

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 6, תשרי תשע"ח – ספטמבר 2017

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: יצחק מור, אלון שלו

מרכזת מערכת ואתר: ניצן ריבלין

מנכ"ל: עמיעד כהן

מו"ל: אריק כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ואהרון פרידמן // סטודיו דב אברמסון

כתובת המערכת: אהליאב 5, ירושלים 9446778

אתר הבית: www.hashiloach.org.il

למכתבים: main@hashiloach.org.il

מנהלה: office@hashiloach.org.il



המעוניינים לכתוב ל'השילוח' מוזמנים לשלוח תקציר בן כ-300 מילה ובו תיאור המאמר המוצע (נושא המאמר, טענתו העיקרית ודרכי הטיעון) לכתובת main@hashiloach.org.il. מאמרים שיתקבלו לפרסום ימנו 10 אלפים מילה לכל היותר (ומאמרי ביקורת - לא יותר מ-3,000). מאמרים המתקבלים לפרסום מזכים את כותביהם בתשלום.

השילוח

מאמרים

33 מדוע הושמטה הדמוקרטיה ממגילת העצמאות? • דב אלבוים ועזרא ברום

מסע היסטורי ורעיוני בעקבות גלגולי הניסוח של מגילת העצמאות, בין שרת לבן-גוריון

49 על חיוניותה של שמרנות יהודית באמריקה • אריק כהן ואלענה מייזל

התמיכה המסורתית של היהודים בשמאל כבר אינה משרתת את האינטרסים הקיומיים של הקהילה

81 תוכנית ההכרעה: המפתח לשלום נמצא בימין • בצלאל סמוטריץ'

במקום לדשדש בביצת האלימות של הסכסוך, אפשר וצריך להכריע אותו – אם רק נרצה

103 חוק הורים וילדיהם: תיקון חיוני או בכייה לדורות? • עזריאל אריאל, חדווה אריאל וזאב שמע

הפרדיגמה המכשילה של "זכויות הילד" הופכת את החוק בניסוחו המוצע כעת למזיק

131 כסף, מצלמים: מדוע אין קולנוע ישראלי ימני • זיו מאור

בשיטת התמיכה הממשלתית הנוכחית, הקולנוע הישראלי ימשיך להתרחק מהחברה הישראלית

151 אוניברסליות מציון: חזונו המדיני של ישעיהו • דוד סבתו

החזון החקוק על בניין האו"ם הוא ביסודו אנטי-אימפריאלי: שלום הבנוי על מדינות לאום

קלאסיקה עברית

175 הראשון / המנוח לוינסקי • אחד-העם / ח"נ ביאליק

עורכי "השילוח" הישן מספידים את רבי קרוב, חביב הקהל של ראשית המאה העשרים

ביקורת

194 מלכוד אסתטי, פיכחון בריא • אלון שלו

מיכה גודמן כתב ספר יפה מדי ומאולץ לעתים – שתמת העומק שלו חשובה וחיונית

206 לא יועיל, כן יזיק • יצהר ורדי

הפופולריות של רפואה לא-מוכחת אינה מסנוורת את בן גולדייקר. היא מניעה אותו למלחמה





יואב שורק

מאה ועשרים להכרה הלאומית

פתאום קם אדם, בבאזל, והחליט כי אנו באמת עם. על כוחה המעשי של עיתונות - במלאות 120 לקונגרס הציוני הראשון ול'השילוח' הראשון

בראשית אלול מלאו 120 שנה לקונגרס הציוני הראשון, שהתכנס בבאזל בתרנ"ז (1897). אגודות וכינוסים ומפלגות אינם עניין זר ליהודים, אבל הקונגרס היה חידוש דרמטי בהיסטוריה המודרנית של היהדות ובשורה מרחיקת-ראות: הוא התכנס על בסיס ההנחה שהיהודים הם עם.

לבני הדור הזה הדבר נראה כמעט מובן מאליו, וזהו אולי הניצחון המובהק ביותר של הציונות. בעיני היהודים של הדור הזה – ואין זה משנה מה השקפתם הדתית או הפוליטית ומוצאם העדתי – הזהות היהודית היא בראש ובראשונה שייכות לקולקטיב אתני-היסטורי, או במילים פשוטות יותר עם

בעומדו על סף הארץ המובטחת, שאליה לא ייכנס, נסתלק משה רבנו מן העולם כשהוא בן מאה ועשרים שנה, והכתוב העיד עליו שגם בגיל מופלג זה "לא כָּהֵתָה עֵינֵי וְלֹא נָס לְחַה" (דברים ל"ד, ז). חייו של בנימין זאב הרצל, חוזה מדינת היהודים, היו קצרים לאין ערוך: הוא נפטר כשהוא בן 44, פחות מעשור אחרי שהחל בקידום הרעיון הציוני. אך עינו של התהליך שהניע לא כהתה ולחו לא נס במלאת לו מאה ועשרים שנה; אדרבה, נראה שאילו היינו מגלים עפר מעיניו של חוזה המדינה היה הלה משתומם לפשר התגשמותה של האגדה, הרבה מעבר למה שיכול היה לצפות.

או לאום.

הדבר לא היה מובן מאליו ליהודים של המאה הי"ט, שהם ואבותיהם ואבות אבותיהם לא חוו מעולם דבר זולת קיום מפוזר של קהילות ויחידים בתוך ישויות אתניות ופוליטיות מארחות. קשה היה להעלות על הדעת קיום יהודי שיש לו מרכז גיאופוליטי; זה היה לכל היותר חלק מחזון אחרית הימים או מעבר מפואר ורחוק מאוד. גם יהודים שהתפללו לכיוון ירושלים בכל יום – ובעת האמורה היו כבר רבים מאוד שחדלו ממנהג זה – התפללו לעבר מקום ריק; הגלות או הפזורה לא הייתה גלות ממקום או פזורה של מרכז – היא הייתה הקיום היהודי כולו.

אכן, היו ביהדות היבטים לאומיים מובהקים, כמו שפה, היסטוריה ותרבות, לצד ערבות הדדית חזקה – ויש גם רגליים לטענה שמבחינות אלו היהודים היו העם המובהק ביותר שהתקיים לפני מדינות הלאום – אך דורות של ריחוק מהזירה הפוליטית עמעמו את המובהקות הזו. כאשר ההתפתחויות באירופה דחקו ביהודים להגדיר את עצמם כדת או כלאום, התשובה הקלה יותר הייתה לאמץ את המסלול הדתי. רבני גרמניה נחרדו מהיוזמה של הרצל, ובמנשר משותף של אורתודוקסים ורפורמים הביעו את התנגדותם העקרונית לקיומו של הקונגרס, שנועד מתחילה להיות במינכן. מדינת לאום יהודית בארץ ישראל, הם גרסו, עומדת בסתירה למהותה של היהדות, ואילו שייכות מלאה למולדת הקונקרטית שבה הם חיים היא מצווה קדושה.

הרצל העביר את הקונגרס לבאזל – עיר שקיבלה אותו בלא התנגדות, בין השאר בזכות קהילה שלא התפלגה לזרמים – ושבראשה עמד רב בעל נטייה ציונית –

ובעצם קיומו כבר הוכיח את התזה המרכזית, שלפיה על היהודים לשוב אל הווייתם הלאומית ולהתלכד סביבה: "כבר הצליחה הציונות להגשים דבר מופלא, שנחשב לפני כן כבלתי-אפשרי", אמר בנאום הפתיחה שלו. הדבר המופלא הוא "הקשר ההדוק בין היסודות המודרניים ביותר של היהדות עם השמרניים ביותר. הואיל והדבר הזה אירע, בלא שיצטרך אחד משני הצדדים לעשות ויתורים שלא לכבודו ולהקריב קרבנות נפשיים, הרי זו ראייה נוספת לכך, אם הייתה דרושה עוד ראייה, לעובדה שהיהודים הם עם. ליכוד כזה לא ייתכן אלא על הרקע של אומה".

היסטוריונים יאמרו בוודאי שדברי הרצל היו יותר מְשָׁאֵלֶת לב ממציאיות. הרי בתוך זמן קצר נתגבש התנגדות חרדית רחבת היקף לתנועה הציונית, והתנועה הציונית עצמה תהפוך זירת התגוששות בין מפלגות שונות. אבל במבט רחב יותר, הרצל צדק גם צדק: היסוד הלאומי הציל את היהדות מהתפוררות לגורמים, והוא שומר עד היום על האוצר היקר ביותר – יכולתם של היהודים לנהל ויכוחים נוקבים וחריפים בלי לאבד מידה בסיסית של סולידריות (שאנו מתקשים להבחין בה, בשל העיסוק המופרז בקינה על "שסעים"). ההיסטוריה חילטה את ההכרעה הזו, כלומר הפכה את התשתית של זהות לאומית למושכל יסוד ששוב אין מערערים עליו, וזאת אף כי בירור היחס בין המורשת הדתית לזהות הלאומית עודנו בעיצומו.

בספר פוקח-עיניים ושמו 'הרצל – קריאה חדשה' (שראה אור בעברית ב-2008) מאיר ד"ר יצחק וייס את דמותו ותודעתו של חוזה מדינת היהודים, באופן המסביר מעט



חודשים ספורים לפני הקונגרס הציוני הראשון הקים פובליציסט אחר, אשר גינצברג הוא אחד העם, את כתב העת 'השילוח' באודסה. כתב העת הזה היה ממחוללי השיח הציוני וממולידי העברית המודרנית. 120 שנה מאוחר יותר, 'השילוח' שלנו מבקש לחולל שיח ישראלי מעמיק – אותו שיח שרק התגשמות האגדה של הרצל מאפשרת את קיומו. כאשר זוכה המדינה היהודית להיחלץ ממחלות הילדות ומאבקי ההישרדות אל המרחב, הגיעה השעה לפתוח את הדיון המעמיק בשאלות הגדולות, שחלקן סומנו כבר על ידי הרצל ב'אלטנוילנד' שלו. כיצד מקימים כאן, בעת הזאת ובמקום הזה, את המדינה היהודית שתביא אור לתושביה, לסביבתה ולעולם כולו.

יותר כיצד זכה היהודי המזוקן והתיאטרלי הזה לתפקיד כה מרכזי בדרמה ההיסטורית הגדולה ביותר של העם היהודי. בין השאר עורך וייס השוואה מרתקת בין דמותו של הרצל לדמותו של הגואל הראשון, הלא הוא משה רבנו. אבל בעוד משה היה "כבד פה וכבד לשון", הרצל היה דווקא עיתונאי ומחזאי, ועיקר הצלחתו היתה נעוצה בחזון, בכריזמה ובמה שמכנים כיום "תקשורת". הרי זה מאפיין מובהק של ההתרחשויות בעידן המודרני, ובייחוד במאה העשרים שמשמשה אז ובאה: כוחה של תקשורת ההמונים, של המילה הכתובה. אין הפונוה לתעמולה עממית אלא דווקא לשיח האינטלקטואלי: מניפסטים פילוסופיים, אוטופיות ויצירות ספרות הולידו כולם גלי-ענק והובילו תהליכים היסטוריים לאורך כל העת החדשה. הציונות היא רק אחד מהם.

צרות של עשירים

העידן החדש, שבו ישראל נמנית עם הכלכלות המשגשגות בעולם, מצדיק עיון נוסף בפסוקים שהמקרא דן בהם במציאות דומה. אחריות חברתית כן, צדק חלוקתי לא

משמח את ה'חברתיים'. אמנם העניים עניים פחות, בכל מובן בר מדידה, אבל קיומם של עשירים הופך אותם כביכול לעניים יותר – במדד יחסי. בעיני המדדים השוויוניים, אין חשיבות לגודל העווגה, ומה שחשוב הוא רק איך מחלקים אותה; העולם הוא משחק סכום-אפס, שבו המציאות האידיאלית היא של פרוסות שוות – גם אם מדובר בפרוסות זעומות המותרות את כולם בתת-תזונה.

והנה, בימים אלה של קיץ ושלהי-קיץ, נקראים בבתי הכנסת נאומיו של משה

דומה שככל שמצבה הכלכלי של ישראל משתפר, כך מתחזקת אי הנוחות של המאמינים בצדק חלוקתי. גם אם רמת החיים של הישראלים עולה בכל המדדים – כלומר תוחלת החיים עולה ואיכותם משתפרת, הן במונחים מוחלטים הן בהשוואה למדינות אחרות – רבים וטובים חשים חוסר נוחות בשל העובדה שהעושר יוצר חברה שבה הפערים גדלים. הכול מודים שה'עווגה' הישראלית גדלה באופן מרשים מאוד בשנים האחרונות, אך הגידול הזה אינו

בספר דברים, ערב כניסת ישראל לארץ, נאומים שיש בהם התייחסות רבה למציאות עתידית של גשוג כלכלי שתבוא אחרי התבססות בני ישראל בארץ. בעיני משה, הגשוג והשפע הם ברכה ומצב רצוי; ועמדה מקראית זו כשלעצמה ראויה לתשומת לב. אמנם, כרוכה בעקבם גם סכנה גדולה – סכנה של זחיחות וחומרנות ושל שכחת הערכים העומדים בבסיס הברית בין ישראל לאלוהיו. בשל כך, הכתוב מאריך באזהרות נוקבות מפני אימוץ דרכי העבודה הזרה, מפני נטישת מערכת המצוות, מפני תודעה כוזבת של "כַּחַי וְעַצְמֵי יְדֵי עֲשֵׂה לִי אֵת הַחַיִּל הַזֶּה" – וגם מפני הזנחה של הנזקקים בחברה, אלו שאין להם נחלה משל עצמם: הלוי, הגר, היתום והאלמנה; הנזקק להלוואה והמוכר עצמו לעבדות. הם נזכרים שוב ושוב, לעתים תוך תזכורת לעבר של באי הארץ כעבדים וכגרים במצרים.

אינני מן הסבורים שניתן לחלץ מן המסורת היהודית הכרעה ברורה באשר למשטר הכלכלי הראוי; התנ"ך איננו "עושר העמים" וגם לא מניפסט סוציאליסטי; בעולמו החקלאי אין קפיטליזם במובן המוכר לנו, ובוודאי שאין כלכלה מתוכננת וריכוזית. אבל אין פירוש הדבר שלא ניתן ללמוד ממנו דבר. אחד מן הדברים שללא ספק נלמדים מן המקרא הוא החובה של האדם לראות את הנזקקים שסביבו, לכבד אותם ולהעניק להם משלו בעין יפה. זהו לימוד חשוב, אך חשוב לא פחות גם הלימוד של ההקשר: בעיני המקרא, העושר הוא מבורך גם כאשר הוא כרוך באי־שוויון, והחלום איננו עוגה המתחלקת מחדש – אלא עוגה הגדלה בברכת שמים וארץ.

התובנה הזו עולה בבהירות מפרשת 'ראה'

שבספר דברים (בעיקר פרקים ט"ו וט"ז). נקודת המוצא של הציוויים בפרשה זו היא גשוג חקלאי-כלכלי, והנמען של ציוויים אלה הוא 'בעל הבית', החוואי הנהנה מיבולו וממקנהו. בפרשה זו נמצא המקבץ החשוב ביותר של מצוות 'חברתיות' מרחיקות לכת: חובת שחרור עבדים לאחר שש שנות עבודה; מענק שחרור נדיב לעבד; מחילת חובות העניים בשנת השמיטה; מצוות הלוואה לנזקק ואיסור נטילת ריבית ממנו; מצוות הצדקה; מצוות מעשר ללויים ולעניים; ואזהרה כללית שלא לשכוח את הלוויים, אלה שלא נטלו נחלה בארץ.

מצוות אלה אינן באות מתוך הקשר של מחסור אלא מתוך הקשר של שפע. הן פונות אל בעל הנכסים המשגשג, ואינן מבקשות לרסן את שמחתו אלא להרחיב אותה; לא להטיף לו לצניעות ולמיתון מותרותיו אלא להראות לו שהשפע צריך לבוא עם מודעות נדיבה לסיביבה. הן אף באות שלובות בהבטחה ש"בְּגִלְלֵי הַדָּבָר הַזֶּה יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֶׂיךָ וּבְכֹל מַשְׁלַח יָדְךָ" (ט"ו, י).

שלל המצוות האמורות אינן מחוללות 'צדק חלוקתי'. בעיני המקרא, אם יש מי שמחלק עושר, הרי זה הבורא – והוא אמון על חלוקה לא שוויונית. חלק מן המצוות הללו מועילות למנוע הידרדרות לעוני, חלקן מעניקות הזדמנות; אך אין הן מחלקות מחדש את הנכסים ואת ההון. הלוי והגר, היתום והאלמנה, נותרים עניים גם אחרי שמקוימות כל המצוות. המעשר והצדקה, המענק לעבד המשוחרר וההלוואה ללא ריבית, כל אלה אינם מחוללים חברה שאין בה אביונים. הכתוב מעיד על כך במפורש, בצוותו על הצדקה: "כִּי לֹא יִחְדַּל אֲבִינֶךָ מִקָּרֵב הָאָרֶץ, עַל כֵּן אֲנִכִּי מְצַוְךָ לְאָמֹר פֶּתַח תִּפְתָּח



וכשהעוגה גדולה, וכשזוכה אדם לברכה, מוטל עליו לראות את סביבתו שלא זכתה ליהנות באופן ישיר מן הצמיחה. האחריות החברתית הזו נתבעת מכל אדם – כלפי המעגלים הקרובים אליו ומוכרים לו. "וַנְתַּתֶּה הַכֶּסֶף בְּכָל אֲשֶׁר תֵּאָוֶה נַפְשֶׁךָ, בְּבִקְרָ וּבְצֵאן וּבִיַּיִן וּבִשְׂכָר", מתאר משה את השפעת בפסוק אופייני, שאין בו שמץ התנצלות, "וְשִׁמַּחְתָּ אֶתְּהָ וּבִיתְךָ". ומיד – "וְהִלּוּי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לֹא תַעֲזֹבֵנוּ, כִּי אֵין לוֹ חֶלֶק וּנְחִלָּה עִמָּךְ" (י"ד, כו"ז). אין כאן שמץ מן המרירות הנלווית תמיד לאג'נדה החברתית, מצרות העין ומהחשדנות כלפי שגשוג כלכלי; אין כאן התרפקות על חברה צנועה ונטולת פערים. להפך: המגנינה היא של אהבת החיים ושל נדיבות לב.

בפרק העוקב, העוסק בחגי השנה על החגיגות הכרוכות בהם, שבה אותה מגנינה ועולה. לא נלאה כאן בציטוטים – כל הרוצה לקרוא יפתח את הפרקים היפים הללו – ורק נחתום בפסוקים המוכרים המדברים בחג הסוכות הקרב ובא: "וְשִׁמַּחְתָּ בְּחַגְךָ אֶתְּהָ וּבְנֶךָ וּבִתְךָ, וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ, וְהִלּוּי וְהַגֵּר וְהֵיתוֹם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ... כִּי יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אֶךְ שִׂמְחָ" (ט"ו, יד-טו). אמן.

יואב שורק

אֶת יָדְךָ לְאַחִיךָ לְעִנְיָךָ וּלְאַבְיִינְךָ בְּאַרְצְךָ" (ט"ו, יא).

אמנם, פסוק אחד בפרשה סמוכה מדבר במפורש על מציאות אוטופית שבה "לא יִהְיֶה בָּךְ אֲבִיוֹן" – והוא שמאיר את הסוגיה בבהירות הגדולה ביותר. אימתי לא יהיה בך אביון? כיצד מנצחים את העוני, אם לא באמצעות אותן מצוות? אותו פסוק עצמו עונה במפורש: "כִּי בָרַךְ יְבָרְכֶךָ ה' בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ". כמובן, הברכה הזו תלויה בשמירת המצוות – ובכללן המצוות הכלכליות-חברתיות האמורות – אבל מדובר לא בחלוקה אחרת של העוגה אלא פשוט בהגדלתה: הכתוב ממשיך ומתאר שברכת ה' תביא לכך שהעם היושב בציון יזכה לעוצמה כלכלית בינלאומית – כזו שתהפוך אותנו ל'בנק העולמי' המעניק הלוואות ומשקיע את כספו בארצות הגויים: "וְהַעֲבַטְתָּ גוֹיִם רַבִּים וְאֶתְּהָ לֹא תַעֲבֹט וּמִשְׁלַתְּ בְּגוֹיִם רַבִּים וּבָךְ לֹא יִמְשְׁלוּ" (ט"ו, ד-ו).

במילים אחרות: העוני ימוגר אם תעלה ישראל בדירוג האשראי הבינלאומי, ברכה שהיא תזכה לה אם תהיה ראויה לכך מוסרית.

תיקונה של לאקונה חוקתית

רק מחציתה השנייה של הגדרת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית מעוגנת בחוק יסוד. כשהמחצית הראשונה תקבל גם היא ביטוי בחוק יסוד, החוקה הלאומית שלנו תקבל סוף את צורתה

יסוד שיאוגדו בבוא היום לכדי חוקה שלמה. חוק היסוד הראשון, 'חוק יסוד: הכנסת', חוקק רק עשור מאוחר יותר. עד היום חוקקו בסך הכול 12 חוקי יסוד: הכנסת, מקרקעי ישראל, נשיא המדינה, הממשלה, משק המדינה, הצבא, ירושלים, השפיטה, מבקר המדינה, חופש העיסוק, כבוד האדם וחירותו ומשאל עם.

למעשה, ניתן לראות באופן כתיבת החוקה הישראלית מעשה הרכבה של פאזל, שבו שובצו עד כה י"ב פיסות. כשם שאי אפשר להסתכל על חלק אחד בפאזל ולומר מהי מהות הפאזל, כך אי אפשר להסתכל על חוק יסוד אחד ולומר מהי מהות החוקה. יתרה מזאת, כשם שאי אפשר להצהיר על השלמתו של הפאזל כל עוד לא הורכבו בו כלל החלקים, כך אי אפשר להכריז על השלמתה של החוקה ללא החלטתה של הרשות המכוננת, היא הכנסת.

אלא שב-1995, ימים ספורים לאחר רצח ראש הממשלה יצחק רבין, הכריז השופט אהרון ברק, אז נשיא בית המשפט העליון, על שני חוקי היסוד החדשים, חופש העיסוק וכבוד האדם וחירותו, כחוקים בעלי מעמד על-חוקי הדומה לחוקה, שעל פיהם ניתנה לבתי המשפט הסמכות להכריז על בטלותו של חוק העומד לכאורה בסתירה אליהם.

לעתים נדמה כי הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית מלווה אותנו מאז היווסדה. רבים אף טועים לחשוב שמדובר בביטוי שמקורו במגילת העצמאות; אלא שהמסמך המכונן של המדינה היהודית אינו מזכיר את המילה דמוקרטיה על הטיותיה השונות אף לא פעם אחת – וכפי שנכתב גם במאמר בגיליון שלפניכם, המילה נמחקה ממנה בכוונת מכוון.

הפעם הראשונה שהמונח מדינה יהודית ודמוקרטית הופיע בספר החוקים הישראלי הייתה בשנת 1992, עם כינונם של שני חוקי היסוד שהניחו את התשתית להפיכה החוקתית של אהרון ברק – 'חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו' ו'חוק יסוד: חופש העיסוק'. הנוסח קבע כי מטרת חוקים אלו הינה "לעגן בחוק יסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית".

למעשה, מטרה זו נכונה לגבי החוקה העתידית המלאה של מדינת ישראל. אלא שלמדינת ישראל עדיין אין חוקה. במסמך ההכרזה על הקמתה של מדינת ישראל, המוכר לציבור בתור מגילת העצמאות, נקבע כי חוקה למדינה החדשה תכונן "לא יאוחר מ-1 באוקטובר 1948". אלא שהכנסת לא הצליחה לגבש הסכמה לכינון חוקה, והוחלט לקדם חוקה באופן הדרגתי באמצעות חוקי



החוקתיות... לא הכוח השלטוני באיזון
הראוי הוא שיקבע את זכות האדם, אלא
זכויות האדם באיזון הראוי הן שתקבענה
את הכוח השלטוני...

עם המהפכה החוקתית של ברק נשבר
האיזון ההיסטורי בין ערכיה של ישראל
כמדינת לאום לבין ערכיה כמדינה המחויבת
לזכויות אדם. במשפט הישראלי העכשווי,
ערכי המדינה היהודית נמצאים בנחיתות
נורמטיבית. מדינת ישראל שרויה כיום
בלאקונה חוקתית: היא מוגדרת כמדינה
יהודית ודמוקרטית, אך נעדרת כל תוכן
חוקתי לגבי אופייה כמדינה יהודית. מתוך
חוקי היסוד שנמנו לעיל, עשרה יוצקים תוכן
משמעותי וחשוב בצביונה הדמוקרטי של
המדינה. אף לא אחד מהם עוסק בצביונה
היהודי.

מציאות זו מביאה להיווצרותו של פער אדיר
בין אתוס המדינה היהודית כפי שהחברה
הישראלית רואה אותו, לבין המעמד החוקתי
של ישראל בפועל. 'חוק יסוד: ישראל מדינת
הלאום של העם היהודי', הנמצא עתה
בשלבי גיבוש, נועד למלא את הלאקונה הזו.

כפי שהוכיח מחקר מקיף שכתב ד"ר אביעד
בקשי בעבור המכון לאסטרטגיה ציונית,
בעשורים האחרונים חלה שחיקה דרמטית
במשקל שמעניק בית המשפט העליון
לזהותה היהודית של ישראל. בקשי סוקר
כמה סוגיות קונקרטיות הנוגעות לזהותה
של ישראל כמדינת לאום: הקצאת קרקעות
ותמריצים להקמת יישובים יהודיים, שאלת
מעמד הבכורה הניתן בישראל לשפה
העברית, השתתפות פוליטית של מפלגות
השוללות את קיומה של ישראל כמדינתו
של העם היהודי, וסוגיית מדיניות ההגירה
לישראל של מי שאינם זכאי שבות. מסקנת

את הדברים האלה, אשר נקבעו במסגרת
פסק דין 'בנק המזרחי', ראוי שיכיר כל מי
שמבקש להבין את העיוות החוקתי שאנו
נמצאים בו מאז:

...במרץ 1992 נחקקו חוקי-יסוד: חופש
העיסוק וחוקי-יסוד: כבוד האדם וחירותו.
עם חקיקתם חל שינוי מהותי במעמדן של
זכויות האדם בישראל. הן הפכו לזכויות
חוקתיות. ניתן להן מעמד חוקתי על-חוקי.
חוק "רגיל" של הכנסת אינו יכול לשנותן.
חקיקה רגילה אינה יכולה לפגוע בזכות אדם
מוגנת אלא אם כן מתקיימות הדרישות
הקבועות בחוקי היסוד. אי קיום הדרישות
החוקתיות הופך את החוק הרגיל לחוק לא
חוקתי. זהו חוק שנפל בו פגם חוקתי. בית
המשפט עשוי להכריז על בטלותו.

ישראל היא דמוקרטיה חוקתית. עתה
הצטרפנו לקהילת המדינות הדמוקרטיות
(ובהן ארצות-הברית, קנדה, גרמניה,
איטליה, דרום אפריקה) אשר להן מגילת
זכויות אדם (Bill of Rights) חוקתית.
הפכנו להיות חלק ממהפכת זכויות האדם,
המאפיינת את המחצית השנייה של המאה
העשרים... מהפכה זו לא פסחה גם עלינו.
הצטרפנו אליה במרץ 1992...

עם חקיקתו של חוקי-יסוד: כבוד האדם
וחירותו התרחשה מהפכה חוקתית במעמדן
של זכויות האדם בישראל. מספר זכויות
הפכו לזכויות חוקתיות על-חוקיות.
הפוליטיקה הישראלית הפכה, בכל הנוגע
לזכויות האדם, לפוליטיקה חוקתית.
התרחשה קונסטיטוציונליזציה של המשפט
הישראלי...

אם בעבר נגזרו זכויות האדם מההסדרים
בענפי המשפט השונים, הרי מעתה ייגזרו
ענפי המשפט השונים מזכויות האדם

המחקר המשפטי של סוגיות אלו חד-משמעית: בעשרים השנים האחרונות אנו עדים לשחיקה משמעותית של המשקל שמייחס בית המשפט העליון לערך של הגנת זהותה היהודית של ישראל לעומת המשקל שייחס לערך זה בארבעים וארבע שנותיה הראשונות של המדינה.

על פי בקשי, "אחד הגורמים המרכזיים למציאות החוקתית בישראל כיום הוא המחסור בעיגון חוקתי לאופייה של מדינת ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי".

החקיקה המוצעת למילוי חוסר זה, כותב בקשי, "הולמת את המסורת המקובלת של המשפט הישראלי, ובה בעת יש בה צורך משפטי מעשי בשל סטייה ממסורת זו בפסיקת בית המשפט בעשרים השנים האחרונות".

מה בדיוק יהיה התוכן של החוק? זהו נושא למאמר נפרד; אך ברור לכול כי זו צריכה להיות החלטה של נבחרי הציבור הנמצאים בכנסת.

עדי ארבל הוא מנהל הפרויקטים של המכון לאסטרטגיה ציונית.



על הקשר המפוקפק בין לאומיות לאסלאם הערבי

מתבונן לא־משוחד מן המאה הקודמת שופך אור על מה שהנחות היסוד האירופיות הצליחו להשכיח מכולנו: מדינות לאום אינן מודל מתאים לערבים - גם לא לפלסטינים

לקשר בין האסלאם לבין הרעיון הלאומי. הייסטינגס חי שנים רבות באפריקה, ומביא במחקרו על התפתחות הלאומיות גם דוגמאות מההיסטוריה שלה. הספר נכתב על פי הרצאות שהוא נתן בשנות ה-90, לפני שהאסלאם הפך בעיה אוניברסלית, כך שאת הדברים הבאים הוא כתב בבחינת "משיח לפי תומו", ואין בהם דבר מלבד דעה אקדמית אובייקטיבית.

כשהוא עוסק בשבט האפריקני ירובה ובהתפתחות תודעתו בהקשר הלאומי, הוא כותב כך: "יש יותר ירובה מוסלמים מנוצרים, אבל אין להשוות את השפעתם. אסלאם מקדם מסחר, חינוך, ואפילו יצירת מדינות, לצד מונותאיזם ודבקות דתית, אבל אין הוא מקדם לאומים או שפות לאומיות. להפך, ההשפעה הסוציו-תרבותית הסגולית שלו, הניכרת בכל אפריקה, היא לקבץ את העמים לקהילה יחידה, אוניברסליסטית בהרבה, שבה השפה האחת הזוכה לעידוד היא הערבית ושאת תודעתה מכלכלת העלייה לרגל למכה. כל דוגמה אמתית של יצירת לאום שאפשר למצוא באפריקה תלויה כמדומה בנצרות ובתרגום הביבליה, ולעולם לא באסלאם" (עמ' 181).

התובנה הזו של הייסטינגס, שעל פיה הרעיון האירופי של עם, לאום, לאומיות

'בנייתן של אומות' הוא ספר רב ערך שכתב המלומד הבריטי אדריאן הייסטינגס, תיאולוג וחוקר לאומיות. הספר, שראה אור בעברית בשנת 2008 (בתרגום דן דאור, בהוצאת שלם) עם כותרת המשנה "התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום", מבקר את האסכולה שהפכה שלטת בחקר הלאומיות האקדמי בעשורים האחרונים, המוכרת דרך ספרו של בנדיקט אנדרסון 'קהילות מדומיינות'. לאסכולה הזו, הרואה בלאומיות פיקציה, היה חלק חשוב בירידתו של הרעיון הלאומי מעל בימת ההיסטוריה, לפחות בתודעה המערבית, ובקידומן של תפיסות אינדיבידואליסטיות פוסט-מודרניות.

מבחינתנו, עם ישראל, יש לספר חשיבותו נוספת; הוא מראה שעמי אירופה יצרו את הדגם הלאומי שלהם בהשפעת הדגם של האומה הישראלית שהם הכירו מכתבי הקודש, לצד מקורות השפעה נוספים. מתברר שאנו המקור לא רק לנצרות ששלטה באירופה, אלא גם לרעיון הלאומי האירופי, ללאומיות. וכמובן, בשני המקרים, החיקוי היה עיוות לא קטן של המקור, עם כל המחירים הכרוכים בדבר, אבל לא בכך אני רוצה לעסוק כאן.

אני מזכיר את הייסטינגס כאן לשם עניין שהוא מזכיר בספרו בדרך אגב, עניין הנוגע

שמלבד תפיסת העולם של "כל דאלים גבר" אין להם הרבה מן המשותף, ודאי לא זהות לאומית במובן האירופי של המושג.

המושגים האירופיים של עם, אומה ומדינת-הלאום זרים לתרבות הערבית. אמנם יש מקום לדבר על "האומה הערבית הגדולה", זו שבניה יושבים באזור המשתרע ממרוקו, דרך חצי-האי ערב, ועד עיראק וסוריה, אבל אומה זו אינה אומה בשום מובן אירופי. יש בה מרכיבים משותפים, תרבותיים, אתניים ודתיים, אבל היא רחבה מלהיות 'לאום' והיא מפוצלת בתוכה לחמולות, שבטים ותרבויות עם אינטרסים שונים ומשונים.

רק בזמננו זה ממש, בעקבות חולשת המערב – לא רק המדינית, אלא בעיקר האידיאולוגית והתרבותית – משתחרר המזרח התיכון באמת מהקולוניאליזם האירופי וחוזר לעצמו בתהליך המכונה "האביב הערבי" (והנה שוב האירוניה: הרי ה"אביב" הזה הוא מושג אירופי הרומז ל"אביב העמים" של 1848, שאין לו ולהתרחשויות הללו דבר וחצי דבר). למעט מצרים, איראן ותורכיה, הנמצאות בשולי המרחב ושלבסיס המדיני שלהן ישנה ממשות היסטורית, כל שאר השטח מהווה מרחב פתוח בכל המובנים. לא היו בו מעולם ישויות פוליטיות מקוריות, והוא נשלט תמיד על ידי כוחות חיצוניים. בשחרורו של המרחב הזה מהתפיסות האירופיות – ובמיוחד מהתפיסה של "מדינת הלאום" – חוזר המרחב לאופיו המקורי, אך מאבד צורת התארגנות פוליטית שיעילותה הוכחה.

ומכאן לנקודת השנייה – "הלאומיות הפלסטינית". גם הפלסטינים, כמו כל שאר תושביו הערבים של האזור, לא היו מעולם עם. הם היו ערב רב של אינדיבידואלים,

מדינת לאום, זכות הגדרה עצמית – כל סט המושגים האירופי הזה – זר לתרבות הערבית ולאסלאם, חיוני להבנת שני נושאים אקטואליים מאוד בחיינו. הראשון הוא מלחמת הכול-בכול ההרסנית המתחוללת היום בחלקים נרחבים של המזרח התיכון, והשני, חשוב עוד יותר מבחינתנו – "הלאומיות הפלסטינית".

מדינות המזרח התיכון הן פרי הקולוניאליזם הצרפתי והאנגלי. את קווי הגבול הישירים כסרגל שאנחנו עדיין רואים על המפה, שרטטו קצינים ודיפלומטים אירופים בזמן מלחמת העולם הראשונה. עד אז לא היו במזרח התיכון לא מדינות וגם לא עמים במובן האירופי. בזמן השלטון התורכי העות'מאני, וגם לפניו, היה המזרח התיכון, למעט מצרים, מרחב אחד גדול ובלתי מזוהה מבחינה פוליטית, מדינית או לאומית. הקולוניאליזם האירופי, משיקוליו שלו ולצרכיו שלו, שרטט גבולות, יצר ישויות פוליטיות והמליך בהן שליטים, בלי שיהיה למבנה המדיני הזה בסיס אמתי במציאות ההיסטורית והתרבותית הערבית.

אחרי מלחמת העולם השנייה שוחרר האזור מן הקולוניאליזם האירופי, אבל השחרור היה חלקי: קווי הגבול ששרטטו האירופים נותרו בעינם. מה שחשוב יותר, גם האידיאולוגיה הלאומית האירופית, שלפיה החיים המדיניים מתארגנים במסגרות של עמים המוגדרים במדינות לאום, נותרה על תלה. כך קיבלנו מושגים מופרכים כמו "האומה הלבנונית", "האומה הירדנית" או "האומה הסורית". זוהי שטות גמורה: סוריה איננה אומה, אזרחיה אינם עם, ואסד איננו "טובח בבני עמו". אזרחי סוריה הם אוסף של עדות, בני דתות, שבטים וחמולות,



הוא ההתנגדות לציונות ולמדינת ישראל. התנגדות זו היא יסוד ה"יחד" והסולידריות הפלסטינית, במידה שאלה קיימות. לכן ההסתה האנטי-ישראלית תופסת מקום כה חשוב: הגדרתם הלאומית מנוסחת על דרך השלילה; לא עם אלא אנטי-עם.

הם אינם רוצים מדינה משלהם; הם רוצים את המדינה שלנו. מה שקרה אחרי הנסיגה מעזה ממחיש זאת היטב: במקום להקים לעצמם מדינה, ואפילו זעירה, הם העדיפו להתפלג ולהיאבק בינם לבין עצמם ולהשתמש בחבל עזה להמשך "ההתנגדות". ביום שבו יוותרו על "ההתנגדות" הם יוותרו על מהותם. ויתור כזה גם עלול לסחרר אותם במחול של אלימות פנימית – אלימות המתועלת כיום החוצה, כלפי ישראל והיהודים.

כדאי שנפנים עמוק את התובנה של הייסטינגס בדבר הזרות של הרעיון הלאומי לערביות ולאסלאם. שום שקט לא ישרור בארץ הזו אם נאפשר לערבים לממש את תרמית "זכותם להגדרה עצמית". בהיעדר בסיס אמיתי ללאומיות, מי שישלוט במדינה פלסטינית כשתקום יהיה חייב למצוא לה מכנה משותף כדי להבטיח את השלום בפנים. המכנה המשותף הזה, כמעט בהכרח, יהיה המשך המאבק בישראל.

בואו, חברים, נחסוך לעצמנו את השיעור הזה.

המאורגנים, כאמור, בעיקר במסגרות של חמולות, משפחות, שבטים, עדות או קבוצות בעלות זהות דתית.

רובם הגיעו לארץ ישראל בעקבות הציונות והפריחה הכלכלית שהיא הביאה לארץ. שמותיהם, כגון אל-מסרי, חוראני ועוד, מסגירים עובדה זו. אפילו ה"נכבה", האסון שהביאו על עצמם בשנת 1948, לא עוררה את זהותם הלאומית. התנגדותם לציונות, הן לפני 1948 והן לאחריה, לא הייתה בבחינת "שאיפה לאומית". התנגדותם של ערביי ארץ-ישראל לציונות לא הייתה מובחנת מהתנגדותה של "האומה הערבית הגדולה" כלפיה. היא הייתה חלק ממנה.

לבושה הנוכחי של ההתנגדות הערבית – הלאומיות הפלסטינית – חדש יחסית. רק בעקבות מלחמת ששת הימים התחילו הערבים בכלל, ותושבי ארץ-ישראל הערבים בפרט, להציג את בעייתם כשאיפה לאומית פלסטינית. הערבים זיהו, כנראה בצדק, ששיח הזכויות הלאומיות מיטיב לשרת את האינטרס שלהם יותר משעושה זאת כל שפה אחרת. תרומה נכבדה להתפתחות זו תרם השמאל הישראלי. מסיבותיו שלו ולצרכיו שלו, עט השמאל הישראלי על "השאיפה הלאומית הפלסטינית" כמוצא שלל רב, ולכן לימד את הפלסטינים וחינכם להשתמש בשפה הלאומית.

כיוון שאין לפלסטינים שאיפות לאומיות או רקע היסטורי משותף, ה"דבק" ה"לאומי"

מוטי קרפל, מחבר 'המהפכה האמונית', היה ממייסדי תנועת 'מנהיגות יהודית' ועורך כתב העת 'נקודה'.

תגובות לגיליון 5

בתגובה ל"המרכז חוזר" מאת יאיר לפיד

רוני מרום

נדרשת אמירה קונקרטי

להפרדה וכל עיסוק בהם מחייב התייחסות כוללת.

אל מול רשימת האתגרים מציג לפיד סט ערכים ועקרונות פעולה למנהיגות פוליטית ראויה; אחראית, ריאליסטית, בעלת ראייה רחבה, מתונה ושקולה, מכוונת לטווח רחוק ופועלת על בסיס תוכניות עבודה מוגדרות הנגזרות מחזון ברור וכן הלאה.

אחד המרכיבים המשמעותיים ביותר שלפיד הזכיר כחלק ממערכת הערכים החשובה הזו הוא רתימת האזרחים ללקיחת אחריות אישית. נושא שיש לעניות דעתי עוד הרבה ללמוד ולפתח בתחום המנהיגות בכלל ובמסגרת השלטון המקומי בפרט.

אך כמו ברכבת הרים, אחרי שחלפנו במהירות מסחררת דרך יבשות, טיפסנו וצללנו אל תיאוריות אקדמיות ואמרות כנף, הקרון שלנו לפתע עצר מלכת. הוא נעצר בתחנת תיאוריית ה"גם וגם" – תיאוריה שהיא לכאורה ליבת המרכז הפוליטי.

כאן אני סבור שחסרה המשנה הסדורה. דווקא החלק הזה במאמר צריך שיגיש דבר הדבור על אופניו, שכן אחרת המרכז

קראתי בהנאה, כמו ילד ברכבת הרים, את מאמרו של יאיר לפיד על שובו של המרכז הפוליטי למשחק.

לפיד מתאר, בכישרון רב כהרגלו, תהליך חובק עולם שכנראה אינו פוסח על שום משטר דמוקרטי מערבי ובכלל זה גם ישראל. המאמר מסביר את חזרת המרכז הפוליטי כריאקציית נגד לתגובת העולם לתופעות הגלובליזציה והטכנולוגיה, שתיהן יחדיו כגורמים המאיימים במידה רבה, בעיני לפיד, על הזהות הפרטיקולרית ועל ביטחונם הכלכלי של אזרחי אותן מדינות.

המאמר ממפה את אתגרי השעה של הדמוקרטיה בעולם – כגון טרור, חברות ענק ואלטיות כלכליות. לרשימה מוכרת זו מוסיף לפיד עוד שני גורמים שיש בהם משום חידוד ואולי אף חידוש: אין לי ספק שהצבת הפוליטיקאים הפופוליסטים מימין ומשמאל וכן הרשתות החברתיות כאתגרי השעה של החברות השואפות לצדק, לגאווה לאומית ולביטחון כלכלי, היא דבר נחוץ ונכון מאין כמותו. נעדרת משום מה בהקשר זה התקשורת, שלהבנתי משלימה משולש שקודקודיו בעלי זיקות בלתי ניתנות



הפוליטי של המרכז בישראל, או פתיח למסמך העוסק באתיקה של מנהיגות פוליטית – דיינו. אך הוא מכוון ליותר מכך, אזי סובל הוא מכלליות יתר. המאמר אמנם מגדיר בצורה ברורה את האופן שבו שלטון ראוי צריך לנהוג, אולם חסרים בו עד מאוד החזון והשכבה הקריטית של פרקטיקת החתירה למימוש. במיוחד הדבר בולט בסוגיות קונקרטיות הנוגעות לזהותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שתי הרגליים לתקומתה של חברת המופת שכולנו נכספים לה.

רוני מרום, ראש המועצה המקומית מצפה־דמון

הפוליטי הזה עלול להתפס כעמדה ריקה מתוכן המתחזקת מאי הצלחות מימין ומשמאל להתמודד עם המציאות המורכבת. אמירה אחת שהצלחתי לחלץ מתיאוריית הגם וגם, ושבצדקתה אני משוכנע, היא חובת המנהיגים לקבל החלטות על בסיס עובדתי ובאופן ענייני מבלי להתקבע בדוגמות של ימין או שמאל. גם כאן, אין בכך אמירה פוליטית כי אם עיקרון-על נוסף למנהיגות באשר היא.

אם תכלית המאמר לשמש מבוא למשנתו

אילון שורץ

המרכז העמוק: להיחלץ ממלכודת האליטות

צריכה להישאל השאלה: על איזה מרכז מדבר לפיד? תורת ה"גם וגם" כלשונו איננה מבארת היכן אנחנו צריכים להניח את פוליטיקת דרך האמצע ולמה; היא איננה מסבירה כיצד תיראה "ברית המתונים" בלשונה של במבי שלג ז"ל. המקום של "גם וגם" עלול להיות מקום נטול ביקורת עומק עצמית, שאינו מסביר מדוע המרכז נפרם ובאיזו צורה הוא צריך לחזור. בישראל ובעולם המערבי כולו אירעו תהליכים שהמשותף להם הוא נתח בין האליטות לעם.

איך זה התפרק

ההסכם הלא כתוב בין האליטה – אליטה כלכלית ותרבותית כאחת (ההגמוניה בשפתו של גראמשי) – לבין יתר העם הוא שהמדינה בניהולה של האליטה תספק לעם ביטחון כלכלי ומדיני, ובתמורה יעניק העם למדינה

הרמב"ם, כמו אריסטו לפניו, הבין ששביל הזהב הוא הנתיב הנכון לחיים ראויים, וכנראה גם לפוליטיקה ראויה. לעומת הקצוות שטבעם הוא להשתחרר מהערכים הנמצאים בקצה השני (ולפיכך גם ערכיהם הופכים מעוותים), דרך האמצע היא המקום המדויק המחזיק את המורכבות של הקצוות המנוגדים. עם זאת, האמצע הוא לאו דווקא האמצע האריתמטי בין שני הקצוות. ופה קבור הכלב. אמצע נכון הוא אמצע דינמי שבעיקר מכיל את המורכבות הראויה.

יאיר לפיד צודק לגמרי שהעתיד הפוליטי הוא במרכז, במה שאמור להיות הבית הפוליטי של מעמד הביניים, מה שאמור להיות גם מרכז הכובד של החברה. התרוקנות המרכז הפוליטי, כמו שקרה באמצע המאה ה-20 בין הקומוניזם לפשיזם, היא מצב מסוכן לדמוקרטיה. אבל כאן

אינדיבידואל בעל מחויבות עמוקה לעצמו ולאנושות.

לכן הבעיה היא בדיוק הפוכה מזו שהמרכז הפוליטי של מקרון, למשל, מסמן, ושלפיד כנראה מאמץ. ההצעה של מקרון ושל לפיד, כמו בלייר, קלינטון (ביל והילרי), ואף ברק אובמה – הצעה שהפופוליזם הכריז עליה מלחמה – מחברת בין ליברליות של ימין כלכלי לבין ליברליות של השמאל התרבותי. זאת בניגוד למה שהפילוסוף הצרפתי ז'אן קלוד מישאה טוען: שהעתיד הראוי נטוע בכלכלה וזהות הניזונות מאינטואיציות שמרניות דווקא; בגבולות שאמנם הם חדירים, אך הם שומרים על כבוד המקום ועל כבוד האדם; בתפיסה כלכלית וזהותית השומרת על גבולותיה ועל ייחודה לנוכח הניסיון לפרקם בשם הגלובלי והאוניברסלי.

התפרצות הפופוליזם שזעזעה את הדמוקרטיה הליברליות מלמדת שהקטגוריות של ימין ושמאל כבר אינן רלבנטיות לפוליטיקה עכשווית. נכון יותר להבין אותה במושגים של שבר בין אליטות ליברליות קוסמופוליטיות לבין העם, שכמו תמיד מושרש יותר במסורות מקומיות של דת ושל דגל. בארה"ב, החוף הצפון-מזרחי והמערבי התנתקו מיתר העם – גם מבחינה כלכלית וגם תרבותית. באנגליה, תושבי לונדון שואפים לחבר את עצמם לאירופה, להיפרד מהשייכות שלהם לעם האנגלי, שהוא בעיניהם פרובינציאלי ושונא זרים. בארץ, מדינת תל-אביב נמצאת במסע בלתי-פוסק לחבור לשותפותיה בערי העולם המשגשגות המחזיקות בערכים מופשטים של צדק ושוויון, תוך ניכור כלפי הקרובים אליה ביותר. כשבנט אומר פעם אחר פעם "אני לא באו"ם, אני בעד מדינת ישראל"

את נאמנותו. אין מדובר בהסכם תועלתני, אלא ביחסים עמוקים ובסולידריות בין שכבות המחזיקות בכוח הכלכלי, התרבותי ואף הפוליטי, לבין העם כולו. ההסכם הזה הופר בצורה גסה בעשורים האחרונים, והוביל לשבירת הכלים. הפופוליזם, מילת גנאי בניתוחו של לפיד, ימין קיצוני בעיניו, הוא פועל יוצא של זעם העם כשאליטות זונחות אותו, עם ביטויים היסטוריים משני צידי המתרס הפוליטי.

כי אכן, קשה להפריז במחירים הכבדים עד כדי חורבן שגבה הליברליזם הכלכלי. בארה"ב, בצרפת, באנגליה, בישראל ובעצם בכל מקום בתבל יש שגשוג חסר תקדים של אליטות כלכליות, ובה בעת אזורים שלמים שאינם משתתפים בחגיגת הכלכלה עתירת הידע, הדורשת הורדת גבולות שבמידה רבה שמרו על אורח החיים הישן. הרס קהילות שלמות היה מחיר השגשוג המובטח. שגשוג שלא נתן תמורה בפועל להרס של המוכר והידוע.

הליברליזם הכלכלי שונה לכאורה מהליברליזם התרבותי, אך למעשה זו מערכת של היזון חוזר שאי אפשר להפריד בין מרכיביה. הליברליזם הכלכלי חייב מעצם טבעו לשבור את הזהויות הקהילתיות הנפרדות, את המרחבים התרבותיים עם הגיוון הפרטיקולרי שלהם, לטובת עולם ללא גבולות. הליברליזם התרבותי מספק את הסחורה הזאת, כשכל אחד משתחרר מהגבולות התרבותיים שמחברים אותו לאחרים. במקום אדם המחובר מוסרית לאחריות למשפחה, לקהילה ואף למדינה (כפי שמתואר האדם אצל קהילתנים נוסח אליסטיר מקינטייר, צ'רלס טיילור, מייקל סנדל ואחרים), מעמיד הליברליזם התרבותי



מיתר העם ומנסה להמיר את דתם בכוח ההגמוניה: דתיות המתנשאת כלפי חילוניות וחרדיות ומקטינה מסורות מזרחיות; יהדות המתעלמת מיהודים לא לפי ההלכה וממי שאינם יהודים. במצב בריא, האליטה משרתת את העם – "אליטה משרתת"; במצב של היום, האליטה או מתנתקת מהעם או מנצחת אותו.

ובצד השני של המטבע, כמו שהאליטה משתנה, גם העם השתנה. אובדן מרכז הכובד חולל תהליכים הכרחיים אך גם מסוכנים, שיאיר לפיד מכנה נכונה רב-תרבותיות. במהלך השנים, הציונות הצליחה להכיל הבדלים עמוקים בין חלקים שונים של העם בכוח הפטריוטיות, הלאומיות והחזון. מעבר לשאלת המיעוט הערבי, גם בתוך העם היהודי יש עולמות משמעות שונים זה מזה בצורה עמוקה. הניתוק של האליטה תרם רבות לשחרר זהויות שאמנם התקיימו והיו מראשית הדרך, אך הן התקיימו רק בשולי החברה וחלקן אף נדחקו לשם בכוח. הכנסתן למרחב הציבורי והפוליטי היא דבר מבורך, כי מה שנדחק בכוח, בסוף מתפוצץ מבפנים (ראו מקרה טורקיה: לאומיות של האליטה שניסתה לדחוק את הדת של העם ואף לשלוט בה).

כדי שמרכז ראוי יחזיר את מרכז הכובד לחברה נדרש מהלך פוליטי שאינו רק חזרה לגם וגם, אלא התמודדות עכשווית עם הסיבות שהובילו לאובדן שיווי המשקל. אני מציע דרך מחשבתית, שכבר מתחילה להתעצם במציאות, באמצעות שני כיוונים: תנועה מלמעלה למטה ותנועה מלמטה למעלה.

תנועה מלמעלה למטה: הניתוק והניכור מאפיינים פוליטיקה ומדיניות הנעשית

הוא מבטא את האמת של העם המנוכר מהאמת של תל-אביב. זעקתם הגדולה של תושבי דרום תל-אביב על הזרימה הבלתי פוסקת של פליטים, והכעס שלהם על הליברלים מצפון העיר המתגייסים לטובת הפליטים אך שתקו במשך דורות אל מול המצוקות הכלכליות ואף הזהותיות של השכונות הדרומיות, הם ביטוי נוסף של הניתוק והניכור בין האליטות לעם.

איך מחברים

רק חיבור עמוק בין האליטות לחלקי העם יאפשר מרכז שיוכל להיות מרכז כובד לחברה כולה. מבחינה היסטורית זה היה תפקידו של מעמד ביניים מחבר, מעמד ביניים שעדיין זוכר מאיפה הוא בא, ולא מעמד ביניים המתנתק לאינטרסים של עצמו.

כדי ליצור חיבור כזה צריך להתייחס למצב הנוכחי של האליטות ושל העם – ולהבין מה הרחיק ביניהם. ראשית, האליטה כבר אינה אליטה. ההגמונים לשעבר, הלא הם הליברלים, כפי שמכנה אותם פרופ' מנחם מאוטנר, התנתקו והלכו מהעם בישראל ובשל כך איבדו אחיזה. עדיין יש להם אחיזה במקומות מרכזיים (בראש ובראשונה בכלכלה), אבל מעמדם נשחק. במובנים רבים, הציונות הדתית עושה צעדים משמעותיים למלא את החלל שנוצר ולשמש אליטה חלופית. גם היא סובלת ממאפיינים של ניתוק מיתר החברה, גם בתורה הכלכלית שלה, הניזונה מניאו-ליברליות זרה ליהדות (שבבסיסה מאזנת בין אחריות הפרט לאחריות החברה, בין צדקה לצדק) ואשר מהווה מקור למרד הפופוליסטים – וגם בתורה הזהותית שלה, שכמו אצל הליברלים מהאליטה הישנה מתעלמת

ותנועה מלמטה למעלה – כי אי-אפשר להחזיק מדינה דרך ביזור גמור של סמכויות וזהויות. עלינו לייצר מהלכים רבים ושיטתיים שיאפשרו לארוג מחדש את הרקמה העדינה של המדינה, מלמטה למעלה. השותפות החברתית החדשה מכבדת את המגוון העמוק של החברה באמצעות אימוץ מדיניות המאירה את פניה למגוון, ומזמינה כל גוון לשולחן כשותף בבניית ה"ביחד". לפיד מצטט יפה את מרטין בובר, שלפיו תפקיד המדינה אינו להכריע לטובת אחד מהצדדים הפוליטיים, אלא לפתח חיים משותפים. המשבר הדמוקרטי שאנו שקועים בו הוא משבר עמוק באמונה שניתן לבנות עתיד ביחד. אנו צודקים, והם, לא משנה מי, "הרוע". דמוקרטיה לא יכולה לשרוד בתנאים כאלו. בתי משפט יכולים להגן על זכויות בסיסיות של היחיד, גישה שאפשר לכנות ליברליזם צנוע, אך אין בכוחם לנווט את המפגש הבלתי אמצעי בין עולמות משמעות שונים כדי לבנות חיים ביחד.

זוהי קריאה להשקעה בדמוקרטיה – בריבוי השיח והמפגש בחברה בכל המגוונים האפשריים, ובריבוי כלים למעורבות של מגוון הקולות מן העם בבניית ה"גם וגם" על בסיס אמפתיה לקולות השונים וחתירה לטוב משותף.

ד"ר אילון שוורץ, ראש מכון 'שחרית'

'מלמעלה', ולא רואה את החיים כפי שאנשים חווים אותה, בתוך משפחות, קהילות ומקומות השונים זה מזה. בעיצוב מדיניות דרושה רגישות להבדלים בין מקומות, בין קהילות ובין אנשים. כלכלה אינה מדע מדויק המנותק מההון החברתי והתרבותי, אלא, כפי שקרל פולאני מלמד אותנו, היא ניזונה מהם ונשענת עליהם. כאשר מנתקים את הכלכלה מהחברה ומהתרבות הורסים את הבסיס לכלכלה משגשגת.

זוהי קריאה לא רק נגד הגלובליזציה, אלא גם נגד מדינת הרווחה שלעתים קרובות מדי שמה את המדינה הביורוקרטית במקום ההון התרבותי המפוזר בתוך הקהילות, הון שעליו גם המדינה נשענת.

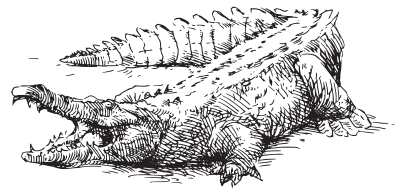
דוגמה נוספת לבעיות הנובעות מהישארות 'למעלה' היא היחס לדת, שהיא מקור למשמעות וחלק בלתי נפרד מחיינו במדינת ישראל. לתפיסה הדתית תרומה חשובה לדיון הציבורי ולערכי החברה, אבל הביטויים השונים של דת ומסורת בחברה דורשים לאפשר לתפיסות השונות לשגשג בתוך המרחבים הטבעיים הקהילתיים שלהן – כפי שהם נוכחים 'למטה'. גם מלחמות החינוך – מלחמות ה"הדתה" וה"החלנה" למשל – נובעות, בין היתר, מניסיון לקבוע לאחריים את זהותם.



הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

ג'סר א-זרקא היא מועצה מקומית בת כ-14 אלף תושבים הממוקמת על קו החוף דרומית לחיפה, על קרקעות מהיקרות במדינה. זהו אחד היישובים הצפופים בארץ. הוא מדורג באשכולות הסוציו-אקונומיים הנמוכים ביותר, ובקצב הגידול הטבעי הוא צפוי להכפיל את אוכלוסייתו בשנים הקרובות. בשל ניהול לקוי אין למועצה כמעט הכנסות מתעשייה או מתיירות, והיא פנתה בדרישה להגדיל את שטחה המוניציפלי. // אלא שמיקומו של הכפר איננו מאפשר התרחבות: ממזרח לו עובר כביש 2 (כביש החוף), וממערב לו הקטע התחתון של נחל תנינים ואחריו הים. מדרום שוכנת קיסריה, ומצפון מעגן-מיכאל והכניסה לשמורת הטבע נחל תנינים. כדי לפתור את המצוקה, קברניטי הכפר ביקשו להסיט את התוואי הטבעי של הנחל או לחילופין לייבש חלק מבריכות הדגים של מעגן-מיכאל. הם נתקלו בהתנגדויות מצד החברה להגנת הטבע ורשות ניקוז ונחלים כרמל' שהסבירה שהתוכנית המוצעת תגרום להצפות קשות בחורף ולזיהום מי תהום. // הרשויות הציעו לתושבי ג'סר א-זרקא להכין תוכנית מתאר חדשה בפורמט פינוי-בינוי. עיקרה: פינוי שטחים לטובת בנייה רוויה לגובה ופיתוח נכסי תיירות ומסחר מניבים. "רציפותם של משאבי הטבע, הנוף והארכיאולוגיה וההגנה עליהם, היא לטעמנו מפתח גם לשמירתם וגם לאפשרות שהפעילות בהם תהיה חלק מן הפעילות המניבה עבור היישוב ותושביו", נכתב בנייר העמדה של החברה להגנת הטבע. אלא שהתושבים טוענים כי אופי מגורים זה איננו מתאים ל"סגנון המסורתי" של האוכלוסייה המוסלמית. // הוויכוח התגלגל לערכאות, ושם התברר כי המייצגים של מועצת ג'סר א-זרקא הינם... אנשי הקליניקה המשפטית לזכויות אדם בפקולטה למשפטים של אוניברסיטת תל-אביב. כזכור, מדובר בסכסוך בין אורגנים שונים של המדינה באשר לדרך המיטבית לאזן בין צרכי פיתוח נדל"ניים לבין אינטרסים של הגנת הנוף והסביבה. מה בין סכסוך זה לבין "זכויות אדם"? יתרה מכך, אם יש לוויכוח הבט פוליטי – לקליניקה התל-אביבית, הממונת מכספי המדינה, אסור לשרת צד בסכסוכים פוליטיים. // המעורבות הפוליטית של הקליניקות הציבוריות זכתה להתייחסות נרחבת במסמך הקוד האתי לאקדמיה שחיבר אסא כשר, מה שמסביר אולי את ההתנגדות החריפה של אנשי



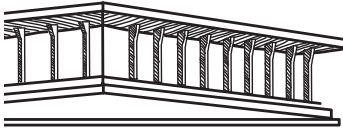
האקדמיה לקוד המוצע. הבעיה רחבה הרבה יותר, שכן הקליניקה התל-אביבית מובילה מאבקים פוליטיים נוספים, כמו למשל העתירות לבג"ץ נגד המושגון ללימודי האזרחות שאותו מקדמים יו"ר ועדת המקצוע ד"ר אסף מלאך והמפמ"רית יעל גוראון. עתירות אלו הפכו לפיליבסטר משפטי שכמעט שיתק את פעילות ועדת המקצוע: הקפאת המושגון הקיים עד לקיום דיון בבג"ץ הכניס את מורי האזרחות לתקופה ארוכה של חוסר ודאות. ■ פסק הדין שנתנה שופטת בית המשפט המחוזי גילה כנפישטייניץ הביא לסופה של אחת מעלילות גאולת הקרקעות המורכבות והקשות בירושלים – רכישת שני מלונות בשער יפו מן הכנסייה היוונית. הפטריארך היווני אורתודוכסי אירינאוס מכר אותם לחברות זרות שיוצגו על ידי עמותת עטרת כוהנים, כדי לכסות על חובות ענק. // המכירה עוררה את חמת הפלשתינים, הירדנים והיוונים, והובילה להדחתו של הפטריארך ולמינויו של תיאופולוס תחתיו. אלא שראש הממשלה דאז אריאל שרון סירב להכיר במינוי הכומר החתרן ששיתף פעולה עם הפלשתינים. תחקיר 'מקור ראשון' גילה בזמנו כיצד שרון חזר בו מסירובו בעקבות עסקה שתמציתה הבטחה של תיאופולוס לשלם לקק"ל את המיליונים שאבדו לה בעסקת עוקץ קודמת – שבה רכשה מהכנסייה את אדמות רחביה וטלביה אך הכסף 'נעלם' במחצית הדרך. המינוי אושר – אך התמורה מעולם לא שולמה, ונוסף על כך תיאופולוס התכחש למכירת המלונות על ידי קודמו. // התיק הגיע לבית המשפט המחוזי בירושלים, שם נוהלה מלחמת חפירות מתישה ויקרה. הכנסייה טענה בתחילה כי המכירה לא אושרה על ידי 'הסינוד הקדוש' – חבר הנאמנים של הכנסייה. כשדרשו עורכי הדין מנגד לחשוף את הפרוטוקולים של הסינוד התגובה הייתה שכל מסמכי הסינוד נכתבו ברוח הקודש ולכן חלה עליהם חסינות. לאחר ערעורים הדדיים לעליון חזר התיק לשופטת שטייניץ – שדחתה את הטענה התמוהה של הכנסייה. כתוצאה מכך החליטה הכנסייה לוותר על הטענה ופתחה באסטרטגית הגנה חדשה, שלפיה התמורה לעסקה לא שולמה. לאחר שגם טענה זו הופרכה בראיות חותכות, טענו באי כוח הכנסייה כי נציגו של הפטריארך שתיווך בעסקה היה אדם מושחת שקיבל מעטרת כוהנים הבטחה לתשלום שוחד מתחת לשולחן. גם טענה זו נדחתה בהיעדר ראיות. כך אושרה סוף סוף העסקה. // הדרך לאכלוס המלונות עוד ארוכה, שכן כעת מתגוררים בהם דיירים מוגנים ונדרש הליך משפטי נפרד כדי לפנותם. מכל מקום, המשאבים שהושקעו בתיק היו עצומים. השופטת כנפישטייניץ כנראה חששה מאוד מעימות עם הכנסייה, אף שטענותיה של האחרונה הוכחו שוב ושוב כשקריות ונטולות בסיס. טענות מופרכות, שבכל מקרה אחר היו גוררות גלגול מכל המדרגות יחד עם השתת הוצאות משפט גבוהות, התקבלו בסלחנות ובהכלה נדיבים מצידו של בית המשפט. הפרשה אמנם הסתיימה





בניצחון של הרוכשים, אולם מבחינה ציבורית התוצאה מדאיגה: מתברר שגאולת הקרקעות הופכת למשימה בלתי אפשרית כמעט לא רק באזורי יו"ש, אלא גם בלב ליבה של ירושלים. ■ האם החלטת בג"ץ לפסול את החוק המטיל מס על בעלי דירה שלישית ומעלה הוא עוד ביטוי לאקטיביזם שיפוטי? האם זו עוד דוגמה לקלות שבה מרשה לעצמה הערכאה השיפוטית העליונה להתערב בעבודת הכנסת? // עיון בפסק הדין הארוך מראה תמונה מורכבת. כזכור, העותרים נגד החוק הציגו שתי טענות עיקריות: הראשונה מהותית, שמדובר בחוק "לא חוקתי" הסותר ערכים חברתיים מגוונים כמו חופש הקניין, והשנייה

פורמלית – שבהליך החקיקה נפלו פגמים עמוקים בשל לוחות הזמנים הצפופים שלא אפשרו לחברי ועדת הכספים לקיים דיון מעמיק ולבחון בשוב הדעת את השלכות החקיקה. הכרעת הדין נשענה אך ורק על הנימוקים הפורמליים. // החוק נדון בהרכב מורחב של חמישה שופטים, ואת פסק הדין



העיקרי (של דעת הרוב) כתב נועם סולברג. השופט הציג את הדילמה: מהצד האחד ניצב עקרון הפרדת הרשויות, "מכוחו נגזר מעמדה הרם של הכנסת כרשות עצמאית האמונה על מלאכת החקיקה, ואשר מחייב איפוק וריסון בהפעלת ביקורת שיפוטית על פעילותה". מן הצד השני הוצגו ההצדקות להתערבות שיפוטית בהליך החקיקה, ובראשם חשיבות השמירה על מעמדה של הכנסת כמחוקקת אוטונומית וכמפקחת על פעילותה של הממשלה. // "אכן, עקרון הפרדת הרשויות מחייב כי ביקורת שיפוטית על הליך החקיקה תיעשה בדחילו ורחימו, במתינות ובכבוד", כתב סולברג, "אולם בד בבד הוא מחייב את בית המשפט לעמוד על המשמר, לבל תהיה הכנסת כאסקופה הנדרסת בגלגלי הממשלה. דברים אלו נכונים ביתר שאת בשיטת המשטר הפרלמנטרית הנהוגה בישראל, שבה מחזיקה הרשות המבצעת ברוב מקרב חברי הרשות המחוקקת, ועל אחת כמה וכמה כאשר בהליך חקיקה 'חריג' דוגמת חוק ההסדרים עסקינן. על בית המשפט להבטיח אפוא כי הכנסת ממלאת את תפקידה בנאמנות ובאחריות, בין היתר באמצעות קיומו של הליך חקיקה תקין ופורה. ודוק: לא בביקורת על תוכנו של החוק עסקינן, אלא בבחינת הליכי חקיקתו בלבד." ■ נטל המזונות על הורים גרושים בעלי רמת שכר דומה יחולק ביניהם בשווה. כך קבע בג"ץ בחודש שעבר בפסק דין תקדימי ומהפכני. הורות שוויונית היא תופעה חברתית חדשה יחסית, ציין השופט עוזי פוגלמן. רק מראשית המילניום החלו בתי המשפט לקבל כמות ניכרת בקשות של הורים גרושים למשמורת משותפת על ילדיהם: מדובר בנשים שנשגות קריירה משגשגת וגברים שלא מוכנים שהאבהות שלהם תסתכם ברישום בספח בתעודת הזהות. אלא שהמצב ששרר עד כה, הטלת תשלומי המזונות במלואם על האב בלי קשר לסוגיית המשמורת, יצר תמריץ שלילי חריף לזוגות הללו. גם האבות המסורים ביותר מתקשים

להחזיק במשמורת שוויונית על הילדים כשכל הנטל הכלכלי מוטל עליהם. // פוגלמן פתח טבלת אקסל והמחיש את הבעיה במספרים: יעקב ורחל הם זוג קלאסי ממעמד הביניים שנישואיהם עלו על שרטון: הם מרווחים כל אחד כ-10 אלפים שקלים נטו ומגדלים שלושה ילדים, ובעקבות הסכם הגירושין מכרו את דירתם המשותפת ושכרו כל אחד בנפרד דירת ארבעה חדרים בעלות חודשית של 4,000 שקל. בעבור כל אחד מהילדים משלם יעקב לרחל דמי מזונות של 1,300 – 1,400 שקלים, וכן הוא מחויב בשליש עד מחצית משכר הדירה שלה. פוגלמן הכניס לשקלול 2,500 שקל כסכום מינימלי לקיום עצמאי של כל אחד מההורים ומגיע אל השורה התחתונה: רחל מתחילה את החודש עם 6,500 שקל, יעקב עם 500 שקל בלבד. כל זאת, אף כי מדובר כאמור בגבר המרוויח יותר מהשכר הממוצע במשק. // המספרים הללו, אגב, מתארים את השפעת תשלומי המזונות על הזוגות הגרושים במנותק משאלת המשמורת. אף על פי שהתוצאה הנזכרת מגבירה את הסיכון לעוני בקרב הגברים, אין כוונה לשנותה במקרים שבהם המשמורת תישאר בידי האם. גירושין הם לרוב לא רק טרגדיה רגשית אלא גם מכה כלכלית קשה לכל המעורבים. כשמשפחה אחת הופכת לשתי משפחות הנטל הכלכלי גדל בעשרות אחוזים, מקורות ההכנסה לא משתנים ולכן כולם סובלים. התוצאה המעשית עד כה הייתה שרוב נטל הגידול נפל על כתפי האם ורוב הנטל הכלכלי על כתפי האב. // הדיון בבג"ץ לא עסק כאמור בגירושין הקלאסיים, שבהם נטל המשמורת נפל על כתפי האם והאב הסתפק בהסדרי ראייה, אלא בסיטואציה הייחודית של משמורת משותפת. אלא שהחוק קובע כי דיני המשפחה בישראל מבוססים על הדין העברי, וכדי לשנות את ההלכה נדרשו השופטים לעיון מעמיק ביסודות ההלכתיים של החיוב. // "כשם שחייב אדם במזונות אשתו כך הוא חייב במזונות בניו ובנותיו הקטנים עד שיהיו בני שש שנים", פסק הרמב"ם בעקבות התלמוד. החיוב על מזונות עד גיל שש הינו מוחלט על פי ההלכה, ואיננו תלוי בכושר ההשתכרות. הסנהדרין שישבה באושא לאחר מרד בר כוכבא הרחיבה את החיוב עד לגיל מצוות: "באושא התקינו שיהא אדם זן את בניו ובנותיו כשהם קטנים" (כתובות מ"ט), ובשנת תש"ד הרחיבה מועצת הרבנות הראשית את החיוב עד לגיל 15. // השאלה הגדולה היא מהו תוקף החיוב: עד כה פירשו בתי המשפט חובה זו כחובה מוחלטת המוטלת על האב. אלא שסדרה ארוכה של פוסקים כמו הרבנים עובדיה יוסף, שלום אלישיב, שאול ישראלי ומרדכי אליהו פסקו שהחיוב הוא בכלל מדין "צדקה". ההבדל דרמטי: גם את חיוב הצדקה כופים, אך הוא מוטל על שני בני הזוג בהתאם לכושר ההשתכרות שלהם. בנוגע לילדים מעל לגיל 15 מוסכם על הכול שהחיוב הוא מדין צדקה בלבד. // החידוש של בג"ץ היה





אימוץ הפרשנות הזו, ומבחינת המשפחות הגרושות מדובר בשינוי סדרי בראשית. // מאחורי הקלעים התנהלה מלחמת עולם בזירה האקדמית: מהצד האחד יואב מזא"ה מהקריה האקדמית אונו, שטען כי "חלק גדול מהאבות הגיעו בעקבות פסיקת המזונות לחרפת רעב. ישנם גם מקרים של אבות נכים שחויבו במזונות שהם גבוהים יותר מהכנסתם". מהצד השני רות הלפרין-קדרי ממרכז רקמן באוניברסיטת בר-אילן ודפנה הקר מאוניברסיטת תל-אביב שטענו בלהט כי חלוקה שוויונית של נטל המזונות תגרום לגברים לדרוש משמורת משותפת כדי להיפטר מתשלומי המזונות בלי לממש את אחריותם בפועל. ארגוני הגברים השיבו שבמקרים כאלה האישה תוכל תמיד לפנות לבית המשפט ולבקש עדכון מזונות. ארגוני הנשים טענו מנגד שגם אם המצב מעוות אסור לתת "ניצחון" לגבר כל עוד דיני הגירושין בישראל מתנהלים על פי ההלכה והגט תלוי ברצונו של האיש. בשורה התחתונה מזא"ה ניצח. השופטים ציטטו בלי סוף את הלפרין-קדרי אך אמצו את טענותיו. ■ המאבק המשפטי על עתידו של החוק להסדרת ההתיישבות היהודית ביהודה ושומרון מתחמם. לאחר שעבר החוק קריאה שנייה ושלישית בכנסת הודיע היועץ המשפטי לממשלה כי יישום החוק יוקפא עד לסיום ההליכים בעתירה לבג"ץ שהגישו נגדו ארגוני שמאל. תושבי עפרה הגישו לאחרונה עתירה משלהם הדורשת מבית המשפט להכריח את היועץ המשפטי לקיים את מצוות החוק כל עוד הוא בתוקפו ולא נפסל על ידי בג"ץ, ובתגובה הגיש היועץ מנדלבלטי בקשה דחופה לתת להקפאה שלו תוקף חוקי של



'צו על תנאי'. // דוגמה לאנומליה שהחוק נדרש לפתור הגיעה בעתירה פרטית של משפחה שעברה מתל-אביב אל היישוב ניל", קיבלה אישור למגרש בישוב על פי תב"ע מאושרת, ובנתה בו את ביתה בעלות של 2 מיליוני שקלים. לאחר כמה שנים הגיע אל היישוב ניל"י "צוות קו כחול" של המנהל האזרחי. מדובר בצוות ששם לו למטרה לבחון מחדש את

עבודתה של הפרקליטה פליאה אלבק ז"ל, שבמשך שנים ארוכות בחנה את מעמדן המשפטי של קרקעות רבות ביו"ש והגדירה את גבולות "קרקעות המדינה". בפועל, עיקר עבודתו של הצוות מתבטאת בפסילת ההחלטות של אלבק ובהפיכת קרקעות מדינה לקרקעות פלשתיניות פרטיות או קרקעות במחלוקת. וכך במהלך מארס 2015, ללא כל הודעה מוקדמת וללא שעדכן את המשפחות, החליט הצוות להוציא רחוב שלם בניל"י אל מחוץ לתחום אדמות המדינה. במחי קו, הפכו כל הבתים ברחוב לבלתי חוקיים, וערכם צנח בהתאם. ההסבר שנתן הצוות: אנהנו משתמשים באמצעי מדידה מתקדמים שלא היו ברשותה של אלבק המנוחה. // המשפחה פנתה לארגון רגבים, שהגיש באמצעות עו"ד הראל ארנון תביעת נזיקים על סך מיליון שקל נגד המנהל האזרחי. "כפי שהודגש בפסיקות בג"ץ", הסביר ארנון, "הממונה על ניהול קרקעות המדינה

ביהודה ושומרון נושא באחריות מיוחדת וחייב לנקוט משנה זהירות מול הציבור בכל הנוגע להקצאת קרקעות". בעברית מדוברת, המדינה לא יכולה לשחק עם המתנחלים ולפגוע בזכויותיהם בלי לשלם מחיר. המשפחה מניל"י היא רק אחת מתוך אלפים רבים של משפחות שבנו בית בתום לב ביישובים מסודרים עם כל האישורים הנדרשים, ומצאו עצמן יום אחד מחוץ לחוק כאחרוני נערי הגבעות במאחזים. האיתות ליועץ המשפטי ברור: אם בג"ץ יקבל את דעתו ויבטל את חוק ההסדרה, המדינה תצטרך לשלם הרבה מאוד מיליונים כדי לפצות את כל המשפחות הללו על העוול שייגרם להן.



המספרים

יצחק מור

פחות תאונות דרכים, עדיין יותר מדי

השיפור העצום שחל בתוחלת חייו של האדם הוא כמעט בלתי נתפס. מ-48 שנים בממוצע בשנת 1950 עד כ-72 שנים כיום. אולם יחד עם התקדמות הרפואה והתזונה נולד גורם תמותה חדש והרסני – תאונות הדרכים. מספר ההרוגים בתאונות הדרכים בישראל מאז ייסודה, 31 אלף נפש,¹ גבוה מכלל ההרוגים במלחמות ישראל ובפיגועי הטרור יחדיו. הוא מהווה גורם סיכון משמעותי בעיקר בגילים צעירים, והפך לסיבת המוות העיקרית מתוך המיתות הנגרמות מחבלה חיצונית.²

הנתונים הקודרים הללו חוברים לנטייה העיתונאית הרווחת בישראל להדגיש את הרע והחסר. שנה אחר שנה כותרות העיתונים מבשרות על עלייה בכמות ההרוגים. ואכן, השנה הקודמת הוכתרה כ"שנה הרביעית ברציפות שנרשמת עלייה במספר ההרוגים בתאונות הדרכים בישראל".³

כאשר ניגשים לסוגיה מדממת זו, וכדי להבין את המצב לאשורו, ראוי לבחון את המגמות בתחום ולא רק את המספרים המוחלטים. במדינה שבה האוכלוסייה גדלה בקצב מהיר, כבישים חדשים נסללים כל העת ומכונות חדשות נרכשות באלפיהן, סביר שכמות ההרוגים בתאונות הדרכים תגדל. לכן, המספרים המוחלטים אינם המדד המתאים.

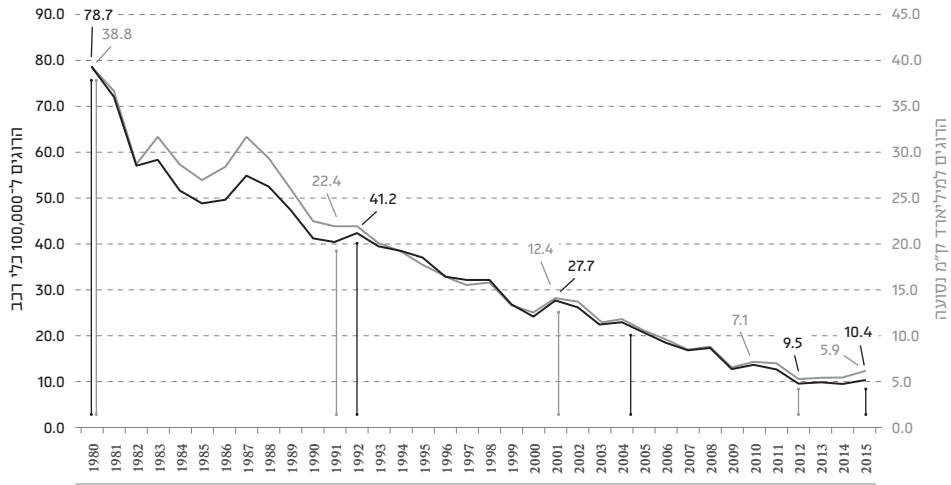
בעולם פותחו שלושה מדדים עיקריים לבחינת מצב ההרוגים בתאונות הדרכים: המדד ראשון הינו מספר הרוגים ביחס לנסועה. כלומר, ביחס לכמות הקילומטרים שנסעו כלל הרכבים במדינה. המדד השני הינו כמות ההרוגים ביחס לאוכלוסייה.

1. נחמה גולדברגר, מרים אבורבה, ציונה חקלאי, "סיבות מוות מובילות בישראל 2000–2011", פרסום משרד הבריאות, ירושלים, ספטמבר 2014.

2. אילן גורן, "המאבק בתאונות הדרכים – מדיניות ומגמות: ישראל בהשוואה למדינות ה-OECD", בתוך מחקר בתנועה 2015–2016 – אסופת מחקרים בנושאי אגף התנועה, אגף התנועה משטרת ישראל, ספטמבר 2016.

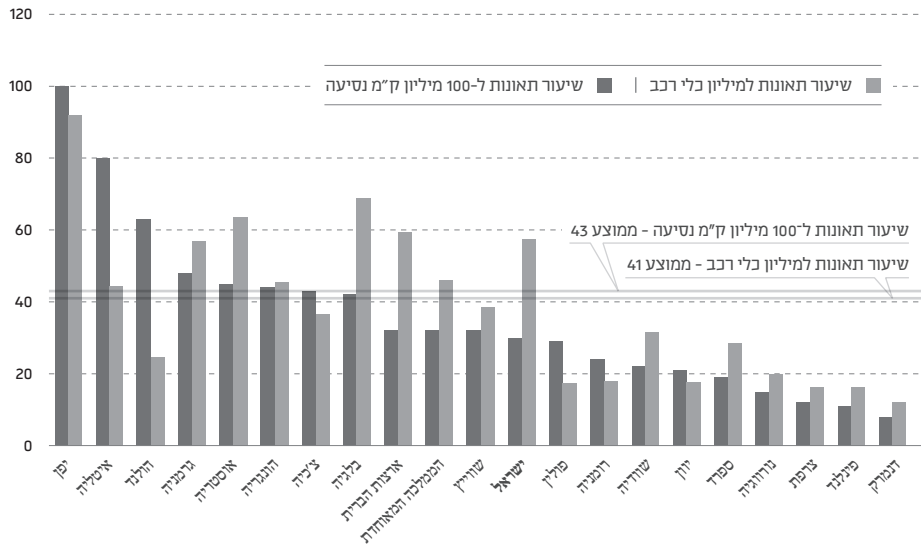
3. למשל: שלומי דיאו, "השנה: עלייה במספר ההרוגים בתאונות דרכים", באתר ישראל היום, 20.12.2016.

הרוגים בתאונות דרכים בישראל, 1980-2015, ביחס לנסועה ולכלי רכב



מקור: מגמות בבטיחות בדרכים 2015, הרשות הלאומית לבטיחות בדרכים

שיעור תאונות במדינות ה-OECD ביחס לנסועה ולכלי רכב



מקור: עיבוד לנתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה



והשלישי הוא כמות ההרוגים ביחס למספר כלי הרכב. מובן שכל מדד משקף אלמנטים שונים: במדינה שבה מספר מועט יחסית של כלי רכב נצפה לכמות הרוגים מועטה ביחס לאוכלוסייה אולם לא ביחס לנסועה; מצבם הטכני של כלי הרכב עשוי להשפיע בעיקר על מדד ההרוגים ביחס לכמות כלי הרכב וכן הלאה.

מה מלמדים הנתונים על הנעשה בישראל? ובכן, בניגוד לרושם הרווח, בכל שלושת המדדים הללו ניכרת בישראל ירידה משמעותית וארוכת טווח בכמות ההרוגים, כפי שניתן לראות בגרף הראשון (המשקף שני מדדים מתוך השלושה). בין הגורמים ה"חשודים" בירידה זו ניתן למנות את שיפור תשתיות הכבישים, ירידה במיסוי כלי רכב חדשים (שמצבם הטכני טוב מזה של כלי רכב ישנים) ואף הקמת אגף התנועה במשטרת ישראל בשנת 1997.

אך המצב עדיין רחוק מלהיות משביע רצון. אמנם, במדד ההרוגים ביחס לכמות האוכלוסייה ישראל מצויה במקום טוב ביחס לממוצע במדינות המפותחות – אך נתון זה מוסבר בעיקר ב"רמת המינוע" (כלומר כמות כלי הרכב ביחס לאוכלוסייה) הנמוכה בה באופן יחסי. בשני המדדים האחרים המצב גרוע יותר: בישראל יש "יותר מדי" תאונות דרכים ביחס לכמות הרכבים והנסועה.

הסבר אפשרי אחד הוא היותה של ישראל מדינה בעלת אוכלוסייה צעירה: ידוע כי נהגים צעירים מעורבים בתאונות דרכים בהיקף החורג משיעורם בקרב בעלי הרישיון. במדינות OECD נהגים צעירים מעורבים ב-27% מן התאונות אף שהם מונים 10% בלבד מכלל הנהגים – ובישראל בעלת הריבוי הטבעי הגבוה מאוד ביחס ליתר מדינות המערב, רבים מואד הנהגים הצעירים. הסבר אפשרי אחר הוא רמת המכוניות: המיסוי הגבוה על כלי רכב גורם לכך ששיעור כלי הרכב החדשים קטן יחסית.

למרות השיפור הגדול שנרשם בכל מדדי הסיכון, לפנינו עוד דרך ארוכה כדי להגיע לפחות לממוצע המדינות המפותחות. דרך העוברת בשיפור האכיפה, שיפור התשתיות, חינוך נכון ובעיקר שיפור והרחבה של איכות התחבורה הציבורית, שמצבה בישראל כבי רע ביחס למדינות מפותחות אחרות.⁴

4. דוח בנק ישראל – רמת התשתיות בישראל וההשקעה בהן: השוואה בין-לאומית ובחינה לאורך זמן – 2015.

מדוע הושמטה הדמוקרטיה ממגילת העצמאות?

משה שרת מחק מן המגילה הן את הדמוקרטיה הן את היהדות, אך בן-גוריון מילא אותה מחדש בסיפור היהודי המסורתי, ואת ערכי החירות והשוויון היקרים לו ראה בעיקר כמימוש חזון נביאי ישראל "שלנו". מסע היסטורי ורעיוני בעקבות גלגולי הניסוח של מגילת העצמאות בחודש האחרון של המנדט הבריטי

אחת הטעויות המפורסמות בנוגע למגילת העצמאות היא הדעה הרווחת שמדינת ישראל מוגדרת במגילת העצמאות כמדינה יהודית ודמוקרטית. כפי שייזכר לדעת כל המעיין במגילת העצמאות, לא רק שהביטוי "מדינה יהודית ודמוקרטית" אינו מופיע בה – אלא שגם המילה "דמוקרטיה" כשלעצמה אינה מופיעה בה ולו פעם אחת, לא היא ולא הטייתיה. זאת אף שמגילת העצמאות רוויה עקרונות של משטר דמוקרטי, ומבטאת ערכים של חירות, שוויון וזכויות אדם. לא זו אף זו, מבדיקת הטיטות השונות של המגילה עולה כי המילה "דמוקרטיה" הושמטה במכוון בידי מנסחיה של המגילה, ובראשם מי שהיה אמון על יחסי החוץ של היישוב העברי, משה שרת.

דב אלבוים הוא סופר עברי, חוקר תרבות ישראל, עורך ואיש תקשורת. עומד בראש מרכז הגות ויצירה בינ"ה העוסק בחקר ולימוד מגילת העצמאות.

עזרא ברום הוא בעל תואר שני במחשבת ישראל. עוסק במחקר, עריכה והוראה בתחומי התרבות העברית והיהדות החילונית.

מאמר זה נכתב במסגרת מחקרי מגילת העצמאות שבמרכז הגות ויצירה בינ"ה. המחקר מתבסס על מחקרו של פרופ' יורם שחר, אשר חשף את המסמכים שהיו חלק מתהליך הניסוח של מגילת העצמאות והגניש אותם לציבור: יורם שחר, "הטיטות המוקדמות של הכרות העצמאות", עיוני משפט כו, 2 (2002), עמ' 523–600. את כל המסמכים אפשר לקרוא באתר של פרופ' שחר <http://portal.idc.ac.il/he/megila/archive/pages/docarchive.aspx>. המחברים מבקשים להודות לו מעומק הלב על הנכונות והנדיבות שבהן הדריכם להכיר את מכמני המגילה.

טעות רווחת נוספת קשורה למידת הקשר של מייסדי המדינה עם המסורת היהודית. טעות שגורה זו גורסת שהביטוי "צור ישראל", המופיע בחתימת המגילה, הוכנס למגילת העצמאות כחלק מפשרה שהתגבשה במהלך הניסוח בין מי שרצו לציין את שם האל ציון מובהק יותר (הנציגים הדתיים והחרדים) לבין מי שרצו להשמיטו לחלוטין. ואולם מעיון בטיוטות של המגילה עולה בכירור כי הביטוי "צור ישראל" הופיע בכל הטיוטות המוקדמות, עוד בטרם החל מסע הלחצים הפוליטי שהתגבר בימים האחרונים שלפני ההכרזה על הקמת המדינה.¹ הביטוי שרד כמעט לכל אורך תהליך הניסוח, ובסופו של התהליך היה מקובל על כל חברי המועצה.²

על רקע זה, ולנוכח העובדה שהגדרה הכללית היחידה של מדינת ישראל במגילה היא "מדינה יהודית", עולה ביתר תוקף השאלה: מה הייתה גישתם של האבות המייסדים של מדינת ישראל לאופי היהודי של המדינה שהקימו?

נראה כי ככל ששאלה זו נעשית קריטית יותר לעתידה ולהתגבשותה של מדינת ישראל, כן גובר הצורך לברר בירור יסודי מה היה החזון של מייסדי המדינה בהקשר זה. מה מסתתר מאחורי החלטותיהם להגדיר את הקשר היסודי של היהודים לארץ "קשר מסורתי" נוסף על היותו "קשר היסטורי"? מהי תפיסת העולם המסתתרת במינון המיוחד שיצרו מנסחי המגילה בין ערכים דמוקרטיים וליברליים מובהקים (כגון "שוויון בלי הבדל דת, גזע ומין") לבין הצדדים היהודיים הברורים המשוקעים לכל אורכה, ובאים לידי ביטוי בעיקר בנרטיב ההיסטורי המתואר במגילה – מקומו של התנ"ך בהצדקות להקמת המדינה ו"חזונם של נביאי ישראל"?

כפי שנראה להלן, במהלך שלושת השבועות של ניסוח ההכרזה על הקמת המדינה נשמטה ממנה בהדרגה הגדרתה הכללית כדמוקרטית, ואילו משקלו של ההיבט היהודי בהגדרת המדינה התגבר והלך. האם הייתה למנסחים תמונה מגובשת כלשהי של מסורתיות יהודית? ולבסוף: מדוע השמיט דור המייסדים במתכוון את המילה "דמוקרטיה" מן המגילה?

ערכי יהדות ודמוקרטיה והשתנותם בתהליך הניסוח של מגילת העצמאות

נוסחים ראשונים

מגילת העצמאות, המסמך המכונן של מדינת ישראל, נוסחה במשך כשלושה שבועות, מ-24 באפריל 1948 ועד שעות אחדות לפני ההכרזה, בצוהרי ה' באייר תש"ח, 14 במאי 1948.

בהוראת פנחס רוזן, מי שהחזיק באותה שעה בתיק המשפטים של מנהלת העם ויתמנה לימים לשר המשפטים הראשון של המדינה, התחיל מרדכי בעהם, משפטן



תל-אביבי בכיר, לנסח את הכרזת העצמאות. הנוסח של בעהם לא עסק בערכי המדינה אלא בתיאור נרטיב היסטורי של זיקת העם היהודי לארץ ישראל, בהצדקת השיבה אליה ובהקמת המדינה. אמנם בטייטה שכתב בעהם הוגדרה המדינה "מדינה יהודית חפשית ועצמאית"³, אך הכוונה במשפט זה, כמו שביארו בעהם ושותפיו אחר כך, הייתה "חיצונית" – עצמאות המדינה מתלות במעצמה זרה. התוכן הערכי והחוקי של המדינה נשמר לכתיבת החוקה שתנוסח מאוחר יותר, כפי שהובטח במפורש בטייטה זו ובנוסח הסופי של ההכרזה.

לאחר כעשרה ימים של עבודת ניסוח במחלקת המשפטים לא היה רוזן מרוצה מן התוצאה, ולכן העביר את הטייטה לידי של צבי ברנזון, היועץ המשפטי של ההסתדרות הכללית של העובדים ולימים שופט בבית המשפט העליון, להמשך העריכה והניסוח. בנוסח שהגיש ברנזון לרוזן כעבור יומיים הוא הגדיר את המדינה כ"מדינה יהודית חפשית, עצמאית ודמוקרטית", וכמו כן הכניס פסקאות של הבטחות בדבר אופי המדינה, כגון:

המדינה היהודית תהיה מדינה של קבוץ גלויות ועליה חפשית ליהודים, של חרות, צדק ושלוש ברוח חזון נביאי ישראל וההסטוריה היהודית ובהתאם לעקרונות מגילת האומות המאוחדות, ומשפט אחד יהיה בה לכל התושבים ללא הבדל גזע, דת, לשון או מין. אנו קוראים במיוחד לערביי המדינה היהודית לשתף פעולה כאזרחים שווי זכויות וחובות...⁴

ברנזון לא בדה מלבו את הנוסח הזה, אלא התבסס על נאומו של זלמן רובשוב (שו"ר) בכינוס הוועד הפועל הציוני ב-12 באפריל 1948, נאום שבו הכריז במילים מעין אלו על הקמת מדינה עם סיום המנדט. כמו כן, ברנזון הגיב למחויבות הטמונה בהחלטת החלוקה של האו"ם שהתקבלה ב-29 (כ"ט) בנובמבר 1947. החלטה זו כללה דרישה מכל אחת מהמדינות שתוקמנה (היהודית והערבית) להכריז הכרזה בפני האומות המאוחדות שתכלול הבטחות לקיום זכויות אדם ומשטר דמוקרטי.

