השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס׳ 14, ניסן תשע״ט – אפריל 2019

רואה אור בירושלים

קרן תקווה
TIKVAH

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־לויתן

מו"ל: עמיעד כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ונועה עמבר // 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

33 **על השמרנות: הדרך לטוב האפשרי** ▪ אלון שלו

מסה קצרה ומזוקקת על יסודות ההגות הפוליטית המכבדת את המציאות

43 **שאלה של זהות** ▪ יואב שורק

המארגיות, התופסת את האדם כחוליה ברצף היסטורי ותרבותי, מובילה את המסורתיים לימין

57 **חינוך נטול חינוך** ▪ אברום תומר

הבריחה מהנחלת ידע וערכים אל תפיסת הילד במרכז מולידה חינוך ריקני וכושל

83 **ליברל לאומי בעידן מעמדי** ▪ אריה גרין

משנתו החברתית-כלכלית של ז'בוטינסקי מושתתת על שילוב של ליברליזם ולאומיות

103 **מחשבות יהודיות על תחלואיה של החברה הבריטית** ▪ עמנואל יעקובוביץ'

דברי הרב הראשי לבריטניה על עוני, יוזמה והצלחה – לנוכח מדיניות תאצ'ר והביקורת הנוצרית (1985)

119 **סולמות: מעלות ממעמקים** ▪ דניאל שליט

מסה אישית ואמונית על מצב האדם בדור הזה, לאור עיון בתולדות המערב

קלאסיקה עברית

135 **אל האישה** ▪ שרה גליקליך-סלושץ

מורה ופעילה פוליטית מבקשת לעצב פמיניזם מתוקן, ערב הבחירות הראשונות ביישוב (תרע"ט)

ביקורת

149 **להציל את הלאומיות מהלאומנים** ▪ מאיר י' סולוביצ'יק

ספרו של יורם חזוני מתעלם מהבשורה של הלאומיות האוניברסלית, המשותפת לישראל ולארה"ב

160 **לא הכול בראש** ▪ טפת הכהן-ביק

עודד כרמלי מציב מראה משעשעת ורצינית כאחת לתרבות ה'תאמין בעצמך' הנרקיסיסטית

דעות: עמיעד כהן **על כוחם של רעיונות 5** | דוד טל **על הבחירות שאחרי הבחירות 7** | יואב שורק **על המדינה המרחיקה את השלום 12** | דוד מ' וינברג **על תוכנית המאה של טראמפ 15** | יום־טוב סמיה **על ההתמודדות עם החזית בעזה 18**

תגובות: דני אורבך **מאתגר את תפיסת המסורת של משה קופל 22**

הכרוניקה 26 | קריאה ראשונה 168 | קריאה שנייה גלסנר **על** אגמון **177 | שיחה עולמית 188**

עמיעד כהן

אלה הרעיונות, חבר

השיח הציבורי בישראל צמא לרעיונות מבוססים ועמוקים. דברים לקראת בינוס השמרנות הישראלית

מערכת הבחירות האמריקנית של 1964 הסתיימה במפלה למפלגה הרפובליקנית: מועמדה, ברי גולדווטר, הצליח להפסיד ליריבו הדמוקרטי בפער שהיה כמעט חסר תקדים. לנשיאות נבחר לינדון ג'ונסון, סגנו של ג'ון קנדי שנרצח שנה קודם לכן; הוא התגלה כאחד הנשיאים הגרועים ביותר בתולדות ארה"ב. אולם אחד האירועים המכוננים של בחירות 1964 התרחש דווקא במחנה המפסיד. רונלד רייגן, שחקן קולנוע מוכר, החל בקריירה פוליטית. אחרי שכיכב בכשבעים סרטים, הצטרף, בניגוד לרוח הנושבת בהוליווד, דווקא למפלגה הרפובליקנית.

רייגן נשא נאום שכיום נחשב למיתולוגי, "עת לבחור" (A Time for Choosing"). בניגוד למקובל בנאומי בחירות מלאי סיסמאות הציג רייגן בנאומו תפיסה עמוקה, בהירה, ומנוגדת לחלוטין לרוח התקופה: תפיסה של מדיניות לאומית שמרנית. רייגן ניסה ליצור דיון על רעיונות, על תכנים, ולהציב חלופה לתפיסה הפרוגרסיבית שהחלה להיות שלטת בשיח האמריקני עוד מימי טדי רוזוולט, התעצמה כמעט ללא אופוזיציה בימי אחיינו פרנקלין רוזוולט, ועתידה הייתה להגיע לשיאה בימי לינדון ג'ונסון.

הרוח שרייגן הכניס לקמפיין לא מנעה את הפסדו של גולדווטר, אבל רייגן עצמו החל במסלול המראה. הוא התמודד לתפקיד

מושל קליפורניה, וניצח – כרפובליקאי – במדינה שתושביה מצביעים תמיד ברוב מכריע לדמוקרטים. לאחר שמונה שנים כמושל קליפורניה ניצח רונלד רייגן בבחירות לנשיאות של 1980, והפך לאחד הנשיאים האהודים ביותר. במערכת הבחירות של 1984 ניצח את יריבו בפער גדול יותר מזה שבו הפסיד גולדווטר עשרים שנה ל כן.

סוד קסמו של רייגן לא היה רק בכישורי המשחק שלו. רייגן היה איש של רעיונות. הוא פעל במשך שנים ארוכות להטמיע, לקדם ולהציע אלטרנטיבה מעמיקה למדיניות הסוציאליסטית והפרוגרסיבית של תקופתו. בעימות לפני הבחירות של 1984 נשאל אם הוא אחראי לחלק מהבעיות הכלכליות; בלי למצמץ השיב רייגן שבהחלט כן, כי גם הוא נמנה פעם עם הדמוקרטים.

נאומו של רייגן ב־1964 סימן את תחילתו של תהליך ארוך של בניית תנועה אינטלקטואלית פוליטית. אך נדרשו כמעט 15 שנה עד שהבשיל התהליך ורייגן עצמו עלה לשלטון. כיום, המנעד האידאולוגי בין ימין לשמאל, שמרנים ופרוגרסיבים בארה"ב מאוזן יותר משהיה בשנות ה־60 ומציג, אמנם לא בשלמות, שתי תפיסות עולם.

בישראל, הימין לא הצטיין בטיפוח מסורת אינטלקטואלית. מוסדות המדינה הצעירה הושתתו משעת הקמתה על הפנקס האדום, חברי קיבוצים הובילו את הצבא, ומערכת המשפט נשאה עיניה למערכת המשפט הפרוגרסיבית האמריקנית של שנות ה־60 וה־70. האקדמיה הישראלית אימצה את האוניברסליזם הפוסט־מודרני, והיא מקבעת את תפיסותיה בעזרת מנגנוני קביעות השאובים היישר מברית המועצות. לכל אורך 70 שנות קיומה של מדינת ישראל, לא התהוותה מסורת של הגות ימנית שמרנית, של שיח רעיוני מקיף המציע חלופה לתפיסת העולם הקיימת היום במוסדות השלטון. פה ושם קם מנהיג שהוביל שינוי – אך היו אלה שינויים נקודתיים שנבעו מאילוצים.

בנימין נתניהו, שבילה את ימיו בארה"ב בימי שלטונו של רייגן, ניסה, בעיקר בתחילת דרכו, להוביל לשינוי בתפיסה. אולם הוא היה בודד וחסר גיבוי ציבורי ואינטלקטואלי. כל רפורמה כלכלית שניסה לקדם נתקלה בחומות של התנגדות גם מתוך המחנה שלו. הצלחתו להוביל שינויים אינה מוטלת בספק, אולם זאת בעיקר בקדנציה הראשונה שלו כראש ממשלה ובכהונתו כשר אוצר. בעשור האחרון נתניהו נמנע כמעט לחלוטין מהתעסקות בענייני פנים, והתמקד כולו בנושאי חוץ וביטחון.

בשנים האחרונות חל שינוי עמוק. החברה הישראלית, לאחר משברים פנימיים קשים – מהטרור של שנות ה־90 ועד להצפת יוקר המחיה בשנים האחרונות – החלה להבין שיש צורך בחשיבה מחדש על סוגיות רבות. שמתבקשת הגות אחרת. הדבר בולט במיוחד בקרב הציבור שנוטה באופן אינטואיטיבי לשמרנות. יותר ויותר רעיונות תורגמו להקשר הישראלי, כתבי עת שמרניים החלו להופיע, ושורה של אנשי תקשורת והוגי דעות פתחה בשיח מעמיק בכיוונים חדשים.

בכתב העת 'השילוח', כגמדים על כתפי ענקים, אנחנו מנסים כל העת לקדם את הרוח הזאת, רוח הרעיונות הגדולים, רעיונות המשנים מציאות. להעמיק את השיח, לעורר

את היצירה, להציע חלופה אינטלקטואלית, רחבת היקף, ישראלית, של הגות התומכת בעקרונות החירות, המאמינה ברוח האדם, המחברת את כלל מעגלי הזהות האנושיים, הפרט, המשפחה, הקהילה והאומה. הגות המטילה על האדם אחריות גדולה, ולא עסוקה רק בזכויותיו.

איננו חושבים שהתוצאות של תהליכי עומק אלה יבואו לידי ביטוי מיד; אלה תהליכים שנמשכים שנים. אולם זרמי העומק הנעים כיום יבואו לידי ביטוי בעתיד. ניתן כבר לראות סימנים ראשונים של דרישה לרעיונות, אך זהו רק קצה הקרחון.

כחלק מהרצון לקדם שיח כזה, תקיים קרן תקווה בי"א באייר הקרוב, 16 במאי, כנס ראשון מסוגו לשמרנות ישראלית. מטרתו היא לדחוף את מה שכבר התחיל, לדרוש עוד שיח, עוד יצירה, עוד העמקה ברעיונות הגדולים; לחבר בין האנשים, שלעיתים חשים בודדים, ולהפוך טיפות של מים רעננים למעיין נובע של חיזוק הערכים השמרניים הישראלים, של חיזוק חוסנה של מדינת ישראל בכל מרחבי החיים.

אני מזמין את קוראי השילוח להצטרף אלינו לכנס ולהיות שותפים בבניית עתידה של מדינת ישראל.

דוד טל

האזרח הקטן הגדול

עם כל הכבוד לבחירות, ה"מערכה שבין המערכות" בזירה הפוליטית חשובה יותר. גופים אזרחיים שקמו בשנים האחרונות מאפשרים לכולנו להיות לובי אפקטיבי

כשלושה שבועות לפני מועד הבחירות שידר תאגיד השידור הציבורי 'כאן' כתבה על אודות אזרחים תושבי חו"ל המשנים תוכניות ואף טסים במיוחד כדי להשתתף בבחירות. הזמן והמרחק, כך נדמה, לא תמיד מקהים את הרצון להשתייך. ארגון קונקט אַיי־אל שנוסד כדי לשמור על הזיקה של הקהילה הישראלית־לשעבר בניו־יורק למולדתה, השיק קמפיין שמטרתו שכנוע ישראלים הבאים לארץ לפסח להקדים את הגעתם כדי להצביע. ליאור שלום, ישראלית תושבת לונדון, צוטטה: "מבחינתי בחירות זה המנגנון הכי חזק שיש לדמוקרטיה להציע, ואני לא נותנת לקול שלי, לדעה שלי, לחלוף ולא להישמע".

ניתן ורצוי להעריך את המסירות ואת הרצון של האזרחים הרבים לממש את זכותם הדמוקרטית, אך אי אפשר שלא לתהות מאין הגיע הרעיון שחשיבותן של הבחירות מצדיקה טיסה בת מאות ואלפי קילומטרים. זה חודשים רבים שמהדורות החדשות נפתחות בכותרות מרעישות על כל אמירה של מועמד פלוני, על מעבר תוך־גושי של מושב או שניים בכנסת בסקרים, ועל מיקומי

המועמדים השונים בסלפי האחרון. תשומת הלב הציבורית שתופסות הבחירות גדולה עשרות מונים מזו המוקדשת לפוליטיקה ביומיום – ומסווה את העובדה שהשפעת הבחירות על חלק מהנושאים הקרובים ביותר לליבם של הישראלים זניחה לחלוטין.

יוקר המחיה, שוב

סקר חברת החדשות לקראת הבחירות שאל מצביעים מה הם שני השיקולים החשובים להם ביותר בבואם להצביע. במקום הראשון מתנוסס השיקול הכלכלי־חברתי עם 85 אחוזים. המצב הביטחוני־מדיני הוא מקום שני, צמוד יחסית (79 אחוז). ושום נושא אחר אפילו אינו מתקרב אליהם. מתוך השיקולים הכלכליים, רוב מוחלט, 71 אחוזים, בחר ביוקר המחיה כאחד משלושת הנושאים החשובים לו ביותר. שיפור מערכת הבריאות במקום שני בפער ניכר (53 אחוז). אם זה נשמע לכם מוכר, זה לא במקרה. יוקר המחיה היה נושא חשוב גם בבחירות הקודמות, ואף בבחירות שקדמו להן.

בעולם שבו ההצבעה בבחירות היא פסגת המעורבות האזרחית, תמוה כיצד בעיה שמלווה אותנו עשורים, ואף הוציאה נהרות אדם לרחובות לפני שמונה שנים תמימות, בעיה הנחשבת כשיקול הפוליטי העיקרי של מיליוני אזרחים, היא, ובכן, עדיין בעיה. הרי פוליטיקאי שיפתור אותה אמור לזכות בכל הקופה הנערמת ומחולקת מחדש מדי ארבע שנים לכל היותר.

אומנם, תמיד ייתכן שבעיה לא נפתרת כי אין לה פתרון קביל. הנה, הסכסוך הישראלי־ערבי נמצא עמנו שנים ודורות, זאת למרות שרובנו, מן הסתם, היינו שמחים לפתור אותו, מכיוון שעדיין איש לא הגה רעיון שיוכל לסלקו כאן ועכשיו. את בעיית הפקקים בערים הגדולות ניתן אמנם לשפר באמצעות צעדים מסוימים שטרם אומצו, אך זו בעיה שכמעט כל מטרופולין מתמודד עמה ברמה כזו או אחרת.

אך בעיית יוקר המחייה אינה כזו. כמעט כל בר סמכא מסכים כי צעדים מסוימים יוזילו את החיים בארץ בצורה משמעותית: הסרת חסמי יבוא ותקינה תוזיל את מוצרי המזון והצריכה, אפשור תחרות בין יצרני חשמל שונים (גם ללא ביטול מונופול האספקה) יוזיל את מחירי האנרגיה, והקלה על הקמת בנקים וגופי אשראי חדשים תוזיל את השירותים הפיננסיים של כולנו. לחלק מהצעדים ישנו מיעוט מתנגדים עקב תופעות לוואי אשר בעיניהם עונשן גדול משכרה של ההוזלה – אך הקונצנזוס סביב ההשפעה החיובית שלהם משותף לאקדמיה, לפקידים ולעולם העסקי כאחד.

יוקר המחיה הוא הדוגמה הבולטת ביותר לבעיה שמטרידה את כולם, שהפתרונות שלה ידועים, ואשר בכל זאת איננה נפתרת.

האינטרסנט מנצח

הסיבה לכך כרוכה באותה אמונה ישראלית בבחירות כ"מנגנון הכי חזק" בדמוקרטיה.

אמונה זו שגויה מכמה סיבות. ראשית, אפשרויות ההצבעה בבחירות מוגבלות מראש: הסיכוי של מפלגות חדשות לעבור את אחוז החסימה ללא כוכבי־על נמוך מאוד. שנית, על סדר היום הציבורי עומדים מגוון נושאים ושלל אפשרויות התמודדות שונות, אך לאזרח ניתן פתק בודד אשר אמור לכוון לסל הכולל של הדעות במפלגה. עקב המבנה הזה, המצביע אינו מסוגל "לאותת" למפלגה בקולו מהן דעותיו בשלל הנושאים,

ולרוב הוא מכריע לטובת רשימה אחת לפי עמדתה המופגנת בנושא חשוב אחד, או לכל היותר שניים.

אך הסיבה המרכזית לחוסר האפקטיביות היחסית של הבחירות היא שרוב ההחלטות הגדולות מתקבלות רחוק מעיני הציבור. על כל חוק לאום שעובר או החלטת ממשלה שמפורסמת ישנן מאות החלטות ועדה, תקנות, חוזרי מנכ"ל וממונה שעוברות עם מעט תשומת לב ציבורית, אם בכלל. האזרח הממוצע לא עוקב אחרי דברים אלו, ויש לו סיבה טובה מאוד לכך: זה דורש זמן רב מדי, והתועלת נמוכה מדי. הכלכלן אנטוני דאונס כבר הראה לפני יותר מ־60 שנה בספרו רב ההשפעה "תיאוריה כלכלית של הדמוקרטיה" כיצד עלות ההשגה של מידע מהווה תמריץ לחוסר עניין מצד האזרחים.

הסעיפים השונים האחראים ליוקר המחיה אינם מפורסמים לנוחיותנו במסמך תקופתי תמציתי, אלא מפוזרים בין מאות אלפי עמודי החוק והתקינה הממשלתיים. אזרח בודד המעוניין להוזיל את עגלת התינוק, האננס או מברשת השיניים שברצונו לקנות, נדרש לצלול לתוך בליל ניירת זה לבדו, לאתר את התקנות המשפיעות עליו לרעה, להבין מיהם אנשי המפתח לשינויים ולהפעיל מנופי לחץ, אשר לרוב כלל אינם עומדים לרשותו, כדי לחסוך לעצמו עשרות שקלים ממחירו של מוצר בודד.

אך לא כך הדבר באשר לבעלי העניין, אלה החפצים בקיומן של התקנות המייקרות את המוצר. וכאן מתחיל הפער המשמעותי ביותר בין הרצון הכללי לבין התוצאות הבינוניות של המשטר הדמוקרטי. לבעלי אינטרס בחוק ספציפי קל להתאגד ולפעול; הם הרי מכירים זה את זה היטב. התמריץ שלהם להשקיע זמן וכסף במאמצי שידול של חברי כנסת, פקידים או חברי ועדות מכון התקנים גדולה הרבה יותר, כי בעוד **ההפסד** של כל אזרח מסתכם בעשרות או מאות שקלים בודדים לשנה, **הרווח** של בעלי העניין מתחלק על פני מספר אנשים מצומצם: אלפים, מאות, ולפעמים כמה עשרות תעשיינים, יבואנים, בעלי מניות או משווקים, אשר יוכלו להשקיע מאות אלפי שקלים בשנה לצורך העברה ושימור של חוקים מעלי מחירים ועדיין לצאת ברווח נאה (או מגונה, אם אתם הצרכנים).

לאור כל זאת, האדישות האזרחית מובנת. אדישות זו היא למעשה בעיה מובנית בדמוקרטיה. קבוצות מיעוט בעלות אינטרס ברור יכולות למנוע מהרוב, אשר האינטרס שלו מבוזר ויכולת ההנעה שלו מוגבלת, לממש את מה שנדמה כזכותו הדמוקרטית. השקט הכמעט מוחלט שבו רוב החלטות ייקור המוצרים עוברות, יחד עם ההשפעה הזניחה יחסית על האזרח הממוצע של כל אחת מהן בנפרד, מביא לדחיקתן מהשיח הציבורי לפני הבחירות. מעשית, נבחר ציבור לא משלם מחיר אלקטורלי על מגוון רחב של פעולות הפוגעות בציבור שלו עצמו.

רוצים לשנות? תתפקדו

איך יכול האזרח הבודד להתמודד עם קבוצות אינטרס אשר במקום לנסות וליצור ערך לחברה, מנסות רק לנגוס בכיסו?

ובכן, הוא יכול, וביתר קלות מאשר בעבר. בשנים האחרונות בחרו כמה קבוצות בחברה להתמודד עם קבוצות האינטרס במגרש הפרטי שלהן. התמודדות זו לובשת בדרך כלל אחת משתי צורות מרכזיות. הראשונה היא התפקדות למפלגות סביב

נושאים ממוקדים כגון יוקר המחיה, בניסיון לאזן – ואף להכריע – את השפעתן של קבוצות אינטרס המתפקדות בהמוניהן, כנהגי המוניות, חברי ועד הנמלים ועובדי חברת החשמל. קבוצות אלו פועלות לאסוף מסות של מתפקדים, ומנהיגיהן נפגשים עם חברי כנסת ושרים ומסבירים את חשיבותן של פעולות שונות להורדות יוקר המחיה, תוך התניית התמיכה בפריימריז ובמנגנוני המפלגה בהתיישרות עם רצונות המתפקדים.

כמפלגת שלטון שהייתה מהראשונות להניף את דגל החירות הכלכלית, הליכוד מאגד באופן טבעי את הקבוצות הגדולות ביותר בתחום הזה. בולטת ביניהן "הליברלים בליכוד". גם בבית היהודי הייתה קבוצה דומה בשם "פורום בני חורין", והיא עקרה ברובה לימין החדש יחד עם איילת שקד ונפתלי בנט. מאמצים להקים גם במרצ תא ליברלי נגד יוקר המחיה נעשים מדי פעם, בהצלחה חלקית בלבד. יוזמת "בואו נתערב" של תנועת "ישראל 2050" מקדמת התפקדות של צעירים לכלל המפלגות על רקע מדיניות כלכלית בלבד. התנועה משתדלת להכוין את הצבעתם לטובת הציבור.

הצורה השנייה היא הקמת שדולות "לייצוג העם", במתכונת השדולות של בעלי האינטרסים. קבוצות אלו יכולות להסתמך על תורמים בודדים או לנסות לגייס סכומים נמוכים מבסיס תומכים גדול, ולפעול כמשקל־נגד במגרשם הביתי של השדלנים המסחריים: ועדות הכנסת, מסדרונות הממשלה ורשויות סטטוטוריות. המיזם המוביל בישראל בתחום הוא 'לובי 99'. גוף זה מגייס סכומים קטנים מאלפי חבריו, המצביעים פעמיים בשנה על הנושאים והמהלכים שיוטל על עובדי הלובי לקדם. המיזם הואשם לא פעם בפופוליזם כלכלי, וגם כותב שורות אלו לא תמיד מסכים עם פעולותיו – אך בבסיסו מבצע הלובי בדיוק את מה שהוא מתיימר לעשות: מאפשר לאזרח הפשוט להוות, בהשקעה מזערית של זמן וכסף, משקל־נגד לקבוצות אינטרס צרות במסדרונות הממשל.

ארגונים נוספים הפועלים כשתדלנים מטעם הציבור עדיין אין, אך תנועת "ישראל 2050" מנסה גם היא לתקוף את יוקר המחייה כלוביסטית לכל דבר: איתור פתרונות לבעיות בסבך הבירוקרטי, קשר עם חברי הכנסת ובעלי התפקידים הרלוונטיים, והקמת קואליציה שמטרתה גביית מחיר ציבורי ואלקטורלי מבעלי תפקידים שאינם עושים די, בעיניהם, להקל על האזרחים. ככלל, התנועה שמה לה למטרה ליצור מעורבות אזרחית פעילה, חכמה ובעיקר ממוקדת בנושאים טכניים בעלי השפעה יומיומית על כלל האזרחים.

העבודה של כלל ארגונים אלה לא הייתה אפשרית ללא מכוני מחקר אשר חוקרים לעומק מדיניות רצויה, ובפרט מדיניות כלכלית לטובת האזרחים. עולם זה אינו חדש בישראל, אך גם למגרש הזה עולים בשנים האחרונות שחקנים חדשים, שהבולט שבהם הוא 'פורום קהלת', המרבה לפרסם תוכניות מדיניות מפורטות ומעמקות בשלל תחומים, ואף מפעיל מאמצי שתדלנות עצמאיים כלפי נבחרי ציבור. הפורום מזוהה בעיקר עם עמדות כלכליות ימניות; לרשות המחפשים מדיניות כלכלית מומלצת מנקודת מבט מרכז־שמאל עומדות ההמלצות המעמיקות של 'מרכז

טאוב' הוותיק. גוף חדש יותר הוא 'המכון הישראלי לתכנון כלכלי' בראשות ראש רשות ההגבלים העסקים לשעבר, עו"ד דרור שטרום, הפועל בין השאר להורדת מחירים באמצעות הכנסת תחרות לשווקים.

גם היום לא קל להיות אזרח פעיל, אך הרנסנס שחווה החברה האזרחית בישראל הופכת את זה לפשוט מתמיד. התפקדות למפלגה דמוקרטית, בעלות של כמה עשרות שקלים בלבד לשנה, כבר מכפילה את כוחו של האזרח פי עשרה ביחס להצבעה בבחירות בלבד. הצטרפות לשדולה פנימית במפלגה שעם עקרונותיה אתם מסכימים תהפוך אתכם לתוספת כוח במשא ומתן עם חברי כנסת על נושאים הקרובים ללבכם. המכונים עובדים קשה כדי להנגיש את המידע הרלוונטי, ומאפשרים כך לכל אזרח משכיל המתעניין בסוגיה מסוימת להיעשות למצביע פריימריז נבון ואפקטיבי בהשקעה של זמן קריאה מזערי (או צפייה) של פרסומיהם בנושא.

כשנצא מהקלפי נרגיש, בצדק, שמימשנו זכות דמוקרטית חשובה. אבל אסור לנו לשכוח שדמוקרטיה עובדת בצורה מיטבית כשהאזרחים שלה משגיחים עליה בכל ימות השנה, ושכיום יש מסה גדלה והולכת של אנשים חדורי מוטיבציה ההופכים את המעורבות שלנו לקלה מתמיד. אם נחשוב שעבודתנו האזרחית מתחילה ונגמרת בתשעה באפריל, נבטיח בזאת שיוקר המחייה יהיה הנושא החם גם בבחירות בשנות העשרים והשלושים הבאות עלינו לטובה. לכל האזרחים הטובים (באמת) השוקלים להוציא אלפי שקלים כדי לוודא שהם מצביעים כדאי לשקול במקום זאת להתפקד למפלגה או להקדיש עשרה שקלים בחודש ללובי ציבורי או למכון מחקר טוב. זה ישתלם לכם, ולנו.

דוד טל, בוגר תכנית פכ"מ של האוניברסיטה העברית,
הוא מרכז התוכנית להוראת כלכלה של קרן תקווה.

יואב שורק

הנוסחה להרחקת השלום

הציונות חותרת לסיום הסכסוך עם הפלסטינים, כחלק ממערכת הערכים הבסיסית, והמשותפת, של המפעל הלאומי-אוניברסלי הזה. מה שמרחיק אותה מכך שוב ושוב הוא העיוורון למציאות

"על שער ביתו של הדוד־רבא שלי, יוסף קלוזנר, היו חקוקות המילים 'יהדות ואנושיות'", סיפרה פניה עוז־זלצברגר לאריאל שנבל בריאיון רהוט ל'מקור ראשון' (ט"ו באדר ב' תשע"ט, 22.3.2019). בקדחת ההשמצות ההדדיות של ימי הבחירות, קריאת ריאיון שכזה עם אישה מלומדת, המתרחקת מן השיח המקטב, הייתה כמים קרים לנפש עייפה. מבין דבריה הציצו במובהק אהבת העם היהודי ואהבת הארץ, כמו המחויבות העמוקה למפעל הציוני וליומרתו האוניברסלית.

במובן מסוים, ובפרספקטיבה רחבה, אנחנו חלק מאותו מחנה אידיאולוגי־היסטורי. זהו המחנה הציוני המתחדש: המחנה של מי שראו ורואים במפעל הציוני את הבשורה הגדולה של הדור היהודי הזה. של מי שראו ורואים בו המשך לסיפור היהודי הארוך (יותר מאשר התרסה כנגדו, או אימוצה של אופנת־לאומיות־אירופית גרידא), ושל מי שראו ורואים בו "אידיאל אינסופי", שהוא חלק מחתירת האנושות לגאולה ומשליחותו של העם היהודי לכונן חברת מופת. במובן אחר, מצומצם בהרבה, אנו ניצבים משני עבריו של הקו המחלק את החברה הישראלית־יהודית ל"שמאל" ו"ימין"; קו שנוגע בעיקר לשאלת "הסכסוך" המפורסמת.

אבל לפחות במה שנוגע לעוז־זלצברגר, ולרבים כמותה בשמאל הציוני, ולפחות במה שנוגע לי, ולרבים כמותי בימין, הקו הזה רחוק מלהיות מחלוקת ערכית של ממש. הוא בעיקרו מחלוקת בהבנת המציאות. ובמחלוקת הזאת, חוששני, אי אפשר להישאר בעמדת המשקיף. שכן במחלוקת הזאת הצדק מצוי כולו בצד אחד. בעיוורונם, מבקשי השלום מרחיקים אותו. אסביר.

"תנועת השחרור הלאומית הפלסטינית היא אחת התנועות הרצחניות והבלתי מועילות ביותר בתולדות תנועות השחרור הלאומיות", מכריזה עוז־זלצברגר בהמשך הריאיון, "תנועה שהייתה האויבת הכי גדולה של עצמה, מאז המופתי ועד היום. פעם אחר פעם מנהיגיה בגדו באינטרס של עמם. אני מתקשה למצוא בה מנהיג או מנהיגה שאוכל להעריך מספיק כדי לנהל איתם שיח. יש רק בעיה קטנה: אין לי ברירה. לא בחרתי את תנועת השחרור הלאומית שאעמוד מולה".

יש להעריך את עוז־זלצברגר על הפיכחון המופגן כאן ביחס לתנועה הלאומית הפלסטינית. אלא שהסיפא היא טעות: יש לנו ברירה. טעות זו נובעת מטעות גם ברישא – בהבנת התנועה הפלסטינית. הרצחנות וחוסר התועלת של תנועת השחרור הלאומית הפלסטינית אינה תקלה, וגם לא בגידה של מנהיגים בבני עמם. ולא, יריבינו אינם אידיוטים ש"מחמיצים כל הזדמנות". כמו ציונים טובים רבים אחרים, עוז־זלצברגר מודדת את הפלסטינים במשקפיים של תנועות

שחרור לאומיות, ומעניקה לה ציון נכשל. אבל ההנחה שהתנועה הלאומית הפלסטינית היא "תנועת שחרור לאומי" באותו מובן שהציונות היא תנועת שחרור לאומי, ושרק בשל חסרונותיהם של מנהיגיה היא לא הגיעה עד כה ליעד הנכסף – כלומר לכינונה של ישות לאומית ריבונית שתביא ברכה לבני עמה – היא טעות קונספטואלית מרה.

כי אותו יעד נכסף של תנועות לאומיות לא היה מעולם היעד של התנועה הלאומית הפלסטינית. זו נולדה למטרה אחרת, למלחמה בציונות, לשחרור "פלסטין" מן היהודים, ובשמה היא פועלת עד היום. התנועה הזו אינה יכולה להתקיים לצד ישראל, והיא הייתה ועודנה המכשול המהותי לשלום; וכל עוד נמשיך להזין אותה, לדון עמה, לחפש פשרות איתה, אנו נמשיך את מעגלי שפיכות הדמים. הכישלון של אוסלו טמון בפרדיגמה עצמה, ולא בפרטים: הפרדיגמה שלפיה מה שישביע את תנועת השחרור הפלסטינית ויהפוך אותה לשוחרת שלום הוא הקמתה של מדינה – בעוד שהקמתה של זו מעולם לא היה המניע או המנוע של אש"ף ויורשיו.

זה נכשל ביהודה ובשומרון ונכשל בעזה – וזה ייכשל גם אם יוטבו התנאים ויורחבו הסמכויות. כי האתוס הלאומי הפלסטיני הוא אתוס שלילי ולא חיובי, אתוס שנבנה כתמונת מראה של הציונות וכמכשיר לדחיקתה; אתוס שההתמודדות היחידה עמו היא העמדת קיר ברזל מולו עד שיתפוגג, או עד שיוחלף באתוס חיובי – בעזרתנו או בלעדינו.

אחרי מלחמת השחרור מצאו עצמם מאות אלפי ערבים כפליטים, מחוץ לגבולות הארץ שהייתה עד אז ארצם. במקביל נדחקו ממדינות ערב מספר זהה, וכנראה אף גדול יותר, של יהודים, אל ישראל הקטנה. אלו גם אלו שוכנו במחנות אוהלים וקיבלו סיוע כפליטים. אבל כאן נפרדו הדרכים: הציונות, תנועה לאומית שחתרה לכינונה של מדינה ריבונית ולהטבת מצב היהודים, עשתה הכול כדי להפוך את הפליטים לאזרחים ולבנות בעזרתם מדינה; תנועת ההתנגדות הערבית, שעוד לא הייתה אז "פלסטינית", עשתה הכול כדי להותיר את הפליטים בעליבותם ולחנך אותם לקורבניות ולשנאה, בתקווה להפוך את הקערה על פיה ולזרוק את הציונים לים. אונר"א, סוכנות הסיוע הזמנית של האו"ם, שהוקמה לצורך העניין, לא הורשתה לשקם את הפליטים אלא רק לתחזק אותם; המנדט הזמני שלה מוארך מאז בכל שלוש שנים. ממחנות הפליטים צמחה התנועה הלאומית הפלסטינית, וכמותה היא עדיין טבועה בחותם הנכבה של 48': גם אם נוספו לה קישוטים של תרבות ומורשת וזהות, ההתנגדות הייתה ועודנה מהותה הפנימית האמיתית.

במשך שנים רבות התעקשו רבים בימין הישראלי לא לכנות את ערביי ארץ ישראל 'פלסטינים', כדי לא לתת יד לטיפוחה המלאכותי של זהות שבמהותה שוללת את הציונות. עם ערבים ניתן להסתדר, יש הרי עוד מדינות ערביות; עם פלסטינים – כלומר עם מי שזהותם מוגדרת בדרך פלא בדיוק על פי קווי המדינה היהודית – מדובר במשחק סכום אפס. הדבר היה מובן לאויבי הציונות, והללו טיפחו את הזהות הפלסטינית יותר ויותר מאז 48'; והדבר היה מובן לציונים עצמם, שראו בה כלי תעמולה של האויב ותו לא.

עם השנים, ההתנגדות למינוח דהתה,

ואפילו האמירות ש"אין עם פלסטיני" כמעט ואינן נשמעות בימין. זה נראה אנכרוניסטי, וזה עומד בניגוד לעיקרון שנעשה פתאום כמעט מושכל־יסוד, "הגדרה עצמית". אבל גם אם הדבר מיושן ולא תקין פוליטית, הוא עדיין המפתח היחיד לפתרון: השלום יבוא רק כאשר תרד הלאומיות הפלסטינית מעל הפרק, ותחתיה יבואו בני האדם – הערבי והבדווי, המוסלמי והנוצרי – זכויותיהם וכבודם. ולא רק ביחידים אלא גם כזהויות קולקטיביות, זולת זו שמהותה היא שלילת הציונות.

"אין לי ברירה", אומרת עוז־זלצברגר, ומכוונת לכך שהיא חייבת "להפוך כל אבן" בדרך לפשרה עם אותה תנועה לאומית רצחנית ובוגדנית. אך השלום לא מסתתר תחת אף אחת מהאבנים הללו. הוא לא מסתתר בכלל: הוא אפשרי והוא קרוב מכפי שנדמה, ובלבד שנניח סופסוף ל"תנועת השחרור" הזו, שהנצחת הסכסוך היא לחם חוקה, ונפנה לדרכים אחרות.

*

גם מיכה גודמן, במאמר שפרסם ב'ליברל' של חודש מארס ("יוצאים מן המלכוד – שמונה צעדים לצמצום הסכסוך"), מתעלם מהיסוד המהותי של ההתנגדות למדינה פלסטינית. גודמן מציג את הימין כמי שחושש ביטחונית – ובצדק – ממדינה פלסטינית, ואת השמאל כמי שחושש – ובצדק – ממחיר הכיבוש (המדיני, המוסרי והדמוגרפי). למעשה, גודמן מסכים שהכיבוש נדרש לשם הביטחון, ושלכיבוש יש מחיר כואב. לכן הוא מציע לצמצם את הסכסוך על ידי צמצום הכיבוש, בעיקר באמצעות הגדלת חופש התנועה הפלסטיני, אפשרויות היציאה לחו"ל והכרה ישראלית במדינה פלסטינית, גם אם לא בגבולותיה.

אלא שגודמן מחמיץ את הסיבה לחשש הביטחוני מפני מדינה פלסטינית. מדוע מדינה כזו היא מסוכנת? לא רק מפני שמדינות בעולם הערבי אינן ישויות יציבות, אלא מכיוון שמדינה כזו איננה היעד של התנועה הלאומית הפלסטינית, אלא תחנת ביניים. פלשתין משתרעת מעכו ועד עזה, מהירדן ועד הים, והענקת מדינה לערבים על חלק מהשטח אינה ממשת את הלאומיות הפלסטינית – ולכן גם אינה מרגיעה את הסכסוך. להפך: היא מזרימה דם חדש לתקווה של החלפת הישות הציונית בישות פלסטינית, ומהווה בסיס קדמי פוטנציאלי להמשך המאבק. במילים אחרות, מדינה פלסטינית היא אולי אינטרס ישראלי במובן הישיר – שכן ישראל אינה מעוניינת בניהול חייהם של המוני ערבים העוינים אותה – אבל היא איננה, בשום מובן, מפתח לשלום. רעיון "שתי המדינות" אינו מקדם אותנו במילימטר אל עבר השלום הנכסף; הוא מרחיק אותו. הכרה בתנועה הלאומית הפלסטינית או במדינה שתנועה כזו תקים, היא דחייה של סיום הסכסוך בעוד דור.

השאיפה לחיות בשלום עם יושבי הארץ הערבים, ולכונן את המדינה היהודית ככזו המאירה פניה למיעוטים ומכבדת אותם, היא כמעט מושכל יסוד של הציונות; לפחות של זו שאינה רואה אותה כשרידות גרידא אלא כפתח לגאולה וכמימוש של יהדות. כדי לממש אותה אנו נדרשים להרבה אורך רוח – ולאסטרטגיה עקבית. כזו המבינה את המכשולים מולם אנו עומדים ומפרקת אותם אט אט, ולא מתפתה לקיצורי דרך שמאריכים אותה עד אין קץ, ושכבר הביאו עלינו, יהודים וערבים כאחד, נהרות של דם.

דוד מ׳ וינברג

אל חשש מתוכנית טראמפ

״תוכנית המאה״ לא תלך בעקבות מתווה העבר העבש של קלינטון ואובמה. היא תתמקד בהתנעת דינמיקה של פתיחות לרעיונות חדשים

ג׳ארד קושנר, חתנו של נשיא ארה״ב טראמפ ויועצו, חולל לאחרונה מהומה כשאמר לחדשות סקיי ניוז באבו־דאבי כי ״תוכנית השלום של טראמפ תתייחס לגבולות ישראל ותחתור לממשל פלסטיני מאוחד״. התבטאות זו הציתה את מלחמת הבחירות בימין. ׳הימין החדש׳ של נפתלי בנט הזהיר שתוכנית טראמפ מחזירה את ״פתרון שתי המדינות״ בהסכמתו של ראש הממשלה נתניהו, וש״נתניהו יחלק את ירושלים״: מִחזור אירוני של טענת נתניהו מ־96׳ כי ״פרס יחלק את ירושלים״

ייתכן שממשלת ביבי־בנט אכן תהיה רגישה פחות מממשלת ביבי־גנץ (או גנץ־ליכוד) ללחצים בינלאומיים בנושא הפלסטיני. אולם כך או כך (או כך), דומני שאין סיבה לדאגה. אין שום סיכוי שתוכנית טראמפ תלך בעקבות מתווה העבר העבש של קלינטון ואובמה או תכפה על ישראל ״פרדיגמת שלום״ כלשהי. לא כל עוד איראן צועדת במארש אימפריאלי והפלסטינים שקועים עד צוואר במכחישנות, סרבנות, טרור ושחיתות.

מנהיגי ערב הסונים עצמם אמרו בפסגת ורשה שהתקיימה בפברואר כי לא ניתן לפתור את הבעיה הפלסטינית בלי לרסק קודם את השאיפות ההגמוניות של איראן. הם גם פעלו שם בגלוי לשיתוף פעולה עם ישראל אף כי שום שלום עם הפלסטינים אינו נראה כרגע באופק. קושנר עצמו אמר בוורשה שהצוות האמריקני מבין כי ישראל מסוגלת היום להסתכן הרבה פחות מכפי שיכלה לפני עשרים שנה – הן בשל התפוררות מדינות ערב, הן בשל הרדיקליזציה הפלסטינית, הן בגלל המרוץ הבלתי נלאה של איראן המתגרענת אחר שליטה אזורית. הוא הודה כי התוכנית האמריקנית חייבת להיות רלוונטית להקשר הנוכחי במזרח התיכון.

קושנר ועמיתיו בממשל טראמפ, ג׳ייסון גרינבלט והשגריר בישראל דיוויד פרידמן, יודעים בוודאי שהאתגר האמיתי ביחסי ישראל־הפלסטינים אינו העלאת גרה של נוסחאות נדושות ל״פתרון הסוגיות השנויות במחלוקת״, כאילו הייתה זו עסקת נדל״ן, אלא התנעת דינמיקה ארוכת טווח באמצעות נרטיבים של זהות שיצמצמו את הפערים ויחדשו את האמונה באפשרות לשלום. שהרי הסכסוך הישראלי־פלסטיני אינו רק מחלוקת על גבולות, אלא גם התנגשות של זהויות, ונראה כי הזהות הפלסטינית מושתתת כל־כולה רק על הסכסוך עם ישראל.

למעשה, הרשות הפלסטינית אינה מתייחסת אל התהליך המדיני כאל תהליך של שלום אלא כאל תהליך של דה־קולוניזציה, שבמסגרתו יש להטיל על הקולוניאליסט והמקרבן, ישראל, את האחריות לפשעו.

הדבר מסביר מדוע הרשות מקדישה את מרב זמנה לניסיונות להאשים ולהפליל את ישראל בפורומים בינלאומיים ולשלול את עצם קיומה של היסטוריה יהודית בירושלים. למרבה הצער, אין כל עדות לכך שהפלסטינים מטפחים דו־קיום עם ישראל כחלופה אותנטית לזהות לאומית. להפך: מדיניות ערפאת־עבאס יכלה תמיד להתנגד למרבית צורות ההסדרים עם ישראל, גם אם הדבר מנע את שיפור איכות החיים של הפלסטינים. הנרטיב הישראלי כמובן שונה. בעינינו אין מדובר בסכסוך על שטח כבוש, משום שהיהודים אינם כובשי יהודה ושומרון אלא בני המקום ששבו למולדתם העתיקה. הצוות של טראמפ מבין בוודאי גם את זה.

זה שנתיים שהצוות האמריקני נוקט "נקודת מבט רעננה" בניסיון למצוא פתרון שיהיה בטוח, חכם, הוגן וריאלי במציאות הישראלית־פלסטינית העכשווית – מאמץ הראוי לכל שבח. תהליך זה מוביל בהכרח להכרה נוספת: ההכרה כי ה"כיבוש" הישראלי הסתיים למעשה לפני יותר משני עשורים, עת העבירה ישראל לשלטון פלסטיני עצמי את שטחי יש"ע המאוכלסים בפלסטינים רבים (שטחי A ו־B; זה המקום להזכיר כי תהליך אוסלו לא חייב את ישראל לאפשר הקמת מדינה פלסטינית עצמאית). נסיגה זאת, והנסיגה הישראלית המלאה מעזה, היו אמורות לשים קץ לוויכוח באשר לסתירה לכאורה בין אופייה היהודי של ישראל לאופייה הדמוקרטי, שכן רצועת עזה ושטחי A ו־B הפכו למעשה לישויות קבועות שאינן תלויות בישראל.

עוד מבינים קושנר, גרינבלט ופרידמן שישראל אינה צריכה לעשות ויתורים חד־צדדיים כאשר הפלסטינים מסרבים לקחת חלק בתהליך מדיני ואינם מציגים שום אפשרות לפשרה, ושישראל לעולם לא תסכים להצעות הכרוכות ב"בינאום" הסכסוך (למשל הסתמכות על כוחות זרים בשמירה על ביטחון גבולותיה) או לחלוקה מחדש של ירושלים.

האמריקנים מבינים שעסקת שלום מהירה אינה בגדר האפשר. מה יכולות אם כן להיות מטרותיה של תוכנית השלום של טראמפ למזרח התיכון? סביר יותר להניח שתוכנית טראמפ נועדה להכשיר רעיונות חדשים; "לשנות את הפרמטרים" למתווה שלום ישראלי־פלסטיני שיתאפשר, בשאיפה, אי שם בעתיד הרחוק.

אני מקווה ומאמין, למשל, שהתוכנית תעגן את הרעיון שנוכחותה של ישראל בירושלים וביו"ש היא לגיטימית מתוקף היותו של העם היהודי בן המקום, ובוודאי שאינה בלתי־חוקית. הפתרון לסכסוך טומן בחובו צדק היסטורי לא רק לעם הפלסטיני, אלא גם לעם היהודי. התוכנית צריכה גם להעלות לדיון את נושא יישוב הפליטים הפלסטינים במדינות האזור, סוגיה טעונה שיש להתמודד עימה באומץ וללא דיחוי אם מעוניינים בתקווה לעתיד טוב יותר. התוכנית יכולה גם להיות מודולרית ולכלול חלקים היכולים לעבוד כבר עכשיו – כגון הקמת מסגרת לפרויקטים ישראליים־פלסטיניים משותפים בהשקעה ערבית אזורית, מסגרת שאף תיתן כיסוי לשיתוף פעולה הדוק יותר בין מדינות ערב לישראל במגוון נושאים. ולבסוף, התוכנית עשויה גם לפתוח פתח לחילופי גברי בהנהגה הפלסטינית, ולעלייתם של אנשים הדוגלים בשלום בדרך של פשרה ולא במלחמה אינסופית.

בקיצור, הערכת התוכנית צריכה להתבסס על יכולתה ליצור דינמיקה של הליכה קדימה. כל תזוזה מהנוסחאות הישנות, מהפרדיגמות המאובנות ומהפתרונות העתיקים – שמרביתם התבססו על הדרישות הפלסטיניות המקסימליסטיות הנחשבות "קדושות" בקרב מי שמכונה הקהילה הבינלאומית – תהיה הישג ענק. וטראמפ אוהב את המילה "ענק".

למרבה הצער, חלק גדול מהקהילה הדיפלומטית הבינלאומית ומהשמאל הישראלי מבטל בזלזול את הרעיון שתוכנית כלשהי פרט ל"מתווה קלינטון" יכולה לשמש בסיס לעסקה ישראלית־פלסטינית. לכן, יש להביא בחשבון את האפשרות שהצגת מתווה טראמפ תפעל בטווח הקצר כבומרנג. הפלסטינים והאירופים יתייחסו אל תוכניתו של טראמפ כאל מפגע חריג, ויתבצרו ביתר שאת מאחורי מתווה קלינטון. ישראל אינה יכולה לתת לזה לקרות. אסור לה להחמיץ את ההזדמנות להביא אל קיצן 25 שנות קיפאון וסבל שנגרמו על ידי חזיונות תעתועים מרופטים. לכן עליה לגשת אל יוזמת השלום של טראמפ בראש פתוח, ולהציע לה את המרחב הדיפלומטי שבו תוכל לחלחל ואת הזמן הנדרש לבניית מומנטום. ירושלים יכולה וצריכה לקדם בברכה את התוכנית כמצע תכליתי להליכה קדימה, ולאחר מכן לשקול היטב את מרכיביה. ישראל צריכה להיות מוכנה לומר: "כן, אבל...".

דוד מ׳ וינברג הוא סגן נשיא מכון ירושלים לאסטרטגיה ולביטחון (jiss.org.il).

יום־טוב סמיה

המשימה: מיגור חמאס

ישראל חייבת לפעול להפלת שלטון חמאס בעזה - אך רק במסגרת תוכנית אסטרטגית מקיפה יותר, שתשמור על שורה של עקרונות חיוניים. אם נפעל, מדינות העולם עשויות להצטרף

ככל שחולף הזמן, חמאס מתחזק ברצועת עזה: טווח הפגיעות שלו גדל; יכולות הדיוק וההרס שלו עולות; ארסנל החימוש שלו מתרחב (וכולל כעת אמצעים שלא היו ברשותו בעבר, דוגמת טילים נגד טנקים והוא שואף להשיג טילים נגד מסוקים ומטוסים – וכנראה גם יצליח בכך); ודרכי הפעולה שלו משתכללות (בדמות מנהרות תקיפה, טרור הצתות, רחפנים למיניהם וכיוצא באלו). אין להשוות בין עוצמתו של חמאס ב־2008 במבצע עופרת יצוקה, שבמהלכו בִּיתר צה"ל את הרצועה לשלושה חלקים בפחות משמונה שעות ובסוף המבצע נמנו עשרה הרוגים לכוחותינו (מתוכם ארבעה מאש כוחותינו), לבין עוצמתו של חמאס בעת מבצע צוק איתן ב־2014, אז התקדם צה"ל קילומטרים ספורים בארבעה ימי לחימה קשים וספג 73 אבדות. היעדר אסטרטגיה ברורה כלפי הרצועה, מאז ההתנתקות בשנת 2005, הוא הגורם העיקרי למצב החמור שאליו הגענו ברצועת עזה; ודומה כי כבר לפני זמן רב הייתה ישראל צריכה להציב לעצמה יעד אסטרטגי ברור: מיגור חמאס.

חמאס הוא ארגון טרור לכל דבר ועניין. עיקרה של אמנת חמאס הוא הקמת מדינה פלסטינית אסלאמית־תיאוקרטית בשטחי ארץ ישראל ובכללם שטחי מדינת ישראל (לרבות שטחי יהודה ושומרון ולמעט רמת הגולן, שכן חמאס תומך בתביעה הסורית לרמת הגולן) תחת המוטו "אללה הוא תכליתה; הנביא הוא דמות המופת שלה; הקוראן הוא החוקה שלה; מלחמת הקודש היא דרכה; והמוות למען אללה הוא הנעלה במשאלותיה".

ארצות הברית, האיחוד האירופי, קנדה, אוסטרליה, ירדן, יפן, נורבגיה ומדינות נוספות מכירות בחמאס כארגון טרור בלתי־חוקי; ואף הרשות הפלסטינית הוציאה את הארגון אל מחוץ לחוק (ביוני 2007). חמאס אינו ריבון לגיטימי ברצועת עזה; הוא הוא 'הכובש' ברצועה. הוא מדכא את תושביה ברגל גסה, ועיקר פעילותו מתמקדת בהעצמת החימוש לקראת סבבי לחימה עם ישראל ולא בהבטחת ביטחון התושבים וקידום רווחתם; ולפיכך אין סיבה שישראל תכיר בו כישות מדינית או תנהג בו ככזו. כלפי חמאס ועזה יש לנקוט מדיניות ביטחונית־אסטרטגית של לחימה נגד טרור: ללא הפסקה וללא הסתנוורות מהפסקות־אש־לכאורה המנוצלות להתעצמות וגורמות לסבב הבא להפוך קשה יותר.

מדינת ישראל חייבת למגר את שלטון החמאס ברצועת עזה, על מנת לספק ביטחון לתושבי עוטף עזה בפרט ולמדינת ישראל בכלל (שכן לחמאס ישנם טילים המכסים מחצית משטחה של המדינה), ולהשיב את הרתעתה של מדינת ישראל כלפי

אויביה. מדינת ישראל חייבת ליצור תוכנית אסטרטגית למיגור חמאס ולהוביל ליישומה; שום ארגון או מדינה בעולם לא יעשו זאת במקומנו, אולם הם בהחלט עשויים להצטרף למאמץ אם ננהג בתבונה אסטרטגית. להלן אצביע על שלושה מאמצים מרכזיים, גלויים ברובם, שיש לנקוט לטובת השגת יעד זה.

המאמץ הראשון הוא דיפלומטי. סביב מטרת מיגור חמאס יש לגייס את מדינות העולם בשלושה מעגלים: במעגל ראשון: מדינות האזור הערביות הסובלות מחמאס ומהג'יהאד הקיצוני (מצרים, ירדן, סעודיה ואולי אף טורקיה); המעגל השני יכלול את ארצות הברית ורוסיה; והמעגל שלישי יכלול את שאר מדינות העולם שלמדינת ישראל יש יחסים דיפלומטיים איתן.

המאמץ השני הוא מאמץ כלכלי. בדומה למדיניות כלפי הממשל האירני והצפון־קוריאני, יש להפעיל לחץ כלכלי על חמאס בפרט ורצועת עזה בכלל, לטובת הַחלשתו הפיסית ולטובת היחלשותו בעיני התושבים ברצועה; זאת לצד המשך מדיניות של אפשור סיוע הומניטרי מבוקר.

המאמץ השלישי הוא כמובן המאמץ הצבאי והמודיעיני. על ישראל לחדול מלהסתפק בפעילות תגובתית למהלכים התקפיים של חמאס; תחת זאת, שומה עליה לשקול ברצינות רבה אופציות של מבצעי מנע לטובת החלשה ומיטוט הארגון (בנוסח מבצע חומת מגן למשל). לכל מאמץ צבאי יש להגדיר מטרות מבצע נהירות וברורות, בניגוד לנעשה בשלושת המבצעים האחרונים (עופרת יצוקה, עמוד ענן וצוק איתן) שתהיינה מטרות תכליתיות ועמידה בהן תשפיע על המצב בעזה באופן משמעותי ויסודי. דוגמה למטרה כזו עשויה להיות ניתוק מוחלט של רצועת עזה מסיני. חיבור עזה למצרים, ובאופן ספציפי לחצי האי סיני שנוכחותו של דאעש בו הולכת ומתעצמת (באמצעות ציר פילדלפי הפרוץ) הוא אחד הכשלים המרכזיים המאפשרים את התעצמותו הבלתי־פוסקת של חמאס. הרחבת פרוזדור הגבול (בתיאום מלא עם מצרים) והכנסת נוכחות של צה"ל לפרוזדור זה, תוך הקמת מכשול דומה לזה הנבנה כיום בין הרצועה לישראל, תהיה מכה קשה לחמאס ותשנה במידה משמעותית את מאזן הכוחות מולו.

למען הסר ספק: במסגרת האסטרטגיה המוצעת אין – ולא צריכה להיות – כוונה (או שאיפה) שמדינת ישראל תשוב לשלוט ברצועת עזה ובמיליוני הפלסטינים החיים בה. בתום מיגור חמאס יש להשיב לרצועת עזה את הרשות הפלסטינית ולאפשר לה לשלוט בה באופן מלא, ובכך לפתוח אופציה להתקדמות לקראת הסדר ושיתוף פעולה ביטחוני בדומה למתרחש ביהודה ושומרון – ואולי אף להסדר קבע בעתיד.

למועט ולהניח תשתית

למעשה, תהיה זו טעות לדון בסוגיית רצועת עזה ושלטון חמאס במנותק מהשאלה הכוללת של עתיד האזור כולו והסכסוך הישראלי־פלסטיני. דא־עקא שעומק הסכסוך והקרע בין הצדדים, משברי האמון בין ההנהגות, והיעדרו של שלטון פלסטיני מרכזי ואפקטיבי אינם מאפשרים התקדמות מיידית לפתרון ישיר או עקיף של השאלות הכוללות. חייבים לומר את האמת הכואבת: פערי העמדות בין ישראל לבין ההנהגה הפלסטינית, השנאה, האיבה ברמת הפרט, חוסר האמון בין המנהיגים בשני הצדדים, ומעל לכול שליטת חמאס בעזה ורפיסות

מנהיגותית בראשות הפלסטינית – כל אלה שוללים את היתכנותם של פתרונות מלאים ובני־קיימא לסכסוך.

עם זאת, אין בכל האמור כדי לוותר על צעדים שניתן לבצע עתה לטובת שיפור המצב והגברת ההיתכנות להסדר עתידי; אלא שלשם כך יש לפתור בעיה נוספת, משמעותית לא־פחות, המעיבה על היתכנותו של סיום הסכסוך – היעדרה של אסטרטגיה ישראלית כללית בסוגיה כבר חצי יובל שנים ויותר. במשך למעלה ממאה שנות סכסוך, ובמיוחד בחצי היובל האחרון (מ־1995), לא השכילה ישראל לייצר אסטרטגיה מגובשת המבוססת על עקרונות קשיחים שלאורם תעצב את מדיניותה. לשון אחרת: אין לסכן את ביטחון המדינה ותושביה בהרפתקאות 'הגיוניות' לכאורה (דוגמת הסכם אוסלו מעת שהיה ברור כי ערפאת אינו מתכוון ליישמו, ובוודאי ההתנתקות שהביאה עלינו את שלטון חמאס ואיום הטילים על מחצית המדינה) מבלי שתהיינה חלק מתוכנית אסטרטגית כוללת.

אין כאן המקום לדון בפרוטרוט באסטרטגיה כוללת זו, ופירוט זה יבוא בהזדמנות אחרת. תחת זאת, אבקש להציע כאן את שבעת עקרונות הברזל שיש להעמיד בתשתיתה של אסטרטגיה כזו ולציין כמה צעדים שניתן לבצע לאורה – על מנת שהמאמצים למיגור חמאס לא יותירו את הזירה מופקרת לכל התפתחות אלא יקדמו את ישראל אל סל אפשרויות מועיל ואטרקטיבי בעבורה.

שבעת עקרונות הברזל שמדינת ישראל צריכה להציב בפני העולם בכלל והפלסטינים בפרט הם: (1) בכל הסדר, ישראל תישאר מדינה חד־לאומית עם רוב יהודי מוצק ומובטח; (2) זכות השיבה אל תוך גבולות 1967 לא באה בחשבון; (3) יהודה ושומרון ורצועת עזה הם מקשה אחת (למעט מצב שבו ירדן מוכנה לספח בחזרה חלק מיו"ש); (4) הסכסוך הוא אזורי ולא מקומי, ופתרונו חייב לכלול הסדר משולב עם מדינות האזור; (5) ירושלים המאוחדת היא בירת ישראל לנצח; (6) אין מקום לשני צבאות בין הירדן לבין הים התיכון; (7) כל ששת העקרונות הקודמים הם מקשה אחת ואין עליהן משא ומתן.

על מדינת ישראל לנקוט צעדים ופעולות שתכליתם נגזרת מעקרונות אלו. באופן ספציפי, בנוגע לסוגיה העזתית ישנם כמה צעדים הנגזרים מעקרונות אלו – במיוחד מהעיקרון השלישי הדורש להתייחס ליהודה ושומרון ורצועת עזה כמקשה אחת – וניתן ליישמם לאחר מיטוט חמאס והשבת הרשות הפלסטינית לרצועה.

עקרון יהודה ושומרון ורצועת עזה כמקשה אחת הוא למעשה הסיכוי היחיד להתפתחות כלכלית ומסחרית של הפלסטינים. ישראל צריכה לדרוש כי שני האזורים יחוברו במנהרה תת־קרקעית שתכלול מסלולי רכב ורכבת (מרחק של 35 ק"מ, עם הפרש גובה של כ־400 מטרים בין תרקומיא לבין בית־חנון). מנהרה זו תמנע חיכוך עם ישראל ותעצים את תחושת החופש וקלות המעבר בין האזורים ואל שאר מדינות העולם.

יש להקצות מזח בנמל אשדוד לניהול פלסטיני מלא על ידי הרשות הפלסטינית (ייבוא, ייצוא, מכס וכיוצא באלו) למעט בידוק ביטחוני, וליצור אי מלאכותי במרחק קילומטרים בודדים ממול לחופי עזה (מחובר בגשר שיאפשר הקמת נמל מים עמוקים ושדה תעופה בינלאומי). כמו כן יש לאפשר הצבת תחנת כוח או גנרטור על גבי ספינה

מול הרצועה, עם בידוק בטחוני של כלי השיט מתחנת הכוח לחופי עזה, וכן לעודד הקמת מתקן התפלת מי ים ענק לחופי עזה – על מנת לקדם את עצמאותה מבחינת תשתיות. נוסף על כך יש להגדיל בהדרגה את כמות העובדים הנכנסים לישראל עד לכדי 100,000–120,000 עובדים שיחליפו את כלל העובדים הזרים בישראל.

צעדים אלה יובילו לשיפור מהותי במצב הכלכלי בשני האזורים וייצרו מנופים כלכליים משמעותיים כנגד המנהיגות הפלסטינית (במידה שזו תאפשר טרור או תעודד אותו). הצעדים אף יפתחו אופציות להתקדמות להסדר כלשהו בסוגיה הפלסטינית (כאשר כל קשת האפשרויות השומרות על חזון מדינת ישראל הן לגיטימיות: מדינה מפורזת עצמאית, פדרציה עם ירדן או מצרים או כל אפשרות אחרת), ומאידך־גיסא יהיו הפיכים – במידה שיתבררו כבלתי־מועילים.

הכול פתוח; ובלבד שיעלה בקנה אחד עם שבעת עקרונות הברזל שיובילו את ישראל לגיבוש אסטרטגיה ברורה וארוכת טווח אשר תשיב לה את השליטה בגורלה.

אלוף (מיל') ד"ר **יום־טוב סמיה** שימש במפקד פיקוד הדרום וחבר בצוות המו"מ הביטחוני עם הרש"פ. כיום יו"ר מפלגת ביח"ד.

תגובות

בתגובה ל"בלי בג"ץ, בלי בד"ץ ובלי שוטרים" מאת משה קופל, גיליון 12

דני אורבך

סודה המביך של אוטופיית המסורת

במאמרו הראשון בסדרה על גיבוריו הדמיוניים שימען והיידי, בגיליון 8, טען משה קופל כי עולמה של היידי הליברלית, על המוסר האוניברסליסטי, הרפורמיזם המתמיד והאמונה בתבונה המאפיינים אותו, נמצא במגמה של שקיעה וניוון. לעומת זאת, עולמו של שימען החסיד, הבנוי על שמרנות בריאה ואמונה במסורת הדורות, ימשיך לפרוח ולשגשג גם בעתיד. במאמר תגובה, בגיליון 9, הראיתי כי העדויות ההיסטוריות מפריכות את טענותיו של קופל. לא רק שעולמה הליברלי של היידי אינו נמצא במגמת שקיעה, אלא להפך – הוא מזין את עולמו של שימען ותומך בו. השמרנות החרדית אינה יכולה להתקיים ללא מסגרת מדינית חיצונית שתתמוך בה, עדיף מדינה ליברלית שתיתן לה חופש דת, רווחה וביטחון.

חלקו הבא של הטיעון של קופל הופיע במאמרו השני, בגיליון 12. הוא הסביר כי העולם השמרני של שימען יציב ומוצלח כל כך בעיקר מפני שהוא **אינטואיטיבי**. שימען, כך כותב קופל, חי במערכת עדינה ומתוחכמת של איזונים ובלמים הנקבעים מתוך שילוב בין מסורת אבות שנתגבשה לאורך הדורות, פסקי הלכה של אליטה רבנית מלומדת, ורצונו של הציבור. ההלכה התקבעה לא כ"ראה כזה וקדש" שהונחת על העם מלמעלה על ידי רבנים, אלא כביטוי של מסורת חיה. לפיכך היא נשמרת מתוך כבוד ורצון וללא כפייה כלשהי. בניגוד למדינה הרגולטורית והממורכזת של היידי, שבה מומחים פרוגרסיבים כופים על העם את משנתם הבריאותית, החברתית והכלכלית, המערכת ההלכתית של שימען מתנהלת באופן רך: חלום ליברטריאני של ממש. כדי להמחיש את הטיעון הזה, קופל מציע כמטפורה את השפה. הלשון שבני אדם משתמשים בה כאמצעי תקשורת מתגבשת ומשתנה לאורך הדורות ללא כפייה ותוך כדי הסכמה הדדית, וה"כללים" שנקבעים על ידי האליטה (עורכי לשון, מדקדקים) אינם אלא ביטוי של דרכי דיבור מקובלות.

אולם התמונה האידיאלית שמציג קופל נפגמת מעט כאשר שמים לב לייחודיות המוזרה הקיימת בעולמו המשפטי של שימען. מערכת החוקים של העם היהודי, על כל האיזונים הפלאיים שלה, מתקיימת מזה אלפיים שנה בחסותן של מערכות

חוקים זרות הנהוגות בארצות פזוריו. שימען חי בחסות החוק האמריקני. אביו וסבו, עוד לפני שנתקלו בצורר הנאצי, חיו בחסותם של חוק פולני, רוסי, אוסטרי או פרוסי. וכך בכל מקום. אפילו מדינת ישראל אימצה את המשפט החילוני המערבי ברוב תחומי החיים. בתי המשפט שנהגו לפי ההלכה היהודית פעלו מתוך הסכמה, ובתחומים מצומצמים יחסית (דין אישי למשל), מפני שהאחריות לניהולה של החברה מעולם לא הייתה מוטלת עליהם. החוק של החברה החיצונית היה, כמובן, מפלה ולא הוגן כלפי היהודים עד המאה ה־20 ממש, אבל ברוב המקרים מערכת החוקים החיצונית הייתה זו שדאגה לחוק ולסדר. בתגובתי למאמר הראשון כבר כתבתי שמערכת החוקים האמריקנית, זו שהיידי אמונה עליה, יוצרת סביבה אידיאלית גם לחייו השמרניים של שימען, ובמידה רבה – הוא ועולמו תלויים בסובלנות שהיא מכתיבה. אבל מה היה קורה למערכת שמרנית־אינטואיטיבית דוגמת זו של שימען **ללא** החסות של מערכת חוקים חיצונית ומחייבת?

זו אכן שאלה מעניינת, מפני שבעולם אכן יש חברות המתנהלות לפי משפט מנהגי ולאור מסורת אורגנית, בהתאם לשמרנות האינטואיטיבית שקופל מהלל ומקלס. הן קיימות בעיקר בארצות מסורתיות ושבטיות, שבהן לאנשי החוק שבבירה אין כוח ויכולת לכפות את חוקיהם הר כגיגית, ואפילו הדת, חשובה ככל שתהיה, משמעותית פחות מהמסורת המקומית. באפגניסטן, למשל, הממשלה המרכזית בדרך כלל לא מסוגלת לכפות את מרותה על השבטים השונים, ואלה מתנהלים **בדיוק** לפי האידיאל שמתאר קופל: מסורת מקומית אינטואיטיבית, המושפעת אמנם מאנשי דת מכובדים ומשכילים, אולם זורמת מלמטה כשילוב של לחצים מהציבור ותגובה של האליטות המקומיות השונות.

כדי להסביר טוב יותר את הטיעון שלי, אני רוצה ללכת בעקבותיו של קופל ולשרטט דמות היפותטית. נא להכיר – זלמאי. גיבורנו זלמאי הוא סנדלר עני שחי לו בעיירת שדה במחוז הלמאנד בדרום אפגניסטן, ויש לו כמה זהויות החופפות זו לזו. מבחינה דתית, הוא מוסלמי סוני, ומבחינה אתנית – פשטוני. הוא גם שייך לשבט הנור־זאי, המחזיק במסורת מקומית עשירה בת מאות רבות של שנים, ואף למשפחה מורחבת מסוימת בתוך השבט.

יום אחד נתקל זלמאי בסיטואציה לא נעימה. בתו היפה, סמירה, מתראה דרך קבע עם עובד או"ם נורבגי מצודד במהלך עבודתה כרוכלת. האב, המודע לכך שמעשיה של סמירה חורגים מכללי הדת והמסורת ואף עשויים להמיט עליו חרפה, חוכך בדעתו מה לעשות. כמו שימען, הוא ישאל את עצמו מה סבו היה עושה במצב דומה. הוא יתהה גם מהי דעת הרוב בשבט ובמשפחה המורחבת, ובמיוחד בקרב אנשים שהוא מעריך. ייתכן גם שכפי ששימען מתייעץ עם הרבי מגור, יתייעץ אף זלמאי עם איש דת (מולה) מכובד בעיר המחוז. המולה אמנם יודע שרצח נשים על כבוד המשפחה אסור לפי ההלכה האסלאמית היבשה (רק בית דין שרעי מוסמך להוציא להורג על ניאוף, ורק בתנאים מסוימים), אולם בתוך עמו הוא חי, והפסיקות שלו לא יכולות להיות מנותקות מהקונצנזוס הכללי. לכן ירמוז לזלמאי שבמצבים מסוימים אין מנוס מצעדים דרסטיים כדי לשמור על כבוד השבט ומצוות האל. בתהליך דומה להפליא למנגנון קבלת

ההחלטות של שימען, זלמאי מכריע: הוא ירצח את בתו ואף יפרסם את הדבר ברבים, למען יראו וייראו.

הבדל מהותי בין זלמאי לבין שימען הוא שהראשון אינו נתון ללחצים של "היידיות" למיניהן. הממשלה המרכזית בקאבול רחוקה וחלשה, ואליטות פרוגרסיביות חטטניות כמעט ואינן קיימות, ובכל מקרה אינן רלוונטיות. אצל שימען, המסורת קובעת מה יאכל, מה ילבש, עם מי יתחתן ואיך ינהל את היחסים עם אשתו וילדיו, אבל לא כיצד יתמודד עם פשעים חמורים. אם חס וחלילה יתקל שימען בשודד, רוצח או אנס, הוא ינהג בדיוק כמו שכניו האמריקנים־נוצרים: יקרא מיד למשטרת ניו־יורק.

אבל לזלמאי אין "מדינת היידי" שתעשה סדר. מערכת החוקים המסורתית שלו, השמרנית־אינטואיטיבית, צריכה להתמודד גם עם שאלות של ביטחון קיומי בסיסי. לכן, אם סנדלר מהשבט המתחרה, אחמד־זאי, יסטור לבן דודו ברחובה של עיר, זלמאי ינהל בראשו, במודע או שלא במודע, אותו תהליך "שימעני" – 1. מה סבא שלי היה עושה. 2. מה הקונצנזוס בקרב זקני השבט. 3. מה עמדתם של אנשי הדת הרלוונטיים. 4. מה אומרת ההלכה האסלאמית – כאשר שני השיקולים האחרונים ממלאים תפקיד משני יחסית. ייתכן מאוד שבשקלול כל הגורמים הללו יגיע למסקנה שעל כבוד השבט אין למחול. היום סטירה, מחר דקירה, ומחרתיים התקפת דמים: שבט שלא שומר על כבודו עלול אף לאבד את בעלי בריתו. ובהיעדר מדינה חזקה, המסורת תכתיב תגובה מהירה: נקמה שתוביל בסבירות גבוהה למלחמה עקובה מדם.

מדובר כאן כמובן בתרחיש אפשרי אך לא הכרחי. במערכת השמרנית־אינטואיטיבית של זלמאי יש גם איזונים, בלמים ומנגנוני ריכוך שנועדו למנוע תוצאות כאלו, כגון מועצות בין־שבטיות. אבל התפרצויות תקופתיות של אלימות קשה בין משפחות ושבטים הן חלק בלתי נפרד ממציאות החיים בחברות מסורתיות כאלו.

יקומו המתנגדים ויאמרו: כיצד אתה מעז להשוות? הרי שימען, בניגוד לזלמאי, לא יעלה על דעתו לרצוח את בתו על כבוד המשפחה. אפילו אם תתחתן עם גוי, אפילו אם תתנצר, הוא אולי ינדה ויחרים אותה, אך קשה להניח שינקוט אלימות פיזית כלפיה. נראה כי למרות הדמיון המובהק בתהליך קבלת ההחלטות בין שימען לזלמאי, **התוכן** של ההחלטות הללו שונה. שימען אינו אלים, ואילו אצל זלמאי אלימות היא חלק אינטגרלי מהחיים.

חשוב אפוא להבהיר: בעיניי אין מדובר כאן, לפחות לא באופן בלעדי, בהבדל בין המסורות הדתיות של השניים (ההלכה האסלאמית אוסרת רצח על כבוד המשפחה), אלא בכך שהמערכת של שימען מעולם לא עמדה בפני עצמה, וכמעט תמיד הייתה תלויה במערכות חוק זרות, חיצוניות לה. מסיבה זו היא גם לא נזקקה לאלימות ולא הוכתמה בדם. שימען מוגן על ידי כידוניהם של אחרים, ולכן יכול להמשיך ולנהל את חייו כשמרן אינטואיטיבי שליו ושוחר שלום.

למעשה, בתקופות העתיקות והרחוקות שההלכה היהודית אכן ניהלה את מערכת החוקים בישֵות מדינית עצמאית או אוטונומית, היא הייתה רחוקה מאד מהשמרנות האינטואיטיבית הרכה, חסרת הכפייה, שקופל מדמיין לעצמו. בתקופת

בית שני, למשל, הסנהדרין ויתר בתי המשפט ההלכתיים לא ראו בעצמם מערכת לא מחייבת המייצגת את רצונו של העם. הזרמים שהגיעו מלמטה השפיעו עליהם, כמובן, כפי שהם משפיעים על כל מערכת משפטית, אולם הם בהחלט לקחו לעצמם סמכות להעניש ולכפות על העם את חוקי הדת הר כגיגית. די שנציין שארבע מיתות בית דין – שריפה, סקילה, הרג וחנק – לא נקבעו סתם כך. העובדה שהפכו אות מתה בדורות מאוחרים יותר קשורה בעיקר לחוסר יכולתם של חכמי ההלכה היהודית לאכוף אותן תחת שלטון הגויים.

הטעות של קופל, עתה כמו בעבר, היא התעלמותו המתמידה ממערכת הבלמים **החיצונית** המאפשרת את הקיום היהודי, ה"שמרני אינטואיטיבי" שהוא כה אוהב ומעריץ. שימען אולי מתנגד להיידי, אבל בסופו של דבר הוא תלוי בה. ברגע שיצטרך לנהל מדינה, ולא רק לחיות במדינות המתנהלות לפי "חוקי הגויים", מערכת החוקים שלו תשתנה. לא ברור אם תהפוך להיות תיאוקרטיה אכזרית כמו איראן, אנרכיה שבטית כמו אפגניסטן, דמוקרטיה מסורתית כמו ישראל או אפילו מדינה המופרדת מהדת כמו ארה"ב, אבל דבר אחד ברור כשמש: היא תהיה שונה מאוד מהאידיליה המתקתקה שקופל מדמיין לעצמו.

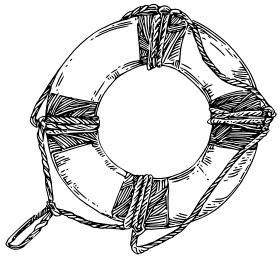
ד"ר **דני אורבך** הוא היסטוריון צבאי מן האוניברסיטה העברית. בין ספריו: 'ואלקירי: ההתנגדות הגרמנית להיטלר' ו'בוגדים למען המולדת: המורדים הפטריוטים של יפן' (בקרוב). בעל הבלוג 'הינשוף'.

הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

השלב המסכם במסלול ההכשרה של גדס"ר צנחנים הסתיים בטרגדיה: סמ"ר אביתר יוספי מעד תוך כדי ניסיון לחצות את נחל חילזון בגליל התחתון ביום גשום במיוחד, ואותר מאוחר יותר על ידי כוח של יחידת החילוץ הצבאית 669 כ־150 מטרים ממקום הנפילה. מאמצי ההחייאה כשלו והוא נפטר בדרכו לבית החולים. תחקיר שערך הצבא גילה שלושים **תקלות ב'נוהל הקרב'** (ההכנות לאימון) וב'ניהול הקרב' (השליטה באימון בזמן אמת). // בתחקיר נקבע כי "ההחלטה של חפ"ק הניווט להמשיך באימון על אף שורת תמרורי אזהרה, כולל תנאי מזג אוויר ודיווחי לוחמים, הביאה להתנהלות חפ"ק כושלת שגרמה לאובדן שליטה על 200 חיילים בשטח". הרמטכ"ל אביב כוכבי קבע שאופן האימון חרג מפקודות הצבא, לא תאם את מאפייני האימון, ובוצע בתקלות ועם סטנדרט נמוך. הוא עמד על "חוסר מקצועיות של שרשרת הפיקוד והכרת הפקודות", "חוסר משמעת של שרשרת הפיקוד", "חוסר שיקול דעת במימוש האימון" ו"קבלת החלטות לא מספקת של המפקדים". // כוכבי אימץ את ההמלצות הקשות של צוות התחקיר. מפקד גדוד הסיור של הצנחנים הודח מתפקידו. הקצין, בדרגת סגן־אלוף, היה אמור להתמנות לתפקיד סגן מפקד חטיבת הצנחנים. יחד עמו הודחו מפקד המגמה, מפקד הפלוגה, סגן המפקד ומפקד הצוות. מח"ט הצנחנים הנוכחי יקי דולף קיבל נזיפה פיקודית. גם חוקרי מצ"ח נכנסו לתמונה, ולא מן הנמנע שייפתחו הליכים פליליים נגד חלק מהמעורבים.

האירוע מתחבר להחלטת הפרקליטות על הגשת כתבי אישום בעבירת הריגה נגד ראש מכינת בני ציון לשעבר יובל כאהן ומדריך הקבוצה אביב ברדיצ'ב, בגין אחריותו למותם של עשרה נערים באסון נחל צָפִית לפני שנה. הקבוצה יצאה לטיול גיבוש לקראת לימודים במכינה. התכנון המקורי היה לטייל בנחל צאלים, אך בשל חשש לשיטפונות הוחלט על שינוי המסלול לנחל צפית ונחל תמר. חצי שעה לאחר תחילת ההליכה נלכדה הקבוצה בשיטפון עז. עשרה מחברי הקבוצה הצליחו לחלץ את עצמם, והשאר נסחפו בשיטפון. מכתב האישום עולה כי המנהלים קיבלו התראות ממוקדות על שיטפונות אפשריים בנחלי האזור ולקחו סיכון בלתי סביר בהוצאת הטיולים אל הפועל. מדריכה צעירה ושמה נעם דור, בתו של סגן מפקד יחידת החילוץ בערבה, התריעה כמה וכמה פעמים על השיטפונות הצפויים אולם זכתה להתעלמות.



כתב ההגנה של הנאשמים באסון הנחל טרם הוגש, אולם גם בהינתן שלא כל הפרטים העובדתיים מדויקים, ברור שמדובר באירוע חמור של רשלנות קשה המחייב הפקת לקחים מערכתית. מניעת אסונות בסדר גודל שכזה דורשת תחזוקת הרתעה כלפי מפקדים ומחנכים. **הבעיה היא שהפקת הלקחים מטרגדיות כאלו יוצרת לא פעם אפקט מצנן חריף** על ליבת הפעילות של ארגונים חינוכיים או ביטחוניים. בספרו 'לוגיקה בפעולה' הראה דורון אביטל כיצד עובדת "תרבות הכסת"ח": תקלות מבצעיות גורמות לאימוץ "דפוסי ניהול ותכנון ריכוזיים, הכבולים בפרוצדורות סכמתיות הכופות עצמן על תהליך קבלת ההחלטות". כך נוצר שיתוק דה־פקטו. // חדר המצב של משרד החינוך הוא דוגמה לכך. מורים לשל"ח מספרים שהעמסת תנאים אינסופיים לאישור טיול ממוצע הובילה לידי כך שהתלמידים מוגבלים לטיולים בתנאים סטרילייים, ומחמיצים פלח מרכזי מחוויית ידיעת הארץ בשטח דרך הרגליים, זו שהוריהם גדלו עליה. דוגמה נוספת היא אימוני מילואים רבים המתקיימים תחת מגבלות בטיחות מופרזות (כמו נהיגת לילה רק באורות דולקים) היוצרת פער בלתי ניתן לגישור בין האימון לבין השדה המבצעי ופוגעת במוכנות של הכוחות ללחימה בתנאי אמת. הליבה של הבטיחות איננה פורמלית אלא ערכית־אישית. הבטחתה דורשת שכל ישר, חשיבה רחבה ופתיחות לביקורת. הניסיון להכניס את כל אלו לאלגוריתם מתוכנן ומהונדס לא תמיד מצליח.

