

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 7, כסלו תשע"ח – דצמבר 2017

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: יצחק מור, אלון שלו

מנהלת מערכת: ניצן ריבלין

מנכ"ל: עמיעד כהן

מו"ל: אריק כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ואהרון פרידמן // סטודיו דוב 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

47 הלאומיות וחירות המערב • יורם חזוני

עיון בתולדות שתי תמונות-עולם – אימפריאליסטית וחירותית – הנאבקות על לב המערב מאות שנים

75 לדבר נכון על הדמוקרטיה • בנימין שוורץ

חירות אינה מילה נרדפת לדמוקרטיה, שהיא שיטת משטר שנויה במחלוקת. מסע רעיוני לדיוק השיח

97 ביטקוין: הצצה לכלכלת העתיד • דעאל שלו

מטבעות הקריפטו פותחים עידן חדש של כלכלה גלובלית, שבו מצטמק כוחם של מדינות ובנקים

123 תשלומי הורים: תמונת מצב ריאליסטית וסדר יום ערכי • משה (קינלי) טור-פז

החברה הישראלית משקיעה כסף רב בחינוך – הן דרך הממשלה, הן דרך המשפחות. כך זה יישאר

135 קלקוליו של חקר המקרא • יהושע ברמן

חקר המקרא הוא פרויקט שמעורבות בו הנעות אידיאולוגיות, ואלו צריכות להיות שקופות

157 כאב שיניים באירופה • יורם מלצר

בתודעתנו הפוסט-טראומטית אירופה פושטת ולובשת צורה, במציאות עוד יותר. מסה אישית

173 שקיעתו של איש ההדר • יואב שורק

הקפיצה הגדולה של האנושות נעוצה באדמה ההיא, רוויית הדם היהודי, השוקעת לנגד עינינו

ביקורת

181 קיצוץ תולדות האנושות • נדב שנרב

אל סיפור תולדות האנושות, שיוכל נח הררי מגולל בידענות, נלווה צל: שלילת הרציונליות והמוסר

195 הגות עם צלקות מאבק • משה מאיר

המסה-ומריבה האמונית של אלחנן שילה מחכה להכרעה בספרו הבא





עומר גנדלר

לביטול הלאומיות יש מחיר

עמידתו של האיחוד האירופי ביעדים שהציב לעצמו יצרה את ההתעוררות המסכנת אותו. מהאיחוד יבוא גם הפתרון למשבר

אחוזים מכלל הסקוטים תומכים בהיפרדות. המשאל אומנם הסתיים בהישארותה של סקוטלנד חלק מן הממלכה המאוחדת – לא לפני שהגיעו הבטחות מלונדון על הרחבת האוטונומיה הסקוטית – אלא שכיום, בעקבות הברקזיט והפער שהתגלע בין סקוטלנד לבין אנגליה בשאלת הקשר לאיחוד האירופי, התעוררה דרישה לקיום משאל-עם נוסף במהלך שנת 2018.

גם בצפון-איטליה, במחוזות ונטו ולומברדיה (המוכרים יותר לישראלים על פי ערי הבירה שלהם, ונציה ומילאנו) התקיימו בחודש שעבר משאל-עם על הרחבת אוטונומיה, שאותם הובילו ממשלות המחוזות – הנשלטות כיום בידי מפלגת

משאל-העם שהתקיים בקטלוניה בראשית אוקטובר הוביל לשרשרת אירועים דרמטיים ששיאה הכרזת עצמאות בפרלמנט הקטלוני, וכתגובה – מעצרו של נשיא "המדינה" המוכרזת, קרלס פוג'דמון, בבריסל בירת בלגיה. אירועים אלו הזכירו למי ששכח (או ביקש להשכיח) את אחת התופעות המעצבות ומאפיינות את היבשת האירופית – תופעת הלאומיות.

למרות עצימותו הגבוהה של המשבר בקטלוניה והמקום המרכזי שקיבל בתקשורת העולמית, זהו אינו מקרה בודד. כזכור, לפני שלוש שנים התקיים בחבל סקוטלנד משאל-עם על אודות היפרדות החבל מבריטניה, ותוצאותיו הורו כי 44

על פרויקט האיחוד הגדול.

התהליך הראשון והמרכזי שיצר האיחוד האירופי הוא האחדה. בעשרות השנים האחרונות טשטש האיחוד האירופי את הגבולות וביקש להפוך את המרחב האירופי, המורכב מעשרות מדינות שונות, למרחב אחד. כחלק ממהלך זה, מיזג האיחוד האירופי את הכלכלות השונות, ביטל חסמים והגבלות, הביא לתנועה חופשית בין מדינות, יצר מטבע משותף ושאף להרמוניזציה באמצעות רגולציות שונות; האיחוד האירופי הפך אפוא את אירופה לישות אחת – ל"מדינה שבדרך". אלא שאם מדובר באיחוד כה מוצלח, מה מבקשות קטלוניה, סקוטלנד או פלנדריה? האם הן מתנגדות לאותה ישות-על, לאותה "מדינה שבדרך"? ובכן, הן אינן דורשות עצמאות מוחלטת כי אם עצמאות בתוך המארג המוסדי של האיחוד האירופי; זוהי גם סיסמתן הקבועה בהפגנות בברצלונה, בגלזגו או באנטוורפן: "עצמאות בתוך אירופה".

באופן לא-מתוכנן הפך האיחוד האירופי את הרצון לעצמאות ולהתנתקות מן המדינות הקיימות לזול, בטוח ומהיר. מדינה עצמאית היא דבר יקר, מורכב ומסובך: עליה להקים צבא ולהגן על גבולותיה, ליצור מוסדות חדשים, להדפיס כסף, להמציא מטבע ולחתום על הסכמי סחר עם מדינות אחרות; ואכן, מחיר העצמאות המדינית ואי-הוודאות הכרוכה בה הן הסיבות לתמיכה המצומצמת-יחסית שלה זכו תנועות בדלניות לפני חמישים או שישים שנה. אולם מכוח מציאותו של האיחוד האירופי, כל האתגרים הללו אינם עומדים לפתחן כיום. מדינה עצמאית חדשה ההופכת לחלק מהאיחוד האירופי אינה צריכה להתמודד עם הקמת התשתיות הללו והיא יכולה

"הליגה הצפונית" אשר שואפת לעצמאות המלאה של כל מחוזות צפון-איטליה; בשני המשאלים, התמיכה בהרחבת האוטונומיה עמדה על למעלה מ-95 אחוזים. באיי פארו, השייכים לדנמרק זה מאות שנים, עתיד להתקיים באפריל 2018 משאל-עם ובו תידון שאלת עצמאות האיים והפיכתם למדינה חדשה. בשנת 2015, באי קורסיקה, הנכלל כיום בצרפת, ניצחה לראשונה המפלגה הבדלנית בבחירות המקומיות. על אלו יש להוסיף כמובן את בלגיה, שזה עשור מתמודדת עם הפיצול בין הצפון הפלמי לדרום הוולוני; פיצול שאינו מאפשר את הרכבתה של ממשלה יציבה והוביל להעברת סמכויות נרחבות לשלטון האזורי (על חשבון השלטון המרכזי בכריסל). אם כן, בשנים האחרונות, כמעט בכל פינה שאליה נפנה באירופה אנו עשויים לפגוש בתנועה אזורית או לאומית המתעוררת ותובעת הגדרה עצמית.

מה גורם ליבשת שהייתה לסמל של מיזוג והאחדה ואשר הקימה את המוסד העל-לאומי המשמעותי ביותר כיום, הלוא הוא האיחוד האירופי, לשוב ולהתפרד ללאומים ולמדינות קטנות? מדוע התהפך הכיוון, והיבשת שהייתה לחיל החלוץ במעבר לעולם שאחרי מדינות הלאום היא היבשת שבה מצויות תנועות בדלניות כה רבות, יותר מכל מקום אחר בעולם?

התשובה המפתיעה לשאלות הללו היא: האיחוד האירופי עצמו, אשר הפך קורבן להצלחתו.

דומה כי דווקא הצלחתו של האיחוד האירופי בהגשמת חלק מהיעדים שהציב לעצמו הניעה שלושה תהליכים מקבילים שיצרו את ההתעוררות הלאומית-אזורית אשר מאיימת



שואלים הקטלונים, הסקוטים ואחרים, "מה הטעם להישאר יחד?"

התהליך השלישי שבו היה האיחוד האירופי לגורם מעצב הוא הפגיעה בסולידריות. מאז הסתיימה מלחמת העולם השנייה, הפכו מדינות מערב אירופה כולן למדינות רווחה. מודל זה נוצר בעקבות תוצאות המלחמה, הסדר הפוליטי שהתגבש, המאבק הדו-גושי, ודרישתם של החיילים ששבו לגבולם, יחד עם האזרחים שסייעו במשך שנים במאמץ המלחמתי בעורף, לתמורה מהמדינה שאותה הצילו או שחררו. כל מדינות אירופה, המנצחות והמפסידות, הפכו למדינות רווחה, בנויות אומנם על פי מודלים שונים אך מבוססות על אותו רעיון יסודי: מדינת הרווחה היא מדינת לאום שבה כל לאום דואג לעצמו מתוך סולידריות פנימית-לאומית. ברור כי מה שמתאים לגרמניה אינו מתאים בהכרח לבריטניה וייתכן כי מה שעובד בצרפת לא יעבוד בדנמרק, ולכן כל לאום עיצב את עקרונות הסולידריות העצמית שלו; אולם כל זאת על פי עיקרון אחד – צרפתי עשיר דואג לצרפתי עני וגרמני עשיר לגרמני עני.

איחוד אירופה שבר מוסכמה זו והוביל לסדיקה בסולידריות שהתקיימה בתוך קבוצות לאומיות מובחנות. כאשר ייצר זהות אירופית משותפת, או ניסה לייצר זהות שכזאת, סדק האיחוד האירופי את הדבק היחיד שהחזיק את מדינות הרווחה באירופה, היינו את הסולידריות הלאומית. אם כולנו אירופים, מדוע שספרדי עשיר ידאג לספרדי עני? על אירופה כולה לעשות זאת. לכן, בריסל צריכה להעביר כספים למחוזות העניים בספרד, על גרמניה לשלם את חבילת החילוץ של יוון, ובריטניה נדרשת לספק את הכסף לפיתוחו של מזרח-אירופה.

לקבל אותן הישר מן המדף בבריסל: הצבא מיותר, בעיניים אירופיות, ומרחב השלום הוא שמספק ביטחון; המוסדות הפוליטיים כבר קיימים, אם ברמה האזורית ואם ברמת האיחוד; המטבע משותף ממילא, וכמוהו גם הכלכלה, השוק, הרגולציה והסכמי הסחר. למעשה, השינוי המיוחל אינו אלא עניין של מעמד, של סמל, דגל, שפה והמנון – ממחוז בתוך מדינה החברה באיחוד האירופי למדינה חברה באיחוד האירופי.

התהליך השני שיצר בעקיפין האיחוד האירופי הוא החלשת מדינת הלאום. מאז החתימה על הסכמי הפחם והפלדה בשנות ה-50, מטרת-העל של המוסדות האירופיים הייתה החלשת מדינת הלאום ופגיעה בסמכויותיה. המוטיבציה היתה הפחתת הסיכוי לפריצתה של מלחמה נוספת.

מאז עברו כמה שנים ואירופה המאוחדת איננה עוסקת רק בפחם ובפלדה. עשרות שנים של ברית משותפת יצרו את מה שהיה לימים האיחוד האירופי וגם הובילו להתחזקותה של בריסל על חשבונן של יתר המדינות – עד שהפכה לקובעת העליונה בתחומים מגוונים (כגון: חקיקה, סחר, כלכלה, משפט, גבולות, הגירה וזכויות אדם). בפועל, במרבית ההיבטים של חיי היום-יום משפיע האיחוד האירופי על האזרח הקטן הרבה יותר מאשר המדינה; וכשזה המצב – בקטלוגיה כמעט שאין חשים את הממשלה המרכזית שבמדריד, ובסקוטלנד מאמינים שלונדון אינה הכרחית עוד. אכן, תחום הביטחון נותר באחריות המדינות כמעט לחלוטין, אך מכיוון שכיום עוצמה צבאית הפכה לשולית (ואף למוקצית) ביחסים הפנים-אירופיים, אין בה כדי לשמר את תחושת האוטונומיה המדינתית. "אם כך הם פני הדברים",

הלאומיות שבהן אנו חוזים כעת; ולכן עליו גם להיות הפתרון להן. ישיבה על הגדר מצד האיחוד והתעלמות מחלקו בתהליך אינה אפשרית עוד. בכל הנוגע לשוק המשותף ולכפייתן של מדינות לרצונותיו יודע האיחוד האירופי להיות הפוסק האחרון; והוא עושה זאת גם בתחום החקיקה (תחת עקרון עליונות הקהילה). באותה מידה חייב האיחוד לפעול בתחום החברתי-פוליטי ולהגדיר, לעצמו ולמדינות השונות, עקרונות פוליטיים משותפים.

מהו חבל ארץ מובחן? מי זכאי לממש את הזכות להגדרה עצמית? מתי? ובאיזו צורה? אלו שאלות שלא ניתן להשאיר עוד רק בידי המדינות. אם אכן כל אזרחי האיחוד האירופי שווים בזכויותיהם, כפי שנקבע באמנת מסטריכט, מדוע יסתפקו הקטלונים בתשובה כי להם, בניגוד לסקוטס, אין זכות למשאל-עם וזאת רק משום שחוקת ספרד קשיחה יותר מחוקי היסוד של בריטניה? ועל מה ולמה תושבי לומברדיה, שבה יותר מעשרה מיליון בני אדם, או פלנדריה המונה כשישה מיליון בני אדם, אינם בני לאום מובחן דיו ושפתם אינה אלא ניב איטלקי או הולנדי – ואילו לוקסמבורג וליכטנשטיין, המונות יחד פחות ממיליון בני אדם דוברי גרמנית, נחשבות למדינות עצמאיות? אם אירופה היא יבשת מואחדת, מן ההכרח שגם הזכות להגדרה עצמית תיכלל באותם עקרונות מאחדים. ייתכן שהאחדה זו לא תעצור את ההתעוררות הלאומית, ייתכן שהיא אף תגביר אותה, אולם כך או כך היא תייצר סדר – וסדר הוא מטרתו של האיחוד האירופי למן היום שהוקם.

אם כולנו אירופים ולכולנו זהות אחת משותפת, מדוע רק קטלוגיה נדרשת לשאת על גבה את ספרד, או צפון-איטליה את דרומה? על אירופה לעשות זאת יחד, כאשר כל אחד מאותם לאומים אזוריים יקבל את מעמדו השווה בין עמי אירופה תחת מעטפת האיחוד האירופי. כך מובן מדוע הקטלונים אינם רוצים לממן את הספרדים, הלומברדים בצפון-איטליה כועסים על המושחתים של נאפולי וסיציליה, והפלמים דורשים מהוולונים העצלים לעבוד ביעילות כמותם.

קשה להעריך מה תהייה תוצאותיו של המשבר בקטלוגיה. עמדתה התקיפה של ממשלת ספרד הנוכחית, תחת הנהגתו השמרנית של מריאנו רחוי, ברורה למדי – ספרד היא יחידה אחת ואין לפצל אותה; אולם עלינו לזכור כי רק לפני שנים ספורות, תחת ממשלת השמאל בראשות ספאטרו, עמדתה של מדריד הייתה גמישה הרבה יותר ואפשרה הרחבה ניכרת של האוטונומיה הקטלוגית. גם עמדתו של האיחוד האירופי מאפשרת פיצול של מדינות רק בהסכמה, כגון במשאל העם בסקוטלנד או בצ'כוסלובקיה לפני שני עשורים. אולם, מה יקרה בעוד מספר חודשים אם איי פארו יבחרו בעצמאות? איך יגיב אז האיחוד? ומה לגבי סקוטלנד שעשויה בשנת 2018 ללכת שוב אל הקלפיות כשהפעם האיחוד האירופי והברקזיט הם הסיבות המוצהרות למשאל-העם? ומה ילמדו מן ההתרחשויות הקטלוגים, שיראו את חוסר השוויון בין עמי אירופה השונים בכל הנוגע למימושה של הזכות להגדרה עצמית?

במעשי, יצר האיחוד האירופי את התופעות

עומר גנדלר הוא מרצה לאינטגרציה אזורית באוניברסיטה הפתוחה ודוקטורנט באוניברסיטה העברית בירושלים.



לחכות עם הגיליוטינה

הנורמות בתחום ההטרדה המינית זוכות לשדרוג מבורך. מוטב יהיה אם המהפכה הזו תימנע משלב הטרור

אלטרנטיבה לתפיסת היחסים בין המינים ששררה כאן בשנים העליונות ששילבו מצ'ואיזם ישן עם קלילות חדשה.

שינוי הערכים הזה מתחולל, אגב, לאו דווקא בזירה הגברית – שם עדיין רבים עומדים ותוהים כיצד מצופה מהם להתנהג מכאן ולהבא – אלא יותר ויותר בזירה הנשית. יותר ביטחון עצמי ואסרטיביות ויותר שמירת גבולות, לצד יותר מודעות למחירים שמשלמים על קלות-דעת וחופשיות יתר. כל אלה הם תהליכים מבורכים, שגם הופכים את סביבות העבודה והלימודים הכלליות לנוחות יותר עבור המאמינים במוסר מיני שמרני.

זוהי מהפכה – וכדרכן של מהפכות, היא מגיעה עם גיליוטינה. כמו האברטיסטים בצרפת, שחתרו לחיסול קנאי של אויבי המהפכה בשלהי המאה ה-18, כך הטריבונל המהפכני דהאינדא מטהר את האוויר ומשנה את הנורמות גם על ידי הוקעה בכיכר העיר של דמויות ידועות, אחת אחרי השנייה, על פי רוב מסיבות מצוינות.

אלא שגיליוטינות-של-מהפכה אינן צמחוניות, ולא לחינם נתכנה השלטון הוא 'שלטון הטרור': כפייתן בדיעבד של נורמות חדשות על מי שפעלו בכללי המשחק הישנים היא מעשה בעייתי מבחינה מוסרית, וכזה הוא גם הערבוב בין עניינים תלויי-

סתיו 2017 עשוי להיזכר כאבן דרך נוספת במסע המרשים של המודעות להטרדות מיניות והמלחמה בתרבות הסקסיסטית – זו שהפכה את גופן ורגשותיהן של נשים לכלי משחק בידי גברים, בעיקר בעלי עמדת כוח. תקנונים למניעת הטרדה מינית כבר תלויים שנים רבות בחללי עבודה ולימודים בישראל, כמו במדינות רבות במערב, וכבר כמה שנים שהנורמה המתירנית פינתה את מקומה לנורמה זהירה וקורקטית יותר; אך דומה שגל החשיפות של פגיעות מיניות מצד בכירים בעולמות הנחשקים של המדינה, בחו"ל ובישראל, שהתרחש בשבועות האחרונים, מהווה עליית-מדרגה חשובה. לראשונה, חצי הביקורת אינן מופנים אל מחוזות שקל לתקוף, כמו חברות שמרניות או אליטות כלכליות ופוליטיות, אלא אל מבצרי הכח של עיצוב דעת הקהל עצמה – מעוזי הרייטינג והכסף של התקשורת.

למרות שמקובל לצקצק בהפתעה צדקנית, דומה שרק תמימים עד בורות לא ידעו שדרכה של אשה במסדרונות הגבריים של העשורים הקודמים, ובמיוחד באלו הקרובים לבוהמה, היתה מלווה בהערות מיניות ובציפיות מגונות. מה שמתחולל נגד עיינינו איננו אפוא מחזה של הוצאת שלדים מארונות או חשיפת סודות, אלא תהליך חשוב יותר של שינוי ערכים והעמדת

גיבוריה, וליטול מן הספריות שלנו את כל מה שכתבו גברים שלקו במחלות המוסריות השגורות של בני דורם? האם חברה בעלת עמוד שדרה ערכי יכולה לשעבד את כל נכסיה לטובת מסע-צלב אחד, חשוב ככל שיהיה, ולהתעלם מכל מחיר?

אין ספק, החברה שלנו יוצאת מחושך לאור, הן ביצירתן של נורמות חדשות והן בחשיפתן של עוולות העבר. חלק מהעוולות הללו, חייבים להעז ולומר, הם גם פרי התפיסה המתירנית עצמה, ששטפה את היומיום במתח מיני והעלימה מן העולם את מושגי הכבוד והצניעות (כמובן, גם מתחת למסווה שלהם רחשו דברים רעים), ונזכרה מעט מאוחר מדי להגדיר את הגבולות. זהו תהליך מרתק שבמהלכו מנפצים פסילים ומיתוסים, ומערערים על מה שהיה טוב שאיננו עוד. הצלחתו של הפרויקט ומניעתה של תנועת-נגד תלויים, בין השאר, ביכולת של מובילי המהפכה להתעלות מעבר ללהט הקדוש ולנהוג בריסון ובתבונה.

פרשנות ובין פגיעות מובהקות, כמו גם בין תלונות מבוססות ובין אימוץ אוטומטי של נראטיב-הקורבן. בעייתית לא פחות הנטייה להתעלם לחלוטין מכל פועלו של אדם ברגע שהתברר כי לא היה מלאך צחור בעניינים שבינו לבינה. כאשר אבירי הטוהר המיני מאמצים התנהלות כזו ומתרחקים מאוד מהדיוק הענייני, הם פוגעים בשלל ערכים אחרים – בראש ובראשונה בערכי האמת וההגינות, שאינם חיוניים לחברה פחות מן ההגנה מפני פגיעה מינית.

מוטב לה למהפכה שתתרכז במיצוי ובטיפוח ההישגים החשובים שלה, ולא תיגרר, בתאבון מוגזם, למשטר-טרור. אין הצדקה לביטול ההתיישנות על עבירות מסוג אחד בעוד זו נשארת על עבירות אחרות; ובוודאי שאין הצדקה למחיקת כל דמויות המופת מן ההיסטוריה, רק מפני שבעת שהללו היו ופעלו רווחו בחברה תפיסות מתקדמות פחות. האם באמת נכון להותיר על שלטי הרחובות שלנו רק שמות נשים, להסיר מהתודעה הקולקטיבית כמעט את כל



על צימאון ובורות נשברים

שחרור משלם המיסים מהעול המיותר של החזקת מיליה אקדמי מכונס בעצמו עשוי להביא להבראת מדעי הרוח

ומה באשר לחשיבות הערכית של רוח? ובכן, הגישה הרווחת למחקר מדעי הרוח כיום הפך כל עיסוק בנושאים ערכיים למרוקן מתוכן, והנאומים של גדולי הפילוסופיה והספרות נתפסים כאחידות עיניים. "מאחר שאתיקה היא התחום שאמור להנחות את התנהגותם של בני אדם בעולם אנושי", כתב פרופ' יואב רינון בספרו 'משבר מדעי הרוח' (2014), "הרי שבעולם מכני שבו פועלים ומתקיימים רק אובייקטים וכוחות – בין אם המוחלטות של הטקסט (דרידה) או המוחלטות של השיח (פוקו) – אתיקה אינה קיימת ואינה יכולה להתקיים". כך. גישת הדה-קונסטרוקציה, השלטת כיום בפקולטות למדעי הרוח, מפרקת כל יצירה אנושית ומוציאה ממנה את הממד הערכי וההתפתחותי. המתודה נהייתה למטרה בפני עצמה, ולא אמצעי לחשיפת הממד האנושי שבטקסט. מרוב שדשים בתוך התורה הספרותית ובאכיות הפילולוגיות של הטקסט גופו, מאבדים את התוכן ואת ההקשר החברתי הרלוונטי לחיינו אנו – ומוחמצת המטרה האמיתית של הספרות וההגות לדורותיהם.

בהמשך לכך, מדיניות האקדמיה מכוונת את המרצים שלה לכתוב "פנימה" ומאותתת להם שלא להשקיע באפיקים שיש להם ערך כלפי חוץ כגון עריכה, תרגום וכתובת ספרות, שעליהם לא יקבלו קרדיט. כך למשל, תרגום של טקסטים משפות עתיקות

זה עשרות שנים שהסגל האקדמי בישראל וברחבי העולם זועק את המשבר במדעי הרוח. משבר אשר עיקרו בריחת סטודנטים מהתחום, סגירת מסלולי מצטיינים, צמצום תוכניות לימודים וירידה חדה בתקני הוראה. רבים מנסים לעמוד על שורשו של משבר זה ותולים את האשמה בהתפתחות הטכנולוגית המואצת בעשורים האחרונים, ובדרישה הגוברת הבאה בעקבותיה ללימוד מקצועות פרקטיים ויישומיים. אחרים טוענים כי הסיבה להידרדרות בכוח המשיכה של המקצוע היא דווקא פנימית, וטמונה בדרכי ההוראה ובשיח ההומניסטי שהפך מעורפל, תיאורטי וסגור. זאת במסגרת ביקורת רחבה כלפי האקדמיה על כך שהיא אליטיסטית ומנותקת מן העולם שמחוץ לכותלי מגדל השן.

המשבר במדעי הרוח מתבטא בגירעונות כלכליים, אך הבעיה עמוקה יותר מהיבטיה הפיננסיים. כסטודנטית לספרות אעיד שהתחושה המלווה את הלימודים היא צורך תוקף בהצדקה עצמית של לימודינו, בפני הסובבים אותנו אך גם בפני עצמנו. נראה כי הפקולטה איבדה את היכולת להסביר את מניעיה ולשכנע את הסטודנטים בחשיבות הלימודים ובתכלית שמאחורי השקידה על כתבים עתיקים ותורות ספרותיות. שוב ושוב נשמעת השאלה "אבל מה עושים עם זה אחר כך", ונדמה שהפרופסורים טרם הצליחו לספק לעצמם תשובה קוהרנטית.

לפנינו אם כן מעגל קסמים, שתחילתו בכישלונן של הפקולטות למדעי הרוח למשוך ולשמר לומדים, והמשכו במשבר כלכלי, אשר בתורו גורם להידרדרות נוספת ברמתם של מדעי הרוח, וחוזר חלילה.

דילמת התקציב

ואולי הגיע הזמן לשאול את השאלה החצופה: מדוע מחזיקות האוניברסיטאות בפקולטות למדעי הרוח, על אף שסממני השוק מורים על סגירתה? ומדוע המדינה – כלומר משלם המיסים – מתקצבת את הפקולטות הללו? המדינה משקיעה כ-7 מיליארד שקל בשנה במימון ההשכלה הגבוהה, שהם 41 אלף שקל לשנה על כל סטודנט. ההשקעה של המדינה בתחומים כמו הנדסה, רפואה וטכנולוגיה מובנת – אך מהי ההצדקה למימון מדינתי לפקולטות גוססות למדעי הרוח?

ובכן, הטיעון העיקרי ידבר בזכות מדעי הרוח כפרקטיקה חשובה לחיים וכאחד מעמודי התווך של תרבות מערבית. קשה לחלוק על דבריה של פרופסור זהר שביט מאוניברסיטת תל-אביב כי "חברה שבה אין מקום מרכזי למדעי הרוח דומה לגוף בלא נשמה... מדעי הרוח הם אלה השומרים על המורשת ומספקים לאדם המשכיל את ארגו הכלים המחשבתי" (בראיון לאתר 'מאקו', אוקטובר 2014). טיעון נוסף יזכיר את החשיבות של הנגשת השכלה הומניסטית לכלל האוכלוסייה, שכן בהיעדר מימון יוותרו הפקולטות למדעי הרוח ביתם של בעלי האמצעים בלבד.

אלא שבשני הטיעונים הללו יש מקום לפקפק.

למדעי הרוח אמנם חשיבות לאינטלקטואל

למען הקורא העברי אינו מזכה בגמול פרופסורים המתמקצעים בחקר השפה. בכלל, רוב המסמכים הנכתבים באקדמיה אינם נגישים או זמינים לקהל הרחב. כיוון שאין פנייה מצד האקדמיה לציבור הישראלי חובב הספרות והפילוסופיה, גם לא מתעוררת משיכה לתחום הרוח בקרב סטודנטים עתידיים.

כאמור, המשבר במדעי הרוח אינו רק משבר תוכני אלא גם ובמיוחד משבר כלכלי. הירידה בביקוש מקטינה את תקצוב החוגים ומובילה לפיטורי מרצים ולביטול קורסים. ככל שהפקולטה לרוח הופכת ערטילאית, כך גם מושקעות בה פחות תרומות ונדבנים מפנים את מימונם למקצועות אחרים. בחוגים רבים נותר מספר זעום של סטודנטים, וכדי להגדילו מתקבלים גם כאלה שאינם מתאימים. רמת הלימוד יורדת, הדרישות הופכות מגוחכות, והשיעור אינו מאתגר. מצב זה גורם לסטודנטים שמדעי הרוח מרתקים אותם להרגיש שמה שהאוניברסיטה מציעה אינו מספק. תחושת בזבוז הזמן צפה ועולה והקריסה מחריפה.

בחמש שנים האחרונות מתקיימות שוב ושוב שביטות ומחאות מטעם הסגל הזוטר באוניברסיטאות, ולצידן התקוממות של סטודנטים במחאה על הצמצום שעות המתרגלים והמבחר הדל של הקורסים. פעילים אלה קוראים לשקם את הפקולטות למדעי הרוח, להקפיא את הפיטורים המתוכננים ולהגדיל את התקציב המושקע בהן. השביתות הרבות גורמות לריתוק המערכת ולקטיעת הרצף הלימודי. מעבר לפגיעה בסטודנטים ובמסלולם לתואר, נפגעת תדמית האוניברסיטה בעיני הסטודנטים העתידיים.



לנשום באמצעות סבסוד מהמדינה גם כאשר שוק הסטודנטים אינו מעוניין בה, בעוד גישושים לעבר סגירת חוגים זוכים לזעקות מחאה בסגנון "ריקבון החברה הישראלית".

כבר ב-2004 הצהיר נשיא האוניברסיטה העברית דאז, מנחם מגידור, כי "בשביל לשמור על איכותה של המערכת חייבים להקטין את התלות שלה בתקצוב הציבורי. אם נהיה סמוכים על שולחן הממשלה התוצאה תהיה מערכת מדורדרת. צריך להפסיק בכלל את התמיכה הממשלתית בסבסוד הסטודנטים. המערכת צריכה להשתחרר מהסובסידיה, מההרגולציה, מההתערבות הממשלתית". 13 שנים אחר כך, דבר לא השתנה ואכן המערכת מציגה קריסה לתפארת.

במציאות שבה מוסדות להשכלה גבוהה מקבלים מימון בלי קשר לתרומתם החברתית ולמיצוי מרבי של המשאבים המושקעים בהן; במציאות שבה היחס המספרי בין מרצים לסטודנטים קטן כמעט עד כדי שוויון אך הדבר אינו משפיע על שכר המרצים ועל תנאי הפנסיה שלהם; במציאות שבה מחקרים הומאניים הפכו ערטילאיים ובלתי נגישים מחוץ לכותלי מגדל השן – אין פלא שמדעי הרוח נמצאים בנסיגה חסרת מעצורים.

צמצום הסבסוד לפקולטות למדעי הרוח אולי יצמצם את מספרן, אך יבטיח שהמעטות שתתקיימנה תהיינה ברמה גבוהה, ושהמרצים בהם יהיו אנשי רוח של ממש, העוסקים לא רק במחקר אלא גם בהגות, בכתיבה ובתרגום המעשירים את הציבור הרחב. הצעירים המעוניינים בלימודי רוח ימלאו את הפקולטות שתישארנה, להערכתנו לפחות שתי פקולטות ברחבי

המודרני, אולם האם באמת צריך פקולטה למדעי רוח בכל אחת מהאוניברסיטאות ברחבי הארץ כדי לשמר קומץ אנשי רוח בחברה הישראלית? יש חשיבות רבה במתן חינוך לכול, למען פיתוח חברה משכילה ומתקדמת יותר, אך בדיוק לשם כך נועד בית הספר התיכון. לימודים במוסדות אקדמיים הם פריווילגיה, ואם אין מדובר במקצועות התורמים למשק ישירות, אין סיבה שימומנו על ידי הציבור הרחב.

ואשר להנגשה – האומנם העמקת האקדמיזציה מקדמת ניעות (מוביליות) חברתית? שיעור האקדמאים בארץ עומד על 46 אחוז מכלל האוכלוסייה, לעומת לא יותר מ-30 אחוז במדינות מקבילות באירופה שבהן הלימודים חינם. רבים מהתארים הללו, גם במדעי הרוח, נלמדים גם במוסדות שאינם מסובסדים בידי הממשלה, ושהסטודנטים נדרשים לשלם בהם שכר לימוד מלא. לצד זאת, נכון לשנת 2010, מדינת ישראל היא בעלת אחוז הנשירה ממסלולי השכלה גבוהה השישי בגובהו מבין מדינות ה-OECD. במלים אחרות, המצב בישראל אינו של "השכלה מוגשת", אלא של אינפלציית תארים שערכם יורד משנה לשנה.

המימון הציבורי הנרחב לפקולטות למדעי הרוח לא רק שאינו מוצדק, אלא שהוא אף מזיק, והוא הגורם לכדור השלג המשברי שבו נמצאים מדעי הרוח מלכתחילה. לאוניברסיטאות, שתקציבן מובטח להן ללא קשר לתפקודן, ואשר אינן תלויות לקיומן במכסת סטודנטים או בתרומות של ממש, אין תמריץ להתייעל או להתאים את התנהלותן לצרכים משתנים. גוססות ומדממות ממשיכות הפקולטות למדעי הרוח

הארץ ואולי כמה חוגים במכללות מובחרות, אשר ילכו ויעלו באיכות הלימודים המתקיימים בהן. הפקולטות למדעי רוח בישראל מדגימות היטב כיצד סבסוד כלכלי ותמיכה ממשלתית שרירותית אינה מיטיבה לא עם המקצוע ולא עם באי האוניברסיטה ומונעת התקדמות חיובית. פקולטה למדעי הרוח המונעת משיקולים כלכליים תהיה איכותית ומפותחת יותר ממרכזי הלימוד והמחקר המתנוון שניתן למצוא כיום. האוניברסיטאות, הלומדים והחברה כולה רק יצאו נשכרים מכך.

ניצן ריבלין, מנהלת מערכת 'השילוח', היא סטודנטית באוניברסיטה העברית



תגובות

בתגובה ל"תוכנית ההכרעה: המפתח לשלום נמצא בימין" מאת בצלאל סמוטריץ', גיליון 6

מרדכי ניסן

המדרון המסוכן של סיפוח ואזרוח

שעיניו בראשו ברור היום שהקמת מדינה פלסטינית בפאתי נתב"ג וסמוך לשכונות יהודיות בירושלים יש בה מן הטירוף; כאשר מדינות ערב במרחב סביבנו קורסות, ייסוד מדינה ערבית חדשה יהיה משגה היסטורי הרה-אסון. אכן, הריבונות היא מתכון להישרדות ולפריחתה של מדינת ישראל.

אלא שכל מתווה של מדינה אחת מן הים עד לירדן מעלה מיד את השאלה האמיתית והנוקבת: האופן והמשמעות של הכלת אוכלוסייה ערבית גדולה שרובה המכריע מוסלמי. החלטה חד-צדדית כזו, שתקבע גורלות של אנשים ועמים, טעונה תכנון קפדני ולמידה מהניסיון העשיר והבעייתי של חיים לצד ערבים מוסלמים. כוונתי כאן לניסיונה של מדינת ישראל, שעם הקמתה ב-1948 העניקה אזרחות לציבור ערבי גדול שנשאר בתחומיה עם תום המלחמה (גם אם תחת משטר צבאי זמני); לניסיונה של אירופה, המתמודדת כבר שנות דור עם הגירה מוסלמית גדולה; ואף לניסיונם של הלא-מוסלמים בתוך החברה הערבית בארץ ישראל.

חשיבה על מתווים מדיניים חלופיים והעלאתם על הכתב נדרשת לנו עתה. יפה עשה ח"כ בצלאל סמוטריץ' שהעלה מתווה כזה בגיליון 'השילוח' האחרון, ויפה עושים אחרים המשקיעים אף הם מחשבה בנושא. במלאת יובל לשליטתנו ביהודה ובשומרון, ולנוכח כישלונם של הסכמי אוסלו והתפשטות ההכרה בסכנה החמורה שבהקמת מדינה פלסטינית, שומה עלינו לבחון ברצינות את המגמות שאנו צועדים או מתגלגלים אליהן. אלא שפתרונות חדשים נושאים איתם לעתים בעיות חדשות, גדולות כמעט כמותם או אף גדולות מהם.

אף כי רבים עדיין סבורים שיש למצוא דרך לחלק את הארץ בין שני העמים, סביר יותר שבסופו של דבר רק צד אחד ישלוט בכל הארץ. ישראל אמנם חתמה על הסכמי אוסלו – אך אלה הופרו פעם אחר פעם בידי הפלסטינים, שבחרו בדרך של הסתה פרועה, שברו כללי ביטחון, ופנו לגורמים בינלאומיים כדי שיתערבו בסכסוך במקום לנהל משא ומתן ישיר עם ישראל. בשל כך, להחלטה ישראלית בדבר ריבונות יהיה סוג של צידוק מוסרי והיתר משפטי. לכל מי

ניסיון מר

בתקופתנו, ניצחון האסלאם במערב איננו תלוי בכיבוש צבאי ממשי. אומנם, מכות ריכוך רצחניות מכשירות את הקרקע באירופה לאסלום רחב היקף ובלתי הפיך. התקפות של מוסלמים על רכבות בלונדון ובמדריד, מעשי טבח במועדון לילה ובחנות של יהודים בפריז, גם התקפות בנמלי תעופה ופיגועי דריסה ומעשי דקירה – כולם מקדמים את מסע הג'יהאד. בצרפת לבדה נספו בידי הטרור האסלאמי 239 איש מראשית 2015 עד ספטמבר 2017. מטיפים במסגדים מבקשים מאללה להשמיד אויבי אסלאם. החרדה מפני התקפות טרור חייבה הגברת הנוכחות של כוחות ביטחון בערים ראשיות, שלא מנעו, לאחרונה, רצף של פיגועי דריסה גדולים.

אבל מלבד טרור ורצח, יש עוד דרך מנוסה ומוכחת לניצחון. מוסלמים בעלי נחישות קהילתית, אמונה דתית יוקדת, עור תרבותי עבה, מימון רב וריבוי דמוגרפי, ועם מידה מספקת של עזות מצח לדרוש מהסביבה להתאים עצמה להם, יוכלו להשתלט גם ללא חרבו של מוחמד. האסלאם כדת צועד בצעדי ענק לחולל תמורה סוציולוגית גורפת באירופה. לגרמניה, למשל, שכשכנותיה ביבשת משוועת לידיים עובדות בשל שיעורי הילודה הנמוכים, נכנסו בשנתים 2015-16 יותר ממיליון מהגרים, כ-80 אחוז מהם מוסלמים. מדיניות הקליטה של גרמניה, המחייבת את מבקשי המקלט ללמוד את השפה הגרמנית, מתבססת על ההערכה כי המהגרים המוסלמים וצאצאיהם ישתלבו בתרבות המקומית המכבדת את האחר; אלא שנסיקת הפשיעה ותחושת הכאוס החברתי, התפתחות מובלעות אסלאמיות בערי שדה ותופעות פוליגמיה ונישואי ילדים

אין בנאמר עד כה ולהלן כדי להכחיש שיש בחיי היומיום בארץ צומתי מפגש ושיח, שיתוף פעולה ואף קשרי ידידות העולים מהמגע בין יהודים וערבים. יש כוח בחיים האנושיים לעקוף את מחסום האמונות והדעות שמפרידות בין הצדדים. האנושיות והשלום בתוך הסכסוך הם נכסים יקרים, ומובן שיש לשמרם ולטפחם ככל הניתן; אך אין הם מטשטשים את שאלת-המאקרו של יחסי הקולקטיב הערבי-מוסלמי עם הקולקטיב היהודי בארץ ישראל.

ספר הקוראן קבע שהאמת הדתית והכיבוש הצבאי הם יסודות שלובים בדת האסלאם. לאסלאם ייעוד חובק עולם ובו האנושות כולה עומדת כיעד להמרת דת – אם באמצעות החרב של מוחמד, או בכוח השכנוע של מאמיניו. אמנם, לא כל המוסלמים מחזיקים בתפיסה שתלטנית ולוחמנית: האסלאם שהתפשט לאסיה ואפריקה כולל כיום מאות מיליוני מאמינים הרחוקים ברוחם מנטיות כאלה; אך בקרב המוסלמים הערבים, מייסדיה של הדת החשים עצמם בחירי האומה המוסלמית, יסודות אלה של האסלאם מתממשים היטב – ככל שהכללה אפשרית. הערבים תרגמו את המאפיינים התרבותיים של שבטי המדבר – הסולידריות השבטית ולוחמנות – לכדי נשק הג'יהאד, עד אשר כל העולם ייפול תחת דגל האסלאם. ארצות הכופרים שטרם נפלו לידי המאמינים המוסלמים מוגדרות במשפט האסלאמי כ"דאר אל-חרב" (בית המלחמה) להבדיל מ"דאר אל-אסלאם" (בית האסלאם). זאת, כיוון שמוטל על המוסלמים להשתלט על המרחב של הכופרים כדי להפוך אותו למרחב אסלאמי אמיתי.



(אבליים) הפכו מוסלמים. הנוצרים נתונים ללחץ ולמשיסה מידי שכניהם המוסלמים גם בימינו. בנצרת הערבית, למשל, צנח שיעור הנוצרים במאה השנים האחרונות מ-70 אחוז ל-35.

תהליך דומה התרחש מאז כינון הרשות הפלסטינית ביהודה ובשומרון. רמאללה, כיום בירת הרשות הפלסטינית, הייתה במשך דורות עיר בעלת רוב נוצרי גדול. הנוצרים היגרו ממנה בהמוניהם ושיעורם הצטמק לכדי 25 אחוז בלבד. בבית-לחם, שהייתה עיירה נוצרית, נעשו הנוצרים למיעוט של כ-15 אחוז בלבד. לפני כמאה שנה מנו הנוצרים כ-10 אחוזים מתושבי יהודה ושומרון. כיום הם מונים רק כאחוז אחד. המסקנה הברורה היא שלא-מוסלמים מתקשים לקיים באופן מלא ובטוח את חייהם הקהילתיים כאשר הם חיים בקושי בכפיפה אחת עם ציבור מוסלמי, וכל שכן תחת שלטון מוסלמי.

הניסיון הישראלי החשוב ביותר הוא זה של הערבים אזרחי ישראל – מיעוט שגם כעבור שבעים שנה תחת ריבונות ישראל מתקשה להסתיר את חוסר ההשלמה שלו עם מעמדו כמיעוט, ואת חתירתו להפוך לריבון. בסקר המכון הישראלי לדמוקרטיה ממאי 2016, למשל, נמצא ש-76 אחוז מערביי ישראל סבורים שאין לישראל זכות קיום כמדינה יהודית השומרת על הרוב היהודי. הפוליטיקאים הערבים, מאיימן עודה שסירב להשתתף בטקס בניו-יורק בגלל הימצאות דגל ישראל, דרך מבריקה-הטלפונים למחבלים באסל ע'טאס ומשתתפת המשט האלים חנין זועבי, עד מתסיסי עלילת "הר הבית בסכנה" מהתנועה האסלאמית, קובעים בצורה מפורשת ובוטה

המאיצות את ריבוי אוכלוסיית המהגרים – כל אלה מצביעות לכיוון אחר ומתסיסות את המערכת הפוליטית.

הדרישות גאות, ומתובלות לעתים ברטוריקה של שוויון וזכויות אדם ופוסט-לאומיות מבית היוצר האירופי עצמו. בארצות סקנדינביה דורשים המוסלמים למחוק את הצלב מדגלי הלאום. המדיניות הסוציאלית הנדיבה שם הולידה אבטלה, שוטטות של כנופיות ביריוניות ברחובות, מעשי ונדליום ואווירת אימה. גם בצרפת התברר שהתרבות הרפובליקנית המשתבחת בכוחה להפוך כל אזרח לבן-צרפת גאה אין כוחה יפה למהגרים המוסלמים. צעירים פורעי חוק תיחמו שכונות מוסלמיות כאוטונומיות חוף-טריטוריאליות. באזורים שלמים בערי שדה גדולות בבריטניה, כגון ברמינגהם וברדפורד, מתקיים המשפט האסלאמי (שריעה) כנורמה חברתית. המעגל הקטלני של מדיניות רווחה וג'יהאד שקט אינו יודע מעצור. אירופה מוכנה עתה להתחסל.

התרחיש האסלאמי שנסקר מרחוק מוכר לנו מקרוב ומבית, מההיסטוריה ומההווה. בימי הביניים ואף בעת החדשה, קהילות בארצות האסלאם, כגון בתימן, במצרים ובאיראן, חוו גלים של שמד בכפייה. בארץ ישראל נאלצו יהודים להתאסלם, ונעלמו למעשה משורות עמם: כך קרה ביטה ואשתמוע בדרום הר חברון, בסח'נ'ין בגליל ובאזור בית-צפאפה בדרום ירושלים. בתי כנסת ננטשו בעלמה, בכפר-קנה ובציפורי, ועד ימינו יש משפחות ערביות כגון טוטח, אמסלם ודואק הנושאות זיכרונות על מוצא יהודי מלפני מאות בשנים. כך אירע גם לשומרונים באזור שכם. נוצרים מכפרים בגליל כמו אעבלין

את הטון ואת היחס. המחשה טרייה של עמדת הערבים ראינו בצעדת "יום האדמה" האחרון שנערכה כמדי שנה בסח'נין כאות זיכרון לאירועי מהומות והרג 13 ערבים (אזרחים שמכונים "פלסטינים" בשפת המגזר) ב-1976. ערביי הכפר נשאו בידיהם וכהרגלם דגלי פלסטין ברחוב הראשי.

הפתרון לחידת האסלאם והתחזקותו אינו כה נסתר מן העין. דומני שכל מתבונן שאינו מפחד מהכללות על רקע תרבותי – כאלה המוקעות כיום מיד כ"גזענות" – מבין את סוד כוח-הדחיקה של הערבים המוסלמים. הם משדרים עוצמה עם נוכחות מופגנת, שמרתיעה ומעוררת חשש אצל אחרים.

בישראל, ערבים ממזרח ירושלים מתהלכים בחופשיות בין היהודים במערב העיר; אבל ההפך אינו נכון. ערבים אזרחי המדינה נוסעים ללא הגבלה או חשש לשטחי הרשות הפלסטינית, אך ליהודים אסור, מפאת דאגה לביטחונם, להיכנס לערי יו"ש, וגם מערים בריבונות ישראלית כגון אום אל-פחם הם מתרחקים פן יבולע להם. ישראלים ביישוביהם באזורי ספר, בגליל ולא רק בשומרון, כולאים עצמם בין גדרות תיל, ואילו הכפרים הערביים פטורים מאביזרי הגנה, כי אינם מטרות שגרתיות להסתננות ולהתקפה. גורמים רשמיים כגון מכבי האש, רשויות המס והמשטרה נמנעים במקרים רבים מלהיכנס לצורכי ציבור בכפרים ערביים בתחומי המדינה מחשש לאלימות נגדם.

ישראל בדרך הארוכה

על מעצבי המדיניות בישראל ללמוד משהו מן הניסיון המצטבר כאן ובאירופה. אין במדיניות המיטיבה עם המוסלמים, גם

שם וגם פה, כדי לפרק את מטען השנאה המבעבע נגד יהודים ונוצרים ולהוביל לדו-קיום אמיתי שיותר את צווי האסלאם בין כותלי המסגד והמדרסה בלבד. הערבים נבחרו לשלוט: כך אומרות האמונה, ההיסטוריה והתרבות שלהם. ההקבלות בין ישראל לאירופה מרתקות: הערבים בישראל, כמו המוסלמים באירופה, מצפים שדגל הלאום יפסיק לשקף את האתוס הלאומי ולגלם סמלי דת לא-מוסלמיים. הקהילתיות המוסלמית החזקה, בישראל כמו באירופה, אינה נתקלת במחסומים מדינתיים כיוון שמדובר בחברות חופשיות. ביטויים של מיליטנטיות פוליטית בוקעים ברשות הרבים אצל מוסלמים שם ואצל ערבים פה. וכפפות-המשי שבהן מטופלת הפשיעה שמקורה במגזר – כאן ושם באחוזים העולים בהרבה על חלקם היחסי באוכלוסייה – בהיותה "אוכלוסייה מוחלשת", גם הן מיוצרות כנראה באותו מפעל.

חשוב לזכור: לאירופה הגיעו המוסלמים כורים ואזרחים, ולמרות זאת אין הם מהססים להלך אימים על המקומיים. קל וחומר שזה מה שצפוי לנו כאן, כאשר הערבים הם בני המקום ובעלי תחושה של בעלות על הקרקע והמרחב, ואת היהודים הם רואים כזרים שבאו ממקום אחר. לפיכך, אין זה סביר כלל שמתן זכויות לערבים ביו"ש אגב החלת הריבונות יכול להשביע את רעבונם או למחוק מלבם את תאוות הנקמה נגד יהודים – על הנכבה והכיבוש מ-1948 ומ-1967 ועד עתה.

אירופה שוקעת, ואילו ישראל עדיין מחזיקה את ראשה מעל פני המים. אך הסערה הערבית מכה גלים בחוזקה ככל שהשנים



למדינה תקינה, מתפקדת, מאוחדת ובעלת חזון. לשיטתם, האזרח הוא בראש ובראשונה אדם הנוטל חלק במאמץ לטובת הכלל. את האזרחות אפשר לקבל מכוח לידה בגבולות המדינה, משייכות לאומית, אתנית או דתית לקולקטיב שלשמו קמה המדינה, או כפועל יוצא של הגירה, התיישבות והתאזרחות. אולם אדם שאיננו מזוהה עם צביון העם וארגו זיכרונותיו, השונה ממנו בתכונות יסוד שבאישיותו הפרטית, לא תמיד ירגיש בן בית במדינה. אזרחותו חלולה.

יש היגיון מהותי בחוק השבות כבסיס להתאזרחות במדינת היהודים, ומבחינה זו יש להתייחס בכובד ראש לרעיון שנמצא בשולי השיח אך זכה למחקר מקיף ומקורי של צבי מסיני, בדבר גיור אפשרי של ערבים החולקים אתנו מוצא משותף. אך נניח רגע לחזונות רחוקים: בחינת הנעשה אצל הערבים אזרחי ישראל חושפת את הבעיות הכרוכות בזהותם האזרחית. הם נושאים מטען עשיר ועמוק של זהות רבי-שכבתית, המשלבת דת ולאום, שפה ותרבות, ומציבה מחסום מנטלי ורגשי מוצק בפני הזדהות עם המדינה שהם חיים בה. הערבים חיים על תקן אזרחים, אבל נעים תמיד במסלול התנגשות עם המדינה וחיים בתחושת ניכור ממנה. הרי הם ערבים, מוסלמים, פלסטינים – והמדינה היא יהודית, עברית, ציונית. אילו היו הערבים מונחים על ידי יושר וכנות, היו מוותרים מרצון על אזרחותם; ואילו ישראל הייתה מדינה שפועלת על פי יושר וכנות, או אילו העולם היה מתנהל על פי האמת, ישראל הייתה נמנעת ממתן אזרחות לציבור שאינו מזדהה איתה, או מפקיעה אותה ממנו כאשר הוא מובל בידי מניפי דגלי פלסטין וראשיו נוקטים הסתה שיטתית לחרמות נגד ישראל בעולם.

חולפות. אפשר לחוש את השינוי התרבותי והשיח הפוליטי באוויר. הערבים עוד ידרשו לשלב בין שני העמים בבתי ספר, כי המערכת היהודית עולה באיכותה על זו של הערבים. הערבים גם יתבעו הכרה שוויונית בשפה הערבית כך שישראל תזדהה באופן ממלכתי כמדינה דו-לשונית. אין כל ספק שהערבים לא יפסיקו את המאבק עד שיבוטל חוק השבות, הסהר יתווסף לדגל המגן דוד, ולהמנון יצורפו מילים שישקפו את פלסטין המשוחררת מעול הציונות; שלל עמותות, בהן כאלה שמיומנון יהודי, כבר חותרות בכיוון הזה בגלוי.

הצעד הראשון הנדרש הוא להכיר במציאות: מציאות של ערבים הדוחים על הסף את זכות קיומה של מדינה יהודית ומזדהים עם אויבי ישראל; מציאות של ניצול הדמוקרטיה הישראלית כדי להמשיך בניהול מאבק פלסטיני בפנים המדינה ונגדה. מדינה עם ציבור יהודי גדול וציבור ערבי גדול היא חבית אבק שריפה שעלולה להידרדר למלחמת אזרחים כוללת – או לנטישה מוחלטת של המפעל הציוני.

אזרחות או תושבות

מתוך פיתחון כזה עלינו לשוב ולדון בשתי ההצעות של חסידי הסיפוח. המהדרין בדמוקרטיה מדברים על "אזרח" הערבים החיים ביהודה ובשומרון, ואילו הנועזים, כמו ח"כ סמוטריץ', מציעים להסתפק, לפחות בשלב ראשון, ב"תושבות" גרידא. שני המהלכים מסוכנים – וראוי לעיין בהם בקצרה.

במסורת ההגות המדינית, מושג האזרחות הוא מושג נעלה, המכונן את החיבור בין האדם ומדינתו. אריסטו ורוסו, הגל ומיל, כתבו על הנאמנות וההשתתפות שהן הבסיס

הפלסטינית אכזבה אותם קשות. כך למשל כתב באסם עיד במאמר שכותרתו "אני ואחיי הפלסטינים מעוניינים בריבונות ישראלית" בשבועון היהודי-דתי 'עולם קטן' (כ"ח בשבט תשע"ז). אין זה חידוש גדול: כבר הראו סקרים שנערכו במזרח ירושלים שכמחצית מהמשיבים הערבים היו מעדיפים לחיות תחת ריבונות ישראל ולא במדינה פלסטינית, אם תקום. טבעי שאנשים רוצים לחיות במדינה של העולם הראשון ולא ברשות פלסטינית מן העולם השלישי, על אחת כמה וכמה בשעה שכל מדינה ערבית כיום נמצאת בטווח התפשטות מיידית של אש פרעות אסלאמיסטית מכלה.

תחת ריבונות ישראלית, כך מטיפים חובבי הריבונות היהודים, תיסלל הדרך לפיוס ישראלי-פלסטיני – אך הם מתעלמים מכך שהתוצאה תהיה פתיחת השער לשיטפון דמוגרפי ערבי שיטביע את המדינה היהודית. אחרי כמעט שבעים שנות אזרחות ישראלית עדיין מחזיקים ערביי הגליל והמשולש בעמדתם כי מדינת ישראל היא מורסה מוסרית, פשע דתי, עלבון תרבותי ושלטון עושק ומפלה. מומלץ שלא לפנטז על כך שערביי יו"ש יחשבו אחרת, לא בעוד שבעים שנה ובוודאי לא קודם לכן.

ומה לגבי הענקת מעמד של תושבי-קבע ולא אזרחות? רעיון זה, המבטיח לכאורה את הרוב היהודי בהצבעות הכנסת, רחוק מלהיות נוסחה גואלת; למעשה זהו מקסם שווא מסוכן עוד יותר. יש כבר כיום "תושבי קבע" ערבים במדינת ישראל – רוב הערבים שגרים במזרח ירושלים. הם נהנים מביטוח לאומי וביטוח רפואי, נוסף על חופש תנועה ותעסוקה. הוספת מאות אלפי ערבים למעמד זה תחריף את המתח

יש מדינות המזכות את הנולדים בהן באזרחות באופן אוטומטי, אך רבות אחרות אינן עושות זאת. המעבר של תושב למעמד אזרח כרוך בהליכים שונים, הכרוכים לרוב בתקופות המתנה ארוכות, ולא פעם גם בהיכרות עם מנהגי המדינה ושפתה וכמובן בהיעדר איום מצד המבקש כלפי המדינה המאזרחת. שטף ההגירה מארצות מוסלמיות לאירופה גרם בשנים אחרונות להקשחת תנאי ההתאזרחות בהן. בעולם הרחב, אם כן, אזרחות אינה זכותו האוטומטית של בן הארץ. מתן האזרחות הישראלית לערבים ב-1948 היה משגה חמור. נכון, הערבים לא היו מהגרים שבאו מבחוץ, אבל דעתם על ישראל הייתה כזו של אדם זר ומנוכר למדינה. והנה, רבים וטובים היום מוכנים לחזור על אותה טעות באקט של הישנות (רסידיוויזם) פוליטית משוועת, ולאזרח את כלל ערבי יו"ש – או קודם כול אזור סי, שבו כ-150 אלף ערבים – ברגע של החלת הריבונות הישראלית.

צעדים בלתי שקולים בדרך לריבונות עלולים להמיט על ישראל מחיר כבד. יש פלסטינים שבלשון זו או אחרת מדברים בחיוב על הכלתם במדינת ישראל אבל אינם מביעים כל הזדהות עם המדינה כשלעצמה. לדידם, אזרחות היא עניין אינסטרומנטלי שנועד להשיג זכויות, הזדמנויות ועבודה. בכנס הריבונות הרביעי מטעם "נשים בירוק" שנערך בירושלים במארס 2017, שביקש לקדם ריבונות ישראלית ביו"ש, הופיעו וזכו לתשואות דוברים מקרב ערביי יו"ש שהציגו את הסכמתם לריבונות ישראלית עם מתן אזרחות, או מוצר דומה לה, כעסקה כדאית. עיניהם נשואות להתחברות עם מדינה של חופש ומודרניות; הרשות



יחתום על מתן אזרחות לערביי קבטיה או חלחול. לאחרונה התגלו סימני חיים וזרעי מרד באירופה, עם הצבעת המחאה למפלגות ימין פטריוטיות בשל הפניית העורף מצד מפלגות השלטון המתייפיות. ועל כך כדאי למנהיגים ישראלים מכל סוג לתת את דעתם.

אין פתרון קסם לסכסוך, לא לימין ולא לשמאל. ישראל תיאליץ להתמיד בדרך ארוכה וקשה. נראה כעת שהפתרון האופטימלי הוא לדבוק בסטוס קוו, המתאפיין ביתרונות רבים עם חסרונות נסבלים. יש במצב הקיים פגיעה בכבוד הלאומי, יש אכזבה על כי אין מחילים ריבונות בלב המולדת העברית באופן נורמלי ורשמי – אולם אנו מתקדמים בצורה נאותה ומדודה. ישראל נמצאת ביהודה ושומרון, מקיימת בהם התיישבות פורחת, ושולטת בשטח שמן הים עד הנהר. עם גיוס משאבי נחישות וסבלנות נעמוד במשימה. יכולות להיות הפתעות פתע שיתחחו שערי ישועה רחבים לטובה, שעת-כושר לשינוי רדיקלי בשטח. כבר היו כאלה בהיסטוריה רבת-התפוכות של מדינת ישראל.

ומה צופן לנו העתיד שאחרי הסטוס-קוו? לדעתי, מסתמנים שני כיוונים עיקריים שעשויים להשתלב זה בזה: הגירה פלסטינית מארץ ישראל בממדים נרחבי היקף, והתבססותה של ירדן כמדינה פלסטינית מובהקת. המשך הסטוס-קוו יחזק את ההיתכנות של תרחיש כאלה, שבמידה זו או אחרת כבר מתרחשים בהווה; אך כל זה הוא עניין למאמר נפרד.

ברחובות כל ערינו. החלק הערבי בנוף האנושי בישראל מורגש היטב, והוא יתעצם פי כמה כשערביי טול-כרם יסתובבו בנתניה, ערביי ג'נין בעפולה, וערביי חברון בירושלים – ובהמוניהם. החיבוק היהודי-ערבי המלבב יכשיר את הקרקע לטשטוש זהותנו הלאומית ואופייה של מדינתנו. המנגינה הציונית עלולה לדום. היהודים והערבים אינם עם אחד. אלו ואלו צריכים מרחב פתוח ובטוח משלהם. ריבונות פזיזה ביו"ש היא כפסע מקטילת החלום הציוני בשם החזון השוויוני.

עדיף הסטוס קוו

החלת ריבונות ישראלית על לבה של ארץ-ישראל תהיה מימוש חזון היסטורי. אך בעולם שמונהג על ידי חזון של שוויון, זו תחילתה של התאבדות קולקטיבית. הימין, ובוודאי גם השמאל, עלולים בהחלט ללכת בדרכי אירופה הנאורה שצביר ערכיה המבושמים מזכה אותה בתהילה ובסיפוק עצמי – אך מוביל אותה להתאבדות שקטה. האליטות בבריסל ובבירות היבשת התעלמו מצורכי הציבור ומרגשותיו בשם אידיאלים מופשטים של קבלת "האחר" הבז לכל מה שאירופה עשתה בעבר. כבאירופה כן בישראל יוצע שוויון לערבים בלי שהללו ייטשו את חזון החרבת המדינה נותנת השוויון.

גולדה מאיר כתבה בספר זיכרונותיה שהיום שבו, כשרת העבודה, העניקה למשפחה ערבית בנצרת קצבת לידה מהביטוח הלאומי גרם לה יותר התרגשות מליולדת עצמה. קל לדמיין את המנהיג הפוליטי שיכריז בעתיד שהיום המשמח ביותר בחייו יהיה כאשר

ד"ר **מרדכי ניסן** כתב ספרים ומאמרים רבים על ישראל, מיעוטים במזרח-התיכון, אסלאם ולבנון, ושימש מרצה ללימודי המזרח-התיכון באוניברסיטה העברית בירושלים

מאיר קראוס

שלום יבוא עם צדק

צודק ח"כ סמוטריץ': הגיעה עת ההכרעה. על ישראל להתנער מאסטרטגיית ניהול הסכסוך שבה היא דבקה – למעט מופעים בודדים – זה כיובל שנים. אך תהום ערכית פעורה בין ההכרעה שסמוטריץ' מציע לחברה הישראלית לבין ההכרעה שאני מבקש. סמוטריץ' מציע הכרעה המבוססת על אדנים של כוח ושל עוול. אני מבקש הכרעה המעוגנת בערכי הצדק והמוסר, האוניברסליים והיהודיים, הכרעה המתייחסת ליסודות הסכסוך ולתרופה הראויה להם. אני מקווה שזאת תהיה בחירתו של העם בישראל.

אני מבקש שהחברה הישראלית תראה בפלסטינים בני אדם, כמונו, שנבראו בצלם, ולהם מצוקות, מאויים ושאיפות כפי שיש לנו. אני מבקש שהעם בישראל יכיר בכך שבצד זכותו המוצדקת של העם היהודי לבית לאומי בארץ ישראל, קיימות גם זכויות לאומיות מוצדקות לפלסטינים ובכללן זכות ההגדרה העצמית, והמקום לממש אותן הוא בחלק מארץ מולדתם – ארץ ישראל. אני מבקש שאנו נכיר בכך שמאבקם של הפלסטינים הוא למען חירותם, גם אם לעיתים הוא נעשה באמצעים בלתי מוסריים שאין אנו מוכנים להשלים עמם. אני מבקש שנהיה מודעים לכך שכדי להמשיך לנהל את הסכסוך ולקיים את השליטה בפלסטינים אנו משלמים מדי יום מחיר מוסרי כבד, מעבר למחיר הדמים. אני מבקש שאנו כחברה נבחן כל יום, כחובה מוסרית, בכנות וביושר, אם יש אלטרנטיבה לשימוש בכוח

לשם הבטחת ביטחוננו. אני מבקש שנפעל באופן פרו-אקטיבי למנוע את המשך האלימות, שאם לא כן, הרי אנו חוטאים לעתידנו, לעתיד בנינו ובני הפלסטינים, וגם לערכי המוסר שלנו. אני מבקש שהחברה הישראלית תכריע שהיא אכן רוצה בפשרה ותעדיף לבחון את דרך השלום וההסכמים על פני התקבעות בדרך של "לנצח תאכל חרב". ולבסוף, אני מבקש שנכיר בכך שפשרה טריטוריאלית, פתרון שתי המדינות לשני העמים, היא הדרך "לעשות צדקה ומשפט". כי כדברי חכמינו, "והלא כל מקום שיש משפט אין צדקה, וצדקה אין משפט; אלא איזהו משפט שיש בו צדקה? הווי אומר זה ביצוע (כלומר פשרה)" (ראו סנהדרין ו ע"ב).

זהו השלום שאני מבקש. שלום של כבוד אדם ושל הדדיות. שלום שבו שתי הקהילות משני צידי הסכסוך מוותרות באופן עמוק על חזונן המשיחי לבלעדיות בארץ הזאת ונותנות מרחב גם לשאיפותיה, לרצונותיה ולמצוקותיה של האחרת. זו ההכרעה שאני מציע לחברה הישראלית לבחור בה.

לסמוטריץ', כפי שעולה ממאמרו, יש הגדרה אחרת של המושגים "שלום", "שלום אמת" ו"שלום צודק". זהו "שלום" שבו עם אחד מממש את זכויותיו ומאוויו, בעוד אין מקום לזכויותיו ולמאוויו של העם האחר. זהו "שלום" שבו צד אחד (אנחנו) מחליט ברוב טובו על התנאים שיחיה בהם הצד האחר (הפלסטינים), "שלום" של מנצחים



כזה הוא, אכן, המקרה המסובך שלנו. יש הצדקות משמעותיות לשיבת ציון ולמימוש זכות ההגדרה העצמית של העם היהודי בארץ ישראל. אך בה בעת יש הצדקות משמעותיות לתביעת הפלסטינים לזכות ההגדרה העצמית באותה חלקת ארץ. זהו בדיוק המקרה שבו צריך לקיים משפט צדק, היינו: פשרה.

סמוטריץ' אינו רואה את הפלסטינים כעם, אינו שומע את קולם, ובוודאי אינו יכול להיות ער להצדקות שיש עמם. בתמונת עולמו קיים רק עם יהודי יחיד ומיוחד, על שאיפותיו כפי שהוא מתיימר להגדיר לו אותן, וממילא אין מקום בעולמו לדילמות מוסריות. סמוטריץ' חוזר ומדגיש כי "אמונה בצדקת הדרך חיונית". חשוב להבהיר: אמונה רבה בצדקת הדרך, אמונה רבה ככל שתהיה, אינה מעניקה לדרך זו תוקף מוסרי. גם כאן, ההיסטוריה האנושית מלמדת אותנו כי חברות שונות עשו פשעים נוראים נגד האנושות בכללה, וגם נגד העם היהודי, מתוך אמונה שלמה בצדקת דרכן.

הנה כי כן, זוהי התהום הפעורה בין ההכרעה שאני מבקש לבין זו שמבקש סמוטריץ', בין שאיפה שלי לשלום מכבד לבין שאיפתו של סמוטריץ' להכניע, בין הרצון שלי להיות פועל צדק לבין אמונתו האתנוצנטרית בצדקת דרכו. סמוטריץ' נושא את שם השלום לשווא. הוא אינו מבקש שלום אלא הכנעה בכוח הזרוע. סמוטריץ' נושא את שם הצדק והמוסר לשווא. הוא אינו מחפש צדק אלא הנצחת עוול. ואלה, הכנעה בכוח הזרוע והנצחת העוול, לא יביאו שלום על ישראל.

האם באמת ניסינו?

אלא שסמוטריץ' מערער – בטעונו

ומנוצחים, של שולטים ונשלטים, כמו ה"שלום" בין סוס לרוכבו. ההגדרה אינה חדשה וייחודית. ההיסטוריה האנושית, כולל זו הנוכחית, מלאה בדוגמאות שבהן משטרים כוחניים הצדיקו את תוקפנותם ברצונם להביא שלום. הגדרה זו מעקרת את מושג השלום מתוכנו וממהותו, ובוודאי שוללת כל אפשרות להשגתו.

גם הגדרת ה"צדק" אליבא דסמוטריץ' מעקרת את תוכנו של המושג. הצדק לשיטתו הוא עניין מטפיזי. כל מה שהעם היהודי עושה בכלל, ובהקשר למפעל הציוני בפרט, הוא א-פריורי המעשה "הצודק והמוסרי ביותר" ואינו נתון לשבט הביקורת. כך, תוכניתו להכנעת הפלסטינים היא "הצודקת והמוסרית ביותר בכל קנה מידה". אכן, תהום ערכית פעורה ביני לבינו בהבנה צדק מהו. אני מבקש לקיים כאן בעולם הארצי "וּשְׁפָטְתָם צֶדֶק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ". צדק אינו תיאוריה מופשטת שעניינה יחסיו של אדם עם אמונתו או עם אלוהיו. צדק נבחן בפרקסיס, בהשלכות מעשיהם של אדם וחברה על בני אדם אחרים ובהתאם לכלל "מאן דסני עלך לחברך לא תעביד". הכלל האוניברסלי-היהודי הזה, שעניינו הגבלת כוחו של החזק, אינו קיים אצל סמוטריץ'. הרי אין שום רכיב בתוכניתו שהוא היה מוכן לקבל ולהשלים עמו, אם המציאות הייתה הפוכה, וכוח ההכרעה היה בידם של הפלסטינים.

צדק ארצי, בשונה מהצדק האמוני-הבינארי של סמוטריץ', אינו בהכרח בלעדי. צדק ארצי מניח שייטכנו מצבים שבהם יש טענות צודקות לשני הצדדים המתנצחים ביניהם, וטענותיו הצודקות של האחד אינן מוציאות את טענות האחר ממרחב הצדק.

אחד שאומץ בדיעבד, על פני יובל שנים, אינם מעידים על כך שניסינו פעם אחר פעם ו"אנחנו זוכים לחזות בכישלון פתרונות אלו ובחוסר התוחלת שבהם" כטענתו של סמוטריץ'. מיעוט הניסיונות רק מעיד על חוסר רצוננו, על חוסר הנחישות שלנו ועל הרפיון האוחז בנו ביחס לאפשרות פתרון הסכסוך באמצעות תהליכים מדיניים.

טענת ה"ניסיון" אינה נכונה, ובוודאי לא נכונה המסקנה שאין טעם להמשיך ולנסות. יש להניח כי מחויבות למצוא פשרה והתמדה במאמצים היו מגבירות עד מאוד את סיכויינו להגיע להסדר, הגם שלא ניתן להבטיח זאת. את טענת ה"ניסיון" אפשר לבחון גם בהתבוננות השוואתית בתשומות של המדינה למטרות ביטחון לעומת התשומות שלה לקידום תהליכים מדיניים. בכל יום קמים במדינת ישראל מאות אלפי בני אדם שעניינם ביטחון, ישראל. אלה עמלים בכוחות הביטחון, בתעשיות הביטחוניות ובגופים נוספים לשמירת ביטחוננו. אנו יודעים לקחת את הטובים והמוכשרים ולהעמיד לרשותם את המשאבים הנחוצים במטרה להגן על המדינה. אנו פועלים לנוכח האתגרים הביטחוניים בהתמדה רבה, ואין אנו חדלים ממאמצינו לתת מענים לאיומים גם אם לא צלחו חלק מניסיונותינו. שאם לא כן, לא היו בידינו היום לא כיפת ברזל, לא שרביט קסמים ולא מופתים אחרים, ונמצאנו מקירים את ביטחונם של אזרחי ישראל.

אל מול המאמץ הביטחוני העצום, אני עומד משתאה ומתוסכל מדלות המעשים ומרפיון המאמצים בתחום המדיני. אין במדינת ישראל גוף רשמי, אגף, מחלקה, או אפילו יחידה בת עשרה אנשים (!) שייעודם

שחלקם מוטים ושגויים וחלקם ראויים להתייחסות – על אפשרות השגתו של השלום שאני מבקש ועל ההיתכנות לפעול לאור ערכי השלום והצדק. הטענה הראשונה היא טענת ה"ניסיון". ניסינו לפתור את הסכסוך במשא ומתן פעמים רבות והדבר לא עלה בידנו, ואם כך כנראה אי אפשר לפתור אותו באמצעות משא ומתן לשלום על בסיס עקרון שתי המדינות. האומנם? האם ישראל ניסתה אינספור פעמים לקדם פתרון זה? התשובה לשאלה זו היא בפשטות: לא.

במהלך מחצית-היובל הראשונה לאחר 1967 ישראל לא נקטה כל מהלך יזום לקיים דיאלוג שמטרתו לסיים את הסכסוך הישראלי-פלסטיני. במחצית-היובל השנייה ניתן לציין שלושה מופעים של יוזמה ישראלית. הראשון בהם הוא הסכמי אוסלו (1993), "יוזמה פרטית" שאומצה מאוחר יותר על ידי מקבלי ההחלטות. המופע השני הוא מהלך קמפ-דייוויד (2000), שנסתיים בכישלון. והמופע השלישי הוא תהליך אנאפוליס (2007–2008) שנקטע באיבו עם התפטרות ראש הממשלה. מאז 2009 לא נקטה ישראל כל מהלך יזום בניסיון ליישב את הסכסוך. לא זו אף זו, ממשלת ישראל מנסה בכל דרך שלא להגיע לדיאלוג של ממש עם הפלסטינים במטרה לפתור את הסכסוך. היא פיתחה יכולות מרשימות לשחק במרכז המגרש המדיני באופן שימנע כל אפשרות הבקעה. אנו רואים זאת בהתנהלות המדינית; אנו רואים זאת בדרישות המתעוררות, חדשות לבקרים, מהפלסטינים; ואנו רואים זאת בחקיקה המטילה עוד ועוד סייגים על האפשרות שממשלה ישראלית תוכל אי פעם בעתיד לקיים משא ומתן. שני ניסיונות יזומים ועוד



גם התנועה הלאומית היהודית המודרנית-הציונות שאבה את מקורות ההשראה שלה ממקורות שונים, ובהם הופעתו של הרעיון הלאומי במאה ה-19 באירופה ומצוקות היהודים במקומותיהם, ואין במקורות אלה כדי לפגום בצדקת זכויות היהודים דווקא בארץ ישראל, כפי שיש הטוענים.

ההתעלמות השגויה

במלאת מאה שנה להצהרת בלפור עלינו להכיר בכך שבצד ההכרה ההיסטורית בזכויות היהודים בארץ ישראל, בריטניה הגדולה ומאוחר יותר חבר הלאומים שהעניק לה את המנדט בפלסטינה לא נתנו דעתם על בני הארץ הערבים, שהיו בעת ההיא כ-90 אחוז מתושבי הארץ, ועל זכויותיהם. הצהרה זו נתנה עדיפות מוחלטת לקבוצת המיעוט, הקהילה היהודית, והגדירה אותה כבעלת זכויות לאומיות, אך נמנעה מלהכיר במקביל בבני הארץ ובזכויותיהם אלה. הפלסטינים ניסו להיאבק לשוויון ולזכות אף הם ולו במעמד ובייצוג מקבילים, אך ללא הצלחה. העדיפות שזכינו לה סייעה לנו רבות לכונן את היישוב היהודי בתקופת המנדט ולהיערך לקראת הקמת מדינה עצמאית. אך קבלת עדיפות זו איננה עדות לכך שאין הצדקה לטענת הזכויות של הפלסטינים.

ההתעלמות מבני המקום טפחה על פני הבריטים, על פני הקהילה הבינלאומית ועל פנינו, והביאה בסופו של תהליך לתוכנית החלוקה, לסירוב הפלסטיני לקבל אותה, לשפיכות הדמים של מלחמת העצמאות שבמהלכה ברחו כ-700 אלף פלסטינים ממקומות מושבם בארץ ישראל, ולהימשכות הקונפליקט עד עתה.

המחשבה שבני הארץ היו צריכים לקבל

לחשוב על פתרונות מדיניים אפשריים ולהציע אותם למקבלי ההחלטות. אם אין תשומות, הכיצד תהיינה תוצאות? הלזאת ייקרא "ניסיון"? החידלון הזה הוא, בראש ובראשונה, כשל מוסרי, והוא גם גובל בהפקרת חייהם של אזרחי ישראל.

המציאות הנוכחית אינה תוצאה של התעקשות חוזרת ונשנית על פתרון "בלתי אפשרי", מודל שתי המדינות, כפי שטוען סמוטריץ'. המציאות הנוכחית היא תוצאה של חוסר הרצון והנחישות לקיים משא ומתן על פתרון שתי המדינות ושל חוסר הנכונות לשלם את מחיר השלום – להיפרד מחזון ארץ ישראל השלמה. לא התוכניות לשלום מנציחות את הסכסוך, אלא חוסר הרצון להגיע להסדר.

הטענה השנייה היא טענת ה"אין פרטנר". סמוטריץ' משכלל טענה זו והופך אותה לדטרמיניסטית. לדבריו, לא זו בלבד שהפלסטינים אינם פרטנר בעת הזאת, ממהות הווייתם אין הם מסוגלים להיות פרטנר אי פעם, שהרי "התנועה הלאומית הפלסטינית היא תנועת-שלילה לצינות". עמדה זו היא מפלטו של מי שאינו רוצה להתבונן נכוחה בקונפליקט המלווה אותנו במאה השנים האחרונות, פן תקלקלנה לו העובדות את תמונת המציאות המוטת אידיאולוגית.

אכן, הופעת היהודים הייתה אחד הגורמים, רק אחד מהם, להתעוררות הלאומית הפלסטינית: תושבי הארץ הערבים הבינו היטב כי הגעת היהודים תהיה על חשבונם והמאבק אכן סייע לגיבושם. אולם המקורות שמהם שאבה התנועה הלאומית הפלסטינית את השראתה, ובכללם ההתנגדות לצינות, אינם פוגמים בצדקת טענת הזכויות שלה.

ושמונים מעלות", אך אינו מציע לנו שום דרך חדשה. הוא מציע לנו להפטיר כאשתקד ולהמשיך בדרך המחיקה וההתעלמות מתביעותיהם ומזכויותיהם של הפלסטינים. הוא מציע לנו גם להכריע את הסכסוך תוך הישענות על הכוח הצבאי. והרי זה מה שאנו עושים מזה חמישים שנה: מפעילים כוח צבאי כדי לדכא את ההתנגדות הפלסטינית לשלטוננו. מה חדש בכך, ומה עוד לא עשינו ונעשה?

זאת ההיסטוריה של הקונפליקט. אכן הייתה בקרב הפלסטינים התנגדות עמוקה למפעל הציוני, ואת רקעה הסברנו. אך האם הפלסטינים היום אינם פרטנר? ובכן, מי שמעוניין בכך יזהה בבירור תהליכי השלמה והכרה של החברה הפלסטינית עם קיומה של מדינת ישראל. הארגון לשחרור פלסטין (אש"ף) קם ב-1964 ומטרתו המוצהרת הייתה מאבק מזוין בישראל עד לחיסולה. ב-1988 הכיר הארגון במדינת ישראל, ובשנת 1993 יו"ד הארגון יאסר ערפאת הצהיר על הכרה בישראל במכתב רשמי לראש ממשלת ישראל, יצחק רבין ז"ל. פתרון שתי המדינות בגבולות 1967 אומץ זה מכבר על ידי הגורמים המייצגים את העם הפלסטיני, וזהו היעד המוצהר של הרשות הפלסטינית. כל הבקיא בנבכי המשאים והמתנים שהתקיימו יודע כי חלו שינויים לא מבוטלים בעמדות הפלסטינים לאורך השנים בסוגיות הליבה השונות.

בסקרים שנערכו לפני כעשור זכה פתרון שתי המדינות לתמיכה של כ-71 אחוז מהפלסטינים. סקרים נוכחיים (משאל עמים 2016-2017) מעידים שיש שחיקה בתמיכה הפלסטינית בפתרון זה; אך לדעת מומחים המנתחים סקרים אלה, השחיקה

את הגעת היהודים לארץ ישראל בהשלמה, ואולי אפילו בהכרת תודה בשל "שפע, קדמה, פיתוח וטכנולוגיה" שאלה יבאו לכאן, היא אבסורדית. הערכת הפלסטינים באשר לעתידם הייתה נכונה: מימוש ההגדרה העצמית של היהודים פגע קשות בזכויותיהם. אך לא רק הם העריכו נכונה את ההתפתחויות הצפויות. שלא כסמוטריץ', ראשי התנועה הציונית בתחילת המאה ה-20 לא הכחישו את המשמעות של שיבת ציון ביחס לפלסטינים. בכנותם זיהו נכוחה את מה שהם קראו "הבעיה הערבית", גם אם לא בהכרח ידעו כיצד להתמודד עמה. הם הבינו כי הרווח וההצלחה שעמדו ליהודים בזכות ההבטחה המוצדקת להקמת בית לאומי בארץ ישראל באו על חשבון זכויותיהם של בני הארץ הערבים.

בראייה היסטורית, הימשכות המאבק זה מאה שנה היא תוצאה ישירה של הניסיונות להתעלם מהתביעות המוצדקות של הפלסטינים ומהמחויבות לאזן בין התביעות של שני הצדדים. הצהרת בלפור היא בעלת משמעות גדולה מאוד בחווייה שלנו היהודים, כי לאחר אלפיים שנה שבהן לא היינו "קיימים" מבחינה מדינית וזכויתנו כעם לא הוכרו, שבנו אל ההיסטוריה, שבנו להיות גוף לאומי מוכר בעל זכויות. בה בעת, אותה הצהרה היא בעלת משמעות רבה כל כך בחוויית הפלסטינים כי היא מגלמת את ההפך המוחלט: את מחיקתם מהמרחב המדיני, על הזכויות הנובעות מהשייכות אליו. חוויית המחיקה היא חווייה מכוננת בהווייה הפלסטינית, והיא חזרה ונשנתה בשנות המאבק הרבות. אין דרך לסיים את הסכסוך ללא הפסקת המחיקה.

סמוטריץ' מצהיר על "שינוי של מאה



שיחזקו את עמדתו, עמל ללא לאות להטמיע בתודעת הציבור שהאחר אינו פרטנר, ולבסוף טוען שאין מנוס אלא להכניעו. כך, במקום לדבר עם הפלסטינים על הנושאים שעל סדר היום, במקום לנהל משא ומתן, אנו ממלאים את תודעתנו דימויים מלוא הטנא באשר למיהותם של הפלסטינים ולמה שהם חושבים, רוצים ויכולים: הפלסטינים, אנו משכנעים את עצמנו, אינם יחידה לאומית מובחנת; הם אינם רוצים ואינם יכולים להכיר במדינת ישראל ומעוניינים בחיסולה; הם לא באמת רוצים מדינה; הם לא בהכרח רוצים שתי מדינות; ואין מנהיג פלסטיני שיוכל לקבל פשרה ו"להישאר בחיים". מה ראית, סמוטריץ', להזכיר את מקום חרפתנו? פסה הבושה מן הארץ? הרי המקום שבו מנהיג לאומי שהוביל לפשרה בסכסוך לא נשאר בחיים הוא אצלנו.

פרספקטיבה של ביטחון לאומי

הטענה השלישית והיא כבודת משקל היא טענת הביטחון. בשונה מטיעונים פופוליסטיים המתיימרים לשאת לשווא את שם הביטחון, השאלה שראוי להתייחס אליה היא האם עתידה של מדינת ישראל בטוח יותר עם מדינה פלסטינית או בלעדיה.

בניתוח תמונת המצב של הביטחון הלאומי של ישראל חייבים להתייחס אל האיומים הקונקרטיים האפשריים: טרור בלב הארץ, השתלטות גורמים עוינים על המדינה הפלסטינית, השתלטות גורמים עוינים על ממלכת ירדן ועוד. אך לא רק אלה. ביטחון לאומי נמדד גם ביחסי הכוחות, בכוונות הצד האחר לפגוע וביכולותיו, במידת התמיכה הבינלאומית, וגם באמונתה של החברה הישראלית בצדקת עמדתה המוסרית.

נמצאת במתאם עם העלייה המשמעותית בתפיסת הפלסטינים את ישראלים כ"לא פרטנר". לדעת מומחים אלה, הפלסטינים אינם רואים ערך בתמיכה בפתרון כלשהו כאשר לדעתם ישראל אינה הולכת לשום פתרון. הם מתבוננים בנו ומאבדים את אמונתם שפנינו לשלום. בחדלוננו, לא השכלנו "לצרוב בתודעתם" שאנו פרטנר לשלום; והנה סמוטריץ' מבקש במקום זאת לצרוב בתודעתם "שהחלום הפלסטיני נגוז". עדיין, למרות השחיקה, פתרון שתי המדינות זוכה לתמיכה משמעותית בדעת הקהל הפלסטינית, הרבה יותר מכל פתרון אחר.

אכן, בצד כל אלה, חוינו תקופות קשות של טרור ושפיכות דמים ושל מאבק מזוין, לעיתים מזוויע, שעוררו בנו סימני שאלה לגבי האפשרות לסיים את הסכסוך בדרכי שלום. עם זאת, היו"ר הנוכחי של הרשות הפלסטינית, מחמוד עבאס, שולל זה שנים, בקול ענות גבורה, את המאבק המזוין נגד ישראל, ומפעיל את כוחות הביטחון של הרשות במלחמה נגד הטרור.

התמונה מורכבת ולעיתים כואבת. יש בה צללים, אך יש בה גם אורות. הפלסטינים אכן אינם פרטנר קל. הם מתכוונים לעמוד על זכויותיהם ועמדותיהם כפי שהם תופסים אותן, והפערים בינינו לבינם אינם מבוטלים. אך הצגת הדברים כאילו הפלסטינים עומדים עד היום בסרבנותם להכרה בקיומה של מדינת ישראל היא מצג שקר. אכן, יש גם אצלם כאלה המסרבים לכל פשרה – כמו שיש אצלנו אנשים כסמוטריץ', שבכל דרך אינם רוצים להכיר בזכויות הפלסטינים ומתנגדים לכל פשרה.

מי שלא רוצה לנהל משא ומתן, מי שלא רוצה למצוא פשרה, בונה דימויי אויב

עטיפתה בלשון של מוסר, צדק, שלום, דו-קיום ודמוקרטיה אינה מטשטשת את מהותה האידיאולוגית-כוחנית. אף אין זו תוכנית ריאליסטית שיש בידה להביא לשלום וביטחון. היא מבוססת על הכחשה של מהות הסכסוך, על היכרות שטחית עם מקורותיו, על ניתוח שגוי ומוטה של ההיסטוריה ושל המצב, ועל חוסר הבנה של הדרוש לפתרונו. בשל כך, היא לא תצליח להביא לסימו.

לעומת תוכנית ההכרעה האידיאולוגית-כוחנית של סמוטריץ' אני מציע הכרעה המושתתת על צדק ושלום והעולה בקנה אחד עם מסורת ישראל ועם הערכים האוניברסליים, והיא פתרון שתי המדינות לשני העמים. פתרון זה אינו "שגוי מבחינה ערכית וציונית"; זהו הפתרון הראוי מבחינה ערכית וציונית. הפתרון מציע שבמקום שצד אחד יוותר כליל על שאיפותיו, שני הצדדים יוותרו על שאיפותיהם לבלעדיות. במקום "ניצחון" הוא מציע פשרה. האין זה צודק יותר? ריאלי יותר? בעל סיכויי הגשמה רבים יותר?

זוהי האופציה הטובה יותר להבטיח את עתידו של החזון הציוני ושל מדינת ישראל. הסכמי שלום, קבלה על ידי העולם הערבי, ותמיכה והכרה מצד הקהילה הבינלאומית מבטיחים את עתידה של מדינת ישראל יותר מכל רעיון עוועים המנציח מציאות של מנצחים ומנוצחים.