על פי החלטת האו"ם, ההכרזה צריכה להבטיח: שמירה על סטטוס קוו במקומות הקדושים, שמירה עליהם והבטחת גישה חופשית אליהם; הימנעות מהפליה על רקע גזע, דת, לשון ומין; שוויון בפני החוק; כיבוד חוקי המשפחה של כל הדתות; חופש פולחן; קיום מערכות חינוך עצמאיות למיעוטים בשפתם ועל פי תרבותם; אי-הגבלת השימוש בשפה; אי-הפקעת קרקעות פרטיות ללא מטרה ציבורית; הענקת אזרחות מלאה למיעוטים ושמירה על זכויות אזרחיות ופוליטיות מלאות. כמו כן דרשה ההחלטה שלהכרזה עצמה יהיה מעמד של חוק יסוד שלא ניתן לסותרו בחוק אחר.⁵

המילה "דמוקרטיה" מופיעה בהחלטת החלוקה שלוש פעמים: ועדת האו"ם לארץ ישראל (UNPC) שתלווה את תהליך יישום ההחלטה תיוועץ ב"מפלגות הדמוקרטיות ובארגונים ציבוריים אחרים" לפני כינוס מועצת ממשלה זמנית;⁶ הבחירות לאספה המכוננת תתנהלנה על פי "קווים דמוקרטיים";⁷ האספה המכוננת תכונן "חוקה

דמוקרטיה". כאמור, על חוקת המדינה החדשה לעגן את ההבטחות שהובטחו בהכרזה ולכלול בחוקה הוראות להקמת מוסד מחוקק (פרלמנט) נבחר, התחייבות לפתרון סכסוכים בינלאומיים בדרכי שלום (סעיפים שהועתקו ממגילת האומות המאוחדות), הבטחת שוויון זכויות ושמירה על זכויות האדם והאזרח, לצד היבטים טכניים של היחס בין המדינה היהודית למדינה הערבית, המעבר ביניהן, האיחוד הכלכלי ביניהן ועוד.⁸

בעהם ושותפיו שמרו, כאמור, על הצהרת העצמאות חפה מהבטחות. החלטת החלוקה מוזכרת בטיוטה שלהם כבסיס חוקי להקמת המדינה, והמוסדות הזמניים של המדינה (מועצת הממשלה הזמנית, האספה המכוננת) מכונים בה בכינויים מתוך ההחלטה, אך אין בה זכר להתחייבויות הנדרשות בהחלטה למעט ההתחייבות לכונן חוקה.

לעומת זאת, בנוסח ברנזון נוסף תיאור של אופי המדינה – משמעות היותה יהודית: קליטת עלייה, "חירות, צדק ושלוש ברוח חזון נביאי ישראל", ונאמר שהיא תהיה מדינה דמוקרטית, לרבות הבטחות לשוויון בפני החוק ולאזרחות שווה לכל התושבים. הניסוח של ברנזון לערך השוויון: ללא הבדל "גזע, דת, לשון או מין", שונה מהניסוח בהכרזת רובשוב (שו"ר): ללא הבדל "דת וגזע ומין וארץ מוצא",⁹ והוא דומה יותר לניסוח שבהחלטת החלוקה ובמגילת האומות המאוחדות.¹⁰

אם כן, הראשון שהכניס ערכים דמוקרטיים למגילה הוא ברנזון, והוא הקפיד לאזן אותם בהכנסת תכנים יהודיים ברורים.

הנסיגה של "השלושה"

לאחר הצעת ברנזון חזר הנוסח לידי מחלקת המשפטים, ושם חזרו "השלושה" – מרדכי בעהם (שכבר נזכר למעלה), אורי ידן וצבי עלי בקר (משפטים בכירים; ידן יהיה לימים היועץ המשפטי לממשלה, ובקר שופט בבית המשפט המחוזי) – וקיצצו בהבטחות. את המילה "דמוקרטיה" הם העבירו לפסקה החדשה של תיאור אופי המדינה, וגם מחקו את ההבטחה לשוויון. גם בקריאה לערבים תושבי המדינה הם מחקו את ההבטחה לשוויון. זו הייתה הצעתם החדשה:

המדינה היהודית תהיה מדינה דמוקרטית של קבוץ גלויות ועליה חפשיית ליהודים, של חרות, צדק ושלוש ברוח חזון נביאי ישראל ואבי הציונות המדינית, תאודור הרצל, ובהתאם לעקרונות מגילת האומות המאוחדות.

אנו קוראים לערבים, אזרחי המדינה היהודית, ליטול חלק בבניין מדינתנו...¹¹

בתזכורת שצירפו השלושה להצעתם הם הסבירו: "העברנו את המלה 'דמוקרטיה' לפסקא שאחריה אשר דנה על האפי הפנימי של המדינה". אכן הדמוקרטיה שייכת לאופי הפנימי של המדינה, ולא לריבונותה ולעצמאותה מהשפעות מדיניות זרות.

עם זאת, חוקר מגילת העצמאות יורם שחר רואה בבחירה של ברנזון להציב את הדמוקרטיה במקום הראשון שמירת מקום נעלה יותר לדמוקרטיה כבסיס המדינה.¹²

אשר למחיקת ההבטחה "ומשפט אחד יהיה בה לכל התושבים ללא הבדל גזע, דת, לשון או מין", השלושה מסבירים ש"ההוראות בנוגע לבתי הדין הדתיים של הדתות השונות אינן עולות בד בבד עם עקרון זה. מלבד זה הוא [העיקרון] מהווה רק אחד העקרונות המרובים של מגילת האומות המאוחדות, ומוטב להזכיר את העקרונות האלה רק באופן כללי וסתום".¹³

הערה זו תמוהה ביותר, ונובעת מקריאה מצמצמת של הפסוקית. בהצעת ברנזון יש ציון מפורש של החלטת החלוקה, וודאי שמשם נלקח גם ערך השוויון המוצע והביטוי "גזע, דת, לשון ומין" המופיע במגילת האומות המאוחדות וגם בהחלטת החלוקה. בהצעתם השלושה מנתקים את ההכרזה מהחלטת החלוקה ואינם מתייחסים לתוכנה ולדרישות שבה. נוסף על כך, בהחלטת החלוקה מוזכרים במפורש גם שמירה על שוויון בפני החוק וגם כיבוד דיני המשפחה של כל הדתות, ואף שמירה על פעילותם של "גופים דתיים".¹⁴

היצמדות להחלטת החלוקה הייתה מאפשרת להכיל את המתח הזה שבין ערך השוויון בפני החוק לבין שמירת הסטטוס־קו בענייני בתי הדין הדתיים בכלל, ודיני המשפחה בפרט. ועוד, בניגוד לטענת השלושה, במגילת האומות המאוחדות אין ערכים רבים העוסקים ביחס לאזרח; למעט ערך השוויון, רוב הכללים המובאים בה עוסקים ביחסים בין-לאומיים. אפשר לומר שהשלושה לא הבחינו במקור האמיתי של הפסוקית שמחקו ופירשו אותה פירוש מצומצם. עם זאת, הסבר סביר יותר הוא שהם ניתקו בידעין את נוסח ההכרזה מהדרישות שבהחלטת החלוקה.

נראה שהשלושה פעלו למחיקת התחייבויות ומחויבויות כלשהן של המדינה. מלבד ההתחייבויות לשוויון, הם מחקו גם את היחס לגבולות החלוקה שהציע ברנזון והדגישו את היות המדינה שלטון שקם מתוך הוואקום שלאחר סיום המנדט, ולא המשך ישיר למנדט. את השינוי הזה אפשר להבין ולראות בו ניסיון לצמצם את ההתחייבויות לערכי הדמוקרטיה, או שאיפה להכרה "נקייה", ללא תנאי, של מדינות העולם במדינה היהודית.

ככל הנראה השלושה ציפו להגדרת ערכי המדינה בתהליך כינון החוקה, לא על ידם ולא על ידי אומות העולם שדרשו מחויבות לערכים מסוימים בהחלטת החלוקה. יש לזכור שהשלושה אמנם מחקו את ההתחייבויות מההכרזה, אך בכל זאת שמרו את הגדרתה כיהודית ודמוקרטית ("המדינה היהודית תהיה דמוקרטית") והבטיחו "חרות, צדק ושלוש ברוח חזון נביאי ישראל".

קשה לדעת אם פעלו מתוך צניעות של משפטנים, שמשימתם היא תביעה להכרה בינלאומית במדינה ולא הגדרת אופייה וחובותיה, או מתוך אמונה שזו זכותם של

המנהיגים הפוליטיים להחליט אם להעניק זכויות ושוויון או שלא להעניקם. החלטת החלוקה הוזכרה בנוסח השלושה רק לצד הצהרת בלפור וכתב המנדט כביטוי ל"מצפון האנושות" התומך בהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל.

הטיוטה עוברת לדרג הפוליטי

נוסח השלושה נערך מעט בידי פנחס רוזן ואחרים לקראת הצגתו בפני מנהלת העם בשיבתה ב-12 במאי 1948. היחס לזכויות ולדמוקרטיה נשאר כשהיה, אך רוזן החזיר את ההכרזה למסגרת של גבולות החלוקה, ובכך מיתן את ההתעלמות מהחלטת החלוקה שנקטו אנשי מחלקת המשפטים.¹⁵ הסתירה בנוסח – מצד אחד מחויבות לגבולות החלטת החלוקה, ומצד שני התעלמות מדרישות נוספות המובעות בה – דרשה פתרון. על חברי מנהלת העם היה להכריע בדבר יחס הכרזת העצמאות להחלטת החלוקה.

אהרן ציזלינג, חבר המנהלת מטעם מפ"ם, ולאחר הקמת המדינה שר החקלאות בממשלה הזמנית, המליץ לנסח את ההכרזה על בסיס ההחלטה:

בטקסט של הפירסום יש להכליל מכסימום דברים מאלה הכלולים בהחלטת האו"ם מה-29 בנובמבר... יש בהחלטת או"ם סעיפי קונסטיטוציה. אם כי אנחנו עכשיו איננו נותנים בכלל לעריכת קונסטיטוציה [כאן חסרה מילה בפרוטוקול. השערה: "תשומת לב"] רבה ואין לנו ענין בזה, אבל דוקא את הסעיפים עם התנאים אשר ישנם לגבינו – רצוי לנו להעתיק.

ציזלינג הציע להימנע מהתחייבות מפורשת לקיים את ההחלטה אלא רק להבטיח שיתוף פעולה ביישומה, למשל שלא להתחייב לגבולות מסוימים אלא להתחייב לשתף פעולה עם המדינה הערבית לכשתקום.¹⁶ משה שרת הציע להכריז הכרזה על הקמת המדינה ואחר כך לנסח מסמך התחייבויות לאו"ם על פי דרישות החלטת החלוקה. בסוף הישיבה הוחלט על הקמת ועדה לניסוח ההכרזה, מתוך חברי מנהלת העם, ועל כינוסה למוחרת.

כהכנה לכינוס ועדת הניסוח עיבד משה שרת את נוסח ההכרזה עיבוד משמעותי. שלא כמו קודמיו פנה שרת להחלטת החלוקה. הוא הזכיר את הקריאה "לתושבי ארץ ישראל לפעול מצידם להגשמת התכנית",¹⁷ ולמרות מחיקת היחס לגבולות ביסס את ההכרזה על פי הנחיית בן-גוריון "על יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות".¹⁸ בהמשך הבטיח שרת הבטחות מתוך ההחלטה, ובהן הבטחות לשוויון ולשמירה על זכויות אדם:

אנו נודרים כי מדינתנו ישראל תהא מושתתת על יסודות החרות, הצדק והשלום, פתוחה לעליה יהודית, מעניקה שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל גזע ודת, שוקדת על פיתוח הארץ לטובת כל תושביה, מבטיחה חופש דת, מצפון, חינוך ותרבות,

שומרת על המקומות הקדושים לבני כל הדתות ותהא דבקה בעקרונות מגילת האומות המאוחדות.

אנו מתחייבים לשיתוף עם מוסדות האומות המאוחדות בהתאם להחלטת העצרת... אנו קוראים לבני העם הערבי תושבי ישראל... לטול את חלקם בבנין המדינה המציעה להם אזרחות מלאה.¹⁹

בהחלטת החלוקה, בפרק העוסק בחוקה, יש דרישה להבטחת שוויון זכויות ולאי-הפליה של כל אדם בנושאים חברתיים, פוליטיים, כלכליים ודתיים, ולהנאה מזכויות אדם וחירויות יסוד, לרבות חופש דת, לשון, דיבור ופרסום, חינוך, אספה והתאגדות. בהמשך מופיעה דרישה מפורטת לתכנים שיופיעו בהכרזה על הקמת המדינות.²⁰

הפתיחה של שרת "שויון זכויות חברתי ומדיני גמור" עונה לדרישות האו"ם. רשימת הזכויות בהצעתו להכרזה דומה מאוד לרשימות שבהחלטה, למעט נושאי ההתאגדות, הביטוי והלשון. היעדר חופש הלשון נועד אולי להשאיר את הפרהסיה של המדינה, את המערכות המשותפות, כמו מערכות השלטון והמשפט, בשפה העברית בלבד. גם הבחירה בשוויון "בלי הבדל גזע ודת" גורעת מדרישת ההחלטה ל"גזע, דת, לשון ומין".²¹ אפילו את הערכים שהוזכרו כבר בהצעה כחלק מערכי המדינה היהודיים כלל שרת במסגרת הבטחות השוויון האוניברסליות כשמחק את הפסקית "לאור חזונם של נביאי ישראל", והשאיר הבטחה שהמדינה תהא "משתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום" בעלמא.²²

שרת עשה בעריכתו שני מהלכים דרמטיים נוספים. המהלך הראשון הוא מחיקת המאפיינים היהודיים התוכניים מהמגילה – כאמור, הוא מחק את המשפט "לאור חזונם של נביאי ישראל" והשאיר את הערכים במגילה חסרי מקור מוצהר, וגם מחק את הביטוי "צור ישראל" מחתימת המגילה.

המהלך השני הוא מחיקת המילה "דמוקרטיה". לצד פירוט הזכויות הרבות מתוך החלטת החלוקה המאפיינות משטר דמוקרטי הדבק בשמירה על זכויות אדם, מחק שרת את ההגדרה הכללית של המדינה – מדינה דמוקרטית, ובכך מחק למעשה את המילה "דמוקרטיה" ממגילת העצמאות. למוחרת, כאשר התכנסה ועדת הניסוח, כבר התבסס הדיון על הצעת שרת. הוועדה שינתה מעט את הנוסח, החזירה את המשפט "לאור חזונם של נביאי ישראל", הוסיפה פירוט ל"אזרחות המלאה" שהובטחה בנוסח שרת לתושבים הערבים והבטיחה להם ייצוג במוסדות המדינה, אך לא החזירה את ההגדרה "דמוקרטית" לפסקת ערכי השוויון.

לאחר הדיון בוועדה הועבר הנוסח לישיבת מנהלת העם, ובה נשמעו הערות רבות של המשתתפים.²³ הערה חשובה של בן-גוריון בעניין זכויות המיעוטים הייתה: "תקיים שוויון זכויות' ולא 'תעניק'. זה מגיע". באותה ישיבה קבל מרדכי בנטוב, חבר המועצה מטעם מפ"ם ושר העבודה והבינוי הראשון לאחר הקמת המדינה, על אריכות המסמך,

וביקש שהמסמך לא יהיה "תעודה של סעיפים משפטיים אלא של זכויות אדם". הוא רצה להפיח במגילה רוח חופשית ולא להיצמד היצמדות טכנית להחלטת החלוקה.

בעניין המאפיינים היהודיים, בישיבה זו הביע ציולינג תרעומת על ההסתמכות על "צור ישראל" שבפסקת החתימה. הוא ביקש למחוק את הביטוי והעדיף להאריך בהזכרת יסודות אחרים מהמסורת היהודית, ובכור שלום שטרית, שופט מחוזי בבית המשפט של המנדט ונציג מפלגת הספרדים ועדות המזרח במנהלת העם, דרש להדגיש יותר את ההיסטוריה היהודית ואת המסורת היהודית. בן-גוריון לחץ על חברי המנהלת לקבל את הביטוי "צור ישראל" כביטוי המאזן בין הרצונות המנוגדים.

בישיבה הוחלט להעביר את הנוסח לליטוש אחרון בוועדה מצומצמת שחבריה יהיו דוד בן-גוריון, משה שרת, אהרן ציולינג והרב יהודה לייב פישמן-מימון, ולהביאו לאישור במועצת העם.

בן-גוריון והעריכה האחרונה: "מתוך קשר היסטורי ומסורתי זה"

באותו לילה, כמה שעות לפני טקס ההכרזה, ערך בן-גוריון את ההכרזה על פי הדברים שנאמרו בדיון במנהלת העם ועל פי טעמו האישי והביא אותה אל הנוסח הסופי והמוכר לנו כיום. מבחינת היחס לזכויות הוא הוסיף גם "מין" לאיסורי ההפליה: "תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין". מבחינת ביטוי היהדות בהכרזה הוסיף בן-גוריון את הפסקאות הראשונות המתארות את "הקשר ההיסטורי והמסורתי" של העם לארץ. כמו כן שמר בן-גוריון על הניסוח "לאור חזונו של נביאי ישראל" שהיה לפניו, וכמובן על הביטוי "צור ישראל" – בהתאם להחלטת מנהלת העם, ולפי עדות במכתב של ראובן אהרונוביץ גם על פי סיכום שהושג עם נציגי המפלגות הדתיות כמה שעות לפני ההכרזה.²⁴

כפי שעולה מהפרוטוקול הנזכר, כשעתיים לפני מועד ההכרזה הובא נוסחה לאישור במועצת העם. מאיר וילנר, נציג המפלגה הקומוניסטית, הציע תיקונים רבים של הנוסח על פי החלטת החלוקה ובהם הוספת חופש הדיבור, האספה והארגון. הוא הזכיר את חשיבות הדמוקרטיה, אך לא דרש להזכיר את היות המדינה דמוקרטית.

מאיר גרובובסקי (ארגוב), נציג מפא"י, העלה את הצורך להוסיף את המילה "לשון" לרשימת החירויות לצד "חופש דת, מצפון, חינוך ותרבות", כדי להדגיש את שוויון מעמדה של הערבית בפרהסיה הציבורית, "לא בבית הספר בלבד, אלא גם בבתי המשפט". לבסוף הוסיף בן-גוריון את המילה "לשון" לרשימה, אך הסביר: "איש לא יתנגד שיהיה גם חופש לשון, אבל לא מתוך קבלת ההנמקה של חבר המועצה גרובובסקי. הלשון של המדינה היא הלשון העברית. אין זה שולל מן התושבים האחרים את הזכות להשתמש בכל מקום בלשונם". נראה שהבחירה לשבץ את הלשון ברשימת החירויות, ולא באיסורי ההפליה כמו בנוסח האו"ם, נובעת מגישתו זו של בן-גוריון

– לשמור על חירותו של כל אדם להשתמש בלשונו, אך לקבוע שהעברית היא שפה עליזנה במוסדות המדינה.

בסופו של דבר, כשהתריע וילנר על החוסר בחופש הדיבור וההתאספות, רגע לפני ההצבעה, ביטל בן-גוריון את דבריו ואמר שלא מדובר בחוקה אלא בקיום דרישות החלטת החלוקה בלבד. דברים אלו חשובים, לצד העובדה שכאמור חירויות אלו נזכרו בהחלטת האו"ם. בחירותיו של בן-גוריון להגדיר שהשפה הערבית משנית לעברית ולהימנע מציון חופש הדיבור, האספה והארגון הן בחירה לסגת מדרישות האו"ם ולהימנע מההבטחות הללו.

דמוקרטיה ויהדות - מפת האיזונים וההשלמות של מנסחי המגילה

בחינה מדוקדקת זו של התהליך שעברו טיוטות ההכרזה בשלושת השבועות האלה מגלה כי שאלת האיזון בין ערכים ומושגים דמוקרטיים לבין ערכים ומושגים מעולמה של התרבות היהודית הייתה שאלה מרכזית בכל השלבים בתהליך הניסוח. אם נמדוד את נפח הדיון בשאלות האלה, נמצא שבפרוטוקולים של דיוני הוועדות שעסקו בניסוח העומדים לפנינו השאלה הזאת ממלאת את הנפח הגדול ביותר.

נראה שבדרך כלל ניסו המנסחים לשמור על איזון בין שני הצדדים של המטוטלת. במקרים מסוימים, הגדלת נפח הניסוחים השייכים לעולמה של המסורת היהודית הביאה להגדלת הנפח של ערכי הדמוקרטיה, ולהפך. זאת למעט השלבים המאוחרים ביותר בתהליך הניסוח, ובעיקר הנוסח הסופי של בן-גוריון, שבהם גדל מאוד נפח התוספות העוסקות בהיסטוריה ובתרבות היהודית ללא איזון מלא מצד הדמוקרטיה.

העובדה הבולטת ביותר בהקשר זה היא היעלמותה של ההגדרה "דמוקרטיה" מתוך טיוטות המגילה בשלבים המאוחרים האלה. הרי אין ספק שערכי המדינה המוצהרים במגילה הם דמוקרטיים לעילא ולעילא, והם משתכללים עוד ועוד לקראת השלמת הנוסח הסופי (אם כי מקצתם לא מומשו עד היום). ואם כן, כיצד אפשר להסביר את העובדה שקברניטי היישוב ובראשם בן-גוריון השמיטו את המילה "דמוקרטיה", על שתי הטיותיה, אף שהופיעה בנוסחים קודמים? האם אפשר לומר שרק יד המקרה וחוסר שימת לב הייתה כאן? קשה להאמין. הרי ראינו שהייתה הקפדה על כל תג ותג במגילה וכל שינוי נוסח נידון ונשקל. אם כן, מהי אותה כוונת מכוון המסתתרת מאחורי השמטה זו?

כדי לענות על שאלה זו, ננסה לנסח כמה הגדרות.

איזונים שונים בין יהודית לדמוקרטיה

מגילת העצמאות על כל גלגוליה ונוסחיה קובעת שהמדינה המוקמת תהיה "מדינה יהודית". בכינוי זה טמונות כמה משמעויות:

- א. לאומיות יהודית, ויחס לתפוצה היהודית כחלק מ"קהל היעד" של המדינה.
 - ב. הצדקה של הקמת המדינה מתוקף זיקה או קשר לארץ.
 - ג. הטמעת תוכן מתוך המסורת היהודית באופי המדינה ובחוקיה.
- הכינוי "מדינה דמוקרטית" גם הוא כולל, בתפיסה המערבית הליברלית, כמה היבטים:
- א. שלטון הנבחר על ידי כל האזרחים והאזרחים, וכינון פרלמנט יחסי על בסיס בחירת האזרחים.
 - ב. שמירה על זכויות אזרח, לרבות מתן אזרחות על בסיס שוויון וללא קשר לשייכות לקבוצה זו או אחרת, למאפיינים פיזיים או לאמונות.
 - ג. שמירה על זכויות אדם, כגון שוויון בפני החוק וחופש התנועה.
- גם בחינה ראשונית של המאפיינים של שני הכינויים האלה חושפת מתחים העלולים לעלות מתוך נאמנות לשניהם גם יחד. למשל, היחס לתפוצות עלול להיתפס כפגיעה בשמירה על זכויות האזרח או בערך השוויון; תוכן יהודי בחוקי המדינה, כגון בחוקי הנישואים והגירושים, עלול לפגוע בזכויות האדם וכדומה.
- במהלך ניסוח הכרזת העצמאות התקיים למעשה דיון על מאפייני המדינה, יהדותה וצורת השלטון שתנהג בה. אפשר לאפיין את היחס בין האופי היהודי של המדינה לאופייה הדמוקרטי בכמה אופנים:

- א. היהדות עליונה על הדמוקרטיה (מדינה יהודית בעלת מאפיינים דמוקרטיים);
- ב. הדמוקרטיה עליונה על היהדות (מדינה דמוקרטית בעלת מאפיינים יהודיים);
- ג. שוויון בין יהדות לדמוקרטיה (מדינה יהודית דמוקרטית);
- ד. דמוקרטיה הנובעת מן היהדות (מדינה יהודית-דמוקרטית).

עתה נבחן כמה נקודות מפתח בניסוח ההכרזה לאור שלושת ההיבטים האלה: האופי היהודי, האופי הדמוקרטי והקשר ביניהם.

בתחילת טיוטת ההכרזה שלו הגדיר בעהם את המדינה כיהודית, ובפירוט הדברים מתברר שיהדות המדינה מבחינתו היא הצדקה של הקמת מדינה על בסיס ההבטחה האלוהית המקראית. כן מתברר שיהדות המדינה מתבטאת בקביעה שגם ליהדות התפוצות יש חלק בהכרזה ("אנו, נבחרים היהדות העולמית בתפוצות והישוב היהודי בארץ ישראל") – כלומר אפיון לאומי. התוכן המסורתי היחיד בטיוטת בעהם נמצא בחתימה "בבטחנו בצור ישראל", ומצוין במפורש שרעיון זה שאוב מהכרזת העצמאות האמריקנית דווקא.²⁵ היסוד הדמוקרטי היחיד בטיוטה הזאת הוא ההבטחה לכינון חוקה, ואין לה כל פירוט.²⁶ גישתו של בעהם הייתה אפוא שימת דגש על יהדות

המדינה מבחינה לאומית, וכאמור, ככל הנראה, השארת קביעת תוכנה לאחרים לאחר ההכרזה. בעהם נמנע מהגדרה ערכית של המדינה בכלל – גם מבחינה יהודית וגם מבחינה דמוקרטית.

ברנזון, כזכור, הוסיף בהצעתו יסודות רבים העוסקים בתוכן הערכי של המדינה. הוא קבע שהמדינה תהיה דמוקרטית וגם שתהיה יהודית; הוא קבע שקיבוץ גלויות יהיה אחד מעקרונות המדינה ושערכי המדינה יהיו "חירות, צדק ושלוש לאור חזונו של נביאי ישראל", וגם ציין את המחויבות למגילת האומות המאוחדות ואת עקרון השוויון בפני החוק (זכויות האדם) ואף את האזרחות השווה לתושבים הערבים (זכויות אזרח).²⁷

על פי הטייטה של ברנזון, המדינה תהיה יהודית מבחינה לאומית ומבחינה ערכית, והדמוקרטיה מוגדרת במונחים של זכויות אדם וזכויות אזרח, מבלי לפרט. יותר מכל הנוסחים האחרים, בנוסח הזה יש איזון בין היסודות היהודיים ליסודות הדמוקרטיים: לאומיות יהודית, זיקה לארץ כהצדקה, ערכים אוניברסליים בזיקה ליהדות והתחייבות לשמירה על זכויות האדם והאזרח. הצעה זו מגלמת את האפשרות לשילוב מאוזן בין היסודות: מדינה יהודית ודמוקרטית.

אחרי ברנזון ביטלו השלושה (בעהם, ידין ובקר) את ההבטחות לשוויון ולשמירת זכויות האדם והאזרח, והשאירו רק את הדמוקרטיה ואת החוקה כהגדרות כלליות ללא פירוט. מחיקת הפירוט של זכויות האדם והאזרח השאירה את המחויבות לפעול "בהתאם לעקרונות מגילת האומות המאוחדות" ריקה מתוכן מפורש.²⁸ הזכרת ערכים יהודיים מדגישה את היעדר הערכים הדמוקרטיים, ולכן המדינה המוגדרת בהצעה זו היא מדינה יהודית בעלת מאפיינים דמוקרטיים. בדמות הזאת נשארה ההכרזה גם בעריכות הבאות, עד הטייטה שהציג שרת בפני ועדת הניסוח הראשונה.

משה שרת מחק מההכרזה כל יסוד יהודי מסורתי מבחינת תוכן המדינה ואופייה. מצד אחד, הוא מחק את הפסוקית "לאור חזונו של נביאי ישראל" ואף את הביטוי "צור ישראל". מצד שני, שרת הרחיב את פירוט המחויבות לזכויות האדם בציינו "שויון זכויות חברתי ומדיני גמור", החליף את "בהתאם" למגילת האו"ם באמירה כי המדינה "דבקה בעקרונות" המגילה, פירט את הבטחת השוויון בכלל, ולא רק את השוויון בפני החוק ("משפט אחד") כבהצעת ברנזון, ועוד.

לצד הפירוט הרב של זכויות האדם והאזרח במדינה החדשה (כאמור, על פי החלטת החלוקה) מחק משה שרת את המילה "דמוקרטיה" מהמגילה. החלטה זו יכולה להתפרש כהפחתת חשיבות הדמוקרטיה,²⁹ או כנסיגה מהתחייבות מלאה לדמוקרטיה והעדפת הבטחות מסוימות על ההבטחה הכללית. השלושה פעלו למחיקת התחייבות בכלל, ושרת נמנע מהתחייבות מסוימות, התחייבות לשוויון בין השפות ולחופש ההתאגדות והביטוי.

נראה ששרת לא הפחית את היקף ההתחייבות ליסודות דמוקרטיים לעומת הנוסחים שקדמו לו, ואף הרחיב אותו. כאמור, בהחלטת החלוקה המילה "דמוקרטיה" מופיעה שלוש פעמים: פעם אחת לתיאור מפלגות ופעמיים לתיאור יסודות במדינה – החוקה והבחירות. החוקה נשארה נוכחת בכל טיוטות הכרזת העצמאות, והזכות לבחור ולהיבחר נוספה בנוסח שרת והתחדדה בעבודה של ועדת הניסוח הראשונה. בכך מילאו המנסחים את הדרישות של החלטת החלוקה (כמעט במלואן) גם בלי להשתמש במילה "דמוקרטיה". נוסח שרת מגדיר את המדינה כיהודית בהיבט הלאומי בלבד, ומבחינה תוכנית או ערכית הוא מגדיר את המדינה כדמוקרטית. במובן זה, המדינה על פי הנוסח הזה היא דמוקרטיה בעלת מאפיינים יהודיים.

ועדת הניסוח הראשונה החזירה את המשפט הקושר את ערכי המדינה ליהדות ואת החתימה הכוללת את "צור ישראל", והקפידה על מאפיינים מסורתיים במגילה עצמה – ציון שנים עבריות של אירועים בהיסטוריה היהודית המוזכרים בהכרזה,³⁰ וציון זמן ההכרזה בביטוי "ערב שבת" ולא רק "יום ו'". היא גם הוסיפה ערך דמוקרטי חשוב ביותר – הזמנה לערבים "להיות מיוצגים במוסדותיה העליונים [של המדינה]".³¹ אך החותם האחרון היה של בן-גוריון: הלה שינה בעריכתו את ההכרזה מבחינה סגנונית ותיקן את הנוסח על פי החלטות מנהלת העם. מבחינת היחס לזכויות האדם ולדמוקרטיה הוא לא שינה כמעט דבר, אך מבחינת ערכי היהדות הוסיף את התיאור ההיסטורי של ראשית עם ישראל בארצו.

המשפט הפותח את ההכרזה, "בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית", הוא עדות לכך שבן-גוריון ראה חובה לפתח בארץ "חיי קוממיות ממלכתית" על פי דמותו ההיסטורית והמסורתית של עם ישראל. עובדה זו, לצד שמירה על פירוט ערכי הדמוקרטיה וזכויות האדם בלי לכנותם "דמוקרטיה", רומזת שבן-גוריון ראה במגילה טקסט המתאר ריבונות יהודית אידיאלית – ולדידו ריבונות יהודית זאת כוללת את אותם הערכים של שמירה על זכויות האדם. בכך הציע למעשה משטר יהודי-דמוקרטי, או דמוקרטיה יהודית, משטר המבוסס על ערכי היהדות, המתאימים, לדעתו, לרוב הדרישות שדרש האו"ם מהמשטר הדמוקרטי.

קווים לדמוקרטיה יהודית על פי דוד בן-גוריון

השקפת עולמו המיוחדת של בן-גוריון מתבררת ועולה מתוך ניתוח הנוסחים והתיקונים שהכניס למגילה. על פי השקפה זו, על המדינה היהודית לעצב את האופי הדמוקרטי שלה מתוך זיקוק ערכי הנבואה של התנ"ך. כמעט אפשר לומר שמבחינת בן-גוריון התנ"ך הוא ערש הדמוקרטיה מבחינה רוחנית, ועל כן אין סיבה שלא לגזור את ערכי המדינה הדמוקרטיים היישר מתוך מקורות ישראל. אולי משום כך לא ראה בן-גוריון טעם להגדיר את המדינה כ"דמוקרטיה", הגדרה שהייתה יכולה ליצור מחויבות יתרה לדגם הדמוקרטי המערבי.

אולם איננו צריכים להתבסס רק על הרמזים שהעניק לנו בניסוח המגילה. דברים מעין אלו כתב בן-גוריון במפורש בכמה מקומות. בספטמבר 1948, כארבעה חודשים לאחר הכרזת המדינה, כתב בן-גוריון ביומנו לאחר ריאיון עם הסופר ארתור קסטלר:

ואשר לדימוקרטיה מערבית – אני בעד דימוקרטיה יהודית. "המערבית" לא מספיקה. היות יהודי אין זה רק עובדה ביולוגית אלא גם – ביודעים [ו]שלא ביודעים – מוסרית, אתית. יש לנו תוכן יהודי מיוחד – שצריך להיות נחלת העולם. ערך החיים וחירות האדם עמוקים אצלנו לפי תורת הנביאים מאשר בדימוקרטיה המערבית. שלטון-כפיה בלי חופש בחירה ובלי חירות המצפון, המחשבה והדיבור אינו מתישב עם סוציאליזם, אבל אין אנו מוכרחים מפני כך להזדהות עם "מערב". הייתי רוצה שעתידנו יהיה בנוי על אתיקה נבואית (האדם נוצר בצלם אלקים, ואהבת לרעך כמוך – אלה מוליכים לחיי שיון לחירות כמו בקבוץ), על מדע עליון ועל שכלול מכני עליון.³²

גם במסמך שחיבר לקראת ועידת מפא"י ב-1956 כתב בן-גוריון:

שומה עלינו לראות האורות והצללים שבכל ארץ ובכל משטר. גם ארצות החירות והדמוקרטיה, ואפילו ארצות שיש בהן ממשלת פועלים, אינן "טלית שכולה תכלת". עלינו ללמוד מכל ארץ ומכל תנועה חיוב כל שהוא שיש בה; אבל אסור לנו להשתעבד ברוחנו לשום דרך ולשום תנועה זרה. עלינו לשקול הכל במאזני התבונה והצרכים והערכים של עצמנו...³³

בתחילת המסמך הזה כתב בן-גוריון על ערכי "חירות שלום ושיון... ללא כל אפליה, קפוח ושעבוד, ללא שלטון אדם באדם ועם בעם". לדידו מקורם וביטויים העליון של הערכים הללו הם בחזונות נביאי ישראל, והדרך לגאולה לאומית וחברתית אינה אפשרית "מתוך הליכה בדרכים כבושות... או בכלים שאולים מתנועות בארצות אחרות".

היכולת של בן-גוריון להכיל צדדים שונים, ולעיתים אף מנוגדים לכאורה, ולתת להם ביטוי משלים, באה לידי ביטוי מרשים גם בסוגיה הנדונה במאמר זה. כפי שמבחינת בן-גוריון "שיבת ציון" של ימינו נבעה "מתוך קשר היסטורי ומסורתי" (בפסקה השלישית של המגילה); כפי שהעפלה לארץ הייתה של "שארית הפליטה", אך גם על ידי "יהודי ארצות אחרות" (בפסקה השביעית שלה),³⁴ כך לדידו של בן-גוריון גם ערכים של חירות, שלום, שוויון, "ללא שלטון אדם באדם ועם בעם", אינם תלויים כלל בשאלה אם המדינה היהודית תוגדר כדמוקרטית או אפילו תתחייב לתנאים בינלאומיים כאלה או אחרים; לדידו ערכים אלו הם הסיבה ומקור הזכות לקיומה של המדינה, והם מתבססים כאמור בפסקה הראשונה והמופתית של המגילה שנוצרה ונערכה ברובה הגדול בידי דוד בן-גוריון: "בְּאַרְץ־יִשְׂרָאֵל קָם הָעָם הַיְהוּדִי... בְּהַ יֵצֵר נִכְסֵי תְרָבוֹת לְאֻמִּיִּם וְכָל־אֲנוּשִׁיִּם וְהוֹרִישׁ לְעוֹלָם בְּלֹו אֶת סֵפֶר הַסְּפָרִים הַנִּצְחִי". בעיני בן-גוריון, העורך האחרון של מגילת העצמאות, צורת המשטר הדמוקרטית

וזכויות של שוויון, חירות וכבוד האדם והאזרח הם חלק מהותי ובלתי נפרד ממורשתו היהודית.

1. יורם שחר, "הטיטוטות המוקדמות של הכרות העצמאות", עיוני משפט כו, 2 (2002), עמ' 527-530.
2. פרוטוקול ישיבת מנהלת העם, 13.5.48, עמ' 124-125, 128; פרוטוקול ישיבת מועצת העם, 14.5.48, עמ' 19-20.
3. מרדכי בעהם, "ההצעה הראשונה", בתוך יורם שחר, "הטיטוטות המוקדמות", עמ' 590-591.
4. צבי ברנזון, "הצהרה על הקמת מדינה יהודית", בתוך שחר, "הטיטוטות המוקדמות", עמ' 561-562.
5. U.N. General Assembly Resolution 181 (II). Future government of Palestine (UN Doc. A/RES/181[II]), 29 November 1947, chapter B-C.
6. שם, B.4.
7. שם, B.9.
8. שם, B.10.
9. זלמן רובשוב (שו"ר), "עם ההכרזה על הקמת הממשלה", בתוך יורם שחר, "הטיטוטות המוקדמות", נספח 2, עמ' 582-584.
10. UN Doc. A/RES/181(II), C.2.2; Charter of the United Nations, Chapter I, 1.3.
11. "נוסח השלושה", גנוך המדינה ג-6664/20. נמצא גם באתר של יורם שחר.
12. שחר, "הטיטוטות המוקדמות", עמ' 570.
13. "תזכורת השלושה", גנוך המדינה ג-124/22. מצוטט אצל שחר, שם, שם.
14. UN Doc. A/RES/181(II), C.2.
15. "נוסח המחלקה", בתוך שחר, "הטיטוטות המוקדמות", עמ' 580-581.
16. פרוטוקול ישיבת מנהלת העם, 12.5.48, עמ' 108.
17. UN Doc. A/RES/181(II), A(d).
18. פרוטוקול ישיבת מנהלת העם, 12.5.48, עמ' 106.
19. נוסח שרת (לפני תיקוני ועדת הניסוח), ארכיון בן-גוריון, מספר פריט 98601. עותקים נוספים נמצאים באתר של יורם שחר. יש לשים לב שהנוסח המכונה "נוסח שרת" כולל את הערות ועדת הניסוח הראשונה.
20. UN Doc. A/RES/181(II), B.10; C.
21. שם C.2.2.
22. נוסח שרת, בארכיון בן-גוריון.
23. פרוטוקול ישיבת מנהלת העם, 13.5.48, עמ' 123-127.
24. מכתב משנת 1972, ארכיון בן-גוריון, פריט מס' 200298.
25. "תזכורת בעהם", בתוך האתר של יורם שחר.
26. מרדכי בעהם, "ההצעה הראשונה", בתוך שחר, "הטיטוטות המוקדמות", נספח 7, עמ' 590-591; יורם שחר, שם, עמ' 527-529.
27. צבי ברנזון, "הצהרה על הקמת מדינה יהודית", שם, עמ' 561-562.
28. "נוסח השלושה", באתר של יורם שחר.
29. כך סובר יורם שחר, "הטיטוטות המוקדמות", עמ' 568.
30. למשל, בהזכרת הקונגרס הציוני הראשון צוינה השנה העברית לצד השנה הלועזית, ואילו בכתב המנדט צוין התאריך הלועזי בלבד.
31. נוסח שרת הסופי כפי שהוצג בפני מנהלת העם: פרוטוקול ישיבת מנהלת העם, 13.5.48, עמ' 120-123; נוסח שרת המקורי עם התיקונים על גביו נמצא בארכיון בן-גוריון, מספר פריט 98601.
32. יומן בן-גוריון המלא, 13.9.48, ארכיון בן-גוריון, מס' פריט 225109.
33. דוד בן-גוריון, "ציוני דרך: לקראת ועידת המפלגה", 18.5.1956, סעיף מב, ארכיון בן-גוריון, מס' פריט 86628.
34. "שארית הפליטה שנגזלה מהטבח הנאצי האים באירופה, ויהודי ארצות אחרות לא הקלו להעפיל לארץ ישראל...". לדיון נרחב בפסקה זו ראו דב אלבוים (עורך), תלמוד ישראלי: מסכת עצמאות, הפסקה השביעית, תל-אביב: כינ"ה, 2015.

על חיוניותה של שמרנות יהודית באמריקה

שורה של תהליכים היסטוריים מאיימים על עתידה של יהדות ארצות הברית ומציבים בפניה הזדמנות ותביעה: גיבוש הכוחות השמרניים השונים לכלל חזית פעילה בעלת סדר יום מושכל - לטובתה של היהדות ולטובתה של אמריקה

בשלהי שנות התשעים הרצה אירווינג קריסטול בירושלים על "הטיפשות הפוליטית של היהודים". לוז טענתו של האינטלקטואל השמרני היהודי-אמריקני היה כי היהודים, בארצות הברית ובישראל כאחד, הם בדרך כלל בעלי תפיסת עולם שמאלית, אף כי ההיסטוריה הפריכה מזמן חלקים רבים מתפיסת העולם הזו (כגון במה שאירע עם הכלכלה הסוציאליסטית ועם התקוות שנתלו במוסדות בינלאומיים מסוגו של האו"ם), ואף כי עמדות השמאל רעות ברובן ליהודים: ברית המועצות היא הדוגמה הדרמטית ביותר לכך, אך גם השמאל החילוני באירופה המודרנית מדגים זאת היטב.

מאז שנות התשעים, הביאה המציאות לשינוי עמדות בקרב ישראלים רבים מן השמאל, ועתה הם סבורים כי דרושה לישראל גישה מפוכחת באשר לסכנות שמעמידים בפניה אויביה המושבעים כגון חמאס ואיראן ומחרפיה מן השמאל הפרוגרסיבי במערב. השינוי הוא גם בתפיסה הכלכלית: אף כי המסורת הסוציאליסטית בישראל חיה ובוועטת, תרבות "אומת הסטארט-אפ" של היזמות הישראלית העמידה לה תחרות קשה, וביססה בקרב ישראלים רבים מן השורה את ההבנה שמיסוי גבוה ואסדרה כבדה הם נוסחה לקיפאון ארוך-טווח של החברה הישראלית.

בארצות הברית, רוב היהודים נותרו כבעבר בשמאל הליברלי. אלא שכוחו של הרוב

אריק כהן הוא מנכ"ל קרן תקווה. אלענה מייזל היא מנהלת היוזמות האסטרטגיות של הקרן.

תרגם מאנגלית צור ארליך.

הזה בקהילה היהודית-אמריקנית נחלש והולך, וייתכן כי אנו עומדים בפתח עידן חדש שבו היהודים המחויבים ביותר ליהדותם, והמשפיעים ביותר, מצויים באגף השמרני יותר מבחינה פוליטית, שהוא דתי יותר ותומך יותר באינטרסים האמיתיים של ישראל.

זוהי מהפכה פוטנציאלית בחיים היהודיים האמריקניים, ויש לה השלכות מרחיקות לכת על יחסיה של יהדות אמריקה עם ישראל. חשוב כי הציבור בישראל יבין את מהותה של התמורה הדמוגרפית והרעיונית המסתמנת ביהדות ארצות הברית, יבין במה מאמינים היהודים השמרנים באמריקה, ויבין מדוע הדבר נוגע למדינת ישראל.

מסה זו מבקשת, אפוא, להסביר את עלייתה של השמרנות היהודית בארצות הברית. היא נכתבה במקורה באנגלית, לקורא האמריקני, ונתפרסמה בגיליון מאי 2017 של הירחון 'קומנטרי'. לפניכם גרסה חדשה שלה, המותאמת לקהל בישראל.

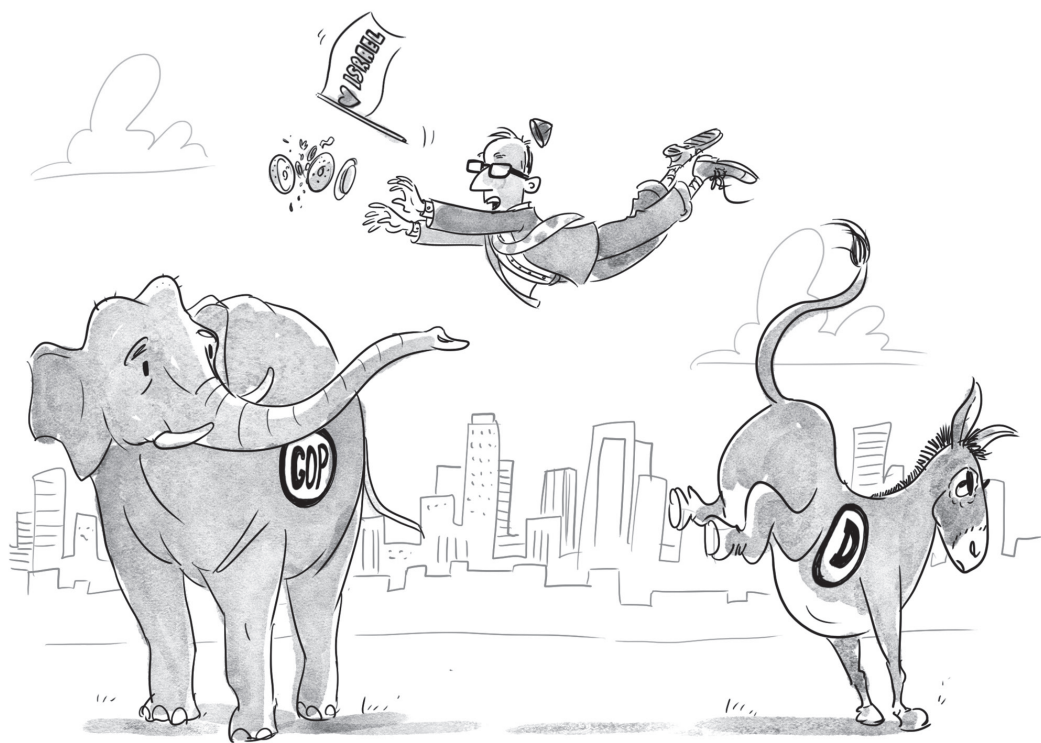
1. שמרנות, ליברליות ויהודי אמריקה

המונחים "שמרני", "ליברלי" ו"פרוגרסיבי" – שלא לדבר על "ימין" ו"שמאל" – הם בהירים ומעורפלים גם יחד. כל אחד מהם עשוי לציין דברים שונים במקומות שונים (אמריקה לעומת אירופה), בתקופות שונות (ימי ג'ון לוק ואדם סמית לעומת ימינו) ובהקשרים שונים (זהות פוליטית לעומת זהות דתית).

לצורך הדיון שלנו, "שמרנות" היא צירוף ייחודי של רעיונות מהמסורת האנגלו-אמריקנית ומהמסורת המקראית והיהודית שהתמזגו בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה לכדי זרם פוליטי. צורה זו של שמרנות משלבת אמונה בחירות פוליטית ובהגבלת כוח השלטון; אמונה ביכולתו היצריתית של השוק החופשי לחולל גשוג אצל מרב האזרחים; אמונה בחשיבותם של מוסדות דתיים וחברתיים מסורתיים; אמונה ברעיונות היסוד של המוסר המסורתי; ואמונה כי למדינות-לאום צריכה להיות יכולת צבאית להתגונן בעולמנו רב-הסכנות, ואל להן לשים את מבטחן בחלומות אוטופיים ובפנטזיות של אוניברסליזם על-לאומי.

סל העמדות של הליברליזם והפרוגרסיביזם המודרניים באשר להתנהלותה הרצויה של חברה חופשית אחר לגמרי: זרמים אלה מבקשים להעמיק את אחיזתו של השלטון במשק במאמץ להנדס תוצאות משופרות מבחינת העניים; הם שואפים לנוע אל "מעבר למוסר" המסורתי בתחומי המין, המשפחה והדת; הם מאמינים כי בזירה הבינלאומית ראוי שסמכויותיהן של המדינות יפחתו וכוחם של הגופים הבינלאומיים יגדל; והם ספקנים כלפי חשיבות השפעתה הבינלאומית של ארצות הברית. דומה כי לפרוגרסיבים החדשים יש גם סלידה מיוחדת – ואובססיה מיוחדת – כלפי ישראל. על כך עוד נרחיב.

מתבקשת אפוא השאלה – מדוע רוב יהודי ארצות הברית ליברלים? מבחינה



היסטורית, לדבקותם של רוב היהודים במחנה הפוליטי הליברלי יש שורשים עמוקים ומוֹבְנִים. המהגרים היהודים לאמריקה בשלהי המאה ה-19 ובתחילת המאה העשרים ראו את הליברלים כחומת-המגן של זכויות היהודים. הליברלים דאגו לעניים, ובתוכם העניים היהודים. הליברלים נלחמו נגד זכויות-יתר ודעות-קדומות חברתיות, ובכלל זה חסמים לא-הוגנים שהוצבו בפני התקדמותם של יהודים. והפרשנות החילונית שהליברליזם נתן לדמוקרטיה האמריקנית פתחה בפני היהודים (ובפני שפע מיעוטים אחרים) את השער אל הקיום הנורמלי.

בתוך דורות מעטים רשמו היהודים הצלחות רבות בחיי הכלכלה והחברה, בשלל תחומים: עסקים ותקשורת, פוליטיקה ותרבות, משפט ואקדמיה. במהלך המאה העשרים הם נעשו בהדרגה חלק מהממסד האמריקני. לאורך הדרך הזו, הם גם החלו להתבולל. שיעור נישואי התערובת נסק במהלך השליש האחרון של המאה: מ-17 אחוזים מכלל היהודים שהתחתנו לפני 1970, עד כדי 58 אחוזים מכלל היהודים שהתחתנו מאז 2005. ככל שהשתלבו היהודים האמריקנים בחברה הסובבת, כך נטתה להיטשטש, ואפילו להיעלם, הייחודיות הדתית, התרבותית והחברתית שהגדירה את זהותם. החריג הממשי היחיד היה המיעוט האורתודוקסי, ובתוכו קהילות קטנות של פליטים מאירופה החרבה.

בשעה שהתמורות הדרמטיות הללו התחוללו בקהילה היהודית, חלו שינויים חדים גם בפוליטיקה ובתרבות האמריקניות הכלליות. הליברליזם האמריקני שינה את צורתו, והתגבש בדמותה של הפרוגרסיביות החדשה: מיזם אידיאולוגי עוין יותר כלפי הדת המסורתית, מחויב יותר לשחרור מיני ותרבותי, מאמין פחות בתפקידה המנהיגותי של ארצות הברית בעולם, וביקורתי יותר כלפי מדינת ישראל שהצטיירה מעתה בעיניו כמעצמה קולוניאליסטית משעבדת ומעוולת. רוב יהודי ארצות הברית נעשו בעלי זהות יהודית מובחנת פחות, מעורבים פחות בחיים היהודיים, ובו בזמן פתוחים יותר לאידיאולוגיה הפרוגרסיבית החדשה. בתחילת המאה העשרים, יהודים רבים הצביעו למועמדים ליברלים מתוך אמונה עמוקה כי הליברליזם משרת אינטרסים אמיתיים של היהודים באמריקה ומחוצה לה. כיום, לעומת זאת, היהודי הליברלי הטיפוסי הוא קודם כול פרוגרסיבי, והתעניינותו בערכים ובצרכים היהודיים מועטה עד אפסית.

המחשה נאה לכך, ולחלוטין לא חריגה, אפשר למצוא בנאום שנשא ברק אובמה לרגל חודש המורשת היהודית בשנת 2015, בהיותו נשיא ארצות הברית. בנאומו הוא שיבח את יהודי אמריקה על המנהיגות שגילו במאבקים הליברליים הגדולים של העידן המודרני. בכל הסוגיות, "מזכויות הנשים, דרך זכויות הלהט"ב, עד זכויות העובדים", הכריז, "היהודים אימצו אל לבם את הצו המקראי האוסר עלינו, שהיינו עבדים בארץ נוכרייה, לשעבד את האחר". אובמה דיבר אמת. אך המשיך והסביר כי תמיכה בהסכם הגרעין עם איראן, והסכמה לויתורים טריטוריאליים לפלסטינים, משרתות את האינטרסים הישראליים האמיתיים, ורמז בבירור כי התנגדות לסדר היום הזה פירושה

היחיד הוא ערעור על מקומו הנכבד של עם ישראל בראש החץ של הקדמה. קהל שומעיו היהודי בבית הכנסת הושינגטוני "עדת ישראל" הריע.

אלא שיהודים רבים אחרים לא הריעו. שכן אף כי רוב יהודי אמריקה ליברלים, רבים אחרים בקהילה אינם כאלה. כ-22 אחוזים מהבוחרים היהודים הצביעו נגד אובמה ב-2008. כ-30 אחוזים הצביעו נגדו ב-2012, וכ-24 אחוזים בחרו ב-2016 בדונלד טראמפ. הגוש הזה, השמרני יחסית, הוא מיעוט גדול, ונראה שהוא עוד ילך ויגדל בשנים הבאות – במספרים מוחלטים וגם כחלק יחסי באוכלוסיית היהודים האמריקנים המזדהים כיהודים.

לדידם של שמרנים יהודים אלה – ובייחוד לאלה מתוכם המחויבים בכל לבם לשימור הערכים היהודיים ולהגנה על האינטרסים היהודיים – שנות כהונתו של אובמה היו שנות דאגה כוססת. הם חששו כי עסקת הגרעין עם איראן, משיכת-ידיה של ארצות הברית מהמזרח התיכון והדה-לגיטימציה של ישראל באו"ם מחלישות את מעמדה האסטרטגי של מדינת ישראל. הם חששו פן הפקידות ומערכת המשפט הנוטות שמאלה יגיעו לידי כפיית הנהגות חברתיות חדשות, כגון נישואים חד-מיניים, על בתי ספר ובתי כנסת יהודיים מסורתיים, באמצעות איום בשלילת מעמדם החוקי. הם חששו כי התרחבותן המתמשכת של מדינת הרווחה הפרוגרסיבית ושל התרבות התוקפנית של התקינות-הפוליטית הם דרך שאין ממנה חזרה. ובכל זאת, השמרנות היהודית עדיין אינה מעמידה את עצמה כתנועה בתוך יהדות אמריקה – תנועה שיש לה קהל תומכים, עומק רעיוני ובסיס ארגוני שיאפשרו לה להתייצב בזירה הציבורית עם חזון חדש של שגשוג יהודי.

2. מיהם השמרנים היהודים החדשים?

מיהם אם כן השמרנים היהודים החדשים באמריקה, ומדוע אנו סבורים שמספרם והשפעתם יגדלו בשנים הבאות?

הקבוצה הקלה ביותר לזיהוי, והגדלה במהירות הרבה ביותר, של שמרנים יהודים בארצות הברית היא "האורתודוקסים" – ובתוכם החרדים, החסידים והאורתודוקסים המודרניים הנוטים ימינה. כל אלה, יהודים אמריקנים שוחרי מסורת, סבורים שהשקפת העולם הפרוגרסיבית היא איום על "ערכי התורה". כיום, שיעור האורתודוקסים בקרב היהודים הבוגרים בארה"ב הוא כעשרה אחוזים, אך בקרב הדור הצעיר השיעור גבוה יותר: על פי ההערכות, 27 אחוזים מכלל הילדים היהודים בארה"ב גדלים בבתים אורתודוקסיים. על פי דוח מכון פיו משנת 2013, בקהילה האורתודוקסית כמעט שאין נישואי תערובת – לעומת 72 אחוז של נישואי תערובת בקרב היהודים הלא-אורתודוקסים שהתחתנו מאז שנת 2000. שיעור הילודה אצל האורתודוקסים גבוה בהרבה: 4.1 ילדים לזוג לעומת 1.7 ילדים אצל היהודים האחרים.

נוסף על כך, הם מצליחים הרבה יותר מהלא-אורתודוקסים להנחיל לילדיהם מחויבות יהודית ממשית. בקיצור: היהדות האורתודוקסית באמריקה צומחת והיהדות שאינה אורתודוקסית מתכווצת.

במחקר פיו נמצא גם כי בקרב האורתודוקסים 57 אחוזים נוטים למפלגה הרפובליקנית ו-54 אחוזים רואים עצמם שמרנים מבחינה פוליטית – לעומת 18 ו-16 אחוזים, בהתאמה, אצל היהודים הלא-אורתודוקסים. בשורה של ריכוזים אורתודוקסיים גדולים, הקול היהודי בבחירות לנשיאות נוטה אל הרפובליקנים במידה מובהקת אף יותר. לפי המחקר הנזכר, בכמה וכמה מאפיינים תרבותיים ופוליטיים חשובים היהודים האורתודוקסים דומים לנוצרים האוונגליסטים הלבנים יותר מכפי שהם דומים ליהודים הלא-אורתודוקסים. הנה כי כן, המגזר המחויב ביותר ליהדותו והצומח ביותר בקרב יהדות ארצות הברית הוא כיום אחד מגושי-ההצבעה השמרניים ביותר בארצות הברית.

אל שמרנים יהודים דתיים אלה מצטרפות תת-קבוצות נוספות של יהודים הנוטים לשמרנות. המהגרים מברית המועצות לשעבר וילדיהם שנולדו להם באמריקה, אוכלוסייה המונה כיום כ-750 אלף איש, נוטה להתנגדות לאטאטיזם ולממשלה גדולה (כלומר למעורבות שלטונית נרחבת במשק ובחברה), לתמיכה בשוק חופשי, ולציונות נלהבת – עמדות הקשורות כולן במחנה השמרני בארצות הברית. 77 אחוזים מהיהודים הרוסים בניו-יורק הצביעו לג'ורג' וו' בוש ב-2004, ו-65 אחוזים מהם הצביעו לג'ון מקיין ב-2008. על פי סמואל קליגר, ראש האגף הרוסי בוועד היהודי האמריקני, מחקר ראשוני מלמד שקהילת היהודים יוצאי רוסיה נתנה ב-2016 לדונלד טראמפ 70 אחוזים מקולותיה – בניגוד ניכר למגמה הכללית בקרב יהדות ארצות הברית.

ציונים רבים באמריקה – דתיים וחילונים כאחד – סבורים כיום שהפרוגרסיביות האמריקנית בכלל, והמפלגה הדמוקרטית בפרט, רעים לישראל, ושהמנהיגות הצבאית והמדינית של ארצות הברית בזירה הבינלאומית חיונית לשימור היציבות במזרח התיכון. יהודים תומכי שוק חופשי, מניפי דגל המצוינות, מתרעמים על מנהגם של הפרוגרסיבים להטיל דופי בהצלחה כלכלית, ומתנגדים למיסוי הגבוה הנדרש למימון מדינת הרווחה הפרוגרסיבית. וכמו היהדות עצמה, השמרנות מוקירה את הנאמנות למסורת, את המחויבות הקהילתית, ואת חלקה של הדת בקיומה של חברה מוסרית.

בקצרה, אף על פי שרוב מכריע של היהודים האמריקנים המזדהים כיהודים עודנו שמאלי מבחינה פוליטית, הנה "אלקטורט היהדות" (דהיינו המצביעים המחויבים במיוחד לאורח החיים היהודי ולהמשכיות היהודית) ו"אלקטורט הציונות" (דהיינו המצביעים המחויבים במיוחד לריבונותה הלאומית של ישראל) הוא שמרני-פוליטי במידה גוברת והולכת. ואף על פי שהשמרנים היהודים מגוונים מאוד מבחינת הרקע

החברתי, התרבותי והדתי שלהם, כולם מכירים בסכנתם של האגפים הרדיקליים בליברליזם האמריקני.

הגיע אפוא זמנם של השמרנים התורניים, השמרנים הציונים ושמרני השוק החופשי היהודים ליצור קואליציה חדשה של יהודים אמריקנים הדוגלים במערכות שונות של עמדות מוסריות, פוליטיות ויהודיות.

בבניית הקואליציה הזו יכולים היהודים ללמוד משהו מהתפתחות השמרנות האמריקנית. השמרנות שלאחר מלחמת העולם השנייה, כמוה כעוד תנועות פוליטיות רבות בהיסטוריה, החלה מתוך בירור הדברים שהיא מתנגדת להם: אטאטיזם מבית, קומוניזם מחוץ, והתרבות הרדיקלית של שנות השישים שהחלה במצעדה הארוך אל הממסד האמריקני. אולם מתוך ההתנגדות הזאת פיתחה השמרנות האמריקנית עם הזמן סדר-יום חיובי, והוא הרחיב את תודעתם המוסרית והפוליטית של אנשיה. שמרנים דתיים רבים החלו להבין את חשיבות החופש הכלכלי; שמרנים ליברטריאנים רבים החלו להבין את ערכה של הקהילה המסורתית; ושמרנים רבים שהתמקדו בהערצת חיי העיירה האמריקנית החלו להבין מדוע חייבת אמריקה להיות מעצמה בינלאומית שתשמור על סדר עולמי מתורבת.

על אותה דרך אפשר להעלות על הדעת תנועה שמרנית יהודית חדשה שתאחד את תת-הקבוצות הקיימות סביב סדר-יום חיובי: הגנה על חופש הדת מפני השמאל החילוני המגלה עוינות גברת והולכת כלפי הקהילות הדתיות; תמיכה בזכות ההורים המעוניינים בחינוך דתי לילדיהם ליהנות מתקציב החינוך כמו כל הורה אחר; שמירה על המשפחה המסורתית בתוך תרבות התוקפת אותה תדיר; עמידה גאה לצד ישראל; ומלחמה באנטישמיות החדשה. תנועה כזו תשאף לקדם רעיונות ומדיניות שעניינם חיזוק ההמשכיות היהודית בארצות הברית והריבונות היהודית בישראל. היא תתרום לשיח האמריקני את מיטב ההגות היהודית ואת מלוא משקלה של המסורת העברית שבתשתיתה, וכך תתרום להחייאתה של השמרנות האמריקנית עצמה. עד כה נעשתה מלאכה מועטה מאוד להעמדת סדר-יום יהודי שמרני רחב מסוג זה, ליצירת חיבור בין הסיעות היהודיות הנבדלות הללו, ולכינון מערכת מוסדית חדשה שתבטא כל זאת. זהו האתגר העומד בפני היהודים בארצות הברית בעידן הנוכחי – וזו גם ההזדמנות שלהם.

3. הגנה יהודית על חופש הדת

בסוגיית הדת והמדינה, ארצות הברית וישראל מתמודדות עם שאלות דומות רבות – אולם מכיוונים שונים מאוד. ישראל היא מדינה יהודית, עם רבנות ראשית המוסמכת מטעמה לפקח ולנהל את ענייני המעמד האישי כגון נישואים, גירושים וגיוור. יש מקום לתהות שמא כוחה של הרבנות הראשית רב מדי – ותהיה על כך גם אנשים המאמינים (כמונו) שישראל צריכה לשמר את זהותה כמדינה יהודית, להעמיק ולהגן

עליה; שמבני הציבור, המרחבים הציבוריים ולוח השנה הציבורי צריכים לשקף את המסורת היהודית ואת הזהות היהודית; ושמדינת ישראל צריכה לנהוג כבוד מרבי בהלכה ובמנהג היהודיים. לעומת זאת, בארצות הברית של זמננו התהייה הפוכה: החשש איננו שלממסד הדתי יש סמכויות מופרזות, אלא שהמדיניות הציבורית מפלה את הקהילות הדתיות לרעה, והתרבות הרווחת מכפישה אותן שלא כדין. בשבילנו, היהודים באמריקה, אלו הן שאלות הרות גורל, החודרות אל יסודי-היסודות: אל השאלות מי אנחנו, במה אנו דוגלים, ואם יש עתיד לאורח החיים היהודי באמריקה.

הניסוי הגדול הקרוי ארצות הברית הועיד לכל אורך השנים מקום מרכזי לקהילות הדתיות ולמוסר הדתי – מראשיתו הפוריטנית עד עצם ימינו. הנשיא הראשון, ג'ורג' וושינגטון, הבהיר זאת בקטע המפורסם ביותר, כנראה, ב"נאום הפרידה" שלו ב-1796: "בין כל הנטיות וההרגלים המובילים לשגשוג מדיני, הדת והמוסר הן המשענות שאין להן תחליף".

גדולתו של הסדר הפוליטי האמריקני הייתה בשימור חברה אזרחית שאפשרה לקהילות דתיות לפרוח בלי לקשור בין האזרחות האמריקנית לבין אמות מידה דתיות כלשהן, ובלי להכיר בשום דת או זרם דתי כדת הרשמית של ארצות הברית. דור המייסדים, שהושפע עד מאוד מאמונותיו הדתיות וממאבקיו בשלטון הבריטי, גרס כי הזכות להתאגד על בסיס דת, להקים מוסדות דת ולעבוד את האלוהים בדרך שאדם בוחר היא מביטויי היסודיים והעליונים של החופש. התפיסה האמריקנית של החירות הדתית לא גרסה חופש מן הדת על חשבונם של המאמינים, ומנגד לא העמידה לרשות המדינה ממסד דתי על חשבונם של הלא-מאמינים. להפך: הסדר החוקתי האמריקני שאף להגן על החיים הדתיים מתוך הגבלת כוח הכפייה של המדינה, ולהבטיח שהמשרות הציבוריות והמעורבות בחיים הדמוקרטיים יהיו נגישות לכל אזרח אמריקני, נוצרי כיהודי, מוסלמי כמורמוני, בלי תלות בזהותו הדתית. כך כרכה ארצות הברית יחדיו את ההגנה על חופש הדת לכול עם שימורה של הקהילה הדתית לכל הבוחרים להשתתף בה. האיזון הזה הוא אשר זכה – או צריך היה לזכות – להוקרתם המוצדקת של היהודים באמריקה: קהילה אמריקנית קטנה ומיוחדת במינה, כפי שהבין וושינגטון עצמו.

כי אכן, המסמך הממוזג באופן המובהק ביותר את כתבי היסוד של האומה האמריקנית עם ההיסטוריה המדינית של עם ישראל הוא מכתבו המפורסם של ג'ורג' וושינגטון, משנת 1790, לקהילה העברית בניו־יורק:

כיום, כבר אין מדברים על סובלנות כאילו היא הסכמתו של מעמד אנשים אחד לכך שגם קבוצה אחרת תינהג ממה שלו הוא זכות טבעית ומולדת. כי לאושרנו, ממשלת ארצות הברית, שאינה נותנת שררה לקנאים וסיוע לרודפים, דורשת מכל החוסים תחת הגנתה רק שיגלו אזרחות טובה בנותנם לה את תמיכתם האפקטיבית בכל הזדמנות.

היהודים בארצות הברית היו אפוא, עוד בימי היווסדה, חופשיים ליצור ולקיים קהילות דתיות משלהם – "לשבת תחת גפנם ותחת תאנתם", כפי שכתב וושינגטון בעקבות הנביא מיכה – ועדיין להחזיק במלוא הזכויות, זכויות היתר והחובות שהאזרחות האמריקנית מקנה. כידוע, אין מדובר באידיליה. תולדות יהודי אמריקה ספוגות אכזבות, מצוקות ואפליה חברתית. הנוצרים באמריקה, אם בליבותיהם אם במוסדותיהם הפרטיים, לא תמיד קידמו בברכה את שכניהם היהודים. ובכל זאת, כבר מן ההתחלה, ארצות הברית שימרה כמעט תמיד את חירותם של היהודים ולא אפשרה להפר אותה. (פקודה 11 הידועה לשמצה של הגנרל יוליסס גרנט, שגירש את היהודים מאזורים מסוימים בדרום בזמן מלחמת האזרחים, היא הריג ראוי לציון אך קצר-מועד; היא בוטלה כמעט מיד בידי הנשיא אברהם לינקולן). השלטונות לא אסרו לקיים אורחות חיים יהודיים, והיהודים לא נדרשו להקריב את אמונתם או את זהותם כדי להשתתף בחייה האזרחיים של האומה.

גם היום נעשים נגד היהודים פשעי-שנאה רבים יותר מאלה שנעשים לכל מיעוט דתי אחר ארצות הברית, אך באותה עת הם גם הקבוצה הדתית האהובה ביותר שם, יותר מקתולים, מפרוטסטנטים, מאוונגליסטים, מבודהיסטים וממוסלמים – על פי מחקר של מכון פיו משנת 2017. אמריקנים רבים מעריצים את ההצלחה ואת היצירתיות של היהודים; ורוב מכריע של הנוצרים הדתיים רואים את היהודים בני זמננו כשארית מקודשת של העם הנבחר, הראויים לכבוד (ואף ליראת-כבוד) באשר הם יהודים.

ובכל זאת, משנעשו יהודי אמריקה חילונים וליברלים יותר, הם הגיעו לידי הבנה שגויה של תפקיד הדת בחיים הדמוקרטיים בארצם. רבים מהם היו למטיפים קנאים ל"הפרדת דת ומדינה"; הם סבורים בטעות שהחוקה האמריקנית אוסרת על המדינות ועל הרשויות המקומיות לתמוך במוסדות דת או לשתף איתם פעולה, ומתוך כך הם מנסים לסלק מהמרחב הציבורי כל סממן דתי – שפה דתית, סמלים דתיים וערכים דתיים. יתרה מכך, הם טיפחו פחד חסר בסיס מכך שכוונתו האמיתית של הרוב הנוצרי באמריקה היא לכפות על היהודים ערכים נוצריים באמצעות שימוש בכוח שלטוני. מסע הצלב הליברלי נגד הדת, מסע שיהודים רבים נמצאים בראש החץ שלו, החל לאחרונה לתקוף את עצם הרעיון של חופש הדת. הוא דורש מהקהילות המסורתיות לקבל עליהן את המוסר החילוני החדש (בייחוד בסוגיות כגון נישואים חד-מיניים, זהות מגדרית והפלות), ואם לא כן – להיענש בזירה התרבותית ואף בזירה המשפטית.

עד לאחרונה, רוב גדול של האמריקנים שמר על כבוד בסיסי לחופש הדת במובנו האמריקני המקורי. הפרוגרסיבים רצו חופש לחיות על פי הערכים שלהם (הם דרשו "בחירה"), ושאפו להכרת המדינה בערכים אלה ולתמיכתה בהם (הם דרשו "שוויון"). בזירות רבות, כגון בסוגיית ההפלה, ובהמשך בסוגיית הנישואים החד-מיניים, הם ניצחו בקרב המשפטי – בדרך כלל באמצעות מערכת המשפט ולא בכלים הדמוקרטיים של הרשויות הנבחרות. ועם זאת הם היו מוכנים לכבד את החופש של

הקהילות הדתיות לחיות על פי הערכים המסורתיים שלהן. המחשה לשינוי שהתחולל בשנים האחרונות ייתן לנו מצבו של חוק שיקום חופש הדת (RFRA), שנועד למנוע מבתי משפט לאשר הגבלות בלתי הולמות על קיום מצוות דתיות. חוק זה התקבל בקונגרס ב-1993 כמעט פה אחד. כיום, רוב הפרוגרסיבים רואים את החוק הזה כארכאי, וחופש הדת שחוקים אלה נועדו להגן עליו נחשב בעיני רבים מהם "שם קוד לאפליה, חוסר סובלנות, גזענות, מיננות, הומופוביה, אסלאמופוביה ועליונות נוצרית" – כפי שכתב ב-2016 יו"ר הוועד האמריקני לזכויות האזרח, מרטין ר' קסטרו.

לדידם של פעילים פרוגרסיבים רבים, אין די עוד בהטפה בזירה התרבותית למען ערכים פרוגרסיביים, וגם לא במתן היתר חוקי לאורחות חיים וחברה פרוגרסיביים תוך שמירה על האוטונומיה האזרחית של הקהילות המסורתיות. המטרה הסופית היא זן חילוני של סמכותנות תרבותית: לדרוש כי כל מוסד אמריקני יאמץ את לעצמו את הערכים הפרוגרסיביים, ולראות בכל התנגדות לנורמות הפרוגרסיביות נחשלות דתית המסכנת את הטוב המשותף – נחשלות שיש לחסלה בהתערבות משפטית אקטיביסטית (הקורא הישראלי ודאי יבין, מניסיונו בארצו, איך נראית כפיית נורמות מבית מדרשו של השמאל באמצעים משפטיים).

אם יצלח מסע הצלב הזה, המדינה הפרוגרסיבית החדשה עשויה לדרוש מכמרים ומרבנים להשיא זוגות חד-מיניים, ולא יישלל מהם רישיון עריכת טקסי הנישואים; לקבוע כי הוראת המוסר המסורתי בתחומי המיניות וחיי המשפחה היא פגיעה ברגשות הציבור ועל כן אסורה; להסיר את ההכרה הרשמית מאוניברסיטאות ציבוריות של זרמים דתיים שמרניים; ולהגביל את ההכרה בבית ספר דתיים המלמדים ערכים "לא נאורים". המטרה היא לתת למדינה, ובייחוד לבתי המשפט האקטיביסטיים, את הסמכות להיות הפוסקת האחרונה בענייניהם של הזרמים הדתיים, ולהחליט לגבי הערכים ואורחות החיים של כל זרם דתי אם יש להתירו, להגבילו, או להוציאו מחוץ לחוק. הדבר נוגע גם לאורחות חיים יהודיים, כגון מילה ושחיטה כשרה, שבכמה ערים באמריקה כבר החלה פעילות נגדם, ובמדינות אירופיות אחדות נאסרו.

כמה פרשיות משפטיות מן העת האחרונה, הקשורות בעניינים יהודיים, צריכות לחדד את מודעותם של היהודים לסכנות. כך, למשל, עיריית ניו-יורק תבעה בעלי-עסק חרדים על שקבעו קוד לבוש לכניסה לחנויותיהם. העירייה אף ניסתה לבטל לצמיתות את שעות הרחצה הנפרדת לנשים בבריכת שחייה בשכונה חסידית בברוקלין. לאחרונה נדחה ערעור על השעיית עובדת ממשלתית שלקחה חופשה בפסח כפי שנהגה במשך שנים רבות. לטענת היועצת המשפטית של העובדת התובעת, הדחייה, על רקע משפטי לא משכנע, היא תקדים שיגרום לכך ש"שום מועסק עם מחויבות דתית לא יהיה בטוח מפני ענישה שרירותית שלאחר-מעשה על שמירת מצוות דתו". דוגמה נוספת להתגברות חוסר הסובלנות כלפי ביטוי דתי של הפרט היא תיק בן-לוי נגד בראון (2016). אסיר יהודי ושמו בן-לוי ביקש לקבל זמן ללימוד תורה בכלא.

הסוהרת סברה שאסור על פי ההלכה ללמוד תורה בלי מניין ובלי רב, ועל כן סירבה לבקשתו. בן-לוי הגיש תלונה על הפרת חופש הדת שלו. בארצות הברית מקובל כי בכל עניין שבין האזרח לרשות, האזרח מגדיר בעצמו את חובות דתו. אך הערכאות המשפטיות דחו את ערעוריו, והתיק הגיע לבית המשפט העליון של ארה"ב – וזה סירב לדון בו. כפי שהסביר השופט סמואל אליטו בדעת המיעוט שלו, סירוב זה של בית המשפט הפר את זכותו של הפרט להחליט מה חשוב לו מבחינה דתית, והעביר זכות זו, שלא כדין, לידי המדינה:

גם אם נניח שהסוהרת הכירה במדויק את פרטי מצוות לימוד תורה בקבוצה ביהדות – ודבר זה אינו ברור כלל – הנה לבית המשפט הפדרלי אין סמכות להעריך "את תוקף פירושו" של בן-לוי ... למדינה אין סיבה לכאורה להפלות כך אסירים יהודים ... אדישותו של בית המשפט להפרה מפלה זו של חופש הדת מאכזבת.

היהודים אינם המטרה העיקרית בקמפיין הפרוגרסיבי להגדרה מחודשת של חופש הדת. היעד הראשי הוא כיום הנוצרים. אולם היהודים שומרי המסורת נמצאים באותה סירה תרבותית ופוליטית עם הנוצרים המסורתיים – ואולי הם פגיעים אף יותר, בשל גודלה המצומצם של הקהילה ובשל הקושי שלה להכיר באיום. היהודים יכולים להרים תרומה ייחודית לדיון הציבורי על חופש הדת אם ידברו מתוך סמכות מוסרית: סמכותו של עם קטן אך גאה, שנרמס מאות שנים תחת מגפי הממסדים של העולם הישן אשר ראו את אורח חייו כ"נחשל" ו"חשוך", ואשר מוקיר משום כך במיוחד את ברכתו של חופש הדת האמיתי.

ניצחון הרפובליקנים בבחירות 2016 הוציא אנחת רווחה מוצדקת מפיהם של שמרנים יהודים רבים. הללו מעודדים גם מנחישותה של מפלגת השלטון למנות שופטים שמרנים – כפי שאכן עשתה כאשר הצליחה באביב האחרון למנות את השופט ניל גורסץ' לבית המשפט העליון. ובכל זאת, שופטים אקטיביסטים עדיין שולטים בערכאות נמוכות רבות ברחבי ארצות הברית, ותקדימים מטרידים בתיקי חופש-דת מהעת האחרונה עלולים להקים להם ממשיכים בבתי משפט מדינתיים ומקומיים. אידיאולוגיה אנטי-דתית עדיין מושלת בכיפה ברבים ממוסדות החינוך והתרבות המובילים בארצות הברית, ובכלל זה בתי ספר ואוניברסיטאות, מוזיאונים וכלי תקשורת, וכיום גם בתאגידים ציבוריים גדולים רבים. גם בקרב הרפובליקנים לא כולם ששים להתעמת עם האליטה הפרוגרסיבית המדביקה בכל מתנגדיה אות קין של קנאות ונחשלות. אמריקה נמצאת אפוא ברגע מכריע בתולדות הוויכוח על חופש הדת – פסק זמן, שאולי הוא נקודת הכרעה. היהודים צריכים למלא את חלקם במשימה המקראית של "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה" – ככתוב בספר ויקרא וכפי שחרוט, כתזכורת מתמדת, על פעמון החירות האמריקני שבפילדלפיה.

ובאופן קונקרטי יותר: על השמרנים היהודים לעודד את מערכת המשפט לשקם את

מסורת חופש הדת באמריקה, ולהשיב-אחור את ההסתערות הפרוגרסיבית של ימי אובמה. עליהם לעזור בהעברת חוקים פדרליים ומדינתיים שיגנו על החופש של מוסדות דתיים – בתי ספר, בתי כנסת וסמינרים – לקבוע בעצמם את דרכם בעבודת האלוהים, בחינוך ובחיים הקהילתיים, בלי חשש מתמיד מפני תביעות משפטיות ובלי חרדה מתמדת מפני שלילת הפטור ממס. ועליהם לפתח תוכנית להכשרת מנהיגים קהילתיים יהודים ליום פקודה – יום שבו הפרוגרסיביות הפוליטית תשוב אל הסוס הדוהר וישבו תידרש הגנה יעילה על האינטרסים היהודיים והערכים היהודיים.

ליהודים האורתודוקסים העניין כמובן נוגע ביתר תוקף, והברית עם נוצרים דתיים ועם עוד קהילות מאמינים חיונית להם. אולם לכל היהודים, בלי תלות בנטייתם הפוליטית והתרבותית, יש סיבות מצוינות לתמוך במאבק זה על חופש הדת. שום שוחר חירות יהודי – לא חילוני ולא דתי – אינו צריך להבליג על הפיכתה של ארצות הברית למדינה פרוגרסיבית המגבילה את חופש ההגדרה העצמית של קהילות דתיות. ושום יהודי שוחר אחדות עם ישראל אינו רשאי לחבוק ידיים בשעה שאחיו היהודים מסומנים כלא לגיטימיים, וכאשר בתי ספר ובתי כנסת ברחוב מגוריו עלולים להיות מאוימים בענישה מטעם המדינה רק משום שהם מאמינים במה שיהודים האמינו בו לאורך אלפי שנים.

4. ההגנה היהודית על המשפחה המסורתית

ההגנה על המוסדות הדתיים שלנו מפני מתקפות משפטיות היא שמירה על המסגרת; חיונית ככל שתהיה, אין בה כדי להחליף את הצורך החיוני במלאכת התוכן והעומק: הבנייה והקיום של קהילות יהודיות חיות ותוססות באמריקה. משימה מסוג זה תחילתה, לא רק במקרה היהודי, בהחייאת יחידת היסוד: המשפחה.

הסיפור היהודי הוא, במקורו, סיפורה של משפחה מייסדת שנקראה להניח אבן פינה לדרך חיים ישרה, כתיקון לדרך הרשע וההשחתה של העולם הקדם-אברהמי. בראיית העולם העברית, ילד הוא מתנתו העילאית של הבורא; כיבוד אב ואם הוא מצווה מרכזית; וחינוך הילדים הוא חובתם הקדושה של ההורים. אברהם וצאצאיו מאמינים שמוטלת עליהם שליחות חשובה הממומשת באמצעות הנחלת דרך חיים של ברית מדור לדור.

המקרא איננו צובע את חיי המשפחה בגוונים רומנטיים. נהפוך הוא. הוא מצייר בפרוטרוט יריבויות בין אחים, קרעים במשפחות, סטיות מיניות ואומללויות המשוועות לגאולה. כפי שהסבירו מפרשים יהודים רבים, סיפורי בראשית מלמדים אותנו על שבריריות חיי המשפחה על ידי כך שהם מראים לנו כיצד הדברים משתבשים. המסורת ההלכתית בענייני משפחה, ובה, בין השאר, העדפת חיי הנישואים ושימורם של טאבוים מיניים מסוימים, מבקשת לתעל את היצר

ולהעלותנו על מסלול אחר: מסלול האחריות הקשה והאושר הנשגב הכרוכים במימוש תפקידינו בעלייה הרב-דורית כבעלים וכרעיות, כאבות וכאימהות, כבנות וכבנים.

באווירה הנוכחית במערב, תפיסה מסורתית זו של המשפחה נשחקה עד העצם. שיעור הלידות שמחוץ לנישואים בארצות הברית האמיר אל מעל ל-40 אחוזים; רק 46 אחוזים מהילדים האמריקנים גדלים במשפחה מסורתית; ו-34 אחוזים מהילדים שם גרים עם הורה לא נשוי. ב-2010 מצא מחקר של מכון פיו כי רק 30 אחוזים בקרב דור ה-Y, קרי ילידי שנות השמונים והתשעים, רואים בנישואים מוצלחים אחת מן המטרות החשובות בחייהם, וכי מכלל האמריקנים 39 אחוזים סבורים שנישואים הם עניין מיושן. מחקר של אותו מכון מן השנה שלאחר מכן העלה כי רק 57 אחוזים מבני דור ה-X, ילידי שנות החמישים והשישים, ורק 53 אחוזים מבני דור ה-Y, חושבים שילדים צריכים אם ואב כדי לגדול באושר – אף כי כל המחקרים הסוציולוגיים הרציניים שעסקו בסוגיה העלו כי ילדים שגדלו במשפחות שלמות עם שני הורים הם מאושרים יותר, מצליחים יותר, ומגלים יותר אחריות אזרחית. הדור הצעיר גדל בתרבות המקדמת חופש מיני ומזלזלת בחשיבותם הייחודית של הנישואים; וכפי שהראו הסוציולוג הנודע צ'ארלס מאריי ואחרים, ההשלכות העוגמות של הרס המשפחה פגעו באופן הקשה ביותר דווקא בשכבות החלשות. למרבה הכאב, דומה שרוב יהודי אמריקה השלימו עם המוסר החדש ואף אימצוהו. סקר גאלופ מ-2016 העלה כי 25 אחוזים מהמורמונים, 47 אחוזים מהאוונגליסטים ו-59 אחוזים מהקתולים סבורים שהולדת ילד מחוץ לנישואים היא "קבילה מבחינה מוסרית", ואילו בקרב היהודים חושבים כך 68 אחוזים. במילים אחרות: רוב יהודי אמריקה דוחים את התפיסה היהודית של המשפחה, אם לא בחייהם הפרטיים לפחות בהשקפתם. והיות שבזמננו רווחת בקרב כל הגוונים היהודיים ההשקפה כי נועד לעמנו תפקיד תרבותי ודתית של "אור לגויים", נטישה יהודית זו של רעיון המשפחה מטרידה במיוחד.

הפיחות בערכה של המשפחה המסורתית במערב תרם גם לצניחה דרמטית בשיעורי הילודה. הדמוקרטיה המתקדמת היחידה בעולם ששיעור הילודה בה גבוה במידה רבה משיעור התחלופה (שיעור הילודה הדרוש לשמירה על יציבות גודל האוכלוסייה) היא ישראל. מדינת היהודים עדיין מאמינה במשפחה, מפני שהיא עדיין מאמינה שיש לה ייעוד: לשמש בית לאומי לעם היהודי ומרכז רוחני לתרבות היהודית. יתר העולם המערבי – למעט, באופן חלקי, ארצות הברית – שוקד על שקיעתו: הוא בוחר, אדם אחר אדם, מגזר אחר מגזר, לא להוליד. אומות וציוויליזציות שלמות מכריזות בעצם, בעשותן כך, שאין להן מורשת בת-קיימא לשמר, או מסורת ייחודית להנחיל. לגודל האסון, היהודים הלא-אורתודוקסים בארצות הברית הם אחד מתת-המגזרים בעלי שיעור הילודה הנמוך באמריקה; הרבה מתחת לסף הדרוש להישרדות קהילתית בדורות הבאים.

משבר כפול זה – קריסת המשפחה המובילה לשיבוש התפקוד החברתי, והשקיעה

הדמוגרפית המוליכה להתאבדות ציוויליזציונית – שורשו התרבותי אחד: האדרת "העצמי הריבוני" (כניסוחה של האינטלקטואלית הפמיניסטית הצרפתייה סימון דה-בובואר) השואף לחיים בלי חובה, בלי הקרבה, ובלי לחץ חברתי למלא את חובתו של האדם הבוגר לגדל דור צעיר. ובכל זאת, אפילו בקרב השמרנים מן הזרם המרכזי, מתי מעט הם המנהיגים הפוליטיים או הדתיים המגלים נכונות לדבר על המשבר הזה או להתמודד איתו. אפשר להבין את ההיסוס הזה. משמשים-בקודש ואישי-ציבור רבים חוששים לפגוע באלה שלא הצליחו להקים משפחות, באלה שבחרו להימנע מכך בשם החופש האישי או השאפתנות המקצועית, באלה שנצטלקו במכוות הגירושין, ובבעלי הנטיות המיניות השונות. אחרים סבורים שהתמורה המוסרית בתרבות הזרם-המרכזי יסודית כל כך, שלא נותר סיכוי לשקם את תפיסת המשפחה המסורתית בציבור הרחב. וכך, רוב המנהיגים והרועים הרוחניים באמריקה סוברים את פיותיהם לנוכח הבעיה החמורה ביותר של ארצם. גם בקרב אלה מהם המודעים למשבר, רבים מנמעים מהתמודדות איתו – מתוך איפוק, תחושת-איום או תבוסתנות.

כניעה זו היא טעות חמורה – לאמריקנים, למערב כולו, ובוודאי ליהודי אמריקה. כוחה של כל חברה מתורבתת טמון בשלמות משפחותיה. והדרך היחידה לקיים חיים יהודיים היא לשקם את רעיון המשפחה היהודית – גדולה, משגשגת, ספוגת מסורת אותנטית – ולעשותה לנורמה גם מחוץ למגזר האורתודוקסי. לנוכח תרבות המגמדת תדיר את חשיבותם ואת יוקרתם של חיי המשפחה המסורתיים, על היהודים להאדיר את הנישואים המונוגמיים כאידיאל מוסרי, להעמיד את המשפחות הגדולות כראש החץ של מורשתנו הלאומית והדתית, להלל אימהות ואבות המקריבים את החופש שלהם כדי לגדל את ממשיכיהם, ולהפריך את הדעה שכדי להיות "מכילים" עלינו לקבל כל אורח חיים כראוי לשבח במידה שווה.

להגות היהודית ולאקטיביזם היהודי יש הרבה מה לתרום למאמץ להחייאת השמרנות ממוקדת-המשפחה באמריקה ובמערב כולו. בממד התוכן והמשמעות, היהודים יכולים להסביר כיצד טקסי מעגל החיים במשפחה – ברית מילה, בר מצווה, חופה וקידושין, שבעה ואלול – מגלמים תפיסה של אחריות בין-דורית שהינה רלבנטית לכל אמריקני המחפש משמעות ותכלית בחיים. בממד הקהילתי, היהודים יכולים להציג את המודל היהודי של המשפחה התומכת. הם יכולים להראות כיצד זוגות במשבר נעזרים בחברי הקהילה וברבנים; כיצד בתי ספר דתיים נותנים הנחות בשכר הלימוד למשפחות ברוכות ילדים; כיצד מטפלים בהורים קשישים בבית או בקרבתו ולא משליכים אותם רחוק מהעין ורחוק מהלב. ובממד המדיניות הציבורית, היהודים יכולים להטיף למדיניות חברתית פרו-משפחתית, כגון הקלות מס ממוקדות המקלות את הנטל מהורים, מדיניות גנים וצהרונים המכבדת הורים שהחליטו לעבוד פחות שעות כדי להיות יותר עם ילדיהם ואינה מענישה הורים כאלה, והתנגדות להמתות חסד ולהתאבדות-בסיוע המפחיתות בערכם של הקשישים והחולים בתירוף כוזב של

חמלה. היהודים שיניפו ברמה את דגל חיזוק המשפחה האמריקנית עשויים, מתוך התמסרות לשליחות מוסרית זו, לחזק את מחויבותם ליהדות; ובאותה שעה, בעומדם שכם אחד עם הקהילות הדתיות החזקות בארצות הברית – כגון קתולים מסורתיים, אוונגליסטים, מורמונים ואחרים – הם יתרמו לחידושו ולשיקומו של המרקם התרבותי האמריקני.

בה בעת נדרשים יהודי ארצות הברית להתמודדות ישירה עם האיזמים הגדולים על המשפחה היהודית המודרנית: הנורמליזציה של נישואי התערובת ועלותו האסטרונומית של החינוך היהודי. אין כמובן מענה פשוט לאתגר הקהילתי של נישואי התערובת, שמנהיגי יהדות ארצות הברית מקוננים עליו כבר עשורים. בקרב האורתודוקסים, נישואים בין-דתיים עדיין אסורים וסופגים ביקורת עזה, מפני שלהשקפתם רק זוגות יהודיים לגמרי יכולים לקיים אורח חיים יהודי לאורך זמן, לשמש לילדיהם דוגמה לאורח חיים זה ולהנחילו להם. הטאבו הזה מכאיב לא פעם ליחיד, ככל איסור על אהבה, אך במבט כולל הוא הצליח לשמר בקהילה האורתודוקסית בארצות הברית תרבות שבה יהודים מתחתנים עם יהודים. בקרב הזרמים הליברליים יותר, שיעורי נישואי-התערובת הגואים הובילו להתפתחות גישה מקבלת יותר כלפי זוגות מעורבים. חלק מהיהודים הפרוגרסיבים נבוכים כיום מעצם הרעיון של התנגדות לנישואי תערובת. מבחינתם זו אפליה שאינה שונה מהתנגדות לנישואים בין-גזעיים. אחרים שמו להם למטרה להשאיר את המשפחות המעורבות בתוך הקהילה, ולשם כך הם מאמצים אותן אל חיקה. וישנה הדרך המתונה יותר, של אלה המקדמים גיור של בני הזוג הלא-יהודים לפני החתונה או אחריה, ומסבירים ביושר לצעירים יהודים מאוהבים שעל סף נישואים עם לא-יהודים על המתחים המתעוררים תכופות במשפחות מעורבות.

אצל יהודים שכמעט אינם מכירים את מורשתם היהודית המפוארת, נישואי תערובת אינם מרד או כפירה; זוהי פשוט הרחבה טבעית של חניכתם האמריקנית הנורמלית. בתחום החינוך היהודי והתודעה היהודית ננקטו יוזמות מגוונות, כגון תכנית תגלית, חב"ד בקמפוס ומחנות קיץ, ואין ספק שהן השפיעו לטובה על הזהות היהודית והמחויבות היהודית. אך מוגזם הוא לצפות שיוזמות כאלו יהפכו על פניהן את ההנחות התרבותיות בדבר אהבה ונישואים שצעירים יהודים לא דתיים הפנימו מהעריסה עד הקולג'. התשובה בת-הקיימא היחידה למשבר ההמשכיות היהודית הוא גידול הילדים בתוך אווירה של חיים יהודיים. לפיכך, הגדלת מספר היהודים האמריקנים הלומדים בבתי ספר יהודיים רציניים, מהגן עד התיכון, היא האתגר המכונן העומד עתה בפני יהדות אמריקה.

5. סדר-יום של חינוך יהודי

על פי כל מחקר רציני, הערובה הבטוחה ביותר להמשכיות היהודית באמריקה היא חינוך יהודי אינטנסיבי לילדים. ובכל זאת, כיום, רק שיעור זעום מן הילדים היהודים בארצות הברית לומד בבתי ספר יהודיים (כוונתנו כאן ל־Day Schools, כלומר לבתי ספר בהם מתקיימים הלימודים השוטפים, להבדיל ממסגרות העשרה למיניהן). כ־90 אחוזים מתלמידי בתי הספר היהודיים הללו באים מבתי אורתודוקסיים, אף כי, לעת עתה, האורתודוקסים הם מיעוט קטן בקהילה היהודית האמריקנית. רוב מכריע של יהודי ארצות הברית משויכים לזרמים הקונסרבטיבי והרפורמי, אך בבתי הספר היהודיים הלא-אורתודוקסיים נמצאים רק 13 אחוזים מכלל התלמידים בבתי הספר היהודיים היומיים, וגם שיעור זעום זה מצוי במגמת ירידה. בתי הספר של רשת סולומון שכטר, הקשורים לתנועה המסורתית, נסגרים בקצב מהיר עד כאב; ואשר לרפורמים, התלמידים שהוריהם מזוהים עם זרם זה מונים רק 1.5 אחוז מכלל תלמידי בתי הספר היהודיים היומיים. בקרב יותר ממיליון ילדים יהודים לא-אורתודוקסים בגיל בית הספר, ההערכה היא שרק 3 אחוזים לומדים בבתי ספר יהודיים יומיים.

איך הגיעה יהדות אמריקה למצב כזה, ומה היא יכולה לעשות כדי לשנותו?

