



כתב עת למדעי הרוח והחברה

כרך ד | תשפ"ב יוני 2022

הפקולטה למדעי הרוח והחברה | הקריה האקדמית אונו

קשת

כתב עת למדעי הרוח והחברה

עורכי הגיליון:

מיכל אסא-ענבר ושרון שלום

עורכי כתב העת:

רויטל שיוביץ-סלע, מיכל אסא-ענבר ודוד סורוצקין

חברי המערכת:

עמנואל גרופר, הקריה האקדמית אונו
טובה הרטמן, הקריה האקדמית אונו
מארק ברטלר, אוניברסיטת דיוק
אבי שניא, אוניברסיטת בר אילן
חן שכטר, מכון מופ"ת

עריכת לשון:

ענת פלדמן

כתובת המערכת:

הקריה האקדמית אונו, רח' צה"ל 104, קרית אונו

טל': 03-5156354

דואר אלקטרוני: ejournal@ono.ac.il

מדיניות המערכת:

כתב העת קשת הוא כתב עת שנתי שנועד לתת במה למחקר והגות על החברה הישראלית כחברה משלבת ורב-תרבותית, בהתאם לחזון של הקריה האקדמית אונו. מערכת כתב העת שואפת לשמש אכסניה למאמרים פרי עטם של אנשי הסגל ולחוקרים מחוצה לו בתחומי החינוך, מדעי הרוח, מדעי החברה, משפטים, מנהל עסקים ומקצועות הבריאות.

ISSN 2706-7475

תוכן עניינים

עמ' 3		דבר העורכים שרון שלום מיכל אסא-ענבר
עמ' 7	טבעו הראשוני של האדם: התפיסה המחשבתית של ביתא ישראל	מאמרים שרון שלום
עמ' 27	דיון בפולמוס 'ממחרת השבת' לאור מנהג מסורת 'בית ישראל' (יהודי תגראי ואתיופיה)	ראובן טל יאסו
עמ' 47	גלות ומולדת: ישראל ואפריקה בספרות העברית ובתרבות המוזיקה של יוצאי אתיופיה בישראל	עדיה מנדלסון-מעוז
עמ' 65	רקמה אתיופית במעבר: בין אתיופיה לישראל	שלומית לזר
עמ' 83	אומנות עכשווית של יוצאי אתיופיה בישראל כראי למאורעות בחיי הקהילה	כרמל גופר
עמ' 107	על אומנות ואמונה: ניתוח ספרותי של שתי תפילות מהליטורגיה של ביתא ישראל	שושנה בן-דוד
עמ' 125	משפחות יוצאות אתיופיה בישראל בהתמודדות בזירה הבין-דורית והבין-תרבותית	נעמי שמואל
עמ' 145	"הביאו לי את יהודי אתיופיה" – לקלפי: מסע בעקבות "הקול האתיופיו" 1996-2021	פקדה אבבה ועודד רון
עמ' 165	הזהות היהודית של ביתא ישראל – הבדלי השיטות בין ההלכה הרבנית למחקר המדעי	מאמרי דעה מיכאל קורינאלדי
עמ' 175	יוצאי אתיופיה בישראל – ארבעים שנות מחאה	שלי אינגדאו

דבר העורכים

הרב ד"ר שרון שלום וד"ר מיכל אסא-ענבר

המרחב האקדמי הוא מקום מפגש שוויוני עבור מגוון הקבוצות בחברה הישראלית. על בסיס תפיסה זו הוקמה בתוך הקריה האקדמית אונו, תחת קורת גג אחת עם החוג ליהדות, הקתדרה הבינלאומית לחקר יהדות אתיופיה, הראשונה מסוגה שהוקמה בעולם. הקתדרה פועלת ליצירת מסגרת הרואה בכל באי המפגש שווים בין שווים, ללא כל התייחסות היררכית או שיפוטית. אחת ממטרותיה של הקתדרה היא להוביל לשינוי חברתי בישראל, ובפרט להתוות דרך לשינוי היחסים שבין יהדות אתיופיה לחברה הישראלית ובין היהדות המקראית – המאפיינת את הקהילה האתיופית – ליהדות הרבנית.

הקהילה היהודית באתיופיה היא אחת הקהילות היהודיות העתיקות ביותר בעולם, בעלת היסטוריה של אלפי שנים ועבר תרבותי מפואר. המחקרים שעסקו ביהודי אתיופיה תרמו רבות להבנה על אודות תרבותם ומנהגי הדת של קהילת ביתא ישראל בתוך גבולות ישראל. למרות זאת, המפגש של הציבור הישראלי הרחב עם הקהילה ותרבותה מחמיץ לא פעם את העומק והמגוון של חברה זו, בין היתר משום שרבים מהמחקרים על אודותיה נכתבו על ידי חוקרים שאינם מבניה ושאלת הייצוג של הנחקרים נותרה פתוחה. נוסף על כך, התפיסה הנרטיבית של רבים מהמחקרים אימצה את הנחות היסוד של העלייה והקליטה והמעטה לעסוק בעולם שנשאר מאחור, באתיופיה. דומה כי כיום, כארבעה עשורים לאחר שהחלה העלייה הגדולה של בני הקהילה לישראל, בשלה העת לחקור את הקהילה מנקודות מבט נוספות, ובעיקר מאלו של החוקרות והחוקרים המגיעים מתוך הקהילה עצמה. כמו כן יש מקום לבחון את האופי הטראנס-לאומי של ההגירה מאתיופיה לישראל ואת הקשרים התרבותיים, הרגשיים, ההיסטוריים והכלכליים עם מקום הולדתם ואף עם הקהילה שנותרה שם. את החלל הזה מבקש למלא הגיליון הנוכחי.

בספרו 'שיחות על אהבה ופחד' (2018) עמד שרון שלום, בעקבות אבי שגיא (2006), על ההבחנה בין "זיהוי" ל"זהות". פעולת הזיהוי הופכת את הזולת למושא עבור המזהים ומבטאת את האופן שבו בני אדם נתפסים בעיני אחרים. כך מתהווה פעולת הזיהוי כפעולה חיצונית, שבה הזולת מוגדר על פי תכונות מסוימות וקולו לא נשמע. זאת ועוד, הגדרת המזוהה נעשית לא אחת בהתאם לצרכים ולמטרות של המזהה, כפי שקורה למשל כאשר המדינה, התרבות העברית או קבוצות אתניות שונות מגדירות את המזוהה, האובייקט, בהתאם לאידאולוגיות ומבני הכוח שלהן. לפיכך, פעולת הזיהוי יכולה להתגלם ברצון להכיר ולקבל את האחר, טוען האנתרופולוג השוודי האנרז (Hannerz), אך למעשה מאפשרת למזהה גם להמשיך ולשלוט באחר. לעיתים כוחו של המזהה כה גדול עד כי ביכולתו לספר למזוהה מיהו.

לעומת הזיהוי, רעיון הזהות הוא בראש ובראשונה סיפור החיים הממשי, המתאר את מכלול ההתנהגויות, הפרקטיקות, המיתוסים, הזיכרונות והתודעות של אלו המדווחים עליהם. בגיליון זה של כתב העת קשת ביקשנו לעבור מפעולת הזיהוי לפעולת הזהות ולערער על הזהות האחידה והסטריאוטיפית שמיוחסת לא פעם לקהילה האתיופית בישראל. לשם כך נדרשנו קודם כול לחדול מהגדרה וקטלוג של "האחרים" במטרה לומר להם מי הם, ובמקום זאת – בחרנו להקשיב להם.

ההקשבה לאחר אינה פרקטיקה חדשה בשיח האקדמי והחברתי, והמעבר מפעולת הזיהוי לפעולת הזהות מתאפשר במידה רבה מתוך שיח הזהויות, שזוכה להד ולגיטימיות גדלים והולכים. על רקע זה ניתן להסביר את המאבקים החדשים שהובילה הקהילה האתיופית ואשר מלמדים על התנגדות לזיהוי המכליל. לדוגמה, צמיחתה של קבוצה מתוך הקהילה האתיופית אשר יצאה נגד חוקרים וחוקרות ותיקים מן האקדמיה על שהפכו אותם לאובייקט מחקרי, או הקריאה לבחון מחדש את ההסללה האוטומטית של ילדים ממוצא אתיופי אל החינוך הדתי. הקולות הללו מערערים על פעולת הזיהוי ומבקשים לחתור תחת שיח הזהויות שהעצים את החפצון ואת הפולקלוריציה, ויחד איתם גם את הניכור וההכללה.

תהליכי הזיהוי יצרו מציאות טראגית, שהובילה, בין השאר, ליציאת הקהילה האתיופית לרחובות ולגלי מחאות מצד הקהילה. אולם השיח המתעצם של פוליטיקת הזהויות הוליד גם את מה שניתן לכנות "טרור של זיהוי", המגדיר קבוצות באופן אחיד ונוקשה. המחאות הללו, אשר בחלקן ינקו מפוליטיקת הזהויות ותהליכי הרדוקציה שעבר המושג, הולידו לעיתים שיח זהויות המודד סוג מסוים של נאמנות קבוצתית ומסמן את מי שחושב אחרת כ"בוגד". כך, הכוח לסמן ולזהות, שעבר לידיהם של "האחרים", יוצאי אתיופיה, שימש לא פעם דלק עבור המחאה וליצירה מחדש של גבולות הקהילה. משמעות הדבר היא כי שיח הזהויות והמשטור של הזיהוי אפשרו אומנם ליוצאי אתיופיה להיאבק במזהים ובמסמנים, אך בה בעת גם שימשו מנוע ליצירת הגדרות חדשות, לעיתים נוקשות לא פחות. נדרש כאן, אם כן, חשבון נפש מצד כל הצדדים.

בגיליון זה אנו מציעים התחלה של תיקון ופתרון. אנו מבקשים לטעון, בין היתר, שמגוון חברתי הוא לא רק שלל הקבוצות בחברה הישראלית, אלא גם השונות שבתוכן. למרות הנראות הדומה, החברה האתיופית מורכבת מזרמים רבים, דעות, עמדות פוליטיות ותפיסות דתיות. אם כך, ההקשבה ל"אחרים" מחייבת אותנו להכיל זהויות מגוונות, מפוצלות ולעיתים אף משוסעות; זהויות שלא מורכבות רק מהקואורדינטות של העולם היהודי ומדינת ישראל, אלא גם מאתיופיה ואפריקה. בכך אנחנו רוצים לערער על הזיהוי החד־ממדי והפרטיקולרי של יוצאי אתיופיה ולהטעין אותו גם בממדים אוניברסליים.

מאמרו של הרב שרון שלום, אשר פותח את הגיליון הנוכחי, מבקש להבין את התפיסה של ביתא ישראל בנוגע לטבעו של האדם. לטענת הכותב, תפיסת האדם כטוב היא ביטוי פנומנולוגי לקודים התרבותיים האתיופיים של כניעות, קולקטיביות, אי־ודאות וכאוטיות. מתוך תפיסה זו מובן אפוא מדוע האמונה האתיופית, בדומה לאמונה שרווחה בתקופה הקדם־מודרנית, אינה עסוקה במשמעות החיים, אלא במשמעות בחיים. במאמרו חושף הרב שלום את נקודות הדמיון בין היהודים לנוצרים באתיופיה ואת ההשפעות ההדדיות שבין שתי הקבוצות. חשיפת הדיאלוג של הקהילה היהודית עם סביבתה נוכחת גם במאמרו של הרב ראובן טל יאסו, החוקר את הלוח העברי הקדום של בית ישראל. הרב יאסו טוען שהיו מסורות שונות בקביעת הלוח העברי של ביתא ישראל כתוצאה מהשפעות שהיו לפרושים, לנוצרים ולאסיים על הלוח העברי הרבני־בבלי. בה בעת ניכרת האיתנות של בית ישראל בשמירת הלוח העברי שלה, ללא השפעות חיצוניות בקביעת מועד השבת. יאסו מבקש לחשוף ידע זה לעולם, ובראש ובראשונה להנגיש אותו עבור בני הדור שנולדו בישראל, כדי לבסס את הזהות שלהם ולהעמיק את החוסן של בני ובנות הקהילה בתוך החברה הישראלית.

המיקום הדינמי של אתיופיה בקרב אנשי הקהילה מקבל ביטוי גם אצל חוקרת הספרות עדיה מנדלסון, המתבוננת במאמרה על ההיפוך בנרטיב הבא לידי ביטוי בספרות העברית של כותבים יוצאי אתיופיה: גן העדן האבוד עובר

מירושלים לאתיופיה והמושגים גלות ומולדת זוכים למשמעויות משתנות. בדומה לו, מאמרה של שלומית לזר מצביע על משמעויות חדשות שמוענקות לרקמה המסורתית האתיופית. לזר מכנה אותה "רקמה היברידית", המתעצבת בעת ובעונה אחת על ידי מפעל אלמז, שייצר מוצרי רקמה הנהוגים באתיופיה, ועל ידי השוק הגלובלי. השינויים הללו יצקו גם משמעויות חדשות בחלוקת התפקידים המגדרית במשפחה ובתוכנם.

נקודת מבט נוספת על אומנות של יוצאי אתיופיה מופיעה במאמרה של כרמל גופר. גופר מתמקדת בקולקטיב 'ביתא' ובעיסוק של האומניות והאומנים בשאלות של זהות, ובעיקר במחאה נגד הממסד והחברה הקולטת. מבטה מאפשר לבחון את העבודות בתוך ההקשר החברתי-ישראלי ובתוך שדה האומנות המקומי. נקודת המבט האומנותית נמשכת גם במחקרה של שושנה בן-דוד, העוסק בליטורגיה של ביתא ישראל. בן-דוד מחזירה אותנו אל המקורות הקדומים של התפילות וחושפת את מעשה האומנות שיש בחיבור בין שני טקסטים שונים.

ההשתלבות של הקהילה האתיופית בישראל מורכבת ורבת פנים. מאמרה של נעמי שמואל עומד על כך ומציג את ההבדלים בין בני הדור הראשון והשני. שמואל ערכה מחקר איכותני על התמודדותן של משפחות של בני דור ראשון ושני החיים בין שתי תרבויות ובתוכן. ממצאיה מלמדים על הדואליות התרבותית בקרב בני הדורות הצעירים, שהופכת לנכס ומקור לכוח. בני הדור השני של יוצאי אתיופיה יצרו מציאות חדשה גם בכל הקשור בדפוס ההצבעה לכנסת, כפי שעולה ממאמרם של אבבה פקדה ועודד רון. פקדה ורון מצביעים על השינוי שחל בסדר היום של יוצאי הקהילה. השאלות בקרב דור ההורים, שעסקו בעיקרן בדת ומדינה, התחלפו בשאלות על מוביליות חברתית ויחסי משטרה-חברה בקרב בני ובנות הדור השני. מאמרם צופה בהשתנות המעורבות הפוליטית נוכח אימוץ אפשרי של זהות אפרו-ישראלית.

גיליון זה נחתם בשני מאמרי דעה. הראשון, פרי עטו של המשפטן מיכאל קוריןאלדי, מבקש להסביר שהאמת ההלכתית-משפטית לא תמיד תואמת את האמת המדעית. מתוך כך קוריןאלדי מראה שהמענה לשאלה מיהו יהודי בעניינם של יהודי אתיופיה לאורך השנים העניקה עליונות לנקודת המבט המדעית (הסוציולוגית, האנתרופולוגית וההיסטורית) על פני נקודת המבט הרבנית. נקודת המוצא לבירור שאלת הזהות היהודית של ביתא ישראל, טוען קוריןאלדי, לא הייתה אמורה להיקבע על פי מאמרים או מחקרים, אלא על פי חזקת יהדות של קהילת יהדות אתיופיה. מאמר הדעה השני, מאמרה של האנתרופולוגית שלי אינגדאו, מסכם את אירועי הגזענות והמחאה שחוותה הקהילה האתיופית בשנים האחרונות ומצביע על השתנות המאבק כעדות לעלייה בחוסן האישי והקהילתי.

בני האדם משתייכים לקולקטיב, לסביבה תרבותית, חברתית והיסטורית. עם זאת, זהותם נבחנת לעולם בהיותם יחידים. אוסף הקולות ונקודות המבט השונות שגיליון זה מבקש להשמיע לא נועד אפוא לבטל את הצורך בקיומה של סולידריות חברתית. במקום זאת, בתוך ריבוי המורכבויות הללו, וכדי להמשיך ולהיאבק על כינון מחדש של זהות ממלכתית משותפת, אנו מחויבים להתקרב ככל שניתן לפרדוקס ולסתירה, ולמצוא את הדרך לחיות לצידם או בתוכם, יחד ובמשותף.

מאחלים לכם קריאה מעוררת מחשבה וסקרנות

מיכל אסא-ענבר ושרון שלום

עורכים במשותף

לזכרו

אחד משני מאמרי הדעה החותמים גיליון זה הוא מאמרו של המשפטן **פרופ' עו"ד מיכאל קורינאלדי ז"ל**. בערב לפני מותו עוד הספיק להעביר למערכת כתב העת את מאמרו הגמור לאחר עריכה ותיקונים. פרופ' קורינאלדי היה בעל אישיות נדירה; הוא היה עדין ויסודי, אופטימי וריאלי, גמיש ונוקשה, ואף ששמו הלך לפניו הוא היה עניו וצנוע ומלא תחושת שליחות. הוא היה ראש וראשון לעומדים לימין יהודי אתיופיה ונהג לטעון כי "לא צבע וגזע הם היסוד ליהדות". לאורך עשרות שנים של עבודה התנדבותית עם הקהילה האתיופית הצליח בכלים משפטיים וציבוריים להשיג הישגים כבירים בעשרות עתירות בג"צ הנוגעות ליהודי אתיופיה. להלן רק חלק קטן מהישגיו. הוא היה בין המייסדים של חידוש חג הסיגד בירושלים משנת 1982, שתחילה נוהל בהר ציון והועבר לאחר מכן לארמון הנציב; הוא היה המגשר בין הרבנות הראשית לבין קהילת ביתא ישראל לאחר מבצע משה (1985); הוא פעל להקמת מרכז מורשת לקהילה בהלצ'ין בירושלים; הוא היה יו"ר ועדה ציבורית לאימות הנספים בעלייה דרך סודן; הוא פעל לקידום הסדרת מעמדם היהודי, האישי והמשפטי של ביתא ישראל. תרומתו להכרה ביהדותם קיבלה ביטוי גם בשני ספריו "יהדות אתיופיה – זהות ומסורת" (ראובן מס, 1989) ו"ביתא ישראל – מגלות אתיופיה לשיבת ציון" (הוצאה לאור של לשכת עורכי הדין, 2019).

לפני שלוש שנים, בערב ההשקה לספרו החדש, הוא אמר: "תבורך יהדות אתיופיה שהצליחה לשרוד בצוק העיתים ובמלחמות עקובות מדם ולשמר את נפשה היהודית, וששיחקה לה השעה שבדורנו נכרכה במיזוג הגלויות ובגאולת ירושלים. כך התקיימה המימרה התלמודית (ירושלמי תענית ב), כך אמר הקדוש ברוך הוא 'אם מניח אני את ישראל כמות שהם – נבלעים הן בין האומות, אלא הרי אני משתף שמי הגדול והן חיים'".

לפני כשלוש שנים הוקמה בתוך הקריה האקדמית אונו, תחת קורת גג אחת עם החוג ליהדות, 'הקתדרה הבינלאומית לחקר יהדות אתיופיה', הראשונה מסוגה שהוקמה בעולם. אחת ממטרותיה של הקתדרה היא להוביל לשינוי חברתי בישראל, תוך יצירת מסגרת הרואה בכל באי המפגש שווים בין שווים, ללא כל התייחסות היררכית או שיפוטית. כמה סמלי הדבר **שפרופ' קורינאלדי**, אשר שימש כדיקן הפקולטה הראשון למשפטים בקריה האקדמית אונו והיה ממייסדיה של הפקולטה, היה גם אחד הפעילים הבולטים בהגשמת החלום הזה של נס קיבוץ גלויות. המאמר אשר הספיק לשלוח זמן קצר לפני מותו, החותם את הגיליון העוסק כולו בחקר יהדות אתיופיה, חותם גם את חייו, אך פותח עבור דור ההמשך של יוצאי אתיופיה פתח לעולם חדש יותר, אופטימי יותר, מתוקן. **פרופ' קורינאלדי** כך את גורלו עם יהדות אתיופיה ואנו העורכים חבים לו תודה ומקדישים גיליון זה לזכרו.

יהי זכרו ברוך.

טבעו הראשוני של האדם: התפיסה המחשבתית של ביתא ישראל

שרון זאודה שלום*

תקציר

שאלת טבעו הראשוני של האדם היא סוגיה שעוררה מאז ומעולם מחלוקת בקרב אנשי דת, הוגים, פילוסופים ומדענים. עוד בתנ"ך מצוין כי "יצר לב האדם רע מנעוריו", ואף שיש פירושים שונים להקשר של הפסוק הוא שימש כנקודת מוצא עבור תאורטיקנים רבים כדי לקבוע שטבעו הבסיסי של האדם הוא רע. מאמר זה נכתב, בין היתר, כדי לנסות ולספק מענה לשאלה: מהי עמדתה של התאולוגיה האתיופית בשאלת טבעו הראשוני של האדם? חכמי הקהילה סבורים שלא ייתכן שטבעו של האדם הוא רע מיסודו, שהרי האדם נברא בצלמו של הקב"ה, ולא ייתכן אם כן שהקב"ה הטוב ברא אדם שביסודו רע. שאלה זו שימשה כנקודת מוצא עבור המורשת התאולוגית של התרבות הדתית של יהודי אתיופיה ביחס למהות האדם ולקביעה שבני האדם הם טובים מיסודם. עם זאת, במאמר זה אבקש לטעון שהשאלה שהעסיקה את התאולוגיה האתיופית, שהיא בעלת תודעה של כניעה, כפי שאראה בהמשך המאמר, איננה השאלה המטאפיזית בשאלת טבעו הראשוני של האדם, אלא השאלה הפנומנולוגית. כלומר הידיעה שהאדם נברא על ידי אלוהים הביאה אותם להבנה פשוטה שאלוהים אינו אדם והאדם אינו אלוהים. האמונה שהאלוהים ברא את האדם אינה רק אינפורמציה קוסמולוגית, כלומר ידע על מקורו של האדם, אלא יש בה כדי לבטא תפיסה לגבי מעמד האדם וזולתו. אמונה באלוהים נבחנת בראש ובראשונה בנאמנות וביחסים בין-אישיים. לכן המורשת התאולוגית של התרבות הדתית של יהודי אתיופיה ביחס למהות האדם אינה חשדנית וסקפטית, בבחינת "סור מרע", אלא דוגלת בנישה חיובית ובמתן אמון באדם – "עשה טוב". במאמר זה אעמוד גם על תפיסה זו – על מקורותיה ועל ההשלכות שלה במישור הדתי, החינוכי, המשפטי והחברתי. כבר בספרי 'מסיני לאתיופיה' עמדתי על כך שגישה הרואה את העולם והאדם כחסרים ומתוך כך היא מבקשת להשלים חוסר זה, היא זרה לעולמה של התפיסה האתיופית. על רקע תפיסה אופטימית זו ביחס לטבעו הראשוני של האדם, כפי שהיא משתקפת בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה, ברצוני להציע הסבר אפשרי לנסיבות שהביאו את העולם המודרני למצב של ניכור וחוסר אמון הדדיים. רוצה לומר במאמר זה, בעקבות אבי שגיא אשר עסק בנושא זה בהרחבה, כי תחושת הניכור והזרות לעולם וחוסר אמון הדדי הם אחת הסיבות שהביאו את עולם ההלכה, וכמוהו את העולם המודרני, להעצמת התפיסה שהאדם רע מטבעו.

* שרון זאודה שלום, ראש הקתדרה הבינלאומית לחקר יהדות אתיופיה, החוג ליהדות, הקריה האקדמית אונג.

הקדמה

שאלת טבעו הראשוני של האדם היא סוגיה שעוררה מאז ומעולם מחלוקת בקרב אנשי דת, הוגים, פילוסופים ומדענים (בן דוד, תש"ף; גוטליב, תשס"ב; ויסטריך, תשנ"ח; קניג, 1966). תצפיות על טבעו של האדם חושפות התנהגות בלתי אחידה: אנו עדים בעת ובעונה אחת לתופעות אנושיות טובות ורעות, הגיוניות ובלתי הגיוניות, חברתיות ובלתי חברתיות, למלחמת זוועה ורצח עמים ובה בעת להתנהגות אלטרואיסטית (בן דוד, תש"ף). מכאן עולה השאלה – מהו טבעו הראשוני של האדם? במסגרת מאמר זה אדון בבחינת טבעו הראשוני של האדם במחשבה האתיופית. הגם שאיני מבקש להרחיב בשאלת טבעו הראשוני של האדם באופן כללי, אציין בקצרה את הדעות העיקריות. אחת מהן, שניתן להגדירה כטרמיניסטית, אוחזת בדעה שהאדם הוא אנרגטי, תחרותי והדוניסטי מטבעו. הוא סוג של עץ עיקש ועקום (Kant, 1963). גישה זו מוצגת על ידי פאולוס. על פי האנתרופולוגיה של פאולוס, קיים פער מובנה בין הרצון למעשה:

כי הדבר אשר אני עושה אראה ולא אבין כי לא כאשר רצתה נפשי עשיתי כי אם את אשר שנאתי זאת עשתה ידי [...] כי בקרבי ובשרי ידעתי לא ישכן טוב באשר החפץ לעשות טוב נמצא עמדי אך לבצע את חפצי לא תמצא ידי. כי אינני עושה את הדבר הטוב כאשר חפצתי אך את הרע אשר לא חפצתי ידי תבצענה [...] כי בתורת אלוהים חפצי כחפץ האדם הפנימי. (איגרת אל הרומיים ז, 15, 22)

מה שאני רוצה אינני מקיים, ומה שאני מקיים אינני רוצה. זהו ביטוי לפער שבין הגוף לנפש. עמדה אחרת גורסת שהאדם הוא יצור טוב מיסודו, והחברה היא זו שמשחיתה את טבעו הבסיסי הטוב. עם הסרת אזיקי החברה והחזרה לטבע ישוב האדם לטבעו הטוב. (סארטר, 1988; תומר, 2019)

גישה נוספת מצדדת בעמדה כי בהיוולדו האדם הוא דף חלק, אין הוא טוב או רע מיסודו (דלה מירנדולה, 1990). התפתחותו לאחר מכן מושפעת מהתרבות שגדל בה. כך למשל ויקטור פראנקל מביא בספרו 'האדם מחפש משמעות' תיאורים קשים על היחס המשפיל וההתנהגות השטנית של שומרי המחנה ומפקדיו לצד סיפורים על אסירים ומפקדים שהפגינו רגישות והתחשבות:

שני גזעי אדם בלבד היו בעולם הזה – גזע האדם ההגון וגזע האדם שאינו הגון. אתה מוצא שניים אלה בכל מקום ומקום, חודרים הם לכל שדרות החברה, שום חבורה של בני אדם אינה כולה אנשים הגונים או כולה אנשים לא הגונים. מבחינה זו שום קבוצה אינה "טהורת גזע" ולכן אפשר היה למצוא לפעמים אדם הגון גם בין זקיפי המחנה. (פראנקל, 1970)

לדעתו של פראנקל, האדם אינו כבול לגמרי על ידי תנאים אפריוריים, אלא ביכולתו לקבוע בעצמו אם להיכנע לתנאים או להיאבק בהם. רוצה לומר, אדם הוא בעל הגדרה עצמית. קיומו אינו מכאני ותו לא, אלא הוא מכריע בכל עת מה יהיה קיומו וגורלו – להיות רחמן וחנון או אכזר ומושחת.¹

1 עיינו עוד בעניין זה: הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק ח.

דיון קצר זה בשאלת טבעו הראשון של האדם מביא אותנו לעסוק בהרחבה בשאלת טבעו של האדם בתאולוגיה האתיופית. עיסוק בשאלה זו הוא בעל ערך רב משום שהמסורת "ההלכתית" של ביתא ישראל עברה מאב לבן, מאם לבת, מקס לקס,² מקהילה לקהילה ומשמגלוץ' לשמגלוץ'.³ בהיותה מסורת שבעל פה אין בנמצא ספרים המרכזים בתוכם את המסורת ההלכתית באופן מסודר. זאת ועוד, ביתא ישראל אינה דומה לאף אחת מהקבוצות המרכיבות את הפסיפס היהודי-תלמודי. אין היא דומה אף לבני תימן, ובניגוד להם לא הכירה את עולם המשנה, התלמוד, הגאונים, הראשונים ואף לא את השולחן ערוך (ולדמון, תשנ"ב; שלום, תשע"ב). עובדה זו הופכת את קהילת ביתא ישראל ל"גניזה חיה", קהילה המשמרת מסורת קדומה, ככל הנראה מסורת קדם-תלמודית. אם מתעמקים יותר אפשר אף להיחשף למסורות הקודמות למעמד הר סיני שביתא ישראל אוחזת בהן. קהילת ביתא ישראל לא הושפעה כלל ועיקר גם מההתרחשויות ההיסטוריות היסודיות שליוו את התפתחות העם היהודי לאחר חורבן הבית השני (שלום, תשע"ב). רוצה לומר, ביתא ישראל היא קבוצה יהודית ללא כל שייכות לקנון הטקסטואלי היהודי אשר התפתח לאחר חורבן בית המקדש השני. לכל אלה היו השפעות מרחיקות לכת על עיצוב זהותם ועל מאפייני חייהם כיהודים באתיופיה (ארליך ועמיתים, תשס"ג). למרות זאת, עד כה ניסינו להבין את עולם המסורת של ביתא ישראל ולהסבירה בכלים המשתייכים לדיסציפלינה של המסורת הרבנית חז"לית. מאמר זה מבקש לשנות את הגישה המקובלת ולבחון את המסורת של ביתא ישראל בכלים המשתייכים לדיסציפלינה של אותה קהילה, ומתוכם לנסות להבין כיצד יהודי אתיופיה הבינו את העולם היהודי בכלל ואת טבעו הראשוני של האדם בפרט.⁴ שאלת טבעו הראשוני של האדם לא העסיקה את התאולוגיה האתיופית במישור הספקולטיבי והאפיסטמולוגי, אלא אך ורק במישור הקונקרטי. עם זאת, היא שימשה נקודת מוצא עבור המורשת התאולוגית של התרבות הדתית של יהודי אתיופיה ביחס למהות האדם כדי לקבוע שהאדם הוא טוב. חכמי הקהילה סבורים שלא ייתכן שטבעו של האדם הוא רע מיסודו, שכן האדם נברא בצלמו של הקב"ה, והקב"ה הוא טוב. כיצד אפשר אם כן לטעון שהקב"ה, שכולו טוב, ברא אדם שביסודו רע? נשאלת השאלה: מהו המקור של תפיסה זו ביהדות אתיופיה? להלן אטען שהתפיסה הגיעה ליהדות אתיופיה מתודעה של כניעה, כפי שהיא משתקפת בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה. לשם כך אבקש להסביר מהי תודעה של כניעה וכיצד היא תורמת לתפיסה שהאדם טוב מיסודו.

בין תודעה של כניעה לתפיסה שהאדם הוא טוב ביסודו

המעין בספרות האתיופית ייווכח שהספרות האפוקליפטית, אשר מדגישה את המרחק בינה ובין אֵל ועולם המלאכים באמצעות ערוץ הכניעה, תפסה מקום רחב בתרבותם הדתית של יהודי אתיופיה והייתה גורם בעל השפעה על אורח חייהם (שלום, תשע"ט). מה עומד ביסוד תגובה זו בעולם האמוני האתיופי? בראון (תשס"ה) מבדיל בין שני סוגי אמונה: אמונה תמימה ואמונת דעת (או אמונה תאולוגית). לדעתו המאמין התמים מקבל את אמונתו מכוח מסורת אבות, ואין הוא שואף לפתחה, לעדנה או לחקור אותה.

2 הכוהן (בנעז: לטל) הוא הסמכות הדתית הראשית בביתא ישראל. הליקה כהנת (לג'טל א.ל. - 'כוהן גדול') הוא כוהן הממונה לסמכות הדתית העליונה באזור רחב, וסמכותו גבוהה משל הכוהנים המקומיים.

3 שמגלה (בנעז: ויט'א; ברבים, אמהרית: שמגלוץ', תגריית: שמגלתת) הוא מונח חבשי שמשמעותו מבוגר, בכיר וזקן. לשמגלוץ' תפקידים רבים.

4 פן משלים לניתוח הטקסטואלי הוא ראיונות עם הקסים והשמגלוץ' - מי שמקובלים כזקני הקהילה המסורתית וכחכמים. אעיר כי הראיונות עם שכבה זו היו בגדר הזדמנות פז שאסור להחמיץ. רוב הידע והמסורת שבעל פה הקיימים אצל חכמי הקהילה האתיופית נמצאים כאן אך אינם חשופים לפנינו. יש לזכור כי זקנים וחכמים אלו לא יישארו איתנו לנצח. עצם קיום הראיונות הוא מטרה אתנולוגית כשלעצמה.

לעומתו המאמין התאולוגי אינו מסתפק באמונה התמימה, אלא הוא מבקש לבסס את אמונתו במערכת הגותית שיטתית, המסבירה את היחס בין א־להים, האדם והעולם.

התרבות הדתית של יהודי אתיופיה היא אמונה תמימה, כפי שאראה בהמשך. שתי התפיסות, אמונה תמימה ואמונת דעת, עולות בקנה אחד עם שתי תודעות שונות – מצד אחד תודעה של כניעה בדמות הנביא, ומהצד האחר 'תודעה של כבוד' בדמות החכם. ההבדל בין שתי התודעות בא לידי ביטוי בתפיסת הא־ל, בתפיסת האדם ובמערכת היחסים ביניהם, כפי שמתאר זאת ארליך:

שתי התודעות מכירות בפער הקיומי שבין האל לאדם, אך רואות אותו באור שונה... תודעה של כבוד יוצרת אצל הצד הנחות צורך לרומם את עצמו כדי שיהיה ראוי לפגישה עם הגדול ממנו. על הצד הנחות, האדם במקרה הזה, לסגל את עצמו באופן זמני ומלאכותי למצב של מכובדות כדי לגשר על הפער בינו ובין הא־ל ולהיות ראוי לפגישה עמו. לעומת זאת תודעה של הכנעה יוצרת אצל הנחות צורך להנמיך את הופעתו ולהדגיש את הפער הקיים בינו ובין הגדול ממנו. על ידי נחיתותו והשפלה עצמית הנחות מבטא את תלותו בזולתו. רק מתוך הדגשה של התלות הזאת זכאי הנחות לעמוד לפני הגדול ממנו. (ארליך, תשנ"ד, עמ' 252)

דומני שההבחנה בין שתי תודעות הללו מביאה לזיהוי של ביתא ישראל כקהילה שאוחזת בפרדיגמה של כניעה ושל היהדות הרבנית ככזאת שאוחזת בפרדיגמה של כבוד (שלום, תשע"ב). במסגרת מאמר זה איני עוסק בהנחות היסוד אשר הביאו לגיבוש תפיסות העולם השונות בכל צד. הללו הם שני ערוצים שונים ליחסי אדם א־ל ללא כל העדפה ערכית ביניהם.

כיצד למשל מתמודדות שתי התודעות עם השאלה מהי גאולה? הגאולה בעיני איש תודעת הכניעה היא תוצר של כניעה אבסולוטית לציווי אלוקי (דלה מירנדולה, 1990). לעומת זאת, הגאולה בעיני איש תודעת הכבוד היא תוצר של היעדר כניעה לציווי אלוקי.⁵ המסורת האתיופית מבוססת על ניסיון החיים ועל האמונה שהאדם הוא חלק מהעולם. הם מעולם לא ניסו להבין את העולם, ותחושת חידלון האדם ואפסותו הייתה חלק אינהרנטי מתודעתו של האדם האתיופי. האדם בעל תודעה של כניעה ראה את העולם הזה, הלא מובן, כביתו הבלעדי. בניגוד לכך, דומה שאדם בעל תודעה של כבוד עושה כל ניסיון לספק לאדם ודאות אפיסטמולוגית על המציאות שבתוכה אנו חיים. אולם בהיסטוריה של הרוח האנושית, כפי שגורס שגיא, התחוללו משברים "שהעמידו את האדם מפני תחושת של חידלון ואפסות. העולם פסק מלהיות מובן, הוא נעשה זר ומנוכר, שבו האדם אינו מוצא כלל את ביתו" (שגיא, תש"ס, עמ' 19). מי שהיטיב לבטא היטב את תחושת המשבר הזאת, לפי שגיא, היה מישל דה מונטן:

ילמדני נא האדם בכוח שכלו על אילו יסודות ייסד את היתרונות שיש לו לדעתו על יצורים אחרים. מי נטע בו את האמונה שהתנועה הנפלאה של כיפת השמיים שהאור הנצחי של אותם מאורות הסובבים כה גבוה מעל לראשו שהתנועות הנפלאות והנוראות של אוקיינוס אין סופי – שכל אלה

5 יתר על כן, דומני שזה מסביר מדוע עולם ההלכה האוחז בדגם של תודעה של כבוד מעוגן בחשיבה לינארית, בקווים ישירים, בחשיבה של סיבה ותוצאה. ההלכה מבוססת על ניסיון להבין את העולם בסדר לוגי. חשיבה זו יוצרת עולם שאין בו ספקות לכאורה, עולם מתמטי ברוך, אלא שהמציאות אינה כזו. מכאן נובע פרדוקס של ממש: עולם ודאי בעולם חסר ודאות. ביתא ישראל, האוחזת בדגם של תודעה של כניעה, מציעה חלופה משמעותית: חשיבה לא־לינארית ואפילו כאוטית. לחיות בספק באמונה גדולה.

החוכמה חיפשה מקום לינה ומחליטה, לא ברור מדוע, לרדת ולשבת בין בני האדם. מסיבה שאיננה ברורה החוכמה לא מוצאת את מקומה ביניהם. היא חוזרת לדור בשמים, בעולם של המלאכים. והרשעה אף היא יוצאת ממחבואה ולא מסכימה לשבת בתוכם. וחיה ביניהם כמטר במדבר וכטל בארץ ציה. מה חושב ספר חנוך על היחסים הקיימים בין החוכמה לרשעה? מדוע הרשעה פתאום יוצאת ממחבואה? האם זה קשור לחזרתה של החוכמה? מדוע החוכמה לא מצאה מקום בין בני האדם? ומהי המשמעות לעובדה שהיא חוזרת לדור בין המלאכים? כך או כך טוען אורבך: "התורה באה במקום החכמה אבל לא נמצא בשום מקום בדברי חז"ל, שהתורה חזרה למקומה לאחר שניתנה לבני ישראל" (אלימלך, תשכ"ט, עמ' 135). בהנחה שהתורה באה במקום החוכמה אנו רואים שוני תאולוגי עמוק בין חנוך ובין חכמים. על פי קס מנטסנוט, לספר חנוך הייתה השפעה רבה על התרבות הדתית של יהודי אתיופיה. בשל כך דומני שהחזרה של החוכמה בספר חנוך לעולם המלאכים מצביעה על נוכחותו של הרעיון התאולוגי בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה. נוכחות זו הביאה את המאמין האתיופי לפעילות דתית וחברתית במישור הפנומנולוגי אקזיסטנציאליסטי ולא במישור המטאפיזי אפיסטמולוגי. רוצה לומר, ההבנה שהחוכמה איננה עוד בין בני האנוש יש בה כדי לחנך את האדם לעבודת אלוהים בתמימות, בצניעות, ללא רצון להבין מדוע זה כך ולא אחרת. ואכן כך מתבהר מתוך דבריו של החכם דניאל מנגשה. הוא טען "שהם שקרנים", שאלתי מי? הוא השיב "הדתיים פה בישראל, הם חושבים שהם יודעים את הכול, אבל הם לא יודעים כלום כי החוכמה נמצאת אצל 'איגזיאהר' [אלוהים]". לקראת סופו של מאמר זה אטען, בעקבות שגיא, כי באופן פרדוקסלי, הניסיון להבין את העולם עד תומו הוא שהביא את עולם ההלכה הרבני, וכמוהו את העולם המודרני, למשברים תאולוגיים ולתחושת הניכור והזרות ביחס לעולם וביחס לאדם. כל אלו ככל הנראה הובילו ליחסים חשדניים בין עולם ההלכה לעולם המודרני והעצימו את התפיסה שהאדם רע מטבעו. הבנת הדגם היהודי האתיופי כדגם של יהדות של תודעה של כניעה יש בה לפיכך כדי לתרום להסבר אפשרי מדוע עדיין קיימים במסורת האתיופית יחסי אמון הדדיים ואמונה שהאדם טוב מיסודו.⁸ שאלתי את הרב ראובן טל יאסו, תלמיד חכם יוצא אתיופיה, לדעתו על מחשבה זו כפי שהיא משתקפת אצל יהודי אתיופיה. הרב ראובן פתח בסיפור ואמר:

על אישה יהודייה שנהגה, בכל הזדמנות ובכל פינה, לתת צדקה לכל פושט ידו. היא מעולם לא דילגה על אף אחד או אחת שפשטו את ידם. [הרב ראובן שאל אותה] "תגידי לי את לא חוששת מרמאות? שכן ישנם אנשים שקרנים בעולם? למה את מאמינה לכל אחד?" היא ענתה "מי ששלח אליי את היד לצדקה, איני משיבה יד זאת ריקם. האם מושיט היד הוא רמאי או לא רמאי, זה איננו ענייני, אני לא השופטת. אלוהים הוא השופט. זה לא מענייני; לא מה הוא לובש, מה הוא מחזיק, איך הוא נראה. אם הוא מרמה אותי? אלוהים ציווה לתת לו צדקה, לכן מי ציווה לתת לו צדקה הוא ישפוט אותו. זה לא עניין שלי. זה עניין שבין המרמה לבין אלוהים. אני מקיימת את המצווה בגלל שאלוהים ציווה. אני מאמינה שאם אדם משקר ומרמה, אלוהים יסגור איתו את החשבון. אסור לחשוד באף אדם שמושיט יד. אם אני חושדת בו אני חושדת באלוהים. עכשיו אתה מבין למה בכל מקרה אסור להשיב ריקם אף יד מושטת אלא יש לתת מכל הלב? (מתוך לימוד בחברותא, אייר תשפ"א).

8 אבל גם להבנת השבר והמשבר הכרוכים בעליית יהודי אתיופיה עם המפגש שלה עם תודעת הכבוד.

הרב ראובן טל יאסו הרחיב ואמר ש"הגישה שהאדם הוא טוב, כפי שהיא קיימת בעולם האתיופי, איננה מתעלמת מהאפשרות שהאדם מולך הוא רמאי או שקרן. אלא היא משאירה זאת לאלוהים". רוצה לומר, אם אתה מאמין שהאלוהים הוא טוב אז אלוהים מזמן לך את האפשרות שתעשה טוב.⁹ שאלתי את קס מנטוסנוט וונדה כיצד ייתכן שיהודי אתיופיה התמקדו בטוב אף על פי שטבעו הראשוני של האדם היה שנוי במחלוקת גדולה בן אנשי דת מכל הדתות, ואפילו באורית התורה מציינת כי "יצר לב האדם רע מנעוריו". על כך הוא השיב:

אנו לא נכנסים לחשבונות של אלוהים. מה שאנו רואים ופוגשים זה קיים ומה שאין אנו רואים ופוגשים איננו קיים. אנו לא השופטים. אלוהים הוא השופט. גם אם אלוהים כתב באורית שיצר לב האדם מנעוריו אנו לא אלוהים משאירים זאת לקב"ה.

כלומר תודעה של כניעה, שביסודה היא תפיסה תאוצנטרית – כפי שהיא קיימת בעולם האמוני של יהודי אתיופיה, מאפשרת באופן פרדוקסלי להרחיב את גבולות האחריות. המאמין האתיופי מגלה אחריות לזולתו ועסוק בהדגשת הטוב שבאדם. פסיביות שמביאה לידי אקטיביות. תפיסה זו בכוחה לעצב דיספוזיציה של קשב אבל אקטיבי בין אדם לזולתו; כפי שגורס שגיא "הדיאלוג מניח פסיביות אקטיבית" דהיינו הכרעה מודעת לאימוצה של עמדה פסיבית שבה ברגעים לא מעטים הזולת הוא הגיבור ולא האני" (שגיא, תשס"ז, עמ' 11). בשורות להלן אטען שתודעת הכניעה מאופיינת, בין היתר, באימוץ חיים קולקטיביים שבמרכזם עומדת תודעת ה"אנחנו" ולא תודעת ה"אני".

הקולקטיביזם כמנוע צמיחה לתפיסה שאדם לאדם מלאך

יסוד התודעה הקולקטיבית הוא יסוד מכונן בעבודת ה' בעולמו של המאמין האתיופי. באשר זאת, דומני שיסוד התודעה הקולקטיבית הקיים בתרבות האתיופית יש בו כדי להצביע, בין היתר, על ההבדל הנועץ בין המסורת הרבנית למסורת האתיופית. הקולקטיביזם דוגל בהשקפה פילוסופית, פוליטית, דתית, כלכלית או חברתית, המדגישה את קיומה של תלות הדדית בין אנשים. מנגד האינדיבידואליזם דוגל בגישה פילוסופית פוליטית המדגישה את ריבונותו של הפרט על חייו. כלומר השאלה היא האם הפרט נתפס כיחידה עצמאית העומדת בפני עצמה, וככזה הוא המשמעותי והחשוב, או שמא האדם קובע מה נכון עבורו ביחס למטרות הכלל, ואם כך – הקהילה היא החשובה והמשמעותית. שאלתי את החכם האתיופי דניאל מנגשה לדעתו: מה נכון יותר? מה זה חופש המחשבה? האם טובת הקהילה עדיפה על טובת הפרט או שטובת הפרט עדיפה על טובת הקהילה? כולו בווער כמו אש ענה כך:

בישראל [הכוונה ביהדות], בדת שלנו, אין דבר כזה חשבון נפש פרטי, האדם הוא לא לבד הוא תמיד חלק ממהו, מהקהילה. בשעה שאוכלים אוכל באתיופיה כולם אוכלים מצלחת אחת וכאן בישראל כל אחד יש לו צלחת משלו. כל אחד חושב שהוא אלוהים, באתיופיה חיינו באמונה ש"אין עוד מלבדו" ורק אדוני הוא הגדול. כולנו עובדים את אדוני פירוש לעבוד את אדוני שאין "אני"

יש "אנחנו".¹⁰

9 אצל המאמין האתיופי תפילת "לשם ייחוד" (תפילה קצרה שיש נוהגים לאומרה לפני קיום מצוות) היא זרה בעולמו. המאמין האתיופי נותן צדקה בגלל אחריות אישית לעזור לזולת בכל מצב ולא בגלל חובת מצווה מצד אחד, ומצד שני לא לחשוך באף אחד כי אלוהים ציווה לתת צדקה. 10 דניאל מנגשה היה הדוד שלי. השיחה התקיימה בבאר שבע, מספר חודשים לפני מותו. חבל על דאבדין ולא משתכחין. בתוך הקהילה קיים אוצר של ידע גדול וחשוב, יש לראיין ולתעד את זקני הקהילה כדי להציל ידע זה.

לפי דניאל מנגשה, דרך חיים קולקטיבית מאפשרת לנו לא להרגיש בודדים. הבדידות בקיום האנושי היא שורש הפחד. באופן פרדוקסלי, תודעה של כניעה מעבירה את האדם האתיופי מהרגשה מכווצת וחרדה תדיר להרגשה של שלווה עמוקה ומשוחררת לחלוטין מפחד; מהרגשה שחיה וחווה את עצמה בצמצום - להרגשה שחיה וחווה את עצמה במלוא שלמותה; מתודעה רדומה לתודעה ערה לחלוטין. כיהודי ממוצא אתיופי העוסק בחקר מורשת יהדות ביתא ישראל, אני מאמין שמסורת יהודי אתיופיה מציעה חלופה משמעותית: חשיבה לא־לינארית ואפילו כאוטית.¹¹ כלומר בתרבות האתיופית נאמנות נבחנת בראש ובראשונה ביחסים בין־אישיים, וזאת הסיבה לכך שיהודי אתיופיה לא עסקו בשאלה המטאפיזית בדבר טבע האדם הראשוני. אורח חייהם הקולקטיבי לצד תודעה של כניעה הביא אותם להאמין שהאדם הוא טוב מטבעו, אבל לא בהכרח. רוצה לומר תודעה של כניעה, כפי שהיא קיימת בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה, מעצימה את התפיסה כי האדם הוא טוב מטבעו. יתר על כן, התרבות הדתית האתיופית מדברת על עולם מסתורי, רווי בספק, וזה מסביר מדוע תרבות זו נוטה להתמקד בכוונה של האדם ולא במעשה המצווה. כלומר התמקדות בקבלת המצוות ולא בכוונתו של האדם היא הניסיון לקבוע דברים ברורים ומחלטים, קרי חתירה לתת תשובות חד־משמעיות, אוניברסליות, על החיים. תפיסה זו, כך נראה, זרה לעולם האתיופי. להלן אבקש להדגים באמצעות הדיון בהלכות גרים הנהוגות ביהדות האתיופית לעומת המסורת הרבנית שתפיסה זו עלולה להיות גורם מרכזי לפגיעה באמונו של הסובייקט ובחיזוק החשדות כלפיו.

במה למעשה מותנית שייכותו של אדם לקהילה היהודית? לשאלה זו, כאמור, יש תשובות אפשריות רבות (שאקי, תשל"ז), בעיקר מתוך היבטים סוציולוגיים ומשפטיים. יש מי שמבקש להדגיש את הצד הסובייקטיבי שבעניין ולומר כי יהודי הוא מי שבעיני עצמו הוא יהודי,¹² אך אי אפשר להתעלם כמובן מן הקריטריון האובייקטיבי של ההלכה היהודית. יהיה מעניין אפוא לראות כיצד ביתא ישראל התמודדה עם סוגיה זו, ומתוך כך להיחשף לגישה הייחודית שבאמצעותה היא בחרה לכונן את זהותה היהודית. לצורך בירור שאלה זו פניתי אל כבוד כהן (קט) ברהן יהייס ושאלתי מהם הקריטריונים לקביעת הייחוס ומיהו יהודי ביהדות אתיופיה. על כך השיב הקט:

גוי שבא להתגייר, על מנת לנקות את המעיים ממאכלים לא כשרים הוא נהג לאכול נרגרי חומוס למשך שבוע. למעשה אחד התנאים הראשונים שמציבים בפני גוי שבא להתגייר הוא ניקוי הגוף מהמאכלים הטמאים שאכל בהיותו גוי. ברגע שגוי מביע רצון להתגייר ולהצטרף אל העם שלנו אסור להטיל ספק בכנות שלו, מאמינים לו מייד שהמניע הוא אמיתי. אין עיכובים מיותרים. לאחר שאכל חומוס למשך שבוע ולאחר שטבל בנהר, נהגנו לבצע ברית מילה. בין שהוא צעיר ובין שהוא מבוגר. כיוון שבגיל מבוגר המילה מורכבת יותר נהגנו לשפוך עלים כתושים על מקום המילה כדי לעצור את הדימום.

11 להלן כמה עקרונות יסוד מחשיבה זו - הם אומנם אינם מודרניים באופיים, אך יכולים לסייע לנו להתחקות אחר התודעה הקולקטיבית. בתרבות זו אלוהים במרכז - כולם מתייחסים לקב"ה בצורה שווה, וזהו מנוע צמיחה באמונה באדם. האדם הוא טוב מטבעו, האמן בו. זאת מסורת שבעל פה, המאמינה שכל אדם הוא 99 חי ולא כל 100 הוא אדם חי. בין מחויבות לבין דבקות שוכנת הנאמנות בין איש לרעהו, אישה לרעותה. מי שמתבונן ארוכות ביצר הטוב, יצר הטוב מביט בו בחזרה. אין יודעים לתאר את דברי קודמיהם טוב יותר, אך חיים אותם במלואם.

12 גרשום שלום, דברים בנג, במאמר "מי הוא יהודי" 1971: "יהודי הוא אדם, שאחד מהוריו יהודי ושמזדהה כיהודי מתוך שהוא נוטל עליו את החובה והזכות של היות יהודי". וראו: כהן, 2003, עמ' 26-27: "כל אדם זכאי להחליט לעצמו אם יהודי הוא אם לאו. אחד הנימוקים שנתתי לפסקי הוא, שכיוון שנמנע המחוקק מלקבוע בחוק מבחן אובייקטיבי, כלומר הגדרה מחייבת למונח "יהודי" סימן הוא... שהמבחן יהיה סובייקטיבי, אינדיבידואלי... סבור אני שיהודי הוא כל מי שמצהיר בתום לב על יהדותו".

מנהג הגויים באתיופיה למול את בניהם ולכן לרוב לא היה צורך במילה. לאחר מכן הגוי הולך לנהר, טובל ולאחר הטבילה הוא מקריב קורבן. הקורבן¹³ הוקרב על ידי המתגייר לפני הקס בחצר "יצולות בית" [בית התפילה]. למעשה מרגע זה הוא יהודי.

כאשר שאלתי את הקס אם הגר חייב בקיום מצוות הוא הופתע והשיב: "הוא עכשיו יהודי נקודה. ברגע שגוי מביע את רצונו להתגייר ולהיות ישראל [המילה יהודי לא הייתה בשימוש אצלם] אסור להטיל ספק בכנות שלו, מאמינים לו מייד שהמניע הוא אמיתי". המשכתי לשאול את הקס ברהן יהייס: "למה לא חשדתם בו? אולי הוא משקר?" ועל כך הוא השיב: "בישראל יש להם זמן מיותר. הם מבזבזים את הזמן הזה לחשוד באנשים. באתיופיה עבדנו כדי לחיות. לא היה לנו זמן לחשוב אם האדם רע. היינו חייבים להאמין שהאנשים הם טובים, שהם ישרים והטבע שלהם הוא טוב".

שאלתי את קס מנטסנוט: "אתם לא חששתם שמי שהוא מהגרים מערים עליכם? אולי מאחורי הרצון של המתגייר חבויים אינטרסים אישיים? וכל הרצון שלו לתהליך הגיור איננו לשם שמים?" הוא השיב:

באתיופיה אנו לא פוגשים אנשים שמחפשים לשקר לפני אלוהים. אנו לא מעלים בדעתנו שיש מישהו שישקר לפני אלוהים. מחשבה כזאת היא עצמה לא בסדר. אני מתבייש לחשוב שיש מישהו שרוצה לשקר את אלוהים. מחשבה כזאת הביאה אותנו להאמין לכל אחד. אני לא פגשתי מישהו כזה. אם אני מאמין שיש אנשים לא טובים אולי אפגוש אנשים לא טובים. באתיופיה לא האמנו שיש אנשים רעים. אבל גם אנו מכירים אחד את השני. אפילו בין גויים ליהודים יש קשר טוב. כאשר מגיע כריסטיאן להתגייר הוא לא מגיע משום מקום, הוא לא זר לנו. תמיד יהיה מישהו שיכיר אותו. זה מתחיל בהיכרות.

מתשובותיהם של הקס ברהן והקס מנטסנוט נראה ששאלת טבעו הראשוני של האדם כלל לא העסיקה אותם. זו שאלה ספקולטיבית, אפיסטמולוגית, שכאמור רחוקה מעולמו של המאמין האתיופי בעל תודעת הכניעה. באשר זאת על פי האמונה האתיופית האדם טוב מיסודו. האמונה שאדם לאדם מלאך אינה תוצאה של מחקר מקיף במישור המטאפיזי, אלא של ניסיון החיים. כלומר מה שהם פוגשים במציאות או מה שהם חושבים על המציאות. עניין מוסרי זה איננו רק בתחום הגיור, אלא זו גישה השזורה כחוט השני בעולמם הדתי של יהודי אתיופיה. כך למשל, בכל הקשור למנהגי הכשרות של יהודי אתיופיה היו הממד הפולחני והממד המוסרי שלובים זה בזה. מנהגי הכשרות, הטומאה והטהרה העצימו את הסולידריות, האמון ההדדי ללא מעצורים, בין האנשים. יתר על כן, אף שיהודי אתיופיה שמרו בדבקות על המנהג שלא לבוא במגע עם הגויים, הם דאגו להזמין את שכניהם הנוצרים לכל האירועים והשמחות, בשל האמונה שהאדם טוב מטבעו.¹⁴ מנהג זה מלמדנו שמנהגיהם הדתיים היו מעוגנים ביסוד מוסרי, לפיו כולם שווים לפני הקב"ה. תודעה זו יוצרת את צורת החיים הקולקטיבית כפי שהיא הייתה בתרבות האתיופית, ואף יוצרת מחויבות לכך. בהמשך המאמר אעמוד על השאלה אילו השלכות יש לתפיסה זו במישור הדתי, החינוכי, המשפטי והחברתי.¹⁵ אתחיל במקומו של הממסד בעולמה של תודעת הכניעה.

13 סוג הקורבן בהתאם למצבו הכלכלי של המתגייר. הקס אמר: "המרבה והממעט ובלבד שיכוון לבו לשמים" (כדברי חז"ל בגמרא).
14 אומנם ישבו בנפרד ודאגו לשחיטה כפי מנהג הנוצרים, אבל הכבוד שרר בין היהודים ובין הנוצרים.
15 עיינו עוד: שלום, 2017.

א. מקומו של המחסד בעולמה של תודעת הכניעה

בעבודת הדיסרטציה שלי עמדתי בהרחבה על כך שקהילת ביתא ישראל מאופיינת בתפיסה תאוצנטרית, שבה יש מקום להשגחה העליונה באופן בלעדי (שלום, תשע"ט). רוצה לומר, הישועה וההצלה בעיני איש הדת האתיופי הן תוצר של כניעה מוחלטת לציווי אלוקי. המסקנה המתבקשת לפי זה היא שבתודעה זו אין מקום לשלטון דמוקרטי, אלא אך ורק לשלטון תאוקרטי. להלן נראה שהקהילה האתיופית הצליחה לחבר, חרף תודעתה התאוצנטרית, בין כמעט כל סוגי השלטונות - השלטון הכוהני, המלוכני, התאוקרטי והדמוקרטי. מאז ומעולם כונו המנהיגים הרוחניים של יהודי אתיופיה כוהנים. לא משום שהם צאצאי אהרן הכהן (בביתא ישראל אין כוהנים ולווים מיוחסים, כולם ישראלים), אלא משום שממש כמו אהרן הכהן בשעתו ניחנו בתכונות הדרושות לשליח ציבור: אוהב שלום, עושה שלום, בעל שיעור קומה בהליכותיו, יודע תורה, פוסק הלכה בענייני דיומא, בעל יכולת השפעה, צנוע ומכובד.

סמכויותיו של הקס הן עיסוק בענייני משפט וצדקה, דיני אישות, דיני מזונות, דיני נפשות, דיני חברות, ענייני טומאה וטהרה, הוצאה של סוררים מהקהילה וקבלה של גרים ליהדות, מקריב קורבנות, מורה הדור וחזן תפילות. שאלתי את החכם דניאל מנגשה מה כוחו של המנהיג הדתי באתיופיה, ובמה נמדד כוחו - הכוח הדרשני או כוח הייחוס? מה כוחו לחדש ולהתייחס לדברים חדשים? הוא ענה:

כאשר אתה הולך בלילה חשוך ואין אתה יודע את הדרך, מה אתה עושה? מדליק נר. קס הוא הנר של הקהילה. מי הדריך את עם ישראל במדבר ביום וגם בלילה? אדוני הלך איתם בלילה על ידי עמוד האש וביום על ידי עמוד ענן.

כהין ברהן יהייס נוהג לומר: "למה התורה באתיופיה נקראת אורית? משום שהתורה היא לפיד האור, והיא מאירה לקהילה את הדרך שילכו בה. והקסים הם שמחזיקים את הלפיד". על פי דניאל וקס ברהן נראה שכוחו של הקס לא מגיע מכוח הפלפול, אלא מכוח האמונה וקבלת סמכותו מעצם התפקיד. הקס הוא סוג של נביא. הוא נחשב לשליחו של אלוהים ודבריו אמת. באשר זאת יהודי אתיופיה לא יקבלו את האמירה של חז"ל ש"חכם עדיף מנביא". יתר על כן, בעיני הכוהנים אמירה כזאת איננה מתקבלת על הדעת. מי רשאי להיות קס ומהם תפקידיו? מהו אופן הסמכתו לקס ומי המסמיך שלו? על פי עדותו של קס מנטסונט וונדה ישנם שלושה שלבים בתהליך ההסמכה: בשלב הראשון התלמיד מקבל את ההסמכה מרבו האישי. בשלב השני הוא מקבל את ההסמכה מהנזיר היהודי. לאחר מכן הקס מקבל קהילה. לאחר שירות של הקהילה בכפר במשך שנה הקהילה מקבלת אותו כקס. כלומר מי שמסמיך את הקס כמנהיג רוחני הוא הקהילה עצמה, ולא הממסד, ומרגע שהיא מקבלת אותו כמנהיג רוחני היא מקבלת אותו ללא כל עוררין. אותו קס שראשו עטוף במצנפת לבנה אוחז ב'מזמורי דוויד' (תהילים) או ב'מצהפה קידוס' (הספר הקדוש) וקורא ממנו דומה בעיני הקהילה למלאך צבאות. תאוקרטיה טהורה, טוען הלברטל:

נדונה להידרדר לשלטון כהנים ולטענות נבואיות. כיוון שאלוהים אמור להיות המלך, כל מהלך פוליטי ירומם כמחלט באמצעות סוכניו האנושיים. התפיסה המתונה שהמלך אינו אלוהים, מספקת הגנה טובה יותר מפני האלוהה, אף כי היא מאפשרת סמכות פוליטית; מכך שהיא מציעה ספרה אנושית של פוליטיקה שבה לאלוהים אין מונופול, היא משאירה מקום לפועלים אנושיים שאינם טוענים לייצוג רצונו המחלט של אלוהים. (וולצר ועמיתים, תשס"ז, עמ' 90)

המודל האתיופי לשלטון הקס, כפי שראינו לעיל, הוא חיבור מעורר השתאות בין השלטון הכוהני, המלכוני, הדמוקרטי והתאוקרטי. ההסמכה למלוך ולכהן כקס נעשית בידי הנזיר/הכוהן, וקבלתו כמנהיג בפועל מתרחשת על ידי הקהילה/העם, ולאחר מכן הוא נחשב כמלאך צבאות. העמדת האל במרכז – ולא את הממסד – מצביעה על האמון והאמונה שתודעה זו מייחסת לאדם. אבל יותר מזה היא מעידה על האיזון הקיים בין הפולחן בדמות הממסד למוסר בדמות הקהילה. רוצה לומר, אנו רואים את הזיקה בין היסוד הפולחני ליסוד המוסרי.¹⁶ מכאן מובן אפוא הרקע לצמיחתה של הנבואה הקלאסית. ברקע עומד משבר חברתי ודתי עמוק. נביאי התקופה יוצאים נגד הקיטוב המעמדי החריף, ומגנים את העשירים על זניחתם את הצדק החברתי ועל מסירותם הריקה מכל תוכן לפולחן. דומני ששורש הסיבה לדיכוטומיה הזאת הוא חשדות בדבר חוסר אמון הדדי בין האדם לזולתו.¹⁷ מצב זה יכול להסביר את התפתחותה של המדינה הריכוזית בעת תחילת המודרנה. רוצה לומר, לנסות להצביע על הנסיבות למעבר מתקופת ימי הביניים, שהתאפיינה בשלטון ביזורי¹⁸, לתקופת ימי הביניים, שהתאפיינה בשלטון ריכוזי. כלומר תופעת השלטון הריכוזי היא תוצר של חוסר אמון הדדי בין האדם לזולתו.¹⁹ לפי זה אפשר להבין מדוע באתיופיה מי שממנה את מנהיגי הדת הוא הקהילה ובישראל מי שממנה את הרב הוא הממסד. אבל יתר על כן, אם אמרנו שהריכוזיות היא תוצר של חוסר אמון, הרי שהפרטה היא מצב של אמון בפרט, כפי שנראה להלן באמצעות סוגיית הגיור.

ב. השפעה של התפיסה שהאדם הוא טוב מיסודו על שאלת מיהו יהודי

שאלת מיהו יהודי, על כל המשמעויות שלה, קיבלה את חשיבותה הרבה בעולמנו עקב השינויים שחלו בתוך הקהילה היהודית – החל בתקופת האמנציפציה, לאחר מכן בעידן ההשכלה, וביתר שאת בעידן שאחרי הקמת מדינת ישראל. נראה שגיור בתנאים של התמורות המודרניות והקמת מדינת ישראל, אשר הוסיפה ממד חדש היוצר הקשר הצטרפות משלו בדמות חוק השבות, מאתגר היום את עולם הגיור המסורתי. אין ספק שעלייתה של הלאומיות היהודית גוררת עימה תפיסה שונה של זהות חברי הקהילה היהודית, וממילא גישה שונה לאופייה של ההצטרפות לקולקטיב היהודי ושל היציאה ממנו. למעשה, כפי שגורס הרטמן בספרו 'שונא שקרים ה': "עיון במסורת חושף מתח רעיוני לא פתור בנוגע למעמדו של הגר: בין זהות הנובעת מבחירה והתנהגות לבין זהות שמקורה במתנה ביולוגית מאת אלוהי ישראל. איזו מהן היא הרכיב המרכזי של מערכת יחסי הברית עם אלוהים?" (הרטמן, תשע"ח, עמ' 101)

16 הריאיון התקיים בבאר שבע מספר שבועות לפני מותו.

17 דבר זה אין לראותו בנקל שכן ניתן כבר לראות שלאורך התנ"ך ישנה חלוקה היסטורית בין הספרה המוסרית-החברתית ובין המכלול הפולחני. הפרדה זו נובעת, גורס קנוהל, באמצעות הבחנה "היסטורית" בין תקופת בראשית והאבות לבין העידן שלאחר מכן – תקופת משה וישראל; קנוהל, תשנ"ג, עמ' 120-197.

18 פתרונה הקיצוני של הנבואה הקלאסית לתופעות אלו הוא דחייה של הפולחן הריטואלי והצנת טוהר המוסר כדרישה העליונה שדורש האל. מחד גיסא, אסכולת הקדושה שומרת על מרכזיותם של מוסדות הפולחן – המקדש, הקורבנות ומעמד הכוהנים נדונים בהרחבה בתורתה ומיוחסת להם קדושה יתרה, והדגשה רבה ניתנת לשבתות ולחגים; מאידך גיסא, אסכולה זו מקנה משקל מכריע לשמירת המוסר והצדק החברתי. היא מבטלת את החיץ שהקימה תורת כהונה בין המוסר והפולחן, ומשלבת אותם תחת מושג ה"קדושה" המורחב. הקריאה "קדושים תהיה כי קדוש אני" מוגשמת רק בהקפדה על חוקי הפולחן עם שמירה על אורחות המשפט ואהבת הרע והגר. כנגד תפיסתם המעוותת של המדקדקים במצוות השבת כשידים אוחזת במאזני מרמה. על רקע תמורות הללו, קל להבין את תפיסת הנבואה לפיה אין להפריד בין המוסר לפולחן. מתוך כך הנבואה באה להוכיח את העם לחזור מתפיסה דיכוטומית זו; קנוהל, תשנ"ג, עמ' 120-197.

19 ואלה תולדות מסורת ומודרנה בעת החדשה בתולדות העמים ובתולדות ישראל.

המשבר המודרני בשאלת מיהו יהודי מאתגר עוד יותר את המערכת ההלכתית של היום. הוא "מעמיד את ההלכה במצב שכלי העבודה התקניים שלה - התקדים והפרשנות - מוצאים מכלל פעולה. הניסיון להביא ראיה מהתקדימים הימי ביניים בעייתי, משום שהוא מניח המשכיות שאינה קיימת למעשה. בשאלה זו על בעלי ההלכה לבצע הכרעה הלכתית, ואני סבור שאל להם להפוך את הגיור לטקס מעבר אל הלאומיות היהודית" (הלברטל, 2006, עמ' 7). בדברים אלו הלברטל מזהיר את בעלי ההלכה שאסור להם לפעול מתוך לחצים פוליטיים "ולהשתמש בגיור במכשיר שיקל על הטקס המקביל של ההצטרפות האזרחית למדינת הלאום", והוא מציע לבתי הדין הרבניים "להעניק מובן אחר למשמעות החברות בקהילה היהודית. הגר הוא במעמדו של בן ישראל משום שעבר כדברי הרמב"ם, אותה דרך שעשה אברהם, הגר הראשון ומשום קבלת מצוות הוא חוזר על הריטואל הקולקטיבי של כניסה בברית סיני". (הלברטל, 2006, עמ' 7)

זוהר ושגיא, אחר דיון מעמיק בשאלה מיהו גר, מסכמים:

יוצא שגיור אינו ברית אישית בין הגר לא-ל, אלא כניסה של נוכרי למסגרת של קהל ישראל, אשר כל השייכים לו מחויבים לברית סיני, הקיימת ועומדת ממילא. הגיור הוא איפוא אנלוגי ללידה, כלומר: על ידי הגיור נחשבת מי שהיה נוכרי כמי שנולד עתה כיהודי. (זוהר ושגיא, תשע"ה, עמ' 226)

למעשה, גישה זו עולה בקנה אחד עם הליכי הגיור המקובלים בביתא ישראל, וכפי שהעיד הקס ברהן יהייס, ביתא ישראל לא הרבתה לעסוק בהגדרות השונות של מיהו יהודי. להיות יהודי פירושו לחיות אורח חיים יהודי. ברנע שהנוכרי טבל בנהר ויצא הוא נחשב כמי שנולד מחדש לתוך ביתא ישראל. גישה זו, הרואה בגרים כאלה שנולדו מחדש, מתעלמת באופן מוחלט מעברו. "הקדימות הניתנת לזהות הביולוגית והחרדה הנגרמת מהיעדרותה [שלא כנהוג בביתא ישראל] הן העומדות איפוא בבסיס הגישה ההלכתית לשמר את מעמד הקודם של הגרים" (הרטמן, תשע"ח, עמ' 106). כאמור, בשאלת הייחוס המשפטי אצל יהודי אתיופיה הכול נקבע לפי האב. ייתכן שהדבר נובע מהשפעתה של התרבות הפטריארכלית (שבה מעמדו של האב הוא הדומיננטי), ואולם אפשר שדרך זו מקורה בהלכה הקדומה שלפני קבלת התורה או לפני תקנת עזרא, כפי שמתארה הרטמן:

עזרא שבפניו עמד האתגר לבנות מחדש קהילה בעלת תחושה חלשה יותר של ריבונות מדינית בארצה, העביר את הדגש בתהליך מהשתלבות חברתית למחויבות דתית. הוא חשש מהאיום של סינקרטיזם דתי שהציבו רבבות חתנים וכלות עובדי אלילים. וכך, במהלך מכונן, הגדיר איום זה במושגים ביולוגיים וכונן את רעיון זרע הקודש - דהיינו הולדה מהורים יהודים ביולוגיים - כקריטריון מכריע בזהות היהודית בסטייה חדה מן המדיניות הקודמת... המהלך של עזרא לא הביא אמנם לביטולה של אפשרות הגיור לדורות, אך גרם לשינוי יסודי במשמעות, על ידי כך שהדגיש את הטהרה הביולוגית ככלי מגן מפני האיום הגלום בזיהום שבמוצאם של המבקשים להצטרף לקהילה היהודית. (הרטמן, תשע"ח, עמ' 107-108)

מתוך כך אנו למדים שככל שצועדים אחורה במנחת הזמן במסורת היהודית אנו מוצאים שהתפיסה ביחס למהות גיור הייתה אותה תפיסה שהציג הקס ברהן, קרי קבלת המצוות היא אומנם חלק ממרכיבי הגיור אבל לא עיקר מהותו. רוצה לומר, ההבדל בין שתי התפיסות הוא הנתח והמקום שתופס רעיון "זרע הקודש". גישה שמאמצת קריטריון השתייכות בסיסית לקולקטיב היהודי המבוסס על רעיון זרע הקודש, היינו אתני-ביולוגי,

תראה בקבלת עול המצוות גורם הכרחי והמרכיב המשמעותי ביותר המשקף את מהות הגיור כתמורה פנימית בזהות המגייר. מנגד, גישה הגורסת שקריטריון ההשתייכות הבסיסית לקולקטיב היהודי איננו מבוסס על הרעיון של זרע קודש ושהחיים היהודיים אינם מושגתים על "אילן יוחסין מיתולוגי", לא תראה בקבלת עולם המצוות גורם הכרחי החשוב ביותר המשקף את מהות הגיור, אלא את מחויבות האמונה, על ידי קבלת ייחוד הבורא ואורח חיים מסוים. בגישה זו, "התבנית המארגנת של הזהות היא זיקת הברית ותו לא" (הרטמן, תשע"ח, עמ' 110). גישה זו תואמת להפליא לביתא ישראל ומבטאת בצורה מובהקת דרך מוסרית. אבל יותר מכך, דרך זו מבטאת את התפיסה שמה שמכונן את העולם הדתי של יהודי אתיופיה הוא הכוונה ולא המעשה והאמונה שכוונתו של האדם טובה. דומני שתפיסה זו יכולה לשמש בסיס לתפיסה פלורליסטית, ובמידה רבה היא מאפשרת ערוצים מגוונים בעבודת ה'. מכל מקום, ככל שצועדים אחורה במנהרת הזמן של המסורת היהודית, נראה שמבחן הכוונה – ולא המעשה – הוא המכונן את העולם הדתי. כפי שזה עולה מדברי חז"ל במשנה "נאמר בעולת הבהמה אשה ריח ניחוח... ובמנחה אשה ריח ניחוח, ללמד, שאחד המרבה ואחד הממעט, ובלבד שיכוין אדם את דעתו לשמים" (משנה מנחות יג, יא). לפי זה חשיבותו של הקורבן אינה נמדדת בערכו, "בכמות המצוות", אלא בכוונת ליבו של המקריב.

כך למשל אם אדם יקריב קורבן יקר בלי לכוון ליבו לשם שמים, ערך קורבנו יהיה פחות מערך קורבן פשוט וזול אשר הוקרב עם כוונת לב שלמה. מהם הפרמטרים הקיימים במדידת מידת כוונתו של האדם? אמון בו והאמונה שטבעו הראשוני של האדם הוא טוב. באופן פרדוקסלי, אמון הדדי זה מושג באמצעות אימוץ תפיסת העמדה התאוצנטרית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדגם של תודעת כניעה. גדלות הקיום ואפסות האדם מעצימות את מרכזיות האדם ואפסות הקיום. כפי שאמר לי דניאל מנגשה, "זאת חוצפה והעזה לפני האלוהים לנסות להתיימר להתחקות אחר כוונתו של האדם". שאלתי את קס מנטסנוט: כיצד לא חשדתם ברמאות במי שמגיע להתגייר? יותר מזה כבר אלוהים אומר על האדם שיצר לב האדם רע מנעוריו? הקס ענה לי:

הקס יודע את מה שעניו רואות, את הכוונה אנו משאירים לקב"ה. הכריסטיאן [הגוי] שבא להתגייר מאמין שאצל האלוהים הכוונה היא שקובעת. הכריסטיאן מאמין שהוא לא עומד לפני הקס אלא לפני קב"ה. האלוהים יודע מהי כוונתנו ובכך כל בני האדם שווים. החברה שלנו באתיופיה היו קשרים אחד עם השני, לא היינו מנותקים. כל היהודים ואפילו לא יהודים הכירו אחד את השני. אם לא מכירים אז שואלים אפילו את הגויים. כי אף אחד לא מעלה דעתו לשקר לאלוהים. האדם באתיופיה לא חי לעצמו לבדו הוא חי עם כולם.

עולים פה מספר עקרונות חשובים. ראשית החברה שבתוכה חיו לא הייתה מנוכרת. לפי דברי הקס למתגייר יש רשת חברתית גדולה וקיימת אפשרות לברר מי הוא ומאיפה הוא הגיע. שנית כל בני האדם מתייחסים לקב"ה בצורה שווה.²⁰ אין חשוב יותר וחשוב פחות, כולם פרטים וחלק מהישות האלוקית בצורה שווה. מתוך זה אנו יכולים לדבר על התפיסה הבסיסית ביחס לטבעו הראשוני של כל אדם, שהיא טוב.²¹ מתוך כך אנו למדים שככל שצועדים אחורה במנהרת הזמן במסורת היהודית אנו מוצאים התאמה בין המסורת המקראית למסורת של

20 נראה מכאן שאחת הסיבות לחוסר האמון ההדדי בין בני האדם היא התפיסה ההיררכית. אומנם כולם פרטים וחלק מהישות האלוקית, אבל בתוך זה ישנם חשובים יותר וחשובים פחות.

21 מקובלני מסבי אבא דגין (גדעון) מנגשה זצ"ל שבבסיס התפיסה התאולוגית בעולמה של ביתא ישראל עומדת התפיסה כי "יצר לב האדם טוב מטבעו". אולי זו הסיבה שקיום מצוות אצל יהודי אתיופיה הושגת במידה רבה על פלורליזם דתי.

ביתא ישראל. למשל התפיסה ביחס למהות גיור הייתה כאותה תפיסה שהציג הקס ברהן, לפיה קבלת המצוות היא אומנם חלק ממרכיבי הגיור, אבל לא עיקר מהותו. דבר זה לטענתי מתאפשר בזכות האמונה בטוב של האדם, כפי שהיא משתקפת בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה. בשורות הבאות ארחיב על השלכותיה של תפיסה זו במישור החברתי.

ג. אינדיבידואליזם כמקור הזנה לניכור ולאמונה שהאדם לאדם זאב

כמעט כל תרבות מפגינה רצון מסוים להתבדל מתרבויות אחרות, לאשש ולבצר את זהותה ולהתוות גבולות בין "אנחנו" ו"הם"²². לפי זה יש לשאול: באיזו נקודה הופך האתנוצנטריזם "נורמלי" לשנאת זרים, לגזענות או לאנטישמיות? האמונה שטבע האדם טוב מושגת, באופן פרדוקסלי, באמצעות אימוץ תפיסת העמדה התאוצנטרית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדגם של תודעה של כניעה. גדלות הקיום ואפסות האדם מעצימות את מרכזיות האדם ואפסות הקיום. להלן ברצוני לעלות את האפשרות שככל שהאדם מדגיש את תודעת הכבוד שמאופיינת כאמור בתפיסה אנתרופוצנטרית, שבה אתוס התבונה משמש מקום מרכזי בהובלת ההיסטוריה, קיימות סבירות גבוהה ליצירת יחס סקפטי ביחס לטבעו הראשוני של האדם.

רוצה לומר, יחס סקפטי זה ביחס לטבעו הראשוני נוצר עם תהליך האינדיבידואליזציה, ותהליך זה מוביל לפקפק במהימנותו של האדם, לזרות וניכור, ומשם לשנאה. ככל שהאינדיבידואליות תופסת מקום מרכזי יותר בתודעת הקיום האנושי כך תחושת הניכור תורגש יותר בתודעת הקיום האנושי. בשורות להלן אעמוד בהתבסס על שגיאה על הזיקה האפשרית בין תודעת הקיום האינדיבידואלי לתחושת הניכור.

לפני שנעמוד על הזיקה הקיימת לפי שגיאה בין אינדיבידואליזציה לתחושת הניכור שמבטאת תחושה עמוקה של זרות וניתוק, יש לעמוד על השאלה האם המונח ניכור (alienation) הוא מושג חדש – תוצאה של המודרנה – או שמא הוא קדום. שגיאה מציין שהשימוש שעושים רוסי ומרקס במושג שונה מזה שעושה בו הגל:

בצורה פחות אופיינית מזו שבה נעשה שימוש בימינו. בעיניו [של הגל] הניכור הוא מרכיב בתהליך ולא במצב מוחלט, הוא מציין... הניכור הוא תהליך של ניתוק... האדם מפסיק לתפוס את עצמו דרך תפקודיו החברתיים, הוא נעשה זר לחברה שנית, האדם מתנתק מעצמו כיש החי באופן בלתי אמצעי וראשוני הוא הופך את עצמו לאובייקט של הכרתו ובכך הוא מתנכר לעצמו. (זוהר ושגיאה, תשע"ה, עמ' 11-12)

עם זאת, שגיאה מציין שבתפיסתו של הגל הניכור אינו אלא שלב בתהליך המוביל את האדם בסופו של דבר לגילוי המהות האמיתית שלו, כלומר הניכור הוא תהליך של התכנסות פנימה, ובמצב הביניים הזה קיימת תחושת הניכור. בסוף התהליך האדם מרגיש שהוא מצא את מקומו הייחודי שלו בקיום, כלומר התהליך הוא תהליך חיובי. בניגוד להגל, מרקס משתמש במושג הניכור לציון תהליך שהוא שלילי. בלשונו של שגיאה:

הניכור אינו שלב שממנו שב האדם אל אחדותו הראשונית. המציאות של הניכור מזוהה עם השתעבדות של האדם לעבודתו, למוצרי; השתעבדות שכתוצאה ממנה מאבד האדם את זהותו ועצמיותו. (שגיאה, תש"ס, עמ' 19)

22 דומה שדברים רבים מקורם בפחד ובחוסר ביטחון.

בסופו של התהליך הזה האדם חש שאיבד את הייחודיות שלו – הוא הופך להיות "בורג" במציאות החברתית. הרגשה זו מובילה לניכור שמבטא תחושה עמוקה של חוסר רלוונטיות ומוביל, בסוף התהליך, לתחושה של זרות וניתוק. כך או כך, עולות שאלות רבות כמו מהו האובייקט שכלפיו מוסבת תחושת הניכור – העולם, האל, הזולת, הוא עצמו? זאת ועוד, האם תופעת הניכור היא תופעה מודרנית או תופעה אינהרנטית של הקיום האנושי?²³ שגיא מניח כי הצדק עם התאורטיקנים הסבורים שהניכור הוא תופעה חדשה יחסית והוא חלק מהווית העולם המודרני. ויש לכך הסבר לטענת שגיא:

הניכור מתגבר כאשר תמונת העולם המסודרת והמאורגנת שבה חי האדם נשברת. ככל שהמציאות המאורגנת נעשית פחות מובנת כך מתגברת גם תחושת הניכור. ניכור הוא הגילום של ההיות לא בבית או ההיות בחוץ בתקופות שבהן חי האדם בהרגשה, שהעולם הוא ביתו ושהוא מבין אותו ואת חוקיו הוא לא התנסה ככל בתחושת הניכור. במילים אחרות חווית הניכור קשורה לעלייתה של תודעה עצמית מסוימת, המייחדת את האדם מן העולם ומפרידה אותו ממנו. (שגיא, תש"ס, עמ' 22)

מרטין בובר דיבר על מצבו של האדם המיטלטל בין שתי תקופות יסודיות המעצבות את הרוח האנושית – תקופות של אחוזת בית ותקופות של חוסר בית – בסדרת הרצאות בשם בעיית האדם שנשא בשנת 1938 (פורסמו אחר כך בקובץ כתביו הפילוסופיים "אנתרופולוגיים, 'פני אדם'):

מבחין אני בקורות חיי הרוח בתקופות של אחוזת בית ותקופות של חוסר בית. בתקופות של ישיבת בית שרוי האדם בעולם כבביתו, ואילו בתקופות של ישיבת חוץ חי הוא עולם כבשדה פתוח תחת כיפת השמים, ולפעמים אינו מוצא אפילו ארבע יתדות לנטות אהלו. (בובר, תשכ"ו, עמ' 14)

בתקופה של אחוזת בית האדם חי בתחושה של ביטחון; להיות בבית משמעו חוויה של התמצאות בעולם ושל ביטחון עצמי – של הרמוניה עם העולם והזולת. ואולם בהתמוטטותו של הבית מתערערת תחושת הביטחון של האדם בעולמו; הוא חש זר ומבודד בעולם, ונעשה, בלשונו של בובר, "בעיה לעצמו" (שגיא, תש"ס, עמ' 22). נראה שהמשברים שהתחוללו בהיסטוריה האנושית כפי שטוען שגיא "העמידו את האדם מפני תחושות של חידלון ואפסות. העולם סק מלהיות מובן, הוא נעשה לעולם זר ומנוכר שבו האדם אינו מוצא כלל את ביתו" (שגיא, תש"ס, עמ' 19). מה גורם לאדם להרגיש זאת? שגיא, בעקבות הוגים כמו מונטן ובובר, טוען שהגורם לכך הוא המהפכה הקופרניקנית: "היא שהשמיטה מתחת רגלי האדם את אחיזתו בעולם, שהיה עד אז ביתו. האדם ניצב לפתע בחלל האין סופי לבדו כיצור זעיר שאינו מוצא עוד את מקומו בעולם" (שגיא, תש"ס, עמ' 21). מכאן נראה שככל שתתגבר תודעת הקיום האינדיבידואלי כך תלך ותעמיק תחושת הניכור. בלשונו של שגיא (תש"ס), "שהרי מרגע שמזהה האדם את עצמו כיחיד השונה מזולתו ומסביבתו, הולכת ומשתחררת בתוכו תחושת הזרות והניכור" (עמ' 21). כלומר קיים פה תהליך טרנספורמטיבי במעמדו של האדם, הנובע כאמור מתודעה אינדיבידואליסטית. זה ועוד זה, הניכור והזרות אינם רק מול העולם, אלא גם מול החברה האנושית. האדם נעשה זר לחברה, והמערכת החברתית המשומנת תובעת ממנו לעטות מסכה על עצמו. בכך האדם חש שהחברה נוטלת ממנו את קיומו שלו. החברה מהווה גורם מעכב ומפריע במימוש רצונו של האדם. לדברי שגיא, המודרנה התובענית הקפיטליסטית ועליית כוחה של המדינה הריכוזית גרמה לכך:

23 להרחבה עיינו: שגיא, תש"ס, עמ' 13.