ועוד דבר. ח"כ סמוטריץ' פותח את תוכניתו בניסיון לגילוי נאות. לדבריו "המאמר אינו מניפסט דתי-אמוני אלא תוכנית ריאליסטית... פרי ניתוח של המציאות ושורשיה ובתשתיתה הנחות יסוד עובדתיות, היסטוריות... המובילות לפתרון... היחיד שהוא בעל היתכנות מציאותית". לא

ובכן, יחסי הכוחות בין ישראל למדינות העולם הערבי הם הטובים ביותר שישראל ידעה מעודה. מדינה פלסטינית שתקום כתוצאה מהסדר לא תהווה איום קיומי על ישראל. דרישות הביטחון של ישראל תפקידן למזער את היכולת לממש את האיומים הקונקרטיים. הן הוצגו בעבר לאמריקנים ולפלסטינים, ורובן נענו בהתייחסות חיובית גם אם נותרו פערים בעמדות הצדדים. הנותן ראוי להיות נידון סביב שולחן המשא ומתן.

ריפוי חוויית המחיקה באמצעות הכרה בזכויות הפלסטינים אמור לצמצם למינימום את הכוונות ואת המוטיבציה לפגוע בישראל. התמיכה הבינלאומית בישראל תגבר ללא שיעור, והערעור על קיומה של מדינת ישראל והביקורת על התנהלותה ייעלמו. מעבר לכך, הסדר עם הפלסטינים יפתח את השער לנורמליזציה עם מדינות ערביות ומוסלמיות רבות, וצפוי שינוי אסטרטגי מהותי במעמדה של מדינת ישראל. וכן, גם בבית פנימה, הסדר יעניק לחברה הישראלית את תחושת הצדק החיונית כתשתית לביסוס של ביטחון לאומי.

כל אלה הם שיקולים מדיניים-ביטחוניים כבדי משקל התומכים בבחירה בהסדר של פשרה, ועליהם יש לקיים את הדיון. זאת, כמובן, אם אין אנו נושאים את שם הביטחון לשווא ומסווים עמדות אידיאולוגיות מאחורי מסכת הביטחון; כי העושים כן, חזקה עליהם שלעולם לא ימצא להם הסדר שלא יסכן לדעתם את קיומנו.

תוכניתו של סמוטריץ' אינה מבוססת על צדק ושלום. ולו בשל כך, היא ראויה להידחות על הסף על ידי החברה הישראלית.



שייכת רק לנו.

אני יכול לכבד תפיסות דתיות-אמוניות. יש מהן שהן חלק ממני; ויש שכל ישותי שוללת שלילה מוסרית. התוכנית של סמוטריץ' על יסודותיה הרעיוניים כלולה באלה האחרונות.

השתכנעתי. הניסיון להציג תוכנית מבוססת על תפיסה אידיאולוגית-אמונית כתוכנית מדינית פרי ניתוח ריאלי של הסכסוך לא צלח. יסודותיה של התוכנית נטועים עמוק באמונותיו של סמוטריץ' בעליונותנו על האחרים, בשימוש בכוח, בייחודנו, בכך שכל מה שאנו עושים הוא מוסרי, שרק אנו צודקים, ובאמונתו שארץ ישראל השלמה

מאיר קראוס, עמית מחקר במכון שלום הרטמן וחבר הוועד המנהל של מציל"ה, הוא איש חינוך, מומחה במדיניות ציבורית וקצין בכיר במילואים. שימש, בין היתר, מנכ"ל מכון ירושלים למחקרי מדיניות וראש מנהל חינוך ירושלים. מייסדי 'חוג תבלת' אחרי הסבמי אוסלו

בתגובה ל"כסף, מצלמים: מדוע אין קולנוע ישראלי ימני"
מאת זיו מאור, גיליון 6

אמנון פורטוגלי

הקרנות לא נועדו לתעמולה

מפורטות לשינויים. במאמר יש דיון לגליסטי מעניין על כך שמערכת התמיכות אינה תואמת לחוק הקולנוע, והצעות מעניינות לפתרון אי התאמה זו. זהו מאמר חובה (כמעט) לכל המתעניין בתחום – אם כי הוא יוצר רושם מוטעה כאילו אסור ליצור סרט בישראל ללא מעורבות של קרנות הקולנוע.

בא המאמר ב'השילוח' ושופך אור על הסיבה שהניעה את מאור או את שולחיו לערוך את המחקר במסגרת 'קהלת': "התחושה של רבים כל כך שאין בקולנוע הישראלי ביטוי לקולות פטריטיים". ואכן, החלק החשוב יותר במאמר ב'השילוח', הוא החלק הדן במה שמוגדר במאמר "קולנוע ישראלי ימני".

כבר בכותרת נקבע באופן נחרץ כי אין

מאמרו של מאור הוא השלישי (עד עתה) שהוא מפרסם בנושא זה. המאמר הראשון פורסם כנייר עמדה של 'פורום קהלת' ביולי 2016 בכותרת "תקצוב הקולנוע הישראלי – ניתוח והצעת מדיניות". בשלב השני, ערוץ 7 דיווח בינואר 2017 כי האגודה לזכות הציבור לדעת, שעו"ד זיו מאור היה אז המנכ"ל שלה, "השיקה קמפיין במטרה להביא לשינוי בשיטת התמיכה בסרטי הקולנוע בישראל".

נייר העמדה של מאור בפורום קהלת הוא תיאור מקיף של מערכת התמיכה והתקצוב של הקולנוע הישראלי. הוא סוקר את התפתחות הקולנוע הישראלי, את הליך היצירה של סרט, את חוק הקולנוע, מועצת הקולנוע, קרנות הקולנוע ומבחני התמיכה, את צורת קבלת ההחלטות ואת התוצאות בשנים האחרונות, וחותם בהמלצות

שאינן 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" אלא שבשום מקום במאמר אין הגדרה או הבהרה או דיון מהם אותם ערכים ימניים ומהם אותם סרטים המבטאים ערכים ימניים.

המפתח או הפתרון לכך נמצא לדעתי במאמר מאת נדב גדליה שהתפרסם ב'מעריב' במארכ 2017. המאמר מספר על קמפיין פייסבוק בשם "לא בקרוב" של זיו מאור, מחבר המאמר ב'השילוח' ואז מנכ"ל 'האגודה לזכות הציבור לדעת', שנועד להביא לשינוי בשיטת התמיכה בסרטי קולנוע בישראל. גדליה מצטט את זיו מאור: "הבמאי יוסף סידר, למשל (שבא מהציבור הדתי-לאומי ויצר סרטים כגון 'ההסדר', 'מדורת השבט', 'בופור' ו'הערת שוליים'. נ"ג), הוא יוצר מעולה בעיניי, אבל הוא מספר את הנרטיב השמאלני או מותח ביקורת על הציבור הדתי, שמתלהב מזה שהוא רואה את עצמו על המסך ולא קולט שבעצם לא מספרים את הסיפור האמיתי שלו. גם הסרט 'שמח חתני' (בבימוי אמיל בן שמעון. נ"ג), שלכאורה מציג דתיים, לא מספק אותי. הוא מותח ביקורת על המגזר הדתי, האורתודוקסי".

"לא מספק אותי". המפתח למימון סרטים הוא מה שיספק את מאור. מתברר שגם במאים הבאים מהציבור הדתי-לאומי ויוצרים סרטים מעולים שמצליחים בקופות, שהוא אחד הקריטריונים הראשיים אצל

קולנוע ישראלי ימני, ושמנגנון התקצוב הממשלתי לקולנוע הישראלי אינו מעודד מתן ביטוי לחברה הישראלית, אלא מעניק כוח רב לקבוצה הומוגנית שכמעט תמיד מאגפת אותו משמאל. בהמשך נאמר ש"מאז 1988 לא הצליחה תעשיית הקולנוע הישראלי להוציא מתחת ידיה ולו סרט ימני מובהק אחד... 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" (עמ' 143-144).

אבל מהו סרט ימני? על כך משיב מאור: "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 טענותי".

לקרוא ולא להאמין. איך העורך מאשר מאמר שאבן הראשה שלו היא טענה שהסימוכין לה מוצהרים, על ידי הכותב עצמו, כחסרי כל ביסוס? ככאלה שלא ניתן כלל לדעת הכותב לבסס אותם? האם מחבר המאמר, שהוא עורך דין, היה מעז לטעון טענה עובדתית בבית דין כשזו אינה מבוססת על בדיקה שיטתית, הגדרתה אינה ברורה וספק אם בכלל ניתן לעשות אותה? אני מניח שבית המשפט היה זורק אותו מכל המדרגות.

בשלב הבא יש מעבר מסרט "ימני" לסרט המבטא "ערכים ימניים": "אין פירוש הדבר



על המגזר הדתי, האורתודוקסי, ואסור לספר את הנרטיב השמאלני. זה מזכיר סרטים מתקופת רוסיה הסובייטית וסרטים המופקים היום בקוריאה הצפונית. אני לא בטוח שאלה הם סרטים שאנו רוצים לתמוך בהם.

מאור, לא מספקים את מאור.

אז מה הוא סרט ימני או סרט המבטא ערכים ימניים? מה יספק את מחבר המאמר ב'השילוח' ואת חבר מרעיו לקמפיין? שתי אבני-בוחן עוברות אצלו כחוט השני: אסור למתוח ביקורת על הציבור הדתי,

אמנון פורטוגלי הוא חוקר במרכז חזן במכון ון-ליר

בתגובה ל"חיזוק הדמוקרטיה - בלי שינוי השיטה"
מאת עמנואל נבון, גיליון 5

ג'וני גרין

צריך לשנות את השיטה

נקבעת בה מראש בידי מנגנון מפלגתי; בין מדינות ה-OECD, רק ישראל וטורקיה עושות כך. ישראל היא הדמוקרטיה היחידה בעולם שבה המדינה כולה מהווה מחוז בחירה אחד. כך ישראל שמה עצמה כחריגה בסקירה השוואתית גסה, ועובדה זו אינה מודגשת דיה במאמר.

ד"ר עמנואל נבון מציג ניתוח מעמיק ומקיף של שיטת הבחירות בישראל על יתרונותיה וחסרונותיה, ודן בסוגיית השינויים הרצויים בשיטה הקיימת. המאמר מאיר נושא חיוני שאינו מקבל יחס ראוי בדיון הציבורי, ואשר נותר לרוב מעורפל ונסתר מעיני הציבור הרחב. אולם יש מקום להעיר על כמה קשיים ואי-דיוקים העולים ממנו.

שנית, ובאופן כללי יותר, במסגרת בחינת שיטת בחירות מן הראוי שנבחן אילו שיטות רצויות או מוצלחות, ולא דווקא מה מתקיים ב"רוב" הדמוקרטיה, שחלק ניכר מהן צעירות ועודן מעצבות את אופיין בניסוי וטעייה. למשל, יש סיבה טובה שנרצה להידמות יותר לבריטניה, ופחות לאיטליה.

בסקירת הפתיחה מציין נבון כי ישראל נמנית עם "רוב" הדמוקרטיה הנוהגות בשיטה ה"רשימתית-יחסית", שלפיה הבוחרים מצביעים לרשימה/מפלגה וחברי הפרלמנט נקבעים לפי כמות הקולות היחסית שקיבלה כל רשימה. קביעה זו בעייתית משתי סיבות.

חלק ניכר מהמאמר, ולב הדיון בו, מתייחס להצעה שישראל תעבור לשיטת בחירות "אזורית-רובנית", שבה המדינה מחולקת למחוזות וכל מחוז בוחר בנציג (או בכמה נציגים) לפרלמנט. מקובל לחשוב ששיטה

האחת: ישראל חריגה מאוד בשיטה היחסית שלה, וקשה למנותה עם "רוב" הדמוקרטיה; היא הדמוקרטיה היחידה הנוקטת שיטה זו באופן כה טהור ומגביל. ישראל היא מן המדינות היחידות בעלות שיטת "רשימה סגורה" שרשימת המועמדים

זו מובילה לשתי מפלגות גדולות לעומת מצב של ריבוי מפלגות בינוניות וקטנות. כך גם נהוג לומר כי בין יתרונותיה של שיטה זו הקשר הישיר בין הבוחר לבין נציגו בפרלמנט, האחריותיות של הנציג כלפי בוחריו, וחוסר מחויבותו של הנציג לקבוצות הקובעות את מקומו ברשימה מפלגתית. בדיון זה מצויים קשיים משמעותיים במיוחד. אפרטם כעת.

נכון מצייג מחקרים שלפיהם גם בשיטה אוזרית-רובנית, 90 אחוז מהבוחרים מצביעים לפי שיוכו המפלגתי של המועמד במחוזם – ולכן הוא ממחר לקבוע כי הקשר בין הבוחרים לבין נציגם הינו "פיקטיבי", ומבטל קשר זה במחי יד. זו טענה תמוהה מעט, שכן גם כאשר הבוחר מצביע לפי שיוך מפלגתי בלבד, קיים קשר ישיר בין בוחר לנבחר והבוחר יודע כי יש לו נציג יחיד, בשר-ודם, הנמצא מטעמו בפרלמנט. מערכת יחסים זו שונה בתכלית ממערכת יחסים מרוחקת בין בוחר לנבחר בשיטת הרשימות. שנית, נתון זה כלל אינו מפתיע ודווקא מתבקש. אזרח תומך מפלגת הלייבור באנגליה, למשל, עשוי להזדהות עם מועמד המפלגה מעצם קרבתם המשותפת לעקרונות אותה מפלגה, ולכן אין לו דילמה בין אישיות הנציג לבין שיוכו המפלגתי. בפועל, המקרים שיש בהם מבחינת הבוחר סתירה בין אישיות המועמד לבין שיוכו המפלגתי הם נדירים ביותר. שלישית, וחשוב מכול: גם במצב זה, נשמר העיקרון הקריטי של קיום אלטרנטיבה בעבור הבוחר, ושל התמריצים הנובעים מכך עבור המועמד/נציג. כלומר, המועמד יודע שבכל רגע נתון יש לבוחר חלופות ריאליות והמועמד עשוי לאבד את מקומו. אמנם

פחות סביר שהבוחר יצביע למועמד של מפלגה "עוינת", אבל בהחלט ייתכן שיצביע למועמד עצמאי, מועמד של מפלגה קטנה התואמת את עמדותיו באופן חלקי, או אפילו מועמד אחר מאותה מפלגה. ועוד, מנגנון קביעת זהות מועמד המפלגה מביא בחשבון את אהדת הציבור כלפי המועמד; כלומר, אם נדמה שהבוחרים אינם שבעי רצון, המפלגה עצמה עשויה להעמיד מועמד אחר תחת הנוכחי. הדברים הללו תקפים למועמד המבקש לזכות בבחירות, וביתר שאת תקפים לנציג מכהן המעוניין להיבחר בשנית. לאור כל האמור, נראה שאין ביסוס או הצדקה לטעון שמדובר בקשר "פיקטיבי", ומכל מקום יתרונותיה הרבים של שיטה זו עומדים לזכותה.

גם הטענה נגד תהליך קביעת גבולות מחוזות הבחירה מעלה תמיהה. מורכבות של תהליך דמוקרטי ואתגר ביישומו אינם מהווים תירוץ נגד אימוצו, במיוחד כאשר ייתכן שהוא מוצדק ונדרש בפני עצמו. לא כל שכן כאשר מדובר בבעיה "קלאסית" אשר כמעט כל מדינה דמוקרטית מתמודדת עמה באופן זה או אחר, לרוב בעילות וביצירתיות.

נכון מצייג "הדמיה" של תוצאות בחירות לפי מחוזות על בסיס בחירות אמת שהתקיימו בעבר. אלא שעצם עריכת הדמיה שכזו והצגתה חוטאות לדיון ואף מסתכנות בהטעיה חמורה – שהרי שינוי שיטת הבחירות יביא, מעצם הגדרתו, לשינוי באסטרטגיית ההצבעה של הבוחר, לשינוי באופי ובשיטה של מסעות-הבחירות של המועמדים, וכן באינספור משתנים המשליכים על ההצבעה ועל תוצאות הבחירות. לכן מקובל לחשוב בתחום מדעי המדינה כי הדמיה שכזו היא תמיד



החיים של ממשלות חד-מפלגתיות; וכן ממשלות קואליציה יקרות בהרבה ממשלות חד-מפלגתיות (אזכיר כי לרוב מערכת דו-מפלגתית נוטה לייצר ממשלה חד-מפלגתית). יש בממצאים אלה, שמוזכרים במאמר כפרטים שוליים, כדי לפגוע אנושות בטענה שריבוי מפלגות מביא ליותר יציבות ממשלתית.

אלא שיש כאן עניין מהותי יותר. יציבות ממשלתית אינה מטרה בפני עצמה, אף שהיא נחשבת למדד כללי של "בריאות" המערכת. ציבור דמוקרטי נהיה מתוסכל ככל שהוא עד להוצאות מנופחות בשל "אילוצים קואליציוניים", ובעיקר הוא מתייאש ממערכת שאינה מצליחה לבצע את תפקידה העיקרי – קידום חקיקה ועיצוב מדיניות באופן אפקטיבי. לכן, עם כל הכבוד ל"יציבות" הנכספת, ודאי שיכולת קידום מדיניות עדיפה על הקיפאון הנוצר משיטת ריבוי מפלגות. סכנה אמיתית ומוחשית בכל דמוקרטיה היא אובדן אמון הציבור במוסדותיה וביכולתו לעצב החלטות במדינה; אי אפשר לשמר אמון כזה כאשר כל ממשלה קפואה במקומה ואינה מצליחה לקדם דבר.

זאת ועוד. נכון מעלה טענה כללית שלפיה "בחברה הטרוגנית ואף שסועה, הרב-מפלגתיות מחייבת פשרות שהן הכרחיות לאמון הציבור וללגיטימיות ההחלטות הממשלתיות". כלל לא ברור על מה נבון מבסס קביעה כוללנית זו, והוא אף אינו מציג את הלוגיקה העומדת מאחוריה. הדעת נותנת כי ההפך הוא נכון, כפי שיפורט בהמשך. עוד טוען נבון שהשיטה האזורית-רובנית (והתוצאה החד-מפלגתית) מדירה קבוצות סקטוריאליות ומיעוטים שונים,

שרירותית. למה הדבר דומה? למחקר על משחקי כדורגל שבו משנים את כללי המשחק, מחילים אותם על משחקי עבר (לדוגמה: גול ממרחק רב יותר שווה יותר "נקודות"), וקובעים בדיעבד שהקבוצה המפסידה הייתה "מנצחת" לפי כללים חדשים אלו. לא רק שהדמיה שכזו אינה רלוונטית, אלא על פניו היא מזיקה להבנת הסוגיה ולהסקת מסקנות מועילות.

המוסיף מפלגות גורע

עוד מתמקד נבון ביתרונות ובחסרונות של ריבוי מפלגות בינוניות וקטנות לעומת שיטה עם מספר מצומצם של מפלגות גדולות. סוגיית ריבוי המפלגות קיימת ועומדת בפני עצמה, וכזכור עולה גם בהקשר אימוץ השיטה האזורית-רובנית, שכן שיטה זו מעודדת מערכת של מפלגות גדולות ובודדות בעוד השיטה הרשימתית-יחסית מעודדת מערכת של ריבוי וגיוון מפלגתי. נכון מעלה כמה טיעונים בעד ריבוי מפלגות ונגד מערכת דו-מפלגתית, ובמרכזם הטענות שריבוי מפלגות משפר את המשילות ואת היציבות הממשלתית, ושמערכת מרובת-מפלגות מתאימה יותר לחברה הטרוגנית ושסועה כמו זו שבישראל.

בנוגע לטיעון הראשון, נבון סותר את עצמו בתוך המאמר וגם מחמיץ נקודה חיונית. על אף הניתוח המקיף המראה כביכול את היציבות הנובעת מריבוי מפלגות, עולה מהמאמר עצמו תמונה שונה בתכלית, שבחלקה מסתתרת במשפטי מפתח הנאמרים כדרך אגב. להלן כמה מהבולטים שבהם: ככל שיש יותר מפלגות בקואליציה כך פוחתים סיכויי הממשלה לקדם חקיקה; תוחלת חיים של ממשלות קואליציה (ריבוי מפלגות) היא חצי מתוחלת

שאינם מקבלים כמה במנגנונים הפוליטיים. גם עם טיעון זה ניתן להתמודד.

בפשטות, ריבוי מפלגות עשוי להביא להתחפרות בעמדות אידאולוגיות ובאינטרסים סקטוריאליים, להתבדלות קבוצתית, להקצנה הדרגתית, לסחטנות אגרסיבית בתוך הקואליציה או להדרה מוחלטת מחוץ לקואליציה. הקהלים של מפלגות מיעוט נחשבים לרוב כ"שרופים", ולמפלגות השלטון כמעט אין תמריץ (או סיכוי ריאלי) לקבל את תמיכתם. וכך, למפלגות השונות אין תמריץ להתפשר, ואפילו ישנם תמריצים ברורים שלא להתפשר: מפלגה קטנה נמדדת לרוב לפי אג'נדה ספציפית מאוד, והיא לא יכולה להרשות לעצמה להיראות כמוותרת על תחומי הליבה שלה. נדמה גם שכל "התפשרות" מדומה היא קצרת-טווח וקצרת-ראייה, מתוך שיקול מיידי של שרידות פוליטית; ושכיוונה הוא קבוע: לטובת המפלגות הקטנות, הממנפות את כוחן היחסי הרבה מעבר לגודלן ולתמיכה בהן באוכלוסייה.

מתוך כך, קואליציות של ריבוי מפלגות פוגעות באמון הציבור ובלגיטימיות של החלטות הממשלה: מפלגות המייצגות קהלים מובחנים נשארות מחוץ לקואליציה ולממשלה וחשות חוסר אונים פוליטי מוחלט; בד בבד, מדיניות ממשלתית נתפסת בידי רבים כפגומה או פסולה ככל שהיא נגועה באינטרסים צרים של קבוצה סקטוריאלית אגרסיבית, ולעתים אף בעיני תומכי מפלגת השלטון העיקרית המרגישים נבגדים ומרומים. בכל מקרה, הביטוי הפוליטי התמידי של חלוקה בין קבוצות מחזק את הרושם של בידול והבחנות בין

קבוצות מובהקות, ומעודד מנטליות של "הם" ו"אנחנו". הביטוי הסקטוריאלי נהיה מפלגתי ("אני ש"סניק"), והמפלגות הרבות מלבנות את האש ומעצימות את התחושה של חלוקה לקבוצות מובחנות ונפרדות ושל ריבוי השונה מן המשותף.

מנגד, שיטה דו-מפלגתית או מיעוט מפלגות, יחד עם שיטה אזורת-רובנית, דווקא תעודד התפשרות בין הקבוצות השונות. כל מפלגה גדולה תיאלץ להיאבק לכתחילה על קולות הקבוצות שאינן ב"בסיס" שלה, ותתאמץ להציע מדיניות טובה יותר בעבורן, תוך איזון עם צורכי המצביעים האחרים והתחשבות כוללת במגוון דעות וקבוצות. כך, כמעט אוטומטית, מפלגת השלטון מתמתנת והופכת רחבה ומכילה יותר. לקבוצות האחרות יהיה תמריץ חזק לשתף פעולה בתוך המסגרת המפלגתית, ובתוך כך להתפשר כדי ליטול חלק במדיניות הרוב. אמון הציבור ולגיטימיות החלטות הממשלה יגברו, והמדיניות הממשלתית תיתפס ככזו שנולדה מתוך קונצנזוס, שיתוף ופשרה אמתיים.

עצם השיוך למפלגה הגדולה מוביל לתחושה חיובית של שותפות ואחדות בין קבוצות שונות שבתוך "אותה הסירה". המיעוט מרגיש שהוא שותף של ממש לקבוצת הרוב בעיצוב מדיניות. אם בכל זאת ישנו חשש שקבוצות מיעוט "יאבדו את קולן", בגלל אופי שיטת הבחירות האזורית-רובנית (FPTP), אין שום מניעה להחיל שיטה מעורבת, כפי שכבר נהוג במדינות רבות, שתכלול נציגים הנבחרים בכל אחת מהשיטות (בשני בתי נבחרים נפרדים או בחלוקה בתוך בית נבחרים עיקרי). מכל



עצמה לשיקולים קואליציוניים עוד לפני הבחירות, עוד לפני שהיא יודעת את מפת האינטרסים ואת גודל המפלגות השונות? ומה לגבי נסיבות חיצוניות (מלחמה, משבר, שינויים אישיים) העשויות להשפיע על החלטות אלו? הבעיה מתחדדת בהקשר חופש הפעולה של המפלגות הגדולות: הייתכן שהליכוד והעבודה יהיו מנועות מלהקים ממשלת אחדות, על אף שלדעתן יש בכך להיטיב עם המדינה, משום שהן כבולות לבריתות בין-מפלגתיות?

בסיום המאמר מזכיר לנו נבון את המימרה "If it ain't broke, don't fix it". אלא שיש תחושה רווחת שהשיטה אכן broke, או לכל הפחות צולעת ולקויה – ובחינה עניינית מעידה שתחושה זו מוצדקת לפחות בחלקה. צעדים מדודים בכיוון הנכון הם אמנם מתבקשים ומבורכים, אך אי אפשר להכחיש שנדרשים שינויים מבניים ורוחביים מן הקצה אל הקצה.

מקום יוער כי גם מועמד בודד בבחירות מחוזיות יידרש להביא בחשבון את רצונות המיעוטים במחוז, אם ירצה להגדיל את סיכוייו לזכות.

זה כן שבור

נבון מציע כמה צעדים פרגמטיים לשיפור המצב, גם ללא מהפכה טוטלית בשיטה הקיימת כיום. ההצעה למעבר לשיטת רשימה-פתוחה היא מבורכת ומתבקשת. לעומתה, ההצעה לברית בין-מפלגתית יכולה להתקבל רק בחלקה: מחד גיסא, גרסה קונקרטיית ומתוחכמת יותר של הסכמי העודפים היא דבר רצוי; מנגד, התחייבות מראש של מפלגה לגבי זהות ראש הממשלה שתמליץ עליו היא בעייתית בלשון המעטה. מלבד ההיבט הדמוקרטי העקרוני (התחייבות מפלגה לביצוע מעשה חקיקה בפועל עוד לפני שנבחרה לפרלמנט, ואכיפת התחייבות כזו), האתגר הפרגמטי גדול עוד יותר. כיצד מפלגה תכבול את

עו"ד ג'וני גרין הוא מנהל פרויקטים בחברת "מובילאיי"

הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

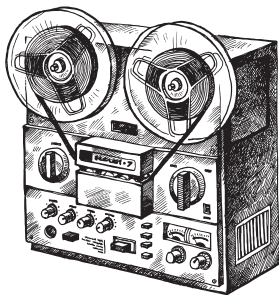
לפני כעשור נבחרו שלושה תושבי מזרח ירושלים לכהן בפרלמנט הפלסטיני מטעם רשימת "הרפורמה והשינוי" של ארגון חמאס. שר הפנים דאז, רוני בר-און, הודיע להם כי הוא שוקל לבטל את רישיון ישיבת הקבע שלהם בישראל, מכוח הסמכות הנתונה לו בחוק הכניסה לישראל. הנימוק היה שהם הפרו את חובת נאמנותם כלפי המדינה בשל חברותם הפעילה בארגון חמאס ובפרלמנט הפלסטיני. השר אומנם אפשר לעותרים להתפטר מהממשלה ומהפרלמנט הפלסטיני ובכך למנוע את ביטול רישיונותיהם, אולם הם העדיפו לעתור לבג"ץ. // העותרים טענו ששליטת התושבות פוגעת "בזכותם החוקתית לחיי משפחה, המוכרת גם בדין הבינלאומי. פגיעה זו מתבטאת בכך שבני משפחתם של העותרים לא יוכלו להוסיף ולהתגורר עם האחרונים תחת קורת גג אחת, דבר הפוגע במיוחד בילדיהם". התנועה לזכויות האזרח וארגון עדאלה, שהצטרפו כ"דידי בית המשפט", טענו כי "מזרח ירושלים הוא שטח כבוש שסופח למדינת ישראל באופן בלתי חוקי, ומכאן שאין בכוחו של הדין הישראלי הפנימי לגבור על נורמות המשפט הבינלאומי שחלות בשטח". // המדינה הציגה מנגד את חוק הכניסה לישראל המנוסח באופן בהיר מאוד. הוא קובע כי לשר הפנים יש סמכות לשלול תושבות לפי שיקול דעתו, וביטחון המדינה ושלום הציבור הם נושאים שבליבת שיקול הדעת הזה. התיק התגלגל שנים ארוכות בהליכים משפטיים שונים. פסק הדין – בהרכב של תשעה שופטים, ובראשותו של השופט עוזי פוגלמן – ניתן לאחרונה. // מה עשה פוגלמן? החליט שאת החוק צריך לפרש לאור "תכלית אובייקטיבית" שהוא ניסח בעצמו, ולפיה "כל דבר חקיקה נועד לקדם זכויות אדם". הלוגיקה מכאן הייתה פשוטה: הואיל וביטול תושבות הקבע פוגע בזכויות המחבלים, המחוקק בוודאי לא התכוון לאפשר אותו. גאוני. // ימים מספר לפני פרסום פסק הדין המדובר ניפקה השופטת ענת ברון הערת-אגב ("אוביטר" בעגה המשפטית) מדהימה בעתירה על נישואי ההומוסקסואלים, שבה הצהירה על ביטול העיקרון המקודש של "שמירת הדינים". שמירת הדינים היא עיקרון הקובע כי חוקי היסוד שחוקקו ב-1992 (חוק יסוד כבוד האדם וחירותו וחוק יסוד חופש העיסוק) אינם מבטלים חוקים שנחקקו קודם להם, גם אם מדובר בחוקים שאינם עולים בקנה אחד עם הזכויות החדשות שנחקקו בחוקי היסוד. ברון הכריזה למעשה שמעתה ואילך יכולים שופטי בית





המשפט העליון לעשות את מה שהם מעולם לא העזו לעשות עד כה: לבטל גם חוקים שחוקקו לפני חוקי היסוד של '92. // בחזרה לפוגלמן. הוא יכול היה להשתמש בטריק של ברון ולכתוב כי סעיף שמירת הדינים יוצר "אנומליה חוקתית" ולכן בית המשפט לא מכבד אותו. אולם שופט בית המשפט העליון בחר ללכת הרבה יותר רחוק: תחת ביטולו של החוק באמצעות הטריק של ברון, הוא איין אותו מעיקרו תוך שימוש בלוגיקה מוזרה האומרת "אם החוק לא מוסרי בעיניי, לא הגיוני שהכנסת באמת התכוונה לחוקק אותו". ■ "תארו לכם שישנן ראיות מוצקות לכך שראש הממשלה קיבל שוחד במהלך כהונתו. תפקיד ראש הממשלה יהפוך לעיר מקלט. הפגיעה באמון הציבור תהיה קשה וחד משמעית. על ראשו של ראש ממשלה מכהן תהיה עננת חשדות בלתי מבוררת. ייתכן ששותפיו למעשה העבירה ייחקרו ויועמדו לדין, נותן השוחד יועמד לדין ויורשע, ומקבל השוחד יישאר נקי שנים ארוכות ואפילו לא ייחקר. הנזק בלתי משוער". את הדברים הקשים השמיע היועץ המשפטי לממשלה אביחי מנדלבליט בכנס 'קהלת' השנתי על הצעת "החוק הצרפתי" שעלה לדין בוועדת שרים לחקיקה. // החוק, הקובע כי ראש ממשלה לא יוכל להיחקר במשך כל שנות כהונתו, מהווה חלק מחבילת חוקים שמנסים להעביר "הדודאים" – נאמני ראש הממשלה חברי הכנסת דוד ביטן ודוד אמסלם. חוק נוסף בו'אנר הוא חוק ההמלצות, המבקש לאסור על המשטרה לפרסם את המלצותיה לאחר סיום הליכי החקירה. המצב הקיים הוא שהמשטרה מסיימת את החקירה ומעבירה את הממצאים לידי הפרקליטות בצירוף המלצה. ההמלצה מבטאת את הערכת משקל הראיות על ידי הגוף החוקר, ויש לה משמעות בהחלטת הפרקליטות אם להגיש כתב אישום נגד הנחקר. // חברי הכנסת ביטן ואמסלם הצהירו כי אין כל קשר בין הצעות החוק הללו לחקירות ראש הממשלה, ואין בהן ניסיון לכבול את ידי המשטרה או להפעיל עליה לחץ. אך אז באה הצעת חוק שלישית, של ח"כ אמסלם, ועניינה הוא הפחתת שכר מפכ"ל המשטרה והגדלת שכר ראש הממשלה. הצעה זו, המעבירה מסר אישי ברור למפכ"ל, שבה ומסגרה הכול בהקשר הפוליטי. // לקינוח הביא דוד ביטן הצעה רביעית – בעייתית אפילו יותר: "חוק ההקלטות", האוסר על אדם להקליט את רעהו בלי ידיעתו. חוק זה שומט את הקרקע מתחת לעבודת העיתונות, מונע חשיפת שחיתויות ומקשה על התגוננות של האזרח הקטן מפני ממסדים רבי כוח. // קשה שלא לקבל את הרושם שלשכת ראש הממשלה הפסיקה לקדם ענייני פנים. נתניהו

הוא שר החוץ הטוב ביותר של מדינת ישראל מאז היווסדה ואסטרטג העל שלה, אולם הוא כמעט שאינו עוסק באתגרי הפנים של המדינה כמו חיזוק המשילות, הפרדת רשויות, טיפול בענייני דת ומדינה ובלימת צעדים כלכליים פופוליסטיים. את כל התחמושת הפוליטית שלו, עצוב לגלות, הוא מכלה על חוקים שאין בינם לבין מדיניות ימין דבר וחצי דבר, וכל תכליתם היא שרידות אישית בתפקיד. התוצאה, כך נראה, היא דווקא ירידה מתמדת של הליכוד



בסקרים. ■ מחאת ארגוני הנכים המתמשכת יצרה מין קונצנזוס מדומה בקרב חברי הכנסת. יישור קו גורף כמעט נרשם בהסכמה לדרישותיהם, מדב חנין הקומוניסט ועד לח"כים מהימין. חסימות הכבישים היומיות המתמשכות יצרו אומנם פקקי ענק בכל אזור המרכז, אולם אל המרקעים הגיעו בעיקר קולותיהם של נהגים המגלים סבלנות והזדהות עם המוחים. אפילו ח"כ אורן חזן שנלכד בעין העדשה ממתין במחסום ניצל את ההזדמנות והביע תמיכה גורפת בדרישות הנכים. מזהיר בבדידותו עמד ראש המועצה הלאומית לכלכלה, פרופ' אבי שמחון, כגורם מקצועי שיצא נגד הזרם והתבטא בעד דחיית התביעות. // הממשלה התקפלה לבסוף וחתמה

עם ארגוני הנכים המרכזיים על הסכם שלפיו, בין היתר, היא תעניק לכלל הסובלים מנכות של 100% קצבה של 4,000 שקלים שתוצמד לשכר הממוצע במשק. ההסכם לא הניח את דעתם של חברי ארגון "הנכים הופכים לפנתרים", ואליהם הצטרפו חברים מארגון נכי צה"ל. הללו חסמו את כביש החוף וגרמו לעומסי תנועה כבדים באזור המרכז. פרופ' שמחון הסביר שהיענות לכלל דרישות הנכים דורשת תוספת תקציבית של כ-15 מיליארד דולר שיהיו חייבים לרדת מתקציבי המשרדים כדי שלא לפגוע במסגרת



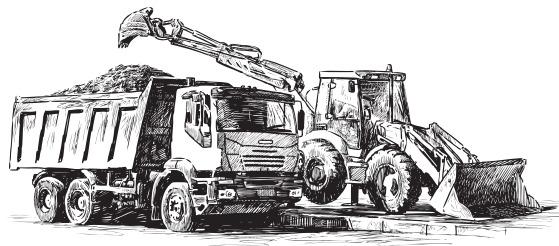
התקציב. // דיון ציבורי מעניין התפתח סביב השאלה "מהי הגישה היהודית הראויה" לסוגיה זו. פרופ' יוסי דהאן תקף במאמר חריף מובילי דעה בצינונות הדתית וטען כי הללו דוגלים ב"שלילה מוחלטת של רעיון הצדק החברתי": "הגיע הזמן לדבר בגנות הצדקה ובזכות הצדק", כתב דהאן. "משמעות המושג צדק בלטינית היא להקצות לכל אחד את המגיע לו. הוויכוח במחשבה הפוליטית נסב סביב שני עניינים: אחד, מהו מושא החלוקה של עקרונות הצדק, כלומר מה מחלקים, האם רק חירויות או גם הכנסות, הזדמנויות, עוצמה וטובין חברתיים אחרים. שניים, מהם עקרונות הצדק הראויים. האם כל אחד על פי צרכיו, או על פי תרומתו. במדינת רווחה דמוקרטית עקרונות הצדק נגזרים מערכים מוסריים המתייחסים אל כל אדם כאל יצור אוטונומי ובעל ערך עצמי שווה. // "...מטרה נוספת של ההסדרים המוסדיים שבבסיס מדינת הרווחה היא לתקן את הכשלים והתוצאות הבלתי שוויוניות שיוצר השוק הכלכלי, ולצמצם ככל האפשר את אי השוויון הנובע מגורמים שרירותיים כגון גזע, מין, מעמד, אמונה דתית, רקע חברתי וכלכלי, מזל וגורמים אחרים שאינם נמצאים בשליטתו של האדם. בניגוד לצדק המגלם מדיניות פומבית של מוסדות פוליטיים, צדקה היא מעשה אינדיבידואלי של יחידים. בעוד שצדק עוסק בצרכים לטווח ובטיפול בשורשי הבעיות החברתיות והכלכליות, צדקה עוסקת בסימפטומים ובצרכים מידיים חלקיים כמו ארוחה לחג. היא לא מבטיחה מקור פרנסה לטווח ארוך, לא שירות רפואי הולם ולא חינוך איכותי". // הדברים נכתבו בין היתר בעקבות נייר עמדה שפרסם מכון כתר לכלכלה על פי ההלכה. "ההלכה היהודית אינה מחייבת קיומו של שוויון ואיננה



דורשת צמצום פערים", כתב הרב אורי סדן במסמך שהפיץ המכון, "כך למשל קובע הרמב"ם בהלכות מתנות עניים כי 'מצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו'. החברה האנושית מורכבת מאנשים שונים בעלי יכולות שונות ורקעים שונים. חלקנו נולדנו בריאים או נכים, חכמים או טיפשים, להורים עשירים או כיתומים עניים. נכות היא גזירה משמיים שניחתה על ראשו של אדם, והיא איננה מעניקה לבעליה זכות לקבלת משכורת מהמדינה. החובה ההלכתית היא לטפל בעוני, והנכות הינה עוד סיבה אפשרית לקיומו של עוני. אגב, לפי נתוני הלמ"ס שיעור העוני בקרב הנכים עומד על 25 אחוז, קרוב מאוד לשיעור העוני בכלל האוכלוסייה העומד על 22 אחוז. חל איסור על הענקת כספי צדקה למי שיש לו מספיק כדי קיומו הבסיסי, וההלכה אף אוסרת על האדם הפרטי ליטול מכספי הציבור אם איננו עני". // הרב עדו רכניץ ממכון משפטי ארץ טען כי "יש כאן ויכוח עמוק על ערכים. הערך המקודש על הימין הכלכלי הוא החירות, ולכן הוא נחרד מכל פגיעה בזכות הקניין. המדינה צריכה להיות רזה ככל הניתן ולא להתערב ביצירה שלי. זוהי תפיסה פרוטסטנטית שמקדשת את העושר ויחד עם זאת מעריכה את הפילנתרופיה המגיעה ממקום של רצון חופשי. השמאל לעומתו מקדש את השוויון המלא, ולכן הוא לא יסתפק בפחות מצדק חלוקתי שלוקח מבעלי ההון ומחלק לכולם. בקצה, הוא עדיין מחזיק בתפיסות מרקסיסטיות. לעומת שני אלו, הערך ההלכתי הוא לא חירות ולא שוויון אלא ערבות. אני מחויב לתת לעני את צרכיו הבסיסיים שיחלצו אותו ממחסור חמור. ובמובן הזה התפיסה ההלכתית די מתאימה למושג מדינת הרווחה שנפוץ היום בעולם". //

"השוק החופשי משול לקרקס שבו ניתן לעלות ולרדת. אנו רוצים לשמר אותו כך כי הוא מנוע הצמיחה של הכלכלה, אלא שבקרקס לפעמים נופלים וחשוב לנו שהנופל לא יתרוקן לחלוטין. הפתרון הוא פרישת רשת ביטחון שאינה מבטלת את הקרקס אבל כן מגבילה מעט את השוק באזורים המשבירים שלו. תחת הכותרת 'מדינת רווחה' יש מנעד רחב בין המודל הסקנדינבי שבו המיסים מאוד גבוהים ורוב השירותים ניתנים בחינם לבין המודל האמריקני שבו המיסוי נמוך והשירותים מצומצמים. המודל הראשון פחות מתאים לישראל בגלל שיעור גבוה של אוכלוסיות לא עובדות". ■ לפני עקירת עמונה עתרו ארגוני שמאל ותושבי סילוואד נגד ההסכם שחתמה המדינה עם תושבי היישוב הלא מוכר. עיקרו היה שהם יתחייבו להתפנות מרצון, ובתמורה יועמדו להם קרוונים על קרקעות נפקדים בצפון עמונה. נגד הקרקעות הללו הוגשו התנגדויות של ארגוני שמאל, שהביאו מסמכים ירדניים עתיקים וטענו שיש לפלסטינים בעלות על אחוזים בודדים מהחלקות. המדינה התכוונה ללכת להליך של פירוק-שיתוף, לתת לפלסטינים את חלקם ולכנות את בתי עמונה על החלקות הנותרות. העותרים טענו שעל פי הדין הבינלאומי אסור לריבון, כלומר אלוף הפיקוד, לחוקק חוקים חדשים באזור, להפקיע מקרקעין, או לפגוע בכל דרך בזכויות הקנייניות של הפלסטינים. // הרכב של בג"ץ קיבל כזכור את העתירה ודחה את ההסכם, מה שהוביל לפינוי שלא בהסכמה של תושבי היישוב לחדרי אירוח במדרשה בעפרה הסמוכה. רובם חיים שם עד היום בהמתנה למימוש ההבטחה

הממשלתית להקמת יישוב חדש. פסק הדין ניתן אז ללא נימוקים, והללו פורסמו לאחרונה ועוררו תדהמה רבתי. // ג'ובראן חילק בין שתי שאלות: האם הדין הבינלאומי החל באזורי "תפיסה לוחמתית" אכן מגביל את הריבון מלחוקק ולהפקיע קרקעות; ושאלה נפרדת: גם אם אין בעיה מבחינת הדין הבינלאומי, האם יש מניעה במשפט החוקתי הפנימי של הדין הישראלי. כלומר, האם ההחלטה היא "סבירה ומידתית"? // התשובה המהפכנית של ג'ובראן היא שמבחינת הדין הבינלאומי אין לריבון (אלוף הפיקוד) שום מניעה לחוקק חוקים חדשים ולבצע הסדרות קרקעיות לצרכים ציבוריים אף באמצעות הפקעה, כפי שמקובל בתוככי מדינת ישראל. השופט ניתח את אמנות ז'נבה והאג והסביר שהפלסטינים הם אומנם "אוכלוסייה מוגנת" אולם גם המתישבים היהודים הם "אוכלוסייה מקומית", שהמפקד הצבאי חייב לדאוג גם לשלומה, לרווחתה, ולמרקם החיים שלה. // הסיבה שהעתירה התקבלה, אליבא דג'ובראן, היא שלדעתו פעולות הריבון לא עלו בקנה אחד עם נורמות הדין החוקתי הישראלי, הדורשות סבירות ומידתיות. נימוקיו היו טכניים בעיקרם. // פסק הדין מהווה רעידת אדמה, שכן הטעם העיקרי להתנגדותו העקבית של היועץ המשפטי לממשלה לחוק ההסדרה היא הדין הבינלאומי. בעקבות השינוי בעמדת בית המשפט העליון עומדות בפני היועץ שתי חלופות. האחת היא להודיע שפסק הדין משנה את התמונה המשפטית ומכשיר למעשה את חוק ההסדרה. השנייה: להודיע שלאור פסק הדין אין בכלל צורך בחוק ההסדרה. אם הדין הבינלאומי מתיר לחוקק צווים, לתקן תקנות, לבצע פירוק שיתוף ולהפקיע קרקעות לצרכים ציבוריים – אפשר כבר עכשיו להסדיר את קרקעות עפרה באמצעים מנהליים, בלי להזדקק לחוק של הכנסת.





המספרים

יצחק מור

ביטוח לאומי: הבור בקצה המנהרה

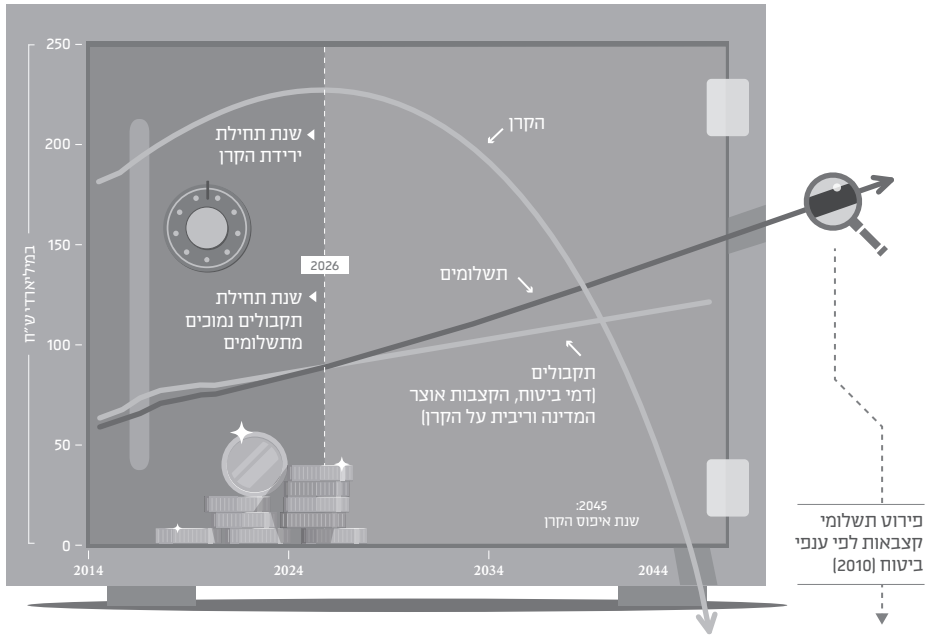
אוטו פון-ביסמרק, הקנצלר הראשון של הקיסרות הגרמנית, הגה את רעיון הביטוח הלאומי. ספק אם תיאר לעצמו שדווקא מדינת היהודים תאמץ אותו בחום רב כל כך. המוסד לביטוח הלאומי, שהוקם בשנת 1954, הוא הכלי הממשלתי המרכזי לביצוע תשלומי העברה וליצירתה של מדינת הרווחה. מבחינת היקף תקציבו הוא משתווה למשרדי הממשלה הגדולים ביותר. כפי ששמו מעיד עליו, מטרתו היא לשמש חברת ביטוח – כלומר, לגבות פרמיה במשך שנות ההשתכרות, ובשעת משבר, זקנה או חולי לשפות את הזכאים ולאפשר להם להתגבר על שבירת מטה לחמם. במידה רבה המוסד לביטוח לאומי אכן מתפקד כך: כולנו, שכירים ועצמאים, מפרישים אחוזים ניכרים ממשכורותינו מדי חודש בחודשו, ובתמורה אמורים לקבל את דמי הביטוח כשנזדקק להם בעתיד.

אולם שלא כחברת ביטוח רגילה הביטוח הלאומי הוא, ובכן, לאומי. בעוד חברת ביטוח מושתתת על זיקה ישירה בין גובה הפרמיות לבין הכיסוי הביטוחי, הביטוח הלאומי מתנהל על פי פרמטרים אחרים: הוא גובה פרמיות מן הציבור הרחב על פי חוק – ואפשר אפוא לראות בהן סוג של מס – ומעביר תשלומים לנזקקים לו על פי החלטות ממשלה. ממילא, הביטוח הלאומי מתקשה לקיים איזון בין הכנסות להוצאות ואיננו כפוף למאזן רווחי כלשהו. ואכן, כבר בשנות השישים הוצע לאחד את מנגנון הגבייה של הביטוח הלאומי עם זה של רשות המיסים כדי למנוע כפילות ובזבוז כספי ציבור.¹ ההצעה, כמה מפתיע, לא יצאה אל הפועל.

מצב עניינים זה מקשה מאוד על הביטוח הלאומי לכלכל את צעדיו בתבונה ולמזער סיכונים, שכן למעשה הוא מושתת על אחריות ללא סמכות. כל הצעת חוק פזיזה העוסקת בהרחבת קצבאות מאיימת על חוסנו של המוסד, והמחוקק ה"חברתי" אינו נוטה למצוא מקורות תקציביים למימון הצעותיו.

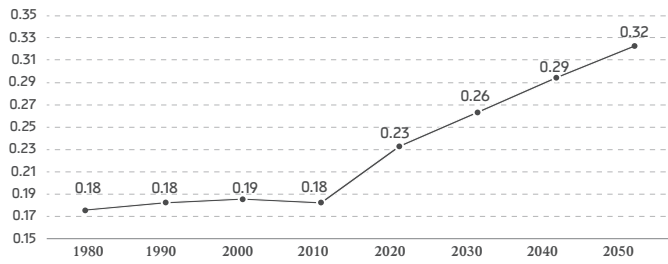
1. "גביית דמי הביטוח הלאומי תשולב עם מס הכנסה", דבר, 6 באוקטובר 1969.

הביטוח הלאומי - תחזית תשלומים, תקבולים ואתגרים



פירוט תשלומי קצבאות לפי ענפי ביטוח [2010]

יחס אוכלוסייה בגיל העבודה לאוכלוסייה מבוגרת: אוכלוסייה מעל גיל 65 ביחס לאוכלוסייה בגילאים 20 עד 64

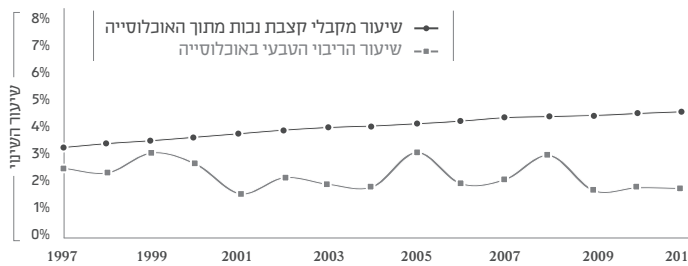


זיקנה ושארים 21.8



נכות כללית 10.8

התפתחות מקבלי קצבת נכות והתפתחות האוכלוסייה בגיל העבודה



ילדים 6.2

אימהות ומזונות 5

סיעוד 4

נפגעי עבודה, איבה ואסירי ציון 3.8

הבטחת הכנסה 2.5

אבטלה 2.5

שירות מילואים 1

מקורות: המוסד לביטוח לאומי ודו"ח הוועדה לשמירה על האיתנות הפיננסית של המוסד לביטוח לאומי



עד עתה, למרות תהפוכות רבות, תפקד הביטוח הלאומי היטב. מערכת הרווחה בישראל עברה שינויים רבים, נחקקו חוקים, נערכו הפגנות והתקיימו שביטות, אך כסף שיוזרם אל הזכאים כמעט תמיד היה. אולם בשנים האחרונות פרסם הביטוח הלאומי דו"חות אקטואריים (כלומר דו"חות פיננסיים הבנויים על תחזית עתידית) עדכניים המעידים על בעיה חמורה. כפי שניתן לראות בחלקו העליון של התרשים, צפוי כי בשנת 2045 יאזל לחלוטין הכסף בקרן המוסד לביטוח לאומי. הדבר יקרה בשל צפי הוצאות גבוה מצפי ההכנסות, מצב המחמיר עם הזמן בעקבות שני גורמים: העלייה בתוחלת החיים וחקיקה תקציבית מרחיבה במיוחד.

הביטוח הלאומי אמנם אינו מסוגל להתאים את הכנסותיו להוצאותיו, אך בכל זאת הוא נדרש לפעול כגוף ביטוחי ולממן את עצמו באמצעות הפרמיות שהוא גובה מן הציבור. כלומר, לגייס כספים בהווה לשם מילוי התחייבויות עתידיות. כדי לעמוד בהתחייבויותיו בעוד עשר שנים, על כל גוף ביטוחי להבטיח קיומו של "איוון אקטוארי", כלומר לוודא שהכנסותיו הצפויות בעוד עשר שנים עדיין יהיו גדולות מהוצאותיו; אם התחזיות אינן מבטיחות איוון כזה, עליו להעלות את פרמיות הביטוח או לשנות את תנאי התשלום בעתידים. אלא שלביטוח הלאומי אין, כאמור, אפשרות לעשות זאת. לביטוח הלאומי קיימת קרן כספית משמעותית שתפקידה להקנות יציבות בעת משבר או בשנים קשות. אולם כאשר צפי הוצאות גדול מן ההוצאות לטווח הארוך, הגירעון האקטוארי מרוקן במהירות גם את קרן הגיבוי.

כדי להבין כמה עמוק הבור שאליו מידרדר הביטוח הלאומי נתבונן בכמה נתונים. ראשית, סוגי הקצבאות שהוא משלם. כפי שניתן לראות בתרשים, חלק הארי הן קצבאות המשולמות לטווח ארוך (זקנה, שארים ונכות). הבעיה בקצבאות הללו היא שהן קבועות יחסית וארוכות טווח – אין מדובר בדמי אבטלה זמניים – והן נוטות לגדול עם השנים. בישראל תוחלת החיים גבוהה מאוד ומתארכת בכשלושה חודשים בכל שנה. היחס בין אוכלוסייה מבוגרת לאוכלוסייה בגיל העבודה צפוי לעלות בחדות (כלומר, יהיו יותר זקנים ביחס לצעירים). העלאת גיל הפרישה לנשים, הצפויה לפתור חלק ניכר מן הבעיה, נדחית שוב ושוב בכנסת בשל שיקולים שעניינותם מוטלת בספק.²

מצב קצבאות הנכים גם הוא איננו מבשר טובות. בכל שנה עולה כמות המבקשים להיות מוכרים כנכים (כפי שניתן לראות בחלקו התחתון של התרשים), וההסכם שנחתם לאחרונה עם הנכים צפוי להחריף את הבעיה. ההערכות ראשוניות דיברו על תוספת הוצאות של 4–6 מיליארד לשנים הקרובות – תוספת שכלל אינה

2. מירב ארלוזורוב, "אי-העלאת גיל הפרישה לנשים – מדיניות בת יענה שתעלה 5 מיליארד שקל לפחות", דה-מרקר, 16 בינואר 2017.

משוקפת בגרף המבוסס על תשקיף שנערך לפני חתימת ההסכם.

הגירעון הצפוי איננו מפתיע איש. הביטוח הלאומי עצמו התריע על הבעיה כבר לפני כמה שנים. בשנת 2010 הוקמה ועדה לבחינת האיתנות הפיננסית של הביטוח הלאומי, וזו פרסמה דו"ח מפורט ובו המלצות כיצד לתקן את המצב. עיקרון היה חלוקת התשלומים לאשכולות לפי אופיים, יצירת מערכת איזונים בין התקבולים לתשלומים, יצירת תשתית מידע מתקדמת על יציבות הביטוח הלאומי והסדרה טובה יותר של כללי ההעברה מתקציב המדינה. ההמלצות ניתנו והוכללו בדו"ח מפורט³ – אך דבר לא נעשה.⁴

חמור מכך, רק בשנה האחרונה התקבלו בכנסת ובממשלה כמה החלטות המיטיבות לכאורה עם הציבור, אך אינן מתחשבות במצבו המידרדר של הביטוח הלאומי. בין היתר הועלו קצבאות הזקנה באמצעות הקלת התנאים לקבלת תוספת ותק;⁵ נדחתה שוב ההחלטה על העלאת גיל הפרישה לנשים, העלאה שצפויה הייתה לדחות את ההתמוטטות בכעשור; וכמובן, הוחלט על העלאות שכר נרחבות והפרשות לעובדי המוסד לביטוח לאומי.⁶

משמעות הנתונים הללו היא שהביטוח הלאומי אמנם משלם כיום קצבאות כרגיל אך הוא חדל למעשה למלא את תפקידו כגוף ביטוחי המסוגל להבטיח תשלומים עתידיים. ציבור העובדים בגילי 30–40 יכול לדעת כמעט בוודאות שהכסף הרב שהוא משלם כל חודש לביטוח הלאומי לא ישמש בעבורו לקבלת קצבת זקנה. עד שיצא העובד לפנסיה, הכסף יאול.

ובכן, מה יקרה אז? איש איננו יודע. אפשרות אחת היא שמערכת הרווחה בישראל תקרוס – קצבאות יצומצמו בחדות, תכניות סיוע והכשרה יבוטלו וכן הלאה. אפשרות סבירה יותר היא שהממשלה תתגייס להצלת המוסד ותממן מתקציבה את הגירעון האסטרונומי. אם כך יקרה, יוטל עומס חריג על תקציב המדינה (כיום הוצאות הביטוח הלאומי מסתכמות ביותר מ-115 מיליארד שקלים, סכום השקול לכרבע (!) מתקציב המדינה הכולל) שעלול לזעזע את המערכת כולה.

המשק הישראלי איתן – כיום. העתיד, מסתבר, ורוד הרבה פחות. אם יש ממשלה בירושלים, שומה עליה לחדול מההתחמקות וליטול אחריות – כדי שבנינו לא ישלמו את מחיר הקריסה.

3. דו"ח הוועדה לשמירה על האיתנות הפיננסית של המוסד לביטוח לאומי בטוח הארון, ניסן תשע"ב, אפריל 2012.

4. יורם גביוון, "חברת הביטוח החשובה בישראל פושטת רגל", דה-מרקר, 28 ביוני 2017.

5. טל כרמון, "ועדת העבודה והרווחה אישרה שתי תוספות לקצבת הזקנה", דבר ראשון, 14 בנובמבר 2016.

6. חיים ביאור, "עובדי המוסד לביטוח לאומי יקבלו מענק של 9,000 שקל", דה-מרקר, 28 ביולי 2015.

הלאומיות וחירות המערב

רעיון מדינת הלאום, המעוגן היטב ברוחו שוחרת-החירות של המקרא, הוא הסכר המגן על אומות העולם מפני שלטון עולמי עריץ. לאורך 400 שנה הוא כונן את הסדר העולמי, אך לאחרונה נסוג מפני האימפריאליזם הליברלי שצמח מהגותו של ג'ון לוק. על סף התהום, מזהים הבריטים והאמריקנים את הסכנה

החיים הפוליטיים בארצות המערב עומדים זה מאות שנים בסימן מאבק בין שתי השקפות עולם מנוגדות בדבר הסדר המדיני הרצוי: אחת המציעה עולם של מדינות עצמאיות וחופשיות, המבקשות כל אחת את הטוב על פי מסורתה והבנתה; והאחרת הדורשת את איחוד העמים תחת שלטון חוק אוניברסלי הנאכף בידי סמכות על-לאומית. בדורות האחרונים, התפיסה הראשונה מיוצגת בידי מדינות כגון הודו, יפן, ישראל, נורבגיה, קוריאה הדרומית ושווייץ – ועכשיו גם בידי בריטניה, הנמצאת בדרך לעצמאות מהאיחוד האירופי. בתפיסה השנייה אוזנים רוב המנהיגים של האיחוד האירופי, שאשררו שוב באמנת מאסטריכט בשנת 1992 את מחויבותן לרעיון ה"איחוד המתהדק והולך" של העמים.¹ ארצות הברית, המחויבת מהקמתה לאידיאל של מדינת לאום² עצמאית, הצליחה במידה רבה לשמור על אופייה זה עד מלחמת העולם השנייה. אך לנוכח התחרות עם ברית המועצות, ועוד יותר מכך לאחר המלחמה הקרה, סתה מן המודל של עצמאות לאומית, ושאפה יותר ויותר לכונן שלטון חוק בינלאומי שייכפה על כל העמים בידי העוצמה האמריקנית.³

העימות בין שני החזונות הללו, ימיו כימי המערב עצמו. התפיסה המבססת את הסדר המדיני על מדינות לאום עצמאיות היא ממאפייניה החשובים של מחשבת ישראל הקדומה כפי שהיא משתקפת בתנ"ך.⁴ ואף על פי שבמשך רוב שנות הציוויליזציה המערבית שלט בה חלום האימפריה האוניברסלית, נוכחותו של התנ"ך בלב ליבה של ציוויליזציה זו הבטיחה את החייאתו החוזרת ונשנית של רעיון מדינת הלאום הקובעת את דרכה באופן עצמאי.⁵

ד"ר יורם חזוני הוא נשיא מכון הרצל בירושלים. ספרו The Virtue of Nationalism יראה אור בשנה הקרובה.

בעולמם של נביאי ישראל שלטו, בזו אחר זו, שורה של מעצמות אימפריאליות: מצרים, בבל, אשור ופרס. למרות ההבדלים ביניהן, כל אחת מהן שאפה להטיל על האנושות כולה סדר מדיני אוניברסלי בראשותה, מתוך אמונה שהאלים שלחו אותה לשחרר את העולם ממחלוקות מיותרות בין עמים וליצור מרחב בינלאומי שבני האדם יחיו בו ביחד בשלווה ושפע. "בימיי לא רעב איש ללחם או צמא למים", כתב פרעה אמנמחח הראשון כמה מאות שנים לפני ימי אברהם אבינו. "אנשים חיו בשלום בזכות מה שיצרת".⁶ ולא היה זה רהב ריק. המעצמות האימפריאליות שמו קץ למלחמות על פני אזורים עצומים ורתמו את התושבים לעבודה חקלאית פורייה, ועל ידי כך אפשרו למיליוני אנשים להיות, במידה רבה, משוחררים מאימת החרב והרעב. על רקע זה, אין תמה שח'מורבי מלך בבל, למשל, הכריז שמשימתו היא "להביא את ארבע כנפות הארץ למשמעת".⁷ משמעת זו היא שאפשרה גאולה ממלחמה, מגפה ורעב.

למרות יתרונותיו הברורים של שלום מצרי או בבלי שיאחד את האנושות, המקרא נולד מתוך התנגדות עיקשת לשלום שכזה. בעיני נביאי ישראל, מצרים הייתה "בית עֶבְדִים" (שמות י"ג, ג; כ', ב; דברים ה', ו), והם לא חסכו מילים בהוקיעם את שפך הדם והאכזריות הכרוכים בכיבוש האימפריאלי ובשיטות הממשל האימפריאליות, הנשענות על שעבוד, רצח והחרמת הנשים והרכוש. כל זה, טענו הנביאים, מקורו באלילות: בהתמסרות לאלים המצדיקים כל קורבן כל עוד הוא תורם להרחבת תחום השלום האימפריאלי ולהחזקת מערך גידול התבואה בהיקפים מרביים.⁸

האם הייתה חלופה בת-קיימא לאימפריה האוניברסלית? במזרח התיכון הקדום הכירו היטב ממשל מקומי עצמאי בדמותן של ערי-המדינה. אלא שבדרך כלל, הללו היו חסרות אונים בפני צבאות אימפריאליים ובפני אידיאולוגיית האימפריה האוניברסלית שהניעה אותם. בתנ"ך אנו מוצאים לראשונה הצגה מתמשכת של אפשרות אחרת: סדר מדיני המושתת על עצמאותה של אומה החיה בתוך גבולות מוגדרים לצד מדינות עצמאיות אחרות.

באומרי "אומה", כוונתי לכמה שבטים בעלי שפה או דת משותפת, והיסטוריה של פעולה כגוף אחד להגנתם המשותפת ולצורך מיזמים גדולי היקף נוספים.⁹ התנ"ך מקדם באופן שיטתי את הרעיון שבני אומה צריכים להתייחס זה לזה כ"אחים", והתורה מציעה חוקה שתאגד אותם לכדי אומה עצמאית, תבנית פוליטית המכונה כיום מדינת לאום.¹⁰ מלכה של מדינה זו ייבחר "מִקֶּרֶב אֶחָיֶךָ" (דברים י"ז, טו). גם הנביא יהיה "מִקֶּרֶבְךָ, מֵאֶחָיֶךָ" (דברים י"ח, טו). וכך גם הכוהנים, הממונים על שמירת חוקיה המסורתיים של האומה והנחלתם למלך "לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו" (דברים י"ז, כ). משה גם משרטט למדינה גבולות, ומורה לעמו שלא להסיג את גבולן של ממלכות שכנות כגון מואב, אדום ועמון, הראויות לעצמאות משלהן. וכך הוא מצווה את בני ישראל בשם ה': "וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד. אֵל תִּתְּגְרוּ בָם [בבני עשו], כִּי לֹא אֶתֶן לָכֶם מְאָרְצָם עַד מְדֻרָּה כִּף רֶגֶל. כִּי יִרְשֶׁה לְעֵשׂוֹ נְתַתִּי אֶת הַר שְׁעִיר.... אֵל תִּצַּר אֶת מוֹאֵב וְאֵל תִּתְּגַר



בַּם מְלַחְמָה, כִּי לֹא אָתָּן לָךְ מֵאַרְצוֹ יִרְשָׁה, כִּי לְבָנֵי לֹט נָתַתִּי אֶת עַר יִרְשָׁה.... וְקִרְבַּת מוֹל בְּנֵי עַמּוֹן, אֶל תִּצְרַם וְאֶל תִּתְגַּר בָּם, כִּי לֹא אָתָּן מֵאַרְץ בְּנֵי עַמּוֹן לָךְ יִרְשָׁה כִּי לְבָנֵי לֹט נָתַתִּיךָ יִרְשָׁה" (דברים ב', ד-ט).

אין אלה מקרים בודדים. לכל אורך התנ"ך ניכר כי שאיפתם של נביאי ישראל אינה לכינונה של אימפריה אוניברסלית כמו זו של אשור או בבל, אלא לגיבוש אומה עצמאית ומאוחדת החיה בשלווה ובצדק בין אומות חופשיות אחרות.¹¹ המקרא מציג, אפוא, תפיסה מדינית חדשה: מדינה של אומה אחת, המושלת בעצמה ונעדרת כוונות להכניס את שכנותיה תחת שלטונה. מדינה זו אינה נשלטת בידי זרים המדווחים לשליט בארץ רחוקה, אלא בידי מלכים ושופטים, נביאים וכוהנים, הבאים משורות העם עצמו – אנשים שמתוקף היותם חלק מן העם, אחים בין אחיהם, הם רגישים יותר לצרכיו, ובכלל זה לצורכי הנזקקים שבתוכו.

יתר על כן, היות שהמלך בא מקרב העם, ואיננו נציג של איזו יומרה אוניברסלית מופשטת, ניתן להגביל את סמכויותיו כדי למנוע את ניצולן לרעה. להבדיל ממלכי מצרים ובבל, מלך ישראל על פי התורה אינו מוסמך לחוקק חוקים, שהם מורשת האומה ואינם כפופים לגחמותיו. גם אין הוא רשאי למנות כוהנים ובכך להיות לממונה העליון על החוק ועל הדת. התורה אף מגבילה את זכותו של המלך להטיל על העם מס ולשעבד אותו (דברים י"ז, יד-כ). כל אלה מגבילים את יכולת המלך להשתרר על בני עמו, כשם שגבולות הארץ מונעים ממנו לטפח שאיפות לשלטון אוניברסלי.

חשוב לשים לב שלמושג האומה המקראי אין כל קשר עם ביולוגיה, או עם מה שמכונה היום "גזע".¹² העם המקראי מוגדר על פי לשון ודת ותפיסה היסטורית משותפת – דברים שהורים מנחילים לילדיהם, אך גם נוכרים יכולים לחבור אליהם. בספר שמות מסופר כי מצרים רבים נספחו על העבדים העברים שיצאו משם, עמדו לפני הר סיני וקיבלו את עשרת הדברים בתוך שאר בני ישראל. כמו כן, מסופר בו כיצד הזמין משה את הכוהן המדייני יתרו להצטרף לעם ישראל. ורות המואבייה נעשתה בת-ישראל באומרה לנעמי "עַמִּי עַמִּי וְאֶל־הֵיךְ אֶל־הֵיךְ" (רות א', טז). אף על פי כן, יכולתו של עם ישראל להכניס ילידי עמים אחרים לשורותיו כפופה תמיד לרצונם של מצטרפים אלה לקבל את האלוהים, החוקים והתפיסה ההיסטורית של עם ישראל. בלי אימוץ היבטים מרכזיים אלה של המסורת הישראלית, לא יוכלו זרים לתרום ללכידותו ולחזוקו של העם בשעת מבחן ומצוקה. כלומר, הם לא יהיו חלק מן האומה הישראלית.¹³

הכנסייה הרומית וחזונה האימפריאלי

היהודים לא היו היחידים שזיהו את הפוטנציאל שבהתארגנות לכדי מדינת לאום כסכר-מגן מפני עריצותה של האימפריה האוניברסלית. ההיסטוריון היווני פוליביוס

מתח ביקורת על ערי-המדינה היווניות שלא פעלו כאומה מאוחדת במאבקן ברומא, ועל כן הפסידו. מדינת לאום יוונית לא התקיימה מעולם קודם לכן. אבל לנגד עיניו של פוליביוס עמדו כדוגמאות הארמנים והיהודים – שתי אומות שבימי חייו מרדו בהצלחה באימפריה היוונית-סלווקית וכוננו להן מדינות עצמאיות – ונראה שהוא קיווה כי יום אחד תקום גם מדינה יוונית מאוחדת.¹⁴

למרות זאת, לרוב אורך ההיסטוריה של עמי המערב, אידיאל העצמאות הלאומית נותר מושקה. הכנסייה הנוצרית הצליחה להתבסס כדת המדינה ברומא, ובתוך כך אימצה גם את החלום הרומאי בדבר אימפריה אוניברסלית, וכן את מפעל המשפט הרומי ששאף להיות מסגרת ל"פֶּקְס רומאנה", שלום רומאי, שיכלול את כל העמים כולם.¹⁵ ולכן, במשך יותר מאלף שנה, התיישרה הנצרות לא על פי האידיאל של עצמאות העמים שהציעו נביאי ישראל, אלא על פי חזון דומה מאוד לזה שהדריך את מצרים, אשור, בבל ופרס: השאיפה לכונן אימפריה אוניברסלית שתביא שלום ושפע לאנושות כולה.¹⁶

הכנסייה הרומית החשיבה עצמה "קתולית", כלומר אוניברסלית, וקָבְרָה (להלכה) ותכופות גם למעשה) לקיסרי "האימפריה הרומית הקדושה" הגרמנים, שבידיהם הופקדה המשימה לכונן את האימפריה הנוצרית האוניברסלית. בכך הקבילה המחשבה המדינית הנוצרית לאלו של הח'ליפים המוסלמים ושל הטיאן זי, הקיסרים הסינים, שגם הם האמינו כי הוטל עליהם להביא לעולם שלום ושפע באמצעות אימפריה אוניברסלית בראשותם.¹⁷

אולם ההגות המדינית הנוצרית נבדלה מזו של האסלאם ושל סין לפחות בהיבט מכריע אחד: לנצרות היה התנ"ך, ובו חזון הנביאים שלפיו הצדק יצמח בעולם של אומות עצמאיות.¹⁸ חזון זה לא חדל להערים קשיים בדרכו של רעיון האימפריה הקתולית האוניברסלית, אף כי רבים מן ההוגים הנוצרים היססו לבטא קרבה יתרה מדי אל "הברית הישנה". כך, למשל, נוכחותו של התנ"ך בקאנון הנוצרי עיצבה את ההיסטוריה הייחודית של הקתוליות הצרפתית, שאופייה הלאומי התבסס במודע על דגם ממלכת דוד, ושהתנגדה בשל כך בעקשנות לשליטתם של האפיפיורים והקיסרים באירופה. נוכחות זו עיצבה גם את המסורות הדתיות הלאומיות של האנגלים, הפולנים והצ'כים עוד זמן רב לפני הרפורמציה.¹⁹

ולכן, כאשר הופיעה הפרוטסטנטיות במאה ה-16, יחד עם המצאת מכשיר הדפוס והתפשטותם של תרגומי התנ"ך לשפות העמים, הקריאה החדשה לפרשנות חופשית של כתבי הקודש שאינה כפופה לכנסייה הקתולית השפיעה לא רק על הדוקטרינה הדתית. בהשפעתם של הוגים כמו אולריך צווינגלי וז'אן קלווין, שנטו לחפש השראה ב"ברית הישנה", הפרוטסטנטיות אימצה את המסורות הלאומיות הייחודיות של עמים שנאנקו תחת עולם של רעיונות ומוסדות שנראו להם זרים, ובמהרה אלה הפכו

למרכיב מוטמע בתוכה. כך היה כאשר, בשנת 1534, הכריז הנרי השמיני מלך אנגליה על עצמאותה של אומה אנגלית, "אנגליקנית" בדתה, במסגרת "חוק העליונות" שמינה את המלך לראש הכנסייה האנגליקנית. עצמאות זו הושגה סופית עם התבוסה שהנחילה המלכה אליזבת, בתו של הנרי, לצי הפלישה הספרדי-קתולי ב-1588.²⁰ גם מרד ארצות השפלה נגד אדוני-ארצם הספרדים, אשר הגיע לשיאו ב-1581 כשהכריזו ההולנדים על עצמאותם, גילם התקוממות קלוויניסטית נגד אימפריה קתולית. הבריתות הלאומיות של סקוטלנד באותה תקופה, שהעמידו להן כמופת את הבריתות של בני ישראל עם ה', נולדו מתוך מניעים דומים. דימוים העצמי של עמים פרוטסטנטיים אלה, כמי שתובעים בצדק עצמאות מדיכוי אימפריאלי, התבסס, לעתים קרובות באופן במפורש, על מאבקם של בני ישראל למען חירות לאומית ודתית מן האימפריות האוניברסליות של בבל ומצרים.²¹

מלחמת שלושים השנה, שנסתיימה בשלום וסטפליה ב-1648, מתוארת תדיר כ"מלחמת דת" שהתנהלה בין פרוטסטנטים לקתולים. אלא שהמציאות שונה מעט. לאומיותו של דבר, זו הייתה מלחמה בין שלוש מדינות לאום עולות – צרפת, הולנד ושוודיה (אומות שהיו, בהתאמה, קתולית, קלוויניסטית ולותרנית) – לבין צבאות גרמניים וספרדיים שלחמו למען התפיסה כי האימפריה האוניברסלית משקפת את רצון האל וכי בידיה המפתח היחיד לרווחתה של האנושות. במלחמה הזו נחל רעיון האימפריה הנוצרית האוניברסלית, ששלט במחשבה המדינית של המערב במשך 1,300 שנה, את תבוסתו המכרעת.²²

המבנה הפרוטסטנטי של המערב

התקופה שבין חוק העליונות האנגלית לבין הסכמי וסטפליה העמידה למערב מבנה פרוטסטנטי חדש. טבעת מדינות הלאום העצמאיות שנוצרה בשוליה המערביים של אירופה עד אמצע המאה ה-17 – אנגליה, הולנד, צרפת, שווייץ, שוודיה ודנמרק – העניקה למה שנודע לימים כ"סדר המדיני הווסטפליאני" את צורתו המיוחדת. אף כי הכנסייה הקתולית לא קיבלה הסכמים אלה באופן רשמי (האפיפיור אינוקנטיוס העשירי הודיע שההסדר "היה, הווה ויהיה לעולם, בטל, מבוטל, פסול, מרושע, בלתי-צודק, ארור, מגונה, מטופש, וחסר תוקף לחלוטין"),²³ בפועל, הם ייסדו מחדש את הסדר המדיני כולו לפי תיאוריית מדינת הלאום העצמאית שקידמו הפרוטסטנטים האנגלים וההולנדים במאה שלפני כן. "מבנה פרוטסטנטי" זה ביסס את החייה הפוליטיים באירופה על שני עקרונות שמקורם במקרא:²⁴

1. המינימום המוסרי הנדרש לממשלה לגיטימית. על פי העיקרון הראשון, על מנת שהמלך או השליט ימשול בבני עמו בזכות, עליו להגן על חייהם, משפחותיהם ורכושם, לקיים משפט צדק, לקיים את יום השבתון ולהכיר בפומבי באלוהים – כלומר, לקיים, בערך, את עשרת הדברים שניתנו בהר סיני ואשר היו בעיני לותר

וקלווין החוק טבעי המיועד כל בני האדם. דברים אלה נתפסו כתנאי־סף לחיים של חופש וכבוד. שליט שאינו מקיים רף מוסרי מינימלי זה אינו עומד בחובתו הבסיסית ביותר כלפי עמו.²⁵

2. זכות ההגדרה־העצמית הלאומית. על פי העיקרון השני, אומה שהינה מלוכדת וחזקה דיה כדי להבטיח את עצמאותה המדינית תיחשב בעלת זכות להגדרה עצמית, דהיינו הזכות למשול בעצמה בהתאם לחוקה ולמסורת הדתית הלאומית הייחודיים לה בלי התערבות מעצמות זרות בעניינים אלה. וכך, אף כי הוסכם שיש דרישות סף טבעיות לקיום חברה מתוקנת, לא הייתה ציפייה שכל האומות תהיינה זהות במחשבתן, בחוקיהן ובאורחות חייהן.

שני העקרונות הללו לא היו חדשים לגמרי. הרעיון ששליט צריך לפעול כמגנם של בני עמו התקיים בצורות שונות לאורך ההיסטוריה של אירופה הקתולית. כבר במאה ה־12 ניסחו זאת במפורש תיאורטיקנים מדיניים כמו הונוריוס מאוגסבורג וג'ון מסליסברי, לאור דיני המלך בספר דברים ותיאורי ממלכות יהודה וישראל בספרי שמואל ומלכים.²⁶ אבל העיקרון השני, המתיר לכל אומה לקבוע לעצמה מהם בעיניה שליט לגיטימי, כנסייה לגיטימית, וחוקים וחירויות ראויים, הוביל את העולם הנוצרי לדיאלוג ישיר עם החזון המקראי בדבר עולם של אומות עצמאיות.

במציאות של אירופה שלאחר הסכמי וסטפליה, פירוש הדבר היה שחלק מן המדינות יהיו ממלכות ואחרות תהיינה רפובליקות; ושלמדינות שונות תהיינה צורות מגוונות של דת לאומית, כמו גם הסדרים שונים להגנת דתות מיעוט. כן נבע מעיקרון זה שהמדינות באירופה התאפיינו במידות שונות של חירות הפרט בתחומים שונים. דוגמה מובהקת לגיוון זה הייתה החוקה האנגלית, אשר, כפי שהדגיש ג'ון פֹּרְטֶסְקִיו בספרו מן המאה ה־15 'בשבחם של חוקי אנגליה', נבדלה באורח דרמטי מהנהוג אצל הצרפתים והגרמנים: היא הלכה בעקבות המקרא ונטלה מהמלך את סמכות החקיקה והמיסוי ללא הגבלה – מרכיבים חיוניים של שלטון מוגבל, שנודע לימים כעיקרון "הפרדת הרשויות".²⁷ הרפובליקה ההולנדית, מצידה, הציעה מידה יוצאת דופן של חופש ביטוי אישי, ובשל כך זרמו לאמסטרדם המדע, המסחר והמו"לות ממדינות שהיו ספקניות יותר כלפי ערכה של פתיחות כזאת. חידושים אלה התאפשרו לא בגלל דוקטרינה המונה רשימה של "זכויות אוניברסליות"; ה"המנהגים והזכויות העתיקים" של האנגלים וההולנדים הם אשר נתנו לחידושים את צידוקם.²⁸

ביצירות הפילוסופיה המדינית הפרוטסטנטית כגון ספרו של ההוגה האנגלי ג'ון סלדן 'על החוק הטבעי והלאומי' (1640), שני העקרונות של "המבנה הפרוטסטנטי" נתפסים כמחזקים זה את זה. זוהי תובנה שמקורה בתנ"ך, המדגיש כי אומה ששליטיה מגינים על בניה ופועלים לרווחתם היא שתגלה לכידות פנימית בשעת משבר. האחוה והצדק מבית, גרסו הנביאים, הם תנאי הכרחי לאריכות־ימיה של אומה וליכולתה לעמוד בפני פולשים זרים.²⁹

יחד עם זאת, בין שני העקרונות של המבנה הפרוטסטנטי גם מתקיים מתח: מצד אחד, הרעיון כי ישנן אמות-מידה טבעיות של לגיטימיות העומדות מעל רצונו של משטר כלשהו, משמעו שמדינות אינן רשאיות לעשות ככל העולה על רוחן. הן כפופות תמיד לשיפוטם של אלוהים ואדם, ועל כן כל מדינה מקיימת את שלטונה על-תנאי.³⁰ מהצד האחר, עיקרון החופש הלאומי מחזק את המוסדות, המסורות, החוקים והאידיאליים המיוחדים לכל אומה ואומה, ומגן עליהם מפני הטענה שיש לנתץ אותם ולהחליפם בדוקטרינות מבית מדרשן של הכנסייה והאימפריה האוניברסלית. גם על פי עיקרון זה קיים מינימום המוסרי הנדרש מכל המדינות, אולם לכל אומה הזכות לפרש את תנאי-הסף האלו לפי ראייתה המיוחדת, שהתעצבה מתוך הנסיבות ההיסטוריות, הניסיון, וההבנה הייחודיים לה.

המתח הנעוץ בקיום שני העקרונות של המבנה הפרוטסטנטי יחדיו הקנה לאומות אירופה דינמיות מיוחדת, תוך שהוא משחרר פרץ של אנרגיות רדומות ומטפח נסינות וחדשנות בממשל, בתיאולוגיה, בכלכלה ובמדע. באפשרו הסדרים חוקתיים ודתיים מגוונים בארצות שונות, יצר הסדר הפרוטסטנטי שורה של מעבדות לאומיות לפיתוח ולניסוי של המוסדות והחירויות שאנו מזהים כיום עם העולם המערבי. התחרות בין נקודות-מבט לאומיות יריבות התקיימה גם הרחק מעבר לגבולות התיאוריה המדינית והדת. המדע האמפירי האנגלי ניזון מתחושות של גועל וכעס כלפי האופי הדוקטיבי של המתודה הקרטזיאנית – שהצרפתים, מצידם, זיהו כדרך היחידה ה"רציונלית" באמת לקידום המדע. גם הפילוסופיה הגרמנית שגשגה על דשן הדעה שהאמפיריציזם הבריטי הוא אסון ושהאידיאליזם של עמנואל קאנט יציל את כולנו. אפשר לומר כדברים האלה כמעט על כל תחום שבו הציוויליזציה האירופית התקדמה באופן משמעותי, ובכלל זה תחומי המימון, התעשייה, הרפואה, המוזיקה והאמנות. בכל אחד מהם, נקודות-המבט היריבות, המוכרות כבעלות אופי לאומי מובהק, הוצעו כל אחת כטובה ביותר לאנושות כולה. בכך הן לחצו על המתחרים לחקות את מה שנראה להם כהצלחה, ובאותה שעה דרבנו מאמצים מחודשים לשכלל גישות מפסידות כדי להכינן לסבב הבא במאבק.

אין בכך כדי לומר שאירופה שלאחר הסכמי וסטפליה הייתה לאידיליה. המדינות הנוצריות פנו ללא הרף למלחמות כדי לקדם אינטרסים טריטוריאליים ומסחריים, הרגל שמצטייר בעינינו בצדק כנכונות להשלים עם שפיכות דמים מיותרת. יתר על כן, גם אם הקפידו האנגלים, ההולנדים והצרפתים על עקרון העצמאות הלאומית וההגדרה עצמית בהקשר האירופי, הם טיכסו ביצירתיות מרשימה תירוצים להצדקת האימפריות הקולוניאליות שלהן שקיומן נכרך בכיבוש ובשעבוד של עמים זרים באמריקה, אסיה ואפריקה. מדינות לאום אלו, ובכללן בריטניה וארצות הברית, גם קיימו במשך שנים ארוכות הסדרים ומוסדות גזעניים נוראים. ואפשר להאריך עוד כהנה וכהנה ברשימת הנוהגים בני אותם ימים המעוררים בנו סלידה מוצדקת.

אך למרות פגמיו הניכרים של הסדר המדיני שקם באירופה בעת החדשה המוקדמת, הטיעון בזכותו נותר בעינו: כסדר המושתת על עיקרון החופש הלאומי, הוא יצק את אומות המערב אל תבנית מדינית ודתית מיטיבה ביותר – תבנית שסיפקה, עם הזמן, בסיס לריפויים של רבים מליקוייה. בחלוף השנים, העיקרון הפרוטסטנטי של חופש לאומי אכן שם קץ לאימפריות הקולוניאליות של אירופה. ובעשותו את זאת, הוא הביא לכינון של מדינות לאום חדשות ברחבי העולם, וביניהן מדינת ישראל.

ג'ון לוק והמבנה הליברלי

באוגוסט 1941, חודשים מספר לפני כניסתה של ארצות הברית למלחמת העולם השנייה, חתמו נשיא ארצות הברית פרנקלין רוזוולט וראש ממשלת בריטניה וינסטון צ'רצ'יל על מסמך בשם "האמנה האטלנטית", שחזר ואישר את עיקרון החופש הלאומי ("זכותם של כל העמים לבחור את צורת הממשל שיחיו תחתיו") כליבו של חזון המעצמות המערביות לעולם שלאחר המלחמה. שני המנהיגים המשיכו לדבר על המחויבות ל"אידיאלים הישנים של הנצרות" (כלשונו של רוזוולט), שלפי הבנתם מבצרים ומחזיקים את החופש במדינות שלהם. ברגע גורלי זה, המבנה הפרוטסטנטי נותר הבסיס לסדר המדיני במערב. האתגר הגדול היה להביס את ניסיונם של הנאצים והסובייטים להפוך את הסדר הזה.³¹

אלא שהניצחון על הנאצים, ולבסוף גם על הסובייטים, לא השיב את המבנה הפרוטסטנטי על כנו. ובעצם, בשנים שחלפו מאז מלחמת העולם השנייה, עתידו של סדר מדיני זה נראה בטוח פחות ופחות. ניתן לראות זאת בנסיגה מן התפיסה שלפיה המשפחה, יום השבתון וההכרה הציבורית באלוהים הינם מוסדות הנתמכים בידי כל ממשלה לגיטימית ותנאי-סף לחברה צודקת (כלומר, נסיגה מן העיקרון הראשון של הסדר הפרוטסטנטי). ניתן לראות זאת גם בנטישת המאמצים להבטיח את עצמאותן של האומות כמכשול היעיל ביותר בפני עריצות האימפריה האוניברסלית, נטישה שהגיעה לשיאה עם הכנסתן של מדינות אירופה תחת משטר רב-לאומי, ובנטישה הגוברת לזהות את העוצמה האמריקנית עם סדר עולמי חדש שיבוא במקום עצמאות המדינות (כלומר, הסתלקות מן העיקרון השני).

משבר זה בסדר המדיני הפרוטסטנטי מתרחש בעקבות לחץ שמופעל עליו בידי סדר מדיני חלופי ההולך ונוצר, סדר חלופי שאפשר לכנותו ה"מבנה הליברלי" של המערב. אף כי ניצחונו הסופי של המבנה הליברלי אינו מובטח, עלייתו החדה, עד כדי סיכון קיומו של המבנה הפרוטסטנטי כולו, היא ההתפתחות הפוליטית המשמעותית ביותר בימינו.

מהו המבנה הליברלי? אגע בכמה מתכונותיו החשובות, חלקן מוכרות יותר וחלקן פחות.

