

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 11, תשרי תשע"ט – ספטמבר 2018

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: יצחק מור, אלון שלו, ליאת נטוביץ קושיצקי, שגיא ברמק

מנהלת מערכת: דניאל גינזבורג-לויטן

מנכ"ל: עמיעד כהן

מו"ל: אריק כהן

איורי מאמרים: מנחם הברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ואהרון פרידמן // סטודיו דוב אברמסון

סיוע בעריכה: שמואל מרצבך

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

45 התסביך (היהודי) של חקר הלאומיות • אסף מלאך

עיון ביקורתי בשדה השיח של הלאומיות, שבו יהודים ואחרים מערערים על זהות חיונית

75 המחטף השקט: מיועצים משפטיים ל"שומרי סף" • גיל ברינגר

בניגוד להחלטות הממשלה ולהיגיון החוקתי אימץ מערך הייעוץ המשפטי תפקידים לא לו

101 המעסיק כאויב העם: על אובדנו של חופש החוזים • שגיא ברמק

בישראל מניחים שחיי העבודה הם מלחמת מנצלים במנוצלים. כולנו משלמים על כך

125 פגיעתה הרעה של הלגיטימציה • יואב שורק

משיכה חדי-מינית היא טבעית משנדמה, ואילו הטאבו החברתי והדתי הוא הסללה חיונית

147 אבהות בצלם אלוהים: משנת המשפחה של מניטו • שראל רוזנבלט

על רקע הגות צרפתית אנטי-משפחתית שרטט הרב אשכנזי תיאולוגיה של אבהות

171 שקיעת ברירה • צ'רלס קראוטהמר

אמריקה של אובמה בחרה לוותר על ההגמוניה ולשקוע. מסת-מופת של ריאליזם

קלאסיקה עברית

188 שבע סיבות לחולי גבהות הלב • דון יצחק אברבנאל

סעיף אחד מתוך ביאורו הרהוט של השר לפרקי אבות, רס"ה [1505]

ביקורת

200 נתניהו, טיוטה ראשונית • ניל רוגצ'בסקי

הביוגרפיה המעמיקה על המנהיג הישראלי עוד לא נכתבה. אנשיל פפר מניח יסודות

208 השטעטל זה לא מה שהיה פעם • אבי וולף

ספרו של מוטי זלקין על רבני העיירות מנפץ מיתוסים החביבים על שמרנים

כיכר ציון עמיעד כהן על דיור קצר השגה 5 | יואב שורק על השטע הערכי, ההתנתקות והשבת בתל-אביב 9 | אלון שלו על סובלנות 14 | י' ליפשיץ וא' צור על קורבניות בימין 19 | שי מסוט על המערכה השלישית 22 | חיים נבון מגיב לאוריה מבורך 28 | יהודה יפרח: הכרוניקה 32 | יצחק מור: המספרים - מות פועלי הבניין 40 | נתקבלו במערכת 217 | דוד מ' וינברג: שיחה עולמית 226



עמיעד כהן

פופוליזם: פתרונות של נגזרת ראשונה

תוכנית הדגל של שר האוצר מקריבה את העתיד על מזבח ההווה, במופע מזיק של כניעה לפיתוי הפופוליסטי

מאות תושבים שבאמתחתם ראשי נחשים על מנת לקבל את הפרס. ההצפה הייתה כה גדולה עד כי בממשל ההודי עלה חשש מהכחדה גמורה של הנחשים המרהיבים.

למרבה המזל – ואולי לרוע המזל – המציאות הייתה שונה. עד מהרה הסתבר לממשלה שהפיתוי הכספי היה כה מושך עד שהוא הביא תושבים לגדל מאות נחשים בביתם כדי לערוף את ראשיהם ולזכות בכסף (ואפילו כדי למכור אותם לאחרים שיהרגו את הנחשים). נרעשים וכועסים ביטלו הפקידים הבריטים את התמריץ הכספי; שוק הנחשים המתים גווע באחת, ולתושבים לא

סיפור ידוע מימי הקולוניאליזם הבריטי בהודו מספר על יוזמה ממשלתית לצמצום נחשי הקוברא בעיר הבירה דלהי. הממשלה, שהייתה נחושה למצוא דרך יצירתית כדי להילחם בתופעה שסיכנה את האוכלוסייה, ביקשה לייצר תמריץ שיגייס את הציבור עצמו לסייע בפתרון; ולפיכך הציעה פרס, סכום כסף נאה, לכל המביא למשרדי העירייה ראש קוברא כרות – כראיה לכך שרוצץ את גולגולתו של הזוחל הארסי.

היענותו הרבה של הציבור הפתיעה אפילו את הפקידים האופטימיים ביותר: בתוך שבועות ספורים הגיעו למשרדי העירייה

נותר אלא לשחרר את הנחשים חסרי הערך ברחובות דלהי. הללו, כמובן, מלאו נחשים עוד יותר מכפי שהיה לפני מבצע החיסול.

בשיח הכלכלי מוכר סיפור זה בכינוי 'אפקט הקוברה' ומשתמשים בו כדי להצביע על השלכות עקיפות ולא־רצויות של מדיניות מסוימת; אך אין צורך בידע כלכלי כדי להבין שמה שנכח בסיפור האמור הוא בראש ובראשונה היעדר חשיבה מרחיקת ראות. מתכנני המדיניות ראו רק שלב אחד קדימה – כלומר רק את התוצאה שביקשו להביא, הנגזרת הראשונה שלה – ולא טרחו לחשוב על השלבים הבאים, היינו על התוצאה השניונית והשלישונית. מחלת העיוורון כלפי השלבים הבאים היא מחלתם של לא־מעט מתכננים בכלכלות ריכוזיות; אפילו בישראל.

לאחר שכשל ניסיונו של שר האוצר הקודם, יאיר לפיד, להתמודד עם עלייתם המתמדת של מחירי הדיור בישראל, ניסה שר האוצר החדש, משה כחלון, את מזלו. על השולחן עמדו כמה אפשרויות, אולם שר האוצר בחר – כמו הפקידים של הוד מלכותו בדלהי – לשלם לכל מי שיספק לו בית במהרה. תוכנית הדגל של כחלון, מחיר למשתכן, אינה אלא מימון ממשלתי לתושבים הרוכשים בתים. בטווח הנראה לעין היא אכן יוצרת ירידת מחירים, אולם זוהי רק התוצאה הראשונית; את התוצאות המשניות, הבלתי־מתוכננות אף כי צפויות לכל מי שעניו בראשו, נרגיש בשנים הקרובות.

תארו לעצמכם שאתם יזמי בנייה ובידיכם קרקע בלוד; אתם משקיעים שנתיים בתכנון פרויקט דגל ומתכננים להשקתו; ולפתע המדינה מתכננת, במהלך בזק, פרויקט גדול מעבר לכביש – שבמסגרתו היא מסבסדת

את מחירי הבית ב־250 אלף שקלים. כמובן, כעת הכול נופל: כל חישוב כלכלי שביצעתם בעבר איננו רלבנטי עוד.

כאשר משרד האוצר ורשות מקרקעי ישראל מסבסדים את מחירי הבתים בפרויקטים שהם יוזמים, השוק הופך ללא־צפוי. יום רגיל מחשב את עלות הקרקע, עלות חומרי הבנייה ויודע שהוא שחקן שווה בין שחקנים אחרים; אם ינהל נכון את עסקיו ויתכנן היטב את מוצריו, יצליח למכור ברווח. והנה, כאשר שר האוצר נכנס כשחקן ראשי ביזמות הבנייה, התוצאה הבלתי־מתוכננת הראשונה היא בריחה מסיבית של כל היזמים האחרים. ואכן, ממחקר עצמאי שערך תום שדה עלה הנתון הדרמטי הבא: בין 90 ל־95 אחוזים (!) מכלל התחלות הבנייה כיום הן במסגרת מחיר למשתכן. במילים אחרות: ענף הבנייה בישראל הפך לענף שכמעט שאין בו יזמים אלא רק קבלנים; היזם הגדול בישראל כיום הוא המדינה.

לעובדה זו ישנה השפעה על המרכיב החיוני ביותר בשאלה הבסיסית של מחירי הדיור: יחסי ההיצע והביקוש. כבר שנים מלמדים אותנו, ובצדק, שמחירי הדיור ירדו בטווח הארוך אם הביקוש יקטן וההיצע יגדל; אולם מחיר למשתכן עושה את ההפך הגמור: עם יציאת היזמים מהשוק, מספר התחלות הבנייה ירד ב־20 אחוז (בשנה האחרונה). במילים אחרות: התוצאה הבלתי־מתוכננת השנייה היא הקטנת היצע הדירות העתידי.

התוצאה הבלתי־מתוכננת השלישית היא הגדלה מלאכותית של הביקוש. נניח שאתם בני זוג צעירים המתלבטים אם לרכוש דירה ולאור שיקולים שונים החלטתם לוותר על הרכישה בשלב זה של החיים; והנה איש השיווק כחלון דופק אצלכם בדלת ואומר



הגילדה ופגיעה משמעותית נוספת בחופש העיסוק.

אך על כולם התעלה – וגם הוא באופן לא-מפתיע ממפלגת כולנו – שר הבינוי והשיכון יואב גלנט. בחיבור מפתיע לגילדת השיפוצניקים בראשות ערן סיב, העביר השר תקנה המחייבת שיפוצניק הפועל בפרויקט שעלותו מעל 45 אלף שקל להציג רישיון ממשלתי לעריכת שיפוצים. כעת, כל שיפוצניק הרוצה לזכות במכרז קטן במועצה פלונית – או סתם לשפץ למאן-דהוא את הבית – חייב לעבור הכשרה בידי... 'איגוד קבלני השיפוצים' שהרוויח עתה עוד כסף בחסות השר. "כשלקוחות יבקשו רישיון, 95 אחוז מהחאפרים בשיפוף יעלמו", אמר ראש האיגוד ערן סיב; במילים אחרות: "הממשלה עזרה לי להעיף את המתחרים ולדרוש מהם כסף כדי לקבל אצלי רישיון".

לאחרונה טען ח"כ פולקמן כי כלכלת ישראל במצב טוב, כי יחס החוב-תוצר מצטמצם וכי הביקורת על הפניית משאבים לתוכנית מחיר למשתכן אינה מוצדקת. אכן, הכלכלה הישראלית במצב טוב; שר האוצר, מדרך הטבע, מרגיש גם הוא טוב; אולם כמו העכבר היושב על גבו של פיל דוהר ולוחש לאוזנו תוך כדי ריצה "ראה כמה אבק אנחנו מייצרים", כך גם הצלחתה של הכלכלה הישראלית אינה פרי יוזמותיהם של כחלון או פולקמן. הכלכלה הישראלית טובה בזכות היצירה והיזמות של הישראלים, לעיתים קרובות למרות מאמצי הממשלה לחנוק אותן.

ובכן, על הממשלה לא לעמוד על הפיל ולצעוק "ראו כמה טוב"; תחת זאת עליה לומר "המצב לא מספיק טוב; הוא יכול להיות הרבה יותר טוב". כלכלתה של מדינת

לכם "אם תקנו עכשיו דירה, תזכו במתנה של 250 אלף שקל מהמדינה". האם לא תיקחו?

בקרוב, יסיים שר האוצר את תפקידו, ומורשתו תלך איתו. או-אז יחזרו המשקיעים הפרטיים לשוק ועימם תבוא עליית מחירים – כתוצאה ממחסור בדירות וירידה בהיצע; משפחות שהחליטו לרכוש דירה עקב הסבסוד הממשלתי יקבלו דירה ברמה נמוכה (מסוג הדירות שכבר זוכות לשם 'פחלונים'); ורחובות דלהי יתמלאו בצפעונים.

כחלון איננו הנושא וגם לא מפלגת 'כולנו' – אף שהיא בהחלט דוגמה מצוינת לגישה פופוליסטית. יד ימינו של כחלון, ח"כ רועי פולקמן, פרסם תמונה בפייסבוק שבה מצויר פטיש דופק בורג וכתרתה "לא ניתן שידפקו אותנו". ובכן, פולקמן העביר חוק 'לטובת הציבור', הדורש מכל שיפוצניק להתחייב לשנת אחריות בעבור כל עבודה שעלותה למעלה מ-44 אלף שקל.

תוצאתו הראשונית של החוק נשמעת טובה מאוד: קבלנים ייקחו אחריות על עבודתם; אולם הפופוליזם תמיד חושב על דרך הנגזרת הראשונה – השאלה 'ואז מה?' מעולם לא תהדהד, כנראה, בראשו של פופוליסט. מה שעשה כאן פולקמן – בקסם בסגנון דיוויד קופרפילד – הוא להפוך 44 אלף שקל ל-50 אלף שקל, כלומר להוצאה של 50 אלף שקל מצד משק הבית המשפץ; הרי מישהו צריך לשאת בעלויות של החוק הזה. משפחה המוכנה לקחת סיכון עם קבלן זול לא תוכל לעשות זאת והיא תוותר על השיפוף. אין פלא שהחוק הועבר בשיתוף פעולה עם גילדה מקצועית בשם 'התאחדות קבלני השיפוצים'. בפועל, מדובר בהעלאת מחירים בגלל גולציה ממשלתית, חיזוק

ישראל נתונה כיום בצמיחה, אולם העתיד לוט בערפל: מצבו של הביטוח הלאומי בכי רע; הכניעה להסתדרות פוגעת בכל חלקה טובה; המגזר הממשלתי ('האיש השמן' כלשון ראש הממשלה) גדל מיום ליום; ומערכת החינוך אינה משתפרת. את כל זה ניתן לשפר – ודי בקלות – אולם דרושה מנהיגות אמיתית שתוביל מהלכים כלכליים לטובת העתיד.

כפי שכתב מיכאל שראל, איש פורום קהלת, בתגובה לרועי פולקמן: "בניגוד לעקרונות הכלכלה הקיינסיאנית וגם בניגוד לעצת יוסף לפרעה, ישראל לא מנצלת את התקופה

של כלכלה צומחת, אבטלה נמוכה ושקט ביטחוני להגדלת מחסני התבואה, כך שניתן יהיה להשתמש בהם בתקופות פחות טובות; להפך, המדיניות של שר האוצר בשנתיים האחרונות, למרות התנאים הנוחים, היא לרוקן את המחסנים ובנוסף להסתיר חלק מהירידה במפלס התבואה".

פופוליסט לעולם ישעבד את העתיד בשביל ההווה, וישווק הווה זה לבוחריו. מנהיג אמיתי לעומת זאת רואה בעיקר את העתיד, ולשם טובת ילדינו מוכן גם לשלם מחירים בהווה.



יואב שורק

התהום האסטרטגית

החלוקה המתעמקת בין ימין ושמאל בישראל מסכנת את החוסן הלאומי ומחייבת מאמץ גישור של ממש

למדי של מה שאז ניתן היה לכנות 'המחנה הציוני': הליכוד, קדימה, העבודה, הבית היהודי וישראל ביתנו. באגף השמאלי של המחנה נשמעה גם אז ביקורת, ובסופו של דבר החוק לא עבר – אבל קשה היה להאמין אז שהחוק עתיד לחולל מהומה ציבורית כמו זו שהתעוררה כאן בחודשים האחרונים.

אכן, הצעת החוק עברה כמה שינויים מאז הגרסה המקורית של דיכטר ואלקין, אבל אין ספק שהמשפטים ואנשי הציבור שפעלו למענה מאחורי הקלעים במשך שנים רבות הופתעו מעוצמת התגובה ומעומק המחלוקת. לכאורה, ההצעה היא העתק של רעיונות מגילת העצמאות, ובסעיפים רבים היא אף ממתנת את רוחה הלאומית של הראשונה.

אפשר לתלות הכול בעניין האישי: לפי דרך זו, אין המחאה אלא עוד גרסה של מחאות שדרות רוטשילד ופתח-תקווה, שמטרתן היא הפלתו של השנוא הגדול, ראש הממשלה בנימין נתניהו. חוק הלאום, יאמרו המבקרים מימין, אינו אלא התירוץ התורן. אפשר, מנגד, לתלות הכול במה שאין בחוק, בעיתוי חקיקתו ובמניעיו. הבעיה אינה החוק עצמו, יאמרו המבקרים משמאל, אלא המסע המתמשך לעיגון התפיסה השלטונית והלאומית של הימין ברקמות העומק של המדינה.

יש בוודאי מן האמת בטענות של פרשנים אלה ופרשנים אלה; אבל בין כך ובין כך

לפני יותר מעשור שקדו במשרדי המכון לאסטרטגיה ציונית, גוף כמעט עלום שהוביל ישראל הראל, על גיבושה של חוקה אלטרנטיבית לזו שקידם אז המכון הישראלי לדמוקרטיה. שתי ההצעות היוו תשתית לדייוניה של ועדת החוקה של הכנסת ה-16, שביקשה לשוב ולהתניע – כמעט שישים שנה אחרי האסיפה המכוננת – את תהליך עיצובה של חוקה למדינת ישראל.

השנים שחלפו מאז השכיחו את הניסיון ההוא, אבל המציאות המשפטית הוכיחה לגורמים רבים במערכת הפוליטית כי היעדרו של חוק יסוד המגדיר את זהותה הלאומית מקשה על ממשלתה של ישראל לקדם יעדים לאומיים. אומנם שגריר ישראל באו"ם, חיים הרצוג, קרע ב-1975 בפני העצרת הכללית את ההחלטה המחפירה הקובעת כי הציונות היא גזענות – אך מה שהיה ברור בישראל של שנות השבעים הפך לברור פחות באקלים של המאה העשרים ואחת: אידיאות השוויון, בגיבוי חוקי היסוד המבססים אותו, הובילה שורת פסיקות שערערו את הלגיטימציה של מדיניות ממשלתית המקדמת את הציונות: את שיבת העם היהודי לארצו וביסוס התיישבותו בו.

וכך התגלגל הפרק הראשון באותה הצעת חוקה נשכחת לכדי הצעת החוק המוכרת לנו כחוק הלאום, שהועלה לראשונה על שולחן הכנסת באב תשע"א, לפני שבע שנים בדיוק. מאחוריה עמד באותה עת קונצנזוס רחב

שותפים לדירה, למאבק, לזהות, לגורל ולייעוד.

קשה להתעלם מהעוצמה הקיומית של המאבק הזה, עוצמה הגורמת לכל צד לראות את הצד שכנגד כמי שמחריב במו ידיו את העולם שהוא עמל לבנות. קשה להוריד מן השמיים איזו נוסחת קסם שתיישב את המתח הערכי ותעניק פשר אידיאולוגי לפשרה. אבל כל מי שירים את ראשו ממי המחלוקת אל מבט רחב, יסכים שאין אינטרס לאומי גדול יותר וחיוני יותר מהקמת גשרים על התהום הזו ומציאת שפה שתאפשר לדיבור של ממש להתרקם בין כאן לשם, במקום ההשלכה המתמשכת והמייגעת של בליסטראות מילוליות מימין לשמאל ומשמאל לימין וחוזר חלילה. אחת ממשימות הדור, ואולי החשובה שבהן, היא הצמחתה של מנהיגות שתדע לעשות את הפלא הזה.

עוצמת הוויכוח על חוק שנדמה היה כקונצנזואלי מלמדת – שוב – על השסע העמוק שנפער בשנים האחרונות בין השמאל והימין בישראל. פעם דיברו כאן על שסע עדתי, כמו גם על שסע דתי; אך חריפותם של השסעים הללו, ואפילו מציאותם המוחלטת, קהו עם הזמן. הרצף הישראלי מנצח. לעומתם, השסע של ימין ושמאל נראה כמעמיק והולך, מחריף ומתחדד; תהום נפערת ומתרחבת כאשר משני עבריה עומדים ישראלים המתקשים להבין זה את זה ומתמלאים עוינות אלה על אלה. לעיתים אפילו רוחות של מלחמת אזרחים נישאים באוויר.

נכון לעכשיו, התנהלות הניצבים על שפתי התהום היא של מאבק כוחני, התבצרות והגבהת חומות תוך השלכת חפצים והאשמות אל הגדה שמנגד. זוהי דרך שראוי להתנהל בה, אולי, לנוכח אויבים, אך היא מזיקה והרסנית כשהיא מופעלת כלפי

שלוש-עשרה שנים של תבערה

הכול יודעים את שורש הרעה בעזה והכול יודעים את הכתרון. הוא יתבצע כשיבוא מנהיג עם די אומץ

הסמוכים לרצועת עזה עדיין חיים באי-ודאות ביטחונית יומיומית, במלחמת התשה שסופה אינו נראה באופק.

אלמלא היינו מחולקים לימין ולשמאל, המלכוד הביטחוני-מדיני הנוכחי לנוכח עזה היה נלמד כדוגמה האולטימטיבית למחיר הגבוה של טעות קשה ואיוולת אסטרטגית. כמו המחדל המודיעיני של יום הכיפורים או הכשל של 'הפרשה' במצרים, ההתנתקות

אחת ההשלכות של השיח המקוטב, המשובץ כולו בצעיפי מועדון הימין ומועדון השמאל, היא הקושי לגבש מדיניות ולהעריך מדיניות. בח' באלול תשס"ה – או ב-12 בספטמבר 2005 – הוצתו בתי הכנסת של גוש קטיף בידי המון חוגג, אירוע סמלי ומצמרר שחתם את תהליך "ההתנתקות" מעזה ונצרב בזיכרון הקולקטיבי. שלוש-עשרה שנה מאוחר יותר, היישובים



גלגול חדש של ההשפלה היא.

ובניגוד למלחמת יום כיפור, כאן מדובר היה במעשה ולא במחדל; במהלך יום ומתוכנו, שמן הרגע הראשון היה שנוי במחלוקת פוליטית עזה, ושמנתגדיו צעקו בכיכר העיר חוזר וצעוק את כל הנבואות שהתגשמו אחת לאחת. מהלך שהיה כרוך בתמרון פוליטי מסריח ומורכב – מפיתורי שרים דרך מצג שווא של משאל ועד לאתרוג ההיבטים הפליליים – ואשר כלל, ביוזעין, פגיעה קשה באזרחים טובים ותמימים שחלקם לא השתקמו עד היום.

יציאת עזה העמידה את ישראל במצב עגום שבו היא מנהלת מאזן כוח עם ארגון שאין היא רוצה להכיר בו, ארגון אשר שם ללעג את כוחה ואת עמדתה המוסרית, משחק בגופות חיילים ובחיי אזרחים, מתמרן במניפולציות את הסבל האנושי לשירות התעמולה האנטי-ישראלית ולבלבול הצבא שלנו, ומתעל במיומנות את הזעם של אנשיו אל שדותינו. ואנו שבויים בידיו, למרות כל דברי הרהב הריקים של שר הביטחון וראש הממשלה.

אכן, אפשר שבמציאות שנקלענו אליה, ולנוכח האיומים האסטרטגיים מצפון, האינטרס הישראלי המכריע הוא הגעה להרגעה, גם במחיר המשך מצגי החולשה וההשפלה בגבולנו הדרומי. סביר להניח שזה מה שהניע את ראש הממשלה ואת שר הביטחון. אך פתרונות זמניים אלה לא ישנו את המשוואה העזתית, משוואה שנוצרה ביום הנסיגה ואשר תוכל להשתנות רק כשישראל תעז לחרוג מכללי המשחק שמכתיבות לה הנסיבות, ותשוב לעזה כדי לנטרל את הפצצה: כדי לטהר את הרצועה מנשק ומתשתית אויב, לשקם אותה כמקום

היא מופת של כישלון: דבר ממה שחסידי ההתנתקות מעזה קיוו לו לא התממש, רוב האזהרות של מתנגדי המהלך התגשמו; בהיבטים מסוימים, המציאות הנוכחית אפילו גרועה מהפחדות העבר.

היעדרה של הסכמה על הכישלון נובע מאחד משניים. יש כאלה שאוחזים באידיאולוגיה הרואה בכיבוש עם זר את הרע המוחלט; אידיאולוגיה כזו אינה יכולה להכתיר ככישלון מהלך שביסודו עומדת נסיגה של כוחות הכיבוש. ויש, לעומת זאת, כאלה שמה שמניע אותם אינו אידיאולוגיה אלא תקווה: תקווה שהעתיד עוד צופן לנו פתרון של שתי מדינות. אם וכאשר החזון הזה יתממש, ויביא את השלום המיוחל – כך מאמינים אנשי התקווה – נתבונן אחורה על ההתנתקות ונבין שמדובר היה בחבלי לידה הכרחיים, או בטעות טקטית מינורית שהעניקה רווחים אסטרטגיים מאזורים. אך לא האידיאולוגיה ולא החזון שייכים למעגל המוליד הערכת מציאות מפוכחת; בעיניים של הערכה כזו, כאן ועכשיו, היציאה מעזה הייתה ועודנה כישלון חרוץ.

אני חוזר אל תמונת בתי הכנסת השרופים. זוהי תמונה שכמסה בתוכה את זרעי הכישלון והמחשה כי הוא בלתי נמנע. העובדה שהעזתים פירשו את ההתנתקות כחולשה ישראלית, וחגגו אותה בהשפלת הסמלים המקודשים לנו, לא יכולה הייתה לבשר טובות. כפי שהיטיב להסביר צ'רלס קראוטהמר המנוח במאמר שתרגומו מובא בגיליון זה, בזירה הבינלאומית אין החולשה יכולה לשמש אלא בתפקיד שלילי. ההשפלה שישראל סופגת בחודשים האחרונים, כאשר כל ילד עזתי יכול לשסות בה בלוני תבערה ועפיפוני נפץ בעוד ידיה אסורות, אינה אלא

של חיים, ולפתוח בפני תושביה אופציות בה ומחוצה לה. רק אחר כך ניתן יהיה להציע פתרונות ארוכי טווח ולחשוב ברצינות על עתיד ראוי לרצועת החוף שטופת השמש הזו.

אבן שזרק טיפש אחד לבאר, חכמים רבים אינם יכולים להוציא, אומר המשל העממי. מחירה הבלתי נמנע של ההתנתקות הוא

שיבתו של צה"ל אל רצועת עזה וכיבושה מחדש, והוא כתוב כבר שנים בשמיה באותיות של קידוש לבנה שפרחו מבתי הכנסת באותו לילה מר ונמהר. את המחיר הזה ישלם מנהיג שיהיה אמיץ דיו שלא לדחות את הקץ שוב ושוב, בעודו גוזר חיי סבל על התושבים משני עברי גדר הגבול העזתית. באומץ הזה, כך נראה, לא ניחן בנימין נתניהו.

מעיר לעם: האם הרשויות מוכנות לאתגר?

תל-אביב הופכת ללפיד החילוניות הקנאית דווקא בגלל הזירה הארצית. אילו היו הרשויות המקומיות עצמאיות יותר, היינו מצמיחים אלטרנטיבות מעניינות

המסורתית.

כמאזין הרשיתי לעצמי לקחת את דברי המועמד צעד אחד קדימה, ולרגע דמיוני אחד להעניק לעיר תל-אביב את הסמכות לפתח תחבורה ציבורית בשבת. לא רק תחבורה ציבורית: לעצב את השבת כראות עיניה, משוחררת מהשיח הארצי וממאבקי הקואליציה של ירושלים.

התוצאה הראשונה שניסוי מחשבתי כזה יעלה היא מחיקתה של השבת היהודית מן העיר העברית מכול וכול. אם אכן כל מה שעדיין 'שבת' בתל-אביב הוא תוצאה של כפייה ואילוץ חיצוניים, אזי הסרת האילוץ תביא עמה פריצת כל גדר והפיכת יום השבת ליום שאינו יותר מיום של חופש.

אבל זו תוצאה שנמצאת עדיין בתוך תבניות החשיבה של הסדר הקיים. אילו היינו

באחת מתוכניות הרדיו רואיין מועמד לראשות עיריית תל-אביב, שדיבר על שורה ארוכה של רפורמות שהוא מבקש לעשות בעיר אם וכאשר יגיע לתפקיד הרם. בין השאר הזכיר המועמד כי הוא רוצה לשנות את מערך התחבורה הציבורית – ולהפעיל אותה גם בשבת. זה כמובן איננו רעיון חדש, והוא משתלב באחד המאפיינים דומה המובהקים של השיח הציבורי בשנים האחרונות: המאבק של תל אביב על טהרנות זהותה החילונית.

אולי זה מאבק מיותר: הרי העיר העברית הראשונה הפכה מזמן מודל של מתירנות וסובלנות, בינלאומיות ושחרור מעולן של זהויות מסורתיות. אך לא די לה בכך. למתבונן מבחוץ נדמה לעתים שהעיר החופשית שלחוף הים התיכון עדיין עסוקה בתגובות נעורים מרדנית כלפי היהדות



הופכת לדבר שכל המבקרים בעיר מרגישים – כולל הנוכרים והתיירים. אך בירושלים לא ניתן לעצב כיום מודל כזה: בתוך חברה שזוהתה הדתית מאוימת, הקולות המחמירים תמיד גוברים, והפוליטיקה של הדתיות מונעת כל נגיעה בנורמה ישנה, אמתית או מדומיינת. איפה ניתן לגבש שבת בת זמננו כראוי? איפה יש סיכוי, אולי, לבחון דרכי הפעלה של תחבורה ציבורית שלא יחללו את ערכיה היסודיים של השבת, ערכי קדושה וערכים חברתיים? ובכן, אולי דווקא במקום כמו תל-אביב. מקום שמתיימר לדבר ישראלי, ושם היה עומד לבדו, בלי הצל של ירושלים, אולי היה מבין שעליו לדבר גם יהודית בישראלית.

הניסוי המחשבתי הסתיים והשיב אותי אל המציאות, זו שבה אין לרשויות מרחב יצירה עצמאי והכול נבחן בסל המתחים הארצי. המציאות שבה לא נבחנה מעולם היכולת של חרדים לקיים חברה בלי תמיכה כלכלית וביטחונית של החילוניים, כמו גם היכולת של חילונים לקיים חברה בלי גיבוי-הענן של זהות יהודית מהסוג שדתיים מומחים בו. אולי, כחלק מהתבגרותה והתעצמותה של החברה הישראלית, יגיע הזמן לחשוב גם על יתר עצמאות לרשויות המקומיות – ולו כמודל להצמחת אופציות זהות שונות הנדרשות לנו כאן.

יואב שורק

רגילים ברשויות מקומיות עצמאיות באמת, כאלו שאינן מתנהלות מתוך התחשבות או לעומתיות של המישור הארצי, ייתכן שהיינו מגיעים לתוצאה שנייה, שונה מן הראשונה. בתוצאה הזו הייתה תל-אביב חושבת מנקודת מוצא "נקייה" יותר על שאלת השבת כפי שהיא רוצה אותה בהיותה עיר מגוונת – ולא "נציגת" החילוניות בישראל.

במצב כזה, אפשר לקוות שהשבת שהייתה מתעצבת בתל-אביב הייתה כזו המתחשבת בכלל הציבורים בעיר – כולל רבים מאוד המצויים על הרצף הדתי, כולל תיירים רבים הבאים אליה כ'עיר יהודית', וכן הלאה. ואפילו גבוה יותר: במצב כזה, אפשר שתל-אביב הייתה מבינה שנפלה לידיה הזכות לעצב את השבת של 'היהודי החדש', כזו שאיננה בריחה מהיהדות של פעם אלא אלטרנטיבה ריבונית ומחולנת, ציונית ופלורליסטית למודל השבת הישן שהאורתודוקסיה מנופפת בו בהצלחה.

כתבתי פעם שמנקודת מבט הלכתית וציבורית, ניתן היה לעצב דרכים להפעיל את הרכבת הקלה בירושלים בשבתות. אין מדובר בפשרה על השבת, אלא בהעצמתה: כלי תחבורה פנים-עירוני, שקט ו'שבת', המופעל בצורה כמעט אוטומטית. אם בשבת הנסיעה בו הייתה חינם, כראוי ליום של הפסקה מהמרוץ הקנייני, הייתה השבת

אלון שלו

חירות מקשה

חברה נאורה היא חברה שמתקיים בה פער רחב בין מה שראוי בעיני לבין מה שהחוק מחייב, כלומר כזו שבה לא הכול נאורים כמותי

בגדר פשע ושימשה כהצדקה מספקת לאופנים שונים של אפליה, רדיפה, מלחמה וגירוש – והכול בחסות החוק.

מציאות זו החלה להיסדק בפרוס העת החדשה. עם צמיחתה של הנאורות במאה השמונה-עשרה – הנתפסת כתקופת המעבר בין העת החדשה המוקדמת לבין זו המאוחרת – כבר הבשיל והופיע ניסוחו של אידיאל חברתי-פוליטי חדשני. הוגים, שליטים ומהפכנים דרשו ויישמו את הפרדת הלגיטימי מהראוי ואת הבלתי-לגיטימי מהפסול. לראשונה היה הצירוף 'פסול ולגיטימי' – היינו מעשה רע שאינו אסור בחוק ואינו גורר ענישה – למתקבל על הדעת. תחום הבלתי-לגיטימי הצטמצם מאוד בהיקפו: הוא כלל כעת כמעט אך ורק מעשים (ולא אמונות), בעיקר כאלה שכללו פגיעה בגוף או ברכוש, או שערערו את הסדר הציבורי.

בבסיס המהפכה הקופרניקאית-פוליטית הזו, יאמרו ההיסטוריונים, עמדו לקחיה של הרפורמציה ומלחמות הדת שבאו בעקבותיה ושיסעו את אירופה, שהעלו את רעיון הפריימה בין הזהות הדתית לבין המסגרת הפוליטית. אפשר גם להציע הסבר עמוק יותר ולתלות את המהפכה בענווה פילוסופית מחודשת, שהואילה להכיר באפשרות כי האמת כולה אינה מצויה בהכרח במקום אחד וממילא נפקדת מזולתו;

רעיונות וערכים משתנים ומוחלפים מאז ומעולם: ממקום למקום, מתרבות לתרבות ומתקופה לתקופה. בכך אין חידוש; ובכל זאת, כשאנו הוגים בפער שבין חשכת ימי הביניים לבין אורה של העת המודרנית, אנו חשים כי משהו מהותי השתנה בחשיבה האנושית במהלך המעבר בין העידנים הללו. שינויים אלה אינם רק שינויי תוכן, אלא גם שינויים בצורה עצמה; אלה הם שינויים שאפשרו את התפרצותה של קדמה אדירה בתחומי הדעת, הממשל והטכנולוגיה ושיפרו לבלי הכר את מצבה של האנושות. המובהק שבשינויים אלה הוא ההבחנה בין חוק לבין מוסר – שינוי ששורשיו רעיוניים אך עיקר חשיבותו במישור החברתי והפוליטי.

בעולם הימי-ביניימי ברור היה שאם לא האנושות כולה, אזי לכל הפחות בני המדינה, מוכרחים להיות 'טובים', כלומר מוסכם היה כי אין להשלים עם מציאותם של אנשים 'רעים' או אפילו טועים בתוככי החברה. שליטים ומקורביהם נטו באופן עקרוני – ולעיתים באופן מעשי-להבהיל – לדרוש, לקיים ולאכוף זהות בין חוק המדינה לבין הערכים המוסריים שבהם החזיקו. במושגיהם-שלהם הדבר בא לידי ביטוי בעיקר במישורים הדתיים והלאומיים-גזעיים; אי-נאמנות באורחות החיים ובזהות לדתו של השליט, או ללאום שלו, הייתה



גאולה לעולם. הסובלן נידון לחזות יום אחר יום בתופעות ובהתנהגויות שלא רק שאינן לטעמו אלא שמצפונן אף סולד מהן; איזולת ועוול משחקים לפניו באין מפריע, בעוד ידו האחת כובלת את זולתה מלהתערב. אין הוא חסר אונים לחלוטין: שלל אמצעים לא-חקיקתיים עומדים לרשותו, החל ממסעות שכנוע ציבורי וכלה בחרמות ומיני הפעלת לחץ וולונטריים. נכונותו להשתמש באלה תשתנה בהתאם למידה שבה הוא לא רק סובלן אלא גם פלורליסט (קרי: תופס את קיומן של דעות אחרות משלו כדבר רצוי). כך או אחרת, השימוש בכלי העוצמתי והמשמעותי ביותר שפיתחה האנושות – כוח הכפייה של המדינה המודרנית – נמנע ממנו; נדמה שרק חוט השערה, שערות הסובלנות, עומד בינו לבין בין ספר החוקים שירתום את המדינה למטרותיו.

במבט מגבוה, תוכנה של הסובלנות הוא חירותו של כל אדם לחיות כראות עיניו – ובלבד שאינו פוגע בגופם של אחרים או ברכושם – והוראתה היא שאין להפלות אדם בשל דעותיו ואורח חייו או לכפות עליו לנהוג בניגוד אליהם. אולם אף אחד מאיתנו אינו צופה מגובה ארכימדי שכוה; ועל מנת להבין את הסובלנות אל-נכון, יהא עלינו לתרגמה לגובה העיניים. ובכן, מבעד למבטו של האדם נראה שיש להבין את הסובלנות, המהותית למודרניות, באופן הבא: תוכנה הוא חירותם של אחרים להאמין, לחיות לפי אמונתם ולפעול למען דברים פסולים; הוראתה היא בראש ובראשונה להילחם בפיתוי המתמיד לחוקק את העמדה המוסרית הנכונה. במילים אחרות: הסובלנות משמעה לגזור על עצמנו אי-נחת מוסרית מתמדת.

ענווה שהפנימה את התועלת הנלווית לגיוון אנושי ותרבותי ואת תרומתו של גיוון כזה לשגשוגה והתפתחותה של החברה, ופקחה את העיניים אל העוולות והזוועות המתחוללות כשהחוק ו'הטוב' מזדווגים זה לזה. אין כמו היהודים לעניין ההכרה בערכה של התפתחות זו, שכן רק מעטים סבלו כמותם מהיעדרה; ואכן הוגי הליברליזם הקלאסי שניסחו והרימו על נס את העיקרון הנזכר, הרבו להתייחס ליהודים במסותיהם.

כנגזרת מרכזית מהעיקרון המאגד את תפיסת עולמם – עליונותה של החירות – החלו הוגים אלה לקדם את מושגי חופש הדת, המצפון והביטוי, ודרשו את אי-התערבותה של המדינה בחיי הפרט. כך התגבש העיקרון שהיה לקו פרשת המים בין אירופה הנחשלת הימני-ביניימית לבין 'המערב' המוביל את העולם למן העת המודרנית: עקרון הסובלנות.

זה לא נוח

נוטים לחשוב על סובלנות (כמו גם על זכויות אדם) כגורם משחרר, המעניק לבני האדם דרור והופך את העולם למקום שנעים יותר לחיות בו; אולם זהו רושם מטעה, כיוון שבעבור רוב האנשים, כלומר בני חברת הרוב, השפעתה של הסובלנות הפוכה בתכלית.

אדם הנמנה עם קבוצת הרוב הדומיננטית, היינו מי שאורחות חייו עולים בקנה אחד עם המגמה השלטת בסביבתו ובמסדרונות השלטון, אינו נזקק לסובלנות כדי לחיות כרצונו. בעבורו, הסובלנות היא הגבלה: היא מגבילה את יכולתו לקדם את הטוב שהוא מאמין בו, ומצמצמת את אפשרותו לעצב את הסביבה ברוח אמונותיו ולהביא

טבעת אחת שאין למשול בה

אלה שאוזנם כרויה לדיבורים מסוג זה, עלולים לשמוע מעת לעת ביקורות או התקפות על עקרון הסובלנות ועל המחזיקים בו – שעיקרן הוא הקביעה כי הסובלנות אינה אלא אשליה לא-קוהרנטית. אין אדם המדבר בשם הסובלנות שלא ייחשף (במוקדם או במאוחר) כצבוע, טוענים המבקרים, והם ששים כמוצאי שלל רב בכל פעם שבה הם פוגשים בסובלן מוצהר התוקף את אורחות חייו של מאן דהו – קל וחומר אם הוא מבקש להגבילן.

ביקורת זו מופרכת מעיקרה. מעולם לא טען אדם שיש להיות סובלן כלפי כל בחירה ופעולה באשר הן; רק לאנשים אדישים במיוחד וחסרי חוט שדרה מוסרי אין קווים שלא רק שלא יחצו הם אלא שלא יאפשרו את חצייתם בידי אחרים. גם אם קו הפגיעה בגוף או ברכוש הוא מושכל ראשון, בעבור כל סובלן וליברל, הרי שכל חברה מוסיפה עליו קווים אדומים נוספים; מדובר במאפיין בסיסי של תרבות אנושית, "זה לא באג, זה פיצ'ר" כפי שאומרים ברחוב הסיליקון. הסובלנות, ככל ערך או עיקרון אחר, פועלת מתוך יחסי גומלין עם שלל ערכים נוספים; לעיתים היא מתנגשת בהם, ואין זה מן ההכרח כי לעולם תצא מהתנגשויות אלו וידה על העליונה. אולם אם סובלנות אינה ערך עליון ויחיד, הנכון תמיד, כיצד נקבע מהי חברה סובלנית? כיצד נדע מהו אדם סובלני?

כתשובה אני מציע את משל הטבעות. נצייר נא את עולם האמונות ואורחות החיים של אדם פלוני כעוגה עשויה טבעות טבעות ובמרכזה עיגול ירוק – תחום הדעות והפעולות שעומדים מזההה אותו פלוני.

תחום זה מוקף שלוש טבעות: הפנימית צבעה כחול, ובה כלולות התופעות שאפשר שאינן מנת חלקו של מיודענו אך הוא אינו מוצא בהם דופי עקרוני או משמעותי; החיצונית צבעה אדום, והיא כוללת את התחום המצומצם-בעיקרון שבו כלולות עבירות בלתי-לגיטימיות, היינו מעשים שאין להשלים עימם בשום אופן ואף ראוי לדכאם בכוח השלטון; בתווך מצויה הטבעת האפורה, ובה שוהות הדעות הכוזבות, המעשים הפסולים וההתנהלות הפוגענית. בתווך אפור זה נמצא כל מה שלא נוח לו לאותו פלוני לראות, מה שמפריע בעיניו לקיומו של עולם טוב יותר, מה שמעיק על מצפונו, מה שמבחינה מסוימת הוא יודע שלו רק ירצה מספיק, יוכל לנסות ולכפות את הכחדתו – אך הוא אינו עושה זאת. זוהי טבעת הסובלנות.

מי שתחומי הירוק והכחול שלו משתרעים על נתח משמעותי של העוגה, ייתכן כי ראוי שיתנה עד כמה עקרונותיו המוסריים מחודדים ונהירים לו; מי שהטבעת האדומה שלו רחבה מאוד, ראוי שיטיל ספק בהגדרתו העצמית כסובלן. היחס בין הטבעות האפורה והאדומה הוא אינדיקציה טובה למידת היותו של אדם מאלה שהסובלנות היא בעבורם דרך חיים, או לחילופין מאלה שהיא להם, לעיתים מבלי משים, רטוריקה בלבד – סובלנות שהיא בבחינת סגיי-נאור, סגיי-סובלנות.

האם האקלים הפוליטי-חברתי בתקופתנו הולך ונהיה סובלני יותר או פחות? קשה לדעת, אך לא מופרך לומר שיש מקום לחששות בעניין זה. ריאקציונרים אנטי-סובלניים – כאלה שמעולם לא נתנו גט של ממש לימי הביניים – עודם כאן; ויש שיטענו



המוני (שכבר אושר לקיום בתחומה) משום שכלל אזור שבו הוצבה הפרדה בין גברים לנשים; כאן היה זה בית המשפט המחוזי שהפך את ההחלטה בעקבות עתירתם של הנפגעים.

שתי הפרקטיקות הללו – סירוב ליטול חלק במעשה המנוגד למצפונך, והפרדה בין גברים לבין נשים באירוע שכל המעורבים והמעורבות בו מעוניינים בה – לא סביר שייכללו בטבעת האדומה; המבקש להפעיל סנקציות כנגד הנוקטים פרקטיקות אלו, או למנוע את ביטויין במרחב הציבורי, לא יכול להתיימר להיות סובלן. דוק: האופה לא מנע מהזוג את האפשרות להתחתן אלא רק נמנע מליטול חלק בחתונה ולסייע לה; הוא גם לא נמנע חלילה מלמכור לאנשים קפה ומאפה מפאת זהותם המינית, אלא התעקש שלא להשתתף במעשה החתונה עצמו. לוי היה מדובר בסרבנות לשרת את הלקוחות ניתן היה לטעון שמדובר באפליה אסורה, ואכן החוק בארצות הברית כמו גם בישראל אוסר על כך. אך לא ייתכן שכל אפליה, מעצם היותה מפלה, תהיה אסורה – שאם כן הרי לא הותרנו לאף אדם את האפשרות להיות מוסרי; ומהו מוסר אם לא הבחירה לתמוך במעשים מסוימים ולהתנגד לאחרים? אדם שלעולם לא יפלה בבחירותיו, לכל הפחות בהימנעות ממעש, הוא אדם שהעוגה המוסרית שלו צבועה כולה צבעים קרים, וממילא גם אין בה טעם. אפשר להאמין ולטעון בתוקף כי האפליה שנקט האופה מקולורדו פסולה מבחינה מוסרית, אך לא ניתן לקבוע שהיא בלתי-לגיטימית במדינה סובלנית.

באותה מידה אפשר להאמין שכל הפרדה בין

שקולם הפך חזק ובטוח יותר, מכוחה של קארמה אירונית במיוחד – בעקבות עלייתה של פוליטיקת הזהויות מבית היוצר של אחיהם-צריהם הפרוגרסיביים. בה במידה נראה שמגמה בלתי-סובלנית מתעצמת גם בקרב אלה התופסים עצמם כנציגיה וכלוחמיה (אם בכלל ישנו היגיון, ולו תחבירי, במלחמה או מאבק למען סובלנות). ב'מאבק' למען דיכויים (או כפייתם) של השונים מהם, החולקים עליהם והפסולים בעיניהם, תופסים הראשונים את עצמם כבני אור מתקדמים הנאבקים באנשי חשכה פרימיטיביים. אין הם משכילים להבין כי ייתכן שמצד התוכן דעותיהם-הם אכן שייכות לנקודה קרובה יותר על ציר הזמן, אך מצד הצורה, מצד המהות, אין כאן כי אם מלחמת צלבנים בסרצנים; אנשים ימי-ביניים הצרים זה לזה, שחור על שחור, מדקרים איש את רעהו באפלה.

אל תפלו את המפלים

העת האחרונה זימנה לנו כמה מופעים שבמסגרתם פרטים ותנועות סגיי-נאורים ניסו לדכא – באמצעים חוקיים-שלטוניים – יחידים וקבוצות שפעלו מתוך צו מצפונם אך באופן פסול בעיני אותם סגיי-נאורים. מקרה מתקשר במיוחד, מעבר לאוקיינוס, היה מקרהו של האופה מקולורדו אשר סירב להעניק שירות לזוג הומוסקסואלי שביקש להזמין ממנו עוגת חתונה. הזוג תבע את האופה לדין והוא אף הורשע בתחילה, אך לאחר תהליך ממושך זיכה אותו בית המשפט העליון – בקובעו שלא ניתן להכריח אדם להקדיש את כישורו לפעולה הנוגדת את אמונתו. באופן מקביל, כאן אצלנו, הייתה זו עיריית תל-אביב שביקשה לבטל אירוע

גברים לנשים היא בהכרח הדרה או אפליה. לוי היו מבקשים לכפות הפרדה כזו על המרחב הציבורי באורח קבע – או באופן חד-פעמי על ציבור שהפרדה ממין זה מנוגדת לאורחות חייו ולאופי האירוע שהוא מבקש לקיים – ודאי שהשלטון נדרש היה להתערב ולמנוע זאת. באותה מידה אכיפה של איסור הפרדה על המרחב הציבורי כולו, או על אירוע נקודתי של ציבור החפץ בהפרדה כזו, באופן שדה-פקטו מונע מאותו ציבור ביטוי במרחב הציבורי היא חמורה לא-פחות. המוכנות

לפגוע באנשים קונקרטיים בשם עקרונות מופשטים היא עדות מחשידה ביותר לאי-הבנה ואי-הפנמה של מהות הסובלנות.

אמת, כאשר אמרנו, הסובלנות אינה ערך עליון ויש עקרונות שראוי לדחותה מפניהם; אך הללו מוכרחים להיות מעטים ביותר – שאם לא כן רוקנו את המושג מתוכן. סובלנות אינה נוחה; היא מאתגרת ומייסרת. בהגיענו לתחומה של הסובלנות, האפור הוא האור, והזעם הקדוש טמא הוא ומקומו בקצה המחנה ורק שם.

יהונתן ליפשיץ ואביחי צור



חורבן והתקרבות, אחריות וריבונות

חתירתו של השמאל תחת מפעל ההתיישבות אין בה כדי להצדיק התנהלות מופקרת. על אוהבי ההתיישבות לחדול מן השיח הקורבני ולעבור לעמדה של אחריות

של 'אדמות מדינה'; ובכן, האם מישוהו מן המתישבים במקום שילם ולו שקל אחד על הקרקע? האם למישוהו מהם הוכחת בעלות על הקרקע שעליה הקים את ביתו? לדאבון הלב התשובה כמוכן שלילית. אילו הוכרזה הקרקע כאדמת מדינה, מועצת גוש עציון והיישוב אלעזר היו מתכננים בה בנייה מסודרת וחלוקה למגרשים שהיו יוצאים למכרז; לכל אזורי ישראלי שיעבור את ועדת הקליטה הייתה אז הזכות להתמודד ולזכות במכרז, אם ירבה במחיר. כך אכן קרה בחלקה הסמוכה לנתיב האבות, שבה נבנו עשרות יחידות דיור והמחיר לחצי דונם הגיע לכ-600,000 שקל.

בגוש עציון נבנו לאחרונה אלפי יחידות דיור בצורה מסודרת וחוקית. מחירי הדיור המאמירים, יחד עם הרצון לחיות בסביבה פחות אורבנית ובורגנית, הביאו רבים לבחור במקומן במאחזים דוגמת נתיב האבות, שדה בועז, תקוע ד' וכדומה. אין כלל בושה במניעים אלו, שאף יכולים להצטרף לרצון העקרוני ליישוב הארץ. אדרבה: דווקא יישובה בדרכים יומיומיות, שאינן כרוכות באידיאולוגיה כללית וקשוחה העיוורת לצורכי הפרט, יכול לשמש גורם יציב יותר המחבר שמיים אידיאולוגיים לארץ הפרגמטית ומפרק מיניה-וביה את טענות 'ההזיה המשיחית' המיוחסת להתיישבות. את הרצון הזה ניתן לקשור לחתירה להחלת

לפני כחודשיים, בתים בשכונת נתיב האבות פונו מיושביהם ונהרסו בהוראת בית המשפט הגבוה לצדק. השיח סביב הנושא בחוגי הימין ובחוגי ההתיישבות – בעיתונות, בפייסבוק ובקבוצות הוואטסאפ – מצא את האשם בשמאל, בג"ץ ובערבים. עיון בפרטי שיח זה דורש מאמר לעצמו, אך ככלל יש לומר כי האופן, הביטויים והמושגים שבהם בחרו המשתתפים בשיח זה לבטא את טענותיהם יכולים ללמד שהסכנה התלויה-ועומדת מעל ההתיישבות אינה דווקא השמאל, בג"ץ או הערבים, אלא השיח של הימין עצמו.

כדי להיכנס בעובי הקורה עלינו להניח תחילה לשאלת הבעלות על הקרקע, שכן אף שהדבר הוסתר יפה תחת המעטה האידיאולוגי של יישוב הארץ ובאמצעות הטענה שהחורבן נגזר בשל התקטננות על ארבעים ס"מ של בעלות פרטית (החותכת את המבנים) – הסיבה שבעטיה גזר בג"ץ חורבן אינה שאלת הבעלות (שבה הוא לא דן וכלל אינו מוסמך לדון) אלא חוקיות הבנייה והאכיפה הסלקטיבית של חריגות ממנה. כמוכן, פסיקה זו עושה שימוש פוליטי מוטא בחוקי התכנון והבנייה, אך הללו נוכחים בפסיקת בג"ץ וחשוב להכיר בהם כסיבה המיידית להרס.

נניח אפוא לאותה רצועה צרה ונניח גם שכל קרקעות נתיב האבות עומדים בקריטריונים

הריבונות הישראלית בכל שטחי המולדת – ריבונות שמשמעה נורמליזציה פרגמטית של מדינת חוק.

אך כאן בדיוק עולות הבעיות: ראשית, הבנייה בנתיב האבות הפכה מחיבור של אידיאולוגיה ופרגמטיות לפרגמטיזם נדל"ני מוגזם: לא רק שאין מכרזים הפתוחים לכול, ולא רק שהקרקע חינם ואין תכנון מסודר, אלא שעל המגרשים חסרי הגבולות הברורים נבנו בתי מידות צמודי קרקע – וחלקם כאלה המניבים הכנסה נאה מהשכרה. כיוון שלכתחילה הבנייה במקום אינה חוקית ומוסדרת, המועצה האזורית – שבמגרש הצמוד והחוקי רודפת עד חורמה מי שחרג בעשרה ס"מ מקווי הבניין – אינה אוכפת את חריגות הבנייה בשטחים אלה ואף מוציאה מתקציבה הציבורי מימון לעידודן ולהגנתן. איש הישר בעיניו יעשה, וכל הקודם (ולעיתים דאלים) יבוא וייטול. בהקשר זה כדאי לזכור כיצד מצא השיח הימני קשרים הדוקים בין התחבולות הנדל"ניות של אולמרט לבין עוולותיו בהתנתקות.

יש לקרוא לילד בשמו: לפחות במקרה של נתיב האבות, מדובר בספקולציה כלכלית עם חיוזק אידיאולוגי; ספקולציה שתנאי השטח הפוליטיים עשויים להביא להצלחתה, אך כיוון שסוף-סוף המאחז אינו חוקי, ההימור עלול גם להיכשל. איש עסקים ישר (או לפחות מוצלח) יודע להפסיד בכבוד ואינו מחפש אשמים: לא השמאל, לא בג"ץ ולא הערבים. המילים הגבוהות, "בגידה" מחד-גיסא ו"שליחות" מאידך-גיסא, שהיו מוצדקות בדור החלוצי של ההתיישבות, מוצדקות פחות בעת שההתיישבות מחובקת על ידי הממסד. אך הבעיה העיקרית אינה בטענות הקונקרטיות אלא בשיח; הלה הוא ניצחון מזהיר לשמאל – שיח ההתקרבות

הפושה בכל חלקה טובה. מקורותיו של שיח זה בתפיסות מרקסיסטיות שלפיהן האדם אינו סוכן עצמאי ואקטיבי, בעל בחירה חופשית שעל תוצאותיה הוא נידון, אלא תוצר של יחסים חברתיים הקובעים אותו באופן פסיבי. משנחשפו יחסי הכוח הללו, יש למצוא את האשם שבעצם האקטיביות שלו "דפק" ו"דקר" אותנו הפסיביים "בגב", ולדרוש שיכפו על כולנו שוויון מלא.

אם פעם הדרך להשגת דבר הייתה הפעלת הכוח – חוקי או לא, בעוצמה או בעקיפין – היום הכוח מוקצה מחמת מיאוס, והדרך להשגת יעדים היא התקרבות קיטשית, המבליטה את אסונה קורע הלב, כופה אחרים להזדהות עימה ומצביעה על האשם בעצם זה שהצליח – "על חשבונה" כמובן. הדיאלקטיקה אדון-עבד מתהפכת פעמיים: העבד המפסיד אינו שואף עוד להיות האדון המנצח והפריבילג אלא ממסד את קורבנותו (אונר"א כמשל) – משום שעצם היותו עבד הופך אותו לאדון המשיג פריבילגיות בעוד ניצחון האדון והפריבילגיה הנתונה לו הם-הם אשמתו. זוהי מוסרנות שלה שורשים עמוקים בנצרות המעריצה את הפסיון (passion), את הקורבן הפסיבי (passive) ואת ייסוריו של הצלוב: בחמלתה המתחסדת היא מזדהה עם מי שבעיניה הוא קורבן, ובהוקעת עצמה על צלב האשמה מושיטה היא לו לחי שנייה; או שבטינתה מזהה היא את עצמה כקורבן, מוקיעה אחרים על צלב האשמה ומעוררת בהם רגשות בושה (שיימינג) מסרסים.

במקום לקחת אחריות על ההימור – אפילו האידיאולוגי – ולהפסיד בכבוד תוך איתור דרכים חדשות לתקן ולהצליח, הופכים המתיישבים לפסיביים ש"שלחו אותם", "לקחו להם", ואף "קורעים אותם מבתיים"



העוטף את רדיפת המותרות שלו במילים קדושות ולבסוף בוכה על שהוא זה שנגזל; מעבר לכך, היא הופכת אותנו פסיביים ומסיטה את מבטנו ממה שניתן לעשות לשם הבאת שינוי ממשי – תחת ניצחונות קטנים שסופם הפסד כללי.

שינוי ממשי הוא ריבונות הכרוכה באחריות.

רבים מתחלואי המצב הנוכחי מקורם איננו בעצם הכיבוש – שאינו אלא שחרור – אלא במצב הכיבוש, כלומר בעובדה שיהודה ושומרון אינם נבלעים ואינם מוקאים, שמנהל אזרחי-צבאי מנהל אותם בשרירותיות (שמקשה על חיי היהודים וקל וחומר על חיי הערבים), שחיילי צבא – ולא שוטרים – הם המפקחים על הנעשה בהם, וכדומה. הכיבוש של חוסר חוק אכן משחית, ואין זה משנה אם הגורם או התוצאה הם 'משיחיות' עיוורת מימין, או 'אקטיביזם מהפכני' משמאל (שכפי שראינו, בפועל הוא התקרבות פסיבית).

אנו כואבים את ההרס ואת הגירושים החוזרים-ונשנים; אנו זועמים על הצביעות וחידלון הרוח והמעשה. איננו מתיימרים לומר מהו המעשה הנכון לשם תיקון החברה ולשם חיזוק האחיזה בארץ; איננו מתיימרים לקבוע כיצד יש לבצע זאת מבחינה אסטרטגית. אולם לאור הדברים לעיל, ברצוננו להציע שהדרך לייצוב המצב אינה טקטיקה אידיאולוגית – עיוורת או מתקרבת – המשיגה 'דונם פה ודונם שם' במחירים מוסריים ופרגמטיים קשים, אלא החלת הריבונות והחוק.

אם בסופו של דבר ריבונות היא היעד המוצהר של ההתיישבות, יש להכיר ולהפנים את הערכים הגלומים בה. משמעותה אינה רק 'בעלות' על השטח, שתצור את ידי

בחוסר שוויון; הם הופכים לילדים חסרי אחריות וחסרי אשמה שהמדינה-האם או כל גורם אקטיבי אחר אחראים לו ואשמים במצבו.

חוסר האחריות הזה גולש כמובן גם ליחס אל הערבי וזכויות הפרט שלו: אם איננו אלא קורבנות של 'המערכת', איננו צריכים להיות רגישים וזהירים ביחס להשלכותיהם של מעשינו ומחדלינו כלפי מי שבפועל חולקים איתנו – כך או אחרת – את הארץ הזו. נדמה שרוב המתנחלים מסכימים שאם לערבי אכן ישנה הוכחה לבעלות על קרקע, אין להתעלם מהוכחה זו ולבנות את בתינו על אותה קרקע. אך האם מוקדשת לשאלה הזו תשומת לב מספקת?

אמת נכון הדבר: ארגוני שמאל הפכו טענה מוסרית פשוטה זו להתקרבות כללית, לאסטרטגיה שאינה בוחלת במניפולציות ובגיוס בעלי-קרקעות-לכאורה למלחמת התשה בבתי המשפט – מלחמה שמטרתה אינה מוסר וצדק אלא החרבת ההתיישבות (ובמקרה נתיב האבות הדבר מוכח מעצמו, שהרי העותרים-לבעלות לא קיבלו דבר והקרקע לא תשוב אליהם אף לאחר ההרס). אך האם ניכנע פעמיים, ומלבד שבתינו ייהרסו אף נאמץ את שיח ההתקרבות, נסיר מעצמנו אחריות לכישלוננו, נדרוש (כמו ב'מחאה החברתית') שהמדינה תספק לנו עוד ועוד מאוויים, ומשאלה לא יבואו על סיפוקם נאשים את הערבי או השמאלני?!

התקרבות זו אינה רק חוטאת לאמת המציאותית, אלא הופכת לחרב פיפיות: בשיח ההתקרבות, תמיד יצליחו הפלסטינים יותר מאיתנו; כל ניסיון להציגו כקורבן מגשים מיד את הנבואה (הסטריאוטיפית והנבזית) שאיננו אלא קוזק

הערבים; משמעותה העיקרית היא מידת הדין (בניגוד להתחסדות) והחוק שתצר גם את חוסר הגבולות שלנו, המתיישבים – גם כלפי זכות הקניין של הערבים וגם כלפי שכנינו היהודים, באי-מתן שוויון הזדמנויות לזכות בקרקע. החוק הוא זכות וחובה כאחד. לכאן עלינו להוביל את השיח, לכיוון הניצב

בסתירה מהותית לשיח הפסיבי וחוסר האחריות שהורגלו בו כפי שהורגל בו כל מי שראה עצמו כאוונגרד. שיח אחריות כזה יועיל לא רק מבחינה נקודתית – בהצלת בתים ובניגוח טענות השמאל – אלא גם מבחינה כללית ואסטרטגית, הן ברמה המעשית הן ברמה המוסרית-רוחנית.

יהונתן ליפשיץ מתגורר בתקוע. בעיסוקו כמפקח בנייה היה מופקד על עשרות פרויקטים בגוש עציון ובכלל יהודה ושומרון. **אביחי צור** מתגורר באפרת. ד"ר למחשבת ישראל.

שי מסוט

לנצח גם במערכה השלישית

הלוחמה התקשורתית נגד מדינת ישראל היא מערכה אסטרטגית החותרת תחת התשתית הבינלאומית של קיום המדינה. מערכת הביטחון ומשרד החוץ עדיין לא הפנימו זאת

בשנת 1973 חלחלה בקרב אויביה של מדינת ישראל ההבנה כי טכניקת המלחמה המסורתית לא תביא, ככל הנראה, לחיסולה של המדינה וכי לשם כך נדרשת טקטיקה חדשה. כך נולדו ארגוני הטרור השונים (כגון חיזבאללה וחמאס) אשר האמינו כי מה שלא הצליח במלחמה כוללת, יצליח בדרכים עוקפות: לוחמת גרילה וטרור אכזר ועקשן. טקטיקת הטרור לא הייתה חדשה כמובן, אך ההכרה כי זהו אפיק הפעולה הנכון לשם חיסולה של מדינת ישראל הייתה חדשה ואומצה באופן סופי בשנות השמונים.

ואכן, למן עשוריה האחרונים של המאה העשרים ועד לעשור הנוכחי השקיעו אויבי המדינה (בפרט באמצעות ארגוני חיזבאללה וחמאס) מאמצים רבים בפיתוח ארסנל

של רקטות קצרות טווח. מטרתם של מאמצים אלה הייתה לזרוע פחד באוכלוסייה האזרחית (בעיקר זו השוכנת בסמוך לגבול), לחבל בשגרת החיים ובמורל הלאומי, ובתוך כך גם להצר את צעדיהם של קברניטי המדינה בעת עימות ולחימה. מובן שלצד מאמצים אלו בוצעו פעולות גרילה אחרות, החל בחדירות לשטח ישראל ועד לפיגועי התאבדות.

החל משנת 2006 החלה מערכת הביטחון לשקוד על מענה לבעיית הרקטות קצרות הטווח, באמצעות מערכת הגנה אקטיבית שזכתה לשם 'כיפת ברזל' והצטרפה אל מערכת ההגנה הרב-שכבתית של המדינה. פעילותה המבצעית של מערכת כיפת ברזל החלה ב-2011, ועוד בטרם הוגדרה על ידי



זריעת פחד – מנסה לערער את הלגיטימיות הבינלאומית של קיומה. אל לנו לטעות ולחשוב כי המלחמה הקונבנציונלית עברה מהעולם, אך ניתן לומר בהחלט כי התעודף של אויבינו השתנה.

"רק" מלחמה תקשורתית - האומנם?

מי שעוקב אחר תהליכי התפתחות גיאופוליטיים יכול להבחין בתהליך עולמי של בניית מציאות וירטואלית, שבמרכזו הקרב על התודעה הציבורית – המשפיעה בתורה על מקבלי ההחלטות. מגמה זו מאפיינת כמעט כל שיח אקטואלי בנושאים פוליטיים ומדיניים; ודוגמה 'קטנה' מן העת האחרונה היא בחירתו של דונלד טראמפ לנשיאות ארצות הברית, בעקבות קמפיין שבו ערוב בין חדשות אמיתיות לבין חדשות כוזבות שיחק תפקיד מפתח.

תהליך זה קורם עור וגידים לכל אורך העשור השני של המאה העשרים ואחת גם במזרח התיכון (וכדוגמה יש להזכיר את 'האביב הערבי' שהושפע רבות מהרשתות החברתיות); אולם למרבה הצער, בעוד מערכת הביטחון מיהרה לזהות את האיום הרקטי ופיגועי הטרור ולפעול נגדם בהצלחה, לא כך הדבר לגבי פיגועים תקשורתיים. המחשבה שפיגוע תקשורתי הוא מאורע וירטואלי בלבד, וכי הוא אינו מאיים באופן פיזי על חיי האזרחים או על המדינה, עיכבה את המופקדים על הביטחון הלאומי מלהתייחס כיאות לאיום זה ולהקדיש למיגורו את המאמץ הנדרש. אכן, כיום ברור למדי כי מהלכיהם של אויבי ישראל בתחום זה נחלו הצלחה רבה וכי יש להם יכולת השפעה אדירה.

בין אם מדובר בידיעה מוטה ב'אל-ג'זירה',

צה"ל ככשירה, כבר הצליחה ליירט כמה רקטות מסוג גראד. בשנת 2012 יירטה המערכת יותר מ-400 רקטות, במהלך מבצע 'עמוד ענן', ועשתה זאת בשיעור הצלחה מרשים ביותר. במבצע 'צוק איתן', בשנת 2014, כבר יירטו שבע סוללות המערכת כמעט 600 רקטות מסוגים וטוחים שונים, בדיוק של כמעט תשעים אחוזים.

כיום מוסכם כי מדובר במערכת מוצלחת מאוד ובעלת אפקט מוראלי ותודעתי חזק במיוחד. לצד הקניית תחושת ביטחון לתושבים, וכן תחושת הגאווה הלאומית הכרוכה בה, מאפשרת מערכת כיפת ברזל חופש פעולה נרחב יותר לקברניטי המדינה – עקב הפחתת הלחצים ומידת האיום על העורף בעת לחימה. אויבי ישראל הביטו בעיניים כלות על מיום הגרילה הענק שלהם נוחל מפלה; וכך הלכה והתגבשה ההבנה כי המדינה היהודית לא תנוצח גם בשיטת הגרילה וכי כללי המשחק השתנו.

אל קריסת האיום הרקטי הצטרפו גורמים נוספים שאינם קשורים לסכסוך הישראלי-ערבי: התפתחותן המואצת של תקשורת הלוויין, רשת האינטרנט והרשתות החברתיות; וההכרה הגוברת בדבר חשיבותה של התודעה ציבורית ועיצובה ככלי אפקטיבי בעימותים ובלחימה. הללו הביאו להקמתה של חזית לוחמה חדשה כנגד מדינת ישראל: מלחמת הדה-לגיטימציה, 'המערכה השלישית'.

בניגוד לקודמותיה, מלחמה זו מבוססת על אמצעים 'רכים' ועיקרה שימוש בפלטפורמת המדיה החדשה ובתקשורת המסורתית לשם העברת מסרים כנגד ישראל. מי שלא הצליח לשבור את המדינה היהודית והתנועה הציונית – לא בכוח פיזי, ולא באמצעות

בין אם מדובר בסרטון מפוברק המופץ בפייסבוק, מטרתה העיקרית של המערכה השלישית אחת היא: לנסות לשבור את הלגיטימיות הבסיסית של הציונות, ולמעשה לקעקע את זכות קיומה של המדינה. ואכן, לאורך העשור האחרון היינו עדים לדעיכה משמעותית במעמדה של ישראל בעולם (הגם שהוא משתפר לאחרונה בזכות מלחמת הנגד שבה החלה ישראל). השימוש בדיעות כוזבות, בכלי תקשורת עוינים, ובביטויים כגון 'טבח', 'אפרטהייד' ו'פשעי מלחמה'; וכך גם אינספור פרסומים עוינים ברשתות החברתיות – כל אלה הצליחו במידה בלתי-מבוטלת. בהקשר זה יש לציין כי רבים משייכים את מאמצי הדה-לגיטימציה לתנועת החרם (BDS) נגד ישראל שהוקמה בשנת 2015 על ידי עומר ברגותי, אולם תנועה זו אינה אלא סימפטום וחלק מתופעה רחבה יותר. חיזבאללה, חמאס, הרשות הפלסטינית וגורמים נוספים במזרח התיכון הפנו משאבים רבים אל המדיה הדיגיטלית והתקשורת הלוויינית, ובהדרגה נוצר מצב שבו מדינת ישראל מוקעת שוב ושוב בזירה הבינלאומית, לעיתים אף בידי גורמים הנחשבים לידידיה (כגון בריטניה ומדינות אחרות במערב אירופה).

אחת התופעות המרתקות במערכה השלישית היא הזיקה שנוצרה בין קבוצות אנטי-ישראליות קיצוניות, שברובן מזהות כתנועות אסלאם קיצוני, לבין תאים לכאורה-רדומים של קבוצות בעלות אלמנטים שהוגדרו בעבר כאנטישמיים. שיתוף הפעולה, על בסיס השנאה המשותפת ליהודים ולמדינתם, הצליח לחדור בתהליך ארוך אל המיינסטרים;

ובתהליך מדורג עוצבה תודעה ציבורית שלפיה ישראל היא הגורם התוקפן ואילו הפלסטינים הם הקורבן, עד שארגוני טרור הפוגעים ללא הבחנה באוכלוסייה אזרחית מקבלים לגיטימציה גוברת-והולכת. רגילים לחשוב כי מאמצי הדה-לגיטימציה מגיעים בעיקר מהפלסטינים או מהציר השיעי-איראני נגד ישראל; האמת עגומה יותר – כל מדינה השואפת להחלשתה של מדינת ישראל (מסיבה כזו או אחרת) זיהתה את הכלי החדש כאמצעי יעיל ואפקטיבי, ובכלל זה גם כמה משכנותינו במזרח התיכון דוגמת סעודיה, קטאר והנסיכויות.

הבעיה איננה מסתכמת בעיצוב התודעה גרידא. ממש כמו הבחירות בארצות הברית, לתודעה ישנם ביטויים ממשיים רבים: היא מאפשרת (או מחוללת) גינויים וסנקציות כלכליות; היא גוררת הצרה משמעותית של החופש לתגובה אפקטיבית נגד איומים פיזיים; אך מעל לכול, ערעור הלגיטימציה הבסיסית לקיום המדינה הוא שצריך להדיר שינה מעינינו והוא אכן מוצא אוזן קשובה במדינות רבות בעולם.

מהמרמה ועד גדר הרצועה

במאי 2010 יצא מטורקיה משט אוניות לכיוון רצועת עזה: מטרתו-לכאורה הייתה העברת ציוד הומניטרי לתושבים המצויים בסגר מאז שהשתלט חמאס על הרצועה; ישראל טענה מצידה כי מדובר בפרובוקציה המיועדת לפגוע במאבק הישראלי בטרור. לוחמי השיטת שפשטו על הספינות נתקלו בהתנגדות אלימה באוניית 'מאווי מרמרה' והותקפו באמצעים שונים – מה שהוביל לפתיחה באש ולהריגתם של תשעה אזרחים טורקים, רובם כאלה שהשתייכו לארגונים



אסלמיים קיצוניים.

חלק מנוסעי הספינה שהיו מצוידים במצלמות הצליחו להקדים את צה"ל ולפרסם תמונות התומכות בגרסה שלהם לתקרית, ובכך יצרו אפקט תודעתי חזקה על אודות 'טבח' באזרחים שיצאו למשימה הומניטרית. התייעוד שפורסם גרם לנזקים מדיניים חריפים: ניתוק קשרים דיפלומטיים עם ניקרגואה, נזיפה בשגריר הישראלי במצרים, פתיחת מעבר רפיח בניגוד לעמדת ישראל, החזרת שגרירים ממדינות שונות, גינוי במועצת הביטחון של האו"ם ועוד. ישראל תוארה (גם על ידי גורמים ידידותיים) כמי שרצחה אזרחים, פרעה את החוק הבינלאומי, ועשתה שימוש אלים בכוח מופרז. מועצת זכויות האדם של האו"ם אף שלחה ועדה בינלאומית לחקר האירועים, ובמהלך זה כשלעצמו הייתה פגיעה בלגיטימציה של הריבונות הישראלית.

דוגמה נוספת לקרב מן המערכה השלישית הוא סיפורה של עדה תמימי. הנערה בת השבע-עשרה פרצה לתודעה הישראלית השנה, בעקבות פרסומו של סרטון המציג אותה ואת ובנות משפחתה מכות קצין וחייל שניסו לסלק מידי אבנים. בניגוד למרבית הציבור שנחשף לדמותה של תמימי רק עם פרסום הסרטון, תמימי מוכרת כבר כמה שנים לגורמים יודעי דבר ולרשויות, וכך גם אחדים מבני משפחתה שהיו מעורבים בפעילות חבלנית (לרבות רצח ישראלים).

תמימי מודעת מאוד לכוחה של התקשורת ולעיצוב התודעה, ומבינה כנראה כי למראה החיצוני המערבי שלה יש השפעה חזקה במיוחד. מבחינתה היא נחלה הצלחה, שכן

הפרובוקציות האלימות שלה זכו להערכה מצד כמה גורמים בעלי אינטרסים: היא קיבלה פרס מהעיר איסטנבול על אומץ הלב שלה; היא הוזמנה לכנסים בפרלמנט האירופי; היא סעדה עם נשיא טורקיה ארדואן; היא זכתה לתערוכת צילומים בהשראתה בדרום אפריקה ולכתבות אוהדות בעיתונות העולמית (כולל בארצות הברית); נכתבו בעבורה עצומות מטעם 'אמנסטי אינטרנשיונל' וארגוני זכויות אדם נוספים; ויש לה פופולריות עצומה ברשתות החברתיות.

פעילים דוגמת תמימי אינם פועלים בחלל ריק. גורמים כגון חמאס, חיזבאללה, איראן ומדינות עוינות אחרות פועלים (באופן גלוי ובאופן סמוי) לשם פרסומם של פעילים דוגמת תמימי, לאור ההבנה כי לפיגוע תקשורתי עשויה להיות תהודה לא-פחותה, ולעיתים גדולה בהרבה, מכל פעילות חבלנית אחרת. בין אם מדובר בפרובוקטורית פורעת חוק, בין אם מדובר בגיבורה נחושה וסמל למאבק הפלסטיני – כל פרסום אוהד על תמימי מייצר עוד פגיעה בלגיטימציה הישראלית ותורם להטיה בדעת הקהל העולמית.

וכמובן רצועת עזה. בכמה מועדים השנה קרא חמאס לתושבי הרצועה להגיע בהמוניהם לגדר עם ישראל; הבולט במועדים אלה היה ה-15 במאי, יום העברת שגרירות ארצות הברית לירושלים שבו הגיע מספר ההרוגים במהומות לכמאה פלסטינים. טרם מועד העברת השגרירות, רבים ציטטו מקורות בחמאס שצינו כי מטרת הצעדה הייתה "לעקור לבבות יהודים"; והיו שנשענו על הערכות מודיעין כי כוונתו של חמאס לחצות את הגדר ולחטוף חיילים.

אך האם זו באמת הייתה מטרת חמאס? במסגרת חישוב כוחות בסיסי, קל להסיק שגם בחמאס ידעו היטב שמבצע הפלת הגדר נועד לכישלון. ברור אפוא כי צמרת הארגון השקיעה מאמצים רבים בהבאת אנשים לגדר ודחיפתם לעבר קו האש לא כדי לחצות את הגדר אלא כדי למשוך את תשומת הלב התקשורתית העולמית ולשלוט בנרטיב; במילים אחרות: על מנת לבצע פיגוע תקשורת.

מדינת ישראל באמצעות צה"ל נערכה בכוחות מוגברים לחדירה פיזית. היא התאימה את דרכי הפעולה השונות לאופני הלחימה שעשויים היו להתפתח ואכן לא הושגו חדירות ולא היו נפגעים מכוחותינו. בלחימה הישנה, מדובר אפוא בהישג בטחוני; אולם בלחימה התקשורתית – שהייתה כאמור מטרת העניין – ובכן, שם ישראל לא יצאה מנצחת. ערוץ ה-BBC הבריטי הוביל את סדר היום עם הכותרת "היום עם הכי הרבה מוות בעזה מזה שנים"; אליו הצטרף ה'אינדיפנדנט' הבריטי שהגדיר את האירועים בעזה כ"טבח"; ורשתות תקשורת גדולות נוספות ברחבי העולם שידרו את האירועים עם מסך מפוצל – המאורעות על גדר הרצועה וטקס חנוכת שגרירות ארצות הברית – היוצר תמונה של סיבה ותוצאה. ביום חג היסטורי מצאה את עצמה מדינת ישראל מתמודדת עם גינויים בינלאומיים, גם מפיהם של אישים הידועים באהדתם לישראל דוגמת תרזה מיי, ראש ממשלת בריטניה. בסופו של יום, מדינת ישראל מנעה חדירה לשטחה וטקס פתיחת השגרירות עבר ללא אירועים ביטחוניים, אך שוב נכשלה בזירה התקשורתית ובעולם המציאות האלטרנטיבית.

מובן כי לצד הדוגמאות הללו מצויות עוד דוגמאות רבות מהשנים האחרונות – החל מסרטי קולנוע המעוותים את המציאות, ועד לשידורים מוטים של ערוצי תקשורת כגון 'אל-ג'זירה' ואחרים – ותקצר היריעה מלפרטן.

מה עושים?

תנועת החרם והקרבת על הנרטיב התקשורתית אינם כלים טקטיים שווי משקל: הם מתמקדים בקהלים שונים, יש להם מסרים אחרים, ופעולותיהן נעשות בערוצים שונים; ובכל זאת שניהם משתייכים לקו אסטרטגי אחד המבקש להחליש את ישראל באמצעות התקשורת – הן המסורתית, הן החדשה – על מנת לשנות את מאזן האינטרסים בזירה הבינלאומית.

המערכה השלישית כנגד ישראל מצויה בשיאה ואין לזלזל בה. באופן דומה למענה אסטרטגי מתוכנן-היטב שגובש בתגובה לאיומים פיזיים (כגון רקטות קצרות טווח או מנהרות התקפיות), אתגרה הבא של המדינה הוא לייצר מענה אפקטיבי ומתוחכם בתגובה לטרור התקשורתי. מענה זה צריך לכלול מנעד רחב של דרכי פעולה, ובכללם בניית מערך הסברה דיגיטלי הפועל באמצעות ערוצים רשמיים ולא-רשמיים; חיזוק משרד החוץ והתאמתו לצרכים העכשוויים; והכנסת הנושא למערך האינטרסים הלאומי של מדינת ישראל.

בשנים האחרונות החל מערך הסברתי כזה זה לקרום אור וגידים באמצעות הקמת מערך הסייבר של המשטרה, באמצעות חיזוק המשרד לעניינים אסטרטגים ועל ידי הפניית תשומת הלב הציבורית לנושא. למרות זאת, עדיין ישנם פערים הן במסגרת



ישראל כמה יתרונות משמעותיים: יחסים חזקים עם האמריקנים (במיוחד בכל הנוגע למהלכים נגד האיראנים); מודיעין חזק ויכולת לחימה בטרור; ועולם הטכנולוגיה. הרומן השקט עם מדינות המפרץ אינו עניין של סימפטיה אלא של אינטרסים, וישראל צריכה לנצל אותו ולתבוע את הפסקת שותפותן של מדינות אלו במערכה השלישית כנגדה, ובכלל זאת הפסקת תקצובן שם תנועות החרם, צמצום הפעילות התקשורתית נגד ישראל, ושינוי נרטיב בערוצי התקשורת הערביים. הסברה שאי-לוחמה או אי-אספקת נשק די בהן כדי להגדיר מדינה-שמנגד כמדינה ידידותית מיוסדת ככל הנראה על תפיסות מלחמה ישנות – הרואות במערכה התודעתית עניין רציני-פחות; וזוהי כמובן טעות אסטרטגית של ממש.

משרד החוץ המצוי בנקודת שפל תפקודית בשנים האחרונות, הן מבחינת בניית תוכנית משולבת שתתאם בין המאמצים השונים מתוך אופק תכנוני ארוך טווח. אחד הפערים המרכזיים הוא בתעדוף הנושא מבחינה מדינית.

בשנים האחרונות עובר המזרח התיכון טלטלה עמוקה, ומדינות רבות משנות את מדיניותן בהתאם לתמונת האינטרסים המשתנה. מדינות דוגמת קטר, סעודיה ואיחוד הנסיכויות, אשר בעשור האחרון השקיעו הון עתק בתרומות למערך הדה-לגיטימציה נגד ישראל, מנסות לחזק את הקשרים עם ישראל – לאור האיומים המופנים אליהם מבית, ובשל ניסיונות ההתחזקות של הציר האיראני ודריסת הרגל שלו במזרח התיכון.

אל שולחן האינטרסים מביאה מדינת

שי מסוט קצין מילואים במערך התיאום עם גורמים זרים ולשעבר איש משרד החוץ, הוא פעיל פוליטי במפלגת העבודה ומנהל פרויקטים בחברת הייטק

תגובות

בתגובה ל"פוסטמודרניזם טוב ליהודים" מאת אוריה מבורך, גיליון 10

חיים נבון

הפסה־מורגנה של הפוסט־מודרנה

האם אכן בנקודה הזו, בתקפותן היחסית של כל התרבויות, נפגשים השמרנות והפוסטמודרניזם? מבורך טוענת שכן, ואני רוצה לטעון שלא. המפגש הזה אינו מתרחש, וזאת בגלל קו אופי בסיסי של שני הצדדים: הן בגלל אופייה ומהותה של השמרנות, הן בגלל אופיו והיעדר־מהותו של הפוסטמודרניזם.

*

אפתח בשמרנות. אדמונד ג'רק, אבי ההגות השמרנית, שיבח בהתלהבות את המוסדות המדיניים של אנגליה, שהתפתחו באופן איטי והדרגתי במשך מאות שנים, וגינה את המהפכה הצרפתית, שניסתה לכונן מוסדות חדשים באבחה רציונלית אחת. הוא לא קרא לצרפתים לאמץ את המוסדות האנגליים, אלא את המוסדות הצרפתיים הקלאסיים, שהתפתחו בארצם שלהם, מתוך אופיים שלהם. לכאורה נראה שיש כאן אכן נקודת מפגש בין השמרנות לבין הפוסטמודרניזם: הרי זו כמו זה אינם טוענים לתקפותה המוחלטת של דרך חיים מסוימת אחת.

אך ההשוואה הזו היא טעות גמורה. ברק

במאמר מבריק טענה אוריה מבורך כי אין סתירה בין פוסטמודרניזם לשמרנות. להפך; לדעתה, "רק שמרנות פוסטמודרנית מסוגלת אפוא לחנך כיום לשמרנות". זהו טיעון שאני שומע לעיתים, בדיונים בעקבות ספרי 'מכים שורשים: ביקורת יהודית על הטיעון הפוסטמודרני' (אכן, לעתים נדירות נשמע הטיעון הזה ברמת המיומנות הפילוסופית של מבורך). השורש הבסיסי של הטיעון הוא העובדה שהשמרנות, כמוה כפוסטמודרניזם, נותנת לגיטימציה לתרבויות שונות, ואינה חותרת לאמת מופשטת ומוחלטת, המתגלה באמצעות עיון תיאורטי. לאור הדמיון הזה טענה מבורך כי עולם ההגות הפוסטמודרני מעניק לגיטימציה גמורה לבחירה באופציה השמרנית. אדם לא צריך להצדיק את מסורת אבותיו באופן רציונלי, כפי שדרש המודרניזם, אלא הוא יכול לבחור באופציה השמרנית בלי כל צורך בצידוק אובייקטיבי. אם אין אמת מוחלטת, אזי יכול אדם לבחור לחיות כחרדי שמרן בלי שום צורך להוכיח את אמיתותה של דרך החיים הזו, ואפילו בלי לטעון לאמיתותה (במובן האובייקטיבי).



שכליות, והנה הניסיון גובר על ההיקש" (פירוש לתורה, דברים י"ז, יד).

השמרנות אינה מוותרת על האמת המוחלטת. היא רואה את המוחלט כיעד שאדם אינו יכול להגיע אליו, אך יכול להתקרב אליו או להתרחק ממנו. מדבריה של מבורך עולה, למשל, שאין פשר לשאלה האם היהדות אמיתית יותר או פחות מהנצרות. מבחינת היהודי היהדות היא אמיתית, מבחינת הנוצרי הנצרות היא אמיתית, ואין כל נקודת מבט אובייקטיבית שתוכל להכריע ביניהן. גישתו של השמרן שונה בתכלית. הוא יאמר שוודאי יש לשאלה זו תשובה אמיתית מוחלטת. אלא שלכך הוא יוסיף שתי הסתייגויות. ראשית, הן היהדות הן הנצרות נבחנו בחייהם הממשיים של עמים במשך דורות הרבה, והוסיפו לעמים הללו טוב וחוכמה ויראת שמיים, ולפיכך הן היהדות הן הנצרות טובות בהרבה מן הברבריות הפגאנית, שהיא חלופה שכיחה להן. שנית, השמרן יוסיף שההכרעה העיונית בין היהדות לנצרות אינה בהישג ידו של אדם מן השורה, ואף לא של חכם מן השורה, ולכן מוטב לאדם הרגיל שידבק בדרכי אבותיו. לא משום שהן בהכרח תמיד אמיתיות יותר, אלא משום שאין לאדם מן השורה כלים מספיקים לשפוט את דרכי אבותיו באופן מוחלט, ובכל מקרה אלו ודאי דרכים הראויות יותר לחיותן מן האפס הניהיליסטי.

הספר שעיצב יותר מכול את ההכרה בשמרנות כזרם רעיוני במאה העשרים היה כנראה ספרו של ראסל קירק The Conservative Mind שיצא לאור ב-1953. כשמנה קירק בפתיחת ספרו את יסודותיה של העמדה השמרנית, הוא פתח

קרא לצרפתים לאמץ מוסדות צרפתיים ולאנגלים לאמץ מוסדות אנגליים, לא משום שחשב שאין קנה מידה אובייקטיבי להבחנה בין מוסדות מדיניים וחברתיים טובים לבין מוסדות רעים. מחשבתו הייתה שונה לגמרי, והיא לא הייתה מבוססת על רלטיביזם ערכי אלא על ענווה אפיסטמולוגית. לו היה ברק רלטיביסט, לא היה לו שום בסיס מוצק לבקר ממנו בתקיפות את בחירתם של המהפכנים הצרפתים באמת שלישית, שהתפתחה לכדי האמת של הגיליוטינה.

ברק חשב שוודאי יש אמת מוחלטת, אולם שכלו של האדם אינו יכול להשיגה במלואה. הוא יכול לכל היותר להתקרב אליה אט-אט. הסבך המורכב של חיי אדם, ועוד יותר ממנו חיי החברה, מביא לכך שגם דרכי החיים הנאותות יהיו סבוכות מאוד. בהינתן ההבדל שבין קהילות שונות, מתבקש שלכל אחת מהן תתאים דרך חיים מעט שונה, כטכניקה נכונה לחיים בעלי משמעות. יודגש: לכל קהילה יש כנראה דרך אחת המתאימה לה ביותר; אולם הדרך הזאת מן הסתם שונה מעט מהדרך המתאימה ביותר לקהילה אחרת. כיוון ששכל האדם מוגבל, ואינו יכול להקיף את אינספור הגורמים המעצבים את חיי אנוש, הניסיון המעשי הוא בהקשר זה מדריך טוב הרבה יותר מאשר הספקולציה התיאורטית. האדם אינו יכול להצביע בוודאות על דרך החיים המדינית והחברתית הנכונה ביותר, אולם הוא יכול לגשש אליה את דרכו, מתוך הניסיון המצטבר של קהילתו. היטב ניסח את עמדתו של אדמונד ברק אחד מחכמינו שקדם לו דורות הרבה, והיה גם מדינאי דגול, הלוא הוא דון יצחק אברבנאל. כאשר דן בשאלת השלטון המדיני הרצוי, כתב: "ומה לנו להביא על זה טענות

באמירה שהשמרנים מאמינים בקיומו של סדר רוחני עליון, או לפחות חוק טבע מוחלט. ההיסוס של השמרן לקבוע תיאוריות מוחלטות נובע מצניעות לנוכח המוחלט, ולא מיוהרה לנוכח יקום ריק ממשמעות. אכן, אדם פוסטמודרני, המחולל בקרבן ססגוני של מגוון סגנונות חיים, יכול לבחור לעתים להתהדר זמן-מה בסגנון חיים פסבדו-שמרני. מה רחוק המחול הפרוע הזה מאורח חיי ומאמונותיו העמוקות של השמרן שתיאר קירק.

*

הסתירה החזיתית בין שמרנות לפוסטמודרניזם נובעת לא רק מקו אופי יסודי של השמרנות, אלא גם מטיבו של הפוסטמודרניזם. מבורך ניסתה להבחין הבחנה חדה בין שני סוגים של פוסטמודרניזם: אחד המבוסס על רלטיביזם ערכי, וסבור שאין אמת, ושני המבוסס על דטרמיניזם לשוני, וסבור שהכול אמת. ההבחנה הזו היא להטוט לשוני גרידא (להטוט לשוני פוסטמודרני, כמובן). אין שום הבדל בין האמירה שאין אמת לאמירה שהכול אמת. האמת מוגדרת על ידי הבדלתה מן השקר; אם שום דבר אינו שקר, אז גם שום דבר אינו אמת. המושג "אמת" מאבד כך את משמעותו. במסיבת התה של הכובען המטורף ב'עליסה בארץ הפלאות' השעה היא תמיד שש אחר הצהריים. אך הרי זה בדיוק כמו לומר שהשעה לעולם אינה שש. המשמעות היחידה של מניין השעות היא להבחין את שעת ההווה מהשעות שלפניה ומאלו שאחריה; כאשר מניין השעות אינו מבדיל בין זמן לזמן, אין שום משמעות לשום שעה שהיא.

סטיבן היקס, בספרו Explaining

Postmodernism, מעלה שאלה חריפה: אם אין אמת, או שהכול אמת, איך ייתכן שכל ההוגים הפוסטמודרניים המוכרים לנו אחזו כולם בדיוק באותן עמדות פוליטיות? דרידה, פוקו, ליוטר, רורטי, באטלר – הם וחבריהם היו כולם אנשי השמאל הקיצוני. כשנשאלו על כך, כמה מהם טענו שאין הם רואים סיבה או צורך להצדיק את אמונותיהם הרעיוניות, כי ממילא אין אמת, וכל אחד רשאי לבחור בעמדות פוליטיות כרצונו. על כך שאל היקס, איך לא קרה שאחד מכל אלו בחר באופן שרירותי בעמדות הימין? תשובתו הייתה שהפוסטמודרניזם אינו אלא כלי רטורי בידי השמאל הקיצוני, שאיבד את היכולת להצדיק את אמונותיו באופן רציונלי, לאחר קריסת הקומוניזם. לא נותר להוגים המרקסיסטים אלא להוריד איתם לְשָׂאוֹל האנטי-רציונלי את ההיגיון כולו. הם אמרו שאין זאת שהמרקסיזם איבד את הצדקתו הרציונלית, אלא שאין שום רציונל בעולם כלל.

הרלטיביזם הערכי הוא עמדה מופרכת מבחינה פילוסופית, בשני הניסוחים שניסתה מבורך לנסח אותו. כך או כך, כשאומרים שהאמת היא שאין אמת – זוהי סתירה פנימית. אפשר כמובן לומר שחשיבה פוסטמודרנית אינה נבהלת מסתירות פנימיות, אך אז אי אפשר להבין כלום ואי אפשר לומר כלום, ומוטב לשתוק. איך יכול הפוסטמודרניסט לשלול את עמדתו של אדם החושב שיש אמת מוחלטת? הרי זו האמת שלו. אפלטון כבר קרע לגזרים את העמדה הרלטיביסטית הזו, שבדורו ייצגו אותה הסופיסטים. אני תוהה לפעמים איך היה מגיב אפלטון לו גילה שהסופיסטים השתלטו על האקדמיה. גדולי הפילוסופים של העולם המערבי האמינו שיש אמת



המוקד האמיתית של הפוסטמודרניזם: לא הרלטיביזם הערכי הנואל, אלא המאבק למען פירוק והרס.

*

בסיום דבריה העלתה מבורך, באופן תמוה למדי, טיעון חינוכי שהוא מהותני מאוד, ובהחלט לא פוסטמודרני. לדבריה חינוך שמרני-מסורתי לא יצליח, כי הוא מבקש מהתלמיד לחזור לשלב קודם בהתפתחות התודעה, בעוד חינוך פוסטמודרני יכול לזמן את התלמיד לשמרנות, כי הוא רוכב על תנועת התודעה אל השלב הבא, ומנצל אותה לצרכיו. תוך האמת דרכה, באיזו מידה מצליחים מחנכים המנסים את הלהטוט המוזר הזה להניע כך את תלמידיהם המבולבלים אל החימרה הזו של שמרנות פוסטמודרנית. אני מכיר את הגישה החינוכית הזו, ולא ראיתי שנחלה הצלחות גדולות. בכל אופן, מעניין לראות איך אפילו הוגה פוסטמודרנית חריפה כאוריה מבורך אינה מצליחה להסתפק בשימון הפוסטמודרני, ונאלצת לאמץ מודל מאוד לא פוסטמודרני, ואפילו הגליאני; לדבר על איזו התפתחות הכרחית ומחויבת של התודעה, שאי אפשר לסטות ממנה כמלוא הנימה. הפוסטמודרני והפוסט-ליברלי מאמץ כאן גרסה מיושנת ביותר של המודרנה, ניסיון לחזות באמצעות תיאוריה מפולפלת את שלבי התפתחות הוודאיים של הרוח. שמרנים בכל הדורות פקפקו בתוקפן של תיאוריות נוקשות כאלו, והשיבו בדבריו האלמותיים של רבי יצחק אברבנאל: נחיה ונראה; "הניסיון גובר על ההיקש".

מוחלטת, לא משום שקצרה דעתם מלהבין את הרעיון הגאוני של הרלטיביזם – מה כבר יש כאן להבין? – אלא משום שהבינו עד כמה הרעיון הזה מופרך.

צודק היקס, שהרלטיביזם משמש בידי ההוגים הפוסטמודרניים כלי רטורי בלבד. אך לטעמי לאו דווקא כלי לקדם בו תפיסת עולם פוליטית ספציפית של השמאל הקיצוני, אלא כלי לקדם מטרה רחבה יותר ומעורפלת יותר: פירוק כל מערך הזהות האנושי, המתואר על ידם כדכאני. אם אין אמת ושקר, אם אין טוב ורע, אם אין מהויות ואין טבע, אז גם אין יהודי ואין גוי, אין אנגלי ואין צרפתי, אין גבר ואין אישה.

מבורך כתבה כי "לא הייתה תקופה יפה מזו לתרבויות שמרניות", כאשר כוונתה לתרבויות לא מערביות, שהפוליטיקלי-קורקט העדכני אוסר לבקר אותן. אך פוליטיקת הזהויות העכשווית מוכנה לחבק זהות כלשהי רק ככלי נשק במאבק לפירוק זהויות שהן כביכול חזקות ממנה. הזהות השחורה לגיטימית רק ככלי נשק נגד הזהות הלבנה, הזהות הלהט"בית היא כלי נשק נגד הזהות ההטרוסקסואלית, וכן הלאה. לעולם אין לגיטימציה לזהות חזקה, שאין עליה ערעור. ביום שזהות "מדוכאת" כלשהי תתקבל כלגיטימית, ולא יהיה צורך להיאבק למענה, מיד יסתערו גם עליה מפרקי הזהויות הפוסטמודרניים, ויציגו גם אותה כדכאנית ומרושעת. את ספרי 'מכים שורשים' הקדשתי להגנה על הזהות כבסיס היסודי של קיומנו, שיש להגן עליו לנוכח הפוסטמודרניזם המפרק. כי זוהי נקודת

הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

"בית הדין מורה למשטרת ישראל לחקור את ניסים דב חיון, ראב"י בקהילת מוריה השייכת לתנועה הקונסרבטיבית. הנ"ל לפי הודאתו חיתן את בני הזוג (...) כאשר האישה הייתה אסורה להינשא". הצו שהוציא בין הדין הרבני האזורי בחיפה הורה למשטרה לזמן את חיון לחקירה. משזה התעלם מכמה צווים השוטרים הגיעו לביתו לפנות בוקר ועצרו אותו. האיש שוחרר לאחר חקירה קצרה, שלף את הטלפון הנייד ופרסם פוסט תחת הכותרת "איראן זה כאן". מאות מבני קהילתו ערכו תפילת מחאה מול בית הדין הרבני, חברי כנסת כינו את האירוע "זוועה וחרפה", ונשיא המדינה זימן את חיון לפגישה בלשכתו. // שעות ספורות לאחר התפוצצות הפרשה פרסם היועץ המשפטי לממשלה אביחי מנדלבליט מכתב האוסר על משטרת חיפה להמשיך לחקור את חיון בגין עריכת חופות פרטיות. מנדלבליט, האמון על שמירת שלטון החוק, עשה כאן צעד המנוגד לאינטואיציה הבסיסית של אחריותו המקצועית. החוק הישראלי ברור למדי: סעיף 7 בפקודת הנישואין והגירושין קובע כי "כל שאינו דואג לרישום הנישואין או הגירושין שלו, או לרישום הנישואין או הגירושין שהוא סידר לאחר – דינו מאסר שנתיים". אמנם מדובר בפקודה מנדטורית, אולם החלק השני של המשפט – המטיל אחריות מיוחדת על עורכי קידושין – התווסף בחקיקה ראשית רק בשנת 2014. כלומר מדובר בחוק חרות טרי של הכנסת מהשנים האחרונות.

