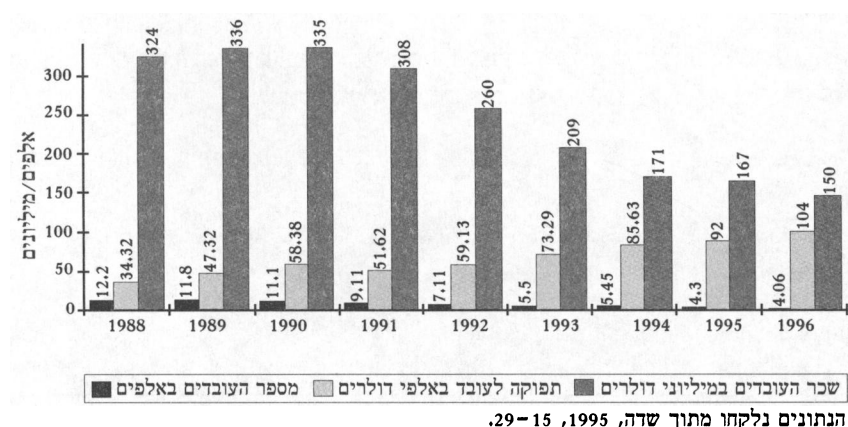
עיקרי התוכנית האסטרטגית של התעש בתקופה זו כללו שלושה מרכיבים:¹¹ שינוי המבנה הארגוני של החברה – תוכנית ההבראה התפעולית של התעש מהווה שינוי מהותי ביחס למרכיבים וקווי המדיניות שהיוו בסיס לאסטרטגיה העסקית של התעש בתקופת היותה יחידת-סמך. התעש נוהלה, כאמור, ללא שיקולי כדאיות כלכלית צרה, ולא הפעילה את יחידותיה כמרכזי רווח. התפיסה הארגונית החדשה של התעש והגדרת המבנה הארגוני הרצוי לחברה נגזרו מכמה צרכים עיקריים: הצורך במעבר ממבנה ארגוני

11. דו"ח מבקר-המדינה, 1994, 814–842.

ריכוזי, שהופעל על-ידי הנהלה מרכזית, למבנה מבוזר, המעניק סמכויות נרחבות יותר ליחידות העסקיות השונות; הצורך ביצירת קשר חד וברור בין תחומי האחריות והסמכות של היחידות העסקיות לבין תוצאותיהן העסקיות בשלושה ממדים חשובים – שיווק, מחקר ופיתוח ותפעול; והצורך באיחוד יחידות עסקיות (מפעלים) לצורך גיבושה של "מסה קריטית", מתוך כוונה ליצור יתרון תחרותי. הארגון והמבנה של הקבוצות נקבע בהתאם למדיניות העסקית החדשה של התעש, לפיה היא מתמקדת בעיקר בתחומים צבאיים בעלי מרכיב הנדסי גבוה, המהווים את ליבת העסקים (Business Core) של הפירמה. משמונה חטיבות שאורגנו על בסיס טכנולוגי, צומצם המבנה לארבע קבוצות ייצור (נשק, תחמושת, מערכות וטכנולוגיות), שאורגנו על בסיס מוצר, והן מהוות מרכזי רווח עצמאיים; לאחר שבוצעה החלוקה לקבוצות, נבחנה התאמתן של כל אחד משלושים ושניים המפעלים של התעש לאסטרטגיה העסקית של הקבוצה בה נכלל. בכל אחת מארבע הקבוצות סווגו המפעלים לפי החלוקה שצויינה למעלה, כך שכל קבוצה נבנית על מפעל או קבוצת מפעלים היוצרים את מרכז הרווח, ושאר המפעלים השייכים לקבוצה מהווים יחידות שירות פנימיות (שרוב תוצרתן מועברת ללקוחות פנימיים בקבוצה), הפועלים למעשה כמרכזי עלות (Cost Centers). מספר המפעלים צומצם כתוצאה מכך משלושים ושניים לשנים-עשר. חלק מהמפעלים נסגרו ואחרים מוזגו כדי ליצור את הבסיס לארבע הקבוצות; אגפי המטה צומצמו מאחד-עשר לשישה, ותפקידם צומצם לשליטה אסטרטגית בלבד (תיאום, הכוונה וניהול נושאים מרכזיים שיש בהם יתרון לגודל – כספים, שיווק, לוגיסטיקה, בטיחות, ביטחון וכדומה).

צמצום כוח-אדם והקטנת עלויות – המשמעות של הפסקת פעילויות לא-רווחיות במסגרת תוכנית ההבראה פירושה בהכרח פיטורי עובדים וצמצום עלויות הייצור. תרשים 4 מתאר את השינויים במצבת כוח-האדם של התעש, בתפוקה לעובד ובשכר העובדים בין השנים 1988 – 1995.

תרשים 4: שינויים במצבת כוח-האדם של התעש, בתפוקה לעובד ובשכר העובדים בין השנים 1988 – 1995

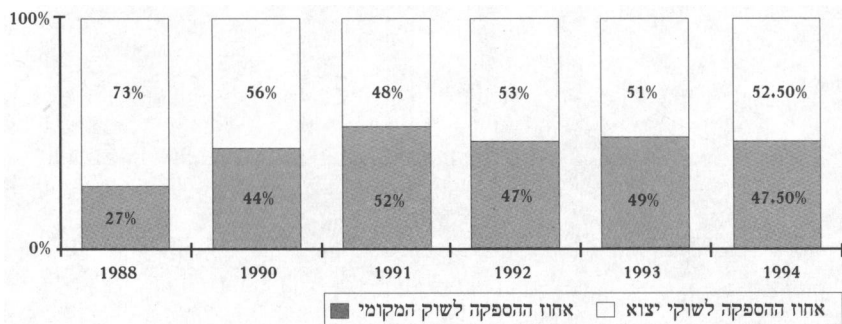


ניתן לראות כי במצבת כוח-האדם בתעש חל קיצוץ דרסטי ומכאיב בשנים אלה:

מארבעה-עשר אלף וחמש מאות העובדים שהיו בשנת 1985 נותרו ארבעת אלפים ושישים בלבד ב-1996. הקיצוץ הדרסטי בכוח-האדם היה מחויב המציאות עקב העלות הגבוהה של הוצאות השכר במרכיב ההוצאות של התעש (כ-50% מהעלות הכוללת) ומתוך רצון להתאים את היקף העובדים להיקף הנדרש לביצוע ההזמנות שבידי החברה. פרט לפיטורים הישירים של עובדים, צומצם היקף העובדים העקיפים (ממחלקות השירותים) על-ידי איחוד מפעלים, מיזוג יחידות שירותים ומינהלות וצמצום אגפי המטה. להקטנה של מצבת העובדים התלוו גם ויתורים במרכיבי השכר, שהעובדים נאלצו להשלים עימם כחלק מהתוכנית. ויתורים אלה כללו את דחיית המימוש של הסכם השכר למגזר הציבורי וביטול תוספות הרכב, החופשה, הביגוד, הפרמיות וכיוצא באלה. בסוף חודש מרס 1993 חתמו הנהלת התעש והעובדים על הסכם למימוש תוכנית ההבראה של החברה. ההסכם קובע כי לעובדים שיפרשו מהחברה יינתנו תנאי פרישה מועדפים, ששכר אלה שיוותרו יוקפא וכי פעילויות ייצור ושירותים שאינן עומדות במבחן הרווחיות יימסרו לגופים חיצוניים, אלא אם-כן יציעו העובדים מחיר תחרותי. כמו-כן נקבע שהנהלת כל מפעל (מרכז רווח) תגבש עם ועד העובדים במפעל את הדרכים להורדת עלות העבודה, במטרה להביא את המפעל לרווח תפעולי. ארגון העובדים גם נענה לדרישת ההנהלה, שנכללה בתוכנית ההבראה, לבטל את סולם השכר האחדיד בכל מפעלי התעש, ולהניח לכל מרכז רווח לקבוע בעצמו את מדיניות השכר ואת מדיניות קליטת העובדים, כדי שמפעל כושל לא יוכל לפגוע במפעל מרוויח ("הארץ", 31.3.93). אם כי הקיצוץ בשכר והקטנת המצבה של העובדים מהווים את חלק-הארי בהקטנת העלויות של החברה, הושגה הקטנת העלויות גם בדרכים אחרות. התעש החלה למכור נכסים לציבור הרחב (בעיקר גדל"ן ועודפי ציוד), הקטינה את תשומות הארנונה על-ידי מיזוג המפעלים, צמצמה את ההשקעות במבנים ובציוד ואת הוצאות המחקר והפיתוח העצמי וקיצצה בפעילות השוטפת, דוגמת הוצאות לשכירת רכב, נסיעות לחוץ-לארץ וכדומה. במקביל, כפי שניתן לראות בתרשים, גדלה באופן משמעותי התפוקה לעובד, בעוד שהוצאות השכר הלכו וקטנו.

הרחבת היצוא וייצור מוצרים אזרחיים – תרשים 5 מתאר את היחס באחוזים בין מכירותיה של התעש לשוקי חוץ-לארץ לבין מכירותיה לשוק המקומי בין השנים 1988 – 1994.

תרשים 5: היחס (באחוזים) בין מכירותיה של התעש לשוקי חוץ-לארץ לבין מכירותיה לשוק המקומי בין השנים 1988 – 1994



הנתונים נאספו מתוך: עברון, 1992, 314.

ניתן לראות כי בהשוואה לתקופה הקודמת ("ההירואית"), חל צמצום ניכר בחלקם של צה"ל ושל מערכת הביטחון בסל-המכירות של התעש (עד לכדי 50% בלבד), דבר שהגדיל את תלותה של התעש ביצוא. בהנהלת החברה העריכו כי ניתן להמשיך להתבסס על סל-המוצרים הקיים של התעש, גם בשל היעדר תקציבים למחקר ופיתוח. כך קרה שהחברה בחרה לייצא בכל מחיר, גם אם הדבר כרוך בהפסדים. האסכולה העסקית ששררה בסוף שנות השמונים, ונתמכה על-ידי רוב המומחים לתכנון אסטרטגי וחלק ניכר מהכלכלנים, היתה שניתן לבצע הסבת מפעלים מתחום הייצור הצבאי לתחום האזרחי בתוך תקופה סבירה. בהתאם לאסכולה זו החלה התעש לתור אחר מוצרים אזרחיים שביכולתה לייצר כדי לנצל את עודפי כושר הייצור שלה. נסיונה של התעש בייצור מוצרים לשוק האזרחי הצטמצם עד אז למכירת כימיקלים למגזר הממשלתי, ייצור כספות וייצור טלפונים מופעלי כרטיס ("טלכרט") לחברת בזק. הפרויקטים האזרחיים הכולטים שניסתה התעש להרים מאז נהפכה לחברה ממשלתית היו מפעל הבתים בבנייה מתועשת וייצור מסבים לרכבות לרכבת ישראל.

התוצאות של תוכנית ההבראה שעברה התעש בחמש השנים האחרונות ניכרות היטב בטבלה 2. ניתן לראות כי במהלך ארבע השנים האחרונות הגיעה התעש להישגים לא-מבוטלים מבחינת התייעלות: מספר העובדים צומצם באופן דרסטי כדי להתאימו לירידה בצבר ההזמנות; תפוקת העובדים הוכפלה; עלויות השכר קטנו באורח משמעותי (מ-335 מיליון דולר ב-1990 ל-171 מיליון דולר ב-1994); היקף היצוא גדל וההפסדים התפעוליים צומצמו מ-127 מיליון דולר ל-38 מיליון דולר. (יש לזכור כי חלק מהפסדיה התפעוליים של התעש "נגרר" מתקופת היותה יחידת-סמך, בעיקר בשל עודף עובדים, שימוש בטכנולוגיות מיושנות והיעדר מערכות ניהול מתאימות).

למרות כל אלה, הלך מצבה של התעש והחמיר, והיא לא הצליחה לעמוד ביעדים של תוכנית ההבראה התפעולית ולהיחלץ מהמשבר. תרמו לכך גורמים מספר: הסתמכות לא-ריאלית על היקף המכירות השנתי למערכת הביטחון; מכירה של מוצרים במחירי עלות או הפסד (בעטיה של התלות בלקוחות); נטל עלויות של פרישת העובדים; ירידת צבר ההזמנות בכ-100 מיליון דולר ואי-סגירתם של המפעלים הלא-רווחיים (דו"ח מבקר המדינה, 1994, 829–839). קשיי החברה יצרו מזמן לזמן צורך בהזרמת סיוע כספי מממשלת ישראל.¹²

לסיכום, בחינת מצבה של התעש בשתי התקופות השונות, התקופה "ההירואית" והתקופה "התחרותית", מצביעה בהכרח על קיומו של פרדוקס: בו-בזמן שכל הסימנים מעידים כי התעש לא היתה פירמה "יעילה" בתקופה "ההירואית", דווקא בתקופה זו הגיעה התעש לשיא פריחתה; לעומת זאת, דווקא אחרי שעברה תהליך מרשים של "התייעלות" כדי לסגל את עצמה לשוק תחרותי, אין היא מצליחה להיחלץ מהמשבר הכלכלי שפקד אותה, והיא נאלצת להיאבק על הישרדותה. נראה אם-כן כי המפתח לשוני בביצועי התעש מצוי במאפייני השיזור שלה בסביבתה, כפי שנראה להלן.

12. עד סוף 1994 הוזרמו לתעש כ-292 מיליון דולר (בעיקר למימון התוכנית לפרישת העובדים), ולקראת אמצע 1995 עלה סכום הסיוע ל-400 מיליון דולר. ההערכה היא שתעש תזדקק ל-800 מיליון דולר נוספים כדי להבריא ("הארץ", 13.4.95).

טבלה 2: השינוי במצבה העסקי של התעש, 1985–1994

1985–1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	
							מכירות (במיליוני דולרים)
122	–	297	273	225	226	215	שוק מקומי (משהב"ט)
331	–	275	250	255	237	237	יצוא
12,216	11,873	11,148	9,115	7,118	5,517	5,450	מספר עובדים
324	336	335	308	260	209	171	הוצאות שכר (מיליוני דולרים)
34.32	47.32	58.38	51.62	59.13	73.29	85.63	תפוקה למועסק (באלפי דולרים)
288	45.5	39	127	103.4	79	48	הפסדי מפעילות שוטפת (במיליוני דולרים)

מקור: דו"ח מבקר המדינה [45], 1995, 817.

שינויים במאפייני השיזור הפוליטי של התעש: מנכס לנטל

מרכיב אחד בניסיון שלנו להסביר את התנודות ביכולת הביצוע של התעש מתייחס לשינויים שחלו במאפייני השיזור הפוליטי והתרבותי של התעש בשתי התקופות השונות בחייה. כדי להבין את השינויים שהתחוללו במאפייני השיזור הפוליטי של התעש, יש לבחון אותם בהקשר הרחב של המשק הישראלי בכללותו. המשק הישראלי מתאפיין במבנה מגזרי, המעניק משקל רב בבעלות על אמצעי הייצור למגזר הציבורי וההסתדרותי בהשוואה למגזר הפרטי. חלקן של המגזר הציבורי בישראל הוא מהגדולים בעולם מבחינת התוצר, מספר המועסקים וההשקעה הכוללת בו. המערכת הכלכלית היא מדרגית וריכוזית מאוד: מספר קטן יחסית של פירמות מייצרות אחוז גבוה של התפוקה הלאומית. השוק הפנימי המצומצם חוסם כניסה של מתחרים מקומיים חדשים לענפים שהטכנולוגיה מקנה בהם יתרונות לגודל. מסיבה זו, חלק ניכר ממערכת הייצור פועל בתנאים מונופוליסטיים או אוליגופוליסטיים, וזאת גם בשל הריחוק הניכר משוקי החוץ ובגלל ההגנה המסיבית על הייצור המקומי (אהרוני, 1991).

בישראל קיימת תלות הדדית רבה בין הפוליטיקה לבין הכלכלה. הממשלה שומרת לעצמה את הזכות להתערב בכל מגזר במשק בשם שיקולים לאומיים, בטחוניים, חברתיים וכלכליים; הביורוקרטיה הממשלתית רואה חובה לעצמה לפקח על מחירי מונופול, בעיקר כשאינה מתירה יבוא מתחרה; הממשלה מפתחת יחסי פטרונות עם רוב הפירמות בישראל; היא שקובעת מהו מוצר חיוני ומהו מוצר מותרות, לאילו מוצרים או שירותים יינתנו סובסידיות ומה תהיה רמת המחירים שלהם; לבסוף, הממשלה גם מתערבת בהקצאת המשאבים (הון, עבודה, קרקע ומים) ובמדיניות השכר, ומכתיבה את הייצור בתחומים שונים (אהרוני, 1991).

המשק הישראלי מתאפיין אס־כן במסורת ארוכה של קורפורטיזם, מעורבות ממשלתית מסיבית, מדיניות רווחה מקיפה ומאפיינים בולטים של תחרות בלתי־משוכללת. נוסף על

כך נטתה המדינה לתמוך באותן תעשיות שהיתה להן עמדת-מפתח בשוק כתוצאה מהתחרות הבלתי-משוכללת ושהיו בעלות יכולת גבוהה של גיוס משאבים מהממשלה באמצעות קשרים פוליטיים (Talmud, 1992). למאפיינים אלה יש כמובן השפעה רבה על מאפייני הסביבה שפירמות שונות בחברה הישראלית פועלות בה, והתעש בכללן.

התקופה "ההירואית" בחיי התעש התאפיינה במידת נגישות גבוהה של התעש למרכז הפוליטי ובקשרים חזקים עימו. היותה של התעש יחידת-סמך ממשלתית בעלת פטרון כלי-יכול (משרד הביטחון) מיקם אותה לעיתים קרובות בראש סדר העדיפויות של הקצאת המשאבים הממשלתיים. האיום הבטחוני והמגבלות ברכישת אמצעי לחימה מחוץ-לארץ הבליטו עוד יותר את החשיבות הרבה של התעש בבניית כוחו של צה"ל בפרט ומערכת הביטחון בכלל. היות הביטחון ערך מרכזי בחברה הישראלית יצר מידה גבוהה של איזומורפיזם בין התעש לבין סביבתה החברתית (קליימן, 1992). פעילותה של התעש בתקופה זו נתפסה על-ידי ועל-ידי סביבתה כמונחים של משימה לאומית מדרגה ראשונה, ולא כמונחים כלכליים (עברון, 1992). במקביל שימשה התעש מכשיר לביצוע מדיניות הממשלה בתחומים של פיזור אוכלוסייה ועידוד תעסוקה. שלושים ושניים מפעלי התעש פוזרו בשישה-עשר אתרים שונים, ובכללם בעיירות פיתוח דוגמת קריית-שמונה, מעלות, נצרת ולוד, ובאזורי פיתוח דוגמת רמת-בקע ומישור אדומים. קרבתה הרבה של התעש למרכז הפוליטי ורמת המיסוד התרבותי הגבוהה שלה מיקמו את התעש בעמדה מרכזית במשק הישראלי בהשוואה לפירמות אחרות, ואיפשרו לה ליהפך למונופול בשוק הנשק בחסות המדינה. היות התעש במשך שנים היצואן הבכיר של מדינת-ישראל (קליימן, 1992) הפך אותה לנכס לאומי שלא יסולא בפז.

טביעות אצבעותיו של השיזור הפוליטי והתרבותי של התעש ניכרות אף יותר במהלך התקופה "התחרותית" בחייה, שכן, מעבר להיבטים הכלכליים האובייקטיביים, יש להבין את המשבר שאליו נקלעה גם בהקשר של השינויים שחלו בשיזור זה של התעש בסביבתה. מאמצע שנות השמונים התעוררה בממשלות ישראל ההבנה כי התעשיות הבטחוניות חייבות לעבור לאוריינטציה עסקית יותר. שינוי תנאי השוק בסביבה העולמית והשינויים הפוליטיים והאסטרטגיים שהתחוללו במזרח-התיכון הביאו את קברניטי המדינה למסקנה שיש להחליף את התפיסה הישנה בחדשה, לפיה ינוהלו התעשיות הבטחוניות כעסקים ממשלתיים לכל דבר, בהתאם לעיקרון של רווח כלכלי. במאי 1989 הוגשה לוועדת השרים לענייני כלכלה הצעת-החלטה בדבר הפיכת התעשייה הצבאית (התעש) מיחידת-סמך של משרד הביטחון לחברה ממשלתית. הצעה זו נועדה להסדיר את מעמדה החדש של התעש כחברה ממשלתית, להגדיר את מטרותיה, את ההון שלה, הרכב הדירקטוריון, השר הממונה, אופיה והפיקוח על פעולתה. כהסבר לצורך בהפיכת התעשייה הצבאית מיחידת-סמך לחברה ממשלתית, הוצגה ההנחה שהתעשייה הצבאית, בהיותה גוף עסקי המעסיק כאחד-עשר אלף וחמש מאות עובדים ומקיים מחזור עסקים בהיקף של כ-600 מיליון דולר, אינה מתאימה יותר לתפקד כמחלקה במשרד ממשלתי. המטרה העיקרית של החברה, כפי שהוגדרה בהחלטת הוועדה, היא לספק מערכות נשק ותחמושת למערכת הביטחון. במקביל, התעש נדרשת לייצר, לספק ולמכור מוצרים ושירותים ליצוא ולגופים מקומיים. כחברה ממשלתית נותרה התעש כפופה לשר הביטחון, וכל מנייתיה נותרו בבעלות המדינה. זכאותה לסיוע מוסדי לא היתה מעתה שונה מזו של חברות תעשייתיות דומות בישראל. העלות של העברת העובדים (כולל פיזויים וגמלות) מיחידת-הסמך לחברה

הממשלתית הוסדרה באמצעות משא-ומתן עם העובדים ואושרה על-ידי הממשלה. נקבע כי שכרם ותנאי העסקתם של העובדים לא ייפגעו ולא יפתחו מאלה שהיו להם בהיותם עובדי התעש כיחידת-סמך. כחלק מתהליך התיאגוד (תקופת המעבר מיחידת-סמך לחברה ממשלתית, שנמשכה כשישה-עשר חודשים, עד ל-1.11.90), חתמו הנהלת התעש, ההסתדרות הכללית ונציגי העובדים על הסכם שכר חדש, בו התחייבה ההנהלה לשלם לעובדים תוספת שכר מיוחדת של 12% עקב הסכמתם לעבור לחברה. תוספת זו ניתנה באישור משרד הביטחון ורשות החברות הממשלתיות ללא כל קשר למצבה העסקי של התעש (דו"ח מבקרת-המדינה, 1994, 819) ומבלי שנבחנו דרכים חלופיות לשיטת ההפרטה המקובלת.

ההחלטה להפוך את התעש לחברה ממשלתית בע"מ לא התקבלה בחלל ריק. עוצמתה הצבאית של ישראל וצמצום האיומים הבטחוניים המידיים על המדינה למן מלחמת לבנון החלישו את חוזק הקשרים שהיו לתעש עם המרכז הפוליטי. היצוא הבטחוני בתקופה זו נהפך לנדבך חשוב בניהול מדיניות החוץ של ישראל (קליימן, 1992). צה"ל העדיף בתקופה זו להצטייד במערכות נשק אלקטרוניות משוכללות שרכש בעיקר בארצות-הברית, והסתפק בהשבחת מערכות נשק קיימות במפעלים שבבעלותו או בחברות שהתמחו בכך (אלביט, סאיטקס, אלתא, אל-אופ וכדומה). נוסף על כך, הקיצוץ העקבי בתקציב הביטחון הקטין משמעותית את תדירות השימוש של צה"ל בתחמושת אימונים, ובכך קטנה תלותו בייצור של התעש. במקביל לכך, היו לשינויים הערכיים שהתחוללו בחברה הישראלית למן 1967 השלכות על דחיקתה של התעש גם מן המרכז התרבותי.

האיוזמורפיזם בין התעש לסביבתה החברתית הלך ונחלש בעקבות שינויים אלה, לא מעט בשל הפיחות שחל בתפיסת הביטחון כערך מרכזי בחברה הישראלית, לטובת ערך אחר – השלום (Shamir, 1992). כך קרה שהמיתוסים הלאומיים-הציוניים עליהם הושתתה התרבות הארגונית של התעש שוב לא שיקפו את התרבות הרחבה ואת הסמלים שהנחו אותה. כך, בתוך פחות מעשור, נהפכה התעש מנכס לאומי יוקרתי, המזוהה בהכרח הציבורית כחלק בלתי-נפרד מבטחון המדינה, לסרח-עודף: ראש הממשלה ושר הביטחון לשעבר, יצחק רבין, טען במשך זמן רב כי אינו רוצה בה, וכי היא נהפכה לנטל שמוטב שלא היה קיים; משרד האוצר לא שש להעביר לה סיוע ממשלתי; צה"ל הפר את התחייבויותיו לרכש ממנה; ומשרד הביטחון הוזדרו להפריטה כדי לא לשאת בנטל הכלכלי של הבראת החברה (פדהצור, 1994; שומרון, 1995).

אין ספק שהשינויים בשיזורה הפוליטי והתרבותי של התעש פגמו משמעותית במידת האפקטיביות שלה כפירמה. התרחקותה מהמגזר הציבורי ומהמרכז הפוליטי והתרבותי נטלה חלק נכבד מהמשאבים שהקנו לה בעבר הלא-רחוק עמדה בכירה בשוק. אך הפגיעה האנושה במידת האפקטיביות שלה נבעה דווקא ממאפיין אמביוולנטי של שיזורה הפוליטי והתרבותי – מאפיין שבחרנו לכנותו "פרדוקס הדרישה הסותרת". פרדוקס הדרישה הסותרת נובע מאי-נכונותם של ממשלות ישראל ורובם המכריע של אזרחי המדינה "לוותר" על הביטחון כהכרח קיומי. הביטוי המוחשי ביותר של פרדוקס הדרישה הסותרת מצוי ביעדים שהגדירה הממשלה לתעש כחברה ממשלתית: מצד אחד, התעש נדרשת, כיעד מרכזי שלה, להמשיך לספק נשק לצה"ל ולמערכת הביטחון (אף-על-פי שנחת זה בסל-מכירותיה עומד על 20% בלבד), ולשמר בהתאם כושר ייצור גבוה לעת מלחמה; ומצד אחר ובאותה נשימה, היא נדרשת להתייעל ולהכניס רווחים לקופת המדינה על

בסיס אותה תוצרת בדיוק שכבר זמן רב אינה עומדת במבחן צרכיו של השוק. כך התעש נקלעה למבוי סתום, שכן המדובר הוא לכל הדעות בשני יעדים סותרים, הפוגמים באפקטיביות של החברה. העדפת השיקול הלאומי-הבטחוני הכולל על שיקולי רווח, שאיפיינה וממשיכה לאפיין את אופי המעורבות הממשלתית במשק הישראלי, אין לה קיום בתנאים ששוק התוצרת הצבאית מכתוב כיום בישראל ובעולם. במצב זה מתבטלים כל היתרונות היחסיים מהם נהנתה התעש בעבר, ושסייעו לה לגדול ולמלא את יעדה המקורי: סיפוק צורכי הנשק והתחמושת של מערכת הביטחון בישראל.

פרדוקס הדרישה הסותרת קיים בכל הרבדים הארגוניים של התעש. דוגמה בולטת לכך קשורה ב"ירושה" של המפעלים בעיירות-הפיתוח שהקימה התעש בזמנה ממניעים לאומיים ובהכוונתה הישירה של הממשלה. מפעלים אלה הינם מפעלים מפסידים כיום, שיש לסגורם לפי כל היגיון כלכלי צרוף. הפסדיהם נוגסים ברווחים הקטנים של המפעלים במרכז וגורמים להפסד ניכר לחברה ולחוסר יכולת להגיע לאיזון תפעולי. כל הנסיונות להתוות תוכנית לסגירת המפעלים הללו נתקלו בהתנגדות מצד הממשלות השונות, הנמנעות מלסגור את המפעלים משיקולים חברתיים ואלקטורליים (בעיקר החשש מפני הרחבת מעגל האבטלה בערי-הפיתוח בעקבות הפיטורים ההמוניים של עובדי התעש במקומות אלה), דבר שרק מחריף את מצבה של החברה בניסיון להבריא.

בהחלטת ממשלת ישראל מיום ה-16.12.1992, בה אושרה תוכנית ההבראה של התעש, מנחה הממשלה את החברה לבדוק ולהציג לפני ועדת ההיגוי הממשלתית תוכניות חלופיות למפעלים בירושלים, במישור אדומים, במעלות ובקריית-שמונה, שמטרתן לאפשר את המשך ההפעלה של המפעלים כפוף ליעדי הרווחיות והשמירה על כושר התחרות, אף-על-פי שהתקבלה בהנהלת התעש החלטה לסגורם. החלטה זו מספקת גם דוגמה נוספת: הממשלה קובעת בה כי תוכנית ההבראה התפעולית תבוצע תוך תיאום מלא עם העובדים, דבר המאריך את התהליך מעבר למצופה. ארגון העובדים של התעש, בדומה לאלה של יתר התעשיות הבטחוניות, הינו ארגון בעל עוצמה רבה גם לאחר תוכנית הפיטורים, וביכולתו לשבש (והוא אף עושה זאת בהצלחה) כל מהלך של הנהלת החברה. כתוצאה מכך, ההנהלה משקיעה זמן רב ויקר בניהול משאומתן עם העובדים, הנתמכים על-ידי ההסתדרות, ותהליך ההבראה נמשך מעבר למתוכנן (דו"ח מבקר-המדינה, 1994, 825). לאור כל אלה אין פלא שמהנהלת התעש נשמעות טענות כי הבעלות הממשלתית מקשה על פעילות החברה ("הארץ", 30.3.95), וכי על המדינה, ולא על התעש, לממן את הפעילויות הלא-רווחיות בעלות החשיבות הלאומית ("הארץ", 31.1.95).

שינויים במאפייני השיזור המבני של התעש: חולשתם של הקשרים החזקים

מרכיב שני בהסבר לשינויים שחלו ביכולת הישרדותה של התעש מצוי בניתוח של מאפייני השיזור המבני שלה. השיזור המבני של פירמה נבחן, כאמור, על-ידי שני פרמטרים מרכזיים: היעילות של רשת העסקות של הפירמה ומידת תלותה בשחקנים אחרים בסביבתה מבחינת משאבים נדירים. שני פרמטרים אלה קובעים את מידת

האוטונומיה המבנית שהפירמה נהנית ממנה, ולכן יש להם השלכה רבה על מידת האפקטיביות שלה.

רשת העסקות של התעש בתקופה "ההירואית" מתאפיינת במידה רבה של סימטריות: קשרים חזקים בינה לבין תעשיות בטחוניות אחרות (היוצרות יחד עימה מגזר אוליגופולי) שהלקוח העיקרי שלהן הוא משרד הביטחון, תלות הדדית וריבוי של קשרים מיותרים. על חוזה הקשרים הללו מעידה העובדה שהתעש קידמה בברכה הקמת פירמות נוספות בישראל (סולת"ם, לדוגמה) שהתמחו בייצור מוצרים דוגמת אלה של התעש עצמה (עברון, 1992), ואף סייעה בהקמתן. כל קשריה עם השווקים החיצוניים ורוב קשריה עם המגזר הממשלתי בישראל תווכו על-ידי משרד הביטחון, שהוא המשרד האחראי עליה ועל יתר התעשיות הבטחוניות (דבר המעניק לו מעמד של "גשר" ברשת העסקות). כל אלה יצרו, לכאורה, רשת עסקות לא-יעילה, שהותירה לתעש מידה מועטה של אוטונומיה מבנית.

רוב התוצרת של התעש הופנה לשוק המקומי, ובעיקר לצה"ל, דבר שיצר תלות רבה מאוד של התעש במשרד הביטחון כלקות. כל אימת שהצטמצמה ההצטיידות בצה"ל, פנתה התעש לכיוון של יצוא כפתרון זמני. עד 1975 היווה שיעור היצוא רק כ-18% מכלל מכירותיה של התעש. מאז צמח בהדרגה בשיעור שנתי של 10% (למעט תקופת מלחמת לבנון). תקופה זו (עד 1984) עומדת בסימן עסקות היצוא הגדולות של סוף שנות השבעים, שהתאפיינו בשפע של מכירות בהיקף כספי גדול עם מספר קטן של לקוחות (עברון, 1992, 305). מבנה זה יצר תלות ניכרת של התעש במספר מצומצם של לקוחות (אוליגופסון), אם כי בשלב זה לא היו לכך עדיין השלכות על רווחיותה של הפירמה. לקראת סוף שנות השבעים החלה התעש גם בייצור של מוצרים למגזר האזרחי בישראל, ובכללם כימיקלים לתעשייה, כספות, נשק קל (אקדחים), טלפונים ציבוריים ומערכות הדמיה. עסקות אלה היוו אחוז קטן (פחות מ-5%) מסל-המכירות של התעש, ולכן לא הוקדשה להן תשומת-לב רבה.

במעבר לתקופה "התחרותית" לא חלו שינויים מהותיים במאפיינים של רשת העסקות של התעש. אופי הקשרים שבין התעש לבין הפירמות האחרות בסביבתה לא השתנה כמעט, אך ניכרה התרחבות בפרישה של רשת העסקות של התעש (יש לה, למן תחילת שנות התשעים, קשרי מסחר גלויים עם יותר מחמישים מדינות) (עברון, 1992, 305). התרחבות זו יש לייחס לנסיגה של התעש להגדיל את קשריה העסקיים ואת נגישותה למידע עסקי רלוונטי במקביל לתהליך ההתייעלות שעברה. את אי-הצלחתה בכך ניתן לייחס לשילוב של גורמים מספר:

רשת עסקות לא-יעילה - את המבנה של רשת עסקות לא-יעילה ירשה התעש מתקופת היותה יחידת-סמך. רשת העסקות שלה מבוססת בעיקר על קשרים חזקים ומיותרים, כנגזר מיחסיה המתמשכים והקבועים עם לקוחותיה. הקשרים החלשים ברשת העסקות של התעש מוגבלים רק לקשריה החדשים עם מדינות במזרח אסיה ובאפריקה (המהוות לקוחות חדשים גם ליצואניות נשק אחרות), והם תוצאה של הפעילות העסקית של התעש בתקופת תוכנית ההבראה. יחד עם זאת, קשרים חלשים אלה אינם תורמים להגדלת מידת האוטונומיה המבנית של התעש, שכן אין הם מהווים "גשר" ברשת העסקות. מבנה זה של רשת עסקות לא-יעילה פוגע קשות בסיכויי הרווחיות של החברה וביכולתה לאסוף מידע עסקי רלוונטי מסביבתה (דו"ח מבקר-המדינה, 1994, 830). תלות גדולה בספקים ובלקוחות - המבנה של רשת העסקות של התעש מעיד גם על

התלות הגדולה שלה בפירמות האחרות בסביבתה. לתעש היתה מאז ומעולם תלות גדולה במשרד הביטחון כלקות. תלות זו המשיכה להתקיים גם בתקופת היותה חברה ממשלתית. החלטה של משרד הביטחון על רכישה או אי-רכישה של פרויקט כלשהו עשויה להוות את ההחלטה שתטה את הכף בנוגע לקיומו של הארגון (ראה מקרה פרויקט "הלביא", שביטולו כמעט חיסל את התעשייה האווירית). משרד הביטחון, הפועל גם הוא על בסיס שיקולים של כדאיות עסקית, מעדיף, לעיתים תכופות יותר ויותר, לבצע את הרכש שלו בחוץ-לארץ, מכיוון שמוצרים דומים לאלה המיוצרים בארץ זולים שם יותר. הצמצום הדרסטי בהזמנות המגיעות ממשרד הביטחון הגביר את התלות של התעש ביצוא. מכירות התחמושת של התעש למדינות נאט"ו ירדו כבר ב-1990 לרמה של קרוב לאפס. במקום זה היא החלה לגשש את דרכה במזרח-אירופה – גישושים שהסתכמו בהסבת תחמושת מזרח-אירופית לתחמושת מערבית מודרנית בהכנסה כוללת של יותר מ-100 מיליון דולר. לכך הצטרפו כמה עסקות בודדות עם מדינות שלא היו להן קשרים עסקיים עם התעש לפני הסכם אוסלו (שוודיה, לדוגמה) (ניסן, 1995). כיום יש לתעש (כמו בעבר) מספר מועט של לקוחות לכל אחד מסוגי המוצרים, ועליהן תלותה בלקוח בודד עלולה להיות קריטית. לקוחות אלה מודעים לעודפים של כושר הייצור בעולם ולכוחם להוריד את שולי הרווח בייצור, והם מנצלים זאת כדי להוריד את המחירים עד לרמת המינימום. בגלל המיתון בשוק העולמי, התעש נאלצת גם לפרוס תשלומים של לקוחותיה לטווח ארוך, כך שבעד חלק נכבד מהמוצרים שהיא מספקת אין היא מקבלת את התמורה המיידית, דבר שמכביד עליה מבחינה כלכלית בטווח הקצר. הקשיים הכלכליים אליהם נקלעה התעש בשנים האחרונות, ובעיקר קשיי נזילות (הנובעים מעלויות שכר גבוהות בהשוואה למתחרות בעולם, עלויות הפיצויים למפוטרים, הון עצמי שחוק ביותר ומלאי גדול של תוצרת שאין לה קונים), גורמים לתלות של התעש בספקיה, מכיוון שעסקותיה עימם מתאפיינות במוסר-תשלומים נמוך. החובות של התעש לספקיה מונעים אותה מלהתקשר עם ספקים אחרים, ופוגעים בכך במידת האוטונומיה שלה (קלימן, 1992).

כישלון בייצור מוצרים אזרחיים – התעשיות הבטחוניות של רוב מדינות המערב נמצאו כבר לפני עשור בעיצומו של ניסיון לייצר מוצרים אזרחיים כדי לשרוד עסקית. המעבר מייצור בטחוני לאזרחי אינו פשוט כלל ועיקר, וטימן בחובו שני קשיים עיקריים: הראשון נעוץ ברמות השכר הגבוהות יחסית שהיו נהוגות בתעשיות הבטחוניות בהשוואה לפירמות אזרחיות; הקושי השני מקורו בתרבות ארגונית לקויה, שאינה מעודדת פריון ואינה מונעת על-ידי שיקולים עסקיים (שטיינברג, 1995). המעבר מהמגזר הצבאי למגזר האזרחי הינו בעייתי, לא בשל בעיות ייצור, אלא בשל קשיי שיווק ואי-הכרת השוק האזרחי. תרבות הייצור, הניהול והשיווק של התחום הצבאי אינה דומה כלל לזו של המגזר האזרחי, ועל-כן קשה מאוד, ואולי בלתי-אפשרי, לבצע הסבה מוצלחת אפילו בטווח הבינוני (Kapstein, 1992, 91–113). עלות העבודה הגבוהה של התעש מנעה אותה מלממש את תוכניתה לחדור לשוק האזרחי. לאי-יכולתה של החברה להרוויח מייצור אזרחי תרמו גם ליקויים בארגון הפרויקטים ובניהולם, דבר שבא לידי ביטוי בטעויות בהערכת הכדאיות הכלכלית, הסיכונים וקשיי השיווק למגזר האזרחי (דו"ח מבקר-המדינה, 1994, 821). נוסף על כך, מה שניתן לביצוע בחברות פרטיות או בחברות ממשלתיות אחרות (דוגמת "בזק"), שם ניתן לגייס הון מהציבור או מבעלי המניות, אינו ניתן לעשייה בתעשיות הבטחוניות דוגמת התעש, שאין באפשרותן, בגלל אופיין הייחודי,

לחשוף את כל הנדרש מהן בחוק, ולכן אין להן אפשרות לגייס הון בבורסה. בזה אחר זה נכשלה התעש בפרויקטים ובמכרזים, דוגמת מפעל הבתים בבנייה מתועשת (שהוקם לנוכה הביקוש הרב לדיור שיצרו גלי העלייה מחבר העמים ומאתיופיה בתחילת שנות התשעים), מפעל להשבחה של ערכות אב"כ שהוקם במצפה־רמון לאחר מלחמת המפרץ עוד בטרם הוברר אם תזכה התעש במכרז (בסופו של דבר, היא לא זכתה), מוצרי תעופה ועוד. חלק ניכר מן הטעויות ומן ההפסדים של התעש יש לייחס לניסיון של התעש לחדור לבדה לשווקים אלה. מסיבה זו החליטה הנהלת התעש ב־1992 כי להבא יבוצעו נסיונות אלה במסגרת של שותפות עסקית (מיזמים משותפים) עם תעשיות בעלות ניסיון מוכח בשוק האזרחי. לאחר שנכשלו גם נסיונות אלה, החליטה החברה להתמקד רק בקווי ייצור בתחום הצבאי, ולהימנע מכניסה לפעילויות בתחום האזרחי ("הארץ", 16.6.95).

מגבלות המדינה על היצוא הבטחוני – מאז נהפכה התעש לחברה ממשלתית, תלותה במשרד הביטחון מתבטאת גם בתלות באישורי יצוא. למשבר אליו נקלעו התעשיות הבטחוניות תרם המלכוד שיצר משרד הביטחון: הן פיתחו אמצעי לחימה מתקדמים, אך מסיבות שהיו מעוגנות בחלקן בתפיסת־עולם מיושנת, נאסר עליהן לחשוף חלק חשוב מהמערכות שפיתחו. כל המוצרים האסטרטגיים שהתעש מייצרת נתונים לפיקוחו של משרד הביטחון. כדי להציע מוצר ספציפי למכירה בשווקים העולמיים, התעש אמורה לקבל תחילה את אישורו. כך נוצר מצב בו נמנעת מתעש האפשרות להציע למכירה אותם מוצרים אסטרטגיים שדווקא להם יש ביקוש רב בשוק העולמי. יתרה מכך, מערכת הביטחון נמנעת מלהגדיר במפורש מוצרים מסוימים כמוצרים "אסטרטגיים", ומקשה בכך על תכנון הייצור והיצוא לטווח ארוך. מסיבה זו התעש מתקשה להתמודד עם מתחרותיה העולמיות, המציעות למכירה מערכות נשק מתקדמות יותר מאלה שתעש יכולה להציע למכירה (ברודט, 1991).¹³

לסיכום, התעש לא הצליחה להתאים את ביצועיה לסביבה התחרותית החדשה עקב המשקעים המעצבים שהותיר השיזור הפוליטי־תרבותי שאיפיין את התקופה ה"הירואית". השיזור המבני של התעש השתנה ללא הכר. מפרימה מבוססת בעלת מונופול בענף הנשק ומידה רבה של אוטונומיה מבנית, מצאה עצמה התעש, עם הפיכתה לחברה עסקית, בסיטואציה הפוכה לגמרי: פירמה הפועלת בסביבה עסקית עוינת, בה אין לה מונופול או יתרונות יחסיים, ורשת העסקות שלה אינה מניבה לה רווחים כבעבר.¹⁴

13. המגבלות אינן מוטלות רק על מוצרים, אלא גם על מדינות מסוימות וגופים פרטיים. לאחרונה נחשף כי אגף הסיוע והיצוא הבטחוני במשרד הביטחון הכין והפיץ בתעשיות הבטחוניות "רשימה שחורה" של עשרות גורמים מישראל ומחוץ־לארץ שאסור לסחור עימם או לבוא עימם במגע עסקי ("הארץ", 28.4.95), ההחלטה למי למכור נתונה להחלטתו של משרד הביטחון (ובמקרים רגילים – לשר הביטחון), המפעיל בנושא מערכת של שיקולים שנבעו בעבר מהחשש שייפגע יתרונה האיכותי של ישראל, ואילו כיום הם נובעים מהחשש מעימות עם מדינות ידידותיות (דוגמת עסקת ה"כפירים" עם טיוואן, שלא יצאה לפועל בלחצה של סין). כך קורה שעל התעש מוטלות מגבלות מכירה של תוצרתה בעיקר למדינות העולם השלישי, שהן הלקוחות הגדולים והעיקריים של תוצרת צבאית כיום, בעוד מתחרותיה במדינות המערב מקבלו היתרי יצוא מפליגים ונהנות מגישה חופשית לשווקים אלה (שדה, 1995). אנו נמנעים כאן מהדיון החשוב בדילמות המוסריות הקשורות לסחר זה.

14. מיטיב לבטא את השינוי המהותי הדירוג של מאה חברות התעשייה המובילות (לפי מחזור מכירות) לשנת 1995 שערכה חברת "דן אנד ברדסטרית" ("הארץ", 11.4.95): התעש ממוקמת רק במקום השלושה־עשר, לאחר שנים שבהם החזיקה במקומות הראשונים ברשימה, ומעליה ממוקמות חברות

חוסר התאמה בין שיזור קוגניטיבי לבין תמורות במאפייני השיזור התרבותי: כרוניקה של כשל מיומן

המרכיב האחרון בהסבר לנפילתה של התעש הוא הפער שנוצר בין ההנחות הבסיסיות של מנהליה לבין המציאות החדשה. בתקופה המעצבת, "ההירואית", הושפעה התרבות הארגונית של התעש במידה רבה מהאיזומורפיות התרבותי שבנה לבין סביבתה. העבודה בתעש נתפסה על-ידי עובדים ומנהלים כאחד כמשימה לאומית מדרגה ראשונה, וטופחה על-ידי מנהיגי המדינה וצה"ל. במקביל פעלה התעש להקמת מפעלים באזורי-פיתוח ובאזורים מוכי-אבטלה כדי לסייע למדיניות של פיזור האוכלוסין ועידוד התעסוקה. העדפת השיקולים "ההירואיים" על השיקולים הכלכליים העצמיים נהפכה לרפרטואר מובנה של התעש, ונגזרה מהיעדים שהציבה המדינה לפניה (עברון, 1992). מסיבה זו הושפעה האסטרטגיה שנקטה התעש מהסביבה הסובייקטיבית המעצבת שלה (הסביבה הדומיננטית של התעש בתקופה זו), ומאסטרטגיה זו, בתורה, נגזר המבנה הארגוני של התעש. כך קרה ששיקולי כדאיות כלכלית לא היו גורם מרכזי בקבלת ההחלטות על כמויות הייצור וסוגי המוצרים. לא היו אמות-מידה של יחידה עסקית בנושאי תמחיר, תקציב ומרכז רווח, ובחלק מהפעילויות לא היו קיימים שיקולים כאלה כלל. האוריינטציה של הפירמה היתה אוריינטציה של ייצור, והיא חסרה כמעט לגמרי אוריינטציה של שיווק. הנורמה של עבודה בתנאי-לחץ, לעיתים ללא תכנון מראש, אומצה מדרך פעולתו של צה"ל, ונהפכה למאפיין בולט של הארגון. משום כך התאפיין המבנה הארגוני של התעש בריכוזיות רבה, שנועדה לאפשר להנהלה יכולת לקבל החלטות אסטרטגיות במהירות, ולעיתים ללא כל תכנון מראש¹⁵ (דו"ח מבקר-המדינה, 1994, 821–823).

השנים הארוכות בהן חסתה תחת כנפיו הנדיבות והבטוחות, משולשות המשמעות (כבעלים, כלקוח וכמחוקק-משנה), של משרד הביטחון, העניקו למנהליה את התחושה שהם פועלים בסביבה בטוחה ובתנאים של ודאות כמעט מלאה. הנגישות של התעש למרכז הפוליטי והמונופול שהיה לה על ייצור הנשק העניק לה מידה רבה של אוטונומיה, שהתבטאה ברווחיות, וזו איפשרה לה להגדיל את מצבת כוח-האדם שלה ולהיטיב את תנאי שכרם של העובדים. לפיכך, בתחילת שנות השמונים התאפיינה התעש במבנה ארגוני גדול ומסורבל, בכובו רב של משאבים, בעלויות שכר גבוהות בהשוואה לתפוקה, בשמרנות ובהיעדר יזמות, ובהישענות על סל-המוצרים הקיים שלה. כך קרה שמנהלי

דוגמת "אלביט" (6), "סאיטקס" (7) והתעשייה האווירית (3). לכל שלוש החברות הללו, הפועלות באותו מגזר ובאותו שוק שהתעש פועלת בהם (אם כי שתי הראשונות שייכות למגזר הפרטי והאחרונה היא בבעלות ממשלת ישראל), יש הכנסות גדולות יותר מיצוא ומספר גדול יותר של מכירות לעובד בהשוואה לתעש. כל אחת מהחברות הללו פיתחה עם השנים רשת עסקית יעילה הרבה יותר מזו של התעש, והגיעה לכלל אוטונומיה מבנית גדולה יותר בשוק, המאפשרת לה לקטוף רווחים מרשימים. המחשה לכך שאין די ביעילות, אלא יש גם הכרח ביכולת שליטה במאפייני השיזור החברתי כדי להרוויח, מספקת החברה העומדת בראש הרשימה הזאת – חברת החשמל. עם 0% יצוא ועם מונופול על הספקת החשמל לכל המגזרים במדינת-ישראל, חברת החשמל מצליחה להיות הפירמה הרווחית ביותר בישראל, בדיוק כפי שהיתה התעש בתקופתה כיחידת-יסמך.

15. הריכוזיות התבטאה בתחומי הכספים, הלוגיסטיקה, השיווק, המידע הניהולי ומשאבי-האנוש, ובכמות גדולה של אגפי מטה (11) בעלי אוריינטציה ביורוקרטית, שלא תרמו תרומה משמעותית לשיפור היכולת התחרותית של היחידות השונות.

התעש התייחסו אל המשברים שהחלו להופיע בשוק הנשק העולמי כאל משברים חולפים, ולא נקטו באסטרטגיה מתוכננת כדי להתמודד עימם.

ניסיון "לנטוע תרבות"

מרגע שהופנם המשבר בתודעה של מקבלי ההחלטות בתעש, נעשה ניסיון – שהצליח חלקית – לשנות את התרבות הארגונית של הפירמה "מלמעלה למטה". במקרה של התעש, המעבר מיחידת-סמך לחברה עסקית היה כרוך במעבר חד ומהיר מאוריינטציה תפעולית וטכנולוגית לאוריינטציה שיווקית. בניגוד לתקופה הקודמת, הותאם בתקופה זו המבנה הארגוני של הפירמה לסביבה, והאסטרטגיה שלה נגזרה ממנו. מתרבות ארגונית רגועה, שלא כוונה על-ידי שיקולים עסקיים, עברה התעש למבנה ארגוני האמור להבטיח תרבות ארגונית "דינמית", שבבסיסה גמישות תפעולית וארגונית, כנגזר מהאתגרים שהציבה לפניה סביבתה החדשה. כל פעילויות החברה נדרשו לעבור תהליך של "התייעלות", ו"יעילות" נהפכה למושג-מפתח בשיח הארגוני. בזבוז המשאבים הניכר שאיפייין את הפירמה בתקופה הקודמת נהפך לניסיון אמיתי (ואף מוצלח) לחסוך בעלויות הגבוהות של החברה. במקביל היה צורך במכוונות ניהולית חדשה. כדי לתפקד בהצלחה כחברה עסקית המתחרה בשווקים תחרותיים, נאלצה התעש להמיר את דפוס הניהול הריכוזי, שאיפייין אותה במשך כל שנות קיומה, בדפוס ניהול ביזורי, הכרוך בהאצלת סמכויות ובשינוי המבנה הארגוני המסורתי של קו-מטה. כל היחידות הארגוניות רוכזו מעתה במסגרת של מרכזי רווח והפסד. ביזור הסמכויות מהנהלת החברה ליחידות העסקיות לוות בהתאמה בחלוקת האחריות בין המנהלים ברמות השונות, והנהלת החברה בחרה לתגמל מנהלים שיעמדו ביעדי התכנון ובתוצאות העסקיות הנדרשות. מערכי הניהול של התעש לא היו בשלים כלל לפעילות כגוף עסקי, והזוהת המבנית שבין התעש ליתר התעשיות הבטחוניות מנעו אותה מלגייס מהן כוח ניהולי טוב יותר (כהן, 1994). לכן מצא עצמו הארגון לגייס כוחות ניהוליים מחוצה לו, בשוק האזרחי. חלק ניכר מהמנהלים של התעש בתקופה הקודמת פרשו או פוטרו, וההנהלה החלה לגבש ולהכשיר דור חדש של מנהלים. במסגרת זו נקטה התעש באסטרטגיה של השתזרות מנהלים מהמגזר הפרטי בתעש ("ציקלון", "אלביט" וכדומה), במטרה לקדם את האוריינטציה השיווקית והעסקית החדשה של הארגון כערך מרכזי בתרבות הארגונית. כדי למסד את התרבות הארגונית החדשה, החלה התעש גם להחזיר במנהלים ובעובדים את התפיסה של הניהול האיכותי (TQM).¹⁶

גילויי התנגדות

נסיונה של ההנהלה למסד מבנה שליטה ארגוני חדש, תוך מעבר חד מתרבות ארגונית "רגועה" לתרבות ארגונית "דינמית", לא היה חסר זעזועים. ראשית, שינוי התרבות הארגונית נתקל בהתנגדות עזה וגלויה מצד העובדים והמנהלים בדרג-הביניים, שנמנו עם דור המנהלים הישן של התעש. הפיטורים המסיביים של העובדים לצד הקיצוץ החד

16. לדעתנו, דבר זה מהווה סימן-היכר נוסף לבלבול ולאי-הוודאות שאיפיינו את המעבר. אולם אין אנו יכולים לאשש טיעון זה בעבודה זו.

בהטבות השכר, בתנאי העבודה ובאפשרויות הקידום הורידו בצורה משמעותית את רמת המוטיווציה של העובדים. עם ביטול הפרמיות, שהיוו חלק ניכר משכרם, אין הם רואים עוד טעם בהגדלת התפוקה כל עוד אין הם מתוגמלים על כך בהתאם. גם העבודה החלקית במשמרות (ולא במתכונת המלאה) תורמת לאווירת התסכול של העובדים, החשים ממילא שכל השינוי נעשה על גבם. הקיצוצים הכלכליים גרמו להקפאה של אפשרויות הקידום והניעות של העובדים בארגון, וכך נוצרה שכבה של עובדים מתוסכלים שקידומם נעצר. אווירת חוסר הוודאות המלווה את התעש מאז נהפכה לחברה ממשלתית, העומדת בניגוד מוחלט לוודאות שאפיינה את התרבות הארגונית של התעש בתקופה הקודמת, פוגמת קשות בסיכויים לשיתוף-פעולה בין ההנהלה לעובדים. חלק ניכר מחוסר הוודאות ביחס לעתידה של החברה נובע מחוסר החלטיותם של הבעלים – ממשלת ישראל – ביחס לעתידה. תוכניותיה של ממשלת ישראל ביחס לתעש משתנות מזמן לזמן: בהחלטתה מ־1992 הביעה הממשלה אמון בתהליך ההבראה של התעש כעסק "חי" (דו"ח מבקרת־המדינה, 1994, 825); אחר־כך הועלתה הצעה למכור את התעש ("הארץ", 21.12.94); מאוחר יותר הוצע למנות לה כונס־נכסים ("ידיעות אחרונות", 2.1.1995); ולבסוף התקבלה ההחלטה חסרת התקדים לדרוש את התפטרות הדיקטטוריון של התעש, בראשותו של דן שומרון, בלחץ ההסתדרות ("הארץ", 30.1.95). הרעת יחסי העבודה בתעש (עובדים מול הנהלה, הנהלה מול דיקטטוריון) הניעה את מנכ"ל התעש, גבי קומיסר, להתפטר ("הארץ", 8.8.95). ביטוי נוסף לכך הם סכסוכי העבודה והפגנות העובדים.

מורכבות אינטרסים

בעיה שנייה בתרבות הארגונית החדשה ניתנת להגדרה כ־"Agency Problem". אפילו מנקודת־ראות רציונלית־אטומיסטית, ניתן להראות שהמבנה החדש סובל מבעיות של "תת־ביצוע" (sub-optimization) עקב פערי אינטרסים.¹⁷ המנהלים (הסוכנים) אינם מעבירים לרשות ממשלת ישראל (הבעלים) מידע אמין על הפעולות העסקיות של הפירמה ועל מאזני הרווח וההפסד שלה. כתוצאה מכך, אין ברשות שרי הממשלה כל המידע הרלוונטי והאמין הדרוש להם לקבלת החלטות על גורלה של התעש.¹⁸ קיומה של בעיה זו מובן אם זוכרים כי באחריות המנהלים להראות רווחים ולעמוד בקווי המדיניות שהתוותה הנהלת החברה. הקשיים הרבים המוטלים על חופש הפעולה של המנהלים (ריכוזיות הקיימת עדיין, מוטת החלטה מזערית, התנגדות העובדים וכדומה) יוצרים ניגוד בין האינטרסים האישיים שלהם לבין האינטרסים של הבעלים. מכאן שיש בסיס להניח כי ניגוד אינטרסים זה הוא המניע מנהלים להעביר דיווחים לא־אמינים, תוך ניצול קשיי הפיקוח של הבעלים. זו גם הסיבה לכך שתרבות הניהול בחברה מתאפיינת בהיעדר גישה עסקית ברמת המנהלים של היחידות העסקיות ובהיעדר מוטיווציה לעמוד באתגרים טכניים וטכנולוגיים שמציבה תוכנית ההבראה (דו"ח מבקרת־המדינה, 1994, 822).

המושג "כשל מיומן" (Trained Incapacity), שטבע ובלן (Veblen, 1922) והשתמש בו

17. ראו גם White and Eccles, 1988.

18. דו"ח מבקרת־המדינה, 1994, 822–823. טענה דומה העלה גם דן שומרון לאחר התפטרותו: מידע רלוונטי לא הגיע לידיעת הדיקטטוריון, ולכן פגע ביכולתו לפקח על פעילותם של מרכזי הרווחה השונים (שומרון, 1995).

רוברט מרטון (Merton, 1968), מיטיב לסכם את התפתחותו של חוסר ההתאמה בין השיזור הקוגניטיבי לבין השיזור התרבותי של התעש בשתי התקופות השונות בחייה. במקורו, המושג "כשל מיומן" נועד לתאר ארגון המאבד את יכולתו להגיב על שינויים בסביבה הדינמית שלו בגלל ההכשרה הביורוקרטית של הפרטים בתוכו. במציאות, "הכשל המיומן" של התעש התפשט לרוב הפעילויות שלה. ראשיתו של "כשל מיומן" זה היתה בתקופה "ההירואית" בחיי התעש, ומקורו במאפיינים ההיסטוריים המעצבים של השיזור הקוגניטיבי של מקבלי ההחלטות בפירמה. מנהלי התעש נטו לתפוס את פעולותיהם ואת פעולות הפירמה כמונחים של עמידה במשימות לאומיות, ללא אוריינטציה למשימות כלכליות. סביבת הפירמה נתפסה כסביבה הנתונה לשליטתה המלאה של הפירמה, והנקבעת במידה רבה על-ידי מחקר ופיתוח אינטנסיביים וכושר הייצור של התעש עצמה. מקבלי החלטות אלה הוכשרו לקבל החלטות לא על בסיס שיקולים המאפיינים מרכזי-רווח ככלכלה צוברת הון (על-פי עקרון הרווח), אלא על בסיס שיקולים "הירואיים" ואינטרסים לאומיים.

לקשיחות השיזור הקוגניטיבי של התעש היו אס־כ־ן השלכות נוספות על יכולתה להיחלץ מהמשבר. מפירמה השולטת בסביבתה, נהפכה התעש בתקופה "התחרותית" בחייה לפירמה הנשלטת על-ידי סביבתה. בניגוד לשינוי הדרסטי והמהיר שנכפה על התעש, התרחש המהפך הקוגניטיבי הנדרש באופן הדרגתי וחלקי בלבד. בעבר בוצעה קבלת ההחלטות בתעש בתנאים של ודאות כמעט מלאה לגבי המתרחש בשוק, אך עם שינוי תנאי השוק לתנאים של חוסר ודאות היה מקום לשנות גם את תהליך קבלת ההחלטות. בפועל, התקשו קברניטי התעש להעריך נכונה את הסביבה שהפירמה פועלת בה.

סיכום

עד לאמצע שנות השמונים היתה התעש יכולה להיחשב לסיפור הצלחה. מארגון קטן עם מספר מועסקים מצומצם, נהפכה התעש לתעשייה אדירה ורווחית, בעלת מוניטין רב, שהיה לה חלק חשוב בבניית יתרונו האיכותי של צה"ל. הצלחתה של התעש מקבלת ממדים מרשימים יותר אם מביאים בחשבון את היותה פירמה בעלת רשת עסקות לא-יעילה, שאינה מונחית על-ידי שיקולים של רווח עצמי ובעלת מבנה ארגוני מסורבל ולא-יעיל. ניתן להסביר את יכולתה של התעש לעמוד במטרתה המרכזית – ייצור, מחקר ופיתוח של תחמושת ומערכות נשק לצה"ל ולמערכת הביטחון – ואת הרווחיות הרבה שהראתה בשנים אלה רק על-ידי ראיית התעש כפירמה בעלת יכולת שליטה אפקטיבית במאפייני השיזור התברתי ובמערך הארגוני שלה. מיקומה של התעש במגזר הממשלתי, קרבתה למרכז הפוליטי והתרבותי, והיותה מונופול – כל אלה העניקו לה יכולת ביצוע רבה. כנגד זאת, התרחקותה של התעש מהמרכז הפוליטי והתרבותי שינוי מאפייני השיזור המבני שלה וחוסר יכולת קוגניטיבית להתמודד עם השינוי הדרסטי בסביבתה פגעו קשה באפקטיביות שלה בהשוואה לתקופה הקודמת, והכניסו אותה לסחרור מתמשך, שאיים על תפקודה. נוסף על כך, שיזורה הקוגניטיבי הקשיח של התעש הקשה על מנהליה להגיב ברפרטואר ניהולי, בשינוי מבני ובעיתוי נכון על שינויים סביבתיים בשוק העולמי והמקומי עם המעבר מ"התקופה ההירואית" ל"תקופה התחרותית".

דיון

חקר-המקרה של התעש עשוי ללמד אותנו רבות על הפרמטרים המשפיעים על ביצועיהן ואף על הישרדותן של פירמות ממשלתיות ופרטיות:

(1) המקרה מהווה הוכחה נוספת לכך ששווקים שפירמות שונות פועלות בהם אינם מנוהלים רק על בסיס שיקולים כלכליים "רציונליים", או "יד נעלמה", אלא בהתאם למאפייני ההבניה החברתית שלהם. כללי המשחק בשוק ומאפייני התחרות הכלכלית המתקיימת בתוכו נקבעים בעיקר על-ידי מאפייני השיזור של הפירמות העסקיות והארגונים המוסדיים הפועלים בתוכו. פירמות אלה שזורות מבחינה פוליטית-תרבותית, מבנית וקוגניטיבית בסביבותיהן השונות, ושיזור זה הוא המכונן בסופו של דבר את פעולתן. במילים אחרות: אסטרטגיות שפירמות מאמצות בהתמודדותן עם סביבתן ועם מאפייני השוק אינן נגזרות של פרמטרים קשיחים המגדירים אסטרטגיות השקעה גנריות (נוסח ספרי הלימוד של מייקל פורטר (Porter, 1980)), אלא הן תוצר גמיש ומשתנה של מאפייני השיזור הרב-ממדי של כל פירמה בסביבתה.

(2) המקרה של התעש מדגים שיכולת הביצוע של פירמות מותנית במידת יכולתן לרתום את מאפייני השיזור הרב-ממדי שלהן לטובת השגת המשאבים הדרושים לביצוע מטרותיהן ולמימושן. נראה כי מקצת מן המחלוקת התיאורטית הקיימת סביב הגורמים המשפיעים על יכולותיהן של פירמות עשויה לבוא על פתרונה באמצעות השימוש במושג זה. ראיית הביצוע של הפירמה כנובעת ממאפייני השיזור שלה בסביבותיה השונות מתירה לנו לבחון את "הצלחתן" או "כשלונן" של פירמות בהקשר המתאים, ומנתקת אותנו מן ההכרח להיות כבולים לרמת ניתוח מסוימת. נוסף על כך, המתח בין מרכיבי השיזור השונים מסביר את הסתירה-לכאורה המתגלה כאשר פירמות יעילות (כמו התעש בהווה), או פירמות שעברו שינויים ארגוניים מרחיקי-לכת, מתקשות מאוד עדיין להצליח ואף לשרוד בשווקים שהן פועלות בהם.

(3) מקרה זה גם מספק לנו צוהר משמעותי להבנת מערכת יחסי-הגומלין שבין המדינה לבין הפירמה הבודדת. להתלבטותה של המדינה בין חובתה לקיים "אינטרסים ציבוריים" לבין רצונה לאפשר מימושם של אינטרסים פרטיים-עסקיים יש השלכות נכבדות על השינויים בסביבה שהפירמות פועלות בה, הרבה מעבר לפרמטרים הכלכליים המקובלים. אינטרסים מנוגדים אלה גוררים בעקבותיהם מה שכינינו "פרדוקס הדרישה הסותרת", והוא דומה למה שקלאוס אופה מכנה "איי-היכולת לרציונליות מקיפה" (comprehensive rationality), הגורר סתירות בין רמות הפעולה של המדינה (Offe, 1996, 151).

פרדוקס הדרישה הסותרת, הנובע מרמות מרובות וסותרות של פעילות מדינתית (Block, 1990), מעיד שממשלות אינן מודעות בהכרח לרבדים העמוקים שמעורבותן בחיי החברה והכלכלה מחלחלת אליהם. כדי להבין את המתחים והסתירות בין רמות שונות של שיזור, כל פעולה של השלטון צריכה להיבחן בשלוש רמות: ברמת המקרו יש לבחון את השינוי שהמעורבות הממשלתית במשק יוצרת במימד הפוליטי והתרבותי של החברה; ברמת-הביניים יש לבחון את האופן שמעורבות זו משפיעה על מערכת הקשרים שבין

השחקנים השונים השותפים לאותה רשת (פוליטית, כלכלית או חברתית); וברמת המיקרו יש לבחון כיצד מעורבות כזו משפיעה על הדרך בה כל שחקן תופס את הסביבה שהוא שזור בה. ממשלות, בהיותן מטבען שחקנים בעלי עוצמה ניכרת, מונחות בפעולתן על-ידי הדרישה הסותרת, ועלולות לשנות באורח מהותי את האופן בו כל שחקן שזור בסביבתו. פרדוקס הדרישה הסותרת חייב לפיכך להיות מובא בחשבון כפרמטר מרכזי של המעורבות הממשלתית במשק.

באופן פרדוקסלי, התעש מהווה דוגמה נוספת לכך שפירמות ותיקות מועדות פחות לכיליון (בניגוד לניכוי של הגישה האקולוגית, Hannan and Freeman, 1977, 1989) אם המשך קיומן משרת אינטרסים מוסדיים (Meyer & Zucker, 1989). האינטרס של מדינת ישראל בשימורן של התעשיות הבטחוניות הוא המונע את סגירתן בהווה. לפיכך, מדיניות "כיבוי השריפות" שממשלת ישראל נוקטת בה ביחס לתעשיות הבטחוניות חייבת להתחלף לא בהפרטה גורפת, בהתאם למתכונות הניאו-ליברליזם, אלא בהבנה כי מידת המעורבות הממשלתית במשק חייבת להיקבע באופן דיפרנציאלי לכל אחד מהמגזרים והענפים במשק; שכן, אחרת, תימשך עוד זמן רב הכרוניקה של "כשל מיומן", הידוע מראש,¹⁹ הבוחן באופן דיכוטומי וגורף בין הגיון תפעול הכפוף לחלוטין לשיזור הפוליטי לבין האחר, המניח היגיון כלכלי "טהור" המנותק (disembedded) ממנו לחלוטין.

המקרה של התעש מלמד אותנו בהקשר זה לקח חשוב ואקטואלי. המיתוס לפיו כשלונן של פירמות ממשלתיות נובע מ"חוסר יעילות של המגזר הציבורי", בהשוואה למגזר הפרטי, נופץ זה מכבר עם גילוי ממצאים אמפיריים שסתרו אותו (Pitelis & Clarke, 1993, 8). ההסבר החלופי שהצענו לכשלונן – ולו הזמני – של פירמות ממשלתיות מופרטות למחצה הוא "פרדוקס הדרישה הסותרת": קרבתן של פירמות למרכז הפוליטי ותלותן בו מגבירות את פגיעותן מהשלכות פעולותיו והחלטותיו. יוצא איפוא שמידת הקרבה למרכז הפוליטי טומנת בחובה סיכויים וסיכונים הנתונים לתהפוכות הדרישה הסותרת.

לבסוף, המסגרת התיאורטית שהעלינו באמצעות שלוש רמות השיזור מסייעת להבין באורח שלם יותר את המורכבות של יחסי הארגון עם סביבתו ואת השלכותיה על התנהגות הארגון.

בחינת ההשפעה של מאפייני השיזור החברתי על יכולת הביצוע של הפירמה מתירה לנו לבחון את "הצלחתן" או "כשלונן" של פירמות בהקשר המתאים, ומנתקת אותנו מן ההכרח להיות כבולים לרמת ניתוח מסוימת, כמו גם מאידיאולוגיה ארגונית-מחקרית מפורשת. מטפורת השיזור רחבה למדי כדי לגשר בין כמה מודלים ורמות ניתוח, אולם היא צרה מכדי ליהפך למטה-תיאורית חסרת כיוון ותיחום.

יחד עם זאת, יש למחקר שהובא כאן מגבלות משמעותיות. הניתוח שהובא מוטה לכיוון המבני. הדגשנו את הגורמים הסביבתיים המשפיעים על ביצוע ארגוני, ופחות מכך את יכולתו של הארגון העסקי לשנות את מרכיבי השיזור החברתי. דרוש אם-כן ניתוח

19. התעש הודיעה על איוון תפעולי באפריל 1996, אולם עובדיה דרשו משום כך להחזיר להם את ויתורי השכר שלהם. דרישה זו הסתיימה בפשרה. שנת 1996 היוותה שנת רווח לארגון, וצבר הזמנותיו במוצרים מסוימים גדל. נוסף על כך נראה שעלה על פסי ניהול ותפעול אופנתיים, שהפחיתו, לכאורה ולטווח לא-ארוך, את הוצאותיו. לדוגמה: יחידת המחשב של הארגון נמסרה לקבלן חיצוני, כחלק ממדיניות של out-sourcing.

היסטורי דינמי יותר, שיבחן מהן האסטרטגיות ששחקנים מבנים ומשעתיקים באמצעותן באורח פעיל את שיוורם במרחב החברתי. נוסף על כך מתבקש מחקר מפורט על-אודות שיוורן החברתי של פירמות עסקיות המצויות בבעלות פרטית. שיוורן זה סמוי יותר מן העין, בין היתר מפני שעד כה הותרנו את חקר הפירמה העסקית בידי הכלכלנים.