כמו כמעט כל קבוצת מהגרים אחרת, רוב היהודים באו לאמריקה בחיפוש אחר הזדמנויות כלכליות ושוויון אזרחי; והמפתח להזדמנויות כאלו היה השכלה. בעשורים הראשונים לקיומה של ארצות הברית, החינוך היה קהילתי יותר, ריכוזי פחות, פורמלי פחות ומגזרי יותר. כך תיאר זאת ההיסטוריון יונתן סרנה :

בתקופות המוקדמות של תולדות היהודים באמריקה, התקופה הקולוניאלית וראשית התקופה של עצמאות ארצות הברית, רוב היהודים – מספרם לא עלה אז על אלפים בודדים – למדו או בבתי ספר (פרטיים) בתשלום שתאמו את זהותו הדתית של מנהלם; או בבתי ספר של צדקה (כלומר בלי שכר לימוד) הנתמכים בידי גופים דתיים בסיוע כלכלי של המדינה. ב-1803, הקהילה היהודית היחידה בניו-יורק, "שארית ישראל", הקימה בית ספר של צדקה בחסותה, ושמו "תלמוד תורה פולונייס". בית ספר זה נהנה ממעמד שווה לזה של בתי ספר פרוטסטנטיים וקתוליים בעיר, וקיבל תמיכה מן המדינה – ללמדנו שיהודי אמריקה הבינו בימים ההם את עניין יחסי דת ומדינה אחרת מכפי שהם מבינים אותו כיום.¹

מודל זה השתנה מאז באורח דרמטי. כיום, תקציבם של בתי הספר הדתיים באמריקה מגיע כמעט כולו מדמי שכר לימוד ומנדבנים פרטיים. לאורך המאה ה-19 ותחילת המאה העשרים, עת נהרו לאמריקה מהגרים מכל העולם – בייחוד קתולים, אבל גם יהודים – האגפים המבוססים יותר בחברה האמריקנית, הפרוטסטנטיים בעיקרם, חששו מפני התפלגותה של חברה זו לתת-תרבויות יריבות. תנועה גוברת להקמת בתי ספר ציבוריים שאפה ל"אמריקניזציה" של קהילות אתניות חדשות אלו, ומתוך כך

להטמעת ילדי המהגרים בסגנון החיים האמריקני – בשפה, במוסכמות ובהזדמנויות. למעשה, רבים מבתי ספר ציבוריים אלה ניסו תחילה לקדם סדר-יום פרוטסטנטי, בייחוד בקרב תלמידים קתולים. קהילות קתוליות רבות התנגדו לכך, והקימו רשת של בתי ספר פרטיים דתיים במימון כספי צדקה קהילתיים ובניהול כנסייתי. רוב היהודים אימצו את מודל בית הספר הציבורי, וראו בו דלת למקצועות עתירי הידע שנאסרו עליהם בעולם הישן – ולשכבות הגבוהות של החברה האמריקנית. הקהילות נקטו מאמצים רבים לספק השלמה לחינוך הציבורי, בדמות בתי ספר יהודיים שפעלו בשעות הערב או בסופי שבוע. עם השנים התגלה שאין בבתי הספר המשלימים הללו כדי להבטיח המשכיות יהודית.

עם הזמן החלו יהודים רבים לראות בעצם התמיכה בבתי הספר הציבוריים עניין יהודי. הרוב היהודי המתחלן הוקיר תודה על ההזדמנות שנתנו מוסדות אלה לאבותיו בני מעמד הפועלים – ועמד על המשמר, כעית חד עין, להבטיח שכל שמץ של דתיות, כגון קריאה בכתבי קודש או מתן אפשרות לתלמידים להתפלל תפילות קצרות במהלך יום הלימודים, יימחה מעולמם של בתי הספר הציבוריים ואף ייאסר על פי חוק. במקביל, המיעוט המסורתי יותר בקהילה היהודית החל לחשוש שהיהודים האמריקנים מאבדים במהירות את זהותם; שהם נעדרי ידע רציני בהיסטוריה, בדת ובתרבות היהודיות; ושהם איבדו את המחויבות להינשא ליהודים ולהנחיל את יהדותם לילדיהם. תחושת משבר זו העמיקה אחרי השואה, והדחף לצאת לדרך חדשה – ליצור מודל חדש של חינוך יהודי – קיבל זריקת מרץ מהניצולים שהגיעו מאירופה ושאפו לחדש באמריקה את חייהם היהודיים כקדם. כך הפכו בתי הספר היהודיים היומיים מתופעה זניחה במחצית הראשונה של המאה העשרים לדגם מרכזי בשנות החמישים והשישים שלה.

כיום יש בארצות הברית שפע סוגים של בתי ספר יהודיים יומיים פרטיים. מישיבות חרדיות המקדישות את רוב זמנם של תלמידיהן ללימוד גמרא, דרך בתי ספר אורתודוקסיים-מודרניים המשלבים לימודי קודש עם לימודי חול, עד בתי ספר פלורליסטיים ועל-זרמיים המחקים בתוכנית הלימודים ובאווירה החברתית שלהם את בתי הספר הציבוריים שבפרברים, ורק מוסיפים להם שיעורים בעברית ובתרבות יהודית.

עולם בתי הספר היהודיים באמריקה הוא מרשים, שברירי ומאכזב בעת ובעונה אחת. עשרות בתי ספר משגשגים ברחבי ארצות הברית ביוזמה שכל כולה קהילתית-פרטית, ובמקרים רבים המשפחות השולחות אליהם את ילדיהן מארגנות סביבם את כל חייהן. אלא ששכר הלימוד הגבוה במוסדות הללו מכביד כיום על משפחות רבות בעלות מחויבות יהודית; על פי בדיחה מרירה, עלות החינוך היהודי היא אמצעי-המניעה היעיל ביותר אצל יהודים דתיים. מחירה הממוצע של שנת לימודים במוסד של 12 כיתות, לתלמיד אחד, הוא 15 אלף דולר. באזורים מסוימים, בפרט בניו-יורק ובלוס-

אנג'לס, שכר הלימוד השנתי בתיכון יהודי עשוי להגיע לכדי 40 אלף דולר. בצדק כתב לפני כמה שנים הרב והמחנך אריה קלפר, במאמר פרובוקטיבי באתר Jewish Ideas Daily, כי עול העבודה הנדרש מזוג ההורים כדי לממן את החינוך הזה גורם לכך שלאימהות ולאבות יש פחות מרץ ופחות זמן להיות עם ילדיהם (בפעילות יהודית, ובכלל) – וכך נפגע חינוכם היהודי ברובד הבסיסי ביותר שלו, בחיי המשפחה ובמופת ההורי. בבתי הספר עצמם, הצורך ללמוד לימודים יהודיים ולימודים כללים גם יחד, במשאבי זמן וכסף מוגבלים, גורם תכופות להנמכת הרמה הלימודית בשני התחומים.

העלות הגבוהה של החינוך בבתי הספר היומיים היא גם מכשול בפני משיכתם של יהודים דתיים-פחות. אף כי מספרם הכולל של התלמידים במוסדות אלה עלה בעשורים האחרונים, הודות לריבוי הטבעי בקהילה האורתודוקסית, הנה, כאמור לעיל, שיעור התלמידים שאינם אורתודוקסים במוסדות אלה צנח – וזאת למרות הגעתם של בוגרי תוכניות הקירוב החדשות, כגון 'תגלית', לגיל גידול הילדים. יהודים אורתודוקסים מוכנים בדרך כלל לעמוד במעמסה הכספית. אך לא כן יהודים אחרים, ובתוכם כאלה שהיו מוכנים ואף שמחים לשלוח את ילדיהם לחינוך יהודי לו היה זמין, במחיר מתקבל על הדעת, וברמה דומה לזו שבבתי הסיפור הציבוריים שבפרברים.

ארגונים מארגונים שונים ניסו להתמודד עם הבעיה. הקימו בתי ספר מקוונים-למחצה, בעלות נמוכה, המשתמשים ביותר טכנולוגיה ובפחות מורים; הגבילו את שכר הלימוד לאחוז מסוים מההכנסה המשפחתית; וניסו לגייס תרומות גדולות מנדבנים. אלה הם ניסיונות נאצלים. אך בסופו של דבר, העלויות גבוהות מכדי שאפשר יהיה לשנות את המשוואה הבסיסית. רוב ההורים היהודים לא ישלמו פעמיים – גם את מסי הארנונה המממנים את בתי הספר הציבוריים המקומיים וגם את שכר הלימוד בבתי הספר היהודיים. על כן הם שולחים את ילדיהם אל בתי הספר הציבוריים החילוניים. העול על צווארן של משפחות בתי הספר היהודיים מכביד והולך – וחוקה עליו שיוסיף וינמיך בלחצו את שיעורי הילודה ואת הרמה הלימודית בבתי הספר.

המענה האסטרטגי המיטבי למשבר שכר הלימוד הוא ריענון העיקרון הישן של הבחירה בחינוך, שעל פיו תקציב החינוך, המגיע כידוע מכספי הציבור, משמש גם את ההורים המבקשים חינוך דתי לילדיהם. עצם העלאת הרעיון הזה מחולל התמוטטות עצבים אצל אי-אלה יהודים פרוגרסיבים. אחד הכותבים באתר היהודי-פרוגרסיבי 'פורוורד' טען לאחרונה שתוכניות "הבחירה בחינוך", כפי שהן מכונות, הן חלק ממהלך רחב יותר שנועד –

לנצר את אמריקה מחדש, ולהחליף את כור ההיתוך, או את הפסיפס העשיר של החברה החילונית העכשווית שלנו, באמריקה המדומיינת של לפני מאה שנה: מדינה בהגמוניה לבנה ונוצרית, מסורתית בערכיה ובמגמת פניה ... כמוכן, כמה ארגונים יהודים אורתודוקסיים קלי דעת הצטרפו ליוזמות "בחירה בחינוך", כיוון שהן מבטיחות גשם-

נדבות של מימון לבתי הספר האורתודוקסיים בטווח הקצר – כאילו אותם כמה דולרים שיורעפו עליהם לא יטבעו תחת נהרות הכסף הכבדים אלפי מונים שיציפו את בתי הספר הנוצריים. שוטים אלה הם עשׂוויים בני זמננו, המוכרים את בכורת הדמוקרטיה האמריקנים בנוזד עדשים של שוכרים.²

האיחוד האורתודוקסי (OU) ואגודת ישראל, אותם "עשׂוויים בני זמננו", שהם מן הגופים העיקריים המקדמים את העניין היהודי-אורתודוקסי באמריקה, אכן נעשו תומכים נלהבים במימון ציבורי לחינוך הדתי. עד כה, מאמציהם הפוליטיים התמקדו בעיקר בכספים שבתי הספר היהודיים כבר זכאים להם על פי החוק – סכומים קטנים יחסית המיועדים לשירותים משניים כגון ביטחון, טכנולוגיה והסעות, וסכומים גדולים מעט יותר לחינוך המיוחד. פעילות זו צריכה להימשך. היא אפשרה סיוע ממשי לבתי ספר קיימים. אך אל לניצחונות קטנים אלה להסיח את דעתם של היהודים מהצורך בקמפיין פוליטי רחב יותר למען מדיניות של חופש בחירה בחינוך. מבחינת הצדק החברתי, משלמי המסים הדתיים זכאים לקבל למערכת החינוך שלהם נתח מסוים מהכיס הציבורי שהם ממלאים; ומבחינה תרבותית, ברובד העומק, המשך ההיחלשות של המארג הקהילתי של החינוך הדתי, עד כדי סגירת בתי ספר, פירושו דלדול נוסף של החברה האזרחית.

תפיסה פשטנית של הדת והתרבות בארצות הברית גורסת שבפני היהודים עומדות שתי חלופות תרבותיות קוטביות: יהדות של העולם הישן המנוכרת לחברה האמריקנית, ויהדות מתבוללת הזונחת את מורשתה היהודית בשם המוסכמה האמריקנית. אך לאמיתו של דבר, וכפי שהשמרנים מבינים, שגשוגו של הפרויקט האמריקני תלוי ב"מחלקות הקטנות", כפי שכינה זאת בדימוי צבאי ההוגה הפוליטי השמרני אדמונד בֶּרֶק; משפחות, קהילות מסורתיות ובתי ספר דתיים. להן, טען ברק, מיטב הכלים לחנך את הדור הצעיר לסגולות המוסריות הנחוצות להווייה האזרחית; הן "החוליה הראשונה בשרשרת המוליכה אותנו לאהבת ארצנו ולאהבת האנושות". במאה ה-19 היה יסוד לטענה שהדרך הטובה ביותר ליצור תרבות אמריקנית משותפת היא להקים בתי ספר ציבוריים. אולם כיום החברה האזרחית האמריקנית זקוקה לבתי הספר הדתיים כמשקל-נגד וחלופה בת-קיימא למסע-הכיבושים הערכי של הפרוגרסיבים באמריקה. הטיעון היהודי למען חופש חינוך – למען מימוש זכותם של הורים לקבל את חלקם ההוגן בתקציב החינוך הציבורי גם אם רצונם לשלוח את ילדיהם לבתי ספר דתיים – צריך להתנסח במונחים כלל-תרבותיים: לא רק כעניין של כורח כלכלי או של צדק כלכלי, אלא כמערכה על עתיד הדמוקרטיה האמריקנית. בלי קהילות דתיות, הדמוקרטיה האמריקנית תיחלש; ובלי בתי ספר דתיים, הקהילות הדתיות באמריקה תחדלנה להתקיים.

תוכניות הבחירה בחינוך יחזירו את המשאבים להורים, והדבר יקל על ההורים למצוא בתי ספר טובים יותר לילדיהם ולגדלם על פי המסורת ואורחות החיים הרצויים להם.

זה שנים שהמאבק למען בחירה בחינוך באמריקה נוהל בעיקר כאמצעי לשחרור בני שכבות חלשות במרכזי הערים מבתי ספר ציבוריים כושלים ולהכנסת תחרות בריאה למערכת בתי הספר הציבוריים המתפקדת תכופות כמונופול כושל ומתגונן. אלה הם טיעונים נאים ומשכנעים. אך אל לו למהלך הציבורי למען בחירה בחינוך להסתפק בתפקיד מצילים של ילדים עניים וזנוחים. עליו ליטול על עצמו גם את המשימה להציל את קהילות-האמונה הנחוצות כל כך לאמריקה. מבחינה מעשית, תידרש סדרה של שינויי מדיניות, ובכלל זה מתן זיכויי מס שיאפשרו למשפחות להקצות חלק מהמסים שלהן לבית ספר פרטיים או דתיים; מימון מדינתי ללימודי חול בבתי ספר דתיים; קיום בתי ספר ציבוריים בזיכיון פרטי (ובהם בתי ספר בשפה העברית) שיוכלו לעבוד בתיאום עם החינוך הדתי הפרטי; ושוברי חינוך למשפחות הגרות באזורים שמערכת החינוך הציבורי בהם כושלת. היעד הסופי צריך להיות הקצאה שווה לילדים בחינוך דתי ולילדים בחינוך ציבורי, שתיצור שוק חינוך תחרותי ומגוון.

היהודים ירוויחו רבות ממהפכה חינוכית כזו; ובמקביל, יש להם גם הרבה מה לתרום לקידומה, להסברה מדוע היא נחוצה, שכן למדנו על בשרנו כמה חיוני הוא לגורל קהילתנו קיומו של חינוך דתי רציני. נוצרים אמריקנים רבים מתמודדים עתה עם אותו אתגר שהיהודים מכירים זה עשורים – אתגר ההמשכיות התרבותית. ובמקרה הזה, "מה שטוב ליהודים" טוב גם לחברה האמריקנית בכללותה. עתיד הציוויליזציה האמריקנית תלוי בצמד משימות ובשידוכן יחדיו: תחיית הקהילות הדתיות, והחייאת הפטריויטיזם האמריקני. בתי הספר הדתיים ממלאים תפקיד חיוני במלאכה הזו, ורק הארנק הציבורי יכול להבטיח למוסדות מעצבי-אזרחים אלה אורך נשימה.

6. ישראל ואמריקה

לאורך העת החדשה, אויבי היהודים בתפוצות האשימו אותם בזהות כפולה, ונהגו בהם תדיר כזרים שאינם נאמנים למדינת מגוריהם. היו יהודים שהגיבו בעזיבת זהותם היהודית, או בשינוי יסודי של תוכנה, מתוך רצון להתקבל בתרבות השלטת, להיות "נורמליים", להיחשב לפטריוטים. מנגד, היו יהודים שהגיבו בפסילה מוחצת של תרבות ארץ מגוריהם שדחתה את תרבותם. הם נבדלו מהחברה הסובבת, ולא פעם שילמו על כך מחיר כבד – מתוך אמונה בעליונותה המוסרית, האמונית והתרבותית של היהדות. והיו גם אלה שדבקו בחלום הדורות לשוב לציון.

הציונות המודרנית, המדינית, התקשתה תחילה לכבוש את הלבבות של יהודי אמריקה. רוב המנהיגים בממסד היהודי-אמריקני של ראשית המאה העשרים ראו בציונות איום על זהותם כאמריקנים, ורוב היהודים התמקדו במימוש ברכתה של החירות האמריקנית. לא הייתה להם סיבה לברוח לפלשתינה, וגם לא היה להם חשק. השינוי החל ב-1914, כאשר שופט בית המשפט העליון לואיס ברנדייס, אולי היהודי האמריקני הבכיר בדורו ומן הדמויות הבולטות בקרב הפרוגרסיבים, הסכים לעמוד

בראש התנועה הציונית בארצות הברית. פחות מעשר שנים קודם לכן עוד אמר ברנדייס כי בארצות הברית "אין מקום לאמריקנים עם מקף ... גם לא לאמריקנים-יהודים". אך עם הזמן הוא שינה את דעתו:

התקרבותי לצינונות באה דרך האמריקניות. בזמנו לימדו אותי ההתבוננות והניסיון המעשי כי היהודים, מתוקף המסורת והאופי שלהם, מתאימים במיוחד להגשמת האידיאלים האמריקניים. אט אט התחוויר לי כי כדי להיות אמריקנים טובים יותר עלינו להיות יהודים טובים יותר – וכדי להיות יהודים טובים יותר עלינו להיות ציונים.³

ליהודי אמריקה אכן יש זהות מורכבת, והם אינם צריכים להתבייש בכך או להתנצל על כך. הם נשאים של שני סיפורים מרשימים, הסיפור היהודי והסיפור האמריקני. הם יורשים של שתי תרבויות דגולות, האחת עתיקה והאחרת מודרנית. הם יכולים להתגאות בכך שרבים מהאבות המייסדים של ארצות הברית שאבו השראה מוסרית ופוליטית מהתנ"ך, ובפרט מסיפור יציאת מצרים: כינונה של אומה חדשה שקמה מן השעבוד והתקדשה לערכים של חירות וצדק.

ובכל זאת, המיזם הציוני מציב בפני יהודי אמריקה אתגר פוליטי גדול: מהו להיות יהודי שהוא פטרוט אמריקני המתגורר מחוץ לישראל? האם יש ליהודי אמריקה אחריות מיוחדת כלפי מדינת היהודים? מהי המסגרת הראויה ליחסי ארצות הברית וישראל, ומהם יעדיה הלגיטימיים של תנועה אמריקנית פרו-ישראלית?

משמעותה של ישראל בחיים הפוליטיים האמריקניים, וטיב היחסים הגיאוגרפיים בין המדינות, ידעו לאורך השנים תמורות דרמטיות: זעזועים, הערכות-מחדש והגדרות-מחדש. בין מלחמת העולם השנייה למלחמת ששת הימים התגבש השיח האמריקני על ישראל (או ישראל-שבדרך) סביב שתי פרדיגמות בסיסיות: ה"מוסרית" וה"ריאליסטית". האסכולה הראשונה ראתה בתמיכה האמריקנית בישראל חובה אתית מהמעלה הראשונה. היהודים הושמדו ונעקרו בשואה והם ראויים למולדת משלהם; מקימיה של ישראל הם מורדים נועזים הלוחמים למעט מטרה נאצלה, ממש כמו מייסדי ארצות הברית; היהודים הם עמו הנבחר של אלוהים; שיבת ציון היא הבטחה אלוהית. התנועה הציונית הנוצרית, ששורשיה עוד בתקופה שקדמה להקמת ארצות הברית, תרמה רבות לקידום ההשקפה הזו.

ה"ריאליסטים", לעומת זאת, גרסו שהיחס לישראל דינו ככל יחס בינלאומי של ארצות הברית, ועליו להישקל על פי אותם מדדים. הנהגתה של ישראל סוציאליסטית; האם אין חשש שישראל תצדד בסובייטים? ישראל נתונה בסכסוך עם העולם הערבי, העשיר בנפט; האם אין חשש שתמיכה בישראל תחבל באספקת האנרגיה לארצות הברית? הסכסוך הערבי-ישראלי גורם לאי-יציבות במזרח התיכון; האם תמיכה בישראל לא מחריפה מצב זה ומעיקה על המעצמה האמריקנית? לאורך השנים, מממשל לממשל, השתנה שוב ושוב מאזן הכוחות בין המוסריים הפרו-ישראלים

לריאליסטים שנטו בדרך כלל אל הערבים. סוגיית ישראל לא הייתה שאלה של ימין ושמאל בפוליטיקה האמריקנית: מגיניה המוסריים של ישראל באו מהשמאל החילוני ומהימין הנוצרי, והספקנות הריאליסטית כלפי ישראל אכלה במחנה הרפובליקני ובמחנה הדמוקרטי.

ניצחונה המדהים של ישראל במלחמת ששת הימים על הצבאות שקמו עליה להשמדה, ואחיותה, לראשונה, בארץ ישראל השלמה ובבירתה העתיקה, הוסיפו שני ממדים למערכת היחסים האמריקנית-ישראלית. מחד גיסא, אמריקה הייתה לבת-בריתה המובהקת של ישראל, למעצמה שהייתה לה למשענת בזירה המדינית ובתחומי החימוש והסיוע הכלכלי. אך בו בזמן החלה להתפתח מגמה אידיאולוגית חדשה שהוקיעה את ישראל על רקע מוסרי והציגה אותה כמדינה כובשת ופשיסטית וכשוללת זכויות הפלסטינים. המגמה החריפה בעקבות מלחמת לבנון ב-1982. צורת חשיבה זו מצאה את ביתה הרעיוני בעיקר בשמאל האמריקני, והאוהד הבכיר הראשון שלה היה הנשיא ג'ימי קרטר. גם בקרב יהדות ארצות הברית עשתה תנועה זו נפשות. תומכיה היהודים האמינו עתה שישראל היא המכשול העיקרי העומד בפני מימוש החלום על השלום במזרח התיכון, ושהלאומיות הישראלית, בגילומו של ראש הממשלה הימני מנחם בגין, היא עלבון לערכים הקוסמופוליטיים שלהם.

זה עשרות שנים שמטרתו של הזרם הפרו-ישראלי המרכזי באמריקה היא לשמר את הקונצנזוס הדו-מפלגתי סביב התמיכה בישראל. המדדים העיקריים להצלחה בכך הם המשכיותה והתרחבותה של התמיכה הגורפת של הקונגרס בסיוע הצבאי לישראל, והתמיכה הרטרורית המשותפת של אישים משתי המפלגות ביחסים המיוחדים בין המדינות. היו כמובן הבדלים ברורים בין מדיניותו של קרטר כלפי ישראל למדיניותו של רייגן, בין זו של בוש האב לבין זו של קלינטון, ובין המדיניות של בוש הבן לבין זו של אובמה. הבדלים אלה היו הרי משמעות, שכן הסמכויות בתחום מדיניות החוץ האמריקנית נתונות כמעט כולן לנשיא ולא לקונגרס. ובכל זאת, מוקד הפעילות הפרו-ישראלית היה ונשאר הקונצנזוס הדו-מפלגתי. ואכן, התמיכה המדינית, הכלכלית והצבאית בישראל עדיין מלכדת את הקונגרס; נאומי פוליטיקאים הפורסים את מצעם הרעיוני, ו"הנאום לאומה" השנתי של הנשיא, מאזכרים תדיר את ייחודיותם של יחסי ארה"ב-ישראל; מנהיגים בשתי המפלגות מצהירים על מחויבותם לפתרון שתי המדינות לסכסוך הישראלי-פלסטיני; וישראל זוכה לפופולריות עצומה בציבור.

אלא שמתחת לפני השטח הדו-מפלגתיים התגלע סדק. המתקפה משמאל על ישראל מסלימה ומגדילה את השפעתה במפלגה הדמוקרטית, בעוד המפלגה הרפובליקנית מאוחדת יותר מבעבר באמונתה שלאמריקה ולישראל אותם ערכים, אותם אינטרסים ואותם אויבים. בשעה שאובמה שקד על ליבוי המחלוקת בין הבית הלבן לישראל (מדיניות שכונתה בעגה הפוליטית האמריקנית "להאיר באור יום"), הממשל שלו הוסיף לרדות דבש מהמיתוס כאילו עדיין אין הבדל ממשי בין ידידי ישראל

הדמוקרטים והרפובליקנים. הנטייה הרווחת בקרב מנהיגים יהודים בהתבטאויותיהם הפומביות הייתה לתרץ את התנהגותו של אובמה ולא להתנגד לה. המתרצים נותרו בשלהם אפילו לאחר שהנשיא אובמה הנדס את העסקה עם איראן, זו שנתנה גושפנקה חוקית למיזם הגרעין של הרפובליקה האסלאמית ופתחה את הסכר לזרימת מיליארדי דולרים במזומן למדינה המממנת טרור סביב העולם ונחושה למחוק את ישראל מהמפה. כאקורד פרידה צורם במיוחד נקט ממשל אובמה צעד חסר תקדים ולא הטיל וטו על החלטה אנטי-ישראלית של מועצת הביטחון – החלטה 2334 שהכריזה כי יהודה, שומרון ומזרח ירושלים נתונים בכיבוש ישראלי בלתי חוקי – וכך הותיר את ישראל חשופה לעיצומים וחרמות מצד מדינות אחרות.

נראה כי המפלגה הדמוקרטית חצויה בסוגיה הישראלית לשני מחנות. מן העבר האחד, ממסד מתכווץ שעדיין מעלה על נס את הידידות עם ישראל, עדיין מוקיע את ההשתוללות האנטי-ישראלית באו"ם, ועדיין מפגין נכונות-מה להילחם בתוך המפלגה למען האינטרסים הישראליים. מנגד, ישנם במפלגה פרוגרסיבים העוינים בגלוי את הריבונות הישראלית ומבקרים בחריפות את מעשי ישראל. בשטח נראה שהפרוגרסיבים מנצחים. מעט לפני קבלת החלטה באו"ם, סקר מכון ברוקינגס העלה כי 60 אחוזים מתומכי הדמוקרטים מצדדים בהענשת ישראל על בנייה במזרח ירושלים, ביהודה ובשומרון באמצעות עיצומים כלכליים "או צעדים קשים יותר", וכי 55 אחוזים מהם סבורים שלשאל השפעה רבה מדי על מדיניות החוץ האמריקנית ושישראל היא "נטל" על ארצות הברית.

באגף הרפובליקני של המפה המגמה הפוכה. סקר גאלופ מפרברואר 2017 העלה כי ל-81 אחוזים מתומכי הרפובליקנים יש השקפה "חיובית לחלוטין" על ישראל (לעומת 61 אחוזים אצל הדמוקרטים), וכי 82 אחוזים מהם מעדיפים את ישראל על פני הפלסטינים בעוד 6 אחוזים בלבד חשים קרבה רבה יותר לצד הפלסטיני. מצע המפלגה, שהיה במילא אוהד מאוד לישראל, נעשה ב-2016 אוהד אף יותר, עת נוספו בו סעיף ה"דוחה את הרעיון השקרי כאילו ישראל היא כובשת", סעיף המתנגד לפעולות החרם נגד השטחים שבשליטת ישראל, וסעיף הפוסל הצבת תנאים לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני בידי צד שלישי.

הרגע הפוליטי הנוכחי הוא הזדמנות טובה לשמרנים היהודים להגדיר מחדש את היעדים והאסטרטגיה של הפעילות הפרו-ישראלית. עליהם להמשיך להפעיל לחץ נגד עסקת הגרעין האיראנית, ולהטיף לכך שאמריקה תיסוג ממנה במידת האפשר, תפעל במהירות לנוכח כל סימן להפרה מצד איראן, ותפעל בנחישות נגד תוקפנות וחתרנות איראנית ברחבי המזרח התיכון. עליהם לקרוא לרוויזיה ב"מזכר ההבנות" המגדיר כיום את הסיוע הצבאי האמריקני לישראל, בשאיפה להרחיב את האוטונומיה של ישראל בפיתוח היכולות הצבאיות שלה כל עוד אין היא מעבירה טכנולוגיות צבאיות אמריקניות לאויביה של ארה"ב. עליהם לקדם צעדים נוגדי-חרם, בפרט לנוכח

החלטת האו"ם הנזכרת, ולדחוק בווינגטון לדרוש שינויים מבניים מרחיקי לכת באו"ם תוך איום בשלילת המימון האמריקני של הארגון.

עוד צריכים השמרנים היהודים לעודד את המהלכים לשלילת המימון האמריקני לרשות הפלסטינית, המקדמת טרור ושנאת יהודים במערכת החינוך שלה, בתשלומיה למחבלים רוצחים ולמשפחותיהם ובפיאור שמם. עליהם להטיף להכרה רשמית בירושלים כבירתה הנצחית של ישראל. עליהם לדרבן את הממשל לביצור ברית אזורית חדשה בין ארה"ב, ישראל ואלו ממדינות ערב השואפות לציבות מדינית ולשיתוף פעולה כלכלי – ברית העשויה ליצור סביבה נוחה יותר למשא ומתן על הסדר מעשי עם הפלסטינים. וברובד היסוד, עליהם להסביר מדוע יחסי ארה"ב-ישראל הם שותפות כדאית בין שתי מדינות ריבוניות ולא יחסי פטרון-לקוח או נדבן-נוזק. ישראל היא שותפה אסטרטגית חשובה: משקל-נגד לחתירתה של איראן להגמוניה, לוחמת בטרור המערער, מובילה בפיתוח טכנולוגיות שלא יסולאו בפז, מדינה-בחזית שמעולם לא ביקשה או הצטרפה שחיילים אמריקנים ימותו למענה.

השמאל היהודי האמריקני, בהנהגת ארגונים כגון ג'יי סטריט וקיצוניים מהם כגון 'קול יהודי לשלום', אימץ גישה אחרת לגמרי. בעיניו, ישראל צריכה לגלם את האידיאלים הפרוגרסיביים הנעלים הן במדיניותה החברתית הן ביחסיה עם שכנותיה. להיות "פרו-ישראל" פירושו, על פי תפיסה זו, לדרוש מישראל "ליטול סיכונים למען השלום", להודות באשמתה בתוקפנות וב"כיבוש" בלתי-חוקי כביכול, ולמסור שטחים לאוכלוסייה פלסטינית נדכאת. ועוד זאת: להשתמש בעוצמתה של ארצות הברית ללחץ על ישראל בכיוון פרוגרסיבי זה. ישראל שהם אוהבים, גרסתם ל"אור לגויים", היא ישראל המתנהלת ככבשה בעולם של זאבים ואשר משליכה את מורשתה הלאומית ומאמצת במקומה אוניברסליזם דובר עברית.

השמרנים היהודים צריכים להעמיד חזון נגדי. בסביבה הפוליטית הנוכחית קל לשכוח כי בשנות החמישים, כאשר נוסד כתב העת השמרני 'נשיונל רביו', שמרנים אמריקנים רבים הסתכלו על ישראל – ועל היהודים – בספקנות ואף בעוינות. הפילוסוף הפוליטי הדגול לאו שטראוס הוטרד כל כך מהאיבה השמרנית הזו, ששלח מכתב למערכת כתב-העת ובו הציע הבנה אחרת של המדינה היהודית החדשה:

ישראל היא מדינה המוקפת מדינות אויב הנחושות להשמידה, שאוכלוסייתן גדולה פי 44 מאוכלוסייתה. היא מדינה שספר אחד ויחיד חולש בה על החינוך בבתי הספר היסודיים והתיכוניים: התנ"ך. גם אם אין הדבר נכון לגבי כל יחיד ויחיד בה, את רוחה של מדינה זו אפשר לתאר בצדק כמונחים אלה: צניעות-הליכות הרואית הנשענת על קרבה לקדמוניות מקראית. שמרן, בעיניי, הוא אדם המאמין כי "כל דבר טוב הוא מורשת". איני יודע על שום מדינה כיום שאמונה זו חיה ונושמת בה יותר מבישראל....

מייסד הציונות, הרצל, היה ביסודו אדם שמרן, ושיקולים שמרניים הדריכו אותו בעיצוב הציונות שלו. עמוד השדרה המוסרי של היהודים עמד בסכנת שבירה בידי מה שמכונה האמנציפציה, שבמקרים רבים ניכרה את היהודים למורשתם וכל שנתנה להם היה שוויון פורמלי. היא יצרה מציאות שזכתה לכינוי "חופש חיצוני ועבדות פנימית". הציונות המדינית הייתה הניסיון לשקם את החופש הפנימי הזה, את זקיפות הקומה הפשוטה שרק אנשים הזוכרים את מורשתם ונאמנים לגורלם מסוגלים לה. ... היא עזרה לרסן את שיטוחם ה"פרוגרסיבי" של הבדלים נכבדים שהנחילו לנו אבותינו; היא מילאה פונקציה שמרנית.⁴

ברוח זו, ראוי כי השמרנים היהודים יגנו על מדינת ישראל מתוקף היותה מפעל הרואי אשר החייה את הציוויליזציה היהודית במולדתו העתיקה של העם היהודי וכוננה את הישות המודרנית, הדמוקרטית והמתורבתת ביותר במזרח התיכון. בתקופה זו, שבה התנועות השמרניות ברחבי העולם עמלות להפיח רוח חיים וצדקת-דרך ברעיון מדינות הלאום, מדינת ישראל יכולה להתנוסס כמופת שכל אוהביו האמתיים של המערב הדמוקרטי ראוי שייתלו בו את עיניהם.

כי אכן, בטווח הארוך, התמיכה האמריקנית בישראל תהיה תלויה בשאלה אם רוב האמריקנים – ויש לקוות שגם רוב היהודים באמריקה – רואים את ישראל כאומה מצטיינת שחשיבותה בעולמם המוסרי חורגת בהרבה מזו שיש לה כפיסת קרקע באזור מרוחק ואכול מלחמות, אזור שאמריקנים רבים מעדיפים להתעלם ממנו. ישראל צריכה להצטייר בתודעה האמריקנית כאבן הפינה של המורשת המקראית של מייסדי ארצות הברית, ולשמש לאמריקנים תזכורת מתמדת לנחישות המוסרית, הרוחנית והפיזית הדרושה להגנה על הציוויליזציה שלהם מפני אויביה הקנאים. היטיב לבטא זאת האינטלקטואל השמרן נורמן פודהורץ במאמרו הקלאסי "אני מאשים" שפרסם בכתב העת 'קומנטרי' ב-1982: "המקרא מספר שאלוהים ציווה על בני ישראל לבחור בחיים, וגם מלמדנו שבחירה של אומה בחיים כרוכה לא-פעם בבחירה בייסורי המלחמה. העם בישראל בת זמננו עדיין מונחה בידי צו זה והתביעות הנלוות לו. משום כך ישראל היא אור לגויים שהחלו להאמין ששום דבר אינו ראוי להילחם או למות למענו".

7. מלחמתם של היהודים באנטישמיות

פודהורץ כתב את המאמר ההוא בעקבות מלחמת לבנון, כתגובה ישירה לשצף של מתקפות על מדינת ישראל בניו-יורק טיימס, בווינגטון פוסט וביתר כלי התקשורת הגדולים. כותרתו נכתבה בצרפתית, *J'accuse*, ככותרת מאמרו המפורסם של אמיל זולא על משפט דרייפוס, כדי לומר בקול רם וצלול: ההתקפות החדשות על ישראל קולניות, מרושעות ומסולפות כל כך, ומגוננות כל כך על אויבי ישראל מבקשי נפשה, שאי אפשר להימלט מהמסקנה שמחלת האנטישמיות הישנה שבה והרימה ראש.

האנטי-ציונות נעשתה לאנטישמיות החדשה של האליטה הנאורה. וביתה נמצא עתה בשמאל האמריקני והאירופי.

השנאה הפרוורטית ליהודים לבשה צורות רבות לאורך ההיסטוריה. הנוצרים תיעבו בעבר את היהודים מטעמים תיאולוגיים; שוחרי עליונות אתנית האשימו את היהודים בחילול טוהר הלאום שלהם, כביכול; סוציאליסטים תקפו את היהודים על כי הם שולטים כביכול בעושר העולמי; קפיטליסטים הכפישו את היהודים בעוון מעורבותם בסוציאליזם; איכרים עשו את היהודים לשעיר לעזאזל על שהרסו כביכול את פרנסתם ואת אורח חייהם; ועוד ועוד. המשותף לכל השנאות הללו הוא השימוש ביהודים כדלק למדורות אידיאולוגיות שלא היו קשורות בהם כלל. כאשר התבונה אינה עוזרת, כאשר המציאות אינה משביעת רצון, היהודים הם כלי להנעת האספסוף ולתירוץ אומללותו. כך, כפי שהסביר ז'אן פול סארטר במסתו הקלאסית "האנטישמי והיהודי", נעשתה שנאת היהודים למוסריות שעל דרך החיוב: דרך לרפא את העולם תוך התנפלות על מה שכביכול מזהם אותו.

במבט כולל אפשר לומר כי אמריקה לא התפתתה אף פעם לצורותיה הגסות ביותר של האנטישמיות, וכי יהדות ארצות הברית נהנתה מהיחס האוהד ביותר שידעה תפוצה יהודית כלשהי. ובכל זאת, בתקופות המוקדמות התקיימה אפליה חברתית נגד היהודים באמריקה, והפחד המקנן-תמיד מפני אנטישמיות מילא לאורך השנים תפקיד חשוב בעיצוב הלך הנפש של הקהילה היהודית שם. יהודים אמריקנים רבים, או אבותיהם, ברחו מפני רדיפות מדינתיות או עממיות ממינים שונים – בין אם מגרמניה של המאה ה-19, ממזרח אירופה של המאה העשרים, או מהימים האפלים שהובילו אל השואה. שאיפותיהם הפוליטיות והתרבותיות של היהודים באמריקה חושלו אפוא בלהבות האנטישמיות, ולפיכך התמקדו בהשגת שוויון אזרחי וביטחון. המלחמה באנטישמיות הייתה לייעוד מרכזי של ארגונים יהודיים רבים, והבולט בהם מבחינה זו הוא הליגה נגד השמצה. יהודים רבים קישרו את האנטישמיות בעיקר עם החברה הנוצרית – כפי שאכן הייתה באירופה, ברוסיה, ובאופן מוגבל הרבה יותר גם בארצות הברית – ועל כן ניסו להתגונן מפניה בעזרת אימוץ רעיונות ואידיאולוגיות חילוניים: פסילת הפרטיקולריות התרבותית, "הפרדת דת ומדינה", והרחבת סמכויות המדינה במאבק נגד אפליה.

גם היום, יהודים אמריקנים רבים, מתוך רפלקס, קושרים "אנטישמיות" ב"מיין". ואכן, באמריקה ישנם זרמים אנטישמיים ניאון-נאציים ושוחרי עליונות לבנה, וחסידיהם המתועבים פועלים לעתים מזומנות נגד היהודים. אולם לתורות סוטות אלו אין בסיס ממסדי רחב, וגם לא נציגים כלשהם במערכת הפוליטית. נכון לעכשיו אלו הן תנועות שוליים.

האנטי-ציונות השמאלנית, לעומת זאת, חדרה לכל פינה באקדמיה, וכיום יש לה

חסידי רבי-השפעה בתפקידים פוליטיים בכירים. ההנחות האידיאולוגיות של אלה שהכריזו על עצמם שומרי-הסף מפני האנטישמיות, המסתכלים תמיד ימינה ורק ימינה, מסמאות את עיניהם מראות את היום האידיאולוגי המסוכן שבעתיים המתרגש כיום על היהודים: פריחתן הברזומנית של הכאת ישראל הפרוגרסיבית ושל שנאת היהודים האסלאמיסטית.

ראש החץ של מתקפה כפולה זו הוא הבי-די-אס. מדובר ברשת גלובלית המקושרת לארגוני טרור אסלאמיים רדיקליים, ואשר מפעילה לחץ על כנסיות, חברות מסחריות, איגודים מקצועיים ואוניברסיטאות למשוך השקעות מישראל ומחברות העושות איתה עסקים. באיחוד האירופי קיימת היום חובה לסמן מוצרים של מפעלים יהודיים ביהודה ובשומרון, כדי להרתיע קונים. בראשית 2016 פרסם ממשל אובמה במפתיע התוויות לאכיפת צו מסחר מימי אוסלו, שלא נאכף מעולם, המחייב תיוג דומה. עד כה לא הייתה השפעה כלכלית ניכרת למאמצי הבי-די-אס, אך הסיפור הכוזב שקמפיין זה מבוסס עליו קנה לו אחיזה אצל יהודים אמריקנים צעירים, בפרט אלה הלומדים במכללות.

אין זה מפתיע שהחממה העיקרית של הקמפיין האנטי-ישראלי היא הקמפוסים. בארצות הברית ובאירופה כאחד, מחלקות אוניברסיטאיות רבות ללימודי המזרח התיכון ממומנות זה שנים בידי תורמים עשירים מהעולם הערבי. התרבות האקדמית הקיימת, של פוליטיקת הזהויות, מנוצלת לקידום רעיונות אנטי-ציוניים ותדיר גם אנטי-מערביים. למרות מאמצים רבים לקדם את תחום "לימודי ישראל" כחלופה הוגנת יותר, מאזן הכוחות האינטלקטואלי נותר מוטטה לעייפה אל העבר האנטי-ישראלי. עלייתה של דוקטרינת ה"הצטלביות" (אינטרסקציונליות), העוסקת בהשפעות צירופים שונים של קורבניות, חיזוקה את הברית הלא קדושה בין פעילי "צדק חברתי" פרוגרסיבים לבין קבוצות אסלאמיות רדיקליות. האירוניה שיוצר כאן יחסם של מדינות וארגונים אסלאמיסטיים למיעוטים, לנשים ולהומוסקסואלים חומקת לחלוטין מעיניהם של הפעילים הפרוגרסיבים.

ארגון 'זומת עמך' ערך בשנים 2015 ו-2016 סקרים ביותר ממאה קמפוסים בארצות הברית, ומצא מתאם גבוה בין פעילות בי-די-אס לבין התקפות אנטישמיות – השחתת רכוש יהודי, השתקה כוחנית של סטודנטים יהודים, והתקפות של אלימות פיזית. ממצאים דומים העלה מחקר של אוניברסיטת ברנדייס משנת 2016 על "ריכוזי אנטישמיות ועיונות לישראל בקמפוסים": נוכחות של אנשי הארגון 'סטודנטים למען צדק בפלסטין' (SJP), ארגון המקדם את הבי-די-אס, התגלתה כאחד המנבאים המובהקים ביותר ל"אוירת איבה לישראל וליהודים". בזרם המרכזי של יהדות ארצות הברית ניכרת מגמה של התנגדות לבי-די-אס, אולם כמה וכמה ארגונים יהודיים בולטים עדיין מסרבים להתמודד עם השורשים האסלאמיים של תנועת החרם, ופרוגרסיבים יהודים רבים עדיין עיוורים לסדר היום האנטי-ישראלי, מסתגלים אליו,

או אף תומכים בו באופן פעיל.

לנוכח הבלבול במחנה הפרוגרסיבי וחבירתו לשונאי ישראל נדרשים השמרנים היהודים לפתח גישה תקיפה יותר כלפי האנטישמיות, המונעת מרגש של כבוד עצמי יהודי. כפי שהסבירה אשת הרוח היהודייה השמרנית רות ויס, האנטישמיות היא כמעט תמיד סימפטום לבעיה אחרת – לאיזה חולי פוליטי אחר, איזה מיזם אידיאולוגי שהיהודים הם שמן במנועיו. הרדיקלים האסלאמיים משתמשים ביהודים כדלק למפעל הג'יהאד; הפרוגרסיבים האירופים משתמשים ביהודים להסחת הדעת מכישלון האינטרנציונליזם האו"מניקי שלהם; הפשיסטים האירופים משתמשים ביהודים כשעיר לעזאזל לנוכח שקיעתה העגומה של התרבות האירופית. הדרך היחידה להיאבק במתקפה פוליטית כזו, טוענת ויס, היא "לעלות להתקפה", להסתער על האויב ולא רק להתגונן.

האנטישמיות היא איום מסוכן, אך גם במאבק בה טמון סיכון מוסרי. בתודעה הפרוגרסיבית, המאבק באנטישמיות מוכלל תכופות לכדי מאבק בכל השנאות, בכל הדעות הקדומות ובכל צורות האפליה. במקום להתמקד באיומים הממשיים על היהודים בזמננו ובדרכי ההתמודדות איתם בעולם המציאותי, הם מציבים יעד אוטופי ובאורח פרדוקסלי שוללים את כל גילויי הפרטיקולריות האתנית, הלאומית והתרבותית, כי אהבה עצמית מופרזת היא הצעד הראשון להקטנת "האחר".

היהודים המציבים את המאבק נגד שנאת היהדות בתוך פרדיגמה זו של מדכא-מדוכא מסתכנים בהיהפכות לסתם-עוד-קול במקהלת המתקרבים, ובהפיכת הקורבניות עצמה למרכז הזהות היהודית במקום העושר הרוחני, העיוני והמוסרי של המסורת היהודית. ואכן, זיכרון השואה הוא כבר עתה, בעיני רוב יהודי ארצות הברית, ההיבט המשמעותי ביותר של היותם יהודים: הרבה יותר מאוריינות יהודית, מתמיכה בישראל ומשמירת מצוות. וכאשר העומס הנפשי שבעמידה על משמר האינטרסים היהודיים והערכים היהודיים עולה על גדותיו, מתפתים כמה מן היהודים להאשים את עצמם בשנאתם של עמים אחרים כלפיהם; הם מתנצלים על "חטאים" יהודיים ועל "מעשי תוקפנות" של ישראל; או שהם מוחים כל סממן גלוי או כל זיקה פנימית ליהדותם. תוצאת כל אלה אחת: כשהיהודים מתחילים לראות את עצמם כסתם קרבנות או כסתם תוקפנים הם מתקשים להצדיק לעצמם את יהדותם.

אין לטעות: היהודים צריכים להתגייס נגד תוקפיהם בקמפוסים ונגד אנשי מנהלה המקלים ראש בכך. הם צריכים לעודד את המאבק המתמשך בבי-די-אס. הם צריכים להתכונן, בישראל ובאמריקה, לקליטת יהודים הנמלטים במספרים גדלים והולכים מהאנטישמיות באירופה. הם צריכים לקשור קשרים עם גויים אוהבי ישראל ברחבי העולם. והם צריכים לגנות אנטישמנים ימנים ואנטישמנים שמאלנים בקול רם באותה מידה. אך בסופו של דבר, התשובה האמתית היחידה למגפת-התמיד של האנטישמיות

היא גאווה יהודית: האמונה שליהודים ייעוד מיוחד שעליהם להגשימו, מורשת מקודשת שעליהם לשמרה, והיסטוריה הרואית שעליהם להמשיכה. בלי ביטחון עצמי מוסרי זה, היהודים ימעטו וילכו, ישתופפו וילכו, והאנטישמים ינצחום בלי לירות ולו ירייה אחת.

8. יוצרים מחנה יהודי שמרני

לנוכח המציאות ששרטטנו פה, יתהו אולי כמה מן הקוראים בישראל אם יש בכלל תקווה ליהדות ארצות הברית. שמא נחרץ גורלה להתבוללות, להליכת-שבי מתמדת אחר החליל הפרוגרסיבי, או במקרה הטוב, לקיום שבטי שולי ומבודד ונטול השפעה על החברה האמריקנית ועל עניינים בינלאומיים. ועוד עשויים לתהות חברינו בישראל – מדוע בעצם לא יקומו היהודים האמריקנים שהשקפתם מסורתית, שמרנית או ציונית, ופשוט יעלו לישראל. הרי ישראל, עם כל צרותיה, היא מדינת היהודים. היא המיזם הלאומי שלנו, היא ביתנו, היא פרי עמלנו ואהבתנו. רק בה יכול יהודי להיות חיים יהודיים מלאים בלי להיאבק כסיזיפוס בגלי הגאות המתמידים של המודרנה הקוסמופוליטית.

גם אנו, פיננו מלא תהילה לאותם יהודים אמריקנים המחליטים לעלות לישראל, וליבנו מלא בהערצה להם. אלא שלעת עתה, קריאה לעלייה המונית של יהדות אמריקה לישראל, לאקסודוס מארץ-הרווחה, היא לחלוטין לא-מעשית. יהודי אמריקה מושרשים בארץ מושבם, ורובם ככולם, מכל הגוונים הפוליטיים והדתיים, שמרנים כליברלים, אסירי תודה למדינה שאבותיהם מצאו בה מקלט, ושהכישרונות, המרץ והמסורת היהודיים הרוו את אדמתה. הצלחתם של היהודים באמריקה היא חלק מהמורשת האמריקנית – והצלחתה של אמריקה היא חלק ממורשתם היהודית של יהודיה. זאת ועוד. מנקודת מבט ישראלית, טיפוח הידידות עם קהילות משגשגות בתפוצות הוא בעל ערך אסטרטגי שלא יסולא בפז. יהודי ארה"ב, יהודי קנדה, יהודי צרפת, יהודי אוסטרליה, יהודי בריטניה – כל אלה יכולים לשמש למדינת היהודים שגיררים ושותפים, ולתרום מרחוק לחוסנה ולקיימותה. משום כך, המיזם היהודי השמרני באמריקה, הקהילה היהודית הגדולה בתפוצות, חשוב מאוד גם לישראל: הוא יבטיח כי יהדות אמריקה תעמוד על בסיס איתן, תדגול בערכים יהודיים, ותשרת את עם ישראל בזירה התרבותית, בזירה הפוליטית ובזירה הדתית.

כמובן, בבוחנם את מצבם הפוליטי והמוסרי, אל להם ליהודי אמריקה להגזים בחשיבות עצמם. היהודים הם מיעוט קטן באמריקה, והפוליטיקה והתרבות האמריקנית אינן תלויות בשאלה איזו דרך יבורו להם היהודים, שמרנית או ליברלית, דתית או חילונית. אף כי הקהילה היהודית באמריקה היא השנייה בגודלה בעם היהודי, המרכז היהודי הוא ישראל. בישראל מתממשות שאיפותיו הלאומיות של העם היהודי, והיא היום לבה הדמוגרפי, התרבותי והאינטלקטואלי של יהדות העולם. ואף

כי היהודים וישראל נמצאים תכופות בראש סדר היום החדשותי בעולם, טעות חמורה היא לחשוב שגורלה של התנגשות הציוויליזציות וגורל המאבק בין המעצמות תלוי במעשינו.

ובכל זאת: היהודים אמנם לא יקבעו עתיד המערב – אבל גורלם הוא השתקפות חדה של גורלו. אם יהדות אמריקה תבולל את עצמה לדעת – או להפך, אם תיאלץ להתבדל לחלוטין מהתרבות והחברה האמריקניות – כי אז יש בסיס מוצק לחשש שגורל כזה יפקוד את כל הזרמים הדתיים בארצות הברית. אם ישראל תספוג מתקפה גרעינית קשה מידי איראן או מי מגרורותיה, יהיה בסיס מוצק לחשש שהמערב לא הצליח להתמודד עם איום זליגת הנשק הגרעיני לארגונים קיצוניים ברחבי העולם. אם האנטישמיות תמשיך להרעיל המוני נפשות פרוגרסיביות ומוסלמיות, ולאחד את אלו ואלו תחת כנפיה – יהיה בסיס מוצק לחשש שתרבות המערב המוכרת לנו הגיעה לסוף דרכה. למקום שהיהודים הולכים, המערב הולך. היהודים אינם יכולים להציל את המערב, אך הם ישרתו אותו על הצד הטוב ביותר אם יעמדו על נפשם.

אחריותם הראשית של היהודים היום, והמתת הגדולה ביותר שבידם להגיש לעולם, היא ההגנה על הציוויליזציה היהודית מפני חורשי רעתה הרבים מבית ומחוץ. ליהודי אמריקה, אם חפצם לשגשג, נועד תפקיד מכריע במעש הגדול הזה: לקיים קהילות יהודיות תוססות בארצות הברית, ולבצר את תמיכתה של אמריקה בישראל – החולקת עם ארצות הברית שורשים תרבותיים ומוסריים מן המעלה הראשונה. לשם כך, נדרשת תפנית שמרנית במשנתם הפוליטית. זה שנים רבות מדי שאותה "טיפשות פוליטית של היהודים" שהזכיר קריסטול חותרת תחת האינטרסים היהודיים, הערכים היהודיים וההמשכיות היהודית. זה זמן רב שהפרוגרסיביות ברחבי תבל מתנגדת לישראל, לדת המסורתית ולעצם הרעיון של גאווה לאומית – וראוי אפוא שהיהודים יתנגדו לפרוגרסיביות בכל המרץ המוסרי, האינטלקטואלי והפוליטי שיוכלו לגייס.

יש מקום לקוות שקואליציה חדשה בין שמרנים יהודים מסוגים שונים תוכל לרענן את מגמת פניה הפוליטיים והתרבותיים של יהדות אמריקה בשנים הבאות. היהדות האורתודוקסית לגווניה צומחת במהירות, מחזיקה בעמדות שמרניות בתחומים רבים, ומעמדה בקהילה היהודית משתפר בהתמדה. היהודים יוצאי ברית המועצות, צרובי זיכרונות מן החיים במשטר הטוטליטרי הסובייטי, הם ברובם יהודיים לאומיים מאוד המתנגדים בחריפות לאטאטיזם האמריקני. מורשת אובמה הבהירה היטב כי השמרנים, לא הפרוגרסיבים, הם כיום ידידיה המחויבים ביותר והאמינים ביותר של ישראל, ומציאות זו עשויה להשפיע על יהודים אוהדי ישראל המצויים במרכז המפה הפוליטית. ולאותם שמרנים יהודים שזיקתם ליהדות או הידע היהודי שלהם קלושים, הרעיונות השמרניים עשויים לשמש שער של שיבה אל מורשתם הנשכחת; לפחות לאלה מהם המחפשים עוגנים של משמעות להשקפתם השמרנית וחלופה תרבותית שפויה לגדל בה את ילדיהם.

כדי להתאחד לכדי קואליציה כזו ולהרחיב את השפעתם זקוקים השמרנים היהודים לסדר-יום חיובי: למערכת רעיונות וטיעונים בדבר הדרך הנכונה לחיזוק העמידה היהודית בפני חולשות פנימיות ואיבים חיצוניים. תפיסת עולם כזו – שמרנות יהודית חדשה, שבמפרשיה מנשבות אהבה ואכפתיות כלפי העם היהודי כולו – מחכה להיוולד מן המקורות היהודיים המסורתיים, מזיכרונות ההיסטוריה היהודית שנרכשו בעמל ובכאב, ומחוכמתה של ההגות השמרנית שרוב היהודים זנחו זמן רב מדי. יותר מאי-פעם, סדר-יום כזה נחוץ בדחיפות; ויותר מאי-פעם התנאים הפוליטיים בשלים להיווצרותו.

-
- Jonathan D. Sarna, "American Jewish Education in Historical Perspective", *Journal of Jewish Education*, 64:1-2 (Winter/Spring 1998), p. 10 .1
- Jay Michaelson, "Betsy Devos as Secretary of Education? That's a Tragedy for All American Jews", *The Forward*, .2
- November 28, 2016 .3
- Louis D. Brandeis, "Americanism and Zionism", reprinted in *Brandeis on Zionism: A Collection of Addresses and Statements by Louis D. Brandeis*, Clark, NJ: The Lawbook Exchange, 1999, pp. 49-50 .4
- Commentary*, January 5, 1957 .4

תוכנית ההכרעה: המפתח לשלום נמצא בימין

מודל "שתי המדינות" הביא את ישראל למבוי סתום: ייאוש מאפשרות סיום הסכסוך ופנייה ל"ניהול" שלו כגזרת-גורל אכזרית ונצחית. האלטרנטיבה תלויה בנכונות של החברה הישראלית להגיע להכרעה, שעיקרה ההבנה שאין מקום בארץ ישראל לשתי תנועות לאומיות סותרות

"אי-שפיות", אומר פתגם מפורסם שרגילים לייחס לאלברט איינשטיין, "היא לעשות אותו דבר פעם אחר פעם ולצפות לתוצאות שונות". במציאות חיינו הפוליטיים נדמה שאי-השפיות קבעה את מקומה. השמאל הישראלי חוזר שוב ושוב על פתרונות "פשוטים ובטוחים" לסיום הסכסוך הישראלי-ערבי, ושוב ושוב אנהנו זוכים לחזות בכישלון פתרונות אלו ובחוסר התוחלת שבהם. אם לא נעשה דבר, הניסיונות הללו ימשיכו לעד לנוע ולהניע תקוות שווא וחלומות בהקיץ. הגיע הזמן לומר די, לשבור את הפרדיגמה ולמצוא את המוצא הראוי לדרך הזו שנדמה שאין לה סוף.

בבסיס הצעתי המונחת כאן לפניכם שינוי של מאה ושמונים מעלות ממה שהורגלנו לחשוב בעשורים האחרונים. חשיבה מחדש מחייבת אומץ, אבל דומה שאין ברירה. רוב ככל התוכניות המדיניות, משמאל ומימין, שהועלו בשנים האחרונות, מעניקות "פתרונות" שמנציחים את הסכסוך ומביאים את כולנו להמשיך ולנהל אותו עוד מאה שנה. תוכנית ההכרעה המוצגת כאן, לעומת זאת, מכילה פתרון אמיתי, וחשוב מכך – אפשרי ומעשי, לסיום הסכסוך ולבואו של שלום אמת.

תוכנית זו נבדלת מאחרות בכך שהיא מתמודדת עם עיקר הבעיה; נוגעת באומץ בשורש הסכסוך, ובשורש הכישלון, בעבר ובעתיד, של כל "הפתרונות המדיניים". אין זה משנה איזו מפה ישרטטו הוגי התוכניות המדיניות למיניהן – גם במה שמכונה

ח"כ בצלאל סמוטריץ', עורך דין, מכהן בכנסת מטעם מפלגת "האיחוד הלאומי – תקומה" בסיעת "הבית היהודי"

"ימין", שהרי לשרון הייתה מפה, לאולמרט הייתה מפה, ואולי גם לנתניהו יש מפה – שלום לא יהיה כאן כל עוד תיוותר על כנה תפיסת המוצא שנגזר על הארץ הזו להכיל בקרבה שני קולקטיבים בעלי שאיפות לאומיות סותרות. אם כך הדבר, גם נכדינו ונינינו ייאלצו להמשיך לחיות על החרב.

בעמודים הבאים אני פורש את "תוכנית ההכרעה" – פתרון מקיף, כולל, לא תמים אבל אופטימי, כזה שאינו מקל ראש בקשיים אך מלווה באמונה תמה. אמונה בצור ישראל, בצדקת דרכנו ובשייכותנו הבלעדית לארץ מולדתנו; אמונה בכוח לעמוד איתן אל מול כל טענה שתערער אמונה זו, ואמונה ביכולת שלנו להפעיל את הגבורה הנצרכת כדי להכריע במערכה הכבדה הזו.

גילוי נאות לפני שמתחילים:

אני אדם מאמין. מאמין בקדוש ברוך הוא, באהבתו לעם ישראל ובהשגחתו עליו. מאמין בתורה שהזהירה מפני הגלות והבטיחה את הגאולה. מאמין בדברי הנביאים שחזו את החורבן, ולא פחות מכך את הבניין המחודש שאנחנו זוכים לראות קורם עור וגידים לעינינו. מאמין שמדינת ישראל היא ראשית צמיחת גאולתנו, התגשמות נבואות התורה וחזיונות הנביאים.

אני מאמין בקשר החי שבין עם ישראל לארץ ישראל, בייעוד ובשליחות של עם ישראל לעולם כולו ובחיוניותה של ארץ ישראל למימוש השליחות הזו. אני מאמין שאין זה מקרה שארץ ישראל משגשגת ופורחת דווקא אחרי שעם ישראל שב אליה – אחרי דורות רבים של עזובה.

אני מאמין שכמיהת הדורות כולם אל הארץ הזו, והביטחון שנשוב אליה, הם הכוח המניע העמוק ביותר של תהליכי שיבת ציון שהובילו להקמת מדינת ישראל.

ובכל זאת, במאמר שלפניכם לא תמצאו שום דבר שמתבסס על האמונה הזו. המאמר הזה איננו מניפסט דתי-אמוני אלא תוכנית ריאלית, גאופוליטית ואסטרטגית. התוכנית היא פרי ניתוח של המציאות ושל שורשיה, ובתשתיתה הנחות יסוד עובדתיות, היסטוריות, דמוקרטיות, ביטחוניות ומדיניות, המובילות לפתרון שלמיטב שיפוטי הוא היחיד שהינו בעל היתכנות מציאותית – בוודאי בהשוואה לכל הפתרונות המוצעים חדשות לבקרים.

המסמך הוא תוכנית ריאלית – אבל הוא משתלב היטב עם תפיסתי האמונית. מי שרוצה יכול לראות בו פתרון מדיני ותו לא; מי שמעדיף, מוזמן לראות בו מפגש בין אמונה לריאליזם, בין חזון למציאות.



רקע

במשך למעלה ממאה שנות ציונות נאלץ העם היהודי לנהל מאבק על עצם זכות קיומו כריבון במדינתו המתחדשת בארץ ישראל.

המאבק הקיומי הזה לובש צורה ופושט צורה, מורכב ממערכות רבות, ורווי, ברוך ה', ניצחונות. אולם עד היום הוא טרם הוכרע. עד היום יש בקרב יושבי הארץ הזו כאלה שמסרבים להכיר בזכותה של מדינת ישראל להתקיים כמדינתו של העם היהודי, וממשיכים כל העת לחתור תחת עצם קיומה ותחת זהותה היהודית. בעשורים האחרונים המאבק הזה מתנהל בעיקר במה שמכונה "הזירה הפלשתינית" עם ערביי יהודה ושומרון, שאומנם חותרים להקמת מדינה ערבית בגבולות 67 אך מעולם לא הסתירו שמדובר רק בתחנה בדרך למטרה האמיתית: השיבה לחיפה, ליפו, לרמלה ולטבריה, והקמת מדינה ערבית על חורבותיה של מדינת ישראל. לכך הם מחנכים את ילדיהם בבית, בבתי הספר, בקייטנות ובמחנות הקיץ, ואיש אינו מכחיש כי זהו האתוס המכונן של "הלאומיות הפלשתינית" באשר היא.

התוכנית שלפניכם מבקשת להתמודד עם עניין זה עצמו: קיומן של שתי שאיפות לאומיות סותרות בארץ ישראל, שהמציאות מלמדת שלא ניתן לקיים אותן יחדיו. הפנטזיה שניתן לקיים את שתי השאיפות יחדיו מלווה את התנועה הציונית מראשיתה: עוד לפני קום המדינה, בשנות השלושים והארבעים, כשניתן היה להגיע להבנות עם הערבים החיים בארץ, דחו ערביי ארץ ישראל בגיבוי מדינות ערב את כל תוכניות החלוקה השונות, שהנהגה הציונית הייתה מוכנה לקבל אף על פי שהיו כרוכות בווייתורים על חלקי ארץ ישראל. גם אחרי קום המדינה, לאורך כל שנות קיומה, הסכימה מדינת ישראל לפשרות ולחלוקות שהיו עשויות להביא להקמת מדינה ערבית-פלשתינית בארץ ישראל, אבל הצד הערבי דחה אותן פעם אחר פעם.

העמדה הערבית המתמשכת מוכיחה ש"פתרון שתי המדינות", מעבר להיותו שגוי מבחינה ערכית וציונית, הוא גם לא ריאלי בעליל: המקסימום שהשמאל הישראלי מוכן לתת הוא הרבה פחות מהמינימום שהמנהיג המתון ביותר בקרב ערביי יהודה ושומרון יוכל לקבל ולהישאר בחיים. לכן, ברגעי האמת, החל בתוכנית החלוקה והמשך בקמפ-דיוויד ובמשא ומתן מול אולמרט, סירבו בסופו של דבר תמיד המנהיגים הפלשתיניים לחתום על הסכם שלום שיכלול את קץ התביעות.

הסתירה היא מובנית, והיא נעוצה בהתפתחות המושג "העם הפלשתיני". ביסודו, "העם הפלשתיני" אינו אלא תנועת נגד לתנועה הציונית, זוהי מהותו וזכות קיומו. גם מצדדי ההגדרה העצמית הפלשתינית יודעים ש"עם" כזה לא היה בנמצא לפני המפעל הציוני, וכי "פלשתיין" היה שמה הגאוגרפי של חלקת הארץ הזו ותו לא – שם שהעניקו לו הרומאים ולא הערבים. אחרי דיכוי מרידות היהודים, ירושלים שוקמה כעיר רומית אלילית ונקראה "איליה קפיטולינה", ואילו שמה של פרובינציית יהודה

(Judaea) שונה ל"סוריה (סיריה) פלשתינה" (Syria Palestina) כדי למחות את זכר היהודים. הוא נגזר מהשם "פלשת" – ארץ פלשתים. הנה כי כן, באורח סמלי ימי החורבן שלנו, אותו חורבן שאנו בוכים עליו בתשעה באב, הם אלה שהולידו את המילה "פלשתין".

כשכבשו הערבים את ארץ ישראל במאה השביעית הם אימצו את השם הרומי "פלשתינה", ואילו החבל הצפוני נותר בשם "סוריה". כחלוף 1,500 שנה אימצו את השם הזה ערביי ארץ ישראל כשיצאו למאבקם בתנועה הציונית, שבאה להשיב את הארץ אל היהודים – אלה שהרומאים ביקשו למחות את זכרם.

ב"פלשתין" העות'מאנית והמנדטורית היו יהודים פלשתינים – שעלו אליה בראשית ימי הציונות, וערבים פלשתינים – שמקצתם היו בה בעבר ומרביתם היגרו אליה מארצות הסביבה בעת החדשה מסיבות שונות.

התנועה הלאומית הפלשתינית היא תנועת-שלילה לציונות, ובתור שכזו אין היא מסוגלת לעשות איתה שלום. זו הסיבה שהפלשתינים מסרבים לדרישה המינימלית של מדינת ישראל להכיר בזכותה להתקיים כמדינה יהודית. בזה העניין הפלשתיני שונה מהסכסוך עם מדינות ערב. מצרים וירדן הן מדינות עצמאיות שקיומן אינו קשור למדינת ישראל. המלחמה שלהן במדינת ישראל במטרה להשמדה הייתה אולי חשובה להן, כחלק מאתוס מוסלמי או ערבי, אבל לא נגעה לעצם ההגדרה שלהן כמדינות. משום כך ניתן היה להגיע איתן להסדר שלום. לא כך בסכסוך הישראלי-פלשתיני. בלי "הסכסוך", בלי המאבק בישראל, אין לאומיות פלשתינית. ממילא, הסיכוי שניתן יהיה לקיים בארץ ישראל את הציונות ואת הלאומיות הפלשתינית במקביל, בחלוקה טריטוריאלית כזו או אחרת, אינו קיים. המציאות של העשורים האחרונים מלמדת עד כמה הבחנה פשוטה זו נכונה.

המשך קיומן של שתי השאיפות הלאומיות הסותרות בפיסת הארץ הקטנה שלנו יבטיח לנו עוד שנים רבות של דם וחיים על החרב. רק כאשר אחד הצדדים יוותר, ברצון או בכורח, על מימוש שאיפתו הלאומית בארץ ישראל יבוא השלום המיוחל, וניתן יהיה לקיים כאן חיים של דו-קיום אזרחי.

אני מקווה שכל הקוראים שותפים איתי לקביעה כי אנו, היהודים, לא נוותר על שאיפתנו הלאומית למדינה עצמאית בארץ ישראל, המדינה היהודית היחידה בעולם. מכיוון שכך, מי שייאלץ לוותר על השאיפה למימוש זהותו הלאומית כאן בארץ ישראל הוא הצד הערבי. זו האמירה שנדמה שעד כה איש אינו מעז לומר – ובשל כך אנו נידונים להמשך מעגל הדמים; אבל אמירה זו היא המפתח היחיד לשלום אמיתי.

זו מטרתה של תוכנית ההכרעה שלפניכם – לא עוד ניהול סכסוך מתמשך בעצימות משתנה, אלא הכרעה. לא עוד דשדוש ופתרונות קוסמטיים של רדיפה אחר היתושים, אלא ייבוש הביצה וטיפול בשורשי הבעיה עד תומה. במשך כל שנות קיומה ברחה

ישראל מנגיעה בשורשים אלה, ולא יהיה קל לשנות את הפרדיגמה הזו. אולם מדינת ישראל אינה יכולה להרשות לעצמה להמשיך ולדשדש במלחמה הסיזיפית בטרור, ולא פחות חמור מכך – בדה-לגיטימציה שהתנהלות זו מייצרת לנו בעולם. המשך ניהול הסכסוך שוחק את מעמדה של ישראל ואת האינטרסים החשובים לה, וגורם לנזקים בלתי הפיכים. תוכנית ההכרעה תהיה אולי קשה לעיכול ברגע הראשון, אולם ההיגיון הרב הטמון בה, כמו גם היותה הכרחית ובלתי נמנעת, יביאו בסופו של דבר לאימוצה על ידי החברה בישראל ועל ידי הקהילה הבינלאומית.

תקציר

הכרעת הסכסוך משמעותה קביעה תודעתית – מעשית ומדינית – שממערב לירדן יש מקום להגדרה לאומית אחת בלבד: זו היהודית. ממילא אין, ולא תקום, מדינה ערבית בלב ארץ ישראל שתאפשר את מימוש השאיפות הלאומיות הערביות בה. גניזת החלום הזה תצמצם את המוטיבציות למימוש, וממילא את הטרור.

את ההכרעה הזו משיגים גם בהצהרות – באמירה ישראלית חד-משמעית לערבים ולעולם כולו שלא תקום מדינה פלשתינית, אבל בעיקר במעשים – החלת הריבונות הישראלית המלאה על חבלי המולדת ביהודה ושומרון, והכרעה התיישבותית שמשמעותה הקמה של ערים ויישובים חדשים בעומק השטח והבאת מאות אלפי מתיישבים נוספים להתגורר בהם. בכך יובהר לערבים ולעולם כולו שהמציאות ביהודה ושומרון היא בלתי הפיכה, שמדינת ישראל כאן כדי להישאר, ושהחלום הערבי להקמת מדינה ביהודה ושומרון נגוז אחת ולתמיד. ההכרעה ההתיישבותית נועדה, אם כן, לצרוב בתודעה של הערבים ושל העולם כולו שאין שום סיכוי להקמת מדינה ערבית בארץ ישראל.

על גבי נקודת המוצא החד-משמעית הזו תיפתחנה בפני ערביי ארץ ישראל שתי חלופות (שהן שלוש):

1. מי שרוצה ומסוגל לוותר על מימוש שאיפותיו הלאומיות – יוכל להישאר כאן ולחיות כפרט במדינה היהודית, וכמובן ליהנות מכל השפע, הטוב והקדמה שהעם היהודי הביא ומביא לארץ ישראל. על מעמדם של מי שיבחרו באופציה הזו, ועל מערכת ניהול חייהם, נרחיב בהמשך.

2. מי שאינו רוצה או אינו מסוגל לגנוז את שאיפותיו הלאומיות – יקבל מאיתנו סיוע להגר לאחת ממדינות ערב הרבות שבהן הערבים יכולים לממש את שאיפותיהם הלאומיות, או לכל יעד אחר בעולם.

סביר להניח, כמובן, שלא הכול יאמצו את שתי הבחירות הללו, ויהיו מי שיתעקשו לבחור ב"אופציה" השלישית – להמשיך בהפעלת אלימות כלפי צה"ל, מדינת ישראל והאוכלוסייה היהודית. מחבלים כאלה יטופלו בנחישות על ידי כוחות הביטחון,

בעוצמה גדולה מכפי שאנו עושים כיום ובתנאים נוחים יותר עבורנו.

בעבור אלו מהערבים שיבחרו להישאר כאן כפרטים וליהנות מכל מה שיש למדינת ישראל להציע נצטרך להגדיר מודל תושבות הכולל ניהול חיים קהילתי עצמי, לצד זכויות וחובות פרטיות. ערביי יהודה ושומרון ינהלו תחילה את חיי היום-יום שלהם בעצמם באמצעות מנהלות מוניציפליות אזוריות – נטולות מאפיינים לאומיים – שאליהן הם גם יוכלו להצביע, מנהלות שתקיימנה יחסי גומלין כלכליים ואחרים בינן לבין עצמן ובינן לבין הרשויות השונות במדינת ישראל. בהמשך, עם התקדמות התהליך והפנמתו, ועל בסיס אמות מידה של נאמנות ושירות צבאי או לאומי, ניתן יהיה לשלב מודלים של תושבות, ואף אזרחות.

תוכנית זו היא הצודקת והמוסרית ביותר בכל קנה מידה – היסטורי, ציוני ויהודי – והיא היחידה שתביא לשקט, שלום ודו-קיום. הניסיונות ליישב את שתי השאיפות הלאומיות ולאפשר להן להתקיים יחדיו באותה פיסת קרקע, הגם שהם נראים מוסריים יותר במבט ראשון (בהיותם מתחשבים, כביכול, ברצונותיהם של שני הצדדים ומסרבים לאפשר לצד הצודק להכריע בכוח הזכות ובזכות הכוח), מביאים לתוצאה הקשה ביותר מבחינה מוסרית, כיוון שהם מנציחים את המלחמה ואת שפך הדם. לעומת זאת, הכרעה המתבססת על זכותו של העם היהודי בארץ ישראל – הגם שהיא נראית כוחנית וחד-צדדית במבט ראשון – תביא לתוצאה המוסרית והטובה ביותר: היא תשים סוף לשפיכות הדמים ותאפשר דו-קיום אמיתי בין היהודים לאלו מן הערבים שיבחרו בכך.

זהו עיקרה של התוכנית. מיד נפנה לפירוט ולהסבר נרחב יותר. אך כיוון שתוכנית זו שונה מאוד מהשיח השגור בדבר פתרון הסכסוך, חשוב לחזור ולהבהיר את הנחות היסוד הריאליות והמוסריות שלה, לפני הכניסה לפרטים:

1. פתרון שתי המדינות אינו ריאלי, ומעולם לא היה כזה. "שתי מדינות לשני עמים" זו סיסמה ריקה מתוכן שהפכה כאן לפתרון אקסיומטי ויחיד לסכסוך, בעיקר בשל האשליה שהצד הערבי נכון לפשרה טריטוריאלית ומוכן לקבל את היותה של מדינת ישראל מדינה יהודית. הנחת היסוד הזו מתבררת פעם אחר פעם כשגויה. במציאות הנוכחית, הקמה של מדינת טרור ערבית ביהודה ושומרון, מדינה ששטחה פי עשרים משטח מדינת הטרור של חמאס ברצועת עזה, תהיה התאבדות ביטחונית מסוכנת. קריסתן של כמה וכמה מדינות ערביות ותיקות בשנים האחרונות הופכת את המודל המדינתי לבעייתי עוד יותר – קשה לראות בו דבר בר-קיימא. פתרון שתי המדינות אינו ישים, ועל כן הגיעה העת להציב על השולחן פתרון הבנוי על תפיסה אחרת לחלוטין.

2. המפעל הציוני של שיבת עם ישראל לארצו אחרי כאלפיים שנות גלות, נדידות ורדיפות, הוא המפעל הצודק והמוסרי ביותר שהתרחש בעולם במאות השנים

האחרונות בפרספקטיבה היסטורית, בינלאומית ודתית. איננו מהאו"ם, ואיננו מניחים שיש כאן שני "נרטיבים" שווים בצדקתם ובטיעוניהם. אמונתנו בצדקת דרכנו היא הנותנת לנו תוקף מוסרי לנצח ולהכריע את השאיפה הערבית הסותרת. אכן, בעולם שבו חדלו לדבר על צדק ועברו לשיח של נרטיבים קשה לטעון טענות כאלה – אך אין פירוש הדבר שהן אינן נכונות. מדינת ישראל הוקמה מכוח האמונה בצדקת הסיפור התנ"כי, ומכוח ההסכמה של אומות העולם – ברגע היסטורי נדיר – לסייע למימוש החזון ולהשיב את הארץ לעם ישראל. הכרסום הזוחל בהחלטה לייעד את ארץ ישראל כולה לעם ישראל נבע לא משיקולים של צדק, אלא מכניעה לאלימות הערבית. כך נגרע בשלב הראשון שטחה של עבר הירדן המזרחי מהשטח המיועד להשבה לעם ישראל לטובת הקמת ממלכת ירדן, ובהמשך נולדה תוכנית החלוקה שהביאה אל העולם את תפיסת שתי המדינות בארץ ישראל.

האמונה הזו בצדקת הדרך חיונית, ומי שחסר אותה אכן יתקשה להגן על התביעה מערביי יהודה ושומרון לזנוח את שאיפותיהם הלאומיות על מנת שניתן יהיה לקיים את השאיפות הלאומיות שלנו. כבר הסברנו לעיל כי "העם הפלשתיני" הדורש את זכותו להגדרה עצמית אינו נבדל מן האומה הערבית לשבטיה אלא בחתירתו לחסל את המפעל הציוני. זה כמובן אינו חידוש – זה היה מובן מאליו לבן-גוריון, לגולדה מאיר ובעצם לכל המנהיגות הישראלית עד לא מכבר.

מעבר לכך, הלאומיות היהודית הביאה את הארץ הזו לשגשוג – שמאות שנות שלטון עות'מאני לא חוללו בה. די לרפרף ביומן המסע של מרק טווין כדי לעמוד על גודל השממה שהייתה כאן לפני שהעם היהודי חזר לארצו. שיבת עם ישראל לארצו הפריחה את השממה והפכה את הארץ הזו למה שהיא עכשיו. ספק אם היו עיני כל העולם נשואות לשאלה של מי הארץ הזו אילו הייתה עומדת בשממתה כפי שהייתה לפני הציונות.

3. האתגרים שמדינת ישראל נדרשת להתמודד איתם הם חסרי תקדים, ומשום כך גם הפתרון והמציאות שתיווצר בעקבותיו מותר להם שיהיו מקוריים וחסרי תקדים. הניסיונות להשוות את הסכסוך הישראלי-פלשתיני לסכסוכים שמתרחשים במקומות אחרים בעולם ולבחון את ההווה, כמו גם את ההסדרים העתידיים, בהתאם לסטנדרטים המקובלים ביישוב סכסוכים במקומות אחרים, הם שגויים. ספק אם יש מדינה שמתמודדת עם איום קיומי מהסוג שמדינת ישראל נדרשת להתמודד איתו מראשית היווסדה. בוודאי אין עוד מדינה בעולם שהוקמה לאחר ניסיונות להשמדת עם, מוקפת שלל מדינות של עם החפץ בהשמדתה, ומתמודדת כל העת עם איומים מבית ומחוץ. אין מדינת לאום נוספת בעולם ששורשי המאבק בה והרצון בחיסולה יונקים מהתנגדות לעצם קיומה ולעצם קיומו של העם שהיא ביתו הלאומי.

ההתמודדות עם מציאות חסרת תקדים מצדיקה פתרונות והסדרים חסרי תקדים, שאולי קשה יהיה להגן עליהם בסיטואציות אחרות אבל בהחלט ניתן לעמוד מאחוריהם ולהצדיק אותם בהקשר של מדינת ישראל. בתוך הסבך המורכב וחסר התקדים הזה מדינת ישראל חייבת להמשיך להתקיים כביתו הלאומי של העם היהודי, ואם בשביל להבטיח זאת צריך לייצר קונסטרוקציות אזרחיות, דמוקרטיות ומשפטיות חדשות – לא צריך להיבהל מכך. במונחי השיח החוקתי המקובל בישראל – התכלית היא תכלית ראויה שמצדיקה חריגה מידתית מהעקרונות המקובלים.

4. האמירה "הטרור נובע מייאוש" היא שקר. הטרור נובע מתקווה – תקווה להחליש אותנו. הטרור נשען על התקווה להשיג באמצעותו הישגים – להחליש את החברה הישראלית ולאליץ אותה להסכים להקמת מדינה ערבית בארץ ישראל. אפילו מחבלים מתאבדים אינם פועלים בחלל ריק, אלא למען "מטרה נעלה" לשיטתם. כאשר לא תהיה מטרה כזו, או כאשר היא תהיה חסרת תוחלת, המוטיבציות המחוללות את הטרור תפחתנה ואיתן, בעזרת השם, גם הטרור עצמו.

5. השאיפות הלאומיות של העם היהודי ושל ערביי ארץ ישראל סותרות. לא ניתן ליישב אותן ולאפשר לשתיהן לדור בכפיפה אחת. חלוקה גאוגרפית מלאכותית של השטח לא תחזיק מעמד. אי אפשר לדחוק איזמים ביטחוניים ודמוגרפיים אל מאחורי גדרות וקווים וירטואליים ששורטטו באופן מלאכותי. השטח שבין הים לירדן הוא מרחב גאוגרפי וטופוגרפי אחד, ולא ניתן לחלק אותו בצורה בת-קיימא. אם השטח יחולק בצורה כלשהי והערבים יקבלו את חלקו כדי לממש את שאיפותיהם הלאומיות לצידה של מדינת ישראל – הם לא ינחו את השאיפה הלאומית שלהם להשמדת מדינת ישראל וימשיכו לחתור להגשמתה, הפעם מתוך עמדת מוצא נוחה יותר. לכן, כל פתרון חייב להיות מושתת על גדיעת השאיפה למימוש התקווה הלאומית הערבית בין הירדן לים.

6. האמירה שלא ניתן "לדכא" את השאיפה הערבית לביטוי לאומי בארץ ישראל אינה נכונה. זה עבד מצוין עם ערביי ארץ ישראל עם הקמת מדינת ישראל, וזה יכול וצריך לעבוד באותה הדרך גם ביהודה ושומרון.

מבחינתם של ערביי ארץ ישראל האסון הגדול, שהם מכנים אותו "נכבה", הוא מלחמת העצמאות בתש"ח (1948), ולא "הכיבוש" של מלחמת ששת הימים בתשכ"ז (1967). מלחמת השחרור כללה גירוש פליטים, החרבת עשרות כפרים ערביים והקמה של יישובים יהודיים על חורבותיהם, ובמשך שנים רבות לאחר מכן חיים תחת ממשל צבאי מפלה. למרות כל זאת, ערביי ישראל חיו במשך עשרות שנים בשלום תחת השלטון היהודי, וכמעט לא היו מעורבים בטרור ובפעילות נגד מדינת ישראל. הסיבה לכך היא פשוטה – מאז תש"ח ועד ראשית

שנות התשעים פשוט לא הייתה להם תקווה, או נכון יותר – התקווה להיפטר מהפרויקט הציוני נגדעה באבחה חדה.

ערביי ישראל שחיו בדור ההוא ידעו היטב שאילו חלילה ניצחו במלחמת השחרור הם היו מחסלים באכזריות את היהודים, כפי שמקובל במזרח התיכון בין מנצחים ומפסידים וכפי שמתרחש היום. משום כך הם העריכו את הרחמנות והנדיבות הישראלית שהופגנה כלפיהם וחיו כאן בשלום, גם לפני שהיו להם זכויות שוות ובלעדיהן. היו להם מחאות אזרחיות על האפליה שהייתה כרוכה בממשל הצבאי, היו הפגנות נגד הפקעת קרקעות, אבל לא היו זרמים לאומיים ולא הייתה חתירה להגשמת חזון לאומי כלשהו.

ההקצנה הלאומנית בקרב ערביי ישראל ותמיכתם בטרור ובהפעלת האלימות של ערביי יהודה ושומרון נגד מדינת ישראל החלו אי שם בראשית שנות התשעים, כאשר מדינת ישראל בטיפשותה הביאה ליהודה ושומרון את מחבלי אש"ף מתונים והחלה לטפח את התקווה הלאומית בקרב ערביי יהודה ושומרון. התקווה הלאומית הפלשתינית שכוונה לערביי יהודה ושומרון הציתה מחדש את הרגשות והשאיפות הלאומיות של ערביי ישראל והביאה להקצנה לאומנית מסוכנת בקרבם, שאת תוצאותיה אנחנו חווים היום.

צריך, ואפשר, לחזור לימים שאחרי תש"ח, הן עם ערביי ישראל, הן עם ערביי יהודה ושומרון. זה עבד מצוין אז, וזה יכול וצריך לעבוד מצוין גם היום. את הזהות הלאומית אין לנו יומרה למחוק או לשנות; אבל את השאיפה לממש אותה בין הירדן לים אפשר וצריך לשנות. אפשר וצריך לשים סוף לתקווה הערבית למימוש שאיפות לאומיות בארץ ישראל, ולפתוח פתח לתקווה חדשה שמבוססת על חיים פרטיים טובים לאין ערוך מאלו שיש לערבים בכל מדינות המזרח התיכון שסביבנו.

7. מוסריות של פעולה נמדדת במבחן התוצאה ולא במבט ראשון. המציאות מלמדת שכאשר אנחנו לוקחים אחריות ומנהלים את השטח מתקבלת המציאות המוסרית והטובה ביותר לשני הצדדים, וכאשר אנחנו עוזבים את השטח מתקבלת התוצאה הפוכה. מחמת רצוננו להיות "מוסריים" ולא "לשלוט בעם זר" יצאנו מרצועת עזה, ומאז ללא כל ספק החיים של הערבים שם השתפרו פלאים. במקום אספקת חשמל סדירה הם נהנים מחשמל במשך שש שעות ביום בלבד; במקום זרימת מים סדירה בברזים הם עומדים בפני משבר מים גדול שיגרום למשבר הומניטרי; במקום תעסוקה ופרנסה אזרחי עזה נהנים מחיים טובים כאשר למעלה מחמישים אחוז מהם מובטלים ומצויים בחופשה כפויה כל השנה. עשרות אלפים מהם מחוסרי קורת גג, וללא שביב של תקווה.

במילים פשוטות, מאז שיצאנו מרצועת עזה התושבים שם נהנים מהרבה פחות

זכויות וחירויות. גם דמוקרטיה וזכות הצבעה אין להם. מה שיש להם הוא רק שלטון מדכא של חמאס שנוטל לעצמו את מרבית התשומות המוכנסות אל הרצועה ומשתמש בהן לצורכי התחמשות וכריית מנהרות במקום לשיקום הרצועה. הרבה פחות טוב והרבה פחות מוסרי ואנושי, לשני הצדדים, מהמציאות שהייתה ברצועה כשצה"ל שלט בה. אין שום סיבה להניח שזה יהיה אחרת אם תקום מדינה ערבית ביהודה ושומרון.

8. הכרעת הסכסוך זולה ונכונה כלכלית הרבה יותר מהמשך ניהולו. יש הטוענים שהחלת הריבונות הישראלית על שטחי יהודה ושומרון תעלה כסף רב ותקשה על המשק הישראלי. ראשית, זו טענה חלשה מאוד. ברחבי העולם דווקא מדינות מתפתחות מייצרות את מנועי הצמיחה הגדולים ביותר, והכלכלה בהן צומחת. הצורך לגשר על הפערים בין הכלכלה הישראלית לכלכלה הפלשתינית טומן בחובו פוטנציאל לצמיחה כלכלית גדולה למשק הישראלי. שיפור איכות החיים, הטכנולוגיה, התשתיות ויתר מרכיבי החיים ביהודה ושומרון יגדיל את הצריכה, וממילא את הצמיחה בשני המשקים. שנית, וחשוב אף יותר, תהיה אשר תהיה עלותה של החלת הריבונות למשק הישראלי, עדיין היא תהיה נמוכה במידה רבה מהוצאות הביטחון ומהעלויות העקיפות למשק שתהיינה כרוכות בהמשך ניהול הסכסוך, בסבבי לחימה וכדומה, ובוודאי מהעלות של גירוש עשרות אלפי מתיישבים ויישובם מחדש בתחומי הקו הירוק.

שלב א: הכרעה התיישבותית

ההכרעה הראשונה והעיקרית היא התיישבותית. בשלב זה מבהירים באופן גלוי וברור את העובדה הבסיסית: אנחנו כאן כדי להישאר. מימוש שאיפתנו הלאומית למדינה יהודית מן הים ועד לירדן, כך נבקש להבהיר, הוא עובדה מוחלטת שאינה פתוחה לדיון ואינה נתונה למשא ומתן.

את השלב הזה מממשים באמצעות פעולה מדינית-משפטית – החלת הריבונות על כל שטחי יהודה ושומרון, ובאמצעות פעולה התיישבותית – הקמת יישובים וערים, פרישת תשתיות כמקובל בישראל "הקטנה" ועידוד עשרות ומאות אלפי תושבים נוספים לעבור ולהתגורר בשטחי יהודה ושומרון. כך ניתן לייצר תוך שנים ספורות מציאות ברורה ובלתי הפיכה בשטח.

אין דבר שיפעל טוב יותר מזה על התודעה של ערביי יהודה ושומרון, יעזור להם להתפכח מאשליית המדינה הפלשתינית ויבהיר להם שאין שום סיכוי שתקום מדינה ערבית נוספת ממערב לירדן. עובדות בשטח, כידוע, משנות תודעה ומכריעות תודעה – וגושי ההתיישבות יוכיחו.

פיתוח ההתיישבות הישראלית ביהודה ושומרון בצורה ריבונית וממוסדת יסייע

גם בפתרון מצוקת הדיור במדינת ישראל. ביהודה ושומרון יש אדמות מדינה רבות, במרכז הארץ, שניתן להפוך אותן לזמינות למגורים במחירים נמוכים בהרבה מהמקובל בתוך הקו הירוק, ובכך להגדיל את היצע הדיור ברהשגה בישראל במאות אלפי יחידות.

ההכרעה החד-משמעית הזו של הסכסוך תצמצם את המוטיבציות של הטרור.

זה כמובן לא יקרה ביום אחד. זה ייקח זמן, בעיקר כי בשלושת העשורים האחרונים טיפחנו בטיפשותנו אצל הערבים את האשליה שהם יוכלו להקים כאן מדינה. אחרי כל כך הרבה שנים שבהן הרגלנו את העולם לפרדיגמה של "פתרון שתי המדינות" טבעי שייקח זמן לשכנע את כולם שזה אינו עומד לקרות. ייקח זמן לשכנע את כולם שאנחנו רציניים, שחישבנו את דרכנו מחדש ושאינו ולא תקום מדינה פלשתינית, וממילא אין ולא תהיה תכלית לטרור.

בשלב הראשון סביר להניח שמאמצי הטרור הערבי יגברו. התסכול מחוסר היכולת לממש את התקווה-אשליה, שכאמור אנחנו טיפחנו, יגבר, וכך גם המוטיבציות והמאמצים להוציא אל הפועל פעולות טרור בניסיון נואש אחרון לממש אותה בכל זאת. אבל בזמן כלשהו יגיע השלב שבו יחצה התסכול את סף הייאוש ויגיע לכדי השלמה והבנה שאין לזה שום סיכוי. שזה פשוט אינו עומד לקרות. כשהכרה הזו תחלחל אל התודעה וממילא הטרור יהפוך לחסר תוחלת, תפחתנה המוטיבציות שלו וכתוצאה מכך גם ביטוייו המעשיים.

בתקופת הביניים, אני סמוך ובטוח שבהנחיה מדינית נחושה וחד-משמעית צה"ל ידע להתמודד עם האיום הזמני הזה, לנצח את הטרור ולהשלים את ההכרעה ההתיישבותית בהכרעה צבאית חדה.

שלב ב: שתי החלופות והכרעה צבאית

על גבי ההכרעה ההתיישבותית של השלב הראשון, שכוללת את גדיעת התקווה הערבית להקמת מדינה ממערב לירדן, ייפתחו בפני ערביי יהודה ושומרון שני המסלולים.

1. שלום וזהות מקומית

בפני אלו מערביי יהודה ושומרון שיחפצו בכך תיפתח תקווה חדשה לעתיד טוב ולחיים פרטיים טובים תחת כנפיה של המדינה היהודית. העם היהודי הביא לארץ הזאת טובה רבה – שפע, קדמה, פיתוח וטכנולוגיה – והוא ישמח לאפשר לכל מי שירצה לחיות כאן בשלום ליהנות מהם. מי שיבחר להישאר כאן כאדם פרטי יוכל ליהנות מחיים טובים בהרבה מאלו שיש לקרוביו וחבריו בשלל מדינות ערב שמסביב, וגם מאלו שהיו מצפים לו תחת השלטון המושחת של הרשות הפלשתינית.

אלה יהיו חיים שיכללו את מרבית הזכויות הדמוקרטיות – לחיים, לחירות ולקניין, חיים שיהיה בהם חופש תנועה, דת וביטוי, ועוד כהנה וכהנה זכויות וחירויות שמאפיינות את מדינת ישראל הדמוקרטית והמתקדמת. תהיה בהם גם זכות הצבעה למערכת שתנהל את חיי היום-יום.

הממשל העצמי של ערביי יהודה ושומרון יחולק לשישה ממשלים מוניציפליים אזוריים שייבחרו בבחירות דמוקרטיות – חברון, בית לחם, רמאללה, יריחו, שכם וג'נין. הממשלים הללו מתאימים למבנה התרבותי והחמולתי של החברה הערבית, ועל כן יבטיחו שלום פנימי ושגשוג כלכלי. את הכישלון של רעיון "מדינת הלאום" במרחב הערבי – רעיון שהובא מאירופה על ידי המעצמות הקולוניאליות – אנו רואים מול עינינו; לדעת רבים כישלון זה הוא תוצאת ההתעלמות מהמבנה השבטי של החברה הערבית. המדינות הערביות שמשגשגות הן נסיכויות המפרץ, הבנויות בהתאם למבנה שבטי מסורתי.

ערביי חברון אינם כמו ערביי רמאללה, הללו אינם כמו ערביי שכם, ואלה האחרונים אינם כמו ערביי יריחו. אפילו ניב השפה הערבית שונה מאזור לאזור. חלוקה לממשלים מוניציפליים אזוריים תפרק את הקולקטיב הלאומי הפלשתיני ואת השאיפות לממשו, אבל במקביל גם תשמר את החלוקה השבטית-חמולתית ולכן תאפשר קיום של מערכת יציבה לניהול חיי היום-יום ללא מתחים וללא מאבקים פנימיים. הממשלים המוניציפליים האזוריים הללו יקיימו מערכת יחסי גומלין בינם לבין עצמם ובינם לבין מדינת ישראל, ובכך יתאפשר פיתוח כלכלי אזורי יציב ובר-קיימא.

בהיעדר טרור ואיום ביטחוני יוכלו תושבי המנהלות המוניציפליות האזוריות ליהנות מחופש תנועה ומיכולת כניסה – לצורכי עבודה ולצרכים הומניטריים – ליישובים הישראליים ביהודה ושומרון ולתחומי מדינת ישראל, ומכך יצאו שני הצדדים נשכרים.