"נישואין ברחוב" הוא המונח המקצועי בז'רגון דיני המשפחה, המתאר נישואין

שאינם עוברים רישום במשרדי הרבנות

הראשית או במרשם האוכלוסין. המעמד

האישי של אזרחי ישראל נקבע על פי

"הדין האישי", כלומר הדין הדתי של

העדות השונות. גם למדינה, כגוף חילוני,

יש אינטרס להקפיד על רישום ממלכתי

של כל שינוי במעמד האישי. רישום זה

נדרש לצורך מניעת ביגמיה, מעקב אחר

הסטטוס המשפטי של בני הזוג, עריכת

בדיקות במרשם היילודים במקרה של

תרומת ביצית או זרע, או תיעוד ממזרים





במקרה של חשש ממזרות. בשנים האחרונות התרחבה מאוד תופעת הנישואין ברחוב, בעיקר באמצעות ארגונים כמו 'הוויה' המציעים טקסי חופה בהנחיית ידוענים, כוכבי ריאליטי, אמנים, פוליטיקאים ורבנים רפורמים או קונסרבטיבים. // רוב בני הזוג הבוחרים במסלול זה אינם יודעים שלא רק שנישואין ברחוב אינם זוכים לשיתוף פעולה של המדינה, אלא זכויותיהם הבסיסיות עלולות להיפגע. אין הכוונה רק לזכויות הניתנות לזוגות הנישאים כדת משה וישראל, אלא גם לכאלו שנהנים מהן זוגות המתחתנים בנישואים אזרחיים בחו"ל.

פסק הדין המנחה בעניין זה ניתן בשנת 1981 ולא השתנה עד היום. התיק שנקרא "צונן נגד שטל" עסק ביהודי אמריקני גרוש שהגיע לארץ וביקש להתחתן. הרבנות דרשה ממנו להציג את מסמכי הגירושין אולם הלה סרב, הזמין אולם ואורחים ונשא אישה בטקס פרטי בנוכחות שני עדים. לדבריו, הוא עצמו שימש רב בחופה זו. כעבור שנים עלו נישואי בני הזוג על שרטון, האישה הגישה תביעת מזונות, אולם הבעל הפתיע בטענה לא צפויה. איננו נשואים כלל ועיקר, טען בפני בית המשפט, לא רציתי לאכזב את המזומנים ולכן ערכתי את הטקס, אולם לא נרשמנו ברבנות ואיננו רשומים במנהל האוכלוסין. // בית המשפט המחוזי קבע שגם אם הרבנות לא מכירה בטקס, סוף סוף התנהלה כאן זוגיות לאורך שנים, ולכן הטיל עליו תשלומי מזונות כמו אלה המוטלים על ידועים בציבור. האיש עתר לעליון, והשופט אלון קבע כי נישואים ברחוב "פוגעים בתקנת הציבור" שכן המדינה לא יכולה לעקוב אחריהם ולתעד אותם. אלון הבהיר שרק בית הדין הרבני מוסמך לקבוע אם בני הזוג נשואים או לא, אך לעניין המזונות – בית המשפט האזרחי לא יעניק סעד אזרחי לצעד פסול, ולכן האישה אינה זכאית למזונות. השופט שמגר, שכיהן כנשיא בית המשפט, הרחיק לכת יותר. הוא טען שנישואים כאלו כלל אינם תקפים. לדעתו, החוזה הכלכלי מְפֹלָל שלכאורה נכרת בין הצדדים מבוסס על ההנחה שהם נשואים; אם הם לא נשואים אין בכלל חוזה. // אף שעברו קרוב לארבעה עשורים מאז פרסום פסק הדין, העיקרון לא השתנה. המדינה רוצה לתעד את המעמד האישי של בני זוג הבאים בברית הנישואין, ולכן אם אין חתונה דתית או נישואין אזרחיים בחו"ל – היא נוטה להעניש את המתחכמים. יוצאי דופן הם מקרים שבהם בני הזוג מוגדרים פסולי חיתון. כשאין אופציה לנישואין בהיתר, הסיכוי שבתי המשפט יכירו בנישואים ברחוב גבוה יותר.

ומה עם חיון? אם היה למישהו ספק בכך שהוא התגרה במשטרה בכוונה כדי להיעצר, הנה כעבור כמה ימים נתבשרו תושבי חיפה כי הוא יעמוד בראש רשימת מרצ לעירייה בבחירות המקומיות הקרובות.



כנס הקיץ של לשכת עורכי הדין הוקדש לאחד החוקים החשובים ביותר שנחקקו

בכנסת במושב האחרון. "חוק חדלות פירעון ושיקום כלכלי" הוא שמו של קודקס ענק, הכולל כ-420 סעיפים, ומקיף את כל דיני פשיטות הרגל וההוצאה לפועל – הן של חייבים פרטיים, הן של תאגידים. // עיקר חידושו של החוק הוא בשינוי הערכים. בעוד החקיקה הישנה שעסקה בנושא ביקשה לאזן בין זכות הקניין של הנושים וחובת החייב לשלם את חובו, לבין האינטרס החברתי בשיקומו של החייב – החוק החדש מעלה על נס את השיקום הכלכלי כערך עליון. בסעיף המטרה נכתב כי מטרת החוק היא "להביא ככל האפשר לשיקומו הכלכלי של החייב", ו"לקדם מחדש את שילובו של חייב שהוא יחיד במרקם החיים הכלכלי", ורק בשלב שני "להשיא את שיעור החוב שיפרע לנושים". // כאשר מדברים על הדילמה של החברה, האם להיות "פרו נושים" או "פרו חייבים", אפשר למקם את הדיון על ציר הוויכוח שבין הימין לשמאל בזירה הכלכלית. החלוקה ברורה לכאורה: שוק חופשי דורש הגנה קשוחה על זכות הקניין. תפיסת עולם הדוגלת ב"חירות" דורשת אחריות מלאה של האדם לתוצאות מעשיו. מנגד, תפיסה סוציאליסטית-פרוגרסיבית תבקש לקדם מהלך של "צדק חלוקתי" המבקש למרב את רווחתו של מי שגורלו לא שפר עליו ואשר נטל אשראי או מינוף מעבר ליכולת ההחזר שלו. ברוח הדברים הצהירה השופטת דפנה ברק-ארז כי "חוק חדלות הפירעון הוא דוגמה לקידום חקיקה לזכויות אדם".

אלא שמקדמי החוק, וביניהם כונס הנכסים הרשמי הפורש פרופ' דוד האן, טוענים בתוקף שמה שהניע אותם לקדמו לא היה תפיסת עולם סוציאליסטית אלא שאלת היעילות הכלכלית. הם הציגו מחקרים של האיחוד האירופי אשר בחנו את שאלת היעילות הכלכלית, והגיעו למסקנה שככל שהליך פשיטת הרגל מהיר יותר כך המשק מרוויח. המחקר הראה שחייבים הנגררים שנים ארוכות בהליכים משפטיים הופכים נטל על מערכת הרווחה, הסיכוי הריאלי שלהם לחזור לשוק העבודה ולשלם מיסים קטן. במקרים רבים החייב איננו עובד, חי בעלויות מינימליות, והתשלום החודשי הממוצע שלו לנושים נמוך מאוד ואף בטל בשישים ביחס לחובות. הסנקציות של ההוצאה לפועל נתפסות כיצר נקמה של המוסדות הפיננסיים, בבחינת "למען יראו וייראו", אך הן אינן משיגות את המטרה – כי גופי המימון ממשיכים לשווק אשראי באופן אגרסיבי ללקוחות אחרים. // מנגד, נשיא בית המשפט המחוזי בתל-אביב איתן אורנשטיין התריע על הסכנה שהחוק יהפוך את ישראל ל"גן עדן לחייבים". אורנשטיין טען שהיקף תיקי הוצאה לפועל וכינוס נכסים גדל בשנים האחרונות לממדים עצומים, והזהיר: "הלכנו בחוק על הליך





השיקום ושכחנו את הנושים. החוק גרם לפיחות בתום הלב של החייבים. המסר שהוא מעניק להם הוא – אל תשלמו חובות. אנחנו נהיה מוצפים בבקשות להפטר (שמיטת חובות; י"י), זה יגיע אלינו במאסות". אורנשטיין פנה לשרת המשפטים וביקש ממנה לתקן את החוק עוד לפני שייכנס לתוקף. // את האקטיביזם הרטורי הזה לא אהב שופט בית המשפט העליון חנן מלצר. "על שופטים מכהנים להיזהר במתיחת ביקורת פומבית על המחוקק לאחר שהליך החקיקה הושלם", התרה. "הם יכולים לעשות כן בעת הצורך רק במסגרת הליך שיפוט, כאשר מסתבר שהחוק נוגד את הוראות חוקי היסוד".



האם תמוגר הזנות בישראל? // ועדת השרים לחקיקה התכנסה במיוחד בפגרה כדי לאשר את הצעת החוק הממשלתית של משרד המשפטים למאבק בזנות. ההצעה, המבקשת להתמודד עם 26 אלף צרכני זנות הפעילים בממוצע מדי יום ביומו, מעבירה את האחריות מספקיות השירות לצרכנים. בליבה עומד קנס בגובה של 1,500 שקל שיוטל על צרכן שייתפס. עבירה חוזרת שנעברה בתוך שלוש שנים תוביל לקנס בסכום של 3,000 שקל. מי שקיבל את הקנס יוכל לשלם, להגיש בקשת

ביטול או להגיש בקשה להישפט. בית המשפט יהיה רשאי, אם יחליט שהעבירה אכן נעשתה, להגדיל את גובה הקנס עד לסכום של 75,300 שקלים. // לצד הקנס המנהלי החוק כולל רכיבי שיקום משמעותיים: הרחבת המענים הטיפוליים והבריאותיים הניתנים לזונות; גיבוש תוכניות חינוכיות מניעתיות לצרכנים; העלאת המודעות הציבורית לגורמי הסיכון ולנוזקים הכרוכים בתעשיית הזנות, כולל הטמעת תוכני חובה בתוכניות הלימודים לתלמידים, לחיילים ולסטודנטים; השקעת משאבים באיתור וזיהוי של קטינים בסיכון לניצול; והפקת קמפינים ציבוריים בדבר הנוזקים הכרוכים בתעשיית הזנות.

החוק התקבל בברכה על ידי שדולת הנשים. מנגד העלו מתנגדיו כמה נימוקים נגדו. הראשון מעשי: לטענתם היומרה למגר את הזנות משולה ליומרה לניסיון הכושל למיגור צריכת האלכוהול בארה"ב בראשית המאה הקודמת. "תקופת היובש" הייתה זו שבה פרח השוק השחור ושגשגו ארגוני מאפיה שמכרו אלכוהול לא חוקי ולא מפקח במחירים מופקעים. כאן כמו כאן החוק נועד לדעתם לכישלון. סנקציות חריפות נגד צרכני הזנות עלולות להעתיק את השוק אל החצרות האחוריים, ולהעצים את הסרסורים על חשבון תנאי מחייתן ורווחתן של הפרוצות. // טענה נוספת, מהתחום החוקתי-מנהלי, היא שהמדינה אינה אמורה לאכוף מוסר. שימוש בחוק לצורך אכיפת ערכים מוסריים הינו מדרון חלקלק. די להיזכר בכך שבעבר יחסי מין הומוסקסואליים הוגדרו כעברה פלילית, ולדידם של שומרי מצוות רבים המאמינים בפשט הכתוב בספר ויקרא הם עדיין

מוגדרים "תועבה". אם כל קבוצה באוכלוסייה תבקש לנצל רוב פרלמנטרי מזדמן כדי לקבע בחוק את ערכיה, התוצאה עלולה להיות התנגשות חריפה בין מגזרים וקהילות החלוקים בתפיסות העולם הערכיות שלהם. // טענה שלישית היא מוסרית. החוק החדש סותר למעשה את עיקרון העל של הדין הפלילי, והוא ההנחה בדבר קיומה של בחירה חופשית. הטלת אחריות על צרכני זנות בלי להטיל אחריות מקבילה על העוסקות בזנות פסולה מבחינה אתית. היא מוציאה את הנשים בזנות מהמעגל הפלילי בטענה לא מוכחת שהן אינן בעלות זכות בחירה, ומניחה את המבוקש שכל זונה היא קורבן שנאלץ לעשות את מעשיו מבלי שהייתה לו כל אפשרות לבחור לעשות או שלא לעשות את הדברים. אם קונספציה כזו תתקבל, יהיה קשה מאוד להצדיק אי-נקיטת יחס דומה ביחס לתחומים משיקים אחרים, כמו עברייני רכוש שחוו ילדות עשויה או אנשים אלימים שנחשפו בעברם לאלימות. // תומכי החוק הבהירו מנגד שטענות אלו היו נכונות ביחס לנוסח המקורי של החוק, זה שהטיל סנקציות פליליות על צרכני הזנות, אך לא ביחס לנוסח הנוכחי, הממוקד בסנקציות מנהליות קלות יותר ורוב יהבו נתון לכלי מניעה וחינוך. נוסף על כך, סימון התופעה כפסולה באמצעות קניסת הצרכנים ורישומם עשוי להועיל לצמצום ממדי התופעה בטווח הארוך, כפי שהחוק למניעת הטרדה מינית השפיע במהלך השנים על דפוסי השיח בצבא ובמקומות העבודה. המצב הנוכחי שבו צריכת הזנות איננה אסורה מהווה למעשה סוג של לגיטימציה, ואת זה חשוב לעקור.



ישראל היא אחת המדינות המתקדמות בעולם בכל הנוגע לזכויות בני הקהילה הלהט"בית. כך עולה ממחקר שערכה המחלקה המשפטית של הכנסת לבקשתו של ח"כ נחמן שי. זה לא קרה בחקיקה, אלא בסדרת פסיקות שיצרו במהלך השנים מצב חדש. כיום – בכל הנוגע לזכויות רכושיות וסוציאליות, כמו פנסיה, ירושה, חלוקת רכוש ועוד – אין הבדל בין זוג חד-מיני לזוג רגיל. // הפסק הראשון והמפורסם ביותר ניתן בעתירתו של דייל אל על יונתן דנילוביץ שדרש זכות לכרטיס טיסה חינם לבן זוגו. "שלילתה של טובת הנאה זו מבן זוג מאותו מין מהווה הפליה ופגיעה בשוויון", קבעו שופטי הרוב אהרן ברק ודליה דורנר. ערכאות שונות ערכו שימוש בדוקטרינת "ידועים בציבור" כדי להגדיר זוגיות חד מינית כתא משפחתי. ב-2004 הכיר המחוזי בנצרת בזכותו של הומוסקסואל לרשת את בן זוגו שנפטר. בית המשפט כתב שאף על פי שבחוק הירושה כתוב במפורש "איש ואישה" אפשר לפרש זאת כ"איש ואיש" או "אישה ואישה". היועץ המשפטי לממשלה דאז מני מזוז החליט שלא לערער על הפסק. // שנה לאחר מכן קיבל בית הדין לעבודה בתל-אביב את תביעתו של הומוסקסואל לקבל מהביטוח הלאומי קצבת שארים כאלמן לאחר שכן זוגו נפטר. כעבור שנה נוספת, בשנת 2006, הכיר בית הדין לעבודה בחיפה באישה לסבית כאלמנה,



לאחר שבת זוגה נפטרה. התינוקת שנולדה לה הוכרה כיתומה אף שמעולם לא אומצה כבתה של בת הזוג המתה. בתי המשפט הכירו גם בהסכם ממון בין בני זוג חד-מיניים לעניין חלוקת רכוש על בסיס חוק יחסי ממון. ב-2011 הכיר בית המשפט המחוזי בתל-אביב בזוג הומוסקסואלים כבני זוג לעניין חוק נכי רדיפות הנאצים. שנה לאחר מכן קבע בית המשפט לענייני משפחה ברמת-גן כי לבתי המשפט יש סמכות

עניינית להתיר נישואין אזרחיים של זוג חד-מיני. // בפרשת "ירוס-חקק" אישר בית המשפט העליון לבנות זוג לאמץ כל אחת את ילדיה של חברתה. ב-2005 הכיר בית המשפט העליון בנישואין חד-מיניים שנערכו בחו"ל, באותו מסלול שבו מכירה המדינה בנישואין אזרחיים. השופטים טענו שוב שאין בפסיקתם משום הכרה במשפחה חד-מינית, ונתלו בנימוק טכני-פרוצדורלי: פקיד הרישום אינו מוסמך להפעיל שיקול דעת בבואו להכניס את פרטיהם של אזרחים למרשם בהיעדר הוראת חוק המסמיכה אותו לעשות זאת. בגזרת החקיקה, חוק החולה הנוטה למות מהעשור הקודם העניק לבן זוגו של חולה שאיבד את יכולת השיפוט והתקשורת לקבל החלטות רפואיות בעניינו.

שני המאחזים האחרונים שלא נכבשו הם אימוץ של ילד שאינו בן של אחד מבני הזוג ופונדקאות. בשני המקרים מדובר במקרי קצה המצדיקים הבחנה רלוונטית. בנוגע לאימוץ, היקף האימוץ המלא בישראל נמוך מאוד, וכך למשל בכל 2017 אומצו 72 ילדים בלבד. מנגד, הביקוש לאימוץ בקרב זוגות חשוכי ילדים מפאת מצב רפואי הוא עצום. וכך, גם בין הזוגות הרגילים יש תחרות קשה על הזכות לאמץ, והורים נדרשים לעמוד בשורה ארוכה מאוד של תנאים כדי לשכנע שהם מתאימים יותר מאחרים לאמץ ילד. כאשר מדובר בביקוש גדול כל כך, אך טבעי הוא שהמדינה תלך "על בטוח" ותבקש להעניק לילד את ההזדמנות לגדול עם אבא ואימא – מתוך הבנה, המגובה בניסיון, שהאב והאם הם בעלי איכויות הוריות שונות ומשלימות, וזו צריכה להיות ברירת המחדל. // הסוגיה השנייה, זו שבגינה פצחו הלהט"בים בשביתה ויצאו להפגנה גדולה, היא הפונדקאות. ד"ר אתי סממה חקרה את הפונדקאות בישראל במשך עשור וחצי והגיעה לממצאים מדאיגים: מתוך 1,300 השתלות רק 670 הסתיימו בלידה. נשים פונדקאיות רבות עוברות תהליך קשה ומתיש ומסיימות אותו במפח נפש, בלי לקבל פיצוי הוגן על המאמץ. רוב הפונדקאיות נמנות עם העשירונים התחתונים, ונכנסו לתהליך מטעמי מצוקה כלכלית. אף שההליך מוגדר "וולונטרי" הן מקבלות 160 אלף שקלים. מדובר אפוא בסוגיה מורכבת ביותר מבחינה אתית, שהגבול בינה לבין סחר בבני אדם דק מן הדק. // מהטעם הזה הפונדקאות מאושרת רק במקרים של בעיות רפואיות חשוכות מרפא. זה כמובן לא המצב אצל זוגות חד-מיניים.

זוג הומואים יכול לחתום על הסכם הורות עם זוג לסביות, ולגדל את הילד בהסדרי ראייה כשל זוגות גרושים. למה הם לא עושים את זה? הומואים שנשאלו הסבירו שהם לא רוצים "לראות אישה בשטח", לחלוק עמה ילד או לשלם לה מזונות. לאור זאת ברור שלא מדובר פה ב"זכות להורות" אלא בדרישה לאנטי-הורות, שכן ברור שפונדקאות של הומואים, המסתמכת על ביצית מתורמת אחת ורחם מתורמת אחרת, פוגעת בזכותו של הילד להכיר את אמו הביולוגית. // הפונדקאות היא משאב במחסור חמור, ואפילו זוגות שקיבלו אישור ממתינים שנים. אישור ההליך להומוסקסואלים יגדיל מאוד את הביקוש ויעורר לחץ לאפשר למבקשים "לשלם יותר". התוצאות תהיינה יותר ויותר נשים חלשות שתבחנה במסלול של סחר בגופן ובאבריהן מתוך מצוקה כלכלית. מההחלטה שלא להרחיב את ההיתרים לא ניתן לגזור מסקנה שלפיה המדינה מפלה זוגות להט"בים לרעה.



"לחוק הלאום יש השפעה הרסנית. כיסוד מוסד של התשתית הערכית שעליה מבוססת המדינה, הוא חותר תחת היות ישראל מדינה אזרחית – שכן לא תיתכן מדינה אזרחית ששוויון מלא איננו נשמט אפה. החוק הזה יצר פרקטיקות שיסודן אפליה, הדרה והדתה. הוא מהווה הזמנה לגזענים להרים את ראשם. במקומות שונים כבר משחזים את הכלים שישמשו להמשך ההתקפה על הערכים ההומניסטיים של ישראל. מדובר בגידול סרטני, שנשתל בקרקע שממנה ניזונה האומה ועלול להתפשט ולהתפתח למחלה סופנית". // פרופ' מרדכי קרמניצר מהמכון הישראלי לדמוקרטיה איננו אוהב את חוק הלאום. // זה לגיטימי. במדינה עם חופש ביטוי זכותו של כל אזרח לחשוב ולהביע את דעתו בנושאים שעל סדר היום. מה שלא לגיטימי הוא הקריאה הברורה שלו להפיכה נוסח האביב הערבי המבוססת על קעקוע עקרונות היסוד של המשפט החוקתי. // "דווקא בישראל, אין מנוס מלהכיר בסמכות של בית המשפט להתערב בחוק יסוד עד כדי פסילתו", התפלפל הפרופסור, והוסיף "מאחורי מסך בערות, מקום שבו אנשים



אינם יודעים מה התכונות השיוכיות שלהם, אנשים תבוניים לא היו מסכימים למסור כוח כזה לשלטון... יש סמכות לביקורת שיפוטית גם על חוקי יסוד מכוח עקרונות-על. השאלה האמיתית אינה אם יש לבית המשפט כוח כזה אלא מתי מופר עיקרון-על באופן ברור, המחייב התערבות שיפוטית, שעשויה להגיע עד כדי פסילת חוק... בית המשפט יעשה חסד עם המדינה אם יגאל אותנו מיסודות ההבל והעוול שבחוק הזה".

מה שמדאיג בטקסט הזה, שרבים כמותו התפרסמו מאז חקיקת חוק הלאום על ידי "אנשי רוח", משפטנים ופעילים פוליטיים מהאגף השמאלי, הוא המודעות המלאה שמתוכה הוא נכתב. קרמניצר יודע היטב שההצעה שלו מפרקת את עקרונות היסוד של השיטה הדמוקרטית. הוא מציע לשופטים להעמיד את עצמם מעל לאינסטנציה הדמוקרטית הגבוהה ביותר – זו שמקבלת בית הנבחרים בכובעו כרשות המכוננת הכותבת את החוקה ומנסחת את ערכי היסוד וחוקי היסוד של המדינה. // חוק הלאום נדון במשך קרוב לעשור. הוא עבר אינספור דיוני ועדות, מאבקים על כל תג ופסיק, קיצוצים, ריכוכים ותספורות, עד שהגיע לנוסח שבו תמכו רוב נבחרי הציבור שנבחרו בבחירות דמוקרטיות. כאשר משפטן מציע לשופטים לבטל את הכרעת העם בשם של "ערכי על" מופשטים שאינם קיימים אלא במוחו, זוהי קריאה מפורשת למרד. היה זה השמאל שבימי ההתנתקות התריס כלפי הימין שהמכנה המשותף האלמנטרי ביותר שבלעדיו לא ייתכנו חיים ביחד הוא שלטון החוק וכיבוד החוק. ההצעה לדרוס את החוק ולהכתיב למדינה ערכים של אליטה צרה היא מתכון למלחמת רשויות שאחריתה מי ישרונה.

המספרים

יצחק מור

מותם השקט מדי של פועלי הבניין

יום לאחר צום תשעה באב השנה ניתק סלע עצום מן הכותל המערבי, באזור התפילה המכונה 'עזרת ישראל', והתרסק על רצפת העץ – בסמוך למקום שבו עמדה מתפללת שנסה בבהלה על נפשה. כלי התקשורת הגיבו במבזקים ובכותרות; שרת התרבות, רב הכותל, וכל מי שלו נגיעה בתחום הגיעו למקום, הצטלמו והצהירו על חשיבותן של בדיקות הבטיחות ועל הדרך למנוע את הישנותם של מקרים דומים.

ברחבת הכותל המערבי נגמר העניין בנס, אולם באזורים החשופים-פחות לעינו של האזור הישראלי, באתרי בנייה המגודרים בגדרות פח ואסורים בכניסה לזרים, תאונות קטלניות הן כמעט אירוע יום-יומי. בישראל מצויים כיום כ-13 אלף אתרי בנייה שבהם מועסקים כמעט 200 אלף פועלים; באתרים אלה נפילות מגובה, היפגעות מחפצים נופלים, הימעכויות, התחשמלויות ומיני פציעות אחרים הם חזון נפרץ. על פי נתונים שנאספו בפרויקט 'נרתמים' – בטיחות לעובדי הבניין' (בשיתוף 'קו לעובד'), בשנת 2017 לבדה התרחשו 256 תאונות עבודה בענף הבנייה והללו גרמו למותם של 35 עובדים ולפציעתם של 229 באורח בינוני עד קשה.¹ נתונים רשמיים יותר מלמדים כי ענף הבנייה הוא הענף המסוכן ביותר מכלל ענפי התעשייה בישראל: במסגרתו נהרגים בכל שנה כמחצית מכלל ההרוגים בתאונות עבודה בישראל. רוב ההרוגים בשנים 2010–2015 נהרגו מנפילה מגובה (53%); פגיעת עצם נע גרמה למותם של כ-19% מן ההרוגים; והיתר (28%) נהרגו ממגוון סיבות אחרות.²

השוואה למדינות אחרות מלמדת כי זו אינה גזירת גורל וכי המצב בישראל אכן חמור מאוד. ברוב מדינות אירופה נהרגים בממוצע ארבעה או חמישה בני אדם לכל 100,000 פועלים; בישראל, לעומת זאת, המספר גבוה פי חמישה. על פי נתוני ארגון העבודה הבינלאומי, בישראל נהרגים מדי שנה כ-23 בני אדם מתוך 100,000; ונתונים אלה גבוהים יותר מאלה של אוקראינה (17.6), בולגריה (13.9) ומקסיקו (19.5).³

מלבד חיי אדם האובדים לבלי שוב, הנתונים מלמדים על מספר עצום של פציעות הגורמות לנכויות, להפסד ימי עבודה ולתשלומי פיצויים בהיקפים עצומים. התקציב הממשלתי לאכיפה ומניעה של ליקויי בטיחות בתחום הבנייה הוא בערך אחוז אחד (!) מכלל הכספים

1. סיכום שנה: תאונות עבודה בענף הבניין לשנת 2017, נרתמים וקו לעובד, <https://tinyurl.com/yc35hp57>.

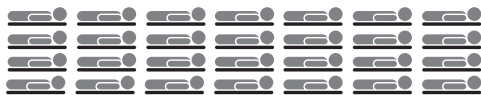
2. ראו גדעון זעירא, תאונות בנייה בענף הבניין, מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 14 בדצמבר 2015; נטליה גיטלסון, רן כהן ונועם רענן, תאונות עבודה בישראל 2010–2014, סקרים תקופתיים, מס' 270, המוסד לביטוח לאומי, אוגוסט 2015.

3. Fatal occupational injuries per 100,000 workers by economic activity (%) באתר ארגון העבודה הבינלאומי (ILO), <https://tinyurl.com/y9b6xsto>.



מתחילת 2018

113 פצועים
(מתוכם 30 פצועים קשה)

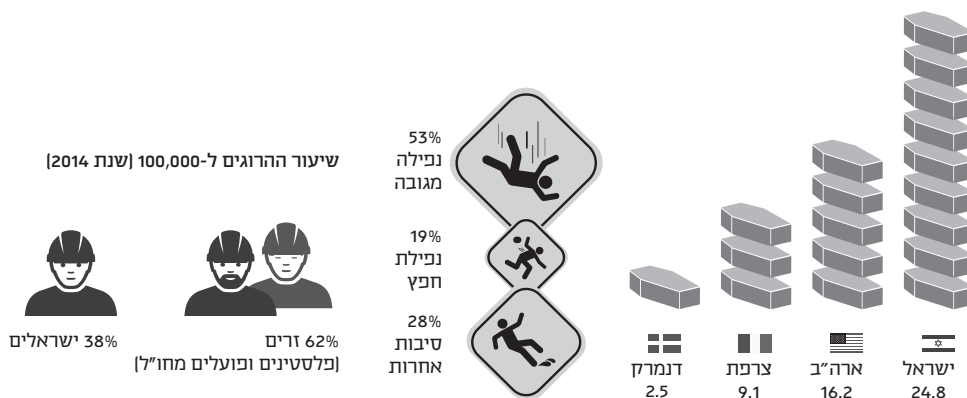


28 הרוגים



פגיעות

שיעור התאונות הקטלניות ל-100,000 פועלים בתחום הבנייה (2014)



מניעה

כמות הפקחים בישראל ביחס לתקן ה-OECD



ענישה

2016-2010



מקורות: הביטוח הלאומי, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, דו"ח ועדת אדם, מרכז המחקר והמידע של הכנסת, קו לעובד וארגון העבודה הבינלאומי (ILO).

המשולמים מדי שנה כפיצויים ודמי פגיעה לעובדים בתחום זה.⁴

באופן מפתיע ומעורר דאגה, מצב עניינים זה אינו משתפר עם הזמן; עיתים אף נראה שהוא מידרדר. רבים טוענים שהסוגיה אינה מקבלת הד ציבורי בשל זהותם של הנפגעים: הפועלים ההרוגים, כמעט כולם, אינם 'משלנו'. נתונים שהציג מרכז המחקר והמידע של הכנסת מראים שכ-51% מהנפגעים הם עובדים זרים או תושבי הרשות הפלסטינית; וגם מתוך 49% המוגדרים 'תושבי ישראל', רוב מוחלט הוא ערבי. ואכן, בפברואר האחרון כאשר קרס מנוף על רכב והרג תושבת תל אביב שהייתה גם פעילה ציבורית, יצר המאורע כותרות ורעש תקשורתי, אולם תאונות עבודה 'רגילות' המתרחשות כדבר שבשגרה נותרות בבחינת סעיף סטטיסטי ותו לא.

ייתכן שבהתעלמות הציבורית יש כדי להסביר את מיעוט הטיפול בנושא, אך לא את עצם התאונות הרבות. דעותיהם של העוסקים בנושא חלוקות באשר לזהותם של הגורמים לתופעה, אך לא מפני שחסרים גורמים ברורים אלא מפני שאלה רבים מאוד ובולטים מאוד וקשה להכריע מהו הגורם המרכזי שתיקונו ישפר את המצב. מבחינה רגולטורית, הגורם האחראי על הפיקוח והאכיפה בתחום הוא מנהל הבטיחות והבריאות התעסוקתית במשרד העבודה והרווחה. המנהל מפעיל מספר זעום של פקחים: מתוך 180 עד 360 תקנים רצויים (על פי המקובל ב-OECD); המספר תלוי בהגדרתה של ישראל כמדינה מפותחת או מתפתחת) מאוישים, נכון לשנת 2016, רק כ-56 תקנים (ונראה שהמספר כיום אף נמוך יותר)⁵ – כלומר אפילו לא שליש מהמינימום המקובל. גם קומץ הפקחים שבתפקיד אינו מסוגל לבצע כראוי את עבודתו מפני שאין בעבורו הקצאה לרכב ממשלתי.

הקנסות המוטלים על מי שאינו פועל בהתאם לנהלי הבטיחות אינם משמעותיים דיים ואין בהם כדי להרתיע. מבקר המדינה אף התריע בדו"ח מיוחד על אי-הפעלתה של סנקציה ראויה וחוקה: בסמכותו של רשם הקבלנים להוריד סיווג קבלני של קבלן שאיננו מקפיד על כללי הבטיחות, אלא שכאמור בסנקציה זו כמעט שלא נעשה שימוש.⁶ כמות כתבי האישום המוגשים כנגד קבלנים ומנהלי עבודה היא נמוכה במיוחד ורוב מוחלט של התיקים נסגרים מחוסר ראיות.⁷

גם בתחום החקיקה המצב עגום למדי. חוקי הבטיחות נחקקו בשנות החמישים והשבעים ואינם מתעדכנים כראוי. ועדת אדם, שהוקמה כדי לחקור את הנושא, המליצה להעניק מעמד חוקי לכללי בטיחות של איגודים מקצועיים (בגלל חוסר יכולתה של הממשלה להתעדכן כראוי בשינויים בתחום) אולם המלצה זו טרם יושמה. אכן, בשנת 2016 התקבלה הצעת החוק

4. דו"ח הוועדה הציבורית לקידום בטיחות בעבודה והבריאות התעסוקתית במדינת ישראל (ועדת אדם), משרד הכלכלה, מארס 2014, עמ' 28.

5. אור קשתי, "מספר מפקחי הבטיחות בישראל הוא שליש מהמינימום של OECD במדינות מתפתחות", הארץ, 29.2.2016.

6. רישום קבלנים והיבטים בהבטחת האיכות והבטיחות בענף הבנייה, דו"ח שנתי 2016, משרד מבקר המדינה, עמ' 432.

7. גדעון זעירא, נתונים על הליכי בדיקה וחקירה ועל הליכים משפטיים בעקבות תאונות עבודה בענף הבניין: מסמך עדכון, מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 26 בספטמבר 2016, עמ' 26.



המחייבת סגירה מיידית ליומיים של אתר עבודה שבו אירעה תאונה קטלנית,⁸ אך נראה שאין בכך די; מלבד סגירה זמנית זו, אין היום סנקציה רצינית המוטלת על קבלן או מנהל חברת בנייה שבאתר עבודה באחריותו אירעו מקרי מוות או פציעה רצינית של עובד. אפילו דמי המחלה לעובד הפגוע משולמים ברובם על ידי הביטוח הלאומי, ואילו המעסיק מחויב רק בתשלומי שנים עשר הימים הראשונים. למעשה, עלותה של השבתת עובד לחודש או לשנה זהה מבחינת המעסיק.

ועדת העבודה והרווחה של הכנסת מקיימת מפעם לפעם דיונים בנושא, אך מספר חברי הכנסת המסורים לנושא הוא נמוך באופן יחסי. נראה שפתרון מניח את הדעת דורש את שילובה של חקיקה מחמירה בהרבה יחד עם תמריצים כלכליים שיגרמו לאנשים שהשינוי נתון בידיהם – קבלנים ומנהלי פרויקטים – ליטול אחריות למתרחש בשטחם.

הצעות הפתרון מתחלקות לשני סוגים. בסוג הראשון מצויות הצעות המבקשות, לפני הכול, למלא את התקנים הקיימים ולאכוף את החקיקה בנושא; לשם כך יש להגדיל את מספר הפקחים, לצייד אותם ברכבים ולהתאים את החקיקה לתקני הבטיחות העדכניים. אולם רבים טוענים שאין די בהצעות האלו: הן מתמקדות ברגולציה ובפיקוח, כלים שכולנו מכירים את מגבלותיהם, ואינן יוצרות תמריצים אמיתיים בעבור קבלנים וחברות בנייה. לכן מוצעות הצעות מסוג שני: אכיפה אקטיבית ויצירתית יותר – כגון: הטלת קנסות כבדים במיוחד על תאונות (אפילו ללא חקירת הנסיבות שהביא לתאונה) או שינוי שיטת הפיצויים על מחלה וטיפולים רפואיים, כך שיוטלו בהיקף גדול יותר על המעסיקים⁹ – שתביא לשינוי משמעותי. מובן שדרוש גם מחקר רציני שישווה את החקיקה הבינלאומית בנושא ואת מערכת התמריצים הקיימת במדינות המפותחות, כדי לאתר את הצעדים האפקטיביים ביותר למלחמה במכה קשה זו.

בפרקי דרבי אליעזר נמתחה ביקורת ארסית על בוניו של מגדל בבל: "אם נפל אדם ומת – לא היו שמים לבם עליו; ואם נפלה לְבָנָה – היו יושבין ובוכין ואומרים מתי תעלה אחרת תחתיה".¹⁰ נדמה שכדאי שגם הציבור הישראלי יקדיש תשומת לב רבה יותר לדרכים שבהן ניתן לשמור על חייהם של הבונים את בתיו. לא רק אבנים שנופלות, אפילו תהיינה אבני הכותל המערבי, צריכות לרגש אותנו.

8. לי ירון, "הכנסת אישרה: אתר בנייה שאירעה בו תאונה קשה ייסגר מיידית עד תיקון ליקויי הבטיחות", *הארץ*, 2.8.2016.

9. מתווה ברוח זו החל להתגבש על ידי משרד העבודה והרווחה והביטוח הלאומי. ראו גם דותן לוי, "המלחמה בענף תאונות הבנייה תעבור דרך הביטוח הלאומי", *כלכליסט*, 17.5.2017.

10. פרקי דרבי אליעזר (היגר – חורב), פרק כד.

התסבין (היהודי) של חקר הלאומיות

הלאומיות המודרנית, ובתוכה הציונות, היא גלגול של אחד ממאפייני האנושות החיוניים, ובכל זאת היא מקבלת כתף קרה במחקר האקדמי. הלה מתמיד להתכחש למקורותיה העתיקים ולקדם דה-לגיטימציה שלה. עיון ביקורתי בשדה-שיח יהודי

“אלה בני שם למשפחתם ללשונתם בארצתם לגויהם. אלה משפחת בני נח לתולדתם בגויהם, וימאלה נפרדו הגוים בארץ אחר המבול” (בראשית י', לא–לב)

לפני כתיסר שנים הוציאה האוניברסיטה הפתוחה קובץ מאמרים בנושא את הכותרת ‘להמציא אומה’.¹ בהקדמה לקובץ הסבירו העורכים, פרופ’ יוסי דהאן ופרופ’ הנרי וסרמן, כי הוא מורכב “ממאמרים העוסקים בהמצאת הלאומיות היהודית-ישראלית”. לדבריהם, עד שלהי המאה התשע-עשרה היו היהודים עדה דתית, חסרת עבר פוליטי ואף חסרת שאיפות פוליטיות עתידיות; ורק התסיסה הלאומית באירופה של המאה התשע-עשרה היא שעוררה את היהודים להפסיק להתייחס ליהדותם כאל דת בלבד ולהמציא את ‘האומה הישראלית’ כלאום הראוי וזכאי למימוש פוליטי-מדיני.

בניגוד לזהירות האקדמית המקובלת, עורכי הספר הצביעו באופן מפורש על המגמה החינוכית הנלווית לקידומה של תובנה זו: “לקרוא תיגר על דבקותם הדביקה של ישראלים כה רבים... בקדמוניותה מימים ימימה של זהותם הלאומית”. לדעתם, טוב היו עושים הישראלים “לו הכירו לדעת את המידה שבה זהותם שלהם-עצמם גם היא פרי המצאה”, שהרי ללא מוטיב ההמצאה קשה להבין כיצד נוצרה במדינת ישראל אומה אחת “מקבוצות שונות כל כך של בני אדם, מארצות שונות ומתרבויות שונות,

ד"ר אסף מלאך הוא ראש המכללה למדינאות בירושלים ומשמשי יו"ר ועדת מקצוע האזרחות במשרד החינוך. מאמר זה מבוסס על הפרקים הראשונים בספרו של מלאך לאומיות יהודית: מושג ישן-חדש, העתידי לראות אור השנה בהוצאת ידיעות ספרים והמכללה למדינאות. תודת המחבר נתונה למרכז האקדמי שלם ולפורום קהלת על עזרתם הרבה להשלמת הכתיבה.

שהמשותף ביניהן מועט כל כך... מציבור שאין לו לשון משותפת, שהיה מחוסר טריטוריה משותפת במשך דורות ושהוא נטול היסטוריה משותפת".²

מי שימשיך ויקרא בקובץ הנזכר ימצא שדהאן ווסרמן מעמיקים חקר בצורך המיוחד של הציונות בטיפוח ההמצאה החדשה, וזאת הם עושים מבלי להסתיר את עמדתם בנוגע למידת מוסריותה של הציונות:

סיבה נוספת לעיסוק האינטנסיבי של התנועה הלאומית היהודית-ציונית, ושל מדינת ישראל בפרט, בהמצאתם של סממני לאומיות חדשות לבקרים ועד לעיפה, היא האופי הבעייתי במבחינה מוסרית של הדרישה המרכזית שלהן לארץ מולדת (טריטוריאלית) בשעה שזו מאוכלסת זה מכבר על ידי בני עם אחר, ולא זו בלבד אלא שעם זה גם יושב ישיבת קבע מזה כשבעים דורות על אותה אדמה, שהיא אדמתו שלו... המקודשת גם על ידו לא פחות משהיא מקודשת על ידי הציונות ומדינת ישראל.³

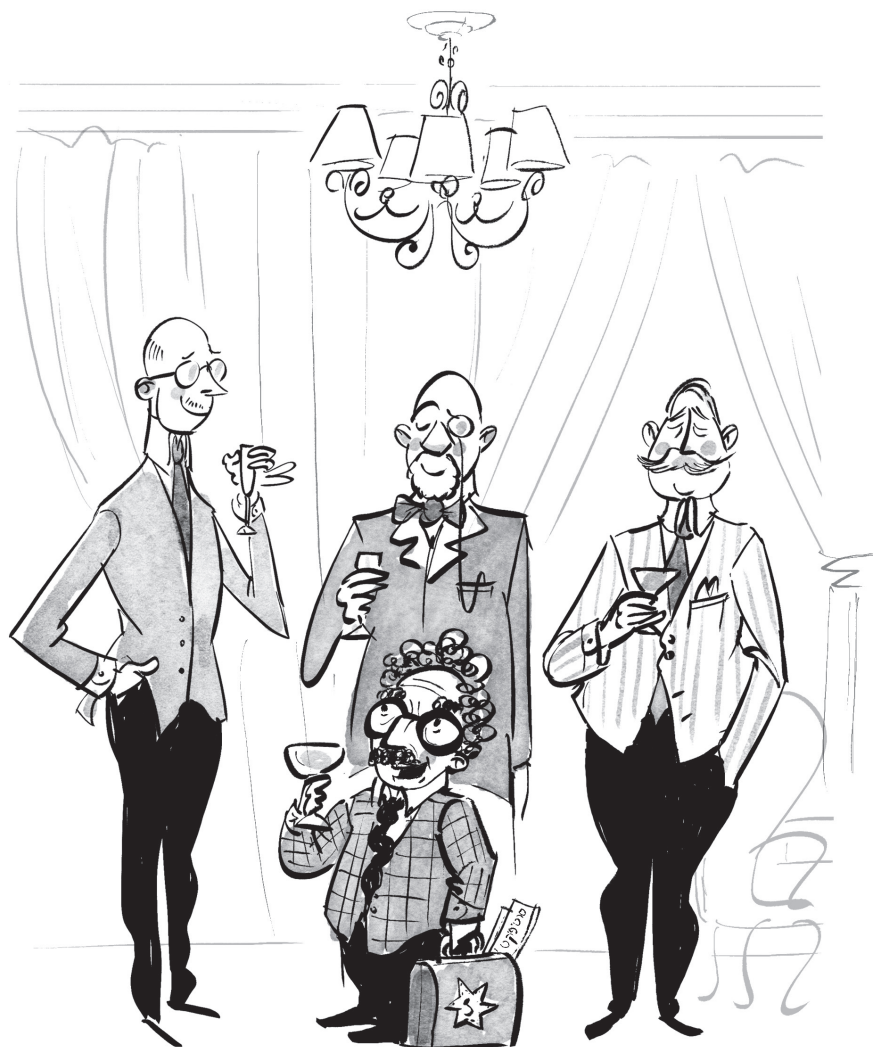
אימוצו התמים של מיתוס לאומי פלסטיני, על אודות עם היושב ישיבת קבע על אדמתו שלו זה כשבעים דורות, במסגרת מבוא לספר המתיימר לקרוא תיגר על תקפותם של מיתוסים לאומיים – הוא עניין מוזר. אך לא בכך אני רוצה לעסוק. אני מבקש שנפנה את המבט אל המשפטים המצוטטים כדוגמה לאופנה אינטלקטואלית-אקדמית הרווחת בישראל בעשורים האחרונים. אופנה זו רואה ביהודים שלפני הופעת הציונות קבוצת אנשים השותפים לאותה דת אך נטולי היסטוריה משותפת; היא מכחישה את ההיבט הלאומי של היהדות העתיקה וגורסת שהתנועה הציונית היא הפרויקט שיצר את הלאום היהודי.

ספרם של דהאן ווסרמן הוא דוגמה מצוינת לתפוצתה והיקף השפעתה של תפיסה זו, שהרי הוא מיועד ללומדי הקורס 'סוגיות בחקר הלאומיות' במסגרת האוניברסיטה הפתוחה – שהחוקרים הנזכרים הם מפתחיו והמופקדים על תכניו; והוא ממחיש היטב את סוג המזון האינטלקטואלי אשר לו זוכים סטודנטים ישראלים רבים.

את תפיסתו הנזכרת המשיך ווסרמן לבסס בספר מקיף – 'עם אומה מולדת' שמו – שראה אור בשנת 2007 בהוצאת האוניברסיטה הפתוחה ומיועד אף הוא לתלמידי הקורס הנזכר.⁴ בספר זה מתיימר ווסרמן לעקוב אחר "ראשיתם, תולדותיהם ואחריתם" של שלושת המושגים הנזכרים בשם ספרו, אלא שהקורא עומד נדהם אל מול הגיוס הפוליטי וההטפה המוסרנית המלווים אותו לכל אורכו. מדי כמה עמודים משובצות מלבניות אפורות ובהן פסקאות על אודות השלכות אקטואליות של הנושאים הנידונים, הכלולות רמיזות לא-מסותרות בנוגע לעמדותיהם הרצויות של הקוראים.

הנה כמה דוגמאות:

אפשר לקוות שבעוד מאה או מאתיים שנה לא ידע עוד העולם מדינות לאום ותנועות לאומיות במתכונתן הנוכחית.⁵



...ושמעתי ששם בישראל עדיין מאמינים באותה המצאה מודרנית
של לאומיות יהודית..."

כוח המשיכה, שאין לעמוד בפניו כמעט, של מדינת הלאום ושל אידיאולוגיות לאומיות מודרניות... מעורר את הצורך להעמיק ולחקור בדבר טיבו: כיצד מצליחות תנועות לאומיות, מדינות-לאום-שבדרך ומדינות-לאום-שבנמצא, להפוך את שקריהן חסרי הבסיס בדבר מוצאן ל'אמת', ואת הפשעים המתועבים ביותר שהן עושות בשמם... למצוות מקודשות?⁶

בכל התנועות הלאומיות, מוקדמות כמו מאוחרות-מודרניות, תופסת שנאת הזרים מקום חשוב, וזאת בנוסף ובמקביל לאהבה העצמית, הכמו-נרקסיסטית, המאפיינת אותן, כידוע מראשיתן (ועוד לפני ראשיתן, במסורת המקרא), ועד ימינו.⁷

מדינות-לאום, ובראש ובראשונה מדינות-לאום כשהן שטופות בגלים גואים של רגשות 'לאומיים', וכמותן תנועות לאומיות המבקשות לממש את מאווייהן, הן מבחינה מוסרית, אבי אבות הטומאה. הן נושאות באחריות לפשעים הנוראים ביותר שידעה ההיסטוריה המודרנית של אירופה והעולם.⁸

נניח שוב לסגנון ההטפה החרגי שווסרמן נוקט במסגרת כתיבה שאמורה להיות אקדמית ונטולת אג'נדות, ונתמקד באופן שבו נפגשים סטודנטים ישראליים בני זמננו עם מחקר הלאומיות בעת לימודיהם באוניברסיטה. ספרו של וסרמן מציג בהקשר זה תמונה בהירה ומדאיגה.

מתי הומצא העם היהודי?

שנה לאחר פרסום ספרו של וסרמן, בשנת 2008, פרסם פרופ' שלמה זנד את הספר 'מתי ואיך הומצא העם היהודי?'.⁹ ספר זה הוא גרסה קיצונית ומשוכללת של הטיעונים על אודות היותו של העם היהודי יליד המאה התשע-עשרה, תוך ניסיון לקריאה מחודשת של ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה של דת (ובכלל זאת הקביעה כי רוב היהודים כיום הם צאצאי גרים שמוצאם מתרבויות מגוונות). הספר כיבב במשך שבועות ארוכים ברשימות רבי-המכר בארץ, אף שנמתחה עליו ביקורת חריפה מצד היסטוריונים לא-מעטים שהאשימו את המחבר ברשלנות מקצועית ובכתיבה מגויסת.¹⁰ לעומת זאת, בקרב קהל הקוראים האירופי זכה הספר לחיבוק חם במיוחד, כמעט ללא הסתייגויות. מיד לאחר תרגומו לצרפתית, הפך הספר לרב-מכר בצרפת ונמכר שם בעשרות אלפי עותקים; ובשנת 2009 אף זכה מחברו בפרס העיתונאות היוקרתית Prix Aujourd'hui. הצלחתו של הספר בחו"ל היא לא פחות ממסחררת: תוכלו לקרוא אותו בפורטוגזית ובסלובנית, בשוודית ובאיטלקית ובכל שפה אירופית אחרת שתעלה על דעתכם, וכמובן גם בערבית; בסך הכול תורגם הספר לעשרים שפות!¹¹

אכן, ניתן להבין את תשוקתם של הקוראים האירופיים למחקרים ישראליים המתכחשים לאותנטיות של הלאומיות היהודית. כאן כבר לא מדובר בסוגיה

תיאורטית, ואפילו לא בסוגיה תיאולוגית בלבד; ההיבט הפוליטי-יחב"לי של הסוגיה עומד בלב ליבה של התופעה הזו והוא שייך ללא ספק לחתירה האירופית-ערבית נגד הלגיטימיות של מדינת היהודים.

למעשה, כשמגיעים לרובד הפוליטי, קשה למצוא ניסוח יותר מדויק ותמציתי של הכחשת הלאומיות היהודית מאשר הניסוח המצוי בסעיף 20 של האמנה הפלסטינית של אש"ף, שבו כתוב לאמור:

הצהרת בלפור, נוסח כתב המנדט ומה שנבע מהם ייחשבו בטלים. הטענות בדבר הקשר ההיסטורי או הרוחני של היהודים לפלסטין אינן עולות בקנה אחד עם אמיתות ההיסטוריה, או עם מרכיבי המדינה במשמעותם הנכונה. היהדות, דת שמית [היינו של התגלות], אינה לאומיות בעלת מציאות עצמאית, וכמו כן אין היהודים עם אחד, בעל אישיות עצמאית, אלא הם אזרחים במדינות שלהן הם שייכים.¹²

הכחשתה של הלאומיות היהודית היא אפוא חלק בלתי-נפרד מתמונת עולמם של שונאי מדינת ישראל מבין הערבים ומבין האירופים בני זמננו, אך חשוב להבהיר שהיא הייתה ועודנה גם מנת חלקם של לא-מעט זרמים יהודיים בעת החדשה. העמדה הרפורמית במאה התשע-עשרה הדגישה את היותה של היהדות דת ולא לאום, ומשום כך תבעה מן היהודים להשתלב כאזרחים נאמנים ופטריויטיים בארצות מושבם, "בני אדם בצאתם ויהודים באוהלים" כסיסמה שטבע המשורר יהודה לייב גורדון. גם חלק מסוים מן ההתנגדות החרדית לציונות נסמך על הטענה כי המרת האלמנט הדתי באלמנט הלאומי יש בה משום סילוף היהדות ההיסטורית (אף שגם בעיני הטוענים זאת, היהודים הם עם ולא כנסייה). גם לעמדה הקומוניסטית, שראתה ביהדות דת בלבד, היו שותפים יהודים רבים, שהתנגדו ל'בונד' (המפלגה היהודית-סוציאליסטית) והשתלבו בתנועה הקומוניסטית הכללית.

אם נפליג לרגע אל העבר הרחוק, נמצא שהערעור על קיומו של לאום יהודי אפילו איננו תחום לעת החדשה לבדה. מפתיע לגלות כי מחציתו הראשונה של הספר 'גד אפיון' – ספר פולמוסי שכתב יוסף בן מתתיהו נגד הסופר המצרי-הלניסטי אפיון, שהוביל קו אנטישמי במאבקו ביהודי אלכסנדריה – מוקדשת כולה להפרכת הטענה שהיהודים הם עם מומצא שאין לו עבר של ממש. עשרות עמודים הקדיש ההיסטוריון היהודי בן המאה הראשונה להוכחת קדמותו של העם היהודי כנגד אלה הרואים בו המצאה חדשה, וכך פתח את ספרו:

הנה אני חושב, אפרודיטוס בחיר האנשים, שבספרי על הקדמוניות גיליתי כהוגן לעיני כל קוראיו את דבר עמנו, עם היהודים, כי הוא עתיק ימים מאוד... אולם רואה אני כי רבים שמים לבם לדברי החרפות היוצאים מפי חורשי רעה מתי מספר ואינם רוצים להאמין לדברים אשר כתבתי על הקדמוניות. ומביאים ראיה לטענה שעמנו צעיר לימים באמרם שלא בא זכרו בספרי כותבי דברי הימים היוונים. על כן אמרתי בלבי כי ראוי לי לכתוב על

אלה בקצרה, למען גלות את רעת לב המחרפים ואת מחשבות אונם בדברי כזביהם, ולמען רפא את סכלות אלה (המאמינים לדבריהם), גם ללמד את כל הרוצה להכיר את האמת לדעת ולהבין את קדמות עמנו...¹³

הטענה נגד הלאומיות היהודית – כהמצאה מאוחרת או כזיוף היהדות ההיסטורית – חוצה אפוא גבולות, גזעים, תקופות ואינטרסים; כבר אלפי שנים נמשך לו הפולמוס האם העם היהודי הוא המצאה חדשה או תופעה קדומה, ואין ספק כי יש בעובדה זו מן המשעשע... ובכל זאת, להופעתה של הטענה בדור הנוכחי נלווה ממד ייחודי, שכן לראשונה היא מתרחשת בהקשר של הכחשת קדמותה של הלאומיות בכלל ושל הקביעה כי הלאומית היא תופעה מודרנית וצעירה למדי.

במאמר שלפניכם אתמקד באופנות האקדמיות במערב שמינפו את הטענה בדבר קוצר ימיה של הלאומיות והצמיחו את האופנה המקבילה העכשווית באקדמיה הישראלית; לצד זאת, אנתח את קשריהן הסבוכים של אופנות אלו ללבטי הזהות של חוקרים יהודיים. עיון זה יאפשר לנו להבין מדוע התגייסו חוקרים כה רבים בישראל לקדם את העמדה האמורה, וסייע בדינו באפיון הכשלים המונחים ביסודה ובזיהוי המטען האנטי-ציוני העומד בתשתית האסכולה הזו – שבאופן מפתיע (או שמא דווקא לא-מפתיע) מגיע מצידם של חוקרים יהודיים.

אפתח בסקירת עמדותיהן של שלוש אסכולות בחקר הלאומיות, ובמהלכה אסביר מדוע לדעתי רק האסכולה השלישית נותנת דין וחשבון סביר על תולדותיה של הלאומיות. כפי שנראה, האסכולה הראשונה, המודרניסטית, טוענת שהלאומיות היא תופעה מודרנית בלבד; האסכולה השנייה, האתנו-סימבולית, מודה במקצת לדברי האסכולה הראשונה, אלא שהיא מכרסמת בשולי טענתה ומזהה התחלות ותשתיות של תודעה לאומית גם בימי הביניים באירופה; רק האסכולה השלישית כופרת לחלוטין בתזה המודרניסטית ומתייחסת אל הלאומיות כאל תופעה אנושית רחבה החוצה יבשות ותקופות.

אמשיך ואסביר מדוע הוויכוח ההיסטורי על תולדות הלאומיות הפך לטעון כל כך מבחינה פוליטית, אף שהדבר איננו מתחייב מבחינה לוגית. עוד אראה כי אף שמדובר לכאורה בוויכוח על ההיסטוריה של הלאומיות בתרבות האנושית, במובן הרחב ביותר, הסיפור היהודי הוא דמות ראשית המככבת בכל מערכותיה של ההצגה וחוקרים ממוצא יהודי נטלו ונוטלים חלק מרכזי בוויכוח זה, מראשיתו ועד ימינו, תוך שלזהותם היהודית השפעה דרמטית על עמדתם וממילא על התפתחות הדיון הכללי.

שלוש אסכולות בחקר הלאומיות המודרני

1. האסכולה המודרניסטית

צמיחתו של חקר הלאומיות כתחום מדעי למן אמצע המאה העשרים כרוכה הייתה בהתפשטות התפיסה שהלאומיות היא תופעה מודרנית.¹⁴ בקרב הוגים רבים במאה התשע-עשרה רווחה הדעה שחלוקת האנושות לאומות היא חלוקה טבעית או לכל הפחות חלוקה הנעוצה בהתהוות היסטורית ארוכת שנים.¹⁵ לעומתם החלו לטעון רבים מחוקרי הלאומיות במאה העשרים כי תפיסה עצמית זו (של חסידי הלאומיות) היא חסרת בסיס היסטורי. לדעתם, האדם אומנם תמיד היה יצור חברתי המשתתף בקהילה משפחתית, שבטית, אתנית ותרבותית, אך לקהילה זו לא היה קשר למסגרת הפוליטית: לא היו לה יומרות פוליטיות, והיא לא חפפה למסגרת הפוליטית שאליה השתייכו חברי הקהילה. לדידם, הממלכות או האימפריות נוהלו בדרך כלל בידי שושלות ומשפחות מלוכה שהיו קשורות זו לזו בקשרי נישואין וכלל לא ראו את עצמן כנציגות של אומה כלשהי, ואחידות אתנית ותרבותית לא התקיימה בפועל בתוך הממלכה. יתרה מזו, ההמונים אף לא שאפו לזהות בין הקבוצה האתנית או התרבותית לבין היחידה הפוליטית ולא מצאו לנכון לדרוש שהשליט יהיה מן הלאום שלהם דווקא; הם הסתפקו בכך שלא יהיה עריץ, ואף זה בדרך כלל לא היה נתון לבחירתם או להשפעתם. רק בתקופה המודרנית, המשיכו וטענו אותם חוקרים, נוצר מושג ה'אומה' (או ה'לאום') כישות פוליטית, הקיימת כביכול באופן נפרד מן המדינה ואפילו קודמת לה – כאשר האחרונה אמורה לממש את הראשונה או לשמש ככלי עזר ומסגרת לביטוי אופייה המיוחד.

ניטול כדוגמה את איטליה. תנועת 'איטליה הצעירה' בראשותו של ג'וזפה מציני הובילה משנות השלושים של המאה התשע-עשרה את המאמץ לאיחוד הישויות הפוליטיות בחצי האי האפניני – שהתרחש בסופו של דבר בשנת 1860. מאחר שבמשך ימי הביניים לא התקיימה יחידה פוליטית מאוחדת בשם 'איטליה' ובחבל ארץ זה התקיימו ממלכות ונסיכויות מפוצלות, המכנה המשותף שעליו ניתן היה להשתית זהות איטלקית היה השפה ששימשה את האליטה המשכילה באזור זה; דא עקא, שרק 2.5 אחוזים מן האוכלוסייה הרלבנטית השתמשו בשפה האיטלקית כשפת יום-יום. לאור זאת טענו החוקרים המודרניסטים כי הלאומיות האיטלקית אינה אלא 'המצאה', מאחר שהיא לא ענתה על ערגתו של האדם הפשוט לעצמאות לאומית אלא היא זו שיצרה רגשות ערגה אלו בקרב ההמונים באזור איטליה. לדבריהם, זהו הפשר לדבריו של המדינאי האיטלקי מאסימו ד'אזוליו עם ייסודה של איטליה: "יצרנו את איטליה; כעת עלינו ליצור איטלקים...". הבנת אופיין המומצא של המסורות הלאומיות מסייעת גם להבין כיצד סיפחו האיטלקים החדשים קבוצות מאזורי הספר ולא היססו להתגאות במחזאים ומשוררים נפוליטניים (מממלכת נפולי שבאזור דרום איטליה של

היום) כאילו היו חלק מן המורשת 'האיטלקית' – שכן הלאומיות האיטלקית כולה אינה אלא מצג שווא של לאומיות עתיקה.¹⁶

ישנם מקרים אחרים שבהם התובנה בדבר המצאת מסורות או יצירה-בדיעבד של מורשת לאומית (או סִפֵּר לאומי) ברורה אף יותר. זהו המצב לגבי עשרות מדינות פוסט-קולוניאליות שהוקמו מאז אמצע המאה העשרים ובהן צורפו יחד, לכלל מדינה אחת, שבטים וקבוצות אתניות שונות – לפי הגבולות ששורטטו על ידי השלטון האירופי-קולוניאלי; האתגר של 'בנין אומה' במדינות אלו, כפי שנוסח אצל חוקרי מדע המדינה, ממחיש את הממד המלאכותי של הפרויקט. קחו כמשל את המקרה של פקיסטן, קבוצת מחוזות בצפון מערב הודו, שבשלהי הקולוניאליזם הבריטי הפכה למדינה לאומית-מוסלמית. שמה של הרפובליקה, המבוסס על שמות המחוזות המרכיבים אותה, הומצא רק בשנת 1932; אולם עובדה זו אינה מפריע לניסיון בן זמנו להנחיל לתושבי המדינה תודעה פקיסטנית לאומית כתודעה מתמשכת וארוכת שנים המשתקפת למשל בשם הספר 'חמשת אלפים שנות פקיסטן'.¹⁷

חוסר המשמעות של הלאומיות בתקופה הקדם-מודרנית מתחוויר לדעת חוקרים אלה גם מהצד של השליטים. משפחות המלוכה באירופה התחתנו לאורך ההיסטוריה אלו באלו, וכתוצאה מזכויות ירושה שלטו בני משפחה אחת באזורים שונים ומרוחקים זה מזה. האם ניתן לשייך את בית הבסבורג או את בית בורבון ללאום מסוים בשעה שמלכיהם נפוצו על פני אירופה כולה? לא-פעם אף שלט אותו מלך או דוכס בממלכות או נסיכויות מרוחקות זו מזו, באותו זמן, כמו במקרה של פרנץ יוזף, הקיסר האחרון לבית הבסבורג – ששימש במקביל כקיסר אוסטריה; כמלך הונגריה, בוהמיה, דלמטיה, קרואטיה, סלובניה, גליציה; כדוכס הגדול של טוסקנה וקרוב; כדוכס לותרנינגיה, זלצבורג ובוקובינה; כדוכס הגדול של טרנסילבניה; כרוזן נסיכי של טירול; כאדון טריאסטה; וכוויוד הגדול של סרביה (אם למנות רק חלק מתארי).¹⁸ האם באווירה שלטונית-מלכותית כזו שנמשכה על פני מאות שנים ניתן בכלל לדבר על לאומיות?

חוקרי האסכולה המודרניסטית תיארו את הופעתה של תודעה לאומית בליבם של המונים רבים כתופעה חדשה ומודרנית. לדידם, בעלי התודעה המודרנית הזו הם אלה שהחלו לראות במושג 'אומה' או 'לאום' מרכיב מרכזי בזהותם, תוך שהם מייחסים לו משמעות פוליטית ונכונים להיאבק להקמת מסגרת פוליטית שתייצג אותו או תהיה שייכת לו.

חוקרי האסכולה חלוקים ביניהם בשאלה מתי בדיוק נולדה התודעה הלאומית: המקדימים מזהים את ניצניה באנגליה של מלחמת האזרחים ושלטון הרפובליקה באמצע המאה השבע-עשרה, ואולי אפילו בתקופת המלכה אליזבת במאה השש-עשרה; המאחרים דוחים את לידתה לזמן המהפכה הצרפתית, בשלהי המאה השמונה-

עשרה, ולריאקציה הלאומית לכיבושי נפוליאון בראשית המאה התשע-עשרה; מחמירים במיוחד מזהים את המופע הבשל שלה רק בסוף המאה התשע-עשרה.¹⁹

מעצבה העיקרי של תפיסה מחקרית זו, בדבר המודרניות של הלאומיות, הוא החוקר היהודי הנס קוהן שבחן בפירוט את גלגוליו של רעיון הלאומיות בהיסטוריה של אירופה.²⁰ עמדתו של קוהן זכתה לפריחה מחודשת ולתפוצה רבה משנות השמונים והתשעים של המאה העשרים, בעיקר בעקבות פרסומם של שלושה ספרים שאימצו את ההתייחסות אל הלאומיות כאל תופעה מודרנית: 'לאומים ולאומיות' של ארנסט גלנר; 'קהילות מדומיינות' של בנדיקט אנדרסון; ו'לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה' של אריק הובסבאום.²¹

אימוץ תפיסת המודרניות של הלאומיות כהנחה בסיסית הוביל לכך ששאלת המחקר העיקרית בחקר הלאומיות הפכה להיות החיפוש אחר הגורמים להופעת הלאומיות. החוקרים שאימצו תפיסה זו נתנו תשובות מגוונות לשאלה מדוע בעת החדשה החלו בני אדם לראות את עצמם חלק מלאום, לתבוע זכויות פוליטיות לעצמאות לאומית, ולהתייחס ללאום כבסיס לגיטימיות של השלטון.

מבין ספרי היסוד של האסכולה המודרניסטית, ספרו של אנדרסון, 'קהילות מדומיינות', הוא שהפך לספר פולחן במחלקות לסוציולוגיה, אנתרופולוגיה ולימודי תרבות. שלא-בצדק, ייחסו לכותרת הססגונית של הספר משמעויות מרחיקות לכת והפכוהו בעל-כורחו לספר חלוצי במחקר פוסט-מודרני.²² דווקא משום כך כדאי להתעכב מעט על הבעייתיות של ספר זה – שמתאפיין בכמה מן החולשות של האסכולה המודרניסטית כולה.

בהסתמך על מחקרים שקדמו לו, ומבלי שטרם לעיין ביסודיות במופעי לאומיות בעולם הקדם-מודרני, קבע אנדרסון בפתח מחקרו כי הלאומיות הופיעה רק בסוף המאה השמונה-עשרה. מעניין לגלות שאפילו אותם מחקרים שעליהם הוא נסמך מתארכים את הולדת הלאומיות לכמאה שנים, ואפילו כמאתיים שנים לפני כן.²³ אך תקלה זו איננה העיקר; הכשל העיקרי של אנדרסון הוא בלבול בסיסי בהגדרות היסוד של הנושא, כפי שמתגלה בפרק הרביעי של ספרו, שבו הוא מציג את הצעתו בדבר זמן לידתה של הלאומיות. כמיטב מסורת הפוליטיקלי-קורקטיות, אנדרסון 'שחרר' את המחקר מה'אירופוצנטריזם' ששלט עד הופעת ספרו, וגילה שהמקור האמיתי למחשבה הלאומית מצוי דווקא באמריקה הלטינית – במלחמות העצמאות של ונצואלה, פרו, צ'ילה ושאר המדינות שמרדו בין 1810 ל-1824 בכתר הספרדי. לדבריו, באזורים אלה נוצרה תודעה של שיתוף מסוים תחת היחידות הקולוניאליות שיצרו הספרדים, ולאחר שהתגבשו כמדינות לאום במלחמות העצמאות שלהן, הועתק הדגם הלאומי ('נשדד', בלשונו) לאירופה.

תיאור זה מעיד על ערפל מושגי כבד בהגדרת המושג לאומיות, שהרי אם כוונתו של

אנדרסון להגדרה אורחית של הלאומיות – שעיקרה העצמת מקומם של האזרחים על חשבון המלכים והשושלות המסורתיות – מדוע הוא מתעלם מן המהפכה הצרפתית שאירעה כעשרים שנה קודם לכן? לא זו אף זו: סימון בוליבר, המשחרר הגדול של מדינות אמריקה הלטינית, התחנך וחי באירופה והמהפכה הצרפתית שימשה מודל ברור לפעילותו; ממילא, אם בלאומיות אורחית עסקינן, קשה לראות בו את מבשר הלאומיות.

שמה נתכוון אנדרסון להמצאתה של גרסה אתנית-תרבותית של לאומיות, שאותה הובילו בוליבר וסן-מרטין? השערה כזו לא ניתן להעלות על הדעת לגבי אמריקה הלטינית שהייתה תערובת חסרת-תקנה של אינדיאנים, עבדים-שחורים וצאצאי המהגרים הספרדים; אפילו עד ראשית המאה העשרים קשה לזהות תודעה לאומית מפותחת במדינות אלו.²⁴ זאת ועוד: גם אם הצליח אנדרסון לזהות ממד אתני-תרבותי משותף במאבקים שהתרחשו באמריקה הלטינית, מדוע הוא מקנה להם זכות ראשונים? הלא המרידות הללו התרחשו שנים-מספר אחרי ההתעוררות הלאומית-אתנית המודרנית במדינות גרמניה, שלוש שנים אחר שפיכטה נשא שורת נאומים אל האומה הגרמנית שהתפרסמו כטקסטים קלאסיים של מחשבה לאומית-אתנית-תרבותית! לשאלות יסוד אלו אין תשובות ברורות בספרו של אנדרסון; המודרניות של הלאומיות היא אצלו סוג של הנחת יסוד, ובחסות הערפל ומבלי להבהיר את טיבה המדויק של אותה לאומיות הוא מרשה לעצמו להרחיק את מקורותיה אל מעבר לאוקיינוס האטלנטי.

הדוגמה של אנדרסון היא מובהקת וקיצונית, אך כפי שיתברר להלן במסגרת תיאור האסכולות הנוספות, התעלמות מדיון רציני בעולם הקדם-מודרני, כמו גם ערפל מושגי, הם מאפיינים כלליים של האסכולה המודרניסטית.

2. האסכולה האתנו-סימבולית

עם התפשטות תפיסותיה של האסכולה הראשונה, בשלהי המאה העשרים, זכו הללו לתגובת-נגד על ידי חוקרים שסירבו לקבל את הדיכטומיה החריפה בין התקופה המודרנית לבין התקופות שקדמו לה. הבולט בין חוקרים אלה הוא אנתוני סמית, שתמה כיצד ניתן לתאר את האומות המודרניות כיצירה של העת החדשה ולהתעלם מהעובדה שאותן קהילות עצמן התקיימו גם בתקופות קודמות והן נושאות במקרים רבים את אותו שם ואת אותו מטען תרבותי וסימבולי. אומנם, כתלמידו הנאמן של גלנר, לא בא סמית לערער על קביעת רבו כי הלאומיות היא תופעה מודרנית; ובפרויקט המחקרי רחב היריעה שלו, הכולל עשרות חיבורים וספרים, הסתפק סמית בטענה שאי אפשר להבין את התופעה המודרנית של הלאומיות מבלי לעמוד על שורשיה הקדם-מודרניים. לשם כך, הוא חידד את ההבדל בין המונח 'אתניות', המבטא לדעתו את קבוצות ההשתייכות בעידן הקדם מודרני, לבין המונח 'לאומיות' המאפיין

את העידן המודרני. לעומת חוקרים מן האסכולה הראשונה שהצביעו על שינויים הקשורים לעת החדשה כגורמים לצמיחת הלאומיות, סמית הדגיש את הקבוצות האתניות הקדם-מודרניות כרקע מכריע להבנת הלאומיות המודרנית. קבוצות אלו היו מלוכדות באמצעות סממנים אתניים, דתיים וסימבוליים שנמשכו גם לתוך מופעי הלאומיות המודרנית, ועל כן כינה סמית את גישתו 'אתנו-סימבולית'.²⁵

חוקר נוסף המשתיך לאסכולה זו, שאף הרחיק לכת יותר מסמית, הוא אדריאן הייסטינגס שאכן טען בנחרצות כי לא יעלה בידינו להבין כראוי את תופעת הלאומיות כל עוד לא נוותר לגמרי על התיאור המצמיד אותה אל התקופה המודרנית או אל תהליכי המודרניזציה;²⁶ ובכך ערער הייסטינגס על מה שהפך מושכל ראשון אצל הצועדים בעקבות האסכולה הראשונה. לדעתו, את דבר קיומן של אומות חשובות באירופה ניתן לזהות גם בעיצומם של ימי הביניים, והתעצבותם של לאומים אינה בהכרח תוצר של מודרניזציה או מבוא למודרניות.²⁷ בהתאם לזה, עקב הייסטינגס אחר התגבשותם הלאומית של עמים בולטים באירופה: אצל המוקדמים שבהם (אנגליה, ויילס, אירלנד), הוא זיהה דפוסים לאומיים כבר בין המאה התשיעית למאה האחת-עשרה; ואילו אצל המאוחרים שבהם (ספרד, צרפת, סקוטלנד) הוא זיהה דפוסים כאלה בין המאה השלוש-עשרה למאה השש-עשרה; וגם לגבי עמים נוספים דוגמת הולנד וגרמניה הוא הצביע על יסודות עמוקים וארוכי ימים העומדים בתשתית ההתעוררות הלאומית שלהם. לאור הניתוח המפורט שלו קבע הייסטינגס "שהלאומים העיקריים במערב אירופה כבר היו קיימים במאה החמש-עשרה".²⁸

החוקרים מן האסכולה האתנו-סימבולית ביטלו אפוא את הזיקה ההדוקה שבין לאומיות לבין מודרניות, ובכל זאת גישתם כרוכה בכמה בעיות. ראשית, עצם הבחנתו של סמית בין אתניות לבין לאומיות היא מעורפלת מאוד וזכתה לביקורות נוקבות מצד שורה של חוקרים.²⁹ שנית, גם סמית וגם הייסטינגס מיקדו את מחקריהם בצמיחת הלאומים באירופה לבדה – באופן שמנע מהם מבט כולל על מקומה של הלאומיות, או תפקידה, כתופעה אנושית רחבה.³⁰ בסגנונות שונים, הם התאמצו להוכיח את קיומם של 'מבשרי הלאומיות' בעומק ימי הביניים, אך לא התיימרו להפוך עד תום את הפרדיגמה הרואה את שיאה של הלאומיות בעמים האירופיים ובתקופה המודרנית.

3. לאומיות כתופעה אנושית רחבה

דווקא הצלחתה הגורפת של התפיסה המודרניסטית בשלהי המאה העשרים היא שהביאה כנראה לעיסוק הביקורתי בתפיסה זו, ובסופו של דבר חשפה את חולשותיה ומגבלותיה. מאז שנות התשעים של המאה הקודמת, כמה חוקרים בחנו תרבויות לא-אירופיות (בפרט תרבויות עתיקות) לאור ההגדרות הרווחות של האסכולה המודרניסטית, וגילו להפתעתם שבהחלט ניתן למצוא בהן מרכיבים דומים מאוד

ללאומיות המודרנית.³¹ חלק מהם לא התיימרו לקרוא תיגר כללי על הדוקטרינה הרווחת והסתפקו בקביעה כי הממלכה (או התרבות) שאותה חקרו חריגה בעוצמת התודעה הלאומית שהתקיימה בה כבר בתקופה הקדם-מודרנית; אחרים העזו לכפור מן היסוד בעיקרי האמונה של התפיסה המודרניסטית והציגו חלופה כוללת הרואה בנטייה הלאומית נטייה אנושית בסיסית – שאומנם בתקופה המודרנית לבשה מאפיינים ספציפיים אך אינה תופעה מודרנית בלבד. שני חוקרים בולטים שהלכו בדרך זו הם סטיבן גרוסבי מאוניברסיטת קלמסון שבדרום קרוליינה, ועזר גת מאוניברסיטת תל-אביב.³²

דוק: חוקרים אלה אינם טוענים שכל האומות (או רוב האומות המוכרות לנו כיום) הן המשך של אומות עתיקות, וגם אינם מתיימרים לראות בחלוקת האנושות לאומות חלוקה טבעית או מטפיזית. כפי שהדגימו בצדק מחקרי האסכולה המודרניסטית, העולם המודרני אכן כולל אומות רבות שהומצאו לא-מכבר ונעדרות עבר היסטורי מתמשך, ולצידן אומות שפשטו צורה אחת ולבשו צורה אחרת בתהליכים היסטוריים מורכבים. טענתם המרכזית של החוקרים הנזכרים, וביקורתם על חוקרי שתי האסכולות הראשונות, היא הטענה שהנטייה לתפיסה לאומית התמידה לאורך ההיסטוריה האנושית וכי תופעת הלאומיות עצמה איננה המצאה מודרנית. ממילא, לא כל טיעון של תנועה לאומית להמשכיות הוא בהכרח זיוף או פרשנות שגויה של העבר, אף שיייתכן כי הוא איננו משקף מציאות היסטורית.

לדבריהם, התבוננות שיטתית בתולדות הארגון הפוליטי של בני אדם מובילה למסקנה כי הגדרת הלאומיות כתופעה מודרנית בלבד נובעת מהסתכלות מקוטעת על ההיסטוריה האנושית, יחד עם הגדרה מאולצת ומצומצמת-מאוד של מושג הלאומיות – אשר מניחה את המבוקש ומייצרת את התנאים להגנה על התזה הנזכרת.

כדי להבין לאשורה את התפיסה שהצגתי עתה, המשרטטת לדעתי את התמונה המקיפה והסבירה ביותר, אתאר בקצרה את גלגוליה של הלאומיות לאורך ההיסטוריה האנושית. מובן מאליו כי מדובר בתיאור סכמטי לחלוטין המחייב הכללה ותמצות של ההיסטוריה האנושית המגוונת – שלבשה צורות שונות בחלקים שונים של העולם; ועם זאת, המבט ממעוף הציפור מאפשר לראות את הקווים הארוכים של ההיסטוריה ולחשוב מחדש על מה שחלק מן החוקרים כבר פסקו מזמן לחשוב עליו.

משבט ללאום בחמישה פרקים

תולדות הלאומיות, לצורך סקירת-מעוף זו, הן סיפור בן חמישה פרקים הנע מצורת החיים השבטית, דרך ערי-המדינה הקדומות, הממלכות הקדומות והאימפריות, ועד להופעת מדינות הלאום.

א. צורת החיים השבטית

האנתרופולוגים ממיינים את צורת החיים השבטית לכמה צורות של התארגנות: **לינאג'** (lineage) – מעין משפחה, קבוצה של אנשים היכולים להצביע על זיקתם להורה קדמון משותף; **קלאן** (clan) – קבוצה שכל חבריה רואים את עצמם כצאצאים של הורה קדמון משותף (בין שהוא אמיתי או בדוי) אך אינם יכולים לעקוב אחר קשר זה; **באנד** (band) – קבוצה קטנה של משקי בית הקשורים בקשרי שארות ומתכנסים מדי פעם יחד, אך שומרים על ריבונות נפרדת של כל משק בית; **שבט** (tribe) – קבוצה של קהילות עצמאיות השוכנות באותו אזור, דוברות אותה שפה, חולקות אותה תרבות, ומתאחדות תחת הנהגה לא-רשמית למטרות מקומיות (כגון מלחמה או פתרון מחסור); **משטרי צ'יף** (chiefdom) – משטר אזורי שבו כמה קבוצות נתונות לשלטונו הריכוזי של צ'יף העומד בראש היררכיה מדורגת של אנשים.

חלק מן הדגמים האמורים כוללים אמונה של חבריהם במוצא משותף, בין שיש לאמונה זו על מה לסמוך ובין שלא; גם באלה מן הדגמים שבהם לא קיים מרכיב זה, ישנו בדרך כלל אלמנט מגבש – של תרבות, של שפה ושל מנהגים משותפים.³³ לכל אחד מן השבטים הקדומים היו דת ייחודית, אלים מובחנים, ואמונה באבות הקדומים וברוחותיהם הנוכחות בהתרחשויות בחיי השבט.³⁴ באופן מקביל, התארגנויות אלו הן גם היחידות הפוליטיות הבסיסיות שיש בהן ריבוד, היררכיה והנהגה פוליטית; וכשמדובר בצורת החיים השבטית, היסודות האתניים-תרבותיים-דתיים צועדים שלובי זרוע עם הארגון הפוליטי. אומנם, רבים הגדירו את הלאומיות כמתייחסת דווקא לאוכלוסייה גדולה וממילא הכחישו את קיומה כשמדובר בשבטים קטנים, אך התבנית הבסיסית של הלאומיות – המאופיינת בחפיפה בין היסוד הפוליטי לבין היסוד האתני-תרבותי-דתי ובהזדהותו של הפרט עם שני היסודות כמרכיב מכונן בזהותו – קיימת במבנה השבטי בצורה ברורה לחלוטין.³⁵

בהתאם לכך, במסגרות שבטיות, גירוש מן השבט היהו כגור דין מוות, ולא פעם הוא נתפס חמור ממנו. בהיבט הריאלי, גירוש כזה גרם לעיתים לאדם למצוא את עצמו ללא מזון וללא מחסה, אך מעבר לכך הוא נתפס כגירוש מהשגחתם של האלים או מן הקבוצה שהעניקה לחייו את משמעותם. דוגמה זו ממחישה היטב כיצד המסגרת הארגונית-פוליטית בחברה שבטית זהה לחלוטין למרחב המשמעות והתרבות, ואיננה נבדלת ממנו כלל.

ב. עירי-המדינה הקדומות

מנקודת המבט של החפיפה בין המרכיב אתני-תרבותי-דתי לבין המסגרת הפוליטית, עירי-המדינה (הפוליס) הקדומה אינה אלא המשך של המבנה השבטי, אף שכיחידה פוליטית הייתה עירי-המדינה קבועה וממוסדת יותר. מחקרים על עירי-המדינה בשומר

וביוון מלמדים שבכל אחת מהן היו יסודות מלכדים מובהקים – כגון תודעת מוצא משותף, היסטוריה משותפת וכפיפות לאל מקומי – שהיו חשובים לבני עיר-המדינה יותר מאשר כלל הציביליזציה המשותפת, השומרית או ההלנית. יסודות אלה הובילו לפטריוטיזם ואהבת מולדת כלפי עיר-המדינה, כמו גם להרגשה שהיא המקנה משמעות לחיי הפרט וכן רגשי משפחה וקרבה.

ניקח לדוגמה את אתונה, עיר-המדינה (הפוליס) הגדולה והמפורסמת מבין ערי יוון.

מבחינת מוצאם, האתונאים ראו את אתונה כארץ האם של שבט האיונים, אחד משלושת השבטים הגדולים ביוון; והאמינו שמאש-התמיד שבמרכז אתונה נלקחה אש-התמיד לעיר-המדינה האחרות של האיונים. האתונאים עצמם האמינו במיתוס אוטוכטוני, הרואה את תושבי האזור המקוריים כילידי האדמה עצמה. במקרה האתונאי מדובר במיתוס מביך על ניסיון אונס כושל שניסה לבצע האל הנפח הפייסטוס באלה אתנה ומן הזרע שנשפך על האדמה נולדו הגיבורים מייסדי אתונה הקדומה.³⁶ כך או כך, אזורי אתונה חיו בתחושה ברורה שהם ממוצא משותף המשפיע על אופייה של עירם.

יתרה מזו: מעמד האזרחות באתונה, שהיה תלוי בלידה לאזרחים בני העיר, חיזק את הקשר האתני שבין האתונאים. בזמנים שונים השתנתה ההגדרה המדויקת של הזכויות לאזרחות (לידה לאזרח ול"אזרחית", או לאזרח בלבד וכדומה), אך מרכיב המוצא היה תמיד מרכזי בהגדרתה. ה"מטויקים" היו מעמד של אנשים חופשיים בני ערים אחרות, שלעיתים גרו באתונה במשך דורות אך לא זכו למעמד של אזרחים: נאסר עליהם להשתתף באספות העם, להיבחר למשרות פוליטיות, לרכוש קרקעות, ואף להינשא לבני הפוליס.³⁷

אך מעבר לכל העניינים הללו עמד העניין הדתי-תרבותי. פולחני הפוליס שימשו מוקד הפעילות התרבותית, והיכולת ליטול חלק בפולחן (לצד הזכות להשתתף בפעילות פוליטית) הייתה מן הזכויות האקסקלוסיביות הבסיסיות של אזרח העיר. בעבור האתונאים (כמו שאר בני העת העתיקה), העולם הדתי והמיתולוגי היה הבסיס להבנת המציאות ותפיסתה; ופולחני העיר, המיתוסים וסיפורי הגיבורים שייחדו אותה (אף אם האלים וחלק מן הסיפורים היו משותפים לכלל היוונים) יצרו בקרב בני אתונה תודעה ברורה של שייכות עמוקה לעיר ותחושת שותפות עמוקה זה כלפי זה.

תודעה כמו-לאומית כזו מתבטאת היטב בטקסטים רבים מן העולם היווני העתיק. דוגמה מייצגת לכך היא נאום פריקלס, נאום ההספד המפורסם שנישא בתום השנה הראשונה של מלחמת הפלופנס, שבו הליל פריקלס את תכונותיה של אתונה ומשטרה, והציג את האידאל של הנכונות להיאבק ולמסור את הנפש למען העיר כפי שעשו חללי המלחמה. כמה משפטים מייצגים מן הנאום מבהירים את רוחו הלאומית החזקה:

ונבחר היה בעיניהם להתגונן ולמות במלחמה מלהציל נפשם בדרך הכניעה. הם ברחו מחרפת לשון, אך עמדו איתן בגוף ובנפש במילוי חובתם... אנשים אלו נהגו אפוא כראוי לעירנו. ואתם הנשארים בחיים, עליכם להתפלל שתהיו מאושרים יותר מהם, אך עליכם להיות מוכנים לא ליפול מהם במאומה באומץ רוחכם כלפי האויב... עליכם לתת עיניכם יום יום בחוסנה של העיר כפי שהוא מתגלה במעשים, ולהתמלא אהבה אליה. וכשתיפקחנה עיניכם לראות את גדולתה עליכם להתבונן בדבר, כי את כל אלה סיגלו אנשים נועזים שידעו את חובתם ושרגש הכבוד פעם בלבותיהם ובפעולותיהם... כי הם מסרו את חייהם לכלל וקנו לעצמם שבח אשר לא יכול לעולם ואת המעולה שבקברות – לא זה שבו מונחות עצמותיהם אלא זה שבו קיימת תהילתם לזכרון עד בכל עת מצוא...³⁸

הדמיון בין תודעתו של אזרח עיר-המדינה ביוון (או בן עיר-מדינה במקומות אחרים בעולם) לבין תודעה לאומית הוא עניין ברור אפוא ומוכן מאליו.

נכון הדבר שהיו מאפיינים משותפים לכלל היוונים, או לכלל השוּמְרִים, בעיר-המדינה השונות. מיתוסים רבים היו משותפים לעיר-המדינה השונות ביוון: לרבים מהיוונים הייתה תודעה של מוצא משותף מהאב הקדום הלס; הייתה להם גאווה משותפת בשפתם היוונית; וגם המשחקים הפאן-הלניים, כמו המשחקים האולימפיים או המשחקים הפיתיים, היו פתוחים ליוונים בלבד וביטאו את תודעת האחדות היוונית. יחד עם זאת, עיר-המדינה השונות היו ריבוניות ולא פעם נלחמו זו בזו. לפיצול הפוליטי המובהק בין עיר-המדינה נלוותה גם מובחנות וייחודיות תרבותית של כל עיר, שהייתה משמעותית לאזרח העיר יותר מהאחדות הפאן-הלנית. מסיבה זו, חוקרים רבים שללו את האפשרות לייחס לאומיות לזהות הכוללת של הציביליזציה השומרית או ההלנית והעדיפו למקדה בהזדהות עם עיר-המדינה.³⁹

אמנם, יש מן החוקרים שכללו בהגדרה של אומה או של לאומיות תנאי של חריגה מעיר אחת, או תנאי של היעדר היכרות ישירה בין בני האומה. לדידם, אין לכנות את הזהות בעיר-המדינה כלאומיות; אך מעבר לשאלת ההגדרה, הדמיון של תודעת עיר-המדינה ללאומיות המודרנית הוא עניין ברור ומובהק.⁴⁰

ג. ממלכות קדומות

הפרק השלישי של תולדות הלאומיות הוא ייסודן והתבססותן של ממלכות קדומות. בלא-מעט ממלכות קדומות ניתן לראות שימור של מודל החפיפה בין הממד האתני-תרבותי לבין הממד הפוליטי. גם כאשר התרחבה היחידה הפוליטית לממלכה גדולה נשתמרה בה הסולידריות האתנית-תרבותית – אם באמצעי שידול, אם בכפייה – תוך הנחלת הזהות האתנית-תרבותית גם לאזורים שנכבשו על ידי גרעין הממלכה. בממלכות עתיקות רבות שררה תודעה לאומית ברורה, שבה היה מקום של כבוד לטריטוריה של המולדת, לשפה הפרטיקולרית, למנהגי המקום, וכמובן לדת (שבעולם העתיק שום ממד של החיים לא התקיים באופן נבדל ממנה). תודעה זו נקשרה פעמים

רבות בתודעת נבדלות, עליונות על זרים, רגשי פטריוטיות ואהבת מולדת.

מחקרים עדכניים על מצרים העתיקה,⁴¹ על סין הקיסרית,⁴² ועל ממלכות כגון ארם, אדום, מואב ועמון⁴³ מאשרים תיאור זה. שורה של מחקרים על אופיין של ממלכות יהודה וישראל הקדומות, ועל ממלכת החשמונאים בתקופה ההלניסטית, תיארו גם אותן כממלכות לאומיות.⁴⁴

ד. צמיחתן של אימפריות

מודל האימפריה, שנוצר כאשר ממלכות חזקות במיוחד התפשטו וכבשו תוך זמן קצר ערים וממלכות רבות או השתלטו על שבטים רבים, הוא שיצר את המפנה בהגדרת הקשר שבין הממד האתני-תרבותי לבין הממד הפוליטי. במקרים רבים לא עלה בידה של האימפריה להטמיע את זהותה האתנית-תרבותית בשטחים העצומים שבשליטתה, ולכן היא חדלה מלבסס את נאמנות נתיניה על תודעת מוצא משותף או על שיתוף דתי-תרבותי. היא שלטה בנתיניה מבלי שיצרה ביניהם תודעה לאומית משותפת, ובכך יצרה דפוס פוליטי שהיה חסר תקדים עד אז. המרכזיות של המלך ובית המלוכה נותרו עתה ללא הערך הנלווה של חשיבות הלאום, ובמסגרת האימפריה נוצר גיוון אתני-תרבותי. אין זה אומר שהתודעה הלאומית חלפה מן העולם כליל. אדרבה, נכון יותר לומר שלכל אחת ממדינות החסות או הפרובינציות נותרה תודעה שבטית-לאומית נפרדת: בתקופות מסוימות ובאזורים מסוימים היא ניטשטשה כליל, הפכה לתודעה אתנית עמומה וחסרת ממד פוליטי, או אפילו נבלעה כליל בתוך זהות אזורית אימפריאלית מאוחדת; ובתקופות אחרות ובאזורים אחרים היא התגבשה לכדי כוח לאומי-פוליטי שהיה בסיס למרידות או לתודעת מרמור והסתייגות מן השלטון האימפריאלי.

זאת ועוד: בכמה מקרים נקל לזהות את שימורו של הממד הלאומי-שבטי של הקבוצה שהייתה גרעין האימפריה – במקביל להתרחבותה והתפשטותה על פני עמים רבים וארצות רחוקות. שימור זה כלל מתן זכויות-יתר, העדפה של בני הלאום השליטי באימפריה, והתייחסות לעמים הכבושים כאל עמים נחותים.⁴⁵ מחקרו של דריק שריפס, למשל, מגדיר את האימפריה הבבלית כאימפריה לאומית שגם לאחר התרחבותה הגדולה המשיכו שליטיה לראות את העיר בבל כמרכז העולם ואת בני בבל כראויים לשלוט בכל העולם; לטענתו, הרכיב הלאומי לא רק שלא נתבטל עם ההתפשטות האימפריאלית, אלא שהוא אף היה המנוע שלה.⁴⁶ במחקרו על האימפריה האשורית, הבחין בוסטנאי עודד בין שלב מוקדם של ההתפשטות האימפריאלית, שבו היה ניסיון להכיל את העמים הכבושים ולהטמיע בקרבם את הדת והתרבות האשורית, לבין שלב מאוחר, שבו התפתחה הבחנה ברורה בין האשורים המקוריים לבין הנכבשים – שנחשבו לנחותים ולסוג של שלל בעבור בני הקבוצה האשורית הלאומית.⁴⁷ מכל מקום, האימפריות הגדולות הן קו השבר בין המצב השבטי והמדיני הקדום, שבו

הגבולות הפוליטיים קשורים לגבולות התרבותיים, לבין המצב החדש שבו היחידה הפוליטית מסוגלת להכיל יותר מתרבות אחת.⁴⁸

ה. מדינות הלאום

אירופה הימניימית – בהשפעתם של האימפריה הרומית ורעיון האזרחות שלה, ובהשפעת הכנסייה הקתולית בעלת התפיסה העל-לאומית – הדחיקה את היסודות השבטיים-לאומיים, והם תפסו מקום משני (באופן יחסי) למושך כמה מאות שנים.⁴⁹ בפרט נכון הדבר באזורים שבהם הסדר הפיאודלי החליף את השליטה האפקטיבית של ממלכה גדולה ויצר ישויות פוליטיות קטנות שלא שיקפו כל חלוקה אתנית או תרבותית. תהליכים מורכבים במוצאי ימי הביניים ובראשית העת החדשה הובילו להתחזקותן של מדינות, ויחד עם הגורמים השונים שהזכירו החוקרים המודרניסטים, הובילו גם להתחזקותה של הזהות הלאומית בקרב ההמונים ולהפיכתה לזהות מרכזית.

מסיבה זו, חוקרים אירוצנטריים, שהשוו את ההתעוררות הלאומית בעת החדשה באירופה לתקופה שקדמה לה, תיארו את הלאומיות כתופעה חדשה, אלא שהלאומיות אומנם הייתה חדשה בעוצמתה באירופה המודרנית – בהשוואה לסדר הפיאודלי של ימי הביניים – אך בתור תופעה אנושית היא לא הייתה חדשה כלל ועיקר. אדרבה, היא הייתה שחזור של צורת החיים הבסיסית של העולם הקדום בתנאים מודרניים.

יתרה מזו, ובכך צדקו החוקרים האתנו-סימבוליים, גם בשלב 'החביון' היחסי של הלאומיות – בלב ליבם של ימי הביניים באירופה – ישנן עקבות ברורות של תודעה לאומית, והרבה הפריזו החוקרים המודרניסטיים בניסיונם לשלול מימי הביניים כל היבט לאומי. הדוגמאות הקלאסיות של ויליאם ואלאס, ז'אן ד'ארק, פיליפ הנאה ואלפונסו העשירי הן רק הידועות והבולטות ביותר; נטייה לחשיבה לאומית, או תקופות ואזורים של התעוררות לאומית, היו באירופה גם בימי הביניים.⁵⁰

לסיכום סקירה זו, כדאי לשוב ולהבהיר שיתרונה של האסכולה השלישית קשור במבט ההיסטורי הרחב שהיא מציעה כבסיס לתיאור תולדות הלאומיות. מובן מאליו: הלאומיות של העת החדשה כוללת לא-פעם המצאות של זהויות לאומיות שאין להם בסיס בעבר הרחוק, כמו גם זיופים ומניפולציות בכוונה-תחילה; אך אין בכך כדי להוביל למסקנה שהלאומיות כולה היא מושג מודרני או תופעה קצרת ימים. אדרבה, ניתן למצוא את עקבותיה ורישומה גם בתקופות וזמנים אחרים, אף אם בכל תקופה הנטייה הלאומית פושטת צורה ולובשת צורה אחרת בהתאם לתנאי הזמן והמקום.⁵¹

דיון היסטורי, פצצה פוליטית

השלב בדיון שאליו הגענו מעורר מיד את השאלה: מדוע הוויכוח ההיסטורי על תולדות הלאומיות כה טעון מבחינה פוליטית? השאלה מתעצמת משום שהצבעה על קיומה עתיק-היומין של הלאומיות אינה קשורה כלל להבעת עמדה לגביה. ניתן לטעון שהלאומיות היא עניין עתיק יומין, ובכל זאת – כמו תופעת העבדות או אפליית נשים – היא תופעה מגונה; גם אם נטען שהלאומיות היא חלק בלתי-נפרד מטבע האדם, עדיין ניתן לקבוע שהיא אחת מנטיותיו השליליות וראוי למגרה, להתגבר עליה ולא להתמסר לה. מאידך-גיסא, ניתן לראות בלאומיות תופעה מודרנית, ועם זאת לשבח אותה כיצירה תרבותית-היסטורית המקנה לרבים משמעות והשראה – כשם שחלק לא-מבוטל מאיתנו רואה ברכה בהתקדמות הטכנולוגית, אף שאיש לא יטען כי שורשיה מצויים בהיסטוריה העתיקה, או שגלישה ברשת האינטרנט או בעלות על סמארטפון הן חלק בלתי-נפרד מטבע האדם.