מקורות

- אהרונ, י' (1991). הכלכלה הפוליטית בישראל. תל-אביב: עם עובד.
- ברודט, ד' (1991). "תהליך הפרטת התעשייה האווירית". בתוך: הפרטת חברות ממשלתיות. תל-אביב: משרד הביטחון.
- גרינברג, י' (1983). "ממשק 'הרואי' לכלכלה רציונלית". רבעון לכלכלה, 117, 577-584.
- דברת, א' (1988). "ניהול בעתות משבר: תורת ההישרדות". "הצופה", מוסף כלכלי [16], 20-21.
- דו"ח מבקר המדינה [45], 1994. ירושלים: משרד מבקר המדינה.
- הלפרין, א' (1990). "תעשייה ביטחונית וצמיחה כלכלית - המיתוס והעובדות". התעשיינים, 16, 12-13.
- כהן, ב' (1994). "לא כל מנכ"ל מתאים". מנהלים, 76, 30-31.
- ניסן, ש' (1995). "סכנת שלום מתקרבת". "הארץ", מוסף יצוא, יולי 1995.
- סמואל, י' (1991). ארגונים: מאפיינים, מבנים, תהליכים. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- עברון, י' (1992). מגן ורומח: סיפורה של התעשייה הצבאית בישראל. משרד הביטחון - ההוצאה לאור.
- פדהצור, ר' (1994). "להפריט במקום להעליב". "הארץ", 18.12.94.
- קליימן, א' (1992). חרב פיפיות: היצוא הביטחוני של ישראל ושוק הנשק העולמי. תל-אביב: עם עובד.
- שדה, ש' (1995). "תהליך ההבראה של התעשיות הבטחוניות". בתוך: התעשייה הביטחונית בארץ (עמ' 15-29). אוניברסיטת בראילן: מרכז בגין-סאדאת למחקרים אסטרטגיים.
- שטיינברג, ג' (1995). "לקחי משבר התעשיות הצבאיות בחוף-לארץ". בתוך: התעשייה הביטחונית בארץ (עמ' 9-13). אוניברסיטת בראילן: מרכז בגין-סאדאת למחקרים אסטרטגיים.
- שומרון, ד' (1995). "קיבלתי חברה חולה". "הארץ", 9.2.95.
- Alchian, A.A. and Demsetz, H. (1972). "Production, Information Costs and Economic Organization". *American Economic Review*, 17, 105-131.
- Aldrich, H.E. (1979). *Organizations and Environments*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Aldrich, H.E. and Marsden, P.V. (1988). "Environments and Organizations". In N. Smelser (ed.), *Handbook of Sociology* (pp. 361-392). Beverley Hills, CA: Sage.

- Alford, R.R. and Friedland, R. (1985). *Powers of Theory: Capitalism, the State and Democracy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Astley, W. and Van de Ven, A. (1983). "Central Perspectives and Debates in Organization Theory". *Administrative Science Quarterly*, 28, 245–273.
- Bhgwati, J. (1982). "Directly, Unproductive, Profit Speaking (DUP) Activities". *Journal of Political Economy*, 90, 988–1002.
- Berger, P.L. and Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality*. NY: Doubleday.
- Block, F. (1990). "Political Choice and the Multiple 'Logics'". In Sharon Zukin and Paul DiMaggio (eds.), *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy* (pp. 293–310). New York, Cambridge University Press.
- Bruderl, J., Preisendorfer, P. and Ziegler, R. (1992). "Survival Chances of Newly Founded Business Organization". *American Sociological Review*, 57(2), 227–242.
- Burns, T. and Stalker, G.M. (1961). *The Management of Innovation*. London: Tavistock Institute.
- Burt, R.S. (1980). "Autonomy in a Social Topology". *American Journal of Sociology*, 85, 892–925.
- Burt, R.S. (1983). *Corporate Profits and Cooptation*. NY: Academic Press.
- Burt, R.S. (1992). *Structural Holes: The Social Structure of Competition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burt, R.S. and Talmud, I. (1993). "Market Niche". *Social Networks*, 15, 133–149.
- Carroll, G.R. (1984). "Organizational Ecology". *Annual Review of Sociology*, 10, 71–93.
- Chandler, A.D. (1977). *The Visible Hand*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cornes, R. and Sandler, T. (1986). *The Theory of Externalities, Public Goods and Club Goods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deal, T.E. and Kennedy, A.A. (1982). *Corporate Cultures*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- DiMaggio, P. and Powell, W. (1983). "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields". *American Sociological Review*, 48, 147–160.
- Dore, R. (1983). "Goodwill and the Spirit of Market Capitalism". *British Journal of Sociology*, 34, 459–482.
- Eccles, R. and White, H.C. (1988). "Price and Authority in Inter-Profit Center Transactions". *American Journal of Sociology*, 94, S17–S51 (Special issue on Organizations and Institutions, edited by C. Winship and

- S. Rosen).
- Friedman, M. (1969). *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fligstein, N. (1990). *The Transformation of Corporate Control*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Fligstein, N. and Brantley, P. (1992). "Bank Control, Owner Control, or Organizational Dynamics: Who Controls the Large Modern Corporation?" *American Journal of Sociology*, 98(2), 280–307.
- Galbraith, J. (1973). *Designing Complex Organizations*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Grabher, G. (1995). "Rediscovering the Social in the Economics of Interfirm Relations". *The Embedded Firm* (pp. 1–31). London & New York: Routledge.
- Granovetter, M. (1973). "The Strength of Weak Ties". *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1379.
- Granovetter, M. (1985). "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness". *American Journal of Sociology*, 91(3), 481–510.
- Groenewegan, J. (1993). "Introduction: Towards a Theory of the Dynamics of the Firm?" *Dynamics of the Firm* (pp. 1–8). Aldershot: Edward Elgar.
- Habermas, J. (1975). *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Hannan, M.T. and Freeman, J. (1977). "The Population Ecology of Organizations". *American Journal of Sociology*, 82, 929–964.
- Hannan, M.T. and Freeman, J. (1989). *Organizational Ecology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hirsch, P.M. (1972). "Processing Fads and Fashions: An Organizational-Set Analysis of Cultural Industry Systems". *American Journal of Sociology*, 77, 639–659.
- Huberman, A.M. and Miles, M.B. (1994). "Data Management and Analysis Methods". N. Denzin and Y. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 428–444). London: Sage Publications.
- Kapstien, E.B. (1992). *The Political Economy of National Security: A Global Perspective*. NY: McGraw-Hill.
- Lawrence, P.R. and Lorsch, J.W. (1967). *Organization and Environments: Managing Differentiation and Integration*. Boston: Harvard University.
- Levitt, B. and March, G.J. (1988). "Organizational Learning". *Annual Review of Sociology*, 14, 319–340.
- March, J.G. (1978). "Footnotes on Organizational Change". *Administrative Science Quarterly*, 26, 463–477.
- Merton, R. (1968). *Social Theory and Social Structure* (2nd ed.). NY: Free Press.

- Meyer, J. and Rowan, B. (1977). "Institutional Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony". *American Journal of Sociology*, 83, 340–363.
- Meyer, M.W. and Zucker, L.G. (1989). *Permanently Failing Organizations*. Newbury Park, CA.: Sage.
- Mordock, J.B. (1989). "Organizational Adaptation to Policy and Funding Shifts: The Road to Survival". *Child Welfare*, 68(6), 589–603.
- Offe, C. (1985). "Two Logics of Collective Action". *Disorganized Capitalism* (pp. 170–220). London: Basil Blackwell.
- Offe, C. (1996). *Modernity and the State*. Cambridge: Polity Press.
- Olson, M. (1967). *The Logic of Collective Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Olson, M. (1982). *Rise and Decline of Nations*. New Haven: Yale University Press.
- Pfeffer, J. (1987). "Bringing the Environment Back In: The Social Context of Business Strategy". In D. Teece (ed.), *The Competitive Challenge: Strategies for Industrial Innovation and Renewal* (pp. 119–135). Cambridge: Ballinger.
- Pfeffer, J. and Nowak, P. (1976). "Joint Ventures and Interorganizational Dependence". *Administrative Science Quarterly*, 21, 398–418.
- Pfeffer, J. and Salancik, G.R. (1978). *The External Control of Organizations*. NY: Harper & Row.
- Perrow, C. (1986). "Economic Theories of Organizations". *Theory and Society*, 15, 11–45.
- Pettigrew, A. (1973). *The Politics of Organizational Decision-Making*. London: Tavistock Institute.
- Pitelis, C. and Clarke, T. (1993). "Introduction: The Political Economy of Privatization". In T. Clarke and C. Pitelis (eds.), *The Political Economy of Privatization* (pp. 1–27). London & New York: Routledge.
- Polanyi, K. (1968). "Anthropology and Economic Theory". In M.H. Fried (ed.), *Readings in Anthropology* (Vol. 2, pp. 215–238). New York: Thomas Y. Crowell Company.
- Porter, M. (1980). *Competitive Strategy: Techniques for Analyzing Industries and Competitors*. New York: Free Press.
- Preisendorfer, P. and Voss, T. (1990). "Organizational Mortality of Small Firms: The Effects of Entrepreneurial Age and Human Capital". *Organization Studies*, 11(1) 107–129.
- Rueschemeyer, D. and Evans, P.B. (1985). "The State and Economic Transformation: Toward an Analysis of the Conditions Underlying Effective Intervention". In Peter B. Evans and Theda Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In* (pp. 44–77). Cambridge, MA: Cambridge

- University Press.
- Saplipante, P.F. and Golden, B.K. (1995). "Managing Traditionality and Strategic Change in Nonprofit Organizations". *Nonprofit Management and Leadership*, 6(1), 3–20.
- Scott, W.R. (1977). "Effectiveness of Organizational Effectiveness Studies". In P.S. Goodman and J.M. Pennings (eds.), *New Perspectives on Organizational Effectiveness* (pp. 63–95). San-Francisco: Jossey-Bass.
- Scott, W.R. (1992). *Organizations: Rational, Natural and Open Systems* (3rd Ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Scott, W.R. (1993). "Recent Developments in Organizational Sociology". *Acta Sociologica*, 36, 63–68.
- Shamir, M. (1992). *Competing Values and Policy Choices: Israeli Public Opinion on Foreign and Security Affairs*. Tel-Aviv: Pinhas Sapir Center for Development.
- Singh, J.V. and Lumsden, C.J. (1990). "Theory and Research in Organizational Ecology". *Annual Review of Sociology*, 16, 161–195.
- Stake, R.E. (1994). "Case Studies". N. Denzin and Y. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 236–247). London: Sage Publications.
- Steers, R.M. (1975). "Problems in the Measurement of Organizational Effectiveness". *Administrative Science Quarterly*, 20, 546–558.
- Stiglitz, J.E. (1986). *Economics of the Public Sector*. New York: Norton.
- Swedberg, R. (1994). "Markets as Social Structure". N. Smelser and R. Swedberg (eds.), *Handbook of Economic Sociology* (pp. 255–282). New York: Russell Sage and Princeton University Press.
- Talmud, I. (1992). "Market Power, Political Power and State Support: The Case of Israeli Industry". *Research in Politics and Society*, 4, 35–62.
- Talmud, I. (1994). "Relations and Profits: The Social Organization of Israeli Industrial Competition". *Social Science Research*, 23, 109–135.
- Talmud, I. and Mesh, G.S. (1997). "Market Organization and Corporate Instability: The Ecology of Inter-Industrial Networks". *Social Science Research*, 26, 419–441.
- Tullock, G. (1991). "Efficient Rent-Seeking Revisited". In C.K. Rowley, R.D. Tollison and G. Tullock (eds.), *The Political Economy of Rent-Seeking* (pp. 91–94). Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Veblen, T. (1922). *The Instinct of Workmanship*. NY: Huebsch.
- Weick, K.E. (1979). *The Social Psychology of Organizations* (2nd ed.). Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Williamson, O.E. (1975). *Markets and Hierarchies*. NY: Free Press.
- Williamson, O.E. (1981). "The Economics of Organizations: The Transaction Cost Approach". *American Journal of Sociology*, 87(3), 548–577.

- Yuchtman, E. and Seashore, S.E. (1967). "A System Resource Approach to Organizational Effectiveness". *American Sociological Review*, 32, 891–903.
- Zucker, L.G. (1983). "Organizations as Institutions". In S.B. Bacharach (ed.), *Research in the Sociology of Organizations* (Vol. 2, pp. 1–47). Greenwich, Conn.: JAI Press.
- Zukin, S. and DiMaggio, P. (1990). "Introduction". In Sharon Zukin and Paul DiMaggio (eds.), *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy* (pp. 1–29). New York, Cambridge University Press.

סגנון חיים ומעמדות בישראל

טלי כץ-גרן*, יוסי שביט**

מבוא

דעה מקובלת היא בקרב חוקרי החברה הישראלית שאין בחברה זו הבדלים בולטים בין המעמדות בסגנון חיים, מכיוון שמעמדות הם תופעה חדשה יחסית בישראל ומשום שפערים אחרים מערפלים את ההבדלים המעמדיים (הורוביץ וליסק, 1990). טענה כללית יותר בספרות הסוציולוגית מדגישה את הירידה בחשיבותו של המעמד כקטיגוריה חברתית, ואת העלייה בחשיבותן של קטיגוריות ריבוד אחרות, כגון מוצא עדתי ודתיות. במאמר זה אנו בוחנים טענות אלה באמצעות בדיקת הבידול (דיפרנציאציה) בסגנון החיים התרבותי בישראל. אנו בוחנים במיוחד את הטענה שהבדלי דתיות ומוצא עדתי משמעותיים יותר ממיקום מעמדי בהסברת הבדלים בסגנון חיים וטעמים תרבותיים בישראל.

לפחות למן ובר, אנו מודעים לרבה ממדיות של מערכות הריבוד ושל חלוקת הכוח בחברה. רוב החוקרים מקבלים את ההבחנה של ובר בין מעמד חברתי וקבוצת מיצב (סטטוס). מעמד חברתי מוגדר כקטיגוריה הומוגנית יחסית מבחינת שליטה במוצרים ובמשאבי שוק, בעוד קבוצת מיצב מוגדרת על-פי סגנון החיים שלה (Weber, 1946). בעקבות ובר, שילס טוען שסגנון חיים הוא בסיס ליוקרה, ולצד משלחיד, מהווה את אחד הבסיסים לתביעות לזכויות יותר חברתיות שונות (Shils, 1970, 425). ובר ושילס רואים בסגנון החיים מימד של ריבוד ובידול חברתי המובחן אנליטית מהתחום הכלכלי כפי שהוא מיוצג על-ידי המבנה המעמדי. עם זאת, איש מהם אינו פוסל אפשרות של מתאם חיובי בין שני ממדים אלה במציאות האמפירית. בורדיה מסכים שהתחום הכלכלי הוא רק צורה אחת של חליפין חברתיים, וצורות אחרות של הון – חברתי ותרבותי – מובחנות אלה מאלה בחברה המודרנית הקפיטליסטית (Bourdieu, 1984). עם זאת, הוא טוען שהמימד התרבותי קשור ישירות לאי-שוויון מעמדי ומשעתק יחסים מעמדיים. ההביטוס – המוגדר כצורות מחשבה, הבנה והתנהגות – מובחן על-פי מעמד חברתי, ומהווה הון תרבותי המשפיע על הסיכויים להשיג תגמולים רצויים בתהליכי הריבוד החברתי. אי לכך, ההתפלגות הלא-שוויונית של ההביטוס מנציחה את המבנה המעמדי.

אנו עדים בשנים האחרונות לשפע של מחקרים המערערים על ההשקפה שיש מתאם גבוה בין מעמד כלכלי לבין דפוסים של צריכת תרבות וסגנון חיים. מחקרים על סגנון חיים תומכים בחמש-עשרה השנים האחרונות בטענה שהריבוד בחברה המערבית עולה מתוך התחום התרבותי. סמלים ותהליכים תרבותיים יוצרים מעין קהילות הנוצרות סביב זהות, טעם וצריכה (Pakulski & Waters, 1996). נדון כעת בשלוש גישות המערערות על נקודת-ההשקפה המסורתית המדגישה את חשיבות המיקום המעמדי בקביעת סגנון

* המחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי.

** החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב.

חיים. ביקורת ראשונה מבוססת על ההנחה שבעידן הבת-רעשייתי, המעמד הבינוני גדול מאוד, רמת החיים של רוב הפרטים דומה וההבדלים בסגנון חיים בין מעמדות קטנים. קבוצות חברתיות אינן מתייחסות יותר למאבק על חלוקה חומרית. לחלופין, הן נוצרות סביב סגנונות חיים מובחנים החוצים את המעמדות בחברה (Munters, 1977; Wilson, 1980; Sobel, 1983; Barbalet, 1986; Blasius & Winkler, 1989; Neveu, 1990). הבחנות מעמדיות המבוססות על יוקרת מיצב מאבדות את בסיס התמיכה המסורתית שלהן, ואנו עדים לתהליכים המובילים למגוון גדול יותר ולאנדידוואליות רבה יותר של סגנונות חיים (Beck, 1992). גישה זו מייחסת לצריכה חשיבות גדלה והולכת כבסיס למיצב וסגנון חיים.

ביקורת שנייה, מרכזית יותר מנקודת-המבט של המחקר הנוכחי, נובעת מהמסורת הניאו-בריאנית, המניחה את קיומם של צירים רבים של בידול חברתי נוסף לציר המעמדי. גישה זו מדגישה את הקשר בין תרבות והיבטים לא-מעמדיים של מיקום חברתי. מוצא עדתי, מגדר ודתיות נתפסים כגורמים חשובים בקביעת טעם תרבותי, דפוסי צריכה וסגנון חיים (Saunders, 1986; Hall, 1992; Maffesoli, 1993). בחברות הבת-רעשייתיות, מיקום במבנה התעסוקתי אינו הגורם היחיד והחשוב ביותר בקביעת ערכים ואינטרסים (Sobel, 1983; Anheier, 1995; Castells, 1996). תת-תרבויות מעמדיות נעשו מפותחות מאוד, והקשרים בין תרבות לבין גזע, מוצא עדתי ודתיות חזקים יותר מהקשרים בין תרבות ומעמד (Pakulski & Waters, 1996). הפערים החברתיים שנוצרו למן סיום המלחמה הקרה שונים מדפוסי הקונפליקט המעמדי-האידיאולוגי הישן. הם פחות מגובשים, יותר רב-צדדיים וקשורים יותר לאינטרסים אידיאליים מאשר לאינטרסים חומריים.

ביקורת שלישית גורסת שמחקרים רבים מתמקדים בתרבות גבוהה, ומוניחים מקורות אחרים של משאבים תרבותיים. הטענה היא שכאשר בוחנים את מכלול המנהגים התרבותיים, ההבחנה בין מעמדות על-פי דפוסי צריכה מיטשטשת. גישה זו מכירה בחשיבות הקשרים בין מיקום מעמדי וסגנון חיים תרבותי, אך טוענת שיש לחקור קשרים אלה באופן שיאיר את מורכבותם; למשל, את העובדה שמעמדות גבוהים צורכים סוגים שונים של תרבות, ולא רק תרבות גבוהה (Peterson & Simkus, 1992; Peterson & Kern, 1996).

במאמר זה אנו בוחנים את תוקפן של טענות אלה בישראל, חברה השסועה בפערים עמוקים ומצטלבים, בה מעמד חברתי הוא תופעה חדשה יחסית. אנו מציעים ניתוח אמפירי מקיף של הקשר בין סגנון חיים ומעמד, תוך שאנו מביאים בחשבון גם צירים נוספים של בידול חברתי, כגון מוצא עדתי, דתיות, השכלה ומגדר.

מעמד בחברה הישראלית ובמדעי החברה

אם יש מחזות בהם מעמדות הם דבר שעבר מן העולם, הרי שבמדעי החברה בישראל הן טרם התגלו. מחקרים על-אודות המבנה החברתי בישראל מתמקדים על-פי רוב בפערים אחרים: הפער העדתי, הפער היהודי-הערבי ופערים שמקורם באזורי מגורים ודתיות (Smootha, 1978; Lewin-Epstein & Semyonov, 1993; הורוביץ וליסק, 1990; Swarzwald, 1990; Friedman, 1991). מחקרים מעטים בלבד מתייחסים לתפקיד המעמד

החברתי כמימד של בידול וריבוד. גם כאשר דנים במימד הכלכלי של ריבוד, הוא לרוב ממושג כ"חברתי-כלכלי", כלומר, צירוף של השכלה, עיסוק, יוקרה, וכשאפשר – גם הכנסה. אין זה אומר שאנשי מדעי החברה חושבים שישראל היא חברה ללא מעמדות. עם זאת, הם תומכים בדעה כי אף-על-פי שאי-שוויון כלכלי הוא תופעה נפוצה ההולכת וגדלה, מובניות המבנה המעמדי בישראל חלשה מאוד. המודעות המעמדית חלשה, אידיאולוגיה פוליטית וגיוס פוליטי על בסיס מעמדי אינם נפוצים, יש קשר חלש בין מצב מעמדי ונטייה פוליטית, וקיימת ניעות בינמעמדית רבה (יעיש, 1995). הורוביץ וליסק (1990) טוענים שלא ניתן לייחס למעמדות סגנונות חיים מובהקים משלהם. הסיבה מיוחסת לכך שהמבנה המעמדי הנוכחי התגבש לא מכבר והתפתח במהירות כתוצאה של יבוא הון בשנים 1950–1970. מעמד היזמים והמנהלים כולל מתעשרים חדשים שטרם פיתחו תרבות או סגנון חיים מובהקים. יוצא-דופן בספרות זו הוא הניתוח הניאור-מרקסיסטי של המבנה המעמדי בישראל שמציע בן-פורת (1989). הוא מראה שקיימים מעמדות בישראל ושחל שינוי במבנה המעמדי בשלושת העשורים הראשונים לקיום המדינה. תפקיד חשוב היה למדינה בעיצוב המבנה המעמדי. היא עודדה פיתוח חקלאי ותעשייתי, מדיניות שהובילה לצמיחתה של בורגנות עירונית וגם כפרית ולצמיחתו של פרולטריון. עם זאת, אין בן-פורת מסוגל לאשש או לדחות את הטענה שיש הבדלים מעמדיים בתחום הפוליטי והתרבותי, ובעיקר בסגנונות חיים. כפי שטוען גידנס (1973, 111), ככל שהמעמדות מובנים יותר, הם ייטו יותר להפגין סגנון חיים משותף ומובהק. אי-לכך, המובהקות של סגנון חיים המיוחד למעמד מסוים הוא אחד המחווניים (האינדיקטורים) למידה בה מעמדות הם קבוצות חברתיות מובחנות.

המחקר על סגנון חיים בישראל

המחקר המקיף ביותר בישראל בנושא תרבות הפנאי נעשה בידי אליהוא כץ ומיכאל גורביץ בשנת 1970 (כץ וגורביץ, 1973), ושוחזר על-ידי כץ בשנת 1990 (כץ, 1992). המחקר המוקדם התרכז בדפוסים של פעילויות תרבותיות וביחסים בין פעילויות אלה לבין ערכים ועמדות. פעילויות תרבותיות מופו על-פי שלוש אמות-מידה דיכוטומיות: פעילויות בבית לעומת פעילויות בחוץ; פעילויות שנעשות לבד לעומת פעילויות בקבוצה; תרבות גבוהה לעומת תרבות פופולרית. במחקר הראשון מצאו כץ וגורביץ הבדלים גדולים בפעילות פנאי בקרב קטיגוריות של רמת דתיות ובקרב קטיגוריות של השכלה. ההשתתפות גוברת ככל שההשכלה עולה כמעט בכל תחום של צריכה תרבותית. נוסף להשכלה ורמת דתיות, מצאו כץ וגורביץ שיש השפעה לגיל, ושיש לו קשר-גומלין עם השכלה. באופן כללי, הגיל משפיע על דפוסי בילוי בקרב אנשים בעלי רמת השכלה נמוכה, בעוד בעלי ההשכלה הגבוהה ממשיכים להיות צרכני תרבות פעילים לאורך זמן. נמצאו הבדלים מעטים בין גברים לנשים בבחירת פעילויות פנאי. במחקר של 1990 טוענים החוקרים שהמימד המארגן של צריכה תרבותית הוא "רמת" הפעילות.¹ הם בדקו את ההשפעות של השכלה, גיל, דתיות ומוצא עדתי על דפוסי הצריכה של תרבות

1. סיווג הפעילויות כ"גבוהות" או "נמוכות" נעשה על-ידי החוקרים על בסיס מידת המורכבות שלהן, הידע הנחוץ להשתתפות בהן ורמת ההשכלה המאפיינת את המשתתפים.

ופנאי, ומצאו השפעות של כל ארבעת המשתנים, אך הם לא בדקו הבדלים מעמדיים בסגנון חיים, העדפות תרבותיות או טעמים.

בנסקי בדקה את הקשר בין טעם מוסיקלי ומוצא עדתי (Benski, 1989). היא מצאה שיש בידול בטעם מוסיקלי על-פי מוצא עדתי, השכלה וגיל. אשכנזים נוטים יותר ממזרחיים להעדיף מוסיקה קלסית, בעוד מזרחיים נוטים להעדיף מוסיקה ישראלית אתנית. במחקר נוסף חקרה גינסברג (Ginsberg, 1975) את הקשר בין רשתות חברתיות ופעילויות פנאי בשתי שכונות בתל-אביב. גם היא מצאה שהשכלה ומוצא עדתי מסבירים את ההבדלים בפעילויות פנאי ובפעילויות חברתיות. לסיכום, במחקר הישראלי מתגלים באופן קבוע הבדלים בסגנון החיים על בסיס מוצא עדתי, גיל והשכלה. יש מחקרים המוצאים הבדלים קבועים גם על בסיס של דתיות. במחקרים אלה לא חיפשו, וגם לא מצאו, הבדלים מעמדיים בסגנונות חיים. נוסף על כך, מכיוון שברוב המחקרים השתמשו במודלים חד- או דו-משתניים, ההבנה שלנו לגבי קשרי-הגומלין בין הצירים השונים של ריבוד חברתי הינה מוגבלת. לדוגמה, אין אנו יודעים כיצד, אם בכלל, מוצא עדתי משפיע על סגנון חיים תרבותי כשמצרפים אליו גורמים כרמת דתיות והשכלה. ראוי לציין שלוש מגבלות נוספות של מחקרים אלה. ראשית, כל אחד מהמחקרים האלה בודק היבט מסוים של סגנון חיים. כך וגורביץ' וגינסברג מתמקדים רק בפעילויות פנאי, ומתעלמים מטעמים ומהעדפות תרבותיות. לעומתם, הסתפקה בנסקי בטעמים במוסיקה, ולא בחנה ממדי תרבות אחרים. כתוצאה מכך, אין לנו הבנה שלמה של סגנון חיים במשמעותו הרחבה. המגבלה השנייה היא זו שחלק מהמחקרים התייחסו לאוכלוסיות מסוימות שלא ייצגו בהכרח את החברה הישראלית בכללותה. הבעיה השלישית, הכללית יותר, היא הנטייה לדון בתרבות גבוהה ובתרבות פופולרית כאילו התחומים מוציאים זה את זה והגדרתם מקובלת על הכל,² בעוד שבמציאות, מחקרים שונים משתמשים במדידות שונות מאוד של סוגי תרבות אלה.

המחקר הנוכחי בודק בידול מעמדי בטעמים ובדפוסים של סגנון חיים בישראל. אנו מתמקדים בדפוסים ובעוצמת הקשר בין מעמד וסגנון חיים כאומדן של מידת המובננות של מעמדות בחברה הישראלית. אנו עושים זאת תוך שימוש בניתוח רב-משתני, הכולל את המשתנים הבלתי-תלויים מוצא עדתי, רמת דתיות והשכלה, ומשתנים אחרים הידועים כמשפיעים על המשתנים התלויים. המשתנים התלויים הם מדדים של סגנון חיים הכוללים מחוונים בתחומים של פעילות פנאי ובטעמים במוסיקה ובספרות.

נתונים ומשתנים

אספנו את הנתונים בין ינואר לאפריל 1992 באמצעות ראיונות טלפוניים. בנינו מדגם שכבות יחסי (פרופורציוני) של מספרי טלפון מכל אזורי החיגוי בישראל. ראינו כל אדם מעל גיל שמונה-עשרה ששהה בבית בשעה שהתקשרנו. חזרנו והתקשרנו לאותו מספר עד שלוש פעמים, כדי להפחית את מספר האנשים שלא ענו. ראינו בסך-הכל שש מאות תשעים וחמישה אנשים, מתוכם שש מאות ארבעים וחמישה יהודים וחמישים ערבים.

2. ראו לדוגמה, Hebidge, 1979; DiMaggio, 1987.

לערבים היה ייצוג חסר במדגם, מכיוון שגודל משק־הבית הממוצע שלהם גבוה מזה של היהודים, ולכן המספר הממוצע של נפשות לכל טלפון גדול בהרבה. מכיוון שלא נתנו ייצוג־יתר במדגם למשק־בית ערביים (כפי שהיינו צריכים לעשות), יש לנו מעט מאוד משיבים ערביים, מעטים מדי לניתוח משמעותי. אי־לכך העדפנו להוציא אותם מהניתוח ולהתמקד ביהודים בלבד.

סגנון חיים מוגדר בספרות המקצועית כדפוסי צריכה, פעילויות פנאי וטעמים תרבותיים. מאפיינים שכיחים של סגנון חיים כוללים דפוסים של כילוי פנאי, טעמים בלבוש, מוסיקה וקריאה, דפוסי חופשה ועוד (Rojek, 1985; Featherstone, 1991). אף־על־פי שהדיכוטומיה בין תרבות גבוהה ותרבות פופולרית נפוצה מאוד (Sobel, 1991; Bourdieu, 1984; De Graaf, 1991; Ultee & Ganzeboom, 1991; DiMaggio, 1994) יש מחקרים המתמקדים בממדים אחרים, כגון ההבדלים בין פעילות המתמקדת בבית לבין פעילות המתמקדת בקהילה (Havinghurst & Feigenbaum, 1959; Vitanyi, 1987; Toivonen, 1992), פעילות בתוך הבית לעומת פעילות בחוץ (כץ וגורביץ, 1973), וצריכה ראווותנית לעומת צריכה בסיסית (Veblen, 1934; Sobel, 1983). מדדנו את המשתנים התלויים באמצעות שלושים ושניים פריטים המקובלים בספרות המחקר כמחווים של סגנון חיים. כאשר הרכבנו את רשימת המחווים, נעזרנו בשאלונים בהם השתמשו כץ וגורביץ (1973) וכץ (1992), ובטיוטות שאלונים שפיתח צוות אוסטרלי־הולנדי בראשות קלי, אוונס וגנזבוים. בבחירת המחווים ניסינו לייצג את הממדים המקובלים כפי שהם מופיעים בספרות המחקרית: תרבות גבוהה, תרבות עממית, פנאי הממוקד בבית וספורט. נוסף על כך, מדדנו פעילויות דתיות.

הרשימה כוללת ארבעה־עשר פריטים של פעילות פנאי, עשרה פריטים של העדפות מוסיקליות ושמונה פריטים של העדפות ספרותיות. תדירות הפעילויות בשעות הפנאי נמדדה על סולם שנע מ"אף פעם" ועד ל"פעמים מספר בשבוע". העדפות מוסיקליות נמדדו באמצעות השאלה "מהו היחס שלך לסוגי המוסיקה הבאים?". התשובות נמדדו על סולם שנע בין "לא מכיר", "מפריע לי" ועד ל"אוהב מאוד".³ במדידת העדפות הקריאה נעו התשובות מ"לא קורא סוג כזה של ספרות" ועד "קורא סוג כזה כל יום". הפריטים בכל שדה תרבות והממוצעים שלהם מוצגים בטבלה 1. מבין פריטי הפנאי, אירוח ידידים בבית היה הפעילות הנפוצה ביותר. ביקור בקולנוע, יציאה למסעדה, נסיעה לחופשה, תפילה בבית־כנסת ופעילות ספורט באו אחריו. הפעילות הפחות נפוצה היתה הליכה למשחקי כדורגל או כדורסל. מבין העדפות הקריאה היו עיתונים יומיים, שבועונים ורומנים הפריטים הנקראים ביותר. בתחום המוסיקה, אריק אינשטיין ושלמה ארצי הם הפופולריים ביותר, ואחריהם בטהובן, הגבעטרון ושאר הפריטים.

המשתנה הבלתי־תלוי העיקרי שלנו הוא סיווג המעמד התעסוקתי של המשיב המבוסס על הסכימה של אריקסון וגולדת־ורפ (1992). השמשנו בסיווג זה כי הוא סטנדרטי ומקובל בספרות המחקרית. הסכימה המעמדית הזו מבחינה בין מעמדות האמורים להיות הומוגניים יחסית מבחינת תנאי התעסוקה, מידת הביטחון הכלכלי וסיכויי ההתקדמות הכלכלית

3. ניתוחים שכללו את הקטיגוריה "לא מכיר" נערכו בשתי צורות: באחת, הקטיגוריה קודדה כערך חסר, ובאחרת, היא צורפה לקטיגוריה האמצעית "אדיש". שתי האפשרויות הניבו תוצאות דומות. בניתוח המוצג כאן אנו משתמשים בשיטה השנייה.

טבלה 1: ממוצעים וסטיות-תקן

פריט	ממוצע	ס"ת
פעילויות פנאי		
ביקור בקולנוע	2.0	0.9
ביקור במוזיאון	1.7	0.7
ביקור בתיאטרון	1.6	0.7
ביקור בקונצרט	1.4	0.7
ביקור במופע בידור קל	1.6	0.7
ביקור במועדון-לילה	1.4	0.9
הליכה למועדון ספורט וכושר	1.7	1.3
יציאה למסעדה לארוחת-ערב	2.1	1.1
נסיעה לחופשה מחוץ לבית	1.9	0.7
אירוח קרובים וידידים	2.9	1.0
תפילה בבית-כנסת	2.0	1.3
השתתפות בפעילות פוליטית	1.2	0.6
הליכה למשחק כדורגל/כדורסל	1.3	0.8
ביצוע פעולות ספורט: שחייה / כדורגל	1.9	1.4
מנהגי קריאה		
קריאת עיתונים יומיים	4.0	1.3
קריאת שבועונים	2.2	1.2
קריאת עיתוני ספורט	1.5	1.1
קריאת ספרות קלסית	1.8	1.1
קריאת רומנים	1.9	1.2
קריאת ביוגרפיות	1.7	1.0
קריאת ספרות עיונית	1.8	1.2
קריאת ספרות דתית	1.5	1.0
העדפות במוסיקה		
אריק איינשטיין	4.3	1.4
בטהובן	3.8	1.6
אתניקס	3.3	1.7
סשה ארגוב	3.3	1.7
זוהר ארגוב	3.4	1.5
שלמה ארצי	4.3	1.4
אביהו מדינה	3.4	1.7
שוברט	3.3	1.7
אתי אנקרי	3.5	1.7
הגבעטרון	3.7	1.8

שלהם, וגם במיקום להם במערכת הסמכות והפיקוח. הסכימה אינה בנויה סביב עקרונות היררכיים. העדפנו את הסכימה של אריקסון-גולדת'ורפ על החלופה הניאו-מרקסיסטית של רייט (Wright, 1985; Ben Porat, 1989) מתוך רצון לשמור על אחידות עם מחקרים אחרים שהשתמשו בסיווג של אריקסון-גולדת'ורפ בישראל. לדוגמה, יעיש (1995) משתמש בה לחקר הניעות הבינמעמדית, וקראוס, שביט ויעיש (Kraus, Shavit and Yaish, 1998) השתמשו בסכימה זו בבדיקת תהליכי כניסה למעמד. מכל מקום, מאחר שיש מתאם גבוה בין שתי הסכימות המעמדיות האלה, ההבחנות האמפיריות והמעשיות ביניהן אינן בעלות חשיבות מרכזית למחקר זה. אנו משתמשים בגרסה של הסכימה של אריקסון-גולדת'ורפ המבחינה בין המעמדות הבאים: מעמד המעסיקים הגדולים, המנהלים ובעלי מקצועות חופשיים (מעמדות II+I בסכימה). להלן נכנה מעמד זה המעמד הגבוה; עובדי צווארון לבן העוסקים בעבודות שגרה במינהל ובמסחר ואנשי מכירות (מעמד III); ועיר-בורגנים, כולל בעלי עסק קטנים, בעלי-מלאכה, עם או בלי פועלים, וחקלאים (מעמד IV); עובדים מקצועיים, הכוללים טכנאים ברמה נמוכה, מפקחים של עובדי עבודת-כפיים, ועובדי עבודת-כפיים מקצועיים (מעמדות VI+V); עובדים לא-מקצועיים, כולל עובדי עבודת-כפיים לא-מקצועיים או מקצועיים-למחצה ופועלים חקלאיים (מעמד VII). לחמשת המעמדות האלה הוספנו קטיגוריה שישית של מובטלים ואלה שאינם שייכים לכוח-העבודה. הנחקרים סווגו למעמדות על-פי המידע שנתנו על העיסוק הנוכחי שלהם והמיצב התעסוקתי שלהם (כלומר: שכיר, עצמאי, מובטל). נשים נשואות שלא היו חלק מכוח-העבודה בזמן הראיון קיבלו את המיקום המעמדי של בן-הזוג שלהן. התפלגות האחוזים של משתנה זה מוצגת בחלק התחתון של טבלה 2.

הניתוח הסטטיסטי כולל שבעה משתנים בלתי-תלויים. השכלה נמדדת על-פי שנות לימוד. בניתוח שלא נכלל כאן החלפנו משתנה זה במדרד נומינלי של השכלה, בו הבחנו בין הרמה היסודית, השניונית והשלישונית, וכמו-כן בין השכלה אקדמית ומקצועית בכל רמה. התיאור הקטיגורי של השכלה מצליח יותר להסביר שונות בחלק מהמשתנים התלויים של סגנון חיים, אך אין הוא משנה את ההשפעות של מעמד ושאר המשתנים הבלתי-תלויים במשוואת הרגרסיה שלנו. רמת הדתיות של הנחקר נמדדה על סולם של שלוש קטיגוריות, מחילוני (1) ועד אורתודוקסי (3). מגדר הוא משתנה-דמה שקיבל קוד (1) לגברים. מוצא עדתי הוא משתנה-דמה שקיבל קוד (1) למזרחיים, וגיל נמדד בשנים. כמו-כן אנו כוללים בניתוח משתנה המודד את המידה בה היו הורי המשיבים מעורבים בצריכה של תרבות גבוהה כאשר הנחקרים היו בגיל העשרה. משתנה זה הוא ממוצע של פריטים המודדים את התדירות בה הלכו ההורים למוזיאונים, תיאטרון וקונצרטים. מדד זה תוקנן על-פי גיל הנחקר, בקבוצות של עשר שנים, כדי לבטל הבדלים בינדוריים בתדירות הפעילויות שמקורם בשינוי בנורמות, נגישות או מצב כלכלי. אנו מפקחים על הבדלים בין הנחקרים במשתנה זה כדי לבחון את האפשרות שהקשר בין מיקום מעמדי

4. אריקסון וגולדת'ורפ מכנים אותו Service Class, משום שרוב חבריו מועסקים במסגרת חוזי שירות (כמו ה-civil servants הבריטיים) המקנים ביטחון רב בעבודה, תנאים סוציאליים משופרים וסמכות מקצועית רבה במקום העבודה. יעיש (1995), הראשון שעברת את הסכימה המעמדית של אריקסון וגולדת'ורפ, מכנה את המעמדות I ו-II בשמות "מעסיקים גדולים" ו"שכירים עם יחסי תעסוקה של שירותים". אנו מעדיפים לפשט ולהשתמש במושג "המעמד הגבוה".

וסגנון חיים הוא כוזב. לצד הטענה שמעמד משפיע על סגנון חיים, קיימת אפשרות שגם מיקום מעמדי וגם סגנון חיים מושפעים ממשתנים קודמים. למשל, שההון התרבותי של ההורים משפיע גם על מיקום מעמדי נוכחי וגם על העדפות וטעמים המשפיעים על סגנון החיים. כפי שנראה להלן, מעמד משפיע על סגנון חיים גבוה גם כאשר מפקחים על ההון התרבותי של ההורים.⁵ לבסוף, אנחנו מפקחים על רמת החיים של הנחקרים. לשם כך אנו כוללים במודל גורם (פקטור) המייצג קבוצה של משתנים המציינים אם קיימים בבית הנחקר מכשירי חשמל לשימוש ביתי, אם יש לו או למשפחתו מכונית ואם נסע לאחרונה לחופשה בחוץ-לארץ.⁶ ממוצעים וסטיות-תקן של משתנים אלה מוצגים בחלק העליון של טבלה 2.

טבלה 2: ממוצעים, סטיות-תקן, התפלגות אחוזים של משתנים בלתי-תלויים

משתנים	ממוצע	ס"ת
זכר	0.41	-
מזרחיים	0.42	-
רמת דתיות	1.69	0.74
גיל	42.07	16.56
השכלה	12.52	3.37
תרבות גבוהה של הורים	1.35	0.57
רמת חיים חומרית	0.00	1.00
%		
מעמד		
(I+II) מעמד גבוה	19.04	
(III) צווארון לבן שגרתי	15.32	
(IV) זעיר-בורגנים	15.94	
(V+VI) מעמד עובדים מקצועיים	16.71	
(VII) עובדים לא-מקצועיים/חקלאים	10.99	
לא-מועסקים	21.98	

N=645

- תחילה ניסינו לפקח גם על מעמד האב, אך מכיוון שהמתאם של משתנה זה עם המיקום המעמדי של הנחקר גבוה כל כך, לא היה אפשר לבצע ניתוח משמעותי.
- המכשירים לשימוש ביתי כללו: תנור-מיקרו, טלוויזיה צבעונית, מערכת סטריאו, מכונת-כביסה, מכשיר וידאו, מדיח-כלים, שואב-אבק, מכשיר להשמעת דיסקים. הניתוח הראה שני גורמים (פקטורים) שהיו במתאם של 0.31, ה־eigenvalue של הגורם הראשון הוא 3.26 ושל השני 1.26. הגורם השני נמצא במתאם גבוה עם טלוויזיה, מכונת-כביסה ובעלות על דירה. אלה נמצאים בבעלותם של 80% עד 90% מהמדגם. הגורם השני מבחין בין העניים ביותר, שהם כ־10% מהמדגם, ושאר 80% עד 90%. הגורם הראשון, שאנו משתמשים בו למדידת רמת החיים החומרית, מתואם עם שאר הפריטים ומייצג שונות ברמת החיים שמעל לרמת המינימום.

זיהוי ממדים של סגנון חיים

אנו פותחים את הניתוח בשאלה: כיצד מתגבשים שלווים ושניים הפריטים המודדים פעילויות פנאי, העדפות מוסיקליות ומנהגי קריאה לממדים מובחנים של סגנון חיים? לשם כך אנו מבצעים ניתוח גורמים של הפריטים בתוך שלושת השדות, ומתחילים בפעילויות פנאי. השתמשנו בפרוצדורת FACTOR ב-SAS, ואנו מציגים את התוצאות תחת Principal Component Extraction ורוטציית PROMAX⁷.

טבלה 3: ניתוח גורמים לפריטי פנאי

פריטי פנאי	פנאי פופולרי	פנאי גבוה	ספורט פנאי	זכר דתי
קולנוע	0.628	0.358	0.161	-0.166
בידור קל	0.689	0.064	0.225	0.052
מועדון־לילה	0.681	-0.259	0.051	-0.007
יציאה למסעדה	0.758	0.142	0.121	-0.010
מוזיאון	0.100	0.734	0.124	0.108
תיאטרון	0.183	0.799	0.117	-0.039
קונצרט	-0.068	0.744	-0.071	-0.003
מועדון כושר	0.161	0.075	0.802	-0.128
ספורט פעיל	0.096	0.148	0.838	0.072
צפייה בספורט	0.298	-0.133	0.457	0.300
יציאה לחופשה	0.474	0.260	0.048	0.306
אירוח ידידים	0.267	0.254	0.078	0.301
תפילה	-0.281	-0.253	0.025	0.672
פעילות פוליטית	0.104	0.151	-0.018	0.608
Eigenvalue	3.436	1.784	1.269	1.155
% שונות מוסברת	0.245	0.372	0.463	0.546

טבלה 3 מציגה את התוצאות לגבי פריטי הפנאי. ארבעת הגורמים המובהקים מסבירים 54.6% מהשונות המצטברת. הגורם הראשון נטען גבוה על ארבעה מתוך חמשת הפריטים המתייחסים לפעילויות פנאי פופולריות: קולנוע, בידור קל, מועדוני־לילה, ביקור במסעדה. הוא גם נטען על נסיעה לחופשה. הגורם השני מייצג בבירור פעילויות פנאי גבוהות. הגורם השלישי מתייחס לספורט. הוא נטען גבוה על שני הפריטים המייצגים פעילות ספורטיבית, ונמוך יותר בצפייה במשחקי ספורט. הגורם הרביעי משלב תפילה בבית־הכנסת עם השתתפות בפעילות פוליטית. הגורם הזה נראה משונה במבט ראשון, מכיוון שלכאורה אין קשר בין שתי פעילויות אלה. אנו נוטים לחשוב שיש מתאם ביניהן, משום שמדובר בפעילויות גבריות בעיקר. בקרב יהודים דתיים, גברים הולכים לבית־

7. רוטציית PROMAX אינה כופה אורתוגונליות על הפקטורים, ומאפשרת בדיקת מתאם ביניהם.

הכנסת לעיתים תכופות יותר מנשים. גברים גם מעורבים יותר בפעילות פוליטית. הפריט של אירוח ידידים אינו נטען על אף גורם. אין זה מפתיע, משום שניתן לבצע את כל ארבעת הסוגים של פעילויות הפנאי בחברת ידידים.

טבלה 4: ניתוח גורמים לפריטי מוסיקה

פריטי מוסיקה	פופולרי	גבוה
איינשטיין	0.607	0.456
אתניקס	0.734	0.071
זוהר ארגוב	0.740	-0.144
ארצי	0.736	0.217
מדינה	0.769	-0.181
אנקרי	0.738	0.151
בטהובן	-0.078	0.845
סשה ארגוב	0.478	0.559
שוברט	-0.196	0.852
גבעטרון	0.448	0.628
Eigenvalue	3.923	2.172
% שונות מוסברת מצטברת	0.392	0.609

טבלה 5: ניתוח גורמים לפריטי ספרות

פריטי ספרות	ספרות גבוהה	ספרות פופולרית	ספרות דתית
ספרות קלסית	0.840	-0.004	-0.059
רומנים	0.771	0.095	0.146
ביוגרפיות	0.803	0.053	0.022
ספרות עיונית	0.709	0.028	0.305
עיתונים	0.166	0.738	-0.136
שבועונים	0.187	0.711	0.064
ספורט	-0.227	0.596	0.035
ספרות דתית	0.002	-0.019	0.962
Eigenvalue	2.169	1.831	1.054
% שונות מוסברת	0.326	0.500	0.612

ניתוח הגורמים של פריטי המוסיקה, המוצג בטבלה 4, ייצר שני גורמים מובהקים המסבירים 61% מהשונות המצטברת של הפריטים. הגורם הראשון מתייחס לטעם במוסיקה פופולרית, וכולל מוסיקה אתנית (זוהר ארגוב, אביהו מדינה) ופופ ישראלי (אריק

איינשטיין, אתניקס, שלמה ארצי, אתי אנקרי). הגורם השני מתייחס לטעם מוסיקלי גבוה, וכולל מוסיקה קלסית, נוסף לשתי דוגמות קלסיות של הזרם המרכזי במוסיקה הישראלית (סשה ארגוב והגבעטרון). כך אנו מקבלים הבחנה ברורה בין שני סוגים של טעם מוסיקלי: נטייה להעדפת מוסיקה ישראלית פופולרית בלי הבחנה בין פופ (איינשטיין, ארצי), רוק אתני (אתניקס, אנקרי) ומוסיקה אתנית מסורתית (זוהר ארגוב, מדינה); ונטייה להעדפת מוסיקה קלסית (בטהובן, שוברט), נוסף למוסיקה ישראלית קלסית (ארגוב, הגבעטרון). לבסוף ביצענו ניתוח גורמים של מנהגי קריאה (טבלה 5). שלושה גורמים מסבירים 61% מהשונות המצטברת של הפריטים. הגורם הראשון מתייחס למנהגי הקריאה הכוללים ספרות קלסית סיפורת, ביוגרפיות וספרות מקצועית. לגורם השני קראנו פופולרי, והוא כולל עיתונים יומיים, שבועונים ופרסומים הקשורים לספורט. הגורם השלישי מתייחס לספרות דתית.

בטבלה 6 אנו מציגים את המתאמים בין תשעת הגורמים. הגורמים מסודרים בהתאם לסגנון חיים גבוה, פופולרי ודתי. בתאים הכהים ניתן לראות את המתאם בין הגורמים בכל אחד משלושת הסוגים של סגנון החיים. מתאם גבוה מתקיים בין שלושת הממדים ה"גבוהים", ומתאם גבוה למדי בין הגורמים המייצגים את המימד הפופולרי ובין שני הגורמים הדתיים. זוהי עדות לקשר בין המדדים על פני שלושת השדות של פנאי, קריאה ומוסיקה.⁸ ממצא מעניין בטבלה 6 הוא שהמתאמים בין הגורמים בתוך כל שדה חיוביים אומנם, אך חלשים. לדוגמה, המתאם בין פנאי גבוה לפנאי פופולרי והמתאם בין ספרות גבוהה וספרות פופולרית הם 0.26 ו-0.14, בהתאמה. תוצאה זו מעידה שסגנון חיים גבוה וסגנון חיים פופולרי אינם מוציאים זה את זה. אנשים הצורכים כמות גדולה מן האחד אינם נמנעים גם מהאחר.

טבלה 6: מתאמים בין תשעה סוגים של סגנון חיים

ספרות דתית	זכר דתי	ספורט פופולרית	מוסיקה ספרות פופולרית	פנאי פופולרי	מוסיקה ספרות גבוהה	ספרות גבוהה
פנאי גבוה	-0.11	-0.06	0.15	-0.03	0.14	0.26
ספרות גבוהה	0.00	-0.11	0.04	-0.10	0.14	0.07
מוסיקה גבוהה	-0.13	-0.16	0.11	0.14	0.20	0.17
פנאי גבוה	-0.19	0.00	0.35	0.46	0.36	
ספרות פופולרית	-0.05	0.09	0.25	0.32		
מוסיקה פופולרית	-0.15	-0.01	0.19			
ספורט	0.01	0.06				
זכר דתי	0.41					

8. מתאמים אלה אינם תוצר מלאכותי של המודל, שכן המתאמים הגבוהים המתקיימים בין גורמים שנוצרו בשלושה ניתוחים נפרדים ובלתי-תלויים זה בזה.

סגנון חיים ומעמד

לאחר שהגדרנו תשעה סוגים של סגנון חיים, נבחן כעת, בטבלה 7, כיצד הם מתייחסים למעמד. לשם כך אמדנו רגרסיה על חמישה משתני-דמה המייצגים מעמד תעסוקתי. הקטיגוריה המושמטת היא מעמד II+I.⁹ כאשר משווים את הרגרסיות של תשעת הממדים של סגנון חיים, הממצא הבולט הראשון הוא שהשפעת המיקום המעמדי משמעותית רק ביחס לשלושת הגורמים המתייחסים לתרבות גבוהה. מעמד מסביר 6% עד 8% מהשונות של גורמי התרבות הגבוהה בהשוואה ל-0% עד 5% בגורמים האחרים. מקדמי ההשפעה של כל המעמדות על גורמי התרבות הגבוהה נמוכים בצורה משמעותית מהשפעתו של המעמד הגבוה (מעמד II+I). כאשר משווים את גודל האומדנים, רואים שמעמד העובדים הבלתי-מקצועיים (VII) עוסק פחות בפעילויות פנאי גבוהות, כלומר, קורא פחות ספרות גבוהה ומעדיף פחות מוסיקה גבוהה. המעמדות האחרים – IV, III, VI+V ואלה שמחוץ לשוק העבודה – מגלים הבדלים קטנים יותר, אך עדיין משמעותיים, מהמעמד הגבוה.

ממצא שני מעיד שהבדלים מעמדיים אינם מובהקים או גדולים בדרך-כלל בכל אחד מיתר הממדים של סגנון חיים. ישנם ארבעה יוצאים מהכלל לטענה זו: הבורגנות הזעירה (מעמד IV) ומעמד העובדים הבלתי-מקצועיים (מעמד VII) נוטים לקרוא ספרות דתית פחות מאשר המעמד הגבוה. נוסף על כך, מעמד III (עובדי צווארון לבן שגרתיים) נוטה יותר למוסיקה פופולרית ולספורט.

ממצא שלישי מתייחס ללא-מועסקים. הם מקבלים באופן עקבי ערכים נמוכים יותר מאשר המעמד הדומיננטי בכל הממדים, מלבד בספרות דתית ובפנאי דתי. קטיגוריית הלא-מועסקים היא הטרוגנית מאוד. היא מכילה גמלאים (31%), עקרות-בית, מובטלים (13%), סטודנטים (13%) וחיליים (8%). אי-לכך אין טעם לנסות להסביר את הרמה הנמוכה של הקטיגוריה הזו בפקטורים השונים.

לסיכום, טבלה 7 מראה הבדלים מעמדיים ניכרים בשלושת הפקטורים המייצגים תרבות גבוהה. נבחן כעת ארבעה הסברים אפשריים להבדלים אלה. הראשון הוא שהם נובעים באורח כוזב ממוצא עדתי, רמת דתיות או גיל. השני הוא שהם נובעים מהבדלים בפעילויות של תרבות גבוהה של ההורים. השלישי הוא שהם נובעים מהבדלים כלכליים בין המעמדות כפי שהם באים לידי ביטוי ברמת חיים חומרית. ההסבר הרביעי מתמקד בהבדלים בהשכלה בין המעמדות. אנו בודקים השערות אלה בתרשימים 1 עד 3. כל תרשים מראה את השפעת המעמד על שלושת הפקטורים המייצגים סגנון חיים גבוה תחת חמישה מודלים שונים. המודל הראשון (C) בכל תרשים הוא זה המוצג בטבלה 7. הוא מראה את ההבדלים הגולמיים בין כל אחד מהמעמדות – IV, III, VI+V, VII, והלא-מועסקים – לבין המעמד הגבוה. המודל השני (C+D) מראה את השפעות המעמד

9. בגרסה קודמת של מאמר זה ביצענו ניתוח גורמים של תשעת הגורמים, וקיבלנו שלושה גורמים מדרגה שנייה. קראנו להם גבוה, פופולרי ודתי. הרצנו עליהם רגרסיה עם מעמד ומשתנים בלתי-תלויים אחרים. במאמר הנוכחי העדפנו להציג רגרסיה של כל תשעת הגורמים כדי לבחון את האפשרות שעיסוקי פנאי, טעם מוסיקלי ומנהגי קריאה קשורים למעמד באופן שונה. מסתבר שאין זה כך.

תוך פיקוח על מוצא עדתי, רמת דתיות, גיל ומגדר. המודל השלישי מוסיף את רמת החיים החומרית (C+D+S). המודל הרביעי מוסיף את מעורבות ההורים בתרבות גבוהה (C+D+S+P), והמודל האחרון מפקח גם על השכלה (C+D+S+P+E).

טבלה 7: רגרסיה של גורמי סגנון חיים על מעמד

ספורט	ספרות	זכר	מוסיקה	ספרות	פנאי	מוסיקה	ספרות	פנאי	
דתי	דתי	פופולרית	פופולרית	פופולרית	גבוהה	גבוהה	גבוהה	גבוהה	
קבוצ	.14	.14	-.12	-.01	.11	.14	.47**	.51**	.55**
מעמד III	.31*	.19	.16	.32*	-.09	-.15	-.42**	-.64**	-.73**
מעמד IV	-.06	-.27*	.15	.22	.01	-.02	-.46**	-.68**	-.59**
מעמד V+VI	.09	-.17	.10	.24	.01	.09	-.40**	-.59**	-.55**
מעמד VII	-.25	-.31*	.14	.17	-.29	-.14	-.94**	-.86**	-1.03**
לא-מועסקים	-.32*	-.06	-.13	-.33*	-.30*	-.45**	-.75**	-.50**	-.64**
R ²	.02	.00	.00	.05	.01	.03	.07	.06	.08
N=627									

הערה: קטיגוריית הייחוס היא המעמד הגבוה (I+II)

* $p < 0.05$

** $p < 0.01$

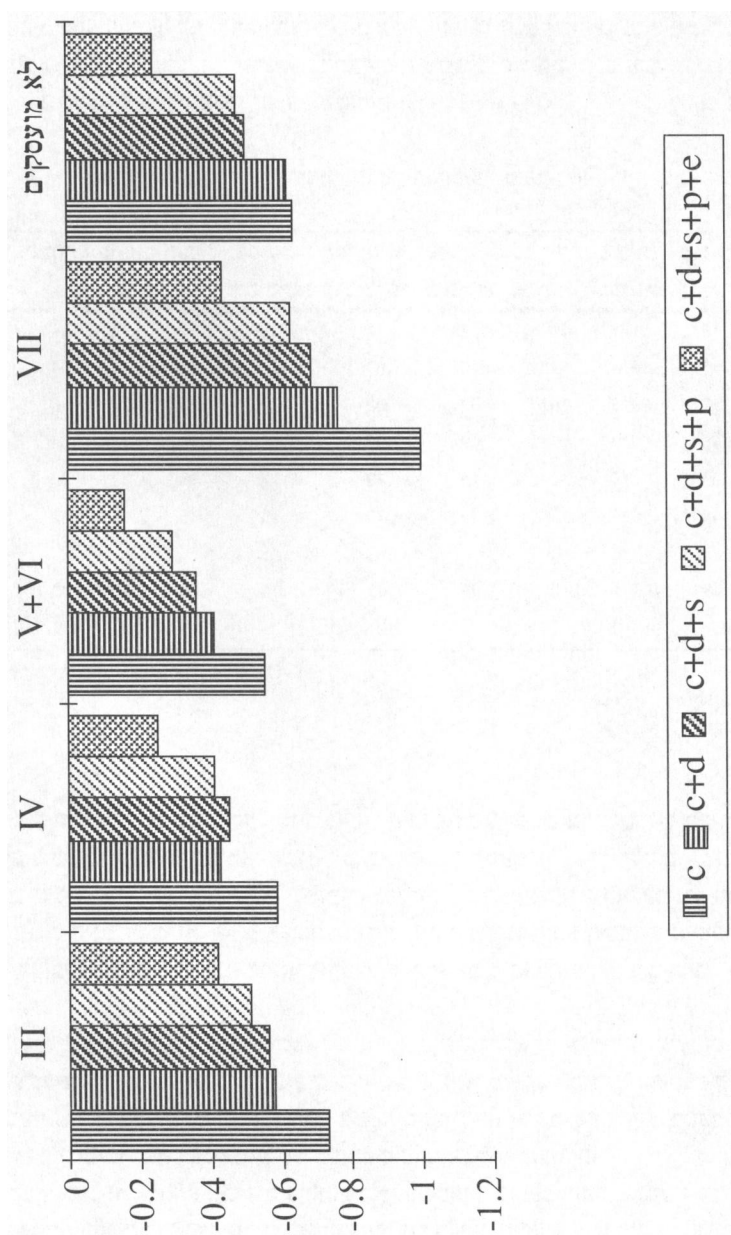
התוצאות ברורות: ראשית, חלק גדול מן ההבדלים המעמדיים בכל שלוש הצורות של סגנון חיים תרבותי גבוה נובע מאי־שוויון בהשכלה בין המעמדות. רק חלקים קטנים, במקרה הטוב, של ההבדלים המעמדיים נובעים מהקשר בין מעמד ומוצא עדתי, רמת דתיות, גיל, רמת חיים חומרית או מעורבות הורים בתרבות גבוהה.¹⁰ עם זאת, אפילו לאחר פיקוח על כל המשתנים, אנו מוצאים הבדלים גדולים, ובדרך־כלל מובהקים, בין המעמדות.

עד כה התמקדנו בקשר שבין מעמד וסגנון חיים תרבותי, והראינו שלמיקום מעמדי יש חשיבות בעיקר ביחס לצריכת תרבות גבוהה, ושהשכלה היא משתנה מתווך חשוב בקשר הזה. נרחיב כעת את הדיון לגורמים האחרים ולממדים האחרים של סגנון חיים. בטבלה 8 אנו מציגים רגרסיה של תשעת הגורמים על כל המשתנים הבלתי־תלויים.

נתחיל ברמת הדתיות, שהיא בבירור גורם מרכזי המשפיע באופן מובהק כמעט על כל הממדים של סגנון החיים. באופן טבעי, השפעתו על סגנון חיים דתי גבוהה וחיונית. ההשפעה של משתנה זה על כל שאר הממדים של סגנון החיים היא שלילית ומובהקת. אנשים דתיים נוטים להימנע מליטול חלק בפעילויות תרבותיות שאינן דתיות, ומעדיפים, בהגדרה, השתתפות בפעילויות דתיות. תוצאה בלתי־צפויה מעט היא חוסר ההשפעה של רמת הדתיות על ספורט. יהודים דתיים אינם נוהגים ללכת למשחקי ספורט מכיוון שרובם

10. כאשר מכניסים למודל השכלה לפני P, S, D, הוספת שלוש קבוצות של משתנים מפחיתה רק במעט את ההשפעה נטו של מעמד.

תרשים 1: השפעות המעמד על סגנון גבוה של כילוי פנאי



note: service class is the reference category

c= gross class differences

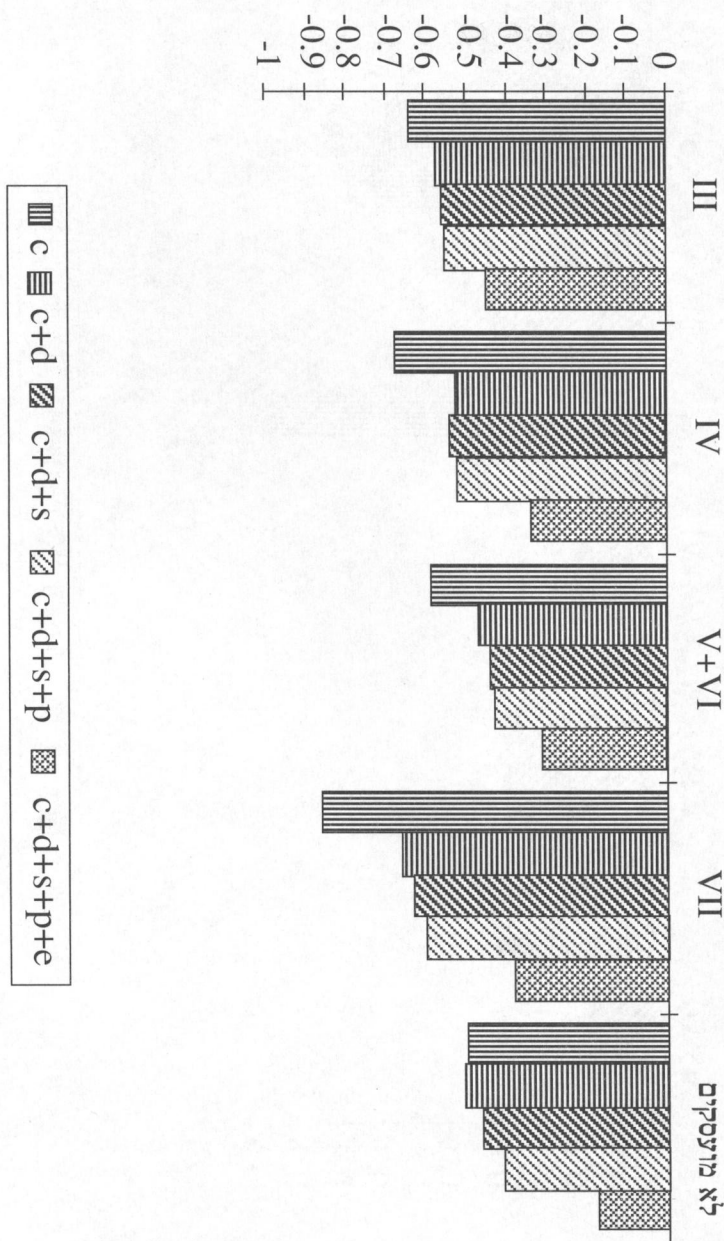
c+d= class coefficients controlling for demographic variables (ethnicity, religiosity, age, sex)

c+d+s= class coefficients controlling for demographic variables and material standard of living

c+d+s+p= class coefficients controlling for all of the above and parental high culture

c+d+s+p+e= class coefficients controlling for all of the above and education

תרשים 2: השפעות המעמד על הרגלי קריאה גבוהים



note: service class is the reference category

c= gross class differences

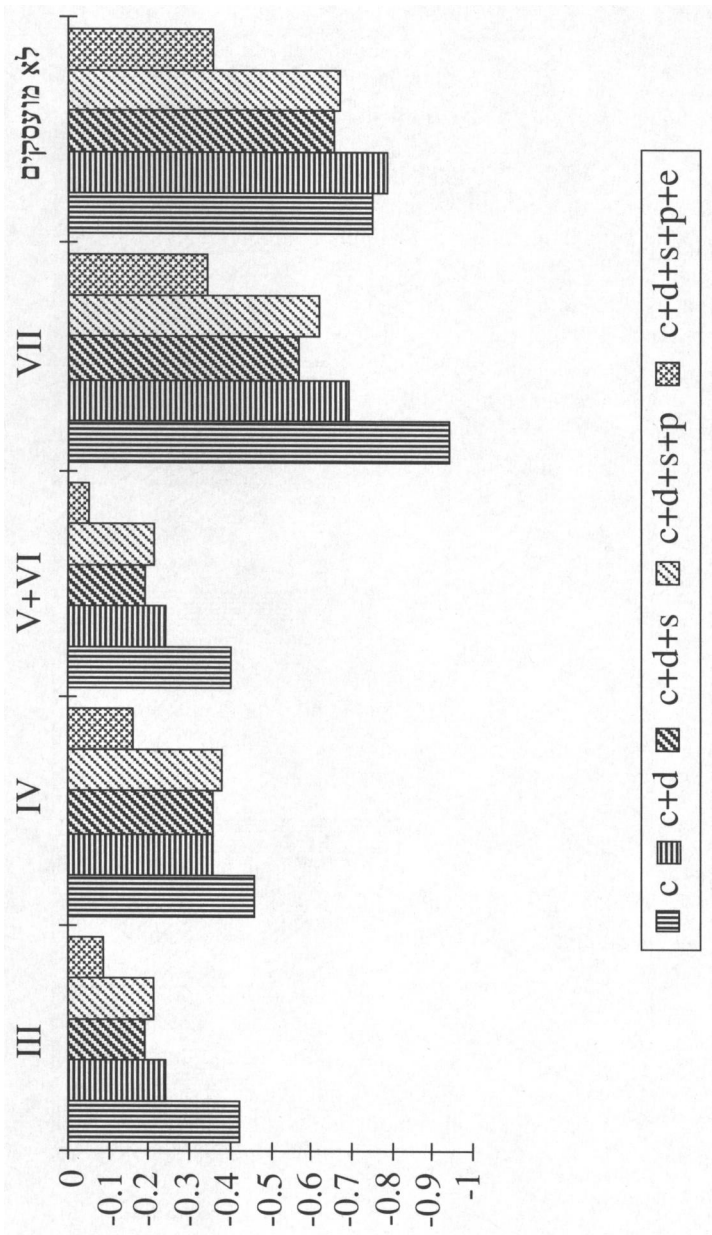
c+d= class coefficients controlling for demographic variables (ethnicity, religiosity, age, sex)

c+d+s= class coefficients controlling for demographic variables and material standard of living

c+d+s+p= class coefficients controlling for all of the above and parental high culture

c+d+s+p+e= class coefficients controlling for all of the above and education

תרשים 3: השפעת המעמד על טעמים גבוהים במוסיקה



note: service class is the reference category
c= gross class differences
c+d= class coefficients controlling for demographic variables (ethnicity, religiosity, age, sex)
c+d+s= class coefficients controlling for demographic variables and material standard of living
c+d+s+p= class coefficients controlling for all of the above and parental high culture
c+d+s+p+e= class coefficients controlling for all of the above and education

טבלה 8: רגרסיה של גורמי סגנון חיים על מעמד ומשכננים נבחרים אחרים

משתנה	מפתח	ספרות דתית	זכר דתי	מטייקה פופולרית	פנאי פופולרית	מטייקה גבוהה	ספרות גבוהה	פנאי גבוהה
קבוע	0.368	-1.498**	-0.167	0.082	-0.049	-0.093	-0.824**	-0.869**
מעמד III	(-0.093)	(-0.064)	(0.072)	(0.031)	(-0.018)	(-0.017)	(-0.173)	(-0.134)
מעמד IV	-0.076	-0.230	(-0.087)	0.065	0.048	0.019	-0.343**	-0.252*
מעמד V	-0.015	-0.065	(-0.024)	0.123	(0.018)	0.035	-0.305*	-0.164
מעמד VI	(-0.006)	(-0.024)	(-0.047)	(0.047)	(0.005)	(0.013)	(-0.117)	(-0.064)
מעמד VII	-0.285	-0.253	(-0.081)	0.108	-0.068	-0.119	-0.335**	-0.438**
לא-מועסקים	(-0.090)	(-0.081)	(-0.052)	(0.035)	(-0.071)	(-0.038)	(-0.123)	(-0.146)
מודחק	(-0.022)	(-0.020)	(-0.095)	0.066	(-0.049)	(0.048)	(-0.072)	(-0.098)
רמת דתיות	0.078	0.730**	(-0.047)	(0.033)	(-0.005)	(0.120)	-0.153**	-0.180**
השכלה	0.012	(-0.057)	(0.538)	(0.477)	0.009	-0.006	0.088**	0.079**
גיל	(0.039)	(-0.004)	(-0.106)	(0.019)	(-0.031)	(-0.019)	(0.301)	(0.272)
זכר	(-0.185)	(-0.057)	(-0.087)	(0.021)	(-0.090)	(-0.351)	(0.107)	(0.140)
חורים	0.026	0.043	(0.087)	0.445**	-0.030	0.151*	-0.169*	-0.286**
חרבות גבוהה	(-0.14)	(0.025)	(0.028)	(-0.444**	-0.225**	(0.075)	(-0.253)	(-0.146)
רמת חיים	0.152**	-0.011	(0.025)	0.057	(-0.130)	(-0.037)	0.075	(0.117)
	(0.150)	(-0.010)	(0.057)	(0.057)	(0.128)	(0.336)	(0.076)	(0.216)
R ²	.13	.28	.24	.28	.09	.37	.42	.27
N=542								.35

הערות: קטיגוריות הייחוס היא המעמד הגבוה (II+) (מקדמים מתוקנים בטורייזם).