כאמור, ערביי יהודה ושומרון יוכלו לנהל את חיי היום-יום של עצמם, אולם לא יוכלו בשלב הראשון להצביע לכנסת ישראל. בכך יישמר הרוב היהודי בקבלת ההחלטות במדינת ישראל. כפי שיוסבר באריכות להלן, אף שמדובר במציאות לא מושלמת מבחינת זכויות האזרח, מדובר בהחלט במציאות סבירה, ואפילו הטובה ביותר האפשרית בנסיבות המורכבות של מדינת ישראל במרחב המזרח תיכוני. בטווח הארוך ניתן יהיה לשפר את הרכיב הדמוקרטי של התוכנית באמצעות הסדר אזורי רחב עם ירדן שבמסגרתו יוכלו ערביי יהודה ושומרון להצביע לפרלמנט הירדני, ובכך לממש את זכותם להצביע לפרלמנט ריבוני. שיפור נוסף שאפשר יהיה לבחון, עם חלוף הזמן ולאחר שניתן יהיה לאמת את כנות ההשלמה של אלו שיבחרו להישאר כאן, הוא שיתוף ערביי יהודה ושומרון שיישאו כאן בהחלטות האזרחיות במדינת ישראל – להבדיל מן ההחלטות הלאומיות. הדבר מחייב שינויים חוקתיים שראוי לדון

בהם בהמשך הדרך. ניתן יהיה לשקול כאפשרות שלישית גם מתן אזרחות מלאה, לרבות זכות הצבעה לכנסת, בהתאם לכמות התושבים הערבים שביקשו לעשות זאת ובמקביל לגילוי נאמנות מוחלטת למדינה היהודית באמצעות קיום חובת שירות צבאי, כמו אזרחי ישראל הדרוזים שכרכו את גורלם עם מדינת ישראל כמדינה יהודית ומקיימים עמה שותפות אמיצה.

לא, ההסדר המדורג הזה אינו הופך את מדינת ישראל ל"מדינת אפרטהייד". משטר של חירות אינו מתחיל ונגמר בזכות לבחור ולהיבחר. אין ספק שהזכות הזו היא אחת מזכויות היסוד הדמוקרטיות, אבל היא בפירוש לא המגדירה היחידה שלה. כיום רגילים לכלול תחת הכותרת "דמוקרטיה" מערכת שלמה של חירויות וזכויות – זכות לחיים, לכבוד ולקניין, חופש דת, ביטוי ותנועה, ועוד. חלק הארי של הזכויות והחירויות הללו יינתן במסגרת התוכנית לערביי יהודה ושומרון, לרבות זכות הצבעה למנהלים מוניציפליים שמנהלים את חיי היום-יום. גם בהעדר זכות הצבעה לפרלמנט ריבוני מלא אין מדובר בשלטון אפרטהייד – אלא, לכל היותר, במרכיב חסר בסל החירויות, או אם נרצה – גירעון במובהקות הדמוקרטית.

האקסיומה הקובעת ש"דמוקרטיה ללא זכות מלאה ושווה לכולם לבחור ולהיבחר אינה דמוקרטיה" משרתת את החסידים השוטים של "פתרון שתי המדינות", ומאפשרת להם להלך אימים על הציבור הישראלי ולטעון שללא הקמת מדינת טרור ערבית בלב ארץ ישראל מדינת ישראל תצטרך לבחור בין היותה מדינה יהודית להיותה מדינה דמוקרטית. זו פשוט אינה אמת. ניתן להחיל את הריבונות הישראלית על כל שטחי יהודה ושומרון מבלי להעניק לערבים המתגוררים בהם זכות הצבעה לכנסת כבר ביום הראשון, ועדיין להישאר דמוקרטיה. לא מושלמת, אבל דמוקרטיה. לא מושלמת – פשוט כי המציאות אינה מושלמת. כפי שכתבנו בפתחה, מדינת ישראל מתמודדת עם אתגר קיומי חסר תקדים, ואם המודל שיאפשר לעמוד באתגר הזה כולל גירעון מסוים במישור הדמוקרטי זה בהחלט מחיר נסבל. הסיטואציה הישראלית היא ייחודית, ומשום כך לא צריך להיבהל מכך שגם ההתמודדות איתה תהיה ייחודית.

הניסיון מלמד, אגב, שכשדמוקרטיות מערביות נדרשו להתמודד עם אתגרים ביטחוניים פשוטים בהרבה הם השאירו את ערכי הדמוקרטיה הרחק מאחור. כך נהגה ארה"ב בעיראק ובאפגניסטן, ואף באזרחיה שלה לאחר הפיגוע במגדלי התאומים, וכך נוהגות גם היום מדינות המערב בהתמודדות עם טרור בשטחן. מדינת ישראל יכולה להתגאות באופן שבו היא מתמודדת עם אתגריה הקיומיים, והעובדה שההסדרים שיעוצבו לאחר שלב ההכרעה לא יהיו מושלמים ברכיב הדמוקרטי שלהם אינה אמורה לגרוע מכך.

חשוב לזכור שהחלופות גרועות בהרבה: הקמת מדינה פלשתינית תסכן את קיומה של מדינת ישראל, ומתן זכות הצבעה מלאה ומיידית לערביי יהודה ושומרון ייצור

גירעון משמעותי ברכיב היהודי של מדינת ישראל. כשאני צריך לבחור לאן להשליך את תוצאות המציאות המורכבת והלא־מושלמת של מדינת ישראל – האם למישור הקיומי, למישור היהודי או למישור הדמוקרטי – הבחירה שלי פשוטה. זאת ועוד, המצב הזה מתקיים במדינת ישראל כבר חמישים שנה ביחס לערביי מזרח ירושלים: אלה נהנים ממעמד של תושבות אך לא של אזרחות, ומדינת ישראל לא חדלה מלהיות מדינה דמוקרטית בשל כך.

יתרה מכך; בעשורים האחרונים, ובפרט בעקבות המהפכה החוקתית וכחלק ממנה, מדינת ישראל מעבירה את הדגש של הדמוקרטיה מהמשמעות הפשוטה של "שלטון הרוב" – שהזכות לבחור ולהיבחר היא נגזרת שלו והאמצעי לממש אותו – למערכת של ערכים וזכויות, "ערכי היסוד של הדמוקרטיה", שבהם לא ניתן לפגוע גם באמצעות מנגנון הבחירה הרובני. מרכז הכובד של הדמוקרטיה עובר ממנגנון הבחירה לערכים וזכויות יסוד. משום מה בהקשר הפלשתיני דווקא אלו שדוגלים תמיד בדמוקרטיה המהותית מבקשים להיצמד פתאום למנגנון הבחירה הטכני של הדמוקרטיה הצורנית ומתעלמים מכל היתר, בדגש על הפרת הזכויות הקשה והיום־יומית שמתרחשת בצד הפלשתיני. בתוכנית שלפניכם ערביי יהודה ושומרון ייהנו ממכלול הערכים, הזכויות והחירויות הדמוקרטיות שהפכו חשובות כל כך בעשורים האחרונים.

אין שום בסיס להערכה שהשלטון של המדינה הפלשתינית, אם חלילה תקום, יהיה שונה מהנהוג במדינות המזרח־תיכוניות שסביבנו ומהנהוג ברשות הפלשתינית נכון להיום (מזה למעלה מעשור לא התקיימו בה בחירות חופשיות). במבחן התוצאה, תחת השלטון הישראלי תהיינה לערביי יהודה ושומרון הרבה יותר זכויות מכפי שיש להם עכשיו, ומכפי שתהיינה להם תחת כל צורה של שלטון ערבי, גם מבלי שתינתן להם בשלב הראשון זכות בחירה לכנסת. מי שמתעלם מהפרת הזכויות הדמוקרטיות במשטרים הערביים ומבקש להקים לערביי יהודה ושומרון ישות לאומית, מוכיח למעשה שלא באמת אכפת לו ממצב הזכויות של ערביי יהודה ושומרון ביום שאחרי. מה שמעניין אותו הוא רק שהוא לא יואשם על ידי העולם ב"אפרטהייד". אני משוכנע שתחת השלטון הישראלי תהיינה לערביי יהודה ושומרון הרבה יותר זכויות וחירויות דמוקרטיות מבכל משטר אחר. לכן, במבט הכולל – שאינו מתחשב אך ורק בשאלה כמה אנחנו נואשם או לא – "תוכנית ההכרעה" נהנית מיתרון גם במישור הדמוקרטי.

ולסיום נקודה זו, חשוב לציין שמבחינה דמוקרטית אין הבדל בין תוכניתו המדינית של ראש הממשלה בנימין נתניהו לבין התוכנית שלפניכם. נתניהו מגדיר את הישות הלאומית הערבית שהוא חותר להקים ביהודה ושומרון כ"מדינה מינוס", ובכך משקף את העובדה שאין כוונתו, ובצדק, לאפשר לאותה ישות מדינית להחזיק צבא ולשלוט בגבולות ובמרחב האווירי, הימי והקיברנטי. כל עוד אנחנו שולטים בהגדרת גבולות הריבונות של אותה ישות ערבית לא מדובר במדינה ריבונית אמיתית, וממילא זכות

ההצבעה שתהיה לערביי יהודה ושומרון לא תהיה שלמה. זהו "מחיר" שגם נתניהו מבין שהכרחי לשלם במישור הדמוקרטי כדי לשמור על ביטחונה וקיומה של מדינת ישראל. מבחינה זו אין הבדל בין המצב שיהיה אז לבין המצב הנוכחי, שבו לערביי יהודה ושומרון יש זכות הצבעה לפרלמנט הפלשתיני שאינו ריבוני, ולבין המצב שייווצר לפי תוכנית זו שבו ערביי יהודה ושומרון יצביעו למועצות מוניציפליות. בכל החלופות יש להם זכות הצבעה מעשית למערכת שמנהלת את חייהם באופן פרקטי, אך לא זכות הצבעה רעיונית לפרלמנט ריבוני. אם תוכניתו של נתניהו צולחת את המבחן הדמוקרטי – הרי שגם תוכנית זו עושה זאת. ההבדל הוא שאצל נתניהו נשמרת ישות לאומית קולקטיבית של הערבים ביהודה ושומרון, ישות בעלת שאיפות לאומיות שסותרות את שלנו, ובתוכניתנו לא. וזה, כפי שכבר הסברנו, נקודת יתרון אסטרטגית לתוכנית הזו – המבטיחה שהיא תביא לשלום במקום להנצחת הסכסוך.

2. הגירה

החלופה השנייה נועדה לאלו מערביי יהודה ושומרון שיתקשו לוותר על מימוש השאיפות הלאומיות. מי שאינו מסוגל להישאר כאן כאדם פרטי שגונו את החלום למימוש שאיפותיו הלאומיות – מוזמן ללכת ולממש אותן באחת ממדינות ערב הרבות מסביב, או לחפש לעצמו, כמו ערבים רבים כל כך מסביבנו, עתיד טוב יותר באירופה, בדרום אמריקה או במדינות אחרות, כך שלא יצטרך לחיות במדינת היהודים.

השמאל הישראלי, שבמשך שנים רבות מנופף בדגל ההפרדה והרוב היהודי – כלומר מטיף בשיטתיות לכך שיש להבטיח אחוז גבוה של יהודים במדינת ישראל, ומעדיף הפרדה על פני חיים עם הערבים – מסתייג משום מה מן האמצעי ההגון והיעיל לשיפור המציאות הדמוגרפית, והוא עידוד הגירה. בין השאר, רווחים טיעונים כמו "ערבים אינם מהגרים, הם צמודים לאדמתם", או "הגירה היא גירוש אכזרי", וגם "אף אחד אינו רוצה לקלוט מהגרים ערבים". הטיעונים הללו, במחילה, מופרכים אחד אחד.

נתחיל מן הראשון: נראה לי שאין צורך היום להרבות בטיעונים כדי להוכיח שהגירה היא בהחלט אופציה בעיני הערבים, אופציה שבחורים בה רבים גם כיום – מיהודה ושומרון וממדינות ערב – וזאת אף שמוטלות על הגירה כזו מגבלות רבות ולא ניתן לה כל עידוד. במציאות שתאפשר הגירה בדרך קלה ונוחה, ואף תעניק סיוע לוגיסטי וכספי למעוניינים לחפש את מזלם בארצות אחרות – ההגירה תהפוך לתופעה רחבת היקף הרבה יותר.

לא, אין הכוונה לגירוש אכזרי וגם לא להצפתן של מדינות בפליטים חסרי-כול; ההגירה שאנו מדברים עליה היא כזו הנעשית מלכתחילה, ברצון ומתוך חיפוש עתיד

טוב יותר – על ידי אנשים בעלי כישורים מתאימים להיקלט בארץ החדשה ויכולת כלכלית לעשות זאת. לא מדובר בהגירה של סירות רעועות, אלא בתופעה המודרנית המצויה כל כך של עלייה על מטוס אל עתיד מסודר, "רילוקיישן" לארצות המעניקות הזדמנות לעתיד טוב יותר, וקליטה בסביבה שבה יש על פי רוב קהילה של מהגרים בעלי רקע דומה.

ולגבי הטענה השלישית – מי ירצה לקלוט – זו טענה חסרת שחר. העולם מתקשה להתמודד עם גלי פליטים של מהגרים חסרי כול, אך בה בשעה מדינות רבות בעולם מאירות פנים למהגרים בעלי הכשרה מקצועית ומימון, מסיבות רבות ושונות – וכזו תהיה ההגירה הערבית מיהודה ושומרון.

מדינת ישראל יכולה, וכדאי לה, להיות נדיבה כלפי ערבים שיעדיפו לחיות בארצות אחרות – ולהעניק להם מענק שיאפשר להם לעשות את המעבר בדרך מכובדת ומוצלחת – מענק שהוא מבחינתה של ישראל מענק פרידה. הציונות נבנתה מחילופי אוכלוסין: עלייה המונית של יהודים מארצות ערב ומאירופה אל ארץ ישראל, מרצון או באונס, ויציאתם של המוני ערבים שחיו כאן – מרצון או באונס – אל המרחב הערבי הסובב. המהלך ההיסטורי הזה כנראה טעון עדיין השלמה, וזו מבטיחה יותר מכל דבר אחר עתיד של שלום.

3. הכרעה צבאית

יהיו כנראה – לפחות בתחילת הדרך – כאלה שיתקשו להשלים עם הכרעת הסכסוך; כאלה שיבחרו להמשיך במאבק האלים נגד מדינת ישראל. במלחמה, כמו במלחמה, אפשר וצריך לנצח. מי שחושב שהוא יישאר כאן ויחתור כל העת באלימות תחת זכות קיומה של מדינת ישראל כמדינתו של העם היהודי, ימצא צה"ל נחוש שיכריע אותו בעזרת ה' בהכרעה הצבאית. צה"ל, ברוך השם, הוא צבא חזק וחכם, ובהינתן דירקטיבה מדינית חד-משמעית הוא ידע ללא ספק להכריע את המחבלים תוך זמן קצר. להרוג את מי שצריך להרוג, לאסוף את הנשק עד הכדור האחרון, ולהשיב את הביטחון לאזרחי ישראל.

ערבים שלא יוותרו על שאיפותיהם הלאומיות אך יימנעו מלנקוט בפעולות חתרניות – לא ייפגעו. אין בתוכנית זו ציפייה שכולם יאהבו את מדינת ישראל, יצדיעו לדגל או ישירו את ההמנון. די בהחלטה המעשית שלא להילחם נגד צה"ל ומדינת ישראל כדי ללמד על השלמה עם המציאות החדשה. נאמנות יכולה וצריכה להיות תנאי לקבלת זכויות שונות ולהתקדמות במודלים של תושבות ואזרחות, אולם היא אינה זו שמגדירה את עצם ההשלמה.

באמצעות הצבת האפשרויות השונות בפני הערבים אנו למעשה מתייחסים לכל המרחב הסביר של תגובות אנושיות למציאות חדשה. בני אדם פועלים ממניעים

של נוחות אישית – אך גם ממניעים של זהות דתית ולאומית; פועלים בהתאם למה שאפשר – או לפי אידאולוגיה שאינה מתחשבת במציאות. המציאות החדשה, של הכרעה ישראלית שתבהיר שאין מקום לשתי תנועות לאומיות בארץ ישראל, תביא את האנשים הריאליים, הפועלים בגבולות האפשר, לבחור באחת משתי החלופות שתוצבנה בפניהם. יהיו שיעדיפו את הנוחות והביטחון שבחיים בחסות המדינה היהודית, מתוך ידיעה ששאיפותיהם הלאומיות לא תקבלנה ביטוי במדינה שבחרו לחיות בה; יהיו שיתקשו לוותר על הנרטיב הלאומי הפלשתיני, הרואה בציונות אויב אכזרי, ויעדיפו לחפש את מזלם במקום אחר – במדינה ערבית שבה יוכלו לממש את זהותם הדתית-לאומית, או אפילו במדינה מערבית, העיקר שלא תחת שלטון הציונים. וכאמור לעיל, יהיו גם כאלה שיבחרו להמשיך להילחם – ויוכרעו במהירות ובנחישות על ידי כוחותינו. כך, תוכנית ההכרעה מתייחסת לכל התגובות האפשריות של ערביי יהודה ושומרון אל המציאות החדשה. דבר אחד התוכנית אינה מאפשרת: את המשך הקיום במקביל של שתי שאיפות לאומיות קונקרטיות לגבי חבל הארץ הזה; קיום שמנציח את הסכסוך וגוזר עלינו "ניהול סכסוך" במקום הכרעתו.

ניתן להעריך שהתהליך הזה יארך שנים מספר. תהליך השכנוע הפנימי העמוק של הערבים באובדן התקווה הלאומית, העיכול של המציאות החדשה והבחירה באחת מהחלופות שהיא מזמנת להם יארכו קצת זמן, ובמשך זמן זה נידרש לסבלנות ולאורך רוח. כאמור, אני סמוך ובטוח שצה"ל יוכל בעזרת השם לעזור לנו לצלוח את תקופת הביניים הזו בבטחה. המחיר שנשלם בתקופת הביניים יתברר ללא כל ספק כמשתלם כאשר בסופו של התהליך נגיע לשקט, לשלום ולדו-קיום עם מי שיבחרו להישאר כאן בתנאים הטובים וההגיוניים שלנו.

להערכת, את מרבית העבודה תעשינה השנים הראשונות של ההכרעה ההתיישבותית. הפסקת העיסוק האובססיבי של ההנהגה הישראלית בסכסוך ובניסיון "לפתור" אותו וההתמקדות בפיתוח האזור תוך קביעת סממני ריבונות ישראלית ברורים תייבשנה את הערבים, ולמעשה תיטולנה את העוקץ מהמשך הניהול האלים של הסכסוך על ידי הצד הערבי. מהר מאוד יהיה ברור שהטרור הינו חסר תוחלת ושהוא פוגע בעיקר, וכמעט אך ורק, במחולליו ובסביבתם התומכת. מן העבר השני תוצג התקווה הגלומה בהשלמה עם המצב החדש ועם החיים הטובים שימתינו למי שיבחר בכך – כאן או מעבר לים.

התמודדות עם אתגרים

1. תגובת המערכת הבינלאומית

נודה על האמת: נכון להיום קשה לבוא בטענות לקהילייה הבינלאומית. במשך עשרות שנים ישראל הרשמית מציגה עמדה התומכת בהקמת מדינה פלשתינית,

ואפילו מציגה את הרעיון הזה כצודק ומוסרי. בכל השנים הללו ההנהגה הישראלית אומרת "כן, אבל לא עכשיו". "כן" – מדינה פלשתינית היא פתרון צודק שאליו צריך לחתור, "אבל לא עכשיו" – משלל סיבות ותירוצים. אל מול העמדה הזו העולם מציג דרישה צודקת מבחינתו – אם גם אתם מודים שזה הפתרון הצודק והמוסרי אז ישמו אותו, ובעיקר הפסיקו לנקוט צעדים שמרחיקים אותו, כדוגמת הבנייה ביישובים הישראליים ביהודה ושומרון. לחששות הביטחוניים הצודקים של מדינת ישראל יש מבחינת הקהילה הבינלאומית פתרונות כדוגמת ערבויות בינלאומיות, חבילות סיוע, מערכות הגנה ועוד, וממילא הללו אינם יכולים להצדיק הימנעות מקידום ה"פתרון" הזה במשך כל כך הרבה שנים. זו עמדה לוגית ואפילו מתבקשת, והיא מסבירה את המצב הבינלאומי המורכב שישראל מצויה בו.

תוכנית ההכרעה מציגה פרדיגמה חדשה אל מול הקהילה הבינלאומית – וגם אם זה ייקח קצת זמן, העולם יתרגל אליה ויקבל אותה. ראשית, מדובר בתוכנית המבוססת על צדק. העולם הוא בחלקו הגדול עולם דתי, והוא אמור להכיר בזיקה של ארץ ישראל לעם ישראל. עד כה הערבים דיברו על צדק ואנחנו על ביטחון והעולם העדיף את הצדק, בצדק... מכאן ולהבא גם אנחנו מדברים על צדק, ובטיעונים כאלה ניתן לשכנע.

שנית, יהיה עלינו לחזק את ההבנה שמתחילה להתבסס בעולם בדבר חוסר הריאליות של "פתרון שתי המדינות", שניסיונות יישומו הולידו עד היום רק גלי טרור ואלומות. נצטרך להסביר לעולם שהכרעת הסכסוך וגדיעת התקווה הערבית להקים מדינה ממערב לירדן היא הדרך היחידה להבטחת קיומה ושגשוגה של מדינת ישראל וקיומם של שלום ודו-קיום בה.

האתגר הגדול ביותר בהקשר הזה יהיה האתגר הדמוקרטי – הצורך לשכנע את העולם שבין החלופות השונות החלופה של זכויות דמוקרטיות ללא זכות הצבעה לכנסת, לפחות באופן זמני, היא החלופה הכי פחות רעה. זה אכן יהיה אתגר, אבל אפשר יהיה להשיג אותו. בעיקר דרך הבהרה ששאר החלופות גרועות יותר – הקמה של מדינת טרור ערבית שתסכן את ישראל ושתמשיך לשאוף לחסל אותה, או הענקת זכות הצבעה שתפגע ברוב היהודי של ישראל וממילא שוב תסכן אותה.

שלישית, כבר אמרו גדולים וטובים ממני שמה שחשוב אינו מה יאמרו הגויים, אלא מה יעשו היהודים. איננו מתעלמים מהעולם. אנחנו צריכים לנהל מערכה דיפלומטית מקצועית וחכמה, וכאמור אני מאמין בכוחה לשכנע, ולכל הפחות למתן את הביקורת. אבל איננו יכולים להרשות לעצמנו להתנהג על פי הדרישות של העולם. עלינו להתנהג על פי מה שטוב ונכון לנו, ומה שטוב ונכון לנו הוא להכריע ולסיים אחת ולתמיד את הסכסוך הזה ולהביא שקט, שלום וביטחון למדינת ישראל. ואם, כפי שאמר ראש הממשלה המנוח מנחם בגין, יש מישהו בעולם ש"מעקם את האף" – אז שיהיה לו אף עקום...

2. ומה אם אנחנו טועים?

אחרי עשרים שנה של ניסיונות כושלים לקידום "פתרון שתי המדינות" מבית מדרשו של השמאל הגיע הזמן לנסות תוכנית שבנויה על תפיסת עולם ימנית, ציונית ואמונית. עשרים שנה השמאל גורר אותנו להרפתקאות מסוכנות שכבר עלו לנו באלפי הרוגים ופצועים בניסיון לממש חלום מופרך ומנותק מהמציאות. אם חלילה נמשיך לצעוד בדרך הזו נבטיח את המשך קיומו של הסכסוך ואת מחיר הדמים היקר שהוא גובה משני הצדדים. "פתרון שתי המדינות" היה ונותר סיסמה שהשמאל הצליח בכישרון רב למתג כפתרון ריאלי ואפילו יחידי, אף שהוא מעולם לא היה כזה. לגבי התוכנית שלנו יש אולי ספק; לגבי התוכנית של השמאל – הכישלון כבר ברור ומוכח. מה עוד צריך לקרות כדי שנפנים שהוא חסר סיכוי, שמדובר בשתי שאיפות לאומיות סותרות שפשוט אינן יכולות לדור בכפיפה אחת, שכל זכות הקיום של "העם הפלשתיני" היא שלילת קיומה של מדינת ישראל!?

חובה עלינו לנסות כיוון אחר, שונה בתכלית; כיוון שמכיר במציאות ואינו מנסה להתחכם איתה. אני קורא לכל הקוראים לאמץ את התוכנית ולהצטרף אליי במאמץ להביא, סוף סוף, שלום לישראל ולאזור כולו.

3. היתכנות פוליטית

"תוכנית ההכרעה" היא בעיניי צודקת ונכונה, ולמעשה אין לה אלטרנטיבה בעלת היתכנות בשטח. למרות זאת, בהיותה שונה מכל מה שהתרגלנו לחשוב עליו, אימוצה בזירה הציבורית לא יהיה דבר קל. שינוי תפיסתי גדול כל כך הוא אתגר, אבל רחוק מלהיות בלתי אפשרי. כשאורי אבנרי החל לנהל משא ומתן עם אש"ף ולדבר על מדינה פלשתינית לפני כמעט ארבעים שנה הוא היה כמעט לבד. מגעים עם אש"ף, שהוגדר באותה העת כארגון טרור, היו עבירה פלילית, רבין התנגד למדינה פלשתינית ופרס עוד לא חלם על חלוקת ירושלים. לקח לאבנרי קצת יותר מעשור להחדיר את תוכניתו המופרכת ללב המיינסטרים של השמאל הישראלי ולהפוך אותה לתוכנית האחת ויחידה. לנו יהיה הרבה יותר קל: תוכנית ההכרעה בנויה על הרגש הטבעי של האמונה בצדקת הדרך, על הפטריוטיות והגאווה הלאומית הטבעית ועל תחושת הצדק והזכות לממשה שמאפיינים חלקים הולכים וגדלים בחברה הישראלית. היא גם מגיעה בזמן הנכון: תחושת הייאוש הציבורית מהכישלון של תפיסת "שתי המדינות", כפי שהיא משתקפת במרבית סקרי דעת הקהל שנערכו בשנים האחרונות, פותחת פתח לחשיבה מחודשת, ובפתח הזה על הימין הישראלי להיכנס. לא באמצעות מכירת "אותה הגברת בשינוי אדרת", אלא בהצבת חזון אחר בתכלית.

אני מאמין שבתוך חודשים ספורים ייכנסו אל השיח עקרונות יסוד רבים מתוך התוכנית ויהפכו לאבני יסוד לחשיבה מחודשת. עובדות יסוד כדוגמת ההבנה שמדובר

בשתי שאיפות לאומיות סותרות שאי אפשר ליישכן באמצעות חלוקה גאוגרפית מלאכותית של השטח, שהטרור נובע מתקווה ולא מייאוש, שדמוקרטיה לא מושלמת אינה אפרטהייד, שמוסריות של פעולה נמדדת במבחן התוצאה, ועוד ועוד – כל אלו יחדרו אל השיח ואל הלבבות ויעשירו אותם בכיווני חשיבה שונים מהתבניות החשיבתיות שהתרגלנו לחשוב בהן בעשורים האחרונים. על גביהם ניתן יהיה לאמץ את התוכנית הזו, או תוכניות דומות לה שמבוססות על הכרעת הסכסוך ועל ההבנה שכדי להגיע לשלום ולדו־קיום מן הנמנע להשאיר בארץ ישראל קולקטיב ערבי בעל שאיפות לאומיות, תהא הגדרתו והיו גבולותיו אשר יהיו.

4. האתגר הדמוגרפי

עם או בלי זכות הצבעה לכנסת, תוכנית ההכרעה וההסדרים שיעוצבו בסופה מעוררים אתגר דמוגרפי. האמת היא שהאתגר הדמוגרפי מונח גם – ואולי בעיקר – לפתחם של חסידי "שתי המדינות", שהרי הטענה ש"פתרון שתי המדינות" עוקף את הבעיה הדמוגרפית היא אשליה, בדיוק כמו הפתרון עצמו. המרחב שבין הים לירדן הוא מרחב גאוגרפי וטופוגרפי אחד, והערבים לא ילכו לשום מקום – במיוחד אם מעודדים את שאיפותיהם הלאומיות. גדר גבול אינה מעלימה בני אדם, וגם לא את עוינותם.

עם זאת, אינני מחסידי אסכולת ההפחדות הדמוגרפיות. המגמה הדמוגרפית בשני העשורים האחרונים היא לטובתנו: שיעור הילודה בעם היהודי עולה מאוד, בכל חלקי האוכלוסייה, ולעומתו שיעור הילודה בקרב הערבים יורד בצורה דרסטית, משני צידי הקו הירוק. תחת ההנחה הריאלית שהמגמה הזו תימשך לא צפוי רוב ערבי בארץ ישראל בעשורים הנראים לעין. נהפוך הוא. אומנם, צריך לעזור לזה לקרות. לא הרחבנו בכך כאן, אבל תוכנית ההכרעה צריכה להיות מלווה במגוון תוכניות לשיפור המאזן הדמוגרפי. התחזקותה של ישראל והכרעת הסכסוך תקל על קליטת עלייה, תעצים את הצמיחה הדמוגרפית היהודית ותעודד חלק מהאוכלוסייה הערבית להגר לארצות אחרות.

סיכום

תוכנית ההכרעה היא התוכנית היחידה שמבוססת על חזון ארץ ישראל השלמה. היא התוכנית היחידה שלא התייאשה ממה שהיה עד לא מזמן החזון של הימין כולו, ולא נכללת בה הגדרת ישות לאומית ערבית כלשהי בארץ ישראל. היא התוכנית היחידה שאינה מבוססת על השארת קולקטיב ערבי בעל שאיפות לאומיות, ומשום כך היא התוכנית היחידה המבוססת על הכרעת הסכסוך ולא על שימורו בעצימות משתנה. ובעיקר, היא היחידה המאמינה באפשרות להגשים את החלום על שלום ודו־קיום ואינה מיוסדת על ייאוש מהחלום הזה ועל המרתו בהיפרדות בלתי אפשרית.

חוק הורים וילדיהם: תיקון חיוני או בכייה לדורות?

בעיות בחלוקת האחריות ההורית בעת פירוק משפחות עומדות להוליד חוק חדש הנשען על הפרדיגמה המכשילה של "זכויות הילד", אשר עוקרת את הסמכות ההורית החיונית לצמיחתו הבריאה. לטובת הילדים, חיוני לעבור לשיח של מחויבות הורית

הצעות חוק שונות להסדרת יחסי הורים וילדיהם במהלך פירוק משפחות מונחות זה כמה שנים על שולחן הכנסת. הצורך האקוטי בחקיקת החוק החדש נובע מן המגמה, המבורכת כשלעצמה, לביטולה של "חזקת הגיל הרך" והחלפתה בחלוקה שוויונית יותר של זמני השהות והתפקידים ההוריים בין האב לבין האם.

הצעת החוק הממשלתית "הורים וילדיהם התשע"ה-2014", הנמצאת עתה בדיונים (לצד הצעות חלופיות), מבקשת להגדיר את חלוקת האחריות ההורית במקרה של גירושין, וגם לערוך התאמה בין "חוק הכשרות המשפטית והאפוטרופסות, התשכ"ב-1962" (להלן: חוק האפוטרופסות) לבין המציאות התרבותית והחברתית של זמננו, שבה חל שינוי בחלוקת התפקידים ההוריים במשפחה: האחריות על הטיפול בילדים אינה מנת חלקה הבלעדית של האם אלא גם של האב, ובדרך כלל שני ההורים עובדים – כך שלעיתים האב נוכח בבית עם הילדים יותר מהאם. במצב זה לא ניתן לקבוע כי "טובת הילד" היא להיות במשמורת הורה אחד בלבד.

אפשר היה לראות בהצעת חוק זו כלי טכני בלבד שתפקידו לסייע בידי אנשי המשפט – שופטים, עורכי דין ועובדים סוציאליים לסדרי דין – לקבל החלטות במצבים

הרב עזריאל אריאל עומד בראש המרכז למדיניות חברה ומשפחה בארגון "חותם" ורב היישוב עטרת; חדווה אריאל, עובדת סוציאלית, היא יועצת מקצועית של המרכז; הרב זאב שמע הוא חוקר במרכז.

מורכבים של סכסוכי משפחה. אולם לחקיקה יש משמעות עמוקה יותר. החקיקה מעצבת שפה של שיח המשפיעה על התרבות ועל סולם הערכים של החברה. החקיקה מעצבת מדיניות הבאה לידי ביטוי בפרקטיקה מעשית שהשימוש בה שוב ושוב מעצב את המציאות, ומתוך כך אף את התודעה. על כן מוטלת החובה על המחוקקים לבחון את המשמעויות הערכיות, ואף הפילוסופיות, של החוק – הן בתכניו והן בניסוחיו.

במאמר זה ברצוננו לבחון את היתרונות והחסרונות של החוק בפרמטרים ערכיים, תוך התייחסות גם לערכים הנובעים מן המורשת היהודית. נלכנ את הנחות היסוד הערכיות העומדות בבסיסה של הצעת החוק, ואת ההשלכות שיש לה על מימושם של ערכים שונים ועל מצבם הרגשי של הילדים בסיטואציות שונות. לאחר בחינת המשמעויות המעשיות והערכיות של המונחים החדשים בהצעת החוק ננסה להציע ניסוח מונחים ומרחב טיפול אלטרנטיבי ליישוב סכסוכים במשפחה.

מהסדרי ראייה לזכויות הילד

התופעה של פירוק משפחות בישראל התרחבה עם השנים והיא מחייבת התאמה של מערכות הרווחה והמשפט לטיפול במשפחות אלו. על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, בשנת 2013 נישאו בישראל 52,705 זוגות והתגרשו 14,735 זוגות.¹

עפרה אילון מתארת בספרה "איזון עדין" את פוטנציאל הנזק לילדים והוריהם כתוצאה מפירוק המשפחה:

גירושין כרוכים באובדנים רבים כלכליים, חברתיים ופסיכולוגיים... בין מצבי הלחץ, המופיעים בסולם של הולמס וריי, מקבלים הגירושין שבעים ושלוש נקודות מתוך 100. גירושין אינם אירוע אלא תהליך מתמשך על פני כל החיים... ילדים עלולים לחוש חוסר ביטחון לגבי העתיד. התמיכה ההורית, שהיא סם החיים של הילד, מוטלת בספק. כל אלו עלולים לגרום נזק לילד... במערכת המשפחתית המתפרקת הילדים הם אלה שידם תמיד על התחתונה. בכל מקרה הם קורבנות של חוסר הצלחה של המבוגרים... הילדים בגירושין עלולים לחוש רגשות אשם, תחושת איום מאובדן אהבה, תחושת נטישה והזנחה, ולכן עלולים לחוש עוינות, איבה וכעס כלפי הוריהם... בנוסף לכך עלולים להיות במצב של קריעה בין שני ההורים ובקונפליקט נאמנות.²

לדברי אילון, החמור מכול הוא הנזקים הרגשיים הנובעים משימוש ההורים בילדיהם ככלי נשק במאבק בין ההורים:

פעמים רבות מופיעים ההורים המתנצחים בבית משפט כאויבים הבוחרים להילחם ביניהם בתהליך הגירושין, מוכנים להשקיע במלחמה זו משאבים כלכליים ורגשיים רבים יותר מאשר השקיעו אי פעם בטיפול משותף של ילדיהם... גורמים רבים מלבים את הריב



“ וזו כבודו, ראייה מספר שלוש, מדובר בארטיק בטעם חות ו/או בנה, ששני הנאשמים כאן רכשו עבור מרשי, אך לא נאותו להחליף אותו בארטיק אחר וזאת לאחר שמרשי חזר בו מהחלטתו המקורית בחלוף חמש דקות בלבד...”

על משמורת הילדים ורק מיעוטם קשורים בטובתו של הילד. הכסף הוא גורם נכבד וכן נקמנות.³

מגישי הצעת "חוק הורים וילדיהם" מבקשים למזער את הנזקים לילדים בסכסוך של משפחות בפירוק באמצעות שינוי התפיסה הנוגעת לחלוקת תפקידי ההורים בטיפול בילדיהם בשל הפירוד, וגם באמצעות שינוי בשפה, במושגים ובמונחים שבהם השתמשו עד כה במערכות המשפט והרווחה. מונחים כמו "משמורת", "החזקה", "הסדרי ראייה" ו"טובת הילד" נמצאו לדעת מנסחי הצעת החוק כמונחים שאינם מועילים מספיק לדאגה לצורכי הילדים, והם מציעים שימוש במונחים נוספים או חלופיים כמו "אחריות הורית" ו"זכויות הילדים".

בנוסף הצעת חוק "הורים וילדיהם" ניתן לזהות כמה מגמות:

1. מימוש זכויותיהם של ילדים ביחסיהם עם הוריהם במצב של גירושין ו/או פירוד בהתבסס על אמנת האו"ם לזכויות הילד (1989) שעליה חתמה מדינת ישראל (1991).
2. ביטול חזקת הגיל הרך במצב גירושין ו/או פירוד על פי חוק האפוסטרופסות סעיף 25 והחלפתה במונח "אחריות הורית משותפת".
3. החלפת המונחים הישנים שיש להם קונוטציה של בעלות וזכויות הוריות במונחים חדשים של אחריות הורית.

להלן חלקים מדברי ההסבר להצעת החוק. ההשמטות הן של מחברי המאמר:

הצעת חוק זו נועדה ליישם את מחויבות המדינה לפי אמנת האומות המאוחדות בדבר זכויות הילד... בסעיף 5 לאמנה נקבע כי "המדינות החברות יכבדו את זכויותיהם וחובותיהם של הורים... על מנת לספק, באופן המתאים לצורכי הילד המתפתח, הכוונה והדרכה נאותות בהפעלת הזכויות המוכרות באמנה זו"... האמנה משתיתה את הקשר בין הורים לבין ילדיהם על התפיסה שלילדה או לילד זכויות עצמאיות ובסיסיות, שחובקות את כל תחומי חייו, אשר מבטיחות את התפתחותו לאדם בוגר עצמאי מהוריו. לכן, הם אף בעלי זכויות כלפי הוריהם, כשעל ההורים האחריות לגידולם, להתפתחותם ולמימוש זכויותיהם... החוק המוצע עוסק בכללותו במימוש זכויותיהם של ילדים שטרם מלאו להם 18 שנים במסגרת יחסיהם עם הוריהם ובני משפחתם, וקובע לשם כך הוראות מפורטות שעניינן הגנה על זכויות אלה ועל מימושן,⁴ אף במצב של פירוד בין ההורים.

בהצעת החוק יש מאפייני מהפכני בכך שהיא משתיתה את כל הסוגיות הנידונות ביחסי הורים וילדיהם בהליכי גירושין (וכפועל יוצא מכך, גם בכלל המשפחות) על המושג "זכויות הילד". מושג זה, שכאמור עומד בתשתית אמנת האו"ם, מניח כי ילדים זכאים לתנאים ראויים להתפתחות בריאה – אך מנתק את התלות של תנאים אלה מרצונם הטוב של ההורים. המטרה של אמנת האו"ם לזכויות הילד הייתה בדיוק זו: להגן על

ילדים במצוקה וסיכון המועדים לניצול, הזנחה והתעללות מצד הבוגרים בחברה שבה הם גדלים ברחבי העולם, ובין השאר מצד הורים שתפסו את ילדיהם כחלק בלתי נפרד מרכושם.

עד לא מכבר ילדים נתפסו כרכוש של המבוגרים והיו חסרי מעמד חוקי משל עצמם. שני אלה – כשהם מצטרפים לחולשה הבסיסית של הילד – יצרו לגיטימציה לפגיעה בילדים, מצד הוריהם ומצד בוגרים אחרים בסביבתם.

ואכן, חשיבותה של האמנה בדאגה ל"יחס מיוחד לילדים החיים בתנאים קשים במיוחד" (כלשון האמנה) היא קריטית ונוגעת בדיני נפשות ממש. אולם כאשר אנו באים ליצור שינוי מהפכני במערכת המושגית, הכולל בתוכו גם שינוי ערכי, עלינו לנקוט משנה זהירות. עלינו לשאול את עצמנו: האם אכן טוב יהיה להשתית את הקשר בין כל הילדים בעולם להוריהם על "זכויות הילד", גם במקומות שבהם ניצול ילדים אינו זוכה לגיטימציה חברתית? כיצד ישפיע שינוי זה על יחסי הורים וילדים בכללותם, ומה יהיו תרומתו ומחיריו לסיפוק הצרכים הרגשיים של הילדים?

מאחר שהשינוי בשפה ובמושגים כולל בתוכו שינוי בתפיסת עולם ובמערכת הערכית, עלינו לבחון אותו בהקשר הערכי שלו. הדברים אמורים במיוחד בחברה הישראלית, שהיא חברה מגוונת מאוד מבחינה תרבותית, ולקבוצות שונות בה יש סולמות ערכיים שונים. כל זה מקשה עוד יותר על האפשרות לתת הגדרות אחידות ומוסכמות לזכויות הילדים.

זכויות הילד וסמכות הורית

הסמכות ההורית הייתה בעבר – ובעצם הינה גם כיום, למרות הערעור הרב עליה – אחת מאבני היסוד של יחסי הורים וילדים. הבאת ילד לעולם הרי אינה מתמצה בהולדתו וגם לא בדאגה לצרכיו הפיזיים; על ההורה להדריך את הילד בשבילי העולם, לתווך לו את המציאות ולהציל אותו מסכנות. גם אם ההורה איננו תמיד המודל המושלם לחיקוי – הוא בעל ניסיון חיים ובגרות חיוניים שהילד אינו יכול בלעדיהם. הסמכות ההורית, כלומר הידיעה של הילד שעליו לשמוע בקול הוריו ולכבד אותם, היא מרכיב בסיסי בהגנה על הילד ובהבטחת צמיחתו הבריאה עד לגיל שבו הוא יכול ליטול אחריות לחייו.

אלא שסמכות זו התערערה מאוד בדור האחרון בחברה המערבית, בשם השוויון וזכויות הילד. כתוצאה מכך, הורים מתקשים לחנך את ילדיהם ולהציב להם גבולות. עמוס רולידר, בספרו "הורות ללא רגשות אשם", הסביר זאת כך:

הסמכות ההורית לא אבדה לה ככה סתם. לאנשי המקצוע והטיפול הייתה תרומה משמעותית לתהליך כרסום הסמכות החינוכית. במהלך שנות השישים של המאה ה-20

החלו לחדור לציבור גישות פסיכולוגיות שהעמידו את הילד במרכז ההוויה המשפחתית. המשמעות הייתה כי על ההורים לטפח את ילדם בדאגה ובאהבה בלא להציב לו גבולות, וכך יגדל להיות אדם סקרן, ערכי, המסוגל להתמודד עם קשיים.

בעקבות גישות אלו, התאפיינו שנות השבעים בגינוי הסמכות ההורית על ידי לוחמים למען זכויות הילד. אלה טענו שהסמכות ההורית מעכבת את ההתפתחות של הילד ואף איננה אתית – שכן לילדים יש זכות מוסרית לעשות ככל העולה על רוחם, גם אם הדבר מנוגד לרצון הוריהם. הורה טוב נדרש להיות מקבל, לא שיפוטי, לא דורש ולא מעניש.

בעקבות תיאוריות חינוכיות אלו, המונח "סמכות הורית" הפך למונח מוקצה בעולם המערבי. למרות שמחקרים הראו שוב ושוב כי לגישות מתירניות אלו אין בסיס עובדתי ואין השפעה הורית רצויה, עד היום בקרב אנשי מקצוע רבים הפעלת סמכות הורית נתפשת ככישלון הורי וכנוקשות. גישה זו מקשה על ההורה להציב גבולות – בעיקר במקומות ציבוריים, מתוך חשש שייתפש על ידי הסובבים אותו כמי שפוגע בילד ולא כמי שפועל למענו.⁵

כאשר אין סמכות הורית יציבה וברורה, יש לכך השלכות רגשיות והתנהגותיות. כלשונה של הפסיכולוגית עדנה כצנלסון: "במקום מנהיגות הורית המתחשבת בצורכי הילדים, אנו מקבלים לכאורה שוויון, כאשר ילדים שאינם יכולים לקחת אחריות וחסרים ניסיון ושיקול דעת לטווח ארוך, מנהלים את חייהם ואת חיי הוריהם. הורים רבים מבלבלים בין תשומת לב לילד והתחשבות בצרכיו עם היעדר סמכות הורית, והתוצאה – עלייה בבעיות רגשיות ובבעיות התנהגות בקרב ילדיהם".⁶ לדבר, כמובן, השפעות רחבות לא רק במישור הרגשי אלא גם במישור החינוכי: אחד התפקידים המרכזיים של ההורים הוא חינוך ילדיהם לערכים, למידות טובות ולהתנהגות מוסרית, וכן לכיבוד המורשת הלאומית. יכולתם של ההורים להקנות ערכים לילדיהם תלויה במידה רבה – גם אם לא בלעדית – במעמדם ובסמכותם כלפי ילדיהם.

במחקר שהוביל עמוס רולידר על קשיי התנהגות של ילדים⁷ נמצא כי האמון של הילד בהוריו וההישענות שלו עליהם קשורים קשר בל יינתק להיותם בשבילו מקור סמכות.⁸ או במילים אחרות, כאשר ההורה מהווה מקור סמכות לילד, הילד גם סומך עליו. הסמכות ההורית מעניקה לילד את האפשרות לגדול לתוך העולם בצורה בטוחה ומוגנת.

את הגלגל, כנראה, לא ניתן להשיב לאחור; סמכות הורית מהסוג הישן אין טעם לשחזר, אך יש מקום לחזק צורות חדשות של סמכות הורית – שכן ההשלכות של אובדן הסמכות ההורית הן חמורות מאוד. הפסיכולוג חיים עומר, בהקדמתו לספרו "הסמכות החדשה" משנת 2008, כותב כך:

מתחילת שנות השמונים הראו מחקרים רבים כי ילדים הגדלים בחינוך מתירני מאופיינים ברמות גבוהות במיוחד של אלימות, נשירה ממסגרות, שימוש בסמים, עבריינות והפקרות

מינית. הסמכות החדשה אינה מבוססת על הכנעת הילד והשגת שליטה מלאה בהתנהגותו אלא על העברת מסר ברור: "אנו מכבדים את פרטיותך ובחירותיך, אך מאחר ואנו אוהבים אותך, לא נוכל לאפשר לך לפגוע בעצמך מבלי לעשות דבר".

עומר קורא להשבת הסמכות ההורית כגורם משמעותי, אף שהוא מכיר בכך שנדרשים בה שינויים מהדגם הישן: הסמכות ההורית החדשה צריכה להיות גמישה יותר ומכילה יותר. סמכות זו צריכה לבוא מתוך הבנה שילדים כיום, במובנים מסוימים, יכולים להיות חכמים יותר מהוריהם בתחומים מסוימים (בעיקר אלה הנוגעים לטכנולוגיה), אולם לצד זה יש להכיר בחשיבותה של סמכות ההורים כאחראים על החינוך לערכים ולהתנהגות מוסרית, למרות הקשיים הכרוכים בכך בעידן הפוסט-מודרני, ואולי דווקא בגללם.

ערעור מהותי על הסמכות ההורית

עיון בהצעת החוק מעלה כי היא פוגעת קשות בסמכות ההורית. ההעמדה של "זכויות הילד" במרכז השיח בין ההורים לילדיהם כשלעצמה פוגעת בסמכותם של ההורים, כאשר היא מטפחת את תודעת ה"זכות" של הילד לדרוש מהוריו את מילוי זכויותיו ואף לתבוע אותם על כך בבית המשפט.¹⁰

אך העניין אינו מתמצה בכך. הצעת החוק מצמצמת במפורש את סמכותם של ההורים. אמנם יש צדק בביטול הניסוח הקיים בחוק הכשרות המשפטית, אולם הניסוח המוצע במקום זאת הוא מרחיק לכת.

בחוק הכשרות המשפטית יש אמירה גורפת (כל ההדגשות בציטטות כאן ולהלן – של מחברי המאמר הזה):

הקטין חייב, תוך כיבוד אב ואם, לציית להוריו בכל עניין הנתון לאפטרופסותם.

ניסוח זה נותן מקום להשקפה הרואה את ההורים כבעלים על ילדיהם. הניסוח המוצע בהצעת החוק נראה אפוא מאוזן יותר כשהוא אומר, בסעיף 18:

כל ילדה או ילד חייבים לכבד את הוריהם ולהישמע להם בכל עניין הנתון לאחריותם ההורית.

אולם המושג "אחריות הורית" בהצעת החוק מקבל משמעות שונה לחלוטין, כאשר הוא מוגדר כחובת ההורים לדאוג למימוש זכויותיהם של הילדים, ותו לא.

קו החשיבה הזה מקבל ביטוי צורם גם בדברי ההסבר להצעת החוק, סעיף 18:

המינוח "לכבד את הוריהם ולהישמע להם" מבטא את מחויבות הילדים להוריהם מתוך תפיסה חינוכית המבוססת על כבוד בין הורים לילדיהם.

במקום מונח המכיר ב"סמכות הורית" בחרו מנסחי ההצעה במינוח המשתמע כ"כבוד הדדי", המבטל את ההיררכיה הטבעית במשפחה. אמנם כל אדם ראוי לכבוד מצד זולתו, וגם על ההורים לכבד את ילדיהם כבני אדם שנבראו בצלם א-לוהים, אולם יש הבדל מהותי בין חובת הילדים לכבד את הוריהם לבין הכבוד שהילדים ראויים לקבל מהוריהם. מושגים אלו של כבוד אינם סימטריים, ולא נכון לנסח את הסעיף בחוק באופן שיש בו ערעור במשתמע על ההיררכיה הטבעית הקיימת במשפחה ואת הסמכות ההורית הנשענת עליה.¹¹

מעבר לכל אלה, הצעת החוק אף משמיטה לחלוטין את אחריות ההורים לחנך את ילדיהם לערכים שהם מאמינים בהם, ובמקומה מגדירה זכות נוספת של הילדים ("הזכות להתפתחותם הגופנית, הנפשית, הרוחנית, המוסרית והחברתית ולפיתוח כישרונותיהם ויכולותיהם האישיות"),¹² ואגב הגדרת ה"זכות" הזו היא מלמדת אותנו מהם הערכים היחידים שההורים מוסמכים לחנך אליהם – שכולם, באופן מוזר, הם ערכים ליברליים: אפילו ערכים כמו נאמנות למדינה וכיבוד חוקיה הושמטו מהרשימה:

הזכות לחינוכם לחיי אחריות בחברה ולכיבוד זכויות היסוד של כל אדם בלא הבדל גזע, מין, דת, לאום או מוצא.¹³

ובהמשך:

הזכות לחופש מחשבה, ביטוי, מצפון ודת...¹⁴

על פי ניסוח הזה, המדינה באה להכתיב להורים את הערכים שעליהם הם צריכים לחנך את ילדיהם (!), ובכך מונחת פגיעה נוספת בסמכותם של ההורים באותו תחום שעליהם הם אמורים להיות אמונים: החינוך לערכים.

לסיכום: הסמכות ההורית הינה גורם משמעותי בטיפול בילדים ובחינוכם לערכים; הדאגה לזכויות הילד תרמה, מצד אחד, להפחתת פגיעה שרירותית בילדים בידי מבוגרים שראו עצמם בעלי הסמכות עליהם, אולם מצד שני הובילה לכרסום משמעותי בסמכות ההורית הטבעית המהווה עוגן יציב לילד בגיל הצעיר, ומהווה תשתית הכרחית לחינוך לערכים. כיום הולכים ונבנים מודלים חדשים של סמכות הורית מתוך הבנה שגידול ילדים ללא סמכות זו פוגע בילדים עצמם.

הצעת החוק "הורים וילדיהם" השמה במרכז הדיון את "זכויות הילד" ומבקשת לצמצם את תפקידם של ההורים למימוש זכויות אלו אינה מצטרפת למגמת התיקון אלא דווקא להפך – מעצימה את הפגיעה בסמכות ההורית ומעדיפה את המחוקק על פני ההורה.

תפיסת המשפחה היהודית

אין זה מקרה שבהצעת החוק החדשה הוחלף המונח המסורתי "כיבוד אב ואם" שציטטנו לעיל מחוק הכשרות המשפטית בביטוי הטעון פחות, "לכבד את הוריהם", המנתק את החוק ממכלול הקונוטציות שיש לשימוש במונח המתבסס על המקורות היהודיים. גם אנו, בדיונונו עד כה, התמקדנו בשיח הפסיכולוגי והמשפטי בלבד. אלא שמוסד המשפחה הוא – בוודאי בחברה הישראלית – מוסד יהודי מובהק, ושאלות של יחסים בתוך המשפחה נידונות במסורת התורנית וההלכתית במשך מאות רבות של שנים – וכדאי ללמוד מהן. את הפרק הזה ניחד, אפוא, לעיון בגישה היהודית המסורתית לשאלת זכויות הילד וחובות ההורים.

א. יסודות

כאמור לעיל, אמנת האו"ם לזכויות הילד מבקשת להילחם בתפיסה שהילד הוא רכוש הוריו – ולכן פגיעה בו או הזנחתו היא בסמכותם. הרבה לפני אמנת האו"ם, ההלכה היהודית שוללת את העמדה הרואה את הילדים כחלק מרכושם של הוריהם. הנה כמה דוגמאות:

א. המשפט העברי פוטר את ההורים מחובת תשלום על נזקים שנעשו על ידי ילדיהם,¹⁵ אף שהוא מחייב כל אדם לשלם על נזק שנעשה על ידי בעל חיים השייך לו,¹⁶ וייתכן שבאופן עקרוני – גם על ידי עבדו.¹⁷

ב. המשפט העברי מחייב את האב שחבל בבנו לפצותו על כך,¹⁸ ומחייב אדם שחבל בילד קטן שאינו בנו לשלם את הפיצוי לילד עצמו ולא להוריו.¹⁹

ג. אף שיש לאב סמכות להשיא את בתו כשהיא קטנה,²⁰ ההלכה אוסרת על האב לעשות זאת עד שתוכל להחליט למי ברצונה להינשא,²¹ ומגבילה את השימוש בסמכות זו למצבים שבהם הדבר היה הכרחי בשל נסיבות חיים קשות.²² כמו כן נאסר מכול וכול על האב למסור את בתו לזנות²³ על פי ציווי התורה: "אַל תַּחַלֵּל אֶת בִּתְּךָ לְהַזְנוֹתָהּ" (ויקרא י"ט, כט).

ד. אף שיש סמכות לאב למכור את בתו להיות "אמה עבריה",²⁴ סמכות זו מוגבלת למקום ההכרח להציל את הבת מחרפת רעב שעלולה לדרדר אותה לזנות,²⁵ ומותנית ביכולת להוביל בסופו של דבר לנישואיה.²⁶

ה. סמכויות האב כלפי ילדיו אינן ניתנות להורשה.²⁷

ו. מעיקר הדין, מציאה שמצא קטן שייכת לו ולא לאביו.²⁸

ז. אף שיש סמכות לאב להחיל על בנו דיני נזירות,²⁹ אין לכך תוקף מול התנגדות של הבן עצמו או של קרובי משפחתו.³⁰

כך כתב הרב בן-ציון חי עוזיאל, שהיה הרב הראשי לישראל בשנות קום המדינה, בשו"ת משפטי עוזיאל, אבן העזר סי' צא:

דבר ברור ומוחלט שאין הבנים או בנותיו של אדם קנויים לו כמו שקנויים לו נכסיו הממוניים או בהמותיו... אבל הבנים והבנות הם נחלת ה' לאבותיהם כדי לגדלם לחנכם בתורה ומצוות ובדרך החיים...

השקפה זו מתבטאת גם בפסיקת השופט העליון המזוהה יותר מכול עם המשפט העברי, מנחם אלון, כי המושג "זכות" המופיע בסעיף 15 לחוק הכשרות המשפטית והאפוסטרופסות אינו אלא הכוח (במשמעות של עוצמה) והסמכות לקבל החלטות בעניין הילד, וחסינות מפני התערבות חיצונית.³¹

לעומת זאת ישנה דעת מיעוט, שאותה מבטא הרב מנשה קליין, מחשובי הפוסקים בארה"ב בדור האחרון,³² שיש להורים סוג של "בעלות" על ילדיהם:

...התורה הקדושה העמידה ברשות האב והאם את בניהם והם אחראים עליהם ולא אחר, לא שאם אין הורים על הבית-דין³³ לטפל בהם כי בית-דין של ישראל אביהם של יתומים הם, ובמקום שהורים חולים וכיוצא בו גם כן על הבית-דין לטפל בהם, וכל זמן שהם קטנים הם בגדר כספו – את בתו בידו לקדשה או למכרה לשפחה, ועוד יש להם שאם יעמוד מי שהוא והיכה אשה הרה ויצאו ילדיה שחייב לשלם כסף להאב, ואם מת האב להאם.

ולדעתו, לקיחת ילד מהוריו לשם מסירתו לאימוץ – אף בסיטואציה הקיצונית ביותר – אסורה מהותית, מדין "גנבת נפשות".³⁴

ג. הסמכות ההורית

הזכרנו לעיל את מצוות כיבוד אב ואם, שמעמדה המרכזי מובלט בהיותה חלק מעשרת הדיברות, בדיבר החמישי: "כַּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ לְמַעַן יֵאָרְכּוֹן יְמֶיךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱ-לֹהֶיךָ נָתַן לְךָ" (שמות כ', יב). אל מצווה זו, המטילה על הבן והבת חובה לשרת את הוריהם כשהם זקוקים לכך,³⁵ מיתוספת המצווה על מורא אב ואם, כדברי הכתוב: "אִישׁ אָמוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ... אֲנִי ה' אֱ-לֹהֶיכֶם" (ויקרא י"ט, ג). מצווה זו מחייבת את הבן לתת ביטוי התנהגותי להיררכיה המשפחתית, על ידי כך שלא יקרא להוריו בשם הפרטי, לא ישב במקומם ולא יתריס נגד דבריהם.³⁶

המקרא הרחיק לכת עד כדי הקבלה בין כבוד האל לכבוד ההורים, ובהתאם לכך כותב הרמב"ם: "כיבוד אב ואם, מצוות עשה גדולה; וכן מורא אב ואם, שקל אותן הכתוב בכבודו ובמוראו... כדרך שציווה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך ציווה על כבודם ומוראם".³⁷

חשיבותה הגדולה של השמירה על ההיררכיה המשפחתית באה לידי ביטוי גם בענישה החמורה שההלכה היהודית מטילה על הכאת ההורים (שמות כ"א, טו), קללתם (שמות כ"א, יז) או הזלזול בהם (דברים כ"ז, טז). הלכות אלו מפורטות ב"שולחן ערוך"³⁸, ויחד הן משרטטות תמונה ברורה של היחס שאדם חייב בו כלפי הוריו, ושל היררכיה משפחתית לא מעורערת.

ג. מחויבות הורית וזכויות הילד

רשימת חובות האב כלפי ילדיו מופיעה בברייתא המובאת בגמרא:

האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות (=דאגה לצרכים כלכליים ארוכי טווח); ויש אומרים: אף להשיטו במים (שמירה על חייו ובריאותו); רבי יהודה אומר: כל שאינו מלמד את בנו אומנות... כאילו מלמדו ליסטות.³⁹

בעיני התורה, האחריות החשובה ביותר של ההורים היא החינוך – אם כי זו במידה רבה קשורה להנחלת המסורת, לערכים ולהתנהגות מוסרית ולאזן דווקא להצלחת הכלכלית של הבן. האב חייב ללמד את בנו תורה ולהנחיל לו ערכי מוסר, כפי שנפרט להלן בסעיף ה. החובה המוטלת על האב לדאוג לעתידם של ילדיו באה לידי ביטוי בשלושת הציוויים האחרונים בברייתא זו: נישואין, שחייה ומקצוע.

המצווה להשיא את הילדים מקורה בנבואת ירמיהו: "וְקָחוּ לְבָנֵיכֶם נָשִׁים, וְאֵת בָּנוֹתֵיכֶם תִּנּוּ לְאִנָּשִׁים וְתִלְדְּנָה בָּנִים וּבָנוֹת, וְרָבוּ שָׁם וְאָל תִּמְעָטוּ" (כ"ט, ו). הדאגה לנישואי הילדים לא נועדה להבטחה של רווחתם האישית אלא למימוש תפקידם הערכי. גם הדאגה לעתידם הכלכלי של הילדים קשורה, לדעת ר' יהודה, בעתידם המוסרי, והוא מדגיש את החשש מהידרדרותם לפשע אם לא יהיה בידם מקצוע מפרנס.

אך אף שההלכה מטילה חובות רבות על ההורה ביחס לילדיו, אין היא מגדירה אותן כזכויות של הילד, ואינה מעניקה לו את הכוח לתבוע את הוריו על כך. דוגמה בולטת לכך היא פרנסת הילדים. ההלכה מחייבת את האב לפרנס את ילדיו, אולם אם אינו עושה כך, לא הילד הוא התובע אותו אלא הציבור, באמצעות בית הדין. כך כותב הרמב"ם:

כשם שאדם חייב במזונות אשתו, כך הוא חייב במזונות בניו ובנותיו הקטנים... ואם לא רצה – גוערין בו ומכלימין אותו ופוצרין בו. אם לא רצה – מכריזין עליו בציבור ואומרים: פלוני אכזרי הוא ואינו רוצה לזון בניו והרי הוא פחות מעוף טמא שהוא זן את אפרוחיו... במה דברים אמורים? באיש שאינו אמוד ואין ידוע אם ראוי ליתן צדקה או אינו ראוי; אבל אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן ממנו צדקה המספקת להן – מוציאין ממנו בעל כרחו משום צדקה וזנין אותן עד שיגדלו.⁴⁰

תפיסה זו של ההלכה היהודית, שפרנסת הילדים היא מדין "צדקה", מגדירה פרנסה זו כ"חובת האב", אך לא כ"זכות" של הבן. הדבר בא לידי ביטוי במקומה של חובה זו בסדרי העדיפויות הכלכליים של ההורים, כפי שפוסק הרמ"א: "פרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו. ואח"כ יקדים פרנסת אביו ואמו, אם הם עניים, והם קודמים לפרנסת בניו".⁴¹ לא ניתן אפוא לראות את הפרנסה כ"זכות" של הילד כלפי הוריו.⁴²

מסיבה זו, כאשר בעל "הגהות מיימוניות", מן הפרשנים הקדומים של הרמב"ם, דן בתשתית ההלכתית לכפייה על פרנסת הילדים, הוא מבסס אותה לא על דיני הכפייה הנוהגים בכל תביעה משפטית שבין אדם לחברו, אלא על דיני כפייה על קיום מצוות או על תקנות הקהל.

דוגמאות נוספות לכך שחובת האב אינה יוצרת זכות מקבילה אצל הבן ניתן לראות בחובות הדתיות של האב כלפי בנו: לפדותו, למול אותו ולרכוש לו תפילין. ביחס למצוות פדיון הבן הרמב"ם פוסק: "מצוות עשה לפדות כל איש מישראל בנו שהוא בכור לאמו הישראלית... עבר האב ולא פדהו – כשיגדל יפדה את עצמו".⁴³ גם ברית המילה היא מצווה המוטלת על האב, ואף היא אינה ניתנת לתביעה מצד הבן, כדברי הרמב"ם: "...ומצוה על האב למול את בנו... עבר האב... ולא מל אותן – ביטל מצוות עשה... ובית דין מצווים למול אותו הבן... בזמנו...".⁴⁴ כך כותב גם בעל "משנה ברורה", ר' ישראל מאיר הכהן מראדין (ה"חפץ חיים", מגדולי הפוסקים באירופה בדור שלפני השואה):

נראה פשוט... אם מאיזה טעם לא קנה אביו עבורו תפילין... ונעשה בנו בן י"ג שנים... – שוב אין על אביו מצוות חינוך; ד"איש" הוא, וחייב מעצמו בכל המצוות. ואם איש עני הוא, כל ישראל חייבים בוה.⁴⁵

בכל הדברים הללו חוזר אותו עיקרון: על האב מוטלות חובות רבות כלפי ילדיו, אולם הדבר אינו יוצר זכות שלהם כלפיו.

ד. טובת הילד

העיקרון של טובת הילד מעוגן במקורות ההלכתיים מן התלמוד ואילך, חלק נכבד מהם אגב עיסוק בשאלת הניהול של נכסי יתומים. כך נכתב בשו"ת הרשב"א: "ולעולם צריך לדקדק בכלל לדברים אלו, אחר מה שיראה בעיני בית דין בכל מקום ומקום, שיש בו יותר תיקון ליתומים; שבית דין אביהם של יתומים, לחזור אחר תיקונן".⁴⁶ גם הפסיקה בשאלות של משמורת מתבססת על שיקולים אלה. כך למשל פוסק ר' משה איסרליש, הלוא הוא הרמ"א, הסמכות ההלכתית המובילה של יהדות אשכנז שחי בקרקוב במאה ה-16: "ודווקא שנראה לבית הדין שטוב לבת להיות עם אמה, אבל אם נראה להם שטוב לה יותר לישוב עם בית אביה, אין האם יכולה לכופף שתהיה עמה".⁴⁷

זהו העיקרון החוזר את הפסיקה – וכדי לסבר את האוזן נזכיר כמה מקורות מתקופות שונות וממגזרים שונים:

1. ר' שמואל די מודנא, מחכמי סלוניקי במאה ה-16, כותב בתשובה: "...הייתכן בעיני אלוקים ואדם לומר אפילו הכי הבת אצל האם לעולם?! רחמנא ליצלן מהאי דעתא! אלא על כרחך יש לך לומר, שחכמים דיברו בתקנת הבת על הסתם. אמנם אם יראה בעין שתקנת הבת אינה להניחה אצל אמה, ודאי ואין ספק בו שיש כוח לבית דין לראות על תקנתה".⁴⁸

2. הרב אפרים פישל וינברגר, רב שכונת יד אליהו בתל-אביב: "מקום רחב בתקנות חכמים תופסת בעיית הילדים, טובתם ותיקונם, כגון: הזנת ילדים (אבן העזר סימן עא), דאגה וחרדה לילדים במקרה והוריהם התגרשו, הן הזנתם והן בדבר מקום הימצאם. אף שהדין הוא: בת אצל האם לעולם, בן אצל האם עד שש ואחר כך עובר הוא לרשות האב, מותרת ההלכה בנדון זה, אם טובת הילדים ותיקונם דורשים למסור את הילד לא לפי העיקרון ההלכתי הנ"ל, כי מטרה אחת עומדת לפני ההלכה – טובת הילד".⁴⁹

3. הרב משה שטרנבוך, המשמש דיין בבית הדין של העדה החרדית: "עיקר יסוד דברינו שהעיקר לבית דין לדאוג לטובת הילד או הילדה לבד ולא לסמוך תמיד שבן שש לאב ובת לאמא, שצריך גם לשקול טובת הילדים כמו שכתבנו".⁵⁰

4. דוגמאות אחדות מפסיקות של בית הדין הרבני הגדול של הרבנות הראשית: (א) "...הדאגה לתקנת הילד היא הגורם המכריע בכל החלטות מסוג זה".⁵¹ (ב) "היסוד לכל החלטה בדבר קביעת מקום הילדים, הוא: טובת הילד כפי ראות עיני בית הדין".⁵² (ג) פסק דין נוסף מדגיש את טובת הילד גם כאשר היא מתנגשת עם טענות הקשורות בזכויותיהם של ההורים. כך נכתב בפסק דינו של חבר בית הדין הרבני הגדול, הרב אליעזר גולדשמיט: "ההלכות בדבר החזקת ילדים אינן הלכות בטובת ההורים, אלא הלכות בטובת הילדים... אין כאן זכויות לאב או לאם, רק חובות עליהם ישנן כאן, שמחויבים הם לגדל ולחנך את ילדיהם. ובבוא בית הדין לקבוע בדבר מקומו של הילד... רק שיקול אחד נגד עיניו, והוא טובתו של הילד אצל מי תהיה ובאיזו אופן תהיה. אבל זכויות אב ואם – זכויות כאלו לא קיימות כלל".⁵³

על בסיס זה כתב השופט יצחק קיסטר בפסק דינו:

לפי תפיסת המשפט העברי לא ידוע אף מונח של "זכות חזקה בילד", רק נאמר כי הבן "אצל האב" או "אצל האם". והדבר פורש בהלכה כי לא מדובר בזכויות הורים אלא בזכויות ילד להימצא אצל הורה פלוני לפי מה שנראה כי זוהי טובתו.⁵⁴

ה. אחריות ההורים לחינוך ילדיהם

ההלכה היהודית רואה את ההורים כאחראים בלעדיים על חינוך ילדיהם. האב חייב ללמד את בנו תורה, וחובה זו חוזרת בשלוש מצוות ששתיים מהן כלולות בקריאת שמע הנאמרת בכל יום: "וּשְׁנַנְתֶּם לְבַנְיָהּ" (דברים ו', ז), "וְלַמִּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם" (שם י"א, יט) – והשלישית היא היסוד להגדה של פסח: "וְהַגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר, בְּעֶבְרַת זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם" (שמות י"ג, ח). משמעותה של המצווה היא העברה מדור לדור של הסיפור המכונן את משמעותו של הקיום הלאומי והייעוד הנובע ממנו. ציווי זה חוזר על עצמו בהנחיה של התורה להנחיל לדורות הבאים את זכרו של מעמד הר סיני: "רַק הַשְּׁמֹר לָךְ וְשָׁמֵר נִפְשֶׁךָ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ... וְהוֹדַעְתֶּם לְבַנְיָהּ וְלִבְנֵי בְנֵיךָ" (דברים ד', ט).

חובת החינוך המוסרי מצוינת בספר משלי: "חֲנֹךְ לְנֶעַר עַל פִּי דְרָכּוֹ, גַּם פִּי יִזְקֶינָה לֹא יִסּוֹר מִמֶּנָּה" (כ"ב, ו), ובתחילת הספר: "שְׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאֵל תִּטְשׁ תּוֹרַת אִמְךָ" (א', ח). אמנם כבר על אברהם אבינו נאמר: "כִּי יִדְעִיתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֵת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לְעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית י"ח, יט).

דומה שהדברים מובנים מאליהם לכל מי שחי את הקיום היהודי או מתבונן בעם היהודי לדורותיו, עם שהצטיין במסירותו לחינוך הבנים – ובכלל זה, לפחות בדורות האחרונים, גם הבנות. הדברים מובאים כאן רק כמשקל נגד להצעת החוק שבה אנו דנים, המגבילה מאוד את הסמכות החינוכית של ההורים.

שפה של זכויות לעומת שפה של דיאלוג

הצעת החוק "הורים וילדיהם" תשע"ה-2014 באה לשים קץ למצב הבלתי נסבל שבו מאבק בין ההורים על משמורת הילדים גורם נזק לילדיהם ואינו מתחשב בצורכיהם האמיתיים. הצעת החוק מבקשת לשנות את נושא הדיון המשפטי מדיון על זכויותיהם של ההורים לדיון על זכויותיהם של הילדים – במובן של הזכות לקבל טיפול הורי משני ההורים, באופן המתחשב בצורכיהם; דבר שהוא חשוב כשלעצמו. אולם הגדרה מחודשת זו, המבקשת למתן את העימות שבין ההורים, מעמידה את הילד עצמו בעמדה של עימות בינו לבין הוריו.

עלינו לבחון, אפוא, אם השימוש הנרחב בשפה של "זכויות" בכלל, ובמושג "זכויות הילד" בפרט, הוא הדרך המתאימה ליישוב סכסוכים במשפחה בכלל, ואם הוא האמצעי הנכון להביא לסיום הסכסוך המתמשך בין הורים בשלבי פירוד על "משמורת ילדים".

מושג ה"זכויות" מעודד מבט אגוצנטרי מצד בעל הזכויות – ומצד מי שמחויב לממש אותן. כל אחד מהם מרוכז בעצמו, זה באינטרסים שלו וזה בחובות שלו, במקום ששני הצדדים יראו את עצמם כחולקים קשר אורגני וחי. מושג זה ממוקד באינטרסים של

בני האדם במקום באישיותם הכוללת. בסופו של דבר, שיח הממוקד בזכויות נוטה להיות קר וכוחני, ואילו שיח המדגיש את המחויבות החברתית שבין אדם לאדם בהיותם "אחים" נוטה להיות הרבה יותר רגיש ואנושי. אבחנה זו עולה גם מניתוח הפסוקים בתורה העוסקים בחובות חברתיות. הזולת מוצג בהם כ"אָחִיךָ", "רֵעֶךָ" או "עֲמִיתְךָ", בניגוד למצוות הממוקדות בשיח המשפטי שבין אדם לחברו, שבהן הזולת הוא "אִישׁ" גנרי ("כִּי יִכְרֶה אִישׁ בְּרֵ...") [שמות כ"א, לג] וכיוצא בו). מתוך הדגשה זו של רעיון האחווה, המצוות החברתיות מנוסחות כמחויבות של הנותן אך לא כזכויות של המקבל שביכולתו לתבוע אותן בדין. ברור שבתוך המשפחה דווקא השיח הדיאלוגי הוא המתאים ביותר – וזאת גם כאשר מדובר במשפחה השרויה במשבר.

במאמר בנושא אחר – יחסי דתיים וחילונים בישראל – נתן פרופ' אבי שגיא ביטוי מאיר עיניים למאפיינים אלו של שיח הזכויות:

בשיח הזכויות מתנהלת ההתדיינות בין שני צדדים שונים: מן הצד האחד עומדים התובעים את זכויותיהם, ומן הצד האחר אלו שכלפיהם מופנית תביעה זו, המטילה עליהם חובות תואמות...

במסגרת שיח הזכויות מתנהל אמנם שיח, אבל יש להבחין בבירור בינו לבין דיאלוג.

ראשית, בשיח הזכויות מדובר באינטרסים מסוימים, ולפיכך הפגישה עם האחר היא רק דרך הפרסקטיבה של האינטרס הנידון. בדיאלוג, הפגישה היא בין שני בני אדם על מלוא הווייתם. שנית, היחסים המכוננים בשיח הזכויות הם היררכיים ולא סימטריים, יש תובע ויש נתבע. לעומת זאת, בדיאלוג נמצאים בני השיח ביחסים בלתי היררכיים וסימטריים – אדם מול אדם – יצרי אנוש העומדים זה מול זה במלוא מלאותם הקונקרטיים.

הבדל זה משקף את הסיטואציה הבסיסית השונה שבה מתרחשים שיח הזכויות והדיאלוג: הדיאלוג נעשה באמצעות פנייה ישירה, ואילו שיח הזכויות נעשה דרך שפת החוק...

בדיאלוג יש מידה גבוהה של סיכון: האדם מסתכן באיבוד זהותו העצמית הישנה. האדם נפתח אל האחר ואל עולמו, פתיחות שפירושה ערעור אפשרי על עולמו ועל זהותו הישנים. השותפים לדיאלוג יודעים איך הם נכנסים אליו, אך אם הדיאלוג הוא אמיתי, אין הם יודעים איך יצאו ממנו. הדיאלוג, במונחים של הֶגֶל, הוא "מאבק לחיים ולמוות", שכן משהו עשוי למות בדיוק כפי שמהו עשוי לקבל חיים.

ברור אפוא שהדיאלוג הוא ההיפוך המוחלט של שיח הזכויות. בשיח הזכויות השותפים לשיח מתגדרים איש איש בטריטוריה העצמית שלו. הם פונים אל האחר בעקיפין, דרך החוק, רק כדי להבטיח את אי ההיפגעות של עולמם בידי האחר. לעומת זאת בדיאלוג נפרצת בדיוק טריטוריה עצמית זאת...

שיח הזכויות בא להגן על מבצרו של האדם, על ביתו הממשי והרוחני, לשמר את החומות המקיפות אותו, וזאת בהתאם למגבלות החוקיות. לעומת זאת בדיאלוג נשברים הגבולות,

נפרצות החומות, והטריטוריה הוודאית נעשית לנושא העיקרי של ה"מאבק" הדיאלוגי; שכן הדיאלוג הוא מטבעו מאבק על עצם משמעותה של הזהות...

...ככל שהשיח הפנים-חברתי נעשה באמצעות שיח הזכויות, הדיאלוג התרבותי הבין-אישי מאבד מחיוניותו. עלייתו של שיח הזכויות פירושה עיצוב גבולות בין מרכיבי החברה, עיצוב יחס של ניכור הדדי והתגדרות עצמית.⁵⁵

מתוך כך יש לחשוש שחקיקת חוק זה תביא בהדרגה לשינוי השיח הפנים-משפחתי גם במשפחה הנורמטיבית, ותעמיד אותו על "שיח זכויות" שבו כל אחד עומד בעצמו על זכויותיו מול בני המשפחה האחרים. זאת במקום לטפח "שיח אחווה", שבו כל פרט תופס את עצמו כחלק אורגני של המשפחה השותף באחריות על כל חלקיה.

לשיח הזכויות גם משמעות משפטית מרחיקת לכת – היא מאפשרת לילד, או לטוענים בשמו, לתבוע את זכויותיו מהוריו בהליך משפטי. הצעת החוק מרחיבה את קשת הנושאים היכולים להיות נידונים בבית המשפט, והיא כוללת בתוכה את כל תחומי החיים. וכך נאמר בהצעת החוק, סעיף 11 (ההדגשה של כותבי המאמר):

[אם] לא הגיעו הורים לרבות הורים בפירוד, להסכמה בעניין אופן מימוש האחריות ההורית, רשאי כל אחד מהם, וכן רשאים ילדתם או ילדם, לבקש מבית משפט לקבוע את אופן מימוש האחריות ההורית...

ובסעיף 15 (ב):

[אם] לא הגיע בן המשפחה לידי הסכמה עם ההורים כאמור בסעיף קטן (א), רשאים בן המשפחה או הילדה או הילד, לבקש מבית המשפט לקבוע את אופן מימוש הקשר בין בן המשפחה לבין הילדה או הילד, בדרך של בקשה ליישוב סכסוך.

הענקת הזכות לילדים לתבוע בבית המשפט את מימוש זכויותיהם לקשר עם בני משפחתם הקרובים נועדה להגן עליהם מפני מצב שבו יבקש אחד ההורים לנתק אותם מן ההורה השני או מבני משפחה אחרים. אולם פתרון זה כרוך בנזק בלתי מבוטל.

האפשרות של הילד לתבוע את הוריו קיימת גם במצב המשפטי הנוכחי, אך כיום ניתנת אפשרות זו רק במקרים קיצוניים, כמו חטיפת ילד על ידי אחד ההורים. לא נכון יהיה להרחיב זכות זו למגוון גדול של מקרים – לא בפרקטיקה המעשית ואף לא בתודעה הציבורית. בכלל, טוב יהיה אם תלונה של ילד על פגיעה מצד הוריו לא תיחשב כסוג של משפט "אזרחי" שבו הילד הוא התובע את הוריו, אלא כסוג של משפט הדומה במובן זה לדין "פלילי" שבו הילד הוא רק מקור התלונה ואילו המדינה היא התובעת את ההורה על התנהגות בלתי הולמת כלפי ילדו – כפי שראינו לעיל שמקובל בשיח ההלכתי, שבו "בית הדין", כלומר הציבור המאורגן, הוא התובע מהאב לעמוד בהתחייבויותיו כלפי בנו.

גם כאשר הילד אינו תובע את הוריו ביוזמתו בדרישה לממש את זכויותיו, עלולה להיווצר בעיה במצב של פירוק משפחה, כאשר אחד ההורים מסית את ילדיו לתבוע את ההורה השני על פגיעה בזכויותיהם – באמת או כביכול.

הפניית ההורים ליישוב הסכסוך במשפחה בבית משפט פוגעת בהורים, ובעיקר בילדים, שכן משאבי ההורים מושקעים בהליך המשפטי במקום בטיפול בילדים.⁵⁶ ניתן לראות זאת אצל זוגות בהליכי גירושין המנהלים מאבקים על גב הילדים, כאשר כל אחד מהם מסית את הילד שלא לציית להורה השני. כוונתו של ההורה המסית היא לפגוע בהורה השני, אך הנפגע העיקרי הוא הילד, כיוון שהוא מסיק מתוך המאבק שאף אחד אינו יכול לומר לו מה לעשות. גרוע מכך: הילד מאבד את ההורה כמודל להזדהות חיובית ומשענת שהוא יכול לסמוך עליה שתדאג לכל צרכיו ושהיא רוצה בטובתו. הילד מרגיש מנוצל ומשמש כלי משחק לשירות צורכיהם של הוריו המתעלמים מצרכיו שלו כילד.

ובלשונו של פרופ' חיים עומר:

לא פחות מן הבדידות, פוגמים בנוכחות ובמעמד ההורי סכסוכים הוריים, במיוחד כשאלה ממוקדים ביחס ההורים לילד. הבדלים בהשקפה הורית המאופיינים בסובלנות הדדית של ההורים אינם פוגעים בילד. להפך, הילד אף עשוי להרוויח מהבדלי השקפה וסגנון בין הוריו, כאשר אלה מתקיימים באווירה של קבלה. אולם כשהבדלים מתבטאים בהאשמות הדדיות ("אתה אב דוחה!" "את הורסת את הילד!") או בניסיון של כל הורה לעקוף את החלטותיו של בן זוגו, אזי מתבטלת הנוכחות ההורית ומחריפה ההקצנה של הילד.⁵⁷

ל"משפטיזציה" של יחסי הורים וילדים השלכה גם על היכולת של ההורים להיות המנהיגים הערכיים של ילדיהם. "הכרעת בית המשפט על משמורת..." כותבת עפרה אילון, "יוצרת מצב אבסורדי שבו על השופט להכריע בסוגיות ערכיות שהן סובייקטיביות לחלוטין".

כמקרה מבחן אפשר לקחת את סוגיית ברית המילה. רשימת הזכויות המופיעה בסעיף 6 להצעת החוק כוללת את "הזכות להבטחת שלומם ודאגה לבריאותם" (סעיף קטן 5), וכן "הזכות להגנה מפני כל סוג של הזנחה, אלימות, התעללות..." (סעיף קטן 10). כיצד יפסוק בית המשפט בתביעה שתוגש בשמו של ילד למנוע מהוריו לבצע בו את ברית המילה? האם כל שופט יראה את ברית המילה כחלק בלתי נפרד ממימוש הזכות "להתפתחותם... הנפשית, הרוחנית, המוסרית והחברתית", בשל המשמעות הדתית והחברתית שלה, ובשל משמעותה הרבה לתחושת הזהות הלאומית שהיא מעניקה? האם נכון, בכלל, להכניס את מערכת המשפט לסוגיה רגישה כעין זו?⁵⁸

אמנם שני הכותבים, עומר ואילון, מתייחסים אל המצב החוקי הקיים, טרם הצעת החוק החדשה, אולם הטיעון המרכזי שלהם תקף ברמה העקרונית גם ביחס למה

שנכתב בהצעת החוק, משום שהיא מביאה לכך שהחלטה משמעותית הקשורה ליחסי הילד עם הוריו מתבררת בהליך משפטי.

כאשר ילד מרגיש נפגע מהטיפול ההורי בו, מן הראוי שייערך שיח דיאלוגי בינו לבין הוריו בעזרת איש מקצוע האמון על יחסים בריאים במשפחה. שימוש באיש מקצוע לשיח דיאלוגי יאפשר לצדדים הנוגעים בדבר להגיע לשיח רגשי ולהבין צרכים אנושיים מורכבים של כל הצדדים, תוך התאמה של דפוסי התנהגות ויחסים סובלניים יותר ומתחשבים יותר זה בזה. זאת לעומת התדיינות משפטית, שלרוב מלבה את האש ביחסים בין אישיים. הפתגם העממי בניהול יחסי אנוש מציע: "אל תהיה צודק, היה חכם"; לא תמיד ניתן לפתור סכסוכים ב"מושגי צדק מוחלטים" או במושגים משפטיים.

המסקנה הנובעת מהדברים האמורים צריכה להתחשב גם במרחב שבו יתקיים הדיון. אם השיח מתמקד ב"זכויות", הרי שהמקום הטבעי לנהל אותו הוא בין כותלי בית המשפט; אך אם נשכיל לשנות את השיח ל"דיאלוג אנושי שיתופי" המתמקד ב"צרכים" של כל הצדדים הנוגעים בדבר, הנה שיח מעין זה אינו יכול להתקיים בבית המשפט אלא אצל אנשי מקצוע בתחום המשפחתי. שיח זה לא יהיה בעל אופי משפטי אלא שיח שיכול להכיל בתוכו רגשות, הבנת צרכים מורכבים של כל אחד מבני המשפחה, ושיח שמטרתו פשרה. שיח שמנהלים אותו בעיקר לא עורכי הדין אלא אנשי מקצוע בתחום המשפחה.⁵⁹ גם ההלכה היהודית מעדיפה פתרונות בדרכי שלום ופשרה על פני שיח משפטי כוחני של "ייקוב הדין את ההר". וכך נכתב בשולחן ערוך: "וכל בית דין שעושה פשרה תמיד הרי זה משובח".⁶⁰

בהקשר זה יש לציין את המודל האוסטרלי של מרכזים ליחסי משפחה, בצירוף חובה לקבל אישור השתתפות בתוכנית לסיום המשבר כתנאי לפתיחת הליכים בבית המשפט, מודל שהוכתר שם בהצלחה.⁶¹ מודל דומה הונהג לאחרונה גם בארץ ומחייב כל זוג הפותח בהליכי גירושין להשתתף בארבעה מפגשי גישור.

שאלת מרחב השיח עצמה, מן הראוי שתהווה שיקול חשוב בנוגע לסמכות ההורית. לא נכון יהיה להוסיף שמן על המדורה על ידי התערבות של בית המשפט באופן הנתפס כערוור נוסף של הסמכות ההורית. אילו היה בית המשפט מתערב רק בחילוקי דעות בין ההורים ומכריע מי צודק – לכאורה זה היה מחזק לפחות את הסמכות של אחד משניהם. אבל לאמיתו של דבר, עצם העברת ההכרעה לגורם חיצוני פוגעת בסמכות של שניהם. לכן הכיוון צריך להיות אחר: לבנות מנגנונים שייצרו הסכמה בין ההורים כך שידברו אל ילדם בקול אחיד, למרות הסכסוכים הקשים שביניהם. את ההזדקקות למערכת המשפט יש לשמור למקרי קיצון בלבד.

מטובת הילד לאחריות הורית, ומאחריות למחויבות

בחוק הקיים עד כה, העיקרון המרכזי שעל פיו נדרש להכריע ביחס לילדים בסכסוכי משפחה הוא העיקרון של "טובת הילד". כפי שראינו לעיל, עיקרון זה הוא מרכזי במקורות היהודיים, מן המשנה והתלמוד ועד ימינו אלה, והוא מהווה רכיב מרכזי לאורך הדורות בכל בתי המשפט ובתי הדין העוסקים בנושאי משמורות ילדים.

"טובת הילד" ו"זכויות הילד" כמובן אינן זהות. "טובת הילד" נקבעת בעיני המבוגרים, ואילו "זכויות הילד" מעניקות משקל רב לרצון הילד. בלשונם של שולמית אלמוג ואריאל בנדור: "טובת הילד מבוססת על צרכי הילד ואילו מבחן זכויות הילד מבוסס על רצון הילד".⁶²

הבעיה במונח "טובת הילד" היא שהוא לדעת רבים עמום מדי, ומותיר מרחב גדול של שיקול דעת לרשויות או לבית המשפט. בשל הביקורת הזו העדיף החוק החדש לדבר על "אחריות הורית". אך לפני שנדון ביתרונות ובחסרונות של המונח החדש, נבחן לרגע את הבעיה של הישן.

אכן מדובר במונח עמום – אך הוא מתברר על ידי תקדימים הנוצרים בפסיקות של בתי המשפט. כך תיאר זאת השופט אסף זגורי, שופט בית משפט לענייני משפחה בטבריה, בפסק דין משנת 2011:

טובת הקטין הינו מושג שמימי ועמום. זוהי אכן מסגרת ההכרעה בכל עניין הנוגע לילדים. אך מהי התמונה בתוך אותה מסגרת? מה יהיו צבעיה? על כך אין תשובה ברורה, מכרעת ואוניברסאלית. ישנם לכל היותר ניסיונות המבוססים על ניסיון העבר, שכל ישר, הגיון, חוות דעת מומחים, מחקר, ממצאי ועדות בדיקה וכיוצא באלו מקורות. אם טובת הקטין משולה למסגרת של תמונה, הרי הציור והצבעים נקבעים על ידי הראיות הפרטניות שמובאות בפני בית המשפט. זה האחרון הוא הקובע את סדר הדברים, את משקלם של הפרמטרים השונים, את הרלבנטיות של כל אחד מהשיקולים, ותפקידו להציג בסופו של דבר למשפחה שבפניו תמונה מלאה המספרת את סיפור טובת הקטינים הפרטניים שעניינם נדון על ידו.⁶³

פרופ' אבנר חי שאקי ניסה להבהיר מושג עמום זה. כאשר התא המשפחתי נמצא בשלבי פירוק עולה עקרון טובת הילד ומגדיר מה הם הצרכים שהילד זקוק להם לשם המשך התפתחות תקינה.

מכלול הסיכויים, להבטיח מרב הדאגה, בנסיבות כל מקרה, לצרכיו הגופניים, החומריים והנפשיים של הילד, בהתחשב בגילו ובצרכיו המיוחדים. צרכים שונים ומשתנים אלו מורכבים מתערובת של תנאי מגורים נאותים, תנאי כלכלה סבירים, אווירה חינוכית, תרבותית וחברתית הולמת, טיפול מסור ונכון, כשירות גופנית ונפשית של ההורה לטיפול

בילד, נכונות ויכולת נפשית ומעשית של ההורה להעניק לילד תחושת קרבה, אהבה, חום, רגש, ביטחון ואמון, ומעל לכול – את ההרגשה שהוא רצוי על-ידי הוריו וסביבתו.⁶⁴

המונח "טובת הילד" הוגדר על סמך צרכים אובייקטיביים לכאורה של הילדים על פי מדדים ידועים מראש, אולם גם הגדרה זו ניתנת לפרשנות תלוית תרבות. במענה לחסרונות השימוש במונח "טובת הילד", הצעת החוק מבקשת להשתמש במושג "אחריות הורית". וכאן עלינו לבחון אם מושג זה אכן מסייע לדיון בסוגיה.

חשוב לציין שבעצם ההגדרה בהצעת החוק יש דואליות רבה: מצד אחד הצעת החוק מבקשת להתמודד עם העמימות הקיימת במושג "טובת הילד" בהליך המשפטי על ידי החלפתו במושג "זכויות הילד", ומצד שני הצעת החוק עצמה משתמשת בשני המושגים בנשימה אחת. יש בה מעברים תכופים בין מושגים שונים: "זכויות הילד", "טובת הילד" ו"רצון הילד". מעברים אלה יוצרים ערפל סמיך שידרוש מבתי המשפט להתערב שוב ושוב כדי לפרש אותו במקרה של ויכוח בין ההורים על חלוקת תחומי האחריות ההורית ביניהם: בדרך זו, החוק המוצע יחזיר אותנו למצב שבו כל שופט מפרש את החוק על פי עולמו התרבותי והערכי.

יהיו שיטענו שיש בחוק הבהרה חשובה בכך שהוא משתמש בעיקר במושג "זכויות הילד", ואילו המושגים האחרים הם מושגים טפלים ונספחים אליו, ובכך יכוון את השופטים לדיון במישור הזכויות שהוא בהיר יותר מאשר המושג העמום של "טובת הילד". אולם גם השימוש במונח "זכויות הילד" כמונח עיקרי אינו נותן מענה לבעיית העמימות, מפני שכאשר יש התנגשות בין זכויות שונות השופט נדרש להכריע על פי עקרון המידתיות, שאף הוא עמום, סובייקטיבי ותלוי תרבות, לא פחות מן המונח "טובת הילד"; ובכך לא תושג המטרה של המחוקק.

ומה באשר למונח החדש – אחריות הורית?

זוהי האחריות הטבעית של ההורים לדאוג לילדיהם בהווה ולעתיד ללא קשר למצבם הזוגי. אחריות זו אינה בת חלוף, והיא כוללת בתוכה את כל המדדים של טובת הילד. השימוש במושג "אחריות הורית" בא למתן את הקונפליקט הכרוך בפירוק המשפחה בשתי דרכים משלימות: הראשונה – למונח "אחריות" יש הרבה פחות קונוטציה של "בעלות" מכפי שיש למונחים שהיו מקובלים עד כה, כמו "אפטרופסות" או "משמורת". והשנייה – שתודעת האחריות המשותפת של ההורים לילדיהם תגייס אותם להניח בצד את המחלוקות ביניהם ולהתמקד בטובת ילדיהם.

הבעיה העיקרית בהצעת החוק בהקשר זה נעוצה בכך שהמושג "אחריות הורית", שהוא ראוי ונכון כשלעצמו, מתפרש במובן מצומצם ביותר, כ"חובת ההורים לממש את זכויות ילדיהם". פרשנות זו הופכת על פניה את ההיררכיה המשפחתית בכך שהיא מכפיפה את ההורים לילדיהם, ובנוסף לכך פוטרת אותם מן האחריות לדאוג לטובת ילדיהם במובן הרחב יותר.

השופט בדימוס פיליפ מרכוס, שהיה שנים רבות שופט בבית המשפט לענייני משפחה בירושלים, מציע להחליף את המונח "אחריות הורית" ב"מחויבויות הוריות".

הורות על ילדים מורכבת ממשמיות רבות ומגוונות, לעיתים הורה אחד יהיה מסוגל לבצע משימה מסוימת טוב יותר מההורה האחר... הצורך של הילד שבסיכומו של דבר, בין בהסכמת ההורים ובין בהכרעה שיפוטית, יתמלאו כל צרכיו: חלק מהמשימות והמחויבויות יחולקו בין ההורים, ומשימות אחרות תישאנה להחלטה ולביצוע של שניהם יחד. המינוח המשוכלל יותר המוצע ישקף בשלמות את היחסים בין הילד להוריו.⁶⁵

"המחויבויות ההוריות" כוללות רשימת מטלות שההורים עושים למען ילדיהם ושיצטרכו להמשיך לעשות לאחר הגירושין. לדעתו מונח זה, שאין לו כל קונוטציה של בעלות, והוא מנוסח בלשון רבים כך שהוא ניתן לחלוקה בלתי מוגבלת, יאפשר למשפטנים ולציבור הרחב להבין את משמעותם של יחסי הורים וילדיהם באופן שיגייס אותם למלא את חובותיהם לילדיהם ולא לריב על "זכויות" שאינן קיימות כלל ועיקר.

