השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס׳ 17, כסלו תש״ף – דצמבר 2019

רואה אור בירושלים

קרן תקווה
TIKVAH

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: אלון שלו, ליאת נטוביץ־קושיצקי

מנהלת מערכת ואתר: דניאל גינזבורג־לויתן

סגנית: נעם ציונית

מו"ל: עמיעד כהן

עורך הגיליון: אלון שלו

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 **הרבנות לא יכולה** ▪ תני פרנק

משמיכת טלאים קצרה נותרים רק קרעים בידיים. על שורשי הכשל של שירותי הדת – וכיוון לתיקונו

53 **מהשקעה להעצמה: גישה חדשה למצוקת הפריפריה** ▪ דריה שלייפר

לא חסר כסף ממשלתי לפריפריה; חסרים גישה יעילה וניהול עצמי

73 **משק עברי בריא: הקפיטליזם החלוצי של לבונטין** ▪ דביר שוורץ

כדי שיוכלו בוני הארץ לגאול את הקרקע, דרוש היה מי שיגאל את הכלכלה. מסה ביוגרפית

103 **שמרנות איננה ליברליזם** ▪ אופיר העברי ויורם חזוני

היסודות שהשמרנות "אימצה" כביכול מהליברליזם נמצאים בה עצמה, ובגרסה עדיפה בהרבה

131 **לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות** ▪ יואב רימר

ריבונות יהודית סובלת אפשרות אחת בלבד: מדינה מתוקנת לאור ערכים יהודיים ואנושיים

150 **ראשית, רוח ותהום: מאה שנות 'הארץ'** ▪ דוד ברוקנר

מסע בעקבות העיתון הוותיק והמשפיע בישראל, שהפך מבלתי-תלוי לבלתי-ציוני

קלאסיקה עברית

180 **מתוך ההפֵכה** ▪ דוד פרישמן

מזועזע ממוראות המלחמה והמהפכה, עורך 'התקופה' מבהיר מדוע יהודי ובולשביק הם תרתי דסתרי

ביקורת

197 **חינוך שאין לו גבולות** ▪ אמירה ארליך

הרומן האחרון של מיכאל שיינפלד מהדהד אופנה חינוכית בעייתית, המבלבלת בין מורה להורה

דעות: דוד טל **על הנגררים אחר גרטה 5** | עודד כרמלי **על בהלת, איוולת ושמש לוהטת 9** | **תגובות למאמרי גיליון 16:** על מעמד השפה הערבית בישראל, תחבורה ציבורית בפריפריה ומחאת העדה האתיופית **13**

הכרוניקה 25 | קריאה ראשונה 209 | קריאה שנייה גלסנר על נעה ידלין **218 | שיחה עולמית 225**

דוד טל

פיתוי הפוליטיקה האינפנטילית

מיתוג הנערה גרטה תונברג כקול חשוב ורענן מיוסד על השקפה אוטופית הרואה באדם ילד טוב שהחברה השחיתה. סוגיית האקלים מחייבת בחינה מפוכחת יותר

באחד מפרקי הסדרה האלמותית 'משפחת סימפסון', רלף וויגם, הילד הלא יוצלח של קצין המשטרה השלומיאל, הופך מועמד לנשיאות ארצות הברית. מה שמתחיל כהצבעת מחאה הומוריסטית צובר תאוצה במהירות עד שרלף בן ה־8 נעשה מועמד הקונצנזוס של שתי המפלגות גדולות. ליסה, המייצגת בסדרה בקביעות את השכל הישר, מנסה ללא הועיל לצעוק שמועמדותו מייצגת רדידות, עדריות ואבסורד. לקראת סוף הפרק ליסה מתעמתת עם רלף בארבע עיניים על מועמדותו, אך מקבלת תשובה מפתיעה: רלף רוצה לרוץ כדי לעודד דו־שיח בין קבוצות מסוכסכות, על מנת שיפסיקו לעשות 'פיו־פיו' עם רובים, כך לדבריו.

המשפט הזה, המסתכל על הוויכוחים בעולם האמיתי בתום ילדותי, ומגלם את האמונה שאם רק נדבר כל סכסוך ייפתר, מפיס את דעתה של הדמות הנבונה ביותר בסדרה, והיא נותנת לטיפש הקטן את ברכת הדרך.

סצנה זו עלתה במוחי שוב ושוב בחודשים האחרונים, עם עלייתה לתודעה הציבורית של גרטה תונברג בת ה־16. הילדה השבדית אשר "שבתה" מלימודיה בתיכון כדי להפגין נגד מדיניות האקלים הגלובלית הפכה תוך זמן קצר לכוכב עולמי במעגלי הסביבתיות. בתוך פחות משנה כבר היו באמתחתה עשרות הופעות בכלי תקשורת פופולריים, שלל פרסים, נאומים בעצרת הכללית של

האו"ם וב־tedX, ותואר ד"ר לשם כבוד מאוניברסיטת מונס בבלגיה.

אך היו גם מי שהתייחסו לקידום המופלג של הנערה בפליאה, בבוז ואף בקורטוב של זעם. לדידם, גרטה הקטנה אינה מחדשת דבר ואף להפך: דקלומיה מלאי קלישאות וחסרי דקויות, היא מגזימה בחשיבותם של מודלים מסוימים, מתעלמת משלל נתונים ומשרה תחושת פניקה והיסטריה ללא כל הצדקה. ככלל, הם אמרו, אקלים הוא דבר מורכב ומדיניות ציבורית היא דבר מורכב עוד יותר, ואין סיבה לתת לילדה בת 16 מקום על הבמה של הגדולים.

גדור, לא גדור

בספרו 'עימות בין השקפות' טוען תומאס סואל שרוב חילוקי הדעות הפוליטיים נובעים בבסיסם מהבנות שונות לנפש האדם. יש הרואים את האדם כיצור מורכב הנולד עם מטען של רגשות ואינטואיציות טבעיות שאינו ניתן למחיקה, ודאי לא בנקל. האדם נולד עם נטייה מסוימת לאנוכיות, כי אחרת לא היה שורד; האדם הסביר יחוש בעקבות צונאמי קטלני בצד השני של העולם צער פחות מזה שתעורר בו תאונת דרכים שבה נפצע חברו הטוב, ויעדיף ברוב המקרים את רווחתם הכלכלית של ילדיו על פני פרנסת שכנו לרחוב. האדם הסביר עלול לחוש דחף לאלימות גם אם לא חונך לכך כלל, וכדי לרסנו נדרשים לעיתים תמריצים חיצוניים, כגון איום בכליאה או בחרם חברתי. סואל מכנה זאת "השקפה גדורה" על נפש האדם, כי היא רואה את פוטנציאל השינוי של האדם כמוגבל.

משקיפים "גדורים" רואים בחופש המוחלט סיוט למין האנושי: לדידם, ללא מסורות והרגלים, ללא מוסדות ונורמות אשר ינחו את התנהגותנו, עלולה החברה להידרדר ל'מלחמת הכול בכול' כגון זו שתיאר בקדרות תומאס הובס: מצב ללא אמון בסיסי בין בני האדם, שבו אלימות החזק למטרות רווח והנאה היא הכלל, ואילו שיתוף פעולה וולונטרי הוא היוצא מן הכלל. משקיפים אלה מסתכלים בחשש על מדינות הנקרעות לגזרים במלחמות אזרחים וכאלו שהאלימות בהן פושה, בידיעה שהדבר יכול לקרות לכל מדינה.

מסיבות אלו בדיוק מלאים הגדורים יראת כבוד כלפי המוסדות שפיתחה החברה שלהם לאורך הדורות. מוסדות אלה, לדידם, הם פרי ניסוי וטעייה של מאות ואלפי שנים שבהן למדנו איך להפיק את המיטב מעצמנו למרות מגבלותינו, ואיך לתעל את התכונות השליליות של האדם לטובה, או לפחות למתן אותן כדי לאפשר את ניהולן.

לעומתם, יש הרואים את האדם כיצור שלנפשו פוטנציאל אינסופי לטוב. כל אדם יכול וצריך להיות נאור, ואם רק יחונך בצורה המתאימה מגיל צעיר, אין סיבה שיפגין אנוכיות, אלימות, עצלנות או כל תכונה שלילית אחרת. קבוצה זו רואה את נפש האדם דרך השקפה "לא גדורה": אין כמעט מגבלה על מה שהמין האנושי יוכל להשיג ועל מה שהוא יוכל להפוך לו.

איך מתמודדים מחזיקי ההשקפה הלא־גדורה עם ההיסטוריה האנושית העקובה מדם? איך הם מסבירים את העוני הנורא ששרר כל עוד האנוכיות דוכאה ביד רמה, ואת העושר שנוצר לאחר שהחל הקפיטליזם המושמץ לווסת את האינטרס האישי לתועלת הכלל? ובכן, הפתרון פשוט: תכונות

אלו, מסביר המשקיף הלא־גדור, אינן אינהרנטיות לטבע האדם, אלא הן תולדה של החינוך הקלוקל שקיבלנו ושל המוסדות החברתיים המושחתים והמשחיתים. האדם עצמו הוא מעין טאבולה ראסה, לוח חלק, שעליו יכולה הסביבה לכתוב את מה שתרצה. אם רק נציב את האנשים הנכונים בראש הפירמידה ונפקיד בידם את חינוך הדור הצעיר, נהיה כפסע מחברת מופת.

מסיבה זו רוחשים הלא־גדורים משטמה כלפי המסורות והנורמות של החברה שלהם עצמם. לדידם, הניסיון לנתב את התכונות השליליות של האדם ולמתנן הוא כניעה: הוא ויתור על האפשרות להכחידן. מוסדות אלה תלויים אפוא כאבני ריחיים על צווארה של החברה ונועלים בפניה את שעריו של גן עדן עלי אדמות. יש לבחון מוסדות ומוסכמות אלה בעין ביקורתית במיוחד, ולא להסס להשליכם לפח האשפה אם יסתבר שאינם מתיישבים עם חזון אחרית האדם.

חסרונות נעשים לו כיתרונות

"האדם נולד חופשי, ובכל מקום אסור הוא באזיקים": מימרה ידועה זו של ז'אן ז'אק רוסו היא תמצית ההשקפה הלא־גדורה. הרך הנולד הוא פוטנציאל טהור, לוח חלק עליו ניתן לשרטט עתיד טוב יותר. ככל שהוא מתבגר מעמיסה עליו החברה עוד אחריות: דורשת ממנו להתנהג בצורה 'נאותה', ללמוד היטב בבית הספר, לרכוש מקצוע לחיים, להתחתן ולהקים משפחה, להיות חבר קהילה טוב והרשימה רק נמשכת. מוטב היה למבוגרים לו נתנו לילד להיות ילד, לו ניצלו את הראייה הרעננה והמשוחררת של הילדים כדי להעריך מחדש את חייהם שלהם; לו רק היו מקשיבים לילד בן שמונה, חסר כל ידע, ניסיון או אינטליגנציה בסיסית, האומר שאם נדבר זה עם זה לא יהיו מלחמות.

אותו אינסטינקט שגרם לליסה הנבונה לקבל את עצתו של רלף רפה השכל רק בגלל היותו בעל תפיסה חפה מניסיון חיים "משחית" הוא אשר גרם למיליוני אנשים להקשיב לגרטה תונברג. עצם היותה צעירה המדברת אל מבוגרים מהווה יתרון עצום. חוסר המומחיות שלה במדעי כדור הארץ, בכלכלת סביבה ובמדיניות ציבורית הוא יתרון, לא חיסרון. ראיית־העולם הפשטנית שלה היא ראייה טהורה שלא זוהמה על ידי מוסדות הידע, הפוליטיקה והמדיניות שהחברה עמלה על הקמתם במשך אלפי שנים.

מבחינת המשקיף הגדור, זהו אבסורד. יש סיבה לכך שאיננו מוסרים בידי ילדים את הזכות לקבוע את גורלם של מיליוני נפשות ועשרות טריליוני דולרים: לרוב אין להם הכלים והידע להבין את כל ההשלכות של המעשים וההחלטות שלהם. המוסדות וההסדרים הפוליטיים שהקמנו לאורך השנים נועדו להבטיח שההחלטות שיתקבלו, גם אם הן רחוקות מאופטימליות, יבואו אחרי היוועצות נרחבת עם אנשים בעלי ידע וניסיון נרחב. את הדיונים המדעיים אנו משתדלים לנהל בז'ורנלים מקצועיים או לפחות בבלוגים ייעודיים, ולא על בסיס מידע חלקי של תלמידי תיכון. החברה שלנו, מציינים הגדורים, לא נותנת לילדות בנות 16 לנהל מדיניות מסיבה פשוטה: ידע וניסיון הם דברים חשובים, ומצאנו דרכים טובות יותר לעשות את זה.

המלך הוא בלתי מנוסה

האם יש הכרעה מדעית בין ההשקפה הגדורה לזאת שאינה? על פניו, התשובה היא כן. מחקרים רבים מצביעים על בסיס

גנטי להתנהגויות אנטי־חברתיות כגון גניבה ואלימות. לגנטיקה יש השפעה ניכרת גם על אינטליגנציה ועל נטיות התנהגותיות: מחקרים על תאומים שהופרדו בלידתם גילו מתאם גבוה להפליא באופי הילדים, ותחום האבולוציה ההתנהגותית משאיר מעט מקום לספק לגבי האינהרנטיות של תכונות מסוימות. הפסיכולוג ומדען המוח סטיבן פינקר כתב ספר עטור פרסים שנועד להוכיח נקודה זו בדיוק: 'הלוח החלק: על הכחשת טבעו המולד של האדם בימינו'. אין זה אומר שאין השפעה חברתית ניכרת על האדם, או שהדנ"א מכתיב לנו מסלול קבוע. המחקר מסתעף ככל שעובר הזמן: יחסי גומלין חדשים בין תורשה לסביבה מתגלים חדשים לבקרים; וברור שהגנטיקה מאפשרת טווח של תוצאות ולא חורצת עתיד יחיד. התמונה מורכבת, אך ההשפעה של מרכיב גנטי משמעותי כלשהו על טבע האדם, לטוב וגם לרע, הוכחה ככל שניתן להוכיח משהו במדעי החיים.

מכל בחינה מחקרית ואמפירית, תיאוריית "האדם הנולד חופשי" של רוסו או "הפרא האציל" שהושחת בידי החברה כבר זכו להלוויה מכובדת לפני עשורים, אך הפרכה מוחלטת אינה אפשרית בתחומים כה מורכבים: כל עוד ירצה אדם להאמין, הוא תמיד ימצא תירוץ להתחמק ממצבור העדויות שלפניו. במחוזותינו, יעיד על כך קיומו של גרעין המאמינים שכישלון אוסלו מונח לפתחה של ישראל גם לאחר שנחשף שערפאת בעצמו אמר שאינו מתכוון לכבד את ההסכם. אמונות 'מדעיות' שלנו לגבי טיבו האמפירי של העולם קשורות, לעיתים קרובות ממה שהיינו רוצים להודות, לדעתנו על אודות "העולם הרצוי".

הכמיהה של רבים לפתרון פשוט מובנת. המחשבה ש"המבוגרים", "המושחתים" או "הממסד" סיבכו אותנו שלא לצורך מפתה מאוד. מפתה גם האמונה שאם רק נקשיב להטפותיה של בת 16 בנושא הנמצא בליבת הדיון הציבורי כבר עשורים ייחשף לעינינו הפתרון הנכון ביותר. האמונה הלא־גדורה בטבע האדם היא דתית יותר ממה שהיא מדעית. לכותב שורות אלו אין דבר נגד דת, ולמען האמת היא אף קרובה לליבו, אך מכאן ועד הכתבת מדיניות ציבורית לפי אמונות הלב, המרחק גדול.

אין זה המקום לדיונים במתודולוגיות מדעי אקלים, להשוואת תחזיות עבר לתוצאות הווה, או למבוא בכלכלת סביבה; גם אין זה המקום לדון במורכבות המוסרית והפוליטית שבקריאתה של שבדית צעירה ועשירה לעצירת הפיתוח במדינות שבהן לרוב האנשים עדיין אין מכונת כביסה. די אם נאמר שגרטה מייצגת באופן מלא את כל הסיבות שבגינן ה"גדורים" חושבים שהכנסת בני טיפש־עשרה לדיוני מדיניות היא רעיון גרוע במיוחד: הידע שלה על הנושא מעוות, זווית הראייה שלה צרה מאוד (בנושא הגלובלי ביותר שקיים) והניתוח שלה פשטני להחריד.

מיתוג הבורות כ"זווית ראייה מרעננת" הוא תופעה בעלת שורשים עמוקים, שסביר שלא תיעלם בקרוב או בכלל. הייצוג שלה בתרבות הפופולרית, אם בדמותו של רלף מ'משפחת סימפסון' ואם בדמותה של גרטה תונברג, מייצג את הרצונות העמוקים ביותר של מיליוני אנשים. המדע יכול להמשיך להטיל את כל כובד משקלו לכאן או לכאן בסוגיית טבע האדם – תמיד ייוותרו מאמינים בצד השני. האטרקטיביות של

האמונה באדם הטוב ביסודו, שעל כתפיו ניתן לכונן גן עדן עלי אדמות, מוסיפה לסחוף מיליונים רבים של אנשים ברחבי העולם, גם לאחר הניצחון החד־משמעי של הפרגמטיזם על האוטופיזם, ואף לאחר הדלות והאלימות שהביאו הניסיונות להנדסת נפש האדם והחברה ברוסיה, בסין ובאמריקה הלטינית. ההשקפה הלא־גדורה תישאר רווחת, ועלינו להמשיך לצעוק כאשר אנו רואים מלך עירום, יום אחרי יום.

לחילופין, אפשר לתת לבנות 16 לקבוע מדיניות פיתוח, ולבני 8 לנהל משא ומתן. הבחירה בידינו.

עודד כרמלי

נוכח כדור שאינו בדולח

ההתמודדות עם משבר האקלים גלשה מהר מדי לפסים אידיאולוגיים. זעקות האפוקליפסה משמאל וההיתלות בשוק החופשי מימין מונעות מאיתנו לקחת אחריות

"נראה לי כמו טרנד של שמאלנים, אז אני נגד".

– ינון מגל על התחממות כוכב הלכת ארץ (103FM, 24.9.2019)

החתום מעלה הינו איש שמאל. ויש בין הכותבים והקוראים של במה מכובדת זו שיוסיפו: "קיצוני". אולם המאמר שלפניכם אינו פולמוסי. הפעם לא באתי לקנטר אלא לגשר, למצוא את המכנה המשותף – שלדעתי מפוספס להפליא חרף היותו רחב ככוכב לכת. אין פנייה נרגשת זו מיועדת אפוא למיעוט המכחישים את עצם ההתחממות ואת טבע המחממים. היא מיועדת לרוב הדומם, לציבור הימין הגדול של מתמהמהים ומהמהמים ומהמרים.

לאחרונה פרסם פובליציסט 'מקור ראשון' אריאל שנבל מאמר דעה בכותרת "חצי כדור: למה אני סקפטי לנבואות זעם בנושאי האקלים" (26.9.2019). מדוע, שאל שנבל, שמרנים מזלזלים בשינוי האקלים שעה שהליברלים מבוהלים. "זה מוזר", כתב. "האם שמרנים אינם אמורים לרצות לשמור על עולמנו? האם ליברלים לא אמורים להטיל ספק בריא במחקרים האקדמיים? הנה, אני מגדיר את עצמי שמרן פוליטי וימני בדעותיי – ואכן שייך לצד הסקפטי בכל הקשור לשינוי האקלים. לא מאמין לנבואות הזעם האפוקליפטיות".

שנבל מבלבל כמובן בין ספקנות פוליטית, שהיא אכן בריאה, לספקנות מדעית – שאינה שמרנית ואינה ליברלית ואינה בריאה, לא לילדים חולי חצבת בכליל ולא באיתמר. אבל ניחא. כבר כתבתי שאין בכוונתי להתפלמס. אז הנה: עם לוז דבריו של שנבל אני מסכים. "רבים בימין השמרני", מסביר שנבל, "חושבים שחלקים בשמאל מתמקדים בשינוי האקלים לשם יצירת מסך עשן", כלומר להסחת דעת

מסוגיות אחרות ולקידום מטרות שמאלניות שאחרת לא היו זוכות לתמיכה מספקת.

ובכן, בדין חושש הימין שאנו הליברלים מנסים לדחוף אג'נדות שמאליות מבעד למסך עשן גזי החממה. וכי לא ננסה להילחם על אמונותינו? וכי הימין שומר על דיון סטרילי בחוקים, מבלי לכלול בהם סעיפים שלא ממין העניין – המשרתים את מטרותיו? אלא שכאן יש להבחין בין המאבק הפוליטי הראוי, ואף ההכרחי והנצחי, בין הערכים השונים – חירות, שוויון, מסורת וכיוצא באלו נטיות אנושיות – לדוגמטיות דתית. כמו המרקסיסט של פופר, הקורא את עיתון הבוקר וכל ידיעה שלא תהיה רק תאשר את אמונתו בתורת מרקס – כך שמאלנים רבים רואים בהתחממות הגלובלית הוכחה לכך ש"השיטה" אינה בת־קיימא. ומהי אותה שיטה? הקפיטליזם, הלאומיות, המשפחה. שמאלן־שמאלן והגדרתו.

לכן את העמדה השמאלית הרווחת אכן יש להגדיר כאפוקליפטית, במובנה המקורי של המילה: זוהי התגלות. השיטה הישנה והרעה קורסת תחת עצמה, והמעטים שיישרדו יזכו לחזות בלידתו של עולם חדש, חברה חדשה וצודקת. אלה הבלים כמובן, שראוי למסותם כגזי חממה. האם הדמיון האנושי באמת מוגבל עד כדי כך שלא ניתן לדמיין כלכלת שוק חופשית (או חזירית, איש־איש והגדרתו) המונעת מכוח השמש? האם אנרגיה ירוקה תפתור כהרף עין את כל מאבקיו של השמאל? הקטלונים יסתפקו בדודים על גגות ברצלונה והפלסטינים – בטורבינות רוח חדישות על הר גריזים? הוצאתו מחוץ לחוק של גז הפריאון בפרוטוקול מונטריאול מ־1987 עזרה לסגור את החור באוזון. היא לא עזרה לסגור את החורים המוסריים בעולם בני האדם.

ואילו העמדה הימנית הרווחת היא עמידה על המקח ושמירה על הלקח: אם מטרתו הסמויה של השיח האפוקליפטי היא ניצחון פוליטי, אנו נשמור על קור רוחנו ונמשיך להשליך את יהבנו על השוק החופשי ועל המוח האנושי. "ננצל את מנגנוני השוק, התבונה והיוזמה האנושיים במקום להילחם בהם", הכריז עמוד הפייסבוק 'חופש לכולנו' בפוסט המניפסטי "התשובה הליברלית להתחממות הגלובלית". "מיליארדי צרכנים, מאות מיליוני משקיעים ומיליוני יזמים מונחי תמריצי שוק ימצאו פתרונות טובים בהרבה מאשר ועדה של מאות אנשים, חכמים ככל שיהיו, אשר מונעים על ידי תמריצים פוליטיים".

והנה – גם זו אמונה דתית. השוק החופשי והמוח האנושי אכן חוללו פלאים בקורות הימים, אבל היו כמה פלאים שלא הם חוללו. לא התמריצים הכלכליים נחתו על חופי נורמנדי, ולא הביקושים הצרכניים קלטו בהצלחה מיליון עולים בעלייה ההמונית. יש בהיסטוריה האנושית דוגמאות למכביר לפתרונות טובים שנהגו ויושמו על ידי ועדות של אנשים חכמים, וכן – פוליטיים. לעומת זאת, אין דוגמה אחת ליזם אחד (בבחינת נביא), או למנגנון של היד הנעלמה (בבחינת השגחה אלוהית), שקיררו כוכב לכת שלם. אינני טוען שזה לא יכול לקרות – אני טוען שאין לנו כל ערובה לכך שזה אכן יקרה, זולת אותה אמונה יוקדת בצדקת הדרך גם בואך מהמורות חדשות, חסרות תקדים בטבען, בהיקפן ובסכנה הנשקפת מהן.

יוזמה מתחדשת

אז מה עושים? ראשית יש לנקות כמה מרעשי הרקע האיומים, המאיימים להטביע את דיוננו בקקופוניה צדקנית. לצערי, יש אנשים המבקשים לשמור על מצפונם יותר מאשר על עולמם. יש אנשים המתעקשים לחלק לזולתם ציונים על מספר הילדים שהם מולידים, כמות הבשר שהם אוכלים או אורך הקשיות שהם יונקים בהן. אותם אנשים, אם הם מסוגלים לביקורת עצמית, יגלו בעוד שלושים שנה שההחלטות האישיות שלהם, שעיצבו דרמטית את חייהם על בסיס חישוב צר של טביעת פחמן, היו חסרות משמעות ברמה הגלובלית.

ונתחיל בקשר הגורדי בין איכות הסביבה להתחממותה. אין כל קשר בין "הפסולת לסל וחסל", "צא לנוף ואל תקטוף" ושאר סיסמאות איכות הסביבה מהמאה ה־20 השאננה – לסכנה העומדת לפתחנו במאה ה־21. האנושות יכולה לחיות את חייה בערים מטונפות ומפויחות, וההולנדים יכולים לדווש עם מסכות מנתחים כפי שעושים רוכבי האופניים בבייג'ין, וכל זאת בעולם קריר להפליא. דוגמה אירונית לכך היא זיהום חלקיקי מכלי רכב. התקנות הירוקות, המחייבות התקנת מסננים, דווקא תורמות להתחממות כדור הארץ – שכן אותה עננה שחורה המרחפת מעל הערים משקפת־חזרה חלק מקרינת השמש לחלל.

יתרה מכך, גם הדחלילים החדשים אינם העורבים החגים ממעל. לפי דו"ח ה־IPCC, הפאנל הבין־ממשלתי לשינוי האקלים, לשנת 2014 הבשר, הפלסטיק והתעופה – כולם בטלים בשישים לעומת גזי החממה הנפלטים משריפה של דלקי מאובנים בתחנות הכוח (35%), בתעשייה (21%) ובכלי הרכב הפרטיים (10%). עולם טבעוני טהור, הלוגם מספלי חמר ומעופף על חדי־קרן, ימשיך להתחמם כל עוד האור בשירותים והחום ברדיאטור יופקו מדלק, מפחם ומגז טבעי.

המדע ברור כשמש: הוצאתו של פחמן דו־חמצני מבטן האדמה מחממת עולמות. זה ידוע מאז המאה ה־19. והפחמן הדו־חמצני שפלטנו לאוויר מאז המאה ה־19 כבר הוסיף מעלה שלמה לעולמנו. עד סוף המאה ה־21, כוכב הלכת שלנו יתחמם בשתיים עד ארבע מעלות נוספות, תלוי בפוליטיקה. וגם הפוליטיקה פשוטה: משק האנרגיה אחראי לפליטות. המדינות אחראיות למשק האנרגיה. והפוליטיקאים אחראים למדינות.

הנערה השוודית גרטה תונברג, שמשום מה מעוררת אמוציות אישיות קשות מימין ומשמאל, זועקת שאנו נמצאים על סף הכחדה המונית. אבל האמת היא שאין שום מדען רציני שיידע להגיד איפה בדיוק מתחילה תגובת השרשרת. בעלייה בת חמש מעלות? בת חמש־עשרה? עם המסת הקרחונים? ואולי כבר חצינו את נקודת האל־חזור לפני שנים? אנחנו אפילו לא יודעים להגיד מה יהיה מזג האוויר בפריז בעוד שבוע ימים. המשתנים רבים מדי. אנחנו יודעים רק על קורלציה מובהקת בין פחמן דו־חמצני לעלייה בטמפרטורה. כל השאר הוא ספקולציה; גם נבואות הזעם וגם האמונה העיוורת שהאדם יציל את עצמו מעצמו, בכוחות עצמו ובזמן. חשוב להקשיב למדענים כשהם אומרים שהם יודעים. לא פחות חשוב להקשיב להם כשהם אומרים שהם לא יודעים.

חברים יקרים מימין, שיקולי המהפכנות והצדקנות של השמאל אינם רלוונטיים כאן – אבל גם לא השמרנות וחישובי

האקטואריה הקטנוניים. לא מדובר כאן על ביטוח שריפות או הצפות, מהטעם הפשוט שלא ניתן להעריך את הסיכונים: עיר אחת שצריך לפנות, מדינה או שתיים שכבר לא ניתן לחיות בהן, או עולם שלם בלתי ראוי למגורי אדם. כלכלנים יודעים להעריך את העלות המיידית של הפסקת השימוש בדלקי מאובנים. אבל שום כלכלן איננו יודע להעריך את העלות העתידית, הישירה והעקיפה, של התייבשות הדלתא המצרית, העתקת בירת הפיליפינים או השבתת החיים הציבוריים בגלי החום שיפקדו את מישור החוף הישראלי.

המעבר לאנרגיה מתחדשת הוא עובדה מוגמרת, בלתי נמנעת, שגם אם תתמהמה בוא תבוא. פוחדים ממזימה סוציאליסטית־אינטרנציונליסטית? אדרבה, קחו את היוזמה. הייתי שמח, למשל, לראות את הימין מחזיר לשולחן הדיונים את האנרגיה הגרעינית, שנואת נפשם של הירוקים יפי הנפש. ואילו מקורות אנרגיה אחרים, כמו שמש, רוח ומים, הם הזדמנות פז (בעבורכם) להפרטת המונופולים הממשלתיים ולפתיחת השווקים ליוזמה ולתחרות.

אבל נוכח כדור שאינו בדולח, אין עתותיכם בידיכם. הדברים ייעשו: מהר אתכם ובדרככם, או אט אט בלעדיכם ובדרכנו. ואם יתברר מאוחר מדי שכבר היה מאוחר מדי, מה תגידו? שזה היה נראה לכם כמו טרנד של שמאלנים, אז הייתם נגד?

בתגובה ל"לצאת מהקווים: בשורה לתחבורה" מאת יהודה פואה

תומר נאור

עוד מוקדם לצאת מהקווים

בשנת 2016 פרסם הארגון לשיתוף פעולה ולפיתוח כלכלי, OECD, נתונים המלמדים כי הצפיפות בכבישי ישראל היא הגבוהה ביותר בקרב מדינות הארגון. (Car Purchase Tax: Green Tax Reform in Israel). הנתון הזה היה נכון לעת עריכת המחקר לפני ארבע שנים, והוא בוודאי נכון גם היום, כאשר מספר כלי הרכב בישראל גדל במהירות בשעה שאורך הכבישים ושטחם הכולל גדל בשיעורים נמוכים הרבה יותר. מחקר שנערך בכנסת בשנת 2018 מצביע על כך שבין השנים 2014–2018 צמח מספר כלי הרכב הפרטיים בישראל בכ־16%, בעוד שיעור הגידול בשטח הכבישים עלה בתקופה הזאת רק ב־3 אחוזים (רק לשם סיבור האוזן, אוכלוסיית ישראל צמחה באותה תקופה בכ־6 אחוזים).

אולי נתונים אלה הם אשר דחפו במשך שנים את משרד התחבורה לקדם ולטפח מדיניות של סלילת כבישים ובניית מחלפים בניסיון להדביק את הצמיחה בשוק הרכב הפרטי (על פי נתוני הלמ"ס, מאז שנת 2014 אנו נמצאים בעלייה מתמדת במספר הקילומטרים שנסללים בכל שנה); ואולי גרמה לכך החיבה המיוחסת למי שעמד בראש המשרד במשך כמעט עשור לתדמית שדבקה בו כ"ביצועיסט", בולדוזר המקדם תוכניות וגוזר סרטים – כך או אחרת, אחת היא, בעוד מרבית העולם המערבי התקדם לפתרונות תחבורת המונים מתקדמים, בישראל יותר ויותר אנשים בחרו להתנייד ברכבם הפרטי. לבד.

ישראל נמצאת במשבר תחבורתי קשה. זו לא סיסמה – זו עובדה קיימת. בזמן שסיפרו לנו על משבר הדיור ועל יוקר המחיה, נשחקה במידה רבה אחת מזכויות היסוד הבסיסיות שלנו – חופש התנועה. אם נדמה לכם שבשנים האחרונות אתם עומדים יותר בפקקים, אתם בהחלט צודקים. ולפקקים האלו יש מחירים. הם פוגעים באיכות החיים שלנו, בזמן הפנוי שלנו, בחיי החברה והמשפחה. הם פוגעים באיכות האוויר שאנחנו נושמים והם פוגעים בנו כלכלית: לפי אומדן שנערך באגף התקציבים במשרד האוצר בתחילת 2018, נזקי הגודש מגיעים לכדי 35 מיליארד שקל בשנה, ועד שנת 2040 צפוי נתון זה להיות כפול.

וכשאלו הנתונים, גם ליברלים חובבי שוק חופשי כמו שר התחבורה החדש בצלאל סמוטריץ' מבינים שנדרשת מעורבות ממשלתית מעמיקה יותר שהגברת רגולציה לצדה.

קראתי בעיון רב את המאמר שכתב יהודה פואה בגיליון השילוח הקודם. ראשית, אני חושב שעצם כתיבת המאמר (וגם מאמר תגובה זה) מעיד על שינוי תפיסתי וחשיבתי גם בקרב הציבור בישראל. עיסוק בפתרונות תחבורתיים אינו עוד נחלתם של מתכנני ערים ואנשי התחום, אלא, בדומה לעניין הרב שגילה הציבור במונחים כלכליים אחרי קיץ 2011, נחלתו של הציבור כולו. כמה מכם למדו לאחרונה על "מקדמי מילוי", "תחבורה שיתופית" ו"תעדוף נת"צ"? נראה שאתם לא לבד.

אם כך, שינויים תפיסתיים וחשיבתיים כבר קיימים בקרב הציבור. מספיק קיימים לשיטתו של פואה, עד כי לשיטתו ניתן להפקיד בידי הציבור הגר בפריפריה את גורלו, ולתת לו (ולידו הנעלמה) לנהל את מערך התחבורה הציבורית שלו לאור העדר היעילות של זו הממשלתית.

לצערי הרב, ועל אף שהייתי רוצה לחשוב כמותו, אין זה המצב; לפחות לא כעת. התחבורה השיתופית בישראל עברה מהפכה של ממש בשנים האחרונות, וצמחה עקב בצד אגודל ביחד עם התפתחות הרשתות החברתיות ועולם היישומונים. לפני שנים אחדות הקמנו בירושלים את לוח הטרמפים של ירושלים, שבו חברים כיום יותר מ־45 אלף איש, המציעים בכל יום יותר מ־300 נסיעות אל תוך העיר ירושלים וממנה בהשתתפות סמלית לכיסוי עלויות הנסיעה. במקביל לקבוצה הירושלמית קמו ברחבי הארץ עשרות קבוצות אחרות. כמעט בכל יישוב קטן או שכונה בעיר גדולה קיימת קבוצת וואטסאפ של נסיעות משותפות, ומקומות עבודה רבים מפעילים לוחות קארפול לנסיעה משותפת. למי שחי בתוך אחד המעגלים האלו, קל מאוד לטעות ולחשוב שהעתיד כבר כאן. אבל הוא (עדיין) לא.

לפני כשנתיים שכר משרד התחבורה את שירותיו של פרופ' דן אריאלי, מומחה לכלכלה התנהגותית, כדי לבחון אם ניתן להפחית את הגודש בכבישים באמצעות שינוי דפוסי ההתנהגות של הנהג הישראלי, ובין היתר את הסיכוי לקדם בארץ שימוש בנסיעות שיתופיות. המסקנות שהציג הצוות לא היו אופטימיות. הם מצאו ששיתוף נסיעות צפוי להיות פתרון למעטים – בין היתר משום שהישראלי מבכר את השליטה בזמן, במיקום וגם בחברה החולקת איתו את הרכב (ליאור גוטמן, כלכליסט, 6.2.2019).

בשלהי שנת 2018 ערכה חברת ווייז סקר אינטרנטי משלה שגילה כי רק 50% מהציבור בישראל בכלל מגלה "נכונות עקרונית" לנסוע בקארפול (סוניה גורודיסקי, גלובס, 28.10.2018). זאת אומרת, גם בהנחה לא מופרכת שהמסקנות של אריאלי פחות נכונות ליישובים פריפריאליים, וכי מספר הנהגים המוכנים לנסוע בקארפול עולה מעט, עדיין יש לנו חסם כניסה משמעותי – וזאת עוד בטרם סקרנו את יתר הקשיים.

הפתרון שמציע פואה במאמרו מסתמך על שתי הנחות יסוד: נגישות טכנולוגית ונכונות תרבותית. הוא מאבחן קושי בקרב קבוצות קצה של קשישים ומבקרים, ומוצא להם פתרונות מעט מאולצים לטעמי (ושוכח עוד קבוצה גדולה – תיירים, שהם המשתמשים העיקריים בתחבורה ציבורית ובייחוד ביישובים מרוחקים), אולם נכשל באפיון הקושי הגדול מכולם – והוא הקושי התרבותי. אומנם הוא מגדיר קושי

תרבותי, אך הוא מתייחס ל"תרבות הנסיעה בטרמפים", בעוד אני מבקש לגעת בפערים תרבותיים שונים לחלוטין.

יודע כל סטטיסטיקאי מתחיל, שהסתמכות על ממוצעים מובילה כמעט תמיד לתפיסת מציאות מעוותת. אף אחד היום לא מדבר על שכר ממוצע במשק כמדד, אלא על שכר חציוני. פואה מביא נתונים מרתקים שאסף בקפידה, וסוכם אותם לממוצעים המבקשים לספר סיפור אך בו בעת מתעלמים ממשתנה אחד חשוב – פילוח מגזרי.

הפתרון שמציע פואה, וגם הקשיים שהוא מגדיר, מכילים עצמם על קבוצה מאוד מאובחנת בחברה הישראלית: יהודים שאינם חרדים המתגוררים ביישובים מבוססים באופן יחסי שיש בהם די אנשים המחזיקים ברכב פרטי. כך, במשיכת קולמוס, מתעלם פואה משלוש קבוצות גדולות – שהן מאכלסות עיקריות של יישובי פריפריה: חרדים, ערבים ומעוטי אמצעים משאר המגזרים. ופה מתעוררים קשיים אחרים לחלוטין. ראשית, על מנת שהמודל של פואה יעבוד, חייבים להיות מספיק בעלי רכב ומתוכם מספיק בעלי נכונות להעלות נוסעים. גם בחברה החרדית וגם ביישובים בעלי אוכלוסייה מעוטת אמצעים שאינה חרדית, יהודים וערבים כאחד, מדובר בחסר מרכזי. שנית, עומד לפנינו חסם טכנולוגי שהוא מאפיין מוכר של האוכולוסייה החרדית בישראל אשר ברובה מסרבת להחזיק בטלפונים חכמים שהם תנאי הכרחי לנסיעה משותפת. ולגבי החסם השלישי, לא איתרתי כתיבה בעניין וייתכן שהנושא מעולם לא נבדק, אולם בעת כתיבת מאמר זה שוחחתי עם כמה חברים המתגוררים ביישובים ערביים בצפון ובדרום, ועל אף שאין זה נתון אמפירי, הרושם הברור שקיבלתי הוא כי תרבות הקארפול והטרמפים עודנה בחיתוליה (אם בכלל) בקרב המגזר.

וכך, נותרנו עם התחבורה הציבורית. פואה תיאר את תפיסת המדינה, שלפיה יש להנגיש את התחבורה הציבורית לכל יישוב בארץ באותו אופן שבו נפרסת תשתית המים. אני מסכים עם תפיסה זו. התחבורה הציבורית היא תשתית חיונית ובסיסית החייבת להגיע לכל מקום במדינה (ודאי במדינה קטנה כישראל), ולאפשר חופש תנועה גם לאלה שאין ידם משגת או שאינם מעוניינים להחזיק רכב פרטי. חיסכון כספי הכרוך בפגיעה נרחבת בזכות זאת איננו תכלית ראויה לשינוי מדיניות (כל עוד איננו דרמטי מאוד). תפיסת משרד התחבורה מבטאת מדיניות ממשלתית נכונה שמיושמת רע מאוד. עידוד מגורים בפריפריה (המתבטא גם היום בהטבות מיסוי לדוגמה) מחייב גם הקמת תשתיות מתאימות, לרבות נגישות בתחבורה הציבורית.

משרד התחבורה הוא רגולטור כבד, איטי ובמקרים רבים לא חכם (ובאמת, רגולטור שביד אחת מקדם נתיבי תחבורה שיתופית וביד השנייה מטיל מגבלות דרקוניות על עצם קיומה של תחבורה כזו לא ניחן בחוכמה יתרה), רגולטור שאיחר לקרוא את מפת המשבר התחבורתי המתרחש לנגד עיניו. אולם הוא עדיין זה שאוחז בידיו את המפתחות, ויכול להוביל שינוי.

קידום הרפורמה התקועה זה שנים של מוניות השירות, בחינה מחודשת של קווי התחבורה הציבורית בפריפריה תוך חיוב המפעילים לייעול הקווים וחסכון בהוצאות (קווים

קצרים יותר, מעבר מאוטובוסים למוניות שירות וכו'), וכן הסרת החסמים המגוחכים והפוליטיים על תחבורה שיתופית – כל אלה צעדים שיכולים וחייבים לקרות כבר היום.

בינתיים, ולצערי, התחבורה השיתופית נותרה כפתרון משלים בלבד, לא פתרון היכול להחליף את התחבורה הציבורית באופן גורף. מוטב שמשרד התחבורה יוסיף להשקיע בייעול התחבורה הציבורית ובהנגשתה – לצד חינוך הציבור לנסיעה בטרמפים ובתחבורה שיתופית, אשר אולי בעתיד יוכלו להיות הפתרון השלם.

עו"ד תומר נאור הוא היועץ המשפטי וראש אגף משפט בתנועה למען איכות השלטון בישראל, ומנהל לוח הטרמפים של ירושלים.

בתגובה ל"עדה, לא גזע" מאת אלעד נחשון

אריאל חנוך

מחאה מסורתית ומוצדקת

כשגבר או אישה המשתייכים לקהילת ביתא ישראל פותחים דלת ונכנסים לחדר כלשהו, בעצם כניסתם נזרקת פצצה לחלל החדר. בין אם נולדו באתיופיה בין אם בישראל, יהיו התואר האקדמי שהם מחזיקים בו ודרגתם הצבאית אשר יהיו, הצבע החום או השחור של עורם הוא הפיל בחדר. הצבע הכהה שנחשב בולט בסביבה בהירה הופך בעיני אחרים למעין סמל זיהוי המוטבע כל כך חזק בעור האדם, שאולי רק אות ברית המילה החקוק אף הוא בעור מתקרב אליו.

במאמרו "עדה, לא גזע" מנסה אלעד נחשון להזהיר מפני אימוץ שיח הגזע האמריקני, תופעה שלטענתו התעוררה בקרב צעירים בגלי המחאה האחרונים של עדת ביתא ישראל והעבירה את הדיון סביב הגזענות והאפליה בחברה הישראלית מהשיח העדתי המקובל אל עבר פסים "גזעיים" או כאלה הנוגעים בצבע עור, שלטענתו זרים למרחב הישראלי. אולם נחשון מתעלם מכך שמי שהכריע בעניין אימוץ השיח הזה לא היו קהילת ביתא ישראל, אלא החברה הישראלית הלבנה עצמה. אמירה כמו זו של מפכ"ל המשטרה לשעבר רוני אלשיך "כשיש קהילה כזו, כמו גם ערבים, אז כאשר שוטר פוגש חשוד המוח שלו חושד בו יותר. זה טבעי", אמירה שגובתה ב"מחקרים מדעיים" ובשיטור יתר בפועל, מדגימה גזענות זו. הסיווג של 'חשוד' מתבצע כיום קודם כול על פי צבע העור שלו: אדם שחור בולט יותר בנוף הישראלי הלבן, ולכן הקטלוג המשטרתי רואה את דיוקן פני החשוד האריתראי־סודני־אתיופי בראש ובראשונה כ'חשוד'. זה הסימון הגזעי שמשטרת ישראל מבצעת יום יום. ההתעמרות היומיומית מצד רשויות האכיפה, שמתחילה בדרישה להצגת תעודת זהות ללא עילה, בעיקר מגברים צעירים מביתא ישראל, ומסתיימת במקרים רבים מדי בהרג של אותם צעירים ממש מתוך אוטוסוגסטיה של "הגנה עצמית", נשענת במודע או שלא במודע על הנחות עבודה מבוססות צבע עור וגוון גזעי.

לדידם של חלקים רבים מהחברה הישראלית הלבנה, בני ביתא ישראל הם קרוב לוודאי "עולים חדשים", בוודאי לא "ישראלים" או "צברים". כתוצאה מכך החלו להיווצר כינויים מכובסים דוגמת "יוצאי אתיופיה", או "ישראלים ממוצא אתיופי", שהחליפו את ה"אתיופים" שקדם להם. דיווח על מקרה אלימות יועבר בחדשות ככזה שמעורב בו "צעיר ממוצא אתיופי". הוא לעולם יהיה אנונימי, ומה שיגדיר אותו בראש ובראשונה הוא הצבע שלו או ההשתייכות הגזעית שלו. ניתן רק לדמיין את תגובות הרחוב הישראלי בשנת 2019 לכותרת בעיתון שהייתה מתארת את הבעל הרוצח של מיכל סלה כ"צעיר ממוצא מרוקאי". היהודים יוצאי ארצות האסלאם והמזרח הם כבר חלק מההוויה הישראלית ומהממסד, ולכן כותרת כזאת תצרום מאוד לאוזן "ישראלית", גם כזאת שעדיין לא עברה תחת ידה של ועדת ביטון. אולם במקרה של ביתא ישראל כותרות כאלו ממשיכות להתקבל בהבנה.

אך המאבק ארוך השנים והמחאה של ביתא ישראל איננו רק מאבק עדתי. יתרה מכך, שיח של מחאה "עדתית" ותו לא הוא כמעט חלום ורוד בקרב קהילת ביתא ישראל. המאבק שונה באופן מהותי ממאבקים עדתיים בכך שעדות ישראל השונות נלחמו לאורך השנים על הזכויות שלהן, על הקיפוח והאפליה, ועל כספי השילומים, אבל לא נאלצו להילחם בו בזמן על ההכרה שלהן כיהודים. יוצאת דופן אולי היא מחאת "בני ישראל" ממערב הודו, מחאה מוצלחת ונשכחת שהתקיימה ב־1951 נגד הפקפקנות הרבנית־ממסדית במעמדם כיהודים וכינויים כ"ממזרים"; אבל למעט זו, אין אח ורע לתפיסה בדבר ספק יהדותה של קהילה שלמה כמו ביתא ישראל, שמתלווה לה אפליה, חוסר צדק ומופעי שנאה וביעותים שונים התופסים את בני הקהילה כנחותים משאר ישראל וכבשר תותחים של ממש. הפקפוק הרבני ביהדותם של עולים וצאצאיהם מברית המועצות מעולם לא לווה בסגירת דלתות מטעם מדינת ישראל לקליטת עליה של יהודים אלה. להפך. אולם מדיניות מזמינה זו איננה מופעלת כיום במחנות מסורבי העלייה הממתינים לעלייה לארץ באדיס ובגונדר, תוך שגברים, נשים, טף וזקנים ממלאים יום יום את בתי הכנסת בתפילות ובכיסופים לירושלים.

הניסיון לטעון כי "אימוץ השיח הגזעי מסוכן ואיננו מתאים לזירה הישראלית" מצטלצל כניסיון לדה־לגיטימציה למחאה עצמה, באופן שבו אמירות דוגמת "הייתי בעדם עד ששרפו פחים, ופה הם איבדו אותי", מלכת הקלישאות שנשמעו נגד המוחים ביולי 2019, מחריפות בעצמן את הריחוק והקיטוב בתוך החברה הישראלית.

במאמר מלין נחשון על מגמת ההיטמעות התרבותית שלטענתו קיימת בקרב צעירים רבים מביתא ישראל: "במישור התרבותי, שאיננו חשוב פחות מהפוליטי, רבים מיוצאי אתיופיה אימצו בדור האחרון את סגנונות המוסיקה והלבוש של הציבור האפרו־אמריקני בארצות הברית". הבנה זו לוקה בחסר, בלשון המעטה. צעירים רבים מתקרבים דווקא לתרבות אפריקה ולא לתרבות האפרו־אמריקנית כפי שניסה לטעון נחשון. צעירי ביתא ישראל חוקרים ומעמיקים את הזיקה האישית שלהם אל העבר ואל משפחתם באתיופיה מתוך מקום של גאווה ומורשת, ואינם מחפשים את התשובות בשדות זרים. כשם שיהודים־חרדים מאמצים את סגנון הלבוש של המאה

ה־19 במזרח אירופה, וכשם שחסידות חב"ד אימצה לקרבה את האתוס של האימאם הקווקזי הגולה שאמיל במאבק החירות שלו נגד הצאר הרוסי, והזדהתה איתו עד כדי יצירת ניגון הגעגועים 'ניגון שאמיל', כך גם ניתן להבין את ההשראה שצעירים חשים עם מאבקו של מרטין לותר קינג, גם אם ההקשר האמריקני שונה ממקבילו הישראלי.

נחשון מנסה להזהיר מפני ייבוא רעיונות כתנועת 'Black Lives Matter' לתוך הקלחת הישראלית. אולם למעשה, בשטח, הבודדים שמשתמשים בשיח האמריקני, אינם מציינים את לינקולן או את סחר העבדות האטלנטי או את הקולוניאליזם האירופי באפריקה. הם עושים זאת תוך שהם מציינים את טרייבון מרטין בן ה־17 שנורה בידי מתנדב מהמשמר האזרחי כי "חש מאוים" למראה צעיר שחור שקפוצ'ון לראשו. הם מדברים על אלימות משטרתית, על פרופיילינג ועל הטיות פסיכולוגיות שעלולות להיות מסוכנות. כלל הפעילים והפעילות בקרב העדה, וקומץ הבודדים מחוצה לה המצטרפים אליהם, מחדדים את החשיבות הגדולה שבשותפות ובכלל־ישראליות של המאבק. מטה המאבק המרכזי עצמו נושא את השם "כוחנו באחדותנו", והקריאות נגד משטרת ישראל ופרקליטות המדינה לא כוללות אידיאולוגיה מפלגתית משמאל או מימין אלא רעיונות עתיקי־יומין של צדק.

יש פזיזות רבה בניסיון לזהות תרבותית את גל המחאה האחרון כפרוגרסיבי או מהפכני, בעוד שבפועל אחד ההישגים הגדולים ביותר שלו הוא הקניית תחושת הזהות והמסורתיות לצעירים רבים. הן במחאה שהגיעה לאחר מותו או הירצחו של יהודה ביאדגה בינואר 19', הן במחאה של יולי 19' לאחר מותו או הירצחו של סלומון טקה, השתתפו מפגינים יחד עם רוב מכריע של סבתות, אימהות ואבות, שיצאו לרחובות כדי לשמור על החיים של הילדים שלהם. צעירים רבים שנולדו בארץ ומעולם לא ביקרו באתיופיה לומדים אט אט את ההיסטוריה המשפחתית שלהם ואת מסע העלייה של הוריהם, עומדים ומציינים את יום הזיכרון לנספים בסודאן, חוגגים את הסיגד, ומבינים את המורשת המפוארת שממנה הגיעו. בני עדה רבים נעזרים זה בזה כדי להתאגד וליצור מנהיגות מהשטח שמקדמת הליכים ואיסוף ראיות, תלונות על גזענות ואף טיפול בה. הדי המחאה של סלומון טקה ז"ל מצביעים בדיוק על האפקט הזה ועל תחושה של ערבות הדדית פנים־קהילתית. אולם הנעדרת העיקרית מהמחאה היא הסולידריות הכלל־ישראלית שהתגלתה במלוא עוצמתה והדרה בחוסן הלאומי סביב שלושת הנערים החטופים, סביב גננת מתעללת או סביב גלעד שליט, אך בלטה בחסרונה כאשר אברה מנגיסטו נמק בעזה, או כשיוסף סלמסה חושמל והושלך אזוק בידיו וברגליו על הכביש מחוץ לתחנת המשטרה ולאחר מכן נמצא ללא רוח חיים סמוך למחצבה. דווקא במחאה של ביתא ישראל, שבה אין טענות או קריאות מרקסיסטיות שונות ואף לא תחינות לרחמים, "הכלה", מסכנות או צדקה, אלא קריאות בסיסיות לחיים ולצדק בבית הדין, עם ישראל לא מוכן לעמוד ולמחות למען עצמו.

אריאל חנוך הוא בוגר תואר ראשון בגאוגרפיה ובמחשבת ישראל, ממקימי 'ישיבה מזרחית', שותף במאבק

אביעד בקשי

סעיף הלשון בחוק-יסוד הלאום: ביקורת מנותקת מנוסח החוק

בעולם המשפט מגדלים עלולים לפרוח באוויר. שגיאה בהבנת התשתית המשפטית עלולה לגרום למחוקקים או לשופטים לקבל החלטות שגויות. בניגוד לעולם הטבע, בעולם המשפט פגיעתן של שגיאות כאלו רעה מאוד: ההחלטות יהפכו במהרה למציאות עובדתית מוגמרת. לגיטימי לגמרי שהדמוקרטיה הישראלית תבחר לשנות או לבטל את חוק יסוד הלאום מהטעמים של מבקריו או של מתנגדיו האידיאולוגיים. אך לא רצוי שדינמיקה שכזו תיווצר בשל טעות בקריאת מצב דברים עובדתי מצד מי שעקרונית מזדהים עם ערכיו.

לפיכך, קודם שאתייחס לטיעון המרכזי של ד"ר נטלי אקון, יש צורך לעמוד על כמה אי־דיוקים במאמרה. ראשית, המאמר דן ארוכות בסעיף השפה בחוק היסוד, סעיף בן שלוש שורות, אולם כלל אינו מתייחס לנוסח החוק שנחקק בקריאה שלישית אלא לנוסח אחר. אקון מצטטת בעמ' 138 במאמרה את סעיף 4 לחוק יסוד הלאום כך:

א. עברית היא שפתה הרשמית של המדינה.

ב. לשפה הערבית מעמד מיוחד, לדובריה זכות לנגישות לשונית לשירותי המדינה, הכול כפי שייקבע בחוק.

יש לציין כי נוסח זה הכולל את הביטוי "שפה רשמית" לא היה קיים באף שלב של הצעת החוק. הנוסח הקרוב ביותר אליו הוא הנוסח שהוצע בקריאה ראשונה, אשר אף הוא שונה מן הנוסח שהתקבל לבסוף ומפאר כיום את ספר החוקים של ישראל:

4. א. עברית היא שפת המדינה.

ב. לשפה הערבית מעמד מיוחד במדינה; הסדרת השימוש בשפה הערבית במוסדות ממלכתיים או בפניהם תהיה בחוק.

ג. אין באמור בסעיף זה כדי לפגוע במעמד שניתן בפועל לשפה הערבית לפני תחילתו של חוק־יסוד זה.

כפי שאראה בהמשך, ההבדלים בין הנוסח הסופי לנוסחי הביניים מספקים מענה בדיוק לאותם חששות שאקון מציגה במאמרה. שנית, הסקירה שמציגה אקון ביחס למעמדה המשפטי של השפה הערבית ערב חקיקת חוק יסוד הלאום מכילה רכיבים יסודיים אשר אינם נכונים עובדתית. חוק חדש מגיב למצב המשפטי שקדם לו, וממילא צריך להיבחן לאחר הכרת מצב משפטי זה לאשורו.

מעמד השפה הערבית לפני חוק יסוד הלאום

מבחינת המצב החוקתי (דהיינו ברמת חוקי היסוד) טוענת אקון כי חוק יסוד כבוד האדם וחירותו שנחקק בשנת 1992 "קישר את ההגנה על השפה הערבית לחוק יסוד ישראלי, ולמעשה הרחיב את חובת

המדינה 'היהודית והדמוקרטית' להגן על השפה הערבית מעבר לסימן 82 לדבר המלך במועצה". לא ברור על מה נשענת אמירה זו. חוק יסוד כבוד האדם וחירותו, בדיוק כמו חוק יסוד הלאום, הוא טקסט תמציתי בן עמוד אחד והוא זמין באינטרנט. אין בו שמץ של התייחסות למעמד השפה הערבית או לזכות קבוצתית כלשהי. הפרשנות היצירתית של בית המשפט העליון ייחסה לו את חופש הביטוי, אולם זו מבטאת רק חופש אישי של הפרט והיא איננה מגדירה מעמד פוזיטיבי לשפה כלשהי. בהיבט חופש הביטוי אין הבדל בין ביטוי בערבית לביטוי בנורבגית או תאילנדית.

ברמה החוקתית (להבדיל מרמת החקיקה הראשית) אין אפוא כל בסיס לאמירה כי חוקי היסוד שקדמו לחוק יסוד הלאום העניקו התייחסות כלשהי לסוגיית מעמדה הספציפי של השפה הערבית ביחס לשפות אחרות. בוודאי שאין בחוק יסוד כבוד האדם וחירותו הליכה "מעבר" למעמד מרחיק הלכת שהעניק לשפה הערבית שלטון המנדט הבריטי (סימן 82 לדבר המלך במועצה), שקבע כי "כל הפקודות, המודעות הרשמיות והטפסים הרשמיים של הממשלה וכל המודעות הרשמיות של רשויות מקומיות ועיריות באזורים שייקבעו על פי צו מאת הנציב העליון יפורסמו באנגלית, בערבית ובעברית".

עוד מתארת אקון כי "אין צורך לומר שלחברי כנסת עומדת הזכות לנאום בערבית בכנסת ולעורכי דין להשתמש בערבית בבתי משפט ללא הגבלה". אליבא דאמת עורך דין אינו יכול להגיש כתבי טענות בערבית או לטעון על פה בשפה הערבית. אפילו ביחס לראיות ועדויות קובע חוק סדר הדין הפלילי במפורש כי כולן יתורגמו לעברית (סעיף 141). השפה הערבית היא שפה זרה מבחינת מערכת המשפט, גם אם בפרקטיקה התרגום לערבית זוכה לתמיכה כלכלית עודפת ביחס לתרגום משפות אחרות. חוק לשכת עורכי הדין אף קובע מפורשות בסעיף 26 כי מתמחה בעריכת דין יוכל להירשם רק "לאחר שהוכיח ידיעה מספיקה בשפה העברית". סימן 82 המנדטורי קבע דה־יורה זכות נרחבת לשימוש בערבית בפני בתי המשפט, אך דברי החקיקה הראשית המאוחרים לו שהצגתי כאן שינו את המצב דה־פקטו.[1] ניסיון לטעון אחרת בפני בג"ץ נכשל והסתיים במחיקת העתירה.[2]

בהמשך הדברים מבקשת אקון להציג את הרחבת התמיכה של בית המשפט העליון במעמד השפה הערבית. לשם כך היא מפנה משום מה דווקא לדעת המיעוט שכתב השופט חשין בפרשת עדאלה, שכל כולה התנגדות להרחבת המעמד של השפה הערבית כמו גם לרעיון הזכויות הקבוצתיות במובן שבו תומכת אקון במאמרה. הציטוט שאקון מייחסת במאמרה לחוות הדעת של השופט חשין אינו מצוי כלל בפסק הדין, לא בדעת המיעוט של חשין ולא בדעת הרוב, אלא לקוח מפסק דין אחר של חשין העוסק בזכותו של מצביע בבחירות, שלא מצא בקלפי את פתק ההצבעה שהוא מעוניין בו, להביע את בחירתו בכתב יד בערבית (רע"א 12/99 ג'אמל מרעי נ' פריד סאבק, נג(2) 128 (1999)). קשה לייחס לפסק דין זה של חשין את מה שמייחסת לו אקון במאמרה. ודאי לאור פסיקתו ההפוכה של חשין בפסק הדין שאליו היא הפנתה.

לאחר הצגת הקשיים בתשתית המחקרית שביסוד המאמר, אעבור עתה לביקורת התזה העקרונית שבו.

איזה שינוי מחולל חוק הלאום במעמד השפה הערבית?

ד"ר אקון טוענת כי סעיף השפה בחוק יסוד הלאום פוגע מדי במעמד השפה הערבית בזירה הקהילתית ומרחיב מדי במעמד השפה הערבית בזירה הלאומית.

אקון מציגה נכונה פרקטיקה קיימת שלפיה אזרחי ישראל נהנים ממרחב לשוני קהילתי בתמיכת המדינה הכולל חינוך בשפה הערבית, ניהול שוטף של רשויות מקומיות בשפה הערבית ועוד. היא טוענת כי חשוב לשמר את המרחבים הלשוניים הקהילתיים של דוברי הערבית, וכי סעיף השפה בחוק־יסוד הלאום פוגע במרחבים קהילתיים אלו.

אני שותף לחלוטין לעמדתה של אקון בזכות הצורך לשמר את המצב המעשי הקיים שבמסגרתו מתקיימים מרחבים לשוניים קהילתיים לדוברי ערבית. אלא שגם סעיף השפה בחוק יסוד הלאום שותף לעמדה זו ועושה זאת "ברחל בתך הקטנה" – בדיוק בסעיף־קטן ג שלא עמד לנגד עיניה של אקון בשל השימוש בנוסח שגוי. אף שאין בסעיפים־קטנים א ו־ב כל אמירה השוללת את הזכויות הלשוניות הקהילתיות שניתנו כבר בפועל לבני המיעוט הערבי, טורח סעיף־קטן ג להבהיר, מעבר לצורך, כי חוק יסוד הלאום לא פוגע במעמד שכבר ניתן בפועל לשפה הערבית.

עוד עומדת אקון בצדק על ההבחנה בין המצב המשפטי שניתן לשפה הערבית לפני חוק יסוד הלאום לבין המצב המעשי. הצבעתי לעיל על טעויות בתיאור המצב המשפטי, אך אני שותף להבחנה בין המצב המשפטי למצב המעשי, ושותף גם לצורך להעדיף את שימור המצב המעשי על פני המצב המשפטי. אלא שגם כאן חוק יסוד הלאום שותף בדיוק לאותה הבחנה ולאותה העדפה. סעיף קטן ג בוחר במפורש בשימור סטטוס קוו ביחס למעמד שניתן "בפועל" לשפה הערבית, וטורח לעקוף את הכיוון של שימור המצב המשפטי הקודם, באמצעות הוספת מילה בלתי שגרתית לנוסח חקיקה. גם מבחינת הכוונה הסובייקטיבית של מנסחי החוק הדברים היו ברורים. אני אישית הצגתי בפני הוועדה שניסחה את החוק את ההבחנה הניסוחית בין סטטוס קוו מעשי לסטטוס קוו משפטי, ובהמשך לכך בחרו חברי הוועדה בהצעה לאמץ סטטוס קוו מעשי.[3]

באשר לתזה המתנגדת לפגיעה במצב המעשי הקיים של זכויות לשוניות קהילתיות, אקון תוקפת אפוא את חוק יסוד הלאום בשל טעות עובדתית בהכרת טקסט החוק.

חיזוק מעמד הערבית כזכות קהילתית

לעומת זאת, באשר למגמה העתידית בתחום הזכויות הקהילתיות, מציגה אקון תזה משלה ואני מבקש לחלוק עליה ברמה הערכית. אקון מבקשת לייצר סטנדרט חקיקתי לשוני סטטוטורי ביחס לזכויות הלשוניות הקבוצתיות של דוברי הערבית בישראל. זאת, להבדיל מההסדר הנוכחי המעניק בפועל מרחב לשוני אך איננו מבצר אותו בזכויות סטטוטוריות לאוטונומיה. לפי אקון יש לתמוך בעמדה כזו מכיוון "שיש בה גם פוטנציאל להכשיר את הקרקע לעיגון עתידי של אוטונומיה תרבותית מפוקחת במרחבי **השיפוט** הערביים, כלומר זכויות קיבוציות לניהול עצמי" (ההדגשה שלי).

לדעתי מדובר בהצעה מרחיקה לכת שעלולה לייצר קנטוניזציה של מדינת ישראל. מדינת לאום ליברלית צריכה לכבד זכויות מיעוטים, לרבות זכויות קהילתיות, אך

לא לייצר זכויות קבוצתיות של מיעוטים שיהפכו למעשה לאוטונומיה (בעברית: שלטון עצמי), גם לא "אוטונומיה תרבותית מפוקחת". מהלכים כאלה מתאימים אולי למדינות ענק הנמצאות בתהליך של היפרדות פנימית, דוגמת קטלוניה בספרד. ודאי שאין הם הולמים את הרעיון הציוני של מדינת לאום יהודית אחת קטנה בתוך מרחב ערבי עצום, אשר אמורה להבטיח בית לאומי לכלל יהודי העולם.

בתחילת מאמרה מציגה אקון בהזדהות את משנתו של ויל קימליקה ביחס לזכויות מיעוטים בכלל ומיעוט ילידי בפרט.[4] קימליקה הוא הוגה פורה שהעיסוק במשנתו נפוץ מאוד בחוגי האקדמיה, אולם בקרב קוראיו הישראלים יש הנוטים לשכוח כי משנתו מציגה התנגדות עקרונית לרעיון מדינת הלאום האתנית־תרבותית דוגמת זו שמייצגים מדינת ישראל והרעיון הציוני. אכן משנתו של קימליקה מובילה לתמיכה באוטונומיות תרבותיות, אך הוא רואה בה חלופה לרעיון מדינת הלאום ולא מימוש שלו.[5]

גם בהיבט של זכויות המיעוט שבתוך המיעוט הערבי אין לדעתי הצדקה למודל כמו זה שמציעה אקון, שאף לדבריה אפשר שיש בו "כדי להזיק לזכותם של יחידים בקהילת המיעוט המבקשים להשתמש בשפת הרוב כרצונם ללא כפייה מצד קהילת המיעוט להשתמש בשפתה".

לדעתי ההצעה ל"אוטונומיה תרבותית מפוקחת" היא כאמור הצעה ליצירת מציאות שאינה נכונה לגופה. אך נוסף על כך היא גם מהווה מדרון חלקלק לאוטונומיה שאיננה רק תרבותית ואיננה רק מפוקחת – עד כדי פירוק, אירידנציה או יצירת שלטון רב/דו לאומי משותף עם זכויות וטו למיעוט. ברור מדבריה של אקון שלא לכך היא מכוונת, אך זו הצעה לפתיחת תהליך שעלול להוביל לכך. מבט קצר לקפיצה שאקון מבצעת כמבלי משים מהצעתו של אלעד נחשון במאמר "הציבור הערבי במדינת ישראל: חזון לעתיד" (השילוח 15) להצעתה שלה ממחיש את הבעיה. נחשון מציע אוטונומיה תרבותית למיעוט הדרוזי על בסיס נאמנותו הגבוהה והמתמשכת של מיעוט זה למודל מדינת הלאום היהודי, וכנראה גם על בסיס היעדר מוטיבציות להגדרה עצמית לאומית והיעדר תשתית למהלכים כאלה מבחינת היקף האוכלוסייה הדרוזית ופיזורה. אקון ממהרת ליישם את המודל שנחשון מציע על מיעוט ערבי־מוסלמי גדול הרבה יותר, ללא התניותיו החדות בנאמנות למדינת הלאום היהודית – וזאת ביחס לקבוצה בעלת זהות לאומית השואפת להגדרה עצמית במרחב תוך שילוב קבוצות שאנשיהן אזרחי ישראל. בעיניי, האקסטרפולציה של תהליך זה עלולה ליצור איום על הפרויקט הציוני.

ביקורתי זו מגיעה ממקום של חילוקי דעות ערכיים עם ד"ר אקון, ואבקש להבחין בינה לבין יתר ביקורותיי ברשימה זו המבקשות להצביע על טעויות עובדתיות ועל הצורך לשלול את מסקנותיה של אקון נגד חוק יסוד הלאום אף לאור הנחות המוצא שלה עצמה.

חוק יסוד הלאום וההירכיה במעמדן של השפות

באשר למישור הלאומי (להבדיל מזה הקהילתי), אקון טוענת כי סעיף השפה בחוק יסוד הלאום מרחיב מדי את המעמד שניתן לערבית, נותן לה מעמד בכל שטח המדינה ויוביל למצב שבו "כל תביעה שתוגש לחיזוק השפה העברית עלולה להיענות בתביעת־

נגד של קבוצות אינטרסנטיות שתבקשנה להצמיד את השפה הערבית לצד העברית בשל המעמד המיוחד שניתן לה".

ראשית, אקון מתעלמת לחלוטין מהשוואת המצב שיצר חוק יסוד הלאום לזה שעמדנו בו לפניו. אף כי כאמור אקון הפריזה במעמד שניתן לשפה הערבית לפני חוק יסוד הלאום ברמת חקיקת היסוד כמו גם במעמד המשפטי והמעשי של השימוש בשפה הערבית בפני בתי המשפט, עדיין מעמד הערבית במישור הלאומי היה חזק הרבה יותר ממעמדה לאחר חקיקתו. חוק יסוד הלאום שחק את מעמדה המשפטי של השפה הערבית במישור הלאומי באופן דרמטי (להבדיל ממעמדה המעשי).

רבים מהפועלים למען חקיקת חוק יסוד הלאום היו בשלבים קודמים של המהלך מיואשים מהסיכוי לקבוע במפורש היררכיה בין העברית לערבית במישור הלאומי. כך למשל הצעת חוק יסוד הלאום של יריב לוין ואיילת שקד לא הכילה סעיף שפה; וכך גם מסמך העקרונות שהביא ראש הממשלה נתניהו בפני הממשלה בשנת 2014, ערב נפילת הממשלה שהתרחשה בין השאר על רקע הצעת חוק יסוד הלאום. אני אומנם טענתי במחקר כי סימן 82 נשחק מאוד עוד קודם לחוק יסוד הלאום, אך העמדה המקובלת בפסיקה ובציבור הייתה שסימן 82 עומד בתוקפו ומעניק דה־יורה שוויון מעמד מלא בכל הרמות לשפה הערבית לצד השפה העברית. סקירתה של אקון נעדרת פסק דין מרכזי של השופט ג'ובראן משנת 2013 שהיה מדאיג מאוד מנקודת מבטם של מי שמתנגדים לדו־לשוניזציה מלאה של ישראל.[6] חבריו להרכב אומנם מיהרו למתן את אמירותיו, אך המציאות החקיקתית של סימן 82 כאשר למולו אין כל אמירה חקיקתית כללית התומכת בהיררכיה הנוהגת בפועל בין העברית לערבית היוותה קריאה מתמדת לדו־לשוניזציה של ישראל לרבות במישור הלאומי. לא בכדי ראינו החל משנות התשעים פיחות גובר בעליונות השפה העברית בפסיקת בתי המשפט.[7]

כאמור בפתח תגובתי, חקיקת חוק יסוד הלאום – כמו כל חקיקה – צריכה להיבחן לאור השינוי שביצעה ביחס למצב משפטי קודם. חוק יסוד הלאום יצר שינוי דרמטי וקבע באופן חד־משמעי היררכיה **חוקתית** בין השפה העברית לבין השפה הערבית. בכך ביטל לכל הדעות את שוויון המעמד שהעניק סימן 82. לפיכך ברור, בניגוד לעולה מדבריה של אקון, כי חוק יסוד הלאום רק שדרג את מעמדה הלאומי של השפה העברית וצמצם את מעמדה של השפה הערבית. בעניין זה סעיף קטן א בסעיף השפה, שהוא עיקרו של הסעיף, קובע היררכיה נחרצת.

חששותיה של אקון נובעים מסעיף קטן ב הקובע לערבית "מעמד מיוחד במדינה". בעיניי החשש מופרז. ראשית, טענתה של אקון כי "מעמד מיוחד במדינה" מחייב דווקא מעמד **בכל** המדינה נעדרת הצדקה לשונית או לוגית. מעמד מיוחד "במדינה" בהחלט יכול להתממש באזור כלשהו של המדינה או בהיבט כלשהו של פעילות קהילתית. שנית, הסיפא של סעיף המעמד המיוחד מלמד על תחילתו. הסעיף מסדיר את השימוש בשפה הערבית במוסדות ממלכתיים או בפניהם. הסעיף גדור לזכותו של אזרח להשתמש בשפה הערבית במוסדות ממלכתיים, ולא מגדיר מעמד כללי (גם בהיבט זה, שוב הנוסח של החוק כפי שנחקק משופר מנוסח הצעת החוק שאליה התייחסה אקון).

והעיקר – סעיף המעמד המיוחד מכיל בכוונת מכוון מנגנון הגנה ברור: "הסדרת השימוש בשפה הערבית... תהיה בחוק". לאמור, סעיף השפה יצר מצד אחד עליונות ישירה ובלעדית לעברית כשפת המדינה אך לעומת זאת ביחס להיבט המעמד המיוחד של הערבית הציב מסננת של חקיקה. רק הכנסת בחוקיה רשאית לתת תוכן מעשי לאותו מעמד מיוחד שניתן לערבית. חוקיה של הכנסת ממילא היו מחייבים, ולכן בעניין "המעמד המיוחד" חוק יסוד הלאום נתן אמירה מרככת סימבולית חשובה, אך למעשה לא העניק לשפה הערבית דבר שלא היה לה בחוק קודם או שלא תקבל כתוצאה מחוק עתידי.

אין גם כל בסיס לחששה של אקון בדבר הצמדת מעמדה הלאומי של השפה הערבית לשפה העברית כתוצאה מסעיף ה"מעמד המיוחד". סעיף השפה בחוק יסוד הלאום עשה בדיוק ההיפך וקבע לראשונה כי "עברית היא שפת המדינה".

לסיכום, סעיף השפה בחוק יסוד הלאום מונע פגיעה בזכויות השפה הקהילתיות שמהן נהנו בפועל ערביי ישראל ערב חקיקתו, ובכך ממשש את הדרך שגם אקון סבורה שצריך לקדם. סעיף השפה מציב מנגנוני גידור לסיכון של הרחבת המעמד הלאומי של השפה הערבית, והוא בעיקר מבצע פעולה הפוכה שקובעת היררכיה חוקתית בין העברית לערבית – גם כאן בדרך שמקובלת גם על אקון. עיקר הביקורת של אקון אינה מכוונת לסעיף השפה שבחוק הלאום אלא לקריאה לא נכונה של הנוסח שלא התקבל.

ד"ר אביעד בקשי הוא ראש המחלקה המשפטית בפורום קהלת.

---

1. להרחבה ראו אביעד בקשי, **האמנם הערבית שפה רשמית בישראל?** ירושלים: המכון לאסטרטגיה ציונית, 2011.
2. בג"ץ 792/02 **עדאלה - המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל נ' מנהל בתי המשפטי בישראל** (פורסם **בנבו**, 26.12.2002).
3. פרוטוקול ישיבה מס' 14 של הוועדה המשותפת לוועדת הכנסת ולוועדת החוקה, חוק ומשפט לדיון בהצעת חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי, הכנסת ה־20, 16.5.2018, עמ' 10. זמין במרשתת.
4. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory Of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
5. שם, פרקים 2 ו־10. קימליקה אומנם מיתן מעט במשנתו המאוחרת את התנגדותו לרעיון מדינת הלאום, אך הכתיבה שאליה מפנה אקון, זו שבעטיה התפרסם ואשר מזוהה עימו עד היום, מתנגדת לרעיון מדינת הלאום מכול וכול. ראו בעניין זה Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford: Oxford University Press, 2001, chaps 10-13.
6. ע"א 4926/08 **נאשף ואיל ושות' נ' הרשות הממשלתית למים וביוב** (פורסם **בנבו**, 9.10.2013).
7. אביעד בקשי, **משמעותה החוקתית של ישראל כמדינת לאום יהודית**, עבודת גמר לתואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר־אילן, הפקולטה למשפטים, 2010, עמ' 65–75.

הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

בכלא המאכלס 1,000 אסירים אירע מרד אלים שבמהלכו נהרגו כל הסוהרים. 999 אסירים נטלו חלק במרד, אך סרטוני מצלמות האבטחה מראים שאסיר אחד, שאותו לא ניתן לזהות, הוציא את עצמו מן הכלל: הוא נצמד לקיר עם ידיים מורמות כלפי מעלה, לא נקט שום מעשה אלימות ולא סייע בידי חבריו בשום דרך. הניסוי המחשבתי הזה, אשר זכה לכינוי "**דילמת האסירים בחצר**", משמש את המתנגדים להרשעת חשוד בפלילים על בסיס הוכחה סטטיסטית. // מבחינתם, אם נדגום אדם אקראי מקרב האסירים בחצר ישנה הסתברות סטטיסטית של 0.999 (דהיינו סיכוי של 99.9%) שהלה נטל חלק בהרג הסוהרים. אולם היא הנותנת: הסתברות אינה מקנה ודאות מוחלטת ואינה שוללת את התרחיש שאותו אסיר הוא אשר נצמד לקיר ונמנע מלהשתתף במרד הרצחני. // הדילמה הזו, שבה עסק הרמב"ם בספר המצוות ("יותר טוב ויותר רצוי לפטור אלף חוטאים, מלהרוג נקי אחד ביום מן הימים"), התגלגלה לאחרונה למחלוקת נוקבת בין שופטי בית המשפט העליון אלכס שטיין ונעם סולברג. המחלוקת נפרשה בפסק דין בערעור של אדם שנטל חלק באירוע לינץ' שביצעו חברי לה־פמיליה (אוהדי בית"ר ירושלים) באוהד הפועל תל־אביב.

האירוע התרחש באוקטובר 2015. בעקבות קטטה בין אוהדי בית"ר לאוהדי הפועל, גמלה בליבו של חבר לה־פמיליה להרוג אוהד של הפועל. חברי "הקומץ" של לה־פמיליה נפגשו ב"פלאפל ג'ינה" הסמוך לאצטדיון בלומפילד ביפו כשהם רעולי פנים, לבושים בגדים כהים, ומצוידים באלות בייסבול, סכינים וכלי משחית. משהבחינו בכעשרים אוהדי הפועל, רצו לעברם והחלו לתקוף אותם בכלי הנשק שברשותם. // אחד מאוהדי הפועל עבר תחת ידי חברי הארגון התקפה אכזרית, שכמעט והביאה למותו. בתום תקופת החלמה ממושכת הוגדר האיש על ידי המוסד לביטוח לאומי כנכה בשיעור של 83%, ונקבעה לו אי־כשירות לצמיתות בשיעור של 100%. // המערער, בחור בשם אביב בצלאל, הורשע בערכאה קודמת בקשירת קשר לביצוע פשע, אך זוכה מסעיף תקיפה הגורמת חבלה חמורה. המדינה והתוקף הגישו ערעורים הדדיים. בעתירתו טען בצלאל כי לא השתתף בלינץ' אלא שהה באזור רק מתוך כוונה לגנוב ציוד.

בין שופטי בית המשפט העליון נתגלעה מחלוקת חריפה. שטיין טען כי אף

שברור שהקבוצה קשרה קשר לביצוע פשע, אין ראיה ברורה הקושרת את בצלאל לאירוע באופן אישי. עד המדינה בפרשה ועדי הראייה האחרים לא הצביעו עליו כעל האדם שבוודאות תקף את הקורבן. שטיין הקביל את המקרה הנידון לדילמת האסירים דלעיל, וטען שהראיות שהציגה המדינה אינן עומדות ב"מבחן הנורמליות". // אליבא דשטיין, ניתן לקבל טעויות בהרשעה פלילית רק אם הן "תאונות עבודה". מהעדויות בתיק הנוכחי ברור שלא כל מחוללי הלינץ' תקפו את הקורבן באופן פיזי. אם נרשיע את כולם, בהכרח נרשיע לפחות אדם אחד על לא עוול בכפו. במקרה זה, ההרשעה לא תהיה "תאונת עבודה" אלא תוצאה ידועה מראש. // "קביעה כאמור לא תהא נכונה, מאחר שהיא מנרמלת הרשעות של חפים מפשע על ידי הפיכתן לדבר תִקני אשר קורה במהלך העניינים הרגיל", קבע שטיין. // סולברג חלק בחריפות על עמיתו; לדעתו, המקרה שלפנינו שונה מ"דילמת האסירים" שבה הוכח בראיה פוזיטיבית שאחד מן האסירים שנכח במרד האלים לא השתתף בו באופן פעיל. במקרה שלנו אין ראיה כזו. // "אדרבה, המסכת הראייתית מתארת קבוצה אחת אשר פעלה כמקשה אחת; לא היה מי שהתבדל ולא היה מסתייג. כך למשל, בהודעה שמסרה עדת הראייה, טלי מלכה: 'ראינו קבוצה של מעל עשרה אנשים, כולם לבושים בשחור עם כובעים שחורים, רצים אחרי מספר מצומצם של אנשים. היו להם קרשים של בניין וסלעים קטנים... זה היה נראה כמו לינץ' מתוכנן'. לא נמצאה אחיזה לתזה לפיה אחד או יותר מבני החבורה הסתייג מן המעשים; לבטח לא מחה, בלם, חצץ או הפריד. בקרב בני החבורה לא נמצא ולו צדיק אחד לרפואה".

מבחינת זכויות אדם, שטיין מציע בדבריו פרשנות שמרנית־אך־רדיקלית לַחובה להרשיע חשוד רק אם חומר הראיות מצביע על אשמה "מעבר לכל ספק סביר". "מעבר לכל ספק סביר" לדידו אינו יכול להכיל אפילו עשירית אחוז של ספק. // אליבא דסולברג, **מקרה זה ממחיש את חולשת הפורמליזם השמרני של שטיין.** אביב בצלאל הוא נבל אלים ומסוכן שהיה מעורב בקשירת קשר לניסיון רצח וכמעט קיפד חיי אדם במעשיו הנמהרים, בהסתברות גבוהה מאוד. האם בשם הסיכוי הזעום שגרסתו נכונה מותר לנו לסכן את החברה ולשחרר אדם מסוכן כמותו?

*

עד לאחרונה, תיק 4000 שצמח על רקע המהלכים למיזוג בזק–יס, עִנְיֵן בעיקר מכורים כבדים לאקטואליה ובעלי חיבה מזוכיסטית לטבלאות אקסל עמוסות ודיני תאגידים מורכבים. כמות האירועים, מספרם הרב של המעורבים, ומורכבות

ההחלטות הרגולטוריות שנדרשו בזמנו לאישור העסקאות, הפכו את הפרשה כולה למורכבת מדי להבנה – כל שכן למעקב – בעבור הציבור הרחב. // **פרסום הפרוטוקולים מחקירת ניר חפץ** שינה את כיוון העלילה. ההדלפות שפורסמו במהדורות החדשות הפכו את התיק להצגה הטובה בעיר. שני הצדדים, גם אנשי הפרקליטות וגם אנשי ראש הממשלה, הורידו כפפות והחלו להמטיר זה על זה מהלומות נמוכות. השיא היה נאומו של שר המשפטים אמיר אוחנה בכנסת, שהפר את צו איסור הפרסום ושחרר פרטים מחקירתו של חפץ במשטרה. // כזכור, חפץ נעצר למשך 15 יום ורק בסופם נשבר והחליט לחתום על הסכם עד מדינה. התמלילים הראשונים שדלפו תיארו מסע לחצים פסיכולוגי וכלכלי שהופעל על האיש, אבל לא היה בהם אלמנט חריג ביחס למה שמקובל בחקירות המשטרה המכוונות לשכנע חשודים להפוך לעדי מדינה. אוחנה ביקש להראות שהמשטרה חצתה את הקו האדום, וחשף כי השוטרים איימו על חפץ בפרסום פרשייה מביכה שתערער את שלמות התא המשפחתי שלו.

חתימה על הסכם עד מדינה היא הודאה במשתמע בכישלון. החותם מצהיר קבל עם ועולם כי היה שותף לפשע, וכעת הוא "מוכר" את חבריו כדי להציל את עורו. אף אדם אינו מתנדב מרצונו למהלך שמטיל עליו אות קין. // המשטרה רשאית להפעיל לחץ על העד לחתום על הסכם כזה, אולם היא יכולה לעשות זאת רק מתוך חומר הראיות של התיק עצמו. היא יכולה להציג את הראיות שנאספו נגדו, להבהיר לו את המחירים שיצטרך לשלם אם יוגש נגדו כתב אישום, ולהציע לו לבחון באופן רציונלי שכר עבירה כנגד הפסדה. **היא איננה רשאית להשתמש במידע אישי מביך שאיננו קשור כלל לתיק כדי להכניס את העד למצוקה פסיכולוגית.**

מן העבר השני, גם סביבת נתניהו התנהלה באופן מחפיר. "הפרשייה הלוהטת" של חפץ לא הייתה ידועה לאיש מלבד חוקריו ומלבד פרקליטי ראש הממשלה שקיבלו את תמלילי החקירה לקראת השימוע. בנאומו בכנסת חשף שר המשפטים את המידע הזה לעיני כל ישראל, ובכך פגע פגיעה חמורה בפרטיותו של חפץ. // לאוחנה אומנם עומדת חסינות מהותית במקרה זה, אולם המעשה שעשה בלתי־נסלח ברמה האתית. כשרשויות החוק רומסות את החוק בדרכם להרשעה, ונבחרי ציבור משתלחים ברשויות החוק ועורכים להן דה־לגיטימציה, המארג החברתי הישראלי נפגע קשות.

*

האם החסידות הגדולה, העשירה והחזקה בישראל עומדת לפני פיצול? האירועים שהסעירו את **חסידות גור** בתקופת החגים נראים לכאורה כקדימון לרעידת אדמה בחצר החזקה, העשירה והמקושרת בישראל. // האדמו"ר מגור, ר' יעקב אריה אלתר, הוא בנו של ה"לב שמחה" (ר' שמחה בונים). בין כהונתו של אביו לכהונתו שלו שימש כאדמו"ר דודו, ר' פנחס מנחם אלתר. הכתרתו של ר' יעקב אלתר נערכה בשעתה לאחר תקופה של אי־ודאות, שכן מולו התמודד על התפקיד בן דודו ר' שאול, בנו של ר' פנחס מנחם. // גור תמיד נחשבה לחסידות סגורה וקפדנית, אך דפוס ההתנהלות הבדלני שלה החריף מאוד עם מינויו של האדמו"ר האחרון. האדמו"רים הקודמים ייסרו את חסידיהם בשוטים ור' יעקב אלתר החליט לייסרם בעקרבים. // שמא בשל מזגו הקנאי והחשדן, שמא מחמת חולשתו האינטלקטואלית, ר' יעקב אלתר בחר לבצר את שליטתו בחיי החסידים באמצעות שורה ארוכה של תקנות קשוחות, ביניהן הנהגות צניעות מפליגות, עד נזיריות בין בני זוג נשואים. השיא היה הוראתו לאברכים להפסיק ללמוד גמרא ב"עיון", כלומר בחריפות ובביקורתיות, ולעבור ללימוד ב"בקיאות", כלומר לימוד דף הגמרא עם פירושי רש"י ותוספות בלבד. הדגש הוא על שינון מונוטוני, הספק וזיכרון, ולא על יצירתיות וחדשנות.

במשך דורות רבים, הלימוד העיוני היה נזר תפארתה של ישיבת "שפת אמת". הוא העניק לתלמידי הישיבה אתגר אינטלקטואלי חריף ודרש מהם השקעה ויצירתיות. מתנגדי האדמו"ר טוענים שהמוטיבציה המרכזית שלו להרחקת התלמידים מהלימוד העיוני הייתה חששו שראש הישיבה – בן דודו והמתחרה הסמוי שלו – יאפיל עליו בלמדנותו. // ראש הישיבה הלמדן ר' שאול אלתר נשאר נאמן לאדמו"ר בהנהגותיו, אולם הביע תרעומת בפורומים סגורים על הפגיעה בלימוד התורה. בגור נדרשת נאמנות מוחלטת, ומקורבי האדמו"ר החלו להצר עת צעדיו ונמנעו מלהזמינו לאירועים משפחתיים. // בשנת 2016 החריף האדמו"ר את צעדיו וסגר את ישיבת "שפת אמת", **אולם הקש ששבר את גב הגמל התרחש השנה**: האדמו"ר החליט לוותר גם על לימוד התוספות ולהסתפק בלימוד רש"י כפי שלומדים בתלמודי תורה לילדים. המטרה הייתה לדכא עד כמה שניתן את הארוס והיצירתיות כדי לכונן "קדושה בלי יצר הרע".

במקביל, הסתכסך ר' יעקב אלתר עם אחד מגבירי החסידות, חסיד בשם דוד ברלינר, כאשר החליט להדיר את הילדים מה"קעמפ" השנתי המסורתי שהתקיים בקמפוס בבעלותו של ברלינר ובניהולו. הגביר סירב לדרישת הנהלת החסידות בארץ להעביר לידיה את ניהול המקום, וכשהגיע ארצה לשמחה משפחתית זכה לקבלת פנים אלימה שכללה צעקות, הפגנות, שפיכת מים, לצד פשקווילים שהציגו אותו כפדופיל. האדמו"ר לא מחה נגד הצעדים האלימים ורק ר' שאול נחלץ לעזרתו של הגביר והוציא מכתב תמיכה. // הצעד הזה היה אחד יותר מדי,

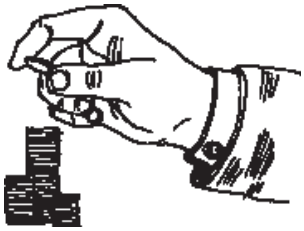
וקברניטי גור הודיעו שכל מי שיתקרב לבית הכנסת של ר' שאול אלתר יורחק מגור וממוסדותיה. במפתיע, המניין של ר' שאול התמלא בחסידים אמיצים, ורבים מבכירי חסידות גור בארצות הברית הביעו תמיכה בו.

גור משמשת כעין חברת ביטוח מושלמת בעבור חסידיה. המעטפת שהיא מספקת להם אופפת את כל תחומי החיים: חינוך, דיור, צריכה, נישואין וקהילה. אלא שגם קהילות סגורות ומסוגרות חייבות לשמור על איזון בין המקל והגזר. // השלטון ללא מצרים של ר' יעקב אריה התערער מאחר שהוא לקח ולקח, דרש ודרש, וכמעט לא נתן דבר בתמורה. תביעותיו מהחסידים גבהו והפכו בלתי־אפשריות כמעט, ומנגד התמריצים הלכו ופחתו. לאחר שהלימודים בישיבת גור הפכו משמימים ומשעממים, החסידים הכישרוניים נשארו בלי ערוצי ביטוי כמעט, ועל המצע הזה הלך התסכול וגאה.// האם יצבור ראש ישיבת "שפת אמת" ר' שאול אלתר מספיק תומכים במהלכיו נגד האדמו"ר הריכוזי והכוחני ר' יעקב אריה? אין לדעת. אם זה יקרה, המהלך ישפיע באופן דרמטי גם על מעמדה של גור באגודת ישראל ועל מעמדו של נציגה סגן שר הבריאות יעקב ליצמן.

*

החשב הכללי באוצר, רוני חזקיהו, קיבל החלטה חסרת תקדים. הוא **הקפיא את ביצוע תקציב המדינה** לחודשים האחרונים של 2019. חזקיהו עצר את כל ההתקשרויות החדשות, והורה למשרדי הממשלה לבקש את אישורו בכל התקשרות ששוויה יותר מ־200 אלף שקלים. הגזירה כללה הקפאת מכרזים שנמצאים בעיצומם, והוציאה למעשה את סמכות ניהול המדינה ממשרדי הממשלה: מכאן ועד להודעה חדשה השרים והמנכ"לים אינם יכולים להוציא כסף.// למדינה יש אומנם תקציב מאושר ל־2019 אך אין תקציב ל־2020. בהיעדר תקציב, אמורה המדינה – החל מינואר הקרוב – להיות מנוהלת על ידי החשב הכללי בשיטת 1 חלקי 12. המשרדים יוכלו להוציא מדי חודש את החלק ה־12 מתוך תקציב השנה הקודמת, כשעל פי החוק מי שמנהל את התקציב בהיעדר תקציב מאושר הוא החשב הכללי. אלא שלחזקיהו היה דחוף לקחת את המושכות לידיו חודשיים לפני סוף 2019, והסיבה היא הגירעון המשתולל. // בתקציב 2019 מסתמן גירעון חריג בשיעור מוערך של 3.6%–4%. הוא נובע מירידה חדה בהכנסות הממשלה ממיסים (314 מיליארד שקל במקום 323 בתכנון המקורי), לצד הוצאות חריגות של משרדי הממשלה. **היעדרה של ממשלה מתפקדת אינו מאפשר קבלת החלטות אפקטיבית** – העלאת מיסים או לחילופין קיצוץ רוחבי בתקציבי המשרדים – ובוואקום שנוצר פקידי האוצר נאלצים לקבל החלטות

לבדם. // בעיה נוספת היא שגם תקציב 2019 המאושר הוא חלק מתקציב דו־שנתי מיושן שאושר לפני 2018, ואין קשר בינו לבין הצרכים המתפתחים בשטח. ניהול תקציב 2020 בשיטת 1/12 יעמיק את הפערים בין צורכי המשק הממשיים לבין המענה הממשלתי.



מנכ"לי המשרדים זעמו על ההחלטה, ופנו בתלונה למשנה־ליועמ"ש מאיר לוין ולמנכ"ל משרד רוה"מ רונן פרץ. לטענתם, תקציב 2019 כבר אושר ואין בסמכותו של חזקיהו לשלול את זכותם להוציא אותו כדי לעמוד בהתחייבויות המדינה ולקדם פרויקטים דחופים. החלטתו החד־צדדית של חזקיהו מחבלת לדידם בפעולת הממשלה, מבלי להביא בחשבון את הנזקים הישירים והעקיפים הנגרמים מכך. // עוד טענו המנכ"לים שההחלטה עלולה לפגוע בקצב צמיחת המשק, ואולי אף לפגוע בדירוג האשראי של ישראל. מאידך־גיסא, החריגה הגדולה מיעד הגירעון, זה שנה שנייה ברציפות, היא סכנה חמורה לא־פחות ליציבותה הכלכלית של ישראל; כל זאת בלי לקחת בחשבון מבול תביעות מסַפְּקים שהמדינה חתמה מולם על חוזים ולא עומדת בהתחייבויותיה. // המציאות הזו היא נגזרת ישירה של הוואקום השלטוני שבו מצויה מדינת ישראל. הפרספקטיבה הכלכלית מציפה את הסכנה החמורה שמעוררת מערכת הבחירות הבלתי־נגמרת: התפרקות והתפוררות של השירותים והתשתיות שאותם אמורה לספק הרשות המבצעת. מנהל ציבורי תקין יתקשה מאוד לשמור על הסטנדרטים שלו לאורך תקופה כה ארוכה של היעדר תקציב מאושר.

*

מיכל סלה, בת 23 ואם לתינוקת בת שמונה חודשים, הייתה עובדת סוציאלית והכירה את בעלה אלירן מלול במסגרת עבודתה. בפוסט שהעלתה זמן־מה לפני הירצחה מופיעה תמונה שבה שניהם רוקדים ומחייכים. "הנשמות שלנו קשורות בצורה עמוקה", כתבה לו לרגל יום נישואיהם, כחודש לפני היום המר והנמהר. // סלה אותרה בביתה כשהיא ללא רוח חיים ועל גופה סימני דקירה רבים. לאחר הרצח, דקר מלול את עצמו כמה פעמים במה שנראה כניסיון התאבדות. הוא נטל את התינוקת והגיע איתה לבית השכנים; שם קרס. עם חזרתו להכרה נעצר ונחקר בידי המשטרה, אך סירב לשתף עימה פעולה. // חודש מאוחר יותר נרצחה אסתר אהרונוביץ', מורה למוזיקה בת 70. הרוצח היה בעלה, הרופא ד"ר גיורא פראף־פרי. הוא ירה בה למוות ונמלט מהמקום; המשטרה פתחה במצוד ולכדה אותו באזור קיבוץ משאבי־שדה לאחר שהתהפך עם רכבו. האקדח נמצא ברכב, ובחקירתו טען האיש כי הוא "איננו זוכר דבר".

רצח של אדם הוא אירוע מחריד ומזעזע. **רצח בתוך המשפחה** מזעזע אף יותר, כי הציפיה האנושית הבסיסית היא שהבית יהיה מקלט ומקום בטוח. אירועים נוראים מהסוג הזה מעוררים באופן טבעי רצון עז למצוא פתרון מערכתי לבעיה, אבל אין דרך לעשות זאת מבלי לזהות את הבעיה ולאפיין אותה בצורה רציונלית ומושכלת. // בעקבות הרצח של אהרונוביץ', הפיק ארגון ויצו קמפיין מאיים תחת הכותרת "האם נשקפת סכנה לחייך מידי בן זוגך?". המודעה כללה תרשים זרימה המוביל למסקנה צבועה באדום זועק: כאישה נשואה את מצויה בסכנת רצח מבעלך. גם אם אין לו עבר פלילי, הוא לא מחזיק בנשק חם, יש לו השכלה אקדמית והוא מרוויח מעל הממוצע. כמו סרטן, אין לנגע מאפיינים ספציפיים ואין בית שלא יכול להיות בו מת. // לעומת המסר המשתמע מהקמפיין, שלפיו אישה נשואה היא אישה בסיכון, העובדות מציירות תמונה אחרת: מתחילת 2019 נרצחו 13 נשים בידי קרובי משפחה, מתוכן 4 נרצחו על ידי בני זוג. בישראל חיים קרוב ל־10 מיליון נפשות, ש־1.9 מיליון מתוכם הם נשים נשואות. הסיכוי של אישה נשואה להירצח בידי בן זוגה עומד אפוא על 0.00021%. // מחקר של משרד המשפטים האמריקני משנת 1994 גילה כי לנשים רווקות סיכוי גבוה פי ארבעה ליפול קורבן לפשע אלים בהשוואה לנשים נשואות. מחקר אחר מהשנה העוקבת גילה כי נשים נשואות חשופות פחות לפגיעות אלימות באופן כללי.

אלימות היא תופעה רעה וחולה הדורשת טיפול יסודי בכלים חינוכיים ותרבותיים, אולם הקמפיין של ויצו הוא עוד דוגמה **לזריעת בהלה (אלרמיזם) לצורך קידום אג'נדה, הגורמת ליותר נזק מתועלת**. הצגת התא המשפחתי כמלכודת אלימה ומסוכנת לנשים אינה מבוססת על עובדות, ואינה מקדמת פתרון למקרים היוצאים מן הכלל שאינם מעידים על הכלל. // אנו מורגלים זה מכבר בקריאות לקעקוע התא המשפחתי, בשוליים האידאולוגיים של החברה, בכתיבתן של דמויות כמו ראש החוג למגדר באוניברסיטת תל־אביב דפנה הקר. במאמר שפרסמה בעשור הקודם בכתב העת המשפטי "עיוני משפט", קבעה הקר כי "עצם החיים עם גבר חושפים נשים לסכנה של אלימות. אלימות זו מלווה בפגיעות פיזיות ונפשיות". עוד כתבה שם הקר כי "יש קשר בין נישואין לבין הסתברות להורות... הבאת ילד לעולם מגבילה את יכולתן של נשים ליהנות מעצמאות כלכלית וכוח". מטרתה במאמר הייתה להעצים את הרווקות הנשית כצורת חיים מועדפת. // ישראל היא המדינה המערבית האחרונה שבה מוסד המשפחה נותר יציב וחזק. שלא כמו ברוב מדינות המערב, הישראלים נוטים להינשא ולהוליד ילדים. המאמצים לערער את מוסד המשפחה נותרים לרוב בתחומי האקדמיה. טרגדיות כרצח נשים הן "הזדמנות" בעבור השיח הפרוגרסיבי באקדמיה לזכות לקשב ולקדם רעיונות בדבר פירוק זהות ומעגלי השתייכות. אַל לשיח הציבורי לתת יד למאמץ זה.

תני פרנק

הרבנות לא יכולה

מבנהו של מערך שירותי הדת בישראל מסועף ומסורבל, ואינו מאפשר רפורמות ושיפור גם כשיש רצון בכך. יש להוביל לתיקונים מבניים רוחביים שבטווח הארוך יבריאו את המערכת

בקיץ 2013 נכנסו לתפקידם שני הרבנים הראשיים הנוכחיים, הרב דוד לאו והרב יצחק יוסף – שניהם בנים של רבנים ראשיים לשעבר, שניהם מייצגים עמדות חרדיות. הרב לאו, בנו של הרב הראשי לשעבר הרב ישראל מאיר לאו, נבחר לרב האשכנזי הראשי לאחר מרוץ צמוד כמועמד החרדים אל מול מועמד הציונות הדתית, הרב דוד סתיו, יו"ר ארגון רבני צהר. הרב יוסף, בנו של הרב הראשי לשעבר ונשיא מועצת חכמי התורה של מפלגת ש"ס, הרב עובדיה יוסף, נבחר כרב הספרדי הראשי וקיבל את כינוי הכבוד "הראשון־לציון". אולם, על אף ייחוסם הרבני של הרבנים הנבחרים, במהלך שש השנים שחלפו מעת בחירתם, מעמדה הציבורי של הרבנות המשיך להידרדר.

במדד הדמוקרטיה לשנת 2017 (של המכון הישראלי לדמוקרטיה), אמון הציבור היהודי ברבנות הראשית עמד על 20% בלבד; בכך הגיעה הרבנות למקום האחרון מבין המוסדות הרשמיים שנבדקו, ובמקום שלפני האחרון בכלל המוסדות (מתחתיה היה רק מוסד המפלגות). לשם השוואה, במדד הדמוקרטיה לשנת 2014 עמד אמון הציבור ברבנות על 29% (ומובן שנתון זה נמוך כשלעצמו). גם במדד הדת והמדינה המתפרסם מדי ערב ראש השנה על ידי מכון סמית, המדד המקיף ביותר העוסק בסוגיות דת ומדינה, נבדק אמון הציבור ברבנות הראשית בשנתיים האחרונות: ב־2017 הייתה הרבנות הראשית המוסד שמידת האמון בו הפחותה־ביותר אחרי מידת האמון בממשלה, ו־19% מהנשאלים ציינו אותו כמוסד שבו הם נותנים את האמון הנמוך־ביותר; ב־2018 נותרה הרבנות במקום השני מהתחתית במדד זה, והפעם 20% מהמשתתפים ציינו כי היא המוסד בעל האמון הנמוך־ביותר.

אין ספק שמעמד הרבנות בקרב הציבור היהודי בישראל נמצא בשפל היסטורי. יש מי שמאשים "גורמים חיצוניים" המבקרים את המערכת מבחוץ בנושא, אך כמו בכל מקרה דומה – אין עשן בלי אש. הביקורת היא תולדה של תחלואי המערכת, שהגיעו לשיאן עם כניסת רב ראשי לשעבר, יונה מצגר, אל מאחורי סורג ובריח.[1]

תני פרנק הוא ראש תחום דת ומדינה בתנועת נאמני תורה ועבודה.

אמצע הקדנציה של הרבנים הראשיים חלף זה לא כבר, וכלל כמקובל החלפת תפקידים: הרב לאו שכיהן כנשיא מועצת הרבנות הראשית בחמש השנים האחרונות נכנס לתפקיד נשיא בית הדין הרבני הגדול שבו אחז הרב יוסף; והרב יוסף החל לכהן כנשיא מועצת הרבנות הראשית. זהו זמן טוב לסיכומים ובחינה של התהליכים השונים שעברו בשנים האחרונות על הרבנות הראשית.