■

רפורמת עבירות ההמתה שעברה בקריאה שנייה ושלישית בכנסת אמורה לשים קץ לתופעת עיוות דין קשה שיוצר המדרג הנוכחי של עבירות ההמתה בחוק העונשין הישראלי. // דוגמה לעיוות ששרר היא הסדר הטיעון שחתמה הפרקליטות, באישור בית המשפט, עם ראאד רושרוש, רוצחה של תהילה נגר. רושרוש הואשם בהריגה בלבד למרות התיאור המזעזע של מעשיו. נחסוך אותו מקוראינו, אך נאמר שיש בו חנק, חבטה וסקילה אכזריים מנשוא, חלקם גם לאחר שאיבדה את הכרתה. // עבירת רצח בכוונה תחילה (שבצידו מאסר עולם חובה) דורשת עמידה ברף ראייתי גבוה הכולל כוונה מוקדמת, הכנת אמצעי הריגה ועוד, והפרקליטות נתקפה פיק ברכיים ופקפקה ביכולתה לעמוד בו. לכן החליטה להמיר את סעיף האישום להריגה (עד עשרים שנות מאסר). כך גם במקרה של הסייעת אינה סקיבנקו מפתח־תקווה, שחנקה למוות את התינוקת יסמין וינטה. גם כאן מתאר כתב האישום מעשה מכוון, מתמשך ואלים של חנק בשמיכה ומאבק בניסיונה של התינוקת להינצל. גם היא הואשמה בהריגה. // במקביל החליטה הפרקליטות להגיש כתב אישום בגין אותה עבירה, הריגה, נגד ראש

מכינת בני ציון על אסון הנחל, וכן נגד קטין מישיבת פרי הארץ בטענה שדגימות דנ"א שנמצאו ברכבה של עאישה ראבי מוכיחות כי הוא שהשליך את האבן שגרמה למותה. הכנסת מקרים כה רחוקים מבחינת היסוד הנפשי שלהם תחת אותו סעיף אישום צר יוצרת בעיית צדק חמורה. // ההמחשה הטובה ביותר לעיוות ששרר עולה במקרי תאונות דרכים קטלניות. לא פעם הפרקליטות מתלבטת בין הרשעה בגרימת מוות ברשלנות לבין הרשעה בהריגה. ההבדל בעונש המרבי ענק: שלוש שנים לגרימת מוות ברשלנות לעומת עשרים להריגה. נהג שנסע במהירות מופרזת ולקח על עצמו סיכון בלתי סביר בתחושה ש"לי זה לא יקרה" יואשם בהריגה, אולם אם יצליח להטיל ספק בכך שהוא היה מודע לאפשרות סיכון חיי אדם (בכביש 6 לדוגמה) הוא יורשע בגרימת מוות בלבד. ההבדל הדרמטי בעייתי, והשופט נדרש להיות בוחן כליות ולב.

הרפורמה שינתה את המצב מקצה לקצה וקבעה מדרג חדש: המתה בנסיבות כמו תאונות דרכים תוגדר "גרימת מוות בקלות דעת" שעונשה עד 12 שנים. **עבירת הרצח הבסיסית תכלול מעשים שנעשו מתוך כוונה או אדישות ועונשה עד מאסר עולם.** מעבר לכך הוגדרה עבירת 'רצח בנסיבות מחמירות' שעונשה מאסר עולם חובה. לשם ייכנסו מקרי רצח בנסיבות של טרור, אכזריות מיוחדת, קורבן קטין או חסר ישע ועוד. // ומה עם מקרים כמו של כרמלה בוחבוט, שרצחה בעל שהתעלל בה? לכך נוספה קטגוריית 'המתה בנסיבות של אחריות מופחתת' שעונשה עד 15 שנה. אליה ייכנסו גם מקרי רצח בעקבות התגרות ש"הקשתה על הנאשם לשלוט בעצמו".

■

להחלטת בג"ץ לפסול את מועמדותו של מיכאל בן־ארי לכנסת קדמה המלצה של היועץ המשפטי לממשלה, אביחי מנדלבליט, ברוח זו לוועדת הכנסת. היועץ הציג לוועדה ציטוטים של בן-ארי אשר לטענתו "כללו הסתה לליבוי יצרים שיטתי נגד האוכלוסייה הערבית וביזוי שלה בצורה מכלילה: 'אומה רצחנית', 'בעלי אופי בוגדני ורצחני', 'אנשים שמבינים רק כוח'". הוא הוסיף כי "לא מדובר באמירות ספוראדיות ואקראיות לגבי נושא טפל ושולי, אלא בהתבטאויות מהתקופה האחרונה לגבי מטרות מרכזיות של המועמד, אשר מבקש בשמן להיבחר ולהשתלב במסגרת הפוליטית". // במענה לשאלה מדוע נמנע במקביל מלפסול את מפלגת בל"ד, שלא רק העמידה מאורות דור כעזמי בשארה ובאסל ע'טאס, אלא גם קברניטיה בהווה נושאים קופת שרצים של התבטאויות על גבול האנטישמיות, הסביר היועץ כי "**עילות הפסילה של בל"ד ושל בן־ארי** הן שונות ... שפורשו בפסיקה באופן שונה – עילת הסתה לגזענות ביחס לבן־ארי, לעומת

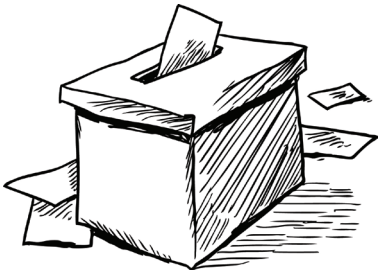
עילות של תמיכה בארגון טרור ושלילת אופייה של ישראל כיהודית ודמוקרטית ביחס למפלגת בל"ד". ההערה הזו חשובה, כי היא מלמדת על קריאה סלקטיבית של היועץ – כמו גם של בית המשפט העליון – בסעיף 7א לחוק יסוד הכנסת.

פעם אחר פעם תיקן המחוקק את החוק במטרה לאפשר פסילת מפלגות בפועל בגין שלילת זהותה היהודית של המדינה. משנת 1992 שונה הנוסח כך שהיקף המילים בחוק צמח מ־32 מילים ל־122. כל זה לא עזר, ולמעשה משנת 1965 שבה נפסלה המפלגה הסוציאליסטית (פס"ד ירדור) לא נפסלה שום מפלגה השוללת את קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית. עמדת היועץ מבשרת על מפנה: סעיף 7א חוזר להיות רלוונטי, אולם רק כלפי יהודים המתבטאים בגזענות. // **ההיסטוריה של תיקוני החקיקה מלמדת על האיפָה ואיפה**: סעיף 7א שתוקן בשנת 1985 אפשר את פסילתה של תנועת כ"ך בשנת 1988, ואת ממשיכיה מתנועת כהנא חי בשנת 1992, אך לא את עזמי בשארה בשנת 1999, אף שצוטט כמי שאומר כי "אין לציבור היהודי זכות להגדרה עצמית" וש"מבחינה היסטורית הרעיון של מדינת היהודים איננו לגיטימי". מאוחר יותר הואשם בשארה בעבירות של ריגול חמור. // בשנת 2003 החליטה ועדת הבחירות לפסול את מועמדות ח"כ אחמד טיבי וכן את רשימת בל"ד ואת ח"כ בשארה שעמד בראשה, הן בעילת התמיכה במאבק מזוין של הפלשתינים, הן בשל שלילת קיום המדינה כמדינה יהודית. ההחלטה הגיעה לבג"ץ והשופט אהרן ברק ביטל אותה. // הכנסת תיקנה את החוק והוסיפה כי יש לראות את "מי ששהה במדינת אויב שלא כדין בשבע השנים שקדמו למועד הגשת רשימת המועמדים כמי שיש במעשיו משום תמיכה במאבק מזוין נגד מדינת ישראל, כל עוד לא הוכיח אחרת". ב־2009 החליטה ועדת הבחירות לפסול את בל"ד ואת רע"מ־תע"ל על בסיס תיקון החקיקה, אולם גם החלטה זו נהפכה בבג"ץ. בבחירות 2013 החליטה הוועדה לפסול את חנין זועבי, על רקע התבטאויותיה ועל רקע השתתפותה במשט המרמרה. למותר לציין שגם החלטה זו נהפכה בבג"ץ.

לאור זאת, כוונתו של היועמ"ש מנדלבליט להחיות את סעיף 7א לאחר שהפך למעשה לאות מתה בספר החוקים מסתמנת לא רק כנקיטת צד פוליטי, אלא גם כיישום מפלה ופוגעני במיוחד של הוראות החוק. ככל שהדמוקרטיה הישראלית מחליטה להכיל קולות קיצוניים, היא חייבת להכיל את הקיצונים משני הצדדים.

■

ומערב הבחירות, למוצאיהן. היועץ המשפטי לממשלה נעתר לבקשת פרקליטי נתניהו ויעביר לסנגוריו את תיק הראיות רק לאחר הבחירות. השימוע עצמו יתקיים רק באוקטובר, וההכרעה הסופית ככל הנראה לא לפני סוף השנה האזרחית, ואולי עמוק בתוך השנה הבאה. // ההחלטה עצמה על **כתבי אישום נגד נתניהו** בכפוף לשימוע (מרמה והפרת אמונים בתיקי 1000 ו־2000 ושוחד בתיק 4000) כמעט לא השפיעה על דעת הקהל בסקרי הבחירות. הציבור מכבד



את שלטון החוק אך לא מתייחס לסוגיית טוהר המידות כשיקול רלוונטי בקלפי. מבחינת בוחרי הליכוד נתניהו הוא גלגולו המודרני של שלמה המלך, זה שהפך את ישראל מפרובינציה מזרח תיכונית נידחת למעצמה בינלאומית. בזכותו כבר לא עם לבדד ישכון. // כמו בימי שלמה המלך, הציבור מוכן לקבל פגמים במנהיגות כל עוד המערכת מתפקדת. אבל כמו באותם ימים, מי שמפיל בסוף את המלך זה רק הוא בעצמו. שלמה המלך נשחק בסוף ימיו, נשיו הטו את לבבו. בנו רחבעם נפל לאחר שזנח את עצת הזקנים והקשיב לעצת הנערים. אם נתניהו המלך ייפול זה יהיה גם בגלל האישה וגם בגלל הנערים. הנערים שהפילו את נתניהו הם גם הדוברים ויועצי הניו מדיה שלו. הוא נגרר אחריהם לקרבות בוץ מלוכלכים בסגנון טראמפ ואיבד את הפאסון הממלכתי. אם היה חכם, היה מציב לידו יועץ חזק דוגמת גד הנביא – שלא מתחנף ולא מתרפס ומשקף לו את האמת העירומה.

כזכור, תיק 1000 עוסק בקשרים שבין נתניהו לבין אנשי העסקים ארנון מילצ'ן וג'יימס פאקר, אשר כללו על פי החשד קבלת טובות הנאה שונות, שעיקרן אספקת טובין באופן רציף, בהיקף ניכר ובשווי כספי גבוה, תוך נקיטת פעולות שונות מצד נתניהו לטובת מילצ'ן שעמו היה בקשרי חברות; תיק 2000 עוסק במפגשים שקיימו נתניהו ובעל השליטה בקבוצת ידיעות אחרונות ארנון מוזס, ואשר במסגרתם נדונו שינוי הסיקור לטובת נתניהו וקידום הצעת חוק אשר תצמצם את פגיעת העיתון ישראל היום בעסקיו של מוזס; תיק 4000 עניינו עסקת "תן וקח" שנרקמה על פי החשד בין נתניהו לבין איש העסקים שאול אלוביץ'. הלה היטה באופן חריג את הסיקור באתר 'וואלה' שבשליטתו לטובת נתניהו. ראש הממשלה בתמורה אישר עסקת ענק למיזוג בין החברות בזק ויס שהזרימה לאלוביץ רווח של כמיליארד שקלים. // על פניו, אסטרטגיית ההגנה של נתניהו מבוססת על הימנעות מערעור על התשתית העובדתית המגובה בראיות קשיחות, ותחת זאת מבקשת למקם אותה בנרטיב לגיטימי. זה הבסיס לטענות כי "סיקור הוגן איננו תמורה", כי עסקת בזק־יס הייתה מאושרת גם ללא התערבות נתניהו, וכי מתנות, גם בהיקף נרחב, לגיטימיות בין חברים. // הבעיה הקשה ביותר בתיקי נתניהו אינה פרשיות השחיתות עצמן כי אם האפקט המזהם שלהם על השיח הציבורי. בצל התיקים עזב הוויכוח בין הימין לשמאל את תחום הערכים והיעדים הלאומיים, והפך אישי, מחנאי ומתלהם. ההגנה על ראש הממשלה נהייתה לאמת מידה בלעדית כמעט ללגיטימיות במחנה הימין. מהצד השני, מחנה פוליטי שלם התאגד תחת דגל פרסונלי צר – רק לא ביבי. קמפיין הבחירות של המפלגות הגדולות משקף באופן מובהק את התמורה שחלה בשיח. שאלות יסוד כמו עתיד יהודה ושומרון, יחסי דת ומדינה וסוגיות כלכליות כמעט

לא עולות לשיח מעמיק, ושני הצדדים נאבקים בעיקר על הדגל האישי. בהנחה שמערך התיקים שנבנה במשך שלוש שנים הוא כזה שקשה מאוד לצלוח אותו, היום שאחרי יהיה קודם כול הזדמנות לטיהור האוויר וחידוש השיח הערכי.

■

ארי נגל, בן 42, נולד למשפחה יהודית אורתודוקסית ומכהן כיום כמרצה למתמטיקה באוניברסיטת קוני בניו־יורק. לצד היותו נשוי ואב לילדים, פיתח נגל תחביב מוזר שהקנה לו פרסום בינלאומי. הפרופסור הגבוה והנאה ביקש לתרום מזרעו לנשים המבקשות להרות מתרומה, אולם סירב לשתף פעולה עם המגבלות החוקיות וכללי האתיקה של בנקי הזרע. לפני כעשור הוא פצח ביוזמה שנויה במחלוקת: תרומה מזרעו בכוסות חד־פעמיות במקומות ציבוריים, לרוב בשירותי מסעדות או בתי עסק. מפעלו הפילנתרופי התרחב בעיקר בזכות מרפאות במדינות שונות שהסכימו לערוך הפריה לנשים בדרכים פחות קונבנציונליות, ובמרוצת הזמן נולדו מזרעו של האיש 34 ילדים. הפרסום שצבר הוביל שבע נשים ישראליות לבקש ממנו תרומות לשם הפריה במרפאה פרטית. // נגל הגיע ארצה ומסר דגימות להקפאה במעבדות. המעבדות פנו למשרד הבריאות וזה הורה להן **לשפוך את התרומות**. הסיבה: החוק בישראל לא מתיר להפרות ביצית מתרומת זרע לא אנונימית, ונגל הוא תורם לא אנונימי. מבחינת החוק הישראלי כל ילד שנולד הוא בעל זכות תביעה אוטומטית כלפי שני הוריו, והם חייבים לספק לו את כל צרכיו "יחד ולחוד". אם האב מזוהה, הוא מחויב במזונות כלפי ילדו, ולכן בבנק הזרע שומרים על אנונימיות מוחלטת. ברגע שידלוף שם של תורם והילד יוכיח אבהות, התורם ימצא את עצמו בבעיה. הדיסקרטיות הכרחית אפוא כדי למנוע מצב של הרתעת תורמים. // החובה הזאת היא קוגנטית, כלומר לא ניתן להתנות עליה. גם אם האישה חותמת על חוזה שלפיו היא מוותרת על כל תביעה כלפי האב, חתימה זו אינה מחייבת את הילד, והאישה יכולה לתבוע מזונות בשמו מהרגע שנולד. נגל מצידו מוכן לתרום לכל אישה בעולם שחפצה בזרעו, אולם יש לו תנאי אחד: הוא לא מתכוון לשמש אב לילד שייוולד, ובטח שלא להתחייב במזונות. בעקבות החלטת משרד הבריאות עתרו נגל ואחת הנשים לבג"ץ. // העותרים קיוו לקבל הכרה בתצורה משפחתית חדשה. מעבר לטענות פרוצדורליות, הם טענו שההחלטה פוגעת ב"זכות להורות" שהוכרה כזכות יסוד הנגזרת מחוק יסוד כבוד האדם וחירותו.

השופט ניל הנדל, שכתב את פסק הדין המרכזי, מביא תקדימי פסיקה, ומבחין בין "גרעין הזכות להורות" הכולל את "היכולת המעשית להיכנס לקבוצת ההורים", לבין "הזכות

הפריפריאלית להחליט אם, מתי, עם מי ובאיזו דרך לממש את הפן הראשוני של הזכות להורות". על בסיס ההבחנה הוא קובע שאיש אינו מונע מהעותרים להרות באמצעות בנק הזרע "בדרך המלך" של התרומה האנונימית. // מכאן הוא ממשיך ומתייחס לליבת הסוגיה הערכית: "העותרים אינם מציעים מודל של הורות משותפת לילד שייוולד, כי אם הורות מצד העותרת בלבד, בעוד שזהותו של האב עשויה להיחשף בפני הילד אך לא להעניק לו דבר מעבר לכך", קובע הנדל. "**למעשה מדובר באין־הורות או בהורות על־תנאי מצד העותר.** האינטרס הציבורי וטובת הילד שייוולד אינם עולים בקנה אחד עם מודל הורות שכזה, כך בין אם הדבר נאסר על־פי דין ספציפי ובין אם על־פי דין כללי מכוח תקנת הציבור".

בעתירה התברר כי נגל החתים את הנשים על חוזה מוזר למדי, שבמסגרתו כל אחת יכולה לבחור אם לחשוף בפני הילד את זהותו או לא, ויכולה אף לבחור אם להגיע אליו לביקורים או לא. הוא מנגד לא מחויב לדבר. "פרטי ההסכם דווקא מחזקים את המסקנה שאין לנו הסכם הורות אלא הסכם אין־הורות", קבע הנדל. "מדובר בהסכם אשר מותיר את מוסד ההורות קליפה ריקה מתוכן... היכן הילד בהסדר זה?" // השופט חוזר למושכלות יסוד: נכון, ישנם בעולם מודלים שונים של משפחה והורות, אלא ש"לא כל מודל אפשרי הוא מודל שיש לקבלו"; הנדל דחה את העתירה מהנימוקים הבאים: הסכם שפוטר את האב באופן מוחלט וקטגורי ממחויבות כלפי ילדיו נוגד את תקנת הציבור; המצב שבו כמה נשים הרות לאותו אב יכול ליצור מצב של אחים למחצה שלא יודעים זה על זה; ואחרון – התאפשרות תרומת זרע לא אנונימית ללא כל חובות הוריות מצד התורם עלולה לפתוח דלת להיווצרות שוק שבו נשים ישלמו לגברים על זרעם "מעל הראש" של בנקי הזרע, תוך עקיפת הדין הקיים והרגולציה הנגזרת ממנו. "העתירה עשויה לגעת בסוגיות משפטיות כבדות משקל, אך ההכרעה במקרה זה קלה היא", חותם הנדל את פסק דינו. "מדובר במצב שלא מיטיב עם הילד".

אלון שלו

על השמרנות: הדרך לטוב האפשרי

בעולם מורכב ורווי אי־ודאות, אין לו לאדם אלא לאחוז בענווה ולתמוך בשינוי מושכל ומתון המכבד את המציאות ואת גבולותיה. מסה קצרה על יסודות ההגות הפוליטית השמרנית

שמרנות היא תפיסה פוליטית ותיקה ובסיסית המהווה ציר מרכזי בתולדות הפוליטיקה במערב. אולם בשיח הישראלי הרווח, "שמרנות" היא תווית בעייתית, במקרה הטוב, הסובלת ממיתוג גרוע. בהקשרים רבים היא כמעט שם נרדף לשליליות, ומייחסים לה במשגה תפיסות שהתיאור "ריאקציונרי" הולם אותן הרבה יותר מאשר "שמרני" – כולל בקרב כאלה המזדהים כ"שמרנים". ואם כך, הרי יש לאן לשאוף בשיח הישראלי. נדרשת הבהרה מהי שמרנות, ומדוע היא נחוצה.

הבהרה מלאה לא תינתן בשורות הבאות; לכך תידרש מסגרת רחבה יותר בהיקפה מזו. שמרנות היא מושג אמורפי מאוד, וחסרה הסכמה בסיסית לגבי תוכנה – הן פילוסופית, הן היסטורית.[1] ניסיון להגדיר את השמרנות בצורה מקיפה יצטרך להתייחס לטווח רחב בהרבה של סוגיות מאלו שאעסוק בהן כאן. במסה קצרה זו אסתפק בהצעת הגדרה תשתיתית ורזה במיוחד של שמרנות במובנה הפוליטי, ובהשבתה אל השיח הציבורי כתפיסה לגיטימית, קוהרנטית ומועילה.[2]

שלוש הנחות שמרניות

החשיבה השמרנית מתאפיינת בשלוש הנחות יסוד בסיסיות. **ההנחה הראשונה** גורסת שהמציאות האנושית מורכבת ביותר – ושמאפיין זה כה מובהק, עד שיש לו השלכות מכריעות על דרכי הבנתה. המציאות האנושית כוללת מספר בלתי ידוע של משתנים, ואין לנו סיבה להאמין שאנו מודעים לכלל סוגי המשתנים המשפיעים עליה; כל אחד מסוגי המשתנים האלו כולל מנעד רחב מאוד של תופעות, ויש לנו די והותר סיבות להאמין שאין אנו מכירים את כללן; איננו מבינים באופן מלא את הטבע האנושי, לא

הביולוגי ולא הפסיכולוגי, ולא את נבכי המציאות החברתית, על אף כל הידע הנצבר בתחומים אלו. מורכבות־היתר של המציאות האנושית מותירה אותה בלתי־ניתנת לבחינה וסידור שיטתי. אין לנו היכולת להפיק תמונה מדעית ממצה שלה, לגבש תיאוריה מסודרת על אודותיה ולחזות כיצד היא תתנהג באופן מספק. בהמשך לכך, רכיביה השונים של המציאות האנושית מקיימים ביניהם תלות הדדית, והם כולם משפיעים ומושפעים בתורם מכל השאר. איננו יודעים מה עלולות להיות ההשלכות של שינוי או הסרה של רכיב נתון על כל השאר. חסרה לנו היכולת לבודד משתנה או רכיב מסוים ולהבינו באופן המאפשר לפעול כלפיו בדרך מבוקרת.

ההנחה השנייה מתייחסת במיוחד לרובד התרבותי של המציאות האנושית. רכיבי התרבות או "המוסדות", כפי שהם נקראים בעגה השמרנית, כגון מוסד המשפחה, מסורות קהילתיות ואזרחיות, נימוסים, הקניין הפרטי, הסדרים חוקיים וכיוצא באלו, הם סתגלניים (אדפטיביים). הם התפתחו והשתכללו לאורך שנים, והתאימו את עצמם לצרכים המשתנים של החברה האנושית. הם התעצבו באופן מסוים בשל היתרונות שנתנו לחברה, ושרדו, למרות מגרעותיהם – ולכל מוסד אנושי יש מגרעות, על כך אין עוררין – מאותן סיבות. במובן זה, התפתחותם של מוסדות אנושיים דומה לתהליך האבולוציוני המוכר מעולם החי. כך, מכל מקום, כאשר מניחים להם לנפשם. לא כך התפתחו בהכרח כלל המוסדות התרבותיים המוכרים לנו כיום. בצמתים היסטוריים לא מעטים ניצלו קבוצות מסוימות את כוחן כדי לכפות את תרבותן שלהן על החברה שלהן או על חברות אחרות. לעיתים מזומנות מדי התוצאה הייתה הרת אסון, וגם כשלא קרה אסון היה הדבר כרוך תמיד בסבל רב לאנשים רבים. מכל מקום, משששקע האבק שבה החברה לשכלל ולתחזק את התרבות והמוסדות שהיו מנת חלקה, ולטוות רשתות של קשרים ותמיכה ביניהם, במעין תהליך ארוך ומועיל בעיקרו של ניסוי וטעייה.

ההנחה השלישית מתייחסת במיוחד לרובד הטבעי של המציאות האנושית. בניגוד לתרבות, שהיא נזילה בהרבה ואף אפשר לנסות לעצב אותה באופן פעיל, הטבע האנושי קשיח, לכל הפחות מבחינה מעשית. אומנם טבע האדם עשוי להתפתח ולהשתנות על פני פרקי זמן ארוכים מאוד, אלפי שנים לכל הפחות, אך במושגי ה"כאן ועכשיו" אין סיבה להאמין שבני האדם ישתנו באופן מהותי או שאפשר לגרום באופן מלאכותי לשינוי שכזה. עלינו להניח שהטבע האנושי כפי שאנו מכירים אותו הוא קבוע. עובדה זו לבדה מציבה גבול לשאיפות פוליטיות. לא כל מה שניתן לדמיין ולייחל לו ניתן גם להגשים; המציאות מציבה גבולות לגבי מה שניתן לקוות להשיג, כפרטים וכחברה.

שלושת האפיונים הכלליים הללו – המציאות האנושית בכללה מורכבת ביותר ורכיביה תלויים־הדדית, התרבות סתגלנית והטבע האנושי קשיח – אלו הדברים היחידים שהשמרנות מייחסת להם מידה גבוהה של ודאות. בכל הנוגע לשאר, בעיקר

הפרטים, רב הנסתר על הידוע, ואף הידוע מוטל בספק. האנושות לכודה למעשה במלכוד־אפיסטמי (הכרתי): כדי להבין את המציאות האנושית דרושה לנו ראייה כוללת, אך ראייה כוללת שכזו אינה אפשרית. אם כן, כל שביכולתנו הוא לנסות לראות מה שיותר מהתמונה המלאה של המציאות האנושית הן כפי שאנו מכירים אותה כיום והן כפי שהיא מוכרת לנו מן ההיסטוריה; ועל בסיס הידע והניסיון שבידינו לעצב דרכי פעולה המתחשבות בכל הידוע לנו, אך מגוננות עלינו מפני מה שאינו ידוע לנו.

הטוב, הרע והמעורפל

הניסיון לראות את המציאות שלנו במלואה, בלב פתוח ובעיניים פקוחות, חושף בפני המתבונן את העובדה הפשוטה שהעולם מלא בטוב. הוא מלא, ודאי, גם בהרבה רע; אך זה האחרון נוטה לזכות בתחרות על תשומת ליבנו יותר מן הראשון. אנו נוטים פחות לשים לב לטוב שבעולמנו, בפרט לדברים הנמצאים ברקע חיינו והמחזיקים על גביהם את אורח החיים ואיכות החיים המאפשרים לנו לצמוח ולשגשג. מחסה, זמינות של צרכי הקיום, אוריינות, שלטון החוק, פנאי, נורמות התנהגות: כל אלו יכולים היו להיות טובים יותר, זמינים ליותר אנשים ובמידה שווה יותר; אך באותה מידה היו יכולים להיות קיימים במידה פחותה או כלל לא, כפי שהיה בעבר וכפי שעוד מתרחש באזורים המפותחים פחות ברחבי העולם כיום. השמרנות מוצאת את עצמה מרוכזת בתובנה הזו, ועל כן נסוכה עליה תמיד תודעה אינטנסיבית של הכרת הטוב. בד בבד היא חיה בתודעה של זהירות ודריכות, מתוך חשש לאובדנו של הטוב הקיים ודחף לשמר אותו – ומכאן שמה.

אדם אופטימי, כך אומרים, רואה חצי כוס מלאה. אדם פסימי, לעומתו, רואה חצי כוס ריקה. אולם אדם המביט בכוס בלי שיפוט מוקדם מן הסתם יראה כוס שחלקה מלא וחלקה ריק. חלק מהמורכבות הבסיסית של המציאות היא העובדה שטוב ורע תמיד באים כאחד. לכל דבר יתרונות וחסרונות. להגשמה של ערכים, גם הנעלים ביותר – חירות, שוויון, צדק – יש מחירים, ולא רק חד־פעמיים. להסדרים חברתיים, אפילו הגרועים ביותר, יש יתרונות מסוימים – ובלבד שהם יציבים – ואף את היתרונות האלו אפשר לאבד. יש אנשים שבכל מצב יאמרו שיכול להיות טוב יותר, ולעומתם יש כאלה שיזהירו שתמיד יכול להיות רע יותר. האמת כמובן כפולה: תמיד יכול להיות טוב יותר, ותמיד יכול להיות רע יותר.

הערבוביה הבלתי נמנעת של טוב ורע היא הסיבה שהשמרנות הפוליטית חושבת לא במושגים של **פתרונות**, אלא של **חלופות**. הרעיון שניתן למצוא נוסחה שיכולה לפתור בעיות באופן מלא מבלי שיתלוו לה ויתורים או תוצרי לוואי לא רצויים היא אשליה. מציאות חיינו מלאה בתופעות מנוגדות, בכוחות סותרים, בערכים מתנגשים ובמטרות שבהכרח באות זו על חשבון זו. המשאבים האנושיים והטבעיים העומדים לרשותנו

מוגבלים ויש להם שימושים מתחרים, והאלסטיות שלנו מוגבלת. כל בחירה, בין בחיי הפרט בין בחיי הכלל, היא במידה רבה בחירה בין הבעיות איתן האדם מעדיף להתמודד או בין הטובין עליהם הוא מוכן לוותר. עם זאת, אין מדובר במשחק סכום אפס. ישנם צעדים שאפשר לנקוט על־מנת לשפר את המצב הקיים ולהטות את המאזן כלפי הצד הטוב, כפי שהאנושות עושה משחר ימיה, וכפי שהשמרנות מבקשת להוסיף ולעשות.

תוצאה חשובה ומאתגרת במיוחד של התפיסה השמרנית היא נטייה לאנטי־דוגמטיות, או ענווה. הידיעה שאיננו מבינים ואף איננו מסוגלים להבין את המציאות האנושית במלואה מולידה מידה של פתיחות, ספקנות ויכולת להתגמש בכל הנוגע לנאמנות עיוורת למערך של אמונות או ערכים. במציאות מורכבת ביותר כשלנו, שום כלל, ערך או אסטרטגיה אינו יכול להיות נכון בכל זמן ובכל מצב. על כן, גם אם אנו מעניקים בכורה לערכים מסוימים או אוחזים בתיאוריות מסוימות, עלינו להיות נכונים להכיר במקרי קצה מקומיים שיש להתפשר לגביהם, להטיל ספק ברלוונטיות של התיאוריה או בעליונותו של הערך, ולנהוג אפילו להפך, אם נדמה שיש צורך בכך. מסיבה זו אני סבור שיש לכנות רעיונות שמרניים "הנחות" ולא "עקרונות", "כללים" וכיוצא באלו. השמרנות אינה מנסחת "אמיתות מוכחות מאליהן" (כמו בהכרזת העצמאות האמריקנית), אלא מאמצת הנחות יסוד הנראות כברירת המחדל הסבירה ביותר, על בסיס ההיגיון והניסיון כאחד.

הרעיון שלפיו התבונה האנושית מסוגלת להשיג את המציאות האנושית במלואה ולנסח א־פריורי מרשמים לריפוי החברה האנושית מחולייה מתעלם הן מהניסיון האנושי והן ממורכבות המציאות. אולם גם התפיסה ההפוכה, שלפיה אם ניתן להטיל ספק כלשהו בתבונה ובתוצריה הרי שהכול מוטל בספק ולא ניתן להצדיק דבר, שגויה לא פחות, ונובעת גם היא מראיית התבונה כחזות הכול. אלו שני צדדים של אותו מטבע. השמרנות אינה כופרת בתבונה כלל; אדרבה, היא מתעקשת עליה באדיקות ומבקרת את מי שזונחים אותה. אלא שהיא ספקנית – היא מכירה במגבלות התבונה, ובצורך להזדקק לניסיון ולמשנה זהירות על מנת להתמודד איתם.

השילוב בין היגיון לניסיון אינו מאפשר הגעה לוודאות מוחלטת בנוגע להכרת המציאות ופעולה בה. אך הוא מספק מידה הגונה של ודאות על־מנת שנוכל להסתדר בעולם ולהתמודד עם הפרדוקסים שהחיים מזמנים לנו. דרך מועילה לחשוב על החשיבה האנטי-דוגמטית השמרנית היא באמצעות השוואתה לשני סוגי חשיבה מוכרים לנו: חשיבה טכנולוגית וחשיבה תיאולוגית. חשיבה טכנולוגית מתעלמת משאלת ההצדקה. אין לה צורך לדעת את מהותו של דבר מה, להבין את העיקרון העומד מאחוריו או להשיג מידת ודאות אפיסטמולוגית לגבי קיומו. כל שהיא צריכה הוא להשתכנע שאפשר באופן עקבי להתנהל איתו. העובדה שאיננו מבינים דבר מה באופן שלם אינה הופכת את כל מה שאנחנו בכל זאת יודעים לגביו לחסר ערך, במיוחד אם ידע זה מוכיח את עצמו. כמו איש הטכנולוגיה, גם החשיבה השמרנית

מכירה בכוחו של הניסיון לספק די ודאות שתאפשר לכל הפחות לנקוט בחירות מסוימות ולבכר אותן על פני אחרות.

תפיסות עולם דתיות מזוהות יותר מכול, ובמידה רבה של צדק, עם דוגמטיות (המושג דוגמה עצמו שאוב מהעולם הדתי). אולם דווקא תבנית החשיבה התיאולוגית הולמת נטייה אנטי-דוגמטית, שכן, בדומה לחשיבה השמרנית, היא מניחה חוסר הלימה בין היכולת הקוגניטיבית של האדם לבין המושא שהיא חפצה להקיף – האל או האינסוף המטאפיזי. התאולוג מקבל כהנחת מוצא שחקירותיו יובילו בהכרח לפרדוקסים שונים. אין זאת בהכרח משום שהנחות המוצא שהוא מפתח אותן אינן נכונות, אלא משום שחסרה לו היכולת לשכלל אותן במידה מספקת מבלי שהן יגיעו, בקצותיהן, לידי סתירה מסוימת. התאולוג אינו מתיימר ליישב את הפרדוקסים הללו ואף אינו מתעלם מקיומם. הוא מתנהל לצדם, כאשר הם אינם מציגים את עצמם בפניו; וכאשר הם מתעוררים, הוא בוחר בפרספקטיבה אחת מתוך השתיים הסותרות שהם כוללים, בהתאם לסיטואציה אד הוק.

אנשים דוגמטיים המחזיקים באידיאולוגיה המקדשת רשימה של ערכים ותיאוריות – לפחות החושבים שבהם – מוצאים עצמם נבוכים כשהם נתקלים בהתנגשויות בין ערכים או בין רעיונותיהם האלגנטיים והמציאות המחוספסת. הם נבוכים בפני ההתנגשות בין חירות לשוויון או בין שיקולי מוסר תועלתניים ושיקולי מוסר עקרוניים. נטייתם של הללו היא ניסיון מפותל לייצר היגיון פילוסופי המצליח בכל זאת לבכר אחד מן הערכים על פני האחר המוביל לדיסוננס או לעוול; או ניסיון להגדיר מחדש את אחד הערכים באופן ההופך אותו לזהה בתוכנו לערך האחר שהוא מתנגש עמו, ובכך לרוקן אותו בפועל.[3] כך הם משיגים פתרון תחבירי שאולי משקיט את מבוכתם, אך ההתנגשות בפועל נותרת בעינה, וערך אחד נרמס.

אותו דבר נכון בנוגע לשיטת פעולה. אנשים דוגמטיים, משגילו שיטת פעולה "נכונה" – כלכלית, חינוכית או מכל סוג אחר – נצמדים אליה. כשהם נקלעים להקשר יוצא דופן שדי ברור שהשיטה לא מתאימה בו, או גרוע מכך, כאשר השיטה נוסתה ונכשלה, הם מתקשים להכיר בכך. הללו נוטים לנסות להסביר מדוע השיטה ודאי נכונה בכל זאת, ותולים את הסיבה לכישלונה באופן שבו בוצעה, באנשים שהיו אמונים על קיומה או בתירוץ אחר.[4] לדידם לא ייתכן שהיא כשלה, שכן הם תופסים את האמת כנוסחה – וזו לא יכולה להיות נכונה תשעים אחוז מן הזמן; אם היא הופרכה פעם אחת, הרי שהופרכה כליל. נטייה זו לדבוק בנוסחאות מובילה כמעט בהכרח לנזק, לעיתים רב ואף בלתי הפיך: כפיית אמת תיאורטית על מציאות שאינה נענית להנחותיה היא מתכון לאסון.

חשיבה שמרנית חומקת מהכשלים הללו, משום שהיא מניחה שהתנגשויות ופרדוקסים אלה הם חלק הכרחי ובלתי נפרד מהמציאות. כאשר הם מתעוררים, אין

לחפש מענה אוניברסלי שיפתור את ההתנגשויות מכאן ואילך, אלא יש לשקול עד גבול היכולת את הרווח וההפסד שבנקיטת כל אחת מהאפשרויות ולהכריע באופן נקודתי, עד להתנגשות הבאה. באותו אופן, השמרנות מקבלת כמובן מאליו שכל שיטה או תיאוריה מבוססת על הבנה מקורבת אך לא שלמה של המציאות, ועל כן אין להיצמד אל אף אחת מהן בקנאות. ובאותה מידה, אף שזו נטייתה הראשונה והנחת המוצא שלה, שמרנות אינה מקדמת היצמדות קנאית להסדרים הקיימים – ודאי לא כפי שמתנגדיה אוהבים לייחס לה.

שיפור מתון

שמרנות אינה תפיסה שלפיה יש להתנגד לכל שינוי ושעלינו להקפיא באופן מלא את המצב הקיים. אין שמרנים כאלה בנוף ההגותי, ואף לא בנוף הפוליטי: הרי פוליטיקאים שמרנים מקדמים חקיקה, תקנות ומדיניות שמטרתן ליצור שינויים לטובה. המחלוקת בין השמרנות לבין מתנגדיה אינה בעד שינוי או נגדו, אלא על אופן השינוי ואילו מין שינויים הם כדאיים.

המלכוד האפיסטמי הנזכר בפרק הראשון גוזר עלינו שכל צעד מדיניות שננקוט בו יהיה למעשה סוג של ניסוי. צריך להתעקש על המודעות לכך שמדובר בניסויים. אנשים רבים מדי חושבים שיש בידם נוסחאות מוכחות שבעזרתן ניתן לתקן מיני עוולות ולקדם מיני עניינים שהם צדק. זוהי אשליה. כל שינוי שנבקש לעשות במצב הקיים יכול או לשפר את המצב הכללי או להרע אותו, ואיננו מסוגלים לצפות תוצאות אלו מראש. מדיניות מסוימת שנבקש לקדם כדי לטפל בבעיה מסוימת עלולה בדיעבד להתברר כזו שהובילה לתוצאה הפוכה ורק החריפה אותה. לחילופין, היא עשויה להמציא פתרון לבעיה, אך במקביל להוליד בעיה אחרת, חדשה, ואולי חמורה עוד יותר.[5]

אולם, מה בכך? הרי מערך ההתנהלות והלמידה שלנו, במגוון תחומי חיים וכנראה אף ברובם, מבוסס על ניסוי וטעייה. כפי שצוין לעיל, ההנחה היא שהתרבות שלנו בכללה היא תוצר של תהליך כזה. אומנם כן, אין מנוס ואין פסול עקרוני בהתקדמות בשיטה זו. אדרבה, כפי שנפרט מיד, מבחינה שמרנית זוהי הדרך היחידה להתקדם בעולם. כל שהשמרנות מבקשת הוא להציב לדרך זו כמה סייגים, פשוטים אך משמעותיים, על־מנת לוודא שאנו נצמדים לניסויים צנועים, שיניבו במקרה הכי גרוע טעויות צנועות בלבד.

ניסוי וטעייה אחראיים חייבים לבוא יחד עם ניהול סיכונים. באלו נסיבות נבחר לאפשר ניסוי מסוים? תלוי בסיכויי ההצלחה, ברווח ובסיכון הפוטנציאליים. ככל שמדובר בסיכויי הצלחה גבוהים, ברווח גבוה ובסיכון נמוך, כך רציונלי יותר לקיים את הניסוי. אולם כשמדובר בסיכון גבוה מאוד, גם אם סיכויי ההצלחה גבוהים מאוד

והרווח הפוטנציאלי גבוה מאוד, יהא זה בלתי רציונלי לבצע ניסוי כזה (ועל אחת כמה וכמה אם סיכויי ההצלחה והרווח בינוניים או נמוכים).

חשיבה שמרנית מניחה את הדברים הבאים בנוגע לניהול סיכונים פוליטי: (א) דרגת הסיכון המרבי היא טוטלית. אין גבול לרע שעלול לנבוע ממדיניות פוליטית שגויה. קל יותר להרוס מאשר לבנות, ואת הישגי האנושות, המוחזקים על ידי תרבותה ומוסדותיה, קל מדי לגלגל לאחור.[6] (ב) דרגת הרווח המרבי, לעומת זאת, מוגבלת. הטבע מטיל מגבלות על מה שאפשר לייחל לו. הטוב האפשרי משתרך הרבה מאחורי הטוב שאפשר לדמיין ולהעלות על הדעת. אדרבה, כפי שההיסטוריה מלמדת, החתירה לאוטופיה מדומיינת אך בלתי אפשרית אחראית לכמה מן הקטסטרופות הגדולות שידעה האנושות. (ג) סיכויי ההצלחה לעולם אינם ידועים.

שבנו אפוא אל בעיית מורכבות־היתר של המציאות האנושית; שכן אין לנו דרך אמיתית לדעת מהם סיכויי ההצלחה או דרגת הסיכון של צעד מדיניות שאנו מבקשים לנקוט, ואפילו לא מהו הרווח הפוטנציאלי, הגם שזה מה שלרוב עומד לנגד עינינו ולאורו אנו מעצבים את המדיניות הנבחרת. איך ניתן, אם כן, לקדם באופן רציונלי שינויים במציאות האנושית, כלומר, לבצע ניסויים בשאיפה שיניבו שינויים מסוימים ולא אחרים?

התשובה לשאלה זו היא האסטרטגיה השמרנית הבסיסית, אשר אליה בסופו של דבר מתנקזת השמרנות הפוליטית. שינויים צריכים להיות תוספתיים (אינקרמנטליים) – קרי כאלו השואפים לשפר את הקיים, ולא להמציאו מחדש. שינויים צריכים להיות בלתי יומרניים – קרי, לא כאלו המבקשים לגאול את האנושות מחולי מסוים ולהביאה למצב אידאלי, אלא כאלו המבקשים לתת מזור כלשהו או התקדמות־מה בנושא שעל הפרק. קידום שינויים צריך שייעשה באופן רפלקטיבי, הדרגתי ובעוצמה נמוכה. בנוגע לכל מציאות חברתית, מוסד, הסדר, חוק, מדיניות וכיוצא באלו, יש לבחון מתוך הסתכלות מלאה ככל הניתן אלו חסרונות ניתן לזהות בה ואלו יתרונות, ובהתאם לכך לעצב צעדים שנדמה שיכולים למזער את הראשונים תוך מניעת נזק לאחרונים. מדיניות זו יש ליישם באופן מדורג. כל מוסד נתון מקיים מערכת שלמה של יחסי גומלין עם רבבות מערכות אחרות, שהתנהלותן מותאמת לתצורתו הנוכחית. שינוי מזעזע לא רק את המוסד שפועלים עליו אלא גם את כל המערכות האלו גם יחד, ושום מתכנן מדיניות אינו יכול לצפות, לתכנן ולספק תגובות נאותות לכל התקלות שייווצרו עקב כך. את המדיניות יש לקדם בהדרגה, צעד אחר צעד, באופן המאפשר הסתגלות מחדש של כל המערכות הרלוונטיות. את השינויים המדורגים יש לבצע בעוצמה נמוכה, על־מנת למזער את דרגת הסיכון אם יתברר בדיעבד שהם מזיקים יותר מאשר מועילים, ובאופן המאפשר את הערכתם מחדש, התאמתם ואפילו את הפיכתם בעת הצורך. אסטרטגיית השינויים התוספתיים (אינקרמנטליים) היא הדרך הרציונלית ביותר לקדם שינויים.

אחרית דבר

במאמר זה טענתי ששמרנות היא תפיסה שלפיה המציאות האנושית מורכבת ביותר ורכיביה תלויים־הדדית, התרבות סתגלנית והטבע האנושי קשיח; היא מולידה נטייה להכרת הטוב, לזהירות ולאנטי־דוגמטיות; והיא מקדמת אסטרטגיה לביצוע שינויים הדוגלת בתוספתיות (אינקרמנטליות – שיפור והתקדמות על בסיס הקיים), חוסר־יומרה והדרגתיות.

כמו המוסדות שהיא מרבה לדבר על אודותיהם, השמרנות לא נולדה שלמה: היא לא עוצבה ותוכננה באופן שיטתי, אלא צמחה במסגרת נסיבות מסוימות והתפתחה לאורך זמן. במאמר זה ביקשתי להציג גרסה רזה ועדכנית של השמרנות הפוליטית, ההולכת ונעשית קוהרנטית ומשוכללת יותר כל העת, כפי שזו התפתחה והבשילה במשך רבע־האלף האחרון. ועם זאת, הגרעין הבסיסי שלה, כמו גם הצדק שבה, נותר בעינו, וניתן לסכמו כך: העולם מתחלק בין אלו המבקשים לחיות בעולם הטוב ביותר האפשרי לבין אלו המבקשים לחיות בעולם הטוב ביותר שניתן להעלות על הדעת. יש לתת לראשונים לנהל את העולם ולהותיר לאחרונים להצביע על מגרעותיו, ולא להפך.

---

1. הכתיבה המחקרית על השמרנות מתחלקת לשלושה סוגים. הסוג הראשון עוסק בתופעות היסטוריות הנקראות או שנקראו שמרנות. השיטה ההיסטורית מעוררת קושי עבור אלו שהשאלה "מהי שמרנות?" מעסיקה אותם. זאת משום שהתווית "שמרן" כציון של מפלגה או תנועה מציינת לעיתים דברים שונים מאוד בנופים פוליטיים שונים. לעיתים רבות מדובר בלא יותר משם גנרי לכל מה שנמצא מבחינה יחסית בצד הימני של הספקטרום הפוליטי במקום ובזמן נתונים. כך, למשל, ניתן למצוא מחקרים על השמרנים הסובייטים בתקופת המשטר הקומוניסטי, אם כי מבחינה רעיונית, מדובר בפרוגרסיביים רדיקליים פחות יחסית, או מפלגות שמרניות גרמניות שהיו למעשה פשיסטיות – שיטה מנוגדת בתכלית לתפיסה השמרנית. הסוג השני הוא מחקר פסיכולוגי. מדובר במחקרים, רבים יש לציין, שאינם שואלים מהי שמרנות אלא מה גורם לשמרנות. אלו נכתבים על פי רוב בידי חוקרים אנטי־שמרנים, המבקשים להסביר את התופעה ולבטל אותה כאילו הייתה מעין פתולוגיה נפשית (שיטה זו זכתה לאחרונה לביקורת "מבפנים" בספרו של ג'ונת'ן היידט, *The Righteous Mind*, Pantheon Books, 2012). הסוג השלישי הוא ניתוח פילוסופי־אנליטי, המבקש לאפיין את השמרנות כתפיסה הגותית. כתיבה זו נעשית על פי רוב בידי הוגים שמרנים. החיסרון בשיטה האנליטית ה"טהורה" הוא שבנקודה מסוימת היא נאלצת להצביע על תופעות שמרניות שאינן "אמיתיות", ובכך נוצר מעין דיסוננס בין הבחינה האנליטית וההיסטוריה הקונקרטית. זוהי נקודת תורפה פוטנציאלית של המאמר שבפניכם גם כן.
2. יש מחסור חמור בחומר הגותי על השמרנות בשפה העברית, ודאי כתיבה מקורית (זאת בניגוד לחיבורים בעלי אופי שמרני, הזמינים בעיקר בשל מפעל התרגום המופתי של הוצאת שלם). גם בשפה האנגלית אני מתרשם שרוב הכתיבה האנליטית השמרנית היא קוואיסטית: היא נוטה להתחיל מעמדות שמרניות, אירועים היסטוריים ודמויות היסטוריות, אשר מתוכם משתמעות הנחות או עקרונות מופשטים. אכן, ישנם הוגים שמרנים הטוענים שיש קושי אינהרנטי בהגדרה מופשטת של השמרנות מעצם טבעה. אשר על כן, החיבורים הפילוסופיים העוסקים בשמרנות נוטים להיות ארוכים ועמוסים בדקויות. שני הניסיונות הטובים להגדיר את השמרנות באופן אנליטי, תמציתי ומופשט הם של ג'ון קקס ושל ג'רי מולר: John Kekes, *A Case for Conservatism*, Ch. 2, Cornell University Press, 1998; Jerry Z. Muller, Introduction, in: *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present,* Princeton University Press, 1997.
3. דוגמה אקטואלית לדינמיקה כזו היא המושג "דמוקרטיה מהותית" שקנה לו שביתה בשיח הישראלי בשנים האחרונות. שיטת המשטר בישראל, כמו בשאר

מדינות המערב, היא שיטה מעורבת: דמוקרטיה ליברלית. היא משלבת שני יסודות שהם במידה רבה סותרים: הרעיון הדמוקרטי, שבבסיסו עומד רצון העם; והרעיון הליברלי, שבבסיסו עומד רעיון הבטחת חופש הפרט. שני היסודות עלולים להתנגש ולסתור זה את זה, שכן רצון העם כפי שהוא בא לידי ביטוי בהליך הדמוקרטי עלול להגביל חירויות מסוימות, לקבע הפליות מסוימות, ובאופן כללי לחתור לריבונות בלתי מוגבלת. הבטחת חופש הפרט מחייבת את הגבלת כוחו של העם, מניעת ריבונות בלתי מוגבלת ואיסור הפליה חוקית. הטמעת היסוד הליברלי בשיטה הדמוקרטית נועדה לחפות על חסרונותיה של האחרונה, ועל כן ההוגים הפוליטיים ומעצבי המשטרים הדמוקרטיים התעקשו על משטר משולב. התוצאה היא משטר לא לחלוטין קוהרנטי מבחינת הערכים העומדים בבסיסו, והם נמצאים במתח מתמיד. שיח "הדמוקרטיה המהותית" מבקש לפתור מתח זה, או למעשה – להתעלם ממנו, על ידי כך שהוא מנסח את המושגים מחדש: היסוד הדמוקרטי מעתה נקרא "דמוקרטיה פרוצדורלית", והיסוד הליברלי נקרא מעתה "דמוקרטיה מהותית". הערכים הליברליים שנועדו לאזן ולמתן את הפוטנציאל הבעייתי של הדמוקרטיה – זכויות אדם, ביזור הכוח וכיוצא באלו – מוגדרים מעתה כמהות הדמוקרטיה, ואילו עקרון רצון העם משונמך למעין קליפה או מסגרת לערכים אלו. המקדמים תפיסה זו פועלים כביכול מתוך עמדה המקדשת את הדמוקרטיה, אך בפועל הם מרוקנים אותה מתוכן. להרחבה והעמקה בנושא זה ראו בנימין שוורץ, "לדבר נכון על הדמוקרטיה", **השילוח**, 7 (תשע"ח), עמ' 75–95.

4. יש המתייחסים לתופעה זו כגוון של דיסוננס קוגניטיבי. ישנם מחקרים שנעזרו במושג זה על־מנת לאפיין את התמדתן של כתות מילינריות למיניהן לאחר כישלון נבואותיהן, כמו גם קבוצות קומוניסטיות לאחר חשיפת עוולות הקומוניסטים ונפילת המשטר הסובייטי.

5. בעיה זו זכתה לכינוי "חוק התוצאות הבלתי מכוונות". גרסאות מוקדמות שלה ניתן למצוא בכתביהם של הוגים כאדם סמית וג'ון סטיוארט מיל, אולם היא זכתה לפיתוח והובאה לקדמת הבמה בזכות ההגות הכלכלית הליברטריאנית שהתפתחה במאה העשרים. נושא זה הוא אחת הסיבות ששמרנים נוטים להזדהות עם תפיסת השוק החופשי ולהתנגד לכלכלה מתוכננת. באופן כללי, ההמשגה התיאורטית של השמרנות חבה חוב לא מבוטל להגות הכלכלית, ואכן הוגים כלכליים חשובים כגון אדם סמית, פרידריך האייק ומילטון פרידמן נחשבים חלק מהמסורת ההגותית השמרנית, הגם שהם עצמם לאו דווקא שייכו את עצמם למסורת זו.

6. בסוף שנות השישים של המאה העשרים ערך ג'ון ב' קלהון ניסוי שמטרתו לחקור את התנהגותם של עכברים בסביבה אידיאלית. הוא בנה בשבילם אוטופיה קטנה היכולה להכיל עד 3,840 עכברים, מסודרת ומאורגנת באופן אידיאלי, ובה פינות קינון, פינות האכלה (שיש בהן אוכל זמין תמיד), מאורות מגורים ומענה לכל שאר צרכי העכברים שיכול להעלות בדעתו על בסיס מחקריו הנרחבים בעבר. בשלביו המוקדמים של הניסוי הוא פעל כמתוכנן והאוכלוסייה שגשגה. אולם לאחר כשנה חל מפנה בלתי צפוי. אוכלוסיית העכברים הפסיקה להתרבות, ובתהליך הדרגתי החלה לדעוך. העכברים הרגו את ולדותיהם, תקפו זה את זה, וכל דפוסי ההתנהגות שלהם קרסו. הניסוי נגמר בקריסה ואובדן מוחלט של כל אוכלוסיית העכברים. זהו ניסוי שנגמר רע מאוד, אולם מלבד אנשים הקנאים במיוחד לחייהם של בעלי חיים, נראה שלא היינו מבקרים את החוקר על הסיכון שנטל. מותם של 2,000 עכברים אינו קטסטרופה בלתי נסבלת. בעשורים המוקדמים של המאה העשרים ערכה קבוצה של מנהיגים פוליטיים ניסוי דומה באחת המדינות הגדולות בעולם – רוסיה, שתפחה עד שהייתה לברית המועצות. כשהניסוי הקומוניסטי שנועד ליצור אוטופיה אנושית עלי אדמות הסתיים, הוא הותיר אחריו עשרות מיליוני בני אדם מתים, ומאות מיליונים דווים וסחופים. תוצאותיו הרות האסון של הניסוי הקומוניסטי עדיין נותנות את אותותיהן במדינות שבהן נערך, ואין לדעת כמה זמן ייקח עד שהנזק יתוקן. עריכת ניסויים אוטופיים בבני אדם, גם אם לא בסדר גודל של הקומוניזם, כוללת סיכון לא ידוע העלול להיות גבוה מאוד, הרבה מכפי הסביר.

יואב שורק

שאלה של זהות

החיבור בין ישראלים מסורתיים לעמדות ה'שמרניות' הוא טבעי ומתבקש. במאבק הגדול בין הפרוגרסיביות מבוססת־היחיד לבין המתינות של התפיסה המארגית, המסורת והישראליות בוחרות, אינטואיטיבית וערכית, בעמדה האחרונה

בשנים האחרונות החלו להישמע בשיח הציבורי בישראל קולות המציגים עמדה ערכית, מוסרית ופילוסופית המעמידה חלופה לעמדה השלטת בו כבר כמה עשורים. בעוד האליטה האינטלקטואלית הוותיקה בישראל מאמצת עמדות פרוגרסיביות ורדיקליות יותר ויותר, האליטה הצומחת מתוודעת להגות הניאו־שמרנית, המאוזנת והמתונה – ומגלה שה"ימין" אינו בהכרח רק אינטואיציה עממית, ותבונת המשכילים אינה חייבת להוביל אל עמדות ה"שמאל". פוטנציאלית, הקול הזה – ש'השילוח' הוא שופר מרכזי שלו – עשוי לשחרר את הימין מאותה חולשה מובנית המקשה על ניצחונותיו האלקטורליים להפוך להובלת מדיניות: הקושי לנסח את תפיסת עולמו בשפה המזינה את 'מדינת העומק', כלומר את הפקידות הבכירה, את המילייה האקדמי והתרבותי, ואת מערכת המשפט.

אך אגב עליית השיח הניאו־שמרני, עולה גם הסתייגות או תמיהה על כך שרבים ממובילי ההגות הזו בישראל באים מן החברה הדתית. מה לבניה הנאמנים של המסורת ולהגות הניאו־שמרנית, שהורתה ופיתוחה במרחב האנגלו־אמריקני? האין זה נטע זר המתערב לפתע, מלאכותית, בשיחה הציונית והיהודית?

לפני הדיון הרחב, אתן בקצרה את התשובה הפשוטה והכמעט מובנת מאליה: יש סיבות טובות לכך שמי שאמונים על המסורת היהודית מאמצים את העמדות הללו, המחייבות את כיבוד המסורת, ומובילים את הפצתן בישראל. הזיקה היא מהותית, וברור שאין זה מקרה שרבים ממובילי ההגות הזאת בישראל באים מתוך החברה שהמסורת היא לחם חוקה.

ובכל זאת, נראה שהתשובה אינה פשוטה לכולם. אני מבקש אפוא במאמר זה להתייחס אל הביקורת הנזכרת – ולמנף אותה לשם דיון בשאלות מהותיות יותר, בדבר ערכה של ההגות השמרנית והתאמתה לחברה הישראלית ולאתגרים הניצבים בפניה. מתוך הבירור הזה, ננסה לגעת גם בתופעה אחרת המסעירה את הציבוריות הישראלית בשנים האחרונות, תופעה שזכתה לכינוי "חילופי האליטות": המעבר של

מוקדי כוח תרבותיים מהגמוניה כמעט בלעדית של השמאל הציוני אל דומיננטיות של הימין הדתי או המסורתי – מעבר הטומן בחובו גם מעבר מיסודות סוציאליסטיים אל אימוצה של תפיסת עולם ליברלית־לאומית.

שתי תפיסות עולם

בשדה האמונות והאידיאולוגיות, תפיסות העולם והעמדות הפוליטיות, בולט למרחקים קו־שבר מרכזי, המחלק את בני האדם והקבוצות החברתיות לשניים – לימין ולשמאל. אינני מתכוון לחלוקה הישראלית הנעה סביב שאלת "הסכסוך" ו"הכיבוש", הארץ ו'הארץ', אלא לחלוקה רחבה הרבה יותר – שראשיתה כנראה באספה הלאומית הצרפתית שאחרי המהפכה. בשמאל ניצבים מתקני־עולם החותרים לשוויון ורואים את המסגרות המסורתיות כדכאניות, במידה כזו או אחרת; בימין נמצאים אלה המגינים על המסגרות הללו וחרדים מפני הרדיקליזם המהפכני, המאיים להוביל אותנו לעולם שוויוני, שטוח וריק.

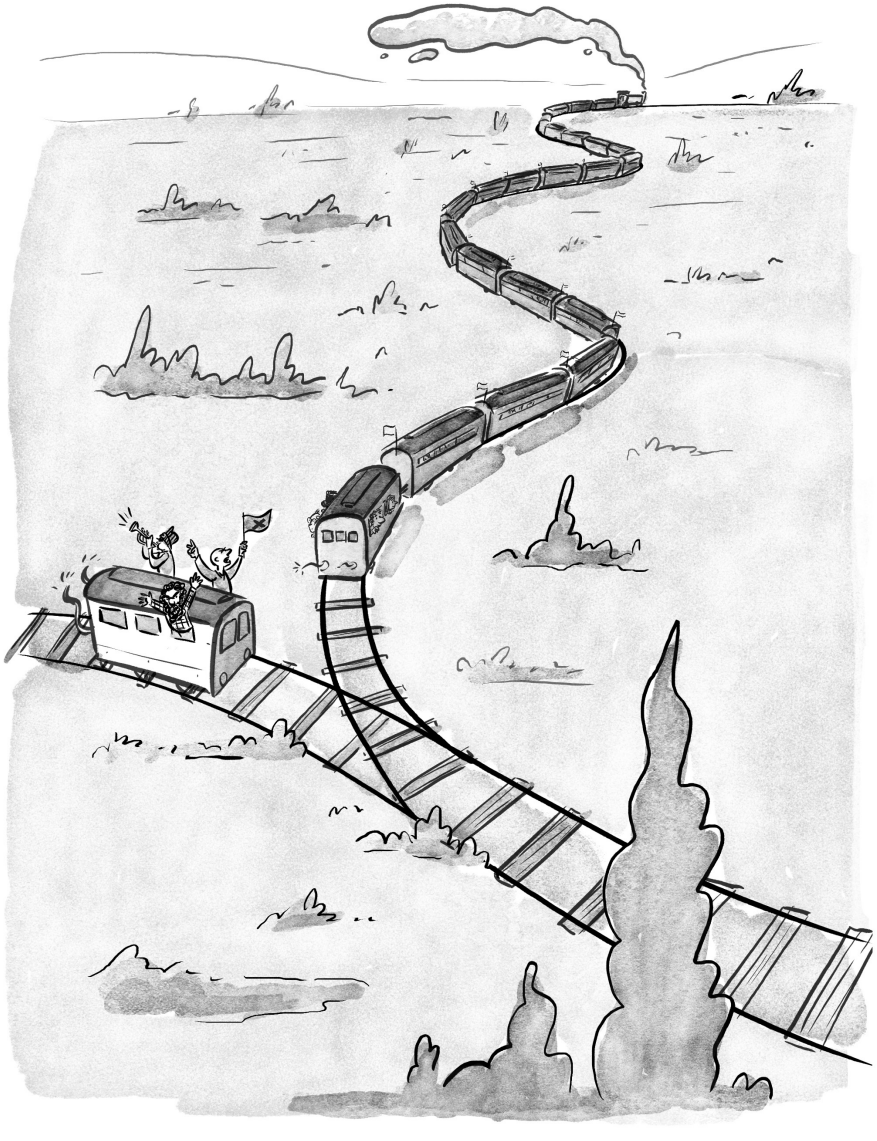
הרבה שמות יש לאגפים הללו: את האגף המהפכני מכנים אוהביו 'ליברלי' או דווקא 'פרוגרסיבי', 'רדיקלי' או 'אוניברסלי', 'אקטיביסטי' או שוחר זכויות־אדם, ואילו האגף השמרני טוב פחות בכינויים. גם הוא מתהדר לעיתים ב'ליברלי' הישן והטוב, ולצד זה 'מסורתי' או 'מתון', 'לאומי' או שוחר אחריות.

אבל השמות אינם חשובים. החשוב הוא לתת את הדעת לכך שמדובר בחלוקת־על המאפיינת כבר עשורים רבים את השיח במערב – חלוקה שבה הגורם האקטיבי הוא הפרוגרסיבי והגורם הבולם הוא השמרני; חלוקה שבה ההיסטוריה מכריעה כביכול לצד הפרוגרסיבי, שכן מעוזי השמרנות נכבשים במהירות והוויכוח עובר לזירות חדשות עד ל"טרלול הפרוגרסיבי" הבא.

מהי המחלוקת הערכית העומדת בתשתית אותה חלוקת־על?

לשאלה הזאת ניתנו תשובות רבות משדה ההגות הפוליטית, הפילוסופיה, ואף הפסיכולוגיה. אינני מתיימר לחדש או אפילו להיכנס בעובי הקורה הזו, אלא לנקוט את עמדת המתבונן הלא־מתוחכם, הרואה את המחלוקת הערכית במובן הנראה לעין, הנגיש והיומיומי, של 'תפיסת עולם'. בעיניי, הדבר הבולט ביותר לעין בהבחנה בין 'ימין' ל'שמאל' הוא האינטואיציה המוסרית השונה. אלה נחרדים מדברים מסוימים ש"לא יעלו על הדעת", ואלה מדברים אחרים, לעיתים הפוכים. הוויכוחים הופכים לדו־שיח של חרשים בשל הנחות מוצא שונות באשר לשאלה לאן אנחנו חותרים.

ובכן, בעיניי, קו פרשת־המים משורטט סביב המבנה הראוי של העולם החברתי, ומקומו של האדם בו. בצד האחד רואים את האדם כחלק ממארג מורכב של זהויות שהוא נושא עמו מעצם המקום, הזמן והחברה שהוא נולד אליהם. התפיסה הזו, שנכנה אותה אפוא "מארגית", רואה במשפחה ובקהילה, כמו גם בזהות האתנית והלאומית,



מעגלים שהאדם ניזון מהם ומזין אותם, מעגלים הטוענים את חייו במשמעות. התפיסה המארגית מבינה את העולם כמערכת מורכבת ורבת קשרים, ולא כמרחב שטוח; יש בה, בהכרח, מערכות היררכיות ומאפיינים מהותניים. על פי רוב, אם כי לא בהכרח ולא תמיד, תפיסה מארגית כרוכה באמונה בבורא תבוני ומוסרי.

לעומת התפיסה המארגית, המאפיינת את רוב החברות האנושיות לאורך רוב ההיסטוריה, עולה כפורחת מאז עידן הנאורות תפיסה הרואה את היחיד, את האדם, כעולם בפני עצמו – וחותרת למציאות המשחררת את היחיד מקשרים הנכפים עליו מעצם הולדתו בתוך מעגלי המשפחה והקהילה, הלאום והדת. אומנם, היחיד חייב להתקיים במסגרת חברתית, וחייבים להיקבע חוקים המגינים על היחידים אלה מאלה ומאסדרים את שיתופי הפעולה ביניהם; אלא שמסגרת זו צריכה להיות טכנית וניטרלית ככל האפשר, מושתתת על התארגנות מוסכמת, ונטולת היסוד ההיררכי והמהותני המובנה בתוך המסגרות הוותיקות של העם והקהילה, המשפחה והשבט. אשר על כן נסמכת התפיסה היחידנית על המדינה דווקא: הביורוקרטיה הטכנוקרטית, הקרה והמנוכרת, היא היכולה להבטיח שוויון של ממש. בעיניה הרי כולנו לא יותר מתיקי־מס ומספרי־זהות, השווים בפני החוק. וכך, במקום המערכת ההיררכית המורכבת, הדכאנית מטבעה, הכופה על היחיד תפקידים וגבולות, ניצור לנו עולם של שוויון, שטוח ופשוט, שיש בו רק שני גורמים: היחיד, הניצב כשחקן חופשי על מגרש ענק, והמגרש עצמו, הלוא הוא המדינה (או, מוטב אפילו, השלטון העל־לאומי, האוניברסלי).

שתי העמדות הקוטביות הללו, שתי תפיסות־היסוד הללו, עשויות לדבר בשם החירות ולהביא בפועל לשעבוד. באגף היחידני, המדינה נטולת־הפנים היא בעלת פוטנציאל מושלם לרודנות: אין בה מעגלי תמיכה אינטימיים יותר, ומקור סמכותה הוא המונופול שלה על האלימות. הפוטנציאל של העולם ה"שטוח" להפוך לעולם של שעבוד מוזכר לנו דרך קבע באמצעות דיסטופיות שונות, מ־'1984' דרך 'עולם חדש, מופלא' ועד ל'מטריקס', כמו גם על סמך הניסיון של הרודנויות הקומוניסטיות. אבל הפחד הזה אינו מנטרל את פחד־השעבוד ביחס לחברות המארגיות והמסורתיות, שהתנועה ההיסטורית של המערב עסוקה בבריחה ממנו: מן הפיאודליזם, מן הגבולות המעמדיים, מן האפליה הגזעית, מן השוביניזם. "חופשי זה לגמרי לבד", שר פעם יהודה פוליקר, ושרטט את מאזן האימה: התסריט ההוליוודי הקלאסי הוא מימושה המתקתק של אהבה האסורה בשל מגבלות חברתיות, דתיות, לאומיות או מעמדיות. אך בעולם שמגבלות אלו הוסרו בו, הזוג המאוהב אינו חי באושר ובעושר. הוא מתגרש – כי חיי היחיד חשובים מהמארג המשפחתי והרב־דורי – רק כדי לגלות שהתסריט הבא כבר מוכן: תסריט דיסטופי שבו האדם עומד לגמרי לבד לנוכח כוח אדיר של משטר או טכנולוגיה.

אקטיביזם ושמרנות

אך נניח רגע לחירות ולסרטים, ונשוב אל קו־השבר המנהל את השיח הציבורי שלנו, זה שבין התפיסה המארגית לתפיסה היחידנית. החברה האנושית נעה במאות האחרונות בעוצמה רבה, בהובלתה של אירופה המערבית, אל עבר היסוד היחידני, כשהיא משתחררת משליטתן של הכנסייה ושל הסטגנציה החברתית המעמדית. קשה להפריז בברכה שהשחרור הזה הוליד, כשאפשר את הקפיצה הגדולה של המערב קדימה: הקִדמה המדעית, הכלכלית והטכנולוגית, ששחררה את האנושות ממארת הרעב והמחלות, מקללת זעת־האפיים של אדם הראשון, ואפשרה לו להתחיל לממש את קומת האדם כמי ש"כֹּל שַׁתָּה תַחַת רַגְלָיו" (תהלים ח', ז). אין זה המקום לדיון היסטורי נרחב וטעון, אבל חשוב לציין בכל זאת שהתנועה של אירופה אל הקִדמה, אל העידן הפוסט־פיאודלי והתעשייתי, אל מדע חופשי ואל חירויות פוליטיות, לא החלה דווקא מן המהפכה הצרפתית ולא הובלה על ידי פרוגרסיבים רדיקלים. כך או אחרת, העולם אומנם השתחרר מכמה שעבודים רעים, אך מעולם לא הגיע – תודה לאל – אל הקוטב היחידני. הוא רחוק ממנו. אכן, העיוור החליש מאוד את מושג הקהילה, והפמיניזם שינה דרמטית את מעמד האישה – אבל המשפחה היא עדיין בסיס־האם של כולנו, הזהות הלאומית חזקה מכפי שציפו, והחלומות על עולם שוויוני ונטול־היררכיות מעולם לא התגשמו. למזלה של האנושות, תוצאותיו המסוכנות של הקוטב היחידני – ריקנות ובדידות – מוטחות בפניה כשעדיין רובה אוחזת במידה לא מעטה בקוטב המארגי.

אבל בעיני מי שתפיסת המוסר שלו מבוססת על התפיסה היחידנית; מי שבעיניו כל אי־שוויון הוא פשע, וכל מהותנות היא דיכוי – בעיני אלה העובדה שהעולם "נתקע" באמצע הדרך היא אסון. אמנם גם בעלי תפיסה כזו עשויים לגלות סנטימנט עז למשפחה, לקהילה ולעם, אבל השוויון חשוב להם יותר. הם מאמינים בתנועה הבלתי נגמרת של ה"קדמה", ולכן הם נקראים "פרוגרסיבים". הם בטוחים שמדובר בתיקון עולם, במשימת קודש, לעיתים קרובות אפילו במסע צלב. בעולמם של הפרוגרסיבים יש – כמעט בהכרח – מאבק בין כוחות אופל לכוחות אור, ולכן הם נקראים, ובצדק, "אקטיביסטים". מולם ניצבים המארגיים, ועיקר פעולתם היא פעולת בלימה. השתגעתם, הם אומרים לאקטיביסטים. אין עולם ללא מהויות, אין מהויות ללא היררכיות, אין יחיד ללא מעגלי זהות. אתם מנסים לפרק הכול! נכון, וטוב שכך – משיבים להם האקטיביסטים ופוצחים בשירת 'אימג'ן'.

כל זה מקבל ביטויים מובהקים בשדה הפוליטי – לא רק בעמדות ובמסקנות אלא גם בהלך־הרוח ובפרשנות המציאות. המארגיים יהיו תמיד חשדניים יותר כלפי המסגרות של המדינה, הביורוקרטיות; היחידנים – כלפי המסורות החברתיות והדעות הקדומות. הפרוגרסיבי המצוי ייחרד מעמדה 'הומופובית' או לאומנית של מורה ויתמוך ללא היסוס בפיטוריו על ידי משרד החינוך, לא רק משום שהוא בעד לגיטימציה ללהט"ב

וסולד מאתנוצנטריות אלא גם משום שהוא בעד אסדרה מדינתית וביורוקרטיה חזקה. המארגי המצוי ייחרד מהפיטורין הללו, לא רק מפני שהוא מכבד עמדות שמרניות בתחום המיני או הלאומי אלא גם בגלל שהוא מתנגד לאסדרה ביורוקרטית ולחקיקה המעניקה כוח רב מדי למדינה. למעשה, השמרן עשוי לא לחוש בכלל שמה שהמורה אמר הוא בעייתי; ואביר־הזכויות שמולו בכלל לא ישים לב לכך שהפיטורין הם כפייה כוחנית.

השלכה נוספת של המחלוקת היא על היחס אל המציאות. סיסמת המהפכה "עולם ישן עדי יסוד נחרימה" ממשיכה לרחוש בתודעה של הפרוגרסיבי, הרואה במקרים רבים במציאות החברתית אויב. מכאן מגיע מה שכינינו למעלה הטרלול הפרוגרסיבי: הניסיון לכפות על החברה נורמות אידיאליות (לכאורה), בלי שיש להן הלימה כלשהי עם העובדות והמציאות, מביא לדיסוננסים קשים לעיכול. הטרלול המוכר ביותר הוא אולי הניסיון לכפות דיבור תקין־פוליטית, כזה שבו אדם אינו יכול לעיתים אפילו לדווח על האמת שמול עיניו; אך אותה התרסה נגד העובדות קיימת גם בהתייחסות למגדר הרצוי על ידי אדם כאילו הוא אכן מגדרו המולד, או המחשבה שהכרעות יכולות להיות נקיות לחלוטין מהשפעה של מקורבים, שתהליכים ארגוניים יכולים להיות נקיים ממתח מיני, ושאבטחה צריכה להימנע מ'פרופיילינג' ולהתעלם משיוך אתני. כל אלה מחייבים להפנות גב לשכל הישר, המכיר בטבעו הלא־מושלם של העולם, לטובת שותפות בגייסות הנאורות הצועדים קדימה.

בתודעה של השמרן, לעומת זאת, המציאות אינה אויב, והמרחק בין המתרחש בה לבין מה שנראה כאמת אובייקטיבית נועד גם ללמד אותנו ענווה ביחס לאחרונה. בשל כך, בעלי הגישה המארגית חשים בנוח עם העובדה שמקצועות מסוימים אטרקטיביים לנשים יותר מאשר לגברים, למשל, כשם שהם חשים בנוח עם נטייתם של אנשים לגור ליד הדומים להם. סלידתם מ'תקינות פוליטית' מביאה אותם לעיתים להעלות על נס את "הרגשות הבריאים" של ההמונים הנבערים; רגשות שעשויים להיות לא בריאים ולא מוסריים כלל ועיקר.

החלוקה שהצגתי כאן, בין 'מארגיות' ל'יחידנות', היא כמובן רק פן אחד או דרך־הצגה אחת של מחלוקת הבסיס. אמנה כאן, בלי להרחיב, עוד שתי הבחנות של אינטואיציות מוסריות בין אנשי השמאל לאנשי הימין: ההבחנה בין מוסר מופשט למוסר מעשי, וההבחנה בין מוסר שלילי למוסר חיובי.

מוסר מעשי ומוסר מופשט כיצד? מכמה סיבות שלא אמנה כאן, התפיסות הרווחות באגפים הפרוגרסיביים הן שעוולות מתרחשות במרחב העקרוני ולא הממשי. לדוגמה: אקטיביסטים של השמאל יעדיפו לחתור למצב שבו לפלסטינים תהיה אזרחות, גם אם התוצאה הנלווית לשינוי זה תהיה פגיעה ברמת החיים הממשית שלהם ובזכויות האדם בפועל. העובדה שתחת שלטוננו יש אדם נטול זכויות פוליטיות נתפסת כעוול

מוסרי קוסמי ומהותי, שאותו יש לפתור בכינונה של מדינה פלסטינית; העובדה שכינונה של מדינה כזו תביא אותו פלסטיני עצמו לעוני ולחיים במשטר עריצות, היא בעיה "אבל לא שלנו". האתגר המוסרי נמצא במישור העקרוני והמופשט ולא הממשי. בדרך דומה, הפמיניסטית הפרוגרסיבית תעדיף לקדם שוויון מאשר להלום את מה שנשים רוצות בפועל (למשל, השקעת זמן במשפחה או סביבת עבודה תחרותית פחות מזו שגברים אוהבים), והפרלמנטר הפרוגרסיבי יעדיף לקדם שכר מינימום גם אם המשמעות היא פיטורי עובדים רבים. העיקרון המוסרי של השוויון, כמו העיקרון המוסרי של הזכויות, חשובים מהטובה הקונקרטית של בני אדם בעולם הממשי.

הבחנה נוספת היא ההבחנה בין מוסר שלילי למוסר חיובי. המארגי והיחידני דבקים שניהם – ברוב המקרים – בעיקרון המכונן והמקודש של אחריות מוסרית של האדם. אלא שהאחריות הזו מתפרשת לעיתים בדרכים שונות. בעיניים פרוגרסיביות, אם קיים מוסר מוחלט הוא על פי רוב שלילי: אל תפגע. או במונחי סביבה: השאר טביעת רגל קטנה ככל הניתן. המוסריות היא הימנעות, גורס השמאל. הצטמצמות. פינוי מקום לאחר. זה מעט פרדוקסלי, כי בעולמנו הלא־מושלם השמאלן הוא אקטיביסט, כלומר חותר לשינוי המציאות, אבל ההבחנה שרירה וקיימת: בעולם האידיאלי שלו הדרישה המוסרית נמצאת בקוטב השלילי, של שמירה על הגבולות ושל הכרה בקיומו של 'האחר'. לעומת זאת, בתפיסות מסורתיות, אין כל זיקה מהותית בין הימנעות למוסר: פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאין אתה מתעלם. האחר קיים, אך התביעה שהוא מציב בפני האדם אינה תביעה לפינוי מקום, אלא תביעה לאחריות, שהיא חלק מהמחויבות לחברה והתרומה לקהילה. אם לא עושים לא טועים, מחנכים בימין, ואם לא נוקטים עמדה לא ניתן לממש את האחריות המוסרית של האדם. יותר שמאלנים יתגייסו לארגונים הפועלים למניעת עוולות, יותר ימנים לארגונים העסוקים בחסד. שאלת המבחן המפורסמת ביותר של אבחנה זו היא הנכונות להילחם ברוע – נכונות שבשל היעדרה נרמס המערב הפרוגרסיבי תחת מתקפות דמוגרפיות ותרבותיות של תרבות עדינה פחות.

שתי ההבחנות האחרונות ראויות לדיון נפרד, כמו גם מערכת היחסים המורכבת והמתעתעת לעיתים שיש בינן לבין החלוקה המקורית שהצגתי בהרחבה, זו שבין המארגיות ליחידנות.