פועל יוצא מתפיסה חדשנית זו הוא העתקת מרחב השיח בסוגיות השנויות במחלוקת מבית המשפט אל חדרו של המטפל או המגשר. במרחב שיח זה לא ידונו על חובות וזכויות, אלא על צרכים פיזיים ורגשיים של כל השותפים לו, על יכולות ועל מחויבויות הדדיות. שיח זה יהיה, מעצם טיבו, פחות תחרותי ויותר שיתופי, ובכך יהיה מתאים יותר למערכת היחסים המשפחתית. הוא לא ילבה מחלוקות אלא יעודד שיתוף פעולה, וכתוצאה מכך גם יוליד פחות הכרעות דיכוטומיות ויותר פתרונות יצירתיים המבוססים על רגישות אנושית.

הצרכים הבסיסיים של ילדים אינם משתנים. כאשר משפחה נמצאת בפירוק, הילדים זקוקים ליותר תשומת לב בגלל המצב המורכב והרגיש של המשפחה ושל כל ילד שבה. מרכוס הציע רשימה של צרכים בסיסיים אלה של כל ילד, ובפרט בעיתות מצוקה ומשבר; היא כוללת אהבה (כלומר עיצוב יחסי ההורים כך שיהיו תנאים מתאימים והזדמנויות מספקות לכל הורה להעניק לילד את האהבה הנחוצה לו); קשר עם אחים; קשר עם המשפחה הרחבה;⁶⁶ זהירות בהעתקת מקום מגורים כך שיתאפשר מגע תכוף של שני ההורים עם הילד; חינוך ראוי ובריאות נפשית (גם כאשר ההורים בעלי אמונות וסדרי ערכים שונים, אין בכך כדי לפטור אותם מהחובה המשותפת לספק לילד אורח חיים, גבולות ועקביות, כאלה שמובילים להרגשת ביטחון/בריאות אצל הילד); מחויבות כלכלית (הורים שחיים יחד אחראים לקיום הכלכלי של הבית. כאשר הם נפרדים הם חייבים, למען ילדיהם, לשבת יחד ולהעריך ביושר את צורכיהם הכספיים של הילדים, וביושר לחשוף את משאביהם. שיחה זו צריכה להתקיים כחלק מהדיון במשימות ההוריות האחרות ולא בתהליך נפרד).⁶⁷

כך מסכם פיליפ מרכוס שם:

הפרדיגמה המוצעת מדגישה את צורכי הילד ואת מחויבויותיהם של ההורים ומבוגרים אחרים וכן של בתי המשפט ושירותי הרווחה, לפעול למען טובתו של הילד והיא מחליפה את הדרך להגיע להחלטות בגינו מהשיטה של עימות לשיטה של שיח והסכמה.

בהמשך לדבריו של השופט מרכוס, יש לחדד את ההבדל שבין "חובה", לבין "מחויבות". חובה היא מושג משפטי במהותו, שכן כנגדה עומדת זכות של מישהו היכול לתבוע את מימושה בבית המשפט. "מחויבות" היא מושג לא משפטי המייצג חובה מוסרית-מצפונית שלא עומד כנגדה אדם שיש לו "זכות" בעניין. תודעה זו של מחויבות נוצרת על ידי צירוף של שני מושגים: "ראוי" ו"אח".

המושג הראשון הוא המונח "ראוי", האומר שאדם זה ראוי לקבל את הדברים הכלולים במחויבות זו. דוגמה רווחת לכך מצויה בקשת רחבה של סוגי עזרה לזולת: ניחום אבלים והשתתפות בלוויות, נוכחות בשמחות, ביקור חולים, הכנסת אורחים וכדומה. כך כתב הרמב"ם בהלכות אבל: "מצוות עשה של דבריהם – לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור".⁶⁸ אין מערכת נורמטיבית המגדירה את הדברים הללו כ"זכויות" של המקבל. לאיש אין "זכות" לכך שילוו אותו במותו, ינחמו אותו באבלו או ישתתפו בשמחותיו. אולם הנחה מובלעת היא שכל אדם "ראוי" לכך שינהגו כלפיו באופן הנותן סיפוק לצרכים המשמעותיים שלו באותה סיטואציה. גם במשפחה יש דברים רבים שכן משפחה אחד מעניק לזולתו, לא מפני שהוא חייב בכך או שהזולת זכאי לכך, אלא מפני שהוא רואה את הזולת ראוי לקבל ממנו את הדבר הזה. אף הורה אינו מסתפק בכך שהוא מעניק לילדיו רק את מה שהוא חייב על פי חוק. הוא רואה אותם כראויים לקבל הרבה יותר מזה, והוא אף חש מחויבות להעניק להם דברים אלה כמיטב יכולתו.

המושג השני היוצר את תודעת המחויבות הוא מושג ה"אחווה". גם מי שרואה אדם אחר כ"ראוי" לקבל משהו יראה את עצמו מחויב בכך דווקא מתוך תחושת קרבה אליו. לדוגמה, אף שכל נפטר ראוי לכך שילוו אותו, נדירים המקרים שבהם אנשים חשים מחויבות ללוות אדם שאין הם מכירים. עיקרון זה מופיע בהמשך דברי הרמב"ם, שם: "אף על פי שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל וְאֵהֲבֵתָ לְרֵעֶךָ כְּמוֹדִי, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך..."⁶⁹

המשגה זו מעשירה את השיח המוסרי. לא נכון למצות את התודעה המוסרית בציר של "חייב" לעומת "זכאי", שאינו כולל בתוכו אלא דברים המחויבים על פי חוק וניתנים לאכיפה בבתי המשפט. טוב יותר להרחיב את השיח המוסרי ולכלול בתוכו גם קשת רחבה של דברים הנמצאים בציר של "מחויב" לעומת "ראוי".

זאת ועוד. כאשר אחד מבני המשפחה תופס את עצמו כבעל "זכות" כלפי בן משפחה

אחר, נוצר ביניהם סוג של "משחק סך אפס" שבו כל העצמה בזכות של צד אחד מבקשת לקבוע ממילא כי זכותו של הצד השני פוחתת. תפיסה זו מעמידה את שני הצדדים בעמדה של עימות והתנגדות. לעומת זאת, כאשר אחד מבני המשפחה תופס את עצמו כ"ראוי", אין בכך שום המעטה מן ההכרה במה שהצד השני "ראוי" לו. תפיסה זו מהווה הזמנה של שני הצדדים לדיאלוג שבו כל אחד מכיר במה שזולתו ראוי לו.

לאור זאת נראה לומר שאת מערכת היחסים במשפחה נכון להשתית בעיקר על הציר הטבעי של המחויבות, המבוססת על כך שההורים רואים את ילדיהם כראויים לקבל את כל צורכיהם ועל יחסי הקרבה הטבעיים הקיימים בין ההורים לילדיהם.

סיכום

מאמר זה ביקש לבחון את הצעת החוק "הורים וילדיהם" שהובאה לכנסת במסגרת "החוק להסדר ההתדיינות בסכסוכי משפחה" – מנקודת המבט המעשית של ההשלכות הרגשיות על הילדים, ומנקודת המבט הערכית לאור ערכי המשפחה היהודיים.

הצעת החוק מבקשת למזער את הנזקים הנגרמים לילדים במהלך פירוק המשפחה על ידי יצירת מערכת מושגים חדשה ובהירה שתעמוד בפני בתי המשפט. מערכת מושגים זו מעבירה את מרכז הכובד של הדיון ממושגים שיש להם קונוטציה של "בעלות ההורים" על ילדיהם, כמו "אפוטרופסות הורית" או "משמורת", למושג "אחריות הורית", בציפייה שהדבר יפחית את המאבק בין ההורים; וכדי ליצור שפה בהירה יותר, הצעת החוק מבקשת לשנות את המוקד של הדיון מ"טובת הילד" ל"זכויות הילד".

הבעיה המרכזית בהצעת החוק נעוצה בכך שדווקא מתוך כוונות טובות נבחרה שפת שיח מרחיקת לכת ומשנה סדרי בראשית המשתית את יחסי ההורים וילדיהם על "שיח הזכויות", הקובע כי לכל מה שהוגדר כ"זכויות אדם" ישנו מעמד של עליונות נורמטיבית הגוברת על כל עיקרון אחר.

להעמדת זכויות הילד במקום מרכזי כל כך יש כמה וכמה מחירים כבדים:

א. המושג "אחריות הורית", שהוא ראוי ונכון כשלעצמו, מתפרש במובן מצומצם ביותר, כ"חובת ההורים לממש את זכויות ילדיהם", ופוטר אותם מן האחריות לדאוג לטובת ילדיהם במובן הרחב יותר ולחנכם לערכים ולהתנהגות מוסרית.

ב. "זכויות", מעצם טיבן, ניתנות לתביעה משפטית, ואכן המחוקק נותן אפשרות לילדים לתבוע את הוריהם לדין על הפרת זכויותיהם. תודעה זו, ככל שתחלחל אצל הילדים, עלולה לפגוע פגיעה חמורה נוספת בסמכות ההורית, ומתוך כך – בטובת

הילדים ובחינוכם, לא רק במשפחות בפירוק אלא גם במשפחות נורמטיביות.

ג. הניסוחים הפתלתלים של החוק, המתניידים בין "זכויות הילד", "טובת הילד" ו"רצון הילד", יוצרים מסך סמיך של ערפל שידרוש מבתי המשפט להזדקק שוב ושוב לצורך לפרש אותו מחדש.

ד. גם למונח "אחריות הורית" יש קונוטציה של בעלות, והשימוש בו לא ימתן את המאבקים בין ההורים.

ה. אישורו של החוק, השימוש בו והטמעתו בתודעה הציבורית יביאו בהדרגה להחדרת שפת ה"זכויות" גם למשפחות נורמטיביות. יש בעייתיות רבה בהעמדת המוסר החברתי על "שיח הזכויות" כגורם בלעדי. שיח זה, מעצם טיבו, הוא בעל אופי משפטי, פורמליסטי, כוחני ומנוכר. אף שהמחוקק מעלה את האפשרות של יישוב חילוקי דעות בעזרת התערבות מקצועית או גישור, הרי שבפועל, החוק המוצע מחזק את המגמה לפנות לבתי המשפט דווקא במרחב הרגיש ביותר: המשפחה; מגמה שיש לשמור אותה למקרי קיצון חריפים בלבד.

הצעת חוק "הורים וילדיהם" באה אמנם לפתור בעיות אמיתיות ומעיקות, אולם היא מרחיקת לכת ביותר עד כדי שינוי סדרי בראשית. יש בה הקצנה חריפה בתפיסת "זכויות הילד", ומתוך כך היא עלולה לפגוע במרקם העדין של המשפחה בישראל ושל החברה הישראלית כולה.

במאמר זה הצענו אלטרנטיבה. במקום מרחב השיח הכוחני והמנוכר המאפיין את מערכת המשפט הצענו להשתמש במרחב שיח דיאלוגי – טיפולי או גישורי. במקום מערכת המושגים הנוקשה והמשפטית, המתמקדת ב"זכויות הילד" הגוררות בעקבותיהן את "חובות ההורים", יש לאמץ מערכת מושגים ושפת שיח רכות יותר המתמקדות ב"מחויבויות ההורים". תפיסה זו יונקת מתשתית רחבת יריעה במקורות היהודיים, כמו גם מגישות מתקדמות בפסיכולוגיה ובעבודה סוציאלית. מחויבויות אלו מבוססות מחד גיסא על ההכרה בכך שכל ילד ראוי לסיפוק כל צרכיו הפיזיים, הרגשיים והרוחניים (ובכך להותיר על כנו את השימוש במושג הוותיק "טובת הילד"), ומאידך גיסא הן מבוססות על תחושת השייכות והאחוזה בין כל בני המשפחה, ובעיקר בין כל אחד מן ההורים לבין כל אחד מילדיו.

ילדי גירושין, תל-אביב: עם עובד, 2011; דורית אלדר-אבידן, "חוסן הישרדות ופגיעות: השלכות ארוכות טווח של גירושין על ילדים של הורים גרושים", אוגון לפקדי סעד לסדרי דין, משרד הרווחה והשירותים החברתיים: השירות לרווחת הפרט והמשפחה, 2008; ג'ודית וולרשטיין, ג'וליה לואיס וסנדרה בלקסלי, גירושין והשפעתם על הילדים בגרותם: המסקנות

1. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, שנתון סטטיסטי לישראל 2015, לוח 33.

2. עפרה אילון, איזון עדין, תל אביב: ספריית פועלים, 1989, עמ' 145-163.

3. שם, עמ' 168-169. מאמרים עדכניים נוספים המצביעים על קשיי ילדים במצב של גירושין: דורית אלדר-אבידן, בשם הילדים: סיפורי חיים ותובנות של

- התנהגויות אחראיות ובוגרות בהתאם לגילוי מפתחות אצלו ביטחון עצמי, אחריות חברתית ומוסריות חברתית. הפרמטרים ההוריים המוערכים הם: דרשנות (העמדת דרישות מהילד) ותגובתיות (הקשבה לילד וגמישות בהתאם לצורך), שליטה ויכולת מתן סנקציות. וראו Diana Baumrind, "Patterns of Parental Authority and Adolescent Autonomy", *New Directions for Child and Adolescent Development*, 108 (2005), pp. 61-69.
9. חיים עומר, הסמכות החדשה: במשפחה, בבית הספר, בקהילה, בן-שמן: מודן, 2008, עמ' 1-2.
10. וכך כותב פרופ' אבי שגיא במאמרו "על מתחים בין דתיים וחילונים בין שיח זכויות לשיח זהות", בתוך נחם אילן (עורך), עין טובה: דרישה ופולמוס בתרבות ישראל - ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן, תל-אביב: נאמני תורה ועבודה והקיבוץ המאוחד, תשנ"ט, עמ' 408: "היחסים המכוננים בשיח הזכויות הם הידוריים ולא סימטריים, יש תובע ויש נתבע". נושא זה יידון בהרחבה בהמשך.
11. בהצעת החוק של ח"כ מרב מיכאלי יש תוספת משמעותית: "אולם לילד הזכות לסרב ואף לפנות לעזרה במידה והוא חש כי ההנחיה שקיבל מהוריו עלולה לפגוע בו".
12. הצעת החוק, סעיף 6 (סעיף קטן 6).
13. שם, סעיף 6 (סעיף קטן 8). בהצעת החוק של ח"כ מרב מיכאלי הניסוח שונה: "וכן, חינוכו ליחס של כבוד לזכויות האדם ולחירויות היסוד שלו".
14. שם, סעיף 6 (סעיף קטן 9). סעיף זה מופיע גם בהצעת החוק של ח"כ שולי מועלם-רפאלי, אך הושמט מהצעת החוק של ח"כ יואב קיש ומהצעת החוק של ח"כ מרב מיכאלי.
15. משנה, בבא קמא ח, ד.
16. שם א, א-ב.
17. בבלי, בבא קמא ד, א.
18. רמ"א, חושן משפט תכד, ז.
19. רמב"ם, הלכות חובל ומוזיק, ד, יט. תשלום "דמי ולדות" לאב (במקרה של פגיעה בהריון) הוא קנס, ולא ביטוי לבעלות שלו עליהם (רמב"ן לשמות כ"א, כב).
20. משנה, כתובות ד, ד.
21. רמב"ם, הלכות אישות ג, יט.
22. תוספות, קידושין מא, א ד"ה אסור. עיינו בהרחבה בפירושו של הרש"ד הירש לשמות כ"א, ז-ח.
23. רמב"ם, הלכות נערה בתולה ב, יד.
24. רמב"ם, הלכות עבדים ד, א.
- המדהימות והבלתי צפויות של מחקר שנמשך 25 שנה, מאנגלית: יעל זיסקינד-קלר, תל-אביב: מטר, תשס"א, פרק 7: תוצאות האלימות, עמ' 111-127; ג'ודית ס' ולרסטין וג'ואן ברלין קלי, אחרי הגירושין: כיצד מתמודדים ילדים והוריהם עם גירושין, מאנגלית: בני הרמן, תל-אביב: זמורה-ביתן, תשמ"ד; איאן בטלר, לסלי סקנלן, מרגרט רובינסון, ג'ליאן דאגלס ומרווין מורץ, ילדים להורים מתגרשים: כיצד חווים ילדים את גירוש הוריהם, מאנגלית: צוה שופטי, קריית ביאליק: אח, 2006, פרק 2: הגילוי, עמ' 31-56; Joan B. Kelly and Michael E. Lamb, "Using Child Development Research to Make Appropriate Custody and Access Decision for Young Children", *Family and Conciliation Court Review*, 38:3 (2000), pp. 297-311; Richard A. Warshak, "Blanket Restrictions: Overnight Contact between Parents and Young Children", *Family and Conciliation Court Review*, 38:4 (2000), pp. 422-445; Constance Ahrons, "Family Ties after Divorce: Long-term Implications for Children", *Family Process*, 46:1 (2006), pp. 53-66.
4. בנוסח הצעת החוק של ח"כ יואב קיש (התשע"ו-2016) נכתב: "במצב של פירוד ו/או גירושין בין ההורים בלבד"; בהצעה של ח"כ מרב מיכאלי (סמכות ואחריות הורית, התשע"ז-2017): "במצב של הורות בנפרד", ואילו בהצעה הממשלתית (התשע"ה-2014) ובהצעה של ח"כ שולי מועלם-רפאלי (התשע"ז-2016): "אף במצב של פירוד בין ההורים". משמעות הדבר היא שהצעת החוק הממשלתית מבקשת לעצב גם את מערכת היחסים במשפחה הנורמטיבית.
5. עמוס רולידר, הורות ללא רגשות אשם: לוקחים את הסמכות ההורית לידים, תל-אביב: אגם, 2011, עמ' 13.
6. עדנה כצנלסון, הורים, ילדים ומה שביניהם, רמת-גן: הורים וילדיהם בע"מ, 1998, עמ' 291.
7. עמוס רולידר, מיטל אוחיון, זיו ערדי, ערן בר ואורי קשת, סמכות אב וקשיי התנהגות של ילדים, עמק יזרעאל: המכללה האקדמית עמק יזרעאל, 2004.
8. על פי הרצאה של ד"ר ברוך שולם. כמו כן: רועי אלדור, "העברת האבהות לילד בטרם עת: 'אבא'לה - מה אתה רוצה?!", בתוך אסתר כהן (עורכת), חויית ההורות - יחסים, התמודדויות והתפתחות, ירושלים: בית הספר לחינוך באוניברסיטה העברית והוצאת אח, 2007, וכן על פי: אורי פוקס-שבתאי ושולמית בלנק, הורים טובים מדי: לדעת לחבק, לדעת לדרוש, אור-יהודה: ננרת, 2004. מעבר לכך: תאורטיקנים רבים רואים בסמכות ההורה כלי ילדיו מוקד לביסוס הבריאות הנפשית של הילד. יכולתו של ההורה לדרוש מילדיו

25. שם, הלכה ה.
26. שם, הלכה יא והלכה טו.
27. רמב"ם, הלכות אישות יט, י; הלכות עבדים ג, טו.
28. רמב"ם, הלכות גולה ואבדה יז, יג.
29. רמב"ם, הלכות נזירות ב, יג-יד.
30. שם, הלכה טו.
31. בע"א 488/77, פלוני נ. היועץ המשפטי לממשלה, פי"ד לב (3) 421.
32. שו"ת משנה הלכות, ירושלים: מכון משנה הלכות גדולות, תשס"ט, חלק טז סימן נח.
33. "בית דין" בספרות ההלכה משמעו הגוף הקולקטיבי היהודי הדואג לתקנת הציבור.
34. עיינו רמב"ם, הלכות גביה פרק ט.
35. רמב"ם, הלכות ממרים ו, ג.
36. שם.
37. שם, הלכה א.
38. שולחן ערוך, יורה דעה רמ-רמד.
39. בבלי, קידושין כט, א.
40. הלכות אישות יב, יד-טו.
41. הגהות הרמ"א על שולחן ערוך, יורה דעה רנא, ג.
42. להרחבה: הרב נפתלי בר-אילן, משטר ומדינה בישראל על פי התורה, ירושלים: אריאל – מפעלי תורה, יהדות וחברה בישראל, תשס"ז, כרך ג, עמ' 915-913.
43. הלכות ביכורים יא, א-ב.
44. הלכות מילה א, א.
45. משנה ברורה, אורח חיים לו, ג, ביאור הלכה, דיבור המתחיל "קטן".
46. בתשובות המיוחסות לרמב"ן, סימן לח.
47. הגהות הרמ"א לשולחן ערוך, אבן העזר פב, ז.
48. שו"ת מהרשד"ם, אבן העזר קכג.
49. שו"ת יד אפרים, בעריכת בנו הרב יעקב וינברגר, תל-אביב: הוועד הצבורי להוצאת כתבי הרב וינברגר, תשל"ז, סימן ה אות לו.
50. שו"ת תשובות והנהגות, ירושלים: הוצאת המחבר, תשנ"ז, כרך ג סימן תכט.
51. בית דין בראשות הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב הראשי לארץ ישראל. אוסף פסקי דין של הרבנות הראשית לארץ ישראל, ח"א, מהדורה ב, ירושלים: המכון לחקר החוק העברי, תשמ"ה, עמ' לב.
52. פסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל, ירושלים: וייס, תשי"ד, חלק א, עמ' 56, סעיף ט.
53. עזר משפט, ירושלים: הוצאת בני המחבר, תשס"ד, סימן כח, עמ' שמב. מובא גם בפסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל, חלק א, עמ' 157.
54. בג"צ 391/71 פלוני נ' אלמוני, פ"ד כו' (1) 85, 100. ראו בהרחבה במאמרו: יצחק קיסטר, "זכויות הורים בילדיהם במשפט העברי ובמשפט העולם", ניב המדרשה יג (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 124-139.
55. שגיא, "על מתחים בין דתיים וחילונים בין שיח זכויות לשיח זהות".
56. ראו למשל דברי השופט פיליפ מרכוס, "מחויבויות הוריות: ניסוח הפרדיגמה החדשה ליחסי הורים וילדים", רפואה ומשפט 48 (אוקטובר 2015), עמ' 121.
57. חיים עומר, "הורים ומורים – הברית ההכרחית", פנים 19 (2002), עמ' 3.
58. על נושא זה, עיינו במאמרה של פרופ' רונה שוה מאוניברסיטת בר-אילן: Rhona Schuz, "The Dangers of Children's Rights' Discourse in the Political Arena: The Issue of Religious Male Circumcision as a Test Case", *Cardozo Journal of Law and Gender*, 21 (2015), p. 347.
59. יש הטוענים כי אף על פי שהתערבות של גורמים טיפוליים בשיח המשפחתי היא בדרך כלל מרוככת יותר מהתערבות משפטית, עדיין התערבות זו מזיקה, מכיוון שהיא פוגעת באוטונומיה המשפחתית.
60. שולחן ערוך, חושן משפט יב, ב.
61. Patrick Parkinson, "The Idea of Family Relationship Centres in Australia", *Family Law Review*, 52:2 (2013), וראו מאמרים נוספים באותה חוברת. תודתנו נתונה לשופט פיליפ מרכוס שהפנה את תשומת לבנו לחוברת זו.
62. שולמית אלמוג ואריאל בנדור, "טובת ילדים, זכויות האדם", בתוך יואב דותן ואריאל בנדור (עורכים), על משפט ממשל וחברה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2005, עמ' 93-118.
63. תמ"ש 12148-04-10 ס.ג. נגד ע.ג. <http://www.pnay.co.il/uploads/mishmoretz/zagury1012.pdf>
64. אבנר שאקי, "אפיונים בדיני משמורת קטינים – תוך דגש על יישום עקרון טובת הילד", עיוני משפט י (1984), עמ' 15.
65. מרכוס, "מחויבויות הוריות: ניסוח הפרדיגמה החדשה ליחסי הורים וילדים", עמ' 124.
66. ההלכה היהודית מכירה בקשי משפחה נוספים שיש צורך לשמור גם במקרה של משפחה בפירוק: מצוות הנכד לכבד את סבו (הגהת הרמ"א שם, סעיף כד)

הרבנות הראשית התקבלה לאחרונה החלטה הקובעת שהחובה למוזנות הילדים מוטלת גם על האם, על פי יכולותיה הכלכליות, ולא רק על האב. בעת הכנת המאמר לדפוס, בתמוז תשע"ז, התקבלה פסיקה כזאת גם בבג"ץ.

68. פרק יד הלכה א.

69. במקומות אחרים הרמב"ם מרחיב את מעגלי האחוה והמחויבות וכולל בהם אף את אלה המצויים מעבר לגבולות האחוה הלאומית. כך הוא כותב בהלכות מלכים י, יב: "כן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצויין להחיותן, שנאמר: 'לְגַר אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵי תְּתַנְּנָה וְאֶקְלָה' (דברים י"ד, כא)... אפילו הגוים ציוו חכמים לבקך חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס עניהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר, 'טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו', ונאמר, 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'". וכן בהלכות עבודה זרה פרק י הלכה ה, בהלכות מתנות עניים ז, ובהלכות אבל יד, יב.

ומצוות הסב ללמד את נכדו תורה (רמב"ם, הלכות תלמוד תורה א, ב). כמו כן יש מצבים שבהם נתונה למשפחה הרחבה הסמכות להתערב בחינוכו של הילד (עי' רמב"ם, הלכות נזירות ב, טו). הלכות אלו אינן פוקעות כאשר המשפחה הגרעינית מתפרקת, ואינן תלויות ביחסים שבין הילד לבין ההורה המקשר בינו לבין בני המשפחה האחרים.

67. הממשלה מוקדמת כעת הצעת חוק הנקראת "זכות הילד לתמיכה כלכלית" על פי דו"ח ועדת שיפמן שמגמתה לקבוע קריטריונים כלכליים אחידים לצורך סיפוק צורכי הילד במקרים של גירושין. מטרת החוק הינה למנוע את כל ההתדיינות והסכסוכים בין ההורים בגובה דמי המזונות, ובכך לפשט ולקצר את תהליך הגירושין ולהגיע למצב שלאחר הגירושין טובת הילד עומדת על כנה מבחינת האחריות הכלכלית כלפי הילד – החלטה שאולי מתאימה לרוח הדברים הנידונים. (על פי ההצעה האמורה כאן אין זה נכון לקרוא להצעת החוק בשם "זכות הילד לתמיכה כלכלית" אלא בשם "צורכי הילד בתמיכה כלכלית"). נוסף על כך, במועצת

כסף, מצלמים: מדוע אין קולנוע ישראלי ימני

מנגנון התקצוב הממשלתי לקולנוע הישראלי אינו מעודד מתן ביטוי לחברה הישראלית, אלא מעניק כוח רב לקבוצה הומוגנית שכמעט תמיד מאגפת אותו משמאל. שינויים פשוטים בשיטה נדרשים כדי להשיב את הקולנוע הישראלי למסלול מגוון

לפני 11 שנה היה לי בחצר בית קולנוע מאולתר: קניתי מקרן משומש, תליתי וילון על עץ, ובצירוף רמקולים של מחשב הייתי צופה עם חבר יקר, רן פרחי זכרו לברכה, כל ערב בסרט אחר. רן היה בוגר החוג לקולנוע באוניברסיטת תל-אביב. בגללו, רוב הסרטים שצפינו בהם היו סרטים כבדים של קולנוענים. אבל פעם אחת הוא ויתר לי וצפינו יחד בסרט "פקודה לא חוקית" עם סמואל ל' ג'קסון וטומי לי ג'ונס. הסרט הזה רחוק מלהיות פסגת היצירה הקולנועית, אבל הוא שינה לי את החיים ויצר אצלי את התשוקה לקולנוע.

הסרט נכתב על ידי ג'יימס ווב, שלימים יהיה היועץ לביטחון לאומי של הילרי קלינטון בתקופת הפריימריז של 2008. הסיפור בדיוני לחלוטין, והוא עוסק בקצין נחתים אמריקני שעומד למשפט צבאי על טבח שביצע לכאורה במפגינים ליד שגרירות ארצות הברית בתימן. לאורך הסרט נשלחים חוקרים לתימן כדי לבחון היבטים שונים של הפשע. לכל מקום שהם הולכים מלווה אותם צללית בדמות ילדה קטנה, אולי בת 7, על קביים, כשרגלה האחת קטועה כתוצאה מהטבח שבו נאשם הקצין.

אשמתו או זכאותו של הקצין צריכה הייתה להיות מוכחת באמצעות קלטת וידאו שצולמה במצלמת אבטחה בשגרירות ונעלמה באורח פלא. כשאתרה לבסוף הקלטת התבהר הסיפור. תמונה אחת מן הקלטת נחרתה בזיכרוני ומסרבת להרפות: הילדה בת

עו"ד זיו מאור הוא העורך הראשי של האתר מידה (mida.org.il) ויו"ר האגודה לזכות הציבור לדעת. בשנת 2016 פרסם נייר עמדה במסגרת פורום קהלת שכותרתו תקצוב הקולנוע הישראלי – ניתוח והצעת מדיניות. מאמר זה מבוסס על הרצאה שנשא בכנס של ארגון יסודות באפריל 2017.

ה-7 אוחות אקדח, גדול יותר מהראש שלה, ומכוונת אותו לעבר השגרירות. כמוה, כל קהל ה"מפגינים" שסביבה, אנשים נשים וטף, חמושים מכף רגל ועד ראש. הקצין, כך היה ברור כעת לצופים, פעל כראוי.

התמונה הזו היכתה בי כל כך חזק, כי עד לאותו סרט לא העליתי בדעתי כלל שקולנוע יכול להיות מדיום שמציג מסר פטריוטי. כלי שבאמצעותו מישוהו יכול להביע מסרים שאני מזדהה איתם.

הסרט פקח את עיניי לפער הבלתי נתפס שבין הקולנוע ההוליוודי ויחסו לארה"ב, לבין הקולנוע הישראלי ויחסו לישראל. כמו בישראל גם בארה"ב האליטה הקולנועית היא מעוז שמאל. אך למרות הגוון השמאלי-פרוגרסיבי המובהק של הוליווד, הזרם המרכזי בקולנוע האמריקני לעולם יישאר פטריוטי ונאמן למדינתו. זאת בעוד שרבים מדי מהסרטים הישראליים אכולי שנאה – במישרין או במרומז – למדינת ישראל.

בהקשר הזה המסר המרומז חשוב לא פחות מהמסר הישיר. הנה דוגמה: צופי הקולנוע האמריקני רגילים לפגוש על המסך את מסדרונות השלטון המרכזי בארה"ב. בין אם מדובר בפנטגון, בבית הלבן או בבתי המשפט – מבנה ממשל אמריקני לעולם יהיה עטור שיש ושטיחים, נקי למשעי ומרוהט בהידור. הדימוי הזה לא תמיד מייצג את המציאות כמובן, אבל מבחינת הקולנוענים האמריקנים זה הכלל, גם אם יש לו חריגים. כך הם תופסים את הממשל שלהם, וכשעלילת הסרט אינה מבקשת לומר משהו מסוים על מבנה ממשל מוזנח – השיש הוא ברירת המחדל.

אל מול המציאות הזו בארה"ב בולטת סצנה אחת, לא חשובה ולא מרכזית, בסרט "הערת שוליים" של יוסף סידר מ-2011. הסרט עוסק בהליכי הבחירה של מועמד לזכייה בפרס ישראל, ובאחת הסצנות מתקיים דיון בחדר ישיבות במשרד החינוך. החדר קטן ומעופש, על הקירות קלסרים מאובקים על מדפים מתפרקים. החדר צר מהכיל את יושביו, וכשאחד מהמשתתפים מבקש לצאת החוצה, כל יתר המשתתפים נדרשים לקום מכיסאותיהם החורקים כדי לאפשר לו מעבר.

התיאור הזה אינו חיוני למהלך העלילה של הסרט. אבל סידר, במודע או לא, מספר לצופים כיצד נראים מסדרונות השלטון הישראלי בעיניו. הוא לא משקר כמובן: פקידי ממשלת ישראל, כמו פקידי ממשלת ארה"ב, עובדים לעתים במבנים מיושנים, מתפוררים ובלתי יעילים. אבל לא בפקידי הממשלה המאמר הזה עוסק, אלא בקולנוע הישראלי. מדוע הקולנוענים האמריקנים אוהבים את הממשלה שלהם עטורת שנהב, בעוד שעמיתיהם הישראלים מעדיפים קירות מתקלפים במסדרונות הממשלה?

התחושה של רבים כל כך שאין בקולנוע הישראלי ביטוי לקולות פטריוטיים הולידה ב-2015 פנייה לפורום קהלת בבקשה לחקור את התחום ולנסות להבין מה גורם לכך. המחקר נכתב על ידי ופורסם ביולי 2016, והמאמר הנוכחי מסתמך – באדיבות הפורום – על ממצאיו.



" לא הבנתי מה בעצם הוא רוצה לומר על הכיבוש... "

לפני שניגע בשאלת הזהות והתכנים של הקולנוע הישראלי נעסוק בעמודים הבאים בסוגיה אחרת, פורצדורלית יותר אך מכריעה: מנגנון המימון הממשלתי לקולנוע – אשר לו תפקיד מרכזי בכל הנעשה בתעשייה זו בישראל. מבין כ-400 סרטים עלילתיים באורך מלא שהופקו בישראל בין 2006 ל-2015, רק שניים (!) הופקו מבלי שקיבלו כל כסף ממשלתי.¹ במילים אחרות, המימון הממשלתי מעצב את הקולנוע בישראל – והבנת האופן שבו הוא עובד היא חיונית להבנת תמונת המצב של מרחב תרבותי חשוב זה.

אפשר, כמובן, לתהות על עצם ההצדקה למימון ממשלתי בתחום הקולנוע – שאיננו, לכאורה, מעניינה של הממשלה; בוודאי כאשר מימון כזה הופך לעמוד השדרה של העשייה הקולנועית כולה. מבלי להיכנס בעובי הקורה של שאלה זו, נקבל כהנחת עבודה כי בתחום הקולנוע מתקיים "כשל שוק" מסוג מוצר ציבורי. המונח הזה משמש כדי לתאר מוצר שיש לציבור צורך בו, אולם אין דרך אפקטיבית למנוע מאלו המסרבים לשלם עליו ליהנות ממנו. זאת, כי לא רק מי שנכנס לסרט וצפה בו נהנה מהסרט, אלא כל מי שהוא חלק מהתרבות שהסרט משתייך אליה: הקולנוע מבטא את התרבות שאנחנו חיים בה. מעצב אותה. מנציח אותה. מעשיר אותה. כך, גם מי שלא ראה סרט נתון, מושפע מהעושר התרבותי שהסרט הזה העניק לחברה הישראלית, וראוי שישתתף במימונו.

זהו כמובן טיעון שאפשר להתווכח איתו, אך חשוב לדעת שהוא מונח בתשתית התמיכה הציבורית בקולנוע. עניין נוסף הוא ההנחה כי ללא מימון ממשלתי לא יהיה קולנוע ישראלי כלל: הקונצנזוס בתעשיית הקולנוע הוא שנדרש מינימום של 20 מיליון דוברי שפה כדי שסרטים הדוברים אותה יצליחו להיות רווחיים. לכן בשפות דלות דוברים, ועברית בתוכן, אין קולנוע פרטי ללא התערבות ממשלתית.

אגב: גם באקסיומה זו ניתן וראוי להטיל ספק, במיוחד לאור השינויים הטכנולוגיים המאפשרים הפקה של סרטים מצוינים בהשקעה קטנה לאין ערוך מבעבר – אם רק יהיה מניע לצמצם את ההוצאות. אך המחקר, כאמור, אינו עסוק בשאלת ההצדקה למימון ממשלתי – אלא מתייחס אליו כאל הנחת מוצא.

כיצד עוצב הקולנוע הישראלי דרך התמיכה הממשלתית? ומדוע תמיכה זו מולידה קולנוע לא מגוון? בכך נעסוק בעמודים הבאים.

מי הזיז את הבורקס?

האות להפקת קולנוע ישראלי משמעותי ניתן בשנת 1954; אז נחקק החוק לעידוד הסרט הישראלי – בהנחה שללא עידוד ממשלתי לא יוכל הענף להתרומם. החוק והתקנות מכוחו קבעו שלושה עקרונות:

- כל בית קולנוע חייב להקצות זמן להקרנות של סרטים ישראליים;

- חלק מהכנסות הסרטים הזרים הועברו לקרן לעידוד הסרט הישראלי;
- כספי הקרן חולקו בין הסרטים הישראליים ביחס ישר להצלחתם בקופות: היוצרים היו מקבלים מבתי הקולנוע את שוברי הכרטיסים, וניגשים איתם למשרד התעשייה והמסחר כדי לקבל קצבה.² במהלך המחקר ראייתני את חיים טופול, והוא סיפר לי שהיה יושב עם אפרים קישון אחרי הקרנות של סלאח שבתי, והם היו סופרים יחד את השוברים וממלאים את הטפסים.

כך התקיים הקולנוע הישראלי הממוסד שנים ארוכות. ממוסד, לאור הדיאלוג המורכב שהיה לו עם השלטון עצמו: דרך המלך הקולנועית הייתה סרטים עם ניחוח סובייטי חזק ומסר שמתיישר עם השלטון. בידור, אבל חינוכי. ניסיונות אחדים של קולנוענים לסטות מן הקו הזה נתקלו בסנקציות: הסרט "רחל" של נורי חביב, מ-1960, היה ניסיון ראשון להישיר מבט ליחסים הבין-עדתיים בישראל מבלי לשלם מס שפתיים לאתוס "כור ההיתוך". תגובת שלטון מפא"י הייתה שלא לאשר את הגדרת הסרט כ"ישראלי", ולכן הוא לא זכה לסבסוד ממשלתי. לגורל דומה זכה גם הסרט "ניני" מ-1963, אשר איבד את זכותו לתמיכה בשל סיפור אהבה בין יהודי לנוצרייה.

אלה, ובודדים אחרים, היו "העשבים השוטים" שהביאו להתערבות הממוסד. דרך המלך כאמור הייתה קולנוע כשופר השלטון: הסרט הראשון שזכה לתמיכה ממשלתית היה "הם היו עשרה" מ-1960, שעסק בהקמת קיבוץ חדש בגליל. "סיניה" מ-62' משחזר אירוע ממבצע קדש שבו חילץ כוח צה"ל תינוקת בדווית בסניני – אירוע שהיה בעל ערך הסברתי רב עבור הממשלה. "אשת הגיבור" מ-1963, לא זו בלבד שהוא מכונן את אתוס הגבורה של אלמנות מלחמה, הוא אף מתחנף בגלוי לממוסד בכך שרוב שחקני המשנה שלו הם חברי הקיבוצים שצולם בהם.

מאיר שניצר מגדיר בספרו "הקולנוע הישראלי" את יוצרי הקולנוע הממוסד כ"זקופים, בלי הומור, מתוחים וממתינים לאישור שלטוני שהכל אצלם בסדר, וכי הריאליזם שלהם לנצח יהיה סוציאליסטי".³

כך התקיים הקולנוע הישראלי הממוסד שנים ארוכות, כשלצידו צמחה תופעת "סרטי הבורקס". ישראל השנייה התקיימה במעברות, שקלטו אליהן את שמנה וסלתה של יהדות ארצות ערב. אלה כידוע זכו ליחס בעייתי ביותר מצד האליטות בישראל, אשר סירבו להכיר בכך שהחומר האנושי במעברות מורכב גם מבעלי מקצוע מכובדים – בתוכם גם דמויות חשובות בתעשיית הקולנוע במדינות שמהן הגיעו, בעיקר פרס, עיראק וטורקיה.

הקולנוענים האלה, שהבולטים שבהם היו זאב רווח וג'ורג' עובדיה, עשו במעברות – ולמען תושבי המעברות – את מה שמאז ומתמיד הם ידעו לעשות: קולנוע. הם הפיקו סרטים פשוטים בזול, והקרינו אותם בבתי הקהילה. לא חלף זמן רב ומישהו גילה להם את הפטנט: החוק לעידוד הסרט הישראלי חל גם על היצירה שלהם. אז הם החלו

למכור כרטיסים ולמשוך קצבות ממשרד התעשייה והמסחר.

הקולנוע הממוסד ו"סרטי הבורקס" התקיימו ושגשגו זה לצד זה. המפנה הגיע בשנת 1968, תחילת השידורים בטלוויזיה הישראלית. הקהל של הקולנוע הממוסד הדיר רגליו מבתי הקולנוע, כי הטלוויזיה שידרה לו תוכן זול וזמין יותר. ואולם התוכן ששודר בטלוויזיה לא פנה לקהל של "סרטי הבורקס", ואלה המשיכו לפקוד את בתי הקולנוע בהמוניהם.⁴

בעשור שלאחר מכן הלך והתכווץ הנתח של הקולנוע הממוסד אל מול הקולנוע "המחתרתי" של יוצאי המעברות. את הסרט "חגיגה בסנוקר" כולנו מכירים; את "שלושה ועוד אחת", סרטו של מיכאל קאליק על יחסיו של פלמ"חניק מזדקן עם ילדיו, אף אחד אינו זוכר. שני הסרטים יצאו באותה שנה.

הפער בקופות בין שני הז'אנרים הביא לפער גם בהיקפי הכספים הממשלתיים. יוצרים אשכנזים רעבו ללחם. יוצרים מזרחיים, ואשכנזים שהלכו בעקבותיהם כיהודה ברקן ובעז דוידזון, הגשימו בישראל חלומות הוליוודיים.

התפיסה ש"סרטי הבורקס" נחותים מבחינה אומנותית הובילה להקמת "הקרן לעידוד סרטי איכות". הקרן הזו נולדה מתוך הנחה שקולנוע איכותי אמיתי אינו פונה לקהל הרחב, ויש לעודד אותו באמצעות תקצוב ממשלתי. מייסדי הקרן, ובהם רנן שור ונסים דיין, פנו לשרי התעשייה והמסחר דאו, חיים בר לב ופנחס ספיר, אלא שהם סירבו לתקצב אותם. עד שהגיע גדעון פת, איש הליכוד, והסכים להיענות לדרישותיהם. אלא שהוא עשה יותר מכך, ובזאת שינה את מפת הקולנוע בישראל: הוא תקצב את הקרן, ובמקביל הפסיק את התקצוב למסלול המבוסס על תמריצים.⁵

מאחורי החלטתו של פת עמדה אותה קבוצה שהולידה את הקרן לעידוד סרטי איכות – תנועה בשם קי"ץ (קולנוע ישראלי צעיר). היא דחפה להפסקת התמריצים בטענה שקולנוע מסחרי אינו זקוק לתמיכה ממשלתית. אבל האמת היא שלהפסקת התקצוב למסלול הוותיק – זה שמגיב להצלחה המסחרית – לא היה כל צידוק, וניתן לראות בה מעשה בריוני. ישראל שהוצגה ב"סרטי הבורקס" לא נראתה בעיניהם של ראשי הקרן לעידוד סרטי איכות. הם יכולים היו להשיג מימון להעלות על המסך את ישראל שלהם, והם אכן עשו זאת. אך לא היה בכך די. הם הביאו לסגירת הברז ולהכחדה, בהליך הדרגתי לאורך שנות ה-80, של הקולנוע המסחרי בישראל. בשלב כלשהו בשנות ה-80 הפנימה הקרן לעידוד סרטי איכות את ההשתלטות המוחלטת שלה על התעשייה, ושינתה את שמה ל"קרן הקולנוע הישראלי", כי לא נותר עוד קולנוע ישראלי בלתי.

במחצית שנות ה-90 חווה הקולנוע הישראלי משבר חמור נוסף, עם כניסתה של הטלוויזיה המסחרית. לראשונה מאז הקמת הקרן הוצע לישראלים תוכן מסחרי – כלומר, תוכן שכל מהותו היא לפנות לצופים – והקהל זנח את הקולנוע הישראלי

האליטיסטי, האומנותי והמורם מעם. השפל בנתוני הצפייה הצטרף למכה נוספת על תעשיית הקולנוע, בדמות החלטתו של שר התעשייה והמסחר דאז, נתן שרנסקי, להפסיק לתקצב את הקולנוע. כמתנגד המשטר הסובייטי, התערבות ממשלתית בעשייה אומנותית הייתה מאוסה בעיניו. המשבר הוביל לחקיקת חוק הקולנוע בשנת תשנ"ט-1999.⁶

“ביטוי לתרבות הישראלית”

ליבו של חוק הקולנוע הוא מינויה של המועצה הישראלית לקולנוע, אשר תפקידה הוא להמליץ לשר התרבות כיצד יש לחלק את תקציב התמיכה בקולנוע. וכך מגדיר החוק את תפקידה של המועצה:

עידוד הקולנוע הישראלי והתמיכה בו, תוך הבטחת חופש היצירה ומתן ביטוי למגוון התרבותי של החברה בישראל, להשקפות השונות הרווחות בה ולערכיה.

המשפט הזה, הנראה אולי כגבב של מילים שאין להן משמעות אמיתית, חשוב ביותר. במסגרת המחקר ערכתי בדיקה של חוקים ותקנות בכמה מדינות דמוקרטיות התומכות בקולנוע שמספר דוברי השפה בהן נמוך מ-20 מיליון איש. עיבוד הנתונים הוביל למסקנה שכל המדינות שתומכות בקולנוע עושות זאת מאחת או יותר מתוך ארבע קבוצות של מטרות:

- מתן ביטוי תרבותי למדינה התומכת;
- עידוד הקולנוע כתעשייה, כמו שתומכים בכל תעשייה. אצלנו לדוגמה בתעשיית ההיי־טק, עם הטבות מס לחברות ענק מחו"ל;
- עידוד אומנות לשמה;
- הבטחת מטה לחמם של היוצרים – כלומר כניעה של השלטון המרכזי לדרישות של גילדות העובדים בתחום הקולנוע.⁷

אם אלה ארבע המטרות שלשמן מקובל בעולם לתמוך בקולנוע, היכן ניתן למקם את מטרת התמיכה בקולנוע כפי שנקבעה על ידי המחוקק הישראלי? נחזור שוב למטרות המועצה: “עידוד הקולנוע הישראלי והתמיכה בו, תוך הבטחת חופש היצירה ומתן ביטוי למגוון התרבותי של החברה בישראל, להשקפות השונות הרווחות בה ולערכיה”.

אין במשפט הזה לא עידוד הקולנוע כתעשייה, לא עידוד אומנות לשמה ולא הבטחת מטה לחמם של היוצרים. רק מתן ביטוי תרבותי יש בו.

המסקנה הזו מתחזקת כשמעיינים בהליכי החקיקה של חוק הקולנוע. בדיוני ועדת החינוך והתרבות שקידמה את החוק השתתפו, לצד חברי הכנסת, גם גורמים במשרד

החינוך והתרבות וגם נציגי היוצרים.

סעיף המטרה שציטטנו לא שונה לאורך כל הדיונים ולשונו נשמרה כפי שהוצעה בהצעת החוק הפרטית של חברי הכנסת יונה יהב ודדי צוקר. לא זו אף זו, כעבור שנים מספר, כשנחקק חוק התרבות והאומנות, הועתקה הלשון הזו למטרתה של המועצה הישראלית לתרבות ואומנות כמעט כלשונה.

חיזוק לכך שהמטרה הן של המחוקקים והן של היוצרים שהשתתפו בדיון הייתה מתן ביטוי תרבותי, ניתן למצוא בדברים שאמרו בו היוצרים.

שייקה לוי, שהיה אז יו"ר איגוד אומני הבמה, אמר בישיבות ועדת החינוך –

קולנוע יוצא גם החוצה. אין שליחות טובה מסרט טוב. סרט מצליח או סרט עם מסר – אין שליחות טובה מזו.

אין שגריר יותר טוב מאשר אומנות, תרבות, קולנוע וכן הלאה. המדינה שלנו תיראה ככה או אחרת, אם יהיה לנו קולנוע כשגריר, סרט כשגריר וכן הלאה... ולא נתעסק עם מספרים, אלא יותר עם איך תיראה מדינת ישראל בעיני העולם.⁸

גידי אורשר, חבר האקדמיה לקולנוע, אמר –

את הקולנוע אפשר להביא לכל מקום. באמת אפשר לנייד אותו גם בארץ וגם בחוץ, וכבר דיברו על החשיבות שלו כביטוי תרבותי, ביטוי חברתי משקף כיוונים, משקף דעות, מספק צרכים בעניין הזה. זה נכון גם לגבינו. זה נכון גם לגבי הדרך שבה אנו רואים את עצמנו ומראים את עצמנו.⁹

דברים דומים נאמרו גם מפיהם של יוצרים נוספים, וכמובן גם מפיהם של חברי כנסת. האפשרות לשלב בחוק ובמטרתו גם מנגנונים שנועדו להגן על מטה לחמם של היוצרים עלתה במהלך הדיון, ונדחתה. האפשרות להשתמש בחוק ככלי לעידוד אומנות לשמה, או ככלי לעידוד הקולנוע כתעשייה, לא עלתה כלל.

הנה כי כן, כשחוקקה הכנסת את חוק הקולנוע היה לה ברור שהקולנוע הישראלי, או לפחות החלק ממנו שנתמך על ידי הממשלה – שהיום הוא מאה אחוז מהקולנוע הישראלי – נועד לתת ביטוי תרבותי לחברה הישראלית.

האם המנגנון שנבנה בפועל לניתוב כספי הציבור לקולנוע אכן מגשים מטרה זו?

לא, באל"ף רבתי. כפי שנרחיב מיד, המנגנון שנבנה מתרכז לא במתן ביטוי לתרבות הישראלית אלא בעידוד אומנות לשמה, עם קורטוב של הגנה על היוצרים. רכיבים רבים מדי שלו יוצרים מציאות מעוותת: השארת הכוח בקולנוע הישראלי בידי קבוצה מצומצמת של אנשים אשר קיבלה למעשה שליטה בלעדית על 80 מיליון שקל מכספי הציבור מדי שנה. על פי הסכם משנת 2013, החל מהשנה הבאה צפוי סכום זה לגדול

בכמה עשרות אחוזים.

כך זה עובד: בראש פירמידת כספי הקולנוע עומדת שרת התרבות. היא ממנה מועצה לקולנוע, שלפי החוק אמורה למנות 25 חברים. בפועל מכהנים בה היום 17 חברים.

מתוך ה־25 הללו, 13 – רוב החברים – באים מתחום היצירה הקולנועית, ושישה נוספים הם אישים המעורים בתחום התרבות והאומנות. השישה הנוספים הם עובדי מדינה, נציגי משרדי התרבות, האוצר והתקשורת.¹⁰

התפקיד העיקרי של המועצה הוא להמליץ לשרה כיצד לחלק את כספי התמיכה בקולנוע, שהם, נכון להיום, 80 מיליון שקל בשנה.

הכסף הזה מתחלק בין גופים כמו סינמטקים, ארכיונים ופסטיבלים, שאינם עוסקים בהפקת סרטים ולכן לא נעסוק בהם, ולצידם חמש קרנות קולנוע. נתמקד כאן אך ורק בסרטים עלילתיים באורך מלא, מה שנקרא בעגה הקולנועית פיצ'רס. סרטים אלו, שהם היקרים ביותר להפקה, נתמכים בכ־45 מיליון שקל, כלומר יותר ממחצית תקציב הקולנוע. הסכום הזה מחולק, נכון להיום, בין שתי קרנות: קרן רבינוביץ' וקרן הקולנוע הישראלי.¹¹

קרנות הקולנוע הן עמותות פרטיות לחלוטין. אין בהן דבר ציבורי, מלבד העובדה שעיקר תקציבן, או למצער עיקר תקציב הקולנוע שלהן, מגיע מהציבור.

הכסף מחולק בין הקרנות השונות על בסיס מסמך שנקרא "מבחני תמיכה". כל משרדי הממשלה התומכים בעמותות פרטיות נעזרים במסמך שזו כותרתו כדי להחליט אילו ארגונים יקבלו תמיכה, וכמה תמיכה יקבל כל ארגון.

אחד הדברים הבולטים לעין במבחני התמיכה בקולנוע הוא מטרות התמיכה – וההבדלים ביניהן לבין מטרות המועצה כפי שהן מופיעות בחוק הקולנוע (ההדגשות שלי, ז"מ):

מטרת התמיכה היא לסייע למוסדות ציבור על פי אמות מידה ענייניות ושוויוניות לשם עידוד הקולנוע הישראלי והתמיכה בו, הכוונתו הארגונית ופיקוח על הגשמת הפוטנציאל התרבותי והעסקי שבו, תוך הקפדה על חירות היצירה והביטוי החיוניים לקיומה של אמנות בכלל ואמנות הקולנוע בפרט, פיתוח צביון תרבותי מקורי ישראלי ומתן ביטוי למגוון התרבותי של החברה בישראל, להשקפות השונות הרווחות בה ולערכיה.

הקטעים המודגשים מהווים חריגה מן המטרות שנקבעו בחוק. "הכוונה ארגונית ופיקוח על פוטנציאל עסקי" אינם כלולים בתפקידים שהמועצה הוסמכה להם על ידי המחוקק. וכמובן – "פיתוח צביון תרבותי". המחוקק, נזכיר, הנחה את המועצה "לתת ביטוי תרבותי", וההיגד הזה גם מופיע במטרות שבמבחני התמיכה. אבל "פיתוח צביון" אינו מתן ביטוי. בעוד שהאחרון מבטא מטרה צנועה של שיקוף ספונטני של

המגוון התרבותי, הראשון לכל הפחות מקפל בתוכו שאיפה לווסת ולנתב את אותה תרבות אל עבר יעדים מוגדרים.

ההבחנה בין מתן ביטוי לפיתוח צביון חשובה. כאשר יוצר עושה סרט, הוא מקיים סינרגיה בריאה עם התרבות: הוא בו בזמן משפיע עליה ומושפע ממנה, ובכך מהווה ביטוי שלה. אולם כאשר המועצה קובעת איזה סרט יזכה להיות מופק, באופן שאינו ניטרלי או שקוף מבחינה תרבותית אלא תוך לקיחת חלק פעיל בעיצובה, אזי היא, ולא היוצר שאת יצירתו היא מתקצבת, נהיית לסוכנת התרבות המחזיקה במונופול על הביטוי התרבותי בחברה.

הבעיה איננה רק במטרות של מבחני התמיכה – אלא גם, ואולי בעיקר, בקריטריונים הממשיים המכתיבים את התמיכה. החריגה ממטרות התמיכה בקולנוע כפי שנקבעו על ידי המחוקק מתבטאת בהם היטב. יש שורה ארוכה של בעיות במבחני התמיכה, אולם בשל קוצר היריעה נתעכב כאן רק על החמורות ביותר.

במבחני התמיכה יש טבלה המתגמלת את הקרנות בהגדלת סכומי התמיכה בהתאם להצלחת הסרטים של הקרן בפרמטרים שונים. שלושה מבין הפרמטרים האלה נוגעים להצלחה הקשורה בתוכן:

המועצה מעניקה לקרנות עד 8 נקודות על בסיס הצלחה במכירת כרטיסים בבתי הקולנוע בישראל; עד 8 נקודות מוענקות על השתתפות של סרטים בפסטיבלים; ועד 8 נקודות נוספות על זכייה של סרטים בפרסים בפסטיבלים. ככל שאותם פסטיבלים ופרסיהם יוקרתיים יותר, כך תזכינה הקרנות ביותר נקודות, ובהתאם ביותר תקצוב.

מי שמחליט אם סרט מתקבל לפסטיבלים ובאילו פרסים יזכה, אם בכלל, הם לקטורים שעובדים באותם פסטיבלים. הפסטיבלים והפרסים היוקרתיים ביותר רובם ככולם אירופיים, וכך מתגלה לעינינו התמונה הבאה: סרטים שהופקו מתוך מטרה לקלוע לטעמים התרבותיים של הלקטורים בפסטיבלים בקאן ובברלין יש בכוחם לזכות את הקרנות בתגמול פוטנציאלי כפול – 16 לעומת 8 נקודות – משל סרטים שתוכננו במטרה לתת ביטוי תרבותי לחברה הישראלית.

הסעיף הזה, אם כן, מתנגש ישירות עם מטרות התמיכה בקולנוע כפי שנקבעו על ידי המחוקק.

סעיף בעייתי נוסף עוסק בדרישות מהלקטורים שמסייעים לקרנות בהחלטה באילו סרטים לתמוך.

המבחנים דורשים כי התסריטים ייבחנו על ידי "לקטורים שהם בעלי השכלה הולמת, ניסיון מקצועי ומוניטין בתחום היצירה, העשייה או המחקר בקולנוע או בטלוויזיה"¹². הדרישה הזו הגיונית: כשעוסקים בחלוקה של כספי ציבור, יש להקפיד להפקיד את שיקול הדעת בידי אנשים שמכירים את התחום.

בהמשך הסעיף מופיעה דרישה נוספת: הלקטורים "יתחלפו כל תקופת זמן קצובה שלא תעלה על שנתיים". גם הדרישה הזו הגיונית: בעבר ישבו בקרנות לקטורים בכירים שכיחנו עשרות שנים. לקטורים אלה התערבו בסרטים שעברו תחת ידם, ולמעשה עיצבו לפי טעמים את הקולנוע הישראלי. לכן החליטה מועצת הקולנוע ב-2012 לשנות את מבחני התמיכה, ולקבע שהלקטורים יתחלפו כל שנתיים.

אלא שקציבת הכהונה הולידה בעיה חמורה: אחרי תום שתי שנות הכהונה, יצטרך הלקטור להתפרנס ממהו. מאחר שהוא נדרש להיות קולנוען מנוסה, קרוב לוודאי שהוא יבקש לחזור לעבוד במקצוע שלו – כלומר ליצור סרטים.

כל לקטור נמצא אפוא בניגוד עניינים חריף. בתוך שנים בודדות, יודע כל לקטור, הוא יצטרך לעמוד שוב בתור הארוך של יוצרים המבקשים תמיכה מהקרנות, ושיצירתו תיבחן על ידי לקטורים כמותו.

כאשר לקטור ממליץ לקרן לאשר סרט מסוים לתמיכה, הוא למעשה נותן אור ירוק ליוצר של אותו סרט להצטרף לחוג מצומצם של קולנוענים מנוסים. הוא נותן אור ירוק לאותו יוצר להפוך למתחרה שלו.

ומה אם אותו סרט בדיוק דומה לרעיון שהלקטור חשב עליו בעבר ולא הופק? ומה אם הלקטור באמת חושב שהוא יכול לעשות את הסרט הזה טוב יותר מאותו יוצר? מבחני התמיכה מעמידים את הלקטורים במצב של ניגוד עניינים הפוגע ביוצרים המבקשים להיתמך.

הכסף נשפך כמים

בעיה נוספת שנולדה ברפורמה של 2012 היא סעיף "נאותות ההפקה". הסעיף הזה מתגמל את הקרנות על השקעה כספית גבוהה בסרטים שעלותם הכוללת גבוהה: כל סרט שעלות הפקתו היא 3 מיליון שקל לפחות, והקרן השקיעה 2 מיליון שקל מתוכם, מזכה את הקרן בתוספת תקצוב.¹³

הסעיף הזה בא כמענה לכך שסרטים הופקו ברמה נמוכה שלא אפשרה להם להתחרות בזירה הבינלאומית. התוצאה היא קטסטרופלית: הכספים הללו בסופו של דבר מתגלגלים לספקי משנה של תעשיית הקולנוע, מתאורנים ומאפרות ועד נהגי מוניות וחברות קייטרינג. בשעה שכסף ממשלתי נשפך כמים בתעשייה שרווח איננו קריטריון בה, המחירים מתנפחים וההשקעה העודפת שהסעיף הזה מעודד אינה מיתרגמת בהכרח לאיכות.

גרוע מכך: אחת הבעיות הקשות של הקולנוע הישראלי היא היעדר מוחלט של קולנוע פרטי. כבר ציינו למעלה שכמעט 400 סרטים הופקו בין 2006 ל-2015, ורק שניים מתוכם הופקו ללא תמיכה ממשלתית. יש לכך כמה סיבות, ואחת החשובות שבהן

היא ניפוח מלאכותי של העלויות שנגרם בגלל הכסף הממשלתי שנוסף לצד היעדר דרישת רווח. סעיף "נאותות ההפקה" הופך סרט שבתנאים תחרותיים ניתן להפיק במיליון שקל, ליקר הרבה יותר. כך סיכויי הרווח של מפיקים פרטיים נעלמים, ואיתם גם המשקיעים הפרטיים.

גורם נוסף לניפוח מלאכותי של עלויות ההפקה הוא מבנה התקציב שיוצרים נדרשים לעצב לסרטים שלהם: בתעשיית הקולנוע בארה"ב מקובל שהשכר המשולם למפיק, לבמאי ולתסריטאי של סרט נקבע כאחוז מסוים מיתר עלויות ההפקה. יש בכך היגיון רב: העבודה על סרט יקר יותר היא רבה יותר ומצדיקה שכר גבוה יותר. אלא שהעיקרון הזה נשמר רק בתנאי שוק תחרותיים שבהם יש תמריץ לכל הגורמים המעורבים בהפקה לצמצם עלויות ולהגביר יעילות.

אלה אינם התנאים של שוק הקולנוע בישראל. הנחת היסוד של תקצוב הקולנוע הישראלי היא שלא ניתן להגיע לרווחיות, ולכן אין תחרות שתגרום להוזלת מחירים. בתנאים כאלה, ניתן היה להניח שמועצת הקולנוע תקבע גמול קבוע שמקבל כל יוצר על הסרט שלו, ואולי אף שהגמול הזה יגדל ככל שיצליח היוצר לחתוך בעלויות. במקום זאת אימצו קרנות הקולנוע את המודל האמריקני: שכרם של היוצרים עולה ככל שעולה עלות הסרט. התמריץ של היוצרים הוא אפוא לבחור בספקים היקרים ביותר והכי פחות יעילים: ככל שהם מבזבזים יותר כספי ציבור, הם זוכים לנתח גדול יותר שנכנס לכיסם.¹⁴

גורם חשוב נוסף בעלויות ההפקה המנופחות אינו קשור לתחום הקולנוע, אלא דווקא לטלוויזיה: מדינת ישראל מכריחה את גופי השידור בטלוויזיה הישראלית להשקיע כ-800 מיליון שקל ביצירה ישראלית מקומית.¹⁵ חיוב ממשלתי להשקיע ביצירה מקומית קיים במדינות רבות אחרות בעולם, אבל ברוב מוחלט של המדינות חובת ההשקעה נמדדת בזמן מסך, ולא בסכום ההשקעה. המדיניות הזו מעודדת את גופי השידור לפעול ביעילות, כדי שיוכלו להוציא כמה שפחות כסף תמורת התוכן. ישראל היא אחת המדינות היחידות בעולם שבה חיובי התוכן נמדדים בסכומי כסף, מה שמוביל לניפוח נוסף בעלויות ההפקה של הטלוויזיה והקולנוע בישראל.¹⁶

נסכם: הקולנוע הישראלי מעוצב על ידי התמיכות הממשלתיות, ואלה בתורן לא רק "מייבשות" את הקולנוע הפרטי אלא גם מחוללות קולנוע מוטה, המעוצב על ידי קבוצה מצומצמת של קובעי-טעם. כך לא ניתן ביטוי לחברה הישראלית אלא לחבורה מוגדרת של יוצרים.

מעבר לכך, מנגנון התמיכות בנוי תוך ניגוד-עניינים מובנה של מי שיושב על ברו התקציב, ומעודד חוסר יעילות שיטתי של הפקות הקולנוע בישראל.

האשליה הרב-תרבותית

כעת, משעמדנו על אופיו של מנגנון התקצוב ועל כשלו, אגע במה שבעיניי הינו העצב הפוליטי החשוף של הקולנוע הישראלי.

מאות סרטים ישראליים ראיתי בימי חלדי. את רובם ראיתי בשנת 2008, אז ערכתי במסגרת המכון לאסטרטגיה ציונית בדיקה שניסתה להתחקות אחרי הגוון הפוליטי של הסרטים. מזה תשע שנים אני אומר את זאת: הסרט הישראלי האחרון שאפשר לקרוא לו "ימני" יצא לאקרנים בשנת 1988. קוראים לו "תל-אביב לוס-אנג'לס", והיוצר שלו הוא דודו טופז, לא בדיוק איש ימין, אבל המסר הברור של הסרט הזה הוא בעד עלייה ונגד ירידה מישראל. זה הופך אותו לצינוני ופטריוטי, וככזה הוא יכול להתפרש גם כימני.

את האמירה הזו צריך לדייק: יש סרטים רבים שמבטאים מסרים המשויכים לצד השמאלי של המפה הפוליטית, ורבים אחרים שאין להם כל מסר פוליטי. ואולם מאז 1988 לא הצליחה תעשיית הקולנוע הישראלי להוציא מתחת ידה ולו סרט ימני מובהק אחד.

לא ערכתי בדיקה שיטתית, סרט אחרי סרט, וגם לא הגדרתי בצורה ברורה מהו סרט "שמאלני" ומהו סרט "ימני". ספק אם בדיקה כזו וקטגוריזציה כזו יכולות להיעשות כלל ועיקר. בכל זאת אני קובע שכמעט אין קולנוע ישראלי ציוני או ימני; אני טוען זאת בפני חוגים שונים בהרצאות כבר תשע שנים, ועוד לא מצאתי מישהו שיסתור את טענתי.

אגב, אין פירוש הדבר שאין סרטים שעוסקים באנשי ימין בישראל, כולל במתנחלים ובציונות הדתית; יש ויש (והמפורסמים שבהם, כנראה, הם סרטיו של יוסי סידר) – אך אלה סרטים שמדברים על המחנה הימני בישראל (לא פעם תוך הצגה גרוטסקית שלו) ולא סרטים שמבטאים את ערכיו.

יש סרטים על ימנים, אין סרטים שמבטאים ערכים ימניים. 60% מהחברה נעדרי ביטוי בקולנוע הישראלי.

הקולנוע הישראלי עשה כברת דרך משמעותית ב-15 השנים האחרונות, ואפשר בהחלט לומר שהוא מגוון יותר מבחינת הדמויות והמגזרים שמופיעים על המסך. זה נעשה מתוך מאמץ אמיתי לבטא את עולמם התרבותי האותנטי, ולא כפי שהוא משתקף בעיניים "תל-אביביות".

אבל מה שנכון לגבי הדמויות, אינו נכון לגבי הערכים. סט הערכים שהקולנוע הישראלי מבטא מעולם לא חצה את נתיבי איילון מזרחה. זה המקום לצטט שוב את מטרות מועצת הקולנוע, כפי שנקבעו בחוק:

עידוד הקולנוע הישראלי והתמיכה בו, תוך הבטחת חופש היצירה ומתן ביטוי למגוון התרבותי של החברה בישראל, להשקפות השונות הרווחות בה ולערכיה.

ההתקדמות האדירה שחלה בגזרת המגוון התרבותי אינה יכולה להצדיק את הכישלון המוחלט במתן ביטוי למגוון השקפות וערכים.

חשוב להדגיש שהביקורת איננה על הסרטים שהקולנוע הישראלי יוצר. סידר הוא יוצר מוכשר מאוד ועל הסרטים שלו להיות מופקים כמות שהם מבלי שלאף אחד תהיה זכות לגעת בתוכנם. גם לסרטים השמאלניים במוצהר, אלה שמתעסקים באובססיות במחסומים ובסבל של ערביי יהודה ושומרון, יש זכות מלאה להיות מופקים ולהגיע לאקרנים, וכל עוד מדינת ישראל היא מדינה שבה קולנוע ממומן מכספי המיסים – יש להם גם זכות להיות ממומנים בכסף ציבורי. הבעיה היא לא שיש סרטים שמאלניים, אלא שאין כלל סרטים ימניים. שהמנגנון מנציח טעם אומנותי – ואידאולוגי – מוגבל מאוד, במקום לשקף את הקשת הישראלית, ובעצם את הרוב של הציבור היהודי-ישראלי.

מדוע אין נוצרים סרטים ימניים? מדוע אין הם זוכים לתמיכת הקרנות?

את השאלה הזו הפניתי למנכ"לים של שתי הקרנות שתומכות בקולנוע עלילתי באורך מלא: גיורא עיני, מנכ"ל קרן רבינוביץ', וכתריאל שחורי, מנכ"ל קרן הקולנוע הישראלי. שניהם – אני נוטה להניח שבלי תיאום – ענו לי אותה תשובה: ימנים אינם מגישים. אילו הגישו סרטים טובים מספיק – היו מקבלים תקציב.

אמפירית, איני יכול לקבל את התשובה הזו.

סיפורו של היוצר רועי הורנשטיין הגיע לכותרות לפני כשנתיים, ונציג אותו בקצרה:

הורנשטיין הוא בוגר החוג לקולנוע באוניברסיטת תל אביב, והוא כבר הפיק סרט עלילתי אחד באורך מלא עם גילה אלמגור ויחזקאל לזרוב, בשנת 2007. מאז יש לו חלום: להפיק סרט גבורה על חיל האוויר הישראלי. הוא כתב תסריט על מבצע "מוקד" שבו השמיד חיל האוויר הישראלי את חילות האוויר של צבאות ערב בשעות הראשונות של מלחמת ששת הימים.

לאורך השנים הוא הגיש פעמים מספר את הסרט לקרנות, אלא שהתשובה שהוא קיבל מהלקטורים של קרן הקולנוע הישראלי במארכס 2015 הייתה ראויה לתשומת לב מיוחדת:

"התסריט כתוב במיומנות רבה. הוא זורם ומהודק. יש דמויות מפותחות וקונפליקט ברור", כותבת הלקטורית רונה סגל, אבל חותמת בהמלצה שלא לתמוך בסרט משום שהוא "מנציח מדי את מיתוס הטייס. אולי כדאי שדמותו של הגיבור השחצן תיאלץ לספוג מהלומה גדולה יותר ולשלם מחיר אמיתי על היוהרה".

גם הלקטור אורי סיון משבח, מקצועית, את הסרט. "תסריט מרשים. תחקיר מדויק. חד וסוחף", אבל אז מגיעה התפנית: "היוצר לא מתעכב על שאלות מוסריות. בתור סרט מלחמה בוחר התסריט להימנע מלגעת בנושאים מורכבים כמו אימת המוות וההרס שמלחמה גורמת לשני הצדדים הנלחמים והאבסורד שבעצם קיומה של מלחמה. התסריט מכיל מינון נמוך מדי של הממד האנטי מלחמתי".

הבנתם? אם יש סרט שעוסק במלחמה, הוא יכול להכיל אך ורק מסר אחד על המלחמה: המסר של השמאל הישראלי. כל אמירה פילוסופית אחרת על מלחמה, כל מלחמה, ובפרט מלחמת ששת הימים, מצונזרת על ידי צבא של לקטורים משובטים שאינם מסוגלים לחשוב אחרת, ואינם מסוגלים להתיר לאף אחד לחשוב אחרת.

עצם קיומן של ביקורות פוליטיות שכאלה הוא שערוריה. למרבה הצער, התוכן הפוליטי של חוות הדעת ממארכ 2015 אינו חריג: חוות דעת ממועדים אחרים, וגם של הקרן האחרת, כללו ביקורת פוליטית ארסית לא פחות. מה שכן היה חריג היה העובדה שבחוות הדעת מהמועד הזה לא היה אפילו גרם אחד של ביקורת מקצועית שלילית על התסריט. כל המילים של הלקטורים שלא היו פוליטיות, הרעיפו שבחים על התסריט. במילים אחרות, הלקטורים אמרו: התסריט ראוי והסרט מעולה, אבל הוא לא שמאלני מספיק ולכן לא יתקצב.

בעקבות חוות הדעת הזו שלח הורנשטיין תלונה לשרת התרבות, מירי רגב, שבועות בודדים לאחר שמונתה. רגב הורתה למועצת הקולנוע לערוך בדיקה בעניין, והתגובה של אחד מחברי המועצה, רוני סומק, חושפת את עומק הבעיה שבה אנחנו נמצאים: לשיטתו, עצם הניסיון של שרת תרבות לבדוק את האפשרות לסתימת פיות בחלוקת תקציבים שבאחריותה, היא סתימת פיות.¹⁷

תגובות ברוח דומה השמיעו לאחרונה כמה דמויות בולטות מסצנת הקולנוע הישראלי, לאחר שוועדת בדיקה אחרת שהקימה רגב ביקשה לעיין בבקשות התמיכה שהגישו היוצרים לקרנות, ובחוות הדעת של הלקטורים לבקשות הללו. אותם קולנוענים האשימו את רגב ברדיפה מקרתיסטית, וטענו שהעיון בחוות הדעת פוגע בחופש הביטוי שלהם.¹⁸

הנחת היסוד של סומק ושל אותם לקטורים היא שחופש הביטוי שמור להם: לאנשי המנגנון, חברי מועצת הקולנוע, ראשי הקרנות, הלקטורים.

אין איווולת גדולה מזו.

חופש הביטוי הוא של היוצרים, לא של המנגנון שנבנה כדי לתקצב אותם. אם מסקנותיה של רגב הן כי גורם כלשהו במנגנון פוגע בחופש הביטוי של יוצרים, החוק מחייב אותה לנטרל אותו. לא פגיעה בחופש הביטוי יש כאן, כי אם הגשמה שלו.

המסקנה הסופית של מועצת הקולנוע בעניינו של הורנשטיין הייתה שחוות הדעת

של קרן הקולנוע הישראלי ממארכס 2015 פגעה בחופש היצירה שלו. זו הייתה דרך אלגנטית להתחמק מהצורך לקבוע שהייתה פה סתימת פיות פוליטית. המסקנה הזו לא הולידה כמובן שום סנקציה משמעותית נגד קרן הקולנוע הישראלי.

התמונה שנפרשה לאורך מאמר זה מערערת את עצם ההצדקה לתמיכה ממשלתית בקולנוע. אופיו של המנגנון הקיים והאופן שבו הוא מופעל יוצרים כשל בהשגת המטרה היחידה שמצדיקה את קיומו, שהרי מרגע שהוא נכשל במתן ביטוי לתרבות הישראלית, הקולנוע חדל להיות מוצר ציבורי. בפשטות, לא ניתן להצדיק את המשך קיומו של המנגנון הקיים, ויש לבטלו – או לתקנו.

הפתרון: עקיפת הקרנות והגבלת הלקטורים

מהו אפוא הפתרון? כיצד משיבים לקולנוע הישראלי את הזכות והחובה לייצג כראוי את התרבות הישראלית?

בנייר המדיניות שכתבנו הצענו שלל אפשרויות, ואין בכוונתי להרחיב כאן בכל אחת מהן. אתמקד רק בשתי הצעות – עקרונית ונקודתית, שאימוצן עשוי לשנות את מפת הקולנוע הישראלי לכיוון מגוון יותר.

ההצעה העקרונית היא להשיב לתחייה את המסלול ה"מסחרי", או מסלול התמריצים – תמיכה ממשלתית הבאה בהתאמה למידת הצלחה של סרט בבתי הקולנוע. מדינת ישראל היא היחידה מבין המדינות שנבחנו שבה אין מסלול מבוסס תמריצים. הכוונה היא למסלול שבו התמיכה אינה ניתנת על בסיס הערכה מקצועית של לקטורים אלא על בסיס הצלחה של הסרט בקופות.

המסלול הזה היה קיים גם בישראל עד 1979, ואז נסגר בהוראת שר התעשייה והמסחר דאז, גדעון פת. המסלול הזה הוא שהוליד קלסיקות, מסלאח שבתי ועד גבעת חלפון. הוא גם הוליד סרטים שאינם פסגת העשייה התרבותית, אבל בפירוש אי אפשר לומר שכ-30 סרטים ישראליים שמופקים מדי שנה בשיטה הנוכחית, אשר על רובם הציבור אינו יודע כלל, הם תפארת היצירה.

ההמלצה המרכזית לתיקון העיוותים שמנגנון קרנות הקולנוע יוצר היא שלצד הקרנות, שתמשכנה לפעול להעצמת הרמה האומנותית של הקולנוע הישראלי, יוקצה תקציב שיתחלק בין סרטים שלא עברו בשנה נתונה בקרנות, בהתאם לכמות הכרטיסים שמכרו.

כך הציבור הופך ללקטור. הציבור הוא שמחליט איך יחולק הכסף שלו. המטרה של התמיכה בקולנוע – מתן ביטוי תרבותי לחברה הישראלית – תוגשם כך בהכרח. תוצאת לוואי חיובית תהיה גיוון היוצרים הקולנועיים וממילא הגדלת המאגר לגיוס לקטורים פוטנציאליים לקרנות הקולנוע. כתוצאה מכך גם מסלול הקרנות יתגוון,

מבלי לפגוע ברמה האומנותית של הסרטים שעוברים דרכו.

ומכאן לצורת העבודה של הקרנות עצמן – וכאן באמתחתי כמה הצעות נקודתיות. כפי שהעלינו לעיל, מבנה הוועדות כעת מנציח טעם קולנועי מסוים, מאפשר פסילה פוליטית של סרטים ונגוע בהכרח בניגוד עניינים. שינוי אופן ההעסקה של הלקטורים וצורת עבודתם עשוי לשפר את עבודת הוועדות ולשים קץ לאפליה המובנית בצורת עבודתן כיום.

כוונתי היא להעסקת הלקטורים על ידי המדינה, ולהגבלת שיקול דעתם לפרמטרים מקצועיים בלבד.

אסביר. ישראל היא המדינה היחידה מבין המדינות שנבדקו שבה הלקטורים אינם מועסקים ישירות על ידי המדינה. ההצדקה לעיוות זה נעוצה בהנחת יסוד רווחת שפוליטיקאים אינם כשירים לעסוק בענייני תוכן ואומנות. הנחת היסוד הזו היא שמולידה "מנגנוני חיץ" שנועדו להרחיק פוליטיקאים מקבלת החלטות בגופים כמו קרנות הקולנוע והתאגיד.

אלא שהנחת היסוד הזו היא אנטי-דמוקרטית במהותה, והיא אינה מתקיימת במדינות דמוקרטיות אחרות. הפוליטיקאים הם היחידים שמוסמכים לקבל בשם הציבור הכרעות ערכיות והחלטות כיצד לחלק את הכסף, והם בוודאי יותר כשירים לכך מאנשים שלא נבחרו כלל.

מכל מקום, איני מציע שחברי כנסת יתפקדו כלקטורים, כפי שנהוג בצ'כיה לדוגמה; או ששר התרבות יאשר בעצמו את הסרטים שיתוקצבו, כפי שנהוג בחלק מהמסלולים בדנמרק. אבל אני מצביע על העובדה שהניתוק הקיים בין הדרג הנבחר לבין הגורמים המחליטים בפועל על חלוקת התקציבים במנגנון הישראלי הוא קיצוני, באופן שסותר את מטרת התמיכה בקולנוע: מתן ביטוי תרבותי לחברה הישראלית. אם הלקטורים יועסקו על ידי המדינה, הדבר יאפשר פיקוח מנהלי וציבורי טוב יותר על תפקודם.

צעד זה, הגם שהוא נחוץ, אינו מספיק. שהרי ככל שהלקטורים הינם אנשי מקצוע, ומוסכם כי כך נכון שיהיה במסלול מבוסס מענקים, אין ערובה לכך שהוא יביא לידי ביטוי את מגוון החברה הישראלית. כפי שראינו, שיקול הדעת החופשי של הלקטורים מאפשר מצב שבו הומוגניות ערכית בקרב אנשי המקצוע מובילה לחסימה של יוצרים המבקשים להביע עולם ערכי שונה.

הצעתי השנייה היא אפוא הכוונת שיקול הדעת של הלקטורים באמצעות שאלונים סגורים שייקבעו במועצת הקולנוע. הם יידרשו לענות לשאלות כגון "דרג את רמת הדיאלוגים", "דרג את מורכבות הדמויות", "דרג את ההתאמה בין התקציב למורכבות ההפקה" – והכול בסולמות סגורים. באופן זה, משפטים העוסקים בתמות אנטי-מלחמתיות ובשאלות מוסריות ייעלמו מחוות הדעת, ואלה תהפוכנה להיות ענייניות

ומקצועיות ותעסוקנה רק ברמה המקצועית של הסרט.

הצעה זו האחרונה עלולה לעורר התנגדות, שהרי אין אנו רגילים לחשוב על אומנות ושיפוט אומנותי במושגים כה טכנוקרטיים כסולמות סגורים. להפך, נדמה כי ההערכה המיילולית המשוחררת יאה להם יותר. אלא שעלינו לזכור שאין אנו עוסקים כאן בביקורת האומנות המזמינה ומבקשת את הממד הסובייקטיבי והעשיר של השיפוט, אלא בצד האפור שלה: בדרך שבה מחולקים לה כספי ציבור. בהקשר זה, אחידות ותקינות ההליך חשובות יותר מן הביטוי החופשי של הלקטורים, שכן יש בכוחו לפגוע בתכלית שלשמה הם מועסקים.

כאן מתבקשות כמה מילים שתבהרנה מדוע אני מציע דווקא מנגנון של הגבלת שיקול דעת – במקום עמידה על גיוון הלקטורים או השפעה פוליטית מאזנת על הרכב הוועדות. ובכן, מסתבר שדרכים אלו נוסו בעבר ולא קצרו הצלחה. מאחר שוועדה שמינתה השרה רגב דנה ברעיונות הללו ואחרים בימים אלו ממש, ראוי להקדיש לכך כמה משפטים.

הפתרון המרכזי שנשלף נוכח אי שביעות הרצון מתפקודן של הקרנות הקיימות הוא הקמתה של קרן חדשה. פתרון זה כבר נוסה בעבר ונכשל: קרן גשר הוקמה בשנת 2001, תחת עינה הפקוחה של לימור לבנת, שרת החינוך והתרבות דאז. הקרן, ששמה המלא כולל את הביטוי "קולנוע רב תרבותי", נוסדה כדי לתת מענה לבעיית הגיוון בקולנוע הישראלי. 16 שנים לאחר שהוקמה, עדיין אין קולנוע ישראלי ימני. סרטו של רועי הורנשטיין שהוזכר לעיל הוגש גם לקרן גשר, והלקטורים שם פסלו את הסרט בטענה שהוא מהווה – שימו לב – "רגרסיה אידאולוגית"...

הכישלון של קרן גשר היה צפוי מראש, וכך גם צפויה להיכשל קרן חדשה אם תוקם. מוסכם על הכול שתמיכה ממשלתית צריכה להינתן לפי קריטריונים של הערכה מקצועית, ומי שמוסמך להעריך סרטים מבחינה מקצועית הם קולנוענים מקצועיים. כפי שפורט לאורך המאמר, החוג המצומצם של אנשים שצברו די ניסיון מקצועי כדי לבצע הערכה מקצועית אמיתית איננו מגוון מספיק מבחינה רעיונית.

כדי לפתור זאת הוצע לגוון את מאגר הלקטורים ולקבוע שלא רק קולנוענים מנוסים יוכלו לעסוק בלקטורה. אך מי יהיו ה"לא קולנוענים" שיסננו את הסרטים? מי יבחר אותם ועל פי אילו קריטריונים הם ייבחרו? כל ניסיון להשיב לשאלה הזו ייתן תשובה מגושמת ושרירותית.

השקת המסלול המבוסס על תמריצים תפתור בעיה זו: המסלול החדש יאפשר לקולנוענים לצבור ניסיון מבלי לעבור תחילה תחת הסינון האידאולוגי של קהילת הקולנוע הקיימת, ובתוך כמה שנים יהיו קולנוענים מנוסים שאינם חלק מהמחנה הקיים.

סיכום

התקצוב הממשלתי לקולנוע הישראלי הוקם על מנת להבטיח מתן ביטוי קולנועי לחברה הישראלית לגווניה. בפועל, המנגנון שאמור לדאוג לכך סובל מליקויים חמורים: שיטת הדירוג מעודדת יצירת סרטים הפונה לקהלים בינלאומיים, על חשבון הקהל הישראלי; תנאי הסף המחמירים ללקטורים לצד תחלופה מהירה שלהם יוצרים ניגוד עניינים מובנה בעבודתם; תגמול על השקעה כספית פועל נגד התייעלות, מתמרץ בזבוז כספי ציבור ומביא לנסיקת מחירים בתעשייה ובשירותי הלוויין שלה.

מנגנון זה אינו מגשים את מטרתו – מתן ביטוי קולנועי לחברה הישראלית. הוא אף פוגע במטרה זו, בשל תרומתו לחנק שוק הקולנוע הפרטי, באופן שאינו מאפשר לתרבות הישראלית המגוונת לפרוח באמצעים אחרים. באופן החמור ביותר, המנגנון הקיים אִפשר לקולנוע הישראלי להיות נשלט בידי קבוצה הומוגנית מבחינה פוליטית-השקפתית, המתירה לעצמה למנוע תקציבים מסרטים בעלי מסרים שאינם תואמים את עמדותיה.

פתיחת מסלול תקצוב מבוסס תמריצים לצד זה הקיים, כפי שהתקיים בעבר, והכנסת תקני הערכה מבוססי סולמות סגורים המצמצמים את שיקול הדעת של הלקטורים, תפתורנה רבות מן הבעיות במנגנון הקיים ותספקנה אפיק נוסף שיבטיח מתן ביטוי קולנועי רב מהקיים כיום. אם תיושמה ההמלצות הללו, אפשר לצפות שבתוך כמה שנים יתאפיין הקולנוע הישראלי לא רק בגיוון התרבותי שהוא נחלתו מזה כמה שנים, אלא גם בגיוון רעיוני.

התרבות הישראלית דרושה נציגות משמעותית יותר של אנשי ציבור, הקשורים בחלקי האוכלוסייה השונים והמגוונים בחברה. לאנשי קהילת התרבות, בפרט בישראל, שהתאפיינה שנים ארוכות בחוסר "צדק חלוקתי" בכספי התרבות, אין ידע, היכרות מיוחדת או מומחיות שתאפשר להם להבטיח שכספי הקולנוע יחולקו באופן שנותן ביטוי למגוון הרחב של התרבות הישראלית. להרחבה בנושא זה ולהצעה לטיפול בנושא הרכב המועצה, שאינן עניינו של מאמר זה, ראו מאור, תקצוב הקולנוע הישראלי, עמ' 17-18, 39.

11. שם, עמ' 19.

12. מבחני תמיכה למוסדות תרבות בתחום הקולנוע, סעיף 6(1)(ב)(2).

13. שם, 6(1)(ג)(3)(1).

14. מאור, תקצוב הקולנוע הישראלי, עמ' 88.

15. כרגע הטלוויזיה המסחרית והרבי-ערוצית מחויבות להשקיע 780 מיליון שקל ביצירה ישראלית, מתוכם 380 מיליון שקל ב"סוגה עילית". לפי המלצות דו"ח

1. דיו מאור, תקצוב הקולנוע הישראלי – ניתוח והצעת מדיניות, פורום קהלת, 2016, עמ' 32.

2. מקור: החוק לעידוד הסרט הישראלי, תשי"ד-1954.

3. מאיר שניצר, הקולנוע הישראלי, חולון: כנרת, 1994.

4. התיאור ההיסטורי לקוח בעיקרו מספרו של שניצר, שם.

5. מאור, תקצוב הקולנוע הישראלי, עמ' 7.

6. שם, עמ' 8.

7. שם, עמ' 11.

8. ישיבת הוועדה מיום 25.3.1998.

9. שם.

10. כבר בשלב הזה בולט הפער בין מטרות המועצה לבין ההרכב שלה: מועצה שרוב ניכר ממנה הם גורמים מקצועיים, במקרה זה אנשי קהילת התרבות, הייתה יכולה להתאים אילו הייתה מטרתה לקדם אומנות לשמה והגנה על היוצרים. אולם כדי להבטיח שכספי הקולנוע יחולקו באופן שנותן ביטוי למגוון הרחב של

17. שגיא בן-נון, "סערה חדשה: האם שרת התרבות התערבה בהחלטות קרן הקולנוע הישראלי?" וואלה! 10.9.2015.
18. אור קשתי, נירית אנדרמן ואיתי שטרן, "מתהדק הפיקוח על הקולנוע והטלוויזיה: המדינה בודקת אנשי קרנות שאישרו סרטים וסדרות", אתר הארץ, 28.3.2017.
- פילבר, הסכום יצטמצם ל-400 מיליון שקל וכולו יוקדש ל"סוגה עילית", והסכום הזה יצטרף לכ-400 מיליון שקל נוספים שיחויב תאגיד השידור הישראלי להשקיע בתוכן מקומי.
16. האגודה לזכות הציבור לדעת עורכת בשיתוף פורום קהלת מחקר מקיף בנושא הרגולציה על הטלוויזיה בישראל, והמחקר צפוי להתפרסם בקרוב.

אוניברסליות מציון: חזונו המדיני של ישעיהו

קריאה צמודה בנבואות אחרית הימים של ישעיהו מגלה את יפעתן האמנותית והמוסרית - וגם תיאוריה מדינית שהקדימה את זמנה, ושהעולם החופשי עדיין מתקשה להכיל. על רקע האימפריאליזם האשורי מוחק הזהויות מתנבא ישעיהו על שלום עולמי שאינו מבטל גבולות, ועל אל אחד הנעבד בדרכים רבות

סוגיית הלאומיות שבה בשנים האחרונות למרכז הבמה הפוליטית בעולם כולו. במשך תקופה ארוכה, החל באמצע המאה העשרים, בעקבות מלחמת העולם השנייה והתפרקות המבנה האימפריאליסטי והקולוניאליסטי, נראה היה שהמטוטלת העולמית נוטה לקוטב האוניברסלי, הפוסט-לאומי. הנטייה הרווחת הייתה לתפוס את התנועות הלאומיות כמחוללות של לאומנות, שוביניזם ואלים ששיאם במלחמות העולם; ונטייה זו נהנתה ממסד תיאורטי ואידיאולוגי פוסט-לאומי וניאו-מרקסיסטי מפותח. זה כמה וכמה עשורים שהמגמות השולטות בחקר הלאומיות הן מגמות "מודרניסטיות" המדגישות את מלאכותיותן ותלישותן של התנועות הלאומיות - בניגוד לאסכולה הקלאסית ה"פרימורדיאלית", הרואה את הלאומיות כעניין הטבוע באנושות מקדמת דנא.¹

בעשורים האחרונים, החל בהתפרקות הגוש הסובייטי, וביתר שאת בשנה החולפת, החלו תנודות לעבר הקוטב הלאומי, אם לא באקדמיה, ודאי בשטח. שתי דוגמאות בולטות לכך הן הכרעתה של בריטניה לפרוש מהאיחוד האירופי, החלטה המאיימת לערער את הסדר העל-לאומי באירופה ולפורר את גוש האירו, ועלייתו של דונלד

דוד סבתו הוא דוקטורנט לתלמוד בבית ספר מנדל ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית, ועמית מחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה. מלמד תנ"ך ותלמוד במוסדות שונים.

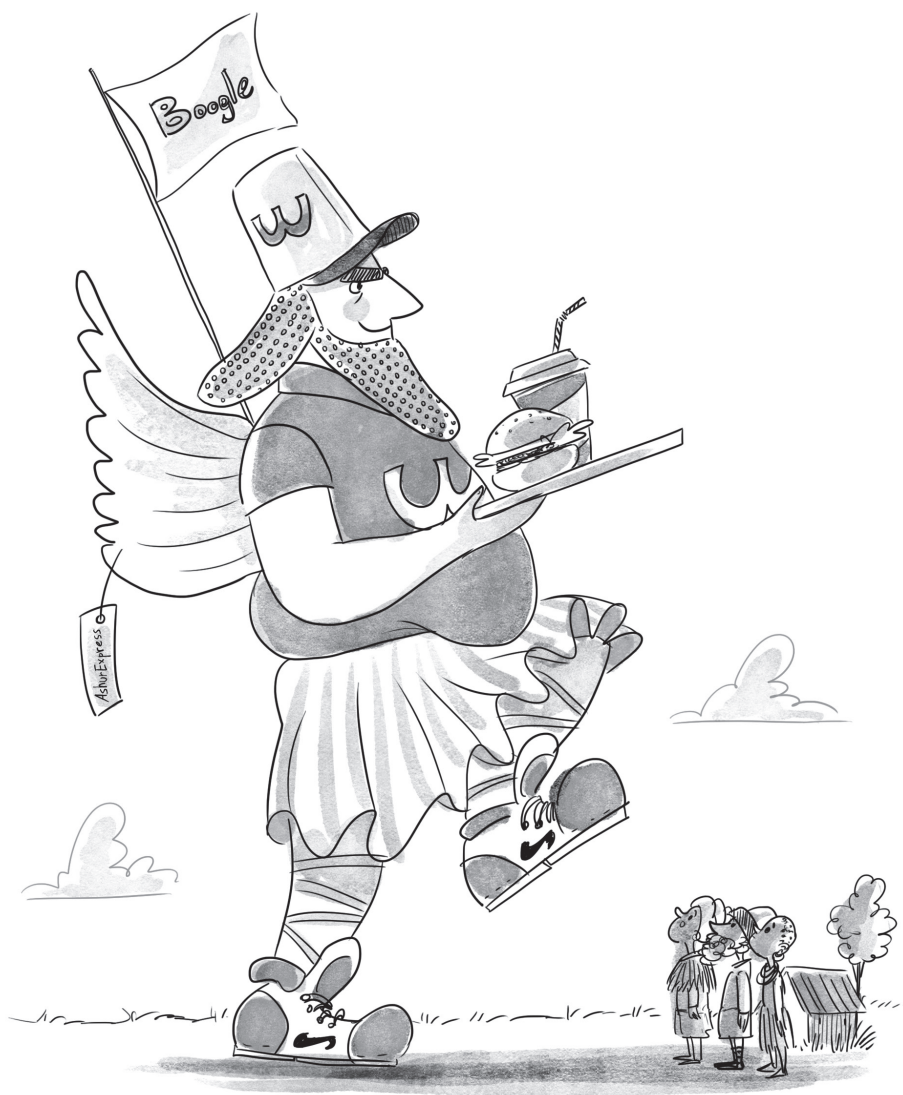
טראמפ בארצות הברית, שבאה כתגובת נגד למדיניות הליברלית הגלובלית של ממשל אובמה וקודמיו.