במאמר זה אטען כי אין זה נכון בהכרח שה"רבנות" (ומיד אידרש למורכבותו של מוסד זה) אינה רוצה לשפר את דרכיה ולתקן את שירותי הדת. הנכון הוא שהיא אינה מסוגלת לעשות זאת: היא אינה מסוגלת בגלל המבנה המורכב והמסובך של מערכת שירותי הדת המאופיינת כלא־היררכית וכבעלת מבנה דואלי של סמכות ביצועית לצד סמכות הלכתית ללא הפרדה ברורה בין השתיים; היא אינה מסוגלת משום שהיא מורכבת ממאות גורמים מקומיים שפעמים רבות אינם סרים למרותו של הרגולטור; היא אינה מסוגלת משום שהיא נגועה בפוליטיקה מפלגתית ומשפחתית עמוקה, באופן שאינו מאפשר שינוי מהותי וכניסת "דם" חדש למערכת. נוכח עובדות אלו, כל ניסיון לרפורמה נקודתית ייבלם על ידי אינסוף הגורמים המעורבים במערכת, המושכים אותה כל אחד לכיוונו שלו. על אף כל האמור, המצב אינו חסר תקנה; בסופו של המאמר אציע שינויי רוחב מבניים קונקרטיים, מדודים אך אפשריים, ובעלי פוטנציאל ממשי להבראת המערכת בטווח הארוך.

כשאת אומרת "הרבנות", למה את מתכוונת?

נתחיל מהשאלה הבסיסית: מהי בכלל "הרבנות"? כדי להבין את אופן הפעולה המורכב של מערכת שירותי הדת והרבנות הראשית, חשוב להבין תחילה לְמה בדיוק הכוונה. מבקרים רבים של הרבנות הראשית נוקטים את הלשון המקוצרת "הרבנות" כשהם מלינים על התנהלותה. דוגמאות לכך לא חסרות: "הרבנות" פוגעת בבעלי עסקים בדרישות הכשרות שלה; "הרבנות" מתייחסת באופן מזלזל לעולים יוצאי מדינות ברית המועצות לשעבר, כשהיא מחייבת אותם לעבור בירורי יהדות; "הרבנות" אינה מנסה באמת לפתור את בעיית סרבנות הגט והעגינות; "הרבנות" אינה מטפלת כראוי במשבר הגיור.

עם זאת, תחת הכותרת הכללית "רבנות" מתחבאים גופים שונים וישויות שונות, שאינם קשורים בהכרח זה לזה, שאינם מתַקשרים בהכרח זה עם זה, ושבהכרח אינם כפופים לגורם אחד, מרכזי ובעל סמכויות. למעשה, בכל תחום תוכן במערכת שירותי הדת ישנו גורם אחר הנושא באחריות, התפעולית או ההלכתית, אך כמעט תמיד מצויים לצידו גורמים אחרים, שאינם כפופים לו, אך להם נגיעה בתחום והשפעה עליו. התמונה הכללית של הרבנות היא תמונת מערכת נטולת היררכיה המורכבת מגופים בעלי אינטרסים או אג'נדה מנוגדים, אשר ביניהם מתקיימים קשרים סבוכים. להלן ננסה לעשות קצת סדר בנושא, ואגב זאת להמחיש את גודל האנדרלמוסיה

המצויה בענפים המרכיבים את תחום שירותי הדת בישראל, מתוך התמקדות ב"שחקנים" המרכזיים בדרמה הרבנית: הרבנות הראשית, המשרד לשירותי דת, המועצות הדתיות, רבני הערים, ומערכת בתי הדין הרבניים. נוסף על שחקנים אלה נציין גם שחקן זוטר, שנודע לו משקל רב־ביותר בתחום שעליו הוא מופקד, הלוא הוא מערך הגיור.

באומרנו "**הרבנות הראשית**" כוונתנו למעשה למועצה בת 17 רבנים, שבה חברים גם שני הרבנים הראשיים, כאשר אחד מהם עומד בראשה ברוטציה. לענייננו, למועצת הרבנות הראשית שני תפקידים עיקריים: מתן כשֵירות לרבנים לכהן **כרבני ערים** וכ**דיינים**; וניסוח הכללים ההלכתיים לשירותי הדת בישראל, ובכלל זה רישום לנישואין, כשרות וכיוצא באלה.[2] באופן רשמי, הרבנות הראשית היא יחידת־סמך ממשלתית של המשרד לשירותי דת (כלומר היא פועלת במסגרת המשרד אך נהנית מעצמאות יחסית ואינה כפופה לו). הרבנים הראשיים ועשרה מתוך חברי המועצה נבחרים בידי גוף בוחר מיוחד, המורכב מרבנים, מנציגי ציבור (שרובם בעלי תפקידים ברשויות המקומיות) ומכמה חברי כנסת.

המשרד לשירותי דת, גלגולו של משרד הדתות ההיסטורי, הוא המופקד על שירותי הדת בישראל. הפונקציה המרכזית של המשרד היא תקצוב המועצות הדתיות ופיקוח עליהן, ותקצוב הקמתם של מבני דת. בראש המשרד עומד השר לשירותי דת, נבחר ציבור מקרב אחת ממפלגות הקואליציה.

המועצות הדתיות הן גופים מוניציפליים היושבים בתוך הרשות המקומית אך מנוהלים באופן עצמאי על ידי ממונים מטעם השר לשירותי דת, או על ידי יו"ר שנבחר מקרב גוף סמי־ייצוגי. המועצות מספקות שירותי דת מרכזיים כמו רישום לנישואין ושירותי השגחה על כשרות.

לצד המועצות הדתיות, מכהנים בכל רשות **רבנים מקומיים**: רבני ערים, רבני מועצות מקומיות (במעמד רב עיר) ורבנים אזוריים (במועצות אזוריות). הרבנים המקומיים הם הסמכות ההלכתית האזורית: הם רַשמֵי הנישואין והם החותמים על תעודות הנישואין, תעודות הכשרות וכיוצא באלו. רבני הערים כפופים באופן עקרוני לרבנות הראשית; אולם בפועל, הם נהנים מעצמאות כמעט מוחלטת. רבני הערים ממונים בידי גוף מקומי מיוחד וזוכים לקביעות מרגע המינוי; הם מכהנים עד גיל פרישה, עם אפשרות להארכה אוטומטית של כהונתם גם לאחר מכן; והדרך להדחת רב מקומי מסורבלת עד כדי בלתי־אפשרית.[3]

יחידת־סמך נוספת של המשרד לשירותי דת היא **מערכת בתי הדין הרבניים**. כמקובל במערכות שיפוטיות, מדובר במערכת עצמאית, אך הרבנות מעורבת בה בשלשה אופנים מרכזיים: בראש המערכת עומד אחד הרבנים הראשיים (ברוטציה, בזמן שמקבילו מכהן כנשיא מועצת הרבנות הראשית), הנושא בתואר "נשיא בית הדין

הרבני הגדול"; הרבנים הראשיים חברים בוועדה למינוי דיינים; וכאמור לעיל, הרבנות הראשית היא המסמיכה רבנים לכהן כדיינים. על הצדדים המִנהליים של המערכת מנצח מנכ"ל בתי הדין, האוחז בסמכויות ניהוליות ומופקד על שיבוץ הדיינים וקביעת סדרי הדיון. המנכ"ל ממונה בתיאום בין השר לשירותי דת לבין הרב הראשי המכהן כנשיא בית הדין הרבני הגדול. עיקר עבודתם של בתי הדין עוסקת בסוגיות מעמד אישי: כל תיקי הגירושין בישראל (גם של מי שנישא בנישואין אזרחיים בחו"ל), בירורי יהדות לצורך רישום לנישואין, ממזרות, גיור וכיוצא באלו.

כבר כעת נדמה שהתמונה בהירה דיה – או שמא מעורפלת דיה – על מנת לחוש שהמכלול המכונה בשיח הציבורי "רבנות" הוא צבר מורכב מאוד של גופים שאינם כפופים לאף גוף מרכזי, גופים המייצגים בעלי עניין שונים ולכולם דריסת רגל כזו או אחרת אלו באלו. נתאר בקצרה את הדינמיקה הנוצרת בעקבות כך, בהתייחס לשניים מהנושאים המרכזיים בשיח הציבורי בהקשר של שירותי הדת: נישואין וכשרות.

הרישום **לנישואין** – אחת הסמכויות המשמעותיות ביותר, ובהתאם אחד מהמונופולים המשפיעים שיש למערכת הכוללת המכונה "הרבנות" – מוטל על רבני הערים ומתופעל על ידי המועצות הדתיות. הרבנות הראשית מוציאה הנחיות רישום לנישואין, אך בפועל רשמי הנישואין – כלומר רבני הערים – מנהלים מדיניות משל עצמם, אם לחומרה אם לקולא, עד שקיימים הבדלים משמעותיים בין עיר לעיר ולעיתים בין רשם לרשם באותה עיר. דוגמה מתוקשרת לכך היא מקרה הרבנות בפתח תקווה, שם בהוראת רב העיר סירבו לאורך שנים רבות, לפחות עד שנת 2016, לרשום יהודים מבני העדה האתיופית לנישואין, בניגוד להוראות הרבנות; הסוגיה נפתרה לבסוף בהסמכה של אדם חיצוני לשמש רשם נישואין במקום רב העיר.[4]

אם מתעוררת שאלה לגבי יהדותו של אדם המבקש להירשם לנישואין, הוא מופנה לבית הדין הרבני האזורי לשם הליך "בירור יהדות". גם כאן ישנן הנחיות מטעם הרבנות באילו נסיבות יש להפנות לבירור יהדות, וגם כאן רַשמים שונים מנהלים מדיניות משל עצמם – לעיתים הם מפנים לבירור את מי שההנחיות אינן מחייבות להפנותו, או נמנעים מלהפנות לבירור את מי שההנחיות מחייבות להפנותו. לאחר ההפניה, הרכב דיינים ידון בשאלת יהדותו של המבקש, שיצטרך להביא עדויות ליהדותו ולעבור ריאיון אצל "חוקר יהדות".[5] ישנה רשימה של חוקרי יהדות המוסמכים לכך בידי הרבנות הראשית, אולם פעמים בתי הדין משתמשים בחוקרים חיצוניים – ביניהם כאלה שהרבנות אינה מאשרת. אם כן, בהקשר הנישואין, "הרבנות" היא רבני הערים, הפקידים במועצות הדתיות, דיינים בבית הדין הרבני, והרבנות הראשית.[6]

מקרה מתוקשר מהשנים האחרונות הממחיש את הבעייתיות בהסדר הקיים הוא סוגיית גיורי הרב יחזקאל לוקשטיין. בשנת 2016 הגיע תיקה של עולה שביקשה להירשם לנישואין כיהודייה לבירור בפני בית הדין הרבני האזורי בפתח תקווה. כראיה

ליהדותה הגישה המבקשת תעודת גיור חתומה בידי הרב יחזקאל לוקשטיין, רב אורתודוקסי־מודרני חשוב בניו־יורק. בית הדין פסל את הבקשה, ואף קבע שגיוריו של הרב לוקשטיין ככלל אינם מוכרים ואינם תקפים. מקרים כאלה הם עניין שבשגרה, אך מקרה זה עורר סערה־רבתי, שכן בין מאות הגרים שגייר הרב לוקשטיין מצויה גם יעל קושנר הלוא היא איוונקה טראמפ, בתו של נשיא ארצות הברית דונלד טראמפ. הרבנים הראשיים מיהרו להכריז שהם מכירים בגיוריו של הרב לוקשטיין והוציאו מכתב רשמי החתום בידי ראש תחום גירות ואישות ברבנות הראשית, הרב איתמר טובול, המאשר זאת; אולם בית הדין האזורי סירב להפוך את החלטתו, תוך שהוא מגייס לטובתו גם את ראש מערך בתי הדין המיוחדים לגיור (שעוד יידונו בהמשך) שטען אף הוא כי הגיורים אינם מוכרים (זאת אף שהכרה בגיורי חו"ל כלל אינו כלולה בתחום פעילותם של בתי הדין המיוחדים לגיור). לבסוף פסק בית הדין האזורי כי אין לרשום את האישה לנישואין אלא אם תתגייר שוב לחומרה, אך משך את קביעתו הגורפת בנוגע לאי־ההכרה בגיורי הרב לוקשטיין.[7]

נושא נוסף שעולה תדירות על סדר היום הציבורי הוא נושא **הכשרות**. כשמדברים על "מונופול הכשרות של הרבנות", יש לחדד תחילה כי אין מדובר במונופול ממשלתי יחיד, אלא בשלל מונופולים מקומיים של רבנים מקומיים. לפי החוק, הרב המקומי הוא בעל הסמכות למתן תעודות הכשר במקום מושבו. רב העיר חותם על תעודות הכשרות, והמועצה הדתית אחראית לנושא התפעולי מול בעלי העסקים, כולל שיבוץ המשגיחים וגביית התשלומים. המשגיחים עצמם אינם עובדי המועצות הדתיות אלא מועסקים (ברוב המקרים) ישירות על ידי בעל העסק. כאן מתעוררת לעיתים קרובות בעיה, החורזת למעשה את כלל מערך שירותי הדת: הקושי להבחין בין הפנים המִנהליים של השירות לפנים ההלכתיים שלו. באופן עקרוני, בכל מערכות הרבנות ישנה חלוקה בין הפן ההלכתי, שעליו בדרך כלל מופקד גורם רבני, לבין הפן התפעולי, שעליו מופקד בדרך כלל גורם מנהלי; אך עם זאת, הערבוב בין הלכה לבין תפעול מתרחש במערכות אלו תדיר. לדוגמה: האם היקף שעות ההשגחה הוא סוגיה מנהלית, של שעות העסקה, או סוגיה הלכתית, הנוגעת לתדירות נדרשת של הגעת משגיח על מנת שניתן יהיה "לסמוך" עליו? האם שיבוץ משגיח הוא פעולה מנהלית, או שמא יש לה צדדים הלכתיים הנוגעים לכשירותו ההלכתית של מאן־דהו לשמש משגיח?[8]

בשל אופייה של ההלכה היהודית, קשה להבחין בין פעולות מנהליות־גרידא לבין פעולות שיש להן משמעות הלכתית, ולכן ישנו מתח מתמיד – ולעיתים מאבקי כוח – בין הגורמים המופקדים על תפעול המערכות (קרי ראשי המועצות הדתיות והפקידים), לבין הגורמים המופקדים על הפסיקה ההלכתית (קרי הרב המקומי או רבנים שהוסמכו לכך על ידי מועצת הרבנות הראשית). אף כאן, יש לומר, כי בדומה לסוגיית רישום הנישואין, הרבנות הראשית מוציאה הנחיות אך בפועל רבני הערים אינם מחויבים ליישמן, ואכן זהו המצב ברוב המקרים. בהמשך נדון בהרחבה בדוגמה הממחישה־היטב את המחירים שאנו משלמים בשל המבנה הסבוך של מערכת שירותי

הדת בישראל בהקשר זה: כישלון הרפורמה במערך הכשרות. "הרבנות" במקרה זה כוללת רבנים מקומיים שונים, פקידים במועצה הדתית, ולפעמים המשגיחים עצמם.

בחלק זה הוצג המבנה הסבוך והלא־היררכי של שירותי הדת שמרכיבים את הצבר המכונה "הרבנות". בחלק הבא נעסוק במאפיין נוסף של המערכת שניצב כחסם בפני שינויים אפשריים: הפוליטיזציה החריפה של מערך שירותי הדת בישראל.

ידו בכול ויד כול בו

כשבוחנים לעומק את מערכות שירותי הדת בישראל, קשה עד בלתי־אפשרי להתעלם מהדינמיקה הפוליטית, שכן הפוליטיקה המפלגתית מחלחלת לתוך המערכות הללו ושזורה בהן. להלן אסקור תופעה זו ואנסה לענות על השאלה: עד כמה לפוליטיקה יש משקל בכשלים המבניים של הרבנות ושירותי הדת?

תחילה נפנה לבחון את ראשי מערכת הרבנות ואופן מינוָיָם. הרבנים הראשיים, העומדים בראש מערכת שירותי הדת – בתפקידיהם כנשיא בית הדין הרבני הגדול, כנשיא מועצת הרבנות הראשית וכראש העדה הדתית הממונה על מתן תעודות ההמרה (גיור) – אינם נבחרים לתפקידם על ידי ועדת איתור מיוחדת (או במכרז) אלא על ידי גוף בוחר מיוחד שמעמדו נקבע בחוק. הרכב הגוף הבוחר, הכולל 150 נציגים, מבטיח כי המועמדים שייבחרו יהיו אלו שיקודמו על ידי המפלגות הדתיות וכך מוכנסת הפוליטיקה המגזרית עמוק לתוך קרביה של הרבנות. 80 מחברי הגוף הבוחר הם רבנים, ו־70 חברים נוספים הם נציגי ציבור: מתוכם 18 גורמים דתיים נוספים (ראשי המועצות הדתיות בערים ובמועצות האזוריות הגדולות), ו־5 חברי כנסת שרובם קשורים אף הם למפלגות הדתיות (בדרך כלל). כך, גם בלי בדיקה של נציגי הרשויות המקומיות שממלאים את רוב המקומות הנותרים בקרב נציגי הציבור, לפחות 98 חברי הגוף (מתוך 150 חבריו) הם נציגים דתיים עם זיקה פוליטית/מפלגתית מגזרית בהחלט. הציבור הרחב בישראל כמעט שאינו מיוצג בגוף זה, אשר בוחר אף את חברי מועצת הרבנות הראשית שאחראית כאמור לפסיקה ההלכתית וההנחיות ההלכתיות בעבור מערכת שירותי הדת. ואכן, מערכות הבחירות לרבנות הראשית מתנהלות למעשה כתחרות בין החברה החרדית, הנהנית זה עשורים רבים מהגמוניה ברבנות הראשית, לבין הציונות הדתית המבקשת להשיג בה דריסת רגל.[9]

אם נמקד לרגע את המבט בתפקיד נשיא בית הדין הרבני הגדול, נבין עד כמה המערכת פוליטית יותר משהיא מקצועית. בניגוד לתפקיד נשיא בית המשפט העליון, שבו מכהן אחד משופטי בית המשפט העליון לפי שיטת הסניוריטי, נשיא בית הדין הרבני הגדול אינו דיין ואינו חייב לשמש כדיין לפני כן. לא זו אף זו: הוא אינו חייב להיות בעל כושר לדיינות, משום שהוא נבחר כרב ראשי על ידי גוף פוליטי כמתואר לעיל. שני הרבנים הראשיים דהיום אכן אינם בעלי הכשרה לדיינות והם נכנסו לתפקיד נשיא

בית הדין הרבני הגדול ללא כל ניסיון קודם. עובדה מדהימה זו נובעת מכך שמדובר בתפקיד פוליטי, שמלכתחילה תנאי הסף להיבחר אליו מינימליים יותר מתפקידים מקצועיים.

משהזכרנו את בתי הדין הרבניים, יש לומר כמה מילים על הליך בחירת הדיינים. הדיינים נבחרים על ידי ועדה למינוי דיינים המורכבת מחברי כנסת, מנציגי לשכת עורכי הדין, מהרבנים הראשיים, מדיינים בבית הדין הרבני הגדול, ומטוענת רבנית. בניגוד לוועדות אחרות למינוי בעלי תפקידים שיפוטיים (כגון הוועדה למינוי שופטים), השר העומד בראשות הוועדה אינו בהכרח שר המשפטים אלא לעיתים שר אחר. בקדנציה הקודמת של הכנסת היה זה השר יובל שטייניץ, שר האנרגיה. מה לשטייניץ ולמינוי דיינים? הייתה זו פשרה שנעשתה במסגרת ההסכמים הקואליציוניים, בעקבות התעקשותם של גורמים במפלגת ש"ס לקחת את ראשות הוועדה משרת המשפטים דאז, איילת שקד, המזוהה עם הציונות הדתית; הפשרה הייתה מינוי גורם אחר שלא מטעם מפלגה דתית כלשהי וכך נבחר שטייניץ.[10]

תחום נוסף שבו הפוליטיזציה של שירותי הדת באה לידי ביטוי מובהק הוא **הגיור** – נושא מרכזי בשיח הציבורי שטרם נגענו בו. אדם המבקש להתגייר בישראל, כלומר להמיר את דתו ליהדות, עושה זאת באמצעות גוף שטרם צוין עד כה: בתי הדין של **מערך הגיור הממלכתי** שלהם סמכות מנהלית.

מערך הגיור הממלכתי הוקם בשנת 2003 על ידי ראש הממשלה דאז, אריאל שרון, שראה בגיור סוגיה לאומית. מלכתחילה הוקם מערך זה במשרד ראש הממשלה, על רקע מאבקים ארוכים בנושא בתוך הממסד הרבני הרשמי והבלתי־רשמי ונוכח קריסתם של מערכי גיור קודמים; ולפיכך הוצב המערך החדש כמנותק מהרבנות וכעצמאי ממנה. ניסיון זה לא צלח, וענגה של מאבקי שליטה מעיבה על מערך הגיור מיום היווסדו. עובדה זו באה לידי ביטוי בכמה פנים.

ראשית לכול היא שאלת עצם מיקומו במערכת הממשלתית. מערך הגיור הוקם כאמור במשרד ראש הממשלה, אך עם זאת, עקב דרישת המפלגות החרדיות, הוא עבר במסגרת ההסכמים הקואליציוניים של הממשלה ה־33 (אחרי בחירות 2013) לחסות המשרד לשירותי דת. במסגרת ההסכמים הקואליציוניים של הממשלה ה־34 (אחרי בחירות 2015) הוא נדד שוב, חזרה למשרד ראש הממשלה, הפעם בלחץ מפלגת הבית היהודי; זאת במסגרת קח–תן בתמורה להוצאת בתי הדין הרבניים ממשרד המשפטים, שעתיד היה לעבור לשליטת הבית היהודי, והעברתם אל המשרד לשירותי דת בשליטת מפלגת ש"ס (למעשה, מערך הגיור הוא כיום השירות הדתי היחיד־כמעט שאיננו כפוף למשרד לשירותי דת). ל"שוק" זה של יחידות־סמך ממשלתיות, במסגרת מאבקי שליטה על שירותים לאזרח, אין אח ורע בפעילות הממשלה.

שנית, מאבק השליטה על מערך הגיור בא לידי ביטוי במלחמת מינויים, שנכון להיום

ידה של הרבנות נמצאת בה על העליונה. על תעודת הגיור ("תעודת המרה" בלשון מקצועית) חתומים שניים: ראש מערך הגיור, הממונה על ידי ועדת איתור ייעודית שבה לשר לשירותי דת כוח משמעותי; ואחד מהרבנים הראשיים. בראש מערך הגיור עמד עד לפני כשנה הרב יצחק פרץ; ולאחרונה החליפו הרב משה ולר, דיין ותיק בבית הדיון לגיור שאת מינויו קידם הרב הראשי דוד לאו. מי שחותם על תעודות הגיור מטעם הרבנים הראשיים הוא הרב רפי דיין, עובד ותיק במערך הגיור, עוד מאז תקופת כהונתו של הרב הראשי הספרדי הרב בקשי־דורון. כך, למרות ניסיונה של מפלגת הבית היהודי להפריד את מערך הגיור משאר שירותי הדת בישראל, בפועל שתי עמדות הכוח החשובות בו מאוישות בידי גורמים המחויבים לרב הראשי, והוא זה אשר ברצותו מאשר גיורים וברצותו בולמם.

אפיק שלישי ואחרון של הפוליטיזציה במערך הגיור הממלכתי הוא הערעור על תקפותם בידי גורמים ממלכתיים אחרים ברבנות. מי שעוקב אחר הנושא בתקשורת ודאי יודע שמעת לעת יוצא ערעור גורף על תקפות הגיורים של מערך הגיור הממלכתי מאת דיינים בבתי הדין הרבניים. שיאם של ערעורים מעין אלה אירע בשנת 2008, בהתנגשות בין הרב הראשי דאז הרב שלמה עמאר, שכיהן כנשיא בית הדין הרבני, לבין הדיין הרב אברהם שרמן, שפסק דין שלו פסל אלפי גיורים ממלכתיים ובכך מנע את אפשרותם של אותם גרים להינשא.[11]

מאידך־גיסא, השיח הציבורי רווי בקריאות חוזרות־ונשנות להקל על תהליך הגיור כדי להעלות את כמות המתגיירים מקרב "חסרי דת" – עולים שעלו לארץ מתוקף חוק השבות אך אינם יהודים על פי ההלכה – ואף נעשו ניסיונות חקיקה בנושא, שקודמו בעיקר בידי פוליטיקאים ציוניים־דתיים.[12]

באופן מצער, אך בה במידה לא מפתיע, מאבקי השליטה הפוליטיים על זרועות הרבנות אינם רק אידיאולוגיים. מערך שירותי הדת בישראל נגוע באופן עמוק בנפוטיזם ובמינויים פוליטיים. כיצד נראה הנפוטיזם במערכות הדת בישראל? ראשית וכאמור, הרבנים הראשיים הנוכחיים הם בנים של רבנים ראשיים לשעבר – הרב עובדיה יוסף ז"ל והרב ישראל מאיר לאו יבדל"א – והם כמובן אינם הראשונים להיות "בנים של" או קרובי משפחה של רבנים ראשיים לשעבר או של חברי מועצת הרבנות הראשית לשעבר. אומנם פעמים רבות אנו מוצאים גם בכנסת ובממשלה קרבת משפחה, ושרים שהם בנים או בנות של פוליטיקאים, אך הדבר חריג הרבה יותר ממה שקורה ברבנות הראשית והתבוננות קלה בהרכב מועצת הרבנות הראשית הנוכחית מדגיש זאת. 5 חברים מתוך 15 חברי המועצה קשורים בקשרי משפחה עם רבנים ראשיים לשעבר או דמויות פוליטיות: הרב יעקב שפירא הוא בנו של הרב הראשי לשעבר הרב אברהם שפירא ז"ל; הרב שמואל אליהו הוא בנו של הראשון־לציון הרב מרדכי אליהו ז"ל; הרב יהודה דרעי הוא אחיו של יו"ר ש"ס הבלתי־מעורער אריה דרעי; הרב יצחק רלב"ג הוא חמיו של הרב הראשי דוד לאו; ועד לפני חודשים־מספר

אף כיהן במועצת הרבנות הרב אברהם יוסף, אחיו של הראשון־לציון הרב יצחק יוסף ובנו של הרב עובדיה יוסף.[13]

בדיקה נוספת המאששת את הטענה בדבר נפוטיזם פוליטי עמוק במועצת הרבנות נוגעת לתפקידים במערכת הרבנות של משפחות מסוימות. הברורה מכולם היא משפחת יוסף: לא רק בניה מכהנים בתפקידי רבנות (כפי שנכתב לעיל), אלא גם גיסים, אחיינים ובני־דודים. הרב מרדכי טולדנו, גיסו של הרב יצחק יוסף, הוא דיין בבית הדין הרבני בירושלים וכמעט נבחר לראש אבות בתי הדין בירושלים; תפקיד שבו זכה לבסוף הרב מרדכי רלב"ג, בנו של הרב יצחק רלב"ג, חבר מועצת הרבנות הראשית שהוא כאמור גם חמיו של הרב לאו. משפחת לאו־רלב"ג גם היא בולטת בקרב בעלי תפקידים ברבנות: הרב ישראל מאיר לאו כיהן כרב הראשי לישראל וכחבר מועצת הרבנות הראשית עד לפני כשנתיים (בשל כהונתו כרב הראשי לתל־אביב); בנו דוד מכהן כרב הראשי לישראל; ואח נוסף, הרב משה חיים לאו, התמודד בכמה מערכות בחירות לרבנות עיר – בירושלים ובנתניה.

נוסף למשפחתולוגיה הרבנית, המבנה הדואלי של המערכות המופקדות על שירותי הדת המקומיים ממחיש אף הוא את עומק המעורבות של מפלגות פוליטיות בנושא; כוונתי למערכות עצמאיות שיש בהן אלמנט דמוקרטי הכולל גם מינויים המוצנחים מלמעלה, על ידי השר לשירותי דת (תפקיד שנשלט באופן כמעט־קבוע בעשור האחרון על ידי מפלגת ש"ס) תוך השפעה משמעותית גם של ראש הרשות המקומית.

45% מהמינויים בכל מועצה דתית נבחרת נתונים בידי השר לשירותי דת; 45% מהמינויים הנוספים נתונים בידי מועצת הרשות המקומית ו־10% נוספים בידי הרב המקומי. הגוף הבוחר את רבני הערים מורכב גם הוא מ־25% מינויים שמצויים בידי השר לשירותי דת; 25% מהמינויים אמורים לשקף את נציגי בתי הכנסת; ו־50% ממונים על ידי מועצת הרשות המקומית.

הנוכחות הבולטת של מפלגת ש"ס במועצות הרשויות המקומיות, וכן שליטת ש"ס במשרד הפנים, מביאות לכך שמינויים מקומיים במועצות הדתיות ומינויים של רבני ערים נשלטים באופן כמעט־הרמטי בידי המפלגה. לראיה, הנה רשימה של מינויי רבני הערים האחרונים שנערכו בשנת 2017, כולם מינויים של מועמדים שש"ס קידמה: הרב יצחק לוי, תלמידו המובהק של הראשון לציון הרב יצחק יוסף, נבחר כרב העיר נשר (לאחר סיבוב שני) ובשנה שעברה נבחר למועצת הרבנות הראשית עם מספר הקולות הגבוה ביותר; הרב אליהו בר־שלום נבחר לרבה הראשי של בת־ים, במקום אחיו הרב יוסף בר־שלום שנפטר (גיסה של הרבנית עדינה בר־שלום, בתו של הרב עובדיה יוסף זצ"ל); הרב משה צבי בוחבוט, רב כולל בבני־ברק, נבחר לרב העיר טבריה כמועמדו הבולט של נשיא מועצת חכמי התורה של ש"ס, חכם שלום כהן. הבחירות לרבנות הערים לוד, בית־שמש וחדרה הוקפאו בהוראת בג"ץ בשל אי־סדרים, אך גם בהן המועמדים המובילים היו רבנים מטעם מפלגת ש"ס.

שני מאפיינים מבחינים אפוא את המערכת שנוהגים לכנות "הרבנות" (ביטוי המתייחס למעשה למערך שירותי הדת בישראל) משאר מערכות השלטון בישראל: מבנה מסורס המתבטא בביזור מופרז, ריבוי אינטרסים מנוגדים וערבוב סמכויות; ופוליטיזציה חריפה, המתבטאת בנפוטיזם ובמאבקי שליטה פנימיים וחיצוניים. השיח הציבורי מלא בביקורת על פעולות "הרבנות" ובקריאות לרפורמות ולשיפורים בשירותיה; ואילו היא נתפסת בעיני הציבור כסרבנית, מסואבת ומנותקת מהעם. כפי שאמרתי בפתח הדברים, אין זה בהכרח שהביקורות אינן נשמעות ושאין רצון להשתפר; אולם גם כאשר הרצון ישנו – התנאים הקיימים (שתוארו עתה) הופכים זאת לכמעט בלתי־אפשרי.

מי ישגיח על המשגיחים?

כדי להמחיש את גודל התסבוכת, נצלול לרגע לעומקו של עניין ונבחן את הניסיון להביא לרפורמה משמעותית במערך הכשרות. ניסיון זה ימחיש את הבעיות הטמונות הן במבנה הסבוך של שירותי הדת הן במעורבות המוגזמת של הפוליטיקה המפלגתית.

אין חולק כיום על כך שמערך הכשרות, שכאמור מופעל על ידי המועצות הדתיות ורבנים מקומיים, סובל מכשלים רבים. אחד הנושאים הבולטים הוא ניגוד העניינים המובנה בין משגיח הכשרות לבין בעל העסק כאשר המשגיח מועסק על ידי בעל העסק שעליו הוא נדרש לפקח. דו"ח מבקר המדינה (ממאי 2017) מצא שמדובר בכ־95% ממשגיחי הכשרות בישראל.[14] כדי להבין את גודל האבסורד, דמיינו לעצמכם מקרה שבו פקח של משרד הבריאות יועסק על ידי העסק שעליו הוא מפקח, או לחילופין שפקח בתחום עבירות הבנייה יהיה מועסק של קבלן. זהו חולי מבני בסיסי במערכת.

ואכן, יש מי שפעל להביא לניתוק יחסי משגיח–מושגח אלה. "התנועה להגינות שלטונית" עתרה לבג"ץ בעניין זה כבר בשנת 2004; המדינה הכירה בבעיה כבר בתחילת הדרך, וב־2005 הוקמה ועדה בין־משרדית בראשות עו"ד אמנון דה־הרטוך שישבה על המדוכה והציעה פתרונות. המלצות הוועדה לא יושמו עד היום.

בשנת 2010 יצא חוזר מנכ"ל של המשרד לשירותי דת ובו נוהל הפעלת מערך כשרות במועצה הדתית. הנוהל הסדיר את נושא הכשרת משגיחי הכשרות, קליטתם ושיבוצם, אך למעשה הכשיר את השרץ ולא אסר את העסקת המשגיחים על ידי בעל העסק. באותה שנה ח"כ־לשעבר עתניאל שנלר (קדימה) הניח על שולחן הכנסת הצעת חוק שמטרתה הקמת רשות ממשלתית שתעסיק את משגיחי הכשרות. הצעת החוק מעולם לא התקדמה, גם לא לקריאה טרומית במליאת הכנסת.

ממשלות הלכו ובאו, חברי כנסת הושבעו והתפזרו לבתיהם, וכל שינוי לא נראה באופק. בשלב כלשהו המשרד לשירותי דת הציע לערוך פיילוט בשתי רשויות

מקומיות: ירושלים ונתניה. הפיילוט, שבמסגרתו המשגיחים היו אמורים להיות מועסקים על ידי חברת כוח אדם במכרז חיצוני, נוסה לבסוף בשישה בתי עסק בלבד, והוכתר ככישלון. המשגיחים התנגדו להרעה בתנאיהם, ובעלי העסקים התרעמו על ייקור התשלום בעבור שעות השגחה שנבע מהכנסתו של גורם מתווך בינם לבין המשגיחים.[15]

זאת ועוד, אצל חלק ממשגיחי הכשרות התקבעה נורמה של שיבוץ למספר גדול מאוד של בתי עסק כשמכל אחד הם מושכים תלוש משכורת מבלי לבקר בבית העסק לפי מספר השעות הנדרש. השיא הגיע בממצא שהעלה דו"ח המבקר משנת 2017 ובו נמצא משגיח כשרות שדיווח על 27 שעות השגחה ביממה אחת. על כן, ברור שכל ניסיון הסדרה של תנאי המשגיחים יגרור דרישה מצידם להעלאת השכר כדי לעמוד במשכורת המצטברת שאליה הורגלו.[16]

עם כניסתו לתפקיד, הכריז הרב דוד לאו כי הוא מתכוון לטפל בסוגיה זו; ואכן בשנת 2016 דחף הרב לאו להקמתה של ועדה פנימית בראשות הרב מיכה הלוי שישבה על המדוכה. המלצות הוועדה השתנו ככל שהזמן עבר אך לבסוף הוחלט במסגרתן על מתווה העסקת המשגיחים כעובדי המועצות הדתיות (כחלופה המועדפת לצד חלופות אחרות כגון העסקת המשגיחים באמצעות חברות קבלניות). במאי 2017, לאחר דחיות חוזרות־ונשנות מטעם המדינה, ניתן פסק דין שמחייב ניתוק יחסי משגיח–מושגח על ידי המערכת עד לסוף יוני 2018. צוות היגוי בראשות מנכ"ל הרבנות הראשית משה דגן, שהוקם לצורך יישום המלצות הוועדה, לא הצליח להביא ליישום הניתוק־בפועל אלא להחלטה של מועצת הרבנות הראשית, מסוף יוני 2018, שגובתה בהחלטת ממשלה מתחילת יולי 2018 ולפיה משגיחי הכשרות יועסקו באמצעות חברות כוח אדם. מחאה גדולה שפרצה בקרב המשגיחים אילצה את הרבנות להיכנס למשא ומתן עם ההסתדרות המייצגת את המשגיחים, ולבסוף הופץ תזכיר חוק ממשלתי שמציע להקים כמה תאגידים אזוריים בחסות ממשלתית לצורך העסקת המשגיחים.[17]

לאחר התערבות ברגע האחרון של יו"ר ש"ס, שר הפנים אריה דרעי, בנובמבר 2018 קיבלה הצעת החוק את אישור ועדת השרים לחקיקה, אך הסיכוי להעבירה במליאה קלוש נוכח התנגדות גורפת מצד רובם המוחץ של המומחים בתחום. לטענתם, הפתרון המוצע מייצר מנגנון ביורוקרטי מסובך ומורכב, ועלויות הפעלת המנגנון יושתו כמובן על בעלי העסקים שלא יסכימו לכך בקלות.[18] לכן נראה כי מדובר בצעד נוסף באומנות המריחה הפוליטית, אשר נועד בעיקר להראות לבג"ץ שישנה התקדמות ביישום פסק הדין, שכאמור ניתן במאי 2017, בגין עתירה שהוגשה כבר בשנת 2004 – 15 שנים של הליך משפטי ללא מוצא.

כל המעורבים בתחום הכשרות בישראל יסכימו כי היה ראוי להפסיק את העסקת

משגיחי הכשרות על ידי בעלי העסקים מזמן. מדוע זה לא קרה? כאן בדיוק באה לידי ביטוי הבעיה המבנית הקשה של מערך שירותי הדת בישראל בשילוב עם הפוליטיזציה שלו.

הרב לאו רצה כאמור לקדם רפורמה בנושא; אולם מנכ"ל הרבנות הראשית משה דגן, שכאמור עמד בראש צוות ההיגוי שהיה אמור ליישם את ההמלצות, הוצנח מעל גבי הרב לאו – כמינוי של ועדת איתור ממשלתית באופן רשמי, ובאופן לא־רשמי כמינוי של מפלגת ש"ס.[19] המשמעות היא שמי שמנהל בפועל את הפקידות ברבנות איננו איש אמונו של מַתווה המדיניות. אם נשווה זאת למשרד ממשלתי, הרי זה כאילו הפכו את מנכ"ל המשרד לאדם בלתי־תלוי בשר, מה שפוגע ממילא במשילות. באופן עקרוני, מנכ"ל הרבנות הוא איש מקצוע אך בפועל הוא שימש כשחקן במערכת הלחצים הפוליטיים ויותר מש"נכשל" ביישום המלצות הוועדה, הוא סייע בבלימת השינוי שאותו אמור היה להוביל. המשרד לשירותי דת, שהשליטה בו עברה ממפלגת הבית היהודי לידיה של ש"ס אחרי בחירות 2015, משך ידו מן הצלחת; במקום לתפקד כגורם מאזן – ואף מוביל – בדחיפת השינוי הנדרש, מנכ"ל המשרד העביר את האחריות דה־פקטו לרבנות הראשית והסתפק בנציגות בלתי־משפיעה בוועדות ההיגוי השונות.[20]

המשגיחים התאגדו בינתיים בהסתדרות, וכאשר שלי יחימוביץ' התמודדה על ראשות ההסתדרות בדיל פוליטי עם ש"ס, יצאה הודעה חריפה מטעם יו"ר ההסתדרות הנבחר, אבי ניסנקורן, שהתמודד מולה, בדבר הצורך בשמירה על האינטרסים של משגיחי הכשרות. הודעה זו לא נאמרה לחינם; היא חשפה מחלוקת פוליטית פנימית בהסתדרות בין החטיבה הדתית, שבה יושבים נציגים שמונו עוד בתקופת אלי ישי, אל מול אנשי אריה דרעי. מחלוקת זו הקטינה את ההיתכנות ליישום הרפורמה, משום שהגנה על המשגיחים הפכה להיות גורם לתחרות בין הפלגים השונים בש"ס.

לבסוף, כאשר הדד־ליין שנקבע בבג"ץ הפך ממשי והיה צריך להציג שינוי, נדברו אנשי דרעי עם ועד המשגיחים, אך במקביל היה צריך להתמודד עם תרעומת קשה מצד הרבנים המקומיים שחשו שכל העברת האחריות לפעילות משגיחי הכשרות לגורם שלישי – ולא למועצה הדתית – פוגעת במעמדם ובסמכותם כמי שחותמים על תעודות הכשרות. נציגי איגוד הרבנים המקומיים פעלו על מנת לסכל את קבלת הרפורמה במועצת הרבנות הראשית בסוף יוני 2018. קליטה של כלל משגיחי הכשרות כעובדי המועצות הדתיות – הפתרון שהועדף על ידי הוועדה המיוחדת של הרבנות הראשית בתחילת הדרך וכן על ידי מועצת הרבנות הראשית – לא היה כלל על השולחן בשל התנגדות האוצר לקליטת אלפי תקנים חדשים בשירות המדינה.

ניסיון הרפורמה במערך הכשרות מראה כיצד גם כאשר היה רצון מצד הרב הראשי לאו להביא לשינוי משמעותי במערכת, הוא נאלץ להתמודד עם מספר רב של גורמים

שהשפעתו עליהם מועטה עד בלתי־קיימת: משרד לשירותי דת שלמעשה הסיר אחריות מהנושא; מנכ"ל רבנות לעומתי; מאות רבנים מקומיים שחששו לפגיעה בסמכותם; אלפי משגיחי כשרות שחששו לפגיעה בתנאיהם; פוליטיקה בתוך ההסתדרות; ושר פנים אחד שהתערב ברגע האחרון כדי לוודא שההחלטה שעברה נקברת קבורת חמור באמצעות חקיקה בלתי־אפשרית.

אם כן, המאפיינים הייחודיים והבעייתיים של מערך שירותי הדת, שתוארו לעיל, באים לידי ביטוי מובהק בסיפור ניסיון הניתוח להפרדת יחסי משגיח–מושגח:

- כפילות תפקידים בזהות ראש הפירמידה. השר לשירותי דת הוא לכאורה המופקד על התוויית המדיניות בתחומו; אך הרבנים הראשיים, כל אחד בתפקידו, מופקדים על הפן ההלכתי. כפי שהסברתי, הניסיון להפריד בין "הלכתי" לבין "מנהלי" נידון לכישלון ועל כן מדובר במתח מתמיד בין שני תפקידים, שבא לידי ביטוי גם במתיחויות בין הגורמים ההלכתיים והמנהליים ברמה המוניציפלית – הרבנים המקומיים וראשי המועצות הדתיות.
- ריבוי גורמים עצום, הנדרשים להגיע לסיכומים ביניהם, ובכלל זאת לא רק גורמים מממשלתיים אלא גם שלל גופים מקומיים: 130 מועצות דתיות ומעל 100 רבני ערים ורבנים מקומיים.
- מעורבות עמוקה של מפלגות דתיות בשירותי הדת כבסיס פוליטי; חברי המועצות הדתיות, משגיחי הכשרות והרבנים המקומיים הם כולם נושאי תפקידים ציבוריים שמשמשים בערבוביה – חלקם כנותני שירותים וחלקם כגורמים עצמאיים־הלכתיים שניתן להם חופש פעולה – אך בהליך מינוָיָם של אלו גם אלו מעורבים גורמים פוליטיים שלאו דווקא מעוניינים להוביל לייעול המערכת.

המסקנה העולה מכל האמור עד עתה ברורה: בטרם מנסים (או ממשיכים לנסות) לחולל רפורמות בשירותי הדת בישראל, בין אם קלות בין אם משמעותיות, עלינו לתת את דעתנו להבראת מערך שירותי הדת בישראל וארגונו־מחדש באופן שיאפשר תפקוד תקין ויכולת התפתחות – שני דברים הנמנעים ממנו בתנאים הנוכחיים.

פרימות לפני רפורמות

רבים וטובים במערך שירותי הדת היהודיים בישראל (המכונה בשם הקוד הכוללני "הרבנות"), בתוכו ומחוצה לו, מבינים שהמערכת מורכבת מאוד. כמי שכבר שנים לא־מעטות לוקח חלק פעיל בניסיון להבריא את מערכת שירותי הדת, הגעתי לא מכבר למסקנה שהדימוי הטוב ביותר למערכת סבוכה זו הוא של שטיח טלאים ארוג שתי וערב. החוטים בשטיח הזה מתוחים לאורך ולרוחב, ויוצרים סבך שמורכב מטלאים רבים, כאשר כמעט בלתי־אפשרי לפרום טלאי טלאי באמצעים כבדים מבלי להרוס

את השטיח כליל. הפרימה תצטרך לבוא באמצעות משיכת חוט עדינה שתוכל להתחיל את מלאכת התיקון. להלן שני חוטים שמוצע למשוך בהם על מנת להביא ולו להתחלה של הבראה במערכת מורכבת וסבוכה זו.

החוט ראשון הוא הסדרת תפקידם של הרבנים הראשיים והרבנים המקומיים כנבחרי ציבור אותנטיים. כאמור, כיום הרבנים הראשיים והרבנים המקומיים משמשים כמעין נבחרי ציבור, אך בפועל נבחרים על ידי גוף פוליטי צר באופן מובהק, מה שמביא (ומסייע) למעורבות עמוקה של פוליטיקה מפלגתית ונפוטיזם בשירותי הדת. מסיבה זו ודומותיה, כבר שנים לא־מעטות שהרבנים הראשיים אינם דמויות רוחניות או הלכתיות משמעותיות בעבור רוב הציבור בישראל. כך נוצר מצב שבו רבני ערים מוצנחים על הציבור המקומי אף שאין להם קשר לאותו ציבור (דוגמת המצב בטבריה שבה הוצנח מלמעלה רב מבני־ברק ללא קשר לרצון הציבור ולאורח חייו);[21] ומצד שני אין מדובר בגורמים מקצועיים הנושאים בסמכויות ביצועיות מלאות, שכן מבחינה מנהלית המועצות הדתיות אינן כפופות להם אלא לראש המועצה הדתית.

על מנת לחזק את מעמדם של הרבנים הראשיים והרבנים המקומיים, יש תחילה לחבר אותם לציבור ולחזק את מעמדם כנבחרי ציבור, וזאת על ידי שינוי משמעותי של גופי הבחירה: הפחתת כוחו של השר לשירותי דת במינויים (דרך נציגי הציבור שהוא ממנה) והגדלת כוחו של הציבור (למשל באמצעות נציגי ציבור הממונים על ידי נציגי כלל המפלגות). נוסף על כך יש לקצוב את כהונתם של הרבנים המקומיים באותו אופן שבו קצובה כהונתם של רבנים ראשיים, אך באופן שמאפשר להם להיבחר מחדש בכל פעם, בדומה לבחירת ראשי רשויות.

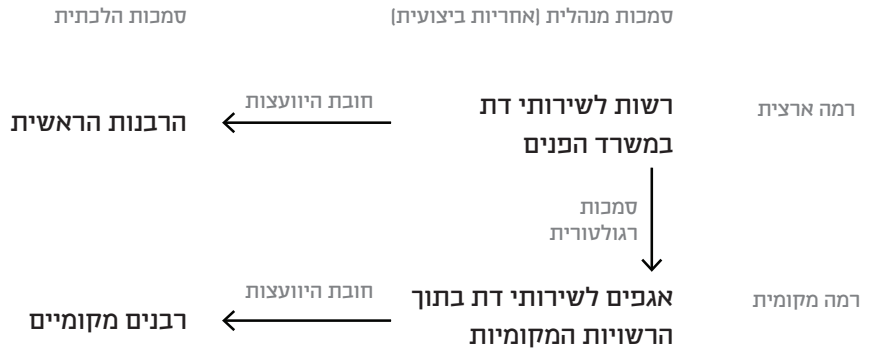
החוט השני הוא יצירת "הפרדת רשויות" מובחנת, בין הגוף האמון על ניסוח הסטנדרטים ההלכתיים ומתן מענה הלכתי, לבין הגוף האמון על הביצוע, הן ברמה המקומית הן ברמה הארצית.

ברמה הארצית, יש להפוך את המשרד לשירותי דת לרשות לשירותי דת תחת משרד הפנים.[22] כבר כיום, המשרד לשירותי דת מתפקד כמעין משרד פנים קטן, המשמש בעיקר כרגולטור של המועצות הדתיות. הרבנות הראשית תהיה יחידת־סמך של המשרד אך ממילא תשמור על עצמאות בקביעת המדיניות ההלכתית. הרשות החדשה לשירותי דת תמשיך להיות רגולטור בזעיר אנפין של אגפי המועצות הדתיות ברשויות המקומיות.

ברמה המקומית, מוצע להפוך את המועצות הדתיות לאגף או מחלקה ברשות המקומית. המועצה הדתית ועובדיה יהיו אחראיים באופן בלעדי לתפעול מערך שירותי הדת הניתנים על ידם, ובכלל זה רישום לנישואין ומתן תעודות כשרות. הרבנות המקומית תהפוך לגורם המקביל לרבנות הראשית, כלומר גוף רבני שחובה להיוועץ בו בתהליך קביעת המדיניות הקשורה בשירותי הדת ברמת המקומית.

הפיקוח על המועצות הדתיות ייעשה על ידי נבחרי הציבור המקומיים, בדומה לשאר פעילויות השלטון המקומי.

להלן תרשים הממחיש את מערך שירותי הדת המוצע לאחר השינוי:



כדי להמחיש את הפוטנציאל הגלום בשינויים אלה, נחזור וננסה ליישם אותם במערך הכשרות, שבו עסקנו בהרחבה בפרק הקודם. הפיכת הרבנים המקומיים לנבחרי ציבור, באמצעות קציבת כהונתם וחיזוק כוחו של הציבור המקומי בהליך הבחירה, תאפשר לרבנים להיות סוכני שינוי אפשריים בתחום. במקום שהרבנים המקומיים יהיו אבן נגף בפני שינוי בתחום הכשרות, הם יכולים להיות גורם מניע לשינויים כאלה, דוגמת פעולתו של הרב מיכה הלוי בפתח־תקווה שהכניס תאגיד חיצוני (במכרז) המעסיק את המשגיחים במקום שיועסקו על ידי בעלי העסקים (תוך שמירה על תנאי המשגיחים). ניתן כמובן לחלוק על אופן פעולותיו של הרב הלוי, או על יעילותן, אך בסופו של דבר הוא פעל ככל שביכולתו כדי להביא לתיקון המצב ולניתוק יחסי משגיח–מושגח בעירו. נוסף על כך, המעורבות הפוליטית־מפלגתית תפחת ככל שכוחו של הציבור הכללי בהליכי הבחירה יעלה, וכך ינוטרלו אינטרסים פוליטיים צרים.

השינוי המשמעותי־יותר יבוא לידי ביטוי לאחר שינוי מבני כולל במערכת שירותי הדת, שינוי שיפריד בין המערכות המנהליות לבין המערכות ההלכתיות ויעביר את המועצות הדתיות לאגפים ברשויות המקומיות. שינוי כזה ינטרל את הכפילות המובנית בין תפקיד הרב המקומי כתפקיד ביצועי לבין תפקיד ראש המועצה הדתית, וכן בין המשרד לשירותי דת לבין הרבנות הראשית. במקום שהרבנים הראשיים ומועצת הרבנות הראשית יעסקו בפרקטיקה של העסקת המשגיחים, הרשות לשירותי דת במשרד הפנים תהפוך לשחקן המשמעותי ביצירת השינוי ותרכז את שלל הפעולות. הרגולציה הישירה אל מול הרשויות המקומיות תסייע להביא ליישום

הרפורמה במועצות הדתיות, תוך התייעצות הלכתית בלבד עם הגורמים ההלכתיים.

דוגמה נוספת לכך אפשר להביא מתחום הנישואין. המועצות הדתיות – בכובען החדש כמחלקות לשירותי דת ברשויות המקומיות – תופקדנה על הצד הפקידותי של הרישום לנישואין (לרבות בדיקה מול מרשם האוכלוסין) ואילו הרב המקומי יהיה הגורם ההלכתי שאליו ניתן לפנות להתייעצות בשאלות שהתעוררו (למשל במידה שיש צורך בקביעת מעמד של פסולי חיתון, כהן וגרושה וכיוצא באלו). כך יימנעו החיכוכים ואי־הסדרים הנובעים מעצמאותם ההלכתית של רבני הערים.

מאמר זה ביקש להצביע על השינויים המבניים הנדרשים במערך שירותי הדת בישראל על מנת שיוכל לתפקד באופן מיטבי ועל מנת שיהיה ניתן להעביר בו רפורמות מועילות; מטרתו אינה לדון ברפורמות שיש לבצע במערכת. אולם לפני סיום המאמר, לא אוכל להימנע מלהצביע על שאיפה מרכזית אחת שראוי בעיניי כי המערכת החדשה והתקינה תעמיד לנגד עיניה: הפרדת מתן השירותים מהרגולציה. כיום, המועצות הדתיות מתפקדות הן כגוף רגולטורי, המפקח על טיב שירותי הדת הניתנים בתחומו, הן כספק השירותים עצמם. לטובת התייעלות השירות ונטרול מיני ניגודים וכפלי תפקידים, הפוגעים בתפקוד המערכת, באמינותה ובאיכות השירות הניתן לציבור, על המועצות לשאוף להוציא מתחומן את תחום סיפוק שירותי הדת – דוגמת הכשרות – והעברתם לגופים חיצוניים. הללו יידרשו לעמוד בתבחינים שתקבע הרשות לשירותי דת, והמועצות תפקחנה עליהם כדי לוודא ששירותיהם ניתנים כראוי.[23]

הרשות נתונה

גם מתנגדי "הרבנות" וגם תומכיה יכולים להודות כיום שמעמדה נמצא בשפל וכי שירותי הדת נגועים בכשלים רבים המונעים התייעלות של המערכת. במאמר זה סקרתי שני מאפיינים בולטים של המערכת המביאים לחוסר יכולת התיקון, גם כאשר נמצא הרצון לכך בקרב בכירי המערכת. המחשתי את המבנה המסובך והמבוזר של אלפי גורמים בעלי אינטרסים שונים ומשונים, ואת עומקה של המעורבות הפוליטית המפלגתית לצד קידום הקרובים והמקורבים שאינם מאפשרים שידוד מערכות. כדי לטפל בשני מאפיינים אלה הצעתי שני צעדים עיקריים וראשוניים: הגדלת כוחו של הציבור בפיקוח על המערכת; ויצירת שינוי מבני באמצעות הקמת רשות לשירותי דת שתפקח על האגפים לשירותי דת ברשויות המקומיות, לצד הפיכת הגופים הרבניים לגופים מייצגים ומייעצים.

צעדים אלה יכולים להתקיים במקביל, או כצעדים משלימים, בדרך להפיכת שירותי הדת לרלבנטיים שוב לציבור. מצב העניינים הנוכחי הוא ש"הרבנות", בשמה העממי, מאבדת לגיטימציה בקרב הציבור הישראלי. צעדים אלה לא יביאו לפתרון מושלם של

כלל המערכות: הם כנראה לא ישכנעו את כל הישראלים שאינם יהודים על פי ההלכה להתגייר, או יתנו מזור מוחלט למצבן של כלל העגונות ומסורבות הגט בישראל, אך הם יאפשרו את קיומה של מערכת שירותי דת תקינה ומחוברת יותר לציבור. מצב עניינים זה יביא בתהליך ארוך־טווח הן להתייעלות המערכות הן לשיקום מעמדה של היהדות המשתקפת מחלונות הראווה של הרבנות בקרב הציבור בישראל.

מי שעוד סבור שיש אחריות למדינה על שירותי דת, ראוי שיתחיל לקדם שינויים אלה בהקדם, בבחינת "סור מרע ועשה טוב".

---

1. מצגר הורשע בקבלת שוחד, נידון ל-3.5 שנות מאסר בפועל, ושוחרר לפני כחצי שנה לאחר שריצה כ-22 חודשי מאסר. ראו איתי שיקמן, "אחרי 22 חודשים בכלא: הרב הראשי לשעבר מצגר שוחרר", **ynet**, 6.3.2019.

2. המועצה ותפקידיה מוגדרים בחוק הרבנות הראשית, תש"ם–1980. הרכב המועצה המלא הוא: שני הרבנים הראשיים; הרב הצבאי הראשי; אחד מרבני העיר מכל אחת מארבע הערים ירושלים, תל-אביב, באר-שבע וחיפה, המכהנים ברוטציה (פעם הרב הספרדי ופעם האשכנזי); ועוד עשרה רבנים הנבחרים לכהונה של חמש שנים. כאן המקום לציין כי זה זמן-מה מספר החברים במועצה הוא 15 בלבד, משום שאין רב עיר נבחר מכהן בתל-אביב ובחיפה.

3. התהליך מחייב הגשת קובלנה על ידי שר המשפטים והקמת בית דין מיוחד לצורך הענין ואינו תלוי כמעט ברצונה של מועצת הרבנות. ניסיונות חקיקה שנועדו לאפשר דרך ריאלית יותר להדחה כשלו. לסקירה של התקנות והיסטוריית התפתחותן ראו איתן ירדן ואריאל פינקלשטיין, **מינוי רבני ערים בישראל**, ירושלים: המכון לאסטרטגיה ציונית, תשע"ד, ובפרט עמ' 26–29.

4. ברשת נמצא למצוא דיווחים רבים על כך מתאריכים שונים. ראו למשל אפרת קרסנר, "הרבנות הראשית תעקוף את רב העיר פתח תקוה", **כיפה**, 22.3.2016. אחד הניסיונות הבולטים להביא לשינוי ושיפור בשירותי הדת בישראל ניסה לנצל "פרצה" זו של עצמאותם הרבה של רשמי הנישואין: מדובר בחוק פתיחת אזורי הרישום לנישואין, המכונה "חוק צהר". תיקון זה לפקודת הרישום לנישואין קובע כי אדם המבקש להירשם לנישואין רשאי לעשות זאת בכל מקום שיחפוץ, ולאו דווקא במקום מגוריו. ההנמקה הרשמית לחוק הייתה להקל על זוגות צעירים המתגוררים במקום מסוים (לדוגמה קרוב למוסד ההשכלה הגבוהה שבו הם לומדים) אך כתובתם הרשמית עודנה בית הוריהם; אולם למעשה נועד החוק לאפשר לזוגות לבחור רשם נישואין על פי העדפתם, בין השאר בשל מדיניותו לגבי בירורי יהדות, הכרה בגיורים, הדרכת כלות וכיוצא באלו (משום כך הוא מכונה "חוק צהר": החוק מאפשר לכל זוג להירשם לנישואין דרך רבני צהר המשמשים כרשמי נישואין במקומותיהם). ראו יהונתן ליס, "הכנסת אישרה את החוק לפתיחת אזורי הרישום לנישואים", **הארץ**, 28.10.13. החוק עבר, אולם הרבנות הצליחה לצמצם את השפעתו על ידי הוצאת הנחיה שלפיה הוצאת "תעודת רווקות" – מיני-פרוצדורה בדרך לרישום לנישואין – חייבת להיעשות רק במקום המגורים הרשמי. בהקשר זה אירע אירוע מתוקשר (באופן יחסי) נוסף: הניסיון למנוע את הארכת כהונתו של הרב שלמה ריסקין, רבה של העיר אפרת. הרב ריסקין, הידוע בעמדותיו הליברליות במושגים דתיים, הוא כתובת מרכזית בעבור זוגות המבקשים להינשא בתנאים "מקילים" מאלה שדורשת הרבנות. בהגיעו לגיל פרישה, במקום שכהונתו תוארך אוטומטית, ניסתה הרבנות לטרפד זאת. הדבר עורר סערה, ולבסוף כהונתו של הרב ריסקין הוארכה. ראו יקי אדמקר, "חרף ההתנגדות: הארכת כהונתו של הרב הליברלי של אפרת אושרה", **וואלה**, 29.6.2015.

5. להרחבה בנושא זה ראו אלון שלו, אלעד קפלן ושוקי פרידמן, **בירור יהדות בישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועמותת עתים, תשע"ט.

6. כאן המקום לציין שמערכת הרישום לנישואין של "הרבנות", באמצעות המועצות הדתיות ורשמי הנישואין, אינה מונופול ממשלתי מלא כמו מעמדה למשל בנושא הגירושין שכן המדינה הכירה בנישואין בחו"ל לצורך רישום במשרד הפנים. אך ישנו עדיין פער משמעותי בין הכרה בנישואין בחו"ל, או במעמד משפטי זוגי כגון "ידועים בציבור", לבין מתן אפשרות להירשם לנישואין בישראל למי שהוא אזרח ישראל. האפשרות הזו נמנעת ממי שרשמי הנישואין קובעים

שאינו כשיר להתחתן מבחינה הלכתית, אם מפאת ערעור על יהדותו, אם מפאת סוגיות של ממזרות או פוליגמיה כתוצאה מאי-הכרה בגירושין ועוד.

7. יאיר אטינגר, "בית הדין הרבני הגדול לא הכיר בגיורי הרב לוקשטיין וחייב צעירה יהודייה ב'גיור לחומרא'", **הארץ**, 14.7.2016. בעבר היו תקדימים של פסילות גיורי רבנים שנקבעו באופן שרירותי ללא קריטריונים להכרה או לפסילה. פסילות אלו כונו "רשימות שחורות" אבל גם הן היו לא-אחידות. אחרי הסערה הזו, ובלחץ של ארגונים שונים, התחילו להסדיר את הנושא ולהציע קריטריונים להכרה בבתי דין. עם זאת, עד שלב זה אושרה רק טיוטה של קריטריונים, וגם הם עוסקים בקריטריונים להכרה בבתי דין בלבד ביחס לגיור וגיטין, ולא ברבני קהילות, בכל הנוגע לאישורי יהדות, נישואין ורווקות.

8. דוגמה לכך היא מקרהו של הרב מאיר פינס. הרב פינס, אשר שימש משגיח כשרות בכמה עסקים בתל-אביב, הורשע בביצוע מעשה מגונה. כאשר נודע הדבר לרבנות הראשית, היא דרשה מהמועצה להפסיק את העסקתו, בטענה שאדם שעבר עבירה כזו אינו נאמן מבחינה הלכתית לשמש כמשגיח, אולם המועצה לא נענתה לדרישתה. ראו אלי סניור, "המועצה הדתית בתל אביב מתעלמת מהתראות של הרבנות הראשית", עיתון תל אביב, 4.5.2007. רק לאחר שהרבנות פנתה מיוזמתה לבית המשפט, סיימה המועצה את העסקתו של פינס, אולם הלה עתר לבית המשפט כנגד ההחלטה וזכה בעתירה. נימוקו של בית המשפט היה שהמועצה, באמצעות ועדה שמינתה, היא שקבעה שפינס אינו מוכשר לשמש כמשגיח, אולם קביעה זו אינו בסמכותה אלא בסמכות הרב המקומי. ראו עתמ (ת"א) 17/0564 **הרב מאיר פינס נ' המועצה הדתית ת"א**.

9. ראו למשל דיווחם של חיים לוינסון ויאיר אטינגר, "ניצחון מוחץ לחרדים על הציונות הדתית: לאו ויוסף נבחרו לרבנים הראשיים", **הארץ**, 24.7.2013.

10. ראו יאיר אטינגר, "הוועדה למינוי דיינים בחרה 22 דיינים, בהם שני קרובי משפחה של חבריה", **הארץ**, 11.9.2015.

11. ראו למשל יאיר אטינגר, "מאבק בבית הדין הרבני על פסילת אלפי גיורים", **הארץ**, 4.5.2008. יש לציין כי פסיקתו של בית הדין קובעת שגרים אלה אינם יהודים לצורך נישואין; אולם אין לה השלכה על מעמדם של גרים אלה כיהודים לצורך רישום כיהודים במרשם האוכלוסין היהודי. כאן מתגלה אנומליה משונה נוספת שאין כאן המקום לדון בה: הפער בין מערכת הרבנות ושירותי הדת לבין משרד הפנים, כך שאדם יכול להיחשב יהודי במערכת אחת אך לא-יהודי בשנייה. זהו פרדוקס העובד לשני הכיוונים: אדם יכול להיות רשום כיהודי הלכתי במשרד הפנים, אך מסיבותיה-שלה הרבנות לא תכיר בו כיהודי ותדרוש ממנו לעבור בירור יהדות; לעומת זאת, ייתכן שבית הדין הרבני יכיר באדם כיהודי כיוון שהוא צאצא ליהודים, אך משרד הפנים יסרב להכיר בו כיהודי כיוון שאחד מאבותיו התנצר – מה שאינו משפיע על מעמד אישי מבחינה הלכתית אך משפיע על מעמדו על פי חוק השבות. ראו יקי אדמקר, "אחרי עשרות שנים, משרד הפנים הודיע לזוג אחיות: 'אתן לא יהודיות'", **וואלה**, 11.4.2018.

12. נושא הגיור הוא אחד המדוברים בהקשר של שירותי הדת בישראל, ומצויה כתיבה ענפה על אודותיו. ראו: נתנאל פישר, **אתגר הגיור בישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ה; ידידיה שטרן, שאול פרבר ואלעד קפלן, **הצעה לחוק גיור ממלכתי**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועמותת עתים, תשע"ד. הצעת חוק, המבוססת על הצעה זו, קודמה בכנסת על ידי ח"כ אלעזר שטרן (גילוי נאות: מחבר המאמר שימש כיועצו הפרלמנטרי במשך חלק מהתקופה הרלבנטית) ונתקלה בהתנגדות חריפה. ההצעה עברה גלגולים רבים עד שלבסוף מוסמסה.

13. יש שיטענו שמינוי קרובים, ובייחוד "בנים ממשיכים", בתפקידי רבנות, אינו תופעה חדשה וכי שורשיה נעוצים בדורות של רבני עבר. אכן לפי נוהג שהיה נפוץ ביהדות הגולה, בניהם של רבני ערים ירשו את מקומם, וכן בניהם של ראשי ישיבות – שממילא היו מוסדות פרטיים – ירשו את אבותיהם בראשות הישיבה (ראו לדוגמה מחקריהם של שאול שטמפפר על עולם הישיבות הליטאי ושל מרדכי זלקין על עולם הרבנות במזרח אירופה; וראו גם ירדן ופינקלשטיין, **מינוי רבני ערים בישראל**, עמ' 16–19). אולם, גם אם נקבל זאת בימינו במסגרות פרטיות, של ישיבות או בד"צים, ודאי כי במקום שבו מכהנים רבנים רבים בתפקידי רבנות וחינוך ממלכתיים, אין הצדקה לכך שבתפקידים הלכתיים רשמיים יכהנו דווקא בנים ממשיכים.

14. מבקר המדינה, **דו"ח שנתי 267ב**, ירושלים: משרד מבקר המדינה, תשע"ז, עמ' 57–166, ובפרט עמ' 73–84; וראו שחר אילן, "איך הצליח משגיח כשרות לעבוד 27 שעות ביום ב-18 בתי עסק?", **כלכליסט**, 16.5.2017.

15. עמיחי פילבר, **הסדרת הכשרות בישראל**, ירושלים: פורום קהלת, 2018, עמ' 99–100.

16. ראו הערה 12 לעיל.

17. משרד ראש הממשלה, **הודעת מזכיר הממשלה בתום ישיבת הממשלה מיום 8 ביולי 2018**, 8.7.2018.

18. ראו: הדר קנה, "האוצר נכנע: מונופול הכשרות של הרבנות יישמר – ואנחנו נשלם ביוקר", *The marker*, 30.5.2018; משה ויסטוך, "'שיתוק מוחלט של המערכת': טענות לכשלים בהצעת חוק הסדרת הכשרות של הרבנות", **כיפה**, 2.10.2018.

19. חזקי ברוך, "מנכ"ל הרבנות ימונה – בניגוד לדעת הרב הראשי", **ערוץ 7**, 9.3.2016.

20. דיווח מכלי ראשון על כך מופיע בריאיון עם עמיחי פילבר, מי שהיה ראש מחלקת הכשרות במשרד לשירותי דת. ראו יהודה יפרח, "בד"ץ בית יוסף? רק גובים כסף ומסתמכים על משגיחי הרבנות", **מקור ראשון**, 19.5.2017.

21. ראו יהודה וייס, "ביזיון בישיבת המועצה: תושבים צעקו לעבר רב העיר 'בוז'", **אקטואליק**, 11.12.2018.

22. הצעה זו אינה חידוש תקדימי; זוהי למעשה המציאות שהתקיימה לאחר פירוק משרד הדתות בשנת 2003, כאשר הוקמה "הרשות לשירותי דת" שירשה את תפקידי המשרד, בשינוי אחד: הרשות הוקמה במשרד ראש הממשלה. הקמתו של "המשרד לשירותי דת" בשנת 2008 כללה למעשה את ההוצאה של "הרשות לשירותי דת" ממשרד רוה"מ והעמדתה כמשרד עצמאי, אולם מהות פעילותה כמעט שלא השתנתה. מוצע כאן לחזור למודל הקודם, אך בשינוי המתבקש של הקמת הרשות לשירותי דת, שעניינה הסדרת שירותי פנים דתיים, במסגרת משרד הפנים.

23. בכנסת העשרים הונחה הצעת חוק ברוח זו על שולחן הכנסת בידי ח"כ לשעבר רחל עזריה: **הצעת חוק איסור הונאה בכשרות (תיקון – התייעלות מערך הכשרות), התשע"ה–2015**. ראו גם תני פרנק, "הפתרון המתבקש: תחרות בכשרות", *The marker*, 19.2.2018.

דריה שלייפר

מהשקעה להעצמה: גישה חדשה למצוקת הפריפריה

מדיניות "חיזוק הפריפריה" של ממשלות ישראל - שעיקרה השקעות תקציביות לא-יעילות והטבות המבצרות את המצב הקיים - כושלת בפתרון המצוקה. הגיעה השעה לגישה אחרת

בישראלית מדוברת, "פריפריה" היא שמה של בעיה, או בלשון יפה יותר: אתגר. על פי השיח השגור, התקשורתי והפוליטי, הפריפריה בישראל חווה מצוקה כלכלית, תרבותית וחברתית, המשליכה אף על המציאות הביטחונית. שיח הפריפריה רואה בה אזור כושל שבו חיים אנשים מוחלשים; אזור שהפער בינו לבין מוקדי המרכז עצום ובלתי־נסבל. הדרישות לטפל בבעיות הפריפריה עולות מחדש מדי שנה; והפוליטיקאים מגיבים ומבטיחים, וכל ההבטחות כוללות השקעת כספים והגדלת תקציבים לטובת שיפור החינוך, הבריאות, התשתיות ותנאי התעסוקה. דחיפות בעיית הפריפריה נחשבת לעניין קונצנזואלי במערכת הפוליטית הישראלית, ומוגדרת באופן סמי־רשמי כמשימה לאומית.

במערכות הבחירות של 2019, כמו בכל מערכת בחירות בעשורים האחרונים, הסוגיה הנקראת "מצוקת הפריפריה" עלתה בחוגי הבית, בקמפיינים הפוליטיים ובמצעי המפלגות; ודומה כי הקביעה שיש "להשקיע בפריפריה" היא אחת המוסכמות הבודדות החוצות את הקשת הפוליטית הישראלית. במצע מפלגת מרצ, למשל, נקבע כי המפלגה תפתור את תחלואי הפריפריה (שבהם אשמה המדיניות הדורסנית של שלטון הליכוד) באמצעות השקעה ציבורית בבנייה ובאמצעות שיפור תנאי העובדים, מתן הטבות מס ועוד. במצע מפלגת העבודה מדובר על הצורך ב"השקעה

דריה שלייפר היא סטודנטית לתואר שני במדעי המדינה באוניברסיטת תל־אביב, מנחת תוכנית אקסודוס בתל־אביב, וכותבת תוכן עצמאית.

מיוחדת וממוקדת של הממשלה... שתבטיח תעסוקה הולמת, תשתיות ראויות ומתן שירותי רווחה, חינוך, בריאות ותרבות ברמה הגבוהה ביותר. כי מה שמגיע לתושבי המרכז – מגיע גם לתושבי הפריפריה". במצע מפלגת כחול־לבן מוקדש פרק שלם למצוקת הפריפריה, ומועלות בו הצעות מדיניות שונות כגון: הקמת תעשיות חדשות באזורי הפריפריה עם רגולציה מכילה; העתקה של משאבים לאומיים (דוגמת בסיסי צה"ל) אל הפריפריה; רגולציה שונה הנוגעת לטבלת מחירי הקרקעות; חיוב חברות ממשלתיות לפעול בתחום הפריפריה; ובאחרונה הקמת "רשות המאה" שמטרתה פיתוח הפריפריה. אף במצע מפלגת הימין החדש, שחרתה על דגלה ליברליזם כלכלי, מצוינת הדאגה ל"חיזוק הפריפריה", דהיינו חיזוק תשתיות אזרחיות כגון מערכות בריאות, חינוך, תעסוקה ותחבורה באמצעות השקעת תקציבים מוגברת. למפלגת הליכוד אומנם אין מצע, אבל המפלגה מתפארת בקשר האיתן שיש לה עם הפריפריה והאוכלוסייה המתגוררת בה, וראש הממשלה בנימין נתניהו טען כי "צריך לבטל את הפריפריה. אין שום סיבה שבמדינת ישראל יתקיים המושג הזה – לא במהות ולא בתדמית".[1] אומנם השמאל מציג את הפריפריה כאזור מוזנח, ואילו הימין (שנמצא בשלטון) נמנע מלהתייחס אליה ככזו, אך שני הצדדים מציעים פתרון הכולל תגבור השקעות תקציביות מטעם הממשלה ומתן הטבות והגנות שונות.

באופן מדאיג ומתמיה, ממצעי המפלגות, מדברי הפוליטיקאים ומטענות הפעילים החברתיים נעדר דבר־מה מהותי: הגדרות קונקרטיות, תוכניות עבודה מגובשות, ומדדים לבחינת הצלחה, ולמעשה קשה להבין מתוכם מהי בדיוק הבעיה שיש לפתור ומהם הכלים המדויקים לפתרונה. הלך הרוח המושל בנושא הפריפריה נוטה להיות מעורפל, בלתי־מעשי ובלתי־קונקרטי. כולם מדברים על הצורך בצמצום הפערים בין הפריפריה למרכז; אולם מהם פערים אלה? ממה הם נובעים? באיזה אופן הם נמדדים? כיצד ניתן למדוד הצלחה ושיפור? מה ייחשב כפערים סבירים, שבהגיענו אליהם נוכל לומר שהיעד הושג ושניתן לסיים את פרויקט "חיזוק" הפריפריה? באופן פרטני: מהם היעדים הממשיים הסופיים שאליהם מכוונת ההשקעה ומהם יעדי הביניים? כיצד ההשקעה הכספית תשיג אותם? ומה ניתן ללמוד מההיסטוריה של ההשקעה בפריפריה בישראל?

במאמר זה אבקש להתבונן באופן ראשוני בדרישת ההשקעה בפריפריה, להטיל בספק את תועלתה של הגישה המקובלת לטיפול במצוקתה, ולהציע קריאת כיוון לגישה חלופית.

מצוקת הפריפריה

סוגיית הפערים הכלכליים־חברתיים – או בעיית אי־השוויון – היא סוגיה מדוברת ביותר במדינת ישראל כמו גם בעולם המערבי כולו. הפרדיגמה השלטת שמבעדה נבחנת מצוקת הפריפריה היא סוגיית הפערים בין תושבי הפריפריה לבין תושבי

השקת תוכנית
צמיחה לפריפריה
2020
עיקום פריפריה
2017
בצמיחה
2018
נתנ"ל לפריפריה
2019

המרכז. עם זאת, אַל לנו לשכוח שפערים בין פריפריה לבין מרכז הם הכרחיים ומובָנים במידה רבה, ועל כן ראיית עצם קיומם כבעיה הזוקקת פתרון היא מִשגה. "פריפריה" בהגדרתה היא אזור מרוחק מבחינה גיאוגרפית מאזורי המרכז, שבהם מתרחשת רוב הפעילות הכלכלית במדינה; לכן אזורי פריפריה נוטים להיות צפופים פחות, משגשגים פחות ועשירים פחות. החיים במרכז שופעים יותר מצד אחד, ויקרים יותר מצד שני, דבר אשר דוחק את המבוססים־פחות להתגורר ביישובים מרוחקים. הפערים בין המרכז לפריפריה הם אפוא מתבקשים, באופן ראשוני לפחות. נוסף על כך, התמקדות בפערים מעלימה את השיפור בנתונים האובייקטיביים: רמת החיים בפריפריה עולה בעקביות, ועובדה זו באה לידי ביטוי במדדים שונים דוגמת אחוז הזכאים לבגרות, אחוזי רוכשי השכלה גבוהה, אחוזי אבטלה, שיעורי השתתפות בשוק העבודה, שכר חציוני ועוד. אין פירוש הדבר שפערים בעייתיים אינם קיימים: אף שעצם קיומם של פערים הוא טבעי ובלתי־נמנע, היקפם עשוי להצביע על בעיה קשה. ואכן, במקרה הישראלי הפערים בין מרכז לפריפריה גבוהים באופן מלאכותי, והם נובעים מגורמים המאטים את ההתקדמות ברמת החיים בפריפריה ואף עלולים להביאה לקיפאון.

יחסי מרכז–פריפריה בישראל עברו טלטולים רבים לאורך השנים, והם התאפיינו מתחילתם בהשפעות מלאכותיות. בתחילת הדרך היה נסוך על הפריפריה זוהר אידיאולוגי, שכן באתוס הציוני נודע מעמד מיוחד לַהתיישבות, הנחשבת עד היום למקודשת בעיני חלקים מהאוכלוסייה בישראל. להתיישבות הייתה מטרה כפולה: מבחינה אידיאולוגית, ההתיישבות בפריפריה החקלאית סימנה את היהודי החדש שיצא מן ה"חדר" ויצא לחרוש את הארץ במפגן שרירים וזיעה, והחייה אותה כמו את נשמתו הלאומית; מבחינה אסטרטגית־לאומית, ההתיישבות בפריפריה נועדה להציב עובדות בשטח לקראת המדינה שבדרך, וככל שהרחיקו החלוצים כך התרחב השטח הפוטנציאלי למדינה היהודית. במקביל, לפני הקמת המדינה – וגם לאחריה – ההתיישבות בפריפריה מנעה פלישות והסתננויות של גורמים עוינים והייתה לנדבך חשוב בביטחון היישוב ובהמשך קיומה של מדינת ישראל. בנסיבות אלו התקיימה תנועה לא־אופיינית של אוכלוסייה חזקה דווקא אל הפריפריה, בעידודם הישיר של מנהיגי היישוב והתנועה הציונית.

עם השנים איבדה הפריפריה מזוהרה. קשיי החיים הניעו רבים, באופן טבעי, לשוב ולחיות במרכז, שהיה גם משגשג יותר וגם בטוח יותר; אולם ערעור היוקרה של הפריפריה התרחש במיוחד בשנות החמישים, עם גלי העלייה הגדולים ממדינות אסיה ואפריקה. העולים היו ברובם חסרי רכוש ובמידה ניכרת גם נעדרי השכלה מערבית; הם הופנו אל אפיקי תעסוקה שכללו עבודות חקלאיות ומשרות צווארון כחול, ויושבו על ידי הרשויות בשטחי הפריפריה כדי לוודא את החזקתם של שטחים אלה. עובדה זו גרמה לוותיקי היישוב, שהיו משכילים ומבוססים יותר, להירתע עוד יותר ממגורים

בפריפריה, ולרבים מהוותיקים שכבר התגוררו שם למהר ולעוזבה – ונוצרה מגמה של הגירה שלילית נרחבת הנמשכת מאז ועד היום. כך, פערי התעסוקה והשגשוג, ששררו בין הפריפריה לבין המרכז באופן טבעי, הוגדלו באחת ובאופן משמעותי. המגורים בפריפריה היו לנחלתם של העולים ממדינות האסלאם, לצד ערבים, דרוזים ומיעוטים לא־יהודיים אחרים אשר התאפיינו באורח חיים מסורתי.[2] בתנאים אלה לא הצליחו יושבי הפריפריה לפתח את אזורי מגוריהם ולהעלות את רמת החיים בהם באופן משמעותי; מאז הם מתאפיינים במדרג סוציו־אקונומי נמוך באופן יחסי.

פערים פריפריאליים

בחלוקה גסה, על פי ההגדרות הרווחות, המרכז כולל את מחוז תל־אביב ומחוז מרכז, ואילו מחוז הצפון ומחוז הדרום מוגדרים כפריפריה. נכון ל־2016, התגוררו באזורי הפריפריה כ־31% מכלל האוכלוסייה בישראל, לעומת 40% במרכז; השאר, כ־30%, התגוררו באזורים הנחשבים לחצי־פריפריאליים: מחוז ירושלים, מחוז חיפה ויהודה ושומרון.[3]

הפערים הכלכליים־חברתיים בישראל נחשבים גבוהים ביחס למדינות המפותחות. בדו"ח ארגון המדינות המפותחות OECD לשנת 2019 מוקמה ישראל במקום השמיני במדד ג'יני לאי־השוויון, ובכך יש שיפור לכאורה מדו"ח 2016 של ה־OECD שבו מוקמה ישראל במקום החמישי מתוך 36 המדינות שבארגון. אולם לא ברור אם הדבר נחשב להישג של ממש, משום שהציון שישראל קיבלה לא השתנה באופן דרמטי ונע סביב 0.34 נקודות;[4] ולפיכך ייתכן כי השיפור היחסי נובע מהידרדרות במדינות אחרות ולא מהתקדמות בישראל עצמה. מדד העוני היחסי של ישראל, המחושב לפי חצי ההכנסה החציונית, הוא מהגבוהים שבמדינות ה־OECD ועומד על כ־18%, ועובדה זו ממקמת את ישראל במקום השני ברמת העוני היחסי בהשוואה למדינות אחרות בארגון.[5] חלק ניכר מן האזרחים הנחשבים עניים לפי מדד זה מתגוררים בפריפריה: במחוז צפון העוני היחסי עומד על 27.5% מכלל המשפחות, ובמחוז דרום על 22.5% מכלל המשפחות; זאת לעומת 9% מכלל המשפחות במחוז המרכז, ו־10.3% מכלל המשפחות במחוז תל־אביב.[6]

מחקר שנערך על ידי בנק ישראל בשנת 2014 גילה כי פערי השכר הממוצע בין הפריפריה לבין המרכז עלו בשנים 1998–2010, וכי על פי מדד תייל ישנה מגמת התרחבות פערים בין המחוזות והיא עומדת על 84%.[7] יחד עם זאת, בדו"ח בנק ישראל לשנת 2015 מצוין כי מאז 2011 ישנה מגמת עצירה בהרחבת הפערים, אם כי לא מתרחש בהם צמצום של ממש.[8] ההכנסה הממוצעת לנפש בפריפריה, לשנת 2016, עמדה על 8,908 שקל, לעומת 13,201 שקל לנפש במרכז. על פי חישוב כלל־ארצי מגיע בנק ישראל למסקנה כי משמעות ההתרחקות בכ־100 ק"מ מתל־אביב היא ירידה של 15% בהכנסה.[9]

אומנם, התרחקות מתל־אביב משמעה לא רק ירידה בהכנסה אלא גם ירידה ביוקר המחייה: החל ממחירי דיור ושירותים ועד למחירים ממוצעים של סחורות יומיומיות במרכולים ובשווקים, החיים בפריפריה זולים מן החיים במרכז הארץ. כלומר, ייתכן שכוח הקנייה של "הנפש הממוצעת" בפריפריה אינו קטן בהרבה מזה של "הנפש הממוצעת" בגוש דן. אך נתוני הפער הכלכלי ממשיכים גם מעבר לשיעור ההכנסה. על פי המחקר, גם מגמת הצמיחה של ההכנסה הממוצעת נמוכה יותר בפריפריה: במחוזות מרכז ותל־אביב ההכנסה הממוצעת עלתה בכ־5.5%, ואילו במחוז הצפון היא עלתה ב־0.6% בלבד. לפי בנק ישראל, מדובר בתופעה שמקורה בעיקר בהגירה השלילית מן הפריפריה אל המרכז.[10] נוסף על כך, ישנו פער בין הפריפריה לבין המרכז מבחינת השתתפות בעבודה ושיעורי אבטלה: שיעור ההשתתפות בעבודה עומד על 70% במחוז מרכז לעומת 58%–60% בצפון ובדרום; ושיעור האבטלה עומד על 4.52% במחוז תל־אביב ועל 3.85% במחוז דן, לעומת 6.13% במחוז צפון ו־6.57% במחוז דרום.

אם כן, ההכנסה הממוצעת, הצמיחה בהכנסה ושיעור ההשתתפות בעבודה נמוכים יותר בפריפריה לעומת המרכז; באותו אופן, שיעור האבטלה בפריפריה גבוה יותר. אולם מהו הגורם לפערים אלה? ובכן, מתברר כי המשתנֶה המשמעותי ביותר הוא סוג התעסוקה. עיסוקם המרכזי של רבים מתושבי הפריפריה הוא התעשייה המסורתית, הבלתי־משתלמת, לעומת אופי התעסוקה באזור המרכז, שבו רוב המועסקים נמצאים במגזר השירותים – תחום משתלם, צומח ומודרני יותר. לשם השוואה, מספר המשרות בתעשייה המסורתית כמעט שלא גדל מאז שנת 2000, בעוד מספר המשרות בענפי השירותים עלה באותה תקופה ביותר מ־30%.[11] יחד עם זאת, ולמרות הפער, מדד ההשתתפות בעבודה ובעיקר מדד האבטלה נחשבים לחיוביים כשלעצמם, וכמותם גם נתוני הצמיחה הכללית במשק.

נושא המועלה תדיר בשיח על אודות מצוקת הפריפריה – וקשור באופן מהותי לבעיית אפשרויות התעסוקה – הוא מצבה הירוד של מערכת החינוך בפריפריה, המתבטא בתשתיות חינוך מוזנחות וברמה לימודית ירודה. המדינה, שהיא מונופול בתחום החינוך, לא דאגה עד כה לרמה נאותה של השכלה במערכת החינוך בפריפריה. על זו הדרך, הפריפריה איננה מקום נחשק ולכן אנשי חינוך מצטיינים – מורים ומנהלים – אינם ממהרים להגיע אליה. בהתאם, בפריפריה יש פחות בתי ספר מאשר במרכז, פחות אנשי מקצוע איכותיים, והישגיהם הלימודיים של התלמידים בה נופלים בשיעור ניכר מהישגי התלמידים במרכז (מבחינת הזכאות לבגרות והשלמת לימודים גבוהים).[12]

לצד זאת, הביקוש להשכלה בפריפריה נמוך ביחס למרכז; וזאת, שוב, בשל ענפי הפרנסה הזמינה שהתפתחו בה ואשר אינם מצריכים השכלה נרחבת. הדבר יוצר מצב שבו התמריצים להשכלה גבוהה אינם גדולים, וממילא הביקוש להשכלה תיכונית

איכותית, שהיא שער כניסה להשכלה הגבוהה, נמוך גם הוא. התוצאה היא מעגל קסמים בעייתי המזין את עצמו: רמת השכלה נמוכה מבצרת סביבה תעסוקתית שאינה מתמרצת רכישת השכלה. לכן – ובמקביל – מוסדות החינוך וההשכלה בפריפריה הם ברמה נמוכה מכדי לשמש מקפצה להשתלבות בתפקידים נחשקים בשוק הפרטי, במגזר הציבורי או במגרש הפוליטי, ועובדה זו מקשה על תושבי הפריפריה להוביל לפיתוח אזור מגוריהם ולעלייה באיכות חייהם.

בעיה זו הייתה עשויה להיות חמורה פחות בהינתן אפשרויות תחבורה יעילות דיין אל המרכז וממנו. בשל מה שנתפס כיתרונות מסוימים באיכות החיים, הפריפריה עשויה להיות יעד נחשק לפלח האמיד מקרב האוכלוסייה, המקיים אורח חיים של יוממות – קרי עבודה במקום מרוחק ממקום המגורים – אולם תופעה זו אינה נפוצה במדינת ישראל, בין השאר מחמת היעדר אפשרויות תחבורה אטרקטיביות.[13]

לסיכום, בין המרכז לפריפריה בישראל קיימים פערים ניכרים בהכנסות ובהשכלה; הללו נובעים בעיקר מאפשרויות התעסוקה המוגבלות בפריפריה שעיקרן תעשייה מסורתית בלתי־מתגמלת. כתוצאה מכך, סובלת הפריפריה מהגירה שלילית הולכת־וגוברת העומדת כיום על כ־20% – בעיקר של צעירים ושל משכילים[14] – ומחמירה בשל היעדר אפשרויות תחבורה לקיום יוממות במרכז. על פי דו"ח OECD על ישראל לשנת 2018, מקורם של הנתונים השליליים בדו"ח טמון במידה רבה בהיעדר כישורים ההולמים את דרישות שוק העבודה המודרני או בחוסר השכלה, בעיות הנתפסות בשיח הישראלי כקשורות לפריפריה.[15]

נוסיף עוד תקציב למדורה

רבים טוענים כי דווקא כאשר הגיעה אוכלוסייה חדשה למדינת ישראל, אוכלוסייה שהפער בינה לבין האוכלוסייה המקומית היה רב, נדרשה המדינה לסייע בהתאקלמותה; לדעתם, סיוע זה היה אמור להתבטא ביצירת ביטחון כלכלי מינימלי אשר יבטיח לעולים כי יתקיימו בכבוד, וכן בסיפוק חינוך מיטבי לשם צמצום פערי ההשכלה המובְנים בין העולים לבין הוותיקים. לפי טענה זו, החיבור בין ביטחון כלכלי מינימלי לבין השכלה היה מעודד את העולים להשתלב ביתר קלות בקרב הוותיקים, לשפר את איכות חייהם ולהפריח את שממת הפריפריה.

היעדר התערבות מסוג זה, יחד עם ההפניה הכמעט־אוטומטית של העולים אל עיירות הפיתוח מבלי תמיכה נוספת, גרמו לרבים לטעון כי המדינה לא הייתה מעוניינת בשילוב העולים אלא פעלה מתוך מטרה להסלילם לעבודות כפיים, על רקע מעמדי וגזעני. אין בנמצא ראיות של ממש המוכיחות כוונות זדון מודעות – וייתכן שהציפיות לתמיכה מצד המדינה אינן ריאליות בהתחשב במצבה הכלכלי באותן שנים – אך מכל מקום קשה לטעון כי המדינה נהגה באחריות כלפי העולים

החדשים. בשל היסטוריה זו, הדורות הבאים של עולי עיירות הפיתוח מאשימים את המדינה בהזנחתם ובמצוקת הפריפריה. כך התפתחה לאורך השנים רטוריקה של "נחשלות בכוונת מכוון" ושל חובת המדינה לכפר על טעויותיה מהעבר, כמעין חוב שהיא חבה למזרחים ולפריפריה – ביחד ולחוד. לדעתם, חוב היסטורי זה מחייב את המדינה להשקיע בפריפריה עד שייסגר הפער בינה לבין המרכז – פער הנתפס מלאכותי ובר־תיקון. תפיסה זו, בשילוב ההיסטוריה הסוציאליסטית־אטטיסטית הישראלית, היא העומדת מאחורי המדיניות שהתפתחה סביב נושא הפריפריה, מדיניות המתמקדת בהזרמת תקציבים והטבות שונות במטרה לפתור את מצוקות הפריפריה. השיח החלוצי־הֵרואי של יישוב אזורי הסִפר תוך הקרבה עצמית של הפרט, ששרר בתקופת המדינה שבדרך, התחלף בשיח מצוקה דחופה ונחשלות שעל המדינה לפתור בכוח הארנק הלאומי.

מדיניותן של ממשלות ישראל במהלך השנים בנוגע למצוקת הפריפריה הייתה כללית מאוד אבל ברורה ופעלה בשני אפיקים במקביל: (א) תקצוב תוכניות, מימון פרויקטים, הגדרת סעיפי תקציב ייעודיים במשרדים הקיימים והקמת משרד מובחן המופקד על מימוש חלק ניכר מהחלטות הממשלה הנוגעות לנושא; (ב) מתן הטבות מס והטבות אחרות לתושבים ולעסקים, על מנת למנוע אבטלה ולשמר את תעסוקת התושבים. סיוע המיועד לפריפריה ניתן בעיקר לרשויות מקומיות או אזוריות המוגדרות כאזורי עדיפות לאומית, ולאזורים בעלי "רמה פריפריאלית" גבוהה, המחושבת על פי מדד הפריפריאליות של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. ככל שרשות מקבלת דירוג נמוך יותר במדד זה, כך היא זוכה להשקעה ממשלתית גבוהה יותר ולהטבות רבות יותר.[16] אגב כך, יש לומר, נוצר מצב שבו הרשויות מתומרצות לשמור על דירוג נמוך (ואף "להידרדר") בשביל להמשיך לקבל תקצוב ממשלתי, ולהימנע מלשפר את מצבן באופן משמעותי.[17]

בשנת 2005 הוקם "משרד המשנה לראש הממשלה" כדי שישמש קורת גג אחת לטיפול בנחשלות הנגב והגליל; בהמשך שונה שמו ל"משרד לפיתוח הפריפריה, הנגב והגליל". המשרד מופקד על העברת תקציבים לפעולות פיתוח בנגב ובגליל תוך תיאום עם משרדי הממשלה וגופים פרטיים; הוא מופקד גם על פעולות מדיניות של הרשות לפיתוח הנגב והרשות לפיתוח הגליל,[18] זרועותיו האופרטיביות.[19]

לדברי אריאל משעל, מנכ"ל המשרד מאז שנת 2016, המדיניות העיקרית של המשרד היא "צמצום פערים בין הרשויות החלשות לחזקות ובין התושב החזק לתושב החלש. שוויון הזדמנויות לכל אדם, בכל מקום ובכל זמן. כל הפרויקטים וכל התוכניות של המשרד מכוונות ליישום מדיניות זו". בהמשך דבריו באתר הרשמי של המשרד מביע משעל רצון כי "בשלב כלשהו נפסיק לדבר על שוויון הזדמנויות וצמצום פערים ומנת חלקם של כלל תושבי המדינה הזו תהיה זהה, ללא תלות במקום מגוריהם". דברים אלו מתכתבים עם דברי השר אריה דרעי, השר העומד בראשות המשרד, שכתב שם

כי מטרתו היא חיזוק הפריפריה וצמצום הפערים, משום שהללו מקדמים את מדינת ישראל.[20]

תפיסות אלו, נחלתם של אנשי המפתח במשרד לפיתוח הפריפריה, שולטות גם במשרדים אחרים שלהם נגיעה לתחום. במשרד החינוך קודמה בשנים האחרונות תוכנית לצמצום פערים ולקידום שוויון במערכת החינוך. התוכנית נוסדה בתקופתו של השר לשעבר שי פירון, ומטרתה צמצום הפערים בין המרכז לבין הפריפריה באמצעות מודל תקציבי חדש המגביר את התקצוב לבתי הספר ומוסדות החינוך בפריפריה. רציונל התוכנית, כפי שהציג זאת פירון, הוא שיקוף ערכיה הלאומיים של מדינת ישראל הכוללים נתינה מוגברת לחלשים.[21]

גם משרד הבריאות מצהיר – כבר משנת 2010 – כי הוא מקדם את ערך השוויון וצמצום הפערים בבריאות בין המרכז לבין הפריפריה באמצעות הנגשה ותקצוב במטרה להפוך את הנגישות־לבריאות לאחידה.[22] אף שלא ברור בדיוק מהן התוכניות שהמשרד נוקט בפועל למען מימוש ערכים מסוג זה, נראה כי בכירי המשרד מתעקשים לקשט בהם את מדיניותם – כחלק ממס השפתיים לשיח הפריפריה הנדרש ממשרדי הממשלה.

תפיסת העולם של משרדי הממשלה הולמת את זו שמציגות המפלגות הפוליטיות: שיש להשקיע באופן אקטיבי בצמצום האי־שוויון בין הפריפריה למרכז. אולם נשאלת השאלה: באיזו מידה האמצעים הנהוגים כיום מגשימים את מטרותיהם? כפי שנראה מיד, מדיניות ההשקעות התקציביות המיועדות לשיפור מאפיינים שונים בפריפריה כושלת בהשגת יעדיה, ואילו מערך ההטבות וההגנות שנועד לשמור על רמת התעסוקה בפריפריה דווקא מנציח את בעיותיה.

ההשקעה הממשלתית בפריפריה: נתונים, מגמות, כישלון

מנתוני תקציב המשרד לפיתוח הפריפריה, ומניתוח נתוני סעיפי תקציב המיועדים לפריפריה במשרדי ממשלה נוספים, עולה כי בניגוד לטענתם של מפלגות ואקטיביסטים שונים, לא רק שהפריפריה אינה סובלת מאפליה תקציבית אלא שההשקעה הממשלתית בה עולה בהתמדה ובעקביות. בתקציביו של המשרד לפיתוח הפריפריה ישנה עלייה תקציבית לאורך השנים גם מבחינה נומינלית וגם מבחינה ריאלית. מבחינה ריאלית (המשקפת את הנתונים מצד כוח הקנייה בפועל ולפיכך מציגה שינויים בשיעורים נמוכים יותר), בין השנים 2006–2017 התקציב המקורי עלה פי כ־5; אחרי שינויים עלה התקציב פי כ־2.5; והביצוע בפועל של התקציב עלה פי כ־6.3. בהשקעה התקציבית במשרד לפיתוח הפריפריה – לבדו – ישנה אפוא עלייה מובהקת.[23]

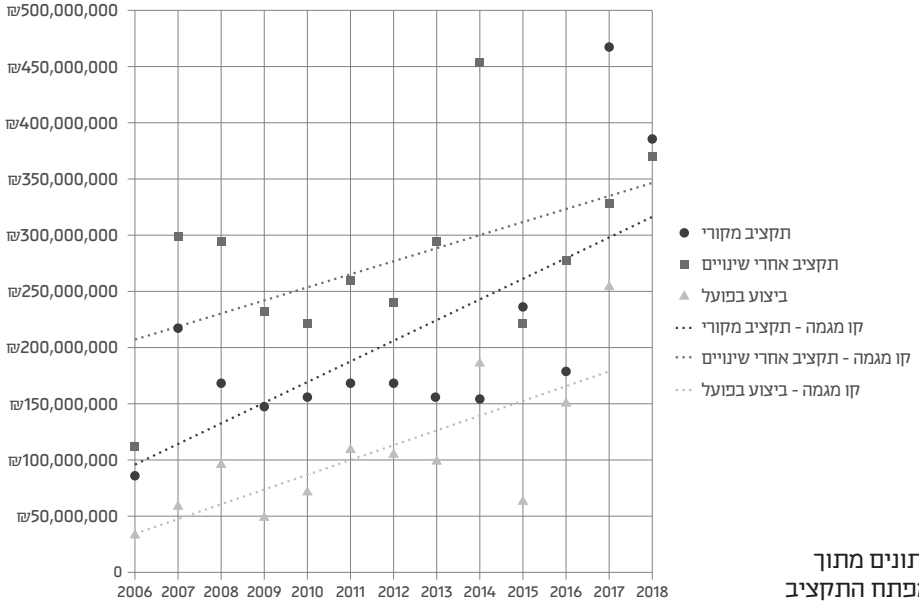
תקציבים נוספים מופנים לפריפריה ממשרד החינוך, ממשרד הבריאות, ממשרד הכלכלה, ממשרד האוצר, ממשרד הפנים ועוד. דוגמאות לכך ניתן למצוא בהחלטות ממשלה שונות, למשל ההחלטה ממארס 2018 בדבר העברת תקציבים מסיבית, סכום של כחצי מיליארד שקלים לקריית־שמונה, שלומי, מטולה וירוחם – ערים הנחשבות לאזורי עדיפות לאומית. רובו של התקציב אינו מגיע כאמור מהמשרד לפיתוח הפריפריה, שתקציבו עומד על 50 מיליארד שקל, אלא ממשרדים אחרים.[24] מכל האמור עולה אפוא כי אף שתקציב המשרד לפיתוח הפריפריה עולה בהתמדה ומעיד על השקעה תקציבית הולכת־וגוברת בתחום, רוב ההשקעה התקציבית בפריפריה מגיע מכלל משרדי הממשלה.

הוא הדין גם לגבי מענקי איזון – מענקים כספיים שנותן משרד הפנים לרשויות מקומיות על מנת להשלים פערים בין הכנסותיהן לבין הוצאותיהן וכדי לאפשר לכל הרשויות להעניק לתושביהן את השירותים הבסיסיים שלהם הן מחויבות על פי חוק. לפי נתוני משרד הפנים והלמ"ס, מחוז צפון קיבל בשנת 2014 מיליארד שקל כמענק איזון, פי עשרה ממחוז תל־אביב שקיבל מעט יותר מ־100 מיליון שקל ונמצא בתחתית הרשימה מבחינת מענקים. למחוז דרום הוענקו 432 מיליון שקל כמענקי איזון, פי שניים פחות ממחוז צפון, אולם פי שניים יותר ממחוז המרכז ופי ארבעה ממחוז תל־אביב. ההשקעה לאזרח ברשויות במחוז צפון במענקי איזון היא 790 שקל; במחוז דרום 380 שקל; ואילו במחוז המרכז היא עומדת על 135 שקל, ובמחוז תל־אביב על 79 שקל.[25] הרשויות המקומיות במחוז צפון ובמחוז דרום מקבלות אפוא את התקציבים הגבוהים ביותר מבחינת מענקי איזון.

אם כן, ההשקעה הממשלתית בפריפריה עולה בעקביות, הן מבחינת תקציביו של המשרד לפיתוח הפריפריה, הן מבחינת השקעה מצד משרדים נוספים המתקצבים את הפריפריה מתוקף החלטות ממשלתיות, הן כהשקעה מוגברת במענקי איזון. ואולם הצלחתה של מדיניות ההשקעה המוגברת מוטלת בספק: מגמת העלייה באי־שוויון אומנם נעצרה, אך הפערים אינם מצטמצמים וההגירה השלילית שממנה סובלת הפריפריה רק מחריפה. למרות הדומיננטיות הברורה של מדיניות ההשקעה הממשלתית במשך עשור וחצי – ואף יותר – הרי שהמידה שבה היא עומדת ביעדיה מוגבלת ביותר.

הסיבות האפשריות לכך רבות. ראשית, כאשר משווים בין סכום תקציב המשרד לפיתוח הפריפריה לבין הביצוע בפועל, מגלים כי בין 2006 ל־2017 – כלומר במשך 11 שנים – הניצול התקציבי העומד על יותר מ־50% התרחש בשנתיים האחרונות בלבד. לא עוד אלא שגם בהן ישנם פערים ניכרים – בין התקציב המיועד לבין התקציב המנוצל בפועל – וככלל ניתן להגיד שיכולות הביצוע של המשרד אינן גבוהות.

השינוי בתקצוב ושימוש בכספי תקציב המשרד לפיתוח הפריפריה, הנגב והגליל בין השנים 2006-2018 (נומינלי)



* נתונים מתוך מפתח התקציב

מעבר לכשל הביצוע, ישנם כשלים נוספים רבים המובְנים במכניזם התקצוב הממשלתי. גוף גדול ומסורבל כמו הממשלה מתקשה לענות על צרכים מיוחדים וספציפיים, בעיקר כשמדובר ביישובים קהילתיים מפוזרים, מצומצמים ושונים זה מזה. למרות התפיסה כי הפריפריה היא מקשה אחת, במחוז צפון ובמחוז דרום קיימים 670 יישובים שונים, המורכבים מאוכלוסיות הטרוגניות שלהן צרכים ייחודיים. באופן זה, פרויקטים רבים – בעיקר בתחומי החינוך והתשתיות – אינם אלא השקעה מבוזבזת משום שההיצע אינו תואם לביקוש. דוגמה טובה לכך היא אחד הגורמים המחריפים את בעיית ההגירה השלילית מהפריפריה: פגמיה של התחבורה הציבורית.

