

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 9, ניסן תשע"ח – אפריל 2018

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: יצחק מור, אלון שלו, שגיא ברמק

מנהלת מערכת: ניצן ריבלין

מנכ"ל: עמיעד כהן

מו"ל: אריק כהן

איורי מאמרים: מנחם הברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ואהרון פרידמן // סטודיו דוב אברמסון

סיוע בעריכה: שמואל מרצבך

כתובת המערכת: אהליאב 5, ירושלים 9446778

אתר הבית: www.hashiloach.org.il

למכתבים: main@hashiloach.org.il

מנהלה: office@hashiloach.org.il



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

השילוח

מאמרים

37 האומנם שליש מילדי ישראל עניים? • עמיעד כהן

דוחות הביטוח הלאומי מעוותים את המציאות הישראלית, ומרחיקים טיפול יעיל בעוני

53 הגירה ליהודים, עזרה לפליטים: מורה נבוכים • הדס לנציאנו

היעדרה של מדיניות הגירה בהירה היא כשל שאינו מצדיק פניקה מוסרית

73 כשהאקדמיה בורחת מן האתיקה • אסא כשר

החופש האקדמי תובע את הריחוק מן הפוליטיקה. לזה האקדמיה מתנגדת

103 אנחנו ואנחנו: זהות יהודית בתפוצות ובישראל • אהרן אריאל לביא

העם היהודי יישאר מפוצל לשני מרכזים, העומדים בפני אתגר הזהות בעולם נוח מדי

127 ממציאה לאבדה: קניין ואחריות חברתית במשנה • דוד ליברמן

קריאה בשני פרקים ממסכת בבא-מציעא מציעה שלל שאלות על זיקה בין אדם לרכוש

155 עלייתם ונפילתם של הבנים הקודרים • אהוד פירר

סיפורו של הזרם הנואש שרכש דומיננטיות תרבותית בישראל בשלהי המאה הקודמת

קלאסיקה עברית

183 מראשון לציון ועד מרג'עיון • נחמה פוחצ'בסקי

חלוצה, סופרת ופעילה פמיניסטית משרטטת את מסעה בארץ ישראל של תרס"ח

ביקורת

207 מסטלין לפוטין - ובחזרה? • זאב שביידל

שני ספרים מתחקים אחרי הרוח הטוטליטרית ברוסיה

215 היישוב הישן כמולדת ההתחדשות • הרצל חקק

ירושלים של המאה הי"ט מתעוררת לחיים בספרו של א"ש שטיין



יואב שורק

קריסתם של שומרי הסף

מן האמונים על שלטון החוק מתבקשת התנהגות שהממלכתיות והענייניות קורנות ממנה

פוליטיקאי הוא בהכרח אדם רב-קשרים, ומשהוא נעשה לבחור ציבור הוא מופקד על שורה ארוכה של החלטות המכריעות בין שלל אינטרסים וקבוצות לחץ. ההגדרות המשפטיות של ניגוד עניינים אינן מקיפות, ולעולם לא יוכלו להקיף, את שלל ניגודי העניינים המובנים הכרוכים בעקבו של כל מקבל החלטות; והקו המטושטש שבין נאמנות לאידיאולוגיה, למגזר או למקורבים לא יכול להיות משורטט בעיפרון מנהלי דק.

למרות כל אלה, אנו מצפים מהמנהיגים הפוליטיים שלנו להיות ישרים. להבדיל היטב בין האינטרס האישי לציבורי, לקבל החלטות בשיקול דעת מושכל וענייני, להתרחק מניגודי עניינים ולדבוק בנהלים

השבועות האחרונים רחוקים מלהיות פרק מרשים בתולדות מערכות השלטון בישראל. אומנם, גם זה תלוי בנקודת המבט: עצם העובדה שניתן לחקור ראש ממשלה ושהנתונים למרותו הרשמית חשים חופשיים לעשות זאת, ועצם ביטחונם של כל אזרחי ישראל שכל הכללים החוקתיים יישמרו, בין אם יוגש כתב אישום או לא – מעידים על חוסנה ויציבותה הבסיסיים של הדמוקרטיה הישראלית. אך אנו רוצים, כמובן, יותר: אנו רוצים מנהיגים ישרי-דרך ואמינים, מערכת משפט נטולת פניות ומערכת אכיפה אמיצה והגונה.

כידוע, מנהיגות פוליטית וסטריליות מוסרית הולכים ביחד רק לעיתים רחוקות.

עד היום אשם במעשה שחיתות כלשהו, נצבע כעת בצבעים רועשים של התנהלות החשודה כהפרת אמונים או שוחד. זוהי, ללא ספק, התפתחות כואבת המנחיתה מכה נוספת על ארון הציבור במנהיגות הפוליטית.

אלא שמאחורי הכותרות הרועשות נפגע עמוקות גם האמון ברשויות האכיפה והשפיטה עצמן. הרומן המוזר של מפכ"ל המשטרה ובכיריו עם התקשורת – משיטות עבודתה של דוברות המשטרה, דרך העסקה בעייתית של יועצים אסטרטגיים, עבור בליווי טלוויזיוני צמוד ובהתבטאויות בעייתיות מפי המפכ"ל, וכלה בהדלפות שיטתיות מן החקירות – נטל מהמשטרה את ההילה של ענייניות מקצועית יבשה. התיאום הבעייתי בין השופטת לתובע, והדיווח שלא-היה על הצעת שוחד לכאורה, נטלו גם ממערכת המשפט את הילת היושר המושלם. בשל מהות תפקידם של גופים אלה, הערעור על חזקת היושר שלהם מאיים על הדמוקרטיה הישראלית הרבה יותר מאשר צירופו של ראש הממשלה הנוכחי למצעד הפוליטיקאים החשודים.

הלכלוכים שצפו שוב ושוב אגב החקירה הקדחתנית של השבועות האחרונים לא יישכחו במהרה; אבל מעבר לכל אלה עולה רושם מטריד משאלת סדרי העדיפויות והקצאת המשאבים סביב החקירות הללו. חקירה מסועפת, מתוקשרת, רבת מעצרים ובעלת העדפה תקציבית יכולה להיות מוצדקת רק אם הפרשות הנחשפות דרכה מציגות – לכאורה – התנהלות מושחתת בעניינים מרכזיים, עסקאות שוחד שבהן המתת והתמורה הן בסדרי גודל דומים וממשיים.

ובתקנות שנועדו להבטיח שקיפות ויושרה. אנו מצפים – אבל בהבשעה יודעים גם להנמיך את הציפיות. להבין שכמעט לא ניתן לעמוד בהן במלואן, לאו דווקא בשל ענייני אישיות אלא בשל בעיות מבניות, וגם להשלים עם כך שלא מעטים מבין המנהיגים הפוליטיים ימצאו אשמים בהתנהלות שאינה כשרה דיה, ושכמעט כולם יעמדו בשלב זה או אחר תחת חקירה. העובדה האחרונה, כמובן, מרחיקה אנשים רבים מהזירה הפוליטית ומזיקה בכך עמוקות לאינטרס הציבורי; אבל זה עניין למאמר אחר.

אך בעוד ציפיותינו מהמנהיגים הפוליטיים מוגבלות, ציפיותינו משומרי הסף אינן כאלה. מהם, מרשויות האכיפה והשיפוט, אנו מצפים ליותר. מהם, שדגלם הוא דגל היושר והאמת ולא דגל איזון האינטרסים ואומנות האפשר; מהם, שמצד אחד אינם נתבעים להחלטות המאזנות בין אינטרסים ולתוצאות המיטיבות עם התקציב והמעמד הבינלאומי, ומצד שני מחזיקים בידם כוח עצום, ובעצם את המונופול המדינתי על האלימות – מהם אנו מצפים ליושר מוחלט, לצדק שגם נעשה וגם נראה, לענייניות משוללת אינטרסים ככל שבני אדם מסוגלים לכך.

על פני השטח, השבועות האחרונים היו מלאים בכותרות מרעישות המכתימות עוד ועוד את ראש הממשלה ומציגות אותו כמושחת. מצעד התיקים בעלי ארבע הספרות, מצעד עדי המדינה מהמעגלים הקרובים, ובעיקר מצעד השמועות וההדלפות – כל אלה יצרו את הרושם שלווייתן-פשע נמצא על סף עלייה בחכתם של שומרי הסף. נתניהו, שלמרות קדנציה ארוכה מאוד בשלל תפקידי מפתח לא נמצא



זאת ראש הממשלה הוא האיש החשוב במדינת ישראל, והחלטותיו משפיעות על כולנו. אבל חייבים לצפות מגופי האכיפה הממלכתיים להתנהל מתוך שיקול דעת סביר וכללי מנהל תקין. אני מנחש שכמו כל גוף מסודר, סדרי העדיפויות המשטרתיים נידונים בשורה ארוכה של ישיבות מטה, מתוך אמות מידה מקצועיות ועל פי מסקנות של צוותי עבודה. האם כל הקביעות הללו עולות בעשן ברגע שמדובר בפרשיות בעלות פרופיל תקשורתי ופוליטי גבוה? האם החלטות הדרגים המקצועיים היו יכולות – בפני עצמן – לעמוד במבחן הסבירות שבית המשפט הגבוה לצדק מרבה להציב בפני ממשלת ישראל?

חורף 2018 ייזכר, ככל הנראה, כאחת התקופות שבהן נפגע האמון במערכות אכיפת החוק בישראל – וזאת לא רק בגלל האהדה הציבורית הרחבה למושא החקירות. אכן, בפני התובעים נורמות ציבוריות גבוהות ניצבת הדרישה החד-משמעית ליושרה מלאה, שקיפות והגינות. הללו נבחנות לא רק בהתאמה ללשון החוקים, אלא גם בדרכי ההתנהלות ובתום הלב.

והנה, כשמפזרים את עשן הכותרות הרעשניות קשה למצוא בחשדות יותר מאשר התנהלות בעייתית או גבולית. נתניהו הרי נדרש לעזוב את משרד התקשורת בשל ניגוד עניינים כבר לפני כמה שנים, וגם מדיניות ההטבות כלפי בזק אינה חידוש שהעלתה החקירה. יודעי סוד אפילו שמעו כבר בעבר על האובססיה של ראש הממשלה ורעייתו כלפי התקשורת. גם אם התפירה בין הדברים, באמצעות ההתייחסות לאתר וואלה, נכונה – אין מדובר בפרשה שראויה להרעיד את אמות הסיפים.

בהחלט ייתכן שכתב אישום יוגש נגד ראש הממשלה, ונראה שלמרות הטענה של "לא היה כלום" הייתה גם הייתה התנהגות שאינה ראויה לנבחר ציבור, לכל הפחות בנוגע למתנות, שנתניהו אינו מכחיש את קבלתן. אך אין כאן, לכאורה, דבר המצדיק את גיוס מיטב המוחות והכוחות של משטרת ישראל. היכולת לבסס כתב אישום נגד מנהיג פוליטי לאחר מעקב מדוקדק אחרי שלל פעולותיו ועדויות-מפנים על שיקוליו, היא הרי כמעט המובן מאליו.

אכן, אי אפשר לצפות שחקירות ראש הממשלה יעמדו ב"מבחן בוזגלו", שכן בכל

דויד גורביץ'

הכנסיות, המשבר והלקח

משבר ההשבתה של כנסיית הקבר בירושלים ממחיש כי ישראל זקוקה לכלים ממלכתיים ומקצועיים בהתנהלותה עם הכנסיות

צעד חריג. מול עדשות המצלמות של התקשורת הבינלאומית נצטוו השומרים לנעול את דלתותיה של הכנסייה כאות

בבוקרו של יום א', 25 בפברואר האחרון, נקטו ראשי שלושת הזרמים הנוצריים המנהלים את כנסיית הקבר בירושלים

למשל במלון נוטרדאם), הכנסייה הארמנית (מתחמים שונים במרכז העיר) והכנסייה האנגליקנית. העירייה אף הודיעה שעד אשר ישולם החוב, יוטלו עיקולים על חשבונות הבנק של הכנסיות.

שורשיה של סוגיית הקרקעות נעוצים במאה ה-19. במהלך המאה ההיא רכשה הפטריארכיה היוונית-אורתודוקסית של ירושלים קרקעות רבות בעיר, כמעין תוכנית חיסכון ארוכת טווח. קרקעות נרכשו גם על ידי מסדרים קתוליים ועל ידי הכנסייה הארמנית. בשנות החמישים של המאה ה-20, קק"ל חכרה מהכנסייה היוונית-אורתודוקסית חלק ניכר מקרקעותיה במערב ירושלים. החוזים נחתמו לתקופות חכירה ארוכות, כגון למשך 99 שנים. על הקרקעות המוחכרות נבנו בין היתר השכונות רחביה, ניות וחלקים ממרכז העיר. תושביהן היו חוכרי משנה החוכרים מקק"ל את הקרקעות שעליהן הוקמו בתיהם. בשנים האחרונות הכנסייה האורתודוקסית נקלעה למשבר כלכלי, והפטריארכיה החליטה כנראה למכור קרקעות אלו ולהיטיב עם תזרים המזומנים. קרקעות רבות נמכרו ליזמים פרטיים, קרי חברות עלומות הרשומות במדינות מקלט מס אקזוטיות, כגון איי הבתולה ואיי מרשל.

במהלך שנת 2017, הממשלה הקימה צוות פעולה בין-משרדי לגיבוש פתרון למצוקת התושבים שהאדמה שתחת רגליהם ובתיהם נמכרת. נכון לכתובת שורות אלו, את הצוות מוביל משרד המשפטים ובראשו עומד המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, עו"ד ארז קמיניץ. בעוד הצוות שוקד על גיבוש המלצותיו, נכנסה לתמונה הח"כית עזריה. זו הניחה על שולחן הכנסת הצעת חוק פרטית המבקשת להלאים את כל הקרקעות

מחאה, עד להודעה חדשה. על המבנה העתיק נתלתה הכתובת באנגלית "עצרו את רדיפת הכנסיות", לצדה תמונתו של ראש העירייה, ניר ברקת, ותמונתה של ח"כ רחל עזריה מסיעת כולנו. לא הועילו תחינותיהם של הצליינים הרבים שחסכו כל חייהם כסף כדי לבקר במקום צליבתו, קבורתו וקימתו לתחייה של ישוע הנוצרי. הכנסייה נותרה נעולה. הכתבים הזרים גמעו בצימאון את דבריהם של ראשי המוסדות הנוצריים כי מדינת ישראל מנהלת "קמפיין התעללות שיטתי נגד הכנסיות והנוצרים" המזכיר רדיפה "נגד יהודים בימיה האפלים של אירופה". המשבר הפך מיד לחדשות החמות בעולם – מה גם שבמערב ימי א' מתאפיינים תמיד במיעוט אירועים חדשותיים. רק ככלות שלושה ימים, בהתערבות אישית של ראש הממשלה, הכנסייה פתחה את שעריה.