להבדיל מהמבנה הפרוטסטנטי, שהצליח הודות למתח שבין שני עקרונותיו המקראיים, המבנה הליברלי של המערב גורס כי ביסוד הסדר המדיני הלגיטימי מונח עיקרון אחד בלבד: חופש הפרט. מקור קלאסי לרעיון זה, שהשפעתו רבה עד היום, הוא חיבורו של ג'ון לוק 'המסכת השנייה על הממשל' שהופיע ב-1689. לוק פותח בקביעה כי כל בני האדם נולדים בתנאים של "חופש מושלם" ו"שוויון מושלם", וממשיך ומתאר אותם כמבקשי חיים, חירות ורכוש בעולם של עסקאות המתבססות על הסכמה.³² מתוך ההנחות הללו, לוק בונה את המודל שלו לחיים הפוליטיים ואת תיאוריית הממשל הנגזר ממנו.

לוק עצמו היה תוצר של המבנה הפרוטסטנטי, ופועלו נועד לחזק את הסדר המדיני, לא לחתור תחתיו.³³ ובכל זאת, בעצבו את משנתו, הוא המעיט – לעיתים עד כדי התעלמות גמורה – בערכם של היבטים מהותיים בטבע האדם, שבלעדיהם הפילוסופיה המדינית אינה יכולה להתקרב למציאות ולאמת. כמוכן, כל תיאוריה כרוכה בהפשטה או רדוקציה של התופעות. אך תיאוריה שנבנתה כיאות תזקק מן התחום שהיא מתארת את המאפיינים המשפיעים ביותר, ואילו תיאוריה שלא נבנתה כיאות תניח לרכיבים קריטיים להישמט בלי משים. כזו היא 'המסכת השנייה' של לוק, המציעה תיאור רציונליסטי של החיים הפוליטיים, ובשם ההפשטה משמיטה כל תכונה של בני האדם הקושרת אותם זה לזה מלבד ההסכמה.³⁴ בדברו על "הסכמה", לוק מתכוון לכך שהיחיד נעשה חבר בקולקטיב אנושי כלשהו רק אם קיבל על עצמו להשתייך אליו ושיש לו חובות כלפי אותו קולקטיב רק אם נטל אותן על עצמו.³⁵ טענה זו מחניפה ליחיד, כי לפיה הוא נתפס כמי שבידו להכריע כמעט בכל עניין חשוב. אבל היא לוקה בחסר כתיאור של העולם הפוליטי האמפירי, עולם שבו נאמנויות הדדיות קושרות את בני האדם זה לזה במשפחות, שבטים ועמים, ודווקא מתוך כך כל אחד מאיתנו נוחל שפה ומורשת דתית ותרבותית מסוימת. כמו כן, היא מתעלמת מן האחרויות שהן חלק בלתי נפרד מן החברות הנורשת או הנרכשת בקולקטיבים מסוג זה, אחרויות המציבות בפני היחיד דרישות שאינן נוצרות מתוקף הסכמה ואינן מתפוגגות בהיעדר הסכמה. הטענה גם אינה יודעת דבר על השפעותיהם של מאבקי קיום המעמידים קשיים לא בפני יחידים מבודדים, אלא בפני משפחות, שבטים ועמים – ובזאת מחריפים את האחריות של היחיד כלפי הקולקטיב, והופכים אותה למאפיין המורגש ביותר של הנוף המוסרי והפוליטי. אי אפשר לתאר באופן סביר את החיים הפוליטיים של בני האדם, או את היווצרות החובות של היחיד כלפי הקולקטיב שהוא חבר בו, בלי לתת משקל גדול מאוד לגורמים אלה. התיאור שבפי לוק אינו מכיר בהם כלל, ובכך הוא מבטא זלזול מרחיק לכת בזיקות הבסיסיות ביותר המלכדות ומעמידות את החברה האנושית.

קחו לדוגמה את המשפחה. רובנו מניחים שלאחים ואחיות שנולדו לאותם הורים יש אחריות מיוחדת לעזור זה לזה בעת צרה, אחריות הגוברת על חובותיהם כלפי

אנשים אחרים. על אותה דרך אנו מניחים כי לִסְבִּים ולִסְבוֹת חובות מיוחדות כלפי נכדיהם, ולנכדים – כלפי סביהם. אולם אף לא אחד מהקשרים המשפחתיים האלו אינו פרי הסכמה: אדם אינו בוחר את אחיו ואת נכדיו. ואם כן, ברור כי חובות אלו נובעות ממקורות אחרים. המודל של לוק, המנסה לבסס את חיי המשפחה על בחירה והסכמה, אינו מוביל לשום חובות כאלו. כלומר, כל מי שמאמץ את ההנחות של ה'מסכת השנייה' לא יוכל אפילו להבין את המשפחה כפי שהיא מוכרת לנו ואת קשרי האחריות הנותנים לה את צורתה, קל וחומר לא להצדיק אותם.³⁶

כך גם באשר לתיאוריה של לוק לגבי המדינה. המדינה המשורטטת ב'מסכת השנייה' היא תוצר של הסכמה בלבד: יחידים מרגישים שחיהם ורכושם אינם בטוחים, ולכן הם מחליטים לכתוב אמנה להגן על האינטרסים האלו.³⁷ ברם, אמנה זו להגנת קניינו של הפרט רחוקה מרחק רב ממדינות הלאום שאנו מכירים מניסיונו. במציאות, אומות הן קהילות המאוגדות בקשרי נאמנות הדדית, והן מנחילות מסורות ייחודיות מדור לדור. יש להן זיכרונות היסטוריים משותפים, שפה וספרות מקודשת, טקסים וגבולות, וכל אלה מנחילים לבני האומה הזדהות עמוקה עם אבותיהם ודאגה לגורלם של הדורות הבאים. אני חושב, למשל, כיצד התהדהדה אמונתו של פורטסקו בעליונות החוקה האנגלית בקרב דורות יורשיו, או כיצד חזרה אֵימתה ההיסטורית של אנגליה מפני שלטונה של ספרד הקתולית והפיחה חיים במוסדותיה ובמלחמותיה של ארץ זו דורות על דורות. זיכרונות ותחושות כגון אלה מניעים את היחיד לשרת את עמו ואת מדינתו – לא רק למען חייו ורכושו, אלא אפילו תוך הקרבתם של דברים אלה עצמם. אבל ברוב המקרים הם נשתלים בנו בילדות, ואין אנו בוחרים בהם בחופשיות, ממש כשם שאין אנו בוחרים מי יהיו אחינו או סבינו. תיאוריית המדינה של לוק אינה מאפשרת לנו להבין, ודאי לא להצדיק, את קיומה של מדינת הלאום ואת עבותות החובה המשוות לה את דמותה.

בצמצמו את החיים הפוליטיים לרצונו של היחיד להגן על חייו וקניינו, לוק מציע תיאור מרושש וכושל של המניעים והפעילות של בני האדם. אך התיאוריה שלו גם פורסת בפנינו עולם חלומות, חזון אוטופי, שבו דומה כי אין טעם לקיומם של המוסדות הפוליטיים המוכרים של המבנה הפרוטסטנטי – מדינת הלאום, הקהילה, המשפחה והמסורת הדתית. כל אלה הם מוסדות הקיימים הודות ליחסי הנאמנות ההדדית ולתחושות הייעוד המשותף הנרקמות בין בני האדם ומאגדות אותם לכדי קולקטיב. ובכך הם מתווים גבולות ומחיצות בין כל קבוצה לשכנותיה, מכוונים קשרים עם דורות העתיד והעבר, ומכוונים את מבטו של האדם אל הנשגב שמעבר למידי. יחיד שאין לו מניעים לבד משמירת חייו והרביית קניינו, ושאין לו מחויבויות לבד מאלו שנטל על עצמו בהסכמה, כמעט שלא יזדקק לכל אלה. שלא במתכוון, עולם החלומות המוצע ב'מסכת השנייה' של לוק הופך את רוב רובו של הסדר הפרוטסטנטי למיותר וחסר משמעות.

קוראיו הראשונים של לוק הוטרדו מכך עד עומק ליבם. זהו הדבר שגרם, למשל, למדינאי הבריטי הגדול אדמונד ברק להכריז בפרלמנט כי מכל הספרים שנכתבו אי פעם, 'המסכת השנייה' היא "מן הגרועים ביותר".³⁸ אלא שהחסרונות שבמשנתו של לוק חדלו אט אט להיחשב כבעיה. אינטלקטואלים במערב החלו להתענג עליה, והיום אנו מוצפים בעבודות המשך – מ'על האמנה החברתית' של רוסו (1762) ו'השלום הנצחי' מאת קאנט (1795) עד 'מרד הנפילים' לאיין ראנד (1957) ו'תיאוריה של צדק' לג'ון רולס (1972) – המשכללות בלי לאות את אותו עולם החלומות, ומפרטות ומלטשות את החזון בדבר בני אדם חופשיים ושווים המבקשים להם חיים ורכוש וכפופים רק לחובות שהם קיבלו עליהם בהסכמתם החופשית. תיאוריה או מצע המחויבים למסגרת רציונליסטית זו היא אשר אכנה בהמשך דברי תיאוריה או מצע "ליברלי".

יש לציין במיוחד את קוצר ידן של התיאוריות הליברליות לתת הסבר לקיומם של גבולות בינלאומיים. ההגות המדינית הפרוטסטנטית הלכה בעקבות התנ"ך וראתה את גבולותיה של אומה כחשובים לשלומם ולרווחתם של בני האדם לא פחות מהגבולות המפרידים בין נחלותיהם או קנייניהם הפרטיים של יחידים. אך ניסיונו של לוק להסיק את קיומה של המדינה מהסכמתם של קבוצה שרירותית של בעלי רכוש מוותר על ההבנה שהאומה היא ישות מוגבלת במהותה. ב'מסכת השנייה' אין כל הגבלה עקרונית על גודל המדינה או על מספר האנשים שהיא יכולה להציע להם הגנה על רכושם, ולמעשה המדינה מתוארת ללא גבולות מכל סוג. על פי החוק הטבעי, כותב לוק, "בני האדם הם קהילה אחת". לדידו, קיומם של גבולות בין מדינות הם רק פרי "שחיתותם ורשעותם" של בני האדם.³⁹ היות שאצל לוק החוק הטבעי זהה לתבונה האוניברסלית, פירוש הדבר הוא שאנשים שהתבונה מדריכתם, ועל כן אינם מושחתים ומרושעים, לא יהיו זקוקים לגבולות לאומיים כלל.

כל עוד קודמו התיאוריות הליברליות בתוך הקשר נתון להשפעה חזקה של המסורת המקראית הפרוטסטנטית, לא היו השלכות משמעותיות לאי-יכולתן להכיר באומה כקהילה מוגבלת. מדינאים ופילוסופים שגדלו על התנ"ך פשוט הניחו שהאומה שלהם היא, כמו ישראל הקדומה, ישות מוגבלת השואפת לחירות ועצמאות מאומות אחרות. אך ככל שהליברליזם התנתק ממקורותיו המקראיים והפרוטסטנטיים, אופיו הלא-לאומי נהיה מובהק. כיוון שכל בני האדם זקוקים במידה שווה להגנה על חייהם ועל רכושם, חיים פוליטיים המושתתים על הליברליזם בלבד, בלי שום רכיב משלים מן המסורת המקראית, יהיו אדישים, במקרה הטוב, כלפי המשך קיומה של מדינת הלאום העצמאית. ואם מתגלה בזמן מן הזמנים כי למדיניות שמטרתה לחזק את הלכידות הפנימית או את העצמאות של אומה מסוימת יש מחיר בחיים או ברכוש, כי אז אפילו אדישות זו מתאדה במהירות, ומשאירה את הליברלים עם נטייה לוותר על עצמאות האומה לגמרי.⁴⁰ וכך, בהגיענו למאה העשרים, הכלכלן הליברלי הגדול

לודוויג פון-מיזס כבר הטיף במפורש, בספרו "ליברליזם" משנת 1927, לוותר על מדינות עצמאיות לטובת "מדינת-על עולמית".⁴¹ פרידריך האייק, התיאורטיקן החשוב ביותר של הליברליזם במאה האחרונה, טען אף הוא כי יישום עקבי של "נקודת המבט הליברלי" מוביל למדינה פדרלית בינלאומית בלי גבולות של ממש בין אומות – שאיפה שהוא אימץ בתוקף.⁴²

עד לא מכבר, מסקנות כאלו עדיין נשמעו הזויות. אך הדברים השתנו. בעשורים האחרונים, תיאוריות ליברליות בתחומי מדע המדינה, הכלכלה והמשפט הצליחו לדחוק הצידה גישות אחרות לגבי הסדר המדיני, והיו למעשה למסגרת החשיבה הבלתי-מעוררת למה שאדם משכיל צריך לדעת על העולם הפוליטי. לבד מכמה חריגים, המחלוקות המדוברות ביותר בין גישות מתחרות בתיאוריה המדינית, בכלכלה ובתורת המשפט מתנהלות כיום כוויכוחים פנימיים בתוך אותה מסגרת חשיבה לוקיאנית, הנלמדת ונידונה כאילו אין לה שום חלופות של ממש.⁴³ האליטות הפוליטיות והאינטלקטואליות באמריקה ואירופה, מכל האגפים הפוליטיים, כלואות כיום ברובן המכריע בתוך תבנית ליברלית זו. די לפנות לאדם משכיל שהכשרתו בתחומי מדעי המדינה, הכלכלה או המשפט, ולבקש ממנו לומר כמה מילים בזכות מוסד מדינת הלאום, או המשפחה, או ההכרה הציבורית במלכות האלוהים, כדי לגלות מיד כמה נעשו הדברים האלה זרים, וכמה מרוחקים הם מהמונחים שבני האליטות שלנו התרגלו להמשיג בהם את העולם. אין מדובר רק באי-הסכמה עם הטענה שמוסדות מסורתיים מעין אלה חיוניים לקיומו של סדר מדיני מועיל. בני דורנו משוקעים כל כך במסגרת המחשבתית של המבנה הליברלי, שאינם מסוגלים אפילו לדמיין איך תיראה תפיסת-מציאות שאינה לוקיאנית.

משכילים שחונכו על ברכי הפרדיגמה הליברלית מוצאים כעת משרות בתוך מערך עצום של מיזמים שהמשותף להם הוא ההנחה כי קרב היום בו יתממש המבנה הליברלי של העולם. עם מיזמים אלה נמנים המאמצים לאחד את אומות אירופה; הרחבת הסחר החופשי ונדידת-האוכלוסיות החופשית בין מדינות; העברתם של חברות עסקיות לתאגידים "רב-לאומיים" המשרתים את הכלכלה הגלובלית במקום את האינטרס של מדינה כלשהי; הכפפת מדינות העולם לגוף מתרחב והולך של משפט בינלאומי; החתירה למשטר אוניברסלי של זכויות-אדם באמצעות ארגונים בלתי-ממשלתיים בינלאומיים, סוכנויות או"ם ובתי דין בינלאומיים; וההאחדה של הנלמד באוניברסיטאות בעולם באמצעות מערכת תקנים בינלאומית אחת ואחידה. כל אלה מתקדמים בזכות עבודתם המסורה של בוגרי-אוניברסיטה לוקיאנים, שברוב המקרים אינם מודעים לכך שייכתנו אנשים נבונים והגונים שדעתם באשר לערכם של המפעלות הללו שונה מאוד משלהם. האמונה המוסכמת היא שאפשר להיות או "בצד הנכון של ההיסטוריה" או "בצד הלא נכון" שלה, ושכל מי שמשותף בבניית הסדר הליברלי החדש יכול להיות בטוח שהוא בצד הנכון.⁴⁴

אך למרות הצלחתם של מאמצים אלה בשינוי פני עולמנו, ואף כי בתחומים מסוימים יש להם גם ערך, הסיפור הלוקיאני נשאר כפי שהיה: תפיסה אוטופית של טבע האדם ומניעיו, ובסיס חלש להפליא להבנת המציאות. אותם רכיבים בחיים הפוליטיים של בני האדם שאין להם מקום בפרדיגמה הליברלית לא נעלמו מן העולם. ההכחשה וההדחקה הן המסתירות אותם מעיני רבים. וכמו המרקסיסטים לפניהם, גם הליברלים עתידים לגלות שבעוד שההכחשה קלה, ההדחקה באה במחיר שמאמיר עם הזמן.

שלילת הלאומיות

עד לפני זמן לא רב, התמיכה בעצמאות ובהגדרה העצמית של אומות הייתה באירופה ובארה"ב סימן היכר לתפיסות פוליטיות מתקדמות ולרוח נדיבה. באמצע המאה העשרים, עוד נראה היה טבעי שהאמריקנים חוגגים מדי ארבעה ביולי את עצמאותם בזיקוקין ובמוזיקה, במצעדים ובצליית בשר ובדנדון פעמוני כנסיות. כמו כן, עצמאותן של מדינות לאום אחרות כמו יוון, איטליה ופולין, ישראל, הודו ואתיופיה, נחשבה במקומות לא מעטים לביטוי של צדק היסטורי וכמבשרת עלייתו של עידן טוב יותר.

אך באותה שעה התחולל במדינות המערב סחף בעמדות כלפי ביטוייה של הפרטיקולריות הלאומית והדתית. שתי מלחמות העולם המיטו על אירופה אסון בל ישוער, ששיאו בזוועות שביצעה גרמניה במלחמת העולם השנייה. ובשעה שאומות העולם התאמצו להבין מה קרה ואיך, היו כאלה – הן מרקסיסטים, הן ליברלים – שהזדרזו להסביר שהסיבה לקטסטרופה הייתה הסדר המדיני עצמו, אשר אפשר את עצמאותן של האומות באירופה. אחרי מלחמת העולם הראשונה טיעון זה זכה ליחס פושר, שכן מקובל היה יותר לראות את המלחמה כילידת השאיפות האימפריאליות של המעצמות. אך לאחר מלחמת העולם השנייה היו הלבבות בשלים לו. בשעה שהתצלומים ממחנות ההשמדה נפוצו בעולם, נפוצה כמוהם הטענה שהלאומיות היא שהניעה את הגרמנים לפעול לרצח כל היהודים בעולם. כבר בשנות השישים, הסלידה מהשמדת היהודים בידי הנאצים – מעשה שנתחב לא פעם אל תוך אותה מגירה עם רעות נוספות כגון ההפרדה הגזעית בדרום ארצות הברית והאפרטהייד בדרום אפריקה – הובילה את החוגים המשכילים במערב לעבר זיהוי הפרטיקולריזם הלאומי או הדתי, מכל סוג שהוא, עם נאציזם וגזענות.

קו המחשבה שהוביל למסקנה זו מעולם לא היה סביר במיוחד. אף כי המילה "נציונל", לאומי, הופיעה בשמה של המפלגה הנציונל-סוציאליסטית הגרמנית, היטלר לא נמנה עם אוהדי הלאומיות. הוא היה מבקר בוטה של המבנה הפרוטסטנטי, ובייחוד נסבה ביקורתו על מוסד מדינת הלאום העצמאית, שהייתה בעיניו המצאה מנוונת של האנגלים והצרפתים, ונחותה לאין שיעור מן המורשה האימפריאלית ההיסטורית של הגרמנים. על חורבותיו של סדר מדינות הלאום באירופה ביקש היטלר להקים את "הרייך השלישי" השואב את השראתו מן "הרייך הראשון", דהיינו מן "האימפריה

הרומית הקדושה" הגרמנית על אלף שנות שלטונה ועל שאיפותיה האוניברסליות (כלשון הקיסר פרידריך השלישי, *Austriae est imperare orbi universo*: "אוסטריה נועדה למשול בעולם כולו"). היטלר רחוק מלהיות הראשון שנתן ביטוי למורשת זו. הקיסר הצפון-גרמני וילהלם השני, למשל, דלה ממנה דברי עידוד לחייליו בימי מלחמת העולם הראשונה – ביניהם היטלר הצעיר. כך כתב הקיסר ללוחמיו ב-1915: "ניצחונה של גרמניה הגדולה, שנועדה למשול יום אחד בכל אירופה, הוא היעד היחיד של המאבק שאתם נתונים בו".⁴⁵ באותה נימה כמעט הפיץ היטלר את אמונתו הכנה כי גרמניה "חייבת להיות יום אחד אדון על כל הארץ".⁴⁶ גרמניה הנאצית הייתה, לאמיתו של דבר, מדינה אימפריאלית בכל מובן שהוא, שניסתה לשים קץ, אחת ולתמיד, לעיקרון העצמאות הלאומית וההגדרה העצמית.⁴⁷

גם את חתירתה של גרמניה להכריח את עם ישראל אי אפשר לפרש כנגזרת מעיקרון ההגדרה העצמית הווסטפליאני. השמדת היהודים בפולין, ברוסיה ובשאר ארצות אירופה ובצפון אפריקה לא הייתה מדיניות לאומית אלא מדיניות גלובלית, שזרועותיה הרחיקו עד לגטו היהודי שהקימו היפנים בשנחאי על פי בקשתם של הנאצים. אלמלא מאמציו של היטלר להחיות ולהביא לידי שלמות שאיפות גרמניות היסטוריות בדבר אימפריה אוניברסלית, היא לא הייתה נהרית ולא הייתה באה לעולם.

דברים אלה היו ברורים לגמרי במהלך המלחמה עצמה. ארצות הברית ובריטניה הדגישו שוב ושוב בשידורי הרדיו שלהן כי בתור ברית של מדינות עצמאיות, מטרתן להשיב לאומות אירופה את עצמאותן ואת הגדרתן העצמית. ובסופו של יום, הלאומיות האמריקנית, הבריטית והרוסית – הרי אפילו סטלין נטש את הסיסמאות המרקסיסטיות המרופטות שלו על "מהפכה עולמית" לטובת פניות גלויות אל הפטריוטיות הרוסית – היא שהביסה את ניסיונה של גרמניה לכוון אימפריה אוניברסלית.

אלא שדבר מכל אלה לא נחשב בעיני אותם ליברלים מערביים שנעו לאחזקת המלחמה אל עבר האמונה כי לנוכח הזוועות שביצעו הגרמנים, לא תוכל העצמאות הלאומית להמשיך ולהיות הבסיס לסדר המדיני. אחד האנטי-לאומיים הנלהבים ביותר היה קנצלר גרמניה המערבית קונרד אדנאואר, שקרא שוב ושוב להקמת איחוד אירופי פדרלי, וטען שרק ביטול עצמאות המדינות ימנע חזרה אל אימי המלחמה. כפי שכתב באמצע שנות החמישים בספרו 'עולם בלתי ניתן לחלוקה עם חופש וצדק לכול':

עידן מדינות הלאום בא אל קצו.... אנו באירופה חייבים להיגמל מההרגל לחשוב כמונחים של מדינות לאום.... ההסכמים באירופה... נועדו להפוך מלחמה בין אומות אירופיות לבלתי-אפשרית בעתיד הקרוב.... אם רעיון הקהילה האירופית ישרוד במשך חמישים שנה, לא תהיה שוב מלחמה אירופית לעולם.⁴⁸

על פי דרך חשיבה זו, התשובה לרשע הבלתי-נתפס של גרמניה הנאצית היא פירוק

מערכת מדינות הלאום העצמאית שנתנה לגרמניה את הזכות לקבל החלטות בשביל עצמה, והחלפתה באיחוד כלל-אירופי שיהיה מסוגל לרסן את גרמניה. או במילים אחרות: קח מגרמניה את זכותה להגדרה העצמית, והבאת שלום ושגשוג לאירופה.

הדעה שאפשר יהיה "לרסן" את גרמניה באמצעות חיסול המדינות העצמאיות באירופה נשמעת כיום ביבשת חזור והישמע. אלא שהיא קרובה יותר לבדיחה טובה מאשר לניחוח פוליטי אחראי.⁴⁹ העמים דוברי הגרמנית במרכז אירופה לא כוננו מדינת לאום עצמאית מעולם. אין להם כל ניסיון היסטורי של אחדות ועצמאות לאומית שאפשר להשוותן לאלו של בריטניה, צרפת או הולנד. יתרה מכך, אומות מערב-אירופיות אלו פחדו מהגרמנים לא בגלל הלאומיות שלהם, אלא בגלל האוניברסליות והאימפריאליזם שלהם: כלומר, בגלל שאיפתם להביא שלום לאירופה באמצעות איחודה תחת קיסר גרמני. בזכות מסורת גרמנית אוניברסליסטית ואימפריאליסטית מושרשת זו היה קל כל כך לעמנואל קאנט, פילוסוף הנאורות הגרמני הדגול, לטעון בחיבורו 'השלום הנצחי' כי צורת המשטר הרציונלית היחידה היא זו שבה תפורקנה מדינות הלאום באירופה ותקום במקומן ממשלה אחת שברבות הימים תורחב לעולם כולו. בחזרו על תיאוריה זו, קאנט פשוט הציע עוד גרסה של האימפריה הרומית הקדושה שעליה המליצו הוגים גרמנים במשך מאות שנים.

הצעתו החוזרת ונשנית של אדנאואר לרסן את גרמניה באמצעות ביטול ההסדר הווסטפליאני לא חזתה, אם כך, מצב שבו הגרמנים מוותרים על דבר מה שהיה יקר להם מבחינה היסטורית. הקנצלר בסך הכול חזר על תפיסה גרמנית מסורתית ומכובדת בדבר הסדר הפוליטי הרציוני באירופה. לעומת זאת, מדינות ששילמו בדם וביזע על עצמאותן משלטונם של הקיסרים הגרמנים 300 או 400 שנה קודם לכן נדרשו עתה להקריב קורבן משמעותי למען השלום והשגשוג המובטחים.

האמריקנים והבריטים, מצידם, תמכו ברעיון של איחוד אירופה היבשתית מתוך מחשבה שהעצמאות הלאומית שלהם לא תושפע מכך. אך הם טעו. הטיעון הקאנטיאני בדבר עליונותו המוסרית של משטר אוניברסלי אינו יכול להתקיים בסדר מדיני אחד עם עיקרון העצמאות הלאומית. מששוגר טיעון זה שוב אל חללה של אירופה לאחר המלחמה, הוא הרס במהירות את מחויבותן הקודמת של האליטות המשכילות בבריטניה ובארצות הברית למבנה הפרוטסטנטי. והיה היגיון בכך. ככלות הכול, מדוע ירצו הבריות להיאבק למען עיקרון העצמאות הלאומית, אם העצמאות הלאומית היא אשר חוללה את מלחמת העולם ואת השואה?

יתר על כן, נכונותה של ארצות הברית להציב את צבאותיה באירופה במשך מרבית המאה האחרונה, הביא על אומות היבשת שלום מבלי שהן נדרשו לבנות את האיתנות הצבאית והמחשבתית המתחייבת מהסמיכות הגיאוגרפית לרוסיה ולעולם המוסלמי. מציאות מוזרה זו – שהאמריקנים ממשיכים לספק את המשאבים הנדרשים לשמירת השלום באירופה מבלי שמדינות כגון גרמניה וצרפת נושאות בעלויות הכרוכות

בכך – היא המסבירה יותר מכל את אהבתם העזה של האירופים לרעיון האימפריה הליברלית. מדוע יתאמצו מדינות אלו לעמוד על עקרון העצמאות הלאומית וההגדרה העצמית, אם אמריקה היא המספקת להן ביטחון בלי שהן מתאמצות להשיגו, ממש כמו שהנפט הפורץ מאדמת סעודיה וממלא בברכת עושר את ידי תושביה הבטלות ממאמץ? האירופים התנמכו לכדי חיים של תלות, והם קיימים הודות לחסדיהם הנדיבים של האמריקנים. תנאים אלה משאירים אותם במעין ילדות מתמדת, המתרפקת על זמירותיו של אדנאואר שלפיהן פירוק מדינת הלאום העצמאית הוא המפתח לשלום עלי אדמות. אלא שאין כל אמת בטיעון זה. כי גם אלמלא קם האיחוד האירופי, אלמלא חברו צרפת או איטליה או הולנד לגרמניה, הנוכחות הצבאית האמריקנית באירופה הייתה מוסיפה להבטיח את שלומה. זו דרכן של אימפריות. הן מציעות למדינות חיי שלום בתמורה לויתור על עצמאותן הלאומית.

התוצאה היא הנוף הפוליטי שסביבנו. מאירופה עד אמריקה, המבנה הפרוטסטנטי שנתן למערב את עוצמתו וחיוניותו החריגות ננטש על ידי אנשים משכילים ומתורבתים שענייהם נשואות לקראת סדר מדיני חדש. אלו הקוראים להשיב את מדינת הלאום העצמאית על כנה אינם נחשבים עוד כמי שמציעים לבצר את יסודות הסדר המדיני שעליו נבנו כל חירויותנו. במקום זאת, עמדתם נתפסת כהצעה לשוב אל הברבריות, אל העולם הישן והרע שמת, כך קיוו, ב-1945.

הליברליזם כאימפריאליזם

דומה שחבריי ועמיתיי הליברלים אינם מבינים שהמבנה הליברלי המתפשט הוא סוג של אימפריאליזם. אך כל מי שעוד אינו מחויב לסדר החדש יכול לראות את הדמיון בקלות. כמו הפרעונים ומלכי בבל, כמו קיסרי רומא והכנסייה הרומית-קתולית בימי הביניים ואף בעומק העת החדשה, וכמו המרקסיסטים של המאה העשרים – כמו כל אלה גם לליברלים תיאוריה גדולה משלהם בדבר כינון עולם של שלום ושפע באמצעות הסרת כל הגבולות ואיחוד האנושות תחת שלטונם האוניברסלי שלהם. מסונוורים מן הבהירות והשלמות הרעיונית שהם מוצאים בחזון זה, הם פוטרם את עצמם מהתהליך המייגע של ההתייעצות עם האומות הרבות האמורות לדעתם לאמץ את תפיסת הטוב והישר שלהם. וכמו אימפריאליסטים אחרים, הם באים במהירות לידי כעס, בוז, ותיעוב כאשר חזון השלווה והשפע שלהם נתקל בהתנגדות מצד מי שהם בטוחים כי יפיקו תועלת כבירה אם רק ייכנעו לו.⁵⁰

מובן שהאימפריאליזם הליברלי אינו עשוי מקשה אחת. כשנשיא ארצות הברית ג'ורג' בוש האב הכריז על "סדר עולמי חדש" עם התמוטטות הגוש הקומוניסטי, הוא כיוון לעולם שבו אמריקה מספקת את הכוח הצבאי הנדרש לאכיפת "שלטון חוק" שמקורו במועצת הביטחון של האו"ם.⁵¹ הנשיאים שבאו אחריו דחו שיטה זו, וביכרו סדר עולמי המבוסס על פעולה אמריקנית חד-צדדית בהתייעצות עם בעלות ברית אירופיות

ואחרות. האירופים, מנגד, העדיפו לדבר על "טרנס-לאומיות", חזון של הכפפת עוצמתן של כל המדינות העצמאיות, וארצות הברית בכלל זה, להחלטות של מוסדות משפטיים ומנהליים בינלאומיים היושבים באירופה.⁵² מחלוקות אלו באשר לצורת המשל הרצוי באימפריה הליברלית העולמית מתוארות לעתים תכופות כאילו הינם בגדר חידוש היסטורי. אך על פי רוב, ויכוחים אלו הם החייאה של העימותים מימי הביניים בין הקיסר לאפיפיור על אודות צורת המשטר הרצוי באימפריה הקתולית האוניברסלית: את תפקיד הקיסר ירשו בימינו אותם גורמים (אמריקנים ברובם) המצדדים בריכוז הסמכות בווישינגטון, המרכז המדיני והצבאי; ואילו את מקומה של האפיפיורות פּוּיֹוֹיֹוֹח ממלאים אלה (בעיקר אירופים, אך גם אקדמאים אמריקנים רבים) הסבורים כי הסמכות העליונה צריכה להינתן לפרשניו הנכבדים ביותר של המשפט הבינלאומי, קרי המוסדות המשפטיים של האו"ם והאיחוד האירופי.

ויכוחים אלה במחנה האימפריאליזם הליברלי מעלים שאלות דוחקות לחסידי המבנה הליברלי של המערב. אך בעיני אלה שאינם משוכנעים כי קיום אימפריה ליברלית שכזו רצוי כלל, העובדה הבולטת ביותר היא המשותף לצדדים השונים בדיון זה. שכן למרות כל ההתנצחויות ביניהם, תומכי המבנה הליברלי מאוחדים סביב חזון אימפריאליסטי יחיד: הם מייחלים לעולם שבו עקרונות ליברליים מאושרים כחוק אוניברסלי ונכפים על כל האומות, ואם צריך אז גם בכוח. כך, הם מסכימים, יבוא שגשוג ושלוש לעולם כולו. מיזם מדבר בשם כל הסיעות והזרמים בכותבו:

השאלה האידיאולוגית הגדולה ביותר שעמדה אי פעם בפני האנושות... היא השאלה אם נצליח לייצר בכל העולם כולו תודעה... של קבלה גמורה ובלתי-מותנית של הליברליזם, לא פחות מכך. כדי ליצור את התנאים המקדימים לשלום ולחסל את הסיבות למלחמות, החשיבה הליברלית חייבת להיטמע בכל האומות והעיקרים הליברליים חייבים לשרור בכל המוסדות הפוליטיים.⁵³

יש הרבה מה לומר על חזון זה של אימפריה ליברלית, שאינו מהסס לשאוף ל"קבלה גמורה ובלתי-מותנית של הליברליזם" בכל עם ובכל מוסד פוליטי שבעולם. ניכר מיד שהוא דוגמטי ואוטופי כאחד, בהניחו שהאמיתות הסופיות בדבר גורל האנושות כבר נתגלו ושכל שנותר הוא למצוא דרך לאוכפן.

אינני מתכוון לומר שכל ליברל הוא דוגמטי ואוטופיסט עד כדי כך. השקפתם של ליברלים רבים, בייחוד בבריטניה ובארצות הברית, עדיין ממותנת בידי רכיבים נוספים: מסורת תנ"כית, תפיסה לאומית המכירה בגיוון הקיים בחברות אנושיות, אמונה באלוהים המלמדת ענווה, גישה אמפירית לחיי הציבור וספקנות מתונה בריאה מן הסוג שדוברי האנגלית נהגו פעם לכנות "קומון סנס". כל אלה עדיין מורגשים אצל ליברלים אנגלו-אמריקנים לא מעטים. אך בשעה שיריבי הליברליזם נופלים מנוצחים בזה אחר זה, ואימפריה ליברלית אוניברסלית נראית בהישג יד, גורמים

ממתנים אלה נושרים בצידי הדרך ומותירים את האימפריאליזם הדוגמטי כקול השלֵט במחנה הליברלי – קול המאמץ במהירות את תכונותיה הגרועות ביותר של האימפריה הקתולית בת ימי הביניים שהוא מחקה בלי מְשִׁים, ובתוכן, למרבה התדהמה, דוקטרינה של אי־יכולת לטעות, ונטייה ברורה בכיוון האינקוויזיציה ורשימות הספרים האסורים.

אתמקד לרגע בנקודה זאת. אחד המאפיינים המובהקים של החיים הציבוריים באמריקה ובאירופה של השנים האחרונות הוא התייסרותן של ארצות אלו במסעות ביוש ציבוריים ("שיימינג") וציד־כופרים שמטרתם להטיל קלון על אדם או קבוצה, דעה או מדיניות, הנתפסים כמסוגלים להעמיד התנגדות ממשית כלשהי לערכיה של הדוקטרינה הליברלית, ולהוציאם מחוץ לגבולות הלגיטימי. חלק נכבד ממה שנכתב על הקמפיינים הללו עוסק בהידרדרות המתמיהה של השיח החופשי באוניברסיטאות, מקום שם רווחת כיום צנזורה רשמית ובלתי רשמית על דעותיהם של מרצים – לרבות עמדותיהם כלפי האסלאם, הומוסקסואליות והגירה ובשלל נושאים אחרים – ומרוקנת את סיסמת "החופש האקדמי" ממרב תוכנה. אלא שהאקדמיה כבר אינה הזירה העיקרית של הזעם נגד השקפות הנחשבות בלתי־תקינות ונגד המחזיקים בהן. מרבית המרחב הציבורי נתונה כיום לאותם סוגים של מסעות השמצה. מנעד הדעות המותרות בציבור מתכווץ בהתמדה, בשעה שהעונשים על דעות אחרות מחמירים והולכים. כך הופכות הדמוקרטיה המערביות עצמן לקמפוס אוניברסיטאי אחד גדול.

תביעה מחריפה־והולכת זו להתייסרותן של כל אמירה ואמונה על פי אמת מידה אוניברסלית אחת ויחידה, היא תוצאה צפויה של התפוררות המבנה הפרוטסטנטי של המערב, בו העצמאות הלאומית וההגדרה העצמית היה לעיקרון יסודי. שהרי עיקרון זה הוא שנתן תוקף לגיוון העמדות החוקתיות ודתיות בתוך סדר מדיני אחד, ובכך חייב סובלנות כלפי דעות שונות מאוד: הקתולים היו חייבים להשלים עם קיומם של משטרים פרוטסטנטיים, מלוכנים הסכינו לסבול משטרים רפובליקניים, ושליטים שנטו לאסדרה הדוקה של חיי נתיניהם נדרשו לגלות סובלנות כלפי מדינות המציעות חירויות נרחבות יותר – וכך גם בכל המקרים ההפוכים. והלגיטימציה הרשמית שניתנה לרב־זניות פוליטית ודתית זו בין האומות נעשתה בסיס גם לסובלנות כלפי קבוצות שמסתייגות מן השיטה הקיימת בתוך המדינה עצמה. אמנם, לא כל אדם חש בנוח לחיות בכל מדינה. אך ניתן היה לשאת־ולתת על הסדרים שיאפשרו לקהילות "מתנגדות" לחיות על פי דרכן, כל עוד גילו נכונות לחזק את המדינה ולהימנע מחתירה לשינויים מרחיקי לכת במנהגים הלאומיים. ומי שרצה בשינויים כאלה, הרשות הייתה בידו לעקור למדינה שכנה שבה השקפותיו תהיינה מקובלות יותר ואף נערצות.⁵⁴

לעומת זאת, בסדר מדיני אוניברסלי, מקום שם אמת מידה אחת של הטוב והישר נאכפת על כולם, מידת הסובלנות כלפי עמדות פוליטיות ודתיות שונות חייבת בהכרח להידרדר. האליטות במערב, שדעותיהן נדחפות כיום בתוקפנות לקראת תמיכה

אחידה במבנה הליברלי החדש, מתקשות יותר ויותר להכיר בצורך בסובלנות הרעיונית, שעיקרון ההגדרה-העצמית הלאומית פעם לכך כהנחה. הסובלנות, כמו הלאומיות, נחשבת כיום לשריד מעידן נחות שהיה ואיננו עוד.

הגינויים ודברי הדיבה שהוטלו על הציבור האנגלי ועל הנהגתו הנבחרת בעקבות נחישותה של בריטניה ליטול עצמאות מהאיחוד האירופי הם נורת אזהרה למערב כולו. מנקודת מבטו של הליברליזם האוניברסלי, איחודה של אירופה איננו אפשרות מדינית לגיטימית אחת מתוך כמה. התמיכה בו היא הדעה הלגיטימית היחידה שאדם הגון יכול להחזיק בה. משום כך, חוסר הלגיטימיות המוסרית של בחירת הבריטים בעצמאות היה לתמה חוזרת ללא הרף בדברי הפוליטיקאים ואנשי-התקשורת שגיננו את ההחלטה: נאמר שרק הזקנים תמכו בעזיבת האיחוד, ועל ידי כך נישלו את הצעירים; ושרק חסרי ההשכלה תמכו בו, ובכך הפכו את דעתם של מביני דבר לדעת מיעוט; ושזו הייתה רק הצבעת מחאה, שלא ביטאה רצון אמיתי לעזוב את אירופה; וכיוצא באלו. לאחר אמירות זועפות אלו באה הדרישה לחזור מן ההחלטה ולבטלה – באמצעות משאל עם חוזר, או באמצעות חוק של הפרלמנט, או באמצעות התמקחות בדלתיים סגורות עם האירופים. כל הדרכים כשרות, ובלבד שהדעה הלגיטימית היחידה תגבר.

תגובתן המבועתת של האליטות באירופה ובאמריקה לאפשרות שבריטניה תשוב לעצמאותה חשפה דבר שזמן רב הוסתר מן העין: האמת הפשוטה היא כי המבנה הליברלי העולה אינו מסוגל אפילו לכבד, ועוד פחות מכך לקבל בשמחה, את חריגות של אומות התובעות את זכותן לחיות על פי חוקים, מסורות ומדיניות שהם ייחודיים להן. כל סטייה כזו נחשבת וולגרית ונבערת, אם לא סימן להלכי רוח פשיסטיים.

בריטניה אינה המדינה המערבית היחידה שטעמה את טעם השוט הזה. ארצות הברית אינה חסינה מפניו. סירובה להתיר ל"בית הדין הפלילי הבינלאומי" לשפוט את חייליה, חוסר נכונותה לחתום על אמנות בינלאומיות שנועדו להגן על הסביבה, הפלישה לעיראק – כל אלה נתקלו בגלי כעס ושנאה דומים, מבית ומחוץ. התפרצויות מעין אלו מכוונות גם נגד ישראל זה שנים רבות, אם בגלל הפצצת כור גרעיני עיראקי, אם בגלל בניית בתי מגורים במזרח ירושלים. ומדינות כמו פולין, הונגריה וצ'כיה, בתורן, ספגו השמצות והשפלה על חוסר נכונותן לקבל מהגרים ממדינות האסלאם. בנוסף, מסעות דה-לגיטימציה שוסו נגד הנצרות והיהדות, הדתות שהסדר המדיני הישן הושתת עליהן, באירופה כמו גם באמריקה. וכך חזינו בניסיונות, בעיקר באירופה, להטיל איסור על מילה ועל שחיטה כשרה בשמן של דוקטרינות של זכויות אוניברסליות, או לכפות תפיסות ליברליות של המיניות והמשפחה על נוצרים ויהודים במקומות העבודה ובבתי הספר. לא צריך להיות נביא כדי להבין כי זוהי רק ההתחלה, וכי לימודן וקיומן של היהדות והנצרות בצורותיהן המסורתיות יהיו ניתנים-להגנה פחות ופחות ככל שהמבנה הליברלי יהפוך מוצק.

ברחבי העולם המערבי רווחת היום התחושה שכבר אין זה כדאי לאדם להביע בפומבי את דעותיו בנושאים שנויים במחלוקת. אנו יודעים שעלינו לחשוב פעמיים ושלוש לפני שאנו אומרים או עושים דברים שיכולנו לומר ולעשות כשהמבנה המדיני הפרוטסטנטי עמד על כנו. גיוון של ממש באופיין החוקתי והדתי של אומות המערב נשמר רק במחיר מאמיר לאלה המתעקשים על חירותם.

חלופות לאומיות לליברליזם

סוף כהונתה של מרגרט תאצ'ר כראש ממשלת בריטניה ב-1990 ציין את תחילתם של כמעט שלושה עשורי קונצנזוס פוליטי, תקופה שבה ניצחנו של הסדר הליברלי החדש נראה בלתי נמנע. באירופה, המאמץ להכפיף את האומות העצמאיות ביבשת לאיחוד האירופי התקדם במהירות בהובלת גרמניה. בארצות הברית, ייסודו של "סדר עולמי חדש" אמריקני היה צו השעה. בשני עברי האוקיינוס האטלנטי, זיכרונו המביך של האימפריאליזם האירופאי והאמריקני של העבר מנע דיבורים מפורשים על אימפריה, לפחות רוב הזמן. מה שנאמר עד אין סוף מפיהם של דמויות פוליטיות מובילות – כמו גם מעל דפיהם של שצף ספרים אוטופיסטיים, מ'האדם האחרון וקץ ההיסטוריה' מאת פרנסיס פוקויאמה (1992), דרך 'הלקסוס ועץ הזית' לתומאס פרידמן (1999), ועד 'המזרח התיכון החדש' של שמעון פרס (1995) – הוא ש"הקהילייה הבינלאומית" תהיה מעכשיו כפופה ל"ממשול גלובלי". בעולם יהיו משטר משפטי אחד ומערכת כלכלית אחת, שיישולטו בידי אמריקנים ואירופים על פי דוקטרינות ליברליות. ואם מדינה "תפר את הכללים" של סדר עולמי חדש זה, כפי שקרה בסרביה, בעיראק ובלוב, כי אז יגיע לזירה הצבא האמריקני, יחד עם יחידות מייצגות ממדינות אירופיות, וישיב את משטר החוק לאיתנו.⁵⁵

משטר עולמי של שלום ושפע. אימפריה ליברלית. זו הייתה מדיניות הקונצנזוס של כל המפלגות הגדולות בארה"ב ובאירופה במשך שנות דור.

אך הנה עתה, לאחר הצבעתה של בריטניה בעד עצמאות וכשבארצות הברית שבות לנשב רוחות לאומיות, ניצחון סדר ליברלי זה נראה פחות בלתי-נמנע. המבנה הפרוטסטנטי, שנזנח למוות בידי האליטות הפוליטיות והאינטלקטואליות בשני עברי המתרסים שבשני עברי האוקיינוס האטלנטי – הרפובליקנים והדמוקרטים כאחד בארה"ב, הלייבור והשמרנים כאחד בבריטניה – נתגלה כמי שעדיין נותרו בו חיים.

אך מה רוצים מתנגדי המבנה הליברלי שיקרה? המבנה הפרוטסטנטי של המערב הושתת כזכור על שני עקרונות יסוד. על כן אפשר, באופן תיאורטי, להתנגד לסדר הליברלי החדש בדרכים שונות מאוד – תוך ניסיון להשיב את העיקרון האחד, או את העיקרון השני, או את שניהם. ואכן, שלושה מחנות אנטי-ליברליים נפרדים ניצבים היום, ואת כולם ניתן לזהות בקלות בפוליטיקה של בארצות המערב:

ראשית, קיימת כיום למבנה הליברלי אופוזיציה שאפשר לכנותה ניאו-קתולית. אין זו תפיסה ששותפים לה כל הנוצרים הקתולים, ואין הקתולים היחידים הנמשכים אליה. אך זו עמדה שנוקטים אנשים הנוטים לאמץ גרסאות מעודכנות של התיאוריה המדינית הקתולית של ימי הביניים. תומכיה מתמקדים בהגנה על גרסה כזו או אחרת של המינימום המוסרי המקראי (המזוהה, לעתים קרובות, עם תיאוריה של מוסר טבעי ולא דווקא עם התנ"ך) כאבן הבוחן ללגיטימיות של המדינה. יחד עם זאת, תיאוריה פוליטית ניאו-קתולית רואה יתרונות בכינון משטר בינלאומי – גלגול מודרני של האימפריה הרומית הקושה, אפשר לומר – לצורך אכיפת זכויות האדם וחירויות הפרט בכל העולם. למעשה, הניאו-קתולים מגינים בקולניות על תפיסות דתיות מסורתיות לגבי הנישואים והמשפחה, מתנגדים ללגליזציה של התאבדויות והפללות, ונלחמים נגד הסרת סמלים יהודיים ונוצריים (כגון תצוגות ציבוריות של עשרת הדברים) ממוסדות ממשלתיים. אולם הם מגלים אמביוולנטיות כלפי סדר מדינות הלאום, ונוטים לתמוך בהיווצרות משטר של חוק בינלאומי אכיפתי שיגבר על כוחן של מדינות העצמאיות.

שנית, יש עמדה ניאו-לאומית (או אטאטיסטית), שבעקבות רוסו והמהפכנים הצרפתים מסתלקת מן ההגדרות המסורתיות של האומה, חוקתה ודתה, ומבקשת להעמיד כתכלית האדם את נאמנותו של הפרט למדינה ואת שהוא עושה למענה. הלאומיות מסוג זה ידועה בנטייתה לאבסולוטיזם ולאתאיזם, כמו גם לאי-יציבות הכרונית שהיא חוללה בצרפת. תנועות ניאו-לאומיות עשויות להיחשב שמרניות בהתנגדותן לחיזוק האיחוד האירופי על חשבון המדינה העצמאית, להעברת סמכויות של ממשלות נבחרות לאו"ם ולגופים בינלאומיים אחרים, ולמשפט בינלאומי אכיפתי. אלא שבדרך כלל הן רחוקות מהמסורת הדתית הלאומית, אינן מודעות לשורשים המקראיים של הלאומיות שלהן עצמן, ואדישות כלפי התפקיד החשוב שאמות המידה המוסריות של המקרא עשויות לשמש בריסונם של הבריות ושל המדינה כאחד.

לא אלו ולא אלו נראים לי כמי שמציעים חלופה בת-תוקף לליברליזם. הניאו-קתולים ימשיכו לערוך קרבות-מאסף של מלחמת תרבות נגד האליטות הליברליות בעניינים כגון הפלות והגדרת הנישואים, ובאותה שעה לספק תמיכה שבשתיקה, או אפילו תמיכה של ממש, לאימפריאליזם הליברלי המחסל באופן שיטתי את יכולתן של אומות לשמור על עצמאותן בנושאים חוקתיים ודתיים מאותו סוג עצמו. הניאו-לאומיות, מנגד, אולי תצליח לשחרר אי-אילו מדינות מהסדר הליברלי. אך בשל היקסמותה מן המדינה וריחוקה ממסורותיה הדתיות והמוסריות של האומה, היא עלולה גם להוביל להקמת משטרים סמכותניים, ובכך תחזק את הטענה (הנשמעת מפייהם של ליברלים וסמכותנים כאחד) כי החלופה היחידה לליברליזם היא סמכותנות.

החלופה השלישית לסדר הליברלי היא זו שאפשר לכנותה עמדה שמרנית (או מסורתנית), השואפת עוד מן המאה ה-16 לבסס סדר של מדינות לאום על יסוד שני עקרונות המבנה הפרוטסטנטי – העצמאות הלאומית והמינימום המוסרי המקראי הנדרש לשלטון לגיטימי. אני משתמש כאן במונח "שמרני" במובן רחב, לציין כל תנועה פוליטית שמטרתה לשמר את יסודות המבנה הפרוטסטנטי, בהכירה בו כתנאי הכרחי לשימורו של סדר מדיני שהינו החופשי ביותר, ומבחינות רבות המוצלח ביותר, שהתקיים אי פעם עלי אדמות. הכוונה, אם כן, היא לתנועות מסוגים שונים במדינות שונות, הנשענות על מגוון מסורות חוקתיות ודתיות (חלקן נטולות מורשת מקראית ובשל כך מעוגנות במערכת מוסר מסורתית שונה מעט). מכל אלה, החשובה ביותר היא המסורת השמרנית האנגלו-אמריקנית, המשתלשלת מהגותם של אישים כגון ג'ון פורטסקיו, ג'ון סלדן ואדמונד ברק. זו מסורת פוליטית לאומית המאמצת עקרונות של ממשלה מוגבלת, חירויות הפרט, דת לאומית המבוססת על המקרא, וגישה אמפירית-היסטורית ששימשה פעמים רבות למיתון החיים הפוליטיים בבריטניה ובאמריקה בהשוואה לאלו שבמדינות אחרות. מתוך המורשת השמרנית הגדולה, המסורת השמרנית האנגלו-אמריקנית היא שהוכיחה את עצמה כמועילה ביותר לגיבושן של ממשלות יציבות ומתונות, והפליאה לטפח את שגשוגן של בריטניה, ארצות הברית, ומדינות דוברות אנגלית אחרות.⁵⁶ סבורני שאל המסורת הזו צריכים מדינאים והוגים לפנות כדי ללמוד על חלופה בריאה ובת-קיימא לאימפריה הליברלית.

* * *

מעל פני השטח, בריטניה וארצות הברית מצטיירות לפעמים כמדינות שנפטרו ממורשתן המקראית. אך אלו עדיין אומות שעוצבו בידי החזון המקראי, המבשר חופש מן האימפריה האוניברסלית. אירועי הזמן האחרון הוכיחו מה רבה השפעתו של המבנה הפרוטסטנטי במדינות אלו, גם לאחר עשורים של נסיגה בפני הסדר הליברלי החדש המבקש להחליפו. מאורעות אלה, והאישים הקשורים בהם, אינם בהכרח לפי טעמנו, אך הם מספקים לנו הזדמנות לחשוב מחדש, מנקודת ראות ביקורתית יותר מזו שהתאפשרה לנו עד כה, על מחויבותנו לליברליזם האוניברסלי שאומץ בידי האליטות באירופה ובאמריקה. הם מספקים לנו הזדמנות גם לשאול את עצמנו אם החופש המקראי שאבותינו הורישו לנו איננו עדיין הבחירה הנכונה יותר.

1. בספרות האקדמית מדינה מעין זו נקראת national state (ולא nation-state).

2. לזמן קצר, בשנות התשעים של המאה ה-19, אימצו מנהיגי ארצות הברית חזון אימפריאלי בדבר מעצמה עם מושבות מעבר לים, אך עד מהרה יצא לרעיון שם רע. למעמדה החוקתי של ארה"ב כמדינת לאום

1. הביטוי "איחוד מתהדק והולך" הופיע לראשונה בהקדמה לאמנת היסוד של הקהילה האירופית מ-1957.

2. המונח "מדינת לאום" ישמש כאן ולהלן במובנו המקובל בשיח הישראלי, דהיינו מדינה המיועדת לבטא את השאיפות והאינטרסים של עם מסוים.

- ההשוו ישעיהו ט', כא וירמיהו ל"ג, כד. אשר לחופש של אומות אחרות, ראו נבואת ירמיהו על שבות מואב (מ"ח, מז), עמון (מ"ט, 1) ועילם (מ"ט, לט). וראו גם דניאל י"א, מא. שימו לב גם לצער שמביעים הנביאים על מואב: ישעיהו ט"ז, ה; ט"ז, יא; ירמיהו מ"ח, לא-לח. וישעיהו מנבא את שבות ישראל מתוך אחרון עם מצרים ואשור (י"ט, כג-כה).
12. כפי שהראה עזר גת, המונח "גזע" עצמו לא קיבל את מובנו הנוכחי, הביולוגי במפגיע, עד שלהי המאה ה-19. אחרי מלחמת העולם השנייה, משהוכתם מונח זה בשל קישורו לתורות הגזע של הנאצים, נטבעו במקומו המונחים "אתניות" ו"קבוצה אתנית". Azar Gat, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 27.
13. הנוכרים שהצטרפו לבני ישראל ביציאת מצרים נזכרים בשמות י"ב, לח ובבמדבר י"א, ד. על יתרו ראו במדבר י', כט; ועל רות במגילת רות א', טז. עונש הנָכְרֵת הנוכר בתורה מושת על מי שאינו משתתף בהיבטים הבסיסיים ביותר של הלאומיות הישראלית: מילה (בראשית י"ז, יד), צום ביום כיפור (שמות י"ב, טו, יט), והטוהר המיני (ויקרא י"ח, א-כט). ראו גם במדבר ט"ו, לא; משנה, כריתות א, א; ופירושו הרמב"ם למשנה שם, המונה רשימה נרחבת מעט יותר ובה גם מצוות שבת ופסח.
14. פוליביוס, היסטוריה, ה, 104. לעומת זאת, הוא מדווח כי פיליפוס מלך מוקדון הכריז בבוז: "מהי יוון הוו שאתם דורשים שאפנה?" (י"ח, 5). ביטויים לנאמנות לאומה היוונית כמכלול אפשר למצוא גם אצל הרודוטוס, איסוקרטס ואחרים. ראו Roshwald, *The Endurance of Nationalism*, pp. 26-30. אלא שבפועל מדינת לאום יוונית לא התקיימה מעולם בעת העתיקה, וככל הידוע גם לא נכתבה או יצירה פילוסופית או ספרותית המתארת מדינה כזו. לדין על מדינות הלאום של אדום, ארם וארמניה הקדומות, ראו Grosby, *Biblical Ideas of Nationality*, pp. 120-165. לסקירה כוללת יותר על מדינות הלאום הקדומות במזרח התיכון ובאסיה, ראו Gat, *Nations*, pp. 159-179.
15. כך למשל ביטא זאת קיקרו, המדינאי הרומי והפילוסוף הסטואי: "לא יהיו משפטים שונים לרומא ולאתונה, או משפטים שונים עכשיו ובעתיד, אלא משפט אחד נצחי ובלתי משתנה יהיה לכל האומות ולכל הזמנים" (על הקהיליה ג', 33). הסטואיות קשורה לרעיון של "אורח העולם", הקוסמופוליטי, ששורשיו אצל דיוגנס הצנייני. ראו Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 159-179.
- עצמאית, ולהשלכות מעמד זה על מדיניות החוץ שלה, ראו Jeremy Rabkin, *Law Without Nations?: Why Constitutional Government Requires Sovereign States*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, pp. 98-129.
4. Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 103-160.
5. ראו הערות 19, 21 להלן.
6. מוזוט אצל Harold Nicolson, *Monarchy*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1962, p. 20. אמנחת הראשון כיהן כמלך במצרים מ-2000 עד 1970 לפני הספירה.
7. G.R. Driver and John C. Miles, trans., *The Code of Hammurabi*, Oxford: Clarendon, 1955. ח'מורבי מלך משנת 1728 עד שנת 1686 לפני הספירה.
8. על ההסתייגות מן האימפריות הקדומות בספר בראשית ראו יורם חזוני, "המוסר של רועי הצאן", השילוח 1 (תשרי תשע"ז), עמ' 117-147.
9. אני מבחין בין "אומה" לבין השבטים והחמולות שהיא מורכבת מהם. במילה "עם" אשתמש לציון מדויק פחות של התאגדות לאומית, שבטית או חמולתית בכל היקף שהוא.
10. על ישראל הקדומה כמדינת לאום קלאסית, ראו Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, Toronto: Collier, 1944, pp. 27-30; Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationalism*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2002; Anthony Smith, *Chosen Peoples*, Oxford: Oxford University Press, 2003; Aviel Roshwald, *The Endurance of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 14-22; David Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 21-26; Doron Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, New York: Doubleday, 1992. המקרא אינו מצייר את מדינת הלאום כאידיאל מלכתחילה, העדיף ה' שהאחדות הלאומית של בני ישראל תושג בלי כינון ממשל לאומי קבועה. רק כישלון משטר השבטים בספר שופטים מביא את אלוהים לצדד בכינון מדינה. ראו בספר שופטים, בייחוד בפרקים י"ז-כ"א, ובספר שמואל א', ה. וכן בספרי Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, pp. 144-154.
11. לנבואות על איחוד שבטי ישראל תחת שלטון עצמי אחד ראו ישעיהו י"א, יג-יד; ירמיהו ג', יח; ל', כא; נ', ד; יחזקאל ל"ד, כג; ל"ז, טו-כד; הושע ב', ב.

- העצמאיות במערב אירופה נידונה בשרה של מחקרים חשובים, ביניהם ספרו הנזכר של הייסטינגס, בנייתן של אומות; פניה עוז-ולצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", תכלת 13 (סתיו התשס"ג, 2002), עמ' 89-130; Philip Gorski, "The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism", *American Journal of Sociology* 105 (2000), pp. 1428-1468; Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, passim, esp. pp. 217-231; Anthony Smith, *Chosen Peoples*; Anthony Smith, "Nation and Covenant: The Contribution of Ancient Israel to Modern Nationalism," *Proceedings of the British Academy* 151 (2006), pp. 213-255; Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 2010; Glenn Moots, *Politics Reformed: The Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, Columbia: University of Missouri Press, 2010; Diana Muir Appelbaum, "Biblical Nationalism and the Sixteenth Century States," *National Identities*, New York: Routledge, 2013, pp. 1-16; Meirav Jones, "Philo Judaeus and Hugo Grotius's Modern Natural Law," *Journal of the History of Ideas* 74 (July 2013), pp. 339-359; Ofir Haiyry, *John Selden and the Western Political Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017; Yechiel Leiter, *John Locke's Political Hebraism*, Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming; וכן במאמרים נוספים בכתב העת *Hebraic Political Studies*, הזמינים באתר של כתב העת.
22. מזה שלא מנע מלואי הרביעי, "מלך השמש" הצרפתי, מלשאוף לאימפריה אוניברסלית משלו לאחר מכן. ראו Franz Bosbach, "The European Debate on Universal Monarchy," in David Armitage, *Theories of Empire, 1450-1800* (New York: Routledge, 1998), pp. 81-98.
23. הבולה האפיפיריות Zelo Domus Dei, 26.11.1648.
24. רבים עמדו על כך שהקסטטים של שלושת הסכמי וסטפליה כמעט שאינם רומזים שאירופה נכנסת לסדר מדיני חדש. הם עדיין מתייחסים לאירופה כ"רפובליקה נוצרית" עולמית. לדין מפורט על כך, ראו Derek Croxton, *Westphalia: The Last Christian Peace*, New York: Palgrave MacMillan,
16. על הרדיפה הרומית אחר אימפריה אוניברסלית, ואימוצה של אותה שאיפה רומית בידי הנצרות, ראו Anthony Pagden, *Lords of All the World* (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 11-62.
17. כמאמר הסולטאן העות'מאני מהמט הכובש, כנראה מיד לאחר כיבוש קונסטנטינופול ב-1453: "בעולם צריכות להיות אימפריה אחת, אמונה אחת וריבונות אחת." Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, trans.: Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1978 (1953), p. 112. נפילת קונסטנטינופול בידי העות'מאנים המוסלמים התייחסה רוסיה אל עצמה כ"רומא השלישית" המגינה על הנצרות כולה, וכך נולדה מסורת ארוכה התופסת את רוסיה כאימפריה אוניברסלית. ראו Smith, *Chosen Peoples*, pp. 98-106; Henry Kissinger, *World Order*, New York: Penguin, 2014, pp. 51-59.
18. להתפתחות מדינות הלאום באירופה הנוצרית, לעומת היעדר מערכת מדינית כזו תחת האסלאם, ראו Grosby, *Biblical Ideas of Nationality*, p. 6, n. 17.
19. כדברי אדריאן הייסטינגס: "התנ"ך נתן את הפרדיגמה. בזה אחר זה החילו לאומים את המופת הזה על עצמם, בתהליך שבו התחזקה ההותם". אדריאן הייסטינגס, בנייתן של אומות, מאנגלית: דן דאור, ירושלים: שלם, תשס"ח, עמ' 222. על צרפת, ראו Joseph Strayer, "France: The Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King," in John Benton and Thomas Bisson (eds.), *Medieval Statecraft and Perspectives of History*, Princeton: Princeton University Press, 1971, pp. 300-314. על צ'כיה, ראו Howard Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1967; Derek Sayer, *The Coasts of Bohemia: A Czech History*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
20. על חוק העליונות של הנרי השמיני ראו Robert Jackson, *Sovereignty: The Evolution of an Idea*, Cambridge: Polity Press, 2007, pp. 44-48 ובייחוד בעמ' 47. על אנגליה כמודל לכל התנועות הלאומיות האירופיות שלאחר מכן ראו הייסטינגס, בנייתן של אומות, עמ' 41-77 ועמ' Liah Greenfield, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992.
21. השפעה זו של התנ"ך על עיצוב מדינות הלאום

30. Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, pp. 151–152.
31. רווולט וצ'יצ'יל הכריזו באמנה כי הם "מכבדים את זכותם של כל העמים לבחור את צורת הממשל שיחיו תחתיו, ומייחלים לראות בהשבת זכויות הריבונות והשלטון העצמי למי שהם נשללו ממנו בכוח" (סעיף 3). ועם זה, אפשר גם לראות את האמנה האטלנטית, המדברת על "ציפייה... לכינון מערכת ביטחון כללי נרחבת יותר וקבועה" (סעיף 8), כתחילת קיצו של סדר מדינות הלאום העצמאיות.
32. John Locke, *Second Treatise on Government*, sections 4, 6-7, 15. השו"ג' לוק, *המסכת השנייה על הממשל המדיני*, מאנגלית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תש"ט.
33. אפשר לקרוא את *המסכת השנייה* כולה כפרשנות לתנ"ך. לדיון ביחס של לוק למקרא, ראו Joshua Mitchell, *Not By Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 73–97; Yechezkel Leiter, *John Locke's Political Hebraism*. בפרט, התיאוריה הליברלית בדבר "אמנה החברתית" היא פרשנות לברית המקראית. ראו בעניין זה מיכאל וולצר, *יציאת מצרים כמהפכה*, מאנגלית: שושנה צינגל, תל-אביב: מפריס, 1985, עמ' 79–80; Roshwald, *The Endurance of Nationalism*, p. 16. אין בכל אלה כדי לומר שהאמנה החברתית מציעה פרשנות מהימנה במיוחד לתורה.
34. לוק ידוע כאמפיריציסט, אך מוניתין זה מבוסס בעיקר על חיבורו *מסה בעניין ההבנה האנושית* (*Essay Concerning Human Understanding*) שהוא בעיקר מחקר אמפירי של הפסיכולוגיה האנושית. לעומת זאת, *המסכת השנייה על הממשל* אינה מנסה להביא גישה אמפירית דומה לתחום התיאוריה המדינית. להפך, לוק פותח את החיבור בסדרת אקסיומות שאין להן כל זיקה נראית לעין אל מה שניתן לדעת מהמחקר ההיסטורי והאמפירי של המדינה. מהאקסיומות הללו הוא גוזר את אופיו הראוי של הסדר המדיני לכל האומות כולן. על הרציונליזם של לוק ראו Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakshott*, London: Faber and Faber, 1978, p. 41; Haivry and Hazony, "What Is Conservatism?", pp. 231–232.
35. "היות וכל אדם הוא... חופשי באופן טבעי... אין דבר שיכול להכפיף אותו לכוח ארצי כלשהו לבד מהסכמתו שלו". John Locke, *Second Treatise*, section 4.119.
25. המשפטן האנגלי מתיו הייל, תלמידו של המשפטן וההוגה השמרן ג'ון סלדן, כתב כי אף שה' נתן את עשרת הדברים "לאומה מסוימת אחת, הכנסייה היהודית, בכל זאת הוא עשאה בולטת, נחשבת וניכרת בעיני כל העולם באותות ובמופתים ובהשגחה נראית לעין, כדי שיהיו כמושאה על ראש גבעה, כעמוד חזק ואיתן שהוצב באמצע העולם כדי שיתנוססו עליו לוחות אלה של צדק טבעי, כך שיהיו ניכרים וקריאים אפילו לרוב עולם הגויים לעידן ועידנים". Matthew Hale, *Treatise of the Nature of Laws in General*, Richard Tuck, *Laws in General Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 163.
26. בחיבורו *Summa Gloria*, שפרסם ב-1123, כתב הונוריוס מאוגסבורג שזכותה של הכנסייה להתנגד למעשי עוול של המדינה נגזרת משלטונו של שאול, שלא היה אבסולוטי אלא הוגבל בידי הצדק האלוהי על פי שמואל הנביא. ראו W. Carlyle and A.J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, Edinburgh: William Blackwood, 1950, vol. 4, pp. 286–289. וב-1159, ג'ון מסליסברי ציין את המגבלות המוטלות על המלך בספר דברים, וטען כי זהו "המשפט המושת על הנסיכים בידי המלך הגדול שמוראו על כל הארץ, המעתיק נשמתם של נסיכים.... הלא הוא חוק אלוהי ואין להפרו בלי עונש". John of Salisbury, *Policraticus: The Statesman's Book*, New York: Frederick Ungar, 1979, pp. 50–51.
27. John Fortescue, *In Praise of the Laws of England*, published in Shelley Lockwood (ed.), *On the Laws and Governance of England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Ofir Haivry and Yoram Hazony, "What Is Conservatism?", *American Affairs* 1: 2 (Summer 2017), pp. 221–225. פורטסקו כתב את ספרו בסביבות שנת 1470 אך הוא נדפס רק בימי הנרי השמיני, בסביבות שנת 1543, ללא ציון תאריך.
28. הביטוי "המנהגים והזכויות העתיקים" מופיע בהצהרת העצמאות ההולנדית משנת 1581. דומה לכך הניסוח ב"עצומת הזכות" האנגלית משנת 1628, המדברת על "הזכויות והחירויות של הנתנים" כפי שהן מופיעות ב"חוקים ובמנהג החופשי של הממלכה".
29. ראו Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, pp. 157–159. על ג'ון סלדן, ראו Ofir Haivry, *John Selden and the Western Political Tradition*; Haivry and Hazony, "What Is Conservatism?" esp. pp. 225–230.

36. ראו סעיפים 55–69 במסכת השנייה. באותו אופן, לוק אינו מסוגל להצדיק שום מחויבות בין הורים לילדיהם הבוגרים, והוא נאלץ לפנות אל המצווה "כְּבֹד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ" שבתורה כדי שמערכת החובות שלו תיראה מתקבלת על הדעת (סעיף 66).
37. "עיקר התכלית שלשמה מתאחדים בני אדם ... ומקבלים על עצמם את מרותו של ממשל, היא שמירה על קניינם". בדברו על "קניין" מתכוון לוק ל"חייהם, חירויותיהם ונכסיהם" של בני האדם. John Locke, *Second Treatise*, sections 123–124; 87, 173, 222. חשוב לשים לב כי לוק אינו מכיר בקיומם של חמולות, שבטים או לאומים הקודם לייסוד המדינה. ראו בעניין זה אצל לוק, סעיף 89; וגם Uday Singh Mehta, "Edmund Burke on Empire, Self-Understanding and Sympathy" in Sankar Muthu, ed., *Empire and Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 181; Ethan Alexander Davey, "Constitutional Self-Government and Nationalism: Hobbes, Locke and George Lawson," *History of Political Thought* 35 (Autumn 2014), pp. 458–484.
38. על פי *Morning Chronicle*, April 18, 1794. Richard Bourke, *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke*, Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 683. Ofir Haivry, *The "Politick Personality": Edmund Burke's Political Ideas and the Lockean Inheritance*, doctoral dissertation at University College London, 2005.
39. John Locke, *Second Treatise*, sections 95, 128; also 89.
40. על נטייה זו של הליברלים לוותר על מדינות הלאום עמד כבר מונטסקייה, שהבחין כי בכל הנוגע למסחר, "העולם כולו מהווה מדינה אחת, שכל הלאומים חברים בה". מונטסקייה, על רוח החוקים, מצרפתית: עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח, ספר עשרים, פרק כג, עמ' 210.
41. Ludwig von Mises, *Liberalism*, Ralph Raico, trans., San Francisco: Cobden Press, 1985 (1927), p. 150.
42. Friedrich Hayek, "The Economic Conditions of Interstate Federalism," in Hayek, *Individualism and Economic Order*, London: Routledge, 1948.
43. עולות בדעת המחלוקת המודגשות בשיח האקדמי, נכון המחלוקת בתיאוריה מדינית בין ג'ון רולס, בספרו
- תיאוריה של צדק, לבין רוברט נוזיק באנרכיה, מדינה ואוטופיה; המחלוקת בתחום הכלכלה בין ג'ון מיינרד קיינס בספרו תיאוריה של תעסוקה, ריבית וכסף לבין פרידריך האייק בחוקת החירות; ובתחום המשפטים, זו שבין הרברט הארט, בחיבורו מושג המשפט, לבין רונלד דוורקין, מחבר לקחת זכויות ברצינות. ראו Russell Kirk, *Rights and Duties: Reflections on Our Conservative Constitution*, Dallas: Spence, 1997, p. 98.
44. האמירה שלפיה המבנה הליברלי הוא ה"צד הנכון של ההיסטוריה" הפכה מקובלת בעקבות נאומו של ביל קלינטון. ראו Andrew Bacevich, *American Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002, pp. 32–38; David Graham, "The Wrong Side of the 'Right Side of History,'" *The Atlantic*, December 21, 2015. יורשיו של קלינטון, הנשיאים ג'ורג' וו' בוש וברק אובמה, אימצו את הרטוריקה הזו.
45. "פקודת יום" של הקיסר וילהלם השני שנמצאה בכליהם של חיילים גרמנים שבויים. Charles Andler, *Pan-Germanism*, Paris: Armand Colin, 1915, p. 81.
46. היטלר כתב בספרו מאבקי שזו תהיה חלקה של גרמניה אם תתמודד בנחישות עם "ההרעלה הגזעית" הפוקדת אותה. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, trans.: Ralph Manheim, New York: Houghton Mifflin, 1971 (1925), p. 688.
47. היסטוריון הלאומיות הנודע אנתוני סמית מדבר על "שונות בסיסית" של הנאצים מן הלאומיות עקב אימוצו של "אימפריאליזם ביולוגי" שאינו עולה בקנה אחד עם ריבוי מדינות הלאום העצמאיות. Anthony Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford: Martin Robertson, 1979, pp. 78–80. כפי שמדגיש נכונה החוקר הגרמני הרפריד מונקלר, מטרתו של היטלר הייתה "להרוס את סדר מדינות הלאום ולחזור לסדר אימפריאלי". Herfried Münkler, *Empires: The Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States*, trans.: Patrick Camiller, Malden, Mass.: Polity, 2007 (2005), p. 144. היה דבר מה שהיטלר העריץ לגבי בריטניה, הייתה זו האימפריה שלה. ראו Niall Ferguson, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order*, New York: Basic Books, 2002, pp. 279–282.
48. Konrad Adenauer, *World Indivisible With Liberty and Justice for All*, trans.: Richard and Clara Winston, New York: Harper and Brothers, 1955, pp. 6–10. Jean Monnet, *Memoirs*, London: Collins, 1978,

- Jürgen. הכוח לכפות שלום ולקיים זכויות אדם". Habermas, *The Divided West*, Malden, MA: Polity Press, 2006, p. 136; Rabkin, *Law Without Nations?* pp. 41–43
53. Ludwig von Mises, *Liberalism*, p. 150
54. על הפלורליזם כחלק בלתי נפרד מהסדר האירופי שלאחר הסכמי וסטפליה ראו, Henry Kissinger, *World Order*, p. 35
55. בניסוחו של תומאס פרידמן: "הסדר העולמי המתגבש זקוק לאוכף. זהו הנטל החדש של אמריקה". Thomas Friedman, "A Manifesto for a Fast World," *New York Times Magazine*, March 28, 1999
- לסקירה מקיפה של המדיניות הגלובלית של ארה"ב אחרי המלחמה הקרה, ראו Andrew Bacevich, *American Empire*
56. על האסכולה השמרנית (או "מסורתנית") בהגות המדינית האנגלית ראו Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection*; J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study in English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987 edition, esp. pp. 30–55, 148–181; Harold J. Berman, "The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale," *Yale Law Journal* 103 (May 1994), pp. 1652–1738; Trevor Colbourn, *The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution*, Indianapolis: Liberty Fund, 1998; Russell Kirk, *Rights and Duties*; Ethan Alexander-Davey, "Restoring Lost Liberty: François Hotman and the Nationalist Origins of Constitutional Self-Government," *Constitutional Studies* 1 (2016), pp. 37–66; Haivry, *John Selden and the Western Political Tradition*; Haivry and Hazony, "What Is Conservatism?"
- 285–286 pp. השוו לדבריו של קנצלר גרמניה כעבור ארבעים שנה, הלמוט קוהל: "שאלת האינטגרציה של אירופה היא למעשה שאלת המלחמה והשלום במאה ה-21... אין אנו חפצים לחזור למדינת הלאום של פעם". *The Times*, February 3, 1996.
49. מרגרט תאצ'ר תמצתה זאת לאחר פרישתה מראשות הממשלה: "עליונותה של גרמניה בקהילייה [האירופית] היא כזו שלמעשה אי אפשר לקבל החלטה חשובה נגד רצונה. בנסיבות אלו, הקהילייה מגבירה את כוחה של גרמניה במקום לבלום אותו". Margaret Thatcher, *The Path to Power*, New York: Harper Collins, 1995, p. 614
50. בחינה קפדנית של קווי הדמיון בין הליברליזם למרקסיזם, שאינה מתעלמת מההבדלים המוסריים ביניהם, מציע הפילוסוף והפוליטיקאי הפולני רישרד לגוטקו: Ryszard Legutko, *The Demon in Democracy: Totalitarian Temptations in Free Societies*, New York: Encounter, 2016
- ולבנטיות גוברת יש גם למחקרים המתחקים אחר הקשרים ההיסטוריים בין הליברליזם לאימפריאליזם, כגון Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1999; Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton: Princeton University Press, 2006
51. בוש תיאר את הסדר העולמי החדש במונחים פונטטיים: "מאה דורות חיפשו אחר הנתיהב החמקמק הזה המוביל אל השלום... עכשיו, עולם חדש זה נאבק כדי להיוולד, עולם שונה מאוד מזה שהכרנו. עולם שבו שלטון החוק מחליף את חוק הג'ונגל". ג'ורג' ה' ו' בוש, "נאום בפני מושב משותף של הקונגרס על משבר המפרץ הפרסי והגירעון הפדרלי", 11.9.1990.
52. יורגן האברמס מתאר "טרנס-לאומיות" זו כ"פוליטיקת-פנים גלובלית בלי ממשלה עולמית... מוטבעת בתוך המסגרת של ארגון עולמי שיש לו

לדבר נכון על הדמוקרטיה

כל נושא חשוב ראוי לשיח ציבורי שמושגיו בהירים ושאינו כלוא בסד של תקינות פוליטית. אך כשמדובר במשטר שלנו ובחירויות שלנו אנו רחוקים מכך מאוד - כפי שמלמדת השוואה לשיח של דורות קודמים על דמוקרטיה, חירות ומה שביניהם

בדורנו נוצר מבלי משים יחס מיוחד, אולי חסר תקדים, למילה "דמוקרטיה". בניגוד לעבר, אזרחים של מדינות הרואות עצמן דמוקרטיות אינם משתמשים כיום במילה "דמוקרטיה" ובהטיותיה כדי לציין שם של משטר פוליטי מסוים שאפשר לדון ביתרונותיו וחסרונותיו. תחת זאת הם נוטים להניח כדבר מובן מאליה שהדמוקרטיה היא "המשטר המדיני הטוב ביותר"¹. הרעיון הדמוקרטי נתפס כבסיס ההוגן והמוצלח ביותר לניהול ענייני הציבור, וכל שנותר הוא לדון בדרכי יישומו. השאלה האולטימטיבית של דורנו היא מהו הדבר הדמוקרטי ביותר לעשותו; הדמוקרטיה עצמה אינה מוטלת בספק.

וכך, כאשר אנו או יריבינו הפוליטיים מגלים פגם משמעותי במבנה או בהתנהלות הפוליטיים במדינה, ההצעה לתיקון לעולם תוצג כשיפור הדמוקרטיה עצמה. מודל לא-דמוקרטי הוא בבחינת כפירה בעיקר. חברי ממשלה התומכים בתיקון המוצע יסבירו כי אם רק נאמץ אותו, המדינה תהיה דמוקרטית יותר; אם הצעתם תידחה חלילה, אופייה הדמוקרטי של המדינה ייפגע. טיעונים אלה מופעלים על ידי כמעט כל המפלגות בעולם המערבי, מימין ומשמאל, על ידי קבוצות דתיות ולא דתיות, קפיטליסטים וסוציאליסטים, כמעט כל הזמן, וכמעט בכל סוגיה בולטת שעל סדר היום הציבורי. הדוברים יודעים כי אזרחים אקטיביים נוטים לייחס משקל לשאלה אם החלטה זו או אחרת תומכת או פוגעת בדמוקרטיה. הם נוטים לתמוך בצעדים שלדעתם מחזקים את הדמוקרטיה, ולהתנגד לצעדים המחלישים אותה. על כן, במצב הנתון, דוברים פוליטיים ישתדלו תמיד להוכיח כי ההצעה שבפיהם היא דמוקרטית

בנימין שוורץ הוא עמית מחקר בפורום קהלת. עבודת הדוקטור שהוא משלים בחוג למדע המדינה באוניברסיטה העברית מבקשת ליצור דו-שיח בין מושגים ממשפט התלמוד לבין ההגות המדינית המערבית.

יותר, או לכל הפחות להראות שהיא אינה מתנגשת עם הדמוקרטיה.

הדינמיקה הזו שבין דוברים ונמעניהם בשיח הפוליטי מטפחת עוד יותר את התפיסה כי הדמוקרטיה היא המשטר הטוב ביותר. למעשה, בעידן של פרסום טקסטים קצרים וקליטים המתיימרים לפתור סוגיות סבוכות על ידי סיסמאות, המילה "דמוקרטיה" הפכה ריקה מתוכן – או פשוט מילת קוד לניסיונות של מנהיגי מדינות לשכנע אותנו בדבר כוונותיהם הטובות.²

למותר לציין שמציאות זו אינה תורמת לשיח ציבורי מעמיק בשאלות החשובות של אופי המשטר והשאלות הגדולות התלויות בו – שאלות של חירות האדם וחירות מחשבתו ושאלות של טיב המשטר ותבונת הכרעותיו. מכיוון שאין לנו משטר טוב יותר מן הדמוקרטיה, ומכיוון שכל תיקון במדינה צריך להיעשות כך שהוא מחזק את אופייה הדמוקרטי של המדינה, אנחנו נטועים במעגל קסמים שבו ה"דמוקרטיה" היא מילה המציינת את נקודת המוצא ואת נקודת היעד. לא נותרה לנו האופציה לחשוב על העניינים הפוליטיים מחוץ לקופסה דוגמטית ומוגדרת מראש.

ובהרחבה: יש להבחין בין שתי שאלות יסוד העומדות לפנינו בתחום הפוליטי: האחת, השאלה של הפילוסופיה הפוליטית הקלאסית – "מהו המשטר המדיני הטוב ביותר?" השנייה, השאלה שצריכה להעסיק אזרחים במדינות דמוקרטיות – "מהי דמוקרטיה?".

השיח הפוליטי בן זמננו מערבב ומאחד את שתי השאלות הללו לכדי שאלה אחת. השאלה מהי דמוקרטיה מציינת לדידנו שאלה על אודות המשטר הטוב ביותר, מכיוון שאין אנו מעלים על דעתנו שהרעיון הדמוקרטי לוקה בחסר. כולנו מסכימים שהיישום של הרעיון הדמוקרטי, ברוב המדינות, רוב הזמן, לוקה בחסר. אך באותה מידה אנחנו, או רובנו, משוכנעים – גם אם אין אנו מודעים לכך – שהרעיון הדמוקרטי הוא בלתי מנוצה, שהוא היעיל ביותר בהענקת יציבות פוליטית, ושהוא הצודק וההוגן ביותר מבין הדגמים הפוליטיים שידעה האנושות. אין בלתו, ואין עליו עוררין. זוהי תופעה פוליטית מדהימה בהתחשב בכך שלאורך ההיסטוריה לא ידעה הדמוקרטיה יחס אוהד שכזה; הוגי הדעות הבולטים לאורך רוב ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית מתחו ביקורת קטלנית על המשטר הדמוקרטי.

אם אתם משתוממים, בשעה שאתם קוראים שורות אלה, שמא המחבר מבקש להעלות טיעון בעד שיטת משטר אנטי דמוקרטית, התשובה לשאלה זו שלילית; אך ההשתוממות עצמה מוכיחה את טענתי: דווקא בעידן שבו מותר לכאורה לחשוב, לכתוב, לקרוא, לשמוע ולהשמיע את דעותינו באופן חופשי יותר מאי פעם, הרעיון הפוליטי היסודי שאנו חיים לאורו כמעט ואינו מוטל בספק. הדמוקרטיה, שלפני העידן הדמוקרטי הנוכחי הייתה נתונה במחלוקת, הפכה לדוגמה פוליטית שאין לערער עליה ואין להרהר אחריה.



מה קרה? אז מדינה דמוקרטית!

הסירוב להבחין בין בירור הרעיון הדמוקרטי והדרכים ליישמו במציאות הפוליטית לבין השאלה הגדולה מהו המשטר המדיני הטוב ביותר – פוגע ביכולתנו לברר את שתי הסוגיות הללו גם יחד. כדי להציע כיצד אפשר להתייחס למושג הדמוקרטיה באופן שונה, מדויק יותר ושאינו דוגמטי – אני מבקש לצלול אל ההיסטוריה של הפילוסופיה הפוליטית ולהצביע על צמתים מרכזיים ביחס של העולם המערבי למושג הדמוקרטיה.

אליה וקוצים בה

לדידם של אנשים שונים המילה דמוקרטיה מציינת דברים שונים מאוד. אך במקורו, למושג דמוקרטיה הייתה משמעות אחת קצרה וברורה. על אף שאין הכרח לחשוב שהמשמעות המקורית עדיפה על משמעות מאוחרת, יש טעם בבירור המקור ההיסטורי של המושג ובבחינת יתרונותיו.³

הוגים יוונים נטו לסווג משטרים פוליטיים בשני אופנים: לפי מספר המושלים בפועל, ולפי הגוף המחזיק בכוח השלטון. השמות למשטרים היווניים בעלי הסימט "ארכיה" (archia) – מונרכיה, אוליגרכיה, אנרכיה – נועדו להשיב על השאלה כמה אנשים מושלים במדינה. התשובות הן: אחד (monos), מעטים (hoi oligoi), אף לא אחד. אולם המילה דמוקרטיה ביוונית – המעניקה כוח לציבור – אינה מציינת מספר מושלים, שהרי אין שום אפשרות ריאלית שבה יחזיקו כל האזרחים בו בזמן בכל תפקידי ההנהגה במדינה; וכדברי ז'אן ז'אק רוסו: "לא ניתן לדמות שהעם נותר מכונס ללא הפסקה כדי לעסוק בעניינים הציבוריים".⁴ לו היו היוונים רוצים לתת שם למשטר של רבים באותו מובן שניתן למשטר של יחיד או של מעטים, הם היו ממציאים את המילה "פולארכיה" (hoi polloi = הרבים), אך שם זה אינו בנמצא ביוון הקלאסית.

ואכן, המשטרים בעלי הסימט "קרטיה" (kratos) – אוטוקרטיה, אריסטוקרטיה, דמוקרטיה – לא נועדו לדבר על מספר המושלים, אלא להשיב על השאלה: מיהם בעלי הכוח במדינה. התשובות הן: האחד (auto), הטובים (hoi aristoi), הקולקטיב (demos). השם "דמוקרטיה" מתייחס לא לכמות המושלים אלא ליכולת של קולקטיב לשלוט. אם כן, המילה "דמוקרטיה", באופן מקורי ומדויק משמעה "הכוח של העם", והרעיון הטמון בה הוא שכוח השלטון בידי העם.⁵ הציבור יכול לעצב את עתידו, להשפיע על גורלו, לנסח את עמדותיו, לפעול ליישום עקרונותיו, לטפח ערכים מסוימים ולדחות ערכים אחרים; בקצרה, העם יכול לשלוט בעצמו.⁶

הדמוס באתונה הוכיח לראשונה שהוא אכן יכול לשלוט על ידי הקמת מוסדות פוליטיים חלופיים במהלך המהפכה הדמוקרטית בסוף המאה ה-6 לפני הספירה. החידוש באתונה של המאה ה-5 לפני הספירה הוא שאנשים מן השורה, לרבות העניים שבאזרחים, הפכו לשליטים במדינה.⁷ השתתפותם של האזרחים באספה

באתונה הדמוקרטיה לא הוגבלה על פי מידת עושרם או מעמדם החברתי; וכבימינו גם אז התקיימה בדמוקרטיה שאיפה של העם לפקח על מנהיגיו. על אף ההבדלים שבין הדמוקרטיה העתיקה והמודרנית (שעל חלקם נעמוד בהמשך), "הדמוקרטיה האתונאית והדמוקרטיה המודרנית דומות מאוד בראיית העם כמפקח על נושאי התפקידים הרשמיים, וכמקור אשר ממנו נובע כל הכוח".⁸

המודל הפוליטי האתונאי הפתיע ביכולת ליישם ביעילות את הרעיון הדמוקרטי; דהיינו משטר שבו העם שולט. אולם על אף האווירה הדמוקרטית השלטת שלאחר הפלת שלטון "השלושים" האוליגרכי בשנת 403 לפני הספירה, פילוסופים מדיניים אליטיסטים שהתנגדו לשלטון העם במידה זו או אחרת שמו לעצמם מטרה לנסח, בשיחותיהם, בהרצאותיהם ובכתביהם, שחלקם הגיעו לידינו, עמדת מיעוט לא-דמוקרטית. סוקרטס, אפלטון ואריסטו היו חלק מחבורה אליטיסטית המבקרת את המשטר הדמוקרטי. הם נטלו על עצמם מלאכה קשה לנסח עמדה לא פופולרית בהתחשב בכישלון האוליגרכיה ובהצלחת הדמוקרטיה.⁹ מה פגם מצאו בה, בדמוקרטיה, ההוגים הללו, הנחשבים לאבות הפילוסופיה המערבית ולעמודי התווך שלה?