הבית היהודי

החלוקה לשני נראטיבים ושתי תפיסות מוסר מעמידה, באופן טבעי, את היהודי המסורתי באגף המארגי. עולמו של היהודי לא מתחיל בעידן הנאורות, וכמו כל תרבות אנושית שאינה תולדת המהפכה ההיא, גם המסורת היהודית אוחזת בתפיסת עולם מארגית מובהקת. העיקר הוא העם ולא המדינה, והעמיות הזו קשורה בזהות, במשפחתיות ובמערכת ערכים פרטיקולרית. אם מדינה, אומרים היהודים

המסורתיים, אז מדינת־לאום: לא מדינת־אזרחים שהיא ישות ביורוקרטית מלאכותית המאגדת יחידים באמנה חברתית, אלא ישות הממשת את הלאומיות האורגנית, ולו המדומיינת, שהיחיד נמנה עם בניה.

השאלה מדוע הדתיים נמצאים בימין היא אפוא על פניה שאלה מוזרה. המסורת שהחברה הדתית חיה לאורה היא מסורת מהותנית והיררכית, המושתתת על אמונה בבורא מיטיב, באמת בת־השגה, ובזיקה המובהקת שבין היחיד למשפחתו ובין הדור הזה לדורות שהיו ושיבואו. אליק לא בא מן הים, אומרת המסורת, ולא נולד מן העפר. הוא אינו מסתובב בעולם חף מתוכן כאשר הוא חותר לממש את זכויותיו האוניברסליות וה"מובנות מאליהם". אליק של המסורת בא לעולם כחלק מסיפור גדול, נושא עמו מסורת עשירה; הוא מתנהל מול עולם מלא ונושא באחריות לחובותיו.

כל זאת עוד לפני שאמרנו שמעצם היותה של חברה מסורתית נובע שהיא שמרנית. חברה מסורתית מכבדת את העבר, יונקת ממנו, מבקשת לעצב את העתיד לאור הערכים שנלמדו בו. גם אם היא אינה נוסטלגית או רומנטית, היא רחוקה מאוד מתפיסות הרואות את העבר כחשוך ואת הישגי התרבויות בעבר כחסרי ערך או כמושחתים מבחינה מוסרית.

במילים אחרות: התפיסה הטבעית לבן החברה המסורתית היא תפיסה מארגית. מדובר קודם כל באינטואיציה תרבותית הנובעת מהסוציולוגיה. כאשר אדם גדל אל משפחה חזקה, קהילה משמעותית וזהות לאומית בטוחה בעצמה, הוא ייטה לייחס להן חשיבות ולראות את המדינה האזרחית כקונסטרוקציה מלאכותית ואת טקסיה כפאתטיים. אך נוסף לאינטואיציה הזו עומדת לימינו של בן החברה המסורתית גם הגות עשירה וארוכה, המעניקה לה בסיס אונטולוגי ומוסרי. הנחותיה של הגות זו רחוקות מאוד מהנחות היסוד הפילוסופיות של תפיסת הנאורות הפרוגרסיבית.

אלא שכאן באה ההסתייגות: היהדות אינה אוחזת בתפיסה שמרנית קלאסית. הסיפור הארוך של אליק שלא־בא־מן־הים הוא סיפור של שחרור ומהפכה: יציאת מצרים. האתוס המשיחי היהודי, המונחל מדור לדור בתוך העם היהודי באינספור דרכים, כמו גם החוויה הקיומית של חיים בגלות כשההיררכיה החברתית מכוונת נגדך – כל אלה מהווים אבני יסוד של הפרוגרסיביות. אבני יסוד יהודיות.

בתשתיתה כציוויליזציה וכהגות, היהדות אינה מקדשת את הקיים אלא חותרת לקדמה; אינה מעריצה את הניצבים בראש הסולם המעמדי אלא מערערת על זכויות היתר שלהם. ספר בראשית מציב את קוראיו יחד עם המערערים על הבכורה ולא עם המעוטרים בכתרה; ספר שמות מעמיד אותנו לצד העבדים שוחרי החירות ומעוטי הכוח, הנלחמים בממלכה מסודרת; ספר דברים חותר לכינונה של מלוכה חוקתית, המגבילה את כוח השלטון וכן הלאה והלאה. התורה מעניקה זכויות לעבדים ולנשים

בעולם שבו היו הללו רכוש, משרטטת חזון כלכלי־חברתי שבו לא יכול לצמוח מעמד של בעלי־אחוזות וצמיתים, ומעמידה את אלוהים לצידו של העני והלווה. היא אוסרת על בעלי ההון לנצלו לשעבודם של אחרים, ואוסרת באיסור חמור להשתמש בהון להטיית משפט; היא אף תובעת מן השופטים שוויון חמור בין הטוענים לפניהם, קטון כגדול. "לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ", היא מצווה בהתרסה כלפי מבני הכוח הדכאניים, בתנופה של מי שיודעים שאלוהים בכבודו ובעצמו מְגַבֶּה עולם טוב יותר מזה שבו היררכיה מצדיקה עוולות.

אין זה פלא, אפוא, שיהודים מהווים גרעין חשוב, אם לא ראש חץ מוביל, בקרב מתקני העולם הפרוגרסיביים. זו לא תקלה מקרית של המהפכה הרוסית, אלא דפוס חוזר מאז ועד עתה: השמאל העולמי נשען על רעיונות יהודיים ובעיקר על דחף יהודי.

אבל מרכיב אחר של הדפוס החוזר הזה הוא שכמעט תמיד מדובר ברעיון 'יהודי' שאיננו מובא בכלים יהודיים. זהו דחף הניצב לבדו, עירום ממחלצות התורה והמצוות, המסורת והמנהג שריסנו אותו במשך כל הדורות והתאימו אותו למציאות האנושית ולפיכחון הנדרש כדי לפעול בה.

כי זה בעצם מה שמבדיל בין היסוד המשיחי המובנה בתפיסת העולם היהודית לבין זה המשוקע בתפיסת העולם הפרוגרסיבית: ראשית, היהדות חותרת לביטול **העוולות** הנגרמות על ידי ההיררכיות החברתיות, אך אין היא חותרת לביטול המבנים החברתיים עצמם, וגם לא לשוויון שטוח; שנית, החתירה היהודית לתיקון נעשית בענווה: היא מעלה על נס את התבונה האנושית ואת האינטואיציות המוסריות האנושיות, ואף נותנת מקום של כבוד ל'סרבני מצפון' נגד עוולות, אך אינה סבורה שהתבונה המופשטת של היחיד חכמה מן הטבע או מן הניסיון החברתי המצטבר. החתירה לתיקון גם נעשית באמונה: האדם לא נתפס כיצור תבוני יחיד במרחב של אבסורד, שבו משימתו העליונה היא למרוד, אלא כמי שנולד אל עולם שנברא בידי האלוהים הטוב, עולם שיש לו משמעות ויש בו היגיון – ושהאדם צריך להיות מודע בו לגבולות כוחו.

אכן, האדם נדרש לשפר את המציאות ונושא באחריות מוסרית כבדה – אך האחריות הזו יכולה לתבוע מהאדם שימור כשם שהיא תובעת ממנו שינוי; פיכחון ומתינות ולאו דווקא זעם קדוש. מעבר לכל זה, העולם, והמציאות החברתית, אינם א־פריורית אויב.

שמרנות על הרצף הדתי

אם לסכם את שאמרנו בפרקים הקודמים, ההגות המכונה שמרנות ליברלית, או ניאו־שמרנות (להבדיל משמרנות ריאקציונית המקדשת את הקיים) – אותה הגות שכאן אנו מכנים אותה 'מארגית' או 'מתונה', ושהנגדנו בינה ובין הפרוגרסיביות החותרת לשוויון כערך־עליון – משקפת יפה את עמדות היסוד של תפיסה יהודית מסורתית,

עמדות־יסוד הנמצאות עמוק בתשתית האופן שבו כל מי שנולד בחברה דתית מתבונן על העולם.

עם זאת, השמרנות הליברלית אינה מדברת בשפה דתית ואינה נזקקת להיבט הריטואלי, האמוני והפרטיקולרי שלה. זו גרסה מחולנת של התבוננות מסורתית על העולם: כזו הריקה מממד הקסם הדתי, זה הבטוח באמת קונקרטית בעלת תוקף מטפיזי, ואשר לא נתפתתה להמיר את הקסם הדתי הזה בקסמיה של דת אחרת, פרוגרסיבית.

ממילא, היא נעשית לברירת המחדל הטבעית של מי שגדל בחברה דתית ועבר תהליך של חילון. כשאני אומר חילון כאן אני מתכוון דווקא לכאלה שהתרחקו מהזדהות עם התכנים הדתיים הקונקרטיים, או שמטילים בהם ספק; לא לחילון בדרך "מרידה" של ממש – שכן המורד או הכועס עשוי בהחלט לאמץ השקפת עולם שמאלית מובהקת. עוברי תהליך החילון הזה מצויים על פי רוב "על הרצף" במובן כלשהו – וכמעט תמיד הם ינקטו עמדות ימניות, שמרניות, מארגיות.

יותר מזה: אחד המאפיינים המובהקים של השיח השמרני־ליברלי בישראל, שהוא שיח של מעגלים מצומצמים למדי, הוא המאפיין הסוציולוגי. המעגלים הללו מורכבים מדתיים, דתל"שים וחילונים המרגישים קרובים מאוד רעיונית; וגם כאשר מתקיים בו ויכוח דתי־חילוני קלאסי, כמו על אמיתות התורה או המחויבות להלכה, הוא נעשה בצורה עניינית לאין ערוך, ובלי שנפערת דרכו התהום הערכית המוכרת. האינטואיציות המשותפות הללו עומדות מאחורי כמה תופעות פוליטיות של העשור האחרון, ממעגלי הכיפות־הסרוגות סביב ראש הממשלה עד לשותפות הדתית־חילונית של 'הימין החדש'. זו אינה אותה ברית ארץ־ישראל־השלמה שנרקמה בעבר בין הניצים של ההתיישבות העובדת, בהם סוציאליסטים ואתיאיסטים, לאנשי גוש אמונים, שהאמינו בריאליזם משיחי וברנסנס דתי מובהק. הפעם מדובר בברית צעירה ומשכילה של קבוצות בעלות מודעות פוליטית גבוהה, המבקשות לרפא את השיח הישראלי מסכנות הפרוגרסיביות. בתוך הקבוצות הללו לא מתקיים פער תיאולוגי־פילוסופי של ממש: מדובר במאמינים המשוכנעים שבני אדם צריכים לפעול בעולם כאילו מלוא האחריות עליהם, ובחילונים המכבדים את המסורת ומאמינים בהרבה מיסודותיה.

מחוץ למעגל נשארות דווקא שתי קבוצות דתיות הרואות שתיהן את התכנים של היהדות כבלתי־ניתנים־לחילון, כלומר כמרחב רליגיוזי ואזוטרי שלא יכולה להיות לו זיקה ישירה לשאלות של מדיניות ציבורית הנידונות בכלים תבוניים. קבוצה אחת היא האגף הליברלי־פרוגרסיבי הדתי: הלה התרגל לראות את הזהות היהודית, הדתית והפרטיקולרית, כמשלימה את הזהות האנושית הנוטלת חלק בחזון הקדמה הגדול – ולא כמקור ערכי המתווכח עם תפיסות היסוד של החזון הזה. 'תורה עם דרך ארץ' נתפסת בחוגים אלה כמושכל־יסוד, המבהיר שיש לפרש את היהדות באופן שאינו

סותר את המוסר המקובל בחוגים הנאורים, כלומר את הערכים הפרוגרסיביים. המצוות שאינן הולמות את הערכים הללו הן עניין 'דתי' במובן הריטואלי, הפרטי, של המילה. קבוצה שנייה היא האגף החרד"לי־אידיאולוגי, המזוהה עם ישיבות ה'קו', שבעיניו הערכים של הקודש אינם יכולים להיתרגם לעולם החול, כיוון שאלו עולמות הנתונים במאבק אדירים זה בזה. אותו רצף, המהווה תשתית נוחה כל כך לניאו־שמרנות יהודית, הוא בעיניהם המחוז המסוכן ביותר המאיים על הקדושה.

ציונות

כדי להשלים את התמונה, ולהבהיר כמה גורמים ההופכים אותה למורכבת יותר, נדרשות כמה מילים על ההיסטוריה של השמאל והימין בהקשר הייחודי לישראל: המפעל הציוני. הציונות היא מפעל מהפכני מובהק – כנראה המהפכה היחידה שהצליחה במאה העשרים. מצד שני, היא מפעל רסטורטיבי, הבא להשיב עם אל ארצו העתיקה לאור חזון הנשען כולו על מסורת נושנה העוברת מדור לדור; במובן הזה, כמו גם בהיותה לאומית־פרטיקולרית, היא מפעל שמרני.

ייחודו של הפרויקט הציוני הפך את החלוקה של ימין ושמאל, המוכרת בעולם, למבלבלת בהקשר הישראלי. הכוח המרכזי שהוביל את הציונות, את היישוב ואת ישראל הצעירה בעידן המכונן שלה היה קולקטיביזם לאומי: גיוס כל הכוחות לטובת מפעל התיישבות, הגנה ופיתוח, תוך העדפת ה"אנחנו" על ה"אני" והלאומי־פרטיקולרי על המעמדי־אוניברסלי. תנועת העבודה ההיסטורית, ושותפיה המסורתיים בציונות הדתית, חלקו השקפה דומה, מין גרסה יהודית של הומניזם סוציאליסטי, שהיו בו ניציות מדינית (כריאליזם, לא כאידיאל – שהיה השלום) ומשק ריכוזי (מתוך שילוב בין מניעים סוציאליסטיים להכרח לאומי). בשנים המכוננות, המתח בין היסוד של ה'מדינה' כמוסד ביורוקרטי ואזרחי לבין היסוד ה'לאומי' כעניין של זהות מולדת נותר עניין לתיאורטיקנים בלבד: היישוב העברי היה קהילה לאומית מובהקת, וישראל הצעירה נתפסה כגלגול ישיר שלו – אף שכללה תחת כנפיה גם מיעוט ערבי.

אך התבגרותה של מדינת ישראל הולידה פיצול ב"ברית ההיסטורית", ששיקף פיצול עמוק יותר שהיה קשור במקורות ההשראה. השמאל הציוני נעשה חשוף יותר ויותר לשיח הפוסט־קולוניאלי והאנטי־לאומי של המערב, אימץ תפיסות אינדיבידואליות והחל לפרש את זיקתו לישראל כ'אזרחית' יותר. גם הזיקה העמוקה אל היהדות, שהייתה נחלת החוגים המרכזיים של תנועת העבודה, זיקה שהובילה לפירוש הציונות כמפעל משיחי מחולן ולשימור ציפייה של 'חברת מופת' ו'אור לגויים', נחלשה אחרי דורות של חינוך שהתרחק מהמקורות. אכן, חינו של הסוציאליזם שקע גם כאן, אבל תחתיו באו אופנות רעיוניות חדשות המושתתות אף הן על שלילת המעגלים הזהותיים לטובת עולם חדש ומופלא.

במקביל, או שמא בתגובה, הציונות הדתית שבה אל נמל־הבית האורתודוקסי שלה, שבו היסוד הלאומי־פרטיקולרי הוא הדומיננטי, והיא מתחילה להבחין בין הקולקטיביזם הלאומי לזה המדינתי – ומוצאת בחשיבה הכלכלית הימנית הד נאמן יותר לאינטואיציות הטבעיות לה. חוץ מזה, זה עובד: המעבר של מדינת ישראל לכלכלה חופשית יותר, וקריסתו הכלכלית והמדינית של הגוש המזרחי בשנות השמונים, לימדו את מי שהיה מוכן להקשיב להיסטוריה שהשוק החופשי מביא לשגשוג לאומי יותר מאשר תכנון מרכזי ואוטופיות סוציאליסטיות.

הברית ההיסטורית – שיש המקוננים עליה עדיין, ומבקשים להקים לתחייה את השמאל הציוני 'הישן' ואת הציונות הדתית 'הישנה' – סיימה כנראה את תפקידה; והמחלוקות היסודיות, הקשורות לא מעט גם לשאלת האמונה (באלוהים, בתנ"ך, בייחודו וייעודו של ישראל), שבו ועלו. כפי שנראה להלן, המשך שגשוגה של מדינת ישראל כמימוש המפעל הציוני מחייב אליטה המחויבת לייחוד ולייעוד הללו – דבר המתבטא בתהליך "חילופי האליטות" המתרחש, לא בלי זעזועים וגלי־הדף, מול עינינו.

ישראליות

מדינת ישראל מקיימת כיום בתוכה אנומליה ייחודית.

מצד אחד, זוהי מדינה השייכת בטבורה לעולם המערבי. שייכות תרבותית וערכית, ושייכות כלכלית, פוליטית וטכנולוגית. כמו בשאר מחוזות המורשת היהודית־נוצרית, ישראל – והציונות שכוננה אותה – מאמינות באדם וברוחו, באחריותו המוסרית ובתפקידו הקוסמי; כמו ברוב מדינות המערב האירופי, נהוג בה משטר דמוקרטי, מכובדות בה חירויות נרחבות, ומתקיימים בה כלכלה מתקדמת, מדע מפותח ורפואה מן השורה הראשונה. מן הצד השני, מדינת ישראל היא מדינת לאום בעידן שבו סר חן הלאומיות בעיני המערב; היא מדינה "משפחתית" בעידן של פירוק אינדיבידואלי; היא מדינה מאמינה בעולם מחולן; היא מדינה נלחמת (בלית ברירה) בעולם שהרגיל את עצמו להתבונן מהצד בניצחונות מתנגדיו; היא מדינה אופטימית וצומחת, דמוגרפית וכלכלית, בעידן שבו הציוויליזציות המערביות מחשבות את קצן לאחור.

אופייה זה של מדינת ישראל מעיד שהחברה הישראלית רחוקה מהפרוגרסיביות המאפיינת את השמאל העולמי. לא במקרה, השמאל הזה נוטה להתייחס אליה כאל מדינה 'רעה' במקרה הטוב. אך בה במידה, ואולי אפילו יותר, רחוקה החברה הישראלית מן החברות השבטיות־דתיות של הסביבה הקרובה, שניתן לכנותן 'שמרניות' במובן הקשה והישן. אם ישנה תפיסת עולם היכולה להעניק גיבוי אינטלקטואלי ולהסביר את התשתית הערכית של החברה הישראלית, הרי זו אותה שמרנות ליברלית, מארגיות פתוחה, או מתינות פוליטית – השם אינו משנה.

זוהי, כמובן, גם הסיבה שהמסורת האינטלקטואלית הרלוונטית ביותר לחברה הישראלית, מלבד זו הבאה מן המסורת היהודית עצמה, היא המסורת האנגלו־אמריקנית – שבה צמחה התפיסה האמורה, ושבקרבה תמיכה עמוקה ועתיקה בציונות. אבל חשוב מכך – זוהי הסיבה מדוע האוחזים בתפיסת העולם הניאו־שמרנית נוטים להיות בעלי חוסן לאומי גבוה, ציונים גאים השמחים להיות ישראלים ולשאת בעול הגנתה ופיתוחה של ארצם.

סיפורה של ההגות המארגית אינו רק סיפור של חוסן לאומי. סיפור תקומתו של העם היהודי הוא הדרמה הטובה ביותר של המאה העשרים, שהדליקה אור של פליאה והערצה בעיניהם של מיליונים ברחבי העולם – ואור עמוק עוד יותר אצל מי שהתבוננו בו לצד קריאה בתנ"ך. הישרדותה של ישראל במלחמת השחרור, קיבוץ הגלויות מכל העולם, הפרחת השממה וניצחונות ששת הימים, כל אלה מיקדו לכאן את עיני העולם כולו, שראה, בין השאר, בשורה מופלאה באופן שבו נבואות עתיקות וקדושות התגשמו באמצעים חילוניים בעולם מודרני. אך הבשורה הזו היא גם שטר המחכה לפירעון: מה יש לניסוי הישראלי להציע למערב השרוי במשבר? מהי האלטרנטיבה שעשויים היהודים להביא לציוויליזציה שעדיין מלקקת את פצעי מלחמות העולם והייאוש הקיומי שהן הולידו? האם יוצאת תורה מציון, או שהמערב נידון להמשיך להיזרק בכף הקלע בין פרוגרסיביות נלהבת למחיריה העגומים?

דומני שטיפוח ההגות המתונה, זו החותרת לתיקון עולם מתוך כבוד למעגלי הזהות ומתוך ענווה כלפי אלוהים, כלפי החברה האנושית וכלפי ההיסטוריה, עשוי להיות בסיס לתשובה של תורה היוצאת מציון. תורה ששורשיה במקרא ושפתה שפת העת הזאת.

אברום תומר

יצירתיות בחלל חינוכי

גישת 'הילד במרכז' והחינוך ליצירתיות הפכו לעקרונות מנחים במערכת החינוך הישראלית. התוצאות לא מרשימות במיוחד: את מקום הידע והתרבות החליפו תועלתנות כלכלית וריקנות ערכית. ירידה לשורשי הגישה מבהירה מדוע

"האם בתי הספר הורגים את היצירתיות?" היא כותרת ההרצאה הנצפית ביותר באתר TED מאז נוסד; נכון לעת כתיבת שורות אלו, למעלה מ־56 מיליון בני אדם צפו בה. מיליוני הצופים בהרצאה זו (שצולמה ב־2006) עשו זאת לא רק מחמת ההומור הבריטי המשובח של המרצה, סר קֶן רובינסון, אלא משום שביקורת מרירה על מערכת החינוך המיושנת היא נושא שיחה אהוד ופופולרי כבר שנים רבות – כמעט כמו מזג האוויר. ואכן, בעשרות השנים האחרונות הפכו בתי הספר לשק החבטות האולטימטיבי של כל שיחת סלון, כנס או ריאיון בנושא חינוך. הדימוי שדבק בבתי הספר הוא של מוסדות ארכאיים שנותרו כמעט ללא שינוי ב־150 השנים האחרונות – בה־בשעה שמוסדות חברתיים וכלכליים אחרים דהרו קדימה והשתנו ללא הפסקה.

כתב האישום של רובינסון פותח בתובנה כי "לכל הילדים יש כישרונות עצומים אולם אנו מבזבזים אותם, ודֵי באכזריות". ילדים, הוא טוען, נולדים יצירתיים בשל תעוזתם לנסות ומוכנותם להיכשל, ולפיכך כאשר מערכת החינוך מוקיעה את הכישלון היא קוברת עימו את היצירתיות. רובינסון קובל על כך שמאז המהפכה התעשייתית מערכת החינוך עמֵלה לייצר עובדים לתעשייה ולמשק, ועל כן מפנה ילדים מעיסוק בפעילות שאותה הם אוהבים למקצועות שיסייעו להם למצוא עבודה. בהתאם, יכולת אקדמית היא כיום ההישג העיקרי שאליו מכוונת מערכת החינוך – שכן השכלה אקדמית הפכה לשלב הכרחי בדרך לרכישת מקצוע איכותי – אולם הֶכוון זה שגוי לדעת רובינסון. לשיטתו, איננו יודעים כיצד ייראה העולם אפילו בעוד כמה שנים ולפיכך האתגר העיקרי של מערכת החינוך כיום אינו להנחיל ידע אלא לפתח אנשים יצירתיים שידעו להתמודד עם מציאות המשתנה במהירות. רובינסון מאמין בכל

אברום תומר הוא חוקר בפורום קהלת בתחום מדיניות החינוך וממייסדי "הדור הבא – הורים למען בחירה בחינוך".

ליבו כי "איננו גדלים ונעשים יצירתיים אלא מתרחקים מכך"; ולדבריו, ההיררכיה בין המקצועות – המתמטיקה והשפות בראש, אחריהן המקצועות ההומניים, ולבסוף האומנות לסוגיה – מובילה לכך שהמצליחנים מבין הילדים ייהפכו לפרופסורים שכוחם בראשם אך לא בגופם. לבסוף תמה רובינסון: מי החליט שאומנות המחול, שבה מופעל הגוף, פחות חשובה לעתיד מאשר לימוד מתמטיקה או היסטוריה? מדוע ילדים עם הפרעות קשב לא ירקדו בבית הספר, במקום לשבת במשך שעות ארוכות, להקשיב ולסבול?

סרטון ביקורתי נוסף על מערכת החינוך, הפעם בעברית, הופץ ברשתות החברתיות בישראל וצבר גם הוא פופולריות רבה (כמיליון צפיות נכון לעת כתיבת שורות אלו); זהו ריאיון לערוץ הטלוויזיה החינוכית עם חנן יניב, פרופסור לחינוך מסמינר הקיבוצים, המעיד כי בעברו "נזרק מבית הספר התיכון". במסגרת הריאיון שואלים המראיינים הצעירים את יניב: "עד כמה בית הספר באמת רלבנטי היום, במתכונת הנוכחית שלו?" והוא משיב בהחלטיות: "הוא לא; בית הספר מזיק". יניב טוען כי המשמעת שאותה אוכף בית הספר מכריחה את הילדים לעבור עבירות – מה שבאופן מצטבר הופך ל"נזק תרבותי לאומה" – ומוסיף כי הדחיפה הקבועה למצוינות פוגעת בביטחון העצמי של רוב התלמידים ש"לא יכולים להביא לידי ביטוי את הצרכים והכוחות הפנימיים שלהם". הנזק החמור ביותר בעיני יניב הוא ש"מערכת החינוך גוזלת מהילדים את הזכות לילדות מאושרת". הוא ממליץ שלא לדרבן את הילדים ללמוד דברים המנותקים מחייהם ולא "להתקיל אותם במצבים חסרי מוצא, שהם כל הזמן מרגישים כאילו יש להם פה איזו אבן גדולה שהם צריכים לשאת אותה". לדעתו, קודם כול יש ללמד את הילדים "לאהוב את עצמם, להיות בהרמוניה עם העולם שמסביבם".

על רובינסון ויניב יש להוסיף את הגורו המקומי האמיתי בענייני חדשנות בחינוך, הלוא הוא ד"ר אייל דורון, חוקר 'חשיבה יצירתית' המופיע רבות בטלוויזיה בשעות הפריים־טיים ושוטח במסגרתן את משנתו המהפכנית. הטענה שעליה חוזר דורון בראיונותיו היא ש־65% מהילדים בדורנו עתידים לעבוד במקצועות שטרם נוצרו, ומכיוון שהחדשנות הטכנולוגית והיצירתיות הן הכלים המנבאים את סיכויי ההצלחה של מבוגרי העתיד, בתי הספר צריכים לעבור מהפכה כוללת: לא עוד שיעורים פרונטליים; לא עוד שיעורי בית; לא עוד שינון, קריאה והעמקה. כל אלה צריכים להיות מוחלפים בשיטות חינוכיות גמישות שתאפשרנה חופש יצירתי, תֶשֵׁמנה דגש על פיתוח הדמיון, ותכַוונה בכל עת לחשיבה "מחוץ לקופסה".

משנתם של שלושת כוכבי הרשת הללו צברה השפעה רבה על השיח החינוכי בארץ והיא מחלחלת אט־אט לבתי הספר – מבלי שתעורר כל התנגדות. ואכן, בשמיעה ראשונה קשה שלא ללכת שבי אחר הדברים הללו ומובן מדוע סרטונים אלה זכו לשיעורי צפייה אדירים. המעבר מגן הילדים למערכת בית ספרית תובענית ותחרותית

חדר טיפוח
יצירה מוזיקלית

אינו פשוט – לילדים בוודאי, אך בימינו גם להורים. המאבק עם הילדים על הכנת שיעורי בית, או על שינון חומר מיושן נראה לעיתים חסר תכלית וחסר סיכוי; רבים חשים שילדיהם מסיימים את יום הלימודים בבית הספר כשהם משועממים, מותשים וחסרי סקרנות. אם נוסיף על כך את התהייה המתבקשת האומנם כל זה בכלל רלבנטי לחיים העתידיים בעולם מתפתח כשלנו, מתגבש הרצון לשינוי מערכתי־יסודי – יהיה אשר יהיה.

במשרד החינוך קשובים לקולות אלה, ובשנים האחרונות מנסים להחיות את הלמידה בבתי הספר במסגרת תוכנית 'למידה משמעותית' המוגדרת באתר הבית של המשרד במילים "למידה משמעותית היא זו בה התלמיד מעורר שאלות, מאתר מקורות מידע, מעבד מידע ויוצר ידע חדש הרלוונטי לעולמו האישי ולחיים בעידן הטכנולוגי, במאה ה־21". במסגרת למידה כזו המורה הוא דמות שולית (והוא אכן אינו נזכר בהגדרת התוכנית): התהליך הלימודי מתחיל על ידי התלמיד ושם הוא גם מסתיים; ונראה כי תפקידו של המורה הוא לפקח על התהליך או לכל היותר לסייע בהכוונה. יעדה של התוכנית הוא צבירת ידע הרלבנטי לעולמו האישי של התלמיד וליכולתו להשתלב בשוק העבודה הטכנולוגי העתידי.

זמירות דומות נשמעו מפיו של שי פירון, בעת ששימש כשר החינוך, וכך אמר בנאום ב־2013: "אנחנו נמצאים היום במקום שהידע נמצא בסמארטפון של התלמיד והרבה פעמים הוא יודע הרבה יותר ממה שהמורה יודע כי הוא תוך שנייה ייכנס לוויקיפדיה, יעלה את גוגל וימצא פתרון כזה או אחר".[1] אם יטען מאן־דהו כי מדובר בגחמה של פירון לבדו, הנה ציטוט טרי פרי עטו של שמואל אבואב, מנכ"ל משרד החינוך כיום: "בעבר הייתה מהות ההוראה לחבר את התלמידים אל הידע; ודאי שמהות זו אינה רלוונטית עוד, כי התלמידים מחוברים אל הידע בלא צורך במורה".[2]

הציטטות שהובאו עד כה אינן אוסף אקלקטי; חוט אחד שוזר אותן. אומנם הן מבקרות את 'החינוך המיושן' מזוויות שונות, אך כולן מבוססות על משנה חינוכית בת למעלה ממאתיים שנה ששורשיה הרעיוניים החלו להתעצב עוד בטרם התפתחו מערכות החינוך במדינות המערב. למעשה, המגמה החינוכית שהם מטפחים מושתתת על קריאת תיגר חינוכית־עקרונית שראשיתה בסוף המאה ה־19 ואשר השפיעה רבות על השיח החינוכי במערב (עד שכיום היא המגמה הדומיננטית באקדמיה). אכן, בעוד בעבר ננקטה שיטה חינוכית זו בבתי ספר בשולי מערכת החינוך, כיום היא חודרת – באמצעות האקדמיה וארגונים שונים – אל לב־ליבה של מערכת החינוך.

להלן אטען כי על אף הישגיה בעבר, גישה זו איננה התרופה הנכונה למחלה שממנה סובלת מערכת החינוך בימינו וכי במובן מסוים היא אחד הגורמים למחלה זו. כדי לבסס את טענתי אפתח תחילה בתיאור התפתחותה של גישת החינוך הפרוגרסיבית ובבחינת שורשיה הרעיוניים ומטרותיה החברתיות; לאחר מכן אסקור כמה ביקורות

שנשמעו בעבר על גישה חינוכית זו ושלמרבה הצער כמעט שאינן נשמעות כיום; ולבסוף אדון בנזקי השיטה לחינוך בימינו־אנו.

כאן המקום להבהיר כי מאמר זה אינו מבקש לשמש כתב הגנה למערכת החינוך הישראלית בתצורתה הנוכחית. רחוק מכך: בחינוך הציבורי בישראל ישנם פגמים רבים; זוהי מערכת עצומה ומסורבלת שלכל הדעות טעונה שיפור רב אם לא מהפכה יסודית. לא זו אף זו – איני מתכוון חלילה לצאת נגד עידוד היצירתיות, אלא לשרש תפיסות רומנטיות ונאיביות העלולות להזיק, בין השאר, גם למטרה זו עצמה.

הילד נולד חופשי

כמו בנושאים רבים אחרים, גם בסוגיית החינוך הקדים הפילוסוף ז'אן־ז'אק רוסו (1712–1778) את זמנו. אכזבתו הרבה מהסדר החברתי והפוליטי בתקופתו – זו שהביאה אותו לכתוב את חיבורו הפוליטי הנודע 'האמנה החברתית' – דרבנה אותו להגות גם שיטה חינוכית־מהפכנית שלאורה יתחנכו האזרחים שיממשו את חזון האמנה: 'האמנה החברתית' שראתה אור ב־1762 נפתחת במילים "האדם נולד חופשי, ובכל מקום הוא נתון בכבלים";[3] ואילו ספרו החשוב ביותר של רוסו,[4] רומן החניכה 'אמיל, או על החינוך' (שיצא לאור באותה שנה) נפתח במילים "הכול יוצא טוב מתחת ידיו של בורא עולם; הכול מתנוון בין ידיו של האדם".[5]

בהמשכו של חיבור זה מפרט רוסו את תסכולו מאותו ניוון חברתי:

> כל בינתנו כולה אינה אלא דעות קדומות כנועות; כל נהגינו אינם אלא שעבוד, הגבלה וכפייה. האדם החברתי נולד, חי ומת כעבד: בלידתו כורכים אותו בחיתולים; ובמותו ממסמרים אותו לארון מתים; כל עוד נשמר פרצופו האנושי, הוא כבול בשלשלאות למוסדותינו.[6]

רוסו האמין כי מהפכה פוליטית תופיע רק לאחר שינוי דפוסי החשיבה המקובלים בחברה ועל כן קרא גם למהפכה חינוכית שתשדד את מוסדות החברה. אמיל, גיבורו הדמיוני של רוסו, גדל עד לבגרותו כשהוא מנותק לחלוטין מהחברה – על מנת שלא יושפע מהדעות הקדומות והמקולקלות שפשו בה וכדי שיתנתק מכבליה התודעתיים.

על פי רוסו, האדם מקבל את חינוכו משלושה מקורות: מן הטבע, מבני האדם, ומהמפגש הישיר עם העצמים סביבו. בעיני רוסו, מכיוון שהאדם נולד טוב, המחנך נדרש לווסת את השפעת החברה על החניך ואת המפגש של החניך עם העצמים סביבו – לטובת פיתוח נטיותיו וכישרונותיו הטבעיים כאינדיבידואל בלתי־תלוי. לכן, עד גיל הבגרות, המחנך נדרש למעט את ההשפעה על חניכו ככל שניתן, עד שאפילו אם החניך משתולל וגורם נזק אַל לו למחנך לכעוס עליו, לגעור בו או לומר לו דבר־מה אחר. "חשוב אפוא", טוען רוסו, "שהילד לא יעשה דבר רק מפני שרואים או שומעים

אותו, ובקצרה שום דבר בזיקה לאחרים, אלא אך ורק את מה שדורש ממנו הטבע; או אז כל שיעשה יהיה אך טוב".[7]

הכלל החשוב ביותר בחינוך הילדים עד גיל 12 ("פרק הזמן המסוכן ביותר... בו מכים שורש כל הטעויות והתחלואים")[8] הוא שהחינוך צריך להיעשות על טהרת השלילה – מבלי להורות ידע או מוסר: "אילו רק יכולת לגדל את תלמידך בריא וחסון... בלי שידע להבחין מימינו ומשמאלו, כי אז למן שיעוריך הראשונים ייפקחו עיני רוחו אל התבונה".[9] ואכן רוסו, שהעיד על עצמו כי הוא שונא ספרים,[10] ביקש להעמיד במרכז חינוכו של אמיל בגיל הבגרות אך ורק את הספר 'רובינזון קרוזו' המשמש לדידו מודל למעין 'פרא אציל' – אינדיבידואל השורד באיתני הטבע ופועל מבלי שתהיינה השפעות חברתיות על החלטותיו.

אפשר שרוסו נחל הצלחה בחינוכו של אמיל הדמיוני, אך ודאי שניסיונו הממשי כמחנך של ילדי עשירים היה כישלון חרוץ: פעמיים נתמנה למחנכם של ילדי משפחות אצולה, ועל פי עדותו המפורטת בספרו 'הווידויים' הם לא סרו למרותו והוא לא הועיל להם בדבר.[11] יתרה מזאת, את חמשת ילדיו מסר רוסו לבית האסופים (מעשה שלמרבה הצער לא היה נדיר באותם ימים); מאוחר יותר היכה על חטא, ויש הסבורים שאת 'אמיל או על החינוך' כתב כדי להשקיט מעט את מצפונו.

מי שראה את עצמו כמיישם משנתו של רוסו באופן המלא ביותר היה א"ס ניל (1883–1973) שהקים ב־1921 את אחד מבתי הספר הפופולריים ביותר בעולם, הלוא הוא בית הספר סאמרהיל (Summerhill School) שבאנגליה. ניל אסף אל בית הספר שהקים כמה עשרות ילדים ונערים בני 16 ומטה, ושיכן אותם בפנימייה במנותק לחלוטין מהוריהם. העיקרון השליט במוסד (הפועל עד היום) הוא מתן חופש מוחלט ועצמאות לתלמידים: הם מחליטים מה לעשות בזמנם הפנוי ואף אינם מחויבים להיכנס לשיעורים; והם מנהלים שלטון דמוקרטי עצמאי ומקבלים החלטות במסגרת אספות כלליות (ובכללן ענישה כלפי תלמידים שפגעו בזולתם או עברו על הנהלים). על פי עדויות של תלמידים בעבר, גם הגבלות בענייני יחסי מין כמעט שלא היו קיימות בסאמרהיל וניסיון מיני אף נתפס כרצוי מצד הנהלת המוסד. השחייה בבריכת בית הספר התקיימה לא־פעם בעירום, בהשתתפות צוות בית הספר והמנהל בראשו, ורומנים בין מורים ותלמידות לא היו טאבו.[12]

חזונו של ניל נבע מאכזבה עמוקה מהחברה המסואבת, ברוח הגותו של רוסו, ובית הספר שהקים נועד לשמש מעין גן עדן, אי בלב ים סוער. ואכן, כאשר נפרד ניל מתלמידיו בסיום לימודיהם בבית הספר, בירך אותם במילים "עם צאתכם מכאן תיכנסו לעולם של אנשים מדוכאים, מנוונים מבחינה רגשית, שחונכו לשנוא; היזהרו בדרככם".[13]

ניל ובית הספר סאמרהיל היו ועודם מקור השראה לכל תומכי החינוך החופשי:

משלחות חינוכיות רבות פוקדות את סאמרהיל; ובתי ספר דמוקרטיים ואנתרופוסופיים רבים אימצו חלקים ממשנתו של ניל. למרות זאת קשה לומר כי סמארהיל או ניל השפיעו רבות על החינוך הקונבנציונלי; כדי להיכנס לתורף דיוננו יהא עלינו להניח לאנקדוטות של רוסו וניל, ולדון במי שהכניס את הפילוסופיה הפרוגרסיבית אל ליבת החינוך המערבי: הפילוסוף ג'ון דיואי (1859–1952).

יותר ממאה שנים סוערות מפרידות בין פרסומיהם של רוסו ודיואי; שנים שבמהלכן התפתח רבות המדע בכללותו, ומערכות החינוך הציבוריות כבר החלו להתעצב במדינות המערב. למרות מרחק שנים זה, דיואי שראה ברוסו את מבשרהּ של הקִדמה המדעית הזדהה עם השאיפה לנתק את החינוך מכבליו המסורתיים ולפתח תלמידים רציונליים החוקרים את סביבתם ללא כפייה וללא מחויבות כלפי אמונות קדומות. ביקורתו של דיואי על החינוך השמרני של המאה ה־19 לא נסבה רק על שיטות החינוך הנוקשות ועל החוויה המאיימת והמדכאת שנסכו בתלמידים, אלא כפרה גם בעצם הרעיון כי "חומר הלימוד המתאים להוראה מצוי ביצירות התרבות של הדורות הקודמים".[14]

משנתו הפילוסופית הכוללת של דיואי הייתה כהגדרתו "נטורליזם אמפירי",[15] היינו שיטה המתבססת על הניסיון המוחשי, הראשוני, הישיר והיומיומי של האדם ומניחה כי באותו חומר ראשוני – ולא בהפשטות המדע והפילוסופיה – מצויים הממשות ומקור ערכינו הרוחניים. דיואי הושפע רבות מ'מוצא המינים' של דרווין, ולפיכך התנגד לכל השקפה המבקשת להפריד בין האדם לבין הטבע. על פי תפיסתו, האדם הוא חלק בלתי־נפרד מרציפות ההתפתחות (progress) הטבעית; האדם לדעתו "ממשיך לחיות מפני שהוא יצור חי, ולא מפני שתבונתו משכנעת אותו בדבר ודאותם או הסתברותם של סיפוקיו העתידיים. הוא אינסטינקט עם פעילויות והללו מובילות אותו קדימה".[16]

על יסוד עקרון רציפות זה ביטל דיואי את הדואליות לסוגיה: השניות של חומר ורוח, מעשה ועיון, פעולה והכרה, אמצעים ותכליות.[17] לפי השקפתו, כשם שכל אורגניזם חי חותר להסתגלות ולשיווי משקל בינו לבין סביבתו, כך גם האדם שואף להרמוניה עם הסביבה ודוחה אידאות המפריעות לשיווי המשקל עם סביבתו. דברים אלה נכונים אליבא דדיואי גם לגבי שדה החינוך, ולפיכך תפקידו של המחנך אינו להציב אידאות או שאיפות בעבור החניך, באשר הן עלולות ליצור מתח וחוסר נחת; תחת זאת עליו לשמש מעין מדריך המפקח על התפתחותו הטבעית והתקינה של החניך – על פי נטיותיו ורמת התעניינותו והנאתו מהלימוד. במסגרת תפיסה זו, מוקד החינוך אינו הנחלת ידע או הטמעת תכנים כלשהם אלא עצם ההתנסות (מלשון ניסוי, אך המילה האנגלית experience מיתרגמת גם לחוויה) שאותה חווה התלמיד במהלך לימודיו, משל הייתה הכיתה מעין מעבדה שהמחנך מופקד על תקינות הניסויים המתבצעים בה ולא על תוצאותיהם.

במובן מסוים, דיואי הקדים את המחשבה הרלטיביסטית בהדגישו כי הערכים השונים אינם ניתנים לשיפוט ולדירוג ואי אפשר להשוותם, ולפיכך המדד התקף, היחיד והבלעדי, הוא מידת הפיתוח וההנאה הנלווים לחוויה. לדידו, ערכים הם סובייקטיביים לחלוטין ואף לגבי החניך עצמו הם תלויי מצבים ותלויי תקופה, עד שעלינו להאמין בריבוי תכליות וערכים משתנים, חולפים ואינדיבידואליים; כדבריו בספרו 'דמוקרטיה וחינוך', "כל דבר שהוא בבחינת תכלית וטוב במצב מסוים הריהו בעל ערך שווה, כמו כל טוב אחר של איזה מצב אחר". לכן, תפקידו הסמכותי של המורה בעיני דיואי מצומצם עד למינימום וחיי הילד אינם בבחינת הכנה לקראת תפקידו כבוגר. חיי הילד הם המטרה העליונה של החינוך והם גם האמצעי היחיד שלו; אם רק יוסרו המשקעים התרבותיים והדעות הקדומות המעכבות, התפתחותו של הילד תושג על בסיס נטיותיו הפנימיות וכמימוש של סקרנותו המדעית והחוקרת.

תרבות בונה, תרבות הורסת

ציר מחשבה נוסף שהשפיע רבות על השינויים בתחום החינוך מצוי בפסיכואנליזה הפרוידיאנית. זיגמונד פרויד (1856–1939) היה בן תקופתו של דיואי ואפשר למצוא כמה תכונות משותפות לשניים: האמונה במדע כמקור הידע המהימן, המקיף והיחיד שעליו ראוי להישען; וראיית האדם כחלק בלתי־נפרד משאר היצורים בטבע – על כל המשתמע מכך; וממילא, זלזול מסוים במסורות העבר ובתפקידן של התרבות והדת בעיצוב האדם והחברה ותיקונם.[18] אומנם פרויד לא עסק באופן ישיר בפילוסופיה של החינוך, אך הדרך שבה סרטט את נפש האדם, ואת יחסיה עם החברה והתרבות, השפיעו רבות על הגדרת מטרות החינוך בשנים לאחר מכן.

על פי פרויד, האדם שואף אל האושר "ושאיפה זו שני פנים לה: המטרה האחת חיובית והאחרת שלילית. מצד אחד תכליתה הוא היעדר צער ומכאוב, ומצד אחר חיווי רגשי עונג עזים" – כלשונו במסתו 'תרבות בלא נחת' משנת 1903;[19] האִיד, מקור הדחפים הלא־מודעים שבאדם (ובראשם הדחף המיני), מתנגש עם המציאות החיצונית המציבה מכשולים בדרך להגשמת אותם דחפים־יצרים קמאיים. בדומה לדיואי, שראה באדם יצור השואף להסתגלות והרמוניה, גם פרויד תיאר את השאיפה האנושית כחתירה להומאוסטזיס – היינו לשיווי משקל פנימי ושלווה ואיזון נפשיים המתקיימים אחר שאותם דחפים באים על סיפוקם.

בניגוד לרוסו שראה באדם הטבעי את האדם המוסרי ובתרבות האנושית מקור כל השחתה, פרויד הכיר בכוח ההרס הטמון בטבעו הלא־מודע של האדם ובתפקידה של התרבות לעדן את הדחפים (או לחלופין לדכאם) ולנתבם אל אפיקים יצירתיים נעלים יותר, הגם שהם אינם מסבים את עוצמת העונג הרגעי המתקיימת בעת סיפוק הדחפים הקמאיים כפי שהם.

במסתו 'תרבות בלא נחת' ביקש פרויד להסביר כיצד ייתכן שעל אף ההתקדמות הטכנולוגית המרשימה שהביאה התרבות לאדם, מאז מהפכת המדע והשיפור ברמת החיים שיצרה, היא עודנה מסבה לו אי־נחת וצער כה רבים: "איזוהי הדרך שהובילה אנשים רבים כל כך לעמידה זו של איבה מוזרה לתרבות?".[20] פרויד השיב כי התפתחות התרבות באה על חשבון יכולתם של רוב הפרטים בחברה לספק את יצריהם וכי "מכיוון שהתרבות מטילה קורבנות רבים כל כך לא רק על יצר המין של האדם, אלא גם על נטייתו לתוקפנות, מיטיבים אנו להבין שקשה לו לאדם להיות מאושר בתרבות". פרויד הוסיף – אפשר שבמעין התכתבות עם רעיון 'הפרא האציל' של רוסו – כי "אכן, מבחינה זו היה מצבו של האדם הקמאי טוב יותר, כי כן לא ידע כבלים ליצריו. אך לעומת זאת היה קלוש ביותר בטחונו, שיהיה לאל ידו להתענג זמן רב על אושרו. בן התרבות קנה מידה של ביטחון במחיר חלק מהסיכויים שלו להיות מאושר".[21]

איש חינוך שיפנים את דברי פרויד אולי לא יסכין לבודד את חניכו מהחברה והתרבות הסובבת כפי שנהג רוסו עם חניכו אמיל, אך הוא בהחלט לא יראה בהקניית התרבות וערכיה אידאל שייטיב עם חניכו, אלא לכל היותר כורח שימנע ממנו לממש את יצריו – ובכך יסייע לבצר את ביטחונה של החברה.

כמה מממשיכי דרכו של פרויד לא צעדו בעקבותיו אלא חלקו עליו בנקודות יסודיות שונות וביניהן בשאלה מה מניע את האדם. אחד מהם היה דונלד ויניקוט (1896–1971) שטען כי הפסיכואנליזה עסקה רבות בחוויה היִצרית ובמימושה (או בתסכול שיוצר אי־מימושה) אך לא הצליחה לתאר חוויות אחרות, לא־יצריות, המכונות על ידי ויניקוט 'משחק' (כאשר הן מתרחשות בילדות) ו'תרבות' (ככל שהאדם מתבגר ומתפתח). על פי ויניקוט, הפסיכואנליזה שכחה למעשה לעסוק במשמעות חייו של האדם ולשאול מה מאפשר לו "להרגיש שהחיים ממשיים הם, ולגלות שראויים הם לחיותם".[22]

בנקודה זו ראוי לציין כי פרויד דווקא העלה שאלה זו, במסתו 'תרבות בלא נחת', אך דחה אותה על הסף כשאלה לא־ראויה: "נדמה לי שעומדת לנו הזכות לדחות את עצם השאלה: היא יונקת כנראה מיהירותו של האדם, וכבר הכרנו גילויים רבים אחרים של ההתנשאות הזאת; לעולם אין שואלים את השאלה מה תכלית חייהם של בעלי החיים".

על כל פנים, לדידו של ויניקוט, אוסף החוויות התרבותיות שצובר האדם (שבילדותו מיוצגות על ידי המשחקים שהוא משחק), מתוך אינטראקציה עם סביבתו, הופכות לחלק ממה שמגדיר אותו כאדם: "בשימוש במילה 'תרבות' כוונתי למסורת המורשת. אני חושב על דבר־מה המצוי במאגר המשותף של האנושות, שיחידים וקבוצות יכולים להרים לו תרומה וכולנו יכולים לדלות ממנו **אם יש לנו מקום כלשהו לשים**

בו את מה שאנו מוצאים". בעיני וינקוט, האדם אינו מוּנע אפוא מהשאיפה האחת והיחידה לספק את יצריו, והוא גם תר אחר מקומו וייחודו.

כיצד עושה זאת האדם?

על פי ויניקוט, "בכל התחום של התרבות, **אי אפשר להיות מקורי אלא על יסוד מסורת**", כלומר הרוצה לחדש צריך להכיר את עקרונותיה של המערכת שמתוכה הוא מבקש לחדש. מערכת זו וכלליה הם שמעניקים לו לאדם את ההקשר שבתוכו הוא יכול לחדש – וגם את המוטיבציה לעשות זאת; ובהקשר זה ראויה לאזכור אי־יכולתו הידועה של מי ששנה ופירש להנחיל לבניו (או תלמידיו) את אש האפיקורסות, מחמת חוסר היכרותם את המסורת שממנה התנער אביהם (או רבם) עד שלמרבה הצער הם נותרים בגדר 'עמי הארצות'.

פרויד ראה אפוא בתרבות רסן הכרחי אך מגביל ומדכא, בעוד ויניקוט ראה בה מעין מאגר שממנו עשוי האדם לדלות משמעות לחייו. בעיני הראשון, ראוי לתת לסקרנותו הטבעית של הילד להוביל אותו, תוך ריסון מינימלי של רצונותיו לשם שמירה על ביטחונו וביטחון חבריו; ואילו בעיני האחרון, על המחנך להוביל את התלמיד בשבילי התרבות והמסורת, להטמיע בו את ערכי העבר, ולשמש בעבורו דוגמה אישית ומודל לאופן שבו ניתן לתרום לחברה וליצוק משמעות לחיים. קשה להפריז בחשיבות השפעתה של מחלוקת זו על הגדרת מטרות החינוך וממילא גם על מימושן, ומובן כי בעידן שבו 'ריסון' ילדים נחשב תופעה שלילית והצבת גבולות נעשית בכפפות של משי – מחלוקת זו מתחדדת שבעתיים.

מלחמת העולם השנייה, שפרצה כמה שנים לאחר פרסום מסתו של פרויד, לימדה כי גם תרבות עשירה ומפותחת אינה בלם הכרחי בפני עוצמתו של יצר ההרס האנושי וכי היא עלולה גם לשמש זרז ומכפיל כוח למאווייו האפלים ביותר של האדם. ייתכן כי אובדן האמונה ביכולתה של התרבות לרסן את האדם, תוך קבלת אבחנתו של פרויד כי היא מגבילה גם את אושרו, הגבירו את השאיפה לשמר את הילדים בתוך בועה אינדיבידואלית המנותקת מכל השפעה קולקטיבית מזיקה; בין כך ובין כך, מגמות הפירוק הפוסט־מודרניות שנולדו בצל המלחמה לא פסחו על מחשבת החינוך והביאו לשיא את השאיפה לאפשר לדור הבא להתחיל את חייו מחדש במנותק מכל מסורת ועבר.

עם כל זאת, השאלה 'מה מניע את האדם?' לא נס ליחה: האם התרבות עשויה לאפשר לאדם למצוא את מקומו וייחודו, או שמא מדובר בתקווה כוזבת? מה תפקידו של המחנך בעבור התפתחותו התקינה של הילד בהקשר זה? נפנה עתה אל שדה מחשבת החינוך הישראלית בדורות האחרונים, על מנת להחיות את הוויכוח שדומה כי דעך קמעה בדורנו.

חיקוי, עיצוב ופיתוח

גישת החינוך הפרוגרסיבי אומצה על ידי האקדמיה הישראלית בשלב מאוחר (באופן יחסי), אך היא נוכחת בה כיום באופן מובהק. כך כתב אחד ממעצביה הבכירים של מחשבת החינוך בארץ בדור האחרון, פרופ' צבי לם (1921–2004), בספרו 'ההגיונות הסותרים בהוראה' (1973)[23] שבו מתח ביקורת על מבנה בית הספר:

> בית הספר התגבש למוסד יציב בתנאים חברתיים שחלפו, הוא בנוי לפי צרכיה של חברה שאינה קיימת עוד... בית הספר הוא מכשיר נוח בידי אלה המבקשים להחדיר בבני הדור הצעיר דעות, אמונות, מנהגים והתנהגויות על פי צורכיהם, בלי להביא בחשבון את צרכיו ההתפתחותיים של התלמיד.[24]

לם ניתח שלוש קבוצות של תיאוריות הוראה ("הגיונות" כלשונו), תוך שהוא מבחין באופן ברור בין ההגיונות המייצגים את המיושן לבין ההגיונות המייצגים את החדשני:

1. הגיון החיקוי – לפי תיאוריה זו, החינוך עיקרו חיקוי והמורה הוא דמות סמכותית המנחילה ידע לתלמידיה (גם בכפייה) ומעדיפה את ההתפתחות האינטלקטואלית על פני פיתוח הדמיון וצדדים אישיותיים אחרים. מדבריו של לם ניכר כי הוא סולד מאוד מ'היגיון' זה, ונראה כי בעיניו אין חיקוי שאיננו ביטול מוחלט כלפי סמכות כפייתית. כך לדוגמה כתב:

> אחת המטרות המובלעות של השיטה הזאת היא לעוות את אישיותו של התלמיד עד אשר, מכוח הכפייתיות, הפחד בפני העונש, הבקשה של הכרה מצד המורה ומכוח גורמי הנעה כיוצאים באלה, הוא שמח ללמוד בדרך השינון המכני וחרד להתנסות התנסות פעילה, בוחנת וביקורתית... החברה המקיימת בתי ספר שבהם נהוגה הוראה מן הסוג הזה רוצה בחברים כנועים, מקבלי מרות והנשענים על סמכות חיצונית.[25]

2. הגיון העיצוב – לפי תיאוריה זו, מטרת החינוך היא שכלול אישיותו של החניך והשלמתה לאור הערכים והתפיסות המקובלות בתרבות. בשונה מהגיון החיקוי, כאן חשובה הזדהותו של התלמיד עם הערכים החיצוניים שהוא אמור להפנים, ונוסף על צבירת ידע ניתן דגש על רכישת כלים (כגון: חשיבה רציונלית, קומוניקציה טובה, שיפוט ערכי) המאפשרים השתלבות מוצלחת בחברה האנושית. לם סבור כי זוהי גישה ראויה יותר, הגם שהיא שייכת לעולם הישן, אך כך או כך לדעתו בית הספר נכשל ביישומה משום שהוא נמשך באופן מוסדי־מסורתי לחיקוי במקום לעיצוב. לפי לם, המאפיין המשותף והפגום של שתי הגישות "נעוץ בעובדה ששתיהן נזקקות, לצורך קביעת מטרותיהן, לדגם חיצוני".

3. היגיון הפיתוח – לפי תיאוריה זו, אין ערכים בלעדיים שאליהם יש לחנך ואין שום דגם שאליו מחנכים אלא –

> יש להתאים את תוכני הדעת לצרכיו של התלמיד במקום לבקש דרכים (כמקובל בדפוס החיקוי והעיצוב) להתאמת התלמיד אל סוגי הדעת שנבחרו להוראה. אין בנמצא דעת שיש לה ערך פנימי עצמי. ערכה של הדעת בהוראה נמדד על פי תמיכתה בהתפתחותם של אלה העוסקים בה.

והנה מגיע גם הנטורליזם מבית מדרשו של רוסו:

> לפי גרסת ההתפתחות של השיטה הזאת, אין היחיד נעשה אנושי מכוח העובדה שלמד לתפקד לפי דגמים של תפקידים חברתיים, ולא מכוח העובדה שהפנים ערכים ונורמות של תרבות, אלא האנושי נמצא בו מלידה.

מאליו מובן כי בעיני לם זהו הדגם שלאורו יש לצעוד וזוהי התיאוריה החינוכית שראוי לנקוט. כאן אין חיקוי וגם לא עיצוב; כאן אין אלא פיתוח אוטונומי של האנושי הנמצא באדם מלידה. הגיון הפיתוח החדשני נבדל אפוא משני קודמיו המיושנים בכך שהוא אינו נזקק לדגם חיצוני; ערכו תלוי בעצמו לבדו בעוד לחברה, ערכיה ומסורותיה אין בו כל תפקיד. מיפוי דומה של התיאוריות בשדה החינוך נעשה שנים רבות לאחר מכן על ידי החוקר הקנדי קירן איגן (מבלי שהכיר את הגותו של לם), שכינה אותן: האקדמיזציה, הסוציאליזציה והאינדיבידואציה (בהתאמה). כמו לם, גם איגן סבר כי שלושת ההגיונות אינם מתיישבים זה עם זה,[26] וכי כל מוסד חינוכי נדרש להחליט איזה דגל הוא מניף.

קשה להעריך עד כמה העמיקה התפיסה הפרוגרסיבית־אינדיבידואליסטית את שורשיה בשדה החינוך הישראלי, אך אין ספק כי קיימת בו מגמה נרחבת למדי של בתי ספר דמוקרטיים, אנתרופוסופיים ו'פתוחים', האוספים אליהם רבים ממאוכזבי החינוך הקונבנציונלי. גם אל החינוך הציבורי מחלחלת תפיסה זו, למשל באמצעות שיטת PBL (Project Based Learning) המעודדת למידה עצמית של התלמידים והצגת תוצרי החקר בדרכים שונות, על חשבון למידה פרונטלית סדורה. שיטה זו, הממשמשת במידה רבה את חזון 'הכיתה כמעבדה' של דיואי ומעודדת יצירה עצמאית, נכנסת בשנים האחרונות לבתי ספר רבים בארץ (אכן, באיחור אופייני ביחס לעולם) והמכון הדמוקרטי המפעיל תוכניות רבות כאלה בבתי הספר הציבוריים מצהיר במפורש שמטרתו היא להטמיע את החינוך הפרוגרסיבי בבתי הספר הארץ.[27] לאחרונה המליץ משרד החינוך ללמד שיעורי מחול במשך שעתיים שבועיות בכל כיתה בכל שכבת גיל[28] – אולי בהשפעת הרצאתו של רובינסון שהזכרנו בפתיחת דברינו.

למרבה הצער, דומה כי מעטים כיום הם אנשי החינוך המבינים כי בשורשן של שיטות חינוכיות חדשניות אלו ניצבת המחשבה כי "אין בנמצא דעת שיש לה ערך פנימי עצמי" וכי התרבות מנוונת את החניך וכובלת אותו, עד שערכה היחיד – אם בכלל – הוא הנחת רסן הכרחי על רצונותיו לשם שמירה על ביטחונו. מעטים עוד יותר הם אנשי החינוך המבקרים כיום את השיטות הללו או את התפיסה המצויה בבסיסן.

אכן, בעבר ניתן היה למצוא אנשי חינוך דגולים שכפרו מכול וכול בגישה החינוכית־פרוגרסיבית; לעמדתם המבוססת נפנה כעת.

הבלבול וסילוק הערכים: ביקורת על החינוך הפרוגרסיבי

עיון בדבריהם של מייסדי מחשבת החינוך בארץ מגלה כי רובם הסתייגו מעקרונות החינוך הפרוגרסיבי. פרופ׳ צבי אדר (1917–1991) למשל ניתח בספרו ׳החינוך מהו?׳ (1942) תשובות שונות שניתנו לשאלה מהי הסמכות החינוכית שלאורה אמור החניך לעבור את תהליך ההשתלמות האישיותית (או במונחיו של אפלטון: מי נדרש להפנות את ראייתו של החניך "לצד הנכון"?).

אדר הראה כי המחשבה החינוכית המקובלת לאורך הדורות הייתה שאומנם באדם טמון פוטנציאל רב מעת לידתו, אך אין כל ערובה לכך שפוטנציאל זה יתממש ללא סיוע מצד גורם סמכותי מכוון. לא עוד אלא שאפילו בתוך הגישה האינדיבידואליסטית, שהתפתחה במאה העשרים וראתה בחניך עצמו את הסמכות המחנכת, נחלקו הדעות בשאלה אם מדובר בחניך כפי שהוא בפועל או כפי שהוא בכוח. המתונים יותר מבין האוחזים בגישה זו רואים בחניך כפי שיהיה בעתיד את המטרה; לדידם, תפקידו של המחנך הוא להציב את המטרות החינוכיות מתוך הכרת יכולותיו של החניך ולאתגר אותו על מנת שיממשן. אדר טען כי החינוך האינדיבידואלי החדש קיצוני יותר, משום שהוא מוותר על עצם הצבתה של מטרה חינוכית ועל ההכוונה אליה; על פי גישה זו, החניך כפי שהוא לפנינו, על משוגותיו ורצונותיו בהווה, הוא הסמכות החינוכית הבלעדית ולכן כל התערבות היוצרת מתח בין המצוי לבין הרצוי פסולה מעיקרה ואינה אלא כפייה. אדר סבור שהגישה השמה את הילד במרכז "מסלקת במחי יד את כל האידאלים של האדם".

סוגיית חינוך הילדים מאתגרת באופן מיוחד את התפיסות הפרוגרסיביות משום שהחינוך בבסיסו הוא שמרני: תצומצם סמכותם של בית הספר והמחנך ככל שתצומצם וימוזער תפקידם ככל שימוזער, בפועל בכל מסגרת חינוכית למחנך ישנן סמכות ואחריות כלשהי על פיתוחו של התלמיד והבאתו לכלל אדם בוגר – במסלול הכולל הגדרות וגבולות. כפי הנראה, אמיל של רוסו לא התגלם מעולם בדמות תלמידים בשר ודם.

את כל הדברים הללו ניסח היטב יחזקאל קויפמן (1889–1963) במסתו ׳נפש ורוח בחינוך׳ (1939):

> החינוך יכול לשאוף להגשמת אידאל דתי או מוסרי, אישי או חבורתי. אבל מהות הפעולה החינוכית אינה לעולם אלא זו: הנחלת ערכי דור הולך לדור בא, עיצוב נפש דור בא ברוח דור הולך... פעולת החינוך היא מפני זה לפי עצם מהותה אבטוריטטיבית [=סמכותית]; מטרתה היא לעולם כיבוש נפש החניך על ידי הרוח, שהמחנך הוא נושאו, ובאין כיבוש זה

> אין פעולה חינוכית כלל. הכיבוש יכול להיות כיבוש מתוך אהבה ורצון או מתוך מתח של מלחמה, אבל כיבוש הוא לעולם.[29]

מסתו של קויפמן היא ככל הנראה כתב הביקורת המרשים ביותר בתקופתו נגד החינוך הפרוגרסיבי. קויפמן היה ער לביקורת על אודות נוקשותו של החינוך הישן שלא שת ליבו אל נפש החניך וצרכיה – ומובן שביכר חינוך הכובש מתוך אהבה ורצון – אך לדידו אין בכל אלו כדי לשנות את מטרות החינוך אלא רק את האמצעים והשיטות.

כמו אדר, גם קויפמן טען כי "אבדה האמונה בערכה המוחלט של תרבות, בזכותה לעצב נפש, לכבוש ולשלוט בנפש", וקבע כי "שברונו התרבותי של דור אכול ספק נתגלה בחינוך". החינוך, קונן קויפמן, עוסק יותר מדי ב"משעשע", זונח את הלימוד המייגע, והוא חסר יראת כבוד כלפי נכסי צאן הברזל של התרבות האנושית והלאומית ואין לו שאיפה להכירם ולהבין את שפתם ומשמעותם.

קויפמן הוסיף וטען כי הסכנה החבויה במגמות אלו היא שבאופן פרדוקסלי דווקא החינוך החופשי מכשיר את הקרקע להשפעות טוטליטריות. לדבריו, בהיעדר ידע וכלים ביקורתיים, הנדרשים לשם התמודדות נפשית ואינטלקטואלית עם אותן השפעות, ישנו יתרון מובהק לאדם כריזמטי ופופוליסט שיפנה אל "רגשותיהם האותנטיים" – בייחוד כאשר הנטיות הטבעיות של הנוער הן המבחן היחיד לחשיבות פעולתו. במילים אחרות, קויפמן טען שהאידיאל החינוכי הרואה בחזונו אינדיבידואל המכוון את דרכיו בעצמו אינו אלא בדיה שתוביל לַהפך הגמור מכוונת יוצריה: היא תפתח אנשים שדופים וריקים, חסרי יכולת ביקורתית ופרספקטיבה היסטורית, והללו לא יוכלו לעמוד בפני פיתויים אופנתיים מסוכנים.

הייאוש והמיזנתרופיה מחלחלים אל שדה החינוך

למחזיקים בגישה חינוכית פרוגרסיבית נוח להציגה כתפיסה השמה את הילד במרכז, לעומת החינוך המסורתי השם כביכול את תוכן הלימודים (או את המסגרת הלימודית) במרכז; אך כפי שהראה אדר, אין זו אלא הצגה שטחית של הוויכוח. למעשה, שתי הגישות ממקמות את הילד במרכז, אך הן יונקות מתפיסות שונות לגבי מהות נפש האדם ויחסי הגומלין שלו עם החברה והתרבות סביבו, וממילא מגדירות באופן שונה את טובת הילד.

הגישה הפרוגרסיבית ממקמת במרכז את הילד כפי שהוא כעת – על צרכיו המיידיים – והיא אינה מוכנה להעניק סמכות לגורם חיצוני שיניע את התלמיד אל ידע, כלים ואידאות. היא סבורה שזהו מתכון לכפייה וכי התפתחותו המיטבית של הילד תתרחש באופן טבעי ועצמאי.

ס' יזהר היטיב לבטא מחשבה זו:

> האם יודעים הכל די הצורך איך להיזהר ולהיזהר ולא לגעת בנשמת הילד הקטן? איך לצאת ולהשאיר אותה בלי סימני אצבעות, בלי עקבות לחיצה – להניחה למהלכי סוד התפתחותה האישית והיפתחותה כאותה כותרת של פרח – מתוכה והחוצה? הכל שם כה רגיש, כה שביר, כה עדין, וחשש הוא שמגעים לא יעשו כלום אלא רק יקלקלו... תמצית כל החינוך האמיתי הוא: להיזהר.[30]

החינוך השמרני, לעומת זאת, רואה ברכישת אוצרות העבר של התרבות והמסורת (האוניברסליים והפרטיקולריים) תנאי משמעותי והכרחי בדרך למימוש עצמיותו של החניך ואבן דרך הכרחית שתאפשר לו למצוא את מקומו הייחודי בעולם ולהרים את תרומתו האישית לנהר התרבות הכללי.

הגישה הפרוגרסיבית מבקשת להעניק לחניך את התחושה שהוא טוב כל עוד טוב לו וכי מימוש יכולותיו אינו צריך לבוא מתוך ייסורים או קושי; ואילו על פי הגישה השמרנית לא ניתן ליהנות מאוויר פסגות בלא המאמץ המפרך של העלייה בהר, "אי אפשר להיות מקורי אלא על יסוד מסורת" כלשונו של ויניקוט, ואף אי אפשר להיות מקורי בלא דמויות לחיקוי.

מלאכת האיזון בין הצרכים העכשוויים לבין הצרכים העתידיים היא מלאכת מחשבת, וכמותה ההימנעות מלכוון את התלמיד בנתיבים לא־לו או לדרוש ממנו דרישות שלא יוכל לעמוד בהן; לשם כך אכן דרושות מנות הגונות של סבלנות, הקשבה, דרבון ובנייה של הביטחון העצמי. מאידך־גיסא אין לחשוש מפני המשבר בהיותו לעיתים תנאי להתקדמות. הגישה הפרוגרסיבית שואפת להומאוסטזיס; ואילו הגישה השמרנית שואפת למתח תמידי ומאמץ, לתנועה אל עבר מטרות שהן לאו־דווקא־אינטואיטיביות. הגישה ראשונה תופסת כל ביטוי אותנטי של התלמיד כיצירה סובייקטיבית ראויה; ואילו השנייה מחדדת את ההבדלים שבין גבוה לבין נמוך, בין איכותי לבין רדוד, ויוצרת בלב חניכיה ענווה כלפי הישגיהם הגדולים של ענקי היצירה והרוח שהתעלו על בני דורם והותירו חותם בדברי ימיה של ההיסטוריה האנושית. ממילא תובעת הגישה השמרנית מחניכה להתפתח ולהתקדם על פי כישרונותיו ונטיות נפשו.

נוח להזדהות עם הנטייה לשמור את ילדינו בעולמם התמים ונטול הדאגות. ב'עולם המבוגרים' יש גם הרבה רוע, סבל ותסכול. חיינו האישיים והקבוצתיים, היודעים עליות ומורדות, גורמים לנו מדי פעם להתגעגע אל חוויית ילדות תמימה ודמיונית, נעדרת מתחים ותסכולים. באופן דומה, מבט על ההיסטוריה האנושית (הרחוקה והקרובה) עלול להביא לייאוש, ולמצער לתחושה כי היא אינה מובילה למקום טוב יותר. לא בכדי אחד השירים המושמעים כיום כמעט בכל טקס זיכרון ישראלי הוא שירו הידוע של דוד ד'אור 'שמור על העולם':

> תשמור על העולם, ילד, / יש דברים שאסור לראות. / תשמור על העולם ילד / אם תראה, תפסיק להיות / גיבור של העולם, ילד, / עם חיוך של מלאכים. תשמור על העולם, ילד, / כי אנחנו כבר לא מצליחים.
>
> תשמור על העולם, ילד, / אל תגזים במחשבות. / כי כמה שתדע יותר, ילד, / אתה רק תבין פחות, / ובשעה מסוימת / נסגרות כל הדלתות / וכל האהבה נגמרת, / רק אתה ממשיך לתהות.

המחנך השמרן עשוי למצוא עניין ביצירה זו, אך לבטח לא יראה בה יצירה חינוכית מועילה. תחת זאת, ילמד מחנך זה את חניכו כי בעולמנו יש הרבה טוב לצד רע לא־מועט, אך בורות – ולחילופין הישארות בתמימות הילדית – אינה מועילה כהוא־זה. המחנך השמרן יאמר לתלמידו הצעיר: אכן לא הכול תוכל להבין ובכל זאת כדאי שתתאמץ להבין כמה שיותר; כדאי להכיר את היפה והטוב המצויים בעולמנו ועשויים לרומם את נפשך ומחשבותיך; אם תתמיד בכך, אפשר שתתרום להם משהו ראוי משלך. יתרה מזאת: גם אל הרוע והסבל חשוב שתתוודע אף אם הכרתם תגרום לך להתהפך על משכבך; חשוב שתכיר אותם לעומקם משום שככל שתדע יותר, כך תוכל להיאבק בהם, להכניס אור בפינותיו החשוכות של העולם – ולו גם באחת מהן בלבד – ולבוא על שכרך. ועוד יוסיף המחנך: כך חייך לא יהיו לריק; אנו שמרנו על העולם כפי יכולתנו ואתה למד מהצלחותינו ומכישלונותינו וקדם אותו בדרכך.

מתקדמים אחורה

מי שחש כי הציוויליזציה שאליה הוא שייך מזיקה לאדם, הא ותו לא, יתקשה להגדיר את תפקידו של המחנך ולהגן על סמכותו. בחלק האחרון של הרצאתו קושר רובינסון את התפיסה החינוכית הפרוגרסיבית לאופן שבו הוא תופס את התפתחות האנושות:

> אני מאמין שתקוותנו היחידה לעתיד היא לאמץ תפיסה חדשה לגבי האקולוגיה האנושית, שבה נתחיל לארגן מחדש את האופן שבו אנו תופסים את עושרה של היכולת האנושית. מערכת החינוך שלנו חפרה עד כה במוחותינו כפי שאנו כורים ועושקים את כדור הארץ, כדי להפיק מצרך מסוים, ולטווח הארוך זה לא לטובתנו. עלינו לשקול מחדש את עקרונות היסוד שעליהם אנו מחנכים את ילדינו.

בהמשך דבריו מצטט רובינסון את יונה סאלק, רופא יהודי־אמריקני וממציא החיסון הראשון נגד שיתוק ילדים, שאמר כי "אם כל החרקים ייכחדו מעל פני האדמה, ייעלמו תוך 50 שנה כל החיים עלי אדמות; אם כל בני האדם ייכחדו, תוך 50 שנה כל צורות החיים ישגשגו".

השוואתו הציורית של רובינסון בין ה'חפירה' החינוכית לבין החפירה חסרת האחריות כביכול בכדור הארץ היא מרתקת ומזעזעת כאחת. בעוד החינוך הטבעי מיסודו של רוסו נבע מביקורת עזה על המוסדות החברתיים הקלוקלים ועל הסדר הפוליטי

המעוות, החינוך היצירתי של רובינסון נובע מביקורת על הקדמה הטכנולוגית והמדעית ההורסת את הטבע עצמו. המכנה המשותף לשניהם הוא רצונם לשוב אל מין טבע קמאי ופסטורלי, שטרם "התנוון בין ידיו של האדם", היינו אל מציאות טבעית אינטואיטיבית. הלימוד והיגיעה השכלית הם מותר האדם מן הטבע, אך דווקא מסיבה זו הם מוקעים אל עמוד הקלון. מטרתו של "סילוק האידיאלים של האדם", שעליו קונן צבי אדר, היא למנוע מאיתנו להרוס בשם אותם אידיאלים את אושרו הטבעי של האדם ואת הטבע עצמו; ובכן, העדפת הילדות על פני הבגרות נובעת מייאוש מן העולם שבו אנו חיים ומחוסר אמון בהתפתחותה של החברה האנושית והתקדמותה. ישנו אפוא קשר הדוק בין האמונה כי האדם הורס את הסביבה שבה הוא חי, לבין הרצון לשמר את הילדים בבועה היצירתית, הקמאית והלא־מזיקה שלהם.

אך הנחות היסוד של החינוך הפרוגרסיבי מביאות עליו את קיצו. דיואי הגה את שיטתו החינוכית בעת שהמדע היה בשיא כוחו המוסרי, ואת המסורת והמורשת התרבותית קרא לזנוח לטובת הקמתה של מעבדה חינוכית שבה יחקרו התלמידים בכוחות עצמם וילמדו, עם הכוונות מגבילות מינימליות מצד המורים, נציגי הדור הקודם. המטרה הייתה 'פרוגרס' – התפתחותו הטבעית של הילד אל עבר עתידו והתפתחותה הטבעית של האנושות אל עולם מדעי נטול משקעים תרבותיים וערכיים מעכבים. אלא שמלחמות העולם, מרוצי החימוש ונוראות המשטרים הטוטליטריים הוכיחו כי קדמה מדעית אינה כוללת בהכרח גם קדמה מוסרית. אחר שהתבררו מגבלות המדע וגבולותיו והאמונה בקדמה האנושית התערערה, התהפכה הקערה על פיה עד שבדורנו שואפים הפרוגרסיביים לעצור את הקדמה המדעית ולשוב אל ילדות אקולוגית תמימה בטעם גן עדן.

פיליפ ריף סיכם היטב תהליך זה:

> הרוחות הטובות ביותר של המאה העשרים ביטאו אפוא את ביטחונן בכך שהעצמי הוא התום המקורי, הוא הציר החדש, שיעמוד אֵיתן גם בקריסתן של קהילות. בהתאם לשכנוע זה הופקר העולם לחסדיה של השקפה חדשה ודינמית החובקת אי־סדר, השקפה שהתאהבותה בחיים אינה מונעת ממנה להרסם.[31]

יצירתיות בשבי היצרנות, או איך נרתמו עגלות מערכות החינוך לסוס הכלכלי

קשה להצביע על הנקודה שממנה ואילך גויסו מערכות החינוך לשם הטבת הצמיחה הכלכלית של מדינותיהן, אך אין ספק שזוהי אחת התוצאות של המשבר האידיאולוגי והרלטיביזם שפקד את המערב לאחר מלחמת העולם השנייה. בן־ציון דינור, שר החינוך השלישי של מדינת ישראל ומי שעיצב את מערכת החינוך הישראלית בשנותיה הראשונות, עוד יכול היה להצהיר כי "מטרתו העיקרית של החינוך הוא

עיצוב דמותו של האדם על ידי הנחלת ערכים, ערכי תרבות וחברה, מוסר ורוח". כיום, מטרה כזו תכונֶה "אינדוקטרינציה" ואין לכל דמות חינוכית סמכות "להנחיל ערכים"; לכל היותר באפשרותה להציגם בפני התלמיד. הערך המוחלט היחיד שאליו עוד מותר לחנך בריש־גלי הוא ערך הסובלנות כלפי האחר, בהיותו ערך 'שלילי', אוניברסלי ונטול צבע.

אם החינוך איננו "הנחלת המסורת והירושה התרבותית לדור הבא", מה מצדיק את השקעתה הרבה של המדינה בחינוך? אומנם מבחינה רשמית למערכות החינוך ישנן כמה מטרות, וזהו המצב גם בישראל, אך מטרת־העל המרכזת סביבה את מרב השיח הציבורי והאקדמי בסוגיית החינוך (ולטובתה מוקדשים רוב המשאבים הכספיים, התכנוניים והניהוליים) היא הכשרת התלמידים אל שוק העבודה העתידי – על מנת שיוכלו למצות את כישרונם וכדי שכלכלת המדינה תמשיך לצמוח בקצב משביע רצון. מערכת החינוך הפכה למוסד העיקרי שבאחריותו להעניק שוויון הזדמנויות, ואכן כמעט כל דו"ח העוסק בפערים הכלכליים בחברה הישראלית מטיל חלק ניכר מהאחריות לבעיה, כמו גם לפתרונה, על מערכת החינוך.

רתימת קרונות החינוך לקטר הכלכלי אמורה הייתה לאתגר את החינוך הפרוגרסיבי, שכזכור ביקש למקד את המבט בילד ובצרכיו האינדיבידואליים ולא בצרכי החברה או המדינה, וייתכן שכתוצאה ממורכבות זו התפתח המושג 'החינוך ליצירתיות'. מושג זה אמור לגשר בין שתי התפיסות. מחד־גיסא הוא עונה על הצורך לשים את הילד במרכז ולתת דרור למאווייו הפנימיים, כפי שהסביר לם: "היצירתיות היא סגנון חיים של היחיד המונע את התרוקנותם ממשמעות; לדעת נועד התפקיד של חומר הגלם שבו ובאמצעותו מפעיל היחיד את דחפיו היצירתיים ועל ידי הפעלתם הוא מגלה משמעות בקיומו".[32] מאידך־גיסא, מן הפן החברתי, החינוך ליצירתיות עונה על הצורך להכין את התלמידים לעולם שנעשה חדשני ובלתי־צפוי משנה לשנה ותלוי בפותרי בעיות יצירתיים ופחות באלה שכרסם מלאה בידע מן העבר.