על מה ולמה פרץ המשבר? על פי הגרסה הרשמית, ראשי הכנסיות – הפטריארך היווני-אורתודוקסי תיאופילוס השלישי, הקוסטוס (שומר ארץ הקודש של הכנסייה הקתולית) פרנצ'סקו פטון, והפטריארך הארמני נורהאן מנוגיאן – מחו בגין שתי סוגיות. הסוגיה האחת היא הצעת החוק הפרטית של ח"כ עזריה המבקשת להלאים את כל אותן קרקעות שהכנסיות מכרו מ-2010 ואילך ליזמים פרטיים, או עתידות למכור להם, ושהינן מוחכרות לקרן הקיימת לישראל לצורך מגורים. הסוגיה האחרת היא החלטה של עיריית ירושלים להתחיל לגבות ארנונה ממתחמים מסחריים שבבעלות המוסדות הכנסייתיים. בעיקר הושפעו מההחלטה הכנסייה היוונית-אורתודוקסית (שבבעלותה, למשל, שוק אבטימיוס ברובע הנוצרי), הכנסייה הקתולית (המחזיקה



שוועדת השרים לענייני חקיקה התכוונה לדון בה היא שהממשלה מחויבת להציג את עמדתה על כל הצעת חוק פרטית שתעלה בקריאה הטרוםית בכנסת. לבסוף, אחרי כל הרעש, ועדת השרים אפילו לא קיימה את הדיון, לא נקבע מועד חדש ואידך זיל גמור.

הסוגיה השנייה שעל פי הגרסה הרשמית הביאה את המשבר היא שאלת תשלומי הארנונה. מאז הקמתה של מדינת ישראל, עיריית ירושלים לא אכפה על המתחמים המסחריים שבבעלות הכנסיות את תשלומי הארנונה. זהו המשך של הנוהג הקודם בעיר שהשתרש, ככל הנראה, עוד מימי השלטון העות'מאני. לפי חישובי העירייה, הכנסיות חייבות לה כיום כ-650 מיליון שקל. עם פרוץ משבר כנסיית הקבר, ראש העירייה התראיין בתקשורת והסביר שאין הצדקה לאפליה שלפיה מלון נוטרדאם שבבעלות הכנסייה הקתולית יהיה פטור מתשלום הארנונה ואילו מלון ממילא, שנמצא כמה דקות הליכה ממנו, ישלם את מלוא הסכום.

אבל זה לא כל העניין. אין זה סוד שבחודשים האחרונים יש משבר חמור בין משרד האוצר לעירייה על רקע אי אישור מענק ממשלתי לעיר. ירושלים מעוטרות בשלטים ביקורתיים נגד שר האוצר, בנוסח "כחלון – נטו נגד ירושלים". והנה, לפני קרות המשבר, הודיעה העירייה כי התקבלה במשרדיה חוות דעת משפטית המחייבת אותה לגבות את הארנונה ממתחמים מסחריים של הכנסיות. הוטלו עיקולים על חשבונות הכנסיות. בהודעת דוברות העירייה נמסר שאם המדינה מעוניינת מטעמים של יחסי חוץ לפטור את הכנסיות מן המס, עליה להתכבד ולפצות את העירייה בסכום שהכנסיות חייבות לקופת העיר. קרי, רמז שהפתרון

הנמכרות. חשוב לציין שההצעה מבקשת להלאים את הקרקע מידי היזמים הפרטיים ולא מידי הכנסיות שמכרו את זכויותיהן. מדוע אם כן סערו המנהיגים הנוצריים? מפני שאם כל קרקע שהכנסייה מוכרת תולאם מיד לאחר העסקה, שום יזם לא יסכים לרכוש את הסחורה. פעולה זו עלולה להפוך את הנכסים של הכנסיות לחסרי ערך כלכלי.

עזריה אף נתנה להצעתה את השם הלא-דיפלומטי "הצעת חוק קרקעות כנסייה, התשע"ז-2017". על אף שכוונת ההצעה לטפל בקרקעות שכבר נמכרו, ואף כי דווקא כותרת זו של הצעת החוק יוצרת נזק בינלאומי כבד לישראל, עזריה מסרבת לכל הפניות לשנות את השם. בכנס דיירים שהתקיים בארבעה במארכס הסבירה שהשם מקורו בכינוי הרווח בירושלים לסוגיה. ההד התקשורת של עזריה והאיום בהלאמה הלחיץ את ראשי כל הכנסיות. ביום שבו הושבתה כנסיית הקבר התכוונה ועדת השרים לחקיקה לחוות דעה על הצעת החוק של עזריה.

מומחים מעריכים כי קלושים הסיכויים שהצעת החוק של עזריה תתקבל. לראיה, ההצעה אפילו לא עברה לשלב קריאה טרוםית בכנסת, ללמדנו שאינה עולה להצבעה משום שלא יימצא לה הרוב הדרוש. משפטנים טוענים שאינה עומדת באמות המידה החוקתיות, משום שהיא מתערבת באופן גס וללא אבחנה בזכות הקניין הפרטי. מה גם שהממשלה לא תסמוך את ידיה על שום הצעת חוק פרטית בעניין עד אשר הצוות שהקימה יסיים את עבודתו. אלא שזו הצעת חוק פרטית ובמדינה דמוקרטית מותר לחבר בית מחוקקים ליזום כמעט כל הצעת חוק, תהא אשר תהא. הסיבה היחידה

למשבר טמון בכלל בקופה אצל שר האוצר.

הפוליטיקה שמאחורי הצלבים

הפוליטיקה מכתיבה גם את ההתנהלות בצד הכנסיות. הדמות הדומיננטית מאחורי המשבר היא הפטריארך היווני-אורתודוקסי, תיאופילוס השלישי. הפטריארך שרוי כבר חצי שנה במסע הישרדות פוליטי. בתוך מוסדות הכנסייה האורתודוקסית בארץ קיים מתח מובנה: האליטה השולטת בפטריארכיה מורכבת מכמורה יוונית, אך רוב המאמינים הם נוצרים ערבים ישראלים ופלסטינים. לאחר שדבר עסקאות הקרקעות דלף החוצה, המכירה עוררה את זעמם של בני הקהילה. אף שזהותם של הרוכשים אינה ידועה בוודאות, הסברה הרווחת היא שאלה הם אנשי עסקים יהודים. הפטריארך הואשם בשיתוף פעולה עם "מתנחלים" ב"יהוד ירושלים".

להתססת הרוחות תרמו פעילים פוליטיים של פת"ח ושל הרשימה המשותפת. לאורך כחצי שנה, החל באוגוסט 2017, התרחשו הפגנות ודווח אף על אירועי אלימות. ברשות הפלסטינית אף הוגשה תלונה פלילית נגד הפטריארך באשמת מכירת קרקע ליהודים, ושם כידוע העונש על המעשה הוא עונש מוות. המתח עלה לשיאו בחג המולד האחרון, כאשר הפטריארך התייצב בבית-לחם לקיים את המיסה המסורתית, אלא שבדרכו לכנסיית המולד זרקו עליו ביצים. הוא נחלץ בקושי מן ההמון הזועם לאחר התערבות המשטרה הפלסטינית.

הפטריארך תיאופילוס חושש מהדחה. הוא עצמו היה מעורב בהדחת הפטריארך הקודם, אירינאוס, לאחר שהלה מכר שני

מלונות ליד שער יפו לעמותת עטרת כוהנים. כדי להסיט את האש, תיאופילוס פתח במסע הסברה בינלאומי. מאז הקיץ הוא הספיק להיפגש, בין היתר, עם מלך ירדן עבדאללה השני, עם האפיפיור פרנציסקוס, עם ראש הכנסייה האנגליקנית העולמית הבישוף מקנטרברי ועם נשיא רוסיה פוטין, ואף שלח מברקים לקונגרס בארה"ב. בפיו מסר אחד: הוא מנפנף בהצעת החוק הפרטית של עזריה וזועק "ישראל רודפת את הנוצרים בירושלים". הוא מספר על ישראל "הגזענית" שפוגעת בסטטוס קוו. כהוכחה ל"רדיפה השיטתית", תיאופילוס מציג גם את פסיקת בית-המשפט שאישר כי עסקת מכירת המלונות בשער יפו הינה חוקית. הפטריארך מנסה בדרך זו להפגין את הנאמנות שלו לעניין הפלסטיני.

מדוע, אם כן, דווקא כעת נסגרה כנסיית הקבר? דומה שעיקר העניין הוא יחסי ציבור. התזמון מושלם: ועדת השרים לחקיקה הייתה אמורה לדון בהצעת החוק של עזריה, וגם העירייה החליטה "פתאום" לגבות את הארנונה. תיאופילוס מצא אזון קשבת אצל ראשי הזרמים הנוצריים הגדולים בירושלים. כנסיית הקבר ננעלה במסיבת עיתונאים מתוקשרת, המצלמות צדו את הצליינים האומללים שחלום חייהם נקטף מהם במרחק נגיעה, וראשי הכנסיות ניצלו את ההזדמנות להתראיין השכם והערב. נוצר מצב שבגלל סכסוך כספי והרבה פוליטיקה, נסגרו דלתות האתר הקדוש ביותר לנצרות.

יש שיאמרו, ואמת בדבריהם, שסגירת כנסיית הקבר היא נשק יום הדין היחיד בידי מנהיגי הנוצרים היכול לזעזע את אמות הסיפים. אך אסור לשכוח שכל האירוע מתרחש כאשר באותו זמן ממש יש רדיפה



ולהאזין לחששותיהם. יש לכוון יחסי אמן בין הממשלה לנציגי המוסדות הכנסייתיים. מאידך גיסא, ישראל צריכה גם לדעת להגיב בחריפות ובאופן מיידי כאשר ראשי הכנסיות עוסקים בהסתה – שוב, כפי שהיא נוהגת כאשר עושים זאת מנהיגי מדינות זרות.

יישום הלקחים בשטח משמעותו שינוי ארגוני. כיום, הקשר עם המוסדות הנוצריים מבוזר בין משרד החוץ, משרד הפנים, עיריית ירושלים ואף המשטרה. הממשלה חייבת למנות גורם מקצועי, מומחה לנצרות המכיר את האינטרסים האסטרטגיים של ישראל בזירה הבינלאומית, שתפקידו יהיה לרכז את כלל היחסים עם המוסדות הנוצריים. יש להעניק בידי גורם זה סמכויות להוביל תהליכים משמעותיים. הנושא חשוב ונפיץ מכדי שאפשר יהיה להניח לו לשקוע במבוכי הביורוקרטיה הישראלית המצויה.

ומה באשר לסוגיית הקרקעות המוחכרות בירושלים? לחוכרי המשנה החוכרים את הקרקע מקק"ל, סביר להניח שיימצא פתרון. הרי החוזים שחתמה קק"ל עם הפטריארכיה היוונית-אורתודוקסית מותירים בידי הצדדים את הזכות לגישור בעת חידוש חוזה החכירה. ככל הנראה, היזמים שרכשו את הקרקעות מן הפטריארכיה יהיו מחויבים לקיים את כל ההתחייבויות שלקחה על עצמה הפטריארכיה, לרבות חידוש החוזה, עת נבנו השכונות במהלך המאה ה-20. קק"ל היא גוף עתיר משאבים. על כן, נראה ששאלת החידוש של חוזה החכירה תצטמצם, בשלב מסוים, לשאלה הכיס של מי מן המוסדות הלאומיים יפתח בבוא העת ועד כמה עמוק יהיה הכיס.

השאלה המטרידה היא גורל הקרקעות

אמיתית של נוצרים – ברחבי המזרח התיכון ואף במרחק דקות נסיעה מירושלים. בעשרים השנים האחרונות האוכלוסייה הנוצרית עוזבת את בית-לחם שבשטחי הרשות הפלסטינית בהמוניה בשל התעמרות מתמשכת, אך הדבר לא גרם לסגירת דלתות כנסיית המולד בבית-לחם ולו להבהוב של רגע. שום פטריארך לא השבית שום כנסייה בירושלים כדי למשוך תשומת לב עולמית לצליבת הנוצרים – במובן המילולי של המילה – שביצע דאע"ש. נדרשת לא מעט ציניות כדי להביא את כל העולם להתערב דווקא בסכסוך הכספי עם הרשויות בארץ ולכנותו "רדיפה".

אומנם, ההתערבות הנקודתית של ראש הממשלה הביאה לפתרון זמני למשבר עצמו: הממשלה החליטה למנות צוות בראשות שר שיבחן את הסוגיות, ראשי הכנסיות נעתרו ופקדו לפתוח את שערי האתר הקדוש, ואף התקשורת התנדפה. עם זאת, אל לנו לקפוא על השמרים. פרשה זו המחישה שוב כי מדינת ישראל חייבת להפסיק לעסוק בכיבויי שריפות והקמת ועדות אד-הוק. יש לפתח מדיניות מסודרת ולהוציאה אל הפועל.

נדרש לשנות את הגישה בהתנהלות כלפי המוסדות הנוצריים בארץ. מוטב כי מקבלי ההחלטות בישראל יבינו כי ראשי העדות הנוצריות בירושלים אינם קבוצת כמרים מקומיים, אלא נציגיהם הבכירים של מוסדות בינלאומיים רבי השפעה, שהם ההנהגה הדתית של מיליונים רבים של מאמינים בכל רחבי העולם. רשויות השלטון צריכות להתייחס אל ראשי הכנסיות כפי שהן מתייחסות למנהיגי מדינות זרות. לנהוג בהם בכבוד הראוי להם, לעבוד עמם בצמוד

לדיירים, פנה המשנה ליועץ המשפטי לממשלה עו"ד קמיניץ לקהל וביקש לקבל מידע על קרקעות אלו. לדבריו, בידי צוות הפעולה הבין-משרדי אין מידע מלא. אם יש דבר מה בכל מסכת הקרקעות שעלול להדיר שינה מעיני התושבים, זה הדבר.

בחכירה ישירה: מקומות מספר בירושלים שהתושבים בהם חכרו את הקרקעות באופן ישיר מן המוסדות הנוצריים – ואשר הקרקע בהם נמכרה בעת האחרונה ליזמים פרטיים. קק"ל ומוסדות ציבוריים אינם מהווים צד בחוזים אלה, ואין לצפות לסיוע כספי מהכיוון הממלכתי. במהלך כנס עדכון

ד"ר דויד גורביץ' עוסק במחקר על ירושלים ונצרות באוניברסיטה העברית ובאוניברסיטת בר-אילן. בעבר שימש רפרנט בעיריית ירושלים לנושא הקשרים הדיפלומטיים עם מוסדות נוצריים. מאמר זה מייצג את דעתו הפרטית בלבד

מוטי קרפל

ערב זינוק קוונטי

מציאות מדינית ובינלאומית חדשה עומדת להניח לפתחנו את אתגר הריבונות ביהודה ובשומרון

ושוב, כמו אז, מאחורי פריצת המלחמה ההיא עמדה מעצמה זרה, ברית המועצות, שאיננה קשורה ישירות לסכסוך האזרחי ולא הייתה מעורבת ישירות באירועים. משיקוליה שלה היא הגבירה את המתח, עודדה ודחפה את גרורותיה, אז מצרים וסוריה, והאיצה בהן ללכת על הסף. היום איראן משמשת באותו תפקיד.