כדי לענות על שאלתנו כדאי שנוכח כי לא-לחינם עלתה קרנה של האסכולה המודרניסטית בחקר הלאומיות דווקא במחציתה השנייה של המאה העשרים. מלחמת העולם השנייה ומוראותיה המחישו במלוא העוצמה את סכנותיה של הלאומיות הקיצונית או הפרוורסיבית, והולידה אינסטינקט אנטי-לאומי חריף בקרב אינטלקטואלים באירופה ובמערב בכלל. עוד עלינו לזכור כי שתי המדינות הגדולות שכמסגרת פוליטית מאוחדת לא התקיימו כלל עד למאה התשע-עשרה, ויש לראות בהן תוצר מובהק של ההתעוררות הלאומית במאה זו, הן איטליה וגרמניה. איטליה, שאזוריה הראשונים התאחדו לראשונה תחת שם זה ב-1860, בעקבות המאבקים שהובילו אנשי 'איטליה הצעירה' (ראו לעיל), הפכה תוך כשישים שנה למדינה פשיסטית שהעלתה על נס את המלחמה וקידשה את האלימות כדרך אנושי עליון. גרמניה, שמדינותיה הרבות התאחדו לראשונה ב-1871, לאחר עשרות שנים של מאבק למען איחוד המדינות דוברות הגרמנית, הפכה גם היא תוך כשישים שנה למדינת המפלצת הנאצית. תהליכים אלה, כמו גם הפגיעה הרעה של הפשיזם שחלחל במחציתה הראשונה של המאה העשרים בכל רחבי אירופה, הגיעו לשיאם המזוויע במלחמת העולם השנייה ובשואת יהודי אירופה; ובשלב שני הובילו לריאקציה אנטי-לאומית חריפה של האינטליגנציה האירופית – שבכל-פעם שהייתה מסתכלת במראה ההיסטורית הייתה נתקפת חרדה ואימה.

טענתה של האסכולה המודרניסטית כי הלאומיות היא תופעה קצרת ימים נדמתה בעיני אינטלקטואלים רבים במערב כמובילה למסקנה שהיא איננה חלק אינטגרלי מטבע האדם, ולפיכך עשויה להיעלם בעתיד הקרוב והגליטימיות שלה מפוקפקת כבר בהווה – ולפיכך בחרו בה כמוצא ראשון.

אולם, כאשר בוחנים בפירוט את דבריהם של חוקרי הלאומיות עצמם, קל לראות

שלא כולם עשויים מעור אחד בעניין זה. בנדיקט אנדרסון, למשל, מראשי הדוברים של האסכולה המודרניסטית, איננו אנטי-לאומי כלל ועיקר, ובניגוד למה שנכתב עליו בכריכה האחורית של המהדורה העברית של ספרו, אף אין לו קשר מיוחד לתפיסה פוסטמודרנית. בפרק השמיני של ספרו, המוקדש לפטריטיזם ולאומיות, הוא כותב את המשפטים הבאים:

בתקופה שבה מקובל על אינטלקטואלים מתקדמים, קוסמופוליטיים (בעיקר באירופה?), להדגיש את אופייה הכמעט-פתולוגי של הלאומיות, את שורשיה הנעוצים בפחד ובשנאת ה'אחר', ואת זיקתה לגזענות, אין זה מיותר להזכיר לעצמנו שאומות מעוררות כלפי עצמן אהבה, ולעיתים קרובות אהבה עמוקה, הכרוכה בהקרבה עצמית. התוצרים התרבותיים של הלאומיות – שירה, פרוזה בדיונית, מוסיקה, אמנויות פלסטיות – נותנים ביטוי לאהבה זאת באלפי צורות וסגנונות שונים. ומן הצד האחר, עד כמה נדיר למצוא תוצרי לאומיות אנלוגיים המבטאים פחד ומיאוס.⁵²

בהמשך הפרק הוא טורח להסביר "מדוע טענתו של נאירן, שגזענות ואנטישמיות נובעות מלאומיות... מדוע טענה זו מוטעית מיסודה".⁵³ לדבריו,

כור מחצבתם של חלומות הגזענות מצוי למעשה באידיאולוגיות של מעמד יותר מאשר של אומה. מעל לכול, בטענות לאלוהות מצד שליטים או ל'דם כחול' או 'לבן' או ל'ייחוס' בקרב האצולות. אין פלא אפוא שמי שידוע כאבי הגזענות המודרנית לא היה איזה לאומן בורגני-זעיר, אלא ז'וזף ארתור, הרוזן גובינו; ואין פלא שגזענות ואנטישמיות אינן מבדילות בדרך כלל בין אומה לבין אומה אלא מופיעות בתוך כל אומה. במילים אחרות, הן לא באות להצדיק מלחמות חוץ אלא להצדיק דיכוי ושליטה פנימיים.⁵⁴

אין מטרתי כאן להעמיד במבחן הביקורת את טענתו ההיסטורית של אנדרסון, אלא רק להדגים את העובדה כי מאמציו להוכיח שהלאומיות היא תופעה מודרנית כלל אינם כרוכים בייחוס ערך שלילי ללאומיות או בניסיון לדה-לגיטימציה שלה.

אי-קיומה של זיקה בין שאלת המודרניות של הלאומיות לבין היחס הערכי כלפיה עולה גם מספרו של אחד החוקרים הבולטים שהזכרנו כמערער על התזה המודרניסטית, אדריאן הייסטינגס. על אף טענתו כי הלאומיות איננה תופעה מודרנית, הוא איננו נושא לה פנים ולאורך כל ספרו 'בנייתן של אומות' הוא מסתייג, בהיבט האתי, מתופעת הלאומיות בגרסתה האתנית. יחד עם זאת הוא רואה אותה בעין יפה כאשר מדובר בגרסתה הפוליטית-אזרחית כפי שלדבריו נעשה באנגליה.⁵⁵

נמצאנו למדים שאין קשר לוגי הכרחי בין הטענה על המודרניות של תופעת הלאומיות לבין שלילת הלאומיות או התנגדות לה, כשם שאין זהות הכרחית בין הטענה על עתידותה של הלאומיות לבין הטענה על מידת החיוביות שלה.

אולם, מי שאכן נטל את הטענה בדבר המודרניות של הלאומיות אל ההקשר הערכי,

ובשמה יצא בחריפות כנגד תופעת הלאומיות, הוא ההיסטוריון הבריטי-מוצא-יהודי, אריק הובסבאום, שטען כי קוצר ימיה של הלאומיות נובע מהיותה מניפולציה שנקטו המעמדות השליטים על מנת לבצר את שלטונם. לדידו, בעולם שבו הלגיטימציה הישנה של השלטון פחתה במהירות והציבור לא הסכים להמשיך ולקבל את 'הזכות האלוהית' של המלכים, ראו האחרונים בלאומיות דרך לבסס את שלטונם בצורה חדשה: בית רומנוב לא הוצג עוד כמשפחת מלכים שנועדה לשלטון על ידי האל, אלא כנציגו הבלעדי של העם הרוסי; בית הוהנצולרן הוצג כנציג האותנטי של העם הגרמני; ובית הנובר (שנקרא כך כמובן על שם המוצא הגרמני של השושלת...) הפך לנציג האותנטי של העם האנגלי. הטענה בדבר מניפולציה זו הפכה את הלאומיות, בעיני הובסבאום, לגידול פרא מלאכותי ומזיק שאיננו חלק אותנטי מן התרבות האנושית בכלל, ובוודאי איננו חלק מן הקדמה; בהתאם לכך הוא גם צפה את סופה הקרוב.

הדברים כלל אינם מפתיעים כאשר אנו מפנים את המבט לעמדותיו האידיאולוגיות של הובסבאום שהיה מהמנהיגים הבולטים של המפלגה הקומוניסטית בבריטניה וחבר מרכזי ב'קבוצת ההיסטוריונים של המפלגה הקומוניסטית' שפעלה לצידה. במידה רבה ניתן לומר כי עמדותיו תאמו את גישתה המקורית של התנועה המרקסיסטית-קומוניסטית כלפי הלאומיות (או היו סוג של פיתוח שלה). על פי גישה זו, הלאומיות היא אחת מן הדרכים שבהן משתמש המעמד הבורגני החזק על מנת להסיט ממנו את זעמו של הפרולטריון, מעמד הפועלים. במבנה הממשי של החברה – או כפי שהוא מכונה אצל המרקסיסטים 'מבנה הבסיס' – ישנו ניגוד אינטרסים עמוק ומלחמת מעמדות דיכטומית בין הבורגנים לבין הפועלים; ואף על פי כן, הבורגנים מצליחים לשלוט בתודעתם של הפועלים ולייצר אצלם 'תודעה כוזבת' של אחדות – בין השאר באמצעות החינוך ללאומיות. לפי תודעה כוזבת זו, בין כל המעמדות ישנן קרבה וסולידריות לאומית ואילו אויבם המשותף מצוי מעבר לגבול.⁵⁶

כקומוניסט אדוק, גם הובסבאום ראה את לאומיות כתודעה כוזבת והסביר לפי דרכו כיצד יצרו אותה המעמדות השליטים על מנת לבצר את שלטונם בעידן שבו אבדה הלגיטימציה הדתית של מעמד המלוכה; ובכך הפך הובסבאום לסמן המרכזי של זיהוי המודרניות של הלאומיות עם סימן הערך של שלילתה. דווקא מן הסיבה שהובסבאום הוא החוקר הבולט ביותר שקידש מלחמה גלויה כנגד הלאומיות, ולשם כך גייס גם את המחקר ההיסטורי, מרתק יהיה לעקוב אחר חוסר המודעות העצמית שלו – המשתקף היטב בסיום המבוא לספרו המרכזי בנושא הלאומיות:

לבסוף, אין לי אלא להוסיף ששום היסטוריון מעמיק שעוסק בלאומים ובלאומיות איננו יכול להיות מחויב פוליטית ללאומיות... לאומיות תובעת אמונה רבה מדי במה שבמובהק איננו כפי שהוא. כפי שאמר רנאן: "חלק מקיומו של לאום הוא תפיסה שגויה של ההיסטוריה שלו". להיסטוריונים יש מחויבות מקצועית לא לטעות, או לפחות לעשות מאמץ לא לטעות... למיטב הבנתי, חברות בארגון אירי לאומי מהפכני או במפלגה

הפרוטסטנטית בצפון אירלנד כבר איננה מתיישבת יפה כל כך עם מחקר היסטורי, בדיוק כשם שלהיות ציוני איננו דבר המתיישב עם כתיבה היסטורית שקולה של ההיסטוריה של היהודים... למזלי, כשיצאתי לכתוב את הספר הנוכחי לא היה לי צורך להתנער במיוחד משום אמונות לא היסטוריות.⁵⁷

אפשר כמובן להתאמץ ולפלפל כדי להגן על המשפטים הללו ולנסות לתרץ למה בדיוק התכוון הובסבאום בעת כתיבתם, אולם חולשתם גלויה לעין ומהדהדת יותר מכל הסבר. הובסבאום מייחס לכל תומך לאומיות הטיות בחקר ההיסטוריה – הטיות שכמעט אי אפשר להתגבר עליהן – ולעומת זאת, את המחויבות המוכחת שלו לדוקטרינה הקומוניסטית הוא מבין כחלק בלתי-נפרד מן התבונה הטהורה. אין כאן המקום להפליג בסוגיה הנכבדה של יכולתו של היסטוריון לכתוב כתיבה אובייקטיבית (והאם בכלל זהו המודל של ההיסטוריון האידיאלי);⁵⁸ מעניין יותר לצאת מן הדברים הללו לעיון מעמיק יותר בהיבט הסובייקטיבי שבכתיבתו של הובסבאום, ובכך ננעץ את סוף המאמר בתחילתו – הכחשת הלאומיות והיהודים.

היהודים והלא-לאומיות

בריאיון שנתן הובסבאום בשנת 1995, בהיותו בן 78, הוא הבהיר את הקשר החזק שבין עמדותיו הידועות על ההיסטוריה של הלאומיות לבין הדילמות הקיומיות שלו כיהודי, וכך אמר:

עמדותי האישית נגזרת במידת מה מעמדותי כלפי הלאומיות המסוימת שלי, שאמורה להיות הציונות, שכן אני יהודי. הציונות הייתה התפתחות רעה ליהודים ומשום כך התנגדתי לה כל ימי... מה שאני מתנגד לו הוא לאומיות אתנית-לשונית מהסוג שמכונן זהות מוגדרת, ובמיוחד זו המכוננת זהות הנחשבת נעלה על כל השאר. הסכנה הטמונה בלאומיות, במיוחד לידם של היסטוריונים, היא שזו מסלקת כל אפשרות של שיח אוניברסלי שבו אנשים מרקע אחד יכולים לדבר עם אנשים מרקע אחר, ולהתווכח זה עם זה על בסיס רציונלי.⁵⁹

מי שמכיר מעט את כתיבתו של הובסבאום על תופעת הלאומיות לא יופתע מן הציטוט הזה. מבין החוקרים המודרניסטים, הובסבאום מרבה להתייחס למקרה היהודי-ישראלי ומתאמץ במיוחד להתאים אותו למודל שאותו פיתח לשם הסברת צמיחתה של הלאומיות המודרנית. במקום אחר עסקתי בפירוט ובאופן ענייני בהתייחסויות אלו;⁶⁰ כאן ברצוני להצביע על כך שהובסבאום איננו היחיד מבין חוקרי האסכולה המודרניסטית ש'הבעיה היהודית' שלו עמדה לנגד עיניו כאשר התיימר לקבוע מסמרות בדבר תולדותיה הגלובליות של תופעת הלאומיות.⁶¹

הנס קוהן (1891–1971), שכבר הוזכר לעיל כאחד מהאבות המייסדים של חקר הלאומיות המודרני, כתב את ספרו הגדול על הלאומיות שנים ספורות לאחר שהפנה

עורף לציונות. קוהן גדל כיהודי-גרמני בפראג ובצעירותו נמנה על חוג תלמידיו של מרטין בובר. הללו נמשכו אחר הציונות כתנועה תרבותית-לאומית רומנטית-אורגנית, כריאקציה לתרבות ההשכלה הרציונלית בכלל, וליישומה היהודי במחקרי חוכמת ישראל בפרט. מ-1921 עבד בשירות התנועה הציונית בלונדון, ומשנת 1926 שהה בירושלים ונמנה עם אנשי תנועת ברית שלום, הקוטב השמאלי של התנועה הציונית. כבר מאז מלחמת העולם הראשונה סלד קוהן מלאומיות פוליטית ומשימוש בכוח צבאי בכלל, ואף בשנים שבהן תמך בציונות הוא קידם את הגרסה הרוחנית שלה מבית מדרשו של אחד העם תוך דחיית רעיון המדינה היהודית. לאחר מאורעות תרפ"ט (1929) האשים קוהן את התנועה הציונית בהתעלמות מן הערבים והתנער מן הציונות באופן סופי. קוהן עזב את הארץ והשתקע בארצות הברית, שם הפך לפטריוט אמריקני מתוך הזדהות עם חזון המדינה האמריקני כמופת של לאומיות אוניברסלית, ולצידה חידוד עמדתו כנגד התנועה הציונית ופעילות נגד הקמת מדינה ליהודים. גם לאחר הקמת המדינה, וביתר שאת לאחר מלחמת ששת הימים, המשיך קוהן להסתייג ממנה בתוקף.⁶²

הקשר שבין חוקרי לאומיות לבין זהותם היהודית חורג מן ההיבט המשתקף בחייו של קוהן. חדוה בן-ישראל הצביעה על כך שבין החוקרים המובילים באסכולה המודרניסטית ישנם כמה חוקרים יהודים שהיגרו ממזרח אירופה וממקומות אחרים לבריטניה והשאלה על אודות מהותה של הלאומיות הייתה להם שאלה קיומית – הנוגעת ליכולתם העקרונית להשתלב כאזרחים שווים בממלכה המאוחדת. אריק הובסבאום (1917–2002) גדל בילדותו בווינה ובברלין, והיגר לבריטניה ב-1933 לאחר עליית הנאצים לשלטון. ארנסט גלנר (1925–1995) גדל בפראג במשפחה יהודית, ובגיל 13 היגר יחד עם משפחתו לאנגליה – בעקבות עליית הנאצים בגרמניה. חוקר לאומיות בולט בגל המוקדם של האסכולה המודרניסטית, אלי כדורי (1926–1992), היסטוריון ומזרחן אנגלי מ-LSE, היה יהודי-עיראקי במוצאו;⁶³ ורבות נכתב על הרקע האישי שלו כילד ברובע היהודי בעיראק בשנים הקשות של הלאומיות הפרו-נאצית בבגדד – שהגיעו לשיאן בפרעות ('פרהוד') ב-1941. חוויות אלו הובילו את כדורי לעמדה התומכת בלאומיות אזרחית התואמת לדעתו את העולם האירופי-מערבי, ולהתנגדות להפצת הלאומיות בעמי המזרח שהחברה בהם איננה תואמת את הלאומיות.

הנס קוהן ואלי כדורי, ארנסט גלנר ואריק הובסבאום – כולם מן המעצבים הבולטים של האסכולה המודרניסטית בחקר הלאומיות – היו אפוא משוקעים עד למעלה מצווארם בחוויה היהודית שלהם. אצל כדורי, הובסבאום וגלנר, חוויה זו יצרה חשש (או סבל) מן הלאומיות האנטי-יהודית הגואה וחשש זה הוביל אותם לגיבוש עמדה אנטי-לאומית באופן כללי. היא אף יצרה אצל חוקרים יהודיים אלה חלום להיטמעות מלאה בחברה שאליה היגרו ואשר מסיבות מובנות העדיפו לתארה כחברה שהמרכיב

הלאומי-היסטורי איננו חלק חשוב מזהותה העצמית. אצל הובסבאום, התובנות הללו שולבו בתוך מרקסיזם אורתודוקסי מנוסח היטב; אצל כדורי הן נוסחו דווקא כחלק מעמדה שמרנית (מבית מדרשו של השמרן הבריטי מייקל אוקשוט, שכדורי הפך לתלמידו הגדול); ואילו אצל קוהן היא נוסחה בצורה בלתי-ניתנת להפרדה מגיבוש עמדתו האישית כנגד הציונות.

האם עצם הצגת ההקשר האישי של הטיעונים הללו הופך אותם באופן אוטומטי לפסולים או בלתי-ראויים? מובן מאליו שלא, שהרי טענה הפוכה ניתן לטעון כנגד הטענות לטובת המשך הארוך של הלאומיות בהיסטוריה – שיהודים פרו-ציוניים הם בין הבולטים שבהם. אנתוני סמית (1939–2016) למשל, היה יהודי פרו-ציוני שמשפחתו נמלטה מגרמניה לאנגליה לאחר עליית היטלר לשלטון ולאורך כל ילדותו היה חשוף לאווירה אנטישמית בבתי הספר בלונדון וסביבתה, והשמדתה של משפחתו הרחבה הייתה מרכיב מעצב בזהותו הבוגרת. מאמציו לתיאור ההיסטוריה המתמשכת של הלאומיות קשורים באופן ברור במודל היהודי שהכיר משיעורי היהדות שקיבל בילדותו, מן המסורת היהודית שאליה נחשף, ומאהדתו לישראל. בריאיון שהעניק ב-2015, שנה לפני מותו, הוא קישר באופן מפורש בין עמדותיו המחקריות לבין העניין העמוק שהיה לו מילדותו בהיסטוריה היוונית ובזו היהודית. בריאיון זה הוא אף הצביע על הפער בינו לבין מורו גלנר ברמת המחויבות לזהות היהודית הפרטיקולרית ולישראל – הבדל שהתגלה לו בשיחה ביניהם בזמן מלחמת ששת הימים. לדבריו, גלנר לא התכחש לזהותו היהודית, אך ההצלחה של הטמיעה בחברה הבריטית היא שעמדה בראש מעייניו.⁶⁴ טענה דומה ניתן לטעון כנגד ההקשר היהודי או הישראלי של חוקרים כמו סטיבן גרוסבי, אביאל רושולד או עזר גת. קיצורו של דבר: גם האסכולות הלא-מודרניסטיות משופעות בחוקרים יהודים בולטים וניתן לטעון כי ישנו קשר בין זהותם היהודית לבין עמדתם המחקרית.

ובכל זאת, מה שעולה מן הדברים הוא שניסיונם של כותבים דוגמת הובסבאום – כמו גם ממשיכיו הישראלים: שלמה זנד, הנרי וסרמן ואורי רם – לייחס מניעים זרים ופסולים לכל טענה בעד המשך הארוך של הלאומיות (או לתייג אותה כ'כתיבה מטעם') הוא עצמו ניסיון נואל הרחוק מלשקף יושר אינטלקטואלי.⁶⁵ במקרים רבים מסתבר יותר כי היא משקפת את מאמרו של חכמינו "כל הפוסל – במומו פוסל".

מוטב אפוא שנניח בצד את הטענות אד-הומינם, אך נניח אותן משני הצדדים. הסיבות המגוונות לבחירתם של בני האדם בדרכים שונות ומשונות היא עניין לפסיכולוגים ולא להיסטוריונים. יותירו לנו אפוא הובסבאום וממשיכי דרכו את הרשות לבחון את דבריו לגופם, גם אם יש בינינו התומכים בציונות; משעה שהעדיף לפנות לתחום הפסיכולוגיה, ההטיות והאינטרסים, מוטב היה לו להתחיל בנטילת הקורה הענקית הרובצת בין עיניו.

סיכום

הטענה שהלאומיות היא תופעה מודרנית-גרדא עדיין נחשבת בקרב חוקרים רבים למוסכמה שאין לערער עליה; ובהתאם לכך, היא גם קנתה שביתה בקרב חוקרים ישראלים רבים, שאף גייסו אותה לצרכים אידיאולוגיים. אולם כפי שעולה מן הדברים דלעיל, טענה זו מבוססת על התעלמות מחלקים נרחבים של ההיסטוריה ועל עיוות תפיסתי הנובע מצמצום המבט אל ההיסטוריה המודרנית של אירופה.

זאת ועוד: האסכולה התומכת בעמדה זו נבנתה מתוך זיקה הדוקה לאמונותיהם ומשאלות ליבם של אינטלקטואלים שהיו שותפים לריאקציה אנטי-לאומית אחרי מלחמות העולם, ובפרט מתוך בעיות הזהות של אינטלקטואלים יהודיים שחיפשו לעצמם מרחב אזרחי ונעדר זהויות שבו יוכלו למצוא מנוח לכף רגלם. בתחושתם של רבים מן האינטלקטואלים הללו, הטענה על דבר המודרניות של הלאומיות טמנה בחובה טענה מקבילה על אודות קיצה הקרב של הלאומיות וכן צו נורמטיבי המורה כי יש להתנגד אל הלאומיות בהיותה הבניה מלאכותית ומניפולציה פסולה המזיקה למין האנושי.

אולם, כשם שפיתוח הטענה על המודרניות של הלאומיות הצריך התעלמות בוטה מחלקים חשובים מן ההיסטוריה האנושית, כך גם התחזית על קיצה הקרב של הלאומיות מתבררת עם השנים כמשאלת-לב – הרבה יותר מאשר ניתוח גאוני שהצליח לשרטט מראש את מסלולה העתידי של ההיסטוריה. “במצב עניינים זה, השתעשעות בדמיונות על עולם נטול גבולות וזהויות עלולה לגבות מחירים גבוהים בעולם הממשי ולסלול את הדרך להפיכתו לגיהנום – גם אם דרך זו תהיה רצופה כוונות טובות.



בחורף האחרון העביר ד"ר מלאך סדרת הרצאות בנושא זה במסגרת אירועי "ברוח השעה" הנערכים בבית קרן תקווה בירושלים. ההרצאות צולמו וניתן לצפות בהן בכתובת <https://goo.gl/4JgGh> - שאליה ניתן להגיע גם בסריקת קוד זה:

של הגדרה זו גם על ידי אריק הובסבאום בספרו **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, מאנגלית: עידית שורר, תל-אביב: רסלינג, 2006, עמ' 33. לדיון רחב יותר בשאלה הסבוכה של הגדרת הלאומיות ראו Umut Ozkirimli, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, New-York, 2000, pp. 12–189; אסף מלאך, בסיסי הלגיטימיות של מדינת לאום יהודית בעידן פוסטמודרני, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2008, עמ' 15–98.

ועוד בענייני הגדרות: אינני מבחין בדיון זה בין קיומם של 'אומה' ו'לאום' לבין קיומה של 'לאומיות', אך יש מן החוקרים המבחינים בין המושגים ומקבלים את האפשרות של קיום 'אומה' בלי 'לאומיות', ואפילו את קיומה של 'תודעה לאומית' בלי 'לאומיות'. לשם פישוט הדיון אני צועד בשלב זה בעקבות חוקרים בולטים ומקבל את ההגדרה של האומה כיחידה פוליטית שבתוכה שוררת תחושת לאומיות ראו: גלנר, **לאומים ולאומיות**, עמ' 81–82 ("אפשר להגדיר לאומים רק במונחים של עידן הלאומיות ולא להפך. הלאומיות היא שמוולידה לאומים ולא להפך"); הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, עמ' 33–34; בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות**, מאנגלית: דן דאור, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999, עמ' 35–36; ועוד.

15. ראו למשל על מושג האומה אצל הרדר במאמרו של יעקב טלמון, "הרדר והרוח הגרמנית", הנ"ל, **אחדות וייחוד**, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1965, עמ' 425–458; Vicki A. Spencer, *Herder's Political Thought: A Study on Language, Culture and Community*, Toronto-Buffalo-London, 2012; וכן אצל פיסטה, Johann.G. Fichte, *Addresses to the German Nation*, Cambridge and New-York, 2008.

16. הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, עמ' 65, 60, 85.

17. הובסבאום, פתח דבר לספרם של דהאן ווסרמן, **להמציא אומה**, עמ' 8–9.

18. אנדרסון, **קהילות מדומיינות**, עמ' 50.

19. קוהן זיהה באנגליה של המאה השבע-עשרה את ראשית הלאומיות המודרנית (ראו Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study In Its Origins And Background*, New-York, 1944, pp. 155–183). כדורי זיהה את ראשית הלאומיות המודרנית במהפכה הצרפתית ובריאקציה הגרמנית לכיבוש נפוליאון (ראו Elie Kedourie, *Nationalism*, Oxford, 1993, Chs. 1, 5). אנדרסון ציין שהלאומיות הופיעה בסוף המאה השמונה-עשרה (ראו אנדרסון, **קהילות מדומיינות**, עמ' 34) וטען שהיא הופיעה באמריקה הלטינית בראשית המאה התשע-עשרה (ראו שם, פרק 4). הובסבאום תיאר שלבים שונים בהופעת הלאומיות

1. יוסי דהאן והגרי וסרמן (עורכים), **להמציא אומה: אנתולוגיה**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2006.

2. שם, עמ' 20–21.

3. שם, עמ' 27.

4. הגרי וסרמן, **עם אומה מולדת**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2007.

5. שם, עמ' 16.

6. שם, עמ' 24.

7. שם, עמ' 65.

8. שם, עמ' 386.

9. שלמה זנד, **מתי ואיך הומצא העם היהודי?**, תל-אביב: רסלינג, 2008.

10. ראו למשל: ישראל ברטל, "המצאת ההמצאה", ציון, עו (תשע"א), עמ' 509–521; אבשלום לניאדו, "עבר ללא מחקר: היהודים בשלטון רומא לפי ספרו של ש' זנד", **קתרסיס**, 13 (תש"ע), עמ' 106–54; Anita Shapira, "The Jewish 'people deniers'", *Journal of Israeli History*, 28 (2009), pp. 63–72.

11. הערך **The Invention of the Jewish People** בוויקיפדיה באנגלית (אוחזר 2.9.2017); הערך Shlomo Sand בוויקיפדיה באנגלית (אוחזר 29.9.2017).

12. מצוטט מתוך יהושפט הרכבי ומתי שטיינברג, **האמנה הפלסטינית במבחן הזמן והמעשה**, ירושלים: שירות הפרסומים – מרכז ההסברה, 1988, עמ' 46.

13. יוסף בן-מתתיהו, **נגד אפיון**, מיוונית: יעקב נפתלי שמחוני, תל-אביב: שטיבל, תרצ"ט, עמ' ט (וראו גם: עמ' טז, סוף סעיף יא; עמ' כט, סוף סעיף כא). בכוונה תחילה העדפתי לצטט מן הסגנון הנמליץ של תרגום שמחוני. התוכן זהה גם בתרגומו החדש של אריה כשר לנגד אפיון, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 1997.

14. לצורך הדיון בסעיפים הקרובים אשתמש בהגדרה הרווחת של ארנסט גלנר ללאומיות: "לאומיות היא הפוליטית צריכה להיות חופפת ליחידה הלאומית. את הלאומיות כרגש או כתנועה מוטב להגדיר במונחים של עיקרון זה. רגש לאומי הוא תחושת הכעס שמעוררת פגיעה בעיקרון, או קורת הרוח שמעורר מימוש. תנועה לאומית היא כזו המונעת על ידי רגש ממין זה... קיצורו של דבר, לאומיות היא תיאוריה של לגיטימציה פוליטית, התובעת שגבולות אתניים לא יחצו גבולות פוליטיים, וביתר שאת, שגבולות אתניים בתוך מדינה נתונה לא יחצו בין בעלי השררה לבין שאר התושבים..." (ארנסט גלנר, **לאומים ולאומיות**, מאנגלית: דן דאור, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1994, עמ' 15). בעקבות גלנר אומץ חלקה הראשון

נסמך בעניין כה דרמטי (בעבור טענתו העיקרית) הסתמכות מכלי שני על קוהן והייז, וכך יותר בקלות על מאתיים שנות לאומיות...

24. צבי מדין, "התודעה העממית והתהוותה של מדינת הלאום באמריקה הלטינית", ה"ל, אמריקה הלטינית: על עיצובה של התודעה החברתית, תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאיים, תשס"א, עמ' 53-79.

25. ראו למשל: Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nationalism*, Oxford, 1986; *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge, 2001; אנתוני דוד סמית, **האומה בהיסטוריה**, מאנגלית: איה ברזיאד, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 2003, עמ' 86-87; 99-100. בעקבות כתיבתו של סמית הופיעה ספרות ענפה שבחנה את ההיסטוריה לאור הפרספקטיבה שהוא הציב. ראו למשל Montserrat Guibernau and John Hutchinson (eds), *History and National Destiny: Ethnoscience and its Critics*, Oxford, 2004; Athena S. Leoussi and Steven Grosby (eds), *Nationalism and ethnosymbolism*, Edinburgh, 2007. אומנם, בכתיבתו המאוחרת סמית מהוסס יותר ונראה כפוסח על שני הסעיפים ביחס לאפשרות קיומה של לאומיות קדם-מודרנית; עם זאת, הוא לעולם אינו חורג בצורה נחרצת מן הקביעה שהלאומיות היא תופעה שעיקרה אירופית ומודרנית. נראה שהמקום שבו התרחק ביותר מההבחנה שלו בין אתניות לבין אומה, והבהיר שיש גם 'אומות קדם-מודרניות' הוא במאמרו שהופיע בתוך Atsuko Ichijo and Gordana Uzelac (eds), *When is the Nation?*, London and New-York, 2005, pp. 94-112. אך גם שם הוא המשיך לראות את הלאומיות העתיקה כמקרה חריג.

26. אדריאן הייסטינגס, **בנייתן של אומות**, מאנגלית: דן דאור, ירושלים: שלם, 2008, פרק 1.

27. שם, עמ' 12.

28. שם, עמ' 132.

29. George A. De Vos, "Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation", George A. De Vos and Lola Romanucci-Ross (eds), *Ethnic Identity*, Walnut Creek-London-New Delhi, 1995, pp. 24-25; Thomas. Spira, "Ethnicity and Nationality: The Twin Matrices of Nationalism", Daniele Conversi (ed.), *Ethnonationalism in the Contemporary World*, London and New-York, 2002, p. 248; David Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, New-York, 2006, Ch. 1, esp. pp. 12-14, 26-27.

במאה התשע-עשרה, ולפי טענתו השלב הבשל שלה החל רק ב-1880! (ראו הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, פרק 4).

20. בעיקר בספרו *The Idea of Nationalism*.

21. ראו: גלנר, **לאומים ולאומיות**; אנדרסון, **קהיליות מדומיינות**; הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**.

22. כדאי לעמוד כאן על טעות נפוצה. אנדרסון מגדיר קהילייה מדומיינת כתודעת שיתוף שאיננה מבוססת על מפגש ישיר בין חברי הקהילה אלא על כוח הדמיון. בהתאם לכך הוא טוען שהקהילייה המדומיינת הרווחת בעולם הקדם-מודרני הייתה הקהילה הדתית ואילו בעולם המודרני היא הפכה להיות הקהילה הלאומית. כפי שיפורט בהמשך המאמר, אין בדבריו על הלאומיות כקהילה מדומיינת משום נקישת עמדה שלילית נגדה.

23. בהערות שוליים במבוא לספרו כתב אנדרסון את הדברים הבאים: "כפי שהעירה אאירה קמלאינן, זוג 'האבות המייסדים' של המחקר האקדמי בסוגיית הלאומיות, הנס קוהן וקרלטון הייז, הביאו נימוקים משכנעים לכך שיש לראות בתקופה זו את ראשית הלאומיות, ודומה ששום איש לא טען ברצינות נגד קביעה זו, פרט לאידיאלוגים חסידי לאומיות בארצות מסוימות" (אנדרסון, **קהיליות מדומיינות**, עמ' 34, הערה 7). כדאי לשוב ולקרוא הערה זו פעמיים ושלוש על מנת להבין שאנדרסון יצא למחקר המפורסם שלו מתוך הסתמכות עיוורת למדי על קביעותיה של החוקרת הפינית אאירה קמלאינן. אילו טרח ובדק מכלי ראשון אפילו את כתבי החוקרים שציטט, כנראה היה מתן יותר בקביעותיו שהרי היה מגלה למשל את הדברים הבאים של הנס קוהן: "אנגליה יכלה לפתח מוקדם יותר מכל ארץ אירופית אחרת תנאים בסיסיים מסוימים לצמיחה של אומותיות מודרנית וכך להכשיר את הקרקע להתפתחותה המלאה של לאומיות מודרנית במאה השבע-עשרה" (Kohn, *The Idea of Nationalism*, p. 158, התרגום שלי). כך היה גם למד שלדעת קוהן, רק משום שהלאומיות האנגלית חלחלה כה עמוק לתודעה האנגלית כבר במאה השבע-עשרה, היא כבר לא הייתה קיימת כבעיה מסעירה במאה התשע-עשרה (ibid, p. 178). עיון בספרו של קרלטון הייז יכול היה גם כן להביאו למסקנה שהלאומיות התקיימה כבר באנגליה של המאה השש-עשרה, שהרי כך כתב הייז: "אנגליה הקדימה את כל ארצות אירופה בהתפתחותה של תודעה פופולרית חדה של לאומיות משותפת... אדם אנגלי היה אדם אנגלי ונרתם עם פטרויטס לאומי אמיתי לחילון של הנרי השמיני ולמעשי הגבורה של אליזבת. רוח לאומית הייתה שרויה במחשבתם הפוליטית של מילטון ולוק הרבה יותר מאשר אצל בני זמנם ביבשת אירופה" (Carlton, J.H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New-York: 1968, p. 86, התרגום שלי). אולם אנדרסון יצא לדרכו תוך שהוא

על יוון במחקר הקלסי, ראו Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, Kitchener, 2001, esp. pp. 165–168; Kohn, *The Idea of Nationalism*, pp. 50–55. ראו גם Walbank, *Selected Papers*, Cambridge, 1985, pp. 1–19. המתאר את מעברו של המחקר המוקדם מתפיסה של לאומיות כלל-יוונית לתפיסה של לאומיות בכל פוליס והאפשרות לזהות בתקופות ובקבוצות שונות ביוון מתח בין שתי תפיסות אלו. ראו גם: שלום פרלמן, "נאמנות לפוליס היוונית בתקופה הקלאסית", *זמנים*, 20 (חורף 1986), עמ' 28–35; מלכין, *מיהו יווני?*.

ניתן להגדיר את הזהות הכלל-שומרית או הזהות הכלל-יוונית, כ"ציוויליזציה" שמשמעה זהות תרבותית רחבה החורגת מהגבולות הפוליטיים, לעומת "אימפריה" שמשמעה זהות פוליטית החורגת מגבולות תרבותיים אחידים. שני המונחים מנוגדים למונח "לאומיות" שעניינו החפיפה שבין הגבולות התרבותיים-אתניים לבין הגבולות הפוליטיים, כאמור לעיל, הערה 14.

לדברי החוקרים שהגדירו את ההזדהות הכלל-יוונית כלאומיות ראו הפניות אצל Aviel Roshwald, *The Endurance of Nationalism*, Cambridge, 2006, pp. 27–30, 39–40, notes 50–51. וכן בסקירה אצל Walbank, *Selected Papers*. ראו גם סמית, *האומה בהיסטוריה*, עמ' 60.

40. מעניינת בהקשר זה עמדתו של כהן שמזהה לאומיות באתונה בהיותה עיר מדינה גדולה ובה יותר מ-200,000 תושבים, אך לא בשאר ערי-המדינה ביוון, ראו Edward E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton, 2000. ראו גם: Roshwald, *The Endurance of Nationalism*, pp. 23–27; Gat, *Nations*, pp. 68–77.

41. Barry J. Kemp, *Ancient Egypt*, New-York, 2006, Chapter 1, esp. pp. 20–21. Gat, *Nations*, pp. 85–89.

42. James Townsend, "Chinese Nationalism", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 27 (1992), pp. 97–130; Prasenjit Duara, "De-Constructing the Chinese Nation", *ibid.*, 30 (1993), pp. 1–26; Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China*, Stanford, 1992, pp. 1–30. חוקרים מודרניסטיים הצביעו על סין כמקרה חריג של לאומיות מוקדמת, ראו למשל גלנר, *לאומים ולאומיות*, עמ' 35; אנדרסון, *קהיליות מדומיינות*, עמ' 73. וראו גם Gat, *Nations*, pp. 93–103.

43. Grosby, *Biblical Ideas of Nationality*, esp. pp. 27–39; Gat, *Nations*, pp. 89–91.

44. Mark G. Brett, "Nationalism and the

30. ראו הבהרתו של Smith, *The Ethnic Origins*, p. 31. הייסטינגס אומנם הקדיש בספרו פרק לעמים האפריקניים שהושפעו מן הנצרות אך ראה את הלאומיות "כעניין נוצרי בעיקרו" (ראו בספרו *בנייתן של אומות*, עמ' 209–236, בפרט עמ' 210).

31. כדאי לציין שלפני התבססותה של האסכולה המודרניסטית, חוקרים רבים התייחסו כאל אומות לתרבויות העתיקות או לממלכות העתיקות. כך למשל קבע אקצין ש"כמה תרבויות עתיקות עבר הגיעו בלי ספק למעמד של אומה בימי קדם" (בנימין אקצין, *לאומים ומדינות*, תל-אביב: עם עובד, 1980, עמ' 29, 41) וכן סבר גם יחזקאל קויפמן (גולה ונכר, תל-אביב: דביר, תרפ"ט, עמ' 108–150, בפרט עמ' 139). הדברים לעיל אמורים כלפי חוקרים שהגיעו למסקנה כזו על אף היכרותם עם האסכולה המודרניסטית ומתוך התייחסות אליה.

32. Steven Grosby, *Nationalism: A Very Short Introduction*, New-York, 2005; "The Primordial, kinship and Nationality", Ichijo and Uzelac, 2005, supra note 25, at 56–78; *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Winona Lake, Indiana, 2002; Azar Gat and Alexander Yakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge, 2013.

33. ויליאם א' הבלנד, *אנתרופולוגיה תרבותית*, מאנגלית: יורם שדה, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999, עמ' 240–287, 312–342.

34. שם, עמ' 344–371.

35. לדיון על שבטים במונחי לאומיות ראו, Gat, *Nations*, pp. 44–56.

36. עידד מלכין, *מיהו יווני? אתניות וזהות ביוון העתיקה*, תל-אביב: משרד הביטחון, 2003, עמ' 97–98.

37. אלכסנדר פוקס, *מדינה וחברה ביוון*, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז, עמ' 14–16.

38. תוקידידס, *תולדות מלחמת פילופונים*, מיוונית: אלימלך אפשטיין הלוי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט, עמ' 92–93.

39. לגבי שומר ראו Hans Jorg Nissen, *The Early History of the Ancient Near East*, Chicago, 1988, pp. 142, 147; Harriet E.W. Crowford, *Sumer and Sumerians*, Cambridge, 1991, p. 21; Grosby, *Nationalism*, pp. 32–34. נילי ואזנה, *כל גבולות ארץ*, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007, עמ' 26–30; עמ' 23 הערה 47 (על תיאורי הגבול בין ערי-המדינה בשומר המלמדים על תודעה של מערכת הדומה למדינות לאום).

בתקופתו של פיליפ 'היפה', אילן רחום (עורך), חזרה לפוליטיקה: המדינה המודרנית, לאומיות וריבונות, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ט, עמ' 31-58. ראו על כך עתה אסף מלאך, "ישראל החדש: גלגולו של הרעיון ושל הדימוי בעמים הנוצריים", היסטוריה, 41 (יולי 2018), עמ' 37-74.

51. לא זו אף זו: תיאור היסטורי זה הופך את הטענה על המודרניות של הלאומיות על פיה. לפי ההתפתחות ההיסטורית כפי שתיארונו, דווקא ניסיונם של הובס ולוק במאה השבע-עשרה לבסס את מדינת 'האמנה החברתית' על בסיס וולונטרי-אזרחי בלבד – תוך הימנעות מוצהרת מכל שיתוף אתני או תרבותי בין האזרחים – הוא ניסיון שנכון להגדירו כמודרני בעליל. בלשון שהפכה שגורה (ואומנם רחוקה מכוונתו המקורית של אנדרסון), ניתן לומר שהקהילה האזרחית היא 'קהילה מדומיית' או 'המצאה מודרנית' הרבה יותר מאשר המדינה הלאומית...

52. אנדרסון, קהיליות מדומייתות, עמ' 174.

53. שם, עמ' 184.

54. שם, עמ' 185.

55. הייסטינגס, בנייתן של אומות, למשל בעמ' 206-208, 233-236.

56. ראו למשל: אריה יערי, אתגר הלאומיות, תל-אביב: ספריית פועלים, 1985; אברהם יסעור, "מארקס על השאלה הלאומית", בתוך: בנימין כהן (עורך), בחזרה אל מארכס: אסופת מאמרים, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 134-140.

57. הובסבאום, לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה, עמ' 37.

58. על כך ראו: אלעזר וינריב, חשיבה היסטורית, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1985-1987, א, עמ' 335-466; הנ"ל, היסטוריה: מיתוס או מציאות?, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003. ראו גם: אסף מלאך, "על הלב של האמת ההיסטורית: קורצויל נגד גרשם שלום", מוסף שבת של מקור ראשון, 26.12.2008; הנ"ל, "היסטוריון ציוני: אוקסימורון או יתרון? – לדרכו של פרופ' בן-ציון דינור", מוסף שבת של מקור ראשון, 1.5.2009.

59. הראיון עם הובסבאום הופיע בגיליון #19 Bulletin East and Central Europe Program ב'ניו-יורק'. מצוטט אצל נתן שרנסקי ושירה וולוסקי-זייס, בזכות הזהות: תפקידה החיוני בהגנה על הדמוקרטיה, ירושלים: שלם, 2011, עמ' 139.

60. אסף מלאך, "חקר הלאומיות והמקרה היהודי-הישראלי", עיונים בתקומת ישראל, 26 (2016), עמ' 135-173.

61. כמה מחקרים מן השנים האחרונות התמקדו בביוגרפיה,

Hebrew Bible", John W. Rogerson et al. (eds.), *The Bible in Ethics*, Sheffield, 1995, pp. 136-163; Kanton L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomenon to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake, 1998; Doron Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism: Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*, Michigan and Cambridge, 1997; Grosby, *Biblical Ideas of Nationality*; idem, *Nationalism*, pp. 58-78; Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. ראו גם וסרמן, עמ' אומה מולדת, שעל אף מגמתו לאפיין את הלאומיות כתופעה מודרנית, מכיר בקיומה של "תודעה לאומית-יהודית כמודרנית בקרב תנאי ממלכת יהודה" (שם, עמ' 31, 34-68).

45. תיאור מועין זה נמצא במסגרת תיאור הממלכה המאוחדת במקרא בהשוואה בין יחסם של דוד ושלמה לבני ישראל לבין יחסם לעמים הכבושים, ראו שמואל ב ח', ו; י"ד, טו; מלכים א ט', כ-כב.

46. Deryck C.T. Sheriffs, "A Tale of Two Cities": Nationalism in Zion and Babylon", *Tyndale Bulletin*, 39 (1988), pp. 19-57.

47. Bustenay Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden, 1979, pp. 82-91. השוו בוסתנאי עודד, גלות ישראל ויהודה באשור ובבבל, חיפה: פרדס, 2010, פרק 3.

48. לריון מוקף על הממד הלאומי באימפריות בעולם העתיק ראו 111-131 pp. Gat, *Nations*.

49. ראו על כך: Kohn, *The Idea of Nationalism*, pp. 63-81; Anthony Pagden, *Lords of All the World*, New Haven: Yale University Press, 1995, pp. 11-62; Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; אליעזר שביד, לאומיות יהודית, ירושלים: ש. זק, 1976, עמ' 36-43. לגורם נוסף הקשור למבנה המיוחד של השבטים הגרמאניים ראו יצחק חן, ראשיתה של אירופה, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003, א, עמ' 175-179.

50. היסוד התרבותי לא נעלם כליל מהאימפריה הרומית או מהאימפריה הקרולינגית שזיהו את עצמן כמושלות על 'העם הנוצרי'. ניסיונות מובהקים לחיזוק תודעה לאומית נעשו באירופה גם בלב ימי הביניים. ראו על כך למשל אצל Colette Beaune, *The Birth of a Nation: an Ideology: Myths and Symbols of Nation in Late-Medieval France*, Berkley, 1991. אלו קול, "מושג הריבונות וניצני לאומיות צרפתית

ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנרטיב הלאומי היהודי – בן-ציון דינור וזמנו, פניחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו**, באר-שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון, 1996, עמ' 126–159.

66. אנקדוטה הקשורה לספרו של הובסבאום ממחשה היטב את סרבנותה של המציאות לתחזית המודרניסטית. הספר מבוסס על סדרת הרצאות שנשא הובסבאום באוניברסיטת קווינס בבלפסט ב-1985 ושהפכו לספר בלונדון בשנת 1989. אולם קריסתה של ברית המועצות והתפצלותה ב-1991 לחמש עשרה הרפובליקות שהרכיבו אותה (רובן על בסיס אתני-לאומי), וכן תהליכי ההתפרקות של צ'כוסלובקיה ושל יוגוסלביה, העמידו בסימן שאלה, עד מהרה, את טענותיו על קיצה הקרב של הלאומיות. הובסבאום צירף פרק נוסף למהדורה השנייה של הספר (שהתפרסמה ב-1992) ובו ניסה להסביר את האירועים באופן שלא יעמדו בסתירה לתחזיותיו. לטענתו, התסיסה הלאומית שהתרחשה במזרח אירופה היא "עניינים פתוחים" שלא טופלו בזמנם בגלל המהפכה הקומוניסטית, אך באזורים אחרים של העולם לא נראה בעתיד התעוררות לאומית ופיצולים לאומיים. כידוע, גם תחזית זו של הובסבאום התנפצה אל סלעי המציאות. מסתבר, שלו הובסבאום היה ממשיך לחיות עמנו, הוא היה שוקד בימים אלה על כתיבת נספח נוסף לספרו שיוכל לתרץ את ההתחזקות של תנועות לאומיות בסקוטלנד ובוויילס שב-1999 וזכו לפרלמנטים עצמאיים, את הצלחתה של תנועת הברקזיט שסחפה את רוב המצביעים במשאל העם בבריטניה בשנת 2016, את הלאומיות של הקטלונים שב-2017 הכריזו על עצמאות, ועוד שורת תנועות בדלנות התוססות ברחבי העולם.

בזהות היהודית ובעמדות הפוליטיות של חוקרי הלאומיות הבולטים, שרבים מהם יהודים (למשל: קוהן, כדורי, גלגר, הובסבאום, סמית, רושולד), ובחנו את קשריהם המגוונים לתיאוריות שלהם. ראו: חדוה בן-ישראל, "זהות לאומית של החוקר וחוקר הלאומיות", בתוך הנ"ל, **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, קריית שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, 2004, עמ' 353–360; הנ"ל, "כיצד נתפסה הציונות במחקר על לאומיות: תמונה חלקית", יוסי גולדשטיין (עורך), **יוסף דעת**, באר-שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ע, עמ' 153–165; Alexander H. Joffe, *Zion as Proxy? Three Jewish Scholars of Nationalism on Zionism and Israel*, The Leonard Davis Institute for International Relations, The Hebrew University of Jerusalem, 2007. לכיוון נוסף ראו Jonathan Spyer, "Theories of Nationalism: The Israeli Experience as a Test Case", *Israel Studies Forum*, 20.2 (Winter 2005), pp. 46–68.

62. על תולדות חייו וזיקתו לעמדותיו המחקריות ראו: חדוה בן-ישראל, "הנס קון: ממיסדי חקר הלאומיות", בתוך: הנ"ל, **בשם האומה**, עמ' 361–388; חגית לבסקי, "לאומיות בין תיאוריה לפרקטיקה: הנס קוהן והציונות", **ציון**, סז (תשס"ב), עמ' 122–189; יעקב ראובני, "תנועות לאומיות במאה העשרים ושאלת הלאומיות היהודית, מה תרם ובמה נכשל האנס קוהן", **גשר**, 125 (תשנ"ב), עמ' 57–70.

63. ראו סמית, **האומה בהיסטוריה**, עמ' 104, הערה 4, בנוגע לרקע הביוגרפי של כדורי והשפעתו על עמדתו המחקרית.

64. לריאיון עם סמית עם פירוט תולדות חייו שנה לפני מותו, ראו 2015, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/nana.12158/full> (אוחזר 11.7.2018). ראו גם בהקדמה למהדורה העברית של ספרו **עמים נבחרים**, מאנגלית: איה ברויאר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2010, עמ' 21–24.

65. ראו למשל אורי רם, "הימים ההם והזמן הזה:

המחטף השקט: מיועצים משפטיים ל"שומרי סף"

במסווה של שמירה על האינטרס הציבורי התפתח במערך
הייעוץ המשפטי אתוס של בלימת הממשלה הנבחרת,
וצמח מן האין מיתוס של שומרי סף

דוד בן-גוריון סיפר לשריו כי קרא לא פחות משלוש פעמים את מסקנות ועדת אגרנט בדבר סמכויות היועץ המשפטי לממשלה בטרם הביאן להחלטת הממשלה. לדיאלוג שנערך בישיבת הממשלה ב-28 באוקטובר 1962 בין ראש הממשלה בן-גוריון לגדעון האוזנר, היועץ המשפטי לממשלה, חשיבות היסטורית. הוא מכייל את המערכות. הוא מאפשר לנו הצצה אותנטית לעמדת היועץ המשפטי לממשלה בנקודת האפס המדויקת. הנקודה שבה ביקשו לראשונה הממשלה ויועצה המשפטי לכונן את היחסים המוסדיים ביניהם.

ראש הממשלה ביקש לדעת אם מסקנתה של ועדת אגרנט, שלפיה הממשלה איננה מחויבת לפעול על פי חוות דעתו של היועץ, מקובלת על האוזנר. הלה השיב במילים פשוטות:

מעולם לא התיימרתי להכתיב לממשלה פסקים או לקבוע בשבילה את דרכה, ואני מצטער אם מיישהו הבין כך את דבריי. הודעתי זאת גם אז. אין לי יומרה, והיא תהיה מגוחכת אם אנקוט עמדה זו. אם הממשלה שואלת דעתי, הרי תקבל חוות דעתי כבסיס לדיון שכך הוא החוק, אבל מכאן ואילך חופשית היא להכריע כשיקול דעתה.

אם הממשלה שואלת מה הוא החוק, הרי בשביל זה יש לה יועץ משפטי, שיבוא ויגיד לפי סעיפים אלה ואלה ולפי התקדימים זהו החוק. זאת מקבלת הממשלה מפיו; אפשר על יסוד זה להגיע להחלטה מסוימת ואפשר להגיע גם להחלטה אחרת.

עו"ד גיל ברינגר הוא יועצה של שרת המשפטים איילת שקד ותלמיד תואר שלישי בפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית.

האוזנר, שריב הסמכויות בינו לבין שר המשפטים, דב יוסף, הוא שהוביל להקמת ועדת המשפטים בראשות השופט אגרנט, הביע באותו דיון שאט נפש של ממש מכך שיוסף ביקש לייחס לו טענה אחרת:

אני רואה בדאגה רבה אם שר המשפטים אומר שאני מעמיד עצמי מעל לממשלה ומעל לשר ורואה את עצמי כאיזה אוראקל. הדברים מכוונים להעמיד אותי באור קריקאטוראלי, מעולם לא היו דברים כאלה דעתי, ולא הבעתי זאת ואין לי יומרה לכך. אני מבקש מהממשלה גם בעניין זה להחליט לפי הצעות ראש הממשלה.¹

האוזנר, אחד היועצים המשפטיים החזקים ביותר שידעה ישראל, ראה את עצמו, כפי שקל להבחין, כמסייע לעבודת הממשלה. מבחינתו, תפקיד היועץ משפטי לממשלה לשמש עורך דינה של הממשלה, לא אורקל היושב ברחוב צלאח א-דין 29 בירושלים ומוסר לשריה חוות דעת מחייבות ישירות מפי האלים. כל תפיסה אחרת של תפקיד היועץ המשפטי לממשלה הייתה מבחינתו של האוזנר ניסיון לצייר את דמותו של היועץ כקריקטורה. לא פחות מכך.

אלא שכידוע, בעולם שאנו חיים בו העובדות אינן עקשניות. הן שבריריות, צייתניות וגמישות. אפשר להתאימן לכל טעם ולקפלן על פי קוויה של כל דוגמה. הדבר נכון גם ביחס למוסד היועץ המשפטי לממשלה. השנים שעברו סדקו את התפיסה המקורית באשר לתפקידו של מוסד חשוב זה. את מקומה של האמת ההיסטורית והמשפטית שהאוזנר מייצגן באופן הטוב ביותר דחק מיתוס; מיתוס הטוען למסורת שונה בתכלית. על פי מסורת מדומה זו, תפקיד היועץ המשפטי לממשלה לשמש שומר סף לממשלה: הבלם המרכזי לשאיפותיה וכוח מאזן לעוצמתה. לצד מיתוס זה ומכוחו פיתחו משפטני השירות הציבורי אתוס פעולה פנימי המכתיב להם יחסים מסוג מסוים, וכפי שנראה לאו דווקא מחייב, עם מה שמקובל היה לחשוב עליו בתור הלקוח המרכזי שלהם: הממשלה.

האתוס

במאמר שפרסמה לאחרונה המשנה ליועץ המשפטי לממשלה דינה זילבר, העוסק בזיכרונותיה משש-עשרה שנות שירותה כפרקליטה במחלקת הבג"צים, היא מתייחסת לשאלה העומדת בבסיס הסדרת היחסים שבין הממשלה ליועץ המשפטי שלה, ואוחזת את השור בקרניו:

שאלת היסוד שקובעת את כל מתכונת תפקידו של היועץ המשפטי לממשלה ושלוחיו, הנכונה לגבי כל משפטן ציבורי שהוא, היא האם מדובר בפרקליט השלטון או בפרקליט הציבור.²

שאלת היסוד אינה נותרת ללא מענה. בפרק שבו זילבר משרטטת את קווי המתאר של

המחטף השקט: מיועצים משפטיים ל"שומרי סף"



"...זה נוגד את האינטרס של הציבור"

האתוס הפנימי של מחלקת הבג"צים, שאפיין (לדעתה) את "פעולת משרד המשפטים מימיו הראשונים ולאורך הדורות וכל היועצים המשפטיים לממשלה כיוונו פעולתם על פי אמת מידה זו", היא מכריזה:

הערכים שלאורם פועלים וכן שיטות העבודה נותרו כשהיו ולא השתנו. משרתי ציבור ולא קונסיליירי של השלטון... שליחות ציבורית ועשייה מתוך תפיסת נאמנות של הציבור בכללו ולא שיקוף אינטרס נקודתי גרידא של שר, מנכ"ל וכו'.³

לכאורה הדברים פשוטים וברורים. מי יחלוק על הטענה כי מגמת פניו של הייעוץ המשפטי לממשלה הינה בראש ובראשונה כלל הציבור? מיהו זה ואיזה הוא שימלאו ליבו לבחור בדגם של ייעוץ משפטי המשמש לשרי הממשלה קונסיליירי, עורך דין המייצג ארגון פשיעה, ולא בדגם של יעוץ משפטי המתרכז במתן שירות לציבור? היש מי שיעדיף ייעוץ משפטי לממשלה הדוגל בשיקוף אינטרס נקודתי גרידא של שר או מנכ"ל על פני נאמנות לציבור בכללו? אך דווקא בשל העובדה שהדברים פשוטים כל כך, ללב מתגנב חשד שיותר משפשוטים הם – פשטניים הם.

הרטוריקה הקלילה שבה מוצגת הדילמה הכבדה מעלימה מאיתנו מקטע מרכזי של היחסים המתקיימים בין שרי הממשלה לייעוץ המשפטי לממשלה; המקטע שבו הייעוץ המשפטי לממשלה אינו פועל כשכיר חרב משפטי, המבקש לפעול בתחום האפור-שחור מטעם שר משרי הממשלה על מנת להצילו מאימת הדין, אלא מסייע לו לקדם מדיניות ממלכתית לגיטימית שהוא מוביל בעבור הציבור כולו. למעשה, המדיניות שהשרים מובילים היא-היא הסיבה לכך שבראש המשרד עומד נבחר ציבור, בעל תפיסה פוליטית ורצון לקדם עניין כזה על פני עניין אחר, ולא פקיד מקצועי.

המקטע החשוב הזה נעלם בדרך הצגת הדברים על ידי זילבר. היא בוחרת להציג את פעולת הסיוע לממשלה כמה שעשוי להידמות להגשת סיוע משפטי לחברי ארגון פשע. הבחירה מוצגת כהכרעה בין מתן שירות משפטי אישי ולא לגיטימי לשר מושחת – לבין הפניית עורף לממשלה ובחירה בציבור כלקוח. דיכטומיה זו מחדדת את המתח שבין "הציבור" לבין "הממשלה". לציבור אינטרס רחב, ואילו "הממשלה" היא כביכול בעלת אינטרס נקודתי צר, פוליטי, אישי אפילו, המנוגד לו. אלא שהעלמת הדרג המקצועי-פקידותי מן המשוואה, כאילו הוא מזוהה אוטומטית עם "הציבור", מוליכה שולל. בדמוקרטיה ייצוגית, מנגנון השלטון שבחרנו בו, הן הדרג הפוליטי הן הדרג המקצועי עובדים למען הציבור. אלא שהדרג הפוליטי מקבל את המנדט ישירות מן הציבור שעשוי לבחור בהן ועשוי אף להדיחן; ואילו ביחס לפקידים נכון יותר יהיה לומר כי גם בשעה שעבודתם נעשית למען הציבור אין היא נעשית בניהולו של הציבור. הממשלה היא הממונה על הפקידים, היא המנהלת אותם והיא המתווכת להם את האינטרס הציבורי שבשמו פועלת המערכת כולה.

התפיסה הרואה בציבור כולו את "הלקוח האמיתי" של היעוץ המשפטי לממשלה

פורמת את הקשר המחייב והרגיל המתקיים בין לקוח לעורך דינו, אשר אמור היה להתקיים גם במקרה הפרטי של היחסים שבין הממשלה והייעוץ המשפטי לממשלה. זילבר אינה הראשונה מבין בכירי משרד המשפטים המכריזה על תפיסה עקרונית זו בריש גלי – גם אם הרחיקה לכת מקודמיה בכך שהטילה דופי בחברי הממשלה ורמזה באופן די ברור להיותם פושעים פוטנציאליים. קדם לה למשל השופט בדימוס יצחק זמיר שקבע:

הרשות הציבורית, יהיה זה שר או משרד ממשלתי או אפילו הממשלה, אינה הלקוח האמיתי של היועץ המשפטי בשירות הציבורי. הלקוח האמיתי, כפי שמתבקש מיחס של נאמנות, הוא הציבור. הציבור פועל באמצעות רשויות וממלאי תפקידים שונים, וכל אחד מהם בתחום שהוקצה לו ובמגבלות שהוטלו עליו על ידי הציבור. כך הממשלה, כך כל אחד מהשרים, וכך גם היועץ המשפטי ... משרתים, כל אחד בדרכו ובתחומו, אותו לקוח עצמו.⁴

מה שבכתיבה מאוחרת עתיד היה להצטייר כ"אתוס מכונן" היה בימיו של זמיר תרועת חצוצרה ראשונית בלבד. הבעייתיות שבה נחזתה כבר אז, וכדי להבינה נכון לעיין בכתיבתה של פרופ' רות גבזון מן הימים ההם. במאמר שהתפרסם באמצע שנות התשעים, ובו התייחסה לקולות החדשים שהחלו להתגבר במשרד המשפטים עם הכרזתה של המהפכה החוקתית, קבעה כך:

יש כאלה הטוענים כי "הלקוח" של היועץ המשפטי לממשלה אינו הרשות כלל, אלא החוק, שלטון-החוק או הציבור כולו. אני מציעה לראות התבטאויות אלה כמטפורות בלבד. השאלה מהם גבולות המחויבות של היועץ המשפטי ושל משפטים בשירות הציבור לרשויות הינה שאלה נורמטיבית מרכזית וחשובה, אולם הדימוי של הציבור כלקוח מטעה. הוא עלול לרמז כי המחויבות היחידה של יועצים משפטיים בשירות המדינה היא ללקוח דיפוזי, שאינו ניתן לזיהוי, במקום לטעון שהמחויבות לאינטרס הציבורי ולנורמות של יושרה מקצועית מגבילה את מחויבותו של משפטן בשירות הציבור לרשות.⁵

קל להבחין בביטול היחסי שבו מתייחסת גבזון לטענות החדשות דאז, אותן טענות שזילבר עתידה הייתה להדהד כעבור שני עשורים וקצת ולהציגן כמסורת עתיקה. גבזון רואה בתפיסת הציבור כלקוח מטאפורה בלבד, ביטוי לקו הגבול המשרטט את חובתם של משפטי המגזר הציבורי לנהוג ביושרה אישית. הא ותו לא. לו היו הדברים יותר מאשר מטאפורה, לא ברור כיצד ניתן היה לשרת "לקוח" ציבורי מסוג כזה: לקוח ללא פנים וללא שם; "לקוח דיפוזי" כהגדרתה של גבזון. זהותו של לקוח זה חמקמקה ואינה ממשית, ועל כן בלי תיווכו של המנגנון הפוליטי אין לדעת מה רצונו. לא במקרה יש הרואים בבקשה לקשור את הייעוץ המשפטי לממשלה במחויבות חדשה כלפי "הלקוח האמיתי" ניסיון ברור להתרת קשר המחויבות שבינו לבין הלקוח המקורי שלו – ממשלת ישראל. ניסוח הטענה בשפה של מחויבות ישירה ללקוח חדש

מחפה על מהות העניין: התנערות מהשיטה הדמוקרטית שבמסגרתה קובעת המערכת הפוליטית הנבחרת את כל הקשור בקביעת ההסדרים הנוגעים לאזרח.⁶

גביון הוסיפה והזהירה מפני המהלך של יצירת יחסי עו"ד-לקוח עם הלקוח החדש. היא טענה שדווקא הרצון לראות בציבור את "הלקוח האמיתי", על הבלבול הקיים בהגדרת לקוח שכזו, יביא לפגיעה באינטרס של אותו לקוח עצמו:

צריך לזכור שיש לנו אינטרס ציבורי רציני בפעילות יעילה של הרשויות. פעילות יעילה כזאת תובעת ייעוץ מקצועי מיומן ובעל מחויבות, ותהיה זו טעות להשכיח יסוד זה רק על מנת להדגיש את העובדה שיועץ משפטי אינו "חרב להשכיר" בשירות הממשלה.

*

אחת ההשלכות המעשיות והישירות הרבות שיש לשאלת זיהוי "הלקוח האמיתי" היא ההשפעה שיש לזיהוי זה על מידת המוטיבציה שיש לייעוץ המשפטי לממשלה להגן על עמדות הממשלה. בנושא זה התקיימה במחלקת הבג"צים פעילות חינוכית של ממש; כך מספרת דינה זילבר במאמרה הנזכר, בפרק שעניינו "הגינות דיונית":

הדברים באים לידי ביטוי למשל בחינוך לכך שהניצחון הוא לא חזות הכול ואינו המטרה. נקודה זו מודגשת כל הזמן, גם ברטוריקה וגם בהכוונה לדברים שהאתוס המחלקתי שם עליהם את הדגש. פרקליט צעיר שהיה חוזר מבית המשפט ובשיחות מסדרון מספר "ניצחתי היום את התיק", היה זוכה להערות של מנהלת המחלקה שלא נכון להציג זאת כמונחים כאלו – "לא ניצחתי" אלא "העתיירה נדחתה". החזרה המתמדת על התפיסה הזאת מקבעת אותה כטבע שני אצל פרקליטי המחלקה.⁷

נשים לב כי הדוגמה שנבחרה אינה של סתם פרקליט, אלא דווקא של פרקליט צעיר. דמותו מעוצבת ככזו שטרם הפנימה את חוסר התוחלת שבניצחון המדינה. נראה שמבחינת האתוס המחלקתי יש משהו כמעט גס, ודאי לא בשל, בשאיפה של הפרקליט הצעיר להשיג ניצחון לרשות מרשויות המדינה שהוא מייצג. על אחת כמה אין מקום לשמחתו המופגנת. "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עושה".

האתוס הזה הונחל לא על ידי מנהלת מסוימת ויחידה של המחלקה. הוא הפך חלק משיטת ההפעלה הכללית. בזיכרונותיו של השופט (בדימוס) מישאל חשין, אף הוא מנהל מחלקת הבג"צים לשעבר, הוא תיאר את ימיו כפרקליט כך:

כשהייתי מפסיד תיק הרגשתי רע מאוד. אך יצרתי לעצמי מין סלוגן כזה – אני פרקליט מדינה. פרקליט מדינה מופיע למען הצדק. לכן אני תמיד זוכה. אין תיק שאני מפסיד בו. כשאני זוכה – אז זכיתי. כשאני מפסיד – הצדק ניצח. ואני הרי בעד הצדק – אז שוב זכיתי. לכן אני תמיד זוכה.⁸

נראה שרק דבר אחד חסר לנו על מנת שנשתכנע כי יש מקום לשמחתו של חשין:

שביעות רצון מצד הלקוח. חשין כלל אינו טורח לבדוק את שביעות רצונו של הלקוח שהוא לכאורה מייצג. האם שביעות הרצון של הממשלה מההחלטה שהתקבלה בתיק רלוונטית בכלל מבחינת מחלקתו של חשין? האם לא היינו מצפים ששמחתו של הפרקליט תבטא את מידת שביעות רצונו של הלקוח?

אלא שהאתוס המורה על סירוסה של שמחת הפרקליט הצעיר לאחר ניצחון בתיק הוא אותו אתוס המוביל לשמחתו המופרזת של חשין גם במקרה של הפסד בתיק. משעה שהייעוץ המשפטי לממשלה אינו רואה עצמו מחויב לקידום האינטרס של לקוחו המקורי, הממשלה, נפתח השער לטאוטולוגיה משפטית. שכן ברמה הפילוסופית כל תוצאה שתתקבל בבית המשפט תשקף בדיעבד את הדין, ומשכך תגדיר מחדש את "האינטרס הציבורי" באופן המדויק ביותר.

נבחרי הציבור הגדירו את "האינטרס הציבורי" כעמדת המדינה בדיון המשפטי: העמדה שהם ביקשו לקדם כממונים על תחום מיניסטרילי מסוים, וכמי שהציבור בחר בהם לעצב בשבילו את ההסדרים באותו תחום. אינטרס ציבורי זה נפגע קשות בשעה שהמדינה הפסידה במשפט. אולם משעה שהלקוח הממשי אינו "הלקוח", והציבור המופשט הוא "הלקוח האמיתי", כל תוצאה מתקבלת בברכה. נדמה שמאז המעבר מהלקוח הממשי (הממשלה) ללקוח החדש והמופשט ("הציבור"), לקוח שאיש לא ראה ואיש לא שמע, עבודתם של משפטי השירות הציבורי עם "הלקוח" נעשתה הרבה יותר נוחה. השמועות מספרות שהלקוח החדש לעולם אינו מתלונן.

אין להסיק מכך שהפרקליטות פשוט אימצה אתוס צמחוני, נטול תאוות ניצחון. לצד הפציפזם שהיא מפגינה במאבקה הלא-מאוד-עיקש למען הלקוח הממשי שלה, יש לה, בזירת קרבות אחרת, יצר-מאבק תוסס:

כשראשי המערכת, היועצים המשפטיים לממשלה לדורותיהם, שידרו מחויבות לאתוס הפעולה המסורתי שמאפיין את פעולתו של מערך הייעוץ המשפטי הציבורי, ואף היו מוכנים באותם מקרים המחייבים זאת להתעמת עם המערכת הפוליטית לשם שימורו, היווה הדבר את האקט החינוכי האולטימטיבי להנחלת האתוס לאורך כל שדרת ההנהגה המשפטית עד לרמת הפרקליט הבודד. הלה יודע שיקבל גיבוי גם כשיבקש להיאבק על שימורו של אותו אתוס במקרה הפרטני המתעורר ביק הספציפי שעל ייצוגו הוא מופקד.⁹

אמור מעתה, מערך הייעוץ המשפטי לממשלה לא איבד את לוחמנותו; הוא רק תיעל אותה באופן שונה. בעידן הקודם היה זה מאבק לטובת הלקוח; כעת – נגדו. זהו האתוס שלאורו יש לחנך את הפרקליטים, צעירים ומבוגרים.

*

ניתוק הייעוץ המשפטי לממשלה מלקוחו המקורי, הלא הוא הממשלה, מציף ביתר שאת את שאלת הגדרתו של "האינטרס הציבורי", שכן גם בעבודה עם לקוח דיפוזי

מהדגם החדש חייבת להימצא דרך לקבוע את מפת האינטרסים המוגנים. כפל הסוגיות הבעייתיות – זהות לקוחו של היועץ המשפטי, וזיהוי האינטרס הציבורי – הופך את העניין למורכב במיוחד. נתחקה תחילה אחרי הבעיה הפרקטית שהחלה להיווצר בעשורים האחרונים כתוצאה מחוסר הבהירות הקיימת בהגדרת "האינטרס הציבורי" – ואז נפנה לשאלה העקרונית שבעיה זו משקפת.

במאמרה "על עבודת הפרקליט במחלקת הבג"צים" מבחינה אסנת מנדל, מנהלת מחלקת הבג"צים לשעבר, בין שתי גישות. הראשונה:

גישה מקובלת גורסת שהחוקים, התקנות ופסיקת בית המשפט מגבשים ערכים ציבוריים מוגדרים הניתנים לאיתור פשוט וברור. גישה זו, שיש לה הדים בפסיקה העוסקת במשפט הציבורי, מניחה שקיים גרעין קשה של ערכים משותפים, המקובל על ציבור רחב ומקבל ביטוי בדין על רבדיו השונים. לפי גישה זו, חשיפת האינטרס הציבורי בעניין קונקרטי תהיה פשוטה יחסית – כמעט נגלית מאליה – ולא תחייב התלבטות רבה.¹⁰

לעומת גישה זו ניצבת גישתה של האסכולה הביקורתית, שמאמרה של מנדל מבהיר כי היא המקובלת כיום במחלקת הבג"צים. זו גורסת כי –

האינטרס הציבורי יהיה לעולם תלוי בנסיבות ובנקודת ראות. התפיסות השונות בדבר האינטרס הציבורי בעניין נתון מתחרות ביניהן, וההכרעה בתחרות זו מחייבת לעתים הליך של תיווך ופישור.

נוכח מהותם של האינטרסים הציבוריים כנתונים לשינוי מתמיד בהתייחס לנסיבות משתנות, תוטל על הפרקליט לא רק מלאכת איתורם של האינטרסים הציבוריים אלא גם מלאכת הגדרתם...

על הפרקליט לסייע לגופים השונים לגבש ולהגדיר את האינטרסים הציבוריים באותו עניין... ויאפשר הצגת עמדה אחידה העונה במידה סבירה על כלל השיקולים והאינטרסים הצריכים לעניין. על פי מודל זה לא יוכל הפרקליט לאתר בקלות את האינטרסים הציבוריים הרלוונטיים... על הפרקליט... למצוא את מנגנון ההכרעה הראוי בין כל אלה לבין האינטרס של הפרט, המשקף גם הוא אינטרס ציבורי ראוי להגנה.¹¹

הטענה של מנדל לא פחות ממדהימה. מודל איתור האינטרס הציבורי, שהכרנוהו במשך שנים רבות, איבד את תוקפו בעידן החדש; מעתה מחליפו מודל הגדרת האינטרס הציבורי. ומכיוון שכך, "האינטרס הציבורי" אינו עוד בהכרח האינטרס של הציבור.

בשלב הראשון דילג הייעוץ המשפטי מעל ראשיהם של נבחרי הציבור והשרים ונפרד מדגם "הלקוח הממשי" לטובת דגם "הלקוח האמיתי", אך עדיין עשה זאת לצורך איתור "האינטרס הציבורי" ולא לצורך הגדרתו. בשלב השני של התפתחות האתוס

הדילוג נעשה גדול שבעתיים. אין אנו מדלגים עוד אך ורק מעל ראשיהם של נבחרי הציבור: כעת מדלגים אנו מעל הציבור עצמו. לא הוא שיגדיר לעצמו את האינטרס הציבורי, כי אם הייעוץ המשפטי.

הנסיגה מהקונקרטי אל המופשט מתקדמת במצב דברים זה לשלב המתבקש שבו הציבור הקונקרטי, על "האינטרסים הציבוריים הקונקרטיים" שלו, מוחלף בציבור מופשט. האינטרסים הציבוריים אינם עוד כאלה שמלאכת הפרקליט מצטמצמת אך ורק לאיתורם ולזיהויים (וזאת כממלא-מקום נבחר-הציבור); כעת האינטרסים הציבוריים המופשטים מוגדרים על ידי הפרקליט. אין מדובר עוד באינטרס ציבורי אותנטי שחשיפתו "כמעט נגלית מאליה" כפי שהיה בעידן הישן; מעתה מדובר בעיצוב והגדרה מחודשת שלו, והפעם לא על ידי הציבור, או נציגיו האותנטיים, כי אם על ידי הפרקליט. וכמובן – רק לאחר שאובחן על ידו כאינטרס ציבורי "ראוי להגנה".

*

על בסיס האתוס הרעוע והבעייתי הזה נבנית הקומה הבאה. שכן הפערים בין הדרג הפוליטי לזה המקצועי-משפטי אינם מסתכמים באלה המתגלעים במסגרת ויכוחים בדבר חוקיותה של פעולה מנהלית מסוימת; בעידן החדש, רבות מהפעולות המנהליות מעלות נוסף על שאלת חוקיותן גם שאלה בדבר סבירותן. חמקמקותו של מושג הסבירות, והקביעה המקובלת כיום כי מדובר ברף אובייקטיבי המשקף את הסטנדרט הרצוי ולא את הממוצע החברתי או המקובל בנסיבות דומות, מכשירות בקלות וביעילות את החלפת שיקול הדעת של נבחר הציבור בשיקול דעתו של נציג הייעוץ המשפטי.

בשנות השבעים היו פיתוח מושג הסבירות, יחד עם הגישה המרחיבה לתפקידו של המשפטן בשירות המדינה, מזוהים עם היועץ המשפטי לממשלה אהרן ברק. "כמשפטים, איננו מוגבלים לפירושם ולהפעלתו של הדין הקיים. אנחנו חוד החנית של השאיפה לדין רצוי יותר וטוב יותר", אמר, בהיותו היועץ המשפטי לממשלה, בהרצאה לשופטים בשנת 1976. והוא הוסיף: "אנחנו הארכיטקטים של השינוי החברתי. לנו הכישורים לבנות שיטה משפטית טובה יותר, צודקת יותר. אנחנו איננו רואים את תפקידנו כמוגבל לטכנאות המשפטית; אנחנו רואים את תפקידנו ככולל את המדינאות המשפטית".¹² כיום, משהייתה גישה זו ללחם חוקם של אנשי המשפט הציבורי, לאתוס של המערכת, איש אינו זוכר עוד את דברי האזהרה של נשיא בית המשפט העליון בימים ההם משה לנדוי משנת 1980. נבואה נזרקה בו בשעה שיצא נגד תפיסתו המתגבשת והולכת של ברק בעניין הסבירות:

הסכנה העיקרית שאני רואה היא שהמונח "סבירות" משמש תדיר כדי להגדיר קנה מידה אובייקטיבי... מכאן קצרה הדרך להגדרה דומה גם בשטח המשפט המנהלי, אם החלטתו של עובד הציבור תעמוד לבחינה על ידי בית המשפט על פי מבחן אובייקטיבי של מה

שנראה לו, לבית המשפט, כעומד במבחן הסבירות בכל הנסיבות שבהן נתקבלה ההחלטה המנהלית. בדרך זו נגיע עד מהרה לבחינה עניינית של ההחלטה מחדש (de novo), כאילו מקיים בית המשפט דיון חוזר בנכונות ההחלטה.¹³

חששותיו של לנדוי התאמתו במלואם, כדי כך שדבריה של אסנת מנדל, המציגה את הפער המובנה שבין הסביר בעיני הדרג הפוליטי לבין הסביר בעיני הייעוץ המשפטי, נראים עתה כמעט מתבקשים מאליהם:

יש פער מובנה בין פרשנות משפטית למונחי פעולה כמו סבירות, רציונליות ומידתיות לבין הפרשנות הניתנת למונחים אלה בדיסציפלינות מקצועיות שאינן משפטיות. בעל הסמכות הבטוח בכל לבו כי הוא פועל בסבירות ומידתיות עשוי לשנות את עמדתו לאחר שנחשף לפרשנותם של מונחים אלה בהקשרם המשפטי. השיג והשיח והעלאת האידך-גיסא סביב שולחן דיונים משותף תחת הפריזמה המשפטית עשויים לשכנע את בעל הסמכות כי הסביר והמידתי בעיניו הם לאו דווקא כאלה.¹⁴

כתבתי "נראים עתה כמעט מתבקשים מאליהם", שכן מתברר שהקבלה הטבעית שלהם, כאילו מדובר רק בהנגשה מקצועית הדורשת מומחיות מיוחדת, היא מסווה מלאכותי משהו. את זאת מבהירה לנו דווקא זילבר, בספרה 'בירוקרטיה כפוליטיקה'. לדבריה, מטרתה של קבוצת המשפטנים המתווכת לדרג הפוליטי את מושג הסבירות שונה מזו הנטענת בגלוי וכוללת הרבה יותר מאשר הנגשה של מושג משפטי. לא ניסיון לקלוע לעמדתו של בית המשפט לפנינו, כי אם ניצול פערי המומחיות לצורך השלטת סדר יום המותאם לתפיסת הפקידות; סדר יום השונה לחלוטין מזה שאמור היה להיות מוכתב על ידי הדרג הנבחר המייצג את הציבור:

חשובה הסרת הלוט מעל פניו של הדרג המנהלי-פקידותי והכרה בקיומו ובכוחו לעצב מדיניות בנושאים קרדינליים. חשוב גם זיהוי המגמה של העתקת מרכז הכוח השלטוני וההכרעה המעשית בשאלות שבמדיניות מהדרג הפוליטי הנבחר לדרג הפקידותי הממונה. תהליכים אלה מתרחשים במסווה של ניטרליות ושל מומחיות אובייקטיבית תוך עקיפת ההליך הדמוקרטי וסיכנונו, ובלי ליתן דין וחשבון לציבור הרחב שגורלו נקבע על ידיו של הדרג הפקידותי.¹⁵

שפת המומחים אליבא דזילבר אינה רק שפה העושה שימוש במושגים אובייקטיביים באופן המכוון לתוצאה שתהיה מקובלת על בית המשפט. הניטרליות והאובייקטיביות כלפי חוץ הן כלים בידי הייעוץ המשפטי לקידום סדר יום שונה מזה של הדרג הפוליטי. כך באשר לפקידות המשפטית, וכך בקרב סוגים אחרים של פקידות. זו דרכו של הפקיד לאצור כוח נוסף.

הלוט שזילבר מסירה מוסר למעשה מעל כתיבתם של מנדל ובכירים אחרים במשרד, וחושף אותנו לשאלה המתבקשת לגבי מונחים מתוך שפת המומחים המשפטית –

הסבירות והמידתיות. האם מטרתו הבלעדית של השימוש במונחים הללו היא אכן חינוכו של בעל הסמכות כי "הסביר והמידתי בעיניו הם לאו דווקא כאלה", או שמא יש כאן מטרה נוספת? התשובה מגיעה בהמשך:

המומחים מהווים קהילה סגורה, בעלת שפה מקצועית המוכרת רק ליודעי המקצוע, כמו בוגרים של איזו כת סודית שההשתייכות לשורותיה כרוכה במסלול מיון קפדני. מסלול זה כולל הכשרה ספציפית, עמידה במבחנים מסוימים ואינדוקטרינציה שוטפת ובלתי מודעת שעוברים בוגריה בדרך אל ההכרה המיוחדת להיחשב כ"מומחה". עיצוב המומחים בהתאם לדגם הרצוי נעשה באופנים מגוונים, עם אלה ניתן למנות רכישת שפה מיוחדת ועולם מונחים המובנים רק לחברי הקבוצה.

זילבר אינה מותירה מקום לספק בדבר השתייכותם של משפטני השירות הציבורי לאותה קבוצת מומחים שעמדתה מובילה את הדרג הפוליטי לקראת התוצאה הידועה מראש:

גם התחום המשפטי הוא דוגמה לתחום הדובר שפה משלו, ההופכת נפוצה ומובנת יותר בחברה הממושפעת שלנו, אך עדיין השיח השורר בו הוא שיח פנימי של מומחיות. מונחים כמו סבירות ... הם חלק משיח פנימי של גילדה מקצועית שלאדם מן היישוב שאינו בעל השכלה משפטית אין אפשרות אמיתית לפצחו. באופן הזה מתאפשר המשכה של שליטת המומחים בתחומים מרכזיים של קבלת החלטות.¹⁶

בנקודה זו של הסרת המסווה מובן לחלוטין מדוע זילבר בוחרת להגדיר את ההתנהלות מהסוג שסקרנו כ"עקיפת ההליך הדמוקרטי וסיכנו". אלו אינן מילים קלות. ואת המילים הקשות הללו אומרת מי שאינה מבקשת להזיק בהן למערכת. זילבר אינה אויבת מערכת. היא מוסרת לנו עדות מומחה מתוכניה. דווקא בשל כך מוכרחים לקחת את דבריה ברצינות גמורה.

המיתוס

מודל הממשלה כלקוח של הייעוץ המשפטי לממשלה קרס. לתוך החלל שנפער עם היעלמו של הלקוח נכנסו נורמות חדשות הממלאות אותו; אתוס משפטי חדש. אולם האתוס הזה, המאפיין בשני העשורים האחרונים את דרך פעולתם וחינוכם המקצועי של חלק נכבד ממשפטני המגזר הציבורי, לא נוצר בחלל הפנוי. הוא נוצק לתוך תבנית אידאולוגית שהחלה להתגבש קודם לכן, והיא המזינה אותו בכל יום שבו הוא מוסיף להתקיים. תבנית זו, אשר בבסיסה טענות משפטיות-היסטוריות, יצרה את מיתוס המשפטן הציבורי כ"שומר סף" המשמש בשנים האחרונות כמקור משמעותי להצדקת האתוס ונגזרותיו.

*

בחודש מאי האחרון הודיע המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, אבי ליכט, על פרישה מוקדמת. פרישתו של ליכט, איש מקצוע מעולה ומשפטן מבריק לכל הדעות, הביאה את עיתון דה-מרקר לפרסם קינה מרירה על המתרחש במשרד המשפטים ועל הגורל הצפוי מעתה לאינטרס הציבורי:

הדרג המקצועי של משרד המשפטים – שהיה עמוד האש של משרדי הממשלה כבלם ואיזון לדרג הפוליטי – מאבד את עצמאותו ואת יכולתו להגן על האינטרס הציבורי מול הגחמות הפוליטיות של הממשלה. פרישתו של ליכט אינה נקודת שבר, אלא סדק גדול נוסף בסכר שקורס.¹⁷

התיאור הזה, הממקם בפניה האחת של הזירה דרג פוליטי גחמני המבקש לפגוע באינטרס הציבורי ובפניה הנגדית ייעוץ משפטי שתפקידו המרכזי לבלום אותו (כלומר לבלום את נבחרי הציבור ובכך להגן על האינטרס הציבורי), הפך שכיח מאוד בכתביה העיתונאית. למעשה, בשנים האחרונות היוצרות התבלבלו עד כדי כך שנדמה כי תפקידו העיקרי של הייעוץ המשפטי לממשלה אינו סיוע לממשלה בקידום מדיניותה אלא הפעלת כוח מאזן לשאיפותיו של הדרג הפוליטי, משל היה רשות רביעית שתפקידה להתמודד עם שלוש הרשויות האחרות.¹⁸

פתיחתו של 'בשם החוק', ספרה ההיסטורי של דינה זילבר העוסק במוסד היועץ המשפטי לממשלה, נותנת ביטוי מדויק לתפיסה זו הרואה ערך חיובי בעימות בין היועץ המשפטי לממשלה ללקוחותיו הישירים, שרי הממשלה.

על אחד הקירות במשרד המשפטים תלויה שורה של פורטרטים. אלו הם אחד עשר היועצים המשפטיים של הממשלה שכיהנו בתפקיד מאז הקמת המדינה. התמונות שצולמו בשחור-לבן הולכות ומאפירות בחלוף השנים. הולכות ודוהות. במבט בוחן, לא כל הפורטרטים מסגירים את טיבם של המצולמים ואת שיעור קומתם. חלקם נראים פקידים שוחרי טוב ונעימי הליכות. אבל אין לטעות בהם, באנשים האלה: כל אחד מהם, ברגע נתון, קם על רגליו ואמר לראשי השלטון: עד כאן! הרגעים האלה שבהם התרחש העימות בין היועצים המשפטיים לממשלה ובין הדרגים הפוליטיים שמינו אותם לתפקיד היו רגעים מכוננים בתולדות המדינה... כל אחד מהם אחראי באופן ישיר לכך שהזרוע המבצעת ערכה היכרות עם מגבלות כוחה. מכך נגזר שישאל היא מדינת חוק.¹⁹

מעבר לשגב המוגזם שיש בתיאור זה, ההופך עימותי-עבר בין עורכי הדין של הממשלה ללקוחותיהם ממקרים מצערים לאירועים מכוננים, מאפיין אותו עניין נוסף. לזילבר חשוב להדגיש שבלימת הדרג הפוליטי היא מסורת עתיקה; כמעט מקדמת דנא. לשיטתה, כל שרשרת היועצים התעמתה עם הדרג המדיני, שמה לו גבולות ובכך הפכה אותנו למדינה טובה יותר. על פי המסורת הזו, מימים ימימה היה אחד

מתפקידיו המרכזיים של כל יועץ משפטי במשרד ממשלתי לשמש שומר סף מפני הדרג הפוליטי ולהיות "המופקד על שלטון החוק ועל האינטרס הציבורי".²⁰

אלא שכאמור מדובר במיתוס; אומנם מיתוס שצבר בשנים האחרונות תאוצה עד שהגבול שבין אמת לבדיה החל להיטשטש, ועדיין – מיתוס. כיצד נוצר המיתוס? נקודת ההתחלה היא הנקודה שבה צויד "שומר הסף" בכלי רב עוצמה: הטלת החובה על הממשלה לנהוג על פי דעתו של היועץ המשפטי שלה.²¹ המסע שלנו מתחיל באגרנט.

בעקבות מחלוקת חריפה שנתגלעה בתחילת שנות השישים בין היועץ המשפטי לממשלה, גדעון האוזנר, לבין שר המשפטים, דב יוסף, הוקמה ועדה מיוחדת בראשות השופט שמעון אגרנט. מטרתה של הוועדה הייתה הבהרת סמכויותיו ומעמדו של היועץ המשפטי לממשלה. ארבע מתוך חמש מסקנותיה של הוועדה נגעו באופן ספציפי לשאלות מן התחום הפלילי; ואילו מסקנתה החמישית התמקדה בשאלה שונה לחלוטין: האם חוות דעתו של היועץ המשפטי לממשלה מחייבת את הממשלה? זה לשונה – וכדאי מאוד לדייק במילותיה, מפני שכעבור עשרות שנים נעשה בה שימוש מעוות:

אם אין כל הוראה מפורשת בחוק בעניין הנדון, הרי מחייב הסדר הטוב במדינה כי בדרך כלל תתייחס הממשלה לחוות הדעת המשפטית של מי שממלא את התפקיד של היועץ המשפטי לממשלה, ושל הכשרה של שופט בית המשפט העליון, כאל חוות דעת המשקפת את החוק הקיים.

אלא שהוועדה לא הסתפקה בכך ומיד הוסיפה:

עם זאת רשאית הממשלה, תוך צאתה מן ההנחה האמורה, להחליט כיצד עליה לפעול במקרה המסוים, לפי שיקול דעתה שלה.²²

עמדתה זו של ועדת אגרנט, אשר מסקנותיה עוגנו בהחלטת ממשלה מחייבת, יצרה מעין פשרה בין היועץ המשפטי לממשלה לבין שר המשפטים, שכן בכך הפכה את הממשלה ליוצאת דופן ביחס לכל הרשויות המנהליות האחרות. לגבי שאר הרשויות נקבע כי חוות דעת היועץ המשפטי לממשלה מחייבת ואין הן רשאיות לסטות מעמדתו; ואילו הממשלה שונה מכל רשות אחרת ורשאית לסטות מחוות דעתו של היועץ לפי שיקול דעתה.

הדברים פשוטים ובהירים, מבוססים על "הסדר הטוב במדינה" ועל חוכמה פוליטית רבה המאפשרת לממשלה לפעול כראות עיניה כדי להוציא את מדיניותה אל הפועל (ובלבד שבית המשפט לא פסק אחרת), ואף היו מקובלים לחלוטין על היועץ המשפטי לממשלה באותה עת.²³ אך למרות בהירותם של הדברים היה מי שהתעקש שלא

להבינם כפי נמסרו. בהרצאה שנשא בשנת 1986, לאחר פרשת קו 300, ציין היועמ"ש היוצא יצחק זמיר כך:

כלל ראשון, שגם הוא מצא ביטוי בדו"ח ועדת אגרנט ולאחר מכן אף נתחזק, אומר שחוות הדעת של היועץ המשפטי לממשלה בשאלה משפטית משקפת מבחינת הממשלה את המצב המשפטי. כיון שמקובל על הכול כי הממשלה צריכה לנהוג על פי החוק, יוצא שהממשלה צריכה לנהוג, בכל הנוגע להיבט המשפטי, על פי חוות הדעת של היועץ המשפטי לממשלה... כלל זה מתחזק על ידי כלל שני הקובע כי הייצוג של המדינה בבתי המשפט מופקד כולו בידי היועץ המשפטי לממשלה בלבד. מכאן שאם רשות ממשלתית הייתה מסרבת לפעול על פי חוות הדעת של היועץ המשפטי לממשלה לא היה מי שיגן על עמדתה בבית המשפט.²⁴

זמיר היה אפוא הראשון לעוות מכול וכול את הכלל הפשוט שנקבע באגרנט ולטעון שעיוות זה מייצג לא רק את הנכון בעיניו כי אם את הנאמר באגרנט. במקום שיקול דעת מלא של הממשלה לסטות מחוות דעתו של היועץ המשפטי לממשלה – זמיר ציין כי מדובר בחובה גמורה לנהוג על פי חוות דעתו של היועץ ללא כל אפשרות לסטות ממנה.

שבע שנים לאחר מכן, בשנת 1993, ערך זמיר את 'ספר קליגהופר: על המשפט הציבורי' ובו פרסם לציבור לראשונה את מסקנות ועדת אגרנט. בהערת עורך, ביחס לשאלת חוות דעתו של היועץ המשפטי לממשלה כמסמך מחייב, כתב כי "משמעות הדברים, בהקשר בו נאמרו, אינה ברורה לגמרי". בהמשך דבריו הוסיף וציין כי "משום מה גם הבחינה הוועדה לעניין זה בין הממשלה לבין יתר הרשויות המנהליות". בכך הודה למעשה שגם בעיניו ברור הדבר כי אגרנט הבדיל בין חירותה של הממשלה לסטות מחוות דעתו של היועץ לבין חובתה של כל רשות אחרת לנהוג על פיה. רוצה לומר – זמיר של שנת 1993 בוודאי ידע כי זמיר של 1986 לא הציג נכונה את מסקנות אגרנט בהרצאה שנשא. אלא שמיתוס אינו זקוק לגרעין של אמת כדי להתפתח. בדיוק בגלל זה הוא מיתוס.

זמיר של 1986 היה הראשון, אך ממש לא האחרון, לשאת לשווא את שמה של ועדת אגרנט ואת שם מסקנותיה. מיתוס שומר הסף, כפי שנראה, ילך ויתפתח במרחב שבין טעות להטעיה. זמיר סילף את המסקנה הברורה של הוועדה במסגרת הרצאה, והנה בא השופט אהרן ברק ועיוות אותה במסגרת פסק דין בבית המשפט העליון. ב-1993, שבעה חודשים לאחר שזמיר פרסם את דו"ח אגרנט ואת הערת העורך שלו, פרסם בית המשפט העליון את פסק דינו בפרשת סגן השר רפאל פנחסי. פסק דין זה עסק בעתירה נגד ראש הממשלה רבין שביקש להימנע מפיתורי פנחסי, בניגוד לעמדתו של היועץ המשפטי לממשלה יוסף חריש שעמד על חובתו של רבין לפטר את סגן השר. במסגרת עתירה נגד רבין וסירובו לפטר את פנחסי קבע ברק את הדברים האלה:

אמת, עמדתו של היועץ המשפטי לממשלה שונה הייתה מעמדתו של ראש הממשלה. הם ביקשו לשכנע זה את זה, אך הדבר לא עלה בידם. במצב דברים זה, על היועץ המשפטי לממשלה לייצג לפניו את ראש הממשלה על פי תפישתו המשפטית של היועץ המשפטי לממשלה. הטעם העומד ביסוד גישה זו נעוץ בהשקפה כי היועץ המשפטי לממשלה הוא הפרשן המוסמך של הדין כלפי הרשות המבצעת... השקפה זו יונקת חיותה מהמסורת החוקתית שלנו. מסורת זו גובשה בדו"ח ועדת המשפטים בדבר סמכויות היועץ המשפטי לממשלה (1962) [דו"ח ועדת אגרנט; ג"ב]. מאז היא הפכה לחלק מהמשפט הנוהג בישראל.²⁵

ברק הפך לחלוטין את מסקנות הוועדה, הציג היפוך זה כחלק מהמשפט הנוהג בישראל ופסק על פיו. ועדת אגרנט קבעה כי הממשלה איננה חייבת לקבל את חוות דעתו של היועץ המשפטי לממשלה – ואילו ברק פסק שהיא חייבת גם חייבת, ובכך ריסק את עצמאות הממשלה והכפיף אותה לחוות דעתו של היועץ.²⁶

מדהימה העובדה שברק חותם קטע זה בפסק דינו תוך שהוא תומך את חידושו, הסוטה לחלוטין מהמקובל מזה שלושים ואחת שנים, בהפניה למקור משפטי מתאים המוכיח כי פרשנותו ביחס לאגרנט היא המשכה של מסורת פרשנית מוכרת: הוא מסביר שדבריו מסתמכים על הרצאה משנת 1986 בנושא "היועץ המשפטי לממשלה והמאבק על חוקיות השלטון". מדובר בלא אחרת מאשר הרצאתו של זמיר; כאמור, זו ההרצאה שבה עיוות זמיר את מסקנות ועדת אגרנט, ואשר ברי לכול כי חזר מטענתו המרכזית בה בספר שפרסם שבעה חודשים לפני פרסום פסק דינו של ברק בעניין פנחסי. אלא שאת הנעשה אין להשיב, ומיתוס שומר הסף התקדם שלב נוסף. כעת הוא מגבש גרעין קשה ראשון שלא ניתן יהיה עוד להכחישו, ועל אף העובדה שבשקף יסודו – יחייב את הממשלה בכל עניין ובכל נושא לפעול לפי חוות דעתו של היועץ המשפטי לממשלה. מכאן לא תהיה עוד חזרה.²⁷

*

השלב הבא בהתפתחות מיתוס שומר הסף היה העמדתו של היועץ המשפטי לממשלה כמשקל נגד לכוחם הפוליטי של השרים וכמי שאמור להגן מפניהם על שלטון החוק ועל האינטרס הציבורי. השלב הזה הגיע בשנת 2008, עם פרסום מסקנותיו של הצוות הבין-משרדי לבחינת מערך הייעוץ המשפטי למשרדי הממשלה בראשות מנכ"ל משרד החוץ, אהרן אברמוביץ.