בקצרה: אינדיבידואליזם בשירות הכלכלה, וכלכלה בשירות האינדיבידואליזם.

מסורת יצירתית

ספרות חינוכית ענפה, למן שנות החמישים של המאה הקודמת ועד ימינו, עוסקת בחשיבותה של היצירתיות ובאמצעים לפיתוחה; שוחרי החינוך ליצירתיות נשענים דרך כלל על הביקורת הפרוגרסיבית שהצגנו לעיל וקוראים לרביזיה מוחלטת בבתי הספר, שכבר יותר ממאה שנה נחשבים בעיניהם "בתי הספר של האתמול". הררי מילים נכתבו ושיטות רבות לפיתוח יצירתיות הוצעו, אך עד היום אין אדם המוכיח כי מצא דרך לפתח 'חשיבה יצירתית' בקרב צעירים (להבדיל מפיתוח מיומנויות, שהוא תהליך אפשרי כמובן); עדויות אישיות על הצלחות קיימות לרוב אך הוכחות מחקריות

(או הצלחות בקנה מידה רחב) אינן מוכרות לנו. המחקר בתחום זה דומה למחקר על פיתוח מנהיגות: עשרות הגדרות שונות ניתנות למושג זה, תיאוריות אינספור הוצעו – על בסיס תיאורים סובייקטיביים של אנשים שחוו התגלות יצירתית – כדי לפצח את התנאים לפיתוחו, אך כאשר התיאוריות נוחתות על קרקע המציאות הן מתגלות כעתירות קלישאות וכריקות־כמעט ממשמעות פרקטית.

אחד מחוקרי היצירתיות הבודדים שצעק "המלך עירום" הוא רוברט וייסברג, שבספרו 'יצירתיות, גאונות ושאר מיתוסים' התמודד עם הגל החדש במחקר ששם דגש על הנביעה הפנימית בתהליך היצירתי. באופן משכנע למדי ותוך ניתוח יסודי, פסל וייסברג כל הבדל איכותי בין חשיבה רגילה לחשיבה יצירתית והראה כי רבים מהכללים המקובלים במחקר על אודות פיתוח יצירתיות אינם מבוססים על נתונים אמפיריים קבילים.

כך כתב וייסברג:

> שום קפיצה גדולה של תובנה, מודעת או שאינה מודעת, בהכרח מתרחשת. יתרה מכך, פעולה יצירתית היא איטית ומצטברת, והדרך הנפוצה להתמודדות עם בעיה מתפתחת בהדרגה עד לכדי משהו חדש. לפיכך, יצירתיות אינה יכולה להילמד בעזרת עידוד אנשים לפרוץ ולסטות מכל ניסיון עבר שאותו צברו, משום שניסיון העבר הוא הבסיס לתחילת פתרון הבעיה (גם אם הניסיון היה כושל) והתנאי לתיקון שיגיע לאחר ניסוי וטעייה.[33]

המעשה היצירתי מתרחש אפוא רק אחר לימוד רב של פרטים, עד לכדי התמחות בנושא הרלבנטי, והוא מצריך השקעה סיזיפית והכְוונה של מומחים בתחום.

זוהי גם התמונה העולה מהאופן שבו שרטט גרהאם וואלאס (1858–1932), לפני כמאה שנה, את התהליך היצירתי:[34] תחילה שלב ההכנה (preparation), כלומר רכישת הידע והכלים בתחום הדעת הרלבנטי; אחריו שלב הדגירה (incubation), היינו חשיבה עצמאית והתבוננות מעמיקה בבעיה הטעונה פתרון; ורק לאחר מכן שלב ההארה (illumination) שבו 'נוחת' רעיון חדש במוחו של היוצר.

מובן כי בעיניים פרוגרסיביות מודל יצירתיות כזה פוגע ביכולת לשבור את המוסכמות וליצור תוך ביקורת על הממסד הישן המסואב. צבי לם ביטא זאת היטב בכותבו:

> תנאים למימושו העצמי של היחיד הם פתיחותו, כלומר כושרו להתעלם מארגון נתון של המציאות כדי לארגנה בכוחות עצמו מחדש, יכולתו להעריך את מושאי תפיסתו באמצעות מוקד פנימי של הערכה, כלומר להשתחרר מתלות מלאה בדעת הזולת... כאשר ההוראה המחזקת את תכונותיו אלה של היחיד היא המכוונת לעידוד היצירתיות, כשההישג המבוקש של ההוראה היא התנהגות על פי עקרונות נלמדים, נפגעים כל אלה.[35]

המנטרות שהשתרשו במערכת החינוך שלנו לגבי הצורך לחנך את הילדים כבר מן ההתחלה "לחשוב מחוץ לקופסה" – או לבטא את עצמם ביצירה מבלי שמגדירים

להם גבולות כלשהם ומלמדים אותם כיצד ליצור – הן סיסמאות נבובות, רומנטיות ונאיביות כאחת. הן אינן תורמות לתלמידים דבר מלבד החופש הכרוך בחוסר המשמעות, כלומר נונסנס.

אכן, חידוש עשוי לצמוח רק במקום שמעודד העלאת ספקות והצפת שאלות ובכך למעשה תלוי כל לימוד מעמיק; אך חשיבה ביקורתית איננה תוצר של שיטת חינוך אינדיבידואליסטית, אלא של כל שיטה הדורשת מן התלמיד להבין את חומר הלימוד לעומקו – לא רק בבחינת 'כזה ראה וקדש' אלא גם בבחינת 'כזה ראה וחדש'. ההתניה שיצרו הוגי החינוך הפרוגרסיבי בין מתן סמכות חינוכית למורה לבין חוסר ביקורתיות יוצרת קריקטורה של החינוך השמרני; ודי אם נציין כי המימרה התנאית "אין הביישן למד ואין הקפדן מלמד"[36] נאמרה לפני כאלפיים שנה – זמן רב לפני שנהגתה שיטת החינוך הפרוגרסיבית. אכן, הביקורת המודרנית על שיטות חינוך נוקשות, שניסו לכפות על התלמיד הפסיבי את תוכני הלימוד מבלי לגרות את סקרנותו, הייתה מוצדקת, אך החינוך הפרוגרסיבי שפך את התינוק עם המים כאשר הציב את צרכיו המיידיים של התלמיד במרכז וכך נטל מהמורה את הסמכות להנחיל לתלמידיו חוכמה ותרבות, והרחיק מן התלמיד את האפשרות להתפתח אל מחוזות חדשים ומרתקים.

החינוך הפרוגרסיבי נאלץ להתמודד עם פרדוקס נוסף, הנלווה באופן מהותי להגדרת היצירתיות. ההגדרות לחשיבה יצירתית סבות סביב יכולתו של אדם להביא לכלל קיום משהו שלא היה קודם לכן,[37] אך הוגים רבים מוסיפים כי נדרש שליצירה יהיו ערך ומשמעות בעיני אחרים, שהרי לא ייתכן שכל קשקוש ייחשב ליצירה רק מפני שאף אחד לא קשקש אותו קודם לכן. לכאורה זוהי תוספת מובנת מאליה, אך היא מתנגשת עם השאיפה לאינדיבידואליזציה, שהלוא אם יצירה חייבת להיות בעלת ערך חיצוני, מן ההכרח כי יתקיים גורם פלוני שבסמכותו להעריך את טיב היצירה על פי קריטריונים מוסכמים – ומכאן קצרה כביכול הדרך לקונפורמיזם ולאינדוקטרינציה.

לבסוף ראוי לציין כי הביקורתיות, ששימשה מאז ומתמיד ככלי מרכזי בתהליך הלמידה ובהערכת הידע על ידי גורמי הסמכות, הפכה על ידי המהפך הפרוגרסיבי לגורם המבטל את עליונותם של אוצרות הידע האנושיים על פני האינטואיציות ה'טבעיות' של הילד. הצרה הצרורה היא שכאשר הידע איננו חשוב, גם חידושו של החניך ויצירתו האותנטית הם חסרי חשיבות – בהיעדר כל קריטריון או סרגל להערכת איכותם – וכאשר אין הערכה מהסביבה, אין מוטיבציה להתאמץ ולהצטיין, וקיפאון תרבותי הולך ומשתלט על הכול.

בניגוד לטענתו של רובינסון, הכלכלה השתלטה על החינוך דווקא מחמת אובדן האמון בשכל האנושי וביכולתו להגיע לפסגות של טוב, יופי ואמת. מאה שנים שבהן הושם הילד במרכז פגעו אנושות במוטיבציה להעניק לילדינו ידע רב ומעמיק ולחשוף אותם לאוצרות התרבות, האנושית והלאומית. מה שמילא את החלל שנוצר

היה הצורך הלגיטימי היחיד שנותר: הענקת שוויון הזדמנויות לשם הצלחה בשוק העבודה העתידי. במקביל, היצירתיות היחידה שנשארה לגיטימית למדידה בעיניים חיצוניות היא זו הטכנולוגית 'פותרת הבעיות', הנמדדת על פי כוח השוק והצרכים הכלכליים שעליהם היא עונה. לכן חסידי החינוך ליצירתיות מדגישים שוב ושוב את החדשנות הטכנולוגית ואת קצב תחלופת המקצועות כמניעים להתחדשות החינוך ולהדגשת היצירתיות. אם כן, לא השכל הוא שניצח את הגוף כפי שטוען רובינסון. במידה רבה ההפך הוא הנכון: הכלכלה היא שניצחה את הרוח והיצרנות היא שכבשה את היצירתיות.

ירידת קרנו של הידע

קרנה של היצירתיות עלתה, בין השאר, על חשבון הידע כתכלית מרכזית בחינוך. עם השנים, חשפו חוקרים שונים עוד ועוד סוגי אינטליגנציות לצד זו הקלאסית המתגלמת ביכולת לרכוש ידע, להתמודד עם תכנים שונים וליישמם. נדמה שככל שהידע הפך נגיש יותר, כך התגבר הזלזול בחשיבותו משל היה סחורה זולה שאין נדרש כל מאמץ לרוכשה.

פרופ' עקיבא ארנסט סימון (1899–1988), מחוקרי החינוך החשובים בדור הקודם, כתב על אודות השפעתה של מהפכת המידע על שדה החינוך עוד בטרם הגיעו האינטרנט והמכשירים החכמים לעולם. סימון עמד בדיוק רב על האתגר הגדול הנלווה למהפכה זו, ונדמה כי בימינו אתגר זה הולך ומתעצם:

> עדיין לא היה דור שעמדה לרשותו אינפורמציה עשירה כל כך כמו לדור שלנו, דור היודע כל כך הרבה והיכול לדעת עוד הרבה יותר. יש לנו אינפורמציה מלאה כמעט על המתרחש ברגע זה בארץ הרחוקה ביותר. ועם כל ריבוי האינפורמציה עומדים אנו בפני גרעון, עצום לא פחות, שבאוריינטציה. כל עושר האינפורמציה הזה הריהו שמור לבעליו לרעתו. אבותינו, יושבי עיירה, ידעו אולי הרבה פחות, אבל היתה להם אוריינטציה בהתאמה לאינפורמציה שלהם, ובין שתי אלו היתה שוררת פרופורציה מתאימה. בית הספר התיכון הנותן רק אינפורמציה מגביר את המשבר במקום להילחם בו, מפני שהוא מגדיל את חוסר הפרופורציה המשווע, שהוא הקובע חלק מסוים של המשבר. זהו אחד מיסודות המשבר המשותף לנו ולעולם כולו.[38]

ובכן, דווקא התפוצצות המידע ונגישותו המופלאה מטילות על כתפיהם של המורים אחריות גדולה: הם נדרשים לא רק להנחיל ידע, אלא גם לברור אותו, לסדר אותו ולהבהיר אותו לתלמידים; עליהם להקנות לתלמידים כלים שבעזרתם יוכלו לצרוך את הידע באופן ביקורתי, לפתור בעזרתו שאלות מהותיות וליישמו בחיים האישיים. כמובן, כפי שהדגיש חיים יהודה רות (1896-1963), "אין להחליף את השכל בזיכרון. למחפש אינפורמציה די להבין לקרוא. ואולם החינוך השכלי תכליתו אחרת, והיא

הפיתוח הכללי של כישרונות התפיסה". על כך יש להוסיף כי כיום, תפקידו של המורה יותר מכול הוא ליצור בלב התלמידים תשוקה ללמוד ולהחכים. קליטת האינפורמציה ותועלתה תלויות באוריינטציה, כלשונו של ע"א סימון, אך גם במוטיבציה, היינו באמונה שלידע יש ערך וכי ניתן להבחין בין אמת לשקר, בין מרכזי לשולי, ובין גבוה לנמוך.

סיכום: מהי למידה משמעותית?

הגישות השונות כלפי עולם החינוך התבססו מאז ומעולם על תפיסות פילוסופיות שונות בנוגע לטבע האדם. ההוגים שעסקו בסוגיה זו נחלקו בשאלה מהם היסודות הבריאים לשם כינונה של חברה מתוקנת המתפקדת היטב ולשם שמירתה, וכיצד יש לחנך את בני הדור הבא על מנת שיגשימו חזון חברתי זה.

החינוך הפרוגרסיבי ינק מרוסו את התפיסה האידילית־רומנטית על אודות טבע האדם מחד־גיסא, ואת התלות בין חולאי החברה לבין מוסדותיה המסורתיים מאידך־גיסא. כפי שראינו, רוסו סבר שכשם שהחברה האנושית צריכה להינתק משלשלאות חברתיות המונעות ממנה להעניק זכויות פרט שוות לכול, כך גם חינוכו של הפרט צריך להיעשות באופן הטבעי ביותר – ובכלל זאת צמצום למינימום של מעורבותו האקטיבית של המחנך.

החינוך השמרני לעומת זאת רואה בתלישות ובבערות את האיום המרכזי על התפתחותו התקינה של הילד. המסורת, הנכסים התרבותיים, רבדיה השונים של השפה, הקנון הספרותי (המקומי והאוניברסלי), עיקרי ההישגים המדעיים – כל אלו הכרחיים בעיניו ללכידותה של החברה והם תנאי לכל תיקון והתקדמות אנושיים בעתיד. חינוך לידע ולצעידה בעקבי המסורת מוציאים את הילד מקונכייתו ועשויים לחשוף בו נטיות לב, כישרונות חבויים, מוטיבציות וסקרנות שקודם לכן לא היה מודע כלל לקיומם.

יש משהו מטעה באופן שבו נוטים לתפוס את המחלוקת בין שמרנות לבין פרוגרסיביות: כביכול הראשונה מביטה לאחור ומנסה להקפיא את ההווה, ואילו השנייה נושאת עיניה אל העתיד במטרה לתקן את ההווה. דווקא תפיסתם הפסימית של הפרוגרסיבים בכל הנוגע לקדמה האנושית שהתחוללה במאתיים השנים האחרונות – זו שמתבטאת בעשורים האחרונים באימוץ הזווית האפוקליפטית ביחסו של האדם לטבע – מביטה בערגה על העבר ויוצרת אצל רבים מין כמיהה אל טבע קמאי נטול משקעים חברתיים ומטענים זהותיים. כביכול, מתרחקים אנו מאותו גן עדן אבוד, ולפיכך כל שאיפת תיקון זוקקת מהפכה יסודית ושידוד המוסדות החברתיים הנוכחיים. תפיסת הילד כפוטנציאל יצירתי טהור, המתעמעם ומסתאב בהשפעת מערכות החינוך המיושנות והמנוונות, היא השלכה של אותה תפיסה חברתית; הגישה

השמרנית, לעומת זאת, מאמינה כי ההתפתחות האנושית היא הדרגתית ומצטברת, ולפיכך הקדמה וההתחדשות תלויות בהיכרות מעמיקה של העבר ובהתייצבות על כתפי ענקי הדורות הקודמים.

כשאלאן בלום פרסם ב־1987 את ספרו רב ההשפעה 'דלדולה של הרוח באמריקה', הוא ביכה את מצבם של הסטודנטים שלימד אז. כך כתב בלום:

> הסטודנטים הנבחרים של היום יודעים הרבה פחות, מנותקים מהמסורת הרבה יותר, הם כה נרפים מבחינה אינטלקטואלית, עד שקודמיהם נראים לעומתם כענקי תרבות. הקרקע הולכת ומצטמקת, ואני מסופק אם תוכל לשאת גידולים גבוהים יותר.[39]

ניתן לשער שמגמה זו לא התהפכה וכי המצב אצלנו אינו שונה באופן מהותי מזה שבארצות הברית; כל זאת, על אף הנגישות הרבה למידע שהתגברה באופן משמעותי בשלושים השנים האחרונות.

הגורם העיקרי להידרדרות זו הוא המחסור באוריינטציה שמפניו הזהיר ע"א סימון ואשר גורם לצעירים לשוטט כעיוורים בין הררי המידע. באין כל יעד אינטלקטואלי או מוסרי שאליו יש לשאוף, מדכא מחסור זה כל מוטיבציה לצבור ידע ולהחכים. כמובן, בהיעדר מדדים חיצוניים לאיכות או לאמת, אין מתפתחת גם הנכונות למאמץ לימודי ואין התלמיד מסכין לכך שהישגים נרכשים באופן 'מלאכותי', בעמל וביגיעה. כפי שראינו לעיל, כשעסקנו בדברי ויניקוט, פיתוח אזרחים אינדיבידואליים מחייב הקשר תרבותי או מסורתי שביחס אליו ניתן לחדש ועל גביו אפשר להפוך מקוריים. בהיעדר גבולות מוסכמים, בהיעדר נקודה ארכימדית, אין מה לפרוץ; ובאין מסורת גם אפיקורוס אי אפשר להיות. כך נוצר קיפאון רוחני.

ניל פוסטמן הגדיר באופן שונה את הלמידה המשמעותית, שכן הניח כי מטרות החינוך חייבות להיות חיצוניות לחניך עצמו. בספרו 'קץ החינוך' ניסה פוסטמן להעמיד יסודות לשיקום החינוך בעידן של פירוק משמעויות, ולשם כך הדגיש את תפקידו של הסיפֵר הקיבוצי שלאורו מתחנך הילד:

> תכליתו של הנרטיב היא לצקת משמעות בעולם, לא לתאר אותו בצורה מדעית. מידת ה'אמיתיות' או ה'שקריות' של הנרטיב מקופלת בהשלכותיו: האם הוא מספק לאנשים תחושה של זהות אישית, תחושה של חיי קהילה, בסיס להתנהגות מוסרית, הסברים לאשר אינו ניתן לידיעה?... איננו מפסיקים ליצור לעצמנו תולדות ועתידות באמצעות המדיום של הנרטיב. בלא נרטיב, אין לחיים משמעות. בלא משמעות, אין ללמידה תכלית. בלא תכלית, בתי ספר הם מתקני מעצר, לא מוסדות לימוד.[40]

אם כן, האפשרות למלא את החלל באמצעות טיפוח יצירתיות אינדיבידואלית, כפי שהציע צבי לם, אינה קיימת באמת משום שללא מסורת לא ייוותר מי שיעריכה כיצירה אינדיבידואלית.

מבט ממעוף הציפור על שדה החינוך בישראל מגלה את מה שלרבים אולי ייראה כאבסורד: החינוך הציבורי בישראל המנוהל בריכוזיות כשלעצמו נוטה בהשפעת האקדמיה אל הגישה הפרוגרסיבית בחינוך; ואילו דווקא יוזמות חינוכיות עצמאיות (דוגמת המכינות הקדם־צבאיות ובתי ספר הפרטיים המעטים הקיימים בארץ) נוטות לגישה שמרנית השמה דגש על צבירת ידע, גיבוש תפיסת עולם אינטלקטואלית וערכית, והיכרות עם הקאנון היהודי והמערבי. עניין מוסכם הוא שהמכינות הקדם־צבאיות לא נועדו רק להכין את חניכיהן אל השירות הצבאי, וכי הן מעין בתי הבראה המחפים ביריעתם הקצרה על כישלונם של בתי הספר התיכוניים ומגרים מחדש את בלוטת החשק האינטלקטואלי של תלמידיהן. לו תתהווה בישראל תנועה רצינית שתניף את הדגל השמרני בחינוך, שומה יהיה עליה כצעד ראשון להתיר את קשר הגורדי בין המוסדות החינוכיים לבין ההגמוניה הפרוגרסיבית השולטת במסדרונות האקדמיה.

צודק סר רובינסון באבחנתו כי אנו חיים בתקופה שבה שינויים רבים מתרחשים במהירות ואין לדעת מה ילד יום ומה יהיו האתגרים בשנים הבאות; אולם האדם נשאר אותו אדם והאתגרים החברתיים אינם משתנים על פי קצבו של השעון הטכנולוגי. דווקא כאשר רוחות חזקות נושבות, אופנות מתחלפות במהירות והעתיד לוט בערפל, האדם נדרש להעמיק את שורשיו פן יעוף ברוח – מצויה ושאינה מצויה. על המחנכים מוטלת אפוא משימה שאינה פשוטה כלל ועיקר: להעניק לתלמידיהם עוגן רוחני ותרבותי שיספק להם יציבות, המשכיות ותחושה של משמעות. ובכן דווקא כיום – יותר מאי־פעם – נדרשת שיבה אל ערכי החינוך השמרני.

---

1. שי פירון, נאום בוועידת השלטון המקומי, 2.7.2013.
2. שמואל אבואב, איגרת ליום המורה 2018.
3. ז'אן־ז'אק רוסו, **האמנה החברתית**, מצרפתית: עידו בסוק, תל־אביב: רסלינג, 2006, עמ' 48.
4. כך מעיד רוסו בספרו **הווידויים**, מצרפתית: אירית עקרבי, ירושלים: כרמל, 1990, עמ' 498.
5. ז'אן־ז'אק רוסו, **אמיל או על החינוך**, מצרפתית: ארזה טיר־אפלרויט, ירושלים: מאגנס, 2009, עמ' 111.
6. שם, עמ' 121.
7. שם, עמ' 196.
8. שם, עמ' 197.
9. שם.
10. שם, עמ' 331: "אני מתעב ספרים; אין הם מלמדים אלא לשיח במה שהם יודעים".
11. רוסו, **הווידויים – מג'ניבה עד פאריס**, מצרפתית: אליהו מייטוס, תל־אביב: המתמיד, 1955, עמ' 317.
12. להרחבה ראו Mikey Cuddihy, *A Conversation about Happines: The Story of a Lost Childhood*, Atlantic Books, 2014.
13. *Ibid*, ch. 21.
14. ג'והן דיואי, **דמוקרטיה וחינוך: מבוא לפילוסופיה של החינוך**, מאנגלית: יום־טוב הלמן, ירושלים: מוסד ביאליק, 1960, עמ' 62–63.
15. John Dewey, Experience and Nature, 2nd ed, New York: Norton and Co, 1929, p1a.
16. John Dewey, *Human Nature and Conduct: An introduction to social psychology*, New York: Modern Library, 1930, p. 289.
17. על פי פרשנותו של פריץ אהרן קליינברגר בהקדמתו

לספרו של ג'ון דיואי, **הילד ותכנית הלימודים, בית הספר והחברה**, מאנגלית: חיים ברוור, תל־אביב: אוצר המורה, תש"ך.

18. הגם שפרויד הכיר בחשיבותה של התרבות, הוא ראה בה 'רע הכרחי' בעבור האדם. באופן דומה הוא תפס את הדת כאשליה המסייעת לאדם להתמודד עם הפחדים שמסבה לו המציאות החיצונית הבלתי־מוסברת ומלאת הסבל.

19. זיגמונד פרויד, **תרבות בלא נחת ומסות אחרות**, מגרמנית: אריה בר, תל־אביב: דביר, 1988, עמ' 127.

20. שם, עמ' 136.

21. שם, עמ' 158.

22. דונלד ו' ויניקוט, **משחק ומציאות**, תל־אביב: עם עובד, 1995, עמ' 117.

23. תלמידו של לם, פרופ' יורם הרפז, מעיד כי זהו "הספר הנקרא ביותר בתחום החינוך בארץ" וכי כל סטודנט לחינוך או הוראה לומד ממנו. ראו יורם הרפז, "תאוריית ההגיונות הסותרים", **הד החינוך**, אוגוסט 2014, עמ' 104–106.

24. צבי לם, **ההגיונות הסותרים בהוראה: מבוא לדידקטיקה**, רעננה: ספרית פועלים, 1973, עמ' 23.

25. שם, עמ' 29.

26. כפי שמשתמע גם משם ספרו של לם, **ההגיונות הסותרים בהוראה**.

27. ואכן, אחד מיעדיה הראשוניים של תוכנית 'חלוץ חינוכי', המופעלת על ידי המכון במטרה להכשיר מורים מצטיינים להוראה בשיטה הדמוקרטית, הוא: "החלוצ/ה מסוגל/ת להגדיר את ערכיו/ה החינוכיים, בהלימה לתפיסות חינוכיות דמוקרטיות".

28. חוזר מנכ"ל: לימודי מחול במוסדות החינוך, הוראת קבע מס' 0157 – החלפה, תאריך פרסום: כ"ט בטבת תשע"ט.

29. יחזקאל קויפמן, "נפש ורוח בחינוך", חיים יהודה רות (עורך), **על החינוך התיכוני העברי בארץ ישראל**, ירושלים: ראובן מס, תרצ"ט, עמ' 245–274.

30. ס' יזהר, **פרידה מן החינוך**, תל־אביב: זמורה־ביתן, 1988, עמ' 50.

31. פיליפ ריף, "לקראת תיאורה של התרבות", **תכלת**, 27 (תשס"ז), עמ' 124. מאמר זה לקוח מהמבוא של ספרו **ניצחון התרפויטי: שימושים באמונה לאחר פרויד** שלא תורגם עד כה לעברית.

32. לם, **ההגיונות הסותרים בהוראה**, עמ' 174.

33. Robert Weisberg, *Creativity: Genius and Other Myths*, New York: W H Freeman, Times Books, Henry Holt & Co,1986, p. 12.

34. Graham Wallas, *The Art of Tought*, New York: Harcount Brace, 1926.

35. לם, **ההגיונות הסותרים בהוראה**, עמ' 121.

36. משנה, אבות ב', ה.

37. אדוארד דה־בונו, **יצירתיות רצינית: שימוש בחשיבה לאטרלית ליצירת רעיונות חדשים**, מאנגלית: דליה שרון, ירושלים: משרד החינוך והתרבות ומכון ברנקו וייס, 1995.

38. עקיבא ארנסט סימון, **הזכות לחנך, החובה לחנך**, תל אביב: ספרית פועלים, תשמ"ג, עמ' 43–44.

39. אלאן בלום, **דלדולה של הרוח באמריקה**, מאנגלית: בת־שבע שפירא, תל־אביב: עם עובד, תש"ן.

40. ניל פוסטמן, **קץ החינוך: הגדרה מחודשת למטרות בית הספר**, מאנגלית: אמיר צוקרמן, רעננה: ספרית פועלים, 1998, עמ' 15. שם הספר באנגלית, The End of Education , נושא עימו כפל משמעות: "קץ החינוך" וגם "מטרת החינוך".

אריה גרין

ליברל לאומי בעידן מעמדי

בימים שבהם הלכה הציונות שלובת זרוע עם סוציאליזם ראה זאב ז׳בוטינסקי את יסוד הכול ביחיד ובחירותו. תמיכתו של ז׳בוטינסקי ברשת ביטחון כלכלית שתספק המדינה התבססה על תפיסה לאומית ועל זיקה אל המקרא

משנתו של זאב ז׳בוטינסקי הייתה ועודנה קרקע פורייה למחלוקות פוליטיות. אומנם מקובל לראות בז׳בוטינסקי אביו האידיאולוגי של הליכוד (המכנה עצמו "תנועה לאומית־ליברלית"), אלא שעמדותיו של האיש המשקיף מן התמונה על כינוסיה של תנועה זו נתונים לוויכוח; לא־פעם דווקא מבקריה של מדיניות הליכוד סבורים כי הם הנאמנים לדרכו של ז׳בוטינסקי. העובדה שישנם רבים, לכל מלוא הקשת הפוליטית, המבקשים להיתלות בהגותו של ז׳בוטינסקי – במגוון סוגיות העולות כיום לדיון ציבורי – מעידה על רוחבה ועל מורכבותה. נושאים רבים בה נתונים לדיון. ביניהם התפיסה הדמוקרטית של ז׳בוטינסקי, היחס הרצוי לדעתו בין רשויות החוק, ומשנתו החברתית־כלכלית – שבה נדון במאמר זה.

ניתוח משנתו החברתית־כלכלית של ז׳בוטינסקי הוא עניין מורכב, כפי שיכול להיווכח כל מעיין בכתביו; במבט ראשון, נדמית משנה זו כמלֵאת סתירות, וזהו כמובן הבסיס לחילוקי הדעות בדבר טיבה המדויק (ואולי אף להתלבטות האומנם מדובר במשנה שלמה ומגובשת).

עקרון חמש המ"מים של ז׳בוטינסקי המתואר ב"הגאולה הסוציאלית" (1934), אחד ממאמריו המפורסמים ביותר (שהוא ליתר דיוק שיחה דמיונית עם סוציאליסט), מעיד לכאורה על תפקיד מכובד מאוד שמועיד ז׳בוטינסקי למדינה בכל הנוגע לשמירה על רווחתם החומרית של אזרחיה: "מזון, מעון, מלבוש, מורה, מרפא: חמש פעמים מ׳. ביחס לכל אחד מן הצרכים הללו קיים בכל מדינה ובכל תקופה מושג ידוע על מינימום מספיק. וחובתה של המדינה, על פי "תרופתי", צריכה להיות: כל אדם שמודיע שהוא

אריה גרין הוא סטודנט לפילוסופיה, מחשבת ישראל ולימודים הומניסטיים במרכז האקדמי שלם, כתב כלכלי באתר מידה ועובד במשרד המשפטים באגף מדיניות רגולציה.

דורש את 'חמש המ"מין' צריך לקבל אותן".[1]

גם העובדה שז'בוטינסקי ראה ברעיון היובל המקראי מופת לתפיסה חברתית ראויה מלמדת לכאורה כי פגיעתו החמורה של רעיון זה בזכות הקניין לא הפריעה לו. שהרי כתב: "רעיון היובל יש לו פנים אחרות לגמרי; טעמו בכך, שמזמן לזמן החברה תחולל בעצמה מהפכה סוציאלית גדולה ויסודית, תשנה את הכול, תיקח מן העשיר את המיותר לו ותיתנהו לעני".[2] לא בכדי אפוא הגיעה רפאלה בילסקי בן־חור למסקנה כי נטיותיו החברתיות של ז'בוטינסקי הולידו בחזונו מדינת רווחה (תהא תצורתה המדויקת אשר תהא), לצד תמיכתו בחירות כלכלית ברוח הליברליזם הקלאסי.[3]

אלא שמצויות גם לא מעט דוגמאות הפוכות, המעידות על שאיפותיו של ז'בוטינסקי להגדיל את חירותו של כל אזרח ואזרח: "האדם נועד להיות חופשי. רק במקרים יוצאים־מן־הכלל מותר להופכו לחלק ממנגנון. אומה, עם, הרי הם חברה היכולה במקרה של צורך להיהפך למכונה. לא פעם נחוץ הדבר: עורכים מלחמות ומהפכות כדי להשיג חירות".[4] מדבריו ניכרת גם השאיפה להקטין את תפקידו של הממשל ככל שניתן: "המוסד היותר בריא ונורמלי והנעים ביותר לכל המלכים הוא 'מדינת המינימום' כלומר מדינה הפועלת רק במקרה של נחיצות ממשית".[5] ואכן, דניאל גלילי טען – בניגוד לבילסקי – כי משנתו הכלכלית של ז'בוטינסקי נוטה לליברליזם באופן מובהק יותר, וכי שאיפתו האולטימטיבית היא ליברליזציה כלכלית מלאה ללא מגבלות.[6] חוקרים נוספים טענו שלל טענות־ביניים בניסיון להסביר את הסתירות המצויות לכאורה במשנתו החברתית־כלכלית של ז'בוטינסקי: כך לדוגמה טען יעקב שביט כי שאיפתו של ז'בוטינסקי הייתה חברת מופת אידיאלית, אלא שהניסיון לממש שאיפה זו נדחקה מפאת "תקופת הבניין".[7]

במאמר זה אטוש את ניסיון השיבוץ של ז'בוטינסקי באחת מן הקטגוריות השגורות בימינו; תחת זאת, אבקש לאפיין את תפיסתו הפילוסופית־פוליטית מתוך עצמה ולמקמה בהקשר ההגותי הראוי (של תקופתו ושל חייו האישיים) באמצעות עיון זהיר בדבריו ומיפוי הנסיבות שבהן נאמרו. יודגש כי אינני מתיימר ליישב את הסתירות באופן מלא אלא להסבירן לאור השקפתו הלאומית־ליברלית של ז'בוטינסקי; להבנתי, האלמנטים השונים בהגותו אינם אלא ביטויים לשורשים התפיסתיים השונים שמהם ינק ושבהם אחז לאורך כל שנות חייו, והם היוצרים את המתח המובנה בהגותו.

טרֶפה כמו צלב קרס

זאב ולדימיר ז'בוטינסקי נולד ב־17 באוקטובר 1880 באודסה, ונפטר ב־4 באוגוסט 1940 בארצות הברית, במחנה בית"ר סמוך לניו־יורק. ז'בוטינסקי היה אדם ברוך כישרונות: נוסף על היותו מנהיג ציוני בולט, מייסדו של זרם מרכזי בתנועה הציונית וממקימי הגדודים העבריים, היה ז'בוטינסקי גם סופר מוערך ונחשב (בייחוד בשפה

זאב ז'בוטינסקי

הרוסית), משורר, מחזאי, פובליציסט ונואם־בחסד. מרחב פעילותו הגדול מעיד על אישיותו המורכבת, רבת הפנים ורבת הסתירות: הוא היה איש של עשייה פוליטית־פרקטית מחד־גיסא ושל רוממות השירה ואומנות התרגום הפיוטי מאידך־גיסא.

ימי ילדותו של ז׳בוטינסקי עברו עליו בדלות ובמחסור: בהיותו בן שש נפטר אביו, ואובדן זה גרר עמו גם קשיים כלכליים; אִמו נאלצה לגדל את ילדיה בגפה, בעוני גובר והולך.[8] ייתכן כי לחוויית המחסור האישית של ז׳בוטינסקי הייתה השפעה מסוימת על תפיסתו החברתית־כלכלית ועל שאיפתו לחסל את הדלות במסגרת המדינה היהודית; ברם, ז׳בוטינסקי מעולם לא הביע תרעומת, ביקורת או האשמה בנוגע לעוני שחווה בילדותו – לא כלפי אִמו שאותה העריץ, ולא כלפי המעמד הבורגני (למעט תקופה סטודנטיאלית קצרה, כפי שנראה בהמשך).

אף שאודסה הייתה אז חלק מרוסיה הצארית, שררה בה אווירה קוסמופוליטית: הייתה זו עיר נמל חשובה, מרכז של תרבות והשכלה ומוקד של מחשבה ציונית, ופעלו בה בין היתר יוסף קלוזנר, חיים נחמן ביאליק ואחד העם. דומה כי נעוריו בעיר כאודסה גרמו לז׳בוטינסקי להתעניין בשפות שונות ובתרבויות מגוונות: כבר כתלמיד בית ספר שלט היטב ביידיש, באנגלית, בגרמנית ובצרפתית, והיה לו ידע בסיסי גם באיטלקית, בלטינית, ביוונית ובאספרנטו; ומגיל צעיר שלח ידו בכתיבת שירים ובתרגום. בטרם השלים את חוק לימודיו בגימנסיה, בשנת 1898, נסע לברן שבשווייץ כדי ללמוד בה וכדי לכתוב בעבור העיתון ׳אודסקי ליסטוק׳. בדרכו מאודסה לברן התוודע לראשונה לחיי היהודים המסורתיים בפודוליה ובגליציה, שאליהם הגיב בעצב; ״הזהו עמנו?״ שאל.[9]

האווירה בברן שבשווייץ, שבה החל את חייו הסטודנטיאליים, הייתה לפי עדותו רציונליסטית, פוליטית וסגפנית; ז׳בוטינסקי הצעיר התוודע בה לראשונה לוויכוחים פוליטיים ערניים ורוחשים, ובמסגרת הקהילה הסטודנטיאלית הרוסית בברן נשא גם את נאומו הראשון. זמן לא רב לאחר מכן עקר הסטודנט הצעיר לרומא, שבה התוודע לפולמוס המרקסיזם – הפולמוס שהתרחש באותה עת בין הוגים ניאו־קאנטיאנים, ליברלים ובורגנים, לבין הוגים מרקסיסטים־הגליאנים.[10] למן אותה עת החל ז׳בוטינסקי לעיין בשאלות הנוגעות לטבע האדם ולפילוסופיה הפוליטית־כלכלית הקשורה להן, וגילה חיבה דווקא לסוציאליזם הרדיקלי שהונהג בקמפוס האיטלקי בידי מורו הנערץ אנריקו פרי.[11] אלא שעד מהרה מיתן ז׳בוטינסקי את השקפותיו, בין היתר בעקבות הפטריוטיזם שהתפרץ באיטליה באותה תקופה ושכנע אותו כי המוצא האתני מחבר בין אנשים באופן עמוק יותר מן ההזדהות המעמדית; למעשה, רק כעבור שנים אחדות, בין 1902 ל־1903, עם חזרתו לאודסה, גיבש ז׳בוטינסקי את תפיסתו הלאומית באופן סופי.[12]

כך או כך, בימי נעורים אלה תפיסתו הלאומית של ז׳בוטינסקי לא סתרה את העמדות

הסוציאליסטיות שאימץ בלימודיו, וחלק מכתביו מתקופה זו מכילים דברים שאין למצוא בכתיבתו המאוחרת. כך לדוגמה כתב בשלהי 1906:

> אני נמנה על המאמינים כי יש ניגוד לא־ישיב וגובר־תמיד בין האינטרסים של המעסיק והפועל; כי הפתרון היחיד והלא־נמנע של ניגוד זה הוא סוציאליזציה של אמצעי הייצור; כי הכלי הטבעי לשינוי ערכים זה הוא הפרולטריון התעשייתי; וכי הדרך לשינוי ערכים זה היא מלחמת מעמדות ותפיסת השלטון המדיני. יחד עם הרוב המכריע של בני גילי מושרשת בי כל כך תפיסה זאת של הבעיה החברתית עד שאין אני מסוגל אורגנית לחשוב על בעיה זאת אחרת.[13]

מן האמור עתה אנו עשויים לחשוב כי ז'בוטינסקי היה סוציאליסט מושבע, מכף רגל ועד ראש; וייתכן שבעמדות כאלו אכן אחז באותה עת. לצד זאת עלינו לזכור כי דברים אלה נכתבו בשנות העשרים לחייו, וחשוב מכך – לפני המהפכה הבולשביקית ששינתה את יחסו לסוציאליזם מן הקצה אל הקצה. "באוניברסיטה היו מוריי אנטוניו לאַבריולאַ ואנריקו פרי", כתב ז'בוטינסקי מאוחר יותר, "ואת האמונה בצדקת המשטר הסוציאליסטי, שהם נטעו בלבי, שמרתי כ'דבר המובן מאליו' עד שנהרסה עד היסוד למראה הניסיון האדום ברוסיה".[14]

ואכן, כבר בראשית שנות העשרים של המאה הקודמת גיבש ז'בוטינסקי עמדה מוצקה נגד המרקסיזם, ולמעשה נגד כל סוג של סוציאליזם. התנגדותו הייתה משולשת: ראשית, הוא ביקר את עקרונות היסוד של הסוציאליזם וטען כי הם מובילים לאסון; שנית, הוא מתח ביקורת על הביטוי ההיסטורי הממשי של הסוציאליזם – היינו מעמד הפועלים המודרני – וניסיונו לחולל מהפכה; ולבסוף, הוא התנגד לסוציאליזם האוטופי שדגל בחיי שותפות (ברוח הקיבוצים).[15]

משלב זה ואילך קשה למצוא קשר ישיר בין נטיותיו האידיאולוגיות של ז'בוטינסקי, כפי שהן מובעות בכתיבתו החברתית־כלכלית, לבין מאורעות חייו; אך בין אם הטיף לאינדיבידואליזם קיצוני, בין אם הביע סנטימנטים קולקטיביסטיים ברוח מדינת הרווחה, לסוציאליזם עצמו לא שב ז'בוטינסקי. עדות לביעורם המלא של שיירי הסוציאליזם מהגותו, לכל הפחות מ־1930 ואילך, יש למצוא בדבריו והחריפים על מלחמת המעמדות:

> את הדגל האדום פעם כיבדתי, בהאמיני שמשמעו שוויון. מיום שהסבירו לנו כי משמעו אינו אלא שלטון של קבוצת אנשים אחת על יתר האנושות, הוא טרֵפה בשבילי ממש כמו צלב הקרס שיש לו בעיניי אותה המשמעות – בנוסח גזעי במקום בנוסח המעמדי.[16]

נטייתו המאוחרת־יותר של ז'בוטינסקי לכתיבה קולקטיביסטית (שעליה נעמוד בהמשך) אינה נובעת אפוא משאריות של הגות מרקסיסטית מימיו כסטודנט ברומא ואת שורשיה יש למצוא במקומות אחרים.

ליברליזם קלאסי לצד מטריאליזם פסיכו-היסטורי

נקודת המוצא של ז'בוטינסקי בדבר טבע האדם דומה לזו של הוגי האמנה החברתית, לוק והובס; אף לדעתו היחידה היסודית של הקיום היא היחיד:

> בראשית ברא אלוהים את היחיד; כל יחיד הוא מלך השווה לרעהו והרֵע מלך גם הוא; מוטב שיחטא היחיד כלפי הציבור משתחטא החברה ליחיד. לשם טובתם של היחידים נוצרה החברה, לא להפך.[17]

בדברים אלה ניכרים אלמנטים רבים האופייניים לתפיסותיהם של הוגי האמנה החברתית. תחילה, הטענה כי בראשית הציוויליזציה חיו בני האדם כיחידים וכי ייסוד החברה נועד להקל על חיי היחידים. הוא הדין לגבי השוויון בערכו המוסרי של כל אחד מהיחידים ומקורו האלוהי של שוויון הזכויות העקרוני; אף אלה הם רעיונות יסוד במשנתם של הוגי האמנה החברתית, או לכל הפחות של ממשיכיהם האידיאולוגים.

שלוש הזכויות הטבעיות שלהבטחתן נועד השלטון הפוליטי הן (כפי שהגדירן ג'ון לוק) הזכות לחיים, הזכות לחירות והזכות לקניין. לטענת לוק, היות שהשלטון מגביל את החירות של הפרט מעצם טבעו, זכותו לעשות זאת קיימת כל עוד מטרת ההגבלה היא להגן על הפרט מפני פגיעתם של פרטים אחרים. עם רעיונות אלה מזדהה ז'בוטינסקי: "המשפט והממלכה מתבססים אך ורק על החוזה החברתי. זהו חוזה בין מיליארד וחצי מיליארד מלכים שווי זכויות; אין להם ברירה אחרת, כי בלעדי חוזה כזה יתפרץ כל אחד מהם לתוך תחום שלטונו של זולתו".[18] המנדט שניתן למדינה להגביל את חירותו של הפרט מיוסד אפוא על הצורך לאזן בין זכות החירות הנתונה לכל אזרח ואזרח.

עוד קודם שהתפכח לחלוטין מן הרעיון הסוציאליסטי, הגדיר ז'בוטינסקי את עצמו כאוהד נלהב של הליברליזם הקלאסי. כך כתב ב־1905:

> רק תמימים מאוד יוכלו לחשוב כי תפקיד זה כבר נסתיים עד תומו וכי ל'ליברליות' הקלאסית לא נותר עוד דבר לעשותו עלי אדמות. להפך, מניח אני כי אין עוד ארץ בעולם שבה הוגשמו במלוא היקפם מיטב ציוויה של הליברליות הקלאסית; ואף מעז אני לחשוב כי לא רק בשנת 1923, אלא אף בשנת 1950 עוד ייאנחו שלושת רבעי העולם התרבותי אנחות של כמיהה אל הגשמתה המלאה של הליברליות הבורגנית האמיתית.[19]

הרעיון האינדיבידואלי צמח באופן עצמאי בהגותו של ז'בוטינסקי ללא קשר למסורת היהודית, אך הוא מבוסס (יחד עם עקרון ההגנה על זכויות המיעוטים בדמוקרטיה) גם עליה:

> יחיד – זהו המושג העליון ביותר, הערך הגדול ביותר. היחיד הוא היצירה העילאית של הטבע. היחיד נוצר בצלם וכדמות האלוהים... המסורת היהודית מייצגת השקפה זו. היחיד הוא הכול, בכוחו להשיג את התכונות העילאיות ביותר. בכוחו להגיע לכל המעלות של

> האלוהות. רק האלמוות הוא המפריד בינו לבין האלוהים... האדם נועד להיות חופשי. רק במקרים יוצאים מן הכלל ניתן להופכו לחלק של מנגנון.[20]

ברם, אף שז'בוטינסקי רואה באמנה החברתית בסיס לממשל מדיני, אין הוא מגביל את תפקידו של הממשל למימוש האמנה, ובסוגיות מעשיות (כגון מיגור העוני) הוא מגלה גמישות מחשבתית רבה ומאפשר לממשלה לפעול גם במחיר פגיעה בחירותם של אזרחיה. הפשרה בין החירות לבין הניהול הממשלתי היא ההתלבטות המרכזית של ז'בוטינסקי בעניין זה. פתרונו הוא "מדינת המינימום", דהיינו התערבות ממשלתית מינימלית. אכן, גם להבנתו מדובר במושג גמיש:

> בהגדירנו מהו 'מינימום' ההתערבות המדינית, דרושה גמישות יתרה. בימי מלחמה או משבר (כלכלי כמדיני) עלול להתעורר צורך בהרחבת המינימום הזה, כשם שחולה מתמסר לשלטון הרופא: **לשעת המחלה** ולא יותר, ולא 'בכלל'.[21]

ז'בוטינסקי גורס אפוא כי תפקידה של המדינה הוא להוציא את המשק ממשבר כלכלי על ידי התערבות מוגברת – תפיסה שבשנים מאוחרות יותר הפכה רווחת למדי בעקבות הגותו של ג'ון מיינרד קיינס. ייתכן שיש מקום לדון כלפי איזה מצבי משבר אמורים דבריו של ז'בוטינסקי; אך בין כך ובין כך, הדגש המרכזי בדבריו הוא **הזמניות** של אותה התערבות ממשלתית והחזרה המתבקשת לנורמה הבריאה – נורמת מדינת המינימום.

תפיסתו החברתית־כלכלית של ז'בוטינסקי מתבהרת גם בעקבות הבחנה יסודית המצויה ב'תורת המשק', אחד מחיבוריו החשובים ביותר בתחום החברתי־כלכלי. בחיבור זה מבחין ז'בוטינסקי בין שני סוגי דחפים בסיסיים המצויים באדם: הכורח, הדחפים הנוגעים להישרדותו החומרית של האדם; והמשחק, הדחפים הנוגעים לכל יתר רצונותיו, אלה שהם בבחינת מותרות. גם את דחפי המשחק מחלק ז'בוטינסקי לשניים: דחפים העוסקים בצרכיו החומריים של האדם; ודחפים העוסקים ברצונותיו הרוחניים או הנפשיים. אליבא דז'בוטינסקי, הכורח והמשחק מרכיבים את האדם במידה זהה; אך למשחק – בפרט זה הנפשי והרוחני – ישנה חשיבות מיוחדת משום שהוא המייחד את האדם מיתר בעלי החיים. לדידו, המשחק, הן זה הגופני הן זה הנפשי, הוא מקורה של הקִדמה ובהיעדרו היה האדם מפסיק ליצור משעה שמילא את צרכיו ההישרדותיים.

את תורתו על אודות טבע האדם מכנה ז'בוטינסקי 'מטריאליזם פסיכו־היסטורי', והוא מסביר כיצד יש בה אנטיתזה הן להגותו של הגל שביסס את כל ההתנהגות האנושית על אידיאליזם נשגב, הן לזו של מרקס שראה בכל מעשי האדם ביטויים למצבו החומרי:

> ההיסטוריה (כך נותנת הדעת) אינה פריו של הגורם האידיוני [=הרעיוני] האחד והיחיד כדעתו של הגל, וגם לא של הגורם החומרי האחד והיחיד כדעתו של מרקס: ההיסטוריה הרי היא פרייה של פעולת הגומלין בין הדחפים היסודיים, הבלתי תלויים זה בזה, (כ) [=כורח] ו־(ש) [=משחק], אשר לשניהם שורשים בטבע האדם במידה שווה. שני הדחפים משתרגים ומשתזרים בכל עת זה בזה, בכל עת פועלים ומגיבים זה על זה; כן קיימת תופעה של גבול ששם שני הגירויים מעורבים ודבוקים זה בזה.[22]

ז'בוטינסקי מבהיר כי הגדרתם של הצרכים ההכרחיים גמישה, וככל שהחברה נעשית עשירה יותר גם צרכיו הבסיסיים של האדם משתנים. ההתפתחות הטכנולוגית והקִדמה, שכאמור נובעות בראש ובראשונה מהדחף האנושי למותרות, הן ההופכות את מותרות העבר לצרכים הבסיסיים בהווה ובעתיד. במילים אחרות: ז'בוטינסקי סבור כי העוני הוא מושג יחסי, ולכן גם חובותיה של המדינה ביחס למיגורו משתנות על פי הזמן והמקום.

ז'בוטינסקי ממשיך ומאפיין את שני סוגי הדחפים, הכורח והמשחק, וקובע כי לדחף הראשון ישנו אופי מתגונן ואילו לשני יש אופי תוקפני – כלומר אופי אקטיבי, יוזם ופעיל – והוא שואף להרחיב את תחום פעולתו של האדם ושלטונו:

> בלי להתאמר כלל בדייקנות מוחלטת, אפשר לומר שהמעשים מן הסוג (כ) הרי הם בעלי אופי של התגוננות: האורגניזם מבקש לו מגן מפני סכנת הכחדה שלמה או חלקית; זהו מין מאבק למען המינימום הביולוגי היסודי של שרידה בחיים. המעשים מן הסוג (ש) הם מעשי תוקפנות; אינם תנאי הכרחי באמת לשרידה... כאן ה'צורך' הוא ממין שונה: זהו הדחף להפיק הרבה מן הכוחות ומן האפשרויות הצפונים באורגניזם, להרחיב את תחום החיים, להשיג מינֵי סיפוק שאפשר לוותר עליהם בלי סכנת כליה, אלא שיש בהם כדי לתת לאורגניזם תוספת סיפוק מעל למינימום ההכרחי.[23]

אבחנה זו שופכת אור על היבט מסוים ביחס לרעיון חמש המ"מים שבו פתחנו: חובתה של המדינה להשלים את צורכיהם הבסיסיים של אזרחיה הנזקקים. אכן, כפי שז'בוטינסקי מציין במפורש באותה שיחה דמיונית, מדובר בעניין פשוט ולא־יקר שאינו קשור כלל בארגון־מחדש של החברה. כך הוא משיב גם לטענתו של הסוציאליסט הסבור שהעניין "יותר מדי ילדותי ופשוט הוא":

> כי ה"שאלה הסוציאלית" האמיתית היא פשוטה הרבה יותר משאתה מצייר אותה לעצמך. אתה חושב שתפקידה של הרפורמה הסוציאלית הוא מסובך עד לאין שיעור. צריך להשגיח על כל נקודה בודדת של עשרת האלפים היחסים השונים שבין בני האדם, המעמדות והסיעות. ואני אומר לך שכל זה מיותר הוא בהחלט. למדינה יש רק תפקיד סוציאלי יחיד ומיוחד: לא להתיר שבני האדם ירעבו או יישנו תחת כיפת־השמיים כשהם יחפים או ערומים. בקצרה, "לבטל את הדלות".[24]

בעוד הכול עוסקים ברפורמה סוציאלית מקיפה המתמודדת עם פערים ומעמדות,

ז'בוטינסקי משחרר את המדינה מעיסוק בכל אלה ומטיל עליה עניין פשוט ביותר: למנוע מצב שבו ישנם אנשים רעבים ללחם, נטולי מחסה בלילה או עירומים.

הגדרת הצרכים הבסיסיים בעיני ז'בוטינסקי היא קבועה (במובן יחסי כמובן; כאמור גם הבסיס משתנה כאשר הסטנדרט הכללי עולה), בעוד ההתרחבות הכלכלית, המניע למותרות, היא עניין הגדל ומתרחב כל העת. ממילא, מובן ההיגיון הבסיסי של רעיון חמש המ"מים: השתת מיסים הכרחיים שיפגעו מעט במרחב המותרות של האוכלוסייה האמידה לשם הבטחת תנאי הקיום המינימליים של שכבות האוכלוסייה החלשות ביותר.

אך אגב אורחא למדנו עניין נוסף: ז'בוטינסקי סבור כי השאיפה למותרות, השכלול והקִדמה (מה שהיינו מכנים כיום 'הצמיחה של הביקושים') הם ערכים חיוביים; ועל רקע ההגות הסגפנית של התקופה אין זה כלל עניין מובן מאליו. בעיני ז'בוטינסקי, הקדמה המביאה עמה את מנעמי המותרות אינה רעה חולה או סימן לדקדנס כזה או אחר; אדרבה, הקדמה הטכנולוגית והחומרית, הנובעת כאמור מיסוד המשחק שבאדם, היא עדות לבריאותה של החברה ולאופייה התוסס, ומצב כזה נחשב רצוי לדעת ז'בוטינסקי גם מבחינה מוסרית. חברה המגיעה לידי קיפאון, חברה שאינה מפתחת ויוזמת, איננה ממלאת את ייעודה כחברה אנושית ומזניחה את היסוד המהותי לה.

חַד-נֵס: לָבָן-תָּכֹל וְאֵין שֵׁנִי: עובדים ו'עובדים'

ז'בוטינסקי לא היה הוגה שיטתי; ולשם השלמת תפיסתו החברתית־כלכלית יהא עלינו לפנות לכתביו הפובליציסטיים שבהם מצויה התייחסות מעשית לסוגיות קונקרטיות. להתייחסות כזו ישנו יתרון עצום, שכן תיאוריה פילוסופית, מעמיקה ומקיפה ככל שתהיה, חסרה את המיקוד והקונקרטיות המאפיינים התמודדות עם שאלות מעשיות, כאן ועכשיו.

תחילה עלינו לזכור כי המציאות הפוליטית שעמה התמודד ז'בוטינסקי הייתה שונה מאוד מהמציאות בימינו. ביישוב העברי רווחה אז אווירה סוציאליסטית־קולקטיביסטית, וזו הפכה את תפיסתו הליברלית של ז'בוטינסקי לדעת מיעוט קיצונית־כביכול שבגינה הכתירו אותו רבים כמייצג המעמד הבורגני ודוברם של אנשי העלייה הרביעית והחמישית.

ברוח השיח המעמדי של אותם ימים, יחסם של החלוצים הסוציאליסטים (שהגיעו בעליות המוקדמות) אל הבורגנים (בני העליות המאוחרות) היה שלילי ביותר. אנשי מעמד הביניים שעסקו במקצועות עירוניים נתפסו בעיניהם כ"נצלנים" ורק עובדי הכפיים נחשבו "יצרנים" ושותפים ראויים במפעל הציוני. ז'בוטינסקי דחה עמדה זאת מכול וכול והגדיר את העבודה באופן רחב הרבה יותר:

> כל אדם העושה מאמץ פיסי או רוחני למען מטרה כללית, תרבותית, חברתית, הרי הוא עובד, אדם עמל. 'פועלים' אינם אל סוג אחד של עובדים. אלה שהמציאו את המילה 'עובד' כדי לציין בה 'פועלים' בלבד הייתה להם כוונה ברורה: הם רצו לרמוז בכך שמי שאיננו 'פועל' מאמצו אינו ראוי להיקרא בשם הנאה 'עבודה'; אין זה אלא 'ניצול', 'מציצת דם' וכדומה. הכוונה הזאת היא בלתי־צודקת לגבי המפעל הלאומי, כמפעלנו הציוני, שבו יש ערך שווה לעמל מכל הסוגים.[25]

הוא אף התבטא בחריפות נגד ניכוסו של המושג 'עבודה' בידי בני הקיבוצים וחברי ההסתדרות, וביקש להציל את כבודם האבוד של אנשי המעמד הבינוני, בעלי המקצועות החופשיים: הרופאים והבנקאים, החנוונים והעיתונאים. את המונופול על ה'עבודה' הוא מכנה "חוצפה":

> מעולם לא הבינותי מניין להם לאנשים חוצפה ברורה ועירומה כזאת: להחרים את זיעת־האפיים לטובת מעמד אחד ויחיד, ובפרט בקשר לארץ ישראל, בה מצויים פי שלושה עובדים מאשר 'עובדים'.[26]

כאן המקום לציין כי דברים אלה אינם עוסקים בשאלות מדיניות מעשיות (כגון חלוקת תקציבים על ידי מוסדות היישוב או מידת ההתערבות במשק) אלא בשאלת האתוס הציוני הראוי; אך מובן שקיימים יחסי גומלין הדוקים בין האתוס המקובל בחברה לבין המדיניות־בפועל הנקבעת על בסיס אתוס זה.

למעשה, עמדתו של ז'בוטינסקי בסוגיית ה'עבודה' היא חלק מתפיסה כוללת יותר: הוא אינו מגן רק על האופן שבו אנשי מעמד הביניים עובדים למחייתם, אלא עוסק גם בשאיפתם הלגיטימית לשפע (חומרי כרוחני) ולהחזקת רכוש – בניגוד לאתוס ההסתפקות־במועט הנזירי ששלט באותה עת בכיפה. לעיל הזכרנו את התפקיד החשוב שהועיד ז'בוטינסקי לדחפים הלא־הישרדותיים של האדם במסגרת ההבחנה בין כורח לבין משחק, והדברים כאן הם חלק מאותו יחס למותרות ולקדמה.

דוגמה לאופן המורכב שבו יישם ז'בוטינסקי את תורתו בדבר המותרות היא התייחסותו לאמצעי טכנולוגי חדיש־בזמנו שהשפיע רבות על הנוער – הקולנוע: "אני חייב להסתמך במידה רבה על גורם רוחני שאינו אהוד ביותר על מרבית הפובליציסטיים, המבקשים לשמור על המוניטין של היותם רציניים; כוונתי לראינוע [קולנוע]".[27] ז'בוטינסקי מפליג תחילה במעלותיו של הקולנוע ובהשפעתו על הנוער; לדבריו, הקולנוע משמש בעיקר לשם הצגת ראווה של עושר חומרי: "דבר ידוע הוא שהסרטים הפופולריים ביותר בקרב ההמונים הם דווקא אותם סרטים בהם מראים להם עושר. ואיזה עושר, איזה ארמונות, איזה תלבושות!".[28] בעקבות ניתוח פסיכולוגי שהוא עורך לצפייה בסרטי הראווה הוא מזהה שתי מגמות הפוכות המאפיינות את הצופים: מחד־גיסא, הצופים מבקשים להתעשר בעצמם ולהיות חלק ממעמד העשירים; ומאידך־גיסא, הם מקנאים בעושרם של העשירים ומבקשים לקחת משהו

ממנו לעצמם. דואליות זו, ניבא ז׳בוטינסקי, תגרום לדורות העתיד להשאיר את השוק חופשי דיו כדי שיוכלו להתעשר בעצמם, אך למסות את העושר כדי לקבל חלק ממנו במקרה שלא יצליחו להתעשר כפי שחלמו: "ובקיצור, הדור הזה, משיתבגר, ׳יחתוך׳ מיסים נוראיים מן המיליונרים, אבל יהיו בו מיליונרים פי עשרה יותר מאשר בימינו שלנו".[29]

העבודה המאורגנת הייתה סוגיה בוערת בתקופתו של ז׳בוטינסקי. התאגדות העובדים ביישוב החלה עוד בתקופת העליות הראשונות, על בסיס אידאולוגי־סוציאליסטי; וב־1920 הוקמה באופן רשמי ההסתדרות (או בשמה המלא: ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל) שקיימה מאז יחסים הדוקים עם תנועת העבודה, הזרם הציוני הגדול ביותר באותה תקופה. ז׳בוטינסקי התנגד להסתדרות וראה בקיומה העדפה של האינטרס המעמדי על פני האינטרס הלאומי, העדפה המחלישה את היישוב. כאלטרנטיבה להסתדרות, הקים ז׳בוטינסקי בשנת 1934 את הסתדרות העובדים הלאומית: גוף שהיה חלק ממוסדות התנועה הרוויזיוניסטית ונועד לממש את חזונו של ז׳בוטינסקי בדבר יחסי העבודה הרצויים ביישוב העברי ובמדינה העתידה לקום. בין היתר התנגדה ההסתדרות הלאומית לשימוש התדיר בשביתות.

הביטוי המפורסם ביותר לדרישתו של ז׳בוטינסקי לזנוח את התפיסה המעמדית למען האינטרס הלאומי מצוי בקריאתו ל׳חד־נס׳. לטענתו, ההסתדרות הכללית – שהייתה אחד מהארגונים המרכזיים של היישוב העברי – הניפה שני נִסים (דגלים): הדגל הציוני והדגל האדום, אך למעשה אין בכוחה להניף שני דגלים יחד. תחת זאת עליה להניף דגל אחד בלבד – דגל הציונות. קריאתו של ז׳בוטינסקי התבטאה בין היתר בשירו ׳נדר׳ (1934) שבו טבע את הביטוי ׳חד־נס׳:

חַד־נֵס:
לָבָן־תָּכֵל וְאֵין שֵׁנִי, לֹא תַעַל
אֲדֻמָּת שַׁעַטְנֵז עַל זִיו הָרַעְיוֹן, –
הַצֹּהַר הַיָּחִיד לִבְרִית פּוֹעֵל וּבַעַל –
אַחִים בּוֹנֵי צִיּוֹן.[30]

ז׳בוטינסקי הסביר את השקפתו גם באופן פרוזאי יותר, במסגרת כתיבתו הפובליציסטית, וכינה עמדה זו בשם ׳מוניזם׳:

> התנועה, שאת השקפת העולם שלה אני בא להסביר כאן, נוקטת לגבי בעיות סוציאליות בכלל, ולגבי הבעיה של מלחמת המעמדות בפרט, עמדה שאנו קוראים לה בשם ׳מוניזם׳. פירושו של דבר: במשך תהליך הבניין של המדינה היהודית, וכל עוד תהליך זה יימשך, שוללים אנו בכל תוקף את ההשקפה כי יש מבחינת הציונות ערך וחשיבות לכל השקפה מעמדית – תהא זו פרולטארית או בורגנית.[31]

המנהיגים הציונים בעלי התפיסה המעמדית האמינו כי מעמד הפועלים מנוצל

על ידי המעמד הבורגני, ועל כן זכותו של הראשון לשבות עד שיקבל את מבוקשו. הרוויזיוניסטים כפרו בפרשנות זו: הם לא צידדו במעמד הבורגני דווקא, אלא ביקשו לבטל את הסכסוך המעמדי מיסודו על ידי מיסודה של בוררות לאומית. "ה'בורר', זה המחליט והקובע, אינו יכול לייצג שום קבוצה. הוא ייצג את היישוב בתור שלמות, את הציונות, את עם ישראל בונה המדינה", כתב ז'בוטינסקי.[32] חשוב להדגיש כי בשאלת סכסוכי העבודה ז'בוטינסקי לא טען כי המעסיקים צודקים תמיד: לעיתים סבר כך ולעיתים סבר כי המועסקים הם הצודקים. אולם הנזק שנגרם מהשביתות הרבות הניע אותו לבטל את ההתגוששות המעמדית באמצעות בוררות לאומית:

> אנחנו מצהירים: **בתקופת הבניין לא תיתכן מלחמת ניגודים מעמדיים, אלא רק התפשרותם של ניגודים אלה.** למשך תקופה זו יש ליטול מהם את עוקצם בשם רעיון הבניין. מכאן נולדה הסיסמה, שעליה הכריזה ועידתנו, סיסמת הבוררות הלאומית אשר יש להעלותה לדרגה של דת לאומית.[33]

באוקטובר 1932 פרצה שביתה בבית החרושת 'פרומין' בירושלים, בשל העסקתה של עובדת חדשה, חברת תנועת בית"ר, שלא בעקבות הפניית לשכת העבודה של מועצת פועלי ירושלים (סניף של ההסתדרות). ז'בוטינסקי התבטא בחריפות נגד השובתים, ובעקבות עמדתו (במקרה זה ובמקרים נוספים) היו שטענו כי הוא מתנגד באופן עקרוני להתאגדות העובדים ולזכות השביתה. נוכח האשמה זו כתב ז'בוטינסקי את מאמרו המפורסם 'יָאָ, ברעכען!' (כן, לשבור!). בפתח המאמר מובהרת עמדתה של התנועה הרוויזיוניסטית בסוגיית השביתות:

> איש אינו רוצה לשבור את ההסתדרות של הפועלים העברים; חס ושלום. פועלים חייבים להיות מאורגנים. קיים רצון לשבור את אחת מההסתדרויות של הפועלים, יותר נכון: רוצים לשבור (וגם ישברו) את התביעה שלה למונופולין ולשלטון. זה נכון. כן, לשבור.

ז'בוטינסקי ממשיך ומבקר פעולות מסוימות של התאגדויות העובדים שהיו קיצוניות ובלתי־מידתיות. לטענתו, השביתות התכופות פוגעות מאוד בפרנסתם של אנשי העלייה הרביעית, בעלי ההון, המבקשים להרים את תרומתם לבניין הארץ. הצעדים הקשים שננקטים נגד בעלי ההון, טען ז'בוטינסקי, פוגעים בסופו של דבר בהתיישבות כולה:

> אפילו סוציאליסט מבין כי לבנות מדינה יהודית בימינו אנו אפשר רק במסגרת של המשטר הסוציאלי העכשווי, אי אפשר לבנות בלי הון פרטי; והאופי של ההון הפרטי כלול בזה שהוא הולך למקום שיש בו תקוה להשיג רווחים.[34]

חזון המדינה היהודית

הצגנו עד עתה שלל היבטים בנוגע למשנתו החברתית־כלכלית של ז'בוטינסקי

ועמדנו על אופייה המורכב. נותר לנו לעסוק בהיבט אחד שלה, שהוא המאתגר ביותר מנקודת המבט הליברלית: חזון מדינת היהודים הז'בוטינסקאי, המתאפיין בהתערבות ממשלתית רבה.

אף שתפיסותיו העקרוניות של ז'בוטינסקי על אודות טבע האדם והחברה נוטות לליברליזם קלאסי, הגותו מבוססת גם על יסוד זהותי־לאומי שממנו שאב רעיונות קולקטיביים רבים. כשמה, השקפתו הלאומית־ליברלית של ז'בוטינסקי מבוססת הן על היסוד הליברלי, הן על היסוד הלאומי; והללו מגיעים לא־אחת לכדי סתירה או מתח (בהקשרים מגוונים: כלכלה, תרבות, משפט, צבא ועוד). מימוש מלא של חירות היחיד ברוח הליברליזם אינו מאפשר להבטיח את מימוש היסוד הלאומי: לעיתים האחרון דורש את כפיית הפרטים, ופעמים שכדי לממש ריבונות לאומית מלאה נדרשת המדינה לפגוע בחירות אזרחיה. ז'בוטינסקי היה מודע למתח זה והוא עוסק בו במפורש:

> יצביעו לי על הסתירה שבין ההשקפה הזאת [=הליברלית] ובין מהותה ותוכנה של תעמולתי הלאומית; אחד מידידיי, שקרא כתב יד זה, כבר הזכירני שגם פזמון אחר שמע מפי: "בראשית ברא אלוהים את האומה". – אין סתירה. את הפזמון השני הלוא ניסחתי בניגוד לאלה הטוענים כי "בראשית" נבראה "האנושות": אני מאמין באמונה שלמה, כי בהתחרות בין שני אלה, האומה קודמת; וכמו כן קודם היחיד לאומה. וגם כי ישעבד אותו היחיד את כל חייו לשירות האומה – גם זאת איננה סתירה בעיניי: כך רצה – רצון ולא חובה.[35]

ז'בוטינסקי מסביר אפוא כי תורתו הלאומית אינה אלא תגובה לאוניברסליזם בן זמנו, היינו למרקסיסטים שדרשו מפועלי כל העולם להתאחד מפני ש"בראשית נבראה האנושות"; אך בסתירה־לכאורה שבין חשיבות האומה לבין חשיבות היחיד ישנה קדימות מוסרית ליחיד. הוא יכול ברצונו החופשי לשעבד "את כל חייו לשירות האומה". הוא יכול גם לבחור אחרת, וזו זכותו המלאה כאינדיבידואל.

לפנינו אבחנה חשובה מאין כמותה. ז'בוטינסקי אכן מבקש מאנשים למסור את עצמם ואת חייהם למען האומה; הוא אף מחנך צעירים למטרה זו. אלא שמסירות זו, עם כל מעלתה, אינה יכולה לבוא מתוך כפייה; עליה להיעשות מתוך רצון חופשי שלהשגתו יועד מפעלו הפובליציסטי־ציוני של ז'בוטינסקי.

למרות התנגדותו העקרונית לכפייה, מצויים בכתביו של ז'בוטינסקי רעיונות אחרים המעידים כי המדינה היהודית שחזה הייתה רחוקה מאוד ממדינה מינימלית ברוח עקרונות הלסה־פר. בראש ובראשונה יש להצביע על מדיניות הרווחה של המדינה כלפי אזרחיה, חובתה לספק את חמש המ"מים, כפי שהיא מתבטאת במאמרו המפורסם "הגאולה הסוציאלית" (ראו לעיל); והוא הדין לרעיונות חברתיים אחרים המבוססים על ציוויים מקראיים: מצוות היובל,[36] מצוות השבת ומצוות הפאה.[37]

ז'בוטינסקי ניחן ברגישות עצומה למצוקת הדל והאביון ותר כל חייו אחר דרכים מקוריות לפתרונה. הפתרונות שהציע נחלקים לשניים: רווחה מינימלית לכל אזרח (לא מפני שיש לו זכות לכך, אלא מתוך חמלה); ושאיפה לצדק ברוח המקורות המקראיים. הפתרון הראשון, חמש המ"מים, מניח כי המדינה מחויבת להבטיח רמת חיים מינימלית לכלל האזרחים הנזקקים. מדיניות רווחה זו אינה וולונטרית ומימונה נכפה על כל האזרחים:

> מכאן יש להסיק שבידי המדינה צריכה להיות תמיד האפשרות לספק את חמש המ"מין לכל אותם האזרחים שידרשו אותן. מאין תיטול אותן המדינה? התשובה לכך היא החוק השני "שלי": המדינה תיטול אותן בכוח מן האומה ממש כמו שהיא נוטלת היום מיסים אחרים ומכרחת בני אדם צעירים לעבוד בצבא.[38]

לשם מימוש תוכנית הרווחה האמורה, קובע ז'בוטינסקי, על הממשלה להעריך את עלותה השנתית של התוכנית ובהתאם לכך להטיל מס על אזרחיה, ובמקרה הצורך אף להפקיע בתי חרושת ולגייס צעירים למילוי המשימה.

הרטוריקה שבה השתמש ז'בוטינסקי ב"הגאולה הסוציאלית" מעידה כי תוכניות רווחה באחריות המדינה עלולות לדרוש כפייה רבה מדי לדעתו; אלא שניתן להבחין כי גם במקרה הקיצון שהוא מתאר, שבו יצטרכו רבים לקבל את עזרתה של המדינה, יהיה זה עניין פשוט בשל התממשותם של שני מרכיבים עתידיים: קדמה טכנולוגית שתקל על הייצור ("בוודאי לא בהרבה שעות עבודה, שהרי את עצם העבודה תעשה המכונה");[39] והיעלמותו הקרובה של הצבא ושימוש בתקציבו כדי למזן בקלות תנאים מינימליים שימנעו עוני מוחלט ("אף על פי שאין אני סטטיסטיקן גדול, הרי בטוח אני שכל זה יעלה בזול לאין ערוך משעולה כיום אחזקת הצבא. ובזה ייפטרו מכל השאלה הסוציאלית").[40] לגבי הראשון צדק ז'בוטינסקי; לגבי השני – מתברר כי עוד חזון למועד.

מטרת תוכניתו של ז'בוטינסקי היא חיסול הדלות לשם יצירתו של שוק חופשי משגשג, ללא חרדה מעוני מחפיר בקרב האזרחים. דברים אלה מובהרים על ידו היטב באמצעות משל:

> החולמים הסוציאליים (זולת יוצא מן הכלל אחד [=המקרא, ראו להלן בציטטה הבאה]) עשו תמיד את אותה הטעות: הם חשבו על שינויו של כל הבניין המשקי, במקום לחשוב על דבר אחד שהוא העיקר: השמדת הדלות. משל למה הדבר דומה: לגן שילדים משחקים בו יום־יום; ובגן יש חמישה חורים עמוקים ומסוכנים, שאפשר לנפול לתוכם ולשבור את הראש. והנה באים המתקנים הסוציאליים שלך... ומציעים לסדר פיקוח חמור על תנועותיהם של הילדים: ימינה ללכת, שמאלה ללכת, ללכת במהירות של עשרים צעד בדקה ועוד מיני תקנות כאלה. ואני אומר שכל זה מיותר: אני מציע לכסות בפשטות את חמשת החורים בעפר וירוצו להם הילדים כאוות נפשם...[41]

מדיניות הרווחה המצטיירת בדברי ז'בוטינסקי היא "אלמנטרית" כלשונו. אומנם היא אינה נגזרת מעקרונות היסוד של החירות ומתוך יחס חיובי להון פרטי – ולכאורה היא אף סותרת אותם – אך אין בה יותר מאשר תרופה למקרי קיצון שבהם אנשים זקוקים לצרכים האלמנטריים ביותר. ודאי שאין מדובר במדיניות רווחה גורפת ובמנגנון כללי המטפל בבריאות ובחינוך, בתזונה ובשיכון בעבור האוכלוסייה הרחבה; אין זה אלא מענה ישיר ונקודתי לצורכיהם של הנזקקים ביותר ואין הוא כרוך בפגיעה רחבה מדי בהון הפרטי. אכן, במצב כלכלי קשה במיוחד, שבו יזדקקו רבים לעזרה בגבולות הרווחה המינימלית,[42] מסכים ז'בוטינסקי כי יש לפגוע ברכושם של חלק מהאזרחים לשם הבטחת התנאים המינימליים של הדלים – אך גם זאת באופן זמני.

החולם הסוציאליסטי ה"יוצא מן הכלל" שאליו כיוון ז'בוטינסקי במשל שהובא לעיל הוא לא אחר מאשר "התורה היהודית".[43] טענתו העיקרית של ז'בוטינסקי בזכות המבנה הסוציאלי שמציע המקרא היא הפשטות שלו המתבטאת במתן מענה מיידי לדלות (כפי שעולה ממצוות פאה) ולא בארגון ריכוזי של הסדר החברתי כולו, במיקוד המאמץ הקולקטיבי בחיסול הדלות עצמה (באמצעות צדקה מוגבלת וגם כפויה) ולא בהקמת חברה אוטופית שתמנע ניצול (לדעת מתכנניה). בנקודה זו מעיר ז'בוטינסקי הערה חשובה: "זהו הפתרון, יש רק לסגל אותו אל התנאים של הזמן החדש, וזה הכול. ובזה מסתיים תפקידן הסוציאלי של המדינה והחברה".[44] הדברים אינם אפוא אלא בבחינת כיוון כללי; את הפרטים יש לבחון בהתאם לזמן ולמקום.

רעיון חברתי נוסף שז'בוטינסקי מבקש לכונן לאור תורת ישראל הוא שנת היובל: אחת לחמישים שנה, הקרקעות והרכוש שבים לבעליהם המקוריים. במאמרו "רעיון היובל"[45] מסביר ז'בוטינסקי מדוע שונה רעיון היובל תכלית שינוי ממהפכת המעמדות, על אף הדמיון הראשוני בין השניים:

> הסוציאליזם הרי הוא ניסיון לקדם את פני הרעה הסוציאלית: תכנית למשטר חברתי ממין כזה, אשר אחת ולתמיד, ובתוקף עצם קיומו, ימנע אי־שוויון בחלוקת הנכסים... ואילו מהפכת היובל זה דינה שתהא חוזרת ונשנית לעיתים מזומנות.[46]

המהפכה הסוציאליסטית מבטלת אפוא את השוק החופשי משום שהיא קובעת סדר חברתי נצחי ובלתי־משתנה; היובל לעומת זאת מאפשר תחרות חופשית למשך חמישים שנה במסגרת סייגים מסוימים (פאה, שבת וכד'), שבסיומן מאותחל השוק החופשי: "בטלים החובות, אדם שנתרושש מחזירים לו את רכושו, המשועבד נעשה בן חורין; שוב מתכונן שיווי משקל; התחילו במשחק מראשיתו, עד להפיכה הבאה".[47]

ז'בוטינסקי מודה כי היובל יוצר תמריצים שליליים לעבודה, ולכן הוא קובע (בדומה למה שטען לגבי מצוות הפאה) כי "אי אפשר לבצעו בצורתו התמימה הזו". כך או כך, תקוותו של ז'בוטינסקי היא ליצור איזון בין חירותם האישית של האזרחים וזכות הקניין שלהם, לבין זכותם שלא לחיות בחברה מעמדית שהמרקם החברתי שלה עשוי

להיפרם לעד:

> אך גם כאן נשאר ההבדל בין עשיר לעני. אמנם, שוב אינו בולט כל־כך, אינו מר וטרגי כל־כך כמו היום; בכל זאת יהא קיים הבדל ובכל עת יוסיף 'לגרות' את האדם, בכל עת יעורר את הנטייה למרוץ עולמי בין איש לחברו, בכל עת ימריץ להשמיע תביעות כלפי החברה: תהי נא מוסיפה לשקוד על השוויון, אל תניח להבדל הקיים להתגבש לעולמים ולהיהפך לעוול.[48]

הקורא במאמריו הנזכרים של ז'בוטינסקי יכול לחוש בנקל כי בתשתיתם מונחת התרגשות לקראת כינונה של ריבונות לאומית בארץ ישראל אחר שנות הגלות הארוכות. הללו מניעים את ז'בוטינסקי יותר מאשר שיקולי מדיניות סדורה; משום כך מאמץ ז'בוטינסקי את הרעיונות המקראיים, אך מותיר מרחב שיקול דעת רחב למדי לגבי אופן יישומם במציאות המודרנית. אכן, עיגון הרעיונות החברתיים במסורת ישראל אינו מקרי, והוא מתבקש מאוד לאור היסוד הלאומי שכה נוכח בהגותו של ז'בוטינסקי – היסוד שמכוחו ביקש לכונן את מלכות ישראל כבראשונה.