* p < 0.05
** p < 0.01

מתקיימים בשבת. לכן יכולנו לצפות שיהודים דתיים בישראל יקבלו ערך נמוך לגבי גורם הספורט כפעילות פנאי. היעדר הבדל משמעותי בגורם הספורט בין דתיים ללא-דתיים משקף את העובדה שהוא נטען חלש על משחקי ספורט וחזק על עיסוק פעיל בספורט (ראו טבלה 3), עיסוק בו שתי הקבוצות יכולות ליטול חלק.

נפנה עתה למגדר, משתנה המשפיע באופן מובהק על כל הממדים של סגנון החיים, מלבד אחד. גברים נוטים יותר לספרות ופעילויות פנאי דתיות מאשר נשים. ממצא זה נובע בחלקו מהטיה במדידת התנהגות דתית ומהתעלמות מהיבטים האופייניים לנשים יותר מאשר לגברים, כגון הדלקת נרות שבת ושמירה על כללי הלבוש. תוצאה מעניינת יותר היא זו שבהשוואה לנשים, גברים מעדיפים עיסוקי פנאי פופולריים ופעילויות ספורט כמו גם ספרות פופולרית, בעוד נשים נוטות להעדיף ספרות, מוסיקה ופעילויות פנאי המזוהות עם תרבות גבוהה. נדון בממצא זה בהמשך.

גיל ומוצא עדתי משפיעים גם הם על סגנון חיים. נראה שאנשים מבוגרים יותר מעדיפים פנאי, ספרות ומוסיקה גבוהים, בעוד צעירים מעדיפים סגנונות חיים פופולריים. אשכנזים צורכים באופן משמעותי יותר פנאי ומוסיקה גבוהים מאשר מזרחיים, אבל ההשפעה הישירה של מוצא עדתי קטנה כאשר משווים אותה לסך כל ההשפעות של מעמד או רמת דתיות.¹¹ לעומת זאת, מזרחיים נוטים יותר מאשר אשכנזים לעיסוקי פנאי פופולריים ומוסיקה פופולרית. להשכלה יש קשר חיובי חזק עם תרבות גבוהה, והשפעה חלשה על העדפת ספרות דתית, אך אין היא מגבירה או מפחיתה את ההשתתפות בתרבות פופולרית. כמו-כן מצאנו מידה של המשכיות בינדורית של סגנונות חיים גבוהים, כפי שמציינות ההשפעות החיוביות של ההון התרבותי של ההורים על הגורמים המייצגים עיסוקי פנאי גבוהים וספרות גבוהה, וההשפעות השליליות על ספרות פופולרית ומוסיקה פופולרית.

דיון

במאמר זה ניסינו לבחון שתי נקודות מרכזיות: הראשונה התמקדה בחקר החברה הישראלית. ניסינו לזהות את ממדי הבידול העיקריים של סגנונות החיים של יהודים ישראלים, במטרה לבחון את ההשערה שמעמדות נבדלים בסגנונות חיים וכדי להעריך באיזו מידה הבידול בסגנונות החיים נובע ממוצא עדתי או מרמת דתיות. הנקודה השנייה התייחסה לבחינה נוספת של טענתו הכללית של בורדיה באשר לבסיס המעמדי של הבדלים בסגנון חיים. יש הטוענים כי ניתן ליישם את התיאוריה של בורדיה רק בחברות בהן ההבדלים המעמדיים מושרשים היטב ואינם מטושטשים בגלל שסעים חברתיים אחרים. יתר על-כן, נטען שהקשר בין מעמד וסגנון חיים מורכב הרבה יותר מכפי שנהוג להציגו. החברה הישראלית משמשת מקרה-מבחן מעניין לטענות אלה, מכיוון שחוצים אותה שסעים

11. לדוגמה, ההבדל בין מעמדות III ו-VII לבין מעמד II+I הוא יותר מ-0.40, וההבדל בין הדתיים ביותר והפחות דתיים ביותר הוא 0.36 סטיות-תקן של פנאי גבוה. (יש לזכור שסטיות-התקן של כל אחד מהמשתנים התלויים היא אחד.) לעומת זאת, ההבדל בין מזרחיים ואשכנזים הוא רק 0.17 סטיות-תקן.

אחדים, והמבנה המעמדי שלה התגבש בתקופה קצרה יחסית. נסכם כעת את הממצאים העיקריים שלנו, ונשקול את המשמעויות שלהם ביחס לשתי הנקודות המרכזיות הללו. מדדנו סגנון חיים כהשתתפות של הנחקרים במגוון של פעילויות פנאי והטעמים שלהם בקריאה ובמוסיקה. הניתוח גילה שמחוננים בשלושת השדות האלה מתגבשים לשלושה אשכולות של סגנון חיים: גבוה, פופולרי ודתי. מצאנו מתאמים חלשים בין הגורמים המתייחסים לשלושת הממדים; כלומר, אנשים בעלי סגנון חיים גבוה אינם נמנעים בהכרח מניטילת חלק בסגנון חיים פופולרי או דתי. שלושת הממדים אינם מחזקים זה את זה, אלא מטשטשים את ההבדלים החברתיים. לדוגמה, בקרב בעלי סגנון החיים הדתי ניתן למצוא צרכנים של סגנון חיים גבוה כשם שניתן למצוא אותם בין בעלי סגנון החיים החילוני. באותה מידה אין התרבות הפופולרית או התרבות הגבוהה מוציאות זו את זו. העילית התרבותית הישראלית, צרכני המימד הגבוה של סגנון החיים, צורכים גם מוסיקה פופולרית וספרות פופולרית ומשתתפים בפעילויות פנאי פופולריות. ייתכן שהממצא הזה הוא הסיבה לכך שמקובל כל כך לראות את הריבוד החברתי בישראל כבעל מידת מובניות מועטה.

עם זאת, אנו מוצאים עדיין הבדלים מעמדיים מובהקים בסגנון חיים גבוה. המעמד הגבוה, הכולל בעלי מקצועות חופשיים, מנהלים וטכנאים ברמה גבוהה, מגלה מידת מעורבות רבה יותר בסגנון חיים גבוה מאשר יתר המעמדות. ממצא זה תואם את הטענות של בורדיה. עם זאת, מעמדות בישראל אינם נבדלים מבחינת יחסם לשני הממדים האחרים של סגנון חיים. בעוד המעמדות נבדלים במידת-מה ביחסם לתרבות גבוהה, הם נוטים להיפגש בתחומי התרבות הפופולרית והדתית. כל המעמדות נוטלים חלק בתרבות הפופולרית. באותה מידה, סגנון החיים הדתי מובחן על-פי מוצא עדתי ומגדר, אך לא על-פי מעמד.

אנו מגלים אם-כן מעמד גבוה שהוא אומניבור (אוכל-כל), ואינו מתמחה בתרבות גבוהה בלבד, כפי שהיה אפשר לשער מיישום התיאוריה של בורדיה. מחקרים המתמקדים רק בתרבות ובסגנון חיים גבוהים מוצאים הבדלים מעמדיים, אך אינם מזהים את זירות המפגש התרבותי של כל המעמדות.

כאשר מפרשים את התוצאות מנקודת-המבט של הסוציולוגיה הישראלית, הן ראויות לדיון מכמה בחינות. ראשית, המבנה המעמדי אינו רופף כפי שחשבו עד כה, ולפחות המעמד הגבוה מפגין דפוס סגנון חיים מובהק. לרמת הדתיות יש השפעה עקבית ומובהקת על כל הממדים של סגנון החיים. היא מחלישה מעורבות בתרבות גבוהה ופופולרית, ומגבירה, כפי שהיה ניתן לצפות, השתתפות בסגנון חיים דתי. בידול של סגנון חיים על-פי מוצא עדתי הינו מובהק ביחס לחלק מהממדים של סגנון חיים. אשכנזים נוטים יותר לפנאי ולמוסיקה גבוהים. בעוד מזרחיים מעדיפים פנאי ומוסיקה פופולריים. עם זאת, ההשפעות נטו של מוצא עדתי הינן קטנות. ממצאים אלה מעלים שאלות לגבי מידת המרכזיות המיוחדת לרוב למוצא עדתי כגורם בידול מרכזי בחברה הישראלית. הבדלים בינעדיים בסגנון חיים גבוה נובעים בראש ובראשונה מהשוני בהתפלגות מעמדית ומא־שוויון בהשכלה בין שתי הקבוצות העדתיות.

לבסוף, אנו מוצאים שנשים נוטות לעיסוקי פנאי ולטעמים גבוהים יותר מאשר גברים, ונוטות פחות לסגנון חיים פופולרי או דתי. ממצא זה תואם את דיוניו של קולינס (1992) בהבדלים בין גברים ונשים בחלוקת העבודה התרבותית. קולינס טוען שבבית, כמו גם

במקום העבודה, נשים נוטות לעסוק בהתנהגות הרלוונטית ליחסי ציבור ומיצב. "נשים חיות... הרבה יותר בעולם של סטטוס מאשר בעולם של מעמד" (Collins, 1992, 228–229). דימוי זה עקבי עם הממצא שגברים נוטים יותר מנשים לתרבות פופולרית וספורט, בעוד נשים מעדיפות ספרות, מוסיקה ופעילויות פנאי גבוהות, גורמים המעניקים מיצב גבוה יותר.

לאחר שזיהנו הבדלים מעמדיים משמעותיים בסגנון חיים תרבותי גבוה, ניסינו לזהות את הסיבות לכך. התוצאות מראות שחלק מן ההבדלים נובעים מאי־שוויון מעמדי בהשכלה. גנזבום (1982) הראה, במחקר שכלל ארצות אחדות, שהבדלים מעמדיים בסגנון חיים נובעים במלואם מהבדלים בהשכלה בין המעמדות. גם אנו מצאנו שלהשכלה יש השפעה משמעותית על סגנון חיים גבוה, ושהיא אחראית לכמחצית מן ההבדלים המעמדיים. עם זאת, בניגוד לתוצאות של גנזבום, אנו מוצאים שגם בפיקוח על השכלה נותרו הבדלים מעמדיים משמעותיים בסגנון חיים גבוה. אין כל הוכחה לכך שהם נובעים מהמשכיות בינדורית בדפוסים של צריכה תרבותית. להון התרבותי של ההורים יש השפעה משמעותית כלשהי על סגנון חיים, אך אין הוא מסביר כמעט את ההבדלים המעמדיים בסגנון חיים גבוה. כמו־כן הפרכנו את ההשערה שהבדלים מעמדיים נובעים מאי־שוויון כלכלי בין המעמדות. גם כאשר היה המחווך של רמת חיים חומרית בפיקוח, לא פחתו אומדני ההבדלים בסגנון חיים גבוה בין המעמדות. ייתכן שהשפעת המעמד נובעת מן ההשפעה המחברת של המיקום המעמדי עצמו. מחקרים הראו שלסביבת העבודה יש השפעה חשובה של המאפיינים הפסיכולוגיים של העובדים, על הערכים שלהם ועל התנהגותם (לדוגמה, Kohn, 1969). כמו־כן, מחקרים מראים שיש לחצים סביבתיים של עובדים לציית לנורמות התרבותיות הרווחות במקומות העבודה (Lamont, 1992).

תוצאות מחקרנו מגלות כמה ממדים שונים ונפרדים של סגנון חיים. מעניין במיוחד הוא המימד הדתי, שאינו ייחודי לישראל, אך הוא נידון רק לעיתים רחוקות בספרות העוסקת בסגנון חיים תרבותי. ניתן לפרש את ריבוי סגנונות החיים כשיקוף של פלורליזם חברתי הכרוך במעמד, מוצא עדתי ורמת דתיות. עם זאת, עדיין נותרת פתוחה השאלה האמפירית אם לשלושת הממדים של סגנון החיים – גבוה, פופולרי, דתי – יש אותו ערך בתהליך הריבוד. בספרות יש דיון יסודי בדרך בה תרבות גבוהה מנציחה את זכויות־היתר של המעמדות החזקים. היא מהווה סוג של הון המניב יתרונות בתהליך ההשכלה (DiMaggio and Mohr, 1985) וגם בעולם התעסוקה (Lamont, 1992). אנו יודעים שמיומנות בתרבות דתית הינה בעלת ערך רב בישראל למי שרוצה להיכנס לסביבה חברתית זו. ישנם מגזרים גדולים במערכת החינוך ובשוק העבודה הפונים לקהילות היהודיות האורתודוקסיות. הגישה למגזרים אלה מוגבלת לאלה המנהלים סגנון חיים הולם. קראוס, שביט ויעיש (1997) מראים שגם כאשר אין מביאים בחשבון השכלה ומשתנים חשובים אחרים, דתיות קשורה להצלחה מקצועית. הם מייחסים זאת לגישה המועדפת של האורתודוקסים להזדמנויות התעסוקתיות בתוך המגזר האורתודוקסי. אם־כן, יש עדות לכך שהון תרבותי דתי הינו ברה־מרה בשוקי עבודה באופן הדומה להון תרבותי מהסוג הגבוה.

מקורות

- הורוביץ, דן וליסק, משה (1990). מצוקות באוטופיה: ישראל, חברה בעומס יתר. תל-אביב: עם עובד.
- יעיש, מאיר (1995). "מעמדות וניידות מעמדית בישראל". עבודת מ.א., החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה.
- כ"ץ, אליהוא וגורביץ, מיכאל (1973, תשל"ד). תרבות הפנאי בישראל: דפוסי בילוי וצריכה תרבותית. תל-אביב: עם עובד.
- כ"ץ, אליהוא (1992, תשנ"ב). דפוסי היצע וצריכה של תרבות בישראל. ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי.
- Anheier, H. (1995). "Forms of Capital and Social Structure in Cultural Fields: Examining Bourdieu's Social Topography". *American Journal of Sociology*, 100(4), 859–903.
- Barbalet, J.M. (1986). "Limitations of Class Theory and the Disappearance of Status: The Problem of the New Middle Class". *Sociology*, 20(4), 557–575.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Ben-Porat, A. (1989). *Divided We Stand: Class Structure in Israel from 1948 to the 1980s*. New York: Greenwood Press.
- Blasius, J., Winkler, J. (1989). "What is the Meaning of Distinction? An Empirical Examination of Bourdieu's Theory". *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozial Psychologie*, 41(1), 72–94.
- Benski, T. (1989). "Ethnicity and the Shaping of Musical Taste: Patterns in an Israeli Urban Community". *Social Forces*, 67(3), 731–750.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique on the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., Passeron, J. (1977). *Reproduction: In Education, Society, and Culture*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Castells, M. (1996). "The Net and The Self". *Critique in Anthropology*, 16(1), 9–38.
- Collins, R. (1992). "Women and the Production of Status Cultures". In M. Lamont and M. Fournier (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality* (pp. 213–231). Chicago: University of Chicago Press.
- De Graaf, N.D. (1991). "Distinction by Consumption in Czechoslovakia, Hungary, and the Netherlands". *European Sociological Review*, 7(3), 267–290.

- DiMaggio, P. (1994). "Social Stratification, Life-Style, and Social Cognition". In D. Grusky (ed.), *Social Stratification*. San Francisco: Westview Press.
- DiMaggio, P., Mohr, J. (1985). "Cultural Capital, Educational Attainment, and Marital Selection". *American Journal of Sociology*, 90, 1231–1261.
- Erikson, R., Goldthorpe, J.H. (1992). *The Constant Flux: A Study of Class Mobility in Industrial Societies*. Oxford: Clarendon Press.
- Featherstone, M. (1991). *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage Publications.
- Friedman, M. (1991). *The Haredi Society – Sources, Trends, and Processes*. Jerusalem: The Jerusalem Institute for Israel Studies (in Hebrew).
- Ganzeboom, H.B.G. (1982). "Explaining Differential Participation in High-Cultural Activities". In W. Raub (eds.), *Theoretical Models and Empirical Analyses* (pp. 186–205). Utrecht: ES Publications.
- Ganzeboom, H.B.G. (1986). "Cultural Socialisation and Social Reproduction: A Cross-National Test of Bourdieu's Theory of Stratification". Paper Presented at the International Sociological Association World Congress, New Delhi, India.
- Giddens, A. (1973). *The Class Structure of the Advanced Societies*. New York: Barnes and Noble.
- Ginsberg, Y. (1975). "Joint Leisure Activities and Social Networks in Two Neighbourhoods in Tel Aviv". *Journal of Marriage and the Family*, 37(3), 668–676.
- Hall, J. (1992). "The Capital(s) of Cultures, How to Resolve the Problem of Holism with a Theory of Status Situation and Cultural Structures". In M. Lamont and M. Fournier (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality* (pp. 257–285). Chicago: University of Chicago Press.
- Havinghurst, R.J., Feigenbaum, K. (1959). "Leisure and Lifestyle". *American Journal of Sociology*, 5, 396–404.
- Hebdige, D. (1979). *Subculture: the Meaning of Style*. London: Routledge.
- Kohn, M.L. (1969). *Class and Conformity: A Study in Values*. Homewood, Ill.: Dorsey Press.
- Kraus, V., Shavit, Y., Yaish, M. (1998). "Gender and Ethnic Differences in the Transition from School to Work in Israel". In Y. Shavit and W. Mueller (eds.), *From School to Work, A Comparative Study of Educational Qualifications and Occupational Destinations* (Chapter 7). Oxford: Clarendon Press.
- Lamont, M. (1992). *Money, Morals and Manners*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lewin-Epstein, N., Semyonov, M. (1993). *The Arab Minority in Israel's*

- Economy: Patterns of Ethnic Inequality*. Boulder: Westview Press.
- Maffesoli, M. (1993). "The Social Ambience". *Current Sociology*, 41(2), 7–15.
- Munters, Q.J. (1997). "Social Stratification and Consumer Behaviour". *Netherlands Journal of Sociology*, 13(2), 137–154.
- Neveu, E. (1990). "Lifestyle... A Century's End Without Classes". *Sociologie du Travail*, 32(2), 137–154.
- Pakulski, J., Waters, M. (1996). *The Death of Class*. London: Sage Publications.
- Peterson, R.A., Simkus, A. (1992). "How Musical Tastes Mark Occupational Status Groups". In M. Lamont and M. Fournier (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality* (pp. 152–186). Chicago: University of Chicago Press.
- Peterson, R.A., Kern, R.M. (1996). "Changing Highbrow Taste, from Snob to Omnivore". *American Sociological Review*, 61, 900–907.
- Rojek, C. (1985). *Capitalism and Leisure Theory*. London: Tavistock.
- Saunders, P. (1986). *Social Theory and the Urban Question*. London: Hutchinson.
- Shils, E. (1970). "Deference". In E.O. Laumann, P.M. Siegel and R.W. Hodge (eds.), *The Logic of Social Hierarchies* (pp. xx). Chicago: Markham.
- Smootha, S. (1978). *Israel: Pluralism and Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Sobel, M. (1983). "Lifestyle Differentiation and Stratification in Contemporary U.S. Society". *Research in Social Stratification and Mobility*, 2, 115–144.
- Schwarzwald, J. (1990). *A Research Perspective on Religious Public Education in Israel*. Ramat Gan: Bar-Ilan University.
- Toivonen, T. (1992). "Consumption Makes Classes? On the Changing Pattern of Determination of Consumption". Paper Presented at the Meeting of the ISA Research Committee on Social Stratification, Trento, Italy, May, 14–16.
- Ultee, W.C., Ganzeboom, H.B.G. (1991). "European Integration and Social Inequalities in Cultural Participation". Paper Presented at the European Research Conference, Gausdal, Norway, November 24–27.
- Vitanyi, I. (1987). "Structure of Leisure: Structure of Society". *Society and Leisure*, 10(2), 345–347.
- Veblen, T. (1934). *The Theory of the Leisure Class*. New York: Modern Library.
- Weber, M. (1946). "Class, Status, and Party". In H.H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber, Essays in Sociology* (pp. 180–195). New York: Oxford University Press.

Wilson, J. (1980). "Sociology of Leisure". *Annual Review of Sociology*, 6, 21–40.

Wright, E.O. (1985). *Classes*. London: Verso.

פערים סוציו-אקונומיים בין מזרחים ואשכנזים, 1975 – 1995*

ינון כהן**

רקע

במאי 1948 מנה היישוב היהודי במדינת ישראל כשש מאות אלף נפש, רובם ילידי אירופה. בשלוש וחצי השנים הבאות הובאו ארצה כשבע מאות אלף יהודים, כמחציתם ילידי אירופה, שארית הפליטה משואת היהודים, ומחציתם יהודים מארצות האיסלם, בעיקר באסיה. ב־1954 התחדשה הבאת היהודים לישראל, אם כי בקצב מואט יותר. בעשרים וחמש השנים הבאות (1954–1979) הגיעו עוד כשמונה מאות אלף יהודים לישראל, קצת יותר ממחציתם ילידי אסיה ובעיקר אפריקה, והשאר ילידי אירופה ואמריקה.¹

השתלבותם הכלכלית, החברתית והתרבותית של העולים האשכנזיים היתה מושלמת. בתוך עשר עד חמש־עשרה שנים מיום הגיעם ארצה היו השכלתם, שכרם ומעמדם המקצועי דומים לאלה של הישראלים הוותיקים, ילידי הארץ או העולים האשכנזיים שהגיעו ארצה לפני 1948 (Boyd, Featherman and Matras, 1980). לא כן באשר לעולים המזרחיים, ילידי אסיה ואפריקה, שלא הצליחו להדביק את הפערים הסוציו-אקונומיים בינם לבין הוותיקים. בניגוד לחברות הגירה אחרות (ארצות־הברית, קנדה, אוסטרליה), שרוב קבוצות המהגרים הלבנות הגיעו בהן להישגים שווים לאלה של האוכלוסייה המקומית בתוך זמן קצר יחסית (Simon, 1989; Chiswick, 1978), לא הצליחו העולים המזרחיים, הן אלה שהגיעו בעלייה ההמונית של 1948–1951 והן אלה שהגיעו בשנות החמישים והשישים, להגיע לרמות ההשכלה והשכר של האוכלוסייה הוותיקה ושל האשכנזים.

קיומם של פערים סוציו-אקונומיים בקרב בני הדור הראשון (העולים עצמם) לא נתפס כבעייתי מבחינה תיאורטית, אולי משום שהיה ניתן להסביר אותם כנובעים, לפחות בחלקם, מאופי המדינות מהן הגיעו המזרחים: מדינות מסורתיות, שרמת ההתפתחות הכלכלית בהן נמוכה מזו הקיימת בישראל או במדינות אירופה וארצות־הברית, מהן הגיעו האשכנזים (אייזנשטדט, 1967; סמיונוב ולרנטל, 1993). ברם, שעתוקם של הפערים הסוציו-אקונומיים בקרב בני הדור השני (בני העולים שנולדו בישראל או אלה שהגיעו ארצה כילדים) קשה יותר להסברה. אלה גדלו והתבגרו בכור־ההיתוך הישראלי, למדו במערכת החינוך הישראלית, ולפי הניסיון של בני הדור השני במדינות הגירה אחרות

* המחקר מומן בחלקו על־ידי מכון גולדה מאיר לחקר עבודה ורווחה, במסגרתו פורסם ב־1995 (בשיתוף עם יצחק הברפלד) דו"ח מחקר מס' 80, שמאמר זה מתבסס עליו. ברצוני להודות ליצחק הברפלד, רני טלמור ונח לוי־אפשטיין על הערותיהם, וליסמין אלקלעי, קארין אמית וסיגל שלח על עבודתן המצוינת כעוזרות מחקר.

** החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה והחוג ללימודי עבודה, אוניברסיטת תל־אביב.
1. מכיוון שהמחקר עוסק בבני הדור השני, עולי שנות השמונים והתשעים אינם מעניינו של מחקר זה.

(Carliner, 1980; Simon, 1989) היו אמורים לסגור לגמרי, או לפחות לצמצם בצורה משמעותית, את הפערים הסוציו-אקונומיים בינם לבין האשכנזים.

אין בכוונתי לסקור כאן את כל המחקרים שתיעדו את קיום הפערים ו/או הציעו הסברים מקרו-סוציולוגיים לקיומם בדור הראשון והשני (ראו, למשל, אייזנשטדט, 1967, 1985; בן רפאל, 1982, 1985; סבירסקי, 1981; פרס, 1977; Smootha, 1978; Ben Porat, 1989). לענייננו חשובים במיוחד מחקרים אמפיריים שהתמקדו בהתפתחות פערי ההשכלה והשכר בקרב בני הדור השני. מחקרים כאלו נערכו על-ידי חוקרים מדיסציפלינות שונות – סוציולוגים, דמוגרפים וכלכלנים (Schmeltz, DellaPergola and Avner, 1991; Smootha and Kraus, 1985; Haberfeld, 1993; Cohen and Haberfeld, 1998; יצחקי, 1986; אמיר, 1987; מארק, 1994; נהון, 1987; סמיונוב ולרנטל, 1993). מחקרים אלה שונים לא רק בדיסציפלינה של החוקר, אלא גם במתודולוגיה ובנתונים בהם נעשה שימוש. למרות זאת, מצאו רוב המחקרים שהפערים הסוציו-אקונומיים בין המזרחים לאשכנזים בדור השני דומים לפערים בדור הראשון. לשון אחר, למרות הציפייה לצמצום פערי ההשכלה והשכר בקרב בני העולים, ממצאי המחקרים, בעיקר אלה של נהון, אמיר, מארק והברפלד, מלמדים שהפערים בקרב הבנים אינם קטנים, ולעיתים אף גדולים יותר מאשר הפערים בקרב בני הדור הראשון.

באשר למגמות בפערים בקרב בני הדור השני, נמצא שפערי ההשכלה והשכר בין מזרחים לאשכנזים לא פחתו באופן משמעותי בין שנות השבעים לשנות השמונים, וחלק מהמחקרים אף מצא שפערי ההכנסה התרחבו בתקופה זו (מארק, 1994). בישראל, כבמדינות מפותחות אחרות, רכישת השכלה היא המסלול המרכזי דרכו העובדים אמורים להשיג משרות רמות, שיוקרה מקצועית – וחשוב יותר, שכר גבוה – בצידן. לפיכך, כשלון המזרחים בני הדור השני בסגירת פער ההשכלה, במיוחד האוניברסיטאית, נהפך להסבר המרכזי לשימור פערי השכר בין הקבוצות. מכך נובע שמערכת החינוך וההשכלה הגבוהה, ולא שוק העבודה, היא האחראית לפערי השכר בין מזרחים ואשכנזים בני הדור השני. אכן, רוב המחקרים ציינו שהשכלה היא הגורם המרכזי הגורם לשימור פערי השכר, ואף זיהו מנגנונים ממוסדים של אפליה "בלתי-ישירה"² במערכת החינוך כלפי מזרחים. לעומת זאת, לא מצאו המחקרים התייחסות שונה של שוק העבודה עצמו כלפי עובדים מזרחיים ואשכנזיים, תופעה הקרויה "אפליה ישירה" בספרות הכלכלית והסוציולוגית. במילים אחרות, מזרחים קיבלו שכר זהה לזה של אשכנזים בעלי תכונות רלוונטיות דומות, כגון השכלה, גיל ושאר תכונות מדידות הקובעות פריזון בעבודה, כהיצע של שעות עבודה.

בהינתן שפערי השכלה, ובמיוחד פערים בהשכלה גבוהה, זוהו כשורש הבעיה, התמקדו מחקרים רבים בסיבות להצלחה היחסית של האשכנזים לעומת כשלון המזרחים ברכישת השכלה גבוהה. חלק מהמחקרים עסקו ברמתם הנמוכה יחסית של בתי-הספר בשכונות ובעיירות מזרחיות (Ayalon, 1994); אחרים הדגישו את ההסללה במערכת החינוך, המתעלת מזרחים רבים לחינוך מקצועי טרמינלי, שאינו מאפשר השגת תעודת-בגרות – תנאי הכרחי להשכלה אקדמית (Shavit, 1984, 1990; סבירסקי, 1990). מארק (1994)

2. אפליה "בלתי-ישירה" אינה מתרחשת בשוק העבודה, אלא בתחומי חיים אחרים (כגון חינוך), המשפיעים על סיכויי ההצלחה בשוק העבודה.

הוסיפה שלמזרחים ולאשכנזים יש העדפות שונות בתחום ההשכלה. אשכנזים נוטים, כך היא טוענת על-סמך סקרי הוצאות המשפחה, להשקיע יותר בחינוך מאשר מזרחים בעלי הכנסה זהה.

ממצא נוסף העולה ממחקרים קודמים שהתמקדו בדור השני הוא שהפערים בקרב הגברים גדולים מהפערים בקרב הנשים (סמיונוב ולרנטל, Schmelzt et al., 1993; 1981). לשון אחר, הפער הממוצע בהשכלה ובשכר בין נשים מזרחיות לאשכנזיות קטן מהפער המקביל בין אחיהן הגברים. קרוב לוודאי שממצא זה, לפחות באשר לשכר, נובע מאפלייתן של כלל הנשים העובדות בישראל לעומת גברים בעלי נתונים רלוונטיים דומים (הברפלד, 1990; Cohen and Haberfeld, 1998).

לסיכום, המחקר האמפירי הקיים, שהסתמך ברובו על נתונים משנות השמונים המוקדמות (למעט מארק, שניתחה נתונים מסוף שנות השמונים), הגיע לארבע מסקנות באשר לפערי השכלה ושכר בקרב בני הדור השני: ראשית, הפערים בדור השני אינם קטנים מהפערים בדור הראשון; שנית, הפערים בקרב בני הדור השני לא קטנו בשנות השמונים לעומת שנות השבעים. שלישית, פער ההשכלה הוא הגורם המרכזי לפערי השכר בין מזרחים לאשכנזים; ולבסוף, הפערים העדתיים בקרב נשים קטנים מאשר בקרב הגברים.

חשוב לציין שמחקרי שנות השמונים לא עשו כמעט שימוש במחקרי אורך או בניתוח שנתוני לידה סינתטיים.³ בדרך-כלל דווחו הפערים בנקודת-זמן אחת, והממצאים הושו למחקרים שנעשו בעבר, שהתבססו לעיתים על קובצי נתונים ומדגמים שונים. זאת ועוד, רוב המחקרים התבססו על נתוני מפקד האוכלוסין 1983. בשנה זו היו בני הדור השני צעירים מכדי שיהיה אפשר להתייחס להישגיהם הסוציו-אקונומיים, במיוחד לשכר, כמייצגים את מעמדם ה"אמיתי" בחברה ובכלכלה הישראלית.

מאמר זה מנתח נתונים מ-1975, 1982, 1992 ו-1995, במטרה לענות על השאלות הבאות: האם המגמה של אי-סגירת הפערים שהתגלתה באשר לשנות השמונים המוקדמות נמשכת בשנות התשעים? במילים אחרות, האם פערי ההשכלה והשכר קטנו או גדלו בעשר עד חמש-עשרה השנים האחרונות, כאשר הגיעו בני הדור השני לשנות השלושים והארבעים לחייהם? האם השכלה היא עדיין ההסבר המרכזי לפערי ההכנסה בין מזרחים לאשכנזים? האם ניתוח שנתוני לידה סינתטיים מלמד על מגמות שנעלמו ממחקרים קודמים? האם קיימים גורמים נוספים האחראים לפערי השכר בין הקבוצות? אם-כן, מהם, וכיצד השפיעו על התפתחות הפערים? לבסוף, האם ייתכן שקיימת אפליה ישירה בשוק העבודה כלפי עובדים מזרחיים? שאלות אלה יידונו בעמודים הבאים.

נתונים ומשתנים

הנתונים ששימשו למחקר זה נלקחו מסקרי הכנסות הנערכים אחת לשנה על-ידי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (הלמ"ס) למן 1965, כתוספת לסקרי כוח-אדם. סקרים אלה הינם מדגמיים, והם מקיפים כשלושת אלפים משקי-בית ביישובים בני יותר מאלפיים

3. להסבר מונח זה, ראו הערה 8.

נפש. מכיוון שנתוני הכנסה מעבודה קיימים רק לגבי שכירים, יוגבל המחקר לאוכלוסיית השכירים העובדים, בני 25–54 (לא רבים מקרב בני הדור השני הם בני יותר מחמישים שנה, גם לא ב-1995). כמו-כן יוגבל המחקר לגברים יהודיים, וזאת על-מנת למקד את הדיון בפערים העדתיים בקבוצות ששיעורי השתתפותן בכוח העבודה דומים, ושאינן סובלות מתהליכי אפליה ג'נדריאליים (כלפי נשים) ולאומיים (כלפי ערבים). בקיצור, בכל אחת מארבע השנים, הניתוחים כוללים שכירים יהודיים בני 25–54 ילידי הארץ, או כאלה שעלו לפני גיל חמש-עשרה (ועל כן למדו בארץ). נשים, ערבים, עצמאים, חברי קיבוצים, מושבים ויישובים קטנים אחרים, עולים שהגיעו ארצה לאחר גיל ארבע-עשרה ועובדים מהשטחים – קבוצות חברתיות חשובות, המהוות יותר ממחצית כוח העבודה בישראל – אינן כלולות במחקר זה, שמטרתו אינו הצגת ניתוח מעמדי של כלל החברה הישראלית, וגם לא מיפוי של כל הפערים בין כל הקבוצות בחברה. מטרתו המרכזית של המחקר היא לתאר ולהבין את התפתחות הפערים בשני תחומים בלבד: השכלה והכנסה מעבודה, ובין שתי הקבוצות המרכזיות של השכירים היהודיים שגדלו בארץ: זו העומדת בראש הסולם הסוציו-אקונומי, וזו שעדיין מקווה להדביקה.⁴

מורחים יוגדרו להלן כילידי הארץ לאב יליד אסיה או אפריקה (נתונים באשר לארץ לידת האם אינם זמינים). ילידי אסיה-אפריקה שעלו לפני גיל חמש-עשרה כלולים גם הם בקבוצת המורחים. בדומה לכך, אשכנזים הם ילידי ישראל לאב יליד אירופה-אמריקה וגם ילידי אירופה, אמריקה או אוסטרליה שעלו לישראל לפני גיל חמש-עשרה. ילידי ישראל לאב יליד ישראל יוגדרו גם הם כאשכנזים. זו קבוצה קטנה יחסית, שהישיגיה הסוציו-אקונומיים דומים להשיגי האשכנזים, אולי משום שרוב הבוגרים שביניהם אכן הינם אשכנזים בני דור שלישי ומעלה.⁵

דומה שבשנים האחרונות, השכלה אקדמית, ולא דווקא שנות לימוד, היא ההבחנה הריבודית המשמעותית בחברה הישראלית. לפיכך תימדד השכלת הגברים בשני אופנים: מספר שנות לימוד, ואם הם בעלי תואר אקדמי ראשון (לפחות).⁶ הכנסה תימדד כשכר שנתי מעבודה.⁷ בשנים השונות בהן הפערים נבדקים שררה בישראל אינפלציה גבוהה, והמטבע שונה. מכיוון שההשוואה בין הקבוצות היא בנקודות-זמן זהות, אין בכך כדי ליצור בעייתיות במחקר.

4. ראו Schmeltz et al. (1991) לדיון בפערים העדתיים (עד 1983) בתחומים נוספים: דפוסי נישואין בינעדתיים, סגרגציה ביישובי מגורים, שיעורי ילודה ודפוסי הצבעה.

5. מבדיקות שנערכו עולה שהממצאים אינם מושפעים מהכללת ילדים עולים כבני הדור השני ומהכללת בני הדור השלישי (ילידי ישראל, בנים לאב יליד ישראל) בקבוצת האשכנזים. כמו-כן עולה מהבדיקות שנתוני ההשכלה אינם מושפעים מהעובדה שהמחקר מתמקד בשכירים. השכלת הדור השני בקרב שכירים ושאינם שכירים דומה.

6. כבעלי תואר אקדמי יוגדרו כל אלה שלמדו לפחות חמש-עשרה שנה, ומוסד לימודיהם האחרון היה "מוסד אקדמי".

7. מ-1985 נאספו נתוני ההכנסות במדידה תלת-חודשית. שכר שנתי חושב על-ידי שימוש בנתוני שעות עבודה וחודשי עבודה.

ממצאים תיאוריים: ממוצעי השכלה ושכר של מזרחים ואשכנזים

השכלה

טבלה 1 מציגה את שני מדדי ההשכלה לפי קבוצות-גיל. השכלתו הממוצעת של הישראלי ב-1995 היתה גבוהה מאשר ב-1975. הגידול הכללי בהשכלה הוא תוצאה של התרחבות מערכת החינוך, שכללה ב-1995 את רובם המכריע (88.5%) של בני השבע-עשרה היהודיים בבתי-ספר (סבירסקי, 1996), ואיפשרה לרבים יותר לרכוש השכלה אקדמית באוניברסיטות. השאלה החשובה לצורך המחקר היא: האם העלייה בהשכלת המזרחים גדולה יותר מהעלייה אצל האשכנזים לאורך זמן? על מנת לענות על שאלה זו, חושב לכל תא בטבלה 1 (קבוצת-גיל לפי שנה) היחס בין ממוצע המזרחים לבין ממוצע האשכנזים. ככל שהיחס גבוה יותר, מצבם היחסי של המזרחים טוב יותר. יחס של 1.0 מלמד על שוויון, ויחס שמעל 1.0 מלמד על פער השכלה לטובת המזרחים.

בכלל המדגם, היחס בשנות לימוד עלה מ-0.77 ב-1975 ל-0.83 ב-1995. בדומה לכך, היחס באשר לשיעור בעלי תואר אקדמי עלה מ-0.24 ב-1975 ל-0.28 ב-1995. גידול זה ביחס, קטן ככל שיהיה, מלמד שהטענה כי פערי ההשכלה בין מזרחים לאשכנזים התרחבו בעשורים האחרונים אינה נכונה. אף-על-פי שצמצום פערי ההשכלה אינו גבוה, הוא עקבי בכל קבוצות הגיל באשר לשנות לימוד, וברוב קבוצות-הגיל באשר לשיעור בעלי תואר אקדמי. הגידול ביחס הכללי משקף אם-כן עלייה גדולה ביחס בקבוצות-גיל מסוימות, ועלייה מתונה יותר בקבוצות-גיל אחרות. כך, למשל, אין כמעט שינוי בקרב בני הקבוצות המבוגרות. יציבות זו נובעת מהעובדה שרוב האנשים מסיימים את לימודיהם התיכוניים לפני גיל עשרים, ואת לימודיהם הגבוהים לפני גיל שלושים וחמש. יחס ההשכלה בקרב בני שלושים וחמש ומעלה משקף פערי השכלה שהתהוו בשנות השישים, השבעים וראשית שנות השמונים. היחס בקרב קבוצות-גיל אלה מלמד פחות על המגמה של צמצום פער ההשכלה בעשר עד שלוש-עשרה השנים האחרונות. לשם כך יש לבחון את קבוצת-הגיל הצעירה ביותר, בני 25–29, אלה שהשלימו את לימודיהם בשנים האחרונות. אכן, כאן ניתן לראות את הגידול המרשים ביותר ביחס שנות הלימוד. ב-1975 היו למזרחי הממוצע בקבוצת-גיל זו 0.77 שנות לימוד מאלה של האשכנזי. ב-1995 עלה היחס ל-0.88, גידול המלמד על סגירה משמעותית של הפער העדתי בשנות לימוד.

ברם, שנות לימוד אינן משקפות את הסיפור המלא של פער ההשכלה בחברה הישראלית. השכלה אקדמית חשובה לא פחות, ואולי אף יותר, משנות לימוד. המדד השני להשכלה – אחוז בעלי תואר אקדמי ראשון – מציג תמונה פחות אופטימית, המרמזת שיידרש למזרחים עוד זמן רב לסגירת פער ההשכלה בינם לבין האשכנזים. אף-על-פי שהיחס בקרב קבוצת-הגיל הצעירה עלה מ-0.14 ב-1975 ל-0.17 ב-1982, ל-0.25 ב-1992 ול-0.27 ב-1995, הוא עדיין נמוך ביותר, ומלמד שאפילו ב-1995, סיכוייו של אשכנזי בקבוצת-גיל זו להיות בעל תואר אקדמי גבוהים פי 3.7 מסיכוייו של עמיתו המזרחי. אם נניח שצמצום הפערים בהשכלה אקדמית יימשך בקצב של השנים 1982–1992, ייסגר הפער לגמרי בעוד תשעים וארבע שנים. אם הקצב של סגירת הפער יהיה דומה לזה שהיה בשנים 1992–1995, ייסגר הפער בתוך מאה ואחת-עשרה שנים. כך או

כך, דומה שמזרחים בני הדור השני, האמורים להשתוות לאשכנזים בשיעורי השכלה אקדמית, לא נולדו עדיין. במילים אחרות, מזרחים בני הדור השני כבר לא יצליחו להדביק את האשכנזים ברכישת תואר אקדמי ראשון.

טבלה 1: מספר שנות לימוד, אחוז בעלי תואר אקדמי והיחס (מזרחים אשכנזים): יהודים שכירים ילידי הארץ בשנים שונות לפי מוצא וגיל

אחוז בעלי תואר ב.א. ומעלה				מספר שנות לימוד				שנה:	גיל
1995	1992	1982	1975	1995	1992	1982	1975		
36.6	38.0	35.5	24.9	14.4	14.2	13.8	12.8	אשכנזים	25 - 54
10.3	10.3	8.7	5.9	12.0	11.6	10.5	9.9	מזרחים	
.28	.27	.25	.24	.83	.82	.76	.77	יחס	
33.0	31.1	28.5	23.8	13.8	13.5	13.3	13.0	אשכנזים	25 - 29
8.8	7.7	4.8	3.3	12.2	12.0	10.7	10.1	מזרחים	
.27	.25	.17	.14	.88	.89	.81	.77	יחס	
36.0	42.4	32.9	31.3	14.3	14.6	14.0	13.4	אשכנזים	30 - 34
10.5	8.7	7.7	7.3	12.7	11.8	10.9	10.3	מזרחים	
.29	.21	.23	.23	.89	.81	.78	.76	יחס	
37.4	41.6	38.9	24.1	14.5	14.2	14.0	12.5	אשכנזים	35 - 39
10.1	13.2	7.7	6.2	12.0	11.7	10.8	9.5	מזרחים	
.27	.32	.20	.26	.83	.82	.77	.76	יחס	
38.8	37.8	23.5	21.2	14.7	14.3	13.1	12.4	אשכנזים	40 - 44
9.5	12.0	5.5	4.5	11.6	11.4	10.0	9.3	מזרחים	
.24	.32	.23	.21	.79	.80	.76	.75	יחס	
38.5	35.8	26.4	20.1	14.7	14.3	13.3	12.1	אשכנזים	45 - 54
12.4	9.3	8.3	4.1	11.4	11.0	9.6	9.3	מזרחים	
.32	.26	.31	.20	.78	.77	.73	.77	יחס	
1790	1762	1557	1407	1790	1762	1557	1407	מספר מקרים	

חלק מהישראלים אינם מסיימים את השכלתם האוניברסיטאית בשנות העשרים לחייהם. רבים מקבלים את התואר האקדמי (הראשון) בשנות השלושים לחייהם. בכל שנות הסקר, שיעור בוגרי אוניברסיטה גבוה יותר בקרב בני 30-39 לעומת אלה בני הפחות משלושים. זאת ועוד, נראה שהמגמה של רכישת השכלה אקדמית בגיל מאוחר יחסית

גוברת עם השנים הן בקרב האשכנזים ובעיקר בקרב המזרחים. מכיוון שכך, מן הראוי לבדוק את ההתפתחות של פערי ההשכלה בקרב שנתוני לידה סינתטיים. מבנה הנתונים מאפשר לנו לעקוב אחר רמות ההשכלה של ילידי שנתון מסוים, למשל ילידי 1948–1952, בשלוש נקודות-זמן: 1975 (כאשר היו בני 23–27), 1982 (כאשר היו בני 30–34), וב־1992 (כאשר היו בני 40–44).⁸

טבלה 2: מספר שנות לימוד, אחוז בעלי תואר אקדמי, והיחס (מזרחים/אשכנזים) בקרב שנתוני לידה שונים: יהודים שכירים ילידי הארץ לפי מוצא, שנה וגיל

שנות לימוד			שנה:			תואר ב.א. ומעלה		
שנתון	שנה:	1975	1982	1992	1975	1982	1992	
1957–1953	גיל	29–25	39–35	29–25	29–25	29–25	39–35	
אשכנזים		13.3	14.2		28.5	41.6		
מזרחים		107	11.7		4.8	13.2		
יחס		.81	.82		.17	.32		
1952–1948	גיל:	27–25 ^א	34–30	44–40	34–30	44–40	27–25	
אשכנזים		12.8	14.0	14.3	32.9	37.8	19.6	
מזרחים		10.1	10.7	11.4	7.7	12.0	2.7	
יחס		.79	.76	.80	.23	.32	.14	
1947–1943	גיל:	32–28	39–35	49–45	32–28	39–35	49–45	
אשכנזים		13.2	14.0	14.6	38.9	40.3	28.8	
מזרחים		10.0	10.8	11.2	7.7	10.9	4.9	
יחס		.76	.77	.77	.20	.27	.17	

א ילידי 1948–1950 בלבד. ב־1975 ילידי 1951–1952 הם בני עשרים ושלוש ועשרים וארבע.

מעקב אחר שני השנתונים שנולדו בעשור הראשון למדינה מלמדת שבשנות השמונים רכשו שתי הקבוצות השכלה נוספת (טבלה 2). כך, למשל, ב־1982, כאשר היו ילידי 1957–1953 בני 25–29, היה שיעור בעלי ההשכלה האקדמית מתוכם 28.5% בקרב האשכנזים, ו־4.5% בקרב המזרחים. כעבור עשר שנים, כאשר היו בני שנתון זה בני 35–39, עלה שיעור בעלי הב.א. בקרב האשכנזים ל־41.6%, ובקרב המזרחים ל־13.2%. נראה אם־כן ששיעור גבוה יותר מהמזרחים רוכש השכלה בגילאים מאוחרים מאשר האחוז המקביל אצל האשכנזים. זאת הסיבה לכך שהיחס מזרחים/אשכנזים בקבוצת־גיל זו עלה מ־0.17 ב־1982, ל־0.32 ב־1992. גם בשני השנתונים האחרים, יחס ההשכלה האקדמית

8. אף־על־פי שבכל שנה המדגם כולל אנשים שונים, המחקר נוקט בשיטה המקובלת של ניתוח שנתוני לידה (קוהורטות) סינתטיים. שיטה זו מנצלת את העובדה שהמדגם בכל שנה הינו מדגם מייצג, ולכן יש אפשרות לעקוב אחר תכונות של בני שנתונים מסוימים לאורך זמן. כך, למשל, בני 25–34 ב־1982 מבוגרים יותר בעשר שנים בשנת 1992. לפיכך, גידול בהשכלה של בני 44–55 ב־1992 לעומת בני 34–25 ב־1982 נובע מרכישת השכלה של בני שנתונים אלה בעשר השנים 1982–1992.

מלמד שמזרחים נוטים יותר מאשכנזים לזכות בתארים אקדמיים בגילאים מתקדמים יחסית. אם נסתכל על תופעה זו מזווית אחרת, האקדמאי האשכנזי הממוצע סיים את לימודיו לתואר בגיל צעיר יותר מעמיתו המזרחי.

לממצא זה יש השלכות מרחיקות-לכת, אך מנוגדות, באשר להבנת הפערים הסוציו-אקונומיים בין מזרחים לאשכנזים. מחד גיסא, ברור שכאשר משווים שיעורי השכלה גבוהה בקרב צעירים בני פחות משלושים, הפער הנצפה לרעת המזרחים מוטה כלפי מעלה, משום שקרוב לשני שלישים מהמזרחים בעלי ההשכלה האקדמית רוכשים אותה אחרי גיל שלשים, לעומת פחות משליש בקרב האשכנזים. מאידך גיסא, נראה שפערי השכלה בין הקבוצות אינם מוגבלים רק לרמת ההשכלה או לאיכותה. מדד השכלתי אחר – הגיל הממוצע בו נרכשה ההשכלה הגבוהה – הוא מימד נוסף שהאשכנזים זוכים בו ליתרון ברור על עמיתיהם המזרחים. אשכנזים זוכים בתואר אקדמי בשלב מוקדם יותר של חייהם מאשר מזרחים, והבדל זה תורם להבנת פערי שכר בין הקבוצות: ככל שההשקעה בהשכלה נעשית בגיל צעיר יותר, כן מספר השנים בהן המשקיע זוכה בתשואה על השקעתו גדול יותר, והכנסתו הכוללת במהלך חייו גבוהה יותר. עניין זה יועלה שוב בעמודים הבאים, בו יידונו פערי השכר בין הקבוצות.

שכר

טבלה 3 מציגה את השכר השנתי האבסולוטי ואת יחס השכר בין מזרחים לאשכנזים (מזרחים/אשכנזים) לפי קבוצת-גיל בארבע שנות הסקר. הסכומים האבסולוטיים של השכר נקובים במטבעות שונים (ל"י ב-1975, שקלים ב-1982 וש"ח ב-1992 וב-1995) ובמחירים שוטפים. ענייננו כאן הוא פערי השכר בין גברים מזרחיים לגברים אשכנזיים, שניתן ללמוד עליהם מיחס השכר המוצג בכל תא. היחס (מוכפל ב-100) מלמד על הכנסתם הממוצעת של מזרחים כאחוז מהכנסתם הממוצעת של אשכנזים, ולכן שינויי מטבע והתייקרויות אינם מהווים בעיה.

השורה העליונה בטבלה 3 מציגה את יחס השכר בקרב כלל המדגם של בני ה-25–54. היחס ירד מ-0.79 ב-1975, ל-0.70 ב-1982, ומאז לא השתנה כמעט (0.68 ב-1992 ו-0.69 ב-1995). פער ההכנסה הגדל בין הקבוצות מפתיע, בעיקר לנוכח העובדה שפערי ההשכלה בשנים אלה לא התרחבו, אלא צומצמו, אם כי לא במידה רבה. רוב הגידול בפער ההכנסה התרחש בשנים 1975–1982. בשלוש-עשרה השנים הבאות (1982–1995) הצטמצם הפער בחלק מקבוצות-הגיל, אך גדל בקבוצות-גיל אחרות, במיוחד בקרב המבוגרים. למעשה, בקרב בני למעלה מארבעים גדלו פערי השכר באופן משמעותי לאורך התקופה כולה. כך, למשל, ב-1982 היוותה ההכנסה הממוצעת של המזרחי בן ארבעים ומעלה בין 65% ל-70% מן ההכנסה הממוצעת של האשכנזי. ב-1995 ירדו אחוזים אלה ל-61 עד 62.

הפערים בקרב קבוצות-הגיל המבוגרות הם האינפורמטיביים ביותר, מכיוון שהם מלמדים על פערי שכר כאשר עובדים נמצאים בשיא שכרם, או קרוב לשיא, ובכך מלמדים על הצפוי לאחיהם הצעירים בשנים הבאות. לפיכך, טבלה 4 מציגה את יחסי ההכנסה של שלושה שנתוני לידה, אלה שנולדו בשנים 1943–1957 (אותן קבוצות המוצגות בטבלה 2 באשר להשכלה). נתחיל בשנתונים הצעירים, ילידי 1953–1957. ב-1982, כאשר היו

טבלה 3: הכנסה שנתית מעבודה^א ויחס (מזרחים/אשכנזים): יהודים שכירים
ילידי הארץ בשנים שונות לפי מוצא וגיל

גיל	שנה:	1975	1982	1992	1995
25 – 54	אשכנזים	26,181	191,429	62,088	89,312
	מזרחים	20,624	134,173	42,096	61,351
	יחס	.79	.70	.68	.69
25 – 29	אשכנזים	21,377	128,721	35,064	46,670
	מזרחים	18,882	111,844	30,600	42,843
	יחס	.88	.87	.87	.92
30 – 34	אשכנזים	25,857	193,674	47,256	75,400
	מזרחים	21,606	131,076	40,308	55,798
	יחס	.84	.68	.85	.74
35 – 39	אשכנזים	28,052	206,570	71,856	89,252
	מזרחים	20,783	158,697	43,380	65,150
	יחס	.74	.77	.60	.73
40 – 44	אשכנזים	30,656	211,447	69,228	111,181
	מזרחים	22,962	138,331	47,532	67,293
	יחס	.75	.65	.69	.61
45 – 54	אשכנזים	30,391	232,808	77,256	121,472
	מזרחים	23,452	164,063	48,912	75,432
	יחס	.77	.70	.63	.62
ב.א. +	אשכנזים	28,607	228,515	76,416	121,941
	מזרחים	28,549	189,838	67,236	95,156
	יחס	1.00	.83	.88	.78

א לירות ישראליות ב־1975, שקלים ב־1982 ושקלים חדשים ב־1992 וב־1995. יחס השכר כפול 100 מלמד על שכר המזרחים כאחוז משכר האשכנזים בכל תא.

בני 25–29 היתה הכנסתם הממוצעת של מזרחים 87% מן ההכנסה הממוצעת האשכנזית. כעבור עשר שנים, ב־1992, כאשר היו ילידי אותו שנתון בני 35–39, היה הכנסתם הממוצעת רק 60% מן ההכנסה של האשכנזים. שני השנתונים האחרים חוו גם הם גידול בפער בינם לבין האשכנזים במהלך חייהם. ב־1975, כאשר היו בשנות העשרים לחייהם, הרוויחו בממוצע עד 92% מהסכום שהרוויחו אשכנזים בני אותם שנתונים. כעבור שבע שנים, ב־1982, כאשר היו בשנות השלושים לחייהם, ירדה הכנסתם היחסית של המזרחים

ל-68% עד 77% מהכנסת האשכנזים. ב־1992, כאשר היו בני שנתונים אלה בשנות הארבעים לחייהם, ולפיכך קרובים לשיא הכנסתם, צנח האחוז ל־61 עד 69.

טבלה 4: הכנסה שנתית מעבודה והיחס (מזרחים/אשכנזים) בקרב שנתוני לידה שונים: יהודים שְכירים ילידי הארץ לפי מוצא, שנה וגיל

שנתון	שנה:	1975	1982	1992
1957 – 1953	גיל:		29 – 25	39 – 35
אשכנזים			128,721	71,856
מזרחים			111,844	43,380
יחס			.87	.60
1952 – 1948	גיל:	27 – 25 ^א	34 – 30	44 – 40
אשכנזים		19,689	193,674	69,228
מזרחים		18,111	131,076	47,532
יחס		.92	.68	.69
1947 – 1943	גיל:	32 – 28	39 – 35	49 – 45
אשכנזים		24,302	206,570	81,828
מזרחים		21,371	158,697	49,680
יחס		.88	.77	.61

א ילידי 1948–1955 בלבד. ב־1975 ילידי 1951–1952 הם בני עשרים ושלוש ועשרים וארבע.

פערי הכנסות בין מזרחים ואשכנזים בעלי השכלה אקדמית (שורה תחתונה בטבלה 3) התרחבו גם הם. אם ב־1975 לא היה פער שכר בין מזרחים לאשכנזים בעלי ב.א., הרי שב־1995 זכו אקדמאים מזרחיים בהכנסה ממוצעת שהייתה רק 78% מהכנסת האקדמאים האשכנזיים. סיבות רבות יכולות להסביר התפתחות פער זה. האפשרות האחת היא שההתפלגות של מקצועות הלימוד של אשכנזים ומזרחים נעשתה פחות שוויונית במשך השנים – אשכנזים התרכזו בפקולטות המניבות שכר גבוה, ומזרחים בפקולטות האחרות. בחינת הפקולטות שמזרחים ואשכנזים לומדים בהן מלמדת שלמן שנות השבעים לא חל שינוי לרעת המזרחים בהתפלגות הפקולטית של סטודנטים משתי הקבוצות (סבירסקי, 1996). אומנם, שיעור גבוה יותר של אשכנזים למדו בפקולטות המובילות לעיסוקים בעלי שכר גבוה, אך כך היה גם בשנות השבעים והשמונים. אפשרות נוספת להסבר הפער בקרב האקדמאים היא ששיעור גבוה יותר של אקדמאים אשכנזיים היה בעל תואר שני. גם השערה זו נשללה, מאחר שלא נמצא גידול לאורך זמן בפער בשנות הלימוד בין מזרחים ואשכנזים בעלי תואר אקדמי (Cohen and Haberfeld, 1998).

מדוע גדלים פערי השכר בין מזרחים לאשכנזים?

הממצאים המוצגים בטבלות 3 ו-4 מצביעים אם-כן על מגמות מספר: ראשית, פערי השכר בין גברים מזרחיים ואשכנזיים בשנים 1975–1995 התרחבו. שנית, בכל שנות הסקר היו פערי השכר גדולים יותר בקרב עובדים מבוגרים הנמצאים קרוב לשיא הכנסתם. שלישית, פערי שכר בקרב בעלי תואר אקדמי שלא היו קיימים ב-1975 החלו להתפתח מאמצע שנות השבעים ועד 1995. לבסוף, אף-על-פי שרוב הגידול בפערי ההכנסות בין מזרחים לאשכנזים התרחש בתקופה של שבע שנים, בין 1975 ל-1982, המשיך פער ההכנסות להתרחב, בעיקר בקרב עובדים מבוגרים, בשנות השמונים והתשעים.

מגמות אלה בהתפתחות פערי ההכנסה בשנים 1975–1995 הינם תוצאה של שני תהליכים, האחד דמוגרפי והאחר כלכלי-חברתי, שהשפיעו על החברה הישראלית בשני העשורים שאנו דנים בהם. השינוי הדמוגרפי המשמעותי הוא עלייה בגיל של בני הדור השני. ב-1975 היה הגיל הממוצע של בני הדור השני המזרחיים והאשכנזיים 32.6 ו-35.2, בהתאמה. ב-1995 התבגרו שתי הקבוצות, והגיעו לגיל ממוצע של 37.3 (מזרחים) ו-37.8 (אשכנזים). כלומר, לא רק ששתי הקבוצות התבגרו, אלא גם פער הגילים ביניהן הצטמצם. שינויים אלה השפיעו מן-הסתם על פערי השכר באופן מנוגד. מצד אחד, תרם הצמצום בפער הגילים בין הקבוצות להקטנת הפער בזכות המתאם החיובי החזק הקיים בין גיל להכנסה. ברם, קיימת אינטראקציה בין גיל והשכלה: השיעור בו גדלה ההכנסה עם הגיל גדול יותר ככל שההשכלה גבוהה יותר. לפיכך, התבגרותן של שתי הקבוצות יצרה עלייה תלולה יותר בהכנסתם של האשכנזים (בעלי רמת השכלה גבוהה יחסית) מאשר של המזרחים (בעלי השכלה נמוכה יחסית). העובדה שפערי ההכנסה גדלו ב-1975–1995 מלמדת שצמצום הפערים הקטן בגיל ובהשכלה בין הקבוצות לא היה בו כדי למנוע את הרחבת פערי ההכנסה שנגרמו בגין גידול חד יותר בהכנסת המשכילים, שרובם אשכנזים. מובן שהתבגרותם של בני הדור השני מסבירה רק חלקית את הרחבת פערי ההכנסה בין מזרחים לאשכנזים, ואינה יכולה כלל להסביר גידול בפערים בתוך קבוצות-גיל. קיים תהליך נוסף שהתרחש בחברה הישראלית בשנים אלו וגרם לפערי ההכנסה להתרחב. תהליך זה הוא הגידול החד באי-השוויון בשכר ובהכנסה. בין 1975 ל-1982 עלה מדד ג'יני בהכנסה ברוטו של משקי-בית ששכיר עומד בראשם מ-0.28 ל-0.32 (ישראל, 1983). ב-1992 הגיע המדד ל-0.35 וב-1995 הגיע לשיא של 0.37 (ישראל, 1997). לענייננו חשוב להדגיש שהקשר בין אי-שוויון בשכר לבין פערי שכר בין מזרחים לאשכנזים הוא מבני. כאשר אי-השוויון הכללי בשכר גדל, משמע שהכנסת העשירונים העליונים עולה יחסית להכנסת העשירונים התחתונים. מכיוון שבעשירונים העליונים יש ייצוגי-יתר לאשכנזים, גידול באי-שוויון מוביל בהכרח לגידול בפער ההכנסה בין מזרחים לאשכנזים כאשר שיעורי המוביליות הכלכלית של שתי הקבוצות נשארים קבועים.

9. נתוני אי-שוויון בשכר וזמינים פחות. לפי Sussman and Zakai (1996), עלה מדד ג'יני בשכר ברוטו של שכירים במגזר הפרטי מ-0.33 ב-1972 ל-0.44 ב-1994. רמת אי-השוויון בקרב עובדי המגזר הציבורי מתונה יותר, אך הגידול במדד ג'יני במגזר זה היה חד יותר: מ-0.22 ב-1974 ל-0.33 ב-1994.

הגידול באי־השוויון בשני העשורים האחרונים אינו ייחודי לישראל. למעט גרמניה ואיטליה, אי־השוויון גדל בכל מדינות המערב (Gottschalk and Smeeding, 1997). בארצות־הברית ובבריטניה, שחוו את הגידול החד ביותר באי־השוויון משנות השמונים, נדרשו לשאלה זו כלכלנים וסוציולוגים רבים. הסיבות המרכזיות שהוזכרו כאחריות לגידול באי־השוויון בשכר בארצות־הברית ובחלק ממדינות אירופה היו שינויים טכנולוגיים שהגדילו את הביקוש לעובדים יקרים מאוד בעלי השכלה ומיומנויות גבוהות, אך לא לעובדים זולים חסרי מיומנויות. עובדים בעלי שכר נמוך סבלו מהיחלשותם של איגודים מקצועיים, מן ההגירה של עובדים בלתי־מיומנים למדינות המערב ומתהליכי גלובליזציה והפרטה שגרמו למעבר מפעלים לארצות העולם השלישי (Gottschalk and Smeeding, 1997; Freeman and Katz, 1995). אף־על־פי שלא נערכו בישראל מחקרים מקיפים על הסיבות לגידול באי־שוויון בשכר, קרוב לוודאי שתהליכים דומים שעברו על החברה הישראלית בשני העשורים האחרונים תרמו לא־מעט לגידול באי־השוויון בשכר גם אצלנו.

כך, למשל, גם בישראל היה גידול חד בהחזורים להשכלה אקדמית, אף־על־פי שלא ברורה החשיבות היחסית של שינויים טכנולוגיים, דמוגרפיים, מוסדיים ופוליטיים להסבר הגידול. כך או כך, להבנת ההתפתחות של פערי השכר בין מזרחים לאשכנזים, הגידול בהחזורים להשכלה חשוב במיוחד. ב־1975 היתה הכנסתם של גברים חסרי השכלה אוניברסיטאית 78% מהכנסת עמיתיהם בעלי תואר אקדמי ראשון לפחות. ב־1982 ירד אחוז זה ל־65%, ב־1992 הוא המשיך לרדת והגיע ל־57%, וב־1995 צנח בשלושה אחוזים נוספים, והגיע ל־54.10%. נראה אם־כן כי השיפור הקטן ברמת השכלתם של מזרחים בשנים 1975–1995 היה זניח יחסית לעלייה התלולה בהחזורים להשכלה אקדמית, שתרמה רבות לגידול בפערי ההכנסה העדתיים בשנים אלה.

לסיכום, ניתן לקבוע שפערי השכר בין מזרחים לאשכנזים התרחבו בשני העשורים האחרונים, למרות החיסול הכמעט מוחלט בפער הגילים והצמצום הקטן בפער ההשכלה בין הקבוצות. הגידול בפערי ההכנסה משקף שני תהליכים המשפיעים על החברה והכלכלה הישראלית בעשורים האחרונים: ראשית, התבגרותם של בני הדור השני; שנית, הגידול הכללי באי־שוויון, ואיתו הגידול בהחזורים להשכלה, ובמיוחד להשכלה אקדמית.

גורמים נוספים המסבירים את פערי השכר בין מזרחים ואשכנזים

עד כה התמקדנו בפערי גיל והשכלה והשפעתם על פערי הכנסה בין הקבוצות. ברם, פערי שכר עשויים לנבוע מגורמים נוספים, ולא רק מהשכלה או גיל. ייתכן שפערים בשכר שנתי בין הקבוצות נובעים מהבדלים בין הקבוצות במאפיינים רלוונטיים, כגון שעות עבודה שנתיות, משלח־יד ושנות ניסיון בעבודה. על־מנת לבחון שאלה זו נאמדו משוואות שכר לאשכנזים ומזרחים בארבע שנות הסקר שנחקרו. המשתנה התלוי הוא הלוגריתם הטבעי של השכר השנתי, והמשתנים הבלתי־תלויים הם מדדים מקובלים להון

10. נתונים אלה חושבו בקרב כלל אוכלוסיית המחקר (שכירים מזרחיים ואשכנזיים בני הדור השני).

אנושי, ומשתנים דמוגרפיים אחרים שנמצאו כמשפיעים על השכר בישראל.¹¹ בשלב שני נעשה שימוש בטכניקה מקובלת של פריקת פערים, שמטרתה לאמוד את אחוז הפער בין ממוצעי השכר של שתי הקבוצות הנובעים מכל משתנה ומשתנה.¹²

טבלה 5 מציגה את תוצאות הפריקה. הממצאים מוצגים באחוזים, והפרשנות שלהם פשוטה: האחוז המשווה לכל משתנה מייצג את אחוז הפער בשכר שנובע מהבדלים בין ממוצעי הקבוצות על משתנה זה. כך, למשל, השיעור של פער השכר בין מזרחים ואשכנזים שניתן לשייכו להבדלים בגיל הממוצע בין הקבוצות יורד באופן הדרגתי מ-13.7% ב-1975 עד ל-3.8% ב-1995. בדומה לכך, הבדלים בין מזרחים ואשכנזים בשעות עבודה, ענף כלכלי, מצב משפחתי, מקום מגורים והגירה בגיל צעיר (לעומת לידה בישראל) אינם תורמים רבות להסברת פערי השכר בין מזרחים ואשכנזים, אף לא באחת משנות הסקר. לעומת זאת, פערים בהשכלה (שנות לימוד והשכלה אקדמית) ובמשלח-יד אחראים ליותר ממחצית פער השכר הממוצע שנצפה בין מזרחים ואשכנזים בכל השנים שנבדקו. במילים אחרות, אילו היו מזרחים ואשכנזים בעלי השכלה זהה ומשלח-יד זהה, היה פער השכר ביניהם קטן ביותר ממחציתו בכל אחת משנות הסקר.

עם השנים גדלה חשיבותם של הפערים בהשכלה אקדמית, לעומת חשיבותן הפוחתת של שנות לימוד. כך, למשל, הבדלים בשנות לימוד "הסבירו" כ-30% מפער השכר בין מזרחים לאשכנזים ב-1975, אך רק 11.3% ב-1982, וכ-8% עד 9% בשנות התשעים. לעומת זאת, אחוז פער השכר בין מזרחים ואשכנזים שמקורו בפערים בהשכלה אקדמית בין הקבוצות עלה באופן הדרגתי מ-14.6% ב-1982 עד ל-26% ב-1995. הגידול בחשיבות התואר האקדמי משקפת את העלייה בהחזרים כלכליים להשכלה אקדמית, כפי שצוין בתת-פרק הקודם. עלימת לבחון את ההשפעה המצטברת של השכלה על פערי השכר, יש לחבר את האחוזים של שנות לימוד ותואר אקדמי בכל שנה. אם עושים זאת, רואים שעד 1992 (כולל), פערי השכלה "מסבירים" כ-24%-27% מפער השכר בין מזרחים ואשכנזים, ואילו ב-1995 נוסק השיעור ל-34.4%. דומה כי הגידול בין 1992 ל-1995 ובחשיבות ההשכלה להסברת פערי השכר משקפת את הסכמי השכר הנדיבים שנחתמו ב-1993 עם קבוצות האקדמאים המרכזיות במשק הציבורי: עובדי המח"ר, רופאים, מהנדסים, משפטנים, עובדים סוציאליים ומרצים באוניברסיטות. קבוצות אלה, שגברים אשכנזיים מהווים בהן רוב משמעותי, זכו בתוספות שכר אחוזיות גבוהות יותר מהתוספות שקיבלו קבוצות עובדים אחרות.

הסכמי השכר שנחתמו ב-1993 הם גם ההסבר המרכזי לגידול בחשיבות של משלח-יד היד להסברת פער השכר בשלוש השנים 1992-1995. הקבוצות שזכו בתוספות הגבוהות במיוחד שייכות בעיקר למשלח-יד שייצוג המזרחים בהם נמוך יחסית – "עובדים בעלי משלח-יד אקדמי". כך, למשל, 20% מהגברים האשכנזיים, אך רק 6% מהמזרחים היו "בעלי משלח-יד אקדמי" ב-1995. ייצוגם היחסי של האשכנזים במשלח-יד זה נשאר יציב פחות או יותר במשך השנים. ברם, השכר הממוצע בקבוצת משלח-יד אלה עלה בכ-10%

11. המשתנים הבלתי-לויים שהוכנסו למשוואת הרגרסיה הם: שעות עבודה שנתיות, גיל בשנים וגיל בריבוע בשנים, שנות השכלה ומשתנים בינאריים שקודדו כ"1" אם לעובד יש תואר אקדמי, אם הוא נשוי, אם היגר כילד (לעומת אלה שנולדו בישראל) ואם הוא מתגורר באחת משלוש הערים הגדולות. נוסף על כך כללו הרגרסיות משתנים בינאריים לתשעה ענפים כלכליים ועשרה משלח-יד.

12. ראו Oaxaca (1973) לשיטה בה נעשה שימוש בפריקת הפערים.

טבלה 5: אחוז הפער בין ממוצע הכנסה שנתית של אשכנזים ומזרחים ה"מוסבר" על-ידי משתנים שונים: שכירים יהודים ילידי הארץ בשנים שונות

שנה	1975	1982	1992	1995
סה"כ פער (%)	100	100	100	100
משתנה				
שעות עבודה	2.6	10.1	4.1	4.9
גיל, גיל בריבוע	13.7	10.6	9.3	3.8
שנות לימוד	30.5	11.3	8.8	8.4
ב.א. ומעלה	-6.0	14.6	18.6	26.0
ענף כלכלי	.7	- .5	-1.4	4.0
משלח-יד	30.0	36.3	22.8	36.0
משתנים נוספים ^א	4.5	9.0	.9	-2.6
סה"כ פער "מוסבר"	75.4	91.6	63.1	80.5
סה"כ פער "בלתי-מוסבר"	24.6	8.4	36.9	19.5
סה"כ פער "בלתי-מוסבר" ^ב	31.0	33.3	50.0	36.4

א שלושה משתנים בינאריים: אם נשוי, אם מתגורר באחת משלוש הערים הגדולות ואם היגר כילד.