אם בשלב הקודם ברור היה כי נאמנותו של היועץ המשפטי היא ללקוחותיו בממשלה וחוות דעתו מחייבת אותם אך ורק כדי "להצילם" מפגיעה בחוק, הנה בשלב השני, שנפתח עם פרסום מסקנות ועדת אברמוביץ, מתגלה כי חובת הנאמנות המרכזית של היועץ המשפטי כלל אינה לממשלה. שולחו האמיתי הוא גורם אחר לגמרי:

שולחו של היועץ המשפטי למשרד הממשלתי הוא הציבור כולו. כלל תושבי המדינה, המהווים את ציבור משלמי המיסים הנוזק לשירותיו, הם הלקוח האמיתי של עורך הדין הציבורי.

על פי אברמוביץ, תשלום המיסים על ידי האזרחים גוזר את החלפת חובת הנאמנות של היועץ מהממשלה אל הציבור. חובתו של היועץ המשפטי, מסכים אברמוביץ, היא גם ללקוח המשנה שלו, הממשלה; אלא שכאן מחכה לנו הפתעה. לחובה לסייע לממשלה יתלווה מעתה והלאה צל מאיים:

המשפטן הציבורי חייב לפעול כיועץ ומסייע לגיבוש המדיניות של השר והמנכ"ל ולעשות ככל הניתן ליישומה, ובמקביל עליו לשמש כשומר הסף מפני הפרת החוק ופגיעה בשלטון החוק. חובתו של המשפטן הציבורי היא לחוות דעה מקצועית, כנה ומבוססת, לפי מיטב שיקול דעתו, וללא מורא מן הדרג הנבחר והממונה.²⁸

הוועדה מזוהירה אפוא כל יועץ משפטי בשירות הציבורי לבל ייקח חלק בהפרת החוק ופגיעה בשלטון החוק במסגרת שיתוף פעולה אפשרי בינו לבין לקוח המשנה שלו, הלא הוא השר הממונה עליו. ניסוח זה הופך את השרים לחשודים עד שתוכח חפותם. מיתוס היועץ המשפטי כשומר סף הולך ומתפתח, והפעם באווירה די נוחה: הוא בן האור היחיד בארצם של בני החושך.

שר המשפטים באותה עת, דניאל פרידמן, הבין מה מתרקם לנגד עיניו והוציא מיד מכתב שבו הסתייג בחריפות מהקביעה שלפיה הציבור הוא שולחו האמיתי של היועץ המשפטי:

הדברים שנאמרו לגבי היועץ המשפטי כשליח הציבור כולו, ששכרו משולם מכספי המיסים, כוחם יפה באותה מידה לכל עובדי הציבור מן הראשון ועד האחרון שבהם. המשמעות המעשית של האמירה ששולחו של היועץ המשפטי למשרד ממשלתי הוא הציבור כולו היא שאין לו שולח כלל. הציבור כולו איננו מקיים איתו דו-שיח, איננו נותן לו הוראות ולמעשה אין לו קשר איתו. הציבור כולו פועל באמצעות הממשלה שהיא אחראית הן על היעוץ המשפטי והן על יתר העובדים.

פרידמן התנער במכתבו גם מהקביעה כי היועץ משפטי משמש שומר סף מפני השר הממונה עליו:

האמירה אשר לפיה על היועץ המשפטי לשמש "שומר סף" מדגישה את תפקידו כבלם, כאילו הממשלה ושריה ואולי עובדים נוספים במשרד צפויים בכל רגע לעבור על החוק, בבחינת לַפְתָּח חֲטָאת רִבְּץ. הביטוי "שומר סף" הוא אכן נפוץ בהקשר הזה, אולם הוא מעביר את הדגש לתפקיד הבלם ומעמיד בצל את תפקידו המרכזי של היועץ, היינו לקדם ביעילות את מדיניות המשרד בהתאם לחוק.²⁹

וכאן הדברים פונים לסוג התנהלות שכלל וכלל אינו מוכר בשירות הציבורי. בדיון שהתקיים בלשכת ראש הממשלה בסוף שנת 2008, בהשתתפות חברי ועדת אברמוביץ וגורמים נוספים, הציג שר המשפטים בפני המשתתפים את הסתייגותו, והוחלט לקבלן במסגרת גרסה מתוקנת של הדו"ח שתוגש לממשלה.³⁰ אלא שוועדת אברמוביץ מעולם לא טרחה להגיש דו"ח שכזה, ומסקנות הדו"ח נותרו כשהיו בגרסתם הראשונית; זו שהוחלט שלא לקבלה.

ארבעה חודשים לאחר מכן התכנסה הממשלה על מנת לאמץ את מסקנות דו"ח אברמוביץ. הממשלה החליטה שלא להמתין לגרסה מתוקנת של הדו"ח, שמעולם לא הוגשה לה – ואישרה נוסח החלטה המפנים לחלוטין את הערותיו של פרידמן כפי שהתקבלו בדיון בראשות ראש הממשלה. למעשה היו אלה מסקנותיה של ועדה ליישום הדו"ח, שהוקמה לצורך תיקון הכשלים האמורים שנפלו בו, ושנראה היה באותה עת כי היא תחליף מוצלח לתיקון הדו"ח עצמו. הביטוי "שומר סף" נעלם במסגרת החלטת הממשלה, ותיאורו של היועץ המשפטי כשליחו של הציבור המהווה את לקוחו האמיתי נגזר. במקום כל אלה קבעה הממשלה, בתמונת ראי מושלמת לדו"ח אברמוביץ המקורי, כי "המשפטן הציבורי חייב [ההדגשה במקור. ג"ב] לפעול כיועץ ומסייע לגיבוש המדיניות של השר והמנכ"ל ולעשות כל הניתן ליישומה במהירות וביעילות במסגרת החוק".³¹

לכאורה, ניצחון בולט לעמדתו של פרידמן הרואה את היועצים המשפטיים כמי שתפקידם לסייע בידי שרי הממשלה לקדם את מדיניותם. לכאורה, ניצחון גם לעמדה המסרבת לראות בשרי הממשלה חשודים פוטנציאליים ש"שומר הסף" אמור להציל את הציבור מפניהם. אלא שלכאורה בלבד. המיתוס לא מתבלבל וממשיך להתגלגל.

חצי שנה לאחר שהממשלה דחתה דחייה מוחלטת את הניסיון של אברמוביץ לקדם את תיאור תפקידו של היועץ המשפטי כ"שומר סף", פרסם היועץ המשפטי לממשלה הנחיה נוגדת. ההנחיה, שמספרה 9.1000, דורשת מכל יועץ "להקפיד להיות 'שומר סף' כדי להבטיח כי פעילות המשרד ונושאי המשרד בו תתבצע בו על פי הדין וכללי המנהל התקין. על היועץ המשפטי למשרד לפעול לשם קיומו וחזוקו של שלטון החוק".³² במכתב שהוציא מייק בלס, המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, לכל היועצים המשפטיים למשרדי הממשלה בעניינה של הנחיה זו הוא קבע כי ההנחיה "מיישמת את המלצות הצוות הבינמשרדי... אשר אומצו בהחלטת ממשלה".³³ בכך הכתים בלס את קובץ הנחיות היועץ בכתם נורא. הנחיה 9.1000 כוללת הרבה דברים, אבל בוודאי שהיא אינה מיישמת את החלטת הממשלה בנקודה שבה התגלה הפער הידוע שבין הוועדה לממשלה. להפך: היא הופכת אותה על פיה.

מה היה לנו כאן? הממשלה החליטה החלטה מסוימת, מנוגדת להחלטה המקורית של ועדת אברמוביץ; היועץ המשפטי לממשלה הנחה את יועצי המשרדים הנחיה הפוכה,

החוזרת להחלטה המקורית של הוועדה; והמשנה ליועץ, בלס, שהיה בעצמו חבר מרכזי בוועדה, הרהיב עוז והציג את הנחייתו של היועץ המשפטי כתואמת את החלטת הממשלה, בהיפוך גמור מן האמת. וכאן הבן כמובן שואל: האם רק שגגה נפלה פה?

שגגה או זדון – למיתוס זה לא אכפת. הוא ממשיך לצמוח. משלב זה והלאה מתקבע ברמה הציבורית כי יועץ משפטי בממשלה הוא "שומר הסף" של הממשלה, וכן מתקבעת "העובדה" שטענה זו אומצה על ידי הממשלה. הדו"ח שלא תוקן, אף שנקבע כי יתוקן, זמין לכל קורא במרשתת – והחלטת הממשלה זוכה כאמור להתעלמות בנקודה הקריטית. הנחיית היועץ שהועברה ליועצים המשפטיים בשירות הממשלה, תוך מסירת מידע לא-מדויק עד כוזב, עדיין בתוקף ונחזית להיות על דעת הממשלה.³⁴

*

כדרכם של מיתוסים, גם מיתוס "שומר הסף" מנסח את עצמו בפי דובריו הרבים באופן א-היסטורי: כאילו מאז ומעולם היה תפקידם של היועצים המשפטיים לשמש שומרי סף. נציע לו כאן הפרכה משולשת באמצעות ניתוח סטטיסטי, ניתוח משפטי וניתוח התיאוריה הפוליטית. ההפרכה הסטטיסטית היא הפשוטה ביותר: איתור הזמן שבו הופיע המיתוס לראשונה בכתיבה המשפטית ישמיט את הקרקע מתחת לטענת הא-היסטוריות שלו.

קצת קשה להאמין, אבל עד העשור הקודם בתי המשפט בישראל מעולם לא הכירו ביועץ המשפטי כשומר סף. אין זאת משום שהביטוי הזה לא היה שגור על לשונם: בתי המשפט ידעו עוד קודם לכן לזהות בעלי תפקידים אחרים ככאלה הנושאים גם במשימה של שמירת הסף. כך למשל ראו בתי המשפט בשרי הממשלה שומרי סף ביחס לתחום אחריותם,³⁵ ואת עצמם ראו כשומרי סף של הדמוקרטיה וחזרו על אבחנה זו שוב ושוב. דווקא את היועצים המשפטיים למשרדי הממשלה הם לא תפסו ככאלה עד העשור הקודם. חיפוש קל בכל מאגר משפטי יוכיח זאת. אין ולו החלטה שיפוטית אחת שבה הגדיר בית המשפט שלפני העשור הקודם את היועצים המשפטיים כשומרי סף.

יותר מכך, עד העשור הקודם היועץ המשפטי לממשלה עצמו לא תפס את תפקידו כשומר סף. את זאת יוכיח חיפוש בקובץ הנחיות היועץ המשפטי לממשלה. המסמך הראשון של קובץ הנחיות היועץ המשפטי לממשלה שבו בוחר המוסד הזה להגדיר את עצמו כשומר סף מופיע אך ורק במהלך העשור הקודם; בהנחיה 9.1000 הנזכרת לעיל, זו שביקשה בשנת 2009 לשוב ולסמוך את עצמה על אותה קביעה בדו"ח אברמוביץ שהממשלה דחתה. עד אליה לא ניתן למצוא בקובץ הנחיות היועץ כל התייחסות להיותו שומר סף.

הסטטיסטיקה, אם כן, עוזרת לנו להעריך באופן גס את התקופה שבה החל המיתוס

להתקדם. אבל רק בחינה משפטית דקדקנית תועיל לנו לדקור באופן מדויק את הנקודה על ציר הזמן של העשור הקודם שבה נולד המיתוס.

שנת 2002 היא שנת מפנה במשפט האמריקני בהקשר למעמדם של יועצים משפטיים בתחום המסחרי. במהלך שנה זו החליט המחוקק הפדרלי לחוקק את חוק סרביינס-אוקסלי³⁶ בעקבות פרשיית השחיתות שהתגלתה בחברת אנון שיועציה המשפטיים לא בלמו. החוק החדשני קבע לראשונה מעמד של "שומר סף" (Gatekeeper) ליועצים משפטיים בחברה ציבורית (חברה המנפיקה מניות), כדי לשמור על זכויותיהם הקנייניות של בעלי המניות. החוק האמריקני מחייב את עורכי הדין של החברה, בניגוד לכל מה שהיה מקובל עד אותה עת, לדווח על הפרות חוק ועל פגיעה בחובת האמונים ואפילו לגלות מידע חסוי שבידיהם, וכל זאת כדי למנוע פגיעה כלכלית בחברה.

לפני התיקון של 2002 המשפט האמריקני לא הכיר בשום סוג של יועץ משפטי כשומר סף; וגם אחרי התיקון הזה, מ-2002 ועד היום, לא הורחבה החובה לשמש שומר סף ליועצים משפטיים מסוגים אחרים – אלה שאינם פועלים במסגרת חברה בעלת מניות. מדובר במקרה יחיד ומיוחד בחקיקה האמריקנית. לא המחוקק מבקש להרחיבו, וגם לא הכתיבה האקדמית המרכזית.

בתחילת העשור הקודם, סמוך להשלמת החקיקה האמריקנית, נטענה לראשונה בבתי המשפט הישראליים טענת "שומר סף" ביחס ליועצים המשפטיים. בתי המשפט הכירו בה, וקבעו ביחס ליועץ משפטי בחברה חובה לנהוג כשומר סף ולהגן על בעלי המניות. בכל הפעמים, וללא כל יוצא מן הכלל, שבהן בתי המשפט בישראל בעשור הקודם הכירו בהיותו של יועץ משפטי שומר סף, הם עשו את אך ורק ביחס ליועץ משפטי בחברה בעלת מניות, ולא ביחס לשום סוג אחר של יועץ משפטי.

נראה אם כן שגם אם הביטוי "שומר סף" התחדש כבר במהלך העשור הקודם, הרי באותה תקופה הוא כלל לא התייחס ליועץ משפטי במגזר הציבורי. הביטוי נולד בארה"ב בשנת 2002 בהקשר צר ביותר, עלה לישראל דרך בתי המשפט המחוזיים כנוגע אך ורק לעורכי דין בחברות בעלות מניות, ניסה לחדור באמצעות דו"ח אברמוביץ גם לתחום הייעוץ המשפטי לממשלה ונבלם באופן ברור בידי הממשלה.³⁷ באותה תקופה רק אינסטנציה אחת הכירה במעמד היועץ המשפטי כשומר סף: היועץ המשפטי עצמו – באותה הנחיה מפורסמת, הנחזית לכזו המיישמת את החלטת הממשלה בנושא אך למעשה הופכת אותה ומסלפת אותה. השילוב המוכר של חתול, שמנת וחובת שמירה מעולם לא הוליד תוצאות גרועות כל כך.

*

מאז מחטף דו"ח אברמוביץ ופרסומה של הנחיית היועץ משנת 2009, הגדרתו החדשה של היועץ כשומר סף חלחלה לכל המערכות והן הפנימו אותה בתוך שנים אחדות.

רוח גבית תקשורתית³⁸ תרמה רבות למהלך שגובה מיד באמצעות כוח פוליטי מאותו צד בפרלמנט שרוב הציבור התמיד שלא לבחור בו; כוח המרוצה מאוד מהגבלת כוחו של הרוב, ומבקש להעתיק את מרכז הכוח השלטוני וההכרעה המעשית בשאלות שבמדיניות מהשדה הפוליטי, שבו הוא ניגף שוב ושוב, אל השדה הפקידותי הממונה שבו סיכויי גדולים בהרבה.

גם כאן הבדיקה הסטטיסטית מאירת עיניים. כדי להבין עד כמה מושג זניח ושולי שמעולם לא זכה לתשומת לב ציבורית נעשה מרכזי כל כך בשיח הפוליטי, ובאיוז מהירות זה קרה, אפשר להתרשם ממספר הופעותיו של הביטוי "שומר סף" בדיוני הכנסת. לא נרחיק עדותנו עד לדיוני הוועדות השונות, ונסתפק במסגרת זו בנתונים המבוססים על סקירת דיוני מליאת הכנסת בלבד. בכנסת ה-17, ה-18 וה-19 הביטוי "שומר סף" מופיע בממוצע במהלך חמישה דיוני מליאה בכל קדנציה. לעומת זאת, בכנסת הנוכחית, הכנסת ה-20 (2015 ואילך), הביטוי חוזר ביותר משישים דיונים שונים של מליאת הכנסת, ובמאות רבות של הופעות שונות. מדובר בזינוק של יותר מ-1,100 אחוזים.

קל להבחין כי שנים אלה הן בדיוק התקופה שמושג שומר הסף עובר מטמורפוזה. לא רק מבחינת הנכחתו והיקף השימוש בו במסגרת השיח הפוליטי, אלא גם מבחינת הפרשנות שבית המשפט העליון יוצק לראשונה למושג זה: פרשנות המיישרת קו באופן מלא עם התפיסה של ועדת אברמוביץ שנדחתה, ומבססת עצמה על דברי יצחק זמיר, שכפי שראינו חזר מהם, ועל הנחיית היועץ שעל אף סטיית מהחלטת הממשלה בנושא מציגה עצמה כמיישמת אותה.

התנפחותו של מושג "שומר הסף" בבית המשפט העליון לאורך השנים 2015–2107 מרהיבה ממש. הנה למשל פסק דינו של השופט אליקים רובינשטיין שניתן לפני כשנתיים, ובו הוא מרחיב את מעמדו של היועץ המשפטי לממשלה ומזהה בין היותו "שומר הסף של הממשלה" להיותו שומר האינטרס הציבורי:³⁹

אחד ה'כובעים' שלראש היועץ המשפטי הוא אינטרס הציבור, הבא לכלל ביטוי בשימוש בפקודת ההתייצבות. זו לשונו של סעיף 1 לפקודה: ראה היועץ המשפטי לממשלה, כי זכות של מדינת ישראל או זכות ציבורית או עניין ציבורי מושפעים או כרוכים, או עלולים להיות מושפעים או כרוכים, בהליך פלוני שלפני בית משפט או לפני פקיד מסדר כמשמעותו בפקודת הקרקעות (סידור זכות הקניין), רשאי הוא, לפי ראות עיניו, להתייצב באותו הליך ולהשמיע דברו, או להסמיך במיוחד את נציגו לעשות זאת מטעמו.

אליקים רובינשטיין מבצע קפיצה משפטית אדירה ותולה הררים בשערה. מהעובדה שהמחוקק נתן בידיו של היועץ המשפטי לממשלה רשות להתייצב לדיון משפטי, על אף שהמדינה אינה אחד הצדדים בתיק, וזאת במקרה שעניין ציבורי נפגע, מסיק רובינשטיין את המסקנה הלא מתבקשת לפיה היועץ אחראי על האינטרס הציבורי.

מה שהיה בדו"ח שמגר לאחריות על האינטרס הציבורי בכל הנוגע להליך הפלילי ולכמה עניינים נוספים שעוגנו בדברי חקיקה ספציפיים, הופך כעת במחזי יד שיפוטי לאחריות על מכלול האינטרסים הציבוריים במדינת ישראל. מקריאה זהירה בדברי רובינשטיין, המבקש להרחיב אחריות זו על האינטרס הציבורי ככל שרק ניתן, כלל לא ברור מדוע נדרשת ממשלה בישראל:

הלשון רחבה מאוד, ודומה כי היא משקפת כוונה ברורה מאוד של המחוקק ל'שיק פתוח' של התייצבות היועץ... כביכול 'השמים הם הגבול'. ומכאן לטעמי ככל שירבה היועץ בשימוש בכך, לשם האינטרס הציבורי הרחב, הריהו משובח.

פסק דינה של השופטת ענת ברון באותה עתירה מהווה אף הוא דוגמה מוצלחת להרחבת המושג בשנים האחרונות:

הלכה מושרשת היא שהיועץ המשפטי לממשלה הוא הפרשן המוסמך של החוק כלפי רשויות המנהל וחוות דעתו מחייבת אותן... אכן, היועץ המשפטי לממשלה, כמו גם נציגיו במשרדי הממשלה השונים, הם שומרי הסף של שלטון החוק ופעילותם ככזו חיונית בכל רשות מרשויות המדינה. פירושו של דבר שהיועץ "ש, בפרשנותו את הדין הקיים, איננו רק "מייעץ"; הוא גם "מפקח" על הממשלה (זמיר כרך א', בעמוד 106), משמש עבורה כ"כלב שמירה" של שלטון החוק (זמיר – חוקיות השלטון, בעמוד 412).⁴⁰

ברון מותחת קשת מלאכותית בין שתי נקודות שאין ביניהן כל קשר, ובכל זאת החיבור ביניהן נראה כמעט טבעי. היא מדלגת בין פסק דין פנחסי הקובע כי חוות דעתו של היועץ מחייבת את הממשלה לבין קביעה חדשה מאוד שלפיה היועץ המשפטי משמש שומר הסף של הממשלה. הקשת המלאכותית שנוצרה מכשירה את הקרקע להגדרת שומר סף הנדרש לשמש "מפקח" של הממשלה ו"כלב השמירה" שלה – של לקוחתו הישירה! – לקראת הרחבת סמכויות חדשות תחת כנפיו של מוסד היועץ המשפטי לממשלה. בשתי פסיקות נוספות (המצטרפות בסך הכול לשלוש היחידות שבהן הכתיר העליון את היועץ בכתר חדש זה) שב בית המשפט וקבע כי היועץ המשפטי לממשלה הוא שומר הסף של הממשלה.

המיתוס התגבש כעת באופן שלם וסופי.

ממיתוס לאתוס

עם הענקת הגושפנקה השיפוטית מצד בית המשפט העליון לרעיון המיתי של היועץ המשפטי לממשלה כ"שומר הסף", אנו מגיעים אל נקודת הזמן הנוכחית. זוהי נקודת הזמן שבה, על בסיס המיתוס שהתפתח, סופח תפקידו החדש של היועץ המשפטי לממשלה תחומי אחריות שמעולם לא היו לו. האתוס הבעייתי שסקרנו בחלק הראשון התפתח בתוך תבנית המיתוס שהכשירה אותו, אשר סקרנו בחלק השני. האתוס

מתרחב והולך – ושב ונוצק לתוך תבניות אידאולוגיות חדשות שיכשירו בתורן את המהלך הבא.

הדבר בא לידי ביטוי בתיקוני חקיקה חדשים מהשנים האחרונות, שאך מתבקשים מעצם הגדרת היועץ המשפטי לממשלה כשומר סף, בכתיבה האקדמית, ובפסיקה השותפה לעיצובו של מוסד היועץ המשפטי לממשלה ומשקפת את התפתחותו. מה מזמן לנו העתיד הקרוב? הניצנים כבר נראים בארץ.

בתחום החקיקה מבקש לאחרונה מוסד הייעוץ המשפטי לממשלה, כיאה לנגזר מעצם תפקידו החדש, להיכנס שוב ושוב למשבצת משגיח הכשרות של הממשלה. אין מדובר עוד בנורמה שהתחדשה בשנות התשעים ולפיה חוות דעתו של היועץ מחייבת את הממשלה בסופו של התהליך. כעת מדובר בבלימת תהליך העבודה הממשלתי עוד בתחילתו, ובשל עילות חדשות לחלוטין. נדמה שרק לעיתים רחוקות מצליחה הכנסת לראות את הנעשה בתמונה רחבה ולדחות את ניסיונות התרחבותו של מוסד היועץ.

כך, למשל, במסגרת תיקון לחוק השבת נכסים של נספי השואה שתוקן בכנסת ה-20, נקבע כי הממשלה חייבת להתייעץ עם היועץ המשפטי לממשלה לפני חלוקת כספים לצורך הנצחה. ברור לחלוטין כי התפיסה העומדת מאחורי יצירת המעמד החדש והתקדימי היא שבכל הנוגע לחלוקת כספים (ולא רק כספי תמיכות כפי שעולה מחוק יסודות התקציב) לא ראוי שהממשלה תפעל ללא פיקוחו של "שומר הסף" שלה.

דוגמה נוספת היא חוק השירות האזרחי שתוקן בשנה שעברה. חובת ההתייעצות מתגלגלת בחוק זה לגרסה משודרגת: עתה החובה היא לא רק "להתייעץ" אלא גם לקבל את הסכמתו המלאה של היועץ המשפטי לפני הקצאת תקן מתנדב בשירות לאומי לאחת המטרות שתקנים אלה מיועדים להן. ההנחה היא, שוב, שחלוקה של משאב ציבורי חייבת לעבור את אישורו של היועץ. ללא פיקוח ייעוצי אין לדעת מה יעוללו השרים.

לצד הצלחותיו של הייעוץ המשפטי בכנסת האחרונה להביא לידי ביטוי במסגרת החקיקה החדשה את היותו שומר הסף של הממשלה, במקרים שהדגמנו ובמקרים נוספים, היו גם ניסיונות שנבלמו בזכות חברי הכנסת. בלימה זו אינה מעידה על ריסון שאיפתו של מוסד היועץ המשפטי לממשלה להתרחב ולתפוס שטחים חדשים. היא פשוט מעידה על כך שהכנסת לעתים מתעשתת, נכנסת לעובי הקורה ומצליחה להבחין ביער המתעצב לנגד עיניה באמצעות שתילה שיטתית של עץ אחרי עץ.

דוגמה מוצלחת לכך, מהשנה האחרונה אף היא, היא ניסיונו של מערך הייעוץ המשפטי לממשלה לגזור מתפיסת "שומר הסף" את חובתו של שר הפנים לקבל את הסכמתו של היועץ המשפטי לממשלה בטרם יעשה שימוש בסמכותו לשלול את תושבותם של מחבלים מורשעים. ניסיון זה נבלם במסגרת הדיונים בוועדת הפנים של הכנסת.⁴¹ ניסיון נוסף להכפפה גורפת של החלטות שר ליועץ המשפט התרחש אך

לאחרונה במסגרת דיוני ההכנה של חוק הקולנוע, לגבי חלוקת כספי הקרנות, ואף הוא נגדע באיבו.

לצד ניסיונות ברורים אלה להתרחבותו של מוסד היועץ המשפטי לממשלה, הממשיכים להיעשות ברוח האתוס והמיתוס שצמחו בשנות העבר ומכשירים פעולות אלו, משהו ברמת הרטוריקה החל להשתנות בשנים האחרונות. היועץ המשפטי הנוכחי, ד"ר אביחי מנדלבליט, מביע מדי פעם בפעם עמדה שונה מזו שהייתה מקובלת על חלק מיועצי העבר, ומבקש להבהיר כי תפקידו העיקרי של יועץ משפטי לממשלה הוא לסייע לממשלה לקדם את מדיניותה. דוגמה לכך היא התבטאותו בנאומו בכנס לשכת עורכי הדין באילת ב-4 באפריל 2016:

נקודת המוצא לבחינה המשפטית הייתה התפיסה הבסיסית בה אני אוהז, שבאה לידי ביטוי גם בדו"ח שמגר הנוגע למוסד היועץ המשפטי לממשלה, ולפיה תפקידו של היועץ המשפטי הוא לסייע לממשלה ולרשויות המדינה לממש את מדיניותן, ככל שהדבר הוא אפשרי בגבולות החוק. על פי תפיסה זו, גם באותם מקרים שבהם נדרשתי לקבוע כי קיימת מניעה משפטית מנקיטת צעד שלטוני מסוים, פעלתי בשיתוף הדרג הנבחר על מנת למצוא דרך פעולה חלופית, אשר מגשימה ככל הניתן – וגם אם לא באופן מלא – את המדיניות המבוקשת, תוך עמידה בדרישות החוק.

רטוריקה רעננה זו, שנראה כי אינה מחלחלת לדרגי הייעוץ המשפטי בשדרתם הרחבה, אינה מייצרת כהוא זה את חובתן של הממשלה והכנסת לנצח במאבקן החדש במסגרת חוק היועצים המשפטיים שמובילה שרת המשפטים איילת שקד. החוק מבקש לקבוע כי מעתה היועצים המשפטיים למשרדי הממשלה ימונו באמצעות ועדת איתור שתגיש את המלצותיה לשר, והשר יהיה זה הממנה אותם. עד היום מונו היועצים המשפטיים למשרדים באמצעות ועדת מכרזים – הליך המשאיר את הלוקח המרכזי ללא אפשרות להכריע בשאלת נציגו. הצעת החוק של שקד תרכז במושב הקרוב של הכנסת תשומת לב ציבורית בשאלות היסוד שנגענו בהן, ושאלת לקוחו של היועץ המשפטי לממשלה צפויה להגיע לנקודת הכרעה, שלא לומר נקודת רתיחה. זו יכולה להיות שעתה היפה של הכנסת בהיפוך המגמה שסקרנו.

הפסיקה, החקיקה והכתיבה האקדמית והעיתונאית מובילות למקום ברור. הכיוון נבחר באופן מודע, ואין לקבל טענה כאילו מדובר בצירוף מקרי של אירועים מצטברים. בנקודה זו אין כמו המלומדים כדי לזהות נכוחה את מגמת הדברים, את התמונה הכללית המתקבלת מצירופם הנוקדני של צו לצו וקו לקו. לא המשך פיתוחה הטבעי של מסורת רבת שנים לפנינו, כי אם בחירה מודעת לנטוש את המסורת ארוכת השנים שאפיינה את יחסי הממשלה ועורך דינה ולאמץ מודל חדש, וזאת על מנת להתמודד עם שינויו של "האקלים הפוליטי".

את הביטוי האחרון נטלתי מדבריו הברורים של יצחק גלנור בספרו משנת 2013.

דברים שהם דוגמה מצוינת לעניין שלפנינו:

לדעתנו, באקלים הפוליטי השורר בשנות ה-2000 ובמצב העגום של שלטון החוק, מומלץ לאמץ גישה רחבה הרואה ביועץ המשפטי לממשלה "שומר סף" של הדמוקרטיה.⁴²

האקדמיה מזהה את תהליך העומק בשעה שחברי הכנסת והממשלה נתונים בחלקם במרוץ היומיומי אל הטווח הקרוב. מה שנבחרי הציבור ראו לא פעם כתיקוני חקיקה נקודתיים מצטרף לתמונה רחבה יותר של החלטה מודעת לבנות את מוסד היועץ המשפטי לממשלה כמוסד הנושא בתפקיד "שומר הסף" במדינת ישראל.

*

אבקש לסכם את דבריי במילותיו העצובות של אלקסיס דה-טוקוויל. במקורן הן מתייחסות לאשר נגלה לעיניו בביקורו בארה"ב של המאה ה-19, אך דומה שאין מדויקות מהן לסכם את הבעיה של ישראל במאה ה-21 שהצגנו פה. האתוס של המשפטן הציבורי בישראל, והמיתוס של שומר הסף שהוא יונק ממנו, מרחיקים את נבחרי הציבור מכל אפשרות ממשית לעצב את ההסדרים המשפטיים והפוליטיים בדרך שהציבור הישראלי ביקש מהם לעצב בשליחותו:

אין המשפטנים מבקשים למגר את השלטון שהקימה לה הדמוקרטיה, אך משתדלים הם בלי הרף להנחותה במגמה שאיננה מגמתה, באמצעים הזרים לה מעיקרם.⁴³

המשפטנים הם כוח שכמעט ואין חוששים מפניו, שבדוחק מבחינים בקיומו, שאין לו דגל משלו, שבגמישות מרובה הוא מסתגל לדרישות הזמן ומתאים עצמו בלי התנגדות לכל תפניתה של החברה. אבל כוח זה אופף את החברה כולה, חודר לכל המעמדות הכלוליים בה, משפיע עליה בחשאי, לש אותה בלי הפסק בלי ידיעתה, עד הוא מעצב אותה לפי רוחו.⁴⁴

1. בעמוד 51 בפרוטוקול ישיבת הממשלה מיום 28.10.1962, הזמין באתר ארכיון המדינה במרשתת.
2. דינה זילבר, "המון דברים יפים ראו עיניי": מחלקת הבגדים כאתר של חינוך משפטי, מעשי משפט, ט (1), 2017, עמ' 157.
3. שם, עמ' 158.
4. יצחק זמיר, "היועץ המשפטי לממשלה: משרת הציבור ולא משרת הממשלה", בתוך יצחק זמיר (עורך), ספר קלינגהופר: על המשפט הציבורי, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1993, עמ' 542.
5. רות גביון, "היועץ המשפטי לממשלה: בחינה ביקורתית של מגמות חדשות", פלילים ה (2), תשנ"ז, עמ' 42.
6. בתי המשפט בארה"ב קבעו כי הגוף הממשלתי הוא הלקוח של עורך-הדין הממשלתי (ועם זאת הדגישו, כפי שהדגשנו גם אנו, כי על עורך-דין המייצג לקוח ממשלתי לפעול כדי לקדם את האינטרס הציבורי ולא את האינטרסים המפלגתיים או האישיים של הגוף). לסקירה מוצלחת בעניין ראו ממ"מ (מחלקת המחקר של הכנסת), "מעמדם ותפקידם של יועצים משפטיים במשרדי ממשלה – סקירה משווה", 2011, עמ' 3, הערה 6.
7. זילבר, "המון דברים יפים", עמ' 162.
8. שם, עמ' 163.
9. שם, עמ' 168.
10. אסנת מנדל, "על עבודת הפרקליט במחלקת

- הבג"צים", מעשי משפט, ב (2009), עמ' 61.
11. שם.
12. אהרן ברק, "שלטון החוק", בתוך שמעון שטרית (עורך), חידושים והתפתחויות בחקיקה ובמשפט: קובץ ההרצאות בימי העיון לשופטים תשל"ו, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1977, עמ' 25.
13. בג"ץ 389/80 דפי זהב בע"מ נ' רשות השידור פ"ד לה (1) 432, 421.
14. מנדל, "על עבודת הפרקליט", עמ' 63.
15. דינה זילבר, **ביוקורטיה כפוליטיקה**, שריגים-ליאון: נבו, תשס"ז, עמ' 99.
16. שם, עמ' 176, 181.
17. עידו באום, "מי שמכס: התפטרותו של אבי ליכט – סדק בסכר לקראת קריסה", **TheMarker**, 14.5.2018.
18. בעניין זה ראו את דבריו היפים של השופט נעם סולברג במסגרת בג"ץ 43/16, תנועת אומ"ץ – אורחים למען מינהל תקין וצדק חברתי ומשפטי נ' ממשלת ישראל, בעניין מינויו של ד"ר אביחי מנדלבליט ליועץ המשפטי לממשלה. סולברג מבקש להבחין בין תפקידו העיקרי של היועץ לבין סיסטמאציה חריגה העשויה להתעורר מעת לעת: "אין לכחד ולא להתעלם מ'כובעיו' השונים של היועץ המשפטי לממשלה ומתפקידיו המגוונים, גם בתחום אכיפת החוק, המחייבים אותו לעמוד בפני, לעיתים גם לנקוט גישה לעומתית. ישנם מצבי קיצון שבהם נאלץ היועץ המשפטי לממשלה להתמודד חזיתית אל מול גורמי ממשל ונושאי משרה, מגדולם ועד קטנם, הפועלים שלא כדון... ברם, אין לתת לפתולוגיה להשתלט על הנורמה, ולא להחריג יקבע את הכלל. הכלל אינו לעומתי, אלא שיתוף פעולה פורה בין הממשלה לבין היועץ המשפטי לממשלה בישום מדיניותה כדיון".
19. דינה זילבר, בשם החוק: היועץ המשפטי לממשלה והפרשות שטלטלו את המדינה, אורי-יהודה: דביר, תשע"ג, עמ' 11.
20. מתוך הנחיית היועץ המשפטי לממשלה 6.1007, "הגשת עדויות על דרך תצהיר בהליכים אורחיים מטעם המדינה" (זמינה באתר משרד המשפטים). הנה מלוא סעיף 22 שממנו נטלנו את הציטוט: "מאפייני הייצוג על ידי מייצג המדינה – מייצג המדינה בערכאות הוא גורם מקצועי, המשמש גם כ'שומר סף' המופקד על שמירה על שלטון החוק ועל האינטרס הציבורי. בכלל זה מחובתו של מייצג המדינה להביא בפני בית המשפט את מלוא התשתית העובדתית הרלוונטית, בין אם היא נוחה ובין אם אינה נוחה לעמדת המדינה".
21. למחקרים המצביעים על ייחודיותו של המקרה הישראלי בכל הנוגע לחובתה של הממשלה לנהוג על פי חוות דעתו המחייבת של היועץ המשפטי לממשלה
- ראו איתן לבונטין ורות גביוון, "עמדתו 'המחייבת' של היועץ המשפטי לממשלה", **ספר שמגר: מאמרים**, תל-אביב, לשכת עורכי הדין: 2003, א, עמ' 6, וכן אביעד בקשי, היעוץ המשפטי והממשלה: ניתוח והמלצות, ירושלים: פורום קהלת, תשע"ה, עמ' 10–14. זמין במרשתת.
22. הדו"ח המלא מופיע בספר **קלינגהופר: על המשפט הציבורי**, עמ' 421–449. הקטע המצוטט – בעמ' 448.
23. פרוטוקול ישיבת הממשלה 28.10.1962.
24. יצחק זמיר, "היועץ המשפטי לממשלה והמאבק על חוקיות השלטון", **עיוני משפט** יא (3), תשמ"ו, עמ' 417.
25. בג"ץ 4287/93 אמיתי – אורחים למען מנהל תקין וטוהר המידות נ' יצחק רבין, ראש ממשלת ישראל, עמ' 473.
26. משה בן זאב, שהיה היועץ המשפטי לממשלה במהלך שנות השישים, ביקר את פסק דין פנחסי וטען כי על אף העובדה שברק ביקש לתאר את פסיקתו כהמשכה של מסורת ותיקה פסק דינו סוטה ממנה סטייה חמורה: "התרחש כאן עיוות קונסטיטוציוני. אומנם כיוון שבג"ץ פסק כפי שפסק, הדין הוא כפי שפסק, אולם כשמגדירים את השטח רואים שזהו דין התלוי על בלימה. בג"ץ דיבר בשמה של מסורת חוקתית שגובשה בדו"ח המשפטים, אולם הוא לא כיבד את אותה מסורת אלא הקצין אותה. בעשותו כן הוא לא פעל בשם ערכי יסוד של החברה הישראלית או בשם עקרונות חוקתיים חשובים. בסך הכול, כפי שציננה זאת ועדת המשפטים זה 'עניין של סדר טוב במדינה'. וכך בפרופורציות אלה צריך היה להשאירו'. מתוך מאמרו של בן-זאב "היועץ של המדינה או של הממשלה", **ספר בן זאב: מבחר כתבים**, עמ' 632–633; מובא אצל זילבר, בשם החוק, עמ' 142.
27. לצד העובדה שבתי המשפט מעולם לא חזרו בהם מקביעתו של ברק בפסק דין פנחסי, חשוב לציין כי עמדתה של "הוועדה הציבורית לבחינת דרכי המינוי של היועץ המשפטי לממשלה ונושאים הקשורים לכהונתו", בראשות השופט שמגר, שהתפרסמה חמש שנים לאחר פסק הדין בעניין פנחסי, הייתה שונה לחלוטין. ועדת שמגר שבה וציידה בעמדת דו"ח אגרנט שלפיה עמדתו של היועץ המשפטי לממשלה אינה מחייבת את הממשלה וציננה כי "לא ראינו לחלוק על ההבחנות הנשענות על הגדרתה של האחריות הממלכתית המכילה אשר בה נושאת הממשלה. היא אינה גורעת כמוכן, כשלעצמה, מן האחריות המשפטית, הפרלמנטרית והציבורית של הממשלה" (עמ' 44). יש לציין כי השופט שמגר היה חלק מהרכב השופטים שדנו בעניינו של פנחסי. אך כי שמגר לא חלק על ברק במסגרת פסק הדין עצמו, חמש שנים לאחר פרסום פסק הדין הוא הבהיר שעמדתו שונה לחלוטין.

28. דו"ח הצוות הבין-משרדי לבחינת סוגיות הנוגעות למערך הייעוץ המשפטי למשרדי הממשלה, עמ' 6, עמ' 8. זמין במרשתת (חיפוש "דוח אברמוביץ" יוביל אליו).
29. שר המשפטים דניאל פרידמן, מכתב אל מנכ"ל משרד החוץ אהרן אברמוביץ בעניין דו"ח הצוות הבין-משרדי לבחינת סוגיות הנוגעות למערך הייעוץ המשפטי למשרדי הממשלה, 13.11.2008. זמין בארכיון המדינה.
30. סיכום דיון בראשות ראש הממשלה בנושא המלצות הצוות הבינמשרדי לבחינת מערך הייעוץ המשפטי למשרדי הממשלה שהתקיים בלשכת ראש הממשלה ביום 17.12.2008. זמין בארכיון המדינה.
31. החלטת ממשלה 4528 מיום 1.3.2009.
32. הנחיית היועץ המשפטי לממשלה 9.1000.
33. מכתבו של המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, מלכיאל בלס, אל היועצים המשפטיים למשרדי הממשלה מיום 27.10.2009 בעניין הנחיות היועץ המשפטי לממשלה מס' 9.1000 ומס' 9.1001.
34. לניסוחה של הנחייה 9.1000 בשנת 2009 קדם נוסח המופיע לראשונה כבר בשנת 2002. אומנם הביטוי "שומר סף" מופיע בו, אלא שנוסח זה מעולם לא נחזה להיות כזה המקובל על הממשלה כפי שהדבר הוצג בנוסח החדש בשנת 2009. למעשה, לנוסח לא קדם שום דיון ציבורי, שכן כפי שמיד ניווכח - העשור הקודם מתאפיין בשימוש ראשוני במושג זה, אלא שמשמעותו במסגרת פסיקת בתי המשפט באותה תקופה הייתה שונה מזו המקובלת בשנים האחרונות. גם אם נניח בצד את השאלה הכללית בדבר מקור סמכותו של היועץ המשפטי לממשלה לפרסם הנחיות מסוג זה, ולא נשאל כיצד מתיישבת פעולתו של היועץ המשפטי כמחוקק, בלי שאיש הסמיכו לכך, עם הכלל שלרשות מנהלית יש רק הסמכויות שהוקנו לה, מה שקרה בשנת 2009 הוא יוצא דופן וחריג אפילו ביחס לאנאמליה הרגילה המלווה את מוסד הנחיות היועץ. משעה ששאלת היותו של היועץ המשפטי "שומר סף", מושג שלא היה מוכר עד אותה עת ומשמעותו נותרה עמומה, חודדה לראשונה, וזאת ברמה הגבוהה ביותר, ונדחתה על ידי הממשלה - לא ניתן היה עוד להפטר כאשתקד; ובוודאי שאסור היה באיסור חמור להציג את נוסחה החדשה של ההנחיה כאילו הוא על דעת הממשלה ובכך לראשונה להעניק לגיטימציה להנחיית היועץ.
35. ראו לדוגמה בג"ץ 8093/03 סרגיי ארטמייב נ' משרד הפנים ואח', פ"ד נט 577 (4).
36. ראו פסקה 307 לחוק: <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/BILLS-107hr3763enr/pdf/BILLS-107hr3763enr.pdf>
37. טענתו של אברמוביץ כי תשלום המיסים על ידי
- הציבור גוזר חובת נאמנות ישירה של הייעוץ המשפטי לממשלה לציבור, וזאת שלא באמצעות תיווכו של הדרג הפוליטי, היא למעשה ניסיון קיצוני להחיל 'את' המודל התאגידי האמריקני על מודל מנהלי ישראלי. הטענה מבקשת לראות במשלם המיסים מעין בעל מניה במדינה, ומכך לגזור את ניתוקו של הייעוץ המשפטי לממשלה מלקוחו הישיר, הממשלה. בהקשר זה צריך לומר שהמודל האמריקני מצומצם ביותר, ומעולם לא הורחב לתחם המנהלי; עוד צריך לומר כי הוא מצטמצם למקרים של ביצוע עבירות, ולא לשום עניין אחר הקשור בהגדרה רחבה של האינטרס הציבורי; ולבסוף צריך לומר שהציבור הכללי הוא ציבור שאינו מסוים, ומכך נגזרות בעיות רבות בכל הקשור בגיבוש עמדתו ועמידה על רצונו המדויק. עניין זה אינו מאפשר לפעול כלפיו באופן אפקטיבי בדרך דומה לפעולה אפשרית כלפי ציבור בעלי מניות בחברה ציבורית.
38. לדוגמאות מייצגות: עידו באום, "שומרי הסף של שלטון החוק: מחלוקת משפטיות במשרדי ממשלה מיובשות מבחינה תקציבית", *TheMarker*, 16.7.2009; זאב סגל, "חיווך שומרי הסף", *הארץ*, 23.11.2009.
39. דו"ח שמגר עמד על היותו של היועץ המשפטי לממשלה "שומר האינטרס הציבורי", אלא שצמצם זאת לתחום הפלילי, בכובעו של היועץ כראש מערך התביעה, ולעוד עניינים מוגדרים אחרים שעוגנו בדברי חקיקה ספציפיים. אלא שלאורך השנים ניתן להבחין בולגה בעייתית בכל הנוגע לסמכויות היועץ מהתחום הפלילי לשאר התחומים. תפיסת היועץ כשומר האינטרס הציבורי כעניין שניתן להצדיקו בתחום הפלילי, אך בשום אופן לא את זליגתו לתחום האזרחי, היא רק אחת מהן. דוגמה נוספת לזליגה זו היא קובץ הנחיות היועץ; קובץ שראשיתו בהנחיית התובעים מטעם המדינה, וסופו בהנחיות העוסקות כמעט בכל נושא ועניין, קטן כגדול. קובץ הנחיות נתפס ככזה הנהנה ממעמד של "דין" המחייב את רשויות המדינה.
40. בג"ץ 5134/14, התנועה למען איכות השלטון בישראל נ' מועצת מקרקעי ישראל.
41. עידן יוסף, "קיש: לא אסכים שליועמ"ש יהיה וטו על החלטות שר", *News1* (חדשות מחלקה ראשונה), 28.2.2018.
42. יצחק גלינר ודנה בלאנדר, *המערכת הפוליטית בישראל: שנים ראשונות, מבנה מוסדי, התנהגות פוליטית, בעיות לא פתורות, הדמוקרטיה בישראל*, תל-אביב: עם עובד, 2013; עמ' 355.
43. אלקסיס דה-טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ח, עמ' 280.
44. שם, עמ' 284.

המעסיק כאויב העם: על אובדנו של חופש החוזים

חירותם של עובדים ומעסיקים להגיע לחוזי עבודה מוסכמים מופרת בישראל באופן שיטתי ומוצהר בחקיקה ובפסיקה. חוסן כלכלי לא יהיה פה כל עוד תוסיף המדינה להתנהל על פי האמונה המרקסיסטית שחיי העבודה הם מלחמת מעמדות בין מנצלים למנוצלים

"משטרים קמים על מנת להגן על כל סוגי הקניין... כיוון שזו מטרתו של המשטר, משטר צודק הוא רק זה המבטיח לכל אדם, ללא משוא פנים, את ששייך לו..." (ג'יימס מדיסון, 'קניין וחירות', 29 במארס 1792)

בשנת 1905 הורשע ונקנס ג'וזף לוכנר, בעל מאפייה קטנה בעיר יוטיקה שבמדינת ניו-יורק, על כך שהעסיק את עובדיו האופים יותר מעשר שעות ביום – אף על פי שהעובדים הסכימו לתנאי זה, שנכלל בחוזה ההעסקה, ומעולם לא התלוננו עליו. הוא הורשע משום שעבר על "חוק המאפיות", חוק שאימץ בית המחוקקים של מדינת ניו-יורק כעשור קודם לכן, אשר הגביל את שעות ההעסקה של אופים במדינה ל-10 שעות ביממה ו-60 שעות בשבוע. הגבלת שעות העבודה, גרסו המחוקקים, היא צעד הכרחי לשמירת ביטחונם ובריאותם של העובדים בתעשיית האפייה. ברם, לוכנר עתר לבית המשפט העליון של ארצות הברית. לדבריו, דינו של החוק להתבטל שכן הוא עומד בסתירה לחוקה האמריקנית. מדינת ניו-יורק, טען, הפרה את זכויותיו הבסיסיות לקניין ולהתקשרות חוזית; הרי הסעיף הראשון לתיקון ה-14 לחוקה האמריקנית מציינ מפורשות כי "שום מדינה לא תשלול מאדם את חייו, חירותו או קניינו, בלי הליך משפטי נאות".

ברוב של חמישה לעומת ארבעה מתנגדים קיבל בית המשפט העליון של ארצות הברית את עתירתו של לוכנר. חוק המגן של מדינת ניו-יורק, נפסק, איננו חוקת

ולכן דינו להתבטל.² על פי דעת הרוב, לא רק שלא הוצגו ראיות משכנעות שהחוק הכרחי מטעמים של ביטחון ובריאות הציבור, אלא שהתברר כי מטרתו הייתה למנוע תחרות כלכלית. יוזמי החוק ביקשו לקדם תדמית ציבורית שלפיה מטרת המהלך להגן על עובדים חלשים במגע עם בוסים כוחניים ונצלנים – אך שופטי העליון הבינו כי מאחורי החוק עמדו האופים המאוגדים ובעלי המאפיות הגדולות שביקשו להכביד על מתחריהם הקטנים: אופים לא מאוגדים ומהגרים שזה עתה הגיעו לארצות הברית. אלו ואלו היו מוכנים לעבוד שעות רבות בשכר נמוך יחסית במאפיות קטנות, למשל במאפייתו של לוכנר.³

הפסיקה זכתה במהרה למעמד קנוני, שכן עלה ממנה מסר חד: פגיעה שלטונית בזכויותיו הטבעיות של הפרט, כגון הזכות לחופש החוזה, והתערבות שלטונית במהלכה החופשי של הכלכלה, הן מעשים שהחוקה מציבה בפניהם מגבלות חמורות. לפיכך, "חוקי עבודה" או "חוקי מעמד" שלא ניתן להצדיקם כהכרחיים לביטחון או לבריאות הציבור דינם להתבטל. לבד ממקרים חריגים ביותר, המחוקק אינו יכול לפגוע בהתקשרות החופשית בין אזרחים, שכן אלה נהנים מן הזכות הטבעית לחיים, חירות, קניין ולחופש החוזה. "חופש החוזה" פירושו הזכות להתקשרות חופשית בין שני צדדים או יותר אשר הסכימו על תנאיה מרצונם החופשי, בלי שאנשים שאינם קשורים לעסקה יוכלו להגבילה באיזו דרך שהיא. פסיקת לוכנר משמעותה שאזרחי ארצות הברית רשאים, כיצורים אוטונומיים, להחליט אם ובאילו תנאים ייכנסו לחליפין של סחורות ושירותים.

פרק הזמן שבין סוף המאה ה-19 לבין ה"ניו דיל" של רוזוולט באמצע שנות השלושים של המאה ה-20 מכונה בהיסטוריה החוקתית האמריקנית "עידן לוכנר".⁴ מדובר בתקופה בת ארבעה עשורים שבמהלכה נהנו אזרחי ארצות הברית מחירות כלכלית נרחבת יחסית, הודות לבית המשפט העליון שסיכל, בשם חופש הקניין והחוזה המעוגנים בתיקון ה-14 לחוקה, ניסיונות מדינתיים חוזרים ונשנים להחלתה של רגולציה כלכלית מפוקפקת ודורסנית. דוגמה נוספת לפסיקה חשובה ברוח פסיקת לוכנר ניתנה ב-1915.⁵ הפעם פסל בית המשפט העליון חוק של מדינת קנזס, שאסר על מעסיקים להתנות העסקה בהסכמה חוזית מפורשת של העובד כי לא ישתייך לארגון עובדים. איסור זה, פסק בית המשפט, הוא לא חוקתי ודינו להתבטל.⁶ זכותו של המעסיק להעמיד התניה שכזו כחלק מתנאיו להיקשרות חוזית ארוכת טווח, ואין בה משום כפייה שכן העובד רשאי שלא להסכים. דעת הרוב ביטאה במקרה זה, כמו גם במקרים רבים אחרים בעידן לוכנר, אופן חשיבה ליברלי קלאסי נדיר שמן הראוי לתת לו ביטוי:

לנחלת הכלל נחשבת הידיעה כי "היכולת הכספית של מועסקים להתנהל באורח עצמאי בעת עריכת חוזים למכירת עבודתם פחותה מזו של המעסיקים בעורכם חוזים לקניית עבודה זו". אין ספק כי בכל מקום שיש בו זכות לקניין פרטי, יהיו, ומוכרחים



"אתם, בעלי ההון, כולכם אותו דבר. תירגע ניסים, יש עוד שתי דקות להפסקה"

להיות, מקרים של אי-שוויון בהון. היות שמובן מאליו כי... לכמה אנשים יהיה רכוש רב מלאחרים, הרי זה... מן הנמנע לקיים את חופש החוזים ואת הזכות לקניין פרטי בלי להכיר בלגיטימיות של אי-השוויון בהון, שהוא תוצאה הכרחית של מימוש זכויות אלו.⁷

דוגמה שלישית היא תיק "אדקינס נ' בית החולים לילדים" משנת 1918. ברוב של חמישה נגד שלושה קבע בית המשפט העליון כי חוק שכר המינימום לנשים וילדים שהתקבל במחוז קולומביה אינו חוקתי, שכן, באורח דומה למקרה לוכנר, הוא פוגע בצורה שרירותית בחופש החוזה. שוב קבע בית המשפט כי חופש החוזים הוא עיקרון חוקתי וכי הפרתו על ידי המחוקק מצריכה סיבות יוצאות דופן בלבד. גם כאן התייצב בית המשפט להגנתן של החירויות הכלכליות לנוכח מאמציו של המחוקק לאסדר את הכלכלה.

נדגיש: שופטי העליון בעידן לוכנר לא היו ליברטריאנים. בית המשפט מעולם לא סבר כי חופש החוזה או הזכות לקניין הן בגדר זכויות מוחלטות. בית המשפט ראה עצמו רשאי להתערב – ואכן עשה כך – בכל התקשרות בין פרטים שכללה שימוש בכוח ובהונאה. אך בניגוד לימינו, העמדה הרווחת בעידן לוכנר הייתה שלמדינה עומדת הזכות לפגוע בקניין ובחופש החוזה אך ורק ממניעים ספציפיים של "הגנה על בריאות, ביטחון, מוסר ורווחת הציבור". כך למשל הכיר בית המשפט העליון בלגיטימיות של רגולציה מדינית על תנאי העסקה במקרים שונים, כמו בנוגע לתנאי העסקה של כורים במכרות הפחם (ביוטה לדוגמה הגביל המחוקק את יום העבודה של הכורים לשמונה שעות).⁸ יתרה מכך, גם במקרה של לוכנר עצמו הוכרו כלגיטימיות לחלוטין תקנות מסוימות לגבי המאפיות, כגון אלו שעסקו בגובה התקרה ובמערכת הביוב.

אך רוב השופטים בעידן לוכנר הקפידו על הבחנה חשובה שעתידיה הייתה להיזנח באמצע שנות השלושים ולהישאר זנוחה עד ימינו: ההבחנה בין חקיקה המבקשת לשמור על ביטחון הציבור לבין "חוקי עבודה", "חוקי מעמד", או כל חקיקה אחרת שביקשה לחלק מחדש בצורה שרירותית את ההון בחברה. הראשונה נתפסה כחוקתית; השנייה – כפסולה. חוקי העבודה למיניהם פגעו בזכויות הטבעיות של אזרחי ארה"ב לחירות, לקניין ולחופש בכניסה להתקשרויות חוזיות – ואף פגעו ברווחת הכלל והשחיתו את ההליך הפוליטי, שכן הם הפכו את המדינה לכלי שרת בידיהן של קבוצות אינטרס.

ליברליזם חדש

אין זה מפתיע לגלות כי ההחלטה בעניינו של לוכנר עוררה – ועודה מעוררת – התנגדות עזה בקרב חוגים שונים, שכן המקרה כולו מעלה שאלות עקרוניות בדבר תפקידה הראוי של המדינה, טיבה והיקפה של החירות הכלכלית, תפקידו של בית

המשפט העליון והאופן שבו יש לפרש את החוקה האמריקנית.

הטענות שבפי המתנגדים רבות ומגוונות. חלק מהמבקרים ראו בשופטי דעת הרוב עושי דברם של בעלי ההון, הקפיטליסטים תאבי הבצע, המבקשים להותיר את אזרחי ארה"ב לרחמיהם של תאגידי ענק. אחרים טענו, ברוח זו, כי חופש החוזים הוא זכות פורמליסטית המתעלמת מהבדלי הכוח שבין העובדים למעבידים, ועל כן אינו אלא צורה של דיכוי מעמדי. המבקרים המתוחכמים יותר גרסו כי הזכות לחופש החוזה אינה מופיעה באופן מפורש בחוקה, ושהחוקה מעניקה למדינות – להבדיל מהממשל הפדרלי המוגבל בחומרה – סמכויות רבות ובתוכן הסמכות להסדיר את הכלכלה באופן שנבחרי הציבור מוצאים לנכון. עוד קבלו כי פסילת חוקי העבודה בידי בית המשפט היא פגיעה אנטי-דמוקרטית בסמכויות המחוקק על ידי גוף שאיננו נבחר.

גיבורו של המחנה הפרוגרסיבי בפרשייה זו היה אוליבר וונדל הולמס, מן הגדולים שבשופטיה של אמריקה. דעת המיעוט המבריקה שלו היא מתקפה חריפה על עקרונות הליברליזם הקלאסי שהנחו את דעת הרוב. לדעתו, שופטי הרוב הכניסו לטקסט העמום של התיקון ה-14 את דוקטרינת ה־לֶסֶה־פֶּר של הרברט ספנסר, דוקטרינת המשק החופשי, אף כי רבים בציבור אינם מקבלים את תקפותה. להבנתו של הולמס, אסור היה להם לעשות זאת, שכן החוקה האמריקנית אינה תומכת בשום שיטה כלכלית ואינה אוסרת על הרוב לבצע ניסויים חברתיים או כלכליים העלולים להגביל את זכויותיהם הטבעיות של האזרחים:

במגוון פסקי דין קבע הבית הזה שחוקות המדינות וחוקיהן רשאים להסדיר את החיים בתחומים רבים שאנו, כמחוקקים, עשויים לראות כבלתי-נבונים, או אם תרצו כרודניים, וכפוגעים בחופש החוזים... חירותו של האזרח לעשות כרצונו כל עוד אינו פוגע בחירותם של אחרים לעשות כן, שבעיני כמה כותבים ידועים היא אמת המידה לכול, מופרת בחוקי החינוך, בחוקי הדואר, בכל מוסד מדינתי או מוניציפלי המשתמש בכספי האזרח למטרות שנראות לו רצויות בין אם רוצה בכך האזרח ובין אם לא. התיקון ה-14 אינו מעגן בחקיקה את משנתו החברתית של מר הרברט ספנסר... אין זה מייעודה של חוקה לגלם תורה כלכלית מסוימת, לא תורות פטרנליסטיות ותורות בדבר יחס אורגני בין האזרח למדינה ולא את תורת ה־לֶסֶה־פֶּר. היא נוצרת למען אנשים בעלי השקפות שונות ומשונות, והשאלה אם דעות כאלה ואחרות הן בעינינו ניטרליות ומוכרות או חדשניות ואפילו מזעזעות אינה צריכה להשפיע על שיפוטנו בשאלה אם חוקים המגלמים אותן מתנגשים עם חוקת ארצות הברית... סבורני שהמילה חירות בתיקון ה-14 מסולפת כאשר מפרשים אותה כמונעת את התוצר הטבעי של דעה שלטת, אלא אם אפשר לומר שכל אדם רציונלי והוגן יודה שהחוק המוצע יפר עקרונות יסוד כפי שהובנו במסורות של עמנו ומשפטנו.⁹

הולמס עמד על כך שזכותו של הרוב לבטא בחוק הכתוב את דעותיו, שגויות ככל שתהיינה, ושלבית המשפט לא צריכה להיות עמדה מגבילה כלשהי בסוגיה. במילים אחרות, אליבא דהולמס רשאי המחוקק לקדם כל ניסוי חברתי שירצה במטרה

להתמודד עם העידן התעשייתי שהגיע לבגרותו, ואין לבית המשפט סמכות להגבילו כל עוד אדם רציונלי יכול למצוא היגיון כלשהו בחוק זה כאמצעי להתמודד עם בעיה חברתית-כלכלית (וכי יש צעד מדינתי שלא יימצא אדם רציונלי כלשהו שיצדיקו בדרך זו?). הולמס, שדגל בריסון שיפוטי, פתח לרווחה את הדלת לכוחה של המדינה. התפיסה של ממשלה מוגבלת נעלמה כמעט כליל תחת פרשנותו של הולמס. חופש החוזה היה חשוב בעיניו פחות; ודאי פחות מדעת רוב בציבור המתורגמת לחוק.

המשנה הפוליטית שעלתה מדעת המיעוט של הולמס הפכה במהרה לעמדה החברתית הרווחת באמריקה. וודרו ווילסון, שהיה נשיאה של פרינסטון בטרם הפך לנשיא ארצות הברית, הסכים עם רוחו של הולמס בבטלו בבוז את תפיסת הזכויות הטבעיות כ"קשקוש" המפריע לפעילותה הפרוגרסיבית של המדינה. עמדות ליברליות קלאסיות, במיוחד בכלכלה, היו בנסיגה אינטלקטואלית בכל החזיתות. השפל הכלכלי הגדול חיסל סופית כל תמיכה בלתי מסויגת בחופש החוזים ובזכות לקניין. המחויבות של בית המשפט העליון לעקרונות השוק בכלכלה נתפסה בחלקים גדלים והולכים בציבור כעמדה ריאקציונרית וחסרת רגישות חברתית. ניסיונותיו השונים של בית המשפט לעמוד כחומת מגן בפני בליץ חקיקת הניו-דיל תחת רוזוולט נידונו להיכשל עם חלוף הזמן, בין אם עקב הלך הרוח האינטלקטואלי והציבורי הפרוגרסיבי, ובין אם עקב איומו של רוזוולט כי ישנה את הרכבו של בית המשפט אם זה ימשיך לסכל את מדיניות הניו דיל. כפי שציין הפרשן הפוליטי ג'ורג' וויל, "מאז הניו-דיל, בתי המשפט חדלו מלהגן על חופש החוזה ועל חירויות נוספות המושתתות במסורת האמריקנית של זכויות טבעיות"¹⁰.

בשנת 1937 תם סופית עידן לוכנר כאשר בית המשפט העליון פסק, בתיק "מלון ווסט קוסט נ' פאריש", בזכות חוקתיותם של חוקי שכר מינימום – החלטה שביטלה את פסיקתו הקודמת בתיק אדקינס נ' בית החולים לילדים. מרגע זה ואילך, במה שקיבל את הכותרת "המהפכה החוקתית של 1937", בית המשפט העליון יאשר כחוקתית כמעט כל פגיעה של הממשל בחירויות הכלכליות של אזרחי ארצות הברית; בית המשפט השלים למעשה עם עיקרון הממשלה הגדולה, הכיר בלגיטימיות של תביעותיה להתערבויות חוזרות ונשנות במרקם הכלכלי-חברתי, וחדל להעניק הגנה לזכויות הקניין של הפרט. החזון הליברלי הקלאסי של זכויות טבעיות וממשלה מוגבלת נזנח לטובת מודל פרוגרסיבי של פוליטיקה דמוקרטית המנסה להגשים אידיאל חברתי באמצעות מנגנון המדינה. משעה זו, כל רגולציה מדינתית או ניסוי חברתי נתפסו כלגיטימיים. כפי שמציין החוקר ריצ'רד אפשטיין, המפנה הפרוגרסיבי כרסם בשתי הגנות על חירות הפרט: עיקרון הפדרליזם שהגביל את כוחו של השלטון המרכזי, ועיקרון חופש החוזה:

הגישה הפרוגרסיבית ולזלה עמוקות באתיקה ה"אינדיבידואליסטית" שלדעת הפרוגרסיבים עיצבה את הגישות החברתיות המסורתיות כלפי השתנות הסדר החברתי.

הם סברו שיש לקעקע מושגים משפטיים המעוגנים באתיקה מיושנת זו, מושגים השייכים לשני תחומים נבדלים. הראשון עניינו המבנה השלטוני הפדרלי, שבו ניתנות לממשל הלאומי המרכזי משימות מוגדרות מעטות המצוינות בחוקה, וכל יתר העניינים, ובכללם אסדרת הפעילות הכלכלית, נשארים בעיקרם למדינות. השני עניינו ההגנה על חירות הפרט שרווחה בחשיבה המשפטית בת הזמן – ובעיקר החירות לכרות חוזים וולונטריים עם מי שהפרט חפץ ורק איתו.¹¹

סוף עידן לוכנר הוא ביטוי לשינוי מהותי כללי יותר שחל באופן הבנתו של המושג ליברליזם במערב. בעידן לוכנר הובן הליברליזם במובנו המקורי והקלאסי: לבני האדם זכויות טבעיות שאינן נובעות מהשלטון ולמעשה קודמות לו. זוהי מסורת השמה דגש בצורך להגביל את כוחה של המדינה ובחשיבות העליונה של זכויות הקניין וחופש החוזה. והנה במפנה המאות, וביתר שאת לאחר השפל הכלכלי הגדול, תפיסה חדשה של ליברליזם עלתה לקדמת הבמה. המדינה פסקה מלהיות רע הכרחי והפכה לכוח של טוב בעולם. על פי תפיסה חדשה זו, המדינה תיטיב לכוון את הפעילות הכלכלית, לפקח עליה ובעיקר לשמר צמיחה כלכלית לצד החלתו של צדק חברתי. החירות הכלכלית – הזכות לקניין וחופש החוזה – סולקה ממעמד החירות הבסיסית ביותר, החשובה ביותר והמהותית ביותר המגדירה למעשה את תפיסת העולם הליברלית. כפי שמציין נורמן בארי:

המאפיין הבולט ביותר של הליברליזם העכשווי באמריקה ובבריטניה הוא התכווצות חשיבותה של הכלכלה, ובעיקר המשק החופשי, בעיני דוקטרינה זו. אין זה אומר בהכרח שהאינדיבידואליזם ננטש; הליברלים החדשים באמריקה להוטים כבעבר להגן על "זכויות" האנשים מפני כוחה של המדינה. אך זכות טבעית זו אינה נוגעת יותר לכלכלה: הזכות להחזיק ברכוש ולהקים עסק נעשתה זכות יתר שהמדינה יכולה להחליט אם לתת אותה, ובידה להסדיר אותה, לפקח עליה ולסגת ממנה בכל עת.¹²

להבדיל מחירויות אזרחיות, כגון חופש הביטוי וההתארגנות ששמרו על מעמדן הרם, הליברליזם הפרוגרסיבי החדש לא ראה שום דבר קדוש או חשוב בזכויות קניין. אותו הולמס ששמר על ריסון שיפוטי לנוכח פגיעה בחירות הכלכלית של חופש החוזה, ושהכריז כי אֵל לבית המשפט למנוע מן הרוב מלקדם את ניסויי החברתיים-כלכליים, טען באותה נשימה כי אֵל למדינה לפגוע בחופש הביטוי אלא במצב חריג של סכנה ברורה ומיידית.¹³

אם המאה ה-19, המאה של דוקטרינת הלסה-פר, כונתה בצדק "תור הזהב של החוזים", הנה במאה העשרים חל כרסום מתמיד במעמדו של עיקרון זה. פיקוח ממשלתי על מחירים ותנאי עבודה, ביטחון סוציאלי ותכנון כלכלי הוליכו כאמור לשינוי ניכר ביחסו של הליברליזם עצמו כלפי המדינה. התייצבות גבולותיה של ארצות הברית (מה שמכונה סגירת הספר) והפיכתה למדינה עירונית ותעשייתית,

כמו גם עלייתם של תאגידים גדולים, הצדיקו לדעת הפרוגרסיבים דחייה של עקרונות שוק ואימוץ מודל של התערבות מדינתית מסיבית בשוק. זאת, אף כי בעשורים שלפני התערבות זו כבר נרשמו ירידה עקבית במספר שעות העבודה, עלייה בשיעור תעסוקת נשים וירידה בשיעור עבודת הילדים.

התפיסה של חופש החוזים, ושל חברה חוזית המבוססת על חלוקת עבודה והזכות לקניין, היא יסוד הליברליזם הקלאסי. זהו הישג מאוחר מאוד של החברה המערבית שהייתה במשך מאות בשנים חברת סטטוס: חברה מעמדית שהמאפיין העיקרי שלה היה הפקודה או הצו הכופה. המעבר מסטטוס לחווה הוא מעבר מכפייה לחירות, וכל פגיעה בחופש החווה מהווה צעד נוסף חזרה אל חברת הסטטוס. כפי שציין הכלכלן וההוגה לודוויג פון-מיזס:

הסדר החוזי של החברה הוא סדר של זכויות ומשפט. הממשלה נתונה כאן לשלטון החוק, להבדיל ממדינת הרווחה ומהמדינה הפטרונית... במדינה ההגמונית אין לא זכויות ולא משפט; יש רק צווים ותקנות שהרשויות עשויות לשנות מדי יום ולהפלות את מי שיחפצו. לנתינים יש רק חירות אחת: לציית בלי לשאול שאלות.¹⁴

הצמצום בחופש החוזים באמצעות הגבלות שבחקיקה הוא אנטי-ליברלי במובהק, למרות הרטוריקה המתקדמת המצדקת אותו. המאה העשרים תהיה ידועה לשמצה עקב דברים ומאורעות רבים. אחד מאותם דברים יהיה נפילתו של עקרון חופש החוזים והכחשת האמת הפשוטה כי בחליפין חופשיים שני הצדדים מרוויחים.

אצלנו בחצר

עברנו דרך ארוכה מאז הגישה שחופש החוזים פירושו שמי שמגדיר את היחסים הם הצדדים עצמם ואין להתערב ברצונם. (אלישבע ברק, סגנית נשיאת בית הדין הארצי לעבודה)¹⁵

הייתי מצפה ליותר תביעות של עובדים. המצב לא יכול להיות כזה טוב שיש כל כך מעט תביעות. (סטיב אדלר, נשיאו לשעבר של בית הדין לעבודה)¹⁶

נסביר: תכליתו של משפט העבודה היא להגן על העובד. (פרופ' רות בן-ישראל, דיני עבודה)¹⁷

מדינת ישראל לא ידעה עידן דומה לעידן לוכנר. שלא כארצות הברית, שנוסדה על עקרונות הליברליזם הקלאסי ועברה מהפכה פרוגרסיבית שנים רבות לאחר הקמתה, ישראל נוסדה מראשיתה כמדינה פרוגרסיבית – לפחות בכל הנוגע למערך האמונות הכלכלי שלה. ההבדל בין המדינות בא לידי ביטוי מובהק באתוס המייסד שלהן. בעוד הכרזת העצמאות האמריקנית קובעת במפורש כי לבני האדם זכויות טבעיות,

כי זכויות אלו קודמות לשלטון, וכי לשלטון תפקיד מוגבל בלבד, דהיינו להבטיח את קיומן של זכויות אלה – הנה הכרזת העצמאות הישראלית נעדרת כל אזכור של זכויות טבעיות, ואף מעניקה למדינה כוח רב לקיים "שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה". הוסיפו לכך את העובדה שמדינת ישראל הונהגה מראשיתה בידי מפלגות פועלים שהושפעו מעולם הדעת הסוציאליסטי המזרח-אירופי – ולא תתפלאו להיווכח שזכויות הקניין בכלל וחופש החוזה בפרט לא זכו בישראל להגנה מיוחדת לא על ידי בית המחוקקים ולא על ידי בתי המשפט. יתרה מכך, לא תהיה זו גוזמה לומר כי בישראל חופש החוזה מופר בצורה שיטתית הן על ידי המחוקק שהטיל על החברה האזרחית חוקי מגן מעמדיים, הן על ידי בית הדין לעבודה המתפקד לא אחת כשלוחה של אינטרסים מעמדיים בסגנון הסתדרות העובדים.

הנחת היסוד הסוציאליסטית קובעת שבמשק מתחולל עימות מעמדי שבו עובדים חלשים מנוצלים ללא רחם בידי בעלי הון עוצמתיים ותאבי בצע. לאורה של הנחה זו התקבע בחקיקה, בתקינה ובפסיקה בישראל עיקרון הפטרנליזם על עובדים כטעוניה הגנה. ספר החוקים הישראלי מלא עד אפס מקום בחוקים המכילים הוראות קוגנטיות, דהיינו הוראות כופות בדמות הסדרי מינימום חוקיים שאינן מאפשרות לצדדים לסטות מהן, להתפשר בגינן או לבטלן בחוזה חופשי. כאלה הם למשל חוקי העבודה שלנו, המכונים עד עצם היום הזה בשם המטעה "חוקי מגן" – החל בחוק שכר המינימום,¹⁸ דרך חוק שעות עבודה ומנוחה¹⁹ וחוק שוויון הזדמנויות בעבודה,²⁰ וכלה בחובה החוקית המוטלת על המעביד לנהל משא ומתן קיבוצי עם ארגון העובדים היציג.²¹ מעבר לכך, כל חוזה בישראל כפוף לעקרונות-על קוגנטיים: עיקרון תום הלב ועיקרון תקנת הציבור (ביטוי לכך נמצא בחוק החוזים עצמו: "חוזה שכריתתו, תוכנו או מטרתו הם בלתי-חוקיים, בלתי-מוסריים או סותרים את תקנת הציבור – בטל").²² שני אלה הם מונחי שסתום המאפשרים למחוקק גמישות בהבנת פסיקות משפטיות, ואילו לבתי-הדין הם מאפשרים להפעיל ביקורת שיפוטית נרחבת על חוזים.

הגבלת חופש החוזים בישראל היא תופעה כה רווחת, שאין טעם להתיימר להגיש בעמודים מעטים אלה דין וחשבון מלא לגביה. כאן נתמקד בעולם משפט-העבודה בארץ, ונסתפק בארבע דוגמאות מכתביהם של בכירים בתוכו, שיש בהן ביטוי לגישה סוציאליסטית הרואה בפגיעה בחופש החוזים עמדה לגיטימית, נורמטיבית ואף ראויה.

השופט מנחם גולדברג היה נשיאו השני של בית הדין הארצי לעבודה, וממתווי דרכו העיקריים של מוסד זה. מאמרו הדין בעיקרון חופש החוזים במשפט הישראלי ממועד חקיקתו של חוק החוזים (1973) הוא מסמך היסטורי מרתק, החושף בצורה בהירה את התפיסה הסוציאליסטית הגלויה והסמויה הרווחת בקרב האליטה המשפטית הישראלית. גולדברג עומד, להלכה, על חשיבותו של עקרון חופש החוזים במשפט הישראלי, ומציין כי הוא נמנה עם זכויות-היסוד במשפט הפרטי וכי בעיני רבים הוא

העיקרון החשוב ביותר בדיני החוזים בישראל. אולם הוא מודה במפורש בכרסום המשמעותי שחל במעמדו של חופש החוזים. כך, בין היתר, הוא כותב:

התפיסה, כי אף בדיני עבודה יש להעמיד בראש סולם הערכים את קדושת רצון ההתקשרות של הצדדים, אינה מקובלת עוד. בעידן קודם ראו אמנם בחוזה העבודה ביטוי לרצונם ה"חופשי" של המעביד והעובד, חרף העדר שוויון כלכלי, חברתי או מעמדי שבין הצדדים. אולם ככל שהתרחבה רשת משפט העבודה המסדיר, חדלו יחסי עבודה ותנאי עבודה להיות תלויים בחללו של "רצון הצדדים", ונהיו יותר ויותר שזורים ונתמכים ברקמת הוראות חוק והסכמים שתמכו לתקנת הציבור.

... הגישה המקובלת כיום בשיטתנו המשפטית, ולא רק בה, לאור החקיקה המגבילה את חופש החוזים בשטחים רבים, היא להמיר את עיקרון חופש החוזים בעיקרון של "צדק חוזי", או לקבוע שחופש החוזים קיים רק שעה שהצדדים לחוזה שווים במובן חברתי וכלכלי.²³

שוויון כלכלי בכוח המיקוח, הפיחות בקדושת רצון הצדדים והמרתו של עיקרון חופש החוזים בעיקרון "הצדק החוזי" – עקרונות סוציאליסטיים אלה הבאים לידי ביטוי אצל גולדברג הם האקסיומה הפילוסופית של בית הדין הישראלי לעבודה, ובהם טמונה ההצדקה להתערבות החוזרת ונשנית של המדינה בשוק. השופט גולדברג אף הודה במפורש בכך שבית הדין הישראלי פועל, בהתייחסותו ל"חוקי המגן" שיצר המחוקק, תחת השפעתו והשראתו של הולמס:

חוק שעות עבודה ומנוחה תשי"א-1951, חוק עבודת נוער תשי"ג-1953 וחוק עבודת נשים, תשי"ד-1954 מטילים הגבלות על זכות העבודה של אדם, אך הם מקובלים על הציבור ואיש אינו טוען עוד שיש בכך משום הסגת גבול של רשות הפרט. בשנת 1971 מוכר עניין הכלל בשלומו של הפרט עליו דיבר השופט Holmes בשנת 1905, והטענה שהמדינה חייבת "לעזוב את האזרח" ולהימנע מלדאוג לשלמות גופו כל אימת שהוא חפץ להסתכן מופרכת מעיקרא. (ההדגשות בציטטות, כאן ולהלן, אינן במקור)

הנחות היסוד הסוציאליסטיות והפטרנליסטיות של גולדברג, עם הצגת העמדה החברתית הזו כעמדה שאיננה שנויה במחלוקת, מקובלת בעולם המשפט הישראלי. כך למשל ציין שופט דגול אחר, מנחם אלון, המשנה ה-11 לנשיא בית המשפט העליון וחתן פרס ישראל למשפט, שדווקא הגן לא אחת על עיקרון חופש החוזים:

גישה פטרנליסטית זו אכן מצויה היא במערכת משפטנו, והיא עולה בקנה אחד עם תפיסתנו החברתית של הגנה על החלש ועם תחושת הצדק והיגיון, כגון באותם מקרים שאחד מהצדדים לחוזה נחות בכישוריו השכליים או במעמדו הכלכלי במידה כזו שקיים חשש שהוא יהיה צפוי לניצול, והמחוקק בא למסקנה שמן הראוי ומן הצדק לפרוש כנפי החוק עליו ולקבוע בחוק דרישות והנחות שיש בהן כדי לתקן פגם ונחיתות אלה.²⁴

שופט דגול אחר, חיים כהן, כתב בספרו הנודע 'המשפט' את הדברים המדהימים הבאים המדברים בעד עצמם:

בראשונה היה 'חופש החוזים' אחת הערובות החשובות לחופש הפרט, ליוזמה פרטית, לפעילות מסחרית ותעשייתית אינדיבידואליסטית... גם מבחינה פילוסופית-מוסרית, בחופש החוזים היה משום ביטוי לכבודו ולעצמאותו של האדם, לאחריותו שלו על מעשיו ולהבטחת קיום הבטחותיו. עם ההגבלה החקיקתית, ההולכת וגוברת בכל מדינות-הרווחה, של חופש החוזים, קיבל עיקרון זה תוכן שונה או נוסף – ולו רק על ידי הסרת האנוכיות החוגגת. כמו בכל ענפי המשפט האחרים... חלה גם בדיני-חוזים התפתחות ניכרת בכיוון האלטרואיזם: לא רק שטובת-הפרט נדחת בפני טובת-הכלל, אלא שטובת-הכלל נראית באור אחר. אפילו תיראה בחופש-החוזים טובת-הכלל (מן הבחינה הכלכלית-קפיטליסטית), אין להתיר עוד את קיומו אלא בכפיפות לדרישות הצדק החברתי והאידנא. 'הצדק החוזי' השתלט – ועתיד להוסיף ולהשתלט – על דיני החוזים... ההנחה החקיקתית – שהיא מן הסתם האינטרס הציבורי – היא שיש חוזים רבים ומגוונים שאין להשאיר את מידת 'סבירותם' לשיקול-דעתם של בעלי אינטרסים אינדיבידואליים; ועל פי רוב מצוות ה'סבירות' היא להגן על עניים מפני עשירים... והצדק שהפרט אינו רוצה לעשות עם חברו שהיטיב עמו, כופין אותו לעשותו.²⁵

עיקרון "הצדק החוזי", שאינו אלא שם מכובס לתפיסה חברתית סוציאליסטית ואגליטרית, התקבע אפוא בקרב צמרת בית המשפט שרואה בעקרונות הליברליזם הקלאסי לא יותר מתפיסת עולם אנוכית ואנכרוניסטית.

סטיב אדלר שימש נשיא בית הדין הארצי לעבודה בשנים 1997–2010, והעמדות הסוציאליסטיות שהציג היו לוחמניות אפילו משל קודמו. תחת שרביטו יצר בית הדין לעבודה זכויות עובדים חדשות שאינן קיימות בחקיקה הישראלית, כגון זכויות מעין קנייניות של עובדים במקום העבודה.²⁶ לא אחת ביטא אדלר את אהדתו של בית הדין להסתדרות הכללית: "בנוגע להסתדרות, צ'רצ'יל אמר פעם שהדמוקרטיה היא לא מוסד מושלם, אבל זה מה שיש. אפשר להגיד על ההסתדרות דברים רעים, אבל מה לעשות, היא הגוף שמאזן בין הכוח העצום של בעלי ההון ושל המדינה, אל מול [צ"ל לבין] הכוח שלא קיים של העובדים", אמר.²⁷ כשנשאל אדלר בראיון על עקרונות היסוד שהנחו אותו בשנות עבודתו הוא לא היסס לענות כי "אחת מהנחות היסוד לאורן פסקתי היא מימוש הצדק החברתי שנועד לאזן את אי השוויון הבסיסי שבין העובד לבין המעסיק". אדלר לא רק שלא הכחיש את האקטיביזם החברתי של בית הדין לעבודה, אלא אף התגאה בו. "היות ובית הדין משמש במה לבעיות חברתיות", ציין, "הוא יכול לסייע גם בצמצום הפערים החברתיים ולמנוע אי צדק".²⁸

גילי כהן, כלת פרס ישראל לחקר המשפט לשנת תשע"ז, מבטאת אותו הלך רוח. מאמרה "ה'שוויון' מול חופש החוזים" הוא מסמך מרתק המעיד על חולשתו של חופש החוזים במשפט הישראלי.²⁹ כהן כותבת כי "דיני החוזים עברו שינוי מהפכני,

מאינדיבידואליזם לקולקטיביזם, בין השאר באמצעות כפיפותם לעיקרון תום הלב ובאמצעות התוכן שמיוחס כיום לעיקרון של תקנות הציבור". שלא כמו המסורת הקלאסית והאינדיבידואליסטית של דיני חוזים, המעוגנת בכלכלת שוק טהורה, הגישה הקולקטיביסטית מעוגנת ברעיונות של מדינת סעד ורווחה הדוחים את תורת השוק שכן זו, לדברי כהן, "מנציחה עוולות ואי-צדק חברתי". הגישה הקולקטיביסטית הנהוגה בישראל משלימה אומנם עם קיומו של פער בין הצדדים, אך היא שמה לה למטרה להגביל את כוחו של החזק. ובעיניה של כהן "הצד החזק צריך לעתים לחלוק את יתרונו עם הצד השני כדי לגשר על הפער. לצד החלש, שאינו יכול לסמוך על עצמו, מותר לסמוך על זולתו". זהו המסר הבסיסי של הסוציאליזם הרווח בבתי הדין לעבודה.

כמו גולדברג ואדלר, כהן נותנת קול לטענה כי התערבות מצד המחוקק או בית המשפט בחופש החוזים לנוכח פערי כוחות ניכרים בין הצדדים דווקא עוזרת לקיים חופש חוזים "אמיתי". לדבריה, "הנחת החקיקה היא שבמקום שיש פער בין הצדדים, יש רק לאָחַד, לחַזֵּק, חופש לפעול לפי רצונו, וביכולתו להכתיב לצד השני את תנאי החוזה. לעומתו לצד השני, החלש, אין כלל חופש, או שהוא מוגבל ביותר. מכאן שההתערבות השיפוטית או החקיקתית בחופש החוזים מיועדת לשמור על חופש החוזים האמיתי, שהשתבש עקב הפער במעמד הצדדים". כתבה והוסיפה את הדברים הבאים הראויים לציטוט מלא:

"אפשר להצדיק, אפוא, את ההתערבות בחופש החוזים מטעמים של חופש החוזים עצמו. המילים "חופש החוזים" משמשות כאן במשמעות כפולה: המשמעות הפורמלית, שלפיה חוזה שנכרת ללא הטעיה או כפייה הוא חוזה שנכרת מרצון חופשי, והמשמעות המהותית, שלפיה חוזה שנכרת במצב של אי-שוויון כלכלי בולט, אינו חוזה שנכרת מרצון חופשי. ההתערבות היא בחוזה שמשקף חופש פורמלי כדי לקדם מצב של חופש מהותי".

ההנגדה בין חופש פורמלי לחופש מהותי מעוררת השתאות. עוד נתייחס לריקנותו של המושג "חופש מהותי" בהמשך.

ביטוי אחרון לקולקטיביזם החוקי הנהוג בישראל שראוי להזכיר אצל כהן הוא התייחסותה לבג"ץ נבו. ד"ר נעמי נבו, סוציולוגית בכירה בסוכנות היהודית, עתרה לבג"ץ מפני שאולצה לפרוש מעבודתה בגיל 60 – להבדיל מגברים שאולצו לפרוש בגיל 65 – בהתאם לחוזה העבודה שחתמה עליו. נבו טענה כי מדובר בסעיף מפלה שאין לנהוג על פיו בהיותו סותר את תקנות הציבור. בפסיקתו בנושא קלט בית המשפט העליון את ערך השוויון בין המינים מן המשפט הציבורי והזרימו לתוך חוזה במשפט הפרטי באמצעות העיקרון של תקנת הציבור. בהסתמך על סעיף 30 לחוק החוזים, קבע בית המשפט העליון כי ההוראה בטלה. על החלטה זו של בג"ץ כתבה כהן כי

לפסק הדין חשיבות חוקתית ממדרגה ראשונה. עקרון השוויון הוכר כעיקרון הגובר על חופש החוזים במובנו הפוזיטיבי. בית המשפט דוחה את העיקרון כי בחוזה, הצדק הוא מה שהצדדים הסכימו עליו. בית המשפט קובע אמת מידה חיצונית של צדק, עדיפה על מה שקבעו הצדדים, המושתתת על איסור הפליה, על העיקרון של שוויון בין המינים".

אין אלא להסיק כי כהן תומכת בקליטתם של ערכים ועקרונות מהמשפט הציבורי, המשקפים ערכים שוויוניים וקולקטיביים שנויים במחלוקת, למשפט הפרטי ולדיני החוזים – ומתוך כך, בהגבלת חופש החוזים של האזרח. גם אצלה חל שימוש במושגים פרוגרסיביים עמומים כגון אמות מידה חיצוניות של צדק ו"חופש מהותי" במטרה לפגוע בעיקרון הליברלי הקלאסי של חופש החוזה.

לא נוכל לחתום את החלק הנוכחי בלי להתייחס למי שהשפיע יותר מכל אדם אחר, לטוב או לרע, על המשפט הישראלי בכלל ועל דיני החוזים בפרט: אהרן ברק. אל לנו להתפלא כי גם בסוגיה זו של עיקרון חופש החוזה היה ברק, לדברי המשפטן איל זמיר, "אקטיביסט מובהק".³⁰ אף על פי שברק רואה בחופש החוזים עיקרון ראשון במעלה, שאותו הוא גוזר מעקרון כבוד האדם וחירותו, ולמרות הפרשנות המרחיבה שהוא נתן לזכות הקניין המוגנת בחוק היסוד כבוד האדם וחירותו, הוא הכשיר והעמיק את הפגיעה בעיקרון חופש החוזים בשני אופנים: על ידי החלת תורתו הפרשנית, היא תורת הפרשנות התכליתית; ועל ידי השקפתו שלפיה ערכי היסוד החוקתיים חלים גם במשפט הפרטי.

לפי תורתו הפרשנית של ברק יש לפרש חוזה באופן המגשים באופן הטוב ביותר את תכליתו. תכלית החוזה, כתכליתו של כל טקסט משפטי אחר, מורכבת מתכלית סובייקטיבית ותכלית אובייקטיבית. התכלית הסובייקטיבית של החוזה היא כוונתם המשותפת של הצדדים, ואילו התכלית האובייקטיבית היא כלל האינטרסים, המטרות והערכים שהחוזה נועד להגשים. לב העניין בחלוקה זו הוא העתקת מרכז הכובד מן התכלית הסובייקטיבית של החוזה, המתרכזת בכוונות הצדדים, אל התכלית האובייקטיבית, המשקפת עקרונות עמומים של סבירות, היגיון ואת "ערכי השיטה".³¹ בפשטות, על אף שברק מעניק משקל לעקרון חופש החוזה המבטא לדידו את האוטונומיה של הרצון הפרטי, אין הוא מהסס, באמצעות התכלית האובייקטיבית, לשים סייגים לעיקרון זה. במילים אחרות, שיטת הפרשנות של ברק מקנה לגיטימציה להתערבות שיפוטית בחופש החוזים.

האופן השני חשוב אף יותר. לדעת ברק זכויות היסוד של האדם חלות לא רק ביחסיו עם השלטון אלא גם ביחסים ההדדיים שבין הפרטים עצמם; ובהתאם לכך, ערכי היסוד של שיטת המשפט בישראל חלים גם במשפט הפרטי באמצעות מונחי השסתום "תום לב" ו"תקנת הציבור".³² ברק פיתח את עיקרון תום הלב, הרחיב את תחולתו ועודד את השימוש בתקנת הציבור. במקרים שונים ייחס ברק חשיבות מעטה להסכמת הצדדים כפי שבאה לידי ביטוי בחוזה שלהם, והעניק חשיבות רבה לערכים

כלליים שקובע בית המשפט. השימוש ברטוריקה חוקתית בבתי הדין לעבודה גבר בהדרגה מאמצע שנות התשעים ואילך – כגון בפסקי דין של מפעילי תחנות דלק שבהם הגן בית הדין מפני פיטורין בשם חופש ההתארגנות הגובר על זכות הקניין של המעביד, וכגון בהלכות אגד וצ'ק פוינט שבשם חופש העיסוק קעקעו סעיפי איסור תחרות חוזיים. נראה כי המדיניות העומדת ביסוד פסיקה זו היא להעצים את כוחו של העובד בישראל באמצעות הגנה חוקתית בעידן שבו, על פניו, פחתה מרכזיותו של משפט העבודה הקיבוצי.³³ כך או כך, אין חולק כי מדיניות זו פוגעת בחופש החוזה של הפרט, מגבילה את חירותו ויוצרת בקרבו תחושה מתמדת של חוסר ודאות.³⁴

ביקורת הפרוגרסיביות

הדוגמאות שלעיל אינן ממצות כמובן את עמדותיהם של גולדברג, כהן, אדלר וברק, שהתגבשו לאורך שנים של עבודה משפטית ענפה. על השופט גולדברג, למשל, נהגו לומר שפסיקותיו נטו דווקא לטובת המעבידים. אולם הן מדגימות כיצד כתביהם מבטאים, באופן גלוי או גלוי פחות, סנטימנטים פרוגרסיביים המושלים עד עצם היום הזה בציבור הישראלי, בבית המחוקקים, ובעיקר במערכת המשפט. ניכרת תמימות דעים של בכירי מערכת המשפט שלנו כי חל פחות ממשי במעמדו של עיקרון חופש החוזים, וכי פחות זה הוא תופעה ברוכה. איש מן הארבעה לא דיבר בשבח חופש החוזה במובנו הליברלי הקלאסי כעיקרון-על שהמחוקק או השופט יכול לפגוע בו רק במקרים נדירים.

אישי משפט מחוץ למערכת הבחינו בבעיה. כך למשל, הנשיאה לשעבר של הקריה האקדמית אונו גבריאלה שלו קבלה על התופעה במאמרה "שחיקתו ההולכת ונמשכת של עקרון חופש החוזים".³⁵ לדעתה, בדין הישראלי לא נותר הרבה מחופש החוזים, והדבר מוביל לפגיעה בערכים חיוניים אחרים כגון ערך קיום ההבטחות, דינמיות מסחרית, הסתמכות עצמית ויכולת תכנון. דוגמה נוספת, נהדרת בעיניי, היא מאמרו של עו"ד חיים ברנזון "רדיקליזם שיפוטי ומגמות חדשות בבית הדין הארצי לעבודה: איוון קונקרטי וצודק בין עובדים למעבידים". בית הדין לעבודה הפך לדבריו ל"בית דין חברתי רדיקלי":

בביה"ד הארצי עבר הדגש מפסיקה ישירה והכרעה פרטנית בסכסוך הקונקרטי לפסיקה רחבת יריעה, ליצירת זכויות הלכתיות חדשות לעובדים ולארגוני עובדים, לשם הגשמת ערכים חברתיים חשובים למען קבוצות חלשות בקהילה ובעיקר לקידומן של זכויות היסוד החברתיות... כיוון שאלו טרם נחקקו על ידי הכנסת. בית הדין הארצי מצהיר בגלוי כי הוא ממלא תפקיד של חקיקה שיפוטית מחדשת במשפט העבודה המקדימה את בית המחוקקים.³⁶

במילים אחרות, במקום ליישם באופן שוויוני ואובייקטיבי את הדין, ובמקום להותיר

את ההטיות האידיאולוגיות מחוץ לכותלי בית המשפט, בית הדין לעבודה היה לכלי לשינוי חברתי המבקש לקדם אינטרסים מעמדיים.

אלא שהקולות הללו וקולות נוספים המזהירים מפני הכרסום המתמשך בחופש החוזים אינם נשענים על עמדה ליברלית קלאסית לכידה ומגובשת. מתוך כך, אין הם מציעים בגלוי חלופה עקרונית לפרדיגמה הפרוגרסיבית המושלת במחוזותינו. המבקרים את צמצום מעמדו של חופש החוזים עושים זאת מתוך אותה תפיסת עולם שבה מחזיקים אלה שתורמו לצמצום זה. כך למשל גבריאלה שלו דואגת לסייג את עצמה בסיכום דבריה ולהבהיר כי "גם תומכיו הגלויים של עקרון חופש החוזים לא יכחישו כי מרחק רב עברנו, בעולם המערבי ובישראל, מאז שלטה בכיפה התפישה הקלאסית-אינדיבידואליסטית של חופש החוזים. דיני החוזים המודרניים הם דינים המשפים ערכים חברתיים ומוסריים של התחשבות בזולת והוגנות עסקית".³⁷ באופן דומה, ברנזון אינו קורא להיפטר באופן מוחלט מהגישה הפטרנליסטית אלא מבקש לצמצם אותה לאותם עובדים המשתייכים "לאחת הקבוצות החלשות טעונות ההגנה" או לאותם מקרים שבהם יש נחיתות אישית או קיבוצית "בולטת" של העובד. אומנם צריך לדעתו "לשנות במעט, לעדכן ולשכלל את הנוסחה העקרונית הכללית המעורפלת-מה בעניין חולשת העובד", אך ההנחה ההיסטורית בדבר חולשת העובד שרירה וקיימת בעיניו.³⁸ אנסה אפוא להשלים את החסר: להצביע על השגיאות בהנחות היסוד החברתיות של בית הדין לעבודה המקנות לו לגיטימציה לפגוע בחופש החוזה – ולהציע חלופה ליברלית.

בבסיס התפיסה "החברתית" של בית הדין לעבודה נמצאת ההנחה כי העובד הישראלי הוא ברייה חלשה, מסכנה ונטולת כוח מיקוח – להבדיל מהמעסיק החזק והנצלן החותר לְמָרְב את רווחיו על חשבון עובדיו. אף כי השנה היא 2018 והחברה שלנו היא חברת שפע, שבה עודף משקל הוא בעיה חמורה הרבה יותר מתת-תזונה, התמונה החברתית העומדת לנגד עיניו של בית הדין לעבודה לקוחה ממכרות אנגליה של המאה ה-19. בעולמו של בית הדין, העובד החלש בן-ימינו נמצא עדיין במצב של עידן חברת הסטטוס ואינו שונה באופן מהותי, להבדיל מאופן לגלי גרידא, מעובד בכפייה. הרי זה מקור האבחנה בין חופש במובנו הרגיל של המושג לבין חופש במובנו ה"מהותי" שבשמו מדבר בית הדין הפרוגרסיבי שלנו. החופש שמעניק השוק אינו חופש אמיתי, על פי תפיסה זו; תלותו של העובד בכוחות השוק כמוה כתלותו של איכר באדונו. ההצדקה לחוקי "המגן" מבוססת על התפיסה שלעובד אין ברירה אלא לחתום על חוזה עבודה – והריבון צריך, משום כך, להגן על העובד מפני בעל ההון כשם שיש להגן עליו מפני בעל העבדים.