גישתו הכלכלית-חברתית של ז'בוטינסקי מהווה דוגמה מופתית למודל שהציב בהגותו בדבר היחסים הראויים בין ההיבט הלאומי לזה הליברלי. נקודת המוצא הרעיונית היא ליברלית, ומניחה את היחיד כבסיס ראשוני לחברה. גישה ליברלית זו מאפיינת את דרך חשיבתו של ז'בוטינסקי משלב הנחות המוצא עד שלב גיבוש המדיניות הפרקטית. ההיבט הלאומי, המבטא את מרכיב הזהות הקבוצתית, מהווה תשתית ליצירת זיקה חברתית בין הפרטים. למרות זאת, תוכנה הייחודי של המסורת הלאומית אינו מוצא את דרכו אל שלב גיבוש המדיניות באופן מלא, אלא רק במידה שבה היא מתאימה לזמן ולמקום. הפגיעה בזכויות הקניין של היחיד, המהווה פשרה מנקודת מבט ליברלית, נעשית רק כאשר היא מצילה אנשים ממשיים מחרפת הדלות.

בעיני ז'בוטינסקי, המקרא מציג חזון עקרוני של חמלה ודאגה לחלש, אך אין בחזון זה משום תחליף למתווה מדיניות לציבורית הלכה למעשה; בין השאר בשל שנות הגלות הארוכות, שהרחיקו אותה משאלות אלו. על כן, אין החזון מתאים בהכרח למימוש במדינת היהודים המתחדשת – ויש לנקוט זהירות רבה בהוצאתו לפועל, לבל יפגע בקיום הממשי של העם היושב בציון. עקרונות הליברליזם, אשר הוכח כי שמירה עליהם תבטיח חברה משגשגת, קודמים אפוא למדיניות הכלכלית-חברתית המצויה במסורת ישראל.

סיכום

האינטלקטואל והמנהיג שצמח בדלות באודסה לא נטה להאשים אחרים במצבו. כישרונותיו המרובים הביאו אותו לאוניברסיטאות בשווייץ וברומא, שם פגש מקרוב את המרקסיזם שממנו נפרד באופן סופי אחרי המהפכה הבולשביקית. עם השנים

פיתח ז'בוטינסקי משנה הסולדת בחריפות מתפיסה מעמדית של החברה ומכל סוג של סוציאליזם – גם בתקופה שבה הסוציאליזם היה כמעט מושכל ראשון.

תפיסתו המגובשת של ז'בוטינסקי בדבר טבע האדם וההתארגנות הפוליטית היא שילוב של מה שהוא כינה "מטריאליזם פסיכו־היסטורי" וליברליזם קלאסי. הוא התנגד הן למטריאליזם המרקסיסטי, הן לאידיאליזם ההגליאני, וסבר שהאדם מורכב מצד גופני ומצד רוחני, ממרכיב הישרדותי וממרכיב פורץ ומתפתח. תפיסתו החברתית של ז'בוטינסקי היא למעשה המשך ישיר של רעיון האמנה החברתית – המניח כיסוד את היחיד וחירותו ורואה במדינה ובשלטון גורם שנועד להבטיח את זכויותיו הטבעיות של היחיד. לצד תפיסות אלו החזיק ז'בוטינסקי גם בתפיסה לאומית עמוקה שהדגישה את ההיבטים האתניים כמכוני זהות. השילוב בין התפיסה הליברלית הקלאסית והתפיסה הלאומית הוא שהוליד את השקפתו הלאומית־ליברלית של ז'בוטינסקי. השניוּת הטמונה במושג זה מסבירה חלק גדול מהסתירות האופפות את משנתו החברתית־כלכלית.

התייחסותו של ז'בוטינסקי לסוגיות הכלכליות של תקופתו ביטאה במידה ניכרת את עקרונות הגותו. מתוך התבססות על תפיסת המטריאליזם הפסיכו־היסטורי האמין ז'בוטינסקי בחשיבות הקִדמה – שמקורה לדעתו הוא הרצון לשכלל את העולם ולפתח אותו. לכן הביע ז'בוטינסקי תמיכה באנשי העליות המאוחרות שעסקו במקצועות חופשיים והגן עליהם מפני המלעיזים שטענו כי מה שאינו עבודת כפיים ויזע אינו בגדר ציונות. באותו אופן, ובניגוד לרוח הזמן, תמך ז'בוטינסקי בתרבות השפע ובקדמה. ז'בוטינסקי התנגד לשביתות המרובות והציע את רעיון הבוררות הלאומית כפתרון לסכסוכי העבודה הרבים; במקרים מסוימים, כאשר האמין כי הפועלים שובתים שלא בצדק ואת מאבקיהם מניעה כוחנות פוליטית, קרא ז'בוטינסקי לחזק את בעלי המפעלים ולשבור את השביתה.

העימות בין תפיסותיו הלאומיות של ז'בוטינסקי לבין תפיסותיו הליברליות נוכח בכתביו והוא מודע לו; אלא שלדעתו אין זו סתירה עקרונית וכאשר מתגלע מתח כזה "קודם היחיד לאומה". הרעיונות הסוציאליים המצויים בכתבי ז'בוטינסקי אכן ממתנים את תפיסתו האינדיבידואלית־ליברלית, אך אין בהם כדי לפגוע בקוהרנטיות של תפיסתו הבסיסית: השאיפה לאזן בין חירות הפרט לבין השאיפות הלאומיות תוך ניסיון לפתור את בעיית העוני. לשון אחרת: סיוע לעניים מתוך שמירה מרבית על חירות הפרט, לאור החזון המקראי.

הוא הדין לגבי האלמנטים הסוציאליים הרדיקליים ביותר בכתביו, היובל והפאה; הללו נובעים לא משאריות סוציאליסטיות מוקדמות אלא מהמיתוס הלאומי הרוחש מתחת לפני השטח של הגותו וצובע אותה בגוונים עזים של זהות עתיקה וגאה. לכן, אין מדובר במדיניות פרקטית שנועדה לפגוע באופן ממשי בחֵירות האזרחים ובקניינם;

ז'בוטינסקי הודה שכדי ליישם רעיונות אלה בימינו, יש להתאימם לעולם הכלכלי המודרני – ייתכן שבאופן שונה בתכלית מכפי שהם מצויים בכתובים.

גישה זו מאפיינת אף את התפיסה הלאומית-ליברלית בכללותה, ואת היחס הראוי למסורת היהודית בחייו של הפרט. המסורת היהודית, כפי שזו מתבטאת במרחב הלאומי, מהווה נדבך חשוב בחייו הרוחניים של העם, ובכוחה לשמש חזון רעיוני. עם זאת, במדיניות הציבורית המעשית ניתנת קדימות לקיום הפרקטי לאור העקרונות הליברליים.

במילים אחרות: המבקשים להציג את ז'בוטינסקי כהוגה מדינת הרווחה מפרשים אותו באופן החותר תחת עמדות המוצא הבסיסיות שלו, וגם תחת הצעותיו הממשיות שמעולם לא חרגו מתמיכה נקודתית בנזקקים. ז'בוטינסקי אינו אלא ליברל קלאסי בעל רגישות חברתית, הצועדת שלובת זרוע עם לאומיות עמוקה ומדגישה את היסוד הקולקטיבי בהקשר הייחודי של עת התקומה.

---

1. זאב ז'בוטינסקי, "הגאולה הסוציאלית", בתוך **זאב ז'בוטינסקי: רשימות**, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, 1947, עמ' 298.
2. זאב ז'בוטינסקי, "רעיון בית"ר", בתוך **זאב ז'בוטינסקי: בדרך למדינה**, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, 1947, עמ' 333–334.
3. רפאלה בילסקי בן־חור, **כל יחיד הוא מלך: המחשבה החברתית והמדינית של זאב ז'בוטינסקי**, תל־אביב: זמורה־ביתן, 1988.
4. משה בלע, **עולמו של ז'בוטינסקי: מבחר דבריו ועיקרי תורתו**, תל־אביב: דפוסים, 1972, עמ' 67.
5. זאב ז'בוטינסקי, "מבוא לתורת המשק (ב)", בתוך **כתבים: אומה וחברה**, ירושלים תש"י, עמ' 218־219.
6. דניאל גלילי, "מניע המלכות: משנתו הכלכלית של זאב ז'בוטינסקי", דיסרטציה שלא פורסמה, אוניברסיטת יורק, 2014. וראו מאמרו באתר **מידה**, "משנתו הכלכלית האמיתית של זאב ז'בוטינסקי", 17.7.2015.
7. יעקב שביט, "שכר עבודה שירותים בעין ומדיניות סוציאלית – השקפתו הסוציאלית של הרביזיוניזם: מקורות ועמדות", **ביטחון סוציאלי**, 2/13, (אביב 1977).
8. שמואל כץ, **ז'בו: ביוגרפיה של זאב ז'בוטינסקי**, תל־אביב: דביר, 1993, עמ' 18.
9. זאב ז'בוטינסקי, **אבטוביוגרפיה**, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, 1947, עמ' 25.
10. סבטלנה נטקוביץ', **בין עניני זוהר: יצירתו של ולדימיר (זאב) ז'בוטינסקי בהקשר החברתי**, ירושלים: מאגנס, 2015, עמ' 21–27.
11. שם, עמ' 27.
12. שם, עמ' 43.
13. ראו יוסף שכטמן, **זאב ז'בוטינסקי: פרשת חייו**, תל־אביב: קרני, 1956, עמ' 39.
14. זאב ז'בוטינסקי, **אבטוביוגרפיה**, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, 1947, עמ' 28.
15. ראובן שושני, "אנטומיה של ביקורת הסוציאליזם אצל ז'בוטינסקי", בתוך אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), **איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי**, באר־שבע: אוניברסיטת בן־גוריון, 2004, עמ' 93.
16. זאב ז'בוטינסקי, "מלכות כאדינקא", **היינט**, 13.10.1930. בתרגום לעברית: בלע, **עולמו של ז'בוטינסקי**, עמ' 286.
17. ז'בוטינסקי, **אבטוביוגרפיה**, עמ' 38.
18. בילסקי בן־חור, **כל יחיד הוא מלך**, עמ' 92.
19. זאב ז'בוטינסקי, **כתבים ציוניים ראשונים**, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, 1947, עמ' 86.
20. בלע, **עולמו של ז'בוטינסקי**, עמ' 67.
21. זאב ז'בוטינסקי, "מבוא לתורת המשק ב'", בתוך יוסף קיסטר (עורך), **לתיקונו של עולם: משנתו החברתית והכלכלית של זאב ז'בוטינסקי**, תל־אביב: המסדר ע"ש זאב ז'בוטינסקי, 2001, עמ' 118.
22. זאב ז'בוטינסקי, "מבוא לתורת המשק א'", בתוך **לתיקונו של עולם**, עמ' 105.
23. שם, עמ' 99.
24. ז'בוטינסקי, "הגאולה הסוציאלית", עמ' 298–299.

25. זאב ז'בוטינסקי, "די נייע ארבעטס־באוועגונג", בתוך **המדינה**, תרצ"ד. בתרגום לעברית: בלע, **עולמו של ז'בוטינסקי**, עמ' 104.
26. זאב ז'בוטינסקי, "דאס ארבייטענדע פאלק", **מאמענט**, 25.11.1932. בתרגום לעברית: בלע, **עולמו של ז'בוטינסקי**, עמ' 107.
27. זאב ז'בוטינסקי, "נאכאמאל וועגען דער יוגענן נשמה", **היינט**, 4.5.1928. בתרגום לעברית: בלע, **עולמו של ז'בוטינסקי**, עמ' 230.
28. שם.
29. שם, עמ' 231.
30. זאב ז'בוטינסקי, **שירים: תרגומים, שירי ציון, שירי חול**, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, 1947, עמ' 209.
31. זאב ז'בוטינסקי, **מדינה עברית: פתרון בעיית היהודים**, תל־אביב: ת. קופ, תרצ"ז, עמ' 89.
32. זאב ז'בוטינסקי, "על ה'נפ' הציוני [פעם שניה]", 1928, בתוך **זאב ז'בוטינסקי: בדרך למדינה**, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, 1947, עמ' 135.
33. נאום בוועידה העולמית השלישית של הצה"ר, וינה 1928, כרך "נאומים" ב', עמ' 55.
34. זאב ז'בוטינסקי, "כן, לשבור", **חזית העם**, 2.12.1932, עמ' א–ב.
35. ז'בוטינסקי, **אבטוביוגרפיה**, עמ' 38.
36. בלע, **עולמו של ז'בוטינסקי**, עמ' 129–131.
37. ז'בוטינסקי, "הגאולה הסוציאלית", עמ' 300.
38. שם, עמ' 298.
39. שם.
40. שם.
41. שם, עמ' 299.
42. זאב ז'בוטינסקי, "משבר הפרולטריון", בתוך **ז'בוטינסקי: רשימות**, עמ' 305–314.
43. ז'בוטינסקי, "הגאולה הסוציאלית", עמ' 300.
44. שם.
45. זאב ז'בוטינסקי, "רעיון היובל", בתוך **כתבים: אומה וחברה**, עמ' 173–180.
46. שם, עמ' 173–175.
47. שם, עמ' 176.
48. זאב ז'בוטינסקי, "המגן הסוציאלי", בתוך: **כתבים: אומה וחברה**, עמ' 191.

מה"גטו" אל כלכלה חופשית:
הרב הראשי שהגן על גברת הברזל

האם היהדות מצددת במדיניות כלכלית קפיטליסטית או סוציאליסטית? האם ראוי שרבנים ואנשי דת אחרים יביעו את דעותיהם בסוגיות פוליטיות רגישות ושנויות במחלוקת הנוגעות למוסר ולגזע? האם יש לתנ"ך מקום בדיון הציבורי? שאלות אלו נידונות במקומותינו מעשה שגרה, ולא תמיד אנו זוכרים שישראל אינה המקום היחיד שערכים יהודיים, המנוסחים בפי רבנים רהוטים, ממלאים בו תפקיד חשוב בשיח הציבורי.

דוגמה מצוינת לכך היא מסתו של הרב הלורד עמנואל יעקובוביץ (1921-1999), שכיהן כרב הראשי של קהילות בריטניה וחבר העמים הבריטי בשנים 1966-1991. בתקופה זו חוותה החברה הבריטית תמורות חברתיות רבות בתחומי ההתנהגות המינית, היחסים הבין־גזעיים והרווחה. הרב יעקובוביץ נקט ברוב הנושאים הללו עמדות שמרניות למדי. בייחוד בלטה שמרנותו בתחום האתיקה הרפואית, שהוא היה מחלוצי העוסקים בו מזווית יהודית הלכתית. אולם בסוגיות אחרות הוא נטה לשמאל - בין היתר בהתנגדותו לייצוא נשק ולמרוץ החימוש הגרעיני, ובתמיכתו במסירת שטחים מישראל לשכנותיה במסגרת הסכמי שלום.

קו פרשת המים בתקופת כהונתו, מבחינת החברה הבריטית הכללית, היה הוויכוח שלו עם הארכיבישוף מקטנרברי - כלומר ראש הכנסייה האנגליקנית, הדת הרשמית של אנגליה - ד"ר רוברט רנסי, על הרפורמות הכלכליות של ראש הממשלה מרגרט תאצ'ר. ה"תאצ'ריזם" כלל, בין היתר, קידום המשק החופשי, הגבלת ההוצאה הציבורית, לאומיות וטיפוח המידות־הטובות של העזרה העצמית (המכונות לעיתים "ערכים ויקטוריאניים"). בתגובה למדיניות של תאצ'ר ולהתפתחויות חברתיות־כלכליות נוספות השיקה הכנסייה האנגליקנית מחקר מקיף, שארך שנתיים, ואשר נועד לבחון דרכים לתמיכה של הכנסייה ושל הממשלה בפיתוח מרכזי הערים ("אזורי עדיפות עירוניים", כלשון יוזמי המחקר הזה). הדוח פורסם בשנת 1985 בכותרת "אמונה בעיר: קריאה לפעולה מצד הכנסייה והאומה". הופיעו בו 38 המלצות לכנסייה האנגליקנית ו־23 המלצות לממשלה ולאומה הבריטית. הוא נתפס כביקורת ישירה על המדיניות של תאצ'ר לנוכח העוני הגואה במרכזי הערים. כצפוי, השמאל הפוליטי הריע לדוח ואילו שרי הממשלה פטרו אותו כ"תיאולוגיה מרקסיסטית טהורה" שחיברה "חבורת אנשי־דת קומוניסטים".

בסתיו אותה שנה שלח הארכיבישוף עותק מן הדוח לרב יעקובוביץ, וביקש

מרגרט תאצ׳ר משוחחת עם הארכיבישוף מקנטרברי אחרי טקס פתיחת מושב הפרלמנט הבריטי בכנסיית ווסטמינסטר, 1983. כעבור שנתיים פרסמה הכנסייה את המסמך הביקורתי על מדיניות הרווחה של תאצ׳ר // צילום: PA

את חוות דעתו לאור "דאגתנו המשותפת לאיכות החיים באזורי מרכזי־הערים". תגובתו של הרב, המסה שתרגומה העברי מוגש לכם עתה, עוררה עניין תקשורתי רב. גל התעניינות זה גרם ל־160 חברי פרלמנט שמרנים להעלות הצעה לסדר היום המהללת את ממצאיו. תאצ׳ר, נוצרית מתודיסטית שהייתה משוכנעת כי השקפותיה הכלכליות מעוגנות באמונתה הדתית, הצטרפה מיד למעריצי המאמר ומחברו, וצוטטה כאומרת "הלוואי שהרב הראשי היה הארכיבישוף מקנטרברי". היא המליצה למנות את הרב יעקובוביץ לחבר בית הלורדים - ובשנת 1988 הוא היה לראשון הרבנים הראשיים שזכו לכבוד הזה. בנאומה בטקס הפרישה שלה, ב־1991, אמרה: "אפשר לומר בביטחון כי לא היה רב ראשי שהשפיע על חיי המדינה הזו כמו הלורד יעקובוביץ. אני יכלה לחשוף באוזני חבריו הנמצאים כאן הערב אחד מן הסודות הגלויים ביותר במדינה: שבהגותו ובכתיבתו הוא השפיע מאוד גם עליי. אם כי לא אגיד אם זה הופך אותי ליעקובוביצ׳ית או אותו לתאצ׳ריסט". גם ד"ר רנסי עצמו, עם כל חילוקי הדעות, כיבד את הרב ב־1987 ב"תואר למבת'" היוקרתי של הכנסייה, שלראשונה ניתן לאדם בן דת אחרת.

מנגד, הרב הראשי ספג ביקורת רבה על מסתו, בייחוד מתוך הקהילה היהודית. היו שהאשימוהו בפוליטיזציה של משרתו, ושחששו שהקהילה תיתפס כ"כוח ימני

שפה משותפת. מרגרט תאצ'ר פוגשת במעונה הרשמי את הרב עמנואל יעקובוביץ', הרב הראשי של בריטניה הגדולה וחבר העמים הבריטי, במארס 1987. בשנה שלאחר מכן זכה הרב לתואר לורד // צילום: PA

ריאקציונרי". אחרים חששו שדבריו יתקבלו כפוגעניים כלפי הקהילה השחורה; עוד אחרים התנגדו לתיאור היהודים כקבוצת מיעוט לנוכח השתלבותם המוצלחת בחברה הבריטית. והיו גם כאלה שהמקרא היה בעיניהם "ספר לימוד סוציאליסטי", כלשון הביוגרף של יעקובוביץ, ועל כן רגזו על דבריו שהראו אחרת.

הרב הראשי עצמו נותר איתן בעמדתו, ותהה אם הביקורת היהודית כלפיו נבעה מהטיה פוליטית, מתחושה שגויה של חוסר ביטחון, או שמא מהימצאותם של יהודים רבים מאוד הרחק שמאלה מהזרם המרכזי של דעת הקהל בבריטניה. הוא הדגיש את התנגדותו המתמדת והעיקשת לגזענות, ואת כוונתו כי המודל היהודי של היציאה מה"גטאות", כלומר ממשכנות העוני שלהם במרכזי הערים, יעורר תקווה בקרב הקהילה השחורה השוכנת עתה בריכוזים מסוג דומה. אין בגישתו, כך שב ואמר, לא צדקנות ולא פטרונות; כראיה סיפר על ראיון ששודר בבי־בי־סי עם קבוצת שחורים לונדונים שהבינו כי כל כוונתו להציע דברי חוכמה מאוצרות היהדות שייתנו להם השראה בהתאוששותם הכלכלית. עלינו לחלוק עם אחרים את גישתם של מקורות היהדות לערכי העבודה והאחריות, אמר, וכך לחזק את אלה המנסים לצאת ממעגל העוני. הבטלה גרועה מן האבטלה, והתנ"ך מציע אתוס של חובות, ולא של זכויות, שיעודד אנשים לנצל את זמנם באופן יצרני.

הרב לא הצטער על תמיכתם של פוליטיקאים במאמרו, אך גם סבר שאין כל סיבה שהמאמר יזוהה עם מחנה פוליטי מסוים. אם רק מפלגה אחת מוצאת עניין בערכים היהודיים בסוגיה זו או אחרת, הרי הפוליטיזציה כאן היא מצד הפוליטיקאים, לא מצידו (ואכן, הוא הקפיד להיכנס לבית הלורדים כעצמאי ולא כאיש המפלגה

השמרנית). כרב ראשי, מאחריותו להציג את העמדה היהודית בסוגיות מוסריות גם אם לא כל חברי הקהילה היהודית מקבלים עמדה זו. אם רצוננו לשפר את המצב במרכזי הערים המוזנחים, גרס הרב, אל לנו לחשוש מלהשתמש במטמוני הרוח שלנו. בנקודה זו, דעתו הייתה כדעת הארכיבישוף: לדת יש תפקיד קריטי למלא בזירה הציבורית. הוא מדגיש זאת בפתח מאמרו.

התמצית הקולעת ביותר לאבחנותיו של המאמר היא אולי זו שהשמיעה מרגרט תאצ'ר בערב-הפרישה הנזכר.

> הלורד יעקובוביץ לא שכח לרגע שהאדם, המשפחה, הקהילה והאומה עשויים בראש ובראשונה מן הערכים שהם חיים לפיהם. שכן הערכים אינם רק מקור השראה למדיניות; הם מקור השראה לאנשים. הצלחתה של הקהילה היהודית להעמיד חלק נכבד כל כך מן המנהיגות הדינמית של ארצנו בתחומי העסקים, המקצועות החופשיים, האומנות וגופי הצדקה והחסד היא הוכחה לכך שעם די מוטיבציה כנה אפשר להגיע רחוק.
>
> הלורד יעקובוביץ דיבר בצורה מרגשת על מאבקן של משפחות יהודיות לתת לילדיהן את החינוך הטוב ביותר שאפשר. הוא סיפר כיצד הן שללו את הבטלנות וכך שירשו את הפשיעה; כיצד הן החשיבו את החובות ולא רק את הזכויות; כיצד הן כיבדו את העבודה המסורה, את החסכנות ואת ההגינות. כל אלה אינם רק ערכים יהודיים, אך הקהילה היהודית יישמה אותם באורח מופתי. הם גם אינם רק ערכים ויקטוריאניים, אך הלוואי שהמותחים ביקורת על כישלונותיהם הידועים של קודמינו הוויקטוריאנים יוכלו וירצו לחקות כמה מהישגיהם. האמת היא שערכים אלה הם חלק מהמורשת היודיאו־נוצרית, שהיא יסודה של החברה החופשית. בלעדיהם יאבד הרבה מן היקר לנו ביותר...
>
> האדם מוּעד לנפילות. הוא עלול גם להיות טיפש. וגם רע הוא יכול להיות. אבל דורנו ודורות העתיד, אם ייזונו מן האמת וילמדו מן החופש, הם בעלי סיכויים רבים מאי פעם ליצור עולם טוב יותר.

נסכים או לא, מילים אלו מפיה של אחת מן הדגולים במנהיגי המערב בדורותינו מלמדות מה רבה תרומתם האפשרית של רבנים ושל חוכמת היהדות לשיח העכשווי בסוגיות מוסריות בוערות.

שלמה ברודי

הרב שלמה ברודי, בוגר ישיבות, אוניברסיטת הרווארד והאוניברסיטה העברית, הוא ראש התוכנית לתלמידי חו"ל בקרן תקווה, מחבר הספר A Guide to the Complex: Contemporary Halakhic Debates (Maggid, 2014) וכותב בכתבי עת יהודיים באנגלית.

המידע ההיסטורי המובא בהקדמה זו שאוב בחלקו ממקורות אלה: Chaim Bermant, *Lord Jakobovits: The Authorized Biography of the Chief Rabbi*, Weidenfeld and Nicolson: 1990, pp. 175-179; Immanuel Jakobovits: *A Prophet in Israel,* ed. Meir Persoff, London: Vallentine Mitchell, 2002, pp. 213-217; Hugo Young, *One of Us: A Biography of Margaret Thatcher,* London: Pan & Macmillan, 1990, pp. 423-425.

עמנואל יעקובוביץ

מגזֵרה לתקווה: מחשבות יהודיות על תחלואיה של החברה הבריטית

הערות על דוח ועדת הארכיבישוף מקנטרברי לאזורי עדיפות עירונית

"אמונה בעיר" הוא מסמך מחקרי מרשים, שחיבר צוות תיאולוגים, אנשי מדע ועובדים סוציאליים, כולם מהבכירים בתחומיהם. העיון מתבסס על ניתוח ביקורתי של מקורות נוצריים רלבנטיים, שנעשה לאורך שנתיים, לצד מחקר שטח מעשי שכלל בין היתר ביקורים באזורי מצוקה ב־33 עיירות וערים ואף ברבעיה ההדורים של לונדון. לרשותה של ועדת הארכיבישוף מקנטרברי לאזורי עדיפות עירונית עמדו עדויות כתובות מאת כ־300 מוסדות דתיים, רשויות חברתיות ומומחים, ביניהם מזכר אחד מרב רפורמי. המסקנות וההמלצות בדוח מופנות לכנסייה ולממשלה במידה שווה פחות או יותר. הן משקפות איזון נאה למדי בין תפיסות נוצריות, רגישות מוסרית, וכן, מפעם לפעם, מידה של הטיה פוליטית גלויה.

כל תגובה יהודית שתינתן עתה למסמך זה, חזקה עליה שתהיה צנועה יותר בהיקפה ובעומקה, שכן לרשות מנסחיה לא יעמדו מערכת היועצים הגדולה ושנות השקידה שעמדו לרשות ועדת הארכיבישוף. המאמר שלפניכם מבקש להיות שילוב של תגובה, ביקורת והצעת חלופות, הנגזר בעיקר מתפיסתה של היהדות ומניסיונם של היהודים. זו גם זה יאירו באור יהודי רלבנטי את הסוגיות החברתיות החמורות שנידונו.

בטרם נבחן את ממצאי הדוח בפירוט, עלינו לומר בקול רם וברור שהיהדות מסכימה לחלוטין עם הנחת היסוד שלו: אכן, אנשי דת וארגונים דתיים צריכים לעסוק בבעיות החמורות המציקות כעת לחברה. זאת באמצעות העלאת המודעות הציבורית

מאנגלית: צור ארליך

לתופעות נרחבות של סבל ועוול, ומתן "מקום גבוה בסדר העדיפויות התיאולוגי שלנו" לנושאים האלה, כלשון הדוח (בסעיף 3.25) – ובמקרי הצורך גם באמצעות הטלת ספק במוסריותן של מדיניויות כלכליות לנוכח תוצאותיהן (9.52).

לא פחות מהנצרות, ואף יותר ממנה, רואה היהדות חשיבות בהעמדתן של סוגיות חברתיות לביקורת דתית ולחוות דעת דתית. שיעור ניכר עד מאוד ממצוות התורה ומהדיון ההלכתי מוקדש לקידום צדק והגינות ביחסים החברתיים.

לו נמחקה מספרי הנביאים בתנ"ך ה"פוליטיקה" – פוליטיקה במובנה הרחב, מתוכֵחות בנושאים בינלאומיים עד לסוגיות צדק חברתי ברמה הלאומית וברמה האישית – כי אז היו ספרים אלה מתכווצים לכדי לקט מדולדל של מעט ענייני תיאולוגיה ופולחן. נביאי המקרא הם הדוגמה העילאית בהיסטוריה למנהיגות אופוזיציונית. אף כי הם לא הנהיגו מפלגות וקהלים, ועמדו בודדים במועדם, הם היו לבני אלמוות – וזאת משום שהציבו צווי מוסר על־זמניים אל מול פקודותיהם והתנהלותם החולפות של בעלי השררה בני הזמן.

על כן, אני מברך בלב שלם על עצם העלאתן המחודשת של תובנות ותובענות דתיות בסוגיות ממשל עכשוויות של ניהול חברה צודקת והוגנת. אולם מנקודה זאת ואילך מתחיל פיצול בין המסורות הדתיות שלנו, ובפרט בין תפיסותינו הלכה־למעשה, ואנו מגיעים בכמה עניינים למסקנות שונות מאוד.

*

השוני החשוב ביותר הוא ההבדל הפרגמטי בנקודות המבט, שנוצר מתוך השוני המוחלט בניסיונן ההיסטורי של הדתות. הנצרות שררה באירופה כולה, ואוכלוסיות נזקקות במרכזי הערים ובשאר מקומות היו בה בגדר חריגה מהנורמה – שעה שבאותה אירופה עצמה היהודים היו תמיד מיעוט קטן, אשר עד לא מזמן היה נתון לאפליה ולהגבלה, ואשר לאורך מאות שנים נידון לחיי דחק במרכזי הערים. דווקא מן הניסיון המר הזה של היהודים צמחה התרומה היקרה ביותר שבידם לתרום לרבות מן הבעיות הנידונות בדוח.

מאלף הוא שהמונח "גטו", עם כל הקונוטציות של הזנחה, קיפוח ושנאה גזעית, ציין בעבר הלא כל כך רחוק רק את ריכוזיה הצפופים, והמתפוררים בדרך כלל, של האוכלוסייה היהודית בערים הגדולות. רק בעשורים האחרונים החלו להשתמש במונח הזה לציון אוכלוסיות אחרות הגרות ברבעים כאלה בתנאי מחסור, השפלה וייאוש. עתה מנסים להחליף את הכינוי גטו ביופמיזם החביב "אזורי עדיפות עירונית".[1]

מקרה הגטו היהודי ומקרה הגטו של שכונות המצוקה אינם אחד, אך מעניין להתבונן בתהליך יציאתם של היהודים מהגטאות במסגרת האמנציפציה וקבלת זכויות האזרח – תהליך ששיאו בתקופה שמימי ההגירה היהודית הגדולה ממזרח אירופה לבריטניה, בתחילת שנות השמונים של המאה ה־19, עד פינוי רובם המכריע של היהודים מן

הגטאות באיסט־אנד בלונדון וב"אזורי עדיפות עירונית" אחרים ברחבי בריטניה.

הדמיון בין מה שחוו היהודים בגטאות עד לפני כמה עשורים לבין חווייתם של המהגרים שהגיעו בעשורים הללו אינו רק בעליבות, בעוני ובָאֵין־מוצא. בעמוד 3 בדו"ח מצוטט כומר ממנצ'סטר רבתי האומר כי "קשה שלא להגיע למסקנה שהם חיים באזור אשר... סופג יחס של עוינות משאר החברה", התיקון היחיד הנחוץ במשפט זה כדי שיתאר את מצבם של היהודים לאורך שנים רבות הוא החלפת המילה "קשה" במילה "אי אפשר".

כמובן, יש גם הבדלים. למעלה מכול, היהודים לא ניכרו בצבע־עור שונה. גם דפוסי החשיבה שלהם, ומורשתם התרבותית־חינוכית, היו אירופיים במובהק, ועל כן נוחים יותר להשתלבות חברתית וסיגול תרבותי בבריטניה. מבחינות אחרות היהודים נמצאו במצב קשה מזה של המהגרים מן הקהילה השחורה. הם הגיעו לא רק חסרי כול, אלא גם בלי שמץ של ידיעת אנגלית; דתם הייתה שונה מזו של האוכלוסייה הקולטת, להבדיל מרבים מהמהגרים מהעולם השלישי שהינם נוצרים; והם היו חשופים לגילויי אנטישמיות ארסית, ובכלל זה התפרצויות תכופות של אלימות מאורגנת בידי בריונים פשיסטים וסוגים קודמים של מסיתים נגד יהודים. מכל מקום, במבט כולל, ההקבלות בין הגטאות לבין אזורי העדיפות העירונית די בהן לאפשר השוואה פורייה.

בשמונה השנים שלפני מינויי לרב הראשי לבריטניה כיהנתי כרב קהילה בניו־יורק. בנאום הפרידה שלי, בשנת 1966, התייחסתי למאבקי זכויות האזרח שהייתי עֵד להם בארצות הברית בשנות השישים המוקדמות, מתוך דיון בשאלה מה יכולה הקהילה היהודית לתרום להגברת השוויון והקִדמה החברתית בקרב שכבות חלשות:

> איך פרצנו מהגטאות שלנו אל תוך הזרם המרכזי של החברה וקיבלנו את הזכויות שיש לנו? איך הבטחנו את האמנציפציה שלנו ואת זכויות האזרח שלנו? בשום אופן לא בהתפרעויות ובהפגנות, באלימות ובמצעדי מחאה, גם לא בהטפה ל'כוח יהודי' ולא במרי לא אלים.
>
> ציר המאמץ העיקרי שלנו כיוון אלינו עצמנו. נתנו לילדינו חינוך טוב יותר משניתן בכל קבוצה אחרת. קידשנו את חיי המשפחה שלנו. תיעלנו את השאפתנות של צעירינו למצוינות לימודית, לא למכוניות פאר. ביערנו מקרבנו את הפשיעה ואת הבטלנות על ידי כך שגרמנו לכל יהודי להרגיש עֶרֶב לגורלם של יתר היהודים. הוקענו כמחלל שם־שמיים כל יהודי מבני עמנו שהכתים במעשיו את שמנו. לא התפרצנו בכוח אל הסביבה הגויית, אלא הפכנו את עצמנו לרצויים ואף חיוניים באמצעות תרומותינו היצרניות, האינטלקטואליות והמוסריות לחברה.
>
> כך זכינו בחופש ובשוויון. ומניסיוננו המבורך כדאי שנרעיף על שכנינו האזרחים השחורים. אם הם ייתנו לילדיהם עוד שתיים־שלוש שעות לימודים מדי יום, כפי שעשינו אנחנו; אם

הם יקימו לעצמם ארגוני חסד ועזרה הדדית, כפי שעשינו למען הנזקקים בקרבנו; אם הם ייצרו בקרבם אווירה שבה כל כושי ירגיש בושה כשכושי אחר מבצע פשע, כפי שהחדרנו בקרבנו את הרגשת החרפה על כל פשע שמבצע יהודי; אם הם ישליכו מדוכני ההטפה מנהיגים המתראים כאנשי אלוהים אך מערערים בגלוי על החוק ועל הסדר, כפי שאנו לא השלמנו עם רבנים שנהגו ביזיון בית המשפט ועם דמגוגים מקימי־אספסוף; אם יעודדו שאפתנות ומצוינות בקרב כל ילד כושי, כפי שנהגו הורים יהודים עם ילדיהם – מובטח להם שיפילו את חומות הגטו כפי שהפלנו אותן אנו.

לא ב'כוח שחור' הם ייעשו מקובלים ורצויים על שאר חלקי החברה, אלא בכוח הרוח והמוסר, בקדמה חינוכית ותרבותית. זאת צריכה להיות תרומתנו היהודית לסילוק הסטיגמות המכוערות מן החברה האמריקנית ולפתרון בעיותיה החברתיות הנפיצות העלולות להטביע ערים שלמות במהומות, באלימות ובהרס ולשים את ארה"ב כולה לחרפה בעיני העמים.

כעבור תשע־עשרה שנה הצעתי ללמוד לקחים דומים מן הניסיון היהודי בדיון על יחסים בין־קהילתיים שארגן מפקד משטרת לונדון, בהשתתפות קציני משטרה בכירים מן העיר וקבוצת מנהיגים דתיים, כולם נוצרים חוץ ממני. כומר שחור מקהילה של יוצאי הקריביים האשים את המשטרה ב"גזענות ממוסדת", פרי גישה "אתנוצטרית" המבקשת לכפות דפוסי התנהגות לבנים על כל קבוצות המיעוטים. זאת בעיניו הסיבה, למשל, לכך שהמשטרה מפזרת התקהלויות של יוצאי הקריביים בקרנות רחוב, אף כי זאת "תרבות הרחוב" הנורמלית הנהוגה אצלם. לכן גם, המשיך, עובדים סוציאליים לבנים מייעצים להורים מקהילתו לפעול שלא על פי דרכי החינוך הנוקשות המסורתיות שלהם. גישה זו, אמר, היא "דכאנית", והיא מדרדרת את היחסים בין מיעוטים אתניים לבין המשטרה.

עניתי לו. הסברתי כי לפני גלי ההגירה הגדולים של השנים האחרונות, המיעוט האחרון שהגיע לבריטניה היה היהודים. אנו מבינים היטב את הקשיים, הבעיות והמצוקות של ההשתלבות החברתית, אמרתי. הצלחנו בה לבסוף, אך עשינו זאת מתוך אימוץ של גישה אחרת לחלוטין. אף כי ברחנו מרדיפות בארצות שבהן הממשלה והמשטרה נתפסו בעינינו תדיר כאויב, כשהגענו לכאן לימדנו את עצמנו לפתח אמון במשטרה וכבוד כלפיה, מתוך הבנה שביטחוננו כמיעוט תלוי בשמירת החוק והסדר.

יתרה מכך. אף כי אנו יורשיה של מסורת תרבותית ייחודית, מעולם לא דרשנו שהחברה הבריטית תשנה את אופייה ותיעשה לחברה רב־אתנית המַקצה בחייה המשותפים מקום הולם לשלל מסורות אתניות – כגון במדיניות השיטור או בייעוץ למשפחה מטעם רשויות בריאות ורווחה. ברור היה לנו שבריטניה נועדה להיות בריטית באופן "אתנוצנטרי". הקהילה היהודית חרדה מאוד לשימור זהותה, אך היא הצליחה לשמר אותה (אומנם לא באופן מוחלט; גם מקרי התבוללות יש ויש) לא באמצעות התעקשות על סיוע מכספי ציבור, לא באמצעות תביעה לשינוי מדיניות

ציבורית, אלא על ידי יצירתם של מוסדות חינוכיים וחברתיים משלה, שמטרתם לשמר ולהנחיל את המיוחד והייחודי במורשת היהודית.

הסכמתי כמובן עם טענתו של הכומר שיש כמה הבדלים מהותיים, בייחוד עניין צבע העור. ועדיין סברתי שצדקתי בהפנותי את תשומת הלב אל הצלחתה של העזרה־העצמית היהודית בהשגת השתלבות כלכלית וחברתית למרות קשיים אשר לא היו מנת חלקם של גלי הגירה מאוחרים יותר או של שכבות חלשות אחרות בערים; בפרט משום שהללו נהנו מהטבות רווחה שלא היו קיימות בזמן ההגירה היהודית.

אך ההבדל שהצגתי כמכריע ביותר היה עניין הסבלנות. היהודים בני הזמן היו נכונים לעמול במשך כמה דורות עד שישיגו את יעדיהם החברתיים, ואילו עתה אנחנו חיים בעידן קצר רוח התובע פתרונות של הרף עין, ופונה לזעם ולתסיסה חברתית אם פתרונות אלו אינם מגיעים מיד מהממשלה ומהשכבות החברתיות החזקות.

הלקח הנלמד מכאן ודאי אינו מדויק ואינו פטור מסייגים. הוא גם לא יערב לחיכו של דור שחונך לתבוע זכויות מאחרים במקום לדעת את חובותיו כלפיהם. ועדיין מומלץ להזכיר לאלה הסובלים כיום ממצוקה ומייאוש שכבר היו לפניהם מי שהתמודדו עם ניסיונות דומים, ושההשתדלות בכוחות־עצמך וההתמדה משתלמות בטווח הארוך, מקימות דלים מעפר ושׂמות דכדוך לשגשוג.

*

עד כאן באשר לניסיונם של היהודים; מכאן – לחוכמתה של היהדות. כאן אפשר למצוא מידה רבה של הסכמה עם הנצרות באשר לעקרונות היסוד החברתיים־כלכליים: שתי הדתות מבקשות למגר את העוול החברתי, את השעבוד ואת הקיפוח.

המצפון הנוצרי מגנה את העוני באשר הוא מערער את האדם (פרק 9 בדוח) – ממש כפי שהיהדות, כפי שמשקפת השפה העברית, מזהה את העוני עם עינוי ורואה בשניהם קללה מוחלטת. שתי הדתות רואות את מילוי מחסורו של הזולת כסגולה מוסרית נעלה, ואת ההשפלה שבאבטלה כפגיעה בכבוד האדם שנברא בצלם אלוהים.

עם זאת, יש כמה הבדלים של נקודת מבט, אפילו ברמה התיאולוגית. שתי הדתות מכירות בפערים הללו. הדוח עצמו מפנה את תשומת הלב להבדל אופייני אחד בין הברית הישנה לברית החדשה:

> רק קריאה מגמתית בספרי הבשורות תוביל למסקנה שישו היה בעיקר מתקן חברתי, שלא לומר מהפכן אלים. אומנם למשנת ישו יש השלכות של ממש על החברה כמכלול, אבל תחומן האופייני של דרשותיו ואיגרותיו היה היחסים הבין־אישיים והתנהגותו של הפרט. (3.5)

הדת הייתה, הרבה לפני דקארט, עניין אישי ופרטי מאוד. אולם ההפרדה בין האמונה והמעשה הדתיים לבין שאר תחומי החיים, ומידורה של הדת בתוך הבנה חילונית ביסודה של העולם, מתאפשרות רק באמצעות גישה דואליסטית לטבע האדם. גישה זו נעשתה פופולרית במערב מאז עידן הנאורות, ועתה היא אולי כבר מיושנת. רק בתקופה קצרה יחסית זו יכלה להתעורר השאלה בדבר בשורה המופנית יותר ליחיד ופחות לחברה. (3.8)

אינדיבידואליזם מופרז זה של רוב ההגות הנוצרית במאה ה־19 הוא הרקע לתפיסתו של מרקס שהרוע נמצא לא רק בלב האדם אלא במבנים החברתיים והכלכליים. תפיסה זאת מצויה גם, במידה ניכרת, בברית הישנה (וייתכן שמשם שאב אותה מרקס). זו מכירה במפורש בנטייה הבלתי נמנעת של העשירים להתעשר עוד ושל העניים להוסיף ולהתרושש כל עוד אין כופים מגבלות על חופש הפרט להרוויח מכלכלת השוק. רוב החברות הקדומות היו מודעות לנטייה קדומה זו... אך ייחודי הוא ניסיונה של הברית הישנה לכפות על החברה מערכת פיקוח שתאזן את ההתרחבות הבלתי־נמנעת של הפערים הכלכליים־חברתיים... (3.11)

נכון הוא שבברית החדשה קשה למצוא המשכיות גדולה לקו הזה. (3.12)

המסורת הנוצרית התכוננה אפוא בעיקרה אל הפרט, ועל כן נדרשה להתמודד עם העוני שלא בהקשר כלל־חברתי. נקודת המוצא שלה במאבק בעוני הייתה ונשארה קריאתו של פאולוס "וּבִלְבַד שֶׁנִּזְכֹּר אֶת הָעֲנִיִּים" (אל הגלטים ב׳, 10), כפי שמודגש בדוח (3.2). הפרטה זאת של האדם העני ושל החובה "לזכור" אותו, בלי שום מחויבות למושג הצדקה היהודי, היא כאין וכאפס לעומת המערכת ההגותית והמעשית המשוכללת שהיהדות העמידה ביחס לעניים.

ההיסטוריון החברתי היהודי הבולט בזמננו, שלום (סאלו) בארון, כתב כי בניגוד למקורות הנוצריים המוקדמים, החסידים היהודים בימי הביניים "החשיבו את הרווחה החומרית כברכה בפני עצמה, בתנאי שהאדם חולק אותה עם הזולת. בעל ׳ספר חסידים׳ (מן המאה ה־13) אפילו טוען, במשחק מילים, כי מי שאינו רש יהיה ראש. הספר רחוק כרחוק מזרח ממערב מאידיאל העוני של הנצרות הקדומה ושל הפרנציסקנים. הוא מחשיב רק את היושר בהתנהלות עם יהודים וגויים כאחד, ואת הצדקה שאדם עושה בפרי עמלו".[2]

ברמה המעשית יותר, הבדלים אלה מודגשים בדוח בעיקר בגישות כלפי עבודה ועשיית הון וכלפי מדיניות רווחה. הדוח מבחין בין עבודה לתעסוקה (9.104 ואילך), אך הוא רחוק מלראות בעבודה ערך חיובי בפני עצמו, אידיאל המאציל את העובד ומשרת את החברה. הוא מודד את ערכה של העבודה בעיקר על פי שכרה, תוך שהוא קובע כי יש להעריך כל אדם על פי מה שהוא ולא על פי מה שהוא עושה (9.109). בביקורתיות־מה הוא מציין כי "התרבות שלנו מניחה זיקה קרובה בין תעסוקה למעמד. העמדה החברתית נגזרת מסוגים שונים של תעסוקה ומקצוע: שעות עבודה ממושכות מתוגמלות בתוספת שכר או בקידום; היכולת ׳להחזיק מעמד בעבודה׳

מעלה את ערכו החברתי של אדם; אחת השאלות הראשונות ששואלים זר היא 'במה אתה עוסק?'". ואז הוא קובע: "דבר מכל זה אינו נמצא לא במקרא ולא במסורת הנוצרית המוקדמת" (3.15).

חוששני שיש כאן הפרזה. הרי כך שאלו המלחים את יונה: "מַה מְּלַאכְתְּךָ? וּמֵאַיִן תָּבוֹא? מָה אַרְצֶךָ? וְאֵי מִזֶּה עַם אָתָּה?" (יונה א', ח). אתיקת העבודה היהודית היא חיובית מזו הנוצרית, ותובענית ממנה. פתגם יהודי מימי הביניים מזהה בין מלאכה למלוכה – ודאי בהשראת העובדה שראשית ההיסטוריה האנושית במקרא היא הציווי של ה' על אדם וחוה בגן עדן ""לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ" (בראשית ב', טו). שום עבודה אינה מבזה את בעליה. "פשוֹט נבלה בשוק ואל תצטרך לבריות", מייעץ התלמוד (בבא בתרא קי ע"א). כל צורת עבודה ראויה להערכה. על פי התפיסה היהודית, המפתח לשביעות רצון אמיתית הוא עצמאות כלכלית של הפרט. אמר זאת כבר משורר תהילים: "יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל, אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ" (קכ"ח, ב). טיפוח גאווה על העבודה הוא אם כן המרשם היהודי לכלכלה בריאה בגוף וברוח. עניין זה אינו משתקף בדוח.

הבַּטלה, לעומת זאת, רעה בעיני היהדות אף יותר מן האבטלה, בייחוד במדינת רווחה הדואגת שלכל אזרח יהיו צורכי מחייתו הבסיסיים. הבטלה היא בזבוז חמור מאין כמוהו של הכישורים שזכינו להם משמיים, המוביל לחטא ולהשחתה. לעומת זאת, עבודה קונסטרוקטיבית יכולה להיעשות גם בתעסוקה נמוכת־דרגה ובניצול יצירתי של הזמן. ניצחון הבטלה על העבודה הוא המחולל הגדול ביותר של כלכלה מקרטעת ואבטלה מדכדכת. "להרוג את הזמן" פירושו להרוג את השגשוג ולהמית את הרוח. עבודה בשכר נמוך מכובדת מחיים בחסד זרים, והיצרנות מניבה עושר יותר מהעלאות שכר על שעות עבודה מופחתות.

מחשבת הנצרות רואה את הרדיפה אחר העושר שלא בעין יפה, כמצוין בדוח. הוא קובע כי צבירת עושר צריכה להיות מותנית לא רק בהשגתו ביושר, אלא גם בחלוקתו ההוגנת (3.12 ו־9.28). אלא שהקורא נותר תוהה איך תובטח חלוקתו ההוגנת של העושר האישי, ועל ידי מי.

ברוח דומה, הדוח מתנגד להנפת דגל ה"יעילות" אם את מחירה משלמים באורח לא פרופורציונלי בעלי המשכורות הנמוכות והמובטלים, ואם המרוויחים מיעילות זו הם אנשים המתמעטים והולכים (3.14). לא קל להבין מה עניין יעילות לירידת רמת החיים של העניים והצטמצמות קבוצת המרוויחים. לכאורה, בשוק תחרותי, מקום שם מחירים נמוכים ופריון גבוה מגבירים את הביקוש בחו"ל ואת הייצור מבית, ההפך הוא הנכון: יעילות מוגברת מניבה תפוקה גבוהה יותר לכול, ויעילות מופחתת חזקה עליה שתוביל לקיפאון בייצור, לעליית האבטלה ולירידה ברמת החיים.

אומנם, גם במקורות היהודיים מבצבץ שמץ של חשדנות כלפי הדחף הכלכלי. כך מציין מיודענו סאלו בארון, המציג מגוון דעות בקרב גדולי התורה בימי הביניים:

מצד אחד, אצל כולם מהדהדת עמידתם של חז"ל כי חובת האדם לעמול למחייתו – במידת הצורך גם בעבודה קשה ואפילו כזו הנחשבת בזויה. פוסקי הלכה ובעלי אגדה ומוסר – כולם שרו במקהלה גדולה את שיר ההלל ליגיע הכפיים. ובכל זאת, הם הצביעו גם על ההשפעות השליליות של ההתרכזות בעבודה לשם רווח. הרמב"ם ביטא את הדעה הרווחת באומרו כי "רוב הקלקולים הקורים בערים בין האנשים הם מפאת התאווה לרכוש ולהוסיף רכוש והרעבתנות לרווחים" (מורה נבוכים, ג, לט).[3] אלה מן הפילוסופים שלא הטיפו ל"שביל הזהב" ולמתינות בדרכי החיים נטו אל הפרישות והסגפנות. אך איש מהם לא דגל ב"עוני" כאידיאל. כל ההוגים הסכימו שעושר הנעשה ביושר הוא סימן לברכה משמיים, וראוי ליהנות ממנו במתינות ולעשות בו חסד עם הזולת שהתברך פחות. אף על פי כן, אנשי המוסר לא ראו בעין יפה התנהגויות שמניען הוא כלכלי גרידא.[4]

היהדות עומדת כמובן על יושר מוחלט בהשגת העושר, ודורשת להפריש מן העושר הזה אחוז מסוים למטרות צדקה (לא יותר מחמישית משכרו של אדם), אך מעולם היא לא שללה את עשיית ההון בפני עצמה, ולא תבעה שהממון יחולק שווה בשווה בין עשירים לעניים באופן מלאכותי כלשהו בלי התחשבות במאמץ ובכישרון.

להפך: העושר והכבוד נכרכים יחדיו בבקשות בתפילה (למשל "חיים של עושר וכבוד" בברכת החודש), והם אפילו נמנים עם התנאים להתנבאות ולמינוי לתפקידי שיפוט בכירים – זאת כדי להבטיח את עצמאותו של המנהיג ושל השופט. הדגש כאן אינו בשאיפת ההתעשרות כתמריץ לעבודה, אלא בלגיטימיות שלה בשאיפה לעצמאות כלכלית ולעמדות השפעה.

כצידוק מוסרי לעיסוק בשכיחות הגבוהה של אבטלה וצורות אחרות של מחסור, הדוח מצביע על חובתה של המדינה "לספק 'הטבות' מפצות לאלה שאינם מקבלים את חלקם היחסי בשפע". הדוח מוסיף: "אך אין זה קל לתת הטבות מדינה ליחידים בלי להתעמת עם כבוד האדם שלהם"; והוא קובע כי קוצר־ידה של החברה שלנו למצוא פתרון מתקבל על הדעת לבעיה זו, המתבטא בכך שרבים מהזכאים להטבות לא נוטלים אותן בגלל "התנאים המשפילים", הוא "אחת התוצאות הבלתי־אנושיות של כלכלת השוק החופשי שלנו" (3.17). כלומר, ההנחה היא שהעניים הם קורבנות של השפע שהשאר נהנים ממנו, ועל כן הם זכאים ל"'הטבות' מפצות": שהעשירים יחלקו איתם את עושרם כ"פיצוי"; אלא שתהליך התיעול של זכאויות אלו מהעשירים לעניים מעורר בעיה חמורה של השפלה המשוועת ל"פתרון מתקבל על הדעת".

אשר להטלת עלותן של הטבות נוספות אלו על השכבות החזקות באמצעות העלאת מיסים, הדוח משער כי בחברה יש די "אלטרואיזם קולקטיבי" ליצור נכונות להקרבה למען הגברת השוויון (9.97). אך אם האלטרואיזם הקולקטיבי היה כה רווח, לא היו הנזקקים צריכים שהמדינה תיטיב עמם באמצעות כספי מיסים. ישנם ערוצים רבים, אישיים וארגוניים, שדרכם יכולים העשירים ליישם ישירות, בעזרה ובתרומה, את האלטרואיזם שלהם כלפי העניים.

התפיסה היהודית המסורתית גורסת לא אלטרואיזם קולקטיבי אלא אחריות קולקטיבית: ערבות הדדית, שהיא הערובה העיקרית לכך ששום חלק מן הקהילה לא יישאר עזוב. תפיסה זו, שלפיה לכל יחיד יש אחריות כלפי חוג ההשפעה שלו, מחייבת את הממשלה, כסוכנת החברה, להבטיח צדק חברתי לכל האזרחים.

ברוח זו מסביר, למשל, רש"י את דין עגלה ערופה (דרך הכפרה על הרוג שנמצא בשדה שבין ערים ו"לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ"; דברים כ"א, א־ט). הסברו משלב טקס דתי עם אחריות חברתית. הטקס, שבו זקני העיר הקרובה ביותר למקום מציאת ההרוג עורפים עגלה ורוחצים את ידיהם ואומרים "יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכוּ אֶת הַדָּם הַזֶּה" ומבקשים כפרה על עם ישראל, מלמד כי יש להם אחריות עקיפה למותו של האיש: כנראה עבר בעיר ולא מצא בה קורת גג ומזון, וכך קרה שנדד בשטח הפתוח ונרצח. על המנהיגות הלאומית והאזרחית מוטל להגן על אזרחים ועל זרים גם יחד לא רק מפני דיכוי ועוול, אלא גם מפני רעב וחוסר־בית.

התפיסות היהודיות שונות. המילים העוברות־לעשייתן במילון היהודי להקלת העוני אינן "זכאות" או "פיצוי". אי אפשר לפצות את העני על כספים שהוא לא מרוויח. כשהתורה מצווה, במילים "פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ" (דברים ט"ו, ח ו־יא), שמי שיש לו ייתן למי שאין לו, היד המושטת והפתוחה אינה ידו של הקבצן התובע את זכאותו לקבל, אלא ידו של הנותן המכיר בחובתו שלא לקמוץ את ידו באנוכיות.

תמחיש זאת מימרה נאה של חז"ל, המלמדת כי מחשבת היהדות דווקא מכירה בקיומו של פיצוי ביחסי עשירים־עניים, אבל בהקשר אחר לחלוטין: "יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית" (רות רבה ה', ט). העני נותן לנותן־הצדקה תחושת אצילות. יש כאן פיצוי דו־צדדי: הידיעה שיודעים המקבל והנותן כי הנותן הרוויח במעשה זה יותר ממה שנתן מפצה את העני על תחושת הנחיתות ואת בעל הבית על הכסף שהפסיד.

ביטוי מובהק אף יותר ניתן לעניין בהלכה. היא קובעת כי אפילו העני החי מן הצדקה חייב לתת בעצמו צדקה לאחרים. הרווח כאן כפול. האביון לומד להיפרד מחלק ממה שהוא מקבל, וכך מתאמן באומנות הנתינה ומתנסה בסיפוק שיש בה; וכבודו מושב לו כשהוא מרגיש כי ממש כמו העשירים גם הוא עוזר לנזקקים אחרים. מקורה של הלכה זו בתורה: הלויים, החיים מהמעשרות שהם מקבלים מהאיכרים הישראלים, נדרשו להפריש לכוהנים מעשר ממה שהם מקבלים (במדבר י"ח, כו).

המוטיבציה בדאגה לחלשים בחברה צריכה להיות לא רק סימפתיה וחמלה, אלא מעל לכול אמפתיה. היהודי נדרש לנסות להרגיש כאילו הוא עני בעצמו. רש"י, גדול המפרשים היהודים, אומר זאת בפירושו על ביטוי מיוחד המופיע בלשון האיסור על ריבית־נשך ונטילת משכון מעני בתורה: "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה..." (שמות כ"ב, כד); רש"י מסביר את המילים "העני עמך" כך: "הוֵי

מסתכל בעצמך כאלו אתה עני". בדירוג ההלכתי בין צורות שונות של צדקה, המקום הראשון שמור לנדבן שאינו נותן כסף או מתנות אלא עוזר לעני להשתקם ולבנות לעצמו עצמאות כלכלית: מלווה לו כסף, מקים עמו שותפות או נותן לו עבודה.[5] מפעימה היא טענתו של בארון כי "לכל אורך ההיסטוריה היהודית, דומה ששום יהודי שחי בקהילה יהודית לא מת מרעב".[6] זו עדות לאפקטיביות של החקיקה החברתית וההנעה המוסרית של היהודים.

*

קשה לגזור מן האבחנות, ההשוואות והעקרונות שהצגתי מסקנות מעשיות והמלצות יישומיות לבעיות הפוקדות כעת את מרכזי הערים. המידע שברשותי אינו מספיק, והמקורות שאני יכול להיסמך עליהם הם כלליים מכדי שייתנו חוות דעת יהודית אותנטית על מידת הריאליות שיש בכמה מן ההצעות הנקודתיות בדוח.

למשל, אין לי נתונים שיאפשרו לי לשפוט אם אפשר לגייס די משאבים ציבוריים ליצירה מאורגנת של מקומות עבודה (9.62־64), לתוכניות קהילתיות לחצי מיליון איש (9.80), להעלאת קצבאות ילדים וקצבאות השלמת הכנסה (9.91), למענקי דיור לכל חסרי הדיור (10.77) עם אפשרות להתאמה אישית (10.78), לבחינה מחודשת של מתן הנחות במס על ריבית המשכנתה (10.93) ולהגבלת העבודה בשעות נוספות (9.70). רוב הדברים האלה כוונתם רצויה, אך קשה לי לקבוע עד כמה הם ישימים במצב הנוכחי של המשק.

היהדות אינה יכולה גם להעמיד מקבילה להצעה המעולה של הדוח כי הכנסייה תקצה מיליון ליש"ט, מתוך הונה העומד על מיליארד ו־792 מיליון, כהון יסוד לקרן לאומית שתממן ב־4 מיליון ליש"ט לשנה מיזמים למען מרכזי הערים (7.82, 90־92). כיום אין באזורים אלה קהילות יהודיות, ואין בהם די אנשי דת ועובדים סוציאליים יהודים שיפעילו מיזמים כאלה; וכמובן, היקף הנכסים של מוסדות הדת היהודיים מצומצם לאין ערוך מזה של הכנסייה.

אני יכול, עם זאת, לגזור מן העקרונות שהצגתי מסקנות עקרוניות יותר. גם בהן יש מידה של ביקורת על המדיניות הנוכחית, וגם הן מציעות כיוונים לחיפוש פתרונות – אך הביקורת והכיוונים כאחד שונים מאלו שבדוח הכנסייתי בכמה היבטים מהותיים.

על יסוד שיקולים מוסריים, ולאו דווקא על סמך תיאוריות או הנחות כלכליות, גישה יהודית תדגיש יותר את בניית הכבוד־העצמי של האדם מתוך טיפוח השאפתנות והיצירתיות שלו. את זאת תעשה על יסוד מוסר־עבודה תובעני יותר ומספק יותר, השולל את הבטלה ומטפח אצל האדם גאווה על התפרנסותו מיגיע כפיו.

מתוך ערבות הדדית וסולידריות אזרחית, על הפלח האמיד יותר בחברה לספק לשכבות החלשות עוד שירותים חברתיים וייעוציים, ולהשקיע יותר במיזמים לא

גרנדיוזיים במרכזי הערים. במסגרת זו, מחוסרי עבודה יועסקו בעבודות ציבוריות ובמיזמים לרווחת הכלל, גם אם שכרם יהיה נמוך תחילה – בשאיפה למיגורה של תרבות הקצבאות ההרסנית. כל עבודה טובה מבטלנות־בתשלום.

השירותים החברתיים והייעוציים יעזרו לגשר על הפער בין עשירים לעניים באמצעות הפגנת אכפתיות ודאגה. הם ישמשו גם, בעדיפות גבוהה, לסיוע בשיקום חיי המשפחה היציבים, שהאבטלה והמתירנות נוגסות בהם היום בכל פה. תיקונם של חיי־הבית, כמעוז של אהבה, אכפתיות, הגינות ויתר המידות החברתיות הטובות, יועיל להתאוששותם של החיים במרכזי הערים אפילו יותר ממיזמי שיכון ושיפוץ של בתים פיזיים. בעולמם של היהודים, הבית המשפחתי הוא המקלט העיקרי מפני אכזריותו של העולם שבחוץ. תפיסה זו אינה עולה בקנה אחד עם הספקנות שהדוח מבטא:

> הזדהותן של תפיסות נוצריות עם עליונות הגבר ושעבוד האישה עלולה לחזק עמדות המעודדות את ההתעמרות בנשים במשפחה. הדגשת חובתן של נשים להשלים עם סבלן, נורא ככל שיהיה, גורמת לנשים הנתונות להתעללות מצד בעליהן להרגיש אשמה אם רצונן לעזוב את הבית. כתוצאה מכך, הייעוץ שנותנים הכמרים מכוון תדיר לשכנוע האישה לשמור על שלום בית גם אם הדבר מסכן אותה. לכנסייה אין הרבה מה להציע לנשים הנתונות במצוקה זו. (12.32)

במתווה יהודי להחייאת מרכזי הערים, המשפחה תהיה מרכזית יותר ותוצג באור חיובי יותר. כי כאשר המשפחה מתפרקת בטֵלים התנאים הבסיסיים ביותר לגידול אזרחים מאושרים, שומרי חוק ובעלי שאפתנות יצירתית.

לממשלה יש כמובן תפקיד חיוני בהחייאת מרכזי הערים. אבל הדוח נוהג שלא ביושר בהציגו את כל התחלואים הקיימים כפרי ידיה של המדיניות הממשלתית. חלק מן הביקורת אולי מוצדק; אבל במצטבר, ההתרכזות הבלעדית בכישלונות הממשלה עלולה להסיח את הדעת מגורמים אחרים, חשובים לא פחות. ייתכן שהממשלה באמת לוקה ב"חשיבה מקרו־כלכלית דוגמטית ונוקשה" (9.52); ייתכן שיש משהו בקריאה לכנסייה "לפקפק בכל הפילוסופיות הכלכליות שתרמו לגוויעתם של רבעים שלמים ואינן מציעות שום תקווה לשיפור" (9.41); אולי יש שמץ אמת בהאשמה כי "מדיניות הרווחה והמיסוי נוטה להיטיב עם העשירים על חשבון העניים" (9.8) אשר "נושאים בנטל המיתון" (9.11) – אבל גם אם כל זה נכון, ודאי הוא שאחריות גדולה לא פחות להאטה הכלכלית ולקיפוח החברתי מוטלת על האיגודים המקצועיים, וזו נפקדת מן הדוח כמעט לחלוטין.

האם ניתוח הוגן של המשק הבריטי רשאי להעלים עין מהשפעתן המחלישה של השביתות המשתקות ענפי תעשייה שלמים, ומצעדים כוחניים אחרים הגורמים לעיתים לעסקים נזק חמור עד כדי סגירתם, ומתוך כך להגדלת מעגל המובטלים? האם אפשר להתעלם מהאי־מוסריות של ההשבתה התקופתית של שירותים חיוניים,

הגורמת סבל רב למיליוני קורבנות שלא חטאו? האנוכיות של אותם עובדים, המנסים לשפר את תנאי ההעסקה שלהם במחיר פיטורי עובדים אחרים וסבל של המוני אזרחי בריטניה, אינה ניתנת להצדקה מוסרית יותר מתאוות הבצע של העשירים המנצלים את מעמד הפועלים כדי להוסיף עוד כמה ספרות לרווחיהם האסטרונומיים, ואינה מתקבלת על הדעת יותר ממשלה השוגה לזהות את ההצלחה עם המידה־הטובה במקום לראות את הצורך כהזדמנות ואת כבוד־האדם כערך עילאי.

התמונה הכוללת המצטיירת בדוח עגומה, והעתיד מתואר כ"קודר" (9.37). התרומה רבת־הערך ביותר שהיהדות יכולה להציע לשיח הזה היא סיוע בהפיכת הייאוש לתקווה; בהפיכת ההשלמה עם הקיים לביטחון כי בעזרת נחישות, סבלנות, התמדה ואמונה ביכולתו הבלתי־נדלית של האדם לגבור על הקשיים, ייפרצו חומותיהם של הגטאות החדשים כפי שנפלו חומות הגטו היהודי, ומהעושר הלאומי הגדל ייהנו עוד ועוד אנשים, תוך הסטת הדגש מזכויות לחובות ומחיי שעה לתיקון עולם.

המקרא מספר את סיפוריהן של שלוש ערים. האחת הייתה לעיר גזרה, השנייה לעיר של הצלה, והשלישית לעיר של תקווה. את גורלה של כל עיר קבע טיב היחסים בין תושביה. על הראשונה אמר הנביא: "הִנֵּה זֶה הָיָה עֲוֹן סְדֹם אֲחוֹתֵךְ: גָּאוֹן שִׂבְעַת לֶחֶם וְשַׁלְוַת הַשְׁקֵט הָיָה לָהּ וְלִבְנוֹתֶיהָ, וְיַד עָנִי וְאֶבְיוֹן לֹא הֶחֱזִיקָה" (יחזקאל ט"ז, מט). השנייה, נינוה, ניצלה משום שתושביה נענו לקריאתו של הנביא "וַיָּשֻׁבוּ אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וּמִן הֶחָמָס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם" (יונה ג', ח). והעיר השלישית היא הבטחה וחזון: "צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפָּדֶה וְשָׁבֶיהָ בִּצְדָקָה" (ישעיהו א', כז).

המפתח למעבר מגזרה לתקווה נמצא בלב האדם. עליו לאזור אמונה כי הניצחון על קשיי השעה בוא יבוא. תקווה זו צריכה להיות בין העניינים שבראש סדר העדיפויות של מתכננים, אנשי מנהל, תיאולוגים – וכל יתר האנשים בקהילה, בייחוד הנצרכים עצמם.

לבעלי הסבלנות, האמונה בהחלמה היא לעיתים מחצית הריפוי. בוני בתים ובוני ערים אינם יכולים לוותר על הממד הרוחני – כמאמר המשורר: "אִם ה' לֹא יִבְנֶה בַיִת, שָׁוְא עָמְלוּ בוֹנָיו בּוֹ; אִם ה' לֹא יִשְׁמָר עִיר, שָׁוְא שָׁקַד שׁוֹמֵר" (תהילים קכ"ז, א).

---

1. באנגלית משמעה של המילה גטו היא "רובע עירוני שחיה בו קבוצת מיעוט, לרוב בשל לחץ משפטי או כלכלי" (כהגדרת מילון מריאם-וובסטר); ובייחוד שכונה של יהודים. אין הכוונה למשמעות המוכרת בעברית, המתייחדת לאירועים שסביב השואה. הערת המתרגם.
2. Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1937-1958, 8:48.
3. בתרגומו של מיכאל שורץ (אוניברסיטת תל־אביב: תשס"ג, עמ' 572).
4. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 4:220-221.
5. משנה תורה לרמב"ם, הלכות מתנות עניים י', ז.
6. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2:100.

דניאל שליט

סולמות: מעלות ממעמקים

בתהליך ארוך הגיעה האנושות לפרשת דרכים: לעצמאות מנוכרת וריקה הפותחת פתח לחיבור מחודש עם מה שמעבר. מסה אישית בעולם שאיבד לעת עתה את הלגיטימציה לעומק ולאיכות

א. נקודת ההווה

כאבים, חסכים, סכנות וסיכויים

כנקודת מוצא הייתי רוצה לשתף את הקורא בתחושות שלי, שלעיתים הן קשות עד כדי כאב. אבל זאת אעשה לא לשם התלוננות או פריקת הכאב. כי הכאבים נראים לי רק כסימן או כסימפטום למצב כללי. מצד זה הייתי אומר אפילו **שראוי** להרגיש את הכאבים האלה, כצעד ראשון לתיקון.

ובכן, נקודה ראשונה: היחלשות העצמיות או הפנימיות. אני מוצא את עצמי מעורב בכל מה שקורה בעולם, לרצוני או שלא לרצוני. הרי הכול גלובלי. המידע מכל העולם לא רק נגיש, אלא מציף ותוקף אותי. אני משקיע שקל אחד בבנק, ומיד אני שותף בשוק הבינלאומי. אני יוצא לרחוב, ואני שותף למצב הביטחוני. האם יש לי זמן להיות עם עצמי? דרוש מאבק כדי לפנות לזה זמן. מעבר לזה, אותו ה"עצמי", במידה שניתן לגלות אותו כלל ועיקר, הולך ומידלדל. הטכנולוגיה, המהירות, התקשורת, מוציאים לאור את הפן החיצוני של האדם, והוא מאבד קשר עם פנימיותו שלו. לפנימיות, לעצמיות, זה מכאיב. אם עוד מרגישים אותה.

מעבר לצד האישי, אני חש בכעין נפילה של הוויית האדם. בשטח שעסקתי בו במשך

ד"ר דניאל שליט, הוגה, מוסיקולוג ומנצח, עוסק שנים רבות בגיבוש וניסוח הגות יהודית בת זמננו שראתה אור עד כה בשורה של מאמרים (שחלקם נקבצו בכרך **שיחות פנים**) וספרים, **כאור שבעת הימים**, **יודע נגן** ועוד. מאמר זה מסכם ומקדם נקודות שהוצגו בסדרת הספרים **ארץ ושמיים** (בהוצאת תוֹאי); ספר ראשון: פרקי טבע (על היחס בין המדעים לבין האדם), ספר שני: פרקי אדם (על ההיסטוריה הכללית), שראו אור בתשס"ט-תשע"ב, וספר שלישי: פרקי ישראל (על תולדות ישראל ואמונתו), שראה אור זה עתה, וכן **בספר הקניון** (בהוצאת תוֹאי, תשס"ה).

במהלך המאמר משובצות פסקאות להעמקה ולהרחבה, שהקורא יכול לדלג עליהן בלי שהבנתו תינזק. פסקאות אלו מובאות בגופן מוקטן ובהזחה שמאלה.

מחצית חיי, המוסיקה, בעיקר זאת הקונצרטית, יש כיום מלחינים ונגנים בעלי יכולות טכניות עצומות, אבל חסר אותו עניין ששמו גדולה, עומק, גובה, שאני מכיר אותו מן המוסיקה של העבר. או למשל בפילוסופיה, שגם היא משהו שנגעתי בו. נעלם בה לגמרי העיסוק בבעיות היסוד של הקיום והאדם; כיום מוכחש עצם קיומן של בעיות יסוד של האדם, כשם שאפשר לומר שמוכחש האדם בכלל;[1] אומנויות אחרות (שירה, ציור, תיאטרון), שהייתי קרוב אליהן, עד לפני מאה־מאתיים שנה רוממו והרחיבו והעמיקו את הרוח; אחרי כן, בתחילת המאה העשרים, עברו לקו של מחאה, להצגת הייאוש, הגועל, הכיעור והזוועה, וכיום האומנות חייבת להימכר, ומה שמוכר ומצליח ו"מנצח" ביותר הוא האלים, התוקף, ולא הרומז; והמוני בני אדם מתרגלים "לצרוך" "מוצרי אומנות" שהם על גבול האלים, הדמוני, השטני, ולפעמים עוברים ביודעין את הגבול הזה. ואגב, נשים לב לדלדול עושר השפה: האי־מייל, הטוויטר, הוואטסאפ ושותפיהם מרגילים את האדם לכתוב ולחשוב בקיצור, במשפטים בני כמה מילים, ובאוצר מילים מינימלי.

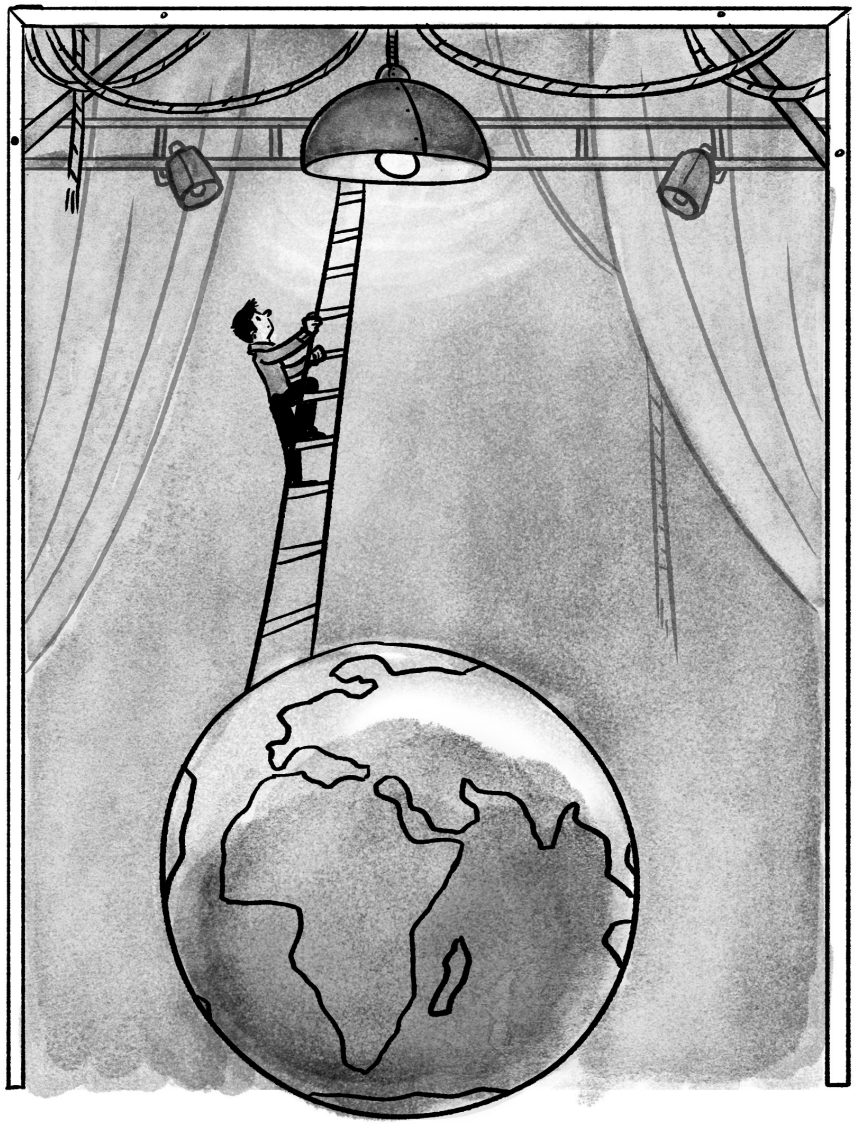
אני לא אומר שאין יחידים, ואפילו רבים כאלה, שעושים מוסיקה ואומנות או שחושבים וכותבים על רמה גבוהה. ודאי שיש. אבל אין להם בית, אין להם גג במצב ובאווירה הכלליים. ה"שיח" הכללי הולך ונעשה גלובלי, מסחרי, המוני יותר ויותר – ולכן הוא הולך בכיוון של שיטוח, רידוד, פישוט. עוד דוגמה: הטון הכללי בפוליטיקה. לא אדבר על שיעור הקומה של המנהיגים, אלא על האוויר הכללי שכולנו נושמים, והוא ההתקפה האישית הפרועה, הטריקים והתרגילים, היח"צנות וההכשלה ההדדית. באוויר זה לא יחזיק מעמד אלא בעל עור עבה. והפוליטיקה שואבת את השראתה מן הפרסום, שהוא ממלכה פרועה ב"זכות" עצמה.

והרי איני מגלה שום דבר חדש. הבעיה היא רק שכל כך התרגלנו לכל זה, עד שלעיתים אפילו אין כאבים. אנו מגינים על עצמנו על ידי אִלחוש.

*

עד כאן תחושות אישיות. כעת לכמה כללים שנראים לי כעומדים ביסוד התחושות האלה.

אופן התודעה השורר כיום נקרא "פוסט־מודרניזם". הפוסט־מודרניזם, מעבר להיותו עצם "**המצב** הפוסט־מודרני" – המצב הטכנולוגי, הכלכלי, המדיני וכו' – הוא גם כעין **מצב־רוח תודעתי**.[2] מצב שבו, ראשית כול, **אין לדעת דבר** אל־נכון. כל אחד והסיפור ("נרטיב") שלו. לכל אחד הטוב והיפה שלו. אומנם זו התקדמות, התבגרות והתפכחות מן המצב שבו לכל אחד הייתה אמת משוריינת אשר בשמה תקפו כולם את כולם. אבל ההתפכחות הזאת לבשה, במקום בגדים של ענווה, מעיל של תוקפנות חדשה. אוי לו למי שמדבר או מחפש בכיוון של אמת או של טוב: אין הוא אלא מאותם החשוכים שעוד לא שמעו את בשורת האין־אמת. הקִדמה החדשה היא **לדעת אל־נכון** שאין



אמת ואין טוב, ושעל כן כל האמיתות והאידיאלים שווים בערכם, ונכון יותר: בחוסר ערכם. לסיכום: **האמת והטוב**, ואפילו החתירה אליהם, נעשו לבלתי לגיטימיים.

מעבר לזאת היו – ובשבילי עדיין קיימות – איכויות עדינות יותר, כגון גדולה, או עומק, או משקל סגולי, או חשיבות, או רצינות; היה חיפוש אחרי אדם גדול, או עמוק, או בעל משקל; או אחרי אומן גדול, או מורה גדול, או מנהיג דגול. היום נעלמו הגדולה, העומק והגובה מן החיים. שוב, מן התמונה הציבורית הגדולה. כמובן יש פרטים יוצאים מן הכלל, אבל אין להם בית.

קודם אמרתי שאדם אינו מוצא זמן להיות עם **עצמו**. שהעיסוק החיצוני שואב אותו מתוך **פנימיותו**. שהאומנויות איבדו את **העומק**, נעשו שטחיות. אבל גם לכל הממדים האלה הלוא אין היום מקום. אין הכרה (שוב: ציבורית רחבה) בפנימיות לעומת חיצוניות, בעומק לעומת שטח, בעצמיות לעומת סתמיות. לכל אלה יחד הייתי קורא בשם **ממדי האדם**: גובה, עומק, פנימיות, ערך, חשיבות או משקל, גדולה. אלה לדעתי הממדים שבהם האדם חי באמת. אבל הפוסט־מודרניזם מכחיש את "האמת", ואיתה את ממדי האדם. ויותר מכפי שהוא עושה זאת בפירוש, כלומר בטענות שניתן להתמודד איתן, הוא עושה זאת על ידי המעשה שהוא עושה, על ידי הפרקטיקה שלו, שהיא הדה־קונסטרוקציה, פירוק כל התופעות המצביעות על גדולה, על עומק וכו'. מכאן הפופולריות של שחיטת פרות קדושות, ניתוץ מיתוסים, או קריאה בתנ"ך "בגובה העיניים".