בעיית התחבורה בפריפריה נסקרה בהרחבה בדו"ח מבקר המדינה האחרון מ־2019, המצביע על שורת בעיות בהתנהלות משרד התחבורה. לצד עיכובים אדירים במימוש פרויקטים והחלטות ממשלה, הדו"ח דן בליקויים בתכנון הקשר בין יישובים, בהקמת תחנות ומסלולים או בשינוִיָם ועוד – ליקויים הקשורים לחוסר התאמה לצורכי האזור ולביקוש התושבים.[26] כך, ההשקעה הנרחבת בתשתיות אינה יוצרת יכולת התניידות טובה יותר בפועל, והמחסור בתחבורה ציבורית זמינה ונוחה נותר על כנו.[27]

בעיה זו נוכחת בפעילויות כלל המשרדים, והיא מתחזקת לאור העובדה שמשרדי הממשלה הם גופים ריכוזיים מחד־גיסא (כלומר פועלים בצורה ארצית ולא מקומית)

ומבוזרים מאידך־גיסא (כלומר מנהלים מדיניות משרדית ולא כלל־ממשלתית): הריכוזיות גורמת לאובדן עצמאותן של הרשויות המקומיות שאינן מצליחות להקים פרויקטים המותאמים לצרכים המאובחנים של תושביהן; והביזוריות גורמת לבזבוז משאבים משום שפעמים רבות המשרדים פועלים בניתוק הדדי.[28]

נוסף על האמור, התקציבים שאכן מבוצעים בפועל סובלים לעיתים מניצול לא ראוי של קבוצות אינטרס ומגזרים מובחנים – אף שמטרתם היא התועלת הכללית של תושבי הפריפריה. דוגמה בולטת לכך הן התלונות האחרונות בדבר התנהלותו של השר דרעי במשרד לפיתוח הפריפריה, ולפיהן תקציבי הפריפריה הופנו בעיקר למגזר החרדי: 20% מתקציב הפרויקטים הציבוריים הופנו לבתי כנסת וישיבות; רבע מתקציב אירועי התרבות הגיע לאירועים של חרדים; והתקציב המוקדש למבני דת ליהודים הפך לכפול מהתקציב שהוקצה למבני ציבור למיעוטים.[29] אין לראות בתופעה זו בעיה פרסונלית אלא בעיה מִבנית: העובדה כי מדובר בתקציבים רבים ומפוזרים מתמרצת התנהגות לא ישרה, שחיתות ושגשוג קבוצות אינטרס. נראה אפוא כי ההשקעות הממשלתיות עולות למדינה כסף רב, אולם תועלתן לפריפריה מוטלת בספק.

גם בחזית ההטבות המצב בעייתי. מעבר להטבות המס שפורטו לעיל, המדינה משקיעה בדיור ציבורי ובתעשייה המקומית,[30] בעיקר במסגרת החוק לעידוד השקעות באמצעות הקמת מפעלים ביוזמת המדינה.[31] כפי שראינו לעיל, הגורם העיקרי למצוקת הפריפריה הוא הדומיננטיות של תעסוקה מסורתית בלתי־מתגמלת, התורמת לבעיית החינוך (משום שיש בה כדי תמריץ שלילי לתעסוקה משתלמת) ומחריפה את ההגירה השלילית של בעלי כישורים ויכולות המסוגלים להשתלב בענפי תעסוקה אחרים. חלק ניכר מהטבות המס והמענקים שהממשלה מעבירה לפריפריה מגיע למפעלים וליזמים המבססים את הדומיננטיות של תעשיות מסורתיות רבות באזור; רבות מהן תעשיות הפסדיות שלא היו שורדות ללא הסובסידיות הממשלתיות. מצב זה אומנם מונע אבטלה או מעכב אותה (בטווח הקצר) אולם הוא יוצר שוק מעוות, נטל על הכלכלה המקומית והארצית, ומונע התפתחות של תעשיות אחרות רווחיות התואמות את צורכי התושבים והשוק הארצי. כתוצאה מזה, הפריפריה סובלת משימור תעסוקה בלתי־משתלמת ולפיכך נעדרת פוטנציאל צמיחה. הדבר לא רק משמר את השכר הנמוך והצמצום החומרי, אלא גם תוקע את הצמיחה ואת היוזמה המקומית. מדיניות ההטבות מונעת את קריסתו של מערך התעסוקה הקיים ומגינה על העובדים של היום; אך בטווח הארוך היא משמרת את הבעיות שבשורש מצוקת הפריפריה ומונעת עתיד טוב יותר מילדי העובדים של היום.

על אף כל האמור (וכפי שציינו בראשית המאמר), הפריפריה מראה התקדמות בשלל מדדי שיפור; וישנו אפוא מִתאם – לכל הפחות – בין העלאה תקציבית ומתן הטבות לבין העלאת רמת החיים בפריפריה. אומנם ניתן להסביר התקדמות זו על רקע הצמיחה הכללית במשק הישראלי, אך ייתכן כי מדיניות ההשקעה הממשלתית היא זו שהובילה

לעלייה במדדים שונים (כגון הכנסה ממוצעת ואחוזי השתתפות בשוק העבודה). מעבר לכך, ניתן לטעון כי אלמלא ההשקעה הממשלתית היה המצב בפריפריה גרוע יותר, הפערים עמוקים יותר וההגירה השלילית חריפה יותר. ייתכן אפוא שמדיניות ההשקעה הממשלתית הסוציאל־דמוקרטית לא צלחה בכל הנוגע לצמצום פערים משמעותי ולשדרוג אטרקטיביות הפריפריה, אולם היא זו ששמרה עליה מקריסה.

בהיעדר כלים שיאפשרו לדעת מה היה קורה בפריפריה ללא המדיניות הנהוגה עד כה, קשה מאוד לענות על השאלות הללו; אך מכל מקום ברור – כפי שאמרנו לעיל – כי גם אם לא הכול קורס בפריפריה, הרי צמצום הפערים אינו מושג, והעיוות התוקע את הפריפריה בעבר (מבחינה כלכלית) אינו מראה כל סימני שינוי. לפיכך נשאלת השאלה: האם ישנה מדיניות ציבורית חלופית טובה אשר תוביל לשיפור משמעותי במצב הפריפריה – כשלעצמה וביחס למרכז – ולא רק תצליח לשמור על הפריפריה מפני קריסה?

לסלול שביל זהב בפריפריה

המדיניות הנוכחית בכל הנוגע לחיזוק הפריפריה קשורה בתפיסה סוציאל־דמוקרטית המושלת במידה רבה בעולם המערבי בכלל, ובישראל בפרט, ומגובה בתיאוריה רחבה. העיקרון המנחה של תפיסה זו הוא שמיגור אי־השוויון (ככל האפשר) הוא תפקידה של המדינה, וזאת עליה לעשות באמצעות חלוקה־מחדש של משאבי החברה והשקעה תקציבית מסיבית במגוון פרויקטים, תחומים ואוכלוסיות. תפיסה זו מסכינה עם קיומו של אי־שוויון מסוים, אולם מבקשת לצמצם אותו, במידת האפשר, מטעמים תועלתניים ומוסריים. מבחינה תועלתנית, תפיסה זו סבורה שאי־שוויון גבוה גורם לאי־מימוש פוטנציאל אנושי ומצמצם את הניעות החברתית; אי־שוויון פוגע בכושר ההמצאה, היוזמה והצמיחה הכללית ולפיכך יש למגרו. מעבר לזה, אי־שוויון משמעותי גורם לפגיעה בסולידריות החברתית ובתחושות האחדות הנדרשות לשם קיום קהילה מדינית מתפקדת. מבחינה מוסרית, סבורה תפיסה זו כי אי־שוויון גבוה גורע מאידיאל שוויון ההזדמנויות ובכך יש כדי פגיעה בחֵירות. אליבא דתפיסה זו נדרשת מידה של "חירות חיובית" (דהיינו היכולת של היחיד לפעול) למען מימוש "חירות שלילית" (דהיינו היכולת לפעול בהיעדר כפייה); אך כאשר ישנם פערים רחבים מדי בין בני האדם, לעשירים יש אפשרויות רבות על חשבון העשירים־פחות, ובכך יש כדי לגרוע מיכולתם של האחרונים לפעול למען הגשמתם העצמית.

תפיסה מתחרה, אם כי לא פופולרית, היא התפיסה הליברטריאנית אשר זכתה לנוכחות מסוימת בשיח הישראלי סביב בחירות 2019. התפיסה הליברטריאנית מועידה למדינה תפקיד מצומצם: עליה להשקיע אך ורק בביטחון ובאכיפת חוזים. מודל המדינה הרזה משמעו ממשלה צרה מאוד המספקת מערכת משפט, צבא ומשטרה בלבד, ונותרת שותקת בכל הנוגע לנושאים כגון אי־שוויון, פערים סוציו־אקונומיים והגירה שלילית.

נציג בולט של תפיסה זו היה הפילוסוף היהודי־אמריקני רוברט נוזיק, שהציג אותה בהרחבה בספרו 'אנרכיה, מדינה ואוטופיה'. בספרו מציין נוזיק כי החברה מורכבת "רק מאינדיבידואלים שונים עם חיים אינדיבידואליים משלהם", וכי שימוש באנשים מסוימים בתור אמצעים להשגת רווחתם של אנשים אחרים הוא דבר פסול משום שיחס כזה איננו מכבד את האנושיות של הפרט ואת האינדיבידואליות שלו.[32] לדידו, על המדינה להימנע מכל חלוקה־מחדש של משאבים והיא נדרשת לשמור על שוק חופשי וחף מרגולציה. זהו לדעתו המצב האופטימלי־ביותר הן מצד המוסר הן מצד התועלת, העומדת לשיטתו ביחס ישיר למידת החופש הכלכלי. המדיניות הנגזרת מגישה זו ביחס לפריפריה היא חוסר התערבות, לא בתקצוב ולא במתן הטבות. במצב הנוכחי, כך יטענו הדוגלים בגישה זו, תתרחש דינמיקה שהשוק מוביל אליה באופן טבעי (ומכונה לעיתים "הרס יצירתי"): המערכות הכלכליות הבלתי־מועילות והבלתי־משתלמות ייעלמו מעצמן; בטווח הקצר יישאו במחיר השינויים אינדיבידואלים ספציפיים, שהיתרונות שהם נהנים מהם כעת אינם שלהם בזכות; ובטווח הארוך, בתגובה לצרכים ולאפשרויות הפוטנציאליות האמיתיות, יצמחו מערכות אלטרנטיביות שיזניקו מחדש את הצמיחה האזורית וייטיבו עם כולם.

במצב העניינים בישראל, החשיבה על אימוץ גישה זו ביחס לפריפריה אינה סבירה ואינה ריאלית. יתרה מזאת: לא רק שהיא איננה מתחשבת בהלך הרוח הפופולרי בישראל, הנוטה לתפיסה הסוציאל־דמוקרטית, היא גם בעייתית מבחינה ביצועית ומוסרית: האם בני אדם אשר התבססו עד כה על תמיכה מדינתית יוכלו להמשיך לקיים את עצמם בכבוד? אם לא, האם כה פשוט להקריב אנשים מסוג זה בעבור שגשוג וצמיחה עתידיים־פוטנציאליים? "ההרס היצירתי" במקרה זה אינו רק הרס כי אם חורבן מוחלט.

כמו כן, במדינת ישראל ישנן סיבות פרטיקולריות – ביטחוניות ואסטרטגיות – לתעדף מדיניות שתביא לצמצום הפערים בין המרכז לבין הפריפריה; סיבות המזכירות במידה רבה את הנסיבות שגרמו ליישוב היהודי להעדיף התיישבות פריפריאלית לפני קום המדינה. מבחינה ביטחונית, ישראל נדרשת לשמור על גבולות מיושבים על מנת שיישארו מבוצרים ומובהקים. מבחינה אסטרטגית רחבה יותר, נדרשת ישראל לשמור על יישוב כלל המרחבים שבשטחה ולהבטיח בהם נוכחות יהודית משמעותית כדי לשמור על יתרון לנוכח דרישות בינלאומיות ומקומיות לנסיגה ישראלית משטחים שונים וניסיונות הנדסה־מחדש במסגרת פתרון הסכסוך הישראלי–פלסטיני. ההגירה השלילית, הנובעת מהפערים הניכרים בין הפריפריה לבין המרכז, מסוכנת לחזון הציוני באופן המצדיק התערבות מדינתית לצמצום הפערים הללו או לפחות להפיכת הפריפריה לאטרקטיבית עד כדי תמרוץ הגירה חיובית אליה.

המדיניות הסוציאל־דמוקרטית כושלת במאמציה לקדם את הפריפריה, והגישה הליברטריאנית אינה חלופה מתקבלת על הדעת; ברצוני להציע אפוא גישה שלישית,

שמרנית, בנוגע לתפקיד המדינה והמדיניות הציבורית שזו יכולה להציע. גישתי עשויה להיות אלטרנטיבה מועילה, ובמידה רבה גם מעין דרך אמצע בין שתי הגישות הנזכרות.

הנטייה השמרנית מוצאת אמת והיגיון בהנחות מסוימות של הגישה הסוציאל־דמוקרטית: אי־שוויון גדול מדי עשוי לפגוע בצמיחה חברתית וביכולת הפרט לממש את עצמו. אולם, השגת שוויון כמעט מוחלט בין אנשים, אוכלוסיות ואזורים, לא רק שאיננה בהכרח ראויה, היא בהכרח איננה אפשרית. נוסף על כך, אף שאין לצמצם את תפקיד המדינה לכדי "שומר לילה" העוסק בביטחון ואכיפת התקשרויות בלבד, תפקיד המדינה הראוי ודאי צנוע בהרבה מחתירה למיגור אי־שוויון, ומידת התערבותה בחיי הפרט ודאי אינה יכולה להיות כה פולשנית – עד להפקעה וחלוקה־מחדש של המשאבים בעבור כל מטרה הנדמית נכונה בעיני שלטון מזדמן – משום שהמדינה אינה יכולה לדעת מהו אושרו של הפרט או של החברה וכיצד אפשר להשיגם. מסקנה זו נובעת מהנחת היסוד השמרנית בדבר הבורות האנושית, או במילים אחרות מצניעות אפיסטמולוגית.

מייצג בולט של עמדה זו הוא פרידריך האייק, זוכה פרס נובל לכלכלה, אשר את משנתו בדבר זכות חירויות הפרט וצמצום התערבות המדינה בכלכלה שטח בספריו 'הדרך לשעבוד' ו'חוקת החירות'. ב'חוקת החירות' הסביר האייק כי עולמנו מורכב מכדי שאדם פלוני או קבוצת אנשים יוכלו להכירו ולמשול בו בצורה שתוביל לתועלת ולא לאסון, בין היתר משום שאין מקום אחד ויחיד שבו שוכן כל הידע האנושי.[33] לפיכך, כדי למרב את התועלת החברתית והפרטית, יש לאפשר לבריות להיות חופשיות ולקיים מוסדות חברתיים ומדינתיים שיאפשרו חופש זה. במילותיו של האייק: "כל מוסדות החופש הם בגדר הסתגלות לעובדת היסוד של הבורות".[34] הידע הנצבר ומאמצי הבנייה־מלמטה, מצד כמות גדולה של שחקנים חופשיים, מובילים לתוצאות אופטימליות (ברמה המקומית והכללית) הרבה יותר מאשר ניסיונות ההנדסה־מלמעלה של קבוצה מצומצמת של שחקנים – אפילו הם "מומחים" – כפי שמלמדת בעיית חוסר ההתאמה העולה שוב ושוב בין הכלים המוצעים לפתרון מצוקת הפריפריה לבין הצרכים בשטח.

הנחת יסוד נוספת המחזקת מסקנה זו היא ההכרה בפגמי הטבע האנושי. הגישה השמרנית טוענת כי ההנחה הסוציאל־דמוקרטית שלפיה למושלים המופקדים על חלוקה־מחדש של משאבי החברה ישנן כוונות ומעלות טובות, ועל כן יש לצפות שהמדיניות תגיע לכדי ביצוע מיטיב ויעיל, אינה עומדת במבחן המציאות. כפי שראינו לעיל, מדיניות שיש בה פתחים לניצול, סביר שתנוצל; הקצאה של תקציב אינה שוות ערך לביצועו; וגם כאשר התקציב מומש אין כל ערובה לכך שהוא ישיג את מטרתו.

בהמשך לשתי הנחות יסוד אלו – הבורות האנושית ופגמי הטבע האנושי – מסקנתם של שמרנים היא שעל הממשלה לקדם **מדיניות צנועה**. צניעות זו מתבטאת בכך שהמדיניות הציבורית מחפשת שינוי ושיפור מקומי, הדרגתי ומבוסס־ניסוי־וטעייה;

וזאת משום ששינוי אינקרמנטלי־הדרגתי מעניק למקבלי ההחלטות הזדמנות מספקת להפקת לקחים וכן יכולות למידה ושליטה־במתרחש באופן המשפר את אחוזי הצלחת המדיניות.[35] מדיניות ציבורית שמרנית תעדיף מהלכים פרקטיים צנועים המותאמים להוויה המקומית הקונקרטית, במקום רפורמות רדיקליות ורחבות היקף הנובעות מעקרונות צדק מופשטים.

לצד זאת, השמרנות איננה מתעסקת בפרקטיקה בלבד ויש לה נדבך מוסרי, המתחשב גם בסוגיות חברתיות ולאומיות כלליות ולא רק בשיקולים הנוגעים לפרט. בניגוד לתפיסה הליברטריאנית, הנחת המוצא הנורמטיבית השמרנית היא שלעיתים דרושה הפרה של חירות כדי שרוב חברי הקהיליה המדינית יהיו חופשיים באופן אפקטיבי ועל מנת להבטיח שהטוב הגלום בחברה האזרחית לא יימנע מפרטים החברים בה. לכן, לעיתים יש לגבות מיסים, לחוקק איסורים וחובות, ולספק לאוכלוסיות חלשות מערכת חינוך, בריאות ורווחה באמצעות המדינה; כל זאת כדי לאפשר חברה חופשית ומוסרית־יותר.

לעומת הגישה הסוציאל־דמוקרטית, המרחיבה את פרשנותה לגבי התערבות הממשלה ברווחת האזרחים באופן שפוגע בחירותם; ולעומת הגישה הליברטריאנית, העומדת בשתיקה נוכח הצורך בעזרה מאורגנת לחלקים מהציבור – הרי שהגישה השמרנית מציעה מדיניות ציבורית השומרת על איפוק, צניעות ומקומיות, ולצד זאת מבטיחה מינימום קיומי לאזרחי המדינה. בלשונו של האייק: "אין כל מניעה שבחברה שהגיעה לאותה רמה כללית של עושר שהושגה בחברה שלנו ... אפשר להבטיח לכל אדם מינימום של מזון, מחסה ומלבוש בסיסיים, שיספיקו לשמירה על הבריאות ועל כושר העבודה".[36]

יתרונה הבולט של הגישה השמרנית הוא אפוא השילוב בין היעיל לבין הראוי; כלומר הגישה השמרנית דוגלת במדיניות ציבורית המשלבת פרקטיות ותועלתנות ושמירה על מידות טובות ואמות מידה מוסריות, תוך הימנעות מעקרונות קשיחים או ממדיניות מחייבת.[37] הלך רוח זה הוא הדרוש לנו אם ברצוננו למצוא פתרון הולם למצוקה המסוימת של הפריפריה הישראלית.

לחלום בקטן, להצליח בגדול

אימוץ מדיניות ציבורית שמרנית דורש תחילה שינוי בטרמינולוגיה: התערבות ממשלתית אינה יכולה לפתור את כל מצוקות הפריפריה; שוויון בין האזורים השונים אינו מן האפשר; והטבה בחיי האזרחים עשויה להתרחש רק בהדרגה. במקום "חיסול אי־השוויון", נדרשת הממשלה להגדיר מטרות לאומיות לצד מטרות חברתיות, תוך רפורמות הדרגתיות המתבססות כאמור על ניסוי וטעייה.

הצעד הראשון שהממשלה יכולה לעשות הוא הגדרה צנועה יותר של מדיניותה: שיפור האטרקטיביות של הפריפריה באופן שיעודד אזרחים להתגורר באזורים אלה

באמצעות יצירת התנאים לצמיחה אזורית. תנאים אלה לא ייווצרו – כך מלמד הניסיון – מהשקעה כספית אלא דווקא משחרור השוק ומהעברת שרביט הצמיחה הכלכלית אל האזרחים. על המדינה להגן על זכויות הפרט, לשמור על עסקאות בטוחות ולאפשר לאזרחים לפעול במרחב כלכלי פתוח בהיעדר מדיניות פרוטקציוניסטית המשמרת אומנם אחוזי אבטלה נמוכים אולם לפחות באותה מידה משמרת תעסוקה לא־יצרנית, לא־רלבנטית ולא־משתלמת.

אומנם, נסיגה ממדיניות תקצוב פרוטקציוניסטית עלולה לגרור גלי אבטלה, מצוקה כלכלית, הגברת העוני והתרחבות הפערים הכלכליים בטווח הקצר – ולא נכון להתעלם מכך – ולפיכך נדרשת המדינה להפנות חלק ניכר ממשאביה מתקצוב תוכניות ומיזמים אל סיפוק רשת ביטחון בסיסית ההולמת את העושר היחסי של היחידה המדינית בכללותה.

לשם כך, על המדינה להגדיר מדדים גמישים, מקומיים ובהירים לגבי איכות החיים המינימלית הראויה, ואת אופן התקצוב הנכון שיסייע למי שייפגעו בטווח הקצר משחרור השוק בפריפריה. מדובר באתגר לא־פשוט משום שהוא דורש חשיבה מתודולוגית ומדינית מחודשת. מדדי העוני שאנו מורגלים בהם – ובכללם מדדי ה־OECD – אינם משקפים את כוח הקנייה הריאלי בשוק המקומי ואת היחסים המהותיים בין האזרחים לבין ההון.[38] על המדינה להגדיר עוני יחסי בהתאם למדדים המתאימים למשק שלה, במקביל להגדרת קו עוני אבסולוטי, ומתוך כך להגדיר סף מינימום בהתאם לעושר המשק כולו.

לצד פתיחת השוק והגדרת רשת ביטחון מינימלית, נדרשת המדינה לעודד ביזור ביצועי. במצב העניינים הנוכחי המדינה אינה מעניקה סמכויות רבות לרשויות המקומיות, ואף מגדירה בשבילן את מושא ההוצאה של תקציביהן. הפסקה פתאומית של התקצוב הממשלתי איננה אפשרית כמובן, ולכן הפתרון הוא צמצום תקציבי תוך כדי הענקת תקציב פתוח; דהיינו, תקציב שהרשויות המקומיות יכולות לנצל בהתאם לשיקול דעתן על פי ההנחה כי הקהילה המקומית נוטה לדעת טוב יותר מה הם צרכיה. חלק מהרשויות תבחרנה להשקיע בעיקר בחינוך, חלק בעיקר בתשתיות וחלק בעיקר בפיתוח תעשייתי. הפריפריה איננה מקשה אחת, וישנו הבדל עצום במאפיינים כגון קרבה למרכז, אופי האוכלוסייה המקומית (מבחינה מגזרית ודתית) וכמובן חוזק כלכלי וקהילתי. לפיכך, רק העברת סמכויות לרשויות המקומיות תוכל להבטיח את האופן המיטבי ביותר של פיתוח יישוב מסוים. חשוב להכיר בכך שפתרון זה אינו מבטיח ניצול יעיל וראוי של תקציבי הממשלה, וכי הדבר תלוי במידה רבה במערכת התמריצים האישית ובמידותיהם של העומדים בראש הרשויות ובראש ארגוני חברה אזרחית. אחת הדרכים להתמודד עם הבעיה היא הענקה של תקציבים מצומצמים באופן יחסי, כך שניצול פרסונלי של הכספים יהיה ברור יותר לתושבים המקומיים ולרגולטורים בממשלה. אכן, מדובר במתן תרופה חלקית בלבד.

יחד עם זאת, בהקשר הישראלי, אין המדינה יכולה לסגת לחלוטין מיוזמה ממשלתית. פיתוח תשתיות תחבורה ושדרוג המערכת החינוכית עודם תחומים שהמדינה מופקדת עליהם. אולם במקום יוזמות יומרניות, על המדינה לעשות רפורמות מקומיות בשיתוף אנשי מפתח אזוריים וחברות פרטיות; וזאת תוך פיתוח מדדי הצלחה, שיפור והתייעלות הבוחנים את המצב של הפריפריה – כשלעצמה וביחס למרכז. כבר היום קיימים פרויקטים אזרחיים בהנהגת פוליטיקאים בהווה או בדימוס כמו 'ישראל צומחת' של ניר ברקת ו'יוזמה לאומית' של אראל מרגלית, המבקשים לייסד בפריפריה תעשיות מתחוכמות על פי יתרונותיו היחסיים של כל אזור. ראוי שמגמה זו תגבר, כחלק מהמגמה של האצלת הסמכות והאחריות לידי הרשויות המקומיות והחברה האזרחית.[39]

במידה שהמדינה לא תעמוד ביעדים אלה והפריפריה תמשיך לסבול מהגירה שלילית, יהיה מקום לבחון – משיקולים אסטרטגיים וביטחוניים – מתן תמריצים כלכליים למהגרים אל הפריפריה. קודם לכן יכולה המדינה לשקול העברת מוסדות מדינתיים (כגון משרדי ממשלה, מכוני מחקר מדינתיים ותעשייה מולאמת) אל הפריפריה, וכן להשקיע תקציבים בפיתוח תשתיות תחבורה.

אם זו אגדה, נסו לרצות משהו אחר

העברת השרביט ליוזמה כלכלית ואזרחית פרטית עלולה להיתקל בהתנגדות ציבורית משמעותית. התפיסה כי המדינה היא האחראית למצוקת הפריפריה מושרשת בציבור הישראלי. כמו כן, אף אם המעבר למדיניות החדשה יהיה הדרגתי, מן הנמנע שהוא לא יגרור שינויים בתעסוקה המקומית, בהכנסה הממוצעת וביכולת התושבים להשתלב בשוק העבודה; אפשר גם שרשת הביטחון הבסיסית לא תהיה מספקת ושאיכות חייהם של אזרחים מסוימים תיפגע במידה ניכרת. עם כל הקושי הטמון בשינויים אלה, כדי להעלות את האטרקטיביות של הפריפריה בטווח הארוך, חייבת המדינה לנקוט צעדים אלה – כאמור לצד ניסיון למזער ככל הניתן את המצוקה שתיגרם בעקבותיהם. אין דרך אחרת לשבור את מעגל הקסמים המעיב על עתיד הדורות הבאים של תושבי הפריפריה.

מצבה הירוד של הפריפריה הישראלית אינו גזירת גורל. ברחבי העולם – ואף במקומות נקודתיים בארץ – האזורים הפריפריאליים הם אזורים נחשקים, המועדפים על פני המרכזים הכלכליים ההומים והיקרים. אין סיבה מהותית שזו לא תהיה מנת חלקה של הפריפריה הישראלית, אולם לשם כך עלינו להשתחרר מהחלום הגדול של מיגור אי־השוויון ולאמץ חלומות מציאותיים יותר. לשם כך דרוש שינוי משמעותי מקו המדיניות שנהג עד כה, שינוי אשר כרוכים בו מחירים וסיכון מסוים. החברה הישראלית נדרשת להסכים לשינויים אלה, ועל מקבלי ההחלטות לגלות אומץ לב ואחריות כלפי תושבי הפריפריה בפרט, וכלפי האינטרס הישראלי בכלל, אם אנו חפצים שהפלא הנקרא מדינת ישראל יתמיד ויאיר לכלל אזרחי המדינה ולא ילך ויצטמצם אל בין חדרה לגדרה.

1. דרור מרמור, "נתניהו מבטל את הפריפריה", **גלובס**, 14.11.2016.
2. לסקירה תמציתית ראו זאב צחור, "יחסי מרכז–פריפריה", שרה אהרוני ומאיר אהרוני (עורכים), **ישראל 2000**, כפר־סבא: מקסם, תש"ס.
3. ראו עמירם ברקת, "מדוע ההכנסה של העובד יורדת ככל שמתרחקים מתל אביב?", **גלובס**, 13.5.2016. חלק מהמחקרים משתמשים בחלוקות מעט שונות ובתתי־חלוקה לאזורים "פריפריאליים מאוד" לעומת "פריפריאליים", ו"מרכזיים מאוד" לעומת "מרכזיים", אולם לצורך מטרותיו של מאמר זה די לנו בחלוקה הגסה. כמו כן, במאמר זה לא נעסוק באזורים החצי־פריפריאליים – סוגיה בפני עצמה – שרמת החיים בהם נחשבת לבינונית ביחס למרכז, ולהם מאפיינים מיוחדים, בין היתר משום שהם קרובים לשני מרכזים עירוניים: ירושלים וחיפה.
4. *OECD (2019), Society at a Glance 2019: OECD Social Indicators*, Paris: OECD Publishing, p. 99.
5. *Ibid*, p. 101.
6. מירי אנדבלד ואחרים, **ממדי העוני והפערים החברתיים: דוח שנתי, 2016**, ירושלים: המוסד לביטוח לאומי, תשע"ח, עמ' 22. עם זאת, העוני החמור ביותר נמצא דווקא במחוז ירושלים הנחשב לחצי־פריפריה, ובו 38.4% מכלל המשפחות נחשבות לעניות.
7. **בנק ישראל: דין וחשבון 2013**, ירושלים: בנק ישראל, תשע"ד, עמ' 211–212; אדריאן פילוט, "בנק ישראל: הפערים בין המרכז לפריפריה זינקו ב־84%", **גלובס**, 3.3.2014.
8. בנק ישראל, **דין וחשבון 2015**, ירושלים: בנק ישראל, תשע"ו, עמ' 186.
9. שם.
10. ראו לעיל הערה 7.
11. ראו לעיל הערה 3.
12. משה גלנץ, "להביא את הפריפריה למרכז", *ynet*, 15.9.2016.
13. ראו חיים בלייך, **הלוך ושוב: דפוסי הגעה לעבודה (יוֹמְמוּת) בישראל**, ירושלים: מרכז טאוב, תשע"ט.
14. עמרי זרחוביץ', "בפריפריה לא חושבים שכניסת אוכלוסיות חזקות תעזור למצבה", **גלובס**, 13.8.2018.
15. *OECD Economic Surveys: Israel 2018*, Paris: OECD Publishing, pp. 79–86.
16. ראו **מדד פריפריאליות של יישובים ושל רשויות מקומיות, 2015** (פרסום מס' 1732), ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2019. מדד הפריפריאליות מחושב על ידי מיקומה של רשות מקומית ביחס למרכזי פעילות כלכלית, ובוחן מדד נגישות פוטנציאלית (המתחשב בגודל אוכלוסיית הרשות המקומית ובמרחקה מרשויות אחרות) ואת קרבת הרשות למחוז תל־אביב. המדד מחלק את היישובים לעשרה אשכולות לא שווים; אשכול 1 מייצג את הרשויות הפריפריאליות־ביותר. נוסף על מדד זה, ישנו גם מושג "פריפריה חברתית", כלומר יישובים אשר רמת הנחשלות בהם גבוהה במיוחד בלי קשר למיקומם הגיאוגרפי. לעיתים, החלטות תקציביות והשקעות ממשלתיות מפרידות בין פריפריה גיאוגרפית לבין פריפריה חברתית, ולעיתים הן מתייחסות לשתיהן בתור "פריפריה כללית". אולם הפריפריה החברתית לא שכיחה, וישנה הלימה בולטת בין נחשלות יחסית לבין מיקום גיאוגרפי.
17. ראו עמית תומר, "עניי עירך משתלמים: הפרדוקס של הדירוג החברתי־כלכלי: כשהמצב של התושבים משתפר, המצב של העירייה מתדרדר", **כאן**, 5.3.2017. כפי שתואר בכתבה, ואף נודע בציבור, ניר ברקת, לשעבר ראש עיריית ירושלים, התגאה בירידה בדירוג הכלכלי־חברתי של העיר והגדירה כהישג בשל המענק הכספי הכרוך בכך.
18. תפקידיה העיקריים של הרשות לפיתוח הנגב הם: ייזום תוכניות לעידוד יזמות ופעילות לפיתוח כלכלי וחברתי של הנגב; תיאום בין משרדי הממשלה וגופים הפועלים לפיתוח הנגב; ייזום מחקרים ואספקת מידע בנוגע ליזמות ופעילות בנגב. תפקידיה העיקריים של הרשות לפיתוח הגליל הם: קידום פעילות לפיתוח כלכלי, חברתי ומדעי־טכנולוגי של הגליל; תיאום בין משרדי הממשלה והגופים הפועלים לפיתוחו של הגליל; ייזום מחקרים ואספקת מידע בנוגע ליזמות כלכלית בגליל.
19. המשרד מתמקד בכמה זירות. ביניהן: זירה תקציבית הכוללת הענקת מענקים והטבות לעיריות ברשויות המקומיות, סבסוד פעילות בנייה, ופיתוח תשתיות והקמתן; זירת התיישבות הכוללת עידוד התיישבות ומגורים באמצעות סובסידיות והטבות מס; זירה חינוכית הכוללת פיתוח מערכת חינוך והשכלה איכותית, מתן הטבות למורים ולאנשי חינוך העוברים לפריפריה (מעבר לתקציבי הפריפריה של משרד החינוך), הקמת מוסדות השכלה גבוהה ועידוד סטודנטים ללימודים בהם; זירת תעסוקה ועסקים הכוללת אספקת מקורות תעסוקה אפשריים בפריפריה, עידוד ועזרה לעסקים קטנים, תמריצים למשקיעים והגנה על תעשיות מקומיות. כמו כן, המשרד דואג לתיירות, תרבות ורווחה בעבור תושבי הפריפריה.

20. דבריו של משעל ושל השר דרעי מופיעים בדפי ה"אודות" של אתר האינטרנט של המשרד לפיתוח הפריפריה, הנגב, והגליל (בעמוד "דבר המנכ"ל"/"דבר השר", בהתאמה).

21. **דו"ח הצוות הבין־משרדי לצמצום פערים בתקצוב מערכת החינוך**, ירושלים: משרד החינוך, תשע"ד.

22. אמה אברבוך ושלומית אבני, **אי־שוויון בבריאות וההתמודדות עמו: 2015**, ירושלים: משרד הבריאות (מינהל תכנון אסטרטגי וכלכלי), תשע"ו.

23. כדי לסבר את האוזן נציין כי בתקופה המקבילה גדל תקציב משרד הביטחון פי 1.3 / 1 / 1.03 (מתוכנן / אחרי שינויים / ביצוע בפועל, בהתאמה); תקציב משרד החינוך גדל פי 2 / 2.2 / 2.2; ותקציב משרד הבריאות גדל פי 2.2 / 2.1 / 2.1. הבדל בולט נוסף העולה מנתונים אלה הוא היחס בין התקציב המתוכנן אחרי שינויים לבין הביצוע בפועל: במשרדים אלה, הביצוע בפועל – כסך מתוך המתוכנן – גבוה מאוד, בניגוד למשרד לפיתוח הפריפריה שאחוזי הביצוע שלו נמוכים מאוד, וראו להלן.

24. "הודעת הדוברות: הממשלה אישרה החלטות לחיזוק הפריפריה: כחצי מיליארד ש"ח יועברו ליישובים קריית־שמונה, שלומי, מטולה וירוחם", **משרד ראש הממשלה**, 15.4.2018 (זמין במרשתת). בין המשרדים המתקצבים: משרד הפנים, משרד הכלכלה והתעשייה, משרד הבינוי והשיכון, משרד החינוך, משרד הביטחון, משרד החקלאות ופיתוח הכפר ומשרד התחבורה. לבד מההשקעה התקציבית זכו הללו גם בהטבות שונות מעבר לתקציבים (למשל זיכוי ממס בגובה 7% עד 20% עד לתקרת הכנסה).

25. מירב מורן, "מדינת ישראל שופכת מיליארדים בפריפריה – וקוצרת קיפוח", **גלובס**, 13.11.2016. חשוב לציין כי השוואה זו איננה תקפה בנוגע להשקעות בחינוך ובבריאות, משום שתקציב מחוז תל־אביב ומחוז מרכז גבוהים יותר מתקציב הפריפריה בתחומים אלה; וזאת כיוון שבמחוזות המרכז ישנה אוכלוסייה רבה יותר וממילא יש מגוון רחב יותר של מוסדות חינוך והשכלה גבוהה.

26. **דוח ביקורת מיוחד: משבר התחבורה הציבורית**, ירושלים: משרד מבקר המדינה, תשע"ט.

27. שם. ראו גם מאמרו של יהודה פואה, "בשורה לתחבורה: לצאת מהקווים ביישובים הקטנים", **השילוח** 16 (תש"ף), עמ' 109–121.

28. בעיה זו נידונה בהרחבה במאמרו של אלעד מלכא, "לקראת משילות מקומית", **השילוח** 12 (תשע"ט), עמ' 63–80; וכן במאמרו של תום זיו, "על דעת המקומי: הדרך לחירות מתחילה בביזור", **השילוח** 16 (תש"ף), עמ' 89–108.

29. שחר אילן, "כך הפך המשרד לפיתוח הפריפריה לקופה הקטנה של דרעי", **כלכליסט**, 10.2.2019.

30. אורי חודי, "מי יבוא לפריפריה? כישלון נוסף למכרז מחיר למשתכן באופקים", **גלובס**, 16.5.2018.

31. אדריאן פילוט, "כמה מפעלים חדשים באמת קמו בפריפריה", **כלכליסט**, 14.5.2018.

32. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New-York: Basic Books, 2013, p. 33.

33. פרידריך האייק, **חוקת החירות**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2013, עמ' 28.

34. שם, עמ' 33.

35. P. Wallach and J. Myer, "The Conservative Governing Disposition", *National Affairs*, 39, (2014), pp. 124–144.

36. פרידריך האייק, **הדרך לשעבוד**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 1996, עמ' 86.

37. להרחבה בנוגע לתפיסה השמרנית ולגישת המדיניות הנובעת ממנה, ראו אצל Wallach and Myer, "The Conservative Governing Disposition"; וראו גם מאמרו של אלון שלו, "שמרנות: הדרך לטוב האפשרי", **השילוח**, 14 (תשע"ט), עמ' 33–42.

38. להרחבה ראו מאמרו של עמיעד כהן, "האומנם שליש מילדי ישראל עניים?", **השילוח**, 9 (תשע"ח), עמ' 37–52.

39. דוגמאות אלו עשויות גם להמחיש את היתרון שבהעברת היוזמה, התכנון והביצוע לגורמים תת־ממשלתיים. בשנים האחרונות יזמה הממשלה שורה של פרויקטים, דוגמת הקמת חוות היי־טק בעפולה, עמק הירדן ובאר־שבע. מידת הצלחתם של פרוייקטים אלו טרם ידועה, אך כבר כעת יש סימנים לכך שהם אינן נושאים פרי במידה משביעת רצון והצלחתם מוטלת בספק. זאת בין השאר בשל תלות במיזמי ממשלה אחרים, דוגמת העברת בסיסי צה"ל הטכנולוגיים לדרום, בשכנות להאב ההייטק בבאר שבע, המתעכבת זמן רב. תכנית הפיתוח בבאר שבע נבנתה סביב המעבר של בסיסי צה"ל, והעיכובים הרבים בביצוע מהלך זה מעמידים את הפרוייקט כולו בספק. ראה למשל עמרי זרחוביץ', "הבשורה של עיר ההיי־טק בבאר שבע תקועה: 'מפסידים כסף בכל יום שבו צה"ל לא עובר לדרום'", **דה מארקר**, 27.11.2017.

דביר שוורץ

משק עברי בריא: הקפיטליזם החלוצי של לבונטין

זלמן דוד לבונטין, חלוץ האגודות השיתופיות בארץ ישראל ומנהל המוסד שהזרים את החמצן הפיננסי לבניינה, ניהל מאבק מתסכל להשתתת המפעל הציוני על אחריות כלכלית ועל יוזמה פרטית ולא על שנוררות. כיום, אחרי ההכרה המאוחרת בצדקת דרכו, הגיע הזמן להכיר גם אותו

א.

בוקר אחד, מספר שלום עליכם, הגיעה לעיירה כתריאליבקה ידיעה מרעישה: בנק חדש הוקם בלונדון העיר הגדולה, ולא סתם בנק – בנק יהודי! מי היה מאמין! בבת אחת קפצה העיירה המנומנמת על רגליה; עד אותו יום תושביה הסתכלו על הציונות בעין עקומה, אבל בנק זה כבר סיפור אחר. בנק זה עסק של ממש, ואם הציונים הקימו לעצמם בנק אולי בכל זאת יש בהם משהו.

לא עבר זמן רב והקהילה הנלהבת החליטה לקנות אחת ממניות הבנק היהודי החדש. אספות נאספו, נאומים ננאמו, פרוטה הצטרפה לפרוטה ובסופו של דבר הכסף נשלח ביראת קודש אל הסניף המרכזי. אחרי תשעה חודשים מורטי עצבים, כאשר המניה המיוחלת הגיעה סוף סוף לעיירה, התרגשותם של הכתריאלים לא ידעה גבול:

> שעה ארוכה זנו הציוניים הכתריאלים את עיניהם במניה היהודית של הבנק היהודי, תחילה הסתכלו בה בדומיה ונאנחו, ואחר כך השמיע כל אחד את דברו לפי דרכו. פניהם נתלהבו והבריקו, כאילו נגה עליהם אור חדש, וליבם חם בקרבם מתוך חמימות מופלאה, כמי שגלה בנעוריו משולחן אביו והתגלגל בנכר, ערג כל ימיו ממרחקים אל ביתו ואל קן מולדתו ונפשו כלתה לשמועה משם, ופתאום הגיעה לו בשורה טובה מפינת חמדתו העזובה, וליבו מתמלא שמחה ותוגה גם יחד, והוא מתאווה גם לרקד וגם לבכות מרוב רגשותיו.[1]

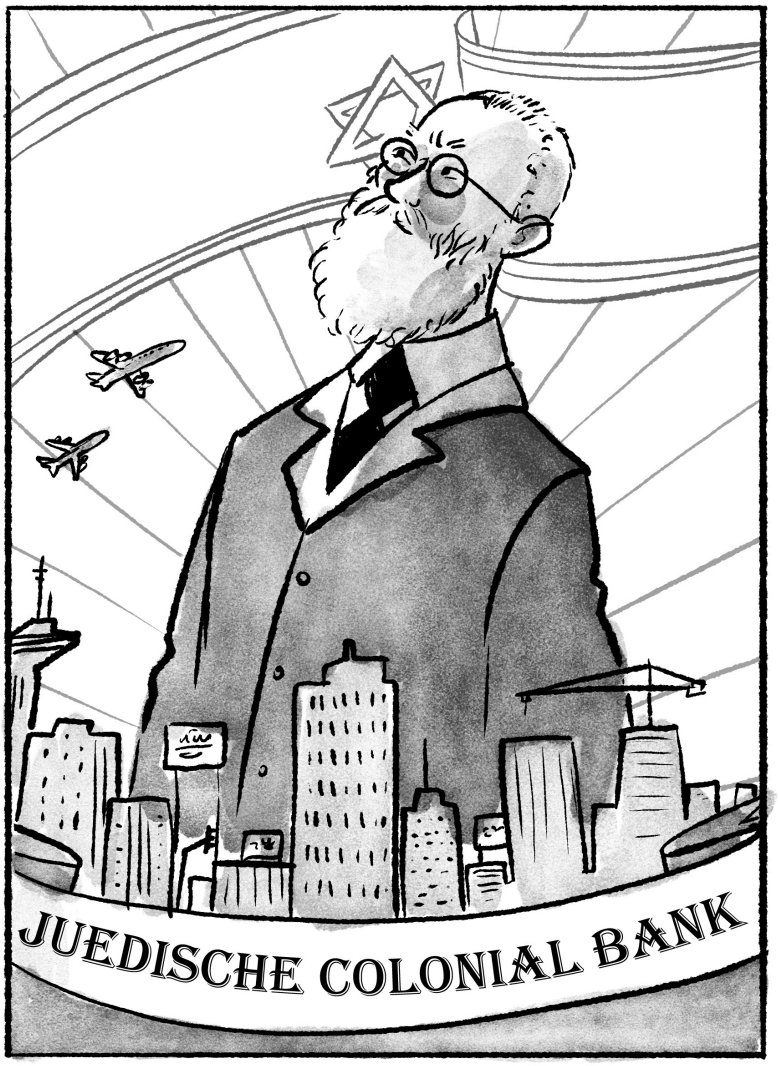
כתריאליבקה, העיירה שהפכה לאחד מסמלי הקיום היהודי בגלות, אומנם הייתה פרי דמיונו של שלום עליכם אבל הסיפור שהתרחש בה מציאותי למדי; בגרסאות שונות הוא קרה בלא מעט עיירות יהודיות במזרח אירופה של סוף המאה ה־19. שמו הרשמי של הבנק המדובר היה "הבנק הקולוניאלי היהודי" (להלן יק"ב).[2] על הקמתו הוחלט בקונגרס הציוני השני מתוך מטרה לספק את האמצעים הכלכליים לפעילות התנועה שזה עתה קמה.

בנימין זאב הרצל עמד מאחורי הקמת יק"ב וייחס לו חשיבות עליונה. במאמר שפרסם בנובמבר 1897, מיד לאחר הקונגרס הציוני הראשון, כתב הרצל שבדיוק כשם "שהקונגרס שימש מבחן רעיוני לקיומה של האומה היהודית, כך תשמש הגשמתו של הבאנק להתיישבות אחד מן המבחנים החומריים לכך".[3] שנה וחצי מאוחר יותר, משהחלו מניותיו של הבנק להימכר, כתב הרצל שהירתמות הציבור היהודי להצלחת הבנק כמוה כ"שאלת חיים של הציונות! דבר זה צריך לזכור כל אחד, בכל מקום שהוא נמצא, ובכל כובד הראש. האם אנחנו בעלי הזיה, מוחות מעורפלים, פטפטנים, או רוצים אנחנו להוכיח את עצמנו כלוחמים מעשיים ויודעי מטרה למען עניין גדול מאד?"[4]

האדם שהרצל הפקיד לנהל את הבנק ולתת תשובה לשאלת החיים הזאת, היה זלמן דוד לבונטין. כגורלם של פורצי דרך רבים, גם שמו של לבונטין כמעט נעלם מדברי הימים: את כתביו קשה להשיג, בודדים המאמרים שנכתבו על הגותו, ואת הרחובות הנקראים על שמו אפשר לספור על כף יד קטועת אצבעות. זהו עוול היסטורי ממדרגה ראשונה; לבונטין הוא דמות מופת ציונית, איש רב־השראה שניחן בכישרון מעשי יוצא מגדר הרגיל והיה גורם מכריע בשנים המעצבות של חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל.

בצעירותו היה לבונטין מהכוחות שהניעו את העלייה החלוצית הראשונה לישראל ועמד בראש מקימי המושבה ראשון לציון, אך עיקר חשיבותו ההיסטורית נעוצה בתפיסתו הכלכלית הייחודית שהתממשה בפעילות הבנק שעמד בראשו. במקום התבססות על תרומות ונדבות, כפי שהיה מקובל בתקופת היישוב הישן ובמושבות העלייה הראשונה, ובמקום הסוציאליזם שרווח בקיבוצי הפועלים של העלייה השנייה והשלישית, הציע לבונטין לכונן בארץ ישראל כלכלה קפיטליסטית המושתתת על השקעות הון ומתן אשראי ליוזמות פרטיות, פיתוח החקלאות, עידוד התעשייה, תמיכה במפעלים ובתי החרושת והפקה רווחית של משאבי הטבע.

אלה שניסו לנווט את דרכו של היישוב רק בעזרת מצפן אידיאולוגי מופשט זכו לביקורות חריפות מצד לבונטין, שהציג פעם אחר פעם את החסרונות שבהעדפת הפנטזיה על הריאליה. המילים המנחות בכתביו אינן 'חזון', 'צדק' או 'תיקון עולם', אלא 'נורמליות', 'עולם כמנהגו נוהג' ו'בריאות'. המפתח להתיישבות יהודית בת קיימא ורחבת היקף בארץ ישראל היה טמון לדעתו בהיענות לאופן שבו המציאות הכלכלית עובדת ולא לאופן שבו היינו רוצים שתעבוד, ובהעדפת המעשה הקטן והמציאותי על פני התיאוריה הגדולה והמדומיינת. אין פירוש הדבר שלבונטין לא


JUEDISCHE COLONIAL BANK

היה איש חזון וחלום. אדרבה, הוא הקדיש את חייו לרעיון שיבת ציון והיה מחויב בכל נפשו ובכל מאודו ל"עבודת הגאולה", כלשונו. אבל עם זאת, היה מוכן להכפיף עצמו למגבלות שגזר טבע האדם על חיי המעשה. בעיניו הקפיטליזם לא היה מנוגד לחלוציות ולא היה תחליף לה, אלא היה כלי – כלי יחיד שאין בלתו – להגשמתה.

הגותו של זלמן דוד לבונטין נכתבה על פני תקופה של כחמישים שנה: שני העשורים האחרונים במאה ה־19, ושלושת העשורים הראשונים במאה ה־20. כתביו הם מקור חשוב להבנת שלבי ההתפתחות הראשונים של הציונות, כתובים בעברית נפלאה וטבולים בהזדהות חמה עם העבר היהודי לצד פיכחון קר ביחס להווה. חיבוריו המרכזיים הם שלושת כרכי הספר "לארץ אבותינו", המרכיבים יחד יומן של תולדות חייו מהיום שעמד על דעתו הציונית עד פרישתו מניהול הבנק. נוסף על כך פרסם לבונטין דו"חות כלכליים, מאמרים פובליציסטיים רבים, סקירות כלכליות היסטוריות ובינלאומיות וניירות עמדה כלכליים, וניהל תכתובות ערות עם בכירי התנועה הציונית ובראשם הרצל – שאיתו שמר לבונטין על יחסים קרובים וחמים – וכן עם וולפסון, אוסישקין, אחד העם, ז'בוטינסקי, ויצמן, הרב קוק ורבים אחרים.

לבונטין היה מודע לכך שעמדותיו הכלכליות לא היו מקובלות על דעת רוב הציבור היהודי בארץ: "עם קשה עורף הוא העם הזה. תעמולה, הטפה – כענן יחלופו לפניו", התרעם באחד ממאמריו המאוחרים.[5] אך הוא מעולם לא נלאה מהניסיון לשכנע, שוב ושוב, ומעולם לא זנח את עמדתו כמוכיח בשער. ייאוש לא היה אופציה בעיני לבונטין, כי ממש כמו הרצל הוא ראה בהצלחת הכלכלה העברית שאלת חיים למפעל הציוני כולו. תחושת אחריות לאומית אופפת את כתבי לבונטין, שהבין היטב כי העם היהודי עומד בימיו בצומת דרכים גורלי: אם חלילה לא נצליח במשימתנו, כתב, "מה תהיה תקוות עמנו המורדף והנענה זה אלפיים שנה, המחכה להתיישבות רחבה בארצנו, התיישבות הדורשת אמצעים כספיים גדולים? מה תהא תקוותנו זאת, אם גם נאחר את השעה ההסתורית, אם בינתיים תכבה קרן השמש שזרחה על הרי ציון?"[6]

אם השמש עדיין זורחת על הרי ציון, לזלמן דוד לבונטין יש בכך מניית זהב. בעמודים הבאים אנסה להראות כמה חשובה הייתה תרומתו המעשית, על אילו יסודות מחשבתיים התבססה וכנגד מי עמדה. בעיניי זהו דיון החורג מתחומה הצר של ההיסטוריה, כי בהצבתו המחודשת של לבונטין בשורה הראשונה של הזיכרון הלאומי לא רק העבר יוצא נשכר אלא גם העתיד: דבריו של החלוץ הבנקאי, שדיבר בקטנות אך פעל בגדלות, עשויים להיות רלוונטיים גם היום – שמונים שנים לאחר פטירתו.

כדי להבין מדוע, יש להתחיל מההתחלה.

ב.

זלמן דוד לבונטין נולד בט"ו באייר תרט"ז (20.5.1856) בכפר אורשה שברוסיה הלבנה (היום בלרוס), למשפחת חסידי חב"ד. על פרקי חייו הראשונים לא ידועים פרטים

רבים; בגיל שמונה־עשרה הוא התחתן עם ציפורה־פייגא בת העיר מוהילוב, ולאחר הנישואין עבר הזוג להתגורר בבית הורי הכלה. תקופה מסוימת הם ניזונו מכספי הנדוניה, אך כשהממון הצטמצם לבונטין יצא להתפרנס ממסחר ואף ביקש להשתתף במלחמה העות'מאנית־רוסית שהתחוללה באותן שנים בבלקן. הניסיונות האלו לא עלו יפה, אך הכישלון הוביל אותו ללימודי הנהלת חשבונות במוסקבה ובהמשך למשרה של פקיד בנקאי בעיירות שונות בדרום האימפריה הרוסית.

בתקופה זו נישא לבונטין על גבי רוחות הזמן הליברליות שנשבו בעוצמה ברחבי האימפריה. היו אלה ימי שלטונו של הצאר אלכסנדר השני, "המשחרר", שהוביל רפורמות מרחיקות לכת במנהל ובכלכלה: את מקום הפיאודליזם הישן תפסו מגמות מודרניות של תיעוש ועיור. נהנו מהן גם יהודים רבים, שעד אז נאסר עליהם להתגורר מחוץ לתחום המושב. חלל עולמם של הצעירים היהודים נשא לפתע בשורה והבטחה: ההשכלה פתחה בפניהם את דלתות ההשתלבות בחברה הכללית, והשלטון הנאור החל בתהליך הפיכתם לאזרחים שווי זכויות. חודש לפני יום הולדתו העשירי של זלמן דוד הקטן פרסם המשורר יהודה־לייב גורדון (יל"ג) שיר מואר ומלא תקווה, שדחק ביהודים להקיץ ולהיענות לאפשרויות שנפתחו להם: "... אֶרֶץ עֵדֶן זֹאת הֵן לָךְ תִּפָּתֵחַ / בָּנֶיהָ 'אָחִינוּ' לָךְ יִקְרָאוּן עָתָּה. / עַד מָתַי תִּהְיֶה קִרְבָּם כָּאוֹרֵחַ, / לָמָּה מִנֶּגֶד לָהֶם תֵּלֶךְ אָתָּה? // וּכְבָר גַּם יָסִירוּ שִׂכְמְךָ מִסֶּבֶל, / וּמֵעַל צַוָּארְךָ עֻלְּךָ יָרִימוּ, / יִמְחוּ מִלִּבָּם שִׂנְאַת שָׁוְא וָהֶבֶל, / יִתְּנוּ לָךְ יָדָם, לָךְ שָׁלוֹם יָשִׂימוּ".[7]

אך בתוך הרף עין היסטורי באו כל התקוות האלו אל קיצן. הפוגרומים שהתרחשו בדרום רוסיה מאמצע שנת 1881 וכונו "סופות בנגב" הבהירו ליהודים ששנאת השווא וההבל לא נמחתה מלב הגויים שסבבו אותם. התנפצות חלום ההשכלה הייתה קו פרשת מים כאוב לדור שלם של יהודים במזרח אירופה: לערים הגדולות כבר לא יכלו להיכנס, ולכפרים של אבותיהם ואבות־אבותיהם לא רצו לחזור. גם ללבונטין בן ה־25 היו אלה ימים מטלטלים: "נשובה נא להתבונן אל גורל לאומתנו אשר משפטה נגזל זה אלפים שנה", הוא כותב בשיא אותה תקופה, "אז נווכח לדעת כי לשווא קיווינו בציפיתנו על הציוויליזאציאן, לשווא חכינו כי שמש השכלת העמים תביא לנו מרפא בכנפיה".[8]

האנטישמיות דפקה בגסות גם על דלתו של לבונטין עצמו, וברגע הזה – עת הבין מבשרו שנסתם הגולל על הקיום היהודי בגלות – נפתח הכרך הראשון של ספרו "לארץ אבותינו". לבונטין מספר איך יום אחד, ללא התראה מוקדמת, הוא גורש בבושת פנים מבית המלון שבו התאכסן בעיר חרקוב. ניסיונות השכנוע והשוחד עלו בתוהו; על הפתק שנשלח מהמשטרה המקומית נכתבו מילים קצרות שלא היו נתונות לפרשנות: "פלוני היהודי מחויב לעזוב את העיר". בקרון הרכבת שיצא מחרקוב נתפס לבונטין להרהורים נוגים: "מדוע זה מאושר בעל הכרש העב הזה היושב פה מולי בעגלת הקיטור, כי יש לו רישיון לגור בבית המלון בחרקוב כחפצו, ובמה נופל

אנוכי ממנו ואף גם מהמשרת השכור בבית המלון?"[9] באחת העצירות שמע נוסעים מהללים פוגרום ומתארים איך היהודים מוצצים את דמם, אחראים לכל עוול ו"אחת דתם לעשות בהם שַמות ולהשמידם". כנראה נשארה לו עוד מידה מסוימת של אמונה בשינוי המצב, כי בתחילה הוא עוד ניסה להסביר בהיגיון: "סלח נא לי אדוני", פנה לאחד מן האספסוף, "אם אומר לך, כי תשגה מאד במשפטך על ידי היהודים". אבל דבריו נפלו על אוזניים ערלות.[10]

בזיכרונותיו כתב לבונטין שהרגש הלאומי התעורר בו עוד הרבה לפני אותה נסיעה אפלה ברכבת. בילדותו למד שמדינה חדשה, ליבריה, הוקמה בידי עבדים משוחררים וחשב לעצמו שאם הם יכולים – גם היהודים יכולים. אבל רק כאשר האדמה התחילה לבעור מתחת לרגליו קיבלו התובנות האלו צורה מעשית, ובקצב מסחרר: בט"ו בשבט תרמ"ב (1882) כבר הצליח לאגד קבוצת משפחות מעיירת מגוריו קרמנצוג, שהסכימו לשלוח אותו לארץ ישראל כדי לאתר ולקנות קרקע שעליה יוכלו לייסד מושבה חקלאית. יומיים אחר כך נעשה שליח של קבוצה ציונית נוספת, הפעם מהעיר חרקוב. עוד באותו שבוע ארז ויצא לדרך.

כמעט חודש היטלטל לבונטין ביבשה ובים, עד שבי"ז באדר הניח את רגליו על אדמת הארץ בחוף יפו. לא עברו שלושה ימים וכבר יצא לתור אותה לאורכה ולרוחבה. את השבת הראשונה עשה בירושלים, ומיד אחריה המשיך למסע בן שישה ימים בשרון ובשפלת יהודה שהסתיים בחזרתו ליפו. בתום הימים הראשונים שלח לבונטין דו"ח מפורט ומלא התרגשות לשולחיו: "האדמה טובה ופוריה", הוא כותב להם, ובעבודה קשה אפשר יהיה לטעת בה "גני לימון ותפוחי זהב ... שיחי צמר גפן, עצי תות להרחבת גִדול תולעת המשי, שושנים ופרחים למען יבש אותם לסממנים ומרקחת – כל אלו הענפים יוכלו לשאת פרי טוב לעמלים בהם". הוא ממשיך ומתאר מה שראה בעיניו ומה שראה בעיני רוחו בארץ שכורת השמש, וחותם בקריאה מעודדת לגבי ההתיישבות בארץ: "כי יש לנו תקווה לחיות בה; כי עלה נעלה וירשנו אותה וגם יכול נוכל!"[11]

שבוע וחצי לאחר שהגיע לארץ הקים לבונטין עם קבוצת עולים נוספים את "ועד חלוצי יסוד המעלה", במטרה להעניק סיוע ומידע ראשוניים ליהודים שהחלו להגיע לחופי יפו ולנהל באופן מרוכז את רכישת הקרקעות עבורם. כיאה למיזם ציוני המכבד את עצמו, ויכוחים פנימיים התגלעו כבר מישיבת הוועד הראשונה; הרב יחיאל מיכל פינס חשב שמקומו הטבעי של המרכז היהודי החדש הוא בירושלים, אבל לבונטין התנגד לכך בתקיפות. הביקור בעיר הקודש הותיר עליו רושם עגום מאוד, בשל המחלוקות העזות בין הכיתות הדתיות השונות והחרם שהטילו הקיצונים על אנשי היישוב החדש (ובכללם על פינס עצמו).[12] הוא חשש שהאנרגיות של הוועד, שהיו מצומצמות בלאו הכי, יתבזבזו על מאבקי כוח עם הפלגים הלא־ציוניים, והתעקש להישאר ביפו.

אנשי ירושלים לא היו היחידים שעוררו את כעסו של לבונטין; מהימים הראשונים בארץ ליוותה אותו תחושה קשה של תסכול מאוזלת ידו של כלל העם היהודי.

במסעות החיפוש שלו אחר קרקע לקנייה הוא התארח בדירות נכבדים ערבים, בבתי מלון גרמניים ובמנזרים רוסיים – ושוב ייסרה אותו ההשוואה בין ישראל לעמים: איך זה שכל אומות העולם מצליחות לתקוע יתד בארץ, לבנות בה בתים ולעבוד את אדמתה – ורק העם היהודי מתמהמה? מדוע מכל קצוות תבל מגיעים לארץ "אנשי מעשה, מלאי כוח ועלומים" ורק העם היחיד שזו היא לו ארץ מולדת שולח אליה "אנשים רפי רוח וחדלי אונים, אנשי עולם האצילות, אשר ראו רק מראות אלוהים וישכחו את השדה מתחת רגלם?"[13]

בעיני לבונטין האדישות היהודית לא הייתה גזירת גורל. הוא לא האמין שהעם היהודי נועד מטבעו להיות עם הרוח או שממהותם היהודי והמחרשה הם "שני הפכים בנושא אחד".[14] כאשר מו"ל עיתון 'השחר' פרץ סמולנסקין כתב נגד 'חברת מפיצי עבודת האדמה בין בני ישראל ברוסיה', לבונטין ביקר אותו בשצף קצף; סמולנסקין וחבר מרעיו, הוא כתב, רוצים "לברוא מעם ישראל ספינקס כזה שאין דוגמתו בההיסטאריע", מין יצור מעולם ה"פהאנטאזיע" שגר בארמונות הנצח שמנותקים מהעולם הממשי. לדעתו של לבונטין התנאים שבהם חי העם היהודי בגלות אכן הרחיקו אותו ממלאכות הכפיים, אבל "בימינו אלה יוכלו העברים לשוב ולעבוד את האדמה, לטעת כרמים ולאכול את פרִיָם, ומקרה כזה לא יהיה מקרה היוצא מדרך מקרי הטבע".[15] אם היהודים ממשיכים להסתפק במועט ולא לעצב לעצמם תנאי חיים נורמליים ככל העמים, טען לבונטין, זוהי אשמתם בלבד; לא זכות, לא ייעוד ולא גורל.[16]

לבונטין ידע שבעוד הוא מכין את הקרקע בארץ ישראל, מיליוני יהודים עושים את דרכם מרוסיה לחופי הזהב של אמריקה. הוא ראה בעיניים כלות איך לחופיה האפרוריים של יפו מגיעים דווקא היהודים הדלים, "אפילו בלי מזון סעודה אחת", שלא הבינו לאן הם מגיעים ולשם מה. היו לו גם סיבות פוליטיות לחשוש מתוצאות העלייה הזו: ריבוי היהודים העניים שהגיעו לארץ לכד את תשומת ליבם של השלטונות העות'מאניים, שבמהרה התחילו למנוע את הורדת היהודים מהספינות ואסרו למכור קרקעות לאלה שהצליחו לרדת בכל זאת.

סיבות אלו הובילו את לבונטין, בניגוד לאינטואיציה הציונית הבסיסית, לקרוא ליהודים לא להעפיל לארץ אם הם חסרים את אמצעי הקיום המינימליים. "עוון גדול מנשוא רובץ על אלה האנשים המעבירים שמועות שווא" על כך שהארץ כבר זבת חלב ודבש והחיים בה נוחים. משיחי השקר האלו מציירים תמונה מעוותת בפני העולה החדש, כביכול "בן־לילה יקנה אדמה ויבנה לו קולוניה, יחרוש ויזרע, ולמחר יאכל מפני תנובתו וישב תחת הגפן והתאנה וירוה נחת".[17] אבל האמת הפוכה; ההתיישבות בארץ דורשת סכומי כסף גדולים ו"ארגאנאזאציע ראויה",[18] שבלעדיהם לא יעזרו גם דליים גדושי כוונות טובות. מכאן גם נבעה שיטת הפעולה של אנשי ועד חלוצי יסוד־המעלה בראשות לבונטין; הללו לא ביקשו "לכלכל את היציאה במספר רב, כי אם לייסד מושב אחד מבעלי כסף בתנאים וחוקים טובים, אשר יהיה לכוח המושך",[19]

מתוך אמונה שעדיף שיחיו בארץ מעט יהודים שיפעלו להרחבת היישוב באופן מצומצם אך יציב, ולא שיגיעו המונים רק כדי לעמוד בפני שוקת שבורה.

המשבר הגיע לשיאו דווקא ביום שמחת ליבו של לבונטין: אחרי מאמצים רבים וימי מסע ארוכים, הוא הצליח למצוא באזור עזה חלקת אדמה שהתאימה להתיישבות חקלאית. האקלים במקום היה נוח, הקרקע פורייה, המחיר משתלם, תריסר יהודים מילאו את ידו לבצע את הקנייה ואף שילמו לו דמי קדימה – אבל רגע לפני שהעסקה התבצעה הם חזרו בהם והורו ללבונטין לחזור ליפו. בנקודה הזו משהו בו התערער:

> למי אני עמל? – שאלתי את עצמי. – בשביל מי עזבתי כבודי והוני בארץ מולדתי? על מה סבלתי טלטול ונדודים לעבור ימים ואיים, רחוקים מכל אלה הקרובים ללבבי? בשביל מי נדדתי ארבעה חדשים על חרבות ארץ אבותינו ויאכלני חורב ביום וקרח בלילה? בשביל מי? – בשביל עמי? אבל עמי – מי הוא ואיה איפה מקומו? ... האם אין כוחו של העם הזה יפה אלא בספריו ובדברי ימיו החרותים על הגיליון ובבואו לעולם המעשה והפעולה – תש הוא מזוקן ואוהב לטמון ידו בצלחת?[20]

אך לבונטין, שהיה נטול לחלוטין כישרון להתחפרות בצער, המשיך מיד הלאה. כבר בכ"ו בסיוון, שבוע וחצי לאחר הכישלון בעזה,[21] הסמיך אותו ועד חלוצי יסוד המעלה להמשיך ולחפש קרקע מתאימה לייסוד מושבה. בעזרת התמיכה הכלכלית של דודו העשיר צבי לבונטין, הסיוע הפוליטי של סגן הקונסול הבריטי חיים אמזלג והשותפות האמיצה עם חברו יוסף פיינברג – אותרה בסופו של דבר חלקה בת 3,340 דונם מאדמת עיון קרא, המכונה מאז ראשון לציון.

ימי בראשית היו עליזים. "בחרדת קודש ובעליצות נפש" יצאה החבורה באמצע חודש אב תרמ"ב מיפו אל עבר החלקה, "ובשיר וזמר"[22] נטעה עליה את האוהלים הראשונים. בלילה שכב לבונטין על הקרקע החולית ולא ידע את נפשו מרוב התרגשות:

> החילותי להעלות על זכרוני את סיפורי הנביאים הקשורים במקום הזה. נזכרתי בשמשון הגיבור, אשר נלחם פה בפלישתים ויכה אותם בלחי אשר בידו, נזכרתי בדמי אבותי אשר נשפכו פה, שאולי על קבריהם שטחתי את אדרתי. אהבה עזה הרגשתי אל המקום ... אגלי דמעה נזלו מעיני, אף נפשי וליבי השתפכו בקרבי. ביתי ומנוחתי הוא המקום הזה, וערשי, ערש ילדותי הוא – זאת ארגיש גם באישון לילה.[23]

מייסדי ראשון לציון מנו שש־עשרה משפחות, מהן עשר בעלות אמצעים שהשתתפו בקנייה בעצמן והשאר משפחות עניות שצבי לבונטין הלווה להן את סכום הקנייה לטווח ארוך. על העובדה שהמצב הכלכלי לא היה מהמשופרים אפשר ללמוד מסעיף ל"ה מתקנות המושבה, המחייב את חבריה "להרחיק את בגדי המשי, וכל מיני התכשיטים אפילו בימי שבתות וימים טובים, וכל הלוקסוס והמותרות המכלים ממונם של ישראל".[24] ועם זאת ההתחלה הייתה מבטיחה; המייסדים הסכימו לעבד את הקרקע בשותפות, בתים החלו להיבנות, השדות נזרעו ואחרי כמה עימותים

אלימים אפילו הוסדרו היחסים עם שבטי הבדווים שחנו בקרבת מקום.

אבל דווקא "באותו הזמן שהתחיל המושב לפרוח ולשמח את עין העובֵר במראהו החוצה", כתב לבונטין, "התחיל הרקב לאכול אותו פנימה".[25] ההוצאות הכספיות הכבדות פרמו את תחושת הרֵעות הראשונית, ובני המושב הפסיקו את השותפות בעבודה החקלאית. המתח גבר כשלמושבה הצטרפה קבוצת הביל"ויים: אופי הצעירים החילונים בהובלת ישראל בלקינד היה שונה מאוד מזה של אנשי המקום, שקבעו בתקנותיהם לשמור על המצוות התלויות בארץ ולפתור כל מריבה על פי דין תורה. אם זה לא הספיק, בני ביל"ו גם התחרו בתושבים המקוריים על התמיכות הכלכליות שקיבלה המושבה, ובעקבות הריב שהתלקח נאלץ לבונטין, שתמך בביל"ויים, להתפטר מתפקידו כראש ועד המושבה.[26]

לבונטין המשיך להתגורר ולעבוד בראשון לציון עוד כמה חודשים, בתקופה שהייתה מעצבת בתולדות המושבה בפרט והיישוב החדש בכלל: כספי הברון רוטשילד התחילו לזרום למקום, במהלך שהיה הכרחי לקיום המושבה אך גם תרם להעלאת מפלס המתח שנאגר בה. בסופו של דבר פרץ מרד נגד המדריך החקלאי מטעם הברון, צרפתי ושמו ז'יסטן דיגור, ובעקבותיו כתב הברון לתושבים שהם "נימנים על סוג היהודים, שאלוקים מצאם בלתי ראויים להיכנס לארץ הקודש ורצה להניח להם למות במדבר. אינכם ראויים לחסדַי".[27] אך על השלב הזה בהידרדרות שמע לבונטין רק מרחוק; בכ"ט בתמוז תרמ"ג, שנה וחמישה חודשים לאחר שהגיע, הוא חזר לנמל יפו והפעם עם כרטיס נסיעה בכיוון ההפוך. מצבו הכלכלי ומצוקתם של בני משפחתו שהותיר מאחור חייבו אותו לסיים מוקדם בהרבה מהצפוי את הפרק הראשון בחייו החלוציים.

בליבו רצה להאמין שבמהרה ישוב לעבד את אדמת ראשון לציון. אבל "העניינים הפרטיים שלי נסתבכו באופן כזה שלא יכולתי לעזוב את ארץ מולדתי, ומשאת נפשי לשוב לארצנו נתרחקה משנה לשנה".[28] יעברו כמעט עשרים שנה עד שמשאת הנפש הזו תהפוך למציאות וזלמן דוד לבונטין יעגון שוב בנמל יפו, מוכן ומזומן לפתוח את הפרק החלוצי השני.

ג.

בשארית המאה ה־19 חי לבונטין עם משפחתו ברוסיה. ההרפתקה על אדמת ישראל רוששה אותו לחלוטין, וכדי לעמוד על רגליו הוא נאלץ למכור את נחלתו האהובה בראשון לציון לברון רוטשילד בסכום של 5,000 פרנק.[29] בהדרגה הצליח לשקם את מצבו הכלכלי, חזר לעסוק בבנקאות והתקדם עד שהתמנה לתפקיד מנהל הבנק המינסקאי למסחר. אך גם בפאתי צפון, הרחק ממוקד ההתרחשויות בארץ, המשיך לבונטין להיות מעורב בפעילות תנועת 'חובבי ציון' והביע את דעותיו במאמרים שפרסם בעיתונים המרכזיים של התקופה. מעקב אחר המאמרים הללו מגלה איך הפך לבונטין את הניסיון שרכש בראשון לציון לתפיסת עולם כוללת שריתכה חלוציות עם

קפיטליזם, וכרכה את השגת יעדי ההתיישבות העברית בפיתוח הכלכלי של הארץ.

באותם ימים, הדרך המקובלת לתמוך בחלוצי העלייה הראשונה הייתה באמצעות תרומות אישיות קטנות. אגודות חובבי ציון פרסמו מודעות שדחקו ביהודים לתמוך באחיהם שכרעו במולדת תחת הנטל, ושליחי 'חברות התמיכה ליישוב ארץ ישראל' עברו מעיירה לעיירה בניסיון לעורר את הלבבות ולגייס רובל פה ורובל שם. גישתו של לבונטין הייתה שונה. כבר במאמר שפרסם כמה חודשים לפני שעלה לארץ הוא הסתייג מההישענות המוחלטת על נדבות. כדי לבסס התיישבות יהודית שתוכל באמת לעזור "לאומללים ולנרדפים" יש אומנם צורך בתרומות אבל גם "לדבר על לבב אחינו העשירים, על לבב אילי הכסף", כדי שיכוננו בארץ "חברות אקציאען [מניות] שמטרתם תהיה לייסד קולוניות ולהגדיל עבודת האדמה ולהאדירה".[30]

תקופת ההכשרה המעשית שעבר בראשון לציון רק חידדה בלבונטין את ההבנה שבלי מנופי מימון אמיתיים לא תוכל להתבסס התיישבות יהודית בארץ ישראל. לכן מיד לאחר ועידת קטוביץ של חובבי ציון, שהתקיימה בסוף שנת 1884, הוא פרסם בשבועון 'המגיד' מאמר ארוך ובו "הצעה לחובבי ציון" כיצד נכון לגאול את הארץ: "לא על הפרוטות לבדן אשר יאספו חובבי ציון יקום ישראל לתחיה בארץ אבותיו, בלתי אם על חברות של בעלי כסף, אם יתייסדו באה"ק ע"י אנשים המבינים את תורת העקונומיה ותהלוכות הפינאנץ".[31] לצד ה'סור מרע' הוסיף הפעם לבונטין גם 'עשה טוב': הוא הציע לייסד ביפו "בית מסחר" שיהיה בכוחו להלוות כספים למתיישבים היהודים ולסייע להם במכירת סחורתם מעבר לים. מוסד כזה, טען בלהט, יוכל להגדיל את תפוקת המושבות, לייעל את עבודתן, לשחרר אותן מעול התלות בשכניהן וליצור קשרים מועילים עם מוסדות פיננסיים דומים ברחבי העולם. זה רק השלב הראשון; בעבודה נכונה יוכל בית המסחר להגדיל את קרנו ולהשקיע בפתיחת בתי חרושת ומפעלי תעשייה נוספים שעתידים להביא ברכה רבה ליישוב, כי "אם קצר קצרה ידינו להוציא מספר רב מאחינו ולהושיבם על אדמתם... נביא נא מאשינען [מכונות] המכניסים מעט ומוציאים הרבה!"

חלפה שנה ומאמר נוסף התפרסם בעמוד הראשי של 'המליץ', מהנפוצים בעיתונים היהודיים ברוסיה: "ציון בצדקה לא תיפדה ועל נדבות לא יקום עַם", שינן לבונטין באוזני חבריו הציונים. "לא תהיה לנו תשועה גדולה ופורקן בארץ הקדושה, אם לא יתעוררו אנשים בעלי הון ועושר יודעי כלכלת המדינה והנהגת עסקים לסייע בדבר על דרך פרקמטיא ומשאם ומתנם של בעלי מסחר".[32] הפעם נתן לבונטין דוגמה ממשית, מפורטת לחשבונותיה, לתעשייה רווחית שכדאי להקים בארץ: רשת בתי בד לייצור שמן.

הטון הביקורתי במאמריו של לבונטין החריף ככל שנוכח כי אין לו שומע. לקראת סוף המאה התייאש מהניסיון לשכנע את אנשי 'חובבי ציון' וניסה להעלות את עמדותיו על פסים מעשיים – לבדו. בשנים 1895–1896, כמנהל הבנק המינסקאי, הוא יצר קשר עם

אחד מהבנקים ברוסיה שהיה בבעלות יהודים והציע לו לפתוח סניף בירושלים ולקנות את זיכיון ההפעלה של מסילת הרכבת יפו־ירושלים שהונחה באותן שנים; "אם אין לנו מוסד פיננסי משלנו", חשב לבונטין, "עלינו לעבוד בהסתר פנים – תחת מסווה הבנק הזה, וסוף סוף עבודות אלו ימשכו את היהודים העשירים להתעניין ברעיון שיבת ציון, ובפרט כאשר יראו שכרם בצידם".[33] היוזמה הזו מקפלת בתוכה רבים מהאלמנטים שאפיינו את החלוציות הקפיטליסטית של לבונטין: פיתוח ההתיישבות על ידי עסקים נושאי רווח, פתיחת הדלת להמון על ידי בעלי ההון, והעדפת פעילות קונסטרוקטיבית וחשאית על פני הכרזות בשער בת רבים. בגלל חששות הממשלה הרוסית היוזמה לא יצאה אל הפועל, אבל היא הייתה הזרזיף הראשון בזרם היוזמות הכלכליות שהוביל לבונטין ושעמד לשטוף את הארץ בשנים הבאות.

ההיסטוריה הכלכלית של ארץ ישראל והביוגרפיה האישית של לבונטין השתנו בראשית שנת 1901, כאשר הרצל הזמין אותו להגיע ללונדון ולקבל על עצמו את ניהול יק"ב. חדי העין ודאי הבחינו שיותר משנתיים עברו מהיום שהוחלט בו על הקמת הבנק היהודי ועד שהתפקיד הוצע ללבונטין. הסיבה לעיכוב הגדול הייתה העובדה שלמרות הפצרותיו של הרצל, הציבור היהודי פשוט לא קנה מספיק מניות. המאמץ לא היה רק של חוזה המדינה; הרב שמואל מוהליבר, בצוואתו שהופצה בעיתונות העברית, דחק בקוראים ש"באנק יהודי כזה... יוכל להאיר אור חדש על ציון ועל ישובה וחובה על כל אחד מאיתנו להשתדל בקיומו";[34] חיים ויצמן – שעמד בקצה השני של קשת ההנהגה הציונית – סיפר בזיכרונותיו איך ערב אחד הגיע לעיירה נידחת ומוקפת ביצות עד כדי כך שהיה צורך לשוט אליה בסירה מתחנת הרכבת, "ושידלתי את שומעַי שיקנו בשלושים רובל מניות של אוצר התיישבות היהודים".[35] אבל אפילו זה לא הועיל; בעוד המטרה של הרצל הייתה לגייס שני מיליון ליש"ט, יק"ב לא הצליח לגרד אפילו את רבע המיליון שהיו הסכום המינימלי לייסודו באנגליה. המפעל העוברי עמד בסכנת הפלה.

כאשר לבונטין קיבל את מכתבו של הרצל הוא עוד לא ידע על הקשיים הללו, והשמחה גאתה בליבו: "הזמנה זו הבריקה לי כקוי־שמש אחרי ימים רבים של ערפל וענגים",[36] הוא כתב, כיוון שראה בה הזדמנות פז לחזור לארץ עם מנדט לפעול למען היישוב היהודי. לאחר שפגש בווינה את הרצל ואת חברי הדירקטוריון, והללו סיפרו לו על מצבו האנוש של הבנק, התחיל לבונטין לתכנן את הגדלת הקרן הראשונית כדי לאפשר לו להיפתח באופן רשמי. נאמן לשיטתו העקרונית, לבונטין התנגד לדעת הרוב בדירקטוריון שביקשה להשיג את הסכום החסר בהמשך הפנייה לציבור הרחב, וטען שאם רוצים לפתוח מוסד כלכלי צריך להתחיל לחשוב בצורה כלכלית. תחילה החיה את הרעיון לקנות את הזיכיון להפעלת מסילת הרכבת בארץ, אחַר בדק אפשרות לרכוש חברת ביטוח או בנק אחר, אבל לצערו הכול התנהל בעצלתיים ואת אישורם של חברי דירקטוריון יק"ב קשה היה להשיג. בסופו של דבר, כותב לבונטין, "החלטתי לעשות דבר ממשי על דעת עצמי",[37] והוא פתח ליק"ב חברת בת ושמה "אנגלו־

פלשתינא קומפני", או בקיצור אפ"ק, שהיה מוסד בעל תכלית דו־שלבית: לרכוש באופן מרוכז עוד ממניות יק"ב ובכך להתניע סוף סוף את עבודתו, ולאחר מכן להפוך לזרוע הביצועית של הבנק בארץ ישראל.

בקריאה בקווים המנחים לפעילות אפ"ק שלבונטין העביר לדירקטורים ניכר שדעותיו לגבי שיטת ההתיישבות הרצויה כבר היו מגובשות. בתחילת הדברים סָקר את ההיסטוריה של ההתיישבות החלוצית בארץ על מעלותיה וחסרונותיה. הוא הודה שבתחילת הדרך היה הכרח בקרן השפע של הברון רוטשילד, אבל הדגיש שבטווח הארוך שיטת התמיכות עיכבה את התפתחות היישוב ושבעצם קבלת הכסף נגבה מהמתיישבים מחיר מוסרי יקר:

> קולוניזציה זו, שיסודה בתמיכה והלוואות שלא על מנת להחזיר, הביאה התנוונות גדולה ביישוב החדש. כבר הורגלו אנשים לפשוט יד ולקבל – באופן זה או באופן אחר; ולפיכך איבדו האנשים האלה את החשק לעבוד בעצמם ולהשתדל לראות תוצאות טובות מעבודתם, מפני שסוף סוף הלא יש נדיב ויש חברות הדואגים לעתידם.[38]

במילים אחרות, התמיכות המגיעות למושבות לא רק שאינן מספיקות – הן מזיקות. התלות בהן הפכה את החקלאים החדשים לאדישים לתוצאות מעשיהם: מה יכול לתמרץ את החקלאי להגדיל את יבול השדה, אם בלאו הכי מחכה לו צ'ק בסוף החודש? למה לדאוג לפעילות התקינה של המכונות, אם במקרה של תקלה ייקנו חדשות על חשבון הברון? ואיך תתפתח תרבות של אחריות על ההלוואות שנלקחו, אם בכל מקרה אין שום צורך להחזיר אותן? "דמורליזציה וריקבון", כינה את האתוס שפשט במושבות.[39] ואלו, גרס, יעמיקו אם לא יתבצע שינוי דרמטי; מטבעו לא היה לבונטין מהאומרים "יום יבוא", אלא ביקש להביא בעצמו את היום:

> עלינו המתחילים והפועלים בתיקונים האלה, להשתדל אפוא לעזור לייסוד יישוב בריא, העובד על חשבונו ועל אחריותו, ודבר זה יוכל לעשות הבנק שלנו בארץ ישראל, על ידי זה שיעזור בהלוואות על בסיס מסחרי לקנין קרקעות, להרחבת הנטיעות, להרחבת היישוב היהודי גם בעיירות ולהגדלת חרושת המעשה והמסחר. אם המתיישבים ידעו, כי אין נדיבים התומכים בהם, אלא בנק הנותן הלוואות בתנאי לשלם חזרה במועד הקבוע, אזי ישמרו וישגיחו בעצמם על מצבם, ובתנאים כאלה תתרחב התיישבות בריאה וחזקה.[40]

אין זה מקרי שהמילה 'בריא' חוזרת פעמיים בפסקה הקצרה הזו; הטיותיה השונות מופיעות בכתבי לבונטין עשרות פעמים, ואם היה צורך לתמצת את הגותו למילה אחת – זו המילה: בריאות. זו הפסגה שהוא ביקש לכבוש: "לרכוש את ארצנו באופנים כלכליים בריאים",[41] "להנהיג שיטה של יישוב בריא וטבעי",[42] "להרחיב התיישבות גדולה על בסיס בריא",[43] "להנהיג קרדיט מסודר על יסודות כלכליים בריאים",[44] "מוטב לעשות מעט על יסוד בריא, מאשר הרבה על יסוד רעוע".[45] כמעט בכל מאמר או חוברת שפרסם לבונטין מופיעה מילה זו, שהפכה מזוהה איתו ועם דרך עבודתו.

את התואר המחמיא 'בריא' העניק לבונטין למוסד או לפעולה שנעשו בתבנית הניסיון האנושי המצטבר, לאלו המתנהגים "כמתוקנים שבאומות העולם".[46] בניגוד להילה הרומנטית שניסו חלק מאבות הציונות לקשור לתהליך שיבת עם ישראל לארצו, לבונטין חזר וטען שמבחינה מעשית אין לפנינו שום דבר מיוחד; מדינות רבות התנסו בחוויית ההתיישבות בארץ אחרת, וצברו ניסיון רב־ערך. סדנא דארעא חד הוא, ואם אנחנו רוצים להצליח במשימתנו אין סיבה שלא נלמד לקחי עשה ולא־תעשה מאלה שכבר הצליחו במשימות דומות. כדי לבסס את טענתו הוא טרח לכלול בכתביו סקירות בינלאומיות מגוונות – מהפעילות הבריטית בדרום אפריקה ועד ההאצה בכלכלה המצרית, דרך עיון בפעילות הכלכלית בגרמניה, באיטליה, ברוסיה, בדנמרק, באירלנד, בצ'ילה ועוד ועוד. טענתו של לבונטין היתה פשוטה: אם "חוכמה בגויים, תאמין" – הצלחה בגויים על אחת כמה וכמה:

> חיי אחינו בארץ ישראל הולכים ומתפתחים ומתרחבים לאט לאט, ולמען לתת תוקף ועוז להתפתחותנו, ובסיס חזק לקיומו, עלינו לאחוז בכל אלה האמצעים אשר כבר היו למורשה לכל העמים הקולטוריים במלחמת החיים; יסודות מוסר עלינו לשאוב מתורתנו, וחומר ולבנים נבחר מן אלה הטובים אשר הכינו אנשי לב בארץ, ומשני אלה יבנה ויתכונן בית ישראל בארצו.[47]

אפ"ק בראשות לבונטין לא התכוון אפוא להמציא שום גלגל כלכלי; הוא התכוון לאמץ את "נוהג שבעולם" המורה כי "כשבאים ליישב ארץ בלתי נושבת או ארץ שמצבה הכלכלי נמוך... מנהלים התיישבות קפיטליסטית".[48] אם לכולי עלמא זו הדרך המוכחת, המוצלחת והבריאה – הרי זו הדרך שבה צריכים ללכת גם היהודים.

הקשיים נערמו על דרכו של לבונטין החל מקו הזינוק. פתיחת סניפי בנק בתחומי האימפריה העות'מאנית הייתה פעולה מורכבת מבחינה משפטית ומדינית, בוודאי כאשר הדירקטורים של יק"ב היו טרודים במאמצים הפוליטיים להשיג זיכיון מהסולטן התורכי ולא האמינו שיש למפעל החדש סיכוי אמיתי להצליח. גם התקשורת לא נטתה לו חסד: "נבקר ונבקר ככל אשר נוכל, נפקח ונשגיח, נחקור ונבדוק ונדייק בחשבנות" הבטיח נחום סוקולוב מעל גבי עיתון 'הצפירה' כאשר מונה לבונטין למנהל הבנק,[49] ואכן נחת זרועה של העיתונות העברית פגעה בו לא פעם; ועם כל זה היה לבונטין, כעת בן ארבעים ושבע, נחוש מתמיד; לאחר שסיים לסדר במשך כשנתיים את פעילותו התקינה של יק"ב בלונדון הוא שוב היה על אונייה שהפליגה אל חופי ארץ אבותינו – והפעם על מנת שלא לשוב ולחיות בגלות לעולם.

ד.

ביום שלישי, ה' בתמוז תרס"ג (30.6.1903), ירד לבונטין בפעם השנייה בנמל יפו. הוא התפעל מתנופת הפיתוח שעברה העיר בעשרים השנים שחלפו מאז עזב אותה, אבל בן רגע הפכה ההתפעלות לצער ולקנאה: "כי לא אנחנו אלא זרים עמלו

להתרחבותה. בניינים גדולים וטובים בנו בני עם הארץ, ובני עמנו העמידו להם בתים קטנים על כיכר של חול".[50] התחושות האלו התחזקו כאשר מנחם אוסישקין ואלתר דרויאנוב קיבלו את פניו בבית המלון הגרמני שביפו; כשהוא שאל אותם למה לא העדיפו להיפגש בבית המלון היהודי, הצטדקו ואמרו שאומנם ניסו לתת לו הזדמנות אבל המלון היהודי היה כל כך גרוע שאחרי כמה ימים נאלצו לעזוב ומאז לא חזרו. כך, מיד עם הגעתו התעוררו בלבונטין רגשות ההחמצה הישנים לנוכח הישגי היהודים הדלים. אבל הפעם הם לא יצטברו לחינם אלא יהפכו לדלק שיבער במנועיו.

עוד באותו ערב ערך לבונטין ביקור מרגש בראשון לציון והתקבל בה בכבוד מלכים, אך לא היה לו זמן רב לחגיגות; בתחילת חודש אב, קצת פחות מחודש לאחר הגעתו, לבונטין כבר חנך את סניף אפ"ק הראשון ביפו, ויחד עם הפקידים שברר בפינצטה התחיל למלא את ידיו בפעילות. הציבור בארץ ישראל לא הבין מיד מה פשרו של המוסד החדש שנפתח לפתע ברחוב עג'מי; לבונטין עצמו התלונן ש"בתוך יושבי הארץ אין הבנה ברורה על קרדיט בנקאי",[51] אבל נראה שחוסר ההבנה התחיל במקומות בסיסיים אף יותר, כמו למשל פירוש ראשי התיבות המשונים 'בע"מ' שהיו מודפסים על ניירות הבנק החדש. אחד העיתונים דיווח על הפולמוס הנוקב שהתעורר בנושא: "זה אומר 'בנק עברי מדיני', וזה אומר 'בנק עם מעות'. אלה אומרים 'בעל עסקים מרובים' ואלה אומרים 'בנין, עבודה, מסחר' או 'בונה ערים מושבות' והיו כאלה שפירשו 'בלי עובדים מאורגנים' וכו'".[52]

במציאות הזו נדרש לבונטין לפעול, וממש כמו שני עשורים קודם לכן גם הפעם התחיל את המלאכה במסעות לאורכה ולרוחבה של ארץ ישראל. הראשון שבהם נפתח בתפילה בקבר רחל ומשם המשיך לבית־לחם, לחברון ולירחו. במסע נוסף הוא סקר את היישובים היהודיים בגליל: זכרון־יעקב, חיפה, נצרת, טבריה, צפת וראש־פינה. בתיאורי המסע בולט הניגוד שעורך לבונטין בין הנוף הטבעי לנוף האנושי: הדרך לחברון נדמית לו כגן־עדן, אבל היישוב היהודי בעיר עצמה עני ומדולדל; הר הכרמל "הוא באמת יפה נוף משוש ארץ ישראל",[53] אבל רחובות בתי היהודים בחיפה צרים ומטונפים; הכינרת היא מראה יפה ונורא הוד, אבל בטבריה עצמה הוא נחנק מחוסר אוויר. רק על קברו של רבי מאיר בעל הנס מצא לבונטין יהודים שמצאו חן בעיניו; קוראי התהילים העניים שהתרפקו על האבנים העתיקות נראו לו כסמל לאחיזה עיקשת של יהודים במה ששייך להם. הם הזכירו לו את כוהני הדת הנוצרים שראה בבית־לחם "ואמרתי לנפשי, כי זה רק בפעם הראשונה עושים היהודים כהמתוקנים שבאומות העולם... מנקודת השקפה הזאת מצא המקום הזה חן מאד בעיני והשביעני רצון. בחפץ לב נתתי להם נדבתי ויצאתי משם".[54]

לאחר חצי שנה של עבודה אינטנסיבית, שלח לבונטין את דו"ח הפעילות הראשון של אפ"ק להנהלת הבנק שישבה בלונדון. מהמסמך עולה שהמשימה הראשונה שהבנק לקח על עצמו הייתה יצירה וביסוס של שוק אשראי יציב ומעודד צמיחה: הוא הלווה

כספים לעסקי היין ברחובות ובגדרה, לבית חרושת שעסק בייצור ברזל, לעושי אוכפי סוסים ולעוד סוגים רבים של חקלאים ותעשיינים. "כל אלה המעשים", כותב לבונטין, "היו קטנים, קצת מהם היו רק התחלות, אולם באופן אחר אי אפשר היה, אם באנו לעשות הכל בזהירות הדרושה. תקוותנו היתה חזקה כי מעט מעט יתרחבו פעולותינו לטובת היישוב היהודי על בסיס מסחרי". יחד עם זאת, מבחינת לבונטין סכומי ההלוואות היו משניים לאופי ההלוואות; בניגוד למקובל עד אז, אפ"ק ביקש ביטחונות להלוואות שנתן, וגבה בקפדנות את הקרן והריבית התקופתיות. היה זה שינוי עמוק בפרדיגמה של הכלכלה העברית: "מטרתנו היתה לא לתת תמיכות אלא לעזור לעומדים על רגליהם, כי יוכלו לעמוד ולבצר את מצבם, והדרת פעולתנו, נקווה, תראה ברבות הימים".[55]

והמעשים הקטנים אכן גדלו. באוגוסט 1904 נפתח בירושלים סניף אפ"ק השני, ובעשור שיעבור עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה יחנוך הבנק עוד שישה סניפים: בביירות, חברון, חיפה, צפת, טבריה ועזה. הבחירה למקם את הסניפים דווקא בערי המסחר הגדולות ולא בכפרים או במושבות החקלאיות נגזרה באופן ישיר מהגישה הפרגמטית של לבונטין ליישוב הארץ:

> כידוע, קשה מאד רכישת קרקעות והגדלת הישוב ע"י עבודת האדמה, אבל הרבה יותר נקל להגדיל את ישוב היהודים בערים. אמת הדבר כי הישוב הכפרי יותר חשוב בשבילנו ועלינו להשתדל להרבות ולהרחיב התיישבות זו, אולם יחד עם זה עלינו להגדיל את ישוב היהודים בערים ע"י מסחר וחרושת המעשה. לזה אין כל מעצור ומכשול מצד ממשלת הארץ. [...] סחר ארץ סוריה ופלשתינה הולך ומתרחב משנה לשנה, והרבה ענפים בחרושת המעשה אפשר להרחיב בערים בארצנו בהצלחה, ולכן צריך סניף הבנק שלנו להיות החלוץ, ואחריו יבואו אנשים בעלי כסף ובעלי כשרון ואומץ ויכבשו את הארץ במובן האיקונומי.[56]

כמעט בדרך אגב נוטל כאן לבונטין שניים מהמושגים הטעונים ביותר בשיח הציוני ומשנה אותם שינוי דרמטי: 'חלוץ', אמרו מעתה, הוא לא רק עובד האדמה שזיעה נוטפת במורד גבו; גם בנק יכול להיות חלוץ. מתיחת פנים דומה נעשתה גם ללקסיקון כיבוש הארץ: מבחינת לבונטין הוא לא חייב לכלול רק מונחים כמו זריעה, חרישה וקצירה, אלא כדאי שיכלול בתוכו גם ביטויים כלכליים ודקדוק פיננסי. הדימוי של הבנק ההולך כחלוץ לפני המחנה כדי לכבוש את הארץ 'במובן האיקונומי' משקף בבהירות את אופי המחשבה היישובית שהוביל לבונטין. במקביל לפתיחת סניפי אפ"ק, לבונטין פעל במרץ לייבא לארץ מוסד כלכלי מסוג נוסף: אגודות שיתופיות. אנשים שמתאגדים יחד לצורך מטרה משותפת יכולים לערוב זה לזה, לקבל הלוואות בתנאים טובים יותר, להגביר את כוח המיקוח לעומת המתחרים ולמרב את רווחי העסקים: "את הנמנע לאיש אחד לעשותו, תעשה אותו אגודה של אנשים שלמה מאחדת, וחבורה אם גם של עניים, עשירה היא לעולם".[57]

לבונטין החשיב מאוד את הפוטנציאל הכלכלי הגלום באגודות המשותפות וראה בהן את "כל תקוותנו בהישוב החדש שלנו בארצנו".[58]

כדרכו, לבונטין אמר – ועשה: במארס 1904 נוסדה בתמיכת אפ"ק האגודה השיתופית הראשונה בפתח־תקווה, שמנתה 68 חברים.[59] חודש לאחר מכן נפתחה במקום אגודה נוספת, בה התקבצו 51 חברים נוספים. מספר האגודות ומספרם הכולל של החברים גדל עקב בצד אגודל; עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה פעלו ממטולה ועד גדרה 50 אגודות שיתופיות עם 2,357 חברים שסך כל ההלוואות שנטלו דרך אפ"ק היה קרוב למיליון פרנק.[60]

המטרות שלשמן הוקמו האגודות היו מגוונות: ביניהן היו של פרדסנים, איכרים, אומנים מסוגים שונים, תעשיינים קטנים, חקלאים שנטלו הלוואות במשותף לצורך טיוב השדות וקבלנים שהתאגדו לצורך בניין בתים. מבחינת לבונטין כל תעשיין, כל סוחר וכל חקלאי היו כשרים להתאגד עם בעלי אינטרס דומה ולהירשם כאגודה משותפת; פעולה כזו היתה בעיניו דוגמה מצוינת לעבודה יישובית בריאה, כיוון שהיא המריצה את המתאגדים לקחת אחריות על ההלוואות שלקחו, לסייע איש לרעהו ולחשוב איך למנף את האמצעים שברשותם לטובת הגדלת רווחיהם הפרטיים – שבעיני לבונטין היו באותה מידה רווחי היישוב כולו. בשמחה גלויה הוא כותב בשנת 1910 ש"אם נביא בחשבון את מספר התושבים בעיירות יפו, חיפה ובמושבות יהודה והגליל שנהנו מהלוואות, ניווכח עד מהרה לראות כי האגודות המשותפות שלנו הקיפו כמעט את כל תושבי ארצנו ורובא דמנכר מתושבי הערים".[61] חשובים לא פחות מכך היו בעיניו הרווחים המנטליים שהניבו האגודות:

> השפעתם המוסרית היתה גדולה, בהצילם כמה נפשות מישראל משנוררות. אלינו, אל הבנק, לא היה בא איש בפנים עגומים, לבקש תמיכה, כמו שהיה נהוג במוסדים אחרים, אלא בקומה זקופה לעשות עסק. הוא נתקבל כבעל עסק ומצדו השתדל להישאר בעל עסק, כלומר לקיים התחייבותו.[62]

במשך העשור הראשון לעבודתו התבסס אפ"ק כמוסד כלכלי חזק ובטוח, שהיקף פעילותו הפיננסית גדל משנה לשנה. מדי תקופה קבועה שלח לבונטין דו"ח פעילות מפורט לדירקטוריון, ומהאחרון שבהם לפני מלחמת העולם ניתן ללמוד כמה רחבים היו התחומים שאפ"ק עסק בהם:[63] קנייה וחכירה של עשרות אלפי דונמים של קרקעות בכל רחבי הארץ, הלוואת כספים לעבודות חקלאיות, תמיכה בייצוא סחורות, סיוע משפטי להקלת נטל מיסים שרירותי שהטילו בעלי זרוע על המתיישבים היהודים, מתן אפשרות להפקדת כספים בטוחה, ולצד כל אלה גם הלוואות תקופתיות לממשלה העות'מאנית שחיזקו את מעמדו הפוליטי של הבנק בפרט ושל היישוב היהודי בכלל. משתילה של עוד מטע שקדים בהרי יהודה ועד לתמיכה בהקמת הבתים הראשונים בפרוור של יפו שנודע לימים בשם תל־אביב – ידו של אפ"ק היתה בכול:

"יפה אמר ביסמרק בשעתו", נתלה פעם לבונטין באילן גבוה, "כי בשביל לנהל מלחמה בהצלחה נחוצים שלושה דברים: כסף, כסף וכסף. ואם למלחמה של סתירה כך – למלחמה של בניין על אחת כמה וכמה!"[64] לבונטין ראה את עצמו כמצביא העומד בחזית מלחמת הבניין של ארץ ישראל – ועשה כל שביכולתו כדי לנצח בה.

כמו בכל מערכה ארוכה, גם בזו היו מדי פעם הפסדים ונסיגות. יוזמות רבות שהוביל לבונטין לא הבשילו בסופו של דבר, בעיקר בגלל מניעיה הפוליטיים של ההנהלה הציונית. כזה היה גורלה של עסקת ענק שביצע אפ"ק עם השלטון העות'מאני בשנת 1905. נרכשו בה כ־300 אלף דונם אדמה סביב ים המלח, שיועדו לייסוד יישובים, וכן ניתן זיכיון להקמת בתי חרושת שיפיקו את משאבי הטבע הנפוצים באזור. שלושה חודשים נמשך המשא ומתן, ובסופו נחתמו החוזים לשביעות רצון כולם – אלא שבשלב זה התערבו בכירי התנועה שחששו שהמהלך יפגע במאמצים להשגת הצ'רטר מהסולטן, והורו ללבונטין לבטל את העסקה. "ניצחה הפוליטיקה",[65] סינן לבונטין מבין שיניו, ושוב הצטער על הנטייה של התנועה הציונית לחלום בגדול על פתרונות כוללים ולבוז ליום קטנות של הישגים נקודתיים.

היו יוזמות נוספות, כמו רצונו של לבונטין לרכוש מלון על הר הכרמל או את הבעלות על רחבת הכותל המערבי, שגם הן לא יצאו אל הפועל. אבל מעבר לכשלים הללו ליוותה את פעילות אפ"ק בעיה עקרונית ובלתי פתירה, שנבעה מעצם היותו מוסד דו־קוטבי ששני גויים התרוצצו בבטנו; מצד אחד היה אפ"ק מוסד כלכלי לכל דבר, שראה בהגדלת מאזן הרווחים את מטרתו הבלעדית. אבל מן הצד השני הוא היה בשר מבשרה של התנועה הציונית ונועד בראש ובראשונה לשרת את מטרותיה. ביטוי מיידי למתח הזה הופיע כבר בימים הראשונים של ייסוד חברת האם, יק"ב: כיוון שהרצל וחבריו להנהגה חששו מהאפשרות שרוב מניות הבנק הציוני יימכרו לאנשים שיטו את הפעילות הכלכלית לאפיקים לא לאומיים, הונפקו מאה "מניות מייסדים" שבהן החזיקו ראשי התנועה הציונית, ולהם ניתנה זכות וטו בכל נושא.