על הנחה זו אבד כמוכח הכלח זה מכבר. ישראל בת-זמננו היא מדינה עשירה, משכילה, משגשגת וחופשית. העובד המודרני הוא הרבה דברים; חסר-אונים אינו אחד מהם. אין שום סיבה שנקבל את טענתם של מבקרי חופש החוזה והליברליזם הקלאסי הגורסת

כי אי-שוויון כלכלי-חברתי משול להיעדר חופש. ניתן אולי להצטער על כך שחלוקת ההון בחברה אינה שוויונית יותר, אך לא ניתן לטעון כי אי-שוויון כלכלי-חברתי משמעו היעדר חופש "מהותי". חופש יכול להיות קיים או נעדר. הוא לא יכול להיות "מהותי" או "לא מהותי".

הליברליזם הקלאסי דוחה את הניסיון לטעון שרק חברה אגליטרית היא חברה חופשית "באמת" וכי החופש של העובד תלוי בשיעור השוויון הכלכלי הקיים בינו לבין מעבידו. אדרבה, הוא מכיר בכך שזכויות הקניין וחופש החוזה יולידו בהכרח הבדלים ניכרים בהון, וכי אין בקיומם של הבדלים אלו כשלעצמם כדי לפגוע בחירות של אחד מן הצדדים.

עוד מניח בית הדין לעבודה שבמערכת הכלכלית מתקיים קונפליקט מעמדי. לפי תפיסה זו, האויב של העובד הישראלי הוא המעסיק החזק ולא עובדים אחרים שהוא נאלץ להתחרות בהם או המדינה עצמה. היטיבה לבטא הנחה זו פרופ' פרנסיס רדאי: "החולשה של עובד אינה נבדקת באופן נקודתי או אינדיבידואלי. היא מוכרת כתופעה מעמדית שנוצרה מהתפתחות סוציו-כלכלית של החברה".³⁹ הנחה זו צועדת יד ביד עם הנחה שגויה נוספת, שלפיה יחסי העסקה חוזיים הם במהותם משחק סכום אפס שבו צד אחד מרוויח על חשבון הצד השני. לפי הנחה זו, המעסיק מרוויח על חשבון העובד ומקדם את האינטרסים שלו על ידי שעבודם של חלשים ולא, כפי שמורה תורת הכלכלה, ששני הצדדים מרוויחים כתוצאה מהחליפין המתקיימים. כיוון שכך, על המחוקק או בתי המשפט להתערב בחופש החוזה ולעמוד נגד הניצול.

ברם שתי הנחות אלו משוללות יסוד. במערכת הכלכלית לא מתקיים קונפליקט מעמדי בין בעלי ההון לעובדים אלא שיתוף פעולה רחב ממדים לתועלת הדדית. החברה היא שיתוף פעולה משתכלל-והולך המבוסס על חלוקת עבודה המיטיבה עם כולם; השוק החופשי ושוק העבודה בפרט הוא מערכת עצומה של תן וקח שבה כל אדם חותר להיטיב את מצבו. כפי שמציין לודוויג פון-מיזס:

בחברת שוק הפטורה מהתערבות חיצונית, הרווח של אדם בא לו לא מצערו ומצוקתו של חברו, אלא מכך שהוא מקל על האי-נוחות של חברו או אף מסלק לחלוטין את מה שגורם לה.⁴⁰

כמובן, כל מעביד רוצה לשלם כמה שפחות על הדברים שהוא רוכש, ביניהם כוח עבודה, ולקבל מה שיותר על המוצרים שהוא מוכר. באותה מידה, כל עובד רוצה לעבוד מה שפחות אך לקבל מה שיותר על כוח העבודה שהוא מוכר. אך בשוק מתקיימת תחרות בלתי פוסקת בין יזמים ומעסיקים על כוח עבודה, וזו מציבה גבולות לרצונות השרירותיים שלהם. ריבוי מעסיקים, ולא חוקים קוגנטיים, הוא ההגנה האמיתית שיש לעובד מפני המעביד. מעביד המנצל עובדים טובים פשוט יוצר הזדמנות עסקית למעבידים מתחרים. התרחיש היחיד העלול להוביל לניצול מוחלט

של עובדים הוא קיומו של מונופול לאומי, כמו תחת החזון הקומוניסטי של מדינה כל-יכולה.

ועוד, הקונפליקט הכלכלי היחיד המתקיים בחברה הוא זה שבין קבוצות אינטרס המקבלות מהשלטון זכויות יתר חוקיות לבין קבוצות אחרות של עובדים, מעסיקים ויזמים שאינן נהנות ממשטר ההעדפות שיצרה המדינה. המדינה, ומדיניות חלוקת השלל של ההליך הדמוקרטי, הן היוצרות קונפליקטים; לא השוק החופשי המבוסס על פעולות וולונטריות. רטוריקת "הצדק החברתי" הפרוגרסיבית של המדינה אינה יכולה להסוות את העובדה שכל התערבות מדינתית כופה מטיבה, בהגדרה, עם קבוצת אנשים אחת על חשבון האחרת. כמו כן, אין להשוות יחסים חוזיים בשוק של חליפין חופשיים למצב של משחק סכום אפס שבו צד אחד מרוויח על חשבון הצד השני. שוב, כפי שמציין מיזס:

אלמלא סברו הקונה והמוכר כאחד שהעסקה היא הפעולה המקנה להם את מרב היתרונות האפשריים בתנאים הקיימים, הם לא היו נכנסים אליה. ההכרזה שברכתו של האחד היא קללתו של השני תקפה באשר למעשי שוד, מלחמה וביזה... אך מלחמה ומסחר הם שני דברים שונים.⁴¹

הנחת "הצדק החוזי", שלפיה חוזה הינו הוגן או צודק רק אם הצדדים לו היו במועד ההסכמה בעלי יכולות כלכליות שוות או לפחות דומות, הינה חסרת שחר. אין שום קשר הכרחי בין צדק או הוגנות לבין נקודת פתיחה אגליטרית. נקודת מוצא אגליטרית היא לא יותר צודקת או הוגנת מנקודת מוצא לא אגליטרית. בפועל, זיהוי הצדק עם שוויון היכולת אף מכרסם בצדק, שכן בשם אידיאלים אגליטריים בית המשפט פוגע פעם אחר פעם בהתקשרויות חוזיות חופשיות ששני הצדדים צופים להרוויח מהן, ובכך יוצר אי-צדק משווע.

תפיסת העולם הפרוגרסיבית העוינת את חופש החוזה ואשר מושלת בבית הדין לעבודה בישראל נשענת על הנחות נוספות. הללו גורסות, ולו במשתמע, כי המדינה היא כול-יודעת, כול-יכולה, ובעיקר שוחרת טוב. ההתמודדות עם אלו תישאר למאמרים אחרים.

לקראת ליברליזם קלאסי בישראל

תנועתן של חברות פרוגרסיביות היא, עד כה, תנועה ממעמד לחוזה. (סר הנרי מיין)

עתידה של מדינת ישראל תלוי בחוסנה הכלכלי. חוסן כלכלי אינו שאלה של מזל אלא הוא פועל יוצא של מדיניות כלכלית נכונה שיש לבחור ליישמה. מדיניות כלכלית הדוגלת בשווקים חופשיים, בזכויות קניין, בחופש החוזה ובשלטון החוק היא הדרך הבטוחה ביותר לשגשוג כלכלי. האם ניתן יהיה להגיע בעתיד הלא רחוק לעידן לוכנר

ישראלי שבו בתי המשפט, במקום לפגוע בחופש החוזה, יגנו עליו?

במבט ראשון נראה כי זהו אידיאל אוטופי. בהיעדר מסורת ליברלית קלאסית של ממשלה מוגבלת; ובהיעדרה של חוקה כתובה המבטיחה הגנה לזכויותיו הטבעיות של הפרט לחיים, חירות וקניין; ולנוכח המסורת הפרוגרסיבית המנחה את ישראל מהיווסדה, והשליטה האינטלקטואלית הפרוגרסיבית – אין להתפלא על כך שכמעט כל פגיעה בחופש החוזה מתקבלת בדעת הקהל הישראלית כלגיטימית. בעיני הישראלי הממוצע, כל פגיעה בקניין או בחופש החוזה היא לגיטימית כל עוד התקבלה בהליך דמוקרטי תקין. רוב מזדמן ושרירותי בכנסת, ויהיה זה אפילו רוב מזערי, רשאי לפי הלך רוח פוליטי זה לפגוע בקניין בכל מועד ובכל דרך שהוא מוצא לנכון. חשש מפני כוחו הבלתי מוגבל של הרוב מעולם לא הטריד את הזירה הישראלית. בשעה שמשטרים רבים בעולם משיתים על עצמם חוקה או מחלקים את עוצמת המחוקק בין שני בתים, בישראל רווח עד היום דווקא הרצון להגדיל את עוצמתה של הכנסת. בבחירה שבין הגנה על זכויות טבעיות לבין מימוש אידיאלים חברתיים, המחוקק ובתי המשפט לא מהססים לפגוע בראשונות כדי לממש את האחרונות. בית המחוקקים ובתי המשפט רואים את עצמם חופשיים ליצור אינספור זכויות חיוביות הממומנות בכספי ציבור. ישראל נעדרת למעשה מסגרת של שלטון חוק המבטיח יציבות וודאות כלכלית. לא שלטון חוק יש בישראל אלא שלטון חקיקה, המונע בידי קבוצות אינטרס המזוהות את הכנסת כמקור נוח לכספי ציבור. מה מגן במציאות כזו על הפרט מפני חקיקה מעמדית?

כדי לשגשג, ישראל צריכה אפוא לשנות מן הקצה את האתוס הכלכלי-חברתי המייסד שלה. על הציבור בישראל לבחור בין שני חזונות נבדלים: בין החזון הפרוגרסיבי של ממשלה גדולה ומיטיבה המקדמת פעם אחר פעם ניסויים חברתיים בהתאם לאידיאלים פרוגרסיביים, לבין החזון הליברלי של זכויות טבעיות וממשלה מוגבלת שבו דגלו האבות המייסדים האמריקנים ושעליו הגן בית המשפט העליון האמריקני בעידן לוכנר.⁴² לפי המסורת האחרונה, כל אחד מאיתנו הוא יצור אוטונומי הנהנה מבעלות מלאה על גופו ועל רכושו. לכל אחד מאיתנו עומדת הזכות שלא יפעלו נגדו באלימות, כל אחד זכאי לרדוף אחר אושרו, לקיים את אמונתו הדתית כפי שהוא רואה לנכון, ולהתארגן עם אחרים באופן וולונטרי כל עוד אינו פוגע בזכויותיהם הטבעיות של אחרים. זכויות בסיסיות אלו ידועות כ"זכויות שליליות": הן אינן מטילות על הפרט אף מחויבות חיובית, ותובעות ממנו רק לכבד את זכויותיהם הדומות של אנשים חופשיים אחרים. אך הנקודה החשובה ביותר בתפיסה ליברלית זו היא שהזכויות הטבעיות והמוסריות אינן נובעות מהשלטון. הן קודמות לשלטון בזמן ובחשיבות: קודם באות זכויות, לאחר מכן בא השלטון שמטרתו להגן עליהן. המדינה, לפי תפיסה ליברלית זו שבה החזיקו האבות המייסדים של ארצות הברית, היא רע הכרחי שבני אדם נאלצים להקים כדי לשמור על חייהם, רכושם וחירותם. עקב טבעם

הלא-מושלם, בני האדם משקרים, מפרים חוזים, פוגעים בקניינם ואף בחיים של אנשים אחרים. מציאות זו דורשת הגנה בדמות חוק ומשפט שעל המדינה לספק.

מובן אפוא שלפי תפיסה פילוסופית-פוליטית זו למדינה אין זכות מוסרית לפגוע בזכויות הטבעיות של אזרחיה, בין השאר בזכות לקניין ולחופש החוזה, ללא סיבה מוצדקת ובאופן שאיננו מידתי. במיוחד אין למדינה הזכות לפגוע בזכויות הללו כדי לקדם או להגשים אידיאל פרוגרסיבי שנוי במחלוקת, כגון המאמצים החוזרים ונשנים להגשים "צדק חברתי", "שוויון מהותי" או "תיקון עולם". קולקטיביזם דכאני שכזה, הרואה בהכרעת הרוב צידוק מספק לפגיעה בזכויות טבעיות, תופס את חירותם ואת קניינם של הפרטים בחברה כמשאבים-לשימוש, כחומר ביד המחוקק. חופש החוזה וזכויות הקניין אינם יכולים להיות בטוחים במשטר דמוקרטי שאין בו הגבלה אפקטיבית של רשויות השלטון.

המחוקק הישראלי יכול לעשות כמה צעדים פשוטים שיקרבו אותנו לאידיאל הליברלי שתיארת בקיצור נמרץ. ראשית ובאופן כללי, עליו להתחיל להתייחס לחירויות הכלכליות שלנו באותה יראת קודש שבה הוא נוהג, בדרך כלל, בחירויות האזרחיות שלנו: לראות את הפגיעה בחופש החוזה ובזכויות הקניין באותה חומרה שבה הוא מתייחס לפגיעה בחופש הביטוי או בחופש הדת. כך, למשל, חוקי עבודה שמטרתם לבכר את רווחתה של קבוצת אזרחים אחת על פני רווחתה של האחרת אינם מוצדקים יותר מחוקי דת שמטרתם לסייע לדתות חלשות על חשבון דתות חזקות. התערבות של המדינה בכלכלה מסוכנת כהתערבותה בשוק החופשי של הדתות.

שנית, ובאורח פרקטי יותר: על המחוקק לצמצם את אי-הוודאות שיוצרים מושגי השסתום "תום לב" ו"תקנות הציבור", המשמשים כיום, בפרשנות "חברתית" הנעדרת בסיס חוקי, להכשרת כל החלטה להתערבות בחופש החוזה בישראל. העמימות השוררת סביבם גורמת לא רק לחוסר ודאות משפטית אלא גם לכפיית נורמות סוציאליסטיות על פועלם של אנשים חופשיים.⁴³ על המחוקק לתת למושגים אלה הגדרה מדויקת בחוק החוזים. יש להבטיח שהגישה אליהם תהיה מצומצמת, ושאפשר יהיה להפעילם רק במקרים חריגים, וגם אז בצורה מתונה וזהירה.

שלישית, על המחוקק לבטל את רובן המוחלט של הוראות-החוק המגבילות את ההתקשרות החוזית ואשר אינן ניתנות להתנאה על ידי הצדדים לחוזה, כמו למשל חוק שכר המינימום. הגבלות אלו, המבקשות להגן על צדדים חלשים, לא רק שלא הוכיחו את יעילותן אלא ברוב המקרים יש יסוד להניח שהן פוגעות באותם אנשים שהן מבקשות לעזור להם.

*

ולבסוף, נקודה הפונה בעיקר למחנה השמרני המתגבש בישראל. יש להבחין בין ביקורת שיפוטית לבין אקטיביזם שיפוטי. לאחרון ראוי להתנגד, שכן איש אינו

מעוניין לחיות תחת שלטון השופטים. אולם ביקורת שיפוטית מצידה של רשות שופטת איתנה היא כלי חיוני להגן על זכויותיהם הטבעיות של האזרחים לחיים, לחירות ולקניין.

מסיבות שונות, רובן מוצדקות, המחנה השמרני בישראל ראה במהפכה החוקתית אירוע פרוגרסיבי שנועד לסכל את שלטון הימין.⁴⁴ עקב כך, הוא מגלה עוינות לכל מה שיש לו ריח של בית משפט פעיל המציב חסמים בפני כוחו של העם – ולצד התנגדותו לאקטיביזם השיפוטי תובע גם ריסון שיפוטי, דהיינו היפוכה של הביקורת השיפוטית על רשויות אחרות. אך כפי שמלמד אותנו המקרה האמריקני, אין שום קשר הכרחי בין ריסון שיפוטי לשמרנות. אדרבה, במקרה לוכנר ובמקרים רבים אחרים בארה"ב החוגים הפרוגרסיביים הם שהעדיפו בית משפט מרוסן, בעוד השמרנים חשקו בבית משפט שאינו מהסס לפסול חוקים המנוגדים לחוקה.

כמובן, שלא כמו בארצות הברית, ישראל נעדרת קוד ערכי-מוסרי ומשפטי (כלומר חוקה) שפעילות הפרלמנט כפופה לו, קוד המאפשר לבית המשפט לנקוט ביקורת שיפוטית ומשרטט את המסגרת לכך. אולם בחוקי היסוד שלנו בדבר כבוד האדם וחירותו וחופש העיסוק גלום פוטנציאל שמרני רב – כפי שהעידו מתנגדים "חברתיים" שונים לחוקים הללו בשעתו. נזכיר כי בחוגי השמאל היו שחששו כי המהפכה החוקתית בישראל משמעה לא פחות ממהפכה ליברטריאנית. עד כדי כך שלפחות אחד מהמבקרים הרחיק לכת לטעון כי בית המשפט העליון הפך למפלגה הליברלית בישראל!⁴⁵

יש לקוות כי מינויו האחרון של הפרופסור אלכס שטיין לבית המשפט העליון, מהלך שלגביו ראויה שרת המשפטים איילת שקד לשבחים, הוא הסנונית הראשונה המבשרת על מפנה שמרני במערכת המשפט שלנו. מהלך מסוג זה צריך להפיח עידוד בקרב המחנה השמרני בארץ, שכן הוא מהווה ראיה לכך שבאמצעות תבונה פוליטית ניתן גם ניתן לחולל שינוי שאין להמעיט בחשיבותו במוסדותינו השלטוניים. דווקא כעת, כשתנופת השינוי בגבנו, מוטלת עלינו האחריות לחשוב לעומק על טיבו של אותו עידן שבו יוחזר האיזון בין הרשויות השלטוניות בישראל. סבורני שאין זה מספיק להסתכל צעד אחד קדימה בלבד, הצעד של הקטנת סמכויותיו של בית המשפט העליון והגברת המשילות של הכנסת. יש לחשוב על הצעד הבא, ולשרטט חזון שמרני חוקתי מלא, שבו לא רק הרשות המחוקקת יודעת כיצד לשמור על מקומו הראוי של בית המשפט – אלא בתי המשפט עצמם אינם מהססים להעביר ביקורת שיפוטית על חוקים מעמדיים שאינם עולים בקנה אחד עם שמירה על חירות הפרט.

אל לה לשאיפה השמרנית להסתכם בסיסמה של "הגברת המשילות"; שכן נותר לנו עוד לבחון מהו טיבה של אותה משילות. מהי מטרתנו: להחליש את בתי המשפט כדי להעניק למחוקק את הכוח לעשות ככל יכולתו – או שמא להחזיר את האיזון בין

הרשויות כאמצעי להגדלת חירות הפרט? אם בהגדלת חירות אנחנו מעוניינים – ואכן, זהו לזו התפיסה השמרנית – עלינו להכיר בכך שהשמרנות, ככזו, אסור לה להתנגד א-פרוירית לביקורת שיפוטית. האם לא היינו רוצים ביקורת שיפוטית על חקיקה סוציאליסטית משמאל?

במילים אחרות, אין זה מופרך מדי לדמיין כי בהינתן התנאים המתאימים, בית המשפט יוכל למלא תפקיד שמרני בחברה הישראלית. שום גישה המעניקה עוצמה בלתי מוגבלת לבית המחוקקים אינה יכולה להיחשב שמרנית, ולו מפני שהשמרנות מבקשת בראש ובראשונה להציב סייגים וגבולות לכוחו של השלטון. ובדמוקרטיה, נזכיר, העוצמה מרוכזת בבתי המחוקקים. כיוון שכך, ביקורת שיפוטית מתיישבת היטב עם תפיסת העולם השמרנית, ודאי בענייני כלכלה. השופט השמרן הוא אשר צריך אם כן להגן על חירות הפרט והספירה הפרטית כאשר בית המחוקקים מבקש לפגוע בה בצורה שרירותית.

1. בתוך ארנון גוטפלד, תחילתה של אומה: יישום הרעיון החוקתי בארה"ב 1776–1800, תל-אביב: פפירוס, 1989, עמ' 394–395.
2. Lochner v. New York, 198 U. S. 45 (1905).
3. מקרה מעניין קודם, שבו בית המשפט העליון פסק בעד חוק מגן זה התגלה בדיעבד כמזיק למוטביו, אירע בשנת 1908. בפסק הדין מילר נגד אורגון (Muller v. Oregon) קבע בית המשפט כי לנשים העובדות במכבסות אסור יהיה לעבוד למעלה מעשר שעות עבודה ביום, שכן הנשים חלשות מהגברים והמדינה אינה צריכה להסס להשתמש בכוחה על מנת להגן עליהן. את התוצאות של החוק הזה – החלפתן של הנשים במהגרים מן המזרח שלא היו כפופים להגבלות – ספק אם חזו המחוקק ובית המשפט.
4. נהוג לציין את תחילתו עידן לוכנר בשנת 1897, עת ניתן פסק הדין Allgeyer v. Louisiana, שבו פירש לראשונה בית המשפט העליון האמריקני את התיקון ה-14 לחוקה כמדבר על חופש ובכך ביטל לראשונה חוק של מדינת לואיזיאנה.
- David E. Bernstein, "Freedom of Contract", George Mason University Law and Economic Research Paper Series 08-51.
5. Coppage v. Kansas, 236 U.S. 1 (1915).
6. חוזים מסוג זה, אשר כונו בזמנו yellow-dog contracts, היו בשימוש נרחב ברחבי ארצות הברית עד אשר הוצאו מהחוק בשנת 1932 בחוק פדרלי (The Norris-La Guardia Act).
7. פסק הדין המלא נמצא כאן: <https://supreme.>
8. כמו למשל בפסק דין Holden v. Hardy, 169 U.S. 366 (1898).
9. https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/198/45#writing-USSC_CR_0198_0045_ZD1
10. George F. Will, "The 110 year-old case that still inspires Supreme Court debates", *The Washington Post*, 10.7.2015.
11. Richard A. Epstein, *How progressives rewrote the Constitution*, Cato Institute 2006, p. 7–8.
12. Norman Barry, *Liberalism and Social Welfare: A Mismatch*, p.1. זמין ברשת: <https://www.core.ac.uk/download/pdf/95159028.pdf>
13. אפשטיין מזכיר בספרו (בהערה 13, עמ' 102) כי הפרוגרסיבים בראשית דרכם פגעו רבות גם בזכויות אזרחיות, אך סוגיה זו חורגת מגבולותיו של מאמר זה.
14. Ludwig von Mises, *Human action*, Ludwig von Mises Institute, 2008, p. 199.
15. אלישבע ברק, "אילוצים כלכליים של המעביד מול זכות העובד לעבוד: האיוון הראוי", בתוך אהרן ברק, סטיב אדלר, רות בן-ישראל ואחרים (עורכים), *ספר מנחם גולדברג: לקט מאמרים בדיני עבודה וביטחון סוציאלי*, תל-אביב: סדן, 2001, עמ' 213.
16. חיים ביאור ונורית רוט, "מעסיקים רבים דורסים את העובדים", *הארץ*, 10 בספטמבר 2011.

17. רות בן-ישראל, **דיני עבודה**, האוניברסיטה הפתוחה, 2002, כרך א, עמ' 33.
18. חוק שכר מינימום, תשמ"ד-1987.
19. חוק שעות עבודה ומנוחה, תשי"א-1951.
20. חוק שוויון ההזדמנויות בעבודה, תשמ"ח-1988.
21. חוק הסכמים קיבוציים, תשי"ז-1957.
22. חוק החוזים (חלק כללי), תשל"ג-1973, סעיף 30.
23. מנחם גולדברג, "חופש החוזים והגבלתו בהסכם עבודה קיבוצי ובחוקה עבודה אישי", **המשפט** ב (תשנ"ד), עמ' 177-198.
24. גבריאלה שלו, **דיני חוזים**, כרך 1, עמ' 55.
25. חיים ה' כהן, **המשפט**, מוסד ביאליק, 1996, עמ' 874-875. הסוגריים במקור, ההדגשות מאת מחבר מאמר זה.
26. חיים ביאור ונורית רוט, "מעסיקים רבים דורסים את העובדים", **הארץ**, 9 בדצמבר 2007.
27. חיים ביאור, "יחסי העבודה בישראל במצב קטסטרופלי: רק בית הדין לעבודה יכול לייצבם", **דה-מורק**, 20 בדצמבר 2016.
28. מלי ורוזבלסקי וענת בהט, "בית הדין לעבודה הוא הפורום החשוב ביותר לנושאים חברתיים", **עת סיוע: ביטאון האגף לסיוע משפטי** (מקוון), חורף תשע"ד.
29. נילי כהן, "ה'שוויון' מול חופש החוזים", **המשפט** א (תשנ"ג), עמ' 131-147.
30. איל זמיר, "השופט ברק ודיני החוזים: בין אקטיביזם לאיפוק, בין חופש החוזים לסולידאריות חברתית, בין שפיטה לאקדמיה", בתוך איל זמיר, **ברק מדינה וסיליה פסברג (עורכים), ספר ברק: עיונים בעשייתו השיפוטית של אהרן ברק**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ט, עמ' 346.
31. הדוגמה המובהקת ביותר לתורת הפרשנות התכליתית היא "הלכת אפרופים". פסק דין זה נחשב, ובצדק, לפסק דינו החשוב ביותר של השופט ברק בידי החוזים, ורבות נכתב על ההלכה המשפטית שנפסקה בו. בהלכה זו היטה ברק את מרכז הכובד הפרשני מלשון החוזה עצמו אל עבר הנסיבות וההקשר הרחב.
32. המודל להחלת זכויות היסוד במשפט הפרטי נקרא בשפת המחקר המשפטית "מודל התחולה העקיפה המחוקקת". לפי מודל זה זכויות האדם החוקתיות חלות במשפט הפרטי בעקיפין באמצעות המונחים "תום לב", "רשלנות" ו"תקנת הציבור". הדוגמה המובהקת ביותר להחלתן של זכויות האדם החוקתיות במשפט הפרטי היא פרשת קסטנבאום (בעניין כיתוב לועזי שמשפחה ביקשה להוסיף למצבה), שבה החיל בית המשפט את הערך החוקתי של כבוד האדם באמצעות שימוש בסעיף 30 לחוק החוזים הכללי הקובע את
- בטלותם של חוזים המנוגדים לתקנת הציבור. לפי ברק, הפגיעה בכבוד האדם במקרה זה כה חמורה, שישנה הצדקה להתגבר על עקרון חופש החוזים. דוגמה נוספת היא פרשת סער, שבה קבע ברק כי חופש העיסוק, כזכות חוקתית, גובר על חופש החוזים ועל כן התחייבות חוזה של עובד לאי-תחרות לאחר פרישתו בטלה ומבוטלת. הפנייה לעקרונות חוקתיים דרך מושגי השסתום נולדה בתחום משפט העבודה עוד בטרם פסק דין קסטנבאום – בפסק הדין בעניין עדנה חזין. שם, בית הדין עשה שימוש במושג שסתום כדי לקלוט למשפט העבודה את עיקרון השוויון. גבריאלה שלו, "חופש העיסוק וחופש החוזים", בתוך אהרן ברק ואח' (עורכים), **ספר מנחם גולדברג: לקט מאמרים בדיני עבודה וביטחון סוציאלי, תל-אביב: סדן, תשס"ב**, עמ' 490.
33. כך טוען שרון רבין מרגליות במאמרו "מה נותר ממשפט העבודה המגן?" בתוך **ספר מנחם גולדברג, עמ' 461-484**.
34. וכך כותבת בעניין זה גבריאלה שלו: "השקפת השופט ברק, בדבר תחולת עקרונות היסוד של המשפט הציבורי על גופים פרטיים, מגבילה אפוא את האוטונומיה של הפרט... על ידי הרחבת התחום הקוגנטי שאינו ניתן להתנגד, ועל ידי הטלת חובות פוטנציאליות נוספות על פרטים וגופים הפועלים במישור הפרטי המובהק. השקפה זו פוגעת בחופש החוזים, מהווה התערבות לא רצויה ולא מוצדקת בשיקוליו העסקיים של הפרט ובתהליך קבלת ההחלטות על ידיו, ועשויה לעכב את הדינמיות המסחרית שהיא חיונית למשפט הפרטי. יש בהשקפתו של השופט ברק פגיעה באינטרס ההסתמכות וביכולת התכנון של צדדים למשא ומתן מסחרי והיא עשויה להביא לחוסר בהירות. עקרונות היסוד של המשפט הפרטי, ובעיקר עקרון חופש החוזים, שוללים התערבות שיפוטית מיותרת, גם באמצעות נורמות מיובאות מן המשפט הציבורי". שלו, "חופש העיסוק וחופש החוזים", בתוך **ספר מנחם גולדברג, עמ' 502**.
35. גבריאלה שלו, "שחיקתו ההולכת ונמשכת של עקרון חופש החוזים", **קריית המשפט** ה (2004), עמ' 335.
36. חיים ברנזון, "רדיקליזם שיפוטי ומגמות חדשות בבית הדין הארצי לעבודה: איוון קונקרט וצודק בין עובדים למעבידים", בתוך **ספר מנחם גולדברג עמ' 176**. ברוח זו, מוסיף ברנזון, בית הדין נותן הכשר לביטול חד צדדי של התחייבויות חוזיות של העובד בה בשעה שהוא אוכף באופן מדוקדק התחייבויות של המעביד.
37. שלו, "שחיקתו ההולכת ונמשכת", עמ' 346.
38. ברנזון, "רדיקליזם שיפוטי", עמ' 184-186.
39. מצוטטת אצל ברנזון, "רדיקליזם שיפוטי", עמ' 177.
40. Ludwig Von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, Ludwig Von Mises

הלב הפכה תקנה זו "למושג שסתום ולצינור המזרים אל תוך המשפט הפרטי את ערכי היסוד של השיטה. כתוצאה מכך נוטה כיום בית המשפט העליון לבטל ביתר קלות חוזים, או הוראות שבהם, בנימוק של ניגוד לתקנת הציבור". שלו, "שחיקתו ההולכת ונמשכת", עמ' 340–342.

44. ראו למשל את רן ברץ וארז תדמור כדמויות מייצגות מימין התוקפות פעם אחר פעם את האקטיביזם של בית המשפט העליון.

45. ראו את מאמרו הנהדר של אנדרי מרמור הגורס כי "בית המשפט העליון היה תמיד הגורם הליברלי ביותר בחברה הישראלית, ובשני העשורים האחרונים הלך הליברליזם שלו ונטה לעבר הליברטריאניזם בצעדים יציבים ומדודים". אנדרי מרמור, "ביקורת שיפוטית בישראל", *משפט וממשל* ד, 1 (תשנ"ז) 133–160. ראו במיוחד עמ' 138.

Institute, 1998, p. 660

41. Mises, *Human Action*, p. 662.

42. רנדי ברנט מראה בצורה משכנעת כי החוקה האמריקנית מגינה, באופן עקרוני לפחות, על החירות הכלכלית וחופש החוזה של אזרחי ארצות הברית הודות לנאמנותה לחזון הלוקיאני. גם בהמשך הדברים אשען על תפיסתו של ברנט. ראו ספרו המעולה Randy E. Barnett, *Our Republican Constitution: Securing the Liberty and Sovereignty*, Harper-Barnett, 2006. Collins: "Does the Constitution Protect Economic liberty?", Georgetown Public Law and Legal Theory Reaserch Paper No. 12-033.

43. כך כותבת גבריאלה שלו: "עקרון תום הלב, שנכנס למשפט החוזים הישראלי דרך סעיפי חוק החוזים הכללי, הוא העיקרון המרכזי ומונח השסתום העיקרי שהופעל כדי להזרים לדיני החוזים ערכים חיצוניים. בכך היווה, ועדיין מהווה, עקרון תום הלב, את הגבלתו הראשית של עקרון חופש החוזים". לדבריה, אין כמעט "אזור, נושא או גזרה שבהם לא הופעל או נדון עקרון תום הלב". על תקנת הציבור כותבת שלו כי לצד תום

פגיעתה הרעה של הלגיטימציה

החלוקה המאולצת של הגברים לשתי "זהויות מיניות" קיימת רק במערב המודרני. היא שומטת את הקרקע מתחת להסללה הברוכה העומדת בתשתית התרבות, עוקרת את הלגיטימיות של מוסר מיני ודוחקת יחידים ומשפחות אל סבל מיותר

לקראת מצעד הגאווה בירושלים בקיץ שעבר, שהעמיד במרכז את הלהט"בים הדתיים, מלאה הרשת סיפורים של גברים דתיים או דתיים-לשעבר על הסבל הרב שחוו כאשר גילו, על פי רוב בגיל ההתבגרות, כי הם נמשכים לבני מינם. שנאה עצמית, ניסיונות התאבדות, התרסה כלפי מעלה על "שעשה אותי כזה", ייאוש קיומי – כל אלה שבו ועלו בפוסטים, כפי שהם שבים ועולים בראיונות ובמחקרים. אלה הם תיאורים מזעזעים, הקורעים את לבו של כל אדם שאינו אדיש לצער הזולת – תהיינה השקפותיו אשר תהיינה.

הקריאה השגורה של התיאורים הללו מבנה אותם כביטוי חריף של המחיר שמשלמים צעירים על כך שגדלו בחברה שבה מיניות הומוסקסואלית אסורה באיסור חמור. הפתרון, ממשיכה הקריאה השגורה, הוא לגיטימציה: אם החברה תחדל לראות בחד-מיניות רק איסור ותועבה, נוכל למנוע את תהומות הייאוש הללו, את הטראומות הנפשיות ואת מעשי האובדנות.

לא פלא, אפוא, שגם אנשים רבים הרחוקים מתפיסת עולם מתירנית, מחויבים לאיסורי העריות של התורה ומנהלים בעצמם חיי משפחה נורמטיביים בצורתם הדתית, חשים מחויבות מצפונית (וממילא דתית) לסייע בלגיטימציה של הזהות הלהט"בית. הרי לפנינו זעקת הדל, ואוזן יראת שמיים איננה יכולה שלא להקשיב ולהושיע. ההשתתפות של יהודים טובים כאלה באותו מצעד גאווה הייתה, אכן, מרשימה.

אך האם הקריאה השגורה של התיאורים הללו נכונה? האם הבעיה טמונה באיסורי העריות, באיסור משכב זכר, בהיעדרה של זהות הומוסקסואלית לגיטימית ביהדות? והאם התרת איסורים ולגיטימציה של זהות כזו אכן תאפשר לנו לנשום לרווחה,

ולדעת שהסכנה חלפה? כלומר, האם בעולם עם לגיטימציה הבנים שלנו לא יגיעו אל הסף האובדני אם ימצאו בתוכם משיכה לנערים או לגברים? התשובה לכל השאלות הללו שלילית.

די בקריאה נכוחה בטקסטים המתארים את סבלם של החד-מיניים על מנת להבין שקיומו של איסור אינו הבעיה השורשית. החוויות הנפשיות הקשות של נערים שמצאו בתוכם משיכה לגברים אינן ייאוש מהעובדה שלא יזכו לממש את התשוקה; לא מדובר כאן בתסכול מיני (והרי תסכול כזה הוא ממילא המצב הקיומי של נערים בגיל הזה; ובעצם, של רוב הגברים בחלק נכבד מחייהם הבוגרים). החוויה הקשה של הנער המוצא בתוכו משיכה יצרית לבני מינו באה מן ההכרה שהוא "אחר", רע או "מעוות" מטבע ברייתו – ושהמשיכה שהוא חש היא משיכה פסולה, מגעילה, נמוכה.

כאשר מצטרף לכך הפחד שמא מדובר במשהו מהותי וזהותי, שאינו ניתן לשינוי, הדימוי העצמי מתרסק והרעיונות האובדניים נולדים. לכך מצטרפת גם תפאורת הרקע של חלק נכבד מהסיפורים הללו: מוסד פנימייתי לבנים. כאן, בעיני המוצא בתוכו משיכה לבני מינו, הוא טמא בין טהורים: הם נהנים ממרחב הנטול (כביכול) מתח מיני יומיומי, ממריאים אל מחוזות הקדושה, והוא – הוא פוגש את היצר על כל שעל וצעד; הוא, שטוף זימה שכמותו, רואה בחברים אובייקטים מיניים. לא, הוא אומר לעצמו, אני מקולקל ואין לי תקנה. כחרס הנשבר.

החוויה הנפשית הקשה הזו הייתה נחשבת אם הנער היה יודע שהמשיכה שהוא חש היא טבעית ומצויה. אם הוא היה מחונך לכך שאין בה שום דבר מגעיל או נמוך, שאין היא יוצאת דופן ובוודאי לא "מעוותת". שהיצר שוכן גם במרחב חד-מיני, שהוא קיים גם אצל חבריו, ושאינו בפנטזיות המיניות שלו דבר המעיד על "זהות" ייחודית. תודעה כזו – כלומר ההכרה בנורמליות של המשיכה החד-מינית – היא היא המענה הישיר לחוויות הקשות שמתארים אלה שגדלו בחברה דתית ונמצאים בארון כמו גם אלה שיצאו ממנו.

כמובן, היותה של המשיכה החד-מינית נורמלית אינה מוציאה את מימושה מכלל איסור ו"תועבה". מערכת איסורי העריות של המקרא מושתתת כולה על ההנחה שמימושן של חלק מהתשוקות המיניות – גם ה"טבעיות" ביותר, וגם כאלו שלא כרוכה בהם שום פגיעה בזולת – הוא איסור חמור. אכן, קשה לדבר על איסורי עריות בעולם מתירני, כלומר בעולם שבו ההגבלה הלגיטימית היחידה על מיניות היא פגיעה באחר, ושבו מימוש התשוקות המיניות נתפס כזכות בסיסית ובעצם אפילו כמין חובה של אדם לעצמו; אבל חיוני לעשות זאת. לא מדובר כמובן רק במקרא: מערכת האיסורים ההלכתית הנובעת ממנו, וכן מערכות איסורים של תרבויות מסורתיות רבות ושונות – כולל שלל איסורי הטאבו שעוד נשמרים בתרבות המערבית – מבוססות על עקרון הגבלת הפעילות המינית וריסונה, גם כאשר זו נעשית בין שני בוגרים הפועלים בדעה חופשית וצלולה. אכן, השיח המודרני קשור בטבורו ברעיון



השחרור מן "הדיכוי" המיני, המדומיין או הממשי, שיוחס לתרבות הנוצרית שעיצבה את המערב, ודומה שהוא עדיין נתון – למרות כמאה שנה של שיח – בשלב סערתו הכועסת של המתבגר שגילה כי הונו אותו. באווירה כזו רוב הקולות הקוראים לשמר את יסודות המוסר המיני מושתקים; אך אלה הם קולות חיוניים מאין כמותם להמשכיות התרבות שלנו, לאיזונה ולשגשוגה.

העמודים הבאים לא יוקדשו לערעור הנחות היסוד המתירניות או להסברה בדבר נחיצות שימור האיסור המקראי על משכב זכר. אלה הם נושאים חשובים, הראויים למאמרים עצמאיים. הדברים הנכתבים להלן פונים לאלה שעודם מאמינים בנחיצותם ובקדושתם של איסורים בתחום זה, אך נרתעים מהחלתם במקרה של הומוסקסואליות: הם חשים שכאשר מדובר במשיכה חד-מינית האיסורים כרוכים בעוול מוסרי, היכול להיפתר רק בדרך של לגיטימציה.

יתרה מכך, העמודים הבאים לא יקיפו אפילו את הסוגיה של חד-מיניות: המאמר אומנם נוגע בהופעתה של ההומוסקסואליות כקטגוריה בשלהי המאה הי"ט, ומעמיד הופעה זו בתוך הקשר היסטורי; אך אין הוא נכנס לסוגיה הסבוכה, והרלבנטית מאוד, של שינויים רחבים בתפיסת המשפחה והזוגיות, שתזווג את אף הם לגיבושו של המושג ולהתפתחות התופעה. סביר להניח, למשל, שאלמלא כרכה התרבות במודרניות בין נישואין, אהבה ומיניות (שלושה מושגים אלה עמדו לעיתים קרובות לבדם בחברות קודמות), מושג הזהות המינית היה נראה אחרת.

יומרתו של מאמר זה היא אפוא צנועה יחסית, והיא נוגעת בעיקרה לשאלת הזיקה בין הומוארוטיקה או משיכה חד-מינית לבין זהות הומוסקסואלית ותודעת המיעוט (הנאבק על זכויותיו) הכרוכה בהם. אעסוק בזווית הגברית בלבד (כלומר לא אגע בשאלת חד-מיניות או בסקסואליות נשית), ואבקש להראות שמשיכה הומוארוטית היא נפוצה וטבעית; להבהיר שהקטגוריה של ההומוסקסואליות אינה מבוססת; למנות את שבחיה של ה'הסללה' המינית שהלגיטימציה מערערת עליה; ולהציע שיבה אל מודל היודע את התשוקה ויודע את האיסור, במקום מודל היוצר זהות בעייתית ומבקש לשווא גאולה בהתרת איסורים. אני מקווה שלמרות הרגישות הגדולה של הנושא, האוזניים תהיינה כרויות לשמוע. דווקא כיוון שמדובר בדיני נפשות.

א. בזכות הנורמליות

חַי הַבְּרִית דּוֹדִי וְחַיִּיךָ וְחַי / הָאֱהָבָה שֶׁיָּרְתָּ בִּי חֲצִי
אִם לֹא אֶהְיֶה עֹבֵד לָאֱהָבָה רָצְעָה / אֲזַנִּי וְלִבִּי בְּתֶרֶה בְּחֲצִי.
יוֹם שֶׁשָּׁעֲתִיָּהוּ עָלַי בְּרַכִּי / וַיֵּרָא תְמוֹנָתוֹ בְּאִישׁוֹנִי
נִשְׁק שְׁתֵּי עֵינַי מִתְעַתֵּעַ / אֶת תְּאֵרוֹ נִשְׁק וְלֹא עֵינִי.

(ר' יהודה הלוי, מתוך 'אל דוד')

חטאות הנעורים שלך בשעות החפץ
אשר אתה נוטל מעם תשוקת נפשי
הולמות אותך, יפיוף; חטף אפוא מלוא חפן
את פרי הפתויים שיפיוף מבשיל.

אתה נעים, רעי – נעים לא רק לגבר.
אתה עדין, דודי – על כן אתה נצוד.
כל נער בן אשה, כמוך, מול אש עונגית
של אשת אהבים יכבש אותה עד קצות.

אך בגאות הזאת רק השאר בשפל
בכרם רעך – פרמי שלי, חבר!
חריש בעגלתי-שלי הוא בגד-כפל,
כי בו הרי היצר שתי בריתות שובר:

פתוי יפי פניך גם יפר בריתה
וגם יכזיב בריתי אתך עד סף כריתה.

(ויליאם שייקספיר, סונטה 41, תרגם צור ארליך)

האומנם משיכה של גברים לגברים היא טבעית ומצויה? התשובה הפשוטה היא כן, בכ"ף רבתי. האם היא קיימת רק אצל "סוג מסוים" של גברים, שהינם תמיד מיעוט? התשובה הפשוטה היא לא, באל"ף רבתי. הממד הארוטי אינו מוגבל, ושלל מושאים ומצבים שונים ומשונים עשויים להעיר באדם את הגוף ולהפיח אש בגחלי תשוקתו המינית – ובמיוחד גוף האדם על יופיו וחושניותו. אומנם, לתרבות יש משמעות רבה בעיצוב תשוקותינו, ועל כן קשה מאוד לבחון כראוי את טבעיותה של המשיכה ההומוארוטית מתוככי תרבות שהעמיסה עליה מטען כבד, טאבו רב דורות המבקש לעצמו כיום רהביליטציה; אשר על כן דרך טובה לבחון את השאלה היא על ידי יציאה אל מחוץ לתרבות שאנו חווים. יש להרים את הראש אל מבט רחב יותר – ולהתבונן על התרבות האנושית ממעוף-ציפור היסטורית וגיאוגרפית.

מנקודת המבט הזו התמונה בהירה: גברים היו אובייקט מיני ומושא לתשוקה של גברים אחרים לאורך דורות רבים בשלל תרבויות – הרבה הרבה לפני שהאנושות הכירה את החלוקה הבינארית בין 'הומו' ל'סטרייט', שקנתה לה אחיזה חזקה בתרבות המערבית רק במאה העשרים. הבינאריות הזו היא המצאה חדשה – כפי שמעידים, בין השאר, הן הסונטות של שייקספיר הן שירי החשק של משוררי ספרד, שבהם מושא התשוקה של הגבר הוא לעיתים גבר ולעיתים אישה.

אנתרופולוגים והיסטוריונים יודעים לספר על תפוצתן הרחבה עד מאוד של פרקטיקות חד-מיניות בקרב חברות שאינן המערב של המאות האחרונות. החל מחברות של ציידים-לקטים ועד לתרבויות מדינה מפותחות, מן המזרח הרחוק ועד לילידי אמריקה, משכב זכר הוא פעילות מוכרת ונפוצה. במקרים מסוימים פעילות זו הייתה עיקר חיי-המין של גברים, במקרים אחרים היא הייתה רכיב שולי; בהקשרים מסוימים היא נעשית מתוך היררכיה מסוימת (של יחסי משפחה או גיל) ובמקרים אחרים היא נעשית בין שווים; אבל כמעט בכל המקרים קיומה של פרקטיקה מינית כזו היה מעוגן בהסדרים החברתיים הכלליים, ולא תלוי ב'נטייה' אישית כזו או אחרת, וכמעט בכל המקרים ובכל התרבויות התקיימה פעילות זו לצד – ולא במקום – מיניות הטרוסקסואלית, שבלעדיה אין ילודה והמשכיות.¹

רבים מכירים את יחסי ה'פדרסטיה' שרווחו ביוון הקלאסית, יחסי גבר בוגר עם נער מאהב שהוא מאמץ לו, כחלק מתהליך חינוכו של האחרון; מעטים יודעים שיחסים דומים היו נורמה רווחת עד לעידן המודרני במקומות שונים, שנזכיר מתוכם את החברה הפרסית ואת החברה היפנית.² מעטים גם נותנים את דעתם לכך שהיסוד ההומוארוטי הונכח על ידי התרבות היוונית גם מחוץ למערכת הפדרסטית – על ידי האדרת האסתטיקה של הגוף הגברי, הן בפעילות הספורט הציבורית הן באמנות.

האמת היא שאין צורך להרחיק אל מחוזות רחוקים כדי לפגוש את הנורמליות של ההומוארוטיות. המקרא אוסר בתכלית על משכב זכר, ועושה זאת כחלק מן המוסר המיני המגביל מאוד – בתוך רשימה ארוכה של זיווגים אסורים הכוללים קרובות משפחה כאלו ואחרות, את האישה הנשואה, את האישה הנידה ואת משכב הבהמה. ההתנהגות המינית המתירנית שהתורה אוסרת, על שלל צורותיה, מוצגת כ"מַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם" וכ"מַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנָעַן", כלומר כפרקטיקה רווחת בתרבויות הסובבות.³ התורה גם אסרה חריפות את המיניות הכרוכה בפולחן – וגם כאן נכללו ה"קדש" הזכר וה"קדשה" הנקבה באיסור, באופן המשקף את הנורמה שרווחה בתרבויות הסובבות וחדרה, לתסכולם של הנביאים, גם לחברה הישראלית של עידן המקרא.⁴

אין צורך להאריך בדוגמאות נוספות, כי המסקנה עולה מאליה: קיומן של חברות רבות בתקופות שונות שבהן משכב זכר היה פרקטיקה אוניברסלית רווחת סותר את ההנחה הרווחת בשיח בן זמננו, שלפיה משיכה ארוטית של גברים לגברים היא מעצם טבעה נחלתו של מיעוט קטן ומובחן מקרב החברה.

היותו של הגבר מושא לתשוקה מינית של גבר אחר הינה, מסתבר, מאפיין יסודי של התרבות האנושית – נוסף על התשוקה הגברית הטבעית, מבחינה אבולוציונית, לבעול אישה ולהעמיד צאצאים, ועל גבי תשוקה זו. וכך, בניגוד אולי למה שהיינו מצפים, בחלק מהחברות ומהמקומות פעילות מינית אינטנסיבית עם גברים נתפסה דווקא כביטוי לזהות גברית-זכרית חזקה, או כדרך להעצמתה – בגלל היעדר מעורבות

של אישה. אומנם, בחלק מאותן תרבויות רווח יחס שלילי כלפי מי שממלא דרך-קבע את התפקיד הפסיבי, ה"נשי", במשכב-הזכר; הלה – בניגוד לגבר הבועל אותו – נתפס בחברות פטריארכליות כגבר נחות בעל זהות מינית פגומה.⁵

מעבר לכך, בהיותם "לא קונסטרוקטיביים" מבחינה אבולוציונית, יחסים חד-מיניים היו ועודם "מיניות לשמה", מעין הרחבה של הפעילות המינית אל מעבר להכרחי; ממילא, היחס אל החד-מיניות – קיומו או היעדרו של טאבו על מיניות כזו – מעצב לא פעם את הריתמוס הארוטי של היומיום: כאשר ההומוארוטיות אסורה, מצטמצם מאוד המתח המיני הפוטנציאלי ביומיום, ולהפך.⁶ בהתאם לכך, הכנסת יחסים כאלה אל הרפרטואר המיני היא במקרים רבים מאפיין של חברות ה"חוגגות" את המיניות (או בלשון חמורת סבר, חברות "שטופות זימה") – או של נסיבות נקודתיות כאלו, כמו חגיגות בכנוליות, נשפי תחפושות או מועדים שניתן בהם היתר לפריצות. במקרים אחרים, הפוכים במידת מה, משכב זכר כפרקטיקה נפוצה ולגיטימית היא גם מאפיין של חברות שתפסו בצורה שלילית מאוד את האישה והעדיפו שלא 'להזדהם' במגעיה.

אנו בניה של תרבות שהטילה טאבו על המיניות ההומוסקסואלית, בעיקר בעקבות האיסורים המקראיים – שהיוו את הבסיס למוסר המיני הנוצרי והיהודי (על ההבדלים העמוקים שביניהם).⁷ המין בין גברים המשיך להתקיים בדרכים כאלו ואחרות – על פי רוב בהסתער וכחטא שלעיתים עונשו החמור בצידו. אך כחטא, לא נבדל החטא המיני עם גבר מן החטאים המיניים עם אישה, והבושה הכרוכה בעקבו של אחד לא הייתה גדולה מזו שכרוכה בעקבו של אחר.

מה ששינה את התמונה היה כנראה דווקא החילון של עידן הנאורות.

ב. הומוסקסואליות כהבניה

בעידן הקדם-מודרני, מערך החובות והאיסורים, גם כאלה שלא היינו מחשיבים "דתיים" במושגי זמננו, מצא את ביטויו בשפה הדתית כמערך של מצוות וחטאים. בעידן המודרני, המדע החדש תר אחר עוגן ומקור סמכות שיחליף את זה הדתי. הוא ביקש להעביר את הציר שהמוסר סובב סביבו ממושגי החטא למושגים של "חוק טבעי" המאשש את הנורמות של החברה הבורגנית הנאורה. במושגים הדתיים-נוצריים, המיניות הייתה כרוכה בעקבה עם החטא; במושגים החדשים המין היה לגיטימי הרבה יותר – בתנאי שהוא מבטא את הטבע הנעלה והאנושי. משכב זכר לא היה חלק מהרפרטואר הלגיטימי. וכך, מה שהיה בעבר "חטא" אחד מני רבים הפך כעת ל"סטייה" ולעיוות-נפש.

כך קרה שלקראת סוף המאה התשע-עשרה צצה באירופה הקטגוריה של ה"הומוסקסואליות" כמין זהות, כתואר שלילי וחולני שניתן לכנות בו אדם.

"ההומוסקסואל של המאה ה-19 הפך לאישיות", כתב מישל פוקו ב'תולדות המיניות' שלו. "הוא הפך להיות סוג של עבר, של תולדות חיים ושל ילדות... דבר מהווייתו הכוללת לא נמלט ממיניותו. היא נוכחת בכל ישותו, נחבאת בכל פרט בהתנהגותו, משום שהיא העיקרון הערמומי והפעיל תמיד שלה... ההומוסקסואליות הופיעה כצורת מיניות ביום בו סולקה מתחום מעשי הסדום לעבר סוג של אנדרוגיניות פנימית, הֶרְמָפְרֹדִיטיות של הנפש. עושה מעשי הסדום היה מי שמעיד ושב וחסא, ההומוסקסואל הוא עתה זן בפני עצמו".⁸

וכך אכן התגבשה התפיסה החדשה, המחלקת את הגברים ל"סטרייט" ו"הומו", ועמה גם הפחד המקנן אצל נערים שמא "יגלו" בתוכם שהם שייכים למיעוט הלא-סטרייטי, זה שגם אם יעטרורו באפליה מתקנת יישאר תמיד בגדר "האחר". במשך שנות דור הניבה החלוקה הזו כאב רב למי שנמצאו בצד הלא-נכון של המשוואה: הגדרת בעל המשיכה החד-מינית כקטגוריה לעצמו, כסוטה וכמעוות, הפכה אותו לחלק ממיעוט מבוזז, והכשירה את הקרקע לאפליה בשלל הקשרים – אפליה שגם אם רשמית נעלמה מן העולם, היא עדיין נוכחת בהקשרים חברתיים, ואדי התסכול ממנה עדיין מזינים את "המאבק" של "הקהילה". סביר להניח שגם לפני עידן ההגדרות היו אנשים מרכלים על מי שנתפס מתנה אהבים עם גבר אחר, אך רכילות זו לא הייתה שונה משאר רכילויות על חולשותיו ויצריו של אדם; כעת, רכילות כזו הביאה לא פעם לסיומה של קריירה צבאית או ציבורית.

והנה, כדרכה האירונית של ההיסטוריה, התווית הפוגענית הפכה נכס פוליטי: הגדרתו של ההומוסקסואל כ"יצור" לעצמו, כקטגוריה של "מיעוט", הביאה אותו למעמד של מי שאסור לשפוט אותו או לפגוע בזכויותיו – כמו היהודי, השחור או האישה. באחד מתהליכי השינוי המהירים שידעה התרבות האנושית נגרע משכב הזכר מרשימת האיסורים של המוסר המיני בכל חברה המכבדת מיעוטים. הגדרת ההומוסקסואליות כזהות של מיעוט הפכה את שימורו של איסור כזה לבלתי אפשרי ובלתי מוסרי, שהרי לא ניתן להציג מאפיין זהות של אדם כדבר אסור או שלילי. ההמשך ידוע: אם ההומוסקסואליות היא אחת הזהויות שהחברה "חוגגת", הרי יש להציג אותה כאופציה מכובדת בתוך מערכת החינוך, ויש להתאים את מושגי המשפחה של החברה – מבחינת המשפט, החינוך והדת – אל האופציה הזו.

החלוקה המאוחרת והמלאכותית הזו, בין סטרייט להומו, היא אפוא כעת מקור להעצמה של "חלשים" – אך אין בכך כדי לומר שהיא מבוססת על אמת מהותית כלשהי. כמובן, עצם השגרת המושגים הללו בשיח פועל את פעולתו: כמו בכל חלוקה, אנשים נוטים לשייך את עצמם ואת האחרים לאחת הקבוצות, וכמו בכל דינמיקה חברתית עצם קיומן של הקבוצות מתעל אליו התנהגויות וסטריאוטיפים, מגדיר גבולות ומשרטט מפה חדשה של התרבות.

והנה מסתבר, שאפילו בעולם המנכיח כל העת את ההבניה הדיכוטומית הזו,

המציאות ההתנהגותית והפסיכולוגית רחוקה מלהתאים עצמה לתבניות הללו. ב-1948 ערך הביולוג האמריקני אלפרד קינסי את המחקר הרחב והמפורסם שלו על המיניות של האמריקנים, וממצאיו העלו אל פני השטח את העובדה שגברים רבים, שמזדהים כ"סטרייטים" ושיחסייהם הזוגיים והמיניים הם עם נשים, קיימו במהלך חייהם גם קשרים מיניים עם גברים. בכך ביקש קינסי להחליש את כוחה של התפיסה הדיכוטומית, ולשרטט במקומה סולם הנע בין הקטבים. המספרים שהציג קינסי באשר לכמות הגברים שהתנסו בכך היו גבוהים מאוד, ובעשורים שחלפו מאז התבססה מאוד ההשערה שהם היו מוגזמים ואף מוטים; אך הטענה הבסיסית על קיומו של רצף ועל מורכבותה של התשוקה המינית לא הופרכה.⁹ חוקרים מאוחרים יותר הציעו מודלים משוכללים יותר להגדרת הרצף הזה – כולל, למשל, התייחסות מורכבת לתשוקות, פנטזיות, התנהגות וחברות.

נראה שבעולם המחקר אין חולק על כך שהיבטים רחבים של המשיכה המינית הם נזילים – לפחות אצל חלק מבני האדם – ומשתנים עם הגיל או בהתאם לנסיבות. אכן, בעניין זה יש פער גדול בין השיח הרווח בחברה לבין זה הרווח במחקר, המקפיד להפריד בין "זהות מינית" להתנהגות מינית. לאחרונה, כאשר לצרכים רפואיים עלה הצורך הרפואי להגדיר את האוכלוסייה של הגברים (בעלי כל הזהויות המיניות) המקיימים מגע מיני עם גברים אחרים, טרחו חוקרים אף לטבוע מונח חדש שיציין אותם (MSM)¹⁰ – כדי להתרחק משיח הזהויות שאינו רלוונטי לעניין.

האמת היא שגם התרבות מקיימת שיח כפול בנושא. מצד אחד, שיח הזכויות הפוליטי נשען כל העת על תפיסת הדיכוטומיה. בשל כך, הדה-לגיטימציה של הומוסקסואליות נתפסת תמיד לא כמוסרנות אנטי-מתירנית – דבר שעשוי להיות נסבל בחברה שמרנית – אלא כהדרה של קבוצת מיעוט, כהטלת הגבלה על אדם ש"נולד ככה". כל ערעור על הלגיטימציה, ממילא, אינו ויכוח לגיטימי על מוסר מיני אלא פגיעה אכזרית בקבוצה מוחלשת.

מן הצד השני, כאשר עוברים מן הממד הפוליטי אל הממד התרבותי ואל החוויה האישית, תפיסת הדיכוטומיה מפנה את מקומה לעולם האמיתי, זה שבו בהיעדר טאבו מתקיימת פלואידיות של הזהות המינית. אם בסדרות הקומיות של שלהי המאה העשרים היה שמור מקום לדמות של ה"הומו", המודע או הלא-מודע, שהעניק הזדמנויות קומיות רבות לתסריטאים, הנה בסדרות הטלוויזיה האמריקניות של המאה ה-21 הגיבורים עסוקים באופן מוחצן במיניותם – וזו פושטת ולובשת צורה, בוודאי כאשר מדובר בחברה ליברלית ועשירה. הגבר שחי עם נשים כל חייו מוצא פתאום בתוכו את הדמות הנשית ונעשה טרנסג'נדר, בחורה העייפה ממערכות יחסים עם גברים מתאהבת לפתע בבחורה אחרת, וזוגות המכניסים ליחסיהם צלע שלישית מגלים שהיא מעצימה את המתח המיני אצל שני בני הזוג.

אינני מזמין כאן את הקוראים להתבוסס בחגיגת-הזהויות הזו, אלא לשים לב לכך

שבדימויים התרבותיים של החברה המתירנית בת זמננו, האנשים המאמצים זהות מינית אחרת הינם פעמים רבות כאלה שקיימו מיניות הטרוסקסואלית נורמטיבית ומספקת עד לרגע ההארה. אפשר כמובן לטעון שכולם היו "בארון" קודם לכן, ובמציאות יש בוודאי מקרים כאלה. אבל לא תמיד כך הדבר, כפי שהפנימו כנראה גם מיטב התסריטאים והבמאים, בהניחם שיש אצל אנשים רבים יסוד ביסקסואלי, שבנסיבות מסוימות עשוי לבוא לידי ביטוי. ב"שגינות ברוקלין" של פול אוסטר, רומאן פוליטי למדי המסתיים ערב קריסת מגדלי התאומים, מוצא המספר את ברוקלין כמקום מוזר ונחמד להזדקן בו – עם "הזוגות הלסביים, חנויות המכולת הקוריאניות והקדוש ההודי המזוקן". עמוד לפני סוף הספר, מוצא המספר שתיים מגיבורות הספר, שעברו לגור יחדיו כתוצאה מאילון, במצב אינטימי; למותר לציין שלאורך כל עלילת הספר קיימו הנשים הללו מערכות יחסים עם גברים, ועמם בלבד, והאיחוד הארוטי ביניהן הוא פרי התסכול החריף שחוו שתייהן ממערכות יחסים כואבות.

הסופרים והתסריטאים אינם בודים מלבם: הם משקפים מציאות שרבים מכירים. חבר סיפר לי על מכרה, שלאחר גירושים כואבים מבעלה התאהבה באישה; אחר סיפר לי על גיס שהכריז בגיל ארבעים שהוא הומו, ועבר מנישואים משמימים למערכות יחסים מזדמנות, מנציח כביכול את נעוריו. שורה של ידוענים ישראלים הכריזו בשנים האחרונות על היותם ביסקסואלים – כלומר אנשים המסוגלים לקיים מערכת יחסים מינית עם בני מינם ועם בני המין השני.¹¹ מחקרים עדכניים על זהות מינית של צעירים מלמדים שבסביבה ליברלית בת זמננו, ההגדרות מתמוססות אפילו בתודעה. ריץ' סבין-ויליאמס, פרופסור לפסיכולוגיה המתמחה בתחום, אף פרסם בשנה שעברה (2017) ספר שכותרתו "סטרייט על פי רוב": פלואידיות מינית אצל גברים,¹² ובו הוא מראיין שורה של צעירים המתאימים למה שהוא עצמו הגדיר כ"הגדרה הצומחת ביותר בזמננו" – זו של אנשים שהם הטרוסקסואלים בנטייתם הבסיסית – אבל בהחלט עשויים למצוא עניין מיני בבני מינם. במילים אחרות: ארונות נפתחים ונסגרים, וזהויות מתחלפות ותודעת הרצף שבה אל המרכז.

כאן חשוב לסייג: קיומו של רצף, וקיומן של התנהגויות חד-מיניות אצל בעלי זהות 'רגילה', אין פירושה הכחשת קיומם של אנשים שאצלם המשיכה החד-מינית היא עמוקה ובלעדית. כמו בכל רצף וכמו בכל תכונה אנושית, ישנם מקרי-קצה – ולעניין זה, אין זה משנה אם מדובר בעובדה ביולוגית גנטית, בהתניה פסיכולוגית או בתגובה פוסט-טראומטית. אך קיומו של קצה בכל משרעת אינו הופך את אנשי הקצה לקטגוריה אנושית בפני עצמם. גבר שיש לו משיכה עזה לבני מינו ורתיעה מבנות המין השני אינו סוג אחר של אדם: הוא, ובכן, גבר שיש לו משיכה עזה לבני מינו ורתיעה מבנות המין השני. לדידו של מי שמקבל את המוסר המיני המקראי וההלכתי, זו בהחלט בעיה – שייתכן שהיא ניתנת לפתרון וייתכן שלא.¹³ ללא ספק, מדובר

באתגר לא פשוט, שעשוי לעורר אמפטיה רבה מצד מי שחיי לא הביאוהו לניסיון הזה – אבל זוהי בעיה פרטית ולא בעיה ציבורית.

האתגר הזה, אגב, אינו בהכרח קשה יותר מהאתגר של גבר שדרך קבע "לא הולך לו" עם נשים, מסיבות שונות שעשויות להיות בלתי תלויות בו כלל, ונידון לחיי נזירות מתסכלים. אכן, כאן עולה השאלה מה דינו של מי שאנוס לחרוג מהמסגרת שהחברה רואה כרצויה, כיצד להדריכו וכיצד להתייחס אליו – אבל זו שאלה נושנה, שיש לה מקום בכל חברה ובכל מערכת נורמטיבית. התשובה עליה צריכה להינתן במישור האישי-פרטי; היא אינה צריכה להוליך אותנו לא לקטגוריזציה של החברה האנושית לפי העדפותיה המיניות ולא לגיטימציה של מה שקיבלנו על עצמנו כאסור.

לסיכומו של פרק זה נשוב אל הבסיס: הרחבת השיח מן הדיכוטומיה של הומו-סטרייט אל המחוזות של הביסקסואליות והקוויריות ושאר הזהויות הצצות חדשות לבקרים משיבה אותנו בעצם אל נקודת ההתחלה, הלא היא המודל "הישן והטוב". מודל שבו רוחשות באדם שלל משיכות מיניות פוטנציאליות – חלקן נפוצות יותר וחלקן נפוצות פחות, חלקן לגיטימיות מבחינה מוסרית תרבותית וחלקן טעונות ריסון או הדחקה – מחלומות אדיפליים או צורות אחרות של גילוי עריות, דרך הנאה מאלימות ועד משיכה אל נשים נשואות.

אבל – כמוכן – יש הבדל בין המתרחש בחברות סופר-ליברליות לבין המתרחש בחברות שמרניות יותר. באחרונות הדיכוטומיה עדיין שולטת, והמודל הגברי המאצ'ואיסטי מוביל נערים להיבהל אם הם מוצאים בעצמם צדדים אחרים – ובפרט אם הם חשים משיכה לבני מינם. המושג 'הומו' ככינוי-גנאי עדיין רווח בחלקים של החברה בישראל, והפחד מהתווית הזו גובה מחירים כואבים. כינוי הגנאי הזה, חשוב לציין, זר לחלוטין למסורת היהודית: זו טיפחה תפיסת גבריות רכה ומכילה יותר, שניכרה במודל של הלמדן והחכם – וכאמור לעיל גם הכירה בקיומה של משיכה לגיטימית לבני אותו מין – גם אם זו צריכה להיות מרוסנת בתכלית על ידי המשמעת הדתית. מבחינה זו, ראשי החץ במלחמה נגד הלגיטימציה של ההומוסקסואליות – אנשי "ישיבות הקו" מהרב צבי טאו ועד הרב יגאל לוינשטיין – כופים על התורה תפיסה הזרה לה, ואף עושים טעות אסטרטגית ואנושית קשה כאשר הם מקימים לתחייה את הקטגוריות הזרות והרעות המחלקות את הגברים לשניים ומכנות חלק מהם "סוטים". האיסור על מימוש נטייה חד-מינית אינו מביא אנשים לשלוח יד בנפשם; לעומת זאת, הגדרתם כ"סוטים" או כטעות בפס-הייצור של ריבוננו של עולם, הגדרה מקוממת ומופרכת שאין לה שום יסוד, בהחלט עלולה לתרום לכך. מלבד הפגיעה החמורה בנערים, יש בדברים האלה גם העצמה של השיח הדיכוטומי, זה המוביל בהכרח לאותה לגיטימציה שהם מעוניינים למנוע.

ג. על הסללה ורווחיה

אכן, דורות רבים של טאבו דתי ותרבותי על מיניות לא-פרודוקטיבית, שההומוסקסואליות היא ביטוייה המובהק ביותר, עיצבו תרבות שנטרלה – אצל רבים – את היסוד הארוטי מן היחסים בין הגברים, עד שרבים מבני דורנו הקוראים על תרבויות וזמנים אחרים תוהים כיצד התקיימו פרקטיקות כאלה, הרי "לא כולם היו אז הומואים...". אך זוהי טענה המתעלמת מההשפעה האדירה של תרבות וציפיות על הנפש האנושית – ובכלל זה על התשוקות הבסיסיות ביותר (כשם שאידיאלי יופי, המשתנים מעידן לעידן, מעצבים גם כיום את המשיכה המינית בעבור כולנו). כפי שהיהודים שומרי כשרות לרוב אינם מזילים ריר בעוברם ליד דוכן המציע בשר חזיר צלוי, כך גברים רבים במערב אדישים לגירוי מיני גברי ולעיתים אף חשים דחייה ממנו. אך אין פירוש הדבר שחזיר איננו טעים, ואין פירוש הדבר שכל שומרי הכשרות לא יזילו ריר ליד הדוכן. אפשר לדון בהרחבה בסיבות מדוע אנשים מסוימים מפנימים את הטאבו בעוד אצל אנשים אחרים התשוקה חזקה ממנו – אך שוב: תהייה הסיבות אשר תהייה, אין הן מצדיקות יצירת קטגוריה אנושית נפרדת, ובוודאי שאין בהן כדי להפוך משיכה מינית טבעית לעיוות או למחלה.

אולי אין צורך להרחיק אל עולם הכשרות: המוסר המיני שלנו גם אוסר על אדם יחסים עם אחותו, ועל פי רוב השילוב בין הטאבו המוסרי לבין "גסות הלב" המתפתחת אצל מי שגדלים יחדיו (מה שמכונה במחקר "אפקט ווסטרמארק") אכן מדכאים משיכה כזו מעיקרה. חכמים אף השתמשו בהטבעה הגדולה של האיסור הזה בתודעה כדוגמה לידיעה שלמה: "אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך..."¹⁴ ועדיין, למרות קיומו של הטאבו משיכה כזו מתעוררת מפעם לפעם, וחיפוש ברשת יעלה בקלות שלל שאלות אנונימיות בסגנון "אני נמשך אל אחותי... מה לעשות?!". גם כאן, אפשר לדון בסיבות מדוע מה שאינו מתעורר אצל רבים כן מתעורר אצל מעטים, והתשובות יכולות לנוע בין סיבות פשוטות ורווחות כמו געש ההורמונים בגיל מסוים (יחד עם אחות מצודדת במיוחד) לבין סיבות מורכבות של פסיכולוגיה ונסיבות. גם כאן, החווים משיכה כזו מוטרדים גם מהשאלה "האם זה נורמלי?". אבל תהיה אשר תהיה התשובה, איש אינו מעלה על הדעת לאסוף את מי שמוצאים בתוכם משיכה כזו ולהעמיד אותם כ"צור" אנושי מיוחד.

כבר הזכרנו לעיל, באמצעות שימוש בדוגמאות מעולם ההלכה, את כוחו של הטאבו. לעיתים, כוחו גדול עד כדי יצירת מציאות פסיכולוגית קולקטיבית: בתלמוד הבבלי נקבע כי "לא נחשדו ישראל על משכב זכור",¹⁵ בה בשעה שגויים נחשדו בהחלט.¹⁶ ככל הנראה, חכמים סברו שבעם היהודי האיסור הופנם באופן משמעותי.¹⁷

אבל יש כאן יותר מזה. מה שמצמצם את המשיכה החד-מינית אינו רק האיסור המוחלט על מימושה, אלא גם דיכוי של היצר הזה במהלך תהליך החברות שעובר

כל אדם בילדותו ובנעורו. תהליך זה מורכב מאינספור חלקים, ובכללו מה שמקובל בשנים האחרונות לכנות 'הסללה' – כלומר הפניית הרצונות והכוחות של הילד למסלול המתאים למינו, בהתאם לחברה שהוא גדל בה.

כשמדברים על הסללה הזרקור מופנה לא פעם לדברים הקטנים שאנו פוגשים מגיל צעיר: בגדים כחולים לַפְּנִים וורודים לַבָּנוֹת, משחקי פעולה לבנים ומשחקי טיפול לבנות, וכן הלאה. ההסללה הזו מעוררת לעיתים התנגדות שכן אלה הם סממנים מטופשים למדי ומכלילים שלא לצורך; נוסף על כך, הם מעצימים את האתוס המאצ'ואיסטי שלפני רגע דיברנו בגנותו, כמו גם את האתוס של פסיביות נשית, ונראה כי בכך הם מצמצמים את חופש הבחירה של היחיד.

אולם ההסללה היא הרבה יותר מכך – והתנגדות גורפת לה היא שפיכת התינוק עם המים. ההסללה אינה רק בתחום הזהות המינית – אנו מסלילים כל העת, בכל תחומי החיים, ו"הסללה" זו היא לב ליבו של החינוך שלנו. באמצעות הקודים התרבותיים שאנו מטמיעים בילדים מגיל צעיר, בדרכים שונות ומשונות, פיזיות (מצורת החלוקה של דירות המגורים ועד ללבוש) ומילוליות (מהטפות ישירות ועד שגרות לשון אגביות), אנו מאפשרים להם לטפח ציפיות נכונות ובריאות יותר לגבי החיים – למשל, ביחס לגבולות רכוש וכסף, ביחס ללימודים ולעבודה, ביחס למחויבות למשפחה ולקהילה – וגם ביחס לתחום הרגיש מאוד של מיניות. ההסללה משמשת, בין השאר, למניעת גילוי עריות: הבן יודע שאמו ואחותו "מחוץ לתחום" לא מפני שאיימו עליו בעונש בגיהנום, אלא כי הרגילו אותו לכך מגיל אפס ויצרו הפרדה בין התחום המיני למרחב המשפחתי. ההסללה כוללת גם את הנחלת ההנחה שפעילות מינית היא עניין "של מבוגרים" ולא של ילדים (וכך, גם אם הילד מציץ בתכנים "למבוגרים" הוא עדיין משתף פעולה עם ההנחה שמדובר אכן במשהו של מבוגרים) ואפילו את בניית המחיצה הלא-מובנת מאליה שבין אהבת-רעים לאהבה מינית. לענייננו, חלק משמעותי מן ההסללה, במודע ושלא במודע, הוא נטיעת ההבנה של ילדינו שעתידם המיני והמשפחתי אמור להיות עם בן המין השני. גם אם הבן הקטן שלנו, כדרכם של בנים רבים לפני ההתבגרות, רואה בבנות יצורים דוחים למדי, הוא קולט מאיתנו בדרכים רבות שיבוא היום והוא יקשור את גורלו באחת מהן.

ההסללה לא נערכת רק בבית – ולעיתים קרובות היא מוגזמת ומזיקה. תותחי תעמולה מתקיפים אותנו כבר שנים רבות לא רק באידיאל גברי מאצ'ואיסטי – אלא גם באידיאל יופי נשי מסוים, שאין צורך לתאר כאן. והנה מסתבר שלא רק מושגי יופי מופשטים אלא גם הפרמטרים של המשיכה המינית מושפעים ממה שהתרבות משקפת לנו. כאשר במהלך ההתבגרות יוצרים בעבורנו פעם אחר פעם זיקה בין מבנה גוף מסוים לאנרגיה מינית או עונג מיני, הסיכוי שנחלום בלילה על נשים שמנות – כמו אלו שהיו מושא הפנטזיה של בני הרנסנס – קטן והולך. קטן, אך לא נעלם: המשיכה המינית של כל אדם מורכבת גם מממדים ששייכים לו בלבד – יהיו

אלה נטיות מולדות או זיקות, קיבעונות או הבניות שקשורות בביוגרפיה האישית מאוד שלו – ולכן אנשים רבים, אולי כולם, "סוטים" פה ושם מן הציפיות הכלליות ומשמרים סוג של עצמאות בטעמם המיני. אבל אין הדבר מוריד ממרכזיותה של אותה הסללה שהזכרנו, הסללה שאחד מרכיביה הוא דחיפתם של בנים להתעניין בבנות – ושל בנות להתעניין בבנים.

הלגיטימציה של ההומוסקסואליות והתפשטות המונח "זהות מינית" הן האויב הגדול של ההסללה. גלומה בהן הנחת יסוד שכל אדם הוא בעל "זהות מינית" מובחנת מראש, וזו "תתגלה" לו במהלך התבגרותו או חייו – ובמקום לעצב אותה עליו להקשיב לה. ההשלכות של תפיסה כזו הן מרחיקות לכת, ונדגים אותן כאן באמצעות שתי סיטואציות פשוטות ומוכרות, הקשורים בהתבגרותם של בנים. הסיטואציה הראשונה היא זו של הילד בן השש, נניח, המבלה את כל שעות היום עם דור, החבר מהבניין ממול, ומספר בהתלהבות לכל מי שרוצה לשמוע כמה הוא אוהב את החבר שלו. "כשאני אהיה גדול אני ארצה להתחתן עם דור", הוא מספר לאבא ולאימא, והם צוחקים, ומאשרים עם הבן בחברות היפה הזו. בעולם של הסללה, זו סיטואציה תמימה וחביבה: הילד נמצא בגיל שבו חברות כזו היא נהדרת ותמימה, וכשיתבגר יגיע גם השלב של הבנות. אך בעולם שאליו התוויית-זהות דוחפת אותנו, ההצהרה התמימה של הילד תתפרש כמעין איתות ראשוני על "זהות מינית". בעולם כזה, להורים אסור לומר לילד את האמירה המסלילה-מפלילה "יופי חמודי, אבל כשתגדל תתחתן עם בת"; חלילה! יש להמתין ולראות, וביתניים לתת לילד את מרחב האפשרויות "לגלות" בו את עצמו. זו אגב אינה סיטואציה דמיונית, אלא המקום שאליו האווירה הציבורית הנוכחית מובילה אותנו: כמו עיניי ראיתי כיצד אימא בחוג הורים שואלת בחרדה את המנחה איך להגיב להצהרה תמימה שכזו מפני בנה הקטן. לפני עשור או שניים שאלה כזו כלל לא הייתה נשאלת; שהרי אין דבר טבעי יותר מהצהרה כזו בגיל כזה.¹⁸

הסיטואציה השנייה היא זו של נער מתבגר, הגר בפנימיית בנים ומוצא – לחרדתו, לרוב – שחבריו מעוררים בו התרגשות ארוטית, ואולי אף בא לידי מעשה כזה או אחר.¹⁹ בעולם של התויות-זהות, התקרית הזו או הרגשות הללו יעוררו מיד את השאלה "מי אני?", מה הזהות המינית שלי, האם אני באמת "כזה" וכן הלאה; אידיאולוגיית הלגיטימציה גם תדחק בנער (בניגוד למסרים הדתיים או השמרניים) לא להדחיק, לא להתכחש ולא לדכא, ואדרבה, למצוא את העצמי האותנטי שלו בתוך מה שחווה. אך בעולם המשוחרר מהאידיאולוגיה הזו, בעולם שידוע שהמשיכה היא טבעית ורואה את ההסללה כחלק מתפקידה של התרבות, הסיפור יתפרש כפשוט הרבה יותר: הורמונים משתוללים של גיל ההתבגרות ורעב מיני לא מסופק הם על פי רוב ההסבר הטבעי להתרחשות, שדומות לה עברו על אינספור גברים שניהלו בהמשך חיים נורמטיביים לחלוטין. אכן, סביר להניח שמי שבא לידי מעשה עם בני

מינו אינו נמנה עם אותו גרעין קשה של בעלי הפרופיל הגברי הצר והמובהק ביותר, אלו שרואים בכל זכר אחר גורם מפריע ותו לא; אבל מה בכך – אין, הרי, שום יתרון מובנה בזהות "גברית" מזוקקת שכזו.

לא ניתן לקיים את ההסללה החברתית בחברה שמאמינה בחלוקת הגברים ל'סטרייטים' ו'הומואים', ונחושה להעניק לגיטימציה לזוגיות מינית ומשפחתית בין שני גברים. בעולם המחולק לפי התוויות הללו, אסור לדבר על משפחה כמקום שיש בו אבא ואימא דווקא, ולא ניתן להציג את המיניות ככוח שמהותו היא חיבור בין זכר לנקבה. בעולם כזה, הנטייה החד-מינית הקיימת ממילא בצורה כזו או אחרת בתוך רבים כל כך הופכת מעוד יצר שראוי לכבוש לאופציית-זהות שנמצאת כל העת על השולחן; עצם קיומה של האופציה מעלה באופן דרמטי את הסיכוי שאדם יידחק לבחור בה ("יידחק", כי כאמור לעיל, גם בעולם של לגיטימציה, ובוודאי בחברה שמרנית או דתית שבה הלגיטימציה היא רק אחד הכוחות הפועלים, יש מחיר כואב לבחירה בזהות הזו. אבל אנשים, כידוע, בוחרים לא פעם בדברים שאינם נוחים, מכל מיני סיבות).

במילים אחרות, כשאנו מכוונים את ההומוסקסואליות כזהות מובחנת, ומעניקים לה לגיטימציה (והדברים הרי כרוכים זה בזה: ברגע שאדם "הוא כזה", אי אפשר שלא לתת לזה מקום; לעומת זאת, ברגע שזה אחד היצרים הרוחשים בתוך האדם, ולא דבר-מה המיוחד לו והמהותי לו, הוא מצטרף לרשימה ארוכה של תשוקות אסורות – שכולן נורמטיביות), אנו מקלים את סבלם של מי שכבר רואים את עצמם ככאלה – ומזמינים במו ידינו את גידולה של התופעה; מזמינים לרבים מילדינו חיים בזהות רוויית סבל.

תומכי הלגיטימציה רגילים לטעון בלהט שמספר ההומוסקסואלים הוא קבוע, והריבוי שאנו חשים הוא בסך הכול יציאתם מן הארון של מי שבדור קודם היו חיים בתוכו חיים כפולים או חיים של הדחקה. אלא שהטענה הזו, שלעולם לא נוכל לדעת אם היא נכונה מבחינה עובדתית, מתעלמת לחלוטין מקיומו של רצף: אין דומים חייו "בארון" של מי שחיים עם אישה הם בשבילו סבל נורא, לחייו "בארון" של מי שמוצא עניין ארוטי רב בגברים אבל מסוגל בהחלט לחיות חיים מספקים עם נשים. וכמובן, אם האחרון חי בחברה ובתקופה שבהן הרהורים על גברים נתפסו כיצר-הרע מכוער שיש לדכא – בדיוק כמו הרהורים ארוטיים על האחות, על בתו הקטינה של השכן או על המזכירה הנשואה – הרי העובדה שלא מימש את תשוקתו לא הפכה בעיניו לחיים של דיכוי אלא לחיים של ריסון. גם היום, הרי, נותרות בארונות של כולנו תשוקות רבות שאינן ממומשות. אשר על כן, הדעת נותנת כי הלגיטימציה הגדילה במידה ניכרת את מספר האנשים המנהלים חיים בזהות מינית הומוסקסואלית, וצירפה ל"מועדון" רבים שבהקשר תרבותי אחר היו חיים אחרת – ולא דווקא חיים של סבל – כפי שראינו בסוף הפרק השני, כאשר דיברנו על הביסקסואלים וה'סטרייטים' על פי רוב.

העניין נוגע לא רק לעיצוב הזהות המינית בגיל ההתבגרות, אלא גם לאופן שבו אנשים מגיבים במהלך החיים לטראומות או לחוויות קשות – מיניות או רגשיות – עם בני המין השני, או למידת היכולת שלהם לקיים תקשורת אמיתית עם מה שניר מנוסי כינה כאן "המחצית השנייה של האנושות".²⁰ גבר או אישה שמערכות היחסים שלהם עם המין השני צרבו בליבם צלקות קשות, עשויים למצוא נחמה או מפלט בזוגיות מסוג אחר; גבר או אישה שמתקשים לדלג על המרחק שבין "מאדים" ל"נוגה", או חשים אי נוחות עם התפקיד המגדרי שהזוגיות ההטרסקסואלית מייעדת להם, עשויים גם הם להעתיק את האינטימיות הזוגית שלהם למרחב הנראה להם – במודע או שלא במודע – כזה שיוכלו לתפקד בו היטב. בעולם הישן, זה שהטיל טאבו על מערכות יחסים חד-מיניות, מי שנכווה במערכת יחסים עם המין השני היה נותר לבד – או אוסף כוחות ומנסה שוב; ומי שלא חש בנוח עם התפקיד המגדרי פשוט חרג ממנו – או יישר קו עם הציפיות בנשיכת שפתיים. גם כאן, עלייתה של החד-מיניות כאופציה הביאה רבים אל תוך מעגל שבתרבות אחרת לא היו נקלעים אליו.

אולי זה המקום להזכיר את מה שהסרטים הרומנטיים של הוליווד מבקשים להשכיח, אבל אינסוף בדיחות, פתגמים וחוכמה עממית בכל התרבויות מבססים היטב: החיבור בין גבר לאישה, אף שהוא רווח ובסיסי, רחוק מלהיות פשוט או חלק. ואף שבכל הדורות חלקו גברים ונשים קורת גג וגידול משפחה, רק בתרבות המודרנית ביותר החלו השניים הללו לדבר באמת זה עם זה. או לפחות לנסות; אנו עדיין מחכים לתוצאות האמת. כנגד המרחק המובנה הזה בין שני חלקי האנושות, העמיד הטבע משיכה מינית עזה, הזדקקות רגשית ותלות הדדית בהבאת ילדים לעולם. אבל לא תמיד זה מספיק: לעיתים המניעות חזקות יותר מן המשיכה המינית, או שזו מגומגמת מסיבות שונות. קיומה של האפשרות לוותר על התענוג – האמיתי או המפוקפק – הוא הזמנה שאינה נותרת ללא מענה.

ד. נורמלי ואסור

המענה המצוי של לגיטימציה לאנשים "להיות מי שהם" מותיר את האדם במקום של ה"אחר" החרוג והמשונה, זה שהמערכת הרגילה של תורה ומצוות, כמו גם המערכת הרגילה של מבנה המשפחה המסורתי, אינן בנויות בעבורו. אכן, הוא מוסיף סוכריית חיזוק משמעותית בדמות החיבוק כלפי השונה, ההכלה שלו והלגיטימציה שלו; הרי זוהי "פוליטיקת הזהויות" של ימינו אלה, מניפת הצבעים של בנטון. אבל עם כל הרצון הטוב מדובר בסופו של דבר בלא יותר מקביים, הדורשים תחזוקה מתמדת. החרוג הוא חריג, והוא והחברה שסביבו צריכים להתאמץ תדיר כדי שהחריגות הזו לא תפריע לחיים מלאים, לביטחון עצמי ולמקום ראוי בחברה.

יותר מזה: החלוקה של הגברים ל'הומו' ו'סטרייט' היא המכשול הגדול ביותר בפני תפיסה פשוטה וטבעית של משיכה חד-מינית, והחיזוק הגדול לשורה של

סטריאוטיפים שגויים באשר לזהות גברית. היא דוחפת את האדם לראות במשיכתו המינית "זהות" ואולי אף מהות, ובמקרים של בלבול היא דוחקת בו להכריע ו"לבחור צד". מאחורי ה"היה מי שאתה", המייצג חתירה לאותנטיות, מציץ לא אחר מאשר ה"תגדיר את עצמך במשבצות שלנו" הדכאני והקבעני.

הבעיה אינה פילוסופית אלא קיומית: השיח הציבורי הנוכחי – המעצב גם את הטיפול הפסיכולוגי, את שירותי הרווחה, את מערכת החינוך ואת המשפט והכלכלה – נושא את דגל הלגיטימציה ומקבע כך בתודעה את השקר הגדול של העידן שלנו, שקר חלוקת האנושות ל"סטרייט" ו"הומו". המחיר הנפשי שכבר משלמים בני הדור שגדל כעת הוא דחיקה מיותרת של רבים מאוד אל משבצת "חריגה", שאותה צריך לשאת כצלב-ייסורים על הגב לאורך חיים שלמים, בין אם אדם רוצה לשחק את המשחק ובין אם לא. ממעל, הרי, מנופפת כל העת החרב המתהפכת של ההתכחשות לעצמך.

בחברה שבה זוגיות חד-מינית היא שוות-ערך לחלוטין לזוגיות של גבר ואישה, בחברה שבה הרעיון של "אבא ואימא" לילד הוא רק אופציה אחת מני רבות, בחברה שבה אין כל זיקה בין המין הביולוגי לבין התפקוד החברתי – בחברה כזו זהות הומוסלבית אינה כרוכה בסבל או בחריגות, ובה דוקטרינת הלגיטימציה תוכתר בהצלחה ותביא אושר לבריות. אלא שחברה כזו אינה קיימת, לפחות לעת עתה. גם מי שרואה בה אוטופיה יודע שלא מדובר במציאות נוכחת. במציאות, וקל וחומר בחברה דתית או שמרנית, הלגיטימציה נותנת לכל היותר הקלה משמעותית בסבל שנגרם מזהות מינית חריגה. סבל שהיה יכול להימנע מעיקרו אילו היינו מאמצים את התפיסה ההפוכה ביחס למשיכה חד-מינית: שמדובר בדבר טבעי, מצוי ונורמלי, שאין בו ייחוד ואין בו אשמה, לא עיוות ולא זימה.

הלגיטימציה פוגעת בתודעת הנורמליות, שבכוחה למנוע במידה רבה את המצוקה שתיארנו בפתח דברינו. אך הצבת פתרון חלקי וחלש במקום פתרון מהותי וטוב היא רק החלק הקטן של הבעיה. החלק הגדול יותר הוא שהלגיטימציה מחוללת אסון גדול, שאת מחירו משלמים ועוד ישלמו המוני בני נוער שייכנסו לכף-הקלע הזו בלי שכלל היו אמורים להיות בה, כמו גם אנשים ונשים בוגרים, שמאבדים ועוד יאבדו את היציבות של חיי המשפחה שלהם ואת הנאמנות של בני זוגם.

העניין פשוט בתכלית: הלגיטימציה היא היפוכה של ההסללה. ככזו, היא חתירה תחת הכלים שפיתחה התרבות האנושית, בצורותיה השונות, כדי לנתב את התשוקות שלנו ולרסן את דרכי מימושן, כלים שאומנם השיח בן זמננו אוהב לצייר כדכאניים, אך המציאות מלמדת שהם עומדים בבסיס ההישגים התרבותיים שלנו ומבטיחים רוב המקרים דווקא את האושר. שיח הלגיטימציה הוא שיח שמונע מאיתנו לקיים את ההסללה: בקרוב, אם לא כבר כעת, ייאסר על הגננות לחלק תפקידים שונים לבנים ולבנות, הורים מתקדמים יימנעו מלומר לילדים שכשיגדלו יינשאו לבן המין השני,

ומערכת החינוך לא תוכל עוד להציג את המשפחה כמודל שבו יש אבא ואימא, זכר ונקבה. הלגיטימציה דומה לכל מהפכה המחריבה עולם ישן בלי שיש לה אלטרנטיבה. אנו עוד נתפכת, השאלה היא מתי ובאילו מחירים.

מי שחיים בחברה שאינה דוגלת במתירנות אך נוטים ללגיטימציה מחמת חרדתם לנפשם הרכה של בני הנוער, ראוי אפוא שיתפכחו: כאשר הם מניפים את דגל צבעי-הקשת, הם מצטרפים בבלי דעת למסע של מתנגדי התרבות שנולדה מהמקרא, מסע מהפכני של תרבות מתירנית שחותרת לביטול כל הכלים המסלילים וליצירת עולם חדש, אוטופי-דיסטופי, שמחק את מושגי המגדר, המין והמשפחה. אכן, הרבה ממשותתפי המצעד אינם מאמינים במסע הזה כלל, ואולי מתנגדים לו בכל לב; אבל הפתרון שהם מציעים לנוער הנמשך לבני מינו הוא פתרון רק בעולם כזה, ריק מקטגוריות. ההצטרפות לא רק שאינה מועילה, היא מזיקה מאוד: בבקשם מעט מזרז לקומץ, מזמינים חסידי הלגיטימציה אומללות לרבים רבים אחרים, שעוד יבואו. כוונתם רצויה, אבל הדרך רצופת הכוונות הטובות הללו מוליכה לייסורי שאול.

ואולי הגיעה השעה לשוב אל מודל פשוט, מכיל ואמיתי. כזה שבו אין מצעד אינסופי של "זהויות", אלא יש גברים ויש נשים. כזה שמכיר בעוצמתה של המיניות ובפנים הרבות שזו יכולה ללבוש בחייו של אדם. כזה שבו לא כל מה שרוצים מותר, ולא כל מה שאסור סוטה. כזה שמכיר בארוטיות הפוטנציאלית של הכול, כזה שמכיר ביצרי אדם ובגבולות שצריך להציב להם. אכן, כאן אנו שבים אל נקודה מכריעה שאולי היא המניע לדינמיקה הנוכחית של השיח: הנחות היסוד המתירניות חלחלו כה עמוק אל התודעה של בני זמננו, שהצירוף בין "טבעי" ל"אסור" נראה כבלתי אפשרי. אבל הצירוף הזה – כן, גם בלי שמעורבת כאן פגיעה בזולת – הוא-הוא הלז של רשימת איסורי העריות בתורה, המהווה אחד מעמודי התווך של מערכת המצוות כולה. כל קריאה פשוטה ולא מתחסדת במקרא רואה שהוא רווי ארוטיקה ושאינו בו כל יומרה לכוון עולם נטול יצרים ותשוקות או לצבוע את המיניות בצבעי החטא; אך אותה קריאה עצמה תראה גם כיצד המקרא משרטט שורה ארוכה של מגבלות על מימוש המיניות ותוחם אותה באיסורים חמורים.

זה מובן לרוב היהודים, אבל משהו בתשתית התרבותית שלנו מקשה עלינו להפנים את המודל. אנו חלק מהעולם המערבי – והלה עסוק כבר כמה דורות בהתגוששות שבין תפיסה שלילית של המין, שיסודה בכנסייה הקתולית, לבין תפיסה מתירנית שקמה כדי להשתחרר ממנה. בתפיסה הראשונה כל מיניות כרוכה בחטא, ובשנייה כל הגבלה עליה היא חטא. ההתגוששות הזו פגעה ועדיין פוגעת באפשרות להבין ולקיים מוסר מיני שאינו דכאני ואינו מתירני, כזה הרואה במיניות ביטוי בריא וטבעי של הגוף ומימוש עמוק של מהות האדם – ותובע שיבוא לידי ביטוי רק בתנאים מדויקים.²¹ שורה ארוכה של שותפים מיניים נפסלים על ידי מערכת איסורי העריות – וזאת לא בשל היותן תשוקות "מגונות" או "לא טבעיות".

כפי שכתבנו בפתיחה, הסברת האמת הגלומה באיסורים הללו והסכנות הכרוכות בעמדה המתירנית הרווחת חורגת ממטרותיו של מאמר זה. נאמר רק זאת: המשגל אינו (רק) עוד אחת מפעולות הגוף והנפש, התחומות במעגל שכולו מסור לשיקול דעתנו: מעצם טיבו הוא חורג אל מעבר לנו, אל הדורות הבאים, ונוגע בנצח. כמו כל אורגניזם, אנו מתוכנתים להימשך אל בני המין השני ולהעמיד מהם תולדות, ובעשותנו כך איננו פועלים בשירות מימוש רצוננו כיחידים אלא בשירות המין האנושי, הבורא או הטבע. כמו שאנו מתקשים לתפוס את המוות, כפי שהתבונה אינה יכולה להקיפו, כך ביחס למקור החיים ולדחף המיני: הבנתנו לגבי הרגישות והפוטנציאל הכרוכים בו מוגבלת.

הדורות האחרונים לימדו אותנו זאת בדרך מאלפת. הניסיון של עידן התבונה לעשות "נורמליזציה" לפעילות המינית, כתנועת נגד לכובד האשמה שהועמס עליה בדורות קודמים, נכשל. הוגי המתירנות סברו שאם רק ננפץ את הטאבו ונאוויר את התשוקות המודחקות והכבושות, ירד המתח ה"מיותר" בין המינים וייעלמו מן העולם הזנות והניצול, הפשעים המיניים, התסביכים הפסיכולוגיים והטראומות. זה לא קרה: מסתבר שגם כשהכול מותר, הליבידו הוא כור גרעיני מסוכן ורגיש, שאנו מגיבים למתרחש סביבו בצורה שאין לה הסבר תבוני. מדוע פעולה פשוטה כמו נגיעה של אדם אחר – ובוודאי נגיעה מענגת – הופכת טעונה כל כך כאשר היא נעשית באיבר הקשור במין? אם המיניות אינה שונה במהותה משאר הפעילות האנושית, מדוע העולם כעת מייחס כל כך הרבה קשיים ל"פגיעה מינית", מדוע הוא מעמיס תקנות והגבלות וענישה על דיבור ומגע שבהקשר אחר היו נתפסים כבלתי מזיקים בעליל? אין זאת אלא שיש כאן נקודת מגע עם דברים שהשיפוט הפשוט שלנו אינו חל עליהם.

יש הסברים רבים לאיסורי העריות המקראיים – כפי שיש גם למינים שונים של טאבו בתרבויות שונות – ובכללם לאיסור משכב הזכר.²² האיסורים הללו מתעלים את המיניות אל המסגרת המשפחתית, והמסגרת המשפחתית, כידוע, היא במהותה עניין חברתי, קהילתי או לאומי, ולא עניין שבין אדם לעצמו. יש כאן אפוא שני שלבים: במישור אחד, שבין אדם לעצמו, המוסר המקראי מבקש להוביל את הפעילות המינית אל ההקשר המשפחתי; בכך הוא מאותת לאדם על מהות המעשה המיני ומאפשר לו לנהל את היצר החזק הזה ולא להתנהל על פיו. ומרגע שהגענו למישור המשפחתי, אנו נתונים למעשה בתחום עיצובה של החברה והסדרה הראויים – ולא בשאלת צרכיו ורצונותיו של היחיד.²³

אך כאמור, לא זה עניינו של המאמר שלפנינו – ולו מפני שהיריעה קצרה מדי. השאלות העולות כאן קשורות בשורה ארוכה של סוגיות אחרות שהחברה המודרנית מתמודדת איתן. סוגיות הקשורות למקומם של המשפחה והנישואין בתוך עולם הידוע את האינדיבידואליזם ומתקשה להעניק מקום להמשכיות ולתודעת רצף, לקהילה ולזהות – ולמקומה הנכון של המיניות בחיים בכלל ובזוגיות בפרט. אכן,

אפשר שאיננו ערים די לכך שהמהפכות העמוקות ביותר שידע זמננו אינן המהפכות הטכנולוגיות אלא המהפכות החברתיות: השינוי במעמדה של האישה, ויחד עם זה שינוי מערך התפקידים המשפחתי, שינוי תפיסת הנישואין ושינוי מקום המיניות. לא נגעתי בכל אלה – ואני מודע לכך שבלי נגיעה בהם הדיון הזה אינו יכול להיות שלם.