בבואו לדון בשאלת המשטר הטוב ביותר, אריסטו, תלמידו הדגול של אפלטון, פותח בקביעה כי "משטרים הנושאים את עיניהם אל טובת הכלל הם משטרים נכונים [...] אך משטרים הדואגים רק לטובת מנהיגיהם, כולם משטרים שגויים, והם בבחינת סטייה משיטות המשטר הנכונות".¹⁰ אריסטו מניח שבני אדם יתקשו מאוד לכוון להם משטרים מעולים, ולכן בגישה הפרקטית המאפיינת אותו הוא פונה לעסוק במשטרים הלא אידיאליים, אלה שהוא מכנה סטייה מן המשטרים המתוקנים. לשיטתו, על אף שלכל חברה יש למעשה משטר ייחודי משלה, ביסודו של דבר אפשר לחלק את כל המשטרים בעולם לפי שתי קטגוריות רחבות: אוליגרכיה ודמוקרטיה.¹¹ הוא מגדיר אותן כך: "אוליגרכיה קיימת כאשר הריבונים הם בעלי הרכוש; ודמוקרטיה היא ההפך של זו, כאשר הריבונות נתונה בידי מי שאין בידם רכוש רב, והם חסרי אמצעים".¹²

הבעיה שאריסטו מצביע עליה ביחס לכלל המשטרים הקיימים, ובכלל זה הדמוקרטיה, היא כי השולטים דואגים לאינטרסים שלהם בלבד, ובלשונו: "הם שופטים בנוגע לעצמם, ורוב האנשים... נכשלים בשיפוטם כשהדברים אמורים בעניינם הם".¹³ אריסטו אינו חושש להציג את השאלה הפוליטית – שחשיבותה חורגת מעבר לזמנו ומקומו שלו – במלוא עוזה, ולשתף את הקורא בהתלבטויותיו:

ומי ראוי שיהיה הריבון על המדינה? [...] האם המון העם? העשירים? הראויים? או שמא איש אחד שהוא הטוב מכולם? או אולי טירן?

אלא שדומה כי כל אלה מעוררים אי נחת מסוימת. למשל, אם העניים, בגלל עדיפותם המספרית, מחלקים ביניהם את רכוש העשירים, האם אין בזה אי צדק? [...] כאשר

הרוב מחלקים ביניהם את רכוש המיעוט, ניכר בעליל שהם משחיתים את המדינה [...]. עוד היינו יכולים לומר שכל מעשי הטיה הם בהכרח מעשים של צדק, שהרי הוא נוהג בכוחניות מתוקף היותו חזק יותר, ממש כשם שההמון נוהג בעשירים.¹⁴

כלומר, אריסטו אינו מרוצה משום משטר; לכל אחד מהמשטרים המנויים כאן חסרונות מסוימים שאין להתעלם מהם. הוא חושש מהדמוקרטיה, ומהשימוש של העניים המרובים בכוחם לטובת עצמם תוך פגיעה בעשירים. הוא גם דוחה את הרעיון שלפיו "על הטובים והראויים למשול ולהיות ריבונים על הכול" משום "שאם כך הדבר, מן ההכרח שכל היתר יישארו כולם בלא כבוד, משלא יתכבדו בתפקידים של ניהול המדינה [...]. ואם אותם האנשים נמצאים בשלטון תמיד, יוצא מכך שהשאר הם בהכרח נטולי כבוד וזכויות".¹⁵

אריסטו מקבל את התפיסה הדמוקרטית עד גבול מסוים. "אשר לטענה כי מוטב שהריבון יהיה ההמון, ולא האנשים הטובים ביותר, שהם גם המיעוט, אפשר לומר כי אמנם יש בדבר קושי, אבל אולי יש בו גם אמת".¹⁶ מצד אחד, הוא מסביר, החוכמה המצטברת של אנשים רבים עולה על חוכמתו של האיש הראוי. אף על פי שכל אחד מן הרבים אינו מחזיק בידע, בכישרון ובמעלות הפוליטיים הנדרשים כדי לנהל מדינה – "כשהם חוברים יחד, ההמון כאילו הופך לאדם אחד בעל רגליים וידיים רבות ורב חושים".¹⁷ מצד שני, אריסטו חושש מן ההמון, ושואל:

באילו תחומים ראוי שיהיו ריבונים בני החורין והמון האזרחים? אנשים מסוג זה הם מי שאינם עשירים ואין להם שום מעלה בעלת ערך. ואם הם משתתפים בתפקידי השלטון החשובים ביותר, יש בכך משום סכנה, מפני שאין בהם יושר ולא תבונה, ולכן הם יעשו בהכרח לעתים עוולות ולעתים שגיאות.¹⁸

בכל זאת אין הוא מאמץ לחלוטין את הפתרון האוליגרכי, דהיינו הדרה מלאה של ההמון מן השלטון. שכן,

כשאין משתתפים אותם בשלטון ואין להם בו חלק, המצב מפחיד, כי במקום שיש אנשים רבים שהם משוללי זכויות וגם עניים, מן ההכרח שתהיה מדינה זו מלאה באויבים.¹⁹

מכיוון שהדמוקרטיה מסוכנת, והאוליגרכיה מפחידה, ובשתיהן יש מן האי-צדק, אריסטו פונה אל נתיב המשטר המעורב שנועד להפחית את הסכנה מכאן ואת הפחד מכאן. לכן, הוא סבור שיש לתת להמון העם "להשתתף בפעילות המועצה ובשיפוט", ואף, בעקבות סולון, לבחור את בעלי התפקידים ולמתוח עליהם ביקורת – אך מתנגד לתת להם "לכהן בשלטון בבחינת יחידים, שכן כשהללו מתקבצים כולם יחד יש להם די הבנה, וכשהם חוברים אל הטובים מהם יש בהם כדי לתרום למדינה... ואולם כל אחד לחוד אינו בשל דיו לשפוט ולהכריע".²⁰ ההמון יכול להיאסף, לשפוט ולבחור, אך לא להיבחר; ההמון יכול לפעול קבוצה אך לא כיחידים.

בספר הרביעי של ה'פוליטיקה' שב אריסטו לארגן את המשטר הלא אידיאלי

שלו משילוב של האוליגרכיה והדמוקרטיה.²¹ הוא תומך במשטר המשלב חוקים המאפיינים אוליגרכיות ודמוקרטייות, למשל בנוגע לחברות באספה הבוחרת: "דמוקרטיות מאפשרות חברות באספה ללא שום סייג של רכוש, או עם סייג נמוך מאוד; אוליגרכיות יש להן סייג כלכלי גבוה מאוד".²² בהקשר זה הוא מציע לאמץ סטנדרט ממוצע בין שתי הגישות, דהיינו לאפשר הצבעה ליותר אנשים מכפי שנותנת האוליגרכיה אך פחות ממה שמציעה הדמוקרטיה. דוגמה נוספת, שונה מהצעתו הקודמת, היא לבחור את בעלי התפקידים באופן הנוטל מאפיין אחד מכל משטר: מהאוליגרכיה – שבעלי התפקידים נבחרים בהצבעה ולא בהגרלה; ומהדמוקרטיה – שהדבר נעשה ללא סייג כלכלי.²³

אריסטו מבקש ליצור משטר מעורב עד כדי כך שאפשר לדבר עליו הן כעל אוליגרכיה הן כעל דמוקרטיה, שכן אפשר לראות בו את מאפייני שניהם.²⁴ מובן שיצור כלאיים זה אינו מבקש להיות אוליגרכיה אוליגרכית יותר ולא דמוקרטיה דמוקרטית יותר. והנה, למרבה הפלא, המשטר שאנו מכנים היום "דמוקרטיה" דומה במובנים רבים דווקא ל"משטר מעורב" זה, וכלשונו של אחד החוקרים: "מה שאנשים רבים מתארים ומגדירים היום כדמוקרטיה יש לו יותר מן המשותף עם המשטר של אריסטו מאשר עם הדמוקרטיה".²⁵ מצד אחד המשטר המעורב דומה לדמוקרטיה, כפי שמסביר אריסטו, שהרי ילדי העשירים והעניים מחונכים באותו אופן למשל, ומצד שני הוא דומה לאוליגרכיה בכך שבעלי התפקידים ממונים בבחירות ולא בהגרלה, כפי שהיה נהוג בדמוקרטיות בני זמנו, ורק מספר אנשים מצומצם יכול לקבוע עונש מוות והגליה ובעניינים דומים. על המשטר הזה אומר אריסטו שאפשר לדבר בו כעל אוליגרכיה או כעל דמוקרטיה.

אריסטו תפס את הדמוקרטיה כמשטר שיש לו יתרונות וחסרונות. כדי לטפל בחסרונות הדמוקרטיה, אריסטו מבקש להכניס במשטר אלמנטים לא-דמוקרטיים. אריסטו מכנה אלמנטים אלה – אוליגרכיים. לכאורה אין בזה פסול. הנה בימינו נחשבים אחדים מהם רצויים ו"דמוקרטיים". הגישה העקרונית של אריסטו מלמדת אותנו כיצד לדון בשאלות הפוליטיות הבערות לא בלשון עקיפה, לא ביצירת עמימות סביב המושגים היסודיים בשיח הפוליטי, כי אם בשפה ישירה העוסקת בבעיות ובדילמות הציבוריות באופן כן, אמיתי והוגן כדי לשפר את המשטר המדיני שאנו חיים בו.

בזכות ולא בחסד

גישה זו, הדוגלת בשילוב אלמנטים של משטרים שונים כדי לחפות על חסרונותיהם, אינה מיוחדת לאריסטו. זוהי הגישה השלטת לאורך רוב ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית המערבית.

ג'ון לוק (John Locke), הפילוסוף האנגלי בן המאה ה-17 שהשפיע יותר מכל הוגה אחר על התפיסות הפוליטיות של אבות האומה האמריקנית, לא המליץ על כינונה של מדינה דמוקרטית, וסבר כי ניתן להקים באופן לגיטימי משטרים מסוגים שונים. לוק מגדיר את החברה האזרחית כקבוצה של בני אדם חופשיים שהתאחדו בהסכמה משותפת להקים מדינה לצורך הגנה על זכויותיהם הטבעיות לחיים, חירות וקניין; לשיטתו הכוח של הגוף המדיני המאוחד נתון באופן טבעי בידי הרוב; אם הרוב מחוקק את החוקים במדינה בעצמו וממנה בעלי תפקידים לביצוע החוקים, זהו לדעתו משטר העונה באופן מלא להגדרת הדמוקרטיה. ברם, לוק סבור שאפשר לכונן משטרים לגיטימיים אחרים מלבד דמוקרטיה, כגון מונרכיה ואוליגרכיה, והוא אינו שולל אפשרות שהציבור יעניק את הכוח המחוקק העליון במדינה לידי שליט יחיד או קבוצה מצומצמת של מנהיגים.²⁶ בכל מקרה הוא סבור שהמחוקק צריך להיות מוגבל ואינו יכול לעשות ככל העולה על רוחו. בעקבות חשיבה פוליטית מן העת העתיקה ומן הרנסנס לוק ממליץ על משטר מדיני מעורב, ובאופן ספציפי הוא נראה תומך בדגם המעורב האנגלי שיש בו אלמנטים של מונרכיה, אריסטוקרטיה ודמוקרטיה.²⁷ ההשקפה הפוליטית שניסח לוק העלתה על נס את ההבנה היסודית כי בני אדם חברו יחדיו להקים חברה אזרחית – מדינה (Commonwealth) – כדי להגן על זכויותיהם הטבעיות, ולכן עומדת להם הזכות הטבעית להתנגד לשלטון ולמרוד בו אם הוא פוגע במטרה שלשמה הוקמה המדינה. לוק לא התנגד למשטר לא-דמוקרטי; הוא כיוון את כושרו האינטלקטואלי והרטורי להתנגדות למשטר שאינו מכבד זכויות.

טביעת האצבע של ג'ון לוק בהכרזת העצמאות של ארצות הברית גלויה לעין. ההכרזה משנת 1776 מנמקת ומסבירה בשם אילו עקרונות הייתה לאמריקנים הזכות להתנגד לשלטון הבריטי. הנה הפסקה המפורסמת:

אנו סבורים שאמיתות אלה ברורות מאליהן, שכל בני האדם נבראו שווים, ובוראם העניק להם זכויות שאין ליטול מהם, ביניהן: חיים, חירות והחתימה אחר האושר. כדי להבטיח זכויות אלה מוקמות בקרב בני האדם ממשלות, השואבות את סמכויותיהן הצודקות מהסכמתם של הנשלטים, ובכל פעם שצורת ממשל כלשהי הופכת הרסנית ביחס לזכויות אלה, הרי שזכותו של העם לשנותה או לבטלה, ולהקים ממשלה חדשה, שיסודותיה מושתתים על עקרונות אלה והיא מארגנת את סמכויותיה כך שבעיני העם היא המתאימה ביותר להגשמת ביטחוננו ואושרו.²⁸

הרעיון הפוליטי המרכזי של ההכרזה הוא שאין לפגוע בזכויות הטבעיות של האזרחים במדינה, ושפגיעה כזו מצדיקה התנגדות אקטיבית וכינון ממשל חדש. במילים אחרות, ההכרזה מציגה צידוק ליברלי למרד בשלטון. לכן הובאו בהכרזת העצמאות שלל דוגמאות הממחישות כיצד המלך הבריטי, ג'ורג' השלישי, נהג כעריץ, ומכאן שהייתה לאמריקנים הזכות להתנגד לשלטונו. אין ההכרזה מדברת על בעיה מבנית בשיטה הפוליטית הבריטית, אלא בהתנהלות המלך ביחסו למושבות באמריקה.

מחברי 'הפדרליסט' אלכסנדר המילטון, ג'יימס מדיסון וג'ון ג'יי, אשר ביקשו לשכנע את אנשי ניו-יורק לתמוך בכינון החוקה לארצות הברית, השתמשו במילה "רפובליקה", ולא במילה "דמוקרטיה", כשם למשטר המדיני באמריקה, ולא בכדי. הם חששו מן הרעיון הדמוקרטי. מדיסון, מאבות האומה האמריקנית והנשיא הרביעי של ארצות הברית, נימק באופן מופתי חששם זה במאמר שפורסם בכ"ט בנובמבר 1787 ובו טען כי המשטר העממי (popular government) מאפשר לסיעת הרוב לפעול למען האינטרסים שלה עצמה ולפגוע הן בטובת הכלל והן בזכויות הפרטיות של אזרחי המדינה שלא משתייכים לסיעת הרוב. "בדמוקרטיה טהורה, וכאן הכוונה לחברה המורכבת ממספר קטן של אזרחים המתכנסים ומנהלים את הממשל באופן אישי [...] שום דבר לא ירסן את הפיתויים להקריב את הצד החלש יותר או להקריב יחיד שנוא. משום כך הדמוקרטיה הללו היו מאז ומתמיד זירות לסערה ולמדון; מאז ומתמיד נמצא כי הן אינן מתיישבות עם ביטחון הפרט אף לא עם זכויות הקניין".²⁹ מפאת סכנות הדמוקרטיה, מוצע משטר אחר, רפובליקה.

באופן דומה למהלך של אריסטו שסקרנו לעיל, מדיסון תומך במשטר מעורב שיש בו יתרונות מן הדמוקרטיה תוך ניסיון למזער את חסרונותיה. לתפיסתו, ברפובליקה, בשונה מן הדמוקרטיה, אין האזרחים שולטים באופן ישיר במדינה, אלא הם מאצילים את השלטון על קבוצה נבחרת של מה שאפשר לכנות "האנשים הטובים" (hoi aristoi), ובלשונו: "אנשים שמעלותיהם מושכות את הלב ביותר ואופיים מוכר ומבוסס יותר", אנשים "שחוכמתם יכולה להיטיב לעמוד על האינטרס האמיתי של מולדתם, ואשר אהבת המולדת ואהבת הצדק שלהם מקטינות עד מאוד את הסכנה שיקריבו אינטרס זה לטובת שיקולים ארעיים או זרים". בניגוד למדינה הדמוקרטית הקטנה, הרפובליקה מציינת עבור מדיסון מדינה בעלת שטח נרחב ומספר רב יותר של אזרחים, דבר שלטענתו יגביר את הסיכוי שייבחרו בה אנשי מעלה לשלטון, וינמיך את הסיכוי של רוב דורסני.³⁰

קונסטאן וברלין

בבואנו להשוות בין התרבות הפוליטית של הפוליס היוונית מחד גיסא וזו של המדינה המודרנית מאידך גיסא כדאי להביא בחשבון את טענת בנוז'מין קונסטאן (Benjamin Constant), פוליטיקאי והוגה דעות של המחנה הליברלי בצרפת, כפי שהציג אותה בהרצאה בשנת 1819.³¹ אם נקבל את התיאור ההיסטורי שלו ואם לאו, נדמה שקונסטאן מציג בפנינו תובנה עמוקה ומעוררת מחשבה לגבי ההיסטוריה של הפוליטיקה ושל המחשבה על הפוליטיקה.

קונסטאן מזהה שני מושגים של חירות: חירותם של הקדמונים וחירות בני העת החדשה. בעוד החירות המודרנית היא אינדיבידואלית, החירות העתיקה היא קולקטיבית. החירות המודרנית פירושה – להיות כפוף אך ורק לחוקי המדינה ולא

לרצון השרירותי של אדם כזה או אחר, ולהיות מסוגל לבטא את דעותיך, לבחור מקצוע, להשפיע על הממשל על ידי בחירות, להחזיק בקניין ולהשתמש בו כרצונך. לעומת זאת, החירות העתיקה פירושה – לממש באופן קולקטיבי את האלמנטים השונים של הריבונות, לדון בכיכר העיר בענייני הציבוריים לרבות בשאלות של מלחמה ושלום. החירות העתיקה לא כוללת, כך טוען קונסטאן, את חירות הפרט המודרנית; למעשה, היא מניחה כפיפות מוחלטת של הפרט לרצון הקהילה. בייחוד, הוא טוען, לא הייתה לאדם היחיד האפשרות, שבעיני המודרניים נראית מובנת מאליה, לבחור את אמונתו הדתית. עצם הרעיון נדמה היה בעיני בני העת העתיקה כחילול הקודש.³² החירות העתיקה משמעותה השתתפות האזרחים בכוח של החברה, ואילו משמעה של החירות המודרנית הוא הביטחון שבהנאות הפרטיות.³³ יחד עם זאת, דומה כי יש לאתונה מקום של כבוד אצל קונסטאן; באתונה, מלבד חירות היחיד להשתתף בשלטון, שרר גם חופש פרט שלדעתו דומה היה יותר לחברה המודרנית מאשר לספרטה או לרומא.³⁴

אצל העתיקים, האזרח שותף בריבונות הפוליטית אך מוגבל מאוד כאדם פרטי. כחבר בגוף הפוליטי יכול האזרח לבקר את השליטים הבכירים ממנו ולחרוץ את גזר דינם, אך בכפיפותו לגוף הפוליטי הוא עצמו נתון לפגיעה במעמדו ועלול להישפט בחומרה. האזרח יכול לגזור הגליה או מוות על מנהיגי העיר, ובאותה מידה יכולים חבריו האזרחים לגזור עליו עונשים איומים אלו. בקרב בני המודרנה, לעומת זאת, יש לפרט עצמאות בחייו האישיים, אך הוא אינו ריבון באמת. הוא כביכול מממש את ריבונותו אחת לכמה שנים, אך רק כדי לדחותה ולהעביר אותה לידי אחרים. "המערכת הייצוגית", הוא כותב, "אינה אלא ארגון שבאמצעותו אומה נותנת למעט אינדיבידואלים לעשות מה שהיא אינה יכולה או אינה רוצה לעשות בעצמה".³⁵ השפעתו של האזרח המודרני על המדינה אינה ניכרת, ובמובן הזה הוא חופשי במידה פחותה מן האזרח בן העת העתיקה.

שלא כמו רבים מן הכותבים המצדיקים או שוללים באופן דוגמטי את אחד הדגמים הפוליטיים הללו, גדולתו של קונסטאן בהתבוננות הביקורתית המגלה את היתרונות והחסרונות של כל אחד מהם. לשיטתו, הבעיה של החירות המודרנית היא מעט מדי ריבונות, ואילו הבעיה של החירות העתיקה היא מעט מדי חופש פרטי. קונסטאן מבין שמדובר בשני אידיאלים מתחרים, אך אין הוא רוצה להעדיף אחד מהם באופן מוחלט. הוא כותב: "זוהי אינה החירות הפוליטית שאני מבקש לדחות; זוהי החירות האזרחית שאני דורש, יחד עם צורות אחרות של חירות פוליטית"; ולקראת סיומה של ההרצאה: "לכן, רבותי, רחוק אני מלדחות אחד משני סוגי החירות שתיארת לפניכם. הכרח הוא, כפי שהראיתי, ללמוד לשלב את שניהם יחד".³⁶ הביקורת שלו מופנית כלפי אלה שביקשו, במהלך המהפכה הצרפתית, להחיות את ערכי החירות העתיקה, אך לדעתו לא הבינו כי האדם המודרני אינו מוכן לוותר על חירותו הפרטית.³⁷ לשיטתו, צריך

לאזן ולשמור הן על החירות של האזרח להשתתף בשלטון, הן על החירות של הפרט מהתערבות שלטונית בענייניו האישיים.

קונסטאן משלב במדינה את הרעיון הדמוקרטי של השתתפות בשלטון עם הרעיון הליברלי, שמצאנו אצל ג'ון לוק, של הגנה על זכויות הפרט. הוא סבור שמדובר בשני רעיונות נפרדים המתחרים ביניהם, ואף על פי כן הוא מדגיש כי החברה המודרנית זקוקה לשניהם. קונסטאן יכול היה לנסח טענה, כגון זו של כמה כותבים בני זמננו, שישנו רק סוג אחד אמיתי של חירות; הוא יכול היה להוסיף כי כל שאר סוגי החירות הם למעשה עבדות באצטלה של חירות, זאבים בלבוש כבש. אך על אף המוטיבציה הברורה של קונסטאן למתוח ביקורת על המהפכה הצרפתית, הוא לא הלך בדרך הקלה, שלילת כל הרעיון היסודי של החירות העתיקה, והעז לטעון שבמובן מסוים אנו חופשיים פחות מבני העת העתיקה. הוא העדיף את הנתיב שצעדו בו אריסטו והוגים פוליטיים דגולים אחרים שסברו כי דרוש משטר מעורב, המאזן בין עקרונות דמוקרטיים ובין עקרונות ליברליים; וזאת לא על ידי טשטוש הפער שבין שני האידיאלים, לא באמצעות בלבול וערפול המושגים הפוליטיים היסודיים שברשותנו, אלא בשפה בהירה וישירה.

ישעיהו ברלין (Isaiah Berlin), הוגה פוליטי יהודי-רוסי-בריטי שאין מתחרים להשפעתו על הדיון הפילוסופי במושג החירות בשישים השנים האחרונות, אמנם הכיר בחובו לקונסטאן בעצם ההבחנה בין "שני מושגים של חירות", אך בחר בדרך שונה ממנו הן בהגדרת מושגי החירות והן בתפיסתו הפוליטית הכוללת.

בהרצאתו המפורסמת על "שני מושגים של חירות" משנת 1958 מבחין ברלין בין "חירות חיובית" ו"חירות שלילית".³⁸ המושג השלילי של חירות עסוק בראש ובראשונה בשאלה עד היכן מתערב הממשל בענייני. במובן זה אני חופשי כל עוד אף אחד לא מתערב בפעילות שלי. משמעה של חירות זו היא אם כן "היעדר מכשולים למימוש מאווייו של אדם".³⁹ לעומת זאת, המושג החיובי של חירות עסוק בשאלה מי שולט בי, ובמובן זה החירות משמעה "השאפה מצדו של היחיד להיות האדון שלו עצמו". זהו מושג של מימוש עצמי שלפיו מידת החופש שלי היא המידה שבה אני מממש את הפוטנציאל האנושי – במובנו הדתי, הפוליטי או אחר – שבי.⁴⁰ אני חופשי במובן החיובי כל עוד אני יכול לומר שאני הוא השולט בי, ואיני נשלט על ידי תשוקות פנימיות או על ידי שליט שאין לי יכולת להשתתף בבחירתו או במינויו.

על כן, מושג החירות החיובית משתלב היטב עם הרעיון הדמוקרטי כפי שהבהרנוהו. ככל שהאזרח שותף באופן משמעותי בשלטון, ככל שהחיבור בין דמוס לקראטוס חזק יותר, כך מתברר כי כאשר האזרח מציית לחוק – הוא למעשה מציית לעצמו; וככל שהאזרח מנותק מן התהליך הפוליטי, ותהליכי החקיקה ועיצוב פני המדינה מתרחשים הרחק מהשפעתו – הוא כפוף ומשועבד לאחרים; הוא אינו בן חורין, חיי עבדות הם מנת חלקו.

לעומת זאת, החירות השלילית, המבקשת למנוע התערבות של השלטון בחיי הפרט, אינה מייחסת בהכרח יתרון לדמוקרטיה על פני משטרים אחרים, מכיוון שדמוקרטיה עלולה לאפשר התערבות אגרסיבית בחיי הפרטיים של אדם. החשש של ברלין מן המשטר הדמוקרטי מצטרף לטענה של קונסטאן נגד החירות העתיקה. המשטר הדמוקרטי כשלעצמו מבטיח את השתתפות האזרחים בשלטון, אך אינו מבטיח להם הגנה מפני השלטון. ברלין אינו חושש להודות בכך שהמושגים דמוקרטיה וליברליזם יונקים ממקורות רעיוניים שונים ועל כן הם עלולים להתנגש, דבר שרבים מן הליברלים של זמננו הרואים עצמם תלמידיו מתכחשים לו.

ברלין כותב ביושר כי החירות השלילית שהוא מאמץ יכולה להתיישב עם היעדר שלטון עצמי. פירושו של דבר שהחירות השלילית יכולה להתקיים במשטר לא-דמוקרטי. החירות השלילית, הוא מדגיש, מבררת מהו תחום השליטה ולא מהו מקור השליטה במדינה. מה שחשוב בעיני ברלין הוא החופש מפני השלטון, ולא הרעיון הדמוקרטי שלפיו העם שולט בעצמו. לדעתו, שליט יחיד נאור ("רודן ליברלי בנטייתו") יכול בהחלט "להניח לנתיניו מידה נרחבת של חופש אישי"; שכן "אין קשר הכרחי בין חירות פרט לבין שלטון דמוקרטי".⁴¹ בהערת שוליים הוא מעלה את האפשרות כי בפרוסיה של פרידריך הגדול ובאוסטריה של יוזף השני "אנשים ברוכי דמיון, מקוריות וגאונות-יצירה, ולאמיתו של דבר מיעוטים מכל הסוגים... חשו לחץ ... במידה פחותה מאשר בדמוקרטיות רבות, קודמות או מאוחרות".⁴² באופן עקרוני, אומר ברלין, מושג החירות השלילית קובע כי אני חופשי גם אם איני משתתף בבחירות ואין לי שום השפעה על חקיקת החוק – כל עוד אין השלטון מתערב בענייני ואינו מציב מכשולים בפני מימוש רצוני.

לפי ברלין, יש ניגוד רעיוני חריף בין חירות חיובית וחירות שלילית, בין רעיון הדמוקרטיה לרעיון הליברליזם. החירות השלילית מבקשת להגביל סמכויות, ואילו החירות החיובית מבקשת להפקיד את הסמכות בידיים הנכונות.⁴³ השאיפה הדמוקרטית היסודית של האזרח להיות שותף באופן כלשהו בשלטון, אם בחקיקה ישירה, אם בהשתתפות בהליך של בחירת נציגים ומנהיגים, היא, לדעת ברלין, נפרדת ונבדלת באופן עמוק מן השאיפה לחירות פרטית. לא זו בלבד שהליברליזם של ברלין יכול כאמור להתיישב עם משטר לא-דמוקרטי, הוא עומד בניגוד לרעיון הדמוקרטיה.⁴⁴

בעוד קונסטאן מטיף לשילוב מושגי החירות העתיקה והמודרנית – ברלין מטיף לאימוץ מושג החירות השלילית המתאים לתפיסת עולמו הפלורליסטית, ולדחיקת מושג החירות החיובית והאידיאל הדמוקרטי. בעוד קונסטאן מבקש לשמור מכל משמר על "החירות העתיקה", דהיינו על ההשתתפות האקטיבית של האזרח בשלטון, ואפילו "החירות המודרנית" שלו כוללת השתתפות פוליטית ובהירת נציגים לשלטון – ברלין מגלה לנו מפורשות דבר שרבים מחסידיו היום מבקשים לשכוח,

שהחשיבות העליונה שהוא מייחס לחירות השלילית מתנגשת עם הרעיון הדמוקרטי. בעוד קונסטאן מנתח שתי תפיסות של חירות מתוך ההקשרים ההיסטוריים של העת העתיקה והעת המודרנית – ברלין מנתח שני מושגים של חירות על ידי כלים אנליטיים החורגים מעבר להקשר היסטורי כלשהו.

על אף כל ההבדלים ביניהם, שניהם מסכימים שאין להשתמש במילה "דמוקרטיה" כתחליף למשטר הטוב ביותר. שניהם מזהים בדמוקרטיה את הרעיון שהצבענו עליו מתחילת המאמר, ומשום כך הם מזהים בו – כל אחד בדרכו – איום על החירות (המודרנית על פי קונסטאן; השלילית על פי ברלין). שני ההוגים הללו מצטרפים לקו שזיהינו אצל ג'ון לוק ואבות האומה האמריקנית, הגורס כי הרעיון הליברלי נבדל מן הרעיון הדמוקרטי, ותפקידו של ההוגה הפוליטי לנסח תוכנית פוליטית המגינה על הראשון מפני האחרון.⁴⁵

דוגמה-קרטיה

מה שלמדנו מעיון בכתבים הפוליטיים, העתיקים והמודרניים, הוא היכולת לדון בבעיות הפוליטיות בלי לטאטא שאלות יסוד מתחת לגלימה הכבודה של מותגים יוקרתיים. בייחוד הדבר נכון לגבי הפילוסופים הפוליטיים באתונה אשר יצאו בביקורת נגד הדמוקרטיה בתוך הקשר תרבותי פרו-דמוקרטי מובהק. התומך במשטר ממוזג שיש בו אלמנטים אריסטוקרטיים לצד אלמנטים דמוקרטיים – יתכבד ויאמר זאת; הרוצה במשטר המשלב אלמנטים אוליגרכיים לצד אלמנטים דמוקרטיים – יתכבד ויאמר זאת; הרוצה במשטר דמוקרטי – יתכבד גם הוא ויאמר זאת: הבה נראה אם יוכל להגן על עמדתו. איני בטוח שהדבר יצלח בידו.

הביקורת על מגבלות הדמוקרטיה האתונאית אוהבת לנופף בפסק דין מוות שנגזר באתונה על סוקרטס שהוא "עושה עוול, באשר הוא מקלקל את הצעירים ואיננו מאמין באלים שבהם מאמינה המדינה..."⁴⁶ להגנתו טען סוקרטס כי "חיים שאין בהם חקירה לא כדאי לו לאדם לחיותם".⁴⁷ בהליכתו הבוטחת אל המוות תוך היצמדות חסרת פשרות למה שנראה בעיניו נכון וראוי מסר את נפשו למען אידיאל הפילוסופיה.⁴⁸ אך חשוב להבין כי לאתונאים של שנת 399 לפני הספירה היו סיבות טובות לחשוד בסוקרטס כי הוא תומך במשטר אוליגרכי; הוא מתח ביקורת חריפה על הדמוקרטיה האתונאית, וקשריו האישיים עם מצדדי המשטר האוליגרכי שהופל שנים ספורות קודם לכן היו ידועים.⁴⁹ למרות זאת, הם גזרו על סוקרטס מוות רק כשהגיע לגיל שבעים. כיצד אפשרה אתונה לאדם המטיל ספק בתפיסות הדתיות והפוליטיות היסודיות של העיר לפעול בה במשך זמן רב כל כך? "בכל ממשלה יונית אחרת", כתב ההיסטוריון בן המאה ה-19 ג'ורג' גרוט (George Grote), "וכן ברפובליקה האפלטונית, הקריירה של סוקרטס הייתה נעצרת במהרה... [ואילו] באתונה יכול היה לדבר וללמד באופן פומבי במשך עשרים וחמש או שלושים שנה,

והורשע בהיותו איש זקן".⁵⁰ אכן, קני המידה משתנים ולנו נראה מופרך לעצור אדם בשל דעותיו, ויותר מכך אנו בזים למשטר שמוציא להורג פילוסוף זקן. אך מוטב שנאחז במעט ענווה, ונתהה כיצד התרחקנו כל כך מן האידיאל של הפילוסופיה – אהבת החוכמה – שהציב בפנינו סוקרטס.

אלקסיס דה טוקוויל (Alexis de Tocqueville), האריסטוקרט הצרפתי בן המאה ה-19, כתב את הספר הטוב ביותר שנכתב אי פעם על הדמוקרטיה האמריקנית, ובו ניתח את היעדר המחשבה בעידן הדמוקרטי:

בעמים הדמוקרטיים יש לו לציבור עוצמה מיוחדת במינה, שאומות שבהן האריסטוקרטיה שלטת אף לא יכלו לציירה לעצמן. אין הציבור משדל אחרים לקבל את אמונותיו אלא הוא כופה אותן הר כגיגית במין לחץ כביר של הכלל על בינתו של כל פרט ופרט. בארצות הברית, הרוב מציע ליחידים שפע של דעות מן המוכן וכך הוא פוטר אותם מן הצורך לגבש להם דעות משלהם. יש שם מספר רב של תיאוריות, על פילוסופיה, על מוסר, או על פוליטיקה, שכל איש ואיש מאמץ לעצמו בלי חקירה ודרישה, על סמך דעתו של הציבור.⁵¹

כך, בעידן המקדש את חופש הביטוי – אנחנו מגלים בעיקר דוקטרינה פוליטית ופחות חשיבה עצמאית ומקורית. האתונאים שפטו את סוקרטס למות, אך ספק אם אנו מאפשרים לאדם כסוקרטס לחיות.

בניגוד לרושם של כמה מבקרים בני זמננו, אתונה עודדה חשיבה חופשית, לרבות ביקורת אינטלקטואלית על הדמוקרטיה בשיח הפילוסופי, בכתבת היסטוריה, באמנות ובתרבות.⁵² אפלטון העלה על הכתב רעיונות של מורו הדגול סוקרטס והוסיף עליהם משל עצמו. מפורסמת התפיסה הפוליטית בספרו של אפלטון 'פוליטיאה' (politeia = המשטר) התומכת במדינה שבראשה עומד "מלך פילוסוף" השולט בה ביד רמה וקובע את סדרה. בתוך ההקשר האתונאי זהו ספר אנטי-דמוקרטי באופן מובהק; במובן מסוים אולי הספר האנטי-דמוקרטי ביותר שנכתב אי פעם.⁵³ דוגמה לביקורת של אפלטון על הדמוקרטיה היא תיאור אופיו והתנהגותו של האדם הדמוקרטי:

הוא חי כל ימיו, ונאות לתאוה שמזדמנת לו: עתים – משתכר להמית חלילים, ושוב – שותה מים ומדאיב נפשו, עתים – מתאמן בגימנסטיקה, ופעמים – בטל מכל פועל ואין בלבו דאגה של כלום, ועתים – כאילו עוסק בפילוסופיה. לעתים קרובות הוא יושב במועצות המדינה, ושם הוא קופץ על רגליו ומדבר ועושה ככל שיעלה על דעתו, ופעמים שעה שיתקנא באנשי מלחמה כל שהם, יפנה לעיסוק זה, ושעה שבסוחרים – לעסקיהם של הללו. שום סדר ושום הכרח אינם שולטים בחייו, ולאורח חיים זה הוא קורא נעים וחופשי ומבורך, ונזקק לו מכול וכול.⁵⁴

האם מי מאתנו יכול לבטל את דמות האדם הדמוקרטי ששרטט האתונאי הלז לפני

אלפיים ושלוש מאות שנים? הנה לפנינו תובנת היסוד שלפיה התרבות הדמוקרטית מרוממת את ההנאה מעל לכול. למעלה מאלפיים שנים מאוחר יותר, טוקוויל מעלה רשמים דומים מביקורו באמריקה:

מוזר הוא לראות באיזה להט קדחתני חותרים האמריקנים אל רווחתם, ואת האימה הסתומה המייסרת אותם תדיר שמא לא בחרו בדרך הקצרה ביותר שתוליכם אליה. תושב ארצות הברית דבק בקנייני העולם הזה [...] וכל כך הוא ממהר לתפוס כל מה שידו משגת [...] הוא תופס הכל, אבל אינו נאחז בחזקה בשום דבר, ועד מהרה הוא מרפה ופונה לרדוף אחר הנאות חדשות. בארצות הברית אדם בונה בהקפדה בית שבו יעשה את ימי זקנותו, ומוכר אותו בטרם יכסה אותו בגג; הוא נוטע גן ומחכירו דווקא בזמן שעמד לאכול מפריו; הוא מתחיל לעבד שדה ומניח לאחרים לאסוף את יבולו. הוא בוחר במשלה יד, ועוזב אותו. הוא מתיישב באיזה מקום, וכעבור זמן קצר הוא נוטש אותו ומעתיק למקום אחר את כיסופיו המשתנים...⁵⁵

בלשונו הקלה ובהבחנתו החדה מתאר כאן טוקוויל לא רק את העם האמריקני אלא את האופן שבו החברה הדמוקרטית המאמינה בשוויון גמור בין בני החברה, ומבטלת את זכויות היתר של מוצא ורכוש, מעצבת את האדם. "במשיכה להנאות החומר יש לראות את המקור הראשון לאותו אי שקט כמוס שמעשי האמריקנים מעידים עליו [...] קל גם לשער, שאם בבני אדם החותרים בתאוות נפש אחר הנאות החומר יש תשוקה עזה, ודאי הם מתייאשים על נקלה [...] הלוח הרוח השליט באנשים אלו הוא אפוא לזהט ורפוי בעת ובעונה אחת, עז ותשוש גם יחד".⁵⁶ על אף שטוקוויל מזהיר מפורשות כי אינו מבקש לעצור את הדמוקרטיה באמריקה או באירופה – הוא אינו מונע עצמו מלהעביר עליה ביקורת חריפה.

אין זה משנה אם הקורא יסכים או ידחה את הביקורת האפלטונית הגורפת על הדמוקרטיה, שהרי לא הבאתי אותה כדי לטעון כי הדמוקרטיה פסולה. אפלטון משמש כאן דוגמא למחשבה פוליטית חופשית וביקורתית; פילוסופיה פוליטית הנוצרת בתוככי מדינה דמוקרטית ואף על פי כן מבקרת אותה ומציעה לה משטר חלופי.

יכולת זו נדמה שאבדה לנו. כיום, החינוך הפוליטי לאזרחים במדינות המערב מכוון להשריש בהם תודעה המכונה "דמוקרטיה", ולהנחיל להם מחויבות לדמוקרטיה זו הן מבחינה קוגניטיבית והן מבחינה אמוציונלית. אנחנו חיים בתקופה שבה אין להעלות על הדעת אפשרות פוליטית שאינה "דמוקרטיה". היחס של החברה אל האזרח המעלה על דל שפתיו אפשרות פוליטית לא-דמוקרטית הוא כיחסה של קהילה דתית אל אחד מבניה הכופר בדוגמות דתיות. העלאת אפשרות פוליטית לא דמוקרטית מתפרשת כפגיעה בסדר, ביציבות, בשלום, בצדק ובהוגנות במדינה.

הסלט של ברק

אם נקבל את ביקורתם של אפלטון וטוקוויל, ניאלץ להכיר בכך שיש בדמוקרטיה עצמה נטייה לדוגמטיות ולסגירות מחשבתית. אלא שאם הללו ראו בכך פגם הנובע מן האדם הפשוט, הנה ייחודיותה המפתיעה של תקופתנו מתאפיינת בתמיכה האדירה שהדוגמטיות הפוליטית זוכה לה מצדם של הוגים, אינטלקטואלים, שופטים, עיתונאים ופוליטיקאים המתאמצים כולם, כמעט ללא יוצא מן הכלל, לטשטש את פגמי הרעיון הדמוקרטי ואת ההתנגשות בינו לבין הרעיון הליברלי, עמוד התווך השני של החברה המערבית המודרנית.

תופעה זו מודגמת היטב בתיאוריה הפוליטית של נשיא בית המשפט העליון לשעבר, אהרן ברק. ברק איננו רואה את עצמו הוגה פוליטי, אך יש לו תיאוריה פוליטית מקיפה העוסקת בשאלה כיצד ראוי לה למדינה שתתנהל. אין הדבר צריך להפתיע אותנו, שהרי לדעתו אדם אינו "שופט" במלוא מובן המילה כל עוד אין לו גישה לשאלות הפוליטיות המקיפות ביותר. אבן יסוד בתיאוריה הפוליטית שלו היא ההבחנה בין דמוקרטיה פורמלית לבין דמוקרטיה מהותית. הדמוקרטיה, הוא כותב, "מבוססת על שני אדנים: האחד, ריבונות העם [...] דמוקרטיה בהיבט זה מזדהה עם שלטון הרוב ועם מרכזיותו של הגוף המחוקק שבמסגרתו פועלים נציגי העם. זהו היבט פורמלי של הדמוקרטיה [...] ההיבט השני של הדמוקרטיה משקף את שלטונם של ערכים, פרט לשלטון הרוב, המאפיינים את הדמוקרטיה. החשובים באלה הם הפרדת רשויות, שלטון החוק, עצמאות השופטים, זכויות האדם ועקרונות יסוד המשקפים ערכים אחרים [...] דמוקרטיה בהיבט זה מזדהה עם שלטונם של הערכים הדמוקרטיים. זהו היבט מהותי של הדמוקרטיה"⁵⁷. ישנו אם כן החלק הפורמלי של הדמוקרטיה – שלטון הרוב; וישנו החלק המהותי של הדמוקרטיה – ערכי יסוד. ברוח הדברים האלה, רבים אימצו את הטענה כי שלטון הרוב הוא פרוצדורה ולא מהות.⁵⁸

ברק מזריק את הרעיון הליברלי לתוך המילה דמוקרטיה, ובשלב שני מעקר את הרעיון הדמוקרטי מתוכנו. אין הוא מתחשב בהבחנה ההיסטורית והפילוסופית בין הרעיון הדמוקרטי לבין הרעיון הליברלי שהייתה כה חשובה אפילו להוגים ליברליים מרכזיים מלוק ועד ברלין דרך אבות האומה האמריקנית, קונסטאן והוגי המהפכה הצרפתית. הוא אף אינו מסתפק באמירה שהמושג "דמוקרטיה" כולל בתוכו הן את הרעיון שהעם שולט בעצמו, הן את ההגנה על זכויות הפרט. הלב הפועם של הדמוקרטיה, דהיינו, כפי שהסביר אריסטו, התפיסה שכל האזרחים שווים ובני חורין לפעול בתחום הפוליטי, לקבל החלטות פוליטיות, ולעצב את פני המדינה, נחשב בתיאוריה של ברק כקליפה, כהיבט הפורמלי של הדמוקרטיה; ואילו הרעיון הליברלי תופס את הבכורה, הוא המצפן שעל פיו יש לכוון את הספינה כולה, הוא המטרה שאליה המדינה חייבת לשאוף.

"ההיבט המהותי של הדמוקרטיה" – אומר ברק, כווננו לרעיון הליברלי – "נועד, בין השאר, להגן על היחיד או על המיעוט מפני הרוב. אין זה ראוי להפקיד בידי הרוב את ההגנה מפניו הוא. כדי להבטיח הגנה ראויה על היחיד ועל המיעוט מפני הרוב יש להפקיד סמכות זו בידי הגורם שאינו מייצג את הרוב או את המיעוט ואינו מתחלף עם שינוי בדעות הרוב. גורם זה הוא בית המשפט".⁵⁹ מי שמגן על הדמוקרטיה לפי ברק הם השופטים. באופן פרדוקסלי הוא טוען כי בפעולת השופטים נגד ריבונות העם, הם שומרים על הדמוקרטיה. אם נתרגם את המילה דמוקרטיה במשפט האחרון לעברית, הפרדוקס יתגלה ברוב בהירותו: פעולת השופטים נגד ריבונות העם שומרת על ריבונות העם. לשיטתו, ניתוק הקשר שבין דמוס וקראטוס הינו פעולה דמוקרטית. עמידת השופטים לצד מהות הדמוקרטיה (=ליברליזם) ונגד הפורמליזם המסוכן שלה היא המעניקה לגיטימיות לפסיקותיהם. זהו מהלך לא סביר שמטרתו חיזוק תפיסת עולם ליברלית באופן לא הוגן.

אלקסיס דה-טוקוויל ראה במשפטנים אלמנט אריסטוקרטי שהוא כמשקל נגד לסטיותה ולפחזו יצריה של הדמוקרטיה. לדעתו, המשפטנים מתאפיינים במומחיות מקצועית ממוסדת, מעמד חברתי גבוה, תחושת עליונות, בוז לשיקול דעת ההמון, בוז לשלטון העם, זיקה לסדר, חיבה לדקדוקי נוהל. כל אלה מביאים אותו אל התובנה כי "קצת מנטייתיה ומהרגליה של האריסטוקרטיה חבויים בשורש נשמתם של המשפטנים".⁶⁰ ועוד: "האריסטוקרטיה האמריקנית יושבת על ספסל עורכי הדין ועל כס השופטים".⁶¹ חשוב להדגיש שבכנותו את המשפטנים אריסטוקרטים, אין כוונתו של טוקוויל לשלול את לגיטימיות פעולתם. להפך, המיזוג שבין האלמנטים הדמוקרטיים והאריסטוקרטיים חשוב בעיניו מאוד, ובהתאם לכך הוא רואה במשפטנים כוח אריסטוקרטי מאזן, ובלשונו "משקל הנגד החזק ביותר לדמוקרטיה".⁶² דוגמה זו ראוי שתזכיר לחסידי הליברליזם כי אפשר לקדם את מעמדו של השופט תוך הבנה שהוא מייצג אלמנט אריסטוקרטי במדינה, בלי להתחמק מן ההכרה שהציבור הוא האלמנט הדמוקרטי במדינה. ניתן לטפח את מעמדם של שופטים במדינה מודרנית בלי לעוות את השיח הפוליטי משורשו.

תוצאת המהלך התיאורטי הזה, שברק הוא אחד מדובריו החשובים, היא טשטוש המושג דמוקרטיה עצמו. המילה "דמוקרטיה" מספחת לתוכה כל מה שבעיני קבוצה מסוימת – במקרה הזה קבוצה ליברלית – נתפס כרכיב במשטר הטוב ביותר. מדוע שמישהו יכניס לתוך המילה דמוקרטיה עקרונות אשר, כפי שראינו, מיטב ההוגים הליברליים סברו שאינם חלק אינטגרלי מן הרעיון הדמוקרטי, ואפילו מנוגדים לו במידה זו או אחרת? על כך כבר השבנו בפתחה: מדובר ברצון לקדם תפיסה פוליטית לא מוסכמת בחסות מותג שיש סביבו הסכמה.

לא לטשטש

טשטוש מושג הדמוקרטיה והפיכתו לכלי שרת בידי אידיאולוגיים למיניהם מסוכן משלוש סיבות. ראשית, הוא גורם לחוסר אמון בין המשתתפים בשיח הפוליטי. אם שני צדדים משתמשים במושג פוליטי מוסכם, אך מתברר כי אחד הצדדים משתמש בו כדי לקדם אידיאלים אחרים מאלה שהמושג ייצג לאורך ההיסטוריה, הדבר פוגע ביכולת האזרחים להישען על המושג לצורך הבנה משותפת ומוסכמת ביניהם. המושג שהיה מוסכם עד עתה הופך ללא נהיר, וגרוע מכך – ההסכמה סביבו מתערערת. הכיצד הפך הרעיון הדמוקרטי, שלפיו העם שולט בעצמו, להיבט הפורמלי של הדמוקרטיה המגולם בהכרעת הרוב? הרעיון הוא שהעם שולט בעצמו, הכרעת הרוב היא אמצעי, ולא ניתן לצמצם את הרעיון הדמוקרטי המפעים והמניע בני אדם רבים כל כך לפורמליזם גרידא.

שנית, טשטוש המושג פוגע ביכולת לקיים דיון פוליטי. הדיון בין האזרחים במדינה, המחלוקת, השכנוע, כל אלה הם מרכיבים הכרחיים במשטר הדמוקרטי במובן הקלאסי שאנחנו עמדתו עליו. ברם, אם כולנו מסכימים שהמדינה צריכה להיות דמוקרטית, אך באמירה זו כוונתנו לתמוך במשטרים שונים לגמרי, אין לנו שום אפשרות לקיים דיון פורה ומבורר היטב בדבר העדפותינו הערכיות והפוליטיות. מצאנו בסקירת ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית לעיל דוגמאות לדיון פוליטי ישיר וכן, ובמסגרתו אפשר להסכים עם הרעיון הדמוקרטי, אפשר לבקר אותו, ואפילו לשלול אותו; אך צריך לומר זאת. החוק אינו יכול לדבר על "מדינה דמוקרטית" כדי לציין "מדינה ליברלית". האדם, יהא אשר יהא, אינו רשאי להפוך מושג פוליטי יסודי כל כך כדי להתאימו לתפיסתו הפוליטית. המילה דמוקרטיה ייצגה את הרעיון שהעם יכול לעשות דברים במדינתו, אך הפכה לאבקת כביסה פוליטית עוברת לסוחר. אין שום סיבה לחשוב שאנו כפויים להשלים עם מצב זה, שהוא סטייה מן ההיסטוריה של הפילוסופיה. כמו כן, הטענה שהעליתי אינה עניין לעמדה פוליטית ימנית או שמאלית, שמרנית או פרוגרסיבית, קפיטליסטית או סוציאליסטית. זהו עניין יקר לכל מי שתומך במחשבה פוליטית חופשית של אזרחי המדינות במערב.

הסכנה השלישית הנובעת מטשטוש מושג הדמוקרטיה היא הפגיעה בחשיבה פוליטית עצמאית. כל עוד "דמוקרטיה" היא מילה קדושה, שאין לערער עליה ואין להרהר אחריה – האזרח חופשי במחשבתו ובשיחתו על העניינים הציבוריים במדינתו בה מידה שבני קהילה דתית חופשיים לדון בשאלת קיומו של אלוהים. אני יודע: אכן, מדי פעם מזכירים לנו שהדמוקרטיה אינה משטר מושלם, אלא היא המשטר הכי פחות גרוע. ברם, בעולם המעשה, אין לדיוק הזה משמעות רבה: הבחירה הפחות רעה היא הבחירה הטובה ביותר. כך נתפסת הדמוקרטיה בעולם המערבי – אולי לא משטר אידיאלי, אבל המשטר המדיני היחיד הלגיטימי. הכוח הזה שהוענק למונח דמוקרטי בא כרוך עם הפחתת הדיוק באשר למשמעותו.

אם אנחנו שואפים לחברה חופשית המסוגלת לחשוב ולשוחח בתחום הפוליטי באופן עצמאי, מקורי, אמין, אמיץ, ישיר, כן והוגן – עלינו לאמץ את המודל שהיה מקובל במשך ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית, ולא להסתגל לצרות מחשבה מפלגתית, מצד זה או אחר של המפה הפוליטית, המעוותת מושגים פוליטיים לצרכיה הרגעיים. בין אם נאמץ או נדחה את הרעיון הדמוקרטי, אם נמזג אותו עם רעיונות פוליטיים מתחרים ואם לאו – הבה נשמור על דיוק מושגי ועל מחשבה ביקורתית בשעה שאנו דנים באבני היסוד של החברה שאנו חיים בה.

1. Mogens Herman Hansen, *Was Athens a Democracy?*. Copenhagen: Munksgaard, 1989, p. 6.
2. John Dunn, *Western political theory in the face of the future*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 12–13.
3. אמנם, אפשר לתהות אם ניתן בכלל לטעון נגד שימוש לא מדויק במושג פוליטי כלשהו. אם השפה היא כלי שרת בידי כל אדם לעשות בה כרצונו, כחומר ביד היוצר, וכל אחד משתמש באופן שרירותי בכל מילה על פי הבנתו שלו, ואם, באותו אופן, גורמים שונים משתמשים במושגים פוליטיים לפי צורכיהם – אולי הגישה העיונית לדיון במושגים פוליטיים צריכה לשאת אופי של סקירת אופני השימוש הקיימים למושג הנדון, ולא של בירור משמעותו. ברם, האחריות הפוליטית מחייבת אותנו להכיר בכך שהתודעה הפוליטית הקולקטיבית של האזרחים במדינה מיוסדת על שפה משותפת. וכפי שמסביר הובס בלשונו החריפה והמדויקת, בלעדי הדיבור, השפה, המילים – "לא היו מתקיימים בין בני האדם לא מדינה ולא חברה, לא חוזה ולא שלום, ממש כמו שאין קיום להללו בקרב אריות, דובים וזאבים". עד כדי כך חשיבותה של שפה משותפת לקיומה התקין של קהילה פוליטית. על כן, החברה זקוקה לברר לעצמה את מושגיה הפוליטיים אשר לצד גמישותם נדרשת להם גם משמעות קונקרטית ויציבה. ראו תומס הובס, לויטן, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תש"ע, עמ' 21. השו: Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, London: Cass, 1969, p. 19 [1.5.4]; Aristotle, *De Interpretatione*, ed. John L. Ackrill, Oxford University Press, 1963, pp. 43-44.
4. ז'אן-ז'אק רוסו, *האמנה החברתית*, מצרפתית: עידו בסוק, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 111. שינוי מעט את התרגום העברי לפי המקור. השו: Thomas Hobbes, *On the Citizen*, New York: Cambridge University Press, 1998 pp. 94–95 [VII:6].
5. Josiah Ober, "The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, Not Majority Rule," *Constellations* 15:1, 2008, pp. 3-9.
6. לפי הסבר פשוט זה, ובניגוד למה שטועים לחשוב רבים מבני זמננו, עיקרון הכרעת הרוב אינו מרכיב אינהרנטי במושג דמוקרטיה. הכרעת הרוב היא רק אמצעי למימוש האידיאל הדמוקרטי. למדנו מן ההיסטוריה כי דמוקרטיה יכולה למצוא ולהפעיל אמצעים הוגנים נוספים כגון בחירת מנהיגים על ידי הגרלה. Josiah Ober, "What the Ancient Greeks Can Tell Us About Democracy," *Annual Review of Political Science* 11, 2008, pp. 73-74; Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens*, New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 104-105 [1294b8-13]. השו: משלי ט"ז, לג; מעשי השליחים א', כג-כו; בבלי, סנהדרין יז, ע"א; Hobbes, *On the Citizen*, p. 63 [IV:15].
7. Melissa Lane, *The Birth of Politics: Eight Greek and Roman Ideas and Why They Matter*, Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 95.
8. הביקורת על הדמוקרטיה האתונאית שגורה על לשונם של רבים מבני זמננו במערב על כך שנשים, תושבים זרים (אריסטו כנראה המפורסם שבהם) ועבדים לא היו זכאים להשתתף בתהליך הפוליטי. בעקבות זאת יש הרואים בה דמוקרטיה פגומה. ראו Hansen, *Was Athens a Democracy?*; Jeremy Waldron, "Democracy," in *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, ed. David Estlund, New York: Oxford University Press, 2012, pp. 126–127. Ibid, pp. 188.
9. Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

- Ancients Compared with that of the Moderns," in *Constant Political Writings*, trans. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 306–328.
- Ibid, 310–311 .32
- Ibid, 317 .33
- Ibid, 315–316 .34
- Ibid, 325 .35
- מקסימיליאן רובספייר, מן המנהיגים הבולטים של המהפכה הצרפתית, הסביר ב-5 בפברואר 1794 (על ידי שילוב דברי רוסו שאת חלקם הבאנו לעיל ודברי מונטסקייה שלא הבאנו) כיצד הייצוגיות מתיישבת עם הרעיון הדמוקרטי: "הדמוקרטיה אינה מצב שבו העם מתאסף באופן מתמשך ומנהל בעצמו את כל ענייני הציבור... הדמוקרטיה היא מצב שבו העם, ריבון, מוכווו לפי החוקים שהוא יצר, עושה כל מה שהוא יכול לעשות בעצמו, ועל ידי נציגים כל מה שאינו יכול לעשות בעצמו". ראו Philip J. Costopoulos and Pierre Rosanvallon, "The History of the Word "Democracy" in France," *Journal of Democracy*, 6, 1995.
- Constanst, *The Liberty of the Ancients*, p. 324, 327 .36
- Ibid, 321 .37
- ישעיהו ברלין, "שני מושגים של חירות", בתוך ברלין, *ארבע מסות על חירות*, מאנגלית: יעקב שרת, תל-אביב: רשפים, תשל"א, עמ' 170–220. .38
- Isaiah Berlin, *Liberty*, ed. Henry Hardy, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 30. .39
- Quentin Skinner, "A Third Concept of Liberty," *Proceedings of the British Academy* 117 (2002), pp. 239–240 .40
- ברלין, "שני מושגים של חירות", עמ' 180–181; 215–212 .41
- שם, עמ' 181, הערה 9. .42
- שם, עמ' 215. .43
- שם, עמ' 212. .44
- על אף הביקורת האוטומטית על הדמוקרטיה במובנה המקורי – יש לזכור כי אין היא מוכרחת לשלול זכויות פרט. במדינה המערבית בת זמננו מעגנת בחוקה או בחוק זכויות אדם ואזרח שאינן ניתנות להפקעה, ואילו במודל הדמוקרטי האתונאי חירות של האדם הפרטי לחיות כרצונו מושגת על ידי החירות של האזרחים להשתתף באופן ישיר בשלטון. החופש באתונה, אם כן, לא ניתן לעם כמתונה על ידי אליטה אלטרואיסטית המנסחת את זכויות האדם, וכן לא הובטח אותו חופש
10. אריסטו, *פוליטיקה*, תל אביב: רסלינג, 2009, עמ' [1361279a].
- Aristotle, *The Politics and The Constitution*, ed. And trans. Stephen Everson, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 95 [1290a14–17]; Ibid, p. 98 [1291b11–13]. .11
- אריסטו, *פוליטיקה*, 138 [1279b]. .12
- שם, עמ' 140 [1280a]. .13
- Aristotle, *The Politics and The Constitution*, pp. 98–100 [1291b–1292a]. .14
- שם, עמ' 145 [1281a]. .15
- שם, עמ' 146 [1281a]. .16
- שם [1281b]. ראו גם: שם, עמ' 166 [1286a]. .17
- שם, עמ' 146–147 [1281b]. .18
- שם, 147 [1281b]. .19
- שם. .20
- Aristotle, *The Politics and The Constitution*, pp. 103 [1293b]. .21
- Ibid [1294b]. .22
- Ibid. .23
- Ibid, pp. 321–325 [1294b]. .24
- R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 112. .25
- ראו [VII] 91–101, *Hobbes, On the Citizen*. .26
- John Locke, *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. Mark Goldie, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. xix–xx, 65–66, 72, 106, 176, 179–180. .27
- בעניין המשטר המעורב, ראו עוד: ניקולו מקיאוולי, *דיונים על עשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויוס*, מאיטלקית: מרים שוסטרמן-פדובנו, ירושלים: שלם, תשע"א, עמ' 12. .28
- הכרות העצמאות של ארצות הברית, הנוסח העברי על פי ויקיטקסט. .29
- אלכסנדר המילטון, ג'יימס מדיסון וג'ון ג'יי, *הפדרליסט*, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ב, עמ' כד, 47–48. .30
- Nadia Urbinati, "Unpolitical Democracy," *Political Theory*, 38, 2010, p. 67. .31
- Benjamin Constant, "The Liberty of the

- Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, eds. Josiah Ober and Charles Hedrick, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 113-114.
50. George Grote, *History of Greece, Vol 9*, Nabu Press, p. 181.
51. אלקסיס דה-טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשל"ח, עמ' 448.
52. Ober, "What the Ancient Greeks Can Tell Us," p. 78.
53. Smith, *Political Philosophy*, 63.
54. אפלטון, "פוליטיאה" בתוך *כתבי אפלטון*, כרך שני, מיוונית: יוסף ג' ליבס, ירושלים: שוקן, תשל"ה, עמ' ירושלים: שוקן, תשנ"ט, עמ' 488.
55. דה-טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, עמ' 577.
56. שם, עמ' 577-578.
57. אהרן ברק, *שופט בחברה דמוקרטית*, עמ' 91.
58. למשל:
- <https://www.youtube.com/watch?v=XK6p6S01mUA>
59. ברק, *שופט בחברה דמוקרטית*, עמ' 93.
60. דה-טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, עמ' 278.
61. שם, עמ' 282.
62. שם.
- לאורחים על ידי ממשלה פטרנליסטית. החופש האתונאי "הנו תוצר של הפעילויות הפוליטיות היומיומיות של קולקטיב של אנשים מן השורה" (Ober, *Political Dissent*, p. 6). בדמוקרטיה האתונאית, טוען אובר, האזרח נותר חופשי משעבוד כל עוד הוא וחבריו משתתפים בפוליטיקה ועוצרים ניסיונות של גורמים אחרים לפגוע בחירותם. בניגוד לתפיסה הרווחת טוען רוברט ואלאס כי "באתונה, חירויות אישיות רבות של האזרחים היו מוגנות באותה מידה שהן מוגנות בארצות הברית, והפגיעה בחירויות אלה התרחשו ככלל בשל אותן סיבות". במובנים מסוימים החירות האתונאית הייתה גדולה יותר מזו שאנו חווים במדינות המערביות. למשל, החובות לחגור בטיחות ולהבוש קסדה נובעות מתפיסה פטרנליסטית של המדינה המגינה על האדם מפני עצמו, ולטענת ואלאס חוקים כגון אלה לא היו באתונה. ראו Wallace, "Law, Freedom, and the Concept of Citizens' Rights," p. 110.
46. "האפולוגיה של סוקרטס", בתוך *כתבי אפלטון*, כרך ראשון, מיוונית: יוסף ג' ליבס, ירושלים: שוקן, תשל"ה, עמ' 215.
47. אפלטון, "האפולוגיה", עמ' 233.
48. Steven Smith, *Political Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 2012, pp. 22, 35.
49. Robert W. Wallace, "Law, Freedom, and the Concept of Citizens' Rights in Democratic Athens," in *Dēmokratia: A*

ביטקוין: הצעה לכלכלת העתיד

יעילותם ואמינותם של המטבעות הדיגיטליים, יחד עם בשורת החירות האישית שבכנפיהם, מאיימים על מוסדות המדינה המוכרים. גיבוש מדיניות כלכלית-טכנולוגית עדכנית אינו יכול להידחות עוד

אם אינכם יודעים מהו "ביטקוין" (bitcoin), או אם מעולם לא עלה על דעתכם לקנות אחד או יותר, הרגישו בנוח: לרבים, אולי לרובה המוחלט של אוכלוסיית העולם, אין מושג במה מדובר. ייתכן ששמעתם על הביטקוין אך תהיתם: האין זה כסף דמיוני שאין מאחוריו מאומה?

ובכן, הביטקוין הוא מציאות ממשית לחלוטין. הוא משגשג וגדל במהירות, ובדרכו מטלטל את השוק הפיננסי כולו טלטלה הגונה. הביטקוין כאן כדי להישאר, ונראה כי הוא עתיד לעצב את חיינו באופן עמוק ויסודי.

מהו ביטקוין ומהו כסף?

ביטקוין הוא המצאה חדשה ודרמטית, ומאז נולד ב-2009 הוא אינו חדל מלזעזע את אמות הסיפים של הכלכלה והטכנולוגיה. רבים אמרו אז, ועדיין אומרים היום, כי "זה רק משבר קטן וזה חולף", אולם כוחו של הביטקוין וערכו הולכים וגדלים והמשמעות שלו מרחיקת לכת. הוא אינו מכה קלה בכסף, אלא המצאה שעתידה להשפיע על כל היבט בחיינו.

בפשטות, אפשר לראות את הביטקוין כ"זהב דיגיטלי" שיש לו יתרונות רבים לעומת כסף מזומן או זהב, אבל חיסרון בולט אחד: אי אפשר לעשות ממנו עגילים...

הביטקוין בא לעולם כדי לפתור בעיה יסודית ועתיקה, והיא: כיצד לשמור על הכסף שלנו באופן מוחלט.

דעאל שלו הוא יום פינטק (הייטק פיננסי), בלוגר ("מר קדמוני"), מחבר הספר "הסוד הקדמוני" וממובילי קהילת הפליאו בארץ. ספרו החדש עומד לצאת בהוצאת כנרת זמורה ביתן.

לפני שנבין כיצד שומר הביטקוין על הכסף שלנו, כדאי שנבהיר מהו כסף בכלל ומה נותן לו את ערכו. נתחיל דווקא מהזהב, ידידנו הוותיק והמנצנץ, המשמש מטבע עובר לסוחר כבר אלפי שנים. הסיבה לכך היא שמאז ומתמיד ידעו בני האדם כי זהב הוא מצרך נדיר שאינו מתגלגל סתם כך ברחובות והמצאי שלו מוגבל למדי – ולכן ייחסו לו שווי. זהב אינו יודע לעשות שום דבר יותר מאשר כל חתיכת מתכת אחרת, או פיסת אבן, שגם מהם אפשר לעשות תכשיטים; ברור שהנדירות שלו והקושי לזכות זהב חדש, ומאידך פשטות המסחר בו, הם אלו שהעניקו לו את ערכו. המוסכמה העולמית קובעת כי אם מוצר מסוים הינו נדיר וקשה להשגה, אזי יש לו ערך או שווי – בדומה ליהלומים ולמחצבים נדירים או לקלפים עם חתימות של שחקני בייסבול. ואכן, הזהב הוא דוגמה טובה לכל התכונות הנדרשות מכסף עובר לסוחר: הוא מוגבל ואפילו נדיר, וזהו התנאי הראשון לכך שמשהו יוכל לשמש ככסף (אחרת, היינו סוחרים באבנים); הוא עמיד, שהרי אין לו תאריך תפוגה והוא נשמר אלפי שנים; הוא נייד, כלומר אפשר להעביר אותו מיד ליד בין אנשים, ולכן גם לסחור בו; הוא אחיד ובר-החלפה בכל מקום (גרם זהב הוא גרם זהב, ואין זה משנה באיזה גרם ספציפי מדובר); ולבסוף, הוא ניתן לחלוקה, כלומר אפשר לקנות אונקייית זהב, ואפשר גם יותר או פחות. כל התכונות האלה הופכות אותו גם למקובל, כלומר לכך שאנשים מקבלים אותו כשווה ערך.

מסיבות אלו, כבר לפני חמשת אלפים שנה החלו בני האדם להשתמש בזהב (ולעיתים גם במתכות אחרות) כאמצעי תשלום, ומטילי זהב במשקלים שונים שימשו מאז כאמצעי תשלום מקובל לכל סחורה. ההערכה הייתה פשוטה: ככול שמשקל הזהב גבוה יותר, כך ניתן לקנות בו סחורה בעלת ערך רב יותר. רק בשנת 600 לפני הספירה נוצרו המטבעות הראשונים, ואלו נטבעו בחותם מלכותי שהעיד על טוהר המתכת ומשקל המטבע. המטבעות הפחיתו מאוד את עלויות המסחר (לא היה עוד צורך לשקול מטילי מתכת או לחלק אותם לפיסות לצורך עסקאות קטנות כמו רכישת קילו תפוחים), הקלו על ניווד ההון ועל קביעת ערך לפריטים. המטבעות השתלטו על העולם, ומאז ועד לפני כמאתיים שנה העיקרון נותר זהה: המטבעות המשיכו לשמש לפי ערכם במשקל המתכת שבה נוצקו. הפני האנגלי היה עשוי מכסף עד שלהי המאה ה-18, ואילו הסנט האמריקני הראשון נטבע בנחישות.

במקביל, עם התפתחות המסחר והמצאת הדפוס, החלו להופיע אמצעים שהחליפו את השימוש הישיר במטבעות ממתכות יקרות. במקום להתמודד עם העלויות הנכבדות של הובלת מתכת או להסתכן בשוד דרכים, גופים שונים הנפיקו שטרי חוב שאפשרו לזכות בהון הזהב גם מבלי לשאת אותו באופן פיזי.

רק באמצע המאה ה-19 החל המסחר במטבעות ממתכות פשוטות, שערכם הנקוב גבוה ממחיר המתכת שהם עשויים ממנה – בדומה למטבעות שבהם אנו משתמשים כיום. המעבר בין סוגי המטבעות התרחש רק לאחר אלפי שנות מטבעות כי הוא דרש מההמון שינוי יסודי בתפיסת מהות הכסף. בעבר הכסף היה מוצר נדיר מטבעו, כמו



מתכות יקרות, ואילו המטבעות החדשים שהציעו המדינות הן מוצר נדיר רק בגלל החלטה שלטונית, שהרי אין כל בעיה לייצר אינסוף מטבעות ממתכות זולות. לכן הנפקת מטבעות פשוטים התרחשה רק לאחר ביסוס כוח שלטון מוחלט, ורכישת אמון הציבור בכוח המדינה ובהוגנות שלה. ללא יציבות שלטונית, מי יערוב בידי התושבים כי באמת יש ערך ממשי ממתכות נדירות במרתפי המדינה כנגד כל מטבע ממתכת זולה? רק כשהושג האמון, נוצרה קפיצת המדרגה.

היה זה שלב דרמטי בתהליכי ההפשטה שעבר הכסף ובהרחקתו מהבנתם של רבים מבני התמותה. למעשה הודיעה המדינה לתושבים כי מטבעות המתכת האפורים אינם אלא ייצוג של הזהב האמיתי הטמון במרתפיה; ובאותה הזדמנות הוסיפה והציעה: אם כבר ייצרנו מטבעות-כמו-זהב, הבה נדפיס גם שטרות-כמו-זהב, ומעתה ואילך רק המדינה תהיה רשאית להדפיס שטרי חוב. אף שהזהב אינו ניכר מן השטרות או מן המטבעות האפורים, עדיין כל מדינה החזיקה זהב פיסוי כנגד המטבעות והשטרות שהיא הדפיסה (כלומר, הייתה ערובה שלמדינה יש יכולת לשלם בזהב אמיתי את הכסף שמצויר על השטר).

אולם בשנות השבעים של המאה הקודמת תקן הזהב נטש. מאז ועד עתה, מטבעות ושטרות אינם מייצגים עוד זהב אלא אך ורק את הבטחתה של המדינה לכבד את הכסף ולא להדפיס ממנו כמויות גדולות מדי. כסף כזה נקרא "כסף פיאט" – על פי הביטוי הלטיני "פיאט" (Fiat) שמשמעו "[המלך אמר] שכך יהיה". כסף הפיאט כלל אינו מתיימר להיות מגובה בזהב, אלא הפך לכלי שלטוני המכוון ומרחיב את ההון לפי החלטת הריבון ולא לפי בוחן המציאות. למרות זאת, כל עוד כולנו מסכימים להחליף סחורה או שירות בתמורה לכסף כזה וכולנו סומכים על המדינה ומוסדותיה – לכסף פיאט יש ערך. אכן, כפי שנראה, כסף פיאט לא פתר את הבעיות המלוות את הכסף מראשית ימיו ואף יצר בעיות חדשות.

בעיות בשמירת ההון

כאשר יש לנו הון, אנו רוצים לשמור עליו, לטובתנו ולטובת הדורות הבאים. לשם כך נוכל לקנות בתים, קרקעות או מניות, אבל אם אני רוצה לשמור חלק מההון בצורת כסף נוזל ועמיד, יש לי שלוש בעיות קשות ביותר: האחת, איך אני יודע שהכסף הוא אמיתי ולא מזויף. השנייה, איך אני מוודא שהכסף שלי יישאר רק שלי; כלומר, בעיית רישום הבעלות על הכסף. השלישית, איך אני יודע שהכסף שלי יהיה שווה גם בעתיד ולא יאבד את ערכו.

כדי לפתור את הבעיה הראשונה, בעיית הזיוף, מדינות משקיעות מאמצים רבים ביצירת כסף שקשה לזייף: סימני מים או חוטי כסף בשטרות, זיזים במטבעות ועוד

מיני המצאות. לפעמים הפתרונות הללו מועילים; לפעמים פחות.

הבעיה השנייה, בעיית רישום הבעלות על הכסף, קשה יותר. כדי לפתור אותה אנו מפקידים את כספנו בבנקים, כלומר במוסדות שאנחנו סומכים על מה שרשום אצלם "בספרים", ורואים ברישומים אלו את מה שקובע האם סכום כסף שייך לי או למישהו אחר. לדוגמה, אם בחשבון הבנק שלי רשומה יתרה חיובית של מאה אלף שקלים, זהו הכסף "שלי", ואני סומך על הבנק שיוודא כי אין בו פקיד (דוגמת אתי אלון) שירשום לי יתרה שלילית של מאה אלף שקלים. כלקוח, אין בידי כל יכולת לסתור את מצב החשבון המופיע בספרי הבנק, וכל זאת אף על פי שכספי אינו מוחזק באמת בבנק. למעשה, רק אחוז קטן מההון מוחזק על ידי הבנקים כמזומן, ובפועל אין אצלם לא מטבעות ולא שטרות, אלא רק רישומים, תדפיסים ועמלות שורה. הבנק מחזיק בעבורנו רק ייצוג של הכסף.

הבעיה השלישית, בעיית השמירה על שוויו של הכסף, היא החמורה ביותר וגם המוכחשת ביותר. כאמור, לא רק בבנק אין כסף אלא גם באוצר המדינה. מאחורי מטבעותיה ושטרותיה של המדינה אין מאומה מלבד הבטחת ה"פיאט": "שכך יהיה". ואכן, חסרונו העיקרי של כסף פיאט מוכר לכולנו: יש סיכוי כי יום אחד – מתוך משבר כלכלי, מצב לוחמה או חוסר אחריות – תבחר המדינה להנפיק מטבעות ושטרות רבים ולכן ערכם ירד בחדות. זה נקרא "אינפלציה".

הבטחתה או יציבותה של המדינה עלולות להיעלם כקיקיון, בן לילה. לעתים קורה כי למדינה אין כיסוי לכסף שהיא עצמה הדפיסה. בונצואלה, למשל, התעוררו האזרחים בבוקר אחד וגילו שהמטבע שלהם לא שווה כלום, ושהבנקים סגורים בהוראת הממשלה ועל פתחיהם עומדים חיילים. זה קרה גם ביוון. לפני שנה זה קרה לאנשים בהודו, שמחקה מהמסחר חלק מהשטרות וסגרה את הבנקים. ממשלת קפריסין הלאימה חלק ניכר מהפקדונות הפרטיים לכיסוי גרעונותיה.¹ אולי זה יקרה מחר לגרמנים, שיתעוררו ויגלו שהצרפתים החליטו לפרוש מגוש האירו ובן לילה שווי המטבע שלהם, האירו, יימחק. גם מלחמה כוללת עלולה לערער את יציבותה של המדינה. האם מאומה מאלו לא יכול להתרחש גם בישראל?

סיכום ביניים: הצגנו שלוש בעיות לגבי כסף – מניעת זיוף, רישום הבעלות על המטבע, ויציבות הגוף המנפיק את הכסף. בינואר 2009 קם סאטושי נאקמוטו (שם בדוי. עד היום אין איש אינו יודע מי הוא או היא) והמציא את הביטקוין, שפותר את שלוש הבעיות הללו באופן מדהים, על ידי מודל המבוסס על הרבה מתמטיקה וקריפטוגרפיה (מדע ההצפנה). למזלנו, לא צריך לדעת לא מתמטיקה ולא קריפטוגרפיה כדי ליהנות מההמצאה או להעריך את השלכותיה.

ביטקוין - פתרון אלגנטי לשלוש הבעיות

אז מה יצר אותו סאטושי נאקמוטו? ההמצאה שלו מורכבת מכמה רבדים השזורים זה בזה, ואנו ננסה לעבור על העיקריים שבהם בקצרה. בבסיס ההמצאה עומדת היכולת המהפכנית לייצר מוצר דיגיטלי שהוא נדיר, מוגבל ובלתי ניתן לשכפול או לזיוף. לכאורה, זהו דבר והיפוכו. אנו רגילים לחשוב על מידע דיגיטלי כמשהו שקל ופשוט ליצור ממנו עותקים. למשל שכפול תמונות, מסמכים, וכל מידע ששמור במחשב כלשהו. והנה בא סאטושי והציע מערכת אמינה המציעה מוצר דיגיטלי בעל כל התכונות הנדרשות לכסף: נדיר, עמיד, אחיד, ניתן לחלוקה, מאובטח, והיום גם מקובל לחלוטין.

הנה כך זה עובד:

סאטושי נאקמוטו הציע מנגנון שמייצר מוצר נדיר תמורת מאמץ חישובי משמעותי. ביטקוינים נוצרים בתהליך הנקרא כרייה, בדיוק כמו כרייה של זהב. אפשר לכתוב מטבעות ביטקוין חדשים על ידי השקעה של אנרגיה טהורה (כוח עיבוד של מחשבים) בפתרון "חידה" מתמטית. מכיוון שיקר וקשה מאוד לייצר את המטבעות הללו ובלתי ניתן מתמטית לזייף את תהליך ייצורם או לשכפל אותם, הם נדירים ולכן אנשים מעניקים להם ערך – בדיוק כמו לזהב. עוד עשה סאטושי בחוכמה והגביל את סך המטבעות העתידי, כדי שלא יהיה פיחות בשווי המטבעות. פרוטוקול הביטקוין קובע כי סך המטבעות האפשריים אי פעם יהיה 21 מיליון מטבעות. זהו לצורך ההשוואה: איננו יודעים במדויק כמה זהב עדיין קבור במעמקי האדמה, ומוכן שאיננו יודעים כמה דולרים יחליט הממשל האמריקני להדפיס השבוע. כמות הביטקוינים העתידית, לעומת זאת, היא סופית ומוחלטת.

אבל, כמו לגבי כל כסף: כיצד נדע שכל ביטקוין הוא אמיתי ולא מזויף? ובאיזה אופן תירשם הבעלות על המטבע? סאטושי פתר את שתי בעיות היסוד הללו באופן אלגנטי, המחבר את מנגנון הכרייה של המטבעות למנגנון רישום הבעלות על המטבע.

אמר סאטושי: הבעלות על המטבע תיכתב ב"ספר עסקאות" (ledger) שיתופי ופומבי, ברשת; ובמקום שכל בנק ינהל רשומות משלו (בסגנון: "לפלונג", בעל מספר חשבון 123, יש מאה אלף שקל בבנק"), יהיה לנו "ספר ביטקוין" שיתופי, פתוח וציבורי. בספר זה, שיהיה זמין ופתוח באינטרנט, תירשמה כל העסקאות של כל האנשים, ועותקים ממנו יהיו ברשות כל מי שירצה. כך נפתרת הגדרת הבעלות על הכסף שכן אם לכולם יש עותק של אותו ספר ואצל כולם כתוב שיש לי עשרה ביטקוינים, כי אז אכן יש לי עשרה ביטקוינים: אי אפשר להתווכח על כך, ואף פקיד בנק אינו יכול לרמות אותי.

כאשר אני משלם עם ביטקוין, אני בעצם מעביר מטבע מהארנק שלי לארנק של מישהו אחר, בדומה להעברה מחשבון בנק אחד למשנהו; ובאותו רגע אני בעצם

מספר לעולם כי "ארנק מספר 987 העביר 1 ביטקוין לארנק מספר 543". כעת, עסקה זו צריכה להיכתב בספר השיתופי, הנקרא "בלוקצ'יין" (blockchain), שכאמור, חשוף בפני כולם. הבלוקצ'יין נמצא באינספור עותקים שכן כל אחד יכול להוריד אותו למחשב שלו, ומצויה בו ההיסטוריה של כל עסקאות הביטקוין שנעשו אי פעם. לאחר שנעשתה עסקה בביטקוין, היא משודרת מיד לרשת וכולם רואים אותה, אך כדי שהיא תהיה סופית ומוחלטת עליה להירשם בבלוקצ'יין – ומכאן ואילך זו תהיה ההוכחה הפומבית לבעלות על המטבע.³

אבל מי יכתוב זאת בבלוקצ'יין, וכיצד אוודא שהעסקה שלי אכן תירשם בו? ובכן, זהו לב העניין: לשם כך המציא סאטושי ידידנו מנגנון הכולל יצירת ביטקוינים חדשים, תמרוץ, חישוב מתמטי ופיקוח הדדי.

הכתיבה בבלוקצ'יין היא תהליך של רישום עסקאות, שבה בעת גם יוצר מטבעות חדשים בתהליך הכרייה הנזכר. הכרייה תלויה ביכולתם של מחשבי הכורה לפתור מעין חידה שפתרונה מבטיח שני דברים: הכורה שמחשבו פתר את החידה הוא זה שיכתוב את העסקה בספר, והוא זה שירוויח מכך עמלה וביטקוינים חדשים.

מן הרגע שהעסקה משודרת אל הרשת (קרי: "א' קנה ביטקוין מ-ב'") היא פומבית וגלויה לכל מי שמחובר לרשת. בתוך כמה דקות מתחילה תחרות בין כל הכורים לרישום העסקאות שנוצרו בדקות האחרונות. כל אחד ממחשבי הכורים מנסה לייצר בלוק חדש ולכתוב אותו בבלוקצ'יין. הבלוק החדש כולל את כל העסקאות שנעשו בדקות האחרונות אך עדיין לא נרשמו בבלוקצ'יין; אולם כדי שכורה יוכל להוסיף את הבלוק החדש אל הבלוקצ'יין, וכך לרשום את העסקאות, עליו למצוא ביטוי מתמטי שייצג את הבלוק. מציאתו של ביטוי מתמטי כזה ("פתרון החידה") היא תהליך הדורש משאבי מחשוב רבים מאוד, משום שמדובר בחישוב מורכב אשר פתרונו דורש כעשר דקות בממוצע; וככל שהמחשבים נעשים חזקים יותר, גם האתגר הופך קשה יותר, כך שתמיד נדרשות כעשר דקות בממוצע כדי "לפתור" את האתגר ולייצר בלוק חדש. הכורה הראשון שמצליח במשימה כותב את הבלוק החדש, הכולל את כל העסקאות האחרונות, בבלוקצ'יין, וזוכה בעמלה וביטקוינים חדשים. במקביל, משודר הבלוק החדש לכל הכורים האחרים ברשת, וכולם מוסיפים אותו לעותקי הבלוקצ'יין הנמצאים אצלם – לאחר שווידאו שהבלוק אכן תקין. אפשר לחשוב על החישוב הנדרש כפתרון תשבץ: קשה מאוד לפתור אותו, אך אם מישו כבר פתר את התשבץ, ניתן לוודא בקלות ובמהירות שהפתרון נכון.⁴

מנגנון התגמול הזה מבטיח תמרוץ חיובי לביצוע הכרייה, כלומר מתמרץ עוד ועוד שחקנים להשתתף במשחק וממילא יוצר בלוקצ'יין אמין ועמיד. המנגנון גורם גם לכורים להשקיע ערך אובייקטיבי, שהוא האנרגיה (חשמל) המושקעת במאמץ החישובי הנדרש לרישום הבלוק. ערך זה נקרא "הוכחת העבודה" (Proof of work)

כלומר הוכחה שהכורים השקיעו אנרגיה כדי לרשום את העסקה, ולכן גם אי אפשר להעתיק או לזייף ביטקוין. המנגנון עובד בצורה תקינה משום שיש בו פיקוח הדדי: אם הכורה "הזוכה" יצר בלוק לא תקין, הכורים האחרים יגלו זאת מיד, כאשר יודאו את תקינות הבלוק, והוא יפסיד את העמלה ואת הביטקוינים החדשים. לכן, על אף שישנה תחרות מובנית בין הכורים, ועל אף שאין שום גוף ריכוזי או מפקח, כולם פועלים תחת אותה חוקיות ובתוך אותה מסגרת.

השיטה הזו מבטיחה קונצנזוס מבוזר. אין אף גוף אחד שמרכז את העסקאות בבלוקצ'יין, וכל אחד יכול להשתתף ולכרות ביטקוין בעצמו או להוריד למחשב שלו עותק של הבלוקצ'יין, ועדיין כולם משחקים בכפוף לאותם הכללים. הביזוריות מבטיחה כי המערכת תהיה חזקה ובעלת שרידות עצומה, שכן אף אחד בעולם לא יכול אי פעם לסגור אותה, בדיוק כשם שאי אפשר "לכבות את האינטרנט". הביטקוין הוא רשת עולמית פתוחה ומבוזרת לחלוטין שאינה מנוהלת על ידי איש.

נוסף על כך, השיטה פותרת את בעיית הבעלות על המטבע. ספר העסקאות הוא מסמך ציבורי שכולם מסכימים עליו, ואף אחד אינו יכול לזייף אותו – משום שכל בלוק שנכתב חייב לצטט את הבלוק שהיה לפניו וכך היסטוריית העסקאות נעשית עמידה וסופית. זוהי הגנה על ידי מתמטיקה: ככל שנכתבות עסקאות נוספות, כלומר נוספים עוד בלוקים אל הבלוקצ'יין, המאמץ החישובי הנדרש כדי לשנות את הבלוקים הקודמים, או לזייף אותם, הוא בלתי אפשרי מעשית.⁵

כך נפתרו שתיים מתוך שלוש בעיות היסוד של הכסף: כיצד להבטיח שהמטבע שלי אינו מזויף וכיצד לאשרר מיהו הבעלים של הכסף בכל רגע ורגע. החישוב הנדרש לצורך רישום התנועה בבלוקצ'יין הוא ההוכחה שהמטבע אמיתי ולא מזויף, והעובדה שהעסקה רשומה בבלוקצ'יין מוכיחה מיהו הבעלים של המטבע בכל רגע נתון (מספר ארנק כך וכך).