ב במודל זהה, למעט השמטת המשתנים משלח-יד וענף כלכלי.

בין 1992 ל-1995 (ישראל, 1997, ע' 42) יחסית למשלח-יד אחרים (למעט מנהלים, שגם שם ייצוג האשכנזים גבוה פי שניים ויותר משל המזרחים). בקיצור, הגידול הבולט בחשיבות השכלה ומשלח-יד בשנים 1992-1995 להסבר פערי השכר נובע רובו ככולו מעליית שכר במשלח-יד שיש להם שתי תכונות הקשורות זו בזו: האחת, הם דורשים השכלה אקדמית; האחרת, לאשכנזים יש בהם ייצוג-יתר גבוה במיוחד.

טבלה 5 מציגה גם אומדן לסך פער השכר ה"מוסבר" על-ידי כל המשתנים שנמדדו במחקר, כמו גם אומדן לשיעור הפער ש"אינו מוסבר" על-ידי הבדלים בין הקבוצות בתכונות שנמדדו. קשה להצביע על מגמה עקבית לאורך זמן. שיעור הפער ה"מוסבר" על-ידי כלל המשתנים נע בין פחות משני שלישים ב-1992 ליותר מ-90% ב-1982, ועומד על 80.5% ב-1995. בדומה לכך, שיעור הפער ש"אינו מוסבר", דהיינו, שאינו נובע מהבדלים בין הקבוצות במשתנים שנמדדו במחקר, נע בין פחות מ-10% ב-1982 ליותר משליש ב-1992, ועומד על 19.5% ב-1995. לשון אחר, אילו בטלו הפערים בין ממוצעי הקבוצות במשתנים שנמדדו, עדיין היה נותר פער שכר שנע בין 8% ל-37% בין מזרחים לאשכנזים, והיה עומד על 19.5% ב-1995.

אילו גורמים עשויים להסביר את שארית פער השכר שנותרה בלתי-מוסברת? אחת האפשרויות היא שקיימים משתנים רלוונטיים אחרים שלא נכללו במחקר, כגון איכות ההשכלה, רמת ביצועיו של העובד, שנות ניסיון אצל המעסיק, שנות ניסיון בפועל בשוק העבודה ושנות ניסיון למן סיום הלימודים, שגם בהם יש לאשכנזים יתרון על המזרחים.

אילו נכללו משתנים אלה במחקר, ייתכן שהיו מסבירים את שארית הפער שלא הוסבר. כך, למשל, יש הטוענים ששינויים טכנולוגיים הביאו לידי עלייה בחשיבותה של "יכולת" (ability), שאינה ניתנת למדידה, לקביעת שכר. משתנה זה, תהא הגדרתו המדויקת אשר תהא, טוענים Galor and Tsiddon (1997), עשוי להסביר לפחות חלק מהגידול בפערי השכר בקרב עובדים בעלי תכונות מדידות זהות. סיבה נוספת לקיומו של פער בלתי-מוסבר יכולה להיות טעויות מדידה במשתנים שנכללו במחקר. כך, למשל, ייתכן שהדיווח על השכר אינו מדויק, במיוחד בשנות אינפלציה גבוהה,¹³ או שהדיווח שונה כאשר הוא ניתן על-ידי העובד עצמו או על-ידי אחד מבני משפחתו. רק אם המודל שנאמד נקי מטעויות מדידה וכולל את כל המשתנים הרלוונטיים, ניתן לקבוע בבטחה שהסיבה לפערי השכר ה"בלתי-מוסברים" בין הקבוצות היא גורמים לא-רלוונטיים לשוק העבודה, או במילים אחרות, אפליה ישירה בשוק העבודה (Cain, 1986).

אין מחקר, כולל המחקר הנוכחי, שהינו נקי לגמרי מטעויות מדידה וכולל בוודאות את כל המשתנים הרלוונטיים לקביעת שכר. במחקר הנוכחי זוהה משתנה רלוונטי (גיל קבלת התואר האקדמי) שאין אפשרות לכלול אותו במודל השכר, וכנראה שאילו נכלל, היה מפחית במקצת את אחוז הפער ה"בלתי-מוסבר". למרות האמור לעיל, ממצאי הפריקה אינם מאפשרים לשלול את האפשרות לקיומה של אפליה כלפי מזרחים בשוק העבודה הישראלי, וזאת משני טעמים: ראשית, הפער הבלתי-מוסבר נע בשנות התשעים בין כ-20% ל-37%, שיעור גבוה יחסית, שקשה להניח שהוא נובע כולו ממשתנים חסרים או מטעויות מדידה. שנית, המודל שנאמד הינו שמרני באשר לשיעור האפליה, מכיוון שהוא כולל משלח-יד. הכללה של משתנה זה טומנת בחובה הנחה סמויה שאין אפליה כלפי מזרחים בכניסה למשלח-היד השונים. אם אכן קיימת אפליה בשוק העבודה בכניסה למשלח-היד, הרי שהכללת משתנה זה במודל שכר תגרום בהכרח לאומדן חסר של הפער הבלתי-מוסבר, ומכאן לאומדן חסר של האפליה. מחקרים שמטרתם לאמוד את שיעור האפליה הישירה אינם כוללים בדרך-כלל משתני עיסוק, כגון משלח-יד וענף כלכלי, במיוחד לא במשקים שהשכר בהם צמוד לעיסוק, כמו המשק הישראלי. ההנחה היא שאם אכן קיימת אפליה בשוק העבודה, קרוב לוודאי שחלק מרכזי באפליה הוא בכניסה למשלח היד ו/או לעיסוק ספציפי (כפי שהדבר נעשה בישראל כלפי נשים וערבים). אכן, כאשר משלח-יד וענף כלכלי לא נכללו במודל השכר, הפער הבלתי-מוסבר בשכר שנתי בין מזרחים לאשכנזים, המוצג בשורה התחתונה בטבלה 5, גבוה יותר מאשר במודלים הכוללים משתנים אלה, ועומד על כ-31%-36% (למעט שנת 1992, בה גדל הפער הבלתי-מוסבר ל-50%). חשוב לציין שממצאים אלה יציבים למדי, ואינם רגישים לספציפיקציה של המודל או לשיטה של פריקת הפערים. מודלים שונים שנבדקו בשנות התשעים הצביעו על פערי שכר בלתי-מוסברים בסדר-גודל דומים.¹⁴

13. למעט סקר 1982, בו תיתכן טעות מדידה גבוהה יותר בשכר ובמתאם עם רמת שכר, וזאת בשל האינפלציה הגבוהה באותה שנה.

14. מודל דומה, ללא ענפים כלכליים ומשלח-יד, בו היה המשתנה התלוי לוגריתם של השכר לשעה, ולא שכר שנתי, מלמד שהפער הבלתי-מוסבר עלה מ-27% ב-1975 ל-44% ב-1992 (Cohen and Haberfeld, 1998). מודל זה שעשה שימוש בנתוני 1995 מלמד שהפער הבלתי-מוסבר בשנה זו עומד על 42% (ממצאים לא מוצגים). מודל שעשה שימוש בשיטת פריקה שונה לשנים 1987 ו-1993 הניב גם הוא ממצאים דומים (Haberfeld and Cohen, 1998).

סיכום

ממצאי המחקר באשר להשכלה ולהכנסה ממוצעת ברורים: פערי ההשכלה בין מזרחים לאשכנזים בני הדור השני בישראל גדולים עדיין, אך הם לא התרחבו במשך עשרים השנים האחרונות, ואפילו הצטמצמו במידת-מה. כך, למשל, שיעור בעלי התואר האקדמי בקרב המזרחים היה ב-1975 קצת פחות מרבע מהשיעור בקרב האשכנזים (6% לעומת 25%) וקצת יותר מרבע ב-1995 (10% לעומת 37%). אף-על-פי שהפערים בהשכלה לא התרחבו והפרשי הגיל נעלמו כמעט לגמרי, גדלו פערי ההכנסה בין הקבוצות בין 1975 ל-1982 באופן משמעותי: הכנסתם הממוצעת של המזרחים כאחוז מן ההכנסה הממוצעת של האשכנזים ירדה באותה תקופה מ-79% ל-70%. מאז ועד 1995 לא הצטמצמו פערי ההכנסה, ובקרב המבוגרים בני שלושים וחמש ומעלה אף התרחבו.

ההתרחבות של פערי ההכנסות, למרות סגירת פערי הגיל והצמצום (הקטן) בפערי ההשכלה בין מזרחים לאשכנזים, נובעת בחלקה מתהליך דמוגרפי בסיסי: התבגרות. בשנות התשעים הגיע הדור השני לגיל ממוצע מבוגר יחסית, שפערי השכלה מביאים בו לידי פערי שכר גבוהים יותר מאשר ב-1975, כאשר הגיל הממוצע של בני הדור השני היה נמוך יותר. הניתוחים הרב-משתניים מלמדים שהשכלה, בעיקר אקדמית, היתה ונשארה הגורם המרכזי לפערי השכר בין מזרחים ואשכנזים. בשנים 1975–1992 נבע כרבע מפרע השכר ישירות מפערי ההשכלה בין מזרחים לאשכנזים. בשנת 1995 אף גדלה חשיבותה של ההשכלה, והיא היתה אחראית ישירות על כשליש מהפרע בממוצע ההכנסות של שתי הקבוצות. להשכלה אקדמית יש גם השפעות בלתי-ישירות על שכר, בעיקר בכך שהיא מאפשרת תעסוקה במשלחי-יד ששכר גבוה בצידן. אכן, כשליש נוסף מפרע ההכנסה בשנים השונות מקורו בהתפלגות מקצועית שונה של מזרחים ואשכנזים. לאשכנזים יש ייצוג גבוה במיוחד בקבוצת משלחי-היד האקדמיים והניהוליים, בהם חלה העלייה התלולה ביותר בשכר הממוצע בשנים האחרונות. השליש האחרון מפרע השכר בין הקבוצות נותר "בלתי-מוסבר" על-ידי המשתנים שנכללו במודל. מכיוון שכך, אין אפשרות לשלול את האפשרות שגם אפליה ישירה בשוק העבודה כלפי מזרחים תורמת לפערי השכר בין הקבוצות.

לבסוף, התהליך שהשפעתו על התפתחות פערי השכר בין אשכנזים למזרחים הוא החשוב מכל הוא הגידול החד באי-השוויון הכלכלי בישראל למן 1975. הגידול באי-השוויון, שמקורו בתהליכים כלכליים, מוסדיים, ודמוגרפיים שלא נחקרו עדיין די צורכם, בא לידי ביטוי בקיטוב הולך וגדל בין משכילים למשכילים פחות, בין עובדים במשלחי-יד אקדמיים וניהוליים לבין אלה העובדים במשלחי-יד אחרים, בין תושבי הדרום לתושבי המרכז, וכמובן, בפער הולך וגדל בין העשירונים העליונים והתחתונים. אף-על-פי שהדלק המאיץ את אי-השוויון בחברה הישראלית אינו עדתי, הגידול בו משפיע באופן מיידי על פערי ההכנסות בין מזרחים ואשכנזים. מבין השכירים, הנהנים המרכזיים מהגידול באי-השוויון הם אלה השייכים לעשירון העליון, ובעיקר שועי המאיון העליון, ובישראל של אמצע שנות התשעים מדובר בראש ובראשונה בגברים אקדמאיים שהם ילידי הארץ ממוצא אשכנזי. זאת ועוד, דומה שהגידול באי-השוויון גרם להתרחבות הפער הכלכלי בין קבוצה זו של שכירים לבין קבוצות שכירים משכילות אחרות: נשים, ערבים, עולים וכמובן גם מזרחים. כך למשל, ב-1975 היתה הכנסתם הממוצעת של אקדמאים

מזרחיים ילידי הארץ וזה להכנסת עמיתיהם האשכנזיים; אקדמאיות ילדות ישראל, מזרחיות ואשכנזיות כאחת, השתכרו באותה שנה רק 55% משכר הגברים האקדמאיים. כעבור שני עשורים, ב־1995, השתכרו אקדמאים מזרחיים רק 78% משכר עמיתיהם האשכנזיים, ושכר הנשים האקדמאיות ירד ל־48% (אשכנזיות) ול־44% (מזרחיות) משכר האקדמאים האשכנזיים. ממצאים אלה מלמדים שהפער בין הקבוצה הדומיננטית בחברה הישראלית – גברים אשכנזיים משכילים – לבין שלוש הקבוצות האחרות (גברים מזרחיים, נשים מזרחיות ונשים אשכנזיות) התרחב, בעוד הפערים בין שלוש הקבוצות האלה מצטמצמים. במילים אחרות, דומה שאלטת השכירים הישראלית – היאפים המקומיים – מורכבת ברובה מ"יאגים" (ילידים־אשכנזים־גברים־משכילים) המתרחקים בהדרגתיות מיתר הקבוצות בחברה הישראלית.

אין סיבה מיוחדת לצפות שבדידותם המזהירה של ה"יאגים" בצמרת של סולם ההכנסות תיפסק בעתיד הנראה לעין. הדבר יתרחש רק כאשר יחול צמצום משמעותי באי־שוויון הכלכלי, או לחלופין, כשמזרחים רבים יותר יחוו מוביליות כלכלית משמעותית ויגיעו לרמות השכר הגבוהות של האשכנזים. השפעתן של רפורמות במערכת החינוך על אי־שוויון, כמו גם על פערי שכר בין מזרחים ואשכנזים, צפויה רק בטווח הרחוק, אם בכלל. אומנם, בין 1989 ל־1996 צומצם הפער העדתי באחוזי הזכאות לתעודות־בגרות והתרחבה מערכת ההשכלה הגבוהה.¹⁵ אך שינויים אלה קטנים ומאחרים מכדי שיוכלו לעזור למזרחים בני הדור השני, שרובם נולדו בשלושת העשורים הראשונים למדינה. אלה שנולדו בעשור הראשון למדינה הם כיום (1998) בני 40–50, ופערי ההכנסה בינם לבין עמיתיהם האשכנזיים הם בשיאם. מזרחים בני שנתון זה חוו בעשרים השנים האחרונות את גידול הפער הכלכלי בינם לבין אשכנזים בני גילם. לא מן הנמנע שגם חוויה חומרית זו של ילידי דור המעברות תרמה לשינוי בדפוסי ההצבעה שלהם ושל הוריהם בשנות השבעים. אלה שנולדו בעשור השני למדינה הם כיום בני 30–40, ובשנים הקרובות ישרים מיעוט מבוטל מביניהם את השכלתו האקדמית. רוב בני השנתון הזה יחוו גידול בשכרם, שיגיע לשיאו בעוד כ־10–15 שנים. מכיוון ששיעור גבוה יותר מהאשכנזים בני שנתון זה הם בעלי השכלה אקדמית, יהיה הגידול בשכרם תלול יותר מאשר אצל המזרחים, וכתוצאה מכך יגדל פער השכר בין הקבוצות. אלה שנולדו בעשור השלישי למדינה הם כיום בני 20–30, אף־על־פי שחלקם נהנו מהרפורמות של שנות השמונים והתשעים בחינוך התיכוני, נתוני 1995, שהוצגו בעמודים הקודמים, מלמדים שגם בקרב שנתונים אלה יהיה שיעור האקדמאים האשכנזיים גבוה בהרבה משיעורם בקרב המזרחים. לפיכך, פערי השכר בקרב ילידי העשור השלישי למדינה, שהיו מזעריים ב־1995, צפויים לגדול באופן משמעותי במהלך חייהם. להשלמת התמונה העגומה, חשוב לחזור ולהדגיש כי למן 1975 החלו מתפתחים פערי שכר עדתיים בקרב אקדמאיים, והפערים גדלים בהדרגה. עלייה זו בפער השכר התוך־אקדמי התרחשה עוד לפני שבוגרי המכללות האזוריות – שרבים מבוגריהן מזרחים, והערך הכלכלי של התואר שהן מעניקות לא עמד עדיין במבחן (סבירסקי וסבירסקי, 1997) – הגיעו בהמוניהם לשוק העבודה. לפיכך קשה

15. ראו סבירסקי (1991) וסבירסקי ויחזקאל (1998) לשיעור הזכאים לתעודת־בגרות ביישובים שונים בין 1989 ל־1996.

להניח שרוב המזרחים בני שנתונים אלה – כולל האקדמאים שביניהם – יצליחו במה שאחיהם המבוגרים יותר נכשלו: לסגור את הפער הכלכלי בינם לבין האשכנזים.

מקורות

- אייזנשטדט, ש' נ' (1967). החברה הישראלית. ירושלים: מאגנס.
- אמיר, ש' (1987). "התפתחות הפרשי שכר בין גברים יהודים מארצות מוצא שונות בשנות השבעים". סקר בנק ישראל, 63, 43–64.
- בן רפאל, א' (1985). "עדתיים, תיאוריה ומיתוס". מגמות, 29, 190–204.
- הברפלד, י' (1990). "אפליית נשים בישראל בתחום השכר: מסגרת מושגית, שיטות מחקר, ממצאים ומגמות". אצל אריה גלוברון, אמירה גלין וא' רוזנשטיין (עורכים), משאבי אנוש ויחסי עבודה בישראל (ע' 313–326). תל אביב: רמות.
- יצחקי, ש' (1986). "על ריבוד ואי שוויון בין עדות בישראל". סקר בנק ישראל, 63, 31–42.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (1983). מוסף לירחון הסטטיסטי לישראל, לד(7).
- סקר הכנסות 1996 (1997). ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.
- מאיר, נ' (1994). "פערים בין עדתיים בהכנסות ובצריכה". רבעון לכלכלה, 41, 55–75.
- נהון, י' (1987). דפוסי התרחבות ההשכלה ומבנה הזדמנויות התעסוקה: הממד העדתי. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- סבירסקי, ש' (1981). לא נחשלים אלא מנוחשלים. חיפה: מחברות למחקר וביקורת.
- סבירסקי, ש' (1990). החינוך בישראל: מחוז המסלולים הנפרדים. תל אביב: ברירות.
- סבירסקי, ש' (1990). "החינוך בישראל: קווי הפרדה ואי שוויון במערכת החינוך בישראל". מידע על שוויון, 1, תל אביב: מרכז אדוה.
- סבירסקי, ש' וסבירסקי, ב' (1997). "השכלה גבוהה בישראל". מידע על שוויון, 8, תל-אביב: מרכז אדוה.
- סבירסקי, ש' ויחזקאל, י' (1998). זכאות לתעודת בגרות לפי ישוב 1996–1994. תל-אביב: מרכז אדוה.
- סמיונוב, מ' ולרנטל, ת' (1993). "הקשר בין ארץ המוצא לבין השגת מיצב חברתי-כלכלי באוכלוסייה היהודית בישראל". מגמות, 34, 582–599.
- פרס, י' (1977). יחסי עדות בישראל. תל-אביב: ספריית הפועלים.
- Ayalon, H. (1994). "Community Characteristics and Educational Opportunities in Israel". *Research in Social Stratification and Mobility*, 14, 99–118.
- Ben Porat, A. (1989). *Divided We Stand: Class Structure in Israel from 1948 to the 1980s*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Ben Rafael, E. (1982). *The Emergence of Ethnicity: Cultural Groups and Social Conflict in Israel*. Westport, Conn.: Greenwood.
- Boyd, M., Featherman, D.L. and Matras, J. (1980). "Status Attainment of Immigrant and Immigrant Origin Categories in the US, Canada, and Israel". *Comparative Social Research*, 3, 199–228.

- Cain, G. (1986). "The Economic Analysis of Labor Market Discrimination: a Survey". In O. Ashenfelter and R. Layard (eds.), *Handbook of Labor Economics* (pp. 685–697). Amsterdam: Elsevier Science Publishers.
- Carliner, G. (1980). "Wages, Earnings and Hours of First, Second, and Third Generation American Males". *Economic Inquiry*, 18, 87–102.
- Chiswick, B. (1978). "The Effects of Americanization on the Earnings of Foreign-Born Men". *Journal of Political Economy*, 86, 897–921.
- Cohen, Y. and Haberfeld, Y. (1998). "Second Generation Jewish Immigrants in Israel: Have the Ethnic Gaps in Schooling and Earnings Declined?" *Ethnic and Racial Studies*, 21, 507–528.
- Eisenstadt, S.N. (1985). *The Transformation of Israeli Society*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Freeman, R. and Katz, L. (eds.) (1995). *Differences and Changes in Wage Structures*. Chicago: University of Chicago Press.
- Galor, O. and Tsiddon, D. (1997). "Technological Progress, Mobility and Economic Growth". *American Economic Review*, 87, 363–382.
- Gottschalk, P. and Smeeding, T. (1997). "Cross National Comparisons of Earnings and Income Inequality". *Journal of Economic Literature*, 35, 633–687.
- Haberfeld, Y. (1993). "Immigration and Ethnic Origin: the Effect of Demographic Attributes on Earnings of Israeli Men and Women". *International Migration Review*, 27, 286–305.
- Haberfeld, Y. and Cohen, Y. (1998). "Earnings of Native-born Jewish and Arab Men in Israel, 1987–1993". *Research in Social Stratification and Mobility* (in press).
- Shavit, Y. (1984). "Tracking and Ethnicity in Israeli Secondary Education". *American Sociological Review*, 49, 210–220.
- Shavit, Y. (1990). "Segregation, Tracking, and the Educational Attainment of Minorities: Arabs and Oriental Jews in Israel". *American Sociological Review*, 55, 115–126.
- Simon, J. (1989). *The Economic Consequences of Immigration*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Schmeltz, U., DellaPergola, S. and Avner, U. (1991). *Ethnic Differentials among Israeli Jews Revisited*. Jerusalem: Institute of Contemporary Judaism, Hebrew University.
- Smootha, S. (1978). *Israel, Pluralism, and Conflict*. Berkeley: U.C. Press.
- Smootha, S. and Kraus, V. (1985). "Ethnicity as a factor in status attainment in Israel". *Research in Social Stratification and Mobility*, 4, 151–175.
- Sussman, Z. and Zakai, D. (1996). "The Decentralization of Collective Bargaining and Changes in the Compensation Structure in Israel's Public

Sector." Discussion Paper No. 96.04. Jerusalem: Research Department,
Bank of Israel.

לקראת תיאוריה של המרת-דת המונית ויישומה להבנת התנצרות של יהודים בארצות-הברית

שמואל קלזנר*¹

הרעיון של המרת-דת המונית

סקר האוכלוסייה היהודית הלאומית (National Jewish Population Survey) משנת 1990 בארצות-הברית דיווח על שיעור של 52% נישואי-תערובת, ועל כך שמכלל 6,840,000 יהודים (אנשים מעל לגיל שמונה-עשרה שנולדו כיהודים ומזדהים לפי שעה כיהודים), 700,000 ילדים מתחת לגיל שמונה-עשרה, שהם שתי חמישיות מכל הילדים היהודיים, אינם גדלים כיהודים (Kosmin et al., 1991). נתונים אלה מעידים שתהליך ההטמעה התרבותית והמבנית² כולל תהליך עמוק יותר של המרת-דת. אנו עדים להמרת-דת חברתית המונית, כלומר, המרת-דת מוסדית; לא רק של יחידים והחלטותיהם הייחודיות (idiosyncratic). נישואי-תערובת מהווים מוקד צר להבנת זרימתם של יהודים אמריקאיים אל הנצרות. התהליך הוא פוליטי-תרבותי ביסודו. מאמר זה יסקור כמה יסודות תיאורטיים של המרת-דת חברתית המונית.³

ייליאם ג'יימס סיפק הגדרה פנומנולוגית קלסית של המרת-הדת של היחיד:
להיות מומר, לחיות מחדש, לקבל חסד, לחוות דת, לרכוש ביטחון, הם כולם ביטויים המציינים תהליך, הדרגתי או פתאומי, שבאמצעות העצמיות (self) שהיתה עד כה חלוקה, שוגה במודע, נחותה ובלתי-מאושרת, נהפכת למאוחדת ולצודקת, עליונה ומאושרת במודע, כתוצאה מאחיזתה האיתנה במציאות הדתית. (James, 1950, 189)

ג'יימס נוטה לזהירות פילוסופית, ועל-כן תפיסותיו הדתיות הינן מושגיות יותר מאשר אונטולוגיות. יש בין היהודים כאלה המרגישים, במונחיו של ג'יימס, אחיזה איתנה בעת

* פרופסור אמריטוס, אוניברסיטת פנסילוניה.

1. אני אסיר תודה לחברה למען חקר היהודים באמצעות מדעי החברה על ההזדמנות והכבוד להכין את המאמר הזה במסגרת ההרצאה שנשאתי בשנת 1996 לזכר מארשאל סקלאר, ולמכון ון ליר בירושלים, בו התארחתי בזמן שהגיתי את המאמר הזה. אני מודה לד"ר נפתלי רוטנברג על עזרתו בנוסח העברי. גרסה קודמת של מאמר זה ניתנה כהרצאה במכון ון ליר ב־30 באפריל 1997.
2. הטמעה תרבותית נוגעת באימוץ של רשתות סמלים ומשמעויות, בעוד הטמעה מבנית מציינת טשטוש גבולות בין קבוצות חברתיות.
3. יש ספרות מחקרית חדשה רחבה למדי על-אודות המרת-דת, הדנה על-פי רוב במניע בתוך אישיות היחיד הגורם לו לנטוש את דתו, הדת שהתחנך בה, ולאמץ דת אחרת. הניתוח הוא פסיכולוגי או פסיכולוגי-חברתי בעיקרו (למשל, Rambo, 1993; Lofland and Stark, 1968). כמו-כן כדאי לבחון את Snow, Zurchin and Eklund-Olson, 1980.

שהם מקבלים את ישו כמשיחם ומושיעם ומצהירים על צדקתם, עליונותם ואושרם, כפי שנדווח להלן במאמר זה. אבל בדרך־כלל, המעבר של יהודים אמריקאיים לנצרות הוא תהליך הדרגתי יותר, המשתרע על פני שניים או שלושה דורות.

מומרים יהודיים באירופה המזרחית במאה הקודמת נחשבו לעריקים ובוגדים; מומרים אמריקאיים במאה הזאת עשויים לחוש מעודדים, או לפחות לא־נאשמים בעיני חוגם החברתי. חלק מהמומרים רואים עצמם כנושאי־הדגל של ההמרה ההמונית, במיוחד כאשר הפעולה של המרת־הדת זוכה בעידוד, או לפחות אינה מוקעת על־ידי חברי החוג החברתי המיידי של המומר.

עובדות אלה מצביעות פחות על דרמה אישית מאשר על תהליך חברתי־תרבותי, שנכנהו "המרת־דת המונית" (societal conversion). המרת־דת המונית היא מונח השייך לתיאוריה חברתית, ואינו פסיכולוגי בעיקרו. המושג אינו מתייחס רק למספר המומרים או לקצב ההמרה, אף־על־פי שאלה יכולים לנבוע מהתהליך החברתי; הוא מתייחס לשינוי באופי הדתי של החברה ושל מוסדותיה. שינוי דתי הוא סוג מסוים של שינוי חברתי כללי. הדגש כאן מושם בשינוי הנובע מהתפלגות וארגון מחדש של המבנה החברתי, וסופו החלפת דת. אין זה עניין פשוט של הפנמת (internalization) תכונות תרבותיות זרות על־ידי יהודים.⁴ שינוי פנימי של הציבור, אף שהוא עלול לשנות את היחס בין הדת היהודית לדתות אחרות, כגון הופעת התנועה של יהדות מתוקנת בגרמניה, בהונגריה ובארצות־הברית, לא ייחשב להמרת־דת על־אף הכפירה בעיקר בעיני היהדות המסורתית. הדבר הקובע הוא החלפת ההשתייכות והזהויות של המוסד החברתי, ובמקרה זה – המוסד הדתי שעובר מחברה אחת לאחרת. המושג חילוניות מניח את האפשרות לנטוש דת מבלי לאמץ דת אחרת, כפי שיבואר להלן, אך אין אפשרות חברתית שחברה או יחיד יעמדו מחוץ לכל דת. ייתכן שמוסד או יחיד יעזבו כנסייה מאורגנת מבלי להצטרף לכנסייה אחרת; אך המרת־דת המונית מתרחשת כשתת־קבוצה מתרחקת מגוף ציבורי ונעשית מועמדת להיקללות בחברה הרחבה.

המרה חברתית כזאת עלולה להתרחש כאשר חברת מיעוט נעשית פגיעה (vulnerable) בעקבות זעזועים חברתיים־תרבותיים, כגון כיבוש או נדידת אוכלוסין. אירועים אלה מחלישים את סמכותה המוסרית כלפי חברה, ואם התנאים מתאימים לכך, מביאים לידי חיזוק יחסי של סמכות הקבוצה האחרת. ההגמוניה החדשה כרוכה בשינוי ההגדרות התרבותיות של המציאות, או כפי שפטר ברגר (Berger, 1967) מנסח זאת: יצירת "מבני סבירות" ("plausibility structures") חדשים.⁵ בנסיבות אלה, תת־קבוצה מבדילה עצמה מתוך הקהילה הנמצאת במיעוט, בעוד היא סופגת את תרבותה (cultural assimilation) של חברה רחבה יותר ונעשית מועמדת לקליטה מבנית (structural assimilation) בתוך אותה חברה (Gordon, 1964). בה בעת, מגזר בעל מבנה מוגדר (structurally differentiated) בחברת הרוב הרחבה יותר הולך ומתבלט כמגזר המקבל אותה תת־קבוצה

4. למשל, אימוץ אופן העריכה של סעודת השנה החדשה הפרסית אל תוך עריכת השולחן לסדר הפסח היהודי במאה השלישית לפני הספירה. הנוהג התקבל על־ידי היהודים בלא הודעות זורוארית.

5. כאשר חברה ממירה את דתה, כלומר, כאשר מתרחשת רקונסטרוקציה חברתית, התהליך דומה לזה של מהפכה הכוללת אנתרופולוגיה פילוסופית חדשה, המשפיעה על הגדרת הניתן והבלתי־ניתן שלישית בני־אדם.

מחברת המיעוט (Klausner, 1991). באופן יסודי, מדובר בתהליך פוליטי בעל השלכות בתחומים מוסדיים אחרים, כולל כלכלה, משפחה ודת.^{6, 7}

המרתם של יחידים מתרחשת בעקבות המרות חברתיות כאלה. עם הזמן, קצב המרתם הדתית של יחידים גובר, ומתאזן בדרך-כלל בנקודה כלשהי שאינה מגיעה להיעלמות מוחלטת של התת-חברה. תצפיתו של ג'יימס על היתוך העצמי המפוצל (divided self) מקבילה ברמת האישיות לשחזור החברתי. אבל ג'יימס אינו שם-לב להקשר החברתי שייתכן שהוא מהווה גורם לפיצול האישיות ושילובה מחדש (reintegration). להתרחקות מרשת התרבות ומהציבור עלול להתלוות אנטינומיאניזם מיסטי, היוצר אלכימיה של הנפש, נדחף על-ידי מנהיגות כריזמטית וסופו שינוי אישיותי.

במאמר זה יפורט מודל של המרת-דת המונית בשלושה שלבים: חברתי, מוסדי ואישי. (1) חומר היסטורי ישמש לגילוי התבנית החברתית, וינותח ברמה החברתית (societal);⁸ (2) תוצאות כמותיות מתוך סקר אמפירי על יהדות אמריקה ינותחו ברמה המוסדית; (3) אוטוביוגרפיות של מומרים ינותחו ספרותית ברמה של אישיות הפרט. מאמר זה אינו מהווה דו"ח מחקרי כשלעצמו, אלא סיכום המתודולוגיה של שילוב שלוש השיטות לאיסוף חומר בעבודה הזאת בכללותה.⁹

שינוי דת ברמת החברה: שתי דוגמות היסטוריות

התאסלמות במזרח: יצירת אווירה נאותה לאיסלם

התאסלמות של קופטים מצריים אחרי הכיבוש הערבי, ובמיוחד תחת שלטון

6. המושגים של התבוללות מבנית (כניסה לקבוצות ראשוניות) והתבוללות תרבותית (ספיגת תבניות תרבותיות לכיוון אלה של החברה המארחת) הותאמו מגורדון (ע' 71). במוקד ניתוחו קבוצות אתניות הכוללות את אלה המבוססות על גזע, דת או מוצא לאומי. אף-על-פי שהוא מציין קבוצות, ניתוחו הוא פסיכולוגי-חברתי על-פי רוב ומתייחס לשינוי זהות הפרט. הוא רואה שינוי חברתי כתוצאה של שינויים ביחידים המרכיבים את החברה. הוא טוען ששינוי תרבותי קודם לשינוי חברתי. מעניין שאין הוא מזכיר כמעט המרת-דת. רוב הקבוצות האתניות בארצות-הברית מתבוללות בלי המרת-דת. לכל היותר יש "מעבר" (switching) מכת נוצרית לכת נוצרית. למשל, כששוודים לוטרניים מתמזגים עם נורווגים לוטרניים אין המרת-דת. הוא מתאר מקרי התבוללות שסופם היעלמות מוחלטת של קבוצה אתנית. לעומת זאת, גישתנו מתחילה בשינוי ברמת המוסד החברתי. בהגיענו למוסד הדתי, אנחנו מדברים על החלפת דת או המרת-דת. הפרט הולך בעקבות המוסד, והתהליך אינו מסתיים בדרך-כלל בהיעלמות מוחלטת של הקבוצה הדתית.
7. ברור שהמודל המוצע כאן לא יסביר את התפתחות הנצרות עד המאה הרביעית ולא את התאסלמות המונגולים שפלוש למרכז אסיה במאה השתים-עשרה.
8. השיטה ההיסטורית מבקשת תיאורים עמוקים ובעלי מארג עדין של כל מקרה. עדשה סוציולוגית המכוונת לחומר ההיסטורי ההשוואתי תידרש במושגים כלליים. מקרים מיוחדים יופשטו מהקשר המיידי כדי לייחסם למקרים דומים בהקשרים אחרים.
9. בע"ה, מחקרים נפרדים בשלוש השיטות האלה יפורסמו בהמשך.

הפטימידיים (המאות התשיעית והעשירית לספירת הנוצרים) מציגה לנו דוגמה של המרת-דת המונית על רקע של שליטה פוליטית על המוסדות החברתיים המרכזיים. גישת הכובשים הצטיינה בנדיבות-לב כלפי האוכלוסייה הכפופה לה. בכל זאת, ההשתתפות החברתית של לא-מוסלמים הוגבלה במידת-מה בהרחקתם מעמדות-מפתח בשלטון ומהזכות והכבוד הכרוכים בשירות צבאי, שהיו מיועדים רק למוסלמים. עדיפות עליונה ייחסו השולטים ליציבות חברתית, פוריות כלכלית ואווירה נאותה לשגשוג האיסלם. המטרות הללו חייבו שליטה מוסלמית על המוסדות החברתיים העיקריים. כותב פוסטון (Poston, 1992, 15):

The establishment of Muslim institutions... was an integral part of the process of Islamization. Included among these were the masjid, as a specifically religious agency, the madrasa, as an educational institution, a legislative system based on the Shari'a, a court system and an economic structure.

אף-על-פי ששמרו על מוסדותיהם, נדרשו בני המיעוט הקופטי והמיעוט היהודי במצרים לקבל את "מבנה הסבירות" המוסלמי. עם זאת עודד האיסלם פתיחות תרבותית כמודגם על-ידי שיתוף דתי. לב-ציון (Levtzion, 1979), למשל, מדווח על השתתפות של מוסלמים בחגיגות השנה החדשה של הקופטים. יתר-על-כן, ההתגבשות של השריעה בדמשק ובבגדד היתה נתונה להשפעות ניאואפלטוניות יווניות ורומיות ולהשפעת האקדמיות וההלכה היהודיות. תיאולוגיה נוצרית סורית כריזמטית הסתננה לתוך המיסטיציזם האיסלמי, והמוסלמים כחברה היו פתוחים לקבלת חברים חדשים. הקרבה מודגמת בכך שהכיליף הפטימידי בן המאה העשירית, מואיז, העסיק את יעקב בן-קיליס, יהודי שהמיר את דתו. מואיז נשא לאשה נוצרייה אצילה שאחיה היו אבות הכנסייה המליקיטית באלכסנדריה ובירושלים (Staffa, 1977, 70; Lewis, 1984, 97f). עובדה זו מעידה על פתיחות בתחומים בינדתיים שמקילה על ההמרה. המרה מוקדמת של העילית היא סימן ההיכר של המרת-דת המונית. המרת-הדת של הקצונה הפרסית ואובדן הלגיטימציה של הכמורה הזוראסטריה הם דוגמות נוספות. הקבלה הרחבה של השפה הערבית מדגימה את קבלת התרבות על-ידי המיעוטים.

תלות הדדית מקצועית של מומחים (ביורוקרטים קופטיים, סוחרים יהודיים) וגם אינטגרציה במקומות המגורים עודדו את מיוזג המיעוט בקרב הרוב. גם סיבות אופורטוניסטיות מילאו תפקיד בתהליך, ובכללן יתרונות מס, התחמקות מענישה פלילית ועמדה נוחה יותר לגבי ירושות. ברמה מתונה של רדיפות, או במצב של רדיפות בתחום מוגבל, ניתן לגלות התנגדות. ההתנגדות תוביל לתגובה של אינטגרציה חברתית, שתוצאתה היא הורדת שיעור ההמרה, או במקרים מסוימים פיגור-מה בתהליך ההמרה לשנים ספורות לאחר הפסקת הרדיפות (McCagg, 1987).

במרכז התנאים והגורמים להמרת-דת המונית עומד זעזוע חברתי. ניתוח גורם זה מובילנו לשאלת מקום הרדיפות בהמרת-דת. מסקנתנו היא כי הרדיפות עשויות לעודד המרת-דת במידה מועטת, אבל אין יחס ליניארי ביניהן, דהיינו, בין עוצמת הרדיפות ומשכן לבין מידת ההמרה. הדיכוי משפיע על השיעור והעיתוי של ההמרה, אבל לא על עוצמתה של המרה המונית.

הקופטים במצרים עברו מדי פעם תקופות של דיכוי. השכבות הנמוכות וגורמים מוסלמיים אדוקים דרשו ביקורת קפדנית יותר על הקופטים. הקופטים, מצידם, ראו בעין רעה את נטל המס, הגזיה, שהוטל עליהם. כותב סטאפה (Staffa, 1977, 21):

Not even educated Christians found respect in the eyes of many fanatical Pietists who, having no patience with monasticism, thought of the coptic monks as despicable owners of secret hoards to be squeezed for the benefit of the faithful.

בשנים 725–726 מרדו הקופטים. המרד הזה, כקודמיו, נבע מסיבות כלכליות יותר מאשר מסיבות דתיות ישירות. הקופטים היו מאורגנים במידה מספקת כדי להתנגד. במאה התשיעית, תחת שלטון הפטימיים (Fatimid) השיעיים, גברה המתיחות בין מוסלמים לנוצרים. המוסלמים התמרמרו על העסקת יועצים נוצריים על-ידי הכליף. שוב מרדו הקופטים נגד המשטר. מרידות אלה דוכאו ביד קשה. לביציון כותב: "נראה שהייאוש שבא בעקבות תבוסות מוחצות אלו הוא זה שבסופו של דבר הניע את תנועת ההתאסלמות ההמונית" (1979, 257). התבוסה שברה את ארגונה של הקהילה הקופטית והרסה את סמכות מנהיגיה. אנומיה חברתית הכינה את הרקע להמרת הדת, מפני שסדר חברתי חלש אינו יכול להטיל משמעת על חבריו; ואולי חשוב מכך, הקהילה המוסלמית פיתתה בהבטחה להשיב את הסדר החברתי על-כנו.

מה ביחס לשיעורים של המרות דת של יחידים? הספרות על התאסלמות מתמקדת בהמרות של יחידים. לפידוס (Lapidus, 1972, 248), למשל, טוען:

In tracing the history of conversions to Islam in Egypt, our problem is not to say when Egypt became Muslim, but by what processes and by what stages a predominantly Christian province with a small Arab Muslim governing minority was converted to a Muslim province with a relatively small Christian minority.

נוכח כי מאמר זה טוען ששליטה על מוסדות חברתיים מקדמת וסוללת את הדרך להמרה יחידנית. מאידך גיסא, החוקר בוליס רואה את השינוי בתרבות מוסדית כתוצאה של המרת דת של מספר מכריע של יחידים, שיוצרת מצב של "עליונות מספרית". הוא מגדיר חברה מוסלמית (Bulliet in Levtzion, 1979, 32) כ:

...A society in which Islam has achieved a numerical preponderance in comparison with other religions that the Muslims' social institutions could determine the complexion of society as a whole.

מה ביחס למספרים? אבו סליח העריך שבזמן הכיבוש היו כחמישה מיליון קופטים בעשרת אלפים כפרים, ורק רבע ממספר זה נותר במאה השלוש-עשרה. בפרס היה תהליך דומה, ולגביה נמצאו עדויות מדויקות יותר ובעלות סמכות מדעית. האירועים שם מרמזים על האירועים במצרים. בוליס (Bulliet, 1979) חקר את המרת הדת בפרס, תוך שימוש ב-6,113 ביוגרפיות, כדי לעקוב אחר השינוי משמות פרטיים לשמות מוסלמיים. ניתן לתאר את המרות הדת של יחידים באמצעות עקומה לוגיסטית (logistic curve). היו

המרות בודדות בשנים שמייד אחרי הכיבוש, אך מספר ההמרות הלך וגדל במהירות במשך המאה הבאה. לבסוף, כאשר אחוז המומרים הגיע לכדי 90%, התיישרה העקומה.¹⁰ המסרבים להמיר את דתם נשארו כמיעוט. בפרס הגיע תהליך זה לשיאו (כלומר, שיעור ההמרה הגיע לנקודתו הגבוהה ביותר) כמאתיים שנה אחרי הכיבוש, כאשר כמחצית האוכלוסייה היתה מוסלמית. בתוך מאתיים שנים נוספות כבר היתה אוכלוסיית פרס כמעט כולה מוסלמית. העובדה ששיעור ההמרה היה מהיר יותר בפרס מאשר במצרים מוסברת על־ידי כמה גורמים: (1) המרת־הדת הקהילתית היתה איתנה יותר בקרב הזוראסטרים משום שהם נלחצו מכבר על־ידי ביוזנטיון; (2) ההחלטה הכמעט מיידית של הכובשים לדחות את סמכותה של הכהונה הזוראסטריה. כדואליסטים היו הזוראסטרים כופרים בעיקר בעיני המוסלמים, בעוד שהמנהיגות הקופטית, כעם הספר, לא הופרעה באופן רציני לפני המרידות שהוזכרו לעיל; (3) ההנהלה הממשלתית בבגדד נוקקה לידע ולכשרונות של הפרסים, וקלטה אותם ברגע שנעשו מוסלמים בתור מוֹלִי. בתקופה הטרומ־פטימידית במצרים נכללו קופטים בבירוקרטיה המצרית, ורק אחוז קטן התאסלם. תגובת המנהיגות הקהילתית של המיעוט הנפגע מעידה כי דכאונה מורגש ומובע יותר בשל המרת יחידים מאשר בשל המרת מוסדות חברתיים. הדבר מעיד על תפיסה חברתית החורגת מהניתוח האובייקטיבי של תהליך ההמרה. נביא דוגמה ממכתב של הפטריארך הנסטורי (המאה השמינית) המבכה את המרות־הדת בקרב הנוצרים בחוראסאן, אף־על־פי שבניגוד לכמורה הזוראסטריה, לא נשמטה סמכותה של הכמורה הנוצרית:

Where are the sons, father bereft of sons? Where is the great people of Merv, who though they beheld neither sword, nor fire or tortures, captivated only by love for a moiety of their goods, have turned aside like fools, from the true path and rushed headlong into the pit of faithlessness – into everlasting destruction... Alas, Alas! out of so many thousands who bore the name of Christians, not even one single victim was consecrated unto God by the shedding of his blood for the true world... and the Arabs to whom God at this time has given the empire of the world... and yet they attack not the Christian faith, but, on the contrary, they favor our religion, do honor to our priests and the saints of the Lord, and confer benefits on churches and monasteries... (Arnold, 1984, 86).

הפטריארך הנסטורי הוא הקול האוניוורסלי של מנהיגי מיעוטים דתיים הנמצאים בשקיעה.

התנצרותה של אירופה: מדיניות דתית

החל באסיפות חשאיות (conventicles, secret societies) קטנות וכלה באימוץ הנצרות על־ידי קונסטנטינוס בשנת 313 לספירה, הלכה הנצרות והתפשטה בעקבות הצלחותיו

10. נקודת ההתיישרות בחברות אחרות יכולה להיות נמוכה או גבוהה מ־90%.

הצבאות של קונסטנטינוס. במאה השישית והשביעית הרחיבו רומא וביזנטיון את השפעתן הקיסרית למרכז אירופה, למערבה ולמזרחה. ההתנצרות של אירופה התקדמה במסלול דומה לזה של ההתאסלמות במזרח. המרות־דת מלכותיות התרחשו מסיבות פוליטיות. הגמוניה פוליטית הגדירה את האוריינטציות התרבותיות של מוסדות כלכליים ושינתה את מוסדות החוק על־פי ההלכה הדתית. ההשפעה הלכה והתרחבה, עד שהגיעה לחוקים הנוגעים במעמד אישי, ובכך הניעה מוסדות משפחתיים לאמץ נורמות נוצריות. בהמשך התרחשו גם המרות־דת בקרב אינדיבידואלים באוכלוסייה.

המיסיון הוא עמוד־התווך של הציוויליזציה הנוצרית, והוא פעילות חברתית מאורגנת. ארגון זה, במיוחד כמכשיר פוליטי, הוא המאפיין החשוב של גישת הנצרות לגיוס מאמינים חדשים. הבודהיזם, האיסלם והנצרות אופיינו על־ידי חוקרים כדתות מיסיונריות. בודהה שלח את תלמידיו בסיסמה: "לכו, נזירים, למדו את התורה האצילה." הקהילות הנזיריות של הבודהיזם עסקו בתרגום טקסטים בודהיסטיים ובנסיעה לארצות רחוקות, בעיקר באסיה. עם זאת הם נשארו מסדר של מורים, "נביאי מופת" (exemplary prophets) על־פי הגדרתו של ובר. ייתכן שליהדות היתה תקופה קצרה של מיסיון בתקופת בית שני, אך היא לא תרגמה זאת מעולם לתנועה רצינית (Seltzer, 1988; Goodman, 1994). הדעוואה של האיסלם, התעמולה וההזמנה הדתית, היא גורם מרכזי בתרבות המוסלמית, אך רק לעיתים נדירות נהפכה לגישה פעילה ומאורגנת כלפי לא־מוסלמים. ארגון פורמלי של מיסיון שגשג רק בנצרות, והיה מרכזי בה החל בהיווסדה. טקסט ההוכחה (the proof-text) של המיסיון הנוצרי הוא התפקיד הגדול (Great Commission): "צאו אם כן והפכו את כל האומות לתלמידיי" (הבשורה על־פי מתיו, 19, 28). שליחות זו מקבלת צורה, כוח־אדם ומימון באמצעות החוזרים האפיפיוריים של האפיפיור גרגורי הגדול (560–604). באופן בסיסי, הכנסייה כולה היא מיסיון.

היחסים בין הארגונים המיסיונריים וסמכויות חילוניות קלושים ואמביוולנטיים, משום שהמיסיון כשלעצמו מרכז עוצמה. מדי פעם נוצרת מתיחות בין המיסיון והאפיפיורות. דוגמה מעניינת של תערובת של פוליטיקה גבוהה ומיסיון היתה המרת־דתו לנצרות של מלך הבולגרים בוריס, בשנת 865. מלכתחילה היו לבוריס בריתות קרובות עם ביזנטיון בדרום ממלכתו. באיזורים הסלביים רווחה בין האצילים נהייה כללית אחר עניינים יווניים, ו"דתו של המיסיונר נתפסה ונתקבלה כחלק מתרבות גבוהה יותר אליה שאפו הברברים בלהט רב" (Sullivan, 1994, 20). סביב אמצע המאה התשיעית תקף כוח ביזנטיון את הבולגרים. המלך בוריס נכנע, וטבילתו לנצרות נהפכה לתנאי להישארותו על כס המלכות. בוריס, שהיה עתה לנוצרי ביזנטי, לא בחל בשיגור משלחת לרומא. האפיפיור ניקולס I הגיב בשליחת מיסיונרים וסיוע לשם ארגון הכנסייה הבולגרית. האפיפיור העניק לבוריס שיעורים בנושאים הלכתיים הקשורים לטיפול במורדים, נהלים משפטיים, טיפול בעריקים, ניהול מלחמות וענישת פושעים מסוימים, יחסים דיפלומטיים ויחס לעבדים. מיסיונרים אלה מרומא, בתפקידם הפדגוגי, תפסו לעצמם מידה ניכרת של כוח פוליטי, כלכלי ובמיוחד דתי. עוצמתם הפחידה אולי את בוריס, ובשנת 870 חזרה בולגריה אל קונסטנטינופול (שם, 1994, 94). החלטה זו חיסלה אומנם את אחיזת המיסיון האפיפיורי בבולגריה, אולם קבעה את הדפוס לאורתודוקסיה הבולגרית הלאומית עד היום הזה.

יש צד אירוני ביעוד המיסיונרי. מיסיונרים מפגינים יחס דו־משמעי כלפי קבוצות־

מטרה. מחד גיסא הם מביעים כלפיהם אהדה: לפעמים אנו רואים מיוזג דתות (syncretism) כדרך לסלילת המעבר לנצרות. למשל, כאשר מלך קנט (Kent) המיר את דתו, הוא הפך היכלות של עובדי-אלילים לכנסיות, הרשה לנישואים שכבר קודשו להימשך, "כמעט אישר קורבן חיות לאל הנוצרי וכן הרשה למומרים החדשים להמשיך בפולחנם העתיק" (Hilgarth, 1986, 57). מאידך גיסא, קבוצות-המטרה מייצגות גורמים שטרם נגאלו, כופרים, המסוכנים לעצמם ולאחרים. בימי-הביניים ראה המיסיון הנוצרי, כארגון דתי-מדיני, את שרידי הפולחן של עובדי-האלילים בארצותיהם כשטניים. ההתקפה על תרבותם כבר התפתחה במאה הרביעית. קוד טיאודוסיוס ביטל ב-379 את הלגיטימציה של לא-נוצרים, והיווה דוגמה למאבק המשפטי נגד עובדי-אלילים בקרב הרומאים.

We command that those persons who follow the rule shall embrace the name Catholic Christians. The rest, however, whom we adjudge demented and insane, shall sustain the infamy of heretical dogma, their meeting places shall not receive the name of churches, and they shall be smitten first by divine vengeance and secondly by the retribution of our own initiative, which we shall assume in accordance with divine judgement.

כמו-כן הותקפו בקנאות מיסיונרית המיתוסים הרומאיים והיווניים. היחס הדו-משמעי של המיסיונר כלפי קבוצות-מטרה נמשך עד היום הזה. למשל, ננסי אמרמן (Ammerman in Marty, 1988, 111f), חוקרת הנוצרים האמריקאיים הפונדמנטליסטיים, כותבת שהם רואים את האנשים שעדיין לא נושעו כאיום על אוונגליסטים ואחרים, מין סכנה חברתית:

Personal salvation is not only one's ticket but one's ticket into the community of the faithful... Catholics, liberal Protestants and Jews are among the unsaved. There is distance between the saved and the unsaved, not friendship... To the evangelical, it does not matter whether a person is a Jew or gentile, Hispanic or Anglo, black or white, rich or poor – just so long as she is saved, she is a sister to the Lord.

בילי סנדיי (Billy Sunday), בהטיפו לעשרים אלף ניו-יורקים בשנת 1917, כינה אותם: "נתעבים, חסרי צדק, מתפלשים בעפר, חסרי ערך, ארורים, רקובים, בני גיהנום וחוטאים אומללים" (Packard, 1988, 101f).

המיסיון והמרת-דתם של יהודים

"החזרת היהודים לדרך הנכונה" זכתה בעדיפות מראשיתה של הנצרות. באיגרתו אל הרומאים, שאף פאולוס וציפה להרכיב את הענף הכרות של היהדות על עץ הזית של "האמונה האמיתית". כלפי היהודים, המיסיון מעלה את הרעיון של נטילת מקום הישן בידי

החדש. הברית החדשה מחליפה את הישנה. קיבוץ גלויות ישראל על אדמתם והכרתם בבשורה החדשה תבשר את הגאולה, את "הביאה השנייה".

המיסיון מהווה רק אחד האמצעים להמרת דתם של היהודים. ככלל, החתירה המיסיונרית להגיע להתנצרות אוניוורסלית משקפת את שאיפת החברה הנוצרית בכללותה; ולכן המיסיון ליהודים משקף שאיפה זו. המיסיון המאורגן מהווה את פלוגות המחץ של הכנסייה ושל הציבור הנוצרי. המיסיון משלב קריאה ליהנות מפרי הבשורה עם מידה של כפייה ושידול, הדרכה מוסדית ומגע אישי. שיטות מיסיונריות בימי הביניים, למשל, שילבו את השיטה של מפגשים אישיים, באמצעות כפייתם על היהודים בפקודה, עם שיטות ההיגיון התומסטי – צירוף של כפייה תרבותית ופוליטית. בספרד ובמקומות אחרים נשאו המאמצים פרי. מיסיונים פרוטסטנטיים ליהודים מופיעים אחרי הרפורמציה. מיסיונים אלה היו מקצועיים וחינוכיים. הנטייה היתה לגייס מיסיונרים מקצועיים לתפקיד מחמת חשש שהיהודים יצליחו להשפיע על נוצרים לא-מלומדים.

דוגמה אחת ממרכז אירופה היא "המוסד היהודי" (Institutum Judaicum) שנוסד בהאלה בשנת 1728. היה זה ניסיון גרמני מוקדם להשיג מטרה קדושה (של pietism) באמצעות הכשרת מיסיונרים מקצועיים. "המוסד", שהוקם על-ידי הדיוטות מכובדים, הציע קורסים עבריים ויהודיים לכמורה הגרמנית, כדי שהם יעשו את העבודה. דוגמות נוספות, מכוונות ישירות יותר ליהודים, הן חברת לונדון לקידום הנצרות בקרב היהודים (1809) והחברה הבריטית להפצת הבשורה בקרב היהודים (1842), שהעסיקו צוות הדיוטות וקליריקלים מקצועיים שאיתרו יהודים כדי לשכנעם. הם הקימו בתי-ספר נוצריים לילדים יהודיים עניים, הציעו תמיכה כספית למומרים בכוח ועסקו בדיון ציבורי במעמד הדתי, החברתי והפוליטי של היהודים (Ragussis, 1995, 15). הם זכו בתמיכתם של חברי פרלמנט וכמרים ואף בחסות המלכותית של הדוכס מקנט והלורד שפטסברי. ארגונים אלה היו מודל לבאים בעקבותיהם ועיצבו את הגישה הכללית של הציבור הנוצרי אל הציבור היהודי.

במזרח אירופה נעשו פעולות מיסיון שהציבו להן את היהודים במפורש כמטרה. אחוות סנט ולדימיר בקייב, למשל, התמחתה באיתור ובטיפוח מומרים יהודיים. מיכאל סטניסלבסקי (Stanislawski, 1987) בחן את תיקי המחוז הליטאי של הכנסייה הנוצרית האורתודוקסית והעריך שהיו רבבות המרות; ביניהם אנוסים, כגון הקנטוניסטים ששירתו בצבא הצארי וסבלו מלחץ חברתי כביר, ומאידך גיסא המומרים מרצונם, כולל אלה שחיפשו התקדמות חינוכית ומקצועית, או המתבוללים ברבדים חברתיים גבוהים, או פושעים שהמירו את דתם כדי להקל את עונשם ועניים שפנו לקהילה הנוצרית לשם קבלת נדבות. הסיווג הזה סובב סביב מניעים אישיים, אבל ניתן להבינם מבחינת מקומם במבנה החברתי.

נסיון ההמרה של יהודים לנצרות ברוסיה הצארית מתועד, בין השאר, בארבעה כרכים של תיאורים ביוגרפיים שפורסמו בשנת 1923 בוורשה על-ידי ציטרון, תחת השם משומדים. ציטרון מדבר בעוצמה רבה על הקהילה הנטושה, מתאר פעולות אופורטוניסטיות של יהודים שחיו בשולי החברה, הכלכלה והתרבות היהודית, ושל חריגים שהוחרמו על-ידי קהילה חזקה ומשולבת. במערב אירופה, כמו בארצות-הברית, באו היהודים המומרים בעיקר מהעילית החברתית ומגורמי שוליים, וכמעט אין שומעים על נידויים או חרמות מצד הקהילה היהודית.

השיטות של המיסיונרים באירופה כללו חינוך ילדים. חינוך הוצע ליהודים במזרח אירופה ובמערבה כאחד. כך, למשל, בפרוסיה, בתחילת המאה התשע-עשרה, היה חוק חינוך חובה, אולם בתי-הספר גבו שכר לימוד. המיסיונרים הקימו בתי-ספר ליהודים עניים. התכנים הנוצריים הובאו בצורה מדוללת, כדי לא להרתיע את ההורים מלשלוח את הילדים.

Within the classroom, the mission teachers maintained a hybrid culture, which mingled Jewish tradition with Christian promise. As an example, on Christmas Eve 1837, Missionary Burling set up a Christmas tree in one corner of the room and Chanuka lights by the window. Jewish ceremonies were appropriated and reinterpreted for missionary purposes. Rabbis and the secular Jewish press protested these schools.

הסדרים כאלה של שילוב דתות נפוצים במצבים בהם שתי תרבויות חיות זו לצד זו, ומקילים על המעבר מקבוצת מאמינים אחת לאחרת. מומרים יהודיים תועדו גם בתקופת המושבות באמריקה. בסוף תקופת המושבות היו בהן רק כחמשת אלפים יהודים והם היו לעיתים קרובות מבודדים למדי. סמכות קהילתית מבוססת היתה קיימת רק בכמה מרכזים גדולים, כצ'רלסטון, ניופורט, ניו-יורק ופילדלפיה. מעטים מבין הצאצאים הנוכחיים של יהודים נכבדים בפילדלפיה בתקופת המהפכה האמריקאית הינם יהודיים כיום. התפקיד הבולט של ארגוני מתנדבים בארצות-הברית מספק בסיס משמעותי לפעולת המיסיון. פעולות מיסיון פורמליות, ששמו לעצמן את היהודים האמריקאיים למטרה, מופיעות בתחילת המאה התשע-עשרה (Sarna, 1987). מרשל סקלאר, שכתב בשנת 1973 על "המרת-הדת של היהודים" בתגובה על תנועה אוונגליסטית, הנקראת "מפתח 73", שמגמתה "להחזיר את האומה לישו", הופתע מהמאמץ המתמשך להעביר יהודים על דתם (Sklare, 1993, 215). אכן, פול ואן בורן (כמצוטט ב- Bloesch, 1989, 140f), תיאולוג פרוטסטנטי המעודד את הכנסייה לבחון את שורשיה היהודיים, והמהווה חלק מהתנועה האקומנית העולמית, כותב:

...the church is betraying its evangelistic mandate if it withholds the doctrine of salvation from the very people who gave us the Messiah and the Savior of the world. Such an attitude could be construed as the worst kind of anti-Semitism because it means deliberately by-passing the Jews in giving out invitations to the banquet of the kingdom.

למעשה, הנוצרים הליברליים האמריקאיים בזמננו אינם מרבים לעסוק באונגליזציה של היהודים, אך הנוצרים הפונדמנטליסטיים, כולל עדה חשובה כבפטיסטים הדרומיים, ממשיכים לשאוף, כחובה דתית, לשכנע יהודים להמיר את דתם. תנועות כיתיות אמריקאיות, ככנסיית האיחוד (Unification Church), ששורשיה בכנסייה הקוריאנית הפרסביטריאנית, "מחזרת בלהט אחר יהודים צעירים" (Fisch, 1984, 13).

נוצרים המתגיירים אינם נעשים מיסיונרים כלפי בני דתם לשעבר, אולי מפני שהציבור היהודי אינו דוגל במיסיון כלפי חוץ; אך יש היסטוריה ארוכה של מומרים יהודיים שפעלו כמיסיונרים נוצריים: השליח פאולוס; פרייר פול ופרייר ריימונד בימי הביניים; ובזמנים מודרניים אלפונס רטיסבון (שהקים את נוטר דאם דה ציון בירושלים). ההיסטוריה של מומרים יהודיים שעשו עבודת מיסיון רצינית באמריקה מתחילה בסמואל פריי, שנולד למשפחה יהודית דתית ממוצא גרמני והתנצר בשנת 1779. הוא הקים את "בני אברהם" באנגליה, ובהגיעו לאמריקה, הקים בשנת 1802 את החברה האמריקאית לשיפור תנאי היהודים. בהמשך שירת בכנסייה פרסביטריאנית, ומאוחר יותר בקהילה בפטיסטית (Rausch, 1982, 23f). בזמננו, יעקב גרטנהאוס, שגדל במשפחה יהודית אורתודוקסית באוסטריה, היגר לאמריקה, התנצר ולמד בסמינר תיאולוגי של הבפטיסטים הדרומיים. לימים מונה ליושב ראש המיסיון ליהודים של הוועידה הבפטיסטית הדרומית. בשנת 1963 כתב שיש לו עשרים וארבעה מיסיונים ליהודים בחמש יבשות (Gartenhaus, 1963).

מהו מקומם של הנוצרים העבריים? ניתן לעלות על עקבותיה של המסורת הארוכה של הנוצרים העבריים או הנוצרים היהודיים בערים אנטיוכיה (Antioch) וקיסריה. צורה ארגונית זו חותרת ליצור שינוי דתי ללא שינוי חברתי-פוליטי. פאולוס הסכים להשלים עם המשך קיומן של כמה מצוות יהודיות בקרב הנוצרים החדשים. צאצאיהם התרבותיים הופיעו באירופה ובצפון אמריקה למן המאה התשע-עשרה.

הקשר האתני-הדתי שלהם ליהדות והקשר הדתי שלהם לנצרות יוצר דו-משמעות, הן לגביהם והן לגבי הקהילות הנוצריות והיהודיות.¹¹ מחלקת המיסיון הביתית הלאומי של "אסיפות האל" (Assemblies of God) – ארגון תמיכה של יהודים למען ישו – ניסתה לקבל את הזהות הקהילתית היהודית בכך שהסכימה שיהודים למען ישו יכולים להקים "בתי-כנסת משיחיים פעילים לחלוטין במסגרת אמונתם הדתית הנוכחית". בו בזמן התעקשה על בסיס נוצרי של לגיטימציה, כלומר, קיום המנהגים היהודיים תוך הסברתם במונחים נוצריים. יש כאן בעיה מכרעת של ריבונות. בהתאם לתפיסה זו, גובל (Goble, 1981, 14), אחד ממנהיגי היהודים למען ישו, כותב:

If I legalistically avoid eating pork or driving on Saturday as a superior ethical specimen I am under the law but if I do it to be able to have a more credible witness for the Jewish Messiah to my saved orthodox neighbors, I am under the Messiah's Gospel; and not Moses' law.

קיום קבוצות-מעבר כאלה עורר ספקות בקרב החברה הרחבה המקבלת את המומרים על בסיס מסירותם וכנותם. החוויה הזאת נוטה לעורר את הפילוסופיה האנתרופולוגית

11. בכנס הארגוני של הברית האמריקאית העברית-הנוצרית בשנת 1915, אמר אחד ממנהיגיה, מקס ר' רייך: "השאלה הדחופה לגבינו היא כיצד לבלום את הדליפה התמידית בין הבנים והבנות היהודיים האצילים להתבוללות בין העמים כתוצאה מהמרת דתם, וכך להוות הפסד גמור לעמם...". (Rausch, 1982, 30f)

הכמוסה המפקפקת באפשרות של המרת־דת אמיתית.¹² ובכן, שליטה חברתית במומרים היא עיסוק שכיח אצל הציבור המקבל, כולל המגזר הקולט של אותו ציבור ודחיפה נגדית לקליטת המומרים. דיכוי הנוצרים החדשים, יהודים ומוסלמים לשעבר, בספרד של המאה החמש־עשרה היא דוגמה ידועה. האם היו היהודים פגיעים למאמצי המיסיונרים? כן ולא. לא, אם מעריכים את מספר ההמרות הקשורות ישירות למיסיונר נוצרי וליהודי. כן, אם מבינים את המיסיון כביטוי פורמלי וארגוני של פתיחות כללית של החברה הנוצרית כלפי המרת־דת של יהודים. ההזמנה פועלת כאשר הסמכות הקהילתית היהודית והסולידריות היהודית נמצאות בירידה, והיא יעילה דווקא באותם מגזרים של היהדות שפרקו מעל עצמם את עול הסמכות הזאת.

חקר הקהילה היהודית באמריקה: המרת־דת כשינוי מוסדי

כמה הנחות והגדרות

חשבון היסטורי על התנצרות יהדות אמריקה היה יכול להיבנות לפי המודל דלעיל כדי להראות כיצד המוסדות היהודיים הוכפפו להגמוניה של "מבנה סבירות" נוצרי המלווה החלשת הסמכות הקהילתית היהודית. כך ייעשה בהמשך המחקר, אבל לא ידווח במאמר זה. כרגע אין צורך לתעד את ההטמעה התרבותית והמבנית של מהגרים יהודיים וצאצאיהם בחברה האמריקאית. היהדות האמריקאית השתלבה כבר בתרבות הכללית ובמוסדות חברתיים הקשורים למערכות כלכליות, פוליטיות, ריבודיות וחינוכיות, כמו גם מערכות בריאות, נופש ואסתטיקה. באופן הולך וגובר, הם אף הולכים ונטמעים במערכת הקרבה המשפחתית הכללית, בעיקר הנוצרית. הנורמות והערכים הדומיננטיים המנחים את המוסדות היהודיים הם אלה שעוצבו וקיבלו לגיטימציה במסגרת התגובה הנוצרית, במיוחד הנוצרית הפרוטסטנטית, ל"דאגות היסודיות" (ultimate concerns) של האנושות. החוק האזרחי האמריקאי החליף את ההלכה היהודית לא רק בתחומים המסחריים והפיליליים, אלא גם בתחום המעמד האישי, נושא המקדם את ההטמעה המבנית של היהודים בקבוצות־שארות נוצריות בעלות קרבת־דם. הארגון היהודי הדתי הולך ומתקדם לקראת מעמד של "כת" ב"דת האזרחית" האמריקאית, כלומר, לעבר גרסה פרוטסטנטית ליברלית של החיים הציבוריים. המרת־דתם של יחידים היא חלק מההטמעה המבנית במוסדות החברתיים המרכזיים.

אבל מה ביחס לאלה הנוטשים את היהדות כדת ואינם מאמצים את הנצרות, כלומר, לא נטבלו וגם אינם מאמצים דת אחרת. לפעמים המונח חילון מציין שינוי כזה בהנחה שאנשים כאלה מסרבים להתחייב לכל דת. המונח חילון מוגדר חברתית כהתפשטות השליטה של החברה האזרחית עד שתקיף ואולי תספוג לתוכה קבוצות מגוונות מבחינה דתית ואתנית, וכן תסיר ממוסדות כלכליים, פוליטיים ואחרים את השפעת הדת או

12. אנתרופולוגיה כזאת מקבלת צביון רוחני בכתביו של המהר"ל, הרב ליוו מפראג, שחישב במאה השש־עשרה את ההבדל באופי בין אדם וישראל כנקבע על־ידי האלוהים.

השפעת הארגונים הדתיים. העובדה היא שהחברה האזרחית מוקפת במערכות דתיות. אין פעילות חברתית משמעותית המנותקת ממוסדות כלכליים ופוליטיים, וכמו־כן אין פעילות בעלת חשיבות חברתית שתימצא מחוץ לתחום המוסד הדתי הנוצר בתגובה על "הדאגות היסודיות". מוסדות דתיים ממלאים גם "צורך פונקציונלי" (functional requirement) של החברה באותה מידה שכלכלה בפועל היא "צורך פונקציונלי" כזה. לא קיים חלל־ריק דתי. אין בדברים האלה כדי לומר שארגון דתי מסוים הוא צורך פונקציונלי יותר מאשר שוק ההון או משרד המסחר הם צרכים פונקציונליים לגבי מוסדות כלכליים. הם מאפיינים חברות קפיטליסטיות או מרקטיליסטיות.

ניפרד לרגע מהתמונה ההיסטורית הרחבה כדי להפנות את תשומת־ליבנו לתצפיות אמפיריות, שנעבד כמותית, ולתהליכים מוסדיים המלווים הטמעה מבנית.

שיטת הסקר

צוות מחקר האוכלוסייה היהודית הלאומית (National Jewish Population Survey [NJPS]) בחר מדגם אמריקאי ארצי באמצעות חיוג ספרתי אקראי. הנחקרים רואינו טלפונים. במדגם נמצאו 2,441 משפחות שהיה בהן בן־משפחה יהודי או אדם בעל הורה יהודי שגילו שמונה־עשרה או יותר. יש ביניהם המזדהים עם הדת היהודית וכאלה הפוסלים הזדהות עם היהדות, אבל מזדהים עם יהודים כקבוצה אתנית. המשתנים הם בחלקם מדידות קולקטיביות של משק־הבית (household), ובחלקם מדידות אינדיווידואליות של דובר המשפחה. 72% מ־2,241 הדוברים המרואיינים אמרו כי נולדו כיהודים (כולל שמונה־עשר שלא נולדו כיהודים, אך גודלו ככאלה, אלה שנולדו לשני הורים קתוליים או פרוטסטנטיים או בני דת אחרת הוצאו מהניתוח, וכן אלה שהיו מתחת לגיל עשרים ושתיים בשעת הראיון. נותרו 1,713 משפחות לצורך הניתוח מתוך 2,441 במדגם הראשוני. מומרים הוגדרו לשם מחקר זה כאלה שנולדו או גודלו כיהודים, וכעת מצהירים שאימצו לעצמם דת אחרת.