עם תחילת פעילות אפ"ק היה נדמה שניתן להכיל את המורכבות הזו. כך, למשל, בדו"ח לדירקטריון על פעילות הבנק בשנת 1904 מציין לבונטין כי הסניף הירושלמי הפסיד בחודשי פעילותו הראשונים 1,624 פרנק. לכאורה המסקנה היא שפעילות הסניף טעונה בדק בית, אבל לבונטין לא מיהר להתרגש. המצב היה בעייתי, כתב, לו היה מדובר בבנק רגיל, אך מערכת השיקולים של אפ"ק רחבה יותר: "בהעריכנו את חשיבותו המדינית של סניפנו זה בעיר הנצחית הזאת, לא יפול עלינו רוחנו כלל מן ההפסד הקטן הזה ועלינו להוסיף לעבוד ולהרחיב את עסקינו שם, שסוף סוף יגדילו גם את השפעתנו שם".[66] לבונטין הביא בחשבון גם את ההקשרים המדיניים של פעילות אפ"ק, שהרי בעצמו היה ציוני אדוק יותר מאשר בנקאי חרוץ: "הבנק שלנו... לא נוסד רק בשביל עסקים בלבד, כי אם גם לעזור להוציא אל הפועל את רעיון הציונות, להמציא מקום מקלט בטוח לעמנו בארץ ישראל".[67]

אבל ככל שגדל היקף הפעילות של אפ"ק התרבו המפגשים הטעונים בין הקוטב הציוני לקוטב הכלכלי שבאופיו, והחלו להתיז ניצוצות. היטיב להבין את התופעה ש"י עגנון בספרו 'תמול שלשום'. יצחק קומר, גיבור הרומאן, חי תקופה מסוימת ביפו וכך הוא מתאר את המפגש עם לבונטין:

> פעמים הרבה נזדמן לו ליצחק לראות את מנהל אפ"ק כשהוא נוסע בקרון מביתו לבית הבנק ומבית הבנק לביתו, ושַמש מלובש בגדי שירות יושב לפניו, וכל שרואה אותו משתחווה לו, וערביים קוראים לו אבי הכסף. יש מן הסוחרים שקוראים תגר על המנהל שאינו מלוה להם בשעת דחקם, ויש מן העסקנים שמתרעמים ואומרים שאם מציעים לו קרקע לקנות אינו קונה. אפשר שהדין עמו, שהרי הוא מכיר את הארץ ויודע את שיש לעשות ואת שאין לעשות, ואפשר שהדין עם הסוחרים ועם העסקנים, שהרי לא נברא אפ"ק לשם עשיית ממון בלבד, אלא לשם קיום הארץ ויושביה. בין כך ובין כך יפה לשמוע מפי פקיד מסוים מפקידי אפ"ק דברים מסוימים על אפ"ק שנותן הרמת ראש לכל היישוב.[68]

בשנת 1910 קרס בית החרושת הגדול של ליאון שטיין, שייצר מכונות ומנועים חדשניים לחקלאות והיה מהחשובים שבארץ ישראל – ולבונטין הואשם שהתעקשותו המופרזת על החזרת חובות לאפ"ק היא שהובילה להתמוטטות.[69] גלי ההדף ביישוב היו חזקים כל כך שלבונטין נאלץ להגיב בפעולה שמעולם לא נקט: ריאיון עיתונאי. אבל אם ציפו הקוראים לגלות את הצד הרך והמתון שבלבונטין, חיכתה להם אכזבה. איתמר בן־אב"י, עורך עיתון 'הצבי' הירושלמי, הטיח בפני לבונטין את טענותיהם הקשות של תומכי שטיין, אבל המרואיין התייחס אליהן בביטול: "רבים אויבים יש לי", הוא אמר, "ואויבים אלו באו לי מפני שעומד אני על משמרתי בנאמנות מיותרת". כשטען בן־אב"י כי "יודעים אנחנו סוחרים נכבדים, שטוענים כי על אף שידועים הם בטיב עסקיהם וביושר דבריהם, הנה מסרב הבנק להלוות להם סכומים חשובים", השיב לבונטין ש"בענייני כספים אני עריץ קצת אם אפשר לאמר ככה. אני מתנהג רק על פי הערבונות שכל אחד ואחד יכול לתת לי".[70]

הריאיון אמנם נגמר בצורה מפויסת, אבל במהרה התברר שבעיות העומק לא נפתרו; בסוף אותה שנה שבתו פועלי הדפוס בירושלים ולבונטין, שפעל בתקיפות לסיים את השביתה, הוקע בעיתונות על מעשה ה"מרמה" ו"החוצפה";[71] בקונגרס הציוני העשירי (1911) טענו הצירים מארץ ישראל כי אפ"ק "משולל רוח ציונית"[72] ואוסישקין כתב ללבונטין שמתנגדיו "דשו את בשרו בקוצים".[73] ביולי 1912 המתח התפרץ בוויכוח חריף בין לבונטין לבין ועד הקופה השיתופית של המושבה יבנאל מעל דפי עיתון 'הפועל הצעיר'. הוועד טען כלפי לבונטין במכתב גלוי ש"קופות המלווה שנתייסדו... ע"י אפ"ק בתקווה שיביאו תועלת מרובה לאיכרים, הכזיבו את התוחלת",[74] ולמקרא הדברים סבלנותו של לבונטין פקעה; הוא השיב להם במכתב חריף משלו שבסופו איום בניתוק הקשר בין אפ"ק למושבה. ניסיונות פיוס לא הועילו. האיום התממש כאשר כעבור שנה נפתח סניף אפ"ק בטבריה, ולבונטין אסר על פקידיו לנהל כל משא ומתן עם חקלאי יבנאל.[75]

יותר משהצטער לבונטין על הביקורת שהטיחו בו הפוליטיקאים ויותר משכעס על המתיישבים, הוא היה מתוסכל מחוסר ההבנה שהקיף אותו. בעיניו, הפעילות הנרחבת של אפ"ק הייתה מקור להתרוממות רוח, ולא הייתה בה שום סתירה: "הקפיטל הוא הבסיס להתיישבות",[76] טען בכל מאמר שכתב בעיתון, בכל דו"ח כלכלי שפרסם ובכל נאום שנשא. הון וציונות בדיבור אחד נאמרו, והעובדה שאפ"ק פעל להפסיק את מודל הנדבנות והתנהל על בסיס רווחי לא הייתה מנוגדת לאינטרס של החקלאים אלא סייעה להם; רק בדרך הזו הם יוכלו להתקדם בהדרגה מתלות לעצמאות והיישוב היהודי יתקדם מנזקקות לשגשוג.

לבונטין אומנם לא פעל לבדו, ובים הביקורת שהקיף אותו היו גם איים של תמיכה. דוגמה לכך הם דברי הראי"ה קוק, אז רבה של יפו והמושבות, שהגיע לברך בחגיגות העשור להקמת אפ"ק וטען ש"מלבד המסחר שבו, יש בו אידיאליות, וביסודו מונח רעיון רוחני" של גאולת הארץ;[77] אף את הספדו המפורסם על הרצל, "המספד בירושלים", נשא הרב קוק בסניף אפ"ק ביפו. אך את עיקר העידוד שאב לבונטין מביטחונו הפנימי שבלעדי אפ"ק לא הייתה תקומה ליישוב היהודי המתחדש בארץ ישראל. את ראית הזהב לכך מצא דווקא במשבר החמור שעבר על היישוב בימי מלחמת העולם הראשונה: האימפריה העות'מאנית, בפרפורי גסיסתה, החלה להתעמר ביהודי ארץ ישראל אבל אפ"ק הצליח לשמור על הראש מעל המים, להנזיל פיקדונות ולהמשיך לתת הלוואות מצילות חיים לחקלאים. "משוכנעים אנחנו, כי הודות לעזרתנו הזאת, הצליח היישוב להינצל מכיליון",[78] כתב לבונטין להנהלת הבנק בסוף המלחמה, בנימה שהייתה בה יותר משמינית שבשמינית גאווה.

בשנות המלחמה עצמן גלה לבונטין למצרים, לאחר שיצא מארץ ישראל בשליחות אפ"ק והחזרה אליה נמנעה ממנו על ידי השלטונות. בתקופה זו ניתב לבונטין את כישרון הארגון שלו להקמת מפעלי סיוע לאלפי הפליטים היהודים שהתקבצו במצרים, לגיוס כספי־חירום ולשותפות עם ז'בוטינסקי וטרומפלדור בייסוד הגדודים העבריים. אך גם בימים האלו טרדה את מנוחת לבונטין שאלת הכלכלה העברית בארץ ישראל; הוא חשש מההשלכות של השיתוק שכפתה המלחמה על המשק הצעיר בארץ, ובמקביל פיתח אופטימיות מהאופציות הכלכליות העשויות להיפתח כשהיא תסתיים. לחלוץ הוותיק שחגג לא מכבר יום־הולדת שישים היו תוכניות רבות, אך הזמנים החדשים לאחר המלחמה הביאו עמם אתגרים חדשים שהיו עתידים לעצב את פני העשורים הבאים בתולדות היישוב העברי בישראל.

ה.

בפברואר 1917 שלח לבונטין להנהלת אפ"ק ולחיים ויצמן תוכנית מפורטת להרחבת פעילות הבנק בתקופה שלאחר המלחמה, מתוך הנחה שבריטניה תנצח ושהיא מתכוונת להכיר בזכויות ההיסטוריות של עם ישראל בארץ ישראל. קשה להאמין שידידיו

הוותיקים של לבונטין היו מופתעים מעיקרי ההצעה, שביקשה לעשות עוד מאותו דבר – אבל באקסטרה לארג'. לבונטין רצה להגדיל את קרן אפ"ק לשני מיליון ליש"ט ופירט באופטימיות את תחומי הפעילות שיתאפשרו בעזרת סכומים כאלו: בשפלה – שתילת ענבים, תפוזים, שקדים וזיתים; בהרים – גידול יערות שיספקו עץ; בבקעת הירדן – גידול צמר גפן, בננות, קני סוכר, קפה וטבק; בתעשייה – הקמת מפעלים לייצור שמן, סבון, ריבה, סיגריות, נייר והפקת מינרלים כגון מלח, אספלט ופוספט.

לבונטין כלל בהצעתו תוכניות להפקת חשמל ממי הירדן והירקון, לסלילת מסילת רכבת בין יפו, ראשון־לציון ופתח־תקווה, להקמת מיזמים רפואיים על המעיינות החמים ליד טבריה – וגולת הכותרת: הקמת בנק אפותיקאי (למשכנתאות) שיזרים חמצן לפעילות הנדל"נית בערי הארץ. עיקרון הפעולה היה ישן ופשוט: "אין לנו אלא להתחיל בעבודות ציבוריות על יסודות קפיטליסטיים ולתת עזרה כספית בתור הלוואות רק לאלה שיעמדו על רגליהם באמצעיהם המה, או לאלה שיתמחו בעבודות ציבוריות ויחסכו איזה אמצעים".[79] לפני המלחמה, הזכיר, הלך אפ"ק בדרך זו ובזכותה "כבר התחיל להתרחב בארצנו ישוב בריא העובד על אחריותו וחי על עמלו". המסקנה הייתה ברורה: אם רוצים להמשיך בהצלחה יש ללכת בדרך הזו גם לאחר המלחמה – ובקצב מהיר כפליים.

לדאבון ליבו של לבונטין, קברניטי התנועה הציונית לא הקשיבו לעצותיו. המצב הכלכלי העולמי לאחר המלחמה, ובפרט זה של היהודים, הביא אותם למסקנה שמהתיישבות על בסיס מסחרי ורווחי לא תבוא הישועה. אפילו חבריו לדעה של לבונטין, כגון זאב ז'בוטינסקי, חשבו שהשעה לא כשרה לרעיונותיו: "לעת עתה אי אפשר להביא בחשבון את ההון הפרטי בתור יסוד של המונים בשיטתנו היישובית", כתב ז'בוטינסקי בחודש מארס 1920. "את הכסף הדרוש להתיישבותם נוכרח להשיג ממקורות אחרים, לאמור: מהמקור הלאומי... אם נשמח או נצטער על כך – גם השמחה וגם הצער הם איבוד זמן. אנחנו עומדים בפני עובדה; צריך להסתגל אליה".[80] בקיץ ההוא הקימה ההסתדרות הציונית את "קרן היסוד" ככלי המרכזי למימון פעילות היישוב בארץ ישראל. הקרן התבססה על גיוס תרומות מיהודי העולם.

אבל למנהל אפ"ק העקשן לא הייתה שום כוונה להסתגל לעובדה החדשה הזו. הוא תקף בכל כוחו את חברי 'ועד הצירים' – שמה של הנהגת התנועה הציונית בארץ ישראל באותה תקופה – על שהם מתמידים באהבתם הנושנה לתמרונים פוליטיים ולנאומים נוטפי פאתוס אך ממשיכים להימנע מפעילות התיישבותית ממשית. הוא סנט בהם על שככלות הכול שבו להתבסס על נדבות ולמעשה ייסדו 'חלוקה' מסוג חדש, שרק שמה מפריד אותה מזו שהייתה נהוגה בכוללים של היישוב הישן. אבל בעיקר, לבונטין ביקר את מנהיגי ההסתדרות הציונית על כך שהיו משוללי כל הבנה בעולם הכספי ולכן נתנו "תמיכות בצורת הלוואות והלוואות בצורת תמיכות, בלי שום תוכנית ופרודוקטיביות",[81] ובמילים אחרות השחיתו את כספי הציבור ללא שום תועלת:

הועד... לא עשה איזו תכנית או תקציב, להוציא על מוסדים כאלה כך וכך ועל אלה כך וכך כספים, אלא בלי שום חשבון קודם למעשה, התחיל לפזר כספים, למאות ולאלפים (בלי גוזמא) לימין ולשמאל, לעגל ולמשכן, על תלמודי תורה, על ישיבות, על בתי חולים, על אלמנות היושבות על צד בעליהן, יתומים בצד הוריהם וכדומה... והמכונה הגדולה של הצדקות, התמיכות וההלוואות שלא על מנת להחזיר, כבר היתה בעצם עבודתה. האופנים רעשו, הידיים היו פשוטות וקולות: הב! הב! נשמעו בכל הערים בארצנו... ככה בנו העסקנים הצעירים את הבית הלאומי, ואנחנו, חובבי ציון זקנים, עמדנו נפעמים ונדהמים לשמוע את הרעש שמקימים על ידי אספות, מִיטִינְגִים וחגיגות ולראות בזבוז כסף עם עני ודל, מבלתי יכולת לעזור...[82]

לכל אורך השנים הבאות לבונטין המשיך להציע אלטרנטיבה לדרך הפעולה של ההסתדרות הציונית, גם כאשר המקום שניתן לבנק אפ"ק שבראשותו הצטמק והלך. היה זה המשך למאבק הישן שניהל לבונטין עוד בימים הראשונים לעבודתו בבנק, ולא היה לו אלא להצטער ש"אין אנחנו חפצים ללמוד מהעבר מאומה... עתה חוזרים גם עסקנינו על השגיאות שנעשו" בעשורים הקודמים.[83] אלא שעתה מצא את עצמו ניצב בחזית נוספת, חדשה, מול יריב שכבש עוד ועוד מעוזים במערכה הרעיונית והפוליטית שניטשה בתנועה הציונית: אנשי תנועות הפועלים הסוציאליסטיות, שהעמידו לדרכו של לבונטין חלופה מהפכנית בהרבה ותוקפנית בהרבה מזו של ועד הצירים.

ההתנגשויות בין תנועות הפועלים ללבונטין התחילו כבר שנים אחדות קודם לכן. העיתון 'הפועל הצעיר', עיתונה של מפלגת הפועלים בעלת השם הזה, היה למן הקמתו בשנת 1907 במת ההתנצחות המרכזית נגד משנתו הכלכלית של לבונטין, נגד מדיניות אפ"ק וגם נגדו באופן אישי. הפועלים הצעירים לא חסכו מהבנקאי הזקן שום חץ משונן: "בא הזמן לנקות את מחננו מהשפעת קלן, לונדון ו – יפו",[84] קרא יעקב רבינוביץ' כשהוא מתכוון לערים שבהן ישבו סניפי יק"ב ואפ"ק; "לבונטין צריך להסתלק ממשמרת מנהל ראשי של אפ"ק. אותו האיש אשר חוסר שיטה בהנהלת המוסד נהפכה אצלו לשיטה, אשר הראה את עצמו לאי־מוכשר להתאים את הבנק לתפקידו עד עכשיו, לא ידע בשום אופן לנהל את הבנק לעתיד",[85] החרה החזיק אחריו מייסד הביטאון נחם טברסקי, ובמאמר אחר הוא הכריז בפשטות: "הרפואה צריכה להיות רדיקלית – כי צריך להרחיק את לבונטין ולמנות על מקומו אחר יותר ראוי ומתאים לתפקידו".[86]

בתחילת שנות העשרים נעשו תנועות הפועלים כוח רב עוצמה ביישוב היהודי בארץ ישראל. בפברואר 1919 הקימו שני צעירים, דוד בן־גוריון וברל כצנלסון, את אחדות העבודה – מפלגת הפועלים החזקה שתהיה הבסיס להקמת מפא"י עשור לאחר מכן. בדצמבר 1920 קמה ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, כגוף מעשי ואידיאולוגי שאחדות העבודה ותנועות פועלים נוספות חברו בו יחדיו. לא עברו חמישה חודשים מהקמת ההסתדרות ונפתח בנק הפועלים, ששם לו למטרה לעמוד "לשירותן של כל קבוצות הפועלים, המיוסדות על בסיס קואופרטיבי, בכל ענפי פעולתן"[87] –

משימה שהייתה מנוגדת במוצהר לזו שלקח על עצמו בנק אפ"ק. את התהום שנפערה בין הפועלים חלוצי העלייה השנייה והשלישית לבין איש העלייה הראשונה לבונטין מיטיבות להמחיש מילותיו של זלמן רובשוב (לימים שז"ר) משנת תר"ף:

> בתנאי הרכוש הפרטי, על יסודות ניצול של עמל זרים, לא תהיה ארץ ישראל בית קיבול ליהודים עולים... פוליטיקה ציונית המבוססת על עבודת הרכוש הפרטי סותרת את עצמה מתוכה. בנין הארץ על יסודות הרכוש הפרטי נידונה לחבל בנפש הגאולה ולצמצם את אפשרות החיים של המוני היהודים, המבקשים בארץ עבודה למחיתם ומפלט מארץ גלותם.[88]

האבסורד המגולם לדעת הפועלים בצמד המילים "ציונות קפיטליסטית" בא לידי ביטוי בשורה של סוגיות מעשיות. אחת החשובות שבהן הייתה הלאמת הקרקע. במסמך היסוד של אחדות העבודה מנה ברל ארבע פעולות הכרחיות להגשמת מטרות הפועלים, שהראשונה שבהן היא "העברת אדמת ארץ ישראל, מימיה ואוצרותיה הטבעיים לרשות עם ישראל לאחוזת עולם של העם כולו".[89] לבונטין הגיב על ההצעה הזו בביטול פרגמטי; מדובר ללא ספק במילים מרוממות רוח, הוא טען, אך האם גם בנות ביצוע? "המעשים והעובדות בארצנו... יענו על שאלה זו בשלילה".[90] הדרישה להלאמה שוכנת בעולם האצילות הסוציאליסטי, אבל בעולם המעשה שולטים חוקי הבעלות על הקרקעות הנהוגים עוד מתקופת התורכים שהופכים אותה לחסרת משמעות. יתרה מזו; המציאות המצערת היא "שאצל היהודים אין בעלי נחלאות גדולות כלל ואין אצל מי ומה להלאים", כך שהדיבורים על ההלאמה הם לכל היותר בזבוז זמן ומאמץ.

הטון הרגוע שבו הסביר לבונטין את הטעות שבהלאמת הקרקע לא מסגיר את מידת הסכנה שהוא ייחס ליישום דעות הפועלים הלכה למעשה. ב"עיקרי הבולשביזם ההולכים ונשרשים בכל ענפי העבודה" הוא ראה את "סכנת חרבן עבודתנו",[91] ואת הפועלים עצמם כינה קבוצה "בעלת אורח מחשבה ילדותי המורעלת ע"י המהפכה הרוסית".[92] בכמה הזדמנויות לעג לבונטין לפועלים שהרעיונות המשונים שלהם נבטו מתוך שעמום ועצלנות, שהרי "הבטלה מעוררת אצל הפועלים שאלות סוציאליות שונות"[93] – שאלות שאחריתן עדי אובד: "כידוע יש בין מתקני העולם בימינו אלה שתי תורות, אחת מבית מדרשו של מקדולנד, שענייני ארצו ועמו קודמים, אפילו במקום שיש טענות מצד ארצות ועמים אחרים. והשניה מבית מדרשו של לנין שהכריזה: תִקוב הסוציאליות את הדין, אפילו אם תביא חרבן על ארצו".[94] פועלי הארץ בחרו, להוותו של לבונטין, בדרכו של המהפכן הרצחני ממוסקבה, ומשכך יש לעשות הכול כדי להרחיקם ממימוש תוכניותיהם:

> דברי הימים ומעשים בכל יום יורונו לדעת, כי אסון גדול הוא לאומה אם בעת מלחמה, או בשנים אחרות קשות, מתעורר הרעיון הסוציאלי ומתרחב על ידי אגודות חזקות, ואסון גדול

הוא גם לנו השיטה הזו בתנועתנו, שבחרה לרכז את כל עבודתה על הפועלים השמאליים, ועל ידי זה יסדה אורגניזציה חזקה של פועלים, המנהלת מלחמה מבוהלת עם כל סוגי הישוב הן בעיר והן בכפר, עם האיכרים, נוטעים, עוסקי בחרושת המעשה ומסחר, העושה שביתות שלא לצורך אלא לשמה, לשם החזקת האוטוריטט של מועצות הפועלים.[95]

אבל שאלות מעשיות כמו היקף השביתות, עבודה עברית או הלאמת הקרקעות היו רק פני השטח הגלויים של המאבק בין לבונטין הקפיטליסט לפועלים הסוציאליסטים. מתחתיהם רחשה כל העת שאלת האתוס: מי הם אלו שיכולים לטעון באמת לכתר גאולת ציון? בפעולתם של מי משתקף האידיאל החלוצי? מי יוכל בצדק לדרוש מתולדות עם ישראל לקבוע את מעשיו לדורות? בשיר נפלא, שאומנם נכתב מאוחר יותר אבל הוא משקף היטב את רוח התקופה, ניסח נתן אלתרמן את שני הפנים של ההתגוששות הזו:

בָּא הַזְּמַן לְצַיֵּן, בְּלִי תְּמִיהָה וְטִינָה / חִזָּיוֹן מְעוֹדֵד לֹא־מִתְמוֹל. / קוֹל עוֹבֵר בַּמַּחֲנֶה: בְּבִנְיַן הַמְּדִינָה / יֵשׁ חֵלֶק שָׁוֶה / לַכֹּל! // הַהוֹלְכִים לַמִּדְבָּר, אֶל לֹא מַיִם וָציִץ / חֲלוּצִים הֵם! נַבִּיט וְנִלְמָדָה! / אַךְ חָלוּץ הִנּוֹ / גַּם הַיְּהוּדִי הָאַמִּיץ / הַבּוֹנֶה אֶת הוֹטֶל אֶסְפְּלָנָדָה! ... / נִתְיַשְּׁנָה הַתְּקוּפָה בָּהּ הָלַל וְצִיֵּר / הַבָּחוּר הַבּוֹלֵעַ חִינִין בַּקְּבוּצָה / לֹא וָלֹא! הַיַּצְרָן, הַיְּבוּאָר, הַיְּצוּאָר, / מַשְׁקִיעִים בַּמְּדִינָה / עוֹד יוֹתֵר / בִּמְמֻצָּע. // עַד הַיּוֹם לֹא בִקְּשׁוּ הֵם / תְּהִלּוֹת וּשְׁבָחִים / עַד הַיּוֹם הִסְתַּפְּקוּ הֵמָּה / רַק בְּרָוְחִים. // ... אַךְ הִנֵּה אַף כִּי טוֹב הַדָּבָר וְנָהִיר / יֵשׁ בְּכֹל זֹאת אוּלַי הֶעָרָה לְהָעִיר – / וּלְהַזְכִּיר (כְּעֻבְדָּה אַפְרוּרִית וּמְצֻנַעַת) / שֶׁהַסֶּקְטוֹר הַזֶּה הַפְּרָטִי, אָח וְיָדִיד, / לֹא עָשָׂה פֹּה וְלֹא יַעֲשֶׂה פֹּה אַף צַעַד / בְּלִי טוֹבַת / הֲנָאָה / פְּרָטִית... // הָעִנְיָן הוּא פָּעוּט. / רַק נִיוּאַנְסָה שֶׁל טַעַם. / אַךְ כְּדַאי לְצַיֵּן זֹאת / מִפַּעַם לְפַעַם. // לְצַיֵּן כִּי עַל אַף הַשִּׁוְיוֹן הַמְסֻחְרָר / עוֹד קַיָּם זִיק הָבְדֵּל / בֵּין חָלוּץ / לְסוֹחֵר. ...[96]

יש חלוצים ויש סוחרים – וחלילה לנו להקל ראש בהבדל ביניהם. יש מי שמקים בית מלון ויש מי שהולך להקים יישוב במדבר – ותרומתם לבניין הארץ שונה בתכלית. יש מי שמניעיו על טהרת חיבת הממון ויש מי שמניעיו על טהרת חיבת ציון – ואת השוני הזה חייבים לזכור ולהזכיר. כדרכו, אלתרמן לא הסתפק בתיאור המציאות אלא גם הכריע במחלוקת, וכמקורב לתנועת הפועלים הוא צידד בעמדתם באופן מלא. לבונטין, לעומת זאת, לא היה מוכן שהדורות הבאים יקבלו כמובן מאליו את העליונות המוסרית של בולעי החינין (תרופה נגד קדחת הביצות) על מקימי המלונות; כזכור, בסניפי אפ"ק שהקים ברחבי הארץ הוא ראה חלוצים לכל דבר, שתרומתם לבניין הארץ אף גדולה "בִּמְמֻצָּע" מזו של המתיישבים שנסמכו על שולחן הברון רוטשילד או שנתמכו על ידי קרן היסוד.

הקש ששבר את גבו של לבונטין היה פרסום הספר "התיישבות חקלאית בארץ ישראל" מאת ארתור רופין, שעמד בראש 'המשרד הארצישראלי' ביפו והיה בעל השפעה מכרעת על מדיניות היישוב של ההסתדרות הציונית. רופין, כאלתרמן, מתח קו מוסרי שהפריד בין המושבות הסמי־קפיטליסטיות שהקימו אנשי העלייה

הראשונה לבין הקבוצות השיתופיות של העלייה השנייה והשלישית. בעוד אצל הראשונים "הייתה העבודה בשפל המדרגה ומצב הרוח מדוכא ועצוב", הנה אצל האחרונים "מתקדשת עבודת האדמה וחוט של רוחניות מתוח עליה".[97] זו הסיבה, טען רופין, שמושבות העלייה הראשונה מידלדלות ונעזבות בקצב מהיר, ואילו הפועלים הסוציאליסטים קשורים קשר עז לאדמה שממנה הם מוציאים בעצמם את לחמם. כך, מפיו של גורם רשמי ובכיר בתנועה הציונית, הוצבו שני שלבי ההתיישבות בארץ ישראל זה מול זה – כבני החושך מול בני האור.

כל הזעם שהיה אצור בלבונטין, כל התסכול שהצטבר בו בשנים שלאחר המלחמה וכל העלבון על הזלזול שהוטח במפעל חייו – התנקזו אל תגובתו לרופין שהתפרסמה בחוברת השנייה בסדרת "ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה". לבונטין הפריך את טענותיו של רופין אחת לאחת, ותוך כך שפך אור על הפילוסופיה הכלכלית שהדריכה אותו קרוב ליובל שנים:

> לא מתאימים גם כן אל העובדות דברי הד"ר רופין כי המתיישבים מהמושבות הראשונות ברחו מהכפר וכי הפועלים קשורים בעבותות האהבה אל הקרקע, אלא אדרבא: כידוע, מהמושבות הראשונות לא יצאו האיכרים אפילו בשנות המלחמה, אבל מהמושבות הציוניות, היציאה מהכפר היא גדולה... ואין כאן סיבות התלויות בסוג אנשים זה או בסוג של אנשים אחרים, אין בעולמנו לא צדיקים גמורים ולא רשעים גמורים, אלא עולם כמנהגו נוהג: לאכרים בהמושבות היה רכוש שלהם, קרקע, בהמות, כלי חרישה וכדומה שעליהם פרנסתם וידעו, כי כאשר יפסידו איזה חלק מרכושם איש לא ימלא מחסורם... אבל הפועלים, שאין להם כלים משלהם בקבוצות או במושבות, ואינם נושאים אחריות עבור רכוש המיישבים, הרבה יותר קל להם הנדידה ממקום למקום, ועוזבים המה המושבות, לא רק מפני סכנת מלחמה, אלא גם בשעה שימצאו פרנסה יותר טובה או יותר קלה, או מפני החיים הנוחים בעיר. ולכן נעזבו כנרת, דגניה, בן שמן וחולדה כמה פעמים, ויצאו הפועלים מהן.[98]

לבונטין מסכים שיש הבדל בין האיכרים לפועלים – אך הפוך מזה שרופין תיאר. הדבקים בקרקע בימי מבחן לא היו אלה שדיברו גבוהה גבוהה על "כיבוש העבודה", אלא אלה שקנו את הקרקע ואת ציוד המשק בכספם והיו צפויים לנזק כלכלי כבד אם יעזבו אותה. מקור השוני לא במחלוקות ערכיות ולא במידותיהם הטובות של האיכרים – אלא בטבע האדם עצמו, הנוטה להעדיף את טובתו ולשמור על רכושו. הקפיטליזם של לבונטין אינו מסתמך על עליונותו של ערך החירות, על הדרישה המוסרית לשמירה על חופש העיסוק או על אמונה יוקדת בזכויות הקניין – אלא על התבוננות פרקטית באופי האנושי ובאופן שבו "עולם כמנהגו נוהג".[99]

בעומק הדרישות של הפועלים, טען לבונטין, מסתתרת השאיפה לבצע מהפכה יסודית בטבע האדם, כך שישיל את עורו המרופט וידלג מעל הכבלים והמגבלות שהמציאות מטילה עליו. "הנה יש אצלנו", הוא כותב, "אנשים טובים הרואים תחיית

עמנו על ארצו רק ע"י עבודה טהורה ואין להם בעולמם אלא זה, באמרם כי על ידם תבוא מהפכה בתכונת העם: עמנו יפשוט את צורתו החנוונית ויקום לתחייה".[100] הללו לא הגבילו את עצמם למטרות פעוטות כמו הקמת ארץ מולדת לעם ישראל, ולא היו מוכנים להסתפק בזוטות כמו הקמת יישובים מבוססים וזריעת שדות מניבים. חלילה להם; הם שמו להם מטרה יומרנית הרבה יותר:

> בעת האחרונה, חזרו עסקננו להימים של ימי ההשכלה והתחילו להכריז כי נרפים אנחנו, סוחרים, סרסורים ומנצלים, ולכן קבלו עליהם עסקנינו לסדר בארצנו לא רק בנין בית לאומי אלא "חברה יותר טובה" על אדני הצדק של הסוציאליות, וכן מכריזים המה לפני מי שצריך, כאלו באמת תפקיד עם ישראל ותעודתו הוא רק לעבוד ולהיות חומר לנסיונות סוציאליים.[101]

אם היה לניסיונות הללו סיכוי כלשהו להצליח; אם הלאמת הקרקעות, השביתות הרבות, הוויתור על הרכוש וההתעלמות משיקולי רווח והפסד היו יכולים להועיל ליישוב היהודי – לבונטין היה מוכן לאמץ אותם: "אז היינו אומרים כי כל הדרכים כשרים לעם מוכה ומעונה כעמנו, המחפש דרך החיים".[102] אבל "המעשים והחיים מראים לנו תוצאות כלל אחרות";[103] המציאות היא־היא העומדת לרועץ בפני החלומות הסוציאליסטיים, והתוצאות הן־הן המוכיחות שלא זו הדרך שנכון ללכת בה. ייתכן, הודה, שהפועלים יצליחו "לתקן קהילה קטנה על אדני הסוציאליות או הקומוניזם... ויוכל להיות כי הקהילה הקטנה הזאת תחיה בתנאים טובים".[104] אבל מה עם המוני בית ישראל? הם לא ימצאו מקום ותקווה בקהילות הקטנות הללו, וכאשר "אנחנו שומעים או קוראים דברים כאלה, – מבלי משים תתפרץ מעמק הלב אנחה חזקה: ריבונו של עולם, תקוות עם עני ונודד השואף לארצנו – מה תהי עליה?!"[105]

האידיאל החלוצי והמחויבות לממשו בערו בלבונטין לא פחות מכפי שהלהיבו את הפועלים. המיוחדת לו בשיח הציוני של תקופתו הייתה ההבנה שבעולמנו הצר אידיאולוגיה לבד לא מספיקה, פשרה היא לא מילה גסה, וגם את האורות הגבוהים ביותר יש להכניס לכלים מצמצמים; הרי אלה "שחפצו ליהנות מהעולם הזה ויחד עם זה לגאול את הארץ – זה וזה עלתה בידם. אבל... החפצים לגאול את הארץ... ע"י קומבינציות של הלוואות בצורת נדבות או נדבות בצורת הלוואות – זה וזה לא עלתה בידם!"[106]

התקווה להיות עם חופשי בארץ אבותינו, לדידו של לבונטין, לא מצויה במאמצים המלאכותיים להתגבר את טבע האדם ולהקים בארץ "יהודי חדש". התקווה נעוצה במדיניות כלכלית ריאלית, שמכירה בדרכו של עולם ובדרכו של אדם; שהרי מששת ימי בראשית ועד בוא המשיח רק מי שאחראי לרכושו ישמור עליו; רק מי שהשקיע מכספו ומדמו בקרקע יאהב אותה; רק מי שנדרש להחזיר את הלוואותיו יהפוך לאדם נאמן; ורק משק שיאמץ אל ליבו את התובנות האלו סופו להתקיים. "תבוא הגאולה מאיזה מקום שתבוא, ובלבד שתבוא!", כותב לבונטין, "ובנוגע לתיקון העולם – אל

נא נהיה פזיזים יותר מדי. נתקן נא את מה שנחוץ לנו לתקן להיות ככל הגויים, והיה כי יתוקן כל העולם במלכות הסוציאליות, אז יתוקן גם עולמנו הקטן".[107]

זאת, בתמצית, תורת הכלכלה הבריאה של זלמן דוד לבונטין.

1.

לבונטין המשיך לעמוד בראש בנק אפ"ק עד תחילת שנת 1925. בשנת השבעים לחייו הוא פרש מפעילות אקטיבית בניהול המוסד שהקים ופיתח, אם כי נותר עד סוף ימיו חבר דירקטוריון. קשה לומר שלבונטין עזב את משמרתו בלב שקט; כאשר באחד מהכינוסים שמע את הטענה כי בסך הכול אפשר להיות שבעי רצון מהישגי היישוב עד כה, הוא פרסם מאמר תגובה חריף: "לשביעות רצון מה זו עושה? עם של ארבעה־עשר מיליון נפש, עובד זה כיובל שנים לברוא לו מרכז רוחני וכלכלי בארץ אבותיו, והתוצאות הן: קרקע במידת החלק העשירי של מידת הארץ; יישוב של חקלאים קטן מאד; מושבות העולות בכסף רב ורובן אינן מכלכלות את תושביהן; ... מסחר פעוט; ... מצב פוליטי בלתי משובח; ... והעסקנים שבעי רצון".[108] גם כשעמד בסוף שני ימי חייו הציבוריים, כחלוץ חקלאי וכחלוץ בנקאי, לבונטין לא הפסיק לכתוב, להטיף, להסביר, להינבא נבואות זעם, ובעיקר – להעמיד אלטרנטיבה.

אבל את ספרו הגדול האחרון, הכרך השלישי של "לארץ אבותינו", לבונטין חתם ברוח אופטימית יותר. "חיים אנו כעת, לפי דעתי, טרם עלות השחר", הוא כותב בשנת 1928, וממשיך:

> העננים עוד פרושים על השמים והחושך עוד יכסה ארץ. המשבר – לא בהישוב הבריא אלא – בהישוב של הזיות, של רקלמות [=הכרזות] נפוחות ותכניות כוזבות, עדיין עומד בתקפו, אבל זריחת השמש קרבה לבוא. ההשקפות הנכונות כבר הולכות וחודרות אל לבבות עמנו ורואים אנחנו, כי מנויה וגמורה כבר בסוד רבים, כי הישוב הבנוי על נדבות ותמיכות אין לו זכות קיום... במצב זה, הנני מניח את מותר החומר להיסטוריון הבא, בתקווה, כי הדעות האלו יכנסו גם ללבות עסקני ההסתדרות וכי ימים יותר טובים יגיעו להישוב בקרוב; עבודה פוריה תבנה את ארצנו, וגאולתו של ישראל קמעא קמעא.[109]

בשנות חייו האחרונות מצא לבונטין זמן להגשמת כמה חלומות ישנים, ובראשם ייסוד בית כנסת בעיר תל־אביב. עוד בשנת 1886, בימי הביניים שבין תקופת ראשון־לציון לתקופת אפ"ק, הוא הכריז שהקמת בית כנסת באזור החוף היא משימה לאומית: "יודע אני כי רבים יתפלאו עלי ועל הצעתי זאת ויאמרו כי לא עתה היא העת לבנות בית לשם ה'; אבל כל האומרים כן אינם אלא טועים ואינם בקיאים בעניין הישוב; ארץ ישראל היא ארץ ערש האמונות וכל איש ואיש כל דגל אמונתו ישכון שמה, והיא היא היסוד לכל אגודה ואגודה".[110] לבונטין, ששם ה' היה שגור על לשונו ועל גבי דו"חות אפ"ק שכתב, הבין כי האחיזה בארץ ישראל דורשת חיבור למסורת לא פחות מאשר לקרקע. הוא הכיר בחשיבות הפוליטית של המעשה הדתי ונשא הכרה זו בנפשו, בהתמדה

אופיינית, במשך קרוב ליובל שנים. בנובמבר 1921 הונחה אבן הפינה לבניין בית הכנסת כאשר לבונטין מכהן כראש ועד ההקמה, ורק לאחר כמעט עשור, באפריל 1930, נחנך הבית בטקס רב רושם. את נאומו באירוע, שהדי פרעות תרפ"ט עוד נשמעים בו ושהיה אחת מהתבטאויותיו הציבוריות האחרונות, ניסח לבונטין כברכת שלום מלאת תקווה:

> במקום הזה, שעוד לפני עשרות שנים נשמעו רק יללות שועלים וקולות נשדדים ונרצחים, הנה כעת עולים לאזנינו קולות תינוקות של בית רבן וצעירי בתי הספר, בוגרים וזקנים השונים פרק בתלמוד, ותפילת העם הנצחי, המבקש מאת אלוהיו בנעימה ובקדושה, לתקן עולם במלכות שדי [...] לא בחרב ולא בחנית אנחנו מפנים את השיממון מארצנו, כי אם במעדר ובמחרשה, בקרבנות נפשות ובקרבנות כסף עובר לסוחר, רוכשים אנחנו כל נחלה ונחלה וכל שעל ושעל. עוד רבה העזובה בארצנו ועבודה קשה עומדת עוד לפנינו, אבל באמנותנו העמוקה בצדקת שאיפותינו, בטוחים אנחנו בהצלחת מפעלנו בעזרת ה', בטוחים אנחנו כי הקרבנות שהבאנו יפריחו את ארצנו, ירחיבו את נחלותינו ויחזקו את מצבנו בארץ.[111]

ביום רביעי, י"ג בסיוון ת"ש (19.6.1940), נפטר זלמן דוד לבונטין בביתו שבשדרות תרס"ט 1 בתל־אביב, כשהוא שבע ימים ומעשים. בדרך למנוחת עולמים עבר מסע ההלוויה דרך תחנות חייו, מאחרית לראשית: לאחר ההספדים בבית המנוח עצרו מלווי הארון בבית הכנסת הגדול, משם המשיכו לבניין בנק אפ"ק וסיימו את דרכם בבית העלמין בראשון לציון שבו ביקש לבונטין להיקבר.[112]

לבונטין לא זכה לראות את מדינת ישראל קמה. הוא גם לא זכה לראות איך שלוש שנים לאחר קום המדינה הופך בנק אפ"ק ל'בנק לאומי', ומתבסס כאחד מהמוסדות הפיננסיים החשובים במדינת ישראל – מאז ועד היום. בעומק ליבו ידע לבונטין שכך יהיה; שנים רבות קודם לכן הוא חזה שלא יזכה "לראות את דגל ציון על הרי ישראל",[113] אבל הידיעה הזו לא גרעה כמלוא הנימה ממרץ היוזמה וההקמה שלו. מימיו הראשונים בארץ חרט על דגלו את הסיסמה "עבודתנו, עבודת הגאולה, היא עבודה לדורות".[114] אולי לא אנו נקטוף את הפירות, אולי רק נכדינו או נינינו, אבל מה בכך? את המוטל עלינו יש לעשות. כאשר נפתחה צוואתו התברר שלבונטין דאג שהמורשת הזו תישאר חיה גם לאחר מותו; סכום מסוים של כסף, הוא ביקש, ייאסף בכל שנה למען בניית בית כנסת ביישוב העברי הראשון שייבנה בעבר הירדן המזרחי: "מאמין אנוכי, כי סוף סוף יגיע גם חלק ארצנו זה להתיישבות היהודים, ורוצה אנכי מאד להשתתף בו".[115] המגְשים נשאר מגְשים – גם ממקומו שבגן עדן.

עוד בחייו קיבל לבונטין אזרחות כבוד מתל־אביב, שמהקמתה הייתה מעוזה של הבורגנות ביישוב היהודי.[116] בשנת 1955 גם נקרא על שמו המושב שדה־דוד שבחבל לכיש, בהוקרה על היותו מ"יוזמי רכישת קרקעות בדרום הארץ".[117] אבל במהלך השנים הבאות נשכחה דמותו של לבונטין, ותרומתו לבניין הארץ הונחה בקרן זווית. למרות האופטימיות שפיתח בסוף ימיו, בעשורים הבאים שלטו הפועלים בשדה

הפוליטי והרעיוני בארץ ישראל. עט סוציאליסטי רב־זכויות הכתיב את האתוס הציוני, ובתולדות המדינה שנפרסו "מבית־אלפא עד נהלל" לא נמצא מקום לאיש שבמו רגליו בישר את העלייה הראשונה ובמו ידיו הקים את מוסדות הכלכלה העברית על יסודות יציבים. אבל המטוטלת ההיסטורית כבר שינתה את כיוונה, ובא הזמן להכיר שהייתה גם אופציה אחרת לביסוס הכלכלה העברית. הייתה עוד דרך – שאולי לא נבחרה אך השפיעה על תולדות ימיה של מדינת ישראל. בא הזמן להשיב אל מקומו הראוי בזיכרון הלאומי את אבי הכלכלה החלוצית החופשית בארץ ישראל, זלמן דוד לבונטין.

המאמר מוקדש לברית, בתי הבכורה, בת ירושלים, שנולדה בבירה 114 שנים לאחר שחנך בה לבונטין את סניף הבנק הציוני.

---

1. שלום עליכם (שלום אברמוביץ), מתוך הסיפור "געגועים על בית אבא". מיידיש: י"ד ברקוביץ. בתוך **כל כתבי שלום עליכם**, תל־אביב: דביר, תשט"ז, כרך ה, עמ' קה־קו.
2. ראשי התיבות המקובלים של שמו הלועזי Jewish Colonial Bank. לחילופין גם נקרא "אוצר התיישבות היהודים".
3. מתוך המאמר "הבאנק הקולוניאלי היהודי". **כל כתבי הרצל**, ירושלים: הספריה הציונית, תשכ"א, כרך ז, עמ' 176.
4. מתוך המאמר "הבאנק הקולוניאלי היהודי – המצב". שם, עמ' 359.
5. זלמן דוד לבונטין, **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת ב (דצמבר 1925), עמ' 21.
6. שם, חוברת א (ינואר 1925), עמ' 7.
7. יהודה לייב גורדון, מתוך "הקיצה עמי", פורסם לראשונה בעיתון **הכרמל** 18.4.1866, עמ' 1.
8. זלמן דוד לבונטין, "לשאלת היהודים", **הלבנון**, 20.7.1881, עמ' 2.
9. לבונטין, **לארץ אבותינו**, כרך א, תל־אביב: מסדה, תשכ"ג, עמ' 7.
10. שם, עמ' 9.
11. שם, עמ' 27; 29.
12. על מצבם של אנשי ירושלים ועל חלק מאורחות חייהם באותן שנים אפשר לקרוא בדו"ח שחיבר ההיסטוריון צבי גרץ, שביקר בעיר בחודש מאי 1872. מסקנותיו היו דומות למדי לאלו של לבונטין, אך בניגוד אליו גרץ היה סבור כי "האמצעים לתיקון הפגמים החומריים והמוסריים אינם קשים כל כך", ואף הציע רשימת פעולות לשיפור חיי היהודים בעיר. ראו צבי גרץ, "תזכיר על מצב הקהילות בארץ ישראל ובייחוד בירושלים", בתוך ספרו **דרכי ההיסטוריה** היהודית, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ט, עמ' 277–285.
13. **לארץ אבותינו**, כרך א, עמ' 54.
14. שם, עמ' 16.
15. לבונטין, "איפכא מתסברא", **הלבנון**, 25.3.1881, עמ' 4.
16. ראו לבונטין, **לארץ אבותינו**, כרך ב, תל־אביב: א' איתן וס' שושני, תרפ"ד, עמ' 70; לבונטין, "מדוע נפלינו מכל עם", **המליץ**, 21.8.1889, עמ' 1.
17. **לארץ אבותינו**, כרך א, עמ' 61; 62.
18. לבונטין, "אזיען", **המגיד**, 26.7.1882, עמ' 5.
19. **לארץ אבותינו**, כרך א, עמ' 65; וכן באותו עניין בעמ' 140–142.
20. שם, עמ' 64.
21. לבונטין הגיע לעזה ביום שלישי, י"ב בסיוון תרמ"ב, כדי לנהל את קניית הקרקע (שם, עמ' 63), וחזר ליפו ביום חמישי בערב לאחר שהבין שעליו לבטל את העסקה. שבוע וחצי לאחר מכן, ביום שלישי כ"ו בסיוון, הסמיך הוועד את לבונטין לצאת למשימה חדשה (כך על פי פרוטוקול הוועד; שם, עמ' 154).
22. שם, עמ' 73; 76.
23. שם, עמ' 74. במקרים רבים המפגש עם אדמת ארץ ישראל עורר בלבונטין את זיכרון ההיסטוריה העתיקה של עמו. כך הוא מתאר את הגעתו הראשונה לירושלים: "חרדת קודש אחזתני, אף אגלי דמעה נטפו מבבות עיני, בראותי את ירושלים ובהעלותי על לבבי את דברי ימי העיר העתיקה הזאת, אשר ראתה מלכי עמי, כהניו, נביאיו וחוזיו בגאונם והדרם ואשר בה צרורים פרקים הרבה מדברי ימי עמי" (שם, עמ' 22). עזה עוררה בו זיכרון נוסף: "אבימלך מלך פלישתים ופיכול שר צבאו כמו חי התייצבו לנגד עיני. זכרתי את

'מאה השערים' אשר מצא יצחק אבינו פה" (שם, עמ' 47). כאשר שנים רבות לאחר מכן לבונטין הגיע לביקור בתל־גזר, העתיקות שנחשפו במקום עוררו בו רגש עמוק, שהרי "שם נלחמו אבותינו בחרף נפשם ושפכו דמם על קיום תורתנו, לאומנו וארצנו" (**לארץ אבותינו**, כרך ב, עמ' 97). זיכרון התנ"ך ותולדות ישראל חיו ונשמו בתודעת לבונטין, והיו הכוחות החשובים ביותר בעיצוב תודעתו הלאומית.

24. **ספר העלייה הראשונה**, עורך: מרדכי אליאב, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, 1981, עמ' 37.
25. **לארץ אבותינו**, כרך א, עמ' 78.
26. שם, עמ' 86.
27. **ספר העלייה הראשונה**, עמ' 65.
28. **לארץ אבותינו**, כרך ב, עמ' 7.
29. יעקב יערי־פולסקין, **זלמן דוד ליבונטין – חייו ופעולותיו**, תל־אביב: אפרים סטרוד ובניו, 1932, עמ' 74–77. ספר קצר זה, שיצא כחלק מסדרת 'חולמים ולוחמים' עוד בחיי לבונטין, הוא הביוגרפיה היחידה שנכתבה על אודותיו. לספרות המחקרית שעסקה בלבונטין אפשר להוסיף את אלה: נחום גרוס, "יוזמה פרטית וציבורית בבניין הארץ עפ"י ז. ד. לבונטין", **הרבעון לכלכלה** ל (1983), עמ' 488–494; דן גלעדי, **בחזרה "לארץ אבותינו" – אלטרנטיבה יזמית למדיניות הציונית**, 1994; יוסף גורני, "הבנקאי בעל החזון", בתוך גורני, **אנשי כאן ועכשיו: הראליזם האוטופי של מעצבי החברה היהודית החדשה בארץ ישראל**, באר־שבע: מכון בן־גוריון ואוניברסיטת בן־גוריון (2015), עמ' 63–73.
30. מתוך המאמר "שאלת היהודים", ראו הערה 8.
31. לבונטין, "הצעה לחובבי ציון", **המגיד**, 2.7.1885, עמ' 10.
32. לבונטין, "לחובבי ציון", **המליץ**, 24.9.1886, עמ' 1.
33. **לארץ אבותינו**, כרך ב', עמ' 10.
34. "מכתבים מרוסיה" (ללא ציון שם המחבר), **המגיד**, 30.6.1898, עמ' 4.
35. חיים ויצמן, **מסה ומעש**, (הוצאת שוקן, ירושלים ותל־אביב תש"ט), עמ' 47.
36. **לארץ אבותינו** כרך ב, עמ' 7.
37. שם, עמ' 27.
38. שם, 30.
39. לבונטין, **לארץ אבותינו**, כרך ג, תל־אביב: א' איתן וס' שושני, תרפ"ח, עמ' 123.
40. **לארץ אבותינו** כרך ב, עמ' 30.
41. **לארץ אבותינו** כרך ג, עמ' 153.
42. שם, עמ' 131.
43. שם, עמ' 128.
44. **לארץ אבותינו** כרך ב, עמ' 50.
45. שם, עמ' 96.
46. שם, עמ' 66.
47. זלמן דוד לבונטין, **אגודות משותפות – בעולם ובעולמנו**, חוברת א, ללא ציון שנה (ככל הנראה תרס"ח), עמ' 3.
48. **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת א, עמ' 3.
49. נחום סוקולוב, "בית האוצר לישוב", **הצפירה**, 2.5.1901, עמ' 1.
50. **לארץ אבותינו**, כרך ב, עמ' 45.
51. שם, 49.
52. אהרן יעקב לוי, "ר' ז. ד. ליבונטין ז"ל – צרור זכרונות", **הבקר** 6.6.1941, עמ' 4.
53. **לארץ אבותינו**, כרך ב, עמ' 70.
54. שם, עמ' 73.
55. שם, עמ' 75.
56. שם, עמ' 93.
57. **אגודות משותפות – בעולם ובעולמנו** חוברת א, עמ' 3.
58. שם, עמ' 14.
59. שם, עמ' 18.
60. **לארץ אבותינו**, כרך ב, עמ' 228.
61. **אגודות משותפות – בעולם ובעולמנו**, חוברת ב, עמ' 9.
62. **לארץ אבותינו** כרך ב, עמ' 228.
63. שם, עמ' 242–250.
64. זלמן דוד לבונטין, **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת ד, תל־אביב: איתן־שושני, 1926, עמ' 3.
65. **לארץ אבותינו**, כרך ב, עמ' 108. העניין כולו מובא שם בהרחבה החל בעמ' 100.
66. שם, עמ' 95.
67. שם, עמ' 111.
68. ש"י עגנון, **תמול שלשום**, ירושלים ותל־אביב: שוקן, 1998, עמ' 91.
69. על פרשה זו ראו בהרחבה: שמואל אביצור, "חלוץ התעשייה החדשה בארץ ישראל", **קתדרה** 15 (אפריל 1980), עמ' 78–83.
70. איתמר בן־אב"י, "הבנק שלנו בארץ ישראל", **הצבי** 1.4.1910, עמ' 1.

71. "לתנועת פועלי הדפוס בירושלים", **האחדות**, 23.12.1910, עמ' 6.

72. **לארץ אבותינו**, כרך ב, עמ' 121.

73. שם, עמ' 123.

74. מכתבים למערכת, **הפועל הצעיר** 12.7.1912 (גיליון 19–20), עמ' 20–22.

75. "יבנאל", **הפועל הצעיר**, 26.9.13, עמ' 17.

76. **לארץ אבותינו**, כרך ג, עמ' 86.

77. **הצפירה**, 16.11.1913, עמ' 1.

78. **לארץ אבותינו**, כרך ג, עמ' 95.

79. שם, עמ' 32.

80. מתוך המאמר "הלאמת הקרקע", **זאב ז'בוטינסקי / כתבים אידיאולוגיים – ארץ ישראל א**, תל־אביב: מכון ז'בוטינסקי בישראל, תשע"ה, עמ' 149.

81. **לארץ אבותינו**, כרך ג, עמ' 70.

82. שם, עמ' 66–69.

83. שם, עמ' 55.

84. יעקב רבינוביץ', "למבקשי רווחים", **הפועל הצעיר**, 25.9.1912, עמ' 7.

85. נחם טברסקי, "מוסדנו הכספיים", **הפועל הצעיר**, 3.9.1913, עמ' 6. שורות אלו הן הסיכום התמציתי לסדרת מאמרים ארוכה בת ארבעה פרקים, שהתפרסמה בעיתון זה לקראת הקונגרס הציוני ה־11 וקראה לשידוד מערכות בהתנהלות הכלכלית של התנועה הציונית.

86. נחם טברסקי, "לקראת הביקורת", **הפועל הצעיר**, 10.4.1914, עמ' 5.

87. ברל כצנלסון, "לייסוד בנק הפועלים", **קונטרס** כ"ב, שבט תר"ף, עמ' 3.

88. מתוך המאמר "המושבות", **ציון וצדק** א, תל־אביב: ההסתדרות הכללית, 1971, עמ' 100.

89. ברל כצנלסון, "אחדות העבודה", בתוך **כתבים** כרך א (הוצאת מפלגת פועלי ארץ ישראל, ללא ציון שנה), עמ' 130.

90. זלמן דוד לבונטין, "תורות וניסיונות בישוב ארץ־הישראלי", **הארץ**, 26.2.1920, עמ' 2.

91. **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת ד, תל־אביב: איתן־שושני, 1926, עמ' 3.

92. מכתב מלבונטין לדוד וולפסון, 10.4.1906. מצוטט בתוך קדיש לוז, **אבני דרך בקבוצה: קורות ותמורות**, תל־אביב: תרבות וחינוך, 1962, עמ' 66.

93. **לארץ אבותינו** כרך ג, עמ' 120.

94. **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת ב, עמ' 6.

95. **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת א, עמ' 28.

96. נתן אלתרמן, "שבחי הסקטור הפרטי, או: כולנו חלוצים", **דבר**, 11.8.1950.

97. מצוטט בתוך **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת ב, עמ' 3–4.

98. **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת ב, עמ' 6.

99. באותן שנים ובמילים אחרות ניסח את הלך הרוח הזה עצמו זאב ז'בוטינסקי, במאמרו "אנחנו הבורגנים": "היצירה אפשרית רק באותה חברה, שבה מחייכת התקווה ליוזמה הפרטית ומבטיחה גמול פרטי. בעיני, כשאני לעצמי, אין תכונה אנושית זו מוצאת חן כלל וכלל. אילו הוטל עלי לברוא את אדם וחווה, הייתי בורא אותם כך, שרגליהם היו רצות, כביכול, מאליהן ליזום מעשה, פשוט מתוך חדוות יצירה לשמה, ולא למען הרווח... בתחום העניינים המעשיים, בתחום הקמת בתי חרושת וכיוצא בהם – דבר זה אינו מתרחש ואינו יכול להתרחש" (**הצפון**, 8.5.1927, עמ' 2).

100. **לארץ אבותינו**, כרך ג, עמ' 73.

101. **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת א, עמ' 29.

102. שם, עמ' 6.

103. **לארץ אבותינו** כרך ג, עמ' 73.

104. שם, עמ' 127–128.

105. **ההתיישבות בארץ ישראל – אמצעיה ושיטותיה**, חוברת א, עמ' 21.

106. **לארץ אבותינו**, כרך ג, עמ' 86.

107. "תורות וניסיונות בישוב ארץ־הישראלי, עמ' 2.

108. לבונטין, "מכתב גלוי למר יצחק ניידיץ", **הארץ**, 14.4.1925, עמ' 2.

109. **לארץ אבותינו**, כרך ג, עמ' 163–164.

110. "לחובבי ציון", עמ' 3.

111. **זלמן דוד ליבונטין – חייו ופעולותיו**, עמ' 187–188.

112. הפרטים על הלווית לבונטין מתוך הדיווח בעיתון **הבוקר**, 20.6.1940, עמ' 6.

113. **לארץ אבותינו**, כרך ב, עמ' 114.

114. שם, עמ' 8.

115. מתוך "האיש שנתן את ההלוואה הראשונה לתל־אביב", **הבוקר**, 10.6.1941, עמ' 4.

116. "אזרחי כבוד של תל־אביב", **ידיעות תל־אביב**, 15.6.1952, עמ' 36.

117. "שמות ישובים בחבל לכיש", **חרות**, 2.6.1955, עמ' 3.

אופיר העברי ויורם חזוני

שמרנות איננה ליברליזם

ממשל מוגבל אינו תלוי באימוץ עקרונות תבוניים ליברליים, המנותקים מלאום, ממסורת ומייחודיות תרבותית. יש לו רגליים ותיקות ויציבות בהרבה. הגיעה העת לשוב ולהבחין את השמרנות מהליברליזם, הגולש למחוזות שלא שערום אבותיו

מאורעותיה הפוליטיים הגדולים של שנת 2016 בעולם דובר האנגלית – הצבעתם של אזרחי בריטניה בעד עצמאות מאירופה (הברקזיט) ובחירתם של אזרחי ארצות הברית בנשיא המבטיח לאומיות אמריקנית מחודשת – סימנו חישוב־מסלול־מחדש בכיוונו המדיני של העולם דובר־האנגלית כולו. מבקרים שונים רואים את שני האירועים הנזכרים כמייצגים פנייה מסוכנת אל עבר "אי־ליברליות" ומגַנים את ההתרחקות־לכאורה מ"העקרונות הליברליים" או "הדמוקרטיה הליברלית".

ניסוחים מעין אלה הופיעו שוב ושוב בפרסומים שמרניים בשנים האחרונות; ודומה כי הרהוט ביותר מקרב הדוברים הרבים בשם השקפה זו הוא ויליאם קריסטול, שבסדרת מאמרים ב"ויקלי סטנדרד" השמיע קריאה להקמת תנועה חדשה "להגנת הדמוקרטיה הליברלית". בעיניו, המשימה ההיסטורית של השמרנות האמריקנית היא "לשמר ולחזק את הדמוקרטיה הליברלית האמריקנית" ומה שנדרש עתה הוא "שמרנות חדשה המבוססת על עקרונות שמרניים – וליברליים". במקביל, ספינת הדגל השמרנית, כתב העת 'קומנטרי', פרסמה כתבת שער שחיבר איש ה'וול סטריט ז'ורנל' סורהב אחמרי וכותרתה "אי־ליברליות: המשבר הכלל־עולמי"; הכתבה ביקשה להקים קול זעקה נוכח האיום שמעמידים לליברליזם תופעות כגון עליית טראמפ לשלטון, הברקזיט וכיוצא בהן.

דוגמאות אלו ואחרות מוכיחות פעם נוספת כי כמה וכמה מן השמרנים המובילים כיום בארצות הברית ובבריטניה מחשיבים עצמם – בעת ובעונה אחת – לא רק כשמרנים

אופיר העברי הוא משנה לנשיא מכון הרצל בירושלים. ספרו "ג'ון סלדן והמסורת המדינית המערבית" יצא לאור בהוצאת אוניברסיטת קיימברידג' ב־2017. **יורם חזוני** הוא נשיא מכון הרצל. הוא משמש גם יו"ר קרן אדמנד ברק בוושינגטון. ספרו 'מעלת הלאומיות' הופיע לאחרונה באנגלית ונבחר כספר השמרני הטוב ביותר לשנת 2019.

מאמר זה הופיע בגרסה אנגלית בכתב העת American Affairs, כרך 1, גיליון 2 (קיץ 2017), עמ' 219–246.

אלא גם כליברלים. בלשון אחרת, המביאה אותנו ללב העניין, אפשר לומר כי הם רואים את השמרנות כענף של הליברליזם או כסוג מיוחד שלו; לפי תפיסתם, זוהי הצורה ה"קלאסית" והאמיתית־ביותר של הליברליזם.

בהתאם להשקפה זו, את יסודות השמרנות יש למצוא – במידה רבה – בתורתו של הפילוסוף האנגלי ג'ון לוק, ההוגה הליברלי המייסד, ובתורתם של ממשיכיו. השמרנים הליברליים סבורים כי כדי לגלות את מקורם של המוסדות המדיניים המבטיחים את חופש הדת, הביטוי והעיתונות, את זכות הקניין הפרטי ואת ההליך המשפטי ההוגן במסגרת החוק (ובין מוסדות מדיניים אלה: עקרון הפרדת הרשויות, מערכת הבלמים והאיזונים, והפדרליזם) עלינו לפנות אל המסורת המחשבתית הלוקיאנית. במילים אחרות: לדידם, בפני מי שרוצים בממשל מוגבל – ובסופו של דבר, בחוקה האמריקנית – פתוחה רק דרך אחת ללכת בה: הליברליזם הלוקיאני המספק את הבסיס הרעיוני לחירות המוסדרת שהשמרנים מבקשים. לפי השקפתם, הדמוקרטיה הליברלית היא הדרך היחידה להגיע אל חירות זו. רבים מן הדוברים הנחרצים ביותר בסוגיה זו הם חברינו זה שנים רבות; ואנו מעריכים אותם באופן אישי ואסירי תודה על מאמציהם הבלתי־נלאים למען קידום מטרות שמרניות – ובכלל זאת מאמצים שבמסגרתם פעלנו יחדיו כשותפים. אולם בעינינו, זיהוי השמרנות עם הליברליזם הוא בלבול וטעות: מהבחינה ההיסטורית והרעיונית גם יחד.

השמרנות האנגלו־אמריקנית היא מסורת מדינית ייחודית שקדמה במאות שנים לניסוחה של התפיסה הלוקיאנית. חסידי המסורת האנגלו־אמריקנית הזו לחמו למען השמירה על עקרונותיה ואף ביססו עליה בהצלחה את רוב החירויות המזוהות כיום – בטעות – באופן בלעדי עם הליברליזם הלוקיאני. ביסוס זה נעשה על גבי עקרונות שונים מאוד מאלה של לוק. למעשה, כאשר לוק פרסם בשנת 1689 את שתי המסכתות שלו על הממשל המדיני, והציע לציבור הסבר חדש ומקיף־לכאורה של החירויות המסורתיות שכבר היו מוכרות לאנגלים, נחרדו בצדק רוב מגיניהן המסורתיים של חירויות אלו. הם ראו בתורה חדשה זו לא סעד לחירות אלא תוצר של שיגעון אינטלקטואלי אשר סופו למוטט לגמרי את החירות ובניינה. כך, מאז הציבה ההתחכמות התיאורטית הליברלית לראשונה את רגלה על אדמת אנגליה היו הליברליזם והשמרנות להשקפות מנוגדות במחשבה המדינית.

עם זאת, הבלבול העכשווי בין מחשבה מדינית שמרנית לבין ליברליזם מובן במידה מסוימת, שכן במהלך המלחמות הגדולות של המאה העשרים נגד הטוטליטריות, היו השמרנים והליברלים בני ברית: הם לחמו יחדיו (לצד הקומוניסטים) נגד הנאציזם, ולאחר 1945 נותרו בני ברית במאבק המר שניהלו נגד הקומוניזם. עשורים מרובים של מאבק משותף השכיחו אפוא במידה רבה את ההבחנה החיונית בין שתי ההשקפות – הבחנה שהייתה ידועה ומובהקת במאות השנים קודם לכן – ולמצער המעיטו את חשיבותה.

ליברליות
שמרנות

אולם מאז נפילת חומת ברלין בשנת 1989, השתנו הנסיבות, והאתגרים הניצבים עתה בפני המסורת האנגלו־אמריקנית מגיעים מכיוונים שונים לגמרי. האסלאם הרדיקלי, דוגמה אחת לאתגר כזה, הוא סכנה שליברלים מתקשים לראותה כאיום מסוכן במיוחד – מחמת היבטים שונים של תפיסת העולם שלהם – ולפיכך אין הם יכולים להתנגד לו באופן יעיל. אולם משמעותי אפילו יותר הוא האתגר שמציב הליברליזם־עצמו בפני השמרנות. כעת ברור לעין כול שהעקרונות הליברליים תורמים מעט – או לא־כלום – למוסדות השמרניים שהיו במשך מאות שנים סלע התשתית לקיומו של הסדר המדיני האנגלו־אמריקני: לאומיות; מסורת דתית; התנ"ך כמקור לעקרונות מדיניים ולחוכמה; והמשפחה. יותר מכך, כשיצא הליברליזם כמנצח ממאבקי המאה הקודמת, ההיגיון הפנימי של תפיסות היסוד שלו הביא את הליברלים להתנגד – באופן גובר־והולך – לכל המוסדות השמרניים הללו. בשתי החזיתות האמורות, העקרונות השמרניים והליברליים של המסורת האנגלו־אמריקנית סותרים עתה אלה את אלה באופן מכאיב; כיום מתברר שישנו קושי הולך־וגובר להמשיך את הברית בין השמרנים לבין הליברלים.

בין תוצרי הברית הממושכת בין השמרנות לבין הליברליזם יש למנות את נטייתם של דמויות פוליטיות בנות זמננו, וכן של עיתונאים ואקדמאים, לנוד הלוך־ושוב בין מונחים ורעיונות שמרניים לבין מונחים ורעיונות שמקורם ליברלי – כאילו הם בני החלפה אלה באלה. עד לא מכבר לא נראה היה שיש בכך נזק רב, אך עתה ברור לעין שחוסר הבהירות הרעיונית הזה משחית את יכולתנו לטפל בשורת נושאים: מהגירה ומלחמות בניכר, ועד לתוכנה של החוקה ומקומה של הדת בחינוך ובחיי הציבור.

בתחומים אלה, כבתחומים אחרים, רק שמרנות חזקה וכשירה מהבחינה הרעיונית תאפשר לארצות הברית, לבריטניה ולבנות בריתן לזהות את הקשיים שבפניהן הן ניצבות ולפתח תגובות הולמות לקשיים אלה. אלא שכדי ששמרנות חזקה ויציבה תהיה מן האפשר עלינו להגדיר־היטב תחילה את המסורת השמרנית האנגלו־אמריקנית ואת תחומי עיסוקה. כדי לעשות זאת יהא עלינו כאמור להבחין, בפרוטרוט, בינה לבין יריבה הוותיק – הליברליזם.

במסה זו אנו מבקשים אפוא להבהיר את ההבדלים ההיסטוריים והפילוסופיים בין שתי המסורות המדיניות האנגלו־אמריקניות העיקריות, המסורת השמרנית ורעותה הליברלית. נפתח בהתבוננות בכמה מהאירועים החשובים שהתרחשו במהלך עלייתה של השמרנות האנגלו־אמריקנית ובעימותיה עם הליברליזם. לאחר מכן, נעשה שימוש בתיאורים היסטוריים אלה כבסיס להתוויית כמה הבחנות אשר להן נגיעה מובהקת לנסיבות המדיניות של ימינו.

פורטסקיו ולידתה של השמרנות האנגלו־אמריקנית

את עלייתה של המסורת השמרנית האנגלו־אמריקנית ניתן לזהות באמצעות דברים ומעשים של שורת דמויות בולטות בתחום המדיני וההגותי; ביניהן יש למנות את סר ג'ון פורטסקיו (Fortescue), ריצ'רד הוקר, סר אדוארד קוק, ג'ון סֶלְדֶן, סר מתיו הייל, סר ויליאם טמפל, ג'ונתן סוויפט, יאשיה טאקר, אדמונד ברק, ג'ון דיקינסון ואלכסנדר המילטון. גם אישים כגון ג'ורג' וושינגטון, ג'ון אדמס וג'ון מרשל, אשר לעיתים קרובות נמנים (ללא מחשבה יתרה) במניין הליברלים, היו ממקמים עצמם דווקא בקרב מסורת שמרנית זו – ולא בקרב מתנגדיה שהם הכירו היטב.

אף שחיו בתקופות שונות מאוד, חלקו אישים אלה שורת רעיונות ועקרונות משותפים וראו עצמם חלק ממסורת משותפת של חוקתיות אנגלית ואחר כך אנגלו־אמריקנית. השקפה מסורתנית מסוג זה נחשבה לזרם המרכזי המדיני הן באנגליה הן בארצות הברית עד לימי המהפכה הצרפתית, והיא זכתה לכינוי "שמרנית" רק במהלך במאה ה־19 כאשר נתמעטה עליונותה הבלעדית והיא הפכה לאחד משני מחנות הנאבקים על הבכורה.

כאמור, מקורו של המונח "שמרנות" בתקופת שקיעה זו ולפיכך לא־פעם נטען – בטעות – כי אלה אשר המשיכו להגן על המסורת האנגלו־אמריקנית לאחר המהפכה – אנשים דוגמת בֶּרְק והמילטון – היו "השמרנים הראשונים"; אולם תהא זו השקפה היסטורית מוזרה ומעוותת לראות בדמויות אלו את מייסדיה של המסורת שעליה יצאו להגן. למעשה, לא העקרונות שעליהם הגנו אותם אישים – וגם לא הטיעונים שבאמצעותם עשו זאת – היו חדשים; הם מצאו אותם בספריהם של ההוגים והמדינאים שקדמו להם: פורטסקיו, קוק, סלדן, הייל ודומיהם. אישים אלה, אבותיהם הרעיוניים והמדיניים של ברק והמילטון, הם **שמרנים** בדיוק באותו אופן שבו ג'ון לוק הוא **ליברל**. אומנם המונח "שמרן" עדיין לא היה בשימוש בזמנם של פורטסקיו ועמיתיו, אך ניתן להבחין בנקל ברעיונות שהוא מייצג (כיום) בכתביהם של אישים אלה, בדבריהם ובמעשיהם.

היכן יש למצוא את תחילתה של המסורת השמרנית האנגלו־אמריקנית? כל מועד שייבחר לשם כך יהיה שרירותי־משהו – למעשה, אפילו את לקטי הכתבים המשפטיים האנגליים המוקדמים ביותר ששרדו, המתוארכים למאה ה־12, ניתן לראות כאבותיה הקדומים של המסורת השמרנית הזו – אך אנו איננו מבקשים להעלות כאן טיעון זה. במקום זאת, נתחיל במה שניתן לראות בו, ללא עוררין, קרקע מוצקה לשמרנות: כתבי סר ג'ון פורטסקיו (1394–1479 בערך). מעמדו של פורטסקיו במסורת השמרנית האנגלו־אמריקנית דומה במידת־מה למעמדו של לוק במסורת הליברלית המאוחרת־יותר: אף שפורטסקיו אינו מייסדה של המסורת השמרנית, הוא המנסח הבולט הראשון שלה והדגם שלאורו התפתחה המסורת המאוחרת־יותר.[1]

במסורת האנגלו־אמריקנית, זהו המקום שבו כל שמרנית או שמרן צריכים להתחיל את חינוכם.

במהלך שמונה שנים, בתקופת "מלחמת השושנים", החל בשנת 1463, שהה ג'ון פורטסקיו בצרפת, בחצרו של הנסיך הצעיר אדוארד מלנקסטר, טוען "השושן האדום" לכתר האנגלי, שנדחק לגלות על ידי מלך "השושן הלבן" אדוארד הרביעי מיורק. קודם לכן היה פורטסקיו חבר פרלמנט, ובמשך כשני עשורים כיהן כשופט הראשי של "קינגס בנץ'", בית המשפט העליון באנגליה. בחצר המלכותית הגולה הוא אף מונה, באופן סמלי, לצ'נסלור של ממלכת אנגליה. בעת שהותו בגלות כתב פורטסקיו כמה חיבורים בנוגע לחוקה של אנגליה ולחוקיה; ראש וראשון להם הוא חיבור קצר ששמו 'שבח חוקי אנגליה' (הודפס לראשונה בסביבות 1545).

אף כי 'שבח חוקי אנגליה' מתואר לא־פעם, באופן מוטעה, כחיבור העוסק בנושאי משפט, כל מי שיעיין בו – ואפילו קצרות – יבחין מיד כי לאמיתו של דבר מדובר ביצירה גדולה ומוקדמת של המחשבה המדינית האנגלית, וודאי שהוא אינו חזרה עקרה על חוקים קיימים. החיבור כתוב בצורת דו־שיח בין הצ'נסלור של אנגליה לבין הנסיך הצעיר שהוא מחנך ומטפח על מנת שימשול בחוכמה בממלכתו. 'שבח חוקי אנגליה' מציע את הסברו של איש הרעיונות בדבר הסיבות שבגינן ראוי להתייחס לחוקה האנגלית כדגם הממשל המדיני המיטבי המוכר לאדם (אלה שלמדו כי מונטסקייה היה זה אשר טען לראשונה כי מכל החוקות, החוקה האנגלית היא המתאימה ביותר לחירות אנושית, יופתעו לגלות שטיעון זה מוצג על ידי פורטסקיו באופן בהיר יותר כמעט שלוש מאות שנים קודם לכן ביצירה שקרוב לוודאי שמונטסקייה הכיר).

לפי פורטסקיו, החוקה האנגלית מספקת את מה שהוא מכנה "ממשל מדיני ומלכותי" – מונח שמשמעותו כי מלכי אנגליה אינם מושלים מכוח סמכותם־שלהם בלבד (כלומר "ממשל מלכותי") אלא יחד עם נציגי האומה היושבים בפרלמנט ובבתי הדין (כלומר "ממשל מדיני"). במילים אחרות: סמכויותיו של המלך האנגלי מוגבלות על ידי חוקיה המסורתיים של האומה האנגלית, באותו אופן – כפי שפורטסקיו מדגיש – שבו סמכויות מלכי ישראל מוגבלות על ידי חוקת משה בספר דברים ועל ידי חוקיה המסורתיים של האומה הישראלית. הגבלות אלו מנוגדות למה שהיה נהוג באימפריה הרומית הקדושה של ימי פורטסקיו, אשר נשלטה כביכול על ידי החוק הרומי, ולפיכך על ידי העיקרון שלפיו "כל אשר ירצה השליט, מוקנית לו סמכות החוק"; הגבלות אלו מנוגדות גם לדרכם של מלכי צרפת שממשלם היה אבסולוטי. בין היתר, החוק האנגלי מתואר על ידי פורטסקיו כנותן בידי נציגי העם, ולא בידי המלך, לקבוע את חוקי הממלכה ולאשר בקשות מהמלך לגביית מיסים.

נוסף על דיון זה – הדיון במה שהמסורת המאוחרת־יותר כינתה "הפרדת הרשויות ומערכת הבלמים והאיזונים" – הקדיש פורטסקיו דיון רחב להבטחת הגינות ההליך

המשפטי תחת החוק; הגינות זו נבחנת במסגרת עיסוקו של פורטסקיו בהגנה המעולה שלה זוכה הפרט בשיטה האנגלית שבה מתקיים משפט באמצעות חבר מושבעים. מכריע בחשיבותו הוא החיבור שעורך פורטסקיו – בעקביות – בין אופי חוקיה של אומה לבין ההגנה שחוקים אלה מעניקים לרכוש הפרטי ולשגשוג הכלכלי; הוא טוען שממשל מוגבל מסייע לשגשוג זה, בעוד ממשל אבסולוטי מוביל את העם להתרוששות ולהרס.

בחיבור אחר פרי עטו, 'על ההבדל שבין מלוכה אבסולוטית ומוגבלת' (נכתב בשנת 1471 בערך), המוכר גם בשם 'מִמשלה של אנגליה', מנגיד פורטסקיו בחדות בין האוכלוסייה האנגלית החסונה שפרנסתה מצויה בשפע והיא חיה תחת ממשל מוגבל, לבין הצרפתים שמִמשלָם מפקיע בהתמדה את רכושם וצבאו חונה בעריהם – על חשבון התושבים – לפי פקודתו החד־צדדית של המלך. תוצאתם של מעשים שרירותיים שכאלה היא, כפי שכותב פורטסקיו, שבני העם הצרפתי כה "מרוששים ונהרסים עד שהם בקושי חיים... אכן, הם מתקיימים בעוני ועליבות קיצוניים, אף שהם דרים באחד האזורים הפוריים ביותר של העולם".

כמו המסורת השמרנית המאוחרת־יותר, גם פורטסקיו אינו מאמין שכתבי הקודש או התבונה האנושית יכולים לספק חוק אוניברסלי כלשהו המתאים לכל האומות. אנו מוצאים שהוא שואב תכופות מחוקת משה ומ"ארבעת ספרי המלכים" (אלו שאנו מכנים ספרי שמואל א־ב ומלכים א־ב) ומסתייע בהם לשם הבנת הסדר המדיני והחוקה האנגלית. יחד עם זאת, פורטסקיו מדגיש כי בכל ממלכה, החוקים משקפים את ניסיונה ההיסטורי של האומה ואת אופייה, בדיוק כפי שהחוק המנהגי האנגלי תואם את הניסיון ההיסטורי האנגלי. פורטסקיו טוען למשל כי אומה אשר לה משמעת־עצמית והרגל של ציות־מרצון לחוקים (ולא מתוך כפייה) היא אומה המסוגלת לקחת חלק פורה באופן שבו היא נמשלת. אופי כזה, קובע פורטסקיו, הוא אופיו של העם האנגלי, בעוד הצרפתים, שהיו בעלי אופי חסר־משמעת, יכלו להימשל רק בידו הקשה והשרירותית של ממשל מלכותי אבסולוטי. מצד שני, פורטסקיו הדגיש – שוב בהתאם לתקדים המקראי ולמסורת השמרנית המאוחרת־יותר – כי אופי לאומי ממין זה אינו חקוק בסלע וכי ניתן לשפר בהדרגה מאפיינים כאלה או לקלקלם לאורך זמן.

פורטסקיו הורשה בסופו של דבר לשוב לאנגליה, אך נאמנותו לבית לנקסטר המובס גרמה לכך שלא יחזור מעולם לתפקיד שלטוני ושאת תפקיד הצ'נסלור של אנגליה ימלא רק בדמיונו, במסגרת חיבורו 'שבח חוקי אנגליה'. אכן, ספרו זה היה לאחת מהיצירות המשפיעות ביותר בתולדות המחשבה המדינית. פורטסקיו כתב את חיבוריו כקתולי נאמן, כמה עשורים לפני שהתפרצה הרפורמציה, אולם כל עמוד ועמוד בכתביו ספוג ברוח הלאומיות האנגלית ובאמונה כי לאורך מאות שנות ניסיון – והודות להזדהות חזקה־ונמשכת עם כתבי הקודש העבריים – הצליחו האנגלים ליצור צורת ממשל המוליכה, יותר מכל צורה אחרת המוכרת לאדם, אל עבר חירות

ושגשוג. כאשר הודפס 'שבח חוקי אנגליה' לראשונה, בסביבות שנת 1545, הוא נחשב לביטוי ברור של אותה תחושת לאומיות מוגברת, שבמסגרתה מסורותיה של אנגליה – שבאותה עת כבר זוהתה ונכרכה לבלי־התר עם הפרוטסטנטיות – התנגשו באיום פלישת הכוחות הספרדיים־קתוליים שהתייצבו לצידו של הקיסר הרומי הקדוש. אווירה זו ביססה את מעמדו של פורטסקיו כהוגה המדיני החשוב הראשון של אנגליה והבטיחה שמשך מאות שנים רבות יקראו אותו תלמידי משפטים הן באנגליה הן באמריקה, וכן אנשים משכילים בכל מקום שבו הכתה שורשים המסורת האנגלו־אמריקנית הרחבה.

השמרן החשוב ביותר: ג'ון סלדן

אנו פונים עתה אל הפרק המכריע בתהליך גיבושה של השמרנות האנגלו־אמריקנית המודרנית: המאבק הגדול שניהלו מגיני החוקה האנגלית המסורתית במהלך המאה ה־17 – נגד האבסולוטיזם המדיני מצד אחד, ונגד חסידיו הראשונים של הרציונליזם האוניברסלי ברוח לוק מצד שני. הדמות הבולטת בפרק זה היא דמותו של ג'ון סלדן (1584–1654) – מי שיש לראות בו, קרוב לוודאי, את ההוגה החשוב ביותר של השמרנות האנגלו־אמריקנית.

תחת שלטונה של המלכה אליזבת טיודור, דברי פורטסקיו בנוגע למעלותיהם של המוסדות האנגליים המסורתיים היו לחלק בלתי נפרד מההבנה־העצמית של אומה אנגלית עצמאית (מבחינה מדינית). אולם בשנת 1603 הלכה אליזבת לעולמה ללא צאצאים ועל הכס האנגלי התיישב אחיין רחוק שלה, ג'יימס סטיוארט מלך סקוטלנד. למלכי בית סטיוארט לא הייתה סבלנות רבה כלפי התיאוריות האנגליות בעניין "ממשל מדיני ומלכותי"; למעשה, ג'יימס עצמו, שלא היה חסר כישרונות כהוגה, חיבר ארבע שנים לפני כן חיבור מדיני משלו שבו הסביר כי מלכים מושלים בזכות שמֵימית ואילו חוקי הממלכה הם, כפי שרמזה כותרת חיבורו, "בזיליקון דורון" ("מתנת המלך" ביוונית). במילים אחרות: החוקים הם מתנתו של המלך אשר ניתנה מרצונו החופשי, ולכן, כך משתמע, הוא יכול לקיימם או לבטלם כראות עיניו. ג'יימס היה מדינאי שקול מכדי ליישם באופן מפורש את התיאוריות האבסולוטיסטיות שלו כלפי נתיניו האנגלים, והצהיר תמיד שבכוונתו לכבד את חוקתם המסורתית ולקיימה. אולם האנגלים, אשר רכשו אלפי עותקים מחיבורו של המלך הסקוטי משהלה הוכתר למלך אנגליה, מעולם לא השתכנעו־לגמרי מהצהרותיו. בפועל, קווי המדיניות שנקטו ג'יימס, ומאוחר יותר בנו המלך צ'רלס הראשון, הציתו את להבת החשדות בכל פעם מחדש. האזרחים חשדו כי מטרתה הסמויה של שושלת סטיוארט היא יישום רודנות זוחלת, שבסופו של דבר תותיר את אנגליה נטולת חירות כפי שהייתה צרפת.

כאשר הגיעה סוגיה זו להכרעה, הוכיחו רוב חברי הפרלמנט האנגלי ורוב משפטנֵי החוק המנהגי כי הם נכונים לסכן את משלח ידם וחירותם, ואף את חייהם, בהגנה

על ה"ממשל המדיני והמלכותי" של פורטסקיו; ובין אלה יש למנות דמויות בולטות כמו המנהיג הפרלמנטרי סר ג'ון אליוט וראש שופטי הקינגס בנץ', סר אדוארד קוק. אולם מקרב בני הדור הצעיר־יותר, אלה אשר נאלצו להתמודד עם מלוא כובד משקלם של הרעיונות האבסולוטיסטיים החדשים, ג'ון סלדן היה האיש שהתבלט על פני כל עמיתיו בהגנו על המסורת האנגלית. סלדן – בכיר משפטני החוק המנהגי של דורו, הוגה מדיני בולט, ואיש אשכולות אשר שלט ביותר מעשרים שפות – הפך למנהיג מוביל בפרלמנט והצטרף לקוק הקשיש בשורת התנגשויות עם המלך. בתקופה זו כפר הפרלמנט בכמה זכויות מלכותיות כביכול: בזכות לאסור נתינים אנגלים מבלי שיובאו בפני בית דין; בזכות להטיל מיסים ומלווים כפויים ללא אישור הפרלמנט; בזכות לשכן חיילים בבתי אזרחים; ובזכות לעשות שימוש בממשל צבאי כדי לעקוף את חוקי הממלכה.

בשנת 1628 היה לסלדן תפקיד מוביל בניסוחו, ובהבאתו לידי אישור בפרלמנט, של מסמך חשוב שנודע בשם "**עצומת הזכות**" – מסמך שביקש להשיב על כנן "את הזכויות והחירויות השונות של הנתינים" שהוכרו במסגרת החוקה האנגלית המסורתית. העצומה קבעה בין היתר ש"נתיניך ירשו חירות זו, שלפיה לא ייכָּפה עליהם להרים תשלום לכל מס... שלא נקבע בהסכמה כללית בפרלמנט"; ש"אף איש בן־חורין לא יילקח או יאסר או יופקעו ממנו רכושו או חירויותיו, או מנהגיו החופשיים... אלא רק במשפט צדק של עמיתיו או על פי חוקי הארץ"; וכן שאף איש "לא יוצא מנחלתו או ממעונו, לא יילקח, לא ייאסר, לא ינושל מירושתו ולא יומת מבלי שזכה להגיב במסגרת הליך משפטי ראוי".

ב"עצומת הזכות", אם כן, אנו מוצאים את העיקרון הנודע של "אין מיסוי ללא ייצוג", כמו גם גרסאות של הזכויות המובאות בתיקוני החוקה השלישי, הרביעי, החמישי, השישי והשביעי, במסגרת "מגילת הזכויות" של החוקה האמריקנית. כל אלה הוכרזו כחירויות חוקתיות אנגליות קדומות, ואושרו פה אחד על ידי הפרלמנט, שנים רבות לפני שג'ון לוק נולד. חופש הביטוי אומנם לא צוין ב"עצומת הזכות" באופן מפורש, אך הוא הוכרז באופן דומה על ידי קוק כ"מנהג קדום של הפרלמנט" עוד בעשור האחרון של המאה ה־16 וגם עמד במרכז מה שכונה "**הצהרת המחאה**" בפרלמנט של שנת 1621 – הצהרה שבעקבותיה נאסר קוק, והוא בן שבעים, לתשעה חודשים במצודת לונדון.

במילים אחרות: קוק, אליוט וסלדן סיכנו הכול כדי להגן על החירויות שאנו מוקירים כשעמדו בפני משטר שפעל בסמכותנות גוברת־והולכת (ג'ון אליוט עתיד היה ללכת לעולמו לאחר זמן קצר בעודו אסור אף הוא בכלא המלכותי). אולם הם עשו זאת לא בשם אֵי־אלו תורות ליברליות של תבונה אוניברסלית, זכויות טבעיות, או אמיתות "ברורות־מאליהן". את כל הדברים הללו הם דחו במפורש משום שהיו שמרנים ולא־ליברלים. הבה ננסה להבין נקודה זו.

סלדן ראה עצמו כיורש המסורת שבמסגרתה פעל פורטסקיו, והיה אף מעורב בהדפסת מהדורה חדשה של 'שבח חוקי אנגליה' בשנת 1616. הגנתו־שלו על המסורות הלאומיות האנגליות – הגנה רחבה בהרבה מהבחינה הרעיונית – ראתה אור בשורת חיבורים קצרים על תולדות החוק האנגלי ובשורת חיבורים עבי כרס (שסלדן החל לכתוב בעת ששהה במאסר, תחת האשמה מעורפלת בהמרדה, בעקבות פעילותו בפרלמנט של 1628–1629) הבוחנים שאלות של חוק ומחשבה מדינית, מתוך שיח עם המסורת הרעיונית הרבנית הקלאסית. המפורסם בין חיבורים אלה הוא 'החוק הטבעי וחוק האומות' (1640) אדיר הממדים. בחיבוריו אלה ביקש סלדן להגן על המסורות השמרניות – כולל זו האנגלית – לא רק מפני התורה האבסולוטיסטית של בני סטיוארט אלא גם מפני הטיעונים שהעלה הרציונליזם האוניברסלי – טיעונים שלפיהם די לבני האדם להיוועץ בתבונתם, הזהה לחלוטין אצל כולם, כדי לקבוע את החוקה הטובה ביותר בעבור האנושות־כולה. השקפה רציונליסטית זו החלה לקבץ לה תומכים בקרב חסידיו האנגליים של ההוגה המדיני הדגול, איש ארצות השפלה, הוגו גרוטיוס, אשר בחיבורו 'על חוקי המלחמה והשלום' (1625) הציע כי אפשר להיפטר מהחוקות המסורתיות של האומות השונות באמצעות הסתמכות בלעדית על תבונתו של היחיד.

כאז כן עתה, שמרנים לא יכלו להבין כיצד הסתמכות על תבונה אוניברסלית־כביכול עשויה להיות בת־ביצוע ואפילו באופן חלקי ביותר; בהתאם לכך, עמודיו הראשונים של "החוק הטבעי וחוק האומות" כוללים התקפה רחבת היקף על תורות שכאלה. סלדן טוען שם שבמהלך ההיסטוריה כולה, "שימוש בלתי מוגבל בתבונה טהורה ופשוטה" הוביל למסקנות שהן "במהותן חסרות־עקביות ולא דומות בין בני אדם". אם היינו יוצרים ממשל על בסיס התבונה הטהורה בלבד, היה ממשל זה מוביל – בסופו של דבר – לא רק להתפרקות הממשל המדיני אלא גם לבלבול רחב היקף, למחלוקות עמוקות, ולאי־יציבות מתמדת (שכן ממשל אחד יוחלף באחר שברגע מסוים נראה תבוני יותר). למעשה, בדחיית הרעיון שלפיו מערכת זכויות הניתנת ליישום באופן אוניברסלי היא מן האפשר כל עיקר, סלדן הולך בעקבות פורטסקיו. כפי שכתב סלדן בהערותיו למהדורת 1616 של 'שבח חוקי אנגליה' מאת פורטסקיו, מה "שאפשר והוא מתאים ביותר או צודק במדינה אחת, אפשר שיהיה באותה המידה חסר־צדק או חסר־התאמה באחרת, ויחד עם זאת שתיהן חוקתן וממשלן מעולים". ביחס לאלה המאמינים שתבונתם־שלהם הפיקה את האמיתות האוניברסליות אשר אמורות להיות ברורות מאליהן בעבור כל בני האדם, הוא מזהיר בחוכמה ב"חוק הטבעי וחוק האומות" כי

> המנהג עוטה לעיתים קרובות את מסכת הטבע, ואנו נשבים בכך עד למידה שבה פעילויות אשר אומות אימצו, בהתבסס על מנהג בלבד, נוטות לעיתים קרובות להיראות כחוקים אנושיים, טבעיים ואוניברסליים.

סלדן משיב לטענות בעניין התבונה האוניברסלית באמצעות טיעון בזכות עמדה שניתן לכנותה "אמפיריציזם היסטורי". לפי עמדה זו, כפי שהוא מסביר ב"החוק הטבעי וחוק האומות" החשיבה שלנו בענייני מדינה ומשפט צריכה להתבסס על מורשת המסורת הלאומית. זו מאפשרת למדינאי או למשפטן להתגבר על המאגר הדל של ההתבוננות והניסיון שיחידים מסוגלים לצבור במהלך חייהם ("אותה ינקות דלת־ידע אשר חיינו הקצרים בלבד מאפשרים לנו") ולנצל את "דורות־עברו הרבים של התבוננות וניסיון" אשר מאפשרים לנו "לצבור לנו שנים כאילו חיינו אפילו מתחילת הימים". במילים אחרות: באמצעות היוועצות בניסיון העבר הצָבוּר, אנו מתגברים על חולשתה המובנית של יכולת השיפוט של היחיד, ומפיקים תנובה מתקופות החיים הרבות באמצעות התבוננות במעשי אבות אבותינו שהתמודדו עם סוגיות דומות – גם אם בנסיבות שונות.

אין זה אומר שסלדן מוכן לקבל את צו העבר באופן עיוור. אדרבה, הוא שופך בוז על המאמצים אל חיקם שגיאות שמקורן בעבר הרחוק. סלדן קובע כי שגיאות כאלו התקבלו לעיתים קרובות כנכונות על ידי קהילות שלמות, "אומצו ללא מחאה, והועמסו על כתפי הדורות הבאים כמו חבילות כבודה". בהזכירו את עמדתו המקראית של הנביא ירמיהו בדבר למידה אמפירית של הדרכים הישנות, סלדן טוען שהשיטה הנכונה היא "עִמְדוּ עַל־דְּרָכִים וּרְאוּ וְשַׁאֲלוּ לִנְתִיבוֹת עוֹלָם, אֵי־זֶה דֶּרֶךְ הַטּוֹב וּלְכוּ בָהּ" (ירמיהו ו', טז). אולם לדידו, הכלי שבאמצעותו מבצעים בחינה היסטורית כזו ובחירה שכזו אינו הניחושים הפרועים של ספקולציות היחיד ביחס לאפשרויות משוערות שונות. בחייה של אומה, המסורת שעברה בירושה, בדבר עמדות משפטיות וחקיקה, משמרת מגוון נקודות מבט מתקופות שונות ומתנאים שונים; היא משמרת גם את התוצאות בעבור האומה כאשר החוק פּוֹרַשׁ באופן כזה או אחר. במבט־לאחור אל עבר עמדות מגוונות ומשתנות המצויות במסורת, ובהתחשב בתוצאותיהן בחיים האמיתיים, ניתן להבחין בין עיקרי האמת של החוק, לבין הפניות השגויות שנעשו בעבר. כפי שסלדן מסביר בחיבורו הנזכר:

> הדרך למצוא בה את האמת היא באמצעות טעויות של אחרים: שכן אם אני רוצה להגיע למקום כזה וכזה, ומישהו אחד הלך לפניי לצד ימין ולא הגיע, ואחר הלך לצד שמאל ולא הגיע, זה יכוון אותי לשמור על דרך האמצע שאפשר שתוכל להביאני אל המקום שאליו חפצתי ללכת.

בכך פונה סלדן – בדומה למה שעושה המקרא – אל עבר צורה של פרגמטיזם, וזאת על מנת להסביר מהי כוונתם של מדינאים ומשפטנים כאשר הם מדברים על אמת. החוקים מתפתחים באמצעות תהליך ניסוי וטעייה לאורך דורות, בעודנו לומדים להבין כיצד שלום ושגשוג ("אֵי־זֶה דֶּרֶךְ הַטּוֹב", "המקום שאליו חפצתי ללכת") עולים מפנייה אחת ולא מאחרת.

סלדן מכיר אם כן בכך שבעשותנו בחירות אלה מתוך מסורות העבר, אנו מסתמכים במשתמע על אמת מידה נשגבת־יותר לבחירתנו: הנחת חוק טבעי שהאל קבע, חוק המורה "אֵי־זֶה דֶּרֶךְ הַטּוֹב" בעבור האנושות במושגים היסודיים ביותר. בחיבורו 'החוק הטבעי וחוק האומות' סלדן מסביר שחוק טבעי זה נתגלה לאורך דורות ארוכים, מאז ימי המקרא, והגיע אלינו בגרסאות שונות. הגרסה האמינה ביותר היא גרסתו של התלמוד, המונה את שבע מצוות בני נוח: מצוות האוסרות רצח, גנבה, עבירות מיניות, התאכזרות לחיות, עבודת אלילים וחילול שם האל, וכן דורשות קיום בתי דין לאכיפת הצדק. ניסיון בן אלפי שנים לימד אותנו שחוקים אלה מעניקים מסגרת לשלום ולשגשוג, יעדן של האומות כולן, וכי הם השורש הבלתי־נראה שממנו שואבים – בסופו של דבר – החוקים השונים של כל האומות המתוקנות.

עם זאת, סלדן מדגיש ששום אומה אינה יכולה למשול־בעצמה על ידי פנייה ישירה אל חוקי יסוד אלה, משום ש"לאומות שונות, כמו לאנשים שונים, יש החוויות וההיקשים השונים שלהן, וכך הן נותנות לחוקיהן השונים לצמוח ולהיות מה־שהם מתוך השורש האחד והיחיד". באופן כזה, כל אומה עושה את המאמץ הייחודי שלה לממש את החוק הטבעי, בהתאם להבנה המבוססת על ניסיונה והתנאים הייחודיים לה. מעשה חכם הוא, אם כך, לכבד את החוקים השונים המצויים בקרב האומות – הן אלה הנראים בעינינו נכונים הן אלה הנראים מוטעים – שכן כל אחת מנקודות המבט השונות עשויה לתרום לנו דבר־מה ברודפנו אחר האמת.[2] אם כן, סלדן מציע בפנינו את דמות הפרלמנטר (או המשפטן) הפילוסוף: עליו לפעול בהתמדה לשימור מכלול העוצמה והיציבות של המבנה הלאומי שירש, אך גם להכיר בצורך לבצע תיקונים ושיפורים היכן שהללו נדרשים. בעשותו כן הוא מבקש להתקרב בהדרגה, מתוך ניסוי וטעייה, אל המיטב האפשרי בעבור כל אומה.

השקפתו של סלדן בנוגע לעקרונות העומדים ביסוד מה שהפך, עם הזמן, לחוקה המסורתית האנגלו־אמריקנית היא אולי המאוזנת והמתוחכמת שנוסחה אי־פעם; אולם כישוריו השכליים של סלדן, והאומץ האישי שלו ושל עמיתיו בפרלמנט, לא עמדו להם כדי להציל את ארצם מהמצב הקשה שאליו התדרדרה. האבסולוטיזם הגובר של שושלת סטיוארט דחק בסופו של דבר את אנגליה אל עבר מלחמת אזרחים, ובסופה – אל רודנות צבאית פוריטנית שלא רק שהוציאה־להורג את המלך אלא גם הרסה את הפרלמנט והחוקה. המשטר רוצח־המלך הציע לאנגליה שורת חוקות חדשות־לחלוטין, בזו אחר זו, אך אף אחת מהן לא נתגלתה כבת־ביצוע, ובתוך 11 שנים בלבד קרס משטר זה. סלדן לא זכה לראות בשיקומה של החוקה המסורתית שהתרחש שנים ספורות בלבד לאחר מותו.

בשנת 1660, שניים מתלמידיו הבולטים והמובהקים של סלדן – אדוארד הייד (שהיה לרוזן מקלרנדון) וסר מתיו הייל – מילאו תפקיד מוביל בשיקום החוקה ושושלת מלכי סטיוארט ובהחזרתן על כנן. כאשר הוכתר ג'יימס השני, הקתולי, בשנת 1685, הפחד

מנפילה־חזרה אל חיק האפיפיור, ואף מניסיון מחודש לבסס מלוכה אבסולוטיסטית, דחף את הסיעות הפוליטיות היריבות במדינה להתאחד ולהזמין את הפרוטסטנטי הבא בשושלת המלכותית לבוא ולהתיישב על כס המלכות. מארי, בתו של המלך ג'יימס השני, ובעלה הנסיך ויליאם מאוראנג', עוצר־המדינה של רפובליקת ארצות השפלה, חצו את התעלה על מנת להציל את אנגליה הפרוטסטנטית ואת חוקתה. לאחר שווידא הפרלמנט את נכונותו של הזוג המלכותי להגן על האנגלים מ"כל כוונות זדון אחרות נגד דתם, זכויותיהם וחירויותיהם", כאמור במגילת הזכויות הנודעת של אנגליה, הוא הושיב בשנת 1689 את המלכה והמלך החדשים יחדיו על כס המלכות ואִשרר מגילה זו. מסמך זה אישר־מחדש את הזכויות הקדומות שנקבעו מוקדם יותר ב"עצומת הזכות": בין היתר מצהיר המסמך על זכותם של נתינים פרוטסטנטיים "לשאת נשק להגנתם", על הזכות ל"חופש הדיבור והדיונים" בפרלמנט, ועל כך ש"לא תידרש ערבות מוגזמת, לא יוטלו קנסות מוגזמים, ולא יושתו עונשים אכזריים ובלתי־רגילים" – סעיפים ששימשו בסיס לתיקונים הראשון, השני והשמיני שבמגילת הזכויות של תיקוני החוקה האמריקנית. שנים ספורות לאחר מכן, עם תפוגתם של חוקי רישוי העיתונות האנגליים, תכולת חופש הביטוי הורחבה והוא ניתן לכלל הציבור.

השבתם של מלכים פרוטסטנטים ואימוץ מגילת הזכויות נעשו על ידי פרלמנט שהיה מאוחד סביב עקרונות סלדניאניים. מעשים אלה, שנקראו לימים "המהפכה המהוללת", היו מהוללים בדיוק מפני שאושררה בהם, פעם נוספת, החוקה האנגלית המסורתית ומשום שמהפכה זו הגנה על האומה האנגלית מהתקפות מחודשות על "דתם, זכויותיהם וחירויותיהם". מתקפות אלה באו מחד־גיסא מצד אבסולוטיסטים כמו סר רוברט פילמר, אשר חיבורו "פטריארכיה" (שראה אור בשנת 1680, לאחר מותו) תמך בממשל סמכותני כיחיד הראוי להקרא ממשל, ומאידך־גיסא מצד רדיקלים כמו ג'ון לוק, שחיבורו "שתי מסכתות על הממשל המדיני" (1689) הגיב למשבר המדיני של אותה עת באמצעות טיעון בנוגע לזכותו של העם לפזר את החוקה המסורתית ולקבוע במקומה חוקה חדשה המבוססת על התבונה האוניברסלית.

האתגר מצד לוק והליברליזם

במהלך המאה ה־17 התגבשה השמרנות האנגלית לכדי תורה מדינית עקבית, שאין לטעות במגמותיה, אשר מתנגדת באופן מוחלט לאבסולוטיזם של שושלת סטיוארט, של הובס ושל פילמר (בקרב מה שיכונה מאוחר יותר "הימין"), כמו גם לתיאוריות הליברלית בנוגע לתבונה אוניברסלית, שקודמו תחילה בידי גרוטיוס ואחר כך בידי לוק ("השמאל"). העמדה השמרנית המתונה נותרה כזרם המרכזי לאופן הבנת החוקה האנגלית במשך עוד כמאה ומחציתה, והגנו עליה חיבורים פרי עטם של אינטלקטואלים מובילים מהמחנה הפוליטי ה"ויגי": החל מן "החוקה היסודית של

הממשל האנגלי" (1690) מאת ויליאם אטוווד, ועד ל"מסכת על הממשל האזרחי" (1781) מאת יאשיה טאקר, אשר התנגדו בחריפות הן לאבסולוטיזם הן לתיאוריות לוקיאניות בדבר זכויות אוניברסליות. זו הייתה השקפת העולם שעליה חונכו אישים בולטים כמו בלקסטון, ברק, וושינגטון והמילטון. לא רק באנגליה אלא גם במושבות הבריטיות שביבשת אמריקה חונכו משפטנים על מסורת החוק המנהגי בכך שלמדו את 'המסדים של חוקי אנגליה' (1628–1644) מאת קוק ואת 'תולדות החוק המנהגי של אנגליה' (1713) מאת הייל. בשני המקרים הללו משמשת ההבנה שחוק הארץ הוא החוקה המסורתית והחוק המנהגי של אנגליה שתוקן והותאם כנדרש לנסיבות מקומיות.