ושוב, כמו אז, אף אחד באמת לא התכוון למלחמה כוללת, וודאי לא התכוון ולא תכנן את תוצאותיה. היא הופיעה עלינו מלמעלה, ככורח עליון.

אבל אלו הן רק נקודות דמיון ספורות. כשמתחילים את המצב כולו, מכל היבטיו, את המצב בכללותו, מתבהר שממש כמו אז אנו נמצאים במצב שבו המציאות שהתרגלנו לחיות בה שנים ארוכות עומדת יום יום להיפרץ. להתפקע. הן מבפנים, הן מבחוץ.

האירועים האחרונים בגבול הצפון מזכירים עד מאוד את המצב שנקלענו אליו ערב מלחמת ששת הימים. שוב "מִצְפֹּן תִּפְתָּח הָרָעָה". אז הייתה זו ההתגרות של הסורים בדמות מפעל שיזמו להטיית מקורות הירדן, מפעל שמדינת ישראל לא הייתה יכולה להשלים עמו; הדבר חייב פעולות צבאיות על מנת לשבשו, ופעילויות אלו הביאו להסלמה, בין היתר קרבות אוויר והפלת מטוסים סוריים; וההסלמה הובילה להתפרצותה של מלחמת ששת הימים. היום, ההתגרות שמדינת ישראל איננה יכולה להשלים עמה היא הניסיונות של איראן להתבסס צבאית בסוריה ולהפוך אותה למוצב קדמי נגד ישראל. ישראל מנסה למנוע, מפציצה, איראן מגיבה, וההסלמה תופסת תאוצה. לא נראה שאיראן מתכוונת לוותר.



גבולים לאמור: רק בצעדים מדודים כאלה, שבאו לפנינו בחיזיון של הרגלנו הקטן, מגיעות הינן המגמות הנצחיות לתכליתן... עינינו הרואות כי הכול הוא גדול לאין תכלית. חוק ההתפתחות [האבולוציה] גדול לאין שיעור וקץ, וכוח המדלג [כוחות של קפיצת מדרגה מהפכנית, בטבע, בהיסטוריה, כל שכן בתודעה, ברוח, באדם וכדומה] גדול לאין קץ... ואין שום מעצור לא לדרך ההתפתחות ולא לדרך הדליגה" (הרב קוק, 'עקבי הצאן', עמ' קנד).

לקפיצת מדרגת חיים מהפכנית כזו יש עוד מאפיין מובהק. היא באה בעל כורחה. "בין כל הדברים הדוחפים את המציאות לעלייה, יימצא גם כן כוח ההכרח... כדי שתשוקת החיים תעיק לעלות ולהימצא במצב העליון" (הרב קוק, מובא ב'לאמונת עתנו', כרך ג, עמ' קה). והכרח הזה, הפועל על המצב הנתון, ה"מעיק לעלות ולהימצא במצב העליון", הלוחץ על מערכת הכוחות העכשווית, פורץ אותה ומכריח אותה להתקדם ולעלות קומה – כורח זה הוא מחויב המציאות. בלעדיו לא תיתכן קפיצת המדרגה, והמציאות תיוותר בקיבעונה. אדם לעולם יעדיף קרקע יציבה בטוחה ומוכרת, עם כל הבעיות הכרוכות בה, על פני מצב עתידי מעורפל ולא ידוע. המערכות הפסיכולוגיות שלנו, כמו גם המערכות המדיניות והבינלאומיות, מעדיפות את המציאות הנוכחית שלהן, גם אם הדבר כרוך באינסוף סתירות המפוצצות אותה מבפנים.

לכן, קפיצת מדרגה היסטורית מגיעה "משום מקום", מלמעלה, ובעל כורחה של המציאות הנתונה. כשמצב מסוים – אישי, לאומי, בינלאומי או גיאופוליטי – מיצה את עצמו, הכול מבשיל לקראת קפיצת המדרגה

העולם הבא, כך מובן המושג במחשבה האמונית, איננו שם, למעלה, בשמיים. הוא נמצא כאן, בתוך המציאות הנוכחית. הוא העולם ההולך ובא. הוא נשמתו של העולם הזה, של המצב הנוכחי, והוא שמניע אותו, כנשמה לגוף. השלב הבא מבשיל בתוך המצב הנוכחי כאפרוח בביצתו. וכשהוא עומד לבקוע הוא לוחץ על העולם הזה, על מערך הכוחות של המציאות הקיימת, עד שהוא פורץ את מגבלותיו – ומופיע בכל הדרו.

מלחמת ששת הימים לא הייתה התפתחות טבעית. היא הייתה דילוג מדרגה ששינה את המצב מיסודו; היא הייתה קפיצת מדרגה, קפיצה קוואנטית, שהביאה אותנו לתוך מציאות חדשה לחלוטין מכל בחינה שהיא. המצב הגיאופוליטי השתנה באחת, וכך גם הביטחוני, המדיני, הפוליטי, הכלכלי, החברתי, האידיאי ועוד. עולם חדש נולד. נולדנו לתוך מציאות חדשה.

אנחנו רגילים לחשוב במושגים של התפתחות, ודאי מאז הופעת התיאוריה האבולוציונית של דרווין ששינתה את התודעה האנושית. אבל החיים בכלל, הפרטיים והלאומיים, וההיסטוריה בפרט, אינם מתקדמים רק בתהליכים. כששלב מסוים ממצה את עצמו, כשנשלמת הקומה הנתונה, מתחוללת קפיצת מדרגה המביאה אותנו לקומה הבאה. המעבר בין הקומות איננו אבולוציוני אלא מהפכני. המציאות משתנה מיסודה.

בכל התהליכים – בטבע, בהיסטוריה, בתודעת האדם ואף ביצירתו – מתרחשות קפיצות מדרגה, דילוגים מהפכניים ומעברי פאזות שלא בדרך ההתפתחות האיטית: "רק למשוגע יוכל להיחשב האיש אשר יציב

ההיסטורית.

שנים לפני מלחמת ששת הימים חזה הוגה הדעות שבתי בן-דב את פריצתה. זו לא הייתה נבואה; זו הייתה תובנה עמוקה שהמצב המדיני, הביטחוני והגיאופוליטי של מדינת ישראל בגבולות '48 הוא בהכרח מצב ארעי ובלתי-יציב. שזהו מצב המחייב, מעצם הווייתו, את פריצתו, גם אם אין אנו מסוגלים לזווג את הפריצה הראויה: "ואם כי אנחנו מצדנו מסובכים אנו יותר מדי בתסביכים ובמשברים בשביל שנוכל לזווג בעצמנו את הגשמת החוק המונח ביסוד תחייתנו – הלוא מכל מקום אווירה הטעונה חומר נפץ, יש לה אפשרויות עצמיות משלה, ועל אף כל הגורמים המעכבים ייתכן יום יום שיפרוץ מה שסוף סוף הוא חייב לפרוץ" (שבתי בן-דב, כל כתביו, כרך ג עמ' 211).

בכל מערכת ישנן סתירות פנימיות, והיא לומדת לחיות איתן. אבל בשלב מסוים הסתירות הפנימיות הללו מתעצמות עד כדי כך שהמערכת איננה יכולה להמשיך להכילן. אז בא השלב של פריצת המערכת, והוא מתחולל הן מתוכה פנימה, הן מבחוץ מצד הכוחות הסובבים ומקיפים אותה.

מצב זמני במהותו

מאז שנת 1967 אנחנו במצב זמני ביחס לשטחי יהודה והשומרון, המהווים, נרצה או לא, את הבעיה הלאומית הראשונה במעלה מבחינתנו. בחרנו, עד עתה, שלא להכריע; לא לבלוע ולא להקיא. כולנו מבינים שמצב זה לא יימשך לעד: עוד רצח ועוד פיגוע הם רק קצות קרחון של מצב כאוטי העומד להתפקע. ממשלת ישראל והממסד הביטחוני המקובע, על זרועותיו השונות,

מנסים להחזיק את המציאות המתפקעת בשיניים. להכיל אותה בשאריות כוחותיהם. לסתום פרצות, לכבות שריפות, להתכחש, להתעלם, לדחות את ההכרעה. אבל למצב הכאוטי הזה ישנה חוקיות משלו; סופו לעלות מעל פני השטח ולהתפקע.

הסתירות הפנימיות שאנחנו חייבים להכיל, הולכות ומתרבות: אנחנו מממנים את הטרור של אש"ף במו כיסנו, כידוע. אנחנו גם מתחזקים את שלטון חמאס בעזה. בשני המקרים נוח למערכת הישראלית – הצבאית, הביטחונית והפוליטית – להכיל את הסתירות ולא לשנות את המצב מיסודו. הרשות הפלסטינית, שחיה על חשבוננו וחשבון האיחוד האירופי, שראשיה מקבלים מאתנו "דמי חסות" כדי שישרתו את האינטרסים הביטחוניים שלנו, שמנצלת את האוכלוסייה הנתונה למרותה, ביוזמתנו – הולכת ומתפוררת. זו שאלה של זמן בלבד. הרשות הזו, שהתושבים הערבים ביו"ש שונאים אותה לא פחות מכפי שהם שונאים אותנו, נמצאת בימיה האחרונים. אולי תהיה זו מיתתו הקרובה של אבו-מאזן, שתביא למלחמת ירושה של הכול בכול בין הכנופיות השונות; או שמא השתלטות צבאית או פוליטית של חמאס; אפשר, חלילה, גל פיגועים שלא נוכל להבליג עליו; או שמא הצבת "תוכנית שלום" של טראמפ, שה"פלסטינים" לעולם לא יוכלו לקבל אותה. אין לדעת. אבל בנקודה מסוימת – העסק יתמוטט. בנקודה קרובה. ואנו לא נוכל לעמוד מרחוק בלי להתערב. ניאלץ להכריע.

אבל יותר מכך. גם בתוכנו פנימה הולכת ומתגברת הדרישה להכרעה מדינית,



זקוקים להן. אם נדרוש מהן להפקיר את "הפלסטינים" בידינו כתנאי לשיתוף פעולה, לא רק שהן תסכמנה בלית ברירה – הן אף תעשינה זאת בשמחה. "הפלסטינים" נמאסו גם עליהן; רק קצת מס שפתיים הן תקדשנה להם במקרה הצורך.

לא רק המצב המדיני השתנה, אלא גם המצב האידיאלי: עם קריסת המבנה המדיני של המזרח התיכון קרסה גם האידאה של מדינות-לאום במודל אירופי כמסגרת-התשתית לישויות המדיניות באזור, והמזרח התיכון חזר למבנה הערבי המקורי שלו: זהויות של דתות וכיתות, שבטים, חמולות ומשפחות. המסכה הלאומית שהועילה כל כך לקידום עניינם של "הפלסטינים" בעשורים האחרונים נקרעה מעל פניהם באחת. הרעיון שאין אומה פלסטינית ומעולם לא הייתה, ומכיוון שכך גם אין לערבים המתגוררים ביהודה ובשומרון זכות לאומית על הארץ הזו, מתחיל להיראות הגיוני הרבה יותר והופך במהירות לנחלתם של רבים.

אשר למעגל הרחב יותר, למערכת הגלובלית, זו נמצאת בעיצומם של תהליכים מהפכניים וועזועים דרמטיים. על עליית טראמפ ששינתה את כללי המשחק בעולם בכלל ובמזרח התיכון בפרט אין צורך להרחיב. אבל על המתרחש באירופה כדאי להתבונן ביתר פירוט. אירופה עסוקה בפליטים, בטרור האסלאמי ובהשלכותיהם הפוליטיות של שני אלה; וכל אחד מהדברים מוביל בתורו לשינוי עתידי ביחס כלפי ישראל. הטרור האסלאמי מחייב את האירופים להיעזר בידע הביטחוני שלנו. מבחינתם אין לנו תחליף. הוא גם מציב אותם בחזית אחת איתנו נגד הטרור הערבי.

להחלת הריבונות. כישלונם של הסכמי אוסלו, ובעיקר תוצאתה של "ההתנתקות", לימדו את הציבור הישראלי שהקמת מדינה פלסטינית בארץ ישראל היא סכנה קיומית למדינת ישראל. ומשכך, באופן מובהק, כתגובת המשקל, החל להתפתח ולצבור תאוצה השיח על הריבונות. השמאל הפוליטי בישראל, זה שהאג'נדה המרכזית שלו הייתה רעיון שתי המדינות, הולך ומאבד את כוחותיו הפוליטיים, והציבור בוחר שוב ושוב ימין. ההכרעה הפוליטית הזו מחייבת גם הכרעה מדינית, והיא יכולה להיות רק אחת: החלת הריבונות.

הלחצים הללו מן הצד הישראלי ומן הצד "הפלסטיני" לא יימשכו לעד. ה"מודוס-ויונדי" נושם את נשימותיו האחרונות. אפשר כבר להריח באוויר את השינוי שעומד להתחולל.

אבל התהליכים הללו, הפנימיים, הם כאין וכאפס לעומת העולם כולו שמסביבנו, ששינה פניו לחלוטין מאז שנות התשעים – השנים שבהן עוצבה המערכת המדינית שאנו עדיין מתעקשים להתנהל על פיה. המערכת הגיאופוליטית האזורית, וזו העולמית, השתנו ללא הכר.

נתחיל במערכת האזורית: אצלנו, איכשהו, כמו בעין הסערה, עדיין שקט ויציב לכאורה; אבל מסביב יהום הסער. המזרח התיכון שהכרנו, זה שעוצב מדינית לפני מאה שנה בהסכמי סייקס-פיקו, כבר לא קיים יותר. מדינות ערב התרסקו והן עסוקות בליקוק פצעיהן, באופן המאפשר לנו חופש פעולה שלא ידענו קודם. איראן שינתה את מערך הכוחות, הבריתות והאינטרסים במזרח התיכון. המדינות הסוניות, אלו הנקראות "המתונות", זקוקות לנו יותר מכפי שאנו

יתרה מכך: עם כל רצונה של אירופה להתכחש לקשר בין הטרור הערבי-אסלאמי שאנו סובלים ממנו, ובכלל זה הטרור של אש"ף, לבין הטרור האסלאמי ברחובות עריה, האסוציאציה בין השניים עולה אצלה מאליה.

התהליכים הפוליטיים המתחוללים באירופה לנוכח ההגירה והטרור האסלאמי מכרסמים, מצידם, בתמיכה האיתנה של אירופה ב"פלסטינים" שלא עורערה זה עשרות שנים. תנועות ימין עולות וצוברות תאוצה פוליטית, וחלקן רואות בנו, בישראל, מופת של מדינת לאום השומרת על זהותה הלאומית ואיננה נכנעת לא לטרור ולא להגירה. מבחינתם אנחנו יותר מסתם בני ברית; מבחינתם אנחנו מודל לחיקוי.