כאשר כל "ממדי האדם" מוכחשים ומפורקים – אכן, האדם עצמו הולך ומתפרק.

כל זה היה ראוי, כאמור, לעורר כאבים, אבל הכאבים הם עמומים, רחוקים, לא־ממוקדים, כיוון שהם מעומעמים ומוסתרים על ידי הברקים הטכנולוגיים המדהימים מחד גיסא, ועל ידי עיסוקים ולחצים בלתי פוסקים מאידך גיסא, ועל ידי עצם חוסר־היכולת לשאת אותם.

בתנאים כאלה, עצמיות ואישיות היחיד נופלת להיות חלק מן ההמון הצרכני. מה גם שיותר ויותר חלקים מן החיים מנוהלים באופן טכנולוגי, אוטומטי, לא־אישי, שמדלדל עוד יותר את האישיות.

*

ננסה לבדוק את **שורשי** המצב הזה.

מן החיים נעלמו כל **הטרנסצנדנציות** – כל **הממדים־שמעבר**. ראשון לנעלמים, ולדעתי היעלמותו היא שורש כל ההיעלמויות האחרות, היה האלוהים, שעליו כתב ניטשה עוד בשנת 1882 "אנו הרגנוהו".[3] נשאר האדם־לבדו.[4] אבל בימינו נעלמו ממדי־הערך שבתוך תרבות האדם עצמה: ראשית כול, השלישייה המרכזית של הערכים:

האמת, **המוסר**, **היופי**; וכן מה שקראנו לעיל בשם **ממדי** הקיום, כמו **הגובה**, **העומק**, **הפנימיות**, **המרכזיות**, **הרצינות**. שכן שוב, גם אחרי "מות האלוהים", עדיין נשארו לאנושות האוטונומית בתוך עצמה כמה טרנסצנדנציות פנימיות משלה; וראשונה להם הייתה התבונה, שכל האדם. האדם, כיצור תבוני, היה אמור להיות מכונן האמת והמוסר התבוניים, ולכן ראוי לכבוד, לזכויות שבמרכזן החירות, ראוי להיות הריבון במדינה הדמוקרטית, וראוי לחולל תיקונים חברתיים ומדיניים.

והנה התבונה, השכל, היסוד לכל אלה, נפל ממעמדו.

> אולי היה מקור הזעזוע הזה במדע, הגילוי המזהיר ביותר של השכל. השכל הרציונלי יצא לפענח את רזי התבל, להוציאם מגדר מסתורין דתי ולהעמידם על חוקי חומר, פשוטים ומובנים לכול. והנה הגיעו המהפכות הגדולות בפיזיקה – תורות היחסות והפיזיקה הקוונטית, החורגת מכל מושגי השכל ה"נורמלי", האינטואיטיבי. הפיזיקה הפכה לכמעט מיסטית. על כל פנים, התבונה הרציונלית נעשתה נחלתם האזוטרית של פיזיקאים יודעי־ח"ן. ביניהם עצמם רבים חילוקי הדעות, וכבר לא ברור מהו השכל, כיצד הוא "עובד" ומה תוקפו.

אם זאת סיבת הנפילה או לא – ההווה הוא לא־אינטלקטואלי בעליל. בפרסום, בפוליטיקה, בתקשורת – התופסים את קדמת הבמה – נדחו ממעמדם הניתוחים והטיעונים לטובת אפקטים, סיסמאות, זוויות־צילום. הדמיון עולה לחשיבות פנטסטית. וכן הרגש: שם דבר אינו מתואר כחשוב, או משכנע, או ראוי – אלא כמרגש, מרתק, מדהים.

אחרי השכל נפל ה"אני" של האדם. תנועת הרומנטיקה, שפרצה במאה התשע־עשרה אל מעבר לשלטון השכל של המאות ה־17־18, אמרה: ה"אני" הוא העיקר. השכל הוא רק חלק של האדם. ה"אני" האנושי במלוא היקפו – עשיר יותר, עמוק יותר, יוצר ובורא. הבו גודל לאדם היוצר! ואילו המאה העשרים הרגה את הרומנטיקה של ה"אני": ה"**אני**" **האישי** נתברר (על ידי האקזיסטנציאליסטים) כנתון במסגרת קשיחה של לידה ומוות חסרי משמעות, **וה"אני" הלאומי** – זה הובא לידי אבסורד מטורף במדינה הנאצית.

בעצם, ירד המסך על רעיון ה"קִדמה". אחרי מלחמות העולם של המאה העשרים כבר לא היה ברור לאן האנושות "מתקדמת". הועמדו בספק גם הקִדמה החברתית, גם הקִדמה הפוליטית, גם הקִדמה המוסרית, גם ההתקדמות באומנויות. כהתקדמות היחידה שאינה מוטלת בספק נשארה ההתקדמות הטכנולוגית, המבריקה בברק מסנוור על־טבעי, על־אנושי, עד שלעיתים היא נראית כאילו נעשתה לאליל מתעתע המשתלט על האדם, יוצרו, ומוביל אותו לאבדון.

עדיין יש "פרוגרסיסטים" מסורים הדוחפים חזק קדימה, לעוד ועוד קִדמה – להתקדמות טכנולוגית מצד אחד, ומצד אחר – להתקדמות מוסרית, המתבטאת

לדידם ביותר סובלנות, פתיחות, שוויון וקבלת האחר. אבל מולם קמה חזית רחבה של שמרנים, הטוענים שבשלב הנוכחי הקִדמה הזאת רק מכשילה את עצמה ומובילה להרס האדם.

*

אכן, כאשר כל יסודות קיום האדם – האמת, הטוב, היופי, ואיתם הגובה, העומק, הפנים – נעלמים, מתבקש להרים קול גדול ולהגן על המבנים המסורתיים שהתפתחו באנושות אשר קיימו והחזיקו אותה לאורך קיומה.

אבל נראה שלא די בזה. נכון שהמסורת "עובדת", ושהיא יכולה לשמור על השרידה והקיום. אבל אז יש לקיום האדם רק ערך של שימור ושרידה. ונשאלת השאלה: שרידה וקיום – של מה? ולשם מה? לשם הקיום בלבד? מה **משמעות** הקיום, להיכן הוא שואף? כי לעת־עתה, את עטרת **קידום** האדם, את העטרה המוסרית, לוקחים לעצמם דווקא הכוחות המפרקים, ובשמה הם עושים את מלאכתם: הם מפרקים, לדידם, מבנים מיושנים, קפואים, כובלים, מעוולים. הם־הם המקדמים; לצידם, כביכול, גם במלאכת הפירוק עצמה עומד המוסר וערכיו: החירות, השוויון, האחווה; הפתיחות, הקבלה והסובלנות.

לכן השימור לבדו, ללא כוחות מקדמים, יישאר קפוא. ומשום כך, לצד השימור והשרידה, צריך לעבוד גם על הקידום ועל הבניין – המוסרי, ההכרתי, וגם, כפי שנראה להלן, הדתי. רק אז תהיה ההצלה, וגם התַקנה, שלמה.

הכרה חדשה - שלמויות ומה שמעבר להן

האם אפשר לשחזר את הטרנסצנדנציה שנעלמה?
ההכרה המערבית, זאת שאִפשרה את יציאת האדם לאוטונומיה, הייתה ועדיין הינה **רדוקטיבית.**[5] כלומר: מנתחת, אנליטית, מעמידה כל שלם על חלקיו, וכל חלק שוב על חלקים חלקיים יותר, עד גבול האפשרות. והוא שקרה לחיים, שהועמדו על מרכיביהם הפיזיים־כימיים; והוא שקרה לאדם, שהכרתו הועמדה על הפעילות המוחית; ולפעילות המוחית עצמה – שהועמדה על הפעילות הנוירונית הביולוגית; וכזכור, הביולוגיה כולה הועמדה על הבחינה הכימית־פיזית שלה, והפיזיקה – על הרמה האטומית והחלקיקית. נכון שממרכיבי יסוד אלה ההכרה המנתחת חוזרת ובונה מערכות, והיא מכירה בסינרגיה של המערכות, כלומר, בכך שנוצרות רמות של מורכבות שיש להן תכונות חדשות. אבל היסוד למערכות האלה הוא עדיין התנועה מלמטה למעלה, מן המרכיבים למערכות, והתכונות החדשות הן "אמרגנטיות", כלומר מופיעות באופן בלתי צפוי.

וברמה החברתית – גם כאן המדינה והחברה הועמדו על הצטרפות של יחידים בכעין

אמנה חברתית ומדינית. במאה התשע־עשרה עוד הייתה הכרה באומות כבשלמים רוחניים המארגנים את היחידים; אבל כיום אין מכירים בשלמויות שמעבר ליחיד. "אומה", אפילו משפחה – אלה נחשבים להתארגנויות רצוניות של היחידים.

אבל גם היחיד אינו עמיד. כי הלוא גם היחיד עצמו הוא שלמות שמעבר לסכום מרכיביה. וכשאין מודים בכללים אלא רק בפרטים, הרי מתפרקים גם מרכיביו של היחיד – הלוא הם הרצונות המתחלפים, וכן התהליכים הפיזיים, עד לאטומים הבודדים. ניתן לומר שאכן אם אין בניין פעיל – יש התפרקות. החומר לעולם, בסופו של דבר, נשלט על ידי האנטרופיה, אם אין כוח בונה פעיל העומד מולו.

על כן, לשם הצלה וקידום, יש לפנות לנקודת מבט חליפית, לבנות הכרה חליפית, שתכיר ותתקף את הכללים, כמו משפחה, עם, מדינה, אנושות, בריאה – וכך תתן עמידה גם לפרטים.

> אין זאת הכרה חדשה לגמרי. למעשה היא כבר מזמן כאן, והייתה ידועה בכל התרבויות. במערב היא נקראה בשם "שרשרת ההוויה הגדולה" (The Great Chain of Being);[6] במזרח – כל ההתבוננויות המקשרות את הטבע ויצוריו אל ההוויה האינסופית.
>
> אבל כיוון שבמערב נשתלטה הרדוקציה – יש לשחזר, ראשית כול, את ההכרה ההוליסטית, השלמותנית; אבל באופן שיהיה לה בסיס איתן שלא יימוט בבואו במגע עם הרדוקציה.

***

אם כך, הבה ניזכר ונשחזר: במבט ההוליסטי, השלמותני, התא החי הוא שלם, כלל ממשי שמעבר לפרטיו הפיזיקליים־כימיים, המייצר והמארגן את הפרטים. הצומח והחי גם הם כללים, צורות, שלמים שמעבר לתאים הבודדים. האדם הוא הסגולי שבאדם שמעבר לדומם, לצומח ולחי הכלולים בו. המשפחה, החברה, העם הם כללים (לא "מציאויות מדומיינות")[7] שמעבר ליחידים. כללים על גבי כללים. גבוה מעל גבוה. אנושות, עולם, אפילו עולמות שמעבר – הם כללים ממשיים, הנותנים קיום וממשות לכללים שמתחת להם.

ונשאלת השאלה: האם יש מציאות כוללת אחרונה שעליה נשענים בהווייתם, שממנה שואבים את קיומם ואת ממשותם כל הכללים הנמוכים יותר, כל ה"שלמים־החלקיים"? הקורא בוודאי מבין שאני מתכוון כאן לאלוהים.

אם כן, מדוע אני מתקרב אליו בזהירות כה רבה, צעד־צעד? הרי הוא כה ידוע ומוכר משכבר הימים!

בדיוק משום כך. משום שהוא "ידוע" לעייפה, וכבר פסק עליו ניטשה ש"מת", וחזרו ואישרו את תעודת הפטירה היידגר, סארטר, קאמי, האקזיסטנציאליסטים האחרים והפוסט־מודרניסטים כולם, וספריות שלמות נבנו על אי־קיומו. כביכול.

ועל כל זה אמר יפה דווקא ליאונרד ברנשטיין[8] ש"מה שמת, אינו אלא תפיסותינו המיושנות שלנו". דרושה התחדשות הדעת כדי לפגוש את מי שחי ומחיֶה ועתיד להחיות.

הפעם אנו מתקרבים אליו דרך כל שכבות המציאות הידועות למדעים כיום, הנראות כחוסמות את הדרך אליו, אבל שאפשר לראותן כשלמים הנפתחים אליו.

אבל עוד עלינו לשחזר כיצד הגענו למצבנו כיום, כלומר כיצד התפתחה הדעת המפרידה.

ב. סולמות: מבטים אל העבר

מבט ראשון - עלייתו ונפילתו של האדם האוטונומי: תאורות היסטוריות

אלפי השנים שעברו על האדם עד עתה היוו מהלך של הינתקות האדם מן הרחם האלוהי שבו נולד ונתעצב, ושל יציאתו לעמידה אוטונומית, עצמאית. נשרטט כאן בראשי פרקים חמש תקופות בהיסטוריה של המערב.[9]

המיתוס. האדם נולד אל תוך ומתוך הוויה "דתית", אבל ליתר דיוק: מיתולוגית. "המיתוס" – על ענפיו: המיתולוגיה (הסיפור), המגִיה (כישוף), המנטיקה (ניחוש) – הקיף את החיים כולם. הציד ועבודת האדמה, חיי המשפחה והשבט – הכול היה חדור ורווי במיתוס, מודרך ומנוהל על ידיו. שמיים וארץ, אלים ואנשים, הרים ומעיינות, חיות ורמשים – כולם היו שזורים ומעורבים זה בזה ברקמה חיה ורווית אלוהות, וארוגים בדמיון המיתולוגי, שהוא אשר היה צורת ההכרה האנושית הראשונית.

יוון ורומא. ביוון התחיל האדם לצאת מן הארג המיתולוגי ולעמוד בפני עצמו. כלִי העבודה שלו היה השכל האנושי, לעומת הדמיון המיתולוגי. והנה בתום כמה מאות שנים של עבודת השכל, ולאחר שיאה של עבודה זאת אצל סוקרטס, אפלטון ואריסטו, האדם היווני כבר "יודע את עצמו", כלשון הכתובת במקדש אפולו בדלפי ("דע את עצמך"); יודע את סביבתו – כ"טבע" ("קוסמוס"); יודע את האל (האחד!) – כ"אידאה העליונה" (אפלטון) או "כ"מניע הבלתי מונע" (אריסטו). זהו "אלוהי הפילוסופים" ("הכוזרי"); אין הוא אל אישי, נוכח, מצווה ושומע תפילה, אלא אידיאה פילוסופית, תפיסה של השכל האנושי.

ימי הביניים. עד כאן יוון, ובהמשך – רומא, שירשה אותה. ואילו בימי הביניים חזרה ההכרה האנושית ונתעטפה בתודעה דתית. פירושו של דבר שהממד האלוהי חזר ונעשה המובן מאליו, אם בצורה הנוצרית, המוסלמית או היהודית.

הזמן החדש. אבל האוטונומיה האנושית שבה והופיעה בכוח מִשנה. במאות השנים האחרונות חזר השכל ונעשה כלי העבודה של האדם, והפעם היה זה השכל המנתח, הניסיוני־כמותי.

המאה התשע־עשרה. וכבר הגענו כמעט עד ימינו: לקראת המאה העשרים הגיעה העצמאות האנושית לשיאה. הופיע טיפוס־אדם שהרגיש בעצמו ביטחון וזכות לעצב את חייו־הוא. הוא שהביא לעולם את המדע המודרני, את תורת המדינה והמשפט המודרניות (הדמוקרטיה, "האמנה החברתית", "זכויות האדם"), ואת התנועות החברתיות המודרניות (סוציאליזם, קומוניזם). גם באומנויות הופיעו (ברומנטיקה) התפתחויות שהביעו את האוטונומיה של האדם כיוצר וכמרכז ההוויה.

מעניין להיווכח שכל אחת מן התקופות האלה מופיעה כחידוש, ואפילו כהֶפך של התקופה הקודמת. המהפך הרציונלי היווני היה ניגוד למיתוס רווי הדמיון; ימי הביניים עטופי האלוהים היו ניגוד גמור להומניזם היווני; הזמן החדש הרציונלי־אמפירי היה ניגוד גמור לימי הביניים המיסטיים. כל אחת מן התקופות האלה היא "רוח זמן" חדשה בפני עצמה, ואפשר לכנות אותה בשם "**תאורה היסטורית**" של התקופה. ושוב: קו ההתקדמות המסתמן לאורך כל התקופות הוא בניין האדם האוטונומי, העצמאי (וזה למרות הפסקת ימי הביניים; ואולי בכל זאת בעזרתה – שכן האדם קיבל בה מעמד של אחראי בפני האל).

אלא שבימינו, כאמור לעיל, נפל דבר. פלא שלא ייאמן: האדם הגאה והבוטח, פרי בניין של אלפי שנים, בונה התרבות – הרס ופירק במו ידיו, במו שכלו הנתחני הגאוני, את כל מעמדו, וביטל את ערכו ואת ייחודו. תחילה באה הדיסאוריינטציה של שתי מלחמות העולם, שהעמידו בסימן שאלה את "הקִדמה" הפוליטית והחברתית; גם מדע הפיזיקה, הדגל שהלך לפני המחנה, התחיל לתעות בשבילים המזכירים מושגים מיסטיים, ועל כל פנים הנמצאים מעבר לשכל הישר הפשוט; ובימינו ה"פוסט־מודרניים" בא השיא, והוא שמעמד האדם עצמו נתערער מן היסוד. שוב אין הוא צלם האלוהים, אף לא בונה העולם והחברה, אלא מבנה אקראי שעלה במדרגות של מורכבות כימית־פיזית מסוימת, אבל יכול בהחלט להפוך כיוון ולחזור להתמזג עם המבנים הפיזיים־כימיים שמסביבו.

מה שנבנה במשך אלפי שנים פורק ונהרס תוך שנים ספורות, בעשרות השנים האחרונות! מי שיש לו חוש לפלא, חייב לראות כאן תופעה מופלאה, שלא תיאמן.

הרוחניות החדשה

אבל יש חדשות. כעת אנו על סף התחדשות נוספת, "תאורה היסטורית" חדשה, וסימניה הראשונים הם בתנועה שהייתי קורא לה "הרוחניות החדשה". גילוייה הבולטים היו במה שנקרא "העידן החדש", כולל הביטלס ופסטיבל וודסטוק (1969),

והיא נמשכת ומתגברת בימינו. אם הפוסט־מודרניזם מתחפר בעמדת "אין לדעת", הרי שהרוחניות החדשה יודעת גם יודעת: לימודים על עולמות רוחניים שמעבר לעולם החומר, תִקשורים עם ישויות שמעבר לגוף, חקר מצבים שלאחר המוות, דרכים להכרה עצמית ולהכרת הגוף, רפואה אלטרנטיבית, תודעת הטבע והאדמה. אפשר ללמוד הרבה מכל זה. נוסף לזה יש תחייה והתפשטות של הדתות הוותיקות: הנצרות, האסלאם ודתות המזרח. ויש גם התפתחויות בעייתיות יותר: תחייה של כל הפולחנים מן העבר, עד לכישוף, נאו־פגניזם ופולחני שטן.

מבחינות רבות התפנית הזאת מקבלת אופי פוסט־מודרני למדי. אין אמת אחת, הכול הולך, והכול משודר ומשווק, עכשיו ומיד. אין סדר וארגון, אין תמונה מאחדת, הכול מתערבב. ואגב, כשם שהמיסטיקה והמגְיה קיבלו תפוצה ותוקפנות טכנולוגיים, כך הטכנולוגיה לבשה צורות מיתיות: הבניינים והקניונים הם חגיגה של הדמיון; הבידור, הספורט ואפילו הפוליטיקה הם חגיגה של שיכרון; שלא לדבר על המדע הבדיוני, על המשחקים הפנטסטיים, על הרפתקאות החלל, ועל ההרפתקאות החברתיות והמיניות המתאפשרות במרחב הווירטואלי.

הערבוביה הזאת דומה במקצת לרבגוניות שהייתה בדורות המיתולוגיים, אלא שהפעם אין הפרדה גאוגרפית בין אמונות ותרבויות המבשילות לאיטן כל אחת במקומה. הכול יחד, הכול בכל בית ובכל כף יד, והכול בעוצמה ובנוכחות, בברק, בחודרנות ובאגרסיביות הטכנולוגיים של היום.

לכאורה, הרוחניות החדשה והפנטסיה הטכנולוגית שתיהן בשורות של שחרור. הטכנולוגיה הממוחשבת עצמה הריהי כעין המרָאה כמעט־אלוהית אל מעבר לעולמות המוגבלים של העידנים החקלאיים והתעשייתיים כבדי התנועה. יש לנו כאן אדם שהוא כמעט כול־יכול, יודע־כול, נוכח־בכול, והכול בקלות, בקליק ובטאץ'. נוסיף לזה את הרוחניות החדשה, שגם היא נגישה ומופצת לכול – והרי לנו אדם־חדש כמעט־אלוהי.

אבל ערבוביה, בסופו של דבר, אינה משחררת. כעבור תקופה של התלהבות, של הבטחה לאופקים חדשים, מתברר שכאשר אין ניפוי, מיפוי, בירור, סידור, ורק אז הארה הדדית של שדות הכוח האלה – אז ההמראות הדמיוניות, וגם האימפולסים הרוחניים, אפילו אלה הפונים אל האלוהות, יכולים להצטרף לתרכובת דביקה, מעכירה, סותמת, חותמת, אוטמת. זהו עקרון איסור עבודה זרה בתורה: רסיסי קדושה מעורבבים הם תוהו, לא תיקון.

והנה הגענו קרוב מאוד **להוויה היהודית**. התאפקנו עד כה והשמטנו אותה מן התמונה, אבל זה על דרך אותה הזהירות שנקטנו בהתקרבות ההדרגתית לאלוהים; הקיום היהודי גם הוא נושא נדוש לעייפה, שרבים כבר התייאשו ממנו, ועלינו להגיע אליו בהדרגה ולצפות למבט חדש.

מבט שני - מקום ישראל בלוח התאורות

נחזור אל תולדות האנושות ששרטטנו קודם, ונכניס בהן את הפרקים החסרים, פרקי ישראל.[10]

בהוויה המיתולוגית עצמה הייתה ברוב המיתולוגיות, מֵעֵבר למגוון האלים, גם תודעה, או זיכרון, שמעבר לכל האלים יש עוד נוכחות רחוקה, נוכחות אלוהית אחת ומקורית השרויה בכול, או שיצרה את הכול, גם את האלים. אבל בהוויה המיתולוגית זו הייתה נוכחות רחוקה, ולאיש המיתוס לא היה עסק איתה. הוא היה מחויב ליחס ולעבודה לאלים הקרובים אליו.

והנה, **בעם ישראל** הופיעה הנוכחות הרחוקה הזאת אל התודעה הגלויה של האדם. כאן נתגלתה ודיברה אל האדם הוויה אחת עליונה, **שמעבר** לכל המארג המיתי הקסום של אלים, נופים, צמחים, חיות ואדם. בזאת התחילה **תקופת הנבואה**, ממשה ועד לנביאים האחרונים.

בית שני ויוון. התקופה הבאה בישראל, המקבילה לתקופת יוון־רומא בעמים, הייתה תקופת הבית השני. כאן כבר אין נבואה; חוכמת האדם היהודי היא המובילה אותו להתבונן ולחקור מה נדרש מעימו. במקביל מופיעה ביוון הפילוסופיה, גם היא תבונת האדם, אלא ששם – החוכמה פועלת בכיוון **האוטונומיה** של האדם.

בימי הביניים נעצר, כאמור, הקו האוטונומי, והאדם חזר ונעטף בתודעת האלוהים שנעשתה לַמובן מאליו. והתודעה הזאת, שבמקורה הופיעה בישראל, מופיעה הפעם במיצוע ובתיווך הנצרות והאסלאם, ואילו עם ישראל עצמו נמצא כעת ברקע: בצמצום, במאבק על שרידה – **בגלות**.

בזמן החדש הלכה ונתרחקה נוכחות האלוהים והתבלטה שוב נוכחות האדם, שהלך ונעשה למרכז המציאות. עם ישראל נקרע בין הקצוות: חלקו מסתגר בקהילותיו הפונות לאלוהים, וחלקו, עם מתן הזכויות – יוצא ומתערב בתרבויות־האדם הסובבות (וזוהי ה"התבוללות" לדרגותיה). כאשר למרות מתן הזכויות הופיעו פוגרומים ורדיפות־יהודים, נוצרו מתוך ההתבוללות תנועות שיבה: חיבת ציון והציונות, ונוסדה מדינת ישראל. מדינת ישראל כללה, לצד מניעים של שיבה וחידוש־ימים־כקדם, גם מגמות של "נורמליזציה" אל תוך המציאות העומדת בסימן האדם האוטונומי.

אבל **ימינו** הם ימים של "פוסט": פוסט־לאומיות, פוסט־ציונות, אפילו פוסט־אדם: "טראנס־הומניזם". כלל הפוסטים האלה נקרא בשם "פוסט־מודרניזם"; הוא מציב כעין מחיצת ברזל סופית בין האדם לבין כל טרנסצנדנציה, ואז נעלמים כאמור גם הממדים המדריכים שבתוך האדם. במקביל, מדינת ישראל מאבדת את הביטחון בהצדקת קיומה ונלחמת מלחמת מגן ושרידה בלבד.

מבט שלישי - הכוח המניע שמעבר לתאורות

והנה, אני מבקש מן הקורא הסבלני רשות לעלות עוד דרגה בסולם השאלות.

מהו סוד עליותיו ונסיגותיו של ישראל בזמנים השונים?

נראה לי לומר **שהנוכחות האלוהית בהיסטוריה** – היא העומדת ברקע כל ה"תאורות" שתוארו.

היא שעמדה ברקע התודעה **המיתולוגית**; היא שהופיעה אל הבמה האנושית בהתגלות **לישראל**; היא שנסוגה מעט **בתקופת בית שני**, **היא תקופת יוון־רומא**, ונתנה לחוכמה האנושית לצאת לאור, בישראל בצורת חוכמת חז"ל וביוון בצורת הפילוסופיה; היא שחזרה **בימי הביניים** ועטפה את העולם בנוגה אלוהי, אם כי מרוכך, מרוחק ומתווָך; והיא שהלכה ונעלמה **בזמן החדש**, כאשר שוב נתנה מקום לאדם־האונוטומי, הפעם לפיתוח עצמאות החלטית ושלמה.

ובימינו – היא אשר, לגבי האדם הפוסט־מודרני, נסתלקה לגמרי אל מעבר לסף התודעה; ואילו ב"עידן החדש" ובתחייה הרוחנית והדתית – היא, תודעת האלוהים, אשר חוזרת ומתפשטת בהיקף רחב, בלבושים שונים ומגוונים.

כך שמותר לנו בהחלט לקרוא למה שקראנו מקודם "תאורות היסטוריות" בשם "הארות אלוהיות", אשר הן שהניעו ומניעות את ההיסטוריה.

*

מה היחס בין הנוכחות האלוהית בהיסטוריה ובין עם ישראל?

בהגות היהודית עד עכשיו התשובה היא פשוטה: **חד הם**. עם ישראל **הוא הנוכחות האלוהית בהיסטוריה**.

אבל צריך לדייק יותר. סוף סוף, ישראל הוא עם בין העמים, קיבוץ של בני אדם. מה פירוש האמירה שהם "הינם" הנוכחות האלוהית בהיסטוריה?

כאן עלינו לפנות אל מושגי תורת הסוד, כמו צמצום והתלבשות. צמצום כאן[11] בא במובן של ריכוז, כמו שהעץ כולו מצטמצם ומתרכז בזרע: "וזרעתיה לי בארץ". התלבשות: השלם־שמעבר מתלבש בַּחֵלק, **עם שהוא נשאר מעבר לו**, מקיף אותו ושורה עליו.[12]

ובכן, עם ישראל מגלם, מרכז, מייצג את הנוכחות האלוהית בהיסטוריה. לכן הוא **עולה עימה בעלייתה ויורד בירידתה**. כן אומרים חז"ל: "לכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם".

כיוון שהגענו כל כך קרוב להגות היהודית המקורית, מותר לנו להניח הצידה את הסולמות, הפיגומים, המדרגות והעזרים שבנִינו, ולהתבונן במהלך ההיסטוריה מבפנים.

מבט מסכם - מהלך התאורות ההיסטוריות במבט הפנימי

במחשבת היהדות, התקופות השונות של היפרדות האדם מן האלוהות מוסברות כשורת הארות שבאו **מטעם** האלוהות, ודוווקא **ביוזמתה**. כי האל שהתגלה לישראל אינו רק בורא העולם, אלא גם מניע ההיסטוריה – בכיוון אליו. הוא גם המוביל את היפרדות האדם ממנו – לצורך חיבור מחודש; הוא עצמו מקדם את עצמאות האדם ואת יצירתיותו. הוא המעוניין ליצור את בן השיח הזה לעצמו. בעצם, זה היה עיקר מטרת הבריאה.

במונחי תורת הסוד, אפשר לקרוא לתהליך הזה בשם "**תהליך הנסירה**". הוא מוצג ומוסבר במקומות רבים בכתבי הרב קוק.[13] המהלך הזה נשען על סיפור הפרדת חוה מאדם הראשון, ובפיתוח הקבלי – על הפרדת השכינה מן האחדות האלוהית המוחלטת, באופן שתוכל לקיים ולהחיות הוויות נפרדות.

והנמשל בהיסטוריה האנושית לאותה הפרדת השכינה הוא: הפרדת **האדם** מן הממד האלוהי שבו נולד וגדל, על מנת לשוב ולהתחבר אליו מתוך בחירה ורצון. ושוב: ההפרדה לא באה אלא לצורך אחדות גבוהה יותר: האדם קנה לעצמו חופש, כדי שהאחדות הגבוהה יותר לא תהיה "טבעית", כלומר הרגלית, מסורתית, ולכן כפויה במידה מסוימת, אלא התאחדות חופשית שמתוך בחירה ורצון. בלשון הקבלה: **מעבר מחיבור של אחור־באחור לחיבור של פנים־בפנים**.

התקופה שבה אנו נמצאים היא תקופת המעבר שבין "אחור" ל"פנים", ובה האדם נמצא בסכנות חמורות. מתוך חירותו הגמורה הוא יכול לבחור גם באפשרויות הרס ואובדן. והרי אפשרויות האבדון מקיפות אותו מאז ומעולם. בעולם המיתולוגי נקראו הכוחות האלה בשם הכוחות הדמוניים, השדיים, השטניים; בימינו, לאחר מלחמות העולם, השואה והגולאגים, אין צורך להציג אותם בפנינו. ראינו את פניהם הנעווים מקרוב, ועדיין אנו ממשיכים לחוש בהם רוחשים סביבנו: מי יודע אם אינם פועלים גם דרך הטכנולוגיה של ימינו.

ושוב, במונחי תורת הסוד, לאחר תהליך ה"נסירה" יורדת השכינה, ואיתה האדם וישראל, ל"מצב נקודה", כעין תא זרע, תא עוברי, והוא פשר ה"התקפלות" הלא־תיאמן של האדם האוטונומי. האדם מאבד את כל "הפרצוף", את כל המבנה המפותח שהגיע אליו, כסובייקט הכרתי, מוסרי, מדיני, משפטי ואומנותי – כל זה מתקפל ומצטמצם ונאסף לממדי "נקודה", זרע לצמיחה אל העתיד.

ל"נקודה" זאת כבר אין ההגנה של חיבור טבעי אל המקורות האלוהיים של ההוויה; היא חופשייה מכול וכול, מכל דבר ולכל דבר. בכך היא גם חשופה ל"יניקת הקליפות". "הקליפות" – עולם ה"סיטרא אחרא" – זוהי הגרסה היהודית לעולם הדמוני של המיתולוגיה. אלא שבגרסה היהודית אין העולם הדמוני או השדי או השטני בגדר רשות נפרדת לעצמה; גם הוא חלק מן האחדות האורגנית האלוהית, **ופועל בשירותה**; הוא

משמש **בתפקיד** של הסתרה, אטימה, חסימה, התנגדות, התגרות – דווקא על מנת להעמיד בניסיון ולחזק את כוחות הבניין והאחדות. אבל לפי שעה, ב"מצב הנקודה" העוברי – כוחות הנגד עושים את שלהם: פועלים פעולה מפרידה, מפרקת, מעקרת.

ושוב: כל זה במצב המעבר, מצב הנקודה; כאשר התהליך הוא לכיוון הצמיחה והחיבור "פנים בפנים".

וכך, ממקום שאנו מקבלים את ראיית הסכנה, משם אנו מקבלים גם את אופקי התקווה – ואולי לא רק תקווה כי אם ביטחון (זהיר!...) – המיוסד על הכרת עומק המרקם של המציאות. המצב שאנו עומדים בו פותח אופקים חדשים לאדם: התחברות, והפעם מהכרה, מרצון ומדרישה פנימית, אל המארג הגדול של ההוויה, ואל הסוד הנסתר העומד מאחוריה ומעליה והמפעם בקִרבה – סוד האלוהות.

סוף דבר וראשיתו

"אז מה עושים?"

אם התיאור עד כה נכון – לכאורה לא צריך לעשות הרבה. העשייה האנושית האוטונומית קרובה להבין את קוצר ידה, וההארה הבאה – היא העושה את שלה. אכן, צריך לקבל אותה, להפנים אותה, לשאת אותה, ואת הקבלה והנשיאה עושים הפעם לא צדיקים מספר מורמים מעם, אלא יחידים מרובים, כל אחד בפינתו־פנימיותו, כל אחד בדרכו וממקומו. כאן באה לידי גאולתה כל אותה ההתפתחות בת אלפי השנים אל עבר עצמאות האדם ואל האינדיבידואציה, אל בניין היחיד, ה"אני": היחיד יכול להשתחרר מן ההמון הצרכני, לשחזר את אישיותו, ולזכות מחדש להווייתו ולשיעור קומתו דווקא כאשר הוא עומד לפני ה"אנוכי" בוראו. יחד עם זה הוא חוזר ומגלה את המעגלים הרחבים שמסביבו, כמו המשפחה והעם, ואלה מגלים גם הם את עצמם.

כי הצפייה לעתיד אינה לחוויה של יחידים בלבד – אלא להארה כללית, גלובלית, ברוח הזמן. להתחדשות של האדם, של תרבותו ושל מוסדותיו, ושל "הסביבה", של הבריאה כולה.

אִמְרוּ בַגּוֹיִם ה' מָלָךְ אַף תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל תִּמּוֹט...
יִשְׂמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתָגֵל הָאָרֶץ, יִרְעַם הַיָּם וּמְלֹאוֹ,
יַעֲלֹז שָׂדַי וְכָל אֲשֶׁר בּוֹ, אָז יְרַנְּנוּ כָּל עֲצֵי יָעַר.

1. מוכחש קיום האדם בתור מהות בפני עצמה, יחד עם הכחשת שאר המהויות. ראו במפורט: פרקי "הכחשת האדם" בספר **ארץ ושמיים**, חלק ב, עמ' 184 ואילך.
2. ראו **ספר הקניון**, הפרק "מצב רוח אפיסטמולוגי", עמ' 116.
3. ניטשה, **המדע העליז**, פסקה 125.
4. אומנם "לא טוב היות האדם לבדו", אמר הפסוק, "אבל הוא לבדו בין כה וכה", כדברי נתן זך.
5. ראו הפרק "רדוקציה מהי" בספרי **ארץ ושמיים**, חלק א, עמ' 45.
6. מושג שמקורו עוד בעת העתיקה, ואת התפתחותו תיאר Arthur O. Lovejoy בספרו *The Great Chain of Being*.
7. ברוח ספרו של בנדיקט אנדרסון **קהילות מדומיינות** – Benedict Anderson, *Imagined Communities*.
8. המנצח והמלחין היהודי־אמריקני ליאונרד ברנשטיין, במבוא לספרו **רבגוניותה של המוסיקה**, *The Infinite Variety of Music*.
9. המערב – כי בו נתפתחו האדם האוטונומי וכלי עבודתו, הדעת הרציונלית המפרידה. להרחבה על חמש התקופות ראו בכרך השני של ספרי **ארץ ושמיים** – "פרקי אדם".
10. פרקים אלה נפרשים בהרחבה בכרך השלישי, החדש, של ספרי **ארץ ושמיים**.
11. לצמצום שני מובנים: הסתלקות מצד אחד, כמו "הצמצום הראשון", וריכוז מצד שני.
12. זה ביחס לנוכחות בהיסטוריה. אבל אם מביאים בחשבון רמות הוויה גבוהות יותר מן הקיום החומרי, מדברים בתורת הסוד על זהות רוח ישראל (כנסת ישראל) עם פנימיות השכינה; וכן גבוה יותר עם "זעיר אנפין"; והתבוננות הסוד עולה גבוה יותר ויותר. הבסיס הוא בזוהר: "תלת קשרין מתקשרין דא בדא: ישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא", ובכתבי תלמידי הבעש"ט מופיע "ישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד", וכן ב"נפש החיים".
13. **אורות**, אורות ישראל, א, יג; מופיע גם **באורות הקודש**, ד, עמ' תמט, וכעין זה בעוד מקומות.

לחנך דור בריא בגוף וברוח: על פועלה של שרה גליקליך

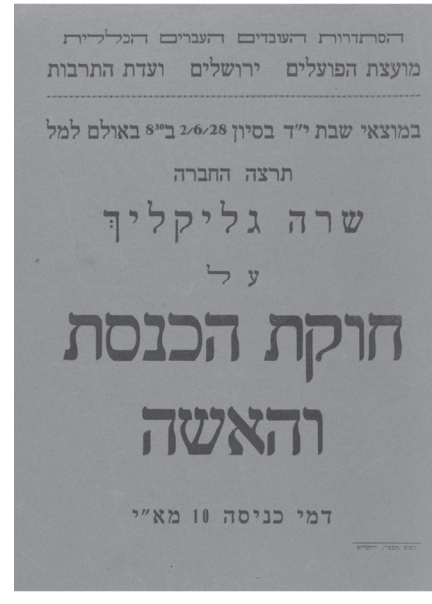
חוברת צנומה בת 20 עמודים, שהוכתרה בשם 'אל האשה' וראתה אור לפני כמאה שנה בירושלים (שבט תרע"ט, ינואר 1919) בהוצאת המחברת, מנציחה את מעורבותה העמוקה של מְחַבֶּרתה, שרה גליקליך־סלושץ (1888–1963), במאבקן של הנשים לבחור ולהיבחר.

בחוברת זו - המתפרסמת כאן במלואה - שטחה גליקליך טיעונים שונים בעד מתן זכות בחירה לנשים ואף הביעה את עמדתה באשר למעמד האישה בכלל. היא לא הסתפקה בהבעת רעיונותיה על הכתב, ואף הציגה אותם באסיפה ציבורית בירושלים לפני קהל רחב. הרצאתה עוררה את התרגשותו של כתב 'חדשות הארץ' שהודה כי "בפעם הראשונה דברה פה האשה על עניינה היא".

בעת פרסום החוברת הייתה גליקליך מורה צעירה בת 31. בשנת 1906 עלתה ארצה מניקולייב שבדרום רוסיה; ומאז ועד צאתה לגִמלאות, בגיל 66, עסקה בחינוך - כמורה מקצועית, כמחנכת וכמנהלת מוסדות חינוך בירושלים. את הכשרתה המקצועית רכשה בסמינר הראשון למורות וגננות שנוסד ביפו; מאוחר יותר השתלמה גם בסורבון שבפריז. העיסוק בחינוך נתפס בעיניה כייעוד, כתפקידה החברתי הראשון במעלה של האישה. כך כתבה: "לחנך דור בריא בגוף וברוח - זאת אומרת: לברוא את החברה, לעזור לאומללים - הוי אומר 'לשומרה ולהבריאה'. היש עוד תפקיד חשוב מזה?!". קורות חייה המקצועיים של גליקליך תוארו על ידה ברשימות ביוגרפיות קצרות שכתבה בעצמה לאורך השנים; תיאור חושפני יותר, של חייה האישיים, מצוי באוטוביוגרפיה של בתה אביבה גלי.

החוברת 'אל האשה' יצאה לאור לרגל הוויכוח הסוער שפרץ ביישוב העברי לקראת הבחירות הראשונות ל'אסיפת הנבחרים' (אמה־הורתה של הכנסת), שהתקיימו באפריל 1920. הוויכוח נסב על השאלה האם גם לנשים שמורה הזכות לבחור ולהיבחר; ובעקבותיו נידונה ביישוב שאלת ייעודה של האישה.

העברייה החדשה. שרה גליקליך ובתה אביבה, 1921.
התמונה באדיבות המשפחה.


הסתדרות העובדים העברים הכללית
מועצת הפועלים ירושלים ועדת התרבות

במוצאי שבת י"ד בסיון 2/6/28 ב־8 באולם למל

תרצה החברה

שרה גליקליך

על

חוקת הכנסת והאשה

דמי כניסה 10 מא"י

רשות הדיבור. הזמנה להרצאתה של שרה גליקליך, 1928, באדיבות ארכיון הספרייה הלאומית

בקיץ 1919 נוסדה מפלגת הנשים הראשונה בארץ, 'התאחדות נשים עבריות לשוויון זכויות בארץ ישראל', אשר הובילה את המאבק למען שוויון האישה. בסופו של המאבק אכן ניתנה הזכות לנשים לבחור ולהיבחר. גליקליך הסוציאליסטית הזדהתה עם מפלגת 'אחדות העבודה' ואף שימשה כצירה מטעמה באסיפת הנבחרים.

ב'אל האשה' הועלתה שאלת נחיצותה של מפלגה נפרדת לנשים: "יבואו ויאמרו לי עוד: למה לברוא הסתדרות נשים בשעה שכמעט בכל עיר יש אגודה כזאת (אגודת נשים מקומית)?". תשובתה החד־משמעית של גליקליך היא: רק נשים תיאבקנה למען זכויות נשים.

בעוד פמיניסטיות רבות ברחבי העולם הניפו את דגל השחרור על מנת להיטיב את מצבן החברתי, גליקליך קראה להשתלבות הנשים בחיי הציבור כדי לחנך את הדור הצעיר לקראת בניין הארץ:

> האשה העבריה איננה צריכה ברגע זה לשכוח את תפקידה הלאומי, ולכן אין היא יכולה להשתוות בכל אל האשה באומות העולם. ברגע זה חלה עליה עבודה חשובה. צריך להתבונן היטב אם הדור מוכן לעבור את גבולות המדבר ולהכנס אל הארץ. ואת העבודה הזאת, כאשר אחשוב אנוכי, צריכה לעשות האשה העבריה... להפוך את בני הגלות לבני חורין - זה תפקידו של החינוך ועל המחנכת העבריה למלא אחר תפקיד זה.

עם זאת, היא דחתה בכל תוקף את הרעיון "כי חייה (של האישה) הנם **רק** אמצעי"; תחת זאת קבעה ש"היא (האישה) רואה את עצמה כמטרה".

תפיסתה של גליקליך באשר לאישה ולאופייה הייתה מסורתית מחד־גיסא ופורצת דרך מאידך־גיסא: היא נזעקה לשפר את מצב האישה לא רק מחמת היותה בן אדם מושפל, אלא גם לנוכח חיוניותה במסגרת המאמץ הלאומי. להבנתה, בהתאם לתרומתה לחברה זכאית האישה לקבל את כל הזכויות החברתיות - ובכללן זכות הבחירה.

גליקליך הסבירה כי אומנם יכולותיה של האישה שונות מיכולותיהם של הגברים, אך הן שוות להן בערכן:

אם יש להטיל ספק בזה אם כוחותיהם השכליים של הגבר והאישה שווים הם - אין ספק שברגש עולה האשה על הגבר. ומי יבוא ויגיד את המלה האחרונה שהשכל עדיף על הרגש ולא הרגש על השכל?

על פי תפיסתה, המחנכת הראויה אינה אישה מסורתית וכנועה, "יצור חסר כל רצון וכל שאיפה", אך גם לא אישה המבקשת להשתוות לגבר. בניגוד לתפיסה שרווחה אז בקרב החוגים הסוציאליסטיים, שלפיה אישה משוחררת היא אישה המאמצת מאפיינים גבריים, גליקליך סברה כי "ברצותה (של האשה) להידמות לגבר, משתעבדת היא לעבדות אחרת". תחת זאת, הצביעה גליקליך על "טפוס־אשה שלישי... אשר תוכל להטביע על החיים גם את חותמה שלה ולתת להם גוון חדש". לדבריה, הטיפוס האידיאלי, העברייה החדשה, היא אישה שאחַר שתממש את ייחודה הנשי, תשתלם בכל תחום שתבחר בו - אם במדע אם באומנות - ו"מתוך חופש תעשה זאת ולא מתוך רצון לחקות את הגבר". בכך הקדימה גליקליך את זמנה ותיארה את הדגם הנשי הרווח בימינו: מודל אישה הממשת את עצמה בתחום הנשי ובעולם הגברי.

סיפור חייה של גליקליך מלמד שאולי הרחיקה לכת בדרכה למימוש עצמאות האישה, כפי שתפסה אותה. היא מחקה מחייה את בן זוגה

לא מהמפלגה של גליקליך. התאחדות נשים עבריות עממיות, 1926. באדיבות אוסף גרא , ארכיון יד יצחק בן-צבי.

החוקי ואף הרחיקה אותו מחיי ילדיהם המשותפים; "אני אהיה להם גם אם וגם אב, אין להם צורך בו", כתבה.

עשרים שנה לאחר כתיבת 'אל האשה', בימי מלחמת העולם השנייה, והיא בת 54, שיגרה גליקליך מכתבים ללשכת הגיוס בסוכנות היהודית ובעקבותיהם התנדבה לצבא הבריטי. היא ביקשה כי גם נשים תיקחנה חלק במשימה הלאומית העליונה בעיניה - הגיוס לצבא הבריטי. לדבריה, "עלינו לקחת חלק פעיל בגיוס; המלחמה היא מלחמתנו; עלינו לשמש דוגמא כמורות ומחנכות".

רעיונותיה של גליקליך מקדימים בכמה דורות את מה שמקובל להגדיר כיום כפמיניזם של הדור השלישי הגורס כי על האישה לממש את הפוטנציאל הנשי המיוחד לה ולעצב את החברה מחדש. בלשונה: על האישה להיות לא רק בין מנהיגי החינוך של הדור "כי אם לשלוט שם"; חינוך משמעו "לברוא את החברה".

דבריה הנוקבים של גליקליך מעידים על אישה חדת ביטוי ובעלת חשיבה עצמאית, אישה שאינה חוששת לבוֹר לה דרך משלה; "מהלוחמות האמיצות ביותר למען שיווי זכויותיה של האישה העברייה", כפי שהספידה אותה אחת מידידותיה.

מרגלית שילה

מרגלית שילה היא פרופסור בגמלאות
במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה באוניברסיטת בר־אילן.

להרחבה ראו:

מרגלית שילה, **המאבק על הקול: נשות היישוב וזכות הבחירה** 1917–1926, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, 2013.

צפורה שחורי־רובין, "שרה גליקליך: דיוקנה של מנהלת בית ספר - מנהיגה חינוכית מוסרית בראי העבר", עיונים בחינוך, 5 [תשע"ב], עמ' 184–213.

אביבה גלי, **העיר שאיננה עוד: ירושלים שלי 1920–1940**, ירושלים: אריאל, 2005.

שרה גליקליך־סלושץ

אל האישה

ברגע של דין וחשבון כללי הננו חיים. דין וחשבון לפני הליקווידציה הגדולה, לפני גמר חשבונותיו של העולם עם הישן וכניסתו לחיים חדשים. ואם כלפי כל העולם כולו עומדת כיום השאלה איך לסדר את החיים להבא, הנה מתייצבת שאלה זו על דרך חיינו עוד ביתר תוקף.

ליקווידיציה: ביעור, סילוק והרחקה וגם פירוק של מפעל או עסק או חיסולם בשל פשיטת רגל.

היהודי, שבמשך דורות רבים הוכרח לדאוג רק לזה איך להסתגל אל חיי האחרים והיה נאלץ לעמוד תמיד על המשמר לבל ישללו ממנו את זכות החיים בארצות פזוריו – וזכות זו הרי נשללה ממנו בכל מקום ובכל זמן – הועמד עכשיו לתת תשובה על השאלה הגדולה, שאלת חייו להבא.

וברגע הזה של התחדשות חיי הלאום אי אפשר לה, לאישה העברייה, שלא תיקח חלק גם היא בעבודה. אי אפשר לה שלא תהא מסיעה גם היא את אבניה לבניין הבית – ביתנו.

וכי צריכה וראויה האישה העברייה לעבוד יחד עם האיש העברי ביצירת חיינו הלאומיים בארצנו – אין זו שאלה כלל. השאלה היא רק זו: באיזה אופן תיקח היא חלק בעבודה זו ומה צריכה היא לעשות; הצריכה היא להמשיך ללכת באותה הדרך שהלכה בה או אולי כדאי לה, לאישה העברייה, לעמוד רגע ולתת לעצמה דין וחשבון על כל מעשיה, לשקול את תוצאותיהם ואז אולי יתגלו לפניה דרכים אחרות שבהן תלך ותגיע לידי תוצאות חשובות ביותר.

השאלה איך צריכה האישה לקחת חלק בחיי החברה שלנו עמדה גם לפניי, והרגשתי צורך בדבר שכולנו יחד נחשוב ונחפש אחר התשובה. לתכלית זו יצאתי לפני אספת עם גדולה בהרצאה קצרה אשר בה הבעתי את השקפותיי ביחס לתפקיד האישה בחברה בכלל, ולתפקידה אצלנו בפרט.

ואת אשר לא פיללתי בא לי. את זכות האישה בחיי החברה יצאתי לדרוש וחפצתי להוכיח את הכשרתה וכישרונה להביא תועלת בחיים אלה, ולא השבעתי רצונן דווקא של הנשים.

נדמה לי שלא אשגה אם אומר שהאישה בדרך כלל אוהבת, כההמון, דיבורים מעוררים. לא פעם נוכחתי כבר שנואמים ממין מיוחד מוצאים חן בעיני הנשים, אותם הנואמים שבכל מקום מחפשים אחריהם להוציאם אל ההמון כשבאים לפעול ולהשפיע עליו. נואם ממין זה צריך לדעת לדפוק על המיתרים הידועים של השומעים, ואם יעלה בידו למוצאם כי אז ישביע את רצון קהל שומעיו ויעשה מלאכתו בהצלחה.

בכל פעם שמזדמן לי המקרה לשמוע נואם ממין זה, הפונה אלינו הנשים, מרגישה אני את עצמי לא טוב, הנני מרגישה אז באיזה עלבון. נדמה לי שאותו נואם איננו אמיתי, שהוא מסתיר דבר מה מאיתנו בחושבו שמוחנו לא יתפוס אותו. ואולם בידי נואם עממי כזה יעלה תמיד להוביל את שומעיו אל מטרתו.

לא כן היה איתי. אני לא חיפשתי אחרי מיתרי האישה המיוחדים למען פרוט עליהם, ולא בלי כוונה תחילה נגעתי במקומות החולשה שלה (לי בתור אישה ידועים הם היטב). אני חשבתי, וחושבת אני גם היום, כי הרגע הנוכחי יקר הוא יותר מדי ורציני מלהשתמש בו לשעשע את עצמנו במיני אלוזיות על דבר שאיפותינו, כישרונותינו וכו׳. הזמן יקר והמלאכה מרובה, וכיצד נעשנה ואיך נקדמנה עוד טרם נדע.

ובשעה שאני עומדת ומחפשת אחר הדרכים המובילות אל פתרון שאלה זו, מתייצבת ומתבלטת לפניי שאלה אחרת: מהו תפקיד האישה בכלל?

על השאלה הזאת משיבים בשתי פנים. יש האומרים כי האישה יכולה להביא תועלת לחברה רק על ידי הגבר ובאמצעותו, זאת אומרת: על האישה לברוא את התנאים הדרושים לגבר בכדי שיוכל הוא לעבוד עבודתו. היא צריכה להיות בעלת בית טובה, אישה מסורה לבעלה, היא צריכה להקל לו את חייו ולהנעימם, והיא צריכה להיות אם רחמנייה לבניה, לגדלם ולחנכם.

ומאידך גיסא יש כאלה האומרים שהאישה, כמו הגבר, יכולה למלא את עבודות החברה ואין כל הבדל בינה ובינו, בין תפקידה ותפקידו. החובות שוות הן, והזכויות שוות.

לי נדמה שכאלה כן אלה שוגים בה במידה שהם מתרחקים אל הקיצוניות. בשני פנים אלה תחדל האישה מהיות טבעית, אמיתית, והחברה מפסידה על ידי כך את מקוריותה של האישה. בעלי שתי ההשקפות האלה על תפקיד האישה מבססים את דעותיהם על הפיזיולוגיה שלה; הראשונים משתדלים להוכיח שהטבע עצמו ברא

את האישה מוגבלה: מוחה קטן מזה של הגבר, ועל כן חלשים גם כישרונותיה השכליים משלו, גופה חלש וכדומה. והאחרים, ידידי האישה, אף הם מביאים ראיה מאותן העובדות עצמן בכדי להוכיח את ההפך, את הכשרתה לכל הפעולות החברתיות של הגבר. אלה מביאים לראיה דעות פיזיולוגים מפורסמים האומרים כי לא משקל המוח האבסולוטי הוא המשפיע על התפתחות שכלית כי אם היחס של משקל המוח למשקל הגוף כולו, ומכיוון שמשקל גוף האישה, בדרך כלל, קטן מזה של הגבר, קטן גם מוחה משלו ואין זה מוכיח שגם כישרונותיה קטנים, ולראיה מביאים הם רשימת נשים כאלה אשר הצטיינו בענפי המדע והאומנות. ואם מעטות הן הנשים לעומת הגברים המלומדים – אשמה בזה החברה, שלא נתנה לאישה להתקדם ושהגבילה את זכויותיה בחיי הציבור.

גם בעיניי אין הדבר מוטל בספק שהאישה הייתה משועבדה שעבוד איום, וכי היא ממשיכה להיות במצב זה גם כיום. זו מן ההוכחות שאינן צריכות ראיה. השאלה היא רק אם די לה לאישה בזה שהחברה תכיר בזכויותיה ותשיב לה את הרשות הפשוטה הנתונה לאדם לקחת חלק בחיי הציבור. שאלתי היא אם היה שעבוד האישה כולו באשמת אחרים, ואם לא גרמה גם האישה מצידה למצבה השפל, ותשובתי על שאלה זו האחרונה אינה לצד האישה ולחיובה.

אני מעיזה לחשוב שאותן הראיות של "ידידינו" חלשות הן מהיות יסוד לדרישת זכויותינו. אם נחשוב שהאישה צריכה ליהנות מן החיים באותה המידה שנהנה מהם הגבר רק מפני שהיא ממלאה כמותו את כל העבודות בחברה נהיה מוכרחים, אולי, לבוא לידי המסקנה הזאת שהאישה לעולם לא תזכה בהנאה זו. והנה נימוקיי: האישה לא תוכל לעולם, לפי דעתי, ואינה צריכה לעולם, למלא את כל חובות החברה. נניח לרגע שאין כל הבדל בכוחותיהם הגופניים של האישה והגבר – בנוגע לכוח השכלי הריני מקבלת דעת המומחים האומרת שאין הטבע מכריח שיהא הבדל כזה – הלוא גם אז אי אפשר שתמלא האישה אחר התנאי שדורשים ממנה. הרי תקופות שלמות בחייה עסוקה האישה בזה שהיא ממלאה את החוב המוטל עליה על ידי הטבע, חוב מיוחד לה בתור אישה. הפונקציה הספציפית הזאת דורשת ממנה כוח וגם זמן. אותה כמות האנרגיה ואותו הזמן מוציא הגבר על התפתחותו והתקדמותו, ובתוצאות התופעה הזאת נמצא שהאישה מפגרת. ובכדי שלא תהיה מפגרת מאחורי הגבר צריכה היא, אם כן, להיות לא רק שווה אליו בכוחותיה הגופניים והשכליים, כי אם היא מוכרחה לעלות

עליו באלה – חיזיון שאינו במציאות. בכדי שלא ייחלשו גוף האישה ומוחה זקוקה היא לתנאי חיים נוחים יותר מאלה של הגבר, ולעבודה גופנית פחותה מזו שלו – תיקון שאינו אפילו באידיאל האנושיות בסוציאליזם. ובכן החולשה הגופנית של האישה בסדרי החיים הנוכחיים, ואפילו באלה של העתיד המזהיר, הכרחית היא. חולשה זו הינה תוצאת החיים במשך דורות רבים. ולמען תשתווה האישה בכוחותיה אל הגבר, נחוצים שוב דורות רבים ושבמשך הדורות הללו תחיה בתנאים הנקובים לעיל.

הטבע הטיל על האישה חובות מיוחדים, והחברה הייתה צריכה משום כך להקל את חייה לעומת חיי הגבר ולא להגביל את זכויותיה על אשר אינה ממלאה כמותו אחרי כל חובות הציבור. האנרגיה שהאישה מוציאה על פעולותיה המיוחדות איננה הולכת לאיבוד בחברה, ואת האמת הזאת, מפני שהיא ישנה ונושנה, שוכחים כמעט הכול תמיד.

עד כאן שגיאת החברה. אבל איך ביטאה את יחסה האישה אל העוול הנורא של החברה? מה עשתה לטובת שחרורה?

כשנפקחו עיני האישה וראתה את עצמה במצבה הירוד, החלה לחפש אחר הסיבות. מסביב לה שמעה שמשום שהיא אינה לוקחת חלק בחובות החברה אין היא ראויה גם לזכויותיה, כי, כאמור, לא נחשבה לה פעולתה המיוחדה לחובה ולתועלת בשביל החברה. אם האישה אינה יוצאת בעצמה להילחם, למשל, איך אפשר שתבוא להביע דעה אם לעשות מלחמה אם לאו; אם היא אינה יוצרת קודקסים למשפטים – איך תבוא לשפוט וכו׳ וכו׳. הקולות האלה מסביבה החרישו גם בה בעצמה את קול הצדק המוחלט, והאישה החלה להימשך אחרי הצדק המותנה של הציבור, והמעולות שבנשים החלו לדרוש מעצמן ומן האחרות להיכנס אל החברה ולהיאחז בכל ענפי חייה, להתבולל בה. ופה נעשתה השגיאה השנייה, השגיאה מצד האישה ביחס אל מצבה וביחד עם זה גם ביחס אל החברה כולה. היא ראתה את שחרורה בזה שתשתווה עם הגבר בתפקידיהם. היא שמה לב לא לאיכות השתתפותה בחיים, כי אם למהותה. ובמה להשתתף ולקחת חלק הרי היה ברור וידוע: בכל אותן העבודות שבהן עוסק הגבר.

וכאן, לפי דעתי, המכשול העיקרי על דרך האישה. מצד אחד לא שמה האישה ליבה לכל אותם המעצורים הטבעיים אשר לא יתנו לה לעולם להשתוות עם הגבר בתפקידים, ומן הצד השני לא ידעה להעריך לנכון את כל אותן הפעולות שהיא בתור אישה מוכשרה להן יותר מהגבר. היא זלזלה בהן, הזניחה אותן ושמה כל מאווייה באותן העבודות שבהן

הצטיין הגבר. היא לא הרגישה שבחיקוי הזה, ברצותה להידמות לגבר, משתעבדת היא לעבדות אחרת, עבדות פנימית שהיא מסוכנת יותר הרבה מן העבדות החיצונית. אנרגיה רבה מוציאה האישה במלחמתה במעצורים הטבעיים, ומטרתה עוד רחוקה ממנה. מרחק רב מבדיל את האישה מן הגבר בסולם ההתקדמות כמעט בכל המקצועות שאחזה בהם. היא איננה יכולה ליצור, מפני שאינה עומדת בראש. היא איננה סוללת את הדרך, אלא מהלכת בדרך סלולה. עצמיותה, מקוריותה אינה יכולה להטביע את חותמה על פעולותיה, והמקוריות הזאת, החסרה תרגיל, הולכת ואובדה בשדות זרים, וההפסד כפול. מצד אחד אין האישה יכולה להרגיש בכוחה העצמי בעת שהיא תמיד נגררת אחרי אחרים. אין לה הנאה בעבודתה. היא איננה מאושרה. ומן הצד השני, אין המקצועות האלה שהאישה נוצרה למלא אותם יכולים להתקדם באותה המהירות ובאותה ההצלחה הדרושות מפני שמקום האישה נעדר בהם.

בשביל האושר השלם, בשביל ההצלחה הגדולה, נחוצה, לפי דעתי, חלוקת העבודה בחברה בין האישה והגבר.

התפקיד המיוחד של האישה, הגורם לה מצד אחד הפסד זמן וכוחות חיוניים, מפתח בה תכונות ידועות, שערכן החיובי אינו קטן כלל וכלל. אם יש להטיל ספק בזה אם כוחותיהם השכליים של הגבר והאישה שווים הם – הרי אין ספק שברגש עולה האישה על הגבר. ומי יבוא ויגיד את המילה האחרונה שהשכל עדיף על הרגש ולא הרגש על השכל?

אילו ידעה האישה לנצל את תכונותיה אלה בהשתתפותה בחיי החברה, כי אז הייתה היא יכולה להגיע לידי מדרגת יוצרת באמת.

בין חובות החברה צריכה לבחור האישה באלה המתקרבים אל חובותיה הטבעיים, ובין אלה תיטול מקום בראש חובת החינוך. ובשדה החינוך מה יתגלה לנו? בין גדולי הפדגוגים והפסיכולוגים היכן היא ה א ם? היכן האם הרחמניה שאליה משווים את פסטלוצי? אם רחמנייה זו רק אידיאל היא לעת עתה, מושג מופשט בעלמא.

האישה תמצא את מקומה בחברה רק אז כאשר תימצא בין גדולי המחנכים. ולא רק להימצא שם צריכה האישה, כי אם לשלוט שם. אין צורך, דומני, להוכיח את יתרונה על שדה החינוך. האישה ההרה היולדת, המניקה והמגדלת – מי כמוה יכול לחדור אל הפסיכולוגיה של הילד, אל נשמת חבר החברה העתיד.

פסטלוצי: יוהן היינריך פסטלוצי (1746–1827) היה מחנך והוגה שוויצרי ממייסדי הפדגוגיה המודרנית. שיטתו הליברלית הייתה מבוססת בעיקר על משמעת באמצעות עבודה, כבוד, ומעל לכול אהבה ואמון.

האישה שואפת ללכת יד ביד עם הגבר, אבל מאחר שהיא מקבלת עליה את כל הפעולות בחיים הציבוריים – כי אז היא נגררת רק אחרי הגבר ואינה מלווה אותו בדרכו. היא תלך איתו יד ביד רק אז כשתמלא אחר אותן הפונקציות שהן דורשות ממנה את תכונותיה המיוחדות, רק אז כשגם היא תוכל ליצור, כשגם היא תוכל לעמוד בראש. בשני שבילים ילכו הם, ואולם בשורה אחת ואל מטרה אחת – אל השלמת החיים.

שורה שלמה של עבודות הדורשות את לב האם, את לב האישה והאחות, מחכה לה לאישה. האינווילידים, היתומים, החולים, בעלי המומים – כל אותם האומללים שהטבע העליבם ואִמללם. רק האישה צריכה לגשת אליהם, רק היא תדע להביא ניצוצות אושר לתוך חייהם המרים. גם בעבודות האלה, כמו בחינוך, לקחה האישה עד כה חלק מעט, ואם גם עשתה ופעלה במקצוע זה, הינה חסרה עבודתה שיטה ודעת.

אינווילידים: בעלי מוגבלות, נכים.

לחנך דור בריא בגוף וברוח – זאת אומרת: לברוא את החברה, לעזור לאומללים – הווה אומר: לשומרה ולהבריאה. היש עוד תפקיד חשוב מזה?

ובעד מילוי תפקיד זה תהיה האישה ראויה לכל הזכויות שבחברה.

ואולם בכדי שיכירו האחרים בערך העובדה הזאת נחוץ הוא שקודם כול תכיר בו האישה עצמה. צריך שהאישה תבין סוף סוף כי אכן שונות הן התכונות שלה ושל הגבר, ובהתאם לתכונות אלה שונות גם הפעולות, ואולם על פי ערכן שוות הן.

וכשתכיר החברה בערך הפעולות המיוחדות של האישה ותשיב לה בזכותן את זכויותיה, וכשהאישה תרגיש עצמה כאזרח חופשי בחברה – אז יהיה מקום גם לכישרונה החופשי של האישה. אישה כי תיכנס אז אל היכל המדע והאומנות תוכל לעמוד על גובה אחד עם הגבר, כי רק אישה זו תקרב אל ההיכל הקדוש שנטייתה וכישרונה החופשיים יובילוה אליו. שום דבר חיצוני, שום חשבונות לא יהיו אז בגורמים שידחפוה אל הדעת. מתוך חופש תעשה זאת, ולא מתוך רצון לחקות את הגבר. כישרונה החופשי ונטייתה הפנימית של האישה יוכלו להעמידה אז בשורה אחת עם הגבר בלי אותה ההתאמצות של האישה מהיום למען הגיע אל המצב הגבוה הזה.

ובשעה שאנו עומדים לבנות את חיינו הלאומיים, אין כל ספק שצריך להשתדל לבנותם על יסודות חדשים ובריאים. אנחנו צריכים להוציא

את התועלת האפשרית מן הגלות וטלטוליה. רבות סבלנו בה, אך גם ללמוד יכולנו ממנה הרבה. אל נכניס אל חיינו החדשים שרידי מחלות שונות. במובן ידוע מאושרים הננו עתה יותר מהרבה עמים אחרים. בשעה שאצל עמים אחרים נחוצה עתה מלחמה גדולה בכדי לשנות את סדרי החיים – נחוצה אצלנו עבודה ליצירת סדרי חיים. דומה: לבנות מחדש נקל יותר מלתקן. רעות רבות שנלחמים עתה בהן האנשים – עלינו לא להילחם בהן, כי אם לקדם את פני הרעה. ניזהר נא בחיינו החדשים מחיקוי בכול. החיקוי יש שהוא מועיל ויש שהוא מזיק. כל דבר טוב ויפה במקומו ובזמנו.

האישה העברייה איננה צריכה ברגע זה לשכוח את תפקידה הלאומי, ולכן אין היא יכולה להשתוות בכול אל האישה של אומות העולם. ברגע זה חלה עליה עבודה חשובה. צריך להתבונן היטב אם הדור מוכן לעבור את גבולות המדבר ולהיכנס אל הארץ, ואת העבודה הזאת, כאשר אחשוב אנוכי, צריכה לעשות האישה העברייה. אם תהיה האם העברייה טובה, יהיו גם הבנים העבריים טובים, ואז תימצא האומה וכל קנייניה בידיים בטוחות. להפוך את בני הגלות לבני חורין – זה תפקידו של החינוך, ועל המחנכת העברייה למלא אחר תפקיד זה.

אבל זו שחסרת חינוך היא – איך תחנך?

צריך, אפוא, ליצור את המחנכת, את האישה הטבעית והבריאה. אצלנו נמצאים שני טיפוסי האישה שאותם דורשים בעלי שתי ההשקפות הקיצוניות הנזכרים לעיל. ישנה אצלנו האישה שנסגרה בארבעת כותלי ביתה, זו שבעלה ובניה ממלאים את כל עולמה. זהו יצור חסר כל רצון וכל שאיפה, זוהי בריאה שבה משתקף רצון אדוניה, שאיפות בעלה. לאישה הזאת אין עצמיות. עצמיותה התמזגה בזו של הגבר. וישנה אצלנו גם אותה האישה אשר בהרגישה את קשיי הנשימה בעולם הצר שבו נשארה כלואה דורות הרבה התפרצה מתוך גבולותיו, ומתוך התמרמרות זו הולכת היא ומתרחקת מכל זה שהיה נעוץ בתוך החיים ההם שהזניחתם. אישה זו כועסת על החברה ועושה את רצונה, היא מתקוממת נגדה ונכנעת לה. גם האישה הזאת חסרה עצמיות, היא מקבלת מן החברה שנכנסה לתוכה ואינה נותנת לה משלה מאומה.

נחוץ לנו טיפוס אישה שלישי. זו האישה אשר תדע לשמור על אופייה, על תכונותיה. האישה אשר תבוא אל החברה בתור אישה, אשר תוכל להטביע על החיים גם את חותמה שלה ולתת להם גוון חדש.

אישה עברייה חדשה זאת תיקח חלק כחלק עם הגבר בחיינו החברתיים. אנחנו נחדל להילחם בעד הזכות להשתתף בחיי הלאום, כי

נשתתף בהם במעשה, כי ענפי חיים שלמים יהיו בידינו. אנחנו נחדל להשתעשע במילים: "הצדק איתנו – ובו הכוח", כי כוח אחר יהיה בידינו, כוח מעשי.

אבל למען הגיע אל הרגע המאושר הזה נחוצה עבודה, נחוצה פעולה. נשתף את כל כוחותינו, נרכז את כל התאמצותנו לעבודה הגדולה הזאת ביצירת הטיפוס השלם של האישה העברייה.

נסתדר כולנו בהסתדרות אחת כללית של כל ארץ ישראל, ונחרות על דגלנו: הרמת מצבה של האישה העברייה והשתלמותה.

בהסתדרות הזאת תוכלנה לקחת חלק נשים מכל שדרות העם. בתור אדם יכולה האישה לספח את כל כוחותיה אל אותה המפלגה הכללית הקרובה לרוחה ולליבה על פי השקפותיה החברתיות והמדיניות. ואולם בשאלת האישה שוות הן כל הנשים, ורק הן תוכלנה לפתור את השאלה הזאת.

יבואו ויאמרו לי שהמפלגות הסוציאליסטיות מטפלות כבר בשאלה זו, ואין צורך להתבדל בשבילה להסתדרות מיוחדה. אבל על כך הנני עונה: כשם שאי אפשר שבשאלת הפועל ידון הקפיטליסט, כי הראשון משועבד לשני, כן לא ייתכן שבשאלת האישה יטפל הגבר. הפועל משועבד שעבוד אחד, והפועלת משועבדה שעבוד כפול. זהו בדרך כלל.

ואולם לגבי חיינו ברגע זה טעם אחר, שבשבילו מוכרחות הנשים להסתדר להסתדרות מיוחדת. מטרתנו היא להרים את מצב האישה העברייה, להעלותה, להראות לה אופקים רחבים יותר, אבל למען גשת אל האישה שברחובנו אל נא נזלזל ברגשותיה הדתיים, כי באופן כזה לא נצליח. אל האישה שאנו חפצות לפעול עליה ולהשפיע צריכה לגשת אישה.

עוד שאלה אחת עומדת על הפרק, שגם בה מטפלות המפלגות הקיצוניות, וזוהי שאלת הפרוסטיטוציה; וגם בשאלה זו מוטב לנו שנטפל בה אנחנו. אין עוד לעצום העיניים משאלה זו. עם "פתיחת העולם" יתחילו לחדור אל ארצנו הקפיטליסטים, ויד ביד איתם יחדרו גם חיי המותרות והגיהוץ [?] החיצוני. החיים יתייקרו, ובעקבות כל אלה תתפתח הפרוסטיטוציה בכל צורותיה השונות. אומרת אני "תתפתח", מפני שאת שורשיה כבר הכתה זו בארצנו. עתה אפשר עוד להחניקה ולא לתת לה להתפשט. אנחנו הנשים נדרוש את הלאמת האינדוסטריה והקפיטל ביתר תוקף, ועל ידי השתתפות

האישה בהנהלת ענייני העם נוכל לשרש את הרעה הזו עם שורשיה ולהיטיב את המצב הכללי של הפועלת.

יש לנו, לפי הנראה, גם עבודות רבות משותפות עם הגבר. והאישה העברייה שתשב בבית הלאומי העברי תוכל ותצטרך לא רק לפתור את שאלותיה המיוחדות, כי אם גם לקחת חלק בשאלות כלליות רבות.

יבואו ויאמרו לי עוד: למה לברוא הסתדרות נשים בשעה שכמעט בכל עיר יש אגודה כזאת? ראשית, מציעה אני לברוא הסתדרות אחת כללית לכל ארץ ישראל, ושנית, הנני מציעה להרחיב את הפרוגרמה. לא להסתפק בתיקון המצב הכלכלי, כי אם לעשות שינויים רדיקליים במצב הכלכלי והרוחני של האישה.

"הסתדרות האישה העברייה" צריכה להקיף את כל שאלות האישה העברייה בארץ ישראל כולה.

הצעה לפרוגרמה של הסתדרות זו:

1. החינוך וההשכלה הנמוכה והבינונית של העם.
2. בתי היתומים, בתי חינוך לבעלי מומים, בתי האינווילידים.
3. בתי חולים וההיגיינה של העם.

1. הרמת המצב הכלכלי של האישה על ידי:
   א. פתיחת בתי מלאכה לכל המקצועות השונים.
   ב. פתיחת מטבחים משותפים.

2. הרמת המצב הרוחני של האישה על ידי:
   א. שיעורי ערב.
   ב. הרצאות פופולריות.
   ג. נשפים וטיולים.

3. הרמת המצב המוסרי של האישה על ידי הלאמת האינדוסטריה והקפיטל.

האמצעים: האישה משתתפת על ידי בחירות כלליות בכל המוסדות הציבוריים: באספה המייסדת, בוועד החינוך, בעיריות, בוועדי המושבות וכדומה.

*

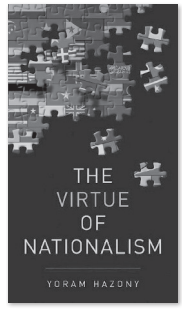
אין אני מסמנת פה אלא את הקווים העיקריים של הפרוגרמה. לעבדה ולהוסיף עליה נוכל בכוחותינו המשותפים בתוך ההסתדרות. (בתוך הפרוגרמה הנני מציעה רק את העבודות המיוחדות לאישה, ואינני מסמנת עבודות משותפות לה ולגבר, כי מקומן בהסתדרויות הכלליות).

הבה ונסתדר תחת דגלה של האישה העברייה!

ביקורת

להציל את הלאומיות מהלאומנים

אם יש מסר פוליטי השוזר את המקרא כולו, הרי הוא זה: כדי להיות ראויים לעצמאות על בני ישראל לזכור שיש ייעוד נעלה ממנה. לישראל ולאמריקה לאומיות ייחודית, החורגת אל האוניברסלי | מאיר י׳ סולוביצ׳יק



The Virtue of Nationalism

Yoram Hazony

Basic Books, 2018 | 304 p.

לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּּ. וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה. וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר, וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה. (בראשית י״ב, א־ג)

אני נושא תמיד עיניי אל ההתיישבות באמריקה בהוקרה ובפליאה, שכן זוהי פתיחתו של מהלך גדול בהשגחה האלוהית להארת אופל הבערות ולשחרור חלקה המשועבד של האנושות בכל קצווי תבל. (ג׳ון אדמס)

בפברואר 1861 עזב אברהם לינקולן את ביתו במדינת אילינוי ויצא למסע אל טקס ההשבעה שלו לנשיאות. האתגר שעמד בפניו – כך אמר בפומבי – היה גדול מזה

הרב מאיר י׳ סולוביצ׳יק, רבה של קהילת שארית ישראל בניו-יורק, הוא מנהל מרכז שטראוס לתורה ולמחשבת המערב בישיבה יוניברסיטי. המאמר ראה אור בכתב העת קומנטרי בספטמבר 2018, והוא מתפרסם כאן באדיבותו. תרגם מאנגלית: צור ארליך.

שעמד בפני ג'ורג' וושינגטון בזמנו. מדינות אחדות כבר פרשו מהאיחוד של ארצות הברית. אחרות, וביניהן וירג'יניה, עתידות היו לעשות כן במהרה. משא כבד, יוצא דופן, התגלגל על הנשיא החדש: לא רק להציל את האיחוד, אלא גם לשכנע את האומה שהאיחוד ראוי לשימור. הוא עשה זאת בסדרה של נאומים יוצאי דופן בתחנות לאורך הדרך לוושינגטון הבירה. בעיר טרנטון, בפני האספה המחוקקת של מדינת ניו־ג'רזי, נדרש לינקולן למאבק ההרואי של ג'ורג' וושינגטון בטרנטון זו עצמה, ולנעוריו שלו, של לינקולן, עת הושפע עמוקות מדברים שקרא על המהפכה האמריקנית:

> אני זוכר שחשבתי אז, אף כי נער הייתי, שהראשונים נלחמו בוודאי למען דבר שהוא מעבר לפשוט ולמתבקש; דבר שהוא אפילו יותר מעצמאות לאומית; דבר הטומן בחובו הבטחה גדולה לכל באי עולם מעתה ועד עולם. אני חרד במיוחד לכך שהאיחוד, החוקה וחירויות העם יתמידו להתקיים על פי הרעיון המקורי שהניע את מאבקם של הראשונים. אכן, אהיה מאושר אם אזכה להיות כלי צנוע בידיו של הכול־יכול ובידי העם הזה, עמו הכמעט נבחר, לשימור מושא המאבק הגדול ההוא.

בהגיג מרשים זה טבע לינקולן צירוף מרתק. אמריקה, טען, היא "עמו הכמעט נבחר" של אלוהים. דומה שהוא רמז שהעם הנבחר המקורי, עם ישראל המקראי, נולד לא רק לשם קיום לאומי, אלא גם למען דבר נעלה וגדול יותר, שבגללו יתברכו בו כל משפחות האדמה. סיפורה של ארה"ב הוא הקבלה וחיקוי לסיפורו זה של עם ישראל. היא נוסדה לא רק כמעשה של נטילת "עצמאות לאומית", אלא להגשמת "הרעיון המקורי", המכונן, של חירות ושוויון, רעיון שטמונה בחובו "הבטחה גדולה" לעולם כולו. לדידו של לינקולן, חיקוי זה של עם ישראל הוא גלעין האקספציונליזם האמריקני: התפיסה העצמית של ארה"ב כאומה ייחודית ודגולה שהוטלה עליה שליחות.

ועדיין, כפי שלינקולן מקפיד לומר, אמריקה אינה העם הנבחר אלא ה"כמעט" נבחר. להבדיל מאומות אירופה הנוצרית, שראו עצמן כיורשות העם היהודי וכנעלות עליו, אמריקה מְחקה אותו אך אינה מחליפה אותו. יתרה מכך: לעם ישראל מבטיח אלוהים שיגאל אותו גם אחרי שיחטא וישרך דרכיו – ואילו העם ה"כמעט נבחר" חייב לשמור אמונים לרעיונות המשווים לה את גדולתה, ואם לא כן יחדל מהתקיים.

דבריו של לינקולן בטרנטון מזכירים לנו שאי אפשר להבין את ארה"ב בלי ללמוד על ישראל המקראית ועל תפיסת הלאומיות במקרא. מתוך ידיעה זו אנו ניגשים אל ספרו החדש של יורם חזוני *The Virtue of Nationalism* (בתרגום חופשי: "המידה־הטובה של הלאומיות", וגם "סגולת הלאומיות"). יש להסיר את הכובע בפני חזוני המממש בהצלחה שליחות פילוסופית ראשונה במעלה: הצבת המקרא במרכז הגותו הפוליטית. רבים היללו את חיבורו האחרון כניסוח ראוי־לשמו של המגמה הלאומית הסוחפת עתה את ארה"ב ועוד מדינות רבות. בה בעת, עלינו לשאול אם גרסת

הלאומיות שחזוני מקדם משקפת את עושר ההבנה של לינקולן לא רק על אמריקה, אלא גם על ישראל הקדומה.