יצרנו משתנה של "הטמעה" באמצעות השוואת הדת שהאדם טוען שהוא נולד או גדל בה כנגד הדת שהוא מזוהה עימה כיום. משתנה הטמעה זה חולק לחמש קטיגוריות: (1) אלה שנולדו כיהודים או גדלו כיהודים או הטוענים כיום שהיהדות היא דתם (מהמשיבים: 67.8%). זו קבוצת ההשוואה של אלה שנשארו יהודים לכל אורך הדרך (מופיעים כיהודי/יהודי בטבלה 1). ארבע הקטיגוריות הנותרות קשורות בהטמעה מבנית. (2) אלה המזהים עצמם כיהודים אך תורמים כספים למטרות לא־יהודיות ואינם תורמים למטרות יהודיות חצו את הגבול הכלכלי והוגדרו כמהגרים כלכליים (יהודי/מכ בטבלה 1 (16.6% מכלל המדגם). (3) אלה המזדהים כיהודים ויש להם בן־זוג לא־יהודי (שלא התגייר) חצו בכך את גבול המשפחה, והקימו בית של בני שתי הדתות. אלה הוגדרו כיהודים עם בן־זוג גוי (יהודי/גוי בטבלה 1 (3.4% מכלל המדגם).¹³ הקטיגוריה הזאת

13. נישואי־התערובת מהווים בחברה האמריקאית מגזר חשוב או מנגנון חשוב בתהליך המרת־דת, לאו דווקא לגבי בני־הזוג, אלא לגבי צאצאיהם. נישואים של נוצרים ויהודים ללא המרת־דת (mixed marriage) מהווים מנגנון חשוב הפועל במסגרת תהליך של שניים או שלושה דורות. אחוז די גדול, כשבעים אחוז, של ילדי הנישואים האלה ללא המרת־דת מתחתנים עם נוצרים, ובמקרה זה

מתייחסת רק לנישואי-תערובת כשבן-הזוג הלא-יהודי לא התייחד (mixed marriage). כשהתייחד שניהם יהודיים (conversionary marriage). (4) אלה שנולדו יהודים אך כבר אינם יהודים על-פי דתם, אך עם זאת אינם מצהירים שקיבלו דת אחרת כלשהי, הוגדרו כיהודי/אין (6.7% מהמדגם). (5) אלה שנולדו יהודים, אך עתה הם רואים עצמם כבני דת אחרת, רובם נוצרים, הוגדרו בטבלה כיהודי/נוצרי ומהווים 5.5% מכלל המשיבים. ייתכן שיש בין הנשואים בשתי הקטיגוריות האחרונות כאלה שבן-זוגם אינו יהודי, וכן כאלה שתורמים אך ורק למטרות לא-יהודיות. הקטיגוריות מגדירות עצמות חברתיות. העמדות אינה מייצגות בהכרח סידור שלבים בתוך קריירה של המרת-דת. הנמצאים בקטיגוריה החמישית המירו את דתם במשך חייהם. היות שהורם מיהדות לנצרות נמשך דורות, קלטנו כאן תמונת-בוק של התהליך המתרחש בדור אחד. היות שהמשיבים נמצאים בנקודות שונות באורך חייהם, אחוז המומרים במדגם נמוך ממספר המומרים באורך חיים שלם. וכמובן, כמוזכר לעיל, לא ספרנו אנשים שהשיבו כי לא נולדו או לא גדלו כיהודים אף-על-פי שנמצאים ביניהם בני אם יהודייה, ולפי ההלכה הם נחשבים יהודים.

ממצאים

הטבלה שלהלן מציגה את התפלגות השכיחויות בין כל אחד מחמשת סוגי ההטמעה או אי-ההטמעה הללו לבין חמישה-עשר גורמים שחולקו לכמה קטיגוריות: (1) גורמים היוצרים נטייה מוקדמת להטמעה מבנית; (2) גורמים המציינים חצייה של גבול חברתי מבני; ו-(3) גורמים שניתן לראותם כתוצאות תרבותיות של המעמד החברתי שמייצג כל סוג. הגדרות מלאות יותר של המשתנים האלה מובאות בהערות-השוליים לטבלה. החלוקה לאחוזים בכל מקום בוצעה על-פי טורים, כדי לשמור על אחדות הטבלה, אף-על-פי שבאופן הגיוני יש לחלק את ארבעת הגורמים הראשונים לשורות, כמשתנים בלתי-תלויים. מפאת חוסר מקום במאמר זה, אנו דנים בהמשך רק בחציית הגבולות המבניים, בקבוצות הגורמים באמצע הטבלה.¹⁴

השותף הנוצרי נוטה יותר לרצינות דתית וביקור בכנסייה. הכנסיות שותפות לקשר בכך שיש ביניהן המתירות אכילת לחם-קודש (communion) ללא הטבלה לנצרות.
14. דיון מקיף יותר בתצפיות בטבלה הנ"ל ימצא במאמרי in Gordis et al. eds., 1997, 221–243.

טבלה 1

התפלגויות השכיחויות של משתנים שונים לפי קטיגוריות ההטמעה

יהודי / נוצרי	יהודי / גוי	יהודי / מכ יהודי / גוי	יהודי / מכ יהודי / גוי	יהודי / מכ יהודי / גוי
משתני נטייה מוקדמת				
65	75	97	96	99
גודל כיהודי ¹				
40	38	51	54	64
חונך כיהודי ברמה ²				
21	3	67	28	63
חשוב להיות יהודי ³				
28	68	40	57	44
ליברלי ⁴				
משתנים של תחומי המבנה החברתי				
46	48	36	45	26
תומך בנישואי-תערובת ⁵				
59	58	40	48	23
חבר בארגונים לא-יהודיים ⁶				
54	55	0	100	0
תורם לצדקה לא-יהודית ⁷				
62	47	50	34	17
ידידים לא-יהודיים ⁸				
88	99	66	73	33
אינו מבקר בב"כ ⁹				
38	14	6	7	1
מבקר בכנסייה ¹⁰				
תולדות תרבותיות				
8	0	7	5	23
פעילויות של קדושה ¹¹				
5	2	38	28	69
טקסי-בית ¹²				
3	5	28	11	37
טקסים בפרהסיסה ¹³				
64	43	38	36	10
עץ חג-המולד ¹⁴				
49	27	16	19	28
רוצה לפחות 3 ילדים ¹⁵				

הערות: נוסח אנגלי של השאלות או הסולמות

1. Whatever the religion at birth, R was raised as a Jew.
2. R has some Jewish education, either from formal schooling or from reading Jewish books and periodicals.
3. R says that Judaism is very important in his/her life.
4. R identifies self as relatively politically liberal.
5. R would support or strongly support their child's marriage to a non-Jew.
6. R belongs to non-Jewish community organizations, but not to any Jewish organizations.
7. R contributes to non-Jewish charities but does not contribute to any Jewish charities.
8. R counts no Jews among his/her close friends.
9. R rarely or never attends synagogue.
10. R attends church but not synagogue.

11. R observes some abstinences of Holiness Scale such as fasting or keeping kosher.
12. R performs some of the home observances on the Religious celebration scale such as lighting candles on Friday evening.
13. R observes one or more public acts such as Purim, Israel Independence Day, has attended a Jewish school or reads Jewish literature.
14. R usually or always displays a Christmas tree in the home.
15. R anticipates having a completed family with three or more children.

שאלה (5), הראשונה בקבוצה האמצעית, שואלת על תמיכה או התנגדות לנישואי ילד לבן-זוג לא-יהודי שאינו מתייחד. יש לשים-לב להגדרה 5 מתחת לטבלה. היחס לנישואי-תערובת מבטא את הנכונות לחצות את גבול המוסד המשפחתי. מתוך כלל המדגם, 19% התנגדו, 49% קיבלו ו-32% תמכו ברעיון של נישואי-תערובת לילדיהם. אפשר שהמשיבים הבינו את רעיון התמיכה כהמלצה על נישואי-תערובת או פשוט כקבלת כל החלטה שהילד יחליט. התמיכה הנמוכה ביותר בנישואי-תערובת היתה בקרב הקבוצה שהוגדרה כיהודי/יהודי - 26%, בעוד שיתר הקבוצות הביעו תמיכה רבה יותר (45%, 36%, 48%, 46%). עם זאת, העובדה שרבע מכלל קבוצת יהודי/יהודי תומך בנישואי-תערובת משקפת את העובדה שחלק מהאנשים בקטגוריה זו מסורים כנראה ליהדות רק באופן שולי. קצת יותר ממחצית הקבוצה יהודי/גוי אינה תומכת בנישואי-תערובת לילדיה, דבר העומד בניגוד למעשיהם. יש לשער שכמה מהם אינם שלמים עם הניסיון.

המודל שלנו מחפש עדות להמרה הדרגתית מעבר לדור אחד. שאלה (5) משקפת את ציפיות המשיבים לגבי בניהם. ניתוח ה-NJPS המתייחס למשפחה כיחידת הניתוח אינו מספק די מידע על הדור השני. במדגם שלנו, 34% של הורי המשיבים ו-44% של המשיבים היו או נמצאים בנישואי-תערובת בלא התייחדות של בן-הזוג (mixed). מבין בניהם של שני הורים יהודיים, 95% רואים את עצמם כיהודים. כאשר אחד ההורים היה לא-יהודי, 75% התחתנו עם יהודי. 95% של משיבים שהם בני הורים יהודיים גודלו כיהודים. מבין ילדי נישואי-תערובת (mixed) 28% גודלו כיהודים. ניתוח המדגם המתייחס לאינדיווידואלים כיחידת ניתוח יספק מידע רב יותר על הדור השני, אבל ניתוח כזה חורג מתחומי של מאמר זה. בכל זאת, אפשר לבדוק תוצאות של מחקר אחר על בני הורים משתי דתות. מדינג ואחרים (Medding et al., 1992) סיכמו נתונים משמונה מחקרים על קהילות יהודיות בארצות-הברית. טבלה 2 מראה את סוגי הנישואים בארבעה עשורים.

טבלה 2:

סוגי נישואים במשך ארבע עשורים (באחוזים)

N=8854

שני בני-הזוג נולדו יהודים	ל-1960	1960-1969	1970-1979	1980-1989
94	84	75	62	
2	5	6	5	
5	12	19	33	

ברור שאחוז נישואי־תערובת (mixed) הולך וגדל. במחקר זה, כששני ההורים נולדו כיהודים, 95% מבניהם קיבלו חינוך יהודי כלשהו, בהשוואה ל־84% מבני נישואי conversionary ו־41% מבני נישואי mixed.

נחזור לטבלה 1. על־ידי המשתנה השני בקבוצה, חולקו המשיבים לקטיגוריות על־פי מעורבותם בארגוני התנדבות, תוך התעלמות מאלה שאינם משתייכים לאף ארגון. (1) יש המשייכים לארגונים יהודיים בלבד. (2) יש המשייכים לארגונים יהודיים ולא־יהודיים כאחד. (4) ויש המשייכים לארגונים לא־יהודיים בלבד. 32% מכלל המדגם משתייכים לארגונים לא־יהודיים בלבד. אלה הם "מהגרים ארגוניים". כפי שנישואי־תערובת משפיעים על יחסים משפחתיים, כך חברות אורגניות משפיעות על קשרים משניים. חמישית מאלה שהוגדרו יהודי/יהודי משתייכים אך ורק לארגונים לא־יהודיים, ולכן אינם שייכים לבית־כנסת או לקבוצה קהילתית יהודית כלשהי. שיעור זה גדל לכדי 58% מבין אלו שאין להם אוריינטציה דתית ו־59% בין המומרים ממש. שתי הקטיגוריות האחרונות שונות משלוש הראשונות, אך דומות זו לזו.

משיבים במדגם סווגו על־פי תרומותיהם למטרות צדקה (שאלה 7) יהודיות בלבד, יהודיות ולא־יהודיות כאחת ולא־יהודיות בלבד. 23% מכלל המשיבים תרמו לצדקות לא־יהודיות בלבד. ההבדלים כאן בין קטיגוריות ההטמעה היו מעניינים ביותר. אף אחד מאלה המשייכים לקבוצה יהודי/יהודי ואף אחד מאלה הנשואים בנישואי־תערובת אינם תורמים באופן בלעדי לצדקות לא־יהודיות; אולם מחצית מאלה שאין להם אוריינטציה דתית ואחוז דומה מבין המומרים עושים כן. גם הפעם שתי הקטיגוריות האחרונות דומות זו לזו ושונות משלוש הקטיגוריות הראשונות. קרוב לוודאי שאי־מתן צדקה לאף קבוצה יהודית מצביע על חוסר מעורבות חברתית בקהילה היהודית, שם היו מבקשים מהם תרומות.

כמו־כן, האחוז שמשיב שיש להם רק חברים לא־יהודיים (שאלה 8) עולה באחרונה מ־17% בקטיגוריה הראשונה ל־62% בין המומרים. האחוז שכמעט אינו מבקר בבית־כנסת (שאלה 9) עולה מ־33% ל־88%, בעוד שאחוז המבקרים בכנסייה (שאלה 10), אבל לא בבית־הכנסת, עולה מ־1% ל־38%.

סיכום

סקירה כללית של הנתונים בטבלה 1, כולל אלה שלא דנו בהם, מאפשר זיהוי כמה משתנים הקשורים להתבוללות מבנית בתוך כמה מוסדות חברתיים. הירידה בממדי חיברות (socialization) בחלק העליון של הטבלה (משתני נטייה מוקדמת) מרימת על מידת ההסתמכות על הקהילה היהודית כעל "קבוצת התייחסות" (reference group), כלומר, הקבוצה ממנה מאמצים קנה־מידה של הערכה. פחיתת המצבים בהם המוסדות הקהילתיים היהודיים ממלאים את התפקיד של "קבוצת התייחסות" לגבי יהודים בארצות־הברית מעיד על "איבוד הסמכות הקהילתית", מושג בתוך המודל שלנו. ההגמוניה הפוליטית של הנצרות הפרוטסטנטית נמצאת ברקע. הגבולות בין המוסדות הנמדדים הם הגבול הפילנתרופי, הארגוני, החברתי, המשפחתי, הדתי, התערוות הקהילה היהודית בכלכלה לא־יהודית. ולהלן, התפשטותן של קבוצות משפחתיות מעורבות של יהודים ולא־יהודים משקפות את השינוי המתחולל בקהילה כולה. באמצעות התפלגות

השכיחויות ניתן ללמוד על אופיו של המגזר המתבולל. התמיכה בנישואי־ערוכת מלמדת אותנו שהשמירה על גבולות הקהילה כבר אינה כה חשובה לחברי מגזר זה. השתייכות לארגונים לא־יהודיים, מתן כסף למטרות צדקה לא־יהודיות בלבד, חוג חברים לא־יהודי, התרחקות מבית־הכנסת וריבוי הביקורים בכנסייה – כולם מדדים של זהות קבוצתית משתנה. ואם נמשיך ונתבונן בטבלה ניווכח שהמעבר מאוריינטציה ליברלית יחסית לאוריינטציה חברתית־פוליטית שמרנית יחסית היא מדד נוסף לשינוי זה. שמירה הולכת ודועכת על טקסי היהדות בבית ובחוץ והצהרות פומביות, אף סמליות, על השתייכות נוצרית הם הביטוי התרבותי של שינוי מבני זה. קבלת נורמה חדשה של גודל משפחה, אם כי אין היא מדד דתי ישיר, מלמדת אותנו שהמורים שינו את מיקומם החברתי בצורה עמוקה למדי.

שני משתנים תרבותיים: שמירת טקסי־בית והצגת עץ חג־המולד, מבחינים בחריפות בין הקטיגוריות. בעניין טקסי־בית נמצא הפרש של 64% בין הקטיגוריות הנמוכה והגבוהה ביותר, ובעניין עץ חג־המולד נמצא הפרש של 54%. הצגת עץ חג־המולד מבחינה בין יהודים שאינם משתייכים לדת לבין המומרים. היהודי החילוני נטש את מדדי הדת מבלי לאמץ את סמל הנצרות הזה. בכל זאת, היעדר ההבדל בין אלה שאין להם דת לבין המומרים על־פני עשרה מתוך חמישה־עשר המדדים מעיד שחוסר דת מוצהרת בסביבה נוצרית שווה לשותפות במוסדות הנוצריים. המנוכרים מהדת שונים מבחינה פוליטית מהמומרים, אך משתתפים איתם באווירה החברתית המורחבת.

ארגונים ציבוריים יהודיים כשלעצמם הגבילו את היקף הסמכות של הקהילה בקבלתה כטבעי את האקלים הדתי של רוב המוסדות החברתיים האמריקאיים. מיוזגה של השאיפה הציבורית במוסדות הפוליטיים, הכלכליים והתרבותיים הראשיים מביע את חדירות התחום הדתי היהודי/הנוצרי. רוב היהודים האמריקאיים מזניחים את העובדה הזאת על־ידי הרציונליזציה שהמוסדות הכלכליים הם חילוניים ומוצבים מחוץ לתחום של עסקים דתיים.

המרה לנצרות כחוויה אישית

כיצד יש להתייחס לאוטוביוגרפיות המתארות שינויים רוחניים?

המסגרת ההיסטורית יוצרת את המסגרת היסודית להמרה המונית. ניתוח הסקר מראה כיצד פועלת המרה זו ברמה המוסדית בקרב יהודים אמריקאיים בני־זמננו. היחיד תופס את המאורעות בשתי רמות אלה כאחת מבעד למנסרה של החוויה האישית. מחד גיסא, השתברות זו של החברתי מבעד לחוויה האישית תורמת לתחושת האוטונומיה, ואפילו מציעה אפשרות לעמוד נגד החברה והאמונה ממנה הוא בא. מאידך גיסא, היות שהאישיות מושרשת בחברתה, המומר עלול לפרש מעבר לדת חדשה מתוך רצף מושגי, נטיות רגשיות וכללי הערכה של הדת בחברה הישנה. בכל זאת, הוא מתחיל להבין את דתו הקודמת בתוך "מבנה סבירות" של הדת שהוא מיועד אליה.

מספר קטן של מומרים יהודיים מקבלי הנצרות בעלי נטייה ספרותית מעידים על חוויתם ומשחזרים אותה באוטוביוגרפיה. יש מהם שמגייסים עזרת עמית לברוא את קולם

הספרותי. הם תופסים ומסבירים את נסיונם ההמרתי כמרכזי לחייהם, ועל-פי רוב, ההחלטה מורגשת כמהפכנית. היות שהאוטוביוגרפיות האלה נכתבו אחרי ההמרה, הן מכוונות לחברי הדת החדשה.

הנרטיב של מומרים מבטא רטוריקה של שידול. "אוטוביוגרפיות רוחניות... אינן רק דין-יחשבון על ההמרה, אלא מהווים עדות לחיים המעובדים מחדש על-ידי ההמרה" (Shea, 1968, ix). האוטוביוגרפיה אינה הצהרה אישית בלבד, אלא הצהרה חברתית של העצמיות והראי החברתי ולפעמים אמצעי להביע את מצב הקוסמוס. פיכטלברג (Fichtelberg, 1989, 51), חוקר עדויות של פוריטנים, כותב שהמחברים "רואים את האירועים המקומיים כהיבטים של דרמה קוסמית: להיוושע פירושו לגבי היחיד לחוש כבעל משימה בהיקף עולמי-היסטורי."

כל מעבר לדת חדשה הוא גם נטישת דת. הרטוריקה של האוטוביוגרפיה משקפת את המניעים האישיים של המחבר שהניעוהו לאמץ דת חדשה, וגם את הטעמים של נטישת הדת הקודמת.¹⁵

אוטוביוגרפיות של מומרים יהודיים לנצרות

הדוגמות הבאות לקוחות מתוך שלושים ושש אוטוביוגרפיות של יחידים שנולדו יהודים ואימצו בהמשך את הנצרות. רובן נכתבו באנגלית בתקופה שבין תחילת המאה התשע-עשרה ועד לשנת 1993. כשני שלישים מהמחברים היו גברים. יותר ממחצית הספרים פורסמו על-ידי הוצאות כנסייתיות, בדרך-כלל – הקבוצות המיסיונריות שקלטו את המומרים לתוכן. 22% המירו את דתם לפרוטסטנטיות ליברלית, 45% לפרוטסטנטיות שמרנית (כולל כמה עברים-נוצריים) ו-32% לקתוליות רומית. אחוזים אלה אינם משקפים כמובן את התפלגות האוכלוסייה הכללית של יהודים-לשעבר בין הכיתות המקבילות. פרוטסטנטים שמרניים ייתו יותר מפרוטסטנטים ליברליים לעודד כתיבה אוטוביוגרפית. יותר ממחצית האוטוביוגרפיות נכתבו על-ידי יחידים שגדלו בבתים אורתודוקסיים. כדאי לזכור שלפני מלחמת-העולם השנייה היתה האורתודוקסיה הנורמה. רבע מהמחברים הם ניצולי-שואה. כשליש היו רווקים בעת המרתם. כמחצית מהשאר היו נשואים לבן-זוג יהודי שהמיר גם הוא את דתו, והמחצית השנייה פשוט הצטרפו לבן-זוג לא-יהודי. אף אחת מהאוטוביוגרפיות האלה אינה מזכירה נישואים עם יהודי שלא המיר את דתו. משקי-הבית של מחברים אלה נהפכו לנוצריים לחלוטין. כארבע חמישיות מהמומרים ממשיכים להצהיר על מוצאם האתני היהודי, וכמה מהם שומרים על יחסים חברתיים ומשפחתיים עם יהודים שלא המירו את דתם. קצת יותר ממחציתם של מומרים אלה נהפכו למנהיגים בקהילה הנוצרית, חלקם ככמרים וחלקם כמיסיונרים מן השורה. כשליש מהמומרים ראו חזון זמן קצר לפני המרתם. האחרים המירו את דתם אחרי התבוננות ומחקר – חוויה הדרגתית יותר.

הפירושים העיקריים שהעניקו מחברי האוטוביוגרפיות לחוויותיהם מבוטאים לעיתים

15. תת-ג'נר הלבוש צורה של חשיפת החולשות של הדת החדשה ותיבעת זכות שיבה לאמונה המקורית. אשה צעירה שנמשכה ל"יהודים למען ישו", ואחר-כך התחרטה, כתבה על תחושת הניצול שהופעל כלפיה על-ידי התנועה (Kamentsky, 1992).

בשמות של סיפורי ההמרה שלהם. אסתר ברונשטיין (Bronstein, 1980), מחברת מעבר לתחום המושב: מהגיטאות של רוסיה הצארית לארץ חדשה ואמונה חדשה, מתארת כיצד זוג מהגרים דוברי יידיש נמשכו בסוף המאה התשע־עשרה לכנסייה הבפטיסטית, ובהמשך, לפרסביטריאנית. הברונשטיינים אף הקימו בשנות השבעים קהילה עברית־נוצרית כדי להגשים את השליחות המיסיונרית להביא ליהודים את הבשורה על המשיח היהודי. ווירה שלם (Schlamm, 1972), מחברת הספר: נרדפת, הצליחה להישאר בחיים אחרי שהות במחנה הריכוז בברגן בלזן, נהפכה לרופאת ילדים ופתחה מרפאה בלוס אנג'לס. היא כותבת: "בשמחה הענקית את חיי לוי, לישו, למשיח שלי." ישו הוא מקלטה. האב מ' רפאל סימון (Simon, 1948) כותב: תהילת עמך: סיפורה של המרת־דת. כילד, בתחילת המאה, ביקר בבית־כנסת רפורמי בניו־יורק, ובהמשך, באוניברסיטת שיקגו, נמשך אחר כתביו של תומס מאקווינס, מהם למד ש"קיימת אמת נצחית שאינה משתנה לעולם". ספרו מוקדש לסנט ברנרד, ראש מנזר ציסטרציאני, אב המתבוננים ומגן היהודים. ג'ודי וורמבראנד (Wurmbrand, 1979) הגיעה לישראל כפליטה מרומניה, שם התאהבה בבנו של כומר. בעזרתו ובהנחייתו של האח אוסטרובסקי, מומר יהודי מרוסיה, הוטבלה בים התיכון סמוך לתל־אביב, ועתה היא משרתת בכנסייה לותרנית בקליפורניה. האוטוביוגרפיה שלה נושאת את הכותרת: הבריה מהאחיזה החונקת, ובה היא מתארת את מסעה הרוחני מציות להלכה היהודית ועד מציאת חופש בישו.

מומרים פותחים בדרך אופיינית בתיאור קשייהם ביהדות וגומרים בתיאור חייהם החדשים בחיק ישו. הסיפורים מתארים מסע מחטא לגאולה. אפשר לזהות שלבים פורמליים של סיפור ההמרה, ואולי הם משקפים שלבים מהווים על־פי רוב את חוויית ההמרה ושומרים על ניסוח מסוים, כדלקמן: (1) ניתוק; (2) ניכור רגשי; (3) לימוד ראשוני של הנצרות; (4) היפוך; (5) גיבוש; ו־(6) מימוש. זו תבנית המשמעות המיוחסת על־ידי המומר לכל שלב, ותוכן השלב לקוח מתוך ההקשר התרבותי. נתאר בכמה משפטים כל שלב. מאחר שמאמר זה נועד להציג רק תיאור תיאורטי כללי באמצעות איור של שלוש שיטות, נביא בהמשך דוגמות לשני שלבים בלבד: הניכור הרגשי וההיפוך.

השלב הראשון, ניתוק, מתייחס לחולשת הסמכות של הרשת החברתית והתרבותית של היהדות. בשלב השני, ניכור רגשי, הכותב מספר על התרחקותו הרגשית מהיהדות וגורמיה. בשלב השלישי, לימוד ראשוני של הנצרות, הכותב מתאר את היכרותו עם הנצרות ואת תגובותיו אליה. בשלב הרביעי, היפוך, הנרטיב סובב סביב ההמרה עצמה. בשלב החמישי, גיבוש, המומר נאבק עם רגשי אשמה, ומתאר כנגדם את התלהבותו ושללוותו בדת החדשה. בשלב השישי, מימוש הנצרות, המחבר מסביר התמסרותו הפעילה לדת החדשה.

עכשיו לדוגמות: השלב השני, שלב הניכור הרגשי, ניתן לאיפיון באמצעות סימנים של דיכאון. הדיכאון יכול לבוא כתגובה על תוקפנות נגד היבט מופנם של העצמיות, או כדיכאון מורבידי לנוכח חרדות הקיום, במיוחד אלה הקשורות ל"חוסר המשמעות" המופיע כאשר תשובות יהודיות מאבדות את תוקפן. מצביירות כאלה מלווים לעיתים בתחושת אשמה, או הרגשה של חטא, "לילה אפל של הנשמה" ומחשבות התאבדות. זעם נגד היהודים או היהדות יכול לשמש אמצעי לטיפול במתח זה, כצורה של התפרקות רגשית או קתרזיס, או חלקית, כדי להצדיק את עזיבת היהדות. סנקציות שמפעילים חברי הקבוצה המנוכרת עלולות להגביר את הייסורים ואת תחושת הניכור. מגננונים מסורתיים של

הגנה והתאמה עשויים לפעול בהקשר זה. האדם עומד מול המתח שלו, ומנצל אותו כמקור אנרגיה על-מנת להמשיך במאבק לשחרור זהותו העצמית ממעמדה היהודי. האוטוביוגרפיה של ליאופולד כהן (Cohn, 1911, 20) יכולה לשמש דוגמה לתהליך זה. הוא נולד בשנת 1862 למשפחה אורתודוקסית הונגרית. הוא כותב ששלחו אותו ללמוד לרבנות. אף-על-פי שגר קרוב לקתולים רומיים, הוא טוען שהתעניינותו המוקדמת בישו כמשיח התפתחה מתוך מקורות מקראיים ותלמודיים. רק בהמשך גילה, לטענתו, את בעלי-בריתו בקרב הגויים. תחילה חש דחייה לנוכח המחשבה שהגויים אימצו לעצמם את המשיח היהודי. "קול לחש בלבבי. לא משנה מה אחרים עושים בשמו, עליך לעשות כפי שהוא מורה לך." הוא היגר לסקוטלנד, שם למד לקבל את הגויים ושם נטבל לנצרות. בבוקר היום בו תוכננה טבילתו, יום א, 25 ביוני, 1892, הוא נזכר במאבק הרגשי שלו. הוא התעורר מתוך רעד, ומישהו דיבר אליו ואמר:

What are you doing today? You are going to be baptized, aren't you? Do you know that as soon as you take this step, you are cut off from your wife whom you love so dearly... your children will never call you Papa... your brothers, your sisters, all your relatives will consider you dead.

ליאופולד כהן הבין שהדובר הוא השטן.

I felt ill as I approached the baptism. I was determined to delay it... but as I realized that all my fears were fabrications of lies from the greatest enemy of my soul... Satan was defeated by the power of Jesus, who is the mighty God.

כ"חרדה נגדית" (counter-phobic), כהן מעלה את חרדת הטבילה, ואז, תוך הישענות על כוח האל, הוא קולט את החרדה לתוך האופוריה של האמונה החדשה. אשתו, בתו של רבי טייטלבוים מציגט, לאחר שהתייעצה עם סמכות רבנית, נשארה איתו. הוא הפליג לארצות-הברית ופתח שם מיסיון בבראונסוויל, ומאוחר יותר בויליאמסברג בברוקלין, במימון של כמרים בפטיסטיים. הוא שכנע את קהילת המיסיון הנוצרית כי באמצעות הידע היהודי שלו, הוא יודע טוב מכולם כיצד להגיע לעמו.

השלב הרביעי, היפוך, עשוי להיות כרוך בחלום או בחזון, ואחריהם וידוי על חטא וכניעה לחסדו הגואל של ישו. לעיתים מכריזים על לידתה של העצמיות החדשה בוידוי פומבי. בניגוד ללידה המקורית, שההורים זוכרים אותה, לידה דתית מחדש היא פעולה מודעת של יצירה בידי היחיד. אנשים הממירים את דתם נוטים לזכור את התאריך המדויק של אירוע כזה. בגרסה הנוצרית נראה שמדובר פחות בתהליך אלכימי הנשלט על-ידי היחיד ויותר בדבר-מה שקורה לו ושאינו נמצא בשליטתו.

דוגמה בולטת של היפוך היא זו של יוג'ניו זולי, רב ברומא, בוגר בית-ספר לרבנים ובעל תואר דוקטור מפרינצה. בשנת 1917, כאשר היה בן שלושים ושש, דיווח על חזון של ישו, ולאחר-מכן, בשנת 1938, חיבר מחקר פרשני על הברית החדשה, הנוצרי. הוא לימד יהדות ועברית בסמינר קתולי, ובא במגע עם חברתיים עם ראשי הכנסייה. בעת הכיבוש הנאצי, כאשר נשקפה סכנה לחייו, הסתתר. מנהיגות הקהילה היהודית ברומא

חשה רגשות מעורבים כלפי אדם זה שהעדיף את חיי האקדמיה על כהונה בתפקיד רבני, והוא לא קיים עימה מגע במהלך שנות המלחמה. בעקבות כיבוש רומא על־ידי בעלות־הברית, השיבו לו הכוחות האמריקאיים את כהונתו. הוא כתב שבמהלך תפילת יום הכיפורים, בשנת 1944 –

My heart lay as though dead in my breast. And just then I saw with my mind's eye a meadow sweeping upward with bright grass but with no flower. In this meadow I saw Jesus Christ in a white mantle, and beyond His head the blue sky. I experienced the greatest inner peace... Within my heart I found the words, "You are here for the last time." I considered them with the greatest serenity of soul and without any particular emotion. The reply of my heart was: So it is, so it shall be, so it must be. (Zolli, 1954, 183)

המרה זו דומה לתיאורי השליחים בברית החדשה: יחס חדש לאל המוגדר באמצעות מדרש יהודי. בעת שהשמים נפתחים בסוף יום־הדין כדי לקבל את התחינות האחרונות של העדה, הוא מציץ דרך השערים אל החזון של המשיח. זוהי המרתו של ניצול־שואה אחרי שנים של פחד נורא, הפרדה מבני עמו ו"תחייה" ניסית של מעמדו וחירותו. החזון אינו מהווה רק היפוך, אלא חותם, אם נשתמש במונח הלקוח מתפילת הנעילה, את המהפך בהבטחה של סלחנות. בדמותו של ישו הקורא לו, הוא מקבל את הנשמה הנגאלת. אחרי המרתו כתב: "הנצרות ייצגה לגביו מושא לכמיהה עליונה האמורה לחמם את חורפה של נשמתו, יופי שאין שווה לו האמור לרוות את צמאוני ליופי" (שם, 122).

סיכום ומסקנות

בחנו את תהליך ההמרה ההמונית בשלוש רמות של הכללה: היסטורית, מוסדית ואישית, ויצרנו מושגים מהעובדות בכל רמה ורמה של הכללה. בין המושגים נמצאים כלי חשיבה סטנדרטיים במדעי החברה: התבוללות חברתית ומבנית, מבנה סבירות, התמחות מקצועית, סמכות, סדר חברתי, אנומיה, רטוריקה של שידול ומנגנוני ההגנה. השתמשנו גם במושגים ייחודיים לנושא: המרה המונית, הלם חברתי, המיסיון כארגון פוליטי־דתי. אחד האתגרים הוא מיוזג מושגים חברתיים, תרבותיים ואישיים. דיון מקיף במתודולוגיה של המיוזג הזה חורג מתחומי המאמר, אבל כתרומה לדיון הבא נקשר נרטיבית כמה דעות מרכזיות בתיאוריה של המרת־דת המונית, ונייחסן לבעיות של יהדות ארצות־הברית. דוגמה אחת לדיון היא זו של חברה המוקפת פוליטית על־ידי כוח הגמוני בן דת אחרת. אותו משטר פוליטי־דתי תומך ב"מבנה סבירות" המגדיר מחדש את יסודות הלגיטימציה התרבותית והחברתית לגבי האוכלוסייה המוקפת, כולל מוסדותיה הדתיים. השלטון הפוליטי של האוכלוסייה המוקפת מתנסה בהחלשת איחודו, שלמותו וסמכותו החברתית, ולאחר־מכן ירידה במשמעת החברתית, משבר ברמה המבנית, ובעקבותיו משבר גם ברמת המשמעות. המוסדות ובני אותה חברה נעשים אז פגיעים להצעת ההגמוניה השלטת. הראשונים העלולים להשתנות הם דווקא מוסדות של קשר משני, כגון

מוסדות כלכליים ופוליטיים, ורק מאוחר יותר מוסדות של קשר ראשוני, כגון משפחה ודת.

בנסיבות מוסדיות כאלה, יחידים באוכלוסייה הכפופה ממירים את דתם לדת ההגמונית השלטת, המסופקת להם עתה דרך מוסדותיהם הכפופים. המומרים הראשונים מתנסים בשבר חד וכאוב כאשר הם משנים את נאמנותם. אחרי שמספר המומרים גדל, הגישות והעמדות של חברי החברה הכפופה נעשות גמישות יותר ופתוחות יותר לריבוי של אמונות. לקראת סוף התהליך, קיים ליד המומרים מיעוט דתי קטן יותר, בעל קפדנות תרבותית גדולה יותר, השומר על מידה של הפרדה מבנית ותרבותית.

ההבדל בין ההתאסלמות נדיבת־הלב יחסית לבין ההתנצרות הכפויה יותר, המבוססת על פעולות המיסיון, הוא בעל משמעות ביחס למיקומה של הרדיפה בתהליך. רדיפה עשויה להשפיע על שיעורי ההמרה, וההמרה המהירה ביותר מתרחשת בתקופות של רדיפה ופתיחות דתית לסירוגין.

נראה שמצבם של יהודי ארצות־הברית מתאים לדגם זה. הזעזוע החברתי הראשון היה בידודה של הקהילה הקטנה במושבות, ובהמשך בא השבר החברתי־התרבותי הקשור להגירה המונית. ארגונים קהילתיים יהודיים סייעו לקלוט את היהודים לתוך הזרם הפוליטי והכלכלי המרכזי של החיים האמריקאיים. מדיניות זו אינה "סיבתית", אך יש לה כשלעצמה "השפעה" של הכנה להטמעה. התהליך מושפע מאופיה המיוחד של מערכת פוליטית דמוקרטית המאפשרת לארגוני מתנדבים להתקיים, ומתמסרת למידה מסוימת של הפרדה בין המערכת הפוליטית לבין חיי ההתנדבות הציבוריים. נראה שהתהליך שזכה בכינוי המרה במשך שניים או שלושה דורות מוצא את תמיכתו בצורה מסוימת של חוקי אישות התומכים בנישואים אזרחיים ובחופש הבחירה הדתית.

נראה שהאידיאולוגיה הציבורית באמריקה תומכת ב"פלורליזם תרבותי", אך ליתר דיוק, מדובר במדיניות של דלת פתוחה לקבלת מרכיבים שונים לתוך החברה האזרחית הכללית, המוגדרת על־ידי הדת האזרחית של הפרוטסטנטיות הליברלית. אוריינטציה כזאת תואמת מבחינה פילוסופית את הרעיון של מיסיון נוצרי. מוטיבים של סובלנות מייצגים פסק־זמן מהלחץ לקונפורמיות. המערכת נוטה לעמוד בהבטחותיה בדבר שוויון לכל המצטרפים, עובדה המעודדת את קבוצות המועמדים לקבל את ההזמנה להיטמע, באופן כללי, ולהמיר את דתם, באופן ספציפי.

התוכן התרבותי של התהליך הוא גורם מקדם, אך אינו בהכרח הסיבה להמרה. נראה שלשני הקשרי ההתבוללות יש חשיבות במסגרת זו: תרבות ההמונים מחד גיסא וההשכלה והעבודה מאידך גיסא. תרבות ההמונים האסתטית, במיוחד תרבות הנוער, על ביטוייה המוסיקליים, אמני הפופ שלה ופתיחותה למיניות מתוך שוויון מעמדי באופן החוצה גבולות אתניים ודתיים, הופך לצורה מקפת־כל. האופי האוניוורסליסטי של הפוליטיזציה של תרבות ההמונים בשנות השישים סייע להתלכדות תרבותית ברעיונות מוסריים ויחסים דתיים.

הבסיס הקפיטליסטי הרציונלי של החינוך והעבודה נוטה להפריד את העבודה מכוחות פרטיקולריסטיים. קבוצות חינוך ותעסוקה הן גם קבוצות המייצרות תרבות. התרבות התעסוקתית שהן יוצרות מושרשת בתוך המערכת הדתית השלטת. יחסים חברתיים ותרבותיים בתוך קבוצות תעסוקתיות מסייעים ליהודים לקבל אוריינטציה נוצרית ליברלית. אוריינטציה של הישגיות בעולם התעסוקה שולטת בהקצאת המיצב והיוקרה

בחברה הכוללת. התעסוקה נוטה ליהפך לגורם גורף־כל בחייהם של הניידים ביותר, ובכך דוחקת הצידה את ההפרדות האתניות והדתיות, אם כי לא הגזעיות. העילית היא חיל־החלוץ של ההמרה ההמונית.

בתוך "מבנה הסבירות" הנוצרי, מעמדם של היהודים נשאר מעורפל מבחינה מוסרית. הפנמת מעמד זה מעוררת שנאה עצמית בקרב היהודים, הממלאת אף היא חלק בתהליך ההיטמעות.

חשוב לדעת משהו על זרימה בשני הכיוונים בחברה האמריקאית, ללמוד על נוצרים המתגיירים, ולא רק על מומרים יהודיים. אין לנו נתונים טובים גם אם מביאים בחשבון את הנתונים העומדים לרשותנו מתוך סקר האוכלוסייה היהודית משנת 1990. ההנחה שעל כל ארבעה יהודים מומרים יש גר נוצרי אחד עשויה להיות קרובה למציאות. בהתחשב במאגר הגדול ללא שיעור של נוצרים בארצות־הברית, רק אחוז זעיר ביותר של נוצרים מתגיירים. לעומת זאת, המתנצרים מהווים נתח משמעותי מהקהילה היהודית בארץ זו.

מקורות

- Ammerman, Nancy T. (1988). "Fundamentalists Proselytizing Jews: Incivility in Preparation for Rapture". In Martin Marty, Frederick E. Greenspahn, (eds.), *Pushing the Faith: Proselytism and Civility in a Pluralistic World* (pp. 109–122). New York: Crossroad.
- Arnold, T.W. (1984). *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Delhi: Renaissance Publishing Company (original 1913).
- Berger, Peter (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday, NY: Garden City.
- Bloesch, Donald G. (1989). "All Israel Will be Saved: Supersessionism and the Biblical Witness". *Interpretation*, 43, 130–142.
- Bronstein, Esther (1980; 1978). *Beyond the Pale: From the Ghettos of Czarist Russia to a New Land and a New Faith*. London: Pickering and Inglis.
- Bulliet, Richard W. (1979). "Conversion to Islam and the Emergence of Muslim Society in Iran". In N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*. New York: Holmes and Meier.
- Bulliet, Richard W. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clark, Christopher M. (1995). *The Politics of Conversion: Missionary Protestantism and the Jews 1728–1941*. Oxford: Clarendon Press.
- Cohn, Leopold (1911). *The Story of a Modern Missionary to an Ancient People*. Published by Leopold Cohn.
- Fichtelberg, Joseph (1989). *The Complex Image: Faith and Method in American Autobiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Fisch, Dov Aharoni (1984). *Jews for Nothing: On Cults, Inter-marriage, and Assimilation*. New York: Feldheim Publishers.
- Gartenhaus, Jacob (1963). *Winning Jews to Christ: A Handbook to Aid Christians in the Approach to the Jews*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- Gobel, Phillip E. (1981). *Everything You Need to Grow a Messianic Yeshiva*. Pasadena: William Carey Library of the Reformed Presbyterian Seminary.
- Goodman, Martin (1994). *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Gordon, Milton (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Hilgarth, J.N. (1986). *Christianity and Paganism, 350–750. The Conversion of Western Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (original 1969).
- James, William (1985). *The Varieties of Religious Experience*. New York: New American Library (original 1902).
- Kamentsky, Ellen (1992). *Hawking God: A Young Woman's Ordeal in Jews for Jesus*. Medford: Sapphire Press.
- Klausner, Samuel Z. (1991). "Assimilation as Social Death". In Menachem Mor (ed.), *Assimilation, Acculturation and Accommodation* (pp. 262–303). Lanham, MD: Universities Press of America.
- Klausner, Samuel Z. (1997). "Apostasy Among American Jews: The Individual Analysis". In David Gordon and Dorit Gary (eds.), *American Jewry: Portrait and Prognosis* (pp. 221–243). West Orange, NJ: Behrman House Publishers.
- Kosmin, Barry, Goldstein, Sidney, Waksberg, Joseph, Lerer, Nava, Keysar, Ariella and Shenker, Jeffrey (1991). *Highlights of the CJF 1990 National Jewish Population Survey*. New York: Council of Jewish Federations.
- Lapidus, Ira (1972). "The Conversion of Egypt to Islam". *Israel Oriental Studies*, 2, 248–262.
- Levtzion, Nehemia (ed.) (1979). *Conversion to Islam*. New York: Holmes and Meier.
- Lewis, Bernard (1984). *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Lofland, John and Stark, Rodney (1986). "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective". *American Sociological Review*, 30, 862–875.
- Marty, Martin E. and Greenspahn, Frederick E. (eds.) (1988). *Pushing the Faith: Proselytism and Civility in a Pluralistic World*. New York: Crossroad.
- Medding, Peter Y., Tobin, Gary, Fishman, Sylvia Barack, Rimor, Mordecai (1992). "Jewish Identity in Conversionary and Mixed Marriages".

- American Jewish Yearbook* (pp. 3–76). New York: Jewish Publication Society.
- Packard, William (1988). *Evangelism in America from Tents to TV*. New York: Paragon House.
- Poston, Larry (1992). *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. New York: Oxford University Press.
- Ragussis, Michael (1995). *Figures of Conversion: The "Jewish Question" and English National Identity*. Durham: Duke University Press.
- Rambo, Lewis R. (1993). *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.
- Rausch, David A. (1982). *Messianic Judaism: Theology and Polity*. New York: The Edward Mellen Press.
- Sarna, Jonathan D. (1987). "The Impact of Nineteenth Century Christian Missions on American Jews". In Todd M. Endelman (ed.), *Jewish Apostasy in the Modern World* (pp. 232–254). New York: Holmes and Meier.
- Schlamm, Vera (1972). *Pursued*. Glendale, CA: G/L Publications.
- Seltzer, Robert (1988). "Joining the Jewish People from Biblical to Modern Times". In Martin E. Marty and Fredrick E. Greenspahn (eds.), *Pushing the Faith: Proselytism and Civility in a Pluralistic World*, 41–63.
- Shea, Daniel B. (1968). *Spiritual Autobiography in Early America*. Princeton: Princeton University Press.
- Simon, Father M. Raphael (1948). *The Glory of Thy People: The Story of a Conversion*. New York: The MacMillan Co.
- Sklare, Marshall (1993). *Observing America's Jews*. Hanover, NH: Brandeis University Press.
- Snow, David A., Zurchin, Louis A. Jr., Eklund-Olson, Sheldon (1980). "Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment". *American Sociological Review*, 45, 287–301.
- Staffa, Susan Jane (1977). *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo A.D. 642–1850*. Leiden: E.J. Brill.
- Stanislowski, Michael (1987). "Jewish Apostasy in Russia: A Tentative Typology". In Todd M. Endelman (ed.), *Jewish Apostasy in the Modern World* (pp. 189–205). New York: Holmes and Meier.
- Sullivan, Richard E. (1994). *Christian Missionary Activity in the Early Middle Ages*. Great Yarmouth: Galilard.
- Wurmbrand, Judy (1979). *Escape from the Grip*. London: Hodder and Soughton.
- Zitron, S.L. (1923). *Meshumodim: Tyn un siluenten funm noeten ovor* (Apostates: Examples and Descriptions from the Recent Past) (4 vols.,

Yiddish). Warsaw: Ferlag Central.
Zolli, Eugenio (1954). *Before the Dawn*. New York: Sheed and Ward.

הערה על המרה

אפרים תבורי*

המרה היא נושא רגיש בחברה הישראלית. קלוזנר (1998)¹ מדבר על המרה המונית מיהדות, ומעריך כי היהודים בארצות-הברית עלולים להיעלם בתוך דורות אחדים. הממסד הפוליטי בארץ מנסה עדיין למנוע הצטרפות לעם היהודי בדרך נטולת קשיים ומכשולים. הצעת חוק ההמרה ב-1997 באה להבטיח שרק גיור אורתודוקסי יתקיים בארץ. הזרם הרפורמי והזרם הקונסרווטיבי בארצות-הברית מוצגים כתנועות המקילות בגיור, אולם ההאשמה העיקרית נגדן היא שהן מעניקות לגיטימציה להתרחקות מהמסורת היהודית, ופותחות בכך פתח להתבוללות.

אף-על-פי שקלוזנר טוען כי המרת-דת תתרחש בעתיד, התבוללות עדיין אינה המרת-דת. המרת-דת מתייחסת –

לשינוי באופיה הדתי של החברה ושל מוסדותיה... הדבר הקובע הוא החלפת ההשתייכויות והזהדהות של המוסד החברתי ובמקרה זה – המוסד הדתי שעובר מחברה אחת לאחרת. ...אין אפשרות חברתית שחברה או יחיד יעמוד מחוץ לכל דת. ייתכן ומוסד או יחיד יעזוב כנסייה מאורגנת מבלי להצטרף לכנסייה אחרת; אך המרת-דת המונית מתרחשת כשת-קבוצה מתרחקת מגוף ציבורי ונעשית מועמדת להיקלטות בחברה הרחבה.²

התמקדותו של קלוזנר במוסד החברתי, ולא ביחידים, מקשה על הבנת כוונתו. לדוגמה: מתי המרת-דת נהפכת להמונית? אם המוקד הוא המוסדות החברתיים, מדוע להדגיש את ההיבט הכמותי (המבוסס, ככל הנראה, על מספר האנשים הממירים את דתם)? קלוזנר אומר ש"קצב המרתם הדתית של יחידים גובר, ומתאזן בדרך-כלל בנקודה כלשהי שאינה מגיעה להיעלמות מוחלטת של התת-חברה". אם כך, מהי אותה נקודה? ואפילו אם קשה לקבוע נקודה מסוימת כסף תחתון, מהו ההסבר התיאורטי ברמה החברתית לכך שלא כולם מושפעים? אומנם, כותרת המאמר היא רק "לקראת תיאוריה", אולם גם במצב של "לקראת" תיאוריה יש צורך להגדיר מושגים ולהבהיר את בסיס ההסבר, כך שנוכל בעתיד להעמיד את התיאוריה לבדיקה.

הדוגמות ההיסטוריות שקלוזנר מביא מעניינות כשלעצמן, במיוחד לנוכח הניתוק המצער בין סוציולוגיה כמדע לבין היסטוריה. חלק מהדוגמות מתייחסות לניסיון המכוון של המיסיון להניע לשינוי דתי. לא ברור כיצד הרעיון של "המרת-דת המונית" תורם להבנת התופעה. קלוזנר אומר שהיהודים לא היו פגיעים למאמצי המיסיונרים אם מעריכים את מספר ההמרות הקשורות ישירות למיסיונר נוצרי, אך פעולת המיסיון היתה יעילה אם

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בראילן.

1. סוציולוגיה ישראלית א(1), 135–161.

2. שם, בע' 136.

מבינים את המיסיון כביטוי פורמלי וארגוני של פתיחות כללית של החברה הנוצרית כלפי המרת היהודים.

מעבר ל-Non-Sequitur כאן, קלוזנר ממשיך ואומר ש"ההזמנה פועלת כאשר הסמכות הקהילתית היהודית והסולידריות היהודית נמצאות בירידה, והיא יעילה דווקא באותם מגזרים של היהדות שפרקו מעל עצמם את עול הסמכות הזאת" מכאן עולה השאלה: האם מדובר במוסד או ביחידים? האם עבר המוסד תהליך של המרה, או שמא איבד המוסד את יכולתו לחסן את חבריו מפני השפעות הסביבה?

בתחילת המאמר, קלוזנר מסתייג מראיית התנועות "המתקנות" בגרמניה, הונגריה וארצות-הברית כדוגמות להמרת-דת. נראה לי שדווקא אצל ה"מתקנים" רואים את ההשפעה המוסדית של דת אחת על אחרת, ואת הצעד הראשוני של המרה, הן באופי הפולחנים המושפעים מדתות אחרות והן לגבי המחויבות היהודית של החברים והנכונות ליצור קשרים מחוץ לדת.

טבלה 1: נישואי-תערובת של גברים בשנים 1971 ו-1990 על-פי מפקד האוכלוסים היהודיים בארצות-הברית

אחוזי הגברים בנישואי-תערובת					
	סה"כ	אורתודוקסים	קונסרווטיבים	רפורמים	ללא העדפה
1990	32%	10%	18%	43%	55%
1971	7%	3%	4%	9%	17%

המקור: טבלה 6.2 אצל Lazerwitz et al., 1988.

בהקשר זה ניתן להביא נתונים נוספים ממפקדי האוכלוסים היהודיים בשנים 1971 ו-1990 לגבי נישואי-תערובת (Lazerwitz et al., 1988). הנתונים בטבלה 1 מתייחסים לנישואי-תערובת של גברים בלבד, מכיוון שבשנת 1971 לא היה מספר מספיק של נישואי-תערובת בקרב נשים יהודיות – עובדה מעניינת כשלעצמה. בסך הכל חל גידול ניכר באחוזי נישואי-תערובת בין 1971 לבין 1990, ואחוזי נישואי-תערובת עתה גדול פי ארבעה מבעבר. הנתונים מצביעים על קשר חשוב בין הזרם הדתי המועדף של המשיבים לבין נישואי-תערובת. ככל שהזרם ליברלי יותר, כן גדל מספר החברים הנישאים בנישואי-תערובת.

על-מנת לבחון את ההשפעה של גורמים נוספים על נישואי-תערובת, ערכנו מבחן רגרסיה (Lazerwitz et al., 1988: table 6.60). בניתוח זה נמצא כי רבים יותר הצעירים או הפרטים שמשפחותיהם חיות בארצות-הברית זה דורות מספר המעורבים בנישואי-תערובת. גם השכלה יהודית והזרם הדתי בילדות קשורים לנכונות להינשא בנישואי-תערובת. הנטייה לנישואי-תערובת גוברת גם בנישואים שניים. פעילות בקהילה הכללית (הלא-יהודית) קשורה לנישואי-תערובת, אך ההשפעה של משתנה זה מתונה, וגורם זה אינו מסביר הרבה מהשונות. באופן לא-מפתיע, חברות בבית-הכנסת, קיום פולחנים יהודיים בבית ופעילות בקהילת היהודים קשורים כיום לנישואים הומוגניים.

בניתוח נוסף מצאנו שגם גודלה של עיר-המגורים קשור לנישואי-ערוכת. בערים בעלות מאתיים אלף תושבים או יותר, 75% מהיהודים הרפורמיים החברים בבית-כנסת (ו-66% מאלה שאינם שייכים לבית-כנסת) נשואים בנישואים הומוגניים, ואילו בערים קטנות יותר, רק 57% מהחברים בבית-כנסת (ו-50% מהלא-חברים) נשואים בנישואים הומוגניים.

על-סמך הנתונים, ניסינו לחזות את העתיד. הוא אינו שחור לגמרי, רק אפור כהה. האומדן שלנו הוא שרק ל-36% מהילדים בדור הבא של היהודים בארצות-הברית יהיו שני סבים ושתי סבתות יהודיים. בסך הכל, מספר היהודים יישאר קבוע, וזאת דווקא בשל העלייה הצפויה בהמרה הדתית של לא-יהודים ליהדות (בעיקר לזרם הרפורמי). כיוון ההמרה, כפי שמציין קלוזנר, אינו חד-צדדי. נתונים אלה מצביעים על גורמים מבניים המשפיעים לכאורה על המרת-דת, או לפחות על הפחתת החשיבות של היהדות כמסגרת מחייבת וכמעין מוסד טוטלי. יהודי ארצות-הברית הושפעו בוודאי מהמודרניזציה, והיהדות כבר אינה ממלאת תפקיד חשוב בחיי יהודים רבים החיים שם. עם זאת קיים הבדל חד בין היעדר חשיבות (ואף נישואי-ערוכת) לבין המרה.

אם נציג את הזהות החברתית בסולם, ממינוס חמש ועד פלוס חמש, אזי משמעות ההמרה היא חציית קו האפס. המרחק הפסיכולוגי של חציית קו האפס ומעבר לצד המינוס עשוי להיות גדול יותר מהמרחק של כל נקודה בצד הזהות החיובית לשלב אחד נמוך יותר. (במעבר משלוש לאחד, האדם עובר שני שלבים, אבל המעבר מאחד למינוס אחד, שגם הוא מעבר של שני שלבים, כרוך במעבר איכותי שונה, כי הוא כולל בתוכו המרה). חלק גדול מהיהודים בארצות-הברית מאופיינים על-ידי היטמעות תרבותית במקום מגוריהם, וייתכן שיאמצו דת אחרת בעתיד. השאלה הרלוונטית לגבינו היא אם זו פעולה של יחידים, או של מוסד, כפי שמציע קלוזנר. חוששני שהרעיונות של קלוזנר עמומים מכדי מתן תשובה ברורה.

להערכת, לא ניתן כיום להבחין בארצות-הברית במצב של הומוגניות דתית, קרי, היטמעות של כל הדתות בדת אחת ויחידה. להיפך, אנו מוצאים ריבוי של דתות ושל זרמים תוססים בתוך הדתות (מבלי להתייחס לכל הדתות השונות הצומחות ולחיפוש אחר חיים רוחניים בדרכים לא-מסורתיות). המסקנה היא, לכאורה, שיש לחפש תיאוריה כוללת פחות מזו שמציע קלוזנר, המסוגלת להסביר מתי תיעשה המרה ומתי לא תיעשה. סטארק וביינברידג' (Stark & Bainbridge, 1987) מציעים תיאוריה העשויה לתרום להבנתנו לגבי המרה דתית. התיאוריה נושקת לתיאוריות הזהות ותיאוריות של יחסים בינקבוצתיים (ראו Taylor & Moghaddam, 1994). לא כאן המקום לפתח את רעיונותיהם, אבל ייתכן שניתוח היחסים בין הקבוצות הדתיות, ההערכה העצמית של הקבוצות (ברמה החברתית) ומידת הפתיחות או העמימות של הגבולות בין הקבוצות יכול לתרום להסברת המרה דתית גדולה (אם כי לא המונית) או, מצד אחר, לשמירה קפדנית של הגבולות הקיימים. עובדה היא שחיכוך לא הביא תמיד בעבר לידי המרה, אלא להיפך: לפעמים הוא יצר אחדות וסולידריות רבה יותר בתוך הדת.

לסיכום, קלוזנר הציע לנו חומר עשיר למחשבה, ויש לקוות שימשיך לפתח את רעיונותיו. רצוי במיוחד לתת את הדעת על הגדרה מדויקת של מוסדות העוברים תהליך של המרה, שבעקבותיה יחול שינוי אצל היחידים: מתי המרה נעשית "המונית" ומהם תנאי הניבוי שיאפשרו לנו להיות משוכנעים בתוקף ההסבר? האם ניתן לצפות

מה"לקראת תיאוריה" שלו שערכים (מוסלמים ונוצרים) במדינת-ישראל ירצו להתגייר? האם ניתן לצפות שהלא-יהודים בקרב המהגרים (ובין העובדים הזרים שירצו להשתקע) ירצו להתגייר? האם יפותו היהודים במדינת-ישראל להתאסלם אם ייהפכו למיעוט במדינה ששוב לא תוגדר כמדינה יהודית?

מקורות

- Lazerwitz, Bernard, Winter, J. Alan, Dashefsky, Arnold and Tabory, Ephraim (1988). *Jewish Choices: American Jewish Denominationalism*. Albany: State University of New York Press.
- Stark, Rodney and Bainbridge, William Sims (1987). *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Taylor, Donald M. and Moghaddam, Fathali M. (1994). *Theories of Intergroup Relations: International Social Psychological Perspectives* (Second edition). Westport: Praeger.

שאלה נכבדה

דוד זיסנוויץ*

חוב גדול חבים חוקרים ומנהיגים יהודיים לשמואל קלוזנר על חיבורו. עבודתו היא מאמץ חלוצי לנתח תופעה שסבלה במשך זמן רב מדי מהתעלמות מוחלטת בחוגים יהודיים אקדמיים וקהילתיים. מאמרו של קלוזנר מעלה את הסוגיה לסדר-היום, ומחייב אותנו להתמודד עם קיומה של תופעה זו בארצות-הברית. הרעיון שיהודים יהיו מוכנים, באופן אידיאולוגי ומתוך רצון, לעזוב את הקהילה היהודית לטובת אמונה אחרת מעורר אי-נחת ודאגה בחוגים יהודיים אקדמיים ומקצועיים. בלא מורא, קלוזנר מחייב אותנו לבחון סוגיה זו באופן ביקורתי וקשה. יש לשבח את בחירתו בפורום אקדמי לעריכת דיון זה. זירה זו מעוררת מטבעה תגובות, ביקורת ודיון משכיל, והיא אמורה להיות נטולת ההילה הפוליטית, מנת-חלקם של חיים קהילתיים. קלוזנר מאפשר בכך לקהילת מלומדים לבחון את הנושא ללא לחצים ואינטרסים אידיאולוגיים.

קלוזנר פותח את הדיון בתיאור היסטורי של שתי דוגמות להמרת-דת של יהודים לנצרות ולאיסלם. הוא נזהר בניתוח של שתי הדוגמות, ומומין את הקוראים לבחון ולהבין את הסוגיות החברתיות, הפוליטיות והתיאולוגיות שהובילו למעשה זו. תחושתי היא שקלוזנר צודק בכך שהוא מראה כי יהודים, בתקופות שונות ובמקומות שונים, לא היו מעולם קבוצה מונוליתית, כפי שטענו בעבר חיבורים שונים שעסקו בהיסטוריה של עם ישראל. תיאור התייחסות-הגומלין עם הסביבה ומגוון התגובות של הקהילות היהודיות על הסביבה הורה הוא אחד מסממניו של מחקר יחיד רציני.¹ גרשון כהן מציג זאת בצורה ברורה וחדה: "מיתוס מסוכן הוא לחשוב כי בעבר הרחוק והקרוב התנהגנו או חשבנו כאחד. תמיד היינו מפוררים." בחיבורו, קלוזנר מדגיש שוב תפיסה זו של ההיסטוריה היהודית. הוא מצביע על המרת-הדת כעל חלק מהתגובות הרווחות של יחידים וקבוצות בזמן ובמקום. הוא מרחיק אותנו מהמיתוס של אחדות ושלמות, הקוסם לרבים. דומני כי קלוזנר צודק בכך שעבודתו מתחילה במבט אל העבר. בהקשר אחר היה אפשר אולי להציע לו להדגיש מעט יותר את הקהילות הנוצריות והדתיות שהיו את הפורום להמרות-הדת שהוא מתאר. תיאור תגובותיהם של כמה יהודים על סביבתם מחייב הבנה עמוקה יותר באשר לטבעה של הדת ותפקידה בחיי היומיום בשתי הקהילות שבחר. מכיוון שקהילות אלה שונות באופן משמעותי מהמבנים המוכרים לקוראים רבים, היה זה מועיל אילו הביא קלוזנר ניתוח עמוק ומקיף יותר של הקהילה המוסלמית במצרים במאות התשיעית והעשירית ושל אירופה הנוצרית. הזהירות המתבקשת במחקר מחייבת להבין את מורכבות הנצרות והאיסלם, ואת התופעה של המרת-הדת יש לראות כנדבך אחד מני רבים של שתי הדתות הללו.

הנושא המרכזי של המרת-דת לנצרות בארצות-הברית עשוי לזעזע רבים. העובדה

* בית-הספר לחינוך, אוניברסיטת תל-אביב.

1. Cohen, G.D. (1997). *Jewish History and Jewish Destiny* New York and Jerusalem: J.T.S.

שיש התעלמות מתופעה זו בחוגים רבים מדאיגה לא־פחות. קלוזנר צודק בציינו כי רוב דאגותיהם של סוציולוגים, היסטוריונים, הוגי־דעות, ופעילים יהודיים בארצות־הברית התרכזו במאמצים לנתח מגמות בהזדהות דתית ובנישואי־ערוכות. המחקר משנת 1990 על האוכלוסייה היהודית הוליד ספרות ענפה שהגיבה ופירשה את הנתונים ממחקר זה. ניתוח נאמנויותיהם ותחושת השתייכותם של יהודים אמריקאיים נמשך ככל שאנו מתקרבים לסוף המאה העשרים. רק לאחרונה, בסוף 1998, הקדיש כתב־העת *New York Review of Books* מאמר² שבחן דעות על ההמשכיות היהודית שהובעו בספרים שפורסמו לאחרונה מפרי עטם של ההיסטוריון והוגה־הדעות ארתור הרצברג, הסוציולוג סמואל ס' הילמן והפרופסור למשפטים אלן מ' קרשוביץ. בכל אחת מעבודות אלה אין כל אוכור ורמז לתופעה של המרת־הדת מהיהדות לנצרות. מאמרו של קלוזנר מעורר את השאלה מדוע נמנעו שלושה חוקרים רציניים אלה (יחד עם עמיתיהם האחרים) מדיון בשאלה. האם תחושת אי־הנחת המסורתית לנוכח תופעה זו חזקה עד כדי כך שגם אינטלקטואלים נכבדים נבהלים ממנה? יש לקוות שחיבורו של קלוזנר יהווה תמריץ חשוב להתמודדות עם נושא חשוב וכאוב זה בשנים הקרובות.

על־אף אהדתי לקלוזנר בזכות נכונותו להתמודד עם טאבו זה, יש בעבודתו כמה בעיות מתודולוגיות הראויות להתייחסות. המחבר עושה שימוש בעדויות אישיות נבחרות של משומדים כמקורות לטיעוניו. היסטוריונים הצביעו בעבר על בעיית המהימנות של עדויות כאלה. אילו הציג אותן קלוזנר כיצירות ספרותיות או כמקורות פסיכולוגיים מעניינים, אפשר שהיה משכנע יותר. נקודת־ההנחה שלו היא שרוב אלה שהמירו את דתם לנצרות היו בעיקר בעלי רקע אורתודוקסי, והסברו כי רוב המהגרים היהודיים בתקופה המוקדמת היו אורתודוקסיים מוגבל מדי ואינו עקבי עם הצגת דבריו קודם־לכן באשר למגוון החיים היהודיים לאורך הדורות. יהיה זה זהיר יותר לראות במסמכים אלה ניסיון להצדיק "dislocation" מרכזי, או כאמצעי הטפה שכוון ליהודים. בכל מקרה, הם ראויים לפרשנות מתוחכמת יותר מזו שהובאה בחיבור. כך גם בהתייחסותו של קלוזנר לעבודות מוקדמות יותר שעסקו בהמרות־דת לנצרות. Marty,³ המוזכר על־ידי קלוזנר, כתב בהרחבה על מגמות דתיות בקרב נוצרים ויהודים. יש לראות את השינויים שעוברים על קבוצות שונות בהקשר הרחב יותר של תופעת הדת בחיים האמריקאיים. ניתוח כזה עולה בקנה אחד עם הרעיונות שהעלה בראשית מאמרו. אסור גם להתעלם מהתייחסות־הגומלין הנרחבת של היהודים בימינו עם סביבתם בארצות־הברית. ייתכן שיש צורך גם לבדוק את מידת אי־שביעות־הרצון הכללית מחיי הדת על רקע בחינת הסוגיה של המרת־הדת. נושאים אלה אינם פעוט־ערך, אך דומני כי בכל מקרה, נכונותו של קלוזנר להציג שאלות אלה ראויה לשבח.

אסיים תגובה קצרה זו על מאמר מרתק בפראפרזה על אמרה רבנית: "במשאלותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא."

2. Gary, W. (1988). "God and the Jews". *The New York Review of Books*, Vol. LXV, No. B.

3. Marty, M. (1993). "Where the Energies Go". *Annals AAPS*, 527, 10–26.

לזיכרון הקולקטיבי אין גבולות

Yael Zerubavel Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition.

Chicago: University of Chicago Press. 1995. 340 pages.

דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים) מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית. ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר. 1996. 336 עמודים.

Marita Sturken Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS Epidemic and the Politics of Remembering.

Berkeley: University of California Press. 1997. 358 pages.

זיכרון קולקטיבי נהפך בשנים האחרונות למוקד מחקר פופולרי במיוחד במדינות רבות. חמישים שנה אחרי שממשיגו, מוריס הלבאכס, מת במחנה ההשמדה בוכנוואלד (בעקבות נסיונו התמים משהו לדרוש צדק אחרי רצח חותנתו וחותרו היהודיים), זכה המושג בבולטות רבה בעיקר בקרב היסטוריונים, סוציולוגים, אנתרופולוגים, חוקרי פולקלור ואחרים. עבודות מחקר רבות שנכתבו לפני יותר מחמש-עשרה שנה ועסקו בנושאים דומים לא השתמשו במושג זה כלל, אף-על-פי שהיה קיים (אם כי לא באנגלית – עבודותיו של הלבאכס תורגמו לראשונה לאנגלית בשנות השמונים). חלקן של עבודות אלה, בעיבודים מאוחרים יותר, כבר שילבו מושג זה ועבדו עימו.

שלושת הספרים שהם נשואי סקירה זו עוסקים בצורה זו או אחרת בזיכרון קולקטיבי. הדיון בהם יעוגן סביב צירי הניתוח והוויכוח המרכזיים בתחום, כמו גם בבעיות שבישום במינוח עצמו. ספרה של יעל זרובבל מרתק וכתוב בכישרון רב. זרובבל בוחנת את הקשר המורכב שבין זיכרון והיסטוריה, בין אגדות שעברו היסטוריוזיה (סיפור בר-כוכבא) והיסטוריה שנהפכה לאגדה (קרב תל-חי וטרומפלדור גיבורו). תוך שימוש במגוון חומרים (מסמכים רשמיים, שירה, פרוזה, הומור, פולקלור, ראיונות ועוד), נחשפות הפרקטיקות החברתיות (חגיגות, טקסים, ימי-זיכרון, סיפורי ילדים, עליות-לרגל) שהזיכרון הקולקטיבי מובנה דרכן ובאמצעותן, ויותר חשוב, הזהות הלאומית הציונית מובנית, מתוחזקת ונשמרת באמצעותן. בשנים שקדמו לכינון מדינת-ישראל, האירועים שהיוו את הציר המרכזי לבניית הזהות הציונית – ולצורך זה את בחירת העבר המתאים – היו שייכים לעת העתיקה (בר-כוכבא ומצדה) או לתחילת ההגירה הציונית לארץ-ישראל (קרב תל-חי). הדגש אצל זרובבל מושם בתקופות שנבחרו להיות עוגן לזיכרון, כמו גם בתקופת הגלות, שעברה תהליך שכחה שיטתי. הזיכרון והשכחה הם שני צידיו של אותו מטבע. הרצון והצורך ליצור קשר מחודש בין "היהודי החדש" לאדמתו שנעזבה וחבורה לה שוב יחדיו גרמו להתעלמות מכוונת מאלפיים שנות חיים, מאבקים ויצירה. ההתעלמות עיצבה נתק היסטורי והנגדה רעיונית בין הגלות והמדינה-שבדרך בתמורה להמשכיות חווייתית וקשר עם המקום (הקשר בין העת העתיקה וההגירה הציונית

לארץ־ישראל). מצדה ובר־כוכבא הם גשר לעבר הקדום, הדוחק (בהצלחה לא־מבוטלת) את הזיכרון הגלותי, את המקום ממנו באו "היהודים החדשים" בפועל. מיתוס וזיכרון, בעריכת דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך, פורש לפנינו יריעה רחבה הנעה בין אנשים ובתוך מרחבים: מיצחק אבינו, גרשום שלום ועד הרצל ובן־גוריון, מתל־חי ועד מצדה, גיטו ורשה ונתיבות, ניטשה, הבאבא סאלי, רחל דרוק ואמיל גרינצווייג – דמויות שהיו או נעשו גדולות מהחיים, ומקומות שנעשו, כהגדרתו הנפלאה של תושב עיירת־פיתוח המצוטט אצל בילו ובן־ארי, "מעל המפה". המגוון הרחב של הנושאים המוצגים בספר מעיד יותר מכל על היעלמו של המיתוס בהא־הידיעה ועל החלפתו במיתוסים רבים אחרים. במובן זה, ניפוץ מיתוסים, הנתפס כספורט לאומי כמעט, אינו צריך להדיר שינה מעיניו של איש. בדומה לדיון של פוקו על השינוי שחל במוקדי הכוח – ראשו של המלך נותץ, אולם במקומו קמו מרכזי כוח ופיקוח רבים ואחרים – כך גם המיתוסים. טרומפלדור כבר אינו אולי גיבור חידה, ואף לא גיבור יחיד או גיבור בכלל (במאמרה של זרובבל), אבל את מגירת הגבורה, הגדולה והטרנסצנדנטליות תפסו רבים אחרים. המיתוסים החדשים הינם נטולי מונופול על החברה כולה, אבל במחוזות־המשמעות שהם מככבים בהם – הבאבא סאלי בנתיבות ומעבר לה (במאמרם של בילו ובן־ארי), רחל דרוק בקרב אנשי גוש־אמונים, אמיל גרינצווייג בקרב אנשי "שלום עכשיו" (במאמרו של פייגה), ואיך לא? יצחק רבין במחוז־משמעות רחב יותר, אך מוגדר ומתוחם לא פחות – המיתוסים ממשיכים לשום, להבנות, לעצב ולכוון זהות. הפסיפס המוגש לנו בספר זה מעיד על השונות בחברה הישראלית (יהודית), עד כי גם הגדרת המונח מיתוס – המונח המרכזי של הספר – אינה אחידה בקרב כותביו.