כך שגם מכיוון אירופה, ניתן להניח שבזו של שינוי ביחס המדיני אלינו הוא רק שאלה של זמן. אם אנחנו נקבל הכרעות מדיניות, אירופה כבר לא תעמוד על רגליה האחוריות נגדן.

החוק המונח ביסוד תחייתנו

כשמביאים את כל התהליכים הללו בחשבון ומביטים בהם כמכלול, קשה שלא לחוש שאנו עומדים ערב קפיצת דרך היסטורית. היא יכולה לפרוץ מכל מקום ובכל רגע. "אווירה הטעונה חומר נפץ, יש לה אפשרויות עצמיות משלה, ועל אף כל הגורמים המעכבים, ייתכן יום יום שיפרוץ מה שסוף סוף הוא חייב לפרוץ", קראנו כזכור אצל שבתי בן-דב.

במלחמת ששת הימים אמנם מצפון נפתחה הרעה, אבל השינוי המשמעותי ביותר במצבנו התחולל דווקא בשטחי ארץ ישראל ההיסטורית: שחרור ירושלים, חברון, בית-

אל, שילה, יריחו ומעל לכול – הר הבית. כאן, באזורים הללו, ובבעיות הקשורות להגשמת תחייתנו, יבואו לידי ביטוי גם הפעם התוצאות המשמעותיות של העימות שיתחולל. "החוק המונח ביסוד תחייתנו", כדברי בן-דב, אותו חוק שאיננו מסוגלים להגשים ביוזמתנו – חוק זה, בעיקרו, לפחות בשלב זה של התחייה הישראלית, יכפה עלינו את החלת הריבונות הישראלית על שטחי יהודה והשומרון.

ממעל לראשנו כביכול נדחפים אנו אפוא בעל כורחנו להגיע למקום ששם צריכים אנו להגיע – במישורין בכוח הברית שנכרתה בין הבתרים, כי ביד חזקה ובורע נטויה אמלך עליכם, נאום ה'. ... הבעיה הפוליטית [המדינית-ביטחונית] שלנו היא הרבה יותר מפוליטית, כי היא נקודת המוקד של כל הווייתנו הלאומית בפרק זה בתולדותינו; באמצעותה של הבעיה הפוליטית הזאת משתלטת עלינו החוקיות של קיומנו, כששוב אין היא נעלמת ומוסתרת מאחורי צעיף-המאיה [במסורות מזרח אסיה: צעיף שרואים דרכו רק דימויי שווא] של גורמים רגועים, משתנים וחולפים, אלא כפי שהיא מתגלה במלוא הבהירות של עצמיותה; בבעיה הפוליטית הזאת מיטשטשים והופכים ללעג כל הלבטים הרגועים שהעם נתון בהם כיום ושהזמן גורמם, ונעשים אנו כפופים במישורין לחוק וזהותנו הישראלית ההיסטורית ושייכותנו הארץ-ישראלית, המבורחות [מלשון בריח] על ידי מוצאנו מלפני אלפי שנים ועל ידי ייעודנו שניתן לנצח, וששוב אין אנו יכולים להשתחרר ממסגרתם [גם] אם נאמין כביכול שאנו רוצים בכך. (שבתי בן-דב, כל כתביו, כרך ב, עמ' 239–240)

לא תהיה לנו ברירה; מדינת ישראל תמצא עצמה כפויה להחיל את מטריית ריבונותה



ברצון. ואת אלה שלא יוכלו להשלים – נצטרך להרחיק. כפי שאנחנו ממילא צריכים לעשות גם היום.

ואז, במצב שייווצר, נצטרך להוכיח לעצמנו שאנחנו מסוגלים להתנהג עמם כראוי. לשמור על זכויות האדם שלהם גם בלי שתהיינה להם זכויות פוליטיות. וזהו אתגר לא פשוט. לא, איננו זקוקים לשנאת ערבים, למרות כל ההיסטוריה הבעייתית, על מנת למלא את הלאומיות הישראלית שלנו בתוכן. נר לרגלנו צריכים להיות דברי הרב קוק: "אהבת ישראל מחייבת אהבת כל האדם, וכשהיא מטביעה שנאה לאיזה חלק מן האדם, הוא סימן שלא נטהרה הנשמה מזוהמתה" (אורות, עמ' קמט).

במצב שייווצר יהיה מקום של כבוד לנטייה ההומניסטית המונחת ביסוד חלקים מן השמאל הישראלי; היא תהייה חיונית. את הכבוד האנושי ושמירת זכויות האדם, הראויות לכל אדם באשר הוא היושב בארצנו (בתנאי שהוא מקבל את ריבונותנו עליה ואיננו מורד בה), איננו חייבים לערבי. אנו חייבים זאת קודם כול לעצמנו. אנו חייבים זאת לריבוננו של עולם.

עתידי הארץ הזו איננו נתון לבחירתנו; הוא "חוק המונח ביסוד תחייתנו". רק האופן שבו הוא ייצא אל הפועל עוד תלוי בנו. ככל שנקדים להבין זאת ולהיות מודעים לכך, זה יהיה פשוט יותר. ככל שנהיה ברורים, חדים, בהירים, נכונים, החלטיים, נחרצים ונחושים – זה יהיה קל ומהיר יותר. עצם ההחלטה שלנו, המדינית, היא עצמה תשנה את המציאות מיסודה.

מוטי קרפל

על כל ארץ ישראל המערבית. ממש "כפה עליהם הר כגיגית". מה שיישאר פתוח הוא שאלת מעמדם של הערבים ביהודה ובשומרון תחת מטריית הריבונות שלנו.

כל בר דעת חייב להבין שלא נוכל לתת אזרחות מלאה וזכות בחירה לכנסת לתושבים הערבים המתגוררים במקומות הללו. בנושא זה השמאל צדק; לא חזרנו לארצנו אחרי אלפיים שנות גלות על מנת להקים כאן מדינה דו-לאומית, או את מדינת כל אזרחיה. לא זהו החזון. התושבים הערבים יצטרכו להסתפק – תחת מטריית הריבונות הישראלית – במעמד פוליטי דומה לזה שיש לתושביה הערבים של מזרח ירושלים. גם תוכנית הקנטונים, או מועצות אוזריות אוטונומיות וכדומה, יכולות לעמוד על הפרק, אבל לא שום סידור שיש בו אלמנט לאומי. והאמת היא שהם, מצידם, אין להם צורך ביותר מזה.

במצב החדש שייווצר, האתגר של שמירת זכויות האדם שלהם, של מתן יחס של כבוד אנושי, יהיה אתגר אמיתי. יהיה זה תפקידנו לשמור על האפשרות שלהם לחיות בכבוד, להתפרנס בכבוד, לבנות את בתייהם ולחנך את ילדיהם בדרכם ובשפתם. כאינדיבידואלים. כמובן, כל זאת בהנחה ובתנאי מפורש ומוקפד-ללא-פשרות, שהם ישתחררו מכל היומרות הלאומיות שלהם, ישלימו עם הריבונות שלנו על הארץ הזו, וישתחררו מנטיותיהם הרצחניות והטרוריסטיות.

וזה תלוי בעיקר בנו, כי באמת מעולם לא הייתה לנו בעיה עם הערבים אלא רק עם עצמנו. ברגע שאנחנו נחזור לעצמנו, כשנהיה שוב לאנשים, כשנכריע – הם יקבלו את הדין. רוב רובם ישלימו עם המצב. אפילו

ראובן גפני

דבר אל הרוח

האקדמאים במדעי הרוח חדלו לדבר עם הציבור, כי הדבר אינו תורם לקידומם המקצועי. אבל אם ימשיכו כך, לא יהיה להם מקצוע להתקדם בו

אחרים, מעט ישירים יותר, אף הואילו להבהיר מפורשות כי העובדה שכתובה בעת-מול איננה מקנה קרדיטציה אקדמית כלשהי – שלא לומר תשלום מסוג אחר – משמיטה את הדבר מראש סדר העדיפויות שלהם כחוקרים.

חווייה בלתי-נעימה זו, שאיני היחיד שהיה שותף לה, היא רק דוגמה אחת לאופן שבו הפכה האקדמיה הישראלית, בייחוד בתחום מדעי הרוח, לבלתי-רלבנטית למרביתו המוחלטת של הציבור הישראלי. היא עוסקת בעיקר בעצמה ובקרובים לה; מציגה את חידושיה בעיקר בכינוסים הנערכים בחו"ל; כותבת בנוסח ובתבנית המובנים רק ליודעי ח"ן; ועל פי רוב גם בשפות זרות, שספק רב אם הקורא הממוצע יאות לקרוא בהן.

זלזול זה בשפה העברית, שהינו כמעט בלתי-נתפס במונחים תרבותיים, היסטוריים ולאומיים, מהווה אומנם רק רכיב אחד מניתוקה ההולך וגובר של האקדמיה הישראלית מן המרחב האנושי שהיא פועלת בתוכו, אולם דומה שהוא החמור מכול: כתוצאה ישירה ממנו, חלק ניכר מן הפרסומים הטובים והרלבנטיים ביותר לנו, להבנת זהותנו ועברנו ומקומנו, אינו מפורסם בשפה הנגישה לכולנו. זאת, לא מאחר שמחבריהם אינם דוברים את השפה, כי אם משום שפרסום בעברית נתפס בעיניהם,

בשנים 2005–2013, במסגרת עבודתי רבת השנים ביד בן-צבי, שימשתי עורך כתב העת הפופולרי להיסטוריה ולידיעת הארץ 'עת-מול'. כתב-עת זה, המכוון אל הקורא מן-השורה הסקרן, נוסד בשנת 1975 ביוזמת פרופ' שלמה סימונסון מאוניברסיטת תל-אביב והסופר שלמה שבא, ששימש עורכו הראשון. במסגרת העבודה הוטל עליי לערוך את המאמרים שהגיעו למערכת, אך גם לאתר וליזום מאמרים ופרסומים נוספים שיחשפו בפני כלל הקוראים חידושים ופרשיות בלתי מוכרות במגוון תחומי הידע שכתב העת עסק בהם: היסטוריה, גיאוגרפיה, ארכיאולוגיה, ספרות ועוד. כל זאת, בפורמט ידידותי ולקהל הרחב, ובאורך כולל של 1,500 מילים לכל היותר, ללא הערות שוליים.

את מלאכת העריכה של הקיים למדתי עד מהרה – אך מנגד, הניסיון לעורר חוקרים ואקדמאים ישראלים לכתוב לציבור הרחב על תחומי מחקרם התגלה כמשימה קשה עד בלתי-אפשרית. בזה אחר זה השיבו החוקרים כי אין באפשרותם להתפנות למלאכה מסוג זה; כי הם מצויים במרכזו של מחקר מקיף ומעמיק הגוזל את כל זמנם; כי אינם יכולים לחשוף את חידושיהם מעל במות פופולריות, לא כל שכן עבריות; כי אין זה נהוג לדון בממצאים ארכיאולוגיים בקיצור כה רב; ותשובות קרובות לאלו.



מטבעם.

השנים חלפו. את עבודתי ביד בן-צבי סיימתי לפני כשנתיים, עם השתלבותי המלאה כמרצה במחלקות ללימודי ארץ ישראל ולימודים רב-תחומיים במכללת כנרת הקרובה יותר לביתי. כעת, משהפכתי אף אני חלק מן הנוף האקדמי, אני חווה את כל זאת מן העבר השני – וביתר שאת.

רבות נכתב בתקופה האחרונה על מעמדו הנשחק של האקדמאי הישראלי, בעיקר זה המלמד במכללות האזוריות הציבוריות (שבהן לומד, אגב, חלק ניכר מציבור הסטודנטים בארץ). רבות נכתב על עומס ההוראה, על הפער התהומי והבלתי-מוצדק בין המרצה במכללה לעמיתו באוניברסיטה, ועל מסלול הקידום המתעתע, המחייב את האקדמאי הפריפריאלי לחקור ולכתוב כל העת – בשעה שאין מוקצים לו לשם כך זמן ומשאבים, ותוך שהוא נבחן באמות מידה שנתפרו למידות הכלכלה והזמן של איש האוניברסיטה. אך פחות נכתב באשר להשלכות תהליך זה על מעמדה של כלל האקדמיה בארץ, בייחוד זו המתמקדת במדעי הרוח, ועל השיח הציבורי בישראל.

עתידי המקצועי של האקדמאי תלוי כיום כמעט לחלוטין בנכונותו וביכולתו לפרסם פרסומים אקדמיים בשפות זרות ולהשתתף בכינוסים בשפות זרות. הגופים האמונים על ההשכלה הגבוהה בישראל הם שקבעו כי פרסומים בארץ, קל וחומר בשפה העברית, כמעט אינם רלבנטיים כיום לקידומו של חוקר. האקדמאי הישראלי, צעיר כוותיק, הנאבק על קידום, דרגה או למצער קביעות בעבודה נאלץ בעולם מקצועי כזה לדון עם עצמו בכל פעם מחדש אם הוא יכול להרשות לעצמו לעצור את המרוץ. אם

או בעיני מעריכיהם המקצועיים, כמעט כפחיתות כבוד.

לא תמיד היו הדברים כאלו. עיון מדגמי במאה הגליונות הראשונים של עת-מול, למשל, מגלה שעד ראשית שנות התשעים טרחו לא מעט מבכירי החוקרים הישראלים בפרסום רשימות קצרות ופופולריות. זאת, תוך התעלמות ברוכה משאלת התועלת שהדבר מעניק להם ולקידומם, וכנראה גם מתוך הבנה כי תפקידו של אקדמאי בתחומי מדעי הרוח אינו מתמצה בהוראה לקבוצת הסטודנטים שלו, הקטנה והולכת ממילא, או בכתיבת מאמרים מחקריים מובהקים. ההיסטוריונים, הארכיאולוגים ויתר האקדמאים הללו ראו עצמם כמי שאמונים גם על הפצת ידע רחב בתחומי מחקריהם, ואולי אף על שימור תרבות של שיח גבוה ומעמיק בחברה הישראלית בכללה.

גם בסוגיית השפה השתנו הדברים עד מאוד: לא רק בשל המהפכה האינטרנטית ויציירתו של כפר גלובלי, המחייבות מידה מסוימת לפחות של התנהלות בשפות שאינן עברית, כי אם גם בשל אובדן ההכרה כי קהל השומעים הראשוני של החוקר הוא זה שבמרחבו הוא פועל, ורק לאחר מכן קהל החוקרים החוקר תופעות דומות במרחבים אחרים.