שהאדם הלך ונעשה זר יותר ויותר לחברה. הוא גילה כי הוא עבד למערכות שהוא עצמו הקים. דומה, שהתחושה הזאת של הניכור חברתי רווחת מאוד בימינו. עתה, לא זו בלבד שהעולם פוסק להיות ביתו של האדם, גם החברה, שבה אולי ציפה למצוא ניחומים, נעשתה זרה ומנוכרת לו; אין הוא מוצא את עצמו בתוכה. ליתר דיוק, כדי להשתלב בתוכה עליו לותר על כל הייחודי שבו ולהיעשות ליצור סתמי חסר זהות וייחוד. (שגיא, תש"ס, עמ' 27)

אם כך, תהליך העצמת התודעה האינדיבידואלית אצל האדם המודרני גורמת לאדם לחוש שהוא זר בעולם. העולם הפסיק להיות ביתו. אבל גם החברה שבתוכה הוא חי, המונעת ממנו לממש את עצמו הייחודי, יוצרת את תחושת הניכור, הניתוק והזרות. ברצוני לטעון לפיכך כי מצב זה של חוסר ביטחון טוטאלי בזיהוי הייחודי, חוסר הביטחון האונטולוגי, מוליד אצל האדם חששות ביחס לעולם וביחס לעצמו ולזולת ולמציאות כולה. ובכך הוא מזהה את העולם ואת האדם כמאיימים על מעמדו המעורער. במילים אחרות, ככל שהמציאות המאורגנת נעשית פחות מובנת כך מתגברת גם תחושת הניכור ותחושת "ההיות לא בבית" או "ההיות בחוץ" כדברי בובר, ומצב זה של האדם מביאו לחוסר ביטחון המוליד את הרוח הרעה, חרדות, הסתגרות פנימה והתגוננות תמידית. האדם עם תודעת הניכור הופך להיות חסר. חוסר זה יתבטא בפחד שהעולם והחברה מנסים לפגוע בו, להזיק לו. ואז הפחד מכונן את דרכו של האדם המודרני שיביאו לנקוט בגישה מתגוננת ומסתגרת.

נראה לפיכך שהאדם המודרני עבר טלטלה קשה. בעבר הוא היה נתון בוודאות האפיסטמולוגית שהייתה אופיינית לעולם הקלאסי, אלא שבמרצת הזמן הוא איבד הכרה זו ובמקומה צמח לו הספק האונטולוגי בקיומו. אם נחזור עתה ליהודי אתיופיה, נראה שבניגוד לאדם המודרני הם לא עברו טלטלה זו. כפי שצינתי לעיל, יסוד התודעה הקולקטיבית הוא יסוד מכונן בעבודת האֵל בעולמם, ויסוד זה, כפי שהוא משתקף בתרבות האתיופית, סיפק ביטחון אונטולוגי בקיום האדם, אשר הדגיש את קיומה של תלות הדדית בין אנשים. כלומר באופן פרדוקסלי דווקא התודעה הקולקטיבית ולא האינדיבידואלית היא שהצליחה לספק משמעות ייחודית לאדם. האדם האתיופי אינו בעיה לעצמו, הוא בעיה של כולם. תודעה זו הרחיקה מהאדם את תחושת הניכור, הניתוק והזרות. תודעה זו הצליחה לחבר בין ההכרה לבין המציאות – מעין תפיסה הוליסטית. האדם מזהה את עצמו חלק מהעולם ולא מחוצה לו. תודעה זו מובילה אותו לעסוק, כפי ששגיא טוען, במשמעות בחיים ולא במשמעות החיים. הפילוסופיה הקלאסית עסקה במשמעות החיים, בחקר המטפיזיקה. שם נשאלות שאלות כמו מהי משמעות החיים?²⁴; "מהי תכלית החיים?"; "מהי סיבת קיומנו?"; "מהו האדם?"; כלומר, לאיזו מטרה אנו קיימים? מה אנחנו אמורים לעשות עם החיים שלנו? איך נוצרנו? מהו טבענו?²⁵ לעומת זאת, חיפוש אחר "משמעות בחיים" מתמקד בשאלות כגון מה עליי לעשות בתוך הקיום, וכיצד עליי לצקת משמעות ותוכן לחיי הפרטיים. על פי דניאל מנגשה, האמונה אצל האדם האתיופי היא השלמה עם המציאות הטבעית. האדם הוא יש שחי בתוך הטבע כחלק ממנו וכפוף לחוקותיו. הוא לא משתוקק לחרוג מן הטבע אלא חש שהטבע הוא ביתו. כך אמר לי דניאל:

אנחנו הישראלים באתיופיה הבנו שרק אדוני הוא הגדול. הבעיה כאן בישראל שאנשים רוצים להחליף את אלוהים. הם רוצים להבין את העולם. זה חוצפה גדולה אבל הם עושים טעות.

24 את המונח משמעות אפשר להבין בהקשר זה כמציין תכלית, סיבה, טעם, פשר, מובן, מטרה או דבר הראוי לבחירה. מגוון מובנים זה אינו מכונן בהכרח למשמעות אחת, וייתכן שיש להקיש ממנו על ריבוי משמעויות.

25 שאלת משמעות החיים מתמקדת בחיפוש התשובה האחת, האובייקטיבית, ההגיונית והכללית, המסבירה את החוקיות ואת התכלית של כל תופעות החיים. שאלת משמעות החיים מניחה עיקרון אחד שממנו ניתן להסיק על מבנה המציאות.

כי הם לא יגיעו לשום דבר. באתיופיה האמנו ש אדוני הוא הגדול. לא ניסינו להבין אותו, לא ניסינו להבין את העולם אלא ניסינו לחיות על פי האורית, על פי מה שיש בחיים בעולם של אלוהים.

לפי דניאל, מה שמאפשר לאדם האתיופי לחיות בתודעה זו הוא האמונה התאוצנטרית לפיה האלוהים עומד במרכז. אמור מעתה תודעתו התאוצנטרית של המאמין האתיופי, באופן פרדוקסלי, איננה קטליזטור למגמת הטרנסצנדנציה המביאה את האדם לכדי הרגשת זרות בעולם או רצון לחרוג ממנו. אלא אמונה זו מביאה את האדם האתיופי לקבל את העולם כמות שהוא בכל מצב. מצב זה אינו עולה בקנה אחד עם האמונה כפי שתפס אותה ליבוביץ: "האמונה היא ניגוד להרמוניה האנושית מבחינת האמונה האדם איננו משלים ואיננו יכול להשלים עם המציאות הטבעית". (ליבוביץ, תשמ"ב, עמ' 57)

בתודעתו של האדם האתיופי, על פי דניאל, לא קיים ניגוד בין מעמד האדם בעולם לבין מעמדו לפני אדוני. המחשבה שהאדם הוא כיש חורג מהמציאות הטבעית היא יוהרה גדולה, ויוהרה זו היא שהביאה אותו לעסוק ב"משמעות החיים", שהוא עיסוק בעיון ספקולטיבי, ולא ב"משמעות בחיים", שהוא עיסוק בפעולה הממשית. דא עקא, החיפוש אחר הסוד הכמוס שבבריאה והרצון לתפיסתו מוליד את תחושת האבסורד "הוא עתה הניגוד שבין הציפיה למשמעות לבין העדר המימוש של ציפייה זאת" (שגיא, תשס"ז, עמ' 371). לפי דניאל מנגשה, פער זה לא מורגש אצל המאמין האתיופי שכן תחום עיסוקו הוא במשמעות בחיים, מה שמאפשר למאמין לצמצם את הפער בין מה שהיינו רוצים להיות לבין מצבנו הנוכחי.²⁶ לפי זה מובן אפוא מדוע האדם האתיופי אינו חש ניגודים ולכן גם צורך בהכרעה. זה מצב נתון. העולם הוא ביתו ואין הוא זר לאדם, אלא העולם והאדם חד הם. באשר זאת המילה אבסורד כפי שהציג אותה קאמי היא זרה למאמין האתיופי, שכן "העולם הזה כשהוא לעצמו איננו הגיוני, וזה כל מה שאפשר לומר. אבל אבסורדי הוא העימות בין האי רציונאלי לבין השאיפה המטורפת של האדם לבהירות, שאיפה שקריאתה מהדהדת במעמקי נפשו של האדם. האבסורד תלוי באדם כפי שהוא תלוי בעולם". (קאמי, 1978, עמ' 30)

כיצד המאמין האתיופי מצליח להינצל מעימות זה? משום שתודעת הכניעה לצד תודעתו הקולקטיבית יש בכוחה לספק ביטחון לקיום האונטולוגי של האדם. רוצה לומר, באופן פרדוקסלי היעדר מושג האישיות האינדיבידואלית – יש בו כדי למנוע את התחושה של חוויית הניכור. וככל שתגבר תודעת הקיום האינדיבידואלי כך תלך ותעמיק תחושת הניכור (שגיא, תש"ס). נמצאנו למדים אפוא שכשם שהחווייה הקולקטיבית היא מנוע צמיחה לאמון הדדי, בן אדם לזולתו, הרי שהחווייה האינדיבידואלית ותחושת הניכור יכולות לשמש מנוע צמיחה לחוסר אמון הדדי ולהעצמת חשדות בין אדם לזולתו.

המאמין האתיופי חי בתוך העולם מתוך תודעת כניעה מוחלטת כלפי אדוני. חרף מפגשו עם עולם בלתי מובן הוא אינו משתוקק להבינו. הוא אינו רואה עצמו חורג מהטבע ואינו חש את היותו שונה מהעולם. העולם הוא ביתו. בצורה כזאת, באופן פרדוקסלי, המאמין האתיופי הצליח להעצים את נקודת האחיזה שלו בחירות ובאחריות המוחלטת המוטלת עליו (שגיא, תש"ס). כלומר יהודי אתיופיה האמינו בטוב ליבו של האדם מעצם בריאתו של אלוהים. עם זאת, היה ברור להם שהבורא והאדם שונים הם. האדם אינו אלוהים והאלוהים אינו אדם. הבנה זו הביאה להכרעה ערכית המעוגנת לא על חובה כלפי אלוהים, אלא על נאמנות כלפי הזולת.

26 נראה שהעיסוק במשמעות החיים ולא במשמעות בחיים מעצים את הפער התמידי הקיים בין הפנטזיה למציאות ובין החיים הדמיוניים לחיים הקונקרטיים.

סיכום

מחקר זה אינו מתיימר לסתום את הגולל על שאלת טבעו הטוב או הרע של האדם. הנושא הזה מורכב מדי לשם כך. אבל נראה שדווקא בשל פשטותה יש באמונה האתיופית כדי לעורר מחשבה רצינית ולהציע פתרון לשאלה זו. תחום עיסוקו של המאמין האתיופי אינו במשמעות החיים אלא במשמעות בחיים, כפי שציינו הרב יאסו, הקס מנטוסנוט ודניאל מנגשה. הרב יאסו ציין שהגישה שהאדם הוא טוב, כפי שהיא קיימת בעולם האתיופי, איננה מתעלמת מהאפשרות שהאדם מולך הוא רמאי או שקרן. אלא היא משאירה זאת לאלוהים.

אלוהים יסגור איתם את החשבון. לסיכום נראה שהמאמין האתיופי שוכן, בלשונו של שגיא, עמוק בתוך משמעות בחיים. יהיה העולם אשר יהיה, האדם האתיופי חש ביטחון בכל מצב בעצמו ובסביבתו. הוא אינו חש את תחושת הזרות. תודעה תאוצנטרית לצד התודעה הקולקטיבית שהיחיד הוא חלק מהקהילה הביאה את המאמין האתיופי להרגיש שהעולם הוא ביתו והחברה היא משפחתו. נוכל לשער לפי זה שהגורם המרכזי שטלטל את האדם המודרני לתחושת הזרות בעולם היא היוהרה לספק לאדם ודאות אפיסטמולוגית תוך עיסוק במשמעות החיים.

כך או כך, המאמין האתיופי לא עסק בשאלות אפיסטמולוגיות או אפירוריות בשאלות הבסיסיות ביותר על טבע האדם - האם הוא טוב או רע מיסודו? גם אם אלוהים מעיד עליו שהוא רע, אמר לי קס מנטוסנוט, "אנחנו לא נכנסו לשאלות האם האדם טוב מיסודו אלא זה מה שראינו וזה מה שהאמנו. אנו לא אלוהים. האחריות שלנו זה לראות את הטוב". יהודי אתיופיה האמינו בטוב ליבו של האדם מעצם בריאתו על ידי אלוהים. עם זאת היה ברור להם שהבורא והאדם שונים הם. האדם אינו אלוהים והאלוהים אינו אדם. הבנה זו הביאה להכרעה ערכית ולבניית יחסים המושגים לא על חובה אלא על נאמנות. מציאות זו ככל הנראה חינכה את המאמין האתיופי לראות בעולם את הטוב ולהאמין שהאדם הוא טוב. בקיצור, תודעת כניעה וזיקה מוחלטת לאלוהים, באופן פרדוקסלי, מביאה אותי להתייב מול הזולת מתוך נאמנות ואחריות. לפיכך שימשה תודעה של כניעה זו כנקודת מוצא עבור התרבות הדתית לקביעה ללא כל פקפוק שהאדם הוא טוב מיסודו.

לתפיסה זו, כפי שראינו, יש השלכות במישור הדתי, החינוכי, המשפטי והחברתי. כאמור תודעה של כניעה יוצרת נאמנות גמורה של האוהב כלפי האהוב. האמונה באלוהים איננה מגבילה את התבונה האנושית אלא מעצימה אותה. מטרת האמונה באלוהים, בין היתר, איננה הימנעות מהחטא אלא העצמת המצווה. אין סתירה בין המוסר לאמונה. רוצה לומר, האמונה באלוהים על פי הפילוסופיה האתיופית מעצימה את כבודו של האדם בעולם.

כעת נוכל להבין מדוע אפוא בעיני רוחו של המאמין האתיופי בלשונו של יהושע השל "המצווה ממשיית יותר מן העברה ושגורה בפיו ביתר תדירות ובאופן בולט יותר ממנה" (השל, תשס"ג, עמ' 286). המטרה של החכם האתיופי היא להוציא את הטוב מהאדם בחינת "עשה טוב". בעולם המושגים של המאמין האתיופי המושג מצווה תופס מקום רחב יותר מאשר המושג עבירה. באוצר המילים של הנוצרי, טוען השל, "מסמנת מגמה הפוכה הנצרות לא אימצה את המושג 'מצווה' וכאמור אין בלשונות המערב מושג השקול נגדו. לעומת זה קיבל המונח 'חטא' משמעות לוואי של דבר מה ממשי ומוצק, משמעות שאינה מובלעת במילה עבירה" (השל, תשס"ג, עמ' 286). כלומר קיימות שתי תודעות - תודעה של מצווה ותודעה של עבירה.

דומני, ואני אומר זאת בזהירות, כי במקרים לא מעטים בעולם ההלכה היהודי של היום הופך המונח חטא לממשי ומוצק יותר מאשר המונח מצווה. ובאשר זאת גישתן של קבוצות אלו ביחס לאדם הוא יחס חשדני. מטרתן הדתית במקרה הזה הופכת להיות השמירה עליו מחטאים בחינת "סור מרע". דומני שבמקרים רבים שורש הקונפליקט שהתגלע עם העלייה לישראל בין ההלכה הרבנית להלכה האתיאופית טמון בשתי תפיסות עולם שונות. הלכות ומנהגים שונים בשני התרבויות מצביעים על התייחסות שונה למהות האדם. בעוד שההלכה הרבנית נוקטת במקרים רבים קו יחס חשדני־סקפטי כלפי האדם, בבחינת "סור מרע", הרי שההלכה האתיאופית בולטת דווקא בגישה של יחס חיובי ומתן אמון באדם – "עשה טוב".

רשימת מקורות

- אלימלך, א' (תשכ"ט). **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**. מאגנס.
- ארליך, א' (תשנ"ד). **דרכי התפילה ומשמעותן בתקופת המשנה והתלמוד** (עבודת דוקטור). האוניברסיטה העברית בירושלים.
- ארליך, ח', סלומון, ה' וקפלן, ס' (עורכים). (תשס"ג). **אתיופיה: נצרות, אסלם, יהדות**. האוניברסיטה הפתוחה. מרטין בובר, מ' (תשכ"ו). **פני אדם**. מוסד ביאליק.
- בן דוד, י' (תש"ף). **איך להיות טוב: מדריך מקוצר לפסיכולוגיה של המוסר**. דביר.
- בראון, ב' (תשס"ה). שובה של האמונה התמימה: תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה התשע עשרה. בתוך מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא (עורכים), **על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית** (עמ' 403–443). כתר.
- גוטליב, א' (תשס"ב). בחינה מחודשת של הפסוק כי יצר לב האדם רע מטבעו. **בשדה חמד**, 2–3, 111–125.
- דה מונטיין, מ' (2012). **המסות, כרך ב** (א' ברק, תרגום). שוקן.
- דלה מירנדולה, ג"פ (1990). **נאום על כבוד האדם** (ג' שילוני, תרגום). כרמל.
- הלברטל, מ' (2006). **תנאים לשגשוגה של מדינת ישראל – זהויות יהודיות מודרניות ומדינת ישראל**. הטכניון, מכון טכנולוגי לישראל.
- הרטמן, ד' (תשע"ח). **שונא שקרים ה': המסורת היהודית: חשבון נפש**. מכון שלום הרטמן.
- השל, א"י (תשס"ג). **אלוהים מבקש את האדם**. מאגנס.
- וולצר, מ', זהר, נ' ולורברבוים, מ' (תשס"ז). **המסורת הפוליטית היהודית**. מכון שלום הרטמן.
- ויסטרך, ר' (תשנ"ח). השטן, היהודים ושנאת האחר. **בשביל הזיכרון**, 26, 13–16.

ולדמן, מ' (תשנ"ב). יהדות אתיופיה – מוצא זהות ומעמד אישי. בתוך י' הקלמן (עורך), **על מדין**. איראל – מפעלי תורה, יהדות וחברה בישראל.

זוהר, צ' ושגיא, א' (תשע"ה). **גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה**. מוסד ביאליק.

כהן, ח' (2003). מי הוא יהודי? **יהדות חופשית, 26-27, 5-9**.

ליבוביץ, י' (תשמ"ב). **אמונה היסטוריה וערכים**. אקדמון.

ליבוביץ, י' (תשנ"ה). **חמישה ספרי אמונה** (מ' עופרן, עריכה). כתר.

סארטר, ז"פ (1988). **האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם** (י' גולומב, עריכה ותרגום). כרמל.

פראנקל, ו' (1970). **מבוא ללוגותיראפיה: האדם מחפש משמעות: ממחנות המות אל האקזיסטנציאליזם** (ח' איזק, תרגום). דביר.

קאמי, א' (1978). **המיתוס של סזיפוס** (צ' ארד, תרגום). עם עובד.

קנוהל, י' (תשנ"ג). **מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה**. מאגנס.

קניג, ש' (1966). **האדם והחברה: תורת היסוד של הסוציולוגיה**. מסדה

שאקי, א"ח (תשל"ז). **מיהו יהודי בדיני מדינת ישראל**. המכון לחקר המשפחה ודיני המשפחה בישראל ע"ש הרב רבינו עובדיה שאקי ומוסד הרב קוק.

שגיא, א' (תש"ס). **אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד** (א' רגב שושני, עריכה). משרד הביטחון.

שגיא, א' (תשס"ז). **אתגר השיבה אל המסורת** (א' שגיא ו"צ שטרן, עריכה). הקיבוץ המאוחד.

שלום, ש' (תשע"ב). **מסיני לאתיופיה** (א' ונגרובר, עריכה). ידיעות ספרים.

שלום, ש' (2017). **אמנות או נמות – לא תעשה לך פסל וכל תמונה, התרבות הדתית של יהודי אתיופיה**. בתוך ט' דקל, א' ירדאי, א' עלמו וקסלר וש' קשת (עורכות), **הנזיר והאריה: אמנות אתיופית חזותית עכשווית בישראל** (עמ' 13-27). אחותי – למען נשים בישראל.

שלום, ש' (תשע"ט). **מפגש בין שתי תודעות הפוכות באמונה היהודית: תודעת 'ברית מצרים' (ביתא ישראל) ותודעת 'ברית סיני' (היהדות הרבנית)**. **דעת, 87, 657-681**.

תומר, א' (2019). **'יצירתיות בחלל חינוכי. השילוח, 14, 57-81**.

Kant, I. (1963). An old question raised again: Is the human race constantly progressing

(R. E. Anchor, trans). In L. White (Ed.), *On history* (pp. 154-167). Bobbs-Merrill Company.

דיון בפולמוס 'ממחרת השבת' לאור מנהג מסורת 'בית ישראל' (יהודי תגראי ואתיופיה)

ראובן טל יאסו*

תקציר

'ממחרת השבת' הוא הזמן שהתורה ציינה כעת קציר העומר והנפתו בבית המקדש, שממנו מתחילה ספירת העומר, ובסיומה חוגגים את חג השבועות. בתקופת בית המקדש נהגו גם להביא בו את פירות הביכורים. סוגיית ממחרת השבת, המוכרת מאז סוף תקופת הבית השני ועד עצם היום הזה, היא אחת מנושאי המחלוקת שאין לנו מסורת ברורה לגביה בתוך כלל קהילות ישראל. יתרה מכך, למרות המחקר הרב בנושא, לרבות בספרות חז"ל, בפרשנות המקרא ובמחקר האקדמי, עיקר המחלוקת עדיין אינו מובן דיו. ואכן, דומני שאחת הבעיות העיקריות של מחלוקת זו היא שאין אנו מבינים את מלוא משמעותה.

לדעתי, בחינת המסורת המקובלת והנהוגה בקהילת בית ישראל בסוגיית ממחרת השבת תוכל לסייע לנו להבין טוב יותר את נקודת המחלוקת בעניינה. דרך המבט על מסורת בית ישראל ניתן דעתנו גם למסורת שבידי הנצרות האתיופית, ובמיוחד זו של סמיין-שווה שבדרום אתיופיה.

במאמר זה אדון במחלוקת סביב סוגיית ממחרת השבת. אתחיל במחלוקת שבין רבן יוחנן בן זכאי (ריב"ז) לבין אותו זקן איסיי שבבריתא במסכת מנחות. אמשיך במסורת של תחילת ספירת ימי העומר, הנהוגה אצל בית ישראל שמתגראי ומאתיופיה, ולאחר מכן אביא את דברי יוסף בן מתתיהו ופילון מאלכסנדריה בנוגע לחומרת השבת אצל האיסיים, אחר כך אביא מקורות מספר החוקים של הכנסייה האתיופיה בנושא מעמדה של יום השבת והתקנות לגביה. לבסוף אתייחס למקורות הדנים בשאלה האם הציווי בדבר שבת האמורה בתורה מחייב אך ורק את עם ישראל או שהוא מחייב כל אדם המאמין שאלוקים ברא את העולם. לאור זה אטען שהמחלוקת היא על מעמדה של השבת, היום השביעי לבריאה, ולמי היא שייכת (נכס של מי?), וכי הפולמוס על ממחרת השבת הוא הסתעפות משנית למחלוקת העיקרית. רוצה לומר, נושא ממחרת השבת הוא מקרה נקודתי שמספק כר פורה לדיון על מהותו של יום השבת בכלל.

מילות מפתח: חודש האביב, חודש ניסן, ממחרת השבת, בית ישראל, רבי יוחנן בן זכאי, הכנסייה האתיופית

* ראובן טל יאסו, חוקר עצמאי.

מבוא

חישוב לוח השנה וקביעת מועדי החגים בעם ישראל (חוכמת עיבור השנים והחודשים) היה אחד הנושאים שהעסיקו רבות את המנהיגות הדתית ובעלי המסורה מאז סוף הבית השני.¹ בעוד קהילות ישראל התאחדו כבר סביב לוח שנה אחד, קהילת בית ישראל מאתיופיה המשיכה להחזיק בלוח משלה עד עליית רוב הקהילה ארצה. לכן אחד האתגרים שהתעוררו במפגש שבין קהילת בית ישראל לשאר קהילות ישראל היה קביעת מועדי ישראל שבתורה, קרי אילו מועדים נפגשים בשני הלוחות ואילו חלים בזמנים שונים.

ההתעניינות שלי בענייני חישוב מועדי ישראל התחילה עוד במחוזות ילדותי, במפגשים אקראיים עם אנשים הקשורים למסכת חיי כילד. בראש וראשונה המפגשים עם אבי מורי ועטרת ראשי וונדם מתנתסנות יאסו זצ"ל, שממנו שמעתי לראשונה על הימים המיוחדים סרקי-וורחי (זריחת הלבנה), באחתי (האחד, אחד בחודש), ברהן-סרקה, עשרתי, אספה-עשרתי ואחרים. לאחר מכן, אימי מורתי ועטרת ראשי אסרסאש אברהם וורקו זצ"ל, אשר בעת הכנת המסוואית (חלת מצווה, חלה לשם קידוש) לכבוד הימים האלה הייתה אומרת היום כך וכך, מחר יום כך וכך. מקור נוסף היה סבתי מורתי עטרת ראשי החסידה אמוהויי ביינש תלה זצ"ל (אימה הייתה אסרו בת גאנוול).

במשפחת בית אבי קיים מנהג של זיכרון לדבר מצווה מן התורה או מנהג חשוב) של רֶאָבֶע שְׁנֵנֶת לִיל-לִיל (בשנה מציינים שבע שבתות שביעית, מתוכן שתי ראבע שנבת). מנהג זה עובר מדור לדור במשפחתנו ומקורו אי שם במנהגי ארץ ישראל מימי בית המקדש הראשון. השבת השביעית שציינו בבית אבי כשעודנו היינו בתגראי הייתה השבת שלפני ראש חודש אלול. לאחר עלייתנו לארץ ישראל החל אבי מורי זצ"ל לציין בביתנו את השבת השביעית שאחרי ראש השנה. הסיבה לכך נעוצה בעובדה שמשפחות שונות ציינו את המועד הזה באותה שבת, והקייסים לא יכלו "לרקוד בשתי חתונות (אירועים) בעת ובעונה אחת".

מידע נוסף קיבלתי מאישה חכמה בשם אָדִי מְחִירְתָה זצ"ל (אמא מחירתה), אישה צנועה ושקטה אשר החזיקה במסורת של עיבור השנה, עיבור החודשים וחישוב הלוח העברי מדורי דורות. כשנה לאחר עלייתנו ארצה עברנו להתגורר בדירת קבע בבאר שבע, ובמקום הזה הקב"ה זימן לי מפגש עימה. המפגש עימה חשף אותי אל נבכי חישובי העיבור ולוח החגים של קהילתנו באופן ממשי. שוחחתי איתה בזמן ההפסקות של משחקי הסטנגה, שאותם שיחקנו במגרש החניה של השכונה, או בשבתות ובחגים כאשר חזרתי מהישיבה. כשהתחלתי את לימודי בישיבת ההסדר שבאלון שבות נחשפתי לראשונה לספרות חז"ל, וכאשר למדתי את מסכת ראש השנה התחלתי לראשונה לחבר בין הדברים שסיפרה לי אָדִי מְחִירְתָה למנהגים של הבית שלי ולמקורות שבספרות חז"ל. השיחות שלי איתה נמשכו עד שעזבה את באר שבע ועברה להתגורר באשקלון.

מי הייתה החכמה אמא מחירתה? כך מתאר אותה בנה מר נגוסה תמצאמחירת:

בתם של מר תאזזו מדהניי ומרת עצייהיות וובאיהו. נולדה בשנת 1908, בסימבה שבבלסה באזור אמחירה. אבא וובאיהו (סבא שלה מצד אמא) נולד בעד-יבוא שבצפון שירה (בתגראי) והיגר לאזור אמחירה יחד עם אשתו. שם נולדו להם חלק מילדיהם, ביניהם אמא מחירתה. המשפחה חזרה לתגראי בעקבות אחד מילדיהם.

1 בנושא לוח השנה העברי הנהוג אצל כלל קהילות ישראל להוציא את קהילת בית ישראל שמתגראי ומאתיופיה, עיינו עוד: מרצבך ורביב, 2001.

כאשר חזרו לתגראי הצטרפו אל מר יאסו תְּרָפָה בצמבלה (בכפר בית־מאריה).² את חוכמת עיבור השנים והחודשים למדה מאביה, שהיה תלמיד חכם ומורגל במנהגי פרישות מאוד מיוחדים. בקיאותה בחישובי העיבור היו לשם דבר בקרב חכמי הקהילה. הַפְּהֵן הראשי ממהרי פְּהֵן אבא יצחק יאסו גונצ'ל זצ"ל (ממהר אבא יצחק היה נשוי לגב' וויני בת יאסו תרפה) היה פונה אליה בעצמו וגם מפנה אליה אחרים בשאלות שבענייני עיבור השנה וקביעת מועדי החגים. גם הכאהן ממהר צגאמלאק יונס זצ"ל היה מתייעץ עמה בתחום זה.

זכיתי ללמוד וללבן סוגיות בנושא הלוח גם עם החכם בְּהִ'תָּה דג'ן זנבה זצ"ל, ובמשך השנים ניהלתי איתו שיחות רבות (חלקן מוקלטות). החכם בהתה דג'ן הוא בן אחיו של החכם יצחק זנבה זצ"ל (צאצא של אבנת), אחד מבעלי המסורה בחוכמת העיבור שהוזכרו לעיל (בהתה דג'ן זנבה). דמות נוספת מבעלי המסורה בנושא הלוח והידועים הייתה החכמה ביינש' סהלו זצ"ל (סהלו ציימה).

מאמר זה הוא פרק אחד קצר מתוך ספרי 'לוח יאסו – לוח השנה העברי של בית ישראל מאתיופיה' (חלק ב).³ הספר הוא פרי עמל של עשרות שנים. בשני חלקי הספר ניסיתי להעלות על הכתב את כללי החישוב והעיבור באופן הנאמן והקרוב ביותר למסורת שספגתי מהחכמים והזקנים שבקהילתי. אין בעבודתי חידוש של שיטה והלכה, כי אם איסוף וסידור הדברים והנגשתם לקהל הקוראים, ובמיוחד לבני קהילתי אשר נולדו באתיופיה והגיעו ארצה כילדים קטנים ולאילו שנולדו בארץ וגדלו בה ועומדים בפני משבר זהות שלא באשמתם. משבר הזהות מקורו בעיקר בחוסר חומר רקע על עברו ועל עושרו התרבותי של בית הוריהם, והוא המשפיע על כושר עמידתו וחוסנו האישי של בן הקהילה בתוך החברה הישראלית. הקושי גדול במיוחד בתוך החברה הישראלית, שכן לצד היותה מסורתית מאוד היא תחרותית ובזה לכל אשר אינו דומה לה או המסרב לאמץ את כללי המשחק הרואים באצילות ובצניעות מסכנות, ובענווה – חולשה ונמיכות קומה.

הקדמה

'ממחרת השבת' הוא הזמן שהתורה ציינה כעת קציר העומר והנפתו בבית המקדש, שממנו מתחילה ספירת העומר, ובסיומה חוגגים את חג השבועות. בתקופת בית המקדש נהגו גם להביא בו את פירות הביכורים. סוגיית ממחרת השבת, המוכרת מאז סוף תקופת הבית השני ועד עצם היום הזה, היא אחת מנושאי המחלוקת שאין לנו מסורת ברורה לגביה בתוך כלל קהילות ישראל. יתרה מכך, למרות המחקר הרב בנושא, לרבות בספרות חז"ל, בפרשנות המקרא ובמחקר האקדמי, עיקר המחלוקת עדיין אינו מובן דיו.⁴ ואכן, דומני שאחת הבעיות העיקריות של מחלוקת זו היא שאין אנו מבינים את מלוא משמעותה. אחת הקהילות היהודיות שפולמוס זה נעדר ממנה היא קהילת בית ישראל שמתגראי ומאתיופיה.⁵ קהילת בית ישראל היא קהילה מסורתית שאינה דומה לאף אחת מהקבוצות המרכיבות את הפסיפס היהודי־תלמודי. משום כך, טוען שרון שלום:

2 יאסו תרפה הוא הסבא רבא שלי. השושלת הולכת כך: תְּרָפָה, אִיסוֹ, מְנַתְסָנוֹת, וְנָדָם, ראובן.
3 בחלק א הצגתי את מקורותיו של הלוח המסור והמצוי בקהילתנו בהתייחס ללוחות האחרים המשקים לו והמקבילים אליו, ובחלק ב של הספר אני מציג את כלל מועדי השבוע, החודש והשנה של בית קהילת בית ישראל באופן מפורט (חלק א יצא לאור בהוצאה פרטית בחודש אדר תש"פ, חלק ב יוצא לאור בקרוב, בע"ה).
4 ספרות חז"ל: משנה מסכת מנחות פרק י, משנה ג, גמרא בבלי מסכת מנחות פרק ו, דף ס"ה עמודים א'–ב'; פרשנות המקרא: ויקרא פרק כג, פסוק יא: רש"י, רמב"ן, ראב"ע, רבנו בחיי, רבי אליהו מזרחי, גור אריה, הכתב והקבלה, רש"ר הירש, העמק דבר, אמת ליעקב, פרויקט השו"ת בר"אילן; המחקר האקדמי: עולם התנ"ך, ויקרא פרק כג, פסוק יא.
5 יהודים חיים במדינות הפדרציה האתיופית הדוברות השפה האמהרית.

קהילת ביתא ישראל היא 'גניזה חיה', קהילה המשמרת מסורת קדם-תלמודית... קהילת ביתא ישראל לא הושפעה כלל ועיקר גם מההתרחשויות ההיסטוריות היסודיות שליוו את התפתחות העם היהודי לאחר חורבן בית המקדש השני... ביתא ישראל היא קבוצה יהודית, ללא שייכות לקנון הטקסטואלי יהודי, אשר התפתח, על ידי החכמים, לאחר חורבן בית המקדש השני. (שלום, תשע"ט, עמ' 658)

מכאן שבחינת המסורת המקובלת והנהוגה בקהילת בית ישראל בסוגיית ממחרת השבת תוכל לסייע לנו להבין טוב יותר את נקודת המחלוקת בעניינה. דרך המבט על מסורת בית ישראל ניתן דעתנו גם למסורת שבידי הנצרות האתיופית, ובמיוחד זו של סמיין-שווה שבדרום אתיופיה.

במאמר זה אדון במחלוקת סביב סוגיית ממחרת השבת. אתחיל במחלוקת שבין רבן יוחנן בן זכאי (ריב"ז) לבין אותו זקן איסיי שבבריתא במסכת מנחות. אמשיך במסורת של תחילת ספירת ימי העומר, הנהוגה אצל בית ישראל שמתגראי ומאתיופיה, ולאחר מכן אביא את דברי יוסף בן מתתיהו ופילון מאלכסנדריה בנוגע לחומרת השבת אצל האיסיים. אחר כך אביא מקורות מספר החוקים של הכנסייה האתיופיה בנושא מעמדה של יום השבת והתקנות לגביה. לבסוף אתייחס למקורות הדנים בשאלה האם הציווי בדבר שבת האמורה בתורה מחייב אך ורק את עם ישראל או שהוא מחייב כל אדם המאמין שאלוקים ברא את העולם. לאור זה אטען שהמחלוקת היא על מעמדה של השבת, היום השביעי לבריאה, ולמי היא שייכת (נכס של מי?)⁶ וכי הפולמוס על ממחרת השבת הוא הסתעפות משנית למחלוקת העיקרית. רוצה לומר, נושא ממחרת השבת הוא מקרה נקודתי שמספק כר פורה לדיון על מהותו של יום השבת בכלל.⁷

א. ממחרת השבת - שבת, שבתון ומקרא קודש

נפתח בדוגמה אחת על מחלוקת בהבנת ממחרת השבת - ויכוח המתנהל בין ריב"ז לבין אותו זקן בבריתא:

שהיו בייתוסין אומרים: עצרת אחר השבת, ניטפל להם רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם: שוטים, מנין לכם? ולא היה אדם אחד שהיה משיבו, חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואמר: משה רבינו אוהב ישראל היה, ויודע שעצרת יום אחד הוא, עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים; קרא עליו מקרא זה: אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר, ואם משה רבינו אוהב ישראל היה, למה איחרן במדבר ארבעים שנה? אמר לו: רבי, בכך אתה פוטרני? אמר לו: שוטה, ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטילה שלכם! כתוב אחד אומר: תספרו חמשים יום, וכתוב אחד אומר: שבע שבתות תמימות תהיינה, הא כיצד? כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות באמצע שבת. (גמרא בבלי, מסכת מנחות דף סה עמודים א-ב)

6 יש לציין שכלל המקורות הידועים עד תקופה זו, ושגם הרב יואל בן נון התייחס אליהם בספרו 'זכור ושומר', אין בהם רעיון או הצעה למחיקתה של יום השבת והחלפתה ביום אחר. כמעט כל המחלוקות הן סביב הצביון הראוי לשמירת השבת יום השביעי לבריאה לאור האתגרים שעמדו באותם דורות. הרעיון על ביטולה של יום השבת ותחת זאת ייסוד וקביעה של יום אחר כיום השבת חדש, הועלה לראשונה על ידי הכת הנוצרית. ראו: בן נון, 2015, עמ' 293-433.

7 כולי תפילה לאלוהי ישראל, אלוהי אברהם יצחק ויעקב, אלוהי הארץ הזאת, שימנע ממני כל מכשול ואי סדר בדברים שאני כותב כאן, ושיעזרני להוציא מתחת ידי דבר מתוקן ומסודר המקובל אצל בני עמי.

מה בעצם עומד בבסיס המחלוקת שבין ריב"ז לבין אותו זקן? האם המילה שבת חלה אך ורק על שבת בראשית או גם על שאר המועדים שנאמר בהם מקרא קודש (יום טוב)? המחלוקת בנוגע למועד של הנפת קציר העומר ותחילת ספירת העומר היא בבחינת סיפור רקע נקודתי, אך עיקר העניין הוא על יום השבת.

המקור שמוזכרים בו כלל המועדים לעניין של קדושה ואיסור מלאכה הוא פרק כג בספר ויקרא. בטבלה 1 להלן מוצגים המועדים שבעניינם מוזכר לפחות אחד מהכינויים שבת, שבתון או מקרא קודש בפרק זה.

טבלה 1. אזכורם של שבת, שבתון ומקרא קודש – ויקרא כג

הכינוי			מועד
מקרא קודש	שבתון	שבת	
כן	כן	כן	שביעי לבריאה
כן			א' חג המצות
כן			ז' חג המצות
כן			חג השבועות
כן	כן		א' בתשרי
כן	כן	כן	יום הכיפורים
כן	כן		א' חג סוכות
כן	כן		שמיני עצרת

כפי שאפשר להיווכח, הכינוי שבת נאמר על היום השביעי לבריאה ועל יום הכיפורים; הכינוי שבתון מוזכר בהקשר של כל המועדים, להוציא את ראשון ושביעי של חג המצות וחג השבועות; הכינוי מקרא קודש נאמר על המועדים כולם ללא יוצא מהכלל. כלומר, ניתן להעלות טענת "הוא אמינא" שלא כל המועדים שווים לשבת ולא כל המועדים מכונים שבת, ולכן סביר שיהיה הבדל ביניהם. מובן מאליו שהקיום המעשי שלהם עשוי להיות שונה, ולכן גם סביר שהעם המקיים את המצוות משמר מסורת של קיום מעשי של מועדים אלה.

אם כן, נשאל את עצמנו את השאלה המתבקשת מאליה, והיא מדוע ישנו ספק לגבי זיהוי מועדו המדויק של ממחרת השבת⁸ בתקופת ריב"ז? איך ומתי קיימו את מצוות הנפת העומר עד אותו הרגע שבו התעוררה המחלוקת? כאשר המחלוקת היא בעובדות, הגורם המכריע הוא בדרך כלל המנהג, מה ואיך נוהג העם; ובלשונם של חכמי ארץ ישראל: "פוק חזי מאי עמא דבר" (צא וראה מה נוהג העם),⁹ ונגמר הוויכוח. למשל, המסורת שבידי קהילת בית ישראל שמתגראי ומאתיופיה היא כפי שמוצגת בטבלה 2, ומעולם לא התעוררה מחלוקת בעניינה בגלל הטלת ספק וערעור על זה. המסורת של בית ישראל בבירור מוחלט שהמילה שבת כאן משמעותה היא מקרא קודש/יום טוב, ממחרת השבת – ממחרת יום טוב. יום טוב ראשון או יום טוב שביעי? יום טוב שביעי. מכאן גם מתחייב שחג השבועות, היום החמישים, חל תמיד ב"ב בסיוון – חמישים יום אחרי שביעי של חג המצות, והוא יכול לחול בכל יום מימות השבוע.

8 עיינו בהרחבה: בן נון, 2015, עמ' 415-422.

9 רבי טרפון אומר: בורא נפשות רבות וחסרונן. אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי, ואמרי לה לרב יוסף: הלכתא מאי? – אמר ליה: פוק חזי מאי עמא דבר. (תלמוד בבלי מסכת ברכות פרק ו – כיצד מברכין [המתחיל בדף לה עמוד א]).

טבלה 2. מועדי חג הפסח, חג המצות ויום הנפת העומר על פי קהילת בית ישראל שמתגראי ואתיופיה

ממחרת השבת	חג המצות							חג הפסח	המועד
22	21	20	19	18	17	16	15	14	תאריך (ניסן)
יום הנפת עומר	מקרא קודש/ יום טוב	חול המועד					מקרא קודש/ יום טוב	שחיטת קורבן	

ברצוני לטעון לאור זאת שהמניע של ריב"ז לדחות את דרשתו ו"עזרתו" של אותו זקן איסיי/בייתוסי הוא רצונו לכוון מהלך מקיף הרבה יותר.¹⁰ בין היתר הוא רצה לדחות כך זרם נוסף שקם באותה עת בארץ ישראל, אשר השפעתו על כלל היהודים בארץ ובגולה הייתה רבה, אך משום מה תיעודו ואזכורו נעדר ממקורות חז"ל; והכוונה היא לכת הנוצרית. הכת הנוצרית שהתגבשה אחרי מותו של ישו החלה לקדש את יום ראשון לבריאה ולבכר אותה על פני השבת של יום השביעי לבריאה. במילים אחרות, נראה כי התפוררות המסגרת החברתית והלאומית של מדינת יהודה הצריך מצע חדש, צורך בבניית מסגרות קהילתיות חלופיות חדשות.

ב. בניית חיים עם סממנים לאומיים בהיעדר מסגרת מדינית פוליטית

עם התפוררות המסגרת המדינית והלאומית של יהודה כל שנותר הוא השפה המדוברת בפי האנשים והמצוות והחוקים שאפשר לקיימם כאדם פרטי ובודד. לעומת זאת, מצוות המתייחסות לקהילה של אנשים עולות לדיון מחודש ומעוררות ויכוח ופולמוס בעניין תוקפן ונחיצותן (שיר השירים רבה [וילנא] פרשה ג).¹¹ אחת ממקבץ של מצוות כאלה היא קבוצת המצוות של מועדי ישראל, הלוח (יאסו, 2020). כאן אנו עוסקים באופן ספציפי ביום השבת, השביעי לבריאה.

הנוצרים

מחלוקת דומה לזו של ריב"ז ואותו זקן איסיי היא המחלוקת של הנוצרים מהמאה הראשונה ועד סוף המאה הרביעית בארץ ישראל ובמצרים סביב כינון של הקהילות הנוצריות הנמצאות במגע חברתי ומקומי עם הקהילות היהודיות זו לצד זו, אפילו זו בתוך זו. קבוצה זו חשובה וגדולה היא, אך חלקה בפולמוס על מועדי התורה בספרות חז"ל (חכמי ארץ ישראל באותה עת) נעדר ונפקד. דבר זה תמוה בעיניי.¹²

10 לא מצאתי במקורות הגדרה ברורה ומוסמכת להבחנה בין הקבוצות.

11 שיר השירים רבה (וילנא) פרשה ג.

12 לאור התפתחות זו של הקהילות הנוצריות במרחב של ארץ ישראל, כשהן חיות בקרב קהילות ישראליות שעדיין דבקות בתורה ומחזיקות במסורת אבותיהן מדורי דורות, סביר ביותר שחכמי הפרושים ומנהיגי הקבוצות שעדיין נאמנות למסורת אבותיהן נאלצו לתקן תקנות חדשות אשר בכוחן להדוף את הרוחות והרעיונות של הכתות הנוצריות ובכך לעצב מציאות מובדלת וברורה מהחיים הדתיים של הנוצרים

על פי ההיסטוריה של הנצרות האתיופית, המבשרים הראשונים של דת הנצרות באכסוס (אתיופיה של ימינו) היו שליחים שמקורם בסוריה וסביבתה,¹³ ומאוחר יותר הגיעה קבוצה של מבשרים שמקורה היה באלכסנדריה. בפועל ידם של שליחי אלכסנדריה הייתה על העליונה בקביעת אופייה הדתי-נוצרי של ממלכת אתיופיה. בהמשך לכך, קביעת מועדי החגים של הנצרות האתיופית מיוחסת לדימיטריוס, ראש הכנסייה (הפטריארך ה-12 מאז ייסוד הכנסייה) של אלכסנדריה אשר כיהן בשנים 188–230 (ספירה אתיופית: 180–222). לדברי מספר כמרים מהכנסייה האתיופית, דימיטריוס נפטר בגיל 105 (כלומר נולד בשנת 125/117). בימיו של דימיטריוס גברה בעולם הנוצרי המבוכה בגלל חוסר היכולת ליצור מסגרת ארגונית קהילתית מובחנת מהקהילות היהודיות המסורתיות. המבוכה הייתה גדולה במיוחד בכל הקשור לחגים ולצומות שהיו משותפים לקהילות היהודיות המסורתיות ולקהילות החדשות הנוצריות שהיו בתהליך של היווצרות ובנייה (מגילת תענית).

לפי ספר צמח בן דוד,¹⁴ ריב"ז נולד בשנת גתשי"ג (47 לפני הספירה) ונפטר מן העולם בגיל 120 בשנת גתתל"ג (73 לספירה), כלומר כשלוש שנים אחרי חורבן בית המקדש השני. לפי תיארוך זה חלפו לפחות 100 שנים מאז מותו של ריב"ז ועד לתחילת כהונתו של האפיפיור דימיטריוס, ומכאן כי ממשיכי דרכו ותלמידיו של ריב"ז היו מעורים עמוקות בפולמוס המתמשך הזה.¹⁵ יש לציין שכלל ההסברים והנימוקים הקיימים בקשר לקביעת הלוח הבבלי/רבני מאוחרים מבחינה היסטורית, ולכל היותר משקפים את העת ונקודת הזמן של קביעת הצורה הסופית של הלוח המוכר לנו זה 1,300–1,200 שנים.

הנצרות האתיופית, על מגוון פלגיה, ניהלה דיון ער ותוסס על מעמדו של יום השבת (שבת בראשית) לעומת מעמדו של יום ראשון. דיון זה התנהל בצורה זו או אחרת עד סוף ימי אחרון הקיסרים של אתיופיה, ותדירותו הייתה קשורה ליחסו של השליט ולשלטון בכל עת. פולמוסים מסוג זה התנהלו מעת לעת גם בהשתתפות של חכמי בית ישראל. זו נכפתה עליהם על ידי השלטונות ביוזמתה של הכנסייה הדרום-אתיופית, ובמיוחד על ידי אסכולת כנסיית שווא (Shuwa), אזור סביב אדיס אבבה של ימינו) ושלוחותיה. הפולמוסים התנהלו בחסות הקיסר ברחבי האימפריה האתיופיה כולה, אך מזכירי חצר המלוכה דאגו שלא לתעד אותם בכתובים. אם בכל זאת נמצא תיעוד כתוב מסוים הוא צונזר והוחרם, וכמוהו הוחרם גם כל מי שהחזיק בו או הזכירו. משום כך פולמוסים שחכמי בית ישראל לקחו בהם חלק מוכרים לנו יותר ממסורת שבעל פה.¹⁶ עם זאת, פולמוסים בנושא יום השבת התנהלו גם עם קבוצות מקומיות שלא היו מבני קהילת בית ישראל, אך החזיקו בתורת ישראל מימים ימימה והיו נגד הדת הנוצרית שביקשה להשתלט ולהשליט את עצמה על עמי אכסוס.

13 *ἡ ἑσθέρη ἡ ἀποστολική ἐκκλησία τῆς ἑσθέρης*, פרק 50, עמ' 304–311 אוסף יאסו. בתוך הנצרות האתיופית קיימת מחלוקת אמונית ודתית בין הפלג של דרום אתיופיה, שהוא שלוחה של הכנסייה הקופטית של מצרים ויחסית פגאני-אלילי, לבין הפלג של הצפון (אכסוס), שהוא זרם סורי והוא פחות פגאני. המחלוקת העיקרית ביניהם היא ביחס למצוות תורת משה: האם הן בטלו ועברו מן העולם עם הופעתו של ישו או שעדיין מצוות אלה מחייבות את המאמינים הנוצרים.

14 צמח בן דוד חלק א', עמוד 26.

15 לדיון מפורט ומעמיק לגבי כתיבתה וביטולה של מגילת תענית עיינו בפרויקט השו"ת, כתב עת מקבציאל לא, תשס"ה, רסח-רצד: מגילת תענית - זמנה, סמכותה וביטולה.

16 בתוך קהילת בית ישראל על שתי גדוהיה קיימים סיפורים שבעל פה רבים על השתתפות בפולמוסים דתיים. באזור תגראי הפולמוס האחרון שמספרים עליו נערך מספר שנים אחדות אחרי גמר מלחמת העולם הראשונה.

אחת מהקבוצות שניהלה פולמוס בנושא השבת ויש לנו תיעוד קצר עליה ועל האידאולוגיה שלה היא קהילתו של אסטיפנוס Ἰσχυρὸς ותלמידיו אשר נקראו 'דקיקי-אסטיפנוס' (בני אסטיפנוס) "Ἰσχυρὸς ἀστυπνοσ" ¹⁷. בתקופתו של הקיסר זרע יעקוב שעלט בשנים 1434–1468 (1426–1460 לספירה האתיופית) בחסות ובהשגחת הקיסר, התנהל פולמוס בשאלה האם יום ראשון הוא יום שבת/שבתון באותה מידה כמו יום השבת או יותר ממנו, או ששני הימים שווים בקדושתם. ¹⁸ בצד אחד של המתדיינים היו ראשי הממסד הכנסייתי של אתיופיה מאזור שווה, אשר טענו שהיום השביעי הוא יום חול רגיל לכל דבר ועניין (פרשנות קיצונית מאוד, השוללת כל קדושה וייחוד מיום השביעי) ויום ראשון הוא יום השבת על כל כלליו הכתובים בספר פתחננשת (ספר החוקים של הכנסייה האתיופית). בצד השני של המתרס היו נזירים מצפון אתיופיה אשר לא היו חלק מהממסד הכנסייתי. הבולט שבהם היה הנזיר אסטיפנוס שמאזור נפת שירה, מערבית לעיר אכסום. הם טענו שאומנם יום ראשון הוא יום התחייה, אך בשום פנים אין בכוחו להמעיט מקדושת היום השביעי או לבטלו. הכרעתו של הקיסר, כשופט בין המתדיינים, הייתה ששני הימים שווים בקדושתם ובשניהם אסורה המלאכה. לימים הלשינו על הנזיר אסטיפנוס אשר טען שקדושת השבת של יום השביעי היא גדולה ולא ניתנת לערעור, שהוא "יצא מחוץ לתחום שבת" ביום ראשון (עבר על איסור "יָאוּ כִּי־ה' נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת... שָׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו אֶל־יַצֵּא אִישׁ מִמְקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי"; שמות טז, כט), והוא הועמד למשפט עם תלמידיו. ¹⁹ הכרעה זו של זרע יעקוב שיום השבת ויום ראשון אסורים במלאכה והם ימי שביתה הייתה תקפה עד עלייתם של הקומוניסטים בשנת 1974.

דומני שרקע זה בעניין פולמוס השבת בנצרות האתיופית יקל עלינו להבין את המחלוקת המשולשת בין חכמי הפרושים, האיסיים (צדוקים/בייתוסיים) והנוצרים.

האיסיים

מי הם האיסיים? על האיסיים אנו שומעים מפייהם של פילון מאלכסנדריה ויוסף בן מתתיהו. כך כותב עליהם פילון:

מדת הצדק והיושר הכתה שורש גם בפלשתינה אשר בסוריה. בארץ זו יושב חלק רב מעם היהודים הגדול והעצום. מקצתם נקראים בשם אסיים Essaioi ומספרם מגיע לארבעת אלפים ומעלה. אם לא יערה עליו אלהים רוח ממרום. את החוקים האלה יורו בכל זמן ועדן, וביחוד בשבתות. כי יום השבת קדוש הוא בעיניהם, ובו ישבתו מכל מלאכה אחרת ויאספו למקומות הקדושים הנקראים בשם "בתי כנסיות". (פילון האלכסנדרוני, תרצ"ז, עמ' 155–156)

לפי פילון, יום השבת (שבת בראשית) בכת האיסיים מקודש ברמה גבוהה מאוד. אין בדבריו שום אזכור של מועדי ישראל מהתורה או דיון ברמת הקדושה שייחסו לחגים אלה. מכאן ניתן להסיק שמבחינת האיסיים אי אפשר לנשל מהיום השביעי לבריאה את קדושת השבת.

¹⁷ אוסף יאסו ראובן-טל, בית שמש.

¹⁸ הפולמוס כלל שאלות נוספות אשר כולן קשורות למצוות שהתורה אסרה לעבור עליהן בתחומים שונים כמו השבת, עבודה זרה, הפרדת רשויות בתחום רשות המלך ורשות הכהנים ואנשי דת.

¹⁹ קיימות גרסאות שונות עד כדי סותרות לגבי תוצאותיו הסופיות של המשפט הזה ומה נגזר עליהם בפועל.

ההיסטוריון יוסף בן מתתיהו גורס כך בנוגע לאיסיים בספרו תולדות מלחמת היהודים (ברומאים):

כי שלשה מיני חכמי הדת (פילוסופים) נמצאו בקרב היהודים. על האחד נמנים הפרושים, ועל השני – הצדוקים, ועל השלישי – אלה הנקובים בשם אסיים, והם נוהגים חסידות. האסיים הם יהודים מלידה, אולם הם עולים על יתר היהודים באהבתם איש את רעתו. הם נזרים מתענוגי הבשר, בראותם בהם רעה, ולמעלה טובה נחשב בעיניהם למשול ברוחם ולכבוש את יצרם. (בן מתתיהו, ספר שני, פרק שמיני, סעיף ב, עמ' קי"ד)

ובימי השבתות הם מחמירים באסור מלאכה מכל היהודים. ולא די להם שהם מכינים את המאכלים לעצמם מערב שבת, לכל יבעירו אש ביום [הקדוש] ההוא, כי אינם נועזים להעתיק כלי ממקומו ולצאת־חוץ [להפנות לצורכיהם]. (בן מתתיהו, ספר שני, פרק שמיני, סעיף ט, עמ' קי"ז)

מדברי בן מתתיהו עולה שהאיסיים עגים סביב היום השביעי, שבת בראשית, ומעניקים משמעויות חדשות המחזקות את אופיו וקדושתו של היום השביעי. כמו פילון, גם בן מתתיהו אינו אומר דבר וחצי דבר על שאר מועדי התורה. קשה להניח שהיעדר תיאור כלשהו של חגי ישראל לעומת גודלו וחשיבותו של יום השבת הוא מקרי. ייתכן שבעיני האיסיים קדושתם ומועדם המדויק של שאר החגים המפורטים בתורה לא עמדו כלל בסכנה שעלולה למחוק אותם או לשנות את צורת קיומם או לחלופין ייתכן שערכם של חגים אלו ירד לאחר חורבן בית המקדש, שכן סמל הקיום שלהם היו המקדש וירושלים.

מתוך דברי ריב"ז (בבריתא שבמנחות שציינו לעיל) בתשובתו לאותו זקן איסיי אפשר להסיק שהם ויתרו על קיומם של שאר המועדים או שלא החשיבו אותם.²⁰ הדבר עולה במספר מקורות של הכנסייה האתיופית, שאחד מהם הוא הספר פתחננשת.²¹ ספר זה שימש במשך כשש מאות שנה, עד הרבע הראשון של המאה העשרים, כספר החוקים (חוקה) של הקיסרות/מדינה האתיופית.

השאלות העיקריות הן שלוש השאלות הבאות:

1. האם שבת היא בהכרח היום השביעי לבריאה?
2. האם שבת ניתנה אך ורק לעם ישראל?
3. האם אדם שאינו מישראל אך מאמין בבריאת העולם על ידי אלוקים ורוצה לשמור את השבת לזכר בריאת העולם, מחויב במצוות הכתובים שבתורה בהקשר לשבת או שהוא יכול ליצוק בה משמעויות חדשות לפי אמונתו?

20 כמעט ואין לנו מקורות של האיסיים וכיתות נוספות המדברים בהרחבה על שאר המועדים, מקראי הקודש, שבתורה חוץ מהכת הנוצרית בקשר ליום הראשון.

21 אוסף יאסו ראובן־טל, בית שמש.

כדי להתמודד עם שאלות אלה נעניין בשלושה מקומות עיקריים המדברים על מצוות שבת.

טבלה 3. מצוות שבת קודש - יום השביעי

שמות פרק כ, ח-יא	בראשית פרק ב, א-ג	דברים פרק ה, יב-טו
זכור את יום השבת לקדשו: ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך: ויום השביעי שבת לה' אלוקיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך: כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו:	ויכלו השמים והארץ וכל צבאם: ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה: ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אתו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות:	שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלוקיך: ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך: ויום השביעי שבת לה' אלוקיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך כמוך: וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלוקיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צוך ה' אלוקיך לעשות את יום השבת:

לדעת ראשי הכנסייה האתיופית המקור שבספר בראשית פרק ב הוא הורתה ולידתה של משמעות יום השבת. ה' שבת ביום השביעי (בטל) ממלאכתו ובירך את היום השביעי בברכה מיוחדת. ה' קידש (ייחד) את היום הזה כי ביום זה הוא בטל מכל עשייתו. סיבה ראשונה, אין שום זכר לציווי כלשהו על אדם וחווה בהקשר של שבת, אף שהם כבר זכו לקבל ציווי ראשוני לגבי תפקידם בעולם שנברא. סיבה שנייה, שמו של היום שבו שבת בורא העולם מכל מלאכתו מצוין כיום שביעי, אך לא בשם המפורש 'שבת'. מכאן אפשר להסיק שהמילה שבת משמעותה עצירה ממלאכה, ומתי עוצרים ממלאכה? קיימים ימי בטלה נוספים, כמו ימי חג המצות, חג השבועות, יום הזיכרון (א' בחודש השביעי), יום הכיפורים וימי חג הסוכות. במה מתבטאת עצירת מלאכה זו? תלוי בהקשרו של החג, כל מועד וחג לפי המנהגים המפורטים בעניינו.

להלן ההסבר על מהלך פרשנות נוצרית זו, על פי הכתוב בשמות כ, ח-יא:

זכור את יום השבת לקדשו: ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך: ויום השביעי שבת לה' אלוקיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך: כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו.

על פי הכתוב כאן יש שלושה ציוויים - לזכור את יום השבת, שבת לה' ואיסור מלאכה, ולהם הסבר אחד - אלוקים ברא את העולם בשישה ימים, וביום השביעי, שאותו הוא קידש ובירך, הוא נח. לפי פסוקים אלה, איסור המלאכה ביום השבת בא מהטעם שה' ברא את העולם בשישה ימים, וביום השביעי סיים את משימת הבריאה ונח. היום השביעי משמש כעדות תמידית לכל באי העולם, באשר הם ברואיו של ה', שהוא ברא את העולם. על כן אפילו העבדים והבהמות חייבים לעצור ממלאכה ולהיזכר במעשה הבריאה ובתפקידו של ה' כבורא העולם. בפסוק זה אין שום רמז לכך שהמצווה מיועדת אך ורק לישראל (העובדה שבמעמד הר סיני עמדו רק בני ישראל אין בה משום הגבלה של אדם אחר שאינו מבני ישראל). מכך אפשר להסיק שהשבת מיועדת לכל בני האדם המוכנים להכיר בכך שהאלוקים הוא זה שברא את העולם. לציווי שבספר דברים (פרק ה, יב-טו) יש

פירוש מעניין אחר:

שמור את יום השבת לקדשו כאשר צווח ה' אלוקיך: ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך: ויום השביעי שבת לה' אלוקיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל בהמתך וגורך אשר בשערך למען ינוח עבדך ואמתך כמוך: וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלוקיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צווח ה' אלוקיך לעשות את יום השבת.

כאן מופיעים ארבעה ציוויים – לזכור את יום השבת, שבת לה', איסור מלאכה ולזכור עבדות מצרים. ציוויים אלו מנומקים בכך ששמירת השבת נועדה לזכור את יציאת מצרים. כאן מתעוררת שאלה חשובה: האם אדם או עם שאינו מבני ישראל או שהצטרף אל עם ישראל לאחר יציאת מצרים מחויב לשמור את השבת? אם הנימוק לשמירת השבת הוא יציאת ישראל מעבדות מצרים לחירות, אזי אלו שלא היו במצרים, ולפיכך לא יצאו ממנה, אין לחייבם בשמירת השבת.

התאולוגים של הכנסייה האתיופית מסבירים פסוקים אלה כך: איסור המלאכה ביום השביעי נובע מכך שה' הוציא את ישראל מעבדות בארץ מצרים לחירות.²² לפי זה חובת שמירת השבת מיועדת לכך שישאל ידעו ויזכרו תמיד את גודל היציאה מעבדות מצרים לחירות. עם זאת, אפשר גם לטעון שהשבת מתייחסת לאדם שהוא צאצא ליוצאי מצרים בלבד.

השורש שב"ת כשם עצם מובא לראשונה בשמות פרק כ, בעשרת הדברות: "זכור את יום השבת"; "על כן ברח ה' את יום השבת ויקדשהו". השורש שב"ת כשם עצם אינו מחייב שיחול אך ורק ביום השביעי שבסדר ימי הבריאה ואפשר שיחול בכל יום מימי השבוע; העיקר שהוא זָכַר למעשיו של האֱלֹהִים. המקום השני שבו מופיע השורש שב"ת הוא בדברים פרק ה, גם כאן כחלק מעשרת הדברות: "שמור את יום השבת"; "על כן צווח ה' אלוקיך לעשות את יום השבת". מסקנת ראשי הכנסייה היא שהחייב לשבות מעבודה עבור אלו שאינם יהודים שונה מאשר החייב ליהודים. לגרסתם, היהודים שובתים מכל מלאכה, ואילו הנוצרי חייב לשבות רק ממלאכות שאינן להנאות ולשמחה.

לאור זאת, סבור אני כי המחלוקת בעניין ממחרת השבת אינה מעידה על שיבוש משמעותו הקיומי והמעשי של הפסוק בקרב המתפלמסים, אלא שהפולמוס הזה מספר לנו על ניסיון לשינוי המנהג על ידי מאן דהו. כך או כך אנו עדים לפולמוס משולש סביב יום השבת ומועדי ישראל בכלל והגדרת זמנים אחרים מכפי שהיו מוכרים עד אותה עת. בוויכוח המשולש הזה משתתפים הפרושים, האיסיים והנוצרים.

הנוצרים רוצים מאוד להרחיב את המשמעות של שבת ולהחיל אותה גם על "החגים החדשים" שלהם, כפי שמתועד היטב במסורת של הכנסייה האתיופית – באופן בולט ואכזרי בפלג המרכזי-דרומי של אתיופיה ובאופן עדין יותר גם בפלג הצפוני (אכסום) של הכנסייה. כדי להרחיב את המשמעות של שבת הם נתלים בכך שהמילה שבת כוללת בתוכה את כל הימים האסורים במלאכה – מקראי קודש ושמחה שבתורה. לטענתם, מכיוון שאותו האיש (ישו) קם לתחייה ביום ראשון בשבוע, ויום זה הוא יום הבשורה והגאולה של העולם כולו, יום זה אסור בעשיית מלאכה, ועל כן חל עליו המושג שבת כמו על שאר מועדי מקראי הקודש שבתורה.

22 שיחה אישית עם כומר ותאולוג המלמד תלמידי 'פרחי כהונה', אדיס אבבה – עדווה.

723 עי 7

כמו שנאמר בפרק הצום אל יצומו בימי ראשון ושבת חוץ/בלתי השבת ... ישו שהה בה בתוך הקבר [השבת שלפני חג הפסחא].

ወናሁ ተነግረ በአንቀጸ ጾም ከመ ኢይጹሙ በአለተ አሁድ ወሠንበት ዘእንበለ ሠንበት ዘኮነ ባቲ እግዚእ ኢየሱስ ክርስቶስ ቅቡረ ውስተመቃብር።

איסור לנהוג בצום ובתענית בימי ראשון ושבת. השבת היחידה מכל ימי השנה שנאסרת בה אכילת מאכלים מן החי, אך אין בה מניעת אכילה ושתייה בכלל, היא השבת שלפני חג הפסחא. הסיבה לכך היא שזו השבת שישו היה קבור בתוך האדמה - משעות הערב של ערב שבת ועד ש"קם" ביום ראשון. תקנה זו, ואלו שמוזכרות בהמשך, מקבילה להלכות שבת ומועד בהלכה הפרושית בזמנו והאורתודוקסית בימינו.

718 עי 7

בכל יום התכנסו בבתי כנסיות [בתי הכריסטיאן = בתי המשיחיים] במיוחד/לפחות בימי ראשון ובימי התחייה שהוא יום ראשון. הנה (אנו) רואים את העמים [האחרים] שאינם מאחרים מהתאספויות/התכנסויות בימי חגייהם אלא נצמדים [כעגל/שור הנתון בעול של מלמד הבקר] כולם באותו מועד/יום. וכמו כן ההתכנסות לשווא של היהודים הידוע שאין בו תועלת, היהודים יעצרו את מלאכתם אחרי שישה ימים ומתכנסים ביום השביעי בבתי התאספויותיהם [כינוסיהם] ועוצרים ממעשיהם/מלאכתם שנצטוו להם (שנצטוו בהם). ואם אלה נהיו זריזים בהתכנסויותיהם שאין בו רווח/תועלת להם, אתה שנמנע מהכנסייה [בתי הכריסטיאן] מה תענה לאנשיהם (לישו).

ተጋብሉ ኮሉ ዕለተ ኅበቤተ ክርስቲያን። ወፊድፋደስ በዕለተ ሠንበት ወበዕለተ ትንሣኤ ዘውእቱ ዕለተ አሁድ። ወናሁ ንሬአዮሙ ለእሕዛብ ከመ ኢይጹሕ አምተጋብአ በዕለተ በዓሎሙ አላ ይፀመዱ ኩሎሙ በውእቱ ዕለት ወከማሁ ጉባኤ አይሁድ አለ ይሰመዩ በከንቱ አይሁድ ያፀርዑ ተግባሮሙ እመድጎረ ሥዱሥ መዋል ወይትጋብሉ በዕለተ ሣብዕት ውስተ ምክራብሙ ወያፀርዑ ተግባሮሙ ዘተሠርዐ ሎሙ አመ ተጋብሎም። ወአመሰኪ ኮኑ አሉ ትጉሃነ በአንተ ተጋብሎም ፅዳዕ ዘአልቦ ረባሳ ሎሙ ወምንተኪ እንተ ታወሥእ ለእግዚአብሔር ዘትዴኃር እምቤተ ክርስቲያን።

718 עי 7 הוא קריאה להתכנס בבתי הכנסיות בימי ראשון בכל שבוע ולהוקיע את אלו שנמנעים מהשתתפות בכנסים אלה. תקנה זו מקבילה למנהג של הפרושים, שהיו מתאספים במיוחד בימי שבתות וחגים יהודיים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לשם קריאה בתורה ובנביאים והקשבה לדרשות.

715 עי 7

ביום ראשון ובחגים המכובדים התפילה/תחנון אסורים כי הם ימי שמחה. לכן ישבתו ממלאכה ביום ראשון בימי החגים המכובדים. תקנות/הלכות אלה אין בהן חרם.

ወአይኩን በዕለተ አሁድ ወበዓላት ክቡራን ሰጊድ እሰመ አሉ መዋዕለ ፍሥሐ፡ ውአቶሙ ወበአንተዝ ይደሉ ክመናፅርዕገቢረ በዕለተ አሁድ ወበበዓላት ወዝንቱ አንቀፅ ዘእንበለ ግዘት።

ראש חודש תשרי שחל ביום ראשון לבריאה הוא ההוכחה הניצחת של הנוצרים לכך שיום השבת הוא יום ראשון, היות שכל החגים של חודש תשרי יחולו ביום ראשון, שהוא יום השבת לפי התחייה של אותו איש (לדידם יום הכיפורים נתפס ככפרה לחטאים של עם ישראל, אך מרגע שאותו האיש הומת בצליבה הוא כיפר על חטאיו של כל עולם המאמינים בו). כמובן שהפרושים לא יכולים להסכים לכך. ראש חודש תשרי שחל ביום ראשון לבריאה הוא המקרה המאיים של ריב"ז והפרושים, מפני שהלכה למעשה משמעות השבת עברה ליום השבת החדש שתיקנו הנוצרים (יום ראשון לבריאה). על כן חכמי הפרושים קובעים שראש חודש תשרי (ראש השנה) לעולם לא יחול ביום ראשון בשבוע, תקנה שמאוחר יותר נכיר אותה בשם 'לא אד"ו ראש'. כלומר ראש השנה, א' בתשרי, לעולם לא יחול בימים ראשון, רביעי ושישי מימות השבוע,²⁵ וכך חגי תשרי שבתורה, שהם ימים של שמחה ושבתה, הופרדו באופן סופי מיום השבתה והשמחה הנוצרי, יום ראשון. חגי תשרי ימשיכו לחול שלא ביום ראשון לבריאה, ובמקביל משמעות "שבת" תמשיך לחול עליהם. בעקבות הציווי שבספר ויקרא פרק כג שהבאנו בטבלה 1 עלתה השאלה אם משמעות המילה שבת חלה על כל מקראי הקודש, שכן המילים שבת ושבתון לא נאמרו עליהם. בעקבות תקנת 'לא אד"ו ראש' הקדושה של שבת שבתון תמשיך לחול עליהם ללא עוררין וללא זעזועים. וכנראה שזה הפירוש שהיה קבוע ונהוג בידי הציבור פשוטי עמך ישראל הנאמנים למסורת כפי שהפרשנות והלכה למעשה מקוימת אצל קהילת בית ישראל.

ממחרת השבת

מכאן ריב"ז וממשיכי דרכו (הפרושים) עוברים לטפל בנושא ממחרת השבת. עניין ממחרת השבת עולה בהקשר של הנפת העומר, וכאן מצפה לריב"ז משימה משולשת: הראשונה, להפריד ולנתק את שביעי של חג המצות (כ"א בניסן) מיום ראשון בשבוע, שהוא היום המכונן ויסוד היסודות של האמונה הנוצרית שליל הורתו ותחייתו של אותו האיש (ישו) היו ביום ראשון (אור ליום ראשון); השנייה, לקבוע מצב של הפרדה מוחלטת של ממחרת השבת מיום השבת החדשה/ראשון לבריאה כפי קביעת הנוצרים; והשלישית, לקבוע את אופי השמירה של יום השבת (שבת בראשית) כך שייבדל מהאופי והתוכן שהאיסיים יצקו בו.

נתחיל עם המקור שבתורה, ויקרא כג, ד-טו:

אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם: בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לה': ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו: ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו: והקרבתם אשה לה' שבעת ימים ביום השביעי מקרא קדש כל מלאכת עבדה לא תעשו: וידבר ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן: והניף את העמר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן: ועשיתם ביום הניפכם את העמר כבש תמים בן שנתו לעלה לה': ומנחתו שני עשרונים סלת בלולה בשמן אשה לה' ריח ניחח ונסכה יין רביעת ההין: ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם חקת עולם לדרתיכם בכל משבתיכם: וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה.

25 כלל התקנות של 'לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח' כנושא אחד מובאות בספרי 'לוח יאסו - לוח השנה העברי של בית ישראל מאתיופיה', חלק ב. כמו כן, עיינו בתקציר בנספח בסוף המאמר.

אך ביום ראשון בבוקר כאשר הנשים (חסידות שלו) הגיעו לבדוק את הקבר הן גילו שגופתו נעלמה. כך הן הבינו שהוא קם לתחייה והפיצו את הבשורה. על כן נקבע שיום ראשון הוא יום שבת/שבתון ויום בשורת התחייה. מכיוון שביום כ"א בניסן, שביעי של פסח, שמחו היהודים לאידו של ישו, אין זה ראוי ששמחת ה"מוסר והמסגיר" והנידון למוות יצוינו בעת ובעונה אחת. הבעיה גדולה שבעתיים כאשר א' בניסן חל ביום שני בשבוע.

טבלה 5. חודש ניסן-אביב

ראשון		שני	שלישי	רביעי	חמישי	ששי	שבת
	1	2	3	4	5	6	
	8	9	10	11	12	13	7
14	15	16	17	18	19	20	
	הושענה ז'אג'אט		חממת ז'אג'אט				
	הושענה ז'אג'אט						
	חול המועד						
21	פסחא ז'אג'אט	22	הנפת העומר				
	שביעי של חג המצות שבת יום שמחה ליהודים על לכידת ישו						

לוח חודש ניסן זה הוא בעייתי ביותר לנוצרים וגם לשיטת ריב"ז והפרושים, מפני שכאשר א' בניסן חל ביום שני אזי כ"א בניסן יחול ביום ראשון. מקרה זה הוא בעייתי משום שהשבת (שביעי של חג מצות של התורה) תחול ב"השבת" (יום ראשון) לפי הנצרות. נוסף על כך, ממחרת השבת יהיה ביום שני שלאחריו, כך יוצא בדיוק לפי הפרשנות הנוצרית. סעיף 730 שלעיל הוא הסעיף המקביל בספר פתחנגשת שעוסק בסוגיית ממחרת השבת שריב"ז דן בה בבריתא שבמנחות. יתרה מכך, לפי האמונה הנוצרית יום זה אסור במלאכה ובתעניות במשך כל השנה כולה ואסור בכל סממני אבלות בכלל. יום שבת ממש. וכאשר היהודים חוגגים בכ"א בניסן את שביעי של פסח הדבר נראה בעליל כהודאה באותו האיש חס וחלילה.

נסכם את הבעייתיות של יום כ"א בניסן החל ביום ראשון בשבוע/לבריאה: מצד הנוצרים אסור לחגוג בו את הפסחא כי זהו התאריך שבו היהודים שמחו על לכידתו של ישו. אך מכיוון שחג הפסחא חייב להתקיים אך ורק ביום ראשון בשבוע, חייבים לדחות את החג לחודש הבא (מעברים ומוסיפים חודש נוסף). ומצד היהודים יום ראשון נחשב כיום השבת של הנוצרים, "ממחרת השבת" החל למחרת יוצא בדיוק לפי הפרשנות הנוצרית, ולכן אסור לחגוג אותו כ"א בניסן כשחל ביום ראשון.

עם זאת, חשוב לתת את הדעת לכך שמדובר כאן בשאלה אחרת לגמרי. הסוגיה איננה אם להרחיב את משמעות המילה שבת או לצמצמה, אשר אותה פתרנו בהצלחה, אלא הבעיה החדשה שצצה היא תולדה של הפתרון הקודם, ההיבדלות מהנוצרים החדשים באופן מוחלט כך שהיהודים לא יחגגו במקביל שום חג ביום חגם של הנוצרים. על כן הפרושים מתקנים שאי של חג המצות (15 בניסן, ובאופן קל יותר לזכירה ראש חודש ניסן) לעולם לא יחול ביום שני בשבוע, תקנת 'לא בד"ו'. תקנה זו פותרת את החשש שמא שביעי של פסח יתנגש בחג הפסחא הנוצרי כאשר כ"א בניסן לפי מולד הירח חל ביום ראשון.

מכאן ריב"ז וחבריו עוברים לשלב של עקירה מליבם של המקדשים והמייחדים את יום השבת, שביעי לבריאה, והשוללים כל משמעות של קדושה משאר ימי המקרא קודש/יום טוב. לשם כך הם עושים מעשה נועז ביותר, כנראה בניגוד למנהג הקיים מימים ימימה. מעשה זה הוא עקירת יום הנפת העומר ממחרת היום השביעי של חג המצות והצמדתו למחרת היום הראשון של חג המצות, אף שממחרת השבת לפעמים יחול ביום השבת לבריאה (ראשון של חג המצות, אם 15 בניסן חל ביום שישי). אפשר לטעון שתקנה זו אינה קובעת דבר לגבי קצירת העומר והנפתו, מפני שאין לנו כל מידע על הדרך שבה נהגו לגבי קצירת העומר והנפתו כאשר ממחרת השבת חל ביום שבת לבריאה. ייתכן שבפועל במקרים כאלה החלו בספירת העומר ביום השבת לבריאה, כי במעשה הזה אין חילול שבת, ואילו את קצירת העומר והנפת הנלווים קיימו ביום ראשון. לעניות דעתי, ניתן לטעון בסבירות גבוהה שהחידוש של ריב"ז וחבריו היה בכך שתיקנו את קצירת העומר והנפתו אפילו ביום השבת. יש בכך חידוש הן מבחינת המנהג הן מבחינת התרסה מכוונת כנגד האיסיים. מעשה זה עוקר ומחסל הן את הטענה הנוצרית כפי שראינו לעיל וכן את הטענה של האיסיים שיום קציר העומר והנפתו חל אך ורק ביום ראשון, כי לדידם שבת יש רק אחת, שהוא היום השביעי לבריאה.

ימי השבוע שלפני הפסחא מכונים בפי הנוצרים ימי חממת יִלְיִמְהָ (ראו טבלה 5). משמעות המושג היא ימי מחלה, הימים שאותו האיש חלה והתענה בהם עד שהוצא להורג ביום שישי והיה קבור באדמה ביום שבת. שבת זו היא היחידה מבין כל ימות השבת שבה הנוצרים צמים ומתענים.²⁶ ימים אלה נקראים גם ימי הושענה/הושענות בשל המנהג להרבות בהם בתפילות ובצומות. על כן הימים שבין 14 ל-21 בניסן הם ימים האסורים בימי שמחה לכל הנוצרים. מכאן נובע חזקה של תקנת ריב"ז להעביר את יום הנפת העומר דווקא לאחד הימים האסורים בשמחה לנוצרים. כך הוא קיבע שיום הנפת העומר לעולם לא יתנגש באחד מימי השמחה של הנוצרים. עם זאת, ריב"ז קבע את יום הנפת העומר למחרת יום טוב/מקרא-קודש אי של חג המצות, ובכך שמר על משמעותה המורחבת של המילה שבת, החלה והמכילה את כל ימי מקראי הקודש שבתורה.

26 הכת הנוצרית הכריזה וקבעה בספר החוקים שלה על איסור שמירת שבת בראשית כפי הנהוג אצל היהודים ובמקום זה קבעה את יום הראשון כיום השבת החדש, יום התחייה. הנצרות קבעה איסור תענית וכל סממן של אבלות ביום ראשון בכל השנה כולה ללא יוצא דופן או חריגה. באופן סימבולי יום שבת החל לפני יום הפסחא, צמים בו (תענית ממש כולל איסור מאכל מן החי). בכך קיבעה הנצרות שקדושת יום ראשון עדיפה וגדולה ומקודשת יותר מאשר יום השבת.

סיכום

במאמר זה נוכחנו לראות שהמחלוקת של ריב"ז עם אותו זקן איסיי היא מחלוקת משולשת בין הפרושים, האיסיים/בייתוסיים והנוצרים. נושא המחלוקת הוא גבולות משמעותה של המילה שבת: האם פירושה שבת בראשית, שבת כולל שאר מקראי הקודש שבתורה או שבת כולל גם מועדים חדשים שאינם כתובים בתורה? לדעת האיסיים שבת משמעותה אך ורק שבת בראשית, שביעי לבריאה, ואילו לדעת הפרושים השבת כוללת גם את כל יתר המועדים הכתובים בתורה שנאמר עליהם מקרא קודש. לדעת הנוצרים שבת משמעותה גם מועדים חדשים שלא כתובים בתורה, כמו יום ראשון שקיבל את קדושתו מרגע הופעתו של אותו האיש (ישו).

תקנותיו של ריב"ז מבדלות את משמעותו של המושג שבת מהפירוש והמשמעות ששתי כיתות אלה ניסו ליצוק בו. התקנה שאי בתשרי וכ"א בניסן לעולם לא יחולו ביום ראשון בשבוע (לבריאה) קובעת שאי אפשר להרחיב את משמעות המילה שבת ליום ראשון בשבוע (לבריאה) לעולם.

התקנה שממחרת השבת פירושו ממחרת יום טוב ראשון של חג המצות וחיוב קצירת העומר והנפתו גם כשהמועד חל בשבת, קובעת שלא רק למקראי הקודש יש משמעות של קדושה, אלא גם למצוות הנפת העומר. וכך גם כאשר מועדו חל ביום השבת אין דוחים את הקצירה והנפת העומר.

אנו רואים שהתאריך כ"א בניסן מודר באופן גורף ולתמיד מיום ראשון בשבוע. מצד הפרושים אסור שתאריך זה יחול ביום ראשון, ומצד הנוצרים האתיופים כאשר תאריך זה חל ביום ראשון בשבוע עם חג המצות של היהודים, חודש האביב (ניסן=מיאזיא) חייב להיות מעובר. כך חג הפסחא של הנוצרים לא נחגג עם היהודים. גדולתה של אירוניית החיים היא שאלה גם אלה החרומו והדירו את עצמם ממולד הירח של חודש אביב שחל להיות ביום שני בשבוע, וכל זה בגלל שביעי של חג המצות החל ביום ראשון לבריאה.

בתוך הקלחת הרוחת הזו רק קהילת בית ישראל שמתגראי ומאתיופיה הצליחה לשמור על המסורת ועל המשמעות של שבת הן כשבת בראשית הן כשבת מקראי קודש / ימים טובים האסורים במלאכה. ייתכן שהצלחתה של קהילת בית ישראל להישאר ניטרלית ולהמשיך להחזיק במסורת ללא שום פחד קשורה לכך שבית ישראל לא היו בארץ ישראל כאשר החל הפולמוס בנושא זה. הפולמוס הגיע אליהם שנים רבות (אולי מאות) אחרי שהנוצרים כבר נהיו עם ואומה ולא בשלב הגיבוש.²⁷

27 השערתי זו, שהמסורת שבידי בית ישראל היא המסורת הקדומה ביותר, איננה בנויה על לימוד ודיוק מתוך הפסוקים אלא היא מסורת שבקבלה. כפי שהראיתי, השימוש שעשיתי בלימוד המקורות הוא כדי לחזק את המנהג הקיים שבמסורת ולא כדי ליצור אותו. הרב ד"ר בן נון עסק בשאלה זו בפרו 'זכור ושומר' (עמ' 415-422). אכן הוא מצליח להראות פירושים אפשריים אחדים למונח שבת. לעניות דעתי המהלך של בן נון מעניין מאוד, אך אני חייב לציין שחסר דבר חשוב בדבריו, והוא שאינו מציין מה הייתה מסורת הקבלה באותה עת, כלומר מה היה נהוג עד אותו זמן פרוץ הפולמוס. לפי מקורות חז"ל שראינו, כאשר אנו נחשפים לפולמוס בעניין מועדו המדויק של ממחרת השבת, אין לנו עדות כלשהי מה היה המנהג המקובל עד אותה העת. דברי הרמב"ם המובאים בפרו של הרב יואל בן נון "וכל כך למה מפני אלו הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני, שהן אומרים שזה שנאמר בתורה ממחרת השבת הוא שבת בראשית, ומפי השמועה למדו שאינה שבת אלא יום טוב וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן בין בחול בין בשבת" (הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א) - הרב יואל אינו מציין איפה מצא מקור למסורת זו, מסורת שזה מנהג נביאים. היעדר מקור סימוכין חשוב וקריטי כל כך בראשית זמן המחלוקת הוא תמוה וצ"ע.