זכור, הבעיה השלישית שניצבה בפנינו הייתה כיצד נבטיח את אי-שחיקת הכסף ואת יציבות הגוף המנפיק את המטבע – כנגד משבר כלכלי או קטסטרופה פוליטית. בעיה זו נפתרת מאליה משום שבביטקוין אין כל גוף מרכזי המנפיק את המטבע. הביטקוין הוא תוכנה בקוד פתוח שאומצה על ידי מאות אלפי משתמשים ואשר פועלת רק על סמך המתמטיקה – ולכן בלתי ניתנת לסגירה כפויה ולעולם לא ניתן יהיה "לבטל את הביטקוין". אין זה משנה מה יהיו הלחצים הפוליטיים, מטבע הביטקוין חסין וימשיך לפעול כל עוד יהיו משתמשים המעוניינים בו ויש להם מחשבים (או טלפונים) המחברים לרשת האינטרנט. יתרה מזאת, הביטקוין עמיד לחלוטין בפני אינפלציה. כאמור, סך כל מטבעות הביטקוין העתידי מוגבל ל-21 מיליון מטבעות. כיום, יש כבר 16.5 מיליון מטבעות, ובכל עשר דקות מתווספים עוד מטבעות אל המחזור, כחלק מפעולת הכרייה. למעשה, אפשר לחשוב על זה כדופק: ליבו של הביטקוין פועם

בקצב של עשר דקות (שכן מדי עשר דקות בממוצע נכתב בלוק חדש בבלוקצ'יין). בכל פעימה כזו מתווספים מטבעות לשוק, והקוד מכתוב כי מדי ארבע שנים יורד קצב היצירה בחמישים אחוז: בהתחלה נוצרו חמישים מטבעות חדשים מדי עשר דקות; כעבור ארבע שנים ירד הקצב ל-25 מטבעות מדי עשר דקות; כיום, הקצב הוא 12.5 מטבעות (כלומר כ-1800 ביטקוינים חדשים מונפקים מדי יום); וביוני 2020 עתיד הקצב לרדת ל-6.725 מטבעות מדי עשר דקות, וכך הלאה בטור יורד. כרייתם של 21 מיליון המטבעות עתידה להסתיים בשנת 2140, ואז תמריץ הכתיבה בבלוקצ'יין יינתן רק תמורת עמלות הכורים ולא בעבור יצירת מטבעות חדשים – אך עם זאת יתמודדו רק נכדי נכדינו.

ביטקוין דומה לכסף מזומן, אבל אפשר להשתמש בו רק אם יש מפתח סודי. את המפתח מחזיקים בארנק.⁶ מפתח הוא מספר אקראי סודי וארוך. אם תטילו מטבע 256 פעמים ותרשמו בכל פעם את התוצאה, 0 או 1 (עץ או פלי), תקבלו מספר אקראי (רנדומלי) לחלוטין שאי אפשר לנחש אותו. המספר הזה הוא הבסיס למפתח הסודי שלכם, וממנו, על ידי עוד קצת מתמטיקה, נוצר גם מספר הארנק, שהוא הפומבי. בארנק שומרים את המפתח הסודי. בעולם הביטקוין, מי שמחזיק במפתח מחזיק בכסף; ולהפך, מי שרכש ביטקוין ואיבד את המפתח לא יוכל לעולם להשתמש בכספו. לשם הפשטות חשבו על חשבון הבנק שלכם: אם קרה ששכחתם את הסיסמה, אינכם יכולים לגשת לכסף שלכם. בבנקים "רגילים", אפשר ללכת לפקיד, להציג תעודת זהות ולשחרר את הכסף; אולם בביטקוין אין אפשרות כזו, שכן אין שום גוף מנהל, אין פקידים ואין ממשלות. ארנק הביטקוין הוא לכן המפתח, תרתי משמע, לכסף שלכם. המפתח הוא הכול, והמפתח הוא לעולם אישי ואנונימי.

יתרונות מפתיעים

אין די בפתרון הבעיות הקלאסיות של הכסף הישן כדי להסביר את זינוקו המטאורי של הביטקוין. הביזוריות שלו ומנגנון הפעולה השקוף הם הרקע לאחת מתכונותיו הבולטות: האנונימיות. בבלוקצ'יין אין חשבונות בנק ואין כתובות או שאר פרטים מזהים; מצויה בו רק שורה ארוכה של קודים במבנה קבוע וההעברות שבוצעו ביניהם. כך, באופן מפתיע, למרות פומביותו של ספר העסקאות, אף אחד מלבדכם אינו יכול לדעת מהו מספר הארנק שלכם וכמה כסף מסרתם או קיבלתם. בעולם הביטקוין אין אנשים, אין בנקים ואין ממשלות; יש רק ארנקים, מפתחות לפתיחתם וסכומי כסף המועברים ביניהם. אומנם, הביטקוין נחשב למטבע "אנונימי למחצה", שכן ניתן להתחקות אחר מסלול התנועה של הכסף בספר הפומבי. ניתן לנסות לעקוב אחר הכסף עד לאדם, אך מדובר בפרויקט מורכב: אין שום רישום הקושר בין זהות המשתמש לבין כתובת הארנק, ולכל אדם עשויות להיות אינספור כתובות ארנקים.⁷ אם לא סיפרתם לאיש מהו מספר הארנק שלכם, או כמה ארנקים יש לכם והיכן הכסף

שלכם שמור, נראה שתהיו היחידים שידעו את היתרה. יש להניח גם כי ככל שיחלוף הזמן, יתווספו אמצעי פרטיות ואנונימיות לעולמו של הביטקוין ושל המטבעות הדיגיטליים האחרים ("מטבעות קריפטו"), וכבר כיום ישנם מטבעות המציעים חומת אנונימיות מוחלטת. אנונימיות בתנועת ההון היא יתרון עצום לכל משתמש. המדינה יכולה שלא לאהוב זאת, אך אין לה יכולת לעשות הרבה בנידון.

מאז הומצא והתפרסם, התגלו מאפיינים וצרכים הייחודים לביטקוין, והצורך הוא אבי ההמצאה: מיד קמו חלפנים שהמירו כסף פיזי לביטקוין ולהפך; והוקמו בורסות קריפטו, שבהן ניתן לקנות ולמכור ביטקוין ומטבעות קריפטו נוספים. ככסף, הביטקוין נזיל וניתן בכל רגע להמירו למטבעות אחרים – מטבעות קריפטוגרפיים או מטבעות פיזי "רגילים". הבורסות פתוחות עשרים וארבע שעות ביממה, שבעה ימים בשבוע, ואין צורך לפתוח את בניין המסחר בוול-סטריט כדי לאפשר נגישות מלאה לקנייה ולמכירה. ישנם עשרות בורסות קריפטו, זירות "עמית לעמית" (Peer to Peer) פתוחות, ואינספור שירותים משלימים. שוק מטבעות הקריפטו הוא שוק משוכלל, זמין ונזיל.

יתרון נוסף של הביטקוין הוא היכולת לחלק אותו כמעט עד לאינסוף, אשר מאפשרת עקרונית גם מיקרו-תשלומים, שאינם אפשריים במטבעות אחרים. אינכם יכולים למשל לשלם אלפית הסנט תמורת מאמר שברצונכם לקרוא, במקום להתחייב על עשרה דולרים במינוי חודשי לאתר תוכן (שאת רוב התוכן בו לא תקראו, ככל הנראה). היחידה הקטנה ביותר של הביטקוין נקראת "סאטושי", והיא ממוקמת שמונה ספרות לאחר הנקודה העשרונית. זו יחידה כה קטנה, עד שגם אם יום אחד ביטקוין בודד יהיה שווה מיליון דולר, יחידת סאטושי תהיה שווה לסנט אחד בלבד – וגם יחידה זו תוכל להתחלק עוד, אם הקהילה תחפוץ בכך באותה עת.

אבל יתרוננו הגדול ביותר של הביטקוין סמוי מן העין וטמון דווקא במה שאין בו. הביטקוין הוא הכסף הראשון בהיסטוריה שהונפק ללא אישור משום גורם, שלא מתנוססת עליו חתימתו של נגיד, ושמרגע לידתו הוא תלוי אך ורק ברצונם הטוב של המשתמשים. בכך מדגים הביטקוין את אדישותו לכוח הממשל ואת אהבתו לעוצמת האדם הפשוט. כבר קרוב לעשור מתחזק הביטקוין, כנגד אזהרות "המומחים" והשלטונות. הוא כאן והוא מצליח רק משום שהמשתמשים בוחרים לשים בו את מבטחם.

קיבלנו, אם כן מוצר דיגיטלי נדיר (כלומר מוצר שכמותו מוגבלת וידועה מראש), בלתי ניתן לשכפול, שהבעלות עליו כתובה באופן שאינו ניתן לזיוף, וכל זאת במערכת פתוחה וציבורית, שאי אפשר לסגור אותה או לנטרל אותה. לפנינו גם מטבע אחיד שניתן לסחור בו או בחלקיקים ממנו, מיד ובכל מקום, ללא תלות בגבולות או ברגולציה, וכל זאת באנונימיות כמעט מוחלטת. זהו מטבע שלעולם לא יעבור פחות

(כלומר לא יוכל להישחק עקב עודף הדפסה), והחשוב מכול: מטבע שאף מלחמה, פוליטיקה, משבר מדיני או חקיקה אינם יכולים לבטל או להכחיד. הביטקוין נוצר, מתקדם ונשמר על בסיס שיתוף חברתי, ובגיבוי חוקי הנצח של המתמטיקה הנעלים מכל משחק פוליטי או חקיקה.

צללים ופשעים

אנשים רעים אינה המצאה חדשה. הם תמיד היו, ולא סאטושי נאקמוטו ברא אותם. אבל הביטקוין בהחלט פתח דלת חדשה לפעילות פיננסית שמדינות אוסרות בדרך כלל; לדוגמה, תשלום לרוצח שכיר קל יותר, לשני הצדדים, כאשר הוא נעשה בעזרת ביטקוין. האופי הגלובלי והמיידני של הביטקוין והאנונימיות שלו מייתרים את הצורך להלבין את ההון, והופכים את הביטקוין לפתרון מוצלח לפעילות לא-חוקית. הימורים, סחיטה, כופר וזנות אסורים על ידי מדינות, ולכן בפועל מכריחות המדינות את העבריינים להשתמש בביטקוין. ככל הנראה, עבריינים היו מעדיפים דולרים, אך הביטקוין הפך את חייהם לפשוטים בהרבה: אין כל בעיה להעביר סכומים עצומים בין מדינות, אין רישום, אין פיקוח ואין רגולציה.

אלא שצידו המואר של הביטקוין חשוב לא פחות, והפוטנציאל שלו גדול בהרבה מזה של הצד האפל. הביטקוין הפך גן עדן גם, ובעיקר, לאנשים נורמטיביים וממושמצים להפליא⁸ שהמערכת הפיננסית דוחה מעליה. כך, לדוגמה, אם אין לך דירוג אשראי, לא תוכל לקבל חשבון בנק או כרטיס אשראי, אך תוכל בתוך כמה שניות לפתוח ארנק ביטקוין ולשלם ללא כל תעודה. נולדת במרכז אפריקה ואין לך בנקים או אשראי? הביטקוין הוא ידידך. את תושבת ונצואלה והמדינה סגרה לך את הבנקים? הביטקוין זמין לך.⁹ אתה פליט סורי שמדינתו נשרפת? אתה יכול לעבור למטבע לא-פוליטי שישמור על הונך, ולא להמשיך להחזיק במטבע שערכו פוחת והולך מיום ליום. כבר הזכרנו כי גם חברי הגוש האירופי היציב עלולים לגלות יום אחד שאיטליה וספרד פשטו את הרגל, והאירו שלהם נשחק עד עפר למימון חובותיהן של מדינות אחרות; גם להם עשוי הביטקוין לסייע.

הביטקוין מאפשר לאנשי העולם להמיר את הכסף המקומי והשביר שלהם בכסף שמאחוריו לא עומדת שום מדינה בובזנית או שוחרת מלחמות, אלא חוקי הטבע של המתמטיקה. לכן, הביטקוין הוא האיום הגדול ביותר על מדינות בכלל, ועל מדינות המשתמשות במטבע כדרך להגבלת חירות אזרחיהן בפרט. מדינות כאלו מדפיסות כסף ומבזבזות אותו ללא כל אחריות, אך אומרות לאזרחיהן: "תסמכו עלינו! אנחנו הדבר האמיתי! אין יציב מן המטבע שלנו"; ואז הן משתתפות במלחמה נוראית, או "סתם" מגיעות לחדלות פירעון בשל נסיבות הגורל והאזרחים מאבדים את שארית הונם. כאשר מגלות המדינות שהכסף של אזרחיהן זולג מן הבנקים אל עולם הביטקוין, הן מיד מתחילות לצווח: "זהו כסף וירטואלי מזויף, זה לא אמין, זה כסף של פושעים".

אבל אנשים רבים יודעים כי מי שאינו אמין ולא ניתן לסמוך עליו הוא דווקא המדינה. בטווח הארוך, דווקא הכסף המצויר, על חוטי המתכת השזורים בו, הוא זה שאינו אמין.

הביטקוין אינו צד במלחמה הזו; הוא פשוט שם. הביטקוין הוא לא מטבע פוליטי, אלא בסך הכול טכנולוגיה עדיפה. טכנולוגיה עדיפה תמיד תנצח ותשרוד ותוציא לגמלאות ולמחסן הגרוטאות של ההיסטוריה את הטכנולוגיה הקודמת. כך קרה לווקמן בדור ה-CD, ול-CD כשהגיע ה-DVD, ולשניהם כשבא זיכרון המטמון. הטכנולוגיה של הביטקוין עדיפה על כסף בכל פרמטר: אי-פיחות, יציבות, מהירות, אנונימיות, ביזוריות, גלובליות ועלויות עסקאות נמוכות (חשבו כמה כסף לוקחים מאיתנו חברות האשראי והבנקים רק כדי שנוכל להעביר כסף זה לזה. שבריר האחוז מכך הוא עלות העסקאות בביטקוין); והטכנולוגיה תנצח.

העובדה שכיום הביטקוין מרכז אליו פעילות עבריינית רבה רק מדגימה ומחזקת את יתרונותיו. גם אל קפונה העדיף דולרים, אך זה לא מפריע לאף אחד לצבור דולרים עד היום. העבריינים פשוט היו הראשונים שזיהו את הפוטנציאל. אחריהם הגיעו הסינים, שקונים ביטקוין בהמוניהם, משום שהם מבינים כי הרגולציה הקשוחה וחוסר הדמוקרטיה במדינתם מעמידים את חסכוניהם בסכנה. יחד איתם מגיעים אנשי העולם השלישי ואנשי העולם הראשון המודאגים. כולם כבר קנו ביטקוין, ונהירה זו אל המטבע עתידה להתעצם ככל שעוד ועוד אנשים יבינו כי יתרונות הטכנולוגיה לצידם וכי המערכת בלתי שבירה. בעוד עשור יהפוך הביטקוין לברירת המחדל של כל אדם המבקש לשמור על הונו, ואז תקבל הפעילות הבלתי חוקית את מקומה הטבעי.

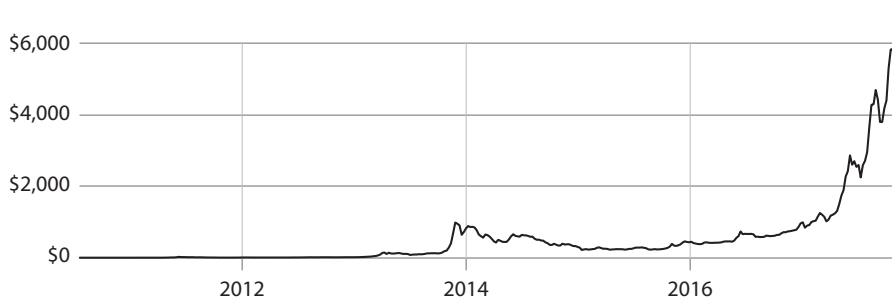
אך אם הביטקוין כה יעיל, מדוע עדיין איננו משלמים באמצעותו במכולת? שתי סיבות לכך: ראשית, עדיין אין צורך: השקל עושה זאת היטב; אולם מלבד זאת, פרוטוקול הביטקוין הנוכחי בנוי במתכוון להעברות הדורשות כעשר דקות, ולא לשם העברות מיידיות. איש אינו מתכוון לחכות עשר דקות אחרי קניית קרטיב רק כדי ששני הצדדים יוודאו שההעברה הושלמה ונרשמה בבלוקצ'יין. לעומת זאת, אם המטרה היא שמירה על ההון, עשר דקות הן כלום. מלבד זאת, כיום ישנם פתרונות טכנולוגיים המאפשרים שימוש מלא וחופשי בביטקוין בחלקיקי שנייה ובעלות סליקה זניחה. פתרונות אלו מצויים הן בצד פרוטוקול הביטקוין והן בצד המוצרים המשלימים. למשל, חברת XAPO מנפיקה כרטיס אשראי רגיל המבוסס על ביטקוין באופן שקוף לחלוטין לחנויות ולצרכנים; ופתרונות כגון Segwit אשר התווסף לאחרונה לפרוטוקול הביטקוין, ו-Lightning Network, המאפשרים סליקה מיידית וזולה מאוד על גבי רשת הביטקוין. אפשרויות אלו ואחרות מתפתחות כל העת, מכיוון שפרוטוקול הביטקוין הוא פתוח ודינמי. כבר כעת אפשר לקנות עם ביטקוין בחנויות רבות בארץ ובעולם; וברחוב אחוזת בית בתל-אביב אפשר אפילו לקנות פלאפל עם הביטקוין שלכם.

עלייה מטאורית

כבר אמרנו שהביטקוין הוא מטבע עם מצאי מוגבל, ובדומה לכל סחורה אחרת אף הוא מתמודד עם כוחות ההיצע והביקוש של השוק. בתקופה הראשונה לאחר השקת המטבע, איש לא התעניין ברעיון המשונה הזה וערכו של המטבע היה בהתאם. העסקה הראשונה בהיסטוריה של קניית טובין באמצעות ביטקוין נערכה ב-22 במאי 2010, בלוס־אנג'לס: רכישת שני מגשי פיצה תמורת עשרת אלפים ביטקוין. שווי העסקה היה 25 דולר, כלומר כל ביטקוין היה שווה אז רבע סנט. כיום, עשרת אלפים ביטקוין שווים למעלה משלושים מיליון דולר! בדיעבד מסתבר כי הייתה זו הארוחה היקרה בהיסטוריה, אם אפשר לקרוא למגש פיצה ארוחה.

מאז זרמו הרבה ביטים בנהר הבלוקצ'יין, המטבע נחשף לעוד ועוד אנשים, והרעיון המשיך להתקבל ולהתבסס ובהתאם נולד מסחר פעיל ודינמי, וכיום ישנן בורסות קריפטו הפתוחות ללא הפסקה. כמו בעולם ניירות הערך, כל בורסה היא זירה תזזיתית התלויה בתנודות מצב הרוח של השוק. יש עיתות גאות ויש תקופות שפל, יש עליות וירידות, אופוריה ודיכאון, כל המצבים הרגילים שלנו, בני התמותה. אך בהסתכלות בתמונה הרחבה, המגמה ברורה וחד־משמעית: כמות המשתמשים וכמות האנשים הנחשפים לביטקוין גדלה בהתמדה, ולכן גם ערכו של הביטקוין מטפס משנה לשנה.

כך נראה גרף המחיר ההיסטורי של הביטקוין.



כפי שאפשר לראות בגרף, בסוף 2013 הייתה קפיצה אדירה בשווי הביטקוין וערכו גדל פי מאה בתוך כמה חודשים – מדולרים בודדים ל-1,200 דולר. קפיצה זו הונעה מחשיפת התקשורת הממסדית לביטקוין, יחד עם ציפיות לא־ריאליות של השוק על קצב ההתקבלות העתידי. לאחר תקופת האופוריה התרחש תיקון חד של השער ל-200 דולר (אולם גם לאחר הנפילה היה שווי המטבע גבוה פי עשרה משוויו לפני העליות החדות); ומאז, במשך ארבע שנים רצופות, ממשיך הביטקוין לטפס בהדרגה ובנחישות בדרכו לכיבוש העולם. אכן, עדיין יש תנודתיות רבה בשער המטבע, הרבה יותר מכל מטבע אחר. קפיצה של מאות דולרים ביום, או ירידה של ארבעים אחוז

משווי המטבע בתוך ימים ספורים, נדמית כדרמה ענקית לעומת תנודות של אחוזים בודדים בשוק המטבעות המסורתי – אבל זהו חלק בלתי נמנע מתהליכי ההתבגרות של השוק. אחרי הכול, המחיר מבוסס על היצע וביקוש ובלבד, ואלו מושפעים מכותרות העיתונים, מחששות המשקיעים, מחקיקות חדשות ומתקופות של חוסר ודאות. בתחילת ספטמבר 2017, למשל, הודיעה סין על סגירת בורסות קריפטו בשטחה, ובתגובה נוצרה ירידה משמעותית בשווי המטבע; אך מגמת ירידה זו התהפכה בתוך ימים ספורים, ומרוץ חדש החל.

אומרים כי מיום שחרב המקדש ניתנה הנבואה לשוטים. איננו יודעים אם מחירו של הביטקוין ימשיך לטפס, כפי שאין איש יודע מה יעלה בגורלה של כלכלת ארצות הברית או של חברת גוגל. אנו יכולים רק לשער על סמך הנתונים והעובדות שיש בידינו, והללו מצביעים על אימוץ הולך וגובר של הביטקוין ועל צמיחה ופעילות מואצת זה תשע שנים. לכן, לא מופרך לשער שהביטקוין ימשיך להתחזק ולשמש פתרון ומקלט לעוד ועוד אנשים וגופים. שער הביטקוין צפוי להמשיך לטפס ולשבור שיאים חדשים, כי יש לו עוד מקום רב לצמיחה ולהתקדמות – כרגע מייצג הביטקוין רק שבריר זעום מהכלכלה העולמית. כדי לסבר את האוזן נאמר כי השווי הכולל של כל הביטקוינים הקיימים כיום הוא כ־60 מיליארד דולר, בעוד שווי הזהב הפיזי הקיים בעולם הוא כשבעה טריליון דולר (7,000 מיליארדי דולרים של זהב). 60 מיליארד דולר הם גם הרבה פחות משוויה של חברת אפל (המוערך בכ־800 מיליארד דולר) או מהונו האישי של ביל גייטס. נתונים אלה מדגימים כי לביטקוין יש עוד המון, המון מקום לצמוח. הערך המובנה הגלום בו, עדיפותו הטכנולוגית והגידול בכמות המשתמשים בו – כולם רומזים על עתיד ורוד ומסעיר. הכפלה בשווי השער, כלומר גידול בשיעור של מאה אחוזים, מדי שנה או פחות, היא תרחיש ריאלי לחלוטין. בעת כתיבת שורות אלה, שווי של ביטקוין יחיד הוא 3,000 דולר; בעוד שנה, ויש לשער שעוד קודם לכן, יהיה שווי 6,000 דולר; בעוד שנתיים, 12,000; בעוד עשור עשוי שווי של הביטקוין לעמוד על מאות אלפי דולרים. וכל זה רק הביטקוין, לפני שדיברנו על שאר המטבעות, ועל האופן שבו תשנה טכנולוגיה זו כל ממד והיבט בחיינו.

לא בן יחיד

סאטושי נאקמוטו פרסם את המצאת הביטקוין כנייר עמדה פומבי, ללא סודות, כשהוא חשוף וגלוי לעין כול. באותו אופן גם הקוד של הביטקוין הוא ציבורי ופתוח. לכן, מיד לאחד השקת הביטקוין החלו יזמים להשתמש בטכנולוגיה כדי ליצר מטבעות נוספים וחדשים, המכונים בשם הכולל "טוקנים" (tokens), שכן במהותם הם לא בהכרח מטבעות. הרעיון שבבסיס הביטקוין, שנולד כדי לתת מענה לכסף דיגיטלי, הורחב וגדל לתחומים רבים חדשים, המציעים כל אחד שינוי פונקציונלי לעומת המטבע המקורי. חלק מהיוזמות הראשונות היו ליצירת כספים אלטרנטיביים

נוספים, כגון מטבעות המציעים יכולת אבטחה גבוהה יותר או אנונימיות מוחלטת (כמו Monero ו-ZCASH), מטבעות המציעים מהירות עסקה גבוהה יותר, מטבעות ה"מוצמדים" לדולר, מטבעות שיש להם מנגנון או קצב כרייה שונה ועוד. כולם משתמשים בבלוקצ'יין כדי לרשום את העסקאות, ו"כולם היו בניו" של הביטקוין. אולם מטבעות קריפטוגרפיים אינם מוגבלים ליצירת "כסף" חדש. באמצעות טוקנים כאלו אפשר לייצג עניינים נוספים, כגון אחוז בעלות במיזם כלשהו או בטכנולוגיה חדשה (בדומה למניה); כמה מדינות החלו לבחון את השימוש בטוקנים כדי לאפשר בסיס נתונים ציבורי ופתוח לרישום בעלות בעסקאות נדל"ן; וניתן להשתמש בטוקנים גם כדי להשכיר שירותי מחשוב ענן או כוח עיבוד מחשבים. הנה דוגמה נוספת: הטוקן ETH (איתריום) מאפשר כתיבת "חוזים חכמים" הממומשים בקוד, וכך ניתן לקבוע תשלום ריבית בשיעור מסוים, ללא צורך בבנקאי או בבנק – שכן הקוד דואג לכל מה שצריך. יתרה מזאת, האיתריום הוא תשתית המאפשרת למפתחים אחרים לבנות על גבה יישומים ספציפיים, והטוקן של הפלטפורמה, ה-ETH, נסחר בשוק החופשי.

ישנם כבר מאות טוקנים קריפטוגרפיים, וטוקנים חדשים נוצרים מדי יום. המגבלה היחידה היא הדמיון שלנו. כך לדוגמה יכולים חברי קיבוץ ליצור "מטבע קהילתי" לשימוש בקיבוץ שלהם: החברים יקבלו תוספת מטבעות על עבודות קשות, כגון פלחה או תורנות מטבח, ויוכלו להשתמש בהם לרכישת גזוז או לשם עדיפות בסבב הרכב. יצירתו של מטבע כזה דורשת שעות אחדות, לכל היותר, והשימוש בו או שוויו עתידיים להיגזר מן הערך שיביא לחיי הקהילה.

גם חברות מסחריות, ואפילו מדינות, כבר עובדות על הנפקת מטבעות "שלהן". ואכן, מדוע צריכה רשת חנויות ליצור כרטיס מועדון, שהשימוש בו מסורבל למדי, אם היא יכולה להנפיק מטבעות משלה ולתת כמה מהם כתגמול על כל קנייה; להעניק הנחות ברכישה עתידית תמורת מטבעות ("קנייה במטבע שלנו זולה יותר לעומת קנייה בשקלים", תאמר הפרסומת); או לתת לנו קופונים בצורת מטבע הרשת? זה מחזק את הרשת, זה כלכלי יותר, זה קל יותר ללקוחות וזה זמין תמיד בטלפון.

כיום נסחרים באופן אקטיבי קרוב לאלף מטבעות. בדיוק כמו בביטקוין, גם שווי של מטבעות אלו נקבע על ידי היצע וביקוש. אם המטבע החדש אינו מייצג שום ערך ממשי או תועלת, הוא יגווע מחוסר עניין ושימוש, וערכו ירד עד שהמטבע יעלם. אולם אם הוא פותר בעיה, או משמש תשתית טובה ליישומים נוספים, אזי סיכויי התקבלותו עולים ומסחר ער עשוי להתרחש סביבו.

השוק החופשי הופך לנגד עינינו מתיאוריה שניתן להתווכח על נכונותה, או לדון ביישומה בחיי המדינה, לעובדה גלובלית שאיננה תלויה במסד כלשהו. סחר חופשי לחלוטין שאיננו נתון להגבלות עומד מעבר לפינה.

העולם הוא שטוח

הקלות שבה ניתן לייצר מטבעות חדשים לשימושים שונים יצרה תופעה חדשה המכונה Initial Coin Offering ובקיצור ICO. אפשר לומר בפשטות שמדובר בהנפקה של טוקן חדש, המייצג טכנולוגיה או יישום חדש, ואשר מרגע שהוא בא לעולם ניתן לקנותו ולמוכרו והמסחר מתחיל. כדי להבין מדוע ה-ICO מצליחים ומהי הבשורה שהם מביאים לכלכלה העולמית, עלינו לעמוד על האופן שבו גויס עד היום הון לטובת יוזמות טכנולוגיות.

ב"עולם הישן", זה שהיה כאן עד אתמול, כסף הולך עם כסף, ומי שמטפס במעלה הסולם מושך את הסולם איתו למעלה, מרחיק את עצמו מן העדר, ומחזק את יתרונו. לדוגמה, כאשר הקים מרק צוקרברג את פייסבוק וביקש לגייס הון כדי לפתח את האפליקציה שלימים תשנה את העולם, הוא פנה למספר מצומצם מאוד של אנשים עשירים ומנהלי קרנות הון-סיכון היושבות בקליפורניה, והציע בפניהם את חזונו; כמה מהם ראו את הפוטנציאל, השקיעו מכספם, ולאחר כמה שנים הפכו לעשירים באופן אגדי. רק בשלב מאוחר הרבה יותר, זמן רב לאחר הקפיצה הגדולה בשווייה, הפכה פייסבוק לחברה ציבורית; ורק אז התאפשר גם לציבור לקנות מניות פייסבוק, כי עד היום לא הייתה ברירה אחרת. עד לאחרונה, סטארטאפים יכלו לגייס הון משמעותי רק מקרנות וממשקיעים גדולים, ולכן השמנת, מבחינת פוטנציאל צמיחה, שמורה הייתה תמיד לשמנת העסקית.

אבל אז בא סאטושי והשטיח את העולם במכה אחת.

בעולם הקריפטו, זכות הראשונים פתוחה לכולם. כל אחד מאיתנו יכול להיות המשקיע האגדי שהיה שם כבר ביום הראשון וגזר אחר כך קופון שמן; וכל אחד מאיתנו יכול גם לשים את כספו על קרן הצבי ולאבדו בן לילה. ה-ICO היא תופעה המאפשרת לכל אחד לגייס הון מהציבור, ולתת לציבור לשפוט בעצמו אם מדובר בטכנולוגיה ממשית, אם יש בה ערך ואם יש לה חזון; ובהתאם, להחליט אם לרכוש את הטוקן החדש בעת ההנפקה וכך להזרים כסף לקופת החברה ולהחזיק ב"מניה" בצורת טוקן שתקנה לו חלק בהצלחת המטבע החדש.

ואכן, לראשונים הקונים מטבע חדש בימיו הראשונים יש סיכויים לתשואות חסרות תקדים; וכמובן, גם סיכונים גבוהים מאוד. קנייה של האיתריוס בימיו הראשונים, לפני כשנתיים וחצי, הביאה עד היום תשואה של כמאה אלף אחוזים. ייתכן שתשפשו את אוזניכם, אך זו אינה טעות: המשקיעים הרוויחו פי אלף! האם אתם מכירים מישהו במקום כלשהו שהשיג תשואות כאלו בעבר, באיזשהו תחום השקעה?

ה-ICO אינם מתרחשים הרחק מעבר לים; הם גם ממש כאן. חברת בנקור (Bancor) הישראלית, למשל, פיתחה טוקן בשם BNT המבוסס על איתריום, ומאפשר לחברות לייצר טוקנים משלהם במהירות ובקלות. במהלך יוני 2017 ביצעה בנקור הנפקה

של הטוקן החדש שלה; והרוכשים העבירו לארנק הדיגיטלי של בנקור טוקנים של איתריום, ובתמורה קיבלו טוקנים מסוג BNT (מאה BNT היו שווים ETH אחד ביום ההנפקה). בתוך שעתיים וחצי גייסה בנקור כספים בשווי של 143 מיליון דולר. בדיעבד התברר כי היה זה גיוס ההמונים הגדול בהיסטוריה.

להבדיל מגיוס הון בבורסה, גיוס זה התבצע בעבור סטארטאפ חסר היסטוריה, ללא תשקיף, ללא פיקוח של רשות ניירות הערך (בשלב זה), ובעיקר: כגיוס הפתוח לעולם כולו ולא לשוק מקומי. ה-ICO מייצגים את השלב הבא באבולוציה של גיוס הון והקמת יוזמות טכנולוגיות; ונוסף על כך, הטכנולוגיה שבבסיסם מאפשרת, לראשונה, הקמה של ארגונים מבוזרים לחלוטין, אשר ניהולם וכלכלתם מבוססים על טוקנים סחירים ולא על מניות היזמים. זהו מבנה השונה ב-180 מעלות ממבנה החברות המסורתיות והריכוזיות. עולם שלם של אפליקציות וארגונים מבוזרים עומד על פתחנו.

מובן שאליה וקוץ בה. הציבור נוהר אחר ההנפקות החדשות אבל ישנם ICO רבים, ואולי אף רובם, שאינם מייצגים כל ערך אמיתי או טכנולוגיה ואינם אלא אשליה שתתגלה מיד לאחר שהיזמים יקבלו את הון ההמון. אולם בנוכלים וברמאים כבר עסקנו: הם אינם משנים את מהות הדברים. בפועל, המבנה המבוזר, הלא-ריכוזי, הפתוח והחופשי של מטבעות הקריפטו פותח דלתות חדשות ליזמות ולתנועת הכסף, מהאדם הקטן לכל יום, והוא מאפשר לכל אחד סולם משלו בדרך אל העצמאות. לא רק מסלול חדש אל הכסף נסלל כאן: לראשונה בהיסטוריה, כל אחד מאיתנו, מכל מקום על גבי הגלובוס, יכול להפוך בעצמו לענק עולמי. אפשר לפתח מטבעות וכלכלה, להפוך לבנק, להציע מוצרים ושירותים, לגייס הון ולפתור בעיות למיליוני אנשים. כדי לעשות את כל זאת לא נדרש יותר מאשר טלפון נייד. העולם בכף ידנו.

תנו לקיסר את אשר לקיסר?

נראה כי לא תיפלו מהכיסא אם אומר כי העולם הפיננסי הקלאסי אינו עתיד לפרוס שטיח אדום לרגלי הביטקוין; וברור כי הביטקוין ושוק הקריפטו כולו מאיימים על הכלכלה המסורתית ועל רבים מסדרי העולם. נתחיל מהכסף עצמו.

מטבע אינו רק ערך ומכשיר פיננסי; לעיתים הוא גם זהות. רבים מאיתנו מתגאים בשקל החזק ומרוצים ממנו בנסיעות לאירופה. ואכן, ערך המטבע הלאומי הוא נגזרת של עוצמתה הצבאית והכלכלית של המדינה. כך למשל כאשר מחיר חבית נפט ירד משמונים דולר לארבעים, כלכלות מבוססות נפט קרסו, ואילו המטבע של יצרנית הנפט ונצואלה (שמונהג בה משטר סוציאליסטי קיצוני) התמוטט כליל. בתגובת נגד טיפוסית הפכה ונצואלה את המסחר בביטקוין לבלתי חוקי; וכיום אסור להחזיק או לכרות ביטקוין בוונצואלה. למותר לציין כי צעד זה לא שינה דבר וההמונים ברחו וממשיכים לברוח מהבוליבר, אשר מודפס ללא אחריות וללא קשר ליכולת הפירעון

של המדינה, אל מטבעות דיגיטליים דוגמת הביטקוין – שחוקי המתמטיקה מנהלים אותנו, ולא גחמה של רודן, משאבי טבע או שר אוצר סהרורי.

העולם החדש מציע לנו להיפרד משטרות התקפים ביחידה גיאוגרפית ספציפית ונתונים לחסדי שמייים או לחסדיו של שלטון מתחלף וקפריזי, ותחתיים לרכוש מטבע דיגיטלי ונצחי, בעל זהות אוניברסלית ואוטונומית שאינה כפופה למדינה, לשפה או לחוק מקומי. את זהותנו הלאומית נשמר עם המנון ודגל, אך את זהותנו הכלכלית נגבש כפרטים באוטונומיה מלאה. אגב, שינוי כזה קרה כבר לא אחת: האיטלקים ויתרו על הלירטה לטובת האירו, והצרפתים והגרמנים על הפרנקים ועל המרקים. הוויתור על המטבע המקומי אינו מוביל בהכרח לויתור על גאווה או זהות לאומית.

לא כל המדינות מבינות זאת, אבל הכלכלה הדיגיטלית החדשה, הביטקוין ועמו שלל מטבעות הקריפטו, מהווים איום אסטרטגי על עצם מוסד המדינה ובעיקר על הבנק המרכזי. למעשה, המילה איום היא מטעה, כי היא מניחה שיש רק סיכון אפשרי, ואם המדינה תתנגד בנחרצות מספקת, היא תשכיל להדוף אותו. האמת היא שמטבעות הקריפטו אינם עוד בגדר איום אלא בבחינת עובדה סופית: העתיד כבר נגזר, הפור נפל והוא בלתי ניתן לשינוי. נותר רק לשאול כמה זמן ייקח למדינות להפנים כי העולם הפיננסי השתנה לבלי שוב.

הסיבה העיקרית שבעטיה מטיל הביטקוין צל כבד גם על מדינות היא שאלת המיסים. גביית מיסים היא בסיס הכוח של המדינה המודרנית, וממשלה או צבא אינם יכולים להתקיים ללא תקצוב ממשלתי. אולם ממשלה כידוע איננה מייצרת סחורות ומוצרים, אלא רק שירותים שעולים כסף – המגיע מכיסיהם של האזרחים. יכולתה הכמעט-טוטאלית של המדינה לגבות מיסים תלויה לא מעט ביכולתה להציץ אל תוך חשבון הבנק שלנו, לחלט כספים ואף לגבות "מלווה מרצון". המיסים אינם תרומה של התושבים אלא חובה הנאכפת באמצעות מנגנוני בקרה ושליטה: רואי חשבון, דיווחי בנקים, רשויות המיסים וההוצאה לפועל. לכן שקלו כמה מדינות לבטל כליל את המטבעות והשטרות ולהוציא את התשלום במזומן אל מחוץ לחוק – שכן עסקה במזומן היא בלתי אפשרית לניטור ולכן מעודדת כלכלה שחורה ואי-תשלום מס. אך בעולם החדש משימות הפיקוח והגבייה הופכות לקשות יותר ויותר: למדינה קשה מאוד להציץ את תוך "חשבון" הבנק הקריפטוגרפי שלנו, דהיינו אל הארנקים הדיגיטליים שלנו; המטבעות הדיגיטליים הופכים את הכלכלה כולה למרחב שבו הדיווח הופך לוולונטרי. כך, ככל שהשימוש במטבעות הקריפטו יהיה נפוץ יותר, יהפכו המטבעות המדינתיים רלבנטיים פחות, והכסף יזלוג החוצה – מן הבנקים והמוסדות הרשמיים אל הכלכלה האלטרנטיבית, הבינלאומית והבלתי מפוקחת.

שיעורי המס הנוכחיים יהיו חייבים להשתנות אל מאזן כוחות חדש, שבו המס יהיה נמוך בהרבה, כך שיהיה כדאי לתושבים לשלם ומאידך גיסא תהיה למדינה יכולת

להתקיים. יהיה צורך למצוא מאזן חדש בין עוצמתו של השלטון ובין חופש הפרט שמאפשרת הטכנולוגיה.

* * *

המעבר מכלכלה ישנה לכלכלה המבוססת על מטבעות דיגיטליים צפוי להיות רצוף קשיים ומהמורות, וכסף פיאת וביטקוין יתקשו מאוד לדור בכפיפה אחת. מוקדי הכוח של מטבעות הפיאט ייאחזו בקרנות המזבח של ריבית, שליטה ומיסוי; ועולם הקריפטו צפוי להתקל בניסיונות נואשים לעצירת השטף. ניתן לשער שמומחים מטעם הממסד יקבעו כי "הביטקוין הוא הונאה" ותופיע חקיקה פרועה כנגדו. אנו עתידים לראות מדינות המחרימות את הביטקוין לחלוטין, אוסרות את המסחר בו, או מבטלות את האפשרות להנפקת מטבעות או להקמת בורסות קריפטוגרפיות; אולם ניסיונות אלו לא יצלחו, ומטבע דיגיטלי חברתי ללא גבולות ישרוד, יקום ויתחזק כעוף החול. הטכנולוגיה חזקה מהמחוקק, ורצון האזרחים הוא הכוח המניע את המהפכה.¹⁰ הביטקוין לא ביקש רשות כדי להיוולד, וולא עתיד לבקש רשות כדי לשרוד ולשגשג.

זו הסיבה שהביטקוין עדיין איננו מוכר כמטבע עובר לסוחר בכל מדינות העולם. בשווייץ, באוסטרליה ובארה"ב כבר זכה הביטקוין למעמד, אך בישראל הוא עדיין נחשב לעוף מוזר. מעמדו עדיין לא ברור והוא אינו מוגדר כמטבע אלא כ"נכס" החייב במיסוי רווחי הון שמטבעות רגילים פטורים ממנו.¹¹ מדוע זה כך? התשובה פשוטה: כדי שרשות המיסים תוכל לגבות על מכירתו מיסים לא-מוצדקים. המדינה מערימה קשיים נוספים על רוכשי הביטקוין, וכמה בנקים ישראלים חסמו לאחרונה את חשבונות לקוחותיהם מפעולות הקשורות בצורה כלשהי למטבע הדיגיטלי. ביפן, אגב, הביטקוין הוא כבר "הילך חוקי", ונראה שמדינות רבות אחרות יצעדו בעקבותיה. בסופו של יום, לא תהיה להן ברירה אחרת.

הביטקוין ושוק הקריפטו יצרו, דה-פקטו, כלכלה שבה הסמכות שלי כפרט זהה לסמכותו של כל פרט אחר; ואילו בכלכלה הישנה, הנוכחית, מצויים פרטים הקובעים בשביל כולם. נגיד הבנק המרכזי אינו נבחר ציבור אלא אדם מן השורה, ובכל זאת הוא יכול להחליט על מחיר הכסף לכולנו: על גובה הריבית, על שיעור האינפלציה, ועל קצב ההדפסה. בעולם הקריפטו אין נגיד כזה; המתמטיקה וחוקי הפרוטוקול הציבורי הם הקובעים היחידים ואיש אינו חזק מחברו. אין כאן מדינות, לא קטנות ולא מעצמות; אין כאן יחסי הון-שלטון; אין איפה ואיפה; אלא רק כלכלה טהורה שנחתמה בקוד ומונעת על ידי הערך שהיא מביאה לעולם. והכלכלה הזו שווה בפני כולם ומציעה אינספור הזדמנויות לכל אדם.

דוגמה נוספת לאבסורד הנזכר: במשך עשרות שנים הונהג ברוסיה הקומוניסטית "מחירון" מפוקח לכל שירות או מוצר: נעליים למשל עלו כך וכך רובל בכל מקום,

וזהו; הפרולטריון קבע את המחיר לכולם. האמריקנים גיחכו על היוזמה הקומוניסטית הזו, המונעת שוק חופשי ותחרות, אולם דבר אחד שכחו באמריקה: כי את המחיר למוצר החשוב מכולם, מחיר הכסף עצמו, קובע אדם יחיד, הלוא הוא נגיד הבנק המרכזי. נגיד הבנק קובע את הריבית, דהיינו את מחיר הכסף, ואנו נתינים וצמיתים של החלטתו – ללא יכולת ערעור או בחירה ישירה. כיום למשל הריבית הנהוגה במשק היא הנמוכה ביותר באלף השנים האחרונות (!), ועובדה זו מוכתבת לאזרח מלמעלה ללא כל יכולת לשנותה. לעומת כל אלו, הביטקוין הפך את המשוואה על ראשה, העניק לעולם מטבע שקצב ההנפקה שלו קבוע מראש, ויצר מציאות שבה כל אחד יכול לייצר מטבע אלטרנטיבי במחיר אחר. כולנו הפכנו לנגידים בפוטנציה.

הביטקוין ושאר המטבעות מערערים כבר עכשיו את יציבות המערכת הבנקאית, שבה כל העברת כספים בינלאומית לוקחת מספר ימים ועולה כסף רב. הביטקוין מדלג מעל הגבולות ומאפשר העברה מיידית, תוך דקות, אל כל פינה בגלובוס, ללא צורך במערכת פקידותית, בחתימות, בחשבון מוגבל ועוד. יתרה מזאת, הביטקוין וחבריו מבטלים את הצורך בבנקים ממוסדים. הבנקים באו לעולם כארגונים שמטרתם לאחסן את כספם של האזרחים ולשמור עליו, אולם מעת שהכסף היה בידיהם, החלו הבנקים להלוות אותו לאחריים ולסחור בו. בעולם החדש אין בנקים ואין צורך בהם, שכן כל אדם מחזיק בעצמו את המפתחות לכסף שלו בארנק פרטי (או בכמה מהם). מעתה, כל אחד מאיתנו הוא הבנק: בלי צורך ברישיון לפתיחת בנק ובלי הון מחייב. למעשה, כבר היום יש לי בנק משלי ואני יכול לאגור בו כסף, להלוות ממנו, לסחור בו ולפתוח חשבונות תחת החשבון הראשי (כלומר ארנקי משנה תחת ארנק ראשי אחד). לכן, הכסף יחל לזלוג החוצה, מהבנקים אל ארנקים פרטיים ואנונימיים, שיציעו את כל השירותים שמציעים הבנקים אך בזול יותר, מהר יותר, עשירים וארבע שעות ביממה, ובפרטיות מוחלטת. זה יקרה לאט לאט, אך יום אחד יתעוררו הבנקים ויגלו שכיסייהם ריקים.

לפנינו כלכלה חדשה לחלוטין, והיא אינה שואלת לגילך, לשמך, או להיסטוריה שלך; וכדי להנפיק בה מטבע או לסחור בו אינך צריך לקבל רשות מאיש. כל אחד בעולם יכול להיות חבר בכלכלה זו ולרכוב על גבה אל מרחבים חדשים ומסעירים. כיום, לדוגמה, לשלושה מיליארד בני אדם – באפריקה, במזרח, ובדרום אמריקה – אין כל גישה למערכת הבנקאית; הם חסומים בפני הכלכלה, ומבחינה כלכלית נעדרים מן העולם. כיום, אין להם שום סולם לטפס עליו אל רווחה ועצמאות, אך עולם הקריפטו מעניק לכל אחד מהם מפעל לסולמות. מיליארדי אנשים יוצרים כלכלה חדשה שאינה מבקשת רשות מאף מדינה, שלא יכולה להיעצר על ידי אף גורם, ואשר מפיתה תקווה והזדמנויות אינספור. זוהי כלכלה מבוזרת, שטוחה, שוויונית ודינמית המונעת בכוחם ובתעוזה של הפרטים – ולא ברצונן הטוב של המדינות.

ברוכים הבאים לממלכת האפשרויות הבלתי מוגבלות.

עולם חדש מופלא

מדינות רבות השכילו זה כבר להבין את הפוטנציאל, והן מתחרות ביניהן על זכות הראשונים להוביל את העולם בתחום הקריפטו: שווייץ חוקקה חוקים שמאפשרים ליזמי קריפטו רבים לפעול ממנה; פוטין הודיע כי הוא רוצה להפוך את רוסיה למעצמת כרייה; אוסטרליה נתונה במרוץ לקריאת הפיכתו של הביטקוין למטבע חוקי; וכך גם לטביה ומדינות אחרות – כולם רוצים חלק מן העוגה הצומחת הזו. ובכל זאת, ועל אף הבהלה לזהב הדיגיטלי, נוהגות המדינות בעיוורון גמור בכל הנוגע למשמעויות מרחיקות הלכת של התבססות שוק המטבעות הקריפטוגרפיים.

הנה תסריט דמיוני לשיפוטכם. ככל שעובר הזמן, עוד ועוד אנשים מצטרפים למעגל המשתמשים במטבעות הקריפטו, עד שהחזקתם הופכת לחלק מההון והנכסים של רבים. כל מי שנכנס לכלכלה זו מעוניין ביציבות שלה, בהתפתחותה ובשמירת הערך של נכסיו; והוא גם מבין במהירות את יתרונותיו של הון פרטי לחלוטין, העמיד בפני פיחות, וגלובלי מטבעו; וכך נוצר גלגל תנופה המחזק את עצמו. האדם גם מבין כי המדינה מוגבלת מאוד ביכולתה להציץ אל תוך הארנק הפרטי שלו; ובעיקר, כי המטבע המקומי נשחק מדי יום באינפלציה ובהדפסת כסף, ואילו החלופה הדיגיטלית מוגנת מכל שחיקה. לכן, לאדם הסביר יהיו עוד ועוד תמריצים להמרת נכסי הפיאט שלו בנכסים עמידים ודיגיטליים. בעוד עשור, האופציה המועדפת לקבלת תשלום תהיה כסף חזק ודיגיטלי (כמו הביטקוין) ולא כסף רעוע ופיזי (שקל).

המטבעות הדיגיטליים מאפשרים לנו להקים ישויות שאינן קיימות בשום מדינה. אלו חברות מתפקדות המגייסות מיליונים, ובכל זאת הן אנונימיות לחלוטין – ללא רישום, ללא מספר ח"פ וללא מס. חברות מעין אלו מכונות DAO (Decentralized Anonymous Organization), ולא מעט כאלו כבר קיימות; וככל שיעבור הזמן, הן עתידות להתרבות. אין סיבה שאות חברת פייסבוק (או גוגל) הבאה לא יקימו כ-DAO, דהיינו כחברה אמיתית לחלוטין שאין לה לא גוף, לא שם, ולא תיק מע"מ באף מדינה. את התמורה לשירותיה תגבה חברה זו במטבעות שהיא עצמה תייצר ותמיר במטבעות דיגיטליים אחרים.

כאשר הכלכלה תעבור לשם, אל מרחב גלובלי, אנונימי ומבוזר, הכסף הישן של המדינה לא יהיה מופקד עוד בבנקים בהיקפים המוכרים לנו כעת. המוסדות הפיננסיים הלא-יעילים, הבזבזנים והבירוקרטיים, יהיו הראשונים להיפגע בגל ההדף העצום של היעילות והפרטיות המגיע אל חופינו. רוב ההון הפרטי יהפוך לטוקנים דיגיטליים ויהיה מוסתר תחת חומות הצפנה בלתי חדירות. כאשר עוד ועוד אנשים ישימו את מבטחם במתמטיקה ולא בפוליטיקה, יתרחש המהפך: המדינה תגלה שכיסיה מתרוקנים וכי אין לה סנקציות משמעותיות כלפי התושבים וכלפי העסקים הווירטואליים הפועלים (גם) בשטחה. המדינה תציע לאזרחים בקשה לגילוי מרצון

של נכסי קריפטו כדי להבטיח גביית מיסים. כמה אומללים עלולים להיזרק לכלא על העלמת מס, למען יראו וייראו, אך תחתייהם יבואו עשרות, ואלפים ומיליונים שידעו כי למדינה יש יכולת מועטת לפקח על מהלך העניינים. מיסי ההון יהפכו למצומצמים יותר, או לזולגטריים, ובמקומם יעלו מיסי תושבות מסוגה של הארנונה.

אם איש לא יאמין עוד לחתימת הנגיד המתנוססת על השטרות, לא תהיה עוד תועלת רבה בהנפקתם. תקציב המדינה יוגדר מחדש, בביטקווינים בשילוב המטבע המקומי או במטבעות נוספים שיהיו באותו זמן. התקציב יצטמצם באופן דרמטי, שכן אכיפת המיסים תרד; השלטון יהפוך לרזה ויעיל, כי יעילותו תימדד תמיד באלטרנטיבה דיגיטלית; והיבטים של חירות הפרט, אשר מתקיימים כיום בעיקר במאמריהם של "ניאו-שמרנים", יהפכו לברירת המחדל של כל אדם. כולם יבקשו לשמר את ההון שלהם בידיהם, וישמרו מכל משמר על המפתחות הפרטיים שלהם. נכדינו ייוולדו לעולם שבו איש אינו נזקק למתווך כדי לשמור על הונו: "באמת סבא, היית עומד בתור לבנק? מה זה בנק? ומה זאת אומרת שהוא היה סגור בצהריים?"

לכשיתממש התסריט הזה, הוא עלול להתרחש בהפתעה גמורה, בדומה לקריסת חומת ברלין או להפיכת אוקטובר במצרים. יום אחד נתעורר לעולם חדש, שבו המוסדות הפיננסיים נעלמו והופשטו מנכסיהם; והמדינות יגלו כי כלכלתן השתנתה לחלוטין וכי תושביהן הפכו באחת אזרחי העולם. משוואת הכוחות תתהפך. עולם חדש של פרטים עצמאיים ושל מדינות רזות עומד בפתח.

המדינה הרזה

הבה נדמיין לרגע את העולם הזה, שבו כל הכסף גלובלי ודיגיטלי (כמו אירו, אך בכל מקום ובלי נגיד בנק). זהו עולם ללא בנקים, במובן המסורתי של המילה, שבו ישנן אינספור זירות המפגישות אנשים זה עם זה לטובת הלוואות, פיקדונות, השקעות וכדומה.

המדינה תיפרד מחלק ניכר מבסיסי הכוח שלה, ואלו יעברו לידי האזרחים. הרגולציה הנוגעת לכספים ולניהולם תתמוסס ותשתנה. בעולם שבו כל אדם הוא הבנק של עצמו, אין משמעות לתקנות ולחוקים הנדרשים להקמת מוסד פיננסי, שהלוא כולנו מוסדות פיננסיים; ואין צורך לקבל רשות מהמחוקק, כשם שאין לרשות יכולת לפקח על מסחר בין אנשים או לעצור אותו – לא רק בתוך תחומי המדינה, אלא בין כל שני אנשים, בכל מקום על הגלובוס. העולם הופך להיות קטן, שטוח ומיידני. כל אחד רשאי יהיה לעשות עסקים עם כל אדם אחר, ללא הבדלי דת או לאום, וגם ללא הבדלי מין (במובן species) – משום שנוכל לנהל עסקים, מסחר ותנועת הון גם מול ישויות דיגיטליות לחלוטין שאינן אנשים. ניתן לכתוב תוכנה שתחזיק מטבעות, תסחור, תלווה אותם לפי אלגוריתמי סיכון, תשקיע את הכסף בחזרה במקומות נושאי

תשואה, וכך הלאה, ללא מגע יד אדם, כמערכת אוטונומית לחלוטין.

המדינה תיאלץ להמציא את עצמה מחדש, ובעיקר את היחס שבינה לבין האזרח. בעולם פתוח כלכלית, ללא גבולות מסחר, יריבו המדינות על ליבם של התושבים, שכן קל מאוד יהיה להגר ולעבור למקום אחר. המקומות הראשונים שישגשגו יהיו אלה שיפתחו עוד את השערים בפני כלכלה חופשית ודיגיטלית. הם ימשכו אליהם את המתעשרים החדשים, שצברו הון דיגיטלי ניכר ואינם מעוניינים לשלם ממנו מיסים ישנים. במדינה הזו, היא שמה "ביטקוניה", ייגבו מהם רק מס תושבות ומס הכנסה שיבוסס על דיווח עצמי בלבד וישולם גם הוא במטבע דיגיטלי. בתהליך שמחזק את עצמו תהפוך מדינה זו להיות אחת המדינות העשירות בעולם. ביטקוניה תהיה החלוצה, ושכנותיה יבינו באיחור את הפספוס שלהן וינסו לשחזר את הצלחתה. לאחר ביטקוניה החלוצה, עוד ועוד מדינות תהיינה אנוסות לקבל עליהן את הדין הדיגיטלי.

סדר עולמי חדש עומד לקום.

כיום, הדולר חזק משום שמאחוריו עומדים הרבה אנשים עם הרבה רובים. מאחורי הביטקוין אין אף רובה, נושאת מטוסים או צוללת גרעינית, ולמרות זאת הוא עמיד, חזק ובלתי ניתן להשמדה. הוא עובדה קיימת; שד שיצא מהבקבוק ואינו יכול להידחס שוב פנימה.

אם הביטקוין ישתלט על מפת העולם, מדינות קטנות עשויות להתגלות כמעצמות חדשות והמעצמות הישנות עלולות לפשוט רגל ולהיקבר תחת חולותיה הנוודים של ההיסטוריה. ממלכת הדולרים הירוקים עלולה להתגלות כחסרת ערך, ובמקומה עשויה לקום ולפרוח מדינה נידחת שהחלה לצבור ביטקוינים לפני שנים. אולי תהיה זו איסלנד, שבה עלויות ייצור החשמל נמוכות מאוד וחלק ניכר מהכרייה העולמית מתרחש בה, ואולי סין, ואולי היתרון הכלכלי של מדינה ייקבע לפי איכות כוח האדם והיזמות הקריפטוגרפית של תושביה.

בשיחת סלון שגרתית, המשפט "הביטקוין ישתלט על מפת העולם" נשמע מופרך ודמיוני; אולם בפועל, זהו תסריט ריאלי לחלוטין. הבנק המרכזי של קנדה פרסם השנה ניתוח שבחן מה יהיו שיעורי הריבית בעולם כאשר יהפוך הביטקוין לסטנדרט העולמי החדש, כך שמתבעות שונים יונפקו כנגדו כשם שהונפקו בעבר כנגד זהב.¹² נראה כי במחלקת המחקר של הבנק של קנדה הפסיקו לטמון את הראש בחול. מובן שאין בידינו כל ערובה כי אחד מן התסריטים הללו יתממש, אולם ברור כי עצם קיומם של הביטקוין ושל יתר המטבעות הקריפטוגרפיים – כטכנולוגיה, כגשר חברתי וכערוץ לשמירה על ההון – סולל חלופות ממשיות לסדרי בראשית של הכלכלה העולמית.

למדינת ישראל, עולם הקריפטו הוא איום אך גם הזדמנות אדירה. מקובל לומר כי במדינת ישראל מצוי ריכוז מוחות מהטובים בעולם (לפי פרסומים זרים), שפע יצירתיות, יוזמה וגם צבא חזק. ככל שמדינת ישראל תשכיל לאמץ את כלכלת

הקריפטו מהר יותר, כך יהיה לה יתרון יחסי נוסף על שכנותיה הקרובות והרחוקות. כבר כיום ישנן חברות קריפטו ישראליות רבות, אך בהשקעה מיידית נוכל להפוך למעצמה המובילה בעולם בתחום זה, לאבן שואבת ליזמים ולמקור אנרגיה כלכלית בלתי נדלית, שרק החלה את צעדיה הראשונים. עכשיו הוא הזמן, כשהתחום עודנו בראשית פריחתו ושחקנים רבים טרם נכנסו לִמְרוֹץ.

מדינת ישראל אינה יכולה להרשות לעצמה לומר "לי זה לא יקרה". נציב מס הכנסה אינו יכול לנוח בכיסאו ולחשוב שבסופו של דבר תימצא דרך לחייב את כולם בתשלום מיסים בדיוק כמו היום; שר הביטחון אינו יכול להניח שתקציבו יתפח לנצח; נגידת בנק ישראל אינה יכולה עוד להרשות לעצמה להחזיק יתרות מטבע זר בדולרים בלבד. הביטקוין כבר מזמן אינו מטבע דמיוני.

אם מדינת ישראל תיערך לכך כעת, יש לה סיכוי טוב להצלחה.

אני שם על זה ביטקוין.

1. באפריל 2013 מחקו הבנקים בקפריסין כ־15 אחוז מהפיקדונות הפרטיים של לקוחות הבנק כדי לשלם את חוב המדינה.
2. לספקנים נזכר כי בשנות השמונים האינפלציה השנתית בישראל הגיעה לכדי 445 אחוז. אף שכלכלתה של מדינת ישראל חזקה לעת עתה, יצירת אינפלציה של שני אחוזים בשנה היא יעד מוצהר של בנק של ישראל. זו אינה טעות: שחיקת כוח השקל היא מדיניות!
3. למתקדמים, הנה הסבר מקוצר של "החידה". ישנה פונקציה מתמטית ידועה בשם Hash שמקבלת כקלט כל רצף של טקסט (לא משנה אם זו אות אחת או ספר שלם) ומחזירה תמיד ערך בן 32 ספרות ואותיות (למשל: 7be36e64679abz1e66cfe1:e9b93a9e85). כאשר רוצים לכתוב בלוק חדש בבִּלְוֹקצ'יין, הכורים כותבים את הבלוק, שהוא כאמור רצף העסקאות שנוצרו בעשר הדקות האחרונות, ומחשבים לו את פלט ה-Hash המתאים, כאשר כדי לכתוב את הבלוק בבִּלְוֹקצ'יין חייבים לקבל תוצאה שמתחילה ברצף של אפסים. אולם בפונקציית Hash אי אפשר לדעת מראש מה תהיה התוצאה – לפעמים היא מתחילה באפס ולפעמים לא (בדוגמה לעיל היא מתחילה דווקא בשבע). כדי לגרום לתוצאה להתחיל במספר אפס עלינו להוסיף טקסט כלשהו בסוף הטקסט המקורי של הבלוק (למשל סימן קריאה בסוף הטקסט), להריץ את הפונקציה שוב ולבדוק אם קיבלנו תוצאה טובה. אם לא קיבלנו אפס, עלינו להוסיף עוד סימן קריאה ושוב לבדוק, וכך שוב ושוב עד שנקבל אפס כספרה ראשונה. תהליך כזה זה עלול לדרוש
4. הרצות רבות מאוד של הפונקציה. מכיוון שמהירות המחשבים עולה בהתמדה, הפתרון עשוי להפוך קל ומהיר יותר לעומת פרוטוקול הביטקוין המזייב פתרון רק כל עשר דקות בממוצע. לכן, הפונקציה נעשית קשה יותר ככל שהמחשבים נעשים מהירים יותר (נבדק אוטומטית ומתעדכן כל שבועיים). יעד זה נקרא target כך שתוצאת ה-Hash תהיה נמוכה מהמטרה. כדי שיעד זה יושג, נדרש רצף ארוך יותר של אפסים, וכך במקום אפס אחד בהתחלה, נצטרך למצוא טקסט שייתן תוצאה שתתחיל בשני אפסים, שלושה אפסים וכן הלאה. כיום, פתרון החידה מחייב מציאת רצף של 18 אפסים לפחות. פתרון כזה זה מצריך טריליוני חישובים, לא פחות, כלומר אנרגיה רבה נדרשת כדי לכתוב כל בלוק ולרשום אותו בבִּלְוֹקצ'יין.
5. שימו לב כי ברגע שהחידה נפתרה, קל מאוד לוודא את נכונותה: כל אחד יכול להריץ את פונקציית ה-Hash על הבלוק האחרון ולוודא שקיבל רצף מתאים של אפסים בהתחלה.
6. כיום, למעשה, כוח החישוב של רשת הביטקוין גדול יותר מכל מחשבי העל גם יחד.
7. המונח "ארנק" מעט מטעה. להבדיל מארנק כסף "רגיל", המכיל מטבעות ושטרות, ארנק הביטקוין מכיל רק מפתחות. נכון יותר לחשוב על ארנק הביטקוין כעל מחזיק מפתחות. כמו במחזיק מפתחות אמיתי, אם מישוהו שכפל עותק מהמפתח שלכם ללא רשותכם, הוא יוכל להיכנס אליכם הביתה. לכן יש לשמור על הארנק, כלומר על מחזיק המפתחות שלכם, היטב. וכך איש לא יוכל לפתוח את הדלת אל כספכם ללא רשות.

7. מה גם שרוב תוכנות הארנק מייצרות כתובת ביטקוין חדשה בכל העברה כספית, ולכן לכל משתמש יש כתובות רבות מאוד, גם אם יש לו רק ארנק אחד. ממילא, המעקב אחרי הכסף ושיוכו לאדם פלוני קשה ביותר.
8. יש בביטקוין מיליוני משתמשים. רק אל ה-coinbase מצטרפים כמיליון משתמשים חדשים (עם שם משתמש וסיסמה) מדי חודש. לא מתקבל על הדעת שכל המשתמשים הללו, או רובם, עבריינים.
9. בוונצואלה, בהודו ובמקומות אחרים שבהם שולטת המדינה על ההון באופן הדוק, הביטקוין יקר מאוד לעומת מחירו בכל מקום אחר. מבחינת המקומיים, יש לו ערך רב יותר מזה של המטבע המקומי – שאינו יכול לצאת מהמדינה או להציל אותם ביום סגריר.
10. ואכן, ההצפנה מכחיזה את יכולתה של המדינה לסגור מוסדות ולאכוף את חוקיה. במדינת ישראל נאסר הסחר בסמים, אולם בפועל, בסיוע מערכת ההצפנה של אפליקציית טלגרם, קמה לאחרונה בארץ רשת משלוחי קנביס המונה כבר אלף סוחרים ו-70 אלף לקוחות. כשטכנולוגיה מאפשרת פוגשת קהילה דורשת, המדינה והאכיפה נותרות מחוץ לתמונה.
11. אלה לוי-וינריב, "המטבעות הווירטואליים עלו על הכוונת של רשות המסים", גלובס, 1.8.2017.
12. <http://www.bankofcanada.ca/wp-content/uploads/2016/03/swp2016-14.pdf>
- בזימבבואה, הביטקוין נסחר כעת בפרמיה של 85 אחוזים! ראו <https://www.techjuice.pk/zimbabwe-one-bitcoin-worth-7200/>

תשלומי הורים: תמונת מצב וסדר יום ערכי

מערכת החינוך בישראל נהנית מתקציבי עתק ממשלתיים, אך גם מתשלומי הורים בהיקף גדול שרובו אינו מופיע בדו"חות. אך שתשלומים אלו מעוררים מועקה ומחאה, הם בלתי נמנעים בחברה חפצת חיים וחירות

במדינתו של "עם הספר", שבה ילדים רבים יותר משאר מדינות המערב, ההוצאה הציבורית הגבוהה ביותר היא זו המוקדשת לחינוך. במשך שנים רבות היה היקפו של תקציב החינוך שני רק לתקציב הביטחון, ואילו בתקציב 2017-2018 עקף לראשונה תקציב החינוך את תקציב הביטחון – אף שלפי שעה נראה כי השקעה זו אינה מביאה לשיפור ניכר (מסיבות מבניות, ובכך נעסוק להלן). במקביל לגדילה בתקצוב הממשלתי, ולכאורה בניגוד למצופה, גם ההשקעה הפרטית בחינוך הציבורי הבאה לידי ביטוי בתשלומי הורים הולכת וגדלה; והיקפה רחב באופן ניכר מזה המוזכר במהלך הדיונים בנושא.

בעוד הגידול בתקציב החינוך זוכה לתמיכה עקבית, תשלומי ההורים נמצאים תחת מתקפה מתמדת ונעשים ניסיונות מתמשכים לקצצם, להגבילם ואף להכחידם. הדבר אינו מפתיע. על פיהם של רבים מאזרחי ישראל שגורה הסיסמה "חינוך חובה חינם", המתייחסת לחוק לימוד חובה שנחקק בשנת תש"ט והסדיר את מעמדו של החינוך הממלכתי – כאשר ביולי שנת 2007 הורחב פרק ה"חינם" והוא מקיף את הלימוד עד כיתה י"ב (ולא עד כיתה י' כבעבר). סיסמה זו משקפת את הציפייה האזרחית של הציבור כולו, ומשום כך נתפסים תשלומי הורים כסטירה מצלצלת בפרצופו של משלם המיסים, כהתנערות המדינה מאחריותה, וכהפרטה של מערכת שבבסיסה

משה (קינלי) טור-פז הוא איש חינוך. במשך כ-15 שנה עבד כמורה וכמנהל בבית ספר מקיף בפריפריה; ובין השנים 2012-2017 עמד בראש מנהל החינוך של העיר ירושלים ושימש כנציגו בהנהלת משרד החינוך. לאחרונה, הקים רשת חינוך חדשה מיסודה של תנועת הקיבוץ הדתי והוא מנהל אותה. משרת במילואים כסגן-אלוף ביחידה מובחרת.

עומד אתוס שוויון ההזדמנויות.

מן העבר השני, תחום החינוך הוא מן התחומים שבהם אחריותם של הורים כלפי ילדיהם טבעית ומתבקשת מאוד. אם הורה רשאי להעניק לילדיו מותרות, קל וחומר שראוי כי יפנה משאבים לטובת השקעה ארוכת טווח בילדיו, כלומר לחינוך איכותי. מניעת האפשרות מהורים להעניק לילדיהם חינוך איכותי, באמצעות השקעה כספית ומעורבות הורית, היא כפייה דורסנית ומקוממת המתאימה לחברות שבהן הילדים נתפסים כמשאב לאומי או כרכוש ציבורי.

למרות מורכבותה של הדילמה, השיח הציבורי על אודותיה נוטה ברובו להתנגד לתשלומי הורים – מתוך חתירה לאחריות רבה יותר של המדינה ומתוך שאיפה לצמצום פערים. אכן, כמי שפעל שנים רבות בתפקידי ניהול במערכת החינוך, ועוסק בכך גם כיום, אני יודע את שהניסיון מלמד: לא ניתן לבטל את תשלומי ההורים בישראל; וגם לו היה ניתן – היה זה לא רצוי ולא מוצדק.

תשלומי הורים: תמונת מצב

סך הכספים המושקע במערכת החינוך של מדינת ישראל, בגילי 3 עד 18, מורכב מארבעה מקורות עיקריים: תקציב משרד החינוך, תקציב החינוך הניתן על ידי הרשויות המקומיות, תרומות חיצוניות ותשלומי הורים – המתחלקים בין תשלום למוסדות החינוך הציבוריים לבין תשלום הניתן לגופים פרטיים, למכונים שונים, למורים פרטיים וכל כיוצא באלו.

תקציבה הרשמי של מערכת החינוך בישראל לשנת 2017, ללא השכלה גבוהה ולאחר תוספות שונות, עומד על כ-57 מיליארד שקל. התקציב שאושר לשנת 2018 (כחלק מהתקציב הדו-שנתי שאושר ב-2017) עתיד לעמוד, לאחר תוספות שונות, על כ-60 מיליארד שקל. לפי חוברת התקציב שהוגשה לאישור הכנסת לקראת ההצבעה על תקציב 2017–2018, "בין השנים 2000–2018 גדל תקציב משרד החינוך ב-163%, כאשר בין השנים 2012–2018 גדל התקציב ב-52%".¹ חוברת התקציב מלמדת כי התוספות המרכזיות שניתנו למערכת החינוך בשנים הללו הן: חינוך חנם לגילי 3–4; תוספת שעות לימוד בעבור קבוצות קטנות בכיתות א'–ב'; תוספת תקציב לשם צמצום מספר התלמידים בכיתה ושיפור הישגי התלמידים; תוספת תקציב בעבור צהרונים באשכולות הסוציו-אקונומיים הנמוכים. על אלה יש להוסיף את הסכמי השכר "אופק חדש" ו"עוז לתמורה" אשר הגדירו מחדש את עלות שעת העבודה של המורה, הגדילו את מדרגות השכר שמורה יכול להגיע אליהן במשך שנות הקריירה שלו, וקבעו את משרת המורה כשוות ערך לארבעים שעות עבודה בשבוע – חלקן בהוראה וחלקן בלימוד פרטני עם תלמידים, בישיבות מורים, בבדיקת מבחנים ובכיוצא באלו.

אפיק ציבורי נוסף שבאמצעותו מתוקצבת מערכת החינוך הוא תקציב החינוך של

צמצום פערים



הרשויות המקומיות. חלקו של תקציב זה מבוסס על תקציב משרד החינוך המועבר לרשויות, ולמעשה אינו אלא סעיף של התקציב הממשלתי; וחלקו מבוסס על הונה העצמי של הרשות המקומית – הנגזר מהמיסים שאותה רשות גובה ומן ההכנסות שהיא מייצרת. על פי נתוני הלמ"ס, בשנת 2014 השקיעו הרשויות המקומיות בחינוך כ-6.5 מיליארד שקל מהונן העצמי.² אופן חלוקתו של התקציב המבוסס על הונן העצמי של הרשויות נתון לשיקול דעתן, והן מוציאות אותו כתקצוב משלים לזה הניתן על ידי משרד החינוך, כמעט ללא בקרה מצידו. תקציב זה יכול לשמש כמימון תואם לתוכניות שמשרד החינוך מממן באופן חלקי; כתוספת שעות הוראה לכל מקצוע שייבחר; כתקציב לסיוורים, העשרה ושיפור בתנאי הלמידה; או כתוספת שכר לעובדי הוראה. נוסף על כך מקצות הרשויות המקומיות תקציבי פיתוח פיזיים לתחזוקה, בינוי ושיפוץ של כיתות לימוד ומתקנים אחרים. תקציבי פיתוח אלו מוערכים בנפרד ברוב דו"חות הרשויות המקומיות ולמעשה מייצגים מיליארדי שקלים נוספים המושקעים במערכת החינוך.

מכל האמור עולה כי במונחים תקציביים ההשקעה הציבורית בחינוך היא אדירה. יהיה מי שיאמר כי מדובר בבור ללא תחתית; המקטרגים עשויים לראות בהשקעה זו זילות של כספי ציבור; ואילו אני מאמין כי אין השקעה ציבורית חשובה יותר מאשר חינוך. כך או אחרת, הטענה הרווחת שלפיה "ישראל אינה משקיעה די בחינוך" רחוקה מלהיות נכונה – כאשר היא מופנית להיבט התקציבי (ויש הרי היבטים רבים להשקעה, שאינם נמדדים בכסף). למעשה, טענה זו מרחיקה אותנו משיפור מערכת החינוך.

אך הכסף הציבורי אינו כל התמונה. במערכת החינוך הישראלית מושקע גם כסף לא-ממשלתי שמקורו בתרומות של נדבנים ובתשלומי הורים. אין בנמצא נתון כלשהו על אודות כלל התרומות המגיעות למערכת החינוך בישראל; וזאת גם לאחר תהליך הסדרה רחב היקף שביצע משרד החינוך בשנים האחרונות בכל הנוגע להתערבות גופים חיצוניים במערכת החינוך. לגבי תשלומי הורים – נתונים רשמיים ישנם, אך הם רחוקים מלשקף את מצב העניינים האמיתי.

הנתונים הרשמיים אשר נמסרו בוועדת החינוך של הכנסת בקיץ האחרון, על ידי נציגי משרד החינוך, העריכו את תשלומי ההורים בכ-1.6 מיליארד שקלים. לעומת זאת, בדיון שהתקיים בוועדת החינוך של הכנסת ביולי 2016 הודתה מנכ"לית משרד החינוך דאז, מיכל כהן, כי "אנחנו מעריכים את תשלומי ההורים גרוסו מודו במערכת החינוך – תקשיבו טוב – קרוב ל-5 מיליארד שקלים"³ – כלומר יותר מפי שלושה מהנתונים הרשמיים. די בפער העצום שבין הנתונים הרשמיים לבין הערכותיהם של אנשי המקצוע כדי ללמד על אמינותם של נתונים אלו; אולם ככל הנראה, שיעור תשלומי ההורים האמיתי גבוה גם מהערכת מנכ"לית המשרד.

לאורך השנים נוצרו בישראל נורמות שונות ומגוונות ביותר בכל הנוגע לתשלומי הורים. לצד בתי ספר וגנים שאינם גובים כלל תשלומי הורים, קיימות מסגרות חינוכיות רבות הגובות מהורי תלמידיהן עשרת אלפים שקל, ואף יותר, מדי שנה. את הסבך הזה ניסה משרד החינוך להסדיר על ידי קביעת מכסות מותרות לגבייה בעבור כל קבוצת גיל, המתפרסמות מעת לעת בחוזר מנכ"ל של משרד החינוך.⁴ המשרד מבקש לאכוף הנחיות אלו באמצעות "מנהל אכיפה ובקרה", ולבחון את שיעור תשלומי ההורים על ידי מערכת המכונה "אפיק"; ובמידה שישנן חריגות מההיתר, דורש משרד החינוך כי ימוצה הדין עם בתי הספר הגובים. אלא שגם לאחר תהליכי הסדרה אלו, נכון לקיץ 2016 רק שבעים אחוזים מבתי הספר בישראל דיווחו על תשלומי ההורים במערכת "אפיק". חשוב לציין כי אותם בתי ספר שבהם תשלומי ההורים אינם מבוקרים באופן יעיל פונים דווקא לשכבות חלשות מבחינה סוציו-אקונומית – דוגמת בתי ספר "מוכרים שאינם רשמיים" במזרח ירושלים וחלק מבתי הספר החרדיים. ככולם מתקיימת מערכת תשלומי הורים שחלק גדול ממנה איננו מדווח.

יתרה מזאת: גם לו כלל בתי הספר במדינת ישראל היו מדווחים במערכת תשלומי ההורים של משרד החינוך, לא הייתה מתקבלת תמונה אמיתית בנוגע לשיעור הכסף הפרטי המושקע בחינוך הציבורי. בישראל קיים שוק אפור ענק של שירותי חינוך פרטיים הניתנים בתוך המוסדות הציבוריים, במסגרת יום הלימודים הרשמי או מיד לאחריו – ובתחום זה מצויות מגמות אומנותיות, פנימיות, חוגי העשרה ועוד. נוסף על כל אלה מתקיימת בשנים האחרונות מערכת תשלומי הורים המתבצעת באמצעות הליך של "תרומה" – ונסתרת למעשה מעיניו של משרד החינוך. כך למשל שלח אחד ממוסדות החינוך בארץ להורי תלמידיו:

על פי הנחיות משרד החינוך, הפחתנו השנה כ-1,000 שקלים בתשלומי ההורים, וזאת מבלי לפגוע בתוכנית הלימודי ובפעילות החברתית... כל תכניות הלימודים והפעילויות פתוחות לכלל התלמידים בזכות מערך מלגות נרחב הניתן לתלמידים הזקוקים לכך... על מנת שנוכל להמשיך לקיים את רמת הפעילויות החינוכיות והחברתיות... אנו מבקשים מכל משפחה לתרום... מעבר לתשלומי ההורים. הורים שאינם מעוניינים לסייע בתרומה זכאים לסרב ומתבקשים להודיע לנו על כך...

אם כן, במוסדות רבים המירו בתי הספר וועדי ההורים חלק מתשלומי ההורים בתרומה שאומנם איננה חובה אך היא נדבך ביכולת הכלכלית של בית הספר ונושאת אופי של ברירת מחדל – כלומר רק הורה הפונה באופן מיוחד להנהלת בית הספר רשאי שלא לשלם אותה. לתרומה זו ישנו סטנדרט נדרש אך אין לה גבול עליון, והורה בעל אמצעים יכול לתרום כל סכום שיחפוץ. עוד לא נולד מנהל בית ספר שיתנגד לתרומה לבית ספרו.

ובכן, מהו גובה תשלומי ההורים בישראל? לפחות חמישה מיליארד שקלים מדי שנה

כפי שהודתה מנכ"לית משרד החינוך, ולאור התופעות שעליהן הצבענו ייתכן שאף כפול מסכום זה. תשלומי הורים מעבים אפוא את תקציב החינוך בסדר גודל של 8-15 אחוזים; ואם טרם נואשתם ממספרים גדולים, שימו לב לשורה התחתונה: במערכת החינוך בישראל מושקעים, בהערכה שמרנית, בין 70 ל-90 מיליארד שקלים מדי שנה.

על מה ולמה

מדוע תשלומי ההורים בישראל נרחבים כל כך ומדוע כושלת המלחמה בהם?

כדי להשיב על שאלות אלו כראוי יש לתת את הדעת על שלושה גורמים: איכותו של החינוך הציבורי בישראל; התחזקותה של התרבות האזרחית הישראלית; ומדיניות התקצוב החדשה של משרד החינוך.

בראש ובראשונה ניצבת העובדה כי מערכת החינוך בישראל דורכת במקום זה זמן רב. כפי שהראה שגיא ברמק בפתח מאמרו שהתפרסם בכתב עת זה,⁵ נתונים רבים מורים כי מדדי החינוך הכלליים בישראל עומדים במקום, במקרה הטוב, ובמקרים רבים מצויים בירידה ביחס למדינות העולם; וכך לדוגמה ישראל איננה מצליחה לשפר את הישגי תלמידיה במקצועות היסוד, ובשנים האחרונות מדשדשת בסביבת המקום הארבעים במתמטיקה (במחקרי פיז"ה) – לעומת המקום הראשון שבו ניצבה בשנות השישים (במחקרים דומים). אומנם, חשוב לסייג את נביאי הזעם ולזכור כי החברה בישראל מגוונת מאוד; והנתונים המשווים את מדינת ישראל למדינות אחרות מתייחסים לממוצע – הכולל הן את החינוך הממלכתי הערבי, הן חלקים מהחינוך החרדי (אך אינו כולל את תלמידי מזרח ירושלים וגם לא את הלומדים במוסדות פרטיים, שרובם חרדים). כאשר מבודדים את החינוך הממלכתי והממלכתי-ידתי היהודי (הכולל גם הוא קשת סוציו-אקונומית רחבה) ובוחנים את הישגיו ביחס למדינות אחרות, התוצאות רחוקות מלהיות מאכזבות.

ועדיין, מערכת החינוך הממלכתית מאכזבת הורים רבים ומתסכלת גם לא-מעט עובדי הוראה המאמינים כי ניתן להעניק יותר לילדי ישראל. על תגובתה של הנהלת משרד החינוך לסקר אחר שציינ ברמק אני יכול להעיד ממקור ראשון. ערב פתיחת שנת הלימודים תשע"ו פרסמה התאגדות המנהלים העל-יסודיים (בראשות מנשה לוי) סקר שבו הראתה כי שמונים אחוזים (!) ממנהלי בית הספר העל-יסודיים בישראל אינם מרוצים ממעמדם ואינם מאמינים במובילי משרד החינוך. זהו נתון קשה המלמד על משבר אמון עמוק; אך אני יכול להעיד, כמי שישב באותם ימים בהנהלת משרד החינוך, כי רבים מאנשי החלונות הגבוהים הם לא ראו בסקר זה יותר מיתוש טורדני.

החינוך בישראל נמצא אם כן במצב משברי, שמוקדו הוא הפער שבין ציפיות ההורים לבין תוצרי המערכת. ההורים הצעירים, אשר נאבקים על איכות חייהם וגידול ילדיהם, מתקשים לקבל את הדשדוש של תוצרי מערכת החינוך הישראלית ואת חוסר

התאמתה לאתגרי דור המילניום ומאפייניו. למרות התרחבות רבה של תקציב החינוך, תוצריה של מערכת החינוך אינם מספקים. עובדה זו מגדילה כמובן את הלחץ על המערכת הציבורית הנדרשת להוציא מתחת ידה תוצרים נאותים, אך גם את הרצון לשלם על מנת לקבלם תוך זמן קצר.

שנית, לעומת הקיפאון במגזר הציבורי, המגזר השלישי בישראל נמצא זה כמה עשורים בתנופה מרשימה; והחברה האזרחית בישראל היא גורם חזק ויצירתי למדי, ההולך וצומח משנה לשנה. בישראל קמות מאות עמותות מדי שנה, אשר עוסקות בתחומים מגוונים, והן מצטרפות לעשרות אלפי העמותות שכבר קיימות. רנסנס זה אינו פוסח על עולם החינוך, ומאמצי החברה האזרחית מביאים למערכת החינוך כסף רב, יכולות ארגוניות, אנרגיות משמעותיות וגם פרקטיקות ניהוליות מתקדמות. החברה האזרחית איננה מוכנה לוותר ולהניח למדינת ישראל לבדה לנהל את חינוך הישראלי. אל הפער שבין מערכת החינוך הציבורית, המתבצרת בעמדות וקונספציות מיושנות וכלואה במבנה ארגוני אדיר ומשתק, לבין האנרגיות האזרחיות הכבירות שנוצרו מחוץ לה, נכנסים גם תשלומי ההורים.

התהליך השלישי המדרבן את תשלומי ההורים מובל דווקא על ידי המדינה; וכוונתה למדיניות התקצוב הדיפרנציאלי שהחלה בתקופת כהונתו של שר החינוך שי פירון, וממשיכה גם כעת על ידי שר החינוך נפתלי בנט. במהלך חמש-שנתי מסיטה מדינת ישראל תקציבי ענק בחינוך הרשמי – מהשכבות החזקות לשכבות הנזקקות. תהליך ההסטה החל בשנת הלימודים תשע"ה, בהעברתן של עשרות אלפי שעות תקן, בחינוך היסודי הרשמי ובחטיבות הביניים, מבתי ספר חזקים סוציו-אקונומית לבתי ספר חלשים. המהלך עתיד להגיע לשיאו בשנת הלימודים תשע"ט – כאשר למעלה ממיליארד שקלים, המתורגמים לשעות הוראה, יועברו לתגבור בתי ספר יסודיים וחטיבות ביניים המצויים בחתך הסוציו-אקונומי הנמוך במדינת ישראל.

בין שנת תשע"ד לשנת תשע"ו עלתה הדיפרנציאציה של תקצוב התלמידים בישראל בצורה דרמטית. לדוגמה, בשנת תשע"ד תוקצב תלמיד ממעמד סוציו-אקונומי חזק בסכום ממוצע של 14,600 שקלים, ואילו תלמיד מחמישון-טיפוח חלש תוקצב בסכום ממוצע של 17,200 שקלים; לעומת זאת, בשנת תשע"ו תוקצב התלמיד החזק ב-15,600 שקלים והחלש ב-19,100 שקלים. בתוך שנתיים התרחב אפוא הפער התקציבי שבין המעמד החלש לבין זה החזק מ-2,600 שקלים ל-3,500 שקלים.⁶

בעקבות תהליך זה, בית ספר שבו לומדים ילדים משכבה סוציו-אקונומית חזקה מקבל תקצוב מופחת (בשעות לימוד) לעומת בית ספר שבו לומדים ילדים משכבה סוציו-אקונומית חלשה; וממילא, בבתי הספר שבהם לומדים ילדי השכבות החזקות גובר הלחץ להשלמת המוצר החינוכי מכספי ההורים – הניתנים כתשלום רשמי או כתרומה. תהליך הדיפרנציאציה התקציבית ממריץ אפוא במידה רבה את הורי

השכבות החזקות בישראל לעקוף בדרכים שונות את הרגולציה על תשלומי ההורים, מתוך הטענה כי "את שהמדינה מחסירה מילדינו אנו חייבים להשלים".

אם כן, החתירה (הברוכה כשלעצמה) לשוויון הזדמנויות הולידה תוצאה בעייתית: מחד גיסא, המדינה עוזבת את הקריטריון השוויוני-אוניברסלי לטובת אפליה מתקנת; ומאידך גיסא, השוויון המיוחל אינו מגיע – כיוון שהכסף הפרטי משלים את שהמדינה גורעת, הפערים נשמרים וכמות הכסף במערכת גדלה. לפנינו כרוניקת כישלון ידועה מראש, המונחת ביסודה של פרדיגמת צמצום הפערים, שכן בחברה חופשית לעולם יחתרו הבריות "לפתוח פער" ולהעניק לילדיהם נקודת פתיחה טובה יותר לחיים. "היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה" לימדו אותנו חז"ל⁷, ודרישה זו צריכה להוליד מערך כלים שיאפשר גם למי שלא זכה לתמיכה מספקת מהבית להגיע להישגים. זהו תפקידה של חברה אזרחית ראויה; זה – ולא החזקה כפויה של האחרים ומניעתם מלהתקדם.

נאבקים בטחנות הרוח

המציאות בשטח מלמדת הן על הצורך הן על הרצון לתגבורו של החינוך הציבורי בכסף פרטי; אולם יש כאלו שמגמה זו לצנינים בעיניהם והם מבקשים להיאבק בה באמצעים שונים. צלע אחת של המאבק היא המערכת עצמה, וצלעו השנייה מורכבת מאוכלוסיית ההורים.

משרד החינוך משקיע מאמצים נכבדים להקטין את ההוצאה הפרטית לחינוך – מתוך השאיפה לצמצום פערים חברתיים בחינוך, ובעקבותיו גם במעמד סוציו-אקונומי. זהו אחד היעדים שלאורו מתוכננת מדיניות משרד החינוך, הבאה לידי ביטוי בתקצוב הדיפרנציאלי שהוצג לעיל. השקעה וולונטרית של הורים בעלי יכולת כלכלית משמרת כמובן פערים כאלו, באופן שלתפיסת אנשי המשרד מצדיק פגיעה חקיקתית בחירותם של אלו החפצים ביקר ילדיהם. במילים אחרות, המושג "צמצום פערים" מתפרש כמיטת סדום הדורשת מכולם ליישר קו עם סטנדרט נמוך.