נוכחותם המובלטת של חוקרי הדורות הקודמים בשיח הציבורי ניכרה גם בהשתתפותם במגוון רחב של כינוסים ציבוריים. בייחוד זכורים הכינוסים ההמוניים השנתיים לידיעת הארץ. הללו שמו במרכז הבמה הציבורית ממצאים ארכיאולוגיים חדשים ותגליות היסטוריות, והביאו לכך שחידושי המחקר הופצו גם הרבה מעבר לחוגים המחקריים, המצומצמים למדי

עצמנו ואל עוד כמה חוקרים מעבר לים תקשה עלינו להמשיך לעסוק לאורך זמן במקצועות שהגענו אליהם מתוך אהבה אך גם מתוך השקפה ערכית ואמונה.

בהיעדרנו מן השיח הציבורי התוכני, אפילו זה העוסק בסוגיות שלכאורה אנו המתאימים ביותר להביע עליהם דעה, הולכת הפרהסיה שלנו ונכבשת בידי אחרים. חלקם משפטנים או כלכלנים, ההופכים פוסקי-הלכה בכל נושא ותחום; וחלקם מנמיכי-שיח מסוגים שונים, המזהים חלל ממשי או מדומיין להתגדר בו, ועושים זאת במעט מאוד חן וכמעט ללא תוכן. אומנם, העולם הדיגיטלי-וירטואלי אפשר את יצירתן של מגוון פלטפורמות תוכניות ממוקדות, העוסקות בסוגיות של רוח, זהות והיסטוריה ומניבות דיונים מעמיקים. אך גם במות אלו זקקות, כך אני מאמין, שותפות ממשית מצד חוקרים ואקדמאים בתחומיהן, כדי שלא יהפכו לבימה שהדמוקרטיה שלה בעוכריה.

ובכן, כיצד ניתן לשנות את המצב? אינני בטוח שהתשובה כולה בידי, אך דומני שעל כמה מרכיביה החיוניים ניתן להצביע בבהירות רבה. ראשית, וכמו לפני מאה שנה, עלינו ללחום מחדש את מלחמתה של העברית: בהצהרות, במחאות קבוצתיות, בפעילות הסברה ובמאבקים עם הגורמים הציבוריים והממשלתיים הממונים על עיצובה של האקדמיה הישראלית – אולי אף במסגרת ניסוח הסכמי עבודה עתידיים, שיכללו גם ערכים החורגים מתנאי העסקה. מעבר לכך, שומה עלינו לקבוע עיתים להשתתפות פעילה בבמות ציבוריות המוקדשות לסוגיות הקרובות לתחומי מחקרנו: במות פתוחות, אינטרנטיות או

הוא יכול להרשות לעצמו להשתתף בכינוס ציבורי שאינו מדעי במובהק, שאיננו נושא שכר ושמארגניו אינם מתעתדים להפיק בהמשך קובץ ובו "דברי הכנס"; להשקיע כמה שעות בכתיבת סקירה להדיוטות על תחום מחקרם; ובכלל, ליצור פעילות ציבורית שמטרתה להנגיש לקהל רחב ומגוון את עולם המחקר הישראלי, לפחות זה העוסק בהיסטוריה ובתרבות הישראלית והארצישראלית, ולהקריין משהו מהשפע על השיח הציבורי הרחב.

סמלי הדבר שהמערכת הפוליטית מרוקנת כיום כמעט לחלוטין, שלא כבעבר, ממלומדים במדעי הרוח; ודומה כי אף יש לכך השפעת-מה על אופן עיצובו של עולם זה, ועל התרדדותו המתמשכת של השיח הפוליטי הישראלי. אומנם, במגזר הדתי לגווניו מצויים אנשי רוח גם במרחב הפוליטי: רבנים. אך היותם כולם רבנים כמו מרמזת על כך שאיש הרוח היחיד הראוי ליטול על עצמו עמדת הנהגה ציבורית בעולם הדתי הוא מורה הוראה בתחום ההלכה.

ואולי אין זה מדויק לתאר את הדברים כהתלבטות המוטלת לפתחו של איש האקדמיה. שמא נכון יותר יהיה להציג מציאות זו כנורה אדומה המזהירה את כולנו כי אם מצב דברים זה לא ישתנה בהקדם, בעוד שנים ספורות תהפוך התלבטות זו עצמה בלתי-רלבנטית. זאת, תחילה, לנוכח הצטמקות מספר התלמידים, הנובעת בתורה מהקושי למשך צעירים לתחומי דעת שאינם נוכחים כלל בעשייה ובשיח הציבוריים. אך לא פחות מכך, הספירה לאחר בעיצומה גם משום שתחושתנו, אנשי מדעי הרוח, שאנו מדברים רק אל



בלבד. יהיו שיאמרו לנו כי מוטב, גם למען מטרה זו, לתכנן לטווח ארוך: לרכו את מאמצינו בחתירה למחוז חפצנו המקצועי האחרון (כביכול יש תחנה סופית כזו, שממנה אין נושאים עיניים לבאה אחריה), ואז, לכשנגיע, יהיה בידינו כל הזמן הדרוש לנו לפעול גם מחוץ למגדל השן. אבל כך לא מנהלים מערכה ערכית; וגרוע מכך, אם נחכה נמצא את עצמנו בפני שוקת כלכלית וציבורית שבורה כבר בדור הקרוב.

המשימה מונחת לפתחנו. אל נא נמעיט בערכה, ואל נא ניחבא בקרן הזווית של ספרינו ומאמרינו. ישנו עולם מחוץ לספרייה, ישנה מדינה המתלבטת על דרכה, וישנו ציבור ישראלי רחב ומרתק שיש לו מה לומר לנו. שהרי אנו עצמנו חלק ממנו, ושואפים לדבר גם עמו.

מודפסות, אישיות או קהילתיות, ארכניות או בעלות אופי מברקי-טוקבקיסטי. זאת מתוך הבנה שהדבר הוא חלק בלתי נפרד מתפקידנו. ועוד: עלינו ליזום, איש איש בסביבתו, אירועים פומביים המפגישים סוגיות העומדות על סדר היום עם חוקרים המסוגלים לתרום משהו משלהם לדיון על אודותיהן. אלו מאיתנו המתאימים לפעילות ציבורית, מן הראוי שיעשו מאמץ ממשי להתגייס אליה, בשדה המנהלי והפוליטי.

ומעל לכול, עלינו להיות נכונים גם לשלם מחירים מסוימים, הנוגעים לפחות בטווח של שנים אחדות לקידומנו, למעמדנו ואפילו למשכורתנו. איש מאיתנו לא פנה לתחום האקדמי רק בשל התגמול הכספי הכרוך בו, ואיש מאיתנו אינו צריך לשעבד את כל משאביו האישיים והמקצועיים למטרה זו

ד"ר ראובן גפני הוא איש המחלקה ללימודי ארץ ישראל במכללת כנרת, מחברם של ספרים 'בחקר היישוב ולשעבר עורך 'עת-מול'

תגובות

בתגובה ל"מנהיגות ציונית: ההבטחה של המכינות" מאת יניב מזומן, גיליון 8

חננאל שקלאר

חצי שנה, חברה שלמה

טמונה בשאלה מהיכן מגיעים החניכים הללו. הנתונים אינם בידי, אך גלוי וידוע לכל הגורמים הנוגעים בדבר כי רוב רובם של הפונים מגיעים מהיישובים ובתי הספר המבוססים. יתר על כן, בחלק מהמכינות המעורבות והחילוניות שיעור ניכר מהחניכים הם בוגרי החינוך הציוני-דתי הנעים על הרצף ביחסם למסורת. ביישובים ה"שקופים", החזקים פחות, חשיפת המכינות נמוכה עד מאוד. כלומר כיום המכינות ושנת השירות הן "מוצר מדף" לאוכלוסייה המבוססת בישראל, אשר בפועל מחזק את המחזקים. חוששני כי שיעור היוצאים לקצונה ולפיקוד בקרב קהל היעד של המכינות כיום קרוב לשיעורם בקרב בני גילם שכישוריהם ונתונייהם הסוציו-אקונומיים דומים.

לגיוון הדל בקרב חניכי המכינות יש השלכה גם בהיבט התרבותי. רוב הטקסטים הקאנוניים הנלמדים ברוב המכינות הם משל הוגי הציונות מאירופה. אינני טוען שמדובר ב"שבט" הכופה על הכלל כור היתוך בצלמו וכדמותו; המכינות כיום פתוחות להיבטים שונים של תרבות ויהדות לאין שיעור יותר מהמצוי במוסדות החינוכיים האחרים. ובכל

במאמרו המקיף על עולם המכינות מציג יניב מזומן את שני ההישגים המשמעותיים של המכינות, לשיטתו: משב תנופה לציונות המעשית בהיבט הצבאי והחברתי; ויצירתה והגדלתה של תנועה תרבותית יהודית.

בעיניי, עולם המכינות חיוני עד מאוד לחברה הישראלית, ונמנה עם המרשימים שבמפעלים הציוניים בעשרות השנים האחרונות. אף על פי כן, ברצוני לצנן מעט את החגיגות במאמרו של מזומן ולהצביע על עניין שחשוב כי מובילי המכינות וראשיהן ישימו על ליבם בבואם להציג את הישגי המכינות: ההרכב האנושי של החניכים.

נתוני משרד החינוך לשנת 2015 מראים כי בזרם הממלכתי מסיימים את כיתות י"ב כ-73 אלף תלמידים בשנה, וכ-5,000 עד 6,000 מתוכם צועדים לעבר מסגרות ההמשך – שנת שירות, ומכינות שנתיות וחצי שנתיות. כלומר, לא יותר מ-8 אחוזים מן השנתון. גם אם נוסיף עליהם עוד כמה אלפים שפנו ולא נמצא להם מקום, ברי כי מדובר באחוז נמוך מאוד.

אך זוהי איננה הבעיה המהותית. הבעיה



חינוכיות. אפשר למצוא שם חניך הנלחם בפטור שקיבל משירות צבאי לצד חבריו המתגייסים לשיטת 13 או לסיירת מטכ"ל. הרכב אנושי זה מאפשר ממילא גם לקאנון המכינתי להיות מגוון יותר. טקסטים שונים ותרבויות שונות יכולים לדור זה לצד זה. כך גם המסורתיות המזרחית, אשר איננה קיימת באופן משמעותי בעולם המכינות השנתיות, יכולה לקבל את הביטוי והמקום.

יטען הטוען, וכי מה הבעיה? תלך מכינה מכינה בדרכה. נדרשים מוסדות שיצמיחו את "האליטה המשרתת" הבאה, לצד מכינות מותאמות לאוכלוסייה חלשה או ממוצעת.

אלא שתולדות החברה הישראלית כבר לימדונו מה המחיר של מתכונת זו, שבה קבוצה ממנה את עצמה לחלוצה נושאת הבשורה ללא מעורבות של ממש עם כלל האוכלוסייה. אדם הגדל כשווה בין שווים במכינה כלל-ישראלית, ללא מורא הנשק והצבא, יהיה אדם שלם ומפותח לאין שיעור מבוגר מכינה הגדל בסביבה סטירילית. ושנית, מדובר כאן במשאבים עצומים של מדינת ישראל; ומשכך, חובתה של המדינה להנגיש את המפעל האדיר הזה לכלל האוכלוסייה בישראל.

כיצד לעשות זאת? הדבר מורכב, וקשה להציע פתרונות קסם. הגדלת תקציבי המכינות החצי-שנתיות והפצת בשורתן בכלל התיכונים בארץ הן פתרונות אפשריים. אך ראשית חוכמה יש להטמיע את ההבנה כי במתכונתו הנוכחית של עולם המכינות הקדם-צבאיות, יכולתו להשפיע באופן מהותי על החברה הישראלית כמכלול מוגבלת ביותר.

זאת, כמו כל זרם חלוצי בעל גאוה עצמית, במכינות נשמעת "מנגינה" אופיינית, ורוח אופיינית מרחפת על רובן. קודי הלבוש וההתנהלות ברורים למדי. חניכי המכינות המצויים לומדים, שרים ונראים באופן דומה. ישראל השקופה לא נמצאת במקומות הללו. כך, לדוגמה, חניך מסורתי מעדות המזרח יתקשה מאוד להכניס לפלייליסט המכינתי את אבנר גדיסי או זוהר ארגוב.

היבטים אלה לא נעלמו מראשי המכינות השנתיות. מכינות אלו מנסות לשלב גוונים שונים בחתך החניכים, ויש לכך הצלחה מסוימת – אך בקנה מידה קטן. בתמונה הגדולה אין שינוי מהותי. הדבר נובע מהפן התשתיתי. בתצורתן הנוכחית המכינות אינן יכולות להתאים לאוכלוסיות השונות (בדגש על שונות ולא רק מוחלשות). שכר הלימוד הגבוה, והתמשכות התוכנית על פני שנה, הם תקרת זכויות לרבים. שילוב הזמן והמחיר נראה לא סביר להורה הישראלי הממוצע ומונע מרוב אזרחי ישראל לגשת לעולם זה.

המענה לכך נזכר במאמרו של מזומן בקצרה: מכינות הפועלות חצי שנה, אשר אני לוקח חלק בהן. הזמן והמחיר המופחתים מאפשרים להנגיש את מפעל המכינות לכלל ישראל. במכינת ירוחם, למשל, מתרחשת מציאות מופלאה: עולים, בוגרי כפרי נוער, קיבוצניקים, בני יישובים מבוססים ויישובים שאינם מבוססים – כל אלה חיים במסגרת חינוכית משותפת. בהרכבה האנושי דומה כך המכינה לפלוגת גולני ממוצעת, ומעניקה לחניכיה חוויה ישראלית ממשית. המנעד במכינה חצי-שנתית נדיר עד מאוד במסגרות

עו"ד חננאל שקלאר עומד בראש המכינה הקדם-צבאית בירוחם

יותם אביתר

האתגר ההגותי של המכינות

להביא אותו לידי ביטוי, לניסוי, תעייה, תהייה, טעייה וחוזר חלילה – עד שנולד ממנה עולם ערכים חדש וכלים חדשים לביטוי שעל בסיסם ניתן לחנך. חינוך הוא עולם שגם אם נעשה בו בירור אישייתי או זהותי משותף, הוא נעשה על בסיס בהירות מחשבתית ונפשית של המחנך, אחרת לא יצליח או אף יזיק. במפעל הגותי, המיומנות החשובה ביותר היא האומץ להישאר במרחב לא ידוע ולא להתייאש וליפול לנוסחאות מוכנות מראש.