רשימת מקורות

- בן מתתיהו, י' (1923). **תולדות מלחמות היהודים**, ספר ב' (י"ג שמחוני, תרגום). שטיבל.
- בן נון, י' (2015). **זכור ושומר: טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים**. מכללת הרצוג - תבונות.
- יאסו, ר"ט (2020). **לוח יאסו - לוח השנה העברי של בית ישראל מאתיופיה**. הוצאת המחבר.
- מרצבך, ע' ורביב, ע' (2001). **הלוח העברי הקבוע - תולדות ומבנה**. כרמל
- פילון, האלכסנדרוני (תרצ"ז). **על האסיים (קטעים ושרידים)** (מ' שטיין, תרגום). שטיבל.
- שלום, ש' (תשע"ט). מפגש בין שתי תודעות הפוכות באמונה היהודית: בין תודעת 'ברית מצרים' (ביתא ישראל) ובין תודעת 'ברית סיני' (היהדות הרבנית). **דעת**, 87, 657-682.

נספח

ימים רביעי ושישי (ד"ו מתקנת לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח)

"לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח" הוא מושג וכלל מנחה חשוב בבואנו לתכנן את הלוח העברי הרבני. לא אד"ו ראש, אין לקבוע שראש השנה העברי האחד בתשרי יחול בימים ראשון, רביעי ושישי (אד"ו). ולא בד"ו פסח, אסור לקבוע שראשון של חג המצות, 15 בניסן, יחול בימים שני, רביעי ושישי (בד"ו). בהלכה הרבנית הכלל של אד"ו ובד"ו מופיע כמסגרת אחת של תקנות ללא שום אזכור לכת הנוצרית. לעומת זאת, בלוח הנוצרי של הכנסייה האתיופית ימים אלה מופיעים כולם בהקשר של לכידתו של ישו הנוצרי, הבאתו לירושלים, מסירתו לידי הרומאים, הוצאתו להורג בצליבה, קבורתו וקמתו מהקבר. יום ראשון בשבוע נקבע כיום שבת ויום מנוחה. נוסף על כך, יום ראשון נקבע גם כיום חג התחייה השנתי של הכת הנוצרית לדורות, חג שחייב לחול ביום ראשון בשבוע, אחרי ירח מלא של חודש ניסן, ולא בתאריך 21 לחודש החל ביום ראשון היות שביום זה היהודים חוגגים את חג שביעי של פסח.

לעומת זאת, הימים רביעי ושישי נקבעו לעולם כימי תענית וצום (של תשע שעות) ואיסור אכילת מאכלים מן החי, ולא נקבע להם שום תאריך בלוח החודשי או השנתי. תקנות אלו שרירות וקיימות עד עצם היום הזה אצל הנוצרים האתיופים (במיוחד במחוז הצפוני של אתיופיה, תגראי). כמעט כל המסעדות הנמצאות בסביבה הנוצרית או בבעלות נוצרית אינן מגישות מנות מן החי בימי רביעי ושישי. יתרה מזו, כל הכלים, מכלי הבישול ועד כלי ההגשה, הם כלים מופרדים המותרים לשימוש רק עבור תוצרת מן הצומח.

פתחנגשת פרק 15 סעיף 566:

עוד, ימים רביעי ושישי בכל שבוע... יצומו עד השעה התשיעית כמו שכתוב.

፳፭፻፲፱ ስዕሪ ስዕሪ ስዕሪ ስዕሪ ስዕሪ ... ስዕሪ ስዕሪ ስዕሪ ስዕሪ ስዕሪ

על כן, לעניות דעתי, יש קשר ישיר וברור בין תקנות חז"ל של ארץ ישראל לבין התקנות של הכת הנוצרית באותה עת אשר פעלה נמרצות בארץ ישראל ובמצרים. תקנת אד"ו ובד"ו הן תגובה נגד התקנות של הכת הנוצרית, ומטרתה לבדל את הקהילה היהודית מהקהילה הנוצרית ולהפריד ביניהן.

גלות ומולדת: ישראל ואפריקה בספרות העברית ובתרבות המוזיקה של יוצאי אתיופיה בישראל

עדיה מנדלסון-מעוז*

תקציר

גלות ומולדת, שני מושגים הנדמים כמנוגדים זה לזה, מהווים את היסודות לנרטיב היסטורי שבמסגרתו קבוצות של מהגרים נאלצות לעזוב את מולדתן ולחיות במדינה זרה, בעודן ממשיכות לחלום על שיבה לביתם משכבר. ברוב המקרים הופכת הגלות למקום של קבע, וחלום השיבה הביתה הולך ומתעמעם ומקבל עם הזמן מעמד סימבולי או מיתי. הציונות יצרה אפשרות נדירה של מימוש החלום ושיבה אל המולדת הנכספת אחרי גלות ארוכה. אלא שמימושו של החלום הקולקטיבי חשף את היחסים המורכבים שבין שני המושגים. מאמר זה דן ביחסים שבין גלות למולדת כפי שהם משתקפים בספרות העברית של יוצאי אתיופיה בישראל, ומתמקד בשני נרטיבים מקראיים מרכזיים המופיעים בה. חלום השיבה "הביתה" – לירושלים – מתואר דרך נרטיב יציאת מצרים, המאפיין יציאה מעבדות לחירות ומסע קשה במדבר בדרך אל הארץ המובטחת. לאחר ההגעה לישראל, ועם החשיפה לתנאי המציאות הקשים והמפלים, חל היפוך בנרטיב. יצירות ספרות של הדור הצעיר מתארות את הנטישה של הכפרים לטובת ישראל במסגרת נרטיב אחר, נרטיב הגירוש מגן עדן, שבו אתיופיה היא גן העדן האבוד, ואילו ישראל מתוארת כמקום נטול קדושה. כך ניתן לתאר מהלך העובר מייצוג של אפריקה כגלות וישראל כבית אל תמונת המראה שבה אפריקה היא הבית ואילו ישראל היא הגלות.

מילות מפתח: ספרות, אתיופיה, ירושלים, גלות, מולדת, אפריקה, זהות

* עדיה מנדלסון-מעוז, המחלקה לספרות, ללשון ולאמנויות, האוניברסיטה הפתוחה.

מבוא

היהודים שחיו באתיופיה ובאריתריאה נותקו מהפלגים האחרים של היהדות לפני למעלה מאלפיים שנה והתגוררו בעיקר באזורים הרריים. רבים מהם היו נוודים ועסקו בגידול צאן, באריגה ובקדרות. שפתם הייתה אמהרית או טיגרית (קימרלינג, 2004; Salamon, 2003), וביטויי אמונתם הדתית היו דומים לאלה שהיו נהוגים בתקופת הבית הראשון: הם הקפידו על מצוות ברית המילה ושמירת השבת, החמירו בשמירת דיני הטהרה וחגגו את החגים העתיקים. גם הכמיהה אל ירושלים עמדה במרכז חייהם הדתיים, ובאה לידי ביטוי בחג הסיגד.

העולם המערבי התוודע ליהודים האתיופים במאה התשע עשרה, ולאחר הקמתה של מדינת ישראל גברו הלחצים להביא את בני הפזורה האתיופית לישראל. ב־1975, בעקבות פסיקתו של הרב עובדיה יוסף בדבר יהדותם, הוחל חוק השבות על היהודים האתיופים והחלו מאמצים להעלותם ארצה. בד בבד השמועות בדבר האפשרות לעלות לירושלים החלו להגיע גם לאתיופיה. בהדרגה החלו משפחות להגיע לסודן, ושם הן פגשו אנשי מוסד ופעילים מקרב בני הקהילה. בסודן הוקמו מחנות מעבר, אבל התנאים היו קשים ואלפים מתו במחנות הפליטים ובמהלך המסע. בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים הגיעו לישראל כ־80 אלף יהודים אתיופים, רובם בשני מבצעי חילוץ – מבצע משה ב־1984 ומבצע שלמה ב־1991.

הגירת יהודי אתיופיה לישראל הציבה אתגרים רבים בפני החברה הישראלית, שהתקשתה להבין ולהכיל קהילה יהודית בעלת רקע דתי, אתני ותרבותי שונה. ראשית, הרקע הדתי שלהם לא הובן לגמרי בחברה הישראלית והרבנות הראשית דרשה מהעולים לעבור "גיור לחומרא" – טקס שנערך בדרך כלל כאשר יש ספק ביהדותו של העולה ושנקרא גם "חידוש הברית". כך, הגם שהיהודים האתיופים שמרו על אמונתם וזהותם הדתית במשך שנים רבות ואף קיימו ברית מילה, דרישתה של הרבנות שללה מהם את זהותם היהודית. הקושי השני התגלע בשל גזענות. בהקשר האתיופי נחשבו היהודים לבהירי עור, וצבע עורם נתפס כאדום – צבע מועדף בתרבות האתיופית. אבל בהיררכיית הצבעים הישראלית הם נדחקו אל הקצה התחתון, מתחת למזרחים, לתימנים ולערבים. שלישית, הרקע התרבותי של העולים היה שונה מאוד מזה של רוב הישראלים. אתיופיה נחשבת לאחת המדינות הנחשלות בעולם, ורמת ההשכלה של העולים שהגיעו בגל הראשון הייתה נמוכה בדרך כלל. ההבדלים בין אורחות החיים של עולי אתיופיה לבין צורת החיים המקובלת בישראל היו עמוקים, ובגללם ננקטה כלפיהם מדיניות קליטה פטרנליסטית. לעיתים גורמי הקליטה עודדו את המשפחות להוציא את ילדיהן מן הבית ולהעבירם לפנימיות תורניות.

על רקע תפיסות אלה אפשר להבין גם את הנחיתות המובנית של התרבות הספרותית האתיופית בעיני הישראלים. אומנם בשנים האחרונות מושקעים מאמצים בתרגום הטקסטים החשובים של הספרות האתיופית לעברית, אבל גם תרגומים אלה, כמו 'הילד והגשר' (פקאדו ואחרים, 2000) ו'אהבה עד הקבר' (אלמיו, 2006), הוצאו לאור בידי האגודה למען עידוד יצירה, תרגום ותרבות של העדה האתיופית ולא בידי הוצאות ספרים ישראליות. 'הילד והגשר' מציג סיפורים של היוצרים חילה איסוס פקאדו, אדם רטה, גודטה מולוגטה, סלומון למא ואולגה קפליוק. בשנת 2006 יצא לאור חלקו הראשון של התרגום לעברית של 'אהבה עד הקבר', ספרו של הדיס אלמיו, וחלקו השני של התרגום יצא לאור בסוף 2019. ספר זה הוא אחד הספרים המוכרים ביותר בקרב יוצאי אתיופיה, לרבות אצל אלה שלא ידעו לקרוא שכן אחד השחקנים הגדולים באתיופיה הקריא את היצירה ברדיו האתיופי. מגמה זו של קירוב הספרות האתיופית לקהל קוראי עברית מבורכת, אולם בעיני

רבים התרבות האתיופית עדיין לא נתפסת כתרבות פרה.

ספרות המקור של יוצאי אתיופיה בישראל מצומצמת אף היא, ומעטים הם הטקסטים אשר ראו אור בהוצאות ספרים מוכרות ומבוססות. המרכיב התמטי הדומיננטי ביותר בספרות זו הוא נרטיב השיבה: המסע לירושלים, סיפור ההגירה הטראומטית ומסקנותיו. חלק ניכר מן היוצרים מונעים בידי הרצון לספר את הסיפור הזה, ואינם מגדירים את עצמם כסופרים. הם כותבים לרוב מתוך רצון לחזק את הקהילה, כחלק מפעילות חברתית-תרבותית. יוצרים אחרים, המגדירים את עצמם כסופרים, נמצאים עדיין בשלבים ראשונים בכתיבתם, ורובם כתבו עד כה רק יצירה אחת בולטת.

במאמר זה אתאר את נרטיב המסע בספרות העברית של יוצאי אתיופיה בישראל, תוך התמקדות בשני נרטיבים מקראיים מרכזיים: יציאת מצרים והגירוש מגן עדן. הנרטיב הראשון מקביל בין המסע מאתיופיה לסיפור המקראי ומציב את ירושלים כיעד הנכסף. הנרטיב השני משווה בין המסע מאתיופיה לגירוש מגן עדן האבוד וממסגר את ישראל כמחוז נטול אלוהים ונטול אמונה. הנרטיבים הללו חושפים את היחסים המורכבים בין מושג הגלות למושג המולדת, ומדגימים את המעבר מייצוגה של ישראל כבית ואת אפריקה כגלות אל תמונת מראה שבה אפריקה היא הבית ואילו ישראל היא הגלות. לסיים, אבחן תהליכים תרבותיים בקרב הדור הצעיר. דור זה מנסה לעצמו זהות אפריקאית מדומיינת בניסיון לשחזר תרבות מובחנת המבוססת על שורשים קהילתיים, ובאמצעותה לייצר תחושת גאווה ושייכות.

במחקרי אתמקד ביצירות ביוגרפיות ובדיונויות, ובהן 'הדרך לירושלים' (1995) מאת שמואל ילמה ושני ספריו האוטוביוגרפיים של אברהם אדגה, 'המסע אל החלום' (2000) ו'עם הפנים קדימה' (2002). נוסף על כך אדון ב'אתיופי בחצר שלך' (2001) מאת אשר אליאס, בקובץ הסיפורים הקצרים של אספו ברו ירח אחר' (2002), באסופת השירים 'מתחיל מהתחלה' (2003) מאת גבי יברקן ו'ביאתר' (2008) מאת אומרי טגאמלק אברה. עוד אתייחס לטקסטים מתוך האסופה 'הגדת יציאת אתיופיה' (2005) בעריכת יובל ארנון-אוחנה ולחומרים נוספים הנמצאים במרשתת.

יציאת אתיופיה

ערב ליל הסדר, כשכולם מתרוצצים הנה והנה לערוך את שולחן-הסדר, עמדתי והתבוננתי בתמונה התלויה על הקיר. ישראל נעמד לידי, ולאחר רגע קטן שאל אותי:
"מה, כך היו נראים הכפרים שלכם באתיופיה? ולמה הזקן יחף?"

הבטתי בישראל לרגע ואמרתי לו: "אתה יודע, הערב אנחנו מקיימים את מצוות 'והגדת לבנך'. מה דעתך שנקיים את המצווה בסיפור יציאת אתיופיה?"

ישראל הניד את ראשו בחיוב ופניו אורו. ישבנו סביב שולחן-הסדר, שרנו את שירי ההגדה וסעדנו את סעודת החג. מיהרנו בקריאת ההגדה וקיצרנו מהסדר הרגיל. ישראל ביקש שקט מהיושבים סביב השולחן. "כעת מקשיבים לשמואל!" הוא קרא. השעון על הקיר הצביע תשע בלילה, ולי קשה היה להסתיר את ההתרגשות שאחזה בי, ופתחתי מיד בסיפור מבראשית. (ילמה, 1995, עמ' 15)

בשורות אלה נפתח ספרו של שמואל ילמה 'הדרך לירושלים' - היצירה הראשונה שהתפרסמה בידי אתיופי ישראל. ילמה בונה את נרטיב המסע מאתיופיה במונחים המיתיים של סיפור יציאת מצרים. הציווי של הגדת פסח "והגדת לבנך" מקבל תוקף מחודש כאשר שמואל מרגיש שהוא חייב לתאר לבני הדור הצעיר את המסע הקשה וההרואי אל ארץ ישראל. אין זה יוצא דופן: ההקבלה בין המסע מאתיופיה למסע המקראי נוכחת בכמעט כל הטקסטים שכתבו יוצאי אתיופי ישראל. בסיפור המסע היהודי מאתיופיה תיאורים ועדויות רבים מתכתבים עם הסיפור המקראי.

ארץ ישראל נתפסה כארץ זבת חלב ודבש והומשגה במונחים אוטופיים ואידיאליים מבחינה רוחנית וחומרית. "מאז ומתמיד", מתאר אברהם אדגה, "הייתה העיר ירושלים לאגדה רחוקה ומסתורית מאוד, סביבה נבנו סיפורי גבורה על-אנושיים ששימשו סם חיים של היהודים בחיי היום יום הקשים"; "יום יבוא ונגיע לירושלים" (אדגה, 2000, עמ' 13), התפללו כולם, וחיכו לרגע המתאים. כשהגיע הרגע, היציאה למסע הייתה הדרגתית. משפחות החלו לצאת מהכפרים שבאזורים ההרריים של אתיופיה ומשפחות נוספות הצטרפו אליהן, מונחות בידי תחושת שליחות וביטחון כי יציאתן לדרך היא חלק מתוכנית אלוהית שכוונתה להחזירם אל ארץ האבות.

חלק מן הטקסטים נפתחים בעצם היציאה לדרך, ובאחרים מתוארים לפני כן אורחות חייהם של היהודים באתיופיה (אצל ילמה למשל). 'אסתרי', ספרו של אברהם, מתייחד בכך שהוא מספק תיאור מפורט ביותר של שגרת החיים בכפר באתיופיה - קשרי המשפחה, האמונות השונות (ובכלל זה האמונה בשדים) ומנהגי טומאה וטהרה. הנער פטגו, גיבור הרומן והממקד, הוא רועה צאן. אימו של פטגו היא קדרית והאב הוא אורג, ופרט לכך הם מגדלים צאן. סבתו של פטגו, דמות מרכזית בספר, היא האחראית לחניכתו הרוחנית. היא מכשירה אותו לתפקיד רוחני - תקשורת מיוחדת עם הציפור אסתרי, ישות מסתורית ושמימית שנקשרת ליום הכיפורים ולכפרה על חטאים. ציפור מיתולוגית זו נודדת בין אתיופיה לירושלים, מספרת ליהודי אתיופיה על נפלאות ארץ הקודש וחוזרת לירושלים ומספרת לה על הקהילה. באמצעות התקשורת שלו עם אסתרי עובר פטגו חוויות מיסטיות ולומד את שפת האל.

ביצירות רבות הרגע של עזיבת הבית והיציאה לדרך מונחה על ידי הרעיון ש"הגיע הזמן". ילמה מתאר זאת כך:

לאחר שיצאנו את כפריה, החלה רוח אלוקים מנשבת בכל כפר וכפר ומבקשת לבשר אתחלתא דגאולה. השמועות נפוצו מכפר לכפר ומעיר לעירה מפה לאוזן, עד שאחרון היהודים ממחוז טיגראי עזב את כפרו, ומכאן, רוח דרומית החלה מנשבת אצל אחינו היהודים, אשר במחוז גונדר ובסביבתו, ונשאה גם אותם אל ארץ-ישראל. (ילמה, 1995, עמ' 13)

רוב הכותבים היו ילדים בתקופה ההיא, ולכן היציאה מתוארת כהפתעה וכסוד. אבל המנהיגים הכינו מראש את המסע: מכירה הדרגתית של הרכוש, איסוף מזון ולאחר מכן יציאה בלילה. באסתרי המבוגרים מכינים כדורים קטנים של לחם קלוי הנשמרים טריים לאורך זמן, מלבישים את הילדים בבגדים מהוהים, מחביאים כסף, ורק אז, בחסות החשיכה, עוזבים. העזיבה החטופה, המגיעה לאחר הכנה נפשית ארוכה, מעניקה ליציאה לדרך נופך סמלי-מטפיזי. כך למשל הציפור באסתרי מבקשת מפטגו לקחת איתו זרעי חיטה לארץ ישראל ולזרוע אותם שם, ויוצרת בזאת קשר רב-כיווני בין שני המרחבים:

קח את הזרעים שהבאת עמך מאתיופיה זרע אותם שם באדמת ארץ ישראל [...] זרעי החיטה שתקח מכאן הם צאצאי הזרעים שאבותיך הביאו לאתיופיה מארץ ישראל. לפני שאבותיך הגיעו לאפריקה לא היתה כאן חיטה, והמקומיים לא ידעו מהי. על החיטה לשוב לארץ מוצאה, בדיוק כמו שאתם עומדים לחזור לארץ אבותיכם. (אברה, 2008, עמ' 109)

עם זאת, ההקבלה המיסטית למקרא הולכת ודועכת עם התיאורים המזוועים של המסע הממשי לישראל. משפחות שלמות, על הזקנים והטף, מתחילות במסע רגלי שנועד להביאן אל הגבול הסודני. ההליכה נעשית בלילה, בנתיבים קשים אשר חוצים נהרות והרים. מלאי המזון והשתייה שהצועדים נושאים עימם מקשה על ההליכה, וכשהוא אוזל הם נאלצים לסטות מן הדרך כדי לחדשו. ההליכה נמשכת ימים ושבועות, ומצבם הפיזי של ההולכים הולך ומידרדר. לכך מתווספים קשיים אחרים המתוארים בהרחבה בספרים: עזיבת היהודים מחמירה את יחסיהם עם הנוצרים, והם נתקלים ביחס עוין (תמה זו בולטת ב'המסע אל החלום' של אדגה); פורעי חוק החיים בקבוצות ביערות ובמדבריות תוקפים ושודדים אותם, ולעיתים אף אונסים את הנשים; המדריכים הנוצרים שהיו אמורים להוביל אותם מוסרים אותם לא פעם לשודדים או מובילים אותם במתכוון לכיוון שגוי; בתוך הקבוצות אנשים סובלים ממחלות קשות ומפציעות, ובמהלך המסע חלק מוצאים את מותם.

מעבר הגבול לסודן מוצג כרנע הצלחה במסע (מעין מקבילה לחציית ים סוף) (למשל, שאטו, 2010, עמ' 103-104). אולם התלאות אינן מסתיימות בסודן. סודן לא הייתה היעד, אלא הפרעה בדרך אל היעד, לעיתים קרובות הפרעה ממושכת. השהות בסודן, שארכה שבועות, חודשים ולעיתים אף שנים, יצרה מציאות חדשה במרחב לימינלי. מושג הלימינליות נולד מתוך המחקרים של האתנוגרף ארנולד ון גנפ (van Gennep) ואלה שערך בעקבותיו האנתרופולוג ויקטור טרנר (Turner, 1969). מושג זה מתייחס למצבי ביניים שבהם מבנים מבוססים מופרים, היררכיות מיטשטשות, ויש חוסר בהירות באשר לזמן הדיאכרוני. זוהי ספּרה היכולה לשמש כמעין "טקס מעבר", שבמהלכו החוקים והנורמות הישנים נשכחים, אבל החוקים והנורמות החדשים עדיין לא מוחלים – אזור חשך ומסוכן שצריך לעבור אותו בדרך אל הגאולה. פעמים רבות תקופה זו מתוארת כמקבילה של ארבעים שנות הנדודים במדבר של בני ישראל המקראיים.

רבים מתו בדרכים ובהותם בסודן. אולם המתים מתוארים ביצירות רבות כמי שהקריבו את חייהם בדרך למען החלום על ירושלים: מי שכשל במסע "לא מת לשווא אלא למען הגשמת חלום לבוא לארץ האבות [...] כל אחת ואחד מהנופלים הוא בבחינת משה רבנו, שעזב את הגלות, נדד במדבר ורצה להגיע לארץ ישראל, רצה ולא יכול היה להגשים את רצונו לבוא אל הארץ" (אדגה, 2000, עמ' 9). מותם, כמו מותו של משה, הוא חלק מהתוכנית האלוהית להביא קבוצה של אנשים נבחרים לארץ ישראל. פעמים רבות סיפורים על אודות המסע מאתיופיה משלבים את התפיסה הציונית בדבר "במותם ציוו לנו את החיים". ברוח דומה נוכל לקרוא גם את שירו של יברקן "שיחה בין אם ובנה", הכולל דיאלוג בין אם לבנה המת. הבן שייך לעולם המתים, שם הוא פוגש את האב, האחים ובני משפחה אחרים, ומשם הוא זוכה לראות את ארץ ציון. האם מבכה את מותו, ואילו הוא מפציר בה שתמשיך במסע:

אָמָא, אַל תִּבְכִּי, הֲלֹא אֶתְ תִּרְאִי אֶת יְרוּשָׁלַּיִם הַקְּדוּשָׁה [...]]
 תִּנְשִׂימִי אֶת חֲלוּמֵנוּ [...]]
 הַמְשִׁיכִי בַמָּסַע בְּשִׁבְיָהּ, בְּשִׁבְיַל כָּלָם וּבְשִׁבְיַלִּי [...]]
 לִי לֹא כּוֹאֵב כָּבֵד שָׁם לְמִטָּה (יברקן, 2003, עמ' 11–13).

בדיאלוג זה האם מוצגת כחלשה, והבן מפציר בה להמשיך למענו ולמען כל המתים. במותו הוא מצווה לה את הדרך לירושלים, את הגשמת החלום. בהענקת המשמעות הזו למותם של הנופלים השיר מהדהד את המטפורה הפואטית של "המת החי". מטפורה זו נוכחת בשירה העברית אחרי מלחמת 1948, ביצירותיו של נתן אלתרמן למשל, ששמו להן למטרה לתת משמעות למותם של מי שהקריבו את חייהם על מזבח הקמת מדינת ישראל.

האנלוגיה בין עזיבת אתיופיה ליציאת מצרים מתחברת להנחה כי המסע היה מעין תקופת הכשרה, שבמהלכה מתו רבים כקדושים מעונים. יהודי אתיופיה ציפו כי סוף מסעם יהיה דומה לזה של בני ישראל שנדדו במדבר 40 שנה והפכו לעם מגובש ונבחר (בן־עזר, 2007). יתר על כן, ההקבלה מעניקה להגירה בסיס דתי רב־עוצמה. במסגרת הנרטיב הזה בני הקהילה נמלטים ממצוקתם כדי להיות חופשיים בארץ הקודש. כל התלאות והכאב הם חלק מתהליך המוביל לגאולה וקבלה. ברי כי לסיפור יש ביסודו גם חשיבות פוליטית עכשווית, היות שהוא בונה זהות שנענית לאתוס הציוני.

בן־עזר מציג שלוש תמות מרכזיות העולות מניתוח סיפורי המסע של עולי אתיופיה: תמת הזהות היהודית, תמת הסבל ותמת האומץ והחוזק הפנימי. שלוש תמות אלה עולות בקנה אחד עם אתוסים ציוניים מכוננים (בן־עזר, 2007). בדומה לקהילות יהודיות רבות בגולה, גם יהודי אתיופיה שימרו את זיכרון ארץ ישראל ואת הכמיהה לירושלים. במהלך המסע לארץ ישראל יהודי אתיופיה חשו נרדפים באופן שמזכיר את הסבל של יהודי הגולה. המתים שלא זכו להגיע לארץ ישראל נתפסו כמי שמתו על קידוש השם, בדומה ליהודים שאיבדו את חייהם בגולה, בפרעות ובשואה, ובדומה למי שאיבדו את יקיריהם במלחמות ישראל. בתקופת הנדודים התגבשה הזהות הלאומית של יהודי אתיופיה. הם נדרשו לתושייה, ליוזמה ולאומץ, והחל להתגבש דור צעיר ודומיננטי, בדומה לדור הלוחמים הצברים הצעיר בישראל. כפי שטוען אלמוג בהר: "שילוב סיפור המסע האתיופי בזיכרון הישראלי, דווקא מכיוון שהוא 'מדבר' בשפת האתוסים הציוניים הכלליים, ומשלם את המחיר של דיבור בשפת הרוב ולא הקבוצה, יכול ליצור מרחב לקהילת יהודי אתיופיה בתודעה הישראלית" (בהר, 2007).

אתיופיה כגן עדן אבוד

יְלָדוֹת יָפָה הָיְתָה לִי
 יְלָדוֹת שָׁלֹא כָלָם בְּרָכוּ בָּהּ.
 גִּדְלָתִי בְּגִנּוֹ הַפְּרָטִי שָׁל הָאֵל
 בְּגִנּוֹ לֹא נִנְן שְׁיִטְפֹּל בּוּ.

גִּנּוֹ הָיָה שִׁיָּךְ לִי וְרַק לִי.
 בְּגִנּוֹ שָׁל הָאֵל הָיָה הַכֹּל.

מְרַחֵצָאוֹתֵי הַיּוֹ-הַמְּפֹלִים וְהַנְּהָרוֹת
וּמְזוֹנֵי הָיָה מִן הַפְּרוֹת הַמְּבַחֲרִים.

וּמַעַל הַכֹּל הָיָה חֲנוּכִי
מְדַפֵּי הָאֵל וְתוֹרָתוֹ.
יְלָדוֹת יָפָה שֶׁעֲכָשְׁיוּ נְרָאִית
כְּחֵלֹם מְתַפְּוֹגֵג כְּעֵנָן מְתַפְּזֵר (יברקן, 2003, עמ' 33).

שירו של יברקן 'ילדות יפה' מתאר את הכפר שבו נולד באתיופיה במונחים של גן עדן. בילדות, בגן העדן, הוא התהלך בגנו של האל, רחץ בנהרות ואכל מן הפירות הטריים. כל צרכיו התמלאו מעצמם וללא מאמץ מצידו. אף שהשיר איננו מתמקד כלל בהווה ועסוק כולו בעבר ובילדות, השורות האחרונות שלו מציגות את גן העדן האבוד במונחים של זיכרון הנעלם ומתערפל עם השנים. ניתן להסיק מכך כי הזיכרון מתרחק משום שהחיים בהווה כה רחוקים מגן העדן שבו הדובר חי בילדותו.

הסיטואציה המתוארת בשיר של יברקן והניגוד שבין העבר להווה מבוססים על תמת "הגירוש מגן העדן". העבר מתואר כגן עדן של ילדות ושל תום, של השגחה אלוהית ושל חיבור בלתי אמצעי עם הטבע. כך נבנית בשיר מעין תמונת ראי לנרטיב האתיופי הציוני המבוסס על מטפורת היציאה ממצרים, המציגה את עזיבת אתיופיה כמסע רגלי שבו הנוודים עוברים תהליך נפשי המחזק אותם ומכין אותם לחיים טובים יותר בארץ ישראל. לפי שירו של יברקן, המסע מאתיופיה לישראל אינו צעידה לעבר גאולה ושחרור, אלא בדיוק להפך: אתיופיה היא גן העדן שממנו העולים מגורשים אל עולם של קשיים שההשגחה האלוהית מתרחקת ממנו.

ציור כזה של אתיופיה כאידילי רווח בקרב הדור הצעיר של סופרים אתיופים. בסיפורה של אספורה ברו 'שבועת אמונים', למשל, נעה הלן, גיבורת הסיפור, בין הזיכרונות הקשים של אחיה ואחיותיה לבין הרצון שלה לחיות חיים מאושרים בישראל. בתוך כך, החיים באתיופיה זכורים לה כגן עדן עלי אדמות:

הלן היתה ילדה ככל ילדה אחרת בנילה. חייה אז היו מלאים שמחה, אבל כיום, לאור חייה בהווה, מתגמדים החיים ההם במקום הקסום של ילדותה. לפעמים תהתה אם אותם חיים קסומים באמת היו בכלל, ואולי הכל אינו אלא חלום אחד ארוך, שבמוקדם או במאוחר תקיץ ממנו. אבל היא ידעה שלעולם לא תחדל לנסות לשחזר את אותם החיים היפים, וגם לא תחדל לחלום על משפחה תקינה. (ברו, 2002, עמ' 95)

התפיסה של ארץ הילדות כאוטופית באה לידי גש באסתר. פטגו הוא ילד טבע ועולם הטבע הוא עולם שהאלוהות שורה עליו. שפת האלוהים שפטגו לומד מן הציפור אסתר מאפשרת לו להתמזג עם הטבע:

הוא הפסיק לראות את כל אלה מבעד לעיניו והפך להכול. וכשהפך להכול [...] הוא מצא את עצמו בכל מקום ובכל רגע. פעם היה חיה, פעם אוויר, פעם אור, ופעם סלע. ביום האחרון הוא כבר הצליח להיות הכול בעל עת ובכל שעה. (אברה, 2008, עמ' 75)

פטגו מגלה שהוא לא יכול לשחזר את חוויות העבר המיסטיות – לא במסעו ולא בהגיעו לישראל. רק כעבור שנים, כשהוא יוצא למסע רגלי לנהר הירדן ושב לחוות את הטבע, הוא מצליח להשיב את ציפור האסתרי ואת החוויות המיסטיות שמקורן בעברו: "[פטגו] ניסה להיזכר מתי היה מאושר באמת. הוא נאלץ לשוב עוד ועוד לאחור, שנה אחר שנה – החיים בישראל, המסע בסודן, הפרידה מאתיופיה" (אברה, 2008, עמ' 209). כמו במסע מהופך, כל תולדותיו של פטגו נמסרים לאחור, עד הגיעו אל גן העדן האבוד.

בשירו "געגועים לאתיופיה" מתאר אלי נגה וריאציה אחרת על תמה זו:

ארץ מולדת אתיופיה מתגעגע אני לך
 ושולח אליך את היונה.
 יונה לבנה בחזרך הביאי נא לי
 בשורה על המתרחש באתיופיה
 [...] יום יבוא ואבוא לבקרך
 אם אשכחך תשכח ימיני
 אם לא בגופי וברגלי אשלח את רוחי (נגה, 2005).

בכיוון הפוך למעופה של אסתרי, הנודדת בתחילת העלילה בין ישראל לאתיופיה כדי להביא לאתיופים את בשורת ירושלים, הדובר בשירו של אלי נגה שולח את היונה כדי שתנדוד ותספר מה מתרחש באתיופיה. התפילות המופנות אל ירושלים וההצהרה "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני" עוברות גם הן היפוך בשורות אלו, ונגה נשבע לזכור את אתיופיה ולהעלותה בעיני רוחו.

יצירותיהם של יברקן, ברו, אברה ונגה חושפות את טבעה הבעייתי של פרדיגמת המולדת/גלות על ידי היפוך הכיוון שלה. לאורך מאות שנים חלמו יהודי אתיופיה על ירושלים, עירו של אלוהים, ובדמיונם היא עטויה זהב וקדושה, והם כמהו לה והתפללו לה. ירושלים הייתה ארץ אבות, המולדת מעוררת הכמיהה, המקום שאליו הם חשו שייכים. אך בהגיעם לישראל הם נתקלו בפער שבין חלומם למציאות. כתוצאה מכך, הזיכרונות והכמיהה למולדת יצרו פרספקטיבה הפוכה על אתיופיה, מולדתם האמיתית.

האוטופיה של אפריקה וכוחה של הזהות האפריקאית

גלות ומולדת הם מושגים טעונים, ובדרך כלל הם חלק מפרדיגמה. לפי הדגם המקובל, קבוצות של מהגרים נאלצו לעזוב את ארץ המוצא שלהם – המולדת, חלקן לתקופות ארוכות מאוד, ומצאו את עצמן בגולה. קבוצות אלה חיות כקהילות בעלות מאפיינים משותפים בתוך קבוצות לאומיות גדולות וחולמות לחזור לביתן הקודם (Weingrod & Levy, 2005).

ההיסטוריה הציונית כוללת סיפורים של קהילות שלמות אשר הוציאו את החלום מן הכוח אל הפועל. לאחר שנים רבות מאוד שבהן ארץ ציון וירושלים היו אבני יסוד בתפילות, בחלומות ובמאויים הקולקטיביים של קהילות יהודיות בגולה, התנאים והנסיבות אפשרו לבני הקהילות הללו לנטוש את מקום המגורים שלהם ולהגר

אל ארץ ישראל. המימוש של החלום מאפשר להבחין במורכבות המודל הבינארי של מולדת (ארץ אבות) לעומת גלות. כל עוד הקהילה נמצאת בגולה, תמונת ארץ האבות נשמרת באופן סטטי ואוטופי. אבל כאשר המהגרים מגיעים לאותה ארץ אבות שעליה חלמו, הדימוי האוטופי מתחלף במציאות יום-יומית אפורה ולעיתים קשה. הטרנספורמציה הזאת גוררת שינוי גם ביחס למקום שבו הם נולדו. אלכס ויינגרוד ואנדרה לוי (Weingrod & Levy, 2005) טוענים כי "חזרה למולדת יצרה תהליכים שבהם חלק מחברי הקבוצה מוצאים את עצמם כחלק מ'גלות' חדשה" (עמ' 694), כך ש"אותו המקום יכול, בזמנים שונים ועבור קבוצות שונות, להיות בה בעת מולדת וגלות" (עמ' 709).

עם הגיעם לישראל נחשפו היהודים האתיופים לפער שבין חלומותיהם למציאות. הם הוגדרו באמצעות צבע עורם ועברו תהליך קליטה קשה ונגוע בגזענות. ביטוי קיצוני להדרה על רקע זה התגלה בינואר 1996 עת נחשף הנוהל הקבוע בבנק הדם להשליך בסתר את כל מנות הדם שנתרמו על ידי יוצאי אתיופיה (פישר, 1996).¹ הכתבה עוררה סערת רוחות בקרב הקהילה והציפה אל פני השטח תחושות עזות של כעס ועלבון שהצטברו במשך השנים. "פרשת הדם" הובילה להפגנות של עשרות אלפים מבני העדה, שעד אז נמנעו ממחאה פומבית. בעקבות הפרשה הזמינה ממשלת ישראל את מנהיגי העדה לדיון דחוף, והוחלט להקים ועדת חקירה בראשות הנשיא לשעבר יצחק נבון. אך על אף נקיטת הצעדים הללו בידי הממשלה, מדיניות פטרנליסטית וגזענית כלפי ישראלים-אתיופים רווחת בישראל גם בימינו.

תהליכי ההגירה והקליטה בישראל, ובמיוחד הגזענות שאליה נחשפו הילדים ובני הדור השני להגירה, יצרו מציאות דיכוטומית וחד-משמעית: בעוד באתיופיה הם נתפסו כשונים בגלל יהדותם, בישראל הם הפכו שונים בגלל צבעם. כך, לפי מלכה שבתאי, בישראל "הגדרת הזהות שלהם נשלטת על ידי מרכיב הצבע, הפועל כמכניזם של דחייה מכלל החברה הישראלית, במקום הדת היהודית, שהיא מכניזם מכליל ומכוון להשתלבות" (שבתאי, 2001, עמ' 106). הזהות השחורה נכפתה על הקבוצה ותחילה נחשבה בעיניהם לא רצויה, אבל בהדרגה אומצה על ידי הילדים ובני הדור השני, והם החלו להזדהות עם התרבות האפריקאית השחורה ועם האחרות השחורה (בן-אליעזר, 2008; Salamon, 2003; Ben-Eliezer, 2004).

כפי שכותבים ויינגרוד ולוי, "באופן פרדוקסלי, בשובם לירושלים, יהודים אתיופים רבים החלו לראות את עצמם כחלק מהפזורה העולמית" (Weingrod & Levy, 2005, p. 700). כך, ההוויה האפריקאית, שהאתיופים לא נחשבו לחלק ממנה והם עצמם לא חשו חלק ממנה לפני בואם לישראל, הפכה דווקא בישראל להיות נקודת התייחסות חדשה.

עם זאת, גן העדן האבוד של אפריקה אינו מקום ריאליסטי, אלא הוא שוב, בדומה לאופן שבו תפסו היהודים באתיופיה את ירושלים, מבנה אוטופי. מובן שהחיבור אל אפריקה קשור אל העבר, אבל הוא איננו בגדר חזרה לתרבות המקור ואיננו ניסיון לשחזר אותה. סטיוארט הול טוען כי "אפריקה היא השם עבור המונח החסר, האפוריה הגדולה" (Hall, 1990, p. 224); "העבר ממשיך לדבר אלינו. אך הוא אינו פונה אלינו עוד כעבר עובדתי ופשוט מכיוון שהיחס שלנו אליו, כמו היחס של ילד לאימו, הוא תמיד כבר 'אחרי העברי'. הוא תמיד מובנה דרך זיכרון, פנטזיה, נרטיב ומיתוס" (עמ' 226).

1 וראו גם בן-אליעזר, 2008. אברהם אדגה מתייחס לפרשה מפרספקטיבה אישית כמי שהיה חייל באותה תקופה. ראו אדגה 2002, 103-85.

בשירו של יברקן 'ילדות יפה' אפריקה היא מעין נחמה רחוקה שאפשר להישען עליה בתוך המציאות הקשה. אלוהים איננו נמצא בירושלים אלא דווקא בכפר האתיופי. אבל ברוח האלוהים השורה על הכפר האתיופי אפשר להבחין רק כשנמצאים בירושלים, משום שהמקום האוטופי תמיד נחלם מבחוץ, "הארץ המובטחת נדמית תמיד מחוץ להישג יד, היכן שהוא בצד האחר של העולם" (Raboteau, 2007, p. 69).

התיאורים הפואטיים של המרחב הטבעי באתיופיה, המנוגדים לזוהמה הישראלית, וכן האופן שבו האתיופים מאמצים לעצמם זהות אפריקאית המחפה על אי־השייכות שהם חשים לזהות הישראלית, מולידים תופעות שונות בקהילה האתיופית בישראל. תופעה בולטת אחת היא טיולי השורשים לאתיופיה.² מבוגרים וצעירים, מי שעזבו את אתיופיה כילדים ועימם ילידי הארץ, חוזרים לאתיופיה ומבקרים בכפריהם. כתבות רבות בגיליונות האחרונים של כתב העת 'דיעות נגט' מתארות סיפורי מסע כאלה ומציגות אותם כמעין טקסי מעבר או מסעות חניכה, המזכירים את סיפורי הטיולים של צעירים ישראלים לאירופה - ובייחוד לפולין. על המסע לאתיופיה נעשו כמה סרטים תיעודיים, לדוגמה 'מנליק' - נסיך יהודי שחור' (דני וקסמן, 1999), 'סיסאי' (דויד גברו, 2005) ו'מעבר לנהר' (דוקי דרו, 2009). המסעות הגאוגרפיים וההיסטוריים האלה מחזקים את הזהות האתיופית של הנוער, אשר בהדרגה חוזר גם ללמוד אמהרית ולהכיר מחדש את מנהגי הקהילה. החוויות במסע גם מובילות רבים מבני הנוער לנטוש את השמות הישראלים שניתנו להם עם עלייתם ארצה ולחזור בגאווה אל השמות האתיופיים (מנגיסטו, 2011).

תופעה נוספת שהוזכרה בספרו של אליאס וצוברת תאוצה בקהילה האתיופית היא החיבור אל הזהות האפריקאית דרך המוזיקה, בעיקר רגאיי וראפ. כך מסכם זאת אורי בן־אליעזר:

בישראל, שוויתרה הלכה למעשה על חלומות של "כור היתוך" או "קייבוץ גלויות", גילו האתיופים את אפריקה. ובניסוח בוטה יותר: בישראל גילו היהודים האתיופים את הגלות. השראתם באה מהפוליטיקה ומן התרבות של אמריקה השחורה, של ג'מייקה ושל בריטניה השחורה [...] צעירים שהוריהם חיו באתיופיה וכמהו לציון, חיים עתה בישראל ומתגעגעים ל"ציון", אלא שציון שלהם היא אתיופיה, ממש כבשיריו של בוב מארלי. (בן־אליעזר, 2008, עמ' 152)

'אתיופי בחצר שלך', ספרו של אשר אליאס, מתאר את הדינמיקה הזו במהלך תהליך התבגרותו של נער אתיופי אשר איננו מוצא את מקומו בחברה הישראלית.

לגיבור הרומן שלושה שמות: שמו האתיופי מלקמו היילה הוחלף בישראל לציון יעקב, אך לאחר מכן הוא משנה את שמו לג'וני. הוא עוזב את הפנימייה שבה הוא חש משועמם ומבוזבז; הוא מרגיש כי זוהי מסגרת נחותה, ואילו הוא רוצה להיות עורך דין וללמוד עם "ישראלים". הוריו אינם מבינים את רצונו, ומבחינתם החשוב ביותר הוא שלא יעשה צרות. אין ביניהם שיח של ממש - הם תמיד פונים אליו באמהרית, והוא עונה להם תשובות לקוניות בעברית. מלקמו עובר לגור בתל אביב. תחילה הוא עובד בעבודות מזדמנות ולאחר מכן מתחיל למכור סמים. בתיאור החיים בתל אביב וסביב התחנה המרכזית נחשפים הקוראים לבני נוער אתיופים נוספים אשר אינם מצליחים להשתלב באף מסגרת, אך גם אינם מסוגלים לחיות בחיק המשפחה. הרומן של אליאס מסתיים באקורד חיובי: לאחר תהפוכות רבות מצליח הגיבור להתקבל לאוניברסיטה וללמוד משפטים, כלומר מצליח

2 ראו למשל את החלק 'המוקד למסע' בספרו של ילמה, 1995, עמ' 97.

להשתלב בחברה הישראלית. עם סיום הסיפור הוא גם חוזר לבית הוריו אחרי שנים שלא ביקר אותם, וניכר כי כעת הוא גם מוכן לקבל את זהותו האתיופית. סיום זה של היצירה הוא סמלי אבל גם מלאכותי, שכן רוב הדמויות שמסביב למלקמו אינן מצליחות להגיע למימוש עצמי ולפיוס מסוג זה, ורובן ממשיכות לחיות בשולי החברה.

מלקמו מפנה עורף לזהותו האתיופית לאורך היצירה כולה, אבל הוא מפנה עורף גם לזהות הישראלית כאשר הוא בוחר לקרוא לעצמו גיוני ולא בשם ציון שקיבל בישראל: "מלקמו רצה שם מודרני, שם של ראפ, כמו סנופ־דוג־דוג, או אייס־טי, שם עם כוח" (אליאס, 2001, עמ' 6). הוא מעריץ את סגנון הראפ ומבקש לחיות חיים אלטרנטיביים ולצמצם כל זהות קהילתית ולאומית, אך זהות זו מבצבצת כל הזמן. גיוני ממציא סיפורים על משפחתו, על החינוך שלו וכדומה, הוא משמיץ את בני קהילתו ואת כל מי ששייך לקבוצות מיעוט בחברה. אבל הוא לא מצליח לברוח מן ההיסטוריה המשפחתית הרודפת אותו, מאחיו הרבים הדואגים לשלומם ומחברי הקהילה שהוא פוגש בצמתים השונים של חייו. משבר הזהות של גיוני מצביע על רכיב נוסף בזהותו הכפולה – הוא לא רק אתיופי או ישראלי אלא גם שחור. כך למשל הוא חוזר ואומר כי איננו יודע כלום על אתיופיה וכי הוא מעדיף מוזיקת ראפ ורגאיי על מוזיקה אתיופית (אליאס, 2001). באמירה זו הוא מצהיר כי אין בכוונתו לנטוש את המוזיקה האתיופית לטובת מוזיקה ישראלית בניסיון להיקלט בחברה הישראלית, אלא לטובת מוזיקה שמקורה ביבשת השחורה, המזוהה עם קבוצות של מיעוט שחור בעולם, בעיקר בג'מייקה ובארצות הברית.

הזהות של מלקמו משקפת את התהליך שבמסגרתו יהודים אתיופים־ישראלים חוזרים לאפריקה. אימוץ המוזיקה האפריקאית הוא גם ניסיון להתחבר לתרבות המוצא, אך הוא שונה ממסעות השורשים לאתיופיה, משום שאינו כולל חיבור אל הזהות של ההורים והמשפחות אלא אל קהילה אפריקאית מדומיינת. חיבור זה נעשה דרך שני ערוצים עיקריים: הראשון הוא התפיסה הפילוסופית של החזרה אל הטבע המלווה את הרגאיי, והשני הוא גילום הגאווה השחורה המתקשרת לאחרות השחורה.

אימוץ המוזיקה השחורה מעניק לא רק תחושת גאווה במסגרת תרבות מוגדרת, אלא גם מעצים את החיבור הספציפי לאתיופיה. הרגאיי הוא סגנון מוזיקלי שנוכח בג'מייקה, המזוהה עם בוב מארלי ומתקשר לתנועת הרסטפריאניזם (ולתספורת הרסטות). המאפיינים הבולטים של תנועה זו הם חיבור לטבע, אימוץ אורח חיים צמחוני או טבעוני, עישון מריחואנה, הארכת השיער, התנגדות לעולם התעשייתי־מערבי וכמיהה לאפריקה הגדולה, הנקראת גם היא ציון. מעבר לשאיפה לחזרה אל הטבע, מוזיקת הרגאיי עוסקת בסוגיות חברתיות כגון דיכוי השחורים ומעודדת מרד נגד ממשלות ונגד המערכת הכלכלית (שבתאי, 2001).

הקשר של הרגאיי לאתיופיה נגזר מן היחסים המיוחדים שהיו לבוב מארלי עם היילה סילאסי ובני משפחתו. סילאסי היה קיסר אתיופיה בשנים 1930–1936 ובשנים 1941–1974, ונחשב לצאצא של מנליק הראשון, בנם של שלמה המלך ומלכת שבא. ככזה הוא נתפס כדמות משיחית שתוביל את הפזורה האפריקאית לעידן של שגשוג ושלוש. סילאסי הגיע לביקור בג'מייקה וטען כי האנשים של אתיופיה וג'מייקה הם אחים, ואף הזמין אותם לחזור אל היבשת השחורה שממנה יצאו. הרעיונות של הנסיכות השחורה והחזרה הביתה השפיעו מאוד על בני ובנות ג'מייקה, ובוב מארלי אף נתן להם ביטוי בשיריו. אימוץ יצירתו של מארלי בידי יוצאי אתיופיה בארץ משקף אפוא נאמנות ורגש גאווה ושאיפה לאתיופיה.

מוזיקת הראפ גם היא מוזיקה הנותנת מענה לחיפוש הזהות של יוצאי אתיופיה. היא נולדה בשנות השבעים כאשר יוצרים ג'מייקנים היגרו לדרום הברונקס בניו יורק, ומשמשת עד היום מצע מוזיקלי להפגנת מחאה, בעיקר על ידי צעירים שחורים אמריקנים. הרגאיי, הראפ וסגנונות נוספים על רצף זה מתקשרים במובהק אל סיטואציות של זהות היברידית ואל המחאה, כפי שמנסחת זאת קרולין קופר:

נושאים עמוקים של גזע, מעמד ומגדר מ(י)וצגים בשיח הרועש של המוזיקה הפופולרית של התפוצה האפריקנית [...] מוזיקת ראפ מפצה על חוסר המלודיה [...] המילים המטרידות של "שורשי ותרבות" הרגאיי מספרות מעשייה ארכיטיפית של התקה, זרות תרבותית וחיפוש אחר בית בגולה. (Cooper, 1998, p. 166)

בשני העשורים האחרונים, כפי שתיארו מלכה שבתאי, עומר ברק ועידית אברהמי בשורת כתבות מ־2005 (ברק ואברהמי 2005א, 2005ב; שבתאי, 2001), הנוער האתיופי נמשך אל המוזיקה השחורה, בייחוד אל הרגאיי ואל הראפ, ומאזין למוזיקה בלועזית או למוזיקה ישראלית שחורה. כיום פועלים גם כמה ראפרים אתיופים המייצרים מבט ביקורתי על הישראליות, בהם ג'רמי קול חבש ודניאל אבבה (אלה עומדים במרכז הסרט 'מוזיקה שחורה' של דסטאו דמטו מ־2005). עמנואל, זמר רגאיי יליד ישראל, סולן להקת שורשי אפריקה, שבשנים האחרונות איננו מתגורר בארץ, מפנה עורף לישראל ואף מאשים אותה בקונספירציה לחיסול יהדות אתיופיה. בדבריו למלכה שבתאי הוא טוען: "יהדות אתיופיה זה ממלכה. שמה לא היו את הדברים שיש פה, שמה זה הכל היה, ממה שלמדתי כאילו, הכל היה שמה טהור, נקי. פה הכל מלוכלך פה. עושים הכל כדי ללכלך גם" (שבתאי, 2001, עמ' 89). ראפ ישראלי-אתיופי לא רק מפנה אצבע מאשימה כלפי ישראל שעכחה את הבטחותיה, אלא לפעמים מבקר גם את בני הנוער האתיופים-ישראלים שבחרו להימלט מחייהם הקשים באמצעות שימוש בסמים ובאלכוהול. בניסיון לשנות את המגמות השליליות הללו, ג'רמי קול חבש עובד עם נוער בסדנאות ראפ למטרות חינוכיות ולהעצמה של הצעירים. הוא סבור כי תפקידו הוא להחזיר אל התלם את הנוער שהלך לאיבוד. הוא מוחה על העוולות שנעשו ליהודי אתיופיה, אך גם פועל נגד פשיעה, שימוש בסמים והתנהגויות לא רצויות שהנוער פונה אליהן. כך הוא משתמש במוזיקה כדי לנטוע אופטימיות ולעודד אקטיביזם חיובי. החיבור של בני הנוער האתיופים לרגאיי ולראפ ומשיכתם למועדונים המשמיעים מוזיקה זו מייצרים עבורם ערוץ חלופי למועדונים אחרים, שבהם הסלקציה משאירה לפעמים את יוצאי אתיופיה בחוץ. מועדונים אלה הולכים והופכים למועדונים "לשחורים בלבד", כלומר הם בוחרים לבודד את עצמם בעקבות הסלקציה במועדונים ה"לבנים". בידוד זה מאפשר גם לשמר את המוזיקה האפריקאית והאתיופית ולהבדילה ממוזיקה ישראלית "מיינסטרימית".

הפערים בין המוזיקה הישראלית לזו האתיופית עמוקים. אף שהמוזיקה הישראלית מאמצת לתוכה אלמנטים מן המוזיקה האתיופית, בעיקר דרך הפרויקט של עידן רייכל, זוהי עדיין מוזיקה שונה מאוד מזו המסורתית האתיופית. עידן רייכל עצמו יוצר מוזיקה בסגנון מערבי, שחלקה אומנם מושר באמהרית ויש בה מוטיבים אתיופיים מסוימים, אך אין זו מוזיקה אתיופית. זאת ועוד, אפרת ירדאי טוענת כי הפרויקט של עידן רייכל הוא "חלק מהיסטוריה של ניכוס וניצול של תרבויות ואנשים, שהפכו למוצר צריכה". לדבריה, רייכל עושה שימוש ציני במוזיקה האתיופית, ללא מתן קרדיט למי ששר, מבצע או מוקלט במוזיקה שלו, ואינו מכבד את המסורת (למשל כאשר הוא מקליט את התפילה בחגים) (ירדאי, 2012). יתרה מכך, המוזיקה האתיופית האותנטית עדיין מוגדרת בישראל כמוזיקת עולם, כלומר מוזיקה שאיננה ישראלית (מערבית או מזרחית) ואיננה אירופית או

אמריקנית (בן-ארי, 2011).

העדפת המוזיקה השחורה והמועדונים שמטפחים אותה היא אמירה חברתית המבטאת הזדהות עם שחורים במקומות אחרים בעולם. היא נובעת מהתפיסה כי כמו השחורים במדינות אחרות, גם האתיופים בישראל סובלים מגזענות ומיחס מפלה. הניסיון של השחורים בארצות הברית ובמקומות אחרים יכול לסייע לאתיופים להבין את המציאות שבה הם שרויים וגם למצוא דרכים להתמודדות איתה. מובן שגם הזדהות זו פירושה חיבור לזהות קולקטיבית מדומיינת, המעניקה אלטרנטיבה קיומית וכוח. מאמרה של הסופרת אספו ברו יש לי חלום' מדגים את הקשר הזה לחוויה השחורה ועושה שימוש במילותיו של מרטין לותר קינג הבן כדי לבטא מסר שנועד לקהילה שלה:

אני פותחת את הדברים שלי במילים הכל כך מרגשות, היסטוריות וידועות כמעט לכל איש בעולם, הלא הן מילותיו של מרטין לותר קינג, לוחם נודע בהיסטוריה הקבוצתית והקולקטיבית של אמריקה. "יש לי חלום שארבעת ילדי הקטנים יחיו יום אחד באומה בה הם לא יישפטו על פי צבע עורם אלא על פי מהות אישיותם. יש לי חלום שיום אחד, על הגבעות האדומות של ג'ורג'יה, יוכלו בניהם של עבדים לשעבר ובניהם של בעלי העבדים לשעבר להתיישב יחדיו לשולחן האחוה" (מנאמו של מרטין לותר קינג, 1963). כזה היה חולם גדול האיש והאגדה שבזכות חלומה הגדול, שנתפס בזמנו כלא מציאותי. כיום כשיש כבר נשיא שחור כברק אובמה קל לשכוח את מה שחלם לראות אז באותן שנות עבדות של אחיו השחורים בארצות הברית. הנטייה אצל בני האדם היא לשכוח, זו מחלה כה מוכרת וידועה. אני מניחה שגם לנו כיהודי אתיופיה יש בינינו הנגועים במחלה זו של שכחת החלום, האחדות והסולידריות שהיתה לנו בעבר. (ברו, 2010)

אספו ברו מבקשת לשמור על הסולידריות ורואה בה מפתח לשינוי חברתי. ברו מתייחסת לסולידריות שחורה, המתבססת על העובדה כי המשותף לבני הקהילה הוא העמדה הפטרונית והגזענית כלפיהם. לדבריה, המצב ישתנה רק אם יוצאי אתיופיה יאחדו כוחות ויכירו במשותף בינם לבין השחורים ומאבקייהם במקומות אחרים בעולם.

עמדה דומה מתוארת באתר *YES: Young Ethiopian Students*. אתר זה מפרסם מסרים ומאמרים ביקורתיים אשר כתובים באופן בוטה ויוצאים נגד אפליה, קיפוח וגזענות. כך למשל שירו של עמנואל ירדאי 'אנחנו שחורים בני חורין', שהופיע לראשונה באתר ולאחר מכן במקומות נוספים ברשת, מבטא גאווה שחורה ומייצר אליטרציות ומצלולים על בסיס המילים "שחור", "שחר" ו"שחרור", כלומר מילים ששורשיהן מורכבים מהאותיות ש"ן, ח"ת ור"ש. שירו של ירדאי קושר בין שחורות לשחר, אור ואל, ומבקש לגלם את רעיון השחורות בלויית תחושת חירות:

אנחנו שחורים בין בוראים
אנחנו שחורים כשחר מאירים
שחור שוחררתי משחר נעורי,
כי שיחרוני מעת משחר עדני
אנחנו שחורים בני חורין (ירדאי, 2013)

החיבור אל הזהות השחורה המדומיינת נפוץ בקרב בני הדור הצעיר, אבל ככלל הוא שנוי במחלוקת. אדגה למשל מבקר את הנטייה הזאת בספרו 'עם הפנים קדימה':

הגרוע מכל היה שהנתק שנוצר גרם לילדים להבין שעברם ותרבותם של ההורים אינם שווים מאום. כתוצאה מכך התפנו הילדים לחפש, בעיקר מעבר לים, את זהותם. הם התנתקו ממנהגי העדה ומתרבותם משום שאלו הזכירו להם את הוריהם והם רצו להיות שונים מהם. תרבות ה־MTV או מושאי הערצה מגימיקה השתלטו על סדר יומם. הם לא העמיקו לחפש משמעות בשירי המחאה של בוב מארלי. הם גם לא הצליחו לעקוב אחר רצף המילים בשיריהם של זמרי מוסיקת הראפ המתובלים במילים גסות ובניבולי פה. מה שחשוב בעבורם היה שגיבוריהם שחורים ומצליחנים [...] שכן הם מדברים על ההשתלטות של בני הגזע הלבן על בני הגזע השחור, בעיה שהחלה להטריד אותם רק כאן בארץ. שכן, אף שבני העדה האתיופית היו נרדפים במשך מאות שנים, בשום רגע היסטורי לא צבע עורם היה מניע לכך, אלא עצם יהדותם. למרבה האבסורד, צבע עורם החל לשחק תפקיד כלשהו, דווקא כאן, בארץ האבות. (אדגה, 2002, עמ' 48-49)

אדגה שולל מכול וכול את ההקבלה בין היהודים האתיופים בישראל לקהילה השחורה בצפון אמריקה. אחרי פרשת הדמים הוא אמר: "הקהילה השחורה באמריקה הצפונית, שרק חיפשה הזדמנות כדי לתקוף את הקהילה היהודית, יצאה כעת באמירות קשות חסרות שחר כלפיה. אף על פי שיהודי אתיופיה לא ביקשו מהם להביע סולידריות או תמיכה, דאגו אלה לדבר בשמנו ולרחם עלינו" (אדגה, 2002, עמ' 99). הוא המשיך ודחה את החיבור של הקהילה הזו לאתיופים גם כאשר תיאר ביקור שערך ב־1996 בארצות הברית כראש משלחת נוער. הקבוצה נפגשה עם סטודנטים של החוג למזרחנות בנוכחות ראש החוג, פרופ' אפרו־אמריקאי. הפרופ' שאל באופן ישיר על פרשת הדמים ועל היחס למדינת ישראל שמפלה את האתיופים ונוהגת בהם בגזענות. אדגה ביטל את ניסוחיו הבוטים ודחה את ההקבלה של הפרופסור למדיניות האפרטהייד, ובסופו של העימות הזה פרש הפרופסור מן החדר. הוא לא האזין לנאום של אדגה שבו סיפר זה האחרון על אחוות הלוחמים הישראלית:

סיפרתי להם על לילה חשוך שבו חיילים ממוצא שונה מוצאים עצמם שוכבים זה לצד זה בגבול הלבנוני, שהיה המסוכן בגבולות ישראל. הסברתי להם כי חייו של חייל אחד תלויים במעשיו של חברו לא חשוב מה מוצאו. לפיכך, נוצרת התמזגות חזקה בין אנשים יותר מאשר בכל מסגרת אחרת, התמזגות שאותה אי אפשר לייצג במדינה כמו אמריקה הצפונית. (אדגה, 2002, עמ' 101-102)

באמצעות אחוות הלוחמים הישראלית מנסה אדגה להעצים את השייכות של היהודים האתיופים לבית הישראלי, ומכאן לדחות את הקשר בינם לבין האפריקניות. אדגה שייך לדור המבוגר אשר איננו מסוגל להעביר ביקורת על הממסד הישראלי; לכן הוא גם מתעלם מן הביקורת שאפשר להשמיע גם כלפי אחוות לוחמים זו, אשר רואה את האתיופי כקורבן אפשרי בהקשר הצבאי אך מדירה אותו מתחומים אחרים. אפשר להזכיר בהקשר זה את ספרו של סמי מיכאל (1974) 'שווים ושווים יותר', שעסק גם הוא במקום של הצבא וביקר את ההנחה כי כור ההיתוך של הצבא מבטל את העליונות האשכנזית. אדגה ובני הדור הראשון להגירה היו לוחמים מסורים, אולי כי קיוו להשתלב כך בחברה הישראלית מתוך תחושה של שותפות הגורל. בני הדור השני ראו כיצד תקווה זו נרמסת בהדרגתיות והחלו להתייחס אליה כאל אשליה. בספריהם מתוארת החוויה הצבאית כמרחב נוסף של הדרה ודיכוי (בספר 'אסתר') או כבלתי רצויה (למשל בספרו של אשר אליאס 'אתיופי בחצר שלך').

ההנחה של הזהות האפריקאית היא אפוא חלק מתהליך. אם נשתמש בטרמינולוגיה של הול שלפיה "זהות תרבותית [...] היא עניין של 'היעשות'" (Hall, 1990, p. 225), נוכל לומר כי הזהות הישראלית-אתיופית אינה סטטית, אלא נמצאת בתהליך של התהוות בלתי פוסקת. חלק מהתהליך מתרחש בדיעבד, כלומר מתוך חיבור מחודש לעבר, המדומיין בחלקו, בדומה לתהליכים בקבוצות מיעוט אחרות בישראל. הזהות הממוקפת וההיברידיית מעלה את שאלת האותנטיות. זאת משום שבני הדור הצעיר מנסים לשחזר מרכיב מסוים בזהות שלהם, הבנוי על זיכרונות, היסטוריה ומיתוס, ויוצרים הכלאה בין הזהות המדומיינת הזו לזהות הישראלית שאיננה מתאימה להם לחלוטין. ברוב המקרים התוצאה היא וריאציה של מה שמכנה אדוארד סעיד "נגריטוד" (negritude) – אימוץ של זהות אפריקאית, אבל כזו שכבר מופנמות בה הנחות היסוד האמפריאליסטיות או הקולוניאליסטיות ולפיכך היא מגדירה את האפריקניות על יסוד תפיסות חיצוניות (סעיד, 2019).

פול גילרוי (Gilroy) התייחס לנושאים אלו בהקשר המוזיקלי. לדבריו, ברגע שהמוזיקה השחורה הופכת להיות גלובלית ניטלת ממנה האותנטיות, וכך לא ברור אם היא אכן מבטאת שחורות, ואם אפשר בכלל לדבר על מהות של תרבות שחורה. גילרוי, אולי בדומה להול, מציע להביט על התרבויות השחורות כזהויות הנתונות במצב של שינוי (Gilroy, 1993). בהקשר האתיופי, "היעשות" כזאת יכולה להיתפס כחלק ממארג מורכב של זהות. התוצאה היא זהות ממוקפת, כזו השייכת למרחב שלישי, כפי שניסח זאת הומי באבא במובן המטפורי, אבל כמעט גם במובן המילולי – בין אתיופיה לירושלים.

מסקנות

עלייתם של יוצאי אתיופיה יצרה קרע בין חלומם לשוב לירושלים – אשר יכול להגיע לידי מימוש רק לאחר מסע ייסורים – לבין הגשמתו, שבעקבותיה הם הפכו למיעוט מודרן בישראל. קורפוס היצירה הספרותית של יוצאי אתיופיה בישראל מדגים את המורכבות הזו דרך תנועה דיאלקטית בין ישראל לאפריקה. כשהקהילה הייתה בגלות הדימוי של המולדת נותר סטטי ואוטופי. בדומה, המסע לישראל תואר כבעל משמעות אלוהית שהובנתה על בסיס הנרטיב המקראי של יציאת מצרים – נרטיב חיובי ואוטופי. ההגירה הממשית וחוויות ההדרה והגזענות הקשות שינו את תפיסתו של הדור הצעיר ביחס למקום שבו הם, או הוריהם, נולדו. אלה שכמעט שכחו את ארץ הולדתם מתארים את אפריקה כגן עדן אבוד, באמצע זהות אפריקאית מדומיינת. דיון זה ביחסים שבין גלות למולדת בספרות העברית האתיופית-ישראלית והחיפוש אחר תרבות אפריקאית באמצעות אימוצה של המוזיקה השחורה, מצביעים על גרעין הזהות הממוקפת של יוצאי אתיופיה בישראל, הנאבקים להגדרה עצמית בין ישראל לאפריקה.

רשימת מקורות

אברה, א"ט (2008). **אסתרי**. ידיעות ספרים.

אדגה, א' (2000). **המסע אל החלום**. הוצאת המחבר.

אדגה, א' (2002). **עם הפנים קדימה**. צ'ריקובר.

אליאס, א' (2001). **אתיופי בחצר שלך**. גפן.

אלמיו, ה' (2006). **אהבה עד הקבר** (חלק 1; ג' מלקו, תרגום). האגודה למען עידוד יצירה, תרגום ותרבות של העדה האתיופית.

אלמיו, ה' (2019). **אהבה עד הקבר** (ג' מלקו, א' מלקו, א' וולדה צדיק, נ' פרדה, י' יצחק וא' ירדאי, תרגום). האגודה למען עידוד יצירה, תרגום ותרבות של העדה האתיופית.

ארנון-אוחנה, י' (עורך). (2005). **הגדת יציאת אתיופיה**. משרד הביטחון.

בהר, א' (2007, 5 בנובמבר). "הגענו, אבל לא הגענו". **הארץ**.

<https://www.haaretz.co.il/literature/study/1.1456239>

בן-אליעזר, א' (2008). "כושי סמבו, בילי-בילי-במבו: כיצד יהודי הופך שחור בארץ המובטחת".

בתוך י' שנהב וי' יונה (עורכים), **גזענות בישראל** (עמ' 130-157). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

בן-ארי, נ' (2011, מרץ). "מוסיקה אתיופית בגלגלצ". **ידיעות נגט**, 62.

בן-עזר, ג' (2007). **המסע: סיפורי המסע של יהודי אתיופיה לישראל 1977-1985**. מודן.

ברו, א' (2010, 14 באוגוסט). "יש לי חלום". **אתר מקושרים**.

ברו, א' (2002). **ירח אחר**. כתר.

ברק, ע' ואברהמי, ע' (2005, 12 בינואר). האתיופים רוקדים באשקלון, אבל חולמים על הארלם. **הארץ**.

<https://www.haaretz.co.il/misc/1.1492298>

ברק, ע' ואברהמי, ע' (2005, 13 בינואר). המוסיקה השחורה היא התרופה למצוקה; במועדונים, האתיופים

מרגישים את הכוח. **הארץ**. <https://www.haaretz.co.il/misc/1.1492504>

יברקן, ג' (2003). **מתחיל מהתחלה**. חלונות.

ילמה, ש' (1995). **הדרך לירושלים**. רשפים.

ירדאי, א' (2012, 8 בפברואר). למה עידן רייכל לא יכול להיות חלק מהמאבק נגד גזענות? **קפה גיברלטר**.

ירדאי, ע' (2013, 6 באוגוסט). **אנחנו שחורים בני חורין**. YES: Young Ethiopian Students

[מופיע כיום באתר אוטופיה, 21 במאי 2015,

<https://www.facebook.com/187983417888901/posts/947682425252326>

מיכאל, ס' (1974). **שווים ושווים יותר**. תל אביב: בוסתן.

מנגיסטו, ג' (2011, אפריל). שפה היא כמו עיניים. **ידיעות נגט**, 63.

נגה, א' (2005). געגועים לאתיופיה. בתוך י' ארנון-אוחנה (עורך), **הגדת יציאת אתיופיה** (עמ' 245).

משרד הביטחון.

סעיד, א' (2019). **תרבות ואימפריאליזם** (נ' רחמילביץ, תרגום). רסלינג.
 פישר, ר' (1996, 14 בינואר). כל תרומות הדם של עולי אתיופיה מושמדות. **מעריב**.
 פקאדו, ח', קפליוק, א', אישטה, ע' וראטו, א' (2000). **הילד והגשר וסיפורים אחרים מאתיופיה** (א' קפליוק, תרגום). האגודה למען עידוד יצירה, תרגום ותרבות של העדה האתיופית.
 קימרלינג, ב' (2004). **מהגרים, מתיישבים, ילידים**. עלמה ועם עובד.
 שאטו, ש' (2010). **הנרטיבים השונים של מסע עליית יהודי אתיופיה** (עבודת מוסמך). האוניברסיטה העברית בירושלים.
 שבתאי, מ' (2001). **בין רגאיי לראפ**. צ'ריקובר.

- Ben-Eliezer, U. (2004). Becoming a black Jew: Cultural racism and anti-racism in contemporary Israel. *Social Identities*, 10(2), 245–266. <https://doi.org/10.1080/1350463042000227371>
- Cooper, C. (1998). "Ragamuffin sounds": Crossing over from Reggae to Rap and back. *Caribbean Quarterly*, 44(1), 153–168. <https://doi.org/10.1080/00086495.1998.11829577>
- Gilroy, P. (1983). *The Black Atlantic*. Harvard University Press.
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222–237). Lawrence and Wishart.
- Raboteau, E. (2007). Searching for Zion. *Transition*, 97(3), 52–87. <http://www.jstor.org/stable/20204233>
- Salamon, H. (2003). Blackness in transition: Decoding racial constructs through stories of Ethiopian Jews. *Journal of Folklore Research*, 40(1), 3–32. <https://www.muse.jhu.edu/article/40751>
- Turner, W. V. (1969). *The ritual process*. Routledge.
- Weingrod, A., & Levy, A. (2006). Paradoxes of homecoming: The Jews and their diasporas. *Anthropological Quarterly*, 79(4), 691–716. <https://doi.org/10.1353/anq.2006.0057>

פילמוגרפיה

- גברו, ד' (במאי). (2005). **סיסאי**. המחלקה לקולנוע וטלוויזיה קרן גשר לקולנוע רב תרבותי קרן רבינוביץ' והרשות השנייה.
- דמטו, ד' (במאי). (2005). **מוזיקה שחורה**. דסטאו דמטו הפקות סרטים וטלוויזיה.
- דרור, ד' (במאי). (2009). **מעבר לנהר**. זייגוט פילמס, יעל שביט.
- ודסמן, ד' (במאי). (1999). **מנליק: נסין יהודי שחור**. הקרן החדשה לקולנוע וטלוויזיה.

רקמה אתיופית במעבר: בין אתיופיה לישראל

שלומית לזר*

תקציר

המאמר עוסק בעבודת הרקמה הייחודית של הקהילה האתיופית בישראל, וסוקר את התפתחותה לאורך השנים: החל משורשיה באתיופיה, כעיסוק מרכזי של קהילת ביתא ישראל, ובייחוד של נשות הקהילה שנהגו לרקום ב'בית הנידה', דרך רקמת סיפורי התנ"ך על ידי גברים מהקהילה בזמן שהייתם במחנות המעבר בדרכם לישראל ועד למיזמי הרקמה של נשות הקהילה הפועלים כיום בישראל.

סוגיה מרכזית הנידונה במאמר היא יצירתו של תוצר היברידי שמקורו במפגש הבין-תרבותי שבין אתיופיה לישראל. היצירה בתוך המרחב הישראלי הביאה להפקת תוצר חדש, טרנס-תרבותי, השואב מהמקור האתיופי, אך מושפע גם מצורכי השוק המערבי. טענה נוספת הנידונה במאמר היא יצירתו של 'מרחב שלישי' במיזמי הרקמה הפועלים בישראל כיום. מרחב זה מאפשר לנשים לבנות את זהותן ולספר את סיפורן האישי מתוך היצירה הרב-תרבותית וליצור להן מעין בית נידה חדש בישראל.

מילות מפתח: רקמה, אמנות, ביתא ישראל, מרחב שלישי, טרנס-תרבות, בית הנידה

מבוא

רקמה היא תוצר תרבותי, מלאכה נשית בעיקרה, המשקפת ערכים, אמונות, מנהגים וסמלים של תרבות מסוימת. מלבד התוכן הפורמלי שלה הרקמה טעונה גם בהקשרים חברתיים, מעמדיים ופוליטיים (גילעת, 2008; Parker, 1996). התוצר התרבותי משתנה במפגש בין תרבויות, וכך גם הרקמה האתיופית הנידונה במאמר זה. באתיופיה הייתה הרקמה רוויה בסמלים ואלמנטים מוסכמים ומילאה תפקיד תרבותי. הלבוש סימל את ההיררכיה הדתית והמעמדית, ולדגמים הרקומים ולמיקומם על הבגד היה תפקיד מיסטי הנוגע להרחקת מפגעים ולהגנה (שורץ-בארי, 1997; Purdy, 2015). באתיופיה היו אנשי ונשות ביתא ישראל ידועים כבעלי מלאכה, בעיקר בתחומי הנפחות, הקדרות ויצירת הטקסטיל, והם סיפקו תוצרים עבור החברה הכללית, הנוצרית ברובה (Salamon, 1999). נשות הקהילה מספרות על העיסוק המרכזי ברקמה בעת שהייתן בבית הנידה בזמן המחזור החודשי או לאחר לידה ועל המקום החשוב שהיה לעיסוק זה עבורן. בתהליך ההגירה לישראל איבדה הרקמה של קהילת ביתא ישראל את הקשרה החברתי-תרבותי. התוכן הסמלי שבא לידי ביטוי בדגמים הרקומים ובצבעוניות נותק

* שלומית לזר, המחלקה לאמנויות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. המחקר נעשה בתמיכת המרכז למורשת יהדות אתיופיה ובהנחיית ד"ר ענבל בן-אשר גיטלר.

מהתרבות שבה הוא נוצר ונותר חסר פשר בתרבות החדשה. בהדרגה החל תהליך של שינוי ברקמה: בדגמים ובאלמנטים הרקומים, בתוצרים הרקומים וכן באופן היצירה. השינוי החל כבר במחנות המעבר, בחסות ארגונים יהודיים שסיפקו תעסוקה לממתינים לעלייה באמצעות רקמת סיפורי התנ"ך. יצירה זו נוצרה על ידי גברים (מסינג, 2018), שעד אז לא נהגו לרקום משום שהרקמה נחשבה למלאכה נשית (רוזנפלד ורינון, 2002). רקמת סיפורי התנ"ך דמתה לציורי הכנסיות ונוצרה כמעין יצירה דקורטיבית, בעוד שהרקמות הנהוגות באתיופיה היו בעיקר בלבוש (Purdy, 2015).

תהליך השינוי נמשך לאחר הגעת הקהילה לישראל, בהקמת מיזמי רקמה במרכזי הקליטה, ובראשם מפעל 'אלמז' שהוקם בראשית שנות התשעים. במפעל אלמז ייצרו מוצרי צריכה שימושיים המותאמים לשוק המקומי. המוצרים הרקומים עוצבו על ידי המעצבת המקצועית מיקי שפירא, אשר בחרה דגמי רקמה שונים מאלו שהיו נהוגים באתיופיה.¹ התערבות דומה של מעצבים מקצועיים היא חלק בלתי נפרד גם במיזמי הרקמה האחרים, וכך סוכני תרבות מקומיים יוצקים תכנים ושימושים זרים לרקמה האתיופית.

למרות כל השינויים הללו העיסוק ברקמה בקרב נשות ואנשי הקהילה נותר מרכזי. אפשר להבין זאת לאור המשמעות התרבותית של הרקמה כמלאכת יד וכאמצעי הבעה אומנותי בקרב קבוצות שונות ברחבי העולם. הרקמה היא לא רק מעשה מלאכה, אלא היא משמשת כלי רב משמעות ובולט בהגדרת הזהות העצמית של קבוצות אלו. באמצעות העיסוק ברקמה ומתוך מפגש התרבויות והזהויות הנוצר בישראל בונות הנשים קהילה חזקה שיש לה תכנים יחודיים, מעין בית נידה חדש. הומי באבא מכנה ומגדיר את התופעה של יצירה הנוכחית במפגש בין תרבויות 'מרחב שלישי' (Rutherford, 1990), המאפשר להשתחרר מהבניות המצויות בבסיס התרבויות וליצור זהות היברידיית חדשה. בתוך מרחב שלישי זה יוצרות הנשים - באמצעות הרקמה - במה להצגת סיפורן האישי והקהילתי למשפחותיהן ולחברה הישראלית כולה.²

במאמר זה אנתח את השינויים שחלו ברקמה האתיופית עם ההגירה לישראל - שינויים בתכנים, בשימוש ובאופן הייצור. אחקור את השינוי ההדרגתי שחל ברקמה עם שלבי ההגירה - דרך מחנות המעבר באתיופיה ובסודן אל מרכזי הקליטה ומגורי הקבע של העולים והעולות בארץ. אראה כיצד נשות הקהילה ממשיכות לשמר את הייחודיות של הרקמה ואת ההווי של יצירתה, ואמחיש את הטענה כי באמצעות העיסוק ברקמה הנשים מנכסות מחדש את סיפורן ואת סיפור עלייתן ומגדירות את זהותן.³

1 חלק מהמידע המובא במאמר מבוסס על ראיונות שנערכו במהלך המחקר: עם מיקי שפירא, מקימת מפעל 'אלמז', ב־20 בפברואר, 2020; עם משה אש, מעצב בקבוצת 'רוקמות' בשדרות, ב־23 בפברואר, 2020; עם סמדר מסינג, מנכ"לית עמותת 'אלמז', ב־16 באוגוסט, 2020.

2 תהליך דומה ובולט התקיים בתחום קדרות הפסלונים של נשות ביתא ישראל. נושא זה נידון במאמרם של קפלן ורוזן (Kaplan & Rosen, 1996).

3 טענה דומה מעלה גם גבריאלה רבי (2000). לטענתה, הסמלים הרקומים ברקמות הנשים העולות מאתיופיה משקפים את תחושת הזהות הכפולה שלהן.

ייצור טקסטיל באתיופיה

האומנות האתיופית משלבת מסורות קדומות ויש לה תפקיד חשוב בגיבוש הזהות האתיופית. בדומה למדינות מתפתחות אחרות, גם באתיופיה העיסוק באומנות, ובטקסטיל במיוחד, שייך לבני המעמדות הנמוכים. כך גם אצל היהודים, קהילת ביתא ישראל, האומנות הייתה חלק אינטגרלי מחייהם באתיופיה (מהרט, 2017; Kaplan & Rosen, 1996; Salamon, 1999). התרבות החזותית באתיופיה רוויה תיאורים של סיפורי תנ"ך וסמלים המזוהים עם היהדות, שכן הכנסייה האתיופית רואה בתנ"ך וביהדות הקדומה את מקורה. הנצרות השפיעה רבות גם על הסגנונות והתכנים המופיעים באומנות של המיעוטים הדתיים במדינה (טוראל, 2013; שורץ-בארי, 1995), וכמעט שאי אפשר להבחין בין הסגנון הנוצרי הרווח לסגנון יהודי או מוסלמי.⁴

אשר על כן, כל ניסיון לבדל את האומנות האתיופית ולראות בה סגנון מסורתי מנותק ועצמאי מתעלם מההשפעות הזרות על התפתחות הסגנון המקומי. תרבות היא מערכת דינאמית, המשתנה בהתאם לזמן ונמצאת בדיאלוג מתמיד עם גורמים חיצוניים, כך שהגדרת מסורת אומנותית כסטריילית ומנותקת היא בעייתית ולא מדויקת (Kaplan & Rosen, 1996). התרבות האפריקאית הושפעה מהמערב בשל קשרים רציפים בין התרבויות. המגע המתמיד הוליד תהליך טרנס-תרבותי שקיימת בו שאיפה להידמות לתרבות אחרת או להיבדל ממנה. בתהליך זה נוצר גוף תרבותי קוהרנטי שאימץ מוטיבים מתרבות זרה ונטש אספקטים מהתרבות המקומית (Mirzeoff, 1999). במאה הרביעית לספירה אימצה אתיופיה את הנצרות כדת רשמית, ומאז קיימה מגעים עם תרבויות אחרות וכוננה קשרים חזקים עם מדינות נוצריות במערב, בעיקר עם איטליה ופורטוגל. קשרים אחרים היו עם המדינות המוסלמיות השכנות (Purdy, 2015). מגעים אלו השפיעו רבות על התפתחות הסגנון האומנותי האתיופי ועל יצירות הטקסטיל הייחודיות שלו (Kaplan & Rosen, 1996).

לטקסטיל יש תפקיד חברתי-מעמדי רב משמעות בתרבות האתיופית. הנסיבות לכך מושרשות עמוק בהיסטוריה של התרבות האתיופית, והן קשורות למורכבות ייצור הטקסטיל. כך לדוגמה, איכות האריגה והרקמה וצורתן בלבוש משמשות אמצעי הבחנה היררכי בחברה (Spring et al., 1996). בתרבות האתיופית יש שני פריטי לבוש מסורתיים עיקריים – השאמה (shamma) והקאמיס (kemis). הם נלבשים באופנים שונים ומעוטרים ברקמות מגוונות לפי המעמד והשייכות החברתית. השאמה הוא שאל (צעף מעטפת) כותנה שנלבש על ידי גברים ונשים. הוא עשוי מבד כותנה לבן חלק, ולעיתים נוספים לו עיטורים צבעוניים בקצוות – טיבב (tibebe). מספר השכבות הנלבשות, משקל הבד והמורכבות של עיצוב הטיבב מעידים על יוקרתו של הלבוש אותו ועל מעמדו (Purdy, 2015). הקאמיס היא שמלת כותנה ארוכה שלובשות הנשים, ללא קשר להשתייכותן הדתית. היא מורכבת משתי פיסות בד לבן פשוט ומעוטרת ברקמה או באריגה בעיצובים שונים באזור הצוואר ולאורך הבגד (במרכזו לפני ומאחור), הנוספות לאחר תפירת הבגד. כיום עיקר העיטורים בקאמיס ובשאמה ארוגים בנול תעשייתי, ורק המוטיבים המרכזיים רקומים בעבודת יד.

לעיתוי הבגדים יש סמליות רבה, נוסף על התפקיד הדקורטיבי-אסתטי שהם ממלאים. התפתחות המוטיבים והעיצובים של הרקמה היא עדות ויזואלית למגוון התרבותי שבאתיופיה. לדוגמה, הצלב הוא מוטיב המסמל הגנה ומרחיק רוע, והוא מופיע במגוון צורות באספקטים חילוניים ודתיים של החיים. שילוב של צלבים ברקמת

4 אין מחקר סדור על רקמה יהודית באתיופיה, אך מן המחקרים הקיימים אפשר להסיק כי לא היה בידול בין הרקמות של היהודים לרקמות של שכניהם הנוצרים.