ספרה של סטארקן, שבחלקים ניכרים שלו הוא עוצר נשימה ומכאיב, עוסק בייצור, בהבניה ובמשא־ומתן על זיכרון תרבותי בארצות־הברית, ומכאן – בזהות האמריקאית. סטארקן מתמקדת בשני אירועים טראומטיים ומורכבים שחווה וחווה החברה האמריקאית בעשורים האחרונים (אולי הטראומטיים שבהם): מלחמת וייטנם ומגפת האיידס – אירועים הקוראים תיגר על יסודות הזהות האמריקאית. הזיכרון התרבותי, לגבי סטארקן, הוא פרקסיס חברתי. וכך, באמצעות ניתוח של סרטי הוליווד (פלאטון, צייד הצבאים ואחרים), דרמות תיעודיות ששודרו בטלוויזיה (למשל, *The Eternal Frame* על רצח קנדי), מוצרי־צריכה (חולצות טריקו, הסרטים הסגולים, האדומים והצהובים), סיקור אירועים חדשותיים בטלוויזיה, הפצים אישיים שהושארו ליד האנדרטה לזכר חללי מלחמת וייטנם בווישינגטון, פרויקט ה־quilt (שמיתת הטלאים שעליה שמות של קורבנות האיידס) – כל אותם ייצוגים הנגישים לקהל הרחב, ובמידה רבה האמצעי הפופולרי ביותר ללימוד ההיסטוריה כיום – עולה הזיכרון התרבותי כמצוי בצומת שבין הזיכרון האישי וההיסטוריה.

למרות השוני בין הספרים, יש ביניהם נקודות־השקה רבות, ומעגליהם נפגשים. שניים מהספרים עוסקים בחברה הישראלית, אף אם בתקופות שונות שלה. זרובבל עוצרת את סקירתה בשנות השבעים, כאשר הדגש העיקרי מושם בהבניית הזיכרון והזהות בשנים שקדמו להקמת המדינה. מיתוס וזיכרון לוקח אותנו אל החברה הישראלית של היום. במידה רבה, תהליכים שזרובבל מרמזת שיקרו, אכן באים לידי ביטוי בספר של אוחנה

וויסטרך. הספר של זרובבל, שהוא עדות חזקה לקיומה של תרבות חילונית-לאומית בארץ-ישראל באמצע המאה העשרים, טוען כי משנות השבעים, אפילו מצדה נעשית דתית. על השינוי החברתי הזה מעידים, בצורה מפורשת, מאמרו של אריק כהן על ישראל כחברה פוסט-ציונית, ובצורה פחות מפורשת, מאמריהם המצוינים של מולי ברוג על המעבר מראש מצדה ללב גיטו ורשה, ושל מיכאל פייגה על ההנצחה בגוש אמונים. בכך גם משתלב הניסיון שעשו חברי כנסת אחדים לאחרונה להפוך את ט' באב ליום זיכרון לאומי. נסיונם זה יכול להעיד על פיחות בערך של ט' באב, פיחות המנסה לצבור ערך, חשיבות ומוניטין באמצעות חוק. ייתכן שהוא מעריך גם על היעצמות הפן הדתי בחברה הישראלית-היהודית והיחלשות הפן החילוני. התהליך, שזרובבל אינה מאבחנת אותו כלל – חוסר אבחון שייתכן שהוא נעוץ בזיהוי שהיא עושה בין זהות ישראלית לזהות ישראלית-יהודית-אשכנזית – הוא קריאת התיגר של יהודים יוצאי צפון אפריקה ומדינות ערב, שהחלה עוד לפני מלחמת יום-הכיפורים (הנתפסת אצל זרובבל כנקודת-המפנה), על הנרטיב ההגמוני הבא לביטוי במרכיבי הזהות והזיכרון של החברה שהם חיים בה, תהליך שבא לידי ביטוי במאמרם של בילו ובן-ארי על המיתופיקציה של הבאבא סאלי. ואם בנפקדים-נוכחים עסקינן, בולטת מאוד ההיעדרות של הפלסטינים אורחי ישראל מהספר של אותנה וויסטרך, ספר שהתת-כותרת שלו היא "גלגוליה של התודעה הישראלית".

ספריהן של זרובבל וסטארקן, העוסקים בחברות שונות ובזמנים שונים, משיקים זה לזה אף הם. שתיהן מנתחות ייצוגים הנגשים לקהל הרחב: אצל זרובבל – בעיקר ספרות וטקסים, ואצל סטארקן – סרטים, דרמות תיעודיות, אמנות וסיקורי חדשות; ובכך הן מעידות על הפוליטיקה של הזיכרון והמאבקים הכרוכים בכך. גם אם שתיהן טוענות שלא הכל פוליטי, המאבקים הפוליטיים סביב נושא ההנצחה הם נושא מרכזי במחקריהן. שתיהן עוסקות באירועים טרגיים (מצדה, תל-חי, מלחמת וייטנאם), בדם, יזע ודמעות. סטארקן אף מוסיפה בעוצמה את הנוכחות של הגוף (בעיקר גופות, וחלקן של הגופות במצב נוראי – הווייטנמים ששילמו מחיר כבד, החיילים האמריקאיים הנושאים על גופם צלקות עד היום, ויותר מכל תיאור חולי האיידס הגוועים לנגד עיניים מערביות). אולם גם אם נראה שכאן נפרדות דרכיהן, אין זה כך. שעה שזרובבל עוסקת בפרקטיקות שאיפשרו הפיכת אירועים טרגיים לסיפורי ניצחון (סלקטיביות מרשימה מהכרוניקה ההיסטורית שגם היא אינה מושלמת, הדחקה של חלקים מהסיפור, טשטוש ושינוי של גבולות הסיפור, תוך כדי גימוד הסוף המר או קביעת סוף הסיפור הרחק מראשיתו), דנה סטארקן בסיפורים טרגיים שנותרו כאלה. אולם החותם הטרגי של סיפורי עבר אינו מבטיח שזכרם יהיה פחות סלקטיבי מאחרים או נטול שכחה. את הקורבנות הווייטנמיים של המלחמה הותירה אמריקה הרחק בדרום-מזרח אסיה, והקורבנות היחידים שהחברה האמריקאית מבכה וזוכרת הם חייליה שלה. וגם זיכרון זה בא לאחר שנים רבות של הדחה, שנים בהן נותרו רבים מהחיילים מחוסרי עבודה או מטופלים בבתי-חולים נטולי תקציב ואמפתיה אנושית. כך גם נותרו הקהילה ההיספנית והקהילה השחורה בארצות-הברית בגיטאות האורבניים שלהן בפרויקטים להנצחה של קורבנות האיידס, שעה שקורבנות האיידס הלבנים, בעלי המקצועות החופשיים וחברי המעמדות הנכונים הונצחו. המסקנה המשותפת לשני הספרים היא כי לא איכות האירוע או עוצמתו הן המכריעות בהכרח, אלא מצבה הקיומי של

החברה, המאבקים על זהותה הקולקטיבית והצורך שלה בהצגת סיפור ניצחון (במקרה הישראלי) לעומת היכולת שלה לעמוד מול סיפור כאוב ומול הסליחה והחמלה (במקרה האמריקאי).

אחת הבעיות המרכזיות בחקר הנושא של הזיכרון הקולקטיבי נעוצה בעובדה שהמונח סובל מבעיה שמונחים כזהות ופיקוח חברתי סובלים ממנה: הוא נהפך לקלישאה כמעט, ואיבד בכך לא מעט ממשמעותו. אל תוך המלכודת הזאת נופלים כל שלושת הספרים, אלא אם הנחת העבודה שלהם היא שכל דבר שעיסוקו בעבר או בסיפורים בראשיתיים או בכל אחת מהגדרות המיתוס או בדרך בה ההווה דואג להבניית דימויו לעתיד יכול להיכנס לקטיגוריית הזיכרון בכלל והזיכרון הקולקטיבי בפרט. הספר של אוחנה וויסטרין עוסק במיתוסים ומעט בזיכרון (המופיע בצורה מפורשת במאמריהם של שביד, זרובבל, ברוג ופיגה – ארבעה מאמרים מתוך החמישה עשר המוצעים בספר), ובמובן זה, כותרתו של הספר, מיתוס וזיכרון, מטעה. כותרת המבוא שנכתבה בידי העורכים – "נוכחות המיתוסים ביהדות, בציונות ובישראליות" – מייצגת נאמנה את רוח הספר, ושאלת השאלה מדוע המלה "זיכרון" זכתה במקום כה מרכזי. אולי משום שלזיכרון אין גבולות, ואולי כי זיכרון הוא נושא חם כל כך כיום, ואולי כי המלה "זיכרון" נהפכה למלה נרדפת למלה עבר – וזה שורש הבעיה. הספר של זרובבל עוסק ללא ספק בהבניה החברתית של זיכרון קולקטיבי, ובעיקר בהנצחה, אולם נראה לא פעם שמדובר בתודעה, במודעות, בפנתאון לאומי, ולא בזיכרון קולקטיבי. כך היא כותבת, למשל, כי "מצדה נכנסה לזכרון הקולקטיבי הישראלי כאירוע סימבולי טעון ביותר בתקופת טרום-המדינה, שכן הוא הכיל מה שנתפס כשיעור פאטריוטי מבטיח מעברה של האומה, שיעור המשולב במקום אטרקטיבי" (ע' 114). מה הופך את מצדה לזיכרון? אולי היה נכון יותר לראות במקום אליו נכנסה מצדה פנתאון לאומי, או כפי שזרובבל עצמה מעידה, "שיעור טוב מעברה של האומה"? כך גם לגבי סיפור בר-כוכבא. האם כל סיפור עבר המסופר בעוצמה ובאמצעות סוכני-חיברות מגוונים נהפך ל"זיכרון קולקטיבי"? אכן, במקום אחר, כאשר זרובבל מדברת על הפואמה של למדן "מצדה", היא מציינת כי "הפואמה היתה ללא ספק אינסטרומנטאלית בהעלאת האירוע למודעות ההיסטורית הציבורית" (ע' 116). אם כך, מה מבחין בין הזיכרון הקולקטיבי והמודעות? או מה הופך פואמה למרכיב במודעות, וסיפור ילדים או טקס שמספר אותו סיפור לחלק מזיכרון קולקטיבי? אולי יש מקום לאמץ את הגדרתם של שומן וסקוט, הטוענים כי זיכרון קולקטיבי הוא "זכרון של עבר משותף אשר מוחזק ונשמר בידי חברים בקבוצה, קטנה או גדולה, אשר חוו את העבר" (Schuman and Scott, 1989, 362) או של הלבאכס, שהתעקש כל כך שזיכרון קולקטיבי כרוך בחוויות "מכלי ראשון"? ההגדרה אולי תצמצם, אבל היא גם תאפשר לדון בכל מה שלא נכלל בה, כמו היסטוריה, מודעות ומיתוסים וכן ביחסים שביניהם. סטארקן מנסה להימלט מהמונח "זיכרון קולקטיבי" באמצעות מונח חדש, שהיא מכנה "זיכרון תרבותי". זיכרון תרבותי, כהגדרתה, הוא "זירה של משא ומתן תרבותי שבאמצעותו סיפורים שונים מתחרים ביניהם על מקומם בהיסטוריה" (ע' 1). הזיכרון התרבותי הוא זיכרון שמתקיים מחוץ לשיח ההיסטורי הפורמלי, זיכרון הכרוך במוצרים תרבותיים וטעון משמעות תרבותית. הבעיה היא שיש מקום לדון בהשפעתם של היסטוריונים (המשמשים לא פעם כיועצים ליוצרי התרבות) על עיצוב הזיכרון שמתקיים "מחוץ לשיח ההיסטורי הפורמלי". השימוש בזיכרון תרבותי מאפשר לסטארקן לנוע בחופשיות מאגדרות לאמנות, מתרבות

פופולרית לספרות, ממוצרי צריכה לפעילות פוליטית, כי הכל עוסק בתרבות שמנסה לזכור ולא לשכוח, שמנסה להעניק זהות ולמלא אותה בתוכן שחלקו הוא חשיבות העבר ולקחיו. הזיכרון התרבותי הזה מאפשר לפרט לפגוש את הכלל באמצעות רקמת אהוב או אהובה שמתו מאידס, באמצעות הנחת קסדה של חייל שמת בווייטנם, לא בבית ולא על הקבר הפרטי, אלא ליד האנדרטה בווייטנאם. המודעות לתרבות המצורפת לאובייקטים של הזיכרון (הקסדה, השם הפרטי) היא זו שהובילה את סטארקן להעדיף את השימוש במונח זיכרון תרבותי על חברו הקולקטיבי. אם הבחנתה בין זיכרון תרבותי לפרטי – זה שנותר בבית, והמנותק מהחברה שסביבו (האם אפשר בכלל?) – הינה ברורה, הרי הבחנתה בין זיכרון קולקטיבי, ממנו ניסתה להימלט ואותו אין היא מגדירה כלל, לבין זיכרון תרבותי נותרת מעורפלת. למרות נסיון ההימלטות, בשלב מאוחר יותר בספרה מחזירה סטארקן את הזיכרון הקולקטיבי בטוענה כי "זכרון תרבותי הוא הזירה שבה זכרונות אישיים עוברים שיתופיות בצורה מודעת, בניסיון ליצור זכרון קולקטיבי" (ע' 215). אם כך, האם ה־quilt הוא זיכרון תרבותי או קולקטיבי? יותר מכך, תחת הכותרת "זיכרון", סטארקן דנה לא־פעם בפועל במלחמה על תפיסות ודימויים, מלחמה שחלקה לפחות הוא קריטי מבחינת ההווה, ולא מבחינת זכרון העבר או יצירת הדימוי לעתיד. כך, למשל, דיונה המרתק כשלעצמו במאבק בדימוי של החולה כקורבן בתוך הארגונים הפועלים למען חולי האיידס. ראיית חולי האיידס ומתיו, וגרוע יותר, נשאי ה־HIV החיים, כקורבנות עלולה להביא לידי כך שהציבור יראה בהם אנשים שנהפכו בשל הנסיבות לאילמים וחסרי כוח כמו גם לאשמים במצבם (ע' 161). דוגמה דומה היא מלחמת המפרץ. הצבא האמריקאי, שהפיק את לקחיו ממלחמת וייטנם, הבטיח באמצעות צנוורה קפדנית שהעם האמריקאי (כמו גם צופי ה־CNN ברחבי העולם) יראה את המלחמה כפי שהצבא רצה שיראו אותה – זוהרת, עמוסת טילים מתוחכמים וטכנולוגיה מתקדמת, ובעיקר נטולת אנשים בכלל וגופות בפרט (ע' 132). האנשים היחידים שנראו על המסך, חוץ מהרמטכ"ל האמריקאי, היו כתבי ה־CNN, עד כי היה נדמה כי ה־CNN היא שלחמה במפרץ. אין ספק שיש קשר בין צורת ההצגה של המלחמה באמצעי־התקשורת (ששיתופי־עולה עם הצבא בצורה מעוררת התפעלות וחשד) לבין הזיכרון שייבנה למלחמת המפרץ; אבל לא ברור מה הופך את הניתוח של סיקור החדשות בימי המלחמה לזיכרון תרבותי או לזיכרון בכלל.

אכן, לנגיעה במושגים כזיכרון תרבותי או זיכרון קולקטיבי נדרשת גם בחינת יחסיהם עם ההיסטוריה. הלבאכס מפריד לחלוטין בין זיכרון היסטורי וקולקטיבי, וטוען שכאשר הזיכרון הקולקטיבי נמוג – קרי, כל מי שהיה יכול לזכור אירוע מסוים מכלי ראשון ולומר בצורה זו או אחרת "הייתי שם" – נשארת ההיסטוריה. סטארקן וזרובבל מבקרות את הגישה הדיכטומית והנוקשה כל כך של הלבאכס, ומנתחות את יחסי־הגומלין שבין ההיסטוריה והזיכרון הקולקטיבי. זרובבל טוענת בצדק רב כי בפועל, האחרון מתווך בין החומר ההיסטורי הקיים לבין סדר־היום וסדר־העדיפויות החברתי והפוליטי של ההווה. ההיסטוריה, לעומת זאת, מגבילה את יכולת ההמצאה של הזיכרון הקולקטיבי. הזיכרון הקולקטיבי יכול לאלתר, להדגיש רכיבים מסוימים, להדחיק אחרים, להאיר פינות שהיו שרויות באפלה ולהאפיל אור גדול, אבל את המסגרת קובעים לו המסמכים ההיסטוריים או קיומו של ידע כלשהו על העבר. במובן זה, הכרותו של ברוג כי "בהיעדר ידע היסטורי מספק, נוטלים לעצמם מעצבי סיפור הזכרון חופש לעצב אותו לפי צרכיהם" (ע' 204),

וטענתה של זרובבל כי עמימות מקורותיו של ל"ג בעומר איפשרו יציקת משמעות בפסטיבלים בהווה, טעונים הבהרה. לסוכני הזיכרון יש מידה רבה של אוטונומיה גם כאשר הידע קיים, ואם אכן אנו פועלים בהיעדר ידע, הרי שמדובר בהמצאות, ולא בגילויים והדגשים של מה שהיה שם תמיד. מה שקובע את מרכיביו של הזיכרון אינו בהכרח קיומו או אי-קיומו של ידע. מעבר לכך, כאשר מתעצמים ויכוחים פוליטיים על אופיו של הזיכרון הקולקטיבי (והמסקנות שניתן להסיק ממנו – כמו במקרה של יהושפט הרכבי והוויכוח על בר-כוכבא), ההיסטוריה מגויסת, כך טוענת זרובבל, על-מנת לאתגר את הזיכרון. ככלל, ייתכן שמקור גיוסה של ההיסטוריה לוויכוחים פוליטיים עכשוויים הוא באמונה כי זכרון העבר, כפי שזרובבל טוענת, מעצב את תפיסות ההווה. אולם ייתכן גם שזו פשוט נתפסת כדרך אלגנטית יותר (המדירה את רגלי אלה שאינם אמונים על ההיסטוריה והשיח שלה) לגיהול ויכוחים. סטארקן מסתפקת באמירה הכללית והמעורפלת-משהו כי היחסים בין היסטוריה וזיכרון הינם מורכבים ומשולבים, ושמצומת שבין הזיכרון וההיסטוריה יש תנועה דו-סטרית רבה עד כדי כך שאין טעם להפריד ביניהם. אולם בסיכומי של הדיון, סטארקן מציינת כי ההיסטוריה מתפקדת טוב יותר כאשר העדים כבר מתים, ואם כך, הרי שחזרנו להלבאכס ולאבחנה שלו, אותה ביקרו.

יחד עם זאת ובדומה לסטארקן, גם זרובבל מציינת שכוחם של מתווכחים פופולריים, כגון עיתונאים, משוררים, סופרים ומורים, גדול מזה של ההיסטוריונים (חדשים וישנים כאחד) בעיצוב הדימוי העממי של העבר. למעשה, עיקר עניינה של סטארקן, ובצורה פחות מפורשת, של זרובבל, הוא בשאלות של פופולרזציה של ההיסטוריה: איך הסיפורים ההיסטוריים מגיעים אל הקהל שאינו יושב באולמות האוניברסיטה או בארכיונים. הדגש מושם במדיום: סרטי טלוויזיה וקולנוע לעומת ספר מחקר אקדמי. מעבר לכך, הזיכרון הקולקטיבי נבחן בכוח להפוך אירועים היסטוריים מסוימים לנקודות-מפנה, לנקודות-ציון חשובות במיוחד. מה שברור הוא שגם ההיסטוריה וגם הזיכרון הקולקטיבי הם נרטיבים סלקטיביים, ולא כרוניקה; לראשונה יש לגיטימציה מדעית וכלים אמפיריים, ולאחרון יש קהל ורגשותיו. בחשבון הסופי ייתכן שדווקא הזיכרון הקולקטיבי (או התרבותי, לצורך העניין) הוא המעצב את השורה התחתונה של האירועים, ויעידו על כך האמריקאים במחקרה של סטארקן, ששינו את גרסתם לגבי השאלה איפה הם היו כאשר התפוצצה החללית צ'לנג'ר. אנשים "זכרו" שראו זאת בטלוויזיה, כי מדיום זה דומיננטי כל כך, אף-על-פי שלא כך היה הדבר. יותר מזה, עם חלוף הזמן, האמריקאים סבורים כי הסרטים ההוליוודיים של אוליבר סטון ואחרים הם הם ההיסטוריה, ובכך מושלם המעגל.

אל תוך מארג היחסים המורכב שבין היסטוריה וזיכרון נכנסים שני דיונים העוסקים ביחסים שבין העבר וההווה. גם אם קיימים יחסי תלות בין שני הדיונים, הרי שאנליטית (כמו גם אמפירית), הם מובחנים זה מזה. הראשון עוסק במרחק שבין הזיכרון (התרבותי או הקולקטיבי) לבין "האמת" ההיסטורית, בפער שבין העבר "כפי שהוא היה" לבין ייצוגיו בהווה. סטארקן טוענת במשפטי הסיום של ספרה כי ברור שהזיכרון אינו דרך להעלאת העבר והבאתו כפי שהוא להווה – ככזה, אין הוא אמין ואינו יציב – אלא הוא דרך להתחבר עם העבר, לנהל עימו מעין דו-שיח, ועיקר תפקידו הוא לספק גשר לתרבות, ליצור ערכים בתרבות, להגדיר מי אנחנו ומה זהותנו בתרבות שאנו חיים בה. השאלה הקריטית מבחינתן של סטארקן וזרובבל אינה אם הזיכרון נכון או אינו נכון, אם הוא מתאר בצורה מדויקת את העבר אם לאו, אלא איך הוא פועל כסוכן פעיל ביצירת

משמעויות, בניסוח ערכים ורעיונות, ובכך כוחו. הסוגיה השנייה עוסקת ביחסי הכוחות בין העבר וההווה בבואם לעצב את זכרון העבר. קיימות שתי אסכולות בנושא זה. הראשונה היא גישת ההבניה (constructionism), הטוענת כי העבר מושפע על-ידי צורכי ההווה ונסיבותיו, ובכך אוטונומיה רבה מוענקת להווה. חוקרים אחרים מדגישים את המגבלות שהעבר מטיל על ההווה בבואו להנציחו, ומכאן על כוחו של העבר בעיצובו שלו. חוקר הזיכרון הקולקטיבי, בארי שווארץ, מציע את הסינתזה שבין שתי האסכולות, בטוענו כי העבר אינו יכול להיות מומצא, אלא רק להיות מנוצל סלקטיבית על-ידי ההווה. חלק גדול מן החוקרים בסקירה זו נדרשו לסוגיית היחסים בין העבר וההווה, גם אם לא תמיד ניסחו זאת באותה מתכונת או באותם מונחים.

רביצקי, במאמרו "מיתוס משיחי ודרמה היסטורית", הוא היחיד כמעט המעניק לעבר כוח ללא גבולות. מיתוסים או סיפורי תשתית מטילים את צילם ותובעים תביעות מן ההווה בשם מה שהיה. מעבר לכך, רביצקי מוסיף כי "לא טיבה של ההתרחשות אלא עוצמתה [היא שתקבע אם המאורע ייהפך] לעל-היסטורי או אפילו קוסמי" (ע' 94). ההווה שבוי לחלוטין בידי העבר; אולם מן הראוי להאיר ולהבהיר מי או מה קובעים שלאירוע מסוים יש עוצמה שחסרה באירוע אחר. לשביד, במאמרו "מיתוס וזכרון היסטורי", ברור – גם אם אין הוא שייך לתחום בו ויכוח זה מנוהל – כי ההווה הוא הדומיננטי, באומרו כי "הגרעין ההיסטורי שייך להווה של החוקר יותר משהוא שייך לעבר הנחקר" (ע' 44). כך גם אוחנה, במאמרו "זרטוסטרא בירושללים", הטוען ש"כאשר לסיפורי-מאורעות היסטוריים אין משמעות לתקופה מבחינת החיים, אין תועלת בשימורם בתודעה הקולקטיבית" (ע' 276). עבודותיהם של אידל, בילו ובן-ארי, זרובבל וסטארקן תומכות – גם אם לא במפורש – בגישתו של שווארץ: אין המצאות לגבי העבר, אבל יש הדגשים המושפעים מצורכי ההווה ונסיבותיו. בדוגמה של אידל מדובר על "פיתוח מוטיבים מיתולוגיים שהיו מצויים כבר ביהדות" (ע' 82–83) בשל הצורך העכשווי להסביר את טעמי המצוות. הערצת קדושים היוותה מרכיב מרכזי בזהות המסורתית של יהודי מרוקו, ולמשפחת אבו-חצירה היסטוריה של קדושה וחשיבות (בילו ובן-ארי). אין מדובר כאן בהמצאה. דרכו של הבאבא ברוך היא כשל "אחד משלנו" (ע' 302), אבל הוא נשען על מסורת רבת שנים. צורכי ההווה של התנועה הציונית, טוענת זרובבל, דרשו גיבור בדמותו של טרומפלדור, והוא מצידו הכיל את כל המרכיבים המתאימים להופכו לאגדה. למרות אימוץ הגישה של שווארץ, זרובבל מציינת את העובדה שהקונספציה של תחיית השפה העברית, המזוהה עם אליעזר בן-יהודה, אינה מדויקת. בן-יהודה אכן תרם לעברית המודרנית, אולם המאבק על העברית החל עוד קודם-לכן, והצלחתו העיקרית היתה שנים רבות אחרי שהגיע בן-יהודה לפלשתינה. אף-על-פי שלא ניתן לטעון כי בן-יהודה הומצא, נראה שיש כאן יותר מאשר בחירת אירועים (ע' 30).

יותר מכך, סטארקן טוענת כי אי-אפשר כנראה להדחיק את הוויכוח הפוליטי על מלחמת וייטנאם, כי הוא היה חלק בלתי-נפרד מן האירוע. אולם אם היה ניתן לשכוח את הווייטנאמים עצמם, מדוע אי-אפשר לשכוח את הפוליטיקה שליוותה את המלחמה? כך גם קורה באשר לאיידס. סטארקן טוענת שאי-אפשר לזכור את האיידס בצורה קונוונציונלית, כי הוא לא כזה. אולם ייתכן שיש אפשרות לזכור את האיידס בצורה לא-קונוונציונלית, כי רבים מהנוגעים בו (והשורדים אותו) בהווה באו מתחומים פחות קונוונציונליים וממעמד בינוני-גבוה. ובכלל, מה הופך את האיידס ללא-קונוונציונלי? היעדר התשובה

הרפואית? העובדה שחלק ניכר ומתקשר מקורבנותיו בשלב הראשון היו גברים לבנים הומוסקסואליים בעלי מקצועות חופשיים? אולי ההווה הוא שאינו מאפשר לשכוח את הפוליטיקה של וייטנם ומאפשר לזכור את האיידס בצורה ייחודית, בניגוד למלחמת-העולם השנייה ולחולי הסרטן, ובכך ניתנת עדות שאינה משתמעת לשני פנים לכוחו. לא רק מארג היחסים עם העבר הוא נושא ספרה של סטארקן, ולזיכרון, כאמור, אין גבולות. הבניית הזיכרון לעתיד זוכה גם היא לניתוח ודיון. במובן מסוים, ספרה הוא שני ספרים: האחד עוסק בהבניית הזיכרון התרבותי של מלחמת וייטנם (ובדרגות ניתוח מפורטות פחות – רצח קנדי, מלחמת המפרץ, התפוצצות הצ'לנג'ר, והאחר – מקרה הניתוח של האיידס – הוא בהבניית הזיכרון לעתיד. יש מן המשותף לאיידס ולווייטנם. שני האירועים נמשכו ונמשכים על פני יחידת-זמן ארוכה ומוגדרים כאסונות, כסרגיות, כסיפורים נטולי סוף משמח. שניהם מאיימים על אושיות הזהות האמריקאית, על המדע שלה, על הרפואה שלה, על עליונותה הטכנולוגית, ויותר מכל על הגבריות שלה, שנושאת צלקות פיסיות ונפשיות מווייטנם (שלא לדבר על הכישלון הצבאי) ושגוועת בצורה מאיימת המעוותת את כבוד האדם (הגבר). יש גם דמיון בפרקסיס של ההנצחה: אמצעי-התקשורת תופסים מקום נכבד, ובמקביל להם אמנות, ספרות ומוצרי-צריכה; אולם אנליטית, לא ברור אם יש כאן מן המשותף. כעשרים וחמש שנים מפרידות בין צאתו של החייל האמריקאי האחרון מדרום-מזרח אסיה, וכחמש-עשרה שנים חלפו מאז הוקמה האנדרטה (לפחות חלקה הראשון) בווייטנאם ועד לספרה של סטארקן. סטארקן יכולה להניח ולהסיק בבטחה (יחסית) על הבנייתו של זיכרון תרבותי ומשמעותו ביחס למלחמה. לא כך בנושא האיידס. כאן מדובר על מאבק בהווה על תוכנו ואופיו של הזיכרון שיישאר בעתיד. פתרונות של הנצחה ואופיו של זיכרון תרבותי או קולקטיבי (במיוחד כאשר מדובר בעבר שנתפס כבעייתי) דורשים מימד של זמן. היתרון בעיסוק באיידס הוא היכולת לעקוב מקרוב ובזמן-אמת אחר הדינמיות של התהליכים, על כל נימיה וגוניה. הפתרון שנמצא (במקרה זה ה־quilt) אינו בהכרח היחיד שישורד (אם בכלל) לאורך זמן. העוינות כלפי אברהם לינקולן פחתה במלחמת-העולם השנייה (שבעים וחמש שנים אחרי שנרצח), והזיכרון לגביו נהפך לחיובי, עד כי נעשה דגם התנהגות והשראה למלחמה. קשה לנבא מה יישאר מהמאבק, והיה מן הראוי לסיים את הדיון בזיכרון התרבותי של האיידס בסמינל-שאלה ובתהיות, ולא בנקודה. יש להבחין אנליטית בין דיון בשאלה כיצד עבר מעוצב לבין דיון בהווה ובמבטו כלפי העתיד. אם אכן הזיכרון התרבותי הוא משא-ומתן שסיפורים שונים מתחרים באמצעותו על מקומם בהיסטוריה, כפי שטוענת סטארקן, מן הראוי לציין שלא ברור כרגע אם הזיכרון הקולקטיבי של האיידס יישא אופי של אנשים שאיבדו צלם אנוש וגוועו בבדידות לא-מזהרת, או אנשים שגילו מחדש את משפחותיהם ואהוביהם התומכים, או אנשים שאהבו אהבת אמת, שהלכו עם ואחרי אהבתם עד הסוף וששילמו על כך מחיר יקר. כאן מדובר במלחמה לא על העבר, אלא על המשאבים בהווה ועל הזיכרון שיהיה בעתיד. קשה ומרתק לטפל אנליטית בזיכרון כאשר האירוע שרוי עדיין בהתהוות. ואולי הריצה אחר הנצחתם של חולי האיידס ומתיו נטועה בחשש שאם לא ייעשה דבר, הם ייעלמו בתהומות הנשייה. נדרשו אומנם שנים רבות וכאובות עד להנצחתה של מלחמת וייטנם בארצות-הברית, ושנים רבות עוד יותר עד שזכתה מלחמת קוריאה לאתר משלה (למרות היותה פחות שנויה במחלוקת), ואולי זה מעיד על הביטחון החברתי בזיכרון והיעדר פחד משכחה. ואולי זה מעיד, שוב, על כוחו של ההווה בהנצחה.

ציר נוסף שהדיון בוזכרון קולקטיבי נע עליו הוא בין קונסנזוס וקונפליקט. כאן יש להפריד אנליטית בין שתי סוגיות. הראשונה עוסקת בסוג האירועים המונצח. רוב ההנצחות הקולקטיביות, ומכאן הזיכרון הקולקטיבי – ומכאן רוב המחקר העוסק בתחום – הן הנצחות של גיבורי מדינה (לינקולן, ושינגטון), מלחמות הנתפסות כצודקות (מלחמת העולם השנייה לגבי האמריקאים, מלחמת 1948 לגבי הישראלים היהודיים), או של אירועים אחרים הנתפסים ככאלה שיש לזכרם (מרד גיטו ורשה, מצדה). וכך ההנצחה מאחדת (כמו בטקסים חברתיים ככלל), כפי שטען דורקהיים, מדגישה את הסולידריות החברתית ותורמת לה, וכן מייצגת את החברה בכללה. גם אם היו האירועים ביסודם טרגיים, כקרב תל-חי או מצדה, תהליך ההנצחה הופך אותם לא-פעם לנרטיבים מנצחים (טיעון שעדיית ווטל מעלה בעבודתיה). חוקרים אחרים מסרבים להתעלם מן העובדה שגם קונפליקט, ולא רק קונסנזוס, הם חלקים אינטגרליים של החברה, ולא כל אנדרטה יכולה לסמל ולייצג אינטגרציה חברתית או קונסנזוס לגבי הזיכרון. יותר חשוב מכך, בטיפולוגיה של אירועי עבר הנותנים בוזכרון הקולקטיבי קיימים גם אירועים שלא נהפכו מעולם לנרטיב מנצח. וכוונתי כאן אינה למגפת האיידס, שאינה יכולה ליהפך לנרטיב מנצח שעה שמתיה נקברים עדיין, מספרם העתידי אינו ברור ולסיפור הזה אין עדיין סוף; כוונתי לאירועים המרכיבים קטיגוריה המוגדרת כעבר בעייתי. אירועים אלה היו טרגיים יותר או גבו בהכרח קורבנות רבים יותר מאירועים אחרים. בשורש האירועים המתכנים "עבר בעייתי" נעוץ קונפליקט מעמדי, שסע פוליטי, ויכוח המציב לפני מתכנני הזיכרון הקולקטיבי דילמה שלא היתה קיימת (או לא הובנת ככזו) באירועים טרגיים אחרים. מלחמת וייטנאם – המהווה את אחת הדוגמות האולטימטיביות לסוג כזה של אירועים – הציבה לפני חוקרי הזיכרון וההנצחה את אחת הסוגיות היותר מעניינות שלה, סוגיה שנוסחה עוד לפני סטארקן על-ידי בארי שווארץ ורובין וגנר-פאסיפסי, בעבודתם על אתר ההנצחה בושינגטון: כיצד תיתכן הנצחה ללא קונסנזוס, ללא גאווה? התשובה הניתנת במחקרם, כמו גם במחקריתן של סטארקן וזרובבל, קוראת תיגר על התפיסה הדורקהיימית, על-פיה אחדות מוסרית היא המטרה האולטימטיבית של ההנצחה. ייתכנו גם הנצחה אחרת, זיכרון אחר, כזה המבטא את המתחים ואת הקונפליקטים בחברה. ואף יותר מכך, זרובבל טוענת כי זיכרון קולקטיבי (או מיתוסים לאומיים) יכול לשרת קבוצות שונות, דעות שונות, בזמנים שונים, ואף להאיץ ולהדגיש קונפליקטים. אתר ההנצחה של מלחמת וייטנאם בבירת ארצות-הברית הוא דוגמה לכך שבמקרה של עבר שנוי במחלוקת, טקסים, כפי ששווארץ וגנר-פאסיפסי טוענים, "אינם פותרים ויכוחים היסטוריים, אלא מבטאים אותם, שעה שהם הופכים את זכרם לדרמטי ופומבי" (Wagner-Pacifici and Schwartz, 1991, 47). פייגה, במאמרו "הניחו להולכים?", מעלה דילמה דומה בנתחו את התמודדותה של תנועת "שלום עכשיו" עם רצח אמיל גרינצווייג. אולם נראה לי כי אף-על-פי שפייגה טוען כי "הדמוקרטיה הישראלית זכתה לגיבור, אך במחיר הפקעתו מההקשר התנועתי שבו פעל" (ע' 316), לא נראה לי כי שמו (שלא לדבר על ההקשר ההיסטורי-הפוליטי של הרצח) מוכר מעבר למחוז-הזיכרון של אנשי "שלום עכשיו" ועוד כמה אחרים. גרינצווייג אולי הופקע מן ההקשר בו פעל, אבל איני משוכנעת כי נהפך לגיבור של הדמוקרטיה הישראלית. אין ספק שהחברה הישראלית כיום ניצבת לפני שני המקרים האולטימטיביים כמעט המציבים לפניה דילמת זיכרון שהינם בעייתיים ביסודם. הראשון נוגע בהנצחתו של ראש הממשלה הנרצח, יצחק רבין. השני, והבעייתי לא-פחות

מבחינות רבות, יגיע ברגע שהפלסטינים אזרחי המדינה (כמו גם אלה שאינם אזרחיה) ידרשו את חלקם בהבנייתו של הזיכרון הקולקטיבי שטרם זכה בזמן ובמקום משלו. הסוגיה השנייה בציר הקונפליקט-קונסנוס נוגעת בפוליטיקה של ההנצחה. הפוליטיקה של ההנצחה – שהיא נושא מרכזי בשני הספרים, ובמאמריהם של פייגה וברוג – מורכבת משני ממדים, שאף-על-פי שיש ביניהם קשר מבחינה אנליטית, הם מובחנים ומופרדים: (א) הבעלות על הזיכרון. למי שייך הזיכרון? מי שולט בעיצובו? כאן, תחילה, יש לנתח את המתח הקיים בין סוכני זיכרון שונים, קבוצות אינטרסים ועוד. אולם נושא זה משיק גם לסוגיות של קבלה ומחאה, מתח הקיים בין היכולת של סוכני זיכרון באשר הם לכפות סוג ותוכן מסוימים של הנצחה על הקהל שאמור "לזכור", לעומת יכולתו של הקהל לקבל או לדחות את הסוג והתוכן המוצעים. "בוגרי" וייטנם נעלבו מהעובדה שחלקם במלחמה בא לידי ביטוי בקיר שחור ("צבע הבושה", "פרויקט של אינטלקטואלים ניו-יורקיים"), והתנגדותם לתוכן ולסגנון שנבחרו תרמה לא-מעט להוספת הדגל האמריקאי (קרי, הוספת המדינה ששלחה אותם לדרום-מזרח אסיה) והפסל. הנשים שהיו שם, גם הן רצו להיזכר, ואכן הוסף לא-מזמן פסל נוסף המנציח את חלקן באירועים. מתוך המאבק על איפיון ההנצחה והזיכרון עולות המגבלות המופעלות על האליטה, מגבלות שאינן מאפשרות לה לכפות את תפיסותיה ורצונותיה, או מה שזרובבל מכנה *master narratives*, על כל הקהל או אפילו על חלקים ממנו. מחקרם של בילו ובן-ארי על נתיבות הוא עדות נוספת שאפשר למחות וליצור מקום-זיכרון חלופי שלא יהיה בבירה, שייצור במידה רבה בירה משל עצמו. (ב) איזו פרשנות של העבר תזכה להיזכר ואיזו תישכח ותיעלם? וכאן זרובבל מביאה דוגמות רבות: אימוץ דימויו החיובי של בר-כוכבא על-ידי התנועה הציונית, טשטוש ההתאבדות במצדה ושימת דגש באקטיביזם על ההר (בתקופה הראשונה של ההגירה הציונית לארץ-ישראל).

נראה לי כי אחת התרומות היותר גדולות של הספרים היא לסוציולוגיה של הזיכרון הקולקטיבי. כוונתי אינה לדיון בפוליטיקה של ההנצחה, דיון שקיים כבר שנים מספר במחקר, ואף לא לעובדה כשהזיכרון הוא חברתי במהותו, טענה שהשמיע הלבאכס כבר לפני יותר מחמישים שנה; התרומה המרשימה היא במשתנים המשפיעים על הבניית הזיכרון והישארותו לאורך זמן או היעלמו אל תוך השכחה, משתנים שהם מעבר לצורכי ההווה ונסיבותיו. סטארקן מדברת על דפוסים תרבותיים וצורות ייצוג כמשתנה קריטי – לסרטים ולטלוויזיה יש כוח שאין לאף מחקר אקדמי-היסטורי. זרובבל מדגישה בעוצמה מרשימה את החשיבות שיש לנטיעת הזיכרון במקום מסוים, ורצוי אטרקטיבי כמצדה, ויותר מכך, את עיגונו של אירוע מן העבר כחלק אינטגרלי מלוח-השנה, ומן הראוי שתאריך זה יתרחש במהלך שנת הלימודים, שכן אחרת, סוכני החיברות יהיו רחוקים מהקהל השבוי שלהם מרחק קייטנות רבות. זרובבל גם מוסיפה תמרור אזהרה לכל שוחרי הזיכרון הקולקטיבי והפנתיאון הלאומי: מן הראוי לא להופכם לאגדה, כפי שאירע לטרומפלדור. אגדות טיבן להיות חשודות בהיעדר אמינות, ובהמשך להיות מופנות אך ורק לילדים.

הדיון בזיכרון קולקטיבי – גם אם הוא נטול גבולות בספרים שנסקרו – כבר אינו מטרה, אלא אמצעי בלבד, אמצעי לדיון בזהות הקולקטיבית של החברה ואבחון מרכיביה. ויסטריך, אוחנה, סטארקן וזרובבל מעלים את השאלה הזאת; והם כולם מנסים לענות עליה. הדיון במרכיבי הזהות הקולקטיבית, בפוליטיקה שלה, בהדרה ובהכללה, במאבקים

ובפשרות, בהתמודדות עם הקוראים תיגר על מרכיבי הזהות, הינם קריטיים וחשובים. אני עדיין סבורה שיש מקום להבחין בין זיכרון קולקטיבי ותודעה, בין זיכרון תרבותי לבין מיתוס, בין זיכרון והנצחה, בין זיכרון לבין דימויי עתיד. חקר הזיכרון הקולקטיבי נמצא כיום במצב שהוא מכיל כמעט הכל, ובכך הוא מכיל לא־כלום. מן הראוי לקבוע לו גבולות, להבין את הסוציולוגיה שלו. ברור על כל פנים שהוא טרם מיצה את עצמו.

מקורות

זרטל, עידית (1994). "המעונים והקדושים: כינונה של מרתירולוגיה לאומית". זמנים, 48, 26–45.

Schuman, Howard and Scott, Jacqueline (1989). "Generations and Collective Memory". *American Journal Review*, 54(3), 259–381.

Wagner-Pacifi, Robin and Schwartz, Barry (1991). "The Vietnam Veteran Memorial: Commemorating a Difficult Past". *American Journal of Sociology*, 97(2), 376–420.

ורד ויניצקי-סרוסי

האוניברסיטה העברית בירושלים

משה צוקרמן בסוציולוגיה של האמנות. תל-אביב:

משרד הבטחון - ההוצאה לאור, ספריית "אוניברסיטה משודרת". 1996. 160 עמודים.

עיקרו של ספר זה הינו הצגה נאמנה ומוצלחת של אחת העמדות המודרניסטיות המובהקות ביחס לתפקידה החברתי של האמנות - היותה "הפנייה אל האוטופי, אל מה שאינו קיים עדיין, אך מתקיים כל העת כאפשרות אלטרנטיבית, כדבר מה שעצם קיומו מטיל וטו על הווייתו הדכאנית של האדם" (ע' 57). מתוך עמדה זו, הספר מתמקד במיוחד בשלילת יכולתה של התרבות הפופולרית או חלקים ממנה להיות בעלי פוטנציאל למימוש תפקיד זה. ובמילים אחרות, הספר מהווה בעיקרו כתב-הגנה תקיף, מפורט, מנומק וקוהרנטי לעמדותיו של תיאודור אדורנו ביחס להיבטים שונים של העשייה האמנותית העכשווית.

לאחר פרקי רקע על-אודות העידן המודרני, על-אודות תיאוריות סוציולוגיות ועל-אודות המושג "יצירת האמנות הכוללת" כמשת-נפש של יוצרים והוגים מודרניסטיים האמורה לגלם את החיבור בין "האמנות האוטונומית" ל"חיים" ול"מציאות", המחבר נפנה לעניין עצמו. הוא מציג תחילה את תפיסתו של אדורנו את תפקידה הביקורתי של האמנות, על-פיה:

...האושר היחודי הנגרם על ידי יצירת-האמנות, הוא בגדר "הימלטות פתאומית" - השתחררות לרגע מכבלי התבונה האינסטרומנטלית... [מ]עין מקום יחיד - ואחרון לכאורה - שבו יכול להתקיים עדיין "סובייקט חתרני, לא מחופצן", מקום המסוגל לשלב את יסודותיה של הרוח התבונית ביסודות הדחף והרגש. (ע' 54)

בהמשך מוצגת ומבוארת ביקורתם הקלסית של אדורנו ועמיתו הורקהיימר על תעשיית התרבות, ומכאן ואילך נבחנות סוגיות ותופעות מתחומי התרבות הפופולרית, המסחרית, כדי להראות שאין בהן את היכולת לקיים סוג כזה של "הימלטות", וכדי לסעון שבדרך-כלל הן מממשות את ההיפך, דהיינו, הן מהוות התגלמות של הדכאנות הקפיטליסטית. הדבר נעשה באמצעות הצגת רעיונות והוגים הרואים את הדברים באור שונה במעט, והתמודדות איתם. מושאי ההתמודדות הללו, שלכל אחד מהם מוקדש פרק, הינם הגותו של וולטר בנימין, מושג ה"קישש", עבודותיהם של לאו לוונטל, אומברטו אקו ופייר בורדייה, וכן המכלול הרעיוני המוכר כ"פוסט-מודרניות". ביחס לכל אחד מאלה מוצגים עיקרי הדברים מהם עשויה להשתמע מידה של הכרה בכוחה ה"אוטופי", הביקורתי, של התרבות הפופולרית או חלקים ממנה, ובעקבות כך ניתוח ופרשנות המפריכים אפשרות זו. המחבר מצוי כאן במיטבו הפולמוסי, וככל שהדבר נוגע במחויבות לעמדתו העקרונית הוא עושה עבודה נאמנה.

כך, למשל, המחבר מנתח את חיבורו של אקו "הסטרוקטורה של הטעם הרע". המחבר מראה כיצד אקו מגיע לקביעה שבין "רואי השחורות" של תעשיית התרבות לבין אלה המקבלים אותה כפי שהיא, העמדות הקיימות בשדה הצריכה ההמונית הן למעשה "דיפרנציאליות לאין-ערור מכפי שטוענת הבקורת הרדיקלית" (ע' 120). אולם בצמוד לכך, ותוך הישענות על ה"מבוא למהדורה הגרמנית" של מאמרו של אקו (המאוחרת

בעשרים שנה מן המקור האיטלקי), כמו גם על מונחיו של אדורנו, המחבר קובע כי "תפישת 'יצירת האמנות כסטרוקטורה' וקונצפציית 'פתיחותה' של יצירת-האמנות... אינן מספקות, ביסודו של דבר, תשובה עקרונית" (ע' 121) לסוגיית ההשתלטות של "ההגיון הפנימי של מסלול הסחורה" על האוטונומיה של יצירת האמנות.

סוגיה שאינה עולה בספר, והיה מן הראוי שתעלה, נוגעת בבחינתן של הנחות-היסוד של העמדה שהמחבר מציג. שכן, מדובר בעמדה שמובנהקוּתה הסוציולוגית בעייתית לעיתים. לקראת סוף הספר, למשל, המחבר שולל את יומרתה של מוסיקת הרוק להוות סוג של התרסה חברתית, וזאת בשל –

מועדותה המובהקת של תרבות-נגד זו לאמץ (מרצון?) את העיקרון הסחורתי השולט בתרבות-ההמונים הקיימת, נטייתה הפנימית להיכנע להגיון הקפיטליסטי-עשייתי המניע אותה, וגורלה הטראגי – עיקור כוח-הדחף ההתקוממותי הצפון בה (על-פי התכוונותה הראשונית לפחות).

ובהמשך לכך –

הצד האחר של אותו ענין מגולם בגורלה הטראגי של תרבות האוונגארד. ככל שלא הוטמאה [כך במקור, בִּיא – מ' ר'], במוקדם או במאוחר, על ידי חרוש-התרבות, התנתקה תרבות זו במידה ההולכת וגוברת מקהל צרכניה הפוטנציאליים, עד כי הפכה לעתים לשיח אוטורי ביותר... (ע' 157–158)

כך, במעין פליטת-קולמוס כמו-פרוידיאנית (אני מניח שהוא התכוון ל"הוטמעה"), המחבר מסגיר את נקודת-המוצא הערכית של העמדה שהוא מייצג בנאמנות כה רבה: קיומה של אמנות בהקשר מסחרי הינו טרגדיה, והמעבר של אמנות שהיא אכן "אוטופית" במהותה אל הקשר כזה הינו בבחינת חילול-קודש. ובמילים אחרות, מדובר בגישה המקדשת מהות אחת מסוימת ותפקיד חברתי מוגדר של האמנות, ועל כן אינה מכפיפה אותה לבחינה סוציולוגית ממצה. מדובר, במילים אחרות, בעמדה הנוטה לקבוע מהי "באמת" אמנות, מתי היא ממלאת את תפקידה בצורה "נכונה", ומתי דברים אלה אינם מתקיימים. זו עמדה המבוססת על אמונה בכוחה הכריזמטי של יצירת האמנות. מדובר אם-כן בגישה הגולשת אל תחום ביקורת האמנות והערכתה, ואינה נשארת בתחום של השיח הסוציולוגי המובהק. בהיותה שיח לא-ממש-סוציולוגי, היא נהפכת, במידה מסוימת, לחלק מן התופעה הנחקרת. שכן, כפי שמציין בורדייה:

מדע קפדני של האמנות... חייב לקחת בחשבון את כל מה שעוזר לכוון את היצירה ככזו, ולא פחות מכך את שיחי הקידוש הישיר או המוסווה, שהינם בין התנאים החברתיים המיצרים את יצירת האמנות כמושא של אמונה. (Bourdieu, 1993, 35; תרגום שלי – מ' ר.)

אכן, הפרק העוסק בבורדייה הינו החוליה החלשה בספר. ניכר במחבר שהוא חש מחויבות להציג גם את עבודתו של בורדייה, בהיותו מן החשובים שבסוציולוגים העוסקים באמנות; אולם הימנעותו של בורדייה מלעסוק בניתוח אמנותי ממש, הדגש שהוא שם בתפקידה של האמנות בתהליכים של הבניה ולגיטימציה של תחושות עליונות חברתית,

והדיון שלו באמונה בכוחה של האמנות במושגים הלקוחים מן הסוציולוגיה של הדת, מותירים את המחבר ללא יכולת ממשית להתאים את בורדייה לעמדותיו. והערה נוספת: בשל מיעוטם של ספרים בעברית על־אודות הסוציולוגיה של האמנות, היה מן הראוי להציג מעט יותר – מעבר להערות המבטלות הספורות בפתיחת הספר – גם את הגישה המוסדית העדכנית, האמריקאית ביסודה, לחקר הסוציולוגי של האמנות, הכוללת בין היתר את עבודותיהם של הווארד בקר, פול דימאג'יו, ורה זולברג, ריצ'רד פיטרסון ודיאנה קריין. למרות מגבלותיה, היא מהווה נדבך חשוב בשיח הסוציולוגי על־אודות תחום האמנות.

מקורות

Bourdieu, Pierre (1993). *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press.

מוטי רגב

האוניברסיטה העברית בירושלים

Ruth Behar & Deborah Gordon (eds.) *Women Writing Culture*.
Berkeley: University of California Press. 1995. 475 pages.

ערימה של ספרי "נשים כותבות תרבות", שהביאו איתם נציגי בית-ההוצאה לחדר התצוגה, אולה בתוך יום. האנתרופולוגים האמריקאיים שהגיעו לכנס השנתי שלהם בווינגטון (נובמבר, 1995) קנו את עשרות הספרים, ומי שלא הספיק, מילא טופסי הזמנה רבים. כותרים העוסקים בענייני מגדר (ג'נדר), לרבות לימודי גברים, לסביות והומוסקסואלים, מוכרים כבר עשור לפחות. מי שניבאו שתחומי המחקר והיצירה הללו יצטמקו וייהפכו לאופנה חולפת חווה בהתרחבות והעמקה, שנדמה כי הינן רחוקות מלמצות את עצמן. הספר שלפנינו מבקש לחגוג את התהליך הזה ואת תנובתו בשדה האנתרופולוגי, אך יחד עם זאת לסמן את המאבק הקשה או המלוכד שהכותבות שרויות בו. בשנת 1986 התפרסמו שני ספרים ששינו את פניו של תחום-הדעת האנתרופולוגי. אחד מהם היה כותבים תרבות (*Writing Culture*) בעריכת ג'יימס קליפורד וג'ורג' מרקוס. ספר זה צייר את מגמת השינוי של צורת הכתיבה ועמדת הכותבים העוסקים בייצוגן של תרבויות. בין הכותבים בספר זה לא היתה אף אנתרופולוגית, והאשה היחידה שתרמה מאמר לאוסף היתה היסטוריונית.

מתוך תקינות פוליטית, כתב העורך קליפורד במבוא הסברים להדרה הנשית. שני עמודים אלה (אומרת באהר במבוא לספר זה) נהפכו למקוממים ביותר בהיסטוריה האנתרופולוגית ולמסמני השליטה הגברית בתחום מדעי המצטיין דווקא בחוקרות גדולות וחשובות. על עטיפת הספר כותבים תרבות מופיע גבר לבן שכותב רשימות בשדה לנגד עיניו המתבוננות של "מקומי". תמונה זו, אומר קליפורד בהקדמה, פחות מוכרת לנו, משום שהתרגלנו לראות תמונות של מרגרט מיד משחקת עם ילדי הילידים. עורכות הספר יוצאות אם-כן לתקן את המעוות ולהראות שטענתו של קליפורד "כי לא ניתן למצוא כותבות שהן גם פמיניסטיות וגם פורצות-דרך בצורה ובעמדה של הכתיבה המחקרית" היא טעות מכוונת. בספר שלהן כותבות רק נשים, עשרים ושלוש מהן, שכותבות טוב, מעניין ואחרת.

הפרק השני בספר נשים כותבות תרבות עוסק בהצגת "היסטוריה אחרת, קאנון אחר", ובו נסקרות עבודותיהן של שמונה אנתרופולוגיות חשובות שלא מצאו את דרכן ל"קאנון הגברי" שסימן קליפורד. מבין אלה בחרתי להתעכב על מאמרה של גייליה פרנק, המתארת את פרויקט הכתיבה וההסרטה של ברברה מאיירהוף, שהיתה אמורה להיות דמות מרכזית באנתרופולוגיה אלמלא מתה בגיל ארבעים ותשע מסרטן. ברברה מאיירהוף לא הספיקה לחוות את היקף השינוי שחל בכתיבה האנתרופולוגית אף-על-פי שהיתה ממסמני ראשיתו של שינוי זה. את עבודתה הראשונה עשתה, כמקובל בזמנה, בקרב אינדיאנים במקסיקו. אולם במהלך חייה הקצרים עברה למחקר בבית (ארצות-הברית) ובתרבותה שלה (יהודים קשישים באיזור ווניס שבלוס-אנג'לס, והקהילה החסידית בעיר זו). הכתיבה הכמא-אובייקטיבית שאיפיינה את עבודתה הראשונה התחלפה בכתיבה מעורבת ומתערבת, ברפלקסיביות ובדיאלוגים, שהנכיחו את קולות נחקריה ואת קולה שלה זה לצד זה. נוסף לכתיבה, הכינה סרט שנהפך לקלסי על קהילת הקשישים ("מנה את ימינו" – "Number our days"). על סף מותה יצאה לפרויקט הסרטה נוסף בקרב קבוצה

של חסידי חב"ד בלוס-אנג'לס. הפעם, היא עצמה וסופה המתקרב עמדו במרכז הסיפור ("בזמנה היא" – "In her own time").

גיילה פרנק, שהיתה קולגה צעירה של מאיירהוף וראתה בה מורת-דרך וחברה כאחת, עורכת קריאה ביקורתית בעבודותיה, ובמיוחד במסעה האחרון אל מותה ויהדותה. קריאה זו ממקמת את מאיירהוף שוב (משום שעוד בחייה זכתה בהצלחה עצומה) כחוקרת מרכזית, אך בוחנת מחדש את גבולות החקירה וההוויה הפרטית המסתמנים בעיקר בעבודתה האחרונה. מאיירהוף, כך טוענת פרנק, היתה יכולה להיות מרגרט מיד היהודייה. היא התחילה את חייה המקצועיים כאינטלקטואלית אמריקאית, וסיימה אותם בעיקר כאנתרופולוגית יהודייה. פרנק מבקשת להבין שוב את המהלך הזה, הרווי עניין, אך גם לא-מעט רומנטיות ואולי קיטש. למרות הקושי העצום הכרוך בשפיטת עבודה מחקרית הנעשית תוך מחלה סופנית, פרנק מתעקשת לתאר את היעדר הביקורתיות של הסרט. מאיירהוף מתמסרת לטקס גירושין יהודי (לאחר שהתגרשה אזרחית), שרב, האמור להחזיר לה את נשמתה מידי בעלה לשעבר, עורך לה. היא טובלת במקווה ומשנה את שמה. פרנק, המתבוננת שוב בסצינות אלה, כואבת לראות בהן את ברברה מאיירהוף, הפמיניסטית האסרטיבית, מתמסרת לגברים-יודעים המבטיחים לה גאולה והחלמה. אין לפרנק ספק שמאיירהוף לא נסחפה לחלוטין. על-סמך ידיעותיה שלה, עדויות נוספות משותפים לפרויקט ההסרטה וחברותיה הקרובות של מאיירהוף, היא יודעת ששמרה על מרחק מסוים, ואולי אפילו שיחקה תפקיד. עם זאת, היעדר העמדה הביקורתית של מאיירהוף כלפי מעמד האשה ביהדות, כלפי האורתודוקסיה בכלל וחסידות חב"ד, על עמדותיה הפוליטיות, בפרט, מציק לפרנק. מעבר לתמיהה האישית, פרנק מבקשת לצייר את מגבלות המעורבות הפרטית בעשייה המחקרית בכלל ובאנתרופולוגיה יהודית בפרט. ברברה מאיירהוף – היא מסכמת – מיצתה בהצלחה את הפמיניזם של דורה, היא היתה מדריכה-יועצת משובחת, דואגת, מאפשרת ומחזקת. כחוקרת, סימנה את האפשרויות החדשות בכתיבה מתערבת וביקורתית, ובעיקר העניקה לגיטימציה לסוג חדש של מחקר בתחום היהדות. מה שהיה תחום בלתי-מקובל לחקירה אנתרופולוגית נהפך לשדה עשיר, חלק מן המהלך הכללי של מחקר בבית. כתיבתה של פרנק על כתיבתה של מאיירהוף, כמו גם המאמרים האחרים בספר, מבטאים היטב את כוח החיבור שבין פמיניזם, ביקורתיות וכתיבה אחרת. ספר זה, כספרים אחרים באנתרופולוגיה פמיניסטית, ייקרא בעיקר על-ידי חוקרות ותלמידות, ולפיכך אין כל מניעה שהגבר המסמן הבא יחזור על מה שעשו קליפורד ומרקוס ב-1986.

הספר הבא הוא סימן-דרך נוסף בעבודה שאנתרופולוגיות אמריקאיות עושות, אחד משרשרת הסימנים שקליפורד לא רצה לראות. כמו שבאהר וגורדון קוראות לספרן בהתייחסות לספר קלסי של גברים, גם ספר זה, כפי שיתברר מייד, הוא חלק מפרויקט מתמשך שהחל בקריאת תיגר על ספר קלסי אחר.

Sylvia Yanagisko & Carol Delaney (eds.) **Naturalizing Power**. New York: Routledge. 1995. 310 pages.

אסופת מאמרים זו של אנתרופולוגיות פמיניסטיות מארצות-הברית הינה מקראה שלישית המאורגנת/מתארגנת סביב גרעין כותבות קבוע. ב־1975 הן היו מרצות וחוקרות בראשית דרכן, והוציאו מתחת ידן אסופה שנהפכה לסממן־דרך באנתרופולוגיה הפמיניסטית. הן קראו לספר נשים, תרבות וחברה (*Women, Culture and Society*), תוך התגרות בספר שיצא על־ידי ספירו ב־1956, ונקרא גברים, תרבות וחברה (*Men and Culture and Society*). ב־1981 היתה להן עמדה מספקת באקדמיה כדי לארגן לעצמן כנס בבלאג'יו, באיטליה, שתנובתו נכרכה באסופה שנייה (*Gender and Kinship*). היום נהפכו חלקן לדמויות מרכזיות באנתרופולוגיה האמריקאית. האסופה השלישית, שיצאה לאור לאחרונה, מתייחסת למורשתו של מי שהיה מורן של כמה מן הכותבות ומורה־דרך לאחרות – האנתרופולוג דייוויד שניידר.

וזהי מקראה העוסקת בדרכי הנירמול של סדר הכוח בחברה, ובעיקר בפנים ה"טבעיות" שעוטה סדר זה על עצמו. שניידר, לטענתן, לימד אותן להסיט את מבטן מן העולם הפשוט שמעבר להרים, הביתה, לארצות־הברית. יותר מזה, הוא הראה להן שניתן להפוך את סדר הפענוח של החברה, ללמוד את מה שנתפס כמכונן ובונה תרבות (במקרה של שניידר, יחסי השאָריות בארצות־הברית), כתופעה המכוננת על־ידי התרבות. מגמה זו של חשיפת ההבניה התרבותית של מה שנראה "כנתון בסיסי וטבעי" קיבלה תאוצה חיצונית לאנתרופולוגיה בהשפעת הפילוסופים הצרפתיים. הכותבות מבקשות אם־כך לחזור הביתה פעמיים. פעם אל החברה האמריקאית, ופעם אל מורשתה הפנימית של האנתרופולוגיה; זאת תוך הדגשת המושג תרבות ושיטות העבודה של "האנתרופולוגיה התרבותית" (הנתפסת במובנים רבים כאנתרופולוגיה אמריקאית).

במאמר המבוא שכותרתו ככותרת הספר – "לְטַבֵּעַת את הכוח" (*Naturalizing Power*) – טוענות העורכות כי החברה המערבית עסוקה לאחרונה יותר מתמיד בבעיות של זהות. אובססיה זו גרמה לאובדן היכולת לנסח שאלות הנוגעות בזהות, לא כל שכן היכולת לענות עליהן. כתוצאה ממשבר זה, צפים ביתר שאת סיפורי מקור (*narratives of origin, or origin stories*) ואלה מגלגלים סיפור הקובע ראשית, מתאר הווה מתבקש ומסמן עתיד צפוי. סיפורי המקור הללו נושאים אופי "טבעי", בבחינת אמת היסטורית, אינהרנטית לבעליה ולגורלם. מכאן הדרך אינה ארוכה לייחוס נופך של קדושה לאותם סיפורי מקור, קדושה המקשה על ערעור ורואה בו כפירה.

אף־על־פי שהאנתרופולוגים הקלסיים התייחסו בביקורת ובחדשנות לסיפורי מקור של חברות פשוטות, פירקו אותם וחשפו את המהלך החברתי־התרבותי שיצר אותם, הם לא עשו כן בביתם שלהם. אין בכוונת הכותבות להציג את סיפורי המקור המטופלים בספר כשקריים או כאמיתיים, אלא להתייחס אליהם כאל "ייצוגים". ייצוגי מקור, המשתנים מזמן לזמן בהשפעת ההקשר שהם נוצרים בתוכו מדי פעם מחדש. פעמים רבות, הן אומרות, אין מבחינים בין סיפורי בריאה לסיפורי מקור אחרים, למשל סיפורי התפתחות או טרנספורמציה – ההבדל משמעותי בעיקר בשל התלות בבורא חיצוני כליכול. סיפור הבריאה המקראי העמיד כוח חיצוני מול הטבע. במאה התשע־עשרה, אלוהים מוצא מן

התמונה האינטלקטואלית, ושני הכוחות הנותרים הם הטבע – כנתון, והתרבות – כיצירה אנושית. דיכוטומיה זו כובשת את השיח האנתרופולוגי. במעבר זה מסיפור הבריאה האלוהי לסיפור היצירה המדעי מורגשת אובססיה להסברת הראשית, שלא השתחררה מהנחות יסוד "טבעיות", אלא יצרה אותן מחדש באיצטלא מדעית. שפת האבולוציה, המדברת על מאבק הישרדות והצלחת החוקים, מציבה במעלה הסולם את החברה המערבית, ובתוכה – את הגבר. מעתה אין זו הבחירה האלוהית של עם נבחר, למשל, אלא הבחירה הטבעית של הזן העליון. החילון של סדר ההיות תבע הסבר שאינו תלוי-אלוה לשונות שבין בני-האדם. הסבר זה נמצא (בעיקר בעבודתו של מורגן על האינדיאנים של אמריקה) במבנה של יחסי השאירות (קרבת דם ומין) וביסוס החברתי (מוסד המשפחה והרכוש). כך היה ניתן לסדר את החברות האנושיות על סולם התפתחות, שצייר את ילידי אוסטרליה בתחתית ואף את האירופו-אמריקאים בפסגה. השיח האבולוציוני איפשר, ואולי אף עודד, השוואות בין האדם לבעלי-החיים, בעיקר בכל מה שנגע ביחסי מין והולדה. המחקר האנתרופולוגי של שנות השישים-השבעים הצביע על שתי בעיות מרכזיות באנלוגיה זו: (א) מרשל סאלינס טען שרק אנשי המערב מניחים שהם תוצר מפותח של אדם נחות או קוף; יתר בני-האדם רואים בעצמם יצורי אלוה. (ב) דייוויד שניידר העיר שרק אנשי המערב משווים בינם לבין בעלי-החיים.

האנתרופולוגיה הקלסית הטמיעה אם-כך, לדעתם, את המרכזיות של "עובדות החיים", קרי, הביולוגיה, והתגלמותן ביחסי המינים, והניחה שמבני הסדר שבין מְגִדְרֵי בני-האדם וביסוסם (מוסדות חברתיים) הם גלגולים הגיוניים של נתונים אלה. הבנת האנושות כרוכה על-כן תמיד בהבנת תהליך היצירה של המין האנושי והתכונות הנשיות/ הגבריות המשתתפות בו. רק שבטים פרימיטיביים, שלא קישרו, למשל, בין קיום יחסי-מין להולדת ילדים, היוו סטייה מאמיתות אלה, הוכחה נוספת לחוסר הרציונליות שלהם. היתה זו עבודתו של שניידר (לדברי הכותבות) שהצביעה על הסדר ההפוך. הביולוגיה היא מערך סימבולי, הבא לתאר את סיפור המקור האנושי. יחסי-מין מלאים והטרסקסואליים הינם הסמל המתומצת של מבנה השאירות האמריקאי. שניידר לא השליך את ממצאיו מתחום השאירות אל יחסי הכוח שבין המינים או לתחומים אחרים, אך פריצת-הדרך שלו עודדה את האנתרופולוגיות הפמיניסטיות להשלים את החסר, ולפרוץ קדימה. היכולת להראות שזכר ונקבה אינם רק עניין של הבדלים ביולוגיים (או בכלל לא) פותחת שדה חדש של שאלות. מכאן יש לברר לא רק מה הם המקורות למצבי אי-שוויון אחרים, וכיצד אלה מעמידים פנים טבעיות, אלא מה הקשר המְגִדְרִי ביניהם גם כאשר, לכאורה, אין מצביעים על כזה. שאלות מסוג זה מבקשות הקשר היסטורי ומיקום חברתי מדויק, שיאפשרו מעקב אחר תהליך הנירמול והטבעיות של שלל תופעות חברתיות. תופעות אלה נשארו בדיוק אותן תופעות שנלמדו מאז ומתמיד על-ידי חוקרי האנושות, אלא שהנחת הטבע מעורערת, ונהפכת מהנחה לשאלת מחקר. אלה שהמליצו להפסיק, לדוגמה, את חקר השאירות והאימהות בשל הניחות הביולוגי שלהם החמיצו, לדברי הכותבות, את העניין. תחומי מחקר אלה נותרו חשופים לאין ערוך. פירוקם עד היעלמם לא ישפר את הבנתנו כחוקרות או את חיינו כבני-אדם. במקום זאת יש לעקוב אחר הבנייתם. מעקב כזה אינו פשוט, משום שלהבדיל מאידיאולוגיות שניתן לשייכן לסוכנויות או לפרטים בעלי אמונה ואינטרסים, תובנות הגמוניות צומחות כחלק מנסיון חיים אישי. ככאלה, הופעתן הטבעית והאמיתית יציבה יותר, וכל ניסיון לתארן כמזימתיות מתרחק מן

החווייה של בעליהן. המחקר האנתרופולוגי חייב על-כן להמשיך במסורת של פענוח מציאות מתוך ההווייה של חיי הנחקרים, אך לשמר לעצמו את כוח המעקב אחר צמיחתן של חוויות אלה כמעשה תרבותי או כמעשה "לא-טבעי".