חזוני מנגיד בספרו החדש בין שתי משנות פוליטיות, הלאומיות והאימפריאליזם. בעיניו, הלאומיות "סבורה שהעולם מתנהל על הצד הטוב ביותר כאשר אומות יכולות להתוות את דרכן העצמאית בכוחות עצמן, לטפח את המסורות שלהן ולקדם את ענייניהן בלי התערבות". זאת, הוא אומר, "בניגוד לאימפריאליזם, השואף להביא לעולם שלום ושגשוג באמצעות איחוד האנושות, במידה נרחבת ככל האפשר, תחת שלטון מדיני יחיד".

"מרד בעריצים הוא ציות לאל": בני ישראל בורחים מפרעה בים סוף. החותם שהציעו ג'ון אדמס ותומס ג'פרסון עבור ארצות הברית עם ייסודה, 1776.

מיהם אותם אימפריאליסטים? בראש ובראשונה אלה אותם מנהיגים אירופים בעשורים שלאחר מלחמת העולם השנייה שחלמו על איחוד שבו תחלוש הזהות האירופית על הזהויות הלאומיות הייחודיות: המיזם האנטי־לאומי האולטימטיבי. ועם זאת, המונח מכוון גם למובנו המוכר יותר, לאותם שוחרי אימפריה נלהבים במאות ה־19 וה־20. וכך, הספר יכנס באותה משבצת את בנג'מין דיזראלי ואת נשיא האיחוד האירופי ז'ן קלוד יונקר, שלא לדבר על צ'רצ'יל.

אך לא רק חסידי האיחוד האירופי והבריטים הוויקטוריאנים סופגים את חיציו של חזוני. בלב האימפריאליזם, הוא גורס, מקננת התשוקה להנחיל אמת אחת בקרב עמים שונים. את ביקורתו זו הוא מפנה במפורש לצ'רלס קראוטהמר המנוח ולחבריו הניאו־שמרנים. כאשר נפלה ברית המועצות, קראוטהמר אבחן את הימים כ"רגע חד־קוטבי", חלון היסטורי של הזדמנות מיטבית למעצמת העל היחידה, ארצות הברית, להשתמש בכוחה לקידום האידיאלים שלה. הדבר, כותב חזוני, הוא "המשך מודע של מסורת פוליטית אימפריאליסטית".

נראה אולי מוזר למנות את קראוטהמר עם האימפריאליסטים, שהרי הוא הדגיש פעמים רבות שארה"ב היא תופעה ייחודית בתולדות המעצמות בעולם – בהיותה מעצמה שאינה מעוניינת בתפיסת ארצות חדשות. חזוני מציין זאת בהערת שוליים, ומשיב על כך שאימפריאליזם אינו בהכרח תשוקה להרחבת שטח, אלא היא "ביטוי לתיאבון לשליטה על עמים אחרים". תיאבון זה, הוא גורס, מתבטא בתזה של קראוטהמר.

מה הבעיה בשימוש בכוח כדי להשפיע על עמים אחרים? לדעת חזוני, זו הפרה של החוכמה המדינית המקראית, חוכמה שלטענתו מיטב ההוגים הפוליטיים הפרוטסטנטים אימצו. זוהי הלאומיות המקראית, ולדבריו היא מיוסדת על שני

עקרונות:

> **המינימום המוסרי הנדרש לממשלה לגיטימית.** ראשית, על מנת שהמלך או השליט ימשול בבני עמו בזכות, עליו להגן על חייהם, משפחותיהם ורכושם, לקיים משפט צדק, לקיים את יום השבתון ולהכיר בפומבי באלוהים. ...
>
> **זכות ההגדרה־העצמית הלאומית.** שנית, אומה שהינה מלוכדת וחזקה דיה כדי להבטיח את עצמאותה המדינית תיחשב בעלת מה שהוגדר לימים זכות להגדרה עצמית... אף כי הוסכם שיש דרישות סף טבעיות לקיום חברה מתוקנת, אשר בהתאם לעיקרון הראשון הן מחייבות כל ממשל, לא הייתה ציפייה שכל האומות תהיינה זהות במחשבתן, בחוקיהן ובאורחות חייהן.

חזוני ממשיך וטוען כי גישה זו עומדת בניגוד חריף לאינטרנציונליזם של שלושת העשורים האחרונים, שהמטיפים לו מייחלים כי "הקהילייה הבינלאומית תהיה מעכשיו כפופה ל׳מִמשוּל גלובלי׳. בעולם יהיו משטר משפטי אחד ומערכת כלכלית אחת, שיישלטו בידי אמריקנים ואירופים על פי דוקטרינות ליברליות. ואם מדינה ׳תפר את הכללים׳ של סדר עולמי חדש זה, כפי שקרה בסרביה, בעיראק ובלוב, כי אז יגיע לזירה הצבא האמריקני, יחד עם יחידות מייצגות ממדינות אירופיות, וישיב את משטר החוק לאיתנו".

אפשר כמובן למתוח ביקורת על מידת החוכמה והתבונה של המבצעים הצבאיים הללו, אך לא ברור מדוע הם מגלמים אימפריאליזם על פי הגדרתו של חזוני. האם עיראק, לוב וסרביה שומרות על "המינימום המוסרי הנדרש לממשלה לגיטימית"? אם התשובה חיובית, מסתבר שהמינימום המוסרי המקראי הוא אכן מינימלי ביותר.

*

הבה נשאל: האם סיפורה של ישראל המקראית מלמד אותנו שעצמאות של אומות היא דבר טוב בפני עצמו?

התגובה התיאולוגית המוצלחת ביותר לשאלה זו היא פרפראזה על דברי הכומר לאבג׳וי ב׳משפחת סימפסון׳: "תשובה קצרה: ׳כן׳ בתוספת ׳אִם׳; תשובה ארוכה: ׳לא׳ בתוספת ׳אבָל׳". כמאמר חזוני, האומה הישראלית אכן נולדה בהתנערות מאימפריה חזקה, רודנית ולא־מוסרית. אומה זו אכן הקימה מדינה בארצה, ובמידה רבה עמדה בפני הפיתוי האימפריאלי. אומנם היא הצמיחה חזון אחרית־ימים שבו כל העמים מכירים באלוהי ישראל, אבל חזון זה לא כלל הטמעה של עמים אלה בישראל, אלא הותיר לכל עם לכונן עם אלוהים ברית ייחודית משלו. אפשר בהחלט להנגיד בין חזון המקרא לבין שירו של ג׳ון לנון ׳דַמְיינו׳, הנכסף לעולם שבו "אין ארצות" ורואה בכך את הדרך היחידה לשלום על פני האדמה. אין ספק שרוב חסידיה האוטופיים של

אירופה מטמיעת־העמים מחזיקים בעמדה שאינה עולה בקנה אחד עם ההשקפה המקראית.

ועדיין, האומה הישראלית הקדומה נוצרה בדרך שונה מאוד מזה שבו נוצרו אומות אחרות. יתרה מכך, עצם סיפורה המכונן נועד להזכירנו כי חירותה הלאומית איננה מטרה העומדת בפני עצמה, אלא אמצעי להיענות לייעוד הברית. עם ישראל קיים, כאז כן עתה, לא רק למען עצמו אלא לצורך מימושה של תוכנית אלוהית שכל משפחות האדמה יתברכו בה.

התיאולוג מייקל וישוגרוד כתב שאף על פי שעם ישראל הוא לאום, לאומיותו לא נוצרה בתחומי ארצו. על פי התורה, עם ישראל קם בסיני לפני שנכנס לארץ. "אין עוד עם שבזיכרונו הלאומי נמצאת **כניסה** לארצו", הוא אומר. בכל יתר המקרים, "עם נולד מאדמה שהיא אימו. העם אינו מקדים את הארץ". ישראל הייתה לאומה בברית סיני; או אם תרצו, הערבות של כל ישראל זה בזה מתקיימת רק דרך מחויבותם לנאמנות לאלוהי ישראל ולתורתו. כל זה נועד להזכיר לבני ישראל, גם כאשר ייכנסו לארצם וייכנסו לשגרה המתעתעת של חיי ממלכה רגילים, שיש להם ייעוד נעלה יותר מעצם הקיום המדיני.

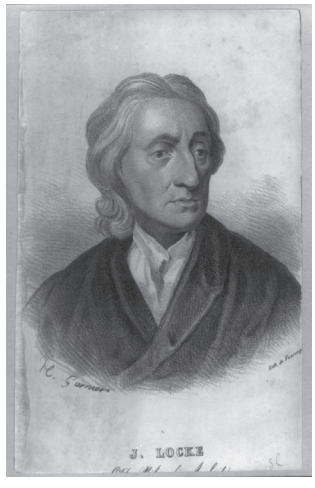
לאור זאת עלינו לבחון את טיעונו מבוסס־המקרא של חזוני. לדבריו, התנ"ך רואה במערך של מדינות לאום עצמאיות את הסדר הבינלאומי המועדף, שכן הוא מונע את אנרכיית השבטיות ואת רודנות האימפריאליזם גם יחד. על פי המקרא, כותב חזוני, מדינה חופשית נוסדת כאשר מנהיגי שבטים "משתתפים בבחירת שליט האומה ומייעצים לו כאשר הכרעות חשובות עומדות על המדוכה. בדרך זו, נאמנותו של הפרט למדינה באה מתוך נאמנותו להוריו, לשבטו ולעמו". המקרה המפורסם ביותר של איחוד שבטים כזה, הוא ממשיך, "הוא המקרה של ישראל הקדומה, ששימש מופת למדינת הלאום".

אך יש כאן בעיה אחת: לא כך נולד ישראל. בני ישראל היו לאומה בברית הר סיני, ובקבלתה המחודשת בערוב ימי משה בערבות מואב. מנהיגי השבטים לא השתתפו בבחירת מנהיגם, שכן את משה בחר אלוהים, וגם את יהושע יורשו. כאשר שבטי ישראל התאחדו תחת שלטונם של מלכים, מלכים אלה, שאול ואחריו דוד, נמשחו לא בידי נציגי העם אלא בידי אלוהים ונביאו, ואלה מבני ישראל שסברו שמוטב לבחור במנהיג אחר נחשבו בוגדים ואף כופרים, מכחישי הבחירה האלוהית. ישראל המקראית היא אומה, אך שוב ושוב מזכירים לה שהיא קיימת למען הברית, ולא הברית למענה.

וכך, בשירת הפרידה שלו, שירת האזינו, משבח משה את הלויים שהענישו את הסוגדים לעגל הזהב על כי העמידו את נאמנותם לברית **מעל** למה שחזוני מכנה נאמנות להורים, לשבט ולאומה: "הָאֹמֵר לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ 'לֹא רְאִיתִיו' וְאֶת אֶחָיו לֹא הִכִּיר

וְאֶת בָּנָיו לֹא יָדָע, כִּי שָׁמְרוּ אִמְרָתֶךָ וּבְרִיתְךָ יִנְצֹרוּ" (דברים ל"ג, ט), כלומר שמירת הברית מצדיקה במידת הצורך התנכרות למשפחה.

ישנם אם כן לאורך העלילה המקראית רגעי מפתח שבהם ההעדפה לכאורה של המקרא ללאומיות נזנחת לגמרי לטובת ענייני הברית. פילוג הממלכה לאחר ימי שלמה הוא עונש על ששלמה עבר על דברי התורה. המלך צדקיהו (והעם כולו) נענשים על כי לא שמעו לירמיהו, שהורה לבטוח בה׳ ולהיכנע לבבל, והתעקשו על העצמאות הלאומית. ומאלף מכול: ה׳ מאמץ אל חיקו את האימפריה הפרסית בהנהגת כורש, ומכריז עליו כמשיחו על שום שאפשר את שיבת ציון וחידוש הברית בימי עזרא: "כֹּה אָמַר ה׳ לִמְשִׁיחוֹ לְכוֹרֶשׁ אֲשֶׁר הֶחֱזַקְתִּי בִימִינוֹ לְרֶד לְפָנָיו גּוֹיִם ... לְמַעַן עַבְדִּי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל בְּחִירִי, וָאֶקְרָא לְךָ: בִּשְׁמֶךָ אֲכַנְּךָ וְלֹא יְדַעְתָּנִי (ישעיהו מ"ה, א־ד).



מושמץ בידי חזוני, נערץ על ידי המייסדים: ג׳ון לוק (מאוסף ספריית הקונגרס)

אם יש מסר פוליטי מרכזי לעם ישראל השוזר את המקרא כולו, הרי הוא זה: כדי להיות ראויים לעצמאות עליכם לזכור שהיא ניתנת לכם לצורך ייעוד שהוא נעלה ממנה עצמה. כיוון שכך, לא קל להשוות את סיפורו של עם ישראל לסיפוריהם של עמים אחרים. חזוני, בהתייחסות מעניינת למקרא, טוען שלא רק היחיד אלא גם הקולקטיב יכול לחוות חופש, ושעצמאות לאומית יכולה לשמש תשתית לשגשוג של האדם: "האם באמת אפשר לדבר על חופש של אומה? כמובן, על עם ישראל מסופר ששמח במנוסתו מבית־העבדים המצרי ומים סוף, וסוג זה של חופש של אומה מאימפריה נחוג מדי שנה בימי עצמאות בצ׳כיה, ביוון, בהודו, באירלנד, בישראל, בפולין, בסרביה, בקוריאה הדרומית, בשווייץ, בארה"ב ובעוד מדינות רבות".

שוב, אין הדבר מדויק. קראו בשירת הים, שירת הגאולה של בני ישראל מעבדות מצרים ומסכנת הטביעה בים סוף, ותראו מה מועטה ההתייחסות ל"חופש של אומה מאימפריה". השבח וההודיה ניתנים שם לה׳ שהראה את כוחו לעולם: "אָשִׁירָה לַה׳ כִּי גָאֹה גָּאָה, סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם. עָזִּי וְזִמְרָת יָ־הּ וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה. זֶה אֵ־לִי וְאַנְוֵהוּ, אֱ־לֹהֵי אָבִי וַאֲרֹמְמֶנְהוּ". העברים שרים על יציאת מצרים לא כעל שחרור לאומי אלא בקול של אומה החבה עתה הכול לאלוהים, אומה שייעודה הוא הרבה מעבר לשחרור עצמו.

ספק אם כן אם שווייץ או יוון חוגגות כיום את עצמאותן בדרך שעם ישראל חגג על הים. אומנם, ארה"ב אכן חוגגת כך, או לפחות חגגה. בשנת ייסודה, 1776, המליצה ועדה בהשתתפות בנג׳מין פרנקלין, תומס ג׳פרסון וג׳ון אדמס לקונגרס הקונטיננטלי (הרשות המחוקקת של ארה"ב בראשיתה) שבחותם הרשמי של ארה"ב יצוירו משה

ופרעה על ים סוף, עם סיסמה הקושרת את שחרור המושבות בעניין נעלה ואוניברסלי יותר: "מרד בעריצים, ציות לאלוהים". תנועות לאומיות רבות היו בעולם, אך רק זו האמריקנית, ברגעיה הגדולים, ראתה אתה עצמה "העם הכמעט נבחר".

ועדיין נשארת שאלה. הברית עם בני ישראל היא התורה. היא שכוננה אותם כעם בהר סיני, ושוב בערבות הירדן. מהו מסמך הברית של "העם הכמעט נבחר" של לינקולן?

*

האיש הרע בספרו של חזוני הוא ג'ון לוק. לדעתו של חזוני, תיאוריות הנאורות של לוק הולידו את רוסו ואת קאנט, אבות האנטי־לאומיות האירופית. בעיניו, גדולתן של ארה"ב ובריטניה באה להן דווקא מפני שלמדו מפילוסופים שאינם לוק.

מה הופך הוגה חשוב זה בן המאה ה־17 לבעייתי עד כדי כך? לוק הגה את תיאוריית האמנה החברתית, ובכך, כותב חזוני, הוליד מדינה "שהיא תוצר של הסכמה בלבד: יחידים מרגישים שחייהם ורכושם אינם בטוחים דיים, ועל כן בוחרים לכרות אמנה שתגונן על האינטרסים שלהם". לוק מתמקד בחירות הפרט. חיבורו 'המסכת השנייה על הממשל' אומר מעט מאוד על קשרי המשפחה, השבט והעם. במציאות, לעומת זאת, "אומות הן קהילות המאוגדות בקשרי נאמנות הדדית, והן מנחילות מסורות ייחודיות מדור לדור".

האומנם לא הייתה ללוק השפעה עצומה על ארה"ב? האומנם לא תרמה תורת חופש הפרט ומקור הממשל שלו תרומה יסודית להבנתה העצמית של אומה זו? נראה שחזוני ישיב בשלילה. בפולמוס מעניין בכתב העת המקוון 'מוזאיק', עמד פיטר ברקוביץ על חשיבות תיאוריית החירות של לוק לארה"ב, וציין כי אנו האמריקנים חבים ללוק "את תפיסותינו בדבר המגבלות הנאותות על עוצמתה של הממשלה והאמצעים היעילים להגבילה – סוגיות מרכזיות במסורת המודרנית של החופש". חזוני בתשובתו הכחיש את השפעתו של הפילוסוף על המסורת הפוליטית האנגלו־אמריקנית, ודרכה על ארה"ב. "אל מול משנתו של בית סטיוארט בדבר הזכות האלוהית שיש למלכים לשלוט", קבע חזוני, "עמדו בגבורה לא רדיקלים מבית מדרשו של לוק כי אם לאומנים אנגלים ומשפטנים אנגלים מן השורה, בהנהגת אדוארד קוֹק וג'ון סֶלדן, השמרנים האמיתיים של אנגליה בת ראשית המאה ה־17... החירויות שאנשים אלה הגנו עליהן עוגנו בידי תלמידיהם בחוק הזכויות האנגלי בשנת 1689, החוק שבתורו הוליד את חוקת ארה"ב ואת כתב הזכויות האמריקני. אף לא אחד מן המסמכים הללו מאזכר את תיאוריות הזכויות האוניברסליות של לוק (אף כי הכרזת העצמאות האמריקנית מאזכרת אותן)".

האמת היא שהכרזת העצמאות האמריקנית לא רק "מאזכרת" את תיאוריית הזכויות האוניברסליות של לוק, אלא אף מציגה אותה כגלעין הרעיון האמריקני. כפי שחזוני

מודה במובלע, הרעיון שכל בני האדם נבראו שווים ושיש להם זכויות שאינן ניתנות להכחשה לקוח ישירות מפתיחת ׳המסכת השנייה׳ של לוק. איש לא פקפק בכך בזמנו, וגם לא בזמן שחלף מאז. ריצ׳רד הנרי לי, שהגיש לקונגרס הקונטיננטלי את הצעת ההחלטה בדבר הכרזת העצמאות, הטעים כי הטענות העיקריות בהכרזה המוצעת "הועתקו מהמסכת של לוק על הממשל". בהמשך, מתנגדיהם של מכתבי ׳הפדרליסט׳ של ג׳פרסון (מאמרים בזכות אשרור החוקה האמריקנית) טענו שג׳פרסון "גנב מהמאמרים של לוק". ג׳פרסון מצידו אישר שכתב את המסמך "לא מתוך כוונה להעלות עקרונות או רגשות מקוריים" אלא כ"ביטוי לנפש האמריקנית" השואב מכתבי ההוגים הפוליטיים החשובים ביותר, ובכללם לוק.

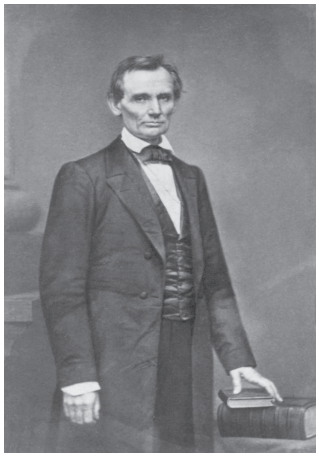
אין פירוש הדבר שרק לוק השפיע על נוסח ההכרזה. צודק חזוני בציינו את חוסריה של תורת לוק; אולם האבות המייסדים השלימו את החסר בהוסיפם להכרזה מושגים מקראיים. ג׳פרסון הכין טיוטה שמיעטה באזכור רעיונות עבריים; אך אלו נוספו על ידי חברים אחרים בקונגרס הקונטיננטלי. התיקונים שלהם הבטיחו כי זכויות הפרט שג׳פרסון הציב במרכז הניסוי האמריקני לא רק יתוארו כמתת האל, אלא גם יופעלו רק בחסותו – כאמור בפתיחת הפסקה העיקרית בהצהרה, פסקת הסיום: "לפיכך אנו, נציגי ארצות הברית של אמריקה, נאספנו בקונגרס הכללי, ואנו פונים אל השופט העליון של כל באי עולם ומבקשים ממנו שיראה את צדקת כוונותינו". הפסקה וההצהרה כולה נחתמות במחויבות של החותמים לברית משותפת בחסות האל: "ולקיום הכרזה זו, תוך ביטחון איתן בחסותה של ההשגחה העליונה, אנו מתחייבים באורח הדדי, זה בפני זה, בחיינו, בנכסינו ובכבודנו".

ניסוחים אלה ושכמותם עזרו להכניס את הכרזת העצמאות למה שההיסטוריונית המנוחה פאולין מאייר כינתה "כתבי הקודש האמריקניים". הרב יונתן זקס טען שארה"ב מתייחדת בכך שצירפה יחדיו את תיאוריית האמנה החברתית של לוק עם תפיסת הברית המקראית, וכך יצרה שפה פוליטית שמושגי חופש הפרט והייעוד הלאומי המשותף משמשים בה יחדיו. תפיסת הברית של ארצות הברית, סבור זקס, מאפשרת "לשלב את השניים בלי להתיכם יחדיו". ארה"ב, כישות פוליטית, הושפעה עמוקות מלוק תוך שהיא מתעלה על ההיבטים הבעייתיים ב׳מסכת השנייה׳ שלו.

מהי ה"ברית" של ארצות הברית, ייעודה הנעלה? בעיני לינקולן זו יכולה להיות רק הכרזת העצמאות. יום לאחר שנשא את נאומו בטרנטון הוא הגיע לפילדלפיה ושם תיאר את היכל העצמאות, מקום שם אושרה ההכרזה, כירושלים של אמריקה, לא פחות ולא יותר: "כל אשר ביקשתי בחיי, מוצאו מבין הכתלים הללו. כל מאבקיי הפוליטיים היו למען התורה שיצאה מהיכל קודש זה. תשכח ימיני אם אשכח את אמריו; תדבק לשוני לחיכי אם אבגוד בתורתו".

כינונה של ארה"ב היה לא באישור החוקה אלא באימוץ הכרזת העצמאות כמגילת יסוד; ויותר מכך: ככתב ברית. לדידו של לינקולן, ביום ההוא, ולא בימי הוועידה

לאישור החוקה, "אבותינו הולידו אומה גדולה". ההכרזה, יותר מכל מסמך אחר, היא המגדירה מיהם האמריקנים. אם ישתנו היבטים במבנה **החוקתי** של ארה"ב, היא עדיין תהיה ארה"ב; כידוע, החוקה תוקנה כבר 27 פעמים מאז אושרה בנוסחה המקורי. אבל אם יחליט הקונגרס פה אחד, בניגוד לחוקה, **שלא** כל בני האדם נבראו שווים, שהבורא **לא** חנן אותם בזכויות בלתי ניתנות להכחשה, ושהממשלה קיימת **לא** מתוקף הסכמת הנמשלים – כי אז ארה"ב לא תתקיים עוד. הדגל אולי עוד יישא כוכבים ופסים, הגבול אולי עוד יימתח מהאוקיינוס האטלנטי לאוקיינוס השקט, אולי עוד יהיו לה נשיא וקונגרס ומערכת משפט – אבל היא לא תהיה המדינה שנוסדה ב־4 ביולי 1776.



מסור לערכים על־לאומיים: אברהם לינקולן, 1960. צילום: מתיו ברדי (מאוסף ספריית הקונגרס)

ארה"ב איננה ארה"ב בלי ג'ון לוק, אבל לוק איננו חזות כולה. הדנ"א הפוליטי שלה הוא סליל כפול: לוק – והמקרא. מפעם לפעם מתעוררים מתחים בין השניים, בין הנאורות להבראיזם; ואף על פי כן, ההכרזה העשויה משניהם מגדירה את זהותה של ארה"ב. בזכות המסמך הבריתי־לוקיאני הזה ארה"ב היא אומה בעלת אמונת־ייעוד.

חזוני, כך נדמה, מערער גם על אופי אמוני זה של ארצות הברית, בקוננו על כי "אהבת המסמכים המכוננים (או 'האמונה האמריקנית' שהם אמורים להכיל) מועלית כיום כתחליף לזיקה אל האומה האמריקנית עצמה". הוקרת המסמכים המכוננים של ארה"ב, הוא טוען, חייבת להתבסס על אהבת העם האמריקני. חזוני נדרש להוקרה שהיהודים מפגינים כלפי ספר התורה. הוא מספר על מנהג ההגבהה של הספר, וממשיך בתיאור של חוויה אישית בבית הכנסת:

> זיהיתי יראת־כבוד זו בדרך שבה המתפללים פסעו לעבר ספר התורה שהוצא מהארון כדי לנשקו... ידעתי שאם ספר תורה נופל ארצה, הקהילה כולה צריכה לצום חודש לשם כפרה... כאן, ובדרכים רבות אחרות, חוויתי את ההוקרה של השבט – שהרי אצל היהודים ואצל הנוצרים הקהילה היא זה מכבר מקבילתו של השבט – כחוויה שלי עצמי. ילדים לומדים לכבד את התורה ולשמור לה אמונים כחלק בלתי נפרד מנאמנותם למשפחה ולשבט, ואלה האחרונים מבטאים בעצמם את הערצת לתורה כחלק בלתי נפרד לנאמנותם לעם היהודי.

הדבר נכון רק באופן חלקי. קריאת התורה נתפסת בהלכה כשחזור של מעמד הר סיני, המעמד המכונן של הברית. הגבהת ספר התורה מעל ראשי המתפללים ממחישה רעיון זה. הנאמנות לתורה נמצאת **מעל** לנאמנות לקהילה, וכאשר יש התנגשות בין השתיים הראשונה גוברת. הורים שומרי מצוות אכן מלמדים את ילדיהם לכבד את התורה, והילדים אכן מפנימים כבוד זה מתוך הכבוד שהם רוחשים כלפי הוריהם. אבל

הורים אלה מקווים שכאשר ילדיהם יגדלו הם יבינו שמושא הכבוד האולטימטיבי הוא התורה, לא ההורים. שכלפי התורה הם מחויבים במרב הנאמנות והדבקות, והיא זו המצַווה עליהם לכבד את הוריהם, ולא להפך; ושמסירותם לעם ישראל היא הרחבה לנאמנותם לתורה, ולא להפך. אם ילדיהם הגדולים אינם מכבדים את התורה **יותר** מכפי שהם מכבדים אותם, הם נכשלו כהורים וכיהודים.

היגיון דומה חל על האמונה האמריקנית. החיבור של האדם האמריקני לארצו ולעמו אכן יכול ללמדו להוקיר את יסודותיה המכוננים של ארה״ב. אבל בסופו של דבר הוא אמור ללמוד לכבד את **הרעיון** האמריקני יותר מכפי שהוא מכבד את האינטרס הלאומי, ולדעת שנאמנותם של האמריקנים איש לרעהו צריכה, בעומק מהותה, להתבסס על הנאמנות לרעיונות המכוננים של ארה״ב, ולא להפך. גם על כך דיבר לינקולן בעומדו ליד היכל העצמאות:

> לא פעם שאלתי את עצמי, מהו אותו עיקרון או רעיון גדול שהצליח להחזיק את הקונפדרציה הזו מלוכדת זמן רב כל כך. זה איננו רק עניין היפרדות המושבות מאנגליה – אלא התפיסה המבוטאת בהכרזת העצמאות שנתנה חירות לא רק לעם בארץ זו אלא גם, אני מקווה, לעולם כולו, מעתה ועד עולם. תפיסה זו מגולמת בהכרזת העצמאות. חבריי, האם יכולה ארצנו להינצל על בסיס זה? אם התשובה חיובית, אראה עצמי המאושר באדם אם אוכל לתת ידי לכך. ואם ארצנו לא תוכל להינצל על יסוד העיקרון הזה, יהיה הדבר נורא ביותר. אבל אם אפשר להציל את ארצנו רק באמצעות ויתור על העיקרון, מוטב לי שירצחוני לאלתר משאבגוד בו.

אלה הם דברים מבהילים ונבואיים מפיו של אדם שעתיד היה לעשות כה רבות למימוש עקרונות הכרזת העצמאות – וגם להיות הנשיא הראשון שנרצח משום שעשה כן. אך לעצם העניין, דברים אלה מבליטים את הסדר הנכון מבחינתו: שאיפתו לאחדות ארצות הברית נובעת מנאמנותו להכרזת העצמאות, ולא להפך. הלאומיות האמריקנית, יהא מובנה אשר יהא, היא לדידו של לינקולן בלתי נפרדת מהאמונה שהכרזת העצמאות היא ה״ברית״ שבלב ארצות הברית, ושאמורות בה אמיתות הנוגעות לא רק לאמריקה לבדה. חזוני טוען כי ״בעיני האימפריאליסטים הליברלים, כל מתנגד־משטר וכל התנגדות למשטר הן היינו הך״, כלומר פסולות, בעוד הלאומיים ״לעולם אינם מחזיקים בהשקפת עולם יחידה שהם שואפים לקדם. שום דוקטרינה אוניברסלית אינה נראית להם מתכון לישועת האנושות כולה״. אך אם הוא צודק, כי אז גדולי האומה האמריקנית אינם לאומיים. הרי אברהם לינקולן הוא אשר הסביר כי מחבר הכרזת העצמאות תומס ג׳פרסון, עם כל פגמיו, היה בעל תפקיד מרכזי בעיצוב התפיסה העצמית האמריקנית משום שהעמיד אמת אוניברסלית ועל־זמנית. כך אמר: ״כל הכבוד לג׳פרסון – לאיש אשר, בתוך סיר הלחץ של המאבק לעצמאותו הלאומית של העם, היו לו קור הרוח, החזון והיכולת ליצוק אל תוך מסמך מהפכני גרידא אמת מופשטת, ישימה לכל בני האדם בכל הזמנים, ועל ידי כך להעמידה למשמרת עולמים;

בזכותו היא עומדת לנו היום, ותעמוד לדורות הבאים, כאות אזהרה וכאבן נגף בפני כל ראשית־התגבשות של עריצות ודיכוי".

*

יהיה זה אבסורד לומר שהאיש שהציל את האיחוד לא היה לאומי. האמריקנים הם עם לאומי – אם מבינים מונח זה נכון. וזה המפתח. ריץ' לוֹרי וראמֶש פּוֹנוּרוּ טענו, באופן משכנע, כי הגיע הזמן לנטוש את ההבנה הליברלית והאינטרנציונליסטית בטהרתה, ולהציג את הלאומיות האמריקנית על כל העשוי להיכלל בה:

> היא כוללת נאמנות של אדם למדינתו: תחושת שייכות, מחויבות והכרת תודה לה. תחושה זו קשורה גם לעם היושב במדינה זו ולתרבותו, לא רק למוסדות השלטון ולחוקים שלה. לאומיות זו כוללת סולידריות של אדם עם בני ארצו, והכרה כי טובתם קודמת לטובתם של זרים, אף כי אינה שוללת אותה. בביטויה הפוליטי, תומכת הלאומיות בממשל פדרלי הקנאי לריבונותו, תומך בגלוי ובלי התנצלות בקידום האינטרסים של עמו, ומודע היטב לצורך בליכוד לאומי.

לאומיות זו אינה פוגמת בהיותה של ארה"ב אומה יוצאת דופן, חריגה, חדורת אמונת־שליחות בעולם שעדיין זקוק למנהיגותה. היא תופסת את סיפורה ואת תפקידה בעולם באורח המבוסס על המקרא, ופירוש הדבר הוא שהאידיאלים של הברית – החירות והשוויון – מעוררים בה מעת לעת תחושת ייעוד הנעלה מן האינטרס העצמי גרידא. יכול בהחלט אדם אמריקני לחשוש מהסתבכות צבאית מעבר לים, ועדיין לטעון שאפשר, ולעיתים רצוי, להפעיל את עוצמתה של ארצו לקידום עקרונות נעלים אלה בעולם.

אנו מצויים בתקופה פוליטית מרתקת. ייתכן שהיא הרגע הנכון לאמץ לא רק את הפטריוטיות אלא גם את הלאומיות, ואף את תפיסתה על פי המקרא. אולם אל לנו לאמץ גרסה של לאומיות המשנמכת את ארה"ב ואת ישראל המקראית. חזוני חוזה כי בעידן מדולדל מסורת כשלנו, דרושה לנו "שותפות תנ"כית בין פרוטסטנטים מודעים, קתולים לאומיים ויהודים" שתגלה מחדש את ההגות המדינית העברית שהדריכה את המערב ותקומם אותה "כבסיס לתקופה חדשה". אני מסכים בכל ליבי. אבל חזון זה חייב לכלול את הבנת ייעודי־הברית של "העם הכמעט נבחר", אשר, בהשראת העם הנבחר, מאמין שהוא נוצר למען "דבר שהוא אפילו יותר מעצמאות לאומית": למען "דבר הטומן בחובו הבטחה גדולה לכל באי עולם מעתה ועד עולם".

בימים טרופים אלה, כשהפיצול הלאומי גובר והוויכוח מתלהט, אולי יעזור לנו חזונו זה של לינקולן "להשיג ולהוקיר שלום צודק ובר־קיימא בינינו לבין עצמנו ובינינו לבין כל העמים", כמאמרו בנאום ההשבעה השנייה שלו. אמן כן יהי רצון.

לא הכול בראש

עודד כרמלי שם מראה ליצנית מול אופנת חשיבה שהשלכותיה רציניות ואף מסוכנות: תרבות ה"תחשוב טוב יהיה טוב", הגולשת גם ל"רע לך כי אתה רע" | **טפת הכהן-ביק**

הכלום מנצח: כשאנשים חכמים עושים מדיטציה

עודד כרמלי

כנרת זמורה, 2019 | 191 עמ'

עודד כרמלי כתב ספר חכם וחשוב. 'הכלום מנצח' שולח חיצים בבלונים רבים של התרבות שלנו, אך בעיקר מבקר את ספרי ההדרכה העצמית השטחיים, את הניו־אייג' ואת האשליה, המתוקה אומנם להפליא, שאם נחשוב טוב יהיה טוב (אבל החיצים שלו מופנים גם לכיוונים נוספים, כגון פוסט־מודרניזם וכתיבה נשית). זה ספר חשוב משום שהוא לוכד אחד מן המאפיינים המרכזיים ביותר של הדור שלנו ומתעמת איתו לאט ובסבלנות. "זה הדור שלי, אלה חברים שלי, שקופצים מסדנת מיינדפולנס לוויפסנה ורק נהיים אומללים יותר ויותר משנה לשנה" אמר כרמלי בראיון על הספר, "ורציתי להגיד להם שיש עוד המון דברים שהם יכולים לעשות כדי להיות מאושרים יותר, והדבר הראשון הוא להפסיק לנסות להיות מאושרים יותר".[1]

לפני שנעמיק בביקורת הנוקבת שכרמלי מגולל, צריך להבהיר שאין זה ספר השוטח הטפת מוסר ואף לא ספר מחקר או הגות, אלא ספר פרודי על ספרי הדרכה עצמית. כרמלי יוצר תואם בין הצורה לתוכן, כלומר כותב על מושא הביקורת בשפה שעולם התוכן עצמו יצר, ובדרך זו חושף אותו במערומיו. זו גרסת 2019 של 'מגלה טמירין' ליוסף פרל – הספר הפסוודו חסידי בן המאה ה־19 שמתח ביקורת חריפה על החסידות בסגנון כתביה. כרמלי

טפת הכהן-ביק היא דוקטורנטית במחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן-גוריון ועמיתה בתוכנית הדוקטורנטים של המכון הישראלי לדמוקרטיה.

מאמץ את כל מאפייני הז'אנר, כגון שיבוץ סיפורים קצרים, לשון נגישה ופנייה ישירה לנמען, ואף את המאפיינים הגרפיים הרווחים בספרות הזו. וכך, למשל, הספר נפתח בסיפור של גיבור־מסַפֵּר בעל שם גנרי, ג'ק, שידידו הטוב ביותר הוא ג'ון סמית. ג'ק מוצא ספר:

> הספר הזה היה **הכלום מנצח כשאנשים חכמים עושים מדיטציה מאת עודד כרמלי**. הוא גרם לי להבין שאף אחד לא קונה את סיפור הסבתא שלי. הוא גרם לי להבין שמעולם לא היו **ג'ק וג'סיקה, ג'רזי קופיוטינג ואינפיניט פאואר**. לראשונה בחיי הבנתי שאני בעצם רואה חשבון בשם שמואל. אני גר ברעננה. לאשתי קוראים שושי. מעולם לא הרווחתי או הפסדתי מיליונים. אף פעם לא הייתי בטיבט, למרות שפעם אחת נסעתי עם שושי לעשרה ימים בתאילנד. (עמ' 12)

כרמלי מבקש לנתץ את הנרקיסיזם והעיסוק העצמי הבלתי נסבל, מה שהוא מכנה "חיטוט בפופיק": "הביטו סביבכם לשם שינוי. ללא העניין שאנשים גילו בתהליכים ביולוגיים וכימיים לא היו לנו תרופות ורופאים" (עמ' 93). כרמלי מבקש להחזיר לקדמת הבמה את הסקרנות והלמידה של העולם סביבנו, ובתוך כך מגיעים לימודי המדע והעיסוק בחלל שהוא מעודד, ולא רק של עצמנו – ומראה צעד אחר צעד מדוע הנרקיסיזם הזה ממיט עלינו אסון תרבותי:

> כשאייזיק ניוטון נשאל כיצד הגיע לתגליות המדעיות שלו, הוא ענה בצניעות שעמד על כתפי ענקים. אבל הוא לא אמר את זה כדי להיות מודפס על מגנט במטבחון של חברה לייבוא תחליפי חלב. בכלל, הוא לא אמר את זה כדי לעורר השראה. ניוטון באמת למד מקודמיו. לא שאב השראה – למד פיזיקה.
>
> אז אלא אם כן אתם לומדים פיזיקה, אין לכם מה ללמוד מאייזיק ניוטון ... אתם יודעים מה ההבדל בין שואבי ההשראה ובין אישים כמו קירי, פרנקלין וגנדי? שהם הקדישו את חייהם למשהו, שעה שהשואבים השראה מקדישים את חייהם לעצמם. (עמ' 95)

בזירת קרב נוספת הוא מעלה את האפשרות שנשכחה איפשהו במהלך המאה העשרים, שלפעמים כשלא אוהבים אותנו זה מפני שאנחנו אכן לא טובים מספיק, לא מצחיקים או לא נעימים – ולכן כדאי לנו לחשוב איך לשנות את זה, ולא איך לאהוב את עצמנו יותר: "כיצד הפכו 'אישורים חיצוניים' ו'רושם חיצוני' לשמות גנאי? מדוע אנחנו מניחים ששיפוטים של אחרים חשוב פחות משיפוטינו? ... אם הייתי מסתמך על אישורים פנימיים, הייתי היום כוכב רוק. בחיי שנשמעתי מדויק ועוצמתי כל כך לאוזני כשתופפתי על השולחן בחדר נעורי. אבל לאוזניהם של הוריי נשמעתי כמו פיל אפילפטי" (עמ' 84).

אבל כאמור, מעבר לביקורת זה ספר מצחיק שהאפקט שלו מסתמך על הפירוק הלשוני המדוקדק של כרמלי, פירוק יסודי ופדנטי של הז'אנר שהוא מבקר. אומנם יש משהו ממושך מאוד בספר שלם שכל תפקידו הוא להגחיך, משהו כמעט אובססיבי שלא מניח לטרף שלו, ואני מניחה שיהיו שיראו בכך עיסוק עודף, אולי אף מלאֶה. אך הדבר מבטא הפנמה שמאבק תרבותי אינו יכול להיעשות מבחוץ ובלשון זרה, אלא חייב להיכנס אל תוך

הלשון של מושא השיחה ולשבש אותה מבפנים. לכן זה ספר, ולא טור קצר בעיתון, והוא כרוך במעט (ממש מעט) מאמץ וקשב. אך על־אף שכרמלי כותב מתוך עמדה מבודחת, אל תאמינו לו: ברור שדחיפות ואחריות חברתית, ואפילו שליחות, מניעה אותו להציב מראה חריפה מול התרבות שלנו.

כאשר הוא מספר על אוקיו מוריטה, ממייסדי תאגיד סוני, ועל מהלך עסקי שהוא עשה, הוא כותב:

> אז מה אתם יכולים ללמוד מסיפורו המדהים של אקיו מוריטה? שום דבר. אתם פיתחתם רדיו־טרנזיסטורים מהפכניים? לא. מישהו הציע לקנות מכם את־הרדיו־טרנזיסטורים המהפכניים שלכם? גם לא. אז מה אתם רוצים? אתם לא אקיו מוריטה. אתם לא ממייסדי סוני. אתם סתם נדחפים לכל חיים שאתם שומעים עליהם. בכלל לא מעניין אתכם הסיפור של אקיו מוריטה. אתם מתעניינים רק בעצמכם.
>
> וזה מסוכן. כי כשאדם שהצליח בחיים מספר לכם איך הוא הצליח בחיים, הוא לא מספר לכם איך אתם יכולים להצליח בחיים שלכם. כשליסה קודרו, פיבי מהסדרה חברים, עומדת על פודיום ומשלהבת את בוגרי הקולג׳ שלה לשעבר לרדוף אחר החלומות שלהם ולעולם לא לוותר, היא מדברת על עצמה, על עברה. אבל כולנו מכירים אנשים שרדפו אחר החלומות שלהם עד שאלה הפכו לסיוטים. (עמ׳ 67)

כרמלי כותב מתוך אחריות משום שהוא מתייצב בנקודה שספרי ההדרכה אינם רוצים להתייצב בה, הרגע שבו הרדיפה אחר החלום הופכת סיוט, וחושף את פניה הממוסחרות המוסוות של הדחיפה לאמונה בעצמנו. "ודאי שמעתם לא פעם שאתם סובלים מהערכה עצמית נמוכה. הספרים הנמכרים בעולם מבוססים כולם על ההנחה שאתם סובלים מהערכה עצמית נמוכה ... הערכה עצמית נמוכה היא מוצר נהדר: מי יערער על הטענה שהוא טוב יותר מכפי שנדמה לו?" (עמ׳ 81).

ומעבר לכך, גם אם נניח שהשיטה עובדת, וספרי ההדרכה העצמית מקדמים את קוראיהם, וכך גם האמונה בעצמנו, כרמלי לא מאפשר לברוח לפרגמטיזם הזה ומוכיח את הקורא־הצרכן על אובדן המוסר הפשוט:

> ואם אתם פוגשים ילד רעב, תנו לו כיכר לחם. לא כי יום אחד ייתכן שהוא יהיה הרופא המנתח שלכם. לא כי "העולם קטן", ה"גלגל מסתובב" ו"שלח לחמך". פשוט כי הוא רעב.
> זה ילד רעב. תנו לו כבר כיכר לחם. ...
> ואל תחייכו ככה תוך כדי. אין בזה שום דבר מקסים.
> ילדים רעבים זה לא מקסים.
> מה יש לכם? (123)

הקול הקורא "מה יש לכם" חוזר בגרסאות שונות בספר: אם אתם ניצלים מתאונת דרכים

ומי שהיה במכונית מולכם נהרג, תפסיקו לחשוב על זה כאירוע שנועד בעבורכם כדי להשמיע את הקול המיוחד בשבילכם. לא, לא לכל דבר יש סיבה. משפחה שלמה נהרגה במכונית השנייה, מה יש לכם.

לידה במשל

הביקורת של כרמלי, אם כך, נוגעת לשני עניינים שונים ביחס לעבודה הפנימית שתופעת הניו־אייג׳ וספרי ההדרכה הנלווים לה מעודדת. ראשית, הוא מבקר את אלה התומכים בחשיבה חיובית פנימית במקום שינוי התנהגות או שינוי במציאות. שנית, במקומות שבהם מוצו האפשרויות להשפיע על המציאות באופן חיצוני אקטיבי, ובהמשך לקטע האחרון שציטטתי, כרמלי מתנגד בתוקף לראייה החיובית המפרשת את האירועים כאילו הם משרתים את חייו של האדם ונועדים תמיד לקדמו, ומראה כמה רחוק ולאיזו מופרכות מגיעה גישת ה״חשיבה החיובית״ הנרקיסיסטית המתעקשת שהכול תלוי בנו.

אני רוצה להתמקד בהיבט שני זה, דווקא משום שהוא עלול לעורר התנגדות בקרב אלה שרצוי היה שיטו אוזן לספר של כרמלי: מטפלים, קואוצ׳רים ודולות. והרי עבודתם החשובה, ובכך אני נפרדת מכרמלי, באה למלא חסרים משמעותיים במערכת הרפואית. כלומר, הרפואה הקונבנציונלית הפנתה את גבה לסוגים רבים של מיחושים ובעיות, ובשל קשיים שלעיתים הם תקציביים אך לעיתים רעיוניים לא הצליחה לספק את הביטחון והתמיכה הדרושים כדי להחלים ולהתחזק, או, במקרה של דולות, כדי להתמודד טוב יותר עם כאבי הלידה המאתגרים. לכן אני רוצה להצטרף לביקורת הדחופה שלו דווקא מבפנים, כאחת שמשוחחת לא פעם עם התחומים הללו ואף נעזרת מדי פעם ברפואה הלא־קונבנציונלית.

כרמלי לוכד את ההתחבטות בבעיות אפיסטמולוגיות של הזמן הזה, ובראשן השאלה עד כמה נקודת המבט של הסובייקט משפיעה על תפיסת המציאות. האם הכול תלוי בשינוי זווית הראייה? מה מקומה של המציאות הממשית, אם יש כזו בכלל, בתוך הקיום שלנו? אחת מנקודות המבחן הטובות ביותר לסוגיה הזו היא בעיניי הלידה. היא טובה בשל השילוב הנדיר והקיצוני שיש בה בין יכולת ההשפעה שלנו לבין היותנו נתונים בתנאים חיצוניים. אבל אני רוצה להדגיש: הלידה היא משל לאתגרים ולמחלות אחרים.

זו נקודת מבחן חשובה גם כי קור הרוח וההומור של כרמלי לא יכולים להציל אותנו בלידה. מי שעבדה עם הורמונים כמשככי כאבים, ונעזרה בדולות או במיילדות טובות, יודעת שעליה להתמסר לטירוף לחלוטין. כך, למשל, הפרק המצחיק של כרמלי שבו הוא לועג לכתיבה נשית מרענן על רקע החגיגה הנשית הקלישאתית הרווחת – אך לא יעזור לאישה על סף לידה המרגישה בחריפות רבה את היותה באמת ובתמים חלק מן הטבע. ״אַתְּ לא הַבְּרִיאָה״, מזכיר כרמלי. ״אַת לא כדור הארץ. את לא האדמה. המחזור החודשי שלך הוא לא חלק ממחזור העונות, מחזור הירח או מחזור הגאות והשפל״. וגם: ״את לא כוהנת.

ואלא אם כן למדת רפואה, אין לך כוחות ריפוי" (עמ' 150).

אספר את הסיפור שלי. לא רק מפני שהוא הפופיק שלי, בלשונו של כרמלי, אלא גם מפני שאני חושבת שכאב של אנשים ונשים חשוב לא פחות מגילויים מדעיים. אפשר לדלג על הפסקאות הבאות, היישר אל הדברים החשובים של סוזן סונטאג ושל איוב. אבל אפשר גם לקרוא; אולי הגיע הזמן שסיפורי לידה יעברו לקדמת הבמה. אל דאגה – זו גרסה תמציתית מאוד ומצונזרת.

היו לי עד אז שתי לידות. אחת ארוכה ומתישה שכללה אפידורל וכאבים, כמו שקורה לרבות בלידה ראשונה. ואחת טבעית וקלה להפליא. שוב, תאמתי את הסטטיסטיקות של לידה שנייה: ילדתי החליקה ממני רבע שעה אחרי שהגעתי לחדר הלידה, כמעט ללא כאב.

לקראת הלידה השלישית הייתי בחרדות עצומות, קרועה בין שתי האופציות שהיו לי. כדי להירגע צפיתי כהרגלי במיליון סרטים של לידה טבעית, לוחשת לגופי "ראה ולמד!", וקראתי את הספר המהולל "ספר ההיפנובירת'ינג". הספר מעצבן לתפארת: הוא טוען בעצם שכאב בלידות הוא הבניה תרבותית מערבית. אם לא תאמיני בכאב, הוא לא יהיה. דוגמה מרבות: "ההנחה שהלידה היא מטבעה חוויה קשה וכואבת לא הייתה מקובלת עליי כלל. לא האמנתי שאלוהים שיצר גוף מושלם כל כך יכול היה לתכנן מערכת הולדה פגומה. שאלות רבות מדי מנעו ממני לקבל את הרעיון שלידה כרוכה בהכרח בכאב". וגם, והנה האוריינטליזם: "מדוע נשים בתרבויות שונות חוות לידות עדינות ונינוחות? האם אנו, הנשים בעולם המערבי, נאהבות פחות, מסופקות פחות, מבורכות פחות מהן? זה לא נראה לי הגיוני, לא מבחינה לוגית ולא מבחינה פיזיולוגית".[2] איזו כתיבה דכאנית כלפי נשים שכואב להן, ואיזה דמיון מפותח על אודות נשים בתרבויות אחרות! לידה היא כואבת. לעיתים כואבת מאוד. לפעמים זו אף מצוקה בלתי נסבלת. הכעס גובר כאשר המחברת מתארת אישה אפריקנית נשענת על הקיר ונושפת ילד החוצה (בחייך! מה את יודעת על דרכי הבעת כאב אצלן? מה את יודעת על המורכבויות שלהן?).

אבל אני, כמו שכבר הבהרתי, עם שתי רגליים, אחת בביקורת ואחת בניו־אייג', ואני מאמינה לחלוטין באפשרות של הנפש להשפיע על הגוף, והחלטתי שאני מוחקת את האונה הביקורתית שלי, ומגיעה ללידה רק עם הגוף, עם תפילות ועם משפטים של הרבנית ימימה. לאישי אמרתי – "אני מתכננת לידה מהסרטים. לא יכאב לי בכלל, ואני אתענג על כל ציר", וגם: "זו ההזדמנות שלי לעבודה רוחנית, ללמוד איך להמיר את הכאב באורות", ועוד כאלה משפטים (גם אני יכולה לכתוב ספרי הדרכה נפלאים!). אבל לצד כל זה אמרתי לו, "תדע שיש סבירות גבוהה שזה לא יצליח לי ותצטרך לדאוג לי מיד לאפידורל, ובחיים לא להזכיר לי את התכנונים האלו, בטח לא תוך כדי הצירים". בפועל הייתה לידה מרגשת ומיוחדת: קראתי את הדברים של ימימה בין הצירים שוב ושוב, הייתי באורות, ובירכתי כל ציר בברכת תודה על הכאב המקדם והפותח. ואכן, הגישה שלי השפיעה, והילדה יצאה לעולם בקריאות אושר ובלי שום צעקת כאב, והיא הופיעה בריאה

ברוך השם, מהממת ומתוקה. אז הנה הוכחתי – הנפש משפיעה על הגוף, אפשר מעתה ללדת בבית, אין סכנות! הכול תלוי בגישה שלנו!

לא. לא כך. היה לי מזל, המון המון מזל, מזל של הגוף, מזל של לידה שמתקדמת טוב, יחד עם ניסיון, וכן, כל זה יחד עם מוכנות נפשית ועבודה עם דולות ומיילדות תומכות. ואף כי הלידה בהחלט הייתה חוויה מעצימה בעבורי, ואני מודה על כך, הזכרתי לעצמי כל הזמן: היית מדהימה, אבל זה יכול היה להיות אחרת. ובעיקר: כשאצל נשים אחרות זה מתרחש אחרת, זה לא באשמתן. זה אולי נשמע טריוויאלי, אבל בתרבות שלנו זה לא טריוויאלי. ספר דברים מנסח את הסכנה בעמדה כזו כך: "וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ: כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה" (ח', יז). לא כוחי ועוצם ידי, אלא הרבה ברכה ומזל שהשתלבו עם השפעות מלמטה.

נוטל אחריות בנקודה שספרי ההדרכה משתמטים ממנה. עודד כרמלי
צילום: ליאור קסון

למה הסיפור הזה חשוב? כי רפואה אלטרנטיבית היא המבנה המחולן של "כומר וידוי". היא הגלגול המתבקש שלו. כלומר, אתה מגיע לחדר הטיפול והאשְׁמות שלך נבחנות. המיגרנות, כאבי הגב, המחלות – כולן תוצאות של התנהגות קלוקלת, הדחקות של רגשות, או דווקא נתינת מקום יתר, מי יודע. או אולי אורח חיים מלא חטאים. סוזן סונטאג, סופרת ותיאורטיקנית, כותבת כי ההשקפה שהמחלה מתאימה לאופיו של החולה משום שהיא מגלמת את חטאיו פינתה במאה התשע־עשרה את מקומה להשקפה שהמחלה משקפת את האופי.[3] אני לא כותבת כמומחית בתחום, אלא כצרכנית ממוצעת – ויש פה כמובן אלמנט כלכלי; ככזו שפערה לא פעם עיניים נדהמות למשמע ניתוחי־אופי בשקל מפי מטפלים סרי אחריות וענווה (שעלו לה מאות שקלים). בלשונו של כרמלי: "כמו הפוריטנים לפניהם, שהאמינו שעניים הם עניים כי סר חינם בעיני אלוהים, כך הניו־אייג'יסטים מאמינים שהעניים עניים באשמת מחשבותיהם העניות. וכל שעלינו לעשות הוא לחשוב חיובי" (עמ' 118). יש לנו אחריות רגשית ומעשית על המצב שלנו, גם הגופני. אבל גם לגנטיקה, למזל ולגורמי סיכון אחרים יש אחריות. סונטאג כותבת דברים חשובים:

> עיקר טענתי הוא שאין המחלה מטאפורה, ושהדרך הכנה ביותר להסתכל במחלה – **והדרך הבריאה ביותר להיות חולה – היא זו הנקייה לחלוטין ממחשבה מטאפורית,** זו העשויה ביותר לעמוד כנגד מחשבה כזו. אף־על־פי־כן רק בקושי יוכל אדם לדור בממלכת החולים בלי שייפגע מן המטאפורות מטילות האימה שהפכו חלק מנופה.[4]

כמה מפתה לגשת אל המחלה כאל טקסט הזקוק לפענוח, להבין אותו כמטפורה, להאשים את האדם החולה באחריות שלו. הרי המחלה כה מעניינת, תסמיניה כל כך ממשיים ודורשים פרשנות. כמה יפה ונעים למשש את הכאב ולערוך בו הבחנות. כמה קל להגיד לאישה, ואני בוחרת דוגמאות קלות ובכוונה אינני דנה במחלות מסובכות, "התינוק עוד

לא יוצא כי עוד לא שחררת אותו". כמה קל להגיד – וכמה נורא לשמוע, כשאת אישה המרגישה מוכנה ובשלה ללידה וכעת תולים את האשמה בך, או כשהעובר אינו מתהפך ואומרים לך שזה משום שלא אפשרת לו. "אני עשיתי את שלי למען ההתהפכות שלו", אמרה מטפלת לחברתי.

בהתאם, כמה מפתה להאשים את האדם באי־הצלחתו במקום להישיר מבט למציאות ולהבין את התנאים הבלתי אפשריים שהיא מייצרת, את האתגרים הקשים מנשוא שלעיתים היא מעמידה בפנינו. כמובן, אינני יוצאת נגד אחריות בסיסית ונגד שכל ישר: מי ששיניו מלאות בחורים, למשל, לא כדאי שיסתפק בהכרה בכך שהחיים קשים. כדאי שיצחצח להבא את שיניו וימעיט בצריכת ממתקים. אך יש בעייתיות חברתית ומוסרית בסברה שקנתה לה שביתה באינטואיציה קולקטיבית כי אדם תמיד אחראי על קורותיו. לפעמים חשוב לומר: המציאות קשה; צריך אולי לחשוב איך להתמודד איתה, אבל היא רעה כרגע ושחורה למרבה הצער.

השיח של בלדד

יהיו מי שיגידו לי: השאלות שלך עצמן הן מנקודת מבט מערבית. אם לא היית שואלת אותן, לא הייתה לך בכלל בעיה. לכן אני פונה בכוונה לתשובה העתיקה של ספר איוב. ספר איוב מתמודד עם השאלות שפתחתי, שאלת הפרשנות של אירועים רעים ונוראים. הוא נפתח במעשה שרירותי של השטן. במילים של ימינו: ספר איוב מתמודד עם משמעותה של הסטטיסטיקה; מה קורה כשמישהו נופל בצידה הלא טוב של הסטטיסטיקה. הספר מתבסס על פערי מידע. אנחנו הקוראים יודעים שאיוב היה צדיק, ושהשטן נטפל אליו באשמת התערבות אומללה, אך איוב ורעיו אינם יודעים זאת. המידע היחיד שיש לפניהם הוא עובדַת הצרות שדבקו באיוב.

פענוח מידע זה במשקפיים של תורת הגמול, כלומר בסברה שאמורה להיות הלימה בין ההתנהגות של האדם לבין מציאות חייו, הוא הגורם לשלושת הרֵעים למצוא הסבר הגיוני לסבל של איוב. כפי שכותב אבי הרב אביה הכהן, בלדד השוחי רעו של איוב עוסק בפרק ח' ברשע ובגורלו: "אֲשֶׁר יָקוֹט כִּסְלוֹ וּבֵית עַכָּבִישׁ מִבְטָחוֹ, יִשָּׁעֵן עַל בֵּיתוֹ וְלֹא יַעֲמֹד, יַחֲזִיק בּוֹ וְלֹא יָקוּם" (פסוקים יג־טו). הרשע חי חיים שלווים והוא בוטח בחייו ובביתו, אך מגלה פתאום שתחושת הביטחון לא הייתה אלא אשליה ושביתו אינו אלא כקורי עכביש. "משל זה על גורל הרשע נאמר כאילו מדובר בדיון תאורטי בלבד, אולם השומע את הדברים שואל ... האם אין בלדד מרמז לאיוב ולאסונו?! האסון הגדול גילה שאיוב אינו אלא רשע נסתר שרשעתו התגלתה רק עתה".[5]

כלומר, האסון עצמו מגלה את מה שהרֵעים ושאר העולם לא ידעו: שאיוב למעשה רשע. פרשנות זו מנוגדת לחלוטין למידע שנמסר לקורא בתחילת הספר, ולכן ספר איוב הוא ספר נגד פרשנות של חיי האדם. על כן, דווקא תלונת "צדיק ורע לו" היא השיעור החשוב

ביותר שאפשר ללמוד מספר איוב: הצלחת האדם אינה מעידה על צדיקותו בשום אופן. יש דברים גרועים שאינם נובעים מדברים שעשינו. לפעמים לדברים רעים אין הסבר, וגם לדברים טובים אין הסבר. לפעמים יש, חלקי, אבל לפעמים אנחנו סתם נולדים במקום הנכון.

האם תובנה זו מבוררת דיה בקרב קהל המטפלים האלטרנטיביים על כל גווניו? חוששתני שלא. לפעמים הניסיון להצדיק את שרירותה הכאובה של המציאות ולמצוא בכאוס פשר הוא דבר נורא מאין כמוהו. לצרכנים הרבים של מטפלים אלה, ולמטפלים עצמם, דרושה שיחה על כך. ספרו של כרמלי הוא הזדמנות לעורר את השיחה החשובה הזאת, אך מובנָה בו פרדוקס: קהלו הדחוף ביותר של הספר הוא האנשים שלא ירצו לקרוא אותו. אלה שאת השיח שלהם הוא מחקה, דוקר וגם מגחיך. מבעלי נטיות הלב הרחוקות ממנו נדרשת אפוא התבוננות רצינית במראה הזאת, גם בלי הסכמה. כך תתחולל שיחה.

---

1. אלעד בר־נוי, "הגורו החדש שלא הכרתם: 'לעולם אל תלכו אחרי החלומות שלכם'", YNET, 9.2.2019.
2. קת'רין גרייבס, **ספר ההיפנובירת'ינג**, מאנגלית: לירון רובינס, 2015, עמ' 29.
3. סוזן סונטאג, **המחלה כמטאפורה**, מאנגלית: יהודה לנדא, תל־אביב: עם עובד, 1980, עמ' 42. ההדגשה אינה במקור.
4. שם, במוטו לספר.
5. אביה הכהן, **ובכל זאת אני שב אליך אלוהי: לחידת ספר איוב**, ספר בכתובים.

קריאה ראשונה

תערוך לפנַי שֻלחן

חייו, זמנו ומפעלו של הרי״מ עפשטיין, בעל ערוך השלחן

איתם הנקין

מגיד, תשע״ט | 413 עמ׳

איתם הנקין היה לכל הדעות חוקר פנומנלי. עד הירצחו והוא בן 31 שנים בלבד הספיק להתקין כארבעים מאמרים וארבעה ספרים, אשר רובם התפרסמו עוד בחייו. עוד יותר ממה שהצטיינה כתיבתו בכמותה, הצטיינה באיכותה הגבוהה והמוקפדת. כתב היד של חיבור זה, היוצא לאור כשלוש שנים לאחר מות המחבר, נמצא בשלמותו במחשבו הנייד, והותקן לדפוס בידיהם האמונות של העורך אליעזר יהודה בראדט ובני המשפחה.

הספר מתבסס על כמה מאמרים שפרסם המחבר על חייו של הרב יחיאל מיכל עפשטיין – מחשובי הרבנים המזרח אירופיים במאה התשע־עשרה – ומוסיף עליהם עוד כהנה וכהנה פרקים על האיש ועל תקופתו. המוצר המוגמר עולה לכדי מונוגרפיה היסטורית שמקומה בשורה הראשונה של המחקרים על אודות דמויות רבניות ויהדות מזרח אירופה בעת החדשה המאוחרת.

כתיבתו של הנקין פשוטה וקולחת. היקף החומרים ההיסטוריים שאסף ואופן שימושו בהם בולט לטובה. מלבד שליטה מוחלטת בביוגרפיה של נשוא החיבור, המחבר מפגין שליטה בתולדות משפחתו בטווח של חמישה דורות לפניו ואחריו ועד דודנים מדרגת קרבה שלישית; בתולדות מוריו, תלמידיו ורבנים ואדמו״רים שכיהנו בסביבתו; ובגיאוגרפיה של המרחב שחי בו, בטופוגרפיה של עיירתו ובדמוגרפיה היהודית עד לרמת פילוח מגדרי של משלחי־יד וכמות מפרנסים.

הנקין עושה שימוש מעורר השראה בספרות המקור הרלוונטית. הוא דולה באופן ממצה מידע היסטורי מכתבים רבניים, לא רק מתוך עיון בתוכנם אלא גם במאפייניהם הטכניים: מועד ומקום יציאתם לאור, ההסכמות שניתנו להם, התורמים שהשתתפו במימונם ועדויות

להימצאותם בספריות שונות. חידוש מתודי מרשים הוא תשומת ליבו לעיתונים יהודיים בני התקופה; לא למאמרים הנכתבים בהם, אלא דווקא למודעות המופיעות בסופם, הנשמטות מעיני רוב החוקרים. מידע היסטורי רב בספר נשען על מודעות הנוגעות למשרות רבניות, בקשות גיוס לישיבות, איחולים לרגל נישואין ועוד; בעזרתם של אלה פותר המחבר סוגיות תיארוך, דמוגרפיה ועניינים אחרים. גם יכולתו לנפות מידע שניתן להיעזר בו מכתבים הגיוגרפיים ורטרוספקטיביים הידועים בבעייתיות שלהם ראויה לשבח. בשל העושר והריבוי של המקורות שהמחבר נעזר בהם, רוב טענותיו נשענות על בסיס מידע מוצק, ורק לעיתים רחוקות הוא נזקק להשערות. במקרים אלה הוא מתגלה כבעל שכר ישר וסברה פשוטה, והצעותיו צנועות ומסתברות לאור המידע האמין הקיים.

ערך רב במיוחד נודע לפרקים הכלליים יותר בספר: פרקי הרקע העוסקים במציאות היהודית במזרח אירופה במאה ה־19, בעולם הישיבות ובמעמד הרבנות הקהילתית, והפרקים העוסקים בתנועת המוסר וישיבת נובהרדוק שהרב עפשטיין היה קשור אליהם. כאן אף מתגלה המחבר ברוב כוחו. תוך דיון בספרות הקיימת והצגת מקורות ידע נוספים, המחבר אינו נרתע כלל מלהתעמת עם מוסכמות מחקריות ועם קודמיו, בהם אלו שהניחו את היסודות לתחום כגון יעקב כ"ץ ויוסף שלמון, ובהם חוקרים מאוחרים מהם כדוד פישמן ומרדכי זלקין (יש להצטער במיוחד שהמחבר לא זכה להכיר את חיבורו של האחרון "מרא דאתרא: רב וקהילה בתחום המושב"). ראוי לציון במיוחד טיפולו במיתוס של ישיבת המוסר בנובהרדוק, המתוחזק גם בספרות המחקרית שנטתה לקבל את העדויות על האקסצנטריות והמוניטין של הישיבה באופן לא ביקורתי דיו. תוך פילוח איכותי (עדויות מיידיות לעומת עדויות רטרוספקטיביות) וסינכרוני (פילוח העדויות לפי תקופות שונות) מראה המחבר כי רוב התופעות שנקשרו בשמה של הישיבה ובשם ראשה – רב יוסף יוזל הורוביץ, ה"סבא מנובהרדוק" – התקיימו בה רק בשנותיה המאוחרות, בתקופת ובהשפעת סערת המהפכות באימפריה הרוסית. עד לעשור הראשון של המאה העשרים, בעת שהייתה תחת חסותו של הרב עפשטיין, מדובר היה בישיבה מתונה וסטנדרטית למדי, ללא יומרות התפשטות והפיכה לרשת (כפי שהיה בשנותיה המאוחרות), שלימוד המוסר תפס בה מקום דומה לזה שתפס במקבילותיה, ואשר כמקובל באותה עת הורכבה בעיקרה מתלמידים למדנים.

מלבד הביוגרפיה של עפשטיין, חטיבה שלמה מוקדשת להיסטוריה של כתביו ולביקורת של מהדורות שונות שלהם. המחבר מתחקה בדקדקנות אחר חיבורו המרכזי של עפשטיין – "ערוך השלחן" – וכן חיבוריו המוכרים פחות. עיסוק זה בתהליך הייצור של כתבים, נסיבות יציאתם לאור והתגלגלותם הוא תחום הנזנח לא אחת, והנקין מדגים עבודה ראויה לשבח בתחום זה. כמה מכתבים ודרשה של המחבר, שלא ראו אור באף אחת מהמהדורות של כתביו, מתפרסמים כנספחים לחלק זה.

עם כל זאת, בולט בהיעדרו דיון, ולו ראשוני, בתוכני יצירתו של עפשטיין. למעט כמה הערות כלליות מאוד, הנקין אינו עוסק באופי או בשיטת הפסיקה של עפשטיין, בתכניה,

במעורבותו בסוגיות הלכתיות חשובות של התקופה וכיוצא באלו שאלות המעסיקות את תחום חקר ההלכה. הדבר תמוה במיוחד לאור העובדה שמלבד היותו חוקר היה הנקין רב ופוסק בעצמו, אשר פרסם כמה חיבורים הלכתיים לצד אלו ההיסטוריים. מסיבה שאינה ברורה בחר להצטמצם לעיסוק ההיסטורי בחיי המחבר בלבד. בכך השאיר לבאים אחריו כר נרחב להתגדר בו, אך גם הניח להם את מלוא התשתית ההיסטורית שיכלו לקוות לה לצורך כך.

שתי הערות לסיום: כפי שצוין לעיל, הנקין היה לא רק חוקר אלא רב אורתודוקסי. בעשורים האחרונים, תחום מדעי היהדות הולך ונהיה רווי בחוקרים שומרי מצוות, ומאליה מרחפת מעל גביהם השאלה בדבר יכולתם להפיק מחקר בלתי מתפשר תוך שמירה על נאמנות למערך אמונותיהם. המחקר הביקורתי, אין צורך לומר, עלול שלא לעלות בקנה אחד עם מחויבות דתית. אדרבה, המחקר לא אחת נתפס כעוין את הדת (לעיתים אף מתקבלת תחושה כי לא רק האהבה מקלקלת את השורה; שיחסו השלילי של חוקר מוביל לביקורתיות יתר ולפרשנות מחמירה מדי כלפי מושאים דתיים). והגם שנדמה כי רבים כבר צלחו את ה"מבחן", כולל פרופסורים בעלי שם, ישנה תחושה שעל חוקרים דתיים צעירים להוכיח את עצמם בהקשר זה. אכן, צד זה בחייו של הנקין מבצבץ לקראת סוף הספר, בפרקים העוסקים בביקורת מהדורות ספרי "ערוך השולחן", שם מכונה עפשטיין לעיתים בתארים כגון "רבנו" השמורים לדמויות רבניות נערצות (ואומנם פרקים אלו התפרסמו לראשונה בכתבי עת תורניים). אולם בכל הנוגע לעיסוק ההיסטורי, החיבור מצטיין בניטרליות כלפי מושאו ובביקורתיות מוקפדת. למעט אולי מקרה אחד, לא התעורר בי במהלך הקריאה חשד שהמחבר נטה למושאו חסד מעבר לנדרש. הנקין מתגלה כדוגמה ראויה לשילוב המפרה בין שני העולמות, המחקרי והתורני.

אי אפשר שלא תתלווה לקריאה בחיבור זה, לצד ההנאה, ההשראה וההתפעלות מאיכותו, גם תחושת צער וכאב גדול. את התקנתו של חיבור זה השלים הנקין בעודו עמל על עבודת דוקטורט שתוכנה ביוגרפיה ביקורתית של הרב ישראל מאיר הכהן מראדין – "החפץ חיים". כמו הרב עפשטיין ואף ביתר שאת, גם החפץ החיים היה מהדמויות המשמעותיות ביותר באורתודוקסיה הליטאית בת זמנו, אשר אולי דווקא מפאת חשיבותם והיקף כתביהם המחקר נרתע מלעסוק בהם. החיבור "תערך לפני שלחן" הוא הראשון מבין פרסומיו של הנקין מסדר גודל והיקף שכזה, וקיומו רק מדגיש ביתר שאת את הפוטנציאל שאבד עם לכתו בטרם עת של המחבר. מי יודע בכמה עוד חיבורים כמותו יכול היה עם הספר להתברך. חבל חבל על דאבדין.

א"ש

כל השירים

נח שטרן

לברוח מהחיות המכוערות: מונוגרפיה

סיגל נאור פרלמן

פרדס, תשע"ט | 430 עמ'

נח שטרן, משורר, מתרגם ומורה לספרות, מוכר כנראה בעיקר בשל סיפורן העגום והסנסציוני משהו של שנותיו האחרונות. קשיים בהשתלבות חברתית הרחיקוהו מתל־אביב ומירושלים לקיבוץ רמת־רחל, וכאשר עמד להיות מורחק גם משם ניסה לחנוק למוות את הספרן בקיבוץ רמת־רחל. אף שטען במשפטו להגנה עצמית, רישומים מפורטים שהכין ובהם תוכניות לרצח הספרן הזה ואנשים נוספים תרמו להרשעתו. לדבריו, שלא הושיעוהו, היו אלה רישומי הכנה ליצירה ספרותית. מסגרת הכלא, שהדגישה את השיקום ואת רווחת האסיר, דווקא עזרה לו להתיישב בדעתו. לאחר שחרורו מהכלא גרם במתכוון לכליאתו על עבירת שוד, ולאחר מכן אשפז עצמו בבית חולים פסיכיאטרי ושם שם קץ לחייו ב־1960, בהיותו כבן 48. הרושם הוא ששטרן האומלל סבל מהפרעת אישיות גבולית שהחריפה עם השנים.

קצת פחות מוכר שטרן בהיבט הענייני יותר, בפועלו הספרותי הייחודי, אף כי בשנים האחרונות נעשו מעשים לתיקון הדבר. ייחודו כמשורר וכפעיל תרבות קשור בשלב המוקדם יותר בביוגרפיה שלו: השנים שעשה בקנדה ובארה"ב כסטודנט מצטיין (שבא לשם מליטא), טרם עלייתו ארצה. הוא נחשף שם לאוונגרד הספרותי בן הזמן, למודרניזם האנגלו־סקסי של ת"ס אליוט, וירג'יניה וולף ואחרים – והחדיר חידושים אלה, באורח חלוצי, לשירתו העברית. הוא אף תרגם את הפואמה המרכזית של אליוט 'ארץ השממה', תרגום שנדפס מחדש לאחרונה – ולימים, בשבתו בכלא, תרגם מכתבי וולף (ואף תרגומיו אלה הופיעו לא מכבר כספר).

שטרן היה בן גילם של אלתרמן וגולדברג, ואפשר לטעון – כך טוענת החוקרת סיגל נאור־פרלמן, עורכת ופרשנית הכרך שלפנינו – שסטייתו מערבה מדרך המלך שהתוו לשירה העברית, אל מסלול שהיה אז לא מובן ולא מקובל, היא שדחקה אותו הצידה. זאת, לצד אישיותו המרוחקת והתימהונית והעובדה שלא עלה בידו לפרסם ספר משיריו, אף כי הרבה לפרסם בכתבי עת מכובדים. המעיין בכרך החדש, ובו כל שירי שטרן לצד מסה פרשנית־ביוגרפית מקיפה, מוזמן כעת להתרשם בעצמו ולשער את הסיבות לצדדיותו של שטרן – משורר שבלי ספק הוא מבריק, חדשן ובעל חוש מיוחד לעברית.

דומה כי רבים מהמעיינים בשירים ייווכחו כי לא רק החדשנות החריגה אשמה, ולא רק הנסיבות. השירים והשורות המעולים של שטרן, חלקם חדשניים וחלקם לא, מאכלסים חלק נכבד אך לא גדול דיו מכלל הקורפוס הצנוע למדי, כמאתיים עמודים. בתוך צרור צנוע זה, החדשנות האליוטית מתבטאת בבירור בשירים מעטים למדי, שרק חלקם נתפרסמו בחייו, ושאולי לא היה בהם די להטביע חותם בזמנם; מובן שהאי־נגישות והכאוטיות־כביכול, הטבועות בהם מעצם היותם מושפעי־אליוט, הכבידו עוד. אך

יותר מכול חסר ביצירו מרכז כובד: השירים נוספים זה על זה באקלקטיות, ואין בו איזה אופוס רב־שירים עם קו מנחה ברור, כמנהג הימים ההם, שיהיה בה משום מסה קריטית ואות זיהוי למחבר.

ועם זה, עשרות השירים היפהפיים הכלולים בספר עושים את שלהם. גם אם לעיתים אינם נוטים לחדשנות אלא דווקא לכובד מליצי משהו, וגם אם אינם מגיעים בהכרח באיכותם לזו שהפיקו גדולי הדור הדגול ההוא. ואם אין יופיים של השירים קורן דיו בעיני מי, באה מנורתה הפרשנית של נאור־פרלמן ומאירה כמה מהם. שירתו של שטרן היא, מתחת לקליפתה הליטרטית לעיתים, שירת דופק־הזמן של אמצע המאה העשרים – גם אם השירים האקטואליים־פוליטיים במובהק הם בין אלה הנוטים להיות חלשים.

כמשתקף בשמו הכפול, הכרך שלפנינו הוא שני ספרים – שכריכתם יחדיו מיטיבה עם שניהם. הראשון הוא כל שיריו של שטרן. השני: חיבור מקיף של נאור־פרלמן הממזג, במבנה מבריק, את סקירת קורות חייו של שטרן עם עיון ביצירתו. המחברת בנתה את פרקי חיבורה כחתכים נושאיים, ההולמים במידה רבה את פרקי חייו והיבטי חייו של שטרן. כך הצליחה להעמיד ביוגרפיה שהיא פרשנות ספרותית שיטתית, ופרשנות ספרותית שיטתית שהיא ביוגרפיה. שירת הטבע והיער של שטרן, למשל, נקשרת במובהק בשחר חייו בעיירה הליטאית, ושירת המלחמה שלו בשירותו הצבאי בבריגדה היהודית במלחמת העולם השנייה.

כריכתה של מסה גדולה זו עם השירים עצמם בכרך אחד מאפשרת לקורא לעיין בקלות בשיר הנסקר. הטקסט העיוני והטקסט השירי מזינים זה את זה, וכך גם היסוד הביוגרפי והיסוד הספרותי־אומנותי המצויים שניהם בשני החלקים. הרבגוניות החווייתית והתרבותית בקורות חייו של שטרן, וההתמודדות הנפשית שלו השזורה בעצם מהותה ברגישות קיצונית, נחשפות בשירים ובפרשנותם גם יחד. הן יוצרות חוויה אומנותית ואנושית שאין מקבילה לה בספרותנו.

דברים אחדים, זוטים אולי, עומדים בעוכריו של הכרך. ההקפדה לאסוף את כל שיריו של שטרן גרמה לכך שהחלשים והבוסריים בהם מדללים את האפקט הכולל. במסה, נאור־פרלמן מתאמצת מדי לגייס את שטרן למחתרת מדומיינת של הליכה נגד הזרם ההגמוני בשירה העברית ובפוליטיקה היישובית, באופן לא כל כך משכנע. כזו היא ההפרזה בהעמדתו כחלוץ אוונגרדי מתווה דרך שירית חדשה, וכזו היא גם ההפרזה בהצגתו כאאוטסיידר פוליטי. כתיבתו השירית הריאליסטית על חוף הים בתל־אביב, למשל, מוצגת כאיזו חתירה נגד התעלמותה העקרונית כביכול של השירה הציונית בת הזמן מהים. ארומה פציפיסטית מודבקת לרתיעתו האנושית גרידא מחוויית המלחמה.

ולבסוף, העיון מזניח את הצד המוזיקלי בשירתו של שטרן, את עושרה הצלילי המיוחד, ואינו מיידע כלל את הקורא בצורך לקרוא את שיריו המוקדמים של שטרן בהטעמה המלעילית־האשכנזית שנכתבו בה. המודעות לנושא במקומותינו קלושה. ובהיעדר הדרכה, או לפחות הפניית תשומת לב, הקורא הלא מיומן יחמיץ את המוזיקליות בשירים ששטרן כתב בגלות.