הצוואר של הקאמיס מחקה את המנהג לענוד צלבים כשרשראות על הצוואר, ולכן לעיתים קרובות הוא נרקם בחוטי זהב וכסף – כדי לשוות לרקמה מראה דומה לחומר המתכתי המקורי (Purdy, 2015).

תפקיד נוסף שממלאת הרקמה הוא הגנה והרחקת הרוע. האמונה היא שכשם שהבגד מגן מפני רוח וקור, כך הרקמה מגינה באופן רוחני מפני סכנות ועין הרע. שלושה אלמנטים חשובים במיוחד בחיזוק האפקטיביות של ההגנה הם: מיקום הרקמה בפתחים של הבגד – למניעת כניסתן של רוחות רעות; הדגם הרקום, שיש לו כוח מיסטי; החומרים שמהם הדוגמה נרקמה (יכולים להיות נוצצים, רפלקטיביים ומרעישים, כגון מטבעות וחומרים מתכתיים אחרים). חזרתיות והכפלה של צורות בדגמי הרקמה מוסיפות כוח הגנתי. עליהן נוספים אלמנטים נאומטריים דוגמת זיג־זג, סהרון, משולשים, כוכב עם שמונה קרניים וצלב, שעל פי האמונה המקומית יש להם כוח. דגמים אלו נפוצים מאוד ברקמות על הטיב והקאמיס (Paine, 1990).

אומנות כחלק מחיי הקהילה של ביתא ישראל באתיופיה

המסורת של יהודי אתיופיה עשירה במנהגים והלכות ייחודיים שצמחו במנותק מהקנון הטקסטואלי היהודי שפיתחו החכמים לאחר חורבן בית שני. כפי שטוען שרון שלום (2017), קהילת ביתא ישראל רואה בתרבותה מסורת ייחודית בת אלפי שנים המעוגנת במקרא, אשר אינה דומה למסורת של קבוצות יהודיות אחרות. הקהילה שמרה על יחסי גומלין טובים עם התרבות הנוצרית השלטת באתיופיה ולקחה חלק נכבד בהיסטוריה הלאומית, ומשום כך העושר האומנותי שלה הוא חלק בלתי נפרד מאורחות החיים במדינה (שלום, 2017).

שלוש סיבות עיקריות הביאו את בני ביתא ישראל לעסוק באומנות ולהתפרסם בכישוריהם המיוחדים (שלום, 2017). הסיבה הראשונה היא הקולוניאליזם התיירותי – בני ביתא ישראל החלו ליצור אומנות תיירותית עבור התיירים האירופאים והתמקצעו בעיקר בתחום הפיסול (לרוב הנשים התמחו בכך). הסיבה השנייה נובעת מאיסור הבעלות על אדמות. בתחילת המאה החמש עשרה נאסר על הקהילה היהודית להחזיק אדמות בבעלותה, ולכן אנשי הקהילה נאלצו למצוא עיסוקים נייחים שיוכלו להתפרנס מהם. כך החלו להתמחות בקדרות, נפחות ואריגה. הסיבה השלישית היא השפעות סביבתיות – אימוץ מנהגים ופרקטיקות אומנותיות שהיו זרים לעולם היהודי אך היו מקובלים בסביבה הקרובה, כגון כתובות קעקע. הקסים אפשרו לבני הקהילה לעסוק באומנות למרות האיסור התנ"כי על עשיית פסל ותמונה, מתוך הבנה כי זו גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה. כמו כן נוצרה הבחנה ברורה בתרבות היהודית־אתיופית בין עשיית פסל לצורכי פרנסה ובין עשייתו לשם עבודה זרה שאסורה ללא עוררין (שלום, 2017).

אנשי ונשות ביתא ישראל נודעו בכישרונם במלאכת יד, וכאמור, התמחו בנפחות, אריגה וקדרות. הנוצרים לרוב נמנעו מלעסוק במלאכות אלו ויחסם לבעלי המלאכות היה דואלי. הם ראו במלאכות דבר בזוי והתייחסו אל העוסקים בהן כבזויים ונחותים, אולם בה בעת היה ביקוש עצום למוצרים אלו בקרב החברה הכפרית־חקלאית, וכך בעלי המלאכה היהודים סיפקו לאוכלוסייה הכללית מוצרי ברזל, כלים ובדים ארוגים ורקומים (סלמון, 1993א). עם זאת, קשה להגדיר סגנון מובחן ונבדל בין תוצרי ביתא ישראל לתוצרים של שכניהם הנוצרים או המוסלמים, בעלי המעמדות הנמוכים שעסקו גם הם במלאכות אלו. הסגנון והמוטיבים זהים, ואף סמלים נוצריים מובהקים, כגון הצלב, מופיעים בפסלי חרס ובלבוש שייצרו הנשים היהודיות.

רקמת נשים בבית הנידה

בראיונות שנערכו עם נשים מקבוצת 'רוקמות' בשדרות⁵ (ראו להלן) הן הרבו להזכיר את חוויית הרקמה בבית הנידה. בית הנידה הוא המקום שאליו נהגו הנשים האתיופיות לצאת בזמן המחזור החודשי ולאחר לידה, לפי זמני ההרחקות המוגדרים בתורה. בתקופה זו הן לא ביצעו את מלאכות הבית ומזונן הוגש להן בידי נשים אחרות מהכפר (שלום, 2012).⁶ בראיונות סיפרו הנשים כי מרבית זמןן בבית הנידה הוקדש למלאכת הרקמה:

למדתי לרקום בבית הנידה. בבית הנידה יש לנשים חופש. בבית היה צריך להביא מים ממרחק, לכבס ביד, לטחון את האוכל, לבשל, לדאוג לבעל, לילדים, לבית עצמו. בבית הנידה לא עושים כלום, השכנים מביאים בתורנות את האוכל, 'כשאני שם את מביאה לי, כשאת שם אני מביאה לך... החופש מחזק, יש זמן לנוח. זו מנוחה פיזית, מנוחה לרגשות, מנוחה למחשבות. בגלל שלא למדתי לקרוא אני צריכה לזכור הרבה, צריכה לתכנן [את הרקמה], אם אעשה כך יצא כך, אם לא אעשה כך, אם אתכנן אחרת – יצא אחרת. בשבוע הזה אני מתכננת איך אעשה, איך אצליח, יש זמן לחשוב, זה נותן כוח מחדש כשחוזרים. האדם מתחדש. אני מרגישה שם כמו מלכה. לא מתביישת, גדלנו עם זה, יש שבוע בחודש שבו האישה חשובה יותר. (אלמיטו אלמה)

אחרי שהתחנתי קיבלתי שמלה חדשה שהייתי צריכה לרקום עליה. זה היה חלק מהנוהג. הלכתי לבית הנידה וביקשתי מהנשים שילמדו אותי. (טרויה יוסף)

הרקמה היא התמחות של יהודים. הייחודיות של היהודים הייתה במלאכות יד, יצירה של כדים, סלים, רקמות... לעבודת היד של היהודים היה "שם", כישרון, דוגמאות מיוחדות, מיומנות. אני הייתי מציעה דוגמאות, והמזמינה בחרה מה שמצא חן בעיניה. הרקמה נחשבה לאמנות יהודית. לנשים היהודיות היה הרבה זמן, ימי נידה, כל חודש. אחרי לידה של בן היו ימי נידה של ארבעים יום, אחרי לידה של בת הם נמשכו שמונים יום. הנשים ישבו הרבה יחד, ובזמן הזה דיברו יחד הרבה, רקמו. לנו היה זמן להשקיע ברקמה, בשילוב הצבעים, באיכות העבודה. מכאן באה הבחירה ברקמה שלנו. (טפטה וולדה)

אימא של בעלי היא שלימדה אותי לרקום. רקמנו כשהיה זמן, בבית הנידה. היו שם מבוגרות ממני, היינו יושבות במעגל, סביב מי שידעה, הסתכלנו על מה שעשתה, או שהיא התחילה לנו את הרקמה, וכך למדנו. מי שרוקמת הייתה מעוררת תחרות, מי עושה יותר טוב. מנסים להצליח לפחות כמוה. התחרות מצמיחה, מעודדת, מאתגרת.

הנשים היו מתגרות אחת בשנייה... לפני התאריך של הכניסה לבית הנידה יש הכנות, כאשר הופכים את הכותנה והפשתן לחוטים, כאשר אורגים את החוטים לבד. (קאסה מאששה)

5 הראיונות עם נשות רוקמות בוצעו בחודשים מאי ויוני 2019 על ידי צלה לוי, מתנדבת מקיבוץ גבים, ונערכו על ידי ד"ר חגית רפל בחודש אוגוסט 2019.

6 דיון רחב על אודות מנהג בית הנידה ועל היותו אמצעי להדרת נשים מחד גיסא ומרחב להעצמה ואחוה נשית מאידך גיסא, וכן על השינויים שחלו במנהג זה בהגירה לישראל, ראו שרעבי וסיקורל, 2007. על היחס לדם הנידה בתרבות ביתא ישראל כסמל מבדיל בין היהודים לשכניהם הנוצרים וכן על מורכבות היחס לגוף האישה העומד בתווך ביחסים הללו ראו סלמון, 1993.

כפי שאפשר ללמוד מדברי הנשים, הרקמה תפסה חלק נכבד בהווי של בית הנידה. היא סימלה עבורן את החופש ממטלות הבית הרבות, והייתה עבורן מקור לשמחה, תחרות ואתגר. הן מוסיפות ומתארות את הרקמה הייחודית שלהן בכינויים שהן נתנו לסוגי הרקמה השונים, ומכאן אפשר להסיק על מומחיותן בתחום.

בדומה לאומנות האתיופית כולה, גם בקרב ביתא ישראל הונהגה חלוקה מגדרית במלאכות האומנות והטקסטיל, אך ישנן עדויות סותרות בנוגע לאופייה המדויק של חלוקה זו. לרוב מקובל לומר כי האריגה הייתה מלאכה גברית והרקמה מלאכה נשית (שורץ-בארי, 2007). גם לדברי עלמו אישטה,⁷ רקמה הייתה אומנות נפוצה מאוד בקרב הנשים ושייכת להן באופן מסורתי, ורק גברים מעטים, לרוב חסרי תעסוקה, עסקו באומנות זו (רוזנפלד ורינון, 2002).

לצד זאת, יש עדויות על קיומה של רקמת גברים מובחנת בעלת מאפיינים שונים מרקמת הנשים. כך מספרת אביבה רחמים⁸ על המאפיינים השונים של רקמות נשים וגברים: "יש רקמות של גברים ורקמות של נשים. יש הבדל בין הרקמות. גברים מתפללים ולכן הם רוקמים את סיפורי התנ"ך, נשים בדרך כלל רוקמות פרחים בצורות של יהלום. רקמת גברים משולבות חוויות מהחיים. האריגה, למשל, היא רקמת גברים והיא מסמל עליה לארץ" (אור, 2012, עמ' 48). מיקי שפירא, המקימה והמעצבת של מפעל אלמז, סיפרה כך בריאיון שערכתי עימה: "הגברים ארגו והנשים רקמו, גם גברים רקמו אבל באופן כללי הנשים רקמו... באתיופיה הם [הגברים] היו רוקמים בבתי הסוהר כל מיני דברים, הם היו אורגים, אריגה זה היה המקצוע העיקרי שלהם". מכאן שקשה לשחזר את חלוקת התפקידים המסורתית באופן מדויק, אך ניכר כי הרקמה הייתה נהוגה בקרב נשים וגברים כאחד. ייתכן כי הגברים היהודים החלו לרקום יותר בעקבות התערבות של פעילים יהודים אירופאים בכפרים ובמחנות המעבר, כפי שניתן לראות ברקמות סיפורי התנ"ך.⁹

שטיח סיפורי התנ"ך: רקמת ביתא ישראל בעיצומו של תהליך ההגירה

מקורו של השטיח ברקמות קטנות שהכינו גברים ששהו במחנה המעבר באדיס אבבה לפני עלייתם לישראל (מסינג, 2018). הרקמות חוברו זו לזו במפעל אלמז בתחילת שנות התשעים, והשטיח שנוצר הוא יצירה ייחודית המזוהה ללא עוררין כרקמה של ביתא ישראל באתיופיה (תמונה 1). השטיח מורכב מעשרים ושמונה ריבועים רוקמים, הממוסגרים כל אחד מהם בסרט ארוג בדוגמה דקורטיבית, בצבעים אדום, ירוק, כחול, צהוב וסגול. בכל ריבוע רוקם סיפור תנ"כי, והריבועים עצמם מסודרים בסדר כרונולוגי של השתלשלות המאורעות התנ"כיים.

הריבועים תפורים על בד שחור, הממוסגר גם הוא באפליקציית בדים זהה לסרט הארוג הממוסגר כל רקמה. שטיח זה, הנמצא כיום בבעלות עמותת אלמז, מסמן את תחילת תהליך ההגירה לישראל ואת ההשפעות של התהליך והמעורבים בו על התוצרים האומנותיים של יהדות אתיופיה.

7 עלמו אישטה הוא אומן ישראלי יליד אתיופיה, בעל תואר ראשון ושני בחינוך לאומנות ותעודת הוראה. אישטה מעביר הדרכות, הרצאות וסדנאות בנושא אומנות, תרבות, היסטוריה ומנהגים של יהודי אתיופיה. הרצאתו התקיימה בקונגרס ספרותי, אומנותי ומדעי בנושא אתיופיה והקהילה האתיופית בישראל, טבריה, בדצמבר 2000, בארגון האגודה למען עידוד יצירה, תרגום ותרבות של העדה האתיופית.

8 אביבה רחמים הייתה ממובילות מפעל אלמז. היא עלתה ארצה מאתיופיה דרך סודן בסוף שנות השבעים, בהיותה בת חמש עשרה. 9 על התפתחות הסמלים היהודיים באומנות של ביתא ישראל, בהשפעת תירות ומגעים עם יהודי התפוצות ראו: Kaplan & Rosen, 1993.



תמונה 1. רקמת סיפורי התנ"ך, 1980 בקירוב, רקמה על בד ותפירת אפליקציה, אוסף אלמז (מקור: טוראל, 2013)

שפירא סיפרה בריאיון עימה על תהליך יצירת השטיח: "באו המון רוקמות לקבל עבודה, והתחילו להגיע גברים שהביאו לי כל מיני דברים שרקמו באתיופיה... אלו סיפורי התנ"ך. זה מה שהם עשו, כי במחנה הקליטה הייתה חברה אמריקאית שישבה איתם והיא מימנה את הרקמות שלהם". כלומר אנשי החברה האמריקאית שהפעילה את מחנות המעבר חיפשו תעסוקה ומקור פרנסה עבור השוהים בו,¹⁰ ואחד האמצעים לכך היה רקמה של סיפורים ודימויים המוכרים לאנשי הקהילה. עם זאת, אין היא יודעת מי הציע לרקום את סיפורי התנ"ך ומי צייר את הסקיצות לרקמות.¹¹ בהגיעם ארצה מכרו העולים את הרקמות לשפירא, והיא זו ששיבצה אותן על הבד ועיצבה את מסגרת הסרט הארוג בהשראת בדים ארוגים מאתיופיה.

הקומפוזיציה של שטיח סיפורי התנ"ך מזכירה סגנון ציור שרווח באתיופיה במאה העשרים ומכונה 'סיפור בטבלה' (טוראל, 2013). בסגנון זה מצוירים סיפורים נרטיביים, לרוב סיפורי תנ"ך (הבולט שבהם הוא המפגש של שלמה המלך ומלכת שבא), בסצנות המחולקות לריבועים ומאורגנות בסדר כרונולוגי. לדוגמה הציור 'שלמה המלך ומלכת שבא' שצויר על ידי אפוארק מנגשה (Afewerq Mangesha) בשנת 1971. סגנון זה אינו סגנון יהודי אלא סגנון כללי, המייצג את הנרטיב התנ"כי המוכר כהיסטוריה של האומה האתיופית.

10 מחנה המעבר באדיס אבבה הוקם בשנת 1990 בסיוע ארגון צפון אמריקה למען יהודי אתיופיה (NACOE) וגופים אחרים. השוהים במחנה היו יהודים שהגיעו מהכפרים בצפון אתיופיה והמתינו להגירתם לישראל. התחלואה במחנה הייתה קשה עקב שירותי רפואה לקויים וכן נדרש פתרון תעסוקתי לשוהים (Alkam & Shvarts, 2007).

11 שושנה בן-דוד, אשר ניהלה את השלוחה הישראלית של ארגון צפון אמריקה למען יהודי אתיופיה בשנים 1994–2018, מעידה כי רקמת סיפורי התנ"ך הייתה יוזמה של הארגון. לדבריה, אנדי גולדמן, מנהל המחנה, צייר את הדגמים הראשונים לרקמות (ש' בן דוד, שיחה אישית, 30 בדצמבר, 2020). כלומר פרויקט הרקמות החל בשנת 1990 (על פי עדויות אחדות הוא החל כבר בשנת 1980, אך לא מצאתי לכך סימוכין).

ייתכן כי שפירא בחרה בקומפוזיציה זו מתוך היכרות עם סגנון ציור זה וניסיון להתחקות אחר האומנות האתיופית, וייתכן כי הפורמט המרובע של הרקמות הבודדות הכתיב את הקומפוזיציה. הבחירה בסגנון אתיופי מובהק ליצירת רקמה של הקהילה היהודית יוצרת חיבור חזק לאומנות האתיופית הכללית. עם זאת, המעורבות של שפירא ביצירה ובבחירת הקומפוזיציה מבהירה כי היא נוצרה עבור קהל ישראלי, ולכן מעמידה בסימן שאלה את הקשר הישיר לאומנות המסורתית. לפיכך אפשר להגדיר את רקמת סיפורי התנ"ך כתוצר היברידי מובהק, כזה שהשפעות הרב-תרבותיות בו ניכרות לעין.

רקמה אתיופית בישראל: הקמת מפעל אלמז

העיסוק ברקמה בקרב נשות ואנשי ביתא ישראל לא פסק עם הגירתם לישראל. נהפוך הוא, השימוש הנפוץ והנוכחות של הרקמה בתרבות האתיופית, בייחוד בקרב נשות הקהילה, הביאו להתפתחות מעניינת של מיזמי רקמה ואומנות בישראל, ובראשם מפעל אלמז. מיזמים אלו אף הפכו במרוצת הזמן לסממן תרבותי-קהילתי מובהק. היצירה בתוך המרחב המקומי הביאה להפקת תוצר חדש, טרנס-תרבותי, ששואב מהמקור האתיופי ומצורכי השוק המערבי.

אלמז היה הפרויקט הראשון בארץ לשימור ולהפצה של מלאכת היד האתיופית. בשנים 1992–2013 הוא פעל כמפעל בתמיכת גופים ממשלתיים וחברתיים, ומשנת 2013 הוא פועל כעמותה עצמאית ללא כוונות רווח. מטרתיו המרכזיות של המפעל היו לשמר את הרקמה האתיופית ולהפיצה בישראל וכן לספק עבודה לעולים החדשים. סגנונם הייחודי של המוצרים שנוצרו במפעל בתחילת שנות התשעים ניכר גם כיום במיזמים השונים של רקמות הקהילה האתיופית ברחבי הארץ. כך לדוגמה, מוצרי יודאיקה כגון כיסויים לחלות ומוצרי נוי כגון כריות מיוצרים עד היום בעיצוב דומה לעיצובים שהופקו במפעל.

מפעל אלמז נוסד ביוזמתה של מעצבת האופנה מיקי שפירא באתר הקרוואנים חצרות כוח בראש העין, שבו שוכנו עולים חדשים מאתיופיה (שפירא, 2018). שפירא, ילידת ירושלים ובוגרת לימודי עיצוב אופנה וטקסטיל בבצלאל, רכשה ניסיון בעבודתה הקודמת כמעצבת אופנה בחברת משכית, וחזונה היה להקים מפעל בעל מטרת זהות ואופן התנהלות דומה לשל משכית.¹² כך היא מספרת: "אמרתי זהו זה, עכשיו אני הולכת להגשים חלום... ואני אקים מפעל שיהיה כמו שהיה 'משכית', לשימור האומנות האתיופית, האומנות האתיופית".

המפעל הוקם בסיוע הסוכנות היהודית והגיוינט ובשיתוף של משרד העבודה ומשרד הקליטה, בעקבות פנייתה של שפירא בבקשה לתמיכה כספית. בשנתיים הראשונות שכן המפעל בשיכוני העולים בחצרות כוח בראש העין ולאחר מכן בעיר לוד, שבה שוכנו העולים במגורי קבע. שני המיקומים נבחרו עם משרדי הממשלה

12 חברת משכית הייתה חברת אופנה ממשלתית שנוסדה בשנת 1954 על ידי רות דיין. במשכית נעשו עבודות רקמה, שטיחים, עבודות צורפות ועוד שהתבססו על הידע המסורתי של העולים מארצות המוצא השונות. בלטה בהן במיוחד הרקמה והצורפות התימנית. משכית התפתחה לכדי חברה בעלת שם עולמי המוכרת תוצרת איכותית ארץ ישראלית מקורית, והיא השתלבה בין חברות אופנה עילית מובילות בעולם. החברה פעלה עד אמצע שנות התשעים ובשנת 2013 נפתחה מחדש כחברה פרטית. ביקורת רבה נמתחה על פעילותה של משכית. לצד ההעסקה ויצירת מקור פרנסה לעולות ולעולים חדשים, נטען כי העובדים הועסקו בשכר נמוך ונוצלו, ושתרבותם נוכסה באופן שהעניק לסוכנים תרבותיים הגמוניים הון תרבותי וכלכלי תחת הכותרת של יצירת סגנון ארץ ישראלי מקורי, בלי חשיפת המקורות שבהם נעשה שימוש. למעשה השימוש של משכית ברקמה תימנית ובמלאכות יד מסורתיות נוספות הביא למחיקה תרבותית, בניסיון להציגן כמלאכות ישראליות מקוריות ומודרניות (גילעת, 2008; חזן, 2013; שנהב-קלר, 2006).

והממונים על קליטת העלייה מאתיופיה. עד לשנת 2013 נתמך המפעל על ידי מוסדות המדינה, ועם הסרת התמיכה הוא נסגר (שפירא, 2018).

לדברי שפירא, בהקמת מפעל אלמז היא ביקשה ליצור פרויקט הכשרתי לשימור התרבות והאומנות האתיופית ולספק תעסוקה ופרנסה לעולים מאתיופיה (שפירא, 2018). עוד מספרת שפירא: "אני רוצה ליצור להם מקצוע, שתהיה להם עבודה... ילמדו מה זה לקום בבוקר, ללכת לעבודה לנמור אותה. לא כמו באתיופיה... לא היה להם סדר עבודה משמונה עד ארבע. הם עבדו, עבדו מאוד קשה אבל לא במסגרות כאלה". כלומר, שפירא ביקשה לא רק לשמר את האומנות המסורתית, אלא גם להכשיר את העולים והעולות לשוק העבודה המערבי ולהקנות להם הרגלי עבודה חדשים. החינוך להרגלי עבודה המותאמים לשוק העבודה המקומי יכול להתפרש גם כחלק מהעמדה הדואלית של ההגמוניה כלפי העולים, הרואה ערך בתרבותם החומרית אך מייחסת נחיתות תרבותית להרגליהם ולאורחות חייהם (Levy, 2018).

שפירא ניהלה את המפעל ועיצבה את המוצרים שיוצרו בו, ולצידה עמדו נשים כמו אביבה רחמים וסמדר מסינג, שמילאו תפקידי ניהול. רחמים הייתה העוזרת של שפירא ואחראית לתיווך הוראות העבודה לנשים במפעל בתרגום לאמהרית. מסינג הצטרפה למפעל בשנת 1998, לאחר שאצרה והציגה מספר תערוכות של אומנות אתיופית בישראל (מסינג, 2018), ומונתה לאחראית לתחום השיווק והפרסום.

עיקר הייצור של אלמז נעשה במפעל עצמו. במפעל עבדו דרך קבע כעשרים נשים מהקהילה האתיופית,¹³ והן ביצעו את כל העבודה – מהרקמה ועד לתפירת המוצרים. נוסף עליהן הועסקו עובדים מזדמנים שעבדו בביתם. שפירא פגשה בעובדים אלו כאשר הגיעו אליה למכור לה את יצירותיהם שרקמו עוד באתיופיה. כך היא סיפרה: "התחילו להגיע גברים שהביאו לי כריות וכל מיני דברים שרקמו באתיופיה... בהתחלה היו מביאים רקמות שלהם שקנינו מהם, ולאט לאט אני העברתי להם עבודה". הרקמים והרוקמות מכרו לשפירא את עבודותיהם, ובהמשך, כאשר התקבלו הזמנות גדולות ועלה צורך בידיים עובדות נוספות, סיפקה להם שפירא עבודה. לדוגמה, חברת החשמל הזמינה 1,400 מפות רקמות כמתנת חג לעובדים. העבודה חולקה לרוקמים ולרוקמות שעבדו בביתם, בעיקר לאלו שהתגוררו בדרום הארץ.

מפעל אלמז העלה על נס את האומנות האתיופית המסורתית, ואת הרקמה בפרט. הבלטת המקור התרבותי של המוצרים באה לידי ביטוי בפרסומים ובאמצעי השיווק, שבהם צוין באופן בולט וברור כי המוצרים מבוססים על מלאכת היד האתיופית, באלמנטים הרקומים הלקוחים מתוך המסורת התרבותית של הקהילה, ובשם הפרויקט עצמו, הלקוח מהשפה האמהרית ופירושו יהלום. בעלון פרסום למוצרי אלמז נכתב כך: "הרעיון והעיצוב הכללי של המוצרים מבוסס על הידע והמסורת של מלאכות הרקמה השונות האופייניות לבנות העדה האתיופית בארץ מוצאן. מלאכות אלו מסוגנות ומותאמות לצרכי השוק העכשווי".¹⁴ בהמשך העלון נכתב כי כל המוצרים הם מעשה ידיהן של נשים מהקהילה האתיופית. מתוך כך אפשר ללמוד כי המלאכה האתיופית הוצבה במוקד הפרסום והשיווק של אלמז, בדיוק כפי שהייתה בעיצוב המוצרים.

13 בתקופת עבודת המפעל בחצרות כוח הועסקו בו גם שלוש עובדות עולות מברית המועצות לשעבר, ששוכנו גם הן באתר הקרוואנים. (שפירא, שיחה אישית, 20 בפברואר, 2020).

14 מתוך עלון פרסומי של אלמז, אוסף מיקי שפירא.

עם זאת, כדי להתאים את המלאכות לשוק המקומי נעשו בהן שינויים – תהליך היברידי שיש בו משום ניכוס אלמנטים תרבותיים עבור רווחים כלכליים.

מוצרי אלמז הם תוצרים טרנס־תרבותיים שעוצבו בהשפעת תרבות הצריכה המקומית כשם שהושפעו מהתרבות החומרית האתיופית, בדומה לתוצרים של חברת משכית ומפעלי רקמה דומים שנוצרו בתווך שבין התרבויות (גילעת, 2008). שפירא תפקדה במסגרת המפעל כמתווכת תרבותית, כמו רות דיין במשכית. מתוך מעורבותה בעיצוב המוצרים והתאמתם לשוק המקומי עברה האומנות המסורתית טרנספורמציה ועוצבה כמוצר היברידי חדש, אשר ליצירתו היו שותפות שפירא והרוקמות האתיופיות.

במפעל אלמז יוצרו מוצרי צריכה המכונים יודאיקה שימושית, כגון כיסויי חלה, מזוזות, כיפות ומפות. נוסף על כך יוצרו עבודות טקסטיל ברמה גבוהה, כגון שטיחי קיר וקומים, שלא נועדו למכירה המונית אלא למכירה לאספנים ולמוסדות ולתצוגה בתערוכות. שפירא היא שעיצבה את המוצרים עבור המפעל, ולטענתה הם הותאמו לצריכה בארץ. שפירא עודדה את הנשים האתיופיות לעזוב את העיסוק המסורתי בחפצים שלא היה בהם שימוש בארץ ובמקום לייצר חפצים דקורטיביים שיתאימו לשוק הישראלי (מסינג, 2018). שינויים נעשו גם בדימויים הרקומים. הצלב, כפי שצוין לעיל, היה מוטיב מרכזי בשמלות הרקומות באתיופיה, וגם בקרב היהודיות רווח בו השימוש כסמל הגנה ששיוכו הדתי אינו מובהק. בתהליך ההגירה לישראל נתקלו הנשים בפרשנות המערבית של הצלב כסמל נוצרי שאינו מקובל בחברה יהודית. תופעה דומה התרחשה ביחס לקעקועי צלבים על מצחן. ליסה ענתביימיני (2010) הציגה גישות התייחסות שונות של הנשים היהודיות־אתיופיות כלפי קעקועי הצלב. חלקן טענו כי לצלב אין כל ערך דתי, אלא שהוא סמל ניטרלי ולכל היותר סמל של ריפוי, ואחרות טענו כי קעקוע הצלב סייע להן להסתיר את זהותן היהודית בתוך החברה הנוצרית. במפגשן עם החברה הישראלית ניסו חלק מהנשים להסתיר את קעקועיהן ואף להסיר אותם, כדי למנוע את החשד כלפיהן שאינן יהודיות (ענתביימיני, 2010).

באופן דומה הועלמו הצלבים מהרקמות שיועדו לשוק היהודי־ישראלי – שוק שאינו סבלני לסמלים זרים. הצלב וסמלי ההגנה הנוספים ברקמות, כגון צורות גאומטריות והכפלתן, איבדו במעבר לישראל את התוכן המיסטי שלהם, ונותרו כעוטרי דקורטיביים בלבד. לכן יכלה שפירא לזוטר על מוטיבים אחדים, להוסיף מוטיבים אחרים וליצור שינויים באיקונוגרפיה שאיבדה את משמעותה הסמלית.

מעניין לראות כי שפירא בחרה כמקור לעיצוביה הדקורטיביים דווקא סמלי קמעות אתיופיים ששימשו לריפוי והגנה. שפירא מעידה כי התחקתה על דימויים מהתרבות האתיופית, וכי בחרה באופן מודע "לקשור את הישן עם החדש" ולשמר פרטים מסוימים מהאיקונוגרפיה המסורתית. שפירא שאבה השראה מהספר *Ethiopian Magic Scrolls* מאת ז'אק מרסייה (Jacques Mercier) ובחרה בו כמקור חזותי לעיצובי הרקמות (מסינג, 2018). במקור היו הקמעות האתיופיים עשויים ממגילות קלף או נייר, שעליהן רשומים לחשים וסגולות שונות להגנה וריפוי, בשילוב תמונות מצוירות (ברו, 2006).

שפירא למדה על פירוש הקמעות מתוך הספר של מרסייה, והשתמשה במוטיבים כבסיס לעיצוב הטקסטיל באלמז. ואכן יש דמיון רב בין המוטיבים המופיעים בספר לרקמות שנוצרו במפעל, ואפשר אף לזהות העתקים מובהקים של דגמים מאוירים מספרו של מרסייה במוצרים הרקומים השונים (תמונות 2, 3). כמו כן נעשה

שימוש חוזר במוטיבים של קמעות בסדרת שטיחי קיר שיוצרו במפעל, כמוצרי טקסטיל יוקרתיים שיועדו למכירה לאספנים. הדגמים של עיצובי הקמעות חולקו לעובדות המפעל לביצוע הרקמה, ונתפרו על ידן במקצב אחד על בד קטיפה שחור במראה יוקרתי. בחלק מהשטיחים יש קמעות שעוצבו כאמור בהשראת ספרו של מרסייה, וחלק מכילים קמעות הלקוחים מתרבויות אחרות. כזה הוא למשל מוטיב החמסה, שהוא מוטיב הגנה מעין הרע המגיע מארצות האסלאם בצפון אפריקה (שרוני ועמיתים, 2018).



תמונה 3. מפעל אלמז, רקמת קמיע, 25/50 ס"מ, רקמה על בד, אוסף מיקי שפירא (צילום: שלומית לזר)



תמונה 2. שמש ושלוש חיות, קמיע הגנה אתיופי, דיו על קלף (מקור: Mercier, 1979)

בשילוב הקמעות במוצרי אלמז יש ניסיון לצקת תוכן תרבותי משמעותי לרקמה כדי שלא להשאיר כאלמנט קישוטי גרידא. מעורבותה של שפירא כסוכנת תרבותית של התרבות המקומית הישראלית ביצירתן של העולות מאתיופיה מהווה חלק חשוב ביצירת המוצר החדש-התרבותי. כך שטיח הקמעות הוא תוצר חדש, המכיל אלמנטים מהרקמה האתיופית ואלמנטים של עיצוב מודרני המותאם לשוק המערבי.

בשנת 2008 פרשה מיקי שפירא מניהול מפעל אלמז, וסמדר מסינג מילאה את מקומה כמנהלת עד לסגירת המפעל בשנת 2013. כהמשך לפעילות המפעל הקימה מסינג את עמותת 'אלמז אמנות בישראל (ע"ר)' (מסינג, 2018). מסינג רכשה עבור העמותה את עבודות הרקמה הגדולות והשטיחים שהיו בבעלות המפעל, והמשיכה לעשות שימוש בעיצוב המוצרים שיצרה שפירא בד בבד עם עיצוב מוצרים חדשים. אחד התפקידים החשובים שממלאת עמותת אלמז הוא שימור של הרקמות המיוחדות שנוצרו במפעל אלמז ושל יצירות חדשות של אומנים ואומניות יוצאי אתיופיה, קטלוגן והצגתן בתערוכות ובאירועים. בשנת 2018 ערכה מסינג קטלוג המקבץ את היצירות הללו בשם 'קמיעות וכמיהות: אמנות אתיופית מסורתית בישראל'. בקטלוג מוצגות עבודות אומנות מגוונות, מהן בולטות עבודות הרקמה, לצד מאמרים קצרים בנושא אמנות אתיופית ואזכור אומניות ואומנים

בני הקהילה האתיופית הפועלים כיום בישראל. באופן זה מיצבה מסינג את עמותת אלמז כגוף מוביל באומנות האתיופית ובשימור הידע האומנותי-תרבותי הייחודי.

בשנים האחרונות מתמקדת עמותת אלמז בעיקר בקורסי רקמה לעולים חדשים במרכזי קליטה מטעם הסוכנות היהודית. הקורסים מספקים תעסוקת פנאי לעולים החדשים והמרצים בהם הם אומנים ואומניות מהקהילה האתיופית. מסינג, המרכזת את הפרויקט מטעם העמותה, סיפרה בריאיון שערכתי עימה כי חלק מהעולים מגיעים עם ידע קודם ברקמה וחלק לומדים במהלך הקורס. לדבריה, מטרת הקורס לספק תעסוקה לעולים ולא פרנסה, אם כי לרוב מתקיים אירוע בסיום הקורס שבו מוצגות העבודות, ולעיתים הן אף נמכרות.

תגובות העולים והעולות לקורס הן מורכבות. הקורס מוצע לנשים ולגברים יחדיו, והדבר מעורר לעיתים התנגדויות מצד הגברים. מסינג מספרת שלפעמים היא נתקלת בגברים שלא רוצים לרקום מכיוון שזו מלאכה הנחשבת נשית, ולעיתים היא נתקלת בגברים שלא מוכנים לשבת בכפיפה אחת עם הנשים: "בהתחלה הם לא רצו לרקום, היו כל מיני בעיות. לפעמים הם אומרים: לא אנחנו לא נרקום כי זו מלאכה של נשים... יש גברים שלא רצו לשבת עם נשים, יש שאמרו שזו רקמה של נשים ולא של גברים". מסינג נעזרת באומנים בני הקהילה האתיופית בישראל המלמדים בקורס, ומתמודדת כך עם הקשיים שמקורם בפער התרבותי של עולים המגיעים מחברה בעלת חלוקה מגדרית אחרת מהמקובלת בישראל. הדרישה מהעולים והעולות לשבת ולרקום יחד בניגוד למנהגייהם נובעת מתוך המפגש החברתי-תרבותי במרחב השלישי, כהגדרת הומי באבא, המתקיים בתווך שבין התרבויות (Rutherford, 1990). דרישה זו משחררת מהבניות תרבותיות ומאפשרת לכונן מנהג חדש, אך יש בה גם אלמנט של כפייה מצד ההגמוניה המקומית.

בקורסי הרקמה ממשיכים הרוקמים והרוקמות ליצור מוצרים שעיצבה שפירא עבור המפעל, כפי שמספרת מסינג: "אפשר להניד שכל הקורס הוא על טהרת אלמז. אני עדיין מדפיסה להם דברים שעשיתי עם מיקי. מיקי מברכת אותי שאני ממשיכה את העבודה שלה". לצד זאת יוצרים בקורסי הרקמה עיצובים חדשים של מורי הקורסים, האומנים והאומניות, כגון אלדד תרקה ועדנה ביטאולין.

מפעל אלמז הוא אבן דרך בהתפתחות הרקמה של הקהילה האתיופית בישראל. אפשר לראות בפרויקט בסיס למיזמים רבים המתקיימים בישראל כיום וכן בסיס להיכרות של החברה הישראלית עם מלאכות היד והאסתטיקה האתיופית והיחס כלפיהן. המיזמים המגוונים ברחבי הארץ הם חלק מהמגמה לייצר מוצרים שימושיים ויודאיקה אתיופית, ומתבססים על העיצובים שהופקו במפעל אלמז מראשית שנות התשעים.

מיזמי רקמה עכשוויים - קבוצת 'רוקמות' בשדרות

כיום פועלות בישראל קבוצות רקמה רבות של נשים מהקהילה האתיופית. בקבוצות אלו חברות נשים עולות מבוגרות, והן עוסקות יחד ברקמה ובמלאכות יד נוספות שהכירו עוד באתיופיה, כגון קליעה וקדרות. קבוצות הרקמה פועלות במתכונת של אומנות קהילתית, אשר הופכת את חברות הקהילה המשתתפות למומחיות בתרבותן הייחודית ולשותפות פעילות בהצגתה בספרה הציבורית.¹⁵ בכוחה של אומנות קהילתית להביא

15 מיזמי רקמה דומים פועלים גם בקרב נשים פלסטיניות, למשל רקמת המדבר בלקיה, עמותת סנבולה, עגיראם בירוחם ועוד. מיזמים אלו משמשים גם הם כאמצעי להעצמה נשית-קהילתית, לחיזוק הזהות העצמית של המשתתפות וכמקור הכנסה נוסף. להרחבה ראו: Saca & Saca, 2006.

לשינוי חברתי באמצעות פיתוח סולידריות והעצמה אישית, וכן לעודד הכשרה לתעסוקה ופיתוח מקורות פרנסה (דגן, 2015). המושג העצמה (העצמה אישית, העצמה נשית, העצמה קהילתית ועוד) מופיע בתיאור של מטרות הקבוצות,¹⁶ ומשמעותו פיתוח תחושת מסוגלות אישית ושליטה בתהליכי חיים ותהליכים קהילתיים תוך מתן כלים להשפעה על ההווה והעתיד (דגן, 2015). קבוצות הרקמה עוסקות באומנות ככלי מעצים, המקדם שינוי תודעתי אישי וקהילתי, מעצים את הזהות והשייכות הקהילתית, ומקנה לנשים מהקהילה האתיופית כוח להשפיע על מציאות חייהן ועל עתידן.¹⁷

אחד המיזמים הללו, הפועל בהשראת אלמז, הוא קבוצת רוקמות בעיר שדרות. קבוצה זו פעילה במתכונתה הנוכחית משנת 2016 ומתנהלת כעסק עצמאי רווחי. בקבוצה חברות ארבע עשרה נשים¹⁸ מהקהילה האתיופית בשדרות וחמש מתנדבות ומתנדב מהקיבוצים השכנים. המתנדבים תומכים בפעילות העסקית, בעיצוב המוצרים ובפעילויות נוספות המתקיימות במסגרת הקבוצה.¹⁹ עמותת גוונים הפועלת בעיר שדרות מעניקה תמיכה אדמיניסטרטיבית, אך העסק מקיים את עצמו מכספי המכירות של המוצרים. הנשים שותפות בניהול הפרויקט ומרוויחות את שכרן לפי עבודתן (לרוב אין זו הכנסתן היחידה).

בדומה לאלמז, גם רוקמות שמה לה למטרה מרכזית את שימור מלאכת היד האתיופית, אך לכך מתווספות שתי מטרות חשובות אחרות – העצמה נשית וחיבור בין־דורי. החיבור הבין־דורי הוא שמוביל את הקבוצה בפעילותה ובהתנהלותה. הטקטיקה שנבחרה עבור חיבור זה היא העלאת המסורת האתיופית על נס, שימורה של המסורת והפצתה, ולא הטמעתה ומחיקתה. קיום עסק שכזה חושף את בני ובנות משפחתן של הרוקמות לעושר התרבותי של הקהילה. חשיפה זו תורמת להעצמה האישית של הרוקמות ולטיפוח הערך העצמי שלהן, עבורן ועבור ילדיהן ונכדיהן, באופן שמגבש את תחושת השייכות הקהילתית שלהם.

רוב העבודה בקבוצת רוקמות נעשית בבתי הנשים. נוסף על כך הן נפגשות אחת לשבוע במועדון בעיר. במפגש מקצועי וחברתי זה הן דנות בהתפתחות העסק ובמוצרים שהן יוצרות ורוקמות יחד. רוקמות הנשים נוצרות באופן אינטואיטיבי, ללא תכנון מראש או הכוונה, והן נקנות במרוכז על ידי קופת הקבוצה ועוברות עיבוד דיגיטלי עבור הפקת מוצרים מודפסים כגון סימניות, תחתיות לכוסות ולוח שנה המשלב שירי משוררות לצד רקמות נשות הקבוצה (תמונה 4). את המוצרים מעצב משה אש, מעצב גרפי מקצועי המתנדב בקבוצה.

16 לדוגמה, במסמך חזון של קבוצות רוקמות בשדרות, שנוסח עבור גיוס תרומות, אחת מהמטרות שצוינה היא "העצמה נשית של הרוקמות והתמוכות בהן" (מסמך פנימי, 2017).

17 בקרב קהילות יוצאי אתיופיה בישראל יש קבוצות המכונות 'איקוב' (ולעיתים קובה), המהוות קבוצות תמיכה פיננסיות וחברתיות נשיות בעיקרן. בין מיזמי הרקמה לאיקוב יש קווים מקבילים רבים בהקשר של מרחב נשי־תרבותי, אך גם הבדלים מהותיים. להרחבה על קבוצות האיקוב ראו: סלמון ועמיתים, 2013.

18 הנשים העובדות ברוקמות: אבקלש אנגדיה, אזב אברהם ביינה, אלמיטו אלמה, בוסנה בייך, בוסנה דסלאי, זנין־טרנגו אלמיאו, טוריה יוסף, טפטה וולדה, מוליה אברהם, ננו נגוסה, ציקליט פרדה, קאסה מאעשה ונגט אדנה וטנגו שהלכה לעולמה ב־13 במאי 2019.

19 עיצוב המוצרים על ידי מעצב או מעצבת מקצועיים חיצוניים לקבוצה ושאינם מגיעים מאותה תרבות של חברות הקבוצה נפוץ גם במיזמים של קהילות אחרות, כגון רקמה תימנית במשכית (ראו הערה 12) ורקמה פלסטינית ברקמת המדבר (ראו הערה 19).



תמונה 4.
קבוצת 'רוקמות' ומשה אש,
דפים מתוך לוח שנה לשנת תשע"ט,
2018-2019,
דפוס על נייר (צילום: משה אש)

אש סורק את הרקמות, שנוצרו ללא התחשבות במוצר המודפס מבחינת הגודל, הקומפוזיציה והעיבוד, ומשתמש בהן כאלמנט עיצובי. בתהליך הדיגיטלי נעשות מניפולציות כגון הגדלה, הקטנה, חיתוך, שכפול וחיבור של כמה רקמות יחדיו. התוצרים הסופיים ניתנים לשכפול ונמכרים במחיר נמוך ביחס לרקמות המקוריות, ומכירתם מספקת הכנסה קבועה עבור הקבוצה.

בדומה לשפירא, אש פועל כסוכן תרבותי, שכן התערבותו בתהליך העיצוב יוצרת מוצר היברידי. אש מעיד כי הוא חש בדואליות בתהליך העיצוב של המוצרים. מצד אחד הוא רוצה לתת מקום לרקמה ולרוקמות עצמן, ליצירה שלהן ולעיצוב שלהן, ומהצד האחר הוא מודע לפן הכלכלי של המיזם, לצורכי השוק ולביקוש למוצרים מעוצבים באופן מסוים. לכן הוא נאלץ לעשות מניפולציות שלעיתים חוטאות למקוריות של הרקמות. על כך הוא מספר: "אני מודה ומתוודה שאני מייצר מוצרים בשביל למכור, כדי שהקבוצה תוכל לפעול. שנוכל לשלם להן... והקבוצה היא קבוצה רווחית, שהנשים מרווחות, כל אחת לפי מה שהיא מכרה". אש מכיר בבעייתיות שבעיצוב מסחרי של אומנות מסורתית, אך מודע להכרח הכלכלי והקיומי שיש למיזם כמו רוקמות ולקושי למכור עבודות יד מקוריות לעומת מוצרי דפוס זולים לייצור.

הנשים השותפות לקבוצת רוקמות הן נשים מבוגרות, בנות חמישים עד שמונים, משכבה חברתית נמוכה, הסובלות מקשיים כלכליים. העיסוק ברקמה מספק להן פרנסה, אם כי לא גדולה, אך יותר מכך הוא מעניק להן תעסוקה מעצימה. סוגיה סבוכה זו של תעסוקת נשים מהגרות מבוגרות נידונה פעמים רבות במחקרים העוסקים במהגרים בישראל.

בספרה על אודות נשים והגירה טוענת טל דקל (2013) כי נשים מבוגרות מתקשות יותר מצעירות במציאת עבודה, וכאשר הן מצליחות להשתלב בשוק העבודה הן לרוב עובדות בעבודות פחותות, כגון ניקיון בתים,

ובשכר נמוך. דקל מצביעה על תחושתן של נשים אלו ועל חוסר אמונתן ביכולתן למצוא עבודה ראויה יותר בגלל פערי השפה והתרבות. היא מדגישה כי לא נעשה מאמץ לשלב נשים מבוגרות מהקהילה האתיופית בשוק העבודה, מסיבות שמרניות ומתוך רצון שלא לפגוע במרקם התרבותי של מבנה המשפחה האתיופית המסורתית. אש מתייחס לביקורת על קבוצות הרקמה כאילו הן משמרות את המקום של הנשים כיוצרות עממיות ולא מקדמות אותן בעולם התעסוקה המקצועי. לטענתו קבוצות הרקמה הן האפשרות הטובה ביותר עבורן, ואף שאינן מקבלות שכר גבוה הן בונות ערך עצמי ומשתמשות בכלים הזמינים להן. הוא גם מציין שבמסגרת המפגש השבועי של הקבוצה מתקיימים שיעורי עברית עבור הנשים שלא יודעות קרוא וכתוב, במטרה לעזור להן להתקדם ולהשתלב בחברה הישראלית.

רוב הנשים בקבוצת רוקמות למדו רקמה בצעירותן באתיופיה, ורק אחדות מהן למדו רקמה במסגרת הפעילות בקבוצה. הנשים מספרות על חוויותיהן מהעבודה המשותפת ברוקמות:

התחלתי לרקום לפני שלוש שנים, מאז שהקבוצה שלנו התחילה לפעול. הרקמה בשבילי היא בשביל המפגש החברתי, כאן כיף. זה פותח את הראש, השיחות בינינו פותחות את הראש, תענוג להזיז את האצבעות, לצחוק. (אבקלש אנגדיה)

היצירות מעוררות כבוד של אחרים, מסתכלים עלינו אחרת, יש ראייה שלנו, שלא הייתה קודם. חברה שלי ראתה את המוצרים והתלהבה. במקום העבודה שלי, במפעל, היה תלוי לוח שנה שלנו, והוא עורר סקרנות, ביקשו לראות עוד מוצרים, התפעלו. (אזב אברהם)

המפגש של הרוקמות עוזר להתגבר על כאב, אני עסוקה בשמחות של הקבוצה. (טפטה וולדה)

אני אוהבת להגיע לרוקמות, רואים אנשים, מדברים, זה עושה טוב. כשיש אורחים מבחוץ אני שמחה להראות להם, להסביר להם. זה מאחד אותנו. חברת הנשים כאן קצת מזכירה את החברות בבית הנידה. (מוליה אברהם)²⁰

ציטוטים אלו מעידים על התפקיד החשוב שממלאת הקבוצה עבור הנשים, הן בפן החברתי הן בפן האישי. הן יוצרות לעצמן מקום מפגש חברתי מפרה ובמקביל מצליחות להתפתח ולבטא את עצמן דרך הרקמה והיצירה. הפעילות בקבוצת רוקמות מעניקה לחברות בה אפשרות להיפגש אחת לשבוע, לשבת יחד ולרקום, אך יותר מכך – היא תורמת לתחושת הגאווה והערך העצמי של הנשים. הנשים העולות, שחוו הגירה וקליטה רצופות קשיים, לומדות דרך העיסוק ברקמה להיות גאות בתרבותן ובמורשתן, מול עצמן, מול בני משפחתן ומול החברה כולה. אש מצטט את דברי אחת הרוקמות בעת ביקור קבוצת גמלאים במועדון: "הרקמה נותנת לי להראות לך שגם לי יש תרבות". הרקמה מסמלת עבור אישה זו את התוכן התרבותי של קהילתה, והעיסוק ברקמה במסגרת הקבוצתית מאפשר לה לחשוף את התוכן הזה ואת סיפורה האישי והקהילתי לקבוצות שונות מהחברה הישראלית. הרקמה כמאפיין מובהק של התרבות החזותית הקהילתית מובחנת באופן ישיר כסממן אתיופי עבור הנשים הרוקמות ועבור הצופים, ופותחת צוהר לשיח על רבדים תרבותיים נוספים, כפי שמציינת דגן בדיון על אודות יצירה אמנותית ככלי לחיזוק קהילתי ואישי (דגן, 2015).

20 הציטוטים לקוחים מתוך הראיונות שערכה צלה לוי, 2019 (בעריכת ד"ר חגית רפל).

סיכום

העיסוק ברקמה אתיופית רווח מאוד בקרב נשות ואנשי הקהילה האתיופית בישראל. שורשיו של עיסוק זה נעוצים באתיופיה, שם מלאכת הרקמה ומלאכות היד תפסו מקום מרכזי בחייה של קהילת ביתא ישראל, והוא נשאר מרכזי גם בחיי הקהילה שהתהוו בישראל. הרקמה האתיופית, על עושרה החזותי והמגוון של אופני יצירתה, בולטת ומתפקדת כסממן תרבותי-חברתי של קהילת יוצאי אתיופיה בישראל ותרבותם הענפה.

עם זאת המחקר על אודות אומנותם של יהודי אתיופיה מצומצם וסובל מסתירות וחוסרים, שכן עיקרו מבוסס על עדויות אישיות. מחקר זה מרחיב ומעמיק את הידע בתחום וקושר בין העבר למתרחש בהווה בשדה היצירה של נשות הקהילה האתיופית בישראל במיזמי הרקמה. מיזמים אלו מאפשרים לנשים הרוקמות לפתח תחושת שייכות לקהילה הספציפית שלהן ולחברה הכללית. בתוך כך העיסוק באומנות מאפשר לערער על הנחות בינאריות וליצור מרחב ייחודי משוחרר מהגדרות זהות דיכוטומיות לבניית זהות עצמית. מרחב זה מאפשר לנשים לבנות את זהותן כיהודיות-אתיופיות-ישראליות (לא בהכרח בסדר זה).

קבוצות הרקמה מהוות מעין מרחב שלישי, שאותו מגדיר הומי באבא כמרחב לגילוי ויצירה של זהות חדשה מתוך מפגש בין-תרבותי (Rutherford, 1990). העיסוק באומנות הקהילתית במרחב זה נוצר מתוך המפגש בין התרבות האתיופית לתרבות המערבית-ישראלית, ומוליד תוצר חדש, טרנס-תרבותי, אשר מאפשר לנשים לגבש את זהותן ולספר את סיפור קהילתן. כך יוצרות הנשים מעין בית נידה חדש, מרחב למפגש ויצירה החופשי מדאגות וטרדות היום-יום ומאפשר צמיחה אישית וקהילתית.

רשימת מקורות

- אור, א' (2012). שימור אמנות יוצאי אתיופיה. **אתרוג: כתב-עת לענייני חינוך, יהדות וחברה**, 54, 44-49.
- ברו, א' (2006). **קמיעות וסיפוריהם בקרב נשים מבייתא ישראל** (עבודת מוסמך). אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- גילעת, י' (2008). רוקמות אומה: ארגוני נשים כפטרון האומנות העממית הרשמית. בתוך ר' מרקוס (עורכת), **נשים יוצרות בישראל 1920-1970** (עמ' 181-224). הקיבוץ המאוחד.
- דגן, מ' (2015). **אמנות קהילתית בישראל** (עבודת מוסמך). אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- דקל, ט' (2013). **נשים והגירה: אמנות ומגדר בעידן טרנס לאומי**. רסלינג.
- חזן, נ' (2013). משיבה מבט ממזרח. בתוך ק' עלון וש' קשת (עורכות), **שוברות קירות: אמניות מזרחיות עכשוויות בישראל** (עמ' 13-36). אחותי - למען נשים בישראל.
- טוראל, ש' (2013). **אתיופיה - מסע אל ארץ הפלאות**. מוזיאון ארץ ישראל.
- מהרט, א' (2017). מסע אל האמנות האתיופית. בתוך ש' קשת, ט' דקל, א' ירדאי וא' עלמו וקסלר (עורכות), **הנזיר והאריה: אמנות אתיופית חזותית עכשווית בישראל** (עמ' 35-41). אחותי - למען נשים בישראל.

- מסינג, ס' (2018). **קמיעות וכמיהות: אמנות אתיופית מסורתית בישראל**. אלמז אמנות בישראל.
- סלמון, ה' (1993א). **'ביתא ישראל' ושכניהם הנוצרים באתיופיה: ניתוח תפיסות מרכזיות ברמות שונות של גילום תרבותי** (עבודת דוקטור). האוניברסיטה העברית בירושלים.
- סלמון, ה' (1993ב). דם בין ביתא ישראל ושכניהם באתיופיה: סמלי מפתח בהקשר בין קבוצתי. **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, 15, 117-134**.
- סלמון, ה', קפלן, ס' וגולדברג, ה' (2013). כסף חג במעגל: התארגנויות פיננסיות בקרב נשים יוצאות אתיופיה בישראל. בתוך פ' מורג-טלמון וי' עצמון (עורכות), **נשים מהגרות בישראל** (עמ' 224-245). מוסד ביאליק.
- ענתביימיני, ל' (2010). בשולי הנראות: עולים אתיופים בישראל. בתוך ע' לומסקי-פדר ות' רפפורט (עורכות), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג** (עמ' 43-68). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- רבי, ג' (2000). **הרקמה המסורתית אצל 'ביתא ישראל' באתיופיה והשינוי ברקמה זו בפרויקט הרקמה במושב רוויה 1991-1995** (עבודת מוסמך). האוניברסיטה העברית בירושלים.
- רוזנפלד, ב' ורינון, י' (2002). **אתיופיה ויהודי אתיופיה: אז, היום ומחר**. האגודה למען עידוד יצירה, תרגום ותרבות של העדה האתיופית.
- שורץ-בארי, א' (1995). תמונותיו הרקומות של עולה מאתיופיה. **מחניים: במה למחקר, להגות ולתרבות יהודית, 11, 282-291**.
- שורץ-בארי, א' (1997). הלבוש באתיופיה כתיעוד היסטורי תרבותי. **רימונים, 5, 88-105**.
- שורץ-בארי, א' (2007). הלבוש. בתוך ה' סלמון (עורכת), **אתיופיה: קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים** (עמ' 149-158). מכון בן-צבי.
- שלום, ש' (2012). **מסיני לאתיופיה: עולמה ההלכתי והרעיוני של יהדות אתיופיה; כולל "שולחן האורית" - מדריך הלכתי לביתא ישראל**. ידיעות אחרונות.
- שלום, ש' (2017). אמנות או נמות - "לא תעשה לך פסל וְכָל-תְּמוּנָה", התרבות הדתית של יהודי אתיופיה. בתוך ש' קשת, ט' דקל, א' ירדאי וא' עלמו וקסלר (עורכות), **הנזיר והאריה: אמנות אתיופית חזותית עכשווית בישראל** (עמ' 13-27). אחותי - למען נשים בישראל.
- שנהב-קלר, ש' (2006). מזכרות - המצאה תרבותית, משמעות ואותנטיות: מקרה "משכית". **מותר, 14, 41-46**.
- שפירא, מ' (2018). מדוע הקמתי את מפעל אלמז. בתוך ס' מסינג (עורכת), **קמיעות וכמיהות: אמנות אתיופית מסורתית בישראל** (עמ' 10-11). אלמז אמנות בישראל.
- שרוני, ע', שמיר, ש', נוי, ע', קוטנר, ג', פנטון, מ' ואבן באדיס, א' (2018). **ח'מסה ח'מסה ח'מסה: גלגולו של מוטיב באמנות ישראלית עכשווית**. המוזיאון לאמנות האסלאם.

שרעבי, ר' וסיקורל, ע' (2007). בתי נידה (מרגם גוגיו) בקרב עולות מאתיופיה בישראל: מחאה מגדרית דתית ואתנית. *סוציולוגיה ישראלית*, ח, 347–323.

Alkam, M. L., & Shvarts, S. (2007). Medical services for rural Ethiopian Jews in Addis Ababa, 1990–1991. *Rural and Remote Health*, 7.
<https://pdfs.semanticscholar.org/9837/46c4cc9f1dfd7f2620299e09343e52a1fc52.pdf>

Kaplan, S., & Rosen, C. (1993). Ethiopian immigrants in Israel: Between preservation of culture and invention of tradition. *Jewish Journal of Sociology*, 35(1), 35–48.

Kaplan, S., & Rosen, C. (1996). Created in their own image: A comment on Falasha figurines (Créées à leur image: une analyse des statuettes beta Israel). *Cahiers d'études Aricaines*, 36(141/142), 171–182. <http://www.jstor.org/stable/4392674>

Levy, A. (2018). Happy Mimouna: On a mechanism for marginalizing Moroccan Israelis. *Israel Studies*, 23(2), 1–24. <https://doi.org/10.2979/israelstudies.23.2.01>

Mercier, J. (1979). *Ethiopian magic scrolls*. G. Braziller.

Mirzeoff, N. (1999). *An introduction to visual culture*. Routledge.

Paine, S. (1990). *Embroidered textiles: Traditional patterns from five continents with a worldwide guide to identification*. Rizzoli International Publications.

Parker, R. (1996). *The subversive stitch: Embroidery and the making of feminin*. Women's Press.

Purdy, J. M. (2015). Made in Ethiopia? In 17th annual *Africans studies student research conference and luncheon*, 1–11.

Rutherford, J. (1990). The third space: Interview with Homi Bhabha. In *Identity: Community, culture, difference* (pp. 207–221). Lawrence & Wishart.

Saca, I., & Saca, M. (2006). *Embroidering identities: A century of Palestinian clothing*. The Oriental Institute.

Salamon, H. (1999) *The Hyena people: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia*. California University Press.

Spring, C., Hudson, J., Mack, J., & Barley, N. (1996). Africa95 at the Museum of Mankind. *African Arts*, 29(3), 48, 48–61.

אומנות עכשווית של יוצאי אתיופיה בישראל כראי למאורעות בחיי הקהילה

כרמל גופר*¹

תקציר

מאז תחילת שנות האלפיים החלו להופיע בשדה האומנות העכשווית בישראל עבודות של אומנים צעירים שמוצאם באתיופיה. האומנים הם דור ראשון של בני קהילתם היוצרים בישראל. בני הדור הבוגר מהם היו עסוקים בהתאקלמות ובהישרדות ולא התפנו ל"מותרות" העיסוק באומנות. כיום מונה קהילת יוצאי אתיופיה כ־157 אלף איש, כמחציתם נולדו בישראל. לבני הקהילה נכונה עדיין דרך ארוכה של התערות בחברה הישראלית, שעל אף היותה קיבוץ גלויות טרם למדה לגלות סובלנות כלפי העולה החדש באשר הוא. עם זאת, אנו עדים לצמיחה ולשגשוג של רבים מבני הקהילה.

מאמר זה מציג עבודות אומנות של אומנים צעירים בני ביתא ישראל, המהוות ראי למאורעות ולהלכי הרוח של בני הקהילה מאז שחיו באתיופיה ועד לימינו אלה בישראל. האומנים יוצרים שיח חדש המשקף את התמודדותם עם זהות מרובדת: ישראלים, יהודים, אתיופים, דוברי עברית ואמהרית או טיגרית ובעלי גוון עור כהה בחברה לבנה. הם מגלים חוסן ותעצומות נפש בהבעתם האומנותית, המאדירה את המסורת האתיופית, מהדהדת את קורותיהם וקשייהם בישראל ומשמיעה את מחאתם המקומית והאוניברסלית.

מילות מפתח: יוצאי אתיופיה, זהות מרובדת, דור אחד וחצי, אמנות עכשווית

* **כרמל גופר**, אוצרת וחוקרת אמנות.

1 המאמר מבוסס על מחקר מתמשך שהחל בשנת 2014 במסגרת התוכנית הרב תחומית בפקולטה לאמנויות באוניברסיטת תל אביב והוגש כתזה לשם קבלת תואר מוסמך באמנויות, שנושאה 'אמנות עכשווית של יוצאי אתיופיה בישראל כראי למאורעות בחיי הקהילה מן העבר באתיופיה ועד לאירועי המחאה של היום' בהנחיית ד"ר הנרי אונגר וד"ר טל דקל.

מבוא

ארבעים שנה חלפו מאז ראשיתם של גלי העלייה הגדולים מאתיופיה למדינת ישראל. רבים מבני הקהילה השתלבו בחברה הישראלית, ועם זאת השפעותיהם של המולדת, המסע המפרך לישראל וקשיי הקליטה עדיין ניכרות אצל רבים.

הגירת היהודים מאתיופיה לישראל החלה בשנת 1977, שנתיים לאחר שהוחל חוק השבות על קהילת ביתא ישראל בפסק הלכה היסטורי שניתן על ידי הרב עובדיה יוסף. שבע שנים מאוחר יותר, בשנת 1984, יצא מבצע משה לפועל, ומאז גדלה הקהילה בישראל פי שיש (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2016). המניעים להגירה היו משיכה אידאולוגית-דתית ארוכת שנים – כיסופים וכמיהה לירושלים מתוך אמונה בגאולה ובעיבת ציון, ומניעים פוליטיים וכלכליים – חילופי שלטון באתיופיה והרעה במצבה החברתי-כלכלי של קהילת היהודים. הדרך שעברו רוב העולים מאתיופיה לישראל הייתה ארוכה ומפרכת – חודשים ואף שנים של מסעות רווי תלאות וסבל ושהייה במחנות מעבר באתיופיה ובסודן. לאחר שהגיעו לארץ שוכנו בני קהילת ביתא ישראל ובהמשך גם אנשי הפלאשמורה, זרע ביתא ישראל, במרכזי קליטה לפרקי זמן שונים, לעיתים שנים ארוכות, לפני שעברו אל דיור הקבע ברחבי הארץ (תלמי כהן, 2013). קליטת יהדות אתיופיה הייתה ונותרה משימה לאומית חשובה של מדינת ישראל, "בית לאומי לעם היהודי", אולם המדינה לא השכילה ליישם את הלקחים שהופקו מן הניסיון הרב שנצבר בקליטת עולים והטמעתם בחברה, והקהילה האתיופית בישראל סובלת גם כיום מאפליה וגזענות. יתרה מזאת, לעיתים הרשויות עצמן הן שנותנות יד לעוולות הנהוגות כלפי יוצאי אתיופיה, שאחת הסיבות המרכזיות להן היא נראות פיזית, בעיקר צבע עור כהה (בן עזר, 2010).

במאי 2015 היכו שוטרים בתפקיד את החייל ממוצא אתיופי דמאס פיקדה, וסרטון שתיעד את התקיפה הופץ ברשת האינטרנט. בתגובה פרץ גל מחאה גדול של יוצאי אתיופיה. מנהיגי המחאה הזכירו בהפגנות את פרשת השמדת מנות הדם של עולי אתיופיה ב-1996 ואת פרשת מותו של יוסף סלמסה ביולי 2014 כדוגמאות נוספות ליחס המפלה המתמשך מצד הרשויות.² אירועי קיץ 2015 העלו במעט את מודעות הציבור לזעקת הקיפוח והאפליה של בני הקהילה, ובראשית 2016 הוקם צוות בין-משרדי למיגור הגזענות נגד יוצאי אתיופיה, בראשו עמדה מנכ"לית משרד המשפטים אמי פלמור.³ בחוות הדעת לדוח ההמלצות שהוגש לראש הממשלה נכתב: "יוצאי אתיופיה סובלים מביטויי גזענות גלויים וסמויים, המאופיינים, בין היתר, באפליה על בסיס סטיגמות וסטריאוטיפים שליליים. ההשפעה של הללו באה לידי ביטוי בהדרתם מהמרחב הציבורי, בהפלייתם בהשכלה ובתעסוקה ואף בגילויי אלימות ישירה כלפיהם ברמה חברתית ואף ממוסדת".

2 יוסף סלמסה (1992-2014) הותקף על ידי שוטרים כשישב עם חבריו בגינה ציבורית סמוך לביתו בבנימינה, ונחבל קשות. בני משפחתו פנו למחלקה לחקירות שוטרים בבקשה לחקור את האירועים שקדמו למעצרו, והציגו קלטות שבהן נשמע ניסיון המשטרה להפעיל עליהם לחץ ואיומים כדי שיבטלו את התלונה שהגישו נגד מח"ש. כשבוע לאחר מכן התגלתה גופתו של יוסף סלמסה בתחתית מצוק המחצבה בבנימינה. המוות סווג כהתאבדות והתיק נסגר על ידי ראש ענף החקירות. סלמסה הפך לאחד מסמלי המחאה של יוצאי אתיופיה.

3 דוח הצוות שהוקם לבקשתו של ראש הממשלה דאז, בנימין נתניהו, מתייחס למגוון רחב של תחומים: ייצוג בתקשורת, חוק ומשפט, חינוך ועוד, והוא כולל 53 המלצות ליישום, ובהן מינוי "ממונה על אפליה וגזענות" בכל משרד ממשלתי. ראו: טברסקי, 2016.

הריגתם של יהודה ביאדגה וסלומון טקה מירי שוטרים בשנת 2019 עוררה גל חדש של מחאות והפגנות בכל רחבי הארץ נגד שיטור יתר והטיית ירי כלפי צעירים מהעדה.⁴ גלי המחאה של השנים האחרונות העלו את מודעותם של בני הקהילה, ובכללם האומנים הצעירים, לאפליה ולקיפוח, והגבירו את מעורבותם הפוליטית, כפי שהעידו האומנים בראיונות שערכתי עימם. זו מוצאת ביטוי באומנות מרתקת ומגוונת, העוסקת במאורעות מחיי קהילת ביתא ישראל, מן העבר באתיופיה ועד לאירועי המחאה של ימינו, ובשחורות אוניברסליות, ביאחרות. גופי העבודה של אומנים אלה מלמדים על יחסי הכוח הפועלים בחברה הישראלית, ובאופן כללי על הדינמיקות המתקיימות בין קבוצות חזקות ומוחלשות.

המחקר על אומנות יוצאי אתיופיה מסתמך על מקורות השואבים משדות שיח מגוונים, ובהם ביקורת תרבות (טרנס-לאומיות, רב-תרבותיות ופוסט קולוניאליזם); לימודי הגירה; לימודי סוציולוגיה ואנתרופולוגיה; וחקר האומנות. בתחומי הסוציולוגיה, הפסיכולוגיה והפילוסופיה נכתב רבות על הגירה, ובכלל זה גם על העלייה מאתיופיה, אולם בתחום האומנות העכשווית נכתב מעט על עבודותיהם של יוצאי אתיופיה בישראל. רק בעשור האחרון הונחה תשתית חלוצית לדיון בנושא זה על ידי טל דקל (ראו למשל דקל, 2012, 2013, 2015, 2017; Dekel, 2009, 2015).

מאמר זה סוקר מבחר מעבודות האומנות של אומנים בני הקהילה ומפנה זרקור באמצעותן לנושאים המעסיקים את הקהילה. ההתבוננות היא כרונולוגית: תחילה בדור החלוצים, שהנושאים שבערו בעצמותיהם היו קורות הקהילה ועברם של האומנים ובני משפחותיהם. עבודותיהם מהדהדות את הגעגועים לאתיופיה, את הזיכרונות מארץ המולדת (שלא אחת היו אלו זיכרונות מדומיינים או מסופרים), את תלאות המסע הרגלי לסודן, שעד לביטויין האומנותי לא דוברו כמעט, ואת קשיי הקליטה בארץ. בשנים האחרונות הולכת אומנות יוצאי אתיופיה והופכת לפוליטית חברתית, והאומנים מביעים עמדות ביקורתיות כלפי הממסד הישראלי בנושאים כגון נרטיב העלייה הממסדי, אפליה וגזענות. אכזבתם של בני הקהילה מהחברה הישראלית, שעד היום מתקשה לקבל אותם לחיקה, משתקפת בחיפוש מחודש של השתייכות, המוצא את דרכו אל השחורות באשר היא, יותר מישראליות או יהודיות. עבודות העוסקות בנושאים אוניברסליים – העצמי, "אדם שחור בחברה לבנה" – ממחישות הלך רוח זה.

4 יהודה ביאדגה נהרג בבת ים ב־19 בינואר 2019 וסלומון טקה נהרג ב־30 ביוני באותה השנה בקריית ים. השוטר שירה ביהודה ביאדגה טען לסכנת חיים, שכן לטענתו, ביאדגה צעד לעברו אוחז בסכין שלופה. השוטר שירה בסלומון טקה ירה סמוך לרגליו כדי להזהירו לכל ידה את האבן שהייתה בידו. הוא הואשם בגרימת מוות ברשלנות (ynet, 2019).

עבודות אמנות

נענועים לאתיופיה וזיכרונות ממנה

הזיכרונות והגעגועים היו נושא מרכזי בעיסוקם של אומנים יוצאי אתיופיה בני הדור האחד וחצי.⁵ הם, שהגיעו לישראל כפעוטות, ספגו מהוריהם את הגעגועים למחוז הולדתם ולביתם שעזבו באישון ליל. רבות נכתב על המעבר החד מחיי הכפר השלווים בנופי טבע מרהיבים לחיי עיר מערבית ועל קשיי ההסתגלות אליהם (ראו למשל, בן עזר, 1992; פישור, 2005). אף כי רוב האומנים לא זכרו את אתיופיה באופן ממש וולעיתים הסתמכו על סיפורים ותמונות ששמעו וראו, הם ציירו נופי כפר טיפוסיים וסצנות מחיי היום-יום באתיופיה.



הווייה חברתית בכפר 1,

אנטנש יאלאו, 2017,

צבעי אקריליק על בד, 60/40



הווייה חברתית בכפר 2,

אנטנש יאלאו, 2017,

צבעי אקריליק על בד, 60/40

5 דור ראשון להגירה הוא דור ההורים אשר בחרו לעזוב את מדינת המוצא והשתקעו במדינה החדשה. מקובל להתייחס לבני המהגרים אשר עזבו את ארץ מוצאם לפני גיל 14 כבני דור וחצי (לב ארי, תש"ע).

האומנית אנטנש יאלאו נושאת עימה זיכרונות חיים מהכפר זנדה שבמחוז קוארה, שבו נולדה וגדלה עד גיל שש. בצמד העבודות הוויה חברתית בכפר 1 והוויה חברתית בכפר 2 ציירה יאלאו סצנות של דמויות היושבות על שרפרפים על רקע נוף כפרי אתיופי טיפוסי, כשהן עסוקות בפעילויות מסורתיות: טוויית צמר, מזיגת קפה לתוך ספלוניום בטקס הבוּנָה, טחינת תבלינים בַּמְּגוּצ'יה ונגינה במסנקו.⁶ האומנית ביימה את הסצנות כדי "להראות את כל היופי של המסורת האתיופית", כפי שאמרה בשיחה אישית בינינו. היא משתמשת בצבעים המסורתיים של מושאי הציור שלה כדי ליצור מראה מציאותי מוכר. הגבעות הירוקות, הבקתות שברקע והבגדים הלבנים ממקמים את הסצנה בכפר אתיופי אותנטי.



תחרות פחם,
זוודיתו יוסף סרי, 2017,
פחם מרוסק, דבקים,
70/200 ס"מ כ"א



מונומנטים, זוודיתו יוסף סרי, 2014,
צנצנות זכוכית,
פחם, פורמלין, 20/30 ס"מ כ"א

6 טקס הבוּנָה (פירוש המילה בונה הוא קפה באמהרית) הוא טקס שתיית הקפה בחברה האתיופית, שלו חשיבות חברתית רבה. הטקס כולל שלבים שונים, החל בקליית פולי הקפה והגשתם לשולחן כדי לענג את האורחים בריחם, וכלה בטחינתם והרתחת המים. גם הגשת הקפה נעשית בשלבים. הטקס מתרחש פעמיים ביום: בבוקר לפני יום העבודה ובערב בסופו. המגוצ'יה הוא כלי עץ המשמש לטחינת תבלינים, המבוסס על עיקרון המכתש והעלי. המכל הצר והארוך מונח על האדמה, הטוחן/ת יושב/ת על שרפרף בסמוך, ובעזרת מוט מיוחד מרסק/ת את התבלינים אשר במכל. המסנקו הוא כלי נגינה אתיופי מסורתי ממשפחת כלי המיתר. תיבת התהודה המרובעת עשויה מארבעה לוחות עץ דקים שביניהם מתוחות שתי יריעות עור משני הצדדים. התיבה מחוברת לצוואר הכלי באחת מפינותיה. המיתר עשוי משיער של זנב סוס.

עבודותיה של זווידתו יוסף סרי משקפות את הגעגוע כהוויה, כחלק מזהות. יוסף סרי הגיעה לארץ לאחר תקופת נדודים ארוכה: מסע רגלי לסודן, שהייה של חודשים במחנה מעבר, חזרה כפויה לאתיופיה אל הכפר שנהרס כליל בהיעדרם, מעבר לאדיס אבבה והמתנה ממושכת נוספת לעלייה. לבסוף הגיעה לישראל ביום הראשון של מלחמת המפרץ, בהיותה בת שבע. זיכרונות המאורעות הללו היטשטשו בחלוף הזמן ונבנו מחדש מתוך הסיפורים ששמעה בבית הוריה.

חומר הגלם המשמש את יוסף סרי בעבודותיה הוא פיסות פחם המיועד לגריל. הבחירה בפחם נעשתה בעיקר בשל הריח שלו – ריח המדורה, ריחם של הקפה הקלוי, הלחם האתיופי והבישול המיוחד – שבניגוד לשאר זיכרונות ילדותה נשאר זיכרון טהור, חד, שאינו מתווך (יוסף סרי, ריאיון אישי, 2014). היא מבקשת לשבור סטיגמה תרבותית לגבי הפחם השחור כמסמל עין הרע, מזל רע, מוות, נחיתות, ואותה עצמה כאישה שחורה בישראל. הטרנספורמציה החד-כיוונית שעובר העץ בהופכו לפחם מסמל עבורה את המעבר מתרבות אחת לתרבות אחרת (יוסף סרי, ריאיון אישי, 2017). בעבודות האומנות היא הופכת את הפחם מחומר הנתפס כזול ומלכלך לחומר 'גבוה' ויוקרתי הראוי לתצוגה במוזיאון.

בעבודה **תחרות פחם** שטחה האומנית עיסה שהכינה מפחם גרוס ודבק. בתוך המשטח התרחש תהליך כימי של דחייה ומשיכה בין החומרים, שיצר בו חורים – מראה של תחרה. יוסף סרי רואה בחורים הללו את ה"חור השחור" בזיכרון שלה, את החלל הריק שנותר משבע שנות חייה הראשונות שאותן אין היא זוכרת. במיצב **מונומנטים** מבקשת יוסף סרי לשמר מונומנטים קטנים, מעין אתרי זיכרון, ובכך להנציח את זיכרונות ילדותה מאתיופיה. המונומנטים עשויים אף הם פחם, דגימות לכודות בצנצנות מלאות פורמלין המוצבות בסדר מופתי על מדפים בשורה, כמו במעבדה שנעשה בה ניסיון שיטתי לפענח את חומרי הזיכרון, אף שגושי הפחם אינם מסגירים את עברם ומה היו בגלגולם הקודם (ליון, 2014).

פרנץ פאנון (1925-1961; Fanon), תאורטיקן יליד מרטיניק, מאפיין בספרו 'עור שחור מסכות לבנות' (1952) את יחסי הכוח בין האדם השחור לאדם הלבן כיחסים המבוססים על תחושת עליונותו של הלבן על השחור ומאמציו של השחור להוכיח ללבן שהוא משתווה לו בתרבותו, במחשבתו וברוחו. פאנון מספר בספרו כי בצעירותו הרגיש מוגבל, מכווץ ודחוי מול העולם הלבן, וכתגובה החליט להיעשות מוכר ולהתחזק כשחור (פאנון, 2004/1952).

עבודותיהם של יוסף סרי ושל אומנים ישראלים אתיופים רבים אחרים משקפות את החוויה הבסיסית שמתאר פאנון: את העמידה נגד המשא הכבד של המבט הלבן ואת חוויית הזרות, התלות והניכור לצד אובדן השורשים התרבותיים בניסיון להתאים לתרבות השלטת. העיסוק בצבע העור והנזק הנפשי שנגרם בעקבותיו, מעיד פאנון, התעוררו אצלו רק לאחר שעבר לחיות תחת שלטון קולוניאליסטי לבן ומדיר. בואם של יהודי אתיופיה לישראל, לחברה לבנה בעיקרה, העמיד אותם בפני מציאות חדשה שבה לראשונה בחייהם הוגדרה שחורותם. בריאיון עימה (2017) סיפרה יוסף סרי כי למדה על היותה "שחורה" רק כשהגיעה לארץ כילדה והוגדרה כך על ידי הישראלים הלבנים.

המסע הרגלי לסודן

בשנים 1977–1985 עזבו כ־20 אלף מיהודי אתיופיה את בתיהם ויצאו למסע הרגלי לסודן בדרכם לארץ ישראל. הכוח המניע ליציאה למסע החשאי והלא חוקי היה שילוב בין חלומם העתיק לשוב לארץ אבותיהם, "ירוסלם", ובין הידרדרות מתמשכת במצבם של תושבי אתיופיה בכלל ומצבם של היהודים בפרט עקב המלחמות הרבות שניטשו שם בתקופה זו. העיתוי של היציאה למסעות קשור להכרה הרשמית של מדינת ישראל ביהדותם של יהודי אתיופיה ב־1973 ולהחלטה לכלול אותם כזכאים לעלייה על פי חוק השבות של מדינת ישראל (בן עזר, 2007). אולם בתקופה זו אסר המשטר באתיופיה על יציאת אזרחים מן המדינה ואף על מעבר מאזור לאזור (מטח, 2009). ועל כן, כדי לממש את עלייתם ארצה נאלצו משפחות, ולעיתים כפרים שלמים, לעזוב את בתיהם בחיפזון ולצעוד בחבלי ארץ לא מוכרים בתנאים קשים מאוד לכיוון סודן. הם צעדו בלילות בשבילי הרים נידחים, היו נתונים להתקפות שודדים, למעשי אונס, למאסרים ועינויים, וסבלו מצמא, רעב, מחלות, תשישות ומוות. כ־4,000 איש לא שרדו ונספו בדרך. כשהגיעו לסודן הם שהו במחנות פליטים שריכזו פליטים מדארפור ואריתריאה ומורדים בקיסר מנגיסטו שנמלטו מאתיופיה (בן עזר, 2007). גם כיום, 36 שנים לאחר המסע, חקוקה חויית המסע כטראומה קשה אצל רבים מבני העדה. למרות זאת, בחברה הישראלית מעולם לא הייתה מודעות לאסון ההומניטרי ולטראומה הקשה שעברו אחינו שעלו מאתיופיה.



ללא כותרת, אלדד תרקה, 2008, תצלומים בשחור לבן של מיצב: קופסת קרטון, בובה, צבע חום, ענפים, בד, חבל, 60/50 ס"מ

המיצב **ללא כותרת** של האומן אלדד תרקה משחזר את סיפורו הביוגרפי הקשה: כשהיה תינוק יצאה משפחתו למסע ארצה דרך סודן. האב, שכבר היה פעיל עלייה, נשאר באתיופיה לעזור למשפחות נוספות. תרקה ואימו סבלו בדרך לסודן מתת־תזונה קשה, ובני המשפחה חששו כי תרקה התינוק לא ישרוד. מצוקתם הייתה כה קשה עד כי עלתה האפשרות להשאירו בדרך, אך לבסוף, בכוחות אחרונים, הצליחו להגיע למחנה פליטים בסודן ולשרוד. מייד עם הגעתם לישראל במבצע משה אושפזו תרקה ואימו בבית חולים לתקופת החלמה ממושכת (תרקה, ריאיון אישי, 2014).

בתצלומי העבודה נראית קופסת קרטון קטנה ובתוכה בובה. הבובה צבועה בצבע חום (מאחר שבזמנו לא היו בישראל בובות כהות עור) ועטופה בחיתול, או שמא אלו תכריכים. הארגז מונח תחת עץ שעל ענפיו עומד עורב, הנראה כמשחר לטרף. תרקה אומנם אינו זוכר את תלאות הדרך, אך מרגיש שהטראומה צרובה בגופו ומשפיעה עליו עד היום.

נרטיב העלייה מאתיופיה

עד לעת האחרונה תוארו אירועי העלייה מאתיופיה בהתאם לנרטיב הממסדי, המוגבל לסיפורים בודדים כמו סיפור מבצע משה, הוא סיפור העלייה דרך סודן. נקודת מבטם של העולים לא הייתה חלק מהשיח הציבורי, וגם האסון ההומניטרי של מות אלפים מהם בדרכם ארצה לא קיבל בו כל מקום. הנרטיב הממסדי התעלם לחלוטין גם מהפעילות של בני הקהילה שקדמה לראשית העלייה של קהילת ביתא ישראל; זו החלה למעשה שנים רבות קודם למה שמסופר בו. הנרטיב הישראלי הוצג כיחיד ודחק סיפורים אחרים הסותרים אותו או שאינם משתלבים בו, כפי שאמרה קסה גטו, פעילה חברתית: "האתוס הציוני לקח את סיפור העלייה שלנו, ניכס אותו לעצמו והעלים אותנו, האתיופים" (פריאנטה, 2015).

אפרת ירדאי, חוקרת ופעילה חברתית, יוצאת נגד ההנחה הממסדית המוקדמת הגורסת שישראל ומוסדותיה הם שיזמו את העלייה מאתיופיה. היא מתעדת במחקרה את פעילותם של יהודי אתיופיה לקידום העלייה עוד בסוף שנות השישים של המאה העשרים, ומתארת אותה כצעד הראשון של התהליך, הצעד שהכשיר את הקרקע להתקבלותו. פעילי המוסד, לדבריה, הגיעו רק בסוף הקמפינים לקידום העלייה שארגנו הפעילים היהודים באתיופיה. הסיפור האמיתי של עליית יהודי אתיופיה, העולה ממסמכים שחקרה ירדאי בארכיון המוזיאון היהודי בניו יורק, הוא סיפור תושבותם של בני הקהילה באתיופיה, אשר הנחו את שותפיהם האמריקאים באיזו דרך יש לפעול כדי להצליח לצאת מאתיופיה לנוכח הנסיבות הפוליטיות שהיו אז בישראל ובאתיופיה ולנוכח היחסים שהיו בין שתי המדינות (ירדאי, 2017).