מה חדש בזה? לא הרבה, אלא שדרישות אלה מכוונות בספר זה רק הביתה, כלומר, אל החברה המערבית עם מיקוד ברור בענייני מָגֶדֶר. מה עוד חדש? היכולת להמשיך להשתמש במושג "תרבות" בעידן הנוכחי מוטלת בספק ונגאלת ממנו. לאחר הפוסט־ים למיניהם, ברור לכולם שהמושג תרבות אינו יכול להמשיך להופיע כמושג מכליל בשל טעמו הגנרי והאפשרות לסדר על-פיו את רמת התרבויות בעולם. האנתרופולוגית לילה אבו־לורוד, למשל, מציעה לכתוב נגד התרבות (writing against culture), להעדיף פרקטיקות, שיח, אסטרטגיות וכדומה (המחזיקים בתוכם אידיאות וסמלים שיאכלסו את המושג תרבות) על חוקים, מודלים וטקסטים. החוקרות מבקשות שנייה משלל המלצותיה של אבו־לורוד המכוונות למציאת השווה שבין חברות אנושיות, כאשר המושג תרבות נמחק. אכן, שונות תרבותית נהפכה לכלי להצדקת אי־שוויון, אולם גם הדגשת דמיון חברתי, כחלק מאשרור המצב האנושי המשותף לכל בני־האדם באשר הם, עשויה להיות סכנה. מגמה כזו מציירת מחדש מצב אנושי בסיסי וטבעי בו אין צורך לדבר על אי־שוויון ואחרות. העורכות מבקשות להשתמש בעבודותיהם של פוקן ובורדייה בזהירות. אין למחוק את המושג תרבות ולהמירו בשיח ובפרקטיקות, אלא להמשיך לתור אחר פענוח התרבות כארטיפקט. ההנחה שהשיח המשפחתי מעצב התנהגות במשפחה ושהשיח הרפואי מעצב התנהגות ותפיסות רפואיות היא פשטנית מדי ואנטי־פוקודיאנית. פוקן תבע הקשר היסטורי גיניאולוגי שיראה כיצד נוצרו שדות השיח ומדוע. תרבות היא על-כן המפתח, היא שמציירת את הגבולות בתוכן תופעות יכולות להתפענח כטבעיות או קוהרנטיות. אין בכוונתנו, מצהירות העורכות, לקדש מחדש את המושג ההוליסטי של התרבות, כסדרה של סמלים, משמעויות ופרקטיקות. באותה מידה גם אין לנו כל רצון להצטרף לחגיגה הרלטיוויסטית המניחה שניתן לתפור באופן אישי תדמיות תרבות מחתיכות ומקטעים שאולים, היוצרים מארגים חדשים ובלתי־תלויים. משיכת המושג תרבות לאחד משני הקטבים הללו הופכת אותו לאפרטוס לא־יעיל ולעיתים מסוכן. כוחו של המושג שריר וקיים אם מתחייבים להמשיך לפענח באמצעותו את מבני־העל המאפשרים את הדומה והשווה, החזק והחלש, הטבעי והמאיים. כוחו של המושג לגבי האנתרופולוגיה הפמיניסטית חשוב עוד יותר, שהרי הפרויקט הפמיניסטי מבקש לבקר את המבנה הזה. ביקורת, וממילא שינוי המבנה הדומיננטי, מחייבים לפחות הכרה בקיומו, ויותר מכך, הבנה של הקונץ המאפשר קיום כזה.

תמר אל־אור

האוניברסיטה העברית בירושלים

Robert Chazan Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism. Berkeley: University of California Press. 1997. 189 pages.

ספרו החדש של רוברט חזן עוסק בהתפתחות דימויהם השליליים של יהודי אירופה בימי הביניים התיכונים. מתוך הנחה, כי הדימויים הללו אינם בלתי־משתנים ויש להם היסטוריה הניתנת לשחזור, מבקש חזן להראות, כי המאה השתים־עשרה היא התקופה הפורמטיבית שלהם, ולהציע הסבר לכך.

לאחר תיאור התהוותן של קהילות יהודיות באירופה הצפונית לקראת שנת אלף, סוקר הספר את הדימויים הדתיים השליליים שנכרכו ביהודים, כמי שסירבו להאמין בישו ואחראים לצליבתו, ואת הסטריאוטיפים הקשורים בפעילותם הכלכלית, בעיקר כמלווים בריבית. לאלה הוא מוסיף גם דימוי שלילי, שדבק לדעתו ביהודים בתור מהגרים חדשים לאירופה הצפונית, אך הדברים אינם זוכים לעיגון כלשהו במקורות, וגם הטיעון עצמו אינו נראה מבוסס מספיק: אירופה הצפון־מערבית של שנת אלף היתה שרויה בתהליך שינוי חברתי מרחיק־לכת, שבמהלכו התנחלו בה קבוצות אוכלוסייה עצומות. היהודים לא היו "חדשים" יותר מאשר הנורמנים, ורוב ערי אירופה היו בעצמן יישובים חדשים, שרוב יושביהם זה מקרוב באו.

לאחר־מכן פונה הספר לעדויות שונות בדבר מעשי אלימות כלפי יהודים במהלך מסע־הצלב הראשון (1096), ומגיע למסקנה, שאין להגזים בחשיבותם: הרדיפות האלימות נותרו מוגבלות מאוד בהיקפן ולא הטביעו את חותמן על גורל הקהילות היהודיות במערב. לעומת זאת, בדומה לחוקרים אחרים, מצביע חזן על חשיבות העשורים המרכזיים של המאה השתים־עשרה: בתקופה זו הופיעו עלילות־הדם, היהודים נתפסו כמחללי שם שמים, ובחלקים שונים של אירופה הצפונית היו קורבן למעשי אלימות. היהודים החלו להיתפס לא רק כאחראים לצליבת ישו בעבר, אלא כמתעללים בהווה באכזריות בנוצרים חסרי־ישע. זהו, מדגיש חזן, הצד האפל של מה שהיסטוריונים רבים מכנים "הרנסנס של המאה השתים־עשרה", של הפריחה התרבותית רבת־הפנים שהתרחשה במערב אירופה. פרק מרכזי מוקדש לבחינת הסיבות להידרדרות דימוי היהודי, ומכאן פונה הספר לסקירת מדיניות הכנסייה והשלטון בתגובה לכך. פרק הסיום מותח כמה קווים מן הסטריאוטיפים המדיאבליים לאנטישמיות המודרנית.

רוב הספר בנוי כגרטיב רוה, המתמקד בתמורות בסטריאוטיפים של היהודים, בו שזור המחבר קטעי טקסטים, המדגימים את דימויי היהודים או מתארים פרשיות אלימות מתולדותיהם. לפיכך, אין הספר מציע פסיפס היסטורי עשיר, המורכב מפרטים רבים, וגם לא ניתוח מדויק של טקסטים בודדים. המושגים שבהם משתמש חזן כדי לאפיין את השחקנים החברתיים העיקריים ולנתח את פעולתם מעוררים תמיהה. השלטון המרכזי, גם זה של המאות הראשונות לספירה, מתואר במונחים נורמטיביים וקונסטיטוציוניים כ"ממשל" או מכונה "הרשויות". לעומת זאת, אין המחבר דן לעולם בכנסייה הרומית כמוסד רב־עוצמה, המחזיק בכוח פוליטי וכלכלי, אלא כסמכות רוחנית, שאותה הוא מנגיד ל"רשויות הארציות". למאה השתים־עשרה מייחס הספר "מודעות" (ע' 88); לחברה האירופית הבלתי־מובחנת יש "חרדות", "צרכים" וכמובן גם "נפש קיבוצית" (ע' 41). כלי ניתוח הפעולה החברתית אינם חדים יותר. מרכיב מרכזי במהפכה במחקר היסטורי,

שחוללו מרק בלוך (Bloch) ולוסיין פבר (Febvre) בשנות השלושים, היה ההכרה בכך שה"קומון סנס" – מכלול ההנחות המובלעות והאמונות המושרשות בתרבות החוקר – אינו מספיק לצורך ניתוח היסטורי. יש צורך במודלים תיאורטיים ובהמשגה מחודשת של מושאי המחקר. זוהי נקודת-המוצא של ההיסטוריה החברתית המודרנית, המתבססת על קונסטרוקציה מודעת של מושאי המחקר שלה ועל בניית מודלים היסטוריים. לא כן בספר זה: כאן שולט "השכל הישר" שלטון אין-מצרים. הכפריים של חזן, מעצם הגדרתם, "חושדים בכל פעילות עסקית" (ע' 11). מהגרים אינם מתיישבים באזורים, שבהם מתייחסים אליהם בעוינות וחייהם נתונים בסכנה (ע' 7); לפיכך, אם התיישבו באזור כלשהו, סימן שלא חיו שם בחרדה מתמדת לגורלם (לתשומת-ליבם של פועלים זרים בגרמניה או של עמיתיהם בישראל). כאשר המחקר דן במקרה, בו יהודים נרדפים חיפשו מקלט אצל שכניהם, הוא קובע, כי "לא ניתן להעלות על הדעת" שהנרדפים היו מפקידים את גורלם בידי שכנים, "שאינם בטוחים ביחס לכוונותיהם וגישתם" (ע' 9). מדוע לא יעשו זאת, אם כלו כל הקיצים? חזן מציב עדויות בדבר מעשי איבה בין יהודים לנוצרים לעומת עדויות בדבר יחסי שכנות בחיי יום-יום (ע' 11–13), וקובע כי "בימי-הביניים, כבכל התקופות, מגע אנושי ממשי יכול למחוק" דימויים שליליים. האומנם אי-אפשר להחזיק בדימוי שלילי ביחס לקבוצה שלמה תוך קיום יחסי שכנות עם פרטים מסוימים מתוכה? דברים דומים ניתן לומר ביחס להנחתו של המחקר, כי לא סביר, שיהודים יתעללו בלחם-הקודש הנוצרי, כאשר אין הם מאמינים בדוקטרינה הנוצרית ביחס אליו. בכל המקרים הללו אין חזן מותיר כל אפשרות אנליטית לחשיפת רבדים שונים וסותרים בהתנהגות אנושית ולניתוח רב-ממדי של מערכות יחסים חברתיות. וכך, כאשר בתגובה לרדיפות פונות קהילות יהודיות לשליט בבקשת חסות והגנה, מדובר מבחינתו של חזן בעדות חד-משמעית לתמיכה ביהודים מצד ה"רשויות" (ע' 83). אין הוא מתמודד עם האפשרות, שפנייה כזו היא חלק מפעולתו של מנגנון כוח מורכב, המייצר בקרב הנשלטים תלות מבנית בו ("חסות") ובדרך זו משעתק בקרבם היצגים מסבירי-פנים של השלטון המושיע.

רוב הספר בנוי אומנם כנרטיב היסטורי, אך ליבו הוא ניסיון להציע הסבר לתמורה שחלה ביחס ליהודים במאה השתים-עשרה; בהסבר זה אני מבקש להתמקד. מודל הסברי רב-השפעה ביותר הציג בשנים האחרונות ההיסטוריון הבריטי רוברט מור, שעבודותיו בתחום הסוציולוגיה ההיסטורית של ימי-הביניים ראויות במיוחד לתשומת-ליבם של סוציולוגים. בספרו לידתה של חברה רודפת,¹ הציג מור ניתוח השוואתי מבריק של רדיפת היהודים, המינים (heretics), המצורעים וההומוסקסואלים בימי-הביניים. רבים נוטים להציג את יחסה של החברה האירופית הפרה-מודרנית לקבוצות השוליים ול"שונים" שבתוכה כמאפיין קבוע ובלתי-משתנה. בניגוד לכך מדגיש מור, כי ניתן למקם את לידתה של "חברה רודפת" במאות האחת-עשרה והשתים-עשרה, תקופה המאופיינת בגידול דמוגרפי וכלכלי, בעיור מואץ ובגיבוש יחידות פוליטיות על-מקומיות. מנגנוני הסיווג והרדיפה, שהופעלו על קבוצות שונות מאוד זו מזו, התפתחו בד בבד תוך שימוש

1. R.I. Moore, *The Birth of a Persecuting Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

ברפרטואר זהה כמעט של האשמות ודימויים. מכך מסיק מור, שאת ההסבר העקרוני להופעתם יש לחפש בשינויים המבניים, שהתחוללו בחברה האירופית של ימי הביניים התיכונים. הצעתו קושרת את פיתוח מנגנוני הרדיפה בהתמסדות של מנגנוני השלטון באירופה המערבית – אלה של הכנסייה ואלה של המדינה, ובאופן ספציפי בעלייתה של אליטה מלומדת, שקשרה את גורלה בעליית מוסדות הכוח החדשים. בהשראת עבודתו של מישל פוקו מאתר מור במאה השתים-עשרה את היווצרותה של ברית כוח וידע חדשה, המתחילה לעצב את החברה האירופית כמושא שליטה. סיווגם, הוצאתם מן הכלל ורדיפתם של מיעוטים חלשים מילאו תפקיד מפתח במסגרת תהליך האינטגרציה מלמעלה של אירופה המערבית.

במבוא לספרו ממקם חזן בקצרה את מחקרו ביחס לתזה של מור. הוא מזכיר בצדק, כי ביחס למינים, למצורעים ולהומוסקסואלים, אין בדינו מספיק עדויות כדי לשחזר את הדרך בה נתפסו התהליכים עלידי הנרדפים. לעומת זאת, המקורות היהודיים העשירים יותר יוכלו לאפשר לבחון את התזה של מור "מלמטה". זה אכן אפיק מחקר מבטיח, שיכול לספק תיקונים חשובים לעבודתו של מור, אשר בדומה לעבודות אחרות השואבות את השראתן מפוקו, מתמקדת בחשיפת חלקו של התיוג "מלמעלה" בסיווגם ובעיצובם מחדש של הנשלטים, אך אינה מקדישה תשומת-לב מספקת לחלקם של הנשלטים בתהליך.²

אך חזן אינו מממש את הפוטנציאל הטמון במקרה-המבחן היהודי. נראה, כי הוא מתקשה לתרגם את המודל של מור למושגים, שהוא עצמו אמן עליהם. בעוד שמור מדבר על "שלטון מרכזי" ובעיקר על "כוח" או "שלטון" (power) לסוגיו, חזן חושב תמיד במונחים של ה"רשויות" או ה"ממשל" (government, governance, authorities). וכך, כאשר מור מציע הסבר לרדיפות, המתמקד בתפקידה של אליטה חדשה של כוח וידע, חזן מתרגם את הדברים לתיזה בדבר פעולתם המכוונת של שליטים ונסיכים נגד יהודים (ע' 80–83). זהו תרגום מטעה של ניתוח חברתי מבני ללשונה של היסטוריוגרפיה, שאינה מכירה אלא יחידים, כוונות מודעות ותוכניות מפורשות, וכאשר אינה מוצאת אותם, היא רואה בכך הפרכה מוחצת של מודל סוציולוגי-היסטורי.

מור טוען, כי מבחינת מנגנוני הרדיפה, ניתן היה להמיר את הקבוצות השונות זו בזו תוך שימוש באותו רפרטואר של האשמות ופעולות. חזן, כהרגלם של היסטוריונים רבים, ואלה של היהודים בפרט, מבקש לסתור את טענתו בעזרת הצבעה על מאפייניהם המיוחדים של מושאי מחקרו, במקרה זה – היהודים. אך טענותיו אינן ממין העניין. תכלית ההשוואה אינה לטעון לזהות בתופעות עצמן, אלא להפשיט מתוכן היבטים מסוימים, שיכולים להיחשב משמעותיים ודומים מבחינתו של מודל תיאורי והסברי נתון. מור אינו טוען כמובן, כי אין כל הבדל בין יהודים, מינים, מצורעים והומוסקסואלים; כאשר הוא מצביע על תבניות חוזרות בתפיסתם (רפרטואר האשמות סטריאוטיפיות משותף המכוון נגדם) ובטיפול בהם (הרחקתם מן הכלל, כינון מנגנוני רדיפה והפעלתם), הוא מבקש להסיק מתוך כך על דמיון מבני במעמדם היחסי, ועל כך שרדיפתם מילאה פונקציה אנלוגית בתהליך התמסדות השלטון באירופה המערבית והתבססות ברית כוח/ידע. כדי לסתור את המודל, צריך היה למשל להוכיח, שהקבוצות הללו אינן בנות-המרה מבחינה

2. הקורא העברי יוכל למצוא דיון מאיר-עייניים בשאלות אלה בספרה של שולמית שחר, קבוצות שוליים בימי הביניים (תל-אביב, 1995).

פונקציונלית, או שהגדרתן אינה פרי סיווג מלמעלה. בהיעדר התמודדות נחוצה כזו, האתגר ההשוואתי, שמציב הניתוח המיבני של מור, חוזר ומתמסמס בהדגשה המוכרת היטב של הייחוד היהודי.

ההסבר החלופי, שאותו מעדיף המחבר, מציג את רדיפת היהודים כמכשיר, שבאמצעותו מחזקת החברה הבלתי־מובחנת את לכידותה ומשככת את החרדות, המלוות כל תהליך שינוי חברתי מהיר. הסבר זה אינו משכנע יותר מן המודל שהציע מור, ולא רק משום העמימות המושגית, הכרוכה במיקום החרדות ב"נפש הקולקטיבית" של החברה הנוצרית (ע' 93) ובהימנעות מציין הפרמטרים הרלוונטיים של "שינוי חברתי מואץ" (ע' 90). ראשית, חזן אינו מביא כל עדויות לאישוש טענתו, כי אירופה המערבית היתה אחוזה חרדה במאה השתים־עשרה. בהערת־שוליים הוא מוסיף בכנות הראויה לציין, כי טענתו בדבר התעצמות החרדה בקרב חברת הרוב היא היסק בלבד, המסתמך על עצם רדיפת המיעוטים (ע' 159, הערה 36). והו לפיכך טיעון מעגלי, שבו ביטויי איבה מוסברים על־ידי חרדה רווחת, המוסקת מתוך גילויי האיבה. שנית, כאשר הוא אכן מצביע על חששות קונקרטיים, המדובר בחששות הכנסיה הממוסדת מפני המינים או היהודים (ע' 86, 100), כלומר, דווקא בחששות האליטה המלומדת ליציבות המונופול שלה על פירוש המציאות.

תיות החברה הרודפת של מור אכן זקוקה לפיתוח וביקורת. ההתמקדות הבלעדית בפעולת האליטה השלטונית־אינטלקטואלית אינה מספיקה: יש עדיין צורך בניתוח זהיר של התנאים חברתיים, שאיפשרו אותה, וכן של האינטראקציה המורכבת בין פעולתם של מנגנוני הסיווג, ההרחקה והרדיפה החדשים לבין פעילותן של הקבוצות הנרדפות, שחלקן אינן אלא קטגוריות חברתיות בלתי־מאורגנות, בעוד לאחרות יש קיום מאורגן גם בלי שסיווג ורדיפה שלטוניים יהפכו אותם לקטגוריה חברתית נפרדת. צריך היה גם לשאול, אם ההנגדה המפושטת בין רדיפה שמקורה "למעלה" לבין עוינות "מלמטה", אכן מסייעת להבנת תמורה חברתית מקיפה כזו. לשם כך יש צורך בניתוח עדין של קונסטלציות חברתיות ומערכי אינטרסים משתנים של הקבוצות המעורבות. חשוב היה לנסות לברר, אם אפשר לפרק את השיח האחיד לכאורה אודות היהודים, ולנסות לזהות בו צפנים שונים ומסרים רבי־משמעיים, שהופנו לקבוצות שונות. כל השאלות הללו נותרו עדיין בלתי־פתורות.

גדי אלגזי

אוניברסיטת תל־אביב

Paul Wexler The Non-Jewish Origins of the**Sephardic Jews** (סדרת SUNY באנתרופולוגיה ולימודי יהדות).

Albany, N.Y.: State University of New York Press. 1996. xviii+321 pages.

פול וקסלר הינו בלשן המתמחה בשפות יהודיות, כגון ערבית־יהודית, לדינו ויידיש. בשנים האחרונות הוא עוסק בנתונים בלשניים לצורך שחזור היסטורי, במיוחד בסוגיית המוצא האתני של יהודי אשכנז. בחיבור קודם טען וקסלר כי מוצא זה הוא מסוף העת העתיקה, ואינו יהודי בעיקרו. בעבודתו הנוכחית מרחיב וקסלר את התזה הזו אל עבר יהודי ספרד. הוא טוען כי מקור הספרדים הוא הברברים שהיגרו מצפון אפריקה לספרד לאחר הכיבוש האיסלמי במאה השמינית. ובהתאם לכך, הוא טוען, המרכיב היהודי הארץ־ישראלי העתיק ביהדות ספרד הוא מועט. הטיעון של המחבר מסתמך על עושר של נתונים בלשניים. הוא מדגיש שלאורך רוב האלף הראשון של הקיום היהודי באירופה, יש רק עדות מועטה לדבקות של יהודים בלשונות המקוריות, עברית וארמית, ואך מעט לימוד תורה יצירתי. רק במפנה האלף החלו לימוד התורה והיצירה העברית לפרוח בקרב יהודי אירופה. יתר על־כן, המחבר מראה כי אוצר המילים הדתי בלשון הערבית־היהודית בספרד כולל רק מינוח עברי דל מאוד; במקום זאת, היו שגורים מונחים ערביים־איסלמיים, שהערו בהם תוכן יהודי בשלב מאוחר ונקודה נוספת מעלה המחבר: ניתוח בלשני של הלשון הערבית־היהודית בספרד חושף שרידים רבים של מנהגים ברבריים מצפון־אפריקה. המחבר מפרש נתונים אלה, והרבה יותר, במסגרת התזה שיהודים הינם בעיקר צאצאיהם של לא־יהודים. החל במאה האחת־עשרה נעשה השימוש בעברית שכיח יותר בין יהודי התפוצות, ולמדנות יהודית החלה פורחת. וקסלר מציע לראות התפתחויות אלה כ"תהליכי התייחוס", שהיו תגובה על העוינות המחמירה של מוסלמים ונוצרים כלפי יהודים מתחילת האלף השני. על־פי שיטתו, אז החלו יהודים לטפח את ייחודם, ולתלות במקורות יהודיים קלסיים מנהגים לא־יהודיים שנשאו מעברם הקדם־יהודי.

הטיעון של וקסלר מסקרן ומפרה בכיוונים רבים. לדוגמה: אם הטיעון נכון, לשונות יהודי ספרד צריכות להוות מאגר מידע של הלשון והתרבות של הברברים הקדומים. וכן, לטענת המחבר, לשונות היהודים הספרדיים שמרו על מרכיב אקוטי: הלטינית, שהיתה בשימוש נוצרים בצפון־אפריקה לפני הכיבוש האיסלמי. אם־כן, לימודים לטיניים צריכים להתייחס ברצינות לחקר הלשון הערבית־היהודית שנהגה בספרד.

הספר הפרובוקטיבי והמעניין הזה יעורר תגובות סותרות, במיוחד בקרב המעורים בקונפליקט הנוכחי סביב ישראל והציונות. הוא יערב לחיכם של אויבי הציונות, שכן ניתן לקרוא אותו כתמיכה בטיעון השולל לאומיות יהודית. יהודים מסורתיים, לעומת זאת, יזדעזעו מן ההתקפה על התפיסה המקובלת בשאלת המוצא היהודי. על בלשנים אני יכול לדבר, אבל הספר מרשים מי שאינו בלשן בידענות מקיפה כזו, שראוי שבבלשנים יתייחסו אליו. קראתי את הספר כאנתרופולוג תרבותי, ודומני שמדעני חברה (כולל רוב ההיסטוריונים) לא יתרגשו כל כך. גישת המחבר היא פוזיטיביסטית. הוא מייחס חשיבות

לעובדות באשר למוצא הגזעי של יהודים, ומתעלם ממשמעויות תרבותיות שהאנשים ייחסו או לא ייחסו לעובדות שהוא חושף. המחבר סובר כי העובדות הגזעיות משמעויות מבחינה היסטורית, ואין הוא מתעניין בשאלה אם האנשים שהוא עוסק בהם היו בעצמם מודעים להן. גם אין הוא בוחן את התפיסה שהאנשים טיפחו לגבי עצמם. התפיסות האלה וניתוחן הם העיקר לצורך תובנה אנתרופולוגית, כי ייתכן שהעובדות שהמחבר מייחס להן חשיבות הינן כאלה רק בדמיונו, אך לא בדמיונם ולא במציאות חייהם של האנשים הנחקרים.

אחת התובנות החשובות של האנתרופולוגיה התרבותית המודרנית היא בתחום חקר השארות. מקובלת כיום התפיסה כי שארות נבנית ומקבלת ביטוי אידיאולוגי באמצעות הבניות חברתיות, כגון גנאלוגיות, דימוי קשרי-דם, אימוץ ושלילת זכות ירושה. הבניות אלה אינן משקפות מציאות פוזיטיבית פשוטה, אלא מצבים ותנאים חברתיים-תרבותיים מורכבים. רק כאשר גנאלוגיות אינן חשובות לאנשים, ניתן להניח כי הן מהימנות, אולם כאשר גנאלוגיה חשובה לאנשים כדי לזכרה ולטפחה, מסתבר שהיא טופללה ואולי אף זוויפה במודע. גם במקרה הספרדי שלפנינו מתקבל על הדעת שהטענה בדבר המוצא היא הבניה חברתית, להבדיל ממוצא אתני עובדתי. אכן, עובדת המורכבות של מקורות המוצא היהודיים גלויה לכל. כיצד להסביר את החזות הסלבית של ישראלים כה רבים ממוצא מזרח אירופי, התווים הדקים של יוצאי תימן, העור הכהה של יהודי דרום הודו, גון העור הפחות כהה של יהודי מרוקו וכולי? אין ספק שחל תהליך של התמזגות גזעית בין כל הקהילות היהודיות והאוכלוסיות הסובבות אותן. במהלך האלף הראשון לספירה חיו יהודי התפוצות בעולם דתי נזיל ופתוח באופן יחסי. בתקופה מסוימת אף היתה היהדות דת מתפשטת ומגירתית מתחרה בנצרות הקדומה. נוסף על כך, לאורך כל האלף רכשו יהודים אמידים עבדים, כמקביליהם הלא-יהודיים, וההלכה תובעת למול עבדים ולמנוע אותם מלקיים את דתם המקורית. ניתן להניח שעם השנים התגיירו עבדים אלה והתערבו עם יהודים. נזילות דתית התמידה עד להקשחת המחיצות הדתיות בימי הביניים בין האיסלם, היהדות, הנצרות והדתות הפגניות. הפגנים האחרונים התנצרו באירופה רק במאה השתים-עשרה. גנטיקאים המשתמשים בשיטות חדשניות חושפים לאחרונה בקרב היהודים תכונות אנדרוגניות סמויות, שאפשר לייחסן לתנאי האנדוגמיה שנכפו במהלך האלף השני לספירה, בתקופת הסגירות הדתית. הטיעון הבסיסי של וקסלר מקובל איפוא, אולם בניגוד להכרזותיו הנשנות, אינו חדש לגמרי.

לשם הבנת פעולות של אנשים הקשורות למוצאם, אנו נדרשים למידע מסוג שהספר הזה אינו מספק. במקרה של יהודי ספרד יש מיתוסי-מקור מקומיים. מיתוס אחד מציין את שבט יהודה האציל כמקור היהודים הספרדיים; מיתוס אחר קושר בין תחילת הלמדנות הספרדית לבין חכמים פליטי בבל (אגדת "ארבעה השבויים"). על חוקר התרבות לבחון את ההסתעפויות החברתיות והתרבותיות של אמונות אלה. כיצד הן מניעות אנשים לבחור בין חלופות? בחינה בדרך זו של סוגיית המוצא האתני הינה בעלת פוטנציאל להבנת חיי אנשים. אבל בספר שלפנינו, במידה שחומרים תרבותיים כאלה נידונים, הם משמשים רק בטיעון פוזיטיביסטי. הטיפול של המחבר במיתוסי-המקור של יהודי התפוצות הוא דוגמה לכך: רוב המיתוסים האלה טוענים שמקורן של קהילות הוא קדום ביותר, ומגיע עד חורבן הבית השני ואף לחורבן הבית הראשון. (הטענה למקור הקדום ביותר, לימי דוד המלך, באה מיהדות דרום תוניסיה.) בסתירה לתובנה אנתרופולוגית מקובלת,

וקסלר מציע שמיתוסי־מקור משקפים את המציאות העתיקה הממשית של קהילות של לא־יהודים שהתגיירו. כך המיתוסים מוצגים כסימוכין ואישוש לטיעון של הספר (ע' 34). דוגמה נוספת לפרשנות פוזיטיביסטית הינה דיון המחבר בשמות פרטיים. מצויים הבדלים לשוניים בין שמות יהודיים לנשים ולגברים. שמות זכרים רבים יותר מקורם בעברית תנ"כית (ובפרט שמות של אבות האומה, נביאים ומלכים), ושמות נקבות רבות יותר מקורם בשפות יהודיות מקומיות, והם מביעים תכונות ארציות (כגון יופי, שמחה, מזל, טוב־לב וכולי). המחבר מפרש את ההבדלים האלה כשיקוף של מציאות פוזיטיבית: היו אולי נשים רבות יותר מגברים בקרב המתגיירים (ייתכן, סבור המחבר, משום שהדרישה למילה הרתיצה גברים). בעקבות זאת, שמות עבריים מקוריים נהגו פחות בקרב נשים (ע' 51). ניתוח תרבותי היה מציע פרשנות פחות השערית: ניתן לייחס את השונות בשמות גברים ונשים להבדלי מגדר ומיצב אוניוורסליים כמעט (שמות גברים נלקחים מהתרבות הגבוהה היוקרתית, ואילו שמות נשים מהספירה הביתית הצנועה והשפלה).

נחוץ גם להעיר על הספר מהיבט היסטורי. אין בו התייחסות נאותה לשני מרכיבים מרכזיים בחיי היהודים במאות הראשונות לכיבוש האיסלמי. האחד הוא העובדה שהתרבות הערבית באותה תקופה היתה בשיא פריחתה ויוקרתה. אפילו נוצרים מצפון אירופה גילו עניין בתרבות הערבית, וכתבים ערביים הופצו בתרגום לטיני. בהקשר זה יש לראות את המעורבות העמוקה של יהודי ספרד בתרבות האיסלמית כמצב רלוונטי לענייני מיצב ומעמד. ייתכן שאין כל קשר בין מעורבות זו לבין מוצא אתני, כי ניתן לצפות שאנשים במצב של שוליות דתית וחברתית – כיהודים, בדרך־כלל – יגלו נטייה להתחבר לתרבויות ולמעמדות לפי תועלתם החומרית והפוליטית.

עניין היסטורי אחר שנעלם כמעט מן החיבור הוא שבמהלך המאות הראשונות לשלטון האיסלם ועד סוף האלף, היה הארגון הפוליטי והדתי של יהדות התפוצות שונה מאוד מזה שבימי־הביניים המאוחרים. בתקופת הכליפות הערבית פעלה בבבל סמכות יהודית מרכזית – מוסד הגאונות, שניסתה לשלוט בקהילות הגולה. הגאונים קיבלו תמיכה כספית מהקהילות, ושלחו לשם הנחיות דתיות ופוליטיות. הם ניסו אף למנות ראשי קהילות מקומיות. לפחות להלכה, ולעיתים גם למעשה, היתה ליהודי התפוצות הנהגה מרוחקת ומכובדת להיסמך עליה. את החולשה התרבותית של קהילות התפוצות עד סוף האלף יש לייחס אס־כן, לפחות באופן חלקי, למצב זה, ולא למוצא לא־יהודי גרידא. לקראת סוף האלף נחלשה הסמכות הבבלית, ובמקביל החלו תרבויות יהודיות מקומיות לשגשג. היסטוריונים, ובפרט יצחק בער, טענו לקשר בין ההתפתחויות האלה. ההסתמכות העצמית של הקהילות והפריחה התורנית באלף השני צמחו בתוקף הנסיבות. טיעון זה סביר כמו תיזת תהליכי ההתייחדות של וקסלר; ויותר מזה, הוא תואם טוב יותר את הנתונים הכרונולוגיים.

אסכם בציטוט מקור מהמאה השתי־עשרה: מכתב אישי מלבב מאת גדול ההלכה של ימי־הביניים, הרמב"ם, אל מתייגר בפרובנס שבצרפת. זה האחרון ביקש הדרכה בסוגיה של נוסחי תפילה: האם הוא יכול להתפלל תפילות מקובלות הכוללות את הנוסח "אלוהי אבותינו"? שהרי אין הוא צאצא לאבות האומה. הרמב"ם ענה לו:

...יש לך לומר הכל כתקנם... ועיקר הדבר שאברהם אבינו הוא שלמד כל העם והשכילים, והודיעם דת האמת... לפיכך, כל מי שיתגיייר עד סוף כל הדורות... תלמידו של אברהם אבינו ע"ה, ובני ביתו הם כולם.

פסיקה זו מגלה את העמדה הרבנית הקלסית בנושא המוצא האתני: מודעות למוצא, אך חוסר עניין בכך. כמו־כן, דברי הרמב"ם מאששים את התובנה האנתרופולוגית בענייני שארות לנושא הנידון: גיור הינו הבניה חברתית המאפשרת לקלוט חברים חדשים למסגרת השארות היהודית. הרמב"ם מציג באופן מפורש את ההצדקה הרבנית לקליטה של גרים, אך בשל הבניה זו, שאלת המוצא האתני מאבדת מחשיבותה לגבי אנשים כרמב"ם ובני תרבות רבנית בכלל. בעקבות זאת, השאלה מאבדת מחשיבותה גם אצל חוקרי התרבות של האנשים האלה.

שלמה דשן

אוניברסיטת תל־אביב

נעמה צבר־יהושע קיבוץ LA. תל-אביב: עם עובד, 1996. 176 עמודים.

נעמה צבר־יהושע מציגה בספרה עבודת מחקר שיטתית ומקיפה בנושא בנות קיבוצים ובניהם (להלן: בני קיבוצים) שהיגרו לארצות־הברית (באופן ספציפי, ללוס אנג'לס). בכך היא מאירה את תופעת ההגירה של ישראלים ילידיים בכללה. מהגרים אלה הינם, כנראה, הקבוצה המגלמת את הסינדרום של "הישראלים האמריקאיים" בצורה הקיצונית ביותר, ובשל כך יש לעבודתה גם משמעות מעבר לנושא הספציפי שלה. תרומתו העיקרית של הספר היא שהוא מעורר מחשבה על אחת הבעיות הייחודיות של ישראל: תופעת ההגירה ממנה, המתוגת לרוב כ"ירידה".

החלק הראשון של הספר מביא את הסיפורים האישיים של הנחקרים. סיפורים אלה מרתקים כשלעצמם משום שהם מאפשרים לנו לתפוס את ה"ירידה" כתהליך ופרי של נסיבות והכרעות כאחת. צבר־יהושע יודעת להתמקד בשאלות האמיתיות, ולהפיק מכל נחקר את מה שהוא יכול לתרום להבנת התופעה הפרדוקסלית הזו: הגירתם מישראל של הבנות והבנים של ה"חלוצים", בוני הספר, מחוללי המהפכה הציונית, ויותר מכל – מקיימי אוטופיה חברתית נועזת. מעצם הסיבה הזאת יש לספר לכאורה מעין ריח של "שערורייה", בפוגעו במיתוס הישראלי של קיום המשכי של מלאכת המייסדים. אולם לזכותה של המחברת יש לומר שאין היא הולכת בדרך הקלה של ניצול ה"שערורייה". כחוקרת מנוסה, היא מבכרת להתמקד במה שמעניין באמת, דהיינו, בנפשות הפועלות, בבעיותיהן ובהוויה שלהן. מה שמעניין כאן אינו איך קרה שאותם אנשים זנחו את עיקריהם הרעיוניים של הוריהם, אלא איך, כבני קיבוצים, ומכאן כבני הארץ, הם בונים את עולמם ב-LA שבאמריקה.

ה"יורדים" הקיבוצניקים מוכרים, בהקשרים בולטים, מה שידוע לנו ביחס למהגרים בכלל. כך, למשל, אנו לומדים שאותם בני קיבוצים מקבלים ב-LA כל עבודה שהם מסוגלים להשיג, ולו גם עבודה זמנית שיש בה מיצב (סטטוס) נמוך. נכונות זו אופיינית למהגר המבקש בראש ובראשונה להבטיח לעצמו מחיה כלכלית. כפי שהודגם גם על-ידי מקרים כגון ההגירה היהודית המזרח אירופית לארצות־הברית בראשית המאה, מדובר בצעירים רווקים המגיעים למקומם החדש בגיל הבגרות הצעירה, ללא השכלה גבוהה, ונכנסים לחברה "מלמטה", דרך תעסוקות של מעמד נמוך. כתוצאה מכך, ושוב בדומה למה שידוע לנו מקבוצות אחרות, בני הקיבוצים מעידים על ניכור ביחסם לחברה הסובבת ולתרבות המקומית, המותרף על-ידי הזרות התרבותית הכרוכה בעצם ההתנסות בהגירה. מחקרה של צבר־יהושע מציין כי בני קבוצה זו אכן ניחנו בגישה אינסטרומנטלית גרידא כלפי החברה האמריקאית, ובהזדהות קלושה עימה.

אפשר לפרש ניכור זה גם בצורה ייחודית־ישראלית יותר, ולראות בו ביטוי להיעדר רצון להשתלב בתרבות אחרת, "לא־ישראלית". כמו־כן ידוע שמדובר באנשים שהינם סגורים מטבעם לזולת ולסביבתם. אנו ידועים מהספרות הישראלית המתארת את הקיבוץ כי ה"צבר" הקיבוצי – והישראלי בכלל – הינו מופנם, ממעט בדיבור וחסר נכונות לחשיפה עצמית (Katriel, T. (1985). *Dugri Speech*. Cambridge: Cambridge University Press).

זאת ועוד: באשר לדפוסי התנהגות מסוימים, אותם "יורדים" נוהגים, כפי שהמחברת

מתארת זאת, לפי מודלים שהינם אופייניים גם לחוגים רחבים של החברה הישראלית וגם למעמד הבינוני-הנמוך האמריקאי. דוגמה לכך היא המצואים שהגברים הישראליים מפגינים כלפי בנות-הזוג שלהם בחיי המשפחה היומיומיים. דוגמה אחרת היא היעדר הנימוסים המופגן ואי-הארת-פנים לזרים. מצד אחד, תופעות אלה של התנהגות מחוספסת מסמנות בוודאי המשכיות תרבותית; מצד אחר, אותו סוג של התנהגות אינו זר בהקשר המיצבי העכשווי של הנחקרים, שהוא המעמד הנמוך או הבינוני-הנמוך האמריקאי. עובדה זו מחזקת כנראה את ההמשכיות של המצואים והחספוס הישראליים המקוריים. היבט נוסף של דמות הישראלי-הקיבוצניק, היכול להיות מפורש בצורה דומה, הוא גישתו הרכושנית-החומרית הקיצונית של ה"יורד" ושאיפתו העזה להצלחה כספית גרידא. כמו-כן, החינוך שקיבלו "בבית" בתוספת השאפתנות, המאפיינים את הקיבוצניקים של LA, קשורים גם להיותם פועלים טובים, בעלי יכולת גופנית, התמצאות טכנית ורגש אחריות, וכן, אחרון אחרון חביב, היותם מסוגלים להסתפק במועט ולנהוג בחיסכון.

היבטים ייחודיים יותר של תופעת ה"יורדים" הקיבוצניקים באים לביטוי כאשר המחברת ניגשת לתיאור הנסיבות הקולקטיביות, ומעלה שאלות הקשורות לזהות קולקטיבית. הספר מדגיש בהקשרים אלה, קודם-כל – ובניגוד למה שאנו יודעים על קבוצות רבות של מהגרים – כי אותם "יורדים" מגדירים את מצבם כמצאיאות "זמנית", וכי הם אוהבים להציג את עצמם כ"יושבים על המזודות". סביב הגדרת-מצב זו מתפתחת תסמונת של אי-מיסוד קיומה של הקבוצה כעובדת-קבע. כך, אין לקבוצה מוסדות פורמליים, וההשתייכות אליה הינה, בעיקרה, בעלת אופי של מעורבות ברשת חברתית. הכניסה לרשת מתחילה, לעיתים, בהתקשרות מהארץ לבת או לבן של אותו קיבוץ בארצות-הברית לפני נסיעת המהגר לשם ישראל. כאשר הוא מגיע ל-LA, יש כבר מי שמחכה לו ומכין בשבילו את הסידורים הראשונים. מרגע זה נקלט ה"יורד" החדש באותה רשת של בני קיבוצים, המקיימים ביניהם, ככלל, מגעים רציפים תוך ריבוי הזדמנויות מפגש. רשת זו מתחמת למעשה מעין גיטו של קיבוצניקים המבודדים עצמם לא רק מהחברה האמריקאית ה"קולטת", אלא גם, במידה ניכרת, מהקהילה היהודית המקומית.

סביר שכמו בקבוצות רבות המהוות מטרה לתיוג – וליהודים יש ניסיון עשיר בהקשר זה – הסבר אחד לתסמונת זו הינו ההפנמה על-ידי ה"יורדים" עצמם של הגינוי ל"ירידה" מצד החברה הישראלית והקיבוץ. הם מודעים לגינוי מצעירותם, בבית, בבית-הספר ובקיבוץ, ומנקודת-ראות זו, ה"שיבה על המזודות" מאפשרת לחמוק, לפחות במישור הדימוי העצמי, מאותו תיוג מצד מי שהם ממשיכים, בסופו של דבר, להזדהות עימו. מצב מורכב זה יכול גם להסביר את הליטותם הכפייתית של ה"יורדים", כפי שהמחברת מתארת זאת, לדעת כל מה שקורה בישראל או קשור אליה ולעקוב אחר כל הנעשה בקיבוציהם. על אותו רקע אפשר גם להבין את ה"משבר", הטקסי למחצה, שכל אחד מהם אמור לעבור בתקופתו הראשונה ב-LA, משבר הממשיך להיות מופגן תקופה ארוכה כביטוי לכך ש"בעצם לא כאן מקומנו הטבעי".

זאת ועוד, אין לאנשים אלה כוח ורצון לנהל מאבק נגד האידיאולוגיה של הקיבוץ או הציונות המגנה את ה"ירידה", וכן מאפיינת אותם אדישות כלפי הקודים התרבותיים של החברה האמריקאית. מצד אחר הם יודעים את השימושים של המושג "חבר'ה" מבית-הילדים, מהקיבוץ ומהצבא, והם מסוגלים לפתח קבוצה אתנית של ממש. לקבוצה זו יש מעגלי סולידריות איתנים ודפוסי בילוי וצריכה תרבותית "ישראליים" אופייניים –

מערבי שירה וטיוולים ועד להווי של חגים וערבי שבת. אולם מה שאין לקבוצה זו הוא גאווה קולקטיבית, ולפרטים המרכיבים אותה אין "מצפון שקט". אי־הביטחון לגבי פשר ה"ירידה" ותסמונת ה"ישיבה על המזוודות" הינם בעוכרי הקבוצה, והדבר נחשף בדו־ערכיות כלפי ה"יורדים" החדשים. מצד אחד קיימת מעין חובה לעזור "כפי יכולתך", אך מצד אחר מציקה תמיד השאלה: "ומי ישמור על הארץ?" בעצם, "הקיבוצניק־האמריקאי" המציא סוג חדש של דילמה זהותית, השייכת לקטלוג הזהויות היהודיות משום שהיא מעוגנת, כניסוחים לרוב של זהות יהודית, ברגשי אשם עמוקים.

אולם במקום שיש רגשי אשם יש גם חיפוש אשמים, והמקרה שלנו אינו חורג מכלל זה. לנחקרים של צבר־ההושע טענות קשות למיניהן: כלפי ההורים הם טוענים שהם לא דאגו לילדיהם. הורים אלה, מתרעמים הנחקרים, לא גילו להם אהבה מספקת. ההורים מואשמים גם שהשלימו עם התפקיד המשני שלהם בחינוך, כפי שקבע הקיבוץ. באשר לקיבוץ הטענה העיקרית היא שהוא יודע אומנם לדרוש ולהטיף, אך במציאות אין חיי הקיבוץ מותירים מקום למימוש אמיתי של האידיאלים, אלא רק לדברים קטנים. כלפי מערכת החינוך הקיבוצית הנחקרים קובלים שהיא ביקשה לטפח חוסר הישגיות וויתור על שאפתנות, המכונים בפייהם "שאיפות ברמת הדשא". אולם לנוכח רגשי האשם של הקיבוצניק ה"יורד", לא הייתי מתייחס להאשמות אלה כלשונו, אף שהמחברת נוטה לעשות זאת במידה מסוימת. מעניינת יותר בעיני עצם התופעה של חיפוש אשמים, שהיא פועל יוצא של רגשי אשם.

מעניין גם לקשור תסמונת זו, כפי שהיא מתוארת על־ידי המחברת, לדברים אחדים שאנו יודעים ממקורות אחרים על הנוער הקיבוצי ועל הישראליות והזהות היהודית של ישראלים מזה. דומני שיש בהם כדי להאיר את פשר התסמונת של הקיבוצניק ה"יורד" ב־LA. אפשר לייחס את הסיטואציה המתוארת בספר לפסק־הזמן הקיבוצי הידוע של בני קיבוצים. אנו יודעים כי מגמר התיכון בני קיבוצים נוטים להיכנס לתקופת מעבר ארוכה. תקופה זו מורכבת משירות צבאי (מודרך לעיתים על־ידי התנדבות לקורס קצינים או ליחידות־עילית), שנת שירות נוספת במשק צעיר או בתנועת־נוער, שנת חופשה, טיול, לימודים, תקופות קצובות של חזרה למשק בין הקטעים האלה ועוד. כל אלה יכולים להשתרע על פני עשר שנים ויותר, עד שהם חוזרים "סופית" לקיבוץ או עוזבים "סופית" (תופעה שמתייחסת בשנים האחרונות לשני שלישים בערך של השנתונים). חוקרים הראו (ראו י' דר, בתוך: בן־רפאל וא' אברהמי (עורכים) (1994) חושבים קיבוץ (ע' 223–229). רמת־גן: יד טבנקין) כי פסק־זמן ארוך זה מבטא למעשה רתיעה מצידם מלהחליט על עתידם בקיבוץ, כאשר ברקע קיימת הנחה בסיסית ש"הקיבוץ לא יברח" ויהיה מוכן תמיד לקבל את המעוניינים לחזור למשק. הנחה זו מאפשרת בתודעתם "למשוך זמן" עד להחלטה. תוך התייחסות למושגים של אריקסון, אפשר לתאר מצב זה במונחים של "אתיקה של אחריות מוגבלת" (Erickson, E. (ed.) (1963). *Youth, Change and Challenge*. NY: Basic Books). הכוונה היא למצב בו אחריותו של האדם כרוכה בסיכון חלקי בלבד, משום שבמקרה הקיצוני ביותר מובטחת הגנה וכפרה. אולם אחריות מוגבלת פירושה גם בגרות מוגבלת ואי־הינתקות מהילדות. מנקודת־ראות זו, הרשת הצפופה של ה"יורדים" הקיבוצניקים ב־LA מבטאת דפוס של מעין תרבות־נוער המקיימת מובלעת בה סולידריות חזקה מצמצמת את טווח האחריות האישית של הפרטים. רשת ה"יורדים" מקילה על קבלת עול של אחריות אינדיבידואלית בחברה החוץ־קיבוצית שמעבר לים.

ברקעו של דפוס זה טמונה כמובן הנחת-יסוד כללית שלאותם בני קיבוצים יש עדיין, בכל מקרה, "לאן לחזור".

נתונייה של המחברת מעוררים גם מחשבה בכיוונים נוספים הנוגעים ב"יורדים" ככלל, ולא רק בקיבוצניקים שביניהם. כיוונים אלה מפנים את תשומת-הלב לשאלות הקשורות בזהות. כך אנו לומדים מעבודתה של צבר-יהושע. כי דווקא בגולה אפשר לראות התקרבות לסמלים יהודיים, והדבר מלווה בטענה מפי הנחקרים כאילו עד אז לא זכו מעולם שילמדו אותם יהדות. לכאורה, הדבר תמוה בהתחשב בחשיבותה של היהדות בחיי הקיבוץ, שהיה שנים רבות היצרן העיקרי של סמלי תרבות יהודית חילונית. כל חג יהודי, החל בסדר פסח או שבועות וכלה בסוכות, זוכה בהבלטה בקיבוץ ומהווה הודמנות להתגייסות ציבורית. גם קבלת השבת מקוימת בקיבוצים רבים בקפידה, כאירוע תרבותי וטקסי. קשה איפוא להבין כלשונה את טענתם של קיבוצניקים ב-LA בדבר היעדר כל זיקה ליהדות בחינוך הקיבוצי. למעשה, כדי להבין את פשר הטענה, יש לקשור אותה לעובדה אחרת המודגשת בספר, והיא שלמרות ההתעניינות ביהדות שהנחקרים מגלים, אין אצלם סימן להתקרבות אל היהדות המקומית, לא כל שכן להתמזגות בארגוניה הקהילתיים. הקיבוצניק ב-LA מנוכר כנראה ליהדות האמריקאית כמעט כפי שהוא מנוכר לחברה האמריקאית בכללה. אולם אפשר גם לשער שמבחינה זו, ה"יורדים" אינם ה"אשמים" היחידים. סוציולוגים של יהדות ארצות-הברית מצאו כי יהודים רבים באמריקה נוטים לראות בחיים בישראל ערך רוחני מיוחד, בדומה למדי לגישה של התרבות הדומיננטית בישראל. עליכן גם הם אינם יכולים לראות בישראלי ה"חוזר לגולה" אלא אדם שנכשל במבחן מוסרי, אף-על-פי שהם עצמם, ברובם, לא התנסו כלל במבחן זה ואולי גם אינם להוטים שילדיהם יתנסו בו (Sklare, M., Greenblum, J. (1979). *Jewish Identity on the Suburban Frontier*. Chicago: Chicago University Press). זאת ועוד, אם ביחס לעולים לשעבר שחזרו לארץ מוצאם או היגרו לארץ שלישית אפשר לדבר על ה"ירידה" במונחים של נסיון עלייה שלא עלה יפה, כאשר מדובר בבני הארץ המהגרים למדינה כארצות-הברית, הנטייה היא לתאר את ה"ירידה" כשלילת ההישג של ההורים שמימשו את הקמתה וקיומה של ישראל. אזי, הן בגלל היחס הבעייתי של התרבות הדומיננטית בישראל כלפי מי ש"ירד" והן בשל הסתייגויות רבים מיהודי הגולה מה"חזרה לגולה", ה"יורד" מדגים מצב של שוליות כפולה ומכופלת. שוליות זו, אפשר להציע, היא גורם נוסף בהתהוות "גיטו" ישראלי של "יורדים" בארצות-הברית.

השערה נוספת מתייחסת לא למה שמשותף ליהדות הישראלית וליהדות הגולה (אפשר להכליל בצורה זו), אלא למה שמפריד ביניהן. הכוונה להבדלים מרחיקי-הלכת הקיימים בין דפוסי ההזדהות היהודית בקרב יהודי הגולה לבין אלה המאפיינים את הישראלים. הבדלים אלה, המסבירים לא-פעם את קשיי התקשורת בין בני שתי הקטיגוריות ביחס לשאלת זהותם היהודית המשותפת, נפגשים בצורה קריטית בהווייה של הישראלי ה"יורד". לגבי יהודי החי בגולה בחברה פתוחה ומודרנית, היותו יהודי הינו עניין של זהות אתנית המחייבת אותו להגדיר את משמעות הזהות היהודית לגביו בראש ובראשונה כפרט. הגדרה זו, שהיא מעשה אישי של כל יהודי ויהודי, מתחמת את הרלוונטיות של זהות זו בחיים האינדיבידואליים והחברתיים ואת המחויבויות הכרוכות בה. לעומת ההיבטים הפסיכולוגיים של גיבוש זיקתו של היהודי בגולה ליהדות, יהדותו של היהודי הישראלי סובבת הרבה יותר סביב גורמים סוציולוגיים. היהדות בישראל היא זהות לאומית

קולקטיבית המעוגנת בנורמות ובערכים לגיטימיים וממוסדים. האדם, כחבר בחברה, מקיים את יהדותו בראש ובראשונה כמי שמשתתף בקולקטיב רחב בו גדל ועימו הוא מזדהה. יהדות לגביו הינה, מלכתחילה, מציאות קולקטיבית נתונה. גם מבחינה זו נקלע היהודי הישראלי החי בגולה אל עמדה של שוליים כפולים ומכופלים. מזווית ראייה זו, השוליות נגזרת קודם-כל מהווייתו ומבעיותיו של ה"יורד" עצמו. כישראלי ילידי, היהדות שרכש ה"יורד" בצעירותו היא יהדות קולקטיבית, וההזדהות עימה אמורה להיות מובנת מאליה ולהיגזר מעצם השיוך הקולקטיבי. יהדות זו שונה מהיהדות השוררת בגולה, שם הינה, בראש ובראשונה, פועל יוצא של בחירה אינדיווידואלית, שהקהילה מתפתחת ממנה. ברור איפוא כי היהדות הישראלית שה"יורד" מביא עימו אינה תופסת עוד במציאות החיים העכשווית שלו ביודעין או שלא-ביודעין, יהודי ישראלי זה מתנסה למעשה בהווה אתנית, אף כי לא למד מעולם סוג כזה של יהדות לא בקיבוץ, לא בצבא ולא בכל מקום אחר בישראל. אותו "יורד" למד להתייחס לזהות יהודית רק כאל תכונה קולקטיבית מובנת מאליה. בין שהוא רוצה בכך ובין שלא, זהותו היהודית-הישראלית עוברת טרנספורמציה לזהות אתנית, והוא חווה אותה על-ידי אימוץ אותם דפוסיים שהוא מכיר, כלומר, תוך פנייה אל דומיו, התפקדות עימם שנועדה ליצור, כאן ועכשיו ובתוככי הגולה, את ה"ישראל שלנו" – כשמו של עיתון "הישראלים האמריקאיים" בארצות-הברית.

מעל לכל מתברר כאן כי תהליך הפיכתם של ישראלים ליהודי-גולה אינו מקביל, ובוודאי לא סימטרי, לתהליך של הפיכת אבותיהם מיהודי-גולה לישראלים. נושא זה מחייב בוודאי מחקר נוסף, וספרה של צברי-הושע, על התשובות שהוא נותן והשאלות שהוא מעורר, פותח לפנינו את הדרך אליו.

אליעזר בן-רפאל

אוניברסיטת תל-אביב

Cavin Goldscheider Israel's Changing Society: Population, Ethnicity and Development.

Boulder, Colo: Westview Press, 1966. 267 pages.

לדמוגרפיה תפקיד חשוב בעיצוב החברה מבחינה תרבותית, חברתית, פוליטית וכלכלית. תהליכים דמוגרפיים מהווים חלק בלתי־נפרד מתהליכים חברתיים, וניתן למעשה ללמוד רבות על הבעיות החברתיות מתוך לימוד המאפיינים הדמוגרפיים של החברה והשינויים שחלו בהם לאורך זמן. בספרו *Israel's Changing Society*, גולדשיידר מבקש לעמוד על תפקידה של הדמוגרפיה בהבנת עיצובה של החברה הישראלית והשינויים החברתיים שחלו בה לאורך זמן.

ישראל הינה מדינה יוצאת־דופן מבחינת התהליכים הדמוגרפיים שהתרחשו בה במהלך חמישים השנים האחרונות. בניגוד לרוב מדינות העולם, שהריבוי הטבעי בהן מהווה מקור עיקרי לגידול האוכלוסין, בישראל, למן הקמתה, היוותה ההגירה היהודית לארץ בסיס לצמיחת האוכלוסייה. בתוך חמישים שנותיה הראשונות גדלה האוכלוסייה משש מאות וחמישים אלף נפש לכחמישה מיליון וחצי. גידול אוכלוסין בשיעור כזה, שאין לו אח ורע בעולם, היה בעל השפעה משמעותית על המבנה החברתי של המדינה; אכן, ההגירה ההמונית שינתה כליל את ההרכב האתני של ישראל ואת המבנה הריבוני שלה. גולדשיידר סוקר בספרו את התמורות הדמוגרפיות המרכזיות שאיפיינו את ישראל לאורך שנות קיומה ועיצבו את הרכבה החברתי, הפוליטי והכלכלי. נוסף לסקירה הדמוגרפית, שהיא בעלת חשיבות רבה כשלעצמה, גולדשיידר מציג ניתוח סוציולוגי של השפעות התהליכים הדמוגרפיים על אי־השוויון האתני, הן בין יהודים לערבים והן בין יוצאי אסיה-אפריקה (מזרחיים) לבין יוצאי אירופה-אמריקה (אשכנזים) בקרב הקבוצה היהודית. במילים אחרות, גולדשיידר מתמקד בניתוח אי־השוויון האתני במדינת־ישראל ועומד על מקורותיו הדמוגרפיים. במסגרת ניתוח זה הוא מייחס חשיבות רבה לגידול האוכלוסין ולמידת ההתערות של הקבוצות האתניות השונות בחברה הישראלית המתגבשת, הן מבחינת המאפיינים הדמוגרפיים שלהן והן מבחינת מיקומן החברתי, הכלכלי והפוליטי.

בספר שישה חלקים. החלק הראשון מציג את התפיסה הדמוגרפית העיקרית, ומתאר את השינויים הדמוגרפיים והחברתיים־הכלכליים, שאיפיינו את החברה הישראלית למן קום המדינה. החלק השני מתמקד באופן עיצובה של הקהילה הישראלית, תוך פירוט גלי ההגירה השונים לישראל, הרכבם האתני והשפעתם על מבנה האוכלוסייה. בהמשך גולדשיידר סוקר את דפוסי המגורים וההתפלגות הגיאוגרפית של תושבי ישראל, תוך שימת דגש מיוחד בבידול במגורים ובהבדלים בצורות ההתיישבות הקיימות בין יהודים לערבים, מחד גיסא, ובין קבוצות־מוצא יהודיות, מאידך גיסא. החלק הרביעי של הספר מוקדש לדיון בבעיות אי־השוויון. כאן עומדים לדיון ממדים שונים של אי־שוויון אתני ומעמדי (בתחום החינוך, שוק העבודה, הכלכלה), ובמיוחד במידת ההמשכיות הבינדורית שלהם. כמו־כן נידון אי־השוויון בין המינים בתחומים שונים ובקרב קבוצות אתניות שונות, ואחר־כך נערך דיון באי־השוויון ברמת התמותה בין קבוצות שונות בחברה

הישראלית. בהמשך דן גולדשיידר במאפייני המשפחה הישראלית ובהבדלים אתניים בכל הקשור לנישואים, גירושם וילודה. הספר מסתיים בסקירת ההקשר הבינלאומי של קיום הווייתה של מדינת-ישראל: התפוצה היהודית ויחסיה עם האוכלוסייה היהודית בישראל, והתפוצה הפלסטינית המשווית עם פלשתינים אורחי ישראל.

הניתוח הדמוגרפי של החברה הישראלית מנסה לענות על שאלות המונחות בבסיס האידאולוגיה הציונית של מדינת-ישראל. יחסי יהודים וערבים ומידת הפילול (האינטגרציה) של הקבוצות היהודיות האתניות עמדו תמיד במוקד הדיון הפוליטי והחברתי. כך, למשל, נהפכה שאלת היחס המספרי בין יהודים לערבים לנקודה כבדת-משקל, שגררה אחריה מדיניות מעודדת הגירה של יהודים, וברמה ההצהרתית לפחות, מדיניות מעודדת ילודה בקרב היהודים. בעיקר נשמע הטיעון כי לנוכח רמת הילודה הגבוהה בקרב הערבים, "המאזן הדמוגרפי" בין יהודים לערבים צפוי להשתנות. תוך ניתוח של דפוסי השינוי ברמת הילודה של שתי האוכלוסיות: היהודית והערבית, וגלי העלייה שהגיעו לאורך זמן, גולדשיידר מגיע למסקנה כי לחשש מפני אובדן הרוב היהודי בישראל אין על מה לסמוך, וכי למעשה זהו "מיתוס דמוגרפי", כדבריו. למן קום המדינה ועד היום לא השתנה כמעט היחס המספרי בין יהודים לערבים, בעיקר הודות לגלי ההגירה היהודיים לארץ; אולם מעבר לכך, האוכלוסייה היהודית בישראל היא בעלת רמת פריון גבוהה ויציבה מעבר לזמן. לעומתה, רמת הפריון בקרב הערבים, למרות היותה עדיין גבוהה מזו של היהודים, נמצאת במגמת ירידה באופן עקבי. מכאן גולדשיידר מסיק שרמות הפריון של שתי קבוצות אוכלוסייה אלה ישתנו בעתיד הלא-רחוק.

הניתוח הדמוגרפי לאורך שנות המדינה מגלה נקודה מעניינת: בעוד שמבחינה חברתית-כלכלית, ובעיקר בתחום ההשכלה, נשמרו הפערים הבינעדתיים בין אשכנזים למזרחיים, חל בתחום הדמוגרפי כילול מלא בין שתי הקבוצות האתניות. לאורך השנים חלה התקרבות בדפוסי הנישואים, ובעיקר בדפוסי הילודה: בקרב הקבוצה שהגיעה ממדינות אסיה ואפריקה והיתה בעלת רמת פריון גבוהה חלה ירידה משמעותית ברמת הילודה, ואילו ההיפך קרה בקרב הקבוצה שמוצאה מארצות אירופה-אמריקה. גם שיעור הנישואים הבינעדתיים נמצא במגמת עלייה. אולם לצד הדמיון ההולך וגובר במאפיינים הדמוגרפיים והשיעור הגדל של נישואים בינעדתיים, התמונה שמצייר גולדשיידר אינה בהכרח שוויון וטשטוש ההבדלים בין הקבוצות. לטענתו, קיים מצב בו דווקא נישואים בינעדתיים וניעות גיאוגרפית, העשויה כביכול למתן את הבידול האתני במגורים, הם בעלי פוטנציאל להגברת אי-השוויון הבינעדתי. הסיבה לכך נעוצה באופי הבררני של דפוסי הכילול: המחקרים מראים כי האוכלוסייה החזקה בקרב עדות המזרח היא זו הנוטה לעזוב את עיירות-הפיתוח ולהיטמע במרכז, וכי האוכלוסייה המשכילה יותר, בעיקר בקרב נשים מזרחיות, היא זו הנוטה יותר מכל להינשא לאשכנזים. ברירה זו עשויה, לדעתו, להחריף את אי-השוויון ואת תחושות הקיפוח בקרב הקבוצה המזרחית. תמיכה לטענתו זו הוא מוצא בעובדה כי הפערים החברתיים והכלכליים בין שתי הקבוצות האתניות בקרב דור ילידי הארץ נשמרו כשהיו, ובולטותם מחריפה במיוחד לנוכח הדמיון הרב במאפיינים הדמוגרפיים של שתי הקבוצות.

לצד הניתוח המעניין של ממצאים דמוגרפיים הלקוחים ברובם מתוך מחקרים שנערכו לאורך השנים, והפרשנות המיוחדת שמציע המחבר, יש בספר כמה נקודות בעייתיות. ראשית, בולטת בהיעדרה ההתייחסות, הרלוונטית מאוד, להבדלים בין דתיים לחילוניים

בקרב האוכלוסייה היהודית בתחומים הדמוגרפיים, החברתיים והפוליטיים. אין ספק שההבדלים הקיימים בין הקבוצות הם בעלי חשיבות מרכזית להתפתחות העתידית של החברה הישראלית, והדמוגרפיה של שתי הקבוצות תהווה שחקן ראשי ביחסי הכוחות ביניהן, הן בתוך ישראל והן ביחסי ישראל ויהדות העולם. למעשה, היעדר ההתייחסות לקבוצה הדתית ולכוחה הדמוגרפי מעקרים במידה רבה את הדיון ביחסי ישראל ויהדות התפוצות. ייתכן שהיעדר הדיון בנושא הדתי נובע מהיעדר נתונים ומחקרים בנושא, בעוד הספר כולו מבוסס על נתונים שמפרסמת הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה של מדינת ישראל ועל מחקרים שנערכו בה לאורך השנים. יחד עם זאת היה ניתן לפחות לייחד דיון לנושא זה, שעתיד להיות משמעותי ביותר לגבי כיווני הצמיחה של החברה הישראלית. נוסף על כך, בצד אותה התייחסות לנושאים דמוגרפיים שהם במוקד העניין הציבורי והחברתי בישראל, מוצעת לעיתים פרשנות שאינה רלוונטית לחלוטין לעניין הישראלי. כך, למשל, מושווים ערביי ישראל לאוכלוסיית השחורים בארצות-הברית. גולדשיידר, המכיר היטב הן את החברה הישראלית והן את האמריקאית, ועוד יותר מכך, הוא מכיר בחשיבות ההקשר שהתהליכים הדמוגרפיים מתרחשים בו, היה צריך לפחות להסביר לקורא מדוע השוואה כזו הינה רלוונטית. לכל הבקיא במאפיינים של שתי הקבוצות נראית השוואה כזו שרירותית לחלוטין, ולא ברור מה ניתן ללמוד ממנה.

נושא אחר, מרכזי וחשוב פחות, הוא הדיון הקצר בתמותת גברים צעירים בישראל, שגם בו בולטים השרירותיות או השימוש בסטריאוטיפים במקום בנתונים דמוגרפיים. אף-על-פי שאינו מספק נתונים המראים את שיעורי התמותה הגבוהים כביכול של גברים צעירים (האומנם הם גבוהים ביחס לגברים צעירים בעולם?), הוא טוען כי זוהי קבוצה בעלת סיכון גבוה בשל השירות הצבאי, תמותה שמושפעת כמובן על-ידי החלטות פוליטיות הניתנות לשינוי. בה במידה היה גולדשיידר יכול להתייחס לגורמי תמותה משמעותיים לא-פחות, תאונות-הדרכים, למשל, שגם הם נתונים להכרעות פוליטיות, או להקצאת כספים למחקר שעשוי לצמצם את התמותה בקרב קבוצות אוכלוסייה אחרות.

למרות הנקודות החלשות שעולות פה ושם בדיון, הספר מהווה באופן כללי מקור טוב ללימוד ההתפתחות הדמוגרפית של החברה בישראל למן קום המדינה. תרומתו העיקרית היא בעצם הקישור שנעשה בין תהליכים דמוגרפיים ועיתוי התרחשותם לבין צמיחת היחסים החברתיים בין קבוצות האוכלוסייה השונות בישראל. הספר מספק נקודות מחשבה מעניינות לגבי מקורות אי-השוויון העדתי והכילול הביצעתי, תוך התמקדות בדפוסים הדמוגרפיים הייחודיים לישראל והצבתם בהקשרים הלאומי והבינלאומי. ככזה, הוא מהווה מקור מידע חשוב לכל המתעניין בהיבטים החברתיים של ישראל.

חיה שטייר

אוניברסיטת תל-אביב

Kathie Friedman-Kasaba *Memories of Migration: Gender, Ethnicity and Work in the Lives of Jewish and Italian Women in New York, 1870–1924.*

Albany, N.Y.: State University of New York Press. 242 pages.

ספרו המפורסם של אירווינג האו (Howe, 1967) עולם של אבותינו, הציב אתגר לחוקרות הפמיניסטיות. לצד העולם של אבותינו היה, ללא כל ספק, גם העולם שיצרו אימותינו. מתחילת שנות השמונים הופיעו עבודות שונות שתיעדו את עולמן של הנשים היהודיות שהיגרו במעבר המאה מ"תחום המושב" אל אמריקה – אל העולם החדש (Chernin, 1983; Kramer and Masur, 1976; Weinberg, 1988). התבססו על תיעוד בעל־פה – על סיפוריהן של נשים שזכרו את חייהן בטרם הגירה ואת חייהן וחיי משפחותיהן עם בואן לארצות־הברית. נמצאו גם מסמכים של רשויות ההגירה, סקרים ומפקדים, וכן ספרי זכרונות, אוטוביוגרפיות וספרות יפה, שאיפשרו להחיות את עולמן של הנשים היהודיות ולנסות לשלבו בהיסטוריה של הקהילה היהודית. העבודות האמורות היו פרי כמה מגמות בכתיבה של העשורים האחרונים: צמיחתה של היסטוריוגרפיה פמיניסטית בכלל, והיסטוריוגרפיה של נשים מקבוצות אתניות שונות בפרט; צמיחתה של ההיסטוריה החברתית ושל ההיסטוריה של מעמד הפועלים ותנועות הפועלים. ספרה של קתי פרידמן־קסבה הוא המשך של עבודות אלה, אך הוא מעלה שאלות חדשות ומציג גישות תיאורטיות מורכבות בהרבה לחקר הנושא.

פרידמן־קסבה אינה מסתפקת בשחזור ובהארה של עולם הנשים המהגרות שהגיעו לארצות־הברית מ"העולם הישן"; כוונתה היא לבחון עד כמה שינה מעבר זה לא רק את מיקומן הפיסי, אלא מעל לכל – את מיקומן החברתי. האומנם שחרר עצם המעבר מהפריפריה, משולי המערכת העולמית, ממזרח אירופה ומדרומה, אל מרכז המערכת, אל מרכז "העולם המודרני", את הנשים משוליות? האם שיפרו הנשים היהודיות־הרוסיות והנשים האיטלקיות שהגיעו לארצות־הברית מחברות מסורתיות ופטריארכליות את מעמדן? האם הן הגבירו את האוטונומיה שלהן, את יכולתן לשלוט בגורלן ולעצב את חייהן ללא מגבלות, או תוך מיתון המגבלות של המשפחה, הקהילה, החברה והמדינה? האומנם הן נעשו, כפי שתאוריות המודרניזציה מנבאות, חופשיות ושוות־מעמד יותר משהיו קודם־לכן, או שמא הופיעו המגבלות והריסונים מחדש, בביטויים שונים?

קתי פרידמן־קסבה מציגה לפני הקוראים ניתוח מורכב ומרתק הבא לנסות ולענות על שאלה זו. בניתוחה, החוקרת נוטלת על עצמה משימה מתודולוגית־תיאורטית שמעטים מנסים לעמוד בה: שילוב של גישה סוציולוגית והיסטורית, של מקרו ושל מיקרו, מבלי לנטוש את הרמה האחת לטובת האחרת. היא מעגנת את ההגירה ותוצאותיה במערכת העולמית, במעבר מהפריפריה אל המרכז של מערכת זו, אולם אין היא מסתפקת ברמה מקרו־חברתית זו, הנוטה להיות מובנית ומיכנית מדי. כוחה של עבודה זו טמון ביכולתה לשלב במסגרת על־תיאורטית זו את הרמות הנוספות המשפיעות על גורלם של אנשים: המדינה (מדינת־המוצא ומדינת־היעד), הקהילה והמשפחה, וכל זאת מבלי לשכוח את הנפשות הפועלות – את שיקוליהן, התנסותן והתמודדותן, ואת המשמעות שהן העניקו לכל הקורות אותן. ואף בכך לא הסתפקה החוקרת. כדי לענות על השאלה שהציגה

בתחילת ספרה, הכרחי, לדבריה, להבחין בין נשים לגברים, בין קבוצות אתניות-לאומיות שונות, בין נשים ממעמדות שונים ובין נשים בגילאים ובשלבי חיים שונים. בקיצור, מבנה תיאורטי מקיף ומורכב, שהנפשות הפועלות משולבות בתוכו במלוא חיותן. בניתוח מפורט, הממחיש את הלחצים שהופעלו על הנשים היהודיות-הרוסיות ועל הנשים האיטלקיות ותוך השוואה ביניהן, פרידמן-קסבה מובילה את הקוראים והקוראות לתשובות אליהן הגיעה היא במחקרה.