לוק מוכר כיום כדמות המפתח במסורת הליברלית, ולפיכך ראוי להתעכב ביתר פירוט על הסיבה שבעטיה הייתה תורתו המדינית כה מטרידה בעבור השמרנים. לעיל תיארנו את המסורת האנגלו־אמריקנית כבעלת תפיסת אמפיריציזם היסטורי, תפיסה שלפיה הבנה מדינית נוצרת באמצעות בחינת ההיסטוריה הארוכה של החוקים המנהגיים באומה נתונה ושל התוצאות שהיו למקרים שבהם שונו חוקים אלה (בכיוון כזה או אחר). שמרנים מבינים שמשפטן חייב להפעיל תבונה וכוח שיפוט, כמובן, אולם צורת חשיבה זו נוגעת לאופן שבו ניתן להתאים חוק מסורתי לתנאים עכשוויים ולבצע בו את השינויים הנדרשים לטובת המדינה והציבור, תוך שימור – ככל הניתן – של מסגרת החוק הכוללת. גישה זו הונגדה בדברינו לעמדה שניתן לכנותה "רציונליסטית". לרציונליסטים ישנה השקפה שונה בנוגע לתפקידה של התבונה במחשבה המדינית, ולמעשה הבנה שונה של אופי התבונה עצמה. במקום להציע טענות מנקודת המוצא של ניסיונן ההיסטורי של אומות, הרציונליסטים פותחים בקביעה של אמיתות כלליות־כביכול, אשר הם מאמינים כי הן תקפות לגבי כל בני האדם, ומשערים כי יתקבלו על דעת כל בני האדם שיבחנו אותן באמצעות יכולותיהם התבוניות המולדות. מאמיתות אלו הם מסיקים את החוקה הראויה, או החוקים הראויים, בעבור כל בני האדם.

מבחינה פילוסופית מוכר לוק כאמפיריציסט, והמוניטין שלו – בהקשר זה – נשען בעיקר על ה'מסה על שכל האדם' (1689) שהיא תרגיל משפיע בפסיכולוגיה אמפיריציסטית. אולם 'המסכת השנייה על הממשל המדיני' אינה מאמץ דומה להביא השקפה אמפירית אל התיאוריה המדינית. במקום זאת, היא מתחילה בקביעת סדרת אמיתות־כביכול, אשר חסרות כל קשר־ניכר־לעין לְמה שניתן לדעת מחקירה היסטורית ואמפירית של המדינה. בין היתר, לוק קובע כי (1) לפני כינון הממשל מתקיימים בני האדם ב"מצב הטבע", אשר בו (2) "כל בני האדם מצויים באופן טבעי במצב של חירות וחופש מושלם", שהוא גם (3) "מצב של שוויון מושלם, היכן שבאופן טבעי אין עליונות או סמכות של האחד על האחר". נוסף על כך, (4) למצב הטבע הזה "ישנו חוק הטבע למשול בו"; וכן (5) חוק הטבע הזה הוא – כך מתברר – לא־

אחר מאשר "התבונה" האנושית עצמה, ה"מלמדת כל בני אנוש אם רק ייוועצו בה". התבונה האוניברסלית הזו, הזהה אצל כל בני אנוש, היא המובילה אותם (6) לסיים את מצב הטבע, כאשר "מסכימים יחדיו בהדדיות להיכנס לתוך... קהילה מדינית אחת" בפעולה של הסכמה חופשית. מתוך שש האמיתות־כביכול הללו, ממשיך לוק ומסיק את האופי הראוי של הסדר המדיני בעבור כל האומות שעל פני התבל.[3]

שלושה דברים חשובים ראויים לציון ביחס לסדרת האמיתות־כביכול הללו.

הראשון הוא שיסודות התורה המדינית של לוק אינם ידועים מן הניסיון. ה"חופש המושלם" וה"שוויון המושלם", אשר מגדירים את מצב הטבע, הם צורות אידיאליות שיחסן למציאות האמפירית הוא לגמרי בלתי־ברור. גם הזהות של חוק הטבע עם התבונה, הקביעה שהחקיקה אשר מצווה התבונה "מלמדת כל בני אנוש", או כינונה של המדינה באמצעות אמנה חברתית־הסכמית בלבד, אינם יכולים להיות ידועים מבחינה אמפירית. אולם אצל לוק, כל הטענות הללו נקבעות בהחלטיות כמו בעת שמציגים מערכת מתמטית.

הדבר השני הראוי־לציון הוא כי אין כל סיבה לחשוב שאפילו אחת מן האמיתות־כביכול הללו נכונה בפועל. ואכן, הוגים מדיניים אמפיריציסטיים – כגון יום, סמית וברק – דחו את כל האמיתות־כביכול של לוק וביקשו לבנות־מחדש את תורת המדינה על בסיס עובדות שניתן לדעת מן ההיסטוריה ובאמצעות בחינתם של חברות וממשלים אנושיים ממשיים.

שלישית, התיאוריה של לוק אינה רק נפרדת מהבסיס ההיסטורי והאמפירי של המדינה, אלא גם משתמע ממנה כי חקירות כאלו הן בעלות חשיבות משנית בלבד (אם לא בלתי־נחוצות לגמרי). אם אכן קיימת צורת תבונה הנגישה ל"כל בני אנוש אם רק ייוועצו בה", צורה המגלה לכול את חוקי הטבע האוניברסליים המושלים בתחום המדיני, אזי אין צורך רב בהסקה תבונית המבוססת על בחינה היסטורית ואמפירית, כמו זו של אנשים דוגמת פורטסקיו, קוק וסלדן. כי אם רק יתאספו בני האדם יחדיו וייוועצו בתבונתם שלהם, יכולים הם לעצב ממשל שיהיה טוב יותר מכל דבר ש"דורות־עברו הרבים של התבוננות וניסיון" הפיקו באנגליה. לפי השקפה זו, המסורת השמרנית האנגלו־אמריקנית רחוקה מלהיות המסורת שהביאה לעולם את החוקה בת החורין והטובה ביותר שידעה האנושות מימיה, והיא ספוגה למעשה בדעה קדומה בלתי־נחוצה ואף מכשול לחיים טובים־יותר לכול. במילים אחרות: התיאוריה של לוק מורה על קץ השמרנות האנגלו־אמריקנית ועל קץ החוקה המסורתית אשר שמרנים עדיין ראו בה את אחד הדברים יקרי הערך על פני האדמה.

בעוד התפיסות הרציונליסטיות של לוק לא זכו להתקבלות רחבת היקף באנגליה, הן הפכו ללהיט של ממש בצרפת. המסה 'על האמנה החברתית' (1762) של רוסו הלכה צעד נוסף, אל מקום שאחרים חששו לצעוד אליו, ויחד עם אימוץ מערכת

האמיתות־כביכול של לוק קראה לאנושות להסכים מעתה לחיות אך ורק תחת החוקה הלגיטימית האחת אשר מצווה התבונה. כשלושים שנה לאחר מכן, רוסו וולטר ויתר החקיינים הצרפתיים של הפוליטיקה הרציונליסטית הלוקיאנית זכו לקבל את מבוקשם בדמות המהפכה הצרפתית. בעקבות "הכרזת זכויות האדם והאזרח" בשנת 1789 בא משטר הטרור נגד אלה אשר לא נשמעו לתבונה. מיד לאחר מכן בא האימפריאליזם הליברלי של נפוליון וייצא תבונה אוניברסלית ו"זכויות האדם", בכוח צבאות צרפת, אל אירופה היבשתית כולה, במחיר חייהם של מיליוני בני אדם.[4]

בשנת 1790, שנה לאחר פרוץ המהפכה הצרפתית, ההוגה האנגלו־אירי וחבר הפרלמנט מטעם הוויגים, אדמונד ברק, חיבר את ההגנה המפורסמת שלו על המסורת החוקתית האנגלית כנגד התורות הליברלית בדבר תבונה אוניברסלית וזכויות אוניברסליות, ושמה "מחשבות על המהפכה בצרפת". באחת הפסקאות בחיבור זה קבע ברק:

> סלדן, ושאר המלומדים המעמיקים, אשר חיברו את עתירת־הזכות הזאת, היו בקיאים בכל התאוריות הכלליות הנוגעות לזכויות האדם לפחות ככל אחד מן הדברנים בדוכני־הדרשנים שלנו או על הבימה שלכם [הצרפתים]; ... אבל, מטעמים היאים לאותה חוכמה מעשית שבאה במקום הידע העיוני שלהם, העדיפו את הזכות המפורשת הזאת, המתועדת, המורשתית לכל מה שיכול להיות יקר לאדם ולאזרח, על פני אותה זכות עיונית מעורפלת, שהעמידה את ירושתם הבטוחה בסכנה שמא תעוט עליה רוח־פרא נגחנית ותקרע אותה לגזרים.[5]

בפסקה זו, מדגיש ברק – בצדק – כי סלדן ושאר הדמויות השמרניות הדגולות בתקופתו הכירו באופן טוב למדי את "התיאוריות הכלליות הנוגעות לזכויות האדם" – הללו שלימים נעשה בהן שימוש להפלת המשטר הישן בצרפת. ברק ממשיך ומגבה את טיעונו של סלדן, שלפיו מאחר שזכויות אוניברסליות מבוססות רק על התבונה – ולא על "הזכות המפורשת הזאת, המתועדת, המורשתית" – ניתן לומר כי הן נותנות לכול זכות לכול. לדעתו, לאימוץ תורה מדינית המבוססת על זכויות אוניברסליות כאלו יש משמעות אחת: "ירושתם הבטוחה" של בני האומה תיקלע באופן מיידי לסכנת קריעה לגזרים בידי "רוח־פרא נגחנית", שוחרת מדון, היודעת כיצד לעשות שימוש בזכויות אוניברסליות כדי לייצר בכל עת דרישות חדשות.

טיעונו־זה של ברק מצוטט לעיתים קרובות על ידי שמרנים המניחים כי מטרתו הייתה רוסו וחסידיו בצרפת. אולם לאמיתו של דבר לא הייתה התקפתו של ברק מכוונת בעיקרה אל רוסו, שלו היו באותה עת חסידים מעטים בלבד בבריטניה או באמריקה. המטרה הממשית של התקפתו היו הממשיכים בני זמנו של גרוטיוס ולוק – אנשים כגון ריצ'רד פרייס, ג'וזף פריסטלי, צ'רלס ג'יימס פוקס, צ'רלס גריי, תומס פיין, ותומס ג'פרסון. פרייס שהיה מטרה מפורשת להתקפת ברק כבר בעמודים הראשונים של 'מחשבות על המהפכה בצרפת', פתח את חיבורו 'הערות על טבעו של חופש אזרחי'

(1776) בהצהרה שלפיה "העיקרים שעליהם מתבססת טענתי הם היסודות לכל מדינה ככל שהיא חופשית; והם זהים לאלה שלימד מר לוק". דברים דומים ניתן לומר על דמויות אחרות מן הרשימה דלעיל: כולן הלכו בעקבות לוק וטענו שהיסוד האמיתי היחידי למחשבה מדינית וחוקתית הוא בדיוק אותן "התיאוריות הכלליות בנוגע ל'זכויות האדם'", אשר ברק האמין כי יביאו רק מהומה ומוות למדינה אחת אחַר רעותה.

הקטל שהתרחש בצרפת באותה עת עורר באנגליה ויכוח שוצף. הצדדים בו היו תומכי השמרנות של קוק וסלדן (הן מקרב הוויגים, הן מקרב הטורים), ולעומתם מעריצי תיאוריות הזכויות האוניברסליות של לוק (אשר כּוּנו "הוויגים החדשים"). השמרנים עמדו על כך שהתיאוריות הללו יעקרו כל מוסד מסורתי באנגליה, מדיני או דתי, כפי שהתרחש באותה עת בצרפת. על רקע ויכוח גדול זה אף הצהיר ברק בעת נאום בפרלמנט בשנת 1794 כי מכל הספרים שנכתבו אי־פעם, "המסכת השנייה הוא אחד הגרועים ביותר".[6]

ליברליזם ושמרנות באמריקה

הגנתו השמרנית של ברק על החוקה האנגלית המסורתית נהנתה מהצלחה גדולה בבריטניה; שם נמצאו לה ממשיכים לאחר מותו של ברק – בדמויות כגון קאנינג, ולינגטון וד'יזראלי. הצלחה זו גלויה לעין בעצם העובדה שמוסדות מסורתיים כמו המלוכה, בית הלורדים, והכנסייה הממוסדת – שלא לומר החוק המנהגי עצמו – שרדו ברוחות הפרצים של התבונה האוניברסלית והזכויות האוניברסליות, ויש להם עד היום תומכים מסורים.

ומה בנוגע לאמריקה? האם הייתה המהפכה האמריקנית התקוממות המבוססת על תבונה אוניברסלית וזכויות אוניברסליות בהשראת לוק? לפי דבריהם של שמרנים רבים כיום, ניתן לחשוב שכך הם פני הדברים וכי למעשה מעולם לא היו שמרנים בזרם האמריקני המרכזי אלא רק גוונים שונים של ליברלים. אולם, המציאות שונה למדי. כאשר האנגלים שבאמריקה – כפי שברק קרא להם – התקוממו נגד המלך הבריטי, כבר התקיימו בקרב המורדים שתי תורות מדיניות מובחנות והניגוד בין שני מחנות אלה גבר והלך עם הזמן.

ראשית היו בין המורדים כאלה אשר העריצו את החוקה האנגלית שאותה ירשו וממנה למדו, ומתוך אמונה שנשללו זכויותיהם המעוגנות בחוקה האנגלית, הם ביקשו להשיב לעצמם זכויות אלו. הם קיוו להשיג ניצחון על האבסולוטיזם המלכותי מתוך הזדהות עם המסורת של קוק וסלדן, בדומה למה שהשיגו אבותיהם האנגלים בעצומת הזכות ובמגילת הזכויות. אנשים מסוג זה ייחסו למילה האנגלית "מהפכה" את משמעותה הישנה, היינו דבר־מה שהתהפך והסתובב, ובעזרת מאמציהם יוחזר למקומו הראוי[7] – כלומר שחזור המצב הקודם. קרוב לוודאי שאלכסנדר המילטון היה הדובר הידוע־ביותר של פוליטיקה שמרנית ממין זה, למשל כאשר אמר לצירים

שנאספו אל הוועידה החוקתית של 1787: "אני מאמין שהממשל הבריטי הוא הדגם המיטבי שהעולם יצר מעודו". דברים דומים אמר ג'ון דיקינסון לבאי הוועידה: "הניסיון צריך להיות המנחה היחידי שלנו. התבונה עשויה להטעות אותנו. לא הייתה זו התבונה אשר גילתה את המנגנון הייחודי והראוי להערצה של החוקה האנגלית... אירועים מקריים הובילו קרוב לוודאי לתגליות אלו, והניסיון העניק להן אשרור". דבר ברור הוא שדוברים אלה זכו לתמיכה שקטה, מאחורי הקלעים, של דמויות נוספים ובכללם אף נשיא הוועידה, הגנרל ג'ורג' וושינגטון.

שנית, היו המהפכנים האמיתיים, חסידיו הליברלים של לוק, דוגמת ג'פרסון אשר תיעב את אנגליה והאמין – בדיוק כפי שהאמינו חסידיו הצרפתיים של רוסו – שצווי התבונה האוניברסלית עשו את זכויות האדם האמיתיות גלויות לעיני כול. לדידם, החוקה האנגלית המסורתית לא הייתה המקור לחירויותיהם אלא דבר־מה שיש לטאטא הצידה לנוכח הזכויות שציוותה התבונה האוניברסלית. ואכן, במהלך המהפכה הצרפתית, ג'פרסון ותומכיו אימצו אותה לליבם כגרסה טהורה־יותר של מה שהתחילו בו האמריקנים. ג'פרסון ניסח זאת במכתב ידוע־לשמצה משנת 1793 שבו הצדיק את המהפכה בצרפת על כל זוועותיה: "חירותה של התבל כולה הייתה תלויה בסוגיה שבמאבק... מוטב לי לחזות במחצית מהתבל נחרבת, מאשר בכישלונה".[8]

המתח בין המחנה השמרני לרעהו הליברלי בא לידי ביטוי בולט־למדי במסמכי היסוד האמריקניים: הכרזת העצמאות, שניסח ג'פרסון בשנת 1776, מפורסמת בשל הסתמכותה (במבוא) על הדוקטרינה הלוקיאנית של הזכויות האוניברסליות ה"ברורות מאליהן" לאורה של התבונה. באופן דומה, תקנות הקונפדרציה, שהתקבלו שנה לאחר מכן כחוקת ארצות הברית של אמריקה (בעקבות משא ומתן) מבטאות מִפנה עמוק מהחוקה האנגלית המסורתית. תקנות אלו הצהירו על קיומן של 13 מדינות עצמאיות ובו בזמן הקימו מעליהן אספה ייצוגית חלשה – זו חסְרה אפילו את הסמכות להטיל מיסים ונזקקה להסכמה של נציגי 9 מדינות לפחות כדי להחליט על קו מדיניות מסוים. נוסף על כך: התקנות לא ניסו כלל לאזן את סמכויותיה של אספה זו, שהייתה־בפועל לרשות מבצעת, עם רשויות ממשליות נפרדות, בתחום המשפט או החקיקה.

תקנות הקונפדרציה כמעט שהחריבו את ארצות הברית. לאחר עשור של אי־סדר גובר בענייני חוץ וכלכלה גם יחד הוחלפו התקנות בחוקה שנוסחה בוועידה שיזמו המילטון וג'יימס מדיסון – ועידה שוושינגטון ישב בראשה וניווט אותה בתחכום בעוד ג'פרסון שוהה בצרפת. כל מי שישווה את החוקה שהתכוננה בוועידה זו לתקנות הקונפדרציה שקדמו לה ייווכח מיד כי מה שהתרחש בוועידה זו היה שיבה אל עיקרי המהפכה המהוללת של 1689. למרות ההתאמה שנעשתה להקשר האמריקני, המסמך שהוציאה הוועידה החוקתית מתחת ידיה הציע בבירור שיבה ושיקום התבנית היסודית של החוקה האנגלית: נשיא רב עוצמה הממונה בידי חבר אלקטורים (במקומה של מלוכה ירושתית); את הנשיא מאזנת, בסגנון אנגלי־במובהק, רשות מחוקקת בת שני

בתים, בעלת סמכויות מיסוי וחקיקה; חלוקה של הרשות המחוקקת בין סנאט כמו־אריסטוקרטי ממונה, ובית־נבחרים עממי וייצוגי; ורשות שופטת עצמאית. אפילו מגילת הזכויות של ארצות הברית משנת 1789, שצורפה כתיקונים לחוקה, עוצבה על בסיס עצומת הזכות ומגילות הזכויות האנגליות, והיא במידה רבה עיבוד של אותן זכויות שתיארו קוק וסלדן וממשיכיהם, ללא כל זכר – ואפילו במילה – לתבונה אוניברסלית או לזכויות אוניברסליות.

עם זאת, בנקודות מפתח אחדות שבהן בוצעו התאמות לנסיבות המקומיות, החוקה האמריקנית אכן נטשה את החוקה האנגלית המסורתית. האמריקנים, שחסרו אצולה או מסורת של משרות ירושתיות, בחרו שלא לייסד כאלה עתה. זאת ועוד: חוקת 1787 אִפשרה בשטחה את העבדות שהייתה אסורה באנגליה; היה זה חידוש בזוי שאמריקה שילמה עליו מחיר שמייסדיה לא יכולים היו לחלום עליו גם בסיוטיהם המזוויעים ביותר.

נטישה נוספת – או נטישה לכאורה – של המסורת החוקתית האנגלית, היה חסרונה של הוראה המסדירה כנסייה לאומית. חיסרון זה קוּדש בתיקון הראשון לחוקה שבו נאסרה חקיקה של הקונגרס "ביחס למִיסוד של דת, או איסור מימוש חופשי של כזו". החוקה האנגלית המסורתית העניקה כמובן מקום מרכזי לנצרות הפרוטסטנטית, אשר נחשבה רכיב חיוני ובלתי־ניתן־להתרה של הזהות האנגלית (אף שלא מנוגדת למידה רחבה של סובלנות); אולם המדינה הבריטית, שבמובנים מסוימים הייתה פדרלית, אפשרה בקִרבּה את קיומן של כנסיות לאומיות ממוסדות נפרדות בסקוטלנד ובאירלנד. קבלה בריטית זו של מגוון כנסיות ממוסדות באה לידי ביטוי חלקי בחוקה האמריקנית, אשר אפשרה למדינות השונות של הברית לתמוך במשך עשורים רבים נוספים, אל תוך המאה ה־19, בכנסיותיהן הממוסדות, או לדרוש שמשרות ציבוריות במדינה מסוימת יוחזקו רק בידי פרוטסטנטים או נוצרים. כאשר נתונים אלה נלקחים בחשבון, אזי התיקון הראשון לחוקה נראה פחות כמו ניסיון לשים סוף לדת ממוסדת, ויותר כמו תקנה המיועדת לשמור על השלום בין מדינות הברית באמצעות האצלת סוגיית אופן מִיסוּד הדת לטיפול המדינות.

עם זאת, כבר בשנת 1802, הכריז ג'פרסון, שכיהן אז כנשיא, כי את דחייתה של כנסייה לאומית על ידי התיקון הראשון יש לפרש למעשה כ"מעשה של כלל העם האמריקני... הבונה קיר הפרדה בין דת ומדינה".[9] אפיון זה של החוקה האמריקנית כתומכת ב"הפרדת הדת מהמדינה" היה מוגזם בוודאות והלם יותר את הליברליזם הצרפתי – שהתייחס לדת ציבורית כמתועבת מבחינת התבונה – מאשר את המקום הממשי שהיה לדת־מדינה בקרב "כלל העם האמריקני" של אותה עת. אולם בנקודה זו יצא ג'פרסון עם הזמן כשידו על העליונה: בשנים לאחר הכרזתו, פרשנותו לגבי "קיר הפרדה בין דת ומדינה" הפכה בהדרגה לחלק מקובל מהחוקה האמריקנית – אף כי חלק שלא נכלל מעולם בנוסח הכתוב שלה.

הליברליזם הלוקיאני צמח וצבר השפעה באמריקה לאחר בחירתו של ג׳פרסון כנשיא. מותו של המילטון בדו־קרב בשנת 1804, והוא בן 47 בלבד, הייתה מכה כבדה במיוחד, שהותירה את השמרנות האמריקנית ללא הדובר המוכשר ביותר שלה. עם זאת, את המורשת של סלדן וברק המשיכו אמריקנים בדור שלאחר מכן, ובהם שני משפטנים בולטים, הצ׳נסלור של מדינת ניו־יורק ג׳יימס קנט (1763–1847), ושופט בית המשפט העליון ג׳וזף סטורי (1779–1845). השפעתו של סטורי הייתה משמעותית במיוחד. אף שמונה לבית המשפט העליון על ידי ג׳פרסון במטרה לערער את כוחו של הנשיא הפדרליסט של הרשות השופטת, ג׳ון מרשל, מהר מאוד התברר שפסיקותיו של סטורי נטו לכיוון הפוך, והן הוסיפו לנטות אליו בכל 34 שנותיו של סטורי כשופט עליון. אך נראה שתרומתו הגדולה ביותר של סטורי למסורת השמרנית האמריקנית היא חיבורו הגדול והמשפיע ׳הערות על החוקה האמריקנית׳ (1833), חיבור שהוקדש למרשל והיה לפרשנות החשובה והמשפיעה־ביותר של המסורת החוקתית של ארצות הברית במהלך המאה ה־19. חיבורו של סטורי היה בעל רוח שמרנית מובהקת וגלויה: הוא ציטט בחיוב ובהרחבה מדברי ברק, וביקר שוב־ושוב לא רק את התיאוריות של לוק אלא גם את ג׳פרסון עצמו. בין היתר, סטורי דחה בעוז את טענת ג׳פרסון שארצות הברית נוסדה על גבי זכות אוניברסלית הנקבעת בידי התבונה, ובמקום זאת הדגיש שהיו אלו הזכויות של החוק המסורתי האנגלי אשר האמריקנים הכירו מכבר והמשיכו ביישומן:

> היה זה מכלול ההשקפות האחיד באמריקה מאז החלה התיישבות במושבות. העיקרון המקובל על הכול (והמימוש המעשי תאם אותו) היה שהחוק המנהגי הוא לנו זכות מולדת וירושה, ושאבות אבותינו בהגירתם הביאו לכאן את כולו, ככל שהיה ישים לנסיבותיהם. כל מבנה תורת המשפט שלנו עומד על גבי היסודות המקוריים של החוק המנהגי.

ביחס לנטישתה של החוקה האמריקנית את המסורת האנגלית בנוגע לדת לאומית הייתה השקפתו של סטורי מאוזנת למדי. מחד גיסא הוא הצדיק את ״הזכות לשיפוט הפרט בענייני דת, והחופש לפולחן דתי בציבור, בהתאם לצווי המצפון של היחיד״ כחלק בלתי־נפרד מהמורשת החוקתית של האומה; ומאידך־גיסא, הוא עמד על ההשקפה השמרנית האנגלו־אמריקנית המסורתית שלפיה ״זכותם של חברה או ממשל להתערב בענייני דת לא יוטלו בספק על ידי כל המאמינים שחסידות, דת ומוסר קשורים באופן קרוב לרווחת המדינה ונחוצים לניהולו של צדק אזרחי״. מסיבה זו, הוא הביע ביטחון בכך שנסיבות ימיו, שבהן חלק מהמדינות המשיכו ״לתמוך ולהחזיק, בצורה כלשהי, את הדת הנוצרית״, הן ״מחוסרות ספק קל שבקלים, שפעילות כזו מנוגדת לעקרונות החוק הציבורי או החירות הרפובליקנית״. סטורי לא הכיר אפוא בקיומו של כל ״קיר הפרדה״ בין דת וממשל, ברמת המדינות השונות, כדבר נדרש או רצוי.

באשר לקרע שנוצר בעקרונות השמרניים, בעקבות האיסור על מיסוד הדת ברמה הלאומית, כתב סטורי בדאגה הרואה את הנולד:

> עם זאת נותרת היא בעיה המצריכה פתרון בענייני אנוש, האם יכול ממשל בן־חורין כלשהו להיעשות קבע, היכן שעבודת האל הפומבית, והתמיכה בדת, אינן חלק מהמדיניות או מהחובה של המדינה בצורה כלשהי.

עקרונות המסורת השמרנית

כפי שראינו, בתקופה שבין ימי ג'ון סלדן לימי אדמונד ברק, עלו שתי מסורות אנגלו־אמריקניות מובחנות־היטב וסותרות, מסורת שמרנית ומסורת ליברלית. שתיהן התנגדו לאבסולוטיזם המלכותי והיו מסורות לחירות, אך היו יריבות מרות מהבחינה הרעיונית כמו גם בנוגע לשלל ענייני מדיניות. למעשה, רבות מהסוגיות העיקריות שלגביהן היו חלוקות שתי המסורות הללו ממשיכות להבדיל בין ליברלים ושמרנים גם כיום.

מהי המהות של המסורת המדינית השמרנית האנגלו־אמריקנית? אנו יכולים לסכם את עיקרי השמרנות – כפי שהופיעו בכתבי אדריכליה המוקדמים של מסורת זו ובפעילותם – באופן הבא:

1. **אמפיריציזם היסטורי:** סמכות הממשל נובעת ממסורות חוקתיות אשר ידוע – באמצעות הניסיון ההיסטורי הארוך של אומה נתונה – שהן מעניקות יציבות, רווחה וחירות. מסורות אלה מזוקקות באמצעות ניסוי וטעייה לאורך מאות שנים, כאשר תיקונים ושיפורים מונהגים במידת הצורך, תוך שמירה על שלמות ירושת המבנה הלאומי בכללותו. אמפיריציזם כזה דורש נקודת מבט ספקנית כלפי זכותם השמיימית של שליטים, כלפי זכויות האדם האוניברסליות, או כלפי כל מערכת אוניברסלית מופשטת אחרת. מסמכים כתובים נותנים ביטוי למסורות החוקתיות של האומה ומחזקים אותן, אולם הם אינם יכולים לתפוס – או להגדיר – מסורת מדינית זו בשלמותה.

2. **לאומיות:** מגוון החוויות הלאומיות משמעו שלאומות שונות ישנן מסורות חוקתיות ודתיות שונות. המסורת האנגלו־אמריקנית נובעת מתוך עקרונות המדינה הלאומית הצודקת ובת־החורין, המתווה את דרכה ללא התערבות זרה. מקורותיהם של עקרונות אלה במקרא והם כוללים תפיסה של האומה המתגבשת מתוך שבטים שונים, כשאחדותה מעוגנת במסורת חוקית ודתית משותפת. לאומיות שכזו אינה מבוססת על "גזע", ולכן היא מאמצת לחֵיקה חברים חדשים המכריזים "עַמֵּךְ עַמִּי וֵאֱ־לֹהַיִךְ אֱ־לֹהָי" (רות א', טז).

3. **דת:** המדינה מכבדת את האל המקראי ואת הנהגים הדתיים המשותפים לאומה ותומכת בהם. נהגים אלה הם מרכז הכובד של המורשת הלאומית והם חיוניים לצדק ולמוסר הציבורי. בה בעת, המדינה מציעה סובלנות רחבת היקף להשקפות דתיות וחברתיות שאינן מסכנות את השלמות והרווחה של האומה ככלל.

4. **הגבלת הרשות המבצעת:** סמכויותיו של המלך (או הנשיא) מוגבלות על ידי חוקי האומה, והוא אינו קובע בהם או פוסק לגביהם. סמכויות המלך (או הנשיא) מוגבלות על ידי נציגי העם, ועליו לקבל את עצתם והסכמתם הן בנוגע לחוקים הן בנוגע למיסוי.

5. **חירויות הפרט:** ביטחון חייו ורכושו של הפרט הוא צו האל כבסיס לחברה שהיא גם שלווה וגם משגשגת, ולפיכך יש להגן עליו מפני פעילויות שרירותית מצד המדינה. היכולת של האומה לבקש אמת ולנהל מדיניות איתנה תלויה בחופש הדיבור והדיון. זכויות יסודיות וחירויות יסודיות אלו, וזכויות אחרות, מוגנות על ידי החוק וניתן להפר אותן אך ורק במסגרת הליך משפטי סדור.

עיקרים אלה יכולים לשמש כסיכום יעיל של המסורת המדינית השמרנית – כפי שהתקיימה הרבה לפני לוק והרבה לפני הליברליזם – שהייתה הבסיס לשיקומה של החוקה האנגלית בשנת 1689 ולשיקום שהניב אשרור החוקה האמריקנית של 1787. יותר מכך: אנו רואים בהם עיקרים שניתן לעמוד מאחוריהם גם כיום ויכולים לשמש בסיס ראוי לשמרנות מדינית בבריטניה, בארצות הברית ובמדינות אחרות בימינו־שלנו.

השמרנות נגד הליברליזם בימינו

כיצד עיקרים שמרניים אלה מתנגשים עם עקרונותיהם של ליברלים? אנו מבינים את ההבדלים המכריעים בינינו לבין ידידינו הליברליים באופן הבא.

הליברליזם הוא תורה מדינית המבוססת על ההנחה שבאופן עקרוני התבונה זהה ונגישה בכל מקום ולכל אדם; וכי די שאדם ייוועץ בתבונה כדי שיגיע אל צורת הממשל האחת שהיא המיטבית לאנושות בכל מקום. בצורתו הנוכחית, הליברליזם קובע שצורת הממשל המיטבית הזו היא "דמוקרטיה ליברלית". זהו מונח אשר זכה בראשונה לתפוצה רחבה בשנות העשרים של המאה הקודמת, כתיאור שיטת ממשל ששאלה עקרונות מסוימים שלה מהמסורת השמרנית האנגלו־אמריקנית המוקדמת, כולל עקרונות הנוגעים להגבלת הרשות המבצעת ולהבטחת חירויות הפרט (עקרונות 4–5 לעיל); אולם הליברליזם מתייחס לעקרונות אלה כישויות העומדות בזכות עצמן, ישויות שניתן לנתקן מן המסורת האנגלו־אמריקנית הרחבה שמתוכה עלו. באותה עת, לליברלים נוטות להיות נקיפות מצפון זעומות (אם בכלל) בנוגע לזניחת היסודות הדתיים והלאומיים של הממשל האנגלו־אמריקני (עקרונות 2–3 לעיל) והם

מתייחסים אליהם כבלתי־נחוצים – ואף כמנוגדים בתכלית לתבונה האוניברסלית.

יחד עם סלדן, אנו מאמינים שבמערכה למען "דמוקרטיה ליברלית" אוניברסלית טעו הליברלים לחשוב שעקרונות היסטוריים־אמפיריים מסוימים של החוקה האנגלו־אמריקנית המסורתית – עקרונות אשר פותחו והושרשו בקפדנות לאורך מאות שנים (עיקרון 1 לעיל) – הם אמיתות אוניברסליות הנגישות באופן שווה לכל בני האדם, בלי קשר לנסיבות ההיסטוריות או התרבותיות שלהם. זאת אומרת שכמו כל הרציונליסטים, הליברלים עוסקים בניסיון ליטול אמיתות מקומיות, העשויות להלום היטב נסיבות מסוימות, וליישמן במצבים ונסיבות שונים למדי – שם הן פעמים רבות מסתכמות בכישלון חרוץ. בעיניהם של שמרנים, כישלונות כאלה – למשל הקריסה החוזרת של חוקות ליברליות במקומות כמו מקסיקו, צרפת, גרמניה, איטליה, ניגריה, רוסיה ועיראק – מעידים שהעקרונות האמורים נמתחו יתר על המידה ושמן הראוי כי יתייחסו אליהם כבעלי תוקף רק בתחום נסיבות צר־יותר. ליברלים, לעומת זאת, מסבירים כישלונות שכאלה כתוצר של "יישום כושל", ומתייחסים לדמוקרטיה הליברלית כאל אמת אוניברסלית הנותרת בלתי־נגועה בניסיון וחסינה מביקורת בכל נסיבות שהן.

לקביעה הליברלית שלפיה עקרונות 4 ו־5 הם אמיתות אוניברסליות אשר יזוהו בקלות על ידי כל בן אנוש, היו השלכות מרחיקות לכת אפילו בארצות הברית ובריטניה. עובדה היא כי מה שמכונה עתה "דמוקרטיה ליברלית" אינו מתייחס לחוקה האנגלו־אמריקנית המסורתית אלא להבניה־מחדש שלה ברוח רציונליסטית – הבניה אשר נותקה לחלוטין מן הדת הפרוטסטנטית ומהמסורת הלאומית האנגלו־אמריקנית – הרחק מהיותה שיטת ממשל למודת ניסיון. אידיאל ליברל־דמוקרטי זה חדש למדי הן באמריקה הן בבריטניה, ותחילתו רק במחצית השנייה של המאה העשרים. הטענה שלפיה משטרים ליברל־דמוקרטיים מסוג זה מסוגלים להתקיים לאורך זמן, ללא העקרונות השמרניים שהושלכו הצידה בקלות דעת, היא השערה אשר נבחנת לראשונה רק עתה. אלה המאמינים כי לניסוי זה מובטחת תוצאה חיובית אינם מסיקים זאת מהוכחות היסטוריות או אמפיריות, שכן אין כאלו בנמצא. לא משם נובע ביטחונם, כי אם מתוך המערכת הלוקיאנית־רציונליסטית הסגורה; הם שבויים בתוכה לבלי יכולת לצפות שאפשר שהיא תממש בסופו של דבר דווקא אחת מהתוצאות האחרות, הסבירות לא פחות, העומדות לפתחנו.

הבדלים ניכרים אלה בין שמרנים לבין ליברלים אינם נותרים, כמובן, באיזו רמה נשגבת של תיאוריה מדינית בלבד. הם מובילים במהרה למחלוקות בנוגע למדיניות מוצעת, הבאות לידי ביטוי באופנים שונים־למדי בין דור אחד למשנהו. בימינו, אנו מזהים את ההתנגשות בין השמרנות והליברליזם בין היתר בתחומים הבאים (המתוארים כאן רק בקצרה, ובמושגים פשטניים למדי):

1. **אימפריה ליברלית** – היות שהליברליזם נחשב לציווי של התבונה האוניברסלית, ליברלים נוטים להאמין שיש לדחוק בכל מדינה שמִמשלה איננו עדיין דמוקרטיה ליברלית לאמץ שיטת ממשל זו – ואף להכריח אותה לעשות זאת. שמרנים מצידם מכירים בכך שחברות שונות שומרות על לכידותן ועל שלומן באופנים שונים, כך שמימוש אוניברסלי של דוקטרינות ליברליות ממיט לעיתים קרובות מהומה וקריסה וגורם יותר נזק מתועלת.

2. **גופים בינלאומיים** – באופן דומה, ליברלים מאמינים כי מאחר שהעקרונות הליברליים הם אוניברסליים, אין כל נזק ממשי במסירת סמכויות הממשל לידי גופים בינלאומיים. שמרנים מצידם מאמינים כי בידי ארגונים בינלאומיים שכאלה אין לא מסורות ממשליות ראויות ולא נאמנות לאוכלוסיות לאומיות מסוימות, העשויות לרסן את ריבוי התיאוריות המופרכות שלהם בדבר זכויות אוניברסליות. מסיבה זו, שמרנים רואים גופים כאלה כנוטים – באופן בלתי־נמנע – לשרירותיות ולסמכותנות.

3. **הגירה** – ליברלים מאמינים כי היות שהעקרונות הליברליים נגישים לכול, אין סיבה לחשוש מפני הגירה רחבת היקף מארצות שלהן מסורות לאומיות ודתיות שונות מאוד משלנו. שמרנים סוברים שהגירה רחבת־היקף מוצלחת היא מן האפשר רק היכן שלמהגרים הנעה גבוהה משל עצמם להשתלב בארצם החדשה, וכשמסייעים להם להטמיע בקרבם כראוי את המסורות הלאומיות של ארץ זו. בהיעדר תנאים אלה, התוצאה של הגירה כזו תהיה מתיחות ואף אלימות בין־תרבותית בלתי־פוסקות.

4. **החוק** – ליברלים מתייחסים לחוקיה של אומה כעולים מהמתח שבין החוק – כפי שנחקק בפועל – לבין פסקי התבונה האוניברסלית כפי שמבטאים אותה בתי המשפט. שמרנים דוחים את ההנחה שלפיה השופטים מצוידים בתבונה אוניברסלית, וגורסים כי תבונה זו מסתכמת פעמים רבות בלא־יותר מכניעה לאיזו אופנה חולפת. אולם שמרנים גם דוחים ייחוס חשיבות מופרזת למסמכים כתובים, המוביל למשל למיתולוגיה הליברלית הגורסת שאמריקה היא "אומה אמונית" (או "אומה הֶגֵדִית") אשר נוצרה ומוגדרת אך ורק על ידי תוצרי התבונה המופשטת, המצויים־כביכול בהכרזת העצמאות האמריקנית ובחוקה של ארצות הברית.

5. **כלכלה** – ליברלים מתייחסים לכלכלת השוק האוניברסלית, הפועלת ללא כל התחשבות בגבולות, כציווי של התבונה האוניברסלית וכישימה במידה שווה אצל כל האומות. על כן, הם אינם מכירים בשום מטרות כלכליות ראויות זולת יצירת "שדה מיושר" שעל גביו פועלות האומות בהתאם לכללים אוניברסליים תבוניים. שמרנים סבורים שכלכלת השוק והיוזמה החופשית חיוניות לקידום האומה, עושרה ורווחתה, אולם הם גם רואים את ההסדרים הכלכליים כמשתנים בהכרח בין מדינה אחת לרעותה וכמשקפים את ניסיונה של כל אומה, ואת החידושים

ההיסטוריים הייחודיים לה, בעודה מבקשת להשיג יתרון בעבור עמה.

6. **חינוך** – ליברלים מאמינים שבתי הספר צריכים ללמד תלמידים לזהות את הטובות הלוקיאניות של החופש והשוויון כמטרה האוניברסלית של הסדר המדיני, ולהכשירם לראות במסמכים המדיניים המייסדים של אמריקה תעודות אשר השיגו במידה רבה את מטרותיהן. שמרנים מאמינים שחינוך צריך להתרכז באופי הייחודי של המסורת החוקתית והדתית האנגלו־אמריקנית, עם שורשיה במקרא, ובדרך שבה מסורת זו הביאה להולדת משפחת אומות ייחודית, בעלת מחשבה ומימוש מדיניים אשר השפיעו על העולם כולו.

7. **דת ציבורית** – ליברלים מאמינים שתבונה אוניברסלית היא הבסיס ההכרחי והמספיק בעבור ממשל צודק ומוסרי; לדידם, את מקום המסורת הדתית של האומה, אשר בעבר הייתה הבסיס להבנה הציבורית של צדק וזכות, יכולה לתפוס בשיח הציבורי התבונה האוניברסלית עצמה. בצורתו הנוכחית, הליברליזם קובע שעל כל הממשלים לאמץ "קיר הפרדה בין כנסיה ומדינה", ברוח ג'פרסון, אשר מטרתו לגרש את השפעת הדת מהחיים הציבוריים ולהגבילה למרחב הפרטי בלבד. שמרנים גורסים שדבר מכל זה אינו נכון: הם רואים את התבונה האנושית כמייצרת ללא הפסק שלל דעות משתנות ביחס לצדק ומוסר, ועובדה זו ברורה היום לעין נוכח התרבותן המתמדת של זכויות אדם חדשות. שמרנים גורסים שהבסיס היציב היחיד לעצמאות מדינית, לצדק ולמוסר ציבורי הוא מסורת חזקה מכוח השראה מקראית הנוכחת בממשל ובחיי הציבור. הם דוחים את השקפת ההפרדה בין דת ומדינה, ודורשים במקום זאת שילוב של הדת בחיים הציבוריים, לצד סובלנות רחבה כלפי השקפות דתיות שונות.

שיקומה של שמרנות?

ברק והמילטון השתייכו לדור אשר עוד חונך על ברכי המסורת האנגלו־אמריקנית כמכלול; אך עשורים אחדים לאחר מכן מצב העניינים החל להשתנות, ועד סוף המאה ה־19 השקפות שמרניות נמצאו במגננה ובמיעוט בבריטניה ובארצות הברית. ואולם השמרנות הוכנעה באמריקה באופן מכריע רק על ידי פרנקלין רוזוולט, אחרי 1932, ובבריטניה על ידי ממשלת הלייבור שעלתה לשלטון בשנת 1945. בשלב זה החליף הסוציאליזם את הליברליזם כהשקפת העולם של מפלגות "השמאל", ובכך דחף חלק מהליברלים להצטרף אל שאריות המסורת השמרנית שבמפלגות "הימין". בסביבה חדשה זו, מנהיגים ותנועות קמו והצליחו לעיתים להרים את נס השמרנות האנגלו־אמריקנית פעם נוספת; אולם שמרנים אלה התקיימו בנוף פוליטי ופילוסופי חרב, לאחר שאבד להם חלק ניכר משרשרת המסירה שחיברה בעבר בין שמרנים לבין אבות אבותיהם. שורשיהם נותרו דלים; וניצחונותיהם – ככל שהיו מרשימים – לא בישרו על התחדשות שמרנית ארוכת טווח.

המשמעותית שבהתחדשויות השמרניות הללו הייתה כמובן זו שהגיעה לשיאה בשנות השמונים של המאה העשרים, תחת הנהגתם של ראש הממשלה מרגרט תאצ'ר והנשיא רונלד רייגן. תאצ'ר ורייגן היו שמרנים טבעיים ואמיתיים, אשר הציגו דבקות במסורת השמרנות האנגלו־אמריקנית, ביחס לאומה ולדת, כמו גם לממשל מוגבל ולחירות הפרט. הם גם הכירו ב"יחסים המיוחדים" העמוקים אשר קושרים את בריטניה וארצות הברית ונתנו ביטוי מוצהר לזיקות אלו. תאצ'ר ורייגן עלו לשלטון בתקופה של משבר עמוק במאבק נגד הקומוניזם, ושמרנותם המחודשת הצליחה להביא לניצחון במלחמה הקרה ולשחרור אומות רבות מדיכוי, נוסף על שחרור כלכלות מדינותיהם־שלהם מכבלי הסוציאליזם שבהם היו כפותות במשך זמן רב. בשתי המדינות, ניצחונות אלה הביאו לתזוזת השיח הפוליטי כולו ימינה למשך דור שלם.

יחד עם זאת, עידן רייגן־תאצ'ר, על כל הצלחותיו, לא הצליח להגיע אל מעמקי התרבות המדינית באמריקה ובבריטניה ולגעת בהם. לנוכח מערכת אוניברסיטאות המחויבת כמעט־כולה לתיאוריות סוציאליסטיות וליברליות, בשום שלב לא עמדו לרשותה של התנועה שהביאה לבחירת רייגן ותאצ'ר המשאבים הדרושים להחייאת שמרנות אנגלו־אמריקנית ככוח מקורי בתחומי יסוד כמו תורת המשפט, מחשבה מדינית, היסטוריה, פילוסופיה וחינוך – תחומים שבלעדיהם שיקום מלא ואמיתי הוא בלתי־אפשרי. לדוגמה, לאורך כל התחייה השמרנית של שנות השמונים, ההכשרה האקדמית בתחומי הממשל והמחשבה מדינית המשיכה להחרים כמעט באופן מוחלט הוגים שמרניים מרכזיים כמו פורטסקיו, קוק, סלדן והייל, בדיוק כפי שהמשיכה את החרם שלה על כתבי הקודש כמקור לעקרונות מדיניים אנגליים ואמריקניים. באופן דומה, תורת המשפט באקדמיה נותרה תחום המוצג כמאבק בין כמה תיאוריות ליברליות מופשטות. חינוך מסוג זה, משמעותו שגם תואר מאוניברסיטה יוקרתית מבטיח את בערותו של בוגר המוסד בכל הנוגע למסורת השמרנית האנגלו־אמריקנית; אולם נראה כי רק קומץ אינטלקטואלים שמרניים – הבולטים ביניהם הם ראסל קירק ואירווינג קריסטול - היו ערים לחומרתה של בעיה זו. ככלל, התחייה השמרנית של אותן שנים נותרה ממוקדת נמרצות בסוגיות המדיניות הבוערות של אותה שעה, והותירה למעשה את הליברליזם בלתי־מאותגר כהשקפת העולם ששמרנים לומדים באוניברסיטה או כאשר הם לוקחים לידם ספר על תולדות הרעיונות.

זוהי הסיבה שבעטייה השיח השמרני כיום הוא לעיתים כה רבות מעשה־טלאים גרידא של עניינים ועיקרים ליברליים, וכולל רק אזכור מזדמן לברק או להמילטון הנזרק פנימה כקישוט. לא נעשה עדיין המאמץ הדרוש כדי להבין את המורשת הרעיונית והמדינית שבעבורה שמרנים אנגלו־אמריקנים דגולים עמדו על שלהם, וטרם נעשה הבירור המעמיק הדרוש כדי להבין אל־נכון מה היא מורשת זו ועל מה נסובה. כתוצאה מכך, שמרנים נותרים עקורים מחוכמת דורות־עברו והם כה בלתי־משכנעים כאשר הם מדברים על העברת המסורת לדורות הבאים משום שאדם אינו יכול להעביר הלאה את מה שאין לו־עצמו.

אפשר שהיו יתרונות אמיתיים לריכוך ההבדלים בין שמרנים וליברלים בעשורים שקדמו לשנות השמונים, כאשר כל הכוחות שניתן היה לגייס נדרשו לשם המאבק בקומוניזם מחוץ ובסוציאליזם מבית. אולם אנו איננו חיים עוד בשנות השמונים: המאבקים דאז הוכרעו בהצלחה, והיום אנו נדרשים להתמודד עם סכנות חדשות. החשובה ביותר מבין הסכנות הללו היא ערעור היכולת של מדינות כמו ארצות הברית ובריטניה לתחזק את עצמן – לאחר שהופשטו מן המסורות הלאומיות והדתיות אשר שימרו אותן יחד במשך מאות שנים – בעוד אוניברסליזם ליברלי ממשיך, שנה אחר שנה, לפרק את היסודות ההיסטוריים הללו שהם מקור כוחן. בנסיבות כאלה, של התפוררות פנימית, ישנה סכנה מוחשית שמא הרציונליזם הליברלי, לאחר שביסס לעצמו עמדה מונופוליסטית בענייני המדינה, ידחק ציבור רחב, שאיננו מסוגל לקבל את השקפת עולמו הממוסדרת בנוקשות, אל זרועותיהן של תנועות רודניות־באמת.

ליברלים בעלי רקע מגוון ניסו – איש איש בדרכו – להזהיר אותנו מפני כל זה, החל במאמר "עליית הדמוקרטיה האי־ליברלית" מאת פריד זכריה ב"פורין אפיירס" (1997), דרך "אי־ליברלים: משחקים בפחד" בשבועון "אקונומיסט" (2016), ועד "אי־ליברליות: המשבר הכלל־עולמי", בכתב־העת "קומנטרי" (שהוזכר בפתיחת דברינו). פרסומים אלה ורבים אחרים עשו שימוש מוגבר במונח "אי־ליברלי" ככינוי המתאר את מי שסטו מנתיב הליברליזם הלוקיאני. בעשותם כן, מחלקים הכותבים את העולם הפוליטי לשניים: ישנם הליברלים – אותם אנשים הגונים הנכונים להפעיל תבונה בדרך המקובלת על הכול ולהגיע למסקנות הליברליות הראויות; וישנם אחרים, אי־ליברלים, שמחמת בורות, התמרמרות או איזו שנאה קדמונית לא הצטרפו אל שירת המקהלה. כאשר הדברים מוצגים כך הרי שהקבוצה השנייה כוללת הכול־מכל־כול: החל מתומכי יציאת בריטניה מהאיחוד האירופי, תומכי טראמפ, נוצרים אוונגליסטים ויהודים שומרי מצוות, ועד לרודנים, אייתוללות איראניות ונאצים. כאשר זוהי המסגרת הניתנת לדברים, קשה להימנע מן המסקנה כי כל אחד ואחד מבני הקבוצה השנייה הוא איום חמור – במידה כזו או אחרת – שיש להיאבק בו.

עם זאת, לנו השמרנים ישנה חלוקה מועדפת משלנו של העולם הפוליטי: חלוקה שבה המסורת השמרנית האנגלו־אמריקנית מופיעה כקבוצה מדינית נבדלת, שבאופן מובהק אינה סמכותנית או ליברלית. יחד עם שאר המסורת השמרנית האנגלו־אמריקנית, אנו תומכים בעיקרי הממשל המוגבל ובחירויות הפרט, אולם אנו גם רואים בבהירות (שוב, בהתאם למסורת השמרנית שלנו) כי הכוחות היחידים המעניקים למדינה את עקביותה הפנימית ואת יציבותה, ומחזיקים את הממשל המוגבל במקומו (בעודם חוסמים את הדרך בפני הסמכותנות), הם המסורות הלאומיות והדתיות שלנו. עקרונות לאומיים ודתיים אלה אינם ליברליים: הם קודמים לליברליזם; הם מצויים בעימות עימו; ובעת הזאת הם נהרסים בידי הליברליזם.

עולמנו זקוק באופן נואש לקול שמרני בהיר, אך המשך הבלבול בין העיקרים השמרניים לבין הליברליזם שלשמאלנו, או הסמכותנות שלימיננו, יכול רק להזיק. הגיעה העת שבה מוכרחים אנו השמרנים לשוב ולדבר בקולנו. בעשותנו זאת נגלה שביכולתנו לספק את היסודות המדיניים שכה רבים עתה מבקשים אך אינם מוצאים.

---

1. את כתבי פורטסקיו ניתן לקרוא כיום במהדורה אנגלית נגישה ומעודכנת: John Fortescue, *On the Laws and Governance of England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

2. התייחסותו של סלדן אל רבגוניות הידע האנושי מצוטטת על ידי ג'ון מילטון כבסיס להגנתו על חופש הדיבור בחיבורו **אריאופגיטיקה** (מאנגלית: אביעד שטיר, ירושלים: שלם, תשע"ג).

3. **המסכת השנייה על הממשל המדיני** מאת ג'ון לוק זמינה בתרגומו העברי הישן של יוסף אור (ירושלים: מאגנס, תש"ח ובמהדורות נוספות). לצורך מאמר זה תרגמנו את המובאות הקצרות בעצמנו.

4. התיאור כאן חולק על זה של ליאו שטראוס, בספרו "הזכות הטבעית וההיסטוריה" (1953; בעברית, בתרגום דוד זינגר, ירושלים: שלם, תשס"ה) המתאר את רוסו כמבקר של לוק וקובע ש"המשבר הראשון של המודרניות התרחש במחשבתו של ז'אן ז'אק רוסו". שטראוס צודק בכך שהוא רואה את רוסו, במיוחד ב"שיחות" שלו, כמי שדורש חזרה לקהילה המלוכדת של העת העתיקה כמו גם למעלות הנדרשות לשימור לכידות חברתית כזו ולניהול מלחמות בהגנה על הקהילה; אך טעות היא לראות בדרישה זו תחילת "המשבר הראשון של המודרניות". את מה שנחשב היום למודרניות מדינית נכון יותר לתאר כעולה מתוך המסורת השמרנית שאותה מייצגים פורטסקיו, קוק וסלדן. המשבר הראשון של המודרניות הוא זה שבו פתחו רציונליסטים־אוניברסליסטיים, כמו גרוטיוס ולוק, נגד המסורת השמרנית הזו. במובנים מסוימים, רוסו עומד לצד המסורת השמרנית המוקדמת, אשר באופן דומה גרסה שהרציונליזם הלוקיאני יעשה את הלכידות החברתית בלתי־אפשרית ויהרוס את האפשרות לקיום המעלות; אולם בעוד רוסו האמין שהוא יכול להחיות את הלכידות החברתית ואת המעלה בעודו שומר על האמיתות־כביכול הליברליות של לוק כנקודת מוצא, השמרנות האנגלו־אמריקנית רואה את המאמץ הזה כולו כעקר. הסתירות הבלתי־ניתנות־להתרה במחשבתו של רוסו נובעות מן העובדה שאין דרך לרבע את המעגל הזה. לאחר שמקבלים את האמיתות־כביכול הליברליות, אין עוד כל צורך – וגם אין כל אפשרות – ללכידות החברתית ולמעלה אשר רוסו מתעקש כי הן נחוצות. ל"דת האזרחית" של רוסו ולמדינת הלאום שלו אין כל סיכוי למלא את התפקיד שהדת והאומה המסורתיות ממלאות במחשבה השמרנית. יצירותיו אלו הן חיקוי זול של המקור המוכנסות ליקום הלוקיאני, שבתוכו נותרת מחשבתו של רוסו לכודה.

5. אדמנד ברק, **מחשבות על המהפכה בצרפת**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשנ"ט, עמ' 49 (פרק ראשון).

6. צוטט בעיתון הלונדוני Morning Chronicle, 18.4.1794.

7. הפירוש המילולי של המונח האנגלי "מהפכה" (revolution) הוא "סיבוב מלא", וזהו גם המקור למשל ל"ריבולבר", שמם של כלי הנשק שלהם תוף מסתובב.

8. מכתב מג'פרסון לוויליאם שורט, 3.1.1793.

9. מכתב מג'פרסון אל האגודה הבפטיסטית של דנברי, 1.1.1802.

יואב רימר

לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות

מדינה יהודית אינה רק מדינה שבה חיים יהודים רבים אלא גם מדינה המגשימה את ייעודו של העם היהודי. כדי לעצב את מדינת היהודים לאור ערכי החירות, הצדק והשלום המקראיים, ברוחה של מגילת העצמאות, נדרשת התגייסות משותפת

לנוכח גוניה המרובים של החברה הישראלית, ולנוכח השסעים ההולכים־ומתעמקים ביניהם, נשמעים כיום קולות רבים הקוראים לכינונה של "אמנה" מחודשת בין חלקיה השונים של החברה הישראלית. בניגוד לגישות דו־קיום מעין אלו, המבקשות לפתור את המתחים על ידי הסדרים מתוחכמים ורגישים־דיים, אני סבור כי נדרש כינונו של חזון משותף אשר יתבסס על הסכמות־עומק הנובעות מעיקרי האמונה של כל קבוצה. מטבע הדברים, הציבור היהודי הוא הנדרש להוביל את התווייתו של חזון זה.

כתנועה הלאומית של העם היהודי יכולה הייתה הציונות לשאוף להקמתה של מדינה ככל המדינות. אלא שהיהדות מעולם לא הייתה רק לאום, כשם שהיא איננה רק מזהה של קבוצה אתנית וגם איננה אמונה דתית בלבד. היהדות היא תמהיל של המרכיבים הללו ומרכיבים נוספים, תמהיל שבמרכזו שליחות – מימוש הייעוד שהיהודים נטלו על עצמם את הגשמתו. אם כך, מדינה יהודית חייבת להיות יותר מאשר כל מדינת לאום אחרת. מדינה יהודית צריכה כמובן להיות בית לעם היהודי ומכשיר להגשמת שאיפותיו הלאומיות; אולם לא פחות מכך עליה להגשים את "רוח היהדות".

חלוצי הציונות ראו במדינת ישראל את תחילת מימושו של חזון מדינת המופת היהודית, אלא שחלקים לא־מבוטלים מחזונם לא עמדו במִבחנה של המציאות הישראלית או למצער נשחקו נוכח אויבים מבית ומחוץ. עתה נדרש חזון חדש־ישן –

יואב רימר הוא חבר בתנועת דרור ישראל, פעיל בתנועת הנוער העובד והלומד, ומורה בתיכון. מאמר זה, בגרסה ראשונית, הוגש לתחרות הכתיבה של השילוח תשע"ט. הוא מובא בגיליון זה כאתגר לשיח של הימין הציוני בישראל.

חזון אשר ינוסח במשותף על ידי שדרות רחבות בעם, ואשר יוכל לשמש ככוכב צפון שלאורו תוסיף ותימשך דרכו של המפעל הציוני.

רוח היהדות ובעיית הריבונות היהודית

הדיונים בני ימינו סביב אתגרי המדינה היהודית נוטים לסוב סביב המתח־כביכול המצוי בין הקוטב היהודי לבין הקוטב הדמוקרטי, אולם למעשה אין זו אלא סתירה מדומה. אומנם מקורו של המושג "דמוקרטיה" ביוון העתיקה, אך עולם הערכים המונח ביסוד התפיסה הדמוקרטית – ודאי זה שבגלגולה המודרני – נובע במידה לא־מבוטלת דווקא ממקורות היהדות. שוויון ערכו של כל אדם, לדוגמה, שהוא ערך יסוד בהגות הדמוקרטית בת זמננו, אינו מיוסד על משטר העבדים באתונה אלא על הפסוק "וַיֹּאמֶר אֱ־לֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ..." (בראשית א', כו).[1] דוגמאות חשובות נוספות ליסודות דמוקרטיים המעוגנים עמוקות במקורות היהדות הן הקביעות המקראיות "אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת" (שמות כ"ג, ב) ו"לֹא בַשָּׁמַיִם הִוא" (דברים ל', יא) – כפי שהתפרשו בדיון התנאי והתלמודי בסוגיית "תנורו של עכנאי" (בבלי, בבא מציעא נט) – הנוגעות לאופן שבו ציבור מקבל החלטות ומצביעות על יכולתם (וחובתם) של בני האדם לערוך הכרעות מוסריות.

מנעד ההכרעה שמותירה היהדות לאדם רחב מאוד אך אינו בלתי־מוגבל. קביעתו של המקרא בדבר עדיפות הרוב, "אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת", היא חלק מהקשר רחב יותר; ראשיתו של אותו פסוק מורה על גבולותיה של הכרעת הרוב: "לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרָעֹת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רִב לִנְטֹת" (שמות כ"ג, ב). הכרעת הרוב כפופה אפוא לעקרונות מוסריים ואינה שליט יחיד. משורר תהילים, בהכריזו "אֱמֶת מֵאֶרֶץ תִּצְמָח" (תהילים פ"ה, יב), ביקש להכיל מתח זה. האמת אינה נישאת על בת קול אלא עליה לצמוח מן הארץ, מבני האדם, ובכל זאת – יש אמת ויש שקר, יש נכון ויש לא־נכון. זוהי תובנה שאינה זרה לרוח הדמוקרטיה המערבית והיא מתבטאת בין היתר באיזונים המובְנים בין הרשויות – המחוקקת, המבצעת והשופטת. דומה אם כן שאין כלל סתירה בין יהדות לדמוקרטיה. את מקור המתחים המטרידים את מדינת ישראל יש לחפש במקום אחר: ביחס שבין היהדות לשלטון המדיני עצמו.

ניסוח קולע לאתגר המוצב בפני יהדות האוחזת בשלטון מדיני הציע פרופ' אליעזר שביד. לטענתו, בכל תרבות – תהא אשר תהא – ניתן למצוא תמהיל כלשהו של רעיונות "פרטיקולריים" (היינו רעיונות העוסקים בייחודה של קבוצה אנושית מסוימת) ורעיונות "אוניברסליים" (היינו רעיונות המתייחסים לאנושות כולה), אולם היהדות מתייחדת בבחירתם של בניה לכונן את זהותם הפרטיקולרית על גבי יסוד ערכים כלל־אנושיים ואוניברסליים. כלשונו: "אם העמים הקדימו את הממד הפרטיקולרי לממד האוניברסלי בהגדרת ייעודם, ישראל פרשו מהם והקדימו את הממד האוניברסלי, ובכך עיצבו את הממד הפרטיקולרי של קיומם כעם".[2]

מדינה
יהודית=דמוקרטית

ביהדות גלומה תביעה אפוא להגשמתם של ערכים כלל־אנושיים. במונחי ימינו אלה הם ערכי השלום, הסלידה מאלימות, שוויון ערך האדם, סולידריות וצדק חברתי ועוד; ואכן, נביאי ישראל הדגישו – פעם אחר פעם – כי עצמאות ישראל בארצו מותנית בשמירת הערכים הללו. אלא שמעצם טיבו כולל קיום ריבוני, כמעט בהכרח, חריגה מעקרונות אלה, שכן על מנת להחזיק בריבונות מדינית נאלץ העם היהודי – כלשונו של שביד – "להסתגל אל העמים שבשכנותם ובתוכם הוא חי ולנהוג בהם כדרך שהם נוהגים בו. אבל כדי לשמור אמונים לעצמיותו הייחודית כגוי קדוש, עליו לחיות על אדמתו מתוך נאמנות מוחלטת למצוות השלום המבדילות אותו הבדלה מוחלטת מן העמים בסביבתו".[3] אם כן, המצוות שנטל העם היהודי על שכמו הן הן המקשות על היהודים להחזיק בריבונות מדינית.

את הניסוח הבהיר ביותר לבעיה זו השמיע הראי"ה קוק, אשר תיאר את יציאת העם לגלות לא רק ככניעה, אלא גם כמעשה בעל צד בחירי. כך כתב:

> עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאושרה, שאפשר יהיה לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות; זהו הזמן שאנחנו מקווים... בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה... אין הדבר ראוי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שהיא תובעת כשרון של רשעה.[4]

תובנה זו היא שעמדה מאחורי בקשתו של רבן יוחנן בן זכאי מהמצביא הרומי אספסיינוס בימי המרד הגדול: "תן לי יבנה וחכמיה" (בבלי, גיטין נו ע"ב). רבן יוחנן בן זכאי בחר בבית המדרש על פני בית המקדש והמשך המרד והשאיפות הלאומיות – ומן המקובלות שבכך הציל ולו במעט את העם מן הגורל הנורא שצפוי היה לו אילו היה ממשיך המרד ברומאים. אכן, מדברי הרב קוק אנו למדים כי עם ישראל נידון לגורל נורא בין אם היה המרד נכשל בין אם היה מצליח: אם ההתקוממויות הכושלות סיכנו את חייהם של היהודים, הרי שאפשרות הצלחתו של המרד איימה על היהדות עצמה; אילו היו היהודים ממשיכים לאחוז בעוצמתה של ריבונות ממלכתית בעידן האימפריות, הם היו נאלצים לפתח "כשרון של רשעה" המנוגד בתכלית לתורתם. קץ הממלכה היהודית והיציאה לגלות היו אפוא – באופן פרדוקסלי – הן חורבן והן הצלה.

תביעתו של המקרא, החוזרת־ונשנית בהגות היהודית לדורותיה, מציבה בפני ריבונות יהודית אתגרים ערכיים; הללו אינם נסובים רק על היחס לעמים הסובבים והנשלטים אלא גם ליחסים הפנים־חברתיים. לא רק החמלה והאחריות כלפי הגר, היתום והאלמנה הם מסממניה של "רוח ישראל" אלא גם השאיפה ל"אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן" (דברים ט"ו, ד). בקביעה זו יש למצוא את הבסיס לחזון מיגור העוני על ידי המדינה היהודית. יודגש כי אין מדובר בשאיפה בלבד, אחת מני רבות, אלא באחד ממאפייניה היסודיים של המדינה היהודית. את הפסוק "צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיָרַשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ" (שם ט"ז, כ) פירש הרב שמשון רפאל הירש כמוסב הן על היחיד הן על המדינה והציבור: "תפקידו היחיד של ישראל הוא לרדוף את הצדק ללא הרף ובכל

ההתמסרות... והמדינה היהודית חייבת לרשת את הארץ תמיד מחדש על ידי הגשמה מלאה של הצדק".[5]

אולם כשם שבעת העתיקה לא ניתן היה לנהל ממלכה בלי כישרון של רשעה, כך לא ניתן היה להעלות בה על הדעת ממלכה ששורר בה צדק כלכלי. בעוד תביעת המקרא היא "אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן", הרי שיהדות המקרא התקיימה בעידן שבו "לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ" (שם ט"ו, יא). היהדות הוכרחה אפוא להיפרד מן הריבונות, עד אשר תגיע "עת מאושרה", כלשונו של הרב קוק, שבה ניתן יהיה לקיים מדינה יהודית הנאמנה לייעוד היהודי.

אפשרות קיומה של מדינה יהודית תלויה ועומדת אפוא במידת יכולת הגשמתם של ערכי היהדות וכרוכה בתנאי הזמן והמקום. זו עמדה מוסרית רדיקלית: בשונה מכל העמים, גזר על עצמו העם היהודי כי אם לא יצליח לקיים את ערכי היהדות, יאבד את זכותו לריבונות עצמאית. או מדינה מתוקנת או ללא מדינה כלל.[6]

מה נשתנה?

בהיעדר תנאים לקיום ריבוני יהודי העומד באמות המידה המוסריות־יהודיות, התמסרו היהודים לדיוק תורתם הדתית־מוסרית ול"תיקון עולם" אשר התבטא בבניית קהילותיהם כאיים של חסד וצדק בתוך הממלכות מלאות הדמים שבתוכן התקיימו. אך השואה שפקדה את העם היהודי באמצע המאה העשרים סתמה את הגולל על פתרונו של רבן יוחנן בן זכאי.

"מה נעשה עכשיו?" שואלים בני העיירה אנטבקה את רבם במחזמר "כנר על הגג",[7] לאחר שעיירתם חרבה בפוגרום; "נחכה למשיח במקום אחר", עונה הרב, והקהילה כולה יוצאת לחפש עוד מלון ללילה. תשובה רבנית אייקונית זו קיימה את העם היהודי במשך כמאה דורות; אולם אחרי אושוויץ רוב העם היהודי כבר אינו מוכן לקבלה.

מאז שעבוד מצרים, קיומו של העם היהודי כרוך במציאותם של שונאים ממינים שונים שדיכאו את העם והתעללו בו בדרכים מגוונות; אך לאורך השנים שיננו היהודים לעצמם "עברנו את פרעה, נעבור גם את זה". המודרנה פתחה לראשונה אפשרויות טכנולוגיות להשמדה גמורה של העם היהודי, ומציאות חדשה זו, ועימה אדישות העולם נוכח השמדת היהודים בשואה, היו בין הגורמים שהביאו מסה קריטית מתוך העם היהודי להכריע לטובת האופציה הציונית. הציונות הציעה פתרון למצוקת הנצח של היהודים בגולה – לצד מימוש כמיהת הדורות לציון – אלא שהיא לא פתרה את הבעייתיות המהותית הכרוכה בריבונות יהודית.

גם בימינו, שלטון מדיני כרוך לבלי־התר בהפעלת כוח, באלימות ובמניפולציה. מאפיינים אלה הם כה מהותיים לשלטון המדיני עד שהסוציולוג מקס ובר הגדיר מדינה כקהילה אנושית המחזיקה בזכות בלעדית לשימוש לגיטימי באלימות פיזית

בטריטוריה נתונה.[8] לחם חוקה של פוליטיקת ההמונים הוא הטעיית הציבור באמצעות מניפולציות. לפני כ־2,500 שנה אמר המדינאי דיאודוטוס בן אבקראטיס לאנשי עירו אתונה כי "כמו שהמבקש לפתותכם למעשים גרועים צריך לרמותכם... כן צריך גם המייעץ לכם עצות טובות לשקר";[9] ודברים אלה עודם נכונים – במידה רבה – גם לימינו, ימי הדמוקרטיות המודרניות. אלא שמדינה המיוסדת על שקרים ואלימות אינה יכולה להיות מדינה יהודית.

ההיסטוריה המודרנית מלמדת כי רק מדינת לאום יכולה להבטיח את זכויותיו של עם, ובכללן כמובן הזכות להתקיים, אך מדינה משמעה כאמור גם שימוש באלימות, בשררה ובכפייה, משמעה דיכוי התנגדות פנימית ומלחמה באויבים מחוץ, ומשמעה גם אחריות ישירה לעוולות חברתיות ניכרות, תוצאתם של תככי הכלכלה ופוליטיקת ההמונים. בעת המודרנית דחוק אפוא העם היהודי בין פטיש ההשמדה הפיזית (על ידי האומות) לבין סדן ההשחתה הפנימית (כתוצאה מאחיזה בריבונות). מוצא מסְבך זה ייתכן רק אם הבשילו התנאים המאפשרים את קיומה של מדינה ריבונית מבלי שתידרדר לתהומות המוסריים שנדרשו בדורות קודמים מן האוחז בריבונות. האם עולמנו מוכן לאפשרות של ריבונות מדינית "נטולת רשעה וברבריות"?

העולם של ימינו שונה בתכלית מעולמה של תקופת בית שני ואף מזה של רוב שנות הגלות. בראש ובראשונה ניצבת האמת הסטטיסטית: לאורך ההיסטוריה, הולך ופוחת הסיכוי של אדם למות מוות אלים במלחמה. על אף כלי המשחית הנוראיים בני זמננו (ובראשם הנשק הגרעיני שבכוחו למחות את האנושות מעל פני האדמה) ולמרות המספרים הבלתי־נתפסים של ההרוגים במלחמות העולם של המאה הקודמת (ובכללם ששת מיליוני היהודים שנטבחו בשואה), הסיכוי למות כתוצאה מאלימות נמצא בירידה מתמדת. קביעה זו נכונה שבעתיים לגבי העשורים שחלפו מאז מלחמת העולם השנייה.

מוסדות בינלאומיים כגון האו"ם, על אף פגמיהם, ממתנים ככל הנראה את האלימות העולמית. הכלכלה הגלובלית הופכת את המלחמה לכלי גרוע לשם השגת משאבים; התפשטות שיטת המשטר הדמוקרטית תורמת אף היא לצמצום האלימות (ותעיד על כך העובדה שמדינות דמוקרטיות כמעט שאינן נלחמות זו בזו). כל התהליכים הללו הופכים את העולם בן ימינו למקום בטוח־יותר ואלים־פחות – בהשוואה לעולמו של כל דור קודם.

לא רק בשדה הסכסוכים האלימים ניתן לראות התקדמות. רמת החיים החומרית של משפחה ממוצעת בעולם המערבי – ולא רק בו – גבוהה לאין־שיעור מזו של משפחת אצילים מן המאות הקודמות, ובוודאי מזו של משפחות מלוכה שחיו לפני כמה אלפי שנים. כמוה גם תוחלת החיים הממוצעת, המושפעת מהתקדמות טכנולוגית וחברתית. לא זו אף זו: הכלכלה המודרנית נותנת בידי ממשלות אפשרויות חסרות תקדים להיטיב עם אזרחיהן ולצמצם את נזקיהם של משברים כלכליים.

יחד עם זאת, לא הכול ורוד. עוני, סבל ומחלה עודם נחלת רבים; עשרות מיליוני בני אדם ברחבי העולם עודם קורבנות של סחר בבני אדם או לכודים בעבדות מודרנית ונאלצים לעבוד בכפייה בעבודות קשות ומסוכנות, ללא שכר, ללא זכויות וללא הגנה מינימלית.[10] כעשרים מקרי רצח־עם התרחשו מאז השואה, וכמותם מקרים נוספים רבים של טבח המוני, גירוש וכיבוש – תוצאתם של אינטרסים כלכליים, קנאות דתית ואידאולוגית וכיוצא באלה.

גם במדינות המשגשגות רחוקה הצמיחה ברמת החיים מלהיות מגמה אחידה. בעשרות השנים האחרונות הולך ומצטבר העושר בידי מעטים, עד לשיעורים הקרובים לרמות ריכוז ההון בתקופה הוויקטוריאנית.[11] במדינות מערביות רבות, פערים בתנאי החיים עוברים מדור לדור במעגל קסמים הכולל פערים בהשכלה, בהכנסה, בשיעורי הפשיעה והכליאה ובתוחלת החיים; פעמים רבות ישנו מִתאם גבוה בין פערים אלה לבין מוצא אתני, צבע עור או אמונה דתית.

איני יודע אפוא אם ניתן לומר כי תקופתנו היא אותה "עת מאושרה" שבה הגה הרב קוק; אך אין ספק כי היא מתאפיינת בהעצמת חירות הפעולה של האדם והחברה וביכולתם חסרת התקדים של בני האדם לעצב – באופן מודע ובמשותף – את חייהם. תקופתנו אנושית יותר מכל תקופה אחרת. בחירותיהם של בני האדם (על יצריהם הטובים והרעים) הן הקובעות – יותר מכול – את דמותה של התקופה. בתקופה כזו נדמה כי אין מכשול אובייקטיבי העומד בפני העם היהודי בדרך לקיום מדינה ריבונית המחויבת לתיקון עולם ביחסיה עם שכניה ואזרחיה. אף שרבות מן ההתפתחויות שמנינו לעיל טרם הבשילו בתקופת ראשית הציונות, נדמה כי אבות הציונות השכילו לחתור לכינונה של מדינה יהודית בדיוק בשעה שבה מהלך כזה שב להיות אפשרות בת מימוש.

דמותה של מדינה יהודית

נשוב לשאלה שממנה יצאנו לדרכנו: מהי דמותה הרצויה של מדינה יהודית? "שיח הזכויות" המקובל במערב אומד את מוסריותן של מדינות לאור המידה שבה נשמרות בהן זכויות אדם. אין ספק כי שמירה על זכויות יסודיות של האדם היא שאיפה ראויה; אך דומה כי מקורות היהדות אינם מתנסחים, על פי רוב לפחות, במונחי זכויות אלא דווקא במונחי חובות. לא זכויותיהם של הגר היתום והאלמנה קבועים במקרא כי אם החובה – חובתו של היחיד וחובתו של הציבור – לדאוג למחסורם ולנהוג בהם על פי מידות הצדק והרחמים. חובות אלו הן המבטאות המובהקות של המוסר היהודי.

תורת ישראל ביקשה לעצב את דמותה המוסרית של החברה על בסיס חובות קונקרטיות שנוטלים על עצמם היחיד והקהילה – ולא על בסיס זכויות פרט מופשטות. כפי שמלמדת אותנו ההיסטוריה, זכויות הן משענת קנה רצוץ; בזמן של משבר כלכלי, לדוגמה, קל להשתמש בזכות הקניין האישית כדי להצדיק התעלמות מזכותו של הזולת לפת לחם. לעומת זאת, חובה כגון "אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח

אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ" (דברים ט"ו, יא) תקפה בכל מצב. משטרים דמוקרטיים מפוארים, שחרתו על דגלם את זכויות הפרט, כשלו ביחסם למיעוטים שבקרבם בעיתות מלחמה (כדוגמה יש לציין את כליאת היפנים בארצות הברית בימי מלחמת העולם השנייה). לעומת זאת, ציוויי המקרא – דוגמת "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם, לֹא תּוֹנוּ אֹתוֹ; כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, יג–יד) – אינם שמורים לשעת שלום בלבד. מן האמור עולה כי תפיסת החובות המוטלת על היהודי היא מרכיב יסודי שלאורו עלינו לעצב את דמותה של מדינה יהודית בזמננו; בתפיסה זו יש כאמור פוטנציאל לתיקון כמה מהעיוותים שנוצרו בשיח הזכויות הרווח.

מצוות התורה לא ניתנו ליהודים כפרטים אלא לחברה ולעם. במעמד סיני נאמר "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת" (שמות כ', יד) וכל העם הוא שהשיב למשה "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שם כ"ד, ז). בהתאם לכך פירשו היהודים את המצוות כחובות של הקהילה ולא כדרישות מהיחיד. גמ"חים, התארגנויות קהילתיות לפדיון שבויים וכיוצא באלו לא היו פתרון ארגוני־גרידא לביצוע מצוות שונות אלא הרבה יותר מזה. בתנאי החיים בגולה, עצם ההתארגנות הקהילתית למען החלש הייתה חלק מעיצוב החיים לאור התורה. הקבוצות, הקיבוצים והמושבים השיתופיים של חלוצי הציונות מבטאים אף הם – במודע – את השאיפה העתיקה להגשים בחיי הקהילה אידיאלים שהם חלק בלתי־נפרד מהאמונה היהודית ומהזהות היהודית.

עם בוא המודרנה והתעוררות הלאומיות – ובעיקר עם עלייתה של התנועה הציונית על במת ההיסטוריה – התחדשה היכולת להתייחס למכלול היהודי גם במונחים של "עם", ונפתחה־מחדש האפשרות לדמיין פעולה לאומית יהודית כעשייה שתקיף את העם כולו. מצב חדש זה הביא הוגים יהודים לנסח את דמותו ותפקידיו של העם היהודי במונחים מודרניים תוך הישענות על המושגים והתפיסות שעיצבו את דמותו של העם מאז ומעולם.

כשקבע רב סעדיה גאון מבבל, בעיצומם של ימי הביניים, כי "אומתנו בני ישראל אינה אומה אלא בתורותיה",[12] הוא התכוון לכך שהגדרתו העצמית של העם מיוסדת על שמירת הברית האלוהית – המתבטאת בקיום מצוות התורה ומשתקפת במעמד המיתי המכונן של קבלת התורה בסיני. זהו כוחו של עם ישראל וזהו ייחודו. אך דבריו של רס"ג מבטאים גם דבר־מה טרגי המאפיין את מצבו של היהודי: בניגוד לשאר העמים, החולקים אדמה משותפת, תרבות משותפת, כלכלה משותפת וכיוצא בזה, הרי שבכל ימי הגלות לא היה לעם היהודי אלא את תורתו.

כאלף שנים לאחר מכן כתב בנימין זאב הרצל ביומניו כי "אין אומתנו אומה אלא באמונתה",[13] אך הטון הטרגי העולה מדברי רס"ג מתחלף בדברי הרצל בשאיפה אופטימית נחרצת: במקביל להתאמה לתנאיו החדשים של העידן הלאומי־מודרני, על היהודים לדבוק בעיקרי היסוד של אמונתם. הייעוד היהודי העתיק, המתבטא באמונה

היהודית, צריך להתבטא בדמות מודרנית של "קהילת קהילות" לאומית, העתידה לפי חזונו של הרצל להתקבץ על אדמתה ההיסטורית ולהקים את מדינתה.

חוזה המדינה לא היה היחיד מבין הוגי הציונות שאחז בתפיסה זו. בשנת 1920 כתב אהרן דוד גורדון: "אנחנו הודענו ראשונה כי האדם נברא בצלם אלוהים, אנחנו צריכים ללכת הלאה ולאמור: העם צריך להיברא בצלם אלוהים".[14] בשנת 1933 כתב חיים נחמן ביאליק כי על העם היהודי "להגשים כאן ולהשמיע לעולם שוב עשרת דיברות חדשות... שיתקיימו לא רק בין איש לחברו אלא גם בין עם לחברו".[15] בשנת 1939, כשמוראות השואה כבר אורבים מעבר לסף, כתב מרטין בובר כי "ראשיתו של עם אנושי אמיתי, עם העמים, יכול להיות רק עם אמיתי מסוים... הדרישה פנתה לעם ישראל, ללכת בראש בדרך התגשמות זו".[16]

הוגים ציונים אלו מאוחדים בתפיסתם כי דמות האדם המוסרית שהתגלמה בקהילה היהודית לדורותיה נדרשת להתרחב אל העם היהודי בכללותו – ודרכו לעולם כולו. ואכן, אם תפקידה של מדינה להגן על חייהם של בני העם ולהביא לידי ביטוי את נכסיו הרוחניים החשובים ביותר, הרי מדינת העם היהודי צריכה לממש את ערכיו היסודיים ולשמש מכשיר להגשמת ייעודו.

החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל

כדי להראות כיצד עשויה מדינת היהודים להגשים ערכים יהודיים וכלל־אנושיים ובכך להפוך למדינה יהודית במלוא מובן המילה – ולא רק מבחינת הרכב הרוב של אוכלוסייתה – נתבונן במילותיה הידועות של מגילת העצמאות: "מדינת ישראל... תהא מושתתה על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל". ההבנה הרווחת מפרשת מילים אלו כאילו חזונם של נביאי ישראל הוא מקורם של הערכים הדמוקרטיים־אוניברסליים – "חירות", "צדק" ו"שלום" – ומשתלבת יפה בשיח הדמוקרטי המודרני. בהבנה זו יש לא־מעט אמת, ובכל זאת אני מבקש להציע קריאה אחרת.

אני סבור כי לערכים האוניברסליים הללו ישנה משמעות ייחודית כאשר בוחנים אותם דרך עדשת חזונם של נביאי ישראל, גוון הנוסף על משמעותם המקובלת. הגשמתה של משמעות ייחודית זו היא היא "תיקון עולם במלכות שדי", ובכוחה לשוות למדינה היהודית את ייחודה.

חירות

בשנת 1948 – בעיצומה של מלחמת השחרור ומתוך הזדהות עם מאבק החירות של תקומת ישראל – פרסם הסופר היהודי־אמריקני הווארד פאסט את ספרו 'אחיי גיבורי התהילה'. בספר, המוסר גרסה ספרותית של מלחמות החשמונאים ושלטונם,

מותח המחבר קשר בל־יינתק בין אהבת החירות המושרשת ביהדות לבין מאבקם של היהודים לעצמאות מדינית. המחבר מכוון בין היתר למסר האוניברסלי שמבטאים היהודים במלחמתם ואת ספרו מקדיש הוא "לאשר הם שם, יהודים ולא יהודים, שחירפו נפשם באותו מאבק עתיק־יומין ובלתי־נשלם על חירות האדם וכבודו".

אהבת החירות היהודית יונקת את כוחה מ"המאמר הפלאי והמקודש", כלשונו של פאסט, "עֲבָדִים הָיִינוּ לְפַרְעֹה בְּמִצְרָיִם".[17] השנאה היהודית לעבדות, תולדת זיכרון יציאת מצרים ואלפי שנות דיכוי ורדיפה, משמעה סירוב לשליטה־ללא־מצרים של איש ברעהו. כה עמוקה היא מחויבותה של היהדות לחירות עד שהתורה לא רק קוצבת את תקופת העבדות המותרת,[18] אלא אף מצווה לרצוע את אוזנו של עבד המסרב להשתחרר בתום ימי עבדותו.[19] טקס משפיל זה הוא מנת חלקו של מי שאינו שומע לציווי האלוהי שלא להשתעבד לאדון בשר ודם.

מדינה יהודית תהא נאמנה לתו היכר ערכי זה, ולפיכך מן ההכרח שתיאבק בשעבוד על כל צורותיו ותעמוד לצד דורשי החירות באשר הם. יישומיה של דרישה ערכית זו רבים ומגוונים הם: למן חקיקה המגינה על נשים המצויות בזנות (חקיקה שלאחרונה זכתה לתמיכה פרלמנטרית חוצת מפלגות); דרך תוכניות פורצות דרך להתמודדות עם התמכרויות שונות (לסמים, לטכנולוגיה ועוד) הגוזלות את חירותו של אדם; וכלה בגינוי משטרים מדכאים ברחבי העולם ופעולה נגדם (למשל הימנעות ממכירת נשק למשטרים כאלו) ועוד כהנה וכהנה פעולות. גם מצבם של הפלסטינים הוא במובן זה סוגיה יהודית. העובדה שאנו נאלצים להגביל את חירותו של עם אחר – גם אם אנו עושים זאת כשחרב מונחת על צווארנו – צריכה להטריד אותנו כיהודים; וזאת ללא קשר לפתרון שאנו מבקשים לסכסוך, לגבולות המדינה הרצויים בעינינו, או לשאלה מי אשם במצב זה.

החירות היהודית אינה מסתיימת בהסרת השעבוד אלא נפתחת בה. בחשיבה הפילוסופית מקובלת ההבחנה בין "חירות חיובית" לבין "חירות שלילית", או בין "חופש מ־" (במובן של היעדר דיכוי) לבין "חופש ל־" (כלומר האפשרות לממש שאיפה מסוימת). ברור כי החירות השנייה ניצבת על כתפי הראשונה, אך מהו הדבר שבעבורו מבקש היהודי את חירותו? כדברי דרשה מפורסמת של חז"ל, "'חָרות על הלוחות' – אל תקרא 'חרות' אלא 'חירות', שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (משנה, אבות ו', ב). טוביה החולב מיודענו, היהודי הגלותי־מסורתי הארכיטיפי מסיפוריו של שלום עליכם וגיבור המחזמר "כנר על הגג", שר "לוּ הייתי רוטשילד" אך הוא אינו חולם על עושר חומרי אלא על הרוחניות שהעושר יאפשר לו. השיר המוכר נחתם במילים "ואז אוכל סוף סוף בבית המדרש; לשבת, ללמוד כל הימים; לשבת סוף סוף על יד כותל המזרח. ולהתפלל, ולהתפלפל קצת על רש"י; עם כל תלמידי החכמים...".[20]

נמצא כי החירות היהודית בנויה על גבי שני אדנים: על חופש משעבוד, ועל חופש לטיפוח הרוח. לכן, לצד מאבק בשעבוד לסוגיו, נדרשת המדינה היהודית לשמש קרקע פורייה לרוח היהודית והאנושית, לפיתוחה ולטיפוחה. היא צריכה להעמיד תנאים הולמים למחקר אקדמי, ללימוד בלתי־פורמלי וליצירה אומנותית ברמות הגבוהות ביותר ולעודד את אזרחיה־כולם להיות אנשים חושבים ומשכילים. ללימוד זה ישנה מטרה: להעלות את נפש האדם ולעדנה, ולהכשיר את האדם להיות חלק מ"גוי קדוש" המגשים "כאן על פני האדמה ולא בעבים מעל" את תביעות הרוח.

בלב טיפוח הרוח במדינה היהודית ראוי שיעמוד "ארון הספרים היהודי" – מתוך פרשנות מרחיבה ואינקלוסיבית של מושג זה. לצד תמיכה במוסדות תורניים של הזרמים השונים ביהדות הדתית, על המדינה לתמוך בלימוד "חילוני" של ההגות היהודית לדורותיה ולעודד יהודים, דתיים וחילונים, לעסוק בחשיפת הקשרים בין יסודות היהדות לבין התפתחויות הרוח האנושית העולמית ולפתח את הקשרים הללו. יודגש כי הצורך בהשכלה רחבה ובאוריינות מעמיקה אינו רק פועל־יוצא של התובנה הכללית בדבר הצורך של הדמוקרטיה בציבור משכיל ומודע; זהו תו היכר של היהדות וביטוי של החירות היהודית – ומן הראוי שהללו יתבטאו גם במדינה היהודית.

היבט נוסף של החירות, בעוברה דרך פריזמת המחשבה היהודית, מתואר בדבריו של מרטין בובר:

> נוטים לתפוס חירות זו... בחינת ניגודה של הכפייה, של היות שרוי בכפייה. אולם ניגודה של הכפייה לא חירות היא אלא התקשרות. כפייה היא מציאות שלילית, והתקשרות היא המציאות החיובית. חירות היא אפשרות, אפשרות שחזרה ונקנתה. להיות כפוי ועומד על ידי הגורל, על ידי הטבע, על ידי בני אדם; ניגודה של זו הוא לא חירות מגורל, מטבע, מבני אדם, אלא התקשרות עמו עם הגורל, עמו עם הטבע, עמם עם בני אדם.[21]

חירותו של היהודי אינה עושה אותו לאטום בודד בעל חופש פעולה מלא, שכן אחר שהוסרו כבליו פונה היהודי להיקשרות־מרצון: בכך מצמצם הוא את חירותו לכאורה אך למעשה מעצים את אנושיותו על ידי מחויבות. הוא הדין למדינה היהודית הנדרשת לעודד קשרים ומחויבויות, לאפשר מגוון צורות של התאגדות אנושית, ולטפח פיתוח זיקה לעם בכללותו, קשר בין ציבורים ומגזרים, תחושה של המשכיות ביחס להיסטוריה, ועוד. שירות צבאי/לאומי משמעותי, התנדבות בקהילה ופעילות במגוון מסגרות אחרות (שביכולתה של המדינה ליצור או לתמוך ביצירתן) עשויים לטפח זיקה והיקשרות וולונטרית.

תמיכה של המדינה במשפחה לצד הכרה במגוון צורות של משפחה – לרבות כאלו המאתגרות את המודל המסורתי־דתי (הורות משותפת, משפחות להטב"ק ועוד) – גם היא פעולה המסייעת ליחידים לממש את חירותם על ידי היקשרות נבחרת. תמיכה כזו יכולה להתבטא בחקיקה מגוונת (הנוגעת לקצבאות, לשעות עבודה,

לחופשת לידה וחופשות בכלל, ועוד) ומחובתה של המדינה היהודית למצוא פתרונות שיאפשרו את קיומן של צורות משפחה מגוונות מבלי שהללו יפגעו בערכים הדתיים המגולמים במבנה המשפחה המסורתי.

מדיניות המעודדת התאגדות עובדים תאפשר ליותר ויותר אזרחים לפעול בסולידריות כביטוי לחירותם. הוא הדין גם לגבי מדיניות מיסוי ורגולציה שתעודד הקמת קואופרטיבים צרכניים ויצרניים. עידוד עסקים לתרום לבניית הקהילות שבתוכן הם מתקיימים יחזק גם הוא את הקשרים החברתיים. חקיקה מתקדמת ואפקטיבית שתבטיח שוויון בשכר לנשים תצמצם את ממדי הכורח והתלות הכלכלית במשפחה ותעצים את היותה מסגרת להיקשרות מתוך בחירה; חקיקה מעין זו תגשים גם ערכים חשובים נוספים. כל ההצעות הללו הן דוגמאות אחדות לאפשרויות הרבות העומדות בפני מדינה המעוניינת שאזרחיה יטפחו קשרים חברתיים, משפחתיים וקהילתיים כביטויים של חירות לאור חזונם של נביאי ישראל וחכמי הדורות.

מערכת היחסים בין קהילה לבין שלטון מרכזי היא לעולם מורכבת; אולם בניגוד לניכור המובנה בין הקהילה היהודית המסורתית לבין השלטון הזר בגלות הרי שבמדינה היהודית, הקהילה חשה קִרבה ואחריות כלפי הכלל המדיני. ואכן, על המדינה היהודית למצוא את הדרכים לעודד את התפתחותן של הקהילות – כל הקהילות – מבלי לחנוק את האותנטיות הבינאישית והיוזמה האישית המשותפת שמן ההכרח שתימצאנה בלב התאגדות אנושית וולונטרית חפצת חיים. קיומן של צורות קהילה מגוונות ושוות בערכן יאפשר לכל אזרחי המדינה, היהודים והלא־יהודים, להתנסות בזהותם כעניין חי וממשי, במעגלים מתרחבים: מן היחיד, דרך המשפחה והקהילה, ועד המדינה והעם. כך תתחזק רקמתה של החברה הישראלית ושל העם היהודי בכללותו.

צדק

"צֶדֶק מִשְׁמַיִם נִשְׁקָף" (תהילים פ"ה, יב) הכריז משורר תהילים; ואכן, המציאות הארצית סבוכה ונפתלת, עד שפעמים רבות כמעט בלתי־אפשרי לקבוע מהו הצדק. אף אני לא אתיימר להכריע בשורות אלו בדבר השיטה המשפטית והכלכלית הקונקרטית שהחלתה במדינת ישראל תהיה מימוש רעיון הצדק. תחת זאת, אסתפק בהצבעה על היבטים המייחדים את תפיסת הצדק היהודית – תפיסה שאני מאמין כי על המדינה היהודית לבטאה במדיניותה ובהתנהלותה.

את הקשר בין רעיונותיו הנשגבים של המקרא לבין המציאות החברתית הקונקרטית שבה שרוי העם היהודי הגדיר הפילוסוף היהודי־צרפתי עמנואל לוינס במילים הבאות:

> הזיקה לאלוהי עוברת דרך הזיקה לבני אדם וחופפת את הצדק החברתי – הרי לכם תמצית רוחו של התנ"ך היהודי. למשה ולנביאים אין עניין בהישארות הנפש, אלא בעני, באלמנה, ביתום ובגר. הזיקה לאדם שבה מתממש המגע עם האלוהי אינה סוג של ידידות רוחנית

> אלא היא מתבטאת, מורגשת ומתממשת בכלכלה צודקת, אשר לה אחראי כל אדם ואדם.[22]

מחויבותה הראשונה של היהדות היא לבני האדם המצויים בשולי החברה, אלה אשר תנאי חייהם החומריים עשויים לגזול מהם את האפשרות לחיים של צדק, כבוד וחסד. עם זאת, מחויבות זו אינה עולה כדי עוינות כלפי אלו שמצבם שפר עליהם; "וְדָל לֹא תֶהְדַּר בְּרִיבוֹ" (שמות כ"ג, ג) מצווה המקרא. בניגוד לדתות רבות ואידאולוגיות רבות, היהדות אינה משרתתם של בעלי הכוח והשררה; מאידך־גיסא, היא אינה דוגלת באופן אוטומטי בכלל "החלש צודק". הקריאה היהודית למבנה חברתי צודק ושוויוני אינה נובעת מהתעלמות מההבדלים הקיימים בין בני האדם.

על עניין זה עמד גם הפסיכולוג היהודי אריך נוימן, תלמידו החשוב־ביותר של הפסיכואנליטיקאי קרל גוסטב יונג, שכתב כי

> השוני הקונסטיטוציונאלי במידת הכשרון, בכושר ההתפתחות בכלל ובכושר התפתחות התודעה בפרט – אם למנות רק גורמים מספר – הוא גדול עד מאד... אך... מוטב להדגיש עם כל זאת כי דווקא בתקופה של אי צדק חברתי יש בעקרון השווי בין בני אדם כדי לבסס את הזכות לתבוע את התפתחותו של היחיד ולסלק את המכשולים על דרך ההתפתחות הזאת, הנובעים מתנאים חיצוניים בלתי צודקים... אין ספק שסדר חברתי צודק יותר, שיבוסס על השווי בין בני אדם, יוכל לפתח מתוך ההמון עיליות גדולות יותר.[23]

מחויבותה של היהדות לגר, ליתום ולאלמנה אינה נובעת אפוא מתפיסה פשטנית הגורסת כי ניתן לבטל את כל מצבי החולשה וחוסר האונים שבהם מצויים חלק מבני האדם. תחת זאת, היא נובעת מראייה מפוכחת הסבורה כי לחברה ישנה אחריות להבטיח כי גם במצבים אלה לא ייפגע היבט מהותי המגדיר את מהותו הפנימית של האדם. המקרא מנסח מהות זו בפסוקים הידועים "וַיֹּאמֶר אֱ־לֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ... וַיִּבְרָא אֱ־לֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (בראשית א', כו–כז). הרב יונתן זקס רואה בפסוקים אלו "מחאה פוליטית נגד אבני היסוד של החברות ההיררכיות, המעמדיות", ומוסיף וטוען כי "מתחת לפני השטח שלה התורה דוגלת בשוויוניות, וחכמינו ידעו זאת וקיימו זאת".[24] באופן פשוט, הצדק היהודי הוא מתן אפשרות שווה לכל אדם לממש את מלוא הפוטנציאל האנושי שבו, את "צלם האלוהים" שבו נברא, וכן הכרה בכך שעוני ופערים חברתיים גדולים־מדי הם מכשול ממשי העומד על דרכו של הצדק.

רגישותם הפסיכולוגית של חכמי ישראל הגיעה עד כדי כך שהם לא הגבילו עצמם למאבק ב"עוני קיצוני" (ככל שנגדיר מושג זה) אלא קבעו כי יש לברר – בכל מקרה לגופו – לְמה זקוק האדם על מנת להגשים את צלם האלוהים שבו. הם מורים לספֵּק לעני את "אשר יחסר לו – הכל לפי כבודו, אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו" (בבלי, כתובות סז ע"ב). זהו רף גבוה ביותר – הן מבחינה כלכלית, הן מבחינה מהותית

– והוא מזכיר את הסיפא של העיקרון הקיבוצי המוכר "מכל אחד כפי יכולתו, לכל אחד על פי צרכיו".

במדינה היהודית המחויבות להגשמת הצדק עוברת מידי היחיד והקהילה לרשויות המדינה – ויודגש כי הללו אינן מחליפות את היחיד והקהילה אך בהחלט נושאות איתם באחריות – ולפיכך נדרשת המדינה להקים מנגנונים נרחבים שיאפשרו מיצוי מרבי של סגולותיהם האנושיות של האזרחים, ללא תלות במצבם הכלכלי. בהקשר זה אפשר להציע לדוגמה מערך חינוך ציבורי מתקדם שבו מגוון מסלולים שווים־בערכם (עיוני, מקצועי, ואקדמי לצד חינוך אומנותי, פילוסופי, דתי, ספורטיבי וכו'), וכן מערכות הכשרה מקצועית למבוגרים, מסגרות העשרה ופנאי מגוונות, מדיניות רווחה מפותחת ועוד.

כמעט מובן מאליו שמערכת הבריאות היא מן המקומות העיקריים שבהם מתגשם הצדק. חייו של אדם הם תנאי הכרחי ליכולתו לממש את צלם האלוהים שבו. "הוו יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות. דיני ממונות, אדם נותן ממון ומתכפר לו; דיני נפשות, דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף העולם" (משנה, סנהדרין ד', ה). במדינה יהודית לא ייתכן כי שיקולים כלכליים יהיו אחראיים למותו של אדם; ובוודאי שלא ייתכן כי יתקיימו בה פערים משמעותיים בתוחלת החיים בין אוכלוסיות בהתבסס על מצבן הכלכלי.[25] באופן דומה, הצדק גם אינו סובל מצב שבו בעל עסק מגדיל את שורת הרווח שלו על ידי הימנעות מרכישת ציוד בטיחות שעשוי להציל את חיי עובדיו. מחובתה של המדינה היהודית להבטיח כי מצבים כאלו לא יתקיימו בתחומה.

תורת משה אינה מונעת מהיחיד ליהנות מעמל כפיו אך היא בהחלט רצופה דרישות וסייגים שנועדו למנוע את היווצרותם של מעגלי עוני ועושר – שיקבעו באופן מוחלט את גורלם של דורות. תפיסה זו מתבטאת בחוקת היובל ובציווי "וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ, יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם; וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ" (ויקרא כ"ה, י); ולצד דוגמה זו מצויות במקרא דוגמאות רבות אחרות. "התורה מקימה חומה בפני העוול החברתי וגודרת בפני המכשולים העלולים לגבוה כהר בין בני העם על ידי ההתפלגות הסוציאלית המתגברת והולכת", כתב מרטין בובר, והסביר כי "התורה נלחמת בקלקלות האלה על ידי מתן קצב של חזרה סוציאלית, קצב טבעי כמעט, על ידי שיבה לשוויון בעלות הקרקע ולחירות הכללית".[26]

לא אתיימר כאן לשרטט את המנגנון המדויק המתרגם את הגיון השמיטה והיובל במסגרת הכלכלה המדינית המודרנית – ניסיונות לא־מעטים כאלו כבר נעשו – אך אין ספק שמדובר בהיבט מרכזי בתפיסה הכלכלית היהודית וכי כלכלה שאינה מממשת אותו בדרך כלשהי אינה ראויה להיקרא בשם "כלכלה יהודית". מרכזיותו של רעיון קרקעות הלאום בהגות הציונית, והמבנים רבי העוצמה שהוקמו על מנת לקיים רעיון זה (כגון קק"ל ומנהל מקרקעי ישראל, גופים הנתונים בעשורים האחרונים להתקפה רבתי מימין ומשמאל) הם עדות לניסיון הציוני לכונן מדינה שקרקעותיה לא תשמשנה

מנוף לשליטתו הכלכלית של איש ברעהו אלא תהיינה מכשיר לקיומו הצודק של העם בכללותו.

סוגיית השבת במרחב הציבורי במדינה היהודית היא מקום נוסף שבו ראוי כי תתבטא תפיסת הצדק של נביאי ישראל. "בדיבר הרביעי נקבע יום השבת כיום ההגשמה הסמלית של חזון ה' בבריאה מכיוון שהוא הייעוד שלמענו הממלכה הוקמה", כתב אליעזר שביד.[27] השבת היא הגשמה תחומה־בזמן של רעיון הצדק המקראי והיא כה מרכזית בתפיסתם העצמית של היהודים עד שלא ייתכן כי במדינה היהודית לא יינתן יחס ייחודי כלשהו לשבת. ניתן להציע כי במדינה היהודית תיקבע השבת כיום שבו פנויים האזרחים־כולם לממש את "צלם האלוהים" שלהם. מדינה יהודית עשויה לקדם תפיסה זו גם בקרב אוכלוסיות לא־דתיות על ידי פיתוח מסגרות לימוד ובילוי תרבותי־איכותי או למצער תמיכה במסגרות כאלו. היבט חשוב נוסף של השבת, גם בעיניים חילוניות, הוא היתרון שבשחרור מתרבות הצריכה למשך יממה. אכן, כדי להבטיח את מימוש ייחודה של השבת במדינה היהודית גם בעבור יהודים לא־דתיים, נדרשים חוקים ונורמות שיבטיחו כי אף אדם לא יידחף לעבוד בשבת בשל צורך כלכלי.

מסגרות חוקתיות ברוח זו נוסחו בעבר מתוך פרספקטיבה של שמירה על העיקרים החשובים לכל אחד מן הציבורים בחברה הישראלית; הצעות שונות העומדות כיום על הפרק מכילות פתרונות מתקבלים־על־הדעת לתחומי המסחר, התחבורה ועוד. בכוחה של חקיקה מעין זו לצמצם את "חילול השבת" בפרהסיה, בד בבד עם הענקת חופש רחב יותר לחילונים לציין את יום השבת כראות עיניהם. מכל מקום, אַל לעיקר המאמץ להיות מכוון למציאת פתרון לחיכוכים נקודתיים כאלו או אחרים, אלא לשינוי פרדיגמה ממאבק כביכול בין אלה ש"בעד" השבת לאלה ש"נגדה", אל חתירה להסכמה על העיקרים שאותם מבקשת המדינה היהודית להגשים ביחסה לשבת: פחות עבודה וניצול; פחות צרכנות; והזדמנות למנוחה איכותית, ליצירה אומנותית ותרבותית ולמפגשים משפחתיים וקהילתיים. ההיבטים הללו הם תו היכר הכרחי של המדינה היהודית. הדגשת ההיבטים הסוציאליים של השבת, לצד העמקה בהגות וברוח, יהפכו את השבת למרכיב ראשון־במעלה בחתירה לצדק – כפי שהוא משתקף בחזונם של נביאי ישראל.