לצד המאמצים "מלמעלה", הפכו תשלומי ההורים בשנים האחרונות לנקודת מחלוקת בתוך ציבור ההורים עצמו: קבוצות הורים חזקות דורשות כי יתאפשר להן לשלם בעבור החינוך שהן רוצות בשביל ילדיהן; ומאידך, "פורום ועדי ההורים הישוביים", הארגון המייצג את ההורים בפני משרד החינוך, דורש כי תשלומי ההורים יבוטלו כליל – ולא רק יוגבלו. המתנגדים לתשלומי הורים שותפים אף הם לתביעה לחינוך איכותי יותר, אך מוחים על כך שעליהם לשלם זאת מכיסם ומבקשים לגלגל את הנטל לפתחם של כלל האזרחים – באמצעות הגדלת תקציב החינוך הממשלתי מעבר לממדיו העצומים הנוכחיים. בקיץ האחרון, משלא נענתה דרישתו לבטל את תשלומי ההורים או לכל הפחות להפחיתם, הכריז פורום ועדי ההורים על "מרד תשלומי

הורים"; נכון לזמן כתיבת שורות אלו, מרד זה עודנו נמשך.⁸

שתי צלעות המאבק בטעות יסודן, ושתיהן עתידות לנחול תבוסה. אף שהשאיפה לצמצום פערים חיובית מצד עצמה, עליה להכיר במגבלות המציאות. לאדם הגדל בסביבה ובמשפחה שהאוריינות, הפניות והמשאבים בהן מרובים יותר, עתידים בהכרח להיות יתרונות; והניסיון להיאבק בעובדה זו הוא הרסני. כפי שראינו לעיל, ביטול תשלומי ההורים יגרע כעשרה אחוזים מתקציב החינוך הציבורי בישראל. בחלק מהמקרים תשלומי ההורים מגיעים לכדי ארבעים אחוז ויותר מתקציב בית הספר – שלא יהיה מסוגל להתקיים בלעדיהם.

הבעיה אינה כמותית גרידא, ובמהותה אינה כמותית כלל ועיקר. כאמור לעיל, תקציב החינוך גבוה למדי אלא שמסיבות היסטוריות ואחרות, חלק הארי של תקציב בתי הספר היסודיים וחטיבות הביניים, כלומר כ-85 אחוזים מהתקציב, מצוי ב"שעות התקן" – שלגביהן מרחב התמרון שבידי המנהל (או הקהילה) קטן במיוחד. שעות אלה נתונות לעיתים למורים שאינם מתאימים לתפקידם ושהזזתם לתפקיד אחר קשה מאוד. אומנם, זה חמש שנים מוביל משרד החינוך מהפכת ניהול תקציב-עצמאי ומבקש שמנהלי בתי הספר יפעלו על פי סדר יומם; אך למעשה, מבנה התקציב ומערך הפיקוח אינם מאפשרים למנהלים לממש את סדר היום החינוכי או הלימודי שעשוי להיות מיטבי מבחינת תלמידיהם (או הקהילה שבה הם פועלים).

בעקבות מגבלות אלו, לעיתים קרובות תשלומי ההורים הם התקציב היחיד אשר נזיל ונגיש בפני מנהל בית הספר. תשלומי ההורים חיוניים אפוא בעיקר משום שהם מעניקים למנהל את הגמישות הניהולית שהוא זקוק לה, ומספקים לו ערך מוסף כדי לחולל תהליכי שינוי שהכול מעוניינים בהם. ואכן, ניתן בהחלט לטעון כי ישנה התאמה בין איכות בית הספר לבין גובה תשלומי ההורים המושקעים בו – לא רק בעקבות גובה התקציב אלא בעיקר מחמת האפקטיביות והגמישות הקשורים בו.

הכחדת תשלומי ההורים תפגע אפוא אנושות ברמתו המדאיגה ממילא של החינוך הציבורי בישראל. לא זו בלבד אלא שההתעקשות על השאיפה לצמצום פערים באמצעות החרמת הכסף הפרטי עלולה לפגוע בשאיפה זו עצמה. כיום, אחוז נכבד מהכסף הפרטי המושקע בבתי הספר מתחלק בין חזקים ומוחלשים באותן מסגרות עצמן, על ידי מלגות פנים-מוסדיות, כך שברמה המקומית תשלומי הורים משמשים פתח לנגישות לחינוך איכותי יותר ולמוביליות חברתית לתלמידים שבתנאים אחרים לא היו זוכים לה. במילים אחרות: התקצוב הדיפרנציאלי וההתנגדות לתשלומי הורים, הנעשים בשם שוויון אוניברסלי-לאומי, מחלישים את האפשרות ליצור שוויון הזדמנויות בתוך הקהילה עצמה.

עלותו של המוצר החינוכי התוספתי הנרכש באמצעות תשלומי הורים, במסגרת המערכת הציבורית, עשויה להיות נמוכה בשיעור ניכר מעלותו מחוץ לה, בזכות

התשתיות הבית-ספריות וכוחם המאוחד של ההורים וועדי ההורים. הוצאתם של תשלומי ההורים אל מחוץ לבתי הספר תותיר משפחות רבות מחוץ לטווח המסוגלות לשפר ולקדם את חינוכם של ילדיהן; ומסוגלות זו תיוותר נחלתם של החזקים ביותר – ורק שלהם.

התקווה כי קידום החינוך בישראל יתממש על ידי הגדלות חוזרות ונשנות של תקציב החינוך, או השתת האחראיות כולה על כתפיה של המדינה, הוכחה זה כבר כחסרת תוחלת; והגדלת תקציב החינוך בשיעור ניכר בעשור האחרון, כפי שהוצגה לעיל, לא תורגמה לעלייה בהישגי המערכת. לאור זאת, הדרישה מן החברה שלא להשקיע יותר בחינוך, שלא להכניס את היד לכיסו הפרטי של האזרח ולא לכיסם הפילנתרופי של בעלי הממון, לא רק שאינה חכמה אלא אף בגדר גזירה שהציבור אינו יכול לעמוד בה.

סיכום

מערכת החינוך בישראל נבנתה על אתוס "חינוך חינוך", אך אתוס זה אינו מתאים למדינה חזקה וצומחת שבה המעורבות האזרחית מאפילה על ביצועי המערכת הציבורית – שהמאמצים להזניקה קדימה באמצעות הגדלת התקציב הציבורי לא הניבו פרי עד כה. תשלומי ההורים במערכת החינוך בישראל אינם בעיה שיש לפותרה אלא דרך אלטרנטיבית ראויה לחלוקת מימון החינוך בין המדינה לבין ההורים. אדרבה, תשלומי הורים מבטאים באופן חיובי את אחריותם של ההורים לצמיחה החינוכית של ילדיהם.

מנקודת מבטם של אנשים מסוימים, ביטול תשלומי ההורים הוא מסע צלב מקודש. בשם הסולידריות החברתית מבקשים גורמים בחברה הישראלית לפגוע אנושות דווקא בחינוך הציבורי המייחד את מדינת ישראל מאז הקמתה ואחראי לצמצום הפערים שאכן מתרחש בשנים האחרונות – גם אם לאיטו. מגמת התקצוב הדיפרנציאלי המעניקה כסף ציבורי רב יותר לאוכלוסיות מוחלשות, ומעניקה פחות לאוכלוסיות חזקות, גורמת ללחץ הולך וגובר מצד אותן אוכלוסיות חזקות המבקשות להשקיע כסף פרטי רב יותר בחינוך ילדיהן. אנרגיות אלו אינן ניתנות לדיכוי, והשאיפה ש"כולם יקבלו אותו דבר" מתנפצת אל מול המציאות. לנוכח תקציב החינוך הגדול, לנוכח ההישגים הבעייתיים, ולנוכח הצורך המתמיד בתשלומי הורים, מן הראוי לבחון מחדש את מבנה מערכת החינוך בישראל ולמצוא דרכים לייעל את השימוש בכסף הציבורי – מתוך חתיירה למיצוי תקציב החינוך ולהעלאת התוצר החינוכי. במקביל, במקום לכפות על המערכת שוויון שלילי, יש לאתר דרכים אפקטיביות לקידום שוויון ההזדמנויות מבלי לפגוע במצוינות ובהישגיות.

כל זה חורג כמובן מגבולותיו של מאמר צנוע זה. בהנחה שאין צפויים שינויים של ממש במבנה מערכת החינוך, כדאי לכל הפחות שהמלחמה על תשלומי ההורים

תיפסק והבהירות תגדל: המדינה תגדיר בצורה מדויקת יותר מהו הבסיס המשותף שהיא מעניקה לכלל התלמידים; מה ניתן כתוספת לאוכלוסיות החלשות; וכיצד יכול המעוניין בכך להשקיע את כספו הפרטי לטובת חינוך ילדיו. מהלך כזה יפנה את הכוחות החיוביים הפועלים בזירה החברתית-אזרחית בישראל להשקעה נוספת בחינוך, ויאפשר בחירה מורחבת של אופי החינוך שאותו מבקשת כל משפחה לצרוך. תשלומי ההורים יהיו בגדר השקעה משלימה לזו שמעניקה המדינה, וישמשו כקומה נוספת בבניין מערכת החינוך הישראלית. מלחמה במגמות אלו, וניסיון "לכסח את הדשא" על מנת שכולם יהיו בעלי גובה זהה, יפגעו אנושות בחינוך במדינת ישראל; דומה כי בדיוק על כגון זה נאמר: "הדרך לגיהנום רצופה כוונות טובות".

-
1. הצעת תקציב לשנות הכספים 2017–2018 ודברי הסבר מוגשים לכנסת העשרים: משרד החינוך והסעיפים הצמודים לו, יא, ירושלים: תשע"ז, עמ' 27.
 2. הרשויות המקומיות בישראל 2014, פרסום מספר 1642, הלמ"ס ומשרד הפנים: ירושלים, בעיקר בעמ' 125. ההוצאה נטו של הרשויות חושבה על פי סך ההוצאה על חינוך (כ-17.5 מיליארד שקלים), בקיזון התקצוב הממשלתי לחינוך, המגולם בסך הכנסות החינוך (כ-12.5 מיליארד שקלים) פחות סך הכנסות החינוך העצמיות (כ-1.2 מיליארד שקלים).
 3. פרוטוקול מס' 242 משיבת ועדת החינוך, התרבות והספורט, יום שלישי, י"ג בתמוז התשע"ו (19 ביולי 2016).
 4. חוזר מנכ"ל תשע"ז/12, כ"ה באב תשע"ז, 17
 5. באוגוסט 2017 (באתר משרד החינוך: <http://edu.gov.il/owlHeb/Info/Pages/parents-payments-2018.aspx>). טבלת התשלומים אינה מבטאת את תשלומי התל"ן המותרים בגביה (תכנית לימודים נוספת) המגיעים לסך של עד 3,450 שקל בבתי ספר תורניים, וכן תשלומים נוספים המותרים בגבייה.
 6. שגיא ברמק, "המדינה, לא בבית ספרנו", השילוח 2 (כסלו תשע"ז), עמ' 81–98.
 7. מתוך הצעת תקציב לשנות הכספים 2017 – 2018, עמ' 28.
 8. בבלי, נדרים פא ע"א.
 9. ליאור דטל, "ההורים הכריזו: מרד תשלומים בבתי הספר ובגני הילדים", דה מרקר, 26.8.2017

קלקוליו של חקר המקרא

המחקר האקדמי של המקרא חותר במוצהר לאמת נטולת-הפניות, אבל בפועל הוא מתאפיין מראשיתו במיעוט ביסוס מדעי ובריבוי הטיות אידיאולוגיות. התחום המבקש לחשוף את הגנוז בערפילי העבר זקוק בעצמו להתבהרות

במהדורת 2017 של "מצב המקרא", הסקר השנתי של האגודה האמריקנית למקרא, מדווח כי מבין האמריקנים הקוראים בכתבי הקודש דרך קבע, יותר ממחצית מחפשים באינטרנט חומרי עזר. תמורה זו בדרך קריאתם של מאמינים במקרא יצרה חשיפה ציבורית חסרת תקדים לסוג מסוים של לימוד הקורפוס הזה, הלוא הוא המחקר האקדמי שלו. אתרים גדולים, המושכים אליהם מאות אלפי גולשים ייחודיים בחודש, מציעים את מרכולתם העדכנית של חוקרי המקרא: את מה שיש להם לומר על מחבריו, על מידת הדיוק ההיסטורי שלו ועל פירושו הנכון. ההתעניינות במקרא הפוכה למגמה הכללית של הידלדלות העניין הציבורי במדעי הרוח – וכך קורה שאתרים אלה, המועשרים בתגובתם של חוקרי המקרא, הם כיום הענף המקוון הפופולרי ביותר של הלימודים ההומניים.

זוהי כמובן התפתחות מבורכת. אנשים ונשים יראי אלוהים עוסקים בחומרים אלה מתוך חיפוש אחר הטהור שבאידיאלים הדתיים: אידיאל האמת. הם אף עושים זאת מתוך ידיעה שהחוקרים מן האקדמיה שואלים שאלות חשובות, ותכופות גם מציעים תשובות משכנעות, על סמך מקורות ותובנות שאינם מקובלים בלימוד הדתי. לדידם של גולשים רבים, תשובות ותובנות אלו לא רק משלימות את הלימוד היהודי והנוצרי המסורתי שהם גדלו על ברכיו, אלא גם קוראות עליו תיגר. וכך, עם העלייה בהתעניינות במחקר המדעי של המקרא עולה גם מעמדם של יצרניו, החוקרים.

יהושע ברמן הוא פרופסור חבר לתנ"ך באוניברסיטת בראילן. ספרו החדש, *Inconsistency in the Torah: Ancient Literary Convention and the Limits of Source Criticism* (אי-עקביות בתורה: מוסכמה ספרותית עתיקה וגבולות המחקר הדיאכרוני), שחלקים ממאמרו זה נכללו בו, הופיע זה עתה בהוצאת אוניברסיטת אוקספורד. גרסה אנגלית חלקית של הדברים התפרסמה בגיליון יולי של כתב העת המקוון Mosaic, ועוררה דיון שעקבותיו מוטמעים במאמר שלפניכם. תרגם מאנגלית צור ארליך.

כפי שאמרה לי לאחרונה מורה בבית ספר יהודי, "לעיתים קרובות אני מתרשמת שהתלמידים אינם יודעים את המשמעות של טענה מדעית או ארכיאולוגית זו או אחרת; די להם בכך שהטענה מקודמת על ידי אקדמאים רבים האוחזים בתארים מכובדים". באקלים הרוחני של זמננו, חוקר-המקרא מן האוניברסיטה זוכה לאמון עמוק עוד לפני שהוא פותח את פיו.

היבט מסוים בחקר המקרא מעורר עניין רב במיוחד אצל היהודים, ועומד במרכז דיון ציבורי מתמיד: שאלת מקורה של התורה. המאמצים המחקריים לגלות את מקורותיהם-לכאורה של חמשת חומשי תורה ולפענח את אופן התפתחותם לכדי הטקסט שבידינו כיום קרויים בלשון אקדמית מחקר דיאכרוני של מקורות המקרא. זהו תת-התחום הוותיק ביותר בחקר המקרא, והוא נותר עד היום הגדול מכולם.

בחמש-עשרה השנים האחרונות לבדן, ארבעה מיזמים גדולים של חוקרים יהודים הכתובים באנגלית הציגו לראווה את השיטות וההישגים של המחקר הדיאכרוני הזה. כוונתי לשני ספרים, "איך לקרוא את המקרא" (How to Read the Bible) מאת ג'יימס קוגל, ו"המקרא עם מקורותיו שנחשפו" (The Bible with Sources Revealed) מאת ריצ'רד אליוט פרידמן; לתרגום ולביאור של התורה במהדורת התנ"ך המתורגם והמבואר "JPS Study Bible"; ולחדש שבחבורה, אתר האינטרנט TheTorah.com, המוקדש במפורש ל"אינטגרציה של לימוד התורה עם השיטות והממצאים של חקר המקרא האקדמי".

לכאורה, אין להתלונן על כך. הלומדים בני כל הגילים מבינים כי הרבנים או הכמרים שלהם מוכרחים לאשר את קדמותם של הכתובים ואת דייקנותם. לעומת זאת, המלומד מן האקדמיה מחויב להיצמד לשיטה מחקרית קפדנית ולדרכי העיון הרציונליות המקובלות במדעי הרוח. בשביל לומדים רבים, שהתחנכו על גישה מסורתית לכתבי הקודש, זהו משב רוח רענן. הנה, סוף סוף, תנ"ך נקי מאג'נדה, ושיטה המוליכה את הלומד אל מקום שהרוח המדעית הולכת אליו, רוח ההיגיון והדבקות בעובדות. הנה הדרך אל האמת.

הלוואי שכך היה. אך פני העובדות אחרים. מרגע שנזרע הזרע למחקר המדעי של המקרא, לפני מאתיים שנה, ועד היום, הוא לא היה חופשי ממשען ערכי ולו לרגע. דווקא בשל מעמדו המרכזי והייחודי של התנ"ך בתרבות המערב, חקר המקרא הושפע לאורך כל הדרך – ולהלן אטען שגם הוכתם – בידי שורה של כוחות תרבותיים ואינטלקטואליים, ופעם אחר פעם הוא סטה מייעודו כמחקר מדעי נטול פניות. בזמננו הדבר נכון מתמיד: טענות רבות המושמעות בשם המחקר הביקורתי של המקרא היו לנשק בקרב הפוליטי שבין ליברלים לשמרנים.

הבה נצא אפוא לסיור מודרך בעולם חקר המקרא, עולם שהוא גם עולמי המקצועי, ונתהה אם אחדות מהמסקנות המרכזיות שלו ראויות למעמד העילאי שניתן להן.



א. ביקורת המקורות ושורשיה הבעייתיים

נתחיל במסע מהיר על הציר ההיסטורי.

ברוך שפינוזה, הנחשב בצדק כאבי ביקורת המקרא המודרנית (של התנ"ך שלנו, "הברית הישנה" בפני הנוצרים), היה הראשון שערער באופן שיטתי על אחדותם של ספרי התנ"ך. הוא שטח את ביקורתו באריכות בחיבורו "מאמר תיאולוגי-מדיני" משנת 1672. כמו מבקרי המקרא הדיאכרוניים בני זמננו, שפינוזה האמין שהתורה נכתבה בידי יותר ממחבר אחד. אך להבדיל מהם, הוא האמין שנבצר מאתנו לשחזר את הפרהיסטוריה של הטקסט שבידינו ולהציג את הגרסאות או החלקים המוקדמים שלו.

למסקנה דומה הגיע האב רישאר סימון מצרפת, התנ"כיסט המלומד ביותר במאה הי"ז:

מה שיש בידינו כיום הוא רק תקציר של התעודות העתיקות, שהיו ארוכות בהרבה; ולמקצרים היו סיבות פרטניות שאיננו יכולים להבין. מוטב אפוא לשתוק בעניין זה ... מלהמשיך לחקור את הנושא ולהוקיע בביקורת פזיזה את אשר איננו מבינים.¹

אף כי שפינוזה וסימון היו משוכנעים שהתורה היא יצירה של צירוף והרכבה, שניהם גם הרגישו שהניסיון לשחזר את הטקסטים המקוריים בהצלחה כמוהו כניסיון לשחזר ביצה ממה שכבר הפך מזמן לחביתה.

נאיץ את מחוג השנים, שתי מאות קדימה – אל שלהי המאה הי"ט, ואל המלומד האמריקני צ'רלס אוגוסטוס בריגס, ממחבריו של מילון לעברית המקראית המשמש את הלומדים עד עצם היום הזה. בניגוד לשפינוזה ולסימון, בריגס התהדר ביכולתם של החוקרים לשחזר את שלבי חיבורו של הטקסט ועל ידי כך להגיע אל "התנ"ך הממשי":

גיאויות האמת המקראית התמלאו עד גדותיהם בעיי הדוגמות האנושיות, המוסדות הכנסייתיים, הנוסחאות הליטורגיות, דרשות הכמרים והפולפולים המשפטיים. הביקורת ההיסטורית חותרת אל סלע-האם של האמת האלוהית ואל מוסדי-ארץ של דבר האל, כדי לשקם את התנ"ך הממשי. הביקורת ההיסטורית מסננת את כל הפסולת הזו. היא תקבץ את כל האבנים היקרות שלנו. דבר לא יימלט מעיניה החדות. ... כשם שברי לנו כי מקדש הורדוס ועיר החשמונאים קמו על חורבות מקדשים קודמים וערים קודמות, כך ברי לנו כי התנ"ך הקדום יקום על פיגומי ביקורת המקרא ויזהר בהוד ובהדר רבים מאי פעם.²

מה גרם לבריגס להיות בטוח כל כך ביכולתם של החוקרים לעשות מה שאישיים כשפינוזה וסימון סברו שאינם אפשרי ולשחזר את הפרהיסטוריה של הטקסט הנתון? ובכן, הסיבה אינה גילויים של ראיות חדשות אלא תמורה כללית שהתחוללה בין המאות הי"ז והי"ט: עליית מעמדו של המדע.

האיש שהניע את המהלך הוא לא אחר מאייזיק ניוטון. ב-1687, חמש שנים בלבד לאחר הופעת ספרו של סימון 'היסטוריה ביקורתית של הברית הישנה', ניסח ניוטון את חוקי התנועה והכבידה האוניברסלית בספרו 'עקרונות מתמטיים של תולדות הטבע'. חיבור זה היה בגדר רעידת אדמה רעיונית. עד אז, הטבע נחשב בדרך כלל למסתורין; בא ניוטון והראה שהטבע כפוף לחוקים שאפשר לבטאם בפשטות ובדיוק בנוסחות מתמטיות.

"שינוי פרדיגמה" זה השפיע על כל תחומי הדעת. הוגי המאה הי"ח, הוגי הנאורות, ניסו להחיל את עקרונות מדע הטבע של ניוטון על מה שהם כינו "טבע האדם": גם הוא, כך העריכו, שיטתי, כפוף לחוקים, וניתן לתצפית ולהבנה. תפיסת המדע כאנליזה, דהיינו כרדוקציה של תופעות מורכבות מאוד לכדי מספר קטן של רכיבים, הייתה מאמונות היסוד של מחשבת הנאורות. תפיסה זו עתידה הייתה להניב פריצות דרך במדעי הטבע. היצורים החיים, מהפשוטים שבהם עד למתחכמים להפליא, נתגלו כעשויים תאים תאים, תגלית שהובילה לניסוח תיאוריית התא ב-1830; וההבנה שהחומר הוא בעל מבנה של אטומים סללה את דרכו של ג'ון דלטון לפרסום טבלת היסודות הראשונה ב-1803.

המדע החדש, מדע טבע האדם, נועד להגיע להישגים שאינם פחותים מאלה. הוגיו האמינו בכל ליבם כי אפשר יהיה בכוח האנליזה לצמצם את המורכבות האדירה של הנתונים ההיסטוריים לכדי נראטיבים שיטתיים וכוללניים, אם גם מבוססים על השערות. כך למשל ניסו תיאורטיקנים להגדיר את השלבים ההתפתחותיים במסעה של האנושות מפראות לציוויליזציה. שינויי אקלים ותמורות באמצעי המחיה הוצבו בקפידה לאורך סרגלי העתים כדי להסביר את התפתחות האופי המוסרי של האדם.

זה הרקע לניסיון הראשון להתחקות אחר מקורותיו המשוערים של המקרא. מדען ורופא צרפתי ושמו ז'אן אסטרוק החל בשנת 1753 להשתמש בכלים האנליטיים החדשים של מקצועו לצורך תחביבו: חקר המקרא. כשפינוזה וסימון לפניו, הנתון היחיד שנמצא לנגד עיניו היה הטקסט המקראי. שלא כמותם, הוא חי בעידן הביטחון העצמי של הנאורות: כל הדרוש לטקסט הוא מערכת כללים שתסביר את גילויי חוסר העקביות שבו, שהבולט בהם הוא שימושה של התורה בשמות שונים לאלוהות, באורח הנראה כמפוצל. עוד במאה הקודמת לאסטרוק, המאה הי"ז, נעשה הביטחון העצמי לאחד ממאפייניו הייחודיים של המחקר האקדמי – ברוח קביעתו של רנה דקארט שיש לקבל רק ידע שאפשר להשיגו ולהוכיחו בוודאות. חקר המקרא לא יכול היה לחרוג מכך. קו ישר מוליך מאסטרוק אל טענתו של בריגס כי "ברי לנו כי התנ"ך הקדום יקום על פיגומי ביקורת המקרא ויזהר בהוד ובהדר רבים מאי פעם".

צעד חשוב במסע הזה היה החשבתה של ה"היסטוריה" עצמה כמקצוע אקדמי, ויתרה מכך, כמדע מדויק; וִיסְנֶשְׁפֶט (מונח גרמני שציינ 'מדע' במובנו הקפדני, אך למעשה

גם למדנות בכל תחום ידע לגיטימי). אם במאה הי"ח אדם משכיל שרצה לפענח את מסתרי החיים האנושיים פנה אל הפילוסופיה – הנה במאה הי"ט מחוץ חפצו היה האנליזה המדעית לכאורה של העבר, ובה חיפש תובנות והשראה על הפוליטיקה, המשפט, הכלכלה, המוסר והדת.

אבל איך יכולה ההיסטוריה להיעשות ל"מדע" אמיתי? התשובה, על פי אותם מדעני-היסטוריה, ההיסטורייסטים הגרמנים: באמצעות ביסוס ממצאיה על מקורות אותנטיים. המסורות העבירו מדור לדור סיפורים על העבר, אבל רק באמצעות שיבה אל מקורות כתובים ראשוניים בני זמנם של המאורעות הנחקרים יכול ההיסטוריון להשיג תמונה בהירה ואובייקטיבית. מטבע הדברים, חוקרים אלה השתוקקו במיוחד למצוא את המקורות הראשוניים לכתבי הומרוס ולתנ"ך – אבני הפינה של תרבות אירופה. חוקרי התרבות הקלאסית וחוקרי המקרא, שהיו חדורים ברוח הביטחון של המהפכה המדעית, האמינו כי הדרך לשם עוברת בסריקה ספרותית קפדנית של הטקסטים שבידנו. זיהוי חריגויות טקסטואליות מכל הסוגים הוא המפתח לשחזור מקורותיהם הקדומים של הכתובים.

אלא שבאמצע המאה הי"ט בא ההיסטורייזם הגרמני עד משבר, ולנתיב החילוץ שבחר נודעו השלכות כבירות על חקר-המקרא המתמקד בביקורת מקורותיו. בעוד מדעי הטבע התקדמו בקפיצות נחשונות, הצמדת "מדעי הרוח" אל מדעי הטבע – הקונספציה של "מדעי טבע האדם" – החלה להתפס כנטל. לאנשי מדעי הרוח לא היה סיכוי להגיע לתוצאות מדויקות פרי ניתוח סטטיסטי מסוג אלו שהושגו במדעי הטבע. אדרבה: התקדמותם המואצת של מדעי הטבע רק הראתה עד כמה לא מדעיים, ואולי אפילו לא מחקריים, הם התחומים שזכו לשם "מדעי הרוח".

הפתרון של אנשי מדעי הרוח היה להתנתק ולהכריז עצמאות. הם לא פשטו את האצטלה המדעית, אך הסבירו שהם עובדים במתודולוגיה אחרת. לעומת מדעי הטבע, שפיתחו מנגנונים של בקרה ניסויית ובתוכם הכלל שתיאוריה חייבת להיות ניתנת לבחינה ולהפרכה, ההיסטוריונים הדגישו את האינטואיציה והדמיון של החוקר.

וזה מחזיר אותנו אל חוקרי המקרא, ובפרט אל מבקרי מקורותיו: אנשי הגישה המכונה דיאכרונית (כלומר, בוחנת תמורות על ציר הזמן), המנסים להתחקות אחר מקורותיו וגלגוליו הקודמים המשוערים של הטקסט המקראי שבידנו. תחום ידע זה נשען גם היום, בגלוי, על שיטות שצידוקיהן אינטואיטיביים – והישענות זו הביאה אותו למבוכה ולמשבר מקצועי.

ב. מבקרי המקורות במבוי סתום

קל לאבחן את טיב החולי שפקד את המקצוע. היות שלכל חוקר יש, מטבע הדברים, כוחות אינטואיציה ודמיון משלו, קהילת החוקרים הדיאכרוניים של המקרא אינה

יכולה לפתח לה קנון של דרכי מחקר מיטביות ונורמות מקובלות. משום כך, רק חלק מזערי מההשערות בדבר צורתיו הקדומות של הטקסט נתון בקונצנזוס מקצועי.

הם אינם מתכחשים לכך. בשני כינוסים גדולים שהוקדשו למחקר הדיאכרוני של חמשת חומשי תורה, בציריך ב-2010 ובירושלים ב-2013, הדמויות המוערכות ביותר בתחום הודו בפה מלא בהיעדר קונצנזוס בסוגיות ליבה רבות. הנה כמה ציטטות המהוות עדויות מייצגות:

כל חוקר פועל על פי מערכת הנחות עבודה משלו, משתמש בשיטות עבודה אחרות, ומגיע לתוצאות משלו. בכל תחום אקדמי אחר, מצב כזה היה נחשב בלתי-קביל.³

החוקרים נוטים לפעול מתוך הנחות יסוד כה שונות ולהשתמש בשיטות מחקר כה נבדלות, ומגיעים לתוצאות כה בלתי-עקיבות, שהתקדמות משמעותית נעשתה בלתי-אפשרית. המודלים ממשיכים להתרבות, אך דומה שהתקשורת רק פוחתת ... חוקרים נוטים לדבר איש מעל ראשו של זולתו, לא לשמוע את מה שיש לזולת לומר, לא לקרוא איש את עבודתו של רעהו במידה מספקת.⁴

כשאנחנו אומרים "מקור", למה אנחנו מתכוונים? טקסט? מסורת? מסד נתונים? אסכולה הגותית? תיאולוגיה? קבוצה של סופרים? סגנון ספרותי? אולי כוונתנו רק לאוצר-מילים ולא יותר מכך? סבורני שכל אחד מאתנו משתמש במילה "מקור" כדי לציין בדיוק את מה שהוא רוצה שהיא תציין; צילו של המפטי דמפטי [מ'עליסה בארץ הפלאות', שהחליט שהוא יכול להגדיר מילים כאוות נפשו].⁵

כדאי להתוודע להקשר ששני הציטוטים האחרונים נאמרו בו. במהלך שנת הלימודים האקדמית תשע"ג (2012–2013) השתתפו שמונה חוקרים דיאכרוניים בקבוצת לימוד במכון ללימודים מתקדמים בירושלים. משימתם הייתה לנסות לגבש לקהילה המחקרית הנחות משותפות ושיח משותף בסוגיות היסוד של התחום.

סדנה זו סיפקה הזדמנות חסרת תקדים לשיתוף פעולה: שְׁבֵת חוקרים גם יחד לסמינרים שבועיים של חילופי רעיונות. אלא שבכל השנה כולה לא הצליחה הקבוצה להגיע להסכמה ולו בנושא מרכזי אחד שהיה שנוי במחלוקת. שני הציטוטים האחרונים לעיל נאמרו בפומבי מפי שניים מהחוקרים הללו בכינוס בירושלים שנועד להיות שיאה של שנת הלימוד המשותף.

איך הגיע חקר המקרא הדיאכרוני למצב הזה? ומדוע לא חולל המשבר שום תמורה בהתנהלותם של בעלי הדיסציפלינה, שום ניסיון ממשי לתיקון עצמי? התשובה לשתי השאלות הללו אינה נוגעת לנפשות הפועלות, אלא לשורשיו ההיסטוריים של התחום ולמין הכחשה השוררת בו כיום.

חוקרי המקרא אינם לבדם פה. תסמינים מטרידים דומים פוקדים תחומי ידע נוספים, ביחוד כאלה שיש להם יומרות מעין-מדעיות או מדעיות-למחצה. דוגמה מן העת

האחרונה היא תגובתם הנדהמת של כלכלנים בעקבות הקריסה הפיננסית ב-2008 שעניינם טחו מראות את סימניה המוקדמים. חתן פרס נובל ופרשן ניו-יורק טיימס פול קרוגמן, מגדולי דבריו של מדע הכלכלה, אמר לאחר מכן כי חבריו למקצוע הלכו שולל אחר "ההשתוקקות לגישה חובקת עולם ואלגנטית שגם תיתן להם הזדמנות להתהדר במיומנותם המתמטית". וכך, אם להשתמש במונחיו המהודרים של קרוגמן עצמו, המקצוע "התבלבל בין היפה לבין האמיתי". אם, סיכם, חפצה קהילת הכלכלנים "להיושע... עליה להסתפק בחזון מפתה פחות", וחשוב מכול "ללמוד לחיות עם בלגן".⁶

כמוכן, להודות בכך שהעולם הכלכלי מבולגן פירושו בעצם להודות בכישלונה של המערכה הממושכת להכתרת הכלכלה כמדע היכול לא רק לחקור את מה שהיה אלא, ובעיקר, לחזות את מה שיהיה. גם בעניין זה אפשר למצוא הקבלה בין מצבן של דיסציפלינות הכלכלה וחקר המקרא הדיאכרוני. באמצעות תיארוכם של הטקסטים ובירור גלגולי חיבורם שואפים חוקרי המקרא להגיע לכדי סיפור אלגנטי של תולדותיהם – ומתוך כך, לסיפור התפתחותם של הרעיונות הדתיים בישראל הקדומה. לדידם של רבים מהם, אלגנטיות זו כמוה כסיכת-יחידה בחזה מדיהם האינטלקטואליים.

אלא שגם הם נוטים לבלבל בין יופי לבין אמת. האמת הממשית והאפורה היא שמפעל התיארוך של הטקסטים ושל שלבי התגבשותם הוא עסק מבולגן הרבה יותר מכפי שהם מוכנים להודות. והאמת הגדולה אף יותר היא שיש לנו גישה מוגבלת ביותר אל מוחם ולבבם של סופרי ישראל הקדומה, ואין לנו אפשרות לדעת את מלוא המניעים שגרמו להם לחבר את הכתבים שחיברו. כך, למשל, אפשר שמה שנראה לנו כחוסר עקביות משווע בין שני קטעים, לא הטריד אותם כלל.

חשבו נא על הכתובות החרותות שהותיר לנו רעמסס הגדול, שליט מצרים במאה ה"ג לפני הספירה. לציון הגדול שבהישגיו, הניצחון על אויבתו הגדולה האימפריה החיתית בקרב קדש בשנת 1274 לפני הספירה, נכתבו בפקודתו שלושה דיווחים על המלחמה, שהאמור בכל אחד מהם סותר לחלוטין, בהתנגשות-מצח של עובדה מול עובדה, את האמור באחרים. שלושת הסיפורים חרותים זה לצד זה במונומנטים בכל רחבי מצרים, וכל אחד מהן משרת מטרה רטורית משלו. התנהלות זו זרה לחלוטין לכותבים מודרניים, והיא רחוקה מהאינטואיציות שלנו. מוסכמות ספרותיות הן עניין המשתנה מתרבות לתרבות.

האם ילמדו החוקרים הדיאכרוניים "לחיות עם בלגן"? הסיכויים קלושים. אף כי חלקם מוכנים להודות שהתחום איבד את יכולתו להתקדם, ספק אם מי מהם הגיע למסקנה המתבקשת – שכנראה אי אפשר להגיע לגביע הקדוש שלהם, לאבני היסוד הקדומות של המקרא. "קשה לגרום לאדם להבין משהו אם משכורתו תלויה באי-ההבנה הזו",

כתב הסופר ופעיל-הציבור האמריקני אַפֶּטון סינקלר. באותה מידה קשה לגרום לחוקר להבין שכל מפעלו המחקרי תלוי באי-הבנתו. זהו מבוי סתום, והוא נוצר בשל הנסיבות שתיאר תומאס קון בספרו הידוע 'המבנה של מהפכות מדעיות'. לדבריו, כאשר המלומדים פועלים תקופה ארוכה על פי פרדיגמה מסוימת, נוצרת רתיעה מובנת מפני הכרה בבעיות שלה. כאשר מגיעה לזירה פרדיגמה חלופית משכנעת יותר באופן מוכח היא תתפוס את מקומה של הישנה – אך חילופין כאלה אינם קורים בן לילה.

המחקר הביקורתי של מקורות התורה נמצא עתה בשלב-אמצע בתהליך הזה. הבעיות בפרדיגמה השלטת זוהו, וכפי שראינו אמיצי הלב כבר מודים בהן בגלוי. אלא שעדיין לא הוצעה חלופה שעליונותה מוכחת. באקלים אינטלקטואלי זה, החוקרים דבקים בכליהם הישנים.

נכון הוא שלמרות המבוי הסתום, ישנם דברים רבים שהמומחים בענייני חיבור התורה מסכימים לגביהם איש עם רעהו. אך זאת לדעת: היו ימים שכמעט כל חוקרי המקרא הדיאכרוניים, לא רק "מומחים" אלה, אחזו באותן הנחות יסוד ובאותה מתודולוגיה; אך במהלך הדור האחרון רבים מהם יצאו מהמשחק, לא רק כי רצו לקדם עניינים אחרים אלא גם מפני שהתפכחו מההוויה הספקולטיבית ועתירת האינטואיציות של מפעל המחקר הדיאכרוני.

ליתר דיוק, כמה מהם החלו לחזור למשחק, כדי לקרוא להתחלה חדשה. כאלה הם עשרת החוקרים המיוצגים באנתולוגיה מן העת האחרונה, 'מודלים אמפיריים המאתגרים את ביקורת המקרא' בעריכת רוברט פ' פֶּרסון ורוברט רֶזְטְקוֹ. כך כותבים העורכים:

המרב שביקורת המקורות והעריכה יכולה אולי לעשות... הוא לעזור לנו להבין בדרכים כלליות את טיבו המורכב של הטקסט, ולקבל מושג ראשוני בלבד על המקורות והרבדים העריכתיים שאולי תרמו לאופיו הספרותי. כאשר אנו מקדישים זמן רב לניתוחם של המקורות והרבדים המשוחזרים עצמם... קרוב לוודאי, לפחות ברוב המקרים, שאנו חוצים את גבול הסבירות ונכנסים לאזור ספקולטיבי מדי.

כמשקל-נגד לספקולטיביות התיאורטית הרווחת במחקר הדיאכרוני, החוקרים שפרסמו בכרך הנזכר מתעניינים בשיטות הכתיבה המעשיות של העולם העתיק. אין לחשוד בהם כי מניעיהם אידיאולוגיים: הם מגיעים מקשת רחבה של בתי גידול והשקפות עולם, ואין מערכת אמונות דתית או אחרת שהם עשויים להיות כפופים לה.

ג. שמאל נגד ימין

והנה, במקביל, החל להתרגש על חקר המקרא איום מסוג אחר ולקלקל את פניו המקצועיות.

בעוד המחקר הדיאכרוני, תת-התחום הגדול ביותר בעולם חקר המקרא, שוקע אל המשבר המתודולוגי שלו בידיעתם המפורשת של המעורבים בדבר, רבים מן החוקרים בתחום זה ובשאר תחומים נוקטים עמדה מובהקת במלחמת התרבות המשתוללת בעולם המערבי, בצורות שונות, זה כמעט ארבעה עשורים. חוקרי המקרא, כמוהם כרבים מעמיתיהם אנשי מדעי הרוח ומדעי החברה, מחויבים ברובם לצד אחד, מסוים מאוד, במלחמה הזו. באוניברסיטאות בזמננו, קתדרות המחקר הביקורת של המקרא נתונות בידי אותן קבוצות ליברליות פוסט-מודרניות אדוקות שכבר שיתקו תחומים רבים נוספים במדעי הרוח.

ההתכחשות השתוקה לקיומה של מחלה זו היא מתסמיניה הקבועים. אם תפששו במסדי הנתונים של פרסומים בתחום הזה תגלו בדרך כלל ציון של נטייה אידיאולוגית אחת ויחידה. מלומד זה או אחר יתואר – ועל ידי כך, בדרך כלל, יזולול – כ"פרשן שמרני"; גישה או פרשנות כאלו ואחרות יאופיינו – ובזאת, בדרך כלל, יבוטלו – כ"שמרניות". אבל לעולם לא תיתקלו באזכורים, קל וחומר לא באזכורים מזלזלים, של פרשנים או פרשנויות "ליברליים".

משמע: בעולם חקר המקרא יש שני טיפוסים אנשים. חוקרים אמיתיים – וחוקרים שמרנים. הראשונים מוחזקים כחסרי פניות ומניעים זרים, מחפשי-אמת קפדנים ודייקנים, ששום אידיאולוגיה אינה משפיעה על חקרנותם הרצינולית הטהורה מסיגים. ואילו האחרונים מוחזקים כמשרתיה של אג'נדה העוטים אצטלה אקדמית רק כדי להאציל על הדוגמות הדתיות המקובעות שלהם חזות כוזבת של לגיטימיות. כל מי שממסד הזרם-המרכזי חפץ בזילותו ובהדרתו יעוטר אפוא בתווית "שמרני".

חוקר יוקע כשמרן אם יטען אחת (או יותר) משלוש טענות. הראשונה נוגעת ללכידות הטקסט המקראי. החוקרים ה"אמיתיים" – אנשי הביקורת הדיאכרונית, לענייננו כאן – מדגישים את אי-הלכידות של הטקסט. לעומתם, חוקר "שמרן", או, חמור מכך, "לא ביקורתי", הוא זה שיבליט ראיות לאחדות הטקסט וללכידותו. רבים מחוקרים אלה מודים בפה מלא שלטקסט עשויה להיות פרהיסטוריה. אך אם בנוסף לכך הם טוענים (כפי שטוענים למשל רוברט אורי אלטר וחתן פרס ישראל מאיר שטרנברג) שהטקסט שבידינו, הטקסט הממשי היחיד העומד לרשותנו, ראוי להיקרא כיצירה קוהרנטית, ושרבות מה"בעיות" שחוקרים מודרניים אחרים רואים בו הן פרי כפייה מלאכותית של רגישויות אסתטיות שאינן בנות התקופה – אחד דינם: לעמוד הקלון של ה"לא ביקורתיים".

כתר הקוצים המסמן "שמרן" יונח גם על ראשו של חוקר המציג ראייה לדיוקן ההיסטורי של סיפור מקראי. ולבסוף, הסוג השלישי: "שמרן" ייקרא חוקר הטוען לעתירותו של סיפור מקראי, כלומר לכך שמקורו בתקופה זהה פחות או יותר לתקופתם של המאורעות והאנשים המתוארים בו. שמות בולטים בשתי מחלקות-

קלון אלו הם קנת קיטשן, "זקן השבט" הבלתי מעורער של חקר התקופה הרעמססית בתולדות מצרים, וג'יימס ק' הופמאיר, אף הוא אגיפטולוג דגול.

אמת היא כי יש בעולם חקר המקרא מלומדים המזדהים מרצונם כשמרנים. אמת היא גם שישנם מלומדים ששמו להם מלכתחילה למטרה, ממניעים דתיים, להוכיח כי התנ"ך נקי משגיאות או עתיק או עילאי או אחדותי. אך לא זו הנקודה; אם מחקריהם קלושים מבחינה מדעית – דבר שבהחלט עשוי לקרות – ברור שיש לדחות אותם. הבעיה נמצאת בחד-צדדיות העקרונית. האם מיזם התיארוך של הטקסטים המקראיים ופירוקם לגורמיהם המשוערים הוא תמיד ניטרלי ערכית וחופשי מאידיאולוגיה, כפי שהזרם-המרכזי הליברלי מתיימר להציג זאת?

לא ממש. הבה ניכנס בעובי הקורה ונבחן שלושה מקרים של מחקר דיאכרוני ביקורתי שמניעיו הליברליים גלויים.

ד. המחקר הדיאכרוני בשירות הפלורליזם הדתי

חוקרי מקרא רבים, יהודים ונוצרים כאחד, גורסים כי האמונה הדתית (תהיה אשר תהיה) והמחקר האקדמי הם שתי ממלכות שאין אחת מהן נוגעת בחברתה – ואם תיגענה תיפגענה. פרופ' בנימין זומר, מרצה למקרא ב'בית המדרש לרבנים באמריקה' של התנועה הקונסרבטיבית (JTS), טוען בספרו 'התגלות וסמכות: סיני בתנ"ך ובמסורת' (2015)⁷ כי בידול זה בין תודעה לרוח הוא בלתי קביל ונעדר כנות רוחנית. זומר מאמץ את ממצאי המחקר הדיאכרוני הביקורתי במלואם, אך גם את רעיון ההתגלות במעמד הר סיני ואת התוקף המחייב שיש להתגלות זו כלפי כל היהודים. תחת דגל זה הוא מפתח תיאולוגיה המאחדת מחקר ומסורת, ושורת יחדיו מקורות מן המקרא, מן התלמוד ומן הפילוסופיה המודרנית (בפרט חביבים עליו פרנץ רוזנצוויג ואברהם יהושע השל).

סינתזה כזו בין מחקר אקדמי לאמונת ישראל המסורתית לא הוצעה עד כה, ועבודתו של זומר עוצרת נשימה בהיקפה. קוראים רבים, בייחוד אלה שתפיסתם האמונית מסורתית יותר משלו, לא יסכימו עם מסקנותיו. אך כל קורא המבקש לאזן בין מחויבות מדעית למחויבות לערכיה הבסיסיים של היהדות ימצא בחיבורו ייצוג ממצה של מקורות ראשוניים ומשניים ואפשרויות אמוניות יצירתיות השופעות מכל פרק ופרק.

אך בה בעת, כפי שכבר רמזתי, ברקע חיבורו של זומר מצויה תכלית אידיאולוגית. בסוגיות מסוימות זומר ייחשב לשמרן: הוא מאמין שיציאת מצרים היא מאורע היסטורי, ושהייתה התגלות אלוהית בהר סיני. בהיבטים אחרים, התיאולוגיה שלו ליברלית מובהקת. הבולט שבהם: הוא אינו רואה את עצמו מחויב למערכת

ההלכתית הקלאסית של חז"ל, אלא מאמין בריבוי מערכות וקהילות הלכתיות, מגן על הלגיטימיות שלהן, ומבסס את עמדתו זו על ידע מחקרי.

לטענתו של זומר, בתוך הטקסט הסופי והקאנוני של התורה אפשר למצוא חזרות סותרות על אותם דינים. כך, למשל, לגבי קורבן הפסח לדורות, בפרק י"ב בספר שמות נקבע שיש לאוכלו בבית – ואילו בפרק ט"ז בספר דברים נאמר שיש לעשות זאת רק במקדש המרכזי. זומר סבור שהכללת שתי גרסאות שונות וסותרות אהדדי של דין אחד בנוסח הסופי של התורה מלמדת שעורך התורה הכיר ביותר מדרך אחת לשמור את מצוות ה'. מכאן הוא מסיק, תוך שהוא שוזר ממצאים מחקריים בתיאולוגיה ליברלית, שקהילות יהודיות מודרניות יכולות אף הן לאמץ פסיקות שונות באשר לאופן יישומו של דין זה או אחר שבתורה.

אבל הנה העוקץ: הטיעון-מן-המחקר של זומר נגזר מפרשנות ספציפית של הראיות. חוקרים דיאכרוניים רבים אינם רואים את הדין בדברים ט"ז כסותר את הדין שבשמות י"ב, אלא סבורים שהדין בספר דברים הוא התאמה מאוחרת של הדין בספר שמות, יישום מחודש שלו למציאות חדשה. ספר דברים חוזה עידן של קיום מקדש, מרכז פולחני מרכזי של עם ישראל; כשמקדש זה יהיה קיים, יחויבו בני ישראל להקריב את הפסח רק בו.

הנוסח הסופי של התורה שמר גם את הגרסה המוקדמת של הדין מפני שהיה מחויב להצגת מסלול התפתחותו. ולא קורבן פסח בלבד, אלא כל המצוות שבתורה מתוארכות בה על פי מועד נתינתן: חלקן לימי השהות לרגלי הר סיני, אחרות לשנות הנדודים במדבר, ועוד אחרות לשנה האחרונה בחיי משה. על ידי כך מציגה התורה את מצוותיה ככאלו המתפתחות לאור הנסיבות המשתנות. מבחינה זו דומה התורה לחוקה האמריקנית המתרחבת עם השנים באמצעות תוספת תיקונים שאינם מוחקים את מה שהם באים לתקן. התיקון ה-18 לחוקה, בשנת 1919, אסר למכור אלכוהול בכל רחבי ארצות הברית. התיקון העשירי, בשנת 1933, ביטל את האיסור. אף כי תיקון אחד אוסר ותיקון שני מתיר, המוסכמה המשפטית של אופן הוספת התיקונים, הגורמת לשני התיקונים הסותרים להישמר, מאפשרת לקוראים לעקוב אחר התפתחות החוקים.

לדעתם של חוקרים החולקים על זומר, כך הוא בחזרות המשתנות של הדין בתורה. העורך המקראי אינו מאמין בשום אופן בריבוי מערכות הלכתיות. מלאכתו מבקשת להראות לנו כי דין עשוי להשתנות במהלך הזמן, וכי יחד עם זאת בכל רגע נתון כל ישראל מחויבים לקיימו בצורה מסוימת אחת.

זומר אינו מצניע את האינטרס הרעיוני המניע את עבודתו, ויש להצדיע לו על כך. כוונתי כאן איננה להפריך את התיאולוגיה שהוא מציע. אני מבקש רק להמחיש את הסטנדרט הכפול הרווח בעולם חקר המקרא. כאשר מלומד מציג ראיה לאחדותו של טקסט, גם אם הוא אינו מזכיר שום היבט תיאולוגי של הדבר, הוא נחשב ראוי

לשם "שמרן", והמתכונת האקדמית שהוא מביע בה את טענתו תוצג כשעטנו פסול בין כתיבה מדעית לבין מניעים אידיאולוגיים חשובים. ב'התגלות' וסמכות' זומר מציג בגלוי וללא מורא השקפות תיאולוגיות ליברליות של פלורליזם בקיום החוק, אך אני משער שהוא יתרגז אם יכנו אותו "חוקר ליברלי" – כי תיוג כזה ירמוז שהוא לוקה בחד-צדדיות בהתייחסותו לראיות מחקריות, ושהאופן שהוא מבין בו ראיות אלו מושפע מהתיאולוגיה הליברלית שלו. אך אל לו לדאוג: במצב העניינים הקיים, ובניגוד מובהק להדבקה החד-צדדית של התגית שוללת-הלגיטימיות "שמרני", התגית "ליברל" אינה מודבקת אף פעם, קל וחומר לא בזלזול, אפילו לחוקר הדבק בצד אחד במחלוקת חוקרים כדי לקדם אג'נדה ליברלית גלויה כגון פלורליזם במערכת ההלכתית.

עולם המחקר המקראי יצא נשכר אם התגיות הללו יצאו מהמחזור.

ה. תרבות הקורבן ואומנות תיארוך הטקסט

הדוגמה השנייה היא 'נחישות קדושה: מקורותיו הטראומטיים של המקרא'⁸ שפרסם בשנת 2014 פרופ' דיוויד קאר מהסמינר התיאולוגי המאוחד, מוסד אקדמי נוצרי על-זרמי בניו-יורק.

לפני שניגש אליו, עלינו להתוודע לספר האחרון שפרסם קאר לפני ספר זה, 'גיבוש המקרא' (2011),⁹ שהוא מן החיבורים המשפיעים ביותר בחקר המקרא שהופיעו במאה הנוכחית. בספר זה עשה קאר מעשה שהחוקרים הדיאכרוניים צריכים היו לעשות מזמן. במקום להתחקות אחר הפרהיסטוריה של התורה רק על סמך האינטואיציה וחוש האחדות הספרותית שלו, הוא פנה אל מחוץ למקרא: אל הדוגמאות המתועדות שיש לנו מהמזרח הקדום להתרחבותם והשתנותם של כתבים אפיים ומשפטיים במהלך הזמן. מחקרו של קאר ומחקרים אחרים שבאו בעקבותיו ובחנו אף הם את הראיות האפיגרפיות שבידינו העלו ממצא מרתק: לרבות משיטות ה"עריכה" ההיפותטיות שנוהגים לייחס לסופרים המקראיים אין שום זכר או הקבלה בספרות המזרח הקדום.

זוהי מסקנה מנתצת-מוסכמות. חוקרי המקרא טוענים שוב ושוב כי מאנליזה של הנוסח שבידינו אפשר לשחזר במידה רבה של דיוק את פניהם של הנוסחים הקדומים. הדבר אפשרי בהחלט כאשר אכן נתונים בידינו נוסחים מוקדמים ומאוחרים של הטקסט העתיק – למשל, בסיפורים הנמצאים בספר דברי הימים בתנ"ך וניכר בהם שהם בנויים על פי סיפורים הנכללים בספרי שמואל ומלכים. אך אילו היה בידינו רק ספר דברי הימים, קלושים היו הסיכויים לשחזר על פיו את ספרי שמואל ומלכים. אי אפשר להפוך חביתה לביצים, ואי אפשר לבקע טקסט לרסיסים ולבנות מהם את מקורותיו.

נחזור ל'נחישות קדושה'. בספר זה מנסה קאר לקבוע את תאריכי החיבור של רוב הקורפוס המקראי. להערכתו, רוב ספרי המקרא, וחמשת חומשי תורה בתוכם, נכתבו בימי גלות בבל או סמוך לאחר שיבת ציון. בני הדורות ההם החליטו להעלות על הכתב מסורות נושנות שבעל פה. הנסיבות היו בשלות: גולי בבל ראו את גלותם כדומה לגלות בני ישראל במצרים, או אפילו כחזרה עליה. "איכשהו", הוא כותב, "יהודים אלה מצאו מרפא לטראומה שחוו בדמות סיפורים על ישראל הקדומה ועל נבחרותה".

יש אלגנטיות בסיפור של קאר. בלי ספק, מעודד לחשוב על כתבי הקודש כעל צורה של התנגדות רוחנית, כלי במאבק ההישרדות של מיעוט מדוכא בידי מעצמות חזקות. כותרת ספרו של קאר, 'נחישות קדושה', מבליטה את הנקודה הזו – וגם נקודה אחרת הקשורה לה: כפי שקאר מסביר במבוא, "אני מספר כאן כיצד נוצרו התנ"ך היהודי והברית החדשה כתגובות לסבל, ובפרט לסבל קבוצתי". בהקדמה הקצרצרה משתף קאר את קוראיו בעניין האישי המיוחד שלו בנושא מחקרו: "כקווייקר, אני מודע במיוחד לאלה שסבלו בעבר ולאלה הסובלים כיום במלחמות – המלחמה בטרור, המלחמה בסמים, ומלחמות קונבנציונליות יותר בעיראק, באפגניסטן ובעוד מקומות רבים".

התיאולוגי והמחקרי מתיישבים אפוא להפליא ב'נחישות קדושה' ונשזרים זה בזה עד היותם אחד. אדם האוחז בתיאולוגיה המדגישה את דאגתה לסובלים במלחמה, אין תמה שלבו נמשך אחר המחשבה שכתבי הקודש עצמם הם פרי יצירתם של קורבנות אלימות ולא של מבצעה.

זהו חזון מפתה, אך כשיטה לתיארוך הטקסט המקראי מרחפים עליו כמה סימני שאלה חמורים. אזכיר כאן רק שניים. הראשון, תעודות מבבל הקדומה שנמצאו לאחרונה מלמדות שהגולים היהודים שם עסקו במסחר ואף החזיקו בעבדים, כלומר חיו כנראה חיי רווחה ובוודאי לא היו נדכאים כבני ישראל המשועבדים במצרים. השני, מומחים בבלשנות מקראית טוענים כי לשון התורה היא העברית הקדם-גלותית, העברית של ימי בית ראשון. הדבר מובהק עד כדי שלילת האפשרות שמדובר בחיקוי מוצלח של סגנון עתיק בידי סופר מאוחר.

דמיינו לרגע שקאר היה טוען כי התורה נכתבה בתקופת המלכים, כשעם ישראל ישב בארצו ונהנה מעצמאות, וכותב בהקדמת ספרו: "כציוני, אני מודע במיוחד לעושר הרב שימי הריבונות, העליונות והעוצמה העשירו את חיי עם ישראל". בתרחיש המתון ביותר היו גוערים בו על שערבב שלא כהוגן אידיאולוגיה ומחקר. גם כאן, כמו בענייניו של בנימין זומר, אינני מבקש להפריך את התיאולוגיה של קאר או את מחויבותו לאמונה הנוצרית הקווייקרית, ואפילו לא להפריך את מסקנותיו המחקריות. כמו זומר גם קאר ראוי לשבח על שהצהיר בפתח יצירתו על מניעיו הרעיוניים. אני רק משער שגם הוא היה נעלב לו תייגו אותו כ"חוקר ליברלי" – דבר שכאמור במילא לא יקרה,

כי בעולם חקר המקרא אף פעם אין מכריזים על חוקר שהוא ליברל ושהוא פועל על פי אג'נדה ליברלית, גם כשהוא מניף נס זה בגלוי ומזווג בגאווה את פירות מחקריו עם אידיאולוגיה ליברלית.

האדרת הקורבנות המנשבת בין דפי ספרו של קאר מוצאת לה קהל קשוב מאוד בקרב האקדמאים. הנה לכם נתון סטטיסטי אחד. הכינוס השנתי של האגודה לספרות המקרא, המתקיים בצפון אמריקה מדי חודש נובמבר, הוא הכינוס הקבוע הגדול ביותר בתחום חקר המקרא. בכינוס בשנת 2016 הוצגו 1,700 עבודות. חפשו בתוכנייה המקוונת של הכינוס, המכילה את כל העבודות שהוצגו, ותגלו 326 אזכורים של המילה "אלימות" – הרבה הרבה יותר ממספר ההיקריות של מונחי מפתח במקרא כגון "ירושלים", "תורה", "ברית", "משה" או "דוד". זאת, אף על פי שלמילה "אלימות" אין מקבילה מדויקת לא בעברית המקראית ולא ביוונית שהברית החדשה כתובה בה.

האם יש בהתבוססות האקדמית בנושא ה"אלימות" משום אלימות כלפי המחקר הביקורתי של המקרא, והכפפתו לנקודת מבט הזרה לזו של המקרא עצמו? המשיכו וקראו.

1. חקר המקרא בשירותה של לוחמה תרבותית

"אתה יכול להגיד לי מתי לדעת החוקרים התורה נכתבה?"

כך שאל אותי סטודנט ישראלי בדקות שלאחר השיעור האחרון ביום הלימודים. חבריו כבר יצאו רובם ככולם מהכיתה אל חייהם החוץ-לימודיים. הוא היה קיבוצניק חילוני באמצע שנות העשרים לחייו, שבלט בשיעורים בהתנהגותו המהורהרת. התיישבנו, ופתחתי באומרי שיש בקרב החוקרים מגוון עצום של דעות בעניין.

"טוב", הוא האיץ בי, "אז מה אומרים רוב החוקרים? מה הקונצנזוס?"

שבתי והטעמתי את הקושי להגדיר קונצנזוס ואת המורכבות של השאלה לנוכח הסברה הרווחת כי הטקסט הסופי של התורה עשוי מקטעי מסורות הקדומים ממנו בשנים רבות. יתרה מכך, המשכתי, אין לנו למעשה שום כתב יד של התורה מתקופת המקרא עצמה, והמאורעות המתוארים בה התרחשו מאות רבות לפני שנכתבו העותקים העתיקים ביותר שברשותנו, שהם עותקים של עותקים. "אולי התשובה הנכונה ביותר", אמרתי, "היא שכנראה לא נוכל אף פעם לדעת מתי היא נכתבה".

הוא הלם בשולחן באגרופו. "אבל אנחנו חייבים לדעת!"

שתקתי לרגע קט, ואז שאלתי, "למה אנחנו חייבים לדעת?"

הוא חבט בשולחן שנית. "כי הם הורסים את המדינה!"

"הם" – הדתיים? החרדים? המתנחלים? אלו ואלו? האם הוא באמת חשב שאם הוא יעבור בישיבות בני-ברק עם "הוכחה" שהתורה לא נכתבה בידי אלוהים התלמידים ישליכו את הכיפות מראשיהם וילכו אחריהם כעכברים אחר החלילן מהמליין?

השתוממתי על שאלתו – אך גם הוטרדתי מחוסר היושר האינטלקטואלי שגילה. הוא הציג שאלה אקדמית אבל היה מוכן לקבל תשובה אקדמית רק אם היא מספקת תחמושת לצד שלו במלחמות התרבות.

מבלי דעת ביצע הסטודנט שלי את הוראות הבמה של שפינוזה. דבריו של שפינוזה על חיבור התנ"ך, הדברים שעשהו לאבי ביקורת המקרא, הופיעו בחיבורו 'מאמר תיאולוגי מדיני'. לדידו של שפינוזה, תיאולוגיה ומדינאות – תיאולוגיה ופוליטיקה – הן צמד חמד. הוא האמין שהדרך הטובה ביותר לקצץ בסמכותה של הכנסייה היא ללכת אל המקור ולערער את סמכותם של כתבי הקודש. "כדי שניחלץ מן הבלבולים הללו ונשחרר את נפשנו ממשפטים תיאולוגיים קדומים", כתב שפינוזה, "ולא נקבל בפזיזות בדיות של בני אדם כתורות אלוהים, חייבים אנחנו לדון על המתודה האמיתית של פירוש המקרא", כלומר להכפיף את התנ"ך לניתוח ביקורתי ולהציג את מקורותיו שכולם אנושיים.¹⁰

כיום, במחוזות רבים, העיון הביקורתי בכתובים נעשה לשם ערעור אמונותיהם של המאמינים – כחלק ממהלך רחב לקידום עמדות ליברליות חילוניות. בארצות הברית קריאות דומות ל"הם הורסים את המדינה" של הסטודנט שלנו נשמעות בקרב חוגים מודאגים שונים ומשונים הסבורים שיש לרסן את הפונדמנטליסטים ואת התנ"ך שלהם – ואשר, ממש כמו שפינוזה בזמנו, רואות את תחום חקר המקרא כמחסן תחמושת לשימושה של מלחמתם הרעיונית.

הנה למשל דוגמה מהמחקר הפמיניסטי של המקרא. גלוי וידוע שבתחומים כגון בעלות על קרקע ושירות במערכת המשפט, במקדש ובצבא, התורה רואה את הנשים ככפופות לגברים. אבל לפעמים, במסווה של מחקר קפדני, חוקרות פמיניסטיות מנסות להכות מכה ניצחת את יריביהן להשקפת העולם.

וכך, טענה המרבה להישמע גורסת כי על פי התורה ברית סיני נכרתה רק עם בני ישראל הגברים. זהו קלף מנצח. הטענות כי דין זה או אחר בתורה מבטא דעה קדומה כלפי נשים נראות לעומתו כאקדח לעומת תותח. כי אם הברית בין אלוהים לאדם, לב ליבו של התנ"ך, תתגלה ככזו שנכרתה רק עם גברים ולא עם נשים, הנה אמונת המקרא כולה נחשפת במערומיה האנדרוצנטריים – משמע רקובה עד היסוד. חשיפת קלונו של המקרא היא תיקונו.

הראיה המרשיעה, על פי כמה חוקרות פמיניסטיות, נמצאת בהוראות שנותן משה לעם לקראת מעמד הר סיני: "וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם: הֵיוּ נְכַנְיִם לְשִׁלְשֵׁת יָמִים אֶל תִּגְשׁוּ אֶל אִשָּׁה" (שמות י"ט, טו). ברור שהפנייה כאן היא לגברים. ואם כך, מסיקות החוקרות,

כל האזכורים של "העם" בסיפור מעמד הר סיני וכריתת הברית מכוונים אף הם רק לגברים.

הבעיה היא שבפסוקים אחרים בפרשייה זו המילה "העם" מכוונת בברור לגברים, נשים וטף, ולפעמים אפילו למקנה. כך למשל סמוך מאוד לשם, בפסוקים יב-יג: "וְהַגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לְאָמְרָם: הֲשִׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקַצְהוּ. כֹּל הַנֹּגַע בְּהָר מוֹת יוֹמָת. לֹא תִגַּע בּוֹ, יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֵה יִיָּרֵה – אִם בְּהִמָּה אִם אִישׁ לֹא יִחִיָּה. בְּמִשְׁךָ הֵיבֵל הִמָּה יַעֲלוּ בְּהָר". ברור אם כן שבפרק זה תוכנו המדויק של המונח "העם" עשוי להשתנות בהתאם לעניינו של הפסוק. הציווי לעם לא לגשת לאישה אינו מוכיח אפוא בשום אופן שברית סיני נכרתה עם גברים בלבד.

אין צורך לומר: נדיר למצוא מי שיפטור חוקרות אלו בכינוי "חוקרות ליברליות". אדרבה: אג'נדות מחקריות המדגישות קיפוח מגדרי, מיני או גזעי הן קודש הקודשים של הענף. המסכן תמיד צודק, ומי שהוכתר כקורבן גורף את כל הקופה.

ז. לחזור אל המשחק ההוגן

ההדרה והדה-לגיטימציה של "חוקרים שמרנים" רווחת במיוחד בסקנדינביה ובארצות דוברות הגרמנית, מקום שם הזן האלים של החילוניות הוא כוח תרבותי חזק מכפי שהוא בארצות הברית ובישראל. אבל גם חוקרים מחוץ לאירופה אינם פטורים מעונשה של התופעה, בפרט אלה מהם שבילו תקופת לימודים משמעותית בגרמניה.

להטיה כמה צורות אפשריות. אחד מבתי ההוצאה הגרמניים המובילים בתחום, הַרְסוֹבִיץ פְּרֶלֶג (Harrassowitz Verlag), פרסם לאחרונה ספר מאת חוקר צעיר ומבטיח. הספר נפסל על הסף לסקירה בכמה מהחשובים בכתבי העת האירופיים לחקר המקרא, וספריות גרמניות המחזיקות אוספים גדולים בתחום סירבו להזמינו. הסיבה: המחבר משתייך לסמינר הנחשב לסמון שמרני בקשת הפרוטסטנטית.

אחלוק אתכם כאן סוד הידוע למעטים: בעולם חקר המקרא יש שוני תהומי בין התקבלותו של חיבור מדעי לפרסום בבית הוצאה יוקרתי לבין התקבלות חיבור מדעי לפרסום בכתב-עת שפיט מוביל. בבית ההוצאה, איש המפתח בתהליך קבלת הספרים הוא העורך הראשי.¹¹ בדרך כלל זהו אדם בעל התמצאות מסוימת בתחום הידע של המחבר, אך הוא אינו חוקר בעצמו. יש לו, לעומת זאת, חושים מחודדים לזיהוי פוטנציאל המכירות של ספר – בין אם בקרב קהל רחב של ציבור משכיל, בין אם בקרב קהל מקצועי או מחקרי מוגדר יותר.

קחו לדוגמה את מחקרי המקרא של רוברט אורי אלטר ומאיר שטרנברג, המחילים על סיפורי המקרא טכניקות של ביקורת ספרות. מלומדים רבים מכירים בחשיבות תרומתם של מאמרים אלה לחקר המקרא ובתקפותם האקדמית. בכינוסים המרכזיים של חוקרי המקרא מתקיימים דרך קבע דיונים על גישה אחדותית זו – של אלטר, של

שטרנברג וגם של אחרים – לטקסט המקראי. עורך טוב של בית הוצאה יודע שיש דרישה לסוג כזה של ספרים – וכאשר ירצה לשלוח לביקורת עמיתים הצעה לספר כזה לקראת החלטה אם להוציאו לאור, הוא יאתר חוקרים נחשבים העובדים בשיטת פרשנות זו ועל כן יכולים לשפוט באופן ענייני את ערכו של הספר המועמד.

שונה מכך תכלית שינוי התקבלותו של מאמר לכתב עת אקדמי שפיט מוביל. הקורא את רשימות חברי מועצות-המערכת בכתבי העת החשובים של חקר המקרא, אם גם יקראן בשבע עיניים, יתקשה למצוא בהן שמות של מלומדים שיצא להם מוניטין בפרשנות ספרותית של המקרא. המלומדים ממונים למועצות הללו על פי עקרונות חבר-מביא-חבר. כך נוצרות מועצות מערכת שכולן עשויות עור אחד: תחום-העניין הצר הבוחן כיצד התפתח הטקסט המקראי במהלך הזמן. לידם של מלומדים אלה ההיסטוריה היא שאלת המפתח. כאשר הם קוראים – ובדרך כלל דוחים – הצעות המתייחסות לטקסט של סיפור מקראי כאל מארג אחד, הם רואים אותן כבלתי-אקדמיות במקרה הטוב ובלתי-ניתנות-להגנה במקרה הרע.

זוהי, בלי ספק, הסיבה למציאות האירונית השוררת בתחום חקר המקרא: הכותרים הרואים אור בהוצאות האקדמיות הגדולות, אלה הנתפסים לעיתים כמוסחרים, משקפים מנעד התעניינות אקדמי רחב בהרבה מזה שמציעים כתבי העת המחקריים היוקרתיים. אולי זו הסיבה גם לכך שאלטר ושטרנברג, למרות השפעתם הגדולה על חקר המקרא, לא פרסמו אף פעם את הקריאות הספרותיות שלהם בתנ"ך בכתבי העת המרכזיים המוקדשים לחקירתו; ולכך שעמיתיי המצטיינים בסוג זה של מחקר יודעים כי כדי להתקדם בסולם האקדמי מוטב להם להתמקד לא בפרסומים בכתבי העת היוקרתיים, כמקובל, אלא בהוצאת ספרים בבתי הוצאה האקדמיים.

ההטיה מתבטאת לעיתים עוד בשלב קריאת העמיתים – סקירת החיבור המוצע למו"ל או לכתב-העת, לצורך גיבוש החלטה אם לקבלו, לדחותו או לבקש בו תיקונים. אף כי הליך זה נעשה בדרך כלל בעילום שמו של המחבר, הסוקר יפסול בדרך כלל, בעוון מניעים לא-מדעיים נסתרים, חיבורים הנגועים בעיניו באיזה משלושת המניעים ה"חשודים" שמנינו לעיל: האמונה שהטקסט המקראי לכיד, שהדיווח ההיסטורי בו אותנטי, או שמועד חיבורו סמוך לתקופה המתוארת בו. על כתבי העת האקדמיים המופיעים במרכז אירופה יכולות לעבור שנים על שנים בלי מאמר אחד שיטען ללכידות, לדיוק או לקדמוניות של טקסט מקראי. אך הבעיה, כאמור, אינה רק נחלת האזור הזה.

מה צריך אם כך לעשות? הרשימה פשוטה עד להביך.

ראשית, בדיון אקדמי אין מקום לדה-לגיטימציה של חוקר באמצעות ניחוש האג'נדה שלו. חוקרי המקרא הם בעלי הכשרה פילולוגית, לא פסיכולוגית. הם למדו לחקור את הנביאים, לא להתנבא בעצמם. מניעיו של חוקר אינם צריכים להיתפס כאיום.

אף כי לדור הראשון של הארכיאולוגים בישראל היה מניע גלוי להוכיח את זיקתו של עם ישראל לארצו, הכול יודו כי תרומתם בתחום הגיאוגרפיה ההיסטורית הייתה חלוצית, ושאלמלא אותה אג'נדה אידיאולוגית מפעלם המחקרי החשוב לא היה בא לידי מעשה. הכול יודו, על אותה דרך, שחוקרים הסובלים מנכויות זרו אור יקרות על האופן שהמקרא מצייר בו בעלי מום, וזאת דווקא מתוך הרגישות האישית שהביאו איתם אל הקריאה בכתובים.

שנית, שיפוט של מחקרים אקדמיים צריך לבחון מה טיב הראיות המובאות בהם ובאיזו מידה הטיפול בראיות אלו ענייני, רציני ומשכנע. טיעונים חלשים עלולים להופיע אצל פמיניסטיות ואצל פונדמנטליסטים כאחד, ואחריותם של המלומדים מכל קצות הקשת היא להעמידם למבחנה של ביקורת הוגנת.

ולבסוף, מתן הביטוי לנקודות מבט רבות, וקיומו של דיון רציני סביבן, הוא לחמה ומימיה של התרבות האקדמית. כאשר טווח מסוים של טיעונים מושתק מעשה שגרה, תחום הידע מועל בתפקידו ועובר לשירותם של אינטרסים זרים. אמת גמורה היא שאנשים דתיים רבים אכן מנסים לבצר את מעמדו של המקרא בחומה של טיעונים מחקריים קלושים. אך כיום אנו עדים להטיית-נגד משמאל, השוחקת את אמינותו של עולם המחקרי במידה לא פחותה. עמדת המחלל האקדמית של השמאל היא הצגת המקרא כחיבור מאוחר נטול לכידות וחסר דיוק היסטורי. עמדה זו מחוללת הטיה מובלעת ומובנית לפירוק ולפיחות-ערך של המקרא.

נכון שיש הרבה חוקרי מקרא מעולים הנוקטים מחקר דיאכרוני, או טוענים לתאריכי חיבור מאוחרים, או מפקפקים בדיוקו ההיסטורי של הכתוב – בלי שתדריך אותם אג'נדה אידיאולוגית; וכן, שיש תחומים רבים בלימודי המקרא – חשבו למשל על המחקר המקרא ההשוואתי המעיין בחומרים אחרים מהמזרח הקדום – המעשירים עד מאוד את הבנתנו בכתבי הקודש.

אך משהו גדול הוחמץ פה, משהו לבטח התפספס, אם יכול אדם להפוך ולהפוך בדפיהם של כתבי העת האירופיים המרכזיים בלי למצוא ולו זכר לטיעונים רציניים בזכות לכידותו של הטקסט, דיוקו או קדמותו; אם רק אג'נדות שמרניות כביכול מתויגות ככאלו, ואג'נדות ליברליות נתפסות כניטרליות; אם ספרים ומחברים מוחרמים בפועל בגלל השתייכותם; ואם בקרב החוקרים בתחום שוררת הסכמה כי השתרר בו תוהו ובוהו אך אין לאל ידם להחזירו אל המסילה המדעית.

האדם הראשון בתנ"ך שהגה בתורת משה היה יהושע. אם חפצים חוקרי המקרא להשיב למגרש שלהם את כללי המשחק ההוגנים, עליהם לדבוק בהם ברוח ההנחיה שנתן אלוהים ליהושע: "אל תסור מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאל" (יהושע א', ז).

* * *

אחרי סיום, אני מבקש לשתף את הקוראים המתעניינים בחקר המקרא בהתפתחות חיובית ומרגשת, שאני זוכה ליטול בה חלק. מדובר במיזם שיש בו כדי להשיב את הצבע ללחיי המחקר השקוע בבעיות כה רבות, ולהעניק לו קרקע יציבה בהרבה מזו שהוא מתנדנד עליה כעת.

קומץ בלשנים חישוביים הגיע במהלך העשור האחרון להישגים חסרי תקדים בתחום הקטגוריזציה של הטקסט הידוע גם בכינוי "ייחוס מחבר". דיסציפלינה זו מתמקדת במאפיינים הבלשניים העדינים שיש בטקסטים. צוות חוקרים בהנהגת הבלשן החישובי משה קופל, עמיתי באוניברסיטת בראילן, הראה שאפשר ליישם אלגוריתמים אלה במקרא ולהשיג תוצאות מובהקות מאוד וניתנות לבקרה ולאיימות.

ממצאיו של הצוות הוצגו מעל דפי *Journal of Biblical Literature*, ספינת הדגל של כתבי העת בחקר המקרא. בקרוב נשיק את פרויקט טבריה: "יישום רשתי לניתוח סגנוני וקטגוריזציה של התנ"ך". פרויקט זה יספק לחוקרים כלי קל לשימוש שיאשר (או יפריך) את השערותיהם בדבר זיקות סגנוניות בין רצפי טקסטים בכל המקרא כולו. הוא יעשה זאת באופן מהימן מבחינה סטטיסטית, באמצעות יישום שיטות הלמידה החישובית המתקדמות ביותר בכל מגוון התכונות הטקסטואליות הניתנות לכימות.

לדוגמה: לכל יחידת טקסט מקראית מבוקשת – פסוק, פרק, ספר – תחשב התוכנה את השכיחות של כל רכיב ורכיב מתוך מערך עצום של תכונות טקסטואליות כגון מילים, ביטויים, חלקי דיבר, מבנים מורפולוגיים, ערכים תחביריים ודקדוקיים, ועוד ועוד. מאות תבניות טקסטואליות כגון אלו יוצלבו עד לחילוץ נוסחה כללית מיטבית שתבחין בין מערכת נתונה של טקסטים למערכת אחרת. (לטעימה בסרטון וידיאו סרקו את הקוד).



הכלים המצויים כיום בידי חוקרי המקרא יכולים לספק, לכל היותר, ניתוח סטטיסטי של מילה אחת או צירוף אחד, ואין בכוחם לומר דבר על המובהקות הסטטיסטית של הימצאות קבוצה גדולה של רכיבים בטקסט אחד. פרויקט טבריה ישיג הרבה יותר מכך. הנתונים שהוא מפיק עשויים לאשש אי אילו תיאוריות מחקריות – ולהצביע על כשלים באחרות. אנו מקווים שכאשר יועלה כלי מחקרי רב-עוצמה זה לרשת ויוכנס לשימוש הכלל, הקהילה המדעית תקדם את פניו בסקרנות ובפתיחות.

.1 New York: Scribner, 1899, pp. 531–532

.3 Thomas Dozeman, Konrad Schmid and Baruch J. Schwartz, "Introduction" in *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen: Mohr

.1 Richard Simon, *A Critical History of the Old Testament*, London: Walter Davis, 1682, pp. 27, 29

.2 Charles Augustus Briggs, *General Introduction to the Study of Holy Scripture*,

- .Haven: Yale University Press, 2015
- David M. Carr, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*, New Haven: Yale University Press, 2014 .8
- David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford: Oxford University Press, 2011 .9
- ברוך שפינזה, מאמר תיאולוגי מדיני, מלטינית: ח' וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, תשכ"ב, תחילת הפרק השביעי, עמ' 79 .10
- בהוצאות אקדמיות גדולות בחו"ל זהו בעל תפקיד ייחודי, "עורך הרכש". במקומות אחרים עושה זאת העורך הראשי של ההוצאה או עורך הסדרה, ולעיתים המו"ל עצמו. .11
- .Siebeck, 2011
- ברנרד מ' לוינסון, דברי מבוא לכינוס Convergence and Divergence in Pentateuchal Theory: Bridging the Academic Cultures of Israel, North America, and Europe אפשר להאזין לדבריו בסרטון יוטיוב: <https://www.youtube.com/watch?v=PHYKPSE6iZc> מנקודת זמן 0:20:45 ואילך. .4
- ברוך שוורץ, שם, 0:32:56 ואילך. .5
- Paul Krugman, "How Did Economists Get It So Wrong?," *New York Times Magazine*, September 6, 2009 .6
- Benjamin Sommer, *Revelation & Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, New .7

כאב שיניים באירופה

בספק יבשת שנוכחת כל העת בתודעה היהודית מתחוללים תהליכים מרתקים של שינוי, תסיסה ושקיעה. הסופר והמתרגם יורם מלצר, עורך כתב העת המקוון 'אלכסון', כורס מסה אישית על הישות העלומה והמתעתעת. מבט מירושלים

לפעמים אני נזקק לדוקטור גולדברג. רופא שיניים יהודי שמעולם לא אכזב אותי. הוא תמיד נענה לקריאתי, אף שאין לו טלפון, ומאז שאני מכיר אותו גם לא כתובת. דוקטור גולדברג, רופא השיניים, לפעמים בפריז, לפעמים בליסבון, פעם אפילו ברומא, וגם באמסטרדם הוא סייע לי בעת הצורך. כי בדוקטור גולדברג אני נעזר כשאני נקלע לשיחה עם חברים אירופים המלינים על המצב, התוהים פני היבשת לאן ומה יהיה עליה, אפילו עוד בימי חייהם. אר-אז אני מזמן את דוקטור גולדברג לשיחה, ונותן לו לעשות את שלו כפי שרק הוא מסוגל, רופא שיניים יהודי מהסוג הישן, שבוודאי אכן היה פעם בעל מרפאה באחת הערים הגדולות. הוא יושב איתנו, שותק, מעט מבויש מהחשיפה שאני כופה עליו, משפיל את מבטו העצוב וממתין שאסיים את תפקידו בשיחה ואחזיר אותו לעולם הבא. "לא רציתם את דוקטור גולדברג", אני אומר לבן שיחי, מכליל סביבו את תושבי היבשת כולה, מותח את הקביעה שניים ושלושה דורות אחורה. ממילא הדוקטור אינו יכול להתנגד. "לא רציתם את דוקטור גולדברג, רופא השיניים היהודי, אז הנה לכם, זה מה שקיבלתם: את מוחמד שעושה את העבודות שאתם בזים להן. תחיו עם זה. המציאות לא סובלת ואקום". כך אני אומר, פעם יותר, פעם פחות, והדוקטור מתפוגג, עד לפעם הבאה, ומותיר בי את הבושה על הטיעון הרדוד, על הדמגוגיה הזולה, כאילו שיש דמגוגיה לא זולה. בושה ועייפות מועקת: שוב העליתי באוב את רופא השיניים היהודי, שנרצח בשואה ורק לכן הוא חי אצלי היום, מזומן לי בכל רגע.

לא יהיה בלתי-סביר לטעון, כפי שקורה לי לא פעם בשיחות כאלו, שבמחצית הראשונה של המאה העשרים אירופה התאבדה. ושהיא עשתה זאת באמצעות רצח היהודים, בהשמדתם השיטתית, בעקירתם המכוונת מגופה. הכוונה הייתה, יהודים אירופים הושמדו בידי אירופים, וקל לראות את חסרונם, גם בלי להיות יהודי שמבטו

מכוייל לחפש את החסר. אנו מביטים באירופה, והיהודים שהיו בה אינם, ואנחנו יודעים כיצד קרה הדבר, והידיעה הזאת מצבעת את מבטנו ואין ממנה מפלט. היא מקור ללא מעט דמגוגיה, ויעיד על כך ד"ר גולדברג הטוב, השימושי, השותק במבטו היגע. אבל גם בדמגוגיה יש לא פעם גרעין של אמת. היו יהודים באירופה במשך מאות רבות של שנים, עד 1945. מאז אין הנוכחות היהודית באירופה דומה למה שהייתה, ואין לנו מקום בדמיון, או בניתוח המציאות, לצייר עולם אירופי שוקק יהודים כמו לפני השואה.

איפה את, יבשת נעלמה?

אבל לאן אנו מביטים כשאנחנו אומרים או חושבים "אירופה"?

הילד שהייתי ידע את התשובה בקלות אינסטינקטיבית. ככל הנראה, המילה "אירופה" קנתה לה אחיזה בתודעתי בתור המקום שממנו באה סבתי. אמה של אמי, ילידת 1912, באה מאירופה. אני יודע כיוון ששאלתי אותה, וכיוון שעד היום אומרים עליה במשפחה "היא באה מאירופה". ובכן, מנין באה סבתא? לאחר שהתשובה שהיקפה היקף של יבשת לא סיפקה אותי, היא אמרה לי "מהאימפריה האוסטרו-הונגרית". שלושה מקלות בגלגל מחשבה אחד של ילד קטן. אימפריה? איפה יש באירופה אימפריות. הרי היא לא באה מן האימפריה הרומית, אף אחד לא בא משם, כבר מזמן. אוסטרו-הונגרית? אין חיה כזאת. בדקתי במפה ובאטלס. באחת הפעמים היא צמצמה את התשובה ל"אוסטריה", אבל לא מצאתי אצלה אוסטריה יותר ממה שמצאתי הונגריה. ובאחד הסיבובים הבאים הסבירו לי, סבתי או אמי, שהייתה, בעבר, כשסבתא נולדה, אימפריה אוסטרו-הונגרית. מונחה על ידי ענייני הלשון משחר ילדותי, התשובה לא סיפקה אותי יותר מתשובה שהייתה מספרת לי שהיא באה מהאימפריה הרומית. הרי לא הונגרית ולא גרמנית היו שגורות על פיה, אלא יידיש, לפני שנסעה לארגנטינה ב-1922 ועד מהרה למדה ספרדית, ואחריה גם צרפתית ולבסוף עברית, עם העלייה ארצה בשנת הולדתי.

סבתא עצמה צמצמה את העדשה: "גליציה". ונאמר לי שמה של העיירה, ושל עיר המחוז, ושתייהן דרומית ללבוב, ששמה נהגה באינטימיות מחשידה: כנראה שלבוב היא אירופה. אבל ידעתי שאין זה כה פשוט. אך גם לא ערערתי על המסקנה: סבתא באה מאירופה. אבל מה עם שני הסבים שלי והסבתא השנייה, אמו של אבי? עליהם איש לא אמר לי שהם באו מאירופה. שורשיו באזור אודסה של סבי שנולד בארגנטינה להורים שנמלטו בעקבות הפוגרומים של 1905, לא יוחסו לאירופה. זאת הייתה רוסיה. וסבתא השנייה, שנולדה בבסרביה, מקום שלא התגלה לי בשום מפה רלוונטית, וסבי, שהתחתן איתה בארגנטינה, לאחר שנולד בליטא ועזב לארגנטינה – על איש מהם לא נאמר שהוא מאירופה. גם כשלמדתי שסבי הליטאי, שהתרחק מן העולם החרדי, התגייס לצבא הליטאי סביב מלחמת העולם הראשונה, לא ייחסתי



אותו לאירופה – על אף שהוא לבש מדים בעימות האירופי הגדול, כפי שהעיד תצלום המראה אותו גאה ובהיר עיניים עם חותמת של צלם מווילניוס, היא וילנה.

היום, לאחר נפילתה של חומת ברלין והתמוטטות מסך הברזל, כל אלו הם אירופה, בין אם פורמלית ובין אם מושגית. וכשאנחנו מביטים במציאות הפוליטית, הדמוגרפית, הכלכלית והאנושית הנקלטת בעינינו הנישאות אל מרחבי היבשת המנומרת בעמים, בלשונות ובקווי חיבור והפרדה, העין אוספת את כולם לסל הגדול והרוחש באי-נחת המכונה בפינו "אירופה". ודאי שמן הבחינה הדמוגית, כשאנו רוצים להטיח, להאשים, להתנבא ולפסוק, כל המכלול כולו הוא אירופה. עד קצה גבול החשבון ההיסטורי, כפי שאנו עורכים אותו לפי המקרה וההזדמנות.