בניגוד ליניב, אינני יודע אם חבורה של היסטוריונים וסוציולוגים מסוף שנות השמונים, תהא הבמה שקיבלה ב'הארץ' גדולה כאשר תהא, היא-היא הגורם לאובדן הדרך הציונית שחשים רבים וטובים מבני הנוער. אני מעדיף להישיר מבט כואב אל הציונות עצמה, זו שלא ידעה מה לעשות עם המדינה לאחר שקמה, זו שהתעלמה מהיהודים עולי ארצות האסלאם ומתרבותם (בלשון המעטה) ויצרה כאן מנגנונים מסואבים שעד היום אנו נלחמים להיחלץ מאחיזתם, ועוד בעיות ידועות. הפניית מבט מאשים אל "הפוסט-ציונות" חוטאת למטרתו של יניב ומשרתת אותם כוחות שהוא מזהיר מפניהם: כוחות הקיטוב, הפלגנות וה"צנטריפוגליות" המפרקת את תחושת האחדות ואת המשימה המשותפת. לדידי, הפוסט-ציונות פשוט מסמנת לנו שהציונות הישנה לא מספיקה לנו עוד; אבל לא היינו צריכים אותה כדי לדעת זאת: מספיק לדבר עם בני הנוער שלנו. עלינו להישיר מבט אל האתגר ולהציע אלטרנטיבה.

המאמר של יניב מזומן מספק סקירה היסטורית ורעיונית תמציתית ואיכותית על מפעל המכינות הקדם-צבאיות ומהווה שער כניסה מצוין אליו. יניב והמכינה שהקים בקיבוץ בית-גוברין היו גם שער הכניסה שלי לעולם המכינות. לימדתי במכינת לכיש-בית-גוברין עוד בשנתו הראשונה של יניב כראש מכינה, לפני עשר שנים. מאז אני מלווה את עולם המכינות בעיקר כמורה לפילוסופיה במכינת בני-ציון בתל-אביב ובמכינת תל"ם ביפו.

המכינות הקדם-צבאיות הן גופים מחנכים מהמעולים שידעה הארץ היקרה שלנו. אבל את המשימה שיניב מזומן מטיל עליהן לא יכולים לבצע גופים מחנכים בלבד. דרושה לנו הגות חדשה. וההגות הזאת, ככל מפעל הגותי רציני, דורשת הגדרת מטרות, תקצוב ואנשים בעלי שיעור קומה מספיק כדי ליצור אותה ולשאת באמצעותה את הנוער הנפלא הזה אל תפקידי המנהיגות שראשי המכינות מייעדים לו. למעשה, החיסרון הזה הוא חיסרון שלנו כחברה וטעות אנושית קלאסית: אנחנו רגילים לספק לבעיות של היום את הפתרונות של אתמול. בתגובה קצרה זו אני מבקש להסביר שהאתגר שאיתו מתמודדות המכינות (והחברה שלנו בכללותה) הוא אתגר הגותי ולא רק חינוכי, ולהציע את השלב הבא בהתפתחות עולם המכינות.

ההבדל בין חינוך להגות פשוט. חינוך עוסק בהנחלה של עולם ערכים קיים ובכלים להבאתו לידי ביטוי. הגות עוסקת ביצירת עולם ערכים שאינו קיים, בבחינה איך ניתן



יהודית בלבד, אבל גם לא תשובה חילונית בלבד, ולא מסורתית בלבד. לכן, אין לנו היום שום מסורת שאפשר להשאיר בידיה את השאלה הזו ולתת לה להתפתח באופן אורגני. דרושה פה הכרעה ערכית. הבירור מהי חברת מופת צריך להיעשות באופן גלוי ומוצהר, על ידי אנשים שכבר ביררו את זהותם שלהם.

שנת המכינה היא שנה אינטנסיבית מבחינה נפשית ופיזית גם לחניכים וגם לסגל, ואין היא מאפשרת את הפנאי הדרוש כדי לייצר הגות רצינית. זוהי משימה קשה שתדרוש מהעוסקים בה להחזיק מעמד באזור לא בטוח שאין בו קונצנזוס להישען עליו.

אנשי המכינות הקדם-צבאיות מכירים היטב את הקסם החינוכי המתרחש בהן. את הצעירים והצעירות המתרגשים מחדש מגילויים של טקסטים ציוניים ויהודיים, החוקרים את המבנה הפוליטי של מדינת ישראל ואת ההיסטוריה של המזרח התיכון, ועל ידי קיום חיי קבוצה אינטנסיביים מנסים באופן כן ואותנטי לבנות כאן חברה טובה יותר. את הקסם הזה אנחנו צריכים לכוון טוב יותר. הוא נולד בתגובה לשאלות קשות שבני הנוער שלנו הפנו אל עצמם ואל מחנכיהם. אבל תגובה למשבר, אין בה לבדה כדי ליצור לו מציאות אלטרנטיבית. בתשובתנו למשבר הזהותי של הנוער אנחנו מסתכנים בכך שאנחנו מחנכים לצרכנות חווייתית, כזו שרק מחליפה את חוויות קניית הבגדים או הגאדג'טים בחוויית קניית הרעיונות.

התקווה שיניב מזומן מציג במאמרו יכולה וצריכה להתממש. אבל היא דורשת תנועה חדשה של הוגי דעות ולא רק מחנכים; של אנשים שאינם כבולים לשגרת יום

גם אם אבחנות אלו נראות שטחיות, הן מעמידות בסיס חשוב לדיון שלנו: עולם המכינות פועל כיום בשדה חינוכי, אבל בחברה הזועקת לחידושים הגותיים. המכינות הן חידוש חינוכי מדהים, אבל השלב הבא שלהן חייב להיות חידוש הגותי. אחרת, ספק אם יצליחו במשימתן. יניב מיטיב להציג את המטרה של המכינות הקדם-הצבאיות:

בעידן המדגיש ומחזק את ההתמקדות בפרט וברצונותיו מפתחות המכינות, בין השאר, את נכונותו של הפרט לתרום למען הכלל ולכוון חברת מופת בארץ. תלמידי המכינות הם צעירים וצעירות העסוקים בחיפוש אחר מענה לשאלות הניצבות לפתחה של החברה הישראלית, במטרה לגבש את זהותם האישית ולהעניק עוגנים ערכיים לחייהם. הם עוסקים בשאלות גדולות: מהי אותה חברת מופת? מה יהיו פני היהדות בתקופה הזאת? כן חשוב לצעירים אלה להעלות גם שאלות אינדיבידואליות יותר: מה אני רוצה לעשות עם חיי? מה הם הדברים החשובים לי באמת?

הדגשתי כאן את צמד "השאלות הגדולות" כדי לתהות על הראשונה. בניגוד לשאלה על פניה של היהדות, שאותה העם היהודי מברר באופן אורגני יותר או פחות כבר 4,000 שנה, השאלה "מהי חברת מופת" אינה יכולה להעמיד מסגרת לבירור זהותי של תלמידי המכינה. זוהי שאלה שיש לקבוע תשובה עליה, ולחנך את חניכי המכינה לפיה, כי לא נגיע למטרה בלי להציב אותה. ודאי שלכל מחנך או ראש מכינה יש בראש איזו תשובה, כיוון מסוים שהוא הולך אליו; אך אלו הן רק תשובות שבמשתמע. התשובה לשאלה מהי חברת המופת הרצויה לנו זו אינה תשובה

עמוסה של מכינה, ועם זאת הם מחוברים מספיק לשטח ולשאלות הקשות שהנוער הפונה למכינות שואל את עצמו. ניסיונות כאלה נעשו בעבר אבל לא בהיקף הנדרש כאן. אני מדמיין חיבור של אנשי מכינות ותיקים – בוגרים ואנשי צוות – עם הוגי דעות מקצועיים מהאקדמיה, פעילי שטח חברתיים ועוד, שנפגשים לעיתים תכופות במטרה ברורה: להגדיר את האתגרים ההגותיים הגדולים שלנו ולפעול כדי לספק

להם תשובה. עולם המכינות בשל לעבור מעמדה של הובלת החינוך הבלתי-פורמלי בארץ לעמדת של הובלת היצירה ההגותית הדרושה לנו כדי להיענות לאתגרים שאיש מהורינו לא שיער ושגם איש מאיתנו אינו מבין עד הסוף. אני מקווה שאני מתפרץ לדלת פתוחה. אבל אם אין זה המצב, שנת השבעים למדינה היא הזמן המתאים לפתוח אותה.

יותם אביתר הוא מורה לפילוסופיה במכינות קדם-צבאיות, סטודנט לתואר שני בפילוסופיה באוניברסיטה העברית ומנהל רשת בוגרי התיכון הישראלי למדעים ואמנויות

בתגובה ל"על שטריימל, שפת הזכויות ועתיד החברה"
מאת משה קופל, גיליון 8

דני אורבך

ההיסטוריה לצד היידי

בעולם המשתנה בהתמדה. מסקנתו היא שעולמה הפרוגרסיבי של היידי נתון לדעיכה איטית במקרה הטוב, או למוות אלים על ידי "מרד פנימי" של אמבר וחבריה במקרה הגרוע. עולמו השמרני והמאוזן של שימען, לעומת זאת, ישרוד בכל המכשולים כפי ששרד תמיד.

מאמרו של קופל כתוב היטב, ויש בו הרבה תובנות מעניינות ומעוררות מחשבה. אולם למרות זאת, הטיעון המרכזי שלו בעייתי מאוד. הבעיה מתחילה בגישתו של הכותב. כיצד מתיימר קופל להוכיח שעולמו של שימען עמיד יותר מעולמה של היידי, שהשטיבעל הגרעני ישרוד גם לאחר שחדר האוכל הכשר של פרינסטון

במאמרו המעניין מנגיד פרופ' משה קופל, מרצה למדעי המחשב באוניברסיטת בר-אילן, בין השמרנות מן הזן המסורתי לבין התפיסות הפרוגרסיביות לסוגיהן. כדי להפוך את ההשוואה למעניינת וברורה יותר, בחר קופל להמחיש אותה באמצעות שלושה יהודים אמיתיים שפגש במהלך חייו: שימען, חסיד גור מתון מהדור הישן, היידי, האקדמאית הליברלית, ובתה הרדיקלית המטורללת, אמבר. מבחינתו של קופל, שלושת האנשים הללו מייצגים שלושה עולמות תרבותיים שונים, הנתונים בעימות ובמתח מתמיד. שאלתו העיקרית היא מי מאותם העולמות ישרוד לאורך זמן. איזו דרך חיים תחזיק מעמד בתלאות ובמעקשי ההיסטוריה, ואיזו חברה תגלה עמידות



עם זה בעבור רווח.

בגרמניה, אוסולד שפנגלר וסופרים רומנטיים אחרים ניבאו אף הם את שקיעת המערב, הוקיעו את הציביליזציה הצרפתית המעודנת והחומרנית, והשוו אותה בלעג עם האותנטיות של האיכרים הגרמנים המחוברים לקהילה הטבעית, לדם ולאדמה. פילוסופים צרפתים פיתחו אידיאולוגיה דומה, רק שכאן התחלפו האיכרים הטבטונים באבירים פרנקים. ביפן, הוגים רומנטיים דומים התקשו לראות כיצד יצליחו המערביים המפונקים, עם הדמוקרטיה הליברלית שלהם, להתמודד עם נתיניו של הירוהיטו, השואבים בעומק שאין משלו מהעבר הקיסרי הנצחי, מהקהילה הכפרית ומערכי דת השינטו. אפילו בשנות השישים ניבא סייד קוטב, מאבות הפונדמנטליזם האסלאמי, כי המערב הוא חברה רקובה, אנוכית ומתפוררת, אם כי היה די פסימי באשר ליכולתם של לוחמי הג'יהאד הטהורים להכריעו.

מצוידים במבט ההיסטורי הזה, אנחנו יכולים לראות ששימען אינו הראשון שמתמודד במלחמת הרעיונות עם היידי. קדמו לו סרגיי הסלאבופיל, סטחאנוב הפועל הסובייטי, פרנסואה המונרכיסט הצרפתי, פריץ האיכר הגרמני האותנטי, טארו, הקצין האמין מהצבא היפני הקיסרי, וחסן מהאחים המוסלמים. כל אלו תקפו את היידי בנימוקים דומים לאלה של שימען. כמו שימען, כולם האמינו בעליונותם, ביציבותם, באותנטיות שלהם, מול ניוונו וחוליו של הצד השני. וראו זה פלא: העולם עבר שורה של עימותים ומלחמות קרות וחמות, ועם התפוררותו של האבק, התגלה כי סרגיי, סטחאנוב, פרנסואה, פריץ וטארו נעלמו

יתפוגג לו לאיטו? הוא עושה זאת בשילוב בין טיעונים הפונים להגיונו של הכותב (נראה לי ש...) לבין נימוקים מחקרניים יותר הלקוחים מעולמות התוכן של הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה. כל זה טוב ויפה. אולם כאשר אנחנו מנסים לנבא איזו דרך חיים תשרוד, הדבר הראשון שעלינו לעשות הוא להסתכל בתקדימי העבר, בפרספקטיבה היסטורית. וכאשר אנחנו מסתכלים על טענתו של קופל מבעד למשקפיים היסטוריים, כלומר, מסתכלים על מה שבאמת קרה, ולא רק מה שבעינינו סביר שיקרה, הדברים לובשים צורה שונה לחלוטין.

אם נתבונן, למשל, בהיסטוריה של מאתיים השנים האחרונות, ניווכח בנקל כי נבואות על שקיעת המערב הדקדנטי ניתנו ברצף, כמה פעמים בדור. אותם הוגים אידיאולוגיים שבישרו על שקיעת המערב השתמשו בנימוקים דומים מאוד לאלה של קופל. כמו שימען, גם הגיבורים שלהם היו מחוברים למסורת, להיסטוריה ולעבר המיתי והאמיתי, לתחושת קהילה חמימה ולאותנטיות. כולם ניבאו כי הליברלים, ה"הידי" של כל דור ודור, עומדים בפני שקיעה מפני שהם מפונקים ומנוונים, אנוכיים ושטחיים, שקועים באינדיבידואליזם מפרק ומנותקים מהאותנטיות ולרוב גם מהדת והמסורת. מי לא אמר את זה? ברוסיה של המאה ה-19, הסלאבופילים הנגידו את הנפש העמוקה של הרוסי, המחובר לאלוהיו, לאדמתו ולמלכו, עם הדקדנט המערבי. הבולשביקים המשיכו אותה מגמה בשינויים המתבקשים. גם הם ניבאו כי הפועל הסובייטי הגיבור ינצח את הקפיטליסטים החומרניים, המתקוטטים זה

לבלי שוב, וחסן שקע במלחמות פנימיות אינסופיות. היידי, לעומת כולם, שרירה ועומדת. אז איזו חברה יציבה יותר?

קופל יכול לטעון נגד הנימוקים ההיסטוריים שהבאתי ולומר כי בניגוד לסרגיי, פריץ, טארו והיתר, שימען שרד ועמד במבחני ההיסטוריה. בתשובה הזאת יהיו שתי בעיות. ראשית כול, היא נכונה רק באופן חלקי. שימו לב שבין היידי ושימען, שני הטיפוסים האידיאליים של קופל, יש הבדל גילים משמעותי. שימען הוא אדם מבוגר, מדור שרידי השואה, ואילו היידי (לפי התיאור) היא בת ארבעים פחות או יותר. אם קופל היה מסתכל בבני דורה של היידי בעולמו של שימען, היה מגלה שלא מדובר בעוגן המסורת היציב שהוא מתאר. גם עולמו של שימען משתנה במהירות, ולא תמיד לטובה.