עבודותיו של טל מגוס, 2019 צבעי אקריליק על בד קנבס, 60/80 כ"א



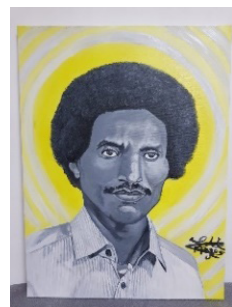
יצחק צהייה אליאס



אסרסי גטו



יונה בוגלה



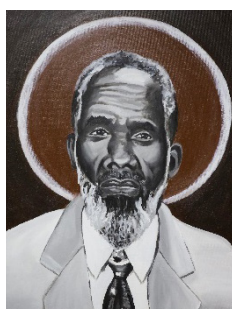
פרדה אקלום



זימנה ברהני



חרות טקלה לגסה



יוסף דוד



ברוך טגניה



ברהן ברוך

בשנה האחרונה יצר האומן טל מגוס סדרה בת תשע עבודות, שבהן מצוירים דיוקנאות של הדמויות שהיו עמודי תווך בקהילת ביתא ישראל במחצית השנייה של המאה הקודמת. אישים אלה היו מנהיגים, אנשי חינוך ואישי ציבור מרכזיים בקהילה, כולם פעילי עלייה חשובים שתרמו רבות לצאתה אל הפועל. בקרב הקהילה הם נודעים בסיפורי גבורה מצילי החיים שלהם ובמנהיגותם יוצאת הדופן למען החלום להגיע לירושלים (מגוס, ריאיון אישי, 2021). בציוריו מנציח מגוס את פרדה אקלום, יונה בוגלה, אסרסי גטו, יצחק צהייה אליאס, ברהן ברוך, ברוך טגניה, יוסף דוד, חרות טקלה לגסה וזימנה ברהני. הדמויות כולן מצוירות בשחור לבן, ולכל אחת מהן רקע בצבע ייחודי לה והילה סביב ראשה. רוב האישים הללו אינם ידועים מחוץ לשיח הפנים-קהילתי ואינם מוזכרים כלל בסיפור העלייה הממסדי. סדרת העבודות חושפת את חשיבות מעשיהם ומעלה על נס את פעילותם ואת מקומם המרכזי בנרטיב העלייה האתיופית לישראל.

קשיי הקליטה בארץ

קליטתם של יהודי אתיופיה בחברה הישראלית הייתה רצופה קשיים רבים, שחלקם ניכרים עד היום. הקושי הראשון שבו נתקלו עולי מבצע משה היה היעדר ההתייחסות של הממסד לטראומת האובדן שחוו רבים מהם במהלך המסע הרגלי ובמחנות בסודן. הטראומה הקשה שלהם לא הובנה, לא טופלה וכמעט לא צוינה. בטרם הצליחו העולים להתאושש מתלאות הדרך הרבות, הם נאלצו להתמודד עם קשיי הגירה ועם השינויים הרבים הכרוכים במעבר בין ארצות, שפות ותרבויות כה שונות אלו מאלו. העולים נדרשו להסתגל למבנה

קהילתי וכלכלי שונה לחלוטין משהכירו, ולא אחת נכפתה עליהם פרידה מבני משפחתם, שכן המבוגרים הופנו לאולפן ללימוד עברית וחלק גדול מן הילדים והנוער הועברו לפנימיות דתיות. לכך יש להוסיף גם את העובדה שבתחילת שנות השמונים הגיעו כ-1,500 ילדים מקהילת ביתא ישראל ללא הוריהם. ההמתנה הממושכת לדיור קבע במרכזי קליטה בשולי הערים יצרה גם היא תחושה של חוסר אונים, שלה נוספו חוויית הפרדה בחינוך ובמגורים וחוויית הדחייה לאחר שבתי ספר, ערים וקיבוצים מיאנו לקלוט יוצאי אתיופיה. העולים נתקלו ביחס משפיל מצד המשטרה והתקשורת וביחס מתנשא של גורמי ממסד. אלו שאפו ל"חינוכם מחדש" בלי להכיר את תרבותם של העולים או רצון להתחשב בה. גם הממסד הדתי הערים קשיים על בני העדה - הוא לא הכיר בקלות ביהדותם ותבע מרבים מהם להתגייר (אלמוג, 2008; הרצוג, 1998; ענתביימיני, 2003). הסללה זו היא אסטרטגיה שלטונית קולוניאליסטית המוכרת גם מעליות קודמות, ובמסגרתה מנסה המדינה להטמיע את העולים בחברה על פי העדפותיה הפוליטיות, הכלכליות והחברתיות. אותותיה של ההסללה ניכרים גם כיום. בעבודות האומנות העוסקות בקשיי הקליטה ניכרים ביטויים שונים של מצוקה, שייתכן כי הם מהווים אותות מברשים להפגנות המחאה שיתעוררו בהמשך.



איש הקו, משה טרקה, 2008,
צבעי אקריליק וזפת נוזלית על בד יוטה,
50/120 ס"מ

בעבודה **איש הקו** התייחס משה טרקה לתלאות הקליטה של הקהילה האתיופית בארץ. בצד השמאלי של העבודה מצוירת בשחור מטושטש דמות קווית מביטה שמאלה ומחייכת, זהו איש הקו. הוא נראה בקושי - סמל לבני העדה האתיופית, שנתפסו בשנים הראשונות לשהותם בארץ בעיני החברה הישראלית, ובעקבות זאת בעיני עצמם, כ"לא נראים, לא נשמעים, אבל מחייכים" (טרקה, ריאיון אישי, 2016). איש הקו עומד מול מפלצת ענקית, המסמלת את הקשיים, דמות בעלת שיניים ענקיות ועין שחורה, שלצידה פזורים אלמנטים הלקוחים מתרבות היום-יום הישראלית: נדנדה, מגרש כדורסל, טבעת ספורט, או אולי זהו חבל תלייה. "הם לא ידעו", מעיד טרקה על העולים מאתיופיה שעלו לישראל וחלומם התנפץ, "לא שיערו אילו קשיים יהיו מנת חלקם בישראל, ארץ זבת חלב ודבש".

השיח הציבורי בחברה הישראלית על אודות העלייה האתיופית עוסק בקליטה, באפליה, בגזענות ובהשתלבות העולים בחברה הישראלית. שיח זה מורכב משפה, חוקים, החלטות וכללים גלויים וסמויים. מישל פוקו (Foucault; 1926–1984) טען כי בשיח ציבורי באשר הוא תמיד יהיו תכנים או רבדים שלא מקובל לדבר עליהם, תמיד יתקיימו איסורים מוסכמים על הבעת כל המחשבות והדעות, איסורים שלמעשה מרחיקים את השיח מהאמת שלו (פוקו, 2005/1971). ואכן, נושא צבע העור היה בבחינת טאבו בשיח הציבורי בישראל בעשור הראשון לעלייה. אולם מאז פרשת הדם בשנת 1996 השתנו חוקי השיח, וצבע עורם הכהה של יוצאי אתיופיה הפך לחלק גלוי ממנו. חשיפת הפרשה בינואר 1996 הציתה גל של מחאות. בני הקהילה ביטאו את הקושי שבהדרתם המתמשכת בכל תחום בשל צבע עורם. כך למשל אמר שמואל ילמה, שעלה לישראל בשנת 1980 כשהיה בן 11: "כל מה שנעשה לנו הוא תוצאה של אי-הבנת השונה, אטימות מוחלטת והתנשאות עליו" (ליון, 2011), ואדינו אבבה (2016) טען כי "ברגע שילד שנולד בישראל מרגיש לא חלק ממדינת ישראל כי צבע עורו לא מתאים לנוף המקומי – זאת כבר בעיה קשה". הנה כי כן יוצאי אתיופיה מדברים על "הבעיה" באופן גלוי, בניגוד לאחרים שאינם מעיזים להשתמש במילים המתארות את צבע העור ונוהגים ב"תקינות פוליטית"⁷. עם זאת, כיום לא יודה אף גוף רשמי כי קיימת אפליה רוחבית נגד הקהילה על רקע צבע העור, אף כי ברור לכול כי גזענות סמויה מנהלת את יחסי הכוחות בתוך החברה הישראלית. דוגמאות לכך יש בשפע, למשל אפליה נגד בני הקהילה בקבלה למוסדות חינוך ולמקומות עבודה או שיטור יתר נגד צעירי הקהילה.

איש הקו ועבודות נוספות חושפות את הרבדים הסמויים בשיח ומנסות לזעוק את שלא נאמר בגלוי אך רוחש מתחת לפני השטח. כך למשל ההשפלות שחוו הנשים שהגיעו מאתיופיה כאשר נכפה עליהן לטבול במקווה כחלק ממשימות גיוון, אף שבארץ מולדתן חיו כיהודיות והקפידו על כל המצוות, בכללן מצוות טבילת הטהרה (דקל, 2019); סבלם של צעירים המנסים להשתלב בחברה הישראלית, כשזהותם המרובדת כיהודים-ישראלים-אתיופים מקשה על רבים מהם להרגיש שייכים ולמצוא את מקומם (טרקה, ריאיון אישי, 2016); או המצב החברתי-כלכלי של רבים מחברי הקהילה (אילון, 2019).

השתלבות בחברה הישראלית

אומני הדור החדש של ישראלים אתיופים גדלו בישראל וספגו את התרבות והמורשת האתיופית במשפחותיהם. רובם רכשו השכלה בבתי ספר גבוהים לאומנות. החשיפה העקבית לשתי התרבויות מעשירה את יצירתם האומנותית ומייחדת אותה. עבודותיהם משקפות השפעה הדדית של תכנים, שפה וסגנון וחושפות מרחב היברידי, בין 'מזרחי' (אפריקה) ל'מערבי' (ישראל), מרחב המשלב מורכבות ולאו דווקא את הדיכוטומיות שביחסים בין החברה הקולטת לחברה הנקלטת. ברוח דבריו של הומי ק' באבא:

אנו זקוקים לאופן הסתכלות המחזיר ממד שלישי לפרופילים שנטבעו והתקשו: אופן כתיבה המאפשר לשחזר וללבן להתעורר לחיים בטקסט משותף: אופן דיבור, אופן של התנהלות אחורה וקדימה לאורך הלשון, שתכליתו להביא את השפה למרחב של קהילייה ושל שיחה, מרחב שלעולם אינו פשוט לבן ולעולם איננו רק שחור. (באבא, 2002/1949, עמ' 288)

7 תפקידו רב המשקל של צבע העור כמבחין ומתייג, כחלש ונחות, חוזר ונשנה במחקרן של אליה-לייב, הראל-שלו ודפנה-תקוע (2018), שראיינו עשרות יוצאי אתיופיה.



בני כלאיים, מלי אייצ'או, 2015,
עץ, עור ושיער סוס,
מידות משתנות

שם העבודה, **בני כלאיים**, מעיד על מהותה. זו עבודה העוסקת בהכלאה, בהיברידיזציה, בהשפעות הדדיות של תרבות אתיופיה ותרבות ישראל. האומנית מלי אייצ'או יצרה שלושה אובייקטים הנראים ככלי נגינה. במבט ראשון הם נראים כמו מסנקו (כלי נגינה אתיופי מסורתי), אך במבט נוסף מגלים ששלושת הכלים הם גרסאות חדשות לכלי המסורתי. המסנקו המסורתי הוא כלי קשת חד-מיתרי העשוי משיער סוס. תיבת התהודה של הכלי מרובעת, אך היא נראית כמעין בשל חיבורה לצוואר הכלי באחת הפינות. התיבה עשויה מארבעה לוחות עץ דקים מכוסים עור משני צדדיהם. באתיופיה שימש המסנקו בעיקר את האַזמרי, כינוי לזמר או זמרת המלווים עצמם בנגינת מסנקו. הכלים החדשים שיצרה האומנית שונים מהכלי המקורי בעיקר בפרופורציות שלהם, בגודל תיבת התהודה ובאורך המוט שאליו מחובר המיתר. עם זאת, החומרים שבהם השתמשה נאמנים למקור: עץ, עור ושער סוס. "כלים אלה משולים למוטציות של התרבות", אומרת אייצ'או, "ניתן לראות דרכם זיכרון אתני, אך התנהגותם שונה וצלילם שונה מן המצופה. הם מפיקים זיוף קסום בשל הטראנספורמציה שעברו. בהפיכתם לאובייקטים פיסוליים הפונקציה של הכלים מיטשטשת, ואופיים של האובייקטים כבני כלאיים תרבותיים מקבל נפח" (אייצ'או, ריאיון אישי, 2016). בעבודתה מייצגת האומנית, שנולדה בארץ וגדלה בבית אתיופי, את עצמה, בת כלאיים של שתי תרבויות.

המחאות של יוצאי אתיופיה מהעשור האחרון

גל המחאה שפרץ בחודש מאי 2015 הוביל על ידי בני דור הצעירים המשכילים. חלקם למדו לתארים מתקדמים במדעי החברה, ובכך קיבלו הכשר אקדמי וביסוס אידאולוגי לביקורת הציבורית שצמחה מתוך הקהילה על אודות יחסי הכוח, ומכאן גם על יחסי הידע, בין המדינה והקהילה. יחסי הכוח הלא מאוזנים בחברה הישראלית, שבה הידע "החשוב, הרלוונטי, הקובע" נקבע על ידי ההגמוניה הישראלית הוותיקה בארץ, מתחילים לקבל

תפנית לאחרונה, עם צמיחתו של הדור החדש בקהילה, וכיום הקשר בין ידע וכוח נמצא במוקד ונוכח בשיח הציבורי יותר מאי פעם.

רבים מן המרואיינים במחקרן של אלייה-לייב, הראל-שלו ודפנה-תקוע דיברו על הפער בין המבוגרים, בני הדור הראשון, ובין הצעירים, דור אחד וחצי או דור שני לעלייה, היוזמים והמובילים של המחאה. המבוגרים, שידעו סבל, אובדן ותלאות במסעם לסודן, מסתפקים בעצם ההגעה לישראל ומוכנים להמתין ש"הזמן יעשה את שלו"; לעומתם, הצעירים רוצים להיות אקטיבים ולחולל שינוי (אלייה-לייב ואחרות, 2018, עמ' 814). האומנים בני הקהילה מנציחים בגופי העבודה שלהם סצנות שונות מתוך האירועים שהובילו למחאה והיו עבורם סימני דרך, ובכך משאירים את האירועים והמחאה בתודעה הציבורית.



מסכה לבנה, גדעון אגזיה, 2012, תצלום, 100/80 ס"מ

גדעון אגזיה צילם את התמונה **מסכה לבנה** בהפגנה שהתקיימה בשנת 2012 נגד הניסיון למנוע השכרת דירות ליוצאי אתיופיה בקריית מלאכי. המסכה הלבנה הפכה לסמלה של קבוצת 'אדיס זמן' (עידן חדש), שקמה בקריית מלאכי במטרה ליצור עידן חדש ללא אפליה וגזענות. את דפוס האיפור, פנים מולבנות וחיוך מאולץ, יצר האומן אלדד תרקה.



ללא כותרת, נירית טקלה, 2015,
צבעי שמן על בד, 180/250 ס"מ

עבודתה של נירית טקלה מתארת את הכאתו של החייל דמאס פיקדה על ידי שוטרים אף שלא ביצע כל עבירה (27 באפריל 2015). טקלה מקפיאה את רגע ההכאה מתוך הסרטון שצולם באירוע והופץ לאחר מכן. בסצנה נראות ארבע דמויות גבריות: במרכזה חייל כהה עור מוכנע ומרותק לרצפה באלימות יתרה על ידי שלושת הגברים האחרים. אחד מהם מניף את ידו במעין קריאה לאדם (שוטר?) אחר, ובגדיו נקרעים בלהט המאבק. עד להתרחשות אירוע זה ראתה טקלה את הצבא ככור היתוך של החברה הישראלית, מקום שכולם שווים בו, מקום המקנה ביטחון אישי: "איך ייתכן ששוטרים, שבהם אני אמורה לתת את מבטחי, מכים חייל?" (טקלה, ריאיון אישי, 2017). המתח בין הצבעים הכהים לגוני הפסטל ובין רכות הצבעים לאלימות שבסצנה מדגיש אף יותר את ההכנעה הכוחנית. החייל בצורה של טקלה כבול וכפות בתוך יחסי הכוחות האי־שוויוניים.

קולקטיב ביתא - אומנות יוצאי אתיופיה

העבודות הבאות נוצרו בשנתיים האחרונות על ידי אומני 'קולקטיב ביתא - אומנות יוצאי אתיופיה', והוצגו עם עוד רבות אחרות בתערוכה 'אדיס זמן' בבית האומנים בכפר סבא בקיץ 2020 באוצרותי. קבוצת האומנים קמה בשנת 2018 ביוזמתו של האומן טל מגוס ופעלה כמעט שנתיים.⁸ רוב אומני הקולקטיב (שבינתיים התפרק) היו צעירים בשנות העשרים לחייהם, רובם נולדו בישראל, וכמו קבוצות אחרות בחברה הישראלית חשו שהם אינם מיוצגים כראוי בשדה האומנות המקומי. הם ציפו שחברותם בקבוצה תעניק להם כוח ותסלול את דרכם לשדה האומנות הקשוח והבלתי חדיר, ובדרך זו של יוזמה ועשייה יצליחו לשנות את היחס כלפיהם וכלפי הקהילה כולה. אומני הקבוצה מעלים תמות חדשות, משתמשים בנושא הנראות שלהם לחיוב, בניגוד למשטרת ישראל למשל, מתוך שאיפתם לבטא שיח חדש ובוטח המתקומם נגד תופעת ה"פרופיילינג"⁹ (אמני קולקטיב ביתא, 2020).

8 בשנת 2017 הוציאה לאור תנועת אחותי את הספר 'הנזיר והאריה', המוקדש ליצירה הענפה של אומניות ואומנים ישראלים יוצאי אתיופיה. בעקבות העבודה המשותפת על הספר הוקמה על ידי טל מגוס קבוצת הפייסבוק 'אמנות יוצאי אתיופיה', שמרבית החברים בה היו האומנים שעבודותיהם הופיעו בספר. קולקטיב האומנים 'ביתא - אמנים יוצאי אתיופיה' נולד מתוך קבוצת הפייסבוק.

9 פרופיילינג - אפליה סטטיסטית בעברית - מתייחס לאפליה הנובעת מתוך אמונתו של המפלה שעל פיה לקבוצה מסוימת באוכלוסייה יש תכונות שונות מאשר לקבוצה האחרת.

האומניות והאומנים הישראליים יוצאי אתיופיה שפעלו באופן אינדיבידואלי לפני התאגדות הקולקטיב היו הסנוניות הראשונות מתוך הקהילה שהפציעו בשמי האומנות המקומית. חלקם זכו בפרסים ואף הציגו בתערוכות יחיד במוזיאונים. קבוצת אמני קולקטיב ביתא הייתה התארגנות ראשונה ויחידה מסוגה של אומנים צעירים יוצאי אתיופיה. הקבוצה הציגה במספר אירועים שקיימו בבית האדום ביפו, בבית הגלריה בחיפה ובבית אליאנס בירושלים. פעילותם המשותפת הייתה גלים וזכתה לפרסום (קוטלר הדרי, 2019; ARToday, 2020). הפעילות כקבוצה הביאה עימה משב רוח רענן לסצנת האומנות המקומית ועודדה שיח פורה ושפע של יצירה. השיח במפגשים נסב על "מה אנו, אמני קולקטיב ביתא, רוצים להגיד לעולם". הימים היו ימי המחאות שפרצו בעקבות הריגתם של יהודה ביאדגה וסלומון טקה, וחלק מן העבודות שהוצגו בתערוכה עסקו בקורבנות שיטור היתר ובאימהות ששכלו את בניהן, לצד העיסוק הכלכלי יותר – גזענות, אפליה וקשיי קליטה בחברה לבנה. מגפת הקורונה הפסיקה כמעט לחלוטין את פעילות הקבוצה, והתערוכה אדיס זמן הייתה אקורד הסיום שלה. כיום ממשיכים האומנים לפעול איש איש בדרכו.



I have a Dream, עדן דסטה, 2015, קולאז', 73/103 ס"מ

עדן דסטה יצרה את העבודה **I have a Dream** בשיאה של מחאת 2015, אולם הציגה אותה לראשונה ב-2020, רק כאשר הרגישה בטוחה דיה להציגה במסגרת תערוכה קבוצתית של הקולקטיב (דסטה, ריאיון אישי, 2021). באותה תקופה חוותה האומנית דחייה כשניסתה להתקבל לעבודה מסוימת, לאחר שמסרה בשיחה טלפונית את שם משפחתה, שהעיד על מוצאה. בעקבות האירוע החלה לאסוף קטעי עיתונות שבהם ידיעות הקשורות לעדה ויצרה מהם את הדיפטיך בטכניקה של קולאז'. בגיליון אחד היא הדביקה גזרי עיתונים המדווחים על אפליה, גזענות ושיטור יתר, ובמרכזו ציירה את דמותו של מרטין לותר קינג מוקף בדגלים של ארצות אפריקניות ונתזי צבע אדום. בגיליון השני הדביקה גזרי עיתונים המתארים סיפורי הצלחה של בני העדה

שפרצו את תקרת הזכוכית, ובמרכזו דמותו של ברק אובמה, הנשיא האמריקאי השחור הראשון והנערץ, מוקף כוכבים. בגיליון זה שילבה האומנית גם כתבה בנושא התערוכה הראשונה שלה.

בתגובה לגזענות ולאפליה מאמצים אומנים רבים מבני הקהילה מאפיינים שונים מן התרבות "השחורה" הגלובלית, כמו מוזיקה, הבלטת הנראות הגופנית, טיפוח מוצרי תרבות אתניים ייחודיים והאדרת דמויות כמו נשיא ארצות הברית לשעבר ברק אובמה: "הגדרת הזהות שלהם נשלטת על ידי מרכיב הצבע, הפועל כמכניזם של דחייה מכלל החברה הישראלית, במקום הדת היהודית, שהיא מכניזם מכליל ומכוון להשתלבות" (שבתאי, 2001, עמ' 121).



African Beauty, אנטנש יאלאו, 2018,
צבעי אקריליק ורקמה בחוטי צמר על בד,
40/50 ס"מ

African Beauty, עבודתה של אנטנש יאלאו, פרצה את גבולות הנושאים המסורתיים שבהם היא עסקה בעבר, והעלתה נושא ייחודי שעד אז לא הועלה בשיח האומנותי המקומי: ההתמודדות עם השיער המקורזל כמרכיב של זהות. אפרת ירדאי כותבת על הקשר בין מוצא לשיער בהקשר של דיון מגדרי במודל היופי הנשי. אידיאל השיער, לדבריה, בדומה להיררכיות של צבע העור, מקושר למודל היופי האירופוצנטרי (ירדאי, 2018). בעבודה זו הופכת האומנית את השיער המקורזל לנוף יפהפה ועז צבע על ראשה של בחורה. בדרך זו היא מבקשת לעודד נערות ישראליות אתיופיות להיות גאות בשערן הטבעי, שכן רובן מתביישות בו ועסוקות ב"משמוע" שלו – החלקתו בדרכים שונות (יאלאו, ריאיון אישי, 2021). הטיפול העיקש בשיער מקורזל נפוץ מאוד בקרב נשים שחורות החיות בחברה לבנה או בחברה מעורבת בארצות הברית ובמקומות אחרים בעולם, מעין ניסיון "הלבנה" והשתלבות בחברה, כפי שמתארת ציימנדה נגוזי אדיציה בספרה 'אמריקנה':

יש נשים שחורות אפרו אמריקאיות ושחורות לא אמריקאיות, שיעדיפו לרוץ עירומות ברחוב מאשר להופיע בפומבי בשערן הטבעי, כי, אתם מבינים, זה לא מקצועי, לא מתוחכם וכו', זה פשוט לא נורמלי, לעזאזל [...] לי יש שיער מקורזל טבעי, קלוע לשורות, אפרו, צמות. זה לא מהוגן, לא, אני לא אמנית או משוררת או זמרת. (אדיצ'ה, 2015/2013, עמ' 311)

וכפי שמתארת טיגיסט מהרי בשירה מסע שיער אישי:

מתרגשת. / מחליקה / וחופפת, / מישרת / מותחת / מסרקת / ומסרת. / מרגישה מתוקתקת / מקובלת // משתעממת. / מסלסלת / קצת נשרפת / מתאכזבת / לא אוהבת. / מתפשרת, / מרגישה לא אני, / אך מתקבלת. // מחליפה. / מוסיפה / מאריכה / ומפזרת / מרגישה מיוחדת. / מחדשת / מתעסקת / מסבירה / שזה תוספת. // מתלבטת, / מחליטה / שוזרת, / מתולתלת. / משקרת / מתרצת / מרגישה מפגרת, / מבינה / אך לא מסוגלת. / מנסה / ושוב חוזרת. // תופרת / מתגרדת / מסתירה, / מבחוץ מושלמת. / מבפנים נחנקת, / נשברת. / גוזרת. / מכוערת. // מתאמצת. / מעיזה. / ומתמודדת / משחררת. / מתביישת, / מרגישה בולטת. / מלוכלכת. // לא עוברת. // מתעודדת, / משלימה / ומתמקמת. / מתאהבת / מתגאה / מחוזקת / חופשיה ומשוחזרת. (מהרי, 2019)

בארץ, כמו בעולם הרחב, קיימת לאחרונה התעוררות בעניין השיער כסממן זהות וגאווה תרבותית, ואנו עדים כיום ליותר ויותר נשים ישראליות אתיופיות המופיעות בשערן הטבעי.



אם עבריייה,
שמעון וונדה, 2019,
ציור דיגיטלי

האימהות שאיבדו את בניהן מירי של שוטרים אך ורק בשל צבע עורם הולכות ומתבססות כתמה מרכזית בעבודות עכשוויות של אומנים בני הקהילה. האומן שמעון וונדה מוחה בעבודתו **אם עברייה** על ההדרה והאלימות הסיסטמטיות, הבאות לידי ביטוי בשיטור יתר קיצוני. עד כה הרגו שוטרים אחד עשר בחורים בני העדה על לא עוול בכפם, ומגמה זו עלולה לתבוע קורבנות נוספים.

הציור נעשה בטכניקה דיגיטלית, ומשלב אלמנטים מאומנות הפופ. האם נראית בוקעת מתוך הילת צבעים המשלבת לבן, צבע הנטלה המסורתית (הצעיף האתיופי העשוי בד כותנה לבן), עם צבעי ניאון עזים וזוהרים. הפנים, המצוירות בתלת־ממד וצבועות זהב, סדוקות ושבורות. הזהב מסמל את הטוהר, האצילות והמלכותיות של דמות האם. מבטה נוגה ופיה סגור, אך השבר במרכז הפנים מביע את זעקתה. האם, שבעורפה, בנשמתה, מגן דוד, זועקת את כאבה על מות בנה ואת שיברונה על מות האמון שנתנה במולדת החדשה.

בתרבות האתיופית האם היא דמות נשגבת. האימהות נחשבות לגיבורות, חזקות ואיתנות, והן נערצות על ידי משפחותיהן. אלו הן האימהות שהובילו את ילדיהן והוריהן הזקנים במסע הרגלי המפרך מאתיופיה למחנות הפליטים בסודן בדרך למדינת ישראל. והנה כאן, אומר האומן, התלאות לא הסתיימו כלל; המכה של מות ילד בירי משטרת ישראל היא הקשה מכול וקשה מנשוא. וונדה רואה בעבודתו מענה ציני לנאום המפורסם שנשא דוד בן־גוריון בטקס סיום קורס קצינים של צה"ל בשנת 1955: "תדע כל אם עברייה שמסרה את גורל בניה לידי המפקדים הראויים לכך" (וונדה, ריאיון אישי, 2019); מענה לאתוס הגבורה הציוני, כאשר האם האתיופית בישראל מוסרת את בנה לגורלו מרגע שיצא את פתח הבית.



פורטרט עצמי,
רחל אניו, 2020,
קולאז' ידני סרוק, 60/42 ס"מ

רחל אניו ואפרים ווסה משתמשים בגופם כדי להביע את מכמני נפשם, ובכך פורצים את המחויבות הפנימית של האומנים לעסוק אך ורק בחיי הקהילה. אניו יוצרת קולאז' מתצלומים גזורים של פניה ושל חלקי גוף נוספים בדרך לחיפוש הזהות החיצונית והפנימית שלה בתוך המציאות המרובדת שבה היא חיה. העיניים שהיא גוזרת ומשלבת בקולאז' הן המבט אל הנפש פנימה (אניו, ריאיון אישי, 2021). חיפוש הזהות מוכר כתהליך טבעי אצל מהגרים. ממחקרם של מזרחי וזאודו (Mizrachi & Zawdu, 2012) עולה כי הישראלים האתיופים נחלקים בתפיסת זהותם לשני קצוות תרבותיים עיקריים: קצה אחד מזדהה עם האדם השחור באשר הוא ללא קשר לדת, מוצא או לאום; והקצה האחר רואה עצמו חבר שווה בפרויקט הציוני ונוטה להימנע מפעולות המבדילות אותו מכלל החברה ומסווגות אותו כישות חיצונית. יש לציין שרק חלק קטן מבני הקהילה נוטים לקצה הראשון ותופסים עצמם כאדם שחור אוניברסלי, מאחר שתפיסה זו מרחיקה אותם ממקור תרבותם הראשי – היהדות בתוך הקונטקסט הישראלי. בעבודתה של רחל אניו, כמו בעבודותיה האחרות, אין סממנים המעידים על היותה ישראלית או יוצאת אתיופיה. רחל אניו היא אומנית שחורה אוניברסלית.



מקום, אפרים ווסה, 2019,
הדפסת דיו 70/50 ס"מ



נשימה, אפרים ווסה, 2019,
הדפסת דיו 70/50 ס"מ



אני רק רוצה לחיות, אפרים ווסה, 2019,
הדפסת דיו 70/50 ס"מ



הצל, אפרים ווסה, 2019,
הדפסת דיו 50/70 ס"מ

גוף העבודות של אפרים ווסה נע בין הפרטיקולרי לאוניברסלי, בין האתיופי בישראל לשחור האוניברסלי.

חלק מעבודותיו עוסקות בשחורות באשר היא וחלקן מרבות להשתמש בשפה מקומית וקהילתית, כגון סורגים טיפוסיים לבתי שיכון בפריפריה, דימויים טיפוסיים משכונת מגוריו בקריות ודימויים אתניים מסורתיים. במשך שנים ארוכות היה ווסה היחיד מבני קהילתו בבית הספר כולו, וחווה קושי גדול כשהילדים הפגינו עוינות כלפיו וכינו אותו בשמות גנאי (Moore, 2020). חווה טראומטית זו עיצבה את אישיותו, ועבודותיו המוצגות כאן מהדהדות את רגשותיו השזורים בהן.

בעבודה **נשימה** מתאר ווסה תחושה של מחנק וחוסר אונים. בתצלום הוא עומד מול חלון סגור ומסורג שעליו מתוח צעיף נטלה מסורתי ואזורי, והסורגים האופייניים לבתי השיכון משתקפים דרכו (Moore, 2020). בעבודה **מקום** האומן מתעטף בנטלה של אימו ונע במהירות כדי להיטמע בעין המצלמה בספה שברקע, הספה המסמלת עבורו את המקומיות. **בהצל** הוא בודק את האופן שבו אור טבעי נופל על עור שחור, כשגופו העירום והמכונס מהווה את הפונקטום של התצלום.¹⁰ הקומפוזיציה המינימליסטית יוצרת דרמה: גוף שחור, בד כחול זוהר, רקע חום, ההולך והופך לשחור, ונקודת אור. **אני רק רוצה לחיות** היא ביטוי לתקופת עבר בחיי האומן שבה היו לו מחשבות אובדניות (ווסה, ריאיון אישי, 2020). האומן מעיד כי עבודותיו המחאתיות נוגעות בעיקר בקהל מבני עדתו. הוא עובד עם חומרים הלוקוחים מחיי היום-יום שלו, המעוררים את הזדהותם של בני הקהילה (Moore, 2020).

בחודש פברואר 2021 כתב האומן בדף הפייסבוק שלו את הדברים הבאים:

להיות אמן אתיופיי-ישראלי / זה לראות דימויים קאנוניים / של אמנים / שאף אחד מהם / לא נראה כמוני / ולצפות ממני / לאהוב / את מה שאני רואה / זה להרגיש / שאני כל הזמן צריך / להוכיח / שאני מספיק מוכשר / בשביל שיקראו לי / אמן / ולא / אמן אתיופי / אז רק שתדעו / אני אמן / ואני לא סתם מוכשר / אני / פאקינג מוכשר.

סיכום

במילים שלמעלה מבטא האומן אפרים ווסה את רחשי ליבו, את המצוקה הנובעת מהצורך שלו להוכיח שהוא אומן ולא "אומן אתיופי". ראוי לציין שבשיח האומנות הישראלי תיוג כזה קיים כלפי קהילות עולים רבות אחרות: "האומנית הרוסייה", "האומן המזרחי" וכדומה.

מאז תחילת שנות האלפיים מתגלה גוף עבודות מרתק שנעשה בידי אומנים ישראלים יוצאי אתיופיה, חלקם נולדו באתיופיה ורבים אחרים נולדו בישראל. ההתייחסות לאומנים יוצאי אתיופיה כקבוצה בשדה האומנות הישראלי נובעת מעיסוקם המשותף בשאלות של הגירה, תודעה מעמדית ופוליטיקה של זהויות – זהות יהודית ואמונה, זהות אתיופית, זהות ישראלית, זהות היברידיית, זהות "שחורה", זהות של האחר.

גם בחלוף ארבעים שנה למן הגעתם של ראשוני העולים מאתיופיה לישראל ממשיכות עבודותיהם לבלוט במאפייניהן הייחודיים בשדה האומנות הישראלי. תחושת האחרות שנכפתה עליהם, ולו רק בשל צבע העור, מותירה חותם יום-יומי על חברי הקהילה, כפי שהעידה שלומית ברהנו, "להיות אדם שחור במרחב לבן זה אתגר ויש לזה מחיר עצום" (סרדינס, 2018). ההתמודדות עם אתגר זה היא מצבם הקיומי של עולי אתיופיה.

10 פונקטום הוא מושג בצילום שטבע רולאן בארת המתייחס לפרט כלשהו המופיע לעיתים בתצלום, המושך את תשומת הלב הרגשית יותר מן האסתטית (בארט, 1980).

פרץ היצירה של אומנים יוצאי הקהילה הוא רגע מכונן, ועבודותיהם הן עדות מרתקת לרצף האירועים ההיסטורי של הקהילה ולהלך רוחה מאז עברה באתיופיה ועד ימינו אלה. ההתבוננות הכרונולוגית על עבודותיהם מגלה את השינויים והתמורות החלים בקהילה. חלוצי הדרך, בני הדור הראשון מבני הקהילה שפנו ללימודים גבוהים במקצועות האומנות, שהחלו לפעול לפני למעלה מעשור וכיום הם בעשור הרביעי לחייהם, עסקו בעיקר בנושאים קהילתיים, בסיפור שלהם ושל משפחותיהם. בהמשך החלו העבודות לבטא חיפוש זהות ותחושת היברידיזציה תרבותית, וכיום אומנים רבים עוסקים בשחורות ובמקומם בחברה הישראלית או בחברה לבנה בכלל. אומנים אלה מוצאים אחיזה ועוגן, שלא נמצאו להם כאן בנמל הבית, בקהילה השחורה העולמית, כפי שמעידה העיתונאית בת הקהילה לאה היילו: "אני קודם כל גוף שחור במרחב. לפני שאני הבת של אימא שלי, דודה לאחיינים שלי או אחות לאחיותיי, לפני שאני לאה, אני קודם כל גוף שחור" (היילו, 2019, עמ' 11). נדמה כי נראותם הבולטת, ההופכת אותם לשקופים, בלתי נראים, מטעינה את כיסופיהם לירושלים במשמעויות חדשות על ציר הזמן.

בד בבד, אותם אומניות ואומנים שנולדו לתוך עידן הגלובליזציה מבטאים את רחשי ליבו של הדור הנוכחי, החש כי התעצם והתחזק (אלייה-לייב ואחרות, 2018), ובכוחו להתבטא, למחות ולשנות, כפי שאומרים אומני קולקטיב ביתא (לשעבר): "רק אנו, הצעירים, ביוזמתנו ובמעשינו נחולל את השינוי ביחס כלפינו ונסיר את הסטיגמות הקיימות, בעיקר על בני הנוער יוצאי העדה" (אמני קולקטיב ביתא, 2020), וכפי שנכתב גם בפתח דבר של הפאנזין הראשון של "קולאקטיב.ת": "הפאנזין הראשון שלנו יעסוק בגוף השחור. אנחנו מאמינות שהרחבת התודעה והניכוס שלנו את הגוף, התרבות והנרטיב שלנו יכולה להיות עוד דרך לשחרור ולשגשוג כפרטים וכקהילה. והקול שלכם. הכרחי ביצירת המרחב הזה"¹¹. האומן הרב תחומי משה טרקה, בן דור הראשונים, מבטא בנוכחותו ובמעשיו את תחושת ההשתייכות שלו ורואה ביצירתו חלק מתופעה אוניברסלית. בגלריה שפתח 'שבזי 58' בשכונת נווה צדק בתל אביב הוא חושף דרך קבע את עבודותיו לקהל הרב הפוקד את הרחוב, "זוהי מעבדה של אדם שחור בנווה צדק הלבנה" (טרקה, ריאיון אישי, 2021). קולו האישי של משה טרקה, אומן המפלס דרכו בחברה סטריאוטיפית ולא שוויונית, הוא גם קולו של קולקטיב אוניברסלי שלם.

רשימת מקורות

אדינו אבה, ד' (2016, 18 בינואר). ילד אחר ושונה. [ynet](https://www.calcalist.co.il/style/article/SkYkNZ11qd).

<https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4754401,00.html>

אדיציה, צ"נ (2015). אמריקנה (ג' שמר, תרגום). כנרת זמורה-דביר. (מקור פורסם ב-2013)

אינן, ש' (2019, 4 ביולי). טיפול השורש ביוצאי אתיופיה הוא איטי וכואב. **כלכליסט**.

<https://www.calcalist.co.il/style/article/SkYkNZ11qd>

אלייה-לייב, ר', הראל-שלו, א' ודפנה-תקוע, ש' (2018). מקהילה 'מוחלשת' לקהילה נאבקת: קולות שונים מתוך הקהילה האתיופית על רקע מחאת קיץ 2015. **חברה ורווחה**, לח(4), 801-829.

אלמוג, ת' (2008). **מדיניות קליטת תלמידים יוצאי אתיופיה במערכת החינוך** (חומר קריאה לקורס "מערכת החינוך בישראל", החוג ללמידה הוראה והדרכה אוניברסיטת חיפה). אוניברסיטת חיפה.

11 כתב עת עצמאי, לא מקצועי, העוסק בתחום ספציפי.

- באבא, ה"ק (2002). החומר הלבן (היבט פוליטי של לובן) (אי ברזיל, תרגום). **תיאוריה וביקורת**, 20, 283-288. (מקור פורסם ב־1949)
- בארת, ר' (1980). **מחשבות על הצילום** (ד' ניב, תרגום). כתר.
- בן עזר, ג' (1992). **כמו אור בכד - עלייתם וקליטתם של יהודי אתיופיה**. ראובן מס.
- בן עזר, ג' (2007). **המסע: סיפורי המסע של יהודי אתיופיה לישראל 1977-1985**. מודן.
- בן עזר, ג' (2010). כטיפה השבה אל הים? נראות ואי־נראות בתהליך הקליטה של יהודי אתיופיה. בתוך ע' לומסקי־פדר ות' רפפורט (עורכות), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג** (עמ' 305-328). הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- דקל, ט' (2012). משאבים שיחיים: אמנות כפרקטיקה וכסוכנות, על יצירתה של אסתי עלמו. **בצלאל, כתב עת לתרבות חזותית וחומרית**, 24. <https://journal.bezalel.ac.il/he/protocol/article/3372>
- דקל, ט' (2013). **נשים והגירה: אמנות ומגדר בעידן טרנס־לאומי**. רסלינג.
- דקל, ט' (2015). לחם ואמנות: יכולת ההתפרנסות בכבוד של אמניות מקבוצות חברתיות שונות בישראל. **גילוי דעת**, 8, 39-65.
- דקל, ט' (2017). ייצוגי גברים ישראלים יוצאי אתיופיה באמנות החזותית. בתוך ט' דקל, א' ירדאי, א' עלמו וקסלר ושי קשת (עורכות), **הנזיר והאריה: אמנות אתיופית חזותית עכשווית בישראל** (עמ' 65-95). אחותי - למען נשים בישראל.
- דקל, ט' (2019). **קורס מקוון "מתקנות עולם: אמנות פמיניסטית וזהות יהודית"**. אוניברסיטת בר־אילן. https://www.youtube.com/watch?v=3_7lg0kgvk&list=PLHOKM
- היילו, ל' (2019). גוף שחור. **מגזין קולאקטיבי**, ת, 1, 12-17.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2016). **האוכלוסייה ממוצא אתיופי בישראל - לקט נתונים לרגל חג הסינד**. https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2016/365/11_16_365b.pdf
- הרצוג, א' (1998). **הביורוקרטיה ועולי אתיופיה: יחסי תלות במרכז קליטה**. ציריקובר.
- טברסקי, ד' (2016, 1 באוגוסט). מחאת יוצאי אתיופיה/הצוות למיגור הגזענות נגד יוצאי אתיופיה הגיש המלצותיו לנתניהו. **דבר ראשון**. <https://www.davar1.co.il/26922/>
- ירדאי, א' (2017, 13 ביולי). **ההיסטוריה הסודית: מה חלקה האמיתי של מדינת ישראל בעליית יהודי אתיופיה? המקום הכי חם בגיהנום**. <https://www.ha-makom.co.il/efrat-true-history/>
- ירדאי, א' (2108). להיות שחורה ויפה בישראל - על אמנות וייצוג בתרבות החזותית בישראל. **מגדר, כתב עת אקדמי רב תחומי למגדר ופמיניזם**, 5, 1-16.
- לב ארי, ל' (תש"ע). **דור שני ודור וחצי של ישראלים בצפון אמריקה זהות והזדהות: השוואה בין שלוש קבוצות (חברי גרעיני "צבר" ואחרים)**. מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחיזוק החינוניות היהודית, אוניברסיטת בר־אילן. <http://www.israel-sociology.org.il/uploadimages/idsscholars21072013.pdf>

ליון, ל' (2011, 25 בינואר). 25.1.199 / נחשפת "פרשת הדם" של יוצאי אתיופיה. **הארץ**.

<https://www.haaretz.co.il/news/education/1.1158711>

ליון, ל' (2014, 24 ביולי). **בתנועה מתמדת**. פוסט... פוסט... מגזין התכנית לתואר שני במדיניות ותיאוריה של

האמנויות. <https://tinyurl.com/yzcnmjey>

מהרי, ט' (2019). מסע שיער אישי. **קולאקטיבי. ת, 1, 5-7**.

מטח (2009). **על "מבצע משה" – המבצע הראשון להעלאת יהודי אתיופיה**.

<https://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=19773>

סרדינס, ש' (2018, 3 בנובמבר). להיות אדם שחור במרחב לבן זה אתגר, ויש לזה מחיר עצום. **אשדודנט**.

<https://tinyurl.com/pyvmp3zt>

ענתביימיני, ל' (2003). אתיופיה האורבנית ותרבות שחורה: מודלים של זהות חדשה בקרב נוער עולה

מאתיופיה בישראל. בתוך ר' איזיקוביץ (עורכת), **על גבולות תרבותיים וביניהם: עולים צעירים**

בישראל (עמ' 11-31). רמות.

פאנון, פ' (2004). **עור שחור, מסכות לבנות** (ת' קפלנסקי, תרגום). מעריב. (מקור פורסם ב־1952)

פוקו, מ' (2005). **סדר השיח** (ב' נועם, תרגום). בבל. (מקור פורסם ב־1971)

פישר, א' (2005). בין אינג'יריה לפלאפל: קליטת עולי אתיופיה מנקודת מבטם של ותיקי העדה. **הד האולפן**

החדש, 88, 2-22.

פריאנטה, ה' (2015, 19 באוגוסט). דפני לוף, מאחוריך: קסה גטו דורשת צדק חברתי לבני העדה האתיופית. **Xnet**

<http://xnet.ynet.co.il/win/articles/0,14717,L-3110236,00.html>

קוטלר הדרי, צ' (2019, 12 ביולי). "תמיד יש שניים-שלושה שפורצים, אבל אין ייצוג הולם לאמנים אתיופים" –

הכירו את קולקטיב "ביתא". **גלובס**. <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001292944>

שבתאי, מ' (2001). **בין רגאיי לראפ: אתגר ההשתייכות של נוער יוצא אתיופיה בישראל**. צ'ריקובר.

תלמי כהן, ר' (2013). **העלייה כמסע: זרע בית ישראל (הפלאשמורה) בין ארבע תחנות בדרך מאתיופיה**

לישראל (עבודת דוקטור). אוניברסיטת תל אביב.

ARToday (2020, 28 ביולי). **התערוכה 'אדיס זמן' בהשתתפות קולקטיב ביתא מבטאת את הזעם והתסכול**

שחוה העדה האתיופית במאבקה לשוויון. <https://tinyurl.com/xjcnt688>

ynet (2019, 2 ביולי). **המחאה יוצאת משליטה: עימותים, פצועים, מעצרים ונזק לרכוש**.

<https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5541890,00.html>

Dekel, T. (2009). Art and struggle: Ethiopian-Israeli women artists. *The Journal of the International Arts in Society*, 3(5), 43-52.

Dekel, T. (2015). Welcome home? Israeli–Ethiopian woman artists and questions of citizenship and cultural belonging. *Third text*, 29(4–5), 310–325.

<https://doi.org/10.1080/09528822.2016.1170497>

Mizrachi, N., & Zawdu, A. (2012). Between global racial and bounded identity: Choice of destigmatization strategies among Ethiopian Jews in Israel. *Ethnic Racial Studies*, 35(3), 436–452. <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.589529>

Moore, C. (2020). *Israel's transformative black artists*. Petite Ivy Press.

Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.

על אומנות ואמונה: ניתוח ספרותי של שתי תפילות מהליטורגיה של ביתא ישראל¹

שושנה בן דור*

תקציר

המאמר עוסק בניתוח עומק של המבנה הספרותי של שתי תפילות של ביתא ישראל (יהודי אתיופיה), בעקבות כללים לניתוח כזה המצוינים באופן כללי וחלקי ב'הליטורגיה של ביתא ישראל' (2018). המאמר עוסק במבנים הספרותיים בשתי תפילות אלו ובשיטות השימוש בציטוטים, בעיקר מן המקרא, ובקשר בין תופעות ספרותיות אלו לבין הבנת המשמעות של התפילות והערכתן כחיבורים אומנותיים.

מילות מפתח: ביתא ישראל, ליטורגיה יהודית, ניתוח ספרותי

במאמר זה אבקש לנתח שתי תפילות של ביתא ישראל (יהודי אתיופיה) בהתאם לשני עקרונות מנחים: (א) ניתוח המבנה הספרותי הקפדני של שתי התפילות, האופייני לחלק ניכר מהתפילות של הקהילה; (ב) ניתוח השימוש במקורות מקודשים קודמים – בעיקר מקראיים אך גם מהספרים החיצוניים – שנעשה בחיבור התפילה. שימוש זה אופייני אף הוא לתפילות הקהילה, והוא מעיד על היכרות עמוקה עם המקורות ועל תחכום רב בשימוש בהם על ידי מי שחיברו את התפילות.²

העקרונות של ניתוח מסוג זה פורסמו לראשונה בחוברת הסברה המלווה לפרסום 'הליטורגיה של ביתא ישראל' (ארום ועמיתים, 2018).³ פרסום זה כולל תיאור מפורט ראשוני של שיטות החיבור של התפילות והמגמות הנראות לחיבורן בצורה זו: ניצול אמצעים ספרותיים לקידום הרעיונות בתוך כל תפילה, מסירת מידע על המועד שבו נאמרת התפילה או מסירת המצוות של דרך קיומו של אותו מועד באופן אסתטי.

גישת הניתוח הזאת היא ראשונית. אומנם בפרסום העומק הראשון שדן בניתוח התפילות של הקהילה זיהתה שלמיי (Shelemay, 1989) חלק מהציטוטים מן התנ"ך שמופיעים באותן התפילות שהיא פרסמה, אך היא לא ניתחה את אופן השימוש בציטוטים. אדרבא, היא כתבה:

* שושנה בן דור, המרכז לחקר המוסיקה היהודית של האוניברסיטה העברית בירושלים.

- 1 תודות מיוחדות לקס מנטסנות וונדה ולזיוה מקונן דגו על סיוע במציאת חלק ממראי המקום בטקסט בנעז.
- 2 חיבור התפילות מיוחס בדרך כלל לימולוקסי, הנזירים של הקהילה, שהחלו לפעול באמצע המאה החמש עשרה. נושא זה מוזכר במספר מקומות בספרה של שלמיי. ראו: Shelemay, 1989 וגם בתוך: בן-דור, 1985: עמ' 41.
- 3 בפרסום לקחו חלק חוקרים מהמכון לחקר תרבויות עתיקות ותרבויות שבעל פה של המכון לחקר המדעים בצרפת; שמחה ארום, פרנק אלברז פרייר ואוליביה טורני מהמרכז לחקר המוסיקה היהודית של האוניברסיטה העברית בירושלים; ושושנה בן-דור ממכון בן-צבי. הדיסקים וחוברת ההסברה המלווה (2018) הם פרסום ראשוני של החומר ופרסום מפורט ומלא של כל חומר המחקר עומד לראות אור בקרוב.

הטקסטים של תפילות ביתא ישראל שואבות רבות ממקורות מקראיים, כפי שהקסים מודים, כאשר הם מייחסים טקסטים של התפילות לארת (תורה) או למזמר דוית (ספר תהילים). אולם, היעדר פסקאות מקראיות שלמות בלשון התפילה של ביתא ישראל מקשה על זיהוי המקור שלהם (Shelemay, 1989, p. 141; התרגום של מחברת מאמר זה)

שלמיי צדקה שלרוב מדובר בציטוטים מקוטעים מתוך המקורות, אך התמצאות בטקסטים המקראיים מאפשרת לזהות רבים מהם. דווקא השיטה של העמדת טקסטים מקראיים או קדומים משני מקורות זה לצד זה מדגישה את הכוונה של התפילה ומראה את האומנות שבחיבור.

להלן דברי הסבר המובאים בחוברת ההסברה לפרסום הליטורגיה של ביתא ישראל:

תפילות רבות משלבות חומרים מחוברים (כלומר שחוברו במיוחד ע"י מחברי התפילה) וחומרים ממקורות קיימים. השימוש במקורות קיימים [הכוונה בעיקר לתנ"ך, ש"ב], יהיו אלה ציטוטים, פרפראזות או חיקויים סגנוניים, מתבסס על מספר עקרונות מנחים. לעובדה זו חשיבות מיוחדת משום שלעתים תכופות מוצבים טקסטים מפרקי תנ"ך שונים אלה מול אלה. לפעמים אלה פסוקים מאותו ספר-תהלים למשל-ופעמים אחרות הם לקוחים מספרים שונים, למשל, ציטוט מתהלים או מהנביאים משולב בציטוט מהתורה. כך נראה שהשימוש בתנ"ך לצורך ציטוט, פרפראזה או חיקוי היה פעולה מכוונת של עיבוד טקסטואלי [...] מתוך שלוש האפשרויות - קטעים שהטקסט שלהם מחובר (כולו), קטעים שבהם מעורבים טקסטים קיימים וחיבורים מקוריים, וקטעים הבנויים בלעדית מציטוטי טקסטים קיימים - נראה שהקבוצה האחרונה היא הנדירה ביותר בין התפילות שהקלטנו, בעוד שהקבוצה השנייה היא הנפוצה ביותר [...] בדרך כלל אין הטקסטים המצוטטים מובאים בסדר שבו הופיעו במקור. נראה שהם משולבים בדרך שבה מקבצי הטקסטים רצו לבטא רעיון בסיסי הקשור לאירוע שבו נערכת התפילה, או לנושא כלשהו שהם מעוניינים להדגיש... במקרים מסוימים, במיוחד באירועי מחזור השנה [...] מטרתם להדגיש ציווי בעלי תוקף חוקי [...] קטעים מהתנ"ך מופיעים בתפילה לא רק כציוויים אלא כדרשות. מטרתן של תפילות כאלה היא הדגשה ספרותית או עיטור. (ארום ועמיתים, 2018, עמ' 24-25)

כלומר, כאמור, ההעמדה של ציטוטים ממקומות שונים זה מול זה שכיחה מאוד, נעשתה בכוונה ובאומנות, והיא חלק אינטגרלי בקידום המסר של התפילות.

במאמר זה איישם את העקרונות הנזכרים לעיל - ניתוח המבנה הספרותי ותבניות התפילות וניתוח השימוש במקורות קדומים - כדי להדגים את המעשה האומנותי בחיבור של שתי תפילות שהן בין המפותחות ביותר שאני מכירה בליטורגיה של הקהילה - התפילה בְּעֶלְתָּ סִנְבְּתֵי וְהַתְּפִילָה אֶגְזָא שְׁמַעְךָ.

חלק מכל אחת מהתפילות המובאות להלן הוקלט במסגרת הפרויקט של הקלטות תפילות מפי קסים⁵ בשנות השמונים.⁶ רוב התפילות לא הוקלטו במלואן, משום שהמטרה העיקרית של הפרויקט הייתה להקליט את התפילות ולנתח את הלחנים מבחינה אתנו־מוזיקלית. משום כך החוקרים ביקשו לקבל דוגמאות רבות ככל שאפשר מתפילות מחזור השנה וממחזור החיים, ולא דווקא נזקקו לתפילה השלמה. יוצאת דופן היא התפילה הראשונה שאדון בה, בְּעֶלְתֵּ סְנַבְתִּי;⁷ הנאמרת בערבי שבת, אשר הוקלטה במלואה. לעומת זאת, מתוך כעשרים בתים של התפילה אָגְזָא שְׁמַעְנֵ הוּקְלִטוּ רק שמונה בתים (1–6, 8 והבית אחרון; ראו פירוט להלן).⁸ יש לציין שכמעט כל המוקלטים בשנות השמונים היו קסים מאזור תיגראי שהלכו בינתיים לעולמם. החל משנת 2006 ביקשתי להשלים את הרישום של הטקסט המלא של מספר תפילות, בעיקר של יום הַסְגָד. אחת מהן היא התפילה אָגְזָא שְׁמַעְנֵ, שהיא אחת מהתפילות האחרונות הנאמרות ביום הסגד, אם כי יש לה שימוש נרחב גם כתפילה קבועה באירועים לאורך השנה וגם כתפילת בקשה הנאמרת בעת מצוקה. לצורך השלמת הרישום של התפילות פניתי לקסים שעלו ארצה החל מסוף שנות השמונים של המאה העשרים או לקסים צעירים שלמדו מאבותיהם הקסים והוסמכו בישראל.⁹

העבודה עם הקסים הפעילים הניבה גרסאות שונות לשתי התפילות. עבור התפילה בְּעֶלְתֵּ סְנַבְתִּי השתמשתי, נוסף על הטקסט של התפילה מההקלטות בשנות השמונים, בגרסאות מתוך ספר התפילה של קס מְנַטְסוֹנֹת וּוְנָד (ממו וונדה, 2015, עמ' 537–542) ומתוך הכרך המתאים של פרסומי תפילות של קס סְמַאי אֶלְיָאס (2018, עמ' 12–14).¹⁰ פרט לשינוי בסדר הבתים, הגרסאות השונות של בְּעֶלְתֵּ סְנַבְתִּי הן כמעט זהות.

קס מְנַטְסוֹנֹת וּקְס סְמַאי רֶשְׁמוּ גם סיומת מדוקלמת המכונה דְגָם, כלומר החלק המדוקלם של תפילה שנאמר בסוף. שאר התפילה מושר לפי הלחן הדתי המקובל, המכונה זָמַ.

5 את התואר קס אני רושמת ללא כל אות "יו"ד", משום שזה מתאים לאיות בגעז, הכתוב עם סגול/פתח מתחת לאות "ק", בהתאם לסדר הראשון בלוח התנועות בגעז.

6 כלומר, שהיו חלק מהתפילות שפורסמו ב'הליטורגיה של ביתא ישראל'.

7 YC 2832/9–10 YC באוסף ההקלטות.

8 YC c2834/4 באוסף ההקלטות

9 תודה מיוחדת ניתנת בזאת לליקה כהנת ברקו תגניה, לקס אדיסו ביינסי ולקס אפרים לאווי על שסיפקו טקסטים בעל פה, ולקס סמאי אליאס וקס מְנַטְסוֹנֹת וּוְנָד על שהפנו אותי לטקסט המודפס של התפילות האלו בפרסומים שלהם של התפילות. יש לציין כי קס מְנַטְסוֹנֹת וּקְס סְמַאי מציינים מקורות מקראיים עבור התפילות כפי שהם מצאו. עם זאת, זיהיתי את רוב המקורות אלה באופן עצמאי. כל התעתיקים והתרגומים הם שלי. לעיתים אני מביאה את הבתים לפי סדר ואיות שחורגים מזה שמופיע באוספים שפורסמו קס מְנַטְסוֹנֹת וּקְס סְמַאי. החריגות באיות נעשו על פי האיות במילון געז־אנגלית של וולף לסלאו. ראו: ממו וונדה, 2015; אליאס, 2018; Leslau, 1989; 2018. לאחר כתיבת המאמר קיבלתי גרסה נוספת של בעלת סנבתי, זו של קס ביידיגילין ביינסי מאזור סמיין. הגרסה כמעט זהה לגרסאות האחרות.

10 בנספח בסוף מאמר זה אני מביאה את הגרסאות בגעז של קס מְנַטְסוֹנֹת וּשֶׁל קְס סְמַאי. אין רישום בגעז של התפילות שהוקלטו בשנות השמונים. על שימוש בלעדי של תעתיק בפרסום מדעי, ראו: Shelemay, 1986.

התפילה "בעלת סנבתי", תפילה לערב שבת (בגעז: סנבת)¹¹

בית	תעתיק של אותיות הגעז	תרגום לעברית
1	בְּעֵלְתִּי סִנְבַתִּי חַיּוֹ אֲנִי יְבֵ אֲגִזְאֲבַחֵר	ביום השבת שלי, חי אני נאום ה'.
2	בְּעֵלְתִּי סִנְבַתִּי אֲרַפְתִּי וְקִדְשִׁתִּי וְבִרְכַתִּי (קס) מִנְטְסוֹנוֹת: וְבִרְכַתִּי וְקִדְשִׁתִּי וְמַחִיּוֹתִי. תִּמְצָא שׁוֹנְבַת (קס מִנְטְסוֹנוֹת: וְקִדְשִׁתִּי). גִּסְם אֵיתֵרְכֵב בְּגֵדִם, חַיּוֹ (חֹסֵר אֲצֵל קס מִנְטְסוֹנוֹת) אֲנִי יְבֵ אֲגִזְאֲבַחֵר.	ביום השבת שלי, נחתי בה וקידשתיה ובירכתיה (קס מנטסונות: ברכתיה וקדשתיה) ומחיה היא. תבוא שבת (מנטסונות: וקדשת). מחר* אל תהיו בשטח בר, חי אני נאום ה'. (* התרגום שקיבלתי בעל פה הוא "בערוב יום")
3	(קס מִנְטְסוֹנוֹת): בְּעֵלְתִּי עֵקֵב תֵּאֲזִי וְחַנִּי וְשִׁרְעִתִּי וְכֹנֵן זֵי כִּם יִגְבֵר בְּעַל אֲכַבֵּר סִנְבַתִּי וְבִעֲלִתִּי וְפִרְהוֹמִי לְקִדְשִׁנִּי יֵאָזֵן כֵּן פִּרְהִינִי לְפִרְהִינִי אֲגִזְאֲבַחֵר אֲלֵב זִיגְרֵמִי בְּדַחַרְתִּי עֵלְתִּי בְּדַחַר מוֹיַעֵל חַיּוֹ אֲנִי יְבֵ אֲגִזְאֲבַחֵר	ביום... שימרו מצוותי וחוקי וסייגיי וקביעתי זה כאשר יעשו חג אכבד שבתותי וחגי ויראו אותה לקדשה ועתה עשו יראתי ליראת ה'. אין אשר יעשו אותו ביום האחרון באחרית הימים. חי אני נאום ה'.
4	בְּעֵלְתִּי (סִנְבַתִּי), אֲנִי וְהַבְּכֵמִי שׁוֹנְבַתִּי וְבִעֲלִתִּי וְמִסְלִי אֲרַפְתִּי וְצִוְעִי שְׁמִי קִדְשִׁי. בְּעֵלְתִּי סִנְבַתִּי יִדְחֵן כּוֹלְמִי, אֲלֵ תֵאֲמֵן (אֲלֵ) תּוֹכְלִכִּי, כִּי בְּשׁוֹנְבַתִּי, חַיּוֹ אֲנִי יְבֵ אֲגִזְאֲבַחֵר	ביום השבת שלי אני נתתי לכם שבתות ומועדים וגם מנוחתי ותכריזו שמי קדוש. ביום השבת יהיו (משותפים) כולם, כי (כה) תאמינו המאמינים בה, כי בשבת חי אני נאום ה'.
5	בְּעֵלְתִּי סִנְבַתִּי זִקְדַשׁ/שׁ כֹּלֵת סִנְבַתִּי (וּב) מֵאֲכַלִּי מֵאֲכַלְכֵּמִי. אֲנִתְמַסֵּ כִּם תִּפְוֵן קִדְשִׁן אֲרוֹפֹן נְצַחֹן (קס מִנְטְסוֹנוֹת: נְצַחֹן אֲרוֹפֹן) אֲשִׁרְאֵל לְעֵלֵם חַיּוֹ אֲנִי יְבֵ אֲגִזְאֲבַחֵר	ביום שבתי אשר אני מקדש אותה לכם, שבתי אשר בתוכי ובתוכם. אתם, כי תהיו קדושים, נחים וטהורים (מ': טהורים ונחים) ישראל לעולם, חי אני נאום ה'.
6	בְּעֵלְתִּי (סִנְבַתִּי) חֵן לְמֵשֵׁ חֵן בְּתֵר חֵן בְּדַבֵּר סִינִי בְּמֵאֲכַל אֲשֵׁת, חַיּוֹ אֲנִי יְבֵ אֲגִזְאֲבַחֵר.	ביום שבתי חוק למשה חוק בתורה חוק בהר סיני מתוך האש, חי אני נאום ה'.
7	(בית שאיננו בקלטות, בית 7 אצל מנטסונות, 10 אצל קס סמאי) בְּעֵלְתִּי (סִנְבַתִּי) תֵּאֲזִי וְחַנִּי וְשִׁרְעִתִּי וְכֹנֵנִי, כִּם יִגְבֵר בְּעֵלִי אֲנִי זֹהֲבֵכֹן לְמֵשֵׁ גְבִרִי בְּדַבֵּר סִינִי בְּמֵאֲכַל אֲשֵׁת, חַיּוֹ אֲנִי יְבֵ אֲגִזְאֲבַחֵר. (לכן, הבתים הבאים במספור שונה אצל מנטסונות)	ביום שבתי מצוותי חוקי וקביעתי ומשפטי, כי יעשו מועדי אשר נתתי לו למשה עבדי בהר סיני מתוך האש, חי אני נאום ה'.

11 ברצוני לציין את ההחלטה להשתמש בתעתיק לאותיות עבריות. מכיוון שהטקסט המקורי הוא באותיות או הברות שאינן מוכרות לקהל הקוראים ומתוך רצון להנגיש את הטקסט, החלטתי להשתמש בתעתיק באותיות ובניקוד עבריים. המאמר הוא בעברית ושפת הגעז היא שפה שמית. לכמעט כל אות והברה בגעז יש מקבילה בעברית. אומנם נעשו כמה פשרות. ההברות ל, א, רשומות שתיהן כ"ח". ההברות θ, ϑ, רשומות שתיהן כ"צ". וכן אין הבחנה בין התנועה הראשונה והרביעית ושתייהן רשומות כפתח. אני מתנצלת מראש בפני הבלשנים המחפשים דיוק. כאמור, בנספח מופיעים הטקסטים של קס מנטסונות ושל קס סמאי בגעז. הבדלי גרסאות מצוינים אף הם, באמצעות סוגריים והאות הראשונה של שם הקס.

<p>ביום שבתי לך מצוות השבת כתבתי, לך בידי בזמן חוק/מזמן, מזמן, בספר יובלים (מסורת שבע"פ) תורה בימיו לאיש (השומר שבת) (מ': שני לוחות באצבעו הקדוש יד ה') שלום שלום (יהיה לו), חי אני נאום ה'.</p>	<p>בְּעֶלְתְּ (סְנֵבְתִי) וְנָה תֵאָזֵז סְנֵבְתְּ צִהְפֶּךָ לֶכֶּ בְּאֲדִי (מִנְתַּסְנוֹת: חֵן גִּזְ) בְּבִגְזָב/בְּכַפְלָה אֶרֶת בְּמוֹעֵלָה לְסִבָּא (מִנְתַּסְנוֹת: כָּלֵא צֶלֶת בְּאַצְבְּעֵת קִדְשָׁ אֲדָ אֲגַזְאֲבָחָר) שׁוֹלֵם שׁוֹלֵם, חֵיוֹ אֲנִי יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר. (מִנְתַּסְנוֹת: זִיחָה בִּסְפָר שְׁמוֹת לִב)</p>	8
<p>ביום שבתי כאשר יעשו אותו באחרית, הקביעה שלי קביעה זו לעולם. נס זה, חוק לעולם, כי זאת היא לבני ישראל אשר נתן ה' חוק למשה הנביא, חי אני נאום ה'.</p>	<p>בְּעֶלְתְּ (סְנֵבְתִי) כִּם יִגְבְּרִי/יִגְבֵּר בְּדַחְרֵן שׁוֹרְעֵתִי שׁוֹרְעֵת יָאֵת לְעֵלֵם. תֵּאֲמֵרֵת יָאֵת (חֵן) זְלַעְלֵם לִתֵּן (כָּה) וְאֵת לְדִקֵּק אֶשְׁרָאֵל זֹהֵב אֲגַזְאֲבָחָר חֵן לְמֵשׁ נְבִי. חֵיוֹ אֲנִי יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר. (שְׁמוֹת לֵא:טו-יז)</p>	9
<p>ביום שבתי אמר את זאת השיר ולמד אותם אותו לבני ישראל, חי אני נאום ה'. (דברים לא, יט, הכוונה לשירת האזינו, דברים לב)</p>	<p>בְּעֶלְתְּ (סְנֵבְתִי) נִגְרָ לְזֵת מַחְלֵת וְמַהֲרֵם כָּה וְאֵת לְדִקֵּק אֶשְׁרָאֵל, חֵיוֹ אֲנִי יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר.</p>	10
<p>ביום שבתי לא תבערו אש בתוך כל מושבותיכם, קדוש ביום שבתי, חי אני נאום ה'.</p>	<p>בְּעֶלְתְּ (סְנֵבְתִי) וְאִיתְנַדֵּד אֶשֶׁת בֹּוֹסֵת כֹּוֹל מַחְדַּרְכֵם (בְּהִי) קִדְשָׁ בְּעֶלְתָּא סְנֵבְתִי חֵיוֹ אֲנִי יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר. (שְׁמִי לַה:ג. קֵס מִנְתַּסְנוֹת וְקֵס סְמֵאִי)</p>	11
<p>ביום שבתי, זה כי יעזוב ויחלל את (קדושת) יום השבת, מות יומת? ימות אמר ה'. (חסר במנטסנות) חי אני נאום ה'.</p>	<p>מַכָּאן, חִיקוּי סַגְנוֹן שֶׁל יַחֲדִי יִ"ח וְהַחֹק הַכְּנֹהִי בְּעֶלְתְּ (סְנֵבְתִי) וְלֵס זְחַדְגַּן זְאֶרְכֹּוֹס (קִדְשָׁ) לְעֶלְתְּ שׁוֹנֵבֵת, מוֹת לְמוֹת? יִמוֹת יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר, חֵיוֹ אֲנִי יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר.</p>	12
<p>ביום שבתי, זה כי ישמור ויכבד את יום השבת, חיו יחיה? יחיה אמר ה', חי אני נאום ה'.</p>	<p>בְּעֶלְתְּ (סְנֵבְתִי) וְלֵס זְעֻקְבָּ זְאֶכְבָּר /אֲמַלְךָ/ לְעֶלְתְּ שׁוֹנֵבֵת, יַחֲיוֹ יַחֲיוֹ? (חֶסֶר אֲצֵל מִנְתַּסְנוֹת)? יַחֲיוֹ יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר, חֵיוֹ אֲנִי יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר. (הַשְׁוֹוָה יַחֲזַקְאֵל יַח:ז, יַח)</p>	13
<p>קדוש יום שבת ויאמר משה משה באותו קול כמו שציווה אותם ה' למשה ואהרן בארץ מצרים כמוהו עשה לבני ישראל ושבתתי.</p>	<p>קִדְשָׁ בְּעֶלְתְּ סְנֵבְתִי וְיִבְלֵ מֵשׁ מֵשׁ זֹאֲתָ קֵל ז' /בְּכַמֵּ אֲזַז/ כִּוֹ אֲגַזְאֲבָחָר לְמֵשׁ וְלֶאֱרֹן בְּמִדְרָ גְבָץ כְּפָה גְבָר לְדִקֵּק אֶשְׁרָאֵל וְסְנֵבְתִי</p>	<p>דָּגָם (סיום מדובר) במנטסנות, עמ' 542, קס סמאי, עמ' 15) וחסר בקלטות</p>

התפילה בְּעֶלְתְּ סְנֵבְתִי שומרת על מבנה של מסגרת חוזרת, האופייני לרבות מתפילות ביתא ישראל. בתחילת כל בית מופיעות המילים "בְּעֶלְתְּ סְנֵבְתִי" (ביום השבת שלי), ובסיומו המילים "חֵיוֹ אֲנִי יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר" (חי אני נאום ה'). כדי להדגיש את המסגרת, הבית הראשון מורכב אך ורק ממילות המסגרת: "בְּעֶלְתְּ סְנֵבְתִי חֵיוֹ אֲנִי יִבְ אֲגַזְאֲבָחָר". משפט זה הוא חסר כל היגיון, אלא אם נבין שמדובר בציון אותה מסגרת. יש לציין כי בגרסה המוקלטת משנות השמונים כל בית מתחיל ומסתיים כך. בגרסה של קס סמאי וקס מנטסנות וכן בזו של קס ביידיגלין רוב הבתים מתחילים במילה "בְּעֶלְתְּ" בלבד. לדעתי, בזה הגרסה המוקלטת מדייקת יותר ושתי המילים מתבקשות.

מילות הסיום, "חַיֵּי אֱלֹהֵי יִבְרָאֵל אֱלֹהֵינוּ", נושאות משמעות מיוחדת. לא רק שהן מעניקות נופך של פורמאליות לכל בית, הן גם נשמעות כמילים שמחייבות את מי שנושא את התפילה. ואומנם בהמשך מוזכרים ברוב הבתים תיאורים של תכונות השבת, ציוויים הקשורים לשמירתה, תיאורי השכר לשומריה והעונש למחללים אותה. דברי הסיום האלה מחזקים את החיוב של הדברים. הביטוי "חי אני נאום ה'" מוזכר כמה פעמים במקרא (למשל במדבר יד, כח ופעמיים בספר ירמיהו [בפרק כב, פסוק כד ובפרק מו, פסוק יח] ופעם אחת בספר ישעיהו מט, יח, באותן המילים ממש, ובספר צפניה ב, פסוק ט), אך הוא אופייני במיוחד לדברי הנביא יחזקאל, בדרך כלל בניסוח של "חי אני נאום א־דני ה'" (ה, יא; יד, יא; טז, מח; יז, טז, יט [לכן כה אמר א־דני ה' חי אני]; יח, ג; לג, יא; לד, ח; לה, ו; וייתכן שדילגתי על כמה). יש לציין כי בשפת הגעז מדובר בכמעט אותו מטבע לשון שמופיע בטקסט של ספר יחזקאל, ואם כך, מדובר בביטוי המשותף לעברית ולגעז. הביטוי "חי אני נאום ה'" נמצא בספר יחזקאל בפרק כ (פסוק לא) ובפרק לה (פסוק ו) (Knibb, 2015). צמד המילים "חי אני" בלבד מופיע גם הוא פעמים רבות בספר יחזקאל, אולם גם במקומות אחרים במקרא, ולכן צירוף זה אינו מזהה באופן מובהק עם סגנונו של יחזקאל. אם כן, גם אם הביטויים אינם זהים, נראה שמחבר התפילה שאב את ההשראה לתפילה זו מספר יחזקאל, דבר הבא לידי ביטוי במיוחד בבתים האחרונים של התפילה.

לבתיים השני (שהוא הבית הראשון המלא), השלישי והרביעי יש מבנה דומה: החלק הראשון מתאר פרט חשוב לגבי השבת והחלק השני מציין מצווה הקשורה לשמירת שבת או רומז עליה. **הבית השני** מתאר את השבת כיום מנוחה, יום קדוש, היותה מבורכת ומקור לחיים, ומוסיף מצווה מעשית: לשומר השבת אסור להיות במקום לא מיושב ביום השבת. **הבית השלישי** מגדיר את השבת כחוק ומבטיח מעין גן עדן לשומריה. **הבית הרביעי** מתאר את השבת כמחווה שה' העניק למאמיניו, ואף כיום שבו מכריזים על קדושת ה' ודורשים אמונה בו. במילים אחרות, הוא קובע שמי שמאמין בשבת ימצא בה את מנוחתו. **הבית החמישי** מזכיר שוב את קדושת השבת, ומציין שעל מאמיניו לכבדה במנוחה וטהרה (מעין דרישה לשומרי השבת).

ניתן להשוות את רוח הדברים בבתיים השני עד הרביעי על חשיבות המנוחה בשבת וקיומה לחוקים המופיעים בפרק העשירי של 'תְּאֲזָאֲהָ סְנִבַּת', ספר מצוות השבת שמייוחד לקהילה, אך גם החוקים הספציפיים שונים וגם ניסוח הדברים שונה.¹² בספר 'תְּאֲזָאֲהָ סְנִבַּת' גם המצוות בדבר שמירת השבת וגם האיסורים רשומים בזה אחר זה, בלי ציטוטים מתוך התורה, והאיסורים קובעים מוות למחללי השבת וזרמברנד, 1993.¹³

הבתים השישי והשביעי הם בעלי אופי תיאורי. לא מופיעה בהם מצווה מפורשת, והם מדגישים שהשבת היא חוק שניתן למשה בסיני, מתוך האש, חוק בתורה. יש לשים לב שב**בית השביעי** מופיעה המילה "תָּר" (תורה) במקום המילה הרגילה בגעז "אֶרֶת". תָּר במשמעות זו איננה מופיעה במילון הגעז, וזהו השימוש היחיד המוכר שלה (מבחינת סדר הבתים, הבית השביעי הוא הבית העשירי אצל קס סמאי וקס מנטסנות). אם כן, בתים אלה מדגישים את חוקי השבת כחלק ממה שניתן למשה בסיני, אך אין בהם הציטוט של דבר השבת המופיע בשמות כ, ח-יא, כפי שאולי היה ניתן לצפות.

12 השוו: זרמברנד, 1992-1991 (עמ' 96-107), 1993 (עמ' 13-22).

13 השוו: זרמברנד, 1992-1991 (עמ' 96-107), 1993 (עמ' 13-22).

הבית השמיני מורכב גם הוא משני חלקים: תיאור השבת ולאחריו הבטחת שלום לשומריה. בית זה מסקרן מאוד משום שהוא מזכיר את כתיבת תיאורי השבת וחוקיה לא רק בתורה (ארת), אלא גם ב'פפלי', הוא 'ספר היובלים', ספר מבין הספרים החיצוניים שביתא ישראל מחבבים במיוחד וגם למדו מתוכו כיצד לנהוג כיהודים, כולל כיצד לשמור על השבת (הפרק השני) (כהנא, 1969). הבית מדגיש את הרצף ואת הנצחיות של השבת, ממשה והלאה, ואף כדבר שנחקק בבריאת העולם, כפי שמצוין בספר היובלים. דיון מעמיק במשמעותה של סוגיה זו חורג ממגבלות המאמר הזה, אך בהחלט ראוי לדיון בהזדמנות אחרת.

הבית התשיעי מעניין מאוד משום שהוא מזכיר את ההוראה שנתן ה' למשה ללמד את שירת "האזינו" כמצווה בדברים לא, יט.¹⁴ השירה עצמה נמצאת בדברים לב. במסגרת התפילה מועבר החיוב של הוראת השירה משירת האזינו למצוות שמירת השבת. הוראה מפורשת הקשורה לשבת נמצאת גם **בבית העשירי**, והיא האיסור להבעיר אש בשבת (שמות לה, ג¹⁵). מצווה זו נשמרה בקפדנות בקרב ביתא ישראל.

הבתים האחד עשר והשנים עשר דנים בגורל מחלל השבת ("מות יומת", בית 11) או השומר עליה ("חיו יחיה", בית 12). לדעתי, בבתים אלה ניכרת במיוחד ההשפעה של סגנון ספר יחזקאל על חיבור התפילה. במיוחד באה לידי ביטוי ההשפעה של פרק יח, הפרק שבו הנביא מסביר את העיקרון של "איש בחטאו ימות" ועומד על כך שאין העברה מאב לבן – לא של העונש על רשעות ולא של השכר על צדיקות. עם זאת, יש לציין שהעונש "מות יומת" הספציפי על חילול שבת נמצא בתוך החוקים על שמירת השבת בספר שמות, לא יד-טו ולא ביחזקאל. הביטוי "מות יומת" כעונש מופיע במקרים רבים בחוקי התורה גם בקובץ של פרשת משפטים בספר שמות (פרק כא, פסוקים טו, טז, יז; פרק כב, פסוק יח), ובמיוחד בחוקים בספר ויקרא ובמדבר בלשון הנוסח הכוהני (ויקרא כ, פסוקים ב, ט, י, טו; כד, טז, יז, כט; במדבר פרק טו, לה; פרק לה, פסוקים טז, יז, יח, כא, לא).¹⁶ בספר יחזקאל הביטוי "מות יומת" מופיע פעם אחת בלבד, בפרק יח, פסוק יג (אם כי הביטוי בגעז איננו זהה, אלא "מת ימות", אולי משום שאין בפרק יח שאלה, כפי שיש בבית הזה של התפילה). הביטוי "חיו יחיה" די ייחודי לספר יחזקאל ומופיע חמש פעמים בפרק זה (פסוקים ט, יז, יט, כא, כח) ופעם אחת גם בפרק ג (פסוק כא). אין זהות בין הנוסח בתפילה והנוסח המקורי ביחזקאל פרק ג בגעז, כפי שיש כאן.¹⁷ אם כן, בתים אלה, שסוגרים את התפילה, מזכירים את הסגנון של ספר יחזקאל ביתר שאת. גם במקרה זה מתבקשת השוואה לספר 'תְּאֲזָאֲהָ סְנַבְתַּי', שמרבה לציין את גורלו החיובי של שומר השבת לעומת גורלו של מחללה. אך סגנון התפילה שונה מאוד מהסגנון בספר 'תְּאֲזָאֲהָ סְנַבְתַּי', וכאמור, קרוב הרבה יותר לסגנון של ספר יחזקאל.¹⁸

לסיכום, ניתן להגדיר את התפילה גם כתיאור של השבת וגם כתפילה דידקטית המשתמשת בפראזות מחוברות ובציטוטים או אזכורים מקראיים. תפילה זו מתארת היבטים רבים של השבת: האופי שלה כיום מנוחה וקדושה; השבת כנכס של ה' וגם כמה שמצויה על שומריה; התפילה מציינת את הביסוס שלה בחוקי התורה שניתנו למשה, שממנו נובעת החובה לשמור אותה; התפילה מציינת גם שתי מצוות ספציפיות שנתפסו כמרכזיות (לא

14 נבדק עם קס מנטסונות.

15 מקור מקראי שאותו מציין גם קס סמאי אליאס, 2018, עמ' 15.

16 אין בכוננת המאמר להיכנס לעומק לדיון על השפעות מטבעות לשון של השפה הכוהנית בתורה, ובמיוחד על הרובד של H על הלשון של ספר יחזקאל, מעבר לציין השפעה זו על מספר מטבעות לשון. ראוי לציין שני מראי מקום שבהם יש דיון מעמיק בנושא: קנוהל, 1993, עמ' 11,

הערה 3, וגם בשיחה אישית איתו. אפשר להזכיר גם את Levitt Kohn, 2008, pp. 87-88.

17 וראו: Knibb, 2015, 95-97.

18 ראו הערה מס' 13 לעיל.

להיות במרחקים בשבת ולא להבעיר אש) ואת גורלו של מחלל השבת לעומת השומר עליה.

נקודה מרכזית נוספת העולה מהתפילה היא הכינויים האישיים שהשבת זוכה להם, "ביום השבת שלי". כינוי זה הופך את השבת לנכס אישי בין ה' לעם ישראל. מדובר בתפילה שיש בה שימוש גם בציטוטים וגם ברמיזות לפסוקים שונים במקרא, כולל השימוש בסגנון של אחד הנביאים שהיה גם כוהן בעיצוב התפילה כולה.

נעבור כעת לניתוח התפילה השנייה, שהיא מורכבת יותר. להלן הטקסט והניתוח של התפילה.

טקסט התפילה אָגְזָא שְׁמַעְנָּ וּנְיִתוּחוּ¹⁹

בית	תעתיק של אותיות הגעז	תרגום לעברית
1	<p>אָגְזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אָגְזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אִמְלַכְנָּ (הגרסה הקודמת ע"פ יהודי תיגרי. בגרסה של קס סמאי בכל הבתים: אָגְזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אָגְזָא שְׁמַעְנָּ אִמְלַכְנָּ. בְּגִזְ צְלֹאנְכָּ בְּגִזְ אֶאֱוֹאנְכָּ (בגרסה המוקלטת. כנראה טעות) בְּגִזְ צְוַעְנְכָּ אֲנִתְ הוּצָ אֲמַשְׁמִי אֲמַנְ דְּלוּ מְחִדְרְכָּ פְטַנְ שְׁמַעְנָּ. (אצל קס סמאי וקס מנטסנות, גם חלק מן המילים שונות, גם הפעלים בגוף ראשון. להלן הגרסה שלהם.) אָגְזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אָגְזָא שְׁמַעְנָּ אִמְלַכְנָּ בְּגִזְ צְוַעְנְכָּ בְּגִזְ צְלֹאנְכָּ (ס' בלבד: בְּגִזְ חוּיְכָּ) אֲנִתְ חוּצָ אֲמַשְׁמִי אֲמַנְ דְּלוּ מְחִדְרְכָּ אֲמַנְ צָרַח מְקַדְשֹׁכָּ פְטַנְ שְׁמַעְנָּ.</p>	<p>ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו (גרסת יהודי תיגרי. על פי קס סמאי בכל הבתים: ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו אלקינו) בזמן שמתפללים אליך, בזמן שקוראים (?) אליך, בזמן שצועקים אליך, אתה המביט מן השמים מתוך משכנך הנכון. מהר שמע אותנו (אצל קס סמאי וקס מנטסנות, גם חלק מן המילים שונות, גם הפעלים בגוף ראשון. להלן הגרסה שלהם.) ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו בזמן קוראי אליך בזמן תפילתי אליך בזמן שאני חי. אתה המביט משמים ממשכנך הנכון מתוך חדר/ היכל מקדשך מהר שמע אותנו.</p>
2	<p>אָגְזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אָגְזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אִמְלַכְנָּ וּיְבִי (וְצִלְיִ) נַח בְּקַל (מ': אִמְלַכְ אֲבִי) עֲבִי (ס': אִיְתְּהִל) אִמְלַכְ (ס' אֲבִי) (ת' בלבד: יִרְד) אִמְלַכְ הָנֹכְ אִמְלַכְ מְתוּשֶׁלַח אִמְלַכְ לְמַכְ בְּסֶהֱל (מ:סֶלֶס) גִּזְ בְּמָרְרָ קַל (מ' בְּמָרְרָ קַל) פְטַנְ שְׁמַעְנָּ (מ' : שְׁמַעְנָּ)</p>	<p>ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו ויאמר (ויתפלל) נח בקול גדול: "איה אלוקים? ירד אלקי למך אלקי מתושלח" בעת סליחה/שלוש? בקול מר (מ': בקול מר). מהר שמע אותנו (מנטסנות: ספר חנוך יח, יא)</p>

19 יש לציין שקיבלתי כמה גרסאות לתפילה "אגזא שמענ", וניסיתי לכלול התייחסות לכל המסורות שקיבלתי ולעשות סדר כלשהו ביניהן (בן-דור, 2019, עמ' 117-105; מנטסנות, 2015, עמ' 905-890; סמאי, 2018, עמ' 144-138). הבאתי במלואן את הגרסאות של קס סמאי וקס מנטסנות לבית הראשון של "אגזא שמענ" משום שבספריהם הבית הראשון מנוסח בגוף יחיד ("אני מתפלל וצועק וכד'), לעומת שאר הגרסאות, המנוסחות בגוף רבים (אנחנו מתפללים וצועקים וכד'). מעבר לכך, בגרסה של קס מנטסנות יש הבדלים נוספים, אשר חלקם נידונים במאמר זה. יש להדגיש כי נקודות הדמיון בין הגרסאות השונות עולות על מספר ההבדלים. יש לציין עוד שלא תמיד שרים את כל הבתים מהתפילה בכל פעם שמתפללים את התפילה הזאת. כדי לחסוך מקום בטבלה, בחלק מהמקומות מצוין מקור של הקס באות הראשונה של שמו. מספר מילים לא נמצאו במילון. ייתכן שמדובר בטעות בכתיב בטקסט. במקרה שבו התרגום נעשה בידי הקס אך לא מצאתי את המילה במילון, המילה רשומה בהטיה. שמות המתפללים: הדגשה שלי.