אך מוטב שנניח לרגע לחסרונותיו של המאמר הנוכחי – שהנחתום מעיד עליו שהוא רחוק מלהיות מספק – ונתרכז במה שאני מקווה שהצלחנו לבסס בו. כאשר מבודדים את הסוגיה הנוכחית – היחס להומוסקסואליות בתוך חברה שמרנית – יש חשיבות להתבונן אל המציאות נכוחה ולא לקנות, במודע או שלא במודע, כל אופנת-דעת וכל משטור-מוסר.

כפי שכתבתי בעבר, אינני חותר בשום אופן לחברה הומופובית ומפלה, כזו המבודדת אנשים ומטילה בהם דופי. כזו המבקשת להטיל חותם של "סטייה" על כל מה שחורג מאיזה מרכז מדומיין או אמיתי, ולגרום לבני אדם להתכחש לרגשותיהם. אכן, אני מאמין בקיומו של מוסר מיני ומשוכנע שבתחום עדין זה יש להחיל הגבלות רבות – לא על התודעה אלא על המעשה. אני מבקש לחזור אל חברה משוחררת מתוויות, המבקשת להתנהל בהתאם לערכיה בתוך עולם דינמי. בעולם כזה, מושגי הזהות המינית שחדרו אל השיח שלנו במאה העשרים יפנו את מקומם להתייחסות אל בני האדם – כן, אפילו גברים – כנבראים בעלי קומה שלמה, שאינם סך תשוקותיהם המופגנות או הכבושות, ושנהנים מחופש בחירה ומיכולת לשלוט בכוחותיהם ובחיייהם. כשנתעורר מהסרט שבו כל בוקר מוליד "זהות מינית" חדשה התובעת להתאים עבורה את תוכנית הלימודים, אני מקווה שנעלה על דרך המלך של חברה מתוקנת, כזו היודעת גם את מתקן האהבה וגם את קדושת ההגבלה ואת סוד הריסון.

1. לסקירה מקיפה מאוד ראו החלק הראשון בספרו של דיוויד פ' גרינברג: *The Construction of Homosexuality*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.
2. הפדרסטיה היפנית נסקרה בהרחבה בספר Gregory Pflugfelder, *Cartographies of Desire: Male-Male Sexuality in Japanese Discourse, 1600–1950*, Berkeley: University of California Press, 1999.
3. ויקרא י"ח.
4. דברים כ"ג, יח"ט. מלכים א' י"ד, כד; ט"ו, יב; כ"ב, מז. וראו בבלי סנהדרין נד ע"א. וראו ש"א לוינשטם, "קדש", בתוך אנציקלופדיה מקראית, כרך ז, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, עמ' 35.
5. ראיית זכר "נשי" כפגום היא כנראה מאפיין בסיסי של הפסיכולוגיה והסוציולוגיה האנושית – והיא מתקיימת בצורה מובהקת גם בתוך "הקהילה" הגאה, כלומר בין גברים שמנייתם מופנית לגברים אחרים. הלגיטימציה של הלהט"ב לא הביאה וכנראה גם לא תביא למחיקת היחס השלילי כלפי גברים כאלה.
6. בספרו של הסופר הקובני וההומוסקסואל המוצהר רינלדו ארנס, *לפני שירד הלילה* (מספרדית: רמי סערי, ירושלים: כרמל, 2008), ניתנת המחשה חריפה לגודש הארוטי בחייו של מי שהכול הוא בשבילו מושא מיני.
7. בעולם המוסלמי, משכב זכר אומנם נאסר בקוראן אך הוא היה נפוץ למדי והסלחנות כלפיו הייתה גבוהה יחסית. ראו סקירה בתוך מאמרו של ירון בן-נאה "משכב זכר בחברה היהודית העות'מאנית", ציון ס"ז (תשס"א), עמ' 171–200.

להילחם בשיטות טיפול אגרסיביות שנפוצו במקומות מסוימים; אבל המחיר – הכתמה של כלל הטיפול הפסיכולוגי בתחום – הוא מחיר כבד מאוד, שיש לו פוטנציאל פגיעה ברבים מאוד המורתעים מטיפול.

14. ראו בבלי סנהדרין ז ע"ב.

15. משנה קידושין, פרק רביעי; בבלי קידושין פב ע"א.

16. בבלי עבודה זרה טו ע"ב. מעניין לציין שבהמשך הדורות הסתייגו מחשש זה: הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק כא) והטור (יורה דעה סימן קנג) ציינו את האיסור למסור ילד ללימוד אצל גבר גוי מחשש למשכב זכר, אך השולחן ערוך לא הביא את הדין להלכה, והשמיט אותו; לדעת הגאון מווילנה, כיוון שחשב שבעידן זה הדבר אינו רלוונטי (ראו ביאור הגר"א לסימן קנג בשו"ע יורה דעה, סעיף קטן ג). אומנם יש לפקפק בטענה זו – שכן בעל "כנסת הגדולה", הרב חיים בנבנישתי (1603–1673), שחי באיזמיר בסביבה דומה לזו שהכיר הרב יוסף קארו, דור אחד מאוחר יותר, העיר על סימן זה שמשכב זכר מצוי מאוד אצל הגויים ואף "חביב עליהם יותר" מאשר יחסים הטרוסקסואליים.

17. הפנמה זו עמוקה יותר מהפנמתם של איסורי העריות האחרים: חכמים לא העלו על דעתם לומר ש"לא נחשדו ישראל על אשת איש" או על אישה נידה; הם נחשדו גם נחשדו, וחכמים הרחיקו אדם מלהתייחד עם רוב הנשים האסורות לו. את ההבדל יש לתלות בהיותו של הזכר אובייקט מיני לא לגיטימי בשום צורה, בעוד נשים רבות, הדומות לאסורות, מותרות.

18. הפוליטיקה של לגיטימציה הלהט"ב מגיעה עד אבסורד של הסללה הפוכה: כל גחמה של ילד בכיוון של חד-מיניות או טרנסג'נדריות עלולה להתקבל אצל הורים "מתקדמים" ומודעים כסימן המחייב אותם מיד להיענות לאותה גחמה – לעיתים קרובות לאסונו הנורא של הילד. ראו התיאורים במאמרה של קתרין קרסטן "הטרנס של משטר המגדר", השילוח 3, חורף תשע"ז.

19. ראו למשל סיפורו של חנוך דאום בספרו **אלוהים לא מרשה** (תל-אביב: ידיעות ספרים, 2007). בחברה בת זמננו התנסויות כאלו היו עלולות לקבע אותו להמשך חייו במשבצת שהיא זרה לו.

20. ראו מאמרו "לאהוב את השונה", השילוח 1, סתיו תשע"ז.

21. על ההבדל בין המוסר המיני היהודי והנוצרי, והשלכות הבדל זה על ההתמודדות עם המתיינות, ראו מאמרי "לברר את המתיינות", במוסף 'שבת', מקור ראשון, ד' בניסן תשע"ד, 4.4.2014. ניתוח מעמיק של יסודות המוסר המיני היהודי נמצא במאמרו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ "על מיניות ומוסר", בתוך האסופה ברקוביץ, **מאמרים על יסודות היהדות**, ירושלים: שלם, התשס"ד, עמ' 187–209.

8. מישל פוקו, **תולדות המיניות 1: הרצון לדעת**, מצרפתית: גבריאל אש, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 34. המקור הצרפתי פורסם ב-1976. כבר ציינו לעיל שגם בחברות קדם-מודרניות הוכר טיפוס של גבר 'פגום' או 'נשי' שהיה תדיר הצד הפסיבי ביחסים בין גברים; יש אפוא הרואים בו את אביו של ה'הומוסקסואל' המודרני. לביקורת מכיוון זה על פוקו ראו David Halperin, "Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality", *Representations*, 63 (Summer 1998), pp. 93–120. אלא שלמעשה אין זהות של ממש בין הזכר ה"נשי" לבין ההומוסקסואל. ראשית, חלק נכבד מאוד מן המגדירים עצמם כהומוסקסואלים שייכים לצד האקטיבי, ומתאפיינים בזהות גברית חזקה. במקביל, גברים רבים המחזינים תכונות נשיות מסוימות מקיימים אורח חיים הטרוסקסואלי (וכך, למשל, האידיאל הגברי היהודי במשך מאות שנים נתפס בעיני אחרים כ"נשי", אף שהיה רחוק ממשכב זכר).

9. ממצאיו של קינסי, שחובקו בחום על ידי נביאי המתיינות, זכו לביקורת חריפה מהאגפים השמרניים – ובהמשך גם מן הממסד המדעי, שהצביע על כשלים חמורים במאגר המראיינים של קינסי, בצורת השאלון ובמעורבות הרבה שלו עם הנחקרים. סקירה קצרה של עיקרי ביקורת אלו ניתן לקרוא במאמר Alfred Kinsey: A Brief Summary and Critique, הומין במרשתת. ממצאים אמינים ומעודכנים יותר – וביקורת חריפה על קינסי – נמצאים במחקר של אדוארד לאומן (Laumann) ועמיתיו, *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States* (Chicago: University of Chicago, 1994).

10. Men having sex with men.

11. מיכל ישראל, "מין נגד מין", את, 9.9.2015 (זמין במרשתת).

12. Ritch C. Savin-Williams, *Mostly Straight: Sexual Fluidity among Men*, Harvard: Harvard University Press, 2017.

13. זהו המקום להעיר על השיח שהתפתח בסוגיית הטיפול הפסיכולוגי במי שמנסה להשתחרר ממישיכה עזה לגברים או לפתח מישיכה לנשים. כמו כל בעיה שאדם רוצה לטפל בה, גם כאן יש שלל כלים פסיכולוגיים – חלקם טובים יותר וחלקם פחות, חלקם יעילים במקרים מסוימים וחלקם במקרים אחרים, חלקם מזיקים וחלקם מסוכנים. ברם, בניגוד לטיפול באינספור תחומים אחרים, שבהם משתמשים בשלל כלים, כאן הודבק לטיפול הביטוי המרתיע "טיפול המרה", הנשמעים כניסיון לשינוי כוחני המופעל על אדם, ועזרה לאדם המתמודד עם נטיות כאלו הפכה כמעט לבטלת חוקית. ייתכן שהיה צורך

22. מאמר מאיר עיניים בתחום זה, שגם מאמרי כאן חייב לו רבות, הוא זה של דניס פראגר שראה אור בכמה במוות; הגרסה המלאה נמצאת בכתב העת שלו, *Ultimate Issues*, כרך 6 גיליון 2. גרסה המצויה ברשת היא המאמר "Why Judaism (and then Christianity) Rejected Homosexuality" באתר Crisis Magazine (1.2.2018). בעוד פראגר מתייחס בעיקר להיבט החברתי, ניר מנוסי ביקש לגעת בסוגיה מההיבט של חיי הנפש של היחיד. ראה מאמרו "לאהוב את השונה", השילוח 1, תשרי תשע"ז.
23. ראו גם במאמר Sam Schulman, "Same-Sex Marriage and the Jews" בכתב העת המקוון Mosaic.

אבהות בצלם אלוהים: משנת המשפחה של מניטו

בצרפת שלאחר מלחמת העולם השנייה, על רקע תפיסת המשפחה כמוסד של דיכוי, פיתח הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) הגות "עברית" ייחודית המניחה את המשפחה ליסוד המוסר - היהודי והאוניברסלי

קריסת המשפחה המסורתית בחברה המערבית היא עובדה מוסכמת: אחוזי הגירושין נוסקים באופן תלול; שיעור הילודה פוחת; וילדים רבים נולדים מחוץ למסגרת הנישואין וגדלים בבית חד-הורי.¹ לתופעות אלו ניתנו הסברים שונים, כלכליים וטכנולוגיים, אולם דומה כי אין הם ממצים את השינוי העמוק שחל במעמדו של מוסד המשפחה בדור האחרון, וכי קריסתו של מוסד זה לא הייתה מתאפשרת – ובוודאי לא מוצדקת – אלמלא הייתה פרי תשתית הגותית עמוקה.²

אחד מן המוקדים הבולטים ביותר שיצרו תשתית הגותית כזו נמצא בצרפת לאחר מלחמת העולם השנייה. בשנים אלו פעלו בצרפת הוגים שהיו מן המשפיעים ביותר על התרבות המערבית במאה העשרים: ז'אן פול סארטר, ז'אק דרידה, מישל פוקו, מוריס מרלו-פונטי, ז'אק לאקאן, סימון דה-בובואר, קלוד לוי-שטראוס ורבים אחרים. אף שהוגים אלה נבדלים זה מזה ברעיונותיהם ובגישותיהם, יש לראות בהם את יחידת המעבר ההגותית מן הפילוסופיה האידיאליסטית-מודרנית, דרך האקזיסטנציאליזם והסטרוקטורליזם, אל עולם הפירוק הפוסט-סטרוקטורליסטי והפוסט-מודרני.

ככלל ניתן לומר שהוגים אלה ביקרו בחריפות כל מקור סמכות חיצוני לאדם, והציעו

הרב **שראל רוזנבלט** הוא רב בית הכנסת המרכזי רימון שבאפרת ור"מ ביישיבת ההסדר אור תורה מחניים. מוסמך אוניברסיטת בן-גוריון במחשבת ישראל. פעיל בתחומי השיח הבין-דתי, בין היתר במסגרת המרכז לדת, תרבות וסכסוך באוניברסיטת דרו שבניו-ג'רזי.

גישות חליפיות שעיקרן האוטונומיה של האדם העומד בלבדיותו ואינו נסמך על מערכת היררכית כלשהי: דרידה עסק במושג הפרשנות ושלל את קיומה של סמכות פרשנית ליצירה האומנותית, ואפילו תהיה זו סמכותו של היוצר בעצמו; דה-בובואר עסקה בהבניות חברתיות שיצרו לטעמה את דיכויין של נשים; ואלו הן רק דוגמאות אחדות.

כמה ממרכיבי היסוד של הגות צרפתית תוססת זו תוארו בספרו מאיר העיניים של רוני קליין 'אות, גוף, קהילה', וכמוהם גם זיקתה למהפכות הפוליטיות שקדמו לה – המהפכה הצרפתית (1789) והמהפכה הרוסית (1917). כך מסכם קליין:

אפשר להבין את הסימביוזה של ההגות הצרפתית במאה העשרים עם אוניברסליות מהפכנית, עם אידיאולוגיה שמאלנית מובהקת אשר מעמידה את רעיון הקדמה מעל לכול. הגות זו היא מעיקרה הגות ביקורתית, אנטי-מסורתית ואנטי-סמכותית בשיטתיות. כמו שהמהפכנים הצרפתים ערפו את ראש המלך, כך ביקשו ההוגים הצרפתים לערוף כל סמכות באשר היא, בין שהיא מטפיזית ובין פוליטית... בתנועה זו, המנטליות הצרפתית התפתחה ממרחב פוליטי רפובליקני אבסטרקטי, אשר רואה בכל השתייכות לקהילה חריגה בוטה מהתפיסה השוויונית הרדיקלית של האומה הצרפתית המהפכנית.³

תסיסה אינטלקטואלית זו מצאה את הקהילה היהודית-צרפתית במצב מורכב, בעודה פצועה וחבולה – הן מן הבחינה הפיזית, הן מן הבחינה הזהותית – כתוצאה ממלחמת העולם השנייה.

כפי שמתאר הרב יהודה ליאון אשכנזי (1922–1996), מן הבולטים שבמובילי ההתחדשות היהודית שאחרי המלחמה, במלחמת העולם השנייה נהרג רובם הגדול של "מנהיגי הקהילה והמוסדות",⁴ וגם מי שנותרו חיו בצל טראומת שיתוף הפעולה של משטר וישי. הזהות היהודית והצרפתית של יהודי צרפת ובייחוד של יהודי אלג'יר עברה שבר גדול. גם בעיני חברו המפורסם יותר, הפילוסוף עמנואל לוינס (1906–1995), המלחמה ערערה הכול – ולו מן הבחינה התיאולוגית-פילוסופית. הסבל האנושי העצום שנוצר בעקבות שתי מלחמות העולם, לצד חוסר אפשרות וחוסר הרלבנטיות של התשובות הדתיות המקובלות, הרחיקו את היהודים מזהותם המסורתית.⁵

המפגש בין קהילה-במשבר לתסיסה האינטלקטואלית הצרפתית שורטט על ידי הוגה יהודי נוסף, אנדרה נֶהֶר (1914–1988) – חברם של אשכנזי ולוינס. נהר מתאר את המפגש כמאורע שהוליד "אטימות", כלשונו של נהר, באשר לאפשרותה של משמעות קיומית מצד המסורת היהודית, לצד בורות ביחס לערכי הדת ומקורותיה. במסגרת תיאורם של האינטלקטואלים היהודיים בצרפת, מעיר נהר כי הם משקיעים זמן רב ללימוד "כל הפילוסופיות שבעולם", אך לא נותנים מדעתם ומזמנם ללימוד מקורות היהדות.⁶



מצב משברי זה הביא את רובר גמזון (1905–1961) – מייסד תנועת הצופים היהודיים בצרפת, מפקד בפלוגות הפרטיזנים ואחד ממנהיגי הקהילה היהודית בצרפת שעלה לארץ בשנת 1949 – למסקנה שיש לגבש מענה אינטלקטואלי-יהודי בעבור הדור הצעיר הגדל בצרפת. גמזון גייס למשימה זו את יעקב גורדין (1896–1947), פילוסוף יהודי ממוצא ליטאי שפעל לפני מלחמת העולם השנייה ברוסיה ובגרמניה,⁷ וכך נפתח בית הספר היהודי בפרבר הפריזאי אורסיי (Orsay) – שלימים יוכר כבית המדרש שחולל את 'אסכולת פריז למחשבת ישראל' (L'École de Pensée Juive de Paris).

שלושה מן הבולטים בחוג אינטלקטואלים זה כבר הוזכרו לעיל: עמנואל לוינס, אנדרה נהר והרב יהודה ליאון אשכנזי – המוכר בכינויו 'מניטו'.⁸ שלושת ענקי רוח אלה לא הסתפקו במתן מענה בדמות תיווך התרבות היהודית או אפולוגטיקה לסוגיה, אלא ביקשו להציב, איש איש בדרכו, אלטרנטיבת עומק מתוך המסורת היהודית – מתוך התנ"ך והתלמוד, המדרש וספרות הסוד. בין משנותיהם של השלושה יש למצוא קווים מקבילים רבים,⁹ לצד הבדלים הקשורים בביוגרפיה האישית ובתחומי העיסוק של כל אחד מהם.

מניטו, יליד אלג'יר, היה בעל השכלה רבנית וקבלית (כנצר למשפחת מקובלים ורבני קהילה), אך למד גם באוניברסיטאות פריז ואלג'יר ואצל גדולי האינטלקטואלים בזמנו;¹⁰ ולמן שנות החמישים של המאה העשרים הפך לדמות רבנית בולטת וחשובה ביותר בקרב היהדות דוברת הצרפתית. שפתו של מניטו היא שפת המסורת, והמקורות המשמשים בה תדיר הם המקרא וספרות המדרש והקבלה, ולפיכך הקורא את כתביו עשוי לחשוב שהם פונים אך ורק כלפי פנים – לתוך הקהילה היהודית; אולם עיון מעמיק בדבריו מורה כי תכלית הוראתו והמצע האינטלקטואלי של תורתו הם אוניברסליים באופן מובהק.¹¹

במאמר זה אבקש להתמקד בסוגיית התא המשפחתי בהגותו של מניטו. אף שזהו נושא בודד ומקומי-לכאורה, מדובר באחד מן הנושאים החשובים ביותר, הנוכחים ביותר והתשתיתיים ביותר בהגותו של מניטו, ולפיכך יש בו כדי להציג קווי מתאר למשנתו המוסרית הכוללת.

ההתקפה על המשפחה

מוסד המשפחה היה מן המוסדות המדוברים ביותר והמותקפים ביותר בהגות הצרפתית במחציתה השנייה של המאה העשרים: בבית מדרשו של פוקו הפכה המשפחה ל'שדה פוליטי';¹² סימון דה-בבואר ושותפותיה אָתגרו את המשפחה מן הזווית הפמיניסטית;¹³ ויחסי הורים וילדים שורטטו על ידי סארטר כיחסי שליטה וכוחניות (כפי שנראה להלן).

להתקפה הצרפתית על מוסד המשפחה ראוי לייחד מאמר רחב יריעה, אולם אין כאן המקום לעניין זה; לענייננו די בסקירה כללית למדי אשר תבהיר אילו אתגרים ניצבו בפני מניטו בבואו לעסוק במוסד המשפחה ותאפשר הבנה של משנתו בסוגיה זו.

דברים ברורים ונחרצים על אודות התא המשפחתי המסורתי ועל יחסי אבהות כתב בצרפת ז'אן פול סארטר (1905–1980), מן ההוגים המשפיעים ביותר במאה העשרים:

אין אבא טוב, זה הכלל. לא על הגברים יש לבוא על כך בטרזניה, אלא על קשר האבהות הרקוב. להוליד ילדים, אין טוב מזה; להיות להם לאב, איזה עוול!

איני מנהיג ואף איני שואף לכך. לפקד, לציית, הכול היינו הך. האדם השתלטן ביותר פוקד בשמו של אחר, של טפיל מקודש – אביו – ומגלגל הלאה את פגעי האלימות הערטייליים שהוא קורבן להם. מימי לא נתתי פקודה בלי לצחוק, בלי להצחיק. זאת, משום שאין אני נגוע בנגע השררה. איש לא לימדני צייתנות.¹⁴

את דבריו של סארטר יש להבין על רקע הגותו הכללית. סארטר תר בכל מאודו אחר החופש המוחלט, אחר העמדה האקזיסטנציאלית המשוחררת מכל הכרח וכפייה; ולפיכך הוא מבקש להתעלות מעל כל הקשרים הטבעיים שאדם נולד אליהם. "קשר האהבות הרקוב" שעליו מדבר סארטר איננו עוסק בהורים מכים או כפייתיים אלא בעצם הסמכות ההורית. "על כורחך אתה נולד"¹⁵ מלמדים חכמי ישראל, וסארטר מכיר כמובן בעובדה זו אך רואה בה טרגדיה שיש להשתחרר ממנה. אל מול הניסיון האקזיסטנציאליסטי לצייר את האדם כיצור ה'ממציא' את עצמו מחדש בכל רגע, קיומו של האדם בתוך תא משפחתי – ובמיוחד כפיפותו לסמכות הורית – מתפרשים באופן מידי כעוול וכאלימות. בתמונת העולם של סארטר אין מקום להבחנה בין למידה וחינוך לבין ציות ושתלטנות: ההורים הם רודנים רודפי כבוד ושררה הכובלים את ילדם בתפיסותיהם.

בהמשך לדברים האמורים, מתאר סארטר את קנאתו בסופר ז'אן ז'נה, שנולד מחוץ לנישואין, נזנח על ידי אמו וגדל בבית יתומים:

אנו בני המין האנושי, ניתן לנו מנדט להמשיך את השושלת האנושית. ז'נה, אשר נולד ללא הורים, מתכוון למות ללא צאצאים. המיניות שלו תהיה עקרות ומתח אבסטרקטי.¹⁶

כפי שמוכן מבין שיטי הדברים, ה"עקרות" שמדובר בה כאן היא ברכה ולא קללה. אדם שגדל עם הורים (ובעקבות זאת עשוי להוליד צאצאים בעצמו) מבטא את הכבלים המגבילים את חופש האדם. ז'נה זכה לשבור מעגליות זו ולצאת לחופשי, ולפיכך סבור סארטר כי ראוי לקנא בו.

רעיונות אלה ודומיהם היו בעלי השפעה גדולה על השיח בצרפת; והבאה בתור

לשחרור מכבלי המסורת והדיכוי הייתה המיניות. בעיני הוגים צרפתיים בני דורו של סארטר, כל מה שמגביל את המיניות אינו אלא שליטה מדכאת של גורמים הגמוניים בעלי אינטרסים, הגם שהם מתנסחים בטענות מוסריות. דוגמה קיצונית לתפיסה זו היא עצומה משנת 1977 שקראה למתן לגיטימציה לפדופיליה, יחסי מין בין קטינים למבוגרים, בתנאי שאלה נעשים בהסכמה; על עצומה זו חתמו ז'אן פול סארטר, סימון דה-בובואר, מישל פוקו, ז'אק דרידה, רולן בארת והוגים אחרים. מובן כי אם התפיסה המינית הנכונה יותר היא זו המשוחררת מכבלים מסורתיים, הרי גם התא המשפחתי, כמסגרת המגבילה את יחסי המין, הוא מוסד מדכא שיש להילחם בו.¹⁷

דבריו של סארטר על אודות הפגם המובנה הטמון באבהות מתקשרים גם לתסביך האדיפלי של פרויד – שבמסגרתו אמור האדם לעבד את 'רצח האב' הנחשק באמצעות תהליך נפשי והכרתי.¹⁸ בני לוי (1945–2003), תלמידם של סארטר ושל לוינס,¹⁹ קשר אף הוא בין תפיסתו של סארטר לבין רצח אב וחשיבה מהפכנית, וכך סיכם זאת רוני קליין:

על פי סארטר, האב הוא האויב הקשה ביותר, הדמות השלילית בה"א הידיעה. במובן זה, סארטר מייצג נטייה דומיננטית גורפת במערב המהפכני המודרני, שמעמיד במבחן כל סמכות באשר היא, שאב המשפחה הוא מייצגה האולטימטיבי. בכך, סארטר חושף את הפן האנרכיסטי הן של זמנו והן של הגותו שלו, שניתנת להבנה כשיר הלל לחופש האינדיבידואל, חופש הנתפס כשחרור מוחלט וללא גבולות מכל הכבלים שהוא קשור אליהם: העבר המשפחתי, היחסים החברתיים הסובבים אותו... חופש זה מתנגש בהכרח בתופעת ההולדה ובמוסד המקדש אותה, הלא הוא המשפחה, מכיוון שמוסד זה יוצר מסגרת מנוגדת בתכלית לחופש שסארטר מייחל לו.²⁰

בעיני ההגות הצרפתית האקזיסטנציאליסטית, סיפורו של המצב המשפחתי הוא אפוא סיפור על מאבק שיש בו אלימות. לדידה, כאשר אדם מבקש חירות, כדי להגיע לעצמיותו, חובה עליו להשתחרר מההשפעות החיצוניות המפריעות לחירות זו – ובראשן המשפחה, ובעיקר ההורים. לאור כל זאת מובן מדוע אחד הוויכוחים הנוקבים שמניטו מקיים עם סביבתו האינטלקטואלית נסוב על אודות טיב היחס בין הורים לילדיהם.

מעקדה לצמצום

ההתייחסות הראשונה של מניטו שבה נבקש לעסוק היא הקשר בין סיפור העקדה המקראי לבין אופיים (הרצוי או הפגום) של יחסי אב ובן. מניטו קושר אף הוא בין העמדה האנטי-משפחתית לבין התסביך האדיפלי מבית מדרשו של פרויד,²¹ אך הוא צועד צעד נוסף ומבקש לחשוף את שורשיה הנוצריים של עמדה זו תוך התייחסות לרנה ז'יראר.

רנה ז'ראר (1923–2015) היה היסטוריון ופילוסוף חברתי אשר פיתח תיאוריה שלפיה הקורבן, "השעיר לעזאזל", עומד בתשתיתה של כל תרבות. לפי תיאוריה זו, האלימות והרצון להרוג הם עניין מהותי ויסודי בקיום האנושי, בעוד תפקידה של התרבות הוא לבטא אלימות זו בצורה מבוקרת – בדמות קורבן (שיכול להיות גם קורבן אדם); לפי הצעתו, ברוח זו יש לפרש את עקדת יצחק.²²

כנגד הצעה זו כתב מניטו את הדברים הבאים:

מי שיוצא מנקודת הנחה שמה שאברהם הצטווה לעשות הוא לשחוט את בנו, משליך בתוך המקרא מנטליות זרה, מפלצתית, גם אם עוטפים את ההסבר בניתוח פסיכולוגי עמוק כביכול ומדברים על ה'אני העליון', על שלטון האב. כל זה שייך לעולם הנוצרי-יווני של פאולוס, מייסד הנצרות. פעם זה היה המולך והיום בפסיכולוגיה המודרנית זו דמות האב כאני עליון. זה אותו דבר. ונגד תפיסות אלה, התורה נלחמת. ריבונו של עולם הוא אבינו, הוא האב הרחמן שמרחם על בריותיו...

הקשר היחיד שאני יכול לעשות הוא שבסיפור העקדה, אין שום רצח! התסביך של אדיפוס אינו קיים אצל היהודים המסורתיים. אצל הנוצרים אתה מוצא דווקא במיתוס שלהם מעבר למעשה, לרצח. כל זה זר לנו לגמרי. צריך מאוד להזהר מכל סוג של עיוות דברי המדרש, של סילוף המקורות התנ"כיים. יש הוגים במערב שעושים זאת ללא הרף. למשל, רנה ז'ראר מנסה להסביר את תסביך הבן בתרבות המערבית, והסמל של הבן אצלו הוא אותו האיש, בעזרת מקורות מן המדרש תוך עיקום מוחלט, על פי התפיסה הנוצרית. מה שמטריד באמת בפרשנויות אלה הוא שמתחת למילים, מסתתרת אנטישמיות מהסוג הגרוע ביותר. תחת האצטלה של ה'יהודי-נוצרי', מכניסים תפיסה פגאנית, יוונית, נוצרית. אסור לנו לשתף פעולה עם ההוגים האלה. חזרנו להיות עברים ואין לנו שום קשר לתרבות הזו, שרובה ככולה עדיין מבוססת על המיתוס של היהודי המוכן להקריב את עצמו כדי לכפר על חטאי העולם. זה נגמר.²³

מניטו מצביע על אופן הקריאה של עקדת יצחק כמפתח לעיסוק ביחסי הורים-ילדים. על פי ז'ראר, סיפור עקדת יצחק מתאר קונפליקט חמור המתקיים בין האב לבין בנו; כה חמור עד שפתרון של רצח הוא עניין מובנה ביחסי אב-בן. פרויד הניח את הרעיון הזה בשדה הפסיכולוגי באמצעות המשל של תסביך אדיפוס, וז'ראר קידם את הרעיון אל התיאוריה האנתרופולוגית. את אותו גרעין רעיוני מיישם סארטר בשדה האקזיסטנציאלי ובתוך המרקם המשפחתי. בעיני מניטו, קריאה כזו של פרשיית העקדה יונקת באופן ישיר מהמסורת הנוצרית, כפי שהיא מעוצבת בתפיסתו של פאולוס – השמה כערך ראשון במעלה את קורבן האדם ורואה את האלוהים-האב כמי שתובע קורבן מהסוג הזה. מסורת זו קיבלה פיתוח נוסף ונודע גם בעידן המודרני, באמצעות תיאור העקדה של הפילוסוף והתיאולוג הדני סרן קירקגור. קירקגור תיאר בספרו 'חיל ורעדה' את מעשה העקדה מנקודת המבט של הפנומנולוגיה דתית כאקט של אמונה מוחלטת שמגיעה עד ביטול כל שיקול מוסרי בהיענות לצו האלוהי.

מניטו נלחם בקריאה זו בכל מאודו והקדיש שיעורים רבים כדי להסביר שהציווי האלוהי לשחוט את יצחק לא היה ולא נברא, שכן קורבן אדם הוא כלשון הנביא דבר "אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי וְלֹא דִבַּרְתִּי וְלֹא עָלְתָה עַל לִבִּי" (ירמיהו יט ה); והקב"ה לא ציווה אלא להעלות את יצחק על גבי המזבח ולא לשחוט אותו.²⁴ זאת ועוד: במסורת היהודית מאופיין אברהם כדמות של חסד ורחמים, וברור כי אלמלא ציווי המפתיע של האל, לא היה אברהם מעלה על דעתו להקריב את בנו. יש להבין את העקדה כניסיון שעיקרו השאלה האם יקשיב אברהם לאלוהים אף שהציווי נוגד את טבעו הראשוני – וממילא עולה כי פרשנות הרואה בהקרבת ילדים רצון טבעי של האדם זרה לרוחה של הפרשנות היהודית המסורתית. אלוהים במסורת היהודית, כך טוען מניטו, אינו מקיים קונפליקט בלתי-פתיר עם בני האדם; להפך – אלוהים הוא האב הרחמן, ותפיסתו באופן כזה מעצבת באופן ישיר גם את תפיסת האב האנושי כרחום וחנון.

כפי שראינו לעיל, בעיני הוגים מערביים רבים (במאה העשרים בפרט ובעת המודרנית בכלל) תכליתו של האדם מצויה במישור האישי וממילא מחוץ לתא המשפחתי – שאף עשוי להיות גורם מפריע ומכשיל בדרך להשגתה של אותה תכלית.²⁵ העמדת ההורים כגורם אלים, וראיית המימוש העצמי ככרוכה ברצח אב, הן תולדה כמעט מתבקשת מתפיסה כזו. לעומת זאת, בעיני מניטו דווקא המרחב המשפחתי הוא המקום לממש את תכלית השאיפה האנושית, ותכלית זו מוצא מניטו ב'צמצום' – מושג קבלי שמקורו בכתבי האר"י ומתאר את האופן שבו אלוהים, שהווייתו הראשונית מצויה בכול, מפנה מנוכחותו כדי ליצור את 'החלל הפנוי' שבתוכו נברא העולם.

מושג הצמצום הלוריאני נתון לפרשנויות מגוונות. הוא אבן יסוד הגותית בכל הזרמים שינקו מקבלת האר"י – החסידות, קבלת הגר"א, קבלת הרמח"ל וקבלת הראי"ה קוק. יש שראו בו אמירה תיאולוגית, חלק מהניסיון האנושי להבין את האלוהות; יש שראו בו מענה לבעיה פילוסופית, המציע כי דבר קיומו של האינוסוף סותר את אפשרות קיומו של הסוף; ויש שראו בו מענה לשאלות קיומית-דתית, כגון השאלות עד כמה אלוהים קשור לשגרת היום-יום של האדם. אולם בעיני מניטו מדובר במושג שמשמעותו העיקרית היא מוסרית:

נטיית ההווה המוחלטת היא להיות הכול. לכן אין מקום לעולם. כדי לברוא את העולם, צריך לפנות לו מקום, צריך לכבוש את יצר ההתפשטות הטוטלית, וזה מה שנקרא אצל המקובלים 'סוד הצמצום'. הצמצום הוא האקט שבו מחליטה ההווה המוחלטת, מרצונה החופשי, ללא שום הכרח, מסיבותיה היא, להצטמצם כדי לפנות מקום למישהו אחר, לנברא. בלשון המקובלים: ההווה המוחלטת מחליטה להתרוקן ב'נקודה אחת' כדי לפנות 'מקום פנוי' לעולמות.²⁶ תכלית הצמצום היא מוסרית – כדי שאחר יוכל להיות, והאחר הזה הוא אנחנו, כל אחד מאיתנו.²⁷

בעיני מניטו, הצמצום הוא "המעשה המוסרי בתכלית", ודומה כי הוא משתמש בכוונה-תחילה בשדה סמנטי ההפוך לתנועה האקזיסטנציאלית של סארטר. בעוד אצל סארטר, האדם נולד כבול ומוגבל והתכלית היא ההשתחררות מכל הכבלים – שמטילה המשפחה, הקהילה והמסורת – הרי שהתנועה האלוהית מתרחשת בכיוון הפוך: ראשיתה בהווה מוחלטת ותכליתה הגבלה וצמצום.

צמצום זה אינו התרחשות טרגית – מעשה 'קורבני' שנעשה בלית-ברירה, כפי שמתאר ז'יראר – אלא הוא התכלית שאותה מבקש אלוהים. הצמצום אינו פרי הכרח אלא רצונו החופשי של אלוהים, באשר "תכלית הצמצום היא מוסרית – כדי שאחר יוכל להיות".

מניטו מתפלמס בהקשר זה גם עם התפיסה הניטשיאנית:

הצמצום הוא מעשה של גבורה. הגיבור האמיתי אינו מי שנלחם נגד מישוהו אחר שיכול להיות חלש או חזק ממנו. אחד מן השניים: אם הוא מנצח את יריבו, סימן שהוא היה חזק ממנו מלכתחילה, ואם הוא מפסיד, סימן שיריבו היה חזק ממנו מלכתחילה. אין כאן גבורה, במובן של המילה בלשון הקודש. משמעות המילה גבורה בלשון הקודש היא התגברות על עצמי. אני צריך להתגבר על עצמי. הבורא צריך לרסן את יצר ההתפשטות שלו, כדי שיימצא העולם.²⁸

ניטשה פיתח את הרצון לעוצמה וראה בו את תכלית שאיפתו של האדם;²⁹ העל-אדם של ניטשה הוא גיבור מלחמה החזק מכולם. לדברי מניטו, גם המסורת היהודית מציבה את הגבורה כמעלה אנושית אלא שמשמעה הפוך לחלוטין מן הגבורה הניטשיאנית. "איזהו גיבור? הכובש את יצרו, שנאמר 'טוב אָרְךָ אַפִּים מִגִּבּוֹר וּמִשָּׁל בְּרוּחוֹ מִלֵּכָד עִיר' (משלי ט"ז, לב), "מלמדים חז"ל.³⁰ הגיבור היהודי הוא מי שמצמצם את עצמו – לא רק כתיקון עצמי אלא משום שמגמתו היא אל עבר זולתו – כדי לתת מקום לאחר.

אחד מן ההקשרים המשמעותיים שבו נדרש האדם להפנים את סוד הצמצום וליישם אותו הוא היחס שבינו לבין ילדיו:³¹

"בְּנִים אַתֶּם לָהּ אֵלֶּיֶכֶם" (דברים י"ד, א) ... נמצאים זה מול זה הבורא-האב והנברא-הבן, ואלו שתי הוויות שונות בתכלית השינוי, נבדלות זו מזו לגמרי. נבדלות לגמרי אבל לא מנותקות. יחסו של הקב"ה לעולמו, להיסטוריה של עולמו מכונה בתורה בשם "תולדות". הוא אדון התולדות. הקב"ה כאב דואג, רוצה בהצלחת בנו – הבריא. מיד בבריאנו מצטווה האדם הראשון גם הוא להוליד, ובכך להמשיך את פועלו של הבורא: "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹקִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹקִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ" (בראשית א', כח) ... ההתנהגות המוסרית צריכה לחול גם על מערכת היחסים בין האב לבנו.³²

ההיסטוריה האנושית בספר בראשית מתוארת באמצעות רצף גנאלוגי שאותו מכנה התורה בשם "תולדות". מניטו קושר עובדה זו לצו האלוהי הראשון, "פרו ורבו", שהוא

בה-בעת ציווי וברכה. בעבור מניטו, "פרו ורבו" אינו נוגע רק לפן הטכני של הילודה אלא גם לצדדיה החינוכיים: כל דור מצווה לחנך את הדור הבא כך שימשיך ויקדם את התרבות האנושית אל עבר התיקון השלם. אלוהים ברא את האדם הראשון, ולכן הוא גם מצווה אותו לפרות ולרבות, לכן הוא מתאר את ההיסטוריה העולמית מתוך הפריזמה של התולדות, וגם משגיח על היסטוריה הזו. לאור כל זאת, מציע מניטו לתאר את אלוהים כ'אדון התולדות'. ואכן, ביטוי זה ורעיון ה'תולדות' הם מהמוטיבים המרכזיים ביותר בכתבי מניטו; ואחת מסדרות ספריו נקראה על ידי תלמידיו בשם 'סוד מדרש התולדות'.³³

המעטק מ'אלוהי ההיסטוריה' השגור ל'אדון התולדות' – הכינוי שמציע מניטו לאלוהים – אינו רק מעבר ממושגים נוכריים למושגים עבריים, אלא גם העתקה מתפיסה שבה הזמן הוא סיפור של אירועים, אל תפיסה הרואה בזמן את סיפורה של הזהות האנושית, של אנשים שאלוהים מפקיד בידיהם את האחריות לתיקון ושיפור מתמיד של העולם והאנושות.

דימויו של האלוהים כאב משמש אפוא בעבור מניטו לשם הדיון ביחסי אלוהים-אדם כיחסים של חניכה ואמפתיה. לאורו מתבאר כי הצלחתם של בני האדם, בניו של אלוהים, היא הצלחתו של אלוהים בעצמו. באותה מידה, גם האדם הנברא בצלם אלוהים צריך לכוון את חייו לבניית משפחה, והצלחתם של חייו טמונה גם בהצלחת ילדיו. הצלחה זו תלויה ביכולתו של האב להצטמצם, לפנות ממקומו בעבור הילדים, ומתוך כך להאמין בהם, לחנכם ולגדלם תוך כדי העברת המסורת לדור הבא. בעיני סארטר האבהות היא עוול מוסרי, ואילו בעיני מניטו האבהות מלאה באהבה והיא תכלית מוסרית ראשונה במעלה.

כפי שראינו בפרק הקודם, מניטו מדלג בטבעיות בין השפה המטפיזית לבין השפה המוסרית ורואה באחרונה פירוש לראשונה. דילוג זה אינו מקרה או אנקדוטה. בניגוד חריף להנגדת התחום דתי והתחום האתי – מבית מדרשו של קירקגור, שהשפיע רבות על ההגות הצרפתית של המאה העשרים – מניטו סבור כי ישנה זהות בין מוסר לבין מטפיזיקה וכי מדובר במאפיין יסודי של היהדות:

תורת הקבלה אינה מבחינה בין המטפיזיקה למוסר. להפך, הקטגוריות המטפיזיות והקטגוריות המוסריות זהות, אחד הן. אי אפשר למצוא פירוש מסורתי של התורה שיהיה כולו מטפיזי או מוסרי. הוא תמיד יהיה גם זה וגם זה משום שכבר מבחינת חז"ל, אין הבדל בין שני התחומים. מעשה בראשית הוא אקט מוסרי, הוא האקט המוסרי בתכלית... פעולה רצונית שייכת לתחום המוסר. בורא עולם רוצה לברוא לא רק מישור – סובייקט אחר, אלא אחר שהוא בעצמו בעל רצון. זהו המעשה המוסרי בתכלית.³⁴

מוסר האחוה

היבט אחר בחיי התא המשפחתי שמניטו שב ומדגיש הוא יחסי האחים. במקומות רבים בכתביו חוזר מניטו לסיפור קין והבל ומציב אותו כיסוד לסיפור האנושי האוניברסלי. האתגר של האנושות, על פי סיפור זה, הוא להגיע ל"משוואת האחוה"³⁵ – הנוסחה שבה שני אחים חיים בשלום והכלה זה לצד זה; אלא שעל פי רוב בפועל "אחד מהם נהיה שליט-רוצח והאחר נשלט קורבן".³⁶ הרעיון של חיים באחוה הוא חידוש גדול, המובן לאור האלטרנטיבות שעלו בדתות ובתרבויות לאורך ההיסטוריה – ובנויות על דפוס של שולט ונשלט.

בהקשר זה מונה מניטו ארבע גישות שונות ליחסי אדם וזולתו:

(א) החברה הטוטליטרית. לפי גישה זו, אם מבנה החברה דורש שולט ונשלט, אני מעדיף להיות השולט. אני האדון והוא העבד.

(ב) החברה המושאית-קורבנית. אם צריך להיות שולט ונשלט, אני מעדיף מבחינה מוסרית להיות הנשלט. זהו הנצרות באידאל שלה – רעיון מתן הלחי השנייה. אני העבד – הוא האדון.³⁷

(ג) החברה המיסטית. שולט ונשלט זה רע. אם ההיסטוריה דורשת זאת, אני מעדיף לעצור את ההיסטוריה וממילא גם הרע ייפסק. כל המיסטיקות של המזרח הרחוק על כל גווניהן מבוססות על תפיסה זו. אני עבד – הוא עבד.

(ד) התורה קובעת: שולט ונשלט זה רע. צריך להגיע למצב שכל אחד יכיר בשני כבריאה שנבראה על ידי אותו בורא. כל אחד יכיר בכבוד האנושי של האחר כעליון, ולא יהיו בכלל נשלטים. אני אדון – הוא אדון. ובלשונו של מניטו: "כל אחד רואה באחר אדון. התורה היא למעשה ניסיון למצוא פתרון ממשי לבעיה של שני אחים שמוטל עליהם לחיות יחד".³⁸

בעיני מניטו, היחסים בין האחים הם פרדיגמה לתפיסה חברתית-אוניברסלית של יחסים תקינים בין אנשים. בניגוד לגישות אחרות, הרואות בביטולו של אחד מן הצדדים תנאי להגעה אל התכלית המבוקשת,³⁹ מניטו סבור כי התכלית היא מציאות שבה אדם מסוגל להכיר ב'אחר' שלו – ולא לבטל אותו או להרוג אותו. אומנם קין נכשל במשימה זו, אולם המוטיב של חיפוש אחר משוואת האחוה נותר המוטיב המרכזי של ספר בראשית: הספר פותח באח שרוצח את אחיו, ולכל אורכו מישהו מהילדים נדחה מהמשפחה (לוט, ישמעאל, עשיו); אף במשפחתו של יעקב דפוס זה הוא המשמש בתחילה ויוסף מוצא עצמו נמכר למצרים, אולם בסופו של דבר, בסיומו של ספר בראשית, כל שנים עשר בניו של יעקב ממשיכים את דרכו.

מכאן ממשיך מניטו לדון ביחסי איש ואישה:

תוך התקדמות במתן פתרון למשוואת האחווה חלה גם התקדמות בבעיה המהווה ממד פנימי לבעיית האחים, והיא בעיית היחסים בין האיש ובין האשה. בעיה זו מתחילה עם אדם וחווה, המתעלים מן המדרגה של זכר-נקבה למדרגה של איש-אשה, אולם עדיין אין ביניהם דיבור. אברהם ושרה מגיעים כבר למדרגה הרבה יותר גבוהה, כאשר אברהם אומר לשרה שהיא אחותו והיא אומרת שהוא אחי. הדיבור הישיר בין בני זוג מופיע אחר כך עם יעקב ורחל. רואים בבירור שהאבות קידמו את שני ממדי בעיית האחווה במקביל – היחס בין האחים והיחס בין בני הזוג. כאשר מגיעים בשני הממדים למדרגה הרצויה, יכול יעקב לקבל את השם ישראל ואפשר לעבור מתקופת האבות לתקופת הבנים.⁴⁰

דברים אלה מדגימים היבט חשוב באופן שבו מניטו פועל אל מול החברה הכללית וההגות הפילוסופית בת זמנו. מניטו מודה שאכן יש בעיות ביחסי איש-אשה והוא איננו פועל מתוך עמדה אפולוגטית הטוענת שהמצב הנוכחי הוא אידיאלי. מאידך-גיסא, בניגוד לפתרון השבירה של המשפחה – דוגמת זה שהוצע על ידי הפמיניזם הלסבי – מניטו מבקש למצוא את הפתרון ואת האחווה בתוך היחסים הזוגיים עצמם.

ראינו אם כן שבמשנתו של מניטו, אנלוגיות רבות המשמשות להסברת העניין המוסרי לקוחות מהתא המשפחתי: שם מתחיל המאמץ האנושי, ושם מממש האדם את צלם האלוהים שלו. בעיני מניטו, על רבות מהבעיות הקיימות בחברה האנושית כולה יש לחשוב מתוך התבניות של מבנה המשפחה; בניגוד להוגים צרפתים בני זמנו, שביקשו למצוא את פתרון של בעיות אלו בהכרח מחוץ למערכת המשפחתית, מניטו מבקש למצוא את הפתרון ואת התכלית האנושית בתוך המערכת המשפחתית.

לסיום פרק זה נביא את דברי מניטו המתארים את האתגרים שבפניהם ניצב האדם – הבעיה הדתית, הבעיה המוסרית והיחסים השתיים:

האדם צריך להתמודד, הן במהלך חייו הפרטיים והן במהלך ההיסטוריה של החברה הכלל-אנושית, עם ה'אחר' שלו בשני צירים עיקריים: הציר המאוזן – בינו ובין אחיו, בינו ובין רעהו, בינו ובין אומתו, בין אומתו ובין שאר האומות וכו'; והציר האנכי – בינו ובין בוראו. הבעיה שמולה ניצב האדם בציר המאוזן היא הבעיה המוסרית, והבעיה שמולה ניצב האדם בציר האנכי היא הבעיה התיאולוגית-דתית. החל מן הדור השני, הדור של קין והבל, שמה התורה דגש על הבעיה המוסרית, והיא מצפה לראות איך יפתור האדם בעיה זו. דרך יחסו לאחיו, מגלה האדם גם מהו יחסו לאחר המוחלט שלו, בורא עולם.⁴¹

לעיל הזכרנו כי בעוד קירקגור הפריד בין הספירה האתית לבין הספירה דתית, מניטו חיבר בין השתיים; כעת מתברר כי מניטו חולק על קירקגור בעניין נוסף. לדידו, גם אם יש מקום להבחין בין שני התחומים, הרי המאמץ החברתי-מוסרי הוא שאמור להיות תכלית המאמץ האנושי. לדבריו, הסיפור המקראי מבכר את הבעיה המוסרית על פני הבעיה הדתית, שכן בעוד זו האחרונה מצויה בעיקר במישור האישי וקשורה לחיי הפרט,⁴² הבעיה האוניברסלית – והמאמץ האנושי לפותרה כחברה – מצויים במשוואת האחווה.⁴³

מדוע ישנה עדיפות מוסרית בעיני מניטו לעבודה מתוך התא המשפחתי – מתוך האנלוגיות הלקוחות מהשדה הסמנטי של משפחה – על פני החלופות שאליהן הוא מתנגד? כדי לענות על שאלה זו נידרש לאתר חזית אחרת ומפתיעה שגם בה מנהל מניטו מאבק בעניין המשפחה.

האיום הדתי על המשפחה

לאורך כתביו, מסמן מניטו מוקד נוסף המאיים על המעמד המשפחתי – סכנה שיש בה כדי לרוקן את המשמעות והמלאות של התא-המשפחתי לטובת מוסד אחר. הפעם אין זו ההגות האקזיסטנציאליסטית הצרפתית, בעלת האופי החילוני המובהק, אלא הדת והסמכות הדתית אשר עשויים לפגוע בסמכות ההורית ובתפקידים המכריעים בעולם מסורתי.

עמדה זו מפתיעה למדי, שכן רבים הצביעו על קשר הדוק בין מידת דתיותה של החברה לבין חוסנה של המשפחה במסגרת אותה חברה:⁴⁴ מצד אחד, לחברה דתית ישנה אוריינטציה מסורתית-שמרנית וממילא ערכי המשפחה חזקים בה; והוא הדין בכיוון השני – המשפחה, כמבנה חברתי-מסורתי, משמרת בתוכה זיקה לדתיות או למסד הדתי.

מניטו אינו מתמסר לזיקה זו, אלא ומעמיק אל מעבר להבחנה בין חברה חילונית-ליברלית לבין חברה דתית-שמרנית; את שורשיה של התפיסה המפרקת את המשפחה (הנושאת אופי חילוני) הוא מאתר דווקא באתוס נוצרי.⁴⁵ לדבריו, אומנם החברה הנוצרית מטיפה לחיזוק המשפחה – והדברים נכונים בפרט לגבי הנצרות הקתולית האוסרת את פירוק הנישואין – אך אותה חברה מציבה בראש המעמד החברתי את הכומר האסור בנישואין.

היבטים נוספים לאנטי-משפחתיות מצויים בברית החדשה:⁴⁶ על פי מתי, ישו ראה אידיאליות בסריסים שסירסו את עצמם למען מלכות השמיים;⁴⁷ על פי מרכוס⁴⁸ ולוקס,⁴⁹ אנשי המעלה אשר זוכים לנחול את העולם הבא אינם נושאים נשים; וכך מלמד גם פאולוס באיגרת הראשונה אל הקורינתים: "ולאנשים אשר נשים אין להם או לאלמנות הנני אומר טוב להם כי ישבו בגפם כמוני".⁵⁰

אולם מניטו אינו מסתפק בהטלת אשמה על ה'אחר' הנוצרי; והוא שב ורומז כי "לצערנו הרב, בלבול כזה נפוץ היום והוא מביא לתוך השיח הפנימי בעם מושגים זרים לחלוטין". מדבריו משתמע כי נטיות ותנועות המאיימות על תפיסת המשפחה של מסורת ישראל – על כל ההשלכות הנובעות מאיום כזה – מצויות גם בתוככי החברה הדתית היהודית.

רמיזותיו של מניטו מופנות אל המתח בין הורים לרבנים – כמקורות סמכות וכמושאי כבוד של האדם. מתח זה אינו מודרני והוא נידון כבר במשנה ובתלמוד,⁵¹ אולם בדברי

מניטו הוא נושא אופי רחב יותר. מניטו מבקש לשוב לשורשי התפיסה של המשפחה ומקומה בתוך המבנה הסוציולוגי והאנתרופולוגי. השאלה שמניטו מציב בחדות היא: מהו הערך היסודי הראשוני של הקיום האנושי והחברתי: הדת או המשפחה? לשון אחרת: מי היא הדמות המרכזית בעיצובו של האדם: האב או הרב?⁵² שאלות אלו מקרינות באופן ישיר הן על חוסנה של המשפחה ועל היחסים בין החברים בה, הן על עניינים אחרים, מרחיקי לכת, כגון תפיסת המבנה הדתי של החברה והמבנה הפוליטי של העם כולו.

נפתח בדבריו של מניטו על מנהיגותו של משה רבנו, המתייחסים למדרש העוסק בדוח-שיח בין משה לאלוהים במעמד הסנה. לפי המדרש, תשובתו של משה לקריאת האלוהים "הנני",⁵³ הביעה נכונות מלאה לשאת בכמה מן התפקידים הנדרשים בהנהגת עם ישראל: "הנני לכהונה הנני למלכות";⁵⁴ אולם כנגד זאת, אלוהים משיב לו "אל תקרב ה'לם"⁵⁵ – הכהונה והמלכות אינם שייכים לך.

מניטו מבין שהמדרש מבטא עמדה פוליטית עקרונית:

השאלה המתבקשת היא כמובן מדוע הקב"ה דוחה את בקשתו של משה לזכות אף הוא במלוכה ובכהונה... כדי להבין מהו ייעודו של משה, עלינו לחזור לדברי המדרש על מלכי-צדק. היו לו שלוש סגולות: סגולת הכהונה, סגולת המלוכה וסגולת התורה. שתי הסגולות הראשונות ניתנו לאברהם אבינו. הסגולה השלישית – סגולת התורה ניתנת למשה. לאברהם כמייסד עם, ולמשה כנותן התורה לעם. לכן אברהם הוא אבינו ומשה הוא רבנו. שני התפקידים שונים במהותם ועלינו לעמוד על ההבדל המהותי ביניהם.⁵⁶

על אף מוכנותו וחפצו של משה לקבל על עצמו את כתר המלכות, ואף שהיה אפשר לומר שהוא המועמד הטבעי למשרה זו, אלוהים משאיר בידי רק את ההנהגה הדתית – היינו הוראת התורה והסמכות השיפוטית. ההנהגה הפוליטית נשארת אצל דמות שאיננה עונה להגדרת 'רבנו' אלא 'אבינו':

משה רבנו אינו אב. סגולת המלוכה שייכת לאבות בלבד, משום שתפקיד המלך קשור לעם... משה הוא רבנו. הוא נותן התורה, הוא ראש הישיבה. הוא אינו מייסד עם... אילו העם היה יוצא ממנו, היה מדובר במין 'כנסייה' של מאמינים. אם אתה מאמין, אתה שייך, ואם לא, אינך שייך. כנסייה אמורה להיות קהילה של קדושים המתנהגים כקדושים. או אז כל חטא גורם לאבדון משום שאין זכות קיום לכנסייה של רשעים.

ההגדרה של עם שונה לחלוטין. השתייכותי אינה תלויה במעשי. היותי יהודי אינה קשורה לאמונתי. אני יהודי משום שאני נולדתי לאם יהודייה. "ישראל, אף על פי שחטא ישראל הוא".⁵⁷ יש כאן שתי קטגוריות שונות: האב והרב. אסור להתבלבל ביניהם משום שמי שמתבלבל חושב שעם ישראל הוא מין 'כנסייה' כזו של מאמינים ב'דת משה', ואז מי שאינו מאמין, אינו שייך עוד לעם כביכול. לצערנו הרב, בלבול כזה נפוץ היום והוא מביא לתוך השיח הפנימי בעם מושגים זרים לחלוטין, כמו 'אנשי שלומנו' וכו'.⁵⁸

זהותו של המנהיג הפוליטי מקרינה באופן ישיר על החברה כולה. כאשר המנהיג הפוליטי הוא איש הדת, הרב, אזי זהו המגדיר הראשוני של כל החברה, ותנאי הכניסה אליה הוא כמו זה של הכנסייה – לא השייכות המשפחתית אלא האמונה או מידת האדיקות ההלכתית. מתוך כך, האמונה – או אידיאולוגיה אחרת – היא שהופכת להיות היסוד המארגן את כל השדה הפוליטי.

ברם, כאשר המנהיג הפוליטי איננו איש הדת ותכונתו היסודית היא עצם היותו אב, ראש משפחה, אזי תנאי הכניסה לחברה הוא עצם לידתו של אדם בתוך הקהילה – כתנאי הכרחי אך לא מספיק. בקהילה כזו, הזהות היא טבעית ומולדת ולא אמונית ונתונה-לבחירה. בעבור מניטו, הגדרת המנהיג הפוליטי כאב ולא כרב מלמדת כי התשתית הקונספטואלית הבסיסית של היהדות היא עם ולא דת.

מניטו ממשיך וקושר בין שני התפקידים האלו לבין שתי תנועות יסודיות בחיים – מלמטה למעלה ומלמעלה למטה:

תפקיד האבות הוא להוליד את העם. הקטגוריות של מלוכה וכהונה שייכות לעם כעם... משה, כרבן של ישראל, גילה לעם את התורה של אלוהי האבות... הוא מוסר את דבר ה' לעם, מלמעלה למטה. הוא אינו יכול להיות בו-זמנית האמצעי גם מלמעלה למטה וגם מלמטה למעלה.⁵⁹

דומה שדברים אלה רומזים למחלוקת בין אריסטו בחיבורו 'פוליטיקה' לאפלטון בחיבורו 'פוליטיקה' על אודות אופן ההתארגנות הפוליטית. אריסטו טען כי הפוליטיקה נבנית מלמטה, מתוך ההקשרים הטבעיים, ולכן היחידה הפוליטית הראשונה היא המשפחה והמנהיג הפוליטי הוא המלך שמותאם לצורכי העם ולא הפילוסוף.⁶⁰ לעומת זאת, בעיני אפלטון, הפוליטיקה מתחילה מלמעלה – מתוך האידיאות השמימיות אל המציאות; ולכן המנהיג הפוליטי הוא הפילוסוף.⁶¹ גם מניטו מבחין בין שתי תנועות-תכונות אלו וטוען כי הן אינן יכולות לדור בכפיפה אחת – כלומר אצל אותו מנהיג. מבין שתיהן, מניטו בוחר באפשרות הכמו-אריסטוטלית לזהותו של המנהיג הפוליטי – האב המוליד תולדות, מי שמגיע מתוך המשפחה, ולא הרב המוריד תורה מן השמיים.⁶²

במאמר שכתב לחג החנוכה הדגיש מניטו יותר עד כמה עניין זה מהותי למסורת היהודית ומייצג סלע מחלוקת בינה לבין יתר הדתות – כבר מקדמא-דנא:

היוונים לא התנגדו שתהיה דת בישראל כשאר הדתות. אבל הקשר של ישראל לתורה הוא לא כשאר הדתות: הוא מן ה'אב' ולא מן ה'רב'. התורה של האב היא התורה הגנוזה בנשמת הבנים מכוח האב. אנו מתפללים ל'אלוהי אבותינו' ולא ל'אלוהי האב', ואף לא ל'אלוהי משה רבנו'. על כן נזקקת הגמרא להסבר מיוחד נוסף על "לא תסור"⁶³ כדי להרגיש את

המיוחד בחנוכה, שהוא הקשר אל 'שאל אביך ויגדך ויגדך ויאמרו לך'.⁶⁴ כלומר אל האבות שהם היסוד והבסיס לעם, ואל התורה שאותה ניסו היוונים לעקור.

תחילת הכפירה היא בהחלפת 'אלוהי האב' ו'אלוהי הרב'. כל הכיתות התחילו כך. כך גם הנצרות, שהחליפה בין 'אלוהי האב' ו'אלוהי הרב'... והדברים אמורים כנגד הכנסייה, שרצתה להחליף את עם ישראל כעם, בכנסת ישראל כדת. זו תחילת הכפירה, כי הצבת הרב בתפקיד האב נקראת מינות. הנצרות לקחה את הרב וקראה לו אבא. הדבר בא לידי ביטוי יותר מובהק אצל הקתולים שאינם מתחננים, ולכן נעצרת שם ההמשכיות מאב לבן... אך יש השמים היום דגש דווקא על הרב, והדבר מתחיל להדיף ריח של כפירה.⁶⁵

את הוויכוח העמוק בין חכמי ישראל לבין תרבות יוון בתקופת החשמונאים ממקד מניטו במשפחה. בניגוד לשיח השגור – הרואה את האיום של התרבות היוונית במאבק על קדושת המשפחה – מניטו סבור שהאיום התייחס גם לשאלת מקומה הנכון של המשפחה בתוך התפיסה הפוליטית. לדידו, הפירוק הראשוני של הזהות היהודית מתחיל בנקודה אחת: החלפת הנקודה הארכימדית של המסורת היהודית ממשפחה לכנסייה; וכך החלו פיצולי הכיתות השונות, ובראשן הנצרות, מתוך היהדות.⁶⁶

דברי מניטו על אלה "השמים היום דגש דווקא על הרב, והדבר מתחיל להדיף ריח של כפירה" מכוונים כאמור כנגד קבוצות בתוככי החברה הדתית היהודית; ואכן במקומות רבים מפתח מניטו מוטיב מדרשי שלם שבאמצעותו הוא מחדד את הרגישות ל'נטיות הדתיות' הללו גם בתוך החברה היהודית. מוטיב זה מגולם אצל מניטו בדמותם של ה'ערב-רב':

יש במקרא דוגמה בולטת של טעות כזו. מתברר שהערב-רב ראה את עצמו כקבוצה של מאמינים במשה רבנו. הם ראו בו דמות מופתית, על-טבעית... החטא של הערב-רב הוא שהם לקחו את הדמות של הרב במקום האב ועשו ממנו אליל. כאשר משה רבנו דוחה את הצעתו של הקב"ה, הוא מגלה את עומק רצונו ית' [ברך] ובכך תציל את העולם כולו. אילו היה מסכים, היה מייסד עבודה זרה מסוג חדש, עבודה זרה של תלמידי משה. לכן הקב"ה אומר לו: "ישר כחך ששיברת".⁶⁷ הקב"ה הסכים עם המעשה של משה... הוא היה יכול לומר: אל תציל את העם כעם, רק תציל את תלמידיי, את אלה שנשארו נאמנים לי. אז משה היה מתברר כמייסד כנסייה או ישיבה, אם תרצו. זה לא מה שהקב"ה רוצה. הרצון העליון שלו הוא להציל את העם.⁶⁸

על פי הסברו של מניטו, בעקבות המדרש,⁶⁹ הערב-רב הם אותם אנשים שביקשו להצטרף לעם ישראל בעקבות אירועי יציאת מצרים. המדרש מתאר ויכוח בין משה לאלוהים סביב אותם אנשים: אלוהים ביקש למנוע את הצטרפותם; ורק התעקשותו של משה היא שהכריעה את הכף. מניטו סבור כי המדרש מאפיין אנשים אלה כטיפוסים שזיקתם לעם ישראל היא באמצעות משה, המנהיג הדתי, ולא באמצעות ההשתייכות המשפחתית-לאומית הטבעית.

המשכו של מוטיב זה מצוי בזוהר המסמן את הערב־רב כדמויות שבגינן אירע חטא העגל.⁷⁰ הסיבה למעורבות הערב־רב בחטא העגל, מסביר מניטו, היא התלות המלאה שלהם בדמותו של משה; כאשר הוא נעלם, הם מתפרקים ויוצרים את עגל הזהב. בזעמו, הקב"ה מבקש לכלות את עם ישראל ולהשאיר את משה כממשיך הסיפור הישראלי.

מניטו מתאר רגע זה כשלב מכונן, ומברר שוב את ההגדרה של עם ישראל. לו משה הרב היה הופך למייסדו של עם ישראל, היה עם ישראל מוגדר מיד ככנסייה – כקהילה שתשתיתה היא הדת ולא המשפחה. מניטו אינו מסתפק כאן במילה 'כנסייה' ונוקט גם את המילה 'ישיבה'; ובכך הוא מבקש לטעון שגם בתוך החוגים הדתיים היהודיים אפשר למצוא נטייה כזו וכי הישיבה היא מוסד המקדם אג'נדה המאיימת על התא המשפחתי.

כאן ראוי להבהיר מדוע, בעיני מניטו, יש יתרון מוסרי לראיית המשפחה – ולא הכנסייה – כגרעין היסודי של החברה.

אחד הביטויים שמניטו התנגד לשימוש בהם הוא 'אנשי שלומנו', כביטוי המסמן קבוצת אנשים שלגביה מתקיים יחס של אחווה – יחס מוסרי, גבוה והדוק יותר – לעומת מי שאיננו שייך לקבוצה זו.⁷¹ לידו של מניטו, מעצם העובדה שאלוהים ברא בני אדם, הרי שהוא מחויב אליהם מבחינה מוסרית; ובאותה מידה קיימת חובה מוסרית בין הבורא האנושי לנברא האנושי, היינו להורים כלפי ילדיהם. ההורות בעיני מניטו איננה רק עניין טכני של הבאת ילדים לעולם (כפי שסבר סארטר), אלא גם מקור מחייב ליחס מוסרי.

לפי דברים אלה, המוסר מצוי בכול – שהרי היחס המוסרי כלפי האחר איננו אפשרות בחירתית והוא נטוע בתוך היחסים הטבעיים והביולוגיים. במובן זה, התא המשפחתי נבדל באופן מהותי מאפשרויות קומונה אחרות. כל קהילה או קומונה היא כינון תא חברתי-בחירי שיוצר את המרחב המוסרי באופן מלאכותי, וממילא מציב תנאים מוקדמים לזהותם של המצטרפים אל אותו מרחב מוסרי. לעומת זאת, החובה המוסרית שבין חברי המשפחה מונעת את ההפרדה בין מין לבין הורות, ובין ביולוגיה לבין מוסר. ההורות כאחריות מוסרית, הכרוכה בהולדה הביולוגית, היא למעשה הרצון לקשור את המוסר לכל אדם – שהרי אין מבחן כניסה למשפחה אלא עצם היוולדו של מאן-דהו למשפחה קובע יחס מוסרי כלפיו. יתרה מזו, הקשר הביולוגי משנה את אופיו של המאמץ המוסרי, ולדעת מניטו מדובר במאמץ נעלה יותר – שכן האתגר כעת אינו להיות מוסרי כלפי הדומה לך אלא להיות מוסרי גם כלפי השונה.

אם כן, כמענה לפוסט-משפחתיות הניאו-מרקסיסטית, הרואה במשפחה מוסד המחולל דיכוי, מציג מניטו את המשפחה כמבנה חברתי טבעי שלו ערך מוסרי נעלה – המושתת על חובת המוסר כלפי כל אדם באשר הוא; מסיבה זו, קובע מניטו, מטפחת

התורה מבנה חברתי זה. החובה המוסרית היא זו שיוצרת (או מחזקת) את הקשרים בין השותפים הביולוגיים – הורים, ילדים, אחים – וחובה זו יוצרת את התא המשפחתי.

פתיחתה של התורה בספר בראשית, ספר האבות, היא אפוא בעלת יסוד מוסרי אוניברסלי מובהק. הצבת נקודת ההתחלה של הסיפור המקראי באיש אחד, האדם הראשון, מציבה את כל בני האדם בתוך היחס המשפחתי; ומכיוון שהתולדות של האדם הם הבסיס לקיום האנושי, הרי שהצמדת המוסר לילודה היא תפיסה מוסרית כוללת – וממילא נעלה יותר מבחינה אתית. במובן זה, המשפחה יכולה להיות ליסוד המוסר בעולם.⁷²

מאבק בתוך הבית

כלפי מי מכוונת ההאשמות שמטיח מניטו? לאילו חוגים הוא מתכוון בצינו כי ישנם חוגים דתיים המפרקים את החוסן המשפחתי?

חיים סולובייצ'יק הצביע על שינויים משמעותיים במבנה הקהילה היהודית במזרח אירופה במאות התשע-עשרה והעשרים עם ייסודן ועלייתן של הישיבות הליטאיות.⁷³ שינויים אלה השפיעו (בין השאר) על מעמדו של הרב ועל היחס בין תלמיד הישיבה להוריו, ויצרו שינויים הלכתיים – שנגרמו מהמעטק ממסורת משפחתית העוברת בעל-פה לכזאת הנלמדת מתוך ספרים ובמרחב סטרילי ולמדי.⁷⁴ חורבן הקהילה המסורתית בשואה היווה כמובן גם הוא גורם מכריע בשינויים אלה.

לא בכדי משתמש מניטו בתואר 'ראש הישיבה' כתיאור גנאי למי שמבקש לראות את עם ישראל כסוג של קהילת מאמינים, כדת, ולא כעם וכמשפחה, כצאצאי אברהם, יצחק ויעקב. כאשר ראש הישיבה חורג מתפקידו ורואה את עצמו כמי שמייסד את הקהילה ואת העם, אזי הוא הופך ל"ראש הכנסייה" – כפי שמניטו מכנה זאת.

במקומות אחרים מניטו מייחס לאותו 'ערב-רב' – הרואה בראש הישיבה דמות עדיפה מבחינת העברת המסורת, ובישיבה כמסגרת עדיפה על פני החוג המשפחתי – קשיים בעזיבת הגלות והתנגדות לשיתוף פעולה עם התנועה הציונית החילונית. כל אלה מסמנים באופן ברור את הנמענים להתקפתו של מניטו – חוגים המושפעים באופן עמוק מצורת החשיבה של החרדיות הליטאית.

מעניין שדברים חדים בעניין המתח שבין הישיבה למשפחה ובין הרב לאב נוכל למצוא דווקא בדברי הרב צבי יהודה קוק, שמניטו ראה בו את מורו ורבו.⁷⁵ הרב צבי יהודה קוק הרבה אף הוא לדבר על היותו של עם ישראל 'עם' ולא 'דת', ציבור מגוון ולא כנסייה של מאמינים – אך כמי שבעצמו חולל מהפכה חינוכית, שבה עודד צעירים לאמץ אורח חיים דתי יותר משל הוריהם, הצטרף לעיתים גם הרב צבי יהודה לאתוס הישיבתי החשדן כלפי המשפחה.

כך אנו מוצאים למשל בדבריו הבאים:

בוודאי שכיבוד אב ואם הוא מצוה גדולה וחשובה, אבל אין פירושה שעבוד. אין להורים שום זכות להכריח בניהם ובנותיהם לעבור על דברי תורה או לגרום להם מיעוט תורה וביטול תורה... אין שום טעם ושום הצדקה לחולשה המבטאת בעבדות לאלה המונעים זאת... הדברים עלולים להגיע, במקרים קיצוניים, עד כדי מחלות נפש חמורות, אשר הפסיכואנליטיקה תולה את סיבתן בדברים שאירעו בין הבן בילדותו להוריו. לחשוב שאותו מערך יחסים, ששרר בין הבן להוריו לפני עשר שנים, יכול להימשך גם עכשיו – הוא סקנדל ממוש. לכן העניין הראשון לפני "המשפטים אשר תשים לפניך", לפני כל סידורי החיים שלנו... הוא סילוק המציאות החולנית של העבדות ושל כל סוגי העבדות. כמה סיכונים נפשיים אנו סובלים בגלל החולשה הזאת של השתעבדות להורים! פעם אחת ולתמיד יש להיגמל מהתסבוכת הזאת. יש לברך ברכת הגומל על עקירת העבדות הפסיכולוגית הזאת. לכן הדבר הראשון שמגיע אלינו מהמקור האלוהי של תורה מן השמים... הוא סילוק חשבונות העבדות... "עבדי הם ולא עבדים לעבדים!" אנחנו כולנו, אתם כולכם, כבר אינכם משועבדים! יצאנו לחירות, פעם אחת ולתמיד... אבל יש שלשלאות שהאדם נכבל בהן על ידי אנשי המשפחה ששולטים עליו מכח הרגל. לכן חייב להיות ברור של 'פריקת עול' מוטות הברזל הבלתי צודקים האלה... לכן צריך להיות ברור שאתם כולכם בני-הכי להיות חופשיים לעצמכם ללכת על פי נטיותיכם האידיאליסטיות ולברר דרך חייכם בלי עצות של דודים ודודות...⁷⁶

אין בדברים אלה כמוהו כדי להעיד על מכלול מחשבתו של הרב צבי על אודות מעמדה של המשפחה, ובכל זאת אפשר ללמוד מהם על המתגלה ברגעי הקונפליקט שבין הישיבה למשפחה, בין הרב לאב; בדברים אלה מאמץ הרב צבי יהודה קוק נימה מרקסיסטית הרואה במשפחה מוסד משעבד ומדכא. עוד עולה מבין השיטין תפיסה פסיכואנליטית הרואה בתסביכים שבין הורים לילדיהם עובדה מוגמרת, בעוד ההגעה לישיבה היא יציאה משעבוד לחירות – היציאה אל החופש "פעם אחת ולתמיד".

מובן שיש לסייג ולומר שהדברים נאמרו על מקרה שבו ההורים מבקשים למנוע את בנם מללמוד בישיבה; ועם זאת דומה כי לפנינו בדיוק הסתירה העמוקה שעליה הצביע מניטו כמצויה בתוך זרמים דתיים אדוקים: אהבת המשפחה ומגמת חיזוקה וקידושה מחד-גיסא, אך יצירת שיח ותרבות המרוקנים את המשפחה מהתפקיד המשמעותי שמניטו מייחס לה מאידך-גיסא.

*

באחד משיעוריו נשאל מניטו אם המצב התקין הוא שהאב יהיה גם הרב; על כך ענה מניטו בנחרצות: "כן", והוסיף: "אבל אם האב אינו מסוגל, אז הוא נותן את תפקידו לרב. המצב האידיאלי הוא 'ושננתם לבניך'".⁷⁷ רכיב משמעותי בכבוד שבו יש לנהוג כלפי הרב, לעומת החובה כלפי ההורים, הוא מצב של בדיעבד.⁷⁸ המצב האידיאלי

מתקיים כאשר המסורת התורנית-הלכתית עוברת לילדים לא רק דרך הרבנים אלא גם דרך ההורים.

דברים אלה משמעותיים להשלמת התמונה. כאן מתגלה שההעצמה הגדולה שמעניק מניטו למשפחה ולהורים אינם ממעיטים מערכה של המסורת ההלכתית אלא מבקשים לכוון את העברת האמונה, התורה וההלכה כחלק מהאחריות ההורית. דומה שמניטו – אולי כממשיך היסוד האלג'ירי בזהותו ומכוח היותו נצר למשפחת רבנים ומקובלים – מתעקש להשיב למקומה את המסורת, זו שעוברת מדור לדור, דרך העם עצמו ולא רק דרך מלומדיו.⁷⁹

מנקודת מבטה של המסורת היהודית, לעמדה זו כמה יתרונות. ראשית מבחינת השייכות: כל אדם שייך לסיפור התורני (או כפי שמניטו היה מגדיר זאת: 'הזהות העברית') מעצם היותו חלק מהמשפחה. שנית, לעניין זה יתרון מבחינת הוראת ההלכה: העברת המסורת בהקשר משפחתי עשויה ויכולה להיות קשובה יותר למציאות משתנה ולאדם הפרטי שאליו היא פונה; השפה ההלכתית הנבנית בדרך זו יוצרת דיאלוג עם השפה האינטימית השרויה בחיק המשפחה והיכרות העומק של ההורים עם ילדיהם. ולבסוף, מבחינת הנחלת המסורת: בתפיסה משפחתית-מסורתית יותר אנשים לוקחים אחריות והופכים שותפים פעילים בהוראת התורה ובהעברתה מדור לדור.

דומני כי אנו נמצאים במציאות שבה השפעתה של אותה 'מהפכה צרפתית', על החברה הישראלית, הולכת וגדלה, בעוד בחברה הדתית שולטת בכיפה השפה האשכנזית המזרח-אירופית – המאופיינת בהעדפה ברורה של הרבנים על פני ההורים; אולם שני כוחות אנטי-משפחתיים אלה נסדקים למול עינינו והודם וקרנם כבר אינם כתמול שלשום.

אם כנים הדברים, הרי במקום ובזמן הזה יש בהגותו של מניטו כדי להציע מטרות, שפה וכלים שינווטו את החברה הישראלית בכלל, והחברה הדתית בפרט, למקום נכון יותר – מקום שבו המשפחה היא גם נקודה ארכימדית של הזהות האישית, הקהילתית והלאומית.

האמונה לאור פסוקי התורה – שיעורים בעל-פה בחנוש בראשית, ירושלים: ספריית חוה, תשס"ה, עמ' 26.

5. ראו גבריאלה בן-שמואל, ההגות ההיסטוריוסופית והיסודות הקבליים בפרשנותו התנ"כית של הרב יהודה לאון אשכנזי (מניטו), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט, עמ' 21.

6. שם.

1. להרחבה ראו חיים נבון, שיעורי בית: הרב סולוביצ'יק על זוגיות, מייניות ומשפחה בימינו, ראשון-לציון: משכל, 2016, עמ' 162–169.

2. חיים נבון, "נלחמים על הבית: המאבק על המשפחה בישראל", השילוח, 3 (שבט תשע"ז), עמ' 103–120.

3. רוני קליין, אות, גוף, קהילה: עיונים בהגות יהודית-צרפתית בת זמננו, תל-אביב: רסלינג, 2014, עמ' 13.

4. הרב יהודה לאון אשכנזי (מניטו), סוד העברי: יסודות

17. מוטייה, מיניות, עמ' 53–76.
18. על הקשר בין התסביך האדיפלי ובין התפיסה הכמור מרקסיסטית באשר למוסדות מדכאים שיש להילחם בהם, הצביעה מוטייה (מיניות, עמ' 45–48). היא מתבססת בעניין זה על וילהלם רייך (1897–1957, פסיכיאטר ופסיכואנליטיקאי, מתלמידיו של פרויד).
19. בני לוי נולד במצרים והיגר לצרפת. למד אצל כמה מההוגים הבולטים בצרפת. היה פעיל בתנועות שמאל רדיקאלי ואף שימש עוזרו האישי של סארטר בסוף ימיו. לימים התקרב ליהדות ואף עלה לארץ, אימץ זהות חרדית, והקים את המכון ללימודי לוינס.
20. קליין, אות, גוף, קהילה, עמ' 105.
21. להרחבה על השפעות של פרויד בעניין זה ראו ברוך כהנא, שבירה ותיקון: מודל חסידי לפסיכולוגיה קלינית, ירושלים: ראובן מס, 2010, עמ' 84–136.
22. התייחסות נוספת לקשר בין עקדת יצחק לבין התסביך האדיפלי ראו אצל מרדכי רוטנברג, מבוא לפסיכולוגיה של הצמצום, ירושלים: ראובן מס, 2010, עמ' 32–55.
23. הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו), סוד מדרש התולדות: שיחות מפי הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) על מדרשי חז"ל, בית אל: ספריית חוה, תשע"ב–תשע"ה, ה, עמ' 115.
24. אשכנזי, סוד מדרש התולדות, ה, עמ' 81. מקור הדברים בבראשית רבה, נ"ח; בבבלי, תענית ד ע"א. ראו גם: מדרש תנחומא (בבור), פרשת וירא, סימן מ; פירוש רש"י לתורה, בראשית כ"ב, ב; הרב יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר ג, פרק יד. אכן, פרשת העקדה היא פרשה סבוכה, וגם בפרשנות המקרא היהודית רווחת ההבנה כי הציווי המקורי אכן הורה שעל אברהם לשחוט את בנו. לניתוח עכשווי של פרשית העקדה והבנתה בהקשר נוצרי או יהודי, ראו גם יורם חזוני, "המוסר של רועי הצאן", השילוח, 1 (תשרי תשע"ו), עמ' 126–130.
25. ראו למשל אצל דה-בובואר, המין השני, לעיל הערה 13.
26. להרחבה ראו סוד מדרש התולדות, ג, עמ' 323–395.
27. שם, ו, עמ' 161–162.
28. שם. מניטו כתב מסה שלמה העוסקת במחלוקת שבין מסורת ישראל לפילוסופיה של ניטשה, ראו הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו), שערי דמעה, בית אל: ספריית חוה, תשע"ח, ב, עמ' 44–83.
29. פרידריך ניטשה, הרצון לעוצמה, מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים, שוקן, תשל"ט. לדיון בהבנת מושג העוצמה אצל ניטשה ראו: יעקב גולומב, בשולי התרגום וצלילו, בתוך: פרידריך ניטשה, אנושי אנושי מדי, מגרמנית: יעקב גוטשלק ואדם טננבאום, מאגנס, ירושלים, תשס"ח, עמ' 12–20.
7. על אישיותו הייחודית של גורדין כתב מניטו את הדברים האלה: "מו"ד יעקב גורדין ייצג עבורי אישיות שהצליחה לייצר אחדות עמוקה בין התרבות היהודית המסורתית והתרבות האירופאית. מר גורדין [...] היה גדול בחכמת התלמוד, מקובל ופילוסוף שהצליח להציג בפנינו אפשרות לייחוד בין המחשבה הכללית והמסורת היהודית, תוך שהוא עושה זאת מתוך עולם המושגים של חכמת התורה. הבנה זו גרמה לנו לגלות מחדש את חשיבותה וממדיה שלה מסורת היהודית כפי שהיא משתלבת בפסיפס של התרבות העולמית". מניטו, סוד מדרש התולדות: אברהם העברי, סוגיות יסוד בבירור הזהות העברית, א, ספריית חוה, ישראל, תשע"ה, עמ' 7.
8. כינוי זה קיבל מניטו בתנועת הצופים היהודים בצרפת, ומשמעותו באחת מלשונות האינדיאנים "הרוח הגדולה".
9. כדוגמה יש לציין את העיסוק המרובה בכתבי המהר"ל מפראג (1520–1609), הן של מניטו, הן של נהר. ראו שמואל ויגודה, "הגולם בארץ הגאלים: על לימודי מהר"ל במחצית השנייה של המאה העשרים בצרפת", בתוך אלחנן ריינר (עורך), מהר"ל: אקדמות – פרקי חיים, משנה השפעה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2015, עמ' 503–542.
10. עוד על הביוגרפיה האישית והרוחנית של מניטו, ועל הקמת אסכולת פריז למחשבת ישראל, ראו אצל יוסף שרביט, "זהות ותולדות: מורשתו התרבותית של הרב יהודה ליאון אשכנזי ('מניטו')", פעמים, 91 (תשס"ב), עמ' 105–110; וכן אצל בן-שמואל, ההגות ההיסטוריוסופית, עמ' 12–32.
11. בן-שמואל, ההגות ההיסטוריוסופית, עמ' 1–3; קליין, אות, גוף, קהילה, עמ' 140.
12. ראו יוסף דוד, המשפחה והפוליטי: על השתייכות ואחריות בחברה ליברלית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ב, עמ' 46.
13. ראו סימון דה-בובואר, המין השני, מצרפתית: שרון פרמינגר, תל-אביב: בבל, 2001–2007. ההתקפה על המשפחה היא מוטיב חוזר בספרה ויש לו מופעים רבים, אך ראו במיוחד: שם, א, עמ' 93–151; שם, ב, עמ' 223–335, 599–641. להרחבה על אודות השפעתן של המהפכה המינית והתנועות הפמיניסטיות על פירוק המשפחה ראו ורוניק מוטייה, מיניות: מבוא קצר מאוד, מאנגלית: אדרה חתומי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2008, עמ' 53–76.
14. ז'אן פול סארטר, המילים, מצרפתית: משה מרון, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004, עמ' 15.
15. משנה, אבות ד, כב.
16. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, Comédien et Martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 16. ראו קליין, אות, גוף, קהילה, עמ' 105.

30. משנה, אבות ד, א.
31. דברים קרובים בעניין זה כתב מרדכי רוטנברג בספרו **קיום בסוד הצמצום: מודל התנהגותי לפי החסידות הקבלית**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1990. רוטנברג התמקד בהגותו של רד"ב ממזריטש ומצא במשלי אב ובן הייחודיים המצויים בספריו דוגמה למודל אבהות קבלי-חסיד, המבוסס על 'צמצום האגו' ומנוגד למודל האבהות הפרוסי. ראו שם, עמ' 121–129.
32. **סוד מדרש התולדות**, ו, עמ' 161–162.
33. לעיל הערה 22.
34. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ו, עמ' 289.
35. מניטו, **סוד העברי**, א, עמ' 123.
36. שם.
37. מניטו מעיר כי על פי רוב לא מומש עיקרון זה במסגרת החברה הנוצרית (ולחפ"ך): "האומות הנוצריות תמיד התנהגו כאימפריות השולטות על עמים, תוך רמיסת כל זכויותיהם, והן אחראיות למלחמות הנוראיות ביותר שהיו בהיסטוריה האנושית" (שם).
38. שם. אף שאפשר למצוא את ההכרה באחר ובזולת גם אצל לוינס ובובר, למניטו היה חשוב לעמוד על ההבדל בינו לביןם והוא מדגיש את עקרון ההדדיות של משוואת האחוה. ראו מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ה, עמ' 263, הערה 822.
39. על מורכבותה של שאלת יחסי היחיד והמשפחה מנקודת המבט של שאלת החירות בפילוסופיה הליברלית המודרנית ראו אצל דוד, המשפחה והפוליטי, עמ' 38–39.
40. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ג, עמ' 156.
41. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ד, עמ' 142.
42. במשנתו של מניטו חשוב להבחין בין המושג 'דת' לבין קיום תורה ומצוות. הם אינם זהים. המושג 'דת', כפי שהוא משמש בשפתה של ההגות האקזיסטנציאלית מתאר את היחס בין אדם לבין אלוהיו במישור הפרטי. המערכת התורנית אומנם כוללת בתוכה גם את המישור הפרטי, אך גם את המישור שבין אדם לחברו ותיקון החברה בכללותה. ראו עוד מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ו, הערה 195.
43. על תפקידן של המצוות בתיקון החברה אנושית האוניברסלית ביחס למשוואת האחוה מלמד מניטו את הדברים הבאים: "תכלית המעשה הטוב היא לתקן את החברה האנושית, כך שקודם כול יוכל כל אחד לחיות בה, בלי להרגיש מאוים על ידי השני בכל רגע. זו המטרה הראשונית של המוסר האוניברסלי המכוונת על ידי חז"ל 'דרכא דארעא' או 'אורח ארעא'. לשם כך מצווה הקב"ה את נח ובניו על שבע מצוות בסיסיות, המאפשרות לקיים חברה מתוקנת. המדרגה הגבוהה יותר של המוסר היא הדרך ארץ של התורה, השייכת
- לעם ישראל, והיא נקראת 'דרכה של תורה'. היא תנאי לקבלת התורה. התורה אינה באה ללמד אותנו אותם נימוסים הנובעים מאותה 'דרכא דארעא', מאותה דרך ארץ אוניברסלית. מטרת התורה היא ללמד אותנו את הקדושה שיש בערכים" (מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ג, עמ' 155).
44. בהקשר זה ראויים לציון תיאוריו של דה-טוקוויל בדבר תרומתה המכרעת של הדת לחוסנה של המשפחה האמריקנית, ביחס לזו הצרפתית, במאה התשע-עשרה. ראו אלכסיס דה-טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2008, עמ' 306–310. על השפעת הדת על מעמדה המרכזי של המשפחה בישראל ביחס למדינות מערביות ראו: Sylvia Fogiel-Bijaoui and Reina Rutlinger-Reiner, Guest Editors "Introduction: Rethinking the Family in Israel", *Israel Studies Review* 28 (2), 2013, p. viii.
45. מניטו חוזר פעמים רבות בכתביו על הגדרה הדואלית 'נוצרי-יווני' ובכך טוען שהמסורת הנוצרית מבוססת על תפיסות מהתרבות היוונית. בעיני מניטו, שורשים אלו מסבירים רבות מהתופעות המצויות בחברה המערבית לאורך ההיסטוריה, ובכלל זאת התקופה לאחר מלחמת העולם השנייה.
46. ניצנים ראשוניים אלה התפתחו לשנאה של ממש כלפי מיניות ונישואין, וממילא גם ילודה, ומתוך כך שלילתו של עצם התא המשפחתי. ראו עדיאל שרמר, **זכר ונקבה בראש: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 55–61. בהמשך דבריו, מראה שרמר את תמונת-הנגד המצויה במקורות חז"ל המקדמים את החשיבות של מצוות פרו ורבו (שם, עמ' 62–65).
47. מתי י"ט, ב-יב.
48. מרכס י"ב, כה.
49. לוקס כ', לד-לה.
50. איגרת ראשונה אל הקורינתים ו, ח.
51. ראו למשל: משנה, בבא מציעא ב', יא; בבלי, בבא מציעא לג ע"א. לדיון בהיבטים מעשיים וחינוכיים של העניין מתוך מבט תורני ראו יהודה ברנדס, **על פי דרכו: אסופת מאמרים על ערכו של היחיד והיחידות**, אלוף שבות: תבונות, תשס"ט, עמ' 140–154.
52. לדיון רחב בעניין ההבדלים שבין חיי תורה והלכה העוברים במסורת המשפחתית לבין כאלה העוברים דרך ספרים ורבנים, ראו Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28, 4 (Summer 1994), pp. 64–130.

53. שמות ג', ד.
54. בראשית רבה, נ"ו, מהד' תיאודור-אלבק.
55. שמות ג', ה.
56. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ה, עמ' 189.
57. בבלי, סנהדרין מד ע"א.
58. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ה, עמ' 190.
59. שם.
60. אנדרו ברדלי, תפיסת המדינה של אריסטו, בתוך מיכאל קרן [עורך], **תולדות המחשבה המדינית**, א, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, תשס"א, עמ' 172-177.
61. לגיתוח התוכן והצורה של הפוליטיאה כמכוננות צורת חשיבה שמתחילה ככונה תחילה בעין אפריורי ומנותק מעולם מעשי ראו עדי אופיר, "על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני: עיון ב'מדינה' של אפלטון", **עיון: רבעון פילוסופי**, טבת תשמ"ו, עמ' 29-3.
62. מעניין להשוות בין תפיסתו של מניטו לבין דבריו של סר רוברט פילמר הטווה קשר הדוק בין התחום המשפחתי לבין התחום הפוליטי וגזור את סמכותו של המנהיג הפוליטי מסמכותו של האב: "כשם שאדם הראשון היה אדון לילדיו, כך היו לילדיו תחתיו מרות ושררה על ילדיהם שלהם, אך עדיין בכפיפות להורה הראשון, שהוא אדון על ילדיו עד דור אחרון, באשר הוא סב לעמו. איני רואה אפוא איך יכולים ילדיו של אדם הראשון או ילדיו של כל איש אחר, להיות פטורים מהיות נתינים להוריהם ומרות זו על הילדים היא המקור היחיד לכל סמכות מלכותית" (רוברט פילמר, **פטריארכה**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2009, עמ' 7). מתוך דברים אלה (המיוסדים על קריאה בתנ"ך) מבקש פילמר להעניק לסמכותו של השליט הפוליטי תוקף דתי. אכן, הבדל מהותי ישנו בין פילמר למניטו עד שדומה כי תהום פעורה ביניהם. דיוק בדבריו של פילמר מגלה שבתפיסת ההורות שלו, דמות האב היא של 'אדון' והילדים הם 'נתינים'; וכך ישנו קשר בין הסמכות ההורית לזו הפוליטית. אצל מניטו, לעומת זאת, המניע והתכלית של הקשר בין המרחב ההורי-משפחתי למרחב הפוליטי מחייב את השליט הפוליטי לנהוג בנתיניו ברכות ובאופן אישי בדיוק כפי שהורה נוהג כלפי ילדיו. דיון בדבריו של פילמר ראו אצל דוד, **המשפחה והפוליטי**, עמ' 30-32.
63. דברים י"ז, י"א.
64. שם ל"ב, ז. מניטו רומז לדברי הבבלי, שבת כג ע"א: והיכן צונו [במקרא על הדלקת נרות חנוכה, שתוקנות על ידי חכמים]? רב אויא אמר: מ"לא תסור". רב נחמיה אמר: 'שאל אביך ויגיד וקניך ויאמרו לך'."
65. מניטו, **סוד העברי**, א, עמ' 209.
66. כך לדוגמה יש לראות את מעמד הטבילה הנוצרית כטקס של לידה-מחדש, הצטרפות וולונטרית לקהילה הנוצרית והתנתקות מקהילה הטבעית של המשפחה. ראו יוסף דן, **על הקדושה**, ירושלים: מאגנס, 1997, עמ' 14. במסורת היהודית נמצא דברים דומים רק לגבי גר שהתגייר, שאכן מצטרף באופן וולונטרי לעם היהודי ורק עליו נאמר שהוא "כקטן שנולד" (ראו לדוגמה בבלי, יבמות כב ע"א) – ביטוי המבטא את הניתוק המשפטי (וממילא גם הקיומי) של האדם ממשפחתו הביולוגית. בקהילה הנוצרית, לעומת זאת, מדובר בתהליך שעובר כל אחד מחברי הקהילה, שבעת הטבילה מתנתק ברמה העקרונית ממשפחתו ומקהילתו המולדת ומצטרף לקהילה הוולונטרית. יוסף דוד טוען כי לטקס הטבילה – כאירוע המנתק באופן אנטולוגי את היחס ההכרחי והישר בין הורים לילדיהם – יש השפעה הרסנית על התא המשפחתי וראייתו כמבנה אוטונומי (דוד, **המשפחה והפוליטי**, עמ' 58-59). על היבטים נוספים של אנטי-משפחתיות במסורת הנוצרית ראו לעיל.
67. בבלי, שבת פז ע"א.
68. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ה, עמ' 198.
69. שמות רבה, מ"ב, ו.
70. ספר הזוהר, חלק ב, עמ' מה ע"ב.
71. שם, עמ' 190.
72. מובן כי במקום שבו הפוטנציאל המוסרי גדול, תיתכן גם עוולה מוסרית גדולה, ודווקא בחיק המשפחה הסיכון לפגיעה בוולת גדולה יותר. מניטו, כאמור לעיל, מבקש למצוא את הפתרון בתוך המשפחה ולא בפירוקה. אגב אורחא יש לציין כי בהקשר זה עולה שאלה אתית ראשונה במעלה בכל הנוגע לאפשרות בחירת מין היילוד בדורנו (ובעתיד הקרוב, אולי גם תכונות). ההתקדמות הטכנולוגית עשויה להפוך גם את המשפחה ל'מועדון סגור' המתנהל על פי סלקציה חמורה – הבחרת את מי לאהוב ומי לא.
73. ראו Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction".
74. להרחבה על אודות עליית המגמה החרדית במאה העשרים – במובן המסוים של עליית דמותו של הרב ובעקבותיה שינוי הגדרתה של הקהילה היהודית – ראו: Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction"; יאיר שלג, **הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל**, ירושלים: כתר, 2000, עמ' 193-194. על גישתו ההלכתית של מניטו ראו הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו), **סוד לשון הקודש: שער לחכמת הקבלה על פי ספר 'שערי אורה'**, ירושלים ובית-אל: ספריית חוה, תשס"ז-תשע"ז, ב, עמ' 334-338.
75. מעניין לחשוב על הדברים מתוך סיפור שמביא ישראל פינקו, חתנו של מניטו והעורך של חלק מספריו,

78. יהודה ברנדס (שם) מציע גם כאן אפשרויות שונות שבהם להורים יש סמכות הלכתית כמו לרב ויש לכך השלכה יחסו של הילד כלפי הוריו לעומת רבניו.
79. יאיר שלג מכנה את הדתיות המזרחית "הדת המשפחתית". על מאפיינים נוספים של הדתיות המזרחית, כמו מגמות של מנהגים ופסיקת הלכה, היחס לעולם המודרני, והמקום המרכזי של המשפחה בהוויית הפרט והחברה, ראו שלג, **הדתיים החדשים**, עמ' 192–200.
- ששמע ישירות ממנו: "גם בעולם הישיבות לא קיבלו אותו בתור רב בגלל מוצאו הספרדי. הרב צבי יהודה קוק, ראש ישיבת מרכז הרב, הגדיר את הרב אשכנזי בתור תלמיד חבר וראה בו תלמיד חכם מובהק. כששאל הרב את הרב צבי יהודה למי התכוון הוא חייד במבוכה ושתק" (מניטו, **סוד לשון הקודש**, ב, עמ' 346–347).
76. הרב צבי יהודה הכהן קוק, **שיחות הרב צבי יהודה**, שמות, ספרית חוה, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 249.
77. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ה, עמ' 197.