בסיומו של הדיון על הצדק במדינה היהודית ראוי להתייחס גם לאזרחיה הלא־יהודים של המדינה. מקורות רבים מדגישים כי הציווי "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, יח) מתייחס לאנושות כולה ולא ליהודים בלבד. חביבה עליי במיוחד, בגין ישרותה, אמירתו של הרב אליהו בן־אמוזג: "'ואהבת לרעך כמוך' – ממה ששינה וכתב 'ואהבת לרעך' ולא אמר 'לבני עמך', שמענו שבכלל 'רעך' – כל מין האדם".[28] במדינה היהודית, הצדק אינו יכול להיות מוגבל ליהודים בלבד, שכן בהגבלה זו יש משום סתירה לשאיפה היהודית לשמש "אור לגויים". מחובתה של המדינה היהודית להוכיח כי מדינת לאום יכולה להיות בית אוהב ואהוב גם בעבור המיעוטים החיים בקרבה.

עליה לנהוג לפי הכלל שהתווה חוזה המדינה, בנימין זאב הרצל: "צוואתי לעם ישראל: בנו את מדינתכם כך שהזר אשר בתוככם ישבע רצון".[29]

שלום

במציאות הפוליטית הישראלית בימינו קשה לדון ב"שלום" מבלי לוותר־מראש על חלק ניכר מהקוראים. התייחסות לשלום כאל יעד בר־השגה מרחיקה את הציבור המזהה עצמו כ"ימין"; לדידו, התייחסות כזו כמוה כקריאה לעקור יישובים יהודיים על מנת להקים על חורבותיהם מדינת טרור פלסטינית. מנגד, עיסוק ב"ערך השלום" שאין עמו שרטוט גבולותיה המדויקים של מדינה פלסטינית עתידית גורם למצביעי "שמאל" לזהות את הכותב כלאומן משיחי שדבריו אינם ראויים לקריאה. אכן, למרות המורכבות, מחובתנו להכיר בכך ש"וְכָל נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם" (משלי ג', יז) היה לרכיב יסוד של הזהות היהודית הרבה לפני ועידת מדריד והסכמי אוסלו, מלחמת העצמאות, החלטת החלוקה של האו"ם או "קיר הברזל" הז'בוטינסקאי. השלום הוא קודם כול ערך יהודי ורק אחר כך תוכנית פוליטית.

ראשית, השלום נדרש גם ביחס למיעוטים לא־יהודיים החיים בתוך המדינה היהודית (ולא רק בין המדינה היהודית לשכנותיה) ולא פחות מכך בין היהודים לבין עצמם. "כשהקים אדם שלום בתוך עצמו, מסוגל הוא להקימו בכל העולם", כתב מרטין בובר,[30] והדברים נכונים שבעתיים לגבי היחסים הפנימיים בין בני העם. מדינה יהודית תדע להגשים את ערך השלום היהודי כלפי חוץ רק ככל שתצליח לממשו פנימה. מימוש השלום בתוך החברה אין משמעו התעלמות ממחלוקות, אלא דווקא פיתוח היכולת לשאתן ולהגיע להכרעות חברתיות מתוך דיאלוג בין־מגזרי ונכונות לפשרות. עם זאת, שלום כזה עלול לדרוש גם התעמתות עם מיעוטים קיצוניים שאינם מוכנים לדיאלוג או פשרה ומסרבים לקבל את עוּלה של הכרעת הרוב הדמוקרטית (ולעיתים אף דורש את הוקעתם של מיעוטים אלה).

שנית, יש לזכור כי מעבר לכל המחלוקות הפוליטיות, השלום הוא אינטרס יהודי – מבחינה ערכית ומבחינה מעשית כאחת. "גדול השלום" אמרו חכמים במדרש, "מה אם העליונים שאין להם לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות ולא מצות וריבות ולא מחלוקת ולא עין רעה צריכין שלום... התחתונים שיש בהם כל המדות הללו על אחת כמה וכמה".[31] השלום הוא צורך אנושי: רק בעזרתו מסוגלים אנו למנוע מהחולשות האנושיות – הקנאה, והשנאה, התחרות וכיוצא בהן – מלהחריב את חיינו. דברים אלו אמורים ב"שלום בית", היינו בשלום פנים־חברתי, והם נכונים גם ליחסים בין אומות. כשם ש"שלום בית" אינו מבטל את ההבדלים בין הפרטים, כך גם שלום בין מדינות אין משמעו ביטול הגבולות ואופייה הייחודי של כל מדינה. שלום אמיתי הוא האפשרות לחיות יחד, מתוך הכרה בשונות, מתוך הפריה הדדית, ומתוך כבוד לכל אחד מהבאים בברית השלום.

הנוסחה המדויקת ביותר (המוכרת לי) בדבר היחס הרצוי לשלום במדינה יהודית נמצאת במילותיו של יגאל אלון:

> דווקא משום שידענו שנים ארוכות של התנגשויות ומלחמות, חובה עלינו לחנך את הדור הצעיר ואת העם כולו על רעיון השלום, שהוא לפי שעה בבחינת "והיה באחרית הימים". השלום איננו רק יעד הומאניסטי ומדיני נכסף... בראש ובראשונה הוא דרוש כצורך יהודי־פנימי של הדורות הצעירים... דור שיחדל להאמין בשלום, יחדל להאמין בפתרונות מדיניים, ועל כן גם יחדל מלחתור לשלום וישליך יהבו על המלחמה המתמדת כדרך קיום יחידה. דור שיחדל להאמין בשלום, הן כערך אנושי־מוסרי והן כיעד מדיני שראוי להיאבק עליו וללכת לקראתו, הלכה למעשה – דור כזה עלול להיהפך, חלילה, לבעל־מום רוחני, שסולם ערכיו מעוות ושבור. יתירה מזו: דור כזה עלול גם להחמיץ את השלום, כשהסיטואציה ההיסטורית תזמן אותו... מסוגלים אנו בהחלט להחזיק בזה, וגם מזה לא להניח את ידינו. כלומר: לראות בהתגוננות אמצעי ללא תחליף לעת חירום ולראות בשלום מטרה לעצמה – אחת הראשיות שבמטרותינו הלאומיות.[32]

יגאל אלון – לוחם, מפקד ומדינאי, ואדם שקשה מאוד לסווגו במונחי ימין־שמאל השגורים כיום (אף שהיה איש תנועת העבודה) – סימן בדבריו את עיקרי מדיניות השלום המתבקשים מן המדינה היהודית. לדבריו, יחד עם בניית הכוח הצבאי, נדרשת המדינה היהודית לטפח את הכמיהה לשלום ולחתור אליו בדרכים מעשיות, גלויות ונסתרות. מדינה הפועלת ברוח זו נדרשת לקיים מוסדות שתפקידם בירור מתמיד של אפשרויות השלום; נדרשת לשלב את השלום כערך וכתוכנית עבודה במערכות החינוך שלה; וכן לעודד היכרות מעמיקה של יהודים עם התרבות הערבית (ולהפך) ומפגש בין יהודים לשכניהם הערבים – הישראלים והפלסטינים (ככל שהדבר מתאפשר).

מדינה יהודית חייבת להסכים – תחילה כלפי עצמה – על "תוכנית השלום" שהיא מבקשת לכונן עם שכנותיה ולפרסם תוכנית זו ברבים כדי שיתרונותיה (בעבור כל הצדדים) יהיו גלויים. מובן כי על התוכנית לכלול גם את הקווים האדומים, ההכרחיים לקיום המדינה, שאינם פתוחים לדיון. תוכנית כזו חייבת לכלול הכרה בזיקה העמוקה שבין העם היהודי לבין ארץ ישראל. אומנם על הזכויות הפוליטיות שזיקה זו מקנה (אם בכלל) אפשר לדון, אולם מי שאינו מכיר, לדוגמה, בחשיבותן של חברון ושילה לעם היהודי אינו מנסח תוכנית שלום של מדינה יהודית. מובן כי גם מי שקדושת האדמה עומדת בעיניו מעל ומעבר לכל ערך אחר (יהודי ואנושי), כגון קדושת החיים ואף ערך השלום עצמו, אינו מסוגל לנסח תוכנית שלום של מדינה יהודית.

מדינה יהודית אינה יכולה להרשות לעצמה להתנהל בלי דימוי עתיד מפורט ליחסים שבין המדינות והעמים סביבותיה; דימוי הנגזר מהשאיפות הבסיסיות של הציונות (כפי שהן מנוסחות למשל במגילת העצמאות) ומערכיה היסודיים של היהדות. בהיעדר חזון כזה, עתידים מתחי הסכסוך הלאומי לקרוע את העם היהודי מבפנים

ולהביא את מרכיביו השונים להקצנה ולהתבצרות בעמדותיהם. הנזק של קרע כזה עשוי להיות גדול פי כמה מכל מכה שאויבינו־מחוץ עלולים להנחית עלינו.

עוד לא אבדה תקוותנו למדינת מופת

בעמודים האחרונים הצגתי – במשיחות מכחול רחבות – כיצד נראית בעיניי מדינה יהודית. אני מאמין כי תפיסה מעין זו עשויה להיות מקובלת על רוב הציבור הציוני בישראל, עם זאת, אם להיות כנים – השיח הציבורי בישראל נראה לרוב רחוק שנות אור מן היכולת להסכים בסוגיות מהותיות דוגמת הסוגיות שפורטו כאן. ייתכן אפוא כי כדי שמדינת ישראל תוכל למלא חזון זה תידרשנה תמורות לא פשוטות בזהות העצמית של הציבורים השונים המרכיבים את היהדות הישראלית. עם זאת ולמרות האתגרים, דומה כי במחנות השונים המרכיבים את הציבוריות הישראלית מצויים בהחלט כמה יסודות העשויים לאפשר תמורות אלו.

בציבוריות הישראלית בת ימינו ישנם קולות דתיים הקוראים להלכה "ישראלית" המחייבת את החיים המשותפים וקוראת לפתיחות לתרבות העולם ולקבלה של תופעות סוציולוגיות שרק לפני דור אחד היו זוכות לגינוי מקיר לקיר. לצידם מצויים קולות חילוניים ציוניים המסתייגים מחרדת ה"הדתה" ומבקשים ליצוק תוכן משמעותי ומחייב ליהדותם, ולהתחבר למורשת היהודית בטקסי החיים שלהם, בחינוך ילדיהם, ביצירתם ובכמיהתם לשוויון ולצדק. לצידם, כמובן, ישנו הציבור המסורתי, המזרחי ברובו, הנאמן למסורת בית סבא אך אינו מוכן לראותה כחומה העומדת בינו לבין אחיו היהודים (ו"בני דודיו" הערבים); ציבור זה ניחן בפרגמטיות העוגנת על עומקים רוחניים והוא מוצא דרכים לשלב את ההפכים ולמזגם. מלבד כל אלו ישנם גם ערבים־ישראלים במספר לא קטן המוכנים, לצד בני מיעוטים אחרים דוגמת המיעוט הדרוזי, להשתלב לא רק כאזרחים שווי זכויות אלא גם כשותפים במדינה יהודית.

אם ישכילו הקהלים השונים לפנות זה לזה ולבקש להם חזון וייעוד משותפים, עשויים להתגלות בציבור הישראלי כוחות שימשיכו את המהפכה הציונית עד לכדי יצירת מדינת מופת יהודית־דמוקרטית – מדינה שתהיה בית לכל יהודי באשר הוא ובית לרוח היהדות ולמיטב ערכיו של ספר הספרים.

---

1. ראו שמואל הוגו ברגמן, **במשעול**, תל־אביב: עם עובד, תשל"ו, עמ' 135. ברגמן הגדיר פסוק זה כ"יסוד האמיתי של הדמוקרטיה".
2. אליעזר שביד, **הפילוסופיה של התנ"ך כיסוד לתרבות ישראל: עיון בסיפור, בהוראה ובחקיקה של החומש**, תל־אביב: משכל, 2004, עמ' 382.
3. שם, עמ' 378.
4. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ט, עמ' יד, פסקה ג.

5. **פירוש רש"ר הירש על התורה**, מגרמנית: מרדכי ברויאר, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשע"ו, דברים ט"ז, כ.

6. אין זה מיותר לציין כאן כי במקורות היהודיים – וכן בהיסטוריה היהודית – מצויות גישות מגוונות בדבר הערכים המנחים של היהדות וכי חלקן מנוגדות לאלו שהצגתי עתה. בחלק מהתקופות החשוכות־יותר התפתחו פרשנויות לרעיון "העם הנבחר" שלפיהן אין ערך לחייו של הנוכרי ורק יהודים נחשבים לבני אדם שנבראו בצלם אלוהים. תפיסות אלו עודן קיימות באופן חלקי כמרכיב בלתי־נפרד מה"קודקס" היהודי, ויש בהן מקור להלכי חשיבה גזעניים המסכנים גם כיום את המפעל הציוני. מדינה יהודית לא תוכל להתקיים לאורך זמן ללא התמודדות אמיצה – של הציבור היהודי כולו – עם מגמות אלו. עם זאת, כיוון שרעיונות אלו אינם דרך המלך בהבנת מגמתה ההיסטורית של היהדות, ואינם מייצגים את רוב מניינה ובניינה של היהדות, לא אתייחס אליהם במאמר זה.

7. המחזמר "כנר על הגג" (בכורה 1964) מבוסס על המחזה "טביה ובנותיו" (בכורה 1957), המבוסס על סיפורי טוביה החולב של שלום עליכם (1894).

8. מקס ובר, **פוליטיקה בתורת מקצוע**, מגרמנית: אפרים שמואלי, ירושלים ותל־אביב: שוקן, 1961, עמ' 8.

9. תוקידידיס, **תולדות מלחמת פילופוניס**, מיוונית: א"א הלוי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט, עמ' 143.

10. ראו בדו"ח של ארגון העבודה העולמי, *Global Estimates of Modern Slavery: Forced labour and Forced Marriage*, Geneva, 2017. לפי מחברי הדו"ח, בשנים שלפני כתיבתו היו בעולם כ־40 מיליון עבדים. גם אם נכונות הטענות כי המספרים בדו"ח מוגזמים מעט, הרי מדובר בנתונים קשים.

11. Thomas Piketty, "About Capital in the Twenty-First Century", *American Economic Review*, 105.5 (2015), pp. 48–53.

12. **ספר הנבחר באמונות ובדעות לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי**, תרגם ביאר והכין יוסף קאפח, ירושלים: המכון למחקר ולהוצאת ספרים "סורא", תש"ל, עמ' קלב.

13. בנימין זאב הרצל, **ספרי הימים**, כרך א', ירושלים: מצפה, תרפ"ח, עמ' 57.

14. אהרן דוד גורדון, "עם־אדם", **האומה והעבודה**, ירושלים: הספריה הציונית, 1952, עמ' 260.

15. חיים נחמן ביאליק, "בשעה זו", **דברים שבעל פה**, תל־אביב: דביר, 1935, עמ' 15.

16. מרדכי מרטין בובר, "רוח ישראל בפני המציאות הנוכחית", **תעודה ויעוד, ב: עם ועולם**, ירושלים: הספריה הציונית, 1964, עמ' 101.

17. הווארד פאסט, **אחי, גיבורי התהילה**, מאנגלית: רות ליבנית, בני־ברק: ספרית פועלים, תשס"ט, עמ' 19.

18. **ראו שמות כ"א, ב.**

19. **ראו שם, ו.**

20. ראו לעיל הערה 8.

21. מרטין בובר, "על המעשה החינוכי", **בסוד ושיח: על האדם ועמידתו נוכח ההוויה**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1973, עמ' 247.

22. עמנואל לוינס, "דת של מבוגרים", **חירות קשה**, מצרפתית: עידן בסוק, תל־אביב: רסלינג, 2007, עמ' 81.

23. אריך נוימן, **פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש**, מגרמנית: שמעון זנדבנק, תל־אביב: שוקן, 1963, עמ' 57–60.

24. 24. הרב יונתן זקס, **שיג ושיח**, מאנגלית: צור ארליך, ירושלים: מגיד, 2017, כרך א, עמ' 9.

25. במחקר של המוסד לביטוח לאומי בשיתוף המכון הישראלי לדמוקרטיה, "הקשר בין רמת ההכנסה ותוחלת החיים: המקרה הישראלי" (זמין במרשתת) נקבע כי "ככל שרמת ההכנסה עולה, שיעורי התמותה פוחתים" (עמ' 2). בעמ' 9 מוצגים גרפים של שיעור הנפטרים בחלוף 15 שנה ממועד הפרישה לפנסיה, לפי הכנסה, ומהנתונים עולה קו מגמה ברור.

26. מרטין בובר, **תורת הנביאים**, תל־אביב: מוסד ביאליק, 1961, עמ' 93–94.

27. שביד, **הפילוסופיה של התנ"ך**, עמ' 235.

28. אליהו בן־אמוזג, **תורת השם, ג (ויקרא)**, ליוורנו: הוצאת אליהו בן־אמוזג וחבריו, תרכ"ג, מו ע"א.

29. ארנסט פאוול, **הרצל: במבוך הגלות**, מאנגלית: ברוריה בן־ברוך, תל־אביב: מחברות לספרות, 1997, עמ' 300.

30. מרדכי מרטין בובר, **דרכו של אדם על פי תורת החסידות**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1981, עמ' 32.

31. ויקרא רבה, פרשה ט, ט.

32. יגאל אלון, "חינוך להומאניות בעיתות מלחמה", **כלים שלובים**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1980, עמ' 341.

דוד ברוקנר

ראשית, רוח ותהום: מאה שנות 'הארץ'

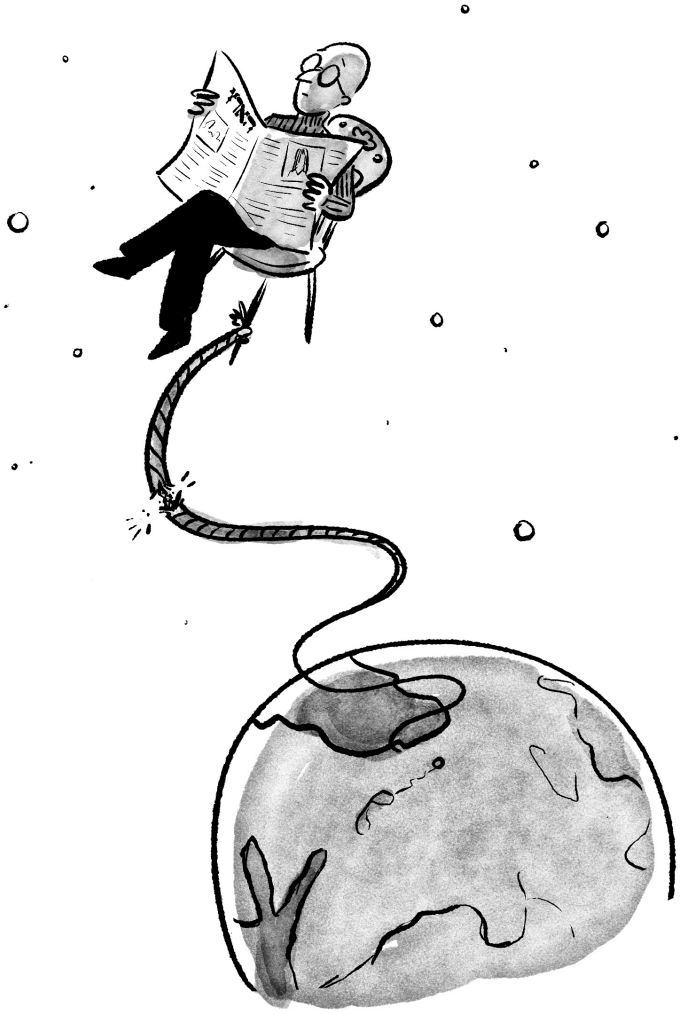
עיתון 'הארץ' עומד על שני עיקרים: המקצועיות והליברליות. בעשורים האחרונים הלך העיקר השני והפך לקו אנטי־ישראלי בוטה, עד כדי הטלת צל כבד גם על העיקר הראשון. קווים לסיפורו של כלי התקשורת הוותיק בישראל

בעמוד הראשון של העיתון 'הארץ' מתאריך 13.8.19 מופיעה המודעה הבאה: "עדת כולל חבד באה"ק מקדמת בברכה פני אורחנו הנכבד הרה"ג החסיד רבי שלמה זלמן סלונים שיחי', הרב דעה"ק יפו ת"ו לרגל שובו מהגולה בשלום, ומאחלים לו ברכה שיצליח בעבודתו מקדש, ויביא במרצו המצוין תועלת וברכה להישוב ולעיר". בעמוד האחרון מתנוססת פרסומת בולטת ל"לוח דיני ומנהגי השנה בארץ ישראל, שנמצא בו כל הידיעות הדרושות לשנה: דינים, מנהגים, וזמנים, הנץ החמה, זמן ק"ש (=קריאת שמע), שקה"ח (=שקיעת החמה) לתעניתים, הדלקת הנרות לעש"ק וכו'".

השנה היא 1919, ובאותו גיליון, בין תזכורות והדרכות מלומדות בעניין אופן בליעת הכינין נגד המלריה, ולצד עדכונים ממדינות העולם המלקקות עדיין את פצעי המלחמה העולמית, מופיעה ברכה לצירי הקונגרס הציוני שהוגלו מהארץ בימי ג'מאל פשה בעוון "חבתם לציון, במסירותם לתחייתנו, בתקוותם לנצחוננו הלאומי" – והנה כעת "אנשינו הטובים שבים אלינו, אל ארצם־ארצנו, לשבוע מטובה ולהתענג על תחיתה, תחת אשר התענו עליה. שובכם לשלום ולברכה, חברים, לא יוסיפו להגלותכם".

חלפו מאה שנים, והנה תקצירו של עיתון הארץ מאותו תאריך, 13.8.19 – בשינוי מאה, היינו 2019: מאמר המערכת קובע בפסקנות ש"אין חיה כזאת כפייה חילונית", וכן שכל ממשלה שבה תשתתפנה המפלגות הדתיות והחרדיות "תפגע בכל מי

דוד ברוקנר הוא עורך ספרים וסטודנט לתואר שני במדיניות ציבורית באוניברסיטה העברית.


הארץ

שמעוניינים להמשיך לחיות במדינה דמוקרטית". בראש העמוד הראשון, מעל פרסומת גדולת ממדים למותג שעוני היוקרה רולקס ומקבץ ידיעות חוץ וחדשות כלכליות, מקונן מרדכי קרמניצר על אודות הרכבה של 'ועדת ההיתרים' שמינה מבקר המדינה וטוען שהיא לא פחות מ"מהפכה נגד הסדר הטוב".

בעמוד השני, במה לפרסום דעותיהם של בכירי המערכת, מגלה נחמיה שטרסלר אמפתיה לרצח לאומני אכזרי, שהרי ברקע המעשה עומד "מצבם חסר התקווה של 2.5 מיליון הפלסטינים שנמחצים תחת עול הכיבוש של צה"ל והשב"כ" (הוא טורח, ונראה שלא לשווא, להדגיש לקוראיו שהוא אינו תומך במעשה עצמו). אך הבה נניח לשטרסלר, המבין לליבות רוצחים, שהרי שמאלה ממנו נמצא מאמרה של עמירה הס, המהללת את אלפי המוסלמים המתפרעים בהר הבית ביום תשעה באב, שלושה ימים לפני פרסום העיתון, "למרות השוטרים שטופי המוח והשנאה, שהנשק הרב שהם נושאים מדגדג בידיהם". במרכז כל אלה מתנוססת הקריקטורה היומית של עמוס בידרמן, ובה דמויותיהם של בצלאל סמוטריץ' ואיילת שקד כשהם רוכבים על גבה של פרה אדומה ברחבת הכותל המערבי, דמעות אבל החורבן על פניהם. בעמוד הסוגר, תחת הכותרת "הימין ישלוט לעד", שואל רוגל אלפר "כמה מה'ישראלים' עוד יתגוררו בישראל הגיהנומית של שנת 2070?".

וכך זה נמשך עוד, ועוד, ועוד. וכל זאת – בגיליון אחד, שנבחר לעיון באופן מקרי לגמרי.

בחודש יוני האחרון ציין עיתון הארץ מאה שנים להקמתו. זהו פרק זמן היסטורי נכבד כשלעצמו, על אחת כמה וכמה בסערות המאה האחרונה, ובפרט כשמדובר בעיתון היוצא לאור מדי יום ביומו.[1] אכן, אין זה נכון לערוך השוואה שטחית בין העיתון הירושלמי הקטן של ראשית ימי המנדט לבין תאגיד התקשורת התל־אביבי שבמדינת ישראל המבוססת והעשירה. ואף על פי כן – מובן גם, מן הצד האחר, שחגיגות המאה אינן נעשות רק לכבודה של המילה החקוקה בכותרת העיתון, אשר שרדה במשברי הזמנים ובחילופי הבעלויות, אלא לכבוד קיומו של מותג תרבותי משפיע ומרכזי בישראל, בעל מועדון קוראים קבוע וותיק והשפעה מרכזית ומכריעה על השיח. וכדי להבין את הסיפור הזה, ולעקוב אחרי מאה שנותיו ונפתוליהן, יש לחזור ולספר את הסיפור מראשיתו.

הארץ, מאז הקמתו ועד היום, ולמרות טלטלות ואתגרים, כיוון עצמו אל החברה הגבוהה והמשכילה בישראל, ועמל על מיתוגו כעיתון מקצועי, פלורליסטי ורחב אופקים שנוף משרדי או ביתי משכיל אינו שלם בלעדיו: לא רק מקור למידע, אלא סמל סטטוס. בתוך כך עברו על העיתון תהליכי הטיה פוליטית מובהקת, והסתגרות בתוך מצר הדעות של אליטה ותיקה שהלכה והפכה זועפת וממורמרת. תהליכים אלה פגעו באמון הציבור בעיתון ובמוניטין שלו, והעמידו סימן שאלה על נאמנותו לערכיו המוצהרים. שמו של העיתון שפעם היה לשופרה של האינטליגנציה הארצישראלית,

של הקו הציוני האזרחי והבלתי־תלוי, הפך ברבות השנים שם נרדף לבמה המוקדשת לבוז מוחצן כלפי כמעט כל עניין לאומי ודתי ולהתנשאות על המוני העם ועל טובי בניו.

העיתון שידע משברים כספיים מתחילת קיומו, ושלא היה ברור אם יצלח את שנותיו הראשונות, זכה לאריכות ימים מופלגת שטרם זכה לה כלי תקשורת אחר בישראל, ולעמדה בכירה שהשפיעה לאורך עשורים רבים על מעצבי המדיניות הישראלית. לשם השוואה, השבועון 'הפועל הצעיר', שהתחיל לצאת 12 שנים לפניו, חדל להתקיים בגיל 70. סמוך להקמתו של הארץ התחרה בו העיתון היומי 'דואר היום', אשר נפח את נשמתו כעבור 17 שנים בלבד. העיתון 'דבר' החל לצאת לאור שש שנים אחריו, והסתלק לבית עולמו בשנת 1996 והוא בן 71. גם עיתונם של המזרחי והפועל המזרחי, 'הצופה', שנוסד 18 שנים אחרי פרסום הגיליון הראשון של הארץ, הסתלק בגיל דומה, בשנת 2008. 'על המשמר', שיצא לראשונה בשנת 1943, הלך לבית עולמו בשנת 1995, בגיל 52 בלבד. העיתון הוותיק והחזק 'ידיעות אחרונות' צעיר מהארץ בעשרים שנים.

סקירתו הנאמנת לאמת של כלי תקשורת ותיק כל כך, היוצא מדי יום לאורך מאה שנים וקצת, ואשר מספר גיליונותיו עבר את השלושים אלף, היא אתגר מורכב. לפיכך, הרבה ממה שייאמר להלן מתבסס על מאמרים ומחקרים מקצועיים שנכתבו על העיתון.[2] מקור נוסף ומעניין הוא ספר שהוציאה מערכת העיתון עצמה בשנת 1996, 'הארץ – השנה השבעים וחמש' (להלן: ספר הארץ), בעריכת יהושע קנז, מעין אנתולוגיה למאמרים שפורסמו בו לאורך השנים, המבקשת לייצג את רוח העיתון ואת כותביו המרכזיים לאורך השנים.

תאומי הטיימס והדיילי־מייל במלחמה על לב היישוב

עיתון הארץ יצא לראשונה באפריל 1918 כשבועון בהוצאת הצבא הבריטי, לאחר שכבש את דרום ארץ ישראל מידי התורכים. העיתון יצא בשלוש מהדורות שונות – אנגלית, ערבית ועברית – ושמו של העותק הראשון של המהדורה העברית, תחת הכותרת הבולטת "THE PALESTINE NEWS", היה "חדשות מהארץ הקדושה – התוצאה העברית של שבועון המשלחת הצבאית המצרית אשר למחנה הבריטי בארץ האויב הנכבשה". בגיליון השני, בעקבות התערבות הצנזורה הצבאית, ירד העיתון החדש לעולם החולין, כאשר שמו שונה וקוצר ל"חדשות מהארץ". העורך הראשי של העיתון הצבאי היה לוטננט קולונל הרי פירי־גורדון, עורך־בכיר ב'טיימס' שגויס למאמץ ההסברה המלחמתי. העיתון (שכבר אז כלל גם מוסף ספרותי, ושמו "שי של ספרות") נדפס בתחילה בירושלים, ואחר כך בקהיר, עד י' בניסן תרע"ט, 10 באפריל 1919, ואז הגיעו הבריטים למסקנה שאין עוד צורך בהוצאת עיתון עבור הנתינים הנכבשים. כאשר נודע להנהגה הציונית על כוונת הבריטים לסגור את העיתון, שלחו

חיים ויצמן ונחום סוקולוב מברק לנדיב יצחק לייב גולדברג וביקשו שירכוש מידי השלטונות את העיתון וימשיך להוציאו במהדורה אזרחית. הצהרת בלפור והתחושה כי הקמת הבית הלאומי קרובה מתמיד הגבירו את הצורך בעיצובו האזרחי של היישוב והרחבתו. בהזדמנות זו גם הוחלט שהעיתון יצא במתכונת יומית, מפני ש"ברגע היסטורי חשוב זה אין שבועון יכול לספק צורכי השעה".[3] הנדבן הציוני שעמד מאחורי העיתון החדש נכנס אל העסק בידיעה שההוצאה היומית כרוכה בגירעון חודשי משמעותי. השם שנבחר לעיתון היה "ארץ ישראל", אך הבריטים, שחששו כי עיתון הנקרא כך יתסיס את ערביי הארץ, אסרו על שם זה, ובסופו של דבר נבחר שמו של העיתון הבריטי, בהשמטת מ"ם השימוש: "חדשות הארץ – עיתון יומי לענייני החיים והספרות".

הגיליון הראשון של הארץ המאוזרח יצא בירושלים בכ' בסיוון תרע"ט, 18 ביוני 1919, והיה לעיתון העברי האזרחי הראשון שהתפרסם תחת שלטון המנדט, לאחר שהעיתונים העבריים שפעלו בתקופת השלטון התורכי נסגרו בצו השלטונות באביב 1917. סמליל העיתון החדש צויר על ידי אחד מבכירי הכותבים בו, זאב ז'בוטינסקי, ובמאמר המערכת הוגדרו מטרותיו – ואף גבולותיו. הגדרתו כ"ציוני־כללי ופרוגרסיבי", כלומר מזוהה בעיקרו עם הזרם האזרחי של הציונות (על אודותיו תורחב היריעה בהמשך המאמר), הופיעה כבר במשפט הראשון:

> לעתון יומי, ציוני־כללי ופרוגרסיבי, חיכתה ארץ ישראל זה מכבר... נשתדל לתת לקהל העברי בארץ ובחו"ל את אשר אפשר לתת בזמן הזה: עתון יומי צנוע ולא גדול ביותר, אבל חופשי ורציני ושואף למלא באמונה את חובתו, מתוך הכרת האחריות הגדולה שהוא מקבל על עצמו באמרו להיות לפה לכל נושאי דגל תחיתנו הלאומית בשעה חמורה זו של מעבר מחלום הציוניות אל החיים המעשיים והממשיים ב"בית הלאומי", העומד להבנות.
>
> ... אכן מובן מאליו, שבכל זאת לא יהיה עתוננו "במה חפשית" לכל רעיון ולכל דעה שהיא; ...יש גבול ל"חפש הדעות" שאין לעברו בעתון, אשר מגמתו הכללית קבועה ע"י תכנית כל שהיא, ואפילו אם תכנית זו היא רחבה ומקיפה כתכנית הציוניות, השואפת **לתחית עם ישראל ושפת ישראל על אדמת ישראל** [ההדגשה במקור, ד"ב].

העיתון יצא לאור בירושלים, ומראשיתו התאפיין באווירה אליטיסטית ובהעדפה של הפובליציסטיקה על פני החדשות (שבאותם ימים הגיעו באיחור של כמה ימים). עובדת היותו של העיתון כלי תקשורת יחיד, ללא מתחרים, תרמה לגישה מתנשאת־משהו של העיתון על קוראיו, ולכך שלא תמיד ראה עצמו מחויב לפרסומן של ידיעות חשובות בזמנן ובמקומן הראוי. איתמר בן־אב"י ואביו אליעזר בן־יהודה, שבימי השלטון התורכי הוציאו לאור את היומון 'הצבי' (ששינה את שמו ל'האור'), וכעת גויסו למערכת הארץ בחוסר חשק, זעמו על הלך הרוח המתנשא של העיתון, וכן על סגנונה של השפה העברית שהונהגה בו, ופרשו מהמערכת בטריקת דלת. בטרם מלאו להארץ חודשיים, ב־8 באוגוסט של אותה שנה, הוציא בן־אב"י את הגיליון הראשון

של מה שיהיה מעתה העיתון המתחרה: 'דואר היום'.

מאז – התחרו זה בזה ביישוב העברי, ואחר כך בישראליות המתעצבת במדינה החדשה, שני ראשים: האחד, ששופרו היה הארץ, מיתג עצמו כאליטיסטי, משכיל, מאופק, ובעל זיקה מובהקת לאירופה. השני – ששופרו אז היה דואר היום, ובהמשך הדרך ידיעות אחרונות ומעריב – היה בועט, רגשני, סנסציוני וצברי.[4] האווירה בארץ בראשית שנות העשרים, לאחר הצהרת בלפור והחלטת האומות המאוחדות בסן־רמו, הייתה משיחית, רוויה בתחושה של כניסה לתקופה מכריעה שתעצב את אופייה של המדינה העברית שבדרך, ולכלי התקשורת שקמו בתקופה זו הייתה חשיבות מכרעת בעיצוב זה.

בתוך כך, התגלעה המחלוקת בין העיתונים לא רק בשאלת הסגנון וקהל היעד, אלא גם באשר לתפקידו של העיתונאי. אנשי הארץ סברו כי העיתונאי הוא איש־רוח, מחנך ומצפן, שתפקידו לפרש ולהסביר לקורא גם את עולם הערכים והדעות הנכון. דואר היום, לעומת זאת, ראה עצמו באופן הפוך – כנציגו ומבטא רוחו של ההמון, היוצא לקרב למען קוראיו. בן־אב"י וחבריו העתיקו במכוון את שמו של ה'דֵיילי מֵייל' הלונדוני וראו בו מודל לחיקוי – וזאת בניגוד לאופי שזיהו עם העיתון המתחרה בהם, של עיתונות יידישאית ו"גלותית". ההשקפות השונות הגיעו מהר מאוד למעשים, כאשר דואר היום החל לתקוף בבוטות, כקו מערכתי, את מנהיגיה של התנועה הציונית. מיעוט קטן של עסקנים מזרח־אירופים השתלט, לדעת העיתון, על הציונות (החיצים כוונו בעיקר למנחם אוסישקין, אז ראש 'ועד הצירים'), וניסה לכפות עצמו בכוחנות ובפטרונות על הקבוצות השונות שביישוב. לעומת התקפות אלה טען הארץ שמתחרהו חסר אחריות לאומית, מרעיל את האווירה ויוצר ביישוב פילוג הרסני. זאת, כמובן, נוסף על טענותיו בדבר ה"בורות" וה"טמטום" שמפיץ דואר היום בקרב תושבי הארץ.

האומץ לאמצע: ציונים כלליים וכלכליים

הקו המערכתי של הארץ, שמתחילתו מיצב עצמו כבמה אליטיסטית לעיבודם של רעיונות ודעות, התמיד לאורך השנים. העיתון, שלא השתייך לזרם אידיאולוגי מובחן ושראה עצמו מורם מעם, גם לא נחטף בידי העם בדוכני העיתונים, ובנובמבר 1922 קרס כלכלית. בעקבות כך פורק, ותחתיו הוקמה חברה קואופרטיבית, "קבוצת עובדי הארץ", שמינתה לעורך את משה גליקסון (בינו לבין העורך הראשון, ניסן טורוב, כיהנו בתפקיד לתקופות קצרות שמואל פרלמן ואריה לייב יפה). העורך החדש עמד על כך שהעיתון יקפיד להיות הגון, אחראי ולאומי, ואגב כך הודיע במאמר המערכת, בפטרונות האופיינית, שהעיתון אומנם "בא לספק את צרכי הציבור, אבל אין הוא בא לעשות את רצונו". עוד הבטיח גליקסון באותו מאמר שהארץ, אף ש"ישקוד על כבודה ועניניה של ההסתדרות הלאומית הפוליטית המרכזית אשר לעם ישראל", גם

"לא ימנע מלבקרה ומלהרהר אחרי מעשיה אם יראה בה נטיה לסור מעיקריה הגדולים העממיים והלאומיים".[5]

תחת שרביטו של גליקסון היה הארץ, שבינתיים גם העביר את משכן המערכת לתל־אביב, לעיתון של ממש,[6] ובתקופתו נעשה העיתון לנפוץ ביותר ביישוב, ונמכר מדי יום ב־7,000 עותקים – כחמישה אחוזים ממספר תושבי הארץ היהודים באותו הזמן. הארץ התייחד באי־תלות הפוליטית שלו. הוא סיקר את המתרחש בארץ כפי ראות עיניו, כשהוא מקדש את שביל האמצע ואת "דרך הבירור העניינִי, כדרכם של תלמידי חכמים, שדבורם בנחת מתוך רגש משקל והכרת אחריות לדברים ואינם מבליטים את ישותם ואת סגולת ה'נבואה' הבוערת בלבם".[7] ואולם, בד בבד עם חתירתו של העורך גליקסון לאמת ממוצעת ובלתי תלויה, הוא גם שלט במערכת העיתון ביד רמה ולא נתן די ביטוי לקולות שהיו שונים מדעתו.

עמדת האמצע שגליקסון הטיף לה לא נבעה רק מתוך חיבתו האישית לפילוסופיה האריסטוטלית והרמב"מית (גליקסון היה גם דוקטור לפילוסופיה ונמנה עם תלמידיו של פרופ' הרמן כהן, ולצד עבודתו העיתונאית עסק רבות בכתיבה ובתרגום של חיבורים פילוסופיים), אלא הייתה ביטוי לתפיסת העולם של המחנה הפרוגרסיבי – אחד משני המחנות שהרכיבו את "הציונות האזרחית" – שהארץ היה לשופרו הרעיוני המרכזי, ושעל מאפייניו ותולדותיו ראוי להתעכב, ולו בקצרה.

הציונות האזרחית הורכבה מכל אותם ציונים "סתם", שהתאפיינו בעיקר בדאגתם לעניינים כלכליים, חברתיים ותרבותיים. קבוצה זו התגבשה לתנועה רשמית רק בראשית שנות השלושים, והוגדרה בעיקר על דרך השלילה: ציונים שלא הזדהו עם דגלי הלוואי שהונפו על ידי הזרמים הפעלתנים והאידיאולוגיים יותר של הציונות – הסוציאליסטים, הרוויזיוניסטים או הדתיים. רוב אנשיה היו בני העליות השלישית, הרביעית והחמישית, יוצאי מרכז אירופה ומזרחה. הציונות האזרחית, בניגוד לאחרים, הייתה דמוקרטית באופייה כדבר המובן־מאליו, והביטה מבחוץ בתנועות האחרות אשר נאבקו בתוך עצמן בחבלי הבירורים שבין הקולקטיביזם שעיצב את רוח התקופה לבין ערכי הדמוקרטיה. עם הזרם הזה בציונות מזוהים חיים ויצמן ונחום סוקולוב (שכאמור לעיל, יזמו את הקמתו של הארץ), וכן מנחם אוסישקין (שכאמור, עמד במוקד המלחמה הגדולה הראשונה בין הארץ לדואר היום). מנהיגים אלה התרכזו בהנהגת התנועה הציונית כולה ובפעילות הדיפלומטית, ולא התפנו להוביל את הזרם שעמו היו מזוהים (ובכלל, קשה להנהיג זרם שעיקרו בכך שאינו חדור בלהט אידיאולוגי־זרמי); ובכל זאת ראו בהם אנשי הזרם הכללי, האזרחי, את נציגיהם ואת משמיעי קולם בתנועה הציונית.

בתוכם היו אנשי זרם זה מפולגים לשני מחנות: המחנה הפרוגרסיבי, שעסק בפיתוח אידיאולוגיה מיוחדת לתנועתו, והתמקד בסוגיות חברתיות, ולעומתו המחנה שהסתפק בכך שהוא חבר בציונות ואינו משתייך לזרם מסוים בה, והתמקד בסוגיות

כלכליות. בשנות השלושים התפצלו שני המחנות למפלגות שונות, הציונים הכלליים א' והציונים הכלליים ב'; חלוקה על פי קווים דומים אירעה עם הקמת המדינה בין המפלגה הפרוגרסיבית לבין מפלגת הציונים הכלליים. השוני ניכר גם בשדה העיתונות, כאשר במקביל להארץ, שהיה מזוהה עם האידיאולוגיה של המפלגה הפרוגרסיבית, יצא לאור העיתון המפלגתי־במוצהר 'הבוקר', אשר התקיים לאורך שלושה עשורים, מאמצע שנות השלושים ועד אמצע שנות השישים, במקביל לקיומה של מפלגת הציונים הכלליים כתנועה פוליטית עצמאית.

עקבותיה של המפלגה הפרוגרסיבית ניכרים עד היום בציבוריות הישראלית: עם קום המדינה עמד בראשה פנחס רוזן, שמונה להיות שר המשפטים הראשון, ולמעשה עיצב במידה רבה את דמותה של מערכת המשפט (בעיני בן־גוריון ומפלגתו נחשב משרד המשפטים למשרד שולי שחבל היה לבזבז עליו תקן של חבר מפא"י). המפלגה גם תבעה כינון חוקה לישראל, והצעת הפשרה שהתקבלה לבסוף, בדמות חקיקתם של שורת חוקי יסוד כפרקים לחוקה העתידית, רשומה על שם חבר המפלגה יזהר הררי.

בעשור הראשון של מדינת ישראל, אף שהיו שותפים לקואליציה, תפסו עצמן המפלגה הפרוגרסיבית ומפלגת הציונים הכלליים כגורם הדמוקרטי היחיד מול ההגמוניה של מפא"י (שנתפסה כסכנה לרעיון הדמוקרטי והליברלי) וכן כמבטאות קולו של מעמד הביניים המתון, המתעניין בעיקר בסוגיות כלכליות ובחופש הפרט.

כך למשל נאמר באמנת הייסוד של המפלגה הפרוגרסיבית:

> במדינת ישראל ישרור משטר, שיבטיח חופש מצפון מלא לפרט ואי־התערבות הגורמים הדתיים בחיי האזרח. יובטח חופש פעולה לארגונים ולמוסדות דתיים ולפולחן הדתי. מפלגתנו תלחום לעיקרון שווי זכויות מוחלט לאשה בחיי המדינה... במדינה ישלוט משטר דמוקרטי, שיבטיח שוויון זכויות לכל אזרחיה ללא הבדל גזע, מעמד, מין, לאום ודת. הרשות המחוקקת תיבחר בבחירות חשאיות ויחסיות, שיבטיחו ביטוי חפשי מוחלט לאזרח.

פנחס רוזן הגדיר את המכנה המשותף של מפלגתו ב"ירושת התקופה הליברלית של המאה שעברה, של קידמה, סובלנות, הומניות, מבוקרת על־ידי תכנון ופיקוח כלכלי כדרישת הזמן". עיקרי אמונתו של הזרם הפרוגרסיבי היו עמדה מדינית יונית, עמדה כלכלית ימנית, והפרדת הדת מהמדינה.

בראשית שנות השישים, לקראת הבחירות לכנסת החמישית, התאחדו שתי מפלגות הציונות האזרחית לגוף פוליטי אחד, "המפלגה הליברלית". אולם כאשר חברה מפלגה זו ל'חירות' של מנחם בגין (נוכחותה שם מורגשת עד היום באות ל' שבפתקי ההצבעה "מחל") פרשו ממנה רוב חברי המפלגה הפרוגרסיבית, והקימו את 'הליברלים העצמאים', שמצאה את מקומה במערך, ובהמשך אף במפלגת שינוי.[8]

תקופת שוקן

בעקבות הצלחת העיתון בתקופת גליקסון יזם העורך הנמרץ מהדורת ערב, ובהמשך – גם מהדורה שנייה. כך, בראשית שנות השלושים יצא העיתון בשלוש מהדורות בכל יום, עד שלא יכול עוד לעמוד בהוצאות התקציביות, ובשנת 1937 הועמד למכירה. הרוכש היה מי ששם משפחתו יהיה מעתה שם נרדף לעיתון: איש העסקים שלמה זלמן שוקן. הלה קנה את העיתון כמתנת חתונה לבנו גרשום בן ה־25, ושינוי הבעלות גרר בעקבותיו חילופי גברי במערכת העיתון. כעבור שנתיים מינה גרשום שוקן את עצמו לעורך הראשי של העיתון.

תחת הנהגתו כעורך ומו"ל שינה העיתון את הקו המערכתי, והפך לימני יותר בהשקפתו הכלכלית, ולפלורליסטי יותר מן הבחינה האידיאולוגית. נראה שאין זה מיותר לציין את מה שבאותם הימים הייתה עובדה משמעותית ביותר – אזור המוצא הגיאוגרפי שאליו השתייכו שני העורכים: משה־יוסף גליקסון נולד והתחנך ב"תחום המושב" הרוסי והחל בפעילותו העיתונאית בעיר אודסה (בין לבין למד באוניברסיטאות שבמרכז אירופה), ואילו גרשום־גוסטב שוקן נולד וגדל בגרמניה והיה ספוג בתרבותה. ברשימה "תולדות הארץ" שכתב אבי כצמן, המובאת בראשית ספר הארץ, והמופיעה עד היום באתר הרשמי של העיתון, מתוארת תרומתו של שוקן־האב כך: "שוקן העלה את העיתון על פסים מקצועיים ומודרניים, הפריד בין ידיעה לדעה, התרכז בהבאת מידע רב ככל האפשר וטיפח את הפרשנות והתגובה הפובליציסטית". במקום אחר ציין כצמן את קווי הדמיון שבין גליקסון לשוקן: שניהם העריצו את רוח העיתונות הגרמנית הנאורה, ביקשו להפריד בין ידיעות לדעות, היו בדרך כלל אנשי פשרות ומתונים בהשקפותיהם – ושניהם גם ראו עצמם "עריצים נאורים" על ממלכת עיתונם הליברלי והבלתי־תלוי ולא נרתעו מצנזור מאמרים, וכן מגניזתם או עריכתם כראות עיניהם, כדי לשוות לעיתון את הקו האידיאולוגי שבו האמינו.[9] מעת שעבר העיתון לאחריותו של שוקן־האב התחיל הארץ לתפקד כעיתון עצמאי ובלתי תלוי, המתפקד כעסק כלכלי לכל דבר ואינו נזקק לתמיכת הממסד הציוני או נדבנים פרטיים.[10]

הארץ לא התיימר מעולם להיות נטול עמדות בשאלות השנויות במחלוקת, והזדהה במשתמע ואף במפורש עם מפלגות או עם אישים פוליטיים מסוימים. עם זאת, הוא התעקש לשאוף לכך שלא יהיה משויך למפלגה מסוימת אחת – אפילו כאשר כיהן המו"ל גרשום שוקן בו־זמנית כעורך הראשי של העיתון וכחבר הכנסת השלישית מטעם המפלגה הפרוגרסיבית, בין השנים 1955–1959.

דווקא על רקע האידיאולוגיה הפלורליסטית שהנהיג שוקן התחדד הצורך להבדיל לא רק בין ידיעות לדעות, אלא גם בין דעות רגילות לדעות המשקפות את עמדת העיתון. לצורך כך טופחה נבחרת כותבים שנמנו עם הגוף המכונה "הנהלת המערכת", גוף שאינו קשור לניהולו הטכני, המעשי והכספי של העיתון, אלא לתכניו, ואשר כל אחד מהחברים

בו נחשב לנכס ייחודי של מותג העיתון. כך מתאר זאת חנוך מרמרי, שהתיישב על כיסא העורך לאחר מותו של גרשום שוקן, וכיהן בתפקידו עד לשנת 2004:

ב־1990, כשהלך גרשום שוקן לעולמו, הותיר אחריו עיזבון חשוב: חבורה מגובשת של כותבי מאמרים... עמוד השדרה הרעיוני שמנתב את העיתון בקביעת הקו המערכתי שלו ובהתוויית המאמר הראשי. המשקל המיוחד למאמר הראשי של הארץ, אם מתפרסם, הוא בהיותו פרי דיון ושיח קבוצתי מתמשך, ולא עוד טור המבטא את דעת כותבו... דורות של קוראים, ובהם מנהיגים, אישים מובילים ומקבלי החלטות, ביססו את השקפת עולמם על המאמרים הללו, בין אם בהסכמה ובין אם מתוך מחלוקת. העמוד האדיטוריאלי של הארץ, שהתגבש מתוך כתיבתה הקבועה, המונוטונית לעתים, של חבורת "הנהלת המערכת", שימש מצפן לקוראיו...

הנכס העיקרי של הארץ לא היה עמוד המאמרים כשלעצמו, אלא אותה חבורת "הנהלת המערכת", שמורכבת מבכירים ומומחים בתחומם, רובם ככולם אנשי העיתון שהגיעו למעמד כזה אחרי שנים של עבודת שטח... ומן הבכירות נגזרת גם העלות. אדיטוריאליסט איננו חלק ממפעל המלים המזין את מכונת הדפוס. הוא כותב מעט, פעמיים בשבוע לכל היותר, אלף מלים לכל היותר. אבל כתיבתו היא קצה קרחון של עבודת איסוף, חשיפה לחומר לא נגיש לאחרים, מיון, סינון ועיבוד המידע לתובנות. התקשרות עם אדיטוריאליסט נחשבה בשעתו בהארץ כהתקשרות לחיים... עמוד המאמרים היה העמוד היקר ביותר בהארץ, ובמשך עשורים נשא את העיתון כולו על גבו.[11]

כל אחד מהחברים בהנהלת המערכת, מלבד ערכו האישי והמקצועי המיוחד, מחזיק גם "מניה" ביצירת המאמר המרכזי, היחיד המשקף באופן רשמי את עמדת העיתון, ואשר בתהליך כתיבתו מושקעת מחשבה יוצאת מגדר הרגיל במושגים עיתונאיים, וכפי שמתאר ד"ר ארן ליביו:[12]

הפורום הקובע את נושאי המאמרים ואת עמדת העיתון הוא הנהלת המערכת, קבוצה של כותבים בכירים המתכנסת מדי בוקר לדיון בעניינים העומדים על סדר היום. הישיבה המשמעותית והממושכת ביותר מתקיימת ביום ראשון, והנוכחות בה לרוב כמעט מלאה וכוללת את העורך הראשי... עורך המשנה... המו"ל עמוס שוקן (במעמד של משקיף), והכותבים [חברי הנהלת המערכת]... ישיבה זו מתווה על־פי רוב רעיונות לנושאים למשך השבוע הקרוב, כאשר בשאר הימים מתכנס רק הקבינט המצומצם...

בישיבות הנהלת המערכת נקבע הנושא שאליו יתייחס מאמר המערכת... לאחר מכן נערך דיון, שבו מעלים הנוכחים את הנקודות המרכזיות הצריכות לבוא לידי ביטוי במאמר, לדעתם. לבסוף קובע העורך את המתווה הרעיוני הכללי של המאמר, וכתיבתו מוטלת על אחד הנוכחים הן על־פי תחום מומחיותו והן על־פי המידה שבה הוא מסכים עם המתווה. רעיונות שעלו בדיון המנוגדים למגמה הכללית... מוצאים לרוב את דרכם אל תוך המאמר כאנטיתזות מרכזיות שאליהן הוא מתייחס ושאותן הוא דוחה.

תקופת כהונתו הארוכה של שוקן־האב בתפקיד העורך, חמישים ואחת שנים, ביצרה את מעמד העיתון ואת תדמיתו המקצועית־אליטיסטית, בפרט לנוכח שינויי התקופה, כאשר העיתונים החזקים בשוק היו ידיעות אחרונות ומעריב, וכאשר העיתונות המודפסת כולה הלכה ונדחקה ממקומה המרכזי לטובת המדיות החדישות והתזזיתיות יותר, הרדיו והטלוויזיה. לאחר פטירתו של שוקן־האב עבר שרביט המו"ל לבנו עמוס, ושרביט העורך עבר אל חנוך מרמרי, שכיהן בתפקיד ארבע עשרה שנים – התקופה הארוכה ביותר מלבד תקופת שוקן.[13]

עיתונות עילית

המתבונן כיום על שדה העיתונות היומית בעברית לא ימצא בו אלא שחקנים מעטים. ידיעות אחרונות וישראל היום מתחרים על לב הקורא המבקש כיסוי קליל של החדשות, מעין נגיעה על קצה המזלג שאינה מעניקה עומק גדול יותר ממהדורת חדשות טלוויזיונית, ושזמן קריאתה מכריכה לכריכה אינו אלא דקות מעטות. מדובר, בעגה המקצועית, ב"טבלואידים" – מונח שיוסבר להלן. לעומתם, הארץ ניצב לבדו – יחד עם הג'רוזלם פוסט הכתוב אנגלית – במודל המתכונת הקלאסית של עיתון־בוקר יומי כפי שעדיין מקובל בעיתונים החשובים בעולם: כיסוי מלא של חדשות היום, בארץ ובעולם, באמצעות ידיעות נרחבות למדי, הכתובות בשפה תקינה וגבוהה יחסית.

הקורא הישראלי שגדל אל עידן האינטרנט, ושהתרגל לעיתונים יומיים המחולקים חינם או כמעט חינם, מלאים מודעות צבעוניות ומהווים בני לוויה של שומרים ונהגים, נוסעי הרכבת וחיילי מילואים, מתקשה אולי להניח את האצבע על מלוא המשמעות של "עיתון יומי" ואת השוני בין העיתון היומי הקלאסי לטבלואיד.

אחד המאפיינים שנקשרים לעיתונות הקלאסית הוא פורמט העמודים הגדולים, המקופלים, המכונה "ברודשיט" ("גיליון רחב") – לעומת פורמט החוברת הנפוץ כיום, המכונה "טבלואיד". בעבר, פורמט הטבלואיד זוהה עם "עיתונות צהובה", כלומר כזו המתאפיינת ברמה נמוכה ובעיסוק נרחב בשערוריות וברכילות, וניכרת בכותרות צעקניות וגדולות וסוחטות־רגש ובריבוי תמונות. לנגד עיני העורכים בעיתונים אלה עומדת הגדלת רווחי העיתון וכוחו (הן בתפוצה ובהשפעה פוליטית והן בשמירה על האינטרסים הכלכליים של המפרסמים העיקריים), ולאו דווקא יצירת כלי תיווך מהימן בין הקורא לבין והמציאות. כינוי נוסף של סוגת עיתונות זו היה "עיתונות פֶּני", מכיוון שמחירם של עיתונים אלה בזמן שהופיעו לראשונה, במחצית הראשונה של המאה ה־19, היה פני או סנט אחד – שישית ממחירם של העיתונים הוותיקים והיוקרתיים. מאז ועד היום לא השתנה הרבה, והעיתונים הצהובים מאופיינים במחיר נמוך מאוד, ופעמים רבות אף בהיותם "חינמונים". [14] בעידן האלקטרוני הודגשה ייחודיותו של הארץ בהיבט זה בכך שהיה האתר הראשון אשר עבר כבר בשנת 2013

למודל של 'חומות תשלום' כלומר מנוי חודשי או שנתי תמורת צפייה בתוכני האתר.

הטבלואידים כיום אינם בהכרח עיתונים צהובים, ועדיין יש בהם יותר מקורטוב של מאפייניהם. כך בעיצובם הגרפי, וכך גם בתוכן. ההבדל בין ברודשיט לבין טבלואיד נתון, ראשית, בתחומי הסיקור. הטבלואיד אינו מתיימר להפנות את תשומת לבו של הקורא לנושאים שאינם ממילא בראש החדשות. הוא לא בא ללמד אלא להדהד את הנאמר במהדורות האלקטרוניות. לעומת זאת, עיתון יומי 'קלאסי' נוסח הארץ רואה לעצמו תפקיד להפנות את תשומת לב הקורא לאירועים המתרחשים הרחק, כאלה שאינם מגיעים למהדורות החדשות, המוגבלות מטבען; לתהליכים מתפתחים הסמויים כעת מן העין, ולפרשנות עומק של מגמות. הבדל נוסף מצוי בהקפדה להפריד בין 'כרוניקה', כלומר ידיעות חדשותיות, לבין פרשנות. בטבלואידים, הנושאים הזוכים לכיסוי מתוארים בכתבות קלות־לעיכול, המערבות מלכתחילה ידיעות ופרשנות; לעומת זאת, בעיתונות קלאסית ההבחנה קיימת בהכרח (אכן, כפי הנטען בהמשך, בהארץ הפרדה זו מיטשטשת ככל שהעיתון נעשה קיצוני בעמדותיו ורואה גם את החדשות במשקפיים צבועי עדשה). שלישית, בצורת הדיווח: הטבלואידים מבקשים להיות קלים לקריאה, גם בעבור קוראים שאין להם השכלת רקע ושאינם מתיימרים להרחיב את היריעה ולהעמיק הרבה מעבר לכותרות. לעומת זאת, עיתונות קלאסית שואפת להעניק לקורא את הסיפור המלא, המורכב והמחייב הבנת עומק. השפה והמושגים יניחו שהקורא הוא אדם בעל השכלה כללית.

במשך רוב שנות קיומה של מדינת ישראל היו רוב העיתונים היומיים שייכים לסוגה העיתונאית הקלאסית, כפי שהיו גם רוב העיתונים בעולם. מעריב וידיעות אחרונות, על המשמר, הצופה ודבר – כולם נמנו עם העיתונות המביאה לקוראיה את הכרוניקה היומית בהרחבה לצד הפרשנות המתאימה לקו הרעיוני. מבחינה זו, ההבדל בין הארץ לבין שכניו למדף העיתונים לא היה בולט כל כך, אף שכבר מתחילת הוצאתו הוא מיצב עצמו יותר מהשאר כעיתון עילית, המקפיד להיזהר מידיעות סנסציוניות ושומר על איפוק ועניינִיות (לעיתים מופגנים). עידן הטלוויזיה והאינטרנט הביא לשחיקה במעמד העיתונות, שחיקה שהותירה בסופו של דבר את הארץ כשחקן מובהק יחיד במגרש של העיתונות הקלאסית – ואולי הציפה אל פני השטח זיקה נושנה, עמוקה יותר, של מערכת הארץ אל השליחות העיתונאית ואל המחויבות לערכי המקצוע.

העיתון הצהוב המובהק של ישראל הצעירה היה השבועון 'העולם הזה'. אך גם אל עולם העיתונות היומית הנורמטיבית יותר הפציעו יסודות צהובים בשנות השמונים, כאשר הוקם העיתון 'חדשות', דווקא בידי עמוס שוקן – בנו של עורך הארץ דאז.[15] חדשות אף היה העיתון היומי הראשון בישראל שהודפס מלכתחילה במתכונת הטבלואיד, הנוח יותר לאחיזה ולדפדוף, ושלא חשש מכותרות גדולות ותמונות רבות. חדשות הוקם כניסיון להתחרות על קהל הקוראים של ידיעות ומעריב, אך תוך יצירת

רמה חדשה של הצהבה בעיתונות הישראלית – בנושאי הסיקור, בעיצוב הצעקני, בהבלטת הרכילאות, בתדמית המרדנית והבועטת, ואף בסגנון הכתיבה שבגובה העיניים – אם כי כאן ניכר תחכום אורבני עדכני יותר מאשר מִשְׁלַב לשון נמוך גרידא.

לעיתונות המצהיבה מיוחס חלק חשוב בתהליך הדמוקרטיזציה של המידע והפקעת המונופול של המומחים על תיווכו ושיפוטו המקדים, אך גם הצד השני של מגמה זו – דרדור הסטנדרטים העיתונאיים, ובכלל זה אמינות המידע ואתיקה בדיווח, זניחת המידע החדשותי המרכזי והחשוב (ידיעות מדיניות וכלכליות) לטובת בידור ההמונים והעיסוק בזוטות, נקיטת עמדה שיפוטית (מעודדת או מסתייגת) בדיווח, ושינוי אמות המידה שעל פיהן נשפט נבחר־ציבור בשאלה אם הוא ראוי לתפקידו.

בעקבות חדשות התפתחה תרבות מקומונים טבלואידית בישראל, ואף העיתונות המרכזית (ידיעות ומעריב) החלה לעבור תהליכי הצהבה. לעומתם המשיך הארץ להקפיד על מראה שמרני, על כרוניקה רחבה ועל פורמט ה"ברודשיט", ולמצב עצמו כך כעיתונה של האליטה המשכילה.

כך, למשל, במחקר שבדק את ההבדל בסיקור העיתונאי לאירוע דרמטי מאוד בזמנו – שני אשפוזיו של ראש הממשלה אריאל שרון בסוף ימיו, בשנים 2005–2006 – נמצא שיותר ממחצית הכתבות בהארץ סביב האשפוז הראשון התאפיינו בניטרליות, וכן 31% מהכתבות סביב האשפוז השני, בעוד בידיעות אחרונות ובמעריב היה חלקן של הכתבות הניטרליות רק בין 10% ל־16%.[16] גם בכתבות המוטות ניכר ההבדל בין העיתונים: בידיעות ובמעריב היו רוב הכתבות (בין 54% ל־73%) בעלות עמדה אוהדת לראש הממשלה, רבות מהן מניעות את רגש הקוראים ומנסות למצב את אריאל שרון כאבי האומה, האהוב והנערץ על הכול, החף ממשקעים וממחלוקות ציבוריות מימין ומשמאל על מעשיו. לעומתם, בהארץ לא הרפו מהטון הביקורתי גם בעת ששרון היה מוטל על מיטת חוליו. ההבדל ניכר גם בגודל הכותרות, אשר מוינו לצורך המדידה לארבע קטגוריות, מ"קטנה" ועד "ענקית": בשני האירועים יחד הופיעו ב'ידיעות' שלוש כותרות ענקיות ו־13 כותרות גדולות, ובמעריב אחת ענקית ו־14 גדולות – בעוד בהארץ פורסמה רק כותרת אחת השייכת לקטגוריה "גדולה", וכל כותרות יתר מאה ועשר הידיעות שפורסמו בעניין זה – בגודל בינוני או קטן. אווירה זו, המלווה את דפי עיתון הארץ לכל אורך השנים, הקנתה לו בצדק רב את מעמדו האליטיסטי, והפכה אותו לתושב של קבע על שולחנם של אינטלקטואלים, בעלי השפעה ומעצבי מדיניות.[17]

למותג הארץ מאפיינים נוספים שהבליטו אותו כעיתון עילית. אחד מהם הוא מוסף הכלכלה העשיר שלו, דה־מרקר, אשר החל להופיע בשנת 2000 ככלי תקשורת עצמאי אך עד מהרה עבר לחסות תחת כנפי קבוצת שוקן, וכעבור זמן לא רב הפך להיות המוסף הכלכלי הרשמי של העיתון. צד בולט נוסף של פניית העיתון לאליטה הוא מוספי

התרבות המצורפים אליו – מוסף יום השישי 'תרבות וספרות', השבועון 'ספרים' (מאז 1993) ו'גלריה' היומי (מאז 1996). העיתון דואג לרווחתם האינטלקטואלית של קוראיו בדרכים נוספות, שעל אף פשטותן היחסית לא אומצו על ידי מתחריו, ובהן תרגום כתבות מעניינות שהתפרסמו בעיתונים נחשבים בחו"ל. גם מחלקת השיווק של העיתון לא טמנה ידה בצלחת, ודאגה לשלוח אותו לקוראים כשהוא אפוף בניחוח היוקרתי והמשכר של המאיון העליון: "עיתון לאנשים חושבים", "עיתון אחד טוב מול כל הצהוב". כאשר היו קוראים מבטלים את המינוי על העיתון כאקט מחאתי על עמדות אנטי ממשלתיות שנקט (בעיקר בעתות מלחמה), היה העורך גרשום טורח לענות באופן אישי לכל אחד ואחד מהם בניסוחים שונים שעיקרם אחד: אם כבוד הקורא עדיין חושב לבטל את המנוי, הרי ממילא אין הוא ראוי לקרוא את העיתון.

נראה שאל הרף המקצועי של הארץ לא הצליחו להגיע גם מתחריו שהיו מעוניינים בכך. אמנם, העיתון 'מקור ראשון' מודפס גם הוא בפורמט ברודשיט,[18] מתאפיין בקהל קוראים בעל השכלה גבוהה במיוחד ומקפיד על כתיבה שרמתה אינה נופלת מהעיתונות הקלאסית במיטבה. עם זאת, זהו שבועון ולא עיתון יומי, וההשקעה המערכתית בו בתחומי הכרוניקה החדשותית, שלא לדבר על הכלכלית, רחוקה מאוד מזו של הארץ.

השבט הלבן ומלחמתו ב"מרוקנים"

ההשתייכות של הארץ למגזר האליטיסטי, האזרחי, שהיה נחלתם של יהודים אירופים בני המעמד הבינוני־בורגני, ומיצובו כעיתון איכותי וגבוה, התבטאו גם בצדדים מכוערים של התבדלות ואף גזענות. אחת הידועות שבהן היא ניסיונו של העיתון להשפיע על מדיניות העלייה ולחסום את שערי הארץ בפני יהודי צפון אפריקה בראשית שנות החמישים.[19]

העלייה הגדולה בשנותיה הראשונות של המדינה שילשה את אוכלוסייתה ושינתה את פניה. אלא שבניגוד לאופן שבו ראתה ההנהגה הציונית את העלייה, כמשימה לאומית שיש בה חובה וברכה על אף חבלי הקליטה והאתגרים הגדולים שנלוו אליה, ראו בה חלקים במעמד הבינוני איום – ואף חשו סלידה ודחייה כלפי העולים. תחושה זו רווחה בקרב קוראי הארץ שהיו מחוברים פחות אל הרעיון הלאומי, וראו עצמם קשורים בעיקר אל התרבות האירופית, שעל פי תודעתה הקולוניאליסטית נמצאו אנשי מערב־אירופה בראש ההיררכיה האנושית, אחריהם בתור המזרח־אירופים, ובתחתית – ה"ילידים" שבאסיה ואפריקה.

ברקע הדברים נמצא גם הוויכוח אם העלייה צריכה להיות חופשית לכול, או סלקטיבית על פי שני מדדים – צורכי הקמת "חברת המופת" בארץ, והצלה של יהודים הנתונים באזורי סכנה.

בשנותיה הראשונות של המדינה הייתה העלייה פתוחה בפני כל יהודי העולם, למרות הקשיים האדירים שהיו כרוכים בכך, ורבים מיהודי ארצות ערב עלו לארץ. בשנת 1949 פרסם עיתונאי הארץ אריה גלבלום סדרת מאמרים שבה תיאר את העולים מצפון אפריקה בביטויים מזעזעים אפילו בהשוואה לשיח הגזעני שרווח באותה התקופה: "לפנינו עם שהפרימיטיוויות שלו היא שיא. דרגת השכלתם גובלת בבורות מוחלטת וחמור עוד יותר חוסר כשרונם לקלוט כל דבר רוחני... בניגוד לתימנים, הללו נעדרים גם שורשים ביהדות. לעומת זה הם נתונים לגמרי למשחק האינסטינקטים הפרימיטיוויים והפראיים... בפינות מגוריהם של האפריקאים במחנות תמצא את הזוהמה, משחק הקלפים בכסף, שתייה לשוכרה וזנות. רבים מהם מוכי מחלות עיניים רציניות, מחלות עור ומין. כל זה, בלי להזכיר פריצות וגניבות. אלמנט א־סוציאלי זה אין דבר בטוח מפניו" (ובהמשך: "אולי אין פלא שמר בגין ו'חרות' דורשים להעלות את כל מאות האלפים הללו מיד, כי יודעים הם שהמונים בורים, פרימיטיווים ועניים הם החומר הטוב בשבילם, ורק עלייה כזו עשויה להעלותם לשלטון").[20] הארץ, מתוך מודעות לקיומו של הפרק השחור הזה בתולדותיו, כלל את מאמריו של גלבלום בספר שהוציא בשנתו השבעים וחמש בתוך פרק מיוחד, שנקרא (כשם אחד מאותם מאמרים) "החומר האנושי". ואולם לפרק הזה בדברי ימי העיתון יש המשך, שמאחוריו לא רק עיתונאי בולט אחד, אלא המערכת כולה, שנרתמה להשחרת דמותה של יהדות צפון אפריקה.

בשנת 1951 החלה מדיניות של עלייה סלקטיבית. יהודים רבים רצו לעלות אל המדינה הצעירה, אך עלייתם הושהתה והותנתה ביכולתם לתרום לבניין הארץ. המסה הגדולה של יהודים אלה היו 250 אלף יהודי מרוקו ו־130 אלף יהודי תוניסיה. בשנת 1953 התנהל ויכוח בין מחלקת העלייה של הסוכנות, שרצתה להביא לארץ יהודים רבים, לבין מחלקת הקליטה שלה, ועמה נציגי משרד הבריאות, שרצו להמשיך את העלייה במתכונתה המצומצמת. הארץ ניהל קמפיין בעד עמדת משרד הבריאות ("מערכה קדושה, עד כדי מסירות נפש ממש", כפי שתיאר בציניות ובכאב ראש מחלקת העלייה יצחק רפאל).[21] כמה שבועות אחר כך שלח העיתון את העיתונאי עמוס אילון, בן טיפוחיו של גרשום שוקן, למסע בקהילות צפון אפריקה. הארץ היה העיתון היחיד שעשה זאת, ודומה כי לנגד עיניו לא עמד הדיווח האובייקטיבי, אלא חיזוק העמדה שנקט בוויכוח הפוליטי.

אילון ביקר בעיר תוניס, באי ג'רבה, בקזבלנקה, במרקש ובהרי האטלס, ופרסם סדרה של שמונה כתבות, המתארות בעיניים אירופיות מתנשאות את שראה ופגש – אלא שגם התנשאות זו התחלקה לשני סוגים: כאשר תיאר את האזורים שבהם ביקר ואת האוכלוסייה הנוכרית, היו תיאוריו אקזוטיים ומתפעלים מטבעם של ה"פראים האצילים" שפגש. לעומת זאת, כאשר תיאר את קהילות היהודים – הקפיד לתארם בבוז, בתיעוב ובסלידה. אילון הקפיד לצייר את חייהם של יהודי צפון אפריקה בצבעי

דלות ובורות, באופנים המעוררים אצל הקורא גועל: "סימטאות קטנות... כשהצואה ומי שפכים זורמים במרכזן", "בעלי מנטאליות של המאה ה־11", "חיים בתנאים היגיינים שלא יתוארו, בסרחון שקשה לשאתו, אינם יוצאים מהרובע במשך חודשים, אוכלים, שותים וישנים, עובדים ומולידים". על המלאח, הרובע היהודי, בקזבלנקה כתב: "זהו ריכוז של לכלוך, סירחון, עוני, ניוון... גל של סירחון שקשה להגדירו, כאילו מרקיבים... גם בני אדם חיים". על יהודי ג'רבה כתב ש"התושבים מתרחצים כאן ארבע פעמים בשנה". עוד כתב: "מי שרואה את הרקע שלהם כאן... אינו רשאי להתפלא על כך שמרוקאים מופיעים במקום מכובד ביומני תחנות המשטרה בישראל".

לצד תיאוריו מעוררי הסלידה, הדגיש אילון במאמריו שליהודי צפון אפריקה לא נשקפת כל סכנה, וכן שאינם רוצים לעלות לארץ מטעמים ציוניים או דתיים. מהו, אם כן, המניע שלהם לעלייה? "אצל הכפריים קיים משהו אחר, מעין אהבה פרימיטיבית, מיסטית בעיקרה ל'ארץ ישראל', ושנאה עיוורת ל'אומות העולם'... פסיכוזה המונית שמעודדים באופן שיטתי השליחים [של מחלקת העלייה בסוכנות היהודית]... פסיכוזה של 'הכל עולים נעלה גם אנחנו'. בחברה המסורתית הזאת... לא קשה לפסיכוזה כזו להיווצר". ואכן, על פי אילון, רק המשוגעים הם אלו שרוצים לעלות לארץ: "...יהודים מביעים את שמחתם על שנפטרו בעזרת הסוכנות מחוליהם ממשוגעיהם ומילדיהם קשי החינוך... אבות יהודים רבים אומרים לבניהם הסוררים 'אתה פרא אדם, נשלח אותך לארץ ישראל'". רק את יהודי הרי האטלס סבר אילון שיש להעלות, כדי שיהיו לפועלים חקלאיים, אך גם זאת רק אם ידעו את מקומם: "אם יהיו מוכנים לגור בישראל בבתי חמר כמו אלה שהם גרים בהם כאן במרוקו... אם יהיו מוכנים ללכת גם בישראל שני ק"מ אל המעיין להביא מים ולא יתבעו מיד צינורות אל הבתים".

באמצע שנות החמישים התערער המצב הפוליטי במרוקו ותוניסיה, ולארץ החלו להגיע דיווחים על פגיעות ביהודים המתגוררים באזורי הספר. באוגוסט של אותה שנה התרחש פוגרום באחת הערים במרוקו, ורבים ביקשו לעלות. בתוך פחות משנתיים, עד לשנת 1956, עלו לישראל 90 אלף מבני המעמד הבינוני של יהודי צפון אפריקה. בכל זאת המשיכה המדיניות להיות סלקטיבית, ורבים נאלצו להמתין. כל אותה העת התבלט הארץ בדאגתו להמעיט בחשיבות המאורעות במרוקו, וכפי שתיאר חבר הכנסת אברהם כלפון (מפא"י): "כל העיתונות העברית הציונית בישראל נוקטת עמדה שיש להחיש ולזרז את העזרה ליהדות צפון אפריקה, חוץ מעיתון אחד, הארץ... שמתוך סאדיזם מיוחד תוקף ומשמיץ את היהדות המרוקנית, שרבות זכויותיה בהקמת מדינת ישראל". בשיאן של המהומות, כאשר כלל העיתונים הישראלים דאגו לשלומן של הקהילות היהודיות, היה עיתון הארץ עסוק בהרגעת קוראיו שאף כעת לא תיפגע מדיניות ההעלאה הסלקטיבית. בשלהי אותה שנה ביקר במרוקו שליח העיתון שבתי טבת, ובחזרתו שלח מכתב לראש מחלקת העלייה, ובו

המליץ לפעול להעלאה מהירה של היהודים משם – אך תוך בקשה שדבר מכתבו יישמר בסוד, כנראה מפני חששו להיפגע ממעסיקיו. בכתבות שפרסם בעיתון לא נתן טבת ביטוי לחרדה שביטא במכתב ששלח.

ההתרחקות מהרעיון הציוני

הקמת מדינת ישראל, ועשוריה הראשונים, לוו בעיתון הארץ בהתרגשות גדולה ובתחושת שותפות עמוקה עם בניין הבית הלאומי החדש. ואולם ככל שעבר הזמן והתחלפו הדורות, התחילו לנשוב בין דפי הארץ רוחות של ניכור וזרות כלפי הרעיון הציוני.

על תהליך זה, המתפרס על פני עשרות שנים, עמד פרופ׳ גיורא גולדברג במחקר שפרסם בראשית המילניום.[22] כדי למנוע טעות שמקורה בבחירה סלקטיבית של אירועים או של כותבים, בחר גולדברג לעקוב אחרי מאמרי המערכת בתאריכים הסמוכים ליום העצמאות – ימים שבטבעם מתעלים ככל האפשר מעל לפוליטיקה הזמנית וספוגים באווירת ממלכתיות, ברוך, באיפוק ובחגיגיות אזרחית. התוצאות הראו קו רצוף של מגמת התנתקות מערכי הציונות, וסטייה קבועה לכיוונה של עמדה מתבדלת, מנוכרת ופוסט־ציונית. מעקב זה מעניין במיוחד גם לאור העובדה שאי אפשר לתלות מגמה זו בחילופי עורכים ובעלויות, שכן כמעט לאורך כל התקופה הזאת היה העיתון נתון תחת שרביטו של אותו עורך, שוקן האב, ואף בשנים האחרונות שלה, לאחר פטירתו, המשיכה רוחו לשרות על העיתון, הן דרך הבעלות המשפחתית הן דרך מאמריהם של הכותבים הוותיקים שגידל וטיפח.

בעשורים הראשונים תואר יום העצמאות כ״יום גדול ומרחיב לב, יום של אחדות הלבבות״ (1949), ״קודש לשמחה. מפגנים וחגיגות... כולם יעמדו בסימן שמחה״ (1951), ואפילו התייחסות למאורע כ״נס הגדול של ימינו המצטרף כשווה בכוחו הפלאי לנס קריעת הים ולנס חנוכה מימים עברו״ (1953). התחושות היו של ״שמחה וגאווה על שהצלחנו להקים את המסגרת הזאת לחיינו הלאומיים ששמה מדינת ישראל. אין צורת קיום נעלה יותר ללאום מצורה זו״ (1952). אירועי מלחמת הקוממיות, והפרעות שקדמו לה, לא נלמדו אז מפיהם של היסטוריונים חדשים, אלא היו צרובים היטב בזיכרון הקולקטיבי ובבתי הקברות הטריים, ולפיכך גם כורח השימוש בכוח הצבאי היה מובן מאליו: ״לא נוכל לחיות בארץ הזאת אם לא נדע בעתיד לגדל, לחנך ולאמן דורות חדשים של חיילים צעירים״ (1950).

בעשור השני הובלט היחס לחללי המלחמות, ואף לקורבנות השואה, והודגש מקומם של הימים הלאומיים כחלק בלתי נפרד מהמסורת הלאומית היהודית: ״יום זיכרון הוא לעם כולו... וכל העם שחי בזכותם, מן הדין כי יקונן שוב את הקינה... ׳איך נפלו גיבורים ויאבדו כלי מלחמה׳״ (1960). החללים הם אלו שאפשרו ״להמשיך בשרשרת ההיסטוריה היהודית״, ומדינת ישראל ״נחשבת בצדק כהגשמת כיסופים שהעם נשאר

נאמן להם בכל שנות הגלות" (1963). גם בחלקו הראשון של העשור השלישי שלט הטון החגיגי, ובמאמרי יום העצמאות ה־25 (1973) הוכרז בעיתון: "נחוג אפוא את חגנו מחר תוך רגש של הודיה וסיפוק", ו"העם והצבא – חד הם... לא ניסוג לגבולות של לפני שש שנים; מנוי וגמור אתנו להשיג גבולות שלא יגרו את יצר התוקפנות ויאפשרו לנו להביס חורשי מזימות רעות".

יצר התוקפנות של חורשי המזימות הרעות התפרץ, למרבה הצער, כמה חודשים לאחר מכן במלחמת יום הכיפורים. במאמר שהתפרסם בשנה שלאחר מכן, לאחר המלחמה, הוזכרו לראשונה הקולות המפקפקים בצדקת המפעל הציוני ומחיריו, אלא שגם אזכור זה בא כדי להשיב להם: "הזמן מקהה את הזיכרון החי של השואה. אולם בסופו של דבר אין תשובה אחרת... פה חיינו, פה מקומנו ומפה לא נמוש יותר". גם בשנים העוקבות נאמר כי אמנם "חזקה תשוקתנו לחיי שלום, אך עד שנזכה להם לא נהיה פטורים מהחובה להיות נכונים להילחם למען עתידנו" (1975). מדינת ישראל, כך על פי העיתון, "מזקפת את גבו של היהודי באשר הוא, והיתה לנחלתם של יהודי התפוצות לא פחות משל היישוב בארץ, שהוא המופקד במיוחד על בטחונה".

על פי המחקר, המהפך הגיע עם "המהפך". בסיומם של שלושת העשורים הראשונים של המדינה, שבכולם היה מחנה השמאל בשלטון, חזתה האליטה הוותיקה והאירופאית־חילונית בעלייתו לשלטון של המחנה הפוליטי היריב שהורכב מאיחודם של הרוויזיוניסטים, המזרחיים והדתיים. משכך, אבדה פתאום אמונתו המלאה של העיתון בערך קיומה של מדינת ישראל. ב־1978 התנוססה מעל מאמר המערכת של יום הזיכרון הכותרת: "אמונה בשלום – צוואת החללים". במאמר זה לא זוהתה עוד צוואת חללי המלחמות עם בניינה של המדינה וביצור חוסנה, אלא עם ערך השלום. במאמרי המערכת של השנים הבאות התחזקה מגמה זו, עד שבשנת 1984 נפל דבר, והמאמר התחיל לפקפק בגלוי בצדקת הדרך: "השנים חולפות ועימן חולף תום הנעורים, שהוא תום האמונה המוחלטת בצדק וביושר הדרך העצמיים. ישראל כיום, ביום שמחתה, היא קהיליה מיוסרת בספקות... ויש בתוכה יותר ממתי מספר השואלים, אם הקיום הלאומי כפי שהוא, ראוי היה למחיר שנגבה תמורתו... יש תועלת בספקות: הם חושפים מודעות למשגים ולחטאים שעשינו כעם". הכאה זו על החזה הקולקטיבי והפקפוק בצדקתו של מחיר השכול הופיעו רק לאחר המלחמה הראשונה שיזם שלטון ימין בישראל. ב־1985 הייתה כותרת המאמר "עוגמת נפש ביום הזיכרון", תחושה שהוסברה בכך שהמלחמה האחרונה לא נועדה אלא "כדי לשרת קונצפציה פוליטית".[23]

ב־1986 הוכנס אל המאמר, לראשונה, עניינו של הרעיון הדמוקרטי, המזוהה על ידי העיתון דווקא עם החילוני, ומשם ואילך זוהתה התנועה הציונית בעיתון כמנוגדת במהותה לציפייה היהודית לביאת המשיח, וממילא – כהופכית אל הדת היהודית ורבניה. פועל יוצא של השקפה זו הוא כי מדינת ישראל חייבת, במהותה, להיות

חילונית. טענה זו המשיכה לעלות גם בשנים הבאות בניסוחים כאלה ואחרים: "המדינה... היא מדינה חילונית, מאחר שקמה על פי רצונם של יהודים שהחליטו לא להמתין לשיבת ציון עד ביאת המשיח" (1995).

בסוף העשור הרביעי למדינה, עם פרוץ האינתיפאדה הראשונה, עלתה במאמר החגיגי של יום העצמאות הטענה שלפיה אין ישראל יכולה לטעון לצדקת קיומה כל זמן שהיא מונעת את הקמתה של מדינה פלסטינית: "שלטון על מיליון וחצי ערבים בניגוד לרצונם אינו עולה בקנה אחד עם עקרון החופש הלאומי של כל עם ועם שהציונות הסתמכה עליו" (1988). בשנת 1989 הזדהה המאמר עם מניעי מעשי הטרור של הפלסטינים, ש"אינם מוכנים לקבל על עצמם, לאורך ימים, שלטון ישראלי. כעבור עשרים שנה הם התקוממו נגדו. הם מבקשים לתקן עתה את שגיאתם ההיסטורית וזוכים לתמיכה בינלאומית חזקה לשאיפתם", והוסיף: "אם לא תחושת הצדק, אזי התבונה הפוליטית מחייבת אותנו לחפש דרך כדי להשתית את בטחון ישראל, נוסף על כוח הנשק שלנו, על הידברות עם האוכלוסיה הערבית". ב־1991, לראשונה מאז הקמת המדינה, לא עסק המאמר בעיצומו של יום, אלא בגינוי עליית היישוב רבבה על הקרקע, וב־1992, תחת הכותרת "נס לא קרה לנו", נאמר: "לא אמונה דתית היא הגורם הנוסף שיתרום לביטחון, אלא מדיניות שלום... נס לא קרה לנו בעבר ולא יקרה בעתיד".

ב־1993, ערב הסכמי אוסלו, בחר המאמר למנות את כישלונותיה של המדינה, ובראשם חוסר ההצלחה להגיע להסדר שלום עם הערבים. יום הזיכרון גויס כדי "לזכור כי לא חזרנו ארצה כדי לנהל מלחמות, ולא כדי לשלוט בעם אחר. כנגד הפאטאליזם... עלינו לחתור לשלום עם אויבנו־שכנינו... זוהי הבשורה של יום העצמאות 1993". אם יש סיבה לחגוג את עצמאות ישראל ב־1994, טען מאמר המערכת של אותה שנה, הרי היא בזכותו של רב המרצחים ערפאת: "כבודם של חללי צה"ל לא היה נפגע ושמחת יום העצמאות ה־46 לא הייתה נפגמת אילו נחתם הסכם הנסיגה... אתמול או היום... ואולי יש להתעודד מכך שיו"ר אש"ף, יאסר ערפאת, יזם אתמול בבוקר שיחת טלפון עם יצחק רבין". מעט לאחר שיצאו מילים אלה מתחת מכבש הדפוס, כאשר בקושי הספיק הדיו להתייבש על הנייר, פוצץ עצמו מחבל מתאבד על אוטובוס בחדרה, רצח חמישה אנשים ופצע שלושים. מאמר המערכת למחרת יום העצמאות, "בשפתיים חשוקות", קרא לממשלת ישראל להגיב באיפוק על הפיגוע, כדי לא לפגוע בתהליך המדיני. בערב יום העצמאות הבא, שנת 1995, תקפו במאמר המערכת את ההחלטה לבנות את שכונת הר־חומה בירושלים, תוך כדי אימוץ הנראטיב הפלסטיני והגדרת אזור זה של ירושלים הריבונית "התנחלות". ב־1996 טען העיתון שעצמאותה של ישראל מותנית בהקמתה של מדינה פלסטינית עצמאית ביהודה ושומרון. מגמה זו המשיכה ואף הקצינה עוד ועוד בשנים הבאות.

בשולי סיכום ממצאיו של גולדברג, ראוי לציין עוד שלושה מאמרים מייצגים שפרסמו קברניטי הארץ בעיתונם. האחד הוא המאמר "קללתו של עזרא" (1985),

מאת גרשום שוקן, הקורא לעידוד נישואי תערובת בישראל בין יהודים וערבים לשם יצירתה של ישות "ישראלית" חדשה. מאמר זה נבחר בספר הארץ כמאמר המייצג ביותר את שוקן־האב, אשר עסק בעריכת עיתונו למעלה מיובל שנים. מאמר נוסף הוא זה שפרסם העורך חנוך מרמרי בשנת 1994, ובו קרא להגביל את תחולתו של חוק השבות עד ליום העצמאות ה־75 למדינת ישראל (2023), כאשר "יום פקיעתו יהיה באופן רשמי יום סיום שליחותה של התנועה הציונית" ו"סופו של הפרדוקס המכביד של מדינה המגדירה את הרכב אוכלוסייתה על פי ההלכה האורתודוקסית". בשנת 2007, ערב יום העצמאות ה־59, פרסם המו"ל עמוס שוקן טור דעה תחת הכותרת "לקראת 60 השנים הבאות", ובו קרא להחליף את מילות המנון המדינה בנוסח אחר, א־לאומי, שגם אזרחיה הערבים של ישראל יוכלו להזדהות איתו.

זוהי, על רגל אחת, עמדתו של הארץ החדש בשאלת הבית הלאומי היהודי: עידוד ההתבוללות בעם בחסות ה"ישראליות", ביטולו של החוק המזוהה יותר מכול עם היותה של ישראל מדינת העם היהודי, וקריאה למחיקת מאפייני הלאום מסמלי המדינה.

הארץ עובר צד

משה נשא את כתר שונא־המדינה־מספר־אחד זמן ממושך. בתקופת כהונתו הפורייה סופקה לעיתוני המערב התמיכה הישראלית בפעולות הפת"ח בשדות התעופה השונים, כהבעת זעם צודקת של מלחמת קוממיות נגד הכובש הטס. משה הצטיין גם בגזענות הקנאית ובמעשיהם האכזריים של קציני צה"ל. את שבועוני גרמניה, למשל, הקסים בתיאוריו החיים על שריפת ילדים קטנים בהפצצות נפל"ם בידי פיראטי חיל האוויר הישראליים. השוואת הארץ לדרום אפריקה הקנתה לו כרטיס טיסה לכל החוגים המתקדמים, ודביקותו במטרת הפת"ח להקמת מדינה רב־לאומית, חילונית וסוציאל־דמוקרטית זיכתה אותו בזרם של הזמנות, עד כי נאלץ להעלות את המחירים בשישים אחוז ומעלה.

ספק אם כאשר פרסם הסטיריקן אפרים קישון את הטקסט הזה ("המרוץ"), בשנת 1970, היה מסוגל לשער שזה יהיה הקו המערכתי הכמעט־רשמי של אחד מהעיתונים העבריים המשפיעים בישראל.

בעשורים האחרונים, ובפרט מאז נחסמו נתיבי ההסדרים המדיניים עם הפלסטינים בקולות נפץ ובנהרות של דם, הפך הארץ לכלי תעמולה אנטי ישראלי. העיתונאי בן־דרור ימיני, בספרו "תעשיית השקרים",[24] מפרט כיצד אין מדובר במקרים בודדים, אלא בהטפה קבועה ושיטתית של הנהלת מערכת העיתון, על כך שישראל היא מדינה מטורפת המסכנת את שלום העולם, שהפלסטינים מכרו את נשמתם לשטן בוויתוריהם המפליגים לישראל, ושעליהם לפתוח באינתיפאדה שלישית ואלימה עד שיזכו למדינה אחת גדולה. העובדה שזהו הקו הכמעט־רשמי של העיתון הישראלי המתורגם והמופץ ביותר בחו"ל הופכת את הארץ לאחד המקורות המשמעותיים והמסוכנים ביותר בתעשיית הדיפלומטיה האנטי־ישראלית, הפוגעת בריבונותה

של ישראל וביכולותיה להגן על עצמה. למעשה מדובר בעיתון היומי העברי היחיד המתורגם בקביעות לאנגלית. בעיה זו מחריפה לאור העובדה שבעוד הקורא הישראלי, החי בתוך עמו ומדינתו, יודע אל־נכון שמאז שנות התשעים החלה רוח שמאלית עזה לנשוב ברחוב שוקן – הקורא הזר, החי מעבר לים ומקבל אליו את המהדורה האנגלית של העיתון, בטוח שהוא ניזון מכלי תקשורת מקורי, מהאמינים והמקצועיים שיש, המשתייך לכאורה לצד הישראלי של הסכסוך.

על פי ימיני, בשנים האחרונות התחיל עיתון הארץ לשמש שופר מרכזי לשלוש עלילות בינלאומיות נגד ישראל: ביצוע פשעי מלחמה, הנהגת מדיניות אפרטהייד, וסרבנות להסדרי שלום בסכסוך המתמשך. הדוגמאות שהוא מונה בספרו מעוררות חלחלה בהקשר הפנים־ישראלי, ואימה כאשר שבים ונזכרים שהארץ נקרא ומצוטט על ידי עוקבים זרים רבים בכל חלקי הגלובוס.

בשנת 2005 דיווח גדעון לוי על מקרה מזעזע: חיילי מג"ב קשרו פלסטיני מבוגר, מחמוד שוואדה שמו, לחמור והדהירוהו עד למותו של שוואדה בייסורים. בעקבות הדיווח עסק במקרה זה גם מאמר המערכת של העיתון, שגינה בחריפות את מדינת ישראל המאפשרת מעשים זוועתיים שכאלה. אלא שכאשר נבדקו פרטי המקרה – התברר שלא היו דברים מעולם, והמעשה הוכחש גם על ידי משפחתו של שוואדה. לוי לא התנצל מעולם על עלילת הדם שאותה הציג כדיווח מהימן, ושהשחירה את מדינת ישראל ואת חייליה בארץ ובעולם.

מקרה מפורסם בהרבה הוא סדרת הכתבות שפרסם העיתונאי אורי בלאו על פי החומרים המסווגים שהדליפה לו החיילת ענת קם. המסמכים עסקו בהוראות לחיסול פעילי טרור, שהוגבלו בפסיקת בג"ץ לכאלו שעונים להגדרה העמומה של "מידתיות". בחינה ישרה של המסמכים מעלה שנוהלי הצבא הוסיפו זהירות על זהירות, עד שנראה כי אם יש בהם חוסר מידתיות – הריהו נוטה אל הצד השני: פעולות הכרחיות של סיכול טרור הוגבלו מאוד, תוך סיכון של אזרחי ישראל ושל חיילי צה"ל ואיבוד הזדמנויות נדירות שעלו במשאבים רבים ובעבודת מודיעין מאומצת, רק כדי לא לפגוע ב"בלתי מעורבים" המתלווים בדרכם של רבי־מרצחים המוגדרים "פצצות מתקתקות" ומסתובבים כשהם חמושים וממולכדים. ואולם, הארץ לקח את המסמכים והפכם על ראשם, כשהוא מציג אותם כעדות מרשיעה לכך שישראל פוגעת בפלסטינים חפים מפשע כמדיניות לכתחילאית. כאשר הבין בלאו שהוא עומד להיעצר ולעמוד לדין באשמת פגיעה בביטחון המדינה נמלט לחו"ל ושהה שם כחצי שנה בתמיכת העיתון, תוך ניהול משא־ומתן עם שירותי הביטחון הישראלים, המודעים לכך שהוא מחזיק במידע בטחוני רגיש, על תנאי העמדתו לדין. בהזדמנות אחרת כמעט חשף בלאו את התוכניות המבצעיות של מבצע עופרת יצוקה שבוע לפני פריצתו. פרסום זה נעצר ברגע האחרון ממש על ידי הצנזורה הצבאית, שבכך הצילה, קרוב לוודאי, את חייהם של חיילים רבים. לאחר המבצע הלין בלאו בעיתון

על הפרקליטות הצבאית, שלדבריו אפשרה לצה"ל, בעמדותיה ה"מתירניות", כלשונו, לעבור על החוק הבין־לאומי ולבצע פשעי מלחמה בקרבות בעזה.[25]

בהזדמנות אחרת (23.10.2012) דווח בכותרת הראשית על כך ש"רוב הישראלים תומכים במשטר אפרטהייד". הדיווח הסתמך על סקר מגמתי, שבהמשך עבר 'תרגום' של גדעון לוי בכובעו כעיתונאי, ועל גביו 'תרגום' נוסף של לוי בכובעו כפרשן. התוצאה הייתה שרשרת מניפולציות ושקרים, שאינה עומדת בשום אמת מידה של מקצועיות ושל יושרה, מה שכמובן לא מנע את הנזק: העלילה הופצה בעולם, לשמחתו של לוי, שהשתבח בכך במאמריו כעבור כמה ימים וסירב לחזור בו מעיקרי הטענות גם במאמר נוסף שפרסם תחת הכותרת "טעינו, אבל".

הכותבים בעיתון לא הסתפקו רק בדיווחים מגמתיים מן היציע, אלא התנדבו גם ללהקת המעודדות: לאחר תקופה ממושכת של ירידה בטרור הפלסטיני, שהחלה בשנת 2007, התחילו בכירי הכותבים בעיתון לפרסם קריאות למעשי רצח יהודים. יצחק לאור כתב על הצורך ב"מאבק עממי פלסטיני נגד הכיבוש, תוך גיוס הישראלים למאבק הזה, מתוך פטריוטיות ישראלית. סיסמת המאבק הישראלית צריכה להיות: 'האינתיפאדה לא נגדנו, אנחנו לא נגדה'" ("הטעות של גחלי השמאל", 5.6.2012). עקיבא אלדר קרא לפלסטינים הצעירים, ילידי "דור אוסלו", להבין שאין עוד ערך לשיחות הדיפלומטיות עם ישראל, ושעליהם "לקפל את החליפות... ולצאת לרחוב" ("עצמאות לוקחים, לא מקבלים", 23.4.2012). כעבור שנה התפרסם מאמרה של עמירה הס שלפיו "יידוי אבנים" הוא "זכות וחובה מולדת" של הפלסטינים ("התחביר הפנימי של יידוי אבנים", 3.4.2013). מאמרה של הס פורסם יום לאחר הרשעתו של רוצח אשר פלמר ובנו התינוק יהונתן ביידוי אבן על מכוניתם, וחודש לאחר פציעתה האנושה של הפעוטה אדל ביטון ז"ל מפגיעת אבן שיידה פלסטיני על הרכב שבו נסעה. גדעון לוי החרה אחרי הס, ושלושה חודשים אחריה קרא גם הוא לפלסטינים ולערביי ישראל לצאת לאינתיפאדה חדשה ("מחכה להתקוממות פלסטינית", 4.7.2013): "יום אחד יקום העם הפלסטיני על כובשו; הלוואי שהיום הזה יגיע מהר", פתח לוי את דבריו. בהמשך כתב: "המשטרים שנגדם קמו עמי ערב [= תוניסיה, מצרים, סוריה, לוב ותימן] היו ברובם אכזריים פחות ממשטר הכיבוש הישראלי", ואף תיאר כיצד אך הכרח הוא ש"זה יקרה יום אחד: ההמונים יעלו על ההתנחלויות ועל המחסומים, על מחנות הצבא ועל בתי הכלא... מוטב שהיום הזה יבוא במהרה, חבל שטרם הגיע... שוב יאמרו 'אין פרטנר' ו'אלה חיות אדם', אבל איש לא יוכל עוד להתייחס לאמירות הללו ברצינות. שוב תתקרבן ישראל – ומעטים יוכלו עוד להזדהות עמה".

בתקופת המרוץ לנשיאות ארה"ב בשנת 2012 כתב צבי בראל, הפרשן לענייני ערבים, שאינו מצליח להבין, לנוכח מעשיה של מדינת ישראל, כיצד המתמודדים האמריקנים על הנשיאות אינם מתחרים זה בזה במידת התיעוב שהם חשים כלפי בת בריתם היחידה במזרח התיכון. עוד טען כי בישראל שנאת הערבים היא חלק ממבחן הזהות

האזרחית, ו"ישראלי נאמן יניח לערבי למות, כי 'הוא ערבי'". בראיון לעיתונות הזרה אמר גדעון לוי ש"החיילים הישראלים ששים אלי הדק" יורים "אל עבר אנשים תמימים שישבו במונית... ללא אזהרה, לא יריות באוויר, לא לגלגלים, אלא ישר במצח... הם עושים את זה מדי יום".

בימי מבצע צוק איתן פרסם הארץ מאמר של אורי אבנרי, אשר ערך אנלוגיה בין איסמעיל הנייה לווינסטון צ'רצ'יל, ובין ישראל לגרמניה הנאצית. מאמר אחר שהתפרסם באותם ימי מלחמה, ואשר זכור במיוחד, הוא "הרעים לטיס" של גדעון לוי. בה בשעה שחיילי צה"ל עמדו להגן על אזרחי ישראל המטווחים, תוך הפעלת שיקול דעת ואמצעים טכנולוגיים ומודיעיניים מתקדמים כדי למזער את הפגיעות בנפש בקרב אוכלוסיית האויב, כתב לוי את המילים הבאות, שאף תורגמו והופצו בזמן אמת לעולם כולו: "הם הטובים לטיס, הטייסים הכי טובים, והם עושים עכשיו את המעשים הכי רעים, הכי אכזריים והכי מתועבים". זה היה מאמר שכולו תמיכה בצד העזתי, בשעה שזה המשיך לירות טילים לתוך ריכוזי האוכלוסייה האזרחית בישראל. המאמר הגדיש את הסאה עד כדי כך שכ־1,600 מקוראיו הקבועים של העיתון ביטלו את המינוי עליו, מעשה שהביא את הנהלת הארץ לארגן כנס מיוחד עבור המבטלים, בניסיון להפיס את דעתם – אלא שתחת הכרה בטעות, נוצל כנס זה למתן גיבוי מערכתי לדבריו של לוי.[26]

גדעון לוי אינו רק עוד אחד מהכותבים בעיתון על דעת עצמם, אלא חבר בכיר במערכת העיתון, הבורר בקפידה את כותביו הקבועים ומשקיע משאבים רבים בטיפוחם. לוי אמון על סיקור הסכסוך הישראלי־פלסטיני מאז ראשית האינתיפאדה הראשונה, ונותן את הטון המרכזי, הכמעט־רשמי, של העיתון בסוגיה זו, תוך שהוא מודה בפה מלא שאין בו אף לא טיפת סימפתיה לצד היהודי, וכן שאין הוא מתעניין באמת העובדתית, לנוכח הסבל הפלסטיני.[27] מחקר שערך ד"ר אברהם גור על סיקור האירועים הקשורים לסכסוך הישראלי פלסטיני במגזין השבועי של הארץ, 'מוסף הארץ', לאורך ראשית האינתיפאדה השנייה, מצא 89 כתבות שעסקו בנושא זה, מעט יותר ממחציתן הופיעו במדורו של לוי 'אזור הדמדומים' המוקדש לנושא.[28] הכתבות, על פי גור, התאפיינו בסילוף של תמונת המציאות ובציור תמונה שלפיה חיילי צה"ל (וכן המתיישבים היהודים ביו"ש) הורגים במכוון או בעקיפין חפים מפשע, ובכללם נשים הרות וולדות המטופלים בפגייה. כלל הכתבות שנסקרו הראו כי לוי מקבל באופן אוטומטי את הגרסה הפלסטינית, אינו בודק את העובדות, ופעמים רבות אף לא נותן לצד הישראלי, המואשם תמיד, את זכות התגובה. הצד המוצג באנושיות הוא באופן קבוע הצד הפלסטיני. כאמור, הכתבות המדוברות פורסמו בתקופת השיא של הטרור הפלסטיני, שלא היה כמותו מאז קום המדינה.[29]

כאשר פרש חנוך מרמרי ממשרת העורך בשנת 2004, תיאר כך את ההומוגניות השמאלית של מערכת העיתון: "אני לא חושב שיש בצוות הכותבים של העיתון

מחלוקות עמוקות לגבי שאלות מיידיות שנוגעות לפתרון הסכסוך... גדעון לוי והשותפים להשקפותיו הם חלק אורגני מ'הארץ'".[30] ובכל זאת, על אף עמדותיו המדיניות השייכות לשמאל הקיצוני, ניסה מרמרי למשוך את העיתון בתקופת האינתיפאדה השנייה לכיוון המרכז המפוכח והמאוכזב, שראה בפלסטינים את האחראים לטרור, לקטל, ולחיסול האפיקים המדיניים. לעומתו אחז המו"ל עמוס שוקן בעקביות ב"עמדות קיצוניות מאוד מצד שמאל", והעיד על עצמו שהוא "קרוב יותר לעמדות של עמירה הס וגדעון לוי". ליתר חברי המערכת, שחשבו אחרת ממנו והצדיקו את המדיניות הישראלית של חיסול רבי־מרצחים, אמר שוקן "שהם יותר מדי עובדים בשיקולים שיווקיים".[31]

בתקופת מרמרי הושפעה עמדת מערכת העיתון מהדי פיגועי התופת ברחובות ישראל, עד כדי כך שעמוס שוקן מצא עצמו חורג ממנהגו ומפרסם את עמדתו האישית בעמוד הדעות כדי להביע את דעתו – תמיכה בחיילים המסרבים לשרת בשטחים – השמאלית יותר ממאמר המערכת שפורסם והתנגד לכך. משפרש מרמרי, ודוד לנדאו נטל את שרביט העורך, נטה העיתון חזרה שמאלה, למקום שתאם את עמדותיו הפוליטיות של הבעלים.[32] אמנם מסתבר שגם שם לא היה העיתון שמאלי מספיק, ובתקופת כהונתו של העורך הבא, דב אלפון, ערב הבחירות לכנסת בשנת 2009, קרא מאמר המערכת שלא להצביע למפלגת השמאל מרצ (בניגוד להמלצתו המפורשת להצביע למפלגה זו בשתי מערכות הבחירות שקדמו לכך, בתקופת מרמרי ולנדאו), מפני שתמכה בממשלה בעת מלחמת לבנון השנייה ובמבצע עופרת יצוקה. עמוס שוקן מצא עצמו חורג שוב ממנהגו, ומפרסם מאמר המאגף את מערכת עיתונו, הפעם מימין, תחת הכותרת "אני מצביע מרצ".