<p>ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו ויאמר (ויתפלל) משה אשר התפלל בהר סיני מתוך האש (מ: בשבחי שבח לה' אוויר (?) משכנו ? מקדשו שבח לה') {סימן שאלה: תרגום בספק} ארבעים יום ארבעים לילה אוכל לא אכל ומים לא שתה: ועתה ה' אלקים, שוב מחמתך. (מ': אשר הפכת למים? לילותיהם?) (ראו במדבר כה, יא; תפילת משה: שמות לב, לא- לג) (ת' וס': הורד סליחתך ורחמיך ממעל (ס' בלבד: לא תכעס על אלה אשר יהיו תמימים) בעמך ישראל. [מבוסס על תפילת משה לה' במעשה העגל, שמות לב, יא-יב. מ' מציין שמות כד, יח; לד, כח. אין פסוק כזה] מהר/כמותם שמע אותנו.</p>	<p>אָגָזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אָגָזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אַמְלַכְנָּ וּיְבִי (וְצַלִּי) מִשׁ (זְצַלִּי) בְּדַבְרִי סִינַי בְּמַאֲכַל אֶשֶׁת (מ: בְּשׁוֹבַחְתָּת שׁוֹבַחְתָּת לְאִגְזָאבְּחָר אִיר מַחְדָּר סִנַּי מִקְדָּשׁ שׁוֹבַחְתָּת לְאִגְזָאבְּחָר) אַרְבַּע מַעֲלֵת אַרְבַּע לַיְלִית אַכְלֵנִי אִיבְלַע (ס':י) מִיַּי אִישׁוֹתִי וַיֵּאָזְנִי אִגְזִיא אִגְזָאבְּחָר אִקְוֹרָר מַעֲתָךְ (מ': זְתַמִּיךְ לִיכְיָהִמ) (ס' ותי: אִוְרָד סֶהֱל וּמְחָרְתָךְ אִמְלַעֵל) (ס' בלבד: נְזַתְמַעְכָּ לְעַל אִיכְיוֹמ לְ) חֲזַבְכָּ אֶשְׂרָאֵל פְּטַנְּ שְׁמַעְנָּ (בבתיים 3, 4, 5, במקום פְּטַנְּ שְׁמַעְנָּ, למי יש כְּמָה שְׁמַעְנָּ ובבית 6, כְּמָהִמ שְׁמַעְנָּ: כְּמוֹהוּ/כְּמוֹתֵם שְׁמַע אוֹתוֹנָּ)</p>	3
<p>ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו ויאמר (ויתפלל) דוד עבדך אשר התפלל בתוכו (מ': שהתפלל [ס': לעצמו לבדו]) כאשר יתעצב וישפור דברו לפני ה' בקשתו ודמעותיו שמע אותנו ה' תפילותיי (וקול) ובקשתי ותגיע צעקתי לפניך, אל תסתיר פניך ממני ביום צרותי, פתח אוזנך אליי ביום קראתי בשמך. [מהר/כמוהו שמע אותנו]</p>	<p>אָגָזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אָגָזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אַמְלַכְנָּ וּיְבִי (וְצַלִּי) דְּוִית גְּבַרְכָּ זְצַלִּי בְּאַנְתָּ רְאֶשׁוּ (מ': אֶרֶס (ס': צַלֵּת בְּחִתָּו) סֵב יִתְכֹּז (מ':וּיִכְעוּ) קְדָמְ אִגְזָאבְּחָר סְאֵלֵת וְאַנְבָּאֵע) שְׁמַעְנָּ אִגְזָא צְלוֹתִי (וּקֹל) וְשְׁאֵלֵתִי וַיִּבְצַח גְּעַרִי קְדָמְךָ וַאִיתְמַט גְּצַפְ אִמְנִי בְּעֵלֵת מְנֻדִי עַצֵּם (?) אִזְנֶךָ הִבִּי אִמְעֵלֵת צֹעֲכוּ שְׁמִיךְ פְּטַנְּ/כְּמָה שְׁמַעְנָּ</p>	4
<p>ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו ויאמר (ויתפלל) שלמה אשר התפלל בבית המקדש אתה שמע מן השמים ממקום משכנך המוכן אתה שמע מן השמים מתוך מקדשך המפואר (מילים לא ברורות בשתי הגרסאות: מדובר לכאורה בעזיבת הברית) באשר לא עזבנו אותך, מאמיניך. ה' אשר אין אחר מלבדך (האיש? שום איש? מושלם וטהור לא ימצא) אין אלקים מלבדך, (אין אחר) (אין אחר) אלקים (אשר יישווה אין אל אחר האלהים) רחם ה' אשר אין דומה לך. מהר/כמוהו שמע אותנו. [פרפראזה של תפילת שלמה בחנוכת בית המקדש, מלכים א' ח, פסוקים כ"ו ואילך]</p>	<p>אָגָזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אָגָזָא שְׁמַעְנָּ שְׁמַעְנָּ אַמְלַכְנָּ וּיְבִי (וְצַלִּי) סוֹלוֹמוֹנ (ס': סִלְמָנ) (ס' זְצַלִּי) בְּבֵית מִקְדָּשׁ אַנְתָּ שְׁמַע אִמְשַׁמִּי אִמְנָ דְלוּ מִהַדָּרְךָ אַנְתָּ שְׁמַע אִמְשַׁמִּי אִמְנָ צָרַח מִקְדָּשְׁךָ כְּהָדָצ (מ: כְּאָדָס) (ס': כְּהָדָס זְכָהֲדָנְךָ) (ז) אִיכְהַדָנְךָ (כ) אִמְלוֹכּוֹתְסִ אַחַד אִיחְדָנְךָ (מ': וסעב אס פצמ נצח איתרכב) אָגָזָא זְאִינְבְּלַכְּ, (ס' אֵלְבוּ בְּאָד) (מ' אִינְאָמֵר) (ס': אֵלְבוּ בְּאָד) אִמְלַכְּ (מ' זְאִינְבְּלַכְּ) (ס': אֵלְב פְּאֵל בְּעַד אִמְלַכְּ) (ס': אֵלְב אִמְלַכְּ) (ת': אִינְמַלְכְּ) מְהִרִי אִדְנִי זְאִינְבְּלַכְּ פְּטַנְּ /כְּמָה שְׁמַעְנָּ.</p>	5

<p>ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו ויאמר (ויתפלל) אליהו ואלישע אשר התפללו אליך בהר הכרמל ויאמרו: ה' אשר היה ויהיה א' אלקי אבותינו אלוקי אברהם אלוקי יצחק אלוקי יעקב ישראל הקדושים (עד כאן לפי מלכים א' יח) ה' אלוקי לו קהת ועמרם ה' אלהי משה ואהרן כהנים נאמנים (?) כהנים נאמנים נביאים נאמנים מכובדים נאמנים אני (ס': מזמרים?)... חיים חזק (ס': ובעל כוח) כבוד אבא אבא סוסי החיים (לעם ישראל) הכוח של ישראל, אבא אבא. מהר/כמותם שמע אותנו [מבוסס על תפילת אליהו בכרמל, מלכים א' יח, לו-לז, ודברי אלישע בהעלות ה' את אליהו שמימה במרכבת אש, מלכים ב' ב, יב]</p>	<p>אָגְזָא שְׁמַעְנָ שְׁמַעְנָ אָגְזָא שְׁמַעְנָ שְׁמַעְנָ אַמְלַכְנָ וַיְבִילֹ (וְצַלִּי) אֱלִיאֵס וְאַלְשַׁע (ת': זְצַלִּי) בְּדַבְרֵ קְרַמְלוֹס (כך בכתיב בגעז) וַיְבִילֹ אֲגִזִי זְהִלֹ וַיְהִלֹ אָגְזָא אַמְלַכְ אַבְיִן אָגְזָא אַמְלַכְ אַבְרָהָם אָגְזָא אַמְלַכְ יִצְחָק אָגְזָא אַמְלַכְ יַעֲקֹב (ס' אֲשֶׁר־אֵל) קְדוּשָׁנָ (מ' אָגְזָא אַמְלַכְ לֹ קֵהַת אָנְבְּרָמ אָגְזָא אַמְלַכְ מִשָּׁ וְאַרְנָ כְּהֻנְתָּנָ זְאֲדָר נְבִיָתָנָ זְאֲדָר) כְּבָרוּ זְאֲדָר אָנָּ (ס': אַנְדְּרָאָנָ) אָזְרָנָ אָדָר אַבְבָּ חִילְמָ וְצָאָנָ/צָנָעָ כְּבָרוּ אָבָא אָבָא (ס': וְאַצְנִיָמָ) אַפְרָסָ הֹוֹתוֹמוֹ (מ' מִ לְחַזְצַפְ אֲשֶׁר־אֵל) צָנַעוֹמוֹ לְאֲשֶׁר־אֵל אָבָא אָבָא פֹּטָן (ס': כְּמָהָ) (מ': כְּמָהָ) שְׁמַעְנָ</p>	6
<p>(הבית הבא 8 ע"פ קס אפרים לאווי, 9 אצל מנטסנות). (הבית הבא על פי הנוסח של קס אפרים לאווי ואיננו שלם) ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו ויקרא ויתפללו שני המתבודדים (ל' והגיעו דבריהם) ואישור (?) ה' אשר כמו לבר (מ' נוכח ה'. כמותם שמע אותנו) (מ' מזהה בתוך ספר טובית, פרק ט')</p>	<p>(הבית הבא 8 ע"פ קס אפרים לאווי, 9 אצל מנטסנות). (הבית הבא על פי הנוסח של קס אפרים לאווי ואיננו שלם) אָגְזָא שְׁמַעְנָ שְׁמַעְנָ אָגְזָא שְׁמַעְנָ אַמְלַכְנָ וַיְבִ וַיְצַלִּי כְּלָא בְּחַתְוִינִי וְתִשְׁמַע קְלוֹמוֹ (מ' וַיְצַח) (ל' וַיְצַח) נְגְרוֹמוֹ (ל' יִבְכְּ אַנְזָאבְּחָר זְכָמָ לְבָכְ) (מ' חָבְ אַנְזָאבְּחָר כְּמָהָ שְׁמַעְנָ</p>	7
<p>(על פי קס סמאי אליאס) ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו ויאמר ויתפלל חזקיהו בבית המקדש אשר אמרו לו כהנים (ויאמר ויתפללו כהנים ונביאים בבית עבור חזקיהו המלך) ישמעך ה' ביום צרתך ויקום לך שמו של אלקי יעקב ויחזיר לך עזרה ממקדשו ויגרום/יעשה יקבל אותך בחן ויזכור לך כל מנחותיך וירוה לך כל קורבניך אשר הבאת לה' בדומה לברך (תהלים כ, ב-ד) (על פי ליקה כהנת ברקו תגניה) ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו אלקינו. ויאמר והתפלל חזקיהו בבית המקדש, קרע בגדיו ולבש (?) שק ובא בית ה'. (לו) אמרו הכהנים: שמע אותך ה' ביום צרתך ויקום לך שמו של אלקי יעקב ויחזיר לך עזרה ממקדשו ויגרום/יעשה יקבל אותך בחן ויזכור לך כל מנחותיך וירוה לך כל קורבניך אשר הבאת לה' בדומה לברך (תהלים כ, ב-ד)</p>	<p>(על פי לאווי וסמאי. 9 אצל מנטסנות) אָגְזָא שְׁמַעְנָ שְׁמַעְנָ אָגְזָא שְׁמַעְנָ שְׁמַעְנָ אַמְלַכְנָ וַיְבִ וַיְצַלִּי חֲזַקְיָס בְּבֵית מִקְדָּשׁ לְיִבְלָ כְּהֻנְתָּ (מ' וַיְבִ וַיְצַלִּי כְּהֻנְתָּ וְנְבִיָתָ בְּבֵית מִקְדָּשׁ בְּאֵנַת חֲזַקְיָס נְגִשָּׁ יְשַׁמְעֶכָ אַנְזָאבְּחָר בְּעֵלְתָּ מְנַדְבְּכָ וַיִּקָּמָ לְכָ שְׁמָ לְאַמְלַכְ יַעֲקֹב וַיִּפְנֵ לְכָ רְדָאָתָ אָמָ מִקְדָּשׁ וְאַמְצִינִי יְתוֹכְפֹכָ וַיִּזְכָּר לְכָ כֹּל מְשֻׁעֲתֶכָ וַיִּטְלַל לְכָ כֹּל קוֹרְבָנְכָ יְהַבֵּכָ אַנְזָאבְּחָר זְכָמָ לְבָכָ (גרסה ע"פ ליקה כהנת ברקו תגניה) אָגְזָא שְׁמַעְנָ שְׁמַעְנָ אָגְזָא שְׁמַעְנָ אַמְלַכְנָ וַיְבִ וַיְצַלִּי חֲזַקְיָס בְּבֵית מִקְדָּשׁ שְׁטַט אַלְבָּסָה וְלְבָבָ (אולי "וּלְבָשָׁ") שֶׁקָ וְבָא בְּתָ אַנְזָאבְּחָר (מלכים ב', י"ט) לְיִבְלָ כְּהֻנְתָּ יְשַׁמְעֶכָ אַנְזָאבְּחָר בְּעֵלְתָּ מְנַדְבְּכָ וַיִּקָּמָ לְכָ שְׁמָ לְאַמְלַכְ יַעֲקֹב וַיִּפְנֵ לְכָ רְדָאָתָ אִמְקְדָּשׁ וְאַמְצִינִי יְתוֹכְפֹכָ וַיִּזְכָּר לְכָ כֹּל מְשֻׁעֲתֶכָ וַיִּטְלַל לְכָ כֹּל קוֹרְבָנְכָ יְהַבֵּכָ אַנְזָאבְּחָר זְכָמָ לְבָכָ.</p>	8

<p>ה' שמע אותנו שמע אותנו ה' שמע אותנו שמע אותנו אלקינו ויאמר (ויתפלל) עזרא: אתה הוא לבדך אתה אשר עשית את השמים ושמי השמים וכל צבאם מהר שמע אותנו. (ע"פ קסים מתיגרי בלבד) ה' פדה אותנו אלהינו אשר הצלת/פדית את ישראל בתוך (אותו) היום אשר הוצאת אותם מארץ מצרים בכוח גדול ובכוח זרועך המרוממת [ציטוטים ופרפראזה מתוך תפילת עזרא בספר נחמיה ט, פסוק יב ואילך] מהר שמע אותנו.</p>	<p>אָגְזָא שְׁמַעַן שְׁמַעַן אָגְזָא שְׁמַעַן שְׁמַעַן אַמְלַכְנָא וְיָבִי (וְצִלִּי) עֲזָרָא: אַנְתָּ וְאַתָּה בְּחַתִּיתֶךָ אַנְתָּ זָגְבְּרָךְ שְׁמִי שְׁמִית מִסַּל כָּל חֵילֶךָ פֹּטְנָא שְׁמַעַן (מ' ו' ס' מסיימים כאן, ס' מציין את המקור, נחמיה ט: 6) (ע"פ קסים מתיגרי בלבד) אָגְזָא בְּזוּוֹן אַמְלַכְנָא זְבִיזְכּוֹמוּ לְאַשְׂרָאֵל אֲמַנְךָ עַל אוֹאֲצִיכּוֹמוּ מְדַרְךָ גְּבַצ בְּחֵיל מְזַרְעֶתְךָ לְעוֹל פֹּטְנָא שְׁמַעַן</p>	<p>9 שהוא 8 אצל מנטסנות</p>
<p>ה' פדה אותנו פדה אותנו ה' פדה אותנו אלהינו בכוחך כאשר בכוחך הוצאת מארץ מצרים בגדול כוח זרועך המרוממת פדה אותנו ה' אלהי הצדק כמותם פדה אותנו (אזכור של סיפורי יציאת מצרים, שמות א, יג; נחמיה ט, ט-י; דברים כו, ז-ח; תהילים סח ועוד)</p>	<p>אָגְזָא בְּזוּוֹן בְּזוּוֹן אָגְזָא (מ' אדהנב) בְּזוּוֹן אַמְלַכְנָא זְבִיזְכּוֹן בְּחֵילֶךָ אֵל אוֹוַצֵּאֵךְ אִמְךָ מְדַרְךָ גְּבַצ בְּחֵילֶךָ עֲבִי מְזַרְעֶתְךָ לְעוֹל בְּזוּוֹן אַגְזָאבַחַר אַמְלַכְךָ צַדִּיק כְּמַהֲמָ בְּזוּוֹן</p>	<p>10</p>
<p>ה' שמור עלינו שמור עלינו ה' שמור עלינו אלהינו כמו ששמרת להם היית רועה להם לישראל כמו צאן לצד יוסף אשר ראה לפניו אפרים בנימין ומנשה מתוך כוחך ורפאנו סלח לנו כפי שסלחת להם כמותם שמור עלינו (זכר לסיפורי יוסף, בראשית לז ואילך; תהילים פ, ב-ג).</p>	<p>אָגְזָא עֶקְבָּן עֶקְבָּן אָגְזָא (מ': עקבנ) עֶקְבָּן אַמְלַכְנָא עֶקְבִּיהוֹמוּ נְלִייהוֹמוּ לְאַשְׂרָאֵל עֶצְמָ זִירְאִימוּ כְּמָ אַבְנֵהָ וּסְפָ אֶסְתְּרָאֵי בְּקִדְמָ אֶפְרַיִם וּבְנֵימִן וּוְמִנְשָׁ אַנְסָ חֵילֶךָ וְאוֹדְהֵנָּ / אַסְרִי לְנָ אַנְסְרִיִּיךָ כְּמַהֲמָ עֶקְבָּן</p>	<p>11</p>
<p>ה' שמור עלינו שמור עלינו ה' ה' שמור עלינו אלהי ה' ישמורך ה' יכסה עליך ה' יומם יקרא אליך ויראה אותך בלילה ה' ישמור אותך מכל אסון וישים את נפשך במשמר ה' בדרכך וביתך (השוו תהילים קכא, ה-ח) אמן שמו מן העולם ועד עולם.</p>	<p>אָגְזָא עֶקְבָּן עֶקְבָּן. (מ': עקבנ) אָגְזָא עֶקְבָּן אַמְלַכְנָא אָגְזָאבַחַר יַעֲקֹבֵךְ אַגְזִיאבַחַר יַכְדָּנְךָ אָגְזָאבַחַר מַעֲלַת צוֹטִיכּוֹכֵךְ וְוִרְאִי בְּלִילִית אָגְזָאבַחַר יַעֲקֹבֵךְ אֲמַכּוֹלוּ אֲכֹי וְיִתְמַחֲצֵן לְגִבְשָׁךְ אַגְזָאבַחַר בְּנִגְדַתְךָ וּבְבִתּוֹתְךָ אַמְנָ שְׁמוֹ אֲמִיָּזָךְ וְאַסְכָּ לְעֵלְמָ.</p>	<p>12</p>
<p>(בית הנמצא רק אצל קס מנטסנות) ה' שמור עלינו שמור עלינו ה' שמור עלינו אלקינו כפי שישמור שבתות כפי שישמור חגים כפי שישמור תורה הצל עמך וברך נחלתך... ו... מ שמו מאז תמיד... עד עולם ה' שמור עלינו. (יש מילים לא ברורות)</p>	<p>(בית הנמצא רק אצל קס מנטסנות) אָגְזָא עֶקְבָּן עֶקְבָּן אָגְזָא עֶקְבָּן אַמְלַכְנָא אֵל יַעֲקֹבֵךְ סִנְבַתְתָּ אֵל יַעֲקֹבֵךְ בְּעֵלְת אֵל יַעֲקֹבֵךְ אֶרֶת אֲדַחַן חֲזַבְכָּ וּבְרַכְךָ אֶרְסַתְךָ רִיזְמָ וְאַלְלַהֲמָ אַמְנָ סָמָ אֲמִיָּזָ וְתֵרָ אֶסְכָּ לְעֵלְמָ אָגְזָא עֶקְבָּן</p>	<p>13</p>

<p>ה' הצל אותנו הצל אותנו ה' הצל אותנו אלקינו כפי שאתה ה' הצלת את ישראל באותו היום מרעב בוער מנדודים ממחלה עיניו עם מוות מר בפלא ובנס (מ'... חזק הצל אותנו ה' כי תחשיב/תקיף רחמים) האש שלך הבטוחה כמותם הצל אותנו. (אזכור של הסבל בנדודים במדבר, בעיקר מתוך 90 במדבר)</p>	<p>(סמאי: בית 9) אַגְזָא אֲדַהֲנָנִי אֲדַהֲנָנִי אֲגַזָּא (מ' עקבנ) אֲדַהֲנָנִי אֲמַלְכָנִי זְאֲדַהֲנַכּוּמוּ אֲדוּנִי לְיִשְׂרָאֵל בְּוָאָתוֹ עֵלֶת אִמְ רַהֲב נִדְת אִמְ סִדְת כֹּנֶת אִמְ הִמֵּם צוּוּג אִמְ מוֹת מְרִיר אֲמַדְיִין גְּרוּמִי (מ' וְאִמְסַתְכִי (? צָנַע אֲדַהֲנָנִי אֲגַזָּא אִסְמִי חֵלֶק חֵר) אֲשַׁתְּכִי צוּוֹאָךְ כְּמַהֲמִי אֲדַהֲנָנִי</p>	14
<p>(בית הנמצא רק אצל קס מנטסנות) ה' שמור עלינו שמור עלינו ה' שמור עלינו אלהינו ה' ישמורך ה' ויכסה אותך בידו הימנית מעל השמש ולא יריבך/יצנע (?) ולא יתאכזר בלילות ה' ישמורך מכל רע ויהיה מקלט לנפשך ה' ישמורך בצאתך שלך ובשובך כי שמו לאחר תמיד כי לעולם ה' שמור עלינו (הדים של תהלים קכ"א:ד-ח)</p>	<p>(בית הנמצא רק אצל קס מנטסנות) אַגְזָא עֵקְבָנִי עֵקְבָנִי אֲגַזָּא עֵקְבָנִי אֲמַלְכָנִי אֲגַזָּאבְּחֵר יַעֲקֹבֶכָּ אֲגַזָּאבְּחֵר וַיְכַדְנֶכָּ בַיּוֹמֵי אֲדָהּ מַעֲלֵת צַחִי וְאִיוֹאֶכָּ וְאוֹרָה בְּלֵלֶת אֲגַזָּאבְּחֵר יַעֲקֹבֶכָּ אֲמַלְכָּ אִכִּי וַיִּתְמַחֲצֶנִי לְנַפְסִי אֲגַזָּאבְּחֵר יַעֲקֹבֶכָּ בְּאֲנַדְאֶכָּ וּבְאַתּוֹתְכָּ אֲמַנְיָ סִמְ אֲמִיזָּ וְתָר אִסְפִּי לְעַלְמִי אֲגַזָּא עֵקְבָנִי</p>	15
<p>ה' הסתר אותנו הסתר אותנו ה' הסתר אותנו אלקינו הסתר צדיקים ה' הסתירונו שומר המתבודדים ה' שמור עלינו כפי שהסתרת ה' את חנוך ואת אליהו הנביא מפני המוות כמותם הסתר אותנו (חנוך: בראשית ה, כא-כד; אליהו: מלכים ב' א, יא-יב)</p>	<p>(ס' מ' משותף) אַגְזָא סוֹרְנִי סוֹרְנִי אֲגַזָּא סוֹרְנִי אֲמַלְכָנִי סוֹרְרָה צִדְקָן אֲדוּנִי סוֹרְנִי עֵקְבִינִי בְּחַטּוּיִנִי אֲדוּנִי עֵקְבָנִי סוֹרְכּוּמוּ אֲדוּנִי לְחַנוּכָּ וְלְאֵלִיאֵס נְבִיאִי אִמְ גְּצָה מוֹת כְּמַהֲמִי סוֹרְנִי</p>	16
<p>(הבית הבא על פי קס סמאי) ה' סלח לנו סלח לנו ה' סלח לנו אלהי מתוך גדול סליחתך וכמו/מתוך רחמיך הרבים מחק חטאתי כבשני וטהרני ה' מחטאי, כמותם סלח לנו (על פי קס סמאי תהילים ג, א-ב, במספור בגעז, אך לפי המספור במסורה: תהילים נא, ב-ג. ראו גם 90סוקים ט, יא)</p>	<p>(הבית הבא ע"פ קס סמאי) אַגְזָא תְּשַׁהֲלֵנִי תְּשַׁהֲלֵנִי אֲגַזָּא תְּשַׁהֲלֵנִי אֲמַלְכֵנִי בְּכַמִּי עֵבִי שְׁהִלְכִי (מ' בזון) וּבְכַמִּי בְּזַח מְחַרְתְּכִי דְמַסָּס חַטָּאתִי חֲצַבְנִי וְאַנְצַחְנִי אֲגַזָּא אֲמַחַטָּאתִי כְּמַהֲמִי תְּסַהֲלֵנִי</p>	17
<p>(הבית הבא על פי קס מנטסנות) ה' סלח לנו סלח לנו ה' סלח לנו אלקינו סלח לנו ה' ארצך והסב קריאתו של יעקב ועזוב כל חטאותיהם של עמך והסתר כל עבירותיהם ועזוב כל והסבת אחורה עונש כבד של חרוך הסב אחורה ה' והצל אותנו והסב אחורה חרוך מאתנו ולעולם תרצנו (?)</p>	<p>(הבית הבא על פי קס מנטסנות) אַגְזָא תְּשַׁהֲלֵנִי תְּשַׁהֲלֵנִי אֲגַזָּא תְּשַׁהֲלֵנִי אֲמַלְכֵנִי תְּשַׁהֲלֵנִי אֲגַזָּא מְדַרְכִּי וְיִמִּיטְכִּי צוּאָ לְיַעֲקֹב וְחַדְגְּכִי כָּל חַטָּאתִי לְחַזְבְּכִי וְכַדְנֶכָּ כָּל אֲבִסְהִמִי וְחַדְגְּכִי כָּל מַעֲתַתְכִּי וְיִמִּטְכִּי מְקַסְפֵּת מַעֲתַתְכִּי מְטָנִי אֲמַלְכֵנִי וּמְדַחְנֵנִי וְיִמִּטְכִּי מַעֲתַתְכִּי אֲמַנְנִי וְלַעֲלָמִס אִיתְתַּמְנִי</p>	18
<p>(הבית הבא על פי קס מנטסנות) ה' סלח לנו סלח לנו ה' סלח לנו אלוקי סלח לנו ה' כי חלינו ורפאת אותנו כי טרודים הסתבכה נפשנו ריגשת הרבה עד מתי ה' כי אמרת תסב (?) ה' אמור הכנעת את נפשי. כמותם סלח לנו. המילה המוטה: תרגום ודאי)</p>	<p>(הבית הבא על פי קס מנטסנות) אַגְזָא תְּשַׁהֲלֵנִי תְּשַׁהֲלֵנִי אֲגַזָּא תְּשַׁהֲלֵנִי מַלְכִּי תְּשַׁהֲלֵנִי אֲגַזָּא אִסְמִי דְוִינִי וְפִסְסִי אִסְמִי תְּהוֹכַתְכִּי אַעֲצַמְתִּי וְנַפְסִינִי תְּהוֹכַתְכִּי פִדְפִד וְאַנְתְּנִי אֲגַזָּא אִסְפִּי מִיִּזְנִי תְּמִיטְ אֲגַזָּא וּבְלָה אֲמַקְנִיתִי לְנַפְסִי כְּמַהֲמִי תְּשַׁהֲלֵנִי</p>	19

<p>(משותף ללאזוי ומנטסנות) סלח לנו ה' בגדול סליחתך ומתוך רחמך הגדול מחק חטאותנו תגדלנו וטהריני מחטאתי ומעבירותי טהריני</p>	<p>20 (משותף ללאזוי ומנטסנות) תְּשַׁחֲלֵנָּה אֲגָזָא בְּכֶמ עֲבֵי שְׁהֶלֶךְ וּבְכֶמ בְּזַח מְהֵרְתֶּךָ דְּמִסָּס חֲטִיאֵתִי הֶעֱבַנְנִי וְאַנְצָחֵנִי אֲמַחֲטִיאֵתִי וְאַמְאָבִּינִי אֲנַצְחֵנִי</p>	
<p>(כולם, פרט למנטסנות) ה' רחם עלינו רחם עלינו אלוקינו כי רחום אתה ה'. צדיק ומרבה לסלוח מרבה מחילה ורחמים מלמד סליחות במצוותיו. אשר לא יכעס לבו, אשר ילבין סליחתו. בזכות שבתך הקדושה רחם עלינו ובזכות חגיך המכובדים רחם עלינו, בזכות ספר תורתך שמות רחם עלינו. רחם צדיק רחם, חסיד בלי מספר, אין לספור מידותיו לסליחה, כאשר צוית, בגלל זה רחם עלינו. הוספה לבית האחרון על פי ס' רחום אתה ה' לבדך גדול, הרחק חרון ורב רחמים וצדק, אמן. לא תענה/תעניש תמיד</p>	<p>21 (כולם, פרט למנטסנות) אֲגָזָא מְחַרְנִי מְחַרְנִי אֲמַלְכֵנִי (מ' תסהלנ) אָסַמְ מְחַרִי אַנְתָּ אֲגָזָאבְּחַר צִדֵּק וּמַסַּת סְהֵל וּמַסַּת אַנְסִי מְחַרְתָּ לְמַדּוֹ סְהֵל תְּאַזְזוּ זְאִיתְקִים לְבוֹ זִיְהֶסֶס סְהֵלוֹ בְּאַנְתָּ שׁוֹנְבְּתֶכָּ קְדֻשַׁת מְחַרְנִי וּבְאַנְתָּ בְּעֵלְתֶכָּ כְּבוֹר מְחַרְנִי בְּאַנְתָּ אֲרַתְּכָּ זְצֵאת מְחַרְנִי מְחַרִי צִדֵּק מְחַרְנִי יוֹא אֲלָבוֹ חוֹלְקוֹ אֲלָבוֹ מְסַפְרָת לְסְהֵל תְּאַזְזֵכָּ סוּבְּאַתְאָהוּ מְחַרְנִי. הוּסַפְהָ לְבֵית הָאֲחֵרוֹן עִיפִי ס' מְחַרִי אַנְתָּ אֲדִינִי בְּחַתְתֶכָּ עֲבֵי רְחֵק מַעַת וּבְזַח מְחַרְתָּ וְצִדֵּק אֲמַנִּי אֵיקְשֶׁפּ וְתֵר וְאֵיתְתַמַּע זְלַפִּי.</p>	
<p>על פי קס מנטסנות ה' רחם עלינו רחם עלינו אלוקינו כי רחום אתה ה'. צדיק גדול הרחק חרוך ומרבה רחמים למוד סבלנות למוד סליחות במצוותיו/חזק (?) אשר לא ישמור כעס בלבו שיחפש סליחה שיכריז זוהר בזכות שבתך הקדושה רחם עלינו ובזכות חגיך המכובדים רחם עלינו, בזכות ספר תורתך שמות רחם עלינו. בזכות חוק אלוקיך רחם עלינו. רחם צדיק רחם, חסיד בלי גבול, אין לספור לסליחת מצוותך, מהר רחם עלינו. רחום אתה ה' לבדך גדול, הרחק חרון ורב רחמים וצדק, אמן. לא תענה/תעניש תמיד ויכבוש תמיד.</p>	<p>*21 (על פי קס מנטסנות) אֲגָזָא מְחַרְנִי מְחַרְנִי אֲגָזָא מְחַרְנִי מְחַרְנִי אֲמַלְכֵנִי אָסַמְ מְחַרִי וּמַסַּת שְׁהֵל אַנְתָּ אֲגָזָא צִדֵּק עֲבֵי רְחֵק מַעַת וּבְזַח מְחַרְתָּ וְצִדֵּק מְחַרְתָּ לְמַד תְּעַנְשֵׁת לְמַד שְׁהֵל תְּעַזְזוּ/ תְּאַזְזוּ זְאִיתְקִים לְבִי זִיְחַשֵּׁשׁ שְׁהֵל זִיְדַמְצֵ צִדֵּל בְּאַנְתָּ שׁוֹנְבְּתֶכָּ קְדֻשַׁת מְחַרְנִי בְּאַנְתָּ בְּעֵלְתֶכָּ כְּבוֹר מְחַרְנִי בְּאַנְתָּ אֲרַתְּכָּ זְצֵאת מְחַרְנִי בְּאַנְתָּ חֵן אֲמַלְכֵתְּכָּ מְחַרְנִי מְחַרִי צִדֵּק מְחַרִי יוֹא זְאֲלָב חוֹלְקוֹ זְאֲלָב מְסַפְרָת לְשְׁהֵל תְּאַזְזֵכָּ פְּטַנ מְחַרְנִי מְחַרִי אַנְתָּ אֲדִינִי בְּחַתְתֶכָּ עֲבֵי רְחֵק מַעַת וּבְזַח מְחַרְתָּ וְצִדֵּק אֲמַנִּי אֵיקְשֶׁפּ וְתֵר וְאֵיתְתַמַּע זְלַפִּי. (ס': תה' 9-8, בגעז, ק"ג ח-ט בעברית)</p>	

אחד הדברים הבולטים ביותר בכל הגרסאות של אַגְזָא שְׁמַעְנָּה הוא שהתפילה נחלקת לשניים. לאחר פתיחה כללית, המבקשת שה' ישמע את תפילות המתפללים (הבית הראשון), מובאות בשמונת הבתים הבאים (2-9) ובסדר כרונולוגי דוגמאות של דמויות בעם ישראל שתפילותיהם נענו. ואילו החל מהבית העשירי עיקר התוכן בכל אחד מהבתים הוא בקשות שונות, והדוגמאות השונות, בעיקר מקראיות, משמשות רקע לאותן בקשות. המבנה של חלק ראשון של תפילה שמשבח את ה' או מנסה לרצות אותו באמצעות אזכור של מעשיו או מידותיו, וחלק עוקב המפרט את הבקשות הספציפיות, הוא מבנה שכיח מאוד בתפילות ישראל.

לתשעת הבתים הראשונים מבנה ספרותי דומה: כל בית מתחיל במילים "אַגְזָא שְׁמַעְנָּה אַגְזָא שְׁמַעְנָּה אַגְזָא שְׁמַעְנָּה אַמְלֶכְנָּה" - "ה', שמע אותנו שמע אותנו, ה' שמע אותנו, שמע אותנו אלקינו" בגרסה התיגנית, ובשאר הגרסאות "אַגְזָא שְׁמַעְנָּה אַגְזָא שְׁמַעְנָּה אַמְלֶכְנָּה" - "ה' שמע אותנו, שמע אותנו, ה', שמע אותנו אלקינו". כל בית מסתיים עם אותן שתי המילים, שלהן שתי גרסאות: "פִּטְטָּה שְׁמַעְנָּה", "מהר שמע אותנו" בגרסה התיגרית ובגרסה של קס סמאי או "כְּמִהָ/כְּמִהָ שְׁמַעְנָּה" אצל קס מנטסנות - "כמוהו/כמותם שמע אותנו". מבנה זה עקבי לאורך אותו חלק של התפילה. השורות שחוזרות יוצרות מבנה קבוע לבתים אלה, ותפקידן הוא לחזק את הרעיון המרכזי: המתפללים פונים לה' בבקשה שיענה לתפילתם, כפי שנעתר (שמע) לבקשת המתפללים בעבר. פרט לדמות אחת, דווקא הראשונה, מדובר בבקשות של מתפללים במקרא אשר תפילותיהם נענו, והן מובאות כלשונן. ואם כן, נוסף על המבנה החוזר שכבר צוין, אפשר להוסיף את מילות ההקדמה בכל בית לדברי אותה דמות: "וַיִּבֶן" (ויאמר) ולפי חלק מן המסורות, "וַיִּבֶן וַצְלִי" (ויאמר והתפלל).

להלן התייחסות לכל הדוגמאות פרט לדוגמה הראשונה, שהיא מיוחדת במינה ונחזור אליה.²⁰

בבית השלישי המתפלל הוא משה. בבית זה מובא ציטוט קצר מאוד מתוך תפילתו שנאמרה בהר סיני לאחר חטא העגל (שמות לב), ובה ביקש מה' שיסיר את זעמו מעם ישראל וימשיך להובילו לארץ כנען (שמות לב, יא-יב). הציטוט מלווה בתיאור של המעמד בפני ה' ושל ארבעים הימים שבהם משה לא אכל ולא שתה. אומנם לא כל האירועים האלה התרחשו יחד, אך לכולם יש משמעות לסיפור הכולל של חטא העגל. בגרסה של קס מנטסנות מובאים ציטוטים גם מתוך שמות לב (לא-לג) וגם מפרק לד (כח), כחיזוק לדברי משה.

בבית הרביעי המתפלל הוא דוד, שלו מיוחס ספר תהילים. הציטוט הוא מאחד ממזמורי הבקשה, תהלים קב, ב-ג, או פרק 101 לפי המספור בספר תהילים בגעז. הבדל קטן בניסוח הוא שהביטוי המקראי הוא "הטה אזנך" במקום "פתח אזנך", כפי שמופיע בדברי התפילה בגעז.²¹

בבית החמישי המתפלל הוא שלמה בן דוד מלך ישראל, וציטוט התפילה בפיו לקוח מדברי התפילה שנשא בחנוכת בית המקדש. בתפילה זו הוא מתאר את ה' השומע מן השמים כל מתפלל הנמצא במקדש, כל אחד לפי צורכו (מלכים א, ח, פסוק כג ואילך).²²

20 כמו בתפילה הקודמת, כל מראי המקום אותו בגעז ובעברית ויצוין כאשר יש הבדל בין השניים.

21 בספר תהילים בגעז, (מזמור דוית) הפרקים ממוספרים לפי מספרים ולא לפי אותיות כמו בעברית.

22 אני מודה לקס מנטסנות על סיוע במציאת תפילת שלמה, מכיוון שבטקסט הנוצרי של הגעז ספרי שמואל ומלכים נמצאים יחדיו. כמובן, הוא סייע במציאת המקבילות לבית השישי.

הבית השישי מסובך משום שהוא משלב בין תפילותיהם של שתי דמויות: אליהו ואלישע. אליהו התפלל במספר הזדמנויות. התפילה הידועה ביותר היא תפילתו בהר הכרמל, כאשר התפלל לה' שייענה לו מול נביאי הבעל (מלכים א' יח, לו-לז). אך מייד אחר כך מובא בבית גם חלק מזעקת הפליאה של אלישע שנשא כאשר ראה את אליהו מועלה השמימה במרכבת אש (מלכים ב' ב, יב).

הבית השביעי, על פי הסדר שהבאתי, נתרם על ידי קס אפרים לאווי.²³ הוא הבית התשיעי בסדר של קס מנטסנות, מה שנראה כמקום המתאים יותר. בית זה חורג משאר הבתים בחלק זה של התפילה משום שאין בו זכר לדמות מקראית הנזכרת בשמה. אצל קס אפרים הבית הוא קצר מאוד, ומציין רק שה' שמע את קול המתבודדים. ההמשך סתום גם הוא מבחינה לשונית. לקס מנטסנות גרסה מלאה יותר. אין אצלו התיחסות למתפלל ספציפי, אלא ל"שני מתבודדים" שאת שמותיהם אין מזכירים. קס מנטסנות מייחס אותם לספר טובית החיצוני, אם כי במקור של הספר אין התייחסות באופן ישיר לשני מתבודדים.

בבית השמיני המתפלל הוא חזקיהו המלך, אשר התפלל לה' בבית המקדש בזמן המצור של האשורים על ירושלים (מלכים ב' יט, טו-יט). בגרסה שפרסם קס סמאי אין ציטוט מדברי התפילה עצמם, אלא מובאים דברים מפיי הכוהנים במקדש, ומהם עולה כי תפילתו נענתה. לפי הציטוט, ה' שמע את תפילתו, ייענה לו וייתן לו עזרה בזכות הקורבנות אשר הקריב. מחבר התפילה השתמש בפראפרזה של תהילים כ, ב-ד כמענה בפיי הכוהנים. בגרסה הארוכה יותר, זו שקיבל קס סמאי מליקה כהנת ברקו תגניה, יש תוספת של דברי הסבר על כך שחזקיהו עלה לבית ה' להתפלל, אם כי אין ציטוט של דברי התפילה עצמם. אם כן, אף על פי שהמתפלל מצוין כחזקיהו, דברי המענה מצטטים מספר תהילים. על מנת לציין תשובה כביכול של ה' לכוהנים נעשה שימוש מאולץ בפסוקים מספר תהילים.

בבית התשיעי המתפלל הוא עזרא הסופר. דברי התפילה מובאים מפיו על פי הנוסח התיגרני. הם ארוכים, אך חשיבותם רבה הן מבחינת תוכנם הן מבחינת החיזוק שהם מעניקים למבנה הספרותי הכולל של התפילה. כל מה שמובא כדברי התפילה של עזרא הסופר לקוח מפרק ט בספר נחמיה (שאגב נקרא בחג הסגד ומשמע לו מודל). החלק המצוטט של התפילה מתחיל בפסוק ו: "אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם", וממשיך בפראפרזה המסכמת בקצרה את הוצאת העם ממצרים והמשך ההיסטוריה, דבר אשר זוכה לתיאור ארוך ומפורט בנחמיה ט עצמו. בין הציטוט לפראפרזה מופיע כחלק מתפילת עזרא הביטוי שבדרך כלל חותם כל בית עד מקום זה, "פִּטְנָן שְׁמַעְנָה", "מהר שמע אותנו". ביטוי זה חוזר, כמו בכל הבתים הקודמים, גם בסוף הבית. גרסתם של קס סמאי וקס מנטסנות קצרה יותר ומסתיימת גם היא בדברי עזרא: "פִּטְנָן שְׁמַעְנָה", "מהר שמע אותנו".

לאחר שהתוודענו לציטוטים ולפראפרזות של דמויות מתוך המקרא שתפילותיהם ידועות, אפשר לשוב ולהתייחס לייחוד של הבית השני של התפילה. המתפלל המקראי הראשון בתפילה הוא נח. הוא "מצוטט" כמי שהתפלל וביקש את הסיוע של אלוקי אבותיו ירד, חנוך, מתושלח ולמך. בפשט הכתוב בספר בראשית אין שום מילה על כך שנח התפלל או התבטא בדבר כלשהו. מחברי התפילה הזאת ראו לנכון לכלול את נח כאחד המתפללים. לדברי קס סמאי וקס מנטסנות תפילה זו נמצאת בספר חנוך האתיופי, בפרק יח, ג.²⁴ יש לציין כי לנח מעמד

23 קס אפרים לאווי ירש את נוסח אזור בלסה מאביו.

24 שנת הוצאת הספר רשום כשנת תש"ל.

מיוחד אצל ביתא ישראל, בנושא הברית הראשונה, ברית הקשת.

כאמור, החצי הראשון של התפילה משמש הקדמה ארוכה, הכוללת לרוב זיכרון היסטורי של דמויות שתפילתם נענתה ומעט בקשות. ההכוונה בחלק זה של התפילה ברורה: כפי ששמעת/נענית לתפילתם של דמויות מופת אלה, "מהר שמע אותנו" או "כמותם שמע אותנו".

החלק השני של התפילה הוא חלק הבקשות הספציפיות. מדובר בשש מילות בקשה: **פדה אותנו, שמור עלינו, הצל אותנו, הסתר אותנו, סלח לנו, רחם עלינו**. בגרסה של קס סמאי לכל מילת בקשה מוקדש בית אחד. בשאר הגרסאות יש בית אחד עד שלושה לכל מילת בקשה. הבאתי לעיל בעיקר את הגרסה של ליקה כהנת ברקו תגניה וקס אדיסו ביינסיי, ולפי הסדר שלהם, אך הוספתי את הבתים שמופיעים רק אצל קס מנטסנות או רק אצל קס סמאי, כמסומן. כפי שצוין לעיל, ורצוי לחזור על כך, בקלטות משנות השמונים הוקלט רק בית הבקשה האחרון שבו מבקשים רחמים, ומלבדו לא הוקלטו בתים שיש בהם הבקשות הפרטניות (כלומר מבית העשירי ואילך).

בבתים אלה נשמר במידה מסוימת מבנה ספרותי אחד. כמעט כל בית מתחיל במילים: "אָגְזָא [מילת הבקשה פעמיים] אָגְזָא [מילת הבקשה] אַמְלַכְנִי, ובסוף חלק מהבתים מופיעות אותן שתי מילים - "כְּמָה [כמוהו]... כְּמָה [כמותם]..." ומילת הבקשה. ברוב הבתים מוזכר אירוע מחיי עם ישראל או דמויות במקרא הקשורות לאותה מילת בקשה, אך הם מפורטים פחות מאשר בחלק הראשון. הבקשה היא העומדת במרכז. בטבלה להלן מסוכמים מאפייני הבתים בגרסאות השונות.

עיון מדוקדק בבקשות מלמד שבכל אחת מהן מובא הסבר לבקשה. ההסבר מופיע בין הפתיחה הקבועה לסיום, שגם לו יש בדרך כלל הסבר מנומק: מדוע ה' צריך לפדות, להציל, לשמור, להסתיר, לסלוח או לרחם. בניגוד לחלק הראשון של התפילה, רק בחלק מן הבקשות מוצאים ציטוט ישיר מתוך המקרא (לדוגמה, בבית על שמירה שמצטט מתוך תהילים 25,79²⁵ בבית על שמירה שמצטט מתהילים 120 ובבית על כפרה המצטט חלקית וגם ועושה פרפראזה מתהילים 50). באחדים מהבתים מוזכרים סיפורים מקראיים - בבית המבקש פדיון (במקום שונה בגרסאות השונות) מוזכר סיפור יציאת מצרים (באמצעות הפועל "בְּזַיַן"), ובבית שבו מבקשים הצלה (במקום שונה בגרסאות השונות) מוזכרים הנדודים והסבל של עם ישראל במדבר (באמצעות הפועל "אֲדַהֵנִי"). כמו כן, בבית המבקש הסתרה מוזכרות שתי דמויות מקראיות, חנוך ואליהו, ונרמזות דמויות חיצוניות (שני המתבודדים) באמצעות המילה סוֹרֵךְ. כמו כן מוזכר יעקב באחד הבתים המבקשים סליחה (בית מספר 17 אצל קס מנטסנות). אך לא כל בית קושר בין הבקשה לבין דמות מקראית שמצטטים מדבריה, בניגוד למה שראינו בחלק הראשון של התפילה. בבתים אחדים הבקשה קשורה אך ורק למצוות או לספרי קודש או למידות ה' הדורשות רחמים (אחד הבתים שמבקש שמירה, אחד הבתים שמבקש סליחה והבתים המבקשים רחמים). אם כן, נשמר לרוב מבנה של מסגרת קבועה וחלק אמצעי מתחלף, אך בצורה שונה ופחות קפדנית מאשר בחלק הראשון של התפילה.

הפועל שמגדיר את הבקשה	מספר בית		הסבר או ביסוס בטקסט המקראי של אותה בקשה
	ליקה כהנת וקס אדיסו	קס מנטסנות	
בְּזֹנֶן: פדה אותנו	10	15	13
עֲקֵבֶנָּה: שמור עלינו	11	11	10
עֲקֵבֶנָּה: שמור עלינו	12	13 (אם כי הרחבה ופרפראזה)	כמעט זהה: ה' ישמור צאתך ובואך: פרק 120, ה-ח בגעז שהוא בעברית תהילים קכ"א, ה-ח.
עֲקֵבֶנָּה: שמור עלינו		12	כפי שעמך שומר את השבת, החגים והתורה, הצל וברך עמך ונחלתך.
אֲדַהֲנֶנָּה: הצל אותנו	13		9
סֹוֹרֶנָּה: הסתר אותנו	14	14	11
תְּשַׁהֲלֶנָּה: סלח לנו	15	16	12
תְּשַׁהֲלֶנָּה: סלח לנו	16		גרסה של קס אפרים לאותו בית
תְּשַׁהֲלֶנָּה: סלח לנו	17	17	כפי שסלחת ליעקב, הרחק חטאותיהם, הסב אחורה חרונוך.
תְּשַׁהֲלֶנָּה: סלח לנו	18	18	כי חלינו וריפאת אותנו...
מְחַרְנֶנָּה: רחם עלינו	17	19-20	14

סיכום

תפילות ביתא ישראל הן יצירות אומנות שמקדמות את האמונה ומאפשרות למאמין לפנות באופן ציורי אל ה'. במאמר זה ניתחתי שתי תפילות והדגמתי כך את האומנות הספרותית הקיימת בחיבור התפילות של ביתא ישראל. **אגזא שִׁמְעַן** היא אחת התפילות המתוחכמות ביותר, והיא ממחישה היטב את כושר היצירה הדתית של ביתא ישראל בשיאו. **בְּעֵלֶת סְנַבְתִּי** מסוגנת פחות, אך גם בה קיים מבנה מתוחכם, הכולל ניצול של ציטוטי לשון המקרא וגם חיקוי של הסגנון המקראי, ובמיוחד של נביא ספציפי, הנביא יחזקאל. בשתי התפילות ניכר כי מחבריהן הכירו את ספרי התנ"ך והשכילו לנצלם היטב. בשתי התפילות רואים כיצד תחכום החיבור, המסגרות החזרות, ההיכרות העמוקה עם ספרי התנ"ך ועם יצירות חיצוניות ועדתיות תרמו למעשה אומנות ספרותי שהוא תוצר של שילוב בין אומנות לאמונה.

רשימת מקורות

ארום, ש', אלברד־פרייר, פ', טורני, א' ובן־דור, ש' (2018). **הליטורגיה של ביתא ישראל** (אנתולוגיה של מסורות מוסיקה בישראל, מס' 26). האוניברסיטה העברית בירושלים, המרכז לחקר המוסיקה.

בן־דור, ש' (1985), המקומות הקדושים של יהודי אתיופיה, **פעמים 22**, 32-52.

בן דור, ש' (2019). **יום הסגד, סדר התפילות**. הדפסה פרטית.

וורמברנד, מ' (1991-1992). **תְּאֲזָאָה סְנַבְתִּי**, ספר מצוות השבת של ביתא ישראל, חלק א. **מהות, ח-ט**, 96-107.

וורמברנד, מ' (1993). **תְּאֲזָאָה סְנַבְתִּי**, ספר מצוות השבת של ביתא ישראל, חלק ב. **מהות, י**, 13-22.

כהנא, א' (עורך). (1969). **הספרים החיצוניים: לתורה, לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים**. מקורות.

מנטסנות (אלי) ממו וונדה (2015). **מצהף כהנת**.

סמאי אליאס (2018). **תפילות כהנים, כרך 'תפילה של שבת ומוצ"ש'**.

קנוהל, י' (1993). **מקדש הדממה**. מאגנס.

Knibb, M.A. (2015). *The Ethiopian text of the Book of Ezekiel: A critical edition*. Oxford University Press.

Kohn, R. L. (2008). *A new heart and a new soul. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*. Sheffield Academic Press.

Leslau, W. (1989). *Concise dictionary of Ge`ez*. Harrassowitz.

Shelemay, K. K. (1986). *Music, ritual, and Falasha history*. Michigan State University Press.

משפחות יוצאות אתיופיה בישראל בהתמודדות בזירה הבין-דורית והבין-תרבותית

נעמי שמואל*

תקציר

במחקר זה נבחנה מקומה של המורשת התרבותית ביחסים שבין הדורות בקרב משפחות יוצאות אתיופיה בישראל. המאמר מבוסס על מחקר איכותני נרטיבי על משפחות, המקשר בין חקר פולקלור ותרבות עממית ובין חקר טיפול משפחתי במצבי הגירה. במחקר השתתפו 50 מרואיינים בגילים שונים, וקולותיהם משקפים את המתח התוך-משפחתי שבין שימור לשינוי ואת דרכי ההתמודדות עימו. בניגוד לבני עולים אחרים, הצברים ממוצא אתיופי מובדלים על ידי צבע עורם, וחוויותיהם במפגש עם החברה הישראלית מורכבות ולעיתים מתייגות אותם כשונים. במשפחות רבות הם מובדלים גם מאחיהם ואחיותיהם שנולדו באתיופיה, ולעיתים מתקשים לתקשר עם הוריהם. המחקר הנוכחי מראה כי ההתנהלות המשפחתית, ובייחוד ההתנהלות של ההורים והתמודדותם עם המעבר, מעצבת את המציאות שבה גדלים דור הצברים ואת מידת ההעברה הבין-דורית וההמשכיות התרבותית. התנהלות זו כוללת את הבניית היחסים, אופן התקשורת, השילוב בבית בין שפת האם לשפת ארץ ההגירה והשחיקה ביכולת השימוש בשפת גוף ומבטים ופיענוחם. אל משוואה זו נכנסים גם יחס החברה הקולטת לתרבות המהגרים וסוגיות מורכבות כמו צבע עור, נראות ומדיניות הקליטה. כל אלו מעצבים את תחושת השייכות של הדור השני ומשפחותיהם ואת יכולתם המעשית להתנהל במידה של דו-תרבותיות.

מילות מפתח: יוצאי אתיופיה, קשר בין-דורי, דור שני, משפחות במעבר, מורשת תרבותית

מבוא

יהודי אתיופיה הגיעו לישראל בשלושה גלי עלייה. הראשון שבהם הוא גל העלייה שהחל בסוף שנות השבעים ונסתיים במבצע משה (1984-1985). בגל זה צעירי הקהילה, ובעקבותיהם בני משפחתם, צעדו במסע רגלי מפרך מאתיופיה לסודן. בהגיעם לסודן שהו במחנות פליטים בתנאים קשים וחוו טראומות, פרידות ואבודות בנפש. סך הכול הגיעו בגל זה לארץ כ-8,000 יהודים וכ-4,000 קיפחו את חייהם בדרך. גל העלייה השני, המוכר בשם מבצע שלמה, היה ב-1991. במבצע בזק זה הוטסו תוך 34 שעות 14,000 איש ממחנות ההמתנה באדיס אבבה לישראל. גל העלייה השלישי נמשך מאז 2008 ועד ימינו. גל זה הוא האיטי ביותר, ועד כה עלו במהלכו

* נעמי שמואל, חממת נבט, בית הספר לעבודה סוציאלית, האוניברסיטה העברית בירושלים.

כ־22,000 יהודים מקהילת הפלשמורה (צאצאי יהודים אנוסים אשר עברו תהליך גיור בארץ). כיום קהילת יוצאי אתיופיה בישראל מונה כ־155,000 אנשים, מהם 67,000 נולדו בישראל (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2020).

ספרות המחקר על יוצאי אתיופיה בישראל היא נרחבת, אבל רק מחקרים מעטים נוגעים באופן ישיר בסוגיית המשפחה ויחסי הורים-ילדים (ועוד פחות מכך ביחסי סבים ונכדים והמשפחה המורחבת). בהקשר של משפחות מהגרים יש לסוגיה זו חשיבות רבה. אומנם קשיים ואי־הבנות בין־דוריים הם מנת חלקן של כל המשפחות, ללא קשר להגירה, אולם במשפחות של מהגרים הם מתעצמים לנוכח המפגש הבין־תרבותי במעבר לארץ חדשה והשינויים הרבים הנלווים לו. אחד השינויים הללו הוא התפרקות המנגנונים המסורתיים שאפשרו למשפחות לצלוח יחד את מהלומות החיים. המחקר הנוכחי מבקש לקשור בין חקר פולקלור ותרבות עממית ובין חקר טיפול משפחתי במצבי הגירה, ולבחון סוגיות של המשכיות ושינוי במשפחות יוצאות אתיופיה בישראל. ביקשתי לבדוק את מקומה של המורשת התרבותית ביחסים בין הדורות: כיצד מורשת זו מעובדת ומשתנה עם המעבר והמפגש הבין־תרבותי ומהן ההשלכות של כך על היחסים בתוך המשפחה.

יחסים בין־דוריים במשפחות יוצאי אתיופיה

אדלשטיין (2012) מסביר את השבר הבין־דורי בקרב יוצאי אתיופיה בהתנגשות של נורמות, ערכים וציפיות המלווה את המעבר המשפחתי. התנגשות זו יוצרת קרע עמוק בין הדור הצעיר למסורת ולמורשת, עד כדי ניתוק מהעוגן המשפחתי והקהילתי. פערי השפה בין הדור הצעיר לדור המבוגר מחמירים את הקרע ותורמים לשינוי של אופן התקשורת במשפחה. פערי השפה מקורם בכך שמצד אחד "מרבית ילדי העדה אינם דוברים את השפה האמהרית ומבינים את השפה ברמה בסיסית ביותר. מכאן - הם אינם דו־לשוניים" (שני, 2006), ומן הצד האחר ההורים אינם מדברים עברית. גורם קושי נוסף מקורו בתפיסות הוריות כי ילדים לומדים מעצמם ולכן אין צורך לקיים פעולות יזומות על מנת ללמד אותם. במקום זה יש להסתפק בלמידתם מתוך התבוננות וחינוך (שמואל, 2010; Berhanu, 2006a), בשילוב של מסרים המועברים דרך פתגמים וסיפורים (Berhanu, 2005a; Rosen, 1989). העובדה שדיבור השפה האמהרית בבית אינו מוביל בהכרח לידיעתה נעוץ באופי התקשורת המילולית בין הורים לילדים, שבאופן מסורתי מטרתה לכוון את הילדים לעשייה ולא לפתח איתם שיחות עומק (כפי שמצא גם ברהנו 2006a).

מחקרו של סטבנס (Stavans, 2012) חושף שהורים יוצאי אתיופיה בישראל מפסיקים לספר לילדיהם סיפורים עם כניסתם לבית הספר. הסיבה לכך נעוצה בתפיסתם שהדאגה לאוריינות הילדים עוברת לממסד, והם עצמם אינם מסוגלים לתרום להתפתחות הילדים בתחום הזה. במחקר של שמואל (2010) נמצא שרוב ההורים הצעירים לא הצליחו לשחזר סיפורים ששמעו בילדותם ולרוב לא נהגו לספר לילדיהם הצברים על אתיופיה. רובם התייחסו לידיעה הזו, המאוגד בסיפורים ובפתגמים, כידיעה השייך לדור המבוגר יותר. כלומר גם ערוץ זה של תקשורת בין־דורית - הסיפורים והפתגמים - שהיה מרכיב משמעותי כל כך באתיופיה, מופחת בישראל.

הקשר הבין־דורי במשפחה הוא בסיס להעברת מסורת תרבותית ומשפחתית אל הדור הצעיר, אשר דרכה הוא מגבש את זהותו. אולם בהיעדר שפה ושיבוש מנגנוני התקשורת הדור הצעיר מפסיד נכס חשוב שיכול

להקנות לו חוסן להתמודדות בחיים. במחקר על נשים היספניות במצבי סיכון (Landau, 2007) נמצא כי ילדים המכירים את סיפורי החיים של הסבים שלהם ונמצאים בקשר עם המשפחה המורחבת, נתונים פחות מאחרים למצבי סיכון. לעומת זאת, ובדומה למצב בקרב עולי אתיופיה, בחלק מהמשפחות חוסר התקשורת בין הדורות פגע ביכולת ההעברה של הסיפורים ובקשר בין בני המשפחה. לנדאו מגדירה תקופה של טראומה כדרך מעבר (traditional pathways) שמשבשת את הרצף הבין-דורי, ובמצבים אלו הסיפורים מהדורות הקודמים מחברים את הפרט חזרה ועוזרים לו להתגבר על מצבים בהווה. כלומר הקשר הבין-דורי מהווה ערוץ חשוב ליצירת עוגן רב משמעות במורשת התרבותית, התורם לחוסן של הדור הצעיר. הנושא עלה גם במחקר של ניומן (Newman, 1998, 2007) על אודות הסיפורים המועברים מאימהות אתיופיות-ישראליות לבנותיהן ומסבות אתיופיות-ישראליות לנכדיהן.

תקשורת בין-אישית מתנהלת במרחב תרבותי בהתאמה למעמדות, מרחבי זמן והתנהלות, וכוללת שתיקות, מבטים ושפת גוף. כלומר תקשורת היא דבר מורכב, הרבה מעבר לשפה, ומסרים מסוימים מובנים לפיכך רק בהקשר התרבותי (Payatos, 1983). להבעות פנים ותנועות עיניים יש חשיבות רבה בהבניית יחסי מרות ובהגדרת קשר בין-אישית בהקשרים תרבותיים רבים (Exline, 1974), שכן הן נתונות לפרשנות על פי קודים תרבותיים. התקשורת באתיופיה מאופיינת באיפוק, והשימוש בהבעות פנים ושפת גוף תופס חלק לא מבוטל בהעברת מסרים ורגשות באופן גלוי וסמוי (שמואל, 2010; Rosen, 1989; Berhanu, 2006b).

מחקרים נוספים בישראל (למשל מינוציין-איציקוב ועמיתים, 1997; מנדלינגר וצוויקל, 2005) מראים כי דפוסי העברה וההמשכיות הבין-דורית קשורים גם לתחומי ההעברה ולאילו המעבירים אותם. וכך, תחומים כמו בישול או רקמה, שהם נשיים בעיקרם, מועברים מאימהות לבנותיהן, ולעומת זאת תחומי האבות, כמו חקלאות, כמעט שאינם מועברים לבניהם. במחקר של וולש ואבוזן יונס (2012) שבע מתוך חמש עשרה המרואינות ייחסו את הצלחתן למשפחה שגדלו בה: בנרטיבים שלהן שומעים קול הורי נוכח, מאמין וחזק. אונגר וסבר (2012) ראינו אימהות יוצאות אתיופיה משכילות, ומצאו שהן מעורבות מאוד בחינוך ילדיהן וסבורות שהן האחראיות לחינוכם. ממצאים אלה סותרים ממצאי מחקרים אחרים בדבר השבר הבין-דורי, ומראים כי קהילת העולים אינה הומוגנית וכי לכל הורה יש דרך משלו להתמודד עם המעבר.

בניגוד לאוכלוסיות מהגרות אחרות, הדור השני למשפחות יוצאות אתיופיה מובדל בצבע עורו ומתמודד גם עם סוגיות של זהות ושייכות (בן-עזר, 2010; מולא, 2010; שבתאי, 2001; Ben-David & Ben-Ari, 1997). באופן כללי יחס החברה הישראלית לאנשים ממוצא אפריקאי מתאפיין באתנוצנטריות ובסטראוטיפים שליליים (ענתביימיני, 2010; Ojanuga, 1993). כך יוצאי אתיופיה וצאצאיהם נמצאים כל הזמן במצב של 'נראות' (לומסקי-פדר ורפפורט, 2010) ובחיפוש אחר מקום של שייכות במארג החברתי (בן-עזר, 2010). עניין זה בולט במיוחד בקרב בני נוער שנולדו בישראל, ובמחקרים רבים (למשל מולא, 2010; מנגיסטו, 2014; מקונן, 2010) מודגשת חשיבות חיבורם לשורשים ולמורשת המשפחתית כאמצעי לחיזוק הדימוי העצמי ותחושת השייכות.

הגישה ההקשרית במחקר

אנשים מבנים את מציאות חייהם וחווים אותה בתוך הקשרים שונים, המקנים משמעות לאירועי חיים (Askeland & Døhlie, 2015). כל אחד ואחד מאיתנו חי במטריצה של הקשרים כמו תרבות, דת, מעמד, גזע, מגדר, לאום וסוציו־פוליטיקה. הקשרים אלה מעצבים את המציאות האישית והמשפחתית ומקנים הזדמנויות להתפתחות ונגישות למשאבי החברה (Roer-Strier & Nadan, 2020). הקשרי החיים השונים אינם סטטיים, אלא תלויי זמן ומקום, הם מצטלבים זה בזה ומשפיעים על חייהם של אנשים בדרכים מורכבות.

התפיסה ההקשרית מאפשרת להתבונן באופן מעמיק בגורמים מהעבר ומההווה המעצבים את חייהם של אנשים ויוצרים יחדיו תמונה הוליסטית שהיא ביטוי למורכבות חייהם. ההקשר רלוונטי וחשוב עבור כולם, אבל חשיבותו בקרב מהגרים גדולה עוד יותר מכיוון שלעיתים ההתמקדות במעבר הבין־תרבותי מסתירה מהעין הקשרים אחרים. מכיוון שתרבות איננה פועלת בחלל ריק (Nadan & Korbin, 2018), אי אפשר להבין תופעות הנלוות להגירה רק על בסיס תרבות המוצא של האנשים, אלא יש צורך להביט במלוא ההקשרים המשפיעים על חייהם בכל רגע נתון.

על כן, כדי לבחון את המציאות של משפחה יוצאת אתיופיה בישראל דרך התפיסה ההקשרית יש להביא בחשבון את כל הקשרי חייה: תהליך העלייה, חוויית העלייה והשלכותיה על המשפחה, מיקום לאחר העלייה, כולל מעברים בישראל, ההרכב המשפחתי, אופי התנהלות המשפחה (עוד באתיופיה) וחוויית המשפחה בחברה הישראלית (מבחינת קליטה ראשונית, תעסוקה, דיור, המפגש עם מערכת החינוך הישראלית ועוד). בחינה כזו תחשוף את חוויותיה הייחודיות של כל משפחה ומשפחה ואת דרך התמודדותה עם השינויים המתלווים לעלייה. כפי שנראה בהמשך, בהסתכלות כזאת נפתח גם מודעות להצטלבות המיקומים של בני המשפחה – לזהויות השונות כגון מגדר, גזע ומצב כלכלי־חברתי – המשתלבים בחייהם ומעצבים את התאקלמותם בישראל ואת נגישותם אל משאבי החברה (Crenshaw, 1991; McCall, 2005). כפי שיודגם בהמשך, מתוך הפרספקטיבה הזאת עולות גם סוגיות של יחסי כוח בתוך המשפחה (ביחסי מגדר וגיל) ומחוצה לה (ביחסים עם החברה הקולטת) (Dee Watts-Jones, 2010).

חלק אינטגרלי מהתפיסה ההקשרית הוא הבנה מעמיקה בנושא של היברידיזציה או דו־תרבותיות. הכוונה היא שבמפגש הבין־תרבותי תרבויות אינן מחליפות האחת את האחרת, אלא הן דרות בכפיפה אחת, בהיברידיזציה, בתוך בני אדם, בלי שבהכרח מתקיימת ביניהן היררכיה. כלומר אדם יכול להכיל בתוכו שתי תרבויות או יותר ולתפקד באותה מידה של הצלחה בשתייהן (Bennet-Martinez et al., 2002). הבנת זהות האדם כדינאמית ולא מקובעת, כנרקמת מתהליכי התגבשות והתפרקות המתרחשים כל העת, תורמת להבנת התהליך שדרכה נוצרות זהויות היברידיזציה המתפתחות מתוך חוויות המפגש בין חברי קבוצות שונות (באבא, 1994).

המחקר

שיטת המחקר ואוכלוסיית המחקר

המחקר הוא מחקר איכותני נרטיבי, המתבסס על ראיונות פתוחים חצי מובנים שהתקיימו בשנים 2014–2015 ברחבי הארץ עם 50 יוצאי אתיופיה החיים בישראל (31 נשים ו־19 גברים) מ־13 משפחות. מרבית המראיינים

(34) עלו לארץ במבצע משה או במבצע שלמה ודיברו אמהרית ועברית, 16 מרואיינים היו ילידי הארץ. רמת ההשכלה של המרואיינים נעה בין כאלה שהם נעדרי השכלה (14) לכאלה שהם בעלי תואר ראשון (9) ושני (4). ל־10 מבין המרואיינים יש תעודת בגרות, 6 עם הסמכה, ו־3 מרואיינים למדו באקדמיה בזמן הראיונות. מבין הנשים 20 נשואות, 7 רווקות, 2 גרושות, 1 פרודה ו־1 חיה בזוגיות. מבין הגברים 11 נשואים, 5 רווקים, 2 אלמנים ו־1 גר בזוגיות. כל המרואיינים הנשואים, הנשים הגרושות והמרואיינת הפרודה היו גם הורים. התפלגות המרואיינים לפי גיל: 13–25 (8), 26–35 (12), 36–45 (10), 46–65 (12), 66+ (8).

הליך המחקר

המרואיינים אותרו בשיטת "כדור השלג" – את חלקם הכרתי מהקשרים שונים, אך את רובם פגשתי לראשונה במסגרת המחקר. הראיונות התבצעו על ידי, לרוב בביתו של המרואיין. חלק מהראיונות נערכו במקומות העבודה של המרואיינים או במקום אחר שהיה להם נוח. הראיונות נמשכו כשעתיים, ולאחר הקלדתם פניתי לחלק מהמרואיינים בשאלות נוספות, לרוב בשיחת טלפון. לאחר קיום הראיון הראשון בכל משפחה ביקשתי לברר אם יש אנשים נוספים במשפחה המורחבת שמוכנים להתראיין. כך נוצר מצב שבחלק מהמשפחות ראייתי כמה דורות או אחים ובני דודים. רוב הראיונות נערכו בעברית. בראיונות עם חלק מהמבוגרים שדיברו אמהרית נכח גם קרוב משפחה שתרגם את הנאמר. תרגום נוסף של ההקלטה התבצע על ידי חברה דוברת אמהרית, והיא גם סייעה בעיבוד ובפירוש הנאמר. כל הראיונות הוקלטו ותומללו. שמות המרואיינים במאמר בדויים.

ניתוח הראיונות

תרבות היא לא מיצג סטטי שאפשר לצפות בו ולנתחו, אלא היא מארג של התרחשויות ויחסים המתהווים ומשתנים כל העת (Schmidt-Lauber, 2012). על כן המידע מתהווה, נאסף ומנותח בו זמנית לאורך המחקר. במהלך המחקר התגלו תמות חוזרות והתגבשו מתוכן הקטגוריות הראשוניות: שפה, תקשורת, מגדר, סמכות תרבותית, זהות וייצוג. מתוך הקטגוריות וההקשרים ביניהן צמחו הקונספטים שהובילו לתאוריה שמעוגנת בשדה (Glasner & Strauss, 1967). כך התאוריה נוצרת ראשית כהשערה, כתוצאה מעבודת השדה, נבדקת שוב ושוב במהלך המחקר ומתגבשת לתאוריה במהלך העיבוד הסופי של הנתונים (שקדי, 2010).

השקפתי כחוקרת ואופן ניתוח הראיונות מייצגים תפיסה משולבת, בין-תחומית. גם חוקרים אחרים, לדוגמה פייטוס (Payatos, 1983), מצאו לנכון לשלב בין תחומים שונים על מנת להבין את המורכבות והדינאמיות שבחקר תרבויות, ובייחוד בין תרבויות. אתנוגרפיה המשלבת בין גישות תאורטיות מאפשרת ראייה רחבה של תוצאות המעבר ודרכי ההתמודדות המשפחתית והאישית.

ראוי לציין שאבי ילדיי הוא בן הקהילה, ואני מוכרת בה כסופרת שכתבה את סיפורי הילדים הראשונים בעברית שבהם הדמויות הן כהות עור. כמו כן הנחיתי במהלך השנים קבוצות הורים בתוך הקהילה. המעורבות העמוקה שלי בקהילה לצד ההתבוננות במתרחש מהצד (outsider) סייעו לי להבין את המורכבות המשתקפת בראיונות.

ממצאי המחקר

קולותיהם של המרואיינים פותחים צוהר אל חוויותיהם, רגשותיהם ותפיסותיהם של בני הדור הראשון (להלן 'דור 1'), דור אחד וחצי (להלן 'דור 1.5') והדור השני (להלן 'דור 2') לעלייה. ההבחנה בין הדורות עלתה במהלך הראיונות כמשמעותית ביותר, ככל שעלו אמירות דומות על ידי בני אותו דור במשפחות שונות. הדור הראשון הם אותם אלו שעלו לארץ כמבוגרים (בני 21 ומעלה), והדור השני מתייחס לאנשים שנולדו בארץ, לכאלו שנולדו בסודן והיגרו כתינוקות או לכאלה שנולדו באתיופיה והיו בני 7 ומטה בהגיעם לישראל. הקבוצה הזאת התחנכה בעיקר בארץ, מאפייניה שונים מהקבוצות האחרות, ומן המצופה שיהיו יותר "ישראלים". המונח דור וחצי מתייחס לאנשים שנולדו באתיופיה ועלו לארץ בהיותם בני 8 עד 20. חברי הקבוצה הזאת התפתחו והתחנכו כמחצית מילדותם באתיופיה וכמחציתה בארץ. מכיוון שהם היגרו בשלבים שונים של גיל ההתבגרות ההתמודדויות שלהם עם שתי התרבויות מורכבות יותר. ממצאי המחקר מוצגים להלן בחלוקה לתמות העיקריות שעלו מתוך הראיונות. התמות מודגמות בעזרת ציטוטים מדברי המרואיינים.

חוויות מתהליך העלייה

המרואיינים לא נשאלו באופן ישיר על הדרך לארץ, אולם חוויותיהם הקשות בסודן והפרידות הארוכות שנכפו על המשפחות צפו ועלו בכל הראיונות (למעט אצל שלוש משפחות שחבריהן עלו במועד מאוחר יותר בטיסה ישירה). במקרים רבים הבקשה שלי לתאר את המשפחה או את הילדים הולידה תיאור מפורט על חוויית העלייה, על ילדים וקרובים אחרים שנפטרו בדרך ועל פרידות ארוכות. כמחצית מהמרואיינים מהדור השני לא הכירו את סיפור העלייה של הוריהם, ואחרים שמעו חלקי סיפורים מקרובי משפחה, לא ישירות מההורים. נועה (39, דור 1.5) קישרה את שתיקת ההורים בנושא לתפיסה התרבותית כלפי ילדים: "הם לא חושבים שזה דברים שחשוב להעביר לילדים". הצעירים שהכירו את סיפור המסע המשפחתי הביעו הערכה להורים שעשו את הדרך הקשה הזאת, מעוררת ההשראה, כדוגמת הבן של שי (53, דור 1) שבחר להתגייס לשירות קרבי בשל ההיסטוריה של משפחתו.

השפה המדוברת והתקשורת בבית

רק 7 מבין 16 המרואיינים בני הדור השני ידעו אמהרית, וגם זאת ברמה שמאפשרת להם לנהל שיחה פשוטה ותו לא; רוב הילדים והנכדים במרבית המשפחות במחקר לא ידעו אמהרית כלל. בהיעדר שפה משותפת הנכדים והסבים אינם מסוגלים לתקשר באופן מילולי מלא. רבים מההורים מטילים את האחריות לכך עליהם, ובדיעבד מצרים על כך שלא הקפידו לדבר עם הילדים בשפתם. לדוגמה דני (56, דור 1) אמר: "אני רציתי להתקדם... לדבר בעברית, במקום להמשיך בשפה שלי... התחלתי לדבר איתם בעברית. אני חושב שהבעיה היא שלי, לא שלהם".

צעירים רבים מתארים מציאות מטרידה של חוסר תקשורת במשפחה. כך למשל תיאר יניב (24, דור 2), חייל משוחרר, את הקשר שלו עם אביו: "אני די לא מרגיש אותו. הוא בסלון מול הטלוויזיה. חוסר תקשורת מוחלטת, אפשר להגיד. אני אומר א' הוא מבין ב'". הוא מסביר זאת כך: "בבתים של החברים שלי... הצעיר הולך לעבודה, חוזר לבית, עובר את אימא שלו בסלון להגיע לחדר, וזאת ההיכרות שיש לו עם אימא שלו. הקטע של חוסר תקשורת הוא משהו קשה בעדה שלנו. כולם מפחדים לדבר". ילדים צברים רבים גדלים בתוך השתיקה

הזאת, המרחיקה אותם לא רק מההורים ומהמשפחה, אלא גם מהתרבות ומהמסורת שלהם. העובדה הכואבת היא ש"יש משפחות שכבר אין קשר בין ההורים לילדים", כפי שאמרה מעיין (31, דור 2). ברכה (26, דור 2), סטודנטית, אומרת שאצלם בבית "אין דבר כזה בואו נשב ונדבר". כך מתחבר האיפוק המסורתי אל הפער הבין-דורי, המתעצם עם העלייה לישראל, והשתיקה משתלטת על משפחות שלמות.

חוסר התקשורת המובנה שתיארו צעירים רבים מצביע על תופעה שקשורה לא רק לשפה המדוברת, אלא גם לאופי הדיבור ולשפה הלא מדוברת – שפת הגוף והבעות פנים שהיו חלק אינטגרלי מהתקשורת הבין-אישית באתיופיה. אשר לאופי הדיבור, בתרבות האתיופית המשמעות המועברת בשיחה נבנית דרך רמזים, משלים וחידות, באופן מעורפל ומסורבל, ולא באופן ישיר, כפי שמסבירה טגיסט (32, דור 1.5): "הרבה פעמים מבוגרים מדברים, ולוקח הרבה זמן לקלוט מה בדיוק הם אומרים... בעצם צריך להבין את המשמעות של מה שאמרו ולא את המילים עצמן. ממש צריך סבלנות להקשיב למה שמבוגרים מספרים". אלא שלטענתה הדור השני בישראל, כולל יודעי האמהרית שביניהם, לא מבין סוג כזה של תקשורת. טגיסט מעידה על עצמה שהיא "מעדיפה שאנשים מדברים איתי ישר ומגיעים לנקודה שהם רוצים ולא ללכת איתי מסביב". אבל זה מה שהמבוגרים מצפים, והדיבור הישיר לא מובן להם. כך ישראל (20, דור 2) אומר שהוריו "פחות מבינים" אותו מפני שהוא "פשוט אומר הכול בפנים", ושי תיאר את התנהלות ילדיו כישירה ובגובה העיניים, בדיבור "קצר וקולע", בניגוד למבוגרים שמשמשים בפתגמים וסיפורים.

השפה הלא מדוברת והתקשורת בבית

חלק אינטגרלי בהתקשורת הבין-אישית באתיופיה הוא העברת מסרים ורגשות באופן עקיף, בשפה לא מדוברת. כך מסבירה זאת גנט (35, דור 1.5): "אצל יוצאי אתיופיה רוב הרגשות והביטוי של הבעת רגשות היה במעשים". אכפתיות הדדית התבטאה בעזרה ונתינה, לא בהצהרות מילוליות. התפיסה היא שמילים לא נושאות את הרגשות; העשייה מדברת מעומק הלב בקול חזק. כך מסבירה זאת למלם (38, דור 1.5): "ביטוי של רגשות, הרבה פעמים, מעדיפים להראות במעשה ופחות במילים [...] אם הוא אוהב אותך או אכפת לו ממך, הוא יעשה משהו שישמח אותך, אבל הוא לא יגיד. גם בזוגיות אנחנו מתמודדים עם זה. עוד לא השתחררנו".

דרך השכנים למדה נעמה (35, דור 2) שאביה כועס עליה, וליאורה (47, דור 1.5) – על כך שאביה שיבח אותה. עדנה (35, דור 1.5) מספרת על מבט שהביע אהבה והעניק תחושת חיבוק, ללא מילים, ועל מבט שהביע כעס. אותו מבט שעורר פחד בילדות מוכר גם לליאורה ויפית, ואברש סיפרה איך ידעה "לפי העיניים" מה אימה רצתה.

ילדים באתיופיה ידעו לקרוא את שפת הגוף של ההורים – הבעות פנים, מבט עיניים וכדומה – וידעו בו זמנית מה מצפים מהם וכמה אוהבים אותם. כך גם ילדי דור 1.5 למדו והפנימו את צורת התקשורת הזאת. לעומת זאת, הדור השני, זה שנולד בישראל, איננו מיומן בקריאת הסימנים, או כפי שלמלם אמרה: "[הם] אינם מבינים את הניואנסים".

בניגוד לחוויות שתיארו המרואיינים בני דור 1.5, מרבית הצעירים מהדור השני אמרו שההורים לא מבינים אותם. אחדים מהם אף טענו שההורים לא מכירים אותם. עם זאת, בשתי הקבוצות אמרו המרואיינים שהם לא שיתפו את ההורים במצוקות שלהם: "גדלתי בילדות... לא כל כך מחבקות... משמעת קשה" (אדיסו, 21, דור 2);

"לא הייתי ילדה כל כך מוגנת [...] בן אדם כנוע כל החיים". על הצרות שהיו לה בבית הספר "לא סיפרתי. אין שום הגנה" (דנה, 28, דור 2); "ההורים שלי לא מבינים את המצוקות שלי" (ברכה). לצד זה היו צעירים רבים שציינו קרוב משפחה מדור 1.5 - אח, אחות, דוד או בן דוד - שאיתו הם יכלו להתייעץ בעת מצוקה.

חשוב לציין כאן את השונות בין המשפחות. היו גם תיאורים של משפחות שהתנהלו אחרת באתיופיה. כך למשל סיפרה עדנה על אביה: "הדברים היו ברורים לו: הילדים באו לפניו", וזאת בניגוד למסורת הממקמת תמיד את המבוגרים לפני הילדים על פי ההיררכיה. היררכיה זו באה לידי ביטוי למשל בסדר האכילה ובהתנהלות המשפחתית. חלק מהמרווינים תיארו סוג אחר של תקשורת: "אני יכולה לשבת איתם ולדבר איתם" (ליאורה); "התחושה הזאת שההורים שלי יודעים, מבלי לדבר בטלפון, מבלי להתקשר לאף ילד עשר פעמים ביום, הם ידעו בדיוק מה אנחנו עושים. בדיוק. הוא [אבא] יכל להסתכל עלי ולדעת שסטיתי מדרך כלשהו" (עדנה). עדנה מתייחסת כאן להתנהלות של אביה, אשר גם בישראל הצליח לשמר את התקשורת האינטואיטיבית, כמעט מיסטית, שהיתה נהוגה באתיופיה. היו משפחות נוספות שבהן פחות הקפידו על מרחב הכבוד בין הורים לילדים, כלומר הילדים יכלו להביע את עצמם באופן חופשי, כפי שאמרה ליאורה: "אם הם רוצים להיות חוצפנים, שיהיו חוצפנים", ומסבירה: "אני לא רוצה שידרכו עליהם. אני רוצה שייקפו את הגב שלהם... אם זה יוכח, שיתווכחו".

ליאורה יודעת שילדיה צריכים ללמוד לעמוד על שלהם, להביע את עצמם, לדרוש ולהתמקח כדי לשרוד במציאות הישראלית התחרותית. היא אומרת, "אני מאוד גאה שאומרים לי 'לא רוצה'... בתרבות [של אתיופיה] אין לא, ברגע שהיא מגיעה ללשון בולעים אותה. אז אני לא רוצה שייקחו את התרבות הזאת. שיגידו 'לא יוסיבירו'".

יש הורים שתיארו התנהלות מודעת המשלבת בין שתי התרבויות. מולו (42, דור 1.5) למשל סיפרה שהיא משלבת יסודות משתי התרבויות בכל תחומי החיים - מוזיקה, מאכלים, שפה או קודים תרבותיים. בעשותה כך היא מבקשת ליצור עבור בתה תמהיל תרבותי מושלם של הטוב משני העולמות. גם אברש מסבירה זאת:

אני מנסה לשלב מה שיש בארץ עם מה שהיה באתיופיה. שם לרוב אמרו לנו לא להרים את העיניים, לא להסתכל בעיניים של מבוגרים כשהם מדברים. אם אומרים משהו, את צריכה לעשות, אין לך דעה עצמית. נוח לך, לא נוח לך, תעשי... אבל פה זה לא ככה, ואני מתייעצת עם הילדים ונותנת להם יותר אפשרות בחירה.

אברש כבר לא משתמשת בציווי הישיר בדיבור עם ילדיה, אלא מאפשרת להם לבחור מרשימת המשימות שצריך למלא בבית. כוונתה חינוכית ונבונה: היא רוצה שייקחו חלק בעבודות הבית, ממש כפי שהיא עשתה בילדותה, ועדיין היא משאירה בידיהם את זכות הבחירה כדי שירגישו שותפים. אברש שוזרת ביצירתיות את המחויבות ההדדית שהייתה באתיופיה עם חופש הבחירה שיש לילדים בישראל. בכך היא מונעת מאבקי כוח ויוצרת בבית אווירה של שותפות. ראוי לציין שהילדים במשפחות הללו (של ליאורה ושל אברש) לומדים אמהרית ברצון (בבית או במתנ"ס) ומחוברים לשורשים שלהם.