צ"א

פילוסופיה, ספרות ומה שביניהן

עדי פרוש

כרמל / אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ט | 344 עמ'

ספר זה, היוצא במסגרת סדרת "פרשנות ותרבות" של אוניברסיטת בר־אילן, מאגד שמונה מאמרים מאת המחבר שפורסמו במקור בכתב העת הפילוסופי "עיון". שלושה מאמרים, הראשון ושני האחרונים, עוסקים בסוגיות פילוסופיות הנוגעות לספרות באופן כללי. חמשת המאמרים שבתווך עוסקים בניתוח סוגיות פילוסופיות כפי שהן עולות בתוך, ומתוך, יצירות ספרותיות חשובות: היחס לחיים ללא מוות, היחס בין חירות לאושר, היחס בין נקמה לצדק, הסבל האנושי והונאה עצמית. עמדותיהם הפילוסופיות המובלעות של סופרים גדולים כדוסטוייבסקי, בורחס, קפקא ופון־קלייסט זוכים להרחבה וניתוח תוך הסתייעות והשוואה לפילוסופים כמרתה נוסבאום, ניטשה, שופנהאואר, בנתם ואחרים.

ערך מיוחד יש לפרק הפותח של האסופה העוסק בספרות כמקור לידע. מבלי לגרוע מערכה של הספרות (ושל האומנות בכלל), המחבר פורס את הטענות בדבר היותה מקור אמין או רלוונטי לידע פילוסופי או אתי או לידע על טיב המציאות, ושולל את כולן. זהו מאמץ חשוב בעידן שבו דוברים שונים, ובהם אפילו חוקרים ופילוסופים, תומכים את דבריהם ב"ראיות" שמקורן ביצירות ספרות (דוגמה נפוצה היא ה"הוכחה" מספרו של אורוול, '1984', ש"שפה מייצרת מציאות"). אין משמעות הדבר שדיון פילוסופי אגב יצירות ספרות – שזהו עיקר תוכנו של כרך זה עצמו – הוא עקר או חסר ערך; אף אין משמעות הדבר שסופרים לא יכולים להיות לעיתים גם פילוסופים (חשבו למשל על אלבר קאמי, אומברטו אקו או לב טולסטוי); אלא רק שטיעונים המובלעים בסיפור בדיוני אינם בני תוקף ללא אישוש חיצוני כלשהו, אם לוגי (כשמדובר בטיעון פילוסופי או אתי) ואם אמפירי (כשמדובר בטיעונים על טיב המציאות).

הקריאה בספר מהנה ומעניינת. פרוש מדבר פילוסופיה בשפה פשוטה בעליל, ומקפיד להשתמש במונחים ומושגים אינטואיטיביים וקלים להבנה. הכתיבה יחסית קולחת: כנגזר מהתחום, לעיתים מזומנות נאלץ המחבר להביע הסתייגויות מפן כזה או אחר של הטיעון או התנצלות על צד כזה או אחר של הסוגיה שלא יתייחס אליו, אך הוא עושה זאת במינימום הנדרש ולעתים מזומנות בהערות שוליים ולא בגוף הטקסט. התוצאה היא אפשרות מהנה ומעוררת מחשבה להרחיב את הדעת בתחום הפילוסופיה והספרות אחד.

א"ש

אווזים: רשמי מסע בשוודיה

עלית קרפ

אפיק, סדרת נוודים, תשע"ט

| 112 עמ'

ספרון זה מטעה את קוראיו. ההטעיה מומחשת בדימוי המופיע בעטיפה: עורב (ליתר דיוק עקעק) המהלך בנעל עקב אדומה אחת ובנעל נוספת שטוחה ונוחה. אף כי דימוי זה מאייר ספציפית אחדים מן הסיפורים שבפנים, הוא מאייר באורח סמלי את טבעו הכפול של הספר: מגונדר־פיוטי, ורק אחר כך ספר מסע של נעלי הליכה כפי שאפשר לחשוב כשאוחזים בו לראשונה. "רשמי מסע", מודיעה כותרת המשנה, וכך גם אפשר להבין מהשתייכותו של הספר לסדרת סיפורי המסע 'נוודים'. תוכן העניינים מצטרף לכך, כאשר הוא חולף ביעף על יותר ממחצית הספר, סיפורים בדיוניים, אך מפרט בקפדנות כל פרקיק דו־עמודי בחלק שעניינו אכן סיפור מסע חווייתי־אישי.

ואז אתה מתחיל לקרוא, שוקע בתיאור מרהיב אף שנון של הסתיו והקיץ בארץ הצפונית הגדולה ההיא, עוד משוכנע לרגע שתיעוד לפניך – ולפתע מוצא את עצמך באיזו סצנה אגדית עם המסַפרת ועם יצור החולק את רוב שמו עם נילס הולגרסון, ההוא ממסע הקסמים על אווזי הבר, ויחד איתם אתה מאבד שלוש אצבעות מנשיכת הקור והחיות בבריכה קפואה בגן החיות. כשאתה מפשיר מן המים ומן ההזיה, שזו רק תחילתה, אתה מבין שרשמי מסע זה לא בדיוק. אתה מבין שאתה לא מבין.

בהדרגה זה מתחיל להתבהר ולהתבאר. אחרי הסיפור הראשון, המציף במוזרותו, באים עוד שלושה סיפורים בדיוניים, ארוגים זה בזה בדמויות ומקומות משותפים, והאחד יפה מחברו, במין צירוף שהוא כנראה שוודי: דמיון פרוע, היתולי, כמו קופא בגבישים משוקדים של צלילות. העוף עם הנעליים הלא תואמות – זה כאן. ארץ המרחקים והבדידות משתרטטת לנו בהדרגה, בצבעי אקוורל של קשב רך וחסד וכאמור הומור. גם ההיבטים החברתיים־תרבותיים מחלחלים, וביניהם סיפורו של כומר שנימול מתוך התאהבות ביהודייה אתיאיסטית אשר חלפה בחייו כקרן פלא. אט אט נסללת לנו הדרך לפרקי הרשמים בעלי האופי התיעודי יותר, הגחים בהדרגה. נקרא אותם ועל עינינו עדיין אבקת פיות.

מסתמן, אף כי לא אמור, שהמחברת עלית קרפ שהתה בשוודיה תקופות מסוימות בתחילת העשור שלנו ובאמצעו בעקבות ענייניו של בן זוגה. בימים הלא רחוקים ההם, הפעלתנות האנטי־ישראלית של אישים שוודים הייתה עניין לא חדש. בעיית המהגרים המוסלמים הייתה עניין חדש יותר, שנמצא בדגירה. תופעה נוספת, ידועה פחות וותיקה יותר, היא גילויים שונים של פילושמיות והתעניינות ביהדות המאפיינים את שוודיה הפרוטסטנטית. תופעה זו האחרונה לובשת בספר פנים מגוונים עד אזוטריים, המנסים להתיישב בדרכים משונות עם שנאת־ישראל הפוליטית.

בחודשינו אלה, ראשית 2019, נחשף הקורא הישראלי לשוודיה ולבעיותיה החברתיות בשני חיבורים אחרים (לפחות). ספרו של דגלס מאריי 'המוות המוזר של אירופה' בהוצאה־האחות שלנו, ספריית שיבולת, מקדיש חטיבות נרחבות לשוודיה, המדינה הידידותית ביותר למהגרים, זו שעל פי

המדווח נאנקת תחת מכה מושתקת של מעשי אונס מאורגן ואשר עיר גדולה בה, מאלמו, היא מעין שטח כבוש של האומה האסלאמית. ליאורה לויאן, ישראלית העושה בשוודיה בשליחות בקהילה היהודית, מפרסמת, בינתיים בפייסבוק, פרקי התבוננות ארוכים בניסוי הסוציאל־דמוקרטי והפרו־הגירתי השוודי. מאריי ולויאן אוחזים בנקודת מבט שמרנית וספקנית. קרפ, אפשר לומר, משלימה אותם מתוך ניגוד. ספרה, המחיל בנקודת זמן מוקדמת מעט יותר, ולכן כזו התופסת את התהליכים בהתהוותם, כתוב מזווית אוהדת לכתחילה כלפי הניסוי השוודי; אף כי מתוך פיכחון, ועם קורטוב הגון של ביקורתיות שבאה דווקא מתוך קרבה בהשקפת העולם.

קרפ מזכירה למשל את "הפינוק, שהוא תוצאה של חיים במדינת רווחה נדיבה כל כך", ומוסיפה מיד, "אל דאגה: הקשיים שאותם מציבה החברה בפני המהגרים קשים מתלאובות מזג האוויר, והמכשולים שאיתם ייאלצו להתמודד יהפכו אותם ליריבים ראויים לאוכלוסייה המקומית שגם היא תיאלץ לשנס את מותניה" (עמ' 73). קטע זה, מן המוקדמים כרונולוגית בספר, עשוי להיקרא באירוניית מה. על מי היא מרחמת כל כך, ולמה ראויים לחברה המקומית המארחת "יריבים"? אך לא רחוק הרגע וקרפ מייסרת את השוודים בשוטי הרטוריקה המשמשת אותם עצמם נגד ישראל, כשהיא דנה ביחסם לאוכלוסייה הכבושה־בעצם של הסאמים, נוודי הצפון שכונו עד לא מכבר לַפִּים. רק צעיפי המרחק והמרחב הנחים על הספר מתחילתו מרככים איכשהו את העניין הכאוב.

צ"א

ציונות דתית

היסטוריה, רעיון, חברה;
קובץ ב
עורך: דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן, 2018
| 240 עמ'

כרך זה, השני בסדרה, מאגד באורח אקלקטי שישה מאמרים בנושאים הקשורים לציונות הדתית. ארבעה מהללו מוקדשים לעיון במשנתם של הוגים ומנהיגים הקשורים בתנועה זו: שאלת היותו של הנצי"ב מוולוז'ין מבשר של הציונות הדתית, גישתו של הראי"ה קוק לקורבנות בבית המקדש השלישי, ביוגרפיה פוליטית של שמואל חיים לנדוי ועיון בהגותו של הרב דוד שלמה שפירא ממילווקי. האחרון מעניין במיוחד, הן משום שמדובר במחקר חלוצי על דמות לא מוכרת (המבוסס על עבודת הדוקטורט של מחבר המאמר, עידו פכטר), הן משום שהגותו של הרב שפירא ממילווקי מתגלה כמעניינת, מפתיעה ומעוררת מחשבה (הגם שנראה שאין היא לגמרי לכידה). עם זאת, מדובר בבחירה מפתיעה, שכן שפירא לא היה איש הציונות הדתית אלא הוגה שהטרים את האורתודוקסיה המודרנית האמריקנית. ההצדקה הניתנת להכללתו בכרך זה – המקבילות בין הציונות הדתית לאורתודוקסיה המודרנית, והמעבר של אישים בין התנועה האחרונה לראשונה – לא לחלוטין משכנעת. מכל מקום, הקוראים ימצאו עצמם נתרמים מהמאמר.

שני מאמרים נוספים עוסקים באפיזודות בחיי שתי תנועות האם בציונות הדתית. האחד עוסק בפרשיית האיחוד בין הפועל המזרחי לבין מפלגת האם – איחוד המזרחי.

השני עוסק בוויכוח בנוגע לגוש אמונים בין זרמים בחוגי ישיבת 'מרכז הרב' שהמחבר, אודי אברמוביץ', מכנה הזרם האקטיביסטי והזרם התיאולוגי. המחבר מבקש להראות כי הזרם התיאולוגי – קרי, הקבוצה שהתגבשה בישיבת מרכז הרב תחת הנהגתם של הרצי"ה קוק ולאחר מכן הרב טאו – הסתייג באופן עקבי מגישתו של הזרם האקטיביסטי שהנהיג את מפעל ההתנחלויות בפועל. האחרון, גורס אברמוביץ', הורכב בעיקר מבוגרי בני עקיבא (ולא מהגרעין "הקשה" של מרכז הרב) שפעלו בעיקר מתוך תודעה ציונית־חילונית של חלוציות, שאליה ביקשו להידמות, ולא מתוך תודעה משיחית־תיאולוגית שהתעצבה מתוך משנת הרבנים לבית קוק. הרצי"ה קוק והרב טאו הסתייגו בעקביות ממדיניות הגוש בשל פעילותו הלא ממלכתית. הללו התעניינו פחות בפעילות הארצית ובהתיישבות עצמה, ויותר, שלא לומר רק, בקידום העמדה התיאולוגית הנצרכת לאומה. אף כי המאמר רצוף בחומר היסטורי רלוונטי שיש בו כדי לגבות במידת מה את הטענה, ניכר בו ניסיון, מנוגד מעט לכיוון הראיות, להגן על "הזרם התיאולוגי" ולצבוע בדיעבד את התנהלותו של הרצי"ה קוק כעקבית וקוהרנטית.

הכרך נחתם, כמו הכרך הראשון, בפרסום של כמה תעודות מגנזי המכון לחקר הציונות הדתית ע"ש ד"ר זרח ורהפטיג.

א"ש

הסוקרים: אלון שלו, צור ארליך

אריק גלסנר

הכפירה היא בַּחֶבְרה

רומן הסיפורים של יאיר אגמון הוא ספר חוזר-בשאלה, אך לא במובן המתבקש מעיסוקם של חלק מסיפוריו בקונפליקטים של דתיים. גלומה בו אפיקורסות כלפי החברה, שהיא בתה של הדת ומחליפתה

א

'**שמשהו יקרה**' של הסופר והקולנוען יאיר אגמון מוגדר בגב הכריכה כ"רומן סיפורים". הספר, שראה אור ב־2017 בהוצאת כתר, מכיל חמישה סיפורים שאכן קשורים ביניהם מבחינה תמטית וסגנונית, כפי שיוצג להלן. זהו גם, בעיניי, אחד מספרי המקור המעניינים שקראתי בשנים האחרונות, וזאת בעיקר בגלל עיסוקו, הישיר והעקיף, המודע ואולי גם הלא מודע, בסוגיית הדת, סוגיה שחזרה והפכה למרכזית בעידן שלנו, ובעצם, כפי שיוצג להלן גם כן, הינה מרכזית בעיניי בכל עידן.

אבל לפני הדרש, הרמז והסוד – הפשט: מה יש בספר?

חמשת הסיפורים מסופרים על ידי מספר חיצוני, אך כזה שאינו מצניע את עצמו, אלא מתוודה, מחווה דעה על הסיפור ואת דעותיו בכלל, ומעיר הערות על עצם מלאכת הסיפור. זהו מספר אנרגטי, הלהוט לספר את סיפוריו, להיטות המתבטאת, בין היתר – בצורה מעט מלאכותית, אך יעילה – בוויתור תדיר על סימן הפיסוק נקודה והחלפתו בפסיק, משל אצה לו הדרך.

בסיפור הראשון, 'ומותר לאהוב', מספר המספר הזה על רומן שמתחיל להירקם בין תלמיד ישיבה גבוהה ששמו חמי לבין הרב הכריזמטי והנשוי שלו, הרב יואל. סיפור התשוקה והאהבה ההומוסקסואלית הזו לא יכול להאריך ימים ואכן הוא לא.

בסיפור השני, 'אומן', מסופר על ידידיה, צעיר חילוני וקצת אובד דרך, שמחליט לטוס לראש השנה לקברו של רבי נחמן ולנסות להסתפח לגברים הישראליים והדתיים או המסורתיים המבלים באוקראינה את ה"יומא אריכתא" שלהם. לידידיה אכן אורכת למדי החופשה המוזרה שבחר לעצמו. בסיפור הזה יש יסוד קומי בולט; רק חשבו על הסיטואציה: צעיר שאינו מתעניין בר' נחמן שנוסע לאומן כי הרבה אחרים נוסעים, כי אולי "משהו יקרה" שם. הקומיות הזו

נוכחת במינון מופחת גם בחלק מהסיפורים האחרים.

הסיפור השלישי, 'מִינִי מֶנְטַל', סיפור מעט הפוך מקודמו, מספר על אפרים, איש משפחה דתי, הנוסע, באמתלה של נסיעה לכנס, "למקום שאין מכירים בו", כלומר ללאס־וגאס (ההיפוך של אומן מהסיפור הקודם), כדי לשכב עם זונה. המפגש מרעיש אותו, גופנית ונפשית, והוא מבקש לשוב ולהיפגש עם "מאשה" הזונה – אך לשווא.

הסיפור הרביעי, 'עֶרְגָה', מספר על צעירה ששמה כשם הסיפור, הנוסעת בגפה לפסטיבל ניו־אייג'י בדרום, פסטיבל ריינבואו, וחוברת שם לזוג גברים שמסממים אותה ואחר כך שוכבים איתה ללא הסכמה מצידה.

הסיפור האחרון, 'פרקי אליק' (כמו בשם הסיפור הראשון, גם כאן יש אזכור של יצירה קנונית, עובדה שלטעמי אינה גורעת מהסיפורים אבל מוסיפה להם אך מעט; לא לכל המשמעויות שאליהן הסופר מַכוון את פרשניו צריך להיענות), מספר על חייל צעיר ושמו אליק שמיר (כשמו המלא של אליק שמיר, גיבור 'פרקי אליק' המקורי ואחיו של מחברו משה שמיר), המשתחרר מהצבא בדיוק לפני מבצע צוק איתן ויוצא עם חבריו המשוחררים הטריים להפלגה. השחרור מהצבא אינו שחרור אמיתי, לא רק מפני שאליק מתנדב להתגייס מחדש בגלל המבצע, אלא מפני שהדביקות החברתית הכפויה של השירות הצבאי ממשיכה גם באזרחות, ביחסיו עם חבריו מהצבא.

ב

הסוגיה הדתית היא בעיניי המוקד של הספר הזה. ובטיפול המעמיק, הקונקרטי והדיאלקטי (כלומר, זה המבטא את "הבעד" ו"הנגד") של הספר בסוגיה הזו, טמון עיקר ערכו. הסוגיה הזו נמצאת **בכל חמשת הסיפורים ומבריחה אותם מקצה אל קצה.**

אבל הבה נתחיל בשלושת הסיפורים שבהם האמירה הזו שלי מובנת יותר, כלומר באותם סיפורים שגיבוריהם הם אנשים דתיים ('ומותר לאהוב' ו'מיני מנטל'), או שהסיטואציה המרכזית בהם היא דתית ("אומן").

'ומותר לאהוב' ו'מיני מנטל' מציגים באופן ישר, מתריס ובוטה עימות בין התשוקה המינית לבין הדת. חמי, תלמיד הישיבה, מתבלבל בתפילתו, בגלל תשוקתו לרב יואל. והמספר מעיר: "וככה יצא שהוא אמר את ברכת רפאנו ונֵרפא פעמיים, כי איזה סיכוי יש לא־ל דמיוני ונעדר מול תשוקה אסורה ובלעדית וחד פעמית, שיש בה בשר ורגש ושצף ורוק וזיעה ודמיון" (עמ' 40). בוטות דומה, קומית וסאטירית כאחת (ותכף אראה שהרומן הזה **אינו** רומן אנטי־דתי קל דעת), מצויה, למשל, בקטע הבא מ'מיני מנטל': "אימא של נעמי [אשתו של הגיבור הדתי, אפרים, שנסע לווגאס] תמיד אומרת שאין דבר כזה מקרה, שמקרה זה ה' רקם בהיפוך אותיות, או, אם תרצו, רק מה', ואם זה לא בולשיט, אז מה בולשיט בעולם הזה, ואם זה כן בולשיט אז איך תסבירו את זה שבדיוק כשאפרים יצא מהמלון עברה מולו משאית ענקית שבמקום מטען גררה פרסומת גדולה, ובפרסומת היה רשום באנגלית, הוט בייבס, דיירקט טו יו, בצבע ורוד בהיר, וליד המילים היו שלוש בלונדיניות יפות

וצעירות ועירומות, ולידן היה את מספר הטלפון שמוביל אליהן, שישים ותשע, שישים ותשע, שישים ותשע, שש, כי לא הכול מורכב בחיים האלה, ואפרים שינן את המספרים הפשוטים והטובים, ומעיו המו עליו" (עמ' 150. השימוש בביטוי משיר השירים מכוון כמובן).

עד כאן התרסה אפיקורסית שגרתית, המציגה את הדת כאויבת התשוקה וההפך. אבל כפי שנרמז כבר בציטוט האחרון (שבו "ה' רקם" את הופעת הפרסומת לנערות הליווי), גם ברובד הזה, השגרתי, יש דבר המייחד את שני הסיפורים האלה, והוא הלהט המיסיונרי הכמו־דתי שבו מטיף המספר בעד התשוקה והארוס. ב'ומותר לאהוב' מתאר המספר את כוחו של היופי המיני במונחים דתיים: "ולמדתי אגב כך דבר מה חשוב על כוחו המופלא של היופי, להחזיר נשמות לפגרים מתים" (עמ' 25). וב'מיני מנטל' הכתיבה המתריסה מציגה מעין תיאולוגיה־הפוכה, שבה "הנשגב" וה"פלא" וה"הוד" שבחיים הוא הארוס: "נשים זה דבר נפלא, ומישהו צריך לכתוב את זה, ככה, בפשטות. נפלא במובן של פלא, של פליאה, ולא צריך להיות גבר כדי לחוש בכל הטוב הזה, בכל ההוד והחן והחסד וההדר של כל הנקבים והחלולים והקימורים הרכים של הגוף, אבל גם של הנפש, קיבינימט"; התוספת האחרונה, "של הנפש" נאמרת באופן לא משכנע, לטעמי, כאילו נבהל המספר מעצמו. "ואיזה פספוס זה, מצד אלוהי העברים, לדרוש ממאמיניו לא לחמוד, כי לחמוד זה לחוש חמדה, ומה יותר נשגב בחיים האלה מלחוש בחמדה הטובה הזאת" (עמ' 159).

הלהט "הדתי" הזה, שבו מטיף הספר לתשוקה, נובע ישירות מהכפירה שבו: מקורו גם בכך שההכרה בסופיות הקיום בעולם הזה (הכרה אקזיסטנציאליסטית חילונית, המבוטאת בספר כמה פעמים) מגביהה את ערכה של התשוקה, כפיצוי על הקיום הקשה ואולי כהצדקה היחידה לו.

אך העוצמה "הדתית" של הארוס, ההטפה "הדתית" של המספר למענו, שברובד ראשוני אחד מעניקות לסיפורים עניין וחיות, ממחישות גם סוגיה עקרונית נוספת הנוגעת בדת. כי לא רק ניגוד קיים בין הארוס המשוחרר כל רסן לבין הדת, אלא גם הקבלה עמוקה. הדת מתבססת, בין היתר, על הכרה במצוקות האנושיות ועל הבטחה לעונג שבוא יבוא. זהו אחד ממקורות כוחה. לא רק בגרסה המוסלמית הפשטנית לגן העדן מצויה ההקבלה הזו. הדתות (או לפחות: כמה מהדתות המרכזיות) לוקחות ברצינות רבה את הסבל האנושי ואת התשוקה

ההדוניסטית של בני האדם. הן מבטיחות את מילויה של האחרונה בעתיד (ביהדות, לדוגמה, בשתי גרסאות עיקריות: הגרסה המקראית, שעל פיה תתגשמנה התקוות בעתיד שבעולם הזה, כמתואר ב"פרשות הברכה" בחומש – והגרסה המאוחרת יותר, על העולם הבא שם "צדיקים יושבים **ונהנים** מזיו השכינה"). ומכיוון אחר: לא לחינם מצויה אצל המיסטיקנים הקבלה בין האיחוד הנפשי עם הא־ל לבין האיחוד המיני, הקבלה עקרונית ששארית מעט מדורדרת שלה מצויה בקלישאת השימוש בביטוי "אלוהים" או "אלוהי" בהקשרים מיניים.

התשוקה המינית היא, לפיכך, איום אמיתי על הדת לא בגלל ניגודה ל"רוחניות" של הדת אלא להפך: כי היא משחקת באותו מגרש. היא מבטיחה את מה שהדת מבטיחה, עונג, אך ללא המחיר הפולחני וללא האיפוק שנתבע מהאדם עד להגשמת תשוקותיו ההדוניסטיות. אפשר לטעון שלחילון יש סיכוי רק כל עוד הוא מוצא תחליף ליחס הרציני של הדתות לתשוקות ההדוניסטיות של בני האדם. המין והיופי הגופני נדמה כמין הבטחה כזו; לרוב בטעות.

בהצגת העימות העקרוני, כמו גם ההקבלה העמוקה, בין התשוקה לדת, ובלהט שבו מוצג העימות הזה, מצויים, אם כן, הרבדים הראשונים המעניקים אנרגיה ליצירה של אגמון (אף שהם לבדם לא היו מספיקים להפוך את היצירה למעניינת). ראו את הפתיחה החזקה, השוצפת, המתריסה, הזועמת, "המיסיונרית", של 'ומותר לאהוב' (הרומזת כבר על מוגבלותו של "הפתרון" הארוטי האנטי־דתי למצוקות הקיום): "כדי לתאר את יופיו של הרב יואל, צריך להבין עד כמה מכוערים שאר בני האדם שבעולם הזה, עד כמה עלובים ושמוטים ויצריים וצפויים הם, וחשוב לרדת לרזולוציות בהקשר הזה, לציין את הכתמים הצהבהבים שבשיניים, את השערות הדקיקות שבוקעות מהנחיריים, את הריח החמוץ שבין אצבעות הרגליים אחרי יום עבודה, את הטעם המר שבריריות הלוע בבוקר, את עיגולי השעווה הדביקים שבאוזניים, את אגלי הזיעה המלוחים" (עמ' 11).

ג

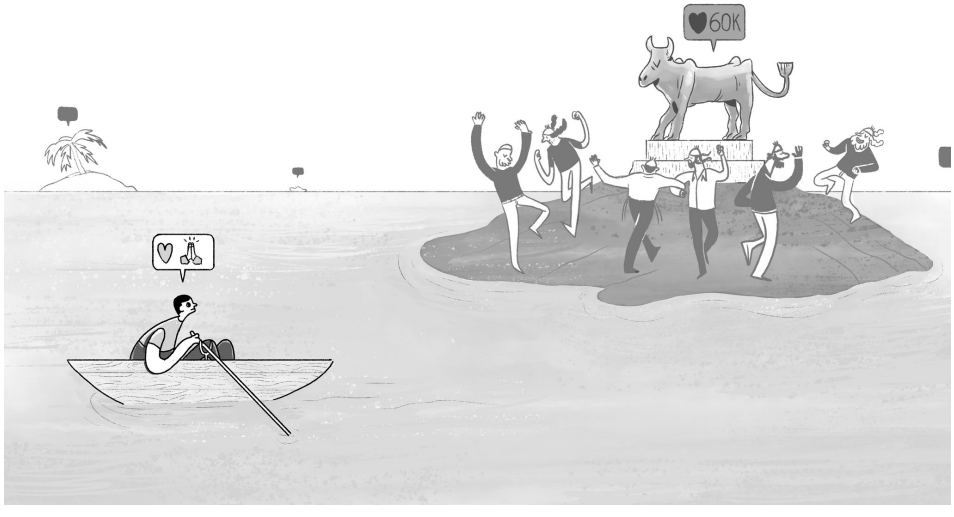
אך יש לדיון הדתי בספר (בפרט בסיפוריו ה"דתיים" בגלוי) שתי תוספות ההופכות אותו לדיאלקטי הרבה יותר; לכזה המערער את מה שניתן לכנות "העמדה הרשמית" של הסיפורים בדבר עליונות התשוקה על הדת.

התוספת הראשונה מבוטאת באגביות, אבל היא עקרונית. זוהי הערה של המספר, מעין "פריצה לשידור" שלו, בסיפור הראשון. סמוך לפתיחת הסיפור הזה, ללא כל התראה, קוטע המספר את סיפורו ומעיר: "ולפעמים, כשאני קורא ידיעה בוויינט על בר רפאלי, אני מרגיש שהכול לחינם, שהכול סתם, סתם ממש, הנה, עובדה, גם אחרי כל המאמץ הנואש שלי לכתוב דבר מה שיש בו ממש ולהשאיר פיסה קטנה של אמנות נקייה ומדויקת בעולם הזה, בסופו של דבר בר רפאלי מנצחת, עם מאה חמישים ושישה אלף לייקים, ואלפיים מאה ותשעים שיתופים, לתמונה אחת שלה בכותל המערבי, וכל זה בגלל שהיא יפה, בגלל שיש לה גוף יפה, ופנים יפות, ועיניים יפות. ואני לא יפה, ואין לי גוף יפה, ואין לי פנים יפות, ואין לי עיניים יפות. אני לא יפה, ואין לי סיכוי" (עמ' 12).

אם התשוקה מבקשת להחליף את הדת, עמדה שהסיפור לכאורה מצדד בה, אז מה משמעותה של הספרות, בעצם? מה המשמעות ל"פיסה קטנה של אמנות נקייה ומדויקת" בעולם התשוקה? העמדה "הרשמית" של הסיפור בדבר החלפת הרוחניות הדתית ב"רוחניות" של הגוף (שימו לב לשרבוב המכוון של הכותל המערבי, שדווקא לידו מצטלמת בר רפאלי במסגרת ביקורו הנודע של בן זוגה דאז בארץ) גוררת אחריה שורה של קריסות שאינן קשורות רק לקריסת האמונה באלוהים. הספרות – כלומר היכולת הרפלקסיבית, היכולת לעמוד מהצד ולהתבונן, כלומר להיחלץ מהעולם הזה במובן מסוים, כמו גם היכולת להנאות אסתטיות מעודנות יותר, ל"הפקת נחת ללא חפץ עניין", כפי שהגדיר קאנט את ההנאה האסתטית כניגוד להנאה החושנית הגסה – הספרות קורסת ביחד עם הדת! זאת ועוד: העמדת התשוקה כפסגת הקיום יוצרת, מניה וביה, היררכיה גופנית (ההיררכיה גם נוגעת לפופולריות – "מאה חמשים ושישה אלף לייקים" – ואגיע לזה בהמשך) נוקשה ושורה של אומללויות ("אני לא יפה, ואין לי סיכוי"). הפתרון הארוטי הוא, אם כן, פתרון מפוקפק למדי – הן בהשמידו, בגין עוצמתו המסמאת, גם עמדות רוחניות שאינן דתיות, הן מפני שהוא לא נגיש לכולם.

התוספת השנייה לדיון בסוגיה הדתית של שני הסיפורים הנידונים כעת, 'ומותר לאהוב' ו'מיני מנטל', אינה אגבית כקודמתה אלא ניצבת כבר בליבם. שני הסיפורים מציגים תשוקה עזה הפורעת את הסדר הדתי. אבל הם גם גורמים לגיבורי הסיפורים לצאת מתחומי החברה הדתית שהם חיים בה. בשני המקרים, זה של חמי והרב יואל וזה של אפרים, היציאה הזו מהחברה אינה אהובה עליהם. הם **נכפים** לה בגלל תשוקתם האסורה. המרד שלהם, מרד בעל כורחם, הוא לא רק נגד **האל ומצוותיו** אלא גם נגד **החברה**.

אגמון אומנם יצר גיבורים ספציפיים שאינם יכולים לבטא את תשוקתם בחברה הדתית. אבל אני חושב שהוא נוגע כאן בתו מרכזי של התשוקה עצמה, והוא היותה **פורעת של הסדר החברתי**. "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירים אותו", מצטט המספר את התלמוד הבבלי בפתח הסיפור 'מיני מנטל'. אבל הרומן הזה מרמז על קשר **עקרוני** – לא רק פרי הנסיבות של גיבורי הסיפורים – בין "יצר" לבין הליכה "למקום שאין מכירים" אותך, כלומר ליציאה מהכלל. התשוקה מבודדת את המשתוקק. הוא מתייסר בה, הוא מסתיר אותה, הוא איננו יכול לבטאה כפי שליבו חפץ. יש דבר מה אנוכי בתשוקה. יש בה גם דבר מה חסר שובע, כאוטי, דבר המתנגד לסדר ולחברה המושתתת על סדר. ב'המשתה' של אפלטון, אחד הנואמים בשבח הארוס, פאוסניאס, מדבר על כך שיש ניגוד בין ארוס לבין דיקטטורה. הוא מביא כדוגמה צמד אוהבים אתונאים שהרגו את הטיראן שמשל באתונה. בכך, אפשר לפרש, הוא בעצם מבטא את כוחה של התשוקה להחליש את עוצמת שליטתו של הגוף הפוליטי. התשוקה מבודדת את היחיד (או הצמד) ומנוגדת לחברה – בין אם אתה פרוידיאני, כלומר מי שמפרש את האנרגיה החברתית כאנרגיה השואבת מהמעיין הארוטי (ולכן התשוקה מאיימת על החברה באופן ישיר ממש, כי מדובר ב"משחק סכום אפס"), ובין אם אינך פרוידיאני.



איור: שמעון אנגל

הליבה של שני הסיפורים הנידונים עד כה מציגה, אם כן, גם את צידה האפל של התשוקה. התשוקה מבודדת אותך. התשוקה מוציאה אותך מן הכלל. יש בתשוקה דבר מה אנטי־חברתי.

וכפי שאטען מיד: האנטי־חברתיות הזו, מצידה, היא גם אנטי־דתית, אך מכיוון אחר.

ד

את שלישיית הסיפורים ב'שמשהו יקרה' העוסקים בדת באופן "רשמי" משלים הסיפור הקומי־רציני 'אומן', על אותו צעיר חילוני המבקש לטעום את טעמו של ראש השנה בציון של ר' נחמן.

ידידיה, וזה חלק מהקומיות של הסיפור הזה, אינו "מחפש" רוחני. הוא **אכן** מחפש משהו, משהו שאינו ברור גם לו, אבל אין זו בקשת אלוהים: "בלב שלו הוא ידע את שיודעים כולם בסתר ליבם, שאין שום דבר שם למעלה, לא אלוהים ולא בטיח, ושהכל חרטבונה אחת ממוסדת ומשוכללת ומדרבנת שבלעדיה לא קל, לא קל בכלל. תסמכו עלי בהקשר הזה" (עמ' 78; מילות הסלנג – "בטיח", "חרטבונה" – באות להעצים את החספוס המתריס של הקול האפיקורסי של המספר ושל ידידיה כאחד). ידידיה אמנם מהרהר באפשרות להצטרף לתפילות, אך – באחת הבדיחות הטובות בספר – נרתע מאורכן: "וידידיה חייך אליו ועיכל את הנתון הזה, משש בבוקר עד שלוש בצהרים, פאקינג תשע שעות של תפילה, וכל זה כשאין בכלל אלוהים" (עמ' 114; שוב משתרבבת מילת סלנג בוטה, המביעה הן בוטות תוקפנית, הן את התלישות של טקס התפילה מנקודת מבט ארצית, חולית).

ידידיה הוא צעיר בודד. הוא מתגעגע לחברתו לשעבר ומנסה לשוחח איתה לפני החג אך השיחה לא עולה יפה. ידידיה לא מחפש **אלוהים** באומן; הוא מחפש **קהילה**.

הוא מחפש את "הביחד" שבאומן כדרך לצאת מבדידותו. "ואחרי כמה דקות החג נכנס, ורוח חדשה הייתה מרפרפת בחללו של עולם, וכולם היו מקולחים ונקיים ויפים ולבנים, וגם ידידיה התקלח, וגם הוא לבש חולצה לבנה, וכולם הלכו לתפילה, וידידיה הלך איתם להתפלל, כדי לא להיות לבד ... וידידיה הרגיש, סוף כל פאקינג סוף, שמשהו אמיתי מתרחש כאן, באומן הזאת, כן, הולי שיט, משהו קורה, כאן ועכשיו, משהו אמיתי ושקט וחשוב ונדיר וממשי ולא צפוי ולא אפור ולא ממוסחר ולא שטחי" (עמ' 100; תחושת ההתעלות מתבטאת בשפה המוגבהת, "חללו של עולם", אך כמו מקבלת אישור אפילו מהצד ה"ריאליסטי", החולי, שבא לידי ביטוי במילות הסלנג הבוטות וכמו בעל כורחו עונה אמן). ה"משהו האמיתי" נובע בעיקרו של דבר לא מחוויה דתית במובן התיאולוגי הפשוט, כי אם מתחושת הליכוד החברתי, תחושת "הביחד" שיש באומן.

אלא שידידיה לא מצליח להתערות ב"ביחד" של אומן. סמל יפה מאוד שאגמון יצר כאן לכישלון ההתמזגות של ידידיה הוא הטלפון הסלולרי שלו המצלצל בתיקו במשך החג, למורת רוחם של שותפיו לאכסניה. הטלפון הסלולרי המצלצל הוא, כפשוטו, עדות לכך שידידיה אכן לא שייך לסיטואציה. אבל הוא מתפקד גם ברמה הסימבולית. הצלצול הצורמני בלב קדושת החג ושלוותו הוא פעייתו של "האני", שלא מושתק לחלוטין, שלא מצליח למחוק לחלוטין את עצמו, בתוך הנהר החברתי.

אם זה נראה דרשני מדי, אולי ישתכנע הקורא בפרשנותי אם אציין מקרים נוספים שבהם מדגיש אגמון שהביחד המרשים של אומן אינו מצליח להכחיד את החיכוכים הקטנים בין בני האדם – כלומר אינו מצליח להכחיד את האינדיבידואליות, למרות ההשתוקקות להכחדה כזו. כזה הוא למשל סירובו של ידידיה לתת סיגריה למי שנראה לו צעיר מדי. הנער מגיב באלימות מילולית מפתיעה שמותירה את ידידיה המום (עמ' 88). מקרה אחר, עקרוני יותר, הוא ה'תשליך' הכפוי־למחצה, שבו משליכים רבים מהמבקרים את עגיליהם לנהר, לקיים מצוות "לא ילבש גבר שמלת אישה". ידידיה נכפה למחצה להשליך גם הוא את "העגיל שהוא כל כך אהב" (עמ' 125). הסצנה הזו ממחישה את הצד המחניק של הביחד, את הלחץ החברתי האלים ("והבחור שליווה אותו לשם השתולל משמחה, הביא לו צ'אפחה על הגב ואמר, גם לי היו פעם עגילים כאלה"; שם) שתחתיו היחיד אכן נלחץ.

ה

הסיפור השלישי שונה משני קודמיו, לכאורה, כי למרות הרקע הדתי של ראש השנה באומן, המתח הבסיסי בו אינו נובע מסוגיות תיאולוגיות. אם בשני הסיפורים הקודמים שנידונו, היחידים, כלומר חמי ואפרים, נפלטים מהקהילה הדתית בעל כורחם, לפחות זמנית, בגלל התשוקה האסורה שלהם, הנה הקושי של ידידיה להרוס אל הקהילה הדתית נובע בעיקרו לא מכך שהוא אינו מאמין – שהרי זה היה הנתון מלכתחילה, מה עוד שבאומן, כפי שמספרים לידידיה, מסתופפים גם אפיקורסים – אלא מכך שאין הוא מצליח להיטמע בחברה. הקונפליקט כאן מופשט יותר: זהו הקונפליקט בין **היחיד לחברה**, לא בין **האפיקורוס** לחברה **הדתית**.

אך דווקא משום כך, הסיפור הזה יכול להוות גשר אל שני הסיפורים הנותרים ולהסביר את הלכידות המורגשת בקריאה של סיפורי 'שמשהו יקרה' כולם. לשני הסיפורים הנוספים – 'ערגה' ו'פרקי אליק' – **אין** רקע דתי. אבל יש ויש בהם אותו קונפליקט בין **היחיד לחברה.**

'ערגה', למעשה, סמוך לפתיחתו, מבטא את התובנה הבנלית אך הנכונה, בנלית אך לא־טריוויאלית, על המתח הזה בין היחיד לחברה ולעולם בכלל המתגלה כבר בינקות המוקדמת. "כשערגה נולדה, עוד לפני שהיה לה בכלל שם, היא והעולם היו אחד, והעולם הקשיב לה והבין אותה, עובדה, כשהיא צעקה לעולם שיביא לה אוכל, העולם הביא לה אוכל ... וכמה שבועות אחר כך, אימא של ערגה הייתה בשירותים, ואז, דווקא אז, ערגה צרחה אל העולם, תן לי אוכל, עולם, תן לי אוכל עכשיו, והעולם בדיוק עשה פיפי לתוך המים ... ערגה הבינה שהיא והעולם שונים ... ושהיא לבד לגמרי בעולם הזה, כן, היא לגמרי לבד ... ובסוף היא תמות לבד, כמו כולם, כי כולם לבד כל הזמן, גם אני, וגם אתם" (עמ' 195).

הפסטיבל הניו אייג'י 'ריינבואו' שערגה נוסעת אליו מנסה לבטל בדיוק את זה, את הלבד הזה. הפסטיבל מנסה ליצור קהילה מלוכדת. מנסה – וכושל בכך. גם כאן, התשוקה, במופע סוטה־באלימותו שלה, היא זו שמפרקת את הלכידות. הזוג ההומוסקסואלי שסימם את ערגה ושכב איתה שלא מרצונה מנפץ את אשליית הלכידות. התשוקה היא פנייה אל האחר, אך האחר אינו מרְאָה של האני והוא לא מעוניין בהכרח בפנייה הזו. מכאן פנויה הדרך לוויתור כאוב או, להבדיל, לאלימות. בשני המקרים ההרמוניה החברתית מתנפצת, הביחד מתרסק. "ערגה התיישבה עם כולם מסביב למדורה המצ'וקמקת, לעסה את האוכל שהביאו לה במהירות וחשבה על הלילה, ועל שני ההומואים שסיממו אותה ובאו עליה לכל אורכו. כשמישהי עם שיער ארוך וכרס ותינוק ביד פנתה אליה ואמרה, אחות אהובה, תלעסי לאט, אף אחד לא ממהר כאן, ערגה חייכה אליה חיוך זועם ושקט, בפה מלא, ודמיינה איך היא מצמידה לה את הפרצוף לתוך האש והגחלים" (עמ' 207).

בסיפור 'פרקי אליק' המתח בין היחיד לחברה הוא בין אליק למוסד החברתי המשמעותי כל כך בישראל, הצבא. בלב מסיבת השחרור (!) המשפחתית של אליק פורצת הידיעה החדשותית על חטיפת הנערים (שהובילה ל'צוק איתן') ואליק מציע את עזרתו אך זו אינה נצרכת. אליק אוהב־לא־אוהב את חבריו מהצבא, הגסים והבהמיים. ובסיום הסיפור מציב אגמון סימבול עדכני מזהיר למתח בין היחיד לחברה. אליק מואס בסרטונים הפורנוגרפיים שנשלחים בווטסאפ הפלוגתי. ובכלל, הוא הרי "משוחרר" כעת, לא? אבל משורה ישחרר רק המוות, גם משורת הווטסאפ: "שמיר, מה קרה יצאת מהמפל"גייה, ואליק כתב לו, חלאס אחי ... וכספי כתב, אל תהיה אפס אחי, זה חברים שלך שהיו איתך שנה בבא"ח, אתה לא נעלם ככה, ואליק לא ענה לו, כי חלאס, ואחרי כמה שניות הוא ראה שכספי צירף אותו שוב לקבוצה של המפל"גייה בוואטסאפ וכתב, תגידו ברוכים הבאים לשמיר שניסה לחתוך מהמפל"גייה אבל ... יש דברים שאי אפשר לברוח מהם" (עמ' 284).

יש דברים שאי אפשר לברוח מהם.

1

חמשת הסיפורים, אם כן, עוסקים במתח שבין **היחיד לחברה**, כשרק בשלושה מהם המתח הוא בין היחיד **האפיקורוס**, או המורד־בדת־בגין־תשוקתו, לבין החברה **הדתית**.

אבל האם אכן אלה שני קונפליקטים שונים?

'שמשהו יקרה' מציג לטעמי בצורה מוחשית – בגין לכידותו המוחשת לקורא של הרומן על כל חמשת סיפוריו – אחד מן הרעיונות המסעירים ביותר בנוגע לתפקידה של הדת. זהו הרעיון של הסוציולוג הקלאסי אמיל דירקהיים בספרו מ־1912 'צורות היסוד של חיי הדת'. לפי דירקהיים – אני משתמש כאן בתמצית תפיסתו שנתן ריימון ארון בספרו 'ציוני דרך במחשבה הסוציולוגית' (הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, מצרפתית: קרלה פרלשטיין) – "הדת ביסודה אינה אלא החברה בלבוש אחר ... בני האדם, לאורך ההיסטוריה, כאשר סגדו לטוטם או לאלוהים, העריצו למעשה רק את המציאות הקולקטיבית שלהם שלבשה צורה של דת".

התובנה המסחררת של דירקהיים מציעה שתפקיד הדת אינו רק להעניק, באמצעות מושג האלוהים, אמונה בדבר תכלית וסדר לעולם; אינו רק להעניק הבטחה לפיצוי בעולם אחר על חסכים בעולם הזה ובכך לסייע במיתון הבהילות על ענייני העולם הזה (לתפקידי הדת האלה יש בהחלט מקום גם בהקשר של 'שמשהו יקרה', הכופר בהם בבוטות); תפקידה של הדת הוא גם לייסד לכידות חברתית של קהילת המאמינים. **תפקיד הדת הוא ליצור את החברה עצמה.** ואם כן אפשר לטעון, באספקלריה של דירקהיים, כי "חזרה בשאלה", אפיקורסות, היא לא בהכרח אי אמונה באלוהים, אלא הפניית עורף לחברה!

מהתובנה המבריקה הזו של דירקהיים עולה לדעתי אופציה לתיאור מחודש של תהליך החילון במאות האחרונות (במערב וגם אצלנו, לכל הפחות). על מקומן של הדתות הגדולות צמחו אידיאולוגיות (קומוניזם, סוציאליזם, לאומיות ולהבדיל הפשיזם והנאציזם). אבל הן אכן היו **ממלאות המקום של הדת**. שכן הן הציעו פרויקט חברתי משותף, אמונה משותפת ופרקטיקות משותפות, הן אִלְחשו את יצר הקנאה האינדיבידואלי. אם, לפי דירקהיים, הדת היא מכשיר ללכידות חברתית וביטוי של החברה עצמה, הרי האידיאולוגיות הגדולות של המאה ה־19 ומחציתה הראשונה של המאה ה־20 היו תחליפי־דת נאותים. "קץ האידיאולוגיה" (הביטוי שטבע דניאל בל בספרו המשפיע מ־1960), קריסת האידיאולוגיות הגדולות של הקומוניזם, הסוציאליזם, הלאומיות (ולהבדיל הפשיזם) – **הוא הוא למעשה רגע החילון האמיתי בהיסטוריה המודרנית!** הליברליזם המערבי, האינדיבידואליזם המנצח – הוא הוא, אם צועדים בעקבות דירקהיים, האפיקורסות האמיתית. האמירה "אין דבר כזה חברה", אמירתה הנודעת של מרגרט תאצ'ר משנות השמונים של המאה העשרים, משמעותית ומתריסה יותר מ"אלוהים מת" של ניטשה, מאה שנה קודם לכן.

במובן הדירקהיימי הזה – **ורק** במובן זה (כי הרי לא כל סיפורי 'שמשהו יקרה' עוסקים בחברה הדתית) – 'שמשהו יקרה' **כולו**, בשרטטו את המתח בין היחיד לחברה, את היפלטותו של היחיד מהחברה, את אי

הגשמת ההרמוניה החברתית (בין אם זה באומן, בפסטיבל ריינבואו, בצבא או בישיבה או בקהילה הדתית) הוא **רומן חוזר בשאלה.** ודוק: לא רומן **של** חוזר בשאלה. אלא **רומן חוזר בשאלה** בעצמו.

ז

אל הלהט, המורכבות הרבה, היעדר החד־צדדיות, אשר 'שמשהו יקרה' מגלה בסוגיה הדתית בכלל ובהקשרה הדיקרהיימי בפרט (כלומר בהקשר של המתח בין היחיד לחברה), יש להוסיף דיון צדדי, אך עקרוני ועדכני, שיש ברומן.

רבים ברומן האזכורים של פיתוחים טכנולוגיים תקשורתיים של השנים האחרונות, בעיקר רשתות חברתיות (פייסבוק) ואפליקציות תקשורת (ווטסאפ). האזכורים התדירים האלה קשורים **הדוקות** למה שעל פי הצעתי הוא העיקרון המכונן של הטקסט הזה: המתח בין היחיד לחברה. הפיתוחים הטכנולוגיים הבטיחו לגשר על בדידותו של היחיד. הם הבטיחו ליצור **קהילה** באמצעים טכנולוגיים. במובן מסוים הם נועדו למלא את החלל של התפרקות הקהילות הלא וירטואליות, של מות האידיאולוגיות, של חסרון הדת המלכדת־חברתית. אבל 'שמשהו יקרה' ממחיש את הכזב שבהבטחה הזו.

בראש ובראשונה, משום שהפיתוחים הטכנולוגיים אינם יוצרים קהילה מלוכדת כי אם ממשיכים ואף מחריפים את האינדיבידואליזם החוץ־וירטואלי, ביוצרם שדה תחרותי נרקיסיסטי חדש (כפי שהוצג קודם: בר רפאלי עם מאות אלפי הלייקים שלה). התחרותיות על תשומת הלב שאמצעי התקשורת הטכנולוגיים החדשים מעודדים קשורה גם לנושא צדדי נוסף בספר, והוא נושא הסלבריטאות. הפרסום הוא מוצר נחשק במיוחד בחברה שאיבדה את הציר האנכי המחבר בין האדם לאל ונותרה עם הציר האופקי של בני האדם. לא רק בר רפאלי היא מושא לקנאה בגלל פרסומה, אלא גם ר' נחמן מברסלב! ידידיה, ההוזה בהזיות גדולה ופרסום, מתוסכל מאלמוניותו: "וידידיה, שלא הכיר את רבי נחמן בכלל, חשב על האיש הזה שמפריד בין כל כך הרבה אנשים עכשיו, ועל כל ההמונים שמתגעגעים בגללו, והתמלא בקנאה צהובה ודביקה, כי אף אחד לא ייפרד מאף אחד בגללו" (עמ' 107).

שנית, הפיתוחים הטכנולוגיים מחריפים את התלות של היחיד בחברה, את פגיעותו הנרקיסיסטית, מחריפים את הצמא בלי שרוויה מגיעה (נקודה שמבוטאת בכך שאליק עובר בדקדקנות על הלייקים שהוא מקבל על הודעת השחרור שלו; עמ' 249–250).

שלישית, הפיתוחים הטכנולוגיים יוצרים קהילה שחומה כוזב (ערגה, למשל, מבחינה בכך שהמגיבים לה בפייסבוק הם בעיקר גברים; עמ' 235).

רביעית, הפיתוחים הטכנולוגיים משמשים לא להתכה של היחיד בחברה אלא לפריצה אלימה אל הפרטיות והאינטימיות של היחיד (ביטוי קיצוני לזה ברומן הוא סרטון מיני אינטימי המופץ למאות אלפי אנשים ומגיע גם לאליק; עמ' 256).

הפייסבוק והווטסאפ הם הבטחה לקהילה, הבטחה לביחד, אך זו הבטחה כוזבת היוצרת במקום הרמוניה קנאה, תחרות, תלות באחרים וחילול של פרטיות. הם גם

ממכרים, כמובן. והם אף קוטעים את מלאכת הסיפור, כפי שמתוודה המספר: "וכשאני כותב סיפורים, פעם בחצי שעה בערך אני עוזב את קובץ הוורד הלבן [שימו לב לטוהר שנרמז כאן באמצעות המילה "הלבן", הטוהר של מלאכת הכתיבה הנובע מהיותו של היחיד עם עצמו, באינטימיות עם סיפורו] ויוצא להתפלש קצת במיילים ובויינט ובפייסבוק ובווטסאפ ["להתפלש" כניגוד של "הלבן"], כדי להתאוורר ולהיחנק עוד קצת [האמביוולנטיות ביחס לאמצעי התקשורת החדשים מתמצית במילים "להתאוורר ולהיחנק"]" (עמ' 260–261).

ח

ולבסוף, נתבונן לרגע במאפיין הנוסף שנגענו בו בדרך אגב, והוא ההתערבות של המספר בסיפור באמצעות הבעת עמדותיו, הבלטת עצמו, שיתוף בספקותיו לגבי מהלך הסיפור וכיו"ב. כריסטופר לאש, בספרו מ־1979 'תרבות הנרקיסיזם', דן בריבוי הספרים שבהם נזנחת מלאכת הסיפור המסורתית לטובת "כתיבה על כתיבה", לטובת פריצה של המספר לסיפורו שלו. הוא מייחס זאת לתרבות הנרקיסיסטית הכללית, נושא ספרו. המספר המתערב מגלם תכונות נרקיסיסטיות – בכך שאין הוא מסוגל לשכחה עצמית ולסובלימציה שבמלאכת הסיפור, ובכך שהוא עסוק ללא הרף בבחינה עצמית. הניתוח של לאש אכן רלוונטי ליצירות רבות בעשורים האחרונים, כולל ל'שמשהו יקרה'. עם זאת, כאן, ההתערבות של המספר עולה בקנה אחד עם הנושאים העיקריים של הרומן, כך שלטעמי אין כאן רק פגם כי אם גם מעלה.

כמו חלק מגיבוריו, גם המספר מפחד להיוותר לבד, ובו בזמן מפחד להישכח ולהיטמע באנונימיות הכללית. הוא פונה תדיר אלינו, קוראיו, כי הוא רוצה בחברתנו, מחד גיסא, ובקשב החד־צדדי שלנו אליו מאידך גיסא. התקשורת של המספר עם הקוראים כאן מדמה – עד כמה שניתן במדיום הספרותי – את מצב־הדברים בפוסט בפייסבוק. כשם שבפייסבוק הכתיבה אינה מנותקת מהאייקון של הכותב ומהציפייה שלו ללייקים, כך כאן צץ המספר כפעם בפעם בסיפורו להזכירנו שאת הסיפור הזה כתב בן אדם, בן אדם שאין להתעלם ממנו.

"אל תשקעו בסיפור ובדמויות עד כדי כך שתשכחו אותי", כמו אומר לנו המספר. כמו ידידיה המיואש מהאנונימיות שלו ומקנא בר' נחמן, כמו אליק וערגה הבודקים כמה לייקים קיבל הפוסט שלהם – כך גם המספר נואש לתשומת לבנו. בכך הוא ממחיש את הנואשות של העידן שלנו, שבו, בעקבות זניחת הציר האנכי, הטרנסצנדנטי, הפכו בני האדם, הציר האופקי, למוקד הערך המרכזי. התשוקה לתשומת לב, התשוקה לפרסום, הן תשוקות חילוניות בטיבן.

ואם יש מסר אחד של הדת שעלינו לשמור בכל תנאי, הרי הוא לא להמיר את התלות באל בתלות בבני האדם. הרי הוא זה: "חִדְלוּ לָכֶם מִן הָאָדָם אֲשֶׁר נְשָׁמָה בְּאַפּוֹ כִּי בַמֶּה נֶחְשָׁב הוּא".

שיחה עולמית

דברים שכותבים בחו"ל | ישי פלג

לאומיות: חשיבה מחדש

"לאומיות היא בגידה בפטריוטיות": הדברים הללו, שאמר נשיא צרפת מקרון בחודש נובמבר שעבר, מצוטטים במאמר "למה לאומיות עובדת, ולמה היא לא הולכת להיעלם" מאת פרופ' אנדראס וימר מאוניברסיטת קולומביה ("פוריין אפיירס", גיליון מארס־אפריל). האמירה של מקרון, לפי וימר, מבחינה בין לאומיות אזרחית־שוויונית (מה שקוראים בישראל "כל אזרחיה") חיובית, שהוא מכנה "פטריוטיות", ובין לאומיות "אתנית", שבה הרקע המשפחתי והלשוני – הצרפתי, במקרה הזה – קובע את הלאום. זאת, לתפיסתו של מקרון, היא שלילית. ובכל זאת, שתיהן מקיימות את שני מאפייני היסוד של הרעיון הלאומי בכל צורותיו: האומה כקבוצה של אזרחים שווים בעלי "גורל מדיני" משותף; והגדרת המדינה כמי שעליה לפעול למען האינטרסים של האומה.

המאמר הוא חלק מפרויקט מאמרים שכותרתו "הלאומנות החדשה". רוב הכותבים טוענים שיש לערוך "רפורמה" בתפיסת הלאום: הם מגוננים על תפיסות לאום פלורליסטיות ורב־תרבותיות, או מציעים לפעול לנטרול הלאומנות הפופוליסטית באמצעות "התערבות ממשלתית רבה יותר בקפיטליזם" ומתן סיוע כלכלי להמוני העם, בהנחה שהקשיים הכלכליים הניצבים בפניהם גורמים להם להיות נסערים כל כך מהפגיעה ברגשותיהם הלאומיים.

לפעמים הדיון מידרדר עד כדי הכחשת המציאות. פרופ' קוואמה אנתוני אפייה מאוניברסיטת ניו־יורק, במאמר "החשיבות של מקום אחר: להגנת הקוסמופוליטניות", טוען שאנשי העולם הגדול שבכל אומה אינם פועלים נגד הלאום שלהם אלא פשוט מכירים גם בערכם של לאומים אחרים. "דיבור בזכות אזרחות עולמית אינו התנגדות לאזרחות מקומית", הוא כותב בשכנוע אישי עמוק, ותוך התעלמות מוחלטת מהניתוק הנפוץ של קוסמופוליטנים (אלה שגדי טאוב בישראל מכנה "הניידים") מהעם שממנו יצאו, ומפעולתם למען אינטרסים זרים או "גלובליסטיים" תוך הבעת שנאה עזה לתרבות של הוריהם או שכני הוריהם.

ישי פלג הוא עורך וכותב ב'מקור ראשון'. אנו מודים לדוד מ' וינברג, כיום סגן נשיא מכון ירושלים למחקרים אסטרטגיים, שהחכים אותנו בסקירותיו על מיטב השיח באנגלית החל בגיליוננו הראשון.

דווקא המאמר של וימר מדבר ארוכות בשבח הלאומיות, ש"שיקפה והצדיקה את החוזה החדש... שלפיו הנשלטים והשולטים שייכים שניהם לאותה אומה". רעיון הלאום אפשר לאליטה וגם להמונים לתת את נאמנותם לעם, לא בעסקה "מלוכלכת" שנועדה לנצל את ההמונים בשירות האליטות, אלא מתוך אמונה אמיתית של שני הצדדים באידיאל המשותף. התוצאה הייתה כיבוש העולם על ידי מדינות הלאום. בין השאר מדגים זאת וימר באמצעות יפן: בתוך דור או שניים מאז הדחת האצולה הפאודלית והפיכת יפן למדינת לאום מודרנית, נוצרה בארץ השמש העולה אומה מגויסת המסוגלת לקרוא תיגר על אימפריות כמו רוסיה ואחריה ארה"ב. וימר דן גם בחסרונותיה הידועים של הלאומיות – מלחמות העצמאות, מלחמות האזרחים והפשעים נגד האנושות, כולל מלחמת העולם השנייה ובה השואה, הביטוי המחריד ביותר של לאומנות במאה העשרים.

מנגד, הוא טוען, מדינות מסוימות הצליחו לפתח לאומיות שלווה למרות אתגרים אתניים־לשוניים גדולים. כמו כותבי מאמרים אחרים בגיליון, וימר מודה ש"הלאומיות נמצאת כאן כדי להישאר. אין עיקרון אחר שאפשר לבסס עליו את מערכת המדינות הבינלאומית", לפחות כל עוד מיזמים רב־לאומיים כמו האיחוד האירופי ממשיכים לקרטע. לדבריו, האתגר העומד בפני מדינות הלאום כיום הוא לחדש את הברית בין האליטות לבין ההמונים ולבנות לאומיות פופולרית חדשה. "כדי לקדם סוגים טובים יותר של לאומיות, מנהיגים יצטרכו להפוך ללאומיים יותר, וללמוד לחתור לאינטרס של כל אזרחיהם".

בפרויקט של פוריין אפיירס לא הוקצה מקום למי שישאל שאלות קשות על הרעיון לערוך רפורמה בלאומיות. מה אם פיתוח לאומיות אחרת פירושו הרס מוחלט של עם ותרבותו? האם עלינו לקבל בלי מחאה את שקיעתה התרבותית של צרפת ואת מות רוחה? דוגמה מקומית יותר היא כמובן הלאום העברי־היהודי בארץ ישראל. מה אם הוא אינו יכול לשרוד בלאומיות בנוסח "כל אזרחיה", שכן בין "אזרחיה" יש גם מיעוט אזרחים עוין גדול? לפעמים לאומיות כל אזרחיה היא־היא הבגידה בלאומיות השורשית יותר, זו הנובעת מהבית ומהמשפחה. אולי עכשיו, אחרי הגראן דבאט הצרפתי, גם נשיא צרפת מבין את זה.

הגרסה הכתובה של הוויכוח

בצרפת התחולל מאמצע ינואר ועד אמצע מארס ה"גראן דבאט נסיונל", הוויכוח הלאומי הגדול, שהכריז הנשיא עמנואל מקרון בניסיון להרגיע את מחאת "האפודים הצהובים" שהסעירה את המדינה במשך שבועות. הפרויקט הדמוקרטי החל בקריאה לאזרחים להעלות נושאים ולדון בהם במפגשים עם ראשי ערים בכל רחבי המדינה. הנשיא מקרון עצמו וחלק מחברי הממשלה נפגשו גם הם עם אזרחים רבים, וכמובן

עם ראשי הערים, כדי לקבל מהם דיווחים ומסרים שעלו מהשטח. מיליוני "הערות" רשמיות נמסרו מהעם הצרפתי, בדיון שהתמקד בארבעה נושאים: שינוי אקלים, מיסוי, דמוקרטיה ואזרחות, וארגון המדינה והשירותים הציבוריים.

במהלך הוויכוח לא חששו אזרחי הרפובליקה להביע את התנגדותם להגירה, המעמיסה על מערכת הרווחה ו"משנה את האופי החילוני של האומה" – קוד ברור לחשש מהתגברות הנוכחות של האסלאם ברחובות. "לה פיגארו מגזין" החליט להצטרף לוויכוח הגדול: כמה שבועות לפני כן פנה עורך הפיגארו לקוראיו בבקשה שיביעו את דעתם במכתבים למערכת בכל הנושאים של הגראן דבאט. "הנשיא מבטיח ש'אין שאלות אסורות'? מושלם!", נכתב שם. הקוראים התבקשו לחוות דעה על מה שמכנים בצרפת "ביו־אתיקה" (נישואי הומוסקסואלים, למשל, או הפריה מלאכותית לנשים שאינן נשואות); היחסים עם אירופה (אמנת שנגן, כוחה המופרז של הנציבות האירופית); כלכלה (האם להעלות את שכר המינימום? אילו מיסים יש לבטל?); סביבה (שינוי האקלים, אנרגיה מתחדשת לעומת אנרגיה גרעינית) ועוד.

וכן, הם דנו גם בהגירה המוסלמית והאפריקנית לצרפת. "אין לנו זכות להשאיר את הנושא רק בידי האספה הלאומית", כתבו לעיתון זוג פנסיונרים פריזאים, התומכים בהידוק הפיקוח על מעסיקי מהגרים ומעוניינים בהטלת מכסות הגירה ("כמעט כמו כל קוראינו", מבהירים עורכי הפרויקט, שפורסם בגיליון 8 בפברואר של המגזין). הקוראים זעמו גם על חקיקה שהתירה יותר איחודי משפחות: "אולי יש לנו עניין בעובדים זרים, אבל אנחנו לא מוכרחים להתיר להם להביא את כל המשפחה", הזהיר אחד. גם מערכת הרווחה ספגה ביקורת מקוראי הפיגארו, שביקשו לקבוע תקופת אכשרה מזערית לזרים לפני שהם זוכים להטבות למיניהן.

שאלת ההגירה קשורה קשר בל יינתק לדיון בענייני דת ומדינה. הקוראים חושבים שצרפת נכנעה יתר על המידה לדרישות של המוסלמים בתחום לבישת החיג'אב, התפריט ה"כשר" המוגש בבתי הספר וההפרדה בין גברים לנשים בבריכות השחייה. "על האסלאם להתאים את עצמו לרפובליקה, ולא ההפך", מסכמים העורכים, ומזהירים את מקרון שישמור על החילוניות של האומה הצרפתית, ולא ישנה את "חוק ההפרדה בין הכנסייה למדינה" שנחקק ב־1905.

הדיון הלאומי כולו, יש לציין, נטל הרבה מהעוקץ של "האפודים הצהובים" והחליש את כוחם. אבל מקרון וממשלתו נדרשים לבנות תוכנית פעולה מעשית בעקבות הגראן דבאט וליישם אותה – אחרת, התסכול עלול להתפרץ במחאה גדולה עוד יותר.

ארץ עוץ במטבח הגיהינום

סטיבן רוס, איל נדל"ן בן 78, חונך בניין אחרי בניין במיזם "הדסון יארדס" במערב מנהטן. ה"ניו־יורק מגזין" מ־18 בפברואר הציב בשערו את הפיתוח הגרנדיוזי – 16 מגדלים על פני כ־110 דונמים, במחיר של רבע מיליארד דולר לדונם. בשתי כתבות נרחבות, אחת על המיזם והאחרת על היזם, מדמים ג'סטין דיווידסון וקארל סוואנסון את הדסון יארדס לעיר הברקת מארץ עוץ ואת רוס לקוסם שהצליח לייצר קרקע בתולה בעיר שאין בה עוד קרקע בתולה. גן עדן של יוקרה נברא שם לעשירי העולם, מעל העיר המפויחת והמיוזעת.

רוס עשה את הונו מאימפריית דיור בר השגה להמוני בני המעמד התחתון ומעמד הביניים, אבל זה זמן שהוא פונה גם למגורי יוקרה למעמד העליון, ובמקרה הזה האובר־עליון. 110 הדונמים שבשכונת הל'ס קיטשן ("מטבח הגיהינום") שימשו מאז 1987 כחניון לרכבות המגיעות למנהטן מפרוורי לונג־איילנד בשעות הבוקר, וממתינות לנסיעה בחזרה אחר הצהריים ובערב. בניו־יורק הקרקע שווה הרבה פחות מהשמיים שמעליה, ומה שמתחולל מעל החניון בשנים האחרונות הוא ניצול מרבי של האוויר: המגדלים ממריאים לאט, קומה אחר קומה, בזמן שחברת הניהול 'רילייטד' של רוס חותמת חוזי השכרה והחכרה במיליארדים עם עסקים וחברות, ומוכרת דירות למיליונרים מכל העולם.

דיווידסון מסביר שקהל היעד הקוסמופוליטי, השבע והמרוצה של הדסון יארדס מעוניין לצפות אל העיר מלמעלה, מחלונות ענק ומרפסות ראווה, בלי להידרש לגעת בה. "רוס רוצה שדייריו ירגישו שהם גרים בבניין הטוב ביותר בשכונה הטובה ביותר ברובע הטוב ביותר בעיר הטובה ביותר בעולם", הוא כותב. "בשביל היזמים, המגדלים נאספים סביב במה מרכזית. שאר העיר היא אחורי הקלעים".

אבל רוס אינו יזם מנותק: הוא רצה שגם תושבי ניו־יורק יחבבו את המיזם שלו, ולשם כך הוסיף לו פארק מדרגות אנכי ברוח יצירות האשליה האופטית של האמן ההולנדי מוריץ קורנליס אֶשֶר (The Vessel) ומתחם אמנות דינמי (The Shed). דיווידסון מכנה את המבנה הזה "שגרירות ניו־יורק בנסיכות הדסון יארדס", ומזהיר שהאמנים שיציגו בו עלולים לבעוט בבעלי ההון שבנו בשבילם את חלל התצוגה.

לא רק בעלי הון השקיעו במיזם: כ־5.6 מיליארדי דולרים הקציבו העירייה וממשלת המדינה לפיתוח הדסון יארדס, וניכר שרוח הניו־יורק מגזין הפרוגרסיבי אינה נוחה מכך. הכותבים ודאי מחבבים יותר את הטיילת הפופולרית הסמוכה, ההיי־ליין, שהקצה הצפוני שלה סובב את מתחם הדסון יארדס. היא עממית, פתוחה לכול ונחשבת לשטח ציבורי. אין בה משרדים וחנויות, בוודאי לא חנויות יוקרה, וכולה נפרשת על פני מישור אחד.

גם אם ההשקעה הציבורית מוגזמת, הפיתוח האנכי המרהיב של הדסון יארדס משרת

את צורכי הניו־יורקרים כולם: בניגוד להיי־ליין שנבנתה על מסילת רכבת עילית מושבתת, מיזם הנדל"ן של רוס נבנה על גבי חניון רכבות פעיל. תושביו העשירים של המתחם, חנויות היוקרה שבו, המסעדות והמועדונים, העסקים שבמגדלים – כולם ישלמו מיסים בעיר, ויעסיקו עובדים תושבי ניו־יורק, שגם הם ישלמו מיסים. 2 מיליארדי דולרים מההשקעה הציבורית במתחם הופנו להארכת קו 7 של הרכבת התחתית, קו הסאבוויי הראשון והיחיד ממערב לשדרה השמינית בווסט־סייד; הקו חוצה את מנהטן לרוחבה, ומאפשר לתושבי "מטבח הגיהינום" מעבר קל לכל אחד מקווי התחתית האורכיים בעיר.

אפילו ניו־יורק מגזין נאלץ להודות שרוס הצליח – באמצעות היכרות עם חוקי המס, שליטה בנבכי הבירוקרטיה והתמודדות יעילה עם ארגוני העובדים – להפוך לכוח המשפיע ביותר על עיצוב פני מנהטן מאז רוברט מוזס. לפני מלחמת העולם השנייה ואחריה בנה מוזס בעיר גשרים, כבישים, פארקים ומתחמים רבי עוצמה, שאחד מהם הוא מטה האומות המאוחדות – מתחם שכמו משתקף אל מול הדסון יארדס בצדו השני של האי מנהטן.

אם המיזם המסיבי של רוס בווסט־סייד יכול בכלל להיכשל, זה יקרה אם כמו האו"ם, גם הוא יהפוך למוקד של בינלאומיות מנותקת ומתנשאת. כתבי ניו־יורק מגזין קוראים להדסון יארדס "מתנה של מרחב עירוני לאליטה הגלובלית". אבל המרחב הזנוח הזה היה למעשה חור שחור מבחינת המנהטנים. הוא היה נטוש עד כדי כך ששקלו להפוך אותו לכפר האולימפי, במקרה שניו־יורק תזכה לארח את המשחקים. כולם יודעים מה עושה אולימפיאדה לערים בעולם וכמה פילים לבנים ריקים ומחלידים היא מותירה מאחוריה. המרחב החי של מגדלי המגורים, המשרדים והמסחר של הדסון יארדס עוד ייכנע לעיר ניו־יורק; הוא יהפוך לחלק ממנה הרבה יותר מעוד אצטדיון שומם.

גרושים, אבל

בכתבת השער של "דר שפיגל" הגרמני (9 בפברואר) מספר כריסטופר פילץ על משפחת פאלק־שמידט, שמנסה להחזיק מעמד למען הילדים גם לאחר גירושיהם של בני הזוג. אלינה פאלק וטימו שמידט נפרדו, אולם הם ממשיכים להתגורר בסמיכות. בימי שני ושלישי גרים שני הבנים אצל האם, בימי רביעי וחמישי אצל האב, וסופי השבוע מתחלפים – פעם אצלו, פעם אצלה – וכך גם החגים. גירושי הזוג פאלק־שמידט עדיין לא נידונו בבית המשפט: הם חילקו ביניהם את הרכוש בכמה ישיבות משותפות לצד שולחן המטבח, וכן, סבלו מכמה מריבות בדרך, אולם איש מהם לא דרש משמורת מלאה על הילדים. שניהם מרגישים מחויבים להישאר הורים טובים, ולא לשלול מילדיהם את אביהם או את אמם.

DER SPIEGEL

במדינות שכנות – הכתב מונה את בלגיה, שוודיה, צרפת, נורווגיה, איטליה וספרד – מקודם יותר ויותר מודל הגירושין הפופולרי המכונה "הורות משותפת", אולם בגרמניה רוב הזוגות הגרושים עדיין מתנהלים במודל ה"מסורתי": האב משלם, האם מגדלת את הילדים. 73 אחוזים מילדי הזוגות הגרושים במדינה מתגוררים רק עם אמם, או בעיקר איתה. האב מקבל "גישה" לילדיו, שמתמצה במפגש פעם בשבוע או פחות.

שרת המשפטים הפדרלית קתרינה בארלי, שרואיינה בעמודים שלאחר הכתבה הראשית, מקדמת כעת רפורמות חקיקה שיהפכו את מודל ההורות המשותפת למטרה של בתי המשפט והמערכת החברתית בכלל, במקרים של גירושין. היא עצמה גרושה, אם לילדים, ומנהלת משפחה הפועלת במודל של הורות משותפת. "אנחנו לא משפחה כמו שהיינו, אבל שנינו יחד הורים לילדינו", אמרה בריאיון. "לבעלי לשעבר ולי יש יחסים טובים עד היום. אני משוכנעת שזה הדבר החשוב ביותר לילדים: התחושה שאתה נותן להם".

אבל האם זהו באמת מודל חיובי, פתרון טוב למשפחה שנאלצת להתפרק? בני הזוג פאלק־שמידט עדיין מסתמכים זה על זה בחיי היומיום, ודואגים במשותף לטרדות הקשורות בילדים – לימודים, חוגים ועוד. אבל בשביל הילדים, ההורות המשותפת אינה אידילית. למרות הקשר הקרוב, הם עדיין חווים טראומה של קריעה בין ההורים, ומעיד על כך פסיכולוג בית הספר שלהם. כשטימו (האב) התארח אצל אלינה (האם) בליל השנה החדשה ונרדם על הספה בתום החגיגה, הילדים כיסו אותו בשמיכה, שמו עליה את החתול, התכרבלו איתו ועשו הכול כדי לבלות עוד עם אביהם. בסופו של דבר, כשקמו בבוקר, הספה הייתה כמובן ריקה. גם המעברים התכופים מדי בין הבתים עלולים להזיק לתחושת היציבות שלהם. "מומחים ממליצים לא להחליף מגורים באופן תדיר, במיוחד בגיל הגן ובגיל העשרה", כותב פילץ. "זאטוטים זקוקים לאחיזה חזקה, ובני עשרה רוצים להשתייך, ולא לדלג בין שני מקומות".

המומחה העיקרי שפילץ מסתמך עליו הוא סטפן רוקר, פסיכולוג מאוניברסיטת ברמן שחוקר את השפעות המשמורת על "טובת הילד", המונח העומד בבסיס הדיון המשפטי בתחום. רוקר השתתף בנובמבר בכנס כלל־אירופי בנושא, שנערך בשטרסבורג, ולפי תיאוריו הוועידה "נראתה כמו כתב אישום רב־יומי" נגד מתן המשמורת לאם, עם מדבקות הנושאות את הסיסמה "אבא, גם" ודיבורים על "פמיניזם רדיקלי" ו"תעשיית הגירושין". זאת אף שהמחקרים על הורות משותפת שנערכו ב־15 השנים האחרונות אינם מקיפים דיים, אינם מתחשבים במשתנים כמו המתח בין ההורים, ואינם מתמודדים עם דוגמאות שליליות במפורש של הורות משותפת. באחת המשפחות שפגש במהלך מחקרו, מספר רוקר, האם והאב מנתקים מגע מהילדים בימים "החופשיים" שלהם, עד כדי נעילת דלת הבית והימנעות ממענה לטלפון.

אלינה מבהירה שהשגרה שלהם תמיד תעבור בחינה, ותעודכן בהתאם להתפתחויות. אם, למשל, טימו ימצא עבודה בעיר אחרת, אם היא תמצא בן זוג חדש, או אם אחד הילדים יחליט שהוא רוצה להיות רק עם אימא או עם אבא. אכן, לזוגות מסוימים "הורות משותפת" יכולה להיות הפתרון העדיף, אולם החתירה לחקיקה מהפכנית בתחום נראית מוקדמת מדי ולא מבוססת.

קול יהודי לאנטישמיות

העיתונאי היהודי־אמריקני ג'ושוע מורבצ'יק תוקף במאמר עמוס מידע ב"קומנטרי" (גיליון אפריל) את ארגון JVP, "קול יהודי לשלום", ממובילי תנועת החרם באמריקה. בפירוט חסר רחמים הוא מציג דוגמאות לניתוק של הארגון ממסורת היהדות ומערכיה, ולכך שהוא "לא ממש יהודי, ולא לשלום", ככותרת המאמר.

אחד הביטויים החביבים שמציג מורבצ'יק לניתוק של הארגון מהיהדות הוא החדשנות שהארגון נוקט בטקסטים שהוא מפיץ לחבריו לקראת החגים. ברכת "שהחיינו" בראש השנה הומרה בהתפארות בניצחונות פוליטיים קטנים ואף קטנוניים; תפילת "יזכור" ביום כיפור הוקדשה לא לקדושי השואה, כמסורת יהודי ארה"ב, אלא לשחורים שנהרגו בידי המשטרה, לנרצחי הטבח במועדון הגייז "פולס" באורלנדו, ולנשים טרנסיות שנרצחו במשך השנה; הגדה של פסח הזהירה את המשתתפים בסדר מפני יחס גזעני למצרים המודרניים.

ההמרה של המסורת היהודית השורשית לביטויים חד־פעמיים של אופנה מוסרית־אסתטית היא רק תצוגת תכלית של גישה אנטי־ישראלית עד כדי אנטישמית שמוביל JVP. הארגון תומך ב"זכות" השיבה הפלסטינית, ונכון לתמוך בתנועת ה־BDS עד שישראל "תכבד את זכויות הפליטים הפלסטינים לשוב לבתיהם ולרכושם, תגן עליהן ותקדם אותן". בשדה האקטיביזם הפנים־אמריקני, JVP פעל להחרמת ישראל בכנסייה הפרסביטריאנית ב־2014, גיבה את הארגון האנטי־ישראלי SJP ("סטודנטים למען צדק בפלסטין"), והצדיק במשתמע את נאומי השנאה של לואיס פרחאן, המנהיג האנטישמי של "אומת האסלאם", שכינה את היהדות "דת ביבים" ואת היהודים "טרמיטים".

מנכ"לית JVP רבקה וילקומרסון אף שיתפה פעולה עם אויביו הגדולים של הפרוגרסיביזם האמריקני, אנשי עליונות הגזע הלבן, כיוון שסייעו לה לתקוף את ישראל. היא הקליטה שני פודקאסטים נגד ישראל ב־AmericanFreePress.net, אתר קונספירציות ותעמולה גזעני שבין השאר מוכר ספרים המסבירים כמה צדקה גרמניה במלחמת העולם השנייה. ארגון JVP אף תומך בטרור הפלסטיני: מורבצ'יק מוכיח זאת בכמה ראיות, ובהן גם דבריו של אחד מחברי הדירקטוריון שלו שאמר כי "אם פשוט תיפסק האלימות, לא יגיע צדק".

"אם השימוש במילה 'יהודי' בשמו הוא אופורטוניסטי, השימוש במילה 'שלום' צבוע לגמרי", מסכם מורבצ'יק. "JVP לועג למה שהוא מכנה 'שיחות שלום כביכול', אך מסרב לתאר נתיב חלופי או מטרה אחרת, ומכריז שהפרטים אינם משנים לו כל עוד ניתנת לפלסטינים 'זכות השיבה'", שפירושה כמובן שמדינה יהודית לא תהיה כאן, וכנראה גם לא שלום.