אליטה במלכודת הרדיקליות

גסיסתה של עיתונות האיכות היומית בישראל הותירה את הארץ, משנות התשעים ואילך, העיתון היחיד המקדיש לתרבות גבוהה, ולספרות בפרט, יותר מעמודים בודדים בגיליון, ואשר אינו ירא מפני מאמרים ארוכים ועיונים גבוהי מצח בתחומים אלה. אלה הם, במובהק, מדורים הפונים מלכתחילה לקודקוד הצר, ורחב־האופק, של פירמידת ציבור הקוראים. אלא שקודקוד זה חופף במידה רבה את האוכלוסייה המעצבת את השיח ואת התודעה של ציבור רחב באפיקים הזורמים לאיטם אך מחלחלים לעומק: את יוצריה ומתווכיה של התרבות הגבוהה, את האקדמאים בתחומי החברה והרוח והמשפט, ולמעשה כמעט את כל מי שמתוקף מעמדו החברתי, הציבורי או המקצועי צריך או רוצה להיות מצוי במתרחש בחיי הרוח והאמנות בישראל. בקרב הקהילה המורחבת של עולם הספרות בישראל, האומר 'מוסף הספרים' או 'מוסף הספרות' אינו צריך אפילו לציין למוסף של איזה עיתון הוא מתכוון. הארץ הוא המובן־מאליו של הקהילה הזאת, הוא מדורת השבט היחידה. מוספים של עיתונים אחרים נתפסים בשיח

הזה, לאו דווקא בצדק, כנמוכים, כשוליים, כאזוטריים או במקרה הטוב, של 'מקור ראשון', כמגזריים. למרות מספר המנויים הקטן יחסית של הארץ, ספר בישראל נחשב ככזה שעלה על המפה רק אם הוא נסקר, לשבט או לחסד, בעיתון זה.

ההגמוניה שהארץ הצליח לרכוש לו בתחומי הרוח והתרבות בישראל היא כלי מכריע של השפעה אידיאולוגית רכה אך יסודית, מעודנת אך ארוכת טווח. ראשית, משום שענייני ספרות, תרבות ועיון טובלים בשתי רגליים בשאלות של ערכים, של השקפת עולם, ולא פעם גם של אידיאולוגיה ופוליטיקה. נהייתם של הספרות, התיאטרון והקולנוע בישראל אחר עולם ערכים פרוגרסיבי, רדיקלי ופוסט־ציוני, לא מן הנמנע שבאה להם בהשפעת העיתון המעצב את תודעת יוצריהן וקובע את גורל תוצריהם.[33] ועוד זאת. עיתון שמתוקף בלעדיותו בעולם הספרות בכוחו להמליך בו מלכים ולהנמיך בו את אשר יחפוץ, להבליט ספרים מסוימים ולדון אחרים לשכחה, חזקה עליו שגם נטיות הלב הפוליטיות של עורכיו וכותביו משפיעות על בחירותיו.

אבל מעבר לכך, ואולי ביתר שאת: ההגמוניה של הארץ בתחומי הספרות והתרבות היא הגורמת לנתח נכבד משכבת האינטליגנציה בישראל, ומהשואפים להימנות עמה, לקרוא את עיתון הארץ דווקא – וכך להיחשף בתיווכו של עיתון זה גם לתחומי האקטואליה, הפוליטיקה והמדיניות. כך קורה שציבור חשוב ובעל השפעה חברתית ופוליטית גדולה שבעתיים מהיקפו המספרי, ציבור שוחרי התרבות והרוח, חווה את המציאות בישראל ובעולם דרך משקפיו הרדיקליים של עיתון בעל עמדות קצה, וצינור המידע שלו, כמו גם עולם המושגים הפוליטי שהוא מקנה לעצמו, חסום במסננת המניפולטיבית של עיתון זה.

אלא שבאותה שעה, פנייתו של הארץ לציבור אליטיסטי קטן, והידחקותו העיקשת אל הפינה הפוליטית הצרה שבין מרצ לרשימה הערבית המשותפת, חברו אל משברי עולם הפרינט כולו בעת הדיגיטלית, ויחד הקשו מאוד על המשך אחזקתו של העיתון בידי משפחת שוקן לבדה. בעקבות כך נמכרו בשנת 2011 ארבעים אחוזים ממניותיו, חציין לאיש העסקים היהודי־רוסי ליאוניד נבזלין וחציין האחר לחברה הגרמנית דומונט־שאוברג. במסגרת עסקת המכירה עוגנו בחוזה המשפטי חמשת עקרונותיו של העיתון:

1. הארץ הוא עיתון ציוני התומך בקיומה ובחיזוקה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.
2. הארץ יקרא ויתמוך במאמצים להפוך את ישראל למתקדמת בתחום החינוך, המדע והתרבות.
3. הארץ ישאף להפוך את ישראל למדינה מתקדמת ככל האפשר בתחום זכויות האדם.
4. הארץ יתנגד לכל סוג של כפייה, כולל כפייה דתית. הארץ יתמוך בזכותו של הפרט לביטוי אישי, כולל בתחום הכלכלי והעסקי, במסגרת כלכלת השוק.
5. הארץ יתמוך במאמצים להגיע לשלום בין ישראל לשכנותיה הערביות.

מסמך זה עלול להעלות חיוך על פני הקורא שנותר עמנו. עד כמה מקדם עיתון הארץ את הערכים שעליהם הצהיר? ובפרט, האם כיום, בתחנה שאליה הגיע במסעו המרשים, עדיין אפשר לראות בו עיתון ציוני, המתחזק את האיזון העדין בזהותה היהודית־דמוקרטית של מדינת ישראל, וחרד באמת לשני צדדיה של משוואת הזהות הישראלית? האם הוא תורם לכינון מציאות של שלום בין ישראל לשכנותיה, או שמא דווקא מחרחר ומלבה טרור ומסייע בידם של שונאי ישראל בעולם?

כיצד הגיע הארץ, העיתון הציוני הוותיק, אל המקום המפוקפק הזה? על פי ד"ר גדי טאוב, הארץ מונחה כולו על ידי עיקרון אחד בלבד: ביסוס ההגמוניה של אינטליגנציית "השבט הלבן", השכבה המשכילה בתוך ציבור האשכנזים הוותיקים החילונים תומכי המרכז־שמאל.[34] אלא שבניגוד לעבר, עת הייתה אליטה זו חדורה בתודעת שליחות ונשיאה בעול הקמת המפעל הציוני – כיום היא מבוססת על ניכור וריחוק ממדינת ישראל ומהחברה הישראלית:

> העמדות השונות של הארץ, תמיכתו העקבית בהפרטה כלכלית, רצונו העז לבסס את הרשות השופטת כמעין שלטון־על מחוץ להישג ידו של ההליך הדמוקרטי, התקפתו על הלאומיות הישראלית אם בגרסת גדעון לוי ואם בגרסאות אנטי־ציוניות כגון אלו שכבשו את מדורי התרבות והספרים – נדמות כאילו הן מתקיימות בנפרד, אלא שלמעשה מדובר בפנים שונות של אותה השקפה עצמה.

לטענת טאוב, גם הערעור על המדיניות הסוציאל־דמוקרטית, לכאורה בשמם של המוחלשים, המודרים והמדוכאים, מטרתו לתקוף את אתוס החברתיות והשייכות הלאומית הרווחת בישראל ולעודד את הבלטתן והצמחתן של זהויות חדשות ונפרדות. כך נוצרת מציאות חדשה ומפולגת, שהמוביליות החברתית מצטמצמת בה עד מאוד, ואשר מבטיחה דווקא את שימור מקומה וכוחה של האליטה העשירה והמערבית.

> יחד, הגינוי המוסרי של ההיבטים הקולקטיביים של הקיום הישראלי, והמותרות – אנינות הטעם ויפִי הנפש – משרטטים את קווי הזהות שבאמצעותם מבקשת האליטה הזאת להרחיק את עצמה, להפריד את עצמה, מישראל שמחוצה לה. כלומר, היין הצרפתי מכאן והדיבורים על רב־תרבותיות מכאן, הם שני מופעים של אותה התבדלות.

הארץ, לדברי טאוב, אינו מתנגד למדיניות הישראלית רק מפני "הכיבוש", אלא מפני שהיא ציונית – מדינה בעלת אופי לאומי קולקטיבי. ציבור הליבה של קוראי הארץ הסתייג מאופי זה מאז ומעולם; אלא שמה שבראשית הדרך, בימי גליקסון ושוקן־האב, היה הסתייגות ליברלית זהירה שהייתה מלווה כל העת בשותפות יסודית באתוס היהודי־לאומי, הפך בימי שוקן־הבן לתיעוב ולניכור גמור. מאפיין נוסף לכך, שאינו מבטא את עמדתו הרשמית של העיתון אך זוכה להבלטה חסרת פרופורציה, הוא החשיבות המיוחסת לעמדות פוסט־ציוניות, אשר קיבלו מעמד של בכורה, עד כדי בלעדיות, במדורי התרבות, הספרות והעיון. טאוב טוען כי אלמלא הקידום השיטתי

שנתן עיתון האינטליגנציה הגבוהה לעמדה הפוסט־ציונית, הסובלת מסתירות וניגודים פשוטים, ממחקר דל ומרטוריקה מוגזמת הבאה לחפות על חסרונותיה, לא הייתה עמדה זו זוכה ליחס רציני כלל.[35]

דבריו של טאוב על ההבדל בין "האליטה הישנה" ובין "האליטה החדשה" מזכירים את שטען ד"ר אהוד פירר במאמרו, אשר פורסם בגיליון התשיעי של השילוח (2018), "עלייתם ונפילתם של הבנים הקודרים". כפי שמפרט שם פירר, בחילופי האליטה התרבותית בישראל החל משנות השבעים, ובעיקר בשנות התשעים, זכו אלו שהוא מכנה "הבנים השנִיִים" של הציונות בבכורה ובהנהגת השיח. קבוצה זו מאופיינת בניכור, בציניות ובבוז כלפי גילוייה השונים של הלאומיות – הדתית, הגיאוגרפית, המדינית וההיסטורית – ובאווירה אנטי־מטפיזית ואנטי־הומנית כללית, המשודרת כלפי חוץ בייאוש ובפסימיות כלפי העולם והחיים. זהו "השמאל החדש", המאמין בליברליזם, בשלום ובעולם המערבי, ועם זאת טובע בנהר של דיסטופיות ואינו מאמין ביכולת לממש את אמונותיו – "ישראל הגיהנומית של 2070", כפי שכתב רוגל אלפר וצוטט לעיל. העיתון חדשות שהקים שוקן־הבן בשנות השמונים העניק שופר ותנופה לתנועה זו, ובהמשך, כאשר התיישב על כס המוציא לאור של עיתון הדגל המשפחתי, נכנסה עימו גם רוח זו ומצאה את דרכה אל עמודיו המעונבים והשמרניים של הארץ.

גדי טאוב ניגש לנתח את התהליכים שעברו על העיתון במונחים של מאבקי כוח הגמוניים בין מחנות שונים. על גבי ניתוח זה אפשר להציע זווית מבט נוספת, מהותית יותר.[36] כפי שתואר לעיל, העיתון נוסד על אדני הפרגמטיזם הכלכלי והמדיני, וביטא ציבור שנרתע מקולקטיביזם ומחזונות משיחיים, בין דתיים ובין סוציאליסטיים. תמיכתו בציונות ובלאומיות נבעה מראייה מפוכחת של האירועים הכלל־עולמיים במחצית הראשונה של המאה העשרים, ומרצון יסודי להשתתף בייסודו של בית לאומי, ככל עמי אירופה באותה התקופה.

הארץ נוסד במזרח, אך ליבו נותר כל העת במערב. נדידתה של המערכת מערבה, מירושלים לתל־אביב, בשנותיו הראשונות של העיתון, הייתה כעין סימן לרוחו שהפליגה הלאה בנדידותיה, להתרפק על תרבויותיהן הגבוהות של אירופה ואמריקה. בתוך כך מצא הארץ את עצמו חווה את המשבר הפילוסופי הגדול שעברה דמות האדם במערב, ותחת השקפתו המשכילית־מודרנית שבה אחז בתחילה, עמוד השדרה שאפשר לו לעמוד איתן מול כלל ה"איזמים" של המאה העשרים – נטה אל ה"פוסטים" הפרוגרסיביים של שלהי המאה, המפוכחים יותר בעיני עצמם: פוסט־מודרניזם, פוסט־קולוניאליזם ופוסט־ציונות. בתקופה מסוימת מילאו את החלל עמדות שמאל אוטופיסטיות, אשר צמחו מן הסוציאליזם ומתפיסה יהודית של תיקון עולם ודחפו לעבר חזונות שלום בלתי מבוססים ומשיחיים כמעט; אך משהללו נכשלו הסתחרר הריק הערכי לעבר תוהו התהום האינדיבידואלית, שבה נחשב כל אחד לאזרח העולם הגדול, התלוש מכל הקשר של מקום, משפחה וזהות.

כך, עם תעייתה של התרבות המערבית הרדיקלית כולה, מצא עצמו גם העיתון הלאומי הפרגמטי, שהתגאה באי השתייכותו לאידיאל מסוים ושכל רצונו הסתכם בכינונה של חברה יהודית אזרחית, חילונית ומתקדמת – כשהוא הולך ומתנכר, הולך ומתנתק כמעט מכל עוגן תרבותי ומסורתי הנותן לאדם את שייכותו ואת משמעותו, ומעניק לו את ההקשר המסייע לו בהבטה הנכוחה אל שלפניו: האמונה באדם ובזולת והבינה להבחין בין טוב לרע, בין שפל לנשגב ובין אמת לשקר.

באורח אירוני מר הפך עיתון השכבה המשכילה לעיתון המרוחק ביותר ממציאות חיינו, עיתון רוחש עיוותים החוסים תחת טענתו למקצועיות חסרת פניות. נראה שדווקא היומרה לבחון את המציאות הישראלית והיהודית מבעד ל"מסך בערות" משכיל וליברלי הפילה על העיתון בסיכומו של דבר מיסוך כבד של סכלות והתלהמות.

העיתון שהרים תרומה חשובה למקצועיות העיתונאית בישראל ולעצמאותה, ושעודנו ממלא תפקיד מפתח בעיצוב דמותה של הציבוריות הישראלית, הפך כלי תקשורת נרגן ומוטה, שהקו המוביל בו אינו מנסה עוד לצייר תמונה מאוזנת של המציאות המורכבת בפינה זו של המזרח התיכון, אלא מתהלך אחוז חלחלה מפני חלומות הבלהה שלו על ארצו, ונלחם בכל כוחו בחיזיון הדיסטופי שבדה לו תוך שיתוף פעולה מסוכן עם אויביו ושונאיו של המפעל הציוני.[37] דעתו של הארץ הזקן מיטרפת עליו, דרכו מצטמצמת ואובדת, עד שזקנותו מביישת את ימי שחרותו.

קשה לנבא ולדעת כמה עוד יארכו ימיו של הארץ, וכיצד עוד ישפיע בהם על מדינת ישראל ועל יחסיה הבינלאומיים. ומכל מקום, את מקומו החשוב בדברי תקומת ישראל כבר קנה העיתון בדין: כחלוץ ופורץ דרך בתקשורת הכתובה, כמודל לחיקוי של עיתונות גבוהה, משכילה ועיקשת – אך גם כתמרור אזהרה מפני תוצאותיה ההרסניות של התבדלות מתחכמת ואטומת נפש מעומקי הארץ ופסגותיה ומכל הטוב, הגבוה והמואר המצויים בעם, בלאום ובאדם.

---

1. אומנם, רציפות הוצאת העיתון נקטעה פעמים אחדות בעשוריו הראשונים, לתקופות קצרות, בשל קשיים כלכליים או עקב ענישה של הצנזורה הבריטית. מן הראוי לציין מקרה הפוך, שאירע סמוך להקמתה של מדינת ישראל: ב־16 במאי 1948 הפציצו מטוסי חיל האוויר המצרי את בניין הארץ בתל־אביב. ארבעה עובדים נהרגו ועובד נוסף נפצע אנושות ומת מפצעיו לאחר כמה ימים, ציוד רב נפגע, ומחסן הנייר עלה באש – אך למחרת בבוקר יצא העיתון לאור כסדרו.
2. בפרט בכתב העת "קשר" לחקר תולדות העיתונות והתקשורת היהודית, ובגיליונות ואתר ביקורת התקשורת "העין השביעית". כן יש לציין את "ישראל – כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל: היסטוריה, תרבות, חברה", בהוצאת המכון לחקר הציונות וישראל שבאוניברסיטת תל־אביב, שאת הכרך העשירי שלו (אביב 2007) הקדיש כולו למאמרים על אודות הארץ – "דיוקנו של עיתון". עוד יש להזכיר לטובה את ערכי ויקיפדיה הנוגעים לעניינים הנסקרים כאן, הכוללים סיכומים מעודכנים רבים.
3. מרדכי בן הלל הכהן. מובא אצל ד"ר מרדכי נאור, "השנים הראשונות של עיתון 'הארץ'", **קשר** 5 (מאי 1989), עמ' 78–86.

4. האמור בחלק זה מתבסס בעיקר על מאמרו של פרופ' עוזי אלידע, "עיתונות 'צהובה' מול עיתונות 'הגונה'", **קשר** 26 (נובמבר 1999), עמ' 37–48. לאמיתו של דבר, כפי שמציין שם אלידע, התחילה תחרות זו כבר בשלב מוקדם יותר, עת הסב איתמר בן־אב"י ב־1908 את סגנונו של 'הצבי' של אביו לסנסציוני. מול מגמה זו של בן־אב"י ומתחריו בעיתון 'החרות' עמדו עיתוני תנועת הפועלים, שראו בכך פעולה של גבירי היישוב הישן ושל בעלי ההון ביישוב, המסכנת את התנועה החלוצית הסוציאליסטית באמצעות גירוי רבדיה הנמוכים של הנפש ופנייה אל רדיפת התענוגות.

5. "על העיקרים", **הארץ** 7.3.1923, עמ' 2. מצוטט גם אצל אבי כצמן, "בין שני עורכים – דרכו הליברלית של 'הארץ'", בתוך **קשר** 25 (מאי 1999), עמ' 20–27.

6. בספר **תולדות העיתונות העברית בארץ ישראל** (ירושלים תשכ"ד, עמ' 150–151), מצוטטים דבריו של ביאליק: "גליקסון יצר את 'הארץ' שיש בו מעלות המצויות רק בעיתונים החשובים שבעולם. אחת מהן היא אי רדיפה אחרי סנסציה" וכי הוא יודע "כיצד לחנך את הקהל ואיך להביע את האוריינטציה הנכונה, הבלתי מזויפת והמחוסרת הגזמה מזיקה".

7. "על הפרק", **הארץ** 15.6.1928. קטעים נוספים ממאמר זה מובאים במאמרו של כצמן, ראו הערה 5.

8. סקירה זו של תולדות המחנה האזרחי נשענת בחלקה הגדול על מאמרו של אמיר גולדשטיין "הציונות הכללית, המחנה האזרחי והסוגיה הדמוקרטית־ליברלית", בתוך **עיונים בתקומת ישראל** 16 (2006). להרחבה ראו שם.

9. כצמן, "בין שני עורכים – דרכו הליברלית של 'הארץ'", **קשר** 25 (מאי 1999), עמ' 23–24.

10. ראו בפירוט אצל עוזי אלידע, "מעתון ממסדי לעתון מסחרי", **קשר** 29 (מאי 2001), עמ' 56–72.

11. "דעיכתו הנמשכת של האדיטוריאליסט", **העין השביעית** 20.3.2009.

12. "זיגזג", **העין השביעית** 39, יולי 2002.

13. מרמרי, שאת עבודתו ברשת שוקן התחיל בראשית שנות השמונים, כעורך במקומון העיר וככותב בחדשות, מונה לעורך־משנה של הארץ תחת שוקן־האב כבר ב־1988. אף שבאופן רשמי כיהן גליקסון תקופה ארוכה ממנו – משנת 1923 ועד 1938 – הרי שבפועל הוא הופרש מעבודתו כבר באמצע 1936. לנעליו נכנס מזכיר המערכת ישעיהו קלינוב, בעוד שבאופן רשמי היה נתן אלתרמן (שכתב בעיתון בין השנים 1934–1943) חתום כעורך העיתון עד לכניסתו הרשמית של שוקן־האב לתפקיד.

14. על פי יובל קרניאל ועמית לביא דינור, בין התהליכים ההיסטוריים שהביאו להוצאת עיתונים אלה לאור הייתה העלייה במספרם של יודעי הקרוא־וכתוב, השינויים במעמד האישה שהביאו להצטרפותן של נשים רבות למעגלי הקוראים, וכן העלייה במספרם של המשכילים בציבור, ללא שמצאו את מקומם בתוך האליטה הוותיקה של מעצבי דעת הקהל. מובן שהעיתונים החדשים לא רק הושפעו מתהליכים אלה, אלא הביאו גם לזירוזם ולהעצמתם. ראו יובל קרניאל ועמית לביא דינור, "עיתונות צהובה בישראל? סיקור מחלתו של ראש הממשלה שרון בשלושה עיתונים יומיים", בתוך: **קשר** 38 (אביב 2009), עמ' 25–33.

15. סיפורו של העיתון חדשות, שהוקם בשנת 1984, קשור לסיפורו של הארץ, אף שלא היה קשר ישיר בין העיתונים. חדשות הוקם על ידי שוקן־הבן בחיי אביו, ואחדים מהעיתונאים שגדלו בו, כגון חנוך מרמרי ויוסי ורטר, הגיעו בהמשך דרכם העיתונאית לתפקידים בכירים בהארץ (כן כתבו בחדשות עיתונאים שעבדו עוד קודם לכן בהארץ, כגון אמנון דנקנר ודורון רוזנבלום). כמו הארץ גם חדשות ראה עצמו בלתי־תלוי ואף אופוזיציוני לממסד הישראלי. אחד האירועים המפורסמים בהקשר זה הוא "התמונה המרשיעה" שהשיג צלם העיתון אלכס ליבק מאירוע ההשתלטות על המחבלים בקו 300, והפרסום שנתן העיתון לאירוע ולהקמת ועדת החקירה עליו בניגוד להוראות הצנזורה הצבאית.

16. קרניאל ודינור, "עיתונות צהובה בישראל".

17. ראו למשל אצל דן כספי ויחיאל לימור, **המתווכים: אמצעי התקשורת בישראל 1948–1990**, תל־אביב: עם עובד, תשנ"ג.

18. מדובר בעניין מתעתע למדי, שכן במהדורות סוף השבוע, גם ידיעות וישראל היום מציעים את החדשות בעמודים גדולים, שנועדו לעטוף היטב את המוספים הרבים (ומנגד, עיתוני הברודשיט הארץ ומקור ראשון מציעים את המוספים כחוברות בגודל טבלואיד או פחות מכך). אך למרות גודל הדף, הזהה ל'ברודשיט', העימוד והעיצוב של עמודים אלה בידיעות וישראל היום הוא 'טבלואידי' מובהק, בניגוד לעמודים המקבילים בהארץ ובמקור ראשון.

19. ראו בפירוט במאמרו של אבי פיקאר, "יחסו של עיתון הארץ לעלייתם של יהודי צפון אפריקה", בתוך: **ישראל – היסטוריה תרבות וחברה** כרך 10 (2007), עמ' 117–143. לסיקור נוסף של יחס עיתון הארץ לציבורים אלה, בשלב מאוחר יותר, ראו את שני המאמרים העוקבים שם: "הפריפריה בעיני עיתון הארץ" מאת יצחק דהן (עמ' 145–175), ו"מיהו מלח הארץ? השפעת המרחק החברתי אידיאולוגי בין קבוצות חברתיות שונות לבין עיתונאים" מאת ארן ליביו ואלי אברהם (עמ' 177–197).

20. "עליית תימן ובעיית אפריקה", **הארץ** 22.4.1949, עמ' 2. מצוטט במאמרו של פיקאר הנזכר בהערה הקודמת, וכפי הנזכר בגוף הדברים מובא גם בספר **הארץ – השנה השבעים וחמש** עמ' 98–103.

21. בספרו **לא זכיתי לאור מן הפקר**, ירושלים 1981, עמ' 161. מובא במאמרו של פיקאר הנזכר בהערה לעיל.

22. "היחלשות המוטיב הציוני ב'הארץ'", **קשר** 32 (נובמבר 2002), עמ' 37–46.

23. במחקרם של מרק ביאנו ז"ל ופרופ' רפאל כהן־אלמגור, "מלחמות ישראל בראי עיתון 'הארץ'" (**קשר** 35 [חורף 2007], עמ' 15–30), הוצגו בפירוט נתוני דרכי הסיקור שנתן עיתון הארץ למלחמות ישראל תוך כדי התרחשותן, ושם נראה בבירור שינוי מגמה זו בסיקור מלחמת לבנון הראשונה.

24. בן־דרור ימיני, **תעשיית השקרים**, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2014, עמ' 291–313. את הפרק אפשר למצוא במלואו באתר **העין** השביעית במרשתת, בכתובת https://www.the7eye.org.il/125862. בכתובת זו גם משוקעים הקישורים למאמרים השונים בהארץ שאליהם מפנה ימיני.

25. אורי בלאו ויותם פלדמן, "מבצע עופרת יצוקה: כך נתנה הפרקליטות הצבאית לצה"ל לנצח", **הארץ**, 23.10.2009.

26. איתמר ב"ז, "בחורינו הטובים", **העין השביעית**, 15.9.2014.

27. רשימה מפורטת של התבטאויותיו של לוי בהקשר של אירועי טרור שונים אפשר למצוא בערך ויקיפדיה עליו. בתוכם: הלינץ' בשני חיילי צה"ל ברמאללה, הפיגוע בישיבת מרכז הרב, אירועי רצח של תינוקות יהודיים, ועוד. רבים הם, ואין כאן המקום לפורטם.

28. "סיקור ופרשנות במוסף 'הארץ' – הטיה מכוונת או אובייקטיביות עיתונאית?", בתוך: **נתיב**, 3:19 (תשס"ו), עמ' 37–45.

29. כפי שמציין גור במאמרו, הכתבות והמאמרים שפורסמו באותו פרק זמן על ידי כותבים אחרים היו הוגנים יותר, על אף נטייתם השמאלית – אך גם הם התעלמו לגמרי מנרצחי ופצועי הטרור שמעבר לקו הירוק, ואף בנפגעי הטרור שבישראל הקטנה עסקו מעט מאוד.

30. נחום ברנע, "הכל חוזר למשפחה", **העין השביעית** 49, מרץ 2004.

31. חנן עמיאור, "תוצרת הארץ", **העין השביעית** 47, נובמבר 2003.

32. ארן ליביו, "הארץ מתיישר לשמאל", **העין השביעית** 57, יולי 2005.

33. על תהליך אפשרי זה ראו במאמרו של אדם צחי "הטובים לביקורת הקולנוע", **השילוח** 12 (תשע"ט).

34. "הישראליות היא לא אנחנו", **ארץ אחרת** 45 (מאי־יוני 2008), עמ' 30–35.

35. טענה דומה השמיע פרופ' ארנון סופר בעניין היחס חסר הפרופורציות, בכמות ובאיכות, שזכתה לו "יוזמת ז'נבה" על במת העיתון, ללא כל הצדקה של אחיזה במציאות, רק מפני שהתיישבה עם משאלות הלב הפוליטיות של הכותבים והעורכים. ארנון סופר, "מה קורה לעיתון 'הארץ'?", **נתיב** 17 (2004), עמ' 51–56.

36. ככל פרשנות היסטורית, גם על שני ההסברים המוצעים כאן אפשר לתהות מה קדם למה – האידיאולוגי או החברתי. טאוב עצמו מאפיין במאמריו השונים את 'מלחמת המעמדות' כמאבק בין שני מחנות אידיאולוגים יריבים, ה"ניידים" הגלובליסטים-ליברלים לעומת ה"נייחים" הפטריוטים-דמוקרטים. אפשר להשוות ויכוח זה לדיון על האקטיביזם השיפוטי של אהרן ברק, שאף הוא פנה למונחים מופשטים ומעורפלים (כ"דמוקרטיה מהותית", "סבירות" ו"מידתיות") ולניסוחן של "זכויות יסוד טבעיות" אינדיבידואליות הגוברות על שיקולים לאומיים ועל מדיניות רשמית של הרשויות הנבחרות, ושגם לגביו נטען (למשל, על ידי פרופ' מנחם מאוטנר) שהמוטיבציה היסודית שלו לכך הייתה בביצור כוחה של האריסטוקרטיה השמאלית-ליברלית בעקבות הפסדיה החוזרים ונשנים בקלפי.

37. בהערה 1 צוין כי לאחר הכרזת המדינה הופצצה מערכת הארץ בידי חיל האוויר המצרי. בספרו של בן־דרור ימיני הוא מציין עובדה הנראית כתמונת מראה לסיפור זה: בראשית שנת 2012 תקפו האקרים פרו־פלסטינים אתרים שונים, ובתוכם את אתר הארץ. לאחר יומיים פרסם ההאקר שתקף את אתר העיתון התנצלות: "לא ידענו שהארץ הוא עיתון טוב". על פי ימיני, רוב המאמרים והדו"חות האנטי־ישראליים בזמננו משתמשים בציטטות מהארץ כמקור (ולא פעם אף כמקור עיקרי) לעלילותיהם.

Znowu
łapy
żydowskie?
Nie, przenigdy!

עלה תר"ף: דוד פרישמן אחרי המבול

בתקופת-שנה זאת, לפני שנתיים, מָנינו מאה שנה למהפכת אוקטובר שהשליטה את הקומוניזם על רוסיה. כעבור שנה, שוב בתקופת-שנה זאת, ציַינו מאה שנה לסיום מלחמת העולם הראשונה והנה עתה, כעבור עוד שנה, שוב בשלהי סתיו, אנו רואים לנכון לפרסם מאמר בן מאה שנה בדיוק, שלשלת-מאמרים של עורך כתב העת 'התקופה' דוד פרישמן שכותרתם המשותפת היא "מתוך ההפכה" - ואשר מזכירים לנו כי שנתיים לאחר המהפכה הסובייטית, ושנה לאחר סיומה הרשמי של מלחמת העולם הראשונה, עוד היה מזרח אירופה, ובו חלק הארי של יהדות העולם, נתון בעיצומה של טלטלה הרסנית, הֶמשכן-באמצעים-אחרים של מהפכת אוקטובר ושל מלחמת העולם.

האזור עוד ליקק את פצעי המלחמה הגדולה. על החיילים ההרוגים והפצועים נוספו המוני נפגעים אזרחיים, במיוחד בסביבות פולין שהייתה מגרש ההתנגשויות הגדול של הצבאות בחזית המזרחית. אך אם בתוככי פולין עוד מדובר היה בעיקר בליקוק פצעים, הנה על פצעי היושבים ממזרח לה, וראשונים לסבול היהודים, נבזק מלח צורב חדש בעצם הימים האלה, מלח המהפכה שעדיין השתוללה ונאבקה על השלמתה. ברחבי רוסיה עוד בערה מלחמת האזרחים בין הבולשביקים, ששליטתם במדינה טרם התבססה במלואה, לבין בריתות מתחלפות של מתנגדיהם.

בעיקר רופפים היו הישגי המהפכה באוקראינה. באותה עת, בתוך תוהו ובוהו אנרכי, ניסתה זו לקיים מידה של עצמאות, והיו לה ממשלה וצבא משלה. התחוללה שם מלחמת הכול בכול, והמשותף לכל הצדדים, לכוחות הצבא הרוסי הלבן והצבא האדום, לאנשי צבא פולין שהתערבו ולאספסוף האוקראיני המקומי, היה הרגלם לפרוק את המתח בפוגרומים מחרידים ביהודים. המאורעות כונו פרעות פטליורה, על שם ראש ממשלה הרפובליקה העממית האוקראינית, שלכל הפחות לא הצליחה למנוע את המעשים. רבבות פליטים יהודים נהרו משם לפולין. זו, מצידה, הייתה נתונה בשנים 1919־1920 במלחמה עם הסובייטים. במדינה הצעירה שררה חרדה מובנת מפני השתלטות קומוניסטית, זו

היהודים כמורדים, היהודים כבולשביקים:
כרזה פולנית אנטישמית ואנטי-סובייטית,
1919

דוד פרישמן, ציור מאת בוריס פסטרנק.
מוסקבה, 1917

שאכן עתידה הייתה להתחולל כעבור עוד מלחמת עולם אחת. הממשלה בוורשה והממשלה הבולשביקית במוסקבה התגוששו על השליטה באזורים שבתווך - בפרט במערב אוקראינה של היום.

כל המלחמות הללו היו בעיצומן בסתיו 1919-תר"ץ. ובתוך ההפכה, בוורשה, בגיליון תשרי-כסלו של כתב העת הצעיר 'התקופה', כתב עליהן העורך הראשי - המבקר, הסופר, המשורר והמתרגם דוד פרישמן. זה היה רק הגיליון החמישי של הרבעון, אבל ורשה כבר הייתה ביתו השלישי. נדודיו של 'התקופה' בין ערי אירופה משקפים יפה את התקופה עצמה. יזם התרבות הגדול אברהם יוסף שטיבל הקים את כתב העת הזה במוסקבה באביב-התרבות-היהודית הקצר ששרר ברוסיה בין שתי מהפכות 1917: המהפכה הליברלית בפברואר, והמהפכה הבולשביקית באוקטובר-נובמבר. היהודים נהנו אז מחלון זכויות קצר מועד: בין ימי הצאר ו"תחום המושב" לבין שנות כתישת היהדות בין הפטיש והמגל. שטיבל, שהקים אז גם את הוצאת הספרים 'אמנות', השקיע את כספו ואת מרצו בהקמת כתב עת חדש זה, מִשְׁבָּן למחשבה, למחקר, לעיון ולספרות עברית. עד שהגיליון הראשון ראה אור, מהפכת אוקטובר כבר אירעה, והתנאים החלו להחמיר. בעוד מועד נטשו המו"ל ומפעלותיו את רוסיה והוציאו גיליון אחד בברלין - ולאחריו התבססו בוורשה, בירתה האחרונה של התרבות העברית באירופה.

'התקופה' היה רבעון עב-כרס, מעין אח צעיר, שמנמן, ממושקף אבל קצת שובב לכתב-העת 'השילוח' שאנו נושאים את שמו. שני כתבי העת הרימו את דגל תחיית העברית והבליטו את הצד התרבותי והרוחני בתקומת האומה. בשניהם אפשר למצוא פחות או יותר אותם שמות של ההוגים והסופרים והמשוררים העברים המרכזיים של תחילת המאה העשרים, ביניהם ביאליק וטשרניחובסקי. ובכל זאת, 'השילוח' היה ציוני מובהק, בעוד 'התקופה', ובייחוד עורכו הראשי פרישמן, לא דגלו בציונות ובעלייה לארץ. הבדלי ההשקפות בין אחד העם, ובאופן אחר יורשו בעריכת השילוח יוסף קלוזנר, לבין הדמויות הבולטות ב'התקופה' דוד פרישמן ומיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ניכרו בפולמוסים ביניהם יותר ממה שניכרו מעל דפי הכרכים שבעריכתם. ראשי 'התקופה' הצטיינו באוריינטציה מודרניסטית, חילונית, מערבית, אירופית, בשעה שאחד העם וקלוזנר נשאו איש איש בדרכו את נס היצירה הלאומית-יהודית.

אומנם אפשר לזהות ב'התקופה' מינון גבוה יותר של תרגום וייבוא תרבותי מזה שב'השילוח', ועדיין התמהיל שלו יהודי ואפילו תורני

עד להפתיע. גיליון 5 אופייני למדי לאלה שלפניו ואחריו. מופיעים בו סיפורים מאת עגנון (מסיפורי פולין), אליעזר שטיינמן, יהושע השל ייבין, ברדיצ'בסקי ופרישמן. תרגום פיוטי של פרישמן לקטעי ההתבוננות הליריים של רבינדראנאת טאגור 'הירח העולה' תופס נתח נכבד מן הגיליון. מאמרי מחקר ועיון ארוכים עוסקים כמעט כולם ביהדות; בין היתר מופיע מאמר של "רב צעיר", חיים טשרנוביץ, על פסקי ההלכה של הגאונים, ומאמר של הלל צייטלין על שאלת קדמותה של הקבלה. מנגד, צבי דיזנדרוק תרם מסה חיננית בשבחי הבטלה, כמובן בטלה של הגיגים ולא בטלה של עצלות. פישל לחובר מציג לקוראים, בביקורתיות נוקבת, את הבשורה החדשה בשדה האומנות: האקספרסיוניזם. בין המשוררים: אורי צבי גרינברג הצעיר, עוד בגלגולו כרומנטיקן נוסטלגי. חלקו האחרון של הגיליון מוקדש לפובליציסטיקה, ובו כלולים בין היתר פרקי "מתוך ההפכה".

פרישמן, יליד 1859, היה אז כבן שישים, ועתיד היה להלך בין החיים רק עוד שלוש שנים ופחות. קשה לזהות בפסקאותיו שלפנינו את פרישמן המוכר מן הסטיגמות שדבקו בו. לא נמצא כאן את האסתטיקון שדבק באמנות-לשם-אמנות וראה בחתירה ליופי את האפיק לתחיית ישראל; לא נזהה את בבואתו של פרישמן האוניברסליסט הנושא עיניו אל החברה הגויית; גם לא נפגוש במובהק את הפייטן היוצק את יצירות גדולי הלועזים אל עברית מקראית נשגבה ומעודנת. והלוא אך באותו גיליון של 'התקופה', בתרגומו של פרישמן לטאגור, הצטלצלו ממבוע עטו פסקאות כגון זו: "השחוק הרועד על שפתי עולל מדי יושנו - היש איש יודע אי-איפה נולד? הנה שמועה תישמע לאמור: קרן צעירה וחיוורה אשר לירח העולה דבקה בקצה ענן סתיו גווע ובחלום בוקר טבול טל נולד פטר רחם - זה השחוק הרועד על שפתי עולל מדי יושנו" (מן הפרק "המקור" ב'הירח העולה').

כאן - לא. כאן נוקב הדין את ההר, והאתיקה משעבדת את האסתטיקה, והאקטואליה הדאוגה שוטפת את מתק החלום במים מרים מארירים. כישוריו של פרישמן כמבקר חד עד אכזר מופנים עתה לא כלפי שירה קלוקלת אלא לעבר הקלקול הפוליטי והמוסרי. הציוויליזציה האירופית, נאלץ פרישמן לקבוע, החלה את גסיסתה. הפרק הראשון, "בעלי מומים", מתאר תחילה בכאב את פצועי המלחמה הממלאים את הרחובות, ואת איוולתם של מנהיגי אירופה שהוליכו אותה אל הגיהינום של המלחמה. הללו גייסו לתשוקת הדמים שלהם את המדענים והחכמים שיצדיקוה - וכאן תיאורו של פרישמן גרוטסקי. אולם, הוא ממשיך, הנכות העיקרית, הנפוצה, החמורה, באה על הנשמות. תנאי המלחמה השחיתו אותן. והוא מתנבא: "עוד חמישים, עוד ארבעים

שנה, ובעלי-המומים הגופניים שאנו רואים עתה ברחובות יסופו וימותו. על גבי קברם יעלה חציר ואיש לא יזכור עוד אותם, לא אותם ולא את הקביים שעליהם היו נשענים. ואולם הנה דור בא, ואחריו אפשר עוד דור שני, שההתנוונות המוסרית והרוחנית שלו תהיה לפחדים". מכאן עובר פרישמן, בפרק השני, להספיד את אירופה. בזמנו ובמקומו, הביטוי "אסיאתי" היה שם נרדף לנחשלות רוחנית ותרבותית. הכתיב במקור הוא אגב "אזיאתי", ובמבטא מרכז-אירופי זה רווח הביטוי כביטוי גנאי עוד שנים רבות. פרישמן מזכיר שבימי קדם נמצאו באסיה שיאי התרבות העולמית, ושיש לשער ש"אסיאתי" היה מחמאה, שם נרדף לעידון ותחכום - ושהניוון שפקד את אסיה, בשל שקיעה במלחמות סרק ובשחיתות, פוקד עתה את אירופה, ועתיד להפוך את המילה "אירופאי" לשם נרדף לפרימיטיב.

לבסוף הוא מגיע אל ההיבט היהודי, ומדבר על שתי עלילות אבסורדיות בעיניו, שפשו בפולין החדשה, המתנערת מעפר והנאבקת באיום הקומוניסטי: שהיהודים מתארגנים במיליציה מזוינת נגד המדינה, ושהם בולשביקים. הוא פותח, כדרכו גם בפרקים הקודמים, בהשערות על דרך התפתחותה של התופעה. גם עלילת הדם של ימי הביניים, הוא משער, החלה כאיזו מין ליצנות שגם אומריה לא מאמינים לה, שכן בידוע שהיהודים "בשומעם את המילה 'דם' אוחזת אותם סמרמורת", ושהם אומה "אשר כל הַפְּסִיָּה שלה וכל התורה שלה וכל אורח-החיים שלה אינם אלא מחאה אחת וגדולה כנגד התועבה שבאותה עלילה". היהודים עצמם ודאי צחקו תחילה למשמע הבדיחה; אך חזור על שקר די פעמים "והנה כבר כל הציפורים מצפצפות אותו מעל ראשי הגגות". באותו אופן רחוק מנפש היהודי המרד המזוין האלים - ורחוק ממנו גם הסוציאליזם. "אין אני יודע שום אומה בין האומות שבעולם שתהא מתנגדת כל כך מפאת צִדה האורגני לכל מין של בולשביזמוס כאומה זו", הוא כותב. "כל חיי הנשמה של היהודי הם מחאה גדולה וצועקת כנגד זה" - אף כי ישנם יהודים אשר כיחידים ממלאים את שורות המהפכה. היהודי הוא אולי הבורגני הטיפוסי ביותר שבכל האומות, גם בשל "חוש חיי המשפחה המפותח כל כך" וגם בשל דבקותו ב"שלי-שלי, שלך-שלך". קשה לקבוע מתוך הכתוב אם ברכה היא בעיני פרישמן או קללה, אבל בכל מקרה זו לדעתו הפרכה של עלילה.

לא דברי פיוט כתב הפעם פרישמן, ולא דברי פולמוס ספרותי, כי אם פובליציסטיקה נוקבת, אירונית, עשירת ביטוי בדרכה. פובליציסטיקה שחתרה אל ליבת ההווה, השקיפה דרך ערפילי העבר, ושִׁיערה, שִׁיערה לא רע יש לומר, את העתיד לבוא.

צור ארליך

דוד פרישמן

מתוך ההפֵכה

1. בעלי מומים

לעשרות אתם יכולים לראותם עתה, כשהם מתנהלים בכבדות בכל רחוב ורחוב: בני אדם שֶחֵץ פתאום קיצץ להם את ידיהם או שפצצה מעופפת ריצצה את רגליהם, או בני אדם שתחת פרקי זרועותיהם הם מחזיקים קב של עץ או שמכשירי־הליכה עשויים גומי מצומדים להם תחת ברכיהם, או בני אדם שסַם של גַז סימא את עיניהם או שרימון מתפוצץ עשה אותם לחירשים. וכן אתם יכולים לראות עתה ברחובות מחנות מחנות של בני אדם מדולדלים ורעבים ומבקשי עבודה, שהייאוש לוחש במבט עיניהם הקמות וכעין שיגעון לוהט בהן. וכן אתם יכולים לקרוא עתה יום יום לוחות סטטיסטיים בנוגע לאותו הַמִּסְפָּר הנורא של בני אדם שדבקו אליהם מחלת השחפת ומחלות עגבים ומחלות עצבים כבדות, והַמִּספר הלז הולך וגדֵל, הולך ונורא, הולך ורב מיום אל יום. וכל זה, הוי ואבוי, הן אינו אלא חיזיון רגיל, רגיל מאוד ומאוד, שהוא מתגלה תמיד בכל זמן וזמן שאחרי ימים של מלחמה! ורק שבפעם הזאת הוא נעשה בולט ונראה קצת יותר מדי, משום שמלחמה נוראה זו נמשכה לא לחוֹדש אחד ולא לשנה, כי אם לחמש שנים תמימות – והיא נמשכת והולכת גם עתה.

אותם עשרת בני האדם שיש לנו בעולם, שהם נוהגים בחמישה־עשר המיליונים של בני האדם הנמצאים על פני כדור כל האדמה כוּלָה, הם חשקה נפשם בבוקר יום אחד באותו השעשוע התמים, לקום ולהביא דווקא ודווקא את האושר על משפחות בני האדם – ועתה הנה כבר היינו, ברוך השם, למאושרים. אותם העשרה מצאו את מְאַת החכמים או את אלף המלומדים שלהם, שהביאו את המִספר הדרוש של מופתים חותכים על פי "יסודות מדעיים", כדי להוכיח עד כמה נחוצה ועד כמה מוכרחה היא הריגה בסגנון גדול להצלחתו של המין האנושי. כמו כן מצאו את חכמי הסטטיסטיקה שלהם, שחשבו חשבונות וסָפְרו מִסְפָּרים והראו שהאדמה נעשית צרה עתה יותר מדי ואינה מספיקה לכל היושבים עליה, ולכן מן ההכרח הוא להביא מעט רווחה. כמו כן מצאו את חכמי האקונומיה שלהם, שבאו והוכיחו כי הלחם יקר מאוד,

וכי מן הנמנע הוא לתת עושר ורב טוב לאדם כל זמן שלא תבוא מלחמה עולמית להצליח את כל העמים כולם. וגם את חכמי הפיזיולוגיה שלהם מצאו, שבאו והפיצו ברבים את התורה החדשה, כי בני האדם בזמננו הולכים ומתנַוונים ובני הנעורים הולכים ודלים בכוחותיהם, וכי רק על ידי רחיצה בים של דם יקום דור חזק. ואת חכמי המוסר שלהם מצאו, שקמו ודרשו דרשות והוכיחו כי יושר ואמת וצדק פַּסו מקרב לב האדם, וכי להציל את ההתפתחות המוסרית יכולה רק מלחמה גדולה ונאמנה – ועשרות עשרות מיליונים של בני אדם נתנו לאותם העשרה להוליך אותם בזמירות ובמוזיקה כצאן אל הטביחה. האם **אחד** מהם נעשה מאושר יותר? האם יָצא לנו איזה דבר מזה, שהארץ נעשתה מרווחה יותר, על ידי מה ששחטו שלושים או ארבעים מיליון נפש אדם? האם נוספה עתה אפילו כיכר לחם **אחת** בשביל האנושיות הרעֵבה? האם גוף **אחד** של אדם נעשה בריא יותר ונשמה אחת נעשתה שלֵמה ומרוּפָּאָה יותר? אוי לעיניים הרואות! הלא רק צריכים אנו לצאת לרגע אחד החוּצה ולראות ולהסתכל באותם המחנות שאין להם סוף, מחנות של בעלי מומים ורעֵבים ומדולדלים!

והנוראה מכל הנוראות היא, שאותו השעשוע לא חדל עוד כלל וההמשך עוד הולך ומוסיף. בני האדם לא לקחו עדַין מוּסר מכל אשר ראו ומכל אשר רואים. אותו השעשוע פעל פעולה של מחלה מתדבקת. אדוני העולם הגדולים נעשו עייפים קצת וחזרו לשעה קטנה לאחוריהם, כדי להקטיר לפי שעה מתוך מקטרת־השלום שלהם, והאדונים הקטנים ממלאים בינתיים את תפקידם תחתיהם על פני במת העולם. הקונצרט נמשך...

כן, כשאתם יוצאים החוצה, יכולים אתם לראותם לעשרות: אותם בעלי המומים עם מומיהם הגופניים, כשהם מתנהגים בכבֵדות לעיניכם. אבל מה **שאין** אתם יכולים לראות בכל רגע ולהכיר בקַלות בכל שעה, זהו מין אחר לגמרי של בעלי־מומים, שנתנה לנו המלחמה העולמית ושמספרם עולה למיליונים. נוראים הם אלף פעמים יותר ומבהילים אלף פעמים יותר מאותם הראשונים. מדַבר אני באותם בני אדם שעל ידי אכזריותיה האיומות של המלחמה נעשו לבעלי־מומים עד לעמקי עֻמקם של כל חייהם הרוחניים והמוסריים. מספָּרם הוא מיליונים. רק צריך אדם שתהא לו היכולת להסתכל קצת לתוך פנימיותה של נפש איש ולהכיר בה. הידעתם איזו צורה יש לה לנשמה של אדם, בשעה שהיא מוכרחה לצאת בְּקַבּ? וחיי נשמות, בלי ידיים ובלי רגליים, הידעתם מה צורתם? הידעתם מה זאת עין רוחנית, שבאה מלחמה אכזריה וסימאה אותה, ואוזן רוחנית מה היא, שחדלה משמוע? ואם

לצאת בקב: קב כיחיד של קביים.

ידעתם מה הם חיי רגָשוֹת, שבאה תקופת רוצחים פראית ואכזרית, השואפת רק לשפיכות דמים, והדביקה אליהם יסודות ארסיים של מחלות רוחניות משׁונות ועשתה אותם גסים ופראים ושואפי דמים? ומה צורתו של לב אדם ידעתם, בשעה שכל רגש אנושי הומת בקרבו ובשעה שתקופה של חיי מלחמה הִרגילה אותו לשנאה, להיות שונא וחוזר ושונא את השני ולהיות נכון בכל רגע להתנפל על אָח?... הוי, מה נשתנה העולם! ואם במקרה נכד אתה לאותם המורים הגדולים שהורו לאנושיות את הצדק הנצחי, אז נעשה נמאס עליך כל העולם כולו עם בני האדם, עד שהיית רוצה לבוא ולהיטמן בעפר בתוך איזה חור נסתר, כדי שלא תשמע ולא תראה. כל העולם כולו נעשה למטורף על ידי המלחמה הארוכה בלי סוף. האנשים שעברו עליהם רוב שנותיהם, אבדה להם האמונה ברגש האנושי, והאנשים הצעירים מתהוללים כמשוגעים. כל האינסטינקטים הבהמיים הָרְגִזוּ ונֵעוֹרוּ. וְרָצֹחַ וְכַזֵּב וּבַקֵּשׁ תואנות כדי לרצוח אדם ברחובות, כל זה נעשה למושל בכִפּה. ושקר הוא המלחמה ושקר גם השלום. קומדיה היא. אשריך, ישעיהו, כי לא הארכת ימים עד כדי לראות את כל זה בעיניך! אשריך, הושע, כי אין עיניך רואות את העולם בצורתו כמו שהוא! אִמרו נא לי: האם לא היה לכם בזמן מן הזמנים איזה חלום בדבר איזה שלום נצחי?...

מה נתנה לנו היא, אותה הנוראה מכל המלחמות הנוראות, ומה הביא לנו הוא, אותו הנורא מכל מיני השלום הנוראים? – ארבעים ושלוש שנה, מן המלחמה האשכנזית־צרפתית ועד המלחמה של שנת 1914, חיו בני האדם, איך שיהיו, בשלום ובטובה (המלחמה הרוסית־טורקית, היפונית־חינית, הרוסית־יפונית ויתר המלחמות הקטנות אינן מן המאורעות העולמיים, ועל כן אינן נכנסות פה בחשבון!). החיים לא היו חיים למופת, ואולם חיים היו, ושלום היה, ומושגים של משפט ויושר מָשלוּ, וקולטורה והתפתחות והתקדמות שָׁרְרוּ בכל מקום. רוסיה הייתה המדינה הברברית – ואולם את הברבריזמוס שלה הן לא נחליף בכל המון הטוב שאנו מוצאים עתה במדינות המקולטרות. אז באה המלחמה – מלחמה רק לשם תאוות של שלטון, רק לשם שאיפה להוכיח לעולם מי גדול ממי, רק לשם תכלית לקבוע בהחלט את מי תכתיר ההיסטוריה בשם "הגדול" – ובן־לילה הקיפה מלחמה זו את העולם כולו. במשך חמש שנים תמימות לא עשו בני האדם מלאכה. פבריקות עמדו בטֵלוֹת. שדות לא נזרעו. ערים נחרבו וכפרים נמחו מעל־פני האדמה. כל קולטורה וכל התקדמות וכל התפתחות חדלו. ואם הייתה איזו פבריקה שעשתה איזו מלאכה – הנה הייתה המלאכה

חינית: סינית. הכוונה למלחמת יפן־סין הראשונה, 1894–1895.

מקולטרות: מתורבתות. מלשון קולטורה.

פבריקות: בתי חרושת.

הזאת רק מלאכת מעשה כלי־זַין בשביל החילוֹת. ואם היה איזה מדע במקצוע הטכניקה שחידש איזה דבר – הנה היה החידוש הזה רק תחבולה איך להמית בני אדם במספר יותר גדול. ואם יש שבאה הכימיה והייתה לה איזו המצאה גיניאלית חדשה – הנה הייתה ההמצאה הזאת רק תחבולה איך לאַבד באופן נורא על ידי גַזִים ארסיים חיי אדם יותר ויותר. בין כך וכך נעשה הרעָב לאדון העולם, והדחק הקיף את כל המשפחה האנושית. וביחד עם הדחק, יד ביד הלכה וגדלה גם עצלותם של בני האדם ומשׂוּבָתם, כי בין כך וכך נסתלקה מהם כל רגילות ורגילות לאיזו עבודה שתהיה. כן עברו חמש שנים. ואם לא הספיקו עוד כל אותן הצרות שהביאו עשרה בני אדם על עולם כולו, נוסף עליהן גם השלום. תקיפי העולם, שגורל האנושיות כולה היה מוחזק בידם, נתגלו אלינו בכל הודם ותפארתם. יושר ומוּסר ואמת ואנושיות נחנקו עד לשרידם האחרון. הדחק היה לְנוֹרְמָה – לאורח התמידי אצל המשפחה האנושית. ואם לא הספיק עדיין כל זה, נוסף עליו גם אותו הסכסוך התמידי בין העמים הקטנים. כל יום ויום וסכסוכו החדש, כל יום ויום ומלחמתו הקטנה החדשה. והדחק הולך בין כך וכך הלוך וגדול. ובעלי המומים, בין שהם גופניים ובין שהם רוחניים, הולכים ורבים מיום אל יום ומרגע אל רגע. ריבונו של עולם! איה פה מוֹצָא? איך אפשר פה ישועה ביד אדם?

כי לא אותו האלף או עשרת האלפים או מאַת האלף של בעלי המומים הגופניים המתנהלים בכבדות על פני חוצות הם הדבר היותר נורא שהביאה לנו המלחמה – כי אם אותם מיליוני הנשמות שנעשו לבעלות מום. מה תהיה צורתו של הדור הבא? מה תהיה צורתו של העולם בשעה של התנוונות רוחנית ומוסרית שכזו? עוד חמישים, עוד ארבעים שנה, ובעלי־המומים הגופניים שאנו רואים עתה ברחובות יסופו וימותו. על גבי קברם יעלה חציר ואיש לא יזכור עוד אותם, לא אותם ולא את הקביים שעליהם היו נשענים. ואולם הנה דור בא, ואחריו אפשר עוד דור שני, שההתנוונות המוסרית והרוחנית שלו תהיה לפחדים. רצח ומכּת מוות בשביל מחצית של פרוטה יהיו שייכים לסדר היום, כַּזֵב ודַבּר כזבים וחָשׁב כזבים ושאיפה לעורר בלבולים בכל רגע ותאווה לעַנוֹת ולהציק לאחרים יהיו נעשים לטבע שני של האדם, והנטייה לסַכסך כל היום אדם באדם ולבלתי תת בשום אופן לחיים שישובו לאיזה סדר תהיה נעשית לצורך־היום. עתה אין כל אלה עוד אלא שעשוע בלבד, ואולם יבוא יום והם יהיו נעשים לְנוֹרְמָה של החיים. איך אפשר פה ישועה?

ואם יש שהאדם יבוא להיטמן בעפר באיזה חור נסתר, ובלבד שלא ישמע ולא יראה, ורדפו אחריו התמונות הנוראות של בעלי המומים המוסריים והגופניים והשיגוהו גם בתוך חוֹרוֹ הנסתר.

2. אירופאית

כמה שנים עברו בסך הכול מאז ועד עתה? – לכל היותר איזה אלפיים שנה. אסיה עמדה אז בעצם פריחתה והייתה צופיה על עולם כולו ממעלה המדרגה. אסיה שכזו! – "ערש הקולטורה" קראו לה. למושג הכולל של כל נאצל וכל טוב חשבו אותה. למופת הציגוה לעולם כולו ביום שדיברו באנושיות עליונה ובהתקדמות. אסיה! אם בא אדם ואמר על איזה דבר "דבר זה הוא אסיאתי", הייתה כוונתו להודיע בזה שהוא מדַבּר כאן בעניין גבוה מאוד, הנחשב בעיניו לביטויהּ האחרון והיותר נשגב של הקולטורה. ואם אמר אדם לחברו "אתה הנך אסיאתי", אז נחשבה מילה זו לקומפלימנט היותר חשוב שיש לאדם להוציא מפיו בשעה שהוא מדַבּר בשבחו של אדם בעל קולטורה גדולה. לצרכי שידוכים בוודאי שנחשב דבר זה למעלה גדולה. כשהתחתן המלך שלמה בפרעה מלך מצרים בוודאי שֶׁדַּי היה לשדכן להיות נכנס אצל המחותנת ולומר לה שהחתן הוא אסיאתי, אסיאתי אמיתי ובלתי־מזויף...

כך עברו מאות שנים על מאות שנים, ואולי אלפי שנים על אלפי שנים. אסיה ירדה מעל הבמה. איזה חלק־עולם אחר טיפס ועלה אל כותל־המזרח. המלה "אסיאתי" קיבלה מושג אחר. הלא כך הוא טבען של מילים. נשארות הן בתוך ספר־המילים, אלא שמקבלות הן הוראה אחרת בהמשך הזמן. המלה "אסיאתי" נעשתה למילה של גנאי. וביום בוקר אחד היה הדבר, בן־לילה היה, אז ניגש איזה אדם אל איזה אדם ומתוך קצף הבא מלב נדיב השמיע אותו ברגש בוז היותר גדול: "אתה הנך אסיאתי", ופירושה של מילה זו כבר היה כך: "הווה יודע שפֶּרא־אדם אתה, עד שבהיותך הולך עם חברך ברחוב עזוב, יש לחשוש שמא תשלח בו את שיניך ותישוך את חוטמו מעליו". ועוד בפעם שנית אירע הדבר, בשעת שתיית כוס של תה במושב חברים, אז אמר אדם לאדם בנוגע למאורע ידוע: "הידעת? אותו מאורע הוא אסיאתי", והכוונה כבר הייתה: מאורע זה הוא זר ומבהיל כל כך, עד שחייב אדם שיתאדמו פניו ושיוריד עיניו לארץ מבושה בשבילו... הלא כך הוא טבען של מילים מאז ומעולם! הוראותיהן משתנות.

ספר המילים: המילון.

ואירופה? – מה זה "אדם אירופאי" ומה פירושה של "אירופאית" **בזמן הזה** ולפי לשון המושגים שלנו, את זה יֵדע גם תינוק של בית

רבו. במילה זו אנו מבַטאים את השבח היותר גדול שיש לנו לחַלק לכבודו של אדם. גאוננו הולך וגדֵל בנו בשעה שמשמיעים אותנו את הקומפלימנטים המשַׁכרים האלה ועינינו מתחילות מאירות מזיו מרוב נחת. בבושת פנים עינינו נעוצות בקרקע מתוך ענווה, ובסתר ליבנו אנו מבינים היטב כל אחד מעצמו את חשיבותנו ואת ערכֵנו. אבל האם לעולמים יאריך הדבר הזה? – פעמים הרבה, הרבה מאוד, בלילות חורף ארוכים באין שינה, מציקה לי מחשבה שכזו: האם לא אפשר כלל, שנכדי או שבנו של נכדי, בשעה שיוציא מפיו את המילה "אירופאית", יִשַׁתף אליה מושג אחר לגמרי מִשֶׁמְּשַׁתְּפִים אנחנו אליה? ובשעה שיבוא לבַטא את רגש בוזו היותר גדול לאיזה דבר, וברצונו יהיה לומר על איזה עניין שיש בו משום פראות, או על איזה אדם שהוא גס וחדל־אנוש ובלי שום קולטורה, האם לא אפשר כלל שבנו של נכדי זה ישתמש לאותה תכלית במילה "אירופאית", כי המילה "אירופאית" כבר תהיה אז מין סִינוֹנִים לגַס או לפרא או לחדל־אנוש?

ומה? אין אתם מאמינים? הוי לאמונתנו ואוי להיעדר־אמונתנו! גם באותם הדורות הקדמונים לא היה איש בכל העולם כולו שהאמין כי "אסיאתי" יהיה פעם למילה של גנאי. ובכל זאת הן דבר זה בא והיה. הלא כך הגלגל מתגלגל. ורק שאין אני רואה ומוצא משום מה על הטבע הכולל לעשות פרט יוצא מן הכלל דווקא בהגיעו בדרכו אל הקולטורה שלנו. הטבע אופה את לחמו תמיד באופן אחד. אלא שאין אני יודע איזו צורה תהיה לאותה המילה העתידה, לאותה היחסנית של מחר, שבָּה ישתמש העולם הבא בבואו לשַׁתף אליה את המושג של הקולטורה החדשה ושל ההתקדמות החדשה ושל האנושיות החדשה: אפשר שיאמרו אז "אמריקנית", אפשר "אפריקנית", ואפשר שיאמרו שוב "אסיאתית" – מי חכם ויֵדע? ואולם הגלגל הולך ומתגלגל. הַמִּשְׂחק של הילדים הגדולים הולך ובא. וגם הַמִּשחק החדש הזה לא יהיה לעולמי עולמים. שנות אלפים אחדים יאריך, ואחר כן יחלוף גם הוא. הלא זהו דרכם של חיי קולטורה. נראה כאילו יש בזה איזה חוק נעלם.

נכדי או בנו של נכדי, אמרתי – ואולם בעצם אין לנו לחכות אפילו עד לזמן ההוא. הפרוצס של התפוררותה של הקולטורה שלנו כבר התחיל. זה עתה, לנוכח עינינו, הולכות ונעשות ההקדמות הראשונות למאורע העולמי הזה. הלבֵנות מקירותינו צועקות אלינו על זאת, המאורעות יום יום ברחובותינו מורים באצבע על כל אלה. ורק חייב אדם שתהא לו היכולת לשמוע ולראות קצת. המלחמה העולמית הזאת, השלום

העולמי הזה, הרבולוציה העולמית הזאת – לא, בניי, אם לא זה נקרא עדיין ההתחלה של הסוף, שוב אין אני יודע באיזו לשון מחויב אלוהי המאורעות לדַבּר אליכם כדי לברר לכם איזה דבר.

כי איך זה התחילה התמזמזותן והתפוררותן של הקולטורות הישָׁנות בימים הקדמונים? – השקר הגדול התחיל להיות שליט בארץ בכל פינה וזווית. הַסַּטְרַפִּים מָלְכוּ והנהיגו בקרון. את הרליגיה לקחו להם לעזר לתכליתם, ולעזר לקחו להם את הפוליטיקה. גנבו וגזלו. קוֹרוּפְּצְיָה וּמַלְוָרְזַצְיָה ומעילות אחרות בנכסי הציבור נעשו לחזיונות של כל יום. הנטייה לחיי תענוגות ולהנאות משונות ולבטלה בצוּרת עבודה הלכה וגדלה מרגע לרגע. את הארצות הגדולות פצפצו, ואת הקטנות הרימו מאַשפּוֹת. סַטְרַפִּים קטנים, חדשים בתכלית החידוש, צמחו יום יום כפטריות של ארס, והַסטרַפים הקטנים הללו הביאו עמם תאוות קטנות וחדשות, אַפֶּטִיטִים קטנים וחדשים, אינסטינקטים קטנים וחדשים, שהלכו הלוך וגדול מיום אל יום. מלחמות קטנות נעשו בלי סוף ובלי קץ ובלי גבול. ואם באה החוכמה וחידשה איזה דבר, מיד באו אותם האדונים והכניסוהו לתוך רשותם, כדי לבוא על ידי כך במהירות יותר גדולה אל תכליתם; ואם באה האמָנות וחידשה איזה דבר, מיד התנפלו עליו אותם האדונים והתחילו להשתמש בו, כדי לייסד על ידי כך בגבורה יותר גדולה את שלטונם. ואם באה הַסִּפרות ועשתה איזה מעשה, מיד באו אותם האנשים, שאינם יודעים לעולם שום פקפוק, והחזיקו בו להנאתם, כדי להגיע על ידי כך בבטיחות יותר גדולה אל הכינוי "גדול". מעט־מעט נעשתה החוכמה לחוכמה מזויפה והאמָנות נעשתה למין פָּרודיה על האמנות האמיתית והספרות נהפכה לקומדיה ממש. הקולטורה התחילה להתמוטט. כך הוכן מעט־מעט הסוף. ולא היה הדבר חסר אלא שיבוא גם איזה רוח מן החוץ ויפיח, עד שכל הבניין ייפול תחתיו כבית של כרטיסים. ואז באה השואה כמו מַבּוּל פתאום: קטסטרופות, קַטַקְלִיסְמוֹת – והסוֹף. ואחר כך, בבוקר יום אחד, כשאמר איש לחברו: "דבר זה הוא אסיאתי", כבר היה זה שם נרדף עם מה שהוא פראי בתכלית הפּראוּת.

ואם עתה יביט איש על סביבותיו קצת ואל תוך הרחוב יביט – האם באמת חוכמה יתירה דרושה לו כדי לראות את האַנוֹלוֹגיוֹת לאותם החזיונות ולהכיר אותן בדיוק? ולוּ גם נסיח דעתנו מכל יתר הדברים, ונשים לב רק אל השקר הגדול המולך עתה. עושים בני אדם מלחמה עולמית – ואָמוֹר אומרים כי עושים אותה רק לטובת הכלל. עושים בני אדם שלום עולמי – ושוב: לטובת הכלל. עושים בני אדם רבולוציה

סטרפים: אחשדרפנים, מושלי פרובינציות אימפריאליים.

הנהיגו בקרון: נהגו בעגלה, כלומר שלטו.

קורופציה ומלוורזציה: השחתת־מידות ושחיתות־מנהלתית.

עולמית – ופשיטא דפשיטא שאין הם עושים אותה אלא לטובת הכלל. הוי, אילו רק חפצו לעזוב קצת את "הכלל" האומלל לנפשו! יכַבסו נא את כותנותיהם המטונפות כאוות נפשם, ורק את הכלל, את הכלל, יפקיעו נא פעם אחת מתוך הַמִשׂחק שלהם! – ואולם לא! את זה אין הם יכולים. העסק דורש מהם את הדבר. המונרכיסטים באשכנז צריכים לתכלית עסקם לסחוב מן החוץ איזה קיסר חדש ולהעלותו על הכיסא – ואין להם עצה אחרת אלא לברוא בחיפזון איזה אנטיסמיטיזמוס בסגנון גדול, ובין כך וכך מרעילים הם את דמו של עם כולו. האם יש בכוחה של קולטורה לשאת ולכלכל שקר כזה? עושי־פוליטיקה אחדים וכנופיה של אנשים השואפים אל השלטון בוראים לתכליתם במדינה יותר קטנה מין בויקוט וחרחורי ריב ורדיפות כנגד החלשים ביותר, ומרעילים באופן זה בלי שום מוסר־לב את ליבותיהם של דור חדש כולו ההולך ובא עתה. היש כוח כזה לקולטורה, שתהא יכולה לשאת שקר כזה ולא תיכָּשל ולא תיפול תחתיה?

אנטיסימיזמוס: אנטישמיות.

מה הוא העולם שאָנו חיים בו? עד כמה תוכל קולטורה, ולוּ גם החזקה שבחזקות, לשאת מכות כאלה בצידה? ומה תהיה האחרית?...

בלילות חורף ארוכים, כשאני שוכב באין שינה, מקשיב ומאזין אני למרחקים גדולים ורבים. אוזני נעשית חדה ומחודדת מרגע לרגע יותר. שומע אני את קול שעטת רגליהם של וַנְדַלִים חדשים, של הונִים חדשים, של גוֹטִים־מזרחיים חדשים. מסע־העמים החדש הנה זה הולך. כבר באה העת לי לִצְרוֹר את צרורי. בנֵי־בָנַיי אחריי, כשיהיה ברצונם לומר "גס ופרא", יאמרו – "אירופאית".

3. עלילות

הֲתַחשבו כי לפנים, לפני מאות מאות שנים, כשהמילה עלילת־דם יצאה בפעם הראשונה מפיו של אדם ובא איזה בר־נש והשמיע את האמירה הראשונה שהיהודי צריך למאכליו בפסח מעט דם של ילד נוצרי – הֲתחשבו כי מיד ברגע הראשון הייתה העלילה הנבערה הזאת נוֹראה־חשובה כל כך וכבֵדה כל כך במשקלה ומלֵאה כל כך כוחות שאוֹל ושטן, ככל שנעשתה אחר כך בהמשך הדורות הרבים? לא! לא! – ברור לי כי כשהתחילה, התחילה כמו הלצה. אותו נוצרי שסינן מִבין שיניו המצאה משונה זו בפעם הראשונה, בוודאי ובוודאי שלא יכול הוא בעצמו לעצור את השׂחוק משפתיו בדַבּרוֹ, כי מי עוד כמוהו יָדע ומי כמוֹתוֹ היה מובטח עד לקמט האחרון שבנשמתו כי בנוגע לאומה של "יראים ורַכי־לב" כאומה זו של היהודים, אשר בשומעם את המילה

"דם" אוחזת אותם סמרמורת, אין עלילה זו אלא מין ליצנות גסה ומבהילה שגם שלושה אנשים לא ייִמָצאו על פני כדור כל האדמה שיוכלו להאמין בה. וגם היהודי מצידו, כששמע אותה בפעם הראשונה, בוודאי שלא נכנסה כלל לתוך ליבו. מילא, אומה עליזה־צוהֵלה זו, אומה של "הגויים", כמה מיני ליצנות כבר עשו להם עם היהודים מאז ומעולם! אבל בליבו פנימה היה ברור לו כי הלצה נבערה שכזו, ודווקא בנוגע לאומה שיש לה גועל־נפש גדול כל כך מפני כל טיפה של דם, ואשר כל הַפְּסִיכָה שלה וכל התורה שלה וכל אורח־החיים שלה אינם אלא מחאה אחת וגדולה כנגד התועבה שבאותה עלילה, – הלצה נבערה שכזו היא כבר נבערה קצת יותר מדי, עד שאפילו המוח המטושטש האחרון שבאחרונים אינו יכול עוד להאמין בה. ובכל זה, הלא זהו טבען של עלילות! לֵךְ ואמוֹר איזה דבר פעם אחת, לֵךְ ואמור אותו שנית, לֵךְ ואמוֹר שלישית – – סוף־סוף תדבק איזו מילה מזה בנשמתו של איזה שומע. אחר כך יבוא זמן ועשרה בני אדם יחזרו על זה, ואחר כך מאה, ואחר כך אלף, זה במקום אחד וזה במקום שני, זה בהזדמנות זו וזה בהזדמנות זו – ומעט־מעט והנה נעשה הדבר ל"עניין" שלם. ופתאום, בן־לילה – אתה בעצמך אינך יודע איך בא לך הדבר הזה – והנה כבר כל הציפורים מצפצפות אותו מעל ראשי הגגות, כל העולם כולו מלא ממנו, כמו לַווינה הוא מתגלגל והולך, ומרגע לרגע יגדל וירחב ויגאה, ופתאום והנה הסכנה שלֵמה, השוֹאה באה, ואין עוד מפלט ואין עוד מנוס...

לווינה: מפולת שלגים.

אנחנו כולנו ראינו את הדבר בבואו: – בראשיתו לא היה אלא עלילה קטנה ודלה ופחותה. בא איזה אדם, אדם פרטי או איש־עיתונים או פוליטיקאי צדדי או אנטיסֶמיטן צדדי, והסיח לו לפי תומו – אפשר שיכוון למטרה ואפשר שיחטיא – כי אנשים יהודים מוֹרים על אנשי הצבא ויש להם אוצרות שלמים של כלי־זַין נחבאים בסתר. אבסורד גדול מזה אי אפשר היה כלל לאדם להוציא מפיו. האומר בעצמו, דבר זה מובן מאליו, לא האמין אפילו רגע אחד בזה שהוא אומר, וּוַדאי בוודאי שהיה מתנועע לצדדים מרוב שחוק בדַברו. עוד אתמול יָשב בבית־הקהוה שלו ודרש את הדרשה שלו הידועה, שהיהודי הוא אותו הפַּחדן המפורסם המתחבא מתחת למיטתו ברגע שהוא שומע קול ירייה; היהודי הוא אותו הפחדן המפורסם, המפקיע את עצמו מן החובה לעבוד בצבא, משום שהוא מתיירא כל כך מפני קנה־רובים ממולא; היהודי הוא אותו האומן המפורסם, אומן־של־ירייה מהיר ועושה פלאות, עד כשהוא נוטל כלי־זַין לתוך ידו ומכוֵן אותו, כל כדור העולם כולו הוא בסכנה, חוץ מאותו המקום האחד והיחיד שאליו הוא

מורים: מורדים.

עד כשהוא: עד כדי כך שכאשר הוא...

מכונן את הירייה שלו, – ועתה פתאום הנה דורש ממנו העסק שלו שיטעון את ההפך דווקא, כי היהודי הוא גיבור מורה לפני א־דני וכי הוא הוא המורה כל היום על אנשי הצבא והוא הוא שיש לו אוצרות שלֵמים של כלי־זַין, – ואותו אדם הנה זה בא וטוען כך באמת.

הוא בעצמו, בדברו, מתנועע לצדדים מרוב שחוק והוא שמֵח מאד על החידוד הנפלא שעלה לו לחדש כאן. וגם היהודי מצדו, כששמע את הדבר בפעם הראשונה, לא נכנס כלל לתוך ליבו. מילא, מה לא עוללה כבר לו חבריא זו, אותה כת של לצים האוהבים כל כך את ההלצה ואשר כל חייהם וכל הפוליטיקה שלהם וכל אהבתם ושנאתם וכל דיבורם ושתיקתם וכל כתיבתם בעיתוניהם אינם בעצם אלא הלצה אחת ארוכה – לחידודי! לא נכנס הדבר כלל לתוך ליבו. הלואי שהמורים רק עזוב יעזבו למנוחה **אותו**, כשם שהוא בטוח ומובטח שכלל־ישראל יעזוב אם־ירצה־השם למנוחה את המורים. הלואי שאחרים רק נגוע לא ייגעו בכף יַרכו הוא, כשם שהוא לא ייגע אפילו בזבוב שעל גבי הכותל. הלא סוף סוף מאושר הוא כל כך גם כשנותנים לו, איך שיהיה, רק לשאוף מעט אוויר בעולמו של הקדוש ברוך הוא. ובנוגע לכלי־זַין, מובטח הוא כי לא נמצא בכל המדינה אפילו יהודי אחד שבקוראו את הפקודה כי כל אחד ואחד מחויב למסור ביד השלטון את כל מין ומין של כלי־זַין הנמצא ברשותו, לא קם מיד ולא הביא אל הפוליצה אפילו את קנה־הרובים של עץ העשוי לשעשועים שהיה התינוק שלו משתעשע בו.

לא! לא עלה כלל על דעתו של היהודי, כי מתוך להג נבער שכזה אפשר שיצא לבסופו דבר שיש בו איזו חשיבות. ובכל זה הלא כך הוא טבען של עלילות! פעם אחת, פעם שנית, פעם שלישית – ובפעם הרביעית והנה כל הפעמונים מסביב מצלצלים על־אודותיו בראש הומיות. הן יש להם לבני אדם לתכלית זו אותו הכלי הידוע שקורין לו "עיתונות"! אין לך אותה השטות בעולם שלא תמצא לה העיתונות בשבילה את הקונים שלה. הפעמון הגדול נתן את קולו – וכל המדינה מסביב רגזה. העולם כולו קיבל פתאום את הידיעה כי "מצאו", כי "גילו", כי "חזרו ולקחו" מן היהודים אוצרות שלמים של כלי זַין, וכי היהודים היה בדעתם לצאת במרידה "מזוינת", וכי היהודים נתנו יד יחד עם האשכנזים או עם הטטרים או עם ההוֹטֶנטוֹטים ועוד ועוד. ופתאום והנה "עסק" שלם. על הבימה בבית ה"סֵיים" עומד איזה ציר ומדַבֵּר. איזה ציר יהודי עולה ומשיב. והכל בכובד ראש והכל בקמטים על גבי המצח. והפלא היותר גדול הוא: אין אף אחד שיבוא פתאום לידי שחוק אדיר וגדול למִשמע כל הדברים המחוכָּמים. אין זוכר כלל איך התחיל כל זה, ואיך

הסיים: הבית התחתון של הפרלמנט הפולני.

לגנדה: אגדה.

מתוך הלצה יָצאה עלילה, ומתוך עלילה – לֶגֶנְדָה, ומתוך לֶגֶנדה – מין חד־גדיא שלם. איזה בר־נש סח לו לתומו איזו שיחה קלה, ושיחה קלה זו כבר עלתה לנו בדמים מרובים, מרובים כל כך! כל עלילות־הדם שבעולם ובכל הזמנים יחדיו לא עלו לנו בקורבנות מרובים כל כך כאותה העלילה האחת, שהיהודים מורים על אנשי־הצבא...

ועוד עלילה אחת. כולנו ראינו אותה בבוֹאה, כולנו ראינו אותה בלכתה מעט מעט הלוך וגדול ובקַבְּלה מרגע לרגע צורה יותר איומה ויותר מסוכָּנה, עד שהייתה לעינינו פתאום למפלצת שלֵמה. מדַבר אני באותה העלילה שהיהודים הם בולשביקים. הגיע הדבר עד לידי כך שבולשביק ויהודי נעשו לשמות נרדפים, והעיתונים כותבים, והדרשנים עומדים בבית המחוקקים ודורשים, והיהודים משיבים וכו׳ וכו׳. חוזר אני אליה כאן בייחוד, לא משום שיהודי אני ורוצה אני בכל אופן להגן על היהודים שלי בעת צרה שכזו, כדי שאמעיט להם קצת ממכאוביהם, אלא פשוט משום זה שיש לי איזה חוש בשביל המדעים ולא הייתי רוצה בשום אופן שיזייפו באופן גס כזה את ההיסטוריה של הקולטורה ואת ההיסטוריה בכלל ואת הסוציולוגיה ואת הפסיכולוגיה של האומות, והכול מפני איזו הלצה או מפני רשעות גרידא. כי למה זה נַשלה את נפשנו? אם יפה הדבר ואם לא, אם ישר הדבר ואם לא, ואולם עובדא הוא שעלינו להודות עליו, ואפילו אם מוכרחים נהיה לנעוץ את עינינו בקרקע מרוב בושה: כל מה שתרצו יכול יהודי להיות, ורק לא בולשביק.

דבר זה סוף סוף עלינו לברר לעצמנו. יכולים אנו לתת פרוֹצֶנט ידוע, ואפילו פרוֹצֶנט גדול, לתוך השורה הראשונה של מפלגה זו ואל בין המנהיגים שלה – אבל כלל ישראל בתור כלל אי אפשר לו באיזה אופן שהוא שיהיה כלל של בולשביקים. אפשר שמכל העלילות הגדולות שהעלילו עלינו מאז ומעולם, עלילה זו היא היותר נוראה ויותר נתעבה ויותר כוזבה. ועוד פעם: מדבר אני, כמובן, לא ביחידים, אלא בַּכלל. הן לא סוד הוא כי הרבולוציונרים הגדולים, שהיו מאז ומעולם, קָבלוּ תמיד על היהודים מצד זה – וקרל מַרקס בראש כולם. כל מי ששהה במוסקבה באותם הימים שהבולשביזמוס בָּער בעצם אִשׁוֹ כמו להבה וליחך את כל העם מסביב, וראה את ייחוסם של היהודים לתנועה זו, זה יֵדע עד כמה מן הרשעות ומן העוולה דרושות לו לאדם בכדי שיוכל להוציא שם רע על בניה של אומה זו שהם בולשביקים. אין אני יודע שום אומה בין האומות שבעולם שתהא מתנגדת כל כך מפאת צִדה האורגני לכל מין של בולשביזמוס כאומה זו. כל חיי הנשמה של היהודי

הם מחאה גדולה וצועקת כנגד זה. המושג של הקניין העצמי מחובר ומצומד כל כך עם טבעו, עד שאי אפשר לו כלל לבוא לידי השקפה אחרת. אפשר שהוא הבורז'ואי היותר טיפוסי שבכל האומות. חוש חיי־המשפחה שלו המפותח כל כך, האהבה שלו לאשתו ובניו, הדבֵקות שלו לאותה הפינה שהוא חי בה, הנטייה החזקה שלו לעסקיו ולמעט רווח ולחיים מסודרים – כל אלה עושים אותו לכתחילה למתנגד היותר גדול של אותה תנועה. אפשר שנוכל למצוא אותו לפעמים בקלקולו, שהוא עובר איזו עבירה קטנה בנוגע ל"שלך–שלי", אבל שיבוא ויגיע עד ל"שלי–שלך", דבר זה הוא כמעט מן הנמנעות; הקו היסודי אצלו הוא "שלי–שלי, ושלך–שלך".

בורז'ואי: בורגני.

כמעט שהיא טרגדיה גדולה, ואפשר שהיא אחת מאותן ההלצות שההיסטוריה מרשה לעצמה לפעמים, שדווקא אומה זו נתנה – לרגלי סיבות רבות ושונות – פרוצנט מסוים כל כך לתוך שורותיהם של מנהיגי תנועה זו. ואולם גדולה הרבה יותר הטרגדיה ונבערה הרבה יותר ההלצה שדווקא על אומה זו רוצים להעליל שהיא אומה של בולשביקים. מכל העלילות היא הנתעבה ביותר, מפני שהיא שקר נראה ובולט על כל פסיעה ומנַקר את העיניים – ובכמה דמעות ודם וחיים כבר עלתה לנו עלילה זו! העולם מסביב יש לו חוש בריא והוא יודע ומבין את כל זה; יודע ומבין הוא את אשר "אומה של סוחרים" יכולה להיות, ואת אשר היא אינה יכולה – ואולם העולם מסביב גם הוא ברובו הוא עולם של סוחרים, וסוף סוף גם זהו עסק.

חינוך שאין לו גבולות

"עד שנגיע הביתה", רומאן בדיוני על מחנך המתעלם מהגבולות שבין בית ספר לבית ומהשוני בין חדר הכיתה לחדר טיפולים ולחצר חסידית, הוא שלא במתכוון משל על המציאות החדשה בחלק ממערכת החינוך בישראל | **אמירה ארליך**

עד שנגיע הביתה

מיכאל שיינפלד

ידיעות ספרים, 2018 | 359 עמ'

יותר מעשור מחיי ביליתי כאשת חינוך במסגרת החינוך הממלכתי הדתי (חמ"ד), ועל כן עורר בי הרומאן של מיכאל שיינפלד 'עד שנגיע הביתה' תחושת הזדהות עמוקה. קריאה נוספת העבירה אותי מהזדהות לזיהוי: זיהיתי בספר משהו מעבר לסיפור אישי, מעבר לממשק בין חיי הסופר לבין הרומאן שרקם, ואף מעבר להזדהות האישית־מקצועית שלי, כמי שזירת העל־יסודי הדתי לבנים, זירת ההתרחשות, אינה זירה זרה לה כלל. קראתי את הספר כמשל על התמורות שהתחוללו בחמ"ד בעשור האחרון. קריאה זו מקבלת עתה אופי סמלי עם פרישתו של ראש מִנהל חמ"ד, ד"ר אברהם ליפשיץ, שהספיק להשלים כמעט עשור של כהונה, ולהטביע בחינוך

ד"ר אמירה ארליך היא מרכזת התוכנית לתואר שני בחינוך מוסיקלי במכללת לוינסקי לחינוך וחברת סגל במכון מנדל למנהיגות.

הממלכתי דתי את חותמו האישי העמוק – שכן הרומאן הבדיוני של שיינפלד מיטיב להציג את החותם העמוק הזה.

אפשר לראות את החידושים בתפיסה החינוכית של חמ"ד כעומדים על שלושה דברים: דימוי בית החינוך לבית משפחה; הפדגוגיה של הרגש והאקסטזה הדתית; ויומרתה המגלמונית משהו של השליחות החינוכית לגאול את נפשו של החניך. גיבורו של שיינפלד, המחנך אֵיתן פלס, מביא שלושה אלה לידי מיצוי. את תוכניתו יוצאת הדופן לסייע לתלמידו הוא מגדיר כתוכנית "שיש בה סיכון אבל הסיכוי גדול ממנו" (עמ' 119). אכן, הסיכון והסיכוי מאפיינים את שלושת רכיבי היסוד שציינתי, המשפחה והאקסטזה והמגלומניה; ואינני משוכנעת שהסיכוי הגלום בהם גדול תמיד מן הסיכון. לא בסיפורו הבדיוני של איתן, ולא בעולמם המציאותי, החי והמסוכן של הילדים ובני הנוער המתחנכים בבתי הספר שלנו.

תחנות חניכתו של הגבר הדתי.
מיכאל שיינפלד // תמונה באדיבות המצולם

מיכאל שיינפלד כותב מתוך חייו, ובתוך עמו/מגזרו הוא יושב. את רוב ספריו אפשר לקרוא כתחנות חניכתו של גבר דתי־לאומי בן זמננו: בצבא ('בכל מקום שהם'), בישיבת ההסדר ('מים שאין להם סוף'), ברווקות המאוחרת ('החוק למניעת בדידות'), ועכשיו בנישואים מאוחרים והורות מאוחרת ('עד שנגיע הביתה'). עלילות הספרים חושפות גבריות מורכבת ומרובדת המושפעת מהקשיחות הצברית, מהמשמעת התורנית ומהאידיאולוגיה הציונית דתית, ועם זאת גם מהרכות והצד הניו אייג'י או אף נשי של הדתי המודרני. כך, בלי לדבר בכלל על גבריות הוא יוצר מרחב פורה להרהורים בנושא.

קשה שלא לייחס לגיבורים של שיינפלד זיקה מסוימת לכותבם, ולו בגלל הרצף הכרונולוגי שתיארתי. 'עד שנגיע הביתה' מסופר בגוף ראשון, הממזג בין קול פנימי חזק ומודע של הגיבור לבין הקולות הרוחשים סביבו. הקורא נכנס לראשו של איתן וחווה את כל העלילה דרך המסננת הזאת; אבל לכתיבה הציורית והעשירה של שיינפלד איכות קולנועית שכמו משכיחה מהקורא את הסובייקטיביות של הקול הדובר לו את המציאות, ומזמנת אותו לחוות את הדברים מנקודת מבטו של איתן כאילו היא נקודת מבטו שלו. סיפור הדברים סוחף ומורכב, והכתיבה מפעילה את הדמיון החזותי – ולפעמים גם השמיעתי – של הקורא. אומנם, משהו מהדידקטיות

החינוכית של המחבר ושל גיבורו חלחל גם אל צורת הכתיבה. כאן, ברשותכם, נשים את העלילה ואת אומנות הכתיבה בסוגריים, ונתמקד מלכתחילה בהיבט הרעיוני והפדגוגי. תחילה, כאמור, אל יסוד המשפחה.

"בית חינוך כמשפחה"

כמו לכל גיבור אפי, לאיתן המחנך יש מגרעה טרגית המובילה אותו כמעט לטעות טרגית. מבלי לקלקל למי שטרם קרא – הטעות של איתן טמונה בבלבולו בין גבולות המשפחה לגבולות הכיתה. הניסיון של המורה להציל את תלמידו השרוי במצוקה כרוך באימוץ טכני וזמני של התלמיד כבן. ההיענות של איתן לתלמידו המבקש לגור אצלו ולהיות לו כבן מאומץ, שסביבה רקומה כל עלילת הספר, היא מבחינה סמלית רק הקצנה והתגלמות חיצונית של עומק הקשר שיש לו עם כל תלמידיו. אשתו של איתן מתקשה לעיתים לקבל זאת, אך גם היא ערה לקסם שבקשר: "כמה אתה קשור אליהם, זה מדהים כמה חזק זה, כאילו הם ילדים שלך" (עמ' 28). תלמידיו־ילדיו של איתן עומדים תדיר לנגד עיניו:

> וכל הזמן אני עסוק בהם. בנסיעה במכונית או בשעת הקניות, בשטיפת הכלים או בשתיקת התפילות. בשעת בוקר מוקדמת וגם בין השיעורים, בארוחת הערב פניהם מולי ופעמים, גם אם נדירות, הם מופיעים גם בחלום. וכל הזמן יש למה לדאוג, בטיפול מיידי או במחשבות רחוקות טווח, למשל, הערב עלי לדבר עם המורה לאנגלית על המבחן של דותן. גם עם יובל צריך לדבר, לא על הלימודים אלא על ההדרכה... (עמ' 140–141)

שוב ושוב המחנך מהרהר, מתפאר, ולעיתים גם תוהה, על תפיסתו של המורה כהורה, בכל פעם בדגשים קצת שונים. למשל, הרבה אחרי שהוא נענה לתלמיד ואִפשר לו לגור אצלו כבן, הוא מזמין אותו לשיחה אישית בבית הספר – ונתקל בשתיקה רועמת. את שתיקתו של התלמיד הוא מסביר לעצמו בכך שהתלמיד רואה בו הורה:

> שהרי ישנם דברים שלא משוחחים עליהם עם ההורים: מי מספר בימינו לאביו או לאימו על אהבותיו או על פחדיו, על כישלונותיו או חלומותיו? אלו נושאים לשיחה עם מחנך, עם מורה, לא לדיבור עם הורה. ושוב היפוך התפקידים מכה בי, מגלה שגם לקרבה יש מחירים, גם להורות יש צל. ודווקא למורים יש פתאום עוצמה, דווקא להם מוגשת הזמנה חגיגית לשיח קרוב, שהרי התלמידים רגילים לשפוך את לבם בפניהם בכל נושא... (עמ' 241)

והנה, להיפוך ובלבול אלה בין התפקיד ההורי לתפקיד החינוכי יש שורשים במערך המיתוג שחמ"ד עבר בעשור האחרון. המונח "בית חינוך כמשפחה" הפך לאורך העשור לסיסמה רוחבית של כל מערך חמ"ד. בתחילת הדרך היה מדובר במבצע שנתי שמפקחים הטילו על מנהלים, והללו הטילו על צוותי המורים, לבנות בתוך בתי הספר מסגרות ייחודיות שתבטאנה את ערכי ההכלה והמשפחתיות. היה כאן אתגר פדגוגי יצירתי שכלל גם היבט של תחרותיות לדרבון צוותי בתי הספר. וכך, מנהל אחד הכניס ספות וכוונניות

ספרים לפינה במרחב חצי פתוח, לרווחת התלמידים בהפסקה; אחֵר אימץ שגרה של שיחות בוקר בין מחנכים לכיתות; היה מי שטיפח מנגנון של שיחות אישיות בעלות צביון אישי יותר מהרגיל, ועוד מי שתכנן יום שיא מרגש להורים ביחד עם ילדיהם ומוריהם.

אולם בהמשך העשור חמ"ד אימץ את "בית חינוך כמשפחה" כמנטרה מערכתית כוללת. פרויקטים שכוונו בתחילה לרכיבי מעטפת של המערך הבית ספרי התרחבו וחיפשו דרכים להיטמע באופן אינטגרלי יותר בתרבות הבית ספרית. לא עוד פינת סלון בסוף המסדרון, אלא פינת סלון בכל כיתה. לא עוד יום שיא חד־פעמי בשותפות ההורים, אלא שיעורים מובנים במערכת השעות שבהם הורים שותפים לומדים ומלמדים כחלק מהשגרה השנתית של בית הספר. ומעבר ליוזמות ולפיתוחים הייחודיים של כל בית הספר, החלו גם בדרג הגבוה יותר, דרג המפקחים, יוזמות לשינוי המבנה והתכנים של מפגשי מפקח ומנהליו, ופורומים מקומיים וארציים בדרגים שונים פעלו להטמיע את "בית חינוך כמשפחה" כפרדיגמה של מערכת חינוך ולא כאוסף של יוזמות נקודתיות.

אצל איתן, המחנך בספרו של שיינפלד, רוח "בית חינוך כמשפחה" מצויה כבר ברמת הטמעה לתוך שגרת הכיתה – במסיבות כיתה המתקיימות בבית המחנך בחנוכה ובפורים, ובדמותה של "שעת דיבור", שעה שבועית קבועה במערכת הכיתה:

> בכל יום רביעי בשעה השלישית – הכיתה משנה צורתה. השולחנות שמסודרים בטורים ובשורות – מתפזרים, נצמדים אל הקירות, ומעגל כיסאות מתעגל במרכז החדר. בכל יום רביעי בשעה השלישית הכול נעצר, הגמרות נסגרות, התיקים מוזזים ורק אני והם מתקיימים במעגל אנושי צפוף. מתחילת כיתה ט', כבר שנה וארבעה חודשים, אנחנו מקשיבים זה לזה בשיעורי דיבור, כך אנו קוראים לשעות האלו, דיבור, במלעיל, מקנים להן כבר בשמן חשיבות מיוחדת. אחת לשבוע, אנחנו מופתעים שוב ושוב מעוצמת הכנות, מדברים בכל פעם על נושא אחר, מדברים כדי להכיר, מדברים כדי לשתף, מדברים כדי לדעת לדבר, ויותר מכול מדברים כדי ללמוד להקשיב.
>
> השעה מתחילה בדקה של שתיקה. אנחנו יושבים בדממה, דקת הרפיה בעיניים עצומות, ואחרי שהעיניים נפקחות מתחיל הדיבור. הם יודעים שזוהי השעה, שלימודי הגמרא הם קודש ושיעורי החינוך הם קודש קודשים אבל מעל לכל אלו נבראת השעה הזו, כי כאן מתרחשים הדברים, בה אנחנו מתקיימים באמת. (עמ' 72)

האתוס המשתמע מ"בית חינוך כמשפחה" אמור לכאורה לחבק קִרבת תלמיד לרבו ואימוץ של תלמיד כבן במובן המטפורי. ב'עד שנגיע הביתה' שיינפלד בוחן מה קורה אם שוכחים לרגע שזו מטפורה בלבד. כמו כל דימוי, מתבקש מרכוז של כובד המשקל על אות כ' הדימוי. כמו בכל דימוי, סיכוי אדיר – סיכוי ליצירתיות, להתלהבות, להשראה, ולחדשנות – טמון בהשוואה בין שני שדות סמנטיים: במקרה הזה שדה החינוך ושדה המשפחה. אבל הקרבה הטבעית לכאורה שבין שני השדות הללו טומנת בתוכה גם סיכון. סיכון שיכול להתחיל ברגע של חוסר תשומת לב לכ' המדמה.

המחנך המספר בספרו של שיינפלד מהרהר על כך דווקא ברגעי המעבר של בנו הפעוט מידיו שלו לידי המטפלת במשפחתון. מה שכל כך טבעי וקיומי לו בקשר שלו עם תלמידיו־ילדיו, מעורר אצלו תהיות ושאלות כאשר הוא בעמדת האב:

> מבט רוחבי חושף שכל הרחוב מרוצף בילדי פתי־בר, ולרגע נדמה שכל ילדי העולם אוחזים בשעה ארבע בצהריים פתי־ברים ביד, כדי להקל על השינוי, כדי לרכך את צער הפרידה, כדי למתן את המעבר ממשפחתון למשפחה.
>
> הרי יש שם יתרונות גדולים, יש שם דברים שבית לא יכול להציע: תשעה חברים, חצר גדולה, בקבוקי צבע, מדפי משחקים, גנגת וסייעת חמושות בסבלנות נדירה ובאנרגיות אינסופיות. לכן צריך להל על המעבר במשהו מתוק, כי גם אם הבית יתאמץ להתחרות בשלל פעילויות הגן, הוא תמיד יהיה אחר, ביתי יותר, נדוש או צפוי או משעמם, ובכלל – אני חושב פתאום – מניין נולד הרצון העקשן לטשטש היום בין הבית ובין מסגרות החוץ, למה לקרוא לגן משפחתון, ומדוע בכניסה לבית הספר השחר מתנוססת כרזה האומרת: בית ספר שהוא גם בית. מדוע לבלבל את הילד, לבלבל את המבוגר, לבלבל את הכול. בית זה בית, ובית ספר הוא בית ספר, משפחה היא משפחה, ומשפחתון הוא משפחתון. ועצם הרעיון לדמות ביניהם צורמת, כמעט מקוממת [שגיאות הדקדוק במקור], כמו שאמר נציג ההורים במסיבת הסיום של אחת הכיתות שחינכתי, המורה איתן אוהב את התלמידים שלו כאילו היו ילדיו – אז כל כך התרגשתי ועכשיו אני נצמת. (עמ' 94)

הייתי עדה לניסיון דומה לפירוק המטפורה באירוע הדרכה למנהלים בחמ"ד – כמדריכת צוותי חינוך מטעם משרד החינוך. שותפי בהדרכה אתגר את המנהלים המשתתפים, והפך את כל השיעור על פיו, כשלרגע אחד ביקש מהם לציין מדוע בית חינוך **איננו** כמשפחה. הדוגמאות שהעלו המנהלים עסקו בגבולות גזרה של הכלה – גבולות שהם, מצד אחד, אחת הסיבות העיקריות לכך שבית חינוך איננו משפחה, אך יחד עם זאת הם בדיוק הגבולות שהסיסמה "בית חינוך כמשפחה" מנסה לבחון ולהרחיב. מה קורה, למשל, כשילד שלך כהורה, וכשילד שלך כמחנך, מוריד את הכיפה? מפסיק לקיים אורח חיים דתי באופן בוטה אפילו? או מספר על נטייה מינית המסבכת את המשך הישארותו במסגרת של ישיבה תיכונית פנימייתית לבנים בלבד? האם היחס שלנו כהורים למקרים כאלה יכול וצריך להשתוות ליחס שלנו כנציגי מערכת חינוך? האם ההכרעות האופרטיביות מקבילות? האם השאלה אם לאפשר לילד להמשיך לגור בבית מקבילה לשאלה אם לאפשר לו להמשיך ללמוד במוסד?

"בית חינוך כמשפחה", כפרדגימה חינוכית, קידם מאוד את פרקטיקות האמפתיה והחמימות האישית, שאולי היו מועטות ולקויות מדי בעשורים הקודמים, ונתן למחנכים ולמנהלים כלים לשיפור האקלים הבית־ספרי. אבל יש בו גם אזורי עיוורון הטומנים סכנות. הספר מספק לכך כמה המחשות. במהלך מסיבת הפורים, הנערכת בביתו של המחנך, מעיד התלמיד־הבן־המאומץ מתוך שכרותו:

> אתה דרשת לנו הרב איתן שיש הבדל בין חנוכה לפסח שחנוכה זה חג של הבית ופסח זה חג של המשפחה, ואני שאלתי אותך מה ההבדל ואמרת לי שיש בית בלי משפחה ויש משפחה בלי בית, כמו אתמול אני זוכר את התשובה שלך, ואמרת שנבין את זה יותר במשך השנה, ואני אומר לכם שזכינו כיתה י' 3, זכינו ועוד נזכה להרגיש כאן תמיד אצל האדמו"ר איתן ואצל הרבנית ליאת שליט"א, זכינו להרגיש כאן גם מה זה בית וגם מה זה משפחה ואיך זה יכול לעבוד ביחד. (עמ' 283)

בגישת המחנך כדוגמה אישית, בפרשנות מילולית מדי של "בית חינוך כמשפחה", כלולה פלישה של התלמידים לתוך ביתו ולתוך משפחתו של המורה. במקרה הקיצוני המתואר בספר התלמיד מפרש את הפער בין השבר המשפחתי שהוא חווה בבית לבין מודל המשפחתיות שמציב המורה (לפחות כלפי חוץ) כהזמנה. כך כבר בתחילת הדרך: "ואם הורים יכולים לבחור ילד לאימוץ למה שלא יבחר הילד גם הוא הורים מאמצים", שואל התלמיד המידפק על פתח בית מחנכו בליל חורף. והוא ממשיך ומפציר: "אני רוצה שתאמץ אותי, אני רוצה להיות הבן שלך, המורה" (עמ' 26, 31).

בעודו נענה לבקשת התלמיד, ומנהל ביד רמה את נבכי חייהם של תלמיד זה ושל תלמידים אחרים, המחנך איתן נלחץ כשהוא מגלה שבאשר לבנו הקטן, המצב הפוך: "קשה לי לשמוע שדווקא לינור [הגננת] יודעת טוב מאיתנו על התקדמותו של מתן" (עמ' 171).

העניין מורכב אף יותר, בגלל הפער התרבותי והדתי בין בית הספר לבית ההורים. גם זר כי ייקלע למוסד זה או אחר של החמ"ד יתרשם כי המורות דומות למדיי זו לזו, וכך המורים. אין זה מקרי: רובם המכריע מגיעים מן האגף התורני של המגזר הדתי־לאומי. המאפיינים החיצוניים המשותפים למרבית מורי החמ"ד אינם משקפים נאמנה את המגוון בקרב ההורים. הדיסוננס המתקיים תכופות בין הבית לבית הספר מחריף כאשר בית הספר מידמה למשפחה. מה המסר שילד מקבל מכך שכל המורים שלו נראים אחרת מהוריו, וכנראה גם אורח חייהם אחר? בהקשר הדתי, כמה נערים ונערות חוזרים הביתה מהישיבה התיכונית ומהאולפנה וחשים בושה או אכזבה מההקפדה הדתית בבית – ובמקום לראות את מנהגי הבית כדרך דתית שונה, רואים אותם כדרך דתית פחות? בהקשר העדתי, כמה מבני עדות המזרח שבישיבות שלהם מתפללים בנוסח אשכנזי מפרשים את הנהוג בבית הספר כדרך "נכונה יותר"? הגדרת בית החינוך כמשפחה מסתכנת ביצירת קונוטציה של היות המוסד החינוכי מודל אוטופי של המשפחה המתוקנת.