המתח בין שתי עמדות אלה משפיע במישרין גם על מעמדה של מדינת ישראל. האנטישמיות החדשה, בייחוד באירופה, המכוונת את מתקפתה הישירה אל מדינת ישראל, נתלית במידה רבה בשנאת הלאומיות, תוך שהיא תופסת את ישראל כמייצגת הקיצונית והמובהקת של הלאומיות הישנה בעולם החדש, כביכול שריד ארכאי אחרון לעולם קולוניאליסטי הולך ונעלם.² אולם זיקתה של מדינת ישראל לתופעה הלאומית קשורה ביסודות עמוקים בהרבה: כפי שהראו חוקרי הלאומיות, למקרא הייתה השפעה מרובה על פיתוח הלאומיות באירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה.³ תיאורו של עם ישראל במקרא יצר מודל של לאומיות תרבותית, טריטוריאלית וחוקתית, שתפקד כמעין מדריך פוליטי ליצירת אומה.

אך המקרא אינו רק ספר לאומי. הוא גם, כמובן, ספר אוניברסלי. למעשה, המתח בין אוניברסליות ללאומיות בולט וחרף במיוחד באמונת ישראל, וקשור קשר הדוק למתח התיאולוגי היסודי השזור לאורכו של המקרא. מחד גיסא, החידוש המרכזי שאמונת ישראל העמידה הוא האמונה באל אחד, כול יכול, בורא עולם, להבדיל מהאמונה האלילית המקובלת המחלקת את העולם לאזורי השפעה של אלים מרובים האחראים על עמים ועל כוחות טבע שונים. באותה שעה, האל הישראלי המונותאיסטי הוא גם אל לאומי הכורת ברית ייחודית עם עם ישראל בלבד, שוכן עימו בארץ כנען, ומתגלה אליו באמצעות נביאיו.⁴

זרעי הבשורה האוניברסלית של אמונת ישראל טמונים כבר בברכה הראשונה לאברהם, בסמוך לציווי "לך לך": "וּנְבָרְכֶךָ בְּכָל מְשֻׁפְּחֹת הָאֲדָמָה" (בראשית י"ב, ג). אולם זרעים אלה העמיקו שורשים ונשאו ענפים ופירות רק בנבואתם של נביאי ישראל מאמצע המאה השמינית לפני הספירה ואילך. הבולט בכולם הוא ישעיהו בן אמוץ, שבנבואותיו התפתח הרעיון האוניברסלי והגיע לשיא ולשגב שלא היו לפניו. מימיו של ישעיהו ועד ימינו משמשות נבואותיו בסיס להשקפות שהעלו על נס את חזון אחדות האנושות, השוויון בין בניה והשלום בין עמיה. הדוגמה הבולטת והמפורסמת ביותר בהקשר זה מצויה בבניין האומות המאוחדות בניו-יורק; מוסד שהוקם בין השאר בהשראתם של רעיונות ישעיהו, ועל כתליו חקוקים פסוקי נבואת אחרית הימים שלו. אלא שישעיהו אינו נביא קוסמופוליטי, ונבואותיו האוניברסליות אינן באות על חשבון נאמנותו העמוקה לעמו ולייעודו, ואינן מבשרות את ביטולה של תופעת הלאומיות בכלל. נבואות ישעיהו הן אפוא מן הביטויים הקדומים ביותר למתח בין המגמה הלאומית למגמה האוניברסלית.

אני מבקש לבחון את משמעותו המורכבת של הרעיון האוניברסלי בנבואת ישעיהו, תוך עיון בשלוש נבואות מפתח בספרו. בחלקו הראשון של המאמר אתמקד בניתוח



ספרותי צמוד ותמציתי של כל אחת מהנבואות בנפרד, בחלק השני אחשוף את התשתית המשותפת לשלושתן, ובחלק השלישי אעמוד על השורש הרעיוני של שלוש הנבואות, המתבאר – כך אטען – על רקע ההתרחשויות בתקופת ישעיהו ומתוך עימותן עם חזונו האימפריאלי והאלילי בן הזמן של מלך אשור.⁵

קריאה בשלוש נבואות מפתח

שלוש מנבואות אחרית הימים של ישעיהו משובצות בנקודות מפתח בספר. הדבר יתחוויר לנו לאור החלוקה הפנימית של הספר. החטיבה הראשונה בספר ישעיהו (פרקים א'–ל"ו) נחלקת לשלושה קובצי נבואות עיקריים. הקובץ הראשון (א'–י"ב) כולל נבואות לישראל; פרק א' הוא מעין פרק מבוא תמציתי לספר כולו, ועל כן פרק ב' הוא תחילתו הממשית של הקובץ. הקובץ השני (י"ג–כ"ג) כולל בעיקר נבואות לגויים. והקובץ השלישי (כ"ד–ל"ו) כולל מגוון נבואות העוסקות בנושאים שונים.⁶

הקובץ הראשון נפתח ונחתם בנבואות על אחרית הימים. הראשונה בהן היא זו שבפרק ב'. נבואת אחרית הימים השנייה, נבואת החוטר שבפרקים י"א–י"ב, חותמת את הקובץ הראשון – מיד לפני הנבואות לגויים. בקובץ השלישי של הספר יש בין היתר שלושה פרקים העוסקים במלכות ה' באחרית הימים; במרכזם ניצבת נבואת אחרית הימים שעניינה המרכזי חזון ביטול המוות, והיא משובצת בפרק כ"ה.

נבואות המפתח הללו עוסקות בתיקון העולם ובדמותו באחרית הימים. הן מקיימות ביניהן זיקות פנימיות עמוקות והדוקות, וחולקות תשתית משותפת. להבדיל מנבואות אחרית הימים של נביאים אחרים, שנועדו לנחם את העם ממצוקתו בהווה ולשרטט את העתיד המזהיר הצפוי לו, לנבואות אחרית הימים של ישעיהו נועד תפקיד אחר: הן ניצבות כאלטרנטיבה למציאות הנוכחית הקלוקלת, ומהוות מעין קריאת כיוון בדרך לתיקונו העתידי של העולם.

נבואות אלו נעות בין שלושה מתחים יסודיים: מתח פוליטי בין לאומיות לאוניברסליזם, מתח דתי בין אלילות למונותיאזם, ומתח מוסרי בין גבהות לב לשפלות וענווה. כל אחד מהמתחים הללו מתקיים במסגרת כרונולוגית המציגה ניגוד בין ההווה העגום לבין העתיד המתוקן באחרית הימים.

נבואה ראשונה: והיה באחרית הימים (ב', א–ד)

(א) הדבר אשר חזה ישעיהו בן אמוץ על יהודה וירושלם:

(ב) והיה באחרית הימים

נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות

ונהרו אליו כל הגוים:

(ג) וְהִלְכּוּ עַמִּים רַבִּים

וְאָמְרוּ לָכֵן וְנַעֲלָה אֵל הָרַה' אֵל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב
וַיִּרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכְּהָ בְּאֲרָחֹתָיו
כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַם:

(ד) וְשֹׁפֵט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים

וְכַתְּתוּ חֲרָבוֹתָם לְאֵתִים וְחַנְיֹתוֹתֵיהֶם לְמִזְמֹרוֹת
לֹא יִשָּׂא גּוֹי אֵל גּוֹי חָרֵב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה.

הביטוי הפותח של הנבואה, "אחרית הימים", התפרש לעיתים בדומה למונח היווני "אסכטון", קץ הזמן, אולם בחינת המונח במקרא מלמדת שהוא מכוון ל'אחרית' יחסית, לעתיד רחוק. כלומר, נבואה זו נטועה ברצף ההיסטורי ולא שואפת לביטולו.⁷ גוף הנבואה הוא שלושת הפסוקים הבאים, שהם שלושה חלקים המתארים תהליך רציף.

במרכז החלק הראשון (פסוק ב) ניצבת תמונת השינוי הטופוגרפי: התבססותו של הר בית ה' בראש ההרים. בניגוד למצב הקדום, שבו "ירוּשָׁלַם הָרִים סָבִיב לָהּ" (כדברי המשורר בתהלים קכ"ה, ב), ישעיהו חוזה מצב הפוך שבו הר בית ה' שבירושלים יהיה גבוה מההרים והגבעות בסביבותיו. מהן משמעותו ותכליתו של שינוי דרמטי זה? תשובה ראשונה ניתנת בהמשך הפסוק: "וְנָהְרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם". מיקומו בראש ההרים, כעין מגדלור הנראה לעיני כול, יביא לכך שכל הגויים ינהרו אליו.

המילה "ונהרו" משמשת כאן בכפל משמעות. משמעותה הראשונה היא מלשון נהר. כשם שמים זורמים מאליהם במדרון אל מקווה המים, כך 'זורמו' הגויים מאליהם – אל ראש ההר. בבחינת גרביטציה רוחנית, המנוגדת לגרביטציה הפיזית (ומקבילה לה בירמיהו ג', ז: "בַּעַת הַהִיא יִקְרָאוּ לִירוּשָׁלַם כְּסֵא ה' וְנִקְוּוּ אֵלֶיהָ כָּל הַגּוֹיִם"). המשמעות השנייה עניינה נהרה, אור, כגון המילה הארמית 'נהורא', ומשמעותה כאן שפניהם של הגויים יאירו בעלייתם אל הר בית ה'. זו משיכה אל מקור האור, מעין האמור בתהלים ל"ד, ו: "הַבֵּיטוּ אֵלָיו וְנָהְרוּ וּפְנִיָהֶם אֵל יַחְפְּרוּ" (מוטיב זה יחזור בחזון ביטול המוות; ראו להלן).

מוקד המבט עובר בחלק השני, פסוק ג, אל העמים העולים. השורש הל"ך חוזר כאן שלוש פעמים, כדי לבאר את מגמת הליכתם. העמים מעודדים את עצמם בקריאה לעלות אל הר ה', מעין קריאתם של העולים לרגל.⁸ בהמשך מתברר שכוונתם ללמוד כדי לעשות: "וַיִּרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכְּהָ בְּאֲרָחֹתָיו". כנגד דבריהם "וַיִּרְנוּ מִדְּרָכָיו", הפסוק חותם בהסבר: "כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה". ציון היא מקור ההוראה המוסרית לעמים, כשם שהר סיני היה מקום מתן תורה לישראל. הלימוד בציון הוא בבחינת מתן תורה שני בעל אופי אוניברסלי.⁹

תוכנו של המפגש בהר בית ה' הוא עניינו של החלק השלישי, פסוק ד: ה' ישפוט שם בין העמים שעלו אליו. כלומר, אין כאן רק הוראה מוסרית כללית, אלא גם הליך משפטי (הפועל "להוכיח" מובנו כאן שיפוט והידיניות).¹⁰ מתברר שהם עלו גם כדי לפתור את הסכסוכים ביניהם, מעין העלייה לבית הדין הגדול שבירושלים: "וְקָמַתְּ וְעָלִיתְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'" (דברים י"ז, ח). אלא שבספר דברים השיפוט מיועד לישראל בלבד, ובאחרית הימים הוא מתרחב לעולם כולו. נראה שלפנינו מוסד בורות העוסק במה שקרוי היום "משפט בינלאומי".

דרך ה' כאן ("וַיִּרְנוּ מִדְרָכָיו") היא דרך הצדקה והמשפט שאברהם לימד את בני ביתו: "כִּי יִדְעִיתוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית י"ח, יט). בהמשך הפסוק מתברר שאין מדובר כאן בהשכנת שלום נקודתית. לנגד עינינו מתחולל תהליך מופלא של התמרה: אותם כלים עצמם ששימשו להרג ולנטילת חיים ישמשו מעתה לקידום החיים ושגשוגם. משפט הצדק האלוהי יהפוך אפוא את הכוח והטכנולוגיה שיועדו לזריעת הרס וחורבן – לאנרגיה של שלום ופריון. רעיון זה מובע בנבואה באופנים נוספים, כגון מתן משמעות הפוכה למושג הלימוד. בעקבות "יורנו מדרכיו", לימוד דרך ה', לא יצטרכו ללמוד עוד מלחמה. הפועל נש"א מופיע בחלק הראשון ובחלק האחרון, ומשמש מסגרת לנבואה: כיון שהר בית ה' "נִשְׂא מִגְּבְעוֹת" – אזי "לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גוֹי חָרֵב".

רעיון השלום העולמי מועלה כאן, ככל הידוע, בפעם הראשונה בהיסטוריה האנושית. כאמור, זהו פיתוח של היסוד המוסרי האוניברסלי הגנוז באמונת ישראל מראשיתה, אלא שעד לישעיהו הוא לא זכה למקום כה מרכזי.¹¹ וכפי שעוד אמרנו, נבואה זו שימשה השראה לאו"ם, המוסד שביקש ליישם לאחר מלחמת העולם השנייה את הרעיון של מרכז בינלאומי לפתרון סכסוכים.

משמעות המעבר ממוסר לאומי למוסר אוניברסלי מתבארת יפה בדבריו של שמואל הוגו ברגמן:

גם המוסר בבחינה ראשונה הוא בעל תפקיד ביולוגי, האדם בתוך החברה הוא כמו הדבורה בנחילה. כשם שהדבורה משתעבדת לנחיל מטעמים ביולוגיים כך משרתים אנו את החברה שלנו מטעמים ביולוגיים בלבד (... קיומי אני מיוסד על קיום החברה (... המוסר החברותי במובן הזה מקל על חיינו ואינו מכביד עלינו כפי סברת רבים (... אולם מוסר ביולוגי זה מוגבל לכתחילה לחברה מצומצמת, סגורה. הטבע מכיר רק את חובותיה של הדבורה כלפי הנחיל שלה ולא כלפי 'כל הדבוריות'. כך גם דרכו של המוסר הביולוגי. הוא מכיר רק את החברה הסגורה, העיר, המדינה העם או חברה אחרת מסוימת או סגורה. לעולם לא יוביל מוסר ביולוגי זה להתחייבות כלפי האנושיות. מן החברה הסגורה אין, במובן ביולוגי, דרך אל האנושיות (... נמצאו בני אדם יחידים, בודדים, שהעיוז לעבור את התחום ולקפוץ את הקפיצה הנועזה לתוך הבלתי ידוע (... את הדרך מן החברה הסגורה ומוסר השבט שלה אל החברה הפתוחה והמוסר המקיף את האנושיות כולה, 'המוסר

המוחלט', הראו למין האנושי נביאי ישראל. הם הבוגדים הגדולים בייעוד הטבע, במוסר הנחיל.¹²

כפי שהטעים ברגמן, אין מדובר רק בהרחבת ההיקף והגבולות, אלא בקפיצה איכותית מהותית.

משמעותה המלאה של הנבואה מתבהרת לאור בחינת הקשרה הספרותי. לפני נבואה זו מופיע תיאור מצבה העגום של ירושלים מבחינה מוסרית: "אֵיכָה הִיְתָה לְזוֹנָה קְרִיָּה נְאֻמָּה? מְלֹאֲתֵי מִשְׁפָּט, צֶדֶק יֵלִין בָּהּ – וְעֵתָה מְרַצְחִים" (ישעיהו א', כא) – וכן התיקון: "וְאֲשִׁיבָה שְׁפִטֶיךָ כְּבָרָאשְׁנָה וְיַעֲצִיךָ כְּבִתְחִלָּה, אַחֲרֵי כֵן יִקְרָא לְךָ עִיר הַצֶּדֶק קְרִיָּה נְאֻמָּה" (שם, כו). ומיד אחרי נבואתנו, בפסוק ה', שוב פונה הנביא לבני עמו וזמנו: "בֵּית יַעֲקֹב – לָכוּ וְנִלְכֶה בְּאוֹר ה'!". רצה לומר – לעת עתה, קודם אירועי אחרית הימים, לפחות עלינו, על עם ה', ללכת בדרך זו.

אלא שהמצב בפועל הפוך. עם ישראל נטש את אלוהיו, ו"בְּיַלְדֵי נְכָרִים יִשְׁפִּיקוּ" (פסוק ו). בפסוקים הבאים, הרומזים לאיסורים המוטלים על המלך בישראל בספר דברים שלא להרבות נשים וסוסים, מופיע תיאור האלילות הייחודי לישעיהו:

וְתַמְלָא אֲרָצוֹ כֶּסֶף וְזָהָב, וְאֵין קֶצֶה לְאַצְרֵתֵיו; וְתַמְלָא אֲרָצוֹ סוּסִים, וְאֵין קֶצֶה לְמִרְכַּבְתֵיו;
וְתַמְלָא אֲרָצוֹ אֱלִילִים – לְמַעֲשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲוּ, לְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֶצְבְּעֵתָיו. (ישעיהו ב', ז-ח)

זהו חידוש רעיוני עמוק הנוגע בשורשי האלילות. כפי שכבר ציין יחזקאל קויפמן, לשיטתו של ישעיהו המניע היסודי של האלילות הוא הגאווה האנושית: סגידת האדם לעצמו ולמעשה ידיו, המתבטאים בעושרו, ביצירתו הטכנולוגית ובעוצמתו הצבאית (לנקודה זו אשוב בהמשך המאמר). מכאן ממשיך ישעיהו ומתאר כיצד האובייקטים הגבוהים המייצגים את הגאווה האנושית יושפלו עד עפר "בַּיּוֹם הַהוּא", שבו תתגלה מלכות ה' במלוא גובהה וקומתו: "וַיִּשְׁחַ אָדָם וַיִּשְׁפַּל אִישׁ וְאֵל תִּשָּׂא לָהֶם ... עֵינֵי גְבוּהוֹת אָדָם שִׁפְלָ וְשַׁח רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׁגַּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא" (ט"א). כאן מתבררת משמעות נוספת של השינוי הטופוגרפי שבו פתחה נבואת אחרית הימים: שינוי זה מייצג תמורה כללית במציאות; מצב העניינים הטופוגרפי יסקף במדויק את סולם הערכים האמיתי והראוי. ההר שיהיה בראש ההרים כולם הוא הר בית ה', והעמים כולם יעלו אליו בהכנעה ויבטאו בכך את הכרתם בגדולתו לעומת מוגבלותם האנושית.

נבואה שנייה: חוטר מגזע ישי (י"א, א-י)

נבואת אחרית הימים השנייה חותמת את הקובץ הראשון בספר, ומהווה חוליית מעבר אל הקובץ השני העוסק בנבואות על הגויים.

(א) וַיֵּצֵא חוֹטֵר מִגֹּזַע יִשִׁי וְנֹצֵר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה.

- (ב) וְנָחָה עֲלָיו רוּחַ ה', רוּחַ חֲכָמָה וּבִינָה רוּחַ עֶצְהָ וּגְבוּרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת ה'.
- (ג) וְהִרְיָחוּ בְיִרְאַת ה', וְלֹא-לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוּט וְלֹא-לְמִשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ.
- (ד) וְשִׁפְט בְּצַדֵּק דָּלִים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעַנְוֵי-אָרֶץ, וְהִכָּה-אָרֶץ בְּשִׁבְט פִּיּוֹ וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו יִמִּית רָשָׁע, וְהָיָה צַדֵּק אֲזוּר מִתְּנִיּוֹ וְהָאֲמוּנָה אֲזוּר חֲלָצִיו:
- (ו) וְגַר זָאב עַם-כֶּכֶשׁ וְנֹמֵר עַם-גְּדֵי יִרְבֵּץ וְעַגְל וְכַפִּיר וּמְרִיא יַחְדּוֹ וְנֹעַר קָטָן נִהַג בָּם,
- (ז) וּפְרָה וְדָב תִּרְעִינָה יַחְדּוֹ יִרְבְּצוּ יִלְדֵיהֶן וְאַרְיֵה כִּפְקָר יֹאכַל-תְּבָן,
- (ח) וְשַׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל-חֵר פֶּתֶן וְעַל מְאוּרֵת צַפְעוֹנֵי גְמוּל יָדוֹ הִדָּה.
- (ט) לֹא-יִרְעוּ וְלֹא-יִשְׁחִיתוּ בְּכָל-הָר קָדְשֵׁי, כִּי-מְלָאָה הָאָרֶץ דַּעַת אֶת-ה' פְּמִים לַיָּם מְכֹסִים.
- (י) וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא שָׁרֵשׁ יִשְׂי אֲשֶׁר עָמַד לְגַם עַמִּים אֲלֵיו גּוִים יִדְרָשׁוּ וְהָיְתָה מְנַחְתּוֹ כְּבוֹד.

הנבואה פותחת ב"חומר", המסמל את המלך העתידי מבית דוד (א-ה). דימוי ייחודי זה מבטא מצב מורכב: זהו דימוי אורגני, המבטא את תהליך צמיחת הגאולה. חומר הצומח מהגזע מלמד שהעץ עצמו כרות. ואכן, כך נאמר בסוף הפרק הקודם על אשור: "וְרַמִּי הַקּוֹמָה גְדוּעִים וְהַגְּבָהִים יִשְׁפְּלוּ" (י', לג). דימוי זה מופיע בנבואת ישעיהו גם ביחס לישראל – ועוד בָּה עֲשָׂרָה וְשִׁבְעָה וְהִיְתָה לְבָעַר כְּאַלְהָ וְכְאֱלוֹן אֲשֶׁר בְּשִׁלְכַת מִצְרַיִם בָּם זָרַע קִדְשׁ מִצְרַיִם" (ו', יג). לעץ שנגדע יש תקווה בדמות חומר שיצמח ממנו. דימוי הגאווה באמצעות גובה, השכיח בנבואת ישעיהו, מופיע כאן בעצים הגבוהים שיושפלו – ולכן התיקון יהיה דווקא באמצעות חומר צנוע שיהיה מודע למוגבלותו. זהו דימוי סמלי של תודעת הענווה של המנהיג העתידי, כחלק מהליך התיקון.

ה"רוח" היא המוטיב המרכזי בפסקה זו: רוח ה' היא הכלל, המתפרט לרוחות נוספות. החומר מתואר כאן כשופט צדק, באופן המזכיר את מוטיב שיפוט הצדק בנבואה שבפרק ב'. הנבואה מייחסת לחומר יכולת שיפוט אינטואיטיבית: "וְהִרְיָחוּ בְיִרְאַת ה'" – כביכול, באמצעות חוש ריח. זהו חוש צדק עמוק ופנימי. נראה שישעיהו רומז כאן למלך אחר מגזע ישי, ששפט אף הוא בכלים לא מקובלים ובמעין אינטואיציה שיפוטית: המלך שלמה, שבמשפט שתי הנשים הראה לעם כי "חֲכָמַת אֱלֹהִים בְּקִרְבּוֹ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט" (מלכים א' ג', כח), בזכות רוח ה' שנחה עליו. תיאורו של החומר האזור צדק ואמונה למתניו במקום חרב מזכיר גם הוא את הנבואה בפרק ב'.

הפסקה השנייה עוברת לתיאור השלום בטבע. התהליך התפתחותי. ממגורים לרביצה, מרביצה ל"יחדיו", ומ"יחדיו" לרעייה-יחדיו שעמה גם רביצה משותפת של הצאצאים. כך גם באשר לצירופי בעלי החיים, המקצינים והולכים: מזאב וכבש לנמר המסוכן מזאב עם גדי הצעיר מכבש, ומשם לצירוף טורפים ונטרפיהם עם נער, ולבסוף לצירופו של הדור הבא של בעלי החיים, "ילדיהן": המעבר לדור חדש מקבע את השלום. אחרי כל אלה מגיע שינוי חריף אף יותר, תמורה בטבעם של בעלי החיים: האריה אוכל תבן. כשהאריה הופך צמחוני, לבני הבקר אין מה לחשוש גם כאשר האריה רעב. התמונה הבאה שונה באופייה, ומתארת תינוק המשחק עם נחש ארסי. לתמונה זו נחזור בהמשך. הפסקה השלישית חותרת אל סגירת המעגל: היא שבה אל "שורש ישי" שהופיעה בתחילתה, ואל דעת ה' הממלאת את הארץ ובזכותה בני האדם ובעלי החיים לא ירעו ולא ישחיתו.

נבואה זו קשורה באופן הדוק לנבואה הראשונה: כבר ראינו את תיאור החוטר, כנגד העץ הגבוה הכרות. ועוד, היא חותמת בתיאור השלום בהר ה', זה שעמד במרכז הנבואה הקודמת: "לא ירעו ולא ישחיתו בכל-הר קדשי". דעת ה' היא המביאה לשלום, בהר בית ה', הפעם תוך הרחבת המעגל מבני האדם אל בעלי החיים (אמנם, לפי חלק מהמפרשים, שבראשם הרמב"ם, תיאור השלום בין בעלי החיים בנבואתנו הוא אך משל לשלום בין העמים). התמונה המתוארת בפסוק י בנבואתנו מזכירה אף היא את הדימוי מפרק ב'. שורש ישי מתואר כעומד בראש וכל הגויים והעמים תולים בו את עיניהם ועולים אליו.

ובכל זאת בולט ההבדל בין הדמויות העומדות במרכז הנבואות. בפרקנו הדמות המרכזית היא החוטר, המלך לבית ישי העוסק במשפט צדק, ואילו בפרק ב' הר בית ה' הוא המוקד, כלומר הקב"ה שופט הצדק הוא העומד במרכז. זאת ועוד. בפרק ב' הנביא מצייר ניגוד בין המתרחש כרגע לבין מה שיהיה בעתיד, וקורא לישראל לחזור בתשובה דווקא מתוך ניגוד זה. בנבואתנו ההקשר הוא אחר לגמרי, תיאור של תהליך. מסלול העובר דרך השפלת אשור, נמשך ביציאת החוטר, ואז מגיע אל הגשמת החזון. להגשמה זו יש פנים מוחשיות, לא כתיאור המופשט של פרק ב'. ייתכן שנבואה זו היא ההגשמה של התיאור המופשט בנבואה הראשונה.

נבואה שלישית: חזון ביטול המוות (כ"ה, ו-ט)

רצף נבואות נוסף על אחרית הימים מצוי בראש קובץ הנבואות השלישי בספר. אלה הם פרקים כ"ד-כ"ז, המופיעים מיד לאחר קובץ המשאות על הגויים.¹³ המשותף להן הוא תיאור של אנרכיה והתמוטטות הסדרים העולמיים, מחד גיסא, ותיאור הגאולה של ישראל ושל העולם כולו מאידך גיסא. בפרק כ"ד מתואר חזון אפוקליפטי של חורבן הארץ והתפוררותה. מתוך החורבן מתגלה ועולה, בסוף הפרק ובפרק שאחריו, מלכות ה'. הנה כך, בפרק כ"ה:

- (1) וְעָשָׂה ה' צְבָאוֹת לְכָל־הָעַמִּים בְּהָר הַזֶּה מִשְׁתַּה שְׁמָנִים מִשְׁתַּה שְׁמָרִים, שְׁמָנִים מִמַּחֲזִים שְׁמָרִים מְזַקְקִים.
- (2) וּבִלְע בְּהָר הַזֶּה פְּנֵי־הַלּוֹט הַלּוֹט עַל־כָּל־הָעַמִּים וְהַמַּסְכָּה הַנְּסוּכָה עַל־כָּל־הַגּוֹיִם.
- (ח) בְּלַע הַמָּוֶת לְנִצַּח וּמַחָה אֲדֹנָי ה' דְּמָעָה מֵעַל כָּל־פָּנִים וְחָרַפְתָּ עִמּוֹ יִסִּיר מֵעַל כָּל־הָאָרֶץ, כִּי ה' דָּבַר.

בנבואה זו משורטטת תמונה של משתה גדול שה' יערוך לגויים בירושלים, והיא מסיימת בחזון מופלא על ביטול המוות: "בְּלַע הַמָּוֶת לְנִצַּח" (ח). המפרשים הקלאסיים נחלקו בהבנת טיב הנבואה, אופיו ותפקידו של המשתה, והקשר בין חלקי הנבואה. רוב הפרשנים ראו את המשתה באור שלילי. רש"י, למשל, פותח את פירושו לנבואה בהצבתה בהקשר מלחמתי, ומזהה אותה עם מלחמת גוג ומגוג. "משתה שמנים" מתפרש כמשתה שלילי, וה"מסכה" שה' יבלע היא שררתם של עמים אלה. הנה לשונו: "וְעָשָׂה ה' צְבָאוֹת לְכָל־הָעַמִּים – כשיבואו לצבא על ירושלים. מִשְׁתַּה שְׁמָנִים – שהם סבורים שיהיה נוח להם כשמן יהפוך למשתה שמרים. שְׁמָנִים מְזַקְקִים – (...) שלא יהא שם אלא שמרים לבדם, וכל זה במלחמת גוג ומגוג. הַמַּסְכָּה – לשון נסיכות ושררה. בְּלַע הַמָּוֶת – יכסנו ויעלימנו עולמית מישראל". פרשנותו העקבית של רש"י רואה אפוא את החלק האחרון של נבואתנו, העוסק בביטול המוות, כנבואה פרוטקולרית העוסקת בישראל בלבד.

פרשנות זו, אף שאין לה אחיזה ברורה בנבואתנו, מבוססת על נבואות מקבילות (כגון אלו של ירמיהו ועובדיה) המשרטטות תמונה דומה של משתה לעמים בירושלים שתכליתו הברורה היא להשמיד את הגויים כחלק ממלחמת גוג ומגוג. אלא שספק אם יש לפרש את נבואת ישעיהו על פי נבואות אלה. וכבר הקשה ר' יצחק אברבנאל בפירושו במקום: "ולא אמר גם כן ובלע בהר הזה בפני הלוט על גוג ומגוג, וגם לא אמר בלע המוות שתסור המיתה המקרית והריגת האויבים מישראל כמו שפירשו המפרשים".

פירושה הפשוט של הנבואה עולה מהקשרה. בפתחתה נאמר, "וְעָשָׂה ה' צְבָאוֹת לְכָל־הָעַמִּים בְּהָר הַזֶּה מִשְׁתַּה שְׁמָנִים...". הביטוי המיוחד "בהר הזה" נסמך על אזכור קודם של ההר. ואכן, בפסוק האחרון בפרק כ"ד נאמר: "כִּי מָלַךְ ה' צְבָאוֹת בְּהָר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם". נמצא שתיאור התמוטטות הארץ ומלכות ה' על העולם כולו משמש רקע לנבואתנו. המשתה לכל העמים בהר ציון נערך לאחר המלכת ה' בו – וייתכן אפוא שנבואתנו מדברת על משתה ההמלכה שנערך בארמון המלוכה, כדרכם של מלכים בשור ודם. כך כותב אברבנאל: "שיעשה הקב"ה לכל העמים בהר ההוא שהוא ירושלים משתה, שרוצה לומר מאכל כמו שאמר באחשורוש עָשָׂה מִשְׁתַּה לְכָל שָׂרָיו וְעַבְדָּיו".

לאור פירוש זה ניתן להבין את הפעולה החידתית של הסרת הלוט והמסכה. תיאור

הַמְלִיכָה דומה של ה' מופיע לאחר המלכתו על ישראל וכריתת הברית בסיני, בפרק כ"ד בספר שמות. לאחר ההתגלות לעם כולו קורא ה' למשה אהרן והזקנים לעלות אליו להר, ואחר כך נאמר: וַיַּחְזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ" (שמות כ"ד, יא). פסוק חידתי זה, המתפרש בדרך כלל באופן שלילי, אינו אלא השלמתה ההכרחית של כריתת הברית הנהוגה בעולם העתיק, כפי שפירש רשב"ם. כשם שבכריתת ברית בין אנשים מופיעים מצבה ומזבח וסעודה משותפת לציון הברית (ראו למשל בכריתת בין לבן ליעקב בבראשית ל"א, מד-נד), כך גם כאן, לאחר בניית המצבות והמזבח עולים נציגי העם לסעודה משותפת נוכח פני אלוהים, על הר סיני.

בנבואתנו חוזה אפוא ישעיהו את המלכת ה' על העמים כולם, ומשתה ההמלכה הופך למשתה בינלאומי בהר בית ה', כשכל העמים עולים אל ה'. במהלך המשתה מוסרת ה"מסכה" המבדילה והחוצצת ביניהם, והם זוכים, כביכול, לחזות בפני אלוהים.¹⁴ המילה "מסכה" מתפקדת כאן באופן דו-משמעי: מסכה היא כאמור מסך המסתר וחוצץ בין האדם לאלוהיו, אבל היא גם פסל (כמו בביטוי "פסל ומסכה"; מן השורש נס"ך, שעניינו כאן יציקת מתכת). מכאן שהחציצה בין הגויים לבין ה' נובעת מעבודת האלילים שלהם, וברגע שיניחו איש את אלילי כספו וזהבו, החוצצים ביניהם ובין ה', יזכו לחזות בו.

לאור פרשנות זו יש לשוב ולבחון את הפסוק החותם, העוסק בכיטול המוות. יש זיקה ספרותית ברורה בינו לבין גוף הנבואה, המתבטאת בשימוש החוזר בפועל בלע ובמילים על, כל, פנים: "וּבְלַע בְּהָר הַזֶּה פְּנֵי-הַלֹּט הַלֹּט עַל-פְּלֵה-הָעַמִּים וְהַמְסָכָה הַנְּסוּכָה עַל-פְּלֵה-הַגּוֹיִם – בְּלַע הַמּוֹת לְנֶצַח וּמָחָה אֲדָנִי ה' דְּמָעָה מֵעַל פְּלֵה-פָּנִים". בילוע המסכה והלוט מקביל אפוא לבילוע המוות; ובשני המקרים מדובר בתהליך כולל ורחב ("על כל..."). על כך נוסף קישור בין פני הלוט לבין מחיית הדמעה מעל כל פנים.

דומה שבציור מופלא זה קושר ישעיהו בין הסרת המחיצות וראיית פני ה' לבין ביטול המוות. כביכול, החוזה את המלך בהיכלו זוכה לחיי נצח: "נְעַמּוֹת בְּיַמֶּינְךָ נֶצַח" (תהלים ט"ז, יא); "בְּאֹר פְּנֵי מְלֶךְ חַיִּים" (משלי ט"ז, טו). גם בנקודה זו יש הקבלה בולטת לכריתת הברית בסיני: כאשר ירד משה מההר, לאחר שזכה להתגלות ישירה, פנים אל פנים – קרנו פניו והוא נאלץ לשים עליהם מסווה שיחצוץ בין האור הגדול לבין בני ישראל שאינם מסוגלים לעמוד בו. מסווה זה הוא בבחינת המסכה-מסך, והוא תוצאת הפסל והמסכה שעשו בני ישראל, עגל הזהב: בשלו ירדו ממעלתם ולא יכלו לסבול את האור.

ה' מדומה כאן למנחם המוחה את דמעת הצער מפניהם של בני האדם השקועים בסבלם ובצערם (ראו איכה א', ב: "וְדַמְעָתָה עַל לְחֵיךָ, אֵין לָהּ מְנַחֵם", וכן קהלת ד', א). תמונה מופלאה זו נקשרת לתמונה הקודמת שבה מוסרת המסכה בפני העמים נחשפים אל פני ה'.¹⁵

תיקון חטאי בראשית

במהלך ניתוח הנבואות התייחסתי לכמה נקודות משותפות, סגנוניות ותוכניות: שרטוט דמותה האוניברסלית של אחרית הימים, מרכזיותו של הר בית ה', הזיקה בין "דעת אלוהים" לקץ האלילות (בנבואה הראשונה והשלישית יש זיקה למעמד הר סיני). אולם מלבד היבטים אלה, ישנו יסוד מרכזי המשותף לשלוש הנבואות: כולן עוסקות בתיקון חטאי ה"ראשית", וחוזרות לסיפורי היווצרות האנושות שבאחד-עשר הפרקים הראשונים בספר בראשית, החטיבה ה'אוניברסלית' בתורה לפני בחירתו של אברהם.

החזרה לראשית בולטת ביותר בנבואת החוטר בפרק יא. זהו מצב של הרמוניה, ולא של מאבק קיומי שבו רק החזק שורד. כל בעלי החיים אוכלים יחדיו מן הצומח, ולא זה את זה ולא את האדם. כפי שציין כבר הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כ"ו, ו), תיאור זה הוא תיקון להיתר אכילת הבשר שניתן בברית נוח בעקבות חטא דור המבול.¹⁶ נבואת החוטר מכוונת אפוא לחזרה אל המצב שלפני החטא. מכאן הופעתו של "יָנַעַר קֶטֶן נֶהֱג בָּם" במרכז היחידה (פסוקים ו-ז). זו חזרה למצב שבו האדם מושל בבריאה ובבעלי החיים כמשמעו הראשוני של צלם אלוהים שבו בסיפור הבריאה (בראשית א', כו-כח), ולא בכוח הזרוע; כמאמר הכתוב, "תִּמְשִׁלְהוּ בְּמַעֲשֵׂי יְדֵיךָ" (תהלים ח', ז).

אולם בנבואה זו יש תמונה נוספת, נפרדת: "וְשַׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל-חַר פֶּתֶן" (פסוק ח). תמונת היונק, העולל הצעיר מהנער הקטון שנוכח קודם לכן, המשתעשע על מאורות נחשי פתן וצפעוני, רומזת לסיפור גן עדן, סיפור הבריאה השני (בראשית ב'ג'). שם מתוארים האדם ואשתו כילדים קטנים, "עֲרוּמִים ... וְלֹא יִתְבַּשְׂשׂוּ" (ב', כה), במשאים ומתנם עם הנחש. הנחש מערער את תמימותם ומטיל בהם את ארס הספק, שעיקרו חוסר אמון באלוהים ובאחר בכלל: לדבריו, אלוהים אינו רוצה בטובתם אלא בשימור שליטתו בגן ובדייריו. מרגע שקיבלו האיש והאישה את דברי הנחש התערערה ההרמוניה ששררה בגן עדן והפכה לדיסהרמוניה מוחלטת בין כל דיירי הגן: בין האדם לאשתו, בין בני האדם לבין בעלי החיים והאדמה, ובינם לבין ה'. בנבואת ישעיהו שבה ההרמוניה הגן-עדנית: הילד משחק בחור הפתן משום שאינו חושש ממנו. הנחש מסמל בדבר ה' לאדם הראשון את הסכנה האורבת לאדם בטבע, ומפתיעה אותו מאחור: "וְאַתָּה תִּשׁוּפְנוּ עָקֵב". ואילו כאן התמונה שלווה והרמונית, אין כל חשש.

נבואת אחרית הימים בפרק ב', המקבילה כאמור לנבואה בפרק י"א, רומזת לחטא ראשית אחר: חטא הגאווה של בוני מגדל בבל. המגדל הגבוה שראשו בשמים המפאר את כוחם של בני האדם, המגדל שהאנושות ביקשה להתאחד סביבו לעשות לה שם ולהיות כא-לוהים, גרם לפיצול האנושות לשבעים עמים ולשונות ולהפצתם על פני כל הארץ.¹⁷ מגדל זה יתחלף באחרית הימים בהר בית ה' שכמו המגדל יינשא מגבעות, אך בהיפוך מן המגדל יצליח לאחד סביבו את עמים והגויים המפוצלים שיעלו ללמוד מתורת ה', ויבטל את המאבקים והמלחמות ביניהם.¹⁸

הנבואה בפרק כ"ה חותרת אל שורש החטאים האנושיים בספר בראשית, חטאו של אדם הראשון בגן עדן. חטא ראשוני זה, שגזר על האנושות את צער המוות – "בְּזַעַת אֶפְיָהּ תֹאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבֵךְ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עֵפֶר אֶתָּה וְאֶל עֵפֶר תָּשׁוּב" (בראשית ג', יט) – מוביל לבושה, לכיסוי ולהסתרה: "וַיִּדְעוּ כִּי עֵרְוָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עֲלֵהּ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֵרִים... וַיִּתְּחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הָגֵן" (ג', ז-ח). היסתרות האדם מביאה את אלוהים לקרוא לו "אֵיכָה", והיא בניין אב להיסטריות של צאצאי האדם מפני ה'. בחזונו של ישעיהו שבים בני האדם כולם אל בית ה', ואינם נסתרים עוד מפניו. המסכות שחצצו ביניהם נופלות, והם זוכים לחיי עולם באור פני ה'. כך נכרך ביטול המוות שנגזר על האדם לאחר החטא, "בְּלַעַע הַמָּוֶת לְנֶצַח", עם הסרת "הַלּוֹט" ו"הַמַּסְכָּה הַנְּסוּכָה עַל-כָּל-הַגּוֹיִם".

הולדת האוניברסליות מרוח האימפריה

אל מול המבש האשורי

מדוע ממוקדת נבואת ישעיהו בן אמוץ בהיבט האוניברסלי של אמונת ישראל, בשרטוט דמות אחרית הימים בתבנית הראשית המתוקנת של האנושות? מהו סודו של האוניברסליזם של ישעיהו?

כאמור, במרכז חזונו של ישעיהו ניצבת הביקורת על הגאווה האנושית. את שורש חטאי האנושות כולה, ובראשם חטא העבודה הזרה, הוא מזהה בגאווה ובגבהות הלב – שיושפלו לעתיד לבוא כאשר ישגב ה' לבדו. זהו המפתח לנבואות ישעיהו.¹⁹ הוא שב אל חטאי בראשית ועוסק בתיקונם באמצעות מפתח זה עצמו: הר ה' ישגב ביום ההוא, בניגוד למגדל בבל. האדם שביקש לרשת את מקום בוראו ולהשתלט על בריאתו – ישוב לעובדו בענווה, מתוך שוויון עם הבריות האחרות בעולמו. האדם שב אל בית ה' ללא בושה משום שהוא לא יבקש עוד להשתלט על מקום בוראו.

מדוע מזהה ישעיהו בחטא הגאווה את שורש החטאים כולם? דומני שהפתרון לחידה זו מסתתר במאורע היסטורי נדיר וייחודי שאירע בימי ישעיהו ושלא היה כמוהו מעולם בתולדות העמים. מאורע זה הוא עלייתה של האימפריה האשורית במחצית השנייה של המאה השמינית לפני הספירה. הכוח האשורי העולה לא נהג כאימפריות אזוריות קודמות. ייחודה של התפיסה האשורית נוסח בידי ההיסטוריון אברהם מלמט:

בלב שליטי אשור קיננה מאז ומעולם אידיאה של שלטון עולם. האימפריה האשורית, שבימי שיא עוצמתה במאות השמינית והשביעית לפני הספירה נתייחדה בעוצמתה ובארגונה מכל האימפריות שהיו לפנייה במזרח הקדום, קמה ונתגבשה הודות לארגון הטוטאלי של הממלכה האשורית, ארגון שהצבא במרכזו. המנגנון האימפריאלי האשורי הצליח לרכז באורח תכליתי את כוחה ואונה של הממלכה לצורך הקמת מכונה צבאית

אדירה. צבא אדיר זה נועד להגן על המיעוט האשורי המוקף אויבים, אך בעת ובעונה אחת לרמוס עמים וארצות ולשעבדם (...) בניגוד לממלכות אחרות לא נקטו האשורים יחס של סובלנות כלפי העמים הנכבשים. הם הנהיגו לראשונה אמצעי דיכוי אכזריים שנועדו לשבור לחלוטין את כוח העמים שנכבשו. תאוות הכיבושים הולבשה באצטלה דתית, ומעשי האכזריות נעשו בשם האל אשור הזכאי לפי השקפת האשורים לשלוט בכל אתר (...) עם עלייתו של תגלת פלאסר השלישי (745–727 לפני הספירה) על כסא המלוכה, מתחיל שלב חדש בתולדות המזרח הקדמון. כובש גדול זה שהיה אחד המארגנים המעולים שבהיסטוריה, הפך את אשור למעצמה עולמית אדירה, שהשתלטה על רוב המדינות בקדמת אסיה (...) שניים מן ההסדרים שפיתח הביאו למהפכה בחייהם של עמים שלמים וביניהם של עם ישראל. ההסדר האחד – הגליית תושבים מבני האומות בהמוניהם דרך שיטה לארצות מרוחקות. וההסדר האחר – ייסוד פחווות אשוריות באותן ארצות.²⁰

סיטואציה היסטורית זו מתוארת בנבואת ישעיהו על מלך אשור בפרק י', מיד לפני נבואת החוטר:

הוֹי אֲשׁוּר, שִׁבְט אֲפִי, וּמִטָּה-הוּא בְיָדָם וְעָמִי. בְּגוֹי חֲנָף אֲשִׁלְחֵנּוּ וְעַל-עַם עֲבָרְתִי אֲצַוֶּנּוּ לְשַׁלֵּל שָׁלַל וְלָבֹז בְּזוֹ וּלְשִׁימוּ (קרי: ולשומו) מִרְמָס כְּחֶמֶר חוּצוֹת. וְהוּא לֹא-כֵן יִדְמָה, וּלְבָבוֹ לֹא-כֵן יִחְשָׁב, כִּי לְהַשְׁמִיד בְּלִבּוֹ וּלְהַכְרִית גּוֹיִם לֹא מָעֵט: כִּי יֹאמֶר, "הֲלֹא שָׂרִי יִחְדּוּ מְלָכִים; הֲלֹא כְּכַרְכְּמִישׁ פִּלְנוּ, אִם-לֹא כְּאַרְפַּד חֲמַת, אִם-לֹא כְּדַמְשֶׁק שְׁמֶרוֹן? כֹּאֲשֶׁר מִצָּאָה יָדִי לְמַמְלַכַת הָאֵלִיל וּפְסִילֵיהֶם מִירוּשָׁלַם וּמִשְׁמֶרוֹן – הֲלֹא כֹאֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְשְׁמֶרוֹן וּלְאֵלֵיהֶּ כֵּן אֲעַשֶׂה לִירוּשָׁלַם וְלַעֲצָבֵיהָ".

וְהִיא כִּי-יִבְצַע אֲדֹנָי אֶת-כָּל-מַעֲשָׂהוּ בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם אֶפְקֹד עַל-פְּרִי-גִדְל לִבָּב מְלֶךְ-אֲשׁוּר וְעַל-תְּפֹאֲרַת רוּם עֵינָיו. כִּי יֹאמֶר, "בְּכַח יְדֵי עָשִׂיתִי וּבְחַכְמָתִי כִּי נִבְנוֹתִי וְאֶסִיר גְבוּלֹת עַמִּים וְעַתּוֹדוֹתֵיהֶם שׁוֹשְׁתִי וְאוּרִיד כְּאֲבִיר יוֹשְׁבִים, וְתִמְצָא כֶּן יָדִי לְחֵיל הָעַמִּים וְכֹאֲסֹף בִּיצִים עֲזוֹבוֹת כָּל-הָאָרֶץ אֲנִי אֶסְפְּתִי וְלֹא הִיא גִדְל כֶּנָף וּפְצָה פֶה וּמִצְפָּצֶף".

אשור מדומה כאן למטה ביד ה', הרואה את עצמו כבעל העוצמה. הכתוב מצטט את דברי מלך אשור, המשווה בין ניצחונותיו על מלכי הגויים לניצחונות העתידי על ירושלים. כנגד זה חוזה הנביא את עונשו של מלך אשור על פרי גודל לבבו ותפארת רום עיניו.

נדמה שמשפט המפתח בדברי מלך אשור הוא זה: "בְּכַח יְדֵי עָשִׂיתִי וּבְחַכְמָתִי כִּי נִבְנוֹתִי, וְאֶסִיר גְבוּלֹת עַמִּים וְעַתּוֹדוֹתֵיהֶם שׁוֹשְׁתִי וְאוּרִיד כְּאֲבִיר יוֹשְׁבִים". תחילת הפסוק בגאווה המלך בכוח ידו ובחוכמתו. הכוח הוא בעיניו אמת המידה היחידה, ואין מי שיגביל אותו. חוקי הטבע החלים בממלכת בעלי החיים חלים לדעתו גם בקרב בני האדם: רק המתאים והחזק ביותר שורד. הדבר עלה גם בפסוקים קודמים, תוך הבלטת האכזריות האשורית וחוסר העכבות המוסרי שלה: "כִּי לְהַשְׁמִיד בְּלִבּוֹ וּלְהַכְרִית גּוֹיִם לֹא מָעֵט". הפסוק מייחס לאשורים הסרה של גבולות העמים. הסגת

הגבול מתוארת בכמה מקומות במקרא כאמצעי אלים נגד אלמנות ויתומים וכערעור היסודות הראשוניים בחברה²¹ – ומלך אשור אף מסיר לחלוטין את הגבולות, בקנה מידה בינלאומי, של עמים חלשים ממנו. מלך אשור גם מתפאר בביזה בלתי מוגבלת. הגאווה וחוסר המודעות למוגבלות האנושית מביאות אפוא לפריצת הגבולות במישורים שונים – מוסרי, כלכלי ועוד. אולם הדבר העיקרי המתואר בפסוק זה הוא מדיניות ההגליה ושבירת המסגרות הלאומיות, שהייתה כאמור חידושה העיקרי של האימפריה האשורית.

כדי להבין את תגובתו התיאולוגית של ישעיהו לאירועים אלה, יש להטות אוזן לסגנון הדברים ששם בפי מלך אשור. במילים "וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים" מהדהדים דברי מלכי אשור שהשתמרו בכתובותיהם,²² אולם סגנונם העברי רומז לפסוקי שירת האזינו, הנדרשת במקומות רבים בספר ישעיהו.²³

זְכַר יְמוֹת עוֹלָם,	בִּינו שְׁנוֹת דָּר-דָּר.
שָׁאַל אֲבִיךָ וַיַּגְדֶּךָ,	זְקֵנֶיךָ וַיֹּאמְרוּ לְךָ.
בְּהִנָּחַל עֲלֵינוּ גוֹיִם,	בְּהִפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם,
יֵצֵב גְּבוּלֹת עַמִּים	לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

(דברים ל"ב, ז-ח)

שירת האזינו שבה כאן למאורע המכונן בספר בראשית – ההפרדה לשבעים אומות והצבת גבולותיהן, בעקבות חטא מגדל בבל וכדי לפורר את האחדות האנושית השלילית ששררה בו. והנה, כאן שב מלך אשור ומבקש להחזיר את המצב לקדמותו, ולהסיר את גבולות העמים שהציב ה' בראשית הבריאה. כנגד "יֵצֵב גְּבוּלֹת עַמִּים" אומר מלך אשור "וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים"! מהלך זה נקשר לחזונו הפוליטי המגלומני: יצירת אימפריה שתחלוש על עמי העולם כולם באמצעות טשטוש הגבולות האתניים והתרבותיים.

לאור שירת האזינו מתפרשים דברי הרהב של מלך אשור כשיבוש סדרי בראשית וקריאת תגר על ארגונה הלאומי של האנושות הטבוע בה כמעט מראשית בריאתה. זהו ניסיון לכפות באלימות מעין אוטופיה של אחדות האנושות תוך ביטול הזהות האנושית הלאומית. חזון זה מונע בכוח גאווה אנושית ועוצמה צבאית ופוליטית אדירה.²⁴

בהמשך דברי מלך אשור ניכר קשר נוסף לשירת האזינו: "וְתִמְצָא כְּקֵן יָדֵי לְחֵיל הָעַמִּים וְכָאֶסֶף בִּיצִים עֲזוֹבוֹת כָּל-הָאָרֶץ אֲנִי אֶסְפְּתִי וְלֹא הִיָּה נֶדָד כְּנָף וּפְצָה פֶה וּמְצַפְצֵף". השתלטות על העמים ונכסיהם מדומה בפיו לאיסוף ביצים עזובות לנוכח עופות שאינם מעיזים לפצות פה.²⁵ והנה, בהמשך שירת האזינו מתוארת הזיקה הייחודית שבין ישראל לאלהיו – בשונה משאר העמים:

כי חֶלֶק ה' עָמוֹ,	יַעֲקֹב חָבַל נִחְלָתוֹ.
יִמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר	וּבְתֵהוּ יֵלֵל יִשְׁמֹן;
יִסְכְּבֵנְהוּ, יִבֹּנְנֵהוּ,	יִצְרְנֵהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו,
כְּנֶשֶׁר יַעִיר קִנּוֹ,	עַל-גּוֹזְלָיו יִרְחֹף,
יִפְרֹשׁ כְּנַפָּיו, יִקְחֵהוּ,	יִשְׂאֵהוּ עַל-אֲבָרְתוֹ.
ה' בְּדָד יִנְחֵנּוּ	וְאֵין עִמּוֹ אֵל נֹכַר.

(דברים ל"ב, ט"ב)

כאן יש דימוי של נשר המרחף על קנו וגוזליו ושומר עליהם היטב, באהבה וחמלה אבהית, ובאופן בלעדי. כניגוד לדברי מלך אשור, שאין עוף הפוצה פה ומצפצף בעת שהוא משתלט על הקנים, שירת האזינו מדגישה את זיקתו הישירה והאהבתית של ה' לעמו. האשורי מתכחש לזיקה זו: הוא מבקש להשוות בין ניצחונותיו בעבר לניצחונות העתידי על ירושלים, ואינו מבחין ביניהם.²⁶

לאור הנגדה חריפה זו מקבל חזון אחרית הימים של ישעיהו בפרק ב' ממד נוסף: ישעיהו מציב לחזון האחדות האנושות של מלך אשור חלופה אוטופית בדמות תמונת ראי מהופכת ומתוקנת. גם ישעיהו מדבר על שיתוף פעולה בין העמים כולם תוך ריכוז העוצמה במקום אחד. אולם מקום זה הוא הר בית ה', והעוצמה בו היא אלוהית ולא אנושית. זו האחרונה נותרת מוגבלת ומרוסנת.

שלא כבחזונו המבוהל ומטשטש הזהויות האתניות והלאומיות של מלך אשור, האחדות המתוארת כאן אינה אחידות. לפי ישעיהו, לא בלילת העמים וטשטוש זהותם יביאו לשלום העולמי. להפך, הללו הם חטא. באחרית הימים העמים יישארו בזהותם הלאומית הרבגונית ובגבולותיהם הראשונים; ומרכז הכובד הרוחני בהר בית ה', ותורת המשפט והצדק היוצאת מציון, ישמשו מעין נקודה ארכימדית המאחדת אותם ומקרינה עליהם מאורה. רק כך ניתן להביא לשלום אמת בין העמים ולמימוש חזון "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

גם נבואת אחרית הימים שבפרק י"א מכוונת כנגד נבואה זו שבפרק י': במקום מטהו של מלך אשור מתואר מלך יהודה העתידי כחוסר, מטה קטן, וגם זאת רק אחרי תהליך חניכה ארוך. וכמובן, האוטופיה של מגורי הזאב עם הכבש ורביצת הנמר עם הגדי, שבה הכוח אינו הפרמטר המרכזי, ולא רק החזק שורד, באה כנגד הדורסנות האלימה של מלך אשור.

כפי שהציעו כמה חוקרים, ייתכן שיש לקשור לדימוי הקן ואיסוף הביצים העזובות אל דברי הרהב המפורסמים של סנהריב מלך אשור, שהשתמרו במנסרתו, על לכידת חזקיהו כציפור בכלוב:

אשר לחזקיהו היהודי, על 46 עריו הבצורות, ערי חומה, ועל הערים הקטנות לאין מספר שסביבותיהן, שמתי מצור ולכדתי (אותן) בסוללות כבושות, בכרים מוגשים (לחומה), בהסתערות חיל-דגלים, במנהרות, בפרצים (בחומות), ובסולמות (או: אילי ניגוח). 200,150 נפש, קטן וגדול, איש ואשה, סוסים, פרדים, חמורים, גמלים, בקר וצאן עד אין מספר הוצאתי לי מתוכן ומניתי כשלל. אותן כלאתי בתוך ירושלים עיר מלכותו כציפור בכלוב. הקפתי אותן בביצורים, ואת היציאה משער עירו עשיתי לו לתועבה. את עריו אשר בזותי, קרעתי מארצו ונתתי למתנת מלך אשדוד, לפדי מלך עקרון, ולצלבעל מלך עזה (וכך) הקטנתי את ארצו...²⁷

כישלוננו של צבא אשור אל מול חומות ירושלים, בעקבות נבואת ישעיהו לחזקיהו מלך יהודה "כְּצַפְרִים עֲפֹתַת כֶּן יִגַּן ה' צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלַם" (ישעיהו ל"א, ה), היה אירוע מכונן שנחקק עמוק בתודעת האומה. לאור ניתוח נבואות ישעיהו על אשור מקבל כישלון זה משמעות עמוקה ומקיפה ביותר: אין מדובר רק בהצלת ירושלים מידי אשור, כי אם בנפילת העוצמה האנושית האימפריאלית, חזונו האלילי והיהיר של מלך אשור, לנוכח חזונו המונותיאיסטי והאוניברסלי של ישעיהו בן אמוץ, המגולם בהר בית ה' בירושלים, שנועד להביא שלום עולמי בין העמים כולם.

אוניברסליות של כיבוד גבולות

תפיסתו הייחודית של ישעיהו ביחס ללאומיות כתופעה אוניברסלית בעלת מאפיינים פרטיקולריים עולה מנבואתו על מצרים, "משא מצרים" בפרק יט. לאחר תיאור קשה ומפורט של חורבן האימפריה המצרית כעונש על חטאיה, כמקובל בספרות הנבואה, עובר ישעיהו לתיאור מפתיע של גאולת מצרים:

ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל-גבולה לה'. והיה לאות ולעד לה' צבאות בארץ מצרים, כי-יצעקו אל-ה' מפני לחצים וישלח להם מושיע ורב והצילם. ונודע ה' למצרים, וידעו מצרים את-ה' ביום ההוא, ועבדו זבח ומנחה, ונדרו-נדר לה' ושלמו. ונגף ה' את-מצרים נגף ורפוא, ושבנו עד-ה' ונעתר להם ורפאם. ביום ההוא תהיה מסלה ממצרים אשורה, ובא-אשור במצרים ומצרים באשור ועבדו מצרים את-אשור:

ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור, ברכה בקרב הארץ, אשר ברכו ה' צבאות לאמר: ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל. (ישעיהו י"ט, יט-כה)

ייחודו של התיאור כאן הוא בשימוש בתבניות סגנוניות הלקוחות מסיפור יציאת מצרים. ה' שומע את צעקת המושעבדים מפני הלוחצים אותם: "כי-יצעקו אל-ה' מפני לחצים" – כנגד "ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם" (שמות ג', ט). בעקבות כך הוא שולח להם מושיע: "וישלח להם מושיע ורב והצילם" כאן בישעיהו – כנגד "וארד להצילו... ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" (שם, ח"י). סיפור ההצלה יסתיים

בעבודת אלוהים, כאות ועד על הצלתם ביד ה': "יְהִי מְזַבַּח לֵה'... וְהָיָה לְאוֹת וּלְעֵד לֵה' צְבָאוֹת" – כנגד "וְזֶה לָּךְ הָאוֹת כִּי אֲנֹכִי שִׁלַּחְתִּיךָ: בְּהוֹצִיאֶךָ אֶת הָעַם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה" (שם, יב).

אולם נדמה שהביטוי מרחיק הלכת ביותר בהקבלה זו מצוי בחתימת הקטע: "בְּרוּךְ עַמִּי מִצְרַיִם וּמַעֲשֵׂה יְדֵי אֲשׁוּר וְנַחֲלֹתֵי יִשְׂרָאֵל". מצרים מכונה כאן "עמי", ויש להשוות גם כינוי ייחודי זה לאמור ביחס לעם ישראל במעמד הסנה: "רְאֵה רְאִיתִי אֶת עַמִּי אֲשׁוּר בְּמִצְרַיִם... (שמות ג', ז). יתכן שגם כאן יש רמז לפסוק בשירת האזינו שנדון לעיל: "צַב גְּבַלְת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, כִּי חֶלֶק ה' עִמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ". בנבואה זו מעניק ישעיהו פרשנות מקורית ומפתיעה נוספת לפסוק משירת האזינו: שלא כפירוש הפשוט, היוצר הבחנה יסודית בין ישראל עמו של ה' לבין העמים שאינם נתונים להשגחתו הישירה, ישעיהו יוצר רצף בין העמים: ישראל הוא אמנם נחלתו של ה', אולם "עמי" מוסב גם על מצרים, ואשור אף הוא מעשה ידיו.²⁸

ראוי לתת את הדעת לאזכורה של המצבה בתחילת הקטע, "בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי מְזַבַּח לֵה' בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם וּמִצְבֵּה אֶצְל־גְּבוּלָהּ לֵה'". המצבה שימשה בעולם העתיק אבן גבול, שלעיתים נכתבו עליה דברי קללה למסיג ולפוגע (כפי שעולה למשל מסיפור לבן ויעקב בבראשית ל"א), וכן הוטבעו בה סמלי האלים המקומיים המגינים. גם כאן יש למצבה תפקיד דתי ופוליטי כאחד: היא מגדירה את הגבול, ובהיותה מוקדשת לה' נותנת לו תוקף דתי. אך למרבה ההפתעה, מצבה זו היוצרת גבולות לאומיים מוקדשת כאן לאל האוניברסלי! הגבול הופך ממקור סכסוך תמידי – למקור שלום ואחוה בין העמים. שכן כולם הם "עמי... ונחלת". בכך יש רמיזה נוספת לפסוק בשירת האזינו "יצב גבולות עמים" ולהתנגדות הנביא לתכניתו של מלך אשור להסיר גבולות עמים.²⁹

השלום בין שתי המעצמות, אשור ומצרים, מסומל ב'מסלה' שתגשר ביניהן, העוברת בהכרח בארץ ישראל. מיקומה הגאוגרפי המרכזי של ישראל, שהייתה גשר צר בין המעצמות הגדולות מצפון לבין מצרים המעצמה מדרום, היווה מאז ומעולם איום על עצמאותה ושלמותה כיוון ששתיהן ביקשו לשלוט בה. ישעיהו מתמיר את הגורל לייעוד, ומטעין את המיקום האסטרטגי הרגיש במשמעות מוסרית עמוקה: ישראל היא החוליה השלישית, העתידה לגשר בין שתי המעצמות ובכך להביא לברכת השלום בקרב הארץ. בברכה זו הוא מרמז ככל הנראה לברכת ה' לאברהם: "וַיִּבְרַכּוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפְחוֹת הָאָדָמָה" (בראשית י"ב, ג). בכך שב ישעיהו אל הסיפור המכונן של הולדת העם לאחר פילוג העמים והפצתם במגדל בבל, ומפרש אותו כסיפור של שליחות לאומית בעלת ייעוד אוניברסלי. רעיון 'העם הנבחר' מקבל פירוש שווינוני: זהו עם המהווה מודל והשראה, ובאמצעותו מתברכים העמים כולם – בדרכם שלהם. זהו סיפור השליחות האברהמית על פי ישעיהו.

הפילוסוף מייקל וולצר כולל נבואה זו בגישה שהוא מכנה "אוניברסליזם של החזרה

וההישנות": "אין גאולה שמימית אחת ולא שחרור אחד לכלל האנושות... חירות היא חוויה ייחודית החוזרת על עצמה באופנים שונים עבור כל עם החי תחת דיכוי. כל עם משוחרר באופן שונה בידי אל אחד... אלוהי ישראל דואג גם לרווחתם של עמים אחרים".³⁰

התיאוריה התיאולוגית-פוליטית של ישעיהו בסוגיית האוניברסליזם והלאומיות ארוגה מחוטי הנבואות שנידונו כאן. ההבדל היסודי בנבואת ישעיהו בין האליל האנושי, האימפרטור האשורי המבקש לשלוט בעולם כולו, לבין האל היחיד והאוניברסלי אינו מתמצה בכך שהראשון הוא מלך בשר ודם והשני מלך מלכי המלכים. עיקרו של ההבדל נוגע לכיבוד הגבולות האנושיים והשוני הבינלאומי, מתוך קיום התשתית המוסרית המשותפת לכל העמים.

המלך האנושי מבקש באמצעות כוחו הפוליטי והצבאי להשליט משטר אחיד ולבטל זהויות לאומיות המאיימות על שלטון היחיד שלו. ישעיהו מזהה יומרה זו כאימפריאליזם אלילי. שורשה של האלילות בנבואת ישעיהו נעוץ בפולחן האדם לכוחו ולמעשה ידיו: "וְתִמְלֵא אֶרְצוֹ אֱלִילִים, לְמַעַשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲוּ לְאִשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֹתָיו" (ישעיהו ב', ח). הסגידה למעשה ידי האדם היא העומדת ביסוד השאיפה האימפריאליסטית, שאינה מכירה בייחוד וברבגוניות הלאומית ובתשתית מוסרית אוניברסלית, ופועלת באכזריות מרובה להחריב את הגבולות ולברוא סדר עולמי חדש בדמותה כצלמה. מנקודת המבט האלילית, מאבקים בינלאומיים משקפים מאבקים בין אלים, ולכן מן הנמנע להסדירם במסגרת מוסרית עליונה. שאיפתה של האימפריה להרחיב את גבולות האל הלאומי שלה (שאינו אלא גילום של שאיפת האומה) אל העולם כולו כוללת בהכרח מאבק והשתלטות על זהויות מקומיות והכפפתן לאל הלאומי.

ישעיהו מתמודד עם האימפריאליזם האשורי ודוחה אותו בתוקף. בחלופה שהוא מציע אמנם יש היבט אוניברסלי, אך היא שונה במהותה מהמגמה האימפריאליסטית. כנגד האימפרטור האשורי מציב ישעיהו את האמונה באל האחד, בורא עולם. בנבואת ישעיהו הלאומים נותרים בזהותם ובגבולותיהם, ואינם שבים למצב חסר הגבולות שקדם למגדל בבל – ובכך הוא שונה, למשל, מהנביא צפניה החוזה את ביטול הלאומים ואת השיבה למצב שקדם לבלילת השפות במגדל בבל כתנאי לשלום עולמי: "כִּי-אֶזְוֶ אֶהְפֹּךְ אֶל-עַמִּים שְׂפָה בְרוּרָה לְקִרְאָ כָּל־בְּשָׂם ה' לְעִבְדוֹ שְׂכָם אֶחָד" (צפניה ג', ט).³¹ תוכנה היסודי של האמונה באל אחד הוא, על פי נבואת ישעיהו, ההכרה בגבולות היכולת של האדם בהיותו מעשה ידי האל ולא בורא מעשה ידיו בעצמו, וכן ההכרה במסגרת-על מוסרית בסיסית, המחייבת את העמים כולם ביחסם זה לזה. שני אלה מסומלים בעלייה להר בית ה', המאפשרת את קיומם הלאומי זה בצד זה בשלום. רק כך יכירו בזכות האחר לחיות בארצו, ורק כך לא יישא גוי אל גוי חרב. לכן, אף שישעיהו מנבא על עליית העמים כולם אל בית ה' מתוך אמונה באל אחד, הוא מכיר

גם במזבח ובמצבה שכל עם יציב בארצו לה' וכך יעבדנו בדרכו. ואף כי סיפור יציאת מצרים הוא סיפור הברית הייחודית בין ה' לעמו, הניצב ביסוד ברית סיני, הנה הוא עתיד להופיע, בגרסה אחרת, בסיפורו הלאומי של העם המצרי, ולעמוד ביסוד זיקתו הייחודית אל ה'. האל המונותאיסטי הוא אפוא אל רבגוני, המכיר ברבגוניות של "מעשה ידיו" ואינו כופה עליו אחידות.

אוניברסליזם לאומי זה הוא הדרך המאפשרת למסגרת הכללית של האוניברסליות לשמר את התבניות האתניות הייחודיות, תוך הכרה בייחודיותן ובערכן הסגולי שנברא בידי האל עצמו.

לאן נעלם חזון ישעיהו

חזונו האוניברסלי המורכב והייחודי של ישעיהו בן אמוץ לא זכה למקומו הראוי לו בהיסטוריה הרעיונית של היהדות. אמנם הוא פותח והורחב בנואות הנחמה בחלקן השני של ספר ישעיהו, המיועדות לגולי בבל (ונחשבות לאוניברסליות ביותר בספרות הנבואה). אולם הוא נדחה בידי עזרא ונחמיה שדגלו בעמדה פרטיקולרית-בדלנית,³² ובתקופת בית שני נותר בשוליים. הדוקטרינה האוניברסלית אומצה באמצע המאה הראשונה לספירה בידי פאולוס, יהודי הלניסטי, אלא שפאולוס ביטל לחלוטין את הרכיב הלאומי, הפרטיקולרי, המאפשר רבגוניות, ומתח ביקורת חריפה על אופייה הלאומי של היהדות. מגמה זו הקצינה, והייתה לאוניברסליזם אימפריאלי, כאשר הייתה הנצרות, כעבור כמאתיים וחמישים שנה, לדתה של אימפריה – האימפריה הרומית. מנגד, "היפרדות הדרכים" של הנצרות מן היהדות לאחר החורבן העמיקה את הפער בין שתי התפיסות, והובילה לצמצום נוסף של היסוד האוניברסלי בעולמה של היהדות החזונית.

במקביל להתפתחות בציר היהודי הפנימי, המפץ האימפריאלי הגדול שחוללה אשור פתח את עידן המעצמות. הללו היו מאז לתופעה קבועה במזרח התיכון, והחליפו זו את זו. תופעה זו קטעה את צמיחתן המוקדמת של מדינות לאומיות באזור,³³ ואף הטעתה את אנשי האסכולה המודרניסטית שסברו שמדינות הלאום לא התקיימו באסיה בעת העתיקה, ושזהויות דתיות אוניברסליות קדמו בה לזהויות לאומיות.³⁴ עלייתן של מדינות הלאום בעידן המודרני קשורה, בין השאר, לרפורמציה הפרוטסטנטית ששבה אל דגם מדינת הלאום המקראית. סימני הדרך של שיבה זו היו הסכם וסטפליה במאה ה-17, ובייחוד אביב העמים במאה ה-19, עת נתפסה הלאומיות כתנועת שחרור מתקדמת ומוסרית. כאמור, המגמה הלאומית התערערה במאה העשרים בעקבות עלייתם של משטרים לאומניים, ובראשם גרמניה הנאצית. מכאן החלה התנועה האנטי-לאומית לאחר המלחמה.

אולם הזיהוי המוחלט בין הנאציזם ללאומיות היה מוטעה, משום שהטוטליטריזם

הנאצי ייצג דווקא את האימפריאליזם השואף להשתלט על מדינות הלאום שסביבו ולהסיר את גבולותיהן. בתודעה הנאצית, הרייך השלישי נתפס כיוורשו של הרייך הראשון הימי-ביניימי – האימפריה הרומית הקדושה.³⁵ אלפיים ושבע מאות שנים לאחר הניסיון האימפריאליסטי הראשון בהיסטוריה ניסח הצורר הנאצי משפט דומה להפליא לזה של האימפרטור האשורי, כמצע אידיאולוגי למדיניותו הרצחנית: "גבולותיהן של אומות נוצרים בידי אדם ומשתנים בידי אדם".³⁶ ולהבדיל, אימפריאליסטית היא גם המגמה שגברה באירופה במחצית השנייה של המאה, לביטול הזהות הלאומית ולהחלשת הגבולות וליצירת גוש פאן-אירופי חזק בן חצי מיליארד אזרחים – מהלך שנלווה אליו ייחוס לאומיות אנטי-מוסרית למדינת ישראל.

מיקומה הגאוגרפי של מדינת ישראל המודרנית, ההקשר והנסיבות ההיסטוריות הייחודיות שהביאו להקמתה, מעמידים אותה שוב, במהלך היסטורי-דיאלקטי מרתק, במרכזו של עימות גלובלי כמייצגת הלאומיות אל מול המגמה האוניברסליסטית והפוסט-לאומית. מבחינה זו, חזונו של ישעיהו חיוני כיום כפי שהיה בימי האימפריה האשורית, וככוחו אז כוחו עתה.

(מיכה, צפניה ועוד). נודעה לו גם השפעה על תיאורי אחרית הימים של חז"ל, ועל ההגות היהודית בימי הביניים, כגון על הגותו של הרמב"ם. בכתביו של פאולוס ישעיהו (ובעיקר חלקו השני) הוא המקור המקראי המצוטט ביותר, בשל אופיו האוניברסלי, והוא משמש נשק פולמוסי בידי כנגד הפרטיקולריזם היהודי. על כך ראו להלן בחתימת המאמר.

6. פרקים לז-לט הם פרקים היסטוריים החוצצים בין החטיבה הראשונה בספר לחטיבה השנייה, של נבואות הנחמה והגאולה מגלות בבל. כידוע, המוסכמה המקובלת בחקר ספר ישעיהו (ויש לה שורשים גם בפרשנות היהודית לספר), היא שחלקו השני של הספר מפרק מ ואילך איננו שייך לישעיהו בן אמוץ, אלא לנביא מאוחר (ואולי לשני נביאים) שחי בבבל סמוך לשיבת ציון. הבחנה זו נסמכת, מלבד החציצה הספרותית, על ההבדלים הסגנוניים והתוכניים בין שתי החטיבות, ובעיקר על האופק ההיסטורי השונה שלהם. במסגרת מאמר זה לא אוכל לעסוק בשאלת היחס בין שני חלקי הספר. אציין רק שהמפתח שיוצע להלן להבנת נבואת ישעיהו עשוי לסייע בפתרון היחס המורכב בין שני החלקים.

7. ראו Shemaryahu Talmon, "Eschatology and History in Biblical Thought", *Literary Studies in the Hebrew Bible: Form and Content*, Jerusalem: Magnes 1993, 91-160. זאת בשונה מתפיסות מיתיות נפוצות בעולם העתיק, שהאמינו בהתחדשות הנובעת מחזרה לעבר המיתי ומביטול הזמן, כפי שהראה מירצה אליאדה (בספרו

1. לדיון במתחים אלה בעשורים האחרונים ראו ג'ון פונטה, "מלחמה אידיאולוגית: דמוקרטיה ליברלית מול קידמה על לאומית", נתיב 90, תשס"ג, עמ' 18-26. לרקע כללי לדיון בלאומיות ראו אנתוני ד' סמית, **האומה בהיסטוריה**, מאנגלית: איה ברויאר, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשס"ג.

2. על זיקתם ההיסטורית המורכבת של היהודים ללאומיות, בציר הפנימי של תודעת היהודים ובציר החיצוני של תדמיתם למשקפים מבחוץ, ראו חדוה בן ישראל, "היהודים והלאומיות", בתוך נפתלי רוטנברג ואליעזר שביד (עורכים), **לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות**, ירושלים: מכון ואן ליר, תשס"ח, עמ' 47-55.

3. הנס קון, ובעקבותיו אדריאן הייטנינגס, **בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום**, מאנגלית: דן דאור, ירושלים: שלם, תשס"ח.

4. מתח זה התפרש לעיתים במחקר המחשבה המקראית על ציר התפתחותי-דיאכרוני, כמעבר מתפיסה לאומית לוקאלית מצומצמת, לתפיסה אוניברסלית מפותחת. אולם גם הצגה זו אינה פותרת את בעיית היסוד במחשבת הנביאים הכוללים את שני היסודות.

5. מלבד היותה של נבואת ישעיהו דוגמה חשובה וראשונית לדרך התמודדות עם מתח זה, יש להזכיר את מקומה בתולדות הרעיונות של המחשבה התיאולוגית והמדינית בעולם המערבי, בישראל ובעמים. בספרות הנבואית ניכרת השפעתו הרבה של ישעיהו, בייחוד נבואות אחרית הימים, על הנביאים הבאים אחריו

- אין מיתה לעתיד לבוא אלא בבני נח בלבד. ר' יהושע בן לוי אמר: לא בישראל ולא באומות, 'מָקָה ה' א- להים דְּמָעָה מְעַל קַל-פְּנִים'. מה עבד ליה ר' חנינא? מעל כל פנים של ישראל". בעוד ר' חנינא מפרש את הפסוקים פירוש פרטיקולרי, ולפיו תבטל המיתה מבני ישראל ולא מבני נח, ר' יהושע בן לוי מפרשם פירוש אוניברסלי: לא בישראל ולא באומות.
16. על מחלוקת בין הוגי ימי הביניים בפירוש הנבואה ועל עמדת הרמב"ם בסוגיה זו ראו אביעזר רביצקי, "כפי כוח האדם": ימות המשיח במשנת הרמב"ם, בתוך רביצקי, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 74-104.
17. חוקרי הסיפור ביקשו לזהות את רקעו המוסופוטמי, וכבר הציע משה דוד קאסוטו (פירוש על ספר בראשית חלק ב: מנח ועד אברהם, מאגנס: ירושלים תשנ"ו, עמ' 157-158) שלפנינו סאטירה על התפארותם ויומרתם של בני המגדלים הבבליים, הזיגורטים, ועל שמה של העיר בבל שפירושו שער האל.
18. המגדל עצמו נזכר סמוך לנבואת אחרית הימים בישעיהו ב', יב-טו: "כִּי יֹסֵף לְהָ' צְבָאוֹת עַל כָּל-גֹּאֲהַ וְרָם וְעַל כָּל-נִשְׂאָ וְשָׁפַל... וְעַל כָּל-מִגְדָּל גְּבֹהַ".
19. רעיון זה בא לידי ביטוי במקומות רבים מאוד בספר. ראו, לדוגמה בעלמא, את אופייה של נבואת ההקדשה בפרק ו'.
20. אברהם מלמט, "מלחמות ישראל ואשור", בתוך יעקב ליוור (עורך), היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בתקופת המקרא, תל-אביב: מערכות, תשכ"ה, עמ' 241-260.
21. דברים י"ט, יד; משלי כ"ב, כח; כ"ג, י.
22. כפי שציין פטר משיניסט, P. Machinist, "Assyria and its Image in the First Isaiah", JAOS 103 (1983), pp. 725. שהשווה לשון זו לדברי תגלת פלאסר השלישי: העיר סַרְבַּנִי [והעיר] בית-סאלי עקרתין מגבולן ... השבתי את הארצות ההן אל גבול אשור".
23. הדבר בולט במיוחד בפרק א' בישעיהו, כגון בלשון הפתיחה בפסוק ב. כנגד "הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֲדַבְּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אֲנִי פִי" (דברים ל"ב, א), אומר ישעיהו: "שָׁמְעוּ שָׁמַיִם וְהַאֲזִינוּ אָרֶץ כִּי ה' דִּבֶּר". זיקתה העמוקה והרחבה של נבואת ישעיהו לשירת האוינו נידונה לאחרונה בהרחבה אצל יוחנן (איאן) סטנפילד, "שירת האוינו ונוכחותה בישעיה א-לט", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב.
24. חשוב לציין שתיאור זה הוא מנקודת מבטו של הנביא, ואינו משקף את תודעתו העצמית של מלך אשור. ואכן, באנאלים האשוריים מיחסים מלכי אשור את הצלחתם לאלוהיהם, אולם בעיני ישעיהו ייחוס אלילי זה אינו אלא כיסוי למניעיו האמיתיים.
- המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, מצרפתית: יותם ראובני, ירושלים: כרמל, 2000). אליאדה עצמו לא דק, וצירף לתפיסות הללו גם את נבואת ישעיהו.
8. יש כאן מעין פירוק של הביטוי "הר בית ה'" אל כפל משמעויותיו: זהו הר ה', אך הגויים אינם שוכחים שמדובר בבית אלוהי יעקב.
9. לדיון מפורט בזיקה המהופכת בין סיפור מתן תורה לבין נבואתנו ראו יאיר זקוביץ, משמיע שלום מבשר טוב: שבועה פרקי חזון לשלום ירושלים, חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשס"ד, עמ' 145-166. זקוביץ מפרש ש גם את הזיקות בין נבואת ישעיהו לנבואות אחרית הימים של נביאים נוספים, ומציין (בעמ' 166) כי "אין עוד נבואה במקרא שזכתה להדים כה רבים".
10. כמו במקומות נוספים במקרא; ראו למשל ישעיהו א', יח: "לָכוּ נָא וְנִזְכְּרָה יְאִמְרֵ ה': אִם יִהְיוּ חֲטָאִיכֶם כְּשָׁנִים כְּשֶׁלֶג יִלְבְּנוּ, אִם יִאֲדִימוּ כְּתוֹלַע כְּצִמְרֵ יְהוּ".
11. ברקע הנבואה, כמו ברבות מנבואות אחרית הימים, מרחפת תקופת מלכותו של שלמה שנתפסת במקרא כתור הזהב של מלכות ישראל בארצו. גם אצל שלמה אנו מוצאים מצב של שלום רחב, ומשיכה בינלאומית אל ירושלים לשם שמיעת דברי החכמה של שלמה (מלכים א, ה'). אולם בספר מלכים המוקד הוא לאומי - שלום ישראל בארצו, ואילו בנבואת ישעיהו מתבלטת המגמה האוניברסלית של שלום עולמי שיצא מיירושלים. על הזיקה לימי שלמה ראו גם בסעיף הבא.
12. שמואל הוגו ברגמן, הוגי הדור, ירושלים: מאגנס, 2002 (מהדורה חמישית), עמ' 168-170, אגב ניתוח משנתו של אורי ברגסון. לדיון בן זמננו ולניסוח מעמיק של המתח בין התפיסה האוניברסליסטית של המוסר לתפיסה פרטיקולריסטית שלו, ראו David Miller, On Nationality, Oxford: Clarendon Press, 1995.
13. במחקר מכונה חטיבה זו "האפוקליפסה של ישעיהו". בעבר הייתה מקובלת במחקר הסברה שזו חטיבה מאוחרת שאינה שייכת לישעיהו. לאחרונה התערעה סברה זו והובאו ראיות על זיקת החטיבה לישעיהו. B. Doyle, The Apocalypse of Isaiah or, Metaphorically Speaking: A Study of the Use, Function, and Significance of Metaphors in Isaiah 24-27, Leuven 2000, pp 11-27. בניתוח להלן אני מצביע על הזיקות ההדוקות לנבואות אחרית הימים הקודמות של ישעיהו.
14. מעין האמור על העלייה לרגל: "שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל יִשְׂרָאֵל אֶת פְּנֵי הָאֵדָן ה'" (שמות ל"ד, כג ועוד).
15. המחלוקת בין פרשני ימי הביניים שהוצגה לעיל היא גלגולה של מחלוקת אמוראים מאמצע המאה השלישית (בראשית רבה פרשה כו): "אמר ר' חנינא:

25. קן משולח משמש בישעיהו ט"ז, ב דימוי לגלות: "וְהָיָה כְּעוֹף נֹדֵד קֵן מְשֻׁלַּח תְּהִינָה בְּגוֹת מוֹאֵב מֵעֵבֶרֶת לְאֶרְצוֹ". וראו רש"י לפסוקו, ישעיהו י', יד: "לפי שדימה אותם הגולים לקן צפרים ולביצים עזובות אמר לשון זה; לא צפצפו עליהם האב והאם". אפשר שיש כאן רמז להפרת מצוות שילוח הקן (דברים כ"ב, ו) שטעמה הפשוט הוא רחמים על האם, כמו מצוות אחרות הקשורות לבעלי חיים וילדיהם. אמנם גם כאן אין הציפורים מוחות ביד הנוטל את ביציהן, אולם לא משום רגישותו של מלך אשור שדאג לשלח אותן, אלא משום אלימותו ואכזריותו.
26. אמנם, הביקורת בשירת האיזו ממוקדת רק במעשי האיובים לישראל, עמו של ה', המביאים לנקמת ה' בהם; ראו דברים ל"ב, מג: "כִּי דָם עֲבָדְיוֹ יָקוּם וְנִקֵּם יָשִׁיב לְצִדְיוֹ וְכֹפֵר אֲדַמְתּוּ עִמּוֹ". לעומת זאת בישעיהו מתרחבת הביקורת המוסרית אל מעשי מלך אשור בעמים כולם. על הבלד זה ראו בהמשך.
27. מנסרת ראסם, שורות 49–54. בתוך מרדכי כוגן, *אסופת כתובות היסטוריות מאשור ובבל: מאות ר"ט לפסה"ג, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד, עמ' 79–78*.
28. "מַעֲשֵׂה יְדִי" הוא ביטוי טעון בספר ישעיהו. הוא מעמיד ניגוד בין מעשה ידי האל לבין מעשה ידי האדם ותפיסתו השגויה הנתפסת כאליליות; כגון בפסוק "וְתִמְלֵא אֲרָצוֹ אֱלִילִים לְמַעֲשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲוּ, לְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֹתָיו" (ב', ח), ובדברי מלך אשור "בְּכַח יְדֵי עֲשִׂיתִי וּבְחַכְמָתִי כִּי נִבְנוֹתִי" (י', ג), ובנבואה "בְּיָדֵי הָהוּא יִשְׁעָה הָאֲדָם עַל-עֲשָׂהוּ וְעֵינָיו אֶל-קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל תִּרְאֶינָה. וְלֹא יִשְׁעָה אֶל-הַמִּזְבְּחוֹת מַעֲשֵׂה יָדָיו, וְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֹתָיו לֹא יִרְאֶה וְהָאֲשֵׁרִים וְהַחֲמָנִים" (י"ז, ח-ז).
29. תיאור ראשון מסוגו של הסטת גבולות בעקבות ניצחון בקרב משתקף ככל הנראה באסטלת פורג'יק (על ידי המלך האשורי אדד נורי השלישי), הכוללת גם קללות למטיט הגבול החדש: "בשובי (מדמשק) נתתי את אבן הגבול הזו (...) מי שיקח אותה מיד אשפללם, בניו בני בניו - (האליים) אשור מרדך אדד סין שמש לא יעמדו בדינו (1) לא ישמעו לתפילתו" (בתוך כוגן, *אסופת כתובות, עמ' 32*). על אירוע זה ואירועי שינויי גבול
- נוספים באימפריה האשורית ומשמעותם ראו נילי ואונה, "ואסיר גבולות עמים" (ישעיהו י', ג): שינויי גבול כאמצעי שלטון אשורי בארץ חתי", *ארץ ישראל* כו (תשס"ג), עמ' 110–121.
30. מיכאל וולצר, *לאומיות ואוניברסליזם*, מאנגלית: אריאל שריר, ירושלים: שלם, תשס"ט, עמ' 8. וולצר מנגיד גישה זו לגישת האוניברסליזם הכוללני שהוא מוצא בנבואת אחרית הימים בישעיהו ב', המציגה מודל אחד לעמים רבים. אולם לדעתי המודל הראשון תקף גם לנבואת אחרית הימים בפרק ב', וראו להלן.
31. "שפה ברורה" כנגד "השפה הבלולה" של מגדל בבל. אמנם יש לציין שגם ישעיהו מזכיר את "שפת כנען" בזיקה לעבודת ה': "בְּיָדֵי הָהוּא יִהְיֶה חֵמֶשׁ עָרִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מְדַבְּרוֹת שֵׁפֶת כְּנַעַן" (י"ט, יח). אולם היקף התופעה מוגבל ואין היא נקשרת לסיפור המגדל ולפיכך לביטול הלשונות כולם.
32. כפי שהראה משה ויינפלד, "המגמה האוניברסליסטית והמגמה הבדלנית בתקופת שיבת ציון", *תרביץ* לג (תשכ"ז), עמ' 228–242.
33. הכרה זו התנסחה בעולם היהודי בקביעתו של התנא ר' יהושע בן חנניה (כשמונה מאות וחמישים שנה לאחר מכן) שהזוויות הלאומיות המקראיות אינן תקפות עוד מבחינה הלכתית, שכן "בא סנהריב ובלבל את האומות" (משנה, ידיים ד, ד). בקביעה זו אני דן בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי על ר' יהושע וראשית ההלכה התנאית בדור יבנה.
34. Azar Gat & Alexander Jakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, pp. 132–243.
35. ראו Yoram Hazony, "Nationalism and the Future of Western Freedom," *Mosaic*, 6.9.2016.
36. בספרו "מיין קמפף". מצוטט אצל אנתוני ביור, *מלחמת העולם השנייה*, מאנגלית: עמנואל לוטם, תל-אביב: ידיעות ספרים, 2014, עמ' 27.

מגדולי השלח בשנה הראשונה עורך השלח מראשיתו עד סוף שנת 1902

מגדולי חברת אחיאסף מול השלח מן השנה השנייה ועד היום

1902 והלאה

ראשי סוכרי השלח מראשיתו עד סוף שנת 1902 ולפי סדר זמנ השתתפותם בעבודתו



ק.ז. וויסמאן



אשר בניצבירי (אחר תפק)



זאב בניצבירי



מתתיהו בן-זב



אליעזר קפלן



דוב סמאוימסקי



ש. בן-זב (מנהל)



דוד בן-זב



ל. בן-זב (מנהל)



ר. בן-זב



מנחם בן-זב (מנהל)



א. בן-זב (מנהל)



א. שולמאן



ה. בן-זב



ל. בן-זב (מנהל)



דוד בן-זב (מנהל)



נ. בן-זב (מנהל)



דוד בן-זב (מנהל)



ה. בן-זב (מנהל)



ב. בן-זב (מנהל)



ל. בן-זב (מנהל)



א. בן-זב (מנהל)



דוד בן-זב (מנהל)



ש. בן-זב (מנהל)



ה. בן-זב (מנהל)



א. בן-זב (מנהל)



ר. בן-זב (מנהל)



מ. בן-זב (מנהל)



ה. בן-זב (מנהל)



ש. בן-זב (מנהל)



ל. בן-זב (מנהל)



ש. בן-זב (מנהל)



מ. בן-זב (מנהל)



דוד בן-זב (מנהל)



ה. בן-זב (מנהל)



ש. בן-זב (מנהל)

השלח
מסכת ענייני השלח
מסכת ענייני השלח
מסכת ענייני השלח

דור שלם באיש אחד: אחד העם וביאליק על א"ל לוינסקי ועל 'השילוח'

הספדים על איש שהלך בטרם עת - דווקא בעת מחווה, ובחגיגת יום הולדת ראשון ל'השילוח' שלנו? במקרה של אלחנן לייב לוינסקי, "חביב הקוראים" הרשמי של קוראי 'השילוח' המקורי, דווקא כן. אין טובים מהספדיהם הדומעים והמחויכים של קברניטי 'השילוח' ההוא, אחד העם וחיים נחמן ביאליק, ומדמותו המלבבת, השלמה ורבת-הפנים של לוינסקי עצמו (1857-1910), המצטיירת מהספדיהם באותנטיות, כדי ללכוד משהו מרוחה של החבורה ההיא, מהדינמיקה הספרותית והעיתונאית שהתחוללה בה, ומהווייתה הציונית השמרנית, היהודית-מסורתית במפגיע: אוונגרד חלופי, מתחרה אפילו, לאוונגרד הציוני המדובר יותר, אוונגרד הלהכעיס המהפכני מוחק האתמולים.

גיליונו הראשון של 'השילוח', כתב העת שבידכם, הופיע במלאת מאה ועשרים שנה בדיוק ל'השילוח' ההוא, וכתשעים שנה לאחר הפסקת הופעתו. 'השילוח' היה הבמה האינטלקטואלית היוקרתית והמרכזית של התרבות העברית והציונית בת הזמן. שבע שנים ערך אותו אחד העם, הוא אשר צבי גינצברג, ובעשרים ושלוש השנים הבאות - ובכללן כמה הפסקות שגרמו המהפכות ברוסיה ומלחמת העולם - יוסף קלוזנר. ח"נ ביאליק שימש תקופות ארוכות העורך הספרותי. עתה, משמלאה לנו שנה, מדור הקלאסיקה העברית שלנו הוא הצדעה באמצעות הצדעה: הצדעתנו להשילוח ההוא נעשית בעזרת גיליון הצדעה מיוחד, גיליון חודש טבת תרע"א (ינואר 1911), שכל כולו מאמרי הספד, הערכה ולימוד על אלחנן לייב לוינסקי שנפטר אחרי סוכות אותה שנה. על פי עדותו של אחד העם באחת מאיגרותיו, גיליון זה זכה לביקוש רב במיוחד בקרב הקונים.

כולם התכבדו לכתוב שם, בחוברת ההיא שתחילתה תמונת דיוקן של הפובליציסט הפופולרי ואחריתה מכתב מאת ראש ועד הקרקעות של

ראשי סופרי השלח מראשיתו עד סוף 1902. כרזה שהופצה ככל הנראה בין קוראי 'השילוח' בשנת 1903, במלאת חמש לכתב העת. הראשון מימין למעלה - קלמן זאב ויסוצקי, איל-התה שמימן את כתב העת. תמונתו של אחד-העם, העורך והמייסד, לשמאלו. א"ל לוינסקי מצולם בקצה השורה השנייה, וח"נ ביאליק בשורה השלישית. מאוסף הספרייה הלאומית

חובבי ציון באותה עת, מנחם אוסישקין, המכריז על מגבית למען הקמת סמינר ראשון למורות בארץ ישראל על שם המנוח, כיום מכללת לוינסקי. אחד העם, העורך לשעבר, שלח מסה פותחת ממקום מושבו בלונדון, ובה זיכרונות אישיים וקטעי מכתבים מהכוכב של עיתונו. ביאליק כתב מאמר לבבי, יצירת אמנות בפני עצמה, בעין אחת בוכה ועין אחת שוחקת. שני מאמרים אלה, יפהפיים בעינינו, יובאו להלן.

וכתבו עוד רבים וטובים, מבקרים וקוראים ושומעי לקח, וביניהם "הסבא" של הספרות העברית מנדלי מוכר ספרים, ומרדכי בן הלל הכהן וש' בן-ציון ששלחו את פירות קולמוסיהם מִיָּפוֹ. מסה ארוכה השוותה בין הרומן האוטופי של הרצל, 'אלטנולנד', לבין הנובלה האוטופית של לוינסקי, 'מסע לארץ ישראל בשנת ת"ת' [הלא היא שנת 2040: עוד מעט ונגיעו!]. בישראל שחזה לוינסקי ידברו עברית. היא אפילו תהפוך לשפה בינלאומית. מצוות היובל, ובעיקר הרבה רצון טוב ואמון הדדי, יתקיימו בה בצוותא חדא עם משק חופשי, וייצרו חברה שאין בה מעמדות.

גיליון שלם של הירחון המכובד ובו 110 עמודים צפופים על אדם אחד - זהו מקרה ייחודי, כבוד שהיה שמור לגדולי-דור, ודאי לא לפיליטוניסטים. גם מהדורה מהודרת של "כל כתבי" לאחר המוות הייתה כבוד שמכל הפיליטוניסטים העבריים מתקופות ההשכלה והתחייה רק לוינסקי זכה לו. הפיליטון, או בצורות כתיב נוספות שרווחו בעיתונות העברית פליטון או פוליטון, אינו בהכרח הומורסקה עוקצנית כפי שמקובל להבין מושג זה היום. חוקר הפיליטון העברי צבי קרניאל מתאר את הפיליטון ככתיבה בצורה של פטפוט קל, משעשע ומהנה על כל נושא שבעולם - ז'אנר שבין ספרות לעיתונות. לדבריו, "בפיליטונים של לוינסקי הגיעה ההתפתחות של הפיליטון העברי לשיאה ולשילובה המלא בספרות העברית החדשה".