ההבדל בין ילידי אתיופיה לילדים שנולדו בארץ

ברוב הראיונות עם דור 1.5 בולטות אמירות על הפער המורגש במשפחה בין מי שנולד וגדל באתיופיה ומי שנולד או גדל בארץ, כפי שמודגם בדבריה של ליאורה: "ילד שנולד באתיופיה, המחשבה שלו, הראייה שלו, בהכול, היה אחרת". ההבדל הוא גורף, ומתואר כמעצב יחסים: "לבעלי מאוד חשוב העניין הזה של כיבוד הורים. אין לו מילים, אין לו מעשים, זה דבר שמרגישים נורא חזק. לעומת ילדים שגדלו פה. יש משהו בהתנהלות, בחשיבה, שהוא מאוד שונה" (מולו).

בני הדור השני מתוארים על ידי קרוביהם כחסרי מחויבות משפחתית, בניגוד לנהוג באתיופיה. הבטם (32, דור 2) היא יוצאת דופן – אחיה הגדולים נשלחו לפנימיות, ולכן היא מקבלת אחריות כמו אחיה הגדולים בני דור 1.5 ומסבירה זאת כך: "זה כאילו הם [ההורים] השתילו איזה משהו מתחת לעור [שלי] והם מפעילים אותו כל פעם שהם צריכים. זה ממש מתסכל. יותר מתסכל אותי לראות, שזה רק אצל שלושת האחים הגדולים. הקטנים לא מזיז להם כלום, הם כאילו חסינים". בני דור 1.5 (ובמקרה זה גם הבטם) מרגישים שהם מחויבים לסייע למשפחה המורחבת בכל עת, גם כשהם רחוקים, עובדים או לומדים, אבל לדבריהם אצל הדור השני אין מחויבות כזאת.

נוסף על כך, מבוגרים מהדור הראשון מציינים לעיתים הבדל ברמת הדאגה שלהם לילדים: לצעירים שנולדו כאן הם דואגים יותר, שכן לתפיסתם הילדים מהדור השני פגיעים יותר וחסינים פחות מילדיהם האחרים. את מצבם של הדור השני מתארת אורנה (40, דור 1.5) כך: "[הצברים] לא שם ולא פה, הם פשוט באמצע, הם לא מרגישים שייכים לשם והם לא מרגישים שייכים לכאן".

בריאיון עימה העבירה מולו ביקורת נוקבת על מדיניות שליחת הילדים לפנימיות, והבחינה בין חוסנם של הילדים שנולדו בישראל ואלה שנולדו באתיופיה:

אנחנו [...] באנו משורש חזק, הדרך לסודן אולי חישלה אותנו, זה שגדלנו עד גיל מסוים עם ההורים, נתן לנו איזשהו חוזק פנימי. אבל ילדים שנולדו בארץ, נולדו פה תינוקות והלכו לפנימייה, לא היה שום עמוד שדרה. לא ההורים שלהם היו פנויים להוות להם עמוד שדרה, לא זהות חזקה, הם הלכו לאיבוד. הם אלה שנמצאים היום מפורקים, לא הצליחו להקים משפחה, לא קריירה, לא חיים נורמליים, רובם מכורים לכל מיני חומרים.

אורנה מתקשה להבין את ההתנהלות של אחיה הצברים. היא מתנגדת לשימוש בצבע העור והמוצא כתירוץ לחוסר הצלחה: "אני לא יכולה להגיד 'אני מקופחת'. אני מאמינה בעבודה קשה ובדברים שאני עושה. לא אשתמש בצבע שלי דבר ראשון, כי אני מורגלת לזה שאני צריכה להוכיח את עצמי כל הזמן. וברגע שלמדתי להוכיח את עצמי, זה נהיה חלק ממני". אבל אורנה שייכת לדור 1.5, דור שבמידה מסוימת היה מוכן מראש להתמודדות עם האתגרים המתלווים לעלייה. לעומתם הילדים שנולדו בישראל חווים מציאות אחרת ויש להם ציפייה להשתייכות אוטומטית.

מעיון, אחותה הצעירה של אורנה, הגדירה את הקשר שלה עם הוריה "מסובך" ודיברה על "הרבה תקופות של מרד" ו"הרבה דיכאונות". על אחותה הקטנה שרה (29, דור 2) אמרה: "היא יותר מוזנחת ממני. היא הייתה יותר

מרדנית והרבה יותר בעייתית". ואכן, אחותה סיפרה על "הרבה רגעים" שמאוד קשה לה במשפחה, ולאורך הריאיון פניה היו עצובות ועיניה דמעו. אבי (23, דור 2) דיבר על קונפליקטים שיש במשפחות רבות:

קונפליקטים פנימיים בין הילדים לבין ההורים שלא רואים עין בעין. ברמה שהילד מהרגע שהוא יכול להחזיק את עצמו יוצא מהבית, וחוזר לעיתים רחוקות. יש שם ממש סוג של נתק וקרירות בין הילדים להורים. כי אין להם תקשורת, אין להם שפה משותפת. הם כאילו מסתכלים על הדברים בצורה אחרת, שונה.

חוויות בחברה הישראלית

לא נכללו שאלות הקשורות לחוויות של אפליה או גזענות בראיונות, אך בכל זאת סוגיה זו עלתה כמעט בכל הראיונות מתוך תיאור חייהם של המרואיינים וחוויותיהם בישראל. אין זה אומר שלא היו למרואיינים חוויות טובות, אלה שנושא זה מעסיק את רובם ומקשה עליהם ברמה היום-יומית. הבטם למשל תיארה כיצד "הישראליות שלי נסדקת, כשאנשים דואגים להזכיר לך שאת אתיופית, בעצם, עם כל הכבוד לזה שאת מרגישה ישראלית". מה שמשאיר אותה עם "התחושה שדוחפים אותך החוצה".

אצל כולם, בלי יוצא מן הכלל, הדיבור על הזהות הוביל לדיבור על צבע העור. אברש פתחה באמירה שילדיה ישראלים ושום דבר לא מפריע להם, אבל המשיכה באמירה שהבן הגדול באמת "אתיופי" מפני שהצבע שלו מפריע לו:

בגיל חמש התחיל לבוא עם סימנים שהוא כבר לא אוהב שהוא אתיופי או את הצבע שלו... הוא אמר לי למרוח את הפנים שלו במשחת שיניים [...] אני לא רואה שהוא באמת ילד ישראלי שיכול להשתלב בלי בעיות עם הפרנגים [לא יוצאי אתיופיה]. בכל זאת יציק לו משהו.

לכל המרואיינים מדור שני היו סיפורים קשים על המפגש שלהם עם סטריאוטיפים, דעות קדומות וגזענות. ישראל ואדיסו, חיילים בשרות סדיר ביחידות קרביות, סיפרו (בנפרד) סיפורים דומים מאוד על חיילים פרנגים שאמרו שהמפגש ביניהם ניפץ להם סטריאוטיפים שליליים. שניהם מתנגדים להיות נציגי עדה, כפי שהסביר אדיסו: "אמרו לי, 'אתה מייצג את העדה בכבוד, בטח מה זה גאים בך שאתה נמצא בשייטת'. אבל קודם כול אני לא בא לייצג אנשים, אני מייצג את עצמי, את המשפחה שלי, אני לא מייצג פה אנשים אחרים".

אדיסו בוחר "לעבור הלאה". מבחינתו "זה מה שמחזיק את העדה שלנו". על הדודים שהוא מעריך במיוחד הוא אמר: "אנשים שיצאו מהקופסה של 'אוי אני אתיופי אז קשה לי', ועכשיו הם כאילו טוב, אני אראה לעולם מה אני יכול". לדבריו, המחשבה האובססיבית שכל הזמן מחפשים מישהו בגלל הצבע רק גורמת לנזק עצמי. יניב הגדיר את עצמו "ישראלי אבל", וציין שהוא "עם תעודת זהות שקופה". כך למשל הוא העיד שבחופשות מהצבא סירבו להכניס אותו למועדונים. הוא מבחין בין מי שמכיר אותו כאדם ומי שרואה רק צבע, אבל הוא "לא בכיין", ומצד שני גם "לא אתיופי ששותק".

שירה (13, דור 2) מצמידה את המילה "רגילה" לקביעתה כי היא "ישראלית". שלוש פעמים באותו משפט היא חוזרת על המילה ישראלית, אבל בהקשר של בית הספר היא וחברותיה הופכות להיות "אתיופיות" גם בדיבור

שלה. כשקורה משהו בכיתה לדבריה "ישר מכלילים על ארבעתנו", והיא "שונאת הכללות" מכל סוג. דנה, היחידה מבין המרואיינים שנולדו בישראל ומגדירה את עצמה אתיופית, אמרה כך:

כל הזמן מצליחים לפגוע בנו, כל יום אתה חוטף סטירה... אתה מופתע כל יום... נו זאת האתיופית...
דנה האתיופית... אז פשוט תשלימי כבר, אל תתקני כל יום, אל תילחמי כל יום על הזהות שלך...
את גם וגם ואת יותר אתיופית, אז מה? זה גם דבר שיותר רואים אותו.

לדנה דוגמאות רבות לאפליה בוטה ופוגענית שחוותה בבית הספר היסודי, אך היא הגיעה למסקנה ש"עדיף שתהיה מוכן לזה אם הולכים לפגוע בך [...] קודם אני אעבוד על הזהות שלי... על הזהות במראה, שאתה רואה שאתה שחור... שתדע מאיפה באת". לכן היא לומדת אמהרית ועל ההיסטוריה של ביתא ישראל. כל אלו מובילים אותה למסקנה נוספת: "אני יודעת שעכשיו אני אילחם על דברים שהם יהיו לעצמי, וזה שאני מגדירה את עצמי כאתיופית זה באמת שלי. זה שלי [...] יש לי משהו שהוא שלי מהאבות שלי, ולא מפה, כי הוא שלהם כזה. ככה הם הגדירו את זה".

רבים מבני הדור השני מתמודדים לבד עם חוויות של אפליה, ללא יכולת לשתף אדם מבוגר או להתייעץ איתו. דנה תיארה את עצמה שוב ושוב בראיונות כ"ילדה לא מוגנת". לכל הסיפורים שלה על קשייה בבית הספר התלווה הכעס על הוריה שלא היו שם עבורה, שלא ידעו לתמוך בה, שבמקרים הנדירים שהגיע לאוזניהם רמז למתרחש בבית הספר הם הניחו שכנראה היא עצמה אשמה. השסע הנפער בין הדורות על רקע שפתי ותרבותי מותיר ילדים רבים בתחושה של חוסר אונים, של התמודדות לבד מול העולם שבחוץ שלא מבין או לא מקבל אותם. וכך נעמה אומרת על אחיה הצעיר שהוא "נהיה מתוסכל" מחוסר התקשורת עם אביו, ובהמשך אמרה ש"הוא מאוד רגיש. הוא יספוג את זה בצורה הכי קשה [...] אם מישהו ייפגע מזה [חוסר התקשורת] זה הוא".

השלכות המצב הכלכלי במשפחה

נעמה גדלה במציאות של צמצום: "כשהמצב הכלכלי במשפחה לא טוב, נורא קשה. את מרגישה את זה נורא חזק. את רואה הורים מתוסכלים, ויכוחים, אי-הסכמות, האשמות הדדיות, את רואה ארוחות שבת דלילות, וילדים לא מבינים את זה". יפית (52, דור 1), אימא של נעמה, הסבירה: "אני יודעת מה צריך לתת לילד ואיך לפתח את הילדים. אבל כשיש משהו שעוצר אותך, את לא יכולה לעשות הכול". המציאות שחוותה נעמה היא ביטוי לקושי כלכלי שמשפיע על כלל החיים: "אימא עבדה בשתי משרות, וככה אני זוכרת אותה בילדות. הייתי רואה אותה מעט מאוד. היא הייתה עייפה ורצוצה בבואה הביתה. אני זוכרת את עצמי ילדת מפתח כזאת".

שמואל (30, דור 1.5) סיפר על אביו: "הוא היה קם בשלוש ובארבע בבוקר, הוא היה עובד ובערב היה מגיע כולו עייף וסחוט בלי כוח, הולך לישון וגמרנו, מי ראה אותו?", וכך גם נחמיה (34, דור 2): "הם חשבו קודם כול על העבודה, שתהיה פרנסה לבית [...] לא היה להם ממש זמן בשבילנו".

דיון

בחלק זה אעמוד על המשתקף מתוך הראיונות דרך הפריזמה של התפיסה ההקשרית. תפיסה זו מאפשרת להתבונן באופן מושכל בכלל ההקשרים המצטלבים יחדיו ומעצבים את מציאות חייהם של הילדים הנוולדים

בישראל. במחקר עלו ארבעה הקשרים עיקריים: ההתנהלות המשפחתית לפני העלייה; תהליך העלייה לישראל; שפה ותקשורת בין־דורית; חוויות הקליטה בישראל.

ההתנהלות המשפחתית לפני העלייה

באתיופיה המסורת הכתיבה התנהלות במשפחה על פי היררכיה המבוססת על גיל ומגדר ומעוגנת בציפייה לצייתנות מכבדת ומנומסת של ילדים כלפי מבוגרים. יתרה מכך, החיים באתיופיה היו קהילתיים, והחיים במשפחות מורחבות בתוך קהילה מלוכדת סיפקו לילדים ריבוי של דמויות הוריות (שמואל, 2019). לצד הנורמה המקובלת, כבכל חברה, היו משפחות שהתנהלו אחרת – למשל באופן שוויוני יותר וגמיש יותר ביחס להיררכיית גיל ומגדר. מתוך המחקר משתקף שמשפחות אלו צלחו את המעבר למציאות הישראלית ביתר קלות וכי גמישותן עזרה להן לשלב באופן מושכל בין שתי התרבויות. חשוב לציין שהאפיון של משפחה כגמישה או לא הוא אינו חד משמעי, משום שמידת הגמישות של ההורים לא תמיד זהה או עקבית. עם זאת, היכולת של המבוגרים במשפחות הללו להתכוונן לפי הצורך בזמן נתון, תוך רגישות לצרכים של כל בני המשפחה ללא קשר למבנה היררכי או לתכתיבי מסורת, יצר מצב שגם השינויים המתלוצים לתהליך ההגירה התקבלו ביתר גמישות והבנה. בזכות כך הילדים מהדור השני הגדלים במשפחות כאלה חווים הורות מקבלת ומכילה יותר, שמאפשרת להם לאמץ את הדו־תרבותיות ביתר קלות.

תהליך העלייה לישראל

העלייה לישראל דרך סודן מתוארת כטראומטית ורצופת קשיים. לצד זאת האנשים שעשו את הדרך הזאת זוכים להערכה רבה על אומץ ליבם, תושייתם ונחישותם. מרואיינים אחדים הזכירו שוב ושוב את ההתמודדות שלהם, וסיפרו עליה כדוגמה לכוחות שלהם, ליכולת שלהם לשרוד בכל מצב ולהתמודד עם כל אתגר. אין ספק שהחוסן האישי, המשפחתי והקהילתי שהפגינו במסע לארץ תורם ליכולת שלהם לצלוח גם את המעבר לישראל. ברמה האישית החוסן מתבטא ביכולת להתמודד עם הקשיים, וברמה המשפחתית והקהילתית בעזרה ובתמיכה הדדית, הנשענות על מסורת עתיקת יומין של עזרה לזולת כערך מוסרי. לצד זה, אין ספק שפרידות ארוכות ואבודות בנפש גם יצרו טראומות קשות עבור משפחות רבות.¹

כמו במחקרים דומים (Landau, 2007; Newman, 1998, 2008), גם במחקר זה נמצא שבמשפחות שבהן התקשורת הבין־דורית טובה סיפור העלייה המשפחתי מסופר לדור השני, והילדים רואים בהוריהם גיבורים. הבטם אמרה בריאיון, "תמיד הבנו שאנחנו חלק ממשנהו מאוד גדול". תחושת הפרט שהוא חלק ממשנהו גדול היא מעין חבל הצלה שמעניק לדור הצעיר כוחות להתמודדות עם מצבים בהווה.

שפה ותקשורת בין־דורית

שפה משותפת בין הורים לילדים היא הבסיס לתקשורת במשפחה בכל חברה. משום כך יש לתת את הדעת למצב המיוחד של יוצאי אתיופיה בישראל. בקרב משפחות רבות יוצאות אתיופיה, כפי שמשתקף במחקר זה, ילדים רבים לא מבינים את שפת ההורים וההורים עצמם לא שולטים בשפה העברית. לפיכך יכולת התקשורת המילולית בין הורים לילדים היא מוגבלת (שני, 2006). לכך יש השלכות רבות על הקשר ועל ההתנהלות

1 אין ספק שגם ההמתנה הממושכת במחנות באדיס או בגונדר לקראת העלייה תרמה ליצירת תלות ממסדית ולירידה בחוסן המשפחתי. נקודה זו פחות השתקפה במחקר הנוכחי מכיוון שרוב המרואיינים עלו דרך סודן.

המשפחתית, וחשוב לא פחות – על התפתחות סדירה של השפה אצל הילדים, נושא אשר בהחלט ראוי למחקר נוסף. במחקר זה הנושא בא לידי ביטוי בתיאורים של חלק מבני הדור השני. הם סיפרו על קושי לקיים שיחה מעמיקה עם ההורים, על אי-הבנות ועל תסכול רב שמקורו בכך שלעיתים הם מרגישים שלא מבינים אותם – תחושה אשר מקבלת הדהוד בדברי המבוגרים החווים תסכול דומה.

בשונה מהמחקר של ברהנו (Berhanu, 2006), במחקר הנוכחי נמצאו הורים שמודעים לחשיבות של פיתוח השפה של ילדיהם, והם נוקטים לשם כך פעולות יזומות, כמו הקפדה על דיבור באמהרית בבית או חוג במתנ"ס. מעבר ללימוד השפה, יש בכך גם חיבור של הילדים לזהות האתיופית הקולקטיבית שלהם. במשפחות שבהן המבוגרים גילו סלחנות לביטויי הישראליות של ילדיהם הצברים (כמו הסירוב והוויכוח) והכילו אותם, הילדים היו נכונים יותר ללמוד אמהרית.

הקשיים בתקשורת בין דור שני לדורות האחרים אינם מסתכמים באידיעת השפה האמהרית. מתווספת לכך מערכת שלמה של מסרים גופניים ומבטים שלעיתים אינה מובנת לדור הצעיר, ולא אחת נוצרות משום כך תפיסות ופרשנויות שונות בתכלית מהמציאות. זו הסיבה לכך שגיב למשל אמר על התקשורת עם אביו "אני אומר א והוא מבין ב". ואכן, תנאי מקדים לתקשורת מוצלחת הוא תפיסת מציאות משותפת (Blaker, 1984), כפי שצוטט אצל (Wynne, 1988), אבל במקרים רבים שבהם המפגש הבין-תרבותי מחלחל לתוך המשפחה תנאי זה מופר. תנאי נוסף שמציין בלייקר הוא היכולת של אדם להבין גם תפיסות השונות מהתפיסה שלו. פיתוח יכולת זו היא חלק אינטגרלי מאקולטורציה – אימוץ מסגרות פרשנות מהתרבות הקולטת (Hong et al., 2000). כך במשפחות שבהן ההורים מבינים היטב עברית ומתפקדים ברמה גבוהה בחברה הישראלית, יש סיכוי טוב יותר להכלה ולהבנה של התנהגות הילדים, וההורים יכולים להתנהל מתוך אמפתיה גם כאשר הילדים נוהגים כלפיהם בהתרסה.

אופי הדיבור ותוכנו, בשילוב המסרים הלא-מילוליים, מעצבים ומייצגים מבנים תרבותיים כגון מעמד, מגדר ותפקידים (Ochs, 1990). כלומר שפה היא כלי חברתי ליצירה ולהעברה של מציאות חברתית, אך על מנת להבין את המבנה והשימוש בשפה חייבים להבין את ההקשר התרבותי שלה. ילדים לומדים את השפה ואת המבנה החברתי גם דרך החוויות החברתיות והלשוניות (Vygotsky, 1978). שפה מבנה את ההיררכיה התרבותית ומשמרת אותה בחברות רבות שבהן קיימת מורפולוגיה של כבוד – דיבור מסוים לבעל סמכות. אלא שביטויים אלה זקוקים לקהילה בשביל לשמר אותם, ומחוץ להקשרם החברתי-קהילתי הם מאבדים משמעות (Duranti, 1997), כפי שמשמע גם מהמחקר הנוכחי. במעבר לישראל ובאי-למידת השפה הדור הצעיר מפסיד לא רק שפה מדוברת, אלא גם שפה לא מדוברת ואלמנטים תרבותיים חשובים הנלווים לשפה. אי לכך התקשורת הבין-דורית נפגעת, ואיתה כל מנגנון ההעברה הבין-דורית המסורתית. כלומר לא ניתן עוד לסמוך על כך שהילדים ילמדו לבד על המסורת והמורשת, כפי שהיה באתיופיה, אלא נדרשות פעולות יזומות כדי לחבר את הדור השני אליהן.

חוויות הקליטה בישראל

המשפחות נקלטו במקומות שונים בארץ, ולפעמים נאלצו לעבור לאחר הקליטה בין כמה מקומות. חוויות הקליטה שלהם עוצבו על ידי מיקומם: במרכז או בפריפריה, בשכונות מצוקה, ובמקומות שבהם זכו לתמיכה קהילתית (עם ריבוי יוצאי אתיופיה) או לחלופין לשילוב חברתי (בשכונות עם מעט יוצאי אתיופיה). ברכה למשל

סיפרה על הורים שפחות השתלבו בחברה הישראלית, לדבריה "אולי מפני שאנחנו גרים במקום כזה שיש רק אתיופים... בגלל זה אני חושבת שאולי אם זה היה מקום אחר - זה היה אחרת". המשפחה גרה "בשכונה לא הכי טובה", כפי שאומרת אחותה; אנשים דלי אמצעים בעיר גדולה, רובם יוצאי אתיופיה.

המאבק ההישרדותי המתואר על ידי המרואיינים משליך על כל המשפחה. הורים רבים עובדים שעות ארוכות בעבודת כפיים וחוזרים לביתם בתום יום העבודה רצוצים ועייפים, והילדים סובלים מהיעדר נוכחות הורית. הנוכחות של קהילה מתפקדת זמינה מספקת למשפחות תמיכה רגשית ומעשית, ולצד זה מחזקת תפיסות הוריות מסורתיות, כגון עיבוי המבנה ההיררכי והפחתת הלגיטימיות להתנהלות גמישה יותר המאפשרת שילוב תרבויות בהתנהלות המשפחתית.

מרואיינים מארבע משפחות תיארו בצער את מעבר הילדים לפנימיות לאחר הגעתם לארץ, לעיתים בניגוד לרצונם. אין ספק שהמעבר היה קשה עבור שני הצדדים (הורים וילדים) וכי תרומתו לנתק של הילדים מהמסורת ולקשיים בתקשורת הבינ־דורית רבה.

הצטלבות המיקומים של משתתפי המחקר התבטאה בראיונות בעיקר בהקשר של מגדר, גיל, מיקום גאוגרפי (רובם חיים בפריפריה) ומעמד כלכלי־חברתי (אשר לא נבדק במחקר ורק משוער לפי תיאור חייהם ועבודתם). עם זאת, אפיון הזהות שהוזכר יותר מכול נכח בכל הראיונות היה צבע העור. הנרטיבים של הדור השני משקפים חוויות קשות של דחייה על ידי החברה הישראלית כבר מגיל הגן; בהקשרים רבים בחייהם מוזכרת להם שוב ושוב ה"אתיופיות" שמבדילה אותם מאחרים וניכרת בצבע עורם. צעירים רבים אוספים חוויות אלה בלי שיש להם עם מי לחלוק אותן או דרך לבטא אותן או לעבדן. אפשר לכנות תופעה זו כ"טראומה עיקשת" - מצב חברתי דיכאוני מתמשך עם השפעות קשות על נפש האדם (זיו, 2012). יתר על כן, הסביבה החינוכית והטיפולית נוטה להתמקד בהסברים אישיים לחוסר ההצלחה של הילדים האלה במערכת. הדוגמאות במחקר מחזקות את ההשערה שלפחות עבור חלקם חוויות של אפליה ויחס סטראוטיפי מעצבות את עולמם כבר מגיל צעיר ומותירות בהם צלקות נפשיות.

בדומה למחקרים אחרים (למשל בן־עזר, 2010; מולא, 2010), הנרטיבים במחקר מציינים דרכי התמודדות שונות של הדור הצעיר עם חוויותיהם בזירה הישראלית. אלו נעות בין הזדהות מלאה עם הזהות האתיופית לצד ויתור על הזהות הישראלית ועד התמקדות בהישגים והצלחות אישיות בניסיון מתמיד להוכיח את זכותם לישראליות.

לצד התמודדות הדור הצעיר עם חוויותיהם בזירה הישראלית, לעיתים קרובות בזירה המשפחתית ישנה התמודדות נוספת. בכל המשפחות במחקר תואר קו הפרדה בלתי נראה אך מורגש היטב המבדיל בין הילדים שנולדו וגדלו באתיופיה ובין הילדים הצברים. הציפיות ההוריות, המבוססות על תפיסות מסורתיות לגבי הילד האידיאלי כצייתן, צנוע, מנומס וממושמע, מביאות לכך שילדים צברים רבים חשים את אכזבת ההורים מהתנהגותם הישראלית (הבעת רגשות, רצונות ודרישות, סירוב ודיבור ישיר). כלומר ילדים רבים חווים סוג של דחייה כפולה: מהחברה הישראלית, המתייגת אותם כאתיופים בגלל צבע עורם, וממשפחתם, המתייגת אותם כישראלים חוצפנים.

מחקרים שנעשו על מהגרים במקומות אחרים בעולם (למשל באוסטרליה – Herz & Gullone, 1999) מצביעים על כך שבחברה שיתופית חינוך שיש בו שליטה הורית רבה וחוסר ביטוי רגשי נתמך על ידי הרשת המשפחתית-קהילתית. כך הדימוי העצמי של הילדים לא נפגע. כלומר הילד לא תלוי רק במשוב מהוריו כדי לפתח דימוי עצמי חיובי, אלא המעטפת של הקהילה והעשייה שלו מגייל צעיר מסייעות לו לבנות דימוי עצמי חיובי. אבל במצב של הגירה, כאשר תנאים אלו אינם מתקיימים, התוצאה היא ילדים עם דימוי עצמי נמוך, במיוחד כאשר ההתנהלות ההורית מתבססת על סמכותיות מסורתית. בתוך כך תוצאה נוספת היא קושי עם דמויות סמכות. כאן ראוי להדגיש את יחסי הכוח המתבססים בעיקר על מגדר וגיל בתוך המשפחה ועל מעמדות חברתיות ומבנים ממסדיים מחוצה לה.² יחסי כוח מעצבים יחסים אנושיים באופן גלוי וסמוי, ומתבטאים בין היתר ביחסי מרות וביחס לדמויות סמכות.

במחקר הנוכחי נמצא שבקרב משפחות שבהן המבוגרים מבוססים את סמכותם על הבניית קשר עם הילדים ולא רק על מעמד, ובה בעת מקבלים את הישראליות של ילדיהם הצברים, מתאפשרת העברה בין-דורית המחברת את הדור הצעיר למסורת התרבותית. החיבור למורשת ולמסורת התרבותית מהווה עבור בני הדור השני עוגן זהותי ברור, המסייע להם ומגן מפני חוויות חוזרות של תיוג כאתיופים ודעות קדומות בחברה הישראלית, כפי שמצאו גם חוקרים אחרים (מנגיסטו, 2014; מקונן, 2010; קלניצקי ועמיתים, 2015; Berhanu, 2005b). לעומת זאת, בעקבות קשיי תקשורת וההתנגשות בין התרבויות במשפחה רבים מהילדים הצברים אינם זוכים לחיבור זה למסורת ונותרים בתחושת תלישות וחוסר מוגנות. במצבים אלו יש חשיבות רבה לזמינותם של קרובי משפחה כתחליף או גיבוי להורים ברגע של משבר או נתק בין-דורי. בחוויותיהם של מחצית מהמראויינים מהדור השני מוזכרת דמות כזאת כמשמעותית ביותר בחייהם, בדרך כלל מדור אחד וחצי. היעדרה של דמות כזאת מותיר צעירים רבים בתחושות קשות של התמודדות לבד מול העולם.

היכולת להכיל שתי תרבויות ולפתח זהות היברידיית תלויה בסביבה מכילה וקשר אנושי המצמיח את החיבורים לתרבויות השונות. סביבה מתייגת או ביקורתית, שבה אדם מודר בגלל צבע עורו או התנהלות שלא תואמת את הנורמה החברתית או הציפיות המסורתיות, מקשה על אימוץ הדו-תרבותיות ומותירה אדם עם זהות מורכבת בתחושת תלישות וחוסר שייכות – הן לחברה הן לעצמו.

מגבלות המחקר

חקר משפחה הוא מאתגר מאוד ולא פשוט, שכן ראיונות עומק מבוססים על יחסי אמון ורצון טוב של המשתתפים. יתרה מכך, בחלק מהראיונות נכחו בני משפחה אחרים, דבר אשר פגע בפרטיות ואולי אף השפיע על הדברים שנאמרו. כמו כן, המחקר נגע בחייהם האישיים והמשפחתיים של המראויינים, ועל כן לא תמיד הם עשו לחשוף קשיים, ואולי אף ביקשו להציג תמונה של שלמות, של התמודדות והצלחה. מגבלה נוספת קשורה לסוגיית השפה בריאיון, ובפרט לתרגום בזמן אמת ותרגום נוסף שהתבצע לאחר מכן. ההסתייעות במתורגמנים מעלה את מורכבותם של ראיונות עומק, בשל החשש לאי-דיוק במונחים ולטעויות בלתי מכוונות.

2 לא הרחבתי במאמר בסוגיית המגדר מפאת הצורך לצמצם בהיקפו, אולם זהו נושא מרכזי שעלה במחקר והוא ראוי להתייחסות נוספת.

סיכום

המעבר לישראל מחייב את הפרט ואת המשפחה כולה להתמודד עם שינויים רבים המתרחשים בו זמנית. יכולת ההתמודדות עם שינויים תלויה במשתנים רבים, כגון גמישות בהתנהלות המשפחתית והדינמיקה בין חבריה וחוויות המעבר והקליטה הראשונית, כולל חוויות של הדרה או הכלה בחברה הישראלית. אימוץ של התפיסה ההקשרית מאפשר להבין טוב יותר את השלכות של המעבר על המשפחה בכלל ועל עיצוב המציאות שבה גדלים בני הדור השני בפרט. דרך תפיסה זו אפשר למפות את הצטלבותם של גורמים רבים. חלק מגורמים אלה עלו במחקר הנוכחי, וסביר להניח כי מחקרים אחרים יחשפו סוגיות נוספות. בחינת הממצאים דרך הפריזמה הבין-תחומית משלבת בתוכה ראייה הוליסטית המכילה את מגוון התופעות הנצפות. המיקוד המשתנה בין האדם הפרטי לאדם כחלק ממשפחה וקהילה, בראייה מרחבית ובין-דורית, מאפשר התבוננות קרובה, גם אם לעולם לא שלמה, על יצירה והעברה של תרבות, מסורת ומורשת. אבני היסוד של העברה זו – השפה המדוברת והלא מדוברת, תפיסות של תפקידי מגדר וגיל, הגדרות זהות ודימוי עצמי ומשפחתי, קודים של התנהלות והתנהגות, טקס ופולחן, סיפורים ופתגמים, צלילים וסמלים – כל אלה ועוד מהווים בו זמנית ביטוי והמחשה לעבר, הווה ועתיד. במעבר הבין-תרבותי, יותר מאשר במצבים אחרים, מתחדדות בחירות האדם (המודעות והלא מודעות) מול תכתיבי החברה וההגבלות הפועלות עליו.

המחקר הנוכחי מראה כי ההתנהלות המשפחתית בעת המעבר ולאחריו, ובייחוד ההתנהלות של ההורים, מעצבת את המציאות שבה גדל דור הצברים. התנהלות זו היא גם המאפשרת את ההעברה בין-דורית ואת ההמשכיות התרבותית, או לחלופין – חוסמת אותן. ההתנהלות כוללת בתוכה היבטים של הבניית יחסים, תקשורת, שפת הדיבור (השילוב בבית בין שפת האם לשפת ארץ ההגירה) והשחיקה ביכולת השימוש והפענוח של שפת גוף ומבטים בעקבות המעבר. אל משוואה זו נכנסים גם יחסה של החברה הקולטת לתרבות המהגרים וסוגיות מורכבות כמו צבע עור, נראות ומדיניות הקליטה. לאלה יש השלכות רבות על תחושת השייכות של הדור השני ומשפחותיהם ועל יכולתם להתנהל במידה של דו-תרבותיות. ממצאי המחקר מראים שהידע והחיבור של הדור הצעיר למורשת התרבותית של הוריהם ולסיפורי עלייתם יכולים לשמש עבורם עוגן אל העבר, המגביר את חוסנם בהווה. מנגד, חוסר הידע וההיכרות של צעירים רבים עם הוריהם וסיפור עלייתם מגביר תחושות של תלישות ופגיעות. השילוב בין תחומי ידע שונים להבנת מציאות חייהם ודרכי התמודדותם של משפחות מהגרים מאפשר התבוננות ייחודית וממוקדת. אי לכך תקוותי היא שמחקר זה יתרום לאנשי מקצוע ולמהגרים עצמם להבין את התהליכים הפועלים על המשפחות והפרט במעבר הבין-תרבותי, אשר לעיתים הם מוסתרים מהעין ומפורשים כקשיים אינדיבידואליים. במרחב הבין-דורי, שאליו מתווסף המפגש הבין-תרבותי, מתקיים מאזן עדין בין שימור לשינוי. בכל משפחה נרקמת מידת ההמשכיות של המסורת והמורשת התרבותית, לצד התאמה והתמודדות עם מציאות עכשווית, בדרך המאפשרת, או חוסמת, תנאים להתפתחות ההיברידיות.

רשימת מקורות

אדלשטיין, א' (2012). גורמים מרכזיים להתנהגות אנטי חברתית בקרב בני נוער יוצאי אתיופיה בישראל. בתוך נ' גריסרו וא' ויצטום (עורכים), **היבטים חברתיים, תרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל** (עמ' 127-152). הסוכנות היהודית ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

אונגר, ל' וסבר, ר' (2012). אני מחנכת אותם! אמהות עולות מאתיופיה וכן הילדים הישראלי.
סוגיות חברתיות בישראל, 14, 118-147.

באבא, ה"ק (1994). שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט-קולוניאלי (ע' אופיר, תרגום).
תיאוריה וביקורת, 5, 144-157.

בן-עזר, ג' (2010). כטיפה השבה אל הים? נראות ואי-נראות בתהליך הקליטה של יהודי אתיופיה. בתוך ע' לומסקי-פדר ות' רפופרט (עורכות), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג** (עמ' 305-328). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2020, 11 בנובמבר). **האוכלוסייה ממוצא אתיופי בישראל - לקט נתונים לרגל חג הסינד** [הודעה לתקשורת].

https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2020/358/11_20_358b.pdf

וולש, ס' ואבוזון יונס, א' (2012). מחוברת וממשיכה... שומרת על האיזון "נשים אתיופיות מצליחות בישראל".
חברה ורווחה, לג(ג), 317-345.

זיו, א' (2012). טראומה עיקשת. **מפתח, 5, 55-74.**

לומסקי-פדר ע' ורפופרט ת' (2010). לאומיות ו"שיבה הביתה" - נראות בהקשר. בתוך בתוך ע' לומסקי-פדר ות' רפופרט (עורכות), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג** (עמ' 7-39). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

מולא, ש' (2010). **המאבק 'להיות רגיל': תלמידים אתיופים נפגשים עם גזענות בבתי ספר דתיים** (עבודת מוסמך). האוניברסיטה העברית בירושלים.

מינצ'ין-איציקוב, ש', הירשפלד, ר', הנגבי, ר' וקרסילובסקי, ד' (1997). תפקידים משפחתיים אצל עולי אתיופיה - שינוי והתמודדות. בתוך ל' אמיר, א' זהבי ור' פרנטי (עורכים), **שורש אחד ענפים רבים: סיפור קליטתם של בני נוער מאתיופיה בעליית הנוער** (עמ' 67-98). מאגנס.

מנגיסטו, ו' (2014). **מתבגרים יוצאי אתיופיה במעבר בין תרבותי: הקשר בין זהות אתנית ואפליה נתפסת, ובין נשירה ממערכת החינוך והתנהגויות סיכון** (עבודת דוקטור). האוניברסיטה העברית בירושלים.

מנדלינגר, ש' וצוויקל ג' (2005). התנהגויות בריאות של אמהות ובנות יוצאות אתיופיה: היבטים בין דוריים. בתוך מ' שבתאי ולי קסן (עורכות), **מלועלם: נשים ונערות יוצאות אתיופיה במרחבים, עולמות ומסעות בין תרבויות** (עמ' 214-245). לשון צחה.

מקונן, ב' (2010). **השפעת התכנית 'מורשת יהדות אתיופיה' לחיזוק זהות אתנית תרבותית על בחירת עמדות התיירות וההסתגלות הלימודית וחברתית בקרב בני נוער יוצאי אתיופיה בחינוך הפנימייתי** (עבודת מוסמך). אוניברסיטת בר-אילן.

ענתביימיני, ל' (2010). בשולי הנראות: עולים אתיופים בישראל. בתוך ע' לומסקי-פדר ות' רפפורט (עורכות), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג** (עמ' 43-67). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

קלניצקי, א', מלאת ש' וכהן נ' (2015). **מסעות של תקווה: יוצאי אתיופיה בנתיבי חינוך, השכלה והצלחה**. מכון מופ"ת.

שבתאי, מ' (2001). לחיות עם זהות מאוימת: חוויות החיים עם שוני בצבע עור בקרב צעירים ומתבגרים יוצאי אתיופיה בישראל. **מגמות, מא(1-2)**, 97-112.

שמואל, נ' (2010). **מסורות החינוך של יהודי אתיופיה, דינאמיקות של המשכיות ושינוי** (עבודת מוסמך). האוניברסיטה העברית בירושלים.

שמואל, נ' (2019). 'באתיופיה הכול היה אחרת' - משפחה, תקשורת ודרכי התמודדות בקרב ישראלים-אתיופים. **פעמים, 161**, 93-136.

שני, מ' (2006). **רכישת השפה הכתובה בקרב ילדי העדה האתיופית בישראל מגיל הגן - כיתה ו: היבטים קוגניטיביים, אורייניים-סביבתיים ולשוניים** [דוח מחקר עבור משרד החינוך]. אוניברסיטת חיפה.

Askeland, G. A., & Døhlie, E. (2015). Contextualizing international social work: Religion as a relevant factor. *International Social Work, 58*(2), 261-269. <https://doi.org/10.1177/0020872813482958>

Ben-David, A., & Ben-Ari, A. T. (1997). The experience of being different: Black Jews in Israel. *Journal of Black Studies, 27*(4), 510-527. <https://doi.org/10.1177/002193479702700404>

Bennet-Martinez, V., Leu, J., & Lee, F. (2002). Negotiating biculturalism: Cultural frame switching in biculturals with oppositional versus compatible cultural identities. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 33*(5), 492-516. <https://doi.org/10.1177/0022022102033005005>

Berhanu, G. (2005a). Indigenous conceptions of intelligence, ideal child, and ideal parenting among Ethiopian Jews in Israel. *Journal of Cognitive Education and Psychology, 5*(1), 47-71. <https://doi.org/10.1891/194589505787382630>

Berhanu, G. (2005b). Normality, deviance, identity, cultural tracking and school achievement: The case of Ethiopian Jews in Israel. *Scandinavian Journal of Educational Research, 49*(1), 51-82. <https://doi.org/10.1080/0031383042000302137>

Berhanu, G. (2006a). Mediated learning activities between caregivers and children among new immigrants and veteran families in Israel: An experiment on two 'home based' tasks. *Journal of Cognitive Education and Psychology, 6*(1), 72-99. <https://doi.org/10.1891/194589506787382378>

- Berhanu, G. (2006b). Parenting (parental attitude), child development, and modalities of parent-child interactions: Sayings, proverbs, and maxims of Ethiopian Jews in Israel. *Journal of Cognitive Education and Psychology*, 5(3), 266–287.
<https://doi.org/10.1891/194589506787382422>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299.
<http://www.jstor.org/stable/1229039>
- Dee Watts-Jones, T. H. (2010). Location of self: Opening the door to dialogue on intersectionality in the therapy process. *Family Process*, 49(3), 405–420.
<https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.2010.01330.x>
- Duranti, A. (1997). *Linguistic anthropology*. Cambridge University Press.
- Exline, R. (1974). Visual interaction: The glances of power and preferences. In S. Weitz (Ed.), *Non-verbal communication: Readings with commentary* (pp. 65–98). Oxford University Press.
- Herz, L., & Gullone, E. (1999). The relationship between self-esteem and parenting style: A cross-cultural comparison of Australian and Vietnamese Australian adolescents. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 30, 742–761. <https://doi.org/10.1177/0022022199030006005>
- Hong, Y.-Y., Benet-Martinez, V., Chiu, C.-Y., & Morris, M. W. (2003). Boundaries of cultural influence: Construct activation as a mechanism for cultural differences in social perception. *Journal of Cross Cultural Psychology*, 34(4), 453–464.
<https://doi.org/10.1177/0022022103034004005>
- Landau, J. (2007). Enhancing resilience: Families and communities as agents for change. *Family Process*, 46(3), 351–365. <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.2007.00216.x>
- McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771–1800. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/426800>
- Nadan, Y., & Korbin, J. (2018). Cultural context, intersectionality, and child vulnerability. *Childhood Vulnerability Journal*, 1(1–3), 5–14. <https://doi.org/10.1007/s41255-019-00003-7>
- Newman, R. (1998). Survival narratives of Ethiopian Jewish mothers and daughters. *Canadian Women's Studies*, 18(2), 81–85.
- Newman, R. (2007). Ethiopian-Israeli grandmothers' stories. *Journal of Aging, Humanities, and the Arts*, 1(3–4), 211–219. <https://doi.org/10.1080/19325610701638219>

- Ochs, E. (1990). Indexicality and socialization. In J. W. Stigler, R. A. Shweder, & G. Herdt (Eds.), *Cultural psychology: Essays on comparative human development* (pp. 287–305). Cambridge University Press.
- Ojanuga, D. (1993). The Ethiopian Jewish experience as blacks in Israel. *Journal of Black Studies*, 24(2), 147–158. <https://doi.org/10.1177/002193479302400202>
- Payatos, F. (1983). *New perspectives in non-verbal communication*. Pergamon Press.
- Roer-Strier, D., & Nadan, Y. (2020). Introduction: The Israeli stage for context-informed perspective on child risk and protection. In D. Roer-Strier & Y. Nadan (Eds.), *Context-informed perspectives of child risk and protection in Israel* (pp. 1–12). Springer.
- Rosen, C. (1989). Getting to know the Ethiopian Jews in Israel by means of their proverbs. *Social Sciences Information*, 28(1), 145–159. <https://doi.org/10.1177/053901889028001007>
- Salamon, H. (2001). In search of self and other: A few remarks on ethnicity, race and Ethiopian Jews. In L. Tessman & B. Bar On (Eds.), *Jewish locations: Traversing racialized landscapes* (pp. 75–88). Rowman & Littlefield Publishers.
- Stavans, A. (2012). Language policy and literacy practices in the family: The case of Ethiopian parental narrative input. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 33(1), 13–33. <https://doi.org/10.1080/01434632.2011.638073>
- Vygotsky, L. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.
- Wynne, L. (1988). An epigenic model of family processes. In C. Falicov (Ed.), *Family transitions: Continuity & change over the life cycle* (pp. 81–106). Guildford Press.

"הביאו לי את יהודי אתיופיה" – לקלפי: מסע בעקבות "הקול האתיופיי" 1996–2021

פקדה אבבה, עודד רון*

תקציר

ארבע מערכות הבחירות האחרונות לכנסת (2019–2021) עמדו בין היתר בסימן מאבק על "הקול האתיופיי". מניתוח תוצאות הבחירות עולה כי בני העדה נוטים להצביע למפלגות ימין בכלל ולליכוד בפרט. למעשה, זו הייתה גם תמונת המצב בבחירות 1996, לפני חצי יובל. במאמר נבקש להניח תשתית למענה לשאלה יסודית להבנת ההתנהגות הפוליטית של המצביעים מקרב יוצאי אתיופיה בבחירות לכנסת: מהם המנגנונים החברתיים והפוליטיים שפעלו והשפיעו על "הקול האתיופיי" בין בחירות 1996 לבחירות 2021 והאם אפשר להצביע על תמורות שחלו במהלך השנים? עוד נטען כי ההנחה של המפלגות כי יוצאי אתיופיה הם בבחינת חומר ביד היוצר שגויה. במקביל, נדגים כיצד במרוצת השנים השתנו מנגנוני עיצוב ההתנהגות הפוליטית של בני העדה, וממילא גם האוריינטציה הפוליטית שלהם. לכן, גם אם הנטייה לתמוך במפלגות ימין שמרניות שרירה וקיימת, אין זו חזות הכול.

מילות מפתח: יוצאי אתיופיה; דפוסי הצבעה; התנהגות פוליטית; בחירות; "הקול האתיופיי"

מבוא

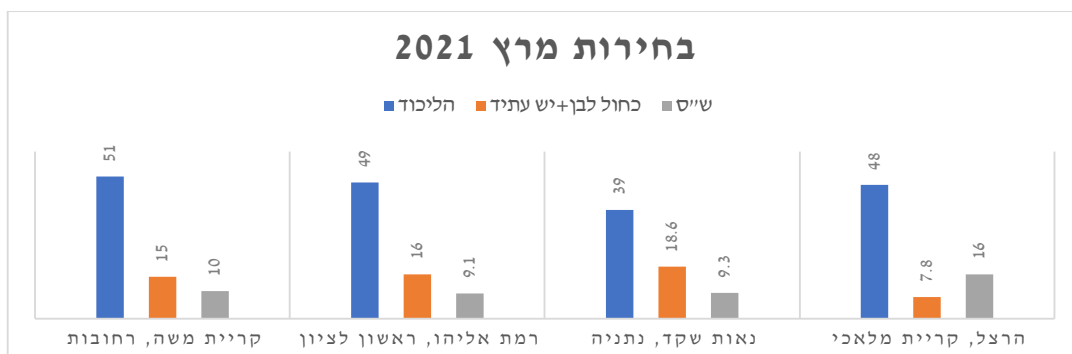
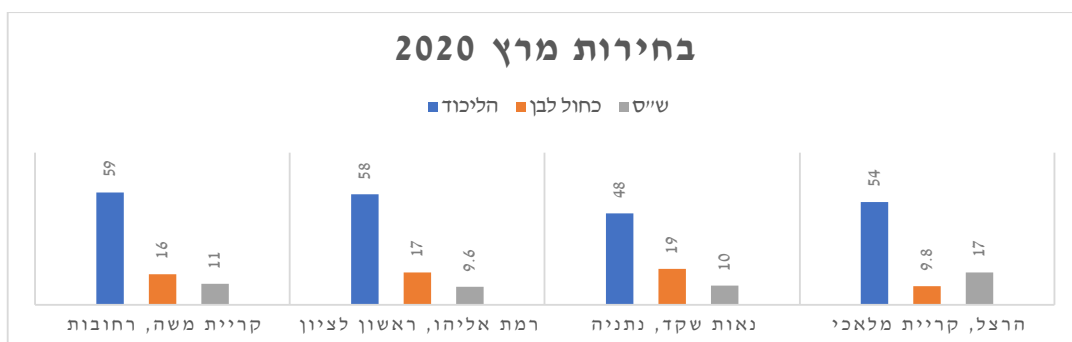
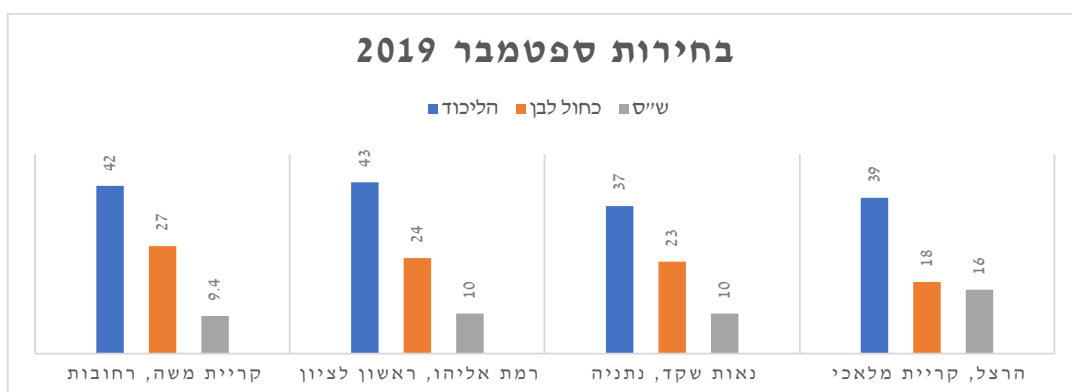
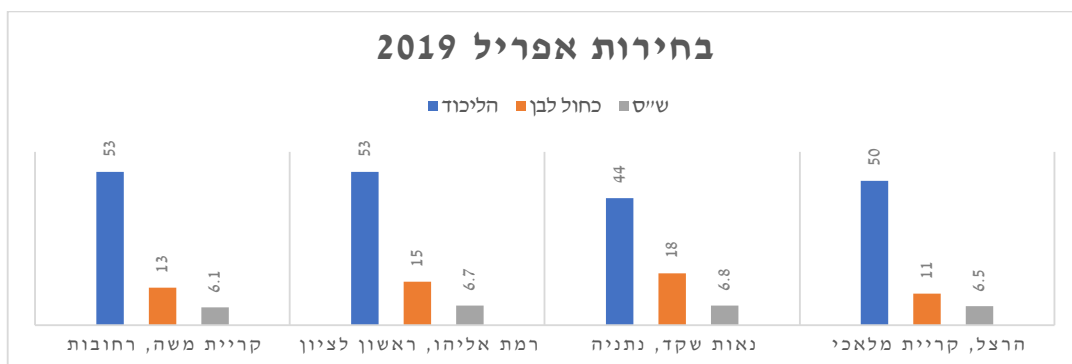
ארבע מערכות הבחירות שנערכו בישראל בשנים 2019–2021 עמדו בין היתר בסימן מאבק על "הקול האתיופיי". ניתוח נתוני ההצבעה בשכונות שבהן מתגורר ריכוז גבוה מקרב בני העדה (מעל לשליש; הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה [למ"ס], 2020)¹ מספק אינדיקציה מסוימת לאופן שבו הוכרע המאבק בכל אחד מהסבבים². מהנתונים עולה כי למרות זליגה משמעותית למדי למפלגת כחול לבן בסבב הבחירות השני (ספטמבר 2019), לאורך כלל מערכות הבחירות, בשכונות שנבחנו נשמרה התמיכה המסיבית במפלגת השלטון, הליכוד, ותמיכה קבועה בלתי מבוטלת במפלגת ש"ס (איור 1).

* פקדה אבבה, תלמיד לתואר שלישי במחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת ת"א.
עודד רון, עו"ד, תלמיד לתואר שלישי בפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית וחוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה.

1 בשכונת הרצל, קריית מלאכי – 37.1%; בקריית משה ברחובות – 56.4%; ברמת אליהו בראשון לציון – 52.3%; בנאות שקד, נתניה – 38.5% (מתוך נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה). נאות שקד נבחרה על פני קריית בן אליעזר בבית שמש משום שהאחרונה לא מופיעה בממשק הבדיקה "מפת הבחירות של ישראל" בו נעזרנו במסגרת המחקר.

2 בשל העובדה שלא מדובר במדגם מייצג של בני העדה אי אפשר לקבל תמונה אמפירית של דפוסי הצבעתם.

איור 1. התפלגות ההצבעה בארבע מערכות הבחירות בשכונות שבהן ריכוז יוצאי אתיופיה גבוה



מקור: עיבוד לנתוני ועדת הבחירות המרכזית.

אין אלו מערכות הבחירות הראשונות שבהן בתום חיזור אחר "הקול האתיופיי" התברר כי בני העדה נוטים לבסוף להצביע למפלגות ימין, ובפרט לליכוד, ותומכים בעמדות פוליטיות מסורתיות-שמרניות. כך היה גם בבחירות 1996, שהיו הבחירות הראשונות שבהן להצבעת בני העדה הייתה משמעות מכריעה. לנוכח העניין שמעורר "הקול האתיופיי" כבר למעלה משני עשורים והחשיבות שיש לטעמנו בפענוחו, נבקש להניח במאמר זה תשתית למענה לשאלה יסודית להבנת ההתנהגות הפוליטית של המצביעים מקרב יוצאי אתיופיה בבחירות לכנסת: **מהם המנגנונים החברתיים והפוליטיים שהשפיעו על "הקול האתיופיי" בין בחירות 1996 לבחירות 2021 והאם במהלך השנים חלו תמורות בדפוסי ההצבעה של בני העדה? היעדר מחקר זמין** פציפי בנושא הופך שאלה זו למורכבת במיוחד (קפלן, 1997). כדי לשרטט בכל זאת מענה לשאלתנו נשענו על ספרות בנושאים משויקים ועל קטעי עיתונות מארכיון המדינה והעיתונות העברית.

חלקו הראשון של המאמר כולל רקע תאורטי על אודות התנהגות פוליטית של מהגרים ועל התנהגותם הפוליטית של עולי ברית המועצות לשם השוואה. בתוך כך נצביע גם על המגמות והסדרים המעצבים את דפוסי ההצבעה בישראל, ובכלל זה השיטה הפרלמנטרית, ההצבעה השבטית ומאפיינים הקשורים למצביעים עצמם, כגון מרחב גאוגרפי, מצב כלכלי-חברתי וכמובן זהות אתנית. בחלקו השני של המאמר נסקור את מנגנוני העיצוב של "הקול האתיופיי" ואת השפעתם של מנגנונים אלו על ההתנהגות הפוליטית של בני העדה. החלק השלישי יוקדש לסיכום הממצאים.

התנהגות פוליטית של מהגרים

בפרק זה נעמוד על חלק מהגורמים אשר יש בהם כדי להשפיע על ההתנהגות הפוליטית של קבוצות מהגרים התמקד בהם. הפרק הבא יעסוק בעולים מאתיופיה.

יש חוקרים הרואים בהגירה שבר עמוק, המוביל במהירות יחסית לתהליך חברות מחדש שבעקבותיו מכוננת גם ההתנהגות הפוליטית. אחרים סבורים כי התנהגות פוליטית חדשה נוצרת דווקא לאורך זמן, למשל לאחר חילופי דורות, כתולדה של למידה חווייתית לאורך זמן (Jones-Correa, 2016). ההתנהגות הפוליטית החדשה מתעצבת בתהליך מורכב של רכישת דינמיקה תרבותית חדשה, שפה, חינוך, צבירת ידע ומודעות חברתית למאפיינים הייחודיים של החברה החדשה, ונגזרת ממעמד כלכלי-חברתי. התנהגותם הפוליטית של העולים מברית המועצות למשל לא עמדה בבחינת שבירה חדה אל תוך תהליך הסוציאליזציה. מציאות זו הולכת ומשתנה ומביאה לכך ש"מה שקרוי 'הקול הרוסי' הולך ומתמעט עם הזמן, וחלק ניכר מהדור השני של העולים ממדינות ברית המועצות רואה עצמו כישראלי יותר מאשר כ'רוסי'" (יזהר, 2014, עמ' 15).

שיעורה של קבוצת המהגרים באוכלוסייה הוא הגורם הבסיסי המעצב את ההתנהגות הפוליטית שלה. ככל שלקבוצה יש כוח אלקטורלי גדול יותר, כך יקל עליה להקים רשימה מגזרית מובהקת או להבטיח את ייצוגה באמצעות מפלגות המבקשות לגייס קולות מקרבה. גל העלייה מברית המועצות הוא דוגמה מובהקת לכך. כפי שטענו יצחק גל-נור ודנה בלאנדר (2013), הכוח האלקטורלי אפשר לעולים להשתלב בפוליטיקה הישראלית לא בדרך של היטמעות, אלא בתנאים ובאופנים שאותם הם יכלו להכתיב.

תנאי בסיסי נוסף להשתתפות פוליטית הוא **ידיעת השפה**. ידיעת השפה מאפשרת להבין את המצב הפוליטי בלי "תיווך" ולצרוך את תעמולת הבחירות באופן שמאפשר הכרעה מושכלת בין החלופות. כמו כן היא מהווה תנאי בסיסי למימושה האלמנטרי של זכות ההצבעה במצבים שבהם היא לא מונגשת שפתית (Karthick, 2005). בהקשר הישראלי, קשיי השפה היו אחד הגורמים שהשפיעו על ההתנהגות הפוליטית של עולי ברית המועצות, כפי שעולה מדברי ההסבר של הצעת חוק שביקשה להקל על קושי זה שבא לידי ביטוי למשל בהליך הבחירות.³

גם **העמדות הפוליטיות שקבוצות המהגרים החזיקו בהן בארצות המוצא** משפיעות על ההתנהגות הפוליטית במקום היעד. מכאן עולה השאלה: האם מהגרים מכוננים את התפיסה והאוריינטציה הפוליטית שלהם בהתאם לארץ ההגירה או שמא הם ממשיכים דפוסי התנהגות פוליטיים מוכרים להם מארץ מוצאם? (Jones-Correa, 2016; White, 2016). במחקר שנערך לציון שני עשורים לעלייה מברית המועצות נקבע כי "עולים רבים מביעים עמדות המזכירות את דפוס ההתנהגות הפוליטי במשטר הסובייטי" (אריאן ועמיתים, 2009, עמ' 73). לפי מחקר אחר, העולים "הביאו מארצות מוצאם מנטליות טוטליטרית ('סטליניסטית') ואימפריאלית" (קונסטנטינוב ואיצקוביץ' מלכה, 2017, עמ' 126). במחקר אחר נטען כי הימניות של העולים נובעת מתפיסות טריטוריאליזם של ארץ מוצאם (גלילי וברונפמן, 2013). מבחינה זו ההתנהגות הפוליטית של האזרחים יוצאת ברית המועצות תואמת לגישת החוקרים הטוענים כי לא רק שמהגרים מתאקלמים בתוך סביבה פוליטית חדשה לאורך זמן, אלא שהם גם "גוררים" איתם אל תוך החברות את דפוסי ההתנהגות הקודמים מארץ המוצא.

אחד הגורמים המשפיעים על תהליך היווצרותה של זהות חברתית-פוליטית הוא **ההתמקמות של המהגרים באזורים גאוגרפיים מסוימים ומובחנים**. עם זאת, ספרות המחקר חלוקה ביחס לשאלה אם הפרדה כזאת מקילה על התהליך או מעכבת אותו. לפי בילודו (Bilodeau), הספרות הקלאסית מצדדת באינטגרציה מלאה ורואה ביצירת שכונות או אזורים מגורים נפרדים מבחינה אתנו-תרבותית ולאומית מכשול לתהליך ההתאקלמות הפוליטית של המהגרים, שכן "הפרדה תביא להגבלת ההזדמנויות ליצירת קשר והשתתפות בתוך החברה המארחת ולכן תאט או אפילו תפסיק את הסתגלותם של המהגרים" (Bilodeau, 2009, pp. 134-135). הטענה הנגדית שבילודו מציג גורסת כי דווקא התרכזות במקום אחד עדיפה למהגרים המבקשים להסתגל לתנאים החדשים שהחברה החדשה מציבה להם בשל החוסן הקהילתי שהיא מאפשרת. לענייננו, הפיזור של עולי ברית המועצות בעיקר בפריפריה החברתית והגאוגרפית (לשם, 2005) בשיטת הקליטה הישירה (שלום שטרית, 2004), כלומר מתן האפשרות למגורים ולשילוב בקהילה שלא דרך מרכזי הקליטה בהכרח, הביאה את העולים להתנהגות פוליטית המושפעת מהריכוז הקהילתי ומהאינטגרציה כאחד.

גורם נוסף הוא רשימת המועמדים בכל מפלגה. אף שניתן להניח שמפלגות המציבות **מהגרים במקומות ריאליים** ברשימה יזכו לתמיכה מקרב אותה קבוצת עולים, מבחן המציאות מוכיח לעיתים אחרת. כך, נראה כי הפוליטיקה הרוסית בישראל איננה מסתכמת בהצבעה עיוורת למפלגות סקטוריאליזם דוגמת ישראל ביתנו או לטובת מועמדים עולי ברית המועצות במפלגות אחרות (פלדחי ולרנר, 2012). ניתן להיווכח בכך באמצעות פערי ייצוגיות שליליים לעולים מברית המועצות בכנסת (קניג ופרידברג, 2020). עם זאת, למרות הקושי להצביע על זיקה ישירה בין מפלגות המעמידות מועמדים רוסים ברשימותיהן לתמיכה של "הקול הרוסי", אין ספק בסנקציות האלקטורליות שהן משיתות על מפלגות שמדירות עולים" (גלילי וברונפמן, 2013, עמ' 82).

3 הצעת חוק הבחירות לכנסת ולראש הממשלה (תיקון - הגדרת שפות פתקי הצבעה והודעה לבחור), התשס"ב-2002.

תאוריה נוספת המבקשת לאפיין דפוס הצבעה מכונה **יחסי פטרוֹן-קליינט**, דהיינו "יחסי תלות המנוצלים לגיוס תמיכה פוליטית" (קניג ועמיתים, 2014, עמ' 51), הרלוונטיים להתנהגות פוליטית של מהגרים. דוגמאות לכך אפשר למצוא למשל בקרב יהודי מזרח אירופה בארצות הברית בראשית המאה שעברה, ובזו של מהגרים בישראל בשנות החמישים (ליסק, 1999). אשר לעלייה מברית המועצות, קשה לאפיין את דפוס הצבעתם של העולים לפי תאוריה זו: אלו הצביעו פעם אחר פעם במחאה על מדיניות הממשלה. זהו, בלשון המעטה, איננו דפוס המאפיין יחסי פטרוֹן-קליינט.

בפרקים הבאים נבקש להביא תיאור והסבר על נסיבות התהוותם של דפוס ההתנהגות הפוליטית בקרב יוצאי אתיופיה. לפני כן נבקש להצביע על מספר נקודות לטובת קונטקסטואליזציה של הצבעת בני העדה בתוך מגמות והסדרים המעצבים את דפוס ההצבעה בישראל כיום.

מגמות והסדרים המעצבים את דפוס ההצבעה בישראל

בישראל יש מתאם בין השתייכות אתנית-דתית לדפוס הצבעה, כלומר החלוקה בתוך החברה בישראל הולכת ולובשת צורה אתנית-דתית-פוליטית (Ben-Rafael & Sharot, 1991). במקביל עולות טענות בדבר היחלשות הדרגתית של הגבולות האתניים והתחזקותם של הגבולות המעמדיים (שוורץ, 2014). דני גוטוויין (2017) כינה את ההצבעה השבטית "מיתוס" שנועד לתרום "לשימור ההגמוניה של הימין". יוצאי אתיופיה נכנסו ל"משחק" החברתי-פוליטי כשהם נושאים עימם שני מאפיינים בולטים – ממד של דתיות חזקה והרגשת השתייכות לאומית שלא הייתה פחותה בעוצמתה מזו הדתית. כמו כן, יוצאי אתיופיה מחזיקים במאפיינים חברתיים-כלכליים מסוימים (דיוור בפריפריה הגאוגרפית והחברתית למשל). משכך, דפוס ההצבעה היציב שלהם לימין או לליכוד דומה לדפוס ההצבעה שרווח בקרב מצביעים מקבוצות אחרות בישראל שעימן הם חולקים מאפיינים דומים (למשל מגורים בפריפריה). במילים אחרות, ייתכן כי בני העדה השתלבו במסגרות השבטיות של החברה הישראלית והצביעו גם בהתאם לנתוני הפתיחה התרבותיים והסוציו-דמוגרפיים שלהם.

מנגנוני העיצוב של "הקול האתיופיי" והשפעתם על ההתנהגות הפוליטית של בני העדה

בחינה היסטורית מגלה פעילות פוליטית אקטיביסטית של יהודי אתיופיה בארץ מוצאם (רטנר, 2018). שורה של מחקרים מציגה עדות של פעילות פוליטית ענפה אל מול בתי המלוכה השונים (Tamrat, 1972). יתרה מכך, הסירוב העיקש של הקהילה לכפות עליה את הנצרות הביא אותה לפיתוח רמה גבוהה של מיומנויות פוליטיות וצבאיות (קורינאלדי, 2005). כך התקיימה משך מאות שנים הפעילות של הקהילה מול גורמי שלטון באתיופיה. המאבקים שניהלה היו בעלי השפעה מכרעת בקביעת תדמיתה העצמית של הקהילה ובעיצוב גורלה הדתי-פוליטי-הכלכלי (Bard, 2002).

העולים מאתיופיה לא הגיעו ממסורת דמוקרטית, ועבור רבים מהם בחירות 1992 היו הפעם הראשונה שבה מימשו את זכותם להצביע (Anteby-Yemini, 2005). בבחירות 1996, שבהן הונהגה לראשונה הבחירה הישירה לראשות הממשלה, ביקשו המועמדים לתפקיד, בנימין נתניהו ושמעון פרס, להיאבק על כל קול, ובתוך כך גם על קולותיהם של העולים מאתיופיה (אריאן ושמיר, 1999).⁴ הליכוד לא התבשם משיעורי התמיכה האדירים שזכה להם בבחירות 1992 (קרוב ל-100%) (אבבה, 1996; Goldberg, 1996), והשקיע בעבודת השטח.

4 בסופו של יום הבחירות אכן הוכרעו בפער זעום של 30 אלף קולות, מה שמוכיח שהיה בסיס למאבק זה.

כך למשל בארגון כנס יום ירושלים בהשתתפות בני העדה שנערך במאי 1996, ערב הבחירות, הבטיח נתניהו גדולות ונצורות לבני העדה (סער, 1996). עדות נוספת מצויה בכתבה מאותה שנה על אתר קרוואנים בחיפה שבו שוכנו העולים מאתיופיה. בכתבה נכתב כי באתר מצויות "מודעות תמיכה בנתניהו בלבד" וכי "התחושה היא כי מפלגת העבודה ומפלגות השמאל האחרות הרימו ידיים וויתרו מראש על ההתמודדות כאן" (זהר, 1996). עם זאת, תגובה של הקהילה האתיופית להנחת אבן פינה לבית הכנסת לבני העדה באשדוד מטעם הליכוד מלמדת שהפעלתנות של הליכוד לקראת הבחירות התקבלה בנימה של חשד: "מעניין שהתקציב המיוחל נמצא רק ערב הבחירות... מזל שהבחירות בפתח אחרת העולים מאתיופיה היו מחכים עוד כמה שנים עד שיוקם עבורם בית כנסת" (אביב, 1996א). במהלך הקמפיין ביקש נתניהו לגייס תמיכה מקרב בני העדה, וניצל לשם כך גם את אכזבתם ממפלגת העבודה שעמדה בשלטון שעה שפרשת הדם התפוצצה וגררה גל של הפגנות (בסוק, 1996; "נתניהו ישתתף", 1996).

במפלגת העבודה הביעו חשש מהשלכות המחאה ומהצבעה שמושפעת מהמטען השלילי שהצטבר כלפיה, ולכן השקיעו גם הם בניוס קולותיהם של בני העדה (אבבה, 1996; דואק, 1996; Weil, 1997). פרס, מי שעמד בראשות הממשלה ערב הבחירות והיה מועמדה לראשות הממשלה, התנצל בשם הממשלה על העלבון שנגרם לבני הקהילה בפרשת הדם (Seeman, 1999). נוסף על כך, פרס נפגש עם בכירי העדה, לרבות המנהיגים הרוחניים, והבטיח להם הכרה מלאה ביהדותם (אביב, 1996ב; "פרס הבטיח", 1996; Tsur, 1996). נראה שגם ההחלטה של ועדת השרים שבוע לפני הבחירות להעלות את שארית יהודי הפלאשמורה שנותרו באתיופיה לארץ לא התקבלה בתזמון מקרי (חדד, 2002). כך גם שריונו במשבצת העולים של אדיסו מסאלה, פעיל חברתי בן העדה שהתפרסם במעורבותו בהובלת ההפגנות סביב פרשת הדם (ליסק, 2009). למרות כל זאת, הליכוד גרף בבחירות את מרב הקולות של בני העדה (Goldberg, 1996).

בפרק זה נבקש לבחון מהם המנגנונים שהשפיעו על ההתנהגות הפוליטית של העולים מאתיופיה בכל הנוגע להצבעה בבחירות. בין היתר נעמוד על עמדתן ההיסטורית של מפלגות הליכוד והמערך (לימים מפלגת העבודה) ביחס לעליית יהודי אתיופיה כגורם שהשפיע על ההחלטות ביום הבחירה בחצי היובל שבין 1996 ל-2001. בתוך כך נצביע על זיקה פוליטית נוספת - למפלגת ש"ס - הנובעת מעמדה היסטורית ביחס לעלייה, בזכות פסק ההלכה של הרב עובדיה, ועל גורמים נוספים שהשפיעו על דפוס הבחירה, ובהם השפעת מרכזי הקליטה שבהם שוכנו העולים על פיתוח אוריינות ואקטיביזם פוליטי של בני העדה; שליחת ילדי העולים לחינוך הממלכתי דתי שנשלט על ידי המפד"ל; שיעורם של יוצאי אתיופיה בחברה הישראלית; קשיי השפה ופערי הידע ביחס למימוש ההשתתפות במשחק הפוליטי; והימצאותו של נציג בני העדה ברשימת המפלגות לכנסת.

בפתח הדברים נציין כי לצד הגורמים שיפורטו להלן גורם חשוב נוסף הוא הממד האידאולוגי, הקשור לעולם הערכים והמטען התרבותי של יוצאי אתיופיה. דפוס ההצבעה של יוצאי אתיופיה ביטא מראשיתו גם ערכים ואינטרסים פוליטיים. הוא לא נבע מאינטרפולציה גרידא, דהיינו רק מהמבט החיצוני של מנגנוני האידאולוגיה של החברה הישראלית הקולטת שביקשה למקם אותם בנקודה מסוימת על הרצף הפוליטי. לזהות המסורתית המושרשת ולתחושת ההשתייכות האינטואיטיבית של בני הקהילה האתיופית למחנה השמרני-מסורתי חיים משל עצמן, הבאים לידי ביטוי גם בסדר היום הפוליטי. כך למשל טענה מבוססת למדי היא כי הזיקה העמוקה של בני העדה לירושלים מכתובה אגידה פוליטית מובהקת ביחס לסוגיית ארץ ישראל בכלל ולחלוקת ירושלים

בפרט. בעניין זה עלתה הטענה כי הקמפיין "פרס יחלק את ירושלים" סייע לליכוד בבחירות 1996 (Schwarz, 1998). ואכן בכנס שנערך סמוך לבחירות באותה העת אמר אחד המשתתפים: "באתיופיה ירושלים הייתה עבורנו תקווה... כשבאנו לארץ הגשמנו תקווה זו. על כן... חיוני שנתניהו יכהן כראש ממשלה" (Schwarz, 1998, p. 122).

למעשה, התפיסה לא התמצתה רק בנוגע לירושלים, ומובן מאליו שהיה מי שביקש לנצל זאת לטובתו, למשל בבחירות 1996: "הופיעו אוטובוסים ולקחו את כל מי שרצה לראות את הנוף הנפלא של הגולן. ליד ההרים הירוקים ומפלי המים הקרירים הסבירו להם כמה המקום חשוב למדינה וביאזו מפלגה חושבים שאסור להחזיר אותו לסורים" (אפלטוני, 1996). גם לזהות הדתית-מסורתית החזקה של יוצאי אתיופיה יש חשיבות בהבנת ההתמקמות של בני העדה בצידה השמרני של המפה הפוליטית (Schwarz, 1998).

היחס המפלגתי לעליית יהודי אתיופיה

עם עלייתו של הליכוד בראשות מנחם בגין לשלטון החל תהליך עליית יהודי אתיופיה להתקדם. בהקשר זה זכורה היטב קריאתו של בגין "הביאו לי את יהודי אתיופיה" (שלום, 2012). הגם שעליית הליכוד לא הביאה לתוצאות מיידיות, רבים מיהודי אתיופיה החזיקו טובה למפלגת הליכוד ובחרו להצביע עבורה (קורינאלדי, 2005). לפיכך, אין פלא שמסאלה העיד שהבחירה במפלגת העבודה כבית פוליטי לא הייתה טריוויאלית עבורו (רטנר, 2018). יצוין כי הנטייה ימינה של בני העדה איננה תולדה של סוגיית העלייה גרידא, אלא נטועה עמוק יותר – כפי שיפורט בהמשך. ועדיין, האהדה לליכוד לא הייתה חוזה ללא תנאים. בכתבה שפורסמה טרם הבחירות בשנת 1996 צוטט שלמה מולה, לימים חבר כנסת, טוען שהעובדה שהליכוד תמך בעליית יהודי אתיופיה איננה מספיקה כדי לזכות ב"קול האתיופיי". לדבריו: "בליכוד חושבים שבני העדה בכיס שלהם. הם חושבים: מספיק שנזכיר את מבצעי העלייה והם יצביעו ולכן לא טרחו לטפח בקרבם מנהיג מבני העדה. אבל אני אומר לך שנגמר עידן העדר ויש לנו דרישות" (נודל, 1996; וראו גם: זקרי, 1997).

בניסיון להתמודד עם הטענות לגבי הזכות העומדת למפלגת הליכוד ביחס לעלייה טענו תומכי מפלגת העבודה כי לא היה זה הליכוד שהעלה אותם ארצה על כנפי נשרים, כי אם אלוהים הוא שהשיבם בחזרה למולדתם (Schwarz, 1998). אלא שטענה זו מהווה חרב פיפיות. אומנם באמצעותה ניתן להטעים ולהדגיש כי הליכוד לא יכול לזקוף לזכותו את העלייה מאתיופיה, אך בה בעת זהותה החילונית המובהקת של מפלגת העבודה מקשה על בני העדה לשלשל לקלפי פתק עבור תפיסות פרוגרסיביות של דת ומדינה כפי שמציגה מפלגת העבודה.

היחסים בין העולים והמערך, ובהמשך עם מפלגת העבודה, היו טעונים (וממשיכים להיות טעונים גם כיום) גם בשל טעויות שביצעה המפלגה ביחס לעלייה. ראשית, בעצם סירוב מנהיגיה להתגייס להעלאת יהודי אתיופיה וההתבטאויות המיוחסות לגולדה מאיר, ראש הממשלה מטעם המערך, ביחס לסוגיה. כך למשל כאשר נשאלה על עמדתה בעניין השיבה: "חסרות אצלנו בעיות?" (במקביל פעלה לעידוד עלייה מארצות אחרות) (בן-ארי, 2011). ציטוט נוסף המיוחס לה הוא "יהודי אתיופיה לא קיימים. עדיף להביא כלבים רוסים על פני אתיופיים!" (Schwarz, 1998, p. 122). יצוין כי גישה זו לא הייתה בגדר סוד כמוס. כאשר בשנת 1973 עלו היחסים בין ישראל ואתיופיה על שרטון כתב אחד העיתונאים כי יש בכך משום פתרון ל"מטרד הקטן" שמעוררים הפלאשים עבור המפלגה (Bard, 2002).

הסיבה השנייה שבגינה היחסים בין בני העדה למפלגה טעונים היא הדלפת מבצע משה (לשם, 1996; פרס ובן-רפאל, 2006). הדלפת המבצע העיבה על היחסים עם בכירי המפלגה לא רק מבחינה סימבולית. משמעותה הייתה דחייה של העלאת היהודים מאתיופיה בעוד שנים רבות שכן לאחר ההדלפה הוקפא מבצע ההעלאה (Bard, 2002).

מפלגה שהיא חלק בלתי נפרד מהדיון היא ש"ס. באיגרת שפרסם בשנת 1973 קרא הרב הראשי לישראל (הראשון לציון) דאז עובדיה יוסף לסייע לעליית בני העדה. מעשה זה נזקף לזכותו ולזכות מפלגתו עד עצם היום הזה, הגם שככלל המפלגה בחרה באופן מסורתי שלא לשריין מועמדים בני העדה במקומות ריאליים (Bick, 2000).⁵ עם זאת, ש"ס ראתה, ועודנה רואה, בבני העדה חלק מהאלקטורט שלה (אטינגר, 2006; רבינוביץ', 2020). כפי שמעידים נתוני ההצבעה שהוצגו לעיל (איור 1), דומה כי אכן יש לש"ס בסיס תמיכה יציב וקבוע בשכונות שבהן ריכוז יוצאי אתיופיה גבוה, גם לאחר הסתלקותו של הרב עובדיה.

מרכזי הקליטה

בניגוד לקליטה הישירה של העולים מברית המועצות, תהליך הקליטה של האזרחים יוצאי אתיופיה בישראל התנהל תחת שליטה מלאה של מערכות המדינה, והעולים היו נתונים להשפעתם של מנגנוני האינטגרציה החברתית של מוסדות המדינה (הרצוג, 1998). חלק ניכר מהעולים שוכן במרכזי הקליטה ונותק הלכה למעשה מכל תוכן פוליטי או חברתי של החיים בישראל. תפקידם של מרכזי הקליטה היה להביא לסוציאליזציה אנרגטיבית במיוחד של העולים. מסגרת חיים כזו בתחילת דרכם של העולים בישראל לא רק שלא אפשרה מגע ישיר ובלתי אמצעי עם החברה הישראלית, היא גם עיכבה את השתתפותם במשחק הפוליטי וחסמה את האפשרות להקים תנועה צעירה שתתקדם לקראת יעד פוליטי באמצעות נציגים בכנסת. ג'ון אבינק הטעים וציין כי "הפלאשים קיבלו מההתחלה את 'כלכלי המפגש' בחברה הישראלית" (Abbink, 1984, p. 145), כלומר קבלה של "הישראליות" כפי שתווכה להם בתוך מרכזי הקליטה ולא במגע ישיר עם החברה הישראלית – מה שהיה אולי מוביל לערעור "כלכלי המפגש" ומשם לקיצור הדרך ליצירת תשתית לאקטיביזם פוליטי. לפי אבינק, העולים מאתיופיה ציפו להפוך לאזרחים שווים בתוך החברה בישראל באמצעות תהליכי התמזגות. רצון זה היה להם לרועץ בכל הנוגע לערעור על המוסכמות.

על רקע זה אפשר אולי להבין גם את שיעורי ההצבעה החריגים שנרשמו בבחירות 1992 למפלגת הליכוד: ערב הבחירות הייתה זו מפלגת השלטון, והצבעה כנגדה אינה עולה בקנה אחד עם שאיפת ההשתלבות. גם עבור מי שביקש לגבש תפיסה פוליטית משל עצמו, דומה שמרכזי הקליטה לא שימשו פלטפורמה מתאימה לכך. תיאור אשר ייתכן וממחיש את האופן שבו תווכה הפוליטיקה הישראלית עבור חלק מהעולים במרכזי הקליטה הוא תיעוד ל"הכנות" לקראת בחירות 1996 שנעשו בחיפה, תוך אינפנטיליזציה של העולים:

מורי האולפן לעברית ערכו בשבועות האחרונים שיעורים לעולים ובהם הסבירו להם בפרוטרוט על דרך ההצבעה ועל משמעות הדמוקרטיה הישראלית. כדי להמחיש את הליך ההצבעה ומשמעותה קיימו המורים 'מערכת בחירות' שבה התמודדו שלושה מורים: ראובן הבטיח פתרון לשלום, אבי הבטיח לא להתייאש והמורה ארנה הבטיחה רגיעה. (זהר, 1996)

5 למעט מזור בהיינה שנכנס לכהן כחבר הכנסת השבע עשרה לאחר שברוך גזי ויתר על מקומו בעקבות פרסום התבטאויותיו כלפי נשים (נחשוני, 2020).

החינוך הממלכתי דתי

לפי פרד לזין (Lazin), התפיסה הפוליטית של העולים מאתיופיה עוצבה לא רק במרכזי הקליטה כי אם גם באמצעות מערכות החינוך הממלכתי דתי שאליה היו כפופים ללא יוצא מן הכלל (בן-אליעזר, 2008; Lazin, 2001). מי ששלטה ללא מצרים במערכת החינוך הממלכתית דתית הייתה מפלגת המפד"ל (שלום שטרית, 2004), וכך הסנטימנט השמרני-ימני הוחזק לא רק על ידי דור ההורים שזכרו לטובה את בגין ואת הרב עובדיה, אלא הוטמע גם בקרב בני הנוער. ייתכן שעמדות אלו באו לידי ביטוי גם בדפוסים הצבעתם בבחירות הכלליות: בסוגיות דת-ומדינה, ביחס לשטחים והאמון בפלסטינים (ענבל, 1985).

אין בידנו נתונים לגבי תמיכת בני העדה במפד"ל בשנות התשעים, אך כאמור, הליכוד גרף כמעט את כל הקולות. להערכתנו, הסיבה לכך טמונה בעובדה שהחיכוך והמתח בין בני העדה והמפד"ל והציונות הדתית היה גדול יותר מאשר עם הליכוד, שכן אנשי הממסד הדתי, ובכלל זה המפד"ל, נתפסו כמי שמפקקים ביהדותם ומפלים אותם. יצוין כי המפד"ל ביקשה בשני העשורים האחרונים לעשות צעדים בוני אמון בינה ובין בני העדה. חלקם נכשלו, אחרים עלו יפה יותר. כך למשל, חוק חג הסיגד, התשס"ח–2008 שקבע את הסיגד כחג רשמי בישראל, הוא פרי יוזמה של אורי אריאל (על הצעת החוק חתום גם ח"כ מש"ס) מהאיחוד הלאומי-המפד"ל. למרות זאת, בבחירות 2009 זכתה האיחוד הלאומי, מפלגתו של אריאל, לתמיכה זעומה של 1.3% בלבד בשכונת נאות שקד בנתניה. שיעור דומה נרשם גם בקריית משה ברחובות (עיבוד לנתוני ועדת הבחירות המרכזית).⁶ הבית היהודי לעומת זאת שריינה באותה מערכת בחירות את אברהם נגוסה, לימים חבר כנסת בליכוד, במקום השמיני ברשימתה. מהלך זה עשוי להסביר מדוע באותן השכונות היה שיעור התמיכה בבית היהודי גבוה יותר (8% בקירוב).

שיעורם של יוצאי אתיופיה בחברה הישראלית

בשנים הראשונות לעלייתם "הקול האתיופיי" היה שולי (Kaplan & Salamon, 1998): ערב בחירות 1996 המסה העיקרית של יהודי אתיופיה כבר עלתה לישראל, ובכל זאת 60% מהעולים היו צעירים שלא החזיקו בזכות הצבעה. באותה מערכת בחירות נדרשו כ-45 אלף קולות עבור כל מנדט, ואילו מספר בעלי זכות הבחירה לכנסת מקרב יוצאי אתיופיה עמד באותה העת על פחות מ-35 אלף קולות. גל-נור ובלאנדר (2013) הצביעו על כך ששיעורם הנמוך באוכלוסייה – כ-5% בלבד מהעולים החדשים, וממילא גם שיעור הקולות הכשרים להצבעה, הביאו לכך שהעולים מאתיופיה התקשו להקים מפלגה עדתית (טמקין, 1996; מנע, 1996). במצב דברים זה, טען ברוך קימרלינג, "הם לא יכלו לצבור עוצמה פוליטית של ממש במסגרת הדמוקרטיה הייצוגית הנהוגה בארץ, כפי שעשו המהגרים דוברי הרוסית. לכל היותר יוכלו לשמש קבוצת לחץ מוסרית" (קימרלינג, 2001, עמ' 70).