במובן המילולי ביותר, "בית חינוך כמשפחה" מעמיד את בית הספר בתחרות עם ההורים. כאשר החינוך ממלכתי, מדינתי, כגון בארצנו, יש לגישה זו השלכות על מידת המעורבות של המדינה בחייו האישיים של הילד ובבחירותיהם של ההורים. במקרה של חינוך שהוא גם ממלכתי וגם דתי, ההשלכות מתרחבות ופולשות לנימי נפשו של הילד, עת מערכת ממשלתית לוקחת אחריות על ההתפתחות הדתית־רוחנית שלו.

הדבר עלול בקלות להיגרר לאזורי התפתחות שהם מעבר למנדט של בית חינוך. הרומן מדגים היגררות כזאת – ודומה שלעיתים, כשאין בה ערבוב בוטה בין משפחה לכיתה, הוא דווקא דורש אותה לשבח. כדי לרדת לשורש העניין, עלינו להרחיב בשני היסודות האחרים שהזכרנו – האקסטזה והמגלומניה.

אקסטזה

ההיבט הרליגיוזי־רוחני של הפולשנות החינוכית מובע בספר בין היתר בחדשנות הפדגוגית של המורה הצעיר. חדשנות זאת אינה לגמרי חדשה, אבל היא מצטיירת ככזו בעיניו של המורה איתן ויש לשער שגם בעיני מי מן הקוראים. למעשה, שיטות ההוראה הייחודיות של המורה שואבות מאחת המהפכות של העשור האחרון בחינוך הדתי: הרוח הניאו־חסידית שפותחה ומוצתה עד תום בבית מדרשו של הרב דב זינגר וצוות ישיבת 'מקור חיים'. מה שהיה חדשני ופורץ דרך לפני עשור ויותר, ואף זיכה את הישיבה במעמד "בית ספר ניסויי", מצוי ורווי כיום כמעט בכל מוסדות חמ"ד. מדובר בפרקטיקה המתאפיינת בשיח רגשי עד רגשני, ומחוללת רנסנס של חסידות על כל פניה וגווניה ופסוודותיה. היא מציעה לתלמיד לקרוא פסוק ודרכו לקרוא את עצמו; לקרב את הטקסט לחיים ולקרוא את החיים כטקסט.

האומנם צריך המוסד החינוכי לדמות למשפחה?
מודעה של חמ"ד

זו גישתו של המחנך איתן. היא באה לידי ביטוי לא רק ב"שעות הדיבור" שהזכרנו, אלא אף ניצבת במרכז לימודי הגמרא העיוניים. כך, שיעור במסכת פסחים הופך לסדנה קולינרית להכנת חרוסת "במתכונים שונים לפי כל דעה במשנה" (עמ' 22); והעיון ב"מה נשתנה" נעשה דרך משימה שבה "אבקש מכל אחד לכתוב ארבעה דברים שהיו לו שונים אתמול בלילה... בסניף, בבית או במגרש, עם החברים או עם ההורים או עם עצמו, ועל זה תכתבו שאלות, ארבע שאלות, ותנסחו אותן לפי לשון הקושיות של מה נשתנה" (עמ' 61).

כך בכיתה, וכך אפילו בחדר המורים. על כותל הכיתה מתנוססת הפרזה "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו", בלי המשך המימרה (עמ' 169). ובחדר המורים, המחנך איתן נוזף בעמיתיו במהלך דיון על מצב התפילה של התלמידים, ומציע להם שעת התבוננות עצמית משותפת: "ואולי זוהי הזדמנות לדבר כאן ועכשיו על הקשיים שלנו להתפלל... בואו נשתף אחד את השני ברגעים שלנו קשה לעמוד מולו" (עמ' 63; "מולו" מכוון כנראה לאלוהים). גם כאן בא לידי ביטוי הלהט של איתן כמחנך להפוך כל בעיה למעגל שיח רגשי ואישי. ברוח הביטוי החוזר פעמים רבות בספר: "מעגל אנושי צפוף".

מה יכול להיות רע בהחזרת הרגש והממד האישי לחינוך? גם שיינפלד בעצמו שוקל ברגע חולף בספר שמא גם בעבר לא נעדרו באמת הרגש והאישיות מהחינוך. התיאור של מפגש לא מתוכנן של איתן המחנך הצעיר עם הרב וייס הזקן שהיה פעם המחנך שלו, מיטיב לחדד את הניגוד בין הדורות. איתן נזכר בתקופת לימודיו אצל הרב וייס: "הוא היה מנוכר, כמעט אכזרי. בכל בוקר התפללנו שלא יבוא, שיחלה, שלא יתעורר, שיפוטר. אבל הוא הגיע, בוקר־בוקר, לא החסיר מעולם, לא איחר, לא ויתר, וכשהוא היה נכנס היינו מזנקים מכיסאותינו, והוא – בלי בוקר טוב ומה שלומכם – היה צועק את שם המסכת, את הדף והעמוד... בלי דיבור על מה עובר עלינו, בלי לשאול אם יש קושי או צורך..." (עמ' 217). אך לצד זיכרון הנוקשות וחוסר הרגש, מזהה עתה איתן לראשונה את חדוות החינוך של המורה הישיש:

> והרב וייס עולה איתי במדרגות אל הספרייה שמעל לקומת הכיתות, שולף ספרים מהמדפים בידיים מיומנות ופותח את הים של שלמה ואת הכפות תמרים ואת השאגת אריה, ואנחנו מדפדפים ומוצאים את המקום וקוראים ביחד ומתווכחים בלהט, ובאמצע הלימוד הסוער הוא מרים את ראשו ומביט בי בעיניים חוקרות, מבריקות, לזה אני מתגעגע, אתה יודע? ללמוד עם תלמידים. ולרגע אני מיטלטל כי פתאום יוצא ממנו רגש. (עמ' 218)

נבוך מנקודת המבט החדשה שלו, איתן מעז לשאול את הרב וייס על גישתו, והרב הזקן מספר לו לראשונה כיצד הייתה אימו מתקשרת אליו לילה לילה ומבררת מה שלום בנה, והרב היה משבח אותו ארוכות, ואז גם מתקשר לאביו של איתן ומשבח את אשתו ואת דאגתה.

> ומדוע הייתי קשה אתכם אתה שואל, ואיתך במיוחד? הרי ראיתי את מצבך. אבל ידעתי שאם אקרב אותך אני נכנס אל מקום ההורים, ואת זה לא העזתי לעשות. ידעתי שאני המלמד שלך ולא ההורה. לילה־לילה הייתי שומע את קינתה של אמך ובוקר־בוקר הייתי מתאכזר אליך ובלבי חמלה עליך ועליה. (עמ' 219)

הרב הזקן מגדיר את גבולות הקרבה וגבולות הרגש בחינוך כגבולות המבדילים בין מורה להורה – כמסגרת המפרידה בין בית הספר לבית. המחנך הצעיר, לעומתו, לא רק מטשטש בין התפקיד המורי לתפקיד ההורי, אלא מפריז בפלישה לעולמות רגש, שלעיתים מכוונים לעורר אקסטזה של ממש. ברגע שיא של הספר, איתן המחנך מזמין את האבות של תלמידיו להצטרף לפעילות לילית בטבע. כאן, המחנך לוקח על עצמו תפקיד של מנחה קבוצות אם לא פסיכולוג דינמי בהובלת פעילות אבות ובנים. הוא מסדר אותם במעגל גדול של אב ובן לסירוגין. בשלב הראשון כל אחד צועק את שמו, גם אבות וגם בנים.

> אחרי מעגל השמות אני אומר להם לצעוק לפי הסדר, כשהם אוחזים ידיים, מי שאבא יצעק: אבא, ומי שבן יצעק: בן. אני מתבונן בהם, כמה קשה להם הצעקה, חלקם מבקשים

להתחמק, נבוכים, מישהו מהתלמידים גם עוקץ: מה זה המשחקי חברה האלה? אולי נשחק מחבואים או תופסת? אבל למרות המבוכה וההתנגדויות העיניים מבקשות עוד, לכן מדהים לשמוע את התגברות מעגל הצעקות: אבא־בן־אבא־בן, זרם הצעקה עובר ומתחזק בשרשרת האנושית, אבא־בן־אבא־בן־אבא־בן, ואחרי שני סיבובים של הזרם הזה, אני מוסיף משימה ומדייק, עכשיו מי שאבא שיצעק: אני אבא, ומי שבן שיצעק: אני בן. ושוב צעקות. ואני מבקש שיצעקו אבל הפעם בכל הכוח: אני אבא, אני בן. אני אבא אני בן אני אבא אני בן. בסיבוב הבא הם צועקים: אני האבא שלך, אני הבן שלך. ואחרי שלושה סיבובים אני מורה להם לצעוק כל זוג ביחד, אני האבא שלך אני הבן שלך. וזה מצמרר אותי להבחין בזעקה המשותפת, מה הם מניחים בה, מה הם גוערים בה, מה הם מקווים. לבסוף, לריכוך, אני מבקש שיצעקו כל האבות ביחד, אני אבא, ולאחריהם הבנים, אני בן. ולסיום, כולם ביחד, האבות והבנים, בצעקה משותפת. הפעם, אני אומר לעצמי, לא אורה להם מתי לעצור. רק אחרי שניות ארוכות מאוד הצעקות נחלשות מעצמן.

ושתיקה.

כולם מתיישבים. הצעקות עוד מרחפות, שוברות איזה הד, מחפשות מקום בינינו ולא מוצאות. מרחוק צווחת ציפור. שקית שמסתכסכת בענף. גם בלבי ענף נסדק. משהו חייב לבקוע. חשבתי שיהיה זה תרגיל חימום ופתאום יש בו תחושות של תרגיל סיכום. (עמ' 318–319)

לסצנה הזאת איכות קולנועית של ממש, כמיטב העושר התיאורי המאפיין את כתיבתו של שיינפלד. התוכן המתואר מצמרר – ולא רק במובן חיובי. היומרה של המחנך בהובלת פעילות כל כך רגישה ונפיצה צורמת לי. נשאיר בצד שאלות לגבי מציאות שבה לא לכל ילד בכיתה יש אבא. די לנו באותן מערכות יחסים מעטות, עדינות וכאובות, הזוכות בין תלמידים לאביהם ובין המורה עצמו לאביו הזוכות לפירוט מעמיק בספר כדי לדמיין את הסכנות האורבות לאיש חינוך המתיימר ולו לרגע להיות איש טיפול.

הפדגוגיה הרגשית־רגשנית־אישית המובילה למצבים של אקסטזה היא פדגוגיה מסוכנת. וממש כמו שמתואר בספר, ראיתי לא מעט מחנכים ומחנכות במציאות שרק לאחר מעשה מתחילים להפנים את הסכנה ואת היומרה של עיצוב רגעים כאלה במסגרת החינוכית.

נימה של מגלומניה

פדגוגיית האקסטזה המוצעת בספרו של שיינפלד היא בעלת יומרה מגלומנית מסוימת. לעיל הזכרתי באגביות את רצונו של המחנך בסיפור להציל את התלמיד. אך אין העניין יכול להיפטר בקלות. שכן הצירוף בין שני היסודות שפירטנו עד כה, מחיקת כ' הדימוי ב"כמשפחה" ופדגוגיית האקסטזה, מוליד תרבות שבו מורה

עסוק בניסיון "להציל" את התלמיד – לא רק את שלומו הפיזי או את עתידו כי אם את נשמתו ואם אפשר, על הדרך – גם את נשמת הוריו. ובעצם, כמבואר בעלילת הסיפור, גם את נשמת המורה עצמו ואת הוריו שלו. דברי חוכמה בעניין זה שמעתי מפי הרב איתן אקשטיין, המייסד והמנכ"ל של כפר הגמילה לנוער דתי 'רטורנו': "אי אפשר להציל אף אחד", טען הרב אקשטיין, ומי כמוהו יידע זאת. "מקסימום אפשר להושיט יד". והנה דבריו של איתן אחר, איתן ידידנו המחנך גיבור הספר:

> ואיני יכול לפנות את המחשבה מהם כי אני להם הורה יחידי – אין להם אחד מלבדי, רק אני איתם... מולם רק אני נמצא, להם רק אני דואג. כמה מעצים להיות חד־הורי, כמה כובל ויותר מכך כמה משחרר, שהרי לא צריך לחלוק עם אחר בהתלבטויות וכל ההחלטות הן שלי, הצלחותיהם הן הצלחתי ושמחתם היא שמחתי. (עמ' 141)

הסכנה שבתפיסה החד־הורית הזאת מצויה גם בהקצנה דוגמת השמטת המילים "כאילו הוא יצא ממצרים" מהסיסמה המתנוססת כאמור על קיר הכיתה, "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו". הוצאה זו של משפט מהקשרו נושקת לתפיסת חינוך שיש בה נימה של מגלומניה. העם, המורשת, מצרים והיציאה ממנה כולם נמחקים והאדם ועצמו נשארים במרכז. החיבור בין טשטוש גבולות, נטייה לאקסטזה ותחושת שליחות מגלומנית איננה הדרך היחידה או הראויה לחנך לאהבה עצמית.

יומרתה העודפת של מערכת החינוך הממלכתי־דתי, בגילומה המוקצן בדמות איתן, להציל את נשמות תלמידיה ולהוציאם משעבוד לגאולה חסידית, ניו־אייג'ית או פסיכודינמית, בנויה נדבך על נדבך. היא עומדת, כאמור, על שתי רגליים ייחודיות לה: על גבי הפדגוגיה האקסטטית שמאפשר אופייה הדתי, ועל גבי התפיסה בת העשור של בית החינוך כמשפחה. אולם מתחת לרגליים אלו נמצאת תשתית המשותפת לכלל מערכת החינוך הממלכתית.

מערכת החינוך במדינת ישראל היא מערכת ממשלתית, שיסודה במערכות מפלגתיות־אידיאולוגיות. מבחינה היסטורית, כל זרמי החינוך שבה נטועים ונגועים במורשת אידיאולוגית. מאבקים היסטוריים בין הזרמים – שאחד משיאיהם התבטא בנפילת הממשלה הראשונה ב־1951 – עסקו במלחמה על נפשות התלמידים, ולא פעם קראו תיגר על החינוך ההורי ועל המסורת העדתית. על ציר זה נסבה התחרות בין זרמי החינוך על השמת ילדי העולים בראשית המדינה. ביטול הזרמים האידיאולוגיים בחינוך ויצירת המערכת הממלכתית נועדו לנטר את ההשפעה המפלגתית, אולם, ראשית, הם לא הקהו את כל עוקצה, שכן מערכת החינוך נותרה בעיקרה תחת השפעתם של מוקדים זרמיים ואידיאולוגיים מסוימים; ושנית, ה"ממלכתיות" הממשלתית היא בעלת רכיבים אידיאולוגיים בפני עצמה.

לכן, באופן חלקי לפחות, הסכנות שספרו של שיינפלד מאותת עליהן עשויות לדגור גם ביתר זרמי החינוך בישראל. לאורך ההיסטוריה של מדינת ישראל, זרמי החינוך

השונים ניסו מינונים שונים של מעורבות, לעיתים מעורבות יתר, בהתפתחות האישית של תלמידיהם. בתוך ההקשר הזה פועל החינוך הממלכתי־דתי כזרם חינוך המתעקש לעסוק בקדושה ולבנות את עולם הרוח של התלמיד. בעשור האחרון גברה הנטייה לעסוק בכך לא רק במובן של פרקטיקות של אורחות חיים ובהקניית האמונה הדתית, אלא גם בנגיעה בנימי נפשו של הילד. וכך כיום, יותר מבעבר, חמ"ד הוא זרם חינוך המתיימר לקחת אחריות של פיתוח קשר חי בין ילד וילדה לבין בוראם. אין ערובה לכך שגרסה אחרת של התופעה לא תתפתח בזרמים אחרים.

לי נדמה שהזירה הנכונה, הטבעית ואפקטיבית ביותר להתפתחות – גם התפתחות ערכית, על אחת כמה וכמה התפתחות בהיבטים רליגיוזיים ורוחניים – היא הזירה המשפחתית. ואולי זאת הסיבה לכמיהה הגדולה של מערכת החינוך הדתית להפוך בית חינוך למשפחה? חוכמה שכזאת מכניס שיינפלד בפיו של "מרצה, דוקטור לפסיכולוגיה" בערב לאבות בלבד במשפחתון של בנו של המחנך:

> פתאום יש סכנה שהילדים לא ילכו אחרי ההורים אלא אחרי קבוצת השווים, החברים, ושהם יהיו המודל במקומנו. אם פעם היה ברור שמתלבשים כמו אבא וגרים ליד ההורים, בחמולות, ועובדים יחד עם אבא, היום זה בושה להתלבש כמו אבא, היום את הסודות מספרים לחברים ולא להורים... התפקיד שלנו הוא להחזיר את הילדים שלנו אלינו, שהם ילכו אחרינו ולא אחרי ברווז עץ... איך עושים את זה? מישהו שואל, איך מחזירים אותם אלינו? על ידי פיתוח השיח הרגשי. (עמ' 186–187)

בעשור האחרון חווה חמ"ד התעוררות של ממש. התעוררות ותנועה שבמובנים חשובים עונות בהצלחה לאתגרי הזמן – ובראשם המודעות לגיוון: לא עוד ישיבות של קו אחד מוצק ואפור, אלא חתירה להתאמה אישית דרך פיתוח מגוון אפשרויות וסגנונות והתמחויות במוסדות השונים. לא עוד התבוססות בנהלים ובדקדוקי צניעות ותפילה שאין בהם נשמה – אלא מאמץ אמיתי להיענות לצימאון הרגשי־רוחני של הדור מתוך הבנה שמצוות ואורחות חיים אינם מספיקים בלי החוויה והאווירה שעוטפת.

לצד אלה אפשר אפילו להתברך בהתפתחות תודעת השליחות, פרקטיקות האמפתיה ונוכחות הממד האישי והרגשי בתהליכי הוראה־למידה. כל אלו יכולות להתקיים גם באופן מתון, ואכן זאת המציאות בהרבה מקרים. הבעיה מתחילה כאשר השליחות הופכת לפטרונות, והרגשי לרגשני. כי הצירוף של עמדה פטרונית וגישה רגשנית מעורר חשד גדול למניפולציה. נכון, יש מן המניפולציה בכל חינוך שהוא, שהרי שורש החינוך הוא בהשפעה ובשינוי. אבל כאשר מערכת חינוך מונעת מרצון להציל את נפשו של הילד, המניע הוא דחוף וקיומי – ואנשים נוטים להרשות לעצמם יותר בשם הדחיפות ולמען מטרות קיומיות. לכן יש מקום לתהות על האתיקה של טשטוש הגבולות, כמו גם על גבולותיו של החינוך: עד כמה רצוי שיחדור אל המרחב התוך־אישי של התלמיד.

עוד יש לתהות מה שורש הפחד שבבסיס הרצון להציל. להציל ממה? האם מטרת העל של החינוך הדתי היא לשמר את הדתיות של התלמיד? יש כאן סתירה אינהרנטית בין חינוך – כהתפתחות, כשינוי, כהשפעה – לבין רצון לשמר משהו, שספק אם היה קיים ובאיזה אופן היה קיים לכתחילה. ושוב, להציל ממה, אולי גם ממי? מה אם כן היחס בין בית החינוך לבין המשפחה? הצירוף של מגלומניה ואקסטזה יוצר סוג של כוחניות שבו המחנך הוא זה שיודע מה טוב, והוא ישפיע עליו לא רק לשמוע על הטוב הזה, ללמוד עליו, אלא גם לחוות אותו, ובמרב האפקטים והחושים האפשרי.

צמד המילים "חינוך דתי" הוא אולי מעצם מהותו אוקסימורון – אם אכן הכוונה לחנך אותך להיות דתי. פרקטיקות ואורחות חיים אפשר ללמד איך לעשות ולקיים. אפשר גם לחנך לרוחניות: ללמד שיטות, לפתח מיומנויות. על אף התנגדותו הראשונית של הווארד גרדנר, בעל תאוריית ריבוי האינטליגנציות, חוקרים רבים מכירים כיום באינטליגנציה הרוחנית כאינטליגנציה התשיעית, לצד השמונה שגרדנר הגדיר. ועדיין, במובן עמוק ובסיסי מאוד, אם אדם צריך ללמוד כדי להישאר אדם דתי, מה נאמר על עצם היסודות של דתיותו – האמונה, הבחירה, הספק? האם אלו תכנים, מיומנויות, או גישות שניתן וצריך ללמד בבית ספר? אינני בטוחה. ודאי שלא כאשר המניע העיקרי המורגש הוא הפחד מאובדן הדתיות. אמונה, בחירה, וספק מוזנים טוב יותר מאהבה מאשר מפחד.

חמ"ד בתצורתו המתחדשת נותן סיכוי להרבה יותר ילדים וילדות. אבל עם הסיכוי אורבות גם הסכנות, וכדאי להכיר בהן באופן מפורש. שילוב של הידמות למשפחה, פדגוגיה של אקסטזה ומגלומניה חינוכית, המתגבש כתשתית למערכת שכבר מיסודה היא אידיאולוגית וגם דתית, הוא דבר שחשוב לזהותו ולהישמר מפניו.

קריאה ראשונה

תולדות היהודים
היסטוריה ישראלית

עשהאל אבלמן

דביר, 2019 | 624 עמ׳

המַעפל של ד״ר עשהאל אבלמן כמעט בלתי נתפס. בשנת כתיבה אחת בלבד, המגלמת כמובן ידע וקריאה שנצברו לאורך כמה וכמה שנים, הוא הצליח לכתוב את תולדות עם ישראל בכרך אחד, קריא ונהיר ומרתק. כמעט רומאן שגיבוריו הם כל אבותינו ואמותינו למיליוניהם. אלפי שנות היסטוריה, שלל זרמים וכיתות ותופעות ויחסי־גומלין ותפוצות, אין־ספור סיפורי משנה, ועולם מחקרי עתיר תיאורים סותרים – את כל אלה הצליח לכלול בכ־530 עמודי טקסט, בלי להשמיט שום עניין חשוב ובכל זאת בלי לטבוע לעולם בפרטים ובנתונים.

הקליידוסקופ של אבלמן מכיל מגוון צורות צבעוניות של עובדות היסטוריות, וידו הבוטחת של המספר־הפרשן מסובבת את חוגתו ומארגנת את המאורעות, ללא הרף, לכדי צורות שיש להן פשר וכיוון וסימטריה. עם ישראל, קוראים לקליידוסקופ הזה. לפלא הוא ששמיכה קצרה זו, שרקמתה כה ססגונית, מצליחה להכיל קטעים ארוכים של התבוננות ופרשנות וציטטות נדיבות של מקורות ושל חוקרים ואפילו של שירים, ולשונה הסיפורית לעולם אינה טלגרפית, והילוכה בנחת – ועדיין לכסות את הסיפור היהודי מכף רגל ועד ראש.

מטבע הדברים, הקורא המצוי מכיר כבר חלק גדול מהסיפור. בפרט את פרקיו הראשונים והאחרונים. יש לשער כי בפרקי תקופת הגלות, ובייחוד ימי הביניים המוקדמים, יימצאו לו רוב החידושים וההפתעות. אך גם בפרקים על התקופות המוכרות לו ימצא כל קורא טעם חדש, אם לא בעובדות כי אז בנרטיב ובפרשנות. אבלמן מקפיד לסקור את כל הממדים בסיפור: הדמוגרפי, התרבותי, האמוני, הכלכלי וכן הלאה – אך מציע ציר סיפורי עיקרי אחד: בחינתו של היחס המעשי והנפשי של עם ישראל לקיומו כלאום, לקיומו כדת, ולאפשרות קוממיותו בארצו.

דוגמה מובהקת לכך ניתנת בפרק על מדינת ישראל, הפרק שלפני־האחרון. כשלושה עמודים מנתחים את שאלת היחסים בין ירושלים ובבל של ימינו, יהודי ישראל ויהודי ארה"ב: יהודי הריבונות והארץ, ויהודי הגולה הנהנית מן התנאים הטובים ביותר בתולדות גלות ישראל. לעומת זאת, מלחמות ישראל, שאנו רגילים לראותן כציר ההיסטוריה של המדינה, ובכללן מלחמת הקוממיות, מלחמת ששת הימים ומלחמת יום כיפור, מאוזכרות בחטף. אבלמן מעדיף את הסתכלות המאקרו המהותית, הנוגעת להמשכיותו של העם היהודי ולמתכונת קיומו.

הכפילות המגוונת שבכותרת ובכותרת המשנה, "תולדות היהודים: היסטוריה ישראלית", עומדת על המורכבות של מהות העם הזה ברמז, אולי מבלבל מעט. האם כוונתה לומר שהיהודים ועם ישראל הם היינו הך? אולי כל מחצית באה להבהיר ולתקן את חברתה? המורכבות מבוטאת בצורה נכונה יותר בכותרתו האנגלית של הספר, "עפר ושמיים"; שהיא גם כותרת פרקו האחרון, ההגותי במיוחד. היא לקוחה מקטע־שיר של נתן אלתרמן, בעקבות ספר בראשית, המובא בראש הספר ובסופו. המשורר כתב כי עם ישראל שחזר לארצו עתיד להיאבק עם ישות אלוהית, עם "אביו", כפי שיעקב אבינו נאבק עם המלאך ובעקבות זאת קיבל את השם ישראל – וסופו שיתאחד עם ישות זו וייעשה בארצו לגוף ש"חֶציו עפר, חציו שמיים". והלוא זהו העם שהובטח למייסדו, אברהם, כי זרעו יהיה רב כעפר הארץ וכחול אשר על שפת הים – וגם ככוכבי השמיים. העפר והשמיים, החומר והרוח, הלאומיות והדת, הגורל והייעוד, כל אלו הן דרכים לתאר את צמד הסלילים הכרוכים זה בזה בלב החומר הגנטי היהודי. והוא לב עניינו של המחבר.

העם הזה, המתרוצץ בין גשמיות לרוחניות ובין ארץ ללופט־געשעפט, מתגלה כגיבור פעלתני מרכזי בסיפור, מעל ומעבר לאישים הגדולים, גיבורי ההיסטוריה ואישי הרוח, הפועלים בו כדמויות מן המניין. הדבר מתבטא בין היתר בתופעה חוזרת, השוזרת רבות מההפתעות המודגשות בספר: שוב ושוב ההמון היהודי, "עַם שבשדות", מקדים את מנהיגיו ואת חכמיו. המעשה קודם למדרש. ההתחלנות המודרנית, למשל, קדמה להגות ההשכלה ולמשנת הרפורמה. ויצר לב האדם משך את העם להשתקע בגלות גם כשאפשר היה, בתקופות שונות, לעלות ארצה.

עוד מרחפת מעל הספר רוח הרפאים של האנטישמיות לגלגוליה. היא מתגלה לא פעם כשיקוף, אמנם נגטיבי, של קדימות־העם אצל היהודים: גם כאן, הכוחות הסטיכיים של ההמון הגוֹיִי משכו לעבר שנאת היהודים גם כשהאליטות הדתיות והשלטוניות ניסו לרסנה; וכוחו של ההמון, כוח להרע במקרה זה, גבר על כוחם של אלה שכביכול מנהלים את ההיסטוריה.

תובנות אלו ורבות אחרות יסעירו את הקורא ויטרידוהו. אבלמן מציג עובדות ומעמת עמן דעות נוגדות, אך הוא גם מרבה לפסוק הלכה ולעיתים לערער בגלוי על מוסכמות. הוא עושה זאת בעדינות ובענווה. ואלו, העדינות והענווה, הן לספר הזה לעיניים.

צ"א

מחלוקת המשיח
למי מחכים היהודים?

ישראל קנוהל

דביר, 2019 | 238 עמ׳

הספר "מחלוקת המשיח" יעורר ודאי בעצמו מחלוקת עזה בקרב קוראיו. זה כוחו של פרופ׳ ישראל קנוהל, לא מהיום ולא מאתמול: להתסיס, לאתגר ולהפרות את המחשבה, על יסוד קריאה במקורות שהיא מצד אחד עתירת ידע ומעוגנת בהיגיון, ומצד אחר מנווטת בהכרעות דעתניות שלא תמיד הן מוכרחות המציאות. מאתגרת אפילו עצם גישתו למקרא ולתולדות ישראל ואמונתו, הכורכת יחדיו הכרה באופיים ההתפתחותי של אלו, על דרך ביקורת המקרא הגבוהה, עם הזדהות אישית ברורה ועמוקה עם עם ישראל, קורותיו ותורתו.

קנוהל נמנה עם אקדמאים מעטים בתחומי ידע אלה המעוניינים ואף מצליחים לדבר בבהירות ובחֵן אל הציבור הרחב ואף אל יצר החידוש והסנסציה שלו. ספרו החדש על המשיחיות היהודית במקרא ואחריו הוא מסע ידעני מן הסוג המפשֵט: הוא מעמיד מחלוקת ברורה, עם תזה ואנטי־תזה; זו וזו אומנם התפתחו והשתנו לאורך הדורות, ונמצאו בכל אחת מהן גוונים שונים – ועדיין יש בעד, יש נגד ויש סיפור. על קווי הסיפור הזה מתיישרים אירועים ומחלוקות, אמונות ודעות וכל מיני מוזרויות מקראיות וטקסטואליות.

הסיפור הוא סיפורה של המשיחיות במובן מוגבל למדי של המונח, ואולי מיושן. המשיחיות במובן העומק הרלבנטי שלה בימינו, קרי הקריאה הגאולית של ההיסטוריה והאקטואליה היהודית, נשארת חוץ למעשה. לצורך הספר, המשיחיות היא פיתוח מסוים של מלוכנות. המתח המתקיים במקרא בין התנגדות למוסד המלוכה לבין תמיכה בו הוא לדעת קנוהל השלב העוברי של המתח שעתיד היה להתפתח בין תפיסת מלוכת בית דוד כנצחית, רוחנית ואף אלוהית, לבין רתיעה מתפיסה זו. רתיעה אשר עשויה להיגזר מהסתייגות ממוסד המלוכה, אך עשויה גם לנבוע מהכרה חריפה בתהום המהותית שבין אלוהים לבין בני אדם, גם בני אדם עם שמן־משחה על הראש.

המעקב אחר התגלגלותה של מחלוקת זו בימי בית שני מרתק בשל השלכותיו. כבר בימי שיבת ציון הצליחו הלא־משיחיים ליצור סיפור משיחי אנטי־משיחי משלהם: כורש הגוי הוא משיח השם. הגאולה האלוהית מגיעה בידי גוי ולא בידי זרע־דוד. בהמשך, שאלת המשיחיות מתגלה בניתוח של קנוהל כסלע מחלוקת בין הפרושים לצדוקים.

הישראלי המצוי בן זמננו, שמשיחיות קשורה בעיניו לתשוקת־מקדש, ודאי היה משער שהצדוקים, הסיעה הכוהנית ביהדות בית שני, הם המשיחיים. אך לא כך הוא כאשר המשיחיות מוגדרת במושגיו של קנוהל. הצדוקים לא האמינו בגמול אלוהי על מעשינו בעולם הזה, וגזרו ריחוק אונטולוגי בין האלוהים לבין בני האדם עובדיו, הם מתנגדי המשיחיות המלוכנית, ולשיטתו של קנוהל הם אבותיה של היהדות הרציונליסטית המתונה. הצדוקים, גורס קנוהל, היו גם אלה שדנו את ישו הנוצרי למוות, בעוד הפרושים היו שותפיו של המשיח־מטעם־עצמו למחנה המשיחי וקרובים למדי לדעותיו. צחוק הגורל הוא

שהצדוקים נעלמו מההיסטוריה וממשיכי הפרושים נאלצו לשאת בתוצאות 'עוון' זה של הצדוקים.

רהיטותו של הספר היא, מסתבר מאחרית הדבר, גם פרי עבודתו של עמרי שאשא; דברים שקנוהל אמרם על פה, שאשא העלה על הכתב ובנה כסיפור. מלאכתו, ומלאכת רוחו של מורו, מאפשרות לשכבה מורחבת של קוראים להיחשף לשיח מחקרי לוהט המנער הרגלי חשיבה מרבצם. הקורא בספר ייצא נשכר אם יקראנו כאפשרות; כלומר מתוך מודעות מתמדת לכך שתיתכנה גם פרשנויות הגיוניות אחרות לדברים.

צ"א

חופשי זה

חיים נבון

ידיעות ספרים,

2019 | 206 עמ'

מקובלנו כי המתח הערכי היסודי בין מזרח למערב עד לא מכבר, ובין סוציאליזם לליברליזם גם כיום, הוא המתח שבין חופש לשוויון. שהרי לשם השגת שוויון סוציאליסטי נדרשת פגיעה חריפה בחופש הקניין, וכפי שהניסיון מוכיח, גם ביתר החירויות – ומנגד, מתן חופש והסרת פיקוח מן המשק יגרמו לפערים החברתיים להתרחב. הדוגלים בחופש, אם גם מידה של שוויון חשובה בעיניהם, נדרשים אפוא למצוא דרכים להקטין את הפגיעה בשוויון; וכן, על אותה דרך, שוחרי השוויון המחשיבים גם את החופש.

משוואה זאת מתגלה בספרו של עמיתנו הרב חיים נבון כחסרה. הספר הוא רומאן קָליט, קַליל, קָליף, שֶאֶל עלילתו לא ניכנס כאן; אך באופן מופגן למדי הסיפור הוא מעטפת למסה הגותית של ביקורת־תרבות. ובמסה זו, פרי התבוננות באתוס הליברלי השורר כיום על העולם החופשי והעשיר ומשתרר לאיטו גם עלינו, מראה הסופר איך יכול גם החופש לפגוע בחופש.

זה קורה כשהחופש מיתרגם לחופש כפוי: כשהנורמה, ולבסוף גם החוק, אוכפים חופש מכל מסגרת. חופש מהשתייכות חברתית, חופש ממחויבות זוגית ומשפחתית, ובעצם חופש מזהות. בעולם העתידי המתואר בספר, האדם נולד במבחנה, גדל בלי הורים קבועים, חי בלי שם־משפחה, מת כשנמאס לו – וכל זה מתאפשר באמצעות אכיפה חודרנית של השלטונות. שהרי האדם בעל־חיים חברתי הוא, ויצר לב האדם השתייכותי מנעוריו, וכדי לדכא את טבעו זה של האדם ולהכפיף את יצרו למצוות החופש נדרשת אכיפה.

יש לדברים רגליים במציאות ההווה. המערכות המעצבות את פניו של המערב כופות כיום את האמונה שהפרט יכול להחליט מה זהותו גם בניגוד לנתונים פיזיולוגיים עובדתיים. הן תומכות בחתירה הפרוגרסיבית לחופש הגירה מוחלט ולביטול הלאומיות. הן ביטלו את ההכרה בנורמטיביות של התא המשפחתי במובנו המסורתי, וכך אפשרו הידלדלות מסוכנת בילודה – שבעלילת הספר, היא הסוד הגדול של העולם העתידי, והבעיה העיקרית שלו. האתוס של ביטול הזהות וההשתייכות שועט אל עבר ניצחונו המוחלט. יותר ויותר אנו שומעים גם על אכיפה שיפוטית שלו.

בעולמו העתידני של הסיפור, ובאורח הגיוני שתוצאתו אבסורדית, אכיפה זאת

נעשית באמצעות אותם כלים טכנולוגיים המאפשרים לפרט גם את ייחודו ואת החופש שלו. האדם הוא כמעט סייבורג, כי ממשק התקשוב מחובר אל מוחו ואל עורקיו ודואג לצרכיו הייחודיים. פולשנות מתוקשבת זו, המאפשרת את הכפייה הפרוגרסיבית, היא ברכה לבריאות הציבור. בנקודה זו הרומאן כמעט נאבק נגד עצמו, כי הוא מעלה על נס את שוחרי החופש הישן, הזהותי, המתנגדים לטכנולוגיה הרפואית החדשנית – אף כי הם חושבים ופועלים באופן המזכיר מעט את מתנגדי החיסונים או מתנגדי הפסיכיאטריה בזמננו. אין זו כוונת המחבר; ניכר בעלילה מאמץ להציג את אתוס החופש־המוקצן כמנוגד גם לקִדמה עצמה. בתרחיש שהיא מגוללת, משבר הילודה אשם בחיסול שמחת החיים והיצירה, ומתוך כך גורם לעצירת ההתקדמות המדעית.

הכול מגדירים את הספר שלפנינו כדיסטופיה, כיצירה עתידנית קודרת. זה נכון, וככזה היא מנוגדת באורח קוטבי להמוני הדיסטופיות המתפרסמות בארץ ובעולם חדשים לבקרים: ברוב־רובן, האיום על רווחת הפרט בא מן הימין, מן השמרנות, מן הלאומיות והדת. הקישור בין דיכאון, דיכוי ומסורת כבר השיג מעמד של מוסכמה מובנת מאליה. על רקע זה רעננה וחיונית היא האבחנה של נבון כי סכנת הדיכוי אורבת דווקא משמאל, מחסידי החופש־מזהות שהם יורשי חסידי השוויון מוחק־הזהויות מבית המדרש הקומוניסטי.

אך כמו בכל יצירה עתידנית רצינית שאינה מז'אנר הפנטזיה, נקודת האמת ביצירתו של הרב נבון, ומרכז הכובד של חשיבותה, נמצאים בהווה. העתיד שהרומאן מצייר הוא קריקטורה של ההווה ואקסטרפולציה של מגמותיו. הדבר מתבטא גם בפרטים קטנים ובנושאי משנה, שבהם מלעיג המחבר על תופעות עכשוויות שהקשר שלהן לנושא המרכזי הוא עקיף. וכך, בספר, המערכת הבינלאומית ובמרכזה האו"ם, ובעקבותיה התקשורת (בגלגולה העתידני, 'מידענות') ודעת הקהל, עסוקות כולן בארגון תחרות שירי־זמר בימתית, ואינן משגיחות כלל בעניינים זניחים כגון מלחמות. בחירה זאת ואחרות מבליטות את חשיבותו של הספר כסאטירה אקטואלית המאירה בזרקור את הפינות המחשיכות של הוויית הימים.

צ"א

איש בגן החיות

דיויד גארנט

מאנגלית: יותם בנשלום

תשע נשמות, 2019 | 114 עמ'

דור הולך ודור בא, ובכל דור ודור עומדים עלינו להרצותנו על כי חיים אנו בתקופה שאין כקודמתה. המצב הפוסטמודרני טרף את הקלפים, אין דין ה"מילניאלז" כדין דורות שלהי האלפא־ביתא הלטיני, הקיום האנושי לעולם לא יהיה כשהיה. כעין תמונת מראה של האשליה הנוסטלגית על כי הימים הראשונים היו טובים מאלה והנוער של היום אינו הנוער של פעם. ואולם, חרף כל הבדלי אורחות החיים, הקדמה הטכנולוגית ושינויי הערכין – שוודאי אין למעט במשמעותם – יש בה בחוויה האנושית משהו מן הקבוע; אם לא בקנה מידה היסטורי כולל, לפחות בקנה מידה של עידנים בני מאות שנים. ואין דבר המעיד על כך יותר מאשר קלאסיקות ספרותיות.

דיויד גארנט היה סופר בריטי פורה ביותר, שזכה לתהילה בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים. 'איש בגן החיות' הוא ספרו השני המתורגם לעברית, לאחר הידוע ועטור־השבחים בספריו, 'מאישה לשועלה' (שיצא לאור אף הוא בהוצאת תשע נשמות). חיבור קצר זה מגולל את סיפורו של צעיר אנגלי, שבעקבות פרידה מאהובתו מחליט לתרום את עצמו כמיצג בגן החיות. באירוניה סאטירית מצייר גארנט תמונה של האנושיות דרך יחסיהם של המבקרים אל האיש־חיה שבכלוב, דרך יחסיו שלו עם שאר בעלי החיים, דרך מערכת היחסים המתמשכת בינו לבין האהובה, וכמובן גם באמצעות יחסיו בינו לבין עצמו. הקורא בן ימינו יזהה היטב את בן־האנוש המתגלה בטקסט זה, שנכתב לפני מאה שנה, כדי כך שלמקרא השורות על האהובה ש"שולחת הודעה" למחבר, בנקל תצטייר בעיניו כמי שטופפת באגודליה מסרון בטלפון הנייד, ולא כמוסרת פתק באמצעות מי ממשרתיה.

הספר מהנה לקריאה ומעורר מחשבה, ונימתו הסאטירית מקהה את עוקצן של התובנות העגומות יותר העולות ממנו על טבע האדם בעידן המודרני. יש לציין לטובה את המתרגם, שעשה מלאכתו היטב ויצר טקסט עברי קולח, הנעדר את התחושה שמקורו בשפה זרה, וזאת תוך שהוא מצליח לשמר משהו מהנימה והאווירה הבריטית־לונדונית בתוכה הסיפור מתחולל.

א"ש

בגלל הלילה
תרצה אתר: סיפור חיים

מוטי זעירא

בתר, 2019 | 267 עמ'

הביוגרפיה של המשוררת, הפזמונאית, המתרגמת והשחקנית תרצה אתר היא, באופנים שונים, המשך לשני ספרים שסקרתי כאן בתקופה האחרונה. לפני שנתיים בדיוק, בגיליון 7, כתבתי על הביוגרפיה שפרסם אותו מחבר, מוטי זעירא, על נעמי שמר. הביוגרף החרוץ עבר עכשיו, מסתבר, מִמַּלכת הזמר העברי שֶׁמֶר אל נסיכתו השברירית אֶתֶר; דמות מרכזית קצת פחות משֶׁמר, אך מסקרנת יותר. ולפני פחות משנה, בגיליון 13, כתבתי על כרך כל שיריה של תרצה אתר, בעריכת נגה אלבלך החתומה בו גם על מסה ביוגרפית בת כמה עשרות עמודים על אודות אתר. הכרך שלפנינו מספר אותו סיפור בהרחבה רבה.

אתר חיה באינטנסיביות רגשית רבה ובטלטלה נפשית מתמדת, שאביה נתן אלתרמן תיאר בשיר הידוע שכתב (גם) לה, 'שיר משמר', בשורות כמו "אמרי מדוע את צוחקת כמו פחד, / אמרי מדוע את קופאת כמו שִׁמחה? / אמרי מדוע העולם כה זר עדיין [בספר שלפנינו יגלה הקורא הערני את ההתבטאות של אתר ששורה זו רומזת לה] / ואש ומים מביטים בו מכל צד? / אמרי מדוע בו מפרפרים חייך / כמו ציפור מבוהלה בתוך כף יד". היקף יצירתה של אתר רב יחסית לשנות חייה. הדבר בולט במיוחד בתחום תרגום התיאטרון, אבל יבול נאה הספיקה להצמיח גם בשירה ובפזמון. כפי שכתבתי בהזדמנות הקודמת, ובניגוד לדעתם של מבקרים המצוטטים בביוגרפיה, היותה

של תרצה בתו של אלתרמן לא הגבילה את שירתה אלא להפך, הקנתה לה משנה ערך שכן יש בשירתה משום פרשנות ייחודית לשירת האב.

ובכל זאת, קצרים מאוד היו חיי המשוררת, פחות מִז"ל שנים; פחות ממחצית שנותיה של שמר, ואם למנות רק שנות בגרות ויצירה בשלה, פחות משליש. הספר מחזיק כמחצית מאורכו של הספר על שמר, וניכר כי גם כדי להגיע לכדי האורך הזה עשה המחבר מאמץ מיוחד. הוא עשה זאת, ראשית, על ידי חריצות מחקרית, המתבטאת בין היתר ב־750 הערות שוליים המעידות על ריבוי מקורות המידע שלו; אך הנפח הושג, כמדומה, גם באמצעות הגמשת אמת המידה בשאלה אילו עובדות ראויות להיכלל בביוגרפיה. זעירא מצא לנכון להרחיב הרבה בזוטות, כגון באהבות נעורים של אתר. הדבר מוסיף לספר צבע אך עלול לנפות מקהל קוראיו את המתעניינים־המזדמנים, אלה שאין להם עניין בכל תג בחייה האישיים של המשוררת.

המתעניינים־מאוד, על כל פנים, יקבלו את מבוקשם. דמותה המרתקת של אתר תהיה להם מעתה לא רק ידועה יותר לפניי ולפנים, אלא גם מובנת מעט יותר. כמה וכמה מהחשובים בשיריה ובפזמוניה יקבלו לפתע פשר אישי חדש. גם הנקודות הכאובות בחייה, ובתוכן המשברים הפסיכיאטריים, ניסיונות ההתאבדות ונסיבות מותה של אתר, יהיו ברורות קצת יותר; זעירא מציג אותן לא במציצנות אלא באמפתיה. רכילויות שונות ומשונות, חלקן מרושעות, נפוצו סביב כמה מהאנשים שהיו סביב אתר בצמתים הללו – וכולן נראות אחרי קריאה בביוגרפיה הזאת כעורבא פרח. שאלת השאלות, אם אתר טרפה את נפשה, נשארת פתוחה, אך דומה שהאפשרות שמדובר בתאונה נראית עתה הגיונית יותר.

צ"א

וירג׳יניה: רומן ביוגרפי

דבורה נגבי

עם עובד, 2019 | 326 עמ׳

קורות חייה של וירג׳יניה וולף, הסופרת האנגלייה הפמיניסטית הנערצת, פרוסים לפנינו ברומאן ביוגרפי זה. וולף חיה על התפר שבין התקופה הוויקטוריאנית, על אינספור כללי הנימוסים וההליכות שבה, לבין המאה העשרים הפתוחה והחופשית יותר. במהלך הרומאן אנו מתוודעים לחלומה הסודי להפוך לסופרת אף שחסרה לה השכלה הפורמלית ולמרות הנורמות החברתיות שלפיהן ראוי לה לאישה לא להתבטא יותר מדי (אך גם לא מעט מדי). הרומאן הקליל, ששטף הקריאה בו נעים, מעניין בעיקר כתיאור של המאה התשע־עשרה באנגליה המעמדית, השמרנית והמאופקת, הממחיש כיצד השינויים הפוליטיים נשזרו בשינויים התרבותיים שאט אט אפשרו פתיחות רבה יותר לקולות ולסגנונות חדשניים. כך למשל יתוודעו הקוראים לחייהם של האריסטוקרטים בעת שהאריסטוקרטיה הלכה ואיבדה מכוחה, ולקורות קבוצת בלומסברי, קבוצה של אנשי שם מתחומי הפילוסופיה, הספרות והאמנות, אשר התכנסה בביתם של וולף ואחיה מדי שבוע במשך שנים ארוכות והשפיעה השפעה מכרעת על התרבות באנגליה.

אך למבקשים הצצה פנימית יותר לנפשה של וולף צפויה אכזבה. ראשית, אף שלא נכתב כך על הכריכה, ההרגשה היא שהרומאן פונה בעיקר לנוער. האופן שבו עולה במחשבתה של וולף שוב ושוב, עוד כילדה, צמד המילים "חדר משלך" (כשם מסתה המפורסמת של וולף) שקוף מדי ולא תורם להבנה מעמיקה אמיתית של התעצבות השקפת עולמה החדשנית. לתקופה שבה כתבה וולף בפועל את מרבית ספריה מקדיש הספר דפים מעטים. שטחי למדי גם היחס למחלת הנפש שממנה סבלה וולף מגיל צעיר עד להתאבדותה במהלך מלחמת העולם השנייה. מלבד כעס ילדותי על הרופאים המכריחים אותה לנוח ולמעט בכתיבה, לא ברור כלל מה היה יחסה של וולף עצמה למחלתה וכיצד התמודדה עמה. לשם כך אין מנוס כנראה מלפנות לספריה המיוחדים של וולף עצמה.

לנ"ק

מסע דילוגים

חיים באר

עם עובד, 2019 | 372 עמ'

כל ימיו מתאבק חיים באר בעפר רגליהם של חכמים ובאבק ספריות. כל ימיו הוא מתהלך בין מילים כתובות ובין פיות הדובבים אותן. האוניברסיטאות שלו, כלשונו, הן חנויות ספרים משומשים, והוא יודע את הסוד שלחש נתן אלתרמן בפרק 'הספרים' שב'שיר עשרה אחים': "כִּי עַז הָרוּחַ בָּהָרִים, וְאֵין כַּשְׁבָּלִים לְטַהֵר, / וְאֵין בָּהִיר כַּטַּל הַטּוֹב / אֲשֶׁר עַל אֲפָרִים. / מָרְחֲבֵיהֶם וַהֲדָרָם הֵם נַחֲלָתָם מֵעִם אֱלוֹהַּ, / אַךְ נִשְׁמָתָם, אַחַי, לְקִחָה מִן הַסְּפָרִים".

באר מוכר בראש ובראשונה כסופר בעצמו, מן האריות שבחבורה, אבל גם בכובעו זה הוא מאופיין היטב כממשיך דרכם של סופרי דור יוצאי החדר ופליטי בית המדרש; אותם כותבים מלפני מאה ומאה־וחמישים שנה, כגון מנדלי מוכר ספרים, שפיסות מקרא וגמרא מנמרות את המארג המילולי שלהם ואשר עיסתם היא מעשה־בוחש בקמח שאיננו קיים בלי תורה, במים שהתורה נמשלה להם ובצימוקים המשמרים את מתיקותה. לולי התורה שעשועיו, כי אז אבד בעוניו; אך לַחמו ושעשועיו היא יום יום ונמצאים קוראיו עשירים.

עתה, ב'מסע דילוגים' שלו, מסתלק באר כביכול ממלאכת הסופר כותב הרומאנים, ומכניס אותנו אל תיקיות הגלם שלו, אל הרשימות והכרטיסיות שצבר. הוא מגיש לנו פיסות־סיפור־מהחיים, אנקדוטות, וינייטות כפי שהוא מזכיר לנו שזה נקרא, פתקים ששימשו אותו ברקיחת הסיפורים הבדיוניים או היו מועמדים לעשות זאת. אך באר ממשיך גם כאן להיות סופר עד לשד עצמותיו. תוכנם של רוב הסיפורונים הללו הוא תיעוד שנון של מפגשים עם אנשים, עם ספרים ועם אנשי־ספר, של התחככות עם החוכמה העשויה אותיות. ולמרות האופי הדוקומנטרי כביכול, דקות הטעם שבהם מתבטאת בראש ובראשונה באופן ההגשה. גם כשסיפור המעשה תפל, באר מגיש אותו מפולפל.

טוב לו לאדם המבלה את ימיו בין דפים ובין המכונים היום "אנשי תוכן". אשרי האיש היכול, כחיים באר כפי שהוא מצטייר מההגזמות שבספר, לכלות את כל זמנו וכספו במרדפים אחר ספרים נדירים, בהשתעות עם אנשי משל ושנינה, בנסיעות

אל מקומות הולדתם והתרחשותם של ספרים, וכל כיוצא בזה. אך למקרא רבות מהוויינייטות, המתרחשות בעולם היומיום, דומה שדי באימוץ עצם מנהגו של באר לתעד מיידית דברים שהוא רואה, שומע, קורא וחווה כדי לזכות בחיים מעניינים; שהחיים המעניינים כבר קורים גם לנו, האנשים הרגילים, ודי במודעות ובזיכרון ובתיעוד כדי למצות מכך את ההנאה. היכולת לנסח את הדברים בדרך משובבת נפש ולתקשר אותם הלאה היא כבר בונוס.

צ"א

רשימות תל־אביביות

אברהם בלבן

עם עובד, 2019 | 271 עמ'

בשנת 2012 החליטו הפרופסור לספרות עברית אברהם בַּלַבָּן ורחלי אשתו לעבור מביתם הגדול באבן־יהודה לדירה קטנה בתל־אביב. בעקבות המעבר נאלץ בלבן למכור ולמסור חלק נכבד מהאוסף העצום של ספריו. אבל אפילו אחרי שמסר אלפים מספריו התמלאה הדירה התל־אביבית בספרים עד אפס מקום. בלית ברירה החליט למכור את כל כתבי שלונסקי לחנות יד שנייה הקרובה לביתו החדש. 15 שקלים בלבד הסכים המוכר להעניק לו תמורת הכתבים שבנעוריו חסך לירה ללירה כדי לרכוש. כי "מי קורא היום שירה?". בלבן הסכים לבסוף. בדרך חזרה לביתו ביקש להתרענן מהחום וקנה לעצמו כוס מיץ גזר. המחיר – 15 שקלים. "אני יושב על ספסל בשדרות בן־גוריון ושותה בלגימות גדולות את עשרת הכרכים של שלונסקי", מסכם בלבן וחותם בכך את רשימתו הראשונה שפורסמה במוסף 'תרבות וספרות' של עיתון 'הארץ'. הרשימה התקבלה באהבה רבה, וכך, מבלי שהתכוון לכך, החל בלבן לכתוב טור קבוע, רשמים אישיים, רגעים קטנים במפגשיו היומיומיים עם עיר חדשה־ישנה.

הרשימות של בלבן קצרות ומלאות קסם. לצד הנוסטלגיה, הזיכרונות מקיבוץ־ילדותו חולדה, והגעגועים לעולם תרבותי שחלף, ישנה פליאה מן המרקם העירוני המתפורר ומתחדש חליפות: מן הגננות העירונית המפתיעה (עצי זית מלכלכים בשדרות בן־גוריון) שתמיד טמונים בה סיפור ודרישת שלום מעידן חלוצי קדום; מן הארכיטקטורה העירונית המרווחת יחסית (החוק העירוני קבע רווחים קבועים בין בית לבית, ועל כן נטולה העיר את החזית הרציפה המוכרת מלונדון ופריז), המשאירה פתח לפינות נסתרות ולעצים העתיקים הגדלים בהן. המפגש של בלבן עם תל־אביב הוא נישואי פרק ב' קלאסיים, כאלה ששני הצדדים מגיעים אליהם מוכנים יותר, מודעים יותר לפגמיהם וליתרונותיהם, שמורים יותר אך גם פתוחים לאהוב מחדש. התובנות האוהבות שלו, המלוות בציוריה הצבעוניים של טליה ישראלי, נעימות ללב, ונוסכות על קוראן את חדוות השיטוט וגם את הרצון לשוב לתל אביב פעם נוספת ולהכיר אותה מחדש.

לנ"ק

הסוקרים: אלון שלו, ליאת נטוביץ-קושיצקי, צור ארליך

קריאה שנייה

אריק גלסנר

בארץ המחשבות האסורות

הנושא: מועקת המוסרנות של התקינות הפוליטית. השיטה: דיאלוגים מפליאים במהימנותם, שהמועקה והגיחוך נחבאים בהם בין המילים. נעה ידלין יצאה לערבות הנפש המיוסרת של "השבט הלבן" וחזרה עם סיפור

א

ב'סיפורי סבסטופול', רומאן מוקדם של טולסטוי, מצויה אבחנה גאונית שהינה שימושית בהקשרים רבים. טולסטוי מספר שם שהחיילים הרוסים והצרפתים, בעיתות הפסקות האש הקצרות במלחמת קרים, שוחחו ביניהם בצעקות מתוך חפירותיהם. אך מה היה תוכן שיחותיהם? על כך מעיר טולסטוי שהשיחות לא היו על מה שבאמת העסיק את החיילים בשני הצבאות הניצים, אלא הן נקבעו על פי אוצר המילים הצרפתיות המוגבל שעמד לרשותם של החיילים הרוסים.

הרבה פעמים אנחנו משוחחים, ובעיקר הדבר ניכר ב"שיחה" הציבורית על פוליטיקה ואומנות, לא לפי מה שבאמת חשוב ועקרוני, אלא על פי "אוצר המילים" המוגבל העומד לרשותנו.

כך, למשל, קריאה רווחת בספרה החדש של נעה יֶדלין, 'אנשים כמונו' (בהוצאת כנרת זמורה ביתן) רואה בו חלק מגל ביקורת וביקורת־עצמית על "השבט הלבן", על "האליטה הישנה". כיוון שהטרמינולוגיה הזו פופולרית, כיוון שזו "השיחה" שהרגלנו את לשוננו לדבר בה, כיוון שזה "הנושא החם" – אנחנו "משוחחים" עליו גם כשהוא לא ניצב בלב הרומאן הנדון ולכל הפחות אינו נושא השיחה המעניין ביותר ביחס לרומאן הזה.

אומנם הרומאן האחרון של נעה ידלין – רומאן, לפני כל הניתוחים שיבואו, מהנה לקריאה ומצחיק, חכם ומעורר מחשבה – מציב בלב עלילתו את סיפורם של אסנת ודרור, זוג אשכנזי צעיר יחסית (בראשית שנות הארבעים לחייהם). אומנם עלילתו המרכזית נוגעת למעברם ל"שכונה שלוש־חמש", שכונה פיקטיבית בדרום תל־אביב, המאוכלסת בישראלים מעדות שונות, לאו דווקא אשכנזיות, וכן במהגרי עבודה. כל זה נכון.

אבל אני חושב שההישג הגדול ביותר של הרומאן של ידלין אינו נעוץ בתוכן כזה או אחר שלו, אלא בדיאלוגים הווירטואוזיים הכלולים בו. ואל כל זה אגיע מיד. ואם בתוכן עסקינן, הרי זה אינו נוגע ב"גזענות" כביכול של אשכנזים מבוססים יחסית כלפי קבוצות אוכלוסייה שונות מהם (מזרחים,

מהגרי עבודה וכו׳). גם לא בדיסאוריינטציה של זוג אשכנזי כזה בסביבה זרה לו. התוכן הבולט והמעניין ביותר ברומאן נוגע, לטעמי, בדבר־מה אחר. הוא נוגע לתעוקה ולמחיר ולגיחוך שנגרמים מתרבות פוליטיקלי־קורקט מוסרנית המושלת בחיינו, לבטח כזו המושלת בחיי אסנת ודרור.

ב

בתמונת הנפש של פרויד ישנה, כידוע, חלוקה לשלוש ערכאות נפשיות: האִיד (היצרים), הסופר־אגו (המצפון וגם "אני אידיאלי" של עצמנו), והאגו, המפשר בין שני הקודמים. מטרת הטיפול הפסיכואנליטי היא, לעיתים קרובות, להציב את האגו במקום שמָשַל בו האִיד ומָשלו הדחפים. אבל, לעיתים, מטרת הטיפול הפוכה. במקרים שהמצפון הופך להיות רודני וחסר רחמים – ופרויד מעיר שבאופן פרדוקסלי דווקא האנשים המצפוניים ביותר בהתנהגותם מייסרים את עצמם ללא הרף על מעשיהם ומחשבותיהם (הבדויים או הזניחים לעתים קרובות) – מטרת הטיפול היא דווקא לרופף מעט את לפיתת החנק של הסופר־אגו, לטובת האגו.

אנחנו חיים בתקופה שבה – באגפים מסוימים בחברה שלנו – הסופר־אגו דומיננטי ביותר. הן בכל הנוגע ליחסי גברים ונשים, הן בעניינים פוליטיים פנים־לאומיים ובין־לאומיים, ישנה תרבות חדשה שלמה האוסרת עלינו מעשים, דיבורים ואף מחשבות מסוימים. יש יתרונות רבים למפנה המוסרי הזה. אבל הוא גם מכביד על חיי הנפש ולא ברור שיוכל לשרוד לאורך זמן במלוא החומרה שלו. ומופעיו המוסרניים, המוקצנים, לבטח ראויים לגינוי.

אל התופעה הזו מופנים בעיקר חיצי הסאטירה בספר של ידלין. הרומאן הזה הוא על המאבק של הסופר־אגו בדחפים ועל ההתקוממות שלהם נגדו, תֶמה המוצגת בו באופן שנון ומבדר. דוגמה מבריקה לכך מצויה ממש בפתח הרומאן, בתיאור עבודתו של דרור: בניית יישומון לניטור דימויים פורנוגרפיים המשודרים בלייב, שיאפשר למנוע הקרנתם לילדים שגולשים באינטרנט. זוהי, מצד אחד, עבודה נאצלת, סופר־אגואית מובהקת. אבל, מצד שני, שואלת את עצמה אסנת, האם דרור לא נהנה ממנה בעצם?

> עיצבן אותה שכולם אולי צדקו. עם הבדיחות התפלות שלהם, אותן בדיחות כל הזמן, פששש, אחי, הסתדרת בחיים, רואה כל היום פורנו ועוד מקבל על זה כסף, ודרור היה

> משיב בחיוך אבל בלי הומור – הומור ומין שוויוני לא הולכים יחד – אל"ף אני ממש לא רואה כל היום פורנו, אני בסך הכול דוגם משם אימג'ים כדי להזין לתוך התוכנה, ובי"ת תאמינו לי שאחרי שתדעו את מה שאני יודע על התעשייה הזאת, ואת המשפט היה משלים בצליל של שלוש נקודות כאומר, הסוף של המשפט הזה מובן מאליו. ואנשים היו אז משתתקים ואומרים, ברור, ברור, ואחרים היו אומרים, ועדיין. ואסנת הייתה מתקנת: הוא גם לא מקבל על זה כסף. ודרור היה מתקן: בינתיים. (עמ' 12–13)

העבודה של דרור, עבודת הצנזורה הנאצלת שלו, היא גם סימבול למהותו כולה. דרור הוא מי שנתון תחת השפעתה של תרבות צנזוריאלית, שבה, כמוזכר, אסור לעשות, לדבר, ולעיתים גם לחשוב על נושאים מסוימים. זו תרבות בעלת קודים מוסריים קשיחים, הגולשת לעיתים למוסרנות ולסירוס־עצמי.

כפי שניתן להבין מסיומת הציטוט שלעיל, לאסנת דווקא לא מפריע במיוחד שדרור אולי לא סובל נורא מעבודתו, אבל היא כן מודאגת מכך שהוא לא מרוויח עליה כסף. אבל הנושא הזה אינו מדובר בגלוי בין בני הזוג. הרומאן מלא במחשבות "אסורות" המאיימות להתפרץ מתוך ראשם של הגיבורים ומדוכאות ביד חזקה. זו עוד דוגמה לכוחו הגדול של הסופר־אגו בתרבות שהגיבורים חיים בה, האוסר עליהם כעת, במקרה הזה, לא גילויים יצריים כי אם גילויי תוקפנות.

בקטע מבדר במיוחד מנסים אסנת ודרור להבין מדוע בעלי המקצוע שמתקינים להם את ביתם החדש אינם נמנעים מלהזהיר אותם בגלוי על כך שהם עוברים לגור בשכונה מפוקפקת, בעוד אסנת ודרור עצמם נזהרים מלהעלות "סטראוטיפים" כאלה על דל שפתיהם. האתוס של דרור ואסנת אוסר עליהם לבטא מחשבות "מכוערות". כך דרור:

> במה בן אדם נמדד? באיך הוא מסנן! במה הוא מוציא החוצה! בראש צומחים לנו כל מיני דברים, הם צומחים פרא, אין לנו על זה שליטה. אבל על מה שאנחנו מוציאים מהפה, יש. אז זה שיש לך אינסטינקט אבולוציוני להירתע מאנשים ששונים ממך בכל מיני מובנים, זה דבר אחד, זה דבר טבעי; השאלה היא איזה ביקורת עצמית את מפעילה על הדבר הזה. (עמ' 52)

זו, כמובן, השקפת עולם נאורה ומכובדת. אבל הסאטירה של ידלין ממחישה שדרור סובל גם מדיכוי עצמי, מהפרזה ב"ביקורת העצמית" המוזכרת, המביאה אותו, למשל, לחוסר יכולת לבטא, אפילו רק בדוגמה שהוא מספק לאסנת כדי להמחיש את משנתו הנאורה (!), את האפשרות שיש לו תשוקות לא הולמות ביחס לנשים אחרות (עיינו שם בעמוד 51).

בעולם של דרור ואסנת צריך לבלום כל הזמן. קודם כול את הפה. יש דברים שלא אומרים, כמו "משפחות מבוססות", או, יותר גרוע, "משפחות אשכנזיות" ("היא אמרה, ומה, כאילו, אין סיכוי שהעירייה תקים כאן עוד בית ספר? הרי יותר ויותר... היא היססה ולבסוף המשיכה, משפחות ממרכז העיר ומהצפון יבואו לכאן, והם יצטרכו למצוא פתרון" – עמ' 19).

אסור גם, למשל, לדבר על בנות עם משקל עודף. וכשיוליה, המורה להתעמלות אמנותית של בתה של אסנת, חמוטל, מעירה על משקלה העודף של חמוטל ("כאילו

לא חלפו על העולם הזה שלושים השנים האחרונות"), אסנת מביטה בה מוקסמת: "זה היה כמו לצפות במופרע של הכיתה אומר את כל מה שאסור לומר ואסור גם לחשוב" (עמ' 20).

ואסור גם לחשוב ובטח לדבר על כך שיש יפות ויפים יותר ויפות ויפים פחות (עיינו בעמ' 24–25, וכן בעמ' 32: "לסלון נכנס גבר שמנמן, גבוה. מוצק, אולי קוראים לזה").

אסור, בעולם התרבותי של אסנת ודרור, לומר "עובדים זרים" (למשל: עמ' 48–49), צריך לומר "מהגרי עבודה". ובכלל, באתיקה המוסרית והמוסרנית שמדריכה את חייהם של אסנת ודרור, צריך להסתגף, לא להתברגן. כלומר, אסור גם ליהנות יותר מדי.

> גלעד אמר, יפה מאוד, אבל אסנת לא השתכנעה. פתאום נראה לה הבית עלוב דרך העיניים שלו: חדש, נקי, הכול בשמנת, פרופילים בשמנת, מטבח בשמנת, יותר בורגני מזה לא יכול להיות [...] היא קיוותה שהשכונה קונה לה משהו, פודה אותה; היא גרה בשכונה שלוש-חמש, בכל זאת, זה לא עוד בית במודיעין. אבל בתוך הבית השכונה כמו נמוגה; התחשק לה לבקש סליחה מכולם ולקחת את גלעד להסתובב, לדחוף לו את השכונה לתוך הפרצוף: להראות לו את הבתים הגרועים, את הגינות המוזנחות, את הכלום שיש בה. (עמ' 37)

היפוך הערכים כאן מודגש באמצעות השפה: הבית "עלוב" כי הוא מטופח; השכונה מקנה לאסנת זכויות כי היא עלובה באמת, כי היא "כלום". כשגיסה של אסנת, רופא עיניים, מספר למשפחה על התנדבותו בצפון עיראק, מוטל על בני המשפחה לחוש ייסורי מצפון. לבטח לא להמשיך לאכול, כשהוא מתאר את אסון היזידים (עיינו למשל בעמ' 38–39 ובעמ' 181).

בעולם החילוני־ליברלי של אסנת ודרור יש תרי"ג מצוות, מצוות עשה ולא תעשה. לדוגמה, עשה: לצפות ב'הסמויה' (עמ' 43); לתת לילדים שוקולד חרובים בריא (עמ' 47–48). לא תעשה: לא תחשוד בשכניך בפעילות לא חוקית שמא תחטא בגזענות ("היא אמרה, בוא'נה, אתה גזען, והוא אמר, אני? והיא אמרה, עוד לא פגשנו בן אדם אחד בשכונה הזאת שהוא לא פושע לפי דעתך, והוא אמר, פגשנו בדיוק שני אנשים" – עמ' 74).

אך מתחת למשטר השיח והמחשבה הקפדני מבעבע האיד. תוססות מחשבות שאינן פוליטיקלי קורקטיות, וגם כאלו שניתן לכנותן "לא תקינות דומסטית", וגם מחשבות יצריות ותוקפניות באופן כללי. אסנת חיה, למעשה, על געש לבה יצרי המבקש לפרוץ, ולכן, למשל, שוגה לרגע בהצעה תמימה של שכנתה החדשה, שני:

> לרגע איבדה שיווי משקל: השעה הייתה אחת-עשרה בלילה, והם ישבו שם, ארבעתם, בחצר, בשתיקה [...] זאת הצעה? זה חילופי זוגות? ככה זה נראה, דבר כזה? היא הרגישה כמי שניתקה מן המולדת, הוטחה אל קרקע אחרת בלי מפה או מצפן.
>
> שני שאלה, רוצה? ואסנת שאלה, מה? ושני אמרה, עוגה, לשים לך? (עמ' 72)

גם המשך קורותיה של אסנת ברומאן ממחיש את היצריות המבעבעת בה מתחת למוסרנות ההדוקה שהיא רותמת על עצמה. אבל, כמוזכר, נקודה מרכזית בעיניי בשבחו של הרומאן הזה הינה הדיאלוגים.

ג

הדיאלוגים, ראשית, מבריקים באיכותם המימטית, בחיקוי הדיבור המדויק שיש בהם, וכן בחילוץ ומיצוי ההומור שניתן להפיק מהדיוק הזה.

ראו, למשל, את הדיאלוג בין אסנת לשכניה החדשים, שני ובעלה, הממחיש הן את הזרות הלשונית של אסנת ביחס לשפה של שכניה, הן את ניסיונה להשתמש באירוניה ובאנדרסטייטמנט, ניסיון שלא צולח, הן את ההומור הלא מכוון שיש לעיתים בשפה המדוברת ושניתן להיווכח בו ביתר שאת דווקא כשהוא מועלה על הכתב:

> והגבר אמר בקול רם, חטפו את ונציה [״ונציה״ הוא שם המשפחה של שכן אחר של אסנת ודרור, שכן שעושה להם צרות], ואסנת שוב לא הבינה מה אומרים לה, בפעם השנייה היום, אולי השלישית, מה זה חטפו את ונציה.
>
> שני חזרה לסלון עם כוס קפה ובקבוק קולה של ליטר וחצי. היא אמרה, בסדר, אין להם כלום איתו, מה אתה מלחיץ אותה, והגבר אמר, בן אדם שלא אוהב כלבים, את שמעת דבר כזה? ואסנת אמרה, אולי הוא בן אדם של חתולים [זה ניסיונה הכושל הראשון של אסנת להתבדח באמצעות אירוניה], והגבר אמר, הוא לא בן אדם, זה הבעיה איתו, ושני אמרה, הוא בן אדם, הוא בן אדם, למה לא, זה שאתה בן אדם עוד לא אומר שאתה בן אדם, והביטה באסנת במבט של, לא ככה? ואסנת אמרה, אני מבינה שאתם לא מתים עליו [זה הניסיון השני], ושני אמרה, לא ממש, לא, הוא עושה לנו בעיות עם הכלבים. (עמ׳ 33)

חלק מהדיאלוגים מתפקעים מסב־טקסט. ידלין סומכת על האינטליגנציה של הקוראים שלה שיבינו עד כמה הדיאלוג טעון בדברים שלא נאמרים. ראו, למשל, את הדיאלוג בין אסנת לגלעד, קרוב משפחה ואקס שלה, בעמ׳ 277. בלי לומר שום דבר במפורש מגששת אסנת לראות מה יחסו של גלעד אליה והאם הוא רוצה שהיא תישאר ותבלה בחברתו. בלי לומר זאת במפורש, אלא בדקי־דקויות, רומזות המילים הגלויות של גלעד שהוא מתלבט ונוטה לבכר את האפשרות שאסנת לא תישאר. **הכול** נלמד מהדיאלוג אבל **שום דבר** בו לא נאמר במפורש.

לעיתים תכופות אף ממחישים הדיאלוגים את התמה המרכזית ברומאן, שהוצגה לעיל: הם נעים בין מה שמותר לומר בגלוי לבין המחשבה הסמויה שאסור להעלותה על דל השפתיים, זו שנחבאת מתחת למה שגלוי.

והנה דוגמה לדיאלוג וירטואוזי ומצחיק, על תופעה לשונית ידועה, שידלין מפליאה בהצגתה ובחקירתה, הלוא היא ״אנגלית של הורים״:

> הוא [דרור, אחרי שהתגלה שהשכן, אותו ונציה, נתן ממתק לבתם, חמוטל] אמר, אני הולך אליו, ואסנת אמרה, נוט אין היברו! ודרור אמר, זה לא אכפת לה בכלל, היא לא שמה לב, והחווה בסנטרו אל חמוטל, שישבה על הספה עם האייפון, ואסנת אמרה, שי הירז אוורית׳ינג, איט איז אקזקטלי וֶן שי פריטנדס שי דאזנ׳ט ליסן דאט וי האב טו בי קיירפול, ודרור אמר, או-קיי, איי גו, ואסנת אמרה, יו דונ׳ט גו, נוט נאו, לטס טוק אבאוט איט ברוגע [שימו לב לשרבובי העברית, כמו זה, בטקסט, במילים שאסנת אינה מוצאת להן בזמן אמת מקבילה באנגלית] אין דה איוונינג, וחנה [הבת הקטנה] אמרה, את הלחצת אותי ועכשיו את לא באה, ואסנת אמרה, רגע, ודרור אמר, דר איז נאת׳ינג טו טוק אבאוט, אסנת, הי ויל נוט גט ניר מיי

צ׳יילד, ואסנת אמרה, הי כולה [כנ״ל] גייב הר אה קנדי, ודרור אמר, את שומעת איך זה נשמע בכלל, כולה זה לא, [...] ואסנת אמרה, לטס גו שנייה [כנ״ל] טו דה אדר רום (עמ׳ 197-196).

הווירטואוזיות של הדיאלוגים נוכחת גם בחיקוי מימטי מכוון של עילגות השפה הדיבורית:

מיכל [האישה בזוג ששכנע את אסנת ודרור להצטרף לשכונה] אמרה, הוא [כלב שניתן לאסנת ודרור במתנה] יאכל לכם את כל הג׳וקים, את המילה ׳ג׳וקים׳ ניגנה בקולה, כמבקשת לפתותם למעשה ממזרי, ואסנת אמרה, אין לנו ג׳וקים, מאז הזה [בעילגות הנפוצה הזו מתכוונת אסנת לתקרית קודמת שבה הסירו את מכסה הביוב בחצרם] לא היו לנו ג׳וקים. (עמ׳ 175)

הדוגמה האחרונה כללה תיאור של ניגון המילה בשפה המדוברת, תיאור שאין אפשרות לייצגו ישירות בשפה הכתובה (כלומר לכתוב אותה מתנגנת). במקום אחר מעניק המספר של ידלין ״הערת בימאי״ דומה נוספת לדרך שבה יש לקרוא את הדיאלוג שלה, בעוד דוגמה מצחיקה במיוחד לחיוניות המימטית של שפת הדיאלוגים ולרגישותה של ידלין לשפה המדוברת:

היא אמרה, אני זוכרת שאז עישַנו, וגלעד שאל, אז, מתי אז, אז אז? [וכאן עוד דוגמה לעילגות המובנית של שפת הדיבור, שמוצגת כאן במכוון] ואסנת אמרה, כש... שידכו אותנו, ואת ה׳כו׳ של ה׳שידכו׳ אמרה במבטא תימני אפילו שזאת לא חי״ת, סתם כדי שיהיה קל יותר. (עמ׳ 210)

והנה, לסיום, דוגמה לדיאלוג מבריק שכולל גם סב־טקסט חריף, גם דיוק מימטי וגם הומור שידלין יודעת למוץ ממנו. מדובר בשיחה בין דרור ואסנת למיכל וחורחה, הזוג ששכנע אותם להגיע לשכונה שלוש־חמש:

אנחנו גם נוסעים תכף, סיפרנו לכם? ואסנת שאלה, לאן? וחורחה אמר ליפן, לחודש, כמעט חודש, ומיכל אמרה, התקבלנו למין... הם קוראים לזה וורקשופ, ואסנת אמרה, סדנה [אסנת אינה אליעזר בן-יהודה, אבל היא רוצה להפחית מהישגם של מיכל וחורחה, המתגשם כביכול במילה הבינלאומית הזוהרת ״וורקשופ״], ומיכל אמרה, זה לא בדיוק סדנה, זה יוצרי תיאטרון מכל העולם [מיכל לא פראיירית, היא לא מוותרת], ואסנת אמרה, תיאטרון ילדים [אבל גם אסנת לא מוותרת ושוב מנסה להמעיט בערך הישגם של מיכל וחורחה], וחורחה אמר, לא רק.

היא שאלה, מתי אתם נוסעים? וחורחה אמר, בסוף מאי, ואסנת אמרה, גם אני נוסעת בסוף מאי, וחורחה שאל, ליפן? [חורחה, כפי שחושדת אסנת, הוא מעט שוטה ולבטח אינו מאזין קשוב] ואסנת אמרה, לקלן, וחורחה שאל, איפה זה, ומיכל אמרה, בגרמניה, בקול נמוך [זו דוגמה ליכולת של ידלין לייצג רב-שיח חי, שבו מוטעמים משפטים בצורה שונה כשהם נאמרים לבני שיח שונים או למטרות שונות], ואת אסנת שאלה, מה, לבד? ואסנת אמרה, יש לי איזה משהו של העבודה, ומיכל הנהנה כדרך שמהנהנים נוכח דבר שאינו אלא בגדר שמועה מרוחקת, אסנת אמרה, אני טסה בעשרים ושלוש, וחורחה אמר, אנחנו בעשרים וארבע! ואסנת אמרה, גדול [למרות שמה בדיוק ״גדול״ בכך שהם נוסעים ליעדים ולמטרות שונים ביום אחד הפרש זה מזה? אבל זה בדיוק ההיגיון של שיחה שלפעמים מתפרקת בה אנרגיה ועליצות שאינן מותאמות ממש לעילתן כביכול] (עמ׳ 257)

ד

בעלילת משנה ברומאן, הנוגעת לאחותה של אסנת, שמרית, מזכירה לנו ידלין אחת מן העובדות הנוגות ביותר ביחס לקיום האנושי: החוש המוסרי וחיי הרגש והיצר אינם עולים תמיד בקנה אחד. ולפיכך שמרית, המעריצה באמת ובתמים את בעלה (אותו רופא עיניים המסייע ליזידים, מי שנראה תמיד "מיוסר, קצת יזידי בעצמו" – עמ' 39) על מוסריותו וצדיקותו הנעלה בכל זאת עומדת לעזוב אותו.

כפי שכתב ברנר בהספדו על מוראליסט גדול, על אותו טולסטוי שבו פתחנו: "מי שהעמיק לקרוא בכתבי טולסטוי האמנותיים יודע, כי בעצם, התביעות המוסריות והניצחונות המוסריים אינם מספקים את נפשו".

חיים מוסריים הם חיים ראויים ונשאפים, אבל מצבו הטראגי של האדם מונע מחיים כאלה להיות שלמים ומספקים. קל וחומר כשהמוסר הופך למוסרנות ולצדקנות, כשהוא מכביד את עולו מעבר ליכולת הנשיאה של בן תמותה.

וזו התמה המרכזית של "אנשים כמונו".

שיחה עולמית

ישי פלג

מדוע שונאות אליות את עמיהן

הימין בעולם המערבי משתומם בשנים האחרונות לנוכח תופעה מוזרה שהוא מזהה בחוגי השמאל הקיצוני: שנאה עזה ללאום – כל שמאל ללאומו הוא. השמאל הקיצוני בארה"ב מתעב את הרעיון של "אמריקה" המשתקפת בקריאות USA קצובות במגרשי הספורט. השמאל הקיצוני הבריטי שונא את "בריטניה" הלא אירופית. בישראל, כך לפחות אפשר להתרשם מביטאוני השמאל הקיצוני, שונא אגף זה את העם, את הארץ ואת רגשי ההזדהות הלאומית העממיים. הימין המבועת רואה את התופעה ומנסה לכנות אותה בשם, להגדיר אותה, לתת בה סימנים ולפענחה. במגזין הרשת האוסטרלי קילט (7 באוקטובר), במאמר "אויקופוביה: השנאה העצמית המערבית שלנו", הציג ד"ר בנדיקט בֶּקֶלְד את משנתו בעניין, העומדת בלב ספרו העתיד לצאת לאור.

"אויקופוביה" (ביוונית, "אויקו" פירושו "בית") היא לדעת בקלד תהליך שקרה וקורה בתרבויות רבות כאשר הן מתקדמות, מתפתחות ומגיעות לשיאים של יצירה ועושר. הסיפור שהוא מציג מתגלגל כך: עלייתו של לאום מתחילה כשעם פשוט אך בעל כוח מתעורר ונלחם למען אמונותיו; הצלחתו מובילה לעושר ויוקרה גדלים, וזהות לאומית נוצרת, מלווה ביצירות תרבות גדולות; העם מגיע לשיא הצלחתו, ועושרו מאפשר את קיומו של מעמד עליון, שאינו זקוק לעבודה רבה. בתקופה הזו נוצרות היצירות המדעיות והתרבותיות הגדולות של הלאום, אבל גם נוצרים הפנאי והרצון להיאבק על מקום בתוך החברה יותר מאשר על בריאותה של החברה כולה. המעמד העליון רוצה לחזק את כוחו לעומת השאר, ואחת הדרכים לעשות זאת היא לפתח שנאה עצמית, דחייה של התרבות שלך עצמך: אתה תיראה עליון על האחרים אם רק תשפיל אותם ותטען שתרבותם־תרבותך אינה ראויה.

ראוי לשאול אם התבנית הזאת מתיישבת עם הסיפור הישראלי. אפשר לנסות לטעון שכן, ולהציב את שיאי ההצלחה והעושר הללו, איכשהו, בתקופת ההתרחבות הגיאוגרפית שבין 1967 ל־1973, ולתלות בניצחון הגדול ב־1967 את עלייתו של השמאל הישראלי האנטי־לאומי. אולי כן ואולי לא. בקלד מצידו טוען שהסיפור שלו הוא דפוס קבוע: "ביוון, ברומא, באימפריות הצרפתית והבריטית, והיום בארה"ב".

הוא מחבר בין מלחמת מעמדות פנימית, תוך־לאומית, ובין התפתחותו של תיעוב פתולוגי ללאום. לשם כך הוא מסתמך על אפלטון, המסביר ש"ככל שיותר חירות ושוויון נמצאים בחברה, כך חבריה יראו את עצמם כנעלים על המדינה". לפי פרשנותו, אפלטון הזהיר שחברה מתקדמת יותר מבחינה גשמית מוותרת על הלאום, ולכן דנה את עצמה לדעיכה.

האם אנשים אמידים יותר, חופשיים יותר, ניידים יותר, מותחים ביקורת על הלאום שלהם במטרה לזכות בעליונות בתוך אותו הלאום עצמו? מאבקי כוח אכן עומדים במקרים רבים ביסוד שנאת הלאום של השמאל; אבל האם הצבת האויקופוביה כולה על מאבקי כוח היא אופן חשיבה מועיל? מעניין לחשוב על הדוגמה הפותחת את מאמרו של בקלד: שיחה בינו לבין היסטוריונית בעלת שורשים אוסטריים, שאמרה לו שאינה מתירה לעצמה לבקר תרבויות זרות, אלא רק את תרבותה שלה. בקלד שאל אותה אם היא רשאית למתוח ביקורת על התרבות האוסטרית־גרמנית, שיצרה את היטלר. היא השיבה שכן. האם, המשיך ושאל, אני, שאינני אוסטרי או גרמני, רשאי לבקר את התרבות שיצרה את היטלר? היא לא השיבה, אבל התעקשה שלאנשים מותר לבקר רק את התרבות שלהם עצמם.

הדיאלוג הקצר, שלדעת בקלד מדגים אויקופוביה (אוסטרית־גרמנית, במקרה הזה), סותר באופן מוזר את הפסקה האחרונה במאמר, הפותחת במילים "היות שהגאווה בתרבות שלנו מוצדקת לחלוטין". האם באמת גאווה אוסטרית־גרמנית בתרבות האוסטרית־גרמנית מוצדקת לחלוטין? האם אי אפשר להתבייש, במידת מה, בתרבות הזו, או לפחות בכמה מיצירותיה הגדולות? ומה על תרבויות אחרות במערב – התרבות הלבנה של דרום אפריקה, התרבות הקולוניאליסטית של בלגיה, התרבות משתפת הפעולה עם הנאצים בצרפת?

הימין מביט בשנאה העצמית של השמאל בתימהון ומנסה להגדיר אותה, אבל עליו להיזהר. לא טוב לכפות עליה פרשנויות היסטוריות סבוכות שאינן תמיד תקפות; וגם אם יש באויקופוביה היבט של חיזוק עצמי דרך השפלת שאר בני הלאום, חשוב לראות גם את ניצוצות האמת שבה. האויקופוביה עצמה נובעת במידת מה מהביקורת העצמית, שהיא חלק מערכי המערב שהיא תוקפת. פענוחה דורש יותר מאשר הטענה הפשוטה־פשטנית שהכול מבוסס על מאבקי כוח.

ירוק ירק בפניה

נאומה הפופולרי של גרטה תונברג, פעילת האקלים הצעירה, בוועידת האקלים של האו"ם, גרר התרגשות והתפעלות רבה בעולם. דרישותיה הקיצוניות התקבלו

בהתלהבות בקרב חובבי היסטריית האקלים, ובזעם בקרב יריביה. אלו ציינו בי השאר את צביעותה: לאחר שהפליגה באוניית מפרש נטולת פליטות פחמן מאירופה לאמריקה, אנשי הצוות שליוו אותה שבו בטיסה לבתיהם. מעבר לצביעות, ראו לציין את תפוצתה הנרחבת של תופעת הפעולות הפרו־אקלימיות לכאורה שיש להן השלכות שליליות על האקלים. מי שמעוניינים להגן על הסביבה, להפחית או פליטות הפחמן ולהיזהר מפני התפתחות־יתר שתכלה את משאבי כדור הארץ מציעינ תוכניות פעולה שרבות מהן גורמות נזק למטרות שהם עצמם רוצים לקדם.

מה יקרה למשל אם נעבור לחקלאות אורגנית לגמרי? בגיליון אוקטובר של המגזין ד צייט סקר סוון סטוקראם את מסקנותיהם של חוקרים בדבר ההשלכות האפשריות של מעבר 100 אחוזים מהחקלאות באנגליה ובוויילס לגידולים אורגניים. מבחינת התנועה הירוקה, היתרונות של חקלאות אורגנית ברורים: שמירה על קרקע פורייה לטווח ארוך, והפחתת פליטות גזי חממה (על ידי צמצום חומרי הדברה ופיזורם בשטח) בכדי 20 אחוזים בגידולי שדה ובמטעים וכ־4 אחוזים בגידול חיות משק.

ניסוי המחשבה שערכו החוקרים מניח שהצריכה של הבריטי הממוצע לא תשתנה. התוצאה: מכיוון שחקלאות אורגנית מייצרת פחות יבול מחקלאות רגילה, ייבוא המזון יגדל כדי לפצות על הגידול המקומי החסר. "לא רק שההכנסות ירדו ב־40 אחוזים, אלא שייבוא המזון יגדל, חקלאים ירחיבו את שטחי העיבוד בחו"ל, ובסיכומו של דבר החקלאות האורגנית המקומית תייצר יותר גזי חממה מאשר החקלאות הרגילה", הסיקו החוקרים.

"ירידה נטו בפליטת גזי החממה ניתנת להשגה רק דרך הגדלת היצע הקרקעות המשמש לחקלאות אורגנית, או דרך שינוי גדול בתזונה הלאומית", אמר פרופ' לורנס סמית, מוביל המחקר. סטוקראם מוסיף ומציין שיש יתרונות אחרים לחקלאות אורגנית – מניעת שחיקת קרקע והרעלתה, למשל. כדי להשיג את התועלת הזו לקרקעות החקלאיות בבריטניה, בלי לפגוע במאזן פליטות הפחמן דרך הגברת הייבוא, יש לשנות את תפריט ארוחת הבוקר הבריטית המסורתית, מחיר יומיומי יקר.

אין בהכרח צביעות בדרישה למזון אורגני רק משום שהשפעותיה העקיפות סותרות עקרונות אחרים של התנועה הירוקה. אבל ההתעלמות מההשלכות העקיפות של תוכניות מדיניות על המטרות שהן עצמן אמורות להשיג היא פשוט בורות. אם תונברג הייתה נשארת באירופה ומדברת עם האו"ם בשידור וידאו מביתה בסטוקהולם, היא הייתה חוסכת פליטות פחמן הרבה יותר משחסכה במסעה המסורבל על פני האוקיינוס. יצרני חשמל, מתכנני מדיניות תחבורה וגם חקלאים צריכים להיות חכמים ממנה.

מגדלור האביב הערבי

כמעט עשור אחרי "האביב הערבי", שפרץ בדצמבר 2010, במערב מביטים בייאוש במזרח התיכון ובעולם המוסלמי. התקוות התנפצו כולן. לוב, סוריה ותימן קרסו למלחמות אזרחים מדממות, מצרים עברה טראומה ושבה לשלטון צבאי, רבות מהדיקטטורות שרדו ללא פגע, וארגוני טרור הכו בכל מדינה ומדינה. במאמר "המודל התוניסאי" ב'פוריין אפיירס' (גיליון נובמבר־דצמבר) מביטה שרה יֶרֶקֶס במדינה היחידה שאפשר לומר שהצליחה להפוך מרודנות מוסלמית טיפוסית לדמוקרטיה חדשה, ובוחנת כיצד זה קרה דווקא לה.

תוניסיה הייתה כזכור חלוצת האביב הערבי. ההפגנות הראשונות פרצו לאחר הצתתו העצמית של מוחמד בועזיזי בעיירה סידי בוזיד, במחאה על התנכלות ממשלתית לעסקיו: עגלת ירקות פשוטה שממנה מכר את מרכולתו ברחובות. ההפגנות גרמו במהירות יחסית להתמוטטות שלטונו בן 23 השנים של נשיא תוניסיה זֵין אל־עבדין בן־עלי: בתוך כמה שבועות נמלט הרודן לערב הסעודית. לאחר מכן פרצו כל שאר המהפכות וניסיונות ההפיכה הכושלים ברחבי העולם הערבי, אבל בתוניסיה כבר החלו להקים את השלטון החדש. בסתיו 2011 ערכו התוניסאים בחירות דמוקרטיות ראשונות, להנהגה שתנסה לשקם את המדינה משלטון השחיתות והאלימות של משטר בן־עלי.

האתגר הראשון שעמד בפני השלטון החדש בתוניסיה, לפי ירקס, היה המחלוקת בין דתיים לחילונים. המפלגה שעלתה לשלטון בתום הבחירות ב־2011 הייתה א־נהדה, מפלגה מוסלמית שנרדפה בידי בן־עלי. רבים מהמתנגדים לה חששו שאנשיה יחדירו את החוק הדתי לתוך החוקה החדשה של המדינה. הקואליציה שלה עם שתי מפלגות חילוניות קטנות גרמה לה להצהיר שתשמור על האופי החילוני של השלטון, אבל החששות נותרו. לאחר שתי התנקשויות במנהיגי שמאל גבר התסכול והפגנות ענק פרצו במחאה על שתיקת הממשלה.

התשובה למצב, שהיה עלול להידרדר לכאוס, הגיעה דווקא מחוץ לפוליטיקה הרשמית: איגוד העובדים, איגוד המעסיקים, לשכת עורכי הדין וארגון זכויות אדם מקומי – כל אחד מהם בעל אינטרסים משלו – הקימו את "רביעיית הדיאלוג הלאומי" כדי לשרטט דרך שבה תוכל תוניסיה להימנע מהידרדרות אל הכאוס. הם קראו לחוקק חוק בחירות חדש, ביקשו את החלפת ראש הממשלה והשרים, ודרשו חוקה. א־נהדה נכנעה, וממשלת מומחים הוקמה כדי לנהל את המדינה עד השלמת חקיקת החוקה, בינואר 2014.

לאחר הבחירות בהמשך אותה שנה, שוב התאחדו מנהיגים משני עברי המתרס כדי לאפשר שלטון יציב ומוסכם. מפלגת 'נידא תוניס' החילונית צירפה לממשלתה במפתיע את א־נהדה הדתית, וממשלת האחדות סייעה למדינה לעמוד באתגרים

חמורים ובהם מתקפות טרור קשות (זכור ביותר הפיגוע בחוף בסוסה ב־2015, שבו נהרגו 39 בני אדם, רבים מהם תיירים אירופים) ואיומים ביטחוניים חמורים, ירידה חדה בתיירות, בריחת מוחות גוברת (לפי ירקס, 100 אלף תוניסאים בעלי מקצוע ובעלי השכלה גבוהה עזבו את המדינה מאז 2010), וכן עיכוב ניכר ביישום החוקה החדשה והקמת מוסדותיה. גם המצב הכלכלי לא מאיר פנים: מוחמד בועזיזי אולי לא היה סובל היום מהתנכלות ממשלתית, אבל עדיין היה חי במדינה ששיעור האבטלה בה גדול מ־30 אחוזים.

המשימה החשובה ביותר לתוניסאים, קובעת ירקס, היא השבת האמון שלהם במדינתם: "רק 34 אחוזים מהתוניסאים סומכים על הנשיא, ורק 32 אחוזים סומכים על הפרלמנט... רבים מהם, במיוחד הצעירים, מעדיפים את הרחובות על פני הקלפי. כ־9,000 הפגנות נערכות בכל שנה". דור שלם של תוניסאים גדל כשהוא רואה מול עיניו את כוחה של הפגנה ואת עוצמתה של פעולה ישירה. יידרשו זמן וניסיון כדי לשכנע אותו שנציגיו יכולים לשרת אותו לא פחות ממנו עצמו.

ירקס מכירה בכך שתוניסיה היא דוגמה חריגה להצלחה חלקית בלבד. הישגיה אינם מקריים. מדינות המערב השתדלו להביט בה מרחוק, בלי להתערב, ותמכו בה בעיקר בתרומה כלכלית ובעצה ביטחונית. הפוליטיקאים התוניסאים וארגוני החברה החופשית במדינה עשו מהלכים אמיצים וחתרו לקואליציות במקום לניצחונות. האזרחים ויתרו על מענה מיידי למצוקותיהם בתמורה לעבודה קשה יותר על בניית מוסדות דמוקרטיים. כל אלה תרמו לכך שתוניסיה היא היום מגדלור נדיר בעולם הערבי, למרות הקשיים שעוד עומדים בפניה.

אבל האיש שתרם יותר מכולם, אולי, להצלחתה של המהפכה בתוניסיה, הוא מי שנמנע מלהמטיר אש וגופרית על המפגינים, ולא החריב את ארצו כדי להגן על משטרו אלא נמלט. זהו זין אל־עבדין בן־עלי, הרודן המושחת שנידון בהיעדרו לעשרות שנות מאסר, ומת בגלות בג'דה שבערב הסעודית בספטמבר 2019, בן 83.

סין קונה את התודעה האמריקנית

מלחמת הסחר בין ארה"ב לסין היא רק צד אחד, גלוי, של המאבק בין המעצמות במאה ה־21. טיילר גרנט מספר ב'וושינגטון אקזמינר' (גיליון 5 בנובמבר) על מהלכים שסין מקדמת בשדות האקדמיה, התרבות והכלכלה בארה"ב, ועל כיבושיה המתגלגלים לאיטם, מאחורי הקלעים, בחזיתות הללו. זו מלחמה חמקנית וגמישה, ועקביותה היא היתרון הגדול שלה: היא קיימת כל הזמן, ודוחפת את האמריקנים עוד ועוד להיכנע בפני ערכי המפלגה הקומוניסטית הסינית.

לפי גרנט, כמעט מאה אוניברסיטאות אמריקניות מפעילות בתוכן "מכוני קונפוציוס", מרכזי תרבות המופעלים במימון סין העממית. למעשה זוהי זרוע של המפלגה הקומוניסטית הפועלת בחוגים הלומדים את סין וחוקרים אותה, ומטרתה, כלשון דו"ח של אגודת מרצי האוניברסיטאות האמריקני, "לקדם את סדר היום (של סין) בגיוס הצוות האקדמי והשליטה בו, בהרכבת תוכנית הלימודים ובהגבלת חופש הביטוי". המכונים מעלים דרישות בפני האוניברסיטה, ומסייעים לממשלת סין להפעיל מערך של תגמול ועונש לחוקרים. אקדמאים נאלצים לצנזר את עצמם כדי שלא יאבדו את הוויזה המתירה להם לבקר בסין, מושא מחקרם. המימון שלהם, הניתן מטעם מכון קונפוציוס במוסד שהם עובדים בו, תלוי במה שהם אומרים וכותבים. גם 350 אלף סטודנטים סינים אורחים הלומדים בארה"ב משפיעים על הלימודים והמחקר בעניין סין באוניברסיטאות. הללו חוששים שחבריהם ידווחו לרשויות על התנהגותם ועל עמדותיהם כשישובו הביתה.

לסין יש כוח גלוי יותר בהוליווד, מפיצת התרבות האמריקנית המשפיעה ביותר זה כמאה שנה. שחקנים, בימאים, מפיקים ואולפנים שלמים, מקוונטין טרנטינו ועד סוני ודיסני, מתמודדים עם דרישות לצנזורה ולעריכה שתהיה נוחה יותר לרוחם של המסכים הגדולים בסין. הכסף הגדול של מפיקי הקולנוע מגיע כיום בעיקר מארה"ב – בקיץ החולף הכניסו בתי הקולנוע האמריקניים 4.33 מיליארדי דולרים, 2.45 מיליארדים בלבד בבתי הקולנוע בסין – אבל צמיחת מעמד הביניים הסיני לא משאירה מקום לספק באשר לעתיד לבוא. האולפנים בהוליווד שלא ייכנעו לדרישות הסיניות יראו בכיליון עיניים איך מתחריהם עוקפים אותם במרוץ לכסף הגדול.

הכסף הסיני משפיע גם על חברות אמריקניות אחרות, מפייסבוק וגוגל המתחננות להיכנס לסין אך טרם ויתרו לחלוטין על ערכיהן ולכן הדבר נמנע מהן, ועד ה־NBA, ליגת הכדורסל האמריקנית, שהשתיקה לאחרונה כמה מבכירי מנהליה ושחקניה שביקשו להתבטא בעד המחאה הפרו־דמוקרטית בהונג־קונג.

המאבק כלל אינו על תרבות, קובע גרנט. "יש דברים רבים שראוי לייבא מההיסטוריה ארוכת השנים של סין", הוא מסביר, "אבל מה שאנחנו רואים הוא בעיקר התפשטותה של המפלגה הקומוניסטית הסינית". בעוד מלחמת הסחר מתנהלת בקצב הכותרות, ובעוד העליונות הצבאית האמריקנית מונעת מראש כל יוזמה התקפית סינית בחזיתות האפשריות הרבות, המפלגה הקומוניסטית מנהלת מלחמת תרבות שקטה ואגרסיבית. "זהו איום על בריאותה הדמוקרטית של אמריקה", מסכם גרנט את מאמרו, ואפשר להוסיף: זהו גם איום על בריאותו הדמוקרטית של העולם. היזהרו מסינים נושאי מתנות.

יריות ריו

"משטרת ריו הורגת הכי הרבה אנשים במדינה", פותח ג'אמפאולו מורגאדו בראגה את מאמרו "ההרג בידי המשטרה מתפשט" במגזין הברזילאי אֶפּוֹקָה (16 באוקטובר). יותר מ־1,400 איש נהרגו בעימותים עם שוטרים מאז תחילת 2019. בארבעת החודשים הראשונים של השנה הרגה המשטרה יותר אנשים משהרגה בכל 2014. עשרת המחוזות הקטלניים ביותר אחראיים למותם של מעט פחות מ־40 אחוזים מההרוגים; ב־81 מהמחוזות נהרג לפחות אדם אחד בהיתקלות עם המשטרה.

בישראל עולה לדיון הציבורי לעיתים רחוקות מקרה של הרג אזרח בידי המשטרה. מקרים אחרים של אלימות משטרתית – בעיקר בהפגנות או במהלך התפרעות מובהקת של אזרחים – זוכים גם הם לחשיפה גבוהה, מעת לעת. בארצות הברית הנושא עולה לדיון בעיקר על רקע גזעי, כששוטרים יורים והורגים אזרח שחור, לרוב בעת מעצר. כאן ובארה"ב דעת הקהל נוטה נגד המשטרה, ודורשת ממנה להיות זהירה יותר ולהכשיר את שוטריה למנוע הסלמה של עימות, כדי לסיים בשלום כל מפגש בעל פוטנציאל נפיץ.

במדינות אמריקה הלטינית הדיון אחר לגמרי. רבות מהן, ובמיוחד מקסיקו, קולומביה וברזיל, סובלות מרמות גבוהות מאוד של פשיעה, הקשורה בעיקר בסחר בסמים. במובנים מסוימים מלחמת אזרחים מתחוללת במדינות אמריקה הלטינית: העבריינים מצד אחד, המשטרה והצבא מנגד. ברוני סמים, במאבקיהם הפנימיים, מביאים למותם של אלפי אנשים בשנה בכל אחת מהמדינות הללו. על כן, הציבור תומך באלימות המשטרה. אלא שהעבריינים גם הם חלק מהציבור הזה: אלה קרובי משפחותיהם, חבריהם ושכניהם. דעת הקהל נמצאת בין הפטיש לסדן.

המאמר של בראגה מעניין משום שהוא מביט בנתון סטטיסטי נוסף השופך אור על ההרג בידי המשטרה: החרמת כלי הנשק של השוטרים. כאשר שוטר ברזילאי מעורב בתקרית ירי, כלי הנשק מוחרם ונלקח לבדיקה עד תום חקירת המוות. בשלוש וחצי השנים שבין ינואר 2016 ליולי 2019, 12 אלף כלי נשק נלקחו מידי שוטרי המשטרה האזרחית והמשטרה הצבאית במדינה. המספר צמח עם התגברות האלימות: ב־2018 נתפסו 316 כלי נשק משטרתיים בחודש בממוצע, וב־2019 – 354 כלי נשק בחודש.

חלק מכלי הנשק נתפסו והוחזרו שוב ושוב. 2,000 הוחרמו יותר מפעם אחת; 65 יותר מעשר פעמים; חמישה רובים הוחרמו 20 פעם או יותר. אלוף ההחרמות הוא רובה בקוטר 7.62 מ"מ של המשטרה הצבאית, שהוחרם 23 פעמים בתוך שלוש שנים וחצי – כמעט תמיד בגלל מעורבות בהרג במהלך עימותים בפאבלות בצפון ריו דה־ז'ניירו.

כלי הנשק המוחרמים הללו חסרים למשטרה בעבודתה, כמובן, אבל בראגה מציין שהשימוש הקטלני בהם לא בהכרח מועיל למאבק בפשיעה. "לשוטר יש זכות ובמקרים מסוימים חובה להרוג את מי שמאיים עליו או על חיי אזרחים חפים מפשע, אבל לעימות לשם עימות יש השפעה מעטה על הפושעים", הוא טוען. "העבריין שמת

בבוקר על הגבעה מוחלף עוד לפני ארוחת הצהריים". לפי הנתונים, הרג עבריינים בשכונות לא הפחית את הפשע בהן, לא צמצם את מספר מעשי השוד ולא החליש את הסחר בסמים.

בראגה ממליץ לא ליזום עימותים אלימים רק לשם עצמם. הם דורשים כוחות גדולים, ניידות ומסוקים, מסכנים את חיי התושבים, וגורמים להחרמת כלי הנשק של השוטרים ולירידה ביעילות עבודתם. "הדילרים לא מתרשמים מתצוגות כוח משומשות", הוא כותב. "מה שפוגע בהם הוא לקיחת הכסף והסחורה שלהם, וביטול חיי הנוחות שחלקם חיים כשהם בכלא". הוא ממליץ לקטוע את הקשר בין האסירים ובין העולם מחוץ לכלא, לבטל את ביקורי ההתייחדות, להדק את האחיזה על הברחות הסמים לתוך הכלא, ולהחיל רפורמת עונשין שתחמיר את עונשי המאסר ותאריך אותם. המוות, הוא טוען, מפחיד את העבריין פחות ממאסר ממושך וקשה.