פרידה מקול צלול וחיוני: צ'רלס קראוטהמר ומאמרו על ימי אובמה

בחודש אוגוסט 2017 חדלה נוכחותו של צ'רלס קראוטהמר בתקשורת. בהתחלה המשיכו חסידי הרבים באמריקה, בישראל ובארצות מערביות אחרות, לחכות. הם ציפו בכל רגע לשובו בטור הקבוע שלו בווישינגטון פוסט, או אולי באחד מכתבי העת כמו קומנטארי או הוויקלי סטנדרט; או ששוב אפשר יהיה לראות אותו באחד הפאנלים של פרשני רשת פוקס. עד שהתברר שזה לא יקרה בזמן הקרוב, ובפברואר השנה הוא שיגר מסר לקהל הרב שלא הבין מדוע נעלם. הוא חלה בסרטן, הוא בתהליך התאוששות והחלמה, והוא מבטיח לחזור. אבל כעבור ארבעה חודשים, בתחילת יוני השנה, העביר צ'רלס קראוטהמר את ההודעה העצובה ביותר, שהיה בה נופך של תבוסה בקרב הרואי: "חוששני שאני חייב לספר לכם עכשיו שהגורל רצה אחרת, הוא חרץ לגביי מסלול אחר... רופאי אומרים לי שההערכה האופטימית ביותר היא שנותרו רק שבועות מעטים לחיות. זהו גזר הדין הסופי. תם הקרב".

ההודעה הזו הייתה יותר מאשר דיווח אמיץ על מצבו הסופני של הכותב הגדול. היא דמתה לדיווח אחרון על נפילתו הקרובה של מבצר. קווי ההגנה של השקפת עולם שמרנית אך למעשה ליברלית וחופשית אמיתית הפכו פרוצים יותר עם לכתו של קראוטהמר. אף שהיה צעיר כמעט ב-25 שנה מהדור הראשון של הניאו-שמרנים, יש בו מהמאפיינים של הדור ההוא, ובמידה מסוימת הוא שייך אליו יותר מאשר לעמיתיו, הכותבים והעורכים של הדור השני. הוא בתווך שבין נורמן פודהורץ לג'ון פודהורץ, בין ארווינג לביל קריסטול. קראוטהמר עוד הספיק לעבור את המסלול הקלאסי של מי שמתחיל בנעוריו בשמאל - בדרך כלל שמאל עם נטייה רדיקלית - ועובר בשלב מסוים לאגף השמרני. אך זו בדרך כלל לא השמרנות העמוקה של הרפובליקנים אלא תערובת של ערכים ליברליים, סובלנות, ניציות בתחומי חוץ וביטחון ואמונה נלמדת ונרכשת בכלכלת השוק החופשי. היו בין ותיקי הדור הראשון של הניאו-שמרנים שהגדירו זאת ביתר פשטות: יהודי עם השקפת עולם ניצית.

קראוטהמר היה בן 68 במותו. הוא נולד בניו-יורק אך גדל בקנדה ולמד באוניברסיטת מק'גיל במונטריאול. הוא למד רפואה, אחר כך התמחה כפסיכיאטר. בתחילת דרכו מעטים ידעו שהכותב המבריק משותק מהצוואר ומטה. האסון אירע לו בתקופת לימודיו בבית הספר לרפואה בהארוורד כאשר קפץ לבריכה. הוא היה במסלול של התערות בממסד של המפלגה הדמוקרטית בימי קרטר ומונדייל.



הגדיר את מדיניות רייגן, זיהה את מגמתו של אובמה. צ'רלס קראוטהמר
התמונה באדיבות 'שיחות עם ביל קריסטול'

מרטין פרץ, עורך הניו ריפבליק, גאל אותו מייסוריו הדמוקרטיים בתחילת שנות ה-80. ג'ון פודהורץ, עורך קומנטארי, סיפר בטור לזכרו של קראוטהמר על הפגישה הראשונה שלו איתו, כיצד פלט במשפט קצר וקולע את השקפת עולמו על מדינת ישראל. ג'ון ישב עם מרטין פרץ וקראוטהמר במסעדה, ואחד מנכבדי העדה בווינגטון עצר ליד השולחן - כמובן, כדי להתלונן על ישראל. זה היה היום שבו ישראל סיפחה את רמת הגולן (דצמבר '81), פעולה שנתפסה כרעה ביותר על פי המוסכמות של ווינגטון. "בבקשה, תגיד לי שאפילו אתה לא מסוגל להגן על זה", הוא פנה לפרץ. זה אמר מה שאמר, אבל קראוטהמר חתך: "ישראל עושה את מה שהיא חייבת לעשות. בדיוק כמו ארצות הברית".

קראוטהמר תמיד התייצב בהיגיון החותך שלו להגנת ישראל, ואפשר להגיד בביטחון שקולו הצלול והעוצמתי חסר עכשיו בוויכוח האופף את העולם היהודי סביב חוק מדינת הלאום. מעבר לטורים הרבים שכתב בקריירה עיתונאית שנמשכה יותר מ-35 שנה, היו לו גם כמה מאמרים גדולים מכוונים. הוא נחשב כמי שניסח את ההשקפה שמאחורי מדיניותו של רונלד רייגן ב-1985. אז דחק לאימוץ מדיניות ברורה שתצא ממגבלות הדטאנט וההכלה שאפיינו את ממשל ניקסון והפכו לסוג של פייסנות בימי קרטר; כלומר, לאמץ מדיניות אנטי-קומוניסטית ברורה שתביא לנסיגת ברית המועצות. ארצות הברית עמדה אז על שתי רגליים מוצקות, וההשקפה הניאו-שמרנית, הניצית, הייתה משותפת לזן חדש של רפובליקנים ולאגף שלם במפלגה הדמוקרטית. בקרב הדמוקרטים ניתן היה להישען על דמויות כמו הסנטור הנרי (סקופ) ג'קסון ושגריר ארה"ב באו"ם דניאל פטריק מוניהן.

במפלגה הדמוקרטית של היום לא נשאר כמעט זכר לאגף הניצי הזה, שקראוטהמר הזדהה איתו.

זה אולי הרקע הפוליטי ההיסטורי למאמר הגדול מאוקטובר 2009, שפורסם אז ב'וויקלי סטנדרט'. מאמר זה, שיש לקרוא מתוך הבנת ההקשר ההיסטורי המקורי אך הוא בעל ערך רב גם היום, הגדיר לרבים את המהלך האסטרטגי של הנשיא ברק אובמה. קראוטהמר זיהה בשלב מוקדם את התהום הפעורה בין אובמה לקודמיו הדמוקרטים, כולל ביל קלינטון. הוא הגדיר את המהות של מדיניות אובמה כמהלך מחושב של שקיעה אמריקנית מרצון.

אין אזור שחוזה את תוצאות הנסיגה האמריקנית יותר מהמזרח התיכון. אפשר לומר שאוכלוסיית המוסלמים באזור, כולל הפלשתינים, הייתה בשר התותחים של תפנית אידיאלוגית אסטרטגית חסרת תקדים. תושבי חלב ופריז הם העדים הטובים ביותר ל"דוקטרינת אובמה". בתמצית, אובמה מסר את מפתחות המזרח התיכון לידי האיראנים והרוסים.

מאמרו הגדול של קראוטהמר נותן קו התחלה חיוני מאין כמוהו להבנת אי-הנחת והתהפוכות המאפיינים את אמריקה של הנשיא טראמפ כחלוף כמעט עשור שנים. הנשיא אובמה היה עסוק באותה עת בניסיון ההתקרבות שלו לאיראן. חודשים מעטים קודם לכן עלה לרגל לקהיר, לשאת שם את נאומו הזכור לעולם המוסלמי. הוא ביקר אצל ארדואן, על ישראל דילג. התעלם משוועת העם האיראני המתקומם ברחובות. הוא התבטא בפומבי על זכותה של איראן להעשיר אורניום וכפר בתפיסת העולם של "הייחודיות האמריקנית".

ניסיונו של טראמפ להפוך את המגמה - במדיניות החוץ שלו גם בחזרתו לכלכלת צמיחה - יכול להסביר חלק מהקיצוב הפוליטי המסוכן בארצות הברית של היום. אך יש זרמים חברתיים עכורים שמתפרצים היום, שגם קראוטהמר התקשה לנווט בתוכם כאשר התברר שעלייתו של טראמפ היא עובדה פוליטית חדשה.

אמנון לורד



שקיעת ברירה

כשאמריקה מוותרת מדעת על ההגמוניה, היא מבקשת שזו תינטל בידי "הקהילה הבינלאומית" הפיקטיבית או הפארסה המכונה או"ם. טוב זה לא יביא

וויקלי סטנדרט, 19 באוקטובר 2009

שבִּשְׁבַּת חוכמת-ההמון שוב התבייתה על מצב-רוח של חרדה מפני שקיעתה הקרבה של ארצות הברית. התיאוריות חדשות, הסיסמאות נושנות: התפשטות-יתר אימפריאלית. אסיה המתעוררת. העולם שאחרי אמריקה. הכוחות הבלתי נמנעים הכופים על ההגמון העולמי להצניע לכת.

בצד השני של מתרס הוויכוח נמצאים מעטים – בולט ביניהם ג'וזף ג'ופה, במאמר שפרסם לאחרונה ב'פורין אפייר' – המתנגדים לאופנת השעה ובטוחים שארה"ב עודנה המעצמה שאין לה תחליף. הם מציינים שנבואות השקיעה הן מחזוריות; שעליית סין (ואולי הודו) היא רק הגרסה העכשווית של הפניקה מפני יפן בשלהי שנות השמונים, או של גל הפסימיות שקדם לה ושהיטיב לבטאו ז'אן פרנסואה רבל בספרו 'איך דמוקרטיה אובדת'.

מתנגדי תזת השקיעה טוענים, למשל, שהפחד מפני סין מנופח. הוא מבוסס על ההנחה הבלתי-סבירה כי כלכלת סין תצמח עד בלי די; מתעלם מתופעות לוואי מצטברות כגון זיהום סביבתי (שאפשר להתעלם ממנו כשהצמיחה מתחילה מקו זינוק נמוך מאוד, אך כעבור זמן הוא הופך את הצמיחה לקשה עד חנק); ומזלזל בהשלכות הבלתי-נמנעות של מדיניות הילד-האחד, המבטיחה כי סין תזדקן לפני שתתעשר. וממש כמו שעליית סין היא אקסטרפולציה של מגמות כלכליות עכשוויות, שקיעתה של ארה"ב היא אקסטרפולציה של מצב הרוח החרדתי והפסימי במדינה מותשת ממלחמה ואחווה בצבת מיתון חריף.

אלה מקוננים, אלה מפריכים – ולי יש תזה פשוטה משלי: לשאלה אם אמריקה נתונה בשקיעה אי אפשר לענות בכן או לא. אין פה כן ולא. שתי התשובות אינן נכונות,

המאמר מתפרסם כאן לראשונה בעברית. תרגם מאנגלית צור ארליך. תודת 'השילוח' נתונה למשפחת קראוטהמר ולמערכת 'וויקלי סטנדרט'.

משום שההנחה כי ההיסטוריה עשויה מסלולים קשיחים, ידועים מראש, יצירי כוחות חיצוניים בלתי נשלטים, היא הנחה שגויה. העתיד אף פעם אינו כתוב מראש. לארה"ב של היום, השקיעה איננה מצב נתון. היא שקיעת ברירה. כיום, עשרים שנה לאחר היווצרותו של עולם מדיני חד-קוטבי עם נפילת ברית המועצות, ארה"ב היא המחליטה אם פניה לויתור על ההגמוניה שלה או לשמירה עליה. שקיעה או המשך העליונות – בידינו הבחירה.

לא תמיד שקיעתה של מעצמה נתונה לבחירתה. שקיעתה של בריטניה לאחר מלחמת העולם השנייה הייתה גזירת גורל – כמו גם שקיעת מעמדה של אירופה כולה, שלאורך מאות שנים הייתה הכוח המוביל בעולם. ההתאבדות הציוויליזציונית שאנו מכנים מלחמת העולם הראשונה ומלחמת העולם השנייה, והתשישות הפיזית והפסיכולוגית בעקבותיה, הפכו את המשך הדומיננטיות של אירופה לבלתי-אפשרי, ואת שקיעתה לבלתי-נמנעת.

תוצאת הקריסה-שלא-מבחירה של אירופה הייתה העליונות-שלא-מבחירה של ארה"ב. אנו – שלינקולן קרא לנו פעם "כמעט העם הנבחר" של אלוהים – הצלנו פעמיים את אירופה לא כדי שנקום מהעפר כאחד משני ההגמונים העולמיים. נכנסנו למלחמות העולם כדי להגן על עצמנו ולהציל את הציוויליזציה. הדומיננטיות שלנו אחרי מלחמת העולם השנייה לא הייתה בגדר שאיפה. גם לא הדומיננטיות הגדולה אף יותר שנפלה בחלקנו אחרי נפילת הגוש הסובייטי. אנחנו תופעה גיאופוליטית נדירה שבנדירות: ההגמון-במקרה, ובהתחשב בהיסטוריה הבלדנית שלנו ובהיותנו נטולי כל יצר אימפריאלי, ההגמון-בעל-כורחו; ועכשיו, אחרי כמעט-עשור של מאמץ-יתר בעקבות 11 בספטמבר, בעל-כורחנו יותר מתמיד.

וזה מוביל אותי לטענתי השנייה: אנו האמריקנים, העומדים בפני הבחירה אם לשמור על הדומיננטיות שלנו או לוותר עליה בהדרגה, במתכוון, ברצון ולמען האמת גם בהקלה – פנינו אל האפשרות השנייה. עליונותו הנוכחית של המחנה הליברלי-פרוגרסיבי בארה"ב – בידיו הבית הלבן, הרוב בשני בתי הקונגרס, והשליטה בתקשורת ובתרבות הגבוהה – העלתה אותנו אל דרך השקיעה. כך הוא באשר למדיניות החוץ – וגם באשר למדיניות הפנים. הן אפילו מתמרצות זו את זו באופן המבטיח את התוצאה האמורה.

*

מדיניות החוץ הנוכחית של ארה"ב היא תרגיל בהתכווצות. ראשיתה בערעור התשתית המוסרית של הדומיננטיות האמריקנית. בשטרסבורג נשאל הנשיא אובמה על החריגות (אקספציונליזם) האמריקנית, התפיסה העצמית של ארה"ב כאומה יוצאת מן הכלל לטובה. תשובתו? "אני מאמין בחריגות האמריקנית, בדיוק כפי שמן הסתם הבריטים מאמינים בחריגות בריטית והיוונים מאמינים בחריגות יוונית". תגובה

מעניינת. כי אם כולם יוצאים מן הכלל, אף אחד לא יוצא מן הכלל.

ואכן, בהמשך מסע החאג' שלו משטרסבורג דרך פראג לאנקרה, לאיסטנבול, לקהיר ולבסוף לעצרת האו"ם, אובמה צייר תמונה של אמריקה חריגה למדי – חריגה במצפונה הַלְקָתִי המייסר אותה, חריגה ברגשות האשם שלה על יחסה לאומות ועמים אחרים. במידות משתנות של ישירות ועקיפות הגיש אובמה נגד מדינתו שלו כתב אישום בעוונות יהירות, זלזול והתעלמות (כלפי אירופה), התעמרות בילידים, עינויים, הפצצת הירושימה, הפעלת גואנטנמו, חד-לאומיות, וחוסר כבוד כלפי העולם הערבי.

אכן כתב אישום נאה, שתוצאתו העיקרית ערעור ממשי של כל הנמקה מוסרית פוטנציאלית למנהיגותה העולמית של ארה"ב, ואף של עצם הביטחון המוסרי הדרוש לכל אומה שמבקשת להצדיק את מעמדה באזורי עצמה ובאזורי אומות אחרות. על פי המעמד החדש, אמריקה שהפירה את המנדט השמימי, אם היה לה כזה אי פעם, נדרשת להרכין ראש ולבקש לה מקום צנוע יותר בין האומות, לא מעליהן.

אלא שכאן נולדת השאלה: כיצד אמור העולם החדש הזה למשול בעצמו? איך אמורה המערכת הבינלאומית לתפקד?

הנרי קיסינג'ר אמר פעם ששלום אפשר להשיג רק באמצעות הגמוניה או מאזן כוחות. ההגמוניה, כאמור, כבר לא בעניין. כדברי אובמה בנאומו בעצרת הכללית של האו"ם, "אומה אינה יכולה לשלוט על אומה אחרת, ולא ראוי אפילו שתנסה לעשות זאת" (המילה "יכולה" במשפט הזה פשוט נהדרת). אבל לא רק ההגמוניה יצאה מהאופנה. על פי אובמה, "שום מאזן כוחות בין מדינות לא יחזיק מעמד".

בהמשך דבריו גינה הנשיא את הרעיון שקבוצת מדינות תתנשא מעל היתר – וכוונתו, מן הסתם, הייתה למועצת הביטחון, לג'20 ולשותפות בין מדינות המערב. כדי שלא יישאר ספק הוקיע "התאגדויות של מדינות ששורשן בשסעים מימי מלחמה קרה שעברה מזמן מהעולם", משום ש"אין להן שום משמעות בעולם המרושת של ימינו". מה זה אומר על נאט"ו? על הבריתות שלנו עם יפן ועם קוריאה הדרומית? או אפילו על האיחוד האירופי?

אלו הבלים. אבל הבלים מזיקים. הבלים עם משמעות. הם משקפים תפיסה שעל פיה הסמכות הלגיטימית היחידה במערכת הבינלאומית היא זו הנובעת מ"קהילת האומות" כמכלול. פירוש הדבר, כמדומני, הוא פעולה של קהילה זו באמצעות הכלים האוניברסליים ביותר, כגון, שוב כמדומני, האו"ם ושלל סוכנויותיו. ומן הטעם הזה, כאשר אמר אובמה כי אלו המפקקים "באופי ובמטרה" של ארצו צריכים לראות מה עשתה אמריקה החדשה הזו, קרי אמריקה הליברלית, בתשעת החודשים האחרונים – הוא ציין יוזמות משיבות-לגיטימציה כגון תשלום חובות של האו"ם, חידוש הפעילות סביב הצהרות והסכמים אוניברסליסטיים ריקים מתוכן, והצטרפות לגופי או"ם

אורווליאניים כגון מועצת זכויות האדם.

מחוות אלו לא חמקו מעיני העולם. ועדת פרס נובל התמוגגה מהמגמה הרדיקלית החדשה של מדיניות החוץ האמריקנית. בדברי ההסבר לבחירתו כחתן פרס נובל לשלום הוא הוצג כמי ש"יצר אקלים חדש" ביחסים הבינלאומיים, שבו "הושב לדיפלומטיה הרב-צדדית מעמדה המרכזי, תוך הדגשת התפקיד שיכולים למלא האו"ם ומוסדות אחרים".

כמובן, הרעיון כי "הקהילה הבינלאומית" תפעל באמצעות האו"ם – פיקציה ופארסה, בהתאמה – לאכוף נורמות התנהגות ולשמור על היציבות הוא אבסורד מוחלט. לכן אני חושד שהוא בעצם רק מטאפורה לעולם המנוהל בידי מין התארגנות רב-קוטבית לא של מדינות-לאום אלא של קבוצות רב-מדינתיות המפעילות גופים רב-צדדיים – חלקם ממוסדים (כגון הוועדה הבינלאומית לאנרגיה אטומית), חלקם גופי אד-הוק (כגון קבוצת P5+1 למשא ומתן עם איראן).

אך תהיה אשר תהיה צורת הביזארית של המבנה הרב-צדדי או האוניברסלי שחזון זה מייחל כי ישמור על הסדר העולמי, ברי כי ההגמוניה – וההגמוניה האמריקנית בפרט – תצטרך להתפטר מתפקידה.

*

ויתור זה על הבכורה איננו חדש לגמרי. האינטרנציונליזם הליברלי שהנהיגו ממשלי המרכז-שמאל של קלינטון בשנות התשעים, כלומר בראשית העידן החד-קוטבי בעולם, היה אמביוולנטי משהו כלפי ההגמוניה האמריקנית, אף כי הוא עוד אפשר לארה"ב לראות את עצמה כ"אומה שאין לה תחליף", כדברי שרת החוץ דאז מדלן אולברייט. האינטרנציונליזם הקלינטוני אכן שאף להגביל את עוצמתה של ארה"ב, באמצעות אזיקתו של הגוליבר האמריקני בשלל בריתות, הסכמים ואמנות בינלאומיות. הגבלה עצמית מכוונת זו של ארה"ב בידי ממסדים ונורמות בינלאומיים נבעה מהתפיסה שהכוח משחית ושכבלים בינלאומיים ירסנו את נטיות היהירות ושאפתנות-היתר ויהפכו את ארה"ב העקשנית לאזרחית טובה של הקהילה הבינלאומית.

האינטרנציונליזם הליברלי העכשווי שונה. אין הוא שמאל-מרכז, כבימי קלינטון, אלא שמאל-שמאל: אינטרנציונליזם של השמאל הליברלי. בחשדנותו כלפי הדומיננטיות האמריקנית, בסלידתו ממנה, הוא מרחיק לכת שבעתים מגלגולו הקודם, הקלינטוני. לדידו של הליברליזם החדש, אם אפשר לקרוא לו כך, הסיבה לוותר על הכוח אינה החשש של חוגי קלינטון כי הכוח עלול להשחית גם טובים כמונו, כי אם האמונה שארה"ב פגומה במהותה וחוטאת מלידתה ועל כן אין היא ראויה להחזיק בכוח כלל-עולמי והפקדתו בידיה מסוכנת.

בעיני הליברליזם החדש, העניין אינו רק שהכוח משחית. העניין הוא שארה"ב עצמה מושחתת; היא רקובה מן היסוד, וההיסטוריה שלה מוכיחה זאת. בנאום מפורסם שנשא בפילדלפיה בענייני גזע דיבר אובמה על "הברית הלקויה" של ארצות הברית, ומוטיב זה שב והדהד ביתר שאת בכל נאום חשוב של הנשיא על מדיניות חוץ, בייחוד אלה שנשא על אדמת נכר (שלא במפתיע, שהרי את האמריקנים עצמם הרעיון מלהיב פחות).

והיות שאנו אומה לקויה כל כך, אין לנו שום זכות להכתיב את הערכים שלנו לאחרים. בחוצות טהראן נורים מפגינים המבקשים חירות ותו לא, אך נשיאנו נוצר את לשונו בגלל – כפי שהוא מודה בגלוי – עוונותיה של ארה"ב כלפי איראן (כנראה כוונתו למעורבות בהפיכה ב-1953). חסרונותינו כה גדולים, וחטאינו בארצנו ומחוצה לה כה חמורים, שאין בסיס מוסרי שיצדיק את אחיזתנו בהגמוניה עולמית.

*

מגמות יסוד אלו של הליברליזם החדש אינן רק תיאוריה. יש להן השלכות אסטרטגיות. אם עד כה מילאנו את תפקיד ההגמון העולמי בחוסר לגיטימיות, כי אז כדי להשיב לעצמנו מקום לגיטימי במערכת הבינלאומית עלינו להשיב לנו את סמכותנו המוסרית. והשבה של מרחב מוסרי דורשת ויתור על מרחב אסטרטגי שנתפס או הוחזק שלא כשורה.

בשטח מתבטא הדבר בכמה סוגים של נסיגה אסטרטגית, שהבולט בהם הוא היפוך מגמות שהוכתמו ולו בשמץ של חד-צדדיות אמריקנית או נבדלות אמריקנית. וכך, למשל, אין עוד "מלחמה גלובלית בטרור". אין מדובר רק בביטול הביטוי הזה, או רק בכך שהשר לביטחון פנים המיר את המילה "טרור" בביטוי "אסונות מעשה ידי אדם". עצם הרעיון שהמדינה שלנו והציוויליזציה שלנו נתונות במאבק דמים גלובלי נגד הג'יהאד הורד מן הפרק אף הוא.

התוצאות כבר כאן. במסגרת החזרה אל הנורמליות שלפני 11 בספטמבר – אל העמדת הפנים של נורמליות ליתר דיוק – המאבק בטרור הועבר מן התחום הצבאי אל התחום האכיפתי. אסירים בכירים מאל-קאעידה, למשל, ייחקרו מעתה לא בידי סוכנות הביון המרכזית (CIA) אלא בידי הבולשת הפרדלית (FBI), ממש כמו שתגובתנו למתקפה על המשחתת 'קול' בעדן שנה לפני 11 בספטמבר, מתקפה מלחמתית לכל דבר, הייתה משלוח סוכני בולשת פדרלית לתימן.

הנה, במסע מסביב לעולם, תוצאותיה של ההתכווצות-מרצון בחודשים ראשונים אלה של ממשל אובמה:

- ביטול חד-צדדי של הסכמי ההגנה מטילים בינינו לבין פולין וצ'כיה – נסיגה המתפרשת בכל רחבי מזרח אירופה, עד אוקראינה ועד גיאורגיה, כאיתות לכך

שארצות הברית מוותרת לרוסיה על מרחב־ההשפעה האסטרטגי הישן שלה.

- חוסר החלטיות לגבי אפגניסטן – אמביוולנטיות קולנית סביב המשימה האמריקנית באפגניסטן ובחינה רצינית של אסטרטגיות מינימליסטיות שהמפקדים בשטח דיווחו לנשיא שאין להן שום סיכויי הצלחה. בקיצור, בחינה רצינית של נסיגה אסטרטגית באפגניסטן, חודשיים בלבד אחרי שהנשיא הכריז על המשימה שם כ"מלחמת אין ברירה", שעלולה להיות הרת אסון לפקיסטן השכנה.

- בעיראק, נחישות לסיים את המלחמה על פי לוח זמנים נוקשה, עם עניין שואף לאפס לקטוף את פירותיה של הצלחה שעלתה בדמים רבים – כלומר להשתמש בהסכם המסגרת האסטרטגי שלנו להפיכת עיראק לשותף אסטרטגי ולעוגן של השפעה אמריקנית באזור הפחות־יציב בעולם. עיראק היא נכס אסטרטגי מהמעלה הראשונה – אפשר להתווכח עד מחרתיים אם המחיר ששילמנו עליו היה מוצדק – אך נראה שלממשל אין שום כוונה לנצל אותו, אלא הוא נחוש לבצע יציאה סופית ומלאה.

- בהונדורס, שוב בגלל מה שמתואר כחטאינו האימפריאליסטיים בעבר, אנו תומכים בשליט אוהד צ'אבס המנסה להאריך את כהונתו שלא כחוק לאחר שהודח בידי הרשויות הלגיטימיות של מדינתו – מבית המשפט העליון עד הקונגרס הלאומי – בשל הפרות חמורות של החוקה.

הליברליזם החדש ימחה על הצגת הדברים. הוא יאמר שלמרות הרטוריקה שלו, מעייניו נתונים לא לרפורמת מוסר אלא להשגת יתרון אסטרטגי אמיתי לארצות הברית, מתוך הנחה שההירות, הזלזול והחד־צדדיות שלנו הם הסיבות לכך שאיננו זוכים לשיתוף פעולה בשורת נושאים חשובים מצד, למשל, רוסיה, איראן, קוריאה הצפונית ואפילו בני בריתנו באירופה. לפיכך, אם נתרסן נשתנה ונצטמצם מרצון – אם ניעשה שותפים שווים למדינות שכוחן ודאי קטן משלנו – נזכה במעמד מוסרי גבוה ונקדם את העולם לעבר מטרותינו שלנו.

זהו טיעון אסטרטגי, ואת ההשערה שביסודו אפשר לבחון באופן אמפירי. הבה נעיין בראיות שהצטברו לאורך תשעה חודשי השפלה עצמית.

כל הכריעה וההשתחוויה וההתנצלות והוותרנות לא הועילו לנו אפילו לשכנע את הוועד האולימפי הבינלאומי לארח אצלנו את אולימפיאדת 2016. לנוכח ההשפלה שחווינו בניסיונו להשיג זוטה שכזו, אין זה מפתיע לראות כמה דלה היא הסחורה האסטרטגית הממשית שרכשנו במטבע רפיסותנו החדשה. ויתורים חד־צדדיים מצידנו והצעות לקידום הקשרים ללא תנאים לא הזיזו לכיווננו לא את איראן, לא את רוסיה ולא את קוריאה הצפונית. גם מדינות ערב, ואפילו הרשות הפלסטינית נטולת הכוח, לא הרעיפו עלינו מחוות התקרבות בעקבות הלחץ הכבד שהפעלנו בהתנדבות

על ישראל. אפילו שותפותינו באירופה לא נקפו אצבע למשמע תחנונינו לסיוע נוסף באפגניסטן.

עצם הציפייה שהוויתורים הללו יניבו תוצאות מבלבלת. כך, למשל, הנשיא מציע צמצום רדיקלי בנשק הגרעיני, ואף העביר במועצת הביטחון של האו"ם, בישיבה בנוכחותו חסרת התקדים של נשיא אמריקני, החלטה בדבר מחויבות לפירוז העולם כולו מגרעין – זאת מתוך מחשבה כי כל עוד המעצמות הגרעיניות הקיימות לא יפרקו חלק מנשקן לא תהיה להן סמכות מוסרית לתבוע ממדינות אחרות להימנע מהתגרענות.

אלא שיהיו יתרונותיו של פירוק נשק גרעיני חד-צדדי, או אפילו דו-צדדי רוסי-אמריקני, אשר יהיו – המחשבה שהוא יוביל למחוות הדדיות מצד מדינות מסוגן של איראן וקוריאה הצפונית היא פשוט ילדותית. מדינות אלו חפצות בפצצה לצורכי כוח, יוקרה, הפחדה, סחטנות ושימור המשטרים. רמת החימוש הגרעיני של המעצמות הגדולות אינה מעניינת אותם כהוא זה. אדרבה, הן איראן הן קוריאה הצפונית השיקו את תכניות ההתחמשות הגרעינית שלהן בשנות השמונים והתשעים, אותן שנים שארה"ב וברית המועצות (ואחריה רוסיה) היו נתונות בפירוק מאסיבי של נשקן הגרעיני.

בחירה מחושבת זו בנסיגות אסטרטגיות לצורך שיפור האווירה מבוססת על התקווה הנאיבית לעסקאות של רצון-טוב הדדי עם מדינות סוררות. על כן, אין זה מפתיע שיישומה של התיאוריה לא הניב שום התקדמות אסטרטגית. אך דבר זה, שהיה לעובדה אמפירית, לא ירתיע את הליברליזם החדש, משום שתכליתה העליונה של מדיניות החוץ שלו היא שארצות הברית תהיה הגמונית פחות, יהירה פחות, דומיננטית פחות.

זו, בקיצור, מדיניות חוץ שנועדה להוביל לשקיעתה של ארה"ב: להפיכתה לאומה אחת מבין רבות. עזר כנגדה לתכלית זו, בהתאמה מושלמת, היא מדיניות הפנים.

*

מדיניות הפנים, כמובן, אינה מיועדת לכרסום בכוחנו הבינלאומי. זו אינה התכלית שלה – אבל היא כזו תכל'ס. השקיעה תהיה תוצר לוואי, לא מכוון אך רב-עוצמה, של יומרת הליברליזם החדש להעביר את ארה"ב מהאינדיבידואליזם הדינמי המסורתי שלה אל המודל ההוגן יותר, אך הסטטי, של הסוציאל-דמוקרטיה האירופית.

אין זה המקום להשוואת היתרונות והחסרונות של שני דגמי הקפיטליזם – הסוציאל-דמוקרטי האירופי לעומת המודל האנגלוסקסי. יש הרבה מה לומר בשבח הגינותה וצדקתה-היחסית של הסוציאל-דמוקרטיה. אבל יש לה מחיר: ניעות חברתית מצומצמת, אבטלה מוגברת, פחות חדשנות, פחות דינמיות ו"הרס יצירתית", פחות

צמיחה כלכלית.

ולכך יש השפעה על היכולת להקדיש כוח. צמיחה כלכלית היא הלחם והחמאה של הדומיננטיות הבינלאומית. בה תלויה היכולת להחזיק כוח צבאי גדול, כזה המסוגל להקדיש עוצמה אל כל קצווי תבל. האירופים עשירים ומפותחים אך כמעט אין להם יכולת כזו. הם בחרו מזמן להקדיש את משאביהם להחזקת מדינת רווחה עצומה. הוצאות הביטחון שלהם מזעריות, וכאלו הן, בהתאם לכך, גם היכולות הצבאיות שלהם. נתיבי הים שלהם פתוחים בחסדי הצי האמריקני, ונתיבי האוויר – בזכות חיל האוויר של ארצות הברית. חיילי המרינס האמריקני הם הנוחתים בחופים – לא רק במלחמה, אלא גם לצורך מתן שירותים חברתיים גלובליים כגון סיוע לנפגעי צונאמי. ארה"ב יכולה לעשות את כל זאת משם שהוצאות הביטחון שלה גבוהות לאין שיעור מאלו של כל תשע המדינות הבאות אחריה גם יחד.

אלו הן הנסיבות כעת. אך הן אינן סטטיות ואינן קבועות. המשכיותן מצריכה התחדשות מתמדת. סדר היום המוצהר של הליברליזם החדש הוא הרחבה אדירה של השירותים החברתיים: התערבות מאסיבית והוצאות מאסיביות בתחומי האנרגיה, הבריאות והחינוך. סכומי העתק הדרושים לכך ייגרעו, בהכרח, מהוצאות הביטחון – כפי שנעשה באירופה.

שינוי זה בסדר העדיפויות אינו היפותטי. הוא כבר התחיל. בשעה שמאות מיליארדי דולרים מורעפים כתמריצים וכהקצבות למערך אינסופי של מיזמי פנים, תקציב הביטחון מוקפא למעשה. כמעט כל משרדי הממשלה נהנים מהרחבת תקציבם, אך משרד ההגנה נדרש לעשות "בחירות קשות" – לחתוך בבשר החי של פעילותו, לבטל תוכניות של מערכות נשק מתקדם, לבחור בין מוכנות צבאית לבין מחקר ופיתוח, בין הצרכים השוטפים הדחופים לבין המענה לאיומי המחר הממשמשים לבוא.

קחו לדוגמה את ההגנה מפני טילים, תחום שארה"ב נהנית בו מיתרון טכנולוגי גדול, ואשר מהווה מפתח לשמירה על עליונות אמריקנית בתקופה המסתמנת כעידן הטילים הבליסטיים. חרב הקיצוצים אוכלת בתחום הזה. מספר כלי היירוט באלסקה, המגנים על ארה"ב מפני מתקפת טילים צפון קוריאנית, הופחת, ותוכנית הלייזר המוטס (הטכנולוגיה המבטיחה ביותר ליירוט בשלב ההאצה) צומצמה – בשעה שתקציב החינוך הפדרלי הוכפל בתוך שנה.

העדפה זו לטובין חברתיים על פני צורכי ביטחון ניכרת לא רק בתקציבים ובסדרי קדימויות של הקצאות. היא ניכרת, למשל, גם בהעדפתם של עניינים סביבתיים. כאשר ארה"ב אוסרת על עצמה לקדוח במרבצי נפט בים ובאזורים הארקטיים, היא חוסמת לעצמה את גישה לכמויות נפט אדירות שיפחיתו את תלותה במעצמות נפט דוגמת איראן, ונצואלה ורוסיה, ואת תרומתה של אמריקה לעושרן ולעוצמתן. שוב, אפשר להתווכח על מידת צדקתו של הוויתור בתחום הביטחון למען איכות הסביבה.

אבל אין להתכחש לכך שהאחד בא על חשבון משנהו.

שקלול-תמורות מסוג זה קיים גם בתחומים אחרים. מנהיגותה של ארה"ב בתחום החלל – סמל מלהיב לגדולתה של אמריקה, שהנשיא ג'ון קנדי, בזמנו, הבין לעומק והניף כדגל – מתכרסמת בהתמדה. עתה, כשכל מה שיש לו ריח של בוש נשקל מחדש, הרעיון לשוב לירח בעשור הבא מושלך לפח האשפה. מעבורת החלל תחדל לטוס מספטמבר הבא, והחלפתה בכלי חדש נבחנת מחדש ומעוכבת. כך תישאר ארה"ב נטולת יכולת לשוב אפילו לטיסות חלל במסלולים סמוכים לכדור הארץ – קל וחומר לא לירח. בשנים הבאות נהיה תלויים לחלוטין בתחום זה ברוסים, או אולי אפילו בסנים.

מעמדו של הדולר הוא סוגיה שחשיבותה מוחשית כמו גם סמלית. חזון הסוציאל-דמוקרטיה כרוך בהכרח בהגדלה עצומה של ההוצאות בתחומי הפנים, ובראש ובראשונה בתחום ביטוח הבריאות. סדר הגודל של עלות התוכניות הנשקלות עתה הוא טריליון דולר. ואם נקזו גימיקים תקציביים (כגון ההבטחות לקיצוץ חצי טריליון דולר בתוכנית ביטוח הבריאות מדיקיר, שלעולם לא יתגשמו), מאות מיליארדי דולרים יתווספו לגירעון המפלצתי שוועדת התקציבים של הקונגרס מעריכה בזהירות ב-7 טריליון דולר לאורך העשור הקרוב.

השפעת הדבר על הדולר כבר מורגשת, והיא עלולה להוביל להתמוטטות קטסטרופלית ו/או להיפר-אינפלציה. השליטה במטבע-העתודה העולמי היא נכס לאומי שאין לו תחליף. אך ככל שמחריפות האזהרות מפני התפוצצות החוב הלאומי מתרבים הקולות הקוראים להחלפת הדולר כמטבע העולמי – לא רק במדינות יריבות כגון רוסיה וסין, איראן וונצואלה, שהדבר מצופה מהן, אלא גם, בחודש שעבר, מפי יו"ר הבנק העולמי.

אין ארוחות חינם. מדינת הרווחה וההנאות הנלוות לה אולי נחשקות מאוד, אך יש להן מחיר – מחיר שייתבע מן הדולר, מההובלה שלנו בחלל, מההגנה מפני טילים, מהביטחון האנרגטי, מיכולותינו הצבאיות ומהקרנת הכוח העתידית שלנו.

אבל, כמובן, אם מדיניות החוץ של משהו היא פסילת עצם הרעיון של עליונות בינלאומית, סדר-יום אזרחי-חברתי היונק את המשאבים הדרושים לשימור עליונות זו הוא בן-זוגה המושלם של מדיניות חוץ זו. הסינרגיה שורה ביניהם. הוויתור על העליונות בחוץ מניב את המשאבים הדרושים להגדלת הטובין החברתיים מבית. במינוח של שנות התשעים, הרחבת השירותים הממשלתיים ניזונה מהדיבידנדים של השלום – אלא שבהיעדר שלום, מדובר בדיבידנדים של התקפות.

*

ופה קבור הכלב. לאירופים יש דיבידנד שלום ממשי, מפני שאנו מספקים להם את

השלום. הם יכולים להרשות לעצמם מדינת רווחה בלי יכולת להגן על עצמם, כי הם יכולים להרשות לעצמם תלות בארצות הברית.

אז למה לא נעשה זאת גם אנו? כי מה שלאירופה הוא דקדנס – שקיעה תוך נוחות וביטחון יחסי – לנו הוא טמינת הראש בחול. אירופה יכולה לאכול, לשתות ולחגוג כי אמריקה מגינה עליה. לא כן אמריקה. אם נבחר בחיים קלים, מי יקום לשמור עלינו?

הפיתוי לוותר על עול ההנהגה ליווה את אמריקה תמיד. מסורת ההתערבות הבינלאומית שלנו היא צעירה. מסורת הבדלנות שלנו קשישה ועמוקה ממנה. אין היא נחלת השמאל האמריקני בלבד. כידוע, לאורך הדורות היא אפיינה דווקא את הימין האמריקני, עד שהסנטור ארתור ונדנברג המיר את "דתם" הבדלנית של חבריו הרפובליקנים בשנות הארבעים. עד היום הבדלנות היא אינסטינקט חוצה מפלגות.

לפני עשרים שנה, כאשר למרבה ההפתעה שוך המלחמה הקרה הוליד עולם חד-קוטבי ולא רב-קוטבי, החלה תקופת דומיננטיות השיא של ארה"ב, ובאמריקה היסוס ליטול את השרביט. ההיסוס אחז לא רק בשמאל. בסתיו 1990, ג'ין קירקפטריק, גיבורת המאבק להפלת ברית המועצות, טענה כי בתום יובל שנים של מלחמה מאומצת בפשיזם, בנאציזם ובקומוניזם "הגיע הזמן לוותר על ברכותיו המפוקפקות של מעמד מעצמת-העל", לוותר על "המשאות החרים" של העבר ו"לחזור לימים ה'נורמליים'". איננו צריכים עוד לשמש מעצמה מאזנת באירופה או באסיה. עלינו לשאוף, במקום זאת, להיות "מדינה נורמלית בעידן נורמלי".

רוב האגף השמרני בארה"ב דחה את הקריאה להתקפלות (פט ביוקנן היה יוצא מן הכלל שולי עד מאוד, שהעיד על הכלל). אך היא זכתה לתהודת מה בורם המרכזי של הליברלים. תחילה, אמנם, רק תהודת מה. כאמור, האינטרנציונליזם הליברלי של שנות התשעים, גרסת המרכז-שמאל של קלינטון, לא ששה לאמץ את ההגמוניה העולמית במלואה, וניסתה לרסנה באמצעות היכבלות במגבלות חיצוניות. אך בכל זאת, למעשה, היא התערבה בעוז במלחמות הבלקן (בלי הסמכת מועצת הביטחון!), וקיבלה על עצמה בגלוי מעין תפקיד של מתווכת בינלאומי על תקן "המדינה שאין לה תחליף".

לא עוד. הליברליזם החדש מרחיק לכת הרבה מעבר לכך, וחותר להפוך את ארה"ב לעוד אחת מהמדינות בקהילה הבינלאומית – "בין שווים", אפילו לא "ראשונה" – ולממש סדר-יום חברתי-אזרחי ההולם זאת.

למה לא בעצם? למה לא לבחור בדרך הקלה והנוחה, ולהתחנף אל העולם בשרשרת של ויתורים, נסיגות והתקפלויות?

מפני שאף על פי שהגלובליזציה יצרה אצל חלקנו את האשליה שטבע האדם השתנה, זו רק אשליה. הזירה הבינלאומית נותרה במצב הטבעי ההובסיאני, שבו מדינות

שואפות מטבען לעוצמה. אם נוותר מרצוננו על רוב עוצמתנו, אחרים לא ילכו בעקבותינו. הם ימלאו את הריק. יחסי הכוחות יתהפכו באורח בלתי נמנע.

האם אנחנו באמת רוצים להיות בעולם רב־קוטבי משתנה, לא מוכר ולא צפוי? או אף גרוע מכך, תחת שמיכת הערפל של הליברליזם החדש, עם הנורמות שלו הכופות את עצמן באורח קסם? לעיתים פוטרם את העניין כ"ריאליזם". לאמיתו של דבר, זו הגרועה באוטופיות, מִבְּדָה שיכול להוביל רק לתוהו ובוהו. אכן כן: בעידן של סף התפשטות נשק להשמדה המונית לכל דורש, זהו מרשם לאסון.

*

נטל ההגמוניה כבד. אמריקה התשושה ממחיר הדם והדמים של המלחמות שבעקבות 11 בספטמבר מבקשת להקל מעליה את העול, ולשקוע בנועם לחיים שאין עמם מנהיגות עולמית.

שקיעה היא בחירה. ועוד יותר מכך היא פיתוי. איך עומדים בפניו?

ראשית, משלימים עם נטל ההגמוניה. ודוחים את דבריהם של אלה המתכחשים לברכה שיש בו. יש סיבה לכך שאנו ההגמון העולמי היחיד בהיסטוריה המודרנית שלא עורר התגבשות מיידית של ברית נגדית – כפי שהקימו על עצמן, לדוגמה, צרפת של נפוליאון וגרמניה הנאצית. יש סיבה לכך שמדינות רבות כל כך באגן האוקיינוס השקט, במזרח התיכון, במזרח אירופה ובאמריקה הלטינית מברכות על נוכחותנו כמִאֲזֵי־כוח וכנותני הערובה לחופש שלהן.

והסיבה פשוטה: אנחנו ההגמון הנעים ביותר שידע העולם.

על כן, ההתנגדות לשקיעה מתחילה בביטחון מוסרי ובכוח רצון. אך השמירה על דומיננטיות אינה רק עניין של צדק ושל רצון אלא גם של אמצעים. איננו נתונים בשקיעה כלכלית מהותית. המשק שלנו הוא הדינמי, החדשני והמתקדם־טכנולוגית בעולם כולו. אנו נהנים מפריון העבודה הגבוה ביותר. נכון, ולא־פעם גם כואב, שבחלוקת העבודה הבינלאומית שיצרה הגלובליזציה, מלאכות הדורשות מימנות פחותה, כגון עבודה בבתי חרושת, נודדות לחו"ל; אך ארה"ב מפצה את עצמה על כך, והרבה יותר מזה, בהיותה חלוצת הטכנולוגיות והתעשיות החדשות של עידן המידע.

ישנם כמובן איומים כבדים על כלכלת ארה"ב. אך אף לא אחד מהם הוא גזרת גורל. קחו למשל את האיום על מעמדו של הדולר כמטבע העתודה העולמי, הנגרם בשל גירעונות הסחר הכבירים שלנו. כאן, שוב, האיום הסיני מוצג בהגזמה יתרה. האמת היא ששני שלישים מחוסר־האזון בסחר שלנו באים מייבוא נפט. מצב זה אינו עובדת־חיים נצחית. יש לנו ברירה. בידינו, למשל, לבטל את האיסור דה־פקטו בן שלושים השנה על הקמת כורים גרעיניים חדשים לייצור חשמל. בידינו לשחרר עתודות נפט אדירות בתחומינו באמצעות ביטול האיסור על קידוחים בים ובאזור הארקטי. בידינו

להטיל מיסים כבדים על הדלק (ולאזנם מיידית בהפחתת מס המעסיקים) וכך להפחית את הצריכה ולעודד שימור.

שום דבר פה אינו חקוק בסלע. שום דבר פה אינו קבוע מראש. בידינו לסובב את ההגה. בכוונה לבטל את התלות, אם רק נרצה.

האיום הנוסף המתרגש לבוא על כלכלתנו – ועל הדולר – מגיע מהגירעון הפיסקלי שלנו. הוא אינו מחוץ לשליטתנו. אין שום סיבה שננצח באורח מבני את גירעונות הענק שבאו בשל צעדי חירום זמניים שננקטו בעת התבהלה הפיננסית ב-2008. ניצולו של המשבר בידי הליברלים החדשים ככתב־הרשאה להרחבה מאסיבית של פעילות המדינה ושל החוב הלאומי, תוך איום על הדולר, על המשק כולו, ועל כן גם על מעמדנו כמעצמת על, הוא דבר נורא.

יש מה לעשות. יש להתנגד להפיכת ההתקפלות לאסטרטגיה ולעיקרון. יש להקפיד על תפקודו הסדיר של המשק שלנו, שהוא הבסיס למעמדנו הבינלאומי הדומיננטי. ויש, לבסוף, לאמץ את העצה שנתן דמוסתנס כאשר נשאל איך אפשר לבלום את שקיעתה של אתונה. "אתן לכם את התשובה ההוגנת והכנה ביותר בעיניי", אמר. "אל תעשו מה שאתם עושים עכשיו".

אמר יצחק

נחלת אבות

בן לאדוני מר וגדול בישראל ארון יהודה אשרבנא זל משרם ימי בית הלמי ממספחת
בית דוד נביר ומצוא לאומי מעם ספור ומפורד גלית ירושלם אשר בספרדו אלום יחנך
בני ממוא אשרבנא יוסב תחלות ישראל א עלין יוא יוסב בציון יעסח לך בית נאמן אהל כל יצען יוסיכך במשכנו
מבטחים בין אחים ינחך במעגלותיך יחזיק במעוזיך והוא יסב אורחותיך שאלו שאלת מעמדי לזכר לך על ספר
המסניות היקרות ואמרות שחזרונות כוללות בשטר הנבואות ושרשי האמונות חכמות נפלאות כפלי אש כוערות
זהו לזכרונות ובמסדרם בארות בארות תפואות חן הן מלאות הלא המה דברי הישישים הקדושים א' נגשים כלם
אכשים ראשים והמה חכמי מחוכמי מאמים לאומי מכל מיני בשמים אשר במסכ' אבות משכבות מוסכות כי מתקן
לך דברים אשר שמעת מפי עליהם פרישות ישרות וטובות והתרת ספקות פתח חרובות ותאמר היעמדו בלבוות
ראות רבות ואזנים קשובות דברים שבעל פה פורחות ברוחות והולכי אורחותיוכי אזכרה האחרונות האש תזכרנה
הראשונות שבות רבות יקום אבי יכתוב זאת זכרון בספר כי הוא באמת הנותן אמרי ספר והנה יא' ענוה ארובות
לחמטיר על שבתך ומעענתך שבת סופר משענת קנה בסם נדבות חן ושכל טוב וכנו ממך חרבות דעות לזורי דורו
לאפים ולרבות שמעה אזני קול מזהלות ושובע שמחות ונסו יבון ואכחות כי שמעתי לבינה תקרא והכלי הזמן יהיו
לך לזרע ותופע עליך נהרה וכי תאל לחכמה אמותי את קול שסון זקול שמחה אני שומע והייתי בריך ומצלי קדם אלי
מפתחות וכורע אשר נתן לך לב כבון יבקש דעת הולך וכופע ורע א' את אוזן במרצע אחרי רואי בני עליה
בפתחי שערים לקמים מניחים חיי עולם שבים ורצים בחיי שעה כעבדים המעפרצים והיו כל ימיהם אש חרונים
במ ונס ורוחותם אשר הם חפצים סאל יסאלו חדשים לבקרים ומטלים ספרים ביד הרצים או בדרך חטאים ומוסכ
לבים להפיח כזבים בקוביא משחקים ובסחוק וקלות ראש מתלוצצים וא פעל יא' הן הוא ראשית דרכו ומתנת תורתו
לא קביו אים בחלומו ואדם אין בדעתו וחממו יתהלך בדמוותו ובכלמו יתעטר בזורו וצ' כזמו ותהי משרת התורה
על שכוני סכל אדם נפשו כל מי איפה הם רועים ורוח אהים מרחפת מרקיעים איכה נחשבו לכללי חדש נפלים
היו בארץ בקדריש נעבדים כעים וכדים ומעסה תענועים אף כי הזמן גרמא לתתם לבוסת וגם לכלימה והעדר
החכמה ואדם להכל דמה נמשל כבהמה בצרות הגרום מתוך כהלה וברעת הכדור והמהומה על זם היה דנה לבי
וכלל לא אוכל לטמון כאבי בחוכי כי ראיתי את עמי זה לי ארבעה שבים במסיכי חכם עדיף אנכי ועתה בכל
צרתם ונדודם ספו פמו וישב ממנו שבי אין דורש מעל ספר יא' עטרת צבי ואין מבקש חכמה ומושר ותפורה אין
להביא עשירה מעשיות כסעה מהם תורה וגדולה והנה היום על קרן הצבי ועוד מעט תשתבח תורה מישראל יראש
ורעד יבוא ביוולך איפה מה אעשה בני אש תשכח תורת אהיך תשכח ימיכי ואש תעוט תורת אהיך יכפל יגוני על
כן קמתי אני לכונן דעתי בעמי ולבי בביכי כמי וראשית אוני לשון מיתרי מחשבותי ודרכי לשוני ללמד ידי לקרב
ימיכי וחפסי אצבעותי לזלזלחמה של תורה בכור עוכי באתי לבני להשקות בני בחירי אריתי מורי עם בשמי מבית
מלנני ישתה חלבי עם ייני מקיני ידע יראה ויביט שמוני ומצוני והיה שמוני ואף כי עזבני כמי מרב כעפי
וסיחי ומפני חרבות בזילות וחכלות אשר לי מורבק מלקוחי ויז ננחי בצרות עמי אשר חמתם שנתה רוחי שנתה
במורקי יין תרעלה חמת תבינים וראש פתנים אוכל למעדרים לחם דמעה מצה ומרור כרוכים מרוב אוכים ובמקום
משתה שמים אשמים ומים הזדונים כתגים ונפשי הידעית בש היא נאכמה לא תוסף תת כחה כי לא מצאה מנוחה
א לאה דלפה עיני וא שרי אתחנן בתחכומי יתב חכמתא ישלח חסדו ואצתו בעינוי בש יא' יתן הטוב דברי חפן וכתו
יושר אמרי אמת כרצוני ובעולה על רוחי יוציא לאור משפטי ודיכי ישמור דרכי מחטוא בלשוני ולא אכפל בשוני
וידעת היום בני חמודי כי לא לבד באו במסכת אבות מוסרים וחירות ערכות ללבוות כי גם על כל דרוש עמוק
וכל ידיעה טובה לא יחסר כל בה מעלת היראה טהרת העבודה ושליונות האהבה פנת הידיעה העליונה וחפסיות
הכחירה ברוח נדיבה מדרגת החסידות ואמתת הגבורה וצורי התשובה ואף במעשה הראשית תמצא שם חכמה
כשגבה ולמעלה ממנו בקרישי עליוכין מהעלול עד הסכה תמצא חכמה רבה על כן אמרתי בטוב המחשבה האבות
הן הם המרכבה שלמה המה נפלאו כללי המדעים העליונים שהמסכתא הזאת תשריטם ממש רועה אהן ישראל שלפלה
קבלת התורה מאבות החכמה הגבורים אשר מעולם אנשי השם ממש תלמד גבורת המדות ושליונות החסידו המביאה
לרוח הקדש ולקנות בגבולה יד וסם שם יתנו דקנות יא' יסודות האמונה ועקריה בדרך הנחה וציור גדר ורועם על
כן אמרתי אי עליהם אבות וגבורות וקדושת השם ואני בעניי הכינותי לזאת הכנינה בכל משנה דברים מענינה
ובגננה לעיקר מעקרי האמונה הרחבתי בה החקירה להוסיפה על כנה ולהוציא לאור משפטה בתקנה ותצא דיניה
והמחשבה הכוזבת אפקוד עונה ואבלה את כולותה ורעתה להוכיח שהיא צועה זונה ומלכד זה מאמתת כשט
המאמר אל אפטר בלי לנים כי אפרוש רשתי התבונה לבוא א אמתת הבונה ונחות מאמרה ותקם חנה ואלוה
בעבור זה אין ספק סירבו הדברים הצומחים מפירות המסכתא בארץ תנויא צמחה ובגנה כי אין המסכתא הזאת
ארץ תלואות כי אש בן אהים אשר בו כפות תמרים פרי עץ הדר וענף עץ עבות וקראתי שם המאמר הזה
כי הוא נחלת עבדי אבות העדה הנרי התעודה

נחלת אבות

לקחי מוסר משר האוצר: על דון יצחק אברבנאל ופירושו למסכת אבות

דון יצחק אַבְרָבְנָאֵל (1437-1508) היה איש אשכולות שידידו רב לו במעש ובהגות. מצד אחד היה בעל תפקידי מפתח בכמה ממשלים, ומצד שני היה פרשן מקרא שהתייחד בדרך פרשנית מיוחדת ובשימוש במקורות מגוונים.

את חייו אפשר לחלק לשלושה חלקים, לפי ארצות מגוריו. בתקופה הראשונה חי בפורטוגל מולדתו, שם מלך המלך אלפונסו החמישי. בין השנים 1472-1475 כיהן כאיש חצר אצל המלך. בשנת 1481 מת אלפונסו החמישי במגפת דבר, והחליף אותו חואן השני. אברבנאל המשיך לשרת גם מלך זה, אך עשה זאת בחשש רב. המלך חשד שרבים מבני ביתו בוגדים בו. לאחר לבטים רבים החליט אברבנאל לברוח מפורטוגל בפתאומיות, וכך נדד מפורטוגל לקסטיליה, ואז התחילה תקופת חייו השנייה, בספרד. אט אט יצר קשרים בחוגי המלוכה, ובשנת 1484 הזמינוהו פרדיננד ואשתו איזבלה, מלכי אראגון וקסטיליה, לבוא לארמונם שבגרנדה ולהציג את תוכניתו להשיג כסף לממלכה, שנקלעה לקשיים כלכליים. הוא התקדם בתפקידיו, היה רואה החשבון הראשי של דוכסי בית אינפֶּאנטָדו, ולבסוף הגיע למעמדו הבכיר בהיותו נציג המלכה בכל ענייניה הכספיים.

לאחר כמה שנים בתפקידו נגזרה גזרת גירוש ליהודי ספרד, והוא היה מאלה שניסו להשפיע על המלך והמלכה לבטל את הגזרה. הניסיונות כשלו, ואברבנאל עצמו נמנה עם 300 אלף היהודים מגורשי ספרד. רבים מבני חוגו ברחו לפורטוגל, אך לו עצמו חיכה שם גזר דין מוות מהמלך. על כן, לאחר טלטולים רבים, הגיע עם משפחתו לעיר נפולי שבאיטליה. הוא קיבל משרה רבת מעלה אצל המלך המקומי, פֶּאַרְנַקֶּה. כך החלה תקופת חייו השלישית, באזורים שונים סביב המגף האיטלקי, תקופה שגם היא מלאה תלאות ונדודים: המלך נפטר כבר בשנת 1494 ואז פלשו

”משורש ישי בית הלחמי / ממשפחת בית דוד נגיד ומצווה לאומי. // מעם מפורד ומפורד / גלות ירושלים אשר בספרד”. הקדמת דון יצחק אברבנאל לפירושו על פרקי אבות, ”נחלת אבות”. דפוס ראשון בחיי המחבר, קושטא (איסטנבול), רס”ו (1505). באדיבות קדם בית מכירות.



נוודד עם מלכים וסביבם. תחנונות חייו של אברבנאל, כפי ששורטעו על מפה במהדורת "יד הרב ניסים", ירושלים תשע"ה, עמ' 25. המפה ברקע: אטלס אורטליוס, אנטוורפן, 1570.

הצרפתים לאטליה. אברבנאל ברח עם אלפונסו מלך נפולי לסיציליה. בינתיים כבשו הצרפתים את נפולי, מכרו רבים מהיהודים לעבדים, ויהודים אחרים התנצרו מפחד. רכוש יהודי רב נבזז, ובין היתר נשדד גם ביתו של אברבנאל. ספרייתו הגדולה אבדה, ועמה גם כתב היד לספרו 'צדק עולמים'. מסיציליה הגיע לאי קורפו ומשם חזר לגור באיטליה - שבע שנים בעיירה מונופולי שבדרום ואחר כך בוונציה. הוא נקבר בעיר פדובה, אך גם במותו לא מצא מנוח. ר' ברוך חזקיוו כתב בהקדמה לספרו 'מעייני הישועה' כי שנה לאחר קבורתו באה פדובה במצור, ובקרבות שהיו שם נהרסה המצבה ולא נודע מקום קבורתו.

בכל התקופות והמקומות הללו לא חדל אברבנאל ללמוד וללמד ואף לכתוב ספרים רבים. עיקר מפעלו הספרותי היה פרשנות המקרא, שבה החל עוד בפורטוגל. אחדים מחיבוריו משקפים את הקורות אותו בעת חיבורם. כך, בסיציליה, שם שבע נדודים וצרות, כתב את ספרו 'ימות עולם' המתמקד בתלאות עם ישראל בתקופת המקרא, אך משהתיישב שוב באיטליה, לשמץ של מנוחה ונחלה, כתב את פירושו להגדה של פסח, את הטרילוגיה על הגאולה 'מגדול ישועות' ואת פירושו 'נחלת אבות' למסכת אבות במשנה.

בכל תחנה שהגיע אליה הגיע למד דון יצחק אברבנאל אצל רבני המקום. בפורטוגל למד אצל ר' יוסף חיון ובספרד אצל ר' יצחק אבוהב (השני),

ר' יוסף אבן שם טוב ור' יצחק עראמה. כולם היו תלמידיו של ר' יצחק קנפנטון, אבי שיטת "העיון הספרדי"; ואכן, שיטת פרשנות זו ניכרת בכל פירושו של אברבנאל, וב'נחלת אבות' במיוחד.

דרכו בביאור המשנה אינה שונה בהרבה מדרכו בביאור ספרי התנ"ך. את הדיון בכל משנה ומשנה הוא פותח בדרך כלל ברשימה של שאלות - ואז, תוך דיון מקיף, פותר אותן אחת לאחת. לשיטתו, בכל פרק במסכת אבות יש מסר מרכזי אחד. מן המהלך הכולל של המסרים המרכזיים שהוא מאתר עולה, לשיטתו, כי כוונת כל מסכת אבות היא לגרום לאדם להבין כי חוכמת התורה חשובה מחוכמת שכלו, וכי לימודה, לצד קיום המצוות, הוא עיקר חייו.

בהקדמה ל'נחלת אבות' מונה אברבנאל שלוש סיבות לכתיבת הפירוש הזה. האחת: בקשה של בנו שמואל, שחשש פן יאבדו הפירושים שאמר בעל פה. השנייה: מצבם הרוחני הירוד של בני הדור, שכדרכם של גולים המגיעים למקום חדש מנסים להתערות בחברה ובתרבות החדשות. אברבנאל סבר שלימוד הספר יגרום לציבור, לפחות לחלקו, להתקרב לדרך האמת. ולבסוף, לדעתו הפירושים שנכתבו עד ימיו למסכת אבות לא ביארוה כראוי. חסר בפירושיהם מה שבעיניו הוא העיקר: קישור בין המשניות, ואיתור המקור בתורה למימרות המוסר של התנאים. נראה שזה גם עיקר החידוש בפירושו: סידור דברים שרבים מהם כבר נאמרו בידי קודמיו, הבאתם בהקשר של המשניות, וחיבור הרעיונות שבמשניות השונות לכלל בניין שלם ומלוכד.

הקטע מ'נחלת אבות' שיובא להלן עוסק במעלות הענווה. אברבנאל, איש חצרות המלכים ואוצרות הממלכות, הרבה לכתוב בעניינים פוליטיים ופילוסופיים, ובכתיבתו זו יצק את מחשבת תקופתו ואת ניסיונו האישי; ידועה למשל התנגדותו למוסד המלוכה, ותפיסתו כי פרשיית מינוי המלך בספר דברים אינה מצוות עשה אלא אפשרות של לית ברירה ששובר עונשה בצידה. לעומת זאת, הדיון שלו במידותיו של האדם ובהתנהגותו הוא אוניברסלי ורלוונטי לכל מקום ולכל זמן.

בקטע שלפנינו, פירוש למשנה ד בפרק ד, אברבנאל מצטט מקורות רבים מחז"ל המדברים בגנות הגאווה ובשבח הענווה, מונה שבעה דברים הגורמים לאדם להגיע לגאווה, ומציע דרכים - בעיקרן תרגילי חשיבה - להתגבר על גורמי גאווה אלה ולהגיע לענווה. אברבנאל מרבה לצטט פסוקי סמך מהמקרא וקטעים מספרות חז"ל, בייחוד בפסקאות הפתיחה - אך נוסף על כך, גם לשונו שלו רובה ככולה מעשה תשבץ של שברי פסוקים. אחדים מהם, שזיהויים נחוץ במיוחד להבנת התוכן, סימנו כאן

באמצעות ניקוד, מראה-מקום או ביאור - ואת עונג זיהויים של היתר הותרנו לקוראים.

'נחלת אבות' ראה אור בדפוס עוד בחיי מחברו - במהדורה שנכללו בה גם חיבוריו 'זבח פסח' ו'ראש אמנה' ואשר ראתה אור בקושטא. החיבור נדפס מאז פעמיים נוספות, בוונציה, בשנת ש"ה ובשנת שכ"ו; ודפוס ונציאני אחרון זה היה הבסיס למהדורות צילום שהודפסו במאה העשרים. מהדורת זילברמן יד הרב ניסים, מבוססת על הדפוס הראשון. היא ראתה אור בשנת תשע"ה בירושלים במתכונת מאירת עיניים, שזכיתי לשקוד על עריכתה ולצרף לה מבוא וביאורים. הללו הם הבסיס להקדמה זו ולנוסח ולביאורים של הטקסט שלפניכם.

משה גרוס

משה גרוס הוא עורך ראשי בהוצאת דברי שיר, והיוזם והעורך של סדרת 'משנאות', משניות מבוארות ומאוירות, בהוצאת קורן.

דון יצחק אברבנאל

שבע סיבות לחולי גבהות הלב

ר' לויטס איש יבנה אומר: מאד מאד הוי שפל רוח, שתקנות אנוש רמה. (אבות ד', ד')

בעבור שאמר בן עזאי "אל תהי בו לכל אדם" (אבות ד', ג), ונתן הסיבה בו: "שאין לך אדם שאין לו שעה", לא נתקרה דעתו של ר' לויטס שיהיה האדם ענו ושפל ולא יבזז לחבריו לתקנות התועלת או ההיזק שאפשר שיימשך ממנו. כי הנה הוא אם כן פועל המעלה לתועלתו ולצורכו, לא מפאת שהיא מעלה. לכן אמר שאין ראוי שיעשה כן מאותה בחינה, כי אם שיהיה שפל רוח בקצה האחרון, מאוד מאוד, לא לתקנות תועלת ומיראת היזק, כי אם לפי שתקנות אנוש רמה, ולמה יתגאה? וכמאמר המשורר: "ואיכה מעלה רמה אבקש, ומחר תהיה רמה אחותי?".

לתקנות: מתוך תקווה להשיג.

כמאמר המשורר: ר' יהודה הלוי, בשיר הבקשה המתחיל במילים "ה', נגדך כל תאוותי".

וכבר שיבחו חז"ל מעלת הענווה מאוד באומרים "מה שעשתה חוכמה כתר לראשה – עשתה ענווה עקב לסולייתה", פירוש: למנעלה, "דכתיב: 'ראשית חכמה יראת ה' (תהילים קי"א, י)" (תנחומא בעלותך סי' טז). ומזה ייראה שהיראה גדולה מן החוכמה, והיא סיבת מציאותה. ואומר: "עקב ענווה יראת ה'" (משלי כ"ב, ד), כלומר שהיראה תימצא בשולי הענווה ובעקבה.

עוד אמרו חז"ל: "דבר זה כתוב בתורה, שנוי בנביאים ומשולש בכתובים, כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה – שם אתה מוצא ענותנותו. כתוב בתורה: 'הָאֱלֹהִים גָּדֹל הַגָּבוֹר וְהַנּוֹרָא' (דברים י', יז). וכתיב: 'עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאַלְמָנָה' (שם, יח). ושנוי בנביאים: 'פִּי כֹה אָמַר רִם וְנִשְׂא שָׁכֵן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ' (ישעיה נ"ז, טו), וכתיב בתריה: 'וְאַתָּה דָּפָא וְשִׁפְלָ רִיחִ'. ומשולש בכתובים, דכתיב: 'סִלּוּ לָרֶכֶב בְּעָרֹבוֹת בְּיָהּ שְׁמוֹ' (תהילים ס"ח, ה), וכתיב בתריה: 'אֲבִי יְתוֹמִים וְדִין אֱלֹמֹנוֹת' (שם, ו) (מגילה לא ע"א).

וכתיב בתריה: וכתוב אחריו.

ושורש המוסר הזה מן התורה, ששבחה לאדון הנביאים השלם מכל

נוצר: "וְהָאִישׁ מִשֶּׁה עָנָו מְאֹד מְכַל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה" (במדבר י"ב, ג).

ולכן החמירו חז"ל בחטא הגאווה, באומרם ז"ל: "כל אדם שיש בו גסות הרוח כאלו עובד עבודה זרה. כתיב הכא: 'תועבת ה' כל גבה לב' (משלי טז, ה), וכתוב התם: 'ולא תביא תועבה אל ביתך' (דברים ז', כו)". ועוד אמרו בו: "כאילו כפר בעיקר, שנאמר: 'וְרָם לְבָבְךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱ-לֹהֶיךָ' (דברים ח, יד)". ואמרו שחטא הגאווה "כמי שבא על כל העריות, שנאמר 'תועבת ה' כל גבה לב', וכתוב: 'כִּי אַתָּה כָּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵל עָשׂוּ' (ויקרא י"ח, כז)". עד שאמרו "כל מי שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו כאשר. כתיב הכא 'ורמי הקומה גדועים' (ישעיה י, לג), וכתוב התם 'וְאֲשִׁירֵהֶם תַּגְדֵּעוּן' (דברים ז', ה)" (סוטה ד ע"ב – ה ע"א). ושבתיית המתים לא יקומו המתגאים, אמרו "כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער, שנאמר: 'הִקִּיצוּ וְרִנְנוּ שִׁכְנֵי עֶפְרָ' (ישעיהו כ"ו, יט), מי שנעשה עפר בחייו מקיצין ומרננין, וכל מי שיש בו גסות הרוח שכינה מייללת עליו, שנאמר 'וְגִבָּה מִמָּרְחָק יִידָע' (תהילים קל"ח, ו)" (סוטה שם). ואמרו שהצרעת עונש המתגאים – "שנאמר: 'וְלִשְׁאֵת וְלִסְפֹּחַת וְלִבְהֶרֶת' (ויקרא י"ד, נו), ואין שאת אלא גאווה, שנאמר 'הַגִּבְעוֹת הַנִּשְׂאֹת' (ישעיה ב', יד)" (סוטה ה, ב), כאילו אמר: למתגאה תבוא הספחת.

הכא: כאן, במקור אחד.

התם: שם, במקור שני.

והנה הענווה, כמו שזכר הרמב"ם בפירושו, היא מידה ממוצעת בין הגאווה ושפלות הרוח. והזהיר ר' לויטס שלא יעמוד האדם במיצוע הענווה, אבל שיטה עצמו לקצה שפלות הרוח. והוא אומרו "מאד מאד הוי שפל רוח". ואמנם מה שמצאנו ששבח הכתוב בענווה שהיא המיצוע, הנה היה זה להיותו מלך, והיה צריך להטיל אימה. ולכן אמר רבא: "בשמתא מאן דאית ביה, ובשמתא מאן דלית ביה" (סוטה ה, ע"א), רצה לומר שאין ראוי להיות האדם שפל רוח לגמרי כשהיה האדם מנהיג הציבור כרבא. ושיעורו על דרך משל: חלק מארבעה ושישים מהגאווה, ושיהיה האדם עומד באמצע בחלק שלושה ושלושים. אבל רב נחמן בר יצחק פסק ואמר שאין ראוי שיקח האדם ממנה, רצה לומר מהגאווה, לא חלק קטון ולא חלק גדול, מפני שאין חטאו מועט, כיוון שישים האדם תועבת ה'. ולכן אמר: "לא מינה וללא מקצתה" (שם).

להיותו מלך: משה רבנו.

בשמתא מאן דאית ביה, ובשמתא מאן דלית ביה: יקולל מי שיש בו (מן הגאווה) ויקולל מי שאין בו (ארמית).

חלק מארבעה ושישים שבגאווה: שמינית שבשמינית.

וכבר כתבו מהמפרשים שחולי הגאווה וגסות הרוח יימשך מאחת משבע סיבות או ליותר מאחת.

הראשונה היא היופי וזיו קלסתר הפנים ותואר האדם נחמד למראה ורם הקומה. כי הדברים ההם פעמים מחרידים את הדעת ומגביהים את הלב, כעניין אבשלום ואדוניהו.

ורפואתו – שיסתכל האדם כנגד יופי מראהו החיצוני בכיעורו הפנימי, לחותיו ומעיו והטינופת אשר בהם והשתן אשר בכיס, ויזכור כי אילו היה רואה אותם על שולחנו – כל אכל תתעב נפשו, ויהיה נבזה בעיניו נמאס. ויזכור עם זה הדברים המתיילדים מגופו – מהכינים, מהפרעושים ומן התולעים וסירחון הנגעים. ועל הכול יזכור יום המוות, ושיישאר גופו כפגר מובס, לא תואר לו ולא מראה. וכמאמר עקביא בן מהללאל: "הסתכל מאין באת ולאן אתה הולך" (אבות ג', א).

והתבונן עוד על אי זה דרך הוא ניזון בהיותו לועס המאכל, ואילו היה מוציא אותו מפיו כמה היה נתעב ונאלח ונמאס בעיניו להשיבו אל פיהו, כי אם ישיבהו שמה – היה מקיא כל אשר אכל מעוצם המיאוס. הנה אם כן, המאכל הערב לחיכו, ולועס אותו בנפש חפצה – הוא בעצמו מלאכה נמבזה ונמס. והטבע מפתה האדם לאכול, ועושה לעיסתו ועיכולו בהיחבא והיעלם, כדי שנאכל ונחיה ולא נמות והאדמה לא תישם. וחז"ל אמרו בפרק קמא דסוטה: "חמישה היו מעין דוגמא שלמעלה, ומפני שנתגאו כולם לקו בהם: שמשון בכוחו, שאול בצווארו, אבשלום בשערו, אסא ברגליו, וצדקיהו בעיניו" (סוטה י"ע"א). ומשפט אלוהי הוא, לפי שאלה כולם היו מתנות אלוהיות, לא יזכה האדם אליהם בהשתדלותו כי אם בטבע, ולכן המתגאה במה שאינו שלו, ואל פועל ה' לא יביט לשבחו ולהללו על אשר הגדיל לעשות עמו – יהיה משפטו שילקה, ויוסר ממנו הדבר ההוא עצמו. כי מאחר שהוא כפוי טובה במה שניתן לו – ראוי שתוסר ממנו המתנה. וזאת תוכחת חיים למתבונן לבלתי רום לבבו, ואל יביט אל מראהו ואל גבוה קומתו.

הסיבה השנית היא הגבורה. כי היא תפתה את האדם בראותו את עצמו כי הוא בין חבריו ככפיר בעדרי צאן, ויבטח בעצם כוחו, ומה' יסור ליבו, כי יאמר "כוחי ועוצם ידי עשה לי חיל". כמו שאירע לגלית הפלשתי שחירף אלוהי מערכות ישראל.

רפואתו – שישב אל ליבו כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים חיל, וכמה מהם נכשלו בגבורתם ונפלו ביד חלשים מהם. כמו שנפל גלית הגיבור ביד דוד. ויתבונן עם זה כי אין גיבור שיוכל להימלט מן הפגעים החיצוניים והטבעיים, כגון שתיגף באבן רגלו או תיפול האבן מן הגג על

כל אוכל תתעב נפשו – על פי תהילים ק"ז, יח: "כל אכל תתעב נפשו". נאמר על הנוסעים בים.

נבזה בעיניו נמאס – על פי תהילים ט"ו, ד. נאמר על הצדיק.

מלאכה נמבזה ונמס – על פי שמואל א' ט"ו, ט: "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן והבקר והמשנים ועל הקרם ועל כל הטוב ולא אבו הקריתם וכל המלאכה נמבזה ונמס אתה הקריתו".

בפרק קמא דסוטה: בפרק הראשון במסכת סוטה בתלמוד הבבלי.

לא לקלים המרוץ ולא לגיבורים חיל: על פי קהלת ט' יא: "לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה... כי עת ופגע יקרה את כלם".

ראשו או יטבע בנהר או יחלה או שאר הפגעים שאין הגיבור ניצל מהם אם לא יצילהו השם אשר לו הישועה, וייתן אל ליבו שיר של פגעים (תהילים צ"א), ויראה כי אין מחסה ומסתור כי אם סתר עליון, וישפל רום עיניו.

והסיבה השלישית היא נשיאות המשפחה. כשיראה האדם שהוא ממשפחת רם, ושזרעו זרע בִּרְךָ ה', בן מלכים, בן מלכי קדם – יתנשא לאמור "אני אֶמְלֹךְ".

רפואתו, שייתן אל לבו שהמתים כבר מתו, בני משפחתו חלפו עם אֲנִיּוֹת אָבֵה, והם כבר אינם בחיים. ושטוב הכלב החי מהאריה המת. ושכבודו הוא רעיון רוח. ושאבותיו הראשונים קנו שם כתר טוב במעשיהם הטובים, ואם הוא אינו הולך בדרכיהם והוא רק ממעלותיהם, מה הנחלה המבוהלת הזאת אשר יירש מהם? כי הוא אינו יורש כבודם, כיוון שאינו עושה כמעשיהם.

אמרו במסכת מנחות [פרק] "כל המנחות באות מצה": "אמרו ליה רבנן לר' פרידא: ר' עזרא בר בריה דר' אנטולס, דהוא עשירי לר' אלעזר בן עזריה, דהוא עשירי לעזרא, קאי אבבא. אמר להו: מאי כולי האי? אי בר אוריין הוא – יאי, אי בר אבהן הוא ובר אוריין – יאי ויאי. ואי בר אבהן ולא בר אוריין – אשא תיכליה" (מנחות נג, ע"א). רצו בזה שאם הייתה בו תורה וגדולת המשפחה, הנה מה טוב ומה נעים. אבל אם לא היה בר אוריין, כלומר בעל תורה, אף על פי שיהיה בר אבהן ממשפחה יקירה – אין ראוי לחוש עליו ולקבלו בכבוד, כי אם שתאכלהו אש לא נופח.

ועל זה אמר גדול החכמים: "אין זָכוֹן לְרֵאשִׁימִים" (קהלת א', יא). לפי שהאדם מפני מעלתו ושלמותו יכול, לא מפני הראשונים שכבר מתו. כי אם היו שלמים והוא לא היה כן – הנה הם יהיו לו מקטרגים. ואם היו חסרים כמוהו – גם הם ייענשו. עד שאמרו בפרק "שבועת הדיינין": "יִשְׁמְתִי [אֲנִי] אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הָהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ" (ויקרא כ', ה), אמר ר' שמעון: אם הוא חָטָא, משפחתו מה חטאה? לומר, שאין לך משפחה שיש לה מוכס שאין כולם מוכסים, יש בה לסטים שאין כולם לסטים, לפי שכולם מחפים עליו" (שבועות לט, ע"א).

והסיבה הרביעית היא רוב הקרובים. כי כאשר יראה האדם בשעת עזרתו, יתגאה בדעתו שאחרי דברו לא ישנו, ואם ישנה אדם על פיו, אפילו שיהיה בצדק ומשפט, יקומו איש מעברו ויגערו בו ויסלפו דברי צדיקים.

שיר של פגעים: כינוי למזמור צ"א בתהילים, המתחיל במילים "יֵשֶׁב בְּסֶתֶר עֲלִיּוֹן", ואשר מונה פגעים שהבוטח בה' יינצל מהם.

"חלפו עם אניות אבה": איוב ט', כו. אבה – "יש אומרים שם מקום או שם נהר שוטף, ויש אומרים פירות" (אבן עזרא, פירוש לספר איוב).

אמרו חכמים לר' פרידא: ר' עזרא בן בנו של ר' אנטולס, שהוא דור עשירי לר' אלעזר בן עזריה, שהוא דור עשירי לעזרא, עומד בשער. אמר להם: מה כל זה [= מה העניין, מה ההתרגשות]? אם בן תורה הוא – טוב, אם בן תורה ובעל ייחוס – טוב וטוב. ואם הוא מיוחס אך לא בן תורה = אש תאכלנו.

בשעת עזרתו: אפשר שהנוסח הנכון הוא 'בשער עזרתו'. והוראתו, שיש לאדם קשרים ב'חלונות הגבוהים' (השער הוא מקום המשפט והמנהל).

רפואתו – שייתן אל ליבו שהקרובים ההמה ירחיקוהו מאלוהים הקרוב אליו, ואלה הנראים אוהביו הם שונאיו כיוון שעזרתם על כל דבר פשע ולכן לאויבים היו לו. וייתן גם כן אל ליבו שלא יעמדו לו בשעת דוחקו, כי הם אוהבי התועלת. וכיון שיקרבו לאגורת כסף וכיכר לחם – לשונאים היו לו. וכמאמר איוב: "אֲחִי בָגְדוּ כְמוֹ [נָחַל]" (איוב ו', טו), ואמר: "חָדְלוּ קְרוֹבֵי וּמִידְעֵי שְׂכֻחוֹנִי" (שם י"ט, יד). ודוד אמר גם כן: "אֶהְיֶה וְרַעִי מִנְגִּיד נִגְעֵי יַעֲמָדוֹ, וְקְרוֹבֵי מֵרַחֵק עֲמָדוֹ" (תהילים ל"ה, יב). ואמר: "מוֹזֵר הָיִיתִי לְאֶחָי וְנִכְרִי לִבְנֵי אִמִּי" (תהילים ס"ט, ט). וכאשר יתבונן האדם בזה – ישוב ממחלתו ויחי מחוליו.

והסיבה החמישית היא העושר. ורוב הנכסים מבהילים לב האדם ומחרידים אותו, שנאמר: "וּבִקְרָךְ וְצֹאנֶךָ יִרְבֶּיךָ, וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לְךָ" (דברים ח', יג). וכתוב בתריה: "וְרָם לְבָבְךָ וְשָׁכַחְתָּ" (שם, יד). ואמר שלמה, "פֶּן אֲשַׁבֵּעַ וּכְחַשְׁתִּי וְאֶמְרֵתִי מִי ה'" (משלי ל, ט). והנביא אמר: "וְכֶסֶף הִרְבִּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוֹ לְבַעַל" (הושע ב', י).

רפואתו – שייתן אל ליבו שהעושר בלתי מתקיים במקומו, כמאמר שלמה: "הִתְעַיֵּף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ" (משלי כ"ג, ה). ויחשוב גם כן כמה צרות מתגלגלות על העשיר: כל היום קול פחדים באזניו מגנבים, משודדי לילה, ממזשא מלך ושרים. כל ימיו מכאובים, והשובע לעשיר אינו מניח לו לישון. ועליו אמר שלמה, "כִּפֹּר נַפְשׁ אִישׁ עֲשֹׂרוֹ, וְרֵשׁ לֹא שָׁמַע גְּעָרָה" (שם י"ג, ח), רצה לומר כי יתגוללו ויתנפלו על העשיר להמיתו כדי שייתן כופר נפשו. ואומנם הרש לא יתעוללו עליו ולא ישמע גערה.

ויתבונן עם זה, כמה פעמים יש עושר שמור לבעליו לרעתו, כמאמר שלמה: "בּוֹטֵחַ בְּעֲשָׂרוֹ הוּא יִפֹּל" (שם י"א, כח). ועל כל זה יש רעה חולה, איש אשר יתן לו הא-להים עֶשֶׂר וּנְכָסִים וְכָבוֹד וְאֵינֶנּוּ חֹסֵר לְנַפְשׁוֹ מִכָּל אֲשֶׁר יִתְּנֶנּוּ וְלֹא יִשְׁלִיטֶנּוּ הָא-לֵהִים לְאָכַל מִמֶּנּוּ כִּי אִישׁ נִכְרִי יֵאָכְלֶנּוּ – זֶה הֶבֶל וְחָלִי רָע הוּא" (קהלת ו', ב). הנה אם כן אין ראוי לאדם שיתגאה בעושר המדומה שהוא אוהב בלתי נאמן וחבר בלתי קיים.

ואמנם הסיבה השישית היא הממשלה הגדולה. כי בראות האדם עצמו שר וגדול, וחבריו הטובים ממנו כאילו הם עבדיו, ועשה כרצונו והגדיל ואין מי יאמר לו מה תעשה, והכול מחניפין אותו ומכוונים דבריהם ומעשיהם על פי חפצו – הנה בלי ספק יחשוב בליבו שאינו מְמִינָם, אבל שהוא ממין אחר. וכמאמר שלמה, "אֲרִי נָהָם וְדָב שׁוֹקֵק מוֹשֵׁל

רָשַׁע עַל עַם דָּל" (שם כ"ח, טו); רצה לומר שהוא ככפיר ושאר בני אדם כצאן.

רפואתו – שיזכור עניינו קודם ממשלתו, וייתן אל לבו שאר האנשים בגופם, בדעתם ובמעלותיהם טובים ממנו, ושההכנעה אליו היא אונס והכרח, ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו וליבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו. ושכולם אויביו מתאווים מותו, ועל שבכה יתהלך ביניהם. ואם יום אחד יקומו עליו – יהיה כפשע בינו ובין המוות. ובוה יחרד לבבו. הלא תראה מה שעשו ליוסף אחיהם, באומרים "הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מָשׁוּל תִּמְשָׁל בָּנוּ?" (בראשית ל"ז, ח). ו"בַּהּ בְּלִילִיָּא קָטִיל בְּלֹאשְׁצַר מַלְכָּא כְּשִׂדְיָא" (כתוב: כשדיא) (דניאל ה', ל), וכאלה רבים. וכאשר ישים זה נגדו – אז תיפקחנה עיני עיוורים, וידע וישכיל כי השררה – צרה, וכי הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד.

וכבר כתב בספר הרומיים שאוקטביאנו שיזאר-קיסר, כשבאו כל השרים והעם להמליכו ולתת כתר הקיסרות על ראשו, לקח הוא הכתר בשתי ידיו וכה דיבר: "כתר כתר, אילו היה נודע לכל אדם הצרות והתוגות, החרדות והרעות אשר תחתך, אף על פי שימצאוך בשוק מושלכת בין האבנים – לא יקחו אותך ולא ירימוך מן הארץ. ואני לעבד נמכרתי לעם הזה לעבוד מלאכתם, לא לאדון ולקיסר. והכתר הזה אינה אות מלכות כי אם חבלי עוני וברזל". נאים הדברים היוצאים מפי הקיסר, ולא היה בכל קיסרי רומי כמוהו במעלה ושלמות, וכן האריך ימים על ממלכתו יותר מכל קיסר.

והסיבה השביעית היא החוכמה. כי יש מהאנשים שרודפים אחריה לתכלית הוראה, ויקנו בה הוללות וסכלות. ועליו אמר שלמה: "לֹא יִחְפֹּץ כְּסִיל בְּתִבּוּנָה כִּי אִם בְּהִתְגַּלּוּת לְבָבוֹ" (משלי י"ח, יב).

רפואתו, שיראה ששני דברים אי אפשר שיעמדו בנושא אחד בזמן אחד. והנה החוכמה היא הפך הוללות הגאווה, ואיך יתחברו שתיהם יחד? כי הנה החוכמה האמתית תגזור יושר המעשים ותיקון המדות, שראשיתם דרך ענווה יראת ה'. ואמר שלמה, "הַחֲכָמָה תַּעֲזֹ לְחֻכְם מַעֲשֶׂה שְׁלִיטִים" (קהלת ז', יט). וכבר פירשו העשרה שליטים, שהם שתי העיניים ושתי אוזניים והאף והפה ושתי ידיים ושתי רגליים. כי בהיות לב האדם נוהג בחוכמה – אזניו תקשבנה תוכחות ועיניו לנוכח יביטו, יאריך אפו ופיו ידבר תהילות ה' וידיו תעשינה הצלחות ורגליו תכוננה אורחות ישרות. ובהיותו אווזו בסכלות הגאווה – יהיה הדבר בהפך, כמו שאמר שלמה, מְדַבֵּר בַּשֵּׁם הַחֲכָמָה: "גֵּאָה וְגֵאָז וְדֶרֶךְ רָע

ועל שבכה יתהלך ביניהם: על פי איוב י"ח, ח – "כִּי שָׁלַח בְּרִשְׁתּוֹ בְּרִגְלָיו וְעַל שִׁבְכָה יִתְהַלֵּךְ". שבכה היא מלכודת, כעולה גם מן התקבולת שבפסוק.

בה בלילא קטיל וגו': בלילה ההוא נהרג בלאשצר מלך הכשדים (ארמית).

אוקטביאנו שיזאר-קיסר: הוא אוגוסטוס קיסר, ראשון קיסרי רומא.

לתכלית הוראה: כלומר, לא כדי להשכיל, אלא כדי להתגדר בחוכמה ובכבודה הבא עמה.

ופי תהפכות שָׁנָאתִי" (משלי ח', יג). ונראה שהעשרה שליטים הם עשרת החושים, חמישה חיצוניים וחמישה פנימיים.

חצבה עמודיה שבעה: על פי משלי ט', א: "חֲכָמוֹת בָּנְתָה בֵּיתָה חֲצֵבָה עֲמוּדֶיהָ שִׁבְעָה".

ואתה בן אדם, בינה שמעה זאת, אלה הם שבעה סמי הרפואות לחולי הגאווה מסודרים על פי החוכמה אשר חצבה עמודיה שבעה. הירא את דבר ה', כי יבוא בליבו יופי תוארו ובריאות גופו – ישתמש ממנו בצורכי נפשו וייתן עוז למלכו. וכאשר יסתכל בגבורתו – יכבוש את יצרו, כי היא הגבורה האמיתית כמו שנזכר. ואם חיילים יגבר – יהיה על דבר כבוד שמו, וכמו שאמר: "חֹזֶק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עֲמָנוּ וּבְעַד עָרֵי אֶל־לְהִינוּ" (שמואל ב' י', יב). ואם אבותיו ואנשי משפחתו גבה מעלתם וכבודם – ישתדל הוא להידמות אליהם ולאחוז מעשה אבותיו בידיו, כמאמר הנביא: "הִבִּיטוּ אֶל צוּר חֲצֵבְתָּם וְאֶל מְקַבֵּת בּוֹר [נִקְרְתָּם]" וגו' (ישעיה נ"א, א). ואם רבו אוהביו וקרוביו – יעשה אותו לשם מצוה, משום "וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, יח). ויהיה מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. אם יראה כי רב עושרו וכי כביר מלאה ידו – יודה לאלוהיו שהעושר והכבוד מלפניו, יעניק את העניים ולומדי התורה, ויאמר כדברי דוד המלך עליו השלום, שאמר "מִמֶּךָ הַכֹּל וּמִיָּדְךָ נִתְּנוּ לָךְ" (דברי הימים א' כ"ט, יד). אם ראה עצמו עולה לגדולה – יחשוב כי הוא חובה רבה מוטלת עליו לבלתי רום לבבו, לבלתי סור מן המצווה, לתקן כל ענייני ציבורו ועמו ולהדריכם במעגלי צדק. יחשוב כי הממשלה, כל עוד שתגדל יותר – סכנתה יותר גדולה. וכמאמר הנביא: "כִּי יוֹם לָהּ צָבָאוֹת עַל כָּל גֹּאֲה וְרָם... וְעַל כָּל אֲרָזֵי הַלְּבָנוֹן הָרָמִים וְהַנְּשָׂאִים וגו' וְעַל כָּל הָהָרִים ... וְעַל כָּל מַגְדֵּל גִּבְהָ" (ישעיה ב', יב-טו), שהוא כולו משל לממשלות בני אדם וגדולתם. ולכן יתחנן לאלוהיו שיצילהו מהפגעים, ויאמר "לָךְ ה' הַגְדֵּלָה וְהַגְבוּרָה וְהַתְּפָאֶרֶת וְהַנִּצָּח וְהַהוֹד" (דברי הימים א' כ"ט, יא). ואם חכם ליבו יגלה עמיקתא ומסתרתא, ייתן אל ליבו כי ה' ייתן חוכמה מפיו דעת ותבונה ושהיא ממתנות השם ומחסדיו, וכמה מהפעמים משיב חכמים אחור ודעתם יסכל. ולכן ישים תכלית חוכמתו בתלמוד התורה ודרכי העבודה, ויבקש ממנו יתברך שיורהו הדרך ילך בה, כמאמר נעים זמירות: "הוֹרֵנִי ה' דִּרְכֶּךָ, אֶהְלֶךְ בְּאֲמֶתְךָ. יַחַד לִבִּי לִירְאָה שְׁמֹךְ" (תהלים פ"ו, יא).

בזה האופן ראוי שישתמש האדם ממעלותיו, ובזה תסור מחלתו ושב ורפא לו.

נתניהו, טיוטה ראשונית

הביוגרפיות הגדולות על ראש הממשלה, המוביל את ישראל כבר שנות דור, עוד תיכתבנה. ספרו של אנשיל פפר נכשל לעיתים בהטיה ובמציצנות, אך עושה מאמץ מרשים לשרטט קווי מתאר לדמותו של מנהיג מוכשר, שישראל קצת זרה לו | ניל רוגצ'בסקי



Bibi: The Turbulent Life and Times of Benjamin Netanyahu

Anshel Pfeffer

Basic Books, 2018, 432 pp.

חול המועד פסח האחרון עמד בישראל בסימן נסיגתו הזריזה של ראש הממשלה נתניהו מהתוכנית לאזור חלק מהמסתננים מאפריקה ושילוח חלקם האחר למדינות קולטות במערב. כזכור, בא' חול המועד, 2 באפריל, הודיע נתניהו בפנים קורנות כי הגיע לעסקת חבילה לפתרון המשבר. ישראל תקלוט 14 אלף מן המסתננים כתושבי קבע. היתר, בעקבות הסכמה עם סוכנות הפליטים של האו"ם, ייושבו במדינות מערביות. פשרה זו, התגלמותו של הפתרון המתון, הקפיצה כמעט את כל הצדדים בוויכוח: ארגוני שמאל למען מהגרי העבודה ומבקשי המקלט זעקו על ה"משלוחים" וה"גירוש" המתוכננים; באגף הימני בקואליציית נתניהו איימו להפיל את הממשלה

ניל רוגצ'בסקי מלמד במרכז שטראוס לתורה ולמחשבת המערב בישיבה-יוניברסיטי בניו-יורק. המאמר הופיע בכתב העת המקוון 'מוזאיק' ותרגומו מתפרסם כאן באדיבותו. תרגום מאנגלית צור ארליך.

בגלל הסטייה מן הקו הנוקשה כלפי המסתננים. כעבור כמה שעות תזזיתיות, כשדומה היה שהקואליציה בסכנה, הודיע נתניהו על ביטול העסקה. תפוח האדמה הלוחט ימשיך לחרוך את הידיים.

אפיזודה זו בפרשת המסתננים התרחשה מאוחר מכדי שתופיע בביוגרפיה החדשה, בשפה האנגלית, שחיבר אנשיל פפר תחת הכותרת 'ביבי'. אולם היא מתיישבת היטב עם סגנונו הפוליטי של נתניהו המצטייר בספר. מי שמכיר את הפוליטיקה הישראלית יאמר אולי שנסירתו החפוזה של נתניהו היא דוגמה מובהקת לתרבות פוליטית ולשיטה פרלמנטרית הנוטות לחסום תכנון ארוך-טווח, או פשוט דוגמה לסחר-סוסים פוליטי. אך פפר, עיתונאי 'הארץ' ובעל טור ב'אקונומיסט' הבריטי, מפנה את האצבע אל נתניהו עצמו.

בעיניו של פפר, המדיניות של נתניהו "נתפרת על פי צורכי ההישרדות הפוליטית היומיות שלו, ומקור השראתה היחיד הוא תפיסה קודרת של ההיסטוריה היהודית". ועל כן, לכשיפנה את כיסאו, "המורשת שישאיר תהיה לא מדינה בטוחה יותר אלא חברה ישראלית מרוסקת החיה מאחורי חומות".

תפיסה זו של פפר אינה עושה צדק עם נתניהו. ועדיין, ספרו, לצד ספרו של בן כספית 'נתניהו: ביוגרפיה' (ידיעות ספרים, 2018) החופף לו במידת מה, הם שניים מן הניסיונות הראשונים לפענח בהרחבה את הדמות הדומיננטית בפוליטיקה הישראלית בעשור האחרון ומן הבולטות בה זה שנות דור, ודי בכך כדי להצדיק עיון בו.

*

קו הזינוק של עליית 'ביבי' נבחר בקפידה. הספר פותח בסיפורו הציוני של נתן מיליקובסקי, סבו של בנימין נתניהו מצד אביו. מיליקובסקי נולד בשנת 1879 ברוסיה הלבנה, ונמנה עם אותם צעירים יהודים שלנוכח הפוגרומים והאנטישמיות הגוברת ברוסיה הצארית סברו שהפתרון לבעיית היהודים הוא התיישבות בארץ ישראל. הוא עלה ארצה ב-1920 עם אשתו ושבעת ילדיהם. שלא כרבים מ'חובבי ציון' בני דורו, הוא לא חדל להיות שומר מצוות. הדבר הותיר את חותמו על בני המשפחה. אף כי ילדיו ונכדיו של מיליקובסקי כבר לא היו אנשים דתיים, הם לא בחלו בעבר היהודי ה"גלותי" כציונים חילונים רבים בני הדורות ההם.

פפר מתעמק, ובדין, בדמות אביו של נתניהו, בנציון, שנפטר ב-2012 בגיל המופלג 101. בנציון נולד ב-1910 בוורשה, ואת נעוריו בילה במעבר בין כמה מטובי בתי הספר העבריים בארץ ישראל המנדטורית. פעלתנותו הציונית לא הייתה פחותה משל אביו, אך הוא בחר בכיוון אחר: את "הציונות המעשית" מבית מדרשם של חובבי ציון המיר בציונות המדינית, מורשתו של הרצל, שהתמקדה פחות בבניית בתים וייבוש ביצות ויותר במאמץ לזכות בלגיטימציה בינלאומית למדינה יהודית. בנציון הוא שבחר בשם

המשפחה העברית נתניהו, שם מקראי הדומה במשמעותו לנתנאל, מחווה לאב.