אין מדובר בשאלה לשיעורי גאוגרפיה בבית הספר היסודי או בתיכון. אירופה אינה נהירה לנו כישות. במבט הרחב ביותר היא "יבשת". אבל מי כישראלים יודע שיבשת היא יצור מומצא. "באיזו יבשת אנחנו?", שאלו אותי ילדי בתורם בשנים הראשונות של בית הספר. ואני, נאמן לצורך לענות תשובה של אמת, אמרתי להם שאנחנו לא בשום יבשת. שמבחינה גאוגרפית אותי לימדו שאנחנו באסיה, אבל זה היה בבית הספר, בתקופתי – כאילו הייתה זאת תקופה רחוקה, כמעט כמו ימיה של סבתי באימפריה האוסטרו-הונגרית. וגם נשענתי על עולם הספורט, דרך טובה לחבר מאפיינים של זהות קולקטיבית, בוודאי כשהטעונוים נשענים על עולם הכדורגל. ההסבר נעשה פשוט, אבל גם קומי: "היינו באסיה, זרקו אותנו ממנה, הסתובבנו שנים בלי יבשת ואז צירפו אותנו לאירופה". ארץ מקפצת כמו כדור. והזכרון ההיסטורי זמין לפרט את העניין: משחקים רשמיים בטהראן, ניצחונות בתאילנד, גלות למשחקי הכרעה באוקיאניה – מדינת היהודים באוקיאניה, בין פיג'י לניו-זילנד, נופלת שדודה בפני הבריון השכונתי האוסטרלי, שלשחקני נבחרתו יש שמות איטלקיים וסרביים, איריים וקרואטיים ואנגליים. שם אנחנו. עד שנעשה עמנו חסד ולאט-לאט הסתננו בדרך האחורית, בהרבה סבלנות ובלא מעט השפלה הגענו לחופה של היבשת, וצורפנו לאירופה. איש לא אמר שהוחזרנו אליה. צורפנו. קבצנים חסרי יבשת. ישראלים ללא יבשת ליבשת ללא יהודים.

אירופה, מחוז החפץ

זמן רב לפני שהיינו באוקיאניה, סבתי יצאה מהיכן שיצאה והיא ילדה בת עשר. וטוב שכך, כי כמעט כל משפחתה נרצחה בשואה – עיירה, יער, בונקר, תשלום לנער מקומי שהביא אוכל, הכסף שאזל, ההלשנה לנאצים, רצח בו במקום, עד כמה שנודע לה, ודרכה גם לנו. איש לא נותר ממשפחתה, פרט למעטים שעזבו לפני המלחמה. לארגנטינה. סבתי גדלה בבית דודיה בארגנטינה והשואה הייתה לנו, נכדיה ואפילו ילדיה, עניין מרוחק כדי דרגת קרבה אחת או יותר. ישבו שבעה על הקרובים שנה לאחר המלחמה, כשנודע מה אירע להם. נראה שהיא אפילו לא ידעה את שמות כל

אחיה שנרצחו. נותרו צילומים אחדים, זיכרונות מיד שנייה, ושם של עיירה שאיש לא ביקר בה מזה כמעט מאה שנה. בגליציה, באימפריה האוסטרו-הונגרית, באירופה.

היום העיירה, דלטין, נמצאת באוקראינה. אין ערובה שהיא תישאר שם. בדיקה של מי שהיה ילד אוהב מפות ואטלסים העלתה שהיום האזור נקרא טרנס-קרפטיה. מהמקומות הללו ששם מציין שהם מעבר לפיסה אחרת של גאוגרפיה. במקרה הזה, מעבר לקרפטים. במבט מווינה ומפראג, כמובן. כי במבט שלי היום, האזור נמצא דווקא בעברם הקרוב של הקרפטים, המסמנים מבחינתי את תחילתה של רומניה, וגם את "ארץ אפלפלד" הרוחשת, המסתורית. מובן שבדקתי: כדי להגיע לדלטין "של סבתי", צריך לנסוע ללבוב, לשכור מכונית ולנסוע דרומה כמאה וחמישים קילומטרים. אחד מיוצאי העיירה, במאי של סרטי תעודה שחי בהולנד, ביקר במקום וצילם. בעיקר מצבות. בוודאי יש שם מצבות של אבותי, אבותיה של סבתי. "הכול מואר", כתב ג'ונתן ספרן פויר. משהו כזה.

את טרנס-קרפטיה אפילו בודק הכתיב של Word אינו מכיר. אבל בעידן המרושת קל מאוד לשקוע באוצרות טרנס-קרפטיה ולשכוח את אירופה של החדשות והרעש הפוליטי, שק החבטות היומיומי שהיה פעם לב העולם והיום מתפקד ככבד שלו. אולי כזאת היא אירופה היום, שולחת מיציה לכל עבר, נקיפות מצפון ומררה. לפני שנים אחדות הכריז האיחוד האירופי על טרנס-קרפטיה כאזור לטיפוח מיוחד מטעם האיחוד האירופי. מעלתו, כך נאמר בהחלטה, היא הגיוון התרבותי והאנושי הנדיר שלו. כתריסר עמים או יותר, וכמספר הזה לשונות, וכולם קיימים עד היום, ומזה דורות רבים. בכלל זאת שני עמים תורכיים, שאחד מהם ירש כרוניקה עצומה ורבת חשיבות מימי הביניים, ימי ראשית התיישבותו באזור. כך שתורכים וסלבים ובני עמים וגזעים נוספים, יהודים ונוצרים ומוסלמים ועובדי אלילים, מרכיבים את הפסיפס שבו סבתי האירופית חיה את עשר שנותיה הראשונות. ואין שום ספק: לדידנו, הישראלים בני ימינו, הפינה הלא קטנה הזאת לא רק שאינה מובחנת או ידועה, אלא שהיא נבלעת באוקראינה, הנכללת באירופה רק בחלקה, וגם זאת מבחינה פורמלית בלבד. ועליי להקפיד להוסיף "בעת כתיבת שורות אלו" כי אוקראינה עצמה נקרעת מזה זמן בין רוסיה ואירופה, ובאורח המוחשי ביותר: דם ואש, חשבונות היסטוריים, מריבות על תרבות ולשון.

לא במקרה אני מתעכב בטרם אעבור מהפינה רבת הגוונים המתגלה לי 150 קילומטר דרומית ללבוב אל הדיון ביבשת כולה, בישות המדינית, הארצית, המוכללת. אני נמשך לעצור בסלון ביתה של סבתי. הסלון שמאחורי דלת סגורה מפני האבק של המושב הקטן בעמק חפר, המקום בעל השם המדויק והלא-סביר "חיבת ציון". לשם עלו סבי וסבתי בבואם ארצה. והסלון, אחד משלושת חדרי הבית, היה ישות נפרדת. והוא היה אירופה. השטיח והפוליטורה על הרהיטים, הריח של תקופה אחרת, של מקום רחוק ושמור. קרבי נגלים כשאני מסיט את דלת העץ המלוטשת של הרהיט הכולל

פטיפון ורדיו גדול, שהחוגה שלו מציינת את הערים החשובות ממוסקבה ועד לונדון, דרך ברלין ופריז ורומא ומדריד וליסבון, כשגודל האותיות מסמן את חשיבות העיר, והן פזורות כולן לפי התדרים של התחנות המשדרות, שאף לא אחת מהן נקלטה בין הפרדסים ועצי האיִקליפטוס שמעבר לקירות. ובכל מקום ניצבים חפצים שגם הם, כמו הרדיו, הזדהו כאירופיים. הכלים מקריסטל צ'כי וצלחות החרסינה הקטנות עם תמונות של רועות ורודות לחיים ופרות עם פעמונים, או נער נודד החוצה אחו מוריק בדרך לגשר המוביל לעיר עם צריח של שעון וכנסייה גדולה. ועוד כוסות מגולפות, וגם הן מקריסטל צ'כי, ובארון מערכת כלים מפוארת מתוצרת "רוזנטל".

דבר מכל אלו אינו אירופה, אלא ייצוג של אידיאל, של תמונת דמיון, של מערכת מושגים. שום ריח של גויאבות או של פריחת הדורים או הניחוח הלח של אדמת החמרה, וגם לא רעש התוף המתהפך של מכונת הכביסה מתחת לגגון האזבסט בצדו האחורי של הבית, לא יכלו למחות את כל מה שהיה מושרש בסבתי ונשמר בה וגם טופח על ידה בחסותם של ארבעים שנה וחיים שלמים בארגנטינה, בקצה האחר של העולם. ארגנטינה, עם היומרה האירופית שהיא חלק מזהותה הלאומית המסוכסכת. ארגנטינה הייתה ערוגה שבה סבתי יכלה להשקות את הנבטים האירופיים שהיא נשאה בקרבה ושהיו קיימים בקרב בני משפחה והיהודים שהיו סביבתה המיידית.

סיפורה של סבתי אמנם מיוחד, ילדה בת עשר שנשלחת לארגנטינה לבדה, אך זהו גם סיפור יהודי שגרתי מאוד. היו יהודים במזרח אירופה, והנה היום, לאחר השואה, אלה הם מחוזות של צלקת, זיכרון, עבר משפחתי והיסטוריה. האם זוהי אירופה? הרי אם אסע לדלטיין, דרך לבוב, בוודאי אברר האם בטוח לעשות זאת דרך קייב, וכמה רחוק קו החזית בין שני חלקי אוקראינה, ואולי מוטב לבוא דרך וינה, ואולי גם את הדרך דרומה משם עד דלטיין צריך לבדוק היטב לפני שנוסעים בה במכונית מקומית. ולא כך עושה הנוסע לאיטליה, לצרפת, לספרד או לגרמניה. אות וסימן שדלטיין (ליד סטניסלבוב, אמרה סבתי תמיד), לבוב (היום נאמר לביב, פן נעליב את האוקראינים העצמאים), טרנס־קרפטיה, ואוקראינה כולה, אינם באירופה. עניין בלתי נגמר. השאלה אינה מרפה.

אני שוטף את הפנים, מוחה את עיניי ומסיר את קרום הדק שעליו מופיעות מפות עבר בוז אחר זו. החושים מוחזרים אל ההווה ואני מנסה למקד את המבט. איפה היא? מה היא? האמת היא ש"אירופה" היא עניין של הקשר וצורך. פעם אירופה "הקלאסית" שבמערב, פעם אחרת גוש היסטורי מן העבר, ובדור האחרון היא גם שילוב של יחידות לאומיות עם האיחוד הפועל כמדינת-על, במידות שונות של הצלחה. וכך פעם אנו מתייחסים למדינה ספציפית, ופעם למכלול. והמכלול גדל מאוד וגם התפצל בתוכו ואולי עוד עתיד להתפצל עוד יותר, שכן בגוף הגדול של האיחוד האירופי שאינו מתגבש קל יותר לקבוצות לאומיות, אתניות ולשוניות להניף את דגלן הפרטיקולרי.

ובכל זאת, אנחנו ניצבים מול אירופה. וכל אירופה שאנו מעלים לפנינו, עם או בלי רופא השיניים גולדברג, נשענת על אירופה של העבר. בני-אדם קוראים את ההווה דרך העבר. חסרי סבלנות, אנחנו דוחים את ההתפלפלויות. כי אנחנו יודעים בדיוק על איזו אירופה אנחנו מדברים. ההיא מההשמדה. ההיא שמתמלאת מוסלמים, יימח שמה, או שמם, או שניהם באותה הזדמנות, שיאכלו אלה את אלה. והנה שתי רגלינו עומדות יציבות על קרקע בוערת, והכול שריר ובריר וקיים. אירופה הזאת, אירופה כזאת, כל מעשיה נקראים, נבחנים ומפורשים על פי הגדולה שבזוועות, וקל מאוד להרשיעה, אפילו ללא קשר לראיות העומדות לפנינו בכל רגע נתון. כאילו אות קין הוא המגדיר אותה. ואין לנו רצון לזכור שאות קין הוא, האמיתי, הושם על מצחו של הרוצח הראשון כדי להגן עליו לאחר שדמי אחיו צעקו מן האדמה, והעולם כולו הדהד בועקתו.

על השאלה אם זאת דרך סבירה, חכמה והוגנת להתנהל, אין לנו תשובה. לפוסט-טראומטיים לא יכולה להיות תשובה לשאלה כזאת. וקל לנו מאוד לזמן את הטראומה, לזהות אותה, לגדל אותה במרתף של המצפון, בעליית הגג של התודעה. לשם כך לא צריך להיות דור שני או שלישי. לכולנו יש טראומה, אבן צור שהחייכון הקטן ביותר בה מצויה כל פיסה של קש וזרד. גם אצלי, שבמשפחתי איש לא זיהה עצמו כניצול, אם כי רבים זכרו אחים והורים וקרובים אחרים, קורבנות שואה מן השורה.

פוסט-טראומה, איך לא

אנחנו חשים זאת מדי יום: העבר רובץ במשקלו המיוחד, שאין לנו דרך להסירו מעל כתפינו. אודי העבר הזה רוחשים תמיד. כי אצל כולנו עיירתנו בוערה כולה, אש תמיד שלהבותיה יכולות לגבור בכל רגע, במקרה וגם בכוונה, בכנות ובאורח דמגוגי. אבל אש היא אש. אתן לה אפוא את הכבוד המגיע לה ואספר מקצת תולדותיה של האש הפרטית שלי.

רכבת ראשונה באירופה, מעט לאחר סיום בית הספר התיכון. מפריז לאמסטרדם ביום קיץ של חיטה וחמניות ושמיים של כחול מחדרו של ואן גוך באֶרְל. אני מביט מהחלון והשדות חולפים וצבעיהם הופכים בחזרה לכתמים. והלהבה מתפרצת: מי יודע כמה יהודים ראו את המראה הזה בדרכם מזרחה, כמוני היום, ברכבות אחרות, מבעד לחרכים, לא כתמונה בחלון מרווח. חוש השמיעה משתלט עליי, מטיל אותי אל דממה שבתוכה רק שקשוק הרכבת והקרונות, ואני אומר הנה דרכי האחרונה. קיטש ומוות, אמר המלומד. הדברים נרגעים בימים מתוקים באמסטרדם, ואני נוסע ברכבת מערבה, שוב לפריז. אבל כמה זכו לנסוע מערבה כלעומת שבאו? הרכבות ההן חזרו ריקות. ובכל זאת, הכול בסדר, עד לגבול בין בלגיה וצרפת. שוטרים עולים לרכבת. לא, לא שוטרים: ז'נדרמים. חיפוש.

יש סמים על הרכבת. ואת התא חולקים איתי גבר ואישה, שגם בעיניים צעירות מאוד אני יכול להבין שמדובר בהיכרות חדשה, ברומן שעוד לא היה לו הזמן והמקום לגלות את מלוא גודל להבתו. היא שחורה, הוא לבן. לפתוח תיקים ומזוודות ולא לצאת מהתאים, אומרים השוטרים בצרפתית ומיד גם באנגלית שניגרת מהצרפתית כמו גבינה מקולקלת. במזוודה שהאישה פותחת אני רואה שקית עם גוש של חשיש שמזיע כמוה. ואצלו, מקטרת לעישון המתוק-המתוק הזה. אני לוקח את השקית ביד אחת, ובשנייה את המקטרת המתכתית. השקית נעלמת והמקטרת נוחתת אצלי בתיק. זה לא עוזר. לובשי המדים מוצאים אצלה עוד חשיש, ומורידים אותה לרציף. אצלו לא מוצאים דבר. ואצלי, רק מקטרת. "אתה מעשן, אה?" מטיח בי השוטר, ואני מעמיד פנים שאני יודע צרפתית. מוציאים אותי מהתא, ומכניסים אותי לשירותים. "בגדים, להוריד", הוא אומר לי באנגלית שלו. "לא", אני עונה. אני אומר לו באנגלית: "תביא את הקצין שלך", הוא מנסה להתעקש, מבקש דרכון. הוא פותח אותו מהצד הלא נכון, מתרגז, יוצא וחוזר עם הקצין, המעיין בדף הראשון ומבין שאני ישראלי. "אדוני, עליי לבקש ממך להתפשט". "אני יהודי, ושוטר ברכבת באירופה לא יפשיט אותי". הוא שולף את המקטרת. אני מביט בה ובו. שקט. הוא גוער בי, מנופף בה כמו באצבע. אני חוזר לתא, והזוג איננו. השקית שהעלמתי מהם מחכה במקום המסתור. אני משאיר אותה שם, אולי תשמח מישהו אחר.

דמגוגיה וזיכרון תותב? כן. וגם לב שדפק חזק מאוד ברכבת באירופה, מול לובשי מדים. פריז עיר אהובה, ומתחיל רומן ארוך ביני ובינה. היא תזמן לי אינספור הזדמנויות להתפרצות הלהבה. חברה שאני נוהג להתארח אצלה כשאני בפריז, אמריקנית שהתחתנה עם בנו של אדמירל צרפתי, התגרשה וגרה בבניין מהמאה ה-19, בקומה חמישית שלא כדאי לנסות להגיע אליה במעלית הרעועה. פעם ועוד פעם אני עולה במדרגות, לעתים עם תיק כבד. ובאחת הפעמים, כשאני עוצר לנשימה, אני רואה שמימין לאחת מדלתות השכנים יש סימן למזווה שנעקרה ממקומה. של מי הדירה? השם מורה על איטלקים-צרפתים, אני משער בלבי שמדובר בקורסיקאים. אבל נסיעה או שתיים לאחר מכן מגלה לי האמריקנית שמדובר בדירה של יהודים שגורשו לדרנסי, לאושוויץ, ולא שבו. אז של מי הדירה? היא בידי המדינה הצרפתית, עיריית פריז. נכסי נפקדים, אין מי שיתבע אותם, ואם יש – אין לו סיכוי. אני שוב עוצר לנשימה.

האם אין זאת אירופה הקלאסית שלנו? כן, זאת אותה אירופה שאנו מטילים בה את טענותינו, ובלא מעט צדק. על הצביעות ועל האטימות ועל קלות השכחה ועל ההתנרמלות המהירה שאינה נוחה לנו, ולא פעם גם אינה משרתת את האינטרסים הפוליטיים של מי שמזדמן להיות בשלטון במדינת היהודים המסוכסכת. זוהי אירופה שמסתננת מבין שינינו כקללה. יבשת שהמשרעת שלה נקבעת על פי מהדורת החדשות שהרגיזה אותנו בבוקר. אנחנו נעלבים בגללה, כועסים עליה, מטיפים

לה מוסר, באים אליה בדרישות. פעם כמו ילדים מול הורים, פעם כמו מתבגר מלא זעם צדקני, פעם כאחים בוגרים מול אחות סוררת, הפושטת את מה שאנו סבורים שאמורים היו להיות ערכיה. ולעולם איננו קובעים קו גבול, לעולם איננו אומרים "אם אירופה תעשה כך וכך... תנוח דעתנו". כי אין זאת דרכם של פוסט-טראומטיים, וכל שכן של דמגוגים. אבל כמאמר הידוע, גם פרנואיד עשוי להיות נרדף. וקשה לנו לעכל שאירופה, תוך "בסך הכול" שבעים שנה, מדברת אלינו בשפה של ריאלי-פוליטיק, מותחת ביקורת על מדינת היהודים, מצביעה נגד מדינת ישראל, וחלקים בה אינם ממהרים לבער תופעות של חזרה לרעיונות הממאירים של שנות השלושים. ומוזר לנו מכול, בסופו של דבר, לראות שנוח לנו ביותר דווקא עם גרמניה, עם המדיניות שלה כלפי ישראל וגם עם לא מעט מהתנהלותה הפנימית המחמירה כלפי תופעות של גזענות ונאו-נאציזם.

מבוכה חדשה-ישנה

ואולם בשנים האחרונות, מיד לאחר סינון המלה "אירופה", מוזכרים "המוסלמים". ואירופה מתמפה לפי מידת כניסתם של מוסלמים לתחומה, ומידת עלייתם כמיעוט נוכח, משמעותי ופעיל. לדמגוג, קווי התיחום נעשים אז פשוטים, והוא אפילו אינו נזקק עוד לפוסט-טראומה. זהו האזור שבו "מגיע להם" זוכה להשלמה בדמות "אין להם מושג", ואירופה אינה עוד אחות סוררת, הורה אטום או מתבגר צדקני. מתוך ניכור סונט, בשמחה לאיד לא מוסתרת, ובגישה קצרת ראייה וגם צינית – מי שכך מתייחסים למציאות הנוכחית באירופה, משחקים במשחק סכום אפס על סף התהום. אנחנו אוהבים להתפאר בכך שישראל היא "ארץ קולטת עלייה", ובצדק, מן הבחינה ההיסטורית. גל העלייה העצום מברית המועצות המתפרקת ומרוסיה ובנותיה שבאו בעקבות האימפריה הסובייטית הוא ללא ספק אחד מגלי ההגירה הגדולים ביותר המתועדים בהיסטוריה, במונחים של אחוזים. אבל אירופה, הו אירופה, היא לא יודעת מה היא מחוללת לעצמה, אומרים המבקרים היושבים בארץ הקטנה בקצה המזרחי של הים התיכון. היא אינה קולטת אחים, קרובים (אפילו רחוקים), או "אוכלוסייה מתאימה", והיא אינה מתיכה אותם בכור אירופי משותף. היא פשוט מטילה את עצמה מלוא גופה ונותנת להם לעשות בה כבתוך שלהם.

מי שרואים את הדברים כך צופים גם את סופה של אירופה, וחלקם אפילו אינם טורחים להוסיף את ההסתייגות "כפי שהכרנו עד היום". אכן, לא רציתם את ד"ר גולדברג? מגיע לכם: קיבלתם את מוחמד. ולא זאת בלבד, אלא שאנחנו עושים לאירופה את החשבון הדמוגרפי-הדתי. מוסלמים היא מקבלת, ולעתים אפילו דוחה נוצרים מעיראק או מסוריה, אומרים אצלנו ומצקצקים בשפתיים. אם פעם אירופה השתגעה וקמה להשמיד את היהודים, להשמיד את יהודיה, כעת, היא נראית חלשה, מותשת, מבולבלת, חסרת ערכים מוצקים, אפילו "איכה הייתה לזונה קריה

נאמנה". אבל אירופה המצוירת כרופסת מפתיעה את המצליפים בה מהצד הזה של הים. הקנצלרית הגרמנייה פותחת את ארצה לגל של מהגרים מוסלמים, ולרגע ארצה נסדקת, מתנוודדת, ולפחות לפי הטלוויזיה והאינטרנט אולי כמעט קורסת. וקשה לדמגוגים להשיב למי שאומר שארץ שעשתה מה שעשתה במחצית הראשונה של המאה העשרים אינה יכולה לדחות פליטים מאזור מצוקה. דיסוננס קוגניטיבי לדמגוגים. ד"ר גולדברג, אילו היה עובד היום כרופא שיניים בגרמניה, האם היה מתנדב לעבוד במחנות פליטים, אולי גם לוקח סייעת סורית? למה לא.

"ראית איזה בני-זונות הגרמנים? כמה שהם בסדר..." אמר קצין ביחידה ששירת בה במילואים במלחמת המפרץ הראשונה, בשנת 1991, כאשר גרמניה מיהרה להציע עזרה מהותית בעוד ישראל סופגת טילים מסדאם חוסיין ונערכת לאפשרות שגם נשק כימי וביולוגי יפגע בעריה. והגרמנים, אמר הציניקן, הרי מבינים בהשמדה באמצעות גז וחומרי מעבדה אחרים. לכן לא פלא שהם העניקו לישראל דווקא כלי רכב לגילוי חומרים כימיים מסוכנים. יותר מרבע מאה של דיסוננס קוגניטיבי, ועל צוללות, תחום התמחות גרמני עוד ממלחמת העולם הראשונה, מוטב לא להוסיף דבר בשלב זה. מבין השיניים של הציניקן נפלט כסיסמה הצירוף "טייסן-קרופ". טרגדיה וקומדיה, פארסה ואופרטה, דרמה פתטית וכל יתר הצורות האירופיות המוכרות, מעל פני המים ובעומק הים.

ואירופה גם מפתיעה בכך שאינה מפתיעה. די לומר, בימים אלו, את המילה "הונגריה". לא היא מהמחצית השנייה של האימפריה שסבתי יוחסה אליה. הונגריה ממש, בקשת הנמתחת מהמשטר הפשיסטי של שנות ה-30 ועד למשטר הנוכחי. הונגריה הדמוקרטית, עם שנאת הזרים, ההתנכלות לפליטים, הגזענות המגיעה עד כדי שיתוף פעולה עם אנטישמיות בוטה, חשופה, משטר שזוכה לתמיכה מוזרה מצד מוסדות ישראליים וגורמים בממשלת ישראל וסביבתה. הונגריה, לפי כל הסימנים והראיות, מצויה באירופה. היום יותר מאשר בשנות הקומוניזם, כמעט בליבה של אירופה, כמעט כמו בימי פרנץ יוזף, הקיסר ירום הודו, הקיר"ה שאצל עגנון. אתה מביט בהונגריה ועולה בך הרצון לסלק אותה מאירופה. אבל אז מה ייוותר מהאימפריה של סבתא? אוסטריה של אייכמן והיטלר?

אני חוזר למפות, לגאוגרפיה, שעוד מילדות הייתה דרכי למצוא את מקומי, ולחפש מידה של שלוה. גבולה המזרחי של אירופה אינו ברור; הוא בוודאי משתנה. בבתי הספר שלמדתי בהם, בארץ ובחו"ל, הטענה הגאוגרפית הייתה שאירופה מגיעה עד הרי אורל. אבל איש לא לימד אותנו דבר על האזורים שנמצאים מזרחית לנהר הוולגה, ואירופה הסתיימה, תרבותית, בסביבות וינה. עם הזמן והספרות וההיסטוריוגרפיה של הכיתות הגבוהות יותר ושל הקריאה בספרים לאחר מכן, אירופה הגיעה אולי עד דרוהוביץ' של ברוננו שולץ, עד ורשה העוברת מיד ליד בעודה מייצרת משוררים אירופים נהדרים, פראג של קפקא כמובן, ולא הרבה מעבר לכך. האזורים הסלאביים

היו חשודים באסיאתיות.

אבל הים יודע: הבעיה היא רק בגבול המזרחי הלא ברור. כי ממערב, אירופה נתחמת על ידי האוקיינוס האטלנטי, ועל כך אין אפשרות לערער. ידע זאת גם קולומבוס, על אף שהוא מת משוכנע שהוא הגיע להודו ולא קלט שספינותיו נתקלו ביבשת שלא הייתה מוכרת לבני תקופתו האירופים. אירופה מסתיימת בקאפו דה רוקה, המצוק המערבי ביותר בפורטוגל. היבשת כאילו שרועה על הצד, אמרת שמלתה מתחככת באסיה בקו מגע לא ברור, אך קצה פדחתה נוגע במים של האוקיינוס האטלנטי. סאראמאגו ישחק עם הרעיון ב"רפסודת האבן", כשחצי האי האיברי יתנתק עם הישברות היבשת בקו של הרי הפירנאים. ומשורר פורטוגלי גדול, רוי בלו, יאמר את הדברים בפשטות: "ארצי היא מה שהים לא רצה". אמנם יכוון לפורטוגל, אבל אפשר לתת לרעיון לזלוג מזרחה.

500 שנה בחלומות

כיהודים, כשאנו נושאים עינינו אל עברנו באירופה, לפני המאה העשרים והשואה, תחנה ודאית שנעצור בה היא גירוש ספרד. אולי האסון הגדול ביותר שהתרגש עלינו מאז חורבן הבית השני בשנת 70. ואין מדובר רק בגירוש, אלא ב-101 שנות הרדיפה האלימה שהובילו ל-1492, שנת הגירוש, שהייתה גם השנה שבה הפליג קולומבוס מערבה ונתקל ביבשת שלא הייתה הודו. ולא רק מה שהיה עד שנת הגירוש, אלא גם מה שהתרחש אחריו, במשך דורות, עם החמרת הרדיפה אחר היהודים, אחר מי שאבותיהם היו יהודים, אחר מי שנחשד שבעורקיו זורם דם יהודי, אחר מי שאבותיו או הוא עצמו המירו את דתם לנצרות. כל אלה נחשדו שהם גוף זר באירופה הנוצרית שבתוכה ספרד הקתולית, זו שרצתה להיות נקיית דם וחופשית מכל רב של חומר ביולוגי יהודי. אכן, במידה לא קטנה, זה היה הדגם המחשבתי שהנאצים פיתחו והביאו לידי מימוש קיצוני, מתועש. אבל אם אנו נפנים מן השואה אל אירופה של חצי האי האיברי של פעם, עלינו להכיר במציאות: מטבע הדברים אין עוד ניצולים מהאסון ההוא, אין איש שיכול לטעון לכאב ישיר ולסימנים על גופו, אין לאיש זיכרון אישי מגירוש ספרד. במידה רבה, ובוודאי תודעתית, חצי האי האיברי, ספרד ופורטוגל בתצורתיהן השונות על המפה האירופית, נותר ריק מיהודים עד המאה העשרים.

חלפו דורות, והאירוע המוחשי היה להיסטוריה. והיא עוד איתנו. גם בחצי האיברי יש לד"ר גולדברג סיבה לשבת ליד השולחן בבית הקפה, ובוודאי בשנים האחרונות, כשספרדים ופורטוגלים רבים מביעים מבוכות אירופיות דומות לאלו של הצרפתים, הגרמנים, ההולנדים, הבלגים ורבים אחרים. לראשונה ראיתי את רופא השיניים היהודי בכנף האולם הגדול באוניברסיטה בברצלונה, לקראת סוף הרצאה בשנת 2000. "השואה בספרות הישראלית" או "השואה בתרבות הישראלית" או אולי "נוכחות השואה ביומיום ובתרבות הישראלית", מול קהל רב שהיה בו לא יותר מחופן של

יהודים. ובסוף ההרצאה, לאחר שאלות אחדות, יד מורמת בירכתי האולם. פנים צעירות, זיפים בני שלושה ימים ותלתלים מבעבעים, ומתוכם בוקע מבטא איטלקי וקול מהוסס: "אני לא יודע בדיוק איך לשאול את זה...", ואני מעודד אותו, משדל את השאלה לבקוע, עד שהיא באה, רועדת: "מה יהיה עם השואה?... כלומר, בעתיד?"

אפילו ד"ר גולדברג הופתע. לאחר הפוגה קצרה של התארגנות, שנראתה בוודאי כהפוגה דרמטית, נוכח השקט הכבד, ענית: "אני לא יודע. אני משער שבעוד 30 או 50 שנה לא יהיה הבדל גדול. השואה עדיין תהיה זיכרון, גם אם זיכרון מורש. אנשים יעידו על מה שניצולים סיפרו להם בילדותם, בני דור שלישי ורביעי, או כל אחד שהיה לידו ניצול. מה יהיה בעוד 100 או 150 שנה, באמת אין לי דרך לשער. אבל אני יודע בדיוק מה יהיה בעוד 433 שנה, אולי בעוד 445 שנה". כעת הקהל נראה כגוף אחד, חסר פנים, דרוך, מרוכז כולו. "כי בעוד 433 או 445 שנה יצינו בגרמניה 500 שנה למאורע הנורא שקרה במאה העשרים. וייערכו אירועים רבים לציון יובל 500 השנים, ובגרמניה הקנצלר יקבל את פני ראש ממשלת מדינת ישראל, אם עוד תהיה גרמניה ועוד תהיה מדינת ישראל – אבל בואו נהיה אופטימיים ונניח שהשתיים עוד תתקיימנה גם אז – והקנצלר הגרמני יאמר שבלי היהודים אי-אפשר לדמיין את גרמניה, את תולדותיה, את תרבותה, את המצפון העמוק שלה. והוא גם ישמע מעמיתו שבלי היסוד הגרמני קשה להבין את הקיום היהודי ואף לא את זהותה, מהותה ודרכה התרבותית, המדינית והמוסרית של מדינת ישראל. והקנצלר הגרמני, נאמן לעובדות ומודע לחובתו ההיסטורית, יאמר שאמנם היו 12 שנים נוראות, שנים שבהן גרמניה פנתה לא רק נגד היהודים הגרמנים אלא נגד העם היהודי כולו, שנים אפלות שכמעט הביאו לסופה של גרמניה. אך שמתוך האפר, הזוועה והסבל, קם עם גרמני מחודש, הכרוך בכל נימי נפשו בעם ישראל, והנה אנו כאן, 500 שנה לאחר מכן" ועוד כהנה וכהנה. דממה באולם, לפני יריית החסד: "אבל היות שאתם רגילים לומר שאשרי עניי ארץ כי הם עתידים לרשת, אותו קנצלר גרמני שיעמוד בראש אירועי 500 השנה, איש מפלגת מרכז-ימין שמרנית, יהיה ממוצא מוסלמי".

כי 500 שנה, מספר קסם, עגלגל ויציב, ניבט מכל עבר בחצי האי האיברי, גם שנים לאחר אותו רגע בברצלונה. הוא מספיק עגול ולא מדויק כדי להכיל עוד שנים רבות של התעסקות זהותית ממערב לפירנאים שבסופו של דבר לא ראו את רפסודת האבן מתנתקת ומפליגה על-כורחה אל האוקיינוס האטלנטי. באגף המערבי ביותר של אירופה, "יהודים" הוא עניין הנקשר ל-1492 ושני הדורות שלאחר מכן, שראו את גירוש ספרד ולאחר מכן את גירוש פורטוגל ובסופו של דבר גם את הקמת האינקוויזיציה בפורטוגל. למן פתיחת הסכרים – למן עליית הדמוקרטיה בתום שנים של שלטון לאומני-קתולי שמרני, כפייתני ומצמית בספרד ובפורטוגל, זו עם פרנקו וזו עם סלזאר – דומה שהמספר 500 הוא שם קוד לעבר היהודי, למסכת היחסים המורכבת, הבעייתית, עם המיעוט המסתורי שנוכחות הרפאים שלו אינה מרפה. והוא

גם שם קוד לאלימות הקשה ולרדיפות, שכעת רבים מנסים לצייר בצבעים אחרים, לעכל, למצוא להן מקום בשיח הרב-תרבותי והסובלני, בעקבות מידה לא קטנה של חילון שבא עם הדמוקרטיה וההצטרפות לאירופה שלאחר מלחמת העולם השנייה.

תושבי חצי האי האיברי של הדור האחרון סובלים מבעיה גלויה של זהות ותודעה עצמית. זהותם הקתולית התערערה, נסדקה ונפערה מעט. החילוניות של הפרויקט האירופי, הלאומי וגם המשותף, השפיעה רבות, ובריכוז מיוחד, בגלל ההיפתחות המאוחרת. שתי הארצות האיבריות הותירו עצמן במודע ובמידות שונות כמעט מחוץ לאירועי מלחמת העולם השנייה, והרחק עוד יותר מההאשמה הכוללת העולה נגד אירופה, כיבשת שפעלה להשמיד את היהודים בה עד כדי עמידה על סף התאבדות, ואולי מעבר לכך. כך אני נתקל בהם, גברים ונשים, צעירים ומבוגרים, משכילים יותר וגם פחות, תוהים על זהותם – בספרות, באמנות, בהיסטוריוגרפיה, וגם בשיחות אישיות. "500", בספרד, נאמר כמעט תמיד בהקשר של "שלוש התרבויות", כלומר הנוצרית, היהודית והמוסלמית, עם לא מעט התרפקות על תמונה רומנטית של עבר, שבה הרומנטיקה גוברת על העבר. אינספור ספרדים ופורטוגלים מחפשים את שורשיהם. רבים מהם מוצאים, מדמיינים למצוא, מקווים וגם חוששים למצוא, איזה סימן של יהדות אי-שם במעלה ענפיו של אילן משפחתי. לא פעם עצם ההיתקלות בענף גזום או בסבך שאינו מותר נחשבת ראייה לכך ש"בוודאי היו שם יהודים", שכן הדורות שבאו אחריהם, וידעו מי אבותיהם, ללא ספק מיהרו לטשטש את עברם.

כעת מתאפשר לי לשאול את בני-שיחי בחצי האי האיברי, בזהירות, בעדינות, אפילו בהומור: "כשאתם מביטים במראה, מה אתם רואים?" מי שמושג ניקיון הדם וקדושתה של שלמות ארצם ואדמתם הגדירו את זהותם הלאומית מזה מאות שנים, יודעים את התשובה: מהמראה מביטים בהם נוצרי, יהודי וגם מוסלמי. אירופי, כלומר קלטי ורומאי ובני עמים נוספים שכמעט אינם זכורים כיום, וגם יהודי, וגם ערבי. כי מול המראה עומד אדם שדמותו משיבה לו תשובות של רכיבי גזע. הדם הנקי הוא הדם המעורבב, כבר 500 שנה.

ענוות הזמן ואשנב של תקווה

יש במבט ההיסטורי הארוך לפחות פתח של תקווה, גם אם היא לא תהיה לטעמנו, כבני ההווה. חצי האי האיברי, גם אם לא ביצע רצח עם במושגים שנקבעו במשפט העמים לאחר מלחמת העולם השנייה, בהחלט טרח בקפידה על טיהור אתני, ניקוי עצמו מהיסודות שהוא ראה כזרים ומאיימים: הדם היהודי והדם המוסלמי. עשה והצלחה וגם נכשל. כי הדם שהופרד מתוך העורקים הקתוליים של ממלכות ספרד ופורטוגל למעשה נמהל בהם ביתר שאת, עד כי אין עוד להפריד בין דם לדם. ניקיון הדם לא רק היה לחלום באספמיה ובדיה מוחלטת, אלא לכישלון מובנה מעצם הגדרתו. במלים של ריאלי-פוליטיק של המאה העשרים ואחת, המדיניות הגזענית

של הקתולים במערבה של אירופה הבטיחה שהם יישאו בגופם – הביולוגי, הרוחני, התרבותי, הלשוני והדתי – לא מעט יסודות של עצם הדבר שהם ביקשו להיפטר ממנו. אם אמרתי שיש בכך חיוב או תקווה, הרי שהם טמונים במבט שלאחר חלוף דורות, 500 ו-600 שנה לאחר עליית השנאה הלאומנית-דתית שליוותה את התגבשות הזהות האיברית כפי שהיא מוכרת לנו מאז. התוצאה ברורה: הספרדים הקתולים, הגוף הלאומי המוכר לנו כספרד, כבר ספג לתוכו "זרים" בשיעורים עצומים, וכך גם פורטוגל. בין אם כהגירה לכתחילה או בדיעבד, בין אם בקבלתם של צאצאי פולשים ומהגרים שהתיישבו בחצי האי האיברי – ולמעשה בכל הצורות המוכרות לנו מן המאה העשרים והעשרים ואחת – אירופה כבר הייתה במצב דומה למצבה היום. אמרתי "אירופה" כיוון שמה שקרה בקנה מידה עצום בספרד ובפורטוגל קרה במידה פחותה אך משמעותית גם באיטליה, בחלקים של צרפת, בבלקן ובאזורים נוספים. למעשה זהו חלק בלתי נפרד מההיסטוריה של אירופה עוד בטרם זכתה להיקרא כך או לראות את עצמה כגוף מזהה. הפולש של היום הוא המהגר של מחר, והמהגר של היום הוא השליט של מחר. ובסופו של דבר, השליט לגיטימי כמו קודמיו, ואם מתמזל מזלו הוא גם יכתוב את ההיסטוריה שיקראו אחריו.

התמורות הללו גדולות מחיינו הפרטיים ומחיי יקירינו המקיפים אותנו אפילו במעגלים הרחבים ביותר. איננו יכולים לחמוק מהיותנו סופיים. אנו חיים רק את פרק הזמן שניתן לנו, והוא מציע לנו עינית מוגבלת על ההיסטוריה. ב-80 שנות חיים של אדם – ובעבר תוחלת החיים הייתה נמוכה באורח משמעותי – איננו רואים את מלוא השפעתו של שום תהליך היסטורי, ביולוגי או תרבותי. במובן הזה, כבר ראינו נשיא צרפתי ממוצא הונגרי עומד בראש האומה שלו וחוגג הצלחות של נבחרת כדורגל לאומית שבה כמעט כל שחקני ההרכב הראשון היו בנים של עמים כבושים מהמושבות שצרפת איבדה רק לפני פחות מ-60 שנה. כל אלה אירופים, כמובן: צרפת, נבחרתה, הנשיא לשעבר סרקוזי, וגם שחקני נבחרתה הלאומית. כל עוד הם מזדהים כאירופים, כל עוד הם מדברים בשמה של אירופה, הם נושאים על גבם את עתידה יחד עם עברה. אירופה, לטוב ולרע, בהצלחה ובכאבים, מכילה את כולם ומשתנה בהתאם. האם אפשר היה לדמיין שבנבחרת הכדורגל של גרמניה המאוחדת, תחת קנצלרית קומוניסטית לשעבר ממזרח גרמניה, ישחקו מוסלמים ערבים לצד מוסלמים ממוצא תורכי ובנים של פולנים שנכבשו על ידי גרמניה או היגרו אליה?

הסופיות שלנו דורשת מאיתנו מידה של ענווה. בכל הקשור לאירופה, כולנו מצולקים, אפילו פוסט-טראומטיים. אירופה שם ואנחנו לא חלק ממנה. היהודים שהיו בה אינם, ואת הגלגל לא נוכל להשיב לאחור. גם לגבות מחיר מלא לא נוכל; הרי מה הוא בכלל מחיר, מלא או חלקי, שאפשר לדמיין כצודק או מפיס את הדעת והלב? לקחנו הרבה מאירופה, ולא רק את שארית הפליטה ושרידי קיומנו. לקחנו ממנה את רעיון התחייה הלאומית ואנו מממשים אותה כאן, היום, עם כל הבעיות הכרוכות בכך. גם אירופה,

להבדיל, אחרת, משלמת את המחיר על המאה העשרים הנוראה שהיא חוללה לעצמה. במידה מסוימת, היהודים וגם אירופה מגדירים את עצמם באמצעות הצלקות. גם אם הדבר הוא טבעי, הוא אינו בריא ביותר. ציניקנים ומרי נפש ימשיכו להצביע על העבר האירופי המדמם, וכמעט בעונג יאמרו שיבשת שהייתה שקועה במלחמות פנימיות ורחצה בדם במשך מאות שנים אינה יכולה לרחוץ בניקיון כפיה ולדרוש פתרונות מהירים לבעיות במקומות אחרים בעולם, למשל במזרח התיכון המדמם "דק" מאה ועשרים או מאה ושלושים שנה. הם יאמרו זאת לא כאמירה על אירופה, אלא בניסיון לקבל חירות שלא לנסות לפתור את המצב הנוכחי במקום שהם אחראים על המתרחש בו. במסגרת הדמגוגיה של "נתראה אחרי עוד 500 שנות מלחמה" הם יתעלמו לא רק מהמחיר אלא מכך שמנצחים עתידיים לגלות שחלק מניצחונם רב התהילה הושג על ידי היטמעות באויב והפיכתו לחלק מהגוף הלאומי הגאה, המנצח, עד דלא ידע. אופטימיסטים יאמרו שאירופה מראה כי גם מחלוקות נוראות בענייני דת ומהות האמונה, המביאות להרוגים רבים מספור, מוצאות את עצמן משפילות את ראשן מול האנושיות, מול הרצון לחיות, מול האיזונים שנוצרים מתוך עייפות וחשובים של חיים.

זהות לאומית אינה מתקיימת ללא נשאים. ונשאים כאלו הם בהכרח בני-אדם, כלומר אנשים חיים בדורם, צאצאים להורים ולסבים, הורים לילדים וסבים לנכדים, אלו מעגלינו המיידיים, האינטימיים. בהם אנו סופגים את הסיפורים ואליהם אנו משיבים את סיפורינו, אל המאגר הכללי. מי יהיו נשאי הזהות העכשווית שלנו, בעוד מאה או אלף שנה? איננו יודעים. איננו יודעים בדיוק מה מהמטען הזהותי שלנו – בין אם מדובר במטען התרבותי-היסטורי או הדתי ובין אם מדובר במטען הגנטי ממש – יהיה חלק ממי שיהיו את עצמם, בעתיד, עם הסיפור היהודי, עם הסיפור הישראלי ועם כל מה שיהיה אז ביניהם. האפשרויות שלנו להשפיע על כך מוגבלות, מסיבות אנושיות וארציות בתכלית. הדברים נכונים לגבינו, יהודים, ישראלים, ונכונים גם לגבי אירופה והאירופים, יהיו אשר יהיו.

נראה כי למרות העולמות הווירטואליים והגלובליזציה, המרחב הגאוגרפי ותכולתו האנושית עדיין מכריעים. מי שנמצאים במקום, מי שחיים ומוצאים דרך לתת חיים לדורות הבאים, הם הזוכים לכתוב את ההיסטוריה. ומי שרוצה לחיות עכשיו, להבטיח סיכויי לכך שגם ילדיו ונכדיו יחיו אחריו, יכול להביט אל אירופה שבשעת כתיבתם של הדברים הללו אינה מקיזה את דמה כמו פעם, לא כמו במאה ה-20, לא כמו במאה ה-16 ולא כמו בדורות שלפני הכתרת הגרמני קרל הגדול כקיסר האימפריה הרומית הקדושה. יש בה כאבים וגם התלבטויות, הגירה עצומה שוטפת את גבולותיה, גם המטושטשים וגם הברורים יותר. אבל מהגרים באים למקום שיש בו חיים, חיים אפשריים. והם מביאים איתם חיים. ואין חיים בלי חיכוך.

לנו, בינתיים, כיהודים הקרובים בזמן ובכאב לגדולה מכל הזוועות שבוצעו בהיסטוריה

המתועדת, יש תפקיד אפשרי בהשפעה על העתיד. שרדנו, ובידינו לכתוב פרקים מן ההיסטוריה שתזרום בעורקי האירופים והיהודים העתידיים, ויהיו אלו מי שיהיו. אך מלכודת היהרה אורבת לנו: דווקא כיוון שיש לנו, עדיין, פריווילגיה של מנצחים. אירופה תישא את אשמתה עוד דורות רבים, גם תוך כדי התחלפותם של האירופים ואפילו שינוי צבע פניהם. התנרמלות מדינת היהודים מערערת את יומרתה המוסרית, אבל מקרבת אותה אל העולם, לרע וגם לטוב. האם נדע לעשות משפט ואהבת חסד ולהצניע לכת? אין לדעת, אך דומני שזאת הדרך היחידה לגרום לכך שיקשיבו לנו, שהזיכרון שלנו ישפיע על העולם ולו קב אחד של טוב.

שקיעתו של איש ההדר

היבשת שהצמיחה את התרבות המודרנית בעודנו בשר מבשרה
הופכת לאטלנטיס, ומוקדם לדעת מה יחוללו גלי ההתנפצות.
מבט נוסף, מרותק וחרד, מירושלים

"איש ההדר". כך כינה הרב י"ד סולובייצ'יק, במסתו הנודעת "איש האמונה הבודד", את האדם שבריאתו מתוארת בפרק הראשון של בראשית, זה שנברא "בצלם אלוהים", זכר ונקבה, כדי שירדה בדגת הים ובעוף השמים, והופקד בידי הבורא על הבריאה כולה. זה שנתברך שיפרה וירבה ויצליח, רגע לפני שאלוהים מוסר לו את המפתחות ושוקע אל מנוחת השבת.

המוסר של איש ההדר הוא מוסר של עליונות ואחריות, של אליטה משרתת: זכותו וחובתו לרתום את העולם כולו לשירות הפרויקטים הגדולים שהוא משרטט, והשיפוט המוסרי שלו הוא-הוא שיכתיב את האסור והמותר, יעניש את הרעים וייתן שכר לטובים. "שִׁפְךָ דַם הָאָדָם – בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ", הטיל הבורא את האחריות הכבדה-מנשוא על בני נח, בנימוק ש"בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם". התפיסה הזו, המוקעת כיום כ"קולוניאליסטית" ו"הגמונית", "אנתרופוצנטרית" ו"אירופוצנטרית", היא שחוללה את העולם המתוקן-למדי שאנו חיים בו, את הציוויליזציה שפירותיה מתוקים ושכל מי שיכול לחיות בה חפץ בכך.

שנים רבות נמנם לו איש ההדר כטיפוס תיאורטי. משורר תהלים במזמור ח' התפייט אמנם כך על האדם – וַתִּחַסְרְהוּ מַעַט מְאֹלֵהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטָרְהוּ, / תִּמְשִׁילְהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדָיָהּ, כֹּל שִׁתָּה תַחַת רַגְלָיו, / צִנָּה וְאֲלָפִים כָּלָם וְגַם בְּהֵמוֹת שָׂדֵי, / צִפּוֹר שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם, עֵבֶר אַרְחוֹת יָמַי – אך בפועל היה האדם רחוק מאוד משליטה כזו. גם כיום בני אדם אינם שולטים בנדידת הציפורים ובדגת הים, אך בעולם העתיק האדם היה כרוח נושבת וכחלום יעוף, כשחייו תלויים באיתני הטבע ומשוגותיהם.

והנה, במהלך היסטורי מרתק שחולל את 'העת החדשה', עלה על במת ההיסטוריה איש ההדר האמתי, מבקיע קליפות של מאות ארוכות של היסטוריה כמעט-סטטית. האדם החדש נטל סוף סוף את האמון שנתן בו אלוהים והחל לשנות את העולם, לעצב

אותו ולעבד אותו, ללמוד את הגיונו הפנימי ולכבוש את איתני הטבע במהלך מהיר ומסחרר. ההתפתחות המהירה של המדע באה שלובה עם תפיסה חדשה של עוצמת האדם ותפקידו, כמי שמוביל את מרכבת הקדמה בדהרה ומפיץ את הציוויליזציה אל המחוזות שעדיין לא זכו בה. לא רק כלפי בעלי חיים ואיתני הטבע, אלא גם כלפי תרבויות שלא ראו את האור: כך רובינזון קרוזו של דניאל דפו גומל את ששת מהקניבלים שלו; פיליאס פוג, הג'נטלמן הבריטי של ז'ול ורן, מציל אישה ממנהגיהם הברבריים של ההודים בראשונה ושל ההודים המדומיינים – האינדיאנים – בשנייה; ודיוויד ליווינגסטון, המיסיונר ומגלה הארצות הסקוטי, מביא את האמונה אל המקומות שבהם לא דרכה "כף רגלו של אדם לבן" – כשעמדתו הפרו-קולוניאליסטית באה שלובה עם מלחמה חריפה בעבדות באשר היא.

כל זה צמח באירופה. אין כאן מקום להתבלבל: לא מדובר באירופה הגיאוגרפית, של המפות, הנמתחת עד לאסיה, ולא באירופה של "שואת יהודי אירופה" המתאימה לה, אלא במקום שבו צמחה הציוויליזציה המערבית המודרנית – צפונה ומערבה מן האלפים, והאלפים בכלל. בבריטניה ובגרמניה, בצרפת ובארצות השפלה. אכן, הציוויליזציה המפותחת והמפוארת שהתפתחה בארצות הללו עוררה קנאה אצל השכנים, והללו ניסו – ולעתים הצליחו – למתוח את השמיכה ה'אירופית' הזו אליהם או לחקות ולהעתיק אותה, דרומה אל חופי הים התיכון ומזרחה אל ערבות רוסיה. אופייה המערב-אירופי של סנט פטרסבורג הוא פרי הפעולה היזומה של הצארים הרוסים לייבא את גינוני המערב אל ארצם הנחשלת, ובדפוש של מפנה המאה העשרים היא ניסיון חיקוי מוצלח של פריז. אך הפער נותר ונשמר, כפי שמוכיחים המשברים הכלכליים של ארצות דרום אירופה והרצון של החבלים ה'אירופיים' יותר של צפון איטליה וצפון ספרד להיפטר מהברית הכפויה עם האחים הים תיכוניים. הבבושקות עם המטפחת המערימות חציר בכפרי רומניה, או הגברים הממלאים בכל ערב את הטברנות באיי יוון, אינם "אירופה" של התרבות המערבית, של הדילוג הגדול קדימה אל תרבות הומניסטית וטכנולוגית, אלא ההמשך הישיר של התרבויות המסורתיות והנינוחות, שאינן ממהרות לשום מקום. במובן הגיאוגרפי והכלכלי, גם זו אירופה; אבל לא עליה מכוונת המסה הזו, הקינה הזו.

* * *

איש ההדר מחבר שתי אידיאות נבדלות: האידיאה של הציוויליזציה – הפיכת הפראי למתורבת, כיבוש הטבע לכלל סדר, רישות המרחב בדרכים ובגשרים וניקוז המים לתעלות וצינורות; והאידיאה של הקדמה, השינוי, המהפכנות והמרידה, או בקיצור החשיבה מחדש והאמונה שניתן לעשות דברים טוב יותר – הן במובן החברתי, הן במובן היישובי. אם נרצה, הרי לנו שילוב של אידיאה של הרומאים, אנשי עבר-ההדר, בנוי אמות המים וסוללי הדרכים המובילות לרומא, עם האידיאה של היהודים, יוצאי



מצרים ונושאי דגל האמונה, המשיחיות והאוטופיה, הנוודים הזקוקים לתושייה כדי לשרוד.

דורות רבים לא הוליד השילוב הזה בין רומא לירושלים פירות. הוא הוליד את הנצרות, ואת ימי הביניים, ובמידה רבה דווקא שמרנות וסטגנציה. הרב צבי יהודה קוק, בדומה לניטשה אך ממקורות אחרים, לימד שהנצרות היא תקלה: במקום מפגש מעצים בין פגאניות לאמונה, נולד עיוות המנמיך את קומת האדם. ובכל זאת, בסופו של דבר היה זה העולם הנוצרי שהוציא מתוכו את הפריצה הגדולה של המערב, שהוליד את האדם החדש, את איש ההדר הבורא עולמות חדשים בטור הנדסי, את התרבות שכבשה את העולם, בפועל וברעיון – ושממשיכה לעצב אותו גם אחרי שהתכנסה מחדש אל ארצות המוצא הקטנות-יחסית, ממלמלת מילות-התנצלות ושוקעת לתוך חידלון דמוגרפי.

המהלך בהרי האלפים בעיניים פקוחות חש היטב את כוחה הציוויליזטורי האדיר של התרבות האנושית שצמחה כאן. האדם חי כאן בצילים של הרים, יערות וזרמי מים המגלמים איתני טבע אדירים, ובמבט ראשון נראה כאילו רק הוא מתאים את עצמו אליהם. אך המבט השני מגלה לא פעם שכרי המרעה והכפרונים מחביאים תחתיהם מערכות ניקוז המונעות מהם להפוך לביצות, שהיערות כולם מנוהלים, ממופים ומפוקחים, שהמחסות לרועי הקיץ במרומי ההרים בנויים בדרך המבטיחה את קיומם ארוך הטווח ואת שמירת החום בעבור הנדרשים להם. גדלנו על אתוס של ייבוש ביצות, אך דומה שהחיים במחוזות האלפיניים מחייבים מאמץ יישובי גדול יותר, אפילו לפני הסכרים אדירי הממדים האוגרים מים ומייצרים חשמל והכבישים המהירים הגומאים עמקים ונוקבים הרים. אך כל זה היה נותר כשגרת-עולמים של מרעה-קיץ והתכנסות חורף, דנדון פעמוני הפרות וצלצול מגדל הכנסייה, בחברה שכבר רכשה לעצמה את המיומנות של חיים במקומות הללו ומנחילה אותם מדור לדור. זו תרבות עמלנית של ציוויליזציה, שאין בה כדי פריצה – ולבדה לא יכלה להוליד את האדם החדש, זה שצמח בערים חסרות המנוחה.

ואכן, ממעוף הציפור ההיסטורית, נראה שכדי שהשידוך הרומי-יהודי הזה של כוח מיישב וכוח פורץ יוליד פירות דרוש היה מעתק של זמן ומעתק של מקום. מעתק הזמן מוכר וידוע: האדם המודרני צמח רק אחרי שורה של תהליכים היסטוריים (שרגילים למנות ביניהם את הרפורמציה, הדפוס, גילוי אמריקה והתמורות הדמוגרפיות), שבלעדיהם נותרים היינו בעולם הישן; אך היה גם מעתק מקום: האדם החדש לא צמח מרומא ולא מירושלים, גם לא מאתונה או מביזנטיון שטופות השמש ועשירות המורשת. הוא צמח צפונה ומערבה משם, בערי המסחר והמלאכה הקודרות שלחופי האוקיינוס האטלנטי. אפשר שזהו האקלים, אפשר שזוהי המנטליות של הטבטונים לשבטיהם, דוברי השפות הגרמאניות – אך את העובדה לא ניתן להכחיש.

גם אצל היהודים, מורשת אשכנז שהפכה לרוב מניין ובניין של היהדות בעת החדשה, נולדה מיהודים שעזבו את חופי הים התיכון, את המסורות הארצישראליות של דרום איטליה, והלכו אל ארצות הריין. האשכנזיות לא נותרה באשכנז, בשל גירושים ובשל הזדמנויות; אבל בנודדס מזרחה, אל מחוזותיה הפראיים של מלכות פולין-ליטא, הביאו עמם יהודי אשכנז מורשת של עולם אנושי מפותח יותר, מותחים את השמיכה האירופית עוד קצת. בדורות האחרונים, גם אחיהם הספרדים היו בשר מבשרו של התהליך: כסוכנים המובהקים של המודרניזציה, נעשו סוחרי בגדאד ויהודי המגרב בני הברית הטבעיים של הכוחות הקולוניאליים, מביאים מרוחה הסוערת של אירופה המודרנית, המערבית, אל הערים מעולפות הבדים המזרחיים של אסיה ואפריקה.

חוב גדול יש לנו לאירופה זו, שלא פעם נוטים כאן לשמוח לאידה. האימה הגדולה של השואה, ההשחתה הנוראה של החיה הנאצית ועוזריה משאר העמים, משכיחה מאתנו – בצדק מוחלט, אך בה במידה בטעות – את הציוויליזציה המפוארת שצמחה מכאן. בלבה הטבטוני של אירופה גלומים לא רק שאול-התחתיות של האימה, אלא גם כל האנטיזתזה אליה: איש ההדר הנוטל סוף סוף את האחריות שהטיל עליו אלוהים מבראשית, האדם המתרומם מן השעבוד אל הטבע ומשתחרר מקללת אדם הראשון, זו שהביאה דורות רבים כל כך לכלות את ימיהם במרדף נואש אחר פת לחם, והותירה רק בני עלייה מועטים כדי לחיות חיי אדם של ממש. אכן, קל יותר להתרפק כל העת על הציוויליזציה האנגלו-אמריקנית, הפילושמית במידה ידועה, אך אסור לשכוח שגם האנגלו-סקסי קשור בטבע הסקסוני, גם הפרוטסטנטיות קשורה ברפורמציה הלותרנית – ובמילים אחרות, אין אנגלית בלי גרמנית, שפה שאינה רק שפת רוצחי אבותינו אלא גם שפת אבותינו עצמם, ואמה הורתה של היידיש שאנו חשים בה כל כך בבית.

אירופה זו שוקעת. אסולד שפנגלר ניבא על שקיעת המערב בראשית המאה העשרים, בתרחיש אחר ובנסיבות אחרות; כיום, דווקא אחרי שהמודל האירופי הועתק אל העולם כולו, אנו חשים בשקיעה אחרת, שסיבתה הישירה היא הצניחה הדמוגרפית אך שורשיה עמוקים יותר. הם טמונים בדקדנס תרבותי ובייאוש קיומי, שראשיתם אולי בנסיגה מן הפרויקט הקולוניאלי השלובה ברב-תרבותיות רלטיביסטית. תרבות מפותחת ובוגרת זקוקה לשליחות, לייעוד, שתרבות גולמית יכולה להתקיים בקלות בלעדיהם; ומרגע שוויתרה אירופה על היומרה, החלה להתכרסם. אם לא תתרחש תפנית היסטורית, השקיעה הזו תמשיך ותוביל את אירופה למציאות אחרת.

אכן, אירופה תמיד קלטה מהגרים, ותרבויות נוטות לפשוט וללבוש צורה, אבל המקום אינו עושה את הכול. תרבות עוברת מדור לדור; היא טבועה בגנים, באתוסים ובתרבות החיים. מהגרים יכולים לאמץ אותה – אם הם באים מתרבות חלשה ומבקשים להיטמע בתרבות חזקה. אך כאשר התרבות המארחת מצויה בשקיעה, בכניעה כלשונו של מישל וולבק, אין היא יכולה להטמיע בתוכה את החדשים; ואם החדשים מקרוב-

באו אינם בני בלי בית, אלא נציגיה של תרבות אחרת, לעומתית, קלושים הסיכויים שתרתובו של המערב האירופי תישמר.

בעת החדשה היו היהודים מחזור-הדם של אירופה, כתב פעם יורם מלצר במסה מצוינת קודמת ב'ארץ אחרת' ("כי הדם הוא הנפש", נובמבר 2001). הם הפכו את התרבויות הקטנות לחלק מרקמה גדולה יותר, של קדמה והומניזם. היהודים נדחו ממנה במהלך אכזרי של הרס עצמי, וכעת, שנות דור אחר כך, אירופה מתכווצת אל חידלון. אולי יש בזה צדק היסטורי פואטי, אבל מדובר ללא ספק בטרגדיה.

אולי, ברוח המיתוסים היהודיים שלנו, זוהי שקיעתה של "החיה הרביעית" מספר דניאל, מלכות רומא, ועלינו להתבונן עליה מבחוץ, ולראות בה הכנה לעליית אלטרנטיבה מתוקנת יותר. אפשר גם, ברוח חגיגות המאה להצהרת בלפור, לפצל בתודעה את היסוד האנגלו-אמריקני מן המקורות הקונטיננטליים, ולראות את התהליך כהתנערות של המערב מהמחצית האנטישמית שלו. ההיסטוריה הנכתבת כיום נראית כמימוש ציורי של התהליך: לא חצי האיברי מתנתק מהיבשת, כמו בפנטזיה של סאראמאגו שהזכיר כאן קודמי, אלא האי הבריטי, ואפילו שם נאה, ברקזיט, ניתן לקריעה.

אפשר גם – מתוך תפיסה משיחית אוניברסלית של שיבת ציון – לראות בציון את האלטרנטיבה; לראות ביהודים שהביאו לכאן את פרי הציוויליזציות השונות מעין "ליקוט ניצוצות", שיחד יסייע לכוונן כאן, לחופי הים התיכון, את התיקון הגדול. גם לכך יש ראיות למכביר, לנוכח הפלאים המתרחשים כאן בארץ חמדת אבות, המדינה החופשית המערבית היחידה שאינה מאוימת על ידי שקיעה דמוגרפית, ושמדדי האופטימיות בה רק עולים.

אבל כשמרים, המאהבת היהודייה של גיבור ספרו של וולבק 'כניעה', בוחרת לעזוב את פריז ששינתה את פניה ולעלות לישראל, נושק לה פרנסואה ואומר בעצב, בדברו על הצרפתים כולם: "לנו אין ישראל". זוהי הטרגדיה במשפט אחד. לא לכולם יש ציון, ובשביל רבים מאוד השקיעה היא צלילה.

כמי שנבנו מן הציוויליזציה הזו, ותרמו תרומה מכרעת לעיצובה, איננו יכולים להתבונן בכל זה באדישות: חרדים ומרותקים לתהפוכות ההיסטוריה, ותמהים על ההשלכות של כל זה, נמשיך ללוות את היבשת. כרגע נראה שהיא עתידה להפוך לאטלנטיס, אך מי יודע: אולי תתחדש כעוף החול.

קיצוץ תולדות האנושות

רב-המכר האינטלקטואלי הבינלאומי של יובל נח הררי
מכיל מתקפה מסוכנת וחסרת יסוד על המוסר ועל
הרציונליות | נדב שנרב

יובל נח הררי, קיצור תולדות האנושות

דב"ר, 2011

426 עמ'



שני דברים ממלאים את רוחי בקסם וביראה גדלים והולכים...
כוכבי השמיים שמעליי, והחוק המוסרי שבפנימיותי.

- עמנואל קאנט, ביקורת התבונה המעשית

ספרו של יובל נח הררי 'קיצור תולדות האנושות', הפך זה מכבר לתופעה תרבותית,
לרב-מכר אדיר הן בארץ הן בעולם. באיחור מסוים ניגשתי גם אני לקרוא אותו.
בספר שני דיונים עיקריים. הראשון הוא סקירה, על בסיס הידע ההיסטורי

פרופ' נדב שנרב הוא מרצה וחוקר במחלקה לפיזיקה של אוניברסיטת בר-אילן.

והארכאולוגי העכשווי, של "עלייתו של האדם", מסוג מוזר משהו של שימפנזה למין הדומיננטי ביותר על פני כדור הארץ ושל השתכללות דרכי הארגון החברתי שלו. חלק זה בעבודתו של הררי יפה ומעניין, וגם אם מצאתי בו פה ושם טעויות עובדתיות,¹ הן אינן מאפילות על כך שמדובר בהצגה ראויה והוגנת. לא פעם מצאתי את עצמי עוקב אחרי טיעונו של הררי ואומר בליבי "רגע, אבל זו רק ספקולציה! מי יכול להיות בטוח שבאמת היה כך וכך?" ובאמת, לאחר חצי עמוד, הגעתי לקטע שבו הררי עצמו מבהיר את הדברים: זו רק ספקולציה, קשה לדעת, יש גם נתונים סותרים וכו'.

אבל הררי מצמיד לסיפור ההיסטורי והפרהיסטורי שלו דיון נוסף: שורת פרקים וקטעים העוסקים בפילוסופיה מדינית, שבהם הוא מציע את משנתו לא רק ביחס למצוי אלא גם ביחס לראוי בשלל שאלות הקשורות לארגון החברתי של אנשים ולערכי דת ומוסר בכלל. נמצא בספרו ניתוח של מושגים משפטיים, הגדרה של "דת", דיון בחסרונותיו ויתרונותיו של האימפריאליזם, באפליה של שחורים ונשים, בשאלת הזכויות הטבעיות של בני האדם, בשאלות הקשורות לארגון הכלכלי של החברה ועוד ועוד. נדמה שהמסקנות הברורות היחידות העולות מן הספר, הכיוונים שעליהם הררי ממליץ במיוחד, הם צמחונות כבחירה מוסרית ובודהיזם כשיטה רוחנית.

קל להבין כי מסקנות כאלו אינן נגזרות באופן חד-ערכי מן העובדות המוצגות על ידי היסטוריון כלשהו, אלא אם כן אלו, העובדות, נעטפות במעטפת עבה של פרשנות, שאותה – וזו מטרתה של ביקורת זו – ראוי לבחון. אם לתמצת את ההסתייגויות שלי על רגל אחת, הדיון השני של הררי, אותם פרקים העוסקים לא בעבר אלא בהווה, איננו מקצועי, איננו הגון, ולמיטב הכרתי גם איננו נכון.

למה אני קורא חוסר מקצועיות?

ניקח לדוגמה אחת מן השאלות שהררי דן בהן: שאלת "זכויות האדם" או מה שכונה בעבר "זכויות טבעיות", כלומר ההנחה כי לאדם באשר הוא אדם "מגיע" איזה סל של זכויות מן השליט המדיני, והשאלה שנותר לנו לברר היא מהן הזכויות הללו. אין מדובר בבעיה חדשה, כמובן, אלא בשאלה המרכזית של הפוליטיקה והפילוסופיה ב-400 השנים האחרונות. מי לא כתב על השאלה הזו, או על בעיות הקשורות אליה קשר הדוק? ג'פרסון ובנת'ם, מקיאווולי והובס, קאנט ופיקטה, היעקובינים ועגולי הראש, הוגי הנאורות בצרפת ושמרנים קתולים קנאים – לכולם היה מה לומר בנושא. שכן הוא קשור בטבורו לשאלת היחס בין הריבון לאזרח וממילא גם לעיצובה של המדינה המודרנית. פרט לג'פרסון, איש מהוגי הדעות הללו, ואפילו לא הוגים מודרניים יחסית שניסו לתת סיכום כלשהו לעמדות השונות – ליאו שטראוס, ישעיה ברלין, אלסדייר מקינטאיר – לא זכה להיכנס לדיון אצל הררי.



כוחן של מוסכמות חזק מכוחם של מבנים. האקרופוליס באתונה, הפוליס היוונית הידועה ביותר / צילום: Alexander Savin
רישיון CC BY-SA 3.0

כתוצאה מכך, כמה מקטעי הספר (יוזכר במיוחד הדיון הלעגני שהררי מייחד להצהרת העצמאות האמריקנית בעמ' 116–120)² הם רדודים באופן מחפיר, ומתעלמים ממאות שנים של היסטוריה של הרעיונות.³

מפתה להזכיר כאן את דיווחו של מחבר הספר כי כאשר היסטוריונים נפגשים בקפיטריה הם "מרכלים על הפרופסורית שבעלה בוגד בה, על המריבה האיומה שפרצה בין הדיקן לראש החוג, או על השמועות המתרוצצות שזה וזה מעל בכספי קרנות המחקר שלו" (עמ' 33).⁴ אולי היה כדאי שההיסטוריונים בכל זאת יקדישו קצת יותר זמן לנושא המשמים של צבירת ידע על מאורעות שקרו בעבר.

בנקודה זו יכול הטוען לטעון כי ביקורתי טרחנית ונטפלת לזוטות. ספרו של הררי מיועד לציבור הרחב, וככזה איננו מחויב למנהג האקדמי הנוקדני של הפניה מסודרת למקורות וציטוטים, ומספיק להביא בפני הקורא את השורה התחתונה. לדעתי זה אינו המצב. אינני חושב שהדבר נעשה כוונת מכוון, אבל בפועל העירוב בין "הדיון הראשון", הסקירה של עליית האדם על בסיס ממצאים, לבין הדיון השני – אותו אוסף של טענות מוסריות, אונטולוגיות וחברתיות – יוצר מצג שווה של אסמכתה מדעית יצוקה באבן לגבי טיעונים שהקשר בינם ובין ההיסטוריה או המדע קלוש למדי. גרוע מכך: בעיניי, התיאוריה שהררי מטיף לה היא אימוסרית, אנטי אנושית ואף אלימה במהותה. כדי לנסות ולבסס את תפיסתי זו אתמקד בשימוש שעושה הררי בשני מושגים: "מדומיין" ו"דת".



מספר על טפח ומסכה טפחיים.
יובל נח הררי בהרצאה
רישיון CC BY 2.0

מוסכמות מדומיינות

אומרים שהיוונים הקדמונים היו הראשונים אשר תפסו שיש הבדל בין שני סוגים של חוקים: חוקי הטבע ("פיזיס", כמו במילה פיזיקה) וחוקי החברה ("נומוס", כמו במילה נימוס שאכן משמשת אצל חז"ל, לא רק לגבי אכילה בסכין ומזלג אלא בהקשר של כל מערכת חוקים). לפני ההישג האינטלקטואלי הזה אנשים נטו לתפוס חוק פיזיקלי כמו "התפוח נופל מהעץ כלפי מטה" וחוק חברתי כמו "אסור לקטוף את התפוחים של השכן" כשני כללים מציאותיים במעמד שווה. הפילוסופים היוונים עמדו על כך שזה אינו המצב: נפילתו של התפוח היא חוק טבע שאינו תלוי בהחלטה אנושית. האיסור לקטוף תפוחים מעצו של השכן מבטא הסכמה חברתית, וניתן יהיה לשנותו בכל מיני נסיבות אפשריות, כגון החלטה של אספת העם להפקיר את רכושו של האדם.

האבחנה בין טבע למוסכמה חשפה את הארגון החברתי, כפי שהתבטא במוסד הפוליס היוונית, לאיום חדש. אם אכן חוקי העיר אינם מבטאים אלא מוסכמה, האם יש למוסכמה הזו בסיס? ואם לא, מדוע שלא נשנה אותה? אם באתונה עושים תחרויות

תיאטרון ובספרטה שולחים את הילדים לקרקטין ובתבאי מקימים גדוד שכולו מורכב מזוגות של גברים נאהבים, האם מישהו פה "צודק" יותר מחברו? האם יש איזו סיבה שחוקי העיר שלי יהיו כאלו ולא אחרים?

גרוע מכך: האם עצם העלאת השאלה לא תגרום לעיר, או למבנה החברתי בכלל, לקרוס? זה מה שחשב ככל הנראה אריסטופנס כאשר העלה בקומדיה שלו 'עננים' את דמותו של אב שבנו מוכן להכות אותו לאחר ששמע לקח מפי סוקרטס ולמד ממנו לפקפק בכל דבר, כולל במצוות כיבוד אב. זה מה שחשבו גם אזרחי אתונה כאשר דנו את סוקרטס למוות באשמה של השחתת הנוער וביזוי האלים. אין שום סיבה לחשוב שהאתונאים היו אדוקים מדי בעבודת האלים שלהם, אבל הם סברו שמי שמטיף לחשיבה חופשית על כל מוסכמה אנושית – וזה מה שאכן עשה סוקרטס – מסכן את האחדות המקודשת של הפוליס. הרקליטוס טען שהאזרחים צריכים להגן על חוקי העיר כפי שהם מגנים על חומותיה, ונטורי קרתא של אתונה לקחו את ההמלצה שלו ברצינות רבה.

ההיסטוריה הראתה שאפשר היה להרוג את סוקרטס, אבל לא את השאלה שנשארה עומדת ומנסרת בחלל האוויר: האם ישנו אורח חיים "נכון", ברמה האישית וברמה הציבורית? האם ניתן לעגן את המוסכמה ב"טבע", כלומר במערכת אובייקטיבית שאיננה תוצאה של החלטה אנושית תלוית נסיבות? האם, כפי שהציג זאת אריסטו, ישנם חוקים אנושיים או חברתיים בסיסיים הנכונים גם ביוון וגם בפרס, כשם שהאש בוערת גם ביוון וגם בפרס?



המוסריות האנושית היא נור
הבריאה. עמנואל קאנט

אין מספר לתשובות שניתנו לשאלה זו באלפי השנים האחרונות. אפיקורוס אמר שהטבע מוכיח כי כל יצור שואף להנאה, ולכן החיים למען ההנאה הם אלה המעוגנים בטבע, וההנאה הגדולה ביותר היא ההנאה הרוחנית. תומס הובס הסכים עם אפיקורוס, אך פסע צעד אחד כלפי מטה ואמר שההנאה הגדולה ביותר שיש לו לאדם היא האפשרות לחיות בביטחון ולא לחשוש ממוות אלים מידי שכניו. לוק מצטרף, אבל מדגיש שהאדם רוצה גם לצבור נכסים. ואדם סמית אומר יותר מכך, שהתאוה לצבירת הנכסים מועילה בסופו של דבר לחברה כולה. בנת'ם ומיל הציעו את גישת מירוב ההנאה כבסיס לסדר החברתי: פעל כך שכמה שיותר אנשים ייהנו ככל הניתן. הסטואיקנים סברו שהחיים הנכונים הטבעיים בנויים על מחויבות מוחלטת לעקרונות מוסר פשוטים ועל גישה שאיננה נכנעת לגורל ואינה מרכינה ראש. קאנט מסכים איתם פחות או יותר וכופר לחלוטין בגישה התועלתנית של בנת'ם ומיל. בעיני הרומנטיקאים הגרמנים, כגון פיכטה ושלנינג, החיים הנכונים הם אלה שבהם אדם מפתח ככל האפשר את כוחותיו הפנימיים ההרואיים; וניטשה מוסיף – כן, וגם כל אחד אחראי רק לעצמו ושכל האחרים ילכו לעזאזל. במקביל לכל אלו מתקיימות דתות ההתגלות. אלו – הנצרות

והאסלאם, לדוגמה – טוענות כי המעשה הנכון הוא זה הנעשה בהתאמה עם צו האל כפי שהתגלה לאנשים מסוימים במקומות ידועים. כאן אין מדובר ב"טבע" במובן הרגיל שאנו משתמשים בו במילה זו, אלא על התגלות אלוהית – אבל עדיין דתות ההתגלות מעגנות את אורח החיים הנכון במשהו שהוא חיצוני לנו, ולא במוסכמה חברתית שרירותית.⁵

מה נשאר לאנשים בני זמננו מכל הוויכוח העצום הזה, שהסעיר את העולם במשך אלפיים שנה ויותר? נדמה לי שאצל רוב הבריות קיימת איזושהי גישת "קומון סנס" האומרת שאנו מאמינים בסופו של יום שיש דברים "נכונים" – מוסרית או דתית – אבל מבינים שההכרעה בהרבה שאלות היא קשה. רובנו מסכימים שלא ראוי לגזור את אוזניהם של ילדי השכן כדי להעשיר את האוסף שלי, או שיפה לומר את האמת ולכבד את ההורים ולא לעשות לחברנו את השנוא עלינו. אנו מבינים זאת גם אם איננו מסוגלים להגדיר במדויק את הבסיס הרציונלי או הטבעי של הדרישות המוסריות הללו או לשכנע את עצמנו במקורן האלוהי.

אכן ישנם הרבה מקרים הנתונים לוויכוח חברתי חריף. למשל, הצמחונות או שאלת הנישואין החד-מיניים. אלה הם לכאורה מקרים של חוסר תאימות בסיסית (מה שמכונה incommensurability), קרי, היעדר בסיס להידברות בין צדדים המחזיקים באמות מידה שונות. אך במחשבה שנייה, הוויכוחים הסוערים האלה מטשטשים כנראה את העובדה שרוב מוחלט של הבריות מסכים על ערכם המוסרי של רובם המוחלט של המעשים. עצם העובדה שמשלמי המיסים מצביעים שוב ושוב לממשלות הבונות בסכומי עתק רשת ביטחון כלכלית לאלה שמזלם או גורלם לא שפר עליהם, כולל אנשים שברור כי לעולם לא יזכו להחזיר לחברה את הכסף שהוצא עליהם, מעידה על קיומה של הסכמה בסיסית רחבה שכזו.

ניסוח כללי של אותה עמדה רוחנית-חברתית שבה מחזיקים אנשים בני זמננו יכול להיות מיוסד על אמרתו של קאנט שהובאה כמוטו למאמר זה, ולפיה שני הדברים הממלאים את רוחנו הם כוכבי השמיים שמעלינו והאור המוסרי שבתוכנו. קאנט האמין שישנו איזה בסיס מוסרי אוניברסלי הקיים אצל כל אדם, ושם נתעלם לרגע מכמה דקויות פילוסופיות ניתן לראותו כשקול לווריאציה כלשהי של "מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך". מתפיסה זו נובע כי ללא סיבה כבדת משקל אין לגרום רעה לאדם אחר; ובכלל זה, שיש לאפשר לזולת מידה בסיסית של חירות ויכולת להתפתח על פי רצונו, לפחות ברמה שכל אחד מאתנו תובע לעצמו.

מה שהפעים את קאנט בכוכבי השמיים לא היה דווקא אורם המנצנץ, אלא היכולת של אנשים כמו ניוטון וקפלר להסביר ולחזות את מסילותיהם; ובאופן כללי: כוחה של הרציונליות האנושית להבין את הטבע. יסוד חשוב של החברה המודרנית הוא התובנה שלפיה הרציונליות האנושית מספקת לנו בסיס משותף רחב, ולפיכך היא זו שאותה

ראוי להוציא לרשות הרבים, כפי שהדבר נעשה בדמוקרטיה ליברלית. אותם שני מאורות של קאנט, המוסריות והרציונליות – שניהם בגרסה "אוניברסלית" המוצאת, או האמורה למצוא, נתיבות ללבו של כל אדם – הם גם שני עמודי התווך שעליהם נשענות חברות מודרניות.

כך, אם להציג דוגמה טריוויאלית, כאשר נפתח ויכוח ציבורי בשאלת מהירות הנסיעה המותרת בכבישים בין-עירוניים, הוא יתמקד בשאלת המחיר שישלמו יחידים בחייהם על נסיעה במהירות גבוהה מול התועלת שתהיה לרבים שאיכות חייהם תשתפר (דילמה מוסרית המבוססת על הסכמה בסיסית מובלעת המניחה כי צדק מתבטא ביחס הגון ולא מפלה כלפי אנשים), ויש להניח שבמהלך הוויכוח תעלינה טענות פרקטיות המבוססות על בחינה רציונלית של עובדות, כגון שימוש בסטטיסטיקות כדי להעריך את מידת הסיכון ואת מידת התועלת שיש בהעלאת מהירות הנסיעה המותרת. טענות אנטי-מוסריות או א-מוסריות ("לא אכפת לי מאלו שימותו, שילכו לעזאזל") או טענות שאינן רציונליות ("העליתי אתמול באוב את הרצל שאמר שהמהירות המותרת תהיה 100 קמ"ש") נתפסות ככאלו שאינן ראויות לבוא בקהל.

אינני בא לטעון שיש בחברה שלנו הסכמה כללית על קוד מוסרי כולל או על שיטה רציונלית מקיפה: הסכמה כזו קיימת רק בחברות טוטליטריות וכופייניות, וגם שם רק למראית עין. אבל ההיסטוריה העגומה של מאות השנים האחרונות לימדה אותנו להיזהר מאלה המזלזלים בעקרונות מוסר והבזים לרציונליות. הניסיון מראה שכאשר מתנתקים מן העוגנים הללו, החברה האנושית מפליגה למקומות לא ראויים.

היכן עומד יובל נח הררי ביחס לשאלה הבסיסית שהצגנו? אם אנו מציגים את השאלה לגבי האיש עצמו, הרי אין ספק שמדובר באדם מוסרי ורציונלי לא פחות מכל אחד אחר; ובכמה מקומות בספר אנו אכן רואים טיעונים המשקפים תביעות מוסריות וניתוחים המבוססים על הרציונל. אך אלה, למרבה הצער, אינם עולים בקנה אחד עם התפיסות הפילוסופיות הבסיסיות שהררי טוען בזכותן. הבה נתבונן בהן.

חיסול הרציונליות

בתור התחלה נפנה למושג שהררי משתמש בו שוב ושוב, גם ביחס להיבטים היותר פרוזאיים של הסדר החברתי: המושג "מדומיין". אופן השימוש במושג הזה מודגם בספר דרך האנליזה של היציר המשפטי המכונה חברה בערבון מוגבל, ואנו נלך בעקבות הדיון הזה.

מהי חברה בערבון מוגבל? במרוצת התפתחות יחסי המסחר והקניין הבינו אנשים שקיימת בעיה למשוך משקיעים לחברה אם הם אינם מקבלים הגנה מסוימת מפני הפסדים. נניח שמציעים לי לקנות מניות של חברת פז'ו הצרפתית, כלומר לשלם כסף תמורת חלק מסוים מן החברה. ידוע לי שקיים בהשקעה שלי סיכון: אם מחר

תפשוט חברת פז'ו את הרגל, או תיקלע להפסדי עתק, החלק שלי יאבד את שוויו ואני אפסיד את השקעתי. מאידך גיסא, ייתכן שמחר חברת פז'ו תזכה בחוזי ענק או תמציא מכונית מסוג חדש ופופולרי, וכך ערך השקעתי יעלה פלאים וארוויח ממון רב. בקניית מניות של החברה אני מבטא את הערכתי לכך שהסיכוי לרווח גדול בעיניי מן הסיכוי להפסד.

עד כאן הכול טוב ויפה, אך הבה נשווה בנפשנו סיטואציה עגומה יותר: נניח שחברת פז'ו לא רק תפסיד כסף, אלא תיקלע לחובות עצומים שיעלו על ערך כל נכסיה. האם תהיה במקרה זה לנושים הזכות לבוא אליי אישית, בתור אחד מן הבעלים של החברה, ולדרוש ממני לשלם מכיסי את הסכום החסר? האם אני מסכן לא רק את הכסף שהשקעתי, אלא גם את הנכסים האחרים שלי – והם ישועבדו לתשלום חובות החברה? סביר להניח שלו כך היה, הייתי נרתע מלהשקיע את כספי במניות פז'ו. לפיכך הציע המחוקק את האפשרות לייסד חברה בעירבון מוגבל, כלומר חברה שבה הערבות של הבעלים לחובות החברה מוגבלת לאותו ממון שהושקע בה, ואין עליהם חובה לשלם מבייתם במקרה של פשיטת רגל. הפטנט עובד, ואכן הרבה אנשים מוכנים לקנות מניות של חברות בעירבון מוגבל. מי שמספק לחברת פז'ו חומרי גלם או עבודה מודע לכך שבמקרה של פשיטת רגל הוא יוכל לגבות רק את הממון המוגדר כנכסי החברה ולא את הדירות של בעלי המניות, והוא מביא זאת בחשבון כאשר הוא מחליט להתקשר בעסקה עמה.

כעת נניח שקניתי רכב של חברת פז'ו והוא התפרק יום לאחר הקנייה ואני מגיש תביעה בבית המשפט. באופן פורמלי לגמרי ניתן היה לנסח את הכותרת בתור "נדב שנרב נגד מחזיקי המניות של חברת פז'ו, כאשר התביעה מוגבלת רק ביחס לאותו חלק מממונם הרשום כנכסי החברה", וזהו תיאור אמיתי ומדויק של התובע והנתבעים. אבל אנשים הם חסכנים במילים, ולכן בבית המשפט יתברר תיק שכותרתו פשוטה הרבה יותר: "נדב שנרב נגד חברת פז'ו בעירבון מוגבל". המילים שונות, התוכן זהה.

מפתיע לגלות עד כמה יוצא על כך קצפו של הררי:

חברת פז'ו קיימת בדמיונם המשותף של בני אדם, ומה שמקיים אותה הם סיפורים שבני אדם מספרים זה לזה ... איך בדיוק יצר ארמאן פז'ו את חברת פז'ו? באותו אופן שבו מכשפים יוצרים רוחות ושדים וכוהנים יוצרים אלים: הוא סיפר סיפור ושכנע את עצמו ואת כל הסובבים להאמין בסיפור הזה ... פז'ו הלך לאתר קסמים – משרדו של עורך דין – ובעזרתו של המדיום המקומי ערך טקס רב רושם ... בתוספת לחשי קסם סתומים והשבעות נוראות, ואברא קדברא – חברת פז'ו נולדה ... (עמ' 19–38)

סדר מדומיין הינו מערכת של כללי התנהגות ... אשר מבוססים לא על אינסטינקטים חברתיים או על היכרות אישית אלא על אמונה במיתוסים משותפים ... מדוע המנכ"ל

מאמין בקיומה של החברה? מכיוון שגם סמנכ"ל הכספים מאמין בקיומה, וגם עורכי הדין מאמינים בקיומה ... וגם אשתו מאמינה בקיומה ... (עמ' 125)

מה רוצה הבנאדם? מדוע הסכמה בין אנשים, הסכמה תמימה ופשוטה יחסית, מרוממת בפי הררי למדרגה של כישוף, מיתוס, "האגדה על חברת פז'ו" (כך בתוכן העניינים), "סדר מדומיין בין סובייקטיבי" ושאר מילים מופוצצות? במה ההסכמה העומדת ביסודה של החברה בע"מ שונה מכל הסכמה חברתית שנעשית למען היעילות? במה היא שונה מההחלטה של בתי המרקחת למכור משככי כאבים או מההחלטה לתת לתלמידים ולמורים חופשות בחגים?

המצב די ברור. מה שמפריע להררי איננו מוגבל לפלטפורמה המשפטית המאפשרת לייסד חברות בעירבון מוגבל. הררי דוחה, חד וחלק, את הרציונליות האנושית כבסיס, לפחות חלקי, לארגון החברתי האנושי. הוא פשוט לא מכיר בחשיבה רציונלית. בעיניו כל דבר שאינו מעוגן בחוק טבע הוא מוסכמה, ואין מוסכמות רציונליות. כולל מוסכמות הבנויות על הנחות פשוטות על טבע האדם, כמו אותה הנחה שלפיה אדם לא ישקיע את כספו בחברה אם הפסדיו יכולים לעלות על השקעתו. אין לי מושג מדוע הררי נסחף לעמדה כזו, או מדוע הוא סבור שהיא קונסיסטנטית, אבל זוהי ככל הנראה עמדתו. בכך עקר הררי את העוגן הראשון של הסדר החברתי – הרציונליות.

הכול דת

כפי שתואר לעיל, העוגן השני של החברה שלנו הוא איזושהי תפיסה של חובה מוסרית האוסרת על אנשים לעשות דברים מסוימים, בדרך כלל בהקשר של גרימת רע לאנשים אחרים. את הטיפול בנושא זה נמצא בפרק השנים-עשר של הספר, שבו נפנה הררי לדון בתופעה אנושית ידועה למדי: דת.