בסיכומי של דבר, היא טוענת, ניסו הנשים לתחום לעצמן מרחב אוטונומי כלשהו בין הלחצים השונים שהופעלו עליהן: בין הצורך לעזור בפרנסת משפחתיהן, מחד גיסא, לבין דרישות של סוכני האמריקניזציה וגורמי הקהילה והמשפחה, שפעלו להחזירן למעמדן התלתי בתוך המשפחה, מאידך גיסא. בתמרון בין גורמים אלה, טוענת פרידמן-קסבה, הצליחו הנשים הרווקות הצעירות לקדם את עצמן ולהגיע לשליטה רבה יותר בחייהן ובגורלן, בעוד הנשים הנשואות, האימהות, שעתקו במידה רבה את כפיפותן החברתית.

במשולב עם הבדלים אלה בין הנשים על-פי גילן ומצבן המשפחתי, נמצאו גם הבדלים בין הנשים היהודיות-הרוסיות לבין הנשים האיטלקיות. הנשים היהודיות הצליחו, ולו חלקית ובהסתייגויות רבות, לשנות את מעמדן החברתי, בעוד שהנשים האיטלקיות נשארו מוגבלות ומתוחמות הרבה יותר. את הסיבה המרכזית לכך החוקרת מוצאת בתמיכה הפנים-קהילתית שזכו בה הנשים היהודיות ברשתות ובגופים הפנים-יהודיים, בעיקר באלה של נשים יהודיות ותיקות, שתיווכו בין המהגרות לבין הארץ הקולטת והקלו על המהגרות לנצל את ההזדמנויות במקומן החדש.

סוציולוגים וסוציולוגיות בישראל ימצאו בספר זה עניין רב ויוכלו להפיק ממנו כמה וכמה לקחים חשובים. לקח ראשון, להערכתני, הוא השילוב המוצלח במיוחד של ראיה סוציולוגית והיסטורית. מחקרי עלייה-הגירה וקליטה בישראל התעלמו במידה רבה מהנפשות הפועלות. הם התמקדו במודלים תיאורטיים, מחד גיסא, ובניתוח דפוסי הקליטה, מאידך גיסא, בין בגישה פונקציונליסטית ובין בגישה ביקורתית. בכל מקרה, נעדרו מהדיון העולים-המהגרים/העולות-המהגרות עצמם/ן – התנסותם היומיומית, חוויותיהם, תפיסותיהם את המתרחש ועוד. הספר הנדון ממחיש לנו היטב כי "הסיפור האישי-החברתי" אינו חייב לבוא במקום הניתוח התיאורטי, המקרו-חברתי, אלא יכול להשתלב בו ולהעשירו.

השלכות אחרות יש למחקר זה ביחס לקורות את הנשים המהגרות לישראל. מחקר עשיר זה מעורר שאלות השוואתיות רבות, אך אסתפק בשתי סוגיות. פרידמן-קסבה עוסקת בהרחבה ביחסן של המתנדבות האמריקאיות לנשים המהגרות, בנסיונות האמריקניזציה, בלחצים שהפעילו על הנשים לאימוץ המודל ההגמוני של משפחה ואימהות, וגם באופן בו הגיבו הנשים המהגרות על לחצים אלה. תוך כדי קריאה לא יכולתי להימנע מלחשוב על הפעילות של מועצת הפועלות בביקוריהן במעברות ובמושבי העולים. אין לי ספק כי התייחסות-הגומלין בין הנשים העולות, והנשים דווקא, לבין מכלול הגורמים שפעלו-לחצו עליהן יכולה ללמדנו רבות. אולם עד כה לא נערכו מחקרים כלשהם על העלייה המזרחית של שנות החמישים מתוך מודעות מגדרית, ולא נשאלו שאלות של ממש על התנסותן של הנשים ומשמעות ההגירה לגביהן. ייתכן שהמודעות הפמיניסטית-המזרחית החדשה תעזור למלא חלל זה.

כסוגיה שנייה אתייחס לפרק בעבודתה של פרידמן-קסבה בו היא דנה בתמורות

המשמעותיות יותר שעברו הנשים הצעירות הרווקות. גם כאן מצאתי אנלוגיה למהגרות-העולות הצעירות שחקרתי דווקא בתקופה הקרובה יותר לתקופה הנידונה בספרה – בתקופת היישוב. אכן, אני יכולה להצביע על מסקנה דומה: למרות הלחצים הרבים שהופעלו גם עליהן, הצליחו הצעירות הרווקות להגיע לשינוי כלשהו במעמדן, לאוטונומיה רבה יותר ולשותפות משמעותית יותר בחיי הקהילה. עם זאת, כלל לא ברור ששינויים אלה המשיכו להטביע את חותמם גם לאחר שנכנסו הנשים הצעירות ל"חיי משפחה", כפי שאכן עשו ברובן המכריע.

לסיכום, שאלת המחקר של קתי פרידמן-קסבה – האם ההגירה לארצות-הברית שינתה את מעמדן של הנשים, האם היא הגבירה את האוטונומיה שלהן, העצימה את מעמדן במשפחה, בקהילה ובמדינה? – יכולה להנחות חוקרות וחוקרים בישראל. הגיע הזמן שנתייחס גם אנו להתנסויותיהן של הנשים המהגרות-העולות לישראל, ונראה בהן חלק אינטגרלי בהבנת תהליכי העלייה והקליטה ובהבנת הבנייתה של החברה הישראלית.

מקורות

- Howe, Irving (1976). *World of Our Fathers*. New York: Simon and Schuster.
- Chernin, Kim (1983). *In My Mothers House*. New York: Harper and Row.
- Sydelle, Kramer and Masur, Jenny (eds.) (1976). *Jewish Grandmothers*. Boston: Beacon.
- Weinberg, Sydney Stahl (1988). *The World of Our Mothers: The Lives of Jewish Immigrant Women*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

ד"ר דבורה ברנשטיין
אוניברסיטת חיפה

שלמה דשן במקל מתקפל – אנתרופולוגיה של נכות.

הוצאת שוקן. 1996. 232 עמודים.

אתנוגרפיה זו, שעוסקת באנשים שאינם רואים (שהופיעה לראשונה באנגלית תחת הכותרת "אנשים עיוורים", הוצאת "סוני", 1992), יוצאת כעת בגרסה מורחבת יותר ובשם חדש. אף-על-פי שהספר מנסה לתת סקירה של החיים הפרטיים והציבוריים של קבוצה זו של פרטים בעלי מוגבלות בישראל, הוא עוסק בעיקר בהבניה החברתית של "העיוורון", קרי, ביחסים המורכבים בין ישראלים רגילים לבין בעלי המוגבלות. העבודה מתרכזת בנושאים כסטיגמה, סטריאוטיפים, מיצב חברתי נחות ויחסים גם בין אלה שרואים ואלה שאינם רואים וגם בין העיוורים לבין עצמם.

המחקר מבוסס על ראיונות ותצפיות עם מאה עיוורים, והוא מכיל תיאורים שונים הבאים להדגים את טענות המחקר. המדגם גדול ורב-גוני – גדול עד כדי כך שחוקרים בעלי אוריינטציה כמותית יתהו על היעדר ניתוח כמותי. רוב הדוגמות הן של אנשים שאינם רואים, עניים ממוצא בגדדי, המועסקים בעבודות שגרתיות ומשעממות במקלטים מוגנים, או עובדים כטלפנים באיזור תל-אביב. חסרה התייחסות לחוויה הרחבה יותר של rural blind, למיעוטים, לעיוורים מלידה מול עיוורים מתאונות דרכים או ממחלות כרוניות וכדומה. תשומת-לב מועטה ניתנת לחוויה של נכי צה"ל עיוורים או לבעלי-מקצוע עיוורים מצליחים, כגון פסיכולוג בכיר העומד בראש מחלקה פסיכיאטרית (או שר החינוך הבריטי החדש). חלק מאלה שהוזכרו קודם-לכן תואמים את הסטריאוטיפ של העיוורים כמסכנים, עניים, חסרי-אונים, מקרים סוציאליים החיים בחושך ומעדיפים סביבה חברתית בדלנית, בה בעת שהדוגמה הקודמת מעיקה כי עיוור הוא "בדיוק כמו אנשים אחרים", רק שאין הוא יכול לראות.

דשן מראה כיצד הדיכטומיה בין היבדלות לבין השתלבות משתקפת בגישות השונות של שני הארגונים הלאומיים המרכזיים, כמו גם בגישות פופולריות לעיוורון. אבל כמו כל אתנוגרפיה טובה, דשן מספק תשובות לשאלות חדשות ובלתי-צפויות: מדוע לאנשים עיוורים רבים כל כך יש מכשירי טלוויזיה בבתיהם? מדוע יש כלבי נחיה מעטים כל כך לעיוורים בישראל? מדוע מלונות אינם מקבלים בברכה אורחים עיוורים? מדוע עיוורים מסוימים מרוויחים יותר? מדוע הנישואים בין בעל עיוור לאשה רואה נוטים להיות יציבים יותר מאשר במקרה ההפוך? מדוע הם אוהבים את יום העצמאות, אבל לא את פורים?

דשן חושף כיצד מקבלי החלטות "במערכת העיוורון" שולטים בהיבטים מסוימים של אלה שאינם רואים. בישראל יש שלושים וחמישה ארגונים המטפלים בשמונת אלפים עיוורים, או במילים אחרות, ארגון אחד לכל מאתיים עיוורים. יחס זה מעלה את החשד ש"מערכת העיוורון" משרתת פונקציה חברתית חשובה אחרת מאשר שיפור חייהם של העיוורים. דהיינו, ההחלטה איוו עבודה מתאימה לעיוור מונעת על-ידי מערכת של קטיגוריות קבועות מראש המשמרות את מיקומו החברתי של העיוור. דשן מראה כיצד עיוורים ממעמד נמוך מתמודדים עם הפליה בעבודה, דחייה ציבורית, פלישה לפרטיות, גם כאשר מדובר במתנדבים ב"מערכת העיוורון" שמתכוונים לטוב, אך הם באופן מובהק בעלי מיצב או מוצא אתני אחר.

אף-על-פי שדשן מגבה את הניתוח שלו בדוגמות רבות, הן נראות לי כ"תיאורים

רזים", המספרים את הסיפור מנקודת־מבט של צופה מבחוץ, וזו חסרה את מרקם המורכבויות של "תיאור מעובה", מנקודת־מבטו של ה"מקומי". הוא דף בגוף, אבל מתעלם במתכוון מדיון ביחסי המין של המידעים אותו. הוא גם אינו מנסה לכסות את עיניו בכיסוי אטום (ניסוי שאני מחייב בו את הסטודנטים לרפואה שאני עובד איתם), על־מנת ליצור לעצמו נקודת־מבט אמפתית עם העולם של אלה שאין להם עיניים. מגבלות המחקר הן על־כן המגבלות של האנתרופולוגיה המסורתית.

הניתוח חושף בהצלחה נושאים חברתיים וקונפליקטים, כגון מציאת בני־זוג לנישואים, השגת מיצב אורחי ומתחים של קבוצת־החוץ/קבוצת־הפנים, וכן את השאלה באיזו מידה נכות מהווה את הבסיס להיווצרות קהילה שלמה. החרשים יוצרים קהילה, אבל האפילפטים לא. נראה שהעיוורים נמצאים במקום כלשהו באמצע: לא קהילה טבעית, אלא פגישות מקריות על בסיס של אינטרסים משותפים ופעילויות.

אבל הספר אינו נותן תחושה של "מה זה להיות עיוור", ואינו מספק דיון פורה העוסק בסמליות שב־עיוורון אצל העיוורים ואצל אלה שאינם עיוורים. רבות מהמסקנות שהמחבר מגיע אליהן, העוסקות בטקסי השגת מיצב גופמניים, נראות קשורות לנושאים של עוני ומעמד חברתי יותר מאשר לעיוור כשלעצמו. יותר מכך, הדיון "אינו מעלה שאלות אנתרופולוגיות חשובות", כפי שטען עורך כתב־עת אנתרופולוגי מרכזי. מצד אחר, הספר מצליח במה שדשן מצהיר באופן חד־משמעי כמטרתו: "מטרתה של מונוגרפיה זו היא למלא את החלל בכיסוי האתנוגרפי, המחקר של אנשים השונים מרוב בני האדם בכך שהם בעלי אפיון גופני מיוחד ושהתרבות שלהם שוללת את כוחם" (ע' 5). הספר יהיה תוספת מצוינת לרשימת הקריאה בקורסים בסוציולוגיה, עבודה סוציאלית, מקצועות בריאות ועוד.

תקוותי היא שהופעתו של הספר בעברית תרים תרומה מחוץ לגבולות האקדמיה והעבודה הסוציאלית – להקשרים חברתיים רחבים יותר. כוונתי היא לדיון הנוכחי בחקיקה שעניינה מתן הזדמנויות שוות בשוק העבודה לבעלי מוגבלויות. עבודתו של דשן מדגימה כמה קשה לאנשים עיוורים רבים למצוא עבודה, כיצד הם נאלצים להתמודד עם הפליה, דעות קדומות ואי־הבנה של מעסיקים וחברים לעבודה. נוסף על כך, הוא טוען שאנשים עיוורים הם עובדים מסורים במיוחד, אבל לעיתים קרובות הם זקוקים לשינויים קלים על־מנת שמקום העבודה יהיה ידידותי יותר. סיטואציית העבודה של מרכזנים עיוורים רבים תהיה קשה יותר ככל שתעלה רמת המחשוב ותהפוך את המרכזיות למיותרות. אך מהפכת המחשוב, שהשפעתה מקדימה את השינויים בעולם העבודה, יכולה גם לשפר את אפשרויות העבודה של בעלי מוגבלויות רבים, שיוכלו לעבוד בחברות שאליהן אין הם יכולים להצטרף כיום בגלל מוגבלותם. הספר מעלה נושאים רבים, כהגירה, התנשאות והפליה מבנית של כל בעלי המוגבלויות, לצמרת הדיון הפוליטי־החברתי, ומחזיר אותנו לשאלה של מה זה אומר להיות "שומר אחי אנוכי". אם ספר זה יתרום לשיפור ההזדמנויות הניתנות לבעלי מוגבלויות, אזי הוא ישרת מטרה חשובה.

הנרי אברמוביץ'

אוניברסיטת תל־אביב

גדעון דורון (עורך) המהפכה האלקטורלית: פריימריס ובחירות ישירות של ראש הממשלה. קו-אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996. 223 עמודים.

כוחו וחולשתו של מאסף זה בולטים כבר בעמודו הראשון:

- א. פרקי הספר נכתבו לפני ששתי התמורות האלקטורליות שהוא עוסק בהן – בחירות מקדימות (פריימריס) ובחירה ישירה של ראש-הממשלה – יושמו הלכה למעשה.
- ב. כמעט כל הכותבים והמאמרים מתייחסים בביקורת (בלשון המעטה) אל התמורות האלקטורליות הנ"ל.

מדוע "כוחו"? נבואות הזעם, האזהרות, החרדה והאירוניה אינם חוכמה שלאחר מעשה. ידע ומידע, דמיון ואומץ אינטלקטואלי גוייסו לפיתוח השקפה שנראה, לפחות כיום, כי עמדה במבחן המציאות. רוב האקדמאים צדקו הפעם יותר מרוב הפוליטיקאים. הקדשת ספר שלם לפיתוח מערכת של עמדות ביקורתיות כלפי תופעה מסוימת (בשיתוף שישה-עשר מחברים!) איפשרה למצות את הביקורת עד תום, כשכל מאמר תומך בחברו ומשלים אותו.

ומדוע "חולשתו"? ראשית, מי שמקדיש שעות אחדות לעיון בתמורות אלקטורליות ירצה ללמוד מה קרה למעשה בעקבותיהן? אילו תחזיות פסימיות התגשמו ובאילו צורה? הניתן למתן (או אף למזער) את הנוקים במסגרת אחת או בשתי רפורמות? שנית, אנו מצפים ממאסף, אם לא לאיזון, לפחות לייצוג הוגן של מחייבים ושוללים. נראה לי שיש כאן מקום להבחנה בין כותב לעורך. ייתכן שהכותב המושכנע בעמדה מסוימת יתקשה "לעשות צדק" עם היפוכה, ואזי מוטב שיכתוב מאמר כן, מגובש ו...מוטה. לא כן העורך, המצופה לזהות ולגייס גם חולקים ומתנגדים ולתת להם פתחון-פה. "ההטיה", כותב גדעון דורון, העורך, באותו עמוד ראשון, "היא גם תולדה של גישתו האפיסטימית של העורך שאינו מאמין בהכרח [?] – 'פ' בהצגה כעין-אובייקטיבית..." מפחיד קצת לחשוב במה בדיוק אין פרופסור דורון מאמין: בבחירת המשתתפים על-פי רמתם? בעדיפותו של דיאלוג על מונולוג? בקיומם של שני צדדים (לפחות!) לכל מטבע? אם נרפה מן העקרונות ונחשוב על אישים: שלושה משפטנים בלטו במאבק שהוביל לרפורמות: אוריאל רייכמן, אוריאל לין ואמנון רובינשטיין. שלושתם הוכיחו עצמם לא רק כאנשי מחשבה, אלא גם צברו ניסיון במעשה הפוליטי. א' רובינשטיין, למשל, ממזג באישיותו רקע אקדמי (בתחום המשפט הקונסטיטוציוני) והצלחות מרשימות בתחומים פרלמנטריים וממשליים. האם לא "מגיע" לקורא להאזין גם לדבריהם של אחד או יותר מבעלי-דבר אלה?

דורון מפתח את הגישה שהוצגה כבר במבוא במאמר מפורט: "ההגיון הפוליטי של הרפורמות בשיטת הבחירות". שאלת המפתח במאמר זה מנוסחת כך: "האם קיימת שיטת בחירה המשקפת את העדפות הבוחרים? התשובה היא שלילית." בעצם מוצעת כאן, כלפי ייצוגיות, אותה גישה שהוצגה לעיל כלפי אובייקטיביות. אם לא ניתן להגיע לייצוגיות (לאובייקטיביות) מושלמת, אין טעם אפילו להשתדל. במובן זה מצטרפות האובייקטיביות והייצוגיות לשורה ארוכה (יש סבורים, אינסופית) של מטרות-אנוש שאינן ניתנות להשגה

בשלמותן, מה שמעביר את מלוא עומסה ומשמעותה של המחלוקת אל הדיון המשווה. לעניות דעתי, כל שיטת בחירה משקפת במידה זו או אחרת את העדפות הבוחרים. תפקידנו "מצמצם" לאיתור השיטה שתשקף העדפות בוחרים בתנאים מדיניים, כלכליים ותרבותיים נתונים טוב יותר משיטות חלופיות.

דורון טורח להניח עוד מכשול זעיר לפני הדיון הענייני: הוא מצטט (בהסכמה!) את אריאן, שהגדיר בשנת 1985 את המחשבה "כי ניתן להשפיע על תהליכים פוליטיים מורכבים באמצעות שינוי פורמלי של חוק זה או אחר" כנאיבית.

הייתכן שכל חקיקה, ללא קשר לתוכנה, מזיקה (או לפחות אינה מועילה) למערכת הפוליטית הדמוקרטית? כמה טוב (לקורא!) שמשותפי הקובץ, כולל אריאן עצמו, מתעלמים לחלוטין מן החשש להיראות נאיביים, ושוקעים במ"ט שערים של ביקורת נוקבת, הטוענת לא רק לנזק של חקיקה מסוימת, אלא גם רומזת על תיקונים חשובים (גם הם על-ידי חקיקה) העשויים לבטל או לצמצם את הנזק.

אחד ההיבטים המאלפים בספר הוא ההשוואה הבינלאומית. שיטת הבחירות הישראלית החדשה הוצגה כהמצאה ייחודית, ועל-כן כהתעלמות מניסיון בינלאומי מצטבר. על כך משיב גדי יעקובי (בארבעה עמודים שהוקצו לו בסוף הקובץ) כי אין שיטת בחירות שאינה ייחודית; כלום השיטה האנגלית זהה לצרפתית, לאמריקאית, לגרמנית, להודית? אולם ניתוחם המפורט יותר של אריאן ואמיר מלמד שבישראל בלבד קיים מצב של בחירה עצמאית ישירה של ראש-מדינה (בפועל) תוך תלות ברשות המחוקקת (בעוד שווייץ היא הדמוקרטיה היחידה שקיים בה מצב הפוך: ראש הממשלה נבחר על-ידי הפרלמנט, אך אינו תלוי באמונו). בדיוות מזהירה זו מעלה את המחשבה שמא הייחוד הישראלי הוא בכל זאת מיוחד מדי?

יחזקאל דרור מביא לדיון קנה-מידה מעניין וחשוב להערכת הסדרים אלקטורליים: היכולת למשול. אם שיקולי הבחירות מנחים את הנבחר במשך כל תקופת כהונתו, אם בית-המשפט נושא בעורפו בלי הרף (ולא רק בשליחות החוק, אלא גם בשם "הסבירות"), אם הכנסת מפוצלת לסיעות קטנות והקואליציה רופפת, יתקשו ראש הממשלה ושאר הנבחרים במילוי ייעודם השלטוני.

תרומתו של מאמר זה לקובץ בולטת עוד יותר אם נזכור שהיעילות השלטונית נשכחת לא-פעם במחלוקת האידאולוגית, והרי יעילות אינה אלא היחס בין ההשקעות האדירות שהאזרח משקיע בשלטון לבין הרמה והכמות של השירותים שהשלטון נותן לאזרח. הניסיון לבדוק שיטות בחירות או להשוות ביניהן על-פי מידת יעילותן היה יכול להיות משב רוח מרענן, אלמלא...

ארבעה מכשולים ניצבים, לעניות דעתי, בין הקורא לבין קבלת טיעוניו ומסקנותיו של דרור.

א. הגדרת היכולת למשול: סברתי לתומי שיכולת למשול היא יכולת לבצע את המטרות שהשליט (בין שמדובר במוסד ובין בנושא תפקיד) מגדיר לעצמו (ו/או מציע בתוכנית לעמו). אבל לא! המחבר נוטל על עצמו את המשימה להגדיר את יעדי השלטון הישראלי (וכולל בו, למשל, "יחוד יהודי-ציוני"...) שבלעדיו תהיה ישראל "מדינה חסרת משמעות". דא עקא שהגדרת יעדים מדיניים, אפילו הם כוללניים ביותר, כרוכה במחלוקת, שהרי אז מתחילה פלוגתא על פירושם ועל דירוגם. בזה נהפכה

- "היכולת למשול" מתוספת מועילה לתבחין-על חובק-כל, ההופך דיון בדמוקרטיה, שלום, ביטחון, דת, וכיוצא באלה לשוליים, אם לא למיותרים.
- ב. סתירות: אסתפק באחת. מצד אחד, ראש ממשלה צפוי להיתפס לשגעון-כוח עקב ריבוי סמכויותיו; מצד אחר רצוי לבטל את הצורך באישור של מינויי השרים על-ידי הכנסת, ולהעניק לראש הממשלה זכות וטו על החלטות פרלמנטריות, כמו לנשיא ארצות-הברית. (הצעות אלה באות עמודים מספר אחרי נזיפה באלה ה"חולמים אמריקה").
- ג. התעלמות ממגרעות ומגבלות של החלופה הקודמת: בסקירתו השיטתית, בועז שפירא מסכם את התהליכים שהביאו בסופו של דבר לידי התמורה האלקטורלית. ראשות הממשלה היתה תלויה שוב ושוב בעריקים, חלקם ממורמרים וחלקם משוחדים; ראש ממשלה "תורן" היה נתון לחתירות מחליפו הצפוי; המערכת המדינית כולה היתה משותקת (או מחושקת). האם מצב כזה מאופיין על-ידי "יכולת למשול"? דרור סבור שהפריימריס אינן מהוות מסגרת יעילה לברירת מועמדים טובים לראשות הממשלה. נימוקיו סבירים, והתוצאה האחת והיחידה שקיימת בינתיים מתאימה, בלשון המעטה, לאזהרותיו; אבל הבה נסקור את מגוון האישים שנפקו עסקני המפלגות. נמצא בקרבם את שרת חסר-האונים, את שמיר הנוקשה והרדום, וגולת-ההכותרת: גולדה מאיר. (אבל נמצא ביניהם גם את בן-גוריון, אשכול, בגין, רבין ופרס!) וביתר הכללה: חלק ניכר מטיעוני הביקורתיים של דרור (ושל אחרים, שקצר המצע מלפרטם) חלים על כל משטר דמוקרטי, ולא דווקא על בחירה ישירה של ראש המדינה בצירוף פריימריס; כמעט בכל משטר מגיעים לשלטון גאונים, חדלי-אישים ומה שביניהם.
- ד. הסגנון: עד שנתקלתי בפנינים הבאות, הייתי מוכן להישבע שהאשמת האקדמאים בהתנשאות אינה אלא עלילה.

אני מאשים את תהליך עיצובו מחדש של המשטר בישראל בחטאים הבאים:
...נהירה אחרי הלכי רוח חולפים בדעתם של עמי ארצות מוסתים... העדר
ראיה כוללת... רדידות רבה תוך מתן משקל-יתר להנחות מלאכותיות...
בורות מקצועיות... סיסמאות במקום הבנה של ממש בערכי הדמוקרטיה...
חדשנות הרפתקנית...

אבל אם נדמה לך, ידידי הקורא, שהכותב חרג משמינית בשמינית של גאוה היאה לתלמיד חכם, אינך אלא טועה: "אין בקביעה זו משום יוהרה יתרה" ... (ע' 151). ואני, עבדכם, אסתפק בזעקה: עורך, עורך, אייכה?

חנה הרצוג בוחנת את השפעת התמורות האלקטורליות על מעמדן הפוליטי של קבוצות מצביעים שונות: עדות מזרח, אזרחים-ערביים ונשים. העיקרון שהרצוג מחליטה לפיו אילו קבוצות יפסידו עוצמה ואילו ירוויחו סביר ופשוט: קבוצה שארגונה הפרלמנטרי יעיל ומגובש (חברי הכנסת שלה "ממושעים") תפסיד, ואילו קבוצה פרלמנטרית חלשה תרוויח מהסטה של זירת המאבק ממסדרונות הכנסת אל הקלפי. הגיונית ככל שסברה זו נשמעת, אנו תמהים, לאחר מעשה, אם אכן הרוויחו הערבים והפסידו הדתיים מהבחירה הישירה של ראש הממשלה. על פניהן, התוצאות גראות כמעט הפוכות. מראית-עין זו עשויה לנבוע כמובן מחילופי השלטון, ולא מחילופי השיטה, אבל כלום לא הושפעו

תוצאות הבחירות במקרה זה גם הן מדרך הבחירה? בבואה לדון בהשפעת התמורות בשיטות הבחירה על היבחרות נשים, אין הרצוג מסתפקת בתבחין הארגוני שהוזכר לעיל; למעשה, היא מתעלמת ממנו כמעט. נשים אינן צריכות להסתפק בשוויון פורמלי: מגיעה להן העדפה מתקנת, וזאת משום ש"האוניברסליות היא מיתוס". מעניין שעדות המזרח, ששיעורן באוכלוסייה היהודית הוא כשיעור הנשים (בקירוב), עברו מזמן את מחסום הייצוג בכנסת, ולאחרונה אף בממשלה. האם לגביהם אין האוניברסליות מיתוס? האם הם היו נושא להפליה ולקיפוח פוליטיים פחות מהנשים?

הרצוג סוקרת בשיטתיות את מקומן הקבוע למדי של נשים בכנסת ובממשלה, אולם בעקבות הניתוח הזהיר והסוליד, מופיעה פתאום טענה כגון: "לו היה גבר מביע דעות דומות [לדעותיה של שולמית אלוני] לא הייתה ש"ס מעיזה... ורבין לא היה ממנהר להענות... וחברי מרצ לא היו מקבלים את הדין".... גם לי יש "תחושות בטן" כאלה, אבל מניין הביטחון? אילו דוגמות אפשר להביא לכך שהדתיים "לא העזו" לפגוע במדינאי גבר? המפד"ל העזה להפיל את ממשלת רבין הראשונה בגין מטוסים חדשים שהגיעו מארצות-הברית בשבת...

אולם פולמוס זה אינו מקרב אותנו לתעלומת ייצוגן הנמוך של הנשים במערכת הפוליטית אף-על-פי שהן מהוות 50% מציבור הבוחרים. בהקשר זה, המשפט הבא מעניין: "נשים נוטות להגיע להשגים טובים יותר כאשר הבחירות רשמיות, אם כי... [אז]... קיימת נטיה לדחוף את הנשים למקומות התחתונים הבלתי ריאליים."

סתמה חנה הרצוג ולא פירשה: למי יש "נטיה לדחוף" כאשר נשים הן מחצית הבוחרים? כדי שמישהי תגיע לסוף הרשימה, צריכות גם נשים "לדחוף" אותה.

התשובה לכל התמיהות האלה מצויה בתחילת המאמר, שהרצוג קובעת בו (בצער?) כי נשים [לרוב] "אינן מגדירות את עצמן כקבוצה". טיעון זה מתקשר לממצא עליו דיווחתי לאחרונה: כאשר התבקש מדגם מייצג של מרואיינים ישראליים-יהודיים לציין את הנושא החשוב להם ביותר (בהקשר הבחירות) וכן את הנושא השני בחשיבותו, ציינו רק 3% את מעמד האשה. גם אם נניח שכל המחשיבים את מעמד האשה הם נשים, נשארות 94% המחשיבות יותר נושאים אחרים.

אפשר להצטער על עובדות אלה, אך קשה להתעלם מן המסר שהנחקרים מעבירים באמצעותם: המגדר אינו תופס מקום מרכזי בזהות הפוליטית של רוב הנשים (והגברים). רוב ההסברים החלופיים המאכלסים את דפי המאמר (לנשים יש פחות הון עצמי ופחות נראות, כי בדרך-כלל הן לא שירתו בתפקידי פיקוד בצבא. התרבות הפוליטית היא "גברית" וכיוצא בזה), חלו משנות החמישים עד השבעים גם על עדות המזרח ולא-מעט גם על דתיים; אולם כאשר קבוצה שואפת להיות מיוצגת, בוחרת מתגברים על מכשולים חמורים יותר...

מעבר לכל הטיעונים והשיקולים, אנו ניצבים מול העובדה המכאיבה (לכל דמוקרט) שהשיטות הנאורות המבטיחות השתתפות מרבית של הציבור אינן מבטיחות תוצאות המשביות את רצון החוגים הנאורים שיוזמו אותן.

המהפכה האלקטורלית הפכה, לעניות דעתי, לעובדה בלתי-הפיכה. האזרח מן השורה, שחש הלכה למעשה בכוחו לבחור ישירות את נציגו בכנסת ואת ראש הממשלה, יסרב לחזור למצב בו יכתבו לו "רשימות" שעליו לבחור ביניהן. גם רוב משתתפי הקובץ חשו

בעובדת-יסוד חיה ובועטת זו. כעסם, ביקורתם וגעגועיהם הנוסטלגיים לוועדות-מסדרות עתירות ניסיון וחוכמה לא יחזירו עטרה ליושנה.

יוחנן פרס

אוניברסיטת תל-אביב

ניסן רובין ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל.
תל-אביב, הקיבוץ המאוחד. 1995. 237 עמודים.

ספרים כספרו של ניסן רובין אינם שכיחים במסורת הסוציולוגית והאנתרופולוגית הישראלית. עבודתו מוקדשת כולה לשחזור אתנוגרפי מפורט, על-סמך הספרות התלמודית והרבנית, של כמה מנהגים ורעיונות מרכזיים במחזור החיים היהודיים הסובבים את אירועי הלידה והנוגעים ביילוד, באם ובאב. מדעני החברה בארץ גרתעו בדרך-כלל מטיפול בחומר שעיקרו תכנים של אמונה, היסטוריה וטקסט של הדת היהודית. האנתרופולוגים העדיפו מחקרים מהתחום התצפיתי (ובמיוחד בקרב יוצאי ארצות המזרח), פרט למקרים בודדים של מחקר טקסים וטקסטים הכרוכים בהם, כגון שלמה דשן במאמרו על מנהגי יום-הכיפורים. הסוציולוגים נטו גם הם למחקרי התנהגות ועמדות דתיות הניתנות למדידה באמצעות ריאיון וסקרים.

דווקא כמה מהאנתרופולוגים הלא-יהודיים רותקו למערכת החוקים והטקסטים היהודיים העתיקים, וידועים במיוחד מביניהם מרי דגלס ואדמונד ליץ. הללו, שגישותם למקורות הראשונים היתה מוגבלת בשל מחסום השפה והיעדר השכלה תורנית, יכלו לתת חופש לדמיון הסוציולוגי ולדלג על פני מהמורות שהבקיא בחומר היה נאלץ לרסן את תאוותו בפניהן. יתר על-כן, הלמדן היהודי, גם אם הוא אמון על המתודה הסוציולוגית, יחסו למקורות אינו ניטרלי במידה המאפשרת לזר מניפולציה בחומרים אתנוגרפיים ותיאורטיים, ושמבחינתו, דין ההלכה היהודית כדין טקסי הטרורביאנדים.

גישתו של רובין נובעת מאחד המקורות החשובים באקדמיה הישראלית שנשארו בשוליים של מדעי החברה, הלא הם עבודותיו של יעקב כ"ץ. גישה זו משלבת את הניתוח הסוציולוגי בחקר ההיסטוריה החברתית והטקסטים מתקופות קדומות ומאוחרות יותר בצורה מעודנת, המותירה את הכלים והמושגים הסוציולוגיים מוצנעים. שיטת הצגה זו אינה משעבדת את החומר הנחקר לפרדיגמה התיאורטית שהחוקר נוקט בה. תפיסתו הבסיסית של רובין את תחום מחקרו מעוגנת בספרות האנתרופולוגית על-אודות טקסי-המעבר, אך כאמור, כתיבתו נטולה התגדרות טרמינולוגית ודבקות בתיאוריה אוטוריטיבית כדי להסביר כל פרט אתנוגרפי. אם כי כתיבה זו עשויה להרשים פחות את הקורא המצפה לז'אנר תיאורטי מובהק, ייתכן שצפויה לעבודות מאסכולה זו אריכות ימים איתנה יותר בפני האופנות המשתנות בשוק הרעיונות הסוציולוגי.

רובין מגלה בקיאות מרשימה ביותר (פרי עבודה של שנים) במקורות היהודיים לאורך מאות בשנים, בהן התגבשו הטקסים והמנהגים הנידונים, אך גם חלו בהם שינויים. כך, למשל, הוא עוקב אחר מנהג המילה המיוחד ליהודים במועד שמונת הימים, ואחר השינוי שחל בו הן במעמד הטקסי והן באופי החיתוך של העורלה, הבא לקבע את הזהות האישית באופן שאינה ניתנת לשינוי. הוא עומד על השינויים שחלו בהדרגה במנהג פדיון הבן הבכור: מהיעדר טקסיות לטקסיות, ועל הדרכים בהן נקטו שעה שבני העם התקשו לעמוד בהוצאות הכרוכות בחובה זו. הוא עומד על שינוי בעמדה כלפי המועד להענקת האנושיות לולד, דהיינו, מועד כניסתה של הנשמה לגוף: מתפיסה המייחסת זאת לשעת הלידה לתפיסה מאוחרת יותר, המייחסת את הענקת הנשמה לראשית ההיריון. וכן הוא מסביר את אופיה ומעמדה של לידה טבעית לעומת לידה "בלתי-טבעית" – בניתוח קיסרי. הוא בוחן

את מעמדה החברתי של האם לעומת מעמדו של האב במערכת ערכים מסורתית זו של המשכיות ביולוגית וחברתית, תגמוליה וסיכוניה. את השינויים שחלו במהלך הדורות הוא מייחס לתמורות החברתיות, הפוליטיות והכלכליות שעיצבו את חיי היהודים בתקופה הנידונה. גישתו זהירה, ללא חשש מדימוי שמרני.

רובין, המשלב למדנות בתרבות היהודית בתובנה סוציולוגית, ממשיך בדיעבד מסורת שאינה זרה לאלה שיצרו רבים מהמקורות שהוא חוקר, הלוא היא הפרשנות הרבנית, שגם היא באה להסביר את הנסתר והתמוה בחוקי התורה ובכתבי חכמים קדומים. מסקנתו המרכזית תומכת בתיזה של יעקב כ"ץ על־אודות אופיה של חברה מסורתית, המצליחה להקנות תחושה של המשכיות גם בעת שהיא משתנה. יש בפרספקטיבה זו כדי לעודד את אלה החוששים כיום מאופיה המאובן של התרבות היהודית התורנית.

משה שוקד

אוניברסיטת תל־אביב

Daniel Boyarin *Unheroic Conduct: the Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man.*

Berkeley: University of California Press. 1997. 417 pages.

בפתיחת הפרק הראשון של ספרו, המדהים בעושרו, מצטט דניאל בויארין חוויה מילדותו של פרויד, כפי ששחזר הלה בפרשנות החלומות. פרויד מספר על סיפור שסיפר לו אביו בהיותו כבן עשר על-אודות אירוע שקרה לאב בצעירותו. האב מספר כי הלך ברחוב, ופתאום ניגש אליו נוצרי, הפיל את כובעו מעל לראשו וציווה עליו בצעקה לרדת מהמדרכה. "ומה עשית?" שאל פרויד הילד. "ירדתי לכביש והתכופפתי להרים את הכובע," ענה האב. פרויד מספר כי הוא חש כבר אז שזה "unheroic conduct", ובדמיונו העמיד התנהגות זו מול שבועת חניבעל לאביו לנקום ברומאים. מאז הופיע חניבעל בפנטסיות שלו (ע' 33).

במאמר שהתפרסם ב"הארץ" באפריל 1997, יצחק לאור מעמיד את עצמו ואת אביו במרכז מסה מאלפת על השואה ועל מיקומה ברצף ההיסטוריה. גם בזכרוננו של לאור חרות סיפור דומה שסיפר לו אביו על בן השכן שניגש אליו ברחוב, קרא "הנה היהודי האדור", החטיף לו סטירה לעיני כל, כנראה ללא תגובת האב. כמו פרויד, נראה שגם לאור נשא סיפור זה במשך שנים רבות.

אפשר לתמצת את ה-*Unheroic Conduct* ולומר שהוא עוסק במעבר מ"דור האבות", שספק פגיעות כאלה מצד הגויים בשתיקה, ל"דור הבנים", המתקשה להבין את ההבלגה של האבות ורואה בה השפלה, ובהשלכות של מעבר זה על שתי התפתחויות משמעותיות מאוד במאה העשרים: פסיכואנליזה וציונות.

בויארין כותב את ספרו מתוך השיח על מיניות שנוצר בשיח הפמיניסטי ובשיח הקוירי (שיח שפותח בעיקר על-ידי חוקרות לסביות והומואיות, העוסק לא רק בהבניה של מגדר, אלא גם בהבניה של מיניות). המטרה העיקרית שלו היא לספק לנו דגם אחר של גבריות, דגם התופס את הגבריות בצורה שונה לחלוטין מהמודל היווני-הרומי, העומד, לדעת בויארין, בתשתית הדימוי של גבריות שירשה התרבות המערבית המודרנית מהעולם ההלני-הרומי במרוצת אלפיים שנות היסטוריה. במשך השנים האלה הציגה היהדות מודל אחר של גבריות, ובחלק הראשון של ספרו, בויארין עוסק בתיאורו של מודל זה. ספרו של בויארין רלוונטי ללא ספק למאבקים על מודלים מיניים ומגדריים בישראל, כמו בכל מקום אחר, אבל הקישור לציונות, כמו גם המסה של לאור, מעידים כי הספר של בויארין רלוונטי לא פחות לחיטוט-העצמי שלנו במורשת של הציונות, שמאסה בגבריות היהודית המסורתית וקיבלה על עצמה את המודל האירופי המודרני. בויארין ממשיך בכך כיוון מחקרי חדש ומאלף העומד על הקשר בין השיח הלאומי המודרני לבין השיח המגדרי המצ'ואיסטי, קישור שפמיניסטיות ישראליות לא החמיצו, כמובן, אך בויארין מוסיף לו נדבך היסטורי מאלף.

בחלק הראשון, בויארין מסביר מדוע לגבי "היהודי הישן", התגובות של פרויד האב ולאור האב לא היו "לא-היראיים", כי אם אנטי-היראיים ויהודיים באופן מסורתי. "יהודי היה אמור לשלוט בכעסו, לא להגיב על התגריות; רגשות הכבוד הפנימי שלו נשענו על אמונה בעליונותו הרוחנית, שפרחח גוי לא היה יכול לערער." (מרטין ברגמן מצוטט בע')

34–36). בויארין טוען כי התכונות "הנשיות" שיוחסו לגברים יהודיים במשך מאות בשנים על-ידי מקטרגיהם אינן אך ורק השמצה של האנטישמיות. גם אין מדובר במצב פתולוגי של היהודים בשל המצב הא-נורמלי בו נמצאו. הוא קורא טקסטים תלמודיים ומזרח-אירופיים כדי להראות שהדימוי של הגבר האידיאלי המצטייר ממקורות אלה הוא אכן "נשי" בהתאם לקריאה המערבית שנגזרה מהתרבות הרומית. הגבר היהודי הוערך בתרבותו על למדנותו, עדינותו, סבלנותו, סגפנותו, אדיקותו ודאגתו למשפחתו. גם בחברה הנוצרית היו גברים שהוערכו בשל למדנות, סגפנות ואדיקות, אך גברים אלה, הנזירים, היוו מהות לא-אירוטית, בעוד שתלמיד הישיבה "הפסיבי, החיוור, העדין, החלש פיסית היה מושא לתשוקה אירוטית" של נשים וחתן רצוי לאבות. לעומת זאת, גבורה, אומץ, נכונות למות למען הכבוד ותכונות דומות לא הוערכו כלל בציבור היהודי; אלה "שעשועי הגויים", אך אינם תכונות רצויות ליהודים. בויארין טוען כי הדפוסים המגדריים הייחודיים ליהדות פותחו על-ידי המנהיגות הרבנית כאמצעי של התנגדות (resistance) לשלטון הנוכרי.

בויארין מסתמך על מגוון רחב של מקורות תרבותיים. הוא ממחיש את היחס לגבורה הצבאית באמצעות האירור של "הבן הרשע" בהגדה, המצויר בהגדות רבות כלוחם וכאביר. דוגמה אחרת היא הסיפור העממי על הבעל-שם-טוב ומקורות משפחתו. לפי הסיפור, אביו של הבעל-שם-טוב נחטף על-ידי פראים ונמכר לאציל. האב מתגלגל והופך, בזכות חוכמתו ואמונתו, ליועץ מקורב למלך ומצביא בצבאו. כמובן שהוא עושה חיל בתפקידיו השונים ומיועד להינשא לבת המושל, אך הוא נשאר נאמן לאשתו ולעמו, בורח מהממלכה בה הגיע למרומי השלטון וחוזר למשפחתו וללימוד התורה. הבעל-שם-טוב עצמו, בעודו ילד, ברח מהמלמד והתבודד ביער, רמז לשית "גויי" של חיים בטבע וקרבה רומנטית, לא-למדנית, לאל. הוא אפילו מציל את הילדים ההולכים אל המלמד מהשטן שהפך עצמו למפלצת, ובזכות אומץ-ליבו ובטחונו באל, הורג את המפלצת. לכאורה, גבורה "גויית", אבל גדולתו האמיתית היא, בכל זאת, למדנותו. לאחר הריגת המפלצת, מתמנה הבעל-שם-טוב לשומר בית-המדרש ולומד תורה בסתר, ולמדנות זו, לא גבורתו, היא המזכה אותו בשידוך מכובד. יש עוד דוגמות רבות. בויארין בקיא במקורות, והוא חושף פן מעניין מאוד של היהדות באמצעות הפרספקטיבה הפרשנית המיוחדת שלו.

בחלק השני של הספר, בויארין מתאר את ההתבוללות של היהדות, ולא רק של יהודים, כפי שהיא באה לידי ביטוי באימוץ הדפוסים המגדריים המערביים, "המודרניים". בחלק זה יש שני "גיבורים רעים" ו"גיבורה טובה" אחת. הגיבורים "הרעים" הם פרויד והרצל, והקישור בין התנועות שהם יסדו – הפסיכואנליזה והציונות – היא אולי התרומה הגאונית של הספר. בויארין מקדיש מקום נרחב לניתוח השינוי בהשקפה של פרויד והמעבר ממודל של היסטריה כתגובה על טראומה בשל ניצול מיני (של אנשים מעטים) למודל אדיפלי של נזירות כתוצאה ממשכח של הילד אל הוריו (תופעה אוניוורסלית). הפמיניזם התייחס לשינוי זה בביקורת וראה בו כניעה של פרויד הבורגני לביקורת גברית, שסירבה להכיר בעובדה שאנשים "מכובדים" רבים כל כך ניצלו מינית את ילדיהם. אף-על-פי שמי שאינו מצוי ברוי המיסטיקה הפסיכואנליטיקאית עלול להתעייף מדיון מקיף זה, בויארין תורם לוויכוח הפרשני של פרויד בביסוס הטענה (שכבר נשמעה) שהתיאוריה של "היסטריה לא היתה בלעדית לנשים אנטומיות, אלא לנשים ולגברים מסוימים ממוצא גזעי מסוים" (ע' 192); ההיסטריה היא תופעה אופיינית לחלשים

ולמושתקים. בוֹיֶאֱרִין עוֹשֶׂה כֵּאֵן עוֹד צֶעֶד מַעֲבֵר לַפְּרָשְׁנִים קוֹדֵמִים, וְעַל־סִמֵּךְ מַחֲקֵר הִיסְטוֹרִי־תְרַבּוּתִי שֶׁל וִינָה בִּשְׁנוֹת הַתְּשָׁעִים שֶׁל הַמָּאָה הַקּוֹדֶמֶת, טוֹעֵן כִּי הַמַּעֲבֵר שֶׁל פְּרוֹיִד לַתִּיאוֹרִיָּה אֲדִיפִלִית נֹוֶעַד לַעֲנוֹת עַל חֲרָדוֹתָיו, בְּמֵאמֶץ לַהֲתַגְבֵּר עַל "נִשְׁוִיתוֹ" וְהַ"קּוֹוִירִיּוֹת" שֶׁלוֹ. בְּעַקְבוֹת חוֹקְרִים "קּוֹוִירִיִּים", בּוֹיֶאֱרִין טוֹעֵן כִּי הַהוֹמוֹסֶקְסוּאֲלִיּוֹת "הוֹמִצָּאָה" רַק לַקְּרֵאת סוֹף הַמָּאָה הַתְּשָׁע־עֶשְׂרֶה. לַפְּנִי־כֵן, מִשִּׁכָּה אִירוֹטִית בֵּין גְּבָרִים וְאִהְבָּה בִּינִיהֶם לֹא "סִימָנָה" פָּגֶם נַפְשִׁי אֲצֵל בְּעַלִּי הַתְּשׁוּקָה, גַּם אִם מִגַּע מִינִי בֵּין גְּבָרִים חָרָג מִנִּרְמוֹת הַהֲתַנְהָגוֹת הַמִּקְבָּלוֹת. בִּשְׁנוֹת הַתְּשָׁעִים שֶׁל הַמָּאָה שַׁעֲבָרָה הַתְּחִלּוֹ לַהֲסַתְכֵל עַל מִשִּׁכָּה כְּזוֹ כַּעַל עֲדוֹת לֹא־נִשְׁוִית מַעְוּוֹת, וְכֹל מִי שֶׁהוֹפַעְתּוֹ אוֹ הַתְּנַהָגוֹתָיו הִיוּ "נִשְׁוִית" נֶחֱשָׁד כַּ"קּוֹוִיר", כְּסוּטָה.

פְּרוֹיִד, שֶׁהוֹתִיר בְּרֵאשִׁית דְּרָכָיו כְּמֵה רִמְזִים לַמִּשְׁכָּה שֶׁחַשׁ אֶל יִדְדוֹ וִילְהֵם פְּלִיס וְהוֹזִכִּיר אֶת הִיסְטוֹרִיָּה שֶׁל עֲצָמוֹ, נִקְלַע לַמַּצֵּב בּוֹ הִיָּה עֲלוֹל לִהְיוֹת מַתּוּיָג כְּנִשִּׁי, וְלִכֵּן גַּם כְּהוֹמוֹסֶקְסוּאָל, וּבּוֹיֶאֱרִין מוֹצֵא כֵּאֵן אֶת הַמִּפְתָּח לַהֲבִנַת הַמַּעֲבֵר לַתִּיאוֹרִיָּה הַאֲדִיפִלִית. אֵךְ הַחֲשָׁשׁ שֶׁל פְּרוֹיִד הִיָּה, לְדַעַת בּוֹיֶאֱרִין, לֹא רַק חֲשָׁשׁ אִישִׁי, אֲלָא גַּם חֲשָׁשׁ "לֹאֻמִּי". בּוֹיֶאֱרִין מִפְּרֵשׁ חֲלוֹם שֶׁחֵלֵם פְּרוֹיִד בְּעַקְבוֹת צַפִּיּוֹתָיו בְּמַחֲזָה "הַגִּיטוֹ הַחֹדֶשׁ" שֶׁל תִּיאוֹדוֹר הַרְצֵל כְּבִיטוּי לַשִּׁאִיפָתוֹ שֶׁל פְּרוֹיִד לַהִישָׁאֵר יְהוּדִי, אֵךְ לַהֲתַגְבֵּר עַל "יִהְדוּתוֹ". "הַמַּצֵּב שֶׁל הַגִּבֵּר הַיְּהוּדִי בַּגְּלוּת הָאִירוֹפִית כַּחֲסֶר־כּוֹחַ פּוֹלִיטִי (disempowered) יִצְרָה פְּרָשְׁנוֹת מִינִית (sexualized) שֶׁלוֹ כְּקוֹוִיר, מִכִּיוֵּן שֶׁפְּסִיכִיּוֹת פּוֹלִיטִית הִיָּתָה מְזוּהָה בְּעוֹלָמוֹ שֶׁל פְּרוֹיִד עִם הוֹמוֹסֶקְסוּאֲלִיּוֹת" (ע' 229). הַיְּהוּדִים הַמִּשְׁכִּילִים שֶׁל וִינָה הַפְּנִימוֹ אֶת הַזִּהוּי הָאֲנִטִישְׁמִי שֶׁל יְהוּדִים כְּנִשִּׁים, וְשִׁאִיפָתָם לַחֲסֹל אֶת הַגְּלוּת מִבְּטָאֵת רִצּוֹן לִהְיוֹת סְטֵרִיִּיטִים. אֵינִי פֹלֵא, אוֹמֵר בּוֹיֶאֱרִין, שֶׁהַטְּרוֹסֶקְסוּאֲלִיּוֹת וְהַצִּיּוֹנוּת הוֹמִצָּאוּ בְּאוֹתוֹ עֲשׂוֹר, כִּפִּי שֶׁאֵין זֶה מִקְרִי שֶׁ"הַפְּנִיקָה הַגְּבֵרִית שֶׁכָּה אִפִּיּוּנָה אֶת הַחַיִּים בְּאִירוֹפָּה בְּסוֹף הַמָּאָה הַתְּשָׁע־עֶשְׂרֶה הִיָּתָה קְשׁוּרָה קֶשֶׁר הַדּוֹק לַשְּׁנֵאוֹת הַיְּהוּדִים" (ע' 354). בּוֹיֶאֱרִין מֵרָאֵה כִּיצַד פְּרוֹיִד מְזוּהָה בֵּין הַנָּשִׁים לְבֵין הַיְּהוּדִים כְּמַעֲוִרִים אֶת חֲרָדַת הַסִּירוּס (אֲצֵל הַיְּהוּדִים בְּשֶׁל בְּרִית־הַמִּילָה), וְ"מִנְרַמֵּל" עַל־יְדֵי כֵךְ שְׁנֵאוֹת נָשִׁים וַיְהוּדִים מִצַּד גְּבָרִים גּוֹיִים. לַמְּרוֹת הַסְּתִיִּיגוֹתָיו שֶׁל פְּרוֹיִד מֵאוֹטוֹ וִינִיגֵר - הַיְּהוּדִי הָאֲנִטִישְׁמִי וְשׁוֹנֵא הַנָּשִׁים - בּוֹיֶאֱרִין טוֹעֵן כִּי שְׁנֵיהֶם הִיוּ בִּיטוּיִים סִימְפּוֹמָטִיִּים לַמַּצֵּב שֶׁל גְּבָרִים יְהוּדִיִּים בְּעוֹלָם הַדּוֹבֵר גְּרַמִּנִית שֶׁל סוֹף הַמָּאָה. "פְּרוֹיִד הַפְּעִיל, בּוֹ־זִמּוֹן שֶׁהַכְּחִישׁ וּבִיקָר, אֶת הַבּוֹז־הַעֲצָמִי שֶׁל הַסּוֹבִיֵּיקָט הַנִּשְׁלָט בְּאוֹפֶן גּוֹעֲנִי. הוּא 'הַכְּנִיס לְאֶרֶן' אֶת הַמִּילָה (circumcision) שֶׁלוֹ, מַעִין 'שִׁיקוּם הָעֲרֵלָה' בְּאוֹפֶן נַפְשִׁי וּבִיטוּי לַשִּׁאִיפָה לֹא לִהְיוֹת נִימּוֹל, לִהְיוֹת גֵּבֵר כֹּכֵל הַגְּבָרִים" (ע' 239).

הַפֶּרֶק הַשְּׁלִישִׁי בַּחֲלֵק הַשְּׁנִי מֵתְחִיל בְּפְרוֹיִד וְעוֹבֵר מֵהָר מֵאוֹד לַהֲרַצֵּל וְלַצִּיּוֹנוֹת הַהֲרַצִּיאֲנִית. בּוֹיֶאֱרִין מַצֵּט מִשְׁפֵּט נִפְלֵא שֶׁכָּתַב פְּרוֹיִד לְסִבְיָנָה שְׁפִילִיין, הַפְּצִיִּינִטִית וְהַפִּלְגֵּשׁ שֶׁל יוֹנָג, כִּי הוּא מִקְוֶה שֶׁאִם הַתִּינוּק שִׁיּוּלְד לָהּ יִהְיֶה בֵּן, הוּא יִתְפַּתַּח לַצִּיּוֹנִי עֹז וְעִיקֵשׁ (וְאִם זֶה תִּהְיֶה בַת, שֶׁהִיא "תְּדַבֵּר בְּשִׁבִּיל עֲצָמָה"). בּוֹיֶאֱרִין מַסְבִּיר כִּי צִיּוֹנוֹת הִיָּתָה לְגַבִּי פְּרוֹיִד דֶּרֶךְ לְדַכָּא אֶת הַנִּשְׁוִית הוֹמוֹסֶקְסוּאֲלִית שֶׁלוֹ. "מִבְּחִינָה זֶה", כּוֹתֵב בּוֹיֶאֱרִין, "צִיּוֹנוֹת הִיא הַהֲתַבּוּלָלוֹת הָעֵמוּקָה בְּיוֹתֵר, הַתְּבּוּלָלוֹת בְּמַהֲלָכָה הַיְּהוּדִים הוֹפְכִים לִהְיוֹת כֹּכֵל הָעֵמִים, אֲבָל נִשְׁאָרִים יְהוּדִים בְּשֵׁם" (ע' 276). טִיעוֹן מַעֲנִיין וּמִרְתָּק זֶה צוֹבֵר מִשְׁמַעוֹת רַבָּה עוֹד יוֹתֵר כֹּאשֶׁר בּוֹיֶאֱרִין מַעֲבִיר אֶת מִבְּטוֹ לִיוֹצְרָה שֶׁל הַצִּיּוֹנוֹת הַמִּדְנִית, תִּיאוֹדוֹר הַרְצֵל.

עַל־יְדֵי נִיתוּחַ מִכְתָּבָיו שֶׁל הַרְצֵל, וּבְמִיּוֹחַד הַמַּחֲזָה שֶׁכָּתַב הוֹזְכֵר "הַגִּיטוֹ הַחֹדֶשׁ", בּוֹיֶאֱרִין מֵרָאֵה כִּי הַרְצֵל, כְּפְרוֹיִד, הִיָּה גְרַמִּנִי בְּנַפְשׁוֹ וּבְתְרַבּוּתוֹ. הוּא לֹא רָצָה לַהֲצִיל אֶת

התרבות היהודית, אלא לאפשר ליהודים להיות גרמנים לעילא ולעילא. אבל כאן ניצבו היהודים לפני הפרדוקס הניצב לפני כל עם משועבד המפנים את ערכי העם השולט. אימוץ ההתנהגות של הגויים יכול להתגבר על המחסום הפורמלי, אך צעד כזה רק מאמת את זיהוי המתבוללים עם היעדר הגבריות, סבילות, והיעדר כבוד עצמי. בווארין מספר על תוכנית שהגה הרצל והותיר ביומניו בלבד: לזיום המרת דת קולקטיבית של כל יהודי אוסטריה. אבל מנהיגי היהדות – הוא תכנן – יישארו יהודים כדי למנוע זלות שפתיים וטענות כאילו היהודים אינם "גברים". כעבור זמן טיפות שאיפה שהיהודים יכרתו ברית עם הפועלים, לא בשל הזדהותו עם מצוקותיהם של הפועלים, אלא כדי שהיהודים יוכלו להוכיח את "גבריותם" ולהילחם למען מטרה כלשהי. במילים אחרות, לא המטרה היתה חשובה, אלא עצם המלחמה, המאבק, הנכונות למות למען רעיון – דבר שנגד לחלוטין את הדימוי של היהודים בעיני האירופים של סוף המאה.

הציונות היתה "עוד" נוסחה לבנות עם יהודי גברי "ככל העמים". הציונות לא נועדה להציל את היהדות, אלא לפתור את הבעיה שהטרידה את היהודים הגרמניים בווינה של ערב המאה העשרים: איך להיות גרמניים מבלי להתבזות על-ידי המרת דתם והכחשת זהותם. המחזה "הגיסו החדש" ממחיש דילמה זו שהרצל התמודד עימה. במרכזה יהודי "מודרני", המאמץ את התרבות הגרמנית על גינוניה וערכיה, אך מתחמק מדו־קרב מתוך דאגתו לאביו החולה. ידידו הגרמני הגוי מנתק את קשריו עימו, לכאורה מפני שהוא מתקשה להשלים עם המשפחה היהודית "יותר מדי" של אשת ידידו היהודי, והגיבור היהודי מצהיר באוזני ידידו הגוי כי למרות הכל, הוא שייך "להם", לאספסוף היהודי; כבודו העצמי אינו מאפשר לו להתכחש לבני עמו. בסופה של העלילה, היהודי זוכה לצאת לדו־קרב עם אותו אציל גרמני, ומציל את הכבוד היהודי. הציונות היתה זו שסיפקה את ההזדמנות ל"דו־קרב" זה. קולוניאליזם היה האפשרות הפתוחה ביותר לפני היהודים בסוף המאה להפגין את גבריותם על-ידי השתתפות במפעל של הפצת התרבות המערבית בעולם, לא רק בקולוניה שתינתן להם, אלא בראש ובראשונה בנסיונה "לכבוש" את היהודים המזרחיים (Ostjuden) ולהפוך אותם למודרניים. בווארין מדגיש כי הדילמה של היהודי היא דילמה של כל עם מדוכא, ותוך דו־שיח עם פרנץ פנון והומי ק' בהבה, הוא מציג את הדיאלקטיקה של השחרור. הניסיון להידמות לשליט יוצר התנגדות בשל הרצון להיות חופשי כמו השליט, אך התנגדות זו יוצרת כניעה מושלמת עוד יותר, כי במאבק על הזכות להיות כמו השליט אובדת תרבותו של המדכא.

בווארין מדגיש כי השאלה שהוא שואל אינה "האם היו פרויד והרצל אנשים טובים?", אלא "מה יכולים אנו ללמוד מן ה'טעויות' שלהם היכול לעזור לנו כיום?" (ע' 301). הוא רוצה להצביע על המקורות של שתי תנועות שגרמו הומואים נזק לנשים, לפלסטינים וליהודים עצמם כפתח לתיקון חברתי. בווינה של סוף המאה רצו יהודים רבים להחליף את המענטש ביהודי־השרירים. ציונות הרצליאנית היא רק ביטוי אחד לשינוי בהגדרות המגדריות אצל יהודים. מטרתו היא לא לחזור לעבר טוב יותר, בו היו היהודים פחות "מאצ'ואיים". כפי שהוא חוזר ואומר, גם היהדות הטרנס-מודרנית לא היתה שוויונית, ולכן שחזור העבר אינו פתרון. תקוותו היא שהכרת המקורות של הפסיכואנליזה ושל הציונות תעזור לתיקון. הוא שואף לביסוס מודל פסיכואנליטי שאינו מוליך להגדרה קשוחה של תפקידי מין ומיניות "נורמליים", ובכך מתקן את העוול שעשה המודל הפרוידיאני הקלסי לנשים ולמיעוטים מיניים. הוא שואף גם לתיקון היהדות (והציונות?),

כך שתפיסת הגבריות שלה תשוב ותקבל תוכן לא-מאצ'ואיסטי: "החלפת המענטש ביהודי-השרירים היא הרבה פחות סבירה... לאחר שנחשפו הקשרים הישירים כמעט בין אידיאולוגיות גבריות לבין רצח-העם שביצעו הנאצים" (ע' 79).

בפרק האחרון הוא מוצא גם אידיאל היסטורי היכול לשמש, לדעתו, מופת לעתיד. זוהי "הגיבורה הטובה" שלו, וזה אינו מפתיע שמדובר באשה: ספק אם היה גבר יכול לדבוק באידיאל של יחס זהה לחלוטין לגברים ולנשים לפני המהפך הפמיניסטי של העשור האחרון. הגיבורה היא ברטה פאפנהיים, חלוצת העבודה הסוציאלית והפמיניזם בגרמניה, לוחמת עיקשת למען חינוך לנשים ונגד זנות. מה שמפתיע הוא שפאפנהיים היתה אורתודוקסית, ובניגוד לפרויד ולהרצל, לא התכחשה לתרבות היהודית המסורתית. אולי הפיתוי של התרבות הגרמנית לא היה חזק במיוחד דווקא לגבי נשים, בשל הסקסיזם הכוחני שלו. כפי שבוארין מעיר, הזעם של פאפנהיים "לא היה קשור לאיסור הקיים כביכול בתרבות היהודית על לימוד של נשים, אלא לעובדה שהחברה הווינאית לא איפשרה חינוך גבוה ופרופסיונלי לנשים" (ע' 321-322). מפתיעה הרבה יותר, ולא חסרת אירוניה, היא העובדה שברטה פאפנהיים אינה אלא אנה או, אחת החולות ההיסטריות המוכרות מכתבי פרויד. כיצד נהפכה אנה או, הפצייניסטית שהבריחה את המטפל שלה (ד"ר ברואר, מורהו של פרויד), למנהיגה פמיניסטית דגולה? בוארין מציג הסבר מתוך השיח הפסיכואנליטי-הפמיניסטי; אבל חשוב יותר שבסופו של הספר, בוארין מעלה את השאלה שמא "הזדהות מגדרית-צולבת הינה תכונה מכוננת של יהדות, תכונה שפרויד והרצל השתוקקו לברוח ממנה, ואילו פאפנהיים אימצה לחיקה" (ע' 353). בוארין אינו פוסק, אך נראה שנוח לו עם ראייה כזו של יהדות, והוא מצהיר שספרו הוא "על-אודות הזדהות גברית עם נשים"; הוא מיישם בחייו הפרטיים את מה שהוא מטיף לו בספרו.

כמו ניתוחים אחרים המתמקדים בטקסטים מעטים, סוציולוג היסטורי עלול להעלות ספקות באיוו מידה היו הטקסטים שנבחרו ייצוגיים דיים לשקף את המגמות של הזמן. כפי שבוארין עצמו מודה, בתלמוד יש יותר מקול אחד ויותר מדימוי אחד של גבריות. גם התרבות האירופית של מזרח אירופה היתה בוודאי עשירה ומגוונת. הוא גם אינו גורס שדימוי הגבריות נשאר אחיד לאורך מאות שנות היסטוריה יהודית, אבל סבור שבחברה בה היה התלמוד הטקסט הקנוני, היה לדימויים החברתיים שלו משקל כבד. אפשר גם לשאול אם ניתן להגיע למסקנות כה מרחיקות-לכת לגבי הציונות על-סמך חלום ומכתב של פרויד ומחזה של הרצל. בסופו של דבר, למרות תרומתו הקריטית של הרצל, הציונות היתה תנועה עממית של ה-Ostjuden, שלא הידפקו על דלתות התרבות היהודית כהרצל, פרויד ונורדאו, ולא שאפו להתנתק מהשורשים התרבותיים היהודיים באותה מידה שאולי רצה בכך הרצל. אף-על-פי שיש משהו מפתה בהסבר של בוארין, איני משוכנע שניתן להסביר את התרבות הגברית הציונית המיליטריסטית והסקסיסטית שפיתחו הצברים הישראליים רק כתגובה על הדימוי הנשי של יהודים בעיני הגויים. אורי בן-אליעזר הראה בדרך הכוונת כיצד התפתחה תרבות זו מתוך הנסיבות וההתפתחויות של הצברים כאן בארץ, לעיתים למורת-רוחם של האבות המייסדים, שגילו יחס דו-ערכי כלפי "ההונים הסקיתים והטאטארים מגודלי-הגוף, כבדי-הפה, האטומים" (עמוס עוז, מנוחה נכונה, ע' 52).

ובכל זאת, בוארין צודק כנראה בטענה ש"המרד היהודי הגדול", הציונות, ניסה

למחוק את המסורת היהודית, אף-על-פי שבדיעבד מסתבר כי המסורת היהודית של הגולה היתה, לטוב ולרע, בעלת חיוניות רבה יותר משחשבו החלוצים והצברים. אולי לכך כיוון עמוס עוז כאשר תיאר את יונתן, גיבור מנוחה נכונה, שחזר לקיבוץ לאחר התמודדותו עם הציפיות שהטילה עליו הציונות, כ"אברך יהודי בעל-יחוס השוקד על הלימודים ועומד להיות רב" (ע' 377). אבל בויארין אינו מאמין שהפוטנציאל טמון בממשיכי הציונות. הוא מאמין שעל-ידי שימוש במוטיבים יהודיים מסורתיים, יהיה אפשר אולי להפוך את היהדות למקור של תפיסה מגדרית-מינית חדשה, שוויונית באופיה ולא-דכאנית. כיהודי אורתודוקסי, בויארין סבור שהיכולת לשמר את היהדות כחלופה למודרניות המערבית הדורסנית, כ"אחרות", טמון ביהדות האורתודוקסית. ערכה של שאיפה זו אינו במידת המציאותיות שלה, אלא בכך שעצם העלאתה פותחת את השיח לאפשרויות חדשות. הוא יודע שכמעט כל מי שרואה עצמו "אורתודוקסי" ידחה את הצעותיו בשאט-נפש. אני, יהודי חילוני, מוכן, מאידך גיסא, לקבל את המצע שלו, ומאמין שיש למצע זה סיכוי גדול יותר לצמוח מתוך התרבות הישראלית החילונית. האורתודוקסיה הישראלית בלבושה הדתי-הלאומי לאומנית וגזענית עוד יותר מהציונות הסוציאליסטית (למרות פתיחות בכיוון של שוויון מגדרי בשנים האחרונות), ובלבושה החרדי היא קפואה בשל סגירות אוטיסטית וניתוק מהמציאות הכלכלית-החברתית. התרבות החילונית, לעומת זאת, צומחת ומתפתחת, ומורדת בציונות הלאומנית. אין מדובר כמובן בתנועה המונית, אך חוקרים כאורי בן-אליעזר, יוסף גרוזינסקי, מיקי גלזמן ואחרים כבר החלו בדה-קונסטרוקציה של הנרטיב הציוני, ויצחק לאור, המחזאי והמשורר, מגלה הבנה רבה יותר להבלגה של אביו מאשר לאור הילד או פרויד הפסיכואנליטיקן.

בויארין מצפה שמציון תצא תורה מגדרית חדשנית. אני מקווה שציון תאמץ את התפיסות המגדריות שצמחו בארצות-הברית והשפיעו על בויארין עצמו. בכל מקרה, הגדולה של ספרו היא האופן בו הוא מקשר ופותח שיחים שונים: השיח הפסיכואנליטי על טבע האדם, השיח על מגדר ומין, השיח על לאומיות בכלל ועל ציונות ויהדות בפרט. מבחינה זו אין לבויארין מתחרה. לזכותו של בויארין יש לזקוף גם את הזהירות של טענותיו ואת המודעות לקריאות פרשניות אחרות. הוא נזהר גם במסקנותיו, וחוזר שוב ושוב, למשל, על הטיעון שהמודל היהודי המסורתי לא היה שוויוני יותר מהמודל המערבי. לזכותו יש לומר גם שהוא מגלה ריסון בביקורת שלו על שחקני העבר, ובניגוד לחוקרים אחרים, אינו שם עצמו בית-דין של ההיסטוריה. חוקרים אחרים רואים חובה לעצמם לפסוק אם גיבורי העבר אכן היו "גיבורים" או "רשעים"; בויארין מסתפק בביקורת מפרספקטיבה עכשווית, והוא מודע לכך שלא כל ביקורת בדיעבד מעידה שהדמות בה מדובר היתה שלילית. עמדה זו אינה תירוץ לבריחה מהבעת עמדה ערכית. אדרבה, בויארין מזהיר שאין הוא מקבל את היומרה של מדע-היהדות להיות ניטרלי וחופשי מערכים, וטוען שכל המחקר בשדה זה היה קשור לתפיסות-עולם אלה ואחרות. בויארין גם אינו שוגה באשליות של חזרה לאחור, אלא מבקש לשחזר את המסורת, אשר "כפי שברטה פאפנהיים הבינה והגשימה, אינה אלא שחזור העבר שאנו עושים כדי לגאול את העתיד" (ע' 359).

הספר אינו קל לקריאה. היה אפשר לטעון את הטיעונים בקיצור רב יותר. הצדק שבויארין עושה עם חוקרים שונים, שעל עבודתם הוא מסתמך בציטוטים ארוכים ובהתפלמסות עימם, ראוי לשבח, אך סגנון זה עוצר את שטף הקריאה. למרות זאת, הקריאה בספר היא חוויה מאלפת ואפילו מרגשת בשל עושר המקורות שבויארין נשען

עליהם, התובנה שהוא מביא לפרשנות של מקורות אלה והחיבור שהוא עושה בין מסורות מחקריות שונות. מומלץ מאוד לכל מי שעוסק במגדר, מיניות, פסיכולוגיה והיסטוריה יהודית, ציונית וישראלית; או בקיצור – לכולם.

יובל יונאי

אוניברסיטת חיפה