בסיפור המשפחתי הרשמי, בנציון היה גיבור לאומי שלא זכה להכרה הולמת, יד ימינו של זאב ז'בוטינסקי והוגה ציוני שנפל קורבן לשליטתה המצמיתה של תנועת העבודה בחיים הפוליטיים והאינטלקטואליים בישראל הצעירה. פפר מבקש לתקוע בדימוי הזה סיכה. לגרסתו, בנציון מעולם לא היה קרוב ממש לז'בוטינסקי; את להטו הציוני מיתן תמיד הקרייריזם האקדמי שלו, שגרם לו לנדוד עם משפחתו בארצות הברית; ולשוליותו בחיים הישראליים גרמה לא איבת השמאל כלפיו אלא סלידתו שלו ממנהיגותו הפשרנית מדי, לטעמו, של מנחם בגין בתנועת החירות.



הרוב חסוי, המתואר מפואר.
בנימין נתניהו כחייל // מתוך אתרו האישי

מאמץ דומה מקדיש פפר לניגוח המיתוס סביב יוני נתניהו, שאחיו הצעיר בנימין היה כרוך אחריו בעבותות. יוני, מפקד סיירת מטכ"ל, היה איש הצבא הישראלי היחיד שנהרג במבצע אנטבה ב-1976. בעניין זה, פפר מתנצח לא רק עם גרסת משפחת נתניהו, אלא גם עם שורה של ספרי מחקר ואף עם סרט הוליוודי זנית, 'הפשיטה על אנטבה', המציירים כולם את יוני כמנהיג המבצע וגיבורו. פפר גורס כי יוני, שהיה שרוי באותם ימים בתקופה רעה בחייו המקצועיים והאישיים כאחד, שהה בסיני בימים שלפני המבצע וכמעט שלא היה מעורב בתכנונו. גם במבצע עצמו, כותב פפר, תרומתם של לוחמים אחרים מיחידות העילית המשתתפות, וכן תרומתו של מפקד המבצע, קצין חי"ר וצנחנים ראשי תת-אלוף דן שומרון, היו כנראה רבות לאין שיעור מזו של יוני.

*

בהגיעו אל קורותיו של בנימין נתניהו הצעיר מתמקד פפר במתח הפנימי שבין ביבי הישראלי ובנג'מין האמריקני. ביבי נולד בירושלים ב-1949 וגדל שם, אך בתיכון למד בפילדלפיה; הוריו עברו לשם כי בנציון קיבל משרה בדרופסי קולג'. ביבי היה תלמיד מצטיין בתיכון ההוא, תיכון ציבורי שבעיניו העמיד רף נמוך עד גיחוך. מדי קיץ חזר בשמחה לישראל, וכאן בילה עם קבוצת חברים וכמובן עם יוני, שלמד באמריקה עוד לפניו אך אף פעם לא אהב אותה ("האנשים מדברים על מכוניות ובנות. החיים מסתובבים על נושא אחד – מין", כתב משם יוני הצעיר לבנימין הצעיר ממנו שעוד היה אז בישראל).

פפר מודה שרבים מכישרונותיו של בנימין נתניהו התגלו בשלבים מוקדמים מאוד. הוא היה נבון, רציני במידה לא מקובלת, בעל סיבולת רבה לעבודה קשה, ותמיד נראה מבוגר מכפי גילו. הוא גם התמסר בקנאות לפיתוח כושר גופני, כהכנה לשירות קרבי בצה"ל, ולדיבור בפני קהל – יכולת שהוא ניצל בהמשך, בקולג' ולאחר מכן, לצורכי הסברה הישראלית. אף כי טיפח תכונות אמריקניות רבות, הוא סיגל לו גם חוצפה צברית. ב-1972, ביומו הראשון כסטודנט לתואר ראשון במכון הטכנולוגי של מסצ'וסטס לאחר כחמש שנות שירות בצה"ל, הוא ביקש רשות מיוחדת ללמוד מספר כפול מהמקובל של קורסים: לא היו לו ארבע שנים לבזבז על לימודים, כי בבית חיכו לו עניינים חשובים יותר.

עלילותיו של ביבי בסיירת מטכ"ל, שבה שירת בעקבות יוני, עדיין חסויות ברובן. לצערם של כל היסטוריוני ישראל, המדינה לא קבעה לוח זמנים לשחרור מידע מסווג מגנזכיה. בחומר הניתן לפרסום עושה פפר מלאכה לתפארת. הוא מתאר את קשייו של מסלול ההכשרה שהוא אולי הקשוח בכל צבאות העולם, ואת הידוע על המשימות שביבי השתתף בהן בלבנון, בירדן ובסוריה (גם בן כספית, בספרו, מתאר פשיטות אלו באורח קריא מאוד).

את רוב שנות העשור שלאחר שחרורו הסופי מצה"ל, אחרי מלחמת יום כיפור, בילה נתניהו בארה"ב. הוא התגרש שם מאשתו הראשונה, הישראלית, והתחתן עם פלור קייטס האנגלייה. פריצתו הגדולה אל הפוליטיקה באה ב-1982, כאשר שגריר ישראל בווינגטון משה ארנס הציע לו את תפקיד סגן ראש המשלחת. שנים אחדות קודם לכן עבדו נתניהו ואשתו הצעירה בחברת הייעוץ "בוסטון קונסלטינג גרופ", וארנס התרשם ממלאכתו של נתניהו בארגון כנס בינלאומי על טרור לזכר אחיו ההרוג.

על פי תיאורו של פפר, שנות עבודתו של נתניהו למען ישראל בארה"ב היו תקופה של שאפתנות אישית וקידום עצמי קיצוניים. בווינגטון ובניו-יורק הוא טיפח בחריצות קשרים עם האליטות הפוליטיות, התקשורתיות והיהודיות, והיה לאורח קבע בטלוויזיה. לדידו של פפר, שליטתו של נתניהו ברוי התקשורת האמריקנית בישרה את סגנונו הפוליטי כראש האופוזיציה וכראש הממשלה: מנהיגות מוטת יחסי ציבור שהדיבורים חשובים בה מהמעשים. הקורא עמודים אלה נזכר במסורת הבעת הסלידה מ"קשקשנים", "פטפטנים" ו"בבל"תנים" שעברה בין ראשי ממשלה קודמים, מבן-גוריון דרך גולדה עד רבין.

*

החלק המעניין וההוגן ביותר בביוגרפיה הוא זה העוסק בעלייתו של נתניהו להנהגת הליכוד בשנות התשעים ובהתנגדותו להסכמי אוסלו. נתניהו התנגד להם פחות מטעמי "ארץ ישראל השלמה" ויותר משום שהעריך שהם יובילו לא לשלום אלא

להגברת האלימות. פיגועי ההתאבדות באוטובוסים נכנסו אז לרפרטואר הטרור הפלסטיני, והמאבק בין "מחנה השלום" למחנה מתנגדי אוסלו התלהט מאוד.

לאורך השנים שלאחר רצח רבין רדפו את נתניהו ההאשמות כי בחודשים שלפני הרצח הוא הסית לאלימות נגד ראש הממשלה. פפר בוחן את הראיות, ובמידה רבה מנקה את נתניהו מאחריות. בהפגנה הידועה בכיכר ציון בספטמבר 1995, כשנשמעו הקריאות "בדם ואש את רבין נגרש", נתניהו השיב מבמת הנואמים: "לא זאת הדרך. לא בדם ולא באש. רק בקלפי". רבין "לא בוגד, אלא טועה", הבהיר נתניהו לקהלים מתלהמים בהזדמנויות אחרות. פוליטיקאים אחרים בליכוד, ביניהם אריאל שרון, השיגו במבחן זה תוצאות פחותות.

על כהונתו הראשונה והסוערת של נתניהו בראשות הממשלה, בשנים 1996–1999, פפר כותב בחטף. הוא מתאר כיצד דחקה וושינגטון בנתניהו לקדם את תהליך השלום למרות התנגדותו לעצם התהליך הזה. כן מזכיר לנו פפר את התערבותו הפעילה של ממשל קלינטון בבחירות בישראל – למען שמעון פרס ב-1996 ואהוד ברק ב-1999.

מפתיע מעט לגלות כי דווקא בפרקים על תקופתו השנייה, הנוכחית, של נתניהו בראשות הממשלה, אין הרבה בשר. תקופה זו החלה כזכור בניצחונו הדחוק של הליכוד במרוץ נגד 'קדימה' בראשות ציפי לבני, ב-2009; קדימה השיגה מנדט אחד יותר מהליכוד, אך 65 חברי כנסת המליצו לנשיא פרס שיטיל את הרכבת הממשלה על נתניהו, וכך עשה. לא הייתה זו הפעם הראשונה שפרס בא לעזרת ביבי.

בספרו על השנים העמוסות שחלפו מאז, פפר מתמקד בדינמיקות המשתנות של הקואליציות של נתניהו, ובכלל זה שותפותו המפתיעה עם אהוד ברק בתחילת העשור הנוכחי, והמתח המתמיד עם ממשל אובמה על רקע מדיניות "האיזון המחודש" שלו עם איראן שהובילה לעסקת הגרעין ב-2015. פפר מזכירנו – עניין שעלה לכותרות – שחלון ההזדמנויות הפנים-ישראלי ההולם ביותר למתקפת מנע על איראן נפתח בשנת 2011, בשיאה של שותפות נתניהו-ברק, וחושף כמה (אבל רק כמה) מן הניסיונות המרובים של ממשל אובמה להניא את ישראל מכך.

רק בקושי נוגע הספר ברפורמה הכלכלית של נתניהו בהיותו שר האוצר בממשלת שרון, ובתרומתו להצלחתה של ישראל לעבור כמעט ללא פגע את המשבר הכלכלי העולמי ב-2008–2009, שלא לדבר על יתר הישגיו המהותיים.

*

כוחה של ביוגרפיה רהוטה זו טמון בהיותה מעין טיוטה עיתונאית סדורה ראשונה לחייו של נתניהו. רבים מהפרטים המציצניים כאן – כגון אהבתו של נתניהו למותרות או השפעתה של שרה נתניהו על אומנות התמרון הקואליציוני של בעלה – כבר הזינו מאות מאמרים ארסיים ב'הארץ' לאורך השנים. מאלפים ככל שיהיו, הם מרחיקים את

הכותב ואת קוראיו מחשיבה מעמיקה יותר על חייו ומעשיו של נתניהו.

דוגמה לכך, מתחילת הספר, היא מאמצי של פפר לפוצץ את הדימוי שיצרה משפחת נתניהו לבנציון וליוני. האם נכון יותר לראות את אביו של ביבי כאקדמאי-להשכיר מתוסכל, או כהוגה ציוני חשוב? הרי שתי האפשרויות יכולות להיות נכונות גם יחד. קורא הוגן בספרו של בנציון נתניהו על דון יצחק אברבנאל, או בספרו 'חמשת אבות הציונות', יגלה כתיבה ציונית מעמיקה שרק כותבים מעטים יכולים להתחרות ברמתה. פפר כמעט שאינו מזכיר את המחקרים הללו.

אשר לבן-והאח, יוני נתניהו בשר ודם אולי לא היה המנהיג המחונו המצטייר ב'הפשיטה על אנטבה'. אולי באמת, כמשתמע מדברי פפר, בשלב מתקדם זה של שירותו בסיירת מטכ"ל הוא כבר היה שחוק. הדבר אינו גורע מהיותו אחת הדמויות המרשימות ביותר בתולדות מדינת ישראל. הכרך 'מכתבי יוני' מלמד כי הוא היה מופת של לוחם-משורר, ואכן, שורותיו ממשיכות לעורר השראה בדורות של ישראלים צעירים.

הלגלוג על סגנון המנהיגות "היחצני" של נתניהו מבעבע מהספר כולו, ויש בו כדי לבטא ביקורת נפוצה על נתניהו כמנהיג החסר את התעוזה המצופה מראש ממשלה ישראלי. אולם קשה להתווכח על כך שכישרון הנאום של נתניהו נשא פירות. נתניהו עורר ביקורת עזה, כלפיו וכלפי ישראל, בהתנגדותו העיקשת לעסקת הגרעין עם איראן. מנקודת מבט ישראלית התנגדותו זו הייתה מבוססת מאוד, ובעמידתו עליה הוא שמר על אמינותה של העמדה הישראלית. כאשר השתנה כיוון הרוח בווישניגטון בנושא האיראני, עם עלייתו של הממשל הנוכחי, התגלתה אמינות זו כמשתלמת.

סקירה הוגנת של האירועים העיקריים בחייה הפוליטיים של ישראל בשנות כהונתו של נתניהו, סקירה שתשיר מבט אל ההצלחות ואל הכישלונות גם יחד, תצבע את כהונתו זו, ברובה המכריע, בצבעים חיוביים ביותר. מבצעה הצבאיים של ישראל, כגון צוק איתן בעזה והפשיטות התכופות על הכוחות נתמכי-איראן בסוריה, היו מבצעים כירורגיים שתוכננו בקפדנות ובוצעו בהצלחה. הידרדרות היחסים עם האויחוד האירופי אוזנה במידת מה בקידום הקשרים עם הודו, עם מדינות רבות באפריקה, וחשוב מכול, במערכת פרגמטית של יחסי עבודה עם רוסיה. בנות ברית מתחת לשולחן טופחו במקומות מפתיעים ברחבי העולם הערבי. כן, יש "מבוי סתום" במשא ומתן בין ישראל לפלסטינים, אך מצב זה ייתפס ככישלון רק בעיני מי שמשוכנע כי זו העת לפתרון שתי המדינות. כלכלת ישראל מצויה בשנות נתניהו בצמיחה מואצת – לעתים יותר מ-5 אחוזים בשנה, ואף פעם לא הרבה פחות מכך. מן השגשוג הזה נהנים גם ערביי ישראל וערביי יו"ש. עושרה של ישראל גדל כדי כך שלראשונה אי פעם הסתמנה בה בועת-דיוור.

*

אין לכחד כי בישראל העכשווית, נתניהו הוא קצת דג-מחויץ-למים. בחברת עוזרים ילידי ארה"ב או תומכים באמריקה הוא חש בנוח יותר מכפי שהוא חש בחברת פעילי ליכוד מקומיים, שלא לדבר על אנשי הממסד התרבותי והתקשורתי בישראל. פפר מייחס זאת בדין להכשרתו האקדמית, העסקית והפוליטית של נתניהו בארה"ב; אך הוא מחמיץ את הנקודה המהותית.

בשנותיו בארה"ב בשנות השבעים והשמונים נעשה ביבי תלמיד קשוב של זרם חשיבת הקומון-סנס הכלכלי והפוליטי שעד מהרה עתיד היה, כמו כל דבר באמריקה, לפתח לעצמו קידומת ושם משפחה להתהדר בהן: הניאו-שמרנות. בפגישתי האישית היחידה עם נתניהו ב-2015 הוא שלף לתדהמתי מזכרונו את טיעונה של ג'ין קירקפטריק ממאמרה "דיקטטורות וסטנדרט כפול" שהתפרסם במגזין הניאו-שמרני 'קומונטרי' ב-1978.¹ בווינגטון ובניו-יורק, ביבי לא סתם עסק באיסוף חברים. הוא הקשיב והתבונן. מה שהוא למד באמריקה עזר לו בשנותיו בהנהגת הפוליטית של ישראל, ובייחוד בהנהגת הכלכלית.

פפר מגחיק את תשוקתו של ביבי להישאר עוד ועוד בעמדת ההנהגה, ורואה בכך ביטוי לתפיסה פרנאידית בדבר סכנות המתרגשות תמיד לבוא על ישראל. ביבי, הוא טוען, מאמין כי "קיומה של ישראל שברירי כמו קיומה של ממלכת החשמונאים" – לדבריו, הזיה "העומדת בניגוד לכל הישגיהם האינטלקטואליים, הרוחניים והחומריים של היהודים ברחבי העולם, וכמובן בניגוד להתבססותה ושגשוגה של ישראל שנים רבות לפני עלותו על כס השלטון".

ימיו של נתניהו בראשות הממשלה, עד שיפנה את מקומו לבא אחריו, אינם רבים עוד – לטוב ולרע. המערכת הפוליטית בישראל אינה רחמנית, ונתניהו בשלטון מספר שנים כמעט חסר תקדים. אך עצם העובדה שימי נתניהו על כיסאו, כמוהם כימי כל ראש ממשלה, לא יימשכו לנצח, אינה מצדיקה את שאננותו של פפר בשאלת ביטחונו של העולם היהודי – היום, כמו גם "שנים רבות לפני עלותו" של נתניהו לשלטון.

תחייתו הפוליטית של נתניהו החלה בראשית העשור הקודם, כשהמדינה הייתה נתונה למתקפת רצחנות איומה, התמודדה עם משבר בחוב הלאומי, וחווה הגירה שלילית חמורה. כיום, אוכלוסייתה של ישראל גדולה מאי פעם, התוצר המקומי הגולמי שלה לנפש הוא כשל מדינת גוש-אירו ממוצעת, התרבות בה פורחת, ומעמדה הגיאוגרפי חזק ויציב יותר משהיה בכל נקודת זמן אחרת בשבעים שנותיה. הזינוק בעוצמתה וביציבותה של ישראל בשנות שלטונו של נתניהו מובילים, אם כבר, למסקנה הלא-מתבקשת כי ניכורו של נתניהו מהלכי הרוח הרווחים באליטה

1. הערת המתרגם: תרגום עברי של מאמר זה, מעשה ידיי, פורסם באתר 'מידה' בתחילת 2015. אפשר שנתניהו קרא את המאמר ב'מידה' ועל כן הוא היה טרי בזיכרונו.

הישראלית הוא אחד מסודות ההצלחה שלו.

ובכל זאת, ישראל היא מעוז של שגשוג בלב סביבה עוינת המתקיים נגד כל הסיכויים, אולי אפילו נגד כל היגיון. היא נשענת על מעמד קטן להפליא של אישי ממשל, צבא, דת ותרבות המשפיעים עליה ומנהלים את חייה. אם תאבד קבוצה זו מאיכותה, או מאמונתה במפעל הציוני, גלגל המזל של ישראל עלול להתהפך במהרה. שולי הביטחון של ישראל רחבים מכפי שהיו בעת הקמתה, אך עדיין הם צרים במידה בלתי רגילה. מבחינה זו, שלטונו של נתניהו במדינה משגשגת וצומחת הוא הישג לא קטן.

השטעטל זה לא מה שהיה פעם

ספרו של מרדכי זלקין על הרבנות בעיירה היהודית מנפץ -
לעיתים מעבר למידה - את המיתוס, אך האמיתות הנחשפות
בו מרתקות וחיוניות לחשיבה ביקורתית | אבי וולף

מרא דאתרא?
רב וקהילה בתחום המושב
מרדכי זלקין
מאגנס, 2017 | 324 עמ'



אַל תאמר מֶה הָיָה, שְׁהַיִּמִּים הָרָאשִׁים הָיוּ טוֹבִים מֵאַלֶּה,
כִּי לֹא מַחְכְּמָה שְׂאֵלָתָ עַל זֶה.

קהלת ז'

אני חושב, כשם שחשבתי תמיד,
שהישועה היחידה לציוויליזציה שלנו היא חזרה –
לא חזרה לתנאים קודמים, כי אם לעקרונות ראשוניים.

ג"ק צ'סטרטון¹

הנטייה לנוסטלגיה – זיכרון חיובי מאוד וסלקטיבי ביותר – היא מהגנטיות האנושיות
הבסיסיות. כאשר אנו מאבדים חבר או בן משפחה – ולהבדיל, בעת פטירתם של
אישי ציבור או מנהיגים ידועים – אנו נוטים להבליט את החיובי שבחיייהם ולהנציח
אותו בנאומים, במאמרים ובספרים. את השיח הביקורתי על אנשים שאבדו מן העולם
אנו משאירים, אם בכלל, לשנים רבות אחר פטירתם.

אבי וולף הוא מתרגם העובד בקרן תקווה.

מובן שאם זוהי הנטייה האנושית כלפי אנשים מסוימים, שחסרונותיהם ניכרים וגלויים לעין כול, זוהי גם הנטייה כלפי עולם שלם שהיה ואיננו: עולמן של הקהילות היהודיות מאז חורבן הבית השני ועד לתקופה המודרנית. רשת החיים המופלאה שהתפתחה ושגשגה במשך אלפיים שנות גלות מצטיירת בעינינו לעיתים כמציאות מפוארת – יותר מכפי שהייתה בפועל. על זו הדרך נוטים רבים להתייחס לתחלואה השונים של הקהילה היהודית בגולה – או לתהליכי התפרקותה בעת החדשה המאוחרת – ככל שמכירים בהם; תופעות אלו נקשרות לסוכנים זרים שבאו בגבולה של הקהילה עתיקת היום – כגון ההשכלה, המודרנה והאנטישמיות, ואף שילוב מסוים של הגורמים הללו – ואלמלא הם, כך נדמה, הייתה הקהילה ממשיכה לנצח בשגרת חייה האידילית.

לתמונת עבר זו כמה מקורות: זיכרון עממי וסיפורים משפחתיים, הגיוגרפיה דתית וחרדית, ואף ספרות היסטורית; הללו חוברים יחד וגורמים ליהודים רבים – גם כאלה שאינם שומרים אמונים למסורת אבותיהם – להתרפק על זכרה של הקהילה היהודית בגולה.

תפיסה נוסטלגית-מתרפקת זו קונה לה שבייתה בעת האחרונה בקרב חוגים שמרניים (מבחינה פוליטית) במדינת ישראל. בין הטיעונים הנשמעים מפיהם נגד התערבות המדינה בתחומים לא-לה (לדעת אותם חוגים), מופיעה הטענה כי עם ישראל לדורותיו הסתדר היטב במסגרות קהילתיות ולא הזדקק למעורבות שלטונית; ולפיכך לו רק תמשוך המדינה את ידיה מניהול חיי האזרחים, ישוב מצב עניינים נאה זה על כנו.

ספרו של פרופ' מרדכי זלקין, ראש המחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן-גוריון, הוא נדבך נוסף בספרות מחקר עדכנית המציירת תמונה מציאותית יותר של עולם הקהילות היהודית בגולה. זלקין מתמקד ברבנות הקהילה ב'תחום המושב' – אזור גיאוגרפי באימפריה הרוסית במאה התשע-עשרה, שבו חי רוב מניינו ובניינו של העם היהודי באותה עת; ומתוך התבססות על מגוון מקורות רחב, בשפות שונות, הוא מתחקה אחר קורות חייהם של כ-1,500 דמויות ששימשו כרבני קהילות בתקופה זו. לאור מחקרו הפרטני משרטט זלקין את עולמם של רבני קהילות 'השורה השנייה' (כלומר הקהילות הקטנות והמשניות באופן יחסי) ואתגריהם: החל מן ה'מצוד' אחר המשרה, דרך יחסיהם עם בני הקהילה ומוסדותיה, וכלה בחייהם האישיים.

התמונה, כפי שעולה מעדויותיהם של הרבנים עצמם, קודרת למדי.

בעיותיה של הרבנות הקהילתית החלו כבר בשלב המועמדות. מטבע הדברים, תלמידי חכמים שבחרו בקריירה של 'כלי קודש' – ויש לציין כי לא-מעטים מהם פנו לאפיק זה רק לאחר שתוכניותיהם הראשוניות (כגון להתפרנס מעסקים) לא צלחו – שאפו לשמש כרבנים בקהילות עירוניות חשובות או בתפקידים יוקרתיים אחרים; ואילו

קהילות קטנות, בעיירות או בכפרים נידחים, נחשבו – בייחוד בעיני צעירים שזה עתה יצאו מעולמה האינטלקטואלי התוסס של הישיבה – לשממה, ובצדק. כפי שמציין זלקין, אכזבתם באה לידי ביטוי בכתביהם.

אולם חוסר התלהבות זה לא הביא למיעוט מועמדים. להפך: תהליכים כלכליים ושינויים באפשרויות התעסוקה, יחד עם צמיחה מסוימת של מוסדות לימוד תורה, הביאו לריבוי גובר של היצע המועמדים למשרות רבניות, בשעה שהביקוש פחת והלך – בשל העיור המואץ ובשל היחלשותן הכלכלית של קהילות כפריות רבות.

במציאות זו נוצר לא־פעם 'שוק קונים' שבו יכלה קהילה לבחור לעצמה רב מבין עשרות מועמדים; ומצב עניינים זה הוביל לבעיות מוסריות רבות: "מתווכים" שהבטיחו למועמדים לעזור להם להתקבל לרבנות בקהילות מסוימות (ולפעמים מתווך אחד ייצג כמה מועמדים...); קהילות שתבעו מן הרב־המועמד 'נדוניה' כתנאי לקבלתו (מה שערער את מעמד הרב כסמכות מוסרית ולא־פעם הכניס אותו ואת משפחתו לחובות כבדים); ולבסוף, מועמדים שהשקיעו מאמצים רבים כדי 'לקנות' בוחרים מקרב בני הקהילה (הן מן האליטות המקומיות, הן מן ה'עמך') – באמצעות כיבודים שונים, ולעיתים כנראה גם בכסף.

מימרה המיוחסת לביסמרק קובעת כי את אופן ייצורם של שני דברים עדיף לא להכיר – נקניקיות וחוקים; לפי תיאורו של זלקין, נראה שעל כך יש להוסיף גם את הליך בחירת הרב בקהילות מסוימות.

מנהיג או אורח?

מה קרה כאשר הסתיים ההליך המורכב והלא־פעם־מכוער? האם אז יכול היה הרב להפשיל את שרווליו ולשקוד על תיקונה הרוחני והמוסרי של קהילתו?

ובכן, גם אז לא היה מצב העניינים כה מוצלח. חברי קהילה רבים ראו ברב כתובת לתלונות ולבקשות סיוע למיניהן – רוחניות, כלכליות או חברתיות; עיתים שהיו מבקשים ממנו שישמש בורר בסכסוך חברתי, ועיתים שהיו מפקידים בביתו כסף או פריטים יקרי ערך כדי שישמור עליהם. מובן כי בקשות אלו מעידות על האמינות שיוחסה לרב ועל מעמדו; אולם רבני קהילה רבים לא ראו נחת מן הבקשות הללו, שכן שאיפתם הייתה לשמש כפוסקי הלכה וכמלמדי תורה ואילו העיסוק האינסופי בטרדות החולין היה להם לזרא.

לצד טרדות אלו, סבלו רבני קהילה רבים מבדידות חברתית ואינטלקטואלית, וביקשו להתגבר על הבדידות והניכור מנת חלקם באמצעות פרסום מאמרים וספרים שיעידו על למדנותם ויחברו אותם עם "העולם הגדול". ואכן, המאה התשע־עשרה ראתה את צמיחתה של "רפובליקה רבנית" כלשונו של זלקין – רשת רחבה של קשרים

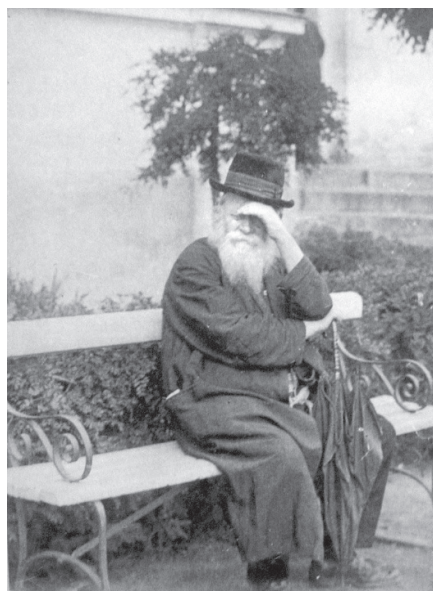
בין רבנים שהתייעצו, התכתבו ודנו זה עם זה על בעיות השעה, הקטנות והגדולות, ועל כל הקשור להנהגה רבנית. זלקין מראה כיצד דיונים על ענייני רבני קהילות היו מהנושאים המדוברים ביותר בעיתונות היהודית הצומחת, וכך נשמע קולם של רבני הקהילות ברמה כלל-ארצית, והקשיים שעמדו בפניהם זכו לתפוצה רחבה.

אלא שספק אם היה בכך לשפר את מצבם של רבני הקהילות, ולו במשהו. ספרו של זלקין מלא בציטוטים של זעקות מרות מפיהם של רבנים ובני קהילותיהם המתארים את הבעיות הנלוות למוסד הרבנות: בעיות השוחד ו'קניית' המשרות שכבר הזכרנו, התעמרותם של בני הקהילות במנהיגיהם וריבוי הפיצולים והמחלוקות בקהילות השונות. עוד מראה זלקין כיצד למרות קריאות נרגשות של גדולי התורה בני התקופה, המחאה נותרה לא-פעם כקול קורא במדבר, כנראה מפני שהנגע היה נעוץ במבנה הקהילות גופו. אליטות כלכליות מקומיות (בעלי בתי מרחץ, אנשי תעשיית המזון הכשר ועוד) שלטו באופן מכריע במשאבי הקהילה ובמינוייה, ולהם לא היה עניין ברב שישמש כאופוזיציה או כסמכות רוחנית אמיתית. כפי שקונן הרב יהודה לייב מרגליות, רב במערב פולין:

הראשים והשליטים... רם בעיניהם למנות עליהם איזה צדיק נכבד ומפורסם, לפי שיצטרכו להיכנע בפניו... אבל חפצים לקחת רב ומגיד שיהיה הוא נכנע לפניהם ושלא יהיה בידם שום תוקף... וכשירצה הרב לתקן איזה דבר מצוה בעיר, יהיה הכל בשאלת פיהם ויצטרך לדבר אליהם רכות ולהחניף להם... (עמ' 58)

בני האליטות הללו קבעו את תנאי העסקתו של הרב וגרמו לו להיות תלוי בהם, ובכך מנעו ממנו להילחם בתופעות פסולות או להביא לשינויים של ממש בהתנהלות הקהילה. תקופת כהונתו של הרב הייתה קצובה, והקהילה נדרשה לחדש את מינויו מדי כמה שנים (כלומר הרב לא קיבל מעולם 'קביעות' – לא

לתקופה מזושכת וודאי לא לכל החיים), שכרו של הרב היה מורכב מאלמנטים שיצרו ניגודי עניינים מובנים (למשל, משכורתו שולמה מתוך המס על בשר כשר, בשעה שהוא עצמו היה המכריע בשאלות הקשורות לכשרות השחיטה); ופעמים שהוא סבל מהלנת שכר ואף מאיומים מבני קהילה תקיפים – לבל יעז לפסוק נגדם או להתערב בענייניהם.



מעמד מעורער. רב מאודסה על ספסל בעיר צ'חוצ'ניק שבפולין, שאליו גלה. מאוסף הצילומים של האתנוגרף מנחם קיפניס.

רב קהילה נאלץ להתמודד עם ערעורים על מעמדו גם מכיוונם של בעלי סמכות דתית מתחרים: מורי צדק ורבנים זוטרים מקומיים, מגידי מישרים נודדים, וארגונים בלתי-תלויים (דוגמת חצרות חסידיות שקבעו את מושבן בעיר או ישיבות על-קהילתיות). לעיתים, אנשים שהסתכסכו עם הרב היו פונים לסמכויות אחרות, ואפילו מתפצלים מהקהילה וממנים לעצמם מנהיג נוח יותר; סכסוכים אחרים נפתרו רק בעזרת בורות של גדולי תורה מהערים הגדולות.

לבסוף באו המכות הניצחות: החילון והסוציאליזם שמשכו אחוזים נכבדים מהנוער היהודי למחוזות אחרים; וההגירה המסיבית בסוף המאה התשע-עשרה, לאמריקה ולארצות אחרות, שרוקנה את הקהילות מרוב בניהן.

סבך המורכבויות שבו היה נתון רב הקהילה הוליד לא-פעם ייאוש עמוק. רבני הקהילה באו (אם לכתחילה, אם בדיעבד) לשם עיסוק במלאכת קודש, אך ניצבו חסרי אונים מול התנגשויות חוזרות-ונשנות ועוולות שונות; לבסוף חזו בהתפרקות המהירה של הכול. אין פלא שרבנים רבים חתמו את מכתביהם מאותה תקופה בראשי תיבות 'חפ"ק' – ראשי התיבות של המילים "חונה פה [ב]קהילת..." (עמ' 412–512) – ובכך ביטאו את תחושת הארעיות שלהם ואת מידת תלישותם בקהילתם. בדיוק מאותן סיבות ביקשו רבנים רבים למצוא את מקומם באזורים גיאוגרפיים אחרים – כגון גליציה או אפילו אמריקה שמעבר לים אף שזו נחשבה לשממה דתית.

הספר מסתיים בציטוט מאת הרב מאיר שפירא מלובלין, מתחילת שנות העשרים של המאה העשרים, המבטא את המסקנה העגומה המתבקשת בנקודה זו:

באחרית הימים כבואו לכתוב את תולדות ישראל... אז יעבור על פעולת הרבנים של זמננו ימצא עלים ריקים, גיליונות בלי אותיות. כבואו לפרק של ימינו ומצא את הרבנים בלי תנועה ופעולה ובלי עבודה. (עמ' 234)

מבט חלקי ומטעה

היסטוריונים וחוקרים עוד ידונו בוודאי בממצאיו של זלקין ובמסקנותיו; במסגרת סקירה זו אבקש לעסוק בשלוש בעיות הכרוכות זו בזו.

ראשית, התמקדותו של הספר בתופעות שליליות כמוה כחיפוש מפתחות מתחת לפנס. דברים אלה נכונים לגבי כל כתיבת היסטוריה, ונכונים במיוחד לגבי הקהילות היהודיות בתחום המושב – בוודאי לפני הסחף הגדול המתואר לקראת סוף הספר. העיסוק המרובה בצדדיה השליליים של מציאות היסטורית מסוימת מפיל את החוקר אל תוך מלכודת "עומס היתר של השלילה" – כדבריה המדויקים של ההיסטוריונית ברברה טוכמן בעניין ההסתמכות על היסטוריה מתועדת:

אסונות אינם כה רווחים, כפי שנדמה מתוך התיאורים המתועדים. התייעוד מעצים את שכיחותם והיקפם, בעוד שסביר יותר שהם מפורזים הן בזמן הן במקום. נוסף על כך האירועים הרגילים שגורים יותר, בדרך כלל, מאשר תסיסה ואי סדר, כפי שאנו יודעים מזמננו אנו. לאחר שמיעת החדשות כיום אפשר להסיק כי העולם מלא שביתות, פשעים, מחדלי שלטון, שבר מובילי-מים, רכבות מעוכבות, בתי-ספר נסגרים, נרקומנים, ניאור-נאצים ואנסים. אך למעשה יכול אדם להגיע לביתו עם ערב, ביום טוב, בלי לראות או לשמוע על יותר מאירוע אחד או שניים כאלה. מכאן נובע חוק טוכמן, כדלקמן: "עובדת הדיווח על אירוע אומלל מכפילה את היקף החשיפה של אירועים כאלה פי חמישה או עשרה" (או כל מספר שהקורא ירצה לנקוב בו).²

בימים כתיקונם אנשים אינם מתלוננים ואינם מדווחים על חייהם השלווים, ופעמים שהוא הדין גם לגבי עיתות שמחה ורגעי אושר; ולפיכך ספק אם יש בעדויות הרבות שמביא זלקין כדי להעיד על הכלל. הערתו של המחבר לגבי מידת אמינותם של מאמרים עיתונאיים והזירות מהסתמכות סתמית עליהם, אכן ראויה לשבח; אולם מעבר לשאלת האמינות ברי כי גם אם כל העובדות נכונות, נקודת המבט העיתונאית מוטת מטבעה: היא נוטה לשים דגש על הטפל, השפל והצהוב – או למצער השלילי ומעורר המחלוקת – ונראה שהמחבר לא נזהר די בהקשר זה. שגרה אינה מתועדת בעיתונים לא היום וגם לא בתקופה הנחקרת, וגם חדשות חיוביות ממעטות להגיע לדפיהם. התייעוד הכתוב אשר נוטה להדגיש תופעות שליליות מחייב את החוקרים לנקוט משנה זהירות בבואם להסיק ממנו משמעויות נרחבות, ומכריח אותם למקם תופעות אלו בהקשר הרחב ובפרופורציה הראויה להן.

דוגמה אופיינית לחשיבותו של ההקשר במסגרת התייעוד ההיסטורי וניתוחו מצויה במאמר "בכף הקלע" מאת אפרים א' ליסיצקי שהתפרסם-מחדש בכתב עת זה.³ המחבר מתאר במאמר שני מחזות-זיכרון מעירו-לשעבר סלוצק: תיאור אחד עוסק ביום השבת בקהילה, נושא אופי יפה ופיוטי ומציג את השבת כזמן שקט וחגיגי; התיאור השני, לעומתו, נעים הרבה פחות ומתאר קהילה ענייה וצעקנית שחבריה מנסים לשרוד בשוק הומה ורועש. ברי כי שני התיאורים משלימים זה את זה, וכי התמקדות באחד מהם על חשבון זולתו פגומה מבחינה מתודולוגית. בחירתו של זלקין להדגיש את התמונה הכעורה בעייתית אפוא לא-פחות מן המבט הנוסטלגי המדמיון תמונה הופכית.

עצם העובדה שרבנות הקהילה מילאה רק לעיתים נדירות אחר אידיאל ה'מרא דאתרא' – כלומר הרב כמנהיג קהילתי, כ'שר המקום' מבחינה תורנית – אינה מצדיקה לעצתי את המסקנה העגומה החותמת את הספר. ייתכן שרבנים לא אהבו להתעסק בעניינים 'טפלים' ו'קטנים' על פי תחושתם, אך ודאי שכל פועלם לטובת בני קהילותיהם והתפקיד שמילאו בעבורם נראו אחרת בעיני אותם אנשים – ומן הסתם באור חיובי הרבה יותר; אפשר שרמת הדרשות שבה נאלצו רבני הקהילות להסתפק

לא תאמה את רמתם הלמדנית, אך אין זה אומר שדרשות אלו לא נעמו לאוזן שומעיהן ולא הועילו להם.

באופן כללי איני רואה הבדל של ממש בין צרותיהם של רבני הקהילות דאז לאלו של משרתי ציבור היום. בתחומי עיסוק רבים, באיגודים מקצועיים ובפוליטיקה, ואפילו בעולם האקדמי שבו פועל פרופ' זלקין, רבים נכנסים חדורי אידיאלים וחווים אכזבה מרה – מבחינה כלכלית, פסיכולוגית או אידיאולוגית – כשהם פוגשים במציאות המרה המלאה אינטריגות, אילוצי מציאות, בעיות כספיות, קהלים כפויי טובה ופעמים גם מבני תמריצים מעוותים. בסך הכול בני אדם הם בני אדם, וכך היו מאז ומעולם. גם נביאי ישראל מצאו עצמם עומדים מול אותה שוקת שבורה.

האם עלינו להכריז על כישלון מפעלם של מנהיגי ציבור מודרניים? ברי כי מדובר בהכללה מוגזמת שיש בה משום שפיכת התינוק עם מי האמבט. באותה מידה ראוי להיזהר בטרם דנים לחובה את עולם המנהיגות הציבורית הדתית, שתפקדה תחת תנאים קשים ובהצלחה מסוימת – גם אם לא נכתב על כך בעיתון.

שמרנים, היזהרו

על אף כל האמור, ספרו של זלקין הוא מסמך חשוב ביותר לכל מי שהעבר יקר לו, ולטעמי בייחוד לשמרנים שבינינו. כתגובת-נגד לסיסמאות 'עולם ישן עדי יסוד נחריבה' לגוויניהן, נוטים שמרנים אל נוסטלגיה מהסוג שבו פתחנו – באופן המעוות את תמונת העבר ומתעלם מהישגי ההווה.

חבריו בני האצולה של ז'וזף דה-מייסטר, הוגה צרפתי שמרן בן המאה השמונה-עשרה, התאכזבו למשמע קביעתו כי רעיון הביטול-למפרע של המהפכה הצרפתית מציאותי באותה מידה שמציאותי הוא הרעיון לאגור את כל מי אגם ז'נבה בבקבוקים. אכן, אף שהוא ושמרנים אחרים (דוגמת אדמונד ברק) תמכו בשינויים חברתיים מדודים – ובכך למעשה הודו שיש מה לתקן בתמונת העבר – השמרנות מעולם לא התגברה לחלוטין על האמונה בעבר דמוי-גן-עדן לעומת גיהנום ההווה, שלא לומר העתיד המחריד הצפוי לאנושות אם תוסיף לכת בדרך המהפכות. צא ובדוק כל תנועה ימנית או שמרנית מאז ומעולם – בין התנועות הרומנטיות של מזרח ומרכז אירופה, בין המלוכנים למיניהם, והוא הדין לגבי לא-מעט מהרפורמטורים הוויקטוריאניים בבריטניה ובארצות הברית – ותמצא בה חבורה נכבדה של הוגים ואנשי מעשה שבעיניהם העבר היה מושלם.

דוגמה בולטת במיוחד לנוסטלגיה כזו ניתן למצוא בקרב הימין בן זמננו בארצות הברית, המתרפק על שנות החמישים בארצות הברית כמעין תור זהב – שכל המאוחר לו הולך ופוחת; ואכן, כאשר הנשיא טראמפ הבטיח להחזיר את עטרת ארצות הברית ליושנה, הוא התרכז במיוחד בסמליה של תקופה זו: כוחה של תעשיית הפלדה

והמכוניות האמריקנית, הדומיננטיות של ארצות הברית בסחר העולמי וכיוצא באלו. נהרות של דיו נשפכים בעת הזו בכתבי עת שמרניים הנוטים חסד לטראמפ ומסבירים מדוע החזרה לתקופה זו הכרחית ואפשרית כאחד.

אולם אמונה כזו מחייבת לא רק התבוננות היסטורית סלקטיבית – המתעלמת מן העוולות האמיתיות שלכולי עלמא התרחשו באותה תקופה, כגון ההתעמרות הגזענית באזרחי המדינה השחורים – אלא גם התעלמות מזמניותה של אותה דומיננטיות ואותה אווירת תקופה. כפי שהראה יובל לוין במבוא לספרו 'רפובליקה סדוקה',⁴ אותו תור זהב היה תוצאה של כמה תהליכים עולמיים ופנימיים שלא יכלו להחזיק מעמד לאורך זמן; ולכן, מאמציו של הממשל האמריקני כיום להגן על שרידי תעשיית הפלדה, לדוגמה, רק מסבים נזק לתעשיות ועסקים חשובים הרבה יותר שהחליפו תעשייה זו בעשורים שחלפו. הניסיון להחזיר את הגלגל לאחור עשוי להתגלות כהוצאת האוויר ממנו.

היאחזות נואשת בקרנות המזבח של תור זהב כלשהו משמעה שמרנות משותקת – החסרה ראייה מפוכחת של העבר ונעדרת חזון חיובי בעבור העתיד. כאן בישראל מסרב הימין לקנות את הנהיגה הנוסטלגית משמאל על אודות ימי המדינה שקדמו למלחמת ששת הימים ומעדיף להתייחס לתקופה זו בעין ביקורתית ומפוכחת; על אותו ימין להיזהר מנפילה במלכודת דומה לגבי תקופות אחרות, קרובות או רחוקות.

שמרנות במיטבה איננה געגוע משתק לעבר מושלם. שמרנות מוצלחת רוחשת כבוד לעבר אך מאמינה בקיומה של התקדמות אבולוציונית תמידית ונוקטת גישה מפוכחת בכל הנוגע לטבע האדם. אם תרצו, שמרנות שהיא גם שפרנות. רפורמה ושינוי, ואפילו מעורבות ממשלתית, אם תוצאתן היא חיזוק ושימור היקר לנו, לא צריכות להיות מילים גסות.

כדברי צ'סטרטון שצוטט לעיל, ראוי לשאוף אל עקרונות שמרניים הנכונים תמיד, ולא אל מצב עניינים מדומיין – שכפי שהראה זלקין אינו חופף בהכרח למציאות כפי שהייתה באמת. גישה אמיתית כזו מכבדת הרבה יותר את עברנו – יותר מן התמונות הוורודות המצויות בנוסטלגיה העממית, ויותר מן התמונות הקודרות המצטיירות בספרו של זלקין.

167 עמ' ואלן. מקור הדברים בספרו של ליסצ'ק, **אלה תולדות אדם**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1949, עמ' 62–84.

4. Yuval Levin, *The Fractured Republic: Renewing America's Social Contract in the Age of Individualism*, New York: Basic Books, 2016.

1. Gilbert Keith Chesterton, "The Exhaustion of the Vote", *The Illustrated London News*, 25.5.1929.

2. ברברה טוכמן, **ראי רחוק: המאה הארבע-עשרה הרת הפורענויות**, מאנגלית: כרמית גיא, תל-אביב: דביר, תשנ"ה, עמ' 17.

3. אפרים א' ליסצ'ק, "בכף הקלע", השילוח, 3 (פברואר

נתקבלו במערכת

זכויות אדם

מבוא תיאורטי

נעמה כרמי

רסלינג, 2018 | 260 עמ'



או נדיבים. כרמי גם מסבירה בצורה ברורה מדוע זכויות אדם הן היסטוריות, ועל כן מדוע טיבן משתנה. רשימות של זכויות אדם, היא מציינת, "צומחות מהתנסויות קונקרטיות, במיוחד מסבל של בני אדם ממשיים וממאבקייהם הפוליטיים להגדיר או לממש את כבודם". עוד היא עומדת על כך שקיומה של קהילה פוליטית, של מדינה, הוא תנאי הכרחי למימושן של זכויות האדם.

ראוי לציין במיוחד את הזהרתה מפני מה שניתן לכנות "אימפריאליזם של זכויות אדם", כלומר השתלטות של שיח זכויות האדם על השיח הפוליטי במטרה להחליפו.

טוב יעשו ארגוני זכויות האדם למיניהם אם ייקחו לתשומת ליבם את קביעתה זו של כרמי: "הצגת סדר יום אלטרנטיבי לזה של השליט היא כמובן מטרה לגיטימית לחלוטין, אך ארגון לזכויות אדם לא צריך להיות 'ממשלת צללים'. עליו לעמוד על אותן תביעות שמוסכם כי הן מבטאות קביעות

כדרכם של מבואות, הספר שלפנינו מיועד לקורא הנכנס בשערי התחום בלי ידע רב. שלושת חלקיו אינם שווים באיכותם. השער הראשון, הפילוסופי, הבוחן בין השאר את מעמדן של זכויות האדם, את רקען ההיסטורי, את מעמדן האוניברסלי ואת ההבחנות והסיווגים שלהן, כתוב בצורה יוצאת מן הכלל. שני השערים הנוספים, המוקדשים לרעיונות יסוד ולדוגמאות קונקרטיות, ולהגנה על זכויות האדם ועיגוןן במשפט הישראלי והבינלאומי, מרשימים פחות. אין זה מפתיע: תחום הדעת שהמחברת מגיעה ממנו הוא פילוסופיה.

הספר רווי באבחנות חשובות. נעמה כרמי מזכירה לנו, למשל, שזכויות אינן מורכבות רק מחירויות, ושהן אינן ממצות לא את התחום המוסרי ולא את ההסדרים החברתיים הראויים. זכויות אף אינן ממצות ערכים אנושיים אחרים: אין לנו זכות לאהבה או לחברות, כשם שאין לנו חובה להיות חביבים

מאשר בחברה המתאכזרת אליהם. אומנם גם זו העדפה המושתתת על טעם אישי, אך קשה להכחיש שמדובר בנימוק משכנע יותר לתוקפן של זכויות האדם מאשר אמונה באל טרנסצנדנטלי המהווה את מקור הזכויות.

בעיה מהותית יותר מצויה בסקירה ההיסטורית. כרמי נמנעת מלהזכיר את המלחמה הקרה כהקשר ההיסטורי הקונקרטי שבו נולדו זכויות האדם המודרניות. היא אומנם מציינת כי זכויות האדם, כפי שאנו מכירים אותן, עלו על בימת ההיסטוריה רק בעת המודרנית, ומציינת את השואה ואת מלחמת העולם השנייה בכלל כאירועי מפתח בהכרה שהפגיעה בזכויות האדם היא "עניינה של הקהילה הבין-לאומית כולה" (עמ' 24). ואולם כפי שהראה סמואל מוין, מי שהוא ככל הנראה בר-הסמכא המוביל בכל הנוגע להיסטוריה של זכויות האדם, זכויות האדם במובן העכשווי וכמושג מרכזי בשיח הפוליטי הבינלאומי נולדו רק בשנות השבעים. לפי מוין, עלינו להבין את זכויות האדם כ"אוטופיה האחרונה" שקרמה עור וגידים בשעה שאוטופיות אוניברסליות אחרות – סוציאליזם, קומוניזם או קפיטליזם – כשלו מלספק את החוש המוסרי של העולם המערבי. כרמי לא נתנה בספרה ביטוי לתובנותיו של מוין.

עוד חיסרון גדול בספר המבקש להוות מבוא לזכויות האדם הוא היעדר הדיון בהתנגדויות פילוסופיות כבדות משקל לעצם תקפות הרעיון של זכויות האדם. אינני מתכוון רק למתקפה הידועה של ג'רמי בנתם על הרעיון כי קיימות זכויות אדם טבעיות, "שטויות על קביים" כלשונו. ראוי היה להזכיר, ולו בקצרה, את סלידתו של אדמונד ברק מן

מוסריות אוניברסליות שניתן להפנות כלפי כל ממשלה, יהיה סדר העדיפויות שלה אשר יהיה, ואשר עליה להבטיח כעניין של חובה". ובהמשך: "אם כל דבר הוא זכות אדם, כי אז שום דבר איננו זכות אדם" (עמ' 73–75).

ועם זה, הספר אינו חף מבעיות. כך, למשל, קשה להסכים עם ההגדרה המופיעה בו, שלפיה זכויות האדם הן אותן זכויות שיש לאדם מתוקף טבעו האנושי – לא כחבר בחברה וללא תלות בשלטון מסוים או בחקיקה. אפשר לקבל את הקביעה כי זכויות האדם אינן תלויות בשלטון או בחקיקה, אך קשה לראות כיצד הטבע האנושי מעניק תוקף לאותן זכויות או כיצד ניתן בכלל לדבר על זכויות במצב שאיננו חברתי. לכן, כשכרמי כותבת שזכויות אדם הן אומנם תוצר חברתי אך יש להן מעמד טרום-חברתי או שהן חייבות ליהנות "מתוקף מושגי שהוא א-חברתי או טרום-חברתי", היא יוצרת בלבול פילוסופי מיותר שלא ברור כיצד ניתן להגן עליו. נכון יותר לקבוע פשוט כי זכויות אדם הן תוצר חברתי-היסטורי וכי טיבן ומעמדם אינם ניתנים להפרדה מההקשר החברתי שהן נדרשות בו.

מפתיע גם לגלות שכרמי אינה מספקת תשובה חילונית מניחה את הדעת לשאלת ההצדקה לזכויות האדם. אומנם היא כותבת כי "הגנה חילונית על זכויות אדם יכולה להתבסס על הרעיון של הדדיות מוסרית", אך זאת רק לאחר שציינה כי "ייתכן שהדבקות בזכויות אדם במערכת חילונית היא, בסופו של דבר, עניין של אמונה". ואולם הצדקה חילונית לזכויות אדם לא צריכה להיות יותר מפרגמטית: די לטעון כי עדיף לחיות בחברה המכבדת את חבריה

בשל כך העיסוק בו ובהגותו בישראל מוגבל, וזאת למרות השפעתו על שורה של הוגים וחוקרים יהודים שפעלו בישראל ובחו"ל, דוגמת עמנואל לוינס, הנס יונס, ואין צורך לומר – חנה ארנדט.

בשני העשורים האחרונים נפרץ הסכר והחלו להופיע מאמרים וספרים המוקדשים לפילוסוף, אך מעט מזער מכתביו תורגמו לעברית – מסות ספורות, אך אף לא אחד מחיבוריו המרכזיים, שלא לומר המגנום אופוס שלו – 'הוויה וזמן'. 'איגרת על ה"הומניזם"' היא התרומה האחרונה לספרות זו. מדובר באחד החיבורים המפורסמים ביותר של היידגר. הוא מתפלמס בו עם סארטר, מתנער מהאקזיסטנציאליזם שהלה ביקש לנכס את היידגר אליו, ותוקף את מושג ההומניזם בהיותו מרכיב במטפיזיקה המערבית שלטענתו מונעת היכרות אמיתית עם "ההוויה" העומדת במרכז הגותו שלו.

היידגר קשה לקריאה ביותר, בכל שפה שהיא. תרגומו קשה במיוחד, בשל אופי הגותו הנשענת באופן כבד על איכויות השפה הגרמנית שאינן עוברות בתרגום. במקרים כאלו נוטים רבים מן המתרגמים לשמור את צורות המקור הלועזיות הרב-משמעיות בכתוב עברי, תוך פירושן והצגתן לקורא כחלק מהז'רגון הייחודי של שדה השיח הספציפי שהן נוגעות לו. לא כן המתרגם בכך זה, אשר בחר לחדש מונחים בשפה העברית, ואף, במקרים של מילים רב-משמעיות, לתרגמן בכוונה פעם כך ופעם אחרת. במקרים רבים נראה שהדבר עלה בידו יפה, אך יש והניסיון נחוץ כמגושם מעט; למשל, תרגום המינוח הייחודי שטבע היידגר למושג האדם – Dasein (המופיע

המטפיזיקה של הזכויות הטבעיות שהייתה לדעתו הזמנה לאנרכיה ותוהו, ומנגד את התנגדותו של קרל מרקס לזכויות האדם שבעיניו אינן אלא מבנה-על בורגני שנועד לבצר את המערכת הקפיטליסטית.

כרמי לא התיימרה למצות את כל ההיבטים התיאורטיים של זכויות האדם, משימה קשה לכל הדעות, אלא הסתפקה במתן בסיס איתן שהקורא יוכל להמשיך ממנו. בכך הצליחה. ספרה הוא תרומה של ממש לקורא העברי הנושא את זכויות האדם על שפתו בלי להיות ער למורכבות המסתתרת במילים הללו.

ש"ב

איגרת על ה"הומניזם"

מרטין היידגר
תרגום מגרמנית והעיר:
דרור פימנטל

מאגנס, 2018 | 88 עמ'



מרטין היידגר הוא ללא ספק אחד הפילוסופים החשובים ביותר במאה העשרים, והגותו היא מקור השראה לכמה וכמה מהזרמים בפילוסופיה הקונטיננטלית מאז ועד ימינו. יחד עם זאת, היידגר הוא גם אחת הדמויות הקונטרברסליות ביותר בעולם האקדמיה, בשל הזדהותו עם המפלגה הנאצית בשנים שלפני מלחמת העולם השנייה – בחירה שסירב להתנצל עליה עד יומו האחרון – והאנטישמיות העמוקה שלו, שנחשפה ביתר שאת לא מכבר עם גילויין ופרסומן של 'המחברות השחורות'.

בעברית לרוב כ"דאזיין"; מילולית: היות שם, הימצאות בעולם) – באמצעות התחדיש "היושם".

הספר נחתם באחרית דבר מאת המתרגם, והיא מועילה אם כי לוקה מדי פעם, כמקובל בז'אנר זה, בסגנון טאוטולוגי-מעורפל ולירי מעט מכפי הראוי לשיח פילוסופי. למתמצאים פחות בהגותו של היידגר מומלץ לקרוא את אחרית הדבר לפני הכניסה לטקסט עצמו.

א"ש

מכתבי אנשים חשובים

(מבחר)

אולריך פון הוטן
מלטינית: נתן רון



קדימה, 2018 | 154 עמ'

אחת הפרשיות המעניינות שבישרו את בואה של הרפורמציה הפרוטסטנטית בגרמניה במאה ה-16 הייתה דווקא ויכוח על מעמדם של הכתבים היהודיים העתיקים. יוהן פפרקורן היה יהודי מומר שפתח במסע צלב משלו נגד מקורות היהדות. הוא הצליח לקבל מהקיסר מקסימיליאן הראשון אישור לאסוף ספרי תלמוד ולשורפם. נגדו יצא דווקא מלומד הומניסט גרמני, יוהן רויכלין, שנמנה עם הבראסיטים הראשונים וראה חשיבות עצומה בשיבה "אל המקורות" ובכללם הכתבים היהודיים. הוויכוח התרחב והפך למאבק ממושך שבו כל צד פונה לערכאות שונות להפללת יריביו ומדפיס עלונים המוכיחים את צדקתו.

הדרמה ההיסטורית הזו חברה לחוש ההומור הייחודי של אנשי הרנסנס והולידה את החיבור "מכתבי אנשים חשובים", אוסף מכתבים שנכתבו לכאורה על ידי אנשי הכנסייה אך בפועל על ידי יריביהם. תוכנם של המכתבים איננו נוגע לאירועים גדולים אלא לחיי היומיום של המגיסטרים, המלומדים והכמרים הקתולים של התקופה. כל אלה מוצגים באור נלעג ועוין.

בספרות העברית התפתחה כעבור כמה וכמה דורות מסורת דומה בידי שני משכילים גליצאים. אלו הן היצירות הסאטיריות 'מגלה טמירין' ליוסף פרל, הנסקרת בהרחבה באחרית-הדבר לספר שלפנינו, ו'תהילת הכסילים' לשלמה רובין שמהדורה מדעית שלו הופיעה אך זה עתה בהוצאת מאגנס. זה האחרון נכתב על פי הדגם של "שבחי הסכלות" של ארסמוס מרוטרדם, אחד ממחברי 'מכתבי אנשים חשובים'. הנה כי כן, פולמוס על כתבים יהודיים הוליד את היצירה שלפנינו – והיא בתורה השפיעה בחזרה על עולם ההשכלה היהודי וספרותו.

בן תקופתנו יוכל למצוא כאן, מלבד הומור שונה מזה שהוא מורגל בו, גם צוהר אל חייהם האישיים של בני התקופה, אל מה שנחשב בעיניהם למכובד ולנלעג, ואל יחסם כלפי היהודים וכלפי שינויים ורפורמות בדת ובחברה. המהדורה מוקפדת במיוחד ומלווה בתחריטי עץ בסגנון התקופה, והיא מעבודותיה הראשונות של ההוצאה לאור הצעירה והמבטיחה 'קדימה'.

י"מ

מדיר יאסין עד קמפ דיוויד

מאמרים אישיים, פוליטיים
והיסטוריים



בני מוריס

מאנגלית (רוב מאמרי הספר): גיא הרלינג
עם עובד, תשע"ח, 255 עמ'

עצמאיים, וכדרכו של לקט מאמרים של כותב אחד בתחום התמחותו, יש ביניהם גם חפיפות. ובכל זאת, באמצעות הקורים המתוחים בין פרקיו ובעיקר באמצעות מבנהו, הוא פועל כיצירה אחת בעלת מבנה מחושב. שני החלקים האישיים שהזכרנו הם מעטפת המבנה הזה. בתוכה נמצאים שני חלקיו העיקריים של הספר: מחקרים היסטוריים קצרים, וביקורת על עבודתם של היסטוריונים-חדשים.

המחקרים ההיסטוריים נעים בין האקטואלי (מה קרה בקמפ-דיוויד ב-2000), הנישתי יחסית (יחסי חיים ויצמן והערבים) וההיסטוריוגרפי (תולדות המחקרים על דיר-יאסין – מאמר שהתיישן מאז הופעת ספרו של אליעזר טאובר). פה ושם הם משרים את החלק הבא בספר, שיתפוס כנראה את מרב תשומת ליבם של מרב הקוראים – החלק המתפלמס עם היסטוריונים אחרים. חלק זה מביא לשיא את מה שבעצם מאפיין את רוב הספר: הכרך 'מדיר יאסין עד קמפ דיוויד' הוא גלאי-שקר. הוא ספר של קריעת מסכות.

כתביהם של הרדיקלים בין ההיסטוריונים החדשים הם מאבות המזון של המאבק נגד קיומה של ישראל. הם מספקים את התשתית העובדתית לטיעון האנטי-ישראלי. בלעדיהם תישאר לכאורה רק אידיאולוגיה. ממאמריו של מוריס עולה כי ענף כתיבה זה נחלק בין שניים: מלומדים המספרים את המחצית הנוחה-להם של האמת, ומלומדים שאינם מתביישים לשקר באופן פעיל. לסוג השני, מוכיחים המאמרים מסמרי השיער בספר, משתייכים אבי שליו ואילן פפה. מוריס מציג שורה ארוכה ומייאשת

לאחר כישלון פסגת קמפ דיוויד ופרוץ האינתיפאדה השנייה בשנת 2000 אכזב ההיסטוריון בני מוריס את חבריו לאסכולת ההיסטוריונים החדשים של הסכסוך הערבי-ישראלי ואת קהילת המאמינים שלה: הוא הגיע למסקנה שהצד הפלסטיני מכשיל את מאמצי השלום במתכוון, ונטש את מחנה מאשימיה של ישראל כולו. אירועי ההווה שינו את הערכתיו לגבי התוחלת של מאמצי השלום בעתיד ולגבי מידת אשמתה של ישראל בעבר. לתמורה זו בדעותיו תרמה גם, לדבריו, התעמקותו המתמשכת בתולדות הסכסוך, והידע שהוא צבר עם הזמן.

בסימן התפתחות זאת בעמדותיו של מוריס עומד אוסף מאמריו, וזה נושא המובהק של חלקו הראשון. ההתפתחות מגובה בו בתיעוד עובדתי מקיף – כדרכו של היסטוריון דקדקן זה, בעל '1948' המרתק ויצירות מופת מחקריות נוספות, המעיד על עצמו שפרטים קטנים מסבים לו הנאה. מול חלק ראשון זה מצוי, בקוטב האחר של הספר, עוד חלק אישי קצר, ובו מתעד מוריס את שבתו בכלא בשל סרבנות מילואים בשטחים, ואת פציעתו במלחמת ההתשה.

הספר הוא לכאורה לקט אקלקטי של מאמרים שמוריס לא מצא דרך לשלב בספריו בעלי הנושאים המוגדרים. ואכן, המאמרים

של מעידות וסילופים, הסתרות וסתירות, הממלאים את כתביהם של היסטוריונים אלו, ומגמתם תמיד דמוניזציה של הציונות וישראל – לצד שפע של אי דיוקים בסיסיים המעידים על בורות וחוסר מקצועיות לאו דווקא מגמתית.

מוריס נותר איש השמאל הציוני, תומך בחלוקת הארץ ומתנגד ל"כיבוש", ולתפיסתו, יותר משהוא הלך ימינה חבריו ברחו שמאלה, ובעיקר ברחו מן הנאמנות לעובדות ההיסטוריות. השאיפה לדבוק בעובדות היא חוט השני השזור את הקריירה של מוריס, וממנה נובעת חשיבותו של הכרך שלפנינו.

צ"א

הטור התשיעי

אקטואליה ופוליטיקה בטורי העיתונות, השירים הליריים ושירי הזמר של נתן אלתרמן

מרדכי נאור

הקיבוץ המאוחד, 2018, 278 עמ'



משה שרת כתב ביומנו לאחר התפטרותו מתפקיד שר החוץ ב-1956: "כל השבוע הייתי דרוך בציפייה לקראת גיליון 'דבר' של יום ו' – היעמוד לנתן א' עוז הרוח לומר את דברו הנוקב והמזוקק על נושא הימים האלה?". זה היה מעמדו של טור השירה הפובליציסטית של המשורר הלאומי נתן אלתרמן בעיני שרים כבעיני קוראים מן השורה. מדוע? ממה עד משה, הנה דבריו של משה דיין: "בתמימותנו חשבנו שהוא, אלתרמן, מבטא אותנו, שהוא רק מצא את

המילים ונתן את הביטוי למה שאנו חשים. אולם האמת היא, כי הוא לא ביטא את רגשותינו אלא עיצב אותם, יצרם. הוא היה הקול ואנחנו ההד". נכון הדבר לשירת העיתון של אלתרמן כמו גם לשירתו הספרותית; למציא האגדי כמו לכותב שורות אלה ולרבים רבים איתם, בימי חייו של אלתרמן וכאשר "מת והוסיף ללכת".

שתי ציטטות אלו, משני המשה, הן מן החומר הרב הכלול בספרו החדש של מרדכי נאור; הן לקוחות מפרק על קשריו של המשורר, מגלמה ויוצרה של רוח התקופה, עם אישי ציבור בכירים. הספר, 'הטור התשיעי', עשוי מאמרים עצמאיים על היבטים היסטוריים ביצירת המשורר. הוא המשך לספרו של נאור 'הטור השמיני' שהופיע לפני יותר מעשור. שמותיהם ניתנו להם בעקבות שמו של מדורו של אלתרמן ב'דבר', 'הטור השביעי'. מחוות השמות הזו היא גם מעין תיקון, מפני שבפועל, טורו של אלתרמן, שהיה הטור השמאלי בעמ' 2, הפך באמת לטור שמיני, ואחר כך לטור תשיעי, בכל פעם שעיצוב העיתון השתנה וטוריו (כלומר עמודותיו) הוצרו ומספרם גדל.

ב'הטור השמיני' התמקד נאור בסיפורים שמאחורי שירי הטור השביעי – שיטה מהנה ללמוד היסטוריה דרך שירה. הפעם הרחיב נאור את הזירה מעט, ולצד עיונים נוספים וגילויים נוספים בשירת העיתון האלתרמנית (הטור השביעי ומדור 'רגעים' ב'הארץ' שקדם לו) הוא מתייחס גם להיבטים היסטוריים בפזמונים של אלתרמן ובשירתו הספרותית. הקורא לומד, למשל, שבניגוד לידוע לרבים, פזמונו האהוב של אלתרמן 'כלניות' לא כיוון לחיילי הדיבזיה המוטסת השישית

דרך האבות

מסע הוריי לכפר עציון

חנה נוסבובים (רוזן)

עציון, תשע"ח, ח' 231 עמ'



מבחינה פורמלית ומבחינה ז'אנרית, ספרה של חנה נוסבובים לבית רוזן אינו מסוג הספרים הנסקרים במדור קצר-יריעה זה. רבים רבים הם הספרים התיעודיים-משפחתיים שאנשים כותבים על חייהם, ורבים רבים מתוכם חוו על בשרם, מתוקף היותם בני הדור ההוא, את המוראות והמאורעות של השואה והתקומה; לכן, אם אין מדובר באישים ידועים מאוד, העניין הציבורי בכל אחד מהספרים האלה מצומצם. אבל הספר הזה מתייחד מחבריו-לסוגה בכמה ממדים.

חנה רוזן נולדה בכפר-עציון של טרום מלחמת השחרור. הוריה חיו בפולין בפרוץ מלחמת העולם השנייה ונמלטו בעור שיניהם. בארץ היו חברי "קבוצת אברהם" שעלתה להקים את הכפר שבהרי חברון. בחורף תש"ח פונו הילדים והנשים מגוש עציון למנזר רטיסבון בירושלים. אביה של חנה, שלמה רוזן, נשאר בכפר-עציון, והיה בין הנופלים בקרב ההגנה האחרון שם. חנה, כמו רבים מילדי הגוש, גדלה יתומה מאב. "תבקשי מחנה'לה שתצייר לי ציורים", כתב כמה פעמים במכתבים מהגוש הנצור לאשתו רחל, ובעצמו צייר ציורים מגושמים בשולי המכתבים למען הפעוטה. במקרה, או בהשפעה לא מודעת, חנה רוזן גדלה להיות הציירת חנה נוסבובים, ולהתמסר להעלאת נופיו ההרריים של גוש עציון המתחדש על הבד.

הבריטית, אדומי הכומתה, שכן הללו הגיעו ארצה חודשים רבים אחרי שהשיר נכתב ובוצע לראשונה. מרגש יותר סיפור השיר 'טנגו כפר-סבא' שנכתב, מתברר, בשנות השלושים על פי סיפור אמיתי של אהבה-בניגוד-לרצון המשפחה במושבות השרון הדרומי – ולגודל הטרגדיה, הן החתן הן אביו נרצחו בשנות החמישים, בשני מקרים שונים, בידי מסתננים ערבים מן השומרון.

הספר גדוש אנקדוטות ופריטי ידע שיסבו הנאה למתעניינים בקורות ישראל, בשירה, בפוליטיקה ובאלתרמן, ואשר מוגשים בחן רב. אומנם, אכזבה קלה נכונה למצפים, בעקבות כותרת המשנה, למצוא בספר רמזים פוליטיים בשירתו הלירית של אלתרמן: מדובר בפרק בודד בספר, העוסק בשירה שאמנם היא ספרותית אך אין היא לירית אלא אפית-תיעודית, ועיסוקה בהיסטוריה מוצהר – 'שירי עיר היונה'. עיקרו של מאמר זה (וכמוהו עוד אחדים מהמאמרים בספר) הוא סיור מודרך בשירים אלטרמניים; ובכל זאת המאמר מחדש, באשר הוא מעגן אל אירועים ספציפיים את מה שנראה בשירים כתיאורים גנריים של תקופת ההעפלה. האמת היא שדווקא באי-המחויבות המלאה של הספר לצורך "לחדש" או להיות אקדמי טמון חלק נכבד מחינו.

צ"א

מכאן שתיים מסגולותיו המיוחדות של ספר זה: הניקה של חנה, תושבת הגוש וציירת הגוש, ממורשת הוריה ומשירת-חייו של אביה שנגדעה והוא בן 29, הניכרת בקורותיה ובכתיבתה באופנים רבים; והציורים מעשי ידיה, של הטבע העציוני, שלא רק מייפים את הספר (המעוצב יפה גם כך) אלא גם המטעימים אותנו ממה שראו הוריה כשהתיישבו באזור השומם.

אך חשוב אולי מאלה הוא הפן התיעודי ההיסטורי. המחבר של רוב הטקסט בספר אינו חנה אלא האב, שלמה רוזן, שהיה איש עט חובב. בספר שלפנינו כלול במלואו ספרון פרי עטו שהופיע בהוצאת עם עובד בעצם ימי מלחמת העולם השנייה, בסדרה שנקראה 'מן המוקד' ואשר הטעימה את הקורא הארצישראלי בעדויות חיות נרחבות ראשונות מן הנעשה באירופה. רוזן היה מן הבורחים מפולין דרך ליטא ויפן הרחוקה, בזכות פעילותם של איש הפועל המזרחי זרח ורהפטיג והדיפלומט היפני חסיד אומות העולם צ'אונה סוגיהארה. את ספרונו כתב בידיש (לאחר מכן הספיק לפתח עברית נהדרת) על האונייה בין סין לסינגפור. הספר מתעד לא את בריחתו לרוחבה של אסיה כולה אלא את מוראות הימים הראשונים של המלחמה בעירם שלו ושל רחל, שדלץ, ובסביבתה. שלמה נקבר חי תחת בניין שנפל בהפצצה הגרמנית לקראת כיבוש העיר, ונחלץ; נלקח עם גברי העיר בשבי לעבודות כפייה, וברח שוב.

הקורפוס העיקרי השני בספר הוא מכתבים מימי מלחמת השחרור, רובם מכתביו של שלמה אל אשתו ולאחרים; המכתבים שקיבל מרחל אבדו כנראה בגוש החרב. המכתבים

טעונים ברוחו ההרואית של חלוץ בן התקופה ובהכרת גודל השעה, אך האירועים הביטחוניים החשובים בגוש תופסים את מיעוטם; שלמה השתדל להרגיע את רעייתו והקדיש מקום רב לתיאור קטנות החיים בגוש הנצור (את מלוא חומרת המצב שמר למכתבים אחרים). הדברים נוגעים ללב ולא פעם גם משעשעים אך לפעמים חוזרים על עצמם, ומתעוררת המחשבה שאולי מוטב היה להסתפק בתמצית מן המכתבים; אך יש משהו דווקא בהתלוות הלא-מבוקרת הזו אל חייו של אדם וחייה של משפחה במקום ובזמן ההם.

על התקופה החשובה שבין לבין, תקופת העלייה לארץ והחיים בגוש עציון שלפני המלחמה, הספר עובר ביעף משום שאין לה תיעוד כתוב בידי שלמה או רחל רוזן – וחבל.

צ"א

עוז וענווה

הגותו של הרב יוסף דב
סולוביצ'יק
ראובן ציגלר



מאנגלית: שי סנדיק
מגיד, 2018 | 579 עמ'

ספר זה, שראה אור באנגלית בשנת 2012 והופיע כעת בעברית, פורס בפני הקורא מבוא שהוא גם מעין סיכום של הגותו של הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק. הרב סולוביצ'יק (1903–1993), מן המנהיגים המשפיעים במאה העשרים, הוא אף מן ההוגים החשובים שהצמיחה היהדות בעת החדשה. הגותו סובבת על שני צירים –

ופחות. ברי כי המחבר השתדל להנגיש את הגותו של הרב סולוביצ'יק, העמוסה במינוחים ובמתודות מעולם הפילוסופיה הקונטיננטלית, באופן נהיר ופשוט לקורא המצוי. אך בעת הצורך הוא אינו נרתע מפיתוח משהו משפתם ומשיטתם של הוגים כקירקגור, קאנט והגל, הנדרש להבנת מהלך כזה או אחר.

'עוז וענווה' אינו ספר מחקרי-אקדמי והוא נעדר ממד ביקורתי או השוואתי, אך מעת לעת משתף המחבר את הקורא בתהיות ובשאלות על מושא כתיבתו הזקוקות בעיניו פתרון, ובסוף כל פרק מופיעות הצעות והפניות לעיון נוסף בנושאים הנדונים בו. החפץ בעיון כזה נראה שלא יבוא על סיפוקו מתוך הספר, אך מי שמבקש לבצע מחקר משלו על הגות זו ימצא בו כלי רב ערך.

החיבור קריא מאוד ועובדת היותו מתורגם אינה מורגשת כלל, ועל כך השבח למתרגמו ולעורכיו.

א"ש

חקירה אקזיסטנציאלית של רוח האדם, ובחינה פנומנולוגית של מערכת ההלכה. בהתאם לכך היא מתאפיינת באיכויות אוניברסליות מחד גיסא ובהעצמה של הרכיב היהודי הפרטיקולרי מאידך גיסא – שני רכיבים הנוטים לבוא זה על חשבון זה, כך ששזירתם זה בזה היא הישג מרשים ודי נדיר.

דמותו והגותו של הרב סולוביצ'יק זכו למחקרים רבים באנגלית ובעברית, ובשנים האחרונות מתרבות ההוצאות של כתביו – בין הוצאות מיוחדות של ספרים ידועים, בין חיבורים שטרם ראו אור בשפה העברית או בכלל. אחד המנצחים העיקריים על מלאכת הוצאת הכתבים, ראובן ציגלר, הוא מחברו של הכרך שלפנינו.

מצד כוונתו של הספר – הניסיון להציע ראייה רחבה ושיטתית (ככל הניתן) של הגותו של הרב סולוביצ'יק ככלי לליווי הלמידה בכתביו – הוא עושה מלאכתו נאמנה. הספר מחולק באופן נבון לחטיבות נושאיות הנבנות נדבך על גבי נדבך, ומשלב עיון בשלל חיבורים מרכזיים וידועים יותר

שיחה עולמית

מיטב הנכתב באנגלית | דוד מ' וינברג

FOREIGN
AFFAIRS

המב"ס של סעודיה

פרופ' גרגורי גאוז השלישי מאוניברסיטת A&M בטקסס נחשב למומחה המוביל בארה"ב לענייני סעודיה. במאמר ב'פוריין אפייר' הוא מנתח את סיכויי הצלחתו של הנסיך הסעודי הצעיר מוחמד בן סלמן, המכונה במערב בקיצור מב"ס (MBS), בהעברת רפורמות בממלכה.

מב"ס בן ה-32, כותב גאוז, "הוא האיש החזק בסעודיה; הוא עקף מבוגרים ממנו מבני משפחת המלוכה בתמיכתו המלאה של אביו, המלך סלמן. סמכויותו הריכוזיות ורצונו המודגש לטלטל את המערכת מאפשרים לו לעשות דברים גדולים. אך מעבר לכך, הוא הסיר את המגבלות שגרמו למדיניות החוץ והפנים הסעודית להיות זהירה, שמרנית, ובסופו של דבר מוצלחת בניווט במשברים הסוערים של המזרח התיכון בימינו. השאלה אם נסיך הכתר יוכל לממש את ההימור הגדול שלו בלי לערער את היציבות בממלכה ולצרף אותה לכאוס האזורי נותרת פתוחה".

מקובל להניח שהמשטר הסעודי מושתת על חיבור בין משפחת המלוכה, הממסד הדתי והאליטה הכלכלית – ושהשמן בגלגלי המנגנון הוא כספי הנפט המממנים גם מדינת רווחה נדיבה. אך לדברי גאוז, זו רק מחצית האמת. "כספי הנפט רוממו עם השנים את משפחת המלוכה מעל לשותפיה לברית הזאת, ואת הנסיכים בעלי התפקידים בממשל מעל ליתר בני המשפחה המורחבת. כוהני הדת הם עתה פקידים ממשלתיים, לא שותפים שווים בשלטון; והקהילה העסקית אף היא רק שותף זוטר, יותר שדולה מאשר שחקן עצמאי. הקמפיין של נסיך הכתר מגדיר מחדש את תפקידם של עמודי תמך מסורתיים אלה, אך גם קורץ, באורח לגמרי לא מלכותי, אל דעת הקהל בסעודיה. בינתיים מב"ס אהוד כנראה על סעודים רבים (ככל שאפשר לשער לגבי מדינה שבה, כבכל מדינה בעלת משטר סמכותני, אין מדדים מדויקים ואמינים של דעת הקהל). הבעיה היא שדעת הקהל היא משענת קנה רצוץ. האינטרסים המוסדיים של האליטות, שמרניים ואנוכיים ככל שיהיו, הם בסיס אמין הרבה יותר לשלטון מלוכני".

דוד מ' וינברג הוא סגן הנשיא של מכון ירושלים למחקרים אסטרטגיים, ובעל טור מדיני-ביטחוני בעיתונים ג'רוזלם פוסט וישראל היום.

גאוז כותב כי כמה מן הצעדים שסעודיה נקטה לאחרונה מרמזים על מידת מה של פזיזות; ביניהם היחס לראש ממשלת לבנון סעד חרירי ב-2017, המתקפה המשותפת של סעודיה ואיחוד האמירויות בתימן, גל המעצרים של אנשי עסקים סעודים בחשד לשחיתות, קיצוצי התקציב הפתאומיים ומרחיקי הלכת, ועוד. "האתגר המסוכן ביותר של מב"ס יהיה לקצץ במדינת הרווחה בלי להפוך עליו את דעת הקהל".

את מרב הסקרנות, התקווה והפחד מעורר הנסיך בושינגטון. הנשיא טראמפ הוא תומך נלהב שלו, "לפעמים נלהב מדי". בחודש יוני 2017 הוא הביע תמיכה בחרם שהטילו סעודיה והאמירויות על קטר, וכתב בטוויטר שבידוד מדינה זו עשוי להיות "תחילת הסוף של אימת הטרור". הדבר גרם למתח בין ארה"ב לקטר המשמשת לה בסיס צבאי חיוני, וקלקל את מאמצייהם של מזכיר המדינה ומזכיר ההגנה האמריקנים לשים קץ מהיר לתסבוכת. התחושה שהסעודים (ואיחוד האמירויות) יכולים לפנות ישירות לבית הלבן באמצעות חתנו של הנשיא ג'ארד קושנר הקשתה אף היא על הגופים האמונים על מדיניות החוץ האמריקנית לשבור את הקיפאון במפרץ.

לטווח הארוך, אומר גאוז, ספק אם מי מן הצדדים לחיבוק שטראמפ נותן למב"ס ייצא ממנו נשכר; אך בטווח הקצר אין ספק שהוא נתן לווינגטון מנופי פעולה בריאד. "הממשל צריך לשקול בזהירות איך להשתמש בהשפעה הזו. גיוס הסעודים לניסיון מחודש ליישוב הסכסוך הישראלי-פלסטיני הוא הגיוני רק אם יש לתוכנית השלום של טראמפ סיכויי הצלחה ממשיים". ואין לה, חושש גאוז.

בינתיים הוא ממליץ לממשל לעקוב מקרוב אחר אופן ההתמודדות של הנסיך עם השלכות מסע המלחמה-בשחיתות שלו. "אם הוא יתגלה כשי ג'ינפינג של ארצו, כדאי יהיה לארה"ב להמשיך לשמור על ברית האינטרסים איתו. אך אם יתגלה כדומה יותר לפוטין או הנרי השמיני, המפנק את מלחכי פנכתו ונוהג במגזר הפרטי כאילו היה הכספומט האישי שלו, כי אז עתידה של סעודיה ממלכת הנפט, בעולם שבו מחירי הנפט דועכים והולכים, לוט בערפל. במקרה זה, ארה"ב תצטרך לחפש במקום אחר את שותפתה במשימת ייצוב האזור".



מה חוץ מעיצומים?

תוכנית סיוע החוץ הביטחוני של ארה"ב לישראל בעשור הקרוב מייעדת לו 38 מיליארד דולר. דו"ח חדש של המכון היהודי לביטחון לאומי אמריקני (JINSA), על חיזוק שיתוף הפעולה האסטרטגי בין ישראל לארה"ב, ממליץ להקדים ולהעביר במסגרת זו תקציבים לחיזוק יכולת ההתמודדות של ישראל עם האיומים הגוברים מטהראן. עוד ממליץ הדו"ח כי טראמפ יעלה את מעמדה של ישראל ככת-ברית של ארה"ב לדרגה הגבוהה שנמצאות בה אוסטרליה וקנדה. כן מוצע לחדש את מלאי



התחמושת האמריקנית הנמצא בישראל, בייחוד בתחמושת מונחית, ולהגביר את שיתוף הפעולה עם ישראל בתחום המחקר והפיתוח של טכנולוגיות נשק מתקדמות.

נוסף על חיזוק ישראל, מציע הדו"ח כי ארה"ב תחזק את קשריה עם בנות בריתה המתנגדות לתוקפנות האיראנית ואת יכולותיהן הביטחוניות. בין המדינות הללו נמנות ירדן, מצרים, סעודיה, איחוד האמירויות ואזרבייג'ן. אך מרב העזרה, מודגש, נדרש לישראל, החשופה לאיומים האיראניים הישירים ביותר והמפגינה שוב ושוב את נחישותה להדוף את התוקפנות.

מחברי הדו"ח הם קצינים בכירים בדימוס, בהם האדמירל ג'יימס סטאוודיריס שהיה הנציג האמריקני הבכיר במפקדה העליונה של נאט"ו ומפקד כוחות ארה"ב באירופה, והנרי אוברינג שהיה מנהל הסוכנות האמריקנית להגנה מטילים. הדו"ח משתלב היטב עם נאום שנשא בחודש מאי מזכיר המדינה מייק פומפאו, שהגדיר את יעדי המדיניות האמריקנית כלפי איראן באמצעות שלושה לאווים: לא לתוכנית הגרעין, לא לתוקפנות וטרור אזוריים, ולא לדיכוי בתוך איראן. העיצומים הכלכלים על איראן גרמו למשבר מטבע שם ולתסיסה עממית, אך ברור שעיצומים צריכים להיות רק חלק ממדיניות כוללת, כלי אחד בארגז הכלים.

מייקל מקובסקי, הנשיא והמנכ"ל של JINSA ולשעבר איש הפנטגון, כותב כי הצהרה ברורה יותר בדבר קיומה של אופציה צבאית היא הדרך לאותת לאיראן במרב הבהירות על נחישותה של ארה"ב. ממשל טראמפ ייטיב להפגין נכונות לעימות, במידת הצורך,

אם יאכוף אי-אספקת נשק איראני לתחומי סוריה ותימן, יאיים להשמיד טילים בליסטיים איראניים במקרה של ניסוי או שיגור, יעדכן את תוכניות המגירה להפצצת מתקני גרעין איראניים, וירחיב את פריסת הספינות להגנה מפני טילים במזרח התיכון.



על התרחקותה של יהדות אמריקה

"שיח ההתרחקות" בין יהודי אמריקה לישראל אינו מרפה לאחרונה. חדשים לבקרים צצים "משברים" סביב שאלות כגון סדרי תפילה שוויונית בכותל, גיור, התנחלויות, פלסטינים, מסתננים מאפריקה וחוק הלאום.

ביוני פורסמו תוצאותיו של סקר השוואתי מקיף שערך הוועד היהודי-אמריקני בקרב שתי האוכלוסיות. ניכר בהן פער עצום, בייחוד בשאלות הנוגעות להערכת מדיניות ממשל טראמפ כלפי ישראל, להעברת שגרירות ארה"ב לירושלים, לפלורליזם דתי ואפילו בשאלה אם יהודי ארה"ב ויהודי ישראל מחשיבים זה את זה לבני אותה משפחה.

הסיבות לכך ברורות: רוב יהודי ארה"ב מאמצים את ערכי האוניברסליזם הליברלי, ומצד שני הידע היהודי והמחויבות היהודית שלהם קטנים מאי פעם. הישראלים שמים בראש מעייניהם סוגיות הישרדותיות ופרטיקולריסטיות, והם מסורתיים מאי פעם.

וכך, שיעור הנשאלים שענו שהיותם יהודים היא יסוד "חשוב מאוד" או "הכי חשוב" בחייהם היה כפול בקרב ישראלים לעומת אמריקנים: 81 אחוז לעומת 40. בקרב האמריקנים 23 אחוזים אף השיבו שהדבר "לא כל כך חשוב" או "כלל לא חשוב"; רובם המכריע של משיבים אלה נשואים לגויים ואינם מגדלים את ילדיהם בסביבה יהודית תרבותית או דתית. הסקר הראה גם כי זיקתם של יהודי ארה"ב לישראל חזקה ככל שהם שייכים לזרם דתי אדוק יותר. ניתוח הנתונים מגלה, כצפוי, כי ההתבוללות והשלכותיה על המודעות היהודית והזהות היהודית הן התשתית העיקרית לתופעת ה"התרחקות" של יהודי אמריקה מישראל.

אחת המסקנות העולות מכך היא שטעות מזיקה היא לתלות את ההתרחקות במחלוקות סביב טראמפ, נתניהו "הכיבוש" או השליטה החרדית ברבנות בישראל. זה אינו העניין. ברור שהיחסים הטובים בין ממשל טראמפ לממשלת נתניהו מבליטים את המחלוקת, שהרי רוב גדול של יהודי ארה"ב מתעב את טראמפ ומאוהב באובמה, היפוך העמדות הרווחות בישראל. נכון גם שהכעס על ההתרחקות מ"פתרון שתי המדינות" ועל היעדר הפלורליזם הדתי בישראל מקשה על היהודים הליברלים בחו"ל להסיף למענה בלב שלם. אך יסוד ההתרחקות עמוק מהעניינים הפוליטיים הללו, והוא טמון במציאות החברתית-תרבותית של יהודי ארה"ב הסוחפת נתח גדול מהם, באורח הרה-אסון, הלאה מן ההשתייכות היהודית.

קרוב לוודאי, משום כך, שגם אם תקום בישראל ממשלת מרכז-שמאל שתקפיא את הבנייה בהתנחלויות ותכיר בנישואים רפורמיים, ההתרחקות לא תיבלם. מציאות החיים בארה"ב לא תשתנה, והיהודים שם לא צפויים לגלות בן רגע, בשל שינוי מדיניות בישראל, את קסמי זהותם היהודית. מה עוד שגם ממשלה בראשות יש עתיד או העבודה תנקוט בעל כורחה מידה של תקיפות בענייני חוץ וביטחון ותגן על אזרחיה, בעת צורך, בכוח הנשק – למורת רוחה הוודאית של התקשורת הליברלית בארה"ב ועמה חלק גדול מהיהודים שם.

איך אם כן מגשרים על הפער? לצד הסקר פרסם הוועד היהודי-אמריקני אסופת מאמרים מאת 25 הוגים ודעתנים מישראל ומארה"ב, המציעים פתרונות שונים. תיאודור ששון, עינת וילף ודב זקהיים מציעים ליהודי אמריקה להחריף את הקמפיין שלהם למען פלורליזם רב-זרמי בישראל, כאילו זה הדבר שיחולל תחייה יהודית בחו"ל ויאחז את הקרעים. לדעתם, הזרמים הלא-אורתודוקסיים עושים עבודה טובה בשימור הזהות היהודית באמריקה, ומכאן שיצליחו בכך גם אם יפעלו בישראל.

אילנה מרילס-שטוקמן מציעה שפמיניסטיות יהודיות בארה"ב ובישראל יפעלו יחד לקידום שוויון מגדרי "שיציל את ישראל מצניחה במחילת-הארנבת של טראמפ-נתניהו", וכך ייצרו מצע משותף לזהות יהודית מחודשת עם ערכים משותפים.

כותבים רבים, ביניהם אנשי 'המכון למדיניות העם היהודי', קוראים להקים מנגנון התייעצות חדש, צורה זו או אחרת של פרלמנט יהודי כלל-עולמי שממשלת ישראל תיוועץ בו לפני קבלת החלטות המשפיעות על העולם היהודי (על הצעה דומה ראו בפריט הבא במדורנו). נעלם מהם כנראה שהסוכנות היהודית וההסתדרות הציונית כבר ממלאות תפקיד כזה, וששום מנהיג ישראלי לא יחפוץ לשים על ידיו כבלים נוספים, הפעם של מנהיגי-תפוצות מטעם עצמם.

עוד הצעות: אשר לופטין ועוד שלל כותבים קוראים להרחיב את פרויקט תגלית, ואף להוסיף לו תגלית-הפוכה, סיורים של צעירים ישראלים בקהילות בתפוצות. כך, סבור לופטין, "ישאבו יהודי ישראל ויהודי ארה"ב כוחות אלה מאלה". אחרים, בעלי נטייה הגותית יותר, כגון גיל טרוי, סטיב ביים ויוסי קליין-הלוי, מייחלים להתחדשות "הציונות הליברלית" כאסכולת חשיבה, או לתחייתן של הציונות הרוחנית והציונות התרבותית באמצעות שיתופי פעולה יצירתיים בתחומי האמנות, המוזיקה, המחול והספרות.

רק כותבים מעטים העזו לומר שעתיד יהדות התפוצות ובריאותם של יחסי ישראל והתפוצות תלויים בעיקרם בבתי ספר ובבתי כנסת; בשיבתה של יהדות אמריקה אל ליבת החיים היהודיים, החינוך והמעש הדתי-קהילתי. אליוט כהן, אליוט אברמס, ג'ק ורטהיימר וקן סטיין קוראים, איש איש, לקהילות המאורגנות להשקיע פחות זמן בפוליטיקה ופחות כסף בארגון מפגשים מזדמנים לצעירים אבודים-כמעט-בוודאות – ולהתמקד בחינוך יהודי וציוני, תוך הגדלת התקצוב של בתי הספר היהודיים והקמת מסגרות חינוך יהודיות לגיל הרך.

אך גם כותבים אלה אינם מעזים להציע לקהילות וליחידים להעלות את מינון הדתיות, לימוד התורה ושמירת המצוות בחיי היומיום שלהם ובדרך התנהלותם, מעבר לחינוך הילדים ולקיום בתי כנסת – וכך לחזק את יהדותה של יהדות ארה"ב, וממילא, כעולה מן המחקר, את זיקתה לישראל. העובדה שכיוון מחשבה זה לא עלה ולו אצל כותב אחד בסימפוזיון המגוון ורב-המשתתפים של הוועד היהודי-אמריקני מלמדת בפני עצמה על עוצמת הפער התרבותי בין ישראל לתפוצות.



אז מה לעשות? לדבר

במאמר ב'מוזאיק' קוראים היו"ר היוצא של הסוכנות היהודית נתן שרנסקי וההיסטוריון איש אוניברסיטת מק'גיל גיל טרוי המתמחה ביחסי ישראל והתפוצות לייסד את "מועצת העם היהודי". זו גרסה חדשה להצעה ישנה, שימיה כימי הקונגרסים הציוניים, לפוגג מתחים בעזרת גוף שייתן ליהדות העולם קול, גם אם לא קול-בקלפי.

"אנחנו חושבים על פורום לדיונים ולעשייה משותפת שלנו כעם; קצת גוף מתווך, קצת כלי ליישור הדורים, קצת שסתום ביטחון", הם כותבים, ומבהירים שאין מדובר בגוף בעל סמכות. "הוא יהיה וולונטרי באופיו וייעוצי בפעילותו, ורוחו תהיה רוח של ברית". ברמה הפרקטית יותר המחברים מעורפלים מעט. הם מציעים שהמועצה תאויש תחילה בח"כים ובנציגים מארגונים יהודיים גדולים בתפוצות; בחלוף הזמן, הם אומרים, הגוף יצבור פופולריות ויגביר את הייצוגיות שבו באמצעות שיתוף יהודי התפוצות בבחירת חבריו.

שרנסקי וטרוי מזכירים את ביטול פשרת הכותל (שרנסקי פעל לקידומה) כמאורע שיש ללמוד ממנו לקח שלילי. לא זו הדרך למצוא הסכמה בין מנהיגי ישראל והתפוצות. תהליך המשא ומתן להשגת הפשרה נסחב על פני שנים והיה מלאכותי. הוא בא "מלמעלה" במקום מלמטה, היה חשאי, וחסרו בו "לגיטימציה ציבורית וגמישות". לדעתם, מתכונת של שיחות פנים אל פנים וויכוחים ישירים בין נציגים מישראל ומהתפוצות תאפשר ללבן סוגיות ותניח מצע להסכמות, שכן הצדדים ייטיבו כך להבין מה מטריד את הצדדים האחרים. "הבה נדבר זה עם זה ולא זה על זה", הם קוראים.

הצעה אחרת עולה בספר חדש המופיע החודש בארה"ב. טל קינן, שעלה ארצה מארה"ב ונעשה טייס בחיל האוויר, מציע בספרו 'יהדות המאה ה-21' לשנות את מהות מוסד הנשיאות בישראל. לנשיא תינתן הסמכות לקבוע מדיניות המשפיעה על יהדות העולם, ובכלל זה הגדרת 'מיהו יהודי' לענייני חוק השבות. נשיא ישראל יהיה בעצם נשיא העם היהודי. ובא לציון גואל?



בדרך לדומיננטיות אורתודוקסית

כחמש שנים חלפו מפרסום המחקר הגדול של מכון פיו, "דיוקנם של האמריקנים היהודים", אשר חשף בין היתר את השפעת נישואי התערובת ואת צמיחתה של הקהילה האורתודוקסית, ואשר משפיע מאז ועד עתה על עיצוב המדיניות של מנהיגים יהודים בארה"ב. לאחרונה ערכו פרופ' עדיאל פינקר מבית הספר לניהול באוניברסיטת ייל והסוציולוג ד"ר סטיבן כהן מהאוניברסיטה העברית, שהיה מיועצי

מחקר פיו, ניתוח עדכני של השלכות הדו"ח. הם נעזרו בנתוניו כדי לחזות את המגמות ביהדות ארה"ב בשמונים השנים הבאות. אף שמחקרם של השניים טרם הבשיל לכלל פרסום מדעי, פינקר פרסם בעיתון היהודי הניו-יורקי 'פורוורד' תמצית ראשונית שלו. מן הממצאים עולה כי בזרמים הליברליים של היהדות מתפתח והולך ואקום מנהיגותי.

להערכתם של פינקר וכהן, בעוד ארבעים שנה יהיה מספר היהודים הרפורמים והקונסרבטיבים בארה"ב גם יחד קטן ממספר היהודים האורתודוקסים שם; ועד סוף המאה, רוב מוחלט של יהודי ארה"ב, כולל אלה שאינם משתייכים לזרם כלשהו, יהיו אורתודוקסים. ולא זו אף זו: אם המגמות הנוכחיות תימשכנה, ייווצר בקרוב בזרמים הרפורמי והקונסרבטיבי חלל גדול במה שהחוקרים מכנים "שכבת גיל המנהיגות", קרי אוכלוסיית בני השלושים עד שבעים, הממלאת בדרך כלל את שורות המנהיגות הקהילתית הדתית והפילנתרופית. קבוצה זו תאבד במהלך שמונים השנים הקרובות יותר משני שלישים מגודלה הנוכחי. פינקר מסביר ששני שלישים מהיהודים ששני הוריהם מזדהים כרפורמים או כקונסרבטיבים אינם נשארים באחד הזרמים הללו. הקהילה הרפורמית-קונסרבטיבית כולה, המונה כיום כ-3.5 מיליוני יהודים, תמנה בסוף המאה רק מיליון וחצי. לעומת זאת, מספר היהודים שאינם משויכים לזרם, כ-2 מיליונים, צפוי להישאר בעינו, בשל הזליגה המתמשכת אל הקטגוריה הזו מכיוונם של שני הזרמים הליברליים.

מגמה אחת תספק לזרמים הללו נחמה פורתא. אל הגידול באוכלוסייה האורתודוקסית נלווה גם גידול במספר האורתודוקסים העוברים לזרמים הליברליים יותר. "עריקים" אלה, כפי שהמחקר מכנה אותם, יהיו נתח גדל והולך מאוכלוסיית הרפורמים והקונסרבטיבים, עד כדי רבע מהם בסוף המאה. אך אפילו יותר מכך תיהנה מהנשירה מהאורתודוקסיה קטגוריית הלא-משויכים: בשנת 2093, ארבעים אחוז מבניה צפויים להיות יוצאי האורתודוקסיה. "הנשירה מהאורתודוקסיה תעזור כנראה לקיים את הקבוצות האחרות ביהדות", אומר פינקר.