בהתאם לנוהג רווח למדי בימים ההם, המוכר לנו למשל מהספרות הבדייונית של מנדלי מוכר ספרים ושל שלום עליכם, על פיליטוניו של לוינסקי ב'השילוח', בכותרת "מחשבות ומעשים", הייתה חתומה דמות עממית מומצאת, "ר' קרוב" שמה. ביאליק, בהספדו שלפנינו, מפליא לתאר את לוינסקי עצמו כ"מעין פיליטון חי ומהלך", איש רעים להתרועע קל כתיבה ו"מקלי החיים", ומוסיף: "ביהודים, וכל שכן בסופריהם, אין מידה זו מצויה. היהודי, הסופר שלו, הוא בטבעו בחזקת 'מאמר ראשי' לעולם" - כלומר כבד ראש ומשוכנע בצדקתו כמאמר פרוגרמטי זעוף גבות. אכן, בזאת בדיוק גם חנו של צמד ההספדים שלפנינו - שתוך שהם מציירים בפנינו דמות אנושית, הם מספקים לנו דיוקן עקרוני על דרכו של כתב-עת אידיאליסטי בעת פרשת דרכים.

על שני משקאות עמד, מתברר, 'השילוח'. על התה, בעיקר, אך גם על היין. תשתיתו הכלכלית היו רווחי מפעל התה של המו"ל, זאב ויסוצקי. אחד העם התפרנס מעסק זה גם לאחר פרישתו מ'השילוח', כאשר עבר ללונדון לנהל שם את עסקי התה של ויסוצקי. וניתנה האמת להיאמר כי המסאי הדגול, אבי הציונות הרוחנית, התיישב באודסה מלכתחילה כדי לנהל שם את מזקקות היי"ש של אביו. אך טוב יין ארץ ישראל מיין-השרף עתיר האלכוהול האירופי; ויין היה עסקו של לוינסקי. שכן הפיליטוניסט-הקלך של השילוח, שממקום מושבו באודסה יצא למסעות עסקים ועסקנות וראה מה שראה וכתב מה ששמע, ישב בעיר זו ויצא ממנה לדרכים מתוקף תפקידו כנציג יקבי 'כרמל' הארצישראליים ברוסיה.

"הירחון מעבר מזה וכרמל מעבר מזה עשוני לברייה חדשה", כתב לאחד העם כשהחל להיות איש 'השילוח' ואיש 'כרמל'. "בכל רגע ורגע כמו ארגיש מטרה בחיים... כל אחד מאתנו - בדידי ודכוותי אדבר - בעל שתי רשויות. האחת חולי-חולין, והשנייה קודש-קודשים. והקודש והחול, אף כי יתערבו אין זיווגם עולה יפה. ואנכי הרגשתי כל חיי את 'הקרע' הזה, ורק עתה מרגיש אני בקרבי מעין 'שלמות' ואחדות הכוחות".

עוד ידובר ב'השילוח' החדש על לוינסקי - בהספדים שלפנינו, וגם במדורנו זה באחד הגיליונות הבאים שיוקדש ליומן-דרכים בקהילות ישראל שלוינסקי פרסם ב'השילוח'. רק נזכיר עוד כי איש היין שלנו מתייחד גם בהיותו איש המזיגה והמיזוג, מקרה מוצלח של חצי תה חצי קפה. "חביב הקוראים" של השילוח היה אדם שזהותו כיהודי מאמין, ציוני ומשכיל הייתה מקשה אחת, בדור שבו אצל רבים נבעה קו שבר בין הזהויות הללו. כלשונו של אחד העם, "בזה נבדל לוינסקי מחבריו, שהוא לא ידע מעודו את הטרגדיה הפנימית של 'מיתת אלים', של חורבן המקדש הרוחני בליבו של אדם". הוא היה פעיל בעת ובעונה אחת בציונות המעשית של 'חובבי ציון', בציונות הרוחנית של 'אחד העם' המקדימה את תחיית הרוח לתחייה המדינית ואת תחיית העם לתחיית האומה, ובתנועה הציונית מבית מדרשו המדיני של הרצל, מושא ביקורתו החריפה של אחד העם.

בצירים במכחולי הזהב שלהם את דמותו של האיש לוינסקי, מצוירים אפוא רבי האומנים של העברית, של הרטוריקה ושל ההומור היהודי החם, אחד העם וביאליק, גם את רוחו של כתב עת, את רוחה של חבורה, ואת רוחותיו הסותרות והסוערות של דור תהפוכות בהתמזגן לרוח אחת טובת עין.

צור ארליך

הראשון

להספיד את לעווֹינסקי!

וכי אפשר לסדר בדברים מה שמרגיש הלב במות אח אהוב? ולעווֹינסקי היה לי קודם כול אח אהוב. יותר מעשרים שנה היינו קרובים זה לזה קרבת-אחים. כמעט בזמן אחד עלינו שנינו על הבמה הספרותית והציבורית, ולא היו ימים מועטים ונתקרבנו איש אל אחיו ויחד הלכנו כל אותה הדרך הארוכה והקשה, מן הצעדים הראשונים, בהיותנו עוד שנינו פנים חדשות בעולמנו היהודי, עד העת האחרונה, בהיותנו כבר שנינו עומדים לא רחוק מסף הזקנה, ומיטב חיינו ועבודתנו – מאחרינו.

"דור הולך ודור בא". אבל בין שני אלה יש עוד גם "דור עומד", וכל תקופה ותקופה מורכבת משלשה דורות אלו: דור הולך, שגומר עבודתו וחשבונותיו עם החיים ויורד לאט לאט מעל הבמה; דור עומד, שבידו ניתנו חיי התקופה לעבדם ולצור צורתם לפי רוחו; ודור בא, המטפס ועולה מאחורי "העומדים" ומכין עצמו לעתיד, לכשתגיע שעתו.

והימים ההם, סוף שנות השמונים, כשלקחה עמדתה על במתנו אותה החבורה הקטנה של סופרים ועסקנים, שאני ולעווֹינסקי היינו בין חבריה – הימים ההם היו ימי מעבר ו"חילוף משמרות". דור ראשון לעבודת התחייה הלאומית – דורם של סמולנסקי, פינסקך וליליענבלום – הגיעה שעתו להיות "דור הולך", ואנחנו, מלאי כוח עלומים ותאבי עבודה, באנו לעמוד במקומו. לא ברצונם הטוב, לא בשלום "וברכת אבות" פינו לנו ה"הולכים" מקום על הבמה, כי לא מצאו בנו תלמידים מקשיבים, שאינם אומרים דבר שלא שמעו מרבותיהם... אבל סוף סוף פינו. גזרה היא מלפני הטבע. וכה התחילה החבורה הקטנה את עבודתה, עבודת אחים יחדו, בלב אחד ובדעה אחת. והעבודה המשותפת של השנים הראשונות בראה בין טובי החברים קשר רוחני אמיץ כל כך, עד שגם בזמן מאוחר, כשהתחילו רוחות אחרות מנשבות, ולא היו עוד כולם בדעה אחת, כמלפנים, גם אז עוד לב אחד היה לכולם, ולא ניתק הקשר ביניהם. כל אחד עבד במקצוע שלו, לפי השקפותיו ונטיותיו, אבל הרוח הפנימי אשר מילא את לב

שנות השמונים: של המאה התשע-עשרה.

פרץ סמולנסקי (1842-1885), מו"ל כתב העת 'השחר'; יהודה לייב פינסקך (1821-1891), מו"ל כתב העת 'ציון' ומחבר הספר 'אוטואמנציפציה!'; משה לייב ליליענבלום (1843-1910), סופר עברי, מחבר הספר 'על תחיית ישראל על אדמת ארץ אבותינו'. שלושת האישים היו פובליציסטים ציונים בולטים בעידן שלפני 'השילוח' ומראשי תנועת חיבת ציון.

כולם בימים הראשונים, עוד שלט במ גם אחרי כן והטביע חותמו על עבודתם, והוא ששמר בליבם גם את הברית הכרותה ביניהם, ברית אהבה ואחוה, למרות כל ה"גלים" שעברו עליהם והפרידו ביניהם...

וכשהספדנו בשנה שעברה את "האחרון" מבני אותו הדור שקדם לנו, את ליליענבלום, מאליה נתעוררה בליבי – ובוודאי גם בלב אחרים מחברי בני גילי – המחשבה המעציבה, כי המוות הזה כמו בא להזכירנו גם אותנו, ש"ימי העמידה" שלנו כבר הולכים וקרבים אל קצם, ועוד מעט ונהיה אנחנו "הדור ההולך", אחר הדור שכבר הלך. ואולם מי יכול אז להעלות אף הרהור קל על ליבו, כי "הראשון" להולכים מבני חברתנו יהיה הוא – זה בעל הגוף הבריא והחזק ובעל הנפש החיה והעשירה, הנפש שלא עבר עליה משבר מעולם ולא איבדה כוחותיה במלחמות פנימיות? –

כי אמנם, בזה נבדל לעווינסקי מחבריו, שהוא לא ידע מעודו את הטרגידיה הפנימית של "מיתת אלים", של חורבן המקדש הרוחני בליבו של אדם. בליבו הוא לא היו "חורבות", כי אם רק "בניינים" – תחתיים, שניים ושלישים, וכו'. כהרומאים הקדמונים, שהיו נוהגים להוסיף על אלוהיהם גם את אלוהי המדינות שנכבשו על ידם, והיו הולכים ומתעשרים באלוהים חדשים, מבלי לפנות עורף אל הישנים, – כן היה גם לעווינסקי, לפי תכונת רוחו, מעין "פוליתאיסט" רוחני, שכל מיני "אלים" יכלו לדור בליבו זה בצד זה, מבלי להתגררות זה בזה, וכל מקצוע של חיים חדש שנפתח לפניו הוסיף גם "אל" חדש ב"פנתיאון" שלו, מבלי לנגוע לרעה באלו שכבר קנו להם מקום שם לפני זה. כשיצא בימי ילדותו מן הישיבה לבקש השכלה, לא יצא בחרון אף ובשנאה כבושה לקודשי עמו, כרוב בני הישיבה שיצאו "לתרבות רעה" בימים ההם, כי אם, להפך, נשא עמו באהבה את הרכוש הרוחני הלאומי שקנה לו עד אז, ומבלי להרוס את היסוד הזה, שהונח בליבו בעמל הוריו ומוריו, בנה עליו אך "קומה" חדשה זו של השכלה ואידיאלים אנושיים כלליים, ומקדשו נתעשר באלוהים חדשים, שנוספו על הראשונים. וכשנתעוררה אחרי כן התנועה הלאומית, נבנתה בליבו שוב קומה חדשה בלי הריסה קודמת, כי גם אחר היותו "לאומי" אהב לעווינסקי את ההשכלה ולא בגד באידיאלים הכלליים. וכך היה כל ימיו הולך ובונה קומה על קומה, הולך ומוסיף עושר של אידיאלים חדשים ומקצועי-עבודה חדשים, מבלי לחסר כלום מן הישנים. תורה, השכלה, חבת ציון, ציוניות רוחנית, ציוניות מדינית, ישוב ארץ ישראל, אמיגרציה לאמריקא, עבודה לאומית בגלות, הספרות העברית, הדיבור

ביטוי לקיומם של קומות ומדורים שונים, על בסיס הפסוק העוסק במבנה תיבת נוח "צהר תעשה לתבה ואֵל אִמָּה תְּכַלְמָה מִלְמַעְלָה וּפְתַח הַתְּבָה בְּצִדָּהּ תִּשֶׂים תַּחְתִּים שְׁנַיִם וְשְׁלִשִׁים תַּעֲשֶׂה" (בראשית ו', טז), שחז"ל הבינוהו כתיאור של שלוש קומות.

אמיגרציה: הגירה, Emigration. מסוף המאה התשע-עשרה ועד תחילת המאה העשרים היגרו כשני מיליון יהודים ממזרח אירופה לאמריקה; שאלת ההגירה ומשמעותה העסיקה את השיח היהודי.

ז'רגון (עגה או לשון-תערוכת בעברית): כינוי רווח ליידיש, לעתים בנימה שלילית.

העברי, הַז'רְגוֹן וכו' וכו' – את הכול קלט לתוכו הלב הרחב הזה, את הכול הכניס לתוך מקדשו, ולא היה צר שם המקום, ולא התנגשו האלים השונים ולא ציערוהו באיבתם זה לזה.

ומובן הדבר מאליו, שאיש בעל תכונה כזו אינו "איש שיטה", בעל דעות מוגבלות מכל צדדיהן. לעווֹינסקי כתב הרבה מאוד, כתב לא רק בכישרון מצוי, כי אם גם במחשבה עמוקה, שהסתתרה תחת מסווה ההיתול הפוליטוני, ולא הייתה שאלה בעולמנו, ולא היה חיזיון בחיי עמנו, שלא נגע בהם לעווֹינסקי בכתביו על פי דרכו. אבל מתוך כל כתביו אי אפשר להוציא יסודות קבועים ותמידיים אשר נוכל לאמור כי על פיהם היה דן על כל דבר. רק כלל אחד גדול בולט תמיד מכל דבריו, והוא – הפתגם הקדמוני בשינוי קצת: "אדם מִיִּשְׂרָאֵל אֲנִי, וְכָל הַנוֹגֵעַ לְעַם יִשְׂרָאֵל וְלָאָדָם שָׁבוּ – קָרֹב לְלִיבִי". אבל כללים מוגבלים ומצומצמים של בעלי "שיטה" אל תבקשו ממנו, וגם סתירות אם תמצאו בהשקפותיו, אל תתמהו ואל תבואו בטענות עליו. ואילו באתם לפניו בטענות כאלה בעודנו בחיים, היה מסתכל בכם באותה בת-צחוק טובה ונאה, שהייתה מיוחדת לו, כאילו אומר: "כמה תמוהים בני אדם הללו, שמבקשים לכלוא את הרוח בתחומה של שיטה אחת מוגבלת! ומה בכך, שיש סתירות בהשקפותיי? גם החיים עצמם מלאים סתירות..."

על בסיס ציטוט מוכר ממחזהו של פובליוס טרנטיוס אפר, מחזאי רומאי מהמאה השנייה לפני הספירה: "אדם אני, וכל דבר אנושי אינו זר לי".

רק "סתירה" אחת הייתה גורמת לו צער בשנות עבודתו הראשונות, והיא הסתירה שבין תשוקת ליבו להקדיש כל זמנו וכוחו לעבודת התחייה הלאומית, ובין צורכי חייו האישיים, שהכריחוהו לתת רוב זמנו וכוחו לעבודה של "חול", בשביל פרנסת ביתו. ועל כן לא היה גבול לאושרו, כשעלתה בידו, בשנת תרנ"ו, לעשות גם "חולין" שלו קודש, בהינתן עליו משרת מנהיג של חברת "כרמל" באודיסא – דבר שנחשב בעיניו כעבודת הקודש, בהיותו מביא תועלת להתפתחות הישוב בארץ ישראל, ועל ידי זה ראה עצמו מוקדש כולו, בלי שיו, אך לעבודת התחיה הלאומית. כי לא היה לעווֹינסקי סופר לשמה של הספרות בלבד ולא ראה בכישרונו הספרותי תעודת חייו היחידה. הוא היה שמח בעבודתו הספרותית, מפני שהספרות היא חלק מעבודת התחייה, ובמידה כזו היה שמח גם בעבודת ה"כרמל", מפני שגם היישוב בארץ ישראל הוא חלק מעבודת התחייה. וכה נתאחה אז "הקרע" היחיד שבלבו והיה מאושר בהכרתו הפנימית שכל זמנו וכל כוחו נתונים לעבודת עמו, בין כשהוא כותב פוליטונים בשביל כתבי העת ובין כשהוא מחזר על החנוונים למכור להם יין "כרמל".

ואותה העת – סוף שנת תרנ"ו – הייתה גם עת יצירת "השלח". בברלין ישבתי אז ועסקתי בהכנות לייסוד מכתב-עתי זה, שעתיד היה לצאת שם מראשית שנת תרנ"ז. וקשים היו "חבלי הלידה" במידה שלא תשוער, עד כי היו רגעים אשר קצתי בחיי ועבודתי מפני החזיונות המעציבים שנגלו לעיני פתאום בעולם ספרותנו, אשר ידעתי עד אז אך מרחוק, כסופר ארעי... ואם לא הביאוני מכאובי המוסריים לידי ייאוש ולא עזבתי את עבודתי זאת מיד בראשונה, – הנה צריכים חובבי "השלח" להודות על זה במידה מרובה גם ללעווינסקי, אשר לא עייף ולא יגע לחזק את ליבי בדברי תנחומים מעודדים, שהיו כצרי למכאובי. לא! – הייתי אומר בליבי אחר קריאת מכתביו – אם עוד יש לנו סופרים בעלי נפש עדינה כמוהו, ולו גם לא ירבה מספרם, אסור להתייאש, חרפה היא לנוס מן המערכה...

הנה הם מונחים עתה לפני, מכתבי לעווינסקי מאותם הימים, וקורא אני בהם. וליבי בי יהמה. האמנם איננו עוד? זה הלב הטוב, המלא חיים ועוז, אמונה ובטחון, אהבה והתמפרות, בלי תערובת כל שהיא של "קטנות המוחין" וגסות-הרוח – האמנם איננו עוד? –

וחושב אני, שמכתבים פרטיים כאלה שהזכרתי מסוגלים לגלות תכונות נפשו של המנוח הרבה יותר מכל מיני "הספדים". ועל כן מרשה אני לעצמי להעתיק פה מתוכם קטעים אחדים:

(ערב שבת חזון התרנ"ו). "הנני מרגיש עצמי כצדיק בגן עדן או כקטן שנולד, כמו רק עתה אתחיל לחיות. "הירחון" מעבר מזה ו"כרמל" מעבר מזה עשוני לבריה חדשה. בכל רגע ורגע כמו ארגיש מטרה בחיים. בני אדם כמוני – אשר בכל היותי לפעמים "חולי-חולין", בכל זאת מחשבותיי על טהרת הקודש, ולפעמים גם קודשי-קודשים – לא נוכל להרגיש עצמותנו בכל מיני עסקים. כי אם ראשינו במערב: בחנות, בקנטורא... בכל זאת ליבותינו במזרח, ומזה לכל הדואליזמוס בחיינו תוצאות. כל אחד מאתנו – בדידי ודכוותי אדבר – בעל שתי רשויות. האחת חולי-חולין, והשנייה קודשי-קודשים. והקודש והחול, אף כי יתערבו אין זיווגם עולה יפה. ואנכי הרגשתי כל חיי את "הקרע" הזה, ורק עתה מרגיש אני בקרבי מעין "שלמות" ואחדות הכוחות. אם תהיה כזאת לאורך ימים – ימים ידברו. לעת עתה ליבי מלא על כל גדותיו. יודע אנכי מראש כי דרכנו אינה סוגה בשושנים. בכל זאת טוב להרגיש כי כל מעשיך לטובת הרעיון הממלא את כל חדרי לבך. ואנכי זה כמה מאמין אנכי כי ב"כרמל" – חתיכת ארץ-ישראל, ובהירחון – פה בוודאי חלק גדול מעתידותינו. ואם יעזור לי ה', אעבוד פה ושם עד מקום שידי

שבת חזון: השבת שלפני תשעה באב, על שם ההפטרות הקודרות הנקראות בה, הנפתחת במילים "חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חנה על יהודה וירושלם".

קנטורא: עסקים. מן היידיש קאנטאר שפירושה משרד או לשכה.

בדידי ודכוותי: על עצמי ועל שכמותי (ארמית).

מגעת".

(יולי, 1896). ... "הנני ממהר לשלוח לך את עלוני... כמדומה לי כי עלה בידי, וכמעט ערב אנכי, כי הקורא יאמר "ישר". ביארתי את תוכן הפרוגרמא שלי לעתיד. קראתיו "מחשבות ומעשים", אחר כי נדבר על המחשבות והמעשים... אַחֲלִי, אל תבקש מומים וחסרונות הרבה... עבודה רבה תהיה לך לתקן, אבל כבר הספנת את אלה..."

זה היה הפרק הראשון מ"מחשבות ומעשים", שנדפס בחוברת הראשונה של "השלח". וכדי שיובנו הדברים הבאים אחר זה עליי להוסיף לפי מה שהוסכם בינינו צריכים היו הפוליטונים האלה לכלול מעין השקפה בסגנון פוליטוני על החזיונות העיקריים המתגלים בחיי עמנו, בייחוד ברוסיה.

(16/28 אוגוסט, 1896) ... "הנך מתאונן שירחוננו יעמוד בעיקרו על עבודת מתנגדינו. אבל מה נעשה ומחננו ריק ויש בו רק מים? – כשאני לעצמי, לא אראה בזה רע. מחננו באמת אינו ריק, אבל אנחנו כולנו טרודים מאוד, ומחנם – אנשים אשר תורתם אומנותם... במה שנוגע אליי, הנה אשמח מאוד לשמוע כי גם ק' יכתוב "מכתבים מרוסיה". יודע אנכי מראש, כי לא לי להתחרות עמך... ק' הוא בעל כישרון וסופר יותר ממני... רק שאנוכי אכתוב תמיד, ומכיוון שנכנסתי בעול לא אסיר עוד את צווארי ממנו, וק' יכתוב פעמיים ושלוש ודי לו... ולא אקנא חלילה בו, כי לא מפני הכבוד ומפני השכר אעבוד אתך, כמו שתדע, רק מאשר עבודתך היא, ובכל שעה שנצרך אהיה לך, הנני כי תקראני... לך נחוצים עוזרים תמידיים. קח אותם ממקום שתיקח, ואנחנו כולנו אוהביך מקדם, נבוא אחריהם ונמלא את דבריהם לעת הצורך".

(ערב שבת שלפני ראש השנה, תרנ"ו) ... "היום קיבלתי את הציירקולר שלך. כמובן, קיצרת אותו, מפני שלסופרים תדבר. לדעתי אמנם נחוץ לדבר מראש את הקהל. יבוא הקהל מקודם, ואחריו בטח יבוא הסופרים. אם ככה, אחי, תקצר בדבריך אל הקהל, לא טוב תעשה. הקהל אוהב דברים, וכל המרבה בדברים הרי זה משובח. אם תצטער על כי עד עתה אין לך חומר רב, אל תצטער. יבואו ימים עת תצטער להפך. ואתה כמוני תדע, כי לא ביום אחד נבנתה רומא..."

(צום גדליה, תרנ"ז). "קיימתי את הבטחתי והנני שולח לך את שיחתי (זה היה הפרק השני, שנדפס בחוברת ב'). אם תמצא חן בעיניך – אַפּוֹנָה. באחת, מפני סגנוני, ושנית, מפני דעותיי. אקווה אמנם, כי

צורה מקראית של הפועל "לחלות" – לבקש, להתחנן. "ותאמר אל-גברתה אחלי אדני לפני הנביא אשר בשמרון או יאסף אתו מצרעתו" (מלכים ב' ה', ג).

התאריך הכפול נובע מההבדל בין הלוח היוליאני שנהג ברוסיה עד 1918 לבין הלוח הגרגוריאני המקובל באירופה.

משחק מילים על בסיס הפסוק בבראשית העוסק במכירת יוסף על ידי אחיו: "ויקחהו וישלכו אתו הברה והבור רק אין בו מים" (בראשית ל"ז, כד).

ציירקולר: Circular, ובעברית בת זמננו 'חומר' - מכתב הנשלח בתפוצה רחבה.

אפונה: מסופקני.

בעד דעותיי תסלח לי. הן תדע מכבר דעותיי ונטיותיי, וכמובן, תיתן לי רשות לדבר כאוות נפשי... קשה מזה – הסגנון. חפץ אנכי לדבר בכבוד ראש והתאמצתי כמה שיכלתי... הרשות, אחי, בידך לתקן את הסגנון כחפצך. אדמה אמנם, כי הקוראים יאמרו טוב למפעלי זה"...

(ה' טבת תרנ"ז) ... "מווארשא כתבו לי מהלך העניינים. אנכי אינני רואה בזה סימני ייאוש... אקווה, כי אתה לא איבדת את מנוחת נפשך ואמונתך בכוחותיך ובתועלת ועתידות המפעל – וסוף הכבוד לבוא. עוד הפעם, אחי וראש, אל תתייאש וחזק ואמץ. נא אל ייפול לבך. כמוני תדע כי כל התחלות קשות, ובכל זאת מתחילים".

(18/30 דעצעמבר 1896) ... "כי יפקד מקומי בחוברת ג' – אף על פי שאצטער, אבל אין לי תרעומות עליך. וכבר אמרתי לך ואשנה עוד הפעם, שרשות לך לעשות עמדי כמו שתחפוץ וכמו שתמצא לנכון, עתה ולימים הבאים, ואין לך הצורך גם להודיעני. הנני כותב למענך ולמען "השלה", ומה שתמצא אתה לנכון – טוב גם בעיניי... בעיקר הדבר חפץ אני כי מחשבותיי ומעשיי בכל חוברת וחוברת יהיו כמו עניין בפני עצמו. אם יעלה בידי – מוטב, ואם לא – אכתוב כמו שאוכל... אם רק אם עתותיך ירשון, אַחְלִי לכתוב אליי... ואחת אמנם אבקש ממך: אם תכתוב או לא תכתוב אליי – אַחְלִי, לא להתייאש. ודע כי רבים הם איתך, איתך בעבודתך, איתך בתקוותיך, איתך בשמחתך וביגונך, ובתוכם אני כולי שלך".

(כ"ג אדר תרנ"ז, פולטאווא). "בטח תסלח לי על אשר לא מילאתי את הבטחתי לחוברת ה'. הלא תאמין לי, כי כמעט שהדבר אי אפשר. לו הייתי "וואַיאזשור" פשוט, כמו שדימיתני, והיה לי היום לעבודת "כרמל", והלילה – לספרות. בעוונותיי הרבים אין הדבר כן. באשר אבוא הנני מפורסם, וידידים רבים... בכלל הנני כמו דבר שבקדושה, כאחד מכלי הקודש... ובכן החילותי באודיסה וכתבתי מעט מעט בכל המקומות, עד שעלתה בידי לגמור אותו היום פה, וממהר אני לשולחו אליך, ואקווה כי תקבל אותו ברחמים וברצון. אמרתי "ברחמים", כי אולי יהיה נזקק מעט לרחמים, כי הלא תראה, כי לאט לאט הנני יוצא מגדרי ומתחיל לכתוב פוליטונים פשוטים מאוד, בסגנוני הידוע. לעתים אדמה כי הקוראים יקבלו אותם באהבה, כאשר הסכינו. אבל מה תאמר אתה?..."

(ב' דר"ח אדר ב', התרנ"ז). "בשעה שאנכי כותב את מכתבי זה בטח כבר קיבלת את מכתבי עם "מחשבותיי" מפולטאווא... אבל הראני

וואיאזשור: Voyageur,
סוכן-נוסע.

היום ר' את מכתבך אליו, ובו תתאונן עליי על אשר לא כתבתי לך, ותחשוד בכשרים, כי אולי התרגזתי... ואנכי מעוּדי לא עלתה על ליבי כי תוכל לחשוד אותי בכמו אלה. אחת אבקשך לימים הבאים: גם לא תעלה מחשבה זרה כזו על לבך. תוכל לעשות עם "מחשבותיי" כאדם העושה בתוך שלו, אף כי מדי אבקשך שלא תשנה יותר מדי את סגנוני, אחר כי לדעתי יאה הוא לדידי, כעניוּתא לישראל. וכבר הסכין הקהל הקדוש עמו, לאכלו חי כמו שהוא, על קרבו ועל כרעיו ועל "זשרגונותו". – אבל, כמו שאמרתי, הרשות בידך..."

זשרגונות: סגנון יידי; מלשון "זרגון".

(אסרו חג הפסח, התרנ"ז). "שולח אנכי לך את "מחשבותיי ומעשיי" לחוברת השמינית. הפעם נכנסתי לרשותי, כי לא כתבתי דברים בעלמא, רק בדבר עניינים שנעשו באמת בארצנו פה... אם ימצאו דברי חן בעיניך ותסכים להם, הרי זו היא הפרוגרמא שלי גם לימים הבאים. כמדומה לי, שזה דרכי הנכון. לכל הפחות, לזה כיוונתי מתחילת כתיבתי. אם תסכים גם אתה לפרוגרמא זו, הרי אתן לך גם לחוברות הבאות ככה..."

והפוליטון הזה, שראה בו לעווינסקי מעין פרוגרמא לימים הבאים והייתה דעתו נוחה ממנו כל-כך, – לא מצא חן בעיני ולא הדפסתיו. כי העניינים אשר דיבר עליהם נראו לי קלי ערך ביותר ובלתי ראויים להרבות עליהם דברים במכתב-עתי חודשי. מקרים כאלה קרו לי, במשך שנות עריכתי את "השלח", גם עם סופרים אחרים, ידועי-שם פחות או יותר, ועל הרוב ראה בזה המחבר "עלבון" לכבוד שמו, ויש שלא הוסיף עוד לשלוח דבריו אליי, ויש גם שנהפך לאויב ל"השלח" ועורכו יחד; אבל לעווינסקי, שהיה אז כבר בכיר הפוליטוניסטים העבריים וחביב-הקהל – כשהודעתיו שפסלתי את הפוליטון הזה, הייתה זאת תשובתו:

(25 אפריל 1897). "שבתי הביתה ומצאתי את מכתבך. ואנכי לא אצטער מאומה על כי לא תוכל להדפיס את דברי. מעוּדי לא הצטערתי על מה שלא נדפס; אדרבא, יש להצטער על מה שנדפס, ועל "לא", כידוע, לא נתחרט. העיקר היה הפעם – מעין פרוגרמא. הן עליי לכתוב "מחשבות ומעשים" מדי חודש בחודש, ואם כן עליי לדבר על המחשבות והמעשים בחודש הזה, ואיה ניקח מחשבות ומעשים אחרים, אם אינם ברוסיא? אם יעלה בידי, אכין "מעשים" אחרים לחוברות הבאות. אבל איה ניקח חומר לימים הבאים? הנה כי כן, תבן לא תיתן לי, לא תרשה לי, ולבנים תאמר לי לעשות..."

וקוראי "השלח" יודעים כי דאגתו זו הייתה דאגת שווא. הוא מצא לו תמיד "תבן" די צורכו ולא חדל לעשות "לבנים" נאות ל"השלח" מאז ועד יומו האחרון. וכבר העירו רבים ממספידיו כי בכל עת צאת חוברת חדשה היו "מחשבות ומעשים" נקראים ראשונה, והכול, אף אלו שהיו מטרה לחצי לעגו, התענגו על שיחתו הנעימה, על ה"הומור" המתוק והטוב, מבלי להרגיש כאב בעקיצותיו. לפי שהכול היו מרגישים כי יצאו הדברים מלב טוב, ופצעו – "פצעי אוהב".

רק פעם אחת במשך שנות עבודתו הרבות עוררו דברי לעוונינסקי חמת הקוראים עליו ועל "השלח" יחד, ו"מחאות" עפו מכל עברים גם לו בעצמו וגם למערכת "השלח". זה היה לפני הקונגרס הציוני הראשון, בעת שלא נודע עוד דבר ברור על אודות מטרתו ותכונתו של הקונגרס העתידי להתאסף, זולתי זאת שבראשו יהיו איזו מן המפורסמים שביהודי המערב. ודבר זה לבדו כבר עורר התפעלות עצומה ותקוות נפרזות בין חובבי ציון המזרחיים. החיזיון הזה היה חומר נאה לפוליתון, והשתמש בו לעוונינסקי וכתב איזו חדודים יפים ב"מחשבות ומעשים" ("השלח" כרך ב' עמ' 374–379). אבל, אף על פי שידע לעוונינסקי היטב רוח הקורא "הביבו" ואהב לחיות עמו בשלום, הנה הפעם לא כיוון "מצב הרוחות", וחיודיו עוררו חמה תחת שחוק. והגיעו הדברים לידי כך שהוכרחת, בתור עורך, להרגיע את הלבבות (שם עמ' 479, 480), ולעוונינסקי עצמו ענה אחרי כן על פי דרכו בפוליתון יפה מאוד (כרך ג' עמ' 92–96). במכתב פרטי אליו מאותו הזמן הוא כותב:

"לא אוכל להבין, מה עוול מצאו חובבי ציון ב"מחשבותיי". כלום לא יבינו, כי רשות נתונה לפוליתוניסט לדבר כאשר עם לבבו? או נחלשו עצביהם של חובבי ציון ולא יוכלו לסבול אפילו "דגדוג" קל? ה' הטוב יסלח להם, ואנכי כבר הבאתי "כפרה" על עוונותיי בתור פוליתון חדש, אשר ממנו בוודאי ישבעו רצון".

ואמנם קיבל הקהל את "כפרתו" ברצון, סלחו ל"עוונו" וחזרו לחבבו כמקדם. בינתיים התאסף הקונגרס, נוצרה ההסתדרות הציונית, ולא היו ימים מועטים ונספח אליה גם לעוונינסקי והיה הוא עצמו לציוני מדיני, או ב"ת דיוק – גם לציוני מדיני. כי גם אז, כאמור למעלה, לא שנה את יחוסו לאידיאליו הקודמים ונושאי דגלם, אלא שנוסף לו עוד חוג של אינטרסים לאומיים חדשים ועבודות חדשות; שקל, בנק, קרן לאומית, קונגרסים וכו', ובאותה עת עצמה: יישוב ארץ-ישראל, עבודה "קולטורית", "השלח" (שנמצא אז במצב מלחמה תמידית עם הציוניות המדינית ומנהיגיה) וכו'. וכל זה עשה בלב שלם, בכל נפשו ומאודו,

מבלי לחטט ב"פרינציפים", עד כמה הם מתאימים או סותרים זה לזה. הוא היה שואל את עצמו בכל דבר רק שאלה אחת: היש איזו תועלת לתחיית עמנו בדבר הזה? ואם יכול להשיב לעצמו: "הן", – מיד נגש לעבודה והניח לאחרים "מלחמת הפרינציפים". וכה עבד כל ימיו בלי הרף ובלי לאות בכל מקום אשר כך נדמה לו, כי משם תבוא איזו הצלה – ולו רק הצלה פורתא – לעמנו או לרוח עמנו.

"כל ימיו" – כמה מן המרירות יש במלים האלה! והלא "כל ימיו" לא הגיע ליותר מנ"ב או נ"ג שנה, וכמה ימים יכול היה עוד לעווניסקי לעבוד עבודת עמו בחריצות והתמכרות הנפש, כאשר אהב! מי גזל מאתנו את "הימים" האלה? על מה ולמה?
אך לא אוסיף דברים כי גדול הכאב מאוד.

אחד העם.

לונדון, י"ב חשוון תרע"א.



האליטה האינטלקטואלית, גרסת אודסה 1906. מימין לשמאל יושבים: א"ל לוינסקי, מנדלי מוכר ספרים, אחד העם, י"ח רבניצקי, מ"ל ליליינבלום, חיים טשרנוביץ (רב צעיר). עומדים: ח"נ ביאליק, ד"ר יוסף קלוזנר, דב בר בורוכוב.

המנוח לוינסקי

עוד מעט והמציאות האכזרייה, ההדיוטית, תרגיל את און הקורא הזר גם לזיווג משונה של מלים כאלה: "המנוח לוינסקי".

אנו, חבריו הקרובים של לוינסקי, לא נתרגל לזה עוד זמן רב. האזון נכונית בכל שעה והמח אינו הולם: האיך? לוינסקי – והמנוח!

הוא, רחב הכתפיים ואיש המידות, כבד הגוף וקל-השיחה; הוא, הילד הגדול, התמים בפיקחותו, עם השחוק הענוג שבפתח שפתיו, עם סבר פניו היפות ועם החן והחסד שבעיניו הטובות והלאות קצת; אותו הגברתן, גבר החמודות, מתון התנועה, שהילוכו בנחת ודעתו פזורה עליו קצת וגבו כפוף קמעא, כאילו איזה עול סמוי מן העין נעים למשא נתון עליו; אותו לוינסקי, ה"מחותן בכל החתונות" והמצוי לנו בכל החברות ובכל הקונגרסים ובכל הוועידות ובכל עיתון וירחון – ובכלל, בכל מקום שיש שם פרכוס כל-שהוא של "דופק" היהדות; הוא לוינסקי, התובע והנתבע התמידי, העושה ומְעֵשָׂה תדיר וידו באמצע כל המעשים; הוא שהיה מוליך ומביא לנו בכל שנה חבילי-חבילות של "פריסות-שלום" נעימות, מעיר לעיר ומחבורה לחבורה ומקיבוץ לקיבוץ, ובא אצלנו בכל חודש ב"מחשבות ומעשים" שלו ובכל ערב יום-טוב ב"מעט פילוסופיה" שלו; הוא שהיה חי ופועל פי שבעה מכולנו – והכל בדרך-אגב, וכותב פי שבעה מכולנו, – והכל כלאחר-יד; הוא, הנחמד והחביב והקרוב ללב כל אחד מאתנו בכל עת ובכל מקום – הוא, אותו לוינסקי, נעשה פתאום ל"מנוח".

ואולם הדבר הנורא, הדבר המוזר הזה כבר נעשה – ולפתע פתאום, מבלי אשר פילל לו איש. לוינסקי איננו. לא נשאר בלתי אם מקומו הפנוי, חלל ריק. עתה הנה "השבחים" באים. עלינו לשבח.

אם יש מי שהשבחים וההספדים ישכנו צערו – אשריו. אני לא להספיד ולא לשבח הייתי רוצה, אלא לספר מקצת מאשר ידעתי על לוינסקי ועל דרכיו מיום הכירי אותו ועד יומו האחרון.

את לוינסקי שבכתב, לכל כינוייו הספרותיים, ידעתי זה כעשרים שנה ועוד. תחילתו בספרות חלה כמעט בזמן אחד עם זו של "אחד העם".

אנו, פרחי משכילים בעת ההיא, היינו שותים בצמא את דברי שניהם. את "אחד העם", הרב המחמיר, הערצנו, ואת ר' קרוב, הידיד המקל, אהבנו.

ר' קרוב: שמה של הדמות הפיקטיבית החתומה על הפיליטונים של לוינסקי ב'השילוח'.

עם כל פיליטון חדש של לוינסקי (מרשמי מסע שלו) פרץ אל ה"אוהל" שלנו מן החוץ גל חדש של אוויר חי ומתנועע ונשבה עלינו רוח קלה וחופשית משיבת נפש. ריח של חי-חוץ עוברים ושוטפים נדף משם ולא ריח של חיי ספרים. הסגנון של לוינסקי אף הוא היה כחדש בעינינו, ואף הוא נראה לנו כעין חי ומתנועע. כך לא כתב בימים ההם שום סופר מבני עמנו. בפעם הראשונה ראינו לפנינו סופר עברי איש-החיים ומחובר אל החיים במשמעו הפשוט והנעים, במשמעו היהודי של כינוי זה.

לפני עשר שנים באתי לדור באודיסא. אבן שואבת הייתה לי שם – "השלח החי" פלו כמו שהוא: המאמר הראשי – אחד העם, הפיליטון – לוינסקי, והדברים שבינתיים – שאר כל הסופרים האודיסאיים.

ובעת ההיא הכרתי גם את לוינסקי שבעל-פה.

פרטי פגישתנו הראשונה איני יכול להעלות על זיכרוני בשום פנים. אפשר ב"כרמל" מצאתיו, ואפשר ברחוב, ואפשר באספה זו ואפשר באחרת. ואפשר בכל לאותם המקומות בבת אחת. ה"נפקא מינה" אינה גדולה. אפשר גם שהתחלנו מיד מן הפגישה השנייה. לגבי אדם כלווינסקי אין זה מן הנמנעות. הוא היה נעשה לחבר וידיד עוד משעה שלפני הפגישה הראשונה. אתם אוהבים אותו בלא ראייה, וכשאתם רואים אותו – אינו מתיישן עליכם לעולם. אחת ברי לי: לא בביתו ראיתו ראשונה. בשתי השנים הראשונות לשבתי באודיסא לא ראו שערותי קורות ביתו אף פעם אחת. מדוע? אל תשאלו. עיניו הטובות והלאות קצת בקשו רחמים: אל תשאלו.

רמו לסיפור המובא בתלמודים על קמחית שהקפידה ביותר על כיסוי ראשה: "שבעה בנים היו לה לקמחית וכולן שימשו בכהונה גדולה. שלחו ואמרו לקמחית: מה מעשים טובים יש בידך? אמרה להן: יבוא עלי אם ראו קורות ביתי שערות ראשי ואמרת חלוקי מימי" (תלמוד ירושלמי, יומא לח ע"א).

וגם בביתו של אחד העם, באותם "לילי-השבתות" של כינוס, לא היה לוינסקי מצוי ביותר. הוא לא בא לשם אלא בשעת מאורע. ולא משום שהיה פורש מן החבורה (לוינסקי – ופרישה מן החבורה!) אלא מטעם אחר. היצאני בימות החול נעשה ביתני בשבת וביום-טוב. "רוצה אני להיות נקי לביתי יום אחד" – היה אומר. לא היה נראה אלא בשעות התפלה בבית-הכנסת לציונים. החלל במחיצתנו היה מתרוקן מלוינסקי כמה שעות ביום ומקום מרווח נתפנה בו. הגוף הבריא, גוש גדול של "יהדות" חביבה, היה מוטל בשעות אלו במיטה וספר עברי נושר מידו...

שעות שכיבה אלו היו מיוחדות לו למנוחה ולבדידות. אבל ברגע שעבר לווינסקי את סף ביתו – מיד נעשה לנכסי ציבור, לדבר שהחזיקו בו רבים. כתפיים רחבות היו לו, ואם באו אנשי חסד והעמיסו עליהן – יעמיסו! להשיב פני איש – אין זו ממידותיו של לווינסקי. רך-מזג וטוב-לב הוא יותר מדי. ואולי אף היה מתרשל קצת לנענע בכתפיו ולפרוק כל-שהוא מן המשא. בדיעבד אין סכנה! רצונכם – העמיסו עוד, "אין ברירה", אני אשא ואני אסבול.

מתרשל: כלומר נמנע, מתעצל.
כאן: מתעצל לנענע בכתפיו
ולחסיר מעליו משהו מן המשא
– כלומר מתעצל להתעצל.

לב-טוב ועין-יפה – אלו הן בוודאי ממידותיו העיקריות של לווינסקי. הוא לא יכול לראות בצערו של אדם כשם שלא יכול לראות לו חובה. עשר שנים ידעתיו – ומעולם לא שמעתי מפיו חצי דיבור בגנות חברו. בעלי עברה אין בעולם כלל, אבל יש בעלי חולשה. זוהי כל פילוסופית המוסר שלו. איש וחולשתו. סוף-סוף כולנו "בשר ודם". אבל כל אחד יש לו לפחות פרוטה אחת של טוב באוצרו. הבה נא חביבי, נצרף פרוטות אלה לחשבון גדול...

הייסורים, "רואים אתם", הללו הם בוודאי עניין רע מאוד, עניין מכווער. אדם בעל ייסורים – ראוי לרחמים רבים. קשה לעמוד בייסורים.

"כלל ישראל" בוודאי קודם ל"ר' ישראל", אבל אין בכלל אלא מה שבפרט. אין לזלזל אפוא ב"ר' ישראל", וראוי לשקוד על תקנתו, כי בשלומנו לנו שלום. מן היושר שיהא לב כל אחד מישראל טוב עליו תמיד, ובטובו ייטב ממילא גם לנו ולכל ישראל.

"מהות היהדות" – יש בעניין זה שבעה פנים לכאן ושבעה לכאן, אבל באמת, אין "נפקא מינה" גדולה. אלו ואלו דברי אלוהים חיים וכל הפנים שווים. העיקר הוא – האוויר היהודי. יש מקום לכל השיטות ולכל הפירושים – ובלבד שיהא הכול מוקף אוויר יהודי. ובכלל, לא ה"קרן הקיימת" וטיבה הוא העיקר, אלא המחזור החי, התנועה התמידית של אותה הקרן. יפים וטובים החיים לא בתכנם המוגבל, לא ב"מסמרותיהם הנטועים", אלא בשטף מרוצתם התמידית, החיונית, הקלה. השטף – הוא בעצמו הצורה העליונה של החיים והוא בעצמו יפה כוחו לאחד נפרדים ולמשכם בעל-כורחם למקום אחד. העיקר, שיהא הגלגל חוזר ואינו פוסק. בינתיים – ייעשו קולוניות בארץ-ישראל, יבואו אחד-העמים, הרצלים, אוסישקנים, תתפשט הלאומיות והציוניות, יקראו קונגרסים, יתייסדו כרמל, מוריה, עבריה, וכו' וכו', ובינתיים – "ובא לציון גואל ונאמר אמן".

ובינתיים הנה הגיעו ימי העלייה לציוניות ולעבודה לאומית.

הכרמל: כתב עת בעריכת
שמואל יוסף פין, ראה אור
בשנים 1860–1880; מוריה:
הוצאת ספרים שיסדו ביאליק,
לוינסקי והנוכחים להלן בשנת
1901. מאז 1920 נודעת בשם
הוצאת דביר; עבריה: אגודה
ציונית שעסקה בהפצת השפה
והספרות העברית, נוסדה בידי
יצחק מן בעשור הראשון למאה
העשרים.

הקונגרס הרביעי, החמישי, הועד להלאמת הקהילה האודיסאית, חברת החינוך, חדרים מתוקנים וכו' וכו'. העבודה הולכת ורותחת – וסוף סוף הותר הנדר! דלתות ביתו של לווינסקי נפרצו אף הן, "בעל הבית" החביב "נכבש" במבצרו. מועדה לצינונות, לעניין ספרותי, ציבורי, חינוכי, לצורכי "יבנה" – לכו לבית לווינסקי. אולי סעודה קטנה לכבוד "אורח הגון" – בוודאי אצל לווינסקי. "יין כרמל" הרי יש שם מן המוכן... ואולי סעודה גדולה לכבוד חג או לשם מאורע – פשיטא אצל לווינסקי. וכדאי היה לראות את ה"נחת" ואת החיבה ואת האור שזרחו מעל פניו הרחבים והגלויים של לווינסקי, בשעה שהיה זה עומד ומשמש את אורחיו ומוזג להם בעין יפה כוס אחר כוס...

ובינתיים נתייסדה על פי התחלת שני חבריי רבניצקי וש. בן-ציון ושלי גם "מוריה". לווינסקי היה אחד מן המייסדים ושיתוף העבודה קירבנו ביותר. אז למדתי לדעת את לווינסקי כמו שהוא, על מעלותיו ו"חולשותיו".

מידה יתרה אחת הייתה בלווינסקי, והיא ה"אב" לכל השאר, יסוד נפשו ושרשה. לווינסקי, זה הגוף הכבד והמרושל קצת רישול חביב, היה בטבעו אחד מקלי-החיים, מעין פיליטון חי ומהלך. ביהודים, וכל שכן בסופריהם, אין מידה זו מצויה. היהודי, הסופר שלו, הוא בטבעו בחזקת "מאמר ראשי" לעולם. מתקשה הוא בחייו וכבד בכל מעשיו. מבקש הוא חשבונות רבים לפני מעשה ולאחר מעשה, ואפילו באין גוף המעשה בינתיים. הראייה היתרה של הנולד מביאה לידי חוכמה יתרה, אבל בינתיים היא מסרסת את הרצון. יש חוכמה אחרת, עיוורת קצת ונכשלת לפעמים, אבל פורייה לעולם. ברם אין זו "חוכמה" אלא מידה – מידת "עין יפה" בחיים. בעל מידה זו הוא עשיר בדעת, רחב לב וקל חיים – מפני שמעיינו ברוך. הלוא אינו דק בפורתא – מפני שאין פרוטותיו מנויות. לא פנקס החשבונות, הדביט והקדדיט, הם ה"אורים ותומים" שלו, אלא עצת ליבו ונדבת רוחו. זוהי מדתם של אצילי נפש גמורים, ולווינסקי, בן העניים בעירה קטנה ליטאית, היה אחד מהם. שפע כוח ושפע כישרון ושפע חיים נתן לו אלוהים – והוא לא נהג בהם צרות עין. אדרבא. הוא בזבז אותם יותר מדי – ופעמים בלי שום חשבון כלל. מפזר היה את כוחו לשבעים דברים – והכל מתוך היסח הדעת, מתוך קורטוב של זלזול. את החשבון שנא לווינסקי תכלית שנאה, עד כדי "חולשה", ומשתמט היה ממנו בכל התחבולות. החשבון, ראשית, מעכב לפי שעה את השטף, מעמיד את הגלגל החוזר; ועוד, החשבון מביא לידי בדיקה וחקירה, לידי ניקור וחיטוט, לידי דקדוקי-עניות

חדרים מתוקנים: ה"חדר" (נהגה "חייקר") היה המסגרת החינוכית לגיל היסודי ביהדות אירופה המסורתית. המונח "חדרים מתוקנים" מתייחס למודרניזציה של המערכת החינוכית היהודית כך שתכלול גם השכלה כללית, ולעתים השכלה עברית.

מועדה: בית ועד.

יהושע חנא רבניצקי (1859–1944): פובליציסט ועורך, שותפו של ביאליק בעריכת 'ספר האגדה'; ש' בן-ציון: שמחה בן-ציון אלתר גוטמן (1870–1932): סופר ומחנך, מייסדי תל-אביב.

אינו דק בפורתא: אינו מדקדק בטגנות (ארמית).

וכובד-ראש וקמיטת-המצח ולידי דאגה – ולמי יש צורך בכל אלו? דאגות יש גם בלא זה. "כמה מגיע לך, לדברייך – מאה רובל? הרי לך לפי שעה מאה ועשרים... עד לחשבון... (וכאן מוציא לוינסקי בשתי אצבעות מתוך הכיס הקטן של אפודתו חבילה קמוטה של שטרות ומוסרה ליד הפשוטה). החשבון – אחר החג. עתה אין פנאי, אין פנאי..."

כך נהג לוינסקי בעסקיו ובחייו הפרטיים, כך בעסקי הציבור ובעבודה לאומית – וכך בעבודתו הספרותית. אם יש בנו סופרים "בחסד עליון", לוינסקי בוודאי אחד מהם. כישרונו היה מטפסף מתוך כל עשר אצבעותיו בבת-אחת. שמא תאמרו, לוינסקי ידע מה זאת טכניקה ספרותית, מה זאת לשון ומה זה סגנון – טעיתם! איני יודע בין הסופרים העבריים מבני גילו ומינו אדם מחוסר "ידיעה ובחירה" בעניינים אלו כמוהו. כותב היה כמו שהמעייין נובע. הטכניקא היפה, הסגנון המיוחד לו, לשונו החיונית – באו אליו מאליהם, באפס יד. כשרונו המקורי גאלו מכל רע והושיט לו את כל החמודות האלה בקנה. כי כשם שהיה לוינסקי מקלי-החיים כך היה מקלי-היצירה. הוא לא ידע מה הם חבלי יצירה ומה זה עיבוד ומה זה ליטוש ומה זה העתקה והגהה. ממלט היה את פרי רוחו בהסח-הדעת ובדרך אגב, מתוך שתית חמין ומתוך שיחת חברים, ובאמצע עסק, ובלשכה של "כרמל", על גבי שולחן הפנקסאות, ועל גבי שולי חבית הפוכה, בתוך מהומת ערב פסח ובעגלת הרכבת. הכתיבה – כל רגע זמנה וכל אמת מושב מקומה. אפשר גם בין מכתב-מסחר למכתב-מסחר ובין גברא לגברא ובין השמשות. סוף סוף, כל הדברים האלה ביחד, מהומת החיים, שיחת הבריות והכתיבה – אינם אלא המשך של פוליטון ארוך אחד. אפשר לכתוב גם ארבעה וחמישה דברים בבת-אחת: שניים ושלושה בשביל ה"גוט מאַרגען", אחד ל"השלח", אחד ל"הד הזמן" ואחד ל"הצפירה" המתחדשת. כלום אפשר להשיב פני אחד מהם? "רוח הקודש" – ודאי אי-אפשר בלא דבר זה, אבל דבר זה אף הוא היה מצוי עמו בכל שעה, וכשהוצרך לו היה מוציאו בשני ראשי אצבעות מתוך כיס אפודתו הקטן ומושיטו לכל פיסת יד פשוטה, מבלי ראות את הפושט ובלא בדיקת המושט... "השלח" לבדו יצא מכלל זה. בו נהג בשעת כתיבה מדה מיוחדת של "דרך-אריך". "לכתוב בשביל "השלח" – היה אומר – זהו עניין אחר לגמרי". אימת הרב עדיין הייתה עליו, רצועתו של "אחד העם".

מי שרוצה לדעת מה זה "פוליטוניסט" בידי שמיים – יסור לבית

ידיעה ובחירה: רמז לבעיית הדטרמיניזם התיאולוגי הקלאסי הנובעת מן הסתירה בין היותו של האל על-זמני ויודע-כול לבין היותו של האדם בעל יכולת בחירה. בניסוחו של ר' עקיבא במשנה: "הכול צפוי והרשות נתונה" (אבות ג, טו).

"כרמל" ויעיין שם בפנקסי ההעתקה לכתבי-המסחר. בתוך מאות ואלפים איגרות משא-ומתן השתפך מאליו, בכל רגע ובכל שעה, וכנגד הרצון, כישרונו הפיליטוני של לווינסקי. מכתב-מכתב – פיליטון קצר ונחמד. אגב, מי שיסור לשם, יואיל נא וייתן עין גם בתוך הדלוסקמאות והחפיסות והטומסאות והארגזים של שלחן הכתיבה בחדר לווינסקי. אפשר לעיין גם תחת השולחן ובתוך הסל לפסולי ניירות ועל-פני הרצפה. בין תלי-התלים של כל מיני כתבים ושטרי חול ורשימות וחשבונות, המוטלים שם בערבוביא נוראה ובלי שום סדר וזכר לסדר – ימצא המבקש לא רישא ומציעתא אחת של פיליטונים-מרגליות. אלו הם חצאים ושלישים של בריות בין-השמשות, שמחמת טרדה ושכחה ופזור הנפש נעזבו באמצע ונתגלגלו לאשפה. תאמרו: עזובה, התרשלות, זלזול במתנת אלוהים – בוודאי ובוודאי. כך היה לווינסקי וכן היה משפטו. אבל אין דבר! כוח הפיריון נתן לו אלוהים, שפע רב מהכיל, מעין זה של צמחי-הבר, וכל כמה שיצא לבטלה – עדיין נשאר לו רב.

דלוסקמא: מן התלמוד; לרוב, גלוסקמא, מהמילה היוונית גלוסקומון. פירושה תיבה או ארון; טומסאות: מן התלמוד. מהמילה היוונית טומוס. פירושה צרור או כרך.

ההיה לווינסקי בעצמו מאושר? איני יודע. בבחרותו, אומרים עליו, היו לו ימים של אושר. גבר חמודות היה האיש, בעל קומה ובעל גבורה, יפה-ראש ויפה-עיניים ונעים-שחוק וחיביב ומתחבב על הכול. והעיקר – קל החיים. אני ידעתי בימי העמידה, כשכבר נעשה בעל לאישה ואב לבנים. אמנם עמוד עמד עדין במלוא כוחו, אבל כמדומה שקנקן חיוו כבר העלה בימים ההם סדק. לתוך הפיליטון החי נדחקו ועלו שורות אחדות שלא מעניינא. ופעמים נדמה לי, שמלבד כל "המחשבות והמעשים" המפוזרים בידו הקלה לרוח, עדין יש לו בצנעא, בסתר לבבו, מחשבה אחת ומעשה אחד שלו, פרשה סתומה אחת, שאין איש זולתו יודע בה. פיזרון-נפשו התמידי והעצב הרך שבעיניו הלאות העידו על כך. מה טיבה של פרשה זו – ידעו במקצת חבריו הקרובים על פי השערה, ואולם הוא בעצמו לא דיבר על זה מעולם. עשר שנים ויותר התהלכתי עם לווינסקי, ואת לילי הקיץ האחרון עשיתי עמו בנווה אחד, תחת גג אחד ותחת אילן אחד, ומעולם לא שמעתי מדבר בענייניו הפרטיים, בדברים שבין אדם לנפשו. איני זוכר שתצא מפיו בזמן מן הזמנים אפילו מילה אחת של תלונה. והרי היו ימים אשר סבול סבל האיש כאשר לא יסבול אחד מאלף. כי גם את המר ממות ואת העוזה כמות נתן לו אלוהים בעודנו חי...

והנה גם המוות בעצמו. מתחילה "חטף" את הבת הבכירה והאהובה של לווינסקי, נערה רכה כבת ט"ז, שמתה לפני שנתיים בשחפת חטופה.

מכת מהומה הייתה מיתתה ללוינסקי. הנערה הוכתה כעשב בעצם תומה ובימים מועטים "נשרפה". את נפשה פלטה בדמי-עלומיה אל חיק אביה בארץ ניכר. המעשה ההוא נורא ואיום ולשמעו תסמר שערות הבשר. כשלשה שבועות רצופים היה האב האומלל מתרוצץ כמטורף מעיר לעיר וממדינה למדינה ובתו הגוועת, השותתת דם, בסתר כנפיו. בורח היה עמה מפני מלאך-המוות – ומלאך-המוות רדף אחריהם. הם בעגלת הרכבת – והוא עמם. בבת-המלון – והוא שם. רואה לוינסקי שאין מנוס ואין מפלט ואין ישע, ואף-על-פי-כן עדין הוא רץ ובורח. אימת מות נפלה עליו ודעתו התבלעה. לוינסקי, הרב להושיע בצרת אחרים, היה בשעת צרת עצמו אין-אונים ומחוסר-ישע כתינוק. לבסוף עמד מברוח. באחת מערי חוץ-לארץ גוועה הבת – וליבו של האב, הבודד בצרת נפשו, בעיר נוכרייה, התבוסס ברביעית האחרונה של דמה השפוף. כששב מן הדרך הנוראה יחידי – לא הכרנוהו. פצע מוות נפצע האיש ולבבו חרס הנשבר. ואולם – נפלא הדבר – כישרונו, שנבל קצת לפני הימים ההם, שב פתאום ויחי. זרם חדש וחי וחמים זנק פתאום מתוך מעמקי מעיינו המתגבר – ויישפך בסדרה חדשה של פיליטונים נפלאים ב"השלח". פיליטון אחר פיליטון – ואחרון אחרון יפה. העין הבוחנת הכירה אמנם מתוכם את הנעימה החדשה, העצובה, העמוקה, שמרפרפת ונעלמת בין השיטין. ויש אשר קלטה האוזן משם גם הברה קטועה של זעקת הלב. אבל לוינסקי שבעל-פה נשאר נאמן לנפשו. בפיו לא דבר ולא התאונן. על צערו הנורא העידו בדממה רק השיבה שקפצה עליו, עיניו העגומות והלאות ואהבתו המכופלת ליתר ילדיו.

ובעוד אנו מכינים עצמנו לשמוח עם לוינסקי ב"שמחת תורה", לשלם לו קצת ניהומים, לחדש במקצת ימינו כקדם – והנה "נחטף" גם הוא. מתחת ידינו נחטף. היה לוינסקי – ואיננו.

תם ונשלם ה"פיליטון" לעולם. עובר אתה יום יום על "כרמל" ומציץ בחלון – החדר ריק והכיסא פנוי – אין לוינסקי. פותח אתה את "השלח" – אין "מחשבות ומעשים". עתה יש רק שתי מילים: "המנוח לוינסקי".

ח.נ. ביאליק.

רביעית: מידת נפח קטנה של נוזלים, בלשון חז"ל. ביאליק מצייר כאן מטאפורה מורכבת ומזעזעת: האב השכול מתבוסס באבלו בטיפות האחרונות של דמה השפוף של בתו המתה.

מלכוד אסתטי, פיכחון בריא

ספרו המדובר של מיכה גודמן, רהוט וחכם כרגיל, אינו מביא בשורה חדשה ל'סכסוך' אבל אפשר שיתרום משהו בעל ערך לשיח על אודותיו | אלון שלו

מיכה גודמן, **מלכוד 67**
תל־אביב: דביר, 2017
145 עמ'



ספרו האחרון של ד"ר מיכה גודמן לווה בהמולה רבה עוד בטרם יצא. גודמן הוא מהכותבים הכישרוניים החיים בינינו היום, וספריו מצטיינים בכתיבה קולחת, ידידותית ומעוררת השראה. ואכן, ספרו זה, העוסק "ברעיונות מאחורי המחלוקת שקורעת את ישראל", טיפס במהרה לראש רשימת רבי המכר של ספרי העיון. אפתח בשורה התחתונה – מדובר בספר חשוב ומומלץ. זאת למרות פגמים לא מבוטלים המעיבים עליו, ואולי אף בגללם, שכן גם מהם יש הרבה מה ללמוד. אפשר לבחון ספר זה מזוויות רבות, כפי שעשו בביקורות ובדיונים רבים שעסקו בספר מאז ראה אור; אתמקד כאן במה שנראה בעיניי ככשל המרכזי בספר זה, כשל הראוי שכל חכם יוסיף ממנו לקח, ובתרומתו המרכזית. הן הכשל הן התרומה טרם קיבלו את תשומת הלב הראויה.

רעיונות, טיעונים ותוכניות

הספר מתחלק לשלושה חלקים. הראשון מתווה גנאלוגיה רעיונית של המחנות הפוליטיים הישראליים. כל אחד מהם עבר שלושה גלגולים, כולם בשל אירוע מכונן שבו הרעיונות התרסקו לנוכח המציאות. הימין התגלגל משילוב של מקסימליזם וליברליזם חילוני בשלב הראשון, לדומיננטיות של תפיסה ציונית-דתית משיחית (המהווה מעבר למקסימליזם דתי וזניחת הליברליזם החילוני) בשלב השני, ולאחר התפכחות ממנה לתפיסה שמרנית-ביטחונית. השמאל התגלגל מרעיון החתירה לחברת מופת סוציאליסטית להתאגדות סביב רעיון השלום ולבסוף, לאחר התפכחות מרעיון זה, להתאגדות סביב רעיון המוסר וזכויות האדם. "אלו וגם אלו החליפו את התקוות בפחדים" (עמ' 60) – הפחד מפני סכנות ביטחוניות מימין, והפחד מפני כישלון מוסרי משמאל. זהו על פי גודמן הרקע הרעיוני ל"מלכוד" שעל שמו נקרא הספר.

חלקו השני של הספר עוסק במלכוד, או ליתר דיוק, במלכודים שישראל נתונה בהם מאז מלחמת ששת הימים. מהו מלכוד? זוהי סיטואציה שבה "הפעולה שמחלצת אותנו מהבעיה היא פעולה שמעמיקה את הבעיה" (עמ' 131). זהו מצב שבו יש צורך אקוטי בקיומם של שני תנאים לצורך הגשמת מטרה כלשהי, אולם מימושו של האחד מביא בהכרח לשלילתו של האחר, וממילא המטרה אינה בת הגשמה. גודמן מונה ארבעה מלכודים שהחברה הישראלית נתונה בהם: ביטחוני, מוסרי, יהודי וציוני.

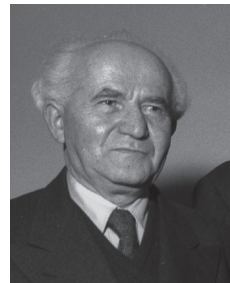
המלכוד הביטחוני נובע מכך שקיומה של מדינת ישראל תלוי בשני תנאים: היא זקוקה לגבולות בני הגנה, והיא זקוקה לרוב יהודי מוצק בתחומיה. הימין דורש להמשיך ולהחזיק בשטחים שנכבשו בשנת 67' משום שנסיגה מהם תותיר את ישראל נטולת יכולת הגנה מספקת ממזרח. השמאל דורש לסגת משטחים אלה שכן המשך ההחזקה בהם, שלא לומר סיפוחם, יביאו לאובדן הרוב היהודי המוצק במדינת ישראל. שני המחנות מודעים לסכנות שבעמדותיהם ושניהם מציעים להן פתרונות, אולם נאמנותם הקנאית לעמדותיהם מונעת מהם לראות את הכשלים העמוקים בפתרונות אלה, והמלכוד נותר על כנו.

המלכוד המוסרי נובע משתי המשמעויות של מושג הכיבוש – ביחס לעם וביחס לשטח. העם הפלסטיני כבוש תחת ידי ישראל, המונעת ממנו אוטונומיה מלאה והגדרה עצמית ומפעילה לגביו מידה זו או אחרת של שיטור, וזוהי שחיתות מוסרית. השטח, לעומת זאת, מבחינה מוסרית – גודמן מבקש לשים בצד את שאלת מעמדם המשפטי של השטחים – אינו כבוש. יהודה ושומרון מעולם לא היו חלק ממדינה פלסטינית כלשהי, וממילא אין פגם מוסרי בהחזקתם. אדרבה, אלה שטחים שהוחזקו בידי ירדן, והיא הפסידה אותם בשל מעשה תוקפנות מלחמתי, וישנו ממד לא מוסרי בהחזרתם, משום ש"עולם שבו אין מחיר לתוקפנות הוא עולם מסוכן" (עמ' 96). אם

כן, הישארות בשטחים היא כשל מוסרי, והחזרתם היא כשל מוסרי, ואנחנו ממולכדים. המלכוד היהודי נובע משני מרכיבים יסודיים של הזהות היהודית – הלאום והדת. המולדת היא מרכיב יסודי בזהותו של כל לאום, וממילא ויתור על שטחי מולדת כמוהו כבגידה בזהות היהודית. מאידך גיסא, מרכיב יסודי בדת היהודית הוא הבשורה המקראית של חזון הנביאים, אשר מימושה נמדד ביחס למיעוטים, לזרים ולשונים. ממילא, הן הישארות בשטחים, הן נסיגה מהם, מהוות בגידה בזהות היהודית.

המלכוד הציוני מהדהד את זה היהודי. הציונות היא תנועה לאומית יהודית המשיבה את העם היהודי למולדתו, ואיך זו תיטוש חבלי מולדת? מצד שני, מבחינה רעיונית, הציונות מבוססת על קריאה לשחרור לאומי והגדרה עצמית; האין היא מקיימת סתירה בעצמה כשהיא שוללת את אלו מעם אחר? נמצא כי הישארות בשטחים כמו גם נסיגה מהם מהוות מעשה בלתי-ציוני.

מכל הבחינות, אם כן, אנחנו בבעיה בלתי פתירה. אי אפשר לפתור צד אחד של הבעיה בלי להמיט על עצמנו אסון בשל צידה השני. בדיוק מסיבה זו מבקש גודמן להגדירה מחדש לא כבעיה אלא כמלכוד. "למה? כי בעיות יש לפתור – ולבעיה המדוברת אין פתרון. מלכוד, לעומת זאת, לא זקוק לפתרון. ממלכוד יש להיחלץ – וייתכן מאוד שמהמלכוד המדובר, מלכוד 67, ניתן להיחלץ" (עמ' 132). פעולת ההיחלצות אינה כזו שמטרתה להיפטר מהבעיה אלא כזו שמטרתה לחולל בה תמורה – להפוך אותה מבעיה קיומית לבעיה כרונית, כלומר בעיה שאינה עתידה להיעלם, אבל כזו שאפשר לחיות עמה ולהתמודד עמה. לצורך כך, אנו נדרשים לעבור מחשיבה דיכוטומית – או שמשיגים הכול או שלא השגנו כלום – לחשיבה כמותית: לנסות להשיג את המרב האפשרי. לא לחפש פתרון שנותן מענה מלא לכל צדדי הבעיה, דבר שבמצב ממולכד הוא בלתי אפשרי בהגדרה, אלא לחפש פתרון המותיר את כל צדדי הבעיה נסבלים ולא קטסטרופליים. אולם כדי להצליח בכך עלינו לאמץ שתי אסטרטגיות – "הלב המבין" של התלמוד, והפרגמטיזם של בן-גוריון.



מופת לפרגמטיזם, אבל לא בדיוק לשיח ממותן. דוד בן-גוריון // צילום: הנס חיים פין

התלמוד הוא מופת של דיון נכון בעיני גודמן. זאת משום שהוא "לא מפרט מהן ההלכות שצריך לקיים, אלא רק את הוויכוח על אודותיהן [...] הוא לא הביא לקנוניזציה של ההלכה אלא לקנוניזציה של המחלוקת" (עמ' 122). את מצוות תלמוד תורה מקיים האדם "כאשר הוא משתדל להבין ולפענח את העמדה שהוא חי לאורה, וגם את העמדה שהוא לא חי לאורה" (שם). אדם כזה הוא אדם בעל "לב מבין" (על פי תלמוד בבלי, חגיגה ג, ב), ותכונה זו היא שהקנתה לבית הלל את היתרון שבוכותו ההלכה נפסקת כמותם במחלוקת עם בית שמאי. גישה כזו מאפשרת לאדם לראות את האמת שבטיעונים של אלה המחזיקים בעמדות שונות משלו, ומתוך כך לפתח

טיעונים ועמדות נכונות יותר וציפיות מציאותיות יותר באשר למה שניתן להיעשות ולמה שלא – גישה שעל פי גודמן חסרה בשיח הפוליטי הרווח בישראל ומשמרת את תקיעותו.

אם התלמוד הוא מופת אינטלקטואלי, בן-גוריון הוא בעיני גודמן מופת מעשי. "הזקן" הוא אבטיפוס של פרגמטיזם. פרגמטיזם זה מתבטא בנכונותו ויכולתו של בן-גוריון לוותר ולהתפשר על חלק מחלומותיו – באופן ספציפי, חלום המדינה

החילונית, החזון הסוציאליסטי ורעיון שלמות הארץ – לטובת הגשמת החלום העיקרי של הקמת המדינה. יוצא אם כן ש"אילו האבות המייסדים היו דבקים באידאולוגיות שלהם, היא [המדינה] לא היתה קמה. המדינה שאמורה הייתה לממש את כל החלומות קמה בזכות מי שהסכים לוותר עליהם" (עמ' 131). חוסר הנכונות להתפשר על חלומות מגזריים הוא המעמיד את החלום המשותף בסכנה, גורס גודמן, ורק פרגמטיזם בן-גוריוני יכול למנוע סכנה זו.

משנהיה מצוידים בציפיות מציאותיות יותר ובשאיפות מציאותיות יותר, מציע גודמן, נחלד מלחפש פתרון לסכסוך הישראלי-פלסטיני, ובמקום זאת נחפש דרך לארגן אותו מחדש, באופן ההופך אותו "מבעיה שמאיימת על קיומה של ישראל, לבעיה שהיא חלק מהקיום הישראלי" (עמ' 132).

בחלקו השלישי והאחרון של הספר מציג גודמן שתי תוכניות המארגנות את הסכסוך מחדש, כהדגמה לאופן החשיבה שהוא מכון אליו. שתיהן, כך הוא מודה, אינן רעיונות מקוריים שלו, אלא הן מתבססות על הצעות שהועלו בעבר וודאי יהיו מוכרות לחלק מן הקוראים. החידוש הוא שעתה אין הן מוצעות כפתרון לסכסוך – שהרי הן אינן פותרות אותו, ומשום כך למעשה נדחו – אלא הן מוצעות כצעדים שנועדו לשנות את אופי הסכסוך.

התוכנית הראשונה היא תוכנית "ההסדר החלקי". במקום הסדר בנוסחת שטחים תמורת שלום מציע גודמן שנגבש הסדר שנוסחתו חלק-מהשטחים תמורת שלום-חלקי, או ליתר דיוק רוב השטחים למעט אזורים חיוניים לביטחון ישראל (הבקעה וגושי ההתיישבות על ההר) תמורת הפסקת אש או "הודנה" במינוח הערבי. באופן



"הלב המבין" התלמודי יסייע לחלץ אותנו מהמלכוד

זה ישראל תזכה בניתוק דמוגרפי ובצמצום הדיסוננס הזהותי-מוסרי הטמון בהחזקת השטחים, בלי לוותר על צורכי הביטחון הדרושים לה, ואילו הפלסטינים יזכו ברוב השטחים ובצמצום ניכר של "הכיבוש" בלי לוותר על הסירוב להכיר במדינת ישראל ועל זכות השיבה – ויתור הכרוך בבגידה בבני עמם "הפליטים" ולמעשה בשינוי יסודי של זהותם הקשורה קשר בל יינתק באתוס הנכבה של 48'.

התוכנית השנייה היא "ההתפצלות" – תוכנית מינורית יותר מבחינת הצעדים הכלולים בה. עיקרה צמצום "הכיבוש" לא באמצעות שיפור מצבם הטריטוריאלי של הפלסטינים אלא דרך שיפור מצבם הריבוני. מדובר בנקיטת כמה צעדים שיעלו את הרשות הפלסטינית לסטטוס של "כמעט-מדינה", מהלך אשר "יגדיל את תודעת הריבונות הפלסטינית ברמה הסמלית, ויקטין את הנשלטות של הפלסטינים ברמה המעשית" (עמ' 151). צעדים אלה כוללים הכרה דיפלומטית בפלסטין כמדינה על בסיס שטחי A ו-B; יצירת רצף תנועתי (גם אם לא טריטוריאלי) בכמעט-מדינה, באמצעות גשרים, מנהרות וכיוצא באלה; מסירת שכונות פלסטיניות במזרח ירושלים לידי שליטת הרשות; ומתן תושבות לערביי שטחי C. צעדים אלה אמנם לא יבטיחו לפלסטינים קיום דמוקרטי מלא, אך הם יעניקו לו קיום דמוקרטי כמעט מלא. כל זאת כמובן ללא הסכמי קבע וללא הצהרות על סיום הסכסוך. הצעדים יקדמו התפצלות דה-פקטו של ישראל והפלסטינים לשתי ישויות נפרדות ויצמצמו באופן ניכר את הכיבוש בלי שישראל תידרש לווייתורים בנושא הביטחון.

כאמור, אין בכוחן של תוכניות אלו לפתור את הסכסוך, אלא להקטין את עוצמתו. על אותה דרך, הן אינן פותרות, אך כן מקטינות במידה ניכרת, את עוצמתה של בעיה נוספת – בעיית היחסים הדיפלומטיים של ישראל עם מדינות העולם, המושפעים מאוד מהסכסוך. הזדקקות לאחת מההצעות האלו או להצעה דומה להן, אם כן, אינה פתרון הבעיה, אך יש בה משום היחלצות מן המלכוד הקטלני.

מן המלכוד אל המלכודת

אין בכוחני לדון באמיתותם של הטעונונים המובאים בספר – הפוליטיים וההיסטוריים. כאמור, הספר זכה לביקורות וסקירות רבות, חלקן מתוקשרות מאוד דוגמת זו של אהוד ברק בעיתון הארץ. הן הוקדשו בעיקרן לביקורת עובדתית. הרוצה יעיין בהן. ברצוני להתרכז בבעיה אחרת בספר, קשה בעיניי מאלו, שכוחה יפה לחיבורים רבים ולמעשה חורגת מהדיון בספר זה לבדו, ומכאן חשיבותה. נקרא לה, לצורך העניין, מלכודתו של האינטלקטואל.

לאורך הספר גודמן חוזר ומזהיר מפני פיתויו של האידיאולוג – הוא העיוורון כלפי עובדות וכשלים לוגיים בשל הצורך שהמציאות תתאים לשאיפות ולאידאליים שהוא מאמין בהם. מצד התוכן, זוהי חוזקתו המרכזית של הספר. גודמן מדגים יפה

כמה מן הכשלים והטיעונים הריקים הקיימים בשיח הפוליטי. למשל, ההתעלמות הנפוצה בשמאל הישראלי מכך שמוקד הסכסוך האמיתי הוא "הגירוש" של '48, ולא "הכיבוש" של '67. למעשה, משמעותו של פתרון שתי המדינות מבחינת הפלסטינים היא שישראל תתקן את העוול המשני שהיא עוללה להם תמורת מחילה גמורה מצדם על העוול המרכזי, זה שכל זהותם סובבת סביבו. הדבר משול להצעה מצד הפלסטינים שהם יוותרו על התביעה על הגדה המערבית בתמורה לכך שמדינת ישראל תוגדר מחדש לא כמדינת היהודים.

באותה מידה מציג גודמן היטב את הכשל הרווח בטענה הדמוגרפית של הימין המספח, המטיל את כל יהבו על קביעות דמוגרפיות שנויות במחלוקת המבטיחות שמירה על רוב יהודי בין הירדן לים גם בעתיד. גם אם נקבל השערה זו, מדובר בטיעון בעייתי בלשון המעטה. הרי במקרה הטוב ביותר, תחזית זו מותירה אותנו עם רוב יהודי זעום. האם באמת אפשר להבטיח את יהדותה של המדינה עם מיעוט לא יהודי של 40-45 אחוז מן האוכלוסייה? לא זו בלבד, אלא שמדובר, לדעת גודמן, בחישוב סיכונים לא רציונלי. חישוב רציונלי מביא בחשבון מצד אחד את ההסתברות ומצד שני את גובה הסיכון. גובה הסיכון במקרה זה הוא מוחלט: אם ההשערה האופטימית מוטעית, איבדנו הכול. כך, אפילו אם יש סיכוי סביר שההשערה נכונה, האם רציונלי לפעול על פיה? "אף אחד לא יעלה על מטוס אם ישמע שיש סיכוי של עשרה אחוזים שהמטוס יתרסק, רק משום שזו סבירות נמוכה" (עמ' 84). מעטים התחומים שבהם יכולת החיזוי בעייתית כמו בדמוגרפיה, וממילא נטילת סיכון כה גבוה על בסיס השערה כה מוטלת בספק היא מעשה לא רציונלי בעליל.

אלא שבו בזמן שהוא מתמודד עם הפיתוי של האידיאלולוג, גודמן נופל חזק במלכודתו של האינטלקטואל – עיוורון כלפי עובדות וכשלים לוגיים הנובע מהצורך שהידע יסתדר בתוך תבנית אסתטית, חלקה ואלגנטית. כמעט כל החולשות שבספר נובעות מנטייה זו, המשותפת לחוקרים והוגים רבים. אצל גודמן, מדובר בכשל מוניסטי מצד אחד – הניסיון לפרש את כל הידע באמצעות עיקרון מוביל אחד, וכשל דואליסטי מצד שני – הרצון לארגן את כל הידע באמצעות צמדי ניגודים סימטריים.

אמירה ידועה מזהירה כי כשיש לאדם באמתחתו פטיש, כל בעיה נדמית לו כמסמר. הפטיש שגודמן נטל לידו הוא רעיון המלכוד, ולאחר שהוא נועץ היטב את המסמר הביטחוני, הוא עובר לעקם כמה ווים וברגים. הפער בין הטיפול במלכוד הביטחוני, המשתרע על פני 25 עמודים, לבין המוסרי והיהודי הזוכים לעשרה עמודים כל אחד, והציוני הזוכה לשתי פסקאות (!), מורגש כבר בקריאה שטחית. קריאה צמודה יותר מגלה כי האחד כלל אינו מלכוד, על פי הגדרותיו של גודמן עצמו, והשניים האחרים הם מלכודים סובייקטיביים, במקרה הטוב. כאמור, מצב ממולכד הוא כזה שקיימים בו שני אינטרסים קריטיים מאוימים, והבטחת האחד מביאה לאובדן האחר. נציב במשוואה זו את "המלכוד המוסרי" של גודמן. מצד אחד ישנו העוול המוסרי של

כיבוש העם הפלסטיני. מה עומד כנגדו? גם אם נקבל את עמדתו כי השטח אינו כבוש מבחינה מוסרית, כלל לא משתמע שיש עוול מוסרי במסירתו. לכאורה, כיבוש עם אחר הוא עוול מוסרי שקשה לחיות איתו, אבל ויתור על שטח, הגם שאינו רצוי או מתחייב, מבחינה מוסרית גרידא אפשר לחיות איתו. אין כאן עוול מול עוול, אלא הקרבה מול עוול. גודמן כנראה מרגיש בזה, ולכן הוא מייצר בדוחק עוול מוסרי במסירת שטחים, שכן החזרת שטחים שנכבשו בעקבות מעשה תוקפנות יוצרת עולם שבו אין לתוקפנות מחיר. טיעון חלש זה אפילו לא נכלל בסיכומו של הפרק הדין בלא-מלכוד זה.

המלכוד היהודי וזה הציוני, כפי שמייצרם גודמן, עומדים בקריטריון שלו. אולם יש הבדל עצום בין הללו לבין זה הביטחוני. הדיון במלכוד הביטחוני הוא קונקרטי. הוא מבוסס על עובדות שאין אחריהן ערעור: ישנו סיכון ביטחוני בהחזרת שטחים, וישנו סיכון דמוגרפי בהישארות בשטחים. גם מי שטוען שניתן להתמודד עם הללו בדרכים שונות לא מסוגל לכפור בקיומם. לעומת זאת, הדיון במלכוד היהודי והציוני מופשט ומבוסס על טענות העומדות בנקל למחלוקת. ביהדות של גודמן ושל השותפים לדעותיו, היחס למיעוטים או "חזון הנביאים" וקדושת הארץ הם שני מרכיבים חיוניים השווים בערכם. אך באותה מידה אפשר לטעון כי הגם ששני אלו ערכים יהודיים, האחד חיוני והאחר נדחה מפניו. זאת ועוד, כל ערך ביהדות של גודמן בפני עצמו נתון לפרשנות. האם הגר שהתורה ציוותה על אהבתו הוא הפלסטיני תושב השטחים? שמא מדובר בגר צדק או גר תושב, כלומר בזר שקיבל על עצמו במידה כזו או אחרת את היהדות כדת האמת, ולא בכל זר באשר הוא? וגם אם מדובר בזר באשר הוא, שמא הציווי לא תקף כלפי זר שהוא אויב הקם להרג? אלו אינן פרשנויות תאורטיות. אלו הן עמדות הקיימות בשיח היהודי העכשווי, וגודמן אינו מקדיש להן תהייה מעבר להערת שוליים הנוגעת בהתנגדות אפשרית אחת. ביקורת זו נכונה גם לגבי המלכוד הציוני.

בניגוד לדיון בנושא הביטחוני, שבו גודמן עוסק בטיעונים המערערים על קיומו של המלכוד ומתאמץ להפריכם – בהצלחה רבה – את הנושאים האחרים הוא כופה לתוך תבנית המלכוד שהתחייב אליה מראש על בסיס אקסיומות ואידאות משלו, בלי לנסות להוכיחן או להתמודד עם ביקורות אפשריות וקיימות עליהן. הדיון עובר בחדות מניתוח עמדות קיימות בהקשר הביטחוני להצהרה על העמדות הנכונות בהקשרים האחרים. כך, באופן אירוני משהו, דווקא במקום שבו גודמן מעיד על עצמו כי הוא יוצא מאזור הנוחות שלו הוא בונה בהצלחה מהלך משכנע, ואילו במגרש הביתי שלו, היהודי-ציוני, הוא נופל למחוזות שכנוע המשוכנעים, וחבל.

העיוותים בספר לא מסתיימים כאן. טיפולוגיה היא כלי הכרחי ומועיל ביותר, ושימוש בצמדים ובניגודים הוא דרך נהדרת לסבר את אוזנו של הקורא או הלומד. פלא אם ישנם מורים, מחברים או מלומדים שאינם עושים בהם שימוש. אולם כשם שאין

בעולם צורות גיאומטריות טהורות, כך גם הטיפוסים האידיאליים, ודאי הדואליסטיים, לעולם מציגים את העולם בצורה מעט מעוותת. בעיה זו נסבלת כל עוד השימוש בהם נעשה באופן מודע ולא מופרז. אלא שהספר שבפנינו גדוש בהם לזרא, והתוצאה היא ספר אלגנטי ומהודק מאין כמותו, חרוז פנינים רטוריות עוצמתיות, ובה בעת סימטרי בצורה בלתי סבירה וטבוע בחותם הרדוקציות והרידוד של תפיסות עולם ועולמות תוכן. אכן, גודמן מתנצל מראש בפתיחת הספר על כך שהנושאים המטופלים בו מנוסחים "בניסוחים חדים ודרמטיים" ומבטיח כי "מי שמחפש ניסוחים מסויגים יותר ומרוככים יותר ימצא אותם בהערות השוליים" (עמ' 20), הבטחה שהוא די עומד בה בחלקו הראשון של הספר אך מקפיד עליה פחות בהמשכו. אך האם זה באמת הכרחי? הספר יכול היה לעמוד ביעדו היטב, מבלי להידרש לכך באופן כה גורף.

דוגמה חריפה להנגדה מיותרת שכזו היא בחירתו של גודמן, בשלהי הדיון על המלכוד הביטחוני, ליצור זהות בין שמאלנות למערביות ובין ימניות ליהודיות. הדבר מתבטא, לטענתו, בכך שהימין פועל על פי לקחי ההיסטוריה היהודית בגורסו שאין להפקיד את ביטחון היהודים בידיים זרות, ואילו השמאל פועל על פי לקחי המערב באומרו שלא ניתן לשלוט על עם זר לאורך זמן. כדי למנות את כל הסילופים הטמונים בדיכטומיה זו ידרש מאמר שלם. האם הימין מתכחש ללקחי המערב? שמא דווקא הימין הוא המאמץ את אחד הלקחים החשובים של המאה העשרים, שפייסנות כלפי תוקפנים תוחלתה הגברת התוקפנות, כפי שלמדו הבריטים על בשרם ערב מלחמת העולם השנייה? התרבות המערבית אינה מצטמצמת לכדי תפיסות פרוגרסיביות-שמאליות. וכי מה נאמר על הימין האמריקאי התומך בימין הישראלי? שהוא אינו מערבי?!

ומה עם השמאל? האין הוא מאמץ את הלקח ההיסטורי הבראשיתי (או שמא ה"שמותי") של העם היהודי, בעקבות ניסיונו שלו במצרים, כי שעבוד עם אחר הוא מעשה פסול מאין כמוהו? הדבר ודאי עלה על דעתו של גודמן, שהרי הוא מכריז על כך באחרית הדבר של ספרו, בקובעו כי כל מחנה לקח בעלות על אחד מ"פחדי היסוד" של העם היהודי: מחנה הימין מפחד מחזרה למצרים, ומחנה השמאל מפחד מלהיות למצרים. פחד זה האחרון הוא הצלע המקבילה לעמדת השמאל במלכוד היהודי, כפי שגודמן מנסח.

כללו של דבר, התרבות היהודית עשירה, מורכבת, מלאת פנים ועמדות שונות ומנוגדות, וכמוה גם התרבות המערבית חוצת היבשות, הלאומים והתקופות. כה עשירות ומורכבות הן, שמתקיימת ביניהן חפיפה נרחבת בתפיסות פילוסופיות, תאולוגיות, פוליטיות ואחרות, ולא בכדי – הרי התרבות המערבית וחלק ניכר מזו היהודית התפתחו תוך יחסי גומלין, עד שהמונח "המסורת היהודו-נוצרית" (שגודמן עצמו נדרש אליו בנקודה אחת בספר) נבחר לתיאור מסורת החשיבה המוסרית של זו הראשונה.

בספר שכל בקשתו להילחם בשטחיותו של השיח הפוליטי הישראלי, מהדהד גודמן את אחת הקלישאות הנלוות שלו ואת הבורות הנלווית אליה, שתולדותיה האנטי-מערביות המגוחכת של חלקים בימין והאנטי-יהודיות הטראגית של חלקים בשמאל. לא רק שהטיעון לא מרוויח מכך, הוא נגרר בעקבותיו לסתירה פנימית. כאמור, ניתן לסלוח להקרבת מעט דיוק לטובת חוויית קריאה אסתטית ובהירה יותר, אך נדמה שהאסתטיקה כאן הפכה לעיקר ולרועץ, ויצא שכרו בהפסדו.

הספר סובל ממגרעות נוספות, שלא היינו מצפים למצוא בחיבור בעל עומק היסטורי והגותי. למשל, הגוון הנוסטלגי שבו – צליל שעל פי רוב ערב לדעת הבריות, אך צורם לבעלי הדעת. למרות אזהרתו של החכם מכל אדם, גודמן חוזר לא אחת על כך שהימים הראשונים היו טובים מאלה. הקטעים שבהם הוא דן על איכות השיח הציבורי בישראל אפופים בהתרפקות על העבר האידיאי, בעל השיח הפחות אגרסיבי, פחות אישי ופחות מתלהם שהיה כאן פעם. האמנם? די להזכיר כי הדמות הנערצת ביותר בספר זה, בן-גוריון, סירב לקרוא ליריבו האידאולוגי מנחם בגין בשמו, והכינוי "טרוריסט", שהוא בגדר הסתה לאלימות בימינו, היה הכינוי הנעים ביותר שבו כינהו.

צורת החשיבה שקורעת את האנושות

מלכוד 67 הוא תענוג רצוף לקריאה. הוא כה קולח שניתן לקוראו באבחה אחת. כל מהלך המובע בו מתמצה בסופו לכדי משפט או פסקה מהודקים, קלים לעיכול ולזכירה. מדובר במופת דידקטי – והתוכן נפגע מכך. גודמן כותב כל כך טוב, שאני חש צורך להמליץ להימנע מלכתוב כמוהו. כי ממש כפי שגודמן חוזר ומדגיש בנוגע לחלומות ולאידיאליים, החיים אינם יכולים להיות כה מושלמים, וממילא אמת זו נכונה גם לספרים הנכתבים על אודותיהם.

על אף האמור לעיל, אני ממליץ בחום על הספר, ומחכה לספר הבא שגודמן מצהיר שהוא עסוק בכתבתו, שיעסוק במחלוקת על הזהות היהודית של ישראל. זאת משום שאני מבקש להבחין בין ה"חומר" של הספר לבין ה"צורה" שלו, אם לשאול ממונחי ימי הביניים המוכרים לקוראי גודמן מספריו הקודמים. ה"חומר" של הספר שלפנינו הוא התוכן שהוא עוסק בו – "הרעיונות מאחורי המחלוקת שקורעות את ישראל" מאז מלחמת ששת הימים – ויש בו בחומר זה, כאמור, פגמים לא מבוטלים. "צורתו" או מהותו של הספר, לטעמי, היא אופן החשיבה שהוא מבקש לקדם, וכאן טמון כוחו.

העיקר הגדול בספר הוא הקריאה למעבר ל"פוליטיקה צנועה" או "פרגמטית", ולזניחת "הפוליטיקה האידאולוגית" ו"השבטית" המאפיינת את החברה הישראלית. גודמן עומד על שלושה מאפיינים חשובים שבהם נבדלות שתי הגישות, האידאולוגית והצנועה: (א) היחס בין האדם לעמדותיו הפוליטיות; (ב) היחס לעמדות מנוגדות ולמחזיקים בהן; ו-(ג) היחס להגשמת ערכים, חלומות ואידיאליים.

זהותו של אדם היא מן הדברים החזקים, השורשיים והמרכזיים ביותר בחייו. היא האופן שבו הוא מגדיר את עצמו, והיא מעניקה לחייו משמעות. מעטים הם הדברים שמסוגלים לטלטל את האדם ולפגוע בו, מבחינה פסיכולוגית, יותר מאשר ערעור על זהותו. פוליטיקה אידיאולוגית מתאפיינת ביצירת זיהוי בין האדם לבין עמדותיו: הן נהיות חלק (או עיקר) מזהותו. עמדות פוליטיות קונקרטיות חדלות להיות רק תשובה לשאלה "מהו אופן הפעולה הנכון ביותר ברגע זה?", ונעשות תשובה לשאלה "מי אני ומה משמעות חיי?". מצב זה הופך את היכולת לדון בעמדות פוליטיות, לשקלן מחדש ולהתאים אותן למציאויות חדשות לקשה ביותר, שהרי "אדם שהדעות שלו נספגו בזהות שלו [...] חווה כל ערעור על דעותיו כערעור על עצם הקיום שלו" (עמ' 11). פוליטיקה צנועה היא כזו אשר במסגרתה עמדות פוליטיות מקבלות את היחס הראוי להן: אופני פעולה לטיפול בצורכי הציבור, ולא אופני הענקת משמעות לחיי הפרט.

מהיחס לעמדות נגזר גם היחס לעמדות מנוגדות ולמחזיקים בהן. כאשר העמדה המנוגדת מערערת על זהות האדם, תגובתו אליה ולטיעונים התומכים אותה תהיה שלילה מוחלטת – תגובה לא רציונלית בכל קנה מידה, שהרי יש צדק גם בעמדה המנוגדת וראוי לעמוד עליו ולהתחשב בו. כבר הערנו על הסימטריה הבלתי-אפשרית של גודמן, ואכן, המשפט "הם צודקים וגם הם צודקים" חוזר על עצמו בספר יותר מכל משפט אחר. אך במקרה זה האמת, לפחות באופן חלקי, לצדו. אמנם לא ייתכן שכולם צודקים תמיד באותה מידה, אך (כמעט) כל העמדות והטיעונים צודקים במידת מה. חשיבה פוליטית-אידיאולוגית מקשה על האדם להכיר בכך גם כשהדבר זועק. יחס כזה בין האדם לבין עמדות המנוגדות לשלו הוא מכשול בל יתואר בדרך לגיבוש עמדות וקבלת החלטות נכונות – אולי היכולת החשובה ביותר לחיי האדם.

חמור עוד יותר הוא היחס שחשיבה פוליטית-אידיאולוגית מכתובה כלפי המחזיקים בעמדות מנוגדות. אין דומה היחס לאדם המאלץ אותי לחשוב מחדש על עמדותי ליחס לאדם המאיים ליטול ממני את משמעות חיי. לא בכדי, המילה הנפוצה ביותר בשיח הפוליטי הישראלי היא "מאבק". האידיאולוגיה הפוליטי לעולם איננו במחלוקת, גם אם עמוקה, עם חברו, אלא במלחמה עם האחר המסכן אותו. בשל כך המחלוקות הקשות בנושאים הפוליטיים לא מביכות את הישראלים – להפך, הם נוטים להדחיק את המבוכה לטובת שמירה על שלמות זהותם – אלא קורעות אותם.