בדיוק כפי שלהיידי יש בת, אמבר, שמפרקת את עולמה בטרלול של חומרות מסלימות והולכות ("דת פרימיטיבית", במילותיו של קופל), כך גם לשימען יש נכד, זלמן, השקוע עד צוואר בדת פרימיטיבית משלו, העולם המטורף של תקונעס הצניעות מבית מדרשה של חסידות גור. עולמו של שימען, עולם של יהודים נבונים, מעשיים ופרגמטיים, המחוברים למסורתם באופן טבעי ולא קנאי, נמצא בסכנה מפני מטורלליו שלו עצמו בדיוק כמו עולמה של היידי, ובדיוק מאותן הסיבות: כשאתה מחזיק באידיאלים נוקשים בתיאוריה, אבל מקל ביישומם בפועל, תתקשה לעמוד מול צעירים נלהבים המתעקשים ליישם את האידיאלים הללו ככתבם וכלשונם. עולמם של החרדים הפרגמטיים מהדור הישן גם הוא, במידה רבה, עולם הולך ונעלם.

גם אם נתעלם מכך, נגלה שהישרדותו המתמשכת של שימען תלויה בסיבה מרכזית נוספת, שקופל לא מציין: הוא השתלב בעולמה של היידי. סרגיי וסטחאנוב, פרנסואה, פריץ, חסן וטארו, ניסו, כל אחד בתורו, להתעמת עם עולמה של היידי באופן צבאי, בשדה המלחמה והפוליטיקה הגבוהה. כולם נכשלו, ורובם נעלמו מעל במת ההיסטוריה. שימען, לעומת זאת, חי לפי חוקי המשחק של היידי. קופל מציין בגאווה את דרך החיים האידיאלית מבחינתו: יהודים החיים בנפרד מהחברה הכללית, בסולידריות קהילתית, מנהלים חיי מסחר ערים, מגלים הוגנות מנומסת כלפי הגויים אך שומרים מהם מרחק בטוח. דרך חיים כזאת אפשרית רק כשהשלטונות מחזיקים בגישה של "חיה ותן לחיות" בהתאם לשיטתה של היידי. כי בעולם שגורמי הכוח בו מתנהלים לפי הנחות היסוד של שימען – דת, מסורת, קהילה – הוא לא יכול לחיות בשגשוג ובביטחון כפי שיהודים חרדים חיים בארצות הברית. סרגיי יגייס אותו לצבא הצארי, ינסה להמיר את דתו, ימרר את חייו בפוגרומים וישית עליו עוני מרוד, סטחאנוב יסגור את בתי הכנסת שלו ויאסור עליו לדבר ביידיש, פרנסואה יטיל עליו גזירות אנטישמיות, ועל חסן ופריץ בכלל אין מה לדבר.

שימען אינו יכול להסתכל על היידי במבט של מנצח: הוא תלוי בה. הוא תלוי במשטרה שלה ובבתי המשפט שלה, שיבטיחו את זכויותיו האישיות, הקהילתיות והדתיות. הוא תלוי בכלכלה המתוחכמת שלה, כדי לתת מסגרת סוציאלית לאברכיו ומסגרת כלכלית למסחר שלו. אם חס וחלילה ילקה בבריאותו, הוא תלוי בבתי החולים שלה. שימען, יהודי שמרני שאינו קנאי, יכול



להשתלב בעולם של היידי ואפילו לתרום לו כאיש עסקים, כעורך דין, כרופא. אבל הוא לא מסוגל לקדם אותו או לתחזק אותו לבדו. החברה הליברלית אינה יכולה להתנהל לפי ערכיו. היא דורשת ניצול של ידע וכישרונות ותחלופה מתמדת של אנשים, ועל כן איננה יכולה להתנהל על בסיס בדלנות יהודית.

היא מחייבת חדשנות מתמדת, ולכן לא תתקיים בחברה הכבולה בחוקים של מסורתיות, שמרנות ויראת כבוד לדורות הקודמים. הללו יכולים לאזן אותה כתבלין, אבל לא להוביל אותה. שימען תלוי בהידי לשגשוגו ולביטחונו, וכדאי שלעולם לא ישכח זאת.

ד"ר דני אורבך הוא היסטוריון צבאי מהחוגים להיסטוריה ולימודי אסיה באוניברסיטה העברית. בין ספריו: 'ואלקירי: ההתנגדות הגרמנית להיטלר' ו'בוגדים למען המולדת: מורדים ומתנקשים בצבא היפני' (בקרוב). בעל הבלוג 'הינשוף'

הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

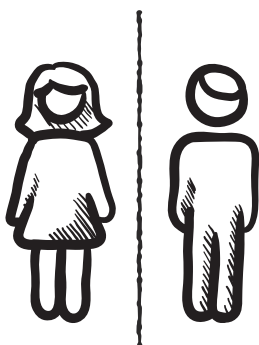
האם פרסום תלונות בגין הטרדה מינית מוגן מפני תביעת לשון הרע גם כאשר בית המשפט בחן את הטענות ושלל אותן? // פסק הדין של בית המשפט המחוזי קבע תקדים חדש ובעייתי בסוגיית השיימינג נגד חשודים בהטרדות מיניות. תחילתה של הפרשה בתלונה על הטרדה מינית שהוגשה ל'פורום תקנה' העוסק בטיפול בהטרדות בקרב מרצים, רבנים ונושאי תפקיד חינוכי במוסדות הציונות הדתית נגד מרצה פופולרי ליהדות. הרב יעקב אריאל, אז רב העיר רמת-גן ומבכירי רבני הפורום, ביקש להעיד את המתלוננת בפני אישה בכדי לאפשר לה לדבר בגילוי לב, ולכן הפנה אותה לפרופ' יפה זילברשץ, שהייתה אז דיקאנית הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן. זילברשץ בחנה את הדברים, הגישה את מסקנותיה לרב אריאל, ובעצה אחת עמו הטילה מגבלות שונות על המשך פעילותו של המרצה. הפרשה כולה זכתה לפרסום ציבורי כאשר נחשף שמו בפרסומי שיימינג שהפיצו חנה קהת ואיילת וידר-כהן מארגון 'קולך', בין היתר בעיתון מקור ראשון ובקבוצת הפייסבוק "אני פמיניסטית דתייה וגם לי אין חוש הומור". בעקבות הפרסומים כתב אז הרב אריאל כי "כמי שעמד מאחורי בירור הפרשה צר לי לקבוע כי נכשלתם בלשון הרע. מ' לא הטריד ולא הציע. הייתה שם בעיה אתית והוא נתן עליה את הדין. יש לתקן את העוול שנעשה". // המרצה תבע את וידר-כהן וקהת בבית משפט השלום בירושלים על הפרסום המבייש. השופט הרשיע את הנשים באחד הפרסומים ופטר אותן מאחריות לפרסומים האחרים בטענה שהם נעשו בתום לב. בעקבות ערעור שני הצדדים למחוזי התנהל בבית משפט השלום דיון הוכחות, ובסופו פורסם פסק דין נוסף ובו נקבעו הדברים הבאים: "מכלול נסיבות העניין מלמד שעסקינן בתקרית בודדת שאינה עולה כדי הטרדה... התנהגותה של פלונית, יוזמתה בקיום המפגש, המידע שנמסר מפיה, העובדה שהנתבע העיד שהתכוון לסייע לאלמונית בשיחה ולתמוך בה, אופייה של השיחה כמעין טיפולית והתרשומת התומכת בעניין זה תומכים במסקנה שהמקרה איננו הטרדה מינית". // התיק חזר למחוזי ושם פתחו השופטים אהרן פרקש, עודד שחם ואברהם רובין





את דבריהם בקביעה כי "נקודת המוצא לדיון היא כי אין מחלוקת שבארבעת הפרסומים אשר נידונו בפסק הדין הייתה לשון הרע על המערער". חנה קהת ואיילת-וידר כהן טענו להגנתן כי הן פרסמו את עצם הגשת התלונות, ולכן הן חוסות תחת הגנת 'אמת דיברתי' גם אם התלונות התבררו כמשוללות יסוד. מהצד השני כתב בא כוח המערער כי "תלונות (בלבד) אינן יכולות לבסס הגנה של אמת בפרסום". // על דברים אלה כתבו השופטים: "טענה זו יש לדחות. אם הפרסום היה מייחס למערער את עצם ביצוע המעשים, להבדיל מאמירה כי הוגשו תלונות לגביהם, לא היה די בתלונות על מנת לבסס את אמיתותו. ברם, משהוגבל הפרסום לעצם הגשתן של התלונות, הממצא העובדתי כי אכן הוגשו התלונות מבסס את יסוד האמת בהגנה". // חשוב להבין את התקדים שנקבע פה: על פי פסיקת המחוזי הטרייה, מפרסמי קמפיין שיימינג המייחסים לאדם הטרדות מיניות יכולים לחסות תחת הגנת 'אמת אמרתי' גם אם הטענות הופרכו. עצם העובדה שהוגשו תלונות מספיקה כדי לפרסם את תוכן בציבור ולהשחיר את דמותו של הנילון עוד בטרם זכה ליומו בבית המשפט. // יומיים לאחר פרסום פסק הדין התאבד האומן בועז ארד מבית הספר 'תלמה ילין' לאחר פרסום כתבה אשר ייחסה לו קיום מערכות יחסים אינטימיות עם תלמידות. המקרים אינם דומים שכן ארד לא הכחיש את המיוחס לו, אולם שני האירועים ממחישים את הכשל שהתפתח בשיח הציבורי כתוצאה מקמפיין #metoo: הרצון המוצדק כשלעצמו לעשות צדק היסטורי עם נפגעות ששתקו שנים רבות גורם לשחיקה במערך האזיונים והבלמים שהליך משפטי הוגן אמור היה לייצר. ■ קשה להפריז בחשיבותה של הכרעת בג"ץ בעתירה נגד מסלולי לימוד נפרדים באקדמיה לעתידה הכלכלי של החברה החרדית. את העתירה הראשונה הגישה ב-2014 יופי תירוש, משפטנית מתחום המגדר, יחד עם אנשי אקדמיה נוספים, באמצעות חגי קלעי – כוכב עולה בשמאל הישראלי במאבקים בענייני מגדר ולהט"ב. טענתה הייתה שמסלולי לימודים בהפרדה מגדרית 'פוגעים בכבוד ובשוויון' שהוכרו כזכויות מוגנות בחוקי היסוד של 1992, שכן נשים מרצות אינן יכולות ללמוד בהם סטודנטים גברים. טענה נוספת הייתה שמסלולים אלה פוגעים

ב"אתוס האקדמי" המקובל בעולם. "מדיניות של נפרד אך שווה הינה בלתי שווה. ביסוד גישה זו מונחת התפיסה כי הפרדה משדרת עלבון כלפי קבוצת מיעוט המוצאת מן הכלל, מחדדת את השוני בינה לבין האחרים, ומקבעת תחושה של נחיתות חברתית", כתבה העותרת. תירוש ביססה את דבריה בתיאוריות פמיניסטיות שלפיהן באופן בסיסי הנשים מופלות, מוחלשות ומודרות, וכל הפרדה מגדרית מנציחה את מעמדן הנחות ומעמיקה את הדרתן מהמרחב הציבורי. // המדינה מנגד הציגה מחקרים המראים כיצד לאחר שנות דור של התבוססות בעוני,



החרדים הצעירים נוהרים היום בהמוניהם לאקדמיה לצורך רכישת מקצוע. לפי המחקרים רובם המוחלט של הסטודנטים החרדים לא היו עושים את הצעד אם לא היו בנמצא מסגרות נפרדות. עוד הראתה המדינה שהלימודים הגבוהים תורמים בעיקר למימושן האישי והמקצועי של נשים חרדיות, המהוות 70% מכלל הסטודנטים במגזר. // בעקבות העתירה קיימה המועצה להשכלה גבוהה שימוע ציבורי גדול, ובעקבותיו הוטלו ב-2017 מגבלות קשות על המח"רים (מסלולי חרדים) במכללות ובאוניברסיטאות. המל"ג החליטה שבמסלולים אלה יוכלו ללמוד רק מי שלמדו בגיל התיכון במוסדות של המחוז החרדי ולא עשו בגרות. במילים אחרות, נאסרה ההשתתפות על חרדים מודרניים שלמדו בישיבות תיכוניות חרדיות, על חוזרים בתשובה ועל דתיים לאומיים וחרדים לאומיים. מגבלה נוספת קבעה איסור על פתיחת מסלולים נפרדים לתואר שני – אף שהדבר פוגע מאוד באופק ההתפתחות המקצועית, בעיקר של נשים המתמחות בתחומי הטיפול. מי שהכתיבה למעשה למל"ג את התוצאה הייתה המשנה ליועמ"ש דינה זילבר, האחראית על תחום המשפט המנהלי. // שתי עתירות הוגשו בעקבות פרסום ההחלטות. הראשונה של תירוש ושות'; העותרים טענו שאין הצדקות לאיזונים שקבעה המל"ג, וכן שחוק זכויות הסטודנט מ-2007, הקובע שמסלולי לימוד נפרדים לגברים ולנשים מטעמי דת לא ייחשבו אפליה – איננו חוקתי ועל בית המשפט לבטלו. מנגד עתר פורום קהלת בטענה שהמגבלות שהטיל המל"ג חסרות בסיס משפטי ועשויות לפגוע פגיעה אנושה במאמצי המדינה לשלב את החרדים בשוק העבודה. // וכאן מגיעה השערורייה: תשובת המדינה לעתירה החדשה קיבלה למעשה את הנרטיב הקיצוני של תירוש ושות' וקבעה שכל הפרדה מגדרית היא הדרה ופגיעה בנשים. טענת המדינה הייתה שלימודים בהפרדה אומנם אסורים, אולם המקרה החרדי הוא מצב קיצון המחייב התייחסות מיוחדת, והאיזונים שקבעה המל"ג מאפשרים את המינימום ההכרחי כדי לחלץ את החברה החרדית ממעגל העוני. // לתשובה הזו יש משמעות משפטית מרחיקת-לכת, שכן היא קובעת כעמדת מוצא שכל הפרדה מגדרית אסורה משפטית. מעתה ואילך, כל מי שפותח מסלול כזה יצטרך להוכיח שההפרדה עומדת בשורה של קריטריונים מחמירים: שהיא מעוגנת במחקר שמבסס את הצורך, שנעשה "איזון ראוי", שנערך "הלך שימוע כמתבקש", ועוד. מי שיקבע האם מוסד אקדמי עומד בקריטריונים הקשוחים הללו יהיו כמובן היועצים המשפטיים מלשכתה של דינה זילבר, כפי שקרה במסמך של המל"ג. לדברים הללו יש גם משמעות לטווח הארוך, בדמות איום על כל פעילות נפרדת המסובסדת על ידי המדינה: בתי ספר יסודיים, ישיבות תיכוניות, אולפנות, ישיבות גבוהות, מכינות קדם-צבאיות, חופי רחצה ואולי אפילו בתי כנסת. כולם יצטרכו להסביר מדוע הם ממשיכים להתנהל בהפרדה מגדרית. // העתירה כללה גם בקשה לצו ביניים שתשובה נפרדת אליו תועבר בקרוב על ידי משרד החינוך. אם השר נפתלי בנט לא יתעשת, אלא יישר קו עם עמדת הפרקליטות, המשמעות