המושג דת העולה במוחנו בדרך כלל כאשר אנו חושבים על דת ודתיות, המחשבה על מאמינים השופכים לבם בתפילה בבית הכנסת או כורעים ברך בכנסייה, שונה במקצת מן ההגדרה שנותן לו הררי. לדבריו,

אפשר להגדיר דת כביסוס של מערכת חוקים וכללים אנושית על אמונה בסדר על-אנושי ... מה שדתות עושות זה להעניק לגיטימציה על-אנושית למערכות חוקים וכללים אנושיות ... דתות מסבירות שחוקיה של החברה האנושית לא נוצרו בשרירות ליבם של אנשים, אלא משקפים סדר אבסולוטי על אנושי... האסלאם והקומוניזם הם דתות, כי שניהם מנסים לגזור חוקים אנושיים באמונה בסדר על-אנושי. (עמ' 212-213)

תפיסה מעניינת. מרקס, כזכור, השתמש במלה "אידיאולוגיה" בניסיון לבדל את תורתו משאר סוגי האידיאות שבהן החזיקה האנושות מימי קדם ועד עתה. מרקס טען שכל האידיאות האלו היו רעיונות כוזבים, שתכליתן הייתה להצדיק את שלטונם

של המעמדות השליטים בחברות שונות, ואשר על כן אחת דינן להיות מוחלפות בידי המרקסיזם או הקומוניזם, שאינן אידיאולוגיה אלא מדע. בהקדמתו ל'הקפיטל' התפאר מרקס בכך שהוא גילה את "חוק התנועה הכלכלי של חברות מודרניות", ועל קברו הספיד אותו עמיתו פרידריך אנגלס והשווה בין דרווין אשר "גילה את חוקי ההתפתחות של העולם האורגני" למרקס, מגלה "חוקי ההתפתחות של ההיסטוריה האנושית". לכאורה ניתן להתייחס לעמדה כזו באחת משתי דרכים: להסכים עם אותה תצפית מדעית של מרקס, או לטעון שהיא פשוט איננה נכונה, וזה בערכה למי שיטען כי אלקטרון בשדה מגנטי ינוע על קוים ישרים.

הררי איננו חושב כך. מבחינתו, עצם היומרה לגזור סדר חברתי מ"עקרונות על אנושיים" הופכת את העניין כולו ל"דת". כאשר הוא מדבר על "אמונה בסדר על אנושי" אין כוונתו למה שאנו מכנים אלוהי, או למשהו הנובע מכוחות רוחניים מטפיזיים כלשהם. הררי מכנה בשם "סדר על אנושי" גם כל טיעון על מבנה החברה ומנהגיה הנובע מתצפית אובייקטיבית או מדעית, בין שהיא נכונה ובין שאיננה נכונה (עמ' 212). הדבר היחיד המציל, בעיניו, את תורת היחסות מלהיות "דת" הוא ש'עד כה איש לא ניסה לגזור ממנה חוקים וכללי התנהגות המחייבים את בני האדם'. עד כה!

כדי להדגים את האבסורד ברעיונותיו של הררי, הריני להמציא בזה דת חדשה: דת הזהירות בדרכים. הדת שלי בנויה על "עיקרון על-אנושי": בסקרים רחבי היקף שערכתי נמצא כי אם על אותם כבישים חלק מהאנשים ינהגו בצד ימין של הכביש, כמו בישראל, וחלקם ינהגו בצד שמאל, כמו באנגליה, ישתרר תוהו ובוהו שיביא לתאונות דרכים קשות ולערכובים חמורים בתנועה. מדובר בעיקרון "על-אנושי" מבוסס הרבה יותר מתצפיתו של מרקס שהסדר הקפיטליסטי מביא להצבר הון גדל והולך אצל מעט פרטים ולהתרוששותם של כל היתר. כעת, מהעיקרון העל-אנושי שלי אני גוזר "חוקים וכללי התנהגות המחייבים את בני האדם". בפרט, אני מסיק שכל מדינה או רשות מקומית חייבת להכריז על חוק המחייב אנשים לנסוע בצד מוגדר אחד של הכביש, ולאכוף את החוק הזה אם ברצונה למנוע תאונות. בינגו! בזה הרגע המצאתי דת חדשה העונה על כל הקריטריונים שהציב הררי. אני מקווה שכאשר תעמידו פסלים שלי בחוצות הערים כדי לסגוד להם לא תשכחו לשלוח לי תמלוגים.

מה מביא את הררי לכתוב את דברי ההבל המופרכים האלו? שוב, לא קשה לזהות את הטענה הבסיסית: לדעת הררי לא קיים סדר חברתי "נכון", נקודה. הסדרים חברתיים אינם יכולים להיות מיוסדים לא על המוסר, לא על הרציונליות וודאי שלא על המסורת – בין אם היא נתמכת בניסיון האמפירי של דורות רבים כפי שהציע אדמונד ברק, או שהיא משקפת את רצונו של האל כפי שנמסר לבני האדם כמו שמציעות דתות כמו האסלאם או הנצרות. מרקס טען שהעובדים בני מעמד הפועלים חיים בקיפוח נורא (טענה מוסרית), והציע את מה שנראה, בעיניו לפחות, כארגון רציונלי

של החברה אשר יפתור את הבעיה הזו. בעיניי כל אחת מהטענות האלו היא טענה ראויה שיש לדון בשאלת נכונותה תוך שימוש בעקרונות המוסר שבליבנו וביכולת הרציונלית שבמוחנו. ואילו בעיני הררי כל טענה מסוג זה, בלי קשר לשאלת נכונותה או אי נכונותה, היא המצאת דת חדשה.

נדמה לי, אגב, שכדאי להשתחרר מן הנוהג המוזר להגדיר מילים באופן השונה ממשמעותן בשפה המקובלת. אני יכול לכתוב מאמר מלומד שבו אגדיר "פשע" בתור כל מה שנעשה על ידי הממשלה הקנדית, ולאחר מכן אדבר על קנדה בתור "המדינה הפושעת ביותר בעולם" או על "פשעי הקנדים", והכל יהיה אכן קונסיסטנטי ומתאים להגדרה שלי. עם זאת, בורים צרי מצח מחוץ לאקדמיה עלולים לחשוך בי בניסיון להציג את ממשלת קנדה באור שלילי משהו, וכדאי למנוע תופעה זו מראש.

ובכן, כיצד כווננו ההסדרים החברתיים שלנו? או אלו של כל קבוצה אחרת בעבר, בהווה ובעתיד? המקור היחיד להסדרים חברתיים שהררי מכיר בו אינו לא המוסר ולא השכל אלא הכריזמה של אדם יחיד או של קבוצת אנשים קטנה. כריזמה שמכוחה אנשים יכולים לברוא מיתוסים אדירים ולשטוף בהם את מוחו של הציבור המטומטם. בעטיים של מיתוסים אלה אנשים מוכנים להישלט על ידי "המדינה", או מנגנון שלטוני אחר, שבכל מקרה אינו אלא הסוואה לקבוצת אליטה שיש לה מונופול על האלימות החוקית (כלומר על האלימות הנחשבת לחוקית) והיא מנצלת אותו להבטחת זכויות היתר שלה. "כל החברות האנושיות בנויות על חלוקה היררכית של בני אדם לקבוצות שונות, כל החלוקות הללו הן מדומיינות, וכל החלוקות הללו יוצרות אפליה לא צודקת" (עמ' 143, ההדגשות שלי). סוף פסוק.

לא קשה לזהות את המלחינים המקוריים של השירים שהררי מפזם. ההנחה שלו כי אין שום סדר חברתי רציונלי או מוסרי, אלא רק כזה הנובע מן המיתוס והכריזמה, מקורה בסוציולוג המשפיע ביותר של המאה העשרים, מקס ובר, שאותו עצמו ניתן לתפוס כפופולריזטור של עמדותיו האנטי-רציונליות והא-מוסריות של הפילוסוף הידוע פרידריך ניטשה.⁷ תפיסתו של ובר את השלטון כבעל מונופול על האלימות, הצגתו את האישיות הכריזמטית, יוצרת המיתוסים, כמוקד שממנו נובעים ערכיה של תרבות מסוימת, מוקד שאינו כפוף לשיקולי מוסר או לאילוצי החשיבה הרציונלית, היא היא התפיסה הבסיסית שהררי מוכר בפרקים 2 ו-12 של ספרו. אולי לא מיותר להזכיר ששומעי לקחו של ובר באוניברסיטת מינכן בשנת 1920 יכלו, לאחר שנים מועטות, להתבשם מתורתו של ארכי-טיפוס של מנהיג כריזמטי במרחק כמה רחובות משם. אומרים שהבירה הייתה מצוינת, והקריקטורה הנפלאה של אוסקר גראבנס שהררי מביא בסוף פרק 12 מראה שהם ידעו בדיוק מה הם עושים.

תודעה כוזבת ורצון מושגל

באופן מוזר מעט, הררי אינו תומך רק בפילוסופית החיים של ניטשה ובאי-רציונליות שלו. בו בזמן הוא עושה נפשות גם לתיאוריה מורעלת אחרת: הנחת הרצון הכוזב או המושגל.

הרעיון הכללי, שלמיטב ידיעתי שורשיו נטועים בתורתו של הגל (ואולי לפניו אצל רוסו), הוא שמה שנדמה לנו כרצוננו, למשל ללכת לים, להצליח בעבודה, או ליצור יצירת אמנות כלשהי, איננו רצוננו ה"אמיתי". הוא בסך הכול הלך נפש כוזב שהושגל בנו בידי אותם כוחות חברתיים כבירים וחסרי שליטה, על ידי אותן "דתות" וסדרים מדומיינים. "אפילו מה שנראה לבני אדם כרצונות אגואיסטיים לחלוטין, מתוכננים בדרך כלל על ידי הסדר המדומיין הקולקטיבי"; "רוב האנשים חושבים ... שהרצונות שלהם הם אותנטיים ועצמאיים ... [אבל] האמת היא שהתרבות מתכנתת את בניה ובנותיה ברבדים העמוקים ביותר..." (עמ' 122, ההדגשות שלי).

האם כולנו רבובים מתוכננים? האם איננו מכירים את רצונותינו?

אמת – כולנו מרגישים בבעיה שאפשר לקרוא לה חולשת הרצון: אנחנו רוצים לעשות דיאטה ובכל זאת אוכלים את עוגת הקרם, חפצים להפסיק לעשן אבל נכנעים לפיתוי רק עוד פעם אחת. סביר לראות כאן שתי רמות של רצון: הרצון היותר אותנטי, המבטא טוב יותר את מהותי, הוא לעשות דיאטה, ואילו הרצון לאכול את העוגה בא מרובד חיצוני יותר ופחות עצמי (אחרי הכול, איש אינו אומר "רציתי לאכול עוגה אבל נכנעתי ליצירי והמשכתי בדיאטה"). במובן זה החילוק בין רמות שונות של רצון נראה הגיוני.

החידוש, שהיום מטיפים לו לא מעט מאנשי האליטות – ממסדרונות האקדמיה להיכלי הישיבות ומכס המשפט לאשראם ההודי – הוא באמירה כי הרצון האמיתי והאותנטי שלי יכול להיות לא מודע. אם זה המצב, מושג הרצון החופשי (ועמו החירות) נעלם, והשאלה היחידה הנשארת היא מיהו זה המיטיב ממני לדעת מה אני רוצה, מיהו המתכנת היודע למה אני מתוכנת וכיצד ניתן לשנות את התוכנה באופן שייטיב עם ה"אני האמיתי" (אם קיים בכלל משהו כזה) שלי אין כל יכולת לעמוד על מהותו.

כינתי את התיאוריה הזו "מורעלת" מפני שהיא מחסלת, שוב, הן את הרציונליות הן את המוסר בכל מה שקשור לקביעת סדר חברתי או פוליטי. אצל רובם המוחלט של בני האדם הצו המוסרי הבסיסי הוא שלא להזיק לזולת, וברגיל המושג "נזק" נמדד ביחס לרצונותיו של הזולת: אם מנעתי ממישהו ללכת לים, אין בכך שום נזק אם הוא לא חפץ בכך. גם ההסדרים הפוליטיים בחברה בנויים על איזון בין אינטרסים של קבוצות שונות, אינטרסים המבטאים רצונות של בודדים או של קבוצות של אנשים.

את כל זה הררי מוחק. אם רצוני אינו רצוני, אז כל גורו, כל שרלטן או כל דיקטטור אכזר יכול לטעון שהוא לא באמת כופה אותי אלא להפך, משחרר אותי מהרצון הכוזב ומעניק לי את החירות שבהליכה בעקבות רצוני ה"אמיתי". זוהי הצורה המשפילה ביותר של עריצות: ממשלה פטרנליסטית שאינה סתם כופה על אזרחיה את מעשיהם, אלא גם מסבירה להם מתוך רחמנות רבה שהיא בסך הכול עוזרת להם להשתחרר מרצונותיהם הכוזבים לטובת הדבר שהם באמת רוצים, גם אם אינם מכירים בכך. מקסימיליאן רובספייר מוחא כפיים. גם פול פוט.

יתר על כן: מה שהררי טוען כאן הוא שהיצור המכונה "אדם" ניתן לחישול וריקוע ללא גבול, שהרי כל אחד יכול לעשות כל דבר ולחשוך בכל דבר אם רק תיכפה עליו המסגרת המדומיינת הנכונה. זוהי תורה שהמרקסיסטים והקומוניסטים עשו בה שימוש נורא. ניסיונם לברוא את חברת המופת הסוציאליסטית שבה כל אדם יעבוד קשה כמיטב יכולתו אף על פי שהוא ישתכר לפי צרכיו ובאופן שאינו תלוי בעבודתו, כלומר לכונן מעין גן עדן אלטרואיסטי, כשל – אף כי הם השקיעו מאמצים כבירים ביצירת "האדם החדש" (כולל כדור בראש לכמה מיליוני אנשים ישנים), שלטו במשך שלושה דורות על כל אמצעי התקשורת ושטפו את מוחם של נתיניהם. לכאורה די בכישלון הזה כדי לאותת על כך שישנם אולי גם כמה יסודות קבועים בטבע האדם, אבל הידיעה המרעישה הזו לא חלחלה כנראה לקפיטריות בהר הצופים.⁸

תיזת הרצון הכוזב מתאימה אמנם לרעיון שלפיו אין טבע אלא רק מוסכמה, אבל היא מביאה את התמונה הכוללת של ההיסטוריה האנושית למסלול מעגלי מטורף: לפי הררי, הסדר החברתי כולו מדומיין ואין לו שום עיגון מחוץ להסכמה חברתית שהוא מכנה "דת". דתות, כפי שכבר למדנו, אינן אלא מילת כיסוי לשיטות המנציחות אפליה בין אנשים על בסיס לא מציאותי, וזאת במטרה לשרת את האינטרסים של קבוצות אליטה. אבל מהם האינטרסים של קבוצות האליטה, מדוע הן מעוניינות לשלוט ולשעבד את האחרים? אהה: פרעה רוצה לבנות פירמידות, ביל גייטס רוצה חופשה באיים הקריביים, אבו-בכר אל-בגדאדי רוצה ח'ליפות איסלאמית עולמית, וכל הרצונות הללו אינם רצונותיהם שלהם, אלא שאיפות שתוכנתו לתוכם על ידי ה"תרבות". לסיכומו של יום: אנשים מדמיינים את רצונותיהם, וכדי לספק את רצונם המדומיין הם יוצרים סדר מדומיין, בודים לעצמם אל מדומיין, ומכוחו הם מייצרים תרבות מדומיינת, הקובעת את רצונם המדומיין. חד גדיא, חד גדיא.

* * *

המסר העיקרי של הררי, בפרקים שטיפלתי בהם כאן, הוא אי-רציונליות וא-מוסריות. לא לאורך כל הספר, אבל בחלקים נכבדים ממנו, הררי חותר להקטין ככל האפשר את תפקידה של החשיבה הרציונלית ואת כוחו של המכנה המשותף המוסרי בסיפור עלייתו של האדם; להדגיש, לעתים בצורה הגובלת במגוחך, דווקא את אותם

אספקטים של כסל ורשע שיש בחברה האנושית; ולהציג אותם כגורם המרכזי שהביא את המין האנושי למצבו כיום. אבל למי בעצם אכפת? בפני מי אנו אמורים להצטדק או להתבייש: בפני השימפנזים? בפני אלוהים? בפני החיזורים? מי אמור לתת למין האנושי ציון כלשהו, ולמה זה משנה?

לא מתוך רצון פתטי להגן על כבודו של המין האנושי ישבתי לכתוב את הביקורת הזו, אלא בשל החשש מן השפעה הפוליטית שיש לדעות שהררי מנסה להפיץ. דעות אלו מייצגות תפיסת עולם השומטת את הבסיס הרציונלי והמוסרי מתחת לרגליו של הסדר החברתי ומעמידה את תמונת העולם על שדות כוח, אינטרסים ותודעות כוזבות.

כאמור, אין מדובר כאן במשהו חדש, ובני האדם ששרדו לאורך מחציתה הראשונה של המאה העשרים צברו ניסיון מאוד לא נעים עם תיאוריות האומרות כי לפוליטיקה אין דבר וחצי דבר עם רציונליות, המזלזלות במוסר בסיסי, המכחישות את האותנטיות ברצונותיהם של אנשים, והסבורות כי האדם ניתן לחישול ולשינוי ללא גבול על ידי השלטון. אין שום סיבה לנסות ולחזור על הסאגה הזו. גם ככה מסתובבים בעולם יותר מדי מטורפים רצחניים.

בעולם אידיאלי ראוי היה שהאוניברסיטאות תצענה הגנה בסיסית, אם לא על המוסר, לפחות על הרציונליות. מחויבותה של הקהילה האקדמית לגישה מנתחת, לחוסר פניות, לאמת (סליחה על המילה), הייתה אמורה להיות אבן הראשה של ההתנהלות הרציונלית בחברה האנושית. למרבה הצער כבר שנים רבות נשמעות מכיוונם של מדעי החברה והרוח גם זמירות אחרות. אם במחלקה לפסיקה לא יעלה על הדעת לתת לסטודנט תואר דוקטור בלא שהשקיע את זמנו בניתוחן של תופעות טבע והעלה מסקנות חדשות במחקרו, הנה לדעת הררי לכל ציידת-לקטת היה ראוי להעניק "כמה וכמה תארי דוקטור: בבוטניקה, בזואולוגיה, באתולוגיה, בגיאולוגיה, באקולוגיה, בגיאוגרפיה, ואולי גם ברפואה ובהנדסה" (עמ' 57), וזאת בגלל "הידע האנציקלופדי" שאותה ציידת-לקטת צברה על החי, הצומח והדומם באזור שנדדה בו עם שבטה.

ראוי להזכיר שלא רק לציידות-לקטות מגיע הכבוד הזה. ככל שהדברים אמורים בידע (בניגוד לחשיבה מנתחת) ניתן להעניק את סדרת התארים המרשימה גם לכל לביאה, בת יענה או קופת שימפנזה. עם כמות כה גדולה של תארים אפשר יהיה אולי למנות אותה גם למרצה בחוג להיסטוריה. בתנאי, כמובן, שתלמד לרכל כדבעי.

תנודד מאה קילומטר הלאה, הרי בתוך עשרת אלפים שנה נגיע למרחק הדרוש. חשבון זה יהיה נכון אם ורק אם הנדידה היא מכוונת, כלומר אם בכל פעם בה נפרדו שתי חבורות כאלו אחת מהן העתיקה את שדות הצייד שלה לכיוון סין. היות שהדבר בלתי אפשרי,

1. כך לדוגמה טוען הררי (עמ' 56) כי הגעתם של ציידים-לקטים מאפריקה לסיין, מרחק של כעשרים אלף קילומטרים בקו לא אווירי, בתוך עשרת אלפים שנה היא סבירה לחלוטין, מפני שגם אם פעם בחמישים שנה תתפצל חבורת לקטים לשתי חבורות שכל אחת

5. את התופעה שבה תיאוריות פח מן הסוג הזה מוצאות את דרכן להוצאות מדעיות מובילות ולעיתונים רבי יוקרה כגון Science ו-Nature יחקרו, יש להניח, ההיסטוריונים בדור הבא, אם רק יישאר להם זמן מן העיסוק בסוגיות עסיסיות כמו בעלה הבוגד של הפרופסורית.
6. הררי טוען שגם פסיקאים גרעיניים מבליים את ארוחות הצהריים שלהם בשיחות על נושאים דומים. נער הייתי וגם זקנתי במסדרונות המחלקות לפסיקה, והסבתי ללאנצ'ם עם לא מעט אנשים, ואיני זוכר אף פעם בה שמעתי רכילות מהסוג הנ"ל. אנשים מדברים קצת על העבודה, קצת על פוליטיקה, על מטלות ההוראה והשיפוט שלהם – לא הרבה יותר מזה. אולי הבעיה היא שאיני פסיקאי גרעיני.
7. גם בתוך הדתות ניתן למצוא את האבחנה בין אלה מחוקי הדת שניתן היה לגזור אותם גם מהתבוננות בטבע ללא צו האל (מה שקראו רב סעדיה גאון "מצוות שכליות", והכנסייה הגדירה בתור "החוק הטבעי") לבין אלה שמקורם הוא בהתגלות בלבד (מצוות שמעיות).
8. מכיוון שהררי הוא ככל הנראה דרוקציוניסט, ולכאורה חייב יהיה להודות שלפי עמדתו האדם הוא רובוט ביוכימי, כלומר שאין בחירה חופשית, לא מובן למה הנחות על טבע האדם שונות מהנחות על גלים אלקטרומגנטיים.
9. להרחבה ראו מאמרי "פרידריך ניטשה כברסלבר", *אקדמות כ"ג, עמ' 63*.
10. יש להעיר, אולי לזכותו של הררי, שהוא איננו קונסיסטנטי עד הסוף עם טענותיו אלו. כך, לאחר שהוא מסביר ש"הביוולוגיה מאפשרת, התרבות אוסרת" (עמ' 153) ומשליך מכאן על היחס בין גברים לנשים בהיסטוריה, הוא טוען בשלב מסוים (עמ' 159) שלאור תפוצתן הרבה של חברות פטריארכליות במרחב ובזמן "סביר יותר להניח ש... יש סיבה ביולוגית אוניברסלית לכך שכל החברות האנושיות העניקו עדיפות לגברים על פני נשים", כלומר הוא מכיר במובלע באפשרות שישנה קורלציה בין אופני התנהגות חברתיים ובין הטבע, ואם כך, הרי שלא כל דבר הוא מוסכמה מדומינת. מה לגבי זכויות אדם?
2. כל ההפניות לספר 'קיצור תולדות האנושות' הן למהדורת 2013.
3. כדאי להקדיש כמה מילים גם לתיאוריה המביאה את הררי לדון בחשיבותה של רכילות. לפי תאוריה זו, ההתקדמות האנושית הגדולה עם המצאת השפה איננה קשורה לאפשרות שנתחה בפני אנשים להעביר אינפורמציה זה לזה לגבי מאורעות בטבע (אפשרות שהוא מכנה "יש אריה ליד הנהר"), אלא לאפשרות שנתחה בפניהם לרכל על אחרים בתוך הקבוצה, ומתוך כך גם להגדיל את הקבוצה. זוהי תיאוריה חסרת בסיס במידה הגובלת בגיחוך. ראשית, אין כמובן לשום אדם אינפורמציה אמיתית לגבי מה שקרה אצל הציידים-לקטים, וקשה לדמיין ממצא ארכיאולוגי או אחר שיתמוך ברעיון כזה. שנית, אין שום סיבה אפריורית להניח שרכילות תומכת ביציבות של קבוצות. על פניו, חברה שמקפידים בה על דיני "שמירת הלשון" לפי ספריו של בעל ה"חפץ חיים" תהיה יציבה יותר מחברה שבה כל אחד מרכל על השני מאחורי גבו.
4. וכמובן, באותו מחיר ניתן להמציא אינסוף תיאוריות אלטרנטיביות שיהיו משכנעות או מופרכות באותה מידה. תיאוריית שנרב על השימוש של ציידים-לקטים בשפה, המוצגת בואת לראשונה ולאחרונה, אומרת שהשפה מעודדת את הגדלת שיתוף הפעולה בקבוצה אנושית מפני שהיא מאפשרת היררכיה ניהולית: לשום להקת בבונים אין סגן מנהל לענייני פליית כינים, מפני שזכר האלפא העומד בראש הקבוצה אינו יכול להסביר לסגן שלו מה מטרותיו, או לשלוח אותו להעסיק קבוצת בבונים יריבה בזמן שהוא מאגף אותם מימין. רק תקשורת מאפשרת שליטה על ידי מפקדי משנה (חשבו על החיותות בשדה הקרב שהתרחבו והלכו ככל שהתקשורת השתכללה ואפשרה למפקדים להעביר פקודות למקומות מרוחקים).

הגות עם צלקות מאבק

התיאולוגיה הקיומית של אלחנן שילה היא קיומית גם בדרך התפתחותה: שילה כותב אותה מתוך שהוא שורה עם אלוהים ועם אנשים. סימני המאבק מרחיקים אותה מההרמוניה המיוחלת | משה מאיר

אלחנן שילה, יהדות קיומית

שוקן, 2017

270 עמ'



ספרו של אלחנן שילה 'יהדות קיומית' הוא ספר חשוב משתי בחינות. ראשית, ההגות היהודית סובלת משיתוק. כמעט אין נכתבים ספרים המחדשים אותה. כל ניסיון להעמיד תמונת עולם הגותית יהודית שלמה חשוב ומבורך. שנית, אחד המאפיינים של הגות קיומית הוא היות החיים הממשיים של ההוגה חלק ממנה. שילה משתף את הקוראים בחבלי היצירה שהיו מסע גיבושה של הגותו. דווקא בהם, בפלחי החיים המתוארים בספר ועל כן מהווים חלק מהמשנה וההגות, אבקש להתמקד. זאת הזדמנות לצלול אל בית היוצר ולעקוב אחר האופן שהחיים יוצרים בו את ההגות.

משה מאיר הוא ד"ר לפילוסופיה יהודית. בין ספריו: 'שניים יחדיו: פילוסופיה דתית חילונית חדשה'. מנחה קבוצות חשיבה במתודת אפרכסת, ומרכז תחום חוסן לאומי ב'קולות'.

בכך יש מקור השראה לקוראים לחיות את חייהם מתוך חיפוש הדרך. לרקום אותם במסורת, וליצור אותה בהתאמה לעולמם. שילה מניח שיש רבים שדרכו שלו תתאים להם. זאת הימרה, או המשאלה, של כל יוצר בתחום ההגות. ימים יגידו אם היא מתממשת או לא.

מבחינה קיומית, חייו של שילה מתוחים בין שני קטבים. הוא גדל כאדם מאמין ושומר מצוות, תלמיד ישיבת 'הר עציון', כלומר מי שיש בולטות למרכיב הדת בחייו. לאחר מכן החל ללמד במכללה דתית, מכללת אורות, שבה מחויבים המורים לתמונת עולם דתית אורתודוקסית. כמו כן עבד במכון 'נזר דוד' העוסק בהתקנת כתבי "הרב הנזיר" דוד כהן. גם מכון זה מצפה מעובדיו למחויבות אורתודוקסית. עוד קודם לכן החל ללמוד מקרא באוניברסיטה, והמפגש עם ביקורת המקרא טלטל את עולמו. הטלטלה הביאה לקריסת מנגנוני ההגנה, אלה שפיתחה המסורת אל מול המפגש עם הפילוסופיה, עם החילון, עם החשיבה הביקורתית. התולדה של הקריסה הייתה מורכבת: חלקים במערך האמונות שהיה נעלמו, חלקים במצע ההכרחי ליצירת מחויבות הלכתית נמוגו. צמחו מוטיבציות חדשות ובנייה מחדש של התיאוריה ושל הפרקטיקה הנגזרת ממנה.

הקריסה לא הייתה רק בעולם הרוח, אלא גם בעולם החומר והמעשה. אלחנן מתעקש לכתוב את הגותו ולפרסמה, ומתוך כך מפוטר מהמוסדות המעסיקים אותו. בכך מקבלת הגותו חריפות חדשה, ממד קיום הנדיר בספרות ההגות העכשווית. השחרור מההקשר מוביל אותו לזקק את הגותו, ללכת איתה עד הסוף בלי לוותר על קוצה של יו"ד. כך נוצרת הגות רדיקלית, ללא הקשר סוציולוגי המהווה בדרך כלל גורם ממתן. אלה יסודות התהליך והמנגנון שנוצר בעקבותיו, היוצרים בעיניי את המייחד את הגותו של שילה ומאפייניה:

היעדר מנגנוני ריכוך המאפיינים תמונות עולם רבות, מנגנונים המאפשרים להכיל רכיבים שאין צידוק הגיוני מלא לקיומם בתמונה.

זיקה קשה ונטולת אמפתיה, "חוסר הזדהות ודחייה" כלשונו, כלפי רכיבים שהיו חלק מתמונת העולם הישנה וקרוסו.

התעקשות ששני הרכיבים הראשונים לא ימוטטו את הבניין אלא יובילו לבנייה שלו מחדש.

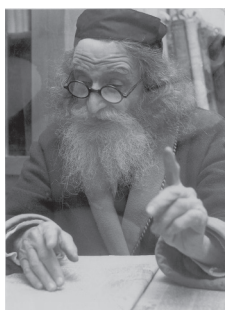
היעדר מנגנוני הריכוך והזיקה הקשה באים לידי ביטוי הן בקריסת מנגנוני האמון באמונה ובתורה שבעל פה, הן באופן ההתבטאות הקשה המעמיד את הכותב ביחס לעומתי אל המסורת.

בואו ונתבונן בתהליך ובמנגנון היצירה שמעמיד אלחנן. בבואי להתבונן בשלב ההתמוטטות, לא אעסוק עוד בסיבתיות שהובילה אליו אלא בתולדות שלו.

ההתמוטטות

ההתמוטטות מתחילה עם ההכרעה לקבל את ביקורת המקרא. הקבלה היא ללא תנאי. כל תנאי נתפס על ידי שילה כאפולוגטיקה, כטיוח, כשקר. שיטות שניסו לאחוז במקל בשני קצותיו – כשיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר – מבוקרות על ידי שילה בחריפות ואף בבוז. התולדה היא שמושג "כתבי הקודש" נעלם מהמילון שלו. נותרת אסופת מקורות אנושיים שהצליחו להניע עם במשך תולדותיו לחיות על פיהם ולציית להם.

אל מול קריאה זו שאני קורא בספרו של שילה, "קריאת קצה" נקרא לה, אפשר להציג קריאה אחרת, "קריאת אמצע". על פי קריאה זו, משנתו של שילה מאוזנת יותר. שילה אינו שולל את ההתגלות האלוהית בתורה, אלא מייחד אותה רק לפריצות הדרך המוסריות שיש בה. מה שאיננו תואם את המוסר הליברלי העכשווי אינו מן השמיים, ומה שתואם – הוא מן השמיים: הוא מתגלה בדיעבד כפריצת דרך מוסרית של התורה שהקדימה את תקופתה.



ביקור בחדר הנבואה.
"הרב הנזיר" דוד כהן /
באדיבות מכון נור דוד

קריאה כזו, המוצאת אצל שילה מנגנוני ריכוך, מכניסה את הגותו לקבוצה רחבה יותר; אותה קבוצה שדוגמת מופת לה היא הגותו של הרמב"ם, אשר מנסה לברור מהתורה את הערכים החיוביים ולשים בסוגריים את השליליים. אך קריאת הקצה שלי בספרו של שילה תטען לנוכח עמדה זו כי מתמונה מאוזנת שכזאת לא היו בוקעים אצל שילה קולות חמורים כל כך של ביקורת.

אני בוחן את שתי הקריאות הללו, ומציע גם לכם, הקוראות והקוראים בספרו של שילה, לשקול את שתיהן ולהכריע איזו משתיהן משכנעת אתכם יותר. אינני מוציא מכלל אפשרות קריאה נוספת: ייתכן שחלק מהספר נכתב על דרך הקצה, וחלק על דרך האמצע. אם כך הם פני הדברים, אנו צפויים לראות ביצירותיו הבאות של שילה אם אחד משני הקולות גובר – או שמא הוא ממשיך לאחוז בזה ואף מזה לא להניח את ידו, כפי שהבנות מסוימות של ההגות הפוסט-מודרנית מאפשרות. אני ממשיך את הקריאה על דרך הקצה, ואתה הקורא בקר אותי ועמת אותה עם דרך האמצע.

יחד עם התמוטטות "כתבי הקודש" קורס מושג "אלוהים" התנ"כי. בתחילה נופל מושג ה"נס", הוא המכונן את הזיקה "אלוהים-עולם-אדם" בשפה התנ"כית. בעקבותיו קורס מושג ה"השגחה", ועמו ה"טוב" המיוחס לריבונו של עולם. עד כדי כך, ששילה מגדיר את המציית לצו דין מוות שבתורה "רוצח".

הקריסה איננה רק של מערך המצוות, אלא גם של המוסדות שהוא מכונן. בשיאה מצייע שילה לפתוח את מוסד הנישואין, לאפשר את הסטוץ. בסופו של תהליך קריסת המחברים בין "אלוהים" ל"עולם", קורס מושג "אלוהים" כ"מצווה". המצוות נותרות

ללא מצווה, ואלוהים – בדמות שתתואר לקמן – ללא ציוויים. במצב עניינים שכזה, אפשר היה לצפות להתפרקות טוטאלית. התורה הייתה הופכת חסרת כל משמעות קיומית, ואלוהים – לישות קיימת שאין לה פשר מבחינת האדם. שילה מגיע עד סף התהום, אך במקום לחצות אותו הוא עוצר ובונה משם את בניינו החלופי.

הבנייה

מה נותר? דמותו של ריבוננו של עולם התנ"כי נעלמה, ועמה כל הפנים האישיותיות, הרגשיות המאפשרות יצירת זיקה שבין אדם לאלוהים. נותרה האלוהות כפי שהוצגה על ידי הרב קוק. את ה"אלוהות" הזאת מושך שילה עד הקצה כך שתתאים גם לתמונת עולמו של האתאיסט. למעשה נותר טבע רוחני, המתאים לתמונת עולם פנתאיסטית כגון זו של שפינוזה. "אלוהות" זו מעצבת, לטענתו של שילה, זיקה דתית ללא אמונה באלוהים. המאמין ואיש הדת יכולים למצוא בתפיסה זו את המושא לרגשות הרליגיוזיים; הכופר יכול להטותה אל עבר העולם ללא חריגה ממנו.

בהיעלמות המצווה, נותרת המצווה. שילה לא מוותר עליה, היא מאושיות זהותו היהודית. מדוע חשובה לו המצווה? מדוע אין הוא מוותר עליה אם אין לה תוקף נורמטיבי? קול אחד, קולו של הדתי שאמונתו התפרקה, עונה: מתוך הרגל הנהוג. כך חי יהודי: שומר שבת, מתפלל. קח ממנו את המעשה ולקחת ממנו את זהותו. קול שני, קולו של החילוני המחפש את זהותו היהודית, עונה: ללא מעשה היהדות היא אוורירית ואינה מספקת את התשוקה הקיומית. שני הקולות מתלכדים במחיקה של פרויקט התורה שבעל פה המתגלם בהלכה. נותרת המצווה כשהיא לעצמה, קרובה לקול התנ"כי שלה. יש בה גם רכיבים של מסורת התורה שבעל פה, אך רק במקומות שאינם מתנגשים עם עולמו העכשווי והעצמי של האדם. מצווה שכזאת מהווה אבן יסוד לבניין עולם הלכתי חדש, ששילה מגדיר "יהדות רכה".

ההגדרה הזאת משמשת נקודה ארכימדית למהפכה גדולה ששילה מתווה לה קווי מתאר. היא אמורה לשנות את התפילה. להתאים אותה למרכיב המאמין בזהות, ותוך כדי כך לרכך את המקומות הקשים שבנוסח המסורת. שוב אנחנו נקלעים לשתי אפשרויות הבנה. האחת: שילה נע בין עמדה מאמינה לעמדה כופרת, לפעמים הוא מאמין ולפעמים כופר. התפילה המתוקנת מאפשרת לו לנוע בין שני המצבים. השנייה: בכל רגע נתון, אם נשאל את אלחנן, או אם נעשה לו צילום רנטגן תיאולוגי, העמדה ה'כופרת' גוברת. אך שיירי האמונה קיימים, והם מחפשים את המבע המתאים להם בתפילה. יש חלקים שכבר אי אפשר לאומרם, ויש שאפשר לאומרם כהתרפקות – אמיתית – על אדוות האמונה שנוותרו. עקרון השבת נותר על מקומו, אך במקום של חיכוך קשה – היעדר עירוב בחו"ל, או מקרים שבהם איסור הפעלת החשמל פוגע פגיעה חמורה באווירת השבת, כגון אי-אפשרות לצאת מחדר מלון כל השבת – תותאם ההלכה לחיים ברכות. בהלכות מאכלות אסורים בוחר שילה באפשרות

הקראית, ושם בסוגריים או מבטל את ההלכות שמדברי החכמים. לכל אלה סייגים: לעיני הילדים יש לשמור על קוד פשוט וחמור יותר כדי לא לבלבל אותם, ובבית שומרים על כשרות הלכתית כדי לאפשר לכל בני הזוויות לאכול בבית.

ביחס להליכי הגיור מציע שילה הצעה רדיקלית והצעה מתונה. הוא מנסה לעקוף את מרכיב קבלת המצוות, או על ידי ביטולו או על ידי התמקדות בגיור תינוקות. הקורא תוהה האם יש כאן רק היחלצות לפתרון בעיית המתגיירים, או ניסיון לעצב זהות יהודית ללא מצוות – העולה בקנה אחד עם השיטה כולה.

התורה החדשה אמורה על פי שילה להתאים למגורים גדולים בחברה הישראלית, להסיר את החיץ בין דתיים לחילונים, ולשנות מן היסוד את יחסי הדת והמדינה. מטעמים שלטעמי אינם מנומקים עד הסוף, מתעקש שילה לא לחבור לזרמים הליברליים ביהדות. הוא טוען שהקונסרבטיביות והרפורמה מתיימרות לתקן את היהדות ולקבוע נורמות, בעוד שיטתו מבקשת ליצור "רבגוניות פלורליסטית", רבגוניות כזו שאפילו היחיד יכול לשייט בה בין אפשרויות, קורת גג שתאפשר, אולי גם בקהילה אחת (למשל, בבית כנסת ובו עזרת נשים, עזרת גברים ועזרה משותפת), את מלוא מגוון הבחירות. לי הקורא נדמה שיש כאן רתיעה "מסורתית" של בן הזווית האורתודוקסית מפני הזוויות הליברליות – אף שהצעתו רדיקלית משלהן. אך גם אם מדובר בהתקבעות מפאת זהותו הקודמת, ייתכן ששילה זורע כאן זרע לפתרון יצירתי שיוכל לשנות את המפה. הרתיעה מהזרמים הליברליים מקיפה חוגים נרחבים, מעבר למעגלי הזווית האורתודוקסית. היא תולדה של משקעים היסטוריים, של פוליטיקה רבת שנים. אולי יש כאן הבקעה המאפשרת לעקוף את אזורי הגבול הנגועים.

למראית עין, התמונה הסופית של שילה פשוטה ויציבה: עולם ואלוהות אחדותית לא אישיותית, לא מתערבת ולא מצווה. יהדות רכה שגבולותיה פתוחים לזוויות אחרות, ומצווותיה מביאות לידי ביטוי ערכים המקובלים על האדם ללא חריקה. הוא מציע שתי דרכים עיקריות: יהדות מעשית ויהדות קיומית. היהדות המעשית "מבדילה בין שמירת מצוות ובין ההלכה": מאפשרת לחזור אל השורשים התנ"כיים של המצוות, להשתחרר מה'מעמסה' החז"לית-רבנית ומהמערכת המסועפת של פרטי המצוות ודקדוקיהן, כגון אי-שימוש במסרק בשבת. שילה מציג כאן מודל המזכיר מעט את הפרקטיקה ה"מסורתית" או את זו שבבתים דתיים בטרם המהפכה התורנית. היהדות הקיומית, לעומת זאת, מאפשרת לגשת אל היהדות ב"קריאה יחפה", לבחור מתוכה את המתאים למצבו הקיומי העכשווי של היחיד ולמערכת הערכים האישית שלו.

הסוד

"למראית עין" כתבתי, מפני שמתחת לפני השטח אין המציאות של שילה כה "פשוטה ויציבה". אפשר להרגיש במתח רב השורר בין קוטבי הגותו של שילה: בין הקוטב

המזודה והמחובר לתורה ולריבוננו של עולם, לבין הקוטב המנוכר להם. מניסיוני, הן כמתבונן הן כיוצר בתחום ההגות היהודית, אני יודע שבמקום שיש מתח יש גורם נוסף ועלום המחזיק אותו. ללא הגורם הנוסף הייתה המערכת מתפרקת, הוא זה שמחזיק את הענפים השונים שלה.

כתיבתו של שילה, המשלבת ז'אנרים שונים, מאפשרת לנו לאחוז בקצה חוט אל סודו. בתוכני הספר, בפרקים המכונים "רסיסי מחשבות" הבאים לאחר פרקי הדיון השיטתי, הוא מתאר בין היתר שני חלומות שחלם. החלומות מפתיעים. לכאורה אינם ממין העניין. אלא שזרותם לספר יכולה לרמוז כי דווקא בהם טמון הסוד. הנה החלום הראשון:

ליל שבת, כ"ט בחשוון תשס"ז, סמוך לאור הבוקר.

אני שומע על אנשים שהגיעו לנבואה ועל קבוצה סודית של "בני נביאים" שמגיעים לנבואה. אני מחפש את "חדר הנבואה" שלהם, המקום שבו הם מתנבאים. אני מגיע למכון הארי פישל בירושלים, שבו נמצא הארכיון והספרייה של "הנזיר" (תלמידו של הרב קוק), שכל חייו שאף ופעל להגיע לנבואה. אני מוצא את עצמי לבד במסדרון ארוך מאוד, ואני הולך לאורכו ומחפש את החדר. אני מגיע לסוף המסדרון, ומצד שמאל נמצא אולם בעל תקרה לבנה. ברגע שאני נכנס לאולם אני שומע קולות של ברקים ורעמים. אני זוכר בכירור שהקולות לא באים מחלל האוויר, אלא הייתה זאת "שמיעה פנימית" – קול פנימי. הקול הפחיד אותי. הייתה לי תחושה שאני נכנס למקום שאסור לי להיות בו ואיני ראוי אליו, ומיד יצאתי מהחדר. שמחתי שהגעתי לכך, שזכיתי לשמוע קולות; אילו לא הייתי ראוי, לא הייתי שומע דבר. כשחשבתי על רגע זה של החלום, נזכרתי בדברי הרמב"ם על מעמד הר סיני; משה שמע את המילים, ואילו העם שמע רק קול: "כשמעכם את הקול"; "קול דברים אתם שומעים" – ולא את הדברים עצמם (מורה נבוכים, חלק שני, לג).

אחרי שיצאתי מ"חדר הנבואה" הייתה לי הרגשה לא טובה. איך האמונה תישאר אמונה – משהו שנתון לבחירה חופשית בעולם, דבר שבמהותו איננו מוכח – אם יש מקום כזה שאפשר להיכנס אליו ולחוש את אלוהים? בשלב זה התעוררתי והייתה לי תחושה שחלום זה שונה מכל החלומות, מעבר לחלומות הרגילים שהיו לי, ואחרי שתצא השבת אעלה אותו על הכתב. (עמ' 170–171)

החלום הזה מביא לידי ביטוי את פסגת השאיפות של הכותב: הנבואה. יש בו נבואה, וברפלקסיה זוהי תחושת אלוהים, אבל אין אלוהים, אין בו מנבא. הוא קשור למעמד סיני, אך הקול בו הוא קול פנימי ולא נובע מאחר חיצוני. יש בו קול אבל לא תוכן. למרות כל המגבלות הללו, בתודעת הכותב החוויה הזו פוגמת בחירות. החירות, מעיד שילה בכמה מקומות בספר, היא הערך החשוב בחייו. הקונפליקט בין תשוקת הנבואה (בגבולות השקפת העולם של שילה) ובין הרתיעה ממנה הוא מוקד עומק אחד של הספר כולו.

מכאן נפנה אל החלום השני:

ליל שבת, כ"ד בתשרי תשס"ח, סמוך לאור הבוקר.

אני רואה בניין גדול, ועליו שלט גדול באותיות מרובעות, וכתוב בו "בית תפילה אתאיסטי". אני נכנס פנימה ורואה כמה גברים ונשים, אולם מרגיש שהמקום ללא חיוניות וחושב כיצד להכניס חיוניות במקום.

בעקבות דבריו העמוקים של גורדון על הדתיות הבודהיסטית, שאיננה תלויה באמונה באלוהים, אני מבין שהאתאיזם שפך את התינוק עם מי האמבט וכשל. הוא ביטל את האל, ובעקבות כך ביטל גם את הדתיות, הרליגיוזיות. אולם בני אדם רבים רוצים דתיות וקדושה ונשאבים לחיקה של היהדות האורתודוקסית, העושה קישור תמוה בין רצון אלוהים להלכה. אם אנחנו רוצים שבית תפילה אתאיסטי יביא לחוויה דתית ולקדושה, כדאי לשים לצדו מקווה טהרה; נרות; קטורת מהתרבות המזרחית; אולי ניגונים יהודיים ולא יהודיים שמעוררים תחושת קדושה. בארבע פינותיו של בית התפילה ייכתבו המילים: צדק; שלום; אהבה; חסד. ועדה מיוחדת תחבר תפילות הקוראות למימוש אידיאלים שהאדם האתאיסטי-הומניסט שואף אליהם.

בדרך זו יציג האתאיזם אלטרנטיבה אמיתית שתיתן מענה לדתיות. זו תהיה "דתיות ללא אשליה", והיא תיצור קרבה בין עולמו של היהודי האתאיסט לעולמו של היהודי המאמין. אני זורע כאן זרע, ואולי ביום אחד הוא ינבוט. אם אין הדבר ראוי שיתקיים בחיי אולי ימצא את מקומו בדור אחר. (עמ' 171-172)

זהו חלום הופכי לחלום הראשון. הראשון הציג את הקצה הדתי של הגות שילה, ואת האמביוולנטיות ביחס אליו. השני מציג את הקצה האתאיסטי שלה, וגם כאן אין מנוח לנפשו של שילה. הוא מגיע עד קצה שונה בתכלית מ"היהדות המעשית" ואפילו מ"היהדות הקיומית": מקדש עם קטורת ובו הסיסמה "צדק שלום אהבה חסד". ביקורת רכה תראה בכך הכלת היהדות בסופרמרקט הפוסט-מודרני ניו-אייג'. ביקורת קשה תראה כאן חזון שבתאי המגיע עד כדי התלכדות עם הנצרות. שילה מרגיש את הריקנות שבאתאיזם, ומנסה לצייר אוטופיה של מלאות דתית אתאיסטית. 'דתיות אתאיסטית' נשמע כאוקסימורון, ומוביל אותנו להתבונן בתבנית של הגות שילה.

התבנית

לכל הגות יש תבנית צורנית. היא התשתית שעליה נבנה הבניין. חשיפת התבנית מאפשרת הבנת עומק של ההגות, נותנת פשר לבעיות הנראות כשמתבוננים רק בחזית החיצונית. אלחנן שילה חושף את התבנית של הגותו במוטו של ספרו:

ואתה, בן אדם,

וקח לך עץ אחד
וכתוב עליו:

אתיאזם
ביקורת המקרא
חופש
הומניזם ליברלי

קח לך עץ אחד
וכתוב עליו:

אלוהים
אמונה וקדושה
מצוות
מחשבת ישראל

וקרב אותם אחד אל אחד, והיו לאחדים ברוחך.

התבנית כאן היא תבנית של סתירה, או כמונח המשמש את ההוגה בן זמננו אפרים חמיאל לאפיון הגויות בעלי תבנית שכזאת – "האמת הכפולה". אלא ששילה מתעקש לא רק להכיל את "שני חלקי הסותר" (מונח של רבי חסדאי קרשקש), אלא גם לאחד אותם. איך אפשר לאחד את ההפכים? כמו כמה וכמה הוגים אף שילה עושה זאת על ידי מעבר לממד המיסטי. הממד המיסטי הוא ממד אחר, שבו חוק הסתירה לא חל, וזאת מכיוון ששני חלקי הסותר מתלכדים לאחד. אי אפשר לתת דין וחשבון על האיחוד הזה, מפני שהוא כולל גם את התפוגגות השפה.

אני כשלעצמי נרתע מהפתרון המיסטי. הוא נראה לי חולשה המתחמקת מעמידה אל מול פני הסתירה. זאת ביקורתי על הרב שג"ר, שהיה חלוץ בהגעה אל מחוזות הסתירה הפוסט-מודרניים בתחום ההגות היהודית. אך כשהגיע לשם, בספרו 'כלים שבורים', פוגג את המתח במרחב המיסטי. אלחנן שילה חוזר ומכריז על המרחב המיסטי כחלק מתמונת עולמו. זכותו של היוצר להגדיר את עולמו. אלא שמהצד השני, "מעשיו" או הווייתו הקיומית של שילה מעידים שהפתרון המיסטי איננו פתרונו. אילו היה פתרונו, היה מוצא מרגוע לנפשו הקרועה והמיסורת. מאחר שאיננו מוצא, אני מעז להניח שאין כאן פתרון.

אני משער שהגותו של שילה תמשיך ותתפתח, ולא אל מחוזות הסוד והמיסטיקה. אני מניח שהוא יחפש פתרונות אחרים, בתחום התבונה ובגבולותיה. הסוד יוכל להוסיף לוויית חן לדתיות שהוא חותר אליה, אבל לא לשמש פתרון לסתירות. כצופה אוהד אני מייחל ומאחל שמרכיב הביקורת הקשה על היהדות יתרכך. אפשר להתבונן בעין ביקורתית פקוחה מבלי זעם האמת הפוצעת. אני צופה שבעתיד נקרא יצירות נוספות של אלחנן, שרוח חן ופיוס, אך לא ויתור ולא השלמה, תשרה עליהן. אני מצפה כי יזקק את הגותו, ירחיק אותה ממחוזות הגולשים לזהויות אחרות. או אז אפשר יהיה לראות כאן אופציה יהודית, שתוצג בפני הקורא כאפשרות של זהות יהודית. אני מצפה בסקרנות לראות אם יכריע כאחת מהאפשרויות – אמונה או כפירה – או שיתעקש על כך שהוא גם מאמין וגם כופר. כל אחת משתי האפשרויות הללו מחייבת מסכת של מסקנות תיאורטיות ומעשיות הנובעות ממנה.

נתקבלו במערכת

מלך זהב ודם

גבריאלה אביגור-רותם

כנרת זמורה ביתן, 2017

461 עמ'



– וכצפוי הגיעה להישג שמזמן לא נראה כמוהו. היא שולטת במיקרו: נימים עדינים של מצלול משרגים את משפטיה, ונבטים רכים של דימויים חדשים מוריקים בהם. היא מושלת במאקרו: ברשתות ענק של אירועים היסטוריים וסבך שושלות מלוכה עתירות נישואי קרובים. והיא חולשת על כל הטווח שבין המיקרו למאקרו. שלא כדרכה בספריה הקודמים, הפעם הסופרת אינה חוסכת מהקורא אמצעי עזר לזיהוי הדמויות והקשרים הנפתלים ביניהן – כי המציאות המתוארת מבלבלת דיה. עדיין, קל ללכת לאיבוד בתוך השפע והבלגן; אך בעולם המרהיב והמחכים של הסופרת, הקורא מוכן לתעות לעד.

הבחירה בכותרת "מלך זהב ודם", מחווה לרומאן ההיסטורי של משה שמיר 'מלך בשר ודם' (1954), היא בעוכרי הספר. היא מזכירה לנו מה אין בו. ספרו של שמיר, על המלך החשמונאי אלכסנדר ינאי שקדם להורדוס בשני דורות, הוא תופעה יחידאית. לאביגור-רותם, עם סגנונה הנפלא ושליטתה

כל ספר של גבריאלה אביגור-רותם הוא יצירת פאר מונומנטלית. הרומאנים שלה הם תמיד מלאכת תשבץ משורגת של דמויות ועלילות. שורשיהם באדמת הארץ ובתהומות הנפש, ענפיהם פרושים על יבשות וימים, ואמירם, ואמירתם, מי ישורם. הפעם פנתה לראשונה לתקופה שאפילו זקנינו אינם אווזים בזנב זכרה: אל ימי בית שני ושלטון רומא – אל העשורים האחרונים לפני הספירה והראשונים אחריה. שנים של השפעה רומאית גוברת בחברה היהודית, בימי הורדוס הבנאי הגדול ועוד יותר בשנות הדעיכה שאחריו.

רומאן היסטורי על העת העתיקה הוא יעד מבוצר שכיבושו הראוי לשמו דורש תעוזה והכנות רבות. הסופר נדרש להתאזרח בעולם זר לחלוטין אך אמיתי, כזה שאסור לזייף בו. בין הסופרים המובילים בעשרות השנים האחרונות, אף לא אחד העז. למשימה ניגשו סופרים לא מרכזיים, או כותבי ספרות סנסציונית. לזירה זו נכנסה אביגור-רותם עם כישוריה שממדיהם הרודיאניים

**על הדבש ועל
העוקץ: נעמי שמר,
סיפור חיים**

מוטי זעירא

כתר, 2017 | 499 עמ'



אם נצטרך לבחור קורפוס יצירה אחד שאפשר לראות בו את תמצית הרוח הישראלית בשנות החמישים, השישים, השבעים והשמונים, ואם נשקלל לשם כך מדדים של פופולריות, מוכרות, איכות, עומק, גיוון, מתן ביטוי לנופיה של הארץ ולקורותיה וחיבור אותנטי לדופק החיים של בוגיה ונבניה, נראה כי הבחירה תהיה קלה: שיריה של נעמי שמר, מילים ולחן. לפיכך, לביוגרפיה מקיפה ראשונה של שמר, המציגה את קורותיה, את הסביבות האנושיות שהיא חיה בהן, ואת נסיבות הולדתם של שיריה, יש מעצם הנושא שלה פוטנציאל גדול לקלוע אל ליבנו ולשיר לנו את סיפורנו.

מוטי זעירא מימש את הפוטנציאל הזה היטב. ספרו הוא מתנה לכל ישראלי: לאוהבי הזמר העברי (והנה כבר כיסינו כמעט כל חלקה טובה), לאוהבי תולדות הארץ, וגם למי שאוהב לראות את הצדדים האחרים, הצבעוניים לפעמים, הפרטיים בוודאי, של אנשים שהפכו לשיר או למושג או לרחוב. נעמי שמר, פזמונאית לכאורה שכישוריה הלשוניים והאינטואיציות ההיסטוריות והרגשיות שלה גדולים משל רוב המשוררים, מתגלה כאדם עם חולשות מלבבות – אימפולסיבית, מצחיקה, רתחנית, מכורה קלות לקניות, לנסיעות ולחצילים – וגם כדעתנית זריזת מחשבה וכמי ששיריה שפעו

המרשימה בעברית העתיקה, אין אפילו יומרה להתחרות בהישג הלשוני האדיר של שמר.

את אחדות העלילה של שמר ממירה הפעם עלילה מתפזרת, מפוצלת למחצית רטרוספקטיבית קופצנית (ימי הורדוס) ומחצית יומנית (הימים שאחרי הורדוס) הנחווית כזנב ארוך (ויפהפה). זו עלילה ארוכת שנים, רומית כשם שהיא יהודית. מוקדה היחיד הוא דמותו של המספר, ניקולאוס מדמשק – סופרו של הורדוס וגם של הקיסר אוגוסטוס, מקורבם של קליאופטרה ושל צאצאי הורדוס מאשתו מרים הבייתוסית, שכדבריו חוט חיו החיזור נשזר בדרכים מפתיעות "בפתיל הארגמן של תולדות הימים".

ניקולאוס מביט ביהודים מבחוץ, וליבו ואופקי מבטו נתונים בעיקר לעולם התרבותי ההלניסטי לגווניו – הרחק ממקבילו ב'מלך בשר ודם', אבשלום אחי ינאי, המעלה על נס את עולמם הרוחני של חז"ל. 'מלך זהב ודם' לאומי פחות מאחיו השמירי ומנסה פחות להעביר מסרים פוליטיים. הוא חווה את ההיסטוריה כתזזית אינסופית וחסרת שחר. והוא מאוהב בה עד כלות.

צ"א

העורך: סיפור חייו של א"ד גורדון

גלילה רון-פדר עמית

מודן, 2017 | 453 עמ'



זהו ספר פשוט על יהודי פשוט: הגיבור של גלילה רון-פדר אינו מסתיר סוד אפל בעברו, והסופרת אינה חדורה שליחות של ניפוץ-מיתוסים. אין כאן רצוא ושוב בין עלילות משנה או זיכרונות עבר, אלא יריעה הנמתחת מילדות עד מוות, נעוצה היטב ברקע ההיסטורי ומבקשת להעביר את דמותו של גורדון מנקודת מבט פנימית, תמימה למדי, המעוררת הזדהות רבה אצל הקורא.

מבחינה זו, וגם מבחינת ההיבטים הדידקטיים, אפשר לראות ב'העורך' ספר נוער שמבוגרים ייהנו ממנו, כזה הבא לשרטט דיוקן של עוד דמות מרתקת במפעל הציוני; ספר המצטרף למדף שעליו מונחים 'הבכור לבית אב"י' ו'שרה גיבורת ניל"י' של דבורה עומר, שהביאו את דמויותיהם של אליעזר בן-יהודה ושרה אהרנסון לעולמם של ישראלים בני דורי.

המופלא הוא שגם גורדון מצליח להיות מוצג, כפי שרצה, כיהודי פשוט. "אתה נשמע כמו נביא", אומר לו חיים ברוך, בעל הפונדק ביפו שאצלו סועד אהרן דוד את ארוחתו הראשונה, הצמחוניית, בארץ ישראל. "בכלל לא", משיב לו גורדון של רון-פדר עמית בדיאלוג שובה לב. "אני יהודי פשוט". "אינני טולסטויאני ואינני רב", הוא מגיב להשערותיו של חיים ברוך, "אני אני. אני אוהב ללמוד מחכמים, ואוהב להתווכח עם חכמים אחרים, אבל בסופו של דבר אני הולך בעקבות נטיות ליבי".

ממנה בדרך כלל בקלות מפליאה, כמעט כאילו הייתה מדיום בין ההשראה השמיימית לבין גלומי עפר.

הגילויים המרגשים ביותר בספר מצויים לאו דווקא במרחב הפרטי הסגוני של שמר, אלא במגע בינה לבין ההיסטוריה. סיפורי הולדתם של שירי המלחמה והשכול שלה, על רקע חוויותיה המיידיות – המון דברים קשים שראו עיניה או שקרו למכריה – יעבירו בקורא צמרמורת. טוב לקוראם בסגנונו הסיפורי הרהוט של המחבר, אך טוב גם שלספר מצורף מפתח יצירות וכך אפשר למצוא בו, כבאנציקלופדיה לשירת שמר, את נסיבות יצירתו של שיר זה או אחר.

לקוראים יימצא מענה גם בנושאים ששמר מושמצת בהם או מועמדת בסימן פקפוק, כגון פרשת ההשראה הבסקית ל'ירושלים של זהב' וכגון בגידתה כביכול של המשוררת בבית גידולה הקיבוצי עת תמכה ב'גוש אמונים'. זעירא, בעצמו חבר קיבוץ גבעת-חיים איחוד, אינו מהסס להראות כי הזדהותה הפעילה של שמר עם משנת ארץ ישראל השלמה היא המשך ישיר של המורשת שגדלה עליה בקבוצת כנרת. מעניין במיוחד להתוודע לטור האישי-פוליטי, ולפעמים השירי, ותמיד המבריק, שכתבה ב'דבר' במחצית השנייה של שנות השבעים, 'שבשבת'. מכאן תצא קריאה גדולה לבעלי הזכויות: ספר שילקט את מדורי שבשבת יהיה לברכה רבה לדיון הציבורי בישראל.

צ"א

**כחולמים: שבעה
צנחנים שאיחדו את
ירושלים ופילגו את
ישראל**
יוסי קליין-הלוי



מאנגלית: שאול ליון, דבורה ליס

כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2017 | 539 עמ'

"אלה שאינם זוכרים את ההיסטוריה נידונים לחזור עליה שוב", גורסת האמרה הידועה המיוחסת לפילוסוף ג'ורג' סנטיאנה. "אלה שזוכרים את ההיסטוריה", משיבים לו הציניקנים, "נידונים לחזות בחוסר אונים כיצד כל השאר חוזרים עליה שוב". אכן, קשה להפריז בערכה של ידיעת ההיסטוריה, ודאי זו המיידית – אלא שגם לגבי ידיעה זו מתקיים אותו כלל מצער, כי כשם שדבר יקר ערך כך הוא נוטה להיות יקר המציאות.

על רקע זה בולט הישגו של קליין-הלוי בספרו 'כחולמים', שראה אור באנגלית ב-2013 ותורגם לאחרונה לעברית. המחבר השכיל להגיש ספר שווה לכל נפש, המתווך את ההיסטוריה של ישראל בחמישים השנים האחרונות בלי לייגע את הקורא בשטף אינפורמטיבי, אך גם בלי להיזקק לפיקציה היסטורית שתיצור נרטיב מלאכותי. הוא עשה זאת באמצעות פריסת סיפורם האישי של שבעה אישים, כולם צנחנים מחטיבה 55 שהשתתפו בכיבוש העיר העתיקה במלחמת ששת הימים ובצליחת התעלה במלחמת יום כיפור, ואשר לימים היו לדמויות בולטות בחברה, בתרבות ובפוליטיקה.

סיפוריהם של חנן פורת, ישראל הראל ויואל בן-נון, ממובילי תנועת ההתנחלות, לצד אריק אכמון, אביטל גבע ומאיר אריאל,

ואולי זה ההישג העיקרי של 'העורג': שרטוט תמונת עולם פנימית של יהודי המתעקש שלא להיכנס לשום מפלגה ואידיאולוגיה, מתוך נאמנות לעולם פנימי מוסרי ורגשי עשיר ומדויק שהוא חרד שלא לזייף אותו. ילדות מחוברת אל הטבע באוקראינה, התבגרות המנסה לשמור על החיבור הזה ולחמוק מהקבוצות, ונכונות בוטחת לשלם מחירים כבדים על הנאמנות לאמת הפנימית. יהיה מי שיגיד שמדובר בהגיוגרפיה – אבל בניגוד לזו המוכרת מהספרות החרדית, כאן ההגיוגרפיה היא קיומית-פנימית. בעולם ציני המודד דברים בהישגים חיצוניים, העלאה של דמות כזאת על נס היא נס תרבותי ונכס חינוכי.

ומלבד כל אלה, יש כאן גם אמירה על השורשים הרעיוניים. על ציונות שיונקת כל כולה משייכות עמוקה ליהדות, ולו גם בגרסה מותאמת-אישית, שגורדון מתעקש עליה לנוכח בני דורו פורקי העול; על אהבת אדם וצדק שאינה מכושפת בקסם התיאוריות הגדולות של הסוציאליזם; ועל המשבר של אוהבי הטבע העולים מארץ רוויית מים וירק לארץ שכורת שמש.

ללמדך, שלא מדובר בספר פשוט ולא ביהודי פשוט. הספר אף עומד בכבוד במשימה הלא קלה של עיגון עולמו של אהרון-דוד גורדון בתוך ההקשר של תקופתו – בעולם היהודי והנוכרי, במזרח אירופה ובארץ ישראל – ומצליח לספר סיפור טרגי, הרואי וקיומי כאחד, על יהודי שפשטותו הייתה ועודנה חידוש גדול.

י"ש

של היבשת, דיון הזוכה גם בגיליון זה של 'השילוח' לכמה התייחסויות. עלייתן של מפלגות פופוליסטיות בכמה פרלמנטים באירופה נראית בלתי-נמנעת לנוכח המציאות המטרידה; אך מפלגות אלו, באופיין ובהצהרותיהן, מחריפות את תחושת האיבה והניכור. העולם המוסלמי עצמו מתמודד בדרכו עם הסוגיה; הפגנות של מוסלמים באירופה נגד הטרור או נגד מה שהם תופסים כהסתה אנטי-מוסלמית כבר אינן דבר נדיר.

'המלחמה השלישית' מבקש להתמודד עם הסוגיה הנפיצה בכְּלִיָּה של הפרוזה. אין בינותינו נביא, אך לדמיין תמיד מותר. האחריות הרובצת על כתפיו של החוקר או של קובע מדיניות איננה מעיקה על כתפיו של הסופר. כותב הספר, העונה לשם העט ליאו א. (לכאורה מסיבות ביטחוניות. בפועל בעיקר מסיבות שיווקיות), איננו כמונן הראשון לטוות עלילה דמיונית ודיסטופית של אירופה המתאסלמת. קדמו לו אחרים, ורק נזכיר את מיישל וולבק בספרו 'כניעה' שיצא לאור לפני כשנתיים.

הרומאן הוא למעשה תרחיש בלהות של אירופה העולה בלהבות ונאלצת לנקוט אמצעים קיצוניים להגנתה. מתח רב יתקשה הקורא למצוא בספר. האירועים מתקדמים לפי התרחיש הפופולרי: הפיגועים מתגברים, מחריפים את הקיטוב החברתי, מפלגות ימין פופוליסטיות עולות לשלטון ברוב מדינות האיחוד, נגד אוכלוסיות מקומיות נקטים צעדי מנע המזכירים בהחלט ימים אפלים, עד לסוף קלישאתי, קודר ומדכדך.

הביצוע הספרותי בינוני למדי. נאומי המנהיגים ודיווחי העיתונים ארוכים

אנשי התנועה הקיבוצית, ואודי אדיב שנהיה לקומוניסט אנטי-ציוני והורשע בריגול, משוחזרים מתוך ראיונות עומק שנערכו עימם ועם קרוביהם ומעדויות חיצוניות שונות. התוצאה היא סיפור מרתק, מפעים ולעתים קרובות מדי מכמיר לב, המשלב בין חוויה מלמדת של חיבור עיוני לבין מסע רגשי של חיבור ספרותי.

הספר מצטיין בעמדה אמפטית ובלתי שיפוטית עקיבה כלפי גיבוריו ותפיסות עולמם וכלפי דמויות המשנה הרבות המופיעות בו. כך באשר לפוליטיקאים כרבין, בגין ושרון, וכך אפילו כלפי תומכי טרור ומבצעיו כאודי אדיב וברוך גולדשטיין. איכות זו יש בה מן המגרעת, שהרי מעשיהם של אישים אלה ואחרים המופיעים בספר ראויים לבחינה ביקורתית. הספר נחוה לעתים מעט כאפוס הרואי, המיטיב עם דמויותיו יתר על המידה. אולם נדמה שמחיר זה נמוך מן המחיר שהכללת ממד ביקורתי הייתה גובה מחוייית הקריאה.

א"ש

המלחמה השלישית

ליאו א.

טטימצקי, 2017

236 עמ'



סוגיית פיגועי הטרור המחרידים באירופה והשפעתם על המרקם החברתי שבין האירופים הוותיקים למהגרים מהמזרח התיכון מתחילה רק לאחרונה לקבל את התהודה העולמית הראויה לה. זהו סעיף נוסף, אך מרכזי, בדיון המתעורר על עתידה

עמל ויצירה ואיש ירא אלוהים. בקהילה הזו מתקיים מעין סימפוזיון מתמשך, אולי אפילו מומחז. הכוחות השונים מתווכחים, מתלבטים, חוזרים בהם – ובהדרגה, החל באמצע המגילה, נסוגים מפני השקפת עולמו המאוזנת, החיובית והכוללת של "ירא אלוהים". קהלת, ספר שעל פי חומריו שורשיו בימי שלמה, ועל פי סגנונו חומריו אלה הגיעו לידי ניסוח בימי בית שני, הוא מעין דיאלוג אפלטוני, ליתר דיוק טטראלוג ואף יותר מכך; מחזה שמשום מה נשמטו ממנו ציוני שמות הדוברים. במראה המחזה הזה, המגילה מתבארת ומתבהרת לפלא.

לצד שיטתו של הרב בן-נון מוצגת הווריאציה שפיתח תלמידו-חברו הרב יעקב מדן. בעוד אצל בן-נון הדוברים מתחלפים תכופות, לעתים פסוק אחר פסוק או אפילו בתוך פסוק, מדן שם בפי דובריו בעיקר נאומים ארוכים יחסית, ועל כן לעתים גם נפתלים משהו. מתוך כך, מסרים מסוימים במגילה ומוטיבים חשובים בה, כגון השמש, העמל, הרוח וההבל, מוארים באור שונה מעט בכל אחד מהפירושים. וכך, מעל לרב-שיח של קהלת נוצר דיאלוג בין שתי הווריאציות של שני המפרשים העכשוויים.

שתי הקריאות, מחזות ממש, מרופדות במאמרים נוספים משל שני המחברים, הבוחנים בעזרת העדשה התיאטרלית שליטשו את פשרה של המגילה ואף את הקשרים בינה לבין חג הסוכות ובינה לבין קורות מלכות שלמה והתפלגותה אחרי מותו.

הכרך הפוליפוני שלפנינו הוא דוגמה מלבבת לכוחה היוצר של אסכולת בן-נון-מדן בלימוד המקרא: גישה אמונית-רציונלית

ומשאירים מקום מועט להתרחשות עלילתית. הספר כמעט נעדר רגישויות ואבחנות דקות כמו אלו שוולבק מצטיין בהן. חשיבותו, ככל שישנה, היא בעיקר בהעלאת האופציה הרעה ביותר על השולחן, בהמחשתה ובציוורה בצבע. ציור שגם אם בוצע ביד שאיננה יד אמן, ראוי שיעורר מחשבה.

י"מ

אני קהלת: מקהלת קולות בדמות אחת

יואל בן-נון, יעקב מדן

מגיד וישיבת הר עציון, 2017
202 עמ'



מגילת קהלת מעוררת בקוראיה, זה דורות רבים, מבוכה ואפילו התנגדות. המסר מרפה-הידיים של "הכול הבל" המטיל את צלו על פתיחת המגילה, והסתירות הגלויות והצפופות בין פסוק לשכנו, בין ניהיליזם לאמונה, בין רדיפת תענוגות לשלילת הקיום, כמעט שגרמו להדחתו של הספר מכתבי הקודש. חכמי המדרש פתרו זאת בהוצאת דברים מידי פשוטם, חכמי הביקורת ראו במגילה אוסף דברי כפירה שעורך מאוחר התאמן לנטרלם, ואנשי שביל הזהב, החותרים להרמוניה, דיברו על נפש מתחבטת וקרועה האומרת דברים והיפוכם.

פתרונו של הרב יואל בן-נון מבריק. קהלת, כנרמו בשמו, הוא קהילה. קהילה של טיפוסים – המתגלמת גם בתוך נפשו וניסיון חייו של קהלת המלך, הוא שלמה, שהיה, כמסופר במקרא, חכם ונהנתן, איש

העובדה שדווקא המרחב הציבורי הוא הנמצא בסכנת הכחדה. בשעה שבישראל מתעורר ויכוח עז על סמכות הממשלה להגביל צריכת מזון מזיק, מעניין לשמוע את דבריו של מי שסולד מסיגרות בכל נפשו אך מתוך ערכים של חופש ואחריות אישית מתנגד לתביעות הענק נגד חברות הטבק.

קולו של פראנזן הוא קול של מתינות, של בחינת השינויים התרבותיים מתוך כבוד לעבר אך בלי התרפקות מיותרת עליו. זהו קולה של שמרנות שאיננה נאטמת בפני בשורת העתיד. פראנזן מבכה, למשל, את מה שעוללו המכשירים החכמים לפעולת הקריאה, אך מפנה את המבט לכך ש"ההאלהה האלקטרונית של תרבות ההמונים רק אוששה את האליטיזם של קריאת הספרות שטשטשו לרגע ימי השיא של הרומאן".

סוגת המסה האישית היא בעלת היסטוריה מפוארת, אך בישראל אין היא זוכה למקום הראוי לה. אם כבר נכתבות מסות, הן נוטות להתמקד בחוויה פרטית ולא דווקא לייצג הלך רוח רחב יותר. פראנזן, לעומת זאת, מצליח לחבר את חוויותיו האישיות לביקורת תרבות רצינית ומבוססת: כמעט אין מסה בספר שאיננה מפנה באלגנטיות לכמה מן הכותבים הרציניים בתחום. אפילו כשהוא מתאר את שקיעתו האיטית והבטוחה של אביו חולה האלצהיימר אל מותו, הוא מצליח לחלץ משם תובנות מפתיעות על משמעות הזיכרון בהגדרתנו העצמית. מסותיו נובעות מן האיש אך מבקשות לומר משהו חשוב על המצוקות ועל ההזדמנויות שהעולם המשתנה במהירות מַזְמֵן לכולנו. בקישורים הרבים לתרבות ולהגות הכתובה יש גם מגרעה –

החותרת אל פשוטו של מקרא, וגם אל ביצור ההכרה באותנטיות ובשלמות שלו, בעזרת הישגיו ושיטותיו של המחקר המודרני; אך מעל לכך, הוא מפייע בין קהלת לבין עצמו, ובין קהלת לבין קוראיו.

צ"א

איך להיות לבד

ג'ונתן פראנזן

מאנגלית: מרינה גרוסלרנר
עם עובד, 2017 | 214 עמ'



'התיקונים' הוא ספרו הידוע ביותר של הסופר האמריקני ג'ונתן פראנזן, והוא הקנה לו את תהילתו. עשרה ימים לאחר צאת הספר לאור התמוטטו מגדלי התאומים, לרוע מזלו כאזרח האומה שהוכתה – אך גם לרוע מזלו כסופר שספרו הטרי נבלע בחדשות הדחופות. אבל למצב הזה היו גם יתרונות. בת זוגו הסופרת קטאין צ'טקוביץ, שחשה שהיא נעלמת בצילו, סיפרה שחשה הקלה מכך שגם הוא נעלם לפתע תחת צל גדול יותר. תחושותיו של האדם הפרטי לנוכח התהליכים הגדולים שעוברים ארצו והעולם כולו עומדות בבסיס הרומאנים של פראנזן – והנה, בספר המסות שלו, הן עוברות כבריה תיכון.

עיוניו של פראנזן מגיעים לארץ הקודש וללשון הקודש 15 שנים לאחר הופעת הספר באמריקה – אך במבט ישראלי הם באים בדיוק בזמן. כשכאן מתווכחים על נחיצותו של המאגר הביומטרי ועל נזקיו לפרטיות, פראנזן מאבחן שהפיכת המילה "פרטיות" לדגל מאבק של ליברלים רבים מסתירה את

מבחינת הקורא הישראלי שאינו בקיא בנבכי התרבות האמריקנית. הערות הבהרה שובצו בקמצנות, והן בולטות בחסרונן.

י"מ

מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים

בנימין בראון



עם עובד והמכון הישראלי לדמוקרטיה,
2017 | 451 עמ'

שאלת היחס בין עולם מדעי הרוח האקדמיים, הידע הנצבר בו ותוצריו הספרותיים לבין החברה הכללית שחלק לא מבוטל מהונה מושקע בתוצרים אלו עולה מעת לעת בדיונים על עתיד ההשכלה הגבוהה. רוב מניין ובניין של התפוקה האקדמית הוא "פנימי": מיועד לשכבה דקה של חוקרים שתחומי עיסוקם קרובים לשל המחבר, ואינם רלוונטיים לציבור הרחב, אפילו למשכילים בתוכו. האדם מן השורה המבקש להרחיב את אופקיו ולהבין את עולמו עלול להתקשות למצוא את מבוקשו בספריהם של האמונים על עידית הדעת – בין אם מפאת נטייתם של אלה לסגנון מקצועי ביותר המניח ידע מוקדם, או משום נטייתם למיקוד אינטנסיבי באישים או באירועים צרים ולהימנעות מעיסוק בתמונה הגדולה, או בשל העדפתם להישאר בתחום העיון המרוחק ולהימנע מעיסוק בסדר היום הציבורי.

על רקע זה בולט ספרו האחרון של פרופ' בראון, מבכירי חוקרי החברה החרדית בישראל ובעולם (גילוי נאות: פרופ' בראון

מדריך את הח"מ בעבודת הדוקטור שלו). חיבור זה מבקש לספק לקורא הישראלי תמונה רחבה של החברה החרדית על ארבעת זרמיה המרכזיים: החסידים, הליטאים, הספרדים והקנאים. בסקירה של הרקע להתפתחות זרמים אלה ושל עיקרי משנתם הרעיונית עוסקים פרקיו הראשונים. ואילו הפרקים האחרונים דנים ביחסה של החברה החרדית לזרמיה לשלוש סוגיות עכשוויות העומדים במרכז היחסים שבינה לבין החברה הישראלית הכללי: היחס לציונות ולמדינת ישראל; היחס לדמוקרטיה הישראלית; ושאלת הגיוס לצה"ל. כל זאת בשפה נהירה ושווה לכל נפש, בלי ציפייה לידע מוקדם ובלי העמסה מוגזמת של פרטים – אך תוך שמירה על סטנדרט מחקרי גבוה.

האתגר לא פשוט, ובסך הכול המחבר עומד בו בהצלחה. במקומות מסוימים נדמה שהספר מכביר באזכור אישים ותת-קבוצות מעט יותר ממה שאולי נכון היה לעשות במסגרת "מדריך", במיוחד בפרק העוסק בחרדים הספרדים, אולם לרוב אורכו נראה שהוא מוצא את האיזון הנכון המאפשר לראות את העצים וגם את היער. החיבור מיועד לקורא המבקש להשכיל, והוא חף מאלמנטים ספרותיים ומתודיים המצויים בספרות עיונית פופולרית המבקשת למשוך את לב הקורא.

אף שמדובר במחקר ביקורתי, תפיסותיהם של הזרמים החרדיים נסקרות מתוך עמדה מכבדת ולעיתים אף אוהדת. המחבר אינו מסתיר את דעתו כי יש ברעיונותיהם ובביקורתם של זרמים אלה על החברה הסובבת כדי לאתגר את תפיסותיהם של הישראלים, ואת תקוותו כי חיבורו יסייע

מתיאור טיפולים אמיתיים ועוברים לכתובה היסטורית-בדייונית. ב'נפש יהודית' מכונסים עשרה קטעים המבקשים להשכיב על ספת הפסיכולוג שורה של דמויות מופת יהודיות. בספר "שיחות" עם זיגמונד פרויד, חנה סנש, תרצה אתר, בובי פיישר ואפילו קהלת רבי נחמן מברסלב. כל דמות נשאבת מזמנה ומקומה ומוצגת כמי שניגשת לקליניקה הירושלמית של הרטמן כדי לפתור את מכאובי נפשה.

הכתיבה, כצפוי, זורמת ועשירה. אך הניסיון ליהנות מכל העולמות, ללמד היסטוריה, לכתוב טקסט ספרותי וגם לומר דבר מה על פסיכולוגיה, מתברר כ"תפסת מרובה". דרכו של עולם, אדם ניגש לטיפול פסיכולוגי כאשר דבר מה מעיק עליו עד שהוא מבין שהוא זקוק לעזרה חיצונית. בטרדת הנפש ובתשוקה להקלה טמונה המוטיבציה להצלחת הטיפול. גם גיבורי הספר שלפנינו סבלו מבעיות ומקשיים, אך הם לא ניגשו להרטמן כדי שיפתור אותם. הם פשוט לא הכירו אותו. כשהוא ניגש לשוחח איתם הוא מנסה לחלץ מהם את המניע שלהם לגשת לטיפול – אך בדרך כלל ללא הצלחה מרובה. וכשאין בעיה לפתור, קשה מאוד להתקדם. וכך, יותר משיש כאן טיפול פסיכולוגי יש כאן אוסף שיחות היכרות נעימות ביותר אך לא כואבות מספיק.

איוריו המקוריים של חנוך פיבן מעלים חיוך ומתבלים את הקריאה. אך מי שמתרשם מן ההבטחה "לקחת דמויות חשובות שהשפיעו עלינו ולהושיבן על כורסת הפסיכולוג... ולהכיר את נפשן" עשוי להתאכזב.

י"מ

לדרבן את החברה הישראלית לרפלקסיה עצמית ולהערכה מחודשת כלפי החברה החרדית.

א"ש

נפש יהודית

חנוך דאום ואריאל הרטמן

ידיעות אחרונות - ספרי חמד, 2017 | 277 עמ'



כשפרסם חנוך דאום את 'אלוהים לא מרשה' היה ברור שהוא רוצה לצעוק. הספר היה חושפני, מלא בכעס כלפי משפחתו של המחבר, המגור שגדל בו, הצבא והחיים עצמם. דאום חשף גם את השימוש שהוא עושה בכדורים פסיכיאטריים, ובמובן זה כתיבתו מילאה שליחות חשובה בהגברת הלגיטימיות של השימוש בהם ובעיקר של השיח על כך בחברה הדתית. לאורך הקריירה התקשורתית שלו, שהמשיכה לנסוק, הפך דאום את ההתמודדויות שלו לסימן היכר ("קוראים לי חנוך דאום, אני גר בהתנחלות, יש לי ארבעה ילדים, טיקים בעיניים וכיפה" הוא הפתיח הקבוע לתוכניתו 'המתנחל' בערוץ 2). רצה לומר: אני עושה שטויות בטלוויזיה אבל אל תכעסו, יש לי בעיה.

אך אין זה רק תרגיל תקשורת. דאום מתמסר לקידום המודעות לנפש ולטיפול בה. ב-2010 הופיע וזכה להצלחה רבה ספרם שלו ושל הפסיכיאטר אריאל הרטמן 'בשביל הנפש', ובו תיאורי 25 טיפולים שנערכו במרפאתו של הרטמן; ספר המזכיר במידה רבה, גם מבחינת הצלחתו, את 'שיחת נפש' של יורם יובל. כעת מתפנים השניים

שיחה עולמית

מיטב הנכתב באנגלית | דוד מ' וינברג

אפלה שמעבר לאפליה

בגיליון הסתיו של National Affairs מופיעה מסה חדשה מבית היוצר המשובח של הפרופסור ליידיש ולספרות השוואתית רות וייס. היא מתייחסת לגל הגואה של האנטישמיות בקמפוסים, המוסווה תדיר כזעם על מדינת היהודים, וטוענת כי חוק המודעות לאנטישמיות, שעבר לא מכבר בסנאט של ארצות הברית, אינו עונה לצורכי המציאות.

"אי אפשר להכניס את המלחמה באנטישמיות למשבצת של חוקי זכויות האדם", היא כותבת, "מפני שהאנטישמיות איננה אפליה. היא עלולה להוליד אפליה, אך במהותה היא אידיאולוגיה פוליטית המשרתת תכלית פוליטית. המבקש להתייחס לאנטישמיות ברצינות, על אחת כמה וכמה המבקש להכניעה, חייב להכיר תחילה במהותה הפוליטית.

"זה מאה שנים ויותר שאין חברה מערבית או ערבית שהאנטישמיות לא נגעה בה, בתקופה זו או אחרת, כעיקרון מארגן בפוליטיקה. עיקרון זה הותאם לצורכי הקומוניזם, הפשיזם, הלאומנות הפאן-ערבית והפרוגרסיביות, והאנטישמיות התמידה להתקיים ככוח אנטי-ליברלי הקורץ לקיצונים בימין ובשמאל. הגיע הזמן שהיא תיחקר באקדמיה ברצינות: לא בשמה של איזו נטיית חסד ליהודים, מטרתה המיידית, או לסדר הליברלי, אויבה הגדול יותר – אלא פשוט מפני שהפוליטיקה האנטי-יהודית היא כוח עיקש שאין חלל פנוי ממנו".



בלפור לא לבד

מכל המאמרים שנתפרסמו בסתיו הזה לרגל מלאת מאה שנה להצהרת בלפור לא מצאתי יפה ממאמרו של פרופ' מרטין קרמר ב'מוזאיק', המזכירנו כי לא בלפור נתן לגיטימציה לציונות אלא היפוכו של דבר: הציונות, במאמציה המדיניים, היא שנתנה לגיטימציה להצהרת בלפור.

דוד מ' וינברג הוא יועץ בכיר בקרן תקווה ישראל, סגן הנשיא של מכון ירושלים למחקרים אסטרטגיים, ובעל טור מדיני-ביטחוני בעיתונים ג'רוזלם פוסט וישראל היום.

קרמר הודף סילופים שצמחו לאורך המאה. הגדול בהם הוא התפיסה שהצהרת בלפור נוצרה מחוץ למסגרת המדינית הלגיטימית, כיוזמה חד-צדדית של מעצמה אימפריאלית. "שקר וכזב. הצהרת בלפור לא הייתה מעשה מבודד של מדינה אחת. היא אושרה מועד בידי 'מעצמות ההסכמה', המדינות שלחמו לצד בריטניה, שהיו אז המקור היחיד ללגיטימציה בינלאומית. לפני שבלפור חתם על הצהרתו, מנהיגים ומדינאים ממדינות דמוקרטיות אחרות חתמו את שמותיהם על איגרות ותזכירים דומים".

עוד מבקש קרמר להזכיר כי עם כל חגיגת בלפור, התשתית לשבת ציון היא "הזיקה ההיסטורית של עם ישראל לארץ ישראל", "עיקרון ההגדרה העצמית", "הצדק" ואפילו "ההשגחה העליונה". כלשונו, "הפשטות הספרותית של הצהרת בלפור מיוסדת על ההנחה שאין צורך להצטדק על מתן בית לאומי ליהודים בארצם".



הטרור הטריטוריאלי

פרופ' הלל פריש, מומחה לפוליטיקה פלסטינית וערבית, מזהיר כי "בפעם הראשונה במאה שנות הסכסוך, הפלסטינים מנצחים בהקמת יישובים והתרחבותם באזורים אסטרטגיים – תחום שידה של התנועה הציונית, ולאחר מכן של ישראל, תמיד הייתה בו על העליונה".

במאמר שכתב למכון ירושלים למחקרים אסטרטגיים, שבו הוא משמש עמית בכיר, מגולל פריש את סיפורו של מרוץ הבנייה שהרשות הפלסטינית מנהלת במטרה להגדיל את הסיכויים להקמת מדינה פלסטינית ולסכל יעדים אסטרטגיים מרכזיים של ישראל כגון ההגנה על ירושלים וסביבותיה.

במימון מדינות ערביות והאיחוד האירופי הקימה הרשות יישובים ובהם אלפי יחידות דיור, המאיימים לעלות בהיקפם על ההתיישבות הישראלית באזור ירושלים. פעילות נמרצת במיוחד מתקיימת סביב הכביש הראשי למעלה-אדומים – בנייה שיש לה השלכות ביטחוניות חמורות בטווח הארוך. באזור חברון ודרום הר חברון, הוא כותב, המצב חמור אף יותר.

לדבריו, ישראל צריכה לחדש את מפעל ההתיישבות האסטרטגי ביהודה ושומרון – כתגובה למפעל ההתפשטות הפלסטיני, וכאמצעי לגביית מחיר מהרשות על קמפיין הדה-לגיטימציה לישראל שהיא מנהלת במוסדות בינלאומיים.



גישת "ניהול הסכסוך" שישראל נוקטת היום הצליחה להפחית את הטרור הפלסטיני לממדים ניתנים לניהול, אך אין בה משום מענה לסכנותיה של מדיניות ההתפשטות הפלסטינית.