המאפיין השלישי שגודמן מתייחס אליו הוא היחס להגשמת ערכים. פוליטיקה אידיאולוגית מתאפיינת, בלשונו של גודמן, בחשיבה דיכוטומית: אם דבר מה אינו מוגשם במלואו, הוא אינו מוגשם כלל (ייתכן כי המונח "חשיבה בינארית" היה מתאים יותר למה שגודמן מבקש לומר). אין טווח אמצעי. חשיבה פוליטית-אידיאולוגית עסוקה תמיד בשאלה איך העולם אמור להיראות, וכיצד גורמים לו להיראות כך, מבלי להסכין עם האפשרות שהעולם לא בהכרח (אולי אפילו בהכרח לא) יכול להיראות כפי שאנו מאמינים שראוי – אפשרות שהיא עמדת המוצא של הפוליטיקה הצנועה. זו

האחרונה מתאפיינת בחשיבה כמותית, השואלת תמיד לא מה צריך להיות, אלא מהו המקום הכי קרוב אל הרצוי שניתן להגיע אליו.

בניתוח זה אני מסכים בעליל עם גודמן (ואף הוספתי עליו מעט מדעתי). המקום שבו אני חולק עליו הוא טענתו כי דפוס חשיבה זה ייחודי לשיח הישראלי בסוגיית השטחים בעת הזו, לעומת אזורים אחרים שבהם השיח הישראלי מתאפיין בדפוס החשיבה הנכון. לא כך הוא. דפוס החשיבה הפוליטי-אידיאולוגי מאפיין שדות שיח רבים – דת, כלכלה, מגדר ועוד שלל נושאים קטנים וגדולים, בכל תקופה ובכל החברות בעולם. די להביט בשיח הפוליטי והחברתי בארה"ב, שאליו גודמן משווה את ישראל בעצמו בנקודה אחת בספר, כדי לראות זאת. בעצם, אני אומר כאן שהמסר שגודמן מבקש להנחיל חשוב אף יותר מכפי שהוא עצמו סבור.

יש מי שיטען שבתובנות אלה אין כל חידוש; אדרבה, הן מובנות מאליהן. מי לא יסכים שיש לשקול בכובד ראש את העמדות של החולק עליך? ומי לא מבין שהחיים אינם מושלמים, ושיש להתפשר עם המציאות? אולם הניסיון מלמד כי רב הפער בין הידוע למופנם באמת, וזאת לעתים דווקא בתחומים החשובים ביותר. אנשים יודעים להצביע על עיוורוננו של האחר גם תוך כדי הפגנת עיוורון משל עצמם, ולעתים אותו עיוורון בדיוק. במובן זה טוב לנו להיזכר בהוגה יהודי מרכזי שגודמן טרם עסק בו בספריו – הרמח"ל, אשר בפתחה של ספרו המפורסם "מסילת ישרים" מצהיר כי מטרת החיבור אינה "ללמד לבני האדם את אשר לא ידעו, אלא להזכירם את הידוע להם כבר ומפורסם אצלם פרסום גדול [...] אלא שכפי רוב פרסומם, וכנגד מה שאמיתם גלויה לכל, כך ההעלם מהם מצוי מאוד והשכחה רבה". השכחה אכן רבה, וסבורני שבנוגע לסכנות החשיבה האידיאולוגית, רב גם הנעלם. על שום צורתו זו של הספר, אני ממליץ עליו לכל אדם, ומי שלא ידע – ידע, ומי אשר ידע – ייזכר.

כמה מחשבות לסיים

האם יש סיכוי לשינוי השיח הפוליטי הישראלי (והעולמי)? האם קריאתו של גודמן תישמע? במקום אחד בספר דן גודמן ברעיון שמטפחות כמה קבוצות שונות, כי דווקא הדת, המהווה גורם משמעותי בסכסוך, יכולה להיות הגשר שיביא שלום בין היהודים לפלסטינים. הרי לשתי הדתות יש רב כל כך מן המשותף, ולכאורה דרוש לא יותר מניע מחשבת קל, כפי שנהג לומר הרב שג"ר, כדי לפרש מחדש את שתי הדתות באופן המקדם הוויה משותפת במקום מנוגדת. אולם בתובנה קולעת אך קשה מסביר גודמן מדוע פרויקט זה נדון לכישלון: "שינוי התודעה לא יכול להיות תוצאה של שינוי הפרשנות, משום שתודעה שונה היא תנאי לשינוי הפרשנות. זהו מעין כשל מעגלי: אנשים צריכים להיות כבר סובלנים כדי שהדת תוכל להפוך אותם לסובלנים" (עמ' 121).

בחשש כבד אני תמה שמא דינמיקה זו מעיבה גם על התקווה כי ייתכן מעבר משמעותי מפוליטיקה אידיאולוגית לצנועה. חשש זה מקבל חיזוק מפסקה אחת לקראת סוף הספר, שבה גודמן "שובר את הקיר הרביעי" וחולק עם הקורא מחוויותיו בעת שהרצה את הרעיונות המובעים בספר בפני קהלים שונים. לאחר שהסביר להם כי יש להיגמל מחשיבה דיכוטומית ולחדול מלחפש פתרונות מלאים לבעיה, והציג בפניהם את התוכניות שעשויות לחלץ אותנו מהמלכוד, הוא גילה כי "הייתה תגובה אחת שחזרה על עצמה כמעט בכל קבוצה: 'אבל זה לא פותר את הבעיה' [...] זו הייתה תגובה שהפתיעה וגם תסכלה אותי. האם הם לא שמעו את דברי, שאלתי את עצמי [...] מהתגובה הזו למדתי כמה ההרגלים המחשבתיים שלנו חזקים" (עמ' 155). אולי גם כאן, אנשים צריכים להיות כבר בעלי תודעה פרגמטית כדי שהמציאות תוכל להפוך אותם לפרגמטיים.

ונסיים בשאלת השאלות: האם מיכה גודמן הוא ימני או שמאלני? כפי שמסתבר מראיון שנתן, נהוג בקרב קוראי הספר ומבקרי, בהתאם לעמדתם הם, להטיח בו את ההאשמה כי הוא ימני או שמאלני במסווה. ובכן כך אעשה כך גם אני, ואקבע נחרצות כי גודמן הוא, ובכן, ימני. אולם אעשה זאת בשני שינויים: ראשית, לא אבחן אם הוא ימני או שמאלני במושגים הישראליים הנפוצים, קרי בעד או נגד מסירת שטחים, אלא במושגים של ימין ושמאל "אמיתיים"; ושנית, אין אני מטיח בו זאת כהאשמה, אלא אני מבקש לשבח אותו על כך. לאורך כל הספר מפגין גודמן הלכי רוח המתאימים לתפיסה ימנית-שמרנית. כזו היא נטייתו האנטי-אוטופיסטית, הצנועה והפסימית לגבי היכולת לעצב את האדם והעולם, וכזו היא תפיסתו כי לא הסכמים מכתיבים מציאות אלא המציאות צריכה להכתיב את ההסכמים (הערה 22 לחלק ג'). אין זה מקרה, שכן נראה שהלכי רוח כאלה נדרשים כדי לבסס את הפוליטיקה הצנועה שגודמן מבקש לקדם. על כן ייאמר לו – חזק!

לא יועיל, כן יזיק

בן גולדייקר הוא דון־קישוט - אך כזה הנלחם דווקא למען הממסד הרפואי. טחנות הרוח שלו הן האופנה הפופולרית של בוז למחקר המדעי ונהירה אחר תרופות שיעילותן מעולם לא הוכחה, אופנה שאנשים משלמים עליה בחייהם | יצהר ורדי

בן גולדייקר, מדע רע

מאנגלית: עדי מרקוזה-הס

תל-אביב: עליית הגג ומשכל, 2016 | 448 עמ'



אמת: אקמול מועיל מאוד בהורדת חום. אזילקט מאט את התפתחותם של תסמיני פרקינסון. קופקסון מעכב טרשת נפוצה. אינסולין משפר פלאים את מצבם של חולי סוכרת. כימותרפיה מצילה ממוות.

הבל: סתימות שיניים עשויות כספית פוגעות במנת המשכל. ויטמין סי מרפא הצטננות. החיסון המשולש גורם לאוטזום. כרישים אינם חולים בסרטן. מחלת הפוליו מוגרה ולכן מיותר לחסן את ילדינו. צריכת גזר משפרת את הראייה. כורכום מרפא סרטן. מולטי ויטמינים מונעים גם איידס.

יצהר ורדי הוא עורך מגזין הטכניון.

אמת: כמות ההבל ביקום לעולם תעלה על מספר העובדות הנכונות.

בעוד המשפט הפילי במדינות מתוקנות עומד על כך ש"אדם זכאי כל עוד לא הוכחה אשמתו", התפיסה המדעית חשדנית הרבה יותר. כל כלל דורש הבאת ראיות וכל תיאוריה חשודה כשגויה עד שהוכחה נכונותה. כאשר ניתנים לתופעה כמה הסברים שונים, יש להעדיף את ההסבר הכולל מושגים וחוקים מעטים יותר. זה עיקרון "תערו של אוקאם" המיוחס לנזיר האנגלי ויליאם איש אוקאם.

אבל עולמנו מלא כיום בהסברים שאינם הכרחיים, בישויות מדומיינות ובטענות חסרות בסיס. חוצנים, זרימות אנרגיה, מים זוכרים וישויות מסתוריות ממררים את חיינו – או מצילים אותם – ללא הרף. התער של אוקאם שבו לרסיסים ואינו משמש עוד לגילוח ישויות מומצאות. זהו עידן שבו פורחים "הסברים" מפוברקים ו"תיאוריות אלטרנטיביות" המסייעות בעיקר ל"מומחים" להעשיר את קופתם על חשבונם של לקוחות תמימים.

בן גולדייקר, דון-קישוט בעולם של אמונות תפלות, שולף את תערו ומנסה לגלח בעזרתו את ההבלים – הבלים מיותרים המרוששים אותנו במקרה הטוב ומקפדים את חיינו במקרה הרע. האבחנה העיקרית של גולדייקר איננה בין "הרפואה הקונבנציונלית" ל"רפואה הטבעית", בין "זרם מרכזי" ל"אלטרנטיבי" או בין "כימיה" ל"צמחים", אלא בין רפואה מבוססת ראיות ל"רפואה" שאינה כזו. במילים אחרות, היחס הראשוני לטבליית אספירין ול"עשב התיש החרמן" צריך להיות זהה – בתנאי ששניהם יהיו זמינים למחקר שיבחן את יעילותם ואת רעילותם. או כפי שאמר כבר הקומיקאי האוסטרלי טים מינצ'ין: "אתם יודעים איך קוראים לרפואה אלטרנטיבית שיעילותה הוכחה? רפואה!"

רפואת-הכאילו איננה סתם מטעה או מיותרת. היא מסוכנת. ד"ר מתיאס ראת (Rath), לדוגמה, קרא להפסקת "ג'נוסייד האיידס שמתרחש בחסות תאגידי התרופות" בטענה שאיידס אינו נגרם על ידי נגיף HIV ולכן הטיפול הקונבנציונלי – תרופות נוגדות רטרו-וירוס – חסר תועלת. בהמשך להכרזה המדכדכת שלו הציע ראת תקווה גדולה, אינסופית אפילו, בדמותם של מולטי-ויטמינים ה"מקטינים בחצי את הסיכון להתפתחות איידס", לא פחות. על בסיס הטענות הללו הוא ייסד והוביל תנועה של מכחישי איידס. הקהילייה הרפואית-מדעית בדרום אפריקה, שהבינה שהתקבלות טענותיו של ראת תגזור מוות המוני על תושבי המדינה, יצאה ב"הצהרת דרבן" שהפריכה אותן; אבל ידו של ראת הייתה על העליונה, שכן הוא הצליח לשכנע בשקריו לא רק את "ההמונים" אלא גם את נשיא דרום אפריקה תאבו מ'בקי ואת שרת הבריאות שלו. בגיבוי אותה שרה, שהמליצה לטפל באיידס באמצעות סלק, שום, לימונים ו"תפוח אדמה אפריקני", הובילו רעיונותיו של ראת למותם של רבים

שוויתרו על הטיפול התרופתי מבוסס-הראיות. ראת הנמרץ יום גם מתקפה חזיתית על ארגון TAC, שפעל לקידום זמינותן של תרופות לאיידס בדרום אפריקה. ביוזמת ראת נתבע ראש הארגון, זאקי אחמט, בבית הדין הבינלאומי בהאג על... השמדת עם! קטע מצמרר מאותה תביעה, שקשה להאמין שהוגשה, מוצג בספרו של גולדייקר.

ראת הוא נציג בולט, אך לגמרי לא בודד, הממחיש את סכנת הרפואה האלטרנטיבית, שהיא נושא העיקרי של הספר שלפנינו. הרפואה האלטרנטיבית למיניה, המגלגלת בכל שנה יותר מ-100 מיליארד דולר ברחבי העולם, קנתה שביתה גם בקרב האוכלוסייה בישראל הכמהה לפתרונות קסם רפואיים. קופות החולים ננעו כבר מזמן לטרנד האנטי-מדעי והן מציעות – ומסבדות – טיפולים שאינם מבוססי-ראיות. המנהלת הרפואית של מכבי טבעי מסבירה, ואני מצטט במדויק ובתדהמה גדולה, כי "גם בדיקור יש מטופלים שלא יכולים, מבחינה אנרגטית, לעבור טיפול ארוך כל כך. אם משאירים אדם חלש אנרגטית יותר מדי זמן עם המחטים אפשר להפיל אותו". בקבוצת הפייסבוק היישובית שלי ביקשה מישהי "טיפול הוליסטי לפתיחת צ'אקרות / הרגעת לחצים / איזון, משהו כזה". בקבוצת "מעלים את התדר" פורסם לאחרונה שקרינת שמש אינה מסרטנת, ובאתר 'אמת אחרת' נלחמים בהפלרה שיעילותה כבר הוכחה באלפי מחקרים. ד"ר רועי צונה, לוחם בלתי נלאה בתעשיות השקר לסוגיהן, מספר על חבר שבנו אובחן כאטיסט, ועד מהרה הגיעו אל האב צידי האוטיזם והציעו לו טיפול הומאופתי שיתקן את "השיבושים בשדה האנרגטי הפנימי" של הילד.

אך כדאי לחדד שוב: הספר אינו מתמקד דווקא במה שמכונה "רפואה אלטרנטיבית" אלא בכל פרקטיקה טיפולית שאינה מבוססת ראיות. ואכן, גם הרפואה הממוסדת אינה נמלטת משבט ביקורתו. הוא מפרט את פשעיהם של רופאים ושל חברות מסחריות בתחומי הרפואה. הספר איננו שולל את קיומן של דרכי ריפוי מועילות בתרבות המסורתית. אדרבה, כמה מן התרופות מבוססות-המדע נולדו מתוך הרפואה הסינית ורפואת הצמחים. זהו למשל סיפורו של הארטמסינין, תרופה יעילה נגד מלריה המופקת מצמח הלְעֶנָה (Artemisia) שהיה מקובל ברפואה הסינית העתיקה. התרופה המודרנית שהופקה ממנו זיכתה את המדענית הסינית טו יויו בפרס נובל ברפואה בשנת 2015.



להילחם באיידס באמצעות סלט ירקות שורש. מת'אס ראת

מסלול הפיתוח של תרופות וטיפולים רפואיים הוא כיום תהליך מנומק, מוגדר ובטוח יותר מאי-פעם. שלבי התהליך הזה, בתיאור סכמטי, הם: רעיון, ניסויי מעבדה, ניסויים פרה-קליניים בבעלי חיים ורק לבסוף ניסויים קליניים בבני אדם. הניסויים הקליניים, הנערכים בשלושה שלבים, מתקיימים תחת שלושת העקרונות המדעיים שנועדו להבטיח אי-הטיה בתוצאות: סמיות כפולה (מונח מרכזי המוסבר בעמ' 70 בספר), אקראיות (רנדומיזציה) ונטרול אפקט הפלצבו (השפעה פסיכולוגית חיובית

של תרופת דמה). לאחר שהושלם "ניסוי קליני אקראי כפול-סמיות עם בקרת פלצבו" נותנות הרשויות המוסמכות את האישור לשימוש מסחרי בתרופה, וזאת רק לאחר שהשתכנעו שלא זו בלבד שהיא מועילה – היא גם אינה רעילה. זהו תהליך ארוך ויקר להפליא, העשוי להסתכם בעלות של 80 מיליון דולר לתרופה בודדת. אבל הסבלנות והמחיר ראויים כשמדובר בחיי אדם.

למרות התהליכים המייגעים והתובעניים הנדרשים מתעשיית התרופות, ובצדק, מותקפת תעשייה זו מכיוונים שונים. אומרים עליה שהיא מרושעת, תאווה בצע, מלאת שקרים ומניפולטיבית. ייתכן שחלק מההתקפות האלו מוצדקות. בסופו של דבר מדובר בתעשייה שמטרתה העליונה, ככל תעשייה, היא גריפת רווחים. זו הסיבה לעיוותים רבים הפוגעים במשתמש. זו גם הסיבה לתת-פיתוחן של תרופות ל"מחלות יתומות" – מחלות הפוגעות במיעוט קטן באוכלוסייה – ולמחלות המתרכזות בעולם השלישי העני. זו גם הסיבה לניסיונותיהם של יצרני תרופות מסוימים לבצע מניפולציות במחקרים שלהן. בראש ובראשונה מניפולציות של הסתרת נזקים.



צלבן מדעי. בן גולדייקר

חשוב אפוא לאכוף את הפיקוח, לדרוש הקפדה בניסויים ולמנוע מניפולציות מחקריות שנועדו לסמן את המטרה סביב החץ. ועם כל זאת, הפרקטיקה האמורה של פיתוח תרופה היא הטובה ביותר שבנמצא. לכן היסק כגון "תעשיית התרופות מרושעת ולכן ההומאופתיה עובדת" תקף כמו "נסיעה במכונית היא מסוכנת ולכן אפשר להצמיח כנפיים".

שעורייית מתנגדי החיסונים

בן גולדייקר הוא כותב שנון המזכיר בסגנונו את ריצ'רד דוקינס: שילוב של חוכמה והומור חד, כעס חניני והנמקה מוקפדת. הוא נאמן לעובדות ואינו מאפשר להנחות מוקדמות להכתיב את מהלך טיעונו. ראוי לציין גם את עבודתה המעולה של המתרגמת עדי מרקוזה-הס, שכבר תרמה רבות לארון הספרים המדעי-פופולרי בעברית. לטובת הקורא הישראלי הוסיפה המתרגמת, יחד עם העורך המדעי פרופ' אלכסנדר אבירם, מילון מונחים והרחבות המותאמים למציאות בארץ. יותר מכול ניכרת בספר תחושת שליחות אמיתית, תחושתו של מי שמאמין שידע הוא כוח – לא לשם הכנעת אחרים, אלא לשם קבלת החלטות מושכלות ונכונות בתחומים הרי גורל.

ולכן הוא כועס. הוא כועס שמבקריה של תעשיית התרופות, הצודקים לעתים, חוסכים את ביקורתם מתעשיית תוספי המזון המגלגלת עשרות מיליארדי דולרים. הוא כועס שמהפכת הידע לא שינתה את דפוסי ההתנהגות הצרכניים שלנו בתחום הרפואי. "ההפרטה המזויפת של השכל הישר מתרחשת [דווקא] בתחומים שבהם

אנחנו יכולים להשאיר את השליטה בידינו... [ו]להחליט החלטות נבונות". לדידם של חלק מהקוראים כעסו של גולדייקר הוא חיסרון; הם מפרשים אותו כביטוי לכך שלפניהם בעצם עוד נביא זעם המובל על ידי איבה. אלא שהוויתור על האמת, דהיינו על רפואה מבוססת-ראיות, מסכן חיים, ולכן זעמו מוצדק.

המאורע שהוציא את גולדייקר משלוות הקריירה הרפואית שלו, הפך אותו ל"צלבן מדעי" (כלשונו בראיון לשחר סמוחה ב'גלובס') והוליד את הספר שלפנינו הוא אחת השערוריות הטראגיות בתולדות מדע הרפואה: "מחקר האוטיזם".

"מחקר האוטיזם" נודע לראשונה במסיבת עיתונאים שכינס הרופא אנדרו ווייקפילד בלונדון בפברואר 1998, זמן קצר לפני פרסום מאמרו בנושא זה בכתב העת המדעי The Lancet. מסקנות המחקר, כפי שהובאו לידיעת הציבור, הצביעו על קיומו של קשר סיבתי מובהק בין קבלת חיסון משולש (חצבת-חזרת-אדמת) להתפתחות אוטיזם. הפרסום הסתמך על מחקר שנערך בקרב קבוצה של 12 ילדים – אכן כן: שנים-עשר ולא יותר – מספר ההופך את ה"מחקר" לאנקדוטלי וחסר משמעות מדעית. במסגרת המחקר ואחריו ביצע ווייקפילד עבירות אתיות שאין עליהן מחילה: הוא היה מעורב במקביל ברישום פטנט הקשור בחיסון אלטרנטיבי הצפוי להניב לו הון עתק, וכן קיבל כמעט חצי מיליון ליש"ט ממשפחות שהופנו אליו כדי שיסייע להן בתביעותיהן. במסגרת הליכי התביעה עברו הילדים בדיקות פולשניות כגון דיקור מותני (בדיקה נוראה, מניסיוני האישי) וקולונוסקופיה, שכמעט הרגה אחד מהם.

פרשת ווייקפילד הייתה לא רק פארכה מדעית אלא גם יום שחור לעיתונות הבריטית. בפרשה זו נחשפו כל חולשותיה של התקשורת העוסקת במדע: הימשכות ל"מחקרים" דרמטיים ו"פורצי דרך", מראית עין של עיתונות אמיצה ואנטי-ממסדית, וקשרי הון-עיתון המובילים במקרים מסוימים – ופרשת ווייקפילד הייתה מקרה כזה – לאבדות בנפש.

הסיקור התקשורתי הראשוני היה דווקא מאופק והביא את דבריהם של רופאים ומדענים שהצביעו על מופרכותו של ה"מחקר". האש ניצתה רק ב-2001, בעקבות מאמר סקירה שבו פקפק ווייקפילד בבטיחותה של תוכנית החיסונים הבריטית. מתנגדי החיסון המשולש, וחסיונים בכלל, עלו על הבריקדות והחלו לתקוף לא רק את "הממסד" אלא גם רופאים ספציפיים, וכיוונו אליהם איומים משפטיים שכללו תביעה לפיצויים אסטרונומיים. הסנטימנט האנטי-ממסדי, שסייע לווייקפילד לצייר את עצמו כגלילאו בן זמננו הנאבק ללא חת בשקרי הכנסייה הרפואית, החרים את סיכווי הניצחון של הממסד הרפואי – שהחזיק, כזכור, בעמדה הנכונה בעניין זה. ה'דיילי מייל', שנהג כאילו ווייקפילד הוא עורכו הראשי, הוביל את מתקפת האנטי-חיסון באמצעות אזכור העובדה שראש הממשלה טוני בלייר מסרב לחסן את בנו. בריטניה נזחה את הדיון הרפואי בנושא והתמקדה בשאלה אם ליאו בלייר הצעיר קיבל

את החיסון או לא. סירובם של שרי וטוני בלייר להשיב לשאלה זו תרם רבות לליבו טענותיהם של מתנגדי החיסונים. "גורואית בריאות" המקורבת למשפחת בלייר הבהירה ש"התרכיב [של החיסון המשולש] נמצא בתוך חומר רעיל. לתת לתינוק קטן את החיסון המשולש זה פשוט דבר מגוחך. זה גורם בוודאות לאוטזים".

סוגיית החיסון המשולש מילאה באותה תקופה חלק ניכר מכתבות המדע בכריטניה, כעשרה אחוזים על פי הערכות. יתר על כן, היא סוקרה גם על ידי כתבי רכילות, אופנה, אוכל ושדרנים חסרי כל השכלה רלבנטית. ווייקפילד קיבל חיזוקים כמעט מכל שדרות העיתונות, ותואר בעיתון 'טלגרף' כך: "הגיבור יפה התואר, בעל רעמת השיער השופעת, של משפחות עם ילדים אוטיסטים... נושא הדגל של החולים המורגישים שמתעלמים מפחדיהם". כתבת ה'טלגרף' אף פנטזה על סרט הוליוודי שבו מגלם ראסל קרואו את ווייקפילד וג'וליה רוברטס מגלמת אֵם שילדיה חוסנו בחיסון המשולש. אז מה אם מחקר שנערך בדנמרק, וכלל יותר מחצי מיליון (!) ילדים, הפריך כל קשר בין החיסון המשולש לאוטזים (ולהפרעות אחרות על הקשת האוטיסטית)?

אומרים שלשקר אין רגליים, אך באותם ימים הוא קיבל כנפיים. העיתונות הבריטית סירבה לוותר על פצצת הרייטינג שנפלה לידיה; ב-2006 התעורר ה'טלגרף' שוב, ו'הטיימס' בעקבותיו, עם טענות על "אישוש המחקר של ווייקפילד" על ידי מדענים אמריקנים. ה"מדען" האמריקני שממנו הגיעו הנתונים החדשים הוא ארתור קריגסמן, שעבד עם ווייקפילד במרפאה פרטית לאוטזים, שעברה לא פעם על החוק ועל כללי האתיקה הרפואית. ווייקפילד הפסיק לעבוד שם אחרי שרישיון הרופא שלו נשלל לא רק בכריטניה אלא גם בארה"ב. בשנת 2010 הסיר כתב העת The Lancet את המאמר המקורי של ווייקפילד בהליך נדיר מאוד (retraction), השמור למקרים חמורים של הפרת כללי הפרסום המדעי: גניבה, טעויות חמורות והונאה.

פרשת ווייקפילד אינה ההונאה הקטלנית הראשונה בתולדות הרפואה, ולמרבה הצער אינה האחרונה, והיא מצטרפת להטעיות רבות שמקורן בשקר או בטעות. מכחישי האיידס האטו את הטיפול הרפואי במחלה ובכך האיצו את מותם של מיליונים, בעיקר באפריקה. ד"ר ספוק הנודע המליץ להשכיב תינוקות על הבטן – המלצה שגויה שגרמה לאלפי מקרים של "מוות בעריסה". ממצאי הקורנפלקס ד"ר ג'ון הארווי קלוג גרס כי האוננות מובילה לשורה של מחלות ובהן סרטן הרחם, דלקות בדרכי השתן, קרי לילה (אכן, מחלה איומה), אימפוטנציה, גיבנת, אפילפסיה, ליקויי ראייה והפרעות נפש. הוא קבע כי מאחר שבמקרים מסוימים גורמת האוננות מוות ("אדם הורג את עצמו במו ידיו!") יש לבצע ברית מילה ללא חומר הרדמה כדי לקשר תודעתית את העונג לעונש. נו, מי שמאמין בכל ההבלים האלה בוודאי מאמין גם שקורנפלקס מבטיח לילדיו חיים מלאי בריאות וכושר.

גם מדענים רציניים ומוערכים נופלים לעיתים במלכודת הרפואה שאיננה מבוססת ראיות. לינוס פולינג, מגדולי הכימאים וחתן פרס נובל פעמיים – לכימיה ולשלום –

האמין שוויטמין סי מרפא הצטננות. סברה זו, שלא הוכחה מעולם, משפיעה כיום על מיליונים, ובהם למשל לקוחותיו של פטריק הולפורד. הולפורד, סופר פופולרי של ספרים בתחום הבריאות והתזונה, מצהיר כי חשוב לצרוך ויטמין סי בכמוסות שכן "כיום לא כל התפוזים מכילים ויטמין זה", וממש במקרה הוא גם מוכר בעצמו כמוסות כאלה; כרגע הצצתי באתר שלו, שם הוצע לי לבחור בין "חבילת בריאות" (61.75 ליש"ט), "איזון נשי" ו"תזונה אופטימלית". אם התכשירים האלה נשמעים לאוזניכם קונבנציונליים למדי, תוכלו לרכוש ממר הולפורד, במחיר מבצע של 69.99 ליש"ט, תליון בשם קיולינק שיגן עליכם מפני "קרניים אלקטרומגנטיות" ויתקן את "תדירויות האנרגיה" שלכם. ראוי לציין לטובה את אתר-הנגד Holford watch המנטר את מעלליו הפסיכו-פיננסיים של הולפורד.

אחת הסיסמאות המוכרות והמופרכות בתחום "התזונה המרפאת" היא You Are What You Eat: הנכם מה שאתם אוכלים. גורואית התזונה הבריטית ג'ליאן מק'קית, שפרסמה ספר בשם זה, ממליצה לצרוך תרד כי הוא מכיל כלורופיל, שהרי עלי התרד "עשירים בחמצן וממש יחמצנו את הדם שלכם". כלורופיל אכן מסייע בייצור חמצן בתהליך הפוטוסינתזה המופעל באמצעות אור השמש. אבל תהליך זה אינו יכול להתרחש באפלת המעיים. מק'קית, שגם הנחתה תוכנית ושמה Eat Yourself Sexy, המציאה טיפול להגברת הסיפוק המיני באמצעות "תרכובת הנוסחה המהירה של עשב התיש החרמן". למעשה הייתי אמור לקרוא לה "ד"ר מק'קית", אבל תואר הדוקטור שלה, שניתן לה על ידי "קולג' קלייטון לבריאות טבעית", נשלל ממנה בעקבות הנחיית הרשויות. היא נאלצה לוותר גם על ציון חברותה הרשמית באיגוד האמריקני של יועצי תזונה, שאליו ניסה גולדייקר לרשום את חתולתו הטי. הוא הצליח.

אפילו לא מולקולה

"בסופו של דבר", אומר גולדייקר, "אני רוצה סביבי צרכנים נבונים שיוודעים שבהקשר הרפואי יש רק שאלה מעניינת אחת: האם טיפול X מוביל, כלומר ממש גורם, לתוצאה הרצויה Y?" זה אמור להיות הבסיס לבחירה בטיפול אפקטיבי ולהימנעות מטיפולים מסוכנים או חסרי תועלת.

דוגמה המתקשה לעמוד במבחן פשוט זה היא ההומאופתיה, גישה טיפולית המבוססת על כמה כללים ובהם "דומה מרפא דומה", מיהול קיצוני של החומר הפעיל, הפעלת "הכוחות הרפואיים דמוי-הרוח שבחומר", וכמובן העיקרון של "המים זוכרים". ג'יימס רנדי, הפועל לחשיפת שקריהם של קוסמים ומרפאים למיניהם, הציע פרס של מיליון דולר למי שיוכיח את השפעתה החיובית של ההומאופתיה. המיליון עדיין בידיו, כמובן.



המתמטיקאי מרטין גרדנר מסביר כי מיהול הומאופתי משול לתהליך שבו אנו טוחנים אורז לאבקה, לוקחים ממנה כפית מלאה וממיסים את האבקה בכדור מים בגודל מערכת השמש, ואז חוזרים על התהליך 2 מיליארד פעמים. המיהול ההומאופתי הקלאסי הוא 1 ל-1060, כלומר היחס בין המספר 1 למספר הבנוי מהספרה 1 ואחריה 60 אפסים. זה אינו המיהול הקיצוני ביותר המקובל בהומאופתיה. משמעות הדבר היא שחלקיק החומר הפעיל שאמור להישאר במים אינו מולקולה, אלא ישות קטנה הרבה יותר. הבל כבר אמרנו? אם אתם מחפשים הפוגה קומית, זה הסרטון בשבילכם: <http://bit.ly/29Rpwl3> (ובקוד הסריקה שלפניכם).

המדע איננו רק מצבור של טענות, עובדות ותגליות. הוא הרבה מעבר לכך: המדע הוא גישה, אופן פעולה או דרך התייחסות למציאות הממשית, זו שמחוץ לראשינו. במילים אחרות, זוהי פרקטיקה לגילוי האמת שהצלחתה בלתי ניתנת לערעור. שום פרקטיקה אחרת איננה מסבירה את העולם בהצלחה ובבהירות רבה כל כך. אין להסיק מכך שכל טענה מדעית היא טענה נכונה; אדרבה, הקהילה המדעית עסוקה ללא הרף בהפרכת טענות מדעיות שיצאו מתוכה, כפי שהדגמנו בפרשת ווייקפילד. באופן דומה תוקנה, גם אם מאוחר מדי, טעות התלידומיד – שימוש תרופתי שגוי שהחריב את חייהם של בני אדם רבים ותועד בשירו המצמרר של מאיר אריאל "אולבבו" על המסכן ש"בעין שמאלו צמח לו תבלול... וראש משושה מיובל וחלול". גם תרופות לטיפול באריתמיה – הפרעות בקצב הלב – הרגו מספר עצום של אנשים. Vioxx, שמעורבותה בהתקפי לב הוסתרה על ידי היצרנית Merck, הוסרה מהמדפים רק אחרי שגרמה לכמאה אלף התקפי לב, כשליש מהם (על פי הערכות מסוימות) קטלניים. חברת תרופות אחרת, Apotex, איימה על ננסי אוליביירי שהפרה את חובת הסודיות שחתמה עליה כדי להתריע על הסכנות שהוסתרו הכרוכות בנטילת התרופה דפירפרון: פגיעה בכבד ובמקרים מסוימים מוות.

אולם כשלים אלה של חברות התרופות זכו לחשיפה נרחבת, בעוד כלפי הטיפולים האלטרנטיביים יש נטייה לסלחנות – בנוסח המימרה "לא יועיל – לא יזיק" הנשמעת מפי רבים הנואשים למצוא מרפא לכאבם. אך נראה כי הלא-מועיל מזיק גם מזיק. לבחירה בטיפול כמו ההומאופתיה נלווית לעתים קרובות הימנעות מטיפולים מבוססי-ראיות כגון חיסון. קמפיין הכחשת האיידס של ראת, ועקשנותו של ווייקפילד, הוכיחו לנו כיצד אחיזה בשיטות שאינן מבוססות הובילו למותם של רבים שוויתרו על הטיפול התרופתי המוכח.

נתקבלו במערכת

ישראל - סיפור הצלחה

אדם רוֹיטֶר, נגה קינן
כנרת, זמורה-ביתן, דביר,
2017 | 399 עמ'



כל מה שאנו סבורים שאנו יודעים על המדינה שאנו חיים בה, זו שאנו אוהבים חרף שלל בעיות העושות אותה, לכאורה, לאטרקטיבית פחות ממדינות "מתקדמות" באמת. בעזרת אלפי נתונים משורה ארוכה של תחומים מראים המחברים שרוב התלונות השגורות על מדינת ישראל פשוט אינן נכונות, ושאונו חיים בתוך נס כלכלי ותרבותי שאין לו מתחרים. לא רק רכבת ישראל היא – תחזיקו חזק – מהמדויקות בעולם, גם הסולידריות החברתית בישראל – כן, זו המושמצת כמלאת שסעים – יוצאת דופן לטובה, כפי שמראים המחברים בשלל דוגמאות פוקחות עיניים; וסולידריות זו היא גם אחד ההסברים העיקריים לסיפור ההצלחה הישראלי. הסבר מרכזי אחר הוא המציאות הייחודית של קיבוץ גלויות, אתגר המעניק לישראל יתרון בעולם גלובלי.

י"ש

מחברי הספר 'ישראל – סיפור הצלחה' הם אנשי כלכלה המכירים היטב את המשק הישראלי – מן הצד של המגזר העסקי-פיננסי. בהתאם לכך, הספר מלא בנתונים וסובב הרבה סביב מדדים למיניהם; ועוד בהתאם לכך, הטקסט נראה לעתים כמו תקציר מנהלים או פרוספקט, שאינו מאפשר לקוראיו לשקוע בתוכו כדרכם של אוהבי ספר, ושבמידה מסוימת גם מתקשה לפרוש תמונה רחבה ובהירה ונשאר ברמה אנקדוטלית.

זו, פחות או יותר, הביקורת היחידה על חיבור שחשיבותו עצומה ושהתוכנות העולות ממנו מאירות עיניים. ב'ישראל – סיפור הצלחה' משורטטת תמונה של מדינה מופלאה, אוטופית במידה רבה, שמגיעה מנתוני פתיחה בלתי אפשריים להישגים אדירים. ההישגים הם כלכליים אך גם חברתיים, נוגעים בחומר ובתחכום עסקי אך לא פחות מכך באופטימיות ובסולידריות, והמדינה החלומית היא מדינת ישראל.

רויטר וקינן מכריחים אותנו לשכוח את

המדיני של ראשית המאה העשרים; לאופי ההפכפך של היחסים הבין-לאומיים; לאסטרטגיה צבאית (והיעדרה); ולאופן הפלאי, אם לא מזעזע, שבו בני האדם מסתגלים לנוראות המלחמה.

בתחילה יתמה הקורא איזה מין ספר הוא מחזיק בידו – האם מדובר במחקר היסטורי או שמא ברומן היסטורי? מחד גיסא הוא מפגין איכויות של חיבור היסטורי מוקפד, הכולל הצלבות ועיון ביקורתי ביומנים, מכתבים, ראיונות וארכיונים, ומאידך גיסא הוא מצטיין בכתיבה נרטיבית מושכת, ונקרא לעתים כמותחן מלחמתי. שילובו של טיעון היסטורי משכנע ומבוסס עם סיפור מרתק ושובה לב הוא יקר המציאות, וכאן, באשר הוא גם מוצלח, זהו הישג ספרותי מרשים.

חסרונו היחיד של הספר דווקא אינו משל המחבר, אלא מעשה המתרגמת או עורכיה. התרגום בכללותו מוצלח והספר נקרא באופן נוח וקולח, אלא שמעת לעת מבצבצים בו משפטים מבלבלים עד חסרי פשר. בחלק מהמקרים, דובר האנגלית יוכל בנקל לשחזר מדעתו את המשפט המקורי, אך במקרים רבים גם קורא זה ימצא את עצמו נבוך. למרות זאת, הקריאה בספר אינה נפגעת באופן משמעותי, והוא מומלץ ביותר, במיוחד לתושבי שכונה שסועה זו – המזרח התיכון – שהורתה ולידתה נפרסת בו.

א"ש

לורנס בחצי האי ערב: מלחמה, הונאה, טירוף אימפריאלי ויצירתו של המזרח התיכון המודרני



סקוט אנדרסון

מאנגלית: כרמית גיא

עם עובד: ספריית אופקים, 2017 | 648 עמ'

הספר מגולל את הרפתקאותיו של תומס אדוארד לורנס, קצין בריטי זוטרי בזמן מלחמת העולם הראשונה שהיה לאדריכל הלאומיות הערבית ושינה את פני המזרח התיכון – הלא הוא לורנס איש ערב. בסיפורו שזורים גם סיפוריהן של שלוש דמויות חשובות אך מוכרות פחות שהותירו את חותמן על הזירה המזרח תיכונית של המלחמה הגדולה: המרגל הגרמני קורט פרופר, איש הנפט האמריקני ויליאם ייל והמנהיג הציוני אהרן אהרנסון, המשלימים את התמונה ושופכים אור נוסף על אירועיה. הקורא יפגוש עוד שפע דמויות ידועות יותר ופחות, כגון מרק סייקס וז'ורז' פיקו, אדריכלי ההסכם הידוע לשמצה לחלוקת האימפריה העות'מאנית; הגנרל הבריטי אדמונד אלנבי שכבש את ארץ ישראל מידי התורכים; ג'מאל פאשה, המושל העות'מאני של סוריה ואדריכל הטבח הארמני; ומשפחת המלוכה ההאשמית – חוסיין בן עלי ובניו עבדאללה, פייסל וזייד – ראשי המרד הערבי.

אולם הספר חורג מעיסוק בדמות או דמויות מסוימות: הוא גדוש רקע, ידע ותובנות על מלחמת העולם הראשונה, ומספק הצצה להלך הרוח האימפריאליסטי וההיבריסי



ברגע האמת: הרבי מלובביץ' והדיאלוג הביטחוני-מדיני עם מקבלי החלטות בישראל

שלום ירושלמי, יוסי אליטוב,
אריה ארליך

כנרת, זמורה-ביתן, תשע"ז | 476 עמ'

אין זה סוד שהרבי מלובביץ', ר' מנחם מנדל שניאורסון, היה בעל עמדות מדיניות בכל הנוגע לישראל. הוא ביטא עמדות אלו בשיחות פומביות, ועמד בעניינן בקשר עם מנהיגים ישראלים מן השורה הראשונה. אין זה סוד – ובכל זאת, הספר 'ברגע האמת' הוא לטעמי גילוי מרעיש. היקף המעורבות של הרבי, מידת חשיפתו לחומר מסווג ולתוכניות מדיניות וצבאיות, והתכיפות והדיוק של תגובותיו למחדלים ולמעשים של ממשלות ישראל – עולים לאין שיעור על מה שמקובל לחשוב. מעורבות עמוקה ושיטתית זו משרטטת מחדש את דמותו של הרבי ואת דמות יחסיו עם מדינת ישראל. אין זה דוד חביב מאמריקה המציע מדי פעם עצות מתובלות בידישקייט, אלא מנהיג מדיני של ממש, בעל אסטרטגיה עקבית ופיכחון חד, שליווה את העשייה המדינית-ביטחונית הישראלית מקרוב במשך כחצי יובל שנים עמוסות והרות גורל.

הספר עשוי פרקים המלווים את תולדותיה של מדינת ישראל ממלחמת ששת הימים ועד למלחמת המפרץ, וכמה פרקים עקרוניים יותר – המבקשים להסביר את עמדותיו של הרבי. הפרקים ההיסטוריים פותחים בסקירה ממצה של השתלשלות האירועים

ומשמעותם, לפני שמגיעים לדברי הרבי ולדיאלוג שניהל עם המנהיגות הישראלית. הסקירות כתובות היטב, בכתיבה עיתונאית משובחת, ולעתים קרובות יש גם בהן חידושים חשובים. לאחר כל סקירה מובאים דבריו ופעילותו של הרבי בדילמה המדינית או הצבאית שמדינת ישראל הגיעה אליה – ודברים אלה מפליאים בעוצמתם. נדמה כי המנהיג האמיתי, בעל שאר הרוח וההבחנה הדקה, של הימין הישראלי נותר ספון כל השנים בבניין אדום-לבנים בברוקלין.

הרבי אינו מקיאוליסט, ועקרונות היסוד המובילים אותו – ומוסכרים בהרחבה בספר, הן בציטוטים ארוכים הן בניתוח – הם עקרונות של אמת וצדק; אך ביסודם עומדת ההנחה שהעולם מכבד את מי שעומד על האמת שלו ואינו חושש מתוויות, מלחצים בינלאומיים שטחיים ומתקינות פוליטית שאין לה ולמוסר דבר. אין בעמדותיו של הרבי ולו גרגיר של לאומנות כוחנית: הוא רואה את עם ישראל כממלא שליחות אוניברסלית, ורצונו בטובתה של האנושות כולה מבצבץ כל העת מתוך אמירותיו ומתוך מעשיו. לשיטתו, מבצע שלום הגליל לא היה מתבוסס להיות מלחמת לבנון אלמלא נרתעה ישראל מסיבות מדיניות מלהשלים את המבצע ביומו השישי ואלמלא המשיכה מאז בהיסוסיה; ירושלים הייתה נכבשת באבדות מעטות יותר אילו ממשלת ישראל הייתה מציבה את כיבושה כיעד מלכתחילה ולא נגרת אליו ככפוית שד; והקמת ועדת החקירה לאירועי סברה ושתילה הייתה טעות חמורה, שהמיטה על ישראל קלון מוסרי מיותר ומחליש. ההצדקה המוסרית של הציונות, הסביר הרבי פעם אחר פעם בלי להתעייף, היא בראש ובראשונה ההבטחה

העברית: שפה, תרבות, חינוך

זאב ז'בוטינסקי
עורך: אריה נאור



מכון ז'בוטינסקי, תשע"ז |
360 עמ'

תחיית השפה העברית לא הייתה תחום עיסוקו הראשי של המדינאי, המצביא, הסופר והוגה הדעות זאב ז'בוטינסקי, אך הייתה לו הרבה יותר מסתם עניין בין עניינים. כמצוין במבוא לכרך החדש בסדרת הכתבים האידיאולוגיים של ז'בוטינסקי, וכאמור בגוף המאמרים שבו, המנהיג הציוני ראה את העברית כעמוד התווך של תחיית האומה, ערובה לאיחודה ולהמשכיותה. הוא תבע מהבאים בחוג השפעתו, חניכי בית"ר, ללמוד עברית, ובצוואתו ביקש מאשתו רק דבר אחד לגבי בנו, שכן סמך עליה בסך הכול: שידע עברית. ז'בוטינסקי גם היה פעיל-עברית עתיר מעש. הוא הקפיד בנאומיו על הגייה מדויקת ובפרט על דגשים ושוואים נעים, הדריך שחקנים בדיבור עברי, חיבר מדריך למבטא העברי בתקופה שעוד היה אפשר לקוות שניתן לעצבו, ערך אטלס עברי חלוצי, ובתרגומי השירה שלו היה חלוץ ההטעמה ה"ספרדית", המלרעית, בשירה העברית השקולה.

מאמריו של ז'בוטינסקי על שאלות הלשון, החינוך והתרבות ירתקו את המתעניינים בתחומים אלה מפני שעל כל הנוכח לעיל נוספים כישורו הלשוני של ז'בוטינסקי, רוחב דעתו, מעורבותו בדעת עם הבריות ותסיסתו המחשבתית המתמדת. תקופת הכתיבה של רובם היא שנות העשרים,

האלוהית – ובניגוד למה שסבורים רבים, רק טיעון זה הוא שיכול להתקבל על ידי הקהילייה הבינלאומית. כשיהודים נאמנים לאמת שלהם, הסביר הרבי שוב ושוב, העולם יודע לכבד זאת.

לקראת סיומו של הספר משובץ פרק ארוך על מערכת היחסים בין הרבי לבין בנימין נתניהו. בפגישתם הראשונה, בעוד נתניהו שגריר באו"ם, מנה הרבי באוזניו את כל מלחמות ישראל תוך שהוא מראה כיצד הניצחונות הצבאיים הפכו לתבוסות מדיניות בשל חולשתו של הדרג המדיני. את הספר חותם פרק הדן בשאלה מדוע נמנע הרבי מלבקר בארץ ומלעלות אליה.

מעניין השידוך בכתיבת הספר בין שני עיתונאים חרדים (מעיתון 'משפחה') לבין העיתונאי החילוני הוותיק שלום ירושלמי, שאף אינו נמנה עם הימין הפוליטי. הקריירה העשירה של ירושלמי מעניקה אמינות ודיוק לפרקי התיאור של המתרחש בישראל ושל הבחישות הפוליטיות והצבאיות שמאחורי הקלעים; העיתונאים החרדים מקנים לספר את ההעמקה במשנתו של הרבי ומאפשרים לו להיות שופר לא-מתנצל של השקפותיו.

י"ש

המפעל הציוני כולו, שהחייאת העברית היא חלק ממנו, ובכלל, עם המפעל ההיסטורי של שמירת זהותו של עם ישראל: גם בתחומים אלה אין להיסחף אחר תהליכים "טבעיים". ללא החלטה מכוונת להטות את כיוון ההתפתחות הטבעית, ולמנוע נישואי תערובת ולעלות ארצה ולחזור להשבת עטרת ריבונות ליושנה, הרי העם היהודי, וכמוהו העברית, היו מתמסמסים בתהליך טבעי.

המהדורה הנאה והמבוארת-למשעי מכילה מגדנות כגון מערכון שטותי שנועד לתרגל שחקנים בהגייה המבחינה בין מילים דומות לכאורה – וכן מאמרים בנושאי חינוך ותרבות, שחלקם הגדול מוקדש לפולמוס על ייעודה של האוניברסיטה העברית, ולמסכת מתמשכת של אהבה, פרשנות וכעס עם ביאליק ושירתו. טבעו של הספר, ככינוס מאמרים מבמות ומתקופות שונות, יוצר חזרתיות מה; על חלק מהמאמרים אפשר לפיכך לדלג בלי להפסיד הרבה.

צ"א

**אלוהים, הומניזם
ודמוקרטיה במשנתו
של אברהם יהושע
השל**

דרור בונדי



המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2017 | 35 עמ'
יומרתה של חוברת זו – הזמינה גם להורדה
מהמרשתת (<https://www.idi.org.il/media/8782/heshel.pdf>) – חורגת
הרבה מעבר להיקפה הצנוע. הרב אברהם

תקופה של שאיפה קדחתנית להקמת מדינה עברית אך גם של התבססות המנדט הבריטי בארץ (ובדיעבד: של ראשית צמיחת האנגלית כפולשת הגדולה אל העברית המדוברת), ולפיכך תקופה פורמטיבית מבחינה לשונית.

אבחנותיו של ז'בוטינסקי לעולם אינן בנאליות. הוא סבר, למשל, בין היתר על סמך ניסיונו האישי כחניך השפה הרוסית, שכוח משיכתה של שפה, וכוח יכולתה להפוך למעצבת תודעתו של אדם, נעוצים בריבוי תרגומים של יצירות מופת בספרות, בתיאטרון ובתחומי העיון לשפה זו – עוד יותר מהיצירה המקורית הנכתבת בה. בתחום הכתיב שאף ז'בוטינסקי להקלה ולריבוי אמות קריאה, והציע לשקול גם מעבר לאותיות לטיניות, מפני שחשוב מכול, לדעתו, להתחשב בלומדי השפה ולא בהרגלים האנינים, שואפי הקיצורים והאזוטריקה, של העילית שהתחנכה על ברכי הספר העברי. בתחום ההשפעה משפות זרות הבין כבר אז שהשפעתה של האנגלית מצריכה זהירות רבה יותר מהשפעה משפות אחרות, בגלל מעמדה כשפה-זרה דומיננטית בארץ.

מרנין במיוחד למצוא במאמר האחרון בספר, שז'בוטינסקי כתב באונייה בשנת פטירתו, טיעון משכנע בזכות הצורך בהכוונה "מגבוה" של השפה העברית, בתיקוני לשון ובקביעת תקנים, בניגוד לטענות שגאו כבר בימיו כי יש להניח ל"תהליך הטבעי". ז'בוטינסקי מזכיר לקוראיו כי אלמלא החלטות מלאכותיות של בן-יהודה ואחרים לא היה מתחולל תהליך חידוש השפה והקניית הדיבור העברי, ודאי לא היו מתקבלות הכרעות כגון הבחירה בהטעמה הספרדית. הוא כורך זאת עם

יכולה להיות 'מדינת לאום' מן הזן האירופי, ועליה להיות מדינת ייעוד של 'תיקון עולם', לא מדינת הלכה דווקא אלא 'מדינת אגדה'. הוא מתעלם מכך שחזון כזה אינו יכול להתקבל מחוץ להקשר דתי, ושבעצם הוא טבוע עמוק ממילא בתודעה הדתית-לאומית.

השל נדמה כמי שנכבש בחזון הנאורות ונטש לשם כך את מורשתו החסידית, ואז – לנוכח קריסתה המוסרית של אירופה – ביצע תפנית הגותית וביקש לשאוב מן העוצמה הרוחנית של העולם היהודי-דתי. זהו מהלך מרגש, אך לא משכנע. בעיני הדתיים, הגותם של מי שלא עברו לשיח מערבי-פילוסופי נדמית כאותנטית יותר, ובעיני החילוניים, האלוהים שהשל מדבר בשמו אינו רלוונטי.

י"ש

רק שנינו

אלחנן ניר

הסבירה החדשה, 2017 |

198 עמ'



'רק שנינו', יצירת הסיפורת הראשונה של אלחנן ניר, עומדת כקודקוד פירמידה על גבי הנדבכים הקודמים: שלושת ספרי השירה שלו, ושני ספרי ההגות. כלי הפיוט וכלי הניתוח שפיתח בשני הנדבכים הרחבים ההם שימשו אותו היטב לצרכיו כמספר: הדמיון והחיסכון והביטחון והטון הנכון, ועל כל אלה כושר האמפתיה. אך אין מדובר רק בכלים אלא גם בחומרים. בספרי השירה והחקירה בחן ניר את אתגריו של אוהב ואב ועובד ה' המבקש להכיל את הספק ולביית את אש הטירוף; והנה מן החומרים האלה

יהושע השל, בן למשפחת אדמו"רים מפולין שרכש השכלה ותארים אקדמיים בברלין והגיע לארצות הברית בתחילת מלחמת העולם השנייה, היה הוגה דעות ואיש ציבור חשוב באמריקה שלאחר השואה. דרור בונדי עסוק כבר שנים רבות בהבאת מורשתו של השל לציבור הישראלי, ובמסגרת זו ההדיר ותרגם כמה מכתביו. בחוברת זו הוא מבקש לשרטט בקצרה את הלב של ההגות של השל מן ההיבט הקיומי, התיאולוגי-פוליטי שלה: מה משמעותה המוסרית-דתית של מדינה יהודית? כיצד ניתן להיות מאמין ופלורליסט? והאם השואה מלמדת שהרעיונות של המודרנה נכשלו?

התשובה של השל היא מעין הומניזם תיאולוגי: ההתגלות מלמדת שאלוהים מתעניין באדם – ואם כך הדבר, הרי שהאדם הוא דבר נשגב. הזולת שוב אינו הגיהנום, אלא דווקא אור חוזר של פני אלוהים, שהביע בו – ובכל האדם – התעניינות. ההומניזם הזה הוא פלורליסטי ביסודו, שכן אלוהים מפנה אל האדם מבט "חי ואכפתי", שבבסיסו מערכת יחסים בין האחד שמעבר לכול לבין ריבוי הפנים של בראיו. מנקודת השקפה זו הוא ממתן את המשמעות של 'עם נבחר' ו'דת אמת', בלי לבטל את היחסים המיוחדים שבין ישראל לאלוהים.

נדיר למצוא חוברת קטנה כזו המתיימרת לגעת בנושאים עמוקים וחשובים כל כך, אולם דומה שלמרות החן שבו כתובים הדברים, אין בה כדי לתת תשובה של ממש לדילמות המועלות בה. בונדי מסכם בטענה שמדינת ישראל – שהשל הסתייג ממנה שנים ארוכות, אך שינה טעמו אחרי מלחמת ששת הימים שהייתה ניסית בעיניו – אינה

ברחוב ואלוהים אינו עמו, ותחינה על החזרת "הטירוף והשיגעון", ומחזור שירים ושמר "שנה אחת" על שנת היריון של זוג שומר הלכה, שדווקא בשנה הזו שבה הם מותרים זה לזו בלי הפסקה בא המתח שלקראת לידה ראשונה ומרחיק ביניהם: נושא הממומש ב'רק שנינו'. ספר שיריו השלישי של ניר נקרא 'מי שנפלה עליו מפולת' – ממש כמשפחת להבי מ'רק שנינו', לדורותיה ולקורותיה; ובסופו מחזור השירים 'איתנים' שכותבו מכניס עצמו לכותנתו של חולה נפש: נושא המטופל ברומאן באופן גלוי ועדין גם יחד.

הוא הדין גם לנושאים שניר חקר בספרי העיון שלו – ואשר עתה הוא חוקר בכלייה של העלילה הבדייונית: 'אם רץ לבך', הבוחן את דרכי עבודת הקודש של היחיד בימינו, ו'יהודי בלילה' על חלומותיו המתועדים של רבי נחמן מברסלב, הנותנים ביטוי, גם דתי ורעיוני, ליסודות הבלתי-מפוקחים של הנפש.

הצלחתו של ניר לדבר על כל אלה לעומק בתוך סיפור המעורר עניין מתמיד, מתח והזדהות היא מהישגיו המרשימים של 'רק שנינו'. הצלחתו לעשות זאת בסגנון ובקצב ובשפה קורני יופי, שעם זאת אינם גונבים לעצמם את תשומת לבו של הקורא, היא עוד אחד מהישגים אלה.

צ"א

השכיל לבנות עלילה ריאלי, משפחתית, המתרחשת במקומותינו ובסביבה המוכרת לו (אך מוכרת פחות לספרות העברית), הסביבה הדתית-התנחלותית-תורנית; עלילה שיש בה, עם זה, רובד סימבולי מטריד.

תחינה על האינטימיות: זה שמו ועיקר תוכנו של ספר השירה הראשון של ניר – וכך אפשר להגדיר גם את חוט השני ברומאן שלו. בני הזוג הצעיר יונתן ואליסה להבי משוועים לאינטימיות, להיות "רק שנינו" – אך מתוך עולמו של יונתן פולשים אל ההיכל הזוגי גורמים מפריעים, לאו דווקא אויבים. פולשים הטירוף המאני, המציק ורבי-החסד, של אחיו מיכה, וזכרו של אחיו האחר עידו שמת מסרטן ועודנו נער. ופולשים חסכים מן הילדות, ותביעות אידיאולוגיות, וכיסופי ההתבודדות וההתכנסות, וכוח משיכתה המצמית של ההתקדשות ללימוד התורה, התובעת גם היא, אם אינה מרוסנת, להיות היא ויונתן רק שניהם.

הפרק האחרון של 'תחינה על האינטימיות', מחזור שירים של ניר על ימי מחלתה ופטירתה של אמו, מתגלגל לרומאן אף הוא בדמות סצנות שוברות לב של גסיסת האח. אופייני לספר שאפילו ברגעים האלה מצליח ניר לברוח מהפאתוס אל העומק והמקוריות – ובמקרה זה, אל מין השתגעות-מרצון מצחיקה וגואלת.

גם יתר ספרי השירה של ניר מניחים יסוד לעלילת 'רק שנינו'. 'האש הרגילה', שמו של הספר השני, ספר המחפש את הלוהב ביומימי, הוא הגדרה נאותה למאבק הפנימי של יונתן. ב'האש הרגילה' יש אפילו שירים המתגשמים ברומאן, כגון שיר על המאמין המרגיש לראשונה שהוא הולך

מצטרף לסיפורים שהופיעו במיזם הנוכחי שחקרו נושאים כגון הגאונות ('מנדל של הספרים') או הכמיהה לשקט פנימי ('עיני האח הנצחי'). קון מביטיח כעשרים תרגומים קצרים חדשים בשנים הקרובות; הספר הבא, 'מרד המציאות', אמור לראות אור עוד לפני יציאת שורות אלו ממכש הדפוס.

הבחירה בסיפורים הקצרים של צוויג, הנוטים שלא להיכבל בשלשלאות זמן ומרחב, מאפשרת דילוג מסוים על הפער בין עולמו של הקורא הישראלי לבין מערב אירופה של ראשית המאה העשרים – אך גם מתעלמת מנתח נכבד מכתבתו של צוויג, שהיה גם ביוגרף מוכשר ומספר היסטורי גדול. ספריו על מגלה הארצות מגלן, ניטשה הפילוסוף והסופר והמחזאי רומאן רולן וגדולי עולם אחרים נותרו לעת עתה בלשון נכר, ומחכים גם הם לגאולה.

י"מ

קון שמש ביער

חיותה דויטש

פרדס, תשע"ז | 267 עמ'



סיפורו של אדם בימי השואה לעולם אינו שגרת. צירופי המקרים, הגלגולים, הזוועות והניסים של כל אחד מאותם מתי-מספר שנחלצו חיים משיני החיה יהיו תמיד ייחודיים ומדהימים בדרכם. כזה הוא סיפורו של הילד ריישיק (הירש-הנריק, לימים ריצ'רד) ונגר. תושיית הוריו; חסדה ותושייתה של צדיקה בת אומת פולין שהסתירה אותו אצלה ואצל אחרים ושלמה על כך ביוקר; תושייתו שלו, ילד שאפילו

פחד

שטפן צוויג

מגרמנית: הראל קין

תשע נשמות, 2017 | 84 עמ'



כשהילך אוריאל קון, מו"ל ההוצאה הצעירה 'תשע נשמות', ברחובות ספרד, מצא באחת מחנויות הספרים אנתולוגיה של סיפוריו הקצרים של שטפן צוויג מתורגמים לספרדית. מתוך הסיפורים הללו, עשרות במספר, רק בודדים ראו אור בלשון הקודש, רובם בתרגום שכבר התיישן. קון, הנמנה עם עדת מעריציו של הסופר היהודי-אוסטרי שכה היטיב לתאר את תהפוכות נפש האדם, לא יכול להשלים עם היעדרו מן המרחב הספרותי הישראלי. במהלך השנה החולפת החלו תוצאות החלטתו של קון לטפטף אל מדפינו. 75 שנים לאחר התאבדותו של המחבר בודד ומיואש זוכים סיפוריו להצלחה רבה בישראל. מי שהיה ידיים של הרצל וש'ל פרויד, ואף הושפע עמוקות מן האחרון, ראוי לו שספריו ייקראו גם במזרח (התיכון) ולא רק בקצווי מערב.

ב'פחד', כמו ביתר סיפוריו הקצרים והנובלות שלו, מתפנה צוויג לטפל אך ורק בתכונה אנושית אחת. כפי שהעיד על עצמו בספרו האוטוביוגרפי 'העולם של אתמול', סוד הצלחתו טמון בריכוז, בהתמקדות ובצמצום. 'פחד' מופנה לבחינת הרגש האנושי הקמאי האמור בשמו. עלילת הסיפור פשוטה מאוד ויכולה להסתכם בשורה או שתיים (שלא אכתבן), אך לא היא המייחדת את הספר. ההתמקדות בתחושה, תיאורה מכמה זוויות ובחינת דרכי הגאולה ממנה הם סוד כוחו של הספרון הנקרא בשטף אחד. בכך הוא

בעלילה וסוגר אותם במאוחר ובמפתיע, יתבדה. דויטש הקלה על קוראיה. העלילה מתנהלת על פי סדר כרונולוגי, וחשיפת הסיפור בידי החוקרת מקבילה לסדר האירועים המתפענחים. הספר, שהוא כאמור שילוב של סיפורת ותעודה, מנסה להיות משלֵב גם מבחינת קהל היעד שלו: לפנות לקהלה הרגיל, המנוסה, של הספרות-היפה וספרות השואה, אך גם לקהל אשר לא ידע את יוסף, ולנוער בפרט. הרקע ההיסטורי מבואר שוב ושוב, לעתים תוך בחינת סבלנותו של הקורא הבוגר (אמנם, המגמה נחלשת בחלוף העמודים). מוסברים גם מניעיהן של הנפשות הפועלות והתובנות המתבקשות מהסיפור. אפילו הלייט-מוטיבים הספרותיים כמו נצבעים במארקר מילולי לבל נחמיצים.

מהקורא המתוחכם נדרשת אפוא סובלנות מה – מחיר הוגן תמורת המשימות החינוכיות החשובות שהספר ממלא, בהפצת ידע השואה וגם בהדרכה לחיים.

צ"א

מפלצת הזיכרון

ישי שריד

עם עובד, תשע"ז | 136 עמ'



נובלה זו של ישי שריד עשויה כמכתב-וידי ארוך אחד, שחוקר שואה המשמש מדריך מבוקש במסעות למחנות ההשמדה כותב למעסיקו ופטרונו יו"ר יד ושם. התמחותו הייחודית של החוקר בפרטי תעשיית הרצח, ולא פחות ממנה היחשפותו המתמשכת לתגובותיהם של מודרכיו ולתרבות הזיכרון

כאשר היה בכפו של ציידו ידע לבקש ממנו סיגריה וכך להטות את לבו; מקרים ממוזלים, כגון כמעט-התפתות לשוב למה שנדמה לו מרחוק כבית המפלט שלו והיה משאית רצח – כל אלה ועוד, מעתיקי-נשימה בהתרחשם ובהיקראם, הובילו לידי כך שרישיק איתנו.

חיותה דויטש לא הסתפקה בייחודיות זו. היא כתבה את סיפורו של רישיק במעין רומאן תיעודי, המתעד גם את דרך היווצרותו. סיפורו של רישיק הילד מתגלה לאיטו בעזרת דמות בדיונית של חוקרת מיד ושם המדובבת את ריצ'רד הזקן; חוקרת זו היא עיבוד ספרותי לדמותה של מחברת הספר. ממד נוסף זה של העלילה – הממד של סיפורה, של חשיפתה, ממד שיש בו חורים המתמלאים רק בדיעבד – מפגיש אותנו עם מנגנוני ההגנה הנפשיים שיצר הילד-האישי: אסטרטגיה של התמקדות בטוב והדחקה של הרע, של אופטימיות מתמדת, של שמחה וצחוק ויהי מה.

ממד זה של הסיפור אף שולח את החוקרת לביקור מאוחר בזירת האירועים ולמפגש עם בתה של האישה שהצילה את רישיק, שגדלה עם הילד המתחבא. בעזרתה נוסף לסיפור מוקד שני, ייחודי: נקודת המבט של המשפחה הפולנית המסתירה. נטייתו של ריצ'רד להתמקד בטוב מקרינה כך על הספר: סיפורה של המצילה, טרזה דולֵגה-וֵרְדוֹוֶ'שֶק, אמנם עצוב בפני עצמו, ומסמר שיער לפעמים בסכנות הכרוכות בו, אך הוא סיפור מחמם לב על טוב אנושי אינסופי, על אישה שהחליטה שנקמתה בעולם שהמר את חייה עד מאוד היא לעשות מעשים טובים.

המצפה, לאור הדברים לעיל, לרומאן מתעתע ומאתגר הפוער חללים מסתוריים

היתכנותה, על העולם שנשא אותה, על האדמה הפורייה שפרחיה נושאים באבקניהם את מולקולות האפר. כוחו הרטורי של שריד, ועצם בחירתו בגיבור החוקר את פרטיה המעשיים של ההשמדה, מביאים בהקשרים אלה את הספר לשיאיו: קינה אפורה, עקשנית וצועקת. אי-האפשרות לשאת את העובדות הללו היא היוצרת את התגובות הלא-הולמות של הישראלים לשואה, והיא המורידה את הגיבור מהפסים. על כן ראוי שריד, הנושא את זכר השואה בשמו, שנקשיב לו גם אם המראה שהוא מציב בפנינו מעוותת.

צ"א

בסוד תהומות

גאולה הודס-פלחן

פיוטית, תשע"ז | 57 עמ'



שיריה של גאולה הודס-פלחן הם רסיסי נהרה; טיפות מלוטשות כדמעות, מתנוצצות באורה המשתולל של שלהבת פנימית מכלה. הפליאה והפרדוקס הם כלי מלאכתה, והמסורת היהודית החיה היא לה נוזל-הגלם. חיה מצטיירים בשירים כהתרוצצות מתמדת של גלים ותהומות והיאחזות מודעת-לארעיותה בקרשים צפים. "יש אשר לשעתו / ויש אשר לשעות קָלֵן", היא כותבת בשיר אופייני – "מי יתן ולעולם לא אבחין / בין השנים".

'בסוד תהומות' הוא ספר שירים שישי של הודס-פלחן בתוך פחות מחמש שנים. הוא ספרה השני של המחברת המופיע בתוך השנה האחת ש'השילוח' קיים בה: קצר

בארץ ובאירופה, מוציאות אותו בהדרגה מכלל איזון נפשי.

הבעייתיות שביחס העכשווי לשואה, בעיני גיבורו של שריד, היא רבת פנים ולעתים אפילו סותרת את עצמה, ועל כן יש משהו מבלבל בספר. אף שהוא אינו בוחל בדידקטיות, אין בו משנה סדורה אחת. קל למצוא בו, תחילה, רכיבים שישייכו אותו לאופנה המכוערת של זיהוי מגמות סף-נאציות בהמון הישראלי שונא-הערבים. אך מגמה זו, הסוחפת לרגעים אפילו את הגיבור המתנגד לה, אינה נוגעת כל כך ל"כיבוש" אלא היא בעיקר מין סעיף של מה ששריד רואה כנטייה אנושית כללית לשאת עיניים אל הכוחנות ולהתפעם מאלימות, וכן חלק מהלך רוח שהוא אולי מושא ביקורתו העיקרי של הספר: הנהייה הסמויה של ישראלים אחר גרמניה, ההערצה החולנית הסמויה של בן הקורבן לרוצח היפה והיעיל.

צדו השני של מטבע זה, השימוש הגרמני ב"כיבוש" וב"ביקורת על ישראל" כדי לטהר את המצפון, מתועב בעיני החוקר אפילו יותר, והוא המוביל את הספר אל שיא עלילתו. יתרה מכך, שריד רחוק מלבטא בספר תפיסה אוניברסלית של השואה. אצלו, הבחירה בקרבן היהודי דווקא היא העיקר. השואה היא שיאה של האנטישמיות.

הביקורת מוטחת גם באופיו של החינוך למורשת השואה – בין אם הוא לאומני מדי או סתם זחוח, גס רוח מתוך גסות או מתוך רתיעה מפני האימה. בנידון זה, בעלילת הספר גרוטסקה גוררת גרוטסקה.

אך מעבר לכל אלה, וביסודם, נמצאת זעקה גדולה ומרה על זוועת השואה, על

קוצרם של השירים מאפשר לנו להעלות כאן כמה שירים שלמים – מהפנינים שבכתר הספר. כדי לא לעייף את העין נוותר על רוב סימני החלוקה המקורית לשורות, המוגזמת בעליל, נשלים מעט סימני פיסוק, ונתבסם. הנה שיר מצוין, המתבסס על שני מקרים מקראיים של קריעת דבר גדול לשניים – בקיעת השמיים בפתחת ספר יחזקאל וקריעת ים סוף – כדי להציג עוד אחת, אישית, של אהבה: "מְעוֹלָם לֹא רָאִיתִי שָׁמַיִם, עַד שֶׁנִּבְקְעוּ. מְעוֹלָם לֹא יָדַעְתִּי אֲנִי – עַד שֶׁנִּחְצִיתִי וְעִבַרְתִּי בִּי בַחֲרֵבָה". והנה תמונה קצרה ועצובה של עזיבות: "שְׁמוּטָה / כְּכַדּוֹר מִשְׁחָק שֶׁנִּשְׁפַח. / הֵתְזַכּוֹר, אֱלֵי, אֵת הַשְּׁעִשׂוּעִי?".

וכנגדה, תמונה של אושר-ראשית בשיר האחרון בספר: "לו עֲפְרוֹנִי אֲנִי בְּגַן עֵדֶן / וְצִיּוּצִי – הַצִּלִּיל שֶׁמְעִיר אֵת אֲדָם וְחַוָּה, שְׁוֹהָ עֵתָה נִבְרָאוּ – / אֶפְלוּ אֹז שִׁירְתִּי בְטֵלָה / נִכְחַ הַמְבֹטָט שֶׁבּוּ הֵם מְגַלִּים זֶה אֵת זֶה".

צ"א

במחצית, ודומה בנושאו, לקודמו 'איגרת ללהבה'. הממדים הקטנים והמהירות ניכרים גם בפנים: בשוליו של כל שיר קצרצר נקוב תאריך כתיבתו, מועד הבלחתו בתודעה. קובצי שירתה האחרונים של המשוררת הם מְאֻסְפִים קטנים של ניצוצות – שאף כי לידתם מְאֻש אחת ומאם אחת, הן נותרות כל אחת לעצמה, כשיר עצמאי המתגדר ביום כתיבתו הייחודי לה.

יש יופי בספונטניות הזו, ויש גם חן בכריכת שירים בספרים קטנים כשהם עוד חמים מתנור הנפש (בפרט אם אינך קונה את הספרים במחיר הנקוב), אך ייתכן שכדאי היה לעבד את השירים יחד באפיה איטית. ליטול כמה מהם בשלמותם, ומאחרים דימוי או כמה שורות, ועוד כמה שירים להשמיט – ולארוג את המיטב למסכת אחת עשירה. שירי הפרק "אם תביטי בעצמך בוערת", למשל, יכולים היו יחד עם שירי הספר הקודם 'איגרת ללהבה' לשמש בסיס לפואמה מורכבת.

שיחה עולמית

מיטב הנכתב באנגלית | דוד מ' וינברג

The AMERICAN INTEREST

המערב מפיל את עצמו

האיום הגדול ביותר על הסדר הליברלי העולמי אינו מגיע מהרהבתנות הרוסית, מהשאפתנות הסינית, מההתפשטות האיראנית, מהטירוף הצפון-קוריאני או מהטרור הג'יהאדי – אלא מההרס העצמי של תרבות המערב; כך כותב ב'אמריקן אינטרסט' פרופ' אנדרו מיכטה (Michta) מהמכון האירופי למחקרי ביטחון על שם ג'ורג' מרשל. הרס עצמי, או ליתר דיוק קוצר-יד גובר של המערב להסכים על דרך הגדרתו כציביליזציה.

אחרי עשרות שנים של עליית פוליטיקת הזהויות ושל הרס מורשת מדינת-הלאום בידי האקדמיה, התקשורת והתרבות הפופולרית, אמונתו של המערב בייחודיות שלו-עצמו היא צל חיוור של מה שהייתה אך לפני מחצית המאה. "מאז, האתוס שהנחילו האליטות גרם לכך שהגאווה הוחלפה בבושה, והפטריוטיזם – באדישות של הפרט לגורל המורשת הלאומית. סביב רעיון מכונן של בושה קולקטיבית על העבר", אומר מיכטה, "אי אפשר לבנות קהילות לאומיות".

לדבריו, מדינת הלאום היא אולי המצליח ומאריך-הימים שבכל תוצריה של תרבות המערב. "הרעיון בדבר מולדת לאומית בעלת עיגון היסטורי וגבולות טריטוריאליים, שמוטמעים בו עקרונות הדמוקרטיה הליברלית, חופש הקניין והחירות המוגנת בידי שלטון החוק, הוא אבן הבניין של הצלחתו הגלובלית של המערב ושל רכיב ה'סדר', יהיה אשר יהיה, ב'סדר העולמי"; ואנו נוסיף כי הוא עומד ביסוד תפיסתה העצמית והכרתה העצמית של מדינת ישראל. "המערב גבר על אויביו שקמו עליו להכחידו – הפשיזם, הנאציזם והקומוניזם – משום שהיו מושרשים בו ערכים משותפים ואמונה



יוקדת כי התרבות והמורשת שלו ראויות להילחם עליהן ואפילו למות למענן". אובדנם של שורשים ואמונה אלה, מסכם מיכטה, הוא האיום העיקרי על מעמדו של המערב הדמוקרטי כמנהיג וכקובע הנורמות של המערכת הבינלאומית.

דוד מ' וינברג הוא יועץ בכיר בקרן תקווה ישראל, מנהל קשרי חוץ במרכז בגין-סאדאת למחקרים אסטרטגיים, ובעל טור מדיני-ביטחוני בעיתונים ג'רוזלם פוסט וישראל היום.

האם אמריקה בדרך למלחמת אזרחים?

אירועי שרלוטסוויל באוגוסט, שבשיאם אירע פיגוע דריסה נגד מפגינים, מצטרפים לאירועים חמורים דומים בערים פרגוסון, צ'רלסטון, דאלאס, סנט-פול, בולטימור, באטון-רוז' ואלכסנדריה, וביחד הם מעלים את החשש כי הדמוקרטיה בארצות הברית שברירת. רובין רייט (Wright) מעריכה ב'ניו-יורקר', על סמך שיחות עם חמישה היסטוריונים בולטים של מלחמת האזרחים האמריקנית, כי הסיכוי למלחמת אזרחים ב-15 השנים הבאות נע בין 35 ל-60 אחוזים, לא פחות.

לדבריה, בעידן המודרני, מעטות הן מלחמות האזרחים שיש בהן שדות-קרב, ביצורים וקווי חזית. בדרך כלל מדובר "בעימותים בעצימות נמוכה, עם פרצי אלימות שמיקומם משתנה. הסימנים המקדימים הם קיטוב חריף בחברה שאינו מותיר מקום מובהק ליישור ההדורים; פלגנות גוברת בדיווחים בעיתונות וביתר ערוצי המידע; היחלשות המוסדות, ובפרט הרשות המחוקקת והשופטת; בריחה של המנהיגות הפוליטית מאחריות; ולגיטימציה לאלימות כדרך האופנתית לניהול השיח ולפתרון מחלוקות".



האמריקנים מעמידים כיום בספק את אמינות המוסדות הפוליטיים שלהם, ובכללם הקונגרס, בית המשפט העליון והנשיאות. "במה אם כן אנו שמים היום את מבטחנו? אולי, באופן אירוני, בבולשת הפדרלית ובכל אותם אנשי צבא בממשל טראמפ...".

אירופה, הקשיבי לטראמפ

בביקורו בבריטל בחודש מאי אמר דונלד טראמפ כי "חברות נאט"ו צריכות סוף סוף לתרום את חלקן היחסי". ביולי הוא חזר על האזהרה בביקורו בוורשה. "אירופה צריכה לעשות יותר", אמר. גושפנקה אקדמית לדברים נותן פרופ' מייקל מנדלבאום מבית הספר ללימודים בינלאומיים מתקדמים באוניברסיטת ג'ונס הופקינס. "אירופה חייבת להחזיר את חובה", אומרת כותרת מאמרו בגיליון ספטמבר-אוקטובר של Foreign Affairs.



לדבריו, "דרישתו של טראמפ אולי צורמת את אוזניהם של מנהיגי אירופה, בעיקר לנוכח חוסר הפופולריות של טראמפ בקרב קהל בוחריהם, אך עליהם להישמע לה. בשנים האחרונות אירופה הייתה למקום מסוכן. נשיא רוסיה פוטין פנה, בניסיון לגייס תמיכה בארצו, אל נתיב התוקפנות הבינלאומית, בפלישתו לאוקראינה ובהתערבותו ברוסיה. והיות שכל הרפתקה צבאית יחידה יכולה לספק רק פרץ פופולריות זמני, פוטין צריך תמיד קורבנות חדשים. משום כך הוא מהווה איום מתמיד".

לאורך מחצית היובל שלאחר התמוטטות ברית המועצות, המילה שהמועמד טראמפ נהג לתאר בה את נאט"ו, "מיושן", הייתה מדויקת למדי. אך לא עוד. המצב שגרם

להקמת נאט"ו בימי המלחמה הקרה, קיומו של איום ממזרח, חזר. בשנת 2014 שמה רוסיה קץ לשלום האירופי שלאחר המלחמה הקרה: היא פלשה לאוקראינה, גיבתה פוליטיקאים פרו-רוסים במדינות מזרח אירופה, ובשנה האחרונה אף התערבה בבחירות בארצות הברית ובצרפת. "תוקפנות מחודשת זו נובעת מהצורך של פוטין בתמיכה ציבורית לקיום הקלפּטוקרטיה, שלטון-השוד, שבראשותו".

"לפיכך", ממשיך מנדלבאום, "טראמפ צודק: כדי לחזק את נאט"ו ולעודד את ארצות הברית להמשיך במחויבותה לביטחון אירופה, החברות האירופיות בברית זו צריכות לתרום יותר".

עוד אומר מנדלבאום כי אירופה אינה המקום היחיד שמעצמה תוקפנית מאיימת בו על ביטחון שכנותיה. במזרח התיכון, איראן מפתחת נשק גרעיני ומנהלת מלחמות-באמצעות-שליחים בסוריה ובתימן. סין טוענת לריבונות על אזורים בים סין הדרומי הנתונים במחלוקת, ומקימה בהם בסיסים צבאיים. במקביל, היא מנצלת את עוצמתה הכלכלית הצומחת לסחיטת ויתורים מדיניים ממדינות אחרות באסיה. ארצות הברית צריכה אפוא להוביל כמה מהלכים רב-צדדיים להגנת האינטרסים והערכים של המערב כולו.

"לצערי, טראמפ אינו מפגין לא נטייה ולא יכולת להוביל מהלכים כאלה", כותב מנדלבאום. "כדי ליצור קואליציה גלובלית נגד הבריונות הכלכלית הסינית והתוקפנות הרוסית תידרש תחושת אחווה קהילתית בקרב המדינות הדמוקרטיות, אחווה שיסודה לא רק באינטרסים המשותפים אלא גם בערכים המשותפים. אלא שבגרעין הסתייגותם הלא-סמויה של מנהיגי אירופה מטראמפ נמצא כמדומה חששם כי הלה – להבדיל מקודמיו, מרוזוולט לכל המאוחר והלאה, ולמרות דבריו בוורשה על הגנת

הערכים המערביים – אינו מסור לרעיון הקהילה הדמוקרטית הגלובלית. דווקא משום כך, אירופה צריכה לעשות כעצת טראמפ ולקחת על עצמה אחריות רבה מבעבר להגנת האינטרסים והערכים של המערב".



קץ שלטון הנפט

במאמר באתר 'ניו-קו שיפט' טוען המדען סת מילר כי הטכנולוגיה עומדת לשים קץ למאה שנות שלטונו של הנפט בכלכלה ובפוליטיקה. "הנפט, התעשייה שעוררה אימה וכבוד אולי יותר מכל תעשייה אחרת בהיסטוריה", יודח ממעמדו בעשור הקרוב. וכמו בכל מקרה של טכנולוגיה חדשה, הביטול יתחולל מהר בהרבה מכפי שאי-מי מעלה על הדעת.

המהפכה תתחולל בזכות הבשלתם המשולבת של כמה פיתוחים שיחסכו את רוב הוצאות התחבורה: המכוניות ללא נהג, הנעת המכוניות בחשמל ומצברים מאריכי

ימים. בעוד שבמנוע שריפה פנימית יש כ-2000 חלקים, במנוע חשמלי יש כ-20, ומשמעות הדבר היא אמינות גדולה הרבה יותר והוצאות תחזוקה קטנות לאין ערוך. ואם אחזקת הרכב תהיה זולה, השימוש במוניות נטולות נהג יהיה זול אף ממנה ובהזדמנות זו יפטור את האדם מבעיות חניה ומעול אחזקת הרכב.

גורלן של חברות הנפט יהיה דומה לגורלה של חברת המצלמות האנלוגיות וסרטי הצילום קודאק. הצילום בפילם היה מעוגן כל כך בתרבות, שהחברה התקשתה להפנים שזמנו קצוב. בתוך שנים ספורות, סביב אמצע העשור הקודם, עבר העולם כולו לצילום דיגיטלי. ערך השוק של קודאק עמד ב-1997 על 30 מיליארד דולר – אך ב-2012 הענק פשט את הרגל. לחברת הטלפונים הסלולריים נוקיה זה קרה מהר אפילו יותר. ב-2007 היא חלשה על מחצית השוק העולמי. אך אז הביאה אפל לעולם את הסמארטפון הראשון. ב-2012 פחות מ-5 אחוזים מהשוק העולמי היו בידי נוקיה.

גורל הנפט ידמה כנראה לגורלו של דלק פוסילי אחר: הפחם. הטלטלה בשוק הפחם כיום דומה לזו הצפויה לשוק הנפט בעשור הבא. חדירתו של הגז הטבעי הזול דחקה את הפחם מן השוק. הצריכה וההפקה פחתו בעשר השנים האחרונות בכרבע. חברות הכרייה לקחו בשנות הפריחה הלוואות למימון ההרחבה והשיפור של פעולתן, ועתה נתפסו לא מוכנות. נותר להן כסף להמשיך לפעול, אך לא להחזיר חובות. ארבע חברות הכרייה הגדולות נותרו עם אלפית (!) ערך השוק שהיה להן אך לפני שש שנים, וכמעט אינן פעילות עוד.

מילר צופה כי המכוניות-ללא-נהג תיכנסנה לשוק בסביבות 2021; השימוש בדלק המופק מנפט יגיע לשיאו ב-2022, ומשלב זה ואילך יצנח; וב-2023, בשל הכדאיות הרבה שתהיה לנסיעה בתחבורה שיתופית בדמות מוניות ללא נהג, תחדל כמעט לגמרי מכירת מכוניות חדשות לצרכנים פרטיים, וגם למשומשות יהיה קשה למצוא קונים ומחיריהן יצנחו. השימוש בבנוין לרכב ייפסק כמעט לגמרי עד 2030, והשימוש בנפט גולמי יפחת ב-30 אחוז בהשוואה להיום. קידוחי הנפט יחדלו שכן הקידוחים



הקיימים יספיקו. בתי הזיקוק, ואפילו צינורות הנפט המעשירים כיום את בעליהם, יחדלו בחלקם להיות כדאיים. שימוש רב עדיין יהיה לנפט, כגון בזיפות כבישים. אך כוחה של תעשיית הנפט וכוח של המדינות המפיקות נפט יעברו מן העולם. ככה זה בעסקים.

דור ה"תאמין בעצמך"

"אתה מיוחד", "אין כמוך בעולם", "את הכי טובה בעולם": ילדים שגדלו באמריקה ובאזורי ההשפעה התרבותית שלה בשלושת העשורים האחרונים גדלו על הסיסמאות הללו. תרבות טיפוח ההערכה העצמית עיצבה – כך טוען ג'סי סינגל (Singal) ב'ניו-יורק מגזין' – את דרך חינוכו של דור שלם ואת תפיסתו העצמית (החיובית, אם שאלתם).

עד מהרה התחוור כי הטיעון שביסוד הטרנד, שיש קשר סיבתי בין הערכה עצמית לבין שלל תוצאות חיוביות, אינו מדויק כלל. אך הדבר, כותב סינגל, לא קלקל את המסיבה: לידים של מיליונים רבים, הבשורה מעודדת מכדי שתיבדק. עד היום רבים מאמינים כי מבחינת בריאות הנפש, אין חשוב מניפוח ההערכה העצמית. כולם, ילדי בית הספר ומנהלי חברות ונתמכי רווחה, שמעו ממבני הדבר, גם מפסיכולוגים עתירי תארים, ששיפור ההערכה העצמית הוא המפתח לאושר, לביצועים משופרים ולהצלחה בחיים.

הדבר חלחל גם לתחום המדיניות הציבורית: מטיפי הגל הזה, שמרכזו בקליפורניה, טענו ששיפור ההערכה העצמית של הבריות יפחית פשע, הריונות של נערות ואפילו זיהום אוויר. הפיתוי חדר אל לב הכול, ואל שני צדי המפה הפוליטית: ליברלים שוחרי ניו-איג' ושמרנים מקצצי תקציבים, כי הלא זול יותר להטיף להערכה עצמית מלעשות מעשים.

כך צמחה תעשיית ענק של טיפוח ההערכה העצמית – סדנאות, ייעוץ ארגוני, ספרים וספרי לימוד שזכו לתפוצה המונית בבתי הספר, לצד מוצרי-תרבות רבים מספור. קשה להעריך את גודלה, אך הענף הכולל של תעשיית העזרה-העצמית, שההערכה-העצמית הוא חלק ממנו, הוערך ב-2015 כמניב 10 מיליארד דולר בשנה.

הבעיה היא שהמחקר המדעי המאשש את התיאוריה דליל עד כדי אנקדוטליות ואיכותו ירודה. שמא, שואל סינגל, הקשר הסיבתי הפוך: הישגים גבוהים גורמים להערכה עצמית גבוהה? או פשוט, כפי שקורה הרבה, מבלבלים בין סיבה לבין מתאם? למשל, לגבי פשיעה: נכון, לעבריינים רבים יש הערכה עצמית נמוכה. אך אולי היא קשורה לנסיבות חייהם הקשות, ולא היא שגרמה להם להידרדר למעשים? יתרה מכך, כמה מחקרים ביקורתיים מצאו מתאם דווקא בין הערכה עצמית גבוהה להתנהגות שלילית: מתברר שפושעים לא מעטים חושבים על עצמם טובות. בתחום אחר, תחום החינוך, הישגים לימודיים גבוהים נתגלו כמנבאים טובים להערכה עצמית גבוהה – אך לא להפך.

סינגל מתבונן גם בקלישאות שיצרה תרבות ההערכה העצמית. הוא מצטט מחקר שהתחקה אחר שכיחותם של משפטי "תרגיש טוב עם עצמך" למיניהם בספרות – כגון "אם תאמין בעצמך, הכול אפשרי" או "אהב את עצמך – ורק אז תוכל לאהוב

אחרים". הקלישאות הללו תמיד אינדיבידואליסטיות מאוד, מרוכזות-עצמי – וכולן אשלייתיות.

לבסוף פונה סינגל אל הקוראים המתנחמים בכך שבימינו הביקורתיים לא הייתה תופעה שרלטנטית כמו אמונת ההערכה העצמית תופסת אחיזה, ומפנה את תשומת לבם לאופנה עכשווית דומה. הפעם מדובר ב"grit", תכונה שאפשר להגדירה כדבקות במשימה, נחישות וכוח עמידה. קבוצת חוקרים טענה כי תכונה זו היא המנבאת הטובה ביותר להצלחה לימודית, ומתוך כך גם להצלחה בקריירה ובחיים. משרד החינוך של ארצות הברית כבר המליץ לפעול לחיזוק הדבקות-במשימה בכל הכיתות.

אלא שגם פה התימוכין דלילים: אין ראיות מוצקות לכך שהדבקות היא מנבא מוצלח כל כך להצלחה בלימודים, קל וחומר לא לכך שפעילות יזומה לשיפור הדבקות מובילה לשיפור בהישגים. המחקר הרציני ביותר מלמד שמדד אפור יותר, הלא הוא כישורי למידה, מנבא את ההצלחה טוב יותר. הדבקות עוד לא כבשה לה מעמד כגון זה של ההערכה העצמית – אך סינגל מציין כי שתי האופנות משקפות את רוח זמנן: ההערכה העצמית היא פרי רוח המימוש-העצמי של תרבות הפופ משנות השישים-שבעים והפסיכולוגיה שלה, ואילו עתה החברה תובענית יותר ושוויונית פחות. המבנה הכללי דומה: מושג המשטיח את המציאות המורכבת והלא תמיד צודקת וממיר אותה בקו סיפורי פשוט שאפשר לתמצתו במשפט או שניים.



מבוא למגפת האופיאידים

מגפת ההתמכרות לחומרים האופיאידים – סמים ומשככי כאבים הנגזרים מן האופיום או נקשרים לקולטנים שלו במוח – עלולה להרוג 650 אלף איש בעשור הבא. כך כותב ג'רמן לופז במאמר ב'ווקס'. בשנת 2015 לבדה מתו באמריקה 52 אלף איש ממנות יתר של סמים, כשני שלישים מהם מצריכת אופיאידים. והשיעור עולה.

ההסבר לכך פשוט. באמריקה קל יותר לקבל סמים מלקבל עזרה. לופז מציע, לשם ההשוואה, להתבונן במלחמתה של עיריית ניו-יורק בעישון הטבק. העירייה נקטה גישה דו-ראשית. היא הפחיתה את זמינות הטבק, באוסרה על מכירתו במקומות ציבוריים ובהטילה מס כבד על הסיגריות. מנגד, היא הגבירה את זמינות החלופות: פתחה קו טלפון שהפנה את המתקשרים למרפאות גמילה ועזרה להם להשיג חינוס מדבקות ניקוטין ומסטיקים ללא ניקוטין. שיעור העישון ירד כך ביציבות, מ-21.5 אחוז ב-2002 ל-14.3 אחוז ב-2015.

היפוכו של דבר קרה עם האופיאידים. זה עשרים שנה שמערכת הבריאות מציפה את אמריקה במשככי כאבים. מסעות השיווק של חברות התרופות מטעים את הציבור באשר לבטיחות וליעילות של התרופות הללו. רופאים שנואשו ממצבם של הסובלים

2015

מכאב כרוני נוטים להעתיר עליהם מרשמים. כך הייתה ארצות הברית לאלופת העולם במרשמי אופיאידים. אך זו רק ההתחלה: אחרי היצרנים והרופאים הזדנב צבא סוחרי הסמים, שניצל את מצוקתם של החולים שהתמכרו למשככי הכאבים שקיבלו ונוקקו לכמות גדולה יותר או לחומרים חזקים יותר. הם הציעו לצרכנים הדואבים הרואין ושאר אופיאואידים בלתי-חוקיים. מנגד, תשומת לב מועטה ניתנה להפניית מכורים לטיפול: על פי דו"ח משנת 2016, רק עשרה אחוזים מן הזקוקים לטיפול מגיעים אליו, כיוון שבאזורים רבים חסרות אפשרויות טיפול, והמתנה אורכת לעתים חודשים.

האם תגבור מאסיבי של הטיפול במכורים יבלום את מגפת האופיאואידים? לדעת אנשי מקצוע רבים, נדרשת גם התערבות מונעת: הקלת הגישה למרפאות כאב מקצועיות, וטיפול בגורמי היסוד להתמכרות – אותן בעיות חברתיות ובעיות בתחום בריאות הנפש שמקובל לקשור לשימוש בסמים. הכוונה היא לשיפור רשתות הביטחון החברתי והשירותים החברתיים, לתוכניות תעסוקה, לשילוב מוגבר של גופי בריאות הנפש במערכת הבריאות, לעידוד אמצעי מרגוע ובידור שאינם סמים וכן הלאה.

לופז מעיד על עצמו כי לאור הדברים הללו שינה לחלוטין את השקפתו על שימוש בסמים. "כשהתחלתי לעבוד ככתב לענייני מדיניות-סמים, ב-2010, תמכתי בלגליזציה של כל הסמים – ממריחואנה עד הרואין וקוקאין. זה נראה לי מתבקש. האיסורים כשלו. מיליוני אמריקנים נעצרו בגלל סמים, רבים מהם גם נאסרו. הממשל השקיע עשרות מיליארדי דולרים לשנה במאבק בסמים – לא רק בשיטור ובמעצר אנשים ובהתנכלות להם, אלא גם בפשיטות צבאיות בחו"ל שהרסו לאנשים חוות וחיים. ולכל זה כמעט לא היו תוצאות. סברתי שמוטב שהממשל ינקוט אסדרה רגישה של התחום, שתתמקד במניעת השימוש המסוכן: שיפעל נגד תופעת שיווק הסמים בפיתוי שקר, וידאג שמחירי הסמים יהיו גבוהים כך שהצריכה לא תהיה מוגזמת ובפרט הילדים לא יוכלו להשיגם.

"ואז התחלתי לדווח על מגפת האופיאואידים. ראיתי חברים של בני משפחתי מתים ממנות יתר. דיברתי עם משתמשים שאינם מצליחים להתנער משנים של התמכרות שראשיתן בצריכה על פי מרשם רופא. דיברתי עם רופאים, תובעים ומומחים שהראו לי שהמשבר החל בלחצן של חברות תרופות גדולות על רופאים ועל הממשל". כל זה, הוא כותב, גרם לו לחשוב שלגליזציה מלאה אינה הפתרון, ושלא די באסדרה. "אם הייתה לנו היסטוריה של מסוגלות לקדם ריסון בצריכת מוצרים, או אחריות



מוסרית בפרסום, או מסוגלות להפנות מיסים הנגבים מדברים רעים למטרות חיוביות, הייתי מודאג פחות. אך ההיסטוריה שלנו בתחומים האלה איננה – אולי איסורים – אמנם נוקשים קצת פחות מהנהוגים היום – הם הדרך הנכונה".