קשיי השפה

רבים מקרב יוצאי אתיופיה שעלו לארץ לא דיברו עברית. אחרים יכלו לנהל שיחה, אך לא הכירו את השפה על בוריה. גם רמת הקריאה והכתיבה בעברית הייתה נמוכה, דבר שהערים קשיים על השתתפות פוליטית משמעותית ועל יכולת הבנה של הנעשה בזירה זו (יוסף, 1996). כתבה על העולים במרכז הקליטה בצפת משנת 1985 מיטיבה לתאר את השפעת האוריינות השפתית על המעורבות הפוליטית של העולים:

רמת השפה העברית שבפיהם אינה מאפשרת להם לקרוא עיתונים, או להאזין לרדיו. בטלוויזיה הם צופים, אך אינם מבינים את השפה... הקשר היחיד שלהם עם הפוליטיקה הישראלית, הוא באמצעות "שער למתחיל". (רהט, 1985)

הפער הלשוני גם הקשה על בני העדה לממש את זכות ההצבעה. כך, באתר קרוואנים הסמוך לעכו דרשו התושבים שפתקי ההצבעה בקלפיות יתורגמו לאמהרית. משבקשתם לא עלתה יפה החליט יו"ר ועדת הבחירות האזורית בעכו לספק פתרון - מתורגמן אד הוק מטעם ועדת הבחירות. (אשכנזי, 1996)

הבעיה במימוש זכות ההצבעה לא הייתה ייחודית לקלפיות אלו. גם בחיפה, בשכונת הקרוואנים נווה כרמל, הקלפיות לא היו מותאמות. לא רק שלא היו בנמצא פתקי הצבעה מתורגמים, אף לא היה חומר הסברה מונגש לגבי הליך ההצבעה הייחודי באותן הבחירות (לראשות הממשלה ולכנסת). בעקבות הליקויים מתח השופט מיכה לינדנשטראוס, יו"ר ועדת הבחירות האזורית בחיפה, ביקורת נוקבת ("חיפה: עולים התקשו", 1996). תיעוד נוסף מיום הבחירות באתר הקרוואנים בגבעת המטוס בירושלים חושף גם הוא את הקשיים שהעולים התמודדו איתם:

בגבעת המטוס ניתן היה לצלם ביום הבחירות פרק המשך לסלאח שבתי. רבים מהעולים מאתיופיה, בעיקר מבוגרים, לא ידעו איך יצביעו פשוט כי אינם יודעים לקרוא. רובם פשוט ישבו בכניסה לקלפי ובהו בשוויון נפש. אלה שהרהיבו עוז להיכנס לקלפי התמהמהו דקות ארוכות מאחורי הפרגוד עד שגערות חברי ועדת הקלפי (מה הוא עושה שם? יוגה?) הוציאו אותם משם. (חרומצי'נקו, 1996)

ייצוג ברשימות לכנסת

לפי קניג ופרידברג, "הזדהות עם מפלגות ימין שמרניות ודתיות [של יוצאי אתיופיה] והקרבה להן גוברות בהקשר זה על נוכחותו או היעדרו של נציג מהקהילה במקום ריאלי ברשימה" (קניג ופרידברג, 2020, עמ' 272). נראה כי תיאור זה הולם את המציאות אך טעון הרחבה. מקרה בוחן מעניין לקביעה זו הוא מועמדותו של מסאלה מטעם מפלגת העבודה בבחירות בשנת 1996. מיקומו הריאלי ברשימה הניב למפלגת העבודה אחוזי תמיכה גבוהים יותר ביחס לבחירות 1992, אולם הליכוד בכל זאת זכה לכמעט 100% הצבעה מקרב בני העדה. אם כך, ישנו ערך אלקטורלי מסוים להצבת מועמד בן העדה ברשימה, אך הוא קטן. לא זו אף זו, במערכת הבחירות שלאחר מכן (1999) נדחק מסאלה אל מחוץ לרשימה, גם הפעם במסגרת מאבק על "משבצת העולה" מול מועמדת יוצאת ברית המועצות (בריק, 2010). טענותיו של מסאלה על זיזופים בקולות הפריימריז לא התקבלו. כתוצאה מכך, מפלגת ישראל אחת (שבמסגרתה התמודדה מפלגת העבודה בבחירות לכנסת החמש

עשרה) איבדה את כל התמיכה שזכתה לה בבחירות הקודמות מעולי אתיופיה שהצביעו באתרי הקרוואנים חצרות יוסף וחצרות בארותיים (Goldberg, 2000). מסאלה עצמו לא אמר נואש – הוא הצטרף למפלגת עם אחד והצליח לגייס תמיכה בלתי מבוטלת מקרב בני העדה – על חשבון מפלגת העבודה. למרות זאת הוא לא הצליח לפלס דרכו לכנסת (Goldberg, 2000).

ניסיונות של מסאלה ודמויות בכירות מקרב בני העדה להבטיח את ייצוג העדה בכנסת לא צלחו גם בבחירות לכנסת השש עשרה, מה שהותיר את בני העדה ללא ייצוג בפרלמנט במשך שתי כנסות (חדד, 2002). שיעור הקולות הכשרים מקרב עולי אתיופיה ערב בחירות 2006 היה 60 אלף, שהם כשני מנדטים (אזלה ופלד, 2013). היעדר הייצוג בשתי כנסות רצופות והתקווה שיצליח לגייס את הקולות של בני עדתו ואולי קולות נוספים הביא את אברהם נגוסה, לימים חבר כנסת מטעם הליכוד, להקים רשימה בראשותו ("תשדירי בחירות", 2006). אלא שמפלגתו לא זכתה לתמיכה (גייסה רק 14 אלף קולות). נגוסה הביע על כך תרעומת באומרו כי האשמה מוטלת לפתחם של בני העדה שהוצבו במקומות לא ריאליים ברשימות אחרות ("בכנסת ה-17", 2006).

על רקע הדברים הללו, ברור שבהיעדר קשר בין ייצוג להצבעה כוחם של חברי הכנסת בני העדה חלש. במילים אחרות, אם הכללתו של נציג בן העדה ברשימה אינה מיתרגמת לכוח אלקטורלי, לאלו שנבחרים על ידי ראש המפלגה אין "גב" חזק. לפיכך אין פלא שהבית הפוליטי עבור מרביתם של בני העדה שנבחרו לכנסת היה ארעי: מסאלה עזב את מפלגת העבודה והתמודד לכנסת מטעם סיעת עם אחד; מולה התמודד בתחילה במסגרת מפלגת ישראל בעלייה (ולא נבחר לכנסת), בהמשך דרכו כיהן כחבר כנסת בסיעת קדימה ולאחר מכן עזב את קדימה ועבר לתנועה. בהמשך הצטרף למרצ; אללי אדמסו עזב את הליכוד והתמודד לכנסת במסגרת רשימת כל ישראל אחים ופעולה לישראל; פנינה תמנו-שטה עזבה את יש עתיד לטובת כחול לבן; גדי יברקן ביקש להתמודד עוד בשנת 2008 במסגרת הליכוד, בהמשך התמודד לכנסת במסגרת סיעת כחול לבן, אך עזב אותה אחר כך לטובת הליכוד; אברהם נגוסה רץ בבחירות לכנסת השבע עשרה במסגרת מפלגת עתיד אחד, בהמשך התמודד בבית היהודי ולא נבחר. לאחר מכן עבר לליכוד.

התמורות במרוצת השנים

לפי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, בני העדה מונים כ־151 אלף נפש, מתוכם למעלה מ־60 אלף נולדו בישראל (למ"ס, 2019). רק כעשירית מתוכם מתגוררים כיום במרכזי קליטה.⁷ במצב דברים זה אופני "תיווך" הפוליטיקה הישראלית השתנו ביחס למצב ששרר בשנים הראשונות לעלייתם. גורם נוסף שעשוי לחולל שינוי בדפוסי ההצבעה הוא התמורה שחלה בחינוך. בעשור האחרון ירד שיעור התלמידים יוצאי אתיופיה בחינוך הממלכתי דתי: 44% בשנת הלימודים 2017–2018 לעומת 56% בעשור לפני כן (למ"ס, 2019).

במקביל, במערכות הבחירות 2019–2021 כוחם האלקטורלי של בני העדה שילש עצמו ביחס לבחירות 1996: בעוד בשנת 1996 שיעורם באוכלוסייה התקרב להרכיב מנדט אחד בלבד, כיום הוא מוערך בכשלושה מנדטים. מבחינה זו, הכוח הפוליטי שבני הקהילה מסוגלים לייצר במטרה למשוך את תשומת ליבן של פלטפורמות פוליטיות גדל. שינוי זה, בצירוף הקרב הצמוד בין הגושים הפוליטיים, מעניק לאלו המבקשים להתמודד לכנסת

7 הנתונים האחרונים שפורסמו בנדון הם משנת 2014 (בן יהודה, 2014), כך שיייתכן שישנו שינוי לכאן או לכאן בשיעור יוצאי אתיופיה שבמרכזי הקליטה.

עמדת מיקוח ביחס למקומם ברשימה ולתפקידים שיאיישו.

שינוי נוסף הוא התפיסה המורכבת יותר של הגושים הפוליטיים. כיום, בשונה מבעבר, גם הליכוד היא מפלגה שקופה של שרצים תלויה לה מאחוריה: רבות מההבטחות בנוגע להעלאת שארית יהודי אתיופיה לא קוימו בתקופת שלטון הליכוד; הגזענות לא שככה (גם אם זכתה להכרה במידת מה באמצעות הקמת דוח ועדת פלמור ויישום חלק מהמלצותיו); האלימות המשטרתית כלפי יוצאי אתיופיה הפכה בתקופת ממשלת הליכוד לבעיה אקוטית יותר מבעבר; המוביליות החברתית של בני העדה עודנה מוגבלת למדי, וכן הלאה. לפיכך, חרף תפקידה ההיסטורי של מפלגת הליכוד בעליית יהודי אתיופיה, כיום אין סיבה לשער כי עובדה זו תזכה אותה בקולות "אוטומטיים". יתר על כן, מפלגת העבודה ההיסטורית איננה עוד המועמדת להרכיב את הממשלה. לפיכך, הקלף שבו יכלה מפלגת הליכוד לנופף בו בקרב על "הקול האתיופי" נחלש.

אשר לפערי השפה, גם כיום יש מבין העולים שאינם שולטים באופן מלא או מדברים את השפה העברית על בוריה, וחלקם מתקשים גם בקריאה ובכתיבה. למרות זאת, קשה להשוות את המצב הנוכחי למצב ששרר בשנות התשעים. יתר על כן, ההשתתפות הפוליטית של בני העדה במספר מערכות בחירות ופנייתן של חלק מהמפלגות לעולים בשפה האמהרית במסגרת תעמולת הבחירות מחזקת את ההנחה שהחסם השפתי הפך עם השנים למשפיע פחות על יכולתם של בני העדה להשתתף באופן מלא בחירות. בעניין הייצוג, ישנה טענה כי בבחירות שנערכו בספטמבר 2019 נענש הליכוד על דחיקתו של נגוסה מהרשימה, ומפלגת כחול לבן זכתה לתגמול על שבסבב זה נכללו שני מועמדים בני העדה ברשימה (Engedayehu & Robinson, 2019). עם זאת, מפלגת צדק חברתי שהקים בן העדה אבי יאלו ומפלגת כל ישראל אחים לשוויון חברתי בראשות אדמסו לא נחלו הצלחה בבחירות.

דיון ומסקנות

תהליכי השינוי וההתאקלמות שעוברים בני הקהילה האתיופית משפיעים על התנהגותם הפוליטית ועל דפוסי ההצבעה שלהם. בעוד שבשנים הראשונות לעלייתם, ובעיקר בבחירות 1992, התנהגותם שיקפה רצון להשתלב באמצעות תמיכה בערכים שמבחינתם היו משמעותיים בחברה הישראלית יותר מאשר רצונם לייצר סדר יום פוליטי משלהם (Engedayehu & Robinson, 2019), כיום, הם באופן אירוני מבקשים להשתלב בחברה הישראלית דווקא על ידי התנהגות כקבוצה אתנית ואימוץ התנהגות פוליטית שבטית (Anteby, 1998). לאחר שהיכולת להקנות ערכים באמצעות מנגנוני המדינה פחתה, ועימה גם הרצון להשתלב בכל מחיר תוך ויתור על הזהות הייחודית או הפיכתה לחזות הכול, המצב השתנה. וכך, הגם שבדפוסי ההצבעה נותרה עדות משמעותית לזהות הקהילתית המסורתית, השינויים שפקדו את הדור הצעיר כבר נותנים את אותותיהם.

דפוסי ההצבעה של יוצאי אתיופיה הולכים ונעשים מגוונים יותר. הפוליטיקאים שפקדו בראשית שנות התשעים את מרכזי הקליטה פגשו אזרחים המעוניינים להשתלב בלי שידעו מספיק על תהליך הבחירות, מפת האינטרסים ועוד. זה אחר זה עלו פוליטיקאים לרגל למרכזי הקליטה בניסיון לגייס תמיכה עתידית והבטיחו הבטחות רבות. מאמציהם לזכות ב"קול האתיופי" תוארו לא אחת כסצינה הלקוחה מתוך הסרט סלאח שבתי (בנדר, 1990). העולים מאתיופיה אף סיפרו כיצד "מגיעים אליהם כל העסקנים בימי טרום בחירות ומבטיחים להם הבטחות

באותה הבעה פילנטרופית שנעלמת עם פירוק הקלפי" (קפרא, 1990). גם כיום ההבטחות ממשיכות להיערם, אך התמימות הפוליטית אינה כשהייתה. עם השנים הדור הצעיר רכש מיומנות פוליטית (בינס וכהן, 2000), וממילא גם מנגנוני ההשפעה על התודעה וההשתתפות הדמוקרטית והחסמים השונים דוגמת השפה אינם משמעותיים כבעבר.

כאמור, גם תרגומו האלקטורלי של "הקול האתיופיי" לשלושה מנדטים שינה את מסגרת היחסים בין הפוליטיקאים לבני העדה, והשפיע בין היתר גם על יכולתם של הנציגים למקם עצמם במקום בולט ברשימות לכנסת ואף לצבור לראשונה כוח מיניסטריאלי. האסטרטגיה הפוליטית של נבחר הציבור בני העדה החלוצים, שאותה כינתה ליסה ענתביימיני (2010, עמ' 63) "אסטרטגיה של אי נראות – כלומר להיות ישראלים ככל האפשר ובלתי נראים" ככל האפשר כאתיופים", אינה רלוונטית לדעתנו לנבחר הציבור כיום (ולשיטתנו גם איננה משקפת במדויק את הלך הרוח גם ביחס לנבחרים הראשונים בני העדה). מהמצאים עולה כי לזהות הנציגים יש השפעה, אבל לעמדות יסוד בנושאים מרכזיים דוגמת יחסי דת ומדינה, שבמידה לא מבוטלת התעצבו קודם להגירה לישראל, יש משקל רב יותר (קניג ופרידברג, 2020).

סיכום

אפשר לסכם את המאמצים שהשקיעו המפלגות לטובת גיוס בני הקהילה בפרפרזה על קריאתו של בנין: "הביאו לי את יהודי אתיופיה – לקלפי!". מחקר זה מוכיח שעל אף שהמפלגות אולי מאמינות שיוצאי אתיופיה הם כחומר ביד היוצר ואפשר "להביאם" לקלפיות, מצב הדברים כיום שונה מבעבר. קשה להעריך באיזו מידה השינויים האלה יהפכו להיות דפוסי פעולה פוליטיים קבועים או שמא הם תוצאה זמנית של האירועים החברתיים-פוליטיים שקדמו לבחירות, אך אפשר לומר שהתבדתה ההנחה כי בני העדה מצויים כולם באותו צד של המתרס הפוליטי. ועדיין, דומה כי בעתיד הנראה לעין מחנה הימין בישראל ימשיך לזכות בתמיכתם (אם לא יהיו "הפתעות" מיוחדות), בעיקר באמצעות הצבעה לליכוד וש"ס.

דפוס ההצבעה של יוצאי אתיופיה ביטא מראשיתו ערכים ואינטרסים פוליטיים, אך דומה כי מאז בחירות 1996, עת בני העדה נכנסו ככוח אלקטורלי שיש להתחשב בו, ועד מערכות הבחירות האחרונות (2019–2021), שבהן תורגם הערך האלקטורלי של הקהילה לידי כוח מיניסטריאלי, התגבשה אצל בני הקהילה ההבנה כי הם צריכים לנסח מטרות פוליטיות, ערכים ואינטרסים פוליטיים קבוצתיים. זאת, לא כאלטרנטיבה למחאות או לפעילות ארגוני החברה האזרחית, אלא כבסיס ליצירת פלטפורמות פוליטיות שבכוחן לתרגם את דרישות המחאה והארגונים למעשים קונקרטיים. התנאים החברתיים והתנפצות ההבטחות שניתנו להם שחקו את הנאיביות הפוליטית שאפיינה את בני הקהילה עם עלייתם לארץ. כך גם חילופי הדורות שהביאו לא רק לשינוי מתבקש של ההתנהגות הפוליטית של בני הדור השני (שמואל, 2020), אלא גם לשינוי בצרכים ובסוגיות הליבה למאבק. בעוד שאת דור ההורים עניינו סוגיות של דת ומדינה (כמו מעמד הרוחני של הקייסים וסוגיות גיור), הדור השני מתעניין יותר בסוגיות של מוביליות חברתית וחלוקת משאבים הוגנת, יחסי משטרה וחברה, ובאופן כללי – מאבק בגזענות (רון ואבבה, 2021). אוזלת היד של מערכות המדינה בטיפול בדרישותיה של הקהילה הורידו מסדר היום את הליכוד כביתם הפוליטי הבלעדי של בני העדה, ויצרו מציאות חדשה שבה מפלגת הליכוד עשויה לאבד חלק משמעותי מבסיס התמיכה שלה בניסיונות מסוימות. מציאות זו אפשרה לחברי הכנסת

בני העדה למצב עצמם בעמדה חזקה בתוך סיעותיהם ביחס לקודמיהם, ולהשיג באמצעות כך הישג פוליטי חסר תקדים.

מוקדם לקבוע אם הקונסטרוקציה הפוליטית שנוצרה ביחס לבני העדה אכן מצביעה על מגמה. מאמר זה מהווה תשתית לדיון עתידי מעמיק ביחס לגווניו השונים של "הקול האתיופי" שעבר טרנספורמציה, לפחות בכל הנוגע למנגנונים שהשפיעו על עיצובו בשנות העלייה הראשונות. מכאן נותר להתחקות אחר חברי הכנסת בני העדה ברמה המקצועית - יכולת הפעולה בין מסדרונות הכנסת, משך כהונתם והשפעתם על המציאות הפוליטית הישראלית, ולבחון אם המעורבות הפוליטית והציפייה להשפעה של צעירי העדה יאמירו במצב שבו יתעצמו מגמות של אימוץ זהות מקבילה לזהות האפרו-אמריקנית בקרבם.

רשימת מקורות

- אבה, ד' (1996, 31 בינואר). דם שווה קולות. **דבר ראשון**.
- אביב, ד' (1996, 23 במאי). הונחה אבן הפינה לבית כנסת לעולי אתיופיה. **כאן דרום**.
- אביב, ד' (1996, 23 במאי). רבם של עולי אתיופיה מאיים לקרוא לבני עדתו להחרים את הבחירות. **כאן דרום**.
- אזלה, א' ופלד, מ' (2013). **הכנסת ה-17 ויוצאי אתיופיה - כרוניקה של היעדרות**. אגודת יהודי אתיופיה בישראל.
- אטינגר, י' (2006, 27 בפברואר). ש"ס נלחמת עם הליכוד והמפד"ל על הקול האתיופי. **הארץ**.
<https://www.haaretz.co.il/misc/1.1086632>
- אפלטוני, א' (1996, 24 ביוני). מעל הראש בתים במיליון דולר. **מעריב**.
- אריאן, א', פיליפוב, מ' וקנפלמן, א' (2009). **הדמוקרטיה הישראלית במבחן השעה: מדד הדמוקרטיה הישראלית**. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- אריאן, א' ושמיר, מ' (עורכים). (1999). **ספר הבחירות בישראל 1996**. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- אשכנזי, א' (1996, 30 במאי). תרגמו והצביעו. **מעריב**.
- בינס, ע' וכהן נ' (2020). **יזמי מדיניות ומאבק בגזענות: המקרה של יוצאי אתיופיה בישראל**. המרכז לניהול ומדיניות ציבורית, אוניברסיטת חיפה.
- בן-אליעזר, א' (2008). כיצד יהודי הופך שחור בארץ המובטחת. בתוך י' שנהב וי' יונה (עורכים), **גזענות בישראל** (עמ' 130-157). הקיבוץ המאוחד.
- בן-ארי, נ' (2011, 28 במאי). 20 שנה למבצע שלמה: מי אפה את הלחם. **הארץ**.
<https://www.haaretz.co.il/misc/1.1175454>

בן יהודה, צ' (2014). **נתונים על עולים השוהים במרכזי קליטה**. הכנסת, מרכז המחקר והמידע.

בכנסת ה-17 לא יהיה נציג לעולי אתיופיה (2006, 2 באפריל). **וואלה**.

בנדר, א' (1990, 6 במרץ). כמו בסלאח שבת: פוליטיקאים במרכז הקליטה במבשרת ירושלים. **מעריב**.

בסוק, מ' (1996, 31 בינואר). חבר הכנסת מאיר שטרית: יש חוסר הבנה כלפי התרבות האתיופית – אין גזענות.

דבר ראשון.

בריק, ס' (2010). מניעי הדרוזים בבחירות לכנסת. בתוך א' לביא וא' רודניצקי (עורכים), **פוליטיקה, בחירות ושלטון מקומי ביישוב הערבי והדרוזי בישראל** (עמ' 159–191). מרכז משה דיין.

נטוויין, ד' (2017). מיתוס "ההצבעה השבטית": משטר ההפרטה והבסיס המעמדי של התמיכה בימין ובשמאל בישראל. **דברים**.

גלילי, ג' וברונפמן, ר' (2013). **המיליון ששינה את המזרח התיכון**. מטר הוצאה לאור.

גלנור, י' ובלאנדר, ד' (2013). **המערכת הפוליטית בישראל: שנים ראשונות; מבנה מוסדי; התנהגות פוליטית; בעיות לא פתורות**. המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם עובד.

דואק, נ' (1993, 29 בינואר). חשש בעבודה: קולות האתיופים ילכו לימין. **ידיעות אחרונות**.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2019, 24 בנובמבר). **האוכלוסייה ממוצא אתיופיה בישראל – לקט נתונים לרגל חג הסינד**. https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2019/355/11_19_355b.pdf

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2020, 11 בנובמבר). **האוכלוסייה ממוצא אתיופיה בישראל – לקט נתונים לרגל חג הסינד**. https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2020/358/11_20_358b.pdf

הרצוג, א' (1998). **הבירוקרטיה ועולי אתיופיה: יחסי תלות במרכז קליטה**. צ'ריקובר.

זהר, ג' (1996, 29 במאי). תמיכה חזקה בנתניהו באתר הקראוונים נווה כרמל, שבו משוכנים עולים מאתיופיה. **הארץ**.

זקרי, ר' (1997, 19 ביולי). הצבע מדבר בעד עצמו. **זמן אשדוד**.

חדד, ש' (2002, 25 בנובמבר). האם לאתיופים יהיה ייצוג בכנסת? **Ynet**.

חיפה: עולים התקשו במימוש זכות הצבעתם (1996, 30 במאי). **המודיע**.

חרומצינקו, י' (1996, 31 במאי). סצינת המשך לסלאח שבת. **כל העיר**.

טמקין, מ' (1996, 19 ביולי). עלייה לצורך עלייה. **כל העיר**.

יוסף, א' (1996, 31 במאי). פרס וביבי לא היו שם. **כל העמק והגליל**.

- יזהר, א' (2014). **עתיד השמאל בישראל: דעיכה או התחדשות?** פרדס הוצאה לאור.
- ליסק, מ' (1999). **העלייה הגדולה בשנות החמישים: כשלוננו של כור ההיתוך**. מוסד ביאליק.
- ליסק, מ' (2009). **עיונים בהיסטוריה חברתית של ישראל**. מוסד ביאליק.
- לשם, א' (2005). עולי ברית המועצות לשעבר בין התבדלות ושילוב בחברה הישראלית. בתוך א' בראלי, ד' גוטווין וט' פרילינג (עורכים), **חברה וכלכלה בישראל** (עמ' 541-580). יד יצחק בן צבי.
- לשם, ג' (1996, 31 בינואר). **זוכרים את בגין. דבר ראשון**.
- מנע, מ' (1996, 19 ביולי). **מהפך אל הפחת. ערי המפרץ**.
- נודל, א' (1996, 16 בפברואר). **הקול שחור. עיתון ירושלים**.
- נחשוני, ק' (2020, 16 ביוני). הרב שקישר בין סרטן ללבוש חושפני ויתר על מקומו בכנסת. **Ynet**.
<https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5749379,00.html>
- נתניהו ישתתף בהפגנת העדה נגד הגזענות (1996, 26 בינואר). **מעריב**.
- סער, ר' (1996, 17 במאי). עוזרו של נתניהו: לפי סקרים, רוב עולי אתיופיה תומכים בליכוד. **הארץ**.
- ענבל, ל' (1985, 2 בינואר). **לוח חלק. כותרת ראשית**.
- ענתביימיני, ל' (2010). בשולי הנראות: עולים אתיופים בישראל. בתוך ע' לומסקי-פדר וט' רפפורט (עורכות), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג** (עמ' 43-68). מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד.
- פלדחי, ר' ולרנר, י' (2012). **'רוסים' בישראל: הפרגמטיקה של תרבות בהגירה**. מכון ון ליר.
- פרס הבטיח לסייע לראשי העדה האתיופית (1996, 21 במאי). **גלובס**.
- פרס, י' ובן-רפאל, א' (2006). **קירבה ומריבה: שסעים בחברה הישראלית**. עם עובד.
- קונסטנטינוב, ו' ואיצקוביץ-מלכה, ר' (2017). העלייה מברית המועצות לשעבר בפוליטיקה הישראלית על פרשת דרכים. בתוך מ' שמיר וג' רהט ג' (עורכים), **הבחירות בישראל - 2015** (עמ' 124-144). המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- קורנאלדי, מ' (2005). **יהדות אתיופיה: זהות ומסורת**. ראובן מס.
- קימרלינג, ב' (2001). **קץ שלטון האחוסלים**. כתר.
- קניג, ע' ופרידברג, ח' (2020). האם הכנסת משקפת את החברה הישראלית? תמורות בפערי ייצוגיות, 1997-2019. **עיונים**, 33, 247-279.

קניג, ע', רהט, ג', פילפוב, מ' וטונאור, א' (2014). **פחות תמורת יותר: חברי מפלגות בישראל**. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

קפלן, ס' (1997). התנגדות יומיומית בין יהודי אתיופיה: מבט מן המחקר, מבט על המחקר. **תיאוריה וביקורת**, 10, 163–173.

קפרא, מ' (1990, 9 בפברואר). שכחו אותנו. **מעריב**.

רבינוביץ, א' (2020, 19 בינואר). הרבנות הראשית אישרה מחדש את ההחלטה להכיר ביהדותם של יוצאי אתיופיה. **הארץ**.

רהט, מ' (1985, 13 בספטמבר). מרכז קליטה בצפת ליהודים מאתיופיה: בגין ראש ממשלה. **מעריב**.

רון, ע' ואבבה, פ' (2021). בין משפט למחאה – מיקומו של בג"ץ ככלי לשינוי חברתי עבור קהילת יוצאי אתיופיה. **מעשי משפט, יב**, 53–82.

רטנר, ד' (2018). המסע האחר: **סיפורי ישראלים שהיו פעילי מחתרות במלחמת האזרחים באתיופיה: 1974–1991**. פרדס הוצאה לאור.

שוורץ, א' (2014). "עיראקים אשכנזים מאוד": על אותנטיות, גבולות מעמדיים והמטפוריקה של השפה האתנית בישראל. **תיאוריה וביקורת**, 43, 103–130.

שלום שטרית, ס' (2004). **המאבק המזרחי בישראל 1948–2003**. עם עובד.

שלום, ש' (2012). **מסיני לאתיופיה: עולמה ההלכתי והרעיוני של יהדות אתיופיה**. ידיעות אחרונות, ספרי חמד.

שמואל, נ' (2020). **דורות של תקווה: מסורת והעברה בין־דורית עם העלייה מאתיופיה**. פרדס.

תשדירי בחירות 2006: מגיע ליוצאי אתיופיה ייצוג בכנסת (2012, 3 בנובמבר). **וואלה**.

Abbink, J. (1984). The changing identity of Ethiopian immigrants (Falashass) in Israel.

Anthropological Quarterly, 57(4), 139–153. <https://doi.org/10.2307/3317684>

Anteby, L. (1998). Post-Zionism and Aliyah. Observations on recent immigrants from Ethiopia and the former Soviet Union in Israel. *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 3, 105–116.

Anteby-Yemini, L. (2005). From Ethiopian villager to global villager: Ethiopian Jews in Israel. In A. Weingrod & A. Levi (Eds.), *Homelands and diasporas: Holy lands and other places* (pp. 2204–244). Stanford University Press.

- Bard, M. (2002). *From tragedy to triumph: The politics behind the rescue of Ethiopian Jewry*. Greenwood Publishing Group.
- Ben-Rafael, E., & Sharot, S. (1991). *Ethnicity, religion and class in Israeli society*. Cambridge University Press.
- Bilodeau, A. (2009). Residential segregation and the electoral participation of immigrants in Australia. *International Migration Review* 43(1), 134–159.
<https://doi.org/10.1111/j.0197-9183.2008.01150.x>
- Bick, E. (2000). The Shas phenomenon and religious parties in the 1999 elections. *Israel Affairs*, 7(2–3), 55–100. <https://doi.org/10.1080/13537120108719599>
- Engedayehu, W., & Robinson, M. (2019). The state of Ethiopian Jews in Israel: Seamless integration or subtle exclusion? *Journal of International Politics*, 1(4), 21–39.
- Goldberg, G. (1996). Immigrants voters in Israel 1992 and 1996. *Revue européenne des migrations internationales*, 12(3), 191–194.
- Goldberg, G. (2000). The Israeli left in the 1999 elections. *Israel Affairs*, 7(2–3), 21–36.
- Jones-Correa, M. (2016). Does prior socialization define patterns of integration? Mexican immigrants and their political participation in the United States. In A. Bilodeau (Ed.), *Just ordinary citizens? Toward a comparative portrait of the political immigrant* (pp. 83–97). University of Toronto Press.
- Kaplan, S., & Salamon, H. (1998). *Ethiopian immigrants in Israel: experience and prospects*. Institute for Jewish Policy Research.
- Karthick, R. (2005). *Democracy in immigrant America: Changing demographics and participation*. Stanford University Press.
- Lazin, F. A. (2001). The third sector and immigrant absorption: Lessons from the Israeli experience. *International Journal of Public Administration*, 24(11), 1211–1232.
<https://doi.org/10.1081/PAD-100105236>
- Schwarz, T. (1998). *Ethiopian Jewish immigrants in Israel: Living well and "becoming deaf" in the homeland* (Doctoral dissertation). London School of Economics and Political Science.
- Seeman, D. (1999). "One people, one blood": Public health, political violence, and HIV in an Ethiopian-Israeli setting. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 23(2), 159–195.
<https://doi.org/10.1023/A:1005439308374>

Tamrat, T. (1972). *Church and state in Ethiopia, 1270–1527*. Oxford University Press.

Tsur, B. (1996, May 21). Peres promises Ethiopians full religious recognition. *The Jerusalem Post*.

Weil, S. (1997). Religion, blood and the equality of rights the case of Ethiopian Jews in Israel. *Israel Social Science Research*, 10, 25–40.

White, S. E. (2016). Do younger and older immigrants adapt differently to Canadian politics. In A. Bilodeau (Ed.), *Just ordinary citizens? Toward a comparative portrait of the political immigrant* (pp. 166–180). University of Toronto Press.

הזהות היהודית של ביתא ישראל – הבדלי השיטות בין ההלכה הרבנית למחקר המדעי

מיכאל קורנאלדי*

תקציר

המבחינים האנתרופולוגיים לבירור הזהות היהודית, ובכללם בדיקת קשרי דם וגזע, אינם תחליף למבחיני הזהות היהודית על פי ההלכה הרבנית. הזהות היהודית היא שאלה ערכית, ויש לבחון אותה מנקודת מבט יהודית. יתר על כן, יהדות היא סטטוס, מעמד הלכתי-משפטי, שנקבע בהלכה ובמורשת ישראל ונקלט בחוקי המדינה. לפיכך, הלכה למעשה, עמדת ההלכה הרבנית לעניין המוצא היהודי וזכות השבות והעלייה של יהודי אתיופיה גוברת על שיטת המחקר המדעי.

1. שיטות המחקר השונות

דומה כי אין נושא בתחום הזהות היהודית שהובעו בו דעות שונות מן הקצה אל הקצה כמו נושא הזהות היהודית של קהילת ביתא ישראל. בקצה האחד, פסק ההלכה הידוע של הרדב"ז (רבי דוד בן זמרא), ראש רבני מצרים בתחילת המאה השש עשרה ואחד מגדולי הפוסקים בכל הדורות, כי "היהודים הדרים בארץ כוש"¹ הם מזרע ישראל, וכן "אלו הבאים מארץ כוש הם משבט דן בלי ספק"² (שגלה לפני תקופת הבית השני³). הרדב"ז מוסיף ומצביע על המלחמות בין שלוש הדתות באתיופיה בזמנו – ברבע הראשון של המאה השש עשרה – כעדות היסטורית איתנה בדבר שייכותם לעם היהודי (בלשונו: "ישראלים משבט דן"): "שהרי הדבר מפורסם דלעולם יש מלחמות בין מלכי כוש שיש בה שלש מלכויות קצתן ישמעאלים [מוסלמים] קצתן ארמיים [נוצרים] וקצתן ישראלים משבט דן"⁴.

* פרופ' עו"ד מיכאל קורנאלדי, אוניברסיטת חיפה (אמריטוס), הקריה האקדמית אונו, מכללת נתניה והמרכז האקדמי כרמל.

- 1 שו"ת הרדב"ז, חלק ז, סימן ה, כלשון השאלה (כל ההדגשות כאן ולהלן הן שלי [מ.ק.]).
- 2 שו"ת הרדב"ז, שם, כלשון התשובה בסופה וראו גם שו"ת הרדב"ז, חלק ד, סימן ריט ("מעשה באשה כושית [...] ונתברר שהיא מזרע ישראל משבט דן אשר שוכנים בהרי כוש") בלשון השאלה.
- 3 וראו גם המהריק"ש, אהלי יעקב, סימן צט (ר' יעקב קאשטרו 1525 לערך – 1610, תלמידו של הרדב"ז, וראש רבני מצרים לאחר הרדב"ז), וכן עיינו: קורנאלדי, 2019, פרק י.
- 4 המקור לכך הוא ספר אלדד הדני (המאה התשיעית), ובעלי ההלכה רואים בספר מקור לדברי הלכה ואגדה אף כי הוא צריך עיון ובדיקה. ראו לדוגמה: תשובת רב צמח גאון (גאון של סורא סוף המאה התשיעית): "אלו הבאים מארץ כוש הם משבט דן בלי ספק... מעצמו הלך לכוש קודם החורבן קל"ה שנה". כן ראו מגילת סתרים לרבי ניסים גאון (קירואן, המאה האחת עשרה). מלחמות קודמות בין הנוצרים לבין ביתא ישראל בשליש הראשון של המאה החמש עשרה נזכרו באיגרת רבי אליהו מפררא (1435) שנדפסה בתוך יערי אגרות ארץ ישראל (מהדורה שנייה, תש"י, עמ' 86), ואף איגרת זו היא יסוד חשוב להכרה ביהדות העדה. ראו קורנאלדי, 2019, סעיף 6.4.2 והמקורות שם.

שאלת ההכרה ביהדות העדה עלתה בכל חריפותה במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה, על רקע הידיעות בדבר רשת המיסיון האנגלי שנפרשה לרגלי רבבות הפלשים. הם פנו בדרכים שונות לסיוע של קהילות ישראל במרכז אירופה. רבני התקופה השיבו וקראו לפעולות למען הצלת העדה מפני השמד, כשהם הסתמכו בעיקר על פסק הרדב"ז. במיוחד נודעת חשיבות היסטורית ליקול קוראי (1864) מאת רבי עזריאל הילדסהיימר (1820-1899),⁵ שהצהיר כי "אחינו ובערנו הם וכי באה העת להצילם ולהחיותם". בעקבותיו פרסם הרב יוסף גונגהיימר, מי שהיה רבה של קלן (1896-1933), חוות דעת הלכתית שבה נקבע בין היתר כי "בעובדה שיש גם פלשים שחורים, אין לראות סיבה לכפור בלאומיותם היהודית".⁶ כן הוסיף הרב גונגהיימר כי "הרדב"ז היה בקי בנסיבות הדתיות והפוליטיות של הפלשים, שהוא ידע את דבר המלחמות שהיו במאה השש עשרה בין המלכים היהודים, הנוצרים והמוסלמים, שהוא ידע שהפלשים אינם יודעים את התורה שבעל פה ובכל זאת לא פקפק כלל בכך שהם יהודים במוצאם".⁷

עוד נזכיר בכיוון שלילת היסוד הגזעי להכרה ביהדות העדה את דברי הרב ד"ר שמואל צבי מרגליות (1858-1922), מי שהיה ראש בית המדרש לרבנים בפירנצה מאז ראשית המאה העשרים ועד לפטירתו, כי "עתה הדעה הכללית [opinio generale במקור] כי הפלשים הם יהודים לא רק לפי דתם אלא גם לפי גזעם".⁸

הרב מרגליות וד"ר יעקב פיטלוביץ יזמו בשנת תרס"ז איגרת מאת 44 רבני א"י והתפוצות אל יהודי חבש, הפותחת במילים "שלום לכם אחינו בני אברהם יצחק ויעקב היושבים ארץ חבש".⁹

לעומת זאת, במחקר המדעי התגבשה סיעת חוקרים במדעי אתיופיה הגורסים שהמסורת הדתית הנפרדת של ביתא ישראל צמחה במאות הארבע עשרה והחמש עשרה. לפי מסקנתם, מכלול של גורמים דתיים, פוליטיים וכלכליים הביא למיזוגן של קבוצות שונות שחיו באזורים שסביב לאגם טאנה (צפון אתיופיה) לכדי עם אחד. מוצאן האתני של הקבוצות הללו היה זר והן נודעו בכינוי Ayhud (יהודים). מאז מיזוגן נודע העם הזה כפלשים או ביתא ישראל (Quirin, 1992; Shelemay, 1986; Kaplan, 1992). לפי שיטה זו, יהדותם אינה צורה קדומה של יהדות, אלא התפתחה מאוחר יחסית, בהשראה רבה של הכנסייה האורתודוקסית האתיופית.

בין שני קצוות אלה יש מגוון רחב של דעות. לדוגמה, פרופ' אולנדורף, מנדולי החוקרים במדעי אתיופיה במאה העשרים, הסיק כי אין כל בסיס היסטורי לדעה כי הפלשים הם שבט יהודי שאבד ונותק משאר חלקי העם. הוא גורס כי הפלשים הם צאצאי תושבים במלכות אקסום שעמדו בפני תנועת ההתנצרות במאה הרביעית לספירה, וכי יהדותם אינה אלא השתקפות של האמונות והמנהגים העבריים שחדרו לחלקים מסוימים בדרום ערב במאה הראשונה לספירה והתמזגו עם עיקרי דתות אחרות לאחר שהובאו גם לחבש (Ullendorff, 1953, 1956, 1968), (1973).

5 היקול קוראי פורסם בעיתונות היהודית החל מ-1861. ראו המקורות אצל קורין אלדי, 2019, עמ' 326.

6 גונגהיימר 1865, פורסם בכתב-העת ישורון (בגרמנית) 1865, כרך 11, עמ' 203-218 והציטוט הוא מעמ' 213-214.

7 שם. תרגום מגרמנית מאת יונתן יואל, הספרייה הלאומית.

8 הרב מרגליות, Margulies, S. H. (1905). Rivista Israelitica II, 5, 208 (תרגום שלי, מ"ק). הרב מרגליות קיבל דיווחים ישירים על מסעותיו באירופה מפי הד"ר יעקב פיטלוביץ. הדו"ח על מסעו הראשון פורסם בצרפתית (1905) והדו"ח על מסעו השני פורסם בגרמנית (2010) ובעברית ימסע אל הפלשים (פיטלוביץ, תשי"ט). כן הסתמך הרב מרגליות על מאמרו של הרב אברהם עפשטיין "הפלשים ומנהגיהם", נספח לספר אלדד הדני (מהדורת עפשטיין, פרסבורג תרנ"א).

9 תצלום המקור של האיגרת ותדפיס פורסם בתוך: Margulies, S. H. (1909) Rivista Israelitica IV, 4-5, 208-212.

ריבוי הדעות נובע מהיעדר ממצאים היסטוריים על מוצא הפלשים או ממצאים היסטוריים ראויים על התקופה שקדמה למאה הארבע עשרה. העובדות הידועות הן מועטות ומקוטעות, ולפיכך התעלומה רבה. סיבה אחרת לריבוי הדעות היא ייחוס משקל מוגבל למקורות המוסמכים של ההלכה הרבנית, לעיתים עד כדי התעלמות מוחלטת מהם.¹⁰ על כן פורחות ומשגשגות תאוריות והשערות לרוב. יפה סיכומו של אהרון זאב אשכלי (1901–1948, אנתרופולוג, חוקר אתנולוגיה יהודית) בעניין זה: "החומר ההיסטורי שבידינו הוא אפיסודי, אין בו שום מוקדם ומאוחר, אין המסורת, השמועה, האגדה נבדלות בו מן העובדות ולא זו בלבד אלא אף בצירוף הכל אין הוא מצטרף כדי תמונת המשך" (אשכלי, תש"ג, עמ' 197).

עלינו לבדור אפוא את התבן מן הבר ולנסות לקדם את פתרון התעלומה הגדולה, אך תחילה יש להעמיד שיטת מחקר נכונה בהלכה הרבנית בזמננו.

הרב הראשי לישראל, הרב י"א הלוי הרצוג, נסמך על דעות החוקרים ואמר: "עד כמה שיש לי הרושם מנויה וגמורה אצל החוקרים שהפלשים הם בני גזע לא יהודי שנתגיירו אי פעם".¹¹

בעקבות כך הוא הורה על גירום לחומרא. הרב עובדיה יוסף, שכיהן כרב ראשי לישראל בשנות השבעים, פסק כי הפלשים הם יהודים.¹² בתשובתו הוא לא העיר דבר לגבי הגיור לחומרא, אך למעשה הוא נהג תחילה כפי שהורה הרב הרצוג. רק לאחר מבצע משה (1984) הוא הבהיר כי עם עליית רבים מן העדה לארץ יש לפסוק לפי עיקרי ההלכה כי אין צורך בגיור לחומרא.¹³

לאחר מכן הרב משה פיינשטיין (תשמ"ד), שדן בנושא בסמוך לעלייה הגדולה של מבצע משה, תמך בעמדתו של הרב הרצוג, אך העלה ספק ביסוד ההיסטורי של תשובת הרדב"ז וכתב "שמחזיקים כיהודים אבל לדינא [לפי הדיון] קשה לסמוך על זה, שלא ברור אם הרדב"ז ידע היטב המציאות אודותם, וגם לא ברור אם עד זמננו לא נשתנה מצבם".¹⁴ כאן מאזכר הרב פיינשטיין את עניין חזקת יהדות של קהילה בדברי הרדב"ז, אלא שהוא עצמו הטיל ספק ברציפות ההיסטורית של הקהילה מאז ימי הרדב"ז עד זמננו. אולם הרב פיינשטיין טעה בספק ההיסטורי הזה, באשר ברור שיהודי אתיופיה של זמננו הם צאצאי יהודים שהרדב"ז דן בעניינם (Elon, 1987).¹⁵

10 כר, לדוגמה, אתיופולוג פרט (Perret, 1984) מתעלם במחקרו מן המקורות המוסמכים של ההלכה ומצטט לבסוף את דעתו של אולדנדורף (Ullendorff, 1968).

11 תשובת הרב הרצוג (תשי"ד). הרב הרצוג התעלם במכתבו מ"קול קורא" (מאת הרבנות הראשית לארץ ישראל (תרפ"ב–1921), בחתימת הרבנים הראשיים אברהם יצחק הכהן קוק ויעקב מאיר, המסתיים במילים: "הצילו נא, אחים את אחינו הפלשים מכיליון ומכליה!... ולא ימחה שבט מישראל מתחת שמי ד"). ראו צילום ותדפיס של "קול קורא" אצל קוריןאלדי, 2019, עמ' 370. עיקרי התשובה של הרב הרצוג צוטטו בבג"ץ 359/66 גיטיה נ' הרבנות הראשית, פ"ד כב(1) 290 (1968) (להלן: הלכת גיטיה). ועיינו גם בחוות דעת הרב הראשי שלמה גורן "על מעמדם ההלכתי של בני הקהילה הפלאשית באתיופיה" (תשל"ד), שחלקיה פורסמו לראשונה בעיתון הצופה בתאריכים הבאים: 23.8.1985, 23.9.1985; 26.7.1985.

12 תשובת הרב עובדיה יוסף (תשל"ג) על יסוד ספק זה נקבעו המלצות הצוות הבין-משרדי-פנימי בראשות צבי טרלו (אפריל 1975) לפיהן "הפלשים הם יהודים הזכאים לעלות לישראל לפי חוק השבות". בצוות השותף גם ד"ר מישאל חשין (הידוע בתפקידו המאוחר כמשנה לנשיא בית-המשפט העליון). ראו קוריןאלדי, 2019, סעיף 13.3.1.

13 תשובת הרב עובדיה יוסף (תשמ"ה), שו"ת יביע אומר כרך ח', אבן העזר, סימן יא (תשמ"ה).

14 תשובת הרב משה פיינשטיין מיום כ"ו סיון תשמ"ד שפורסמה בכתבי עת רבניים, והועתקה אצל קוריןאלדי, 2019, עמ' 466. עם זאת, הוסיף הרב פיינשטיין בתשובתו סייג לדבריו בנוגע לאלו שמנעו בארץ מלקרבם ליהדות "ונראה לי שכך נוהגים רק משום שצבע עורם הוא שחור, ופשוט שיש לקרבם לא רק מצד שאינם גרועים משאר יהודים ואין לדינא חילוק במה שהם שחורים". הכוונה של דבריו כי מנעו בארץ מלקרבם ליהדות מתייחסת לחוגים שדרשו כי יהודי אתיופיה יעברו גיור מלא, כאילו היו גויים.

15 לפיו אין מקום להטיל ספק, מבחינה היסטורית, ברציפות של ביתא ישראל מזמנו של הרדב"ז ועד זמננו.

מה גם שהרב עובדיה יוסף חלק על הרבנים הרצוג ופיינשטיין ופסק כי "גם לאחר דורו של הרדב"ז מוקמין לה אחזקתיהו (מעמידים את דבריו על חזקתם [חזקת יהדותם] שגדולה חזקה".¹⁶

כשעלה הנושא על סדר יומה, סמוך למבצע משה, הדגישה מועצת הרבנות הראשית כי "האמור בתשובות הרדב"ז ומהר"י קסטרו על יהדותם של עולי אתיופיה הקרויים 'עדת ביתא ישראל' וכתבו עליהם שהם בני שבט דן - מקובל בכלל ישראל ואין בדורנו מי שיוכל להרהר על פסקיהם" (החלטת מועצת הרבנות הראשית, אצל קורנאלדי, 2019, עמ' 478).

יש מקום להעיר כי הקביעה שיהודי אתיופיה הם בני שבט דן על סמך הרדב"ז ומקורות אחרים היא מרחיקת לכת ויש להעדיף את דעתו של רבי אברהם יגל.¹⁷ הוא כותב כי:

כל גלות וגלות הוא כלול מ"ב השבטים, לבד מרבים מעמי הארץ שנספחו להם בכל דור ודור כי ת"ל [תלמוד לומר] 'בני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו בממד מאד' [שמות א, ז] ובארבע רוחות השמיים נפוצים להשמיע בעמים שם אלוהינו ואחדותו.¹⁸

שיטתו של רבי אברהם יגל אינה גורעת כהוא זה מהפסיקה על היוחסין היהודיים של העדה (קורנאלדי, 2019). לטעמנו, דבריו מבוססים על חזקת יהדות בתפוצות, בלשונו "כל גלות וגלות".

בהמשך להכרה ביהדות העדה החליטה מועצת הרבנות הראשית לישראל לאמץ את הגיור לחומרא, בעקבות הרבנים הרצוג ופיינשטיין, בזו הלשון:

אולם מכיוון שקיימים ספקות שבגלל ניתוקם מכלל ישראל במשך אלפי שנים, נתערבו בשבט היהודי הזה גם גויים, אין לשנות ממה שהיה נהוג עד היום על פי הוראות הרבנות הראשית להצריכם גרות לחומרא במילה, טבילה ללא ברכה וקבלת מצוות, ובקבלתם זו יסולקו כל הספקות. (החלטת מועצת הרבנות הראשית, אצל קורנאלדי, 2019, עמ' 478)

אולם לאחר מבצע משה השיג הרב עובדיה יוסף (בתשובתו מתשמ"ה) על חיוב הגיור לחומרא וחלק במפורש על עמדת הרבנות הראשית באותה עת בדבר חובת עולי ביתא ישראל בגיור לחומרא ופסק בלשונו כי "יש לתמוה על כך, שהרי הרדב"ז הוא פוסק גדול ובוודאי דקדק בדבר אל נכון". בתשובתו השיג הרב עובדיה יוסף גם על הרב הרצוג: "ונוראות נפלאותי מה ראה על ככה לדחות דברי גאוני עולם שקובעים בוודאות שאין פסק שהם משבט דן, מפני דבריהם של חוקרים שמטילים ספק ביהדותם דמי נדחה מפני מי אתמה". ברוח זו, שמשמעותה היא עליונות פסקי ההלכה הרבנית על ממצאי המחקר, השיב גם הרב הראשי לישראל, אברהם כהנא שפירא בזו הלשון:

16 תשובת הרב עובדיה יוסף (תשמ"ה). המילים "גדולה חזקה" לקוחות מן התלמוד קידושין ס"ט, ע"ב; כתובות כ"ד, ע"ב. על חזקת יהדות של קהילה מפנה הרב עובדיה יוסף גם לשו"ת הרשב"א, חלק ב', סימן ט"ז, ועיינו גם קורנאלדי, 2019, פרק ג.

17 רבי אברהם בן חנניה יגל די גאליקו הוא מחשובי רבני איטליה במחצית השנייה של המאה השש עשרה ותחילת המאה השבע עשרה ומחבר הספר 'בית יער הלבנון'. החלק הנוגע לעניין עשרת השבטים פורסם בתוך קובץ נויבויאר (1888), עמ' 37-44.

18 קובץ נויבויאר, עמ' 41-42.

החלטות הרבנות הראשית אינן מסתמכות על מאמרים או מחקרים של חוקרים ואפילו תורניים או רבניים אלא על דברים של פסקי הלכה. פסקי הלכה למעשה של רבותינו פוסקי הלכות לישראל הם עמודי יסוד שעל פיהם אנו חיים ופוסקים הלכות למעשה לדורות ואילו כתבים אחרים הם בגדר השערות. (שפירא, תשמ"ו, עמ' 144)

תשובת הרב שפירא לפיה בני העדה אינם צריכים הטפת דם ברית [מילה] פרצה דרך לפתרון המחלוקת הרבנית בדבר תנאי היתר הנישואין של בני העדה. לבסוף נפלה גם חובת הטבילה, וכך המצב הלכה למעשה בזמננו, אף כי בחוגים מסוימים של הרבנות החרדית, ואזכיר לדוגמה את חב"ד, ממשיכים לעמוד על כך כי אין לקבל את יוצאי ביתא ישראל אלא אם עברו גיור לחומרא.¹⁸

הבדלי השיטות בין הרבנים והחוקרים, העומדים בעינם עד עצם היום הזה, מבטאים התנגשות בין דת למדע, בין המחקר ההיסטורי והסוציולוגי לתפיסה הרבנית. מה גם שהמחקר העובדתי-היסטורי בענייננו מבוסס בעיקרו, כאמור לעיל, על השערות השנויות במחלוקת בין החוקרים. יתר על כן, המחקר המדעי מתעלם לרוב מן המקורות הרבניים. בנסיבות אלה ההלכה הרבנית לדורותיה גוברת, כפי שפסקו כאמור הרבנים הראשיים לישראל הרב עובדיה יוסף והרב אברהם שפירא בדבר עליונות פסקי הלכה.¹⁹

אולם כמה מן החוקרים סוברים, מתוך ביקורת על מדעי המשפט העברי, כי על הפוסקים בהלכה הרבנית לדון בממצאי המחקר ההיסטורי ולקבוע את המשקל היחסי הרלוונטי של ממצאי המחקר.²⁰ יש להשיג על ממצאי המחקר – שהם נתון של "אומדנא" בהלכה הרבנית שאינה מהססת לחלוק עליהם. לא זו אף זו, הממצאים המדעיים בעניין יהודי אתיופיה מבוססים לרוב על השערות ומתנגשים ביניהם,²¹ ובענייני זהות יהודית אין צריך לומר כי ההלכה הרבנית היא המכריעה.

יתר על כן, חלק מהדעות של ההיסטוריונים בנושא מעמדם של יהודי אתיופיה נובע משימוש בקשרי דם וגזע לביורור הזהות היהודית,²² אשר לפי ההלכה הרבנית אינם עומדים במכלול מבחני הזהות היהודית (קורנאלדי, 2019). כנגד שיטת חוקרים זו שרירים דברי אשכנזי:

הפלשים הם יהודים בני הקיבוץ הדתי היהודי כשאר שבטי נדחי ישראל, כיהודי סין, כבני ישראל בהודו, ועם היוודעם על קיום יהודים זולתם – בארצות אחרות – הם הופכים להיות גם בני הקבוץ הלאומי היהודי. לפני פחות ממאה וחמשים שנה, כאשר הגיע שמע יהודי אירופה לבוכארה, שלחו הללו כתב ליהודי רוסיה ושאלו אם הם מבני עשרת השבטים [...] והם עצמם לא היו רחוקים

18 מאמר זה אינו דן בנושא עליית בני הפלשמורה (הנמשכת עד היום הזה), שחלק מהם נישאו בנישואי תערובת, ובעניינם פסק הרב הראשי לישראל שלמה משה עמאר שהם חייבים בגיור והליכי הגיור הם תנאי בהחלטות ממשלת ישראל בדבר עלייתם. על בני הפלשמורה, על עמדת הרב עמאר ועל החלטות הממשלה בעניינם ראו: קורנאלדי, 2019, פרק יז.

19 וראו גם ההבחנה של מנחם אלון לפי תורת המשפט בין האמת ההלכתית והאמת המדעית. הבחנה זו חלה וגוברת גם בתחום הזהות היהודית. ראו המקורות המובאים להלן בהערות שוליים 24 ועיינו גם בג"צ 521/85, הרב (קייס) אדנואיצ'ו נגד מועצת הרבנות הראשית, פד"י מ"ג (1989)152(2).

20 ראו לדוגמה: Seeman, 2010.

21 ראו לדוגמה לעומת סיעת החוקרים שצוינו לעיל בעמ' 3, שיטה מדעית אחרת של עפשטיין ולסלאו: אברהם עפשטיין (תרנ"א) במאמר "על הפלשים ומנהיגיהם" פורסם בתוך ספר אלדד הדני (מהדו' עפשטיין, פרסבורג, תרנ"א). מאמר זה מסתיים במסקנה (עמ' קפ"ו) כי "קרוב אפוא שמעם [ממצרים] יצאו הפלשים עם דעותיהם ומנהיגיהם השונים ממנהגי כל הכיתות שהיו בישראל". וכן עיינו: Leslau, 1951.

22 ראו לדוגמה, קפלן, תשנ"ט, עמ' 83, וראו בייחוד הערה 12: "אכן אפשר לטעון שדגם גזעי שולט ברוב הדיונים בזהות יהודית".

מהפוך לנדחי ישראל, שכחי מסורתו. אם אנחנו קובעים את זרותם הגזעית של יהודי חבש, אל לנו לשכוח, שאחרי הכל הם דומים לבני סביבתם לא יותר מיהודי בוכארה לטאגיקים, וכדמיון רוב היהודים לבני ארצות סביבתם. (אשכלי, תש"ג, עמ' 201)

נוסף על כך, בירור האמת ההיסטורית בדבר מוצאה של כל אחת מהכיתות ומהקהילות, תולדותיה ומנהגיה - ואין יהדות אתיופיה יוצאת מכלל זה - מצריך גישה רב תחומית; שכן יש, או שצריך שתהא, השפעה הדדית בין ההלכה והמשפט לבין מדעי החברה וההיסטוריה בענייני זהות יהודית. אולם בנושאים שלפנינו עשויות המתודות של איש ההלכה והמשפטן להשיג לעיתים תוצאות נבדלות מאלו של ההיסטוריון והסוציולוג. האמת ההלכתית-משפטית יכולה להיות או שלא להיות תואמת את האמת המדעית, כלומר את ממצאי המחקר העובדתי-היסטורי והסוציולוגי-אנתרופולוגי, שכן: "נקודת המוצא, דרכי הבירור, מהותן של נורמות וכללי הכרעה בעולם המשפט ומלאכת השיפוט שונים הם מאלה שבחקר העובדתי-היסטורי [...] ומתוך כך [...] יש ומסקנות ואמיתות שונות יעלו בידי כל אחד מהם".²³

ראוי לציין את התהפוכות שחלו במרוצת השנים בפסיקת ההלכה הרבנית - שבה גברה פסיקתו של הרב עובדיה יוסף על עמדת הרבנים הראשיים לפניו ולאחריו, ובפסיקת בית המשפט העליון - שבה נפסק תחילה לפי עמדתו של הרב הרצוג (הלכת גיתיה) ולבסוף לפי עמדה מקילה של הרב עובדיה יוסף (הלכת אדגואיצ'ו). התהפוכות האלה מעידות על הזהירות הרבה הנדרשת בפסיקת הזהות היהודית שכמוה כפסיקה בדיני נפשות. גדולי המשפט וההלכה הרבנית בזמננו לעיתים לא נזהרו, עד כדי כך שהמציאות של העלייה והקליטה גברו על הפסיקה הרבנית והמשפטית. על כך ייאמר "חכמים, היזהרו בדבריכם" (משנה אבות א, י).

יודגש, כי בהלכה הרבנית אין מקום להרהר על דבריהם של הרדב"ז והמהריק"ש, כפי שקובע לדוגמה הראשון לציון הרב רפאל מאיר פאניז'ל:

מי יבוא אחר ב' המלכים האדירים האלה להרהר על אלו היהודים שמץ פיסול חס ושלום ולא יראה לנפשו מלהיות נכוה בגחלתן שכל דבריהם כגחלי אש ונשיכתם נשיכת נחש ועקיצתם עקיצת עקרב ודבריהם מיוסדים על אדני האמת בדרכי התלמוד והפוסקים אשר בית ישראל נכון עליהם.²⁴

לסיכום, המבחנים האנתרופולוגיים לבירור הזהות היהודית, ובכללם בדיקת קשרי דם וגזע, אינם תחליף למבחני הזהות היהודית על פי ההלכה הרבנית. הזהות היהודית היא שאלה ערכית, ויש לבחון אותה מנקודת מבט יהודית. יתר על כן, יהדות היא סטטוס,²⁵ מעמד הלכתי-משפטי, שנקבע בהלכה ובמורשת ישראל ונקלט בחוקי המדינה.²⁶ לפיכך, הלכה למעשה, עמדת ההלכה הרבנית לעניין המוצא היהודי וזכות השבות והעלייה גברה על שיטת המחקר המדעי.

23 בג"ץ 152/80 אלון נ' ממשלת ישראל, פ"ד לו(4) 466, 449 (1982) (מפי השופט מנחם אלון); ע"פ 115/82 מועדי נ' מדינת ישראל, פ"ד לח(1) 197 (1984) והאסמכתאות שם, ובמיוחד (1966) Salmond.

24 תשובת הראשון לציון הרב פאניז'ל (תשמ"א) - הובאה בקובץ 'קדמוניות היהודים במלבר' (רפאלוביץ, תרס"ב). וראו גם את האסמכתא מהרב פאניז'ל המובאת בתשובת הרב עובדיה יוסף (תשמ"ה).

25 על הסטטוס (המעמד האישי) ראו שרשבסקי וקורין אלדי, 2015, פרק א'.

26 ראו את פסק דינו של השופט משה זילברג בג"ץ 72/62 רופאיזן נ' שר הפנים, פ"ד טז 2430, 2435 (1962). על הגדרת הזהות היהודית ראו גם קורין אלדי, 2001; קורין אלדי, 2019, פרק ב.

2. סוגי המקורות ומשקלם

עניין נוסף הנגזר מסוגיית הגדרתה של הזהות היהודית הוא המשקל שיש לייחס לסוגי המקורות בבירור הסוגיה הנידונה כאן. סוגי המקורות המשמשים בסיס למחקר בנושא הם שלושה:

(1) מקורות ביתא ישראל – מקורות כתובים; תשובות חכמי העדה לשאלות רבנים וחוקרים בדורות האחרונים ובימינו; מנהגי העדה.

(2) מקורות מורשת ישראל – המקורות המוסמכים של ההלכה; מקורות הספרות העברית, לרבות ספרות המסעות; מקורות המשפט של מדינת ישראל.

(3) מקורות היסטוריים וספרותיים אחרים, לרבות הכרוניקה האתיופית־נוצרית וספרות המסעות וההיסטוריה האתיופית; וכן יש להוסיף את ממצאי המחקר הסוציולוגי־אנתרופולוגי בתחומים אחרים כגון מדעי הדתות ובלשנות.

אשכלי (תרצ"ו) כותב כי "יש להניח הנחה יסודית שבעיית הקשר בין עשרת השבטים ושבט יהודי נידח בימינו – ובימי הגלות בכלל – אינה עומדת כלל לפני החקירה המדעית" (עמ' 317). אולם אשכלי לא צפה שבעיית הקשר בין עשרת השבטים ושבטים יהודים בימינו תעמוד הלכה למעשה לפני משפט מדינת ישראל. הדוגמה המובהקת לכך היא שמקורות מוסמכים בהלכה מצביעים על הקשר בין עשרת השבטים לביתא ישראל, באשר מוצא בני העדה, לדברי אותם מקורות ההלכה הרבנית, הוא משבט דן.

לסיכום

שאלת הזהות היהודית היא שאלה ערכית, שהדיון בעניינה מייחס משקל מכריע למקורות היהדות. משום כך מקורות ביתא ישראל חיוניים למחקר, שכן עמדת העדה ומנהגיה הם בעלי נפקות חשובה בפסיקה ההלכתית ובהכרעה היהודית הערכית. לעומת זאת, מקורות היסטוריים וספרותיים אחרים וממצאי המחקר הסוציולוגי־אנתרופולוגי משמשים רק כלי עזר לבירור השאלה. כאמור, לצורך הכרעה יהודית ערכית פנימית יש לייחס משקל מוגבל למקורות אלה, ואין בהם כדי ליתן תשובה מספקת לשאלת הזהות היהודית של ביתא ישראל. שהרי לדוגמה, אין חולק כי ממצאים אלה אין בכוחם לברר את התוצאות ההלכתיות של גיורים כמנהג העדה שהיו נהוגים בה במשך דורות רבים. השווה הגיורים אצל יהדות קוצ'ין, לפי שיטת הרדב"ז והמהריק"ש, כי "לרווחא ד'מילתא בעלמא מצריכינן להוא [לרווחת העניין בלבד, מצריכים אותם] טבילה אחר שכמה דורות הם נוהגים בדת ישראל ופשוט הוא"²⁷.

27 המהריק"ש אהלי יעקב (ליבורנו 1783) סימן צט, וקדם לו הרדב"ז בתשובה שאינה כלולה בשו"ת הרדב"ז והוצאה לאור על פי כתב יד על ידי Marx, 1930. והשווה גם הרבנות הראשית לעניין בני ישראל מהודו "בני ישראל" (תשכ"ב).

לפיכך, מן הראוי לאמץ שיטת מחקר שבוחנת את הזהות היהודית של ביתא ישראל בלי שהיא מתעלמת מהזהות היהודית בהלכה הרבנית או במקורות מורשת ישראל. שלבי המחקר הם אלה:

א. יסודות הזהות היהודית בהלכה הרבנית;

ב. בחינה של מקורות ומנהגי הפלשים;

ג. ניתוח מקורות ההלכה הרבנית והספרות העברית הנוגעים לפלשים;

ד. הסתמכות על מקורות חיצוניים אחרים;

ה. מסקנות המחקר המדעי ככלי עזר לבירור הנושא.

בשל מגוון המקורות ומקצועות המחקר בנושא ונוכח היקף הפרסומים המדעיים,²⁸ הדעה שביסוד מאמר זה בנויה על עיקרי מקורות היהדות והספרות העברית ועיקרי הפרסומים המדעיים, ומשקפת את השתלשלות עמדת ההלכה הרבנית ואת המשפט של מדינת ישראל עד עצם היום הזה.

רשימת מקורות

אשכלי, א"ז (תרצ"ו). יהודי חבש בספרות העברית. **ציון, א**, 316-336.

אשכלי, א"ז (תש"ג). **ספר הפלשים: יהודי חבש, תרבותם ומסורותיהם**. מס.

בן-דוד, ש' וקפלן, ס' (עורכים). (תשמ"ח). **יהודי אתיופיה: ביבליוגרפיה מוערת**. מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח.

גונגהיימר י' (1865), מאמר בכתב-העת **ישורון** כרך 11, עמ' 203-218
(בגרמנית: GUGENHEIMER, J. RABBI, ZUR FALASCHAFRAGE, JESCHURUN XI)

נויבוירר י'. **י קובץ על יד** (כרך ד') 1888, בעמ' 37-44. (הקובץ נקרא בספרות "קובץ נויבוירר", כיוון שיש בו אוסף כתבים של חכמי ישראל שהוצאו לאור על ידו מכתבי-יד).

סלמון, ה' וקפלן, ס' (עורכים). (תשנ"ח). **יהודי אתיופיה: ביבליוגרפיה מוערת: תשמ"ח-תשנ"ח**. יד בן צבי.

עפשטיין, א' (תרנ"א). על הפלשים ומנהגיהם. פורסם בתוך ספר אלדד הדני (מהדו' עפשטיין, פרסבורג, תרנ"א).

פאניז'ל ר' מ' (תשמ"א) - הובאה בקובץ קדמוניות היהודים במלבר, הוצאת רפאלוביץ' (תרס"ב)

28 מאז התחיל המחקר על הפלשים בראשית המאה התשע עשרה פורסמו למעלה מאלפיים מאמרים וספרים הנוגעים לנושא, ואין צורך לומר כי תקצר היריעה מאזכור מכלול המקורות והדעות. ראו הביבליוגרפיה המקיפה מאת אשכלי (תרצ"ה), קרית ספר, יג, עמ' 250-265, 383-393, 506-512. וכן ביבליוגרפיות משלימות (Leslau 1951); קפלן ובן דוד (תשמ"ח); מהדורה מעודכנת של ביבליוגרפיה זו עד תשנ"ח, בעריכת סטיבן קפלן וסלמון וכן הביבליוגרפיה אצל קוריןאלדי (2019).

- פיטלוביץ, י' (תשי"ט). **חסע אל הפלשים** (מ' וורמברנט, תרגום). דביר.
- קורנאלדי, מ' (2001). **חידת הזהות היהודית: חוק השבות הלכה למעשה**. שריגים.
- קורנאלדי, מ' (2019). **מיהו יהודי: "ביתא ישראל": מגלות אתיופיה לשיבת ציון**. החברה הכלכלית של לשכת עורכי הדין.
- קפלן, ס' (תשנ"ט). "גזע" כהיבט של המפגש ההיסטורי בין יהודי אתיופיה ויהדות. **פעמים**, 80, 83–92.
- [ה]רבנות הראשית לישראל. "בני ישראל", תשכ"ב, הוצאת הרבנות הראשית לישראל (קובץ) פסקי הלכה ומקורות לבירור דינם, שאלם ומוצאם [של "בני ישראל" מהודו, שלא צוין בו עורך].
- רפאלוביץ, ש' (תרט"ב). **קדמוניות היהודים במלבר**. אברהם משה לונץ.
- שרשבסקי, ב' וקורנאלדי, מ' (2015). **דיני משפחה**. לשכת עורכי הדין.
- Elon, M. (1987). The Ethiopian Jews: A case study in the functioning of the Jewish legal system. *New York University Journal of International Law and Politics*, 19(3), 535–563.
- Fäitlovitch, J. (1910). *Quer durch Abessinien: meine zweite Reise zu den Falaschas*. M. Poppelauer.
- Kaplan, S. B. (1992). *The Beta Israel: Falasha in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*. NYU Press.
- Leslau, W. (1951). *Falasha anthology*. Yale Judaica Series.
- Margulies S.H. (1905) *Rivista Israelitica* II no.5,208.
- Margulies S.H.(1909) *Rivista Israelitica* VI, no.4–5, 154–156.
- Perret, M.(1984). "Les Falashas d'Ethiopie ", *Yod* 80(1984).
- Salmond, J. W. (1966). *On Jurisprudence* (G. Fitzgerlad, Ed.; 12th ed.). Sweet and Maxwell.
- Seeman, D. (2010). *One people, one blood: Ethiopian-Israelis and the return to Judaism*. Rutgers University Press.
- Shelemay, K. K. (1986). *Music, ritual, and Falasha history*. Michigan State University Press.
- Quirin, J. A. (1992). *The Evolution of the Ethiopian Jews: a history of the Beta Israel (Falasha) to 1920*. University of Pennsylvania Press.
- Ullendorff, E. (1953). Review of Leslau's Falasha anthology, BSOAS XV, 177.

Ullendorff, E. (1956). Hebraic-Jewish elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity. *Journal of Semitic Studies*, 1(3), 216-256.

Ullendorff, E. (1968). *Ethiopia and the Bible: The Schweich lectures 1967*. OUP Oxford.

Ullendorff, E. (1973). *The Ethiopians* (3rd ed.). Oxford University Press.

* בשל פטירתו של המחבר ומפאת כבודו, מאמר זה מוצג בגרסתו האחרונה ובלי שנעשו בו שינויים נוספים, לרבות ברשימת המקורות.

יוצאי אתיופיה בישראל – ארבעים שנות מחאה

שלי אינגדאו*

האמת, אני זוכרת את המחאה בשנת 1985, שאבא שלי השתתף בה, בכותל, מבוגרים שבתו רעב בגלל הגיור, נראה לי שהכול התחיל משם. שמהתחלה לא רצו אותנו. התחושה היא שאנחנו לא רצויים בארצנו. לאורך כל השנים, כל 40 שנות קליטה, הממסד לא מקבל אותנו כאזרחים שווים בני שווים. זה מתחיל בזה שאנחנו ספק יהודים, למרות שהרב עובדיה קבע. וגם כשקיבלו אותנו כיהודים כביכול, יש רב ראשי לענייני יהודי אתיופיה, וכל אחד חייב לעבור דרכו לאישור יהדות. זה ממשיך בהפרדת בתי ספר לא בתי ספר, מוריד רמה, לא דתי מספיק. ויש עוד סיפורי גזענות, שהם ממסדיים ופרטיים. פרשת הדם. אלימות משטרתית, פעם הייתה אלימות, היום שוטרים הורגים ילדים. ואז יש מפכ"ל שאומר שטבעי ששוטר יראה שחור ויחשוד בו שהוא עברין, ואז בא מפכ"ל חדש ומחזיר לעבודה שוטר שהרג ילד. עד שיש שוטר אחד מתוך 13 ילדים שהאירוע נגמר במוות, הוא חוזר לעבוד גם לפני שיש הכרעה משפטית. אם אני הייתי עושה עבירה רק שנראית פלילית, לא רק שהייתי מאבדת מקום עבודה, אלא לא היו מקבלים אותי לכל מקום עבודה בגלל הרישום הפלילי. יש פה איזה אבסורד. ואז אני אומרת, 13 מקרים בהם ילדים קיפחו את חייהם במפגש עם שוטר, זה מעיד קודם כל על הסלמה עם המצב. הייתה פעם אלימות משטרתית, אבל לא הריגה או רצח. (אושר, פעילה חברתית בקבוצת אימהות על המשמר, בריאיון שנערך באוגוסט 2021)

ראשית הנעתה המאסיבית של הקהילה האתיופית לישראל בשנת 1980, במסע רגלי דרך סודן. מאז נעשו כמה מבצעים להעלאתם של יהודי אתיופיה, ומהם מוכרים במיוחד מבצע משה ומבצע שלמה. שארית זרע בית ישראל ממשיכה להגיע לישראל גם בימים אלו.

המסע לא היה קל, אך רבים מהעולים הפגינו כוחות נפשיים עצומים – לא רק במסע, אלא גם בתהליך הקליטה עצמו. העולים שהגיעו לארץ מאתיופיה התאפיינו בגישה חיובית, בחוסן נפשי ובפוטנציאל גבוה להצלחה. למרות זאת, בישראל הם מוקמו בשולי החברה. שלושים שנים מאז החלה העלייה הגדולה מאתיופיה, התחושה הכללית של צעירים וצעירות מהקהילה היא שלמרות השתלבות אישית מוצלחת של רבים מהם, הקהילה עצמה כשלה בהשתלבותה. יתרה מכך, הקשיים מתעצמים בחלוף השנים. תחושות אלה קשורות במידה רבה לגילויי הגזענות, ההסללה וההדרה שחווים כיום בני הדור השני בישראל.

* שלי אינגדאו, בית הספר לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת חיפה.

הגזענות כלפי צעירים יוצאי אתיופיה מדאיגה מאוד לנוכח העובדה שהיא מתחזקת ומתגברת עם השנים. למרות זאת, רק בשנים האחרונות הצליחו יוצאי אתיופיה לעורר את מודעות החברה הישראלית לתופעה. הדבר מפתיע במידה מסוימת, שכן עוד בראשית עלייתם לישראל אופיינו חייהם של יוצאי אתיופיה במחאות: מחאה נגד הספק ביהדותם, מחאה בעקבות פרשת הדם, מחאות למען העלאת קרוביהם שנותרו באתיופיה ומחאות נגד מערכות חינוך וערים שסירבו לקבל אליהן יוצאי אתיופיה. המחאות הללו הונהגו בעיקר על ידי דור המבוגרים של הקהילה. גל מחאה של צעירים פרץ רק בשנת 2015. הסיבה למחאה הייתה הכאתו ללא כל סיבה של דמאס פיקדה, חייל ממוצא אתיופי, בידי שוטר. תקיפת החייל נעשתה לעיניהם של שוטרים אחרים, אך האחרונים לא עשו דבר כדי למנוע את האלימות. התנהגותם הבלתי מידתית של השוטרים הביאה להתפרצות המחאה, וימים בודדים בלבד לאחר שהתפרסם העניין בתקשורת הישראלית יצאו צעירי הקהילה להפגנות במרכז תל אביב.

המחאה נועדה להשמיע את הקול החדש שצמח בקהילה ולעורר את מודעות החברה הישראלית לתופעות הגזענות וההדרה שעימה הם מתמודדים מאז ראשית עלייתם לישראל. בעקבות ההפגנות הוקמה ועדה לחקירת ממדי התופעה ועלו השאלות בדבר הסיבות לפרוץ המחאה והדרכים למניעתן מראש. באופן תמוה, נראה היה שמדובר בתופעה חדשה ולא מוכרת. הוועדה אישרה בפעם הראשונה שבמדינת ישראל קיימת גזענות כלפי יוצאי אתיופיה בישראל, אך בפועל דבר לא השתנה בדרכי ההתמודדות של המדינה עם התופעה.

לסיפור המחאה הזה מצטרפים סיפורים אחרים של צעירים יוצאי אתיופיה שהפכו לסמל של מחאה. מדובר במקרים של צעירים מהקהילה שקיפחו את חייהם עקב מפגש אלים עם שוטרים. לא מדובר במקרים של רצח או הריגה ישירים, אך מניתוח האירועים בתקשורת, מהתייעוד של מצלמות המידע וממכתבים שהשאירו הצעירים, נראה שיש קשר ישיר בין מותם ובין מעשיהם של השוטרים. למרות זאת, בכל המקרים הללו התכחשה המערכת למאורעות והתנערה מאחריות.

אחד מהקורבנות של מעשה התעללות הוא יוסף סלמסה. סלמסה מעולם לא נחקר או הואשם בדבר, אך במרץ 2014 הותקף על ידי שוטרים בבנימינה. בעקבות האירוע שקע סלמסה בדיכאון ומשפחתו הגישה תלונה במחלקה לחקירת שוטרים. מאז התנכלו לו השוטרים עוד יותר. ביולי של אותה שנה נמצא סלמסה ללא רוח חיים. הניסיונות לברר את נסיבות מותו עלו בתוהו, ושאלת מותו נותרה לא פתורה. גם הסטודנט ג'יאו בימרו סבל מגילויי גזענות מצד שוטרים. בימברו הגיש באפריל 2012 תלונה במח"ש נגד שוטר שהיכה אותו וקרא לו לחזור לאפריקה. בימרו המתין לתשובה שלושה חודשים, ומשלא נענה העלה את סיפורו לפייסבוק וזכה להתעניינות עצומה. בסופו של דבר הוא זוכה, ומאז הוא נלחם בגזענות באמצעות כלי התקשורת. מקרה נוסף הוא זה של אלי סבהט ז"ל, בחור צעיר שהתאבד בשנת 1997 לאחר מעצר אלים במיוחד, המתואר במחברת שהשאיר לפני שהתאבד. בשנים הללו לא הייתה מודעות למקרים כאלה והסיפור שלו נשמר זמן רב כסיפור אישי של המשפחה. אולם מאז פרסום המקרה של יוסף סלמסה ז"ל בתקשורת והמלחמה העיקשת של בני משפחתו לצדק, עלה גם המקרה של סבהט לתודעה הציבורית האתיופית. למרות התלונות החוזרות ונשנות של גיבורים אלה וצעירים אחרים על אלימות של שוטרים כלפיהם, לא נעשה במשטרה מהלך להעמדת השוטרים הפוגעים לדין.

הדימוי של יוצאי אתיופיה ודרכי ההתמודדות של הצעירים עם תופעת הגזענות החלו להשתנות לאחר שהאינטרנט והרשתות החברתיות הפכו במות חשובות להבעה פוליטית כתובה. רשתות אלו מאפשרות לצעירים להתארגן בקבוצות ולהוציא לפועל הפגנות יזומות ומאורגנות. נוסף על כך הן משמשות במה לכתיבה של ביקורת אקדמית, לשיח בפורומים ובבלוגים ולהקמה של קבוצות שונות בפייסבוק. הפעילות הנרחבת ברשתות החברתיות מעוררת את בני הקהילה לפעולה ולהעלאת המודעות של הציבור הישראלי לתופעות הללו. אחת הבמות הללו היא הבלוג Y.E.S (Young Ethiopian Students). חברים בבלוג טענו שלאנתרופולוגים שחוקרים את עולי אתיופיה יש תפקיד ביצירת דימוי שלילי של הקהילה האתיופית. השיח הביקורתי של Y.E.S הורגש בקרב צעירים וארגוני סנגור של יוצאי אתיופיה, כגון האגודה הישראלית למען יהודי אתיופיה שאימצה את הרטוריקה שלהם. הצעירים חברי קבוצת Y.E.S אף הובילו מאבק שכונה בשם "החזית לשחרור יהודי אתיופיה ממשרד הקליטה", שבו הם ביקשו להתנתק מהמוסדות הממשלתיים והמדיניים ולהפסיק את התלות בהם. צעירים אלה ראו בתוכניות המיוחדות שהמוסדות האלה מפתחים למען הקהילה האתיופית גורם המעכב את השתלבותם בחברה, ולתפיסתם המדינה עצמה היא זו שמפלה את הקהילה האתיופית. פעילויות אלו הפכו את היחסים בין יוצאי אתיופיה והממסד, שהתאפיינו ביחסי תלות, למורכבים יותר.

ההתמודדות של בני הדור הראשון עם הגזענות הייתה מתונה ואישית יותר מזו של חברי הקהילה הצעירים. התמודדותם של האחרונים עם תופעת הגזענות הפכה להיות קולקטיבית בעיקרה ומתועדת בזירה התקשורתית. הבמה התקשורתית והמחאה הפומבית הצמיחו מנהיגות שנאבקת למען האינטרסים של הקהילה, מנהיגות שתופסת את מקומם של המנהיגים הרוחניים, הקסים, שהיו בעלי השפעה בשנים הראשונות בארץ. דוגמה לכך היא קבוצת אימהות על המשמר אשר חברות בה אימהות יוצאות אתיופיה ואימהות שאינן יוצאות אתיופיה. אחת הפעולות הראשונות של הקבוצה הייתה הקמת משמרות מחאה בשנת 2015 על אלימות של שוטרים כלפי צעירים ממוצא אתיופי. הרציונל בהקמת משמרות המחאה היה שעדיף שאימהות יצאו להפגנות במקום נערים, כדי שהאחרונים לא ייעצרו על ידי השוטרים.

מחאבק על זכויות למאבק על החיים

עד 2015 היו מאבקי הקהילה האתיופית בישראל תגובת נגד לגזענות ממסדית שפגעה בקהילה כקבוצה שלמה: מאבקים למען הכרה ביהדות ונגד גילויי גזענות כמו השלכת תרומות הדם ואי־קבלה לבתי ספר. במקרים אלה הפגיעה הייתה בזכויות שלהם כתושבי ישראל, בזהות היהודית ובשייכות של הקהילה לארץ ישראל ולעם ישראל. לעומת זאת, המאבקים מאז 2015 הם תגובה לאלימות משטרתית, שאף גבתה את חייהם של צעירים אתיופים.

אחד המקרים המפורסמים ביותר הוא כפי הנראה סיפורו של סלומון טקה, צעיר ישראלי בן 18 שנהרג ביוני 2019 מקליע שירה לעברו קצין משטרה. על פי טענות החוקרים, הקליע פגע בכביש ולא בטקה, אולם נתזים ממנו פגעו בכלי הדם הגדולים בחזהו ובעקבות כך הוא נהרג. יתרה מכך, לטענת השוטרים הירי בוצע לאחר שטקה ושלושה קטינים השליכו אבנים לעבר הקצין ושתיים מהן פגעו בו. הירי, כך הוא טוען, היה משום החשש לחייו. בשל כך השוטר לא קיבל עונש ואף הוחזר לעבודתו. הפרשה הובילה להפגנות ענק של יוצאי אתיופיה במוקדים רבים בישראל, וגם שנתיים וחצי לאחר האירוע לא הגיעה אל סיומה.

סיפורו של סלומון טקה מוכר לרבים בציבור הישראלי, אך אין הוא המקרה הראשון של צעיר אתיופי שמקפח את חייו בעקבות אלימות משטרתית. צעיר נוסף שנפל קורבן לאלימות משטרתית הוא יהודה ביאדגה ז"ל. ביאדגה, צעיר הלוקה בנפשו כתוצאה מפוסט טראומה מהצבא, יצא לרחוב ב־18 בינואר 2019. הוא היה עטוף בטלית ונשא סכין. משפחתו הזעיקה משטרה וחמישים דקות לאחר הקריאה ירה בו מטווח קצר השוטר שהגיע למקום. ביאדגה נהרג. המקרה עורר שאלות ותהיות רבות – מדוע השוטר ירה בו במקום לעזור לו? מדוע לא ירה לשם הרתעה אלא ירה בו מטווח קצר? גם במקרה הזה השוטר היורה לא הועמד לדיון.

הסוגיה הראשונה שעלתה בשיח של יוצאי אתיופיה ביחס לאירוע של טקה היא עד כמה המקרה של הפרט האתיופי הופך גם למקרה הישראלי ומשפיע על הציבור הרחב. הקהילה האתיופית ראתה במקרה הפרטי סיפור קהילתי במלוא מובן המילה – ההתגייסות של פעילים ותושבים יוצאי אתיופיה למאבק הייתה טוטאלית, וההקרבה למען המאבק ולמען המשפחה הייתה, ועודנה, עצומה. עם זאת, הציבור שלא ממוצא אתיופי נותר אדיש לאירוע. לכן לקהילה היה צורך במחאה עוצמתית, כדי שמקרים כאלה לא יישנו.

יוצאי אתיופיה לבד במחאה, לבד במרחב הציבורי, רחוקים מעיני כול. התחושה היא שלציבור הרחב אין עניין בדבר והם לא זוכים לתמיכתו. התקשורת משתמשת במילים שמשרישות סטראוטיפים ביחס לקהילה – "ההפגנה של הקהילה", "המחאה של הקהילה" – ומעצימה כך את ההפרדה של "אנחנו" ו"הם". משהמחאה פוגעת בציבור הכללי (למשל בעקבות חסימות כבישים), יוצא חלקו הגדול בקריאות "איבדתם אותי".

לסיכום, לאורך השנים ניתן לראות קהילה שנאבקה על מקומה, על זהותה ועל עתיד ילדיה, דבר המעיד גם על החוסן האישי והקהילתי שלה. כפי הנראה, המחאות של הצעירים ידעכו עם השנים. את מקומן של המחאות יתפסו פעילים שייחממו באופן פרטי עבור משפחות שייפגעו על ידי המערכת. המדיניות האלימה כלפי המחאות ההמוניות של יוצאי אתיופיה וההתעלמות של כלל הציבור ממנה הצליחו להפחיד ולהשתיק, ואף להעלים פעילים מהשטח. המחירים שהפעילים משלמים בפן האישי גבוהים כל כך עד כי הם נאלצים לוותר על המקום הזה ולהיכנע.

האימהות, כפי הנראה, תמשכנה לפעול באופן אינטנסיבי, והן תמשכנה לתמוך באופן אישי בהורים שאיבדו את בניהן.