תהיה לא רק פגיעה קשה מאוד במאמץ הלאומי לשלב את המגזר החרדי בשוק העבודה, אלא גם במאות מוסדות חינוך של הציונות הדתית. ■ גם גופים חשאיים זקוקים ליחסי ציבור. כשאירוע שהם מעורבים בו נחשף על ידי מי שחפץ בטרפודו, הם לא יכולים להשאיר את הזירה לניהולו של 'האויב' מבלי להסביר את עמדתם לציבור. כך, למשל, הוקמה לפני כעשור וחצי דוברות השב"כ. אלא שגופים אלה, ממלכתיים ופרטיים כאחד, צריכים לעשות את מלאכת ההסברה שלהם בידיים וברגליים קשורות. // ימים קשים עברו על ראשי עמותת עטרת כוהנים. הפרסומים שייחסו להם הצעת שירותי מין כדי לקדם גאולת קרקעות בעיר העתיקה גרמו להם לייסורי נפש לא פשוטים. יש להם גרסה משכנעת למה שאירע, אלא שהיכולת שלהם לפרסם אותה במלואה מוגבלת מאוד. החשש המרכזי הוא מפגיעה במהלכי רכישות אסטרטגיות שטרם הסתיימו. // הסוגיה העקרונית עלתה לראשונה לפני שנות דור, כאשר בעל נכסים ערבי דרש שיסופקו לו נערות ליווי כתנאי נוסף לחתימה על עסקה גדולה. רב ששמע על הדילמה ביקש לערוך גזירה שווה בין פסק הלכה שניתן בזמנו על ידי הרבנות הראשית לאנשי המוסד למודיעין ולתפקידים מיוחדים, לבין פעילות העמותה. אנשי המוסד פנו אז לרבנים הראשיים בשאלה אם מותר להם לערוך שימוש בפיתוי מיני במסגרת פעילות מבצעית חיונית. הבסיס ההלכתי שעמד בפני הרבנים הוא סוגיה תלמודית העוסקת במעשיה של יעל אשת חבר הקיני במסגרת מלחמת דבורה וברק בן אבינועם במצביא הכנעני סיסרא. על בסיס סוגיה זו ופסיקות הלכה מתקופות שונות גיבשה הרבנות היתר מוגבל לפעילות מהסוג הזה. במסגרתו עשה המוסד לא פעם שימוש בפיתוי מיני בפעילות מבצעית, כמו למשל בלכידתו של מרגל האטום מרדכי ואנונו. // רבני העמותה דחו את ההשוואה על הסף. הם קבעו שגם אם יש היתר למדינה להשתמש באמצעים מפוקפקים למטרות מובהקות של ביטחון לאומי, היתרים אלו אינם רלוונטיים לעמותה, מהטעם ש"אנחנו לא מדינה". העמותה החליטה אז על מדיניות גורפת שלפיה כל מהלכי הרכישות של העמותה יתבצעו אך ורק במסגרת החוק, ההלכה והמוסר. // פעילותה של עטרת כוהנים נעשת בהתאם לחוק אך רובה ככולה מאחורי הקלעים. היא כרוכה בעיסוק עם חומר אנושי מורכב, ודורשת לא פעם תחכום, עורמה, משחק פסיכולוגי וזרימה עם דפוסי שיחה מעולמות תרבותיים

רחוקים. במשחק הזה נוצרים לא פעם פערים בין הסמול טוק לבין מה שנעשה בפועל: הסוכן נדרש לעיתים לזרום עם "שיחת מילואים" וולגרית של הצד שכנגד כדי לשמור על מערכת היחסים, ובמקביל לשמור באופן



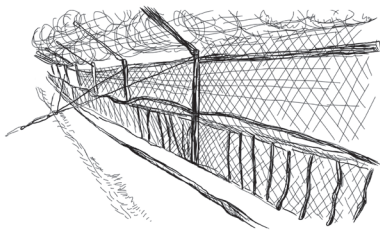
קפדני על גבולות גזרה ברורים בהתנהלות המעשית. // העוסקים במלאכה לא יכולים לחשוף דרכי פעולה ושיטות עבודה כי הם עובדים מול שחקנים חוזרים, וכל צעד לא זהיר עלול לפגוע בשנים של מאמצי על. השתיקה הזו קשה במיוחד לדמויות שלא מתעניינות לא בכסף ולא במעמד אלא אך ורק בשליחות הלאומית שהן נטלו על עצמן. ■ האקטיביזם הייעוצי, מסתבר, מזדחל לעיתים מהדלת האחורית. **עתירת מחבלי חמאס** שנידונה בהרכב מורחב של תשעה שופטים הגיעה להחלטה דרמטית: שר הפנים לא יוכל לשלול את תושבותם של מחבלי חמאס מורשעים בפעילות טרור, אף על פי שחוק הכניסה לישראל מסמיך אותו בצורה מפורשת וברורה לבטל רישיון ישיבה מטעמים של פגיעה בביטחון הציבור ובשלומם. // להבנת המעשה נשתמש בדברי השופט פוגלמן עצמו, בפתיחת פסק הדין שלו: "העותרים הם תושבי מזרח ירושלים בעלי מעמד של תושבות קבע. בבחירות שנערכו ברשות הפלסטינית בחודש ינואר 2006 נבחרו שלושה מהם לכהן בפרלמנט הפלסטיני מטעם רשימת 'הרפורמה והשינוי' המזוהה עם ארגון חמאס. ביום 30.6.2006 החליט שר הפנים לבטל את רישיון ישיבת הקבע של העותרים בעילה של 'הפרת אמונים'". // דעת הרוב בהרכב החליטה לבטל את החלטת שר הפנים בנימוק מעורפל של "היעדר אמות מידה מפורטות בחקיקה ראשית לשלילת רישיונות לישיבת קבע, בפרט בשל שיקולים הקשורים בהפרת אמונים כלפי מדינת ישראל ובמעורבות בטרור". במילים אחרות, לטענת השופטים החוק הקיים איננו מפורט וספציפי דיו אף כי שרי פנים ערכו בו שימוש במשך שנים. // פסק הדין עורר סערה במערכת הפוליטית בשל הכלי האקטיביסטי החדשני שנוסה בו לראשונה – ביטול דה-פקטו של חוק ותיק באמתלה יצירתית חדשה שלשון החוק איננה ברורה דיה. ח"כ אמיר אוחנה ביקש לתקן את המעוות והגיש הצעת חוק שעברה לאחרונה בקריאה שנייה ושלישית. חקיקה כזו אינה פשוטה, שכן היא יכולה בעצמה להיפסל על ידי בית המשפט בשל חוקי היסוד; אבל גם אם החוק יינצל מידו של בג"ץ, יש בו בעיה מבנית. // החוק של אוחנה נותן ליועץ המשפטי לממשלה אפשרות להטיל וטו על כל החלטה של שר הפנים. הסכמתו של היועמ"ש או נציגיו הפכה תנאי לפעולתו של שר הפנים בעניין. מבחינת היועצים המשפטיים, מדובר בחלק ממהלך אסטרטגי שנועד לעגן בחקיקה ראשית את היועמ"ש כמעין שומר-סף כול-יכול של הממשלה. לא רק שהיועץ יכול לבלום החלטה מנהלית אם לדעתו היא בלתי חוקית, אלא שמראש אי אפשר בכלל לקבל את ההחלטה ללא אישורו. החוק הזה הופך את היועץ מיועץ למי שבפועל מקבל את ההחלטות. ■ השוואה בין שתי תקופות של תעסוקה מבצעית במילואים על גבול מצרים מספקת זווית מבט מעניינת על התפתחות התמודדותה של מדינת ישראל עם גלי





ההסתננות מאפריקה. // הפעם הקודמת שלי הייתה בתעסוקה מבצעית בשנת 2007. הג'פים של מחלקות הסיור ביחידה ניהלו אז קרב אבוד כמעט נגד ההברחות הפליליות. גם כאשר חוליות התצפית שלנו גילו מפגשים של 'פופאי' (הכינוי למבריחים בדווים ישראלים שהגיעו אל הגבול כדי לאסוף נשק, סמים או נשים ממדינות הגוש המזרחי המועסקות בזנות) ו'טומהוק' (הכינוי למבריחים מהצד המצרי) הם נאלצו להתמודד איתם עם יד קשורה לאחור. // המבריחים היו מגיעים ברכבי שטח חדישים ומהירים, שרכבי ההאמר הצה"ליים הכבדים התקשו להתמודד איתם. גם כשהמפקדים נקטו תחבולה ונוצר מגע הוא לא היה אפקטיבי. השימוש בירי, גם באוויר לצורך להרתעה, נאסר בתכלית האיסור, והכלים המשפטיים אפשרו טווח פעולה צר מאוד לכוחות שכן אפילו לעכב את המבריחים היה בעייתי אם הם נתפסו לפני ביצוע ההברחה עצמה. // אם כך היה המצב בגזרת המבריחים, הנה ביחס למסתננים הידיים היו כבולות לחלוטין. קבוצות גדולות של מסתננים היו חוצות את הגדר ומתיישבות על כביש המערכת, ומה שנותר ללוחמים לעשות היה להזמין טיולית ולשלוח אותם לתל-אביב. באותה תקופה גבול פיזי כמעט שלא היה קיים. // מאז המצב השתנה לחלוטין. המדינה בנתה מכשול פיזי לאורך 241 קילומטר בעלות של מיליארדי שקלים, שהוא למעשה קומפלקס של מכשול כפול. חלקו הראשון, בצד המערבי, כולל משולש של גדרות תיל סבוכות ועבות. חלקו השני, בצד המזרחי, הוא גדר פלדה גבוהה ומסיבית המחופה בסלסילי תיל. לאורך כל הגדר אין שערים, כדי ששום מפקד לא יתלבט אם לפתוח אותם בשל לחצים כאלו ואחרים. הגדר לבדה לא הייתה שווה הרבה אלמלא מגדלי התצפית הפזורים לאורך קו הגבול. אלו נותנים התראה על פעילות חשודה כבר בעומק השטח המצרי, ומזניקים לאזור את כוחות הסיור הצה"ליים. // התפתחות מעניינת נוספת התרחשה בשטח המצרי, שם האיום המרכזי של החיילים הוא פעילי מחוז סיני של דאעש. הללו מבצעים בסיני פיגועים קשים הגובים עשרות קורבנות מדי חודש. המצרים חוששים מאוד מפעילי טרור המתחפשים למסתננים. הם מעדיפים שלא לקחת סיכון ואצבעם קלה על ההדק. בסיוורים הליליים שמענו לא מעט ירי באוויר מהצד השני בכל פעם שהסיור שלנו נעצר בנקודה מסוימת. קציני המודיעין הסבירו לנו שהמצרים חוששים שהעצירות הללו נובעות מהתראה שהתקבלה מהתצפיות על תנועות חשודות באזור, הם פוחדים פחד מוות מפגיעה ולכן מתחילים לירות באוויר. // כל זה יצר מצב חדש. מסתננים כמעט שלא מגיעים. גם ההברחות הפליליות

צומצמו מאוד: העבריינים נמנעים מלהבריח אמצעי לחימה כדי שלא ייתפסו כטרוריסטים ויסתכנו בירי מסיבי של החילים המצרים, ולכן מסתפקים בהברחות סמים שאותם הם יכולים להשליך בשקים מעבר לגדר. // חשוב לזכור שהגדר לבדה לא הייתה מסוגלת להשיג את



התוצאה. תשאול המסתננים שכבר נכנסו מלמד שלמצב החוקי שלהם בארץ יש משמעות אדירה בשאלה עד כמה להשקיע את המאמץ בהסתננות לישראל או להעדיף הגירה לאירופה. ההצלחה היא שילוב של שני מרכיבים: האפקטיביות של המכשול הפיזי, שבינתיים מוכיחה את עצמה יפה, והידוק החגורה המשפטית היוצר מצב שבו השוקלים להסתנן ידעו שהם לא יקבלו שום מעמד חוקי בארץ.

האומנם שלישראל מילדי עניים?

הדיונים התדירים בדבר עוני בישראל נשענים על חשיפה גבוהה לנתונים מוטעים ומוטים - שנועדו לקדם אווירה ציבורית אשר תדחוף למעורבות ממשלתית נוספת. על קווי עוני ממשיים ומדומיינים

נפתח בחדשות הטובות: למעלה ממחצית מקבלי הקצבאות בישראל הם ככל הנראה מיליונרים - או קרוב לכך. לא, זו אינה טעות. על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, ל-57% ממקבלי הבטחת הכנסה יש דירה בבעלותם.¹ האם נתמך בעל נכסים בשווי מיליוני שקלים יכול להיחשב עני? התשובה המפתיעה היא: כן. על פי המוסד לביטוח לאומי, המפרסם את מדדי העוני מדי שנה, אין קשר בין כמות הנכסים של אדם להגדרתו כעני; למעשה, להגדרתו כעני אין קשר אפילו לרמת החיים שבה הוא חי.

במילים אחרות, מדדי העוני המתפרסמים מדי שנה ומציירים תמונה קודרת ומטרידה אינם אלא מצג שווא. כפי שנראה להלן, כתוצאה משורת כשלים נקודתיים בנוגע לאופן מדידת העוני, לצד כמה כשלים עקרוניים ומהותיים יותר, אין קשר בין התמונה העולה מדו"חות העוני לבין העוני. דו"חות אלו מודדים אך ורק את ההכנסות - למעשה, רק סוג מסוים של הכנסות - ואת התפלגותן על פני החברה; הם אינם מודדים מצוקה חומרית ולפיכך אינם מעניקים כל מדד שיאפשר גיבוש מדיניות שקולה למיגור העוני; הם גם אינם מודדים מעמד חברתי ומוביליות, ולכן אינם מספקים כל אינדיקציה באשר לריבוד הסוציו-אקונומי של החברה הישראלית.

דו"ח העוני עושה שימוש לרעה ברגשות הציבור. המילה "עוני" מתקשרת בתודעתנו למצוקה חומרית קשה, וגובלת בדימויים כגון נבירה באשפה, תת-תזונה או התכסות בבלויי סחבות. דרכם של דימויים שהם מעוגנים במציאות קונקרטית ומוחלטת, ולא במדד יחסי וסטטיסטי שחלק נכבד מהנכללים על פיו בהגדרת "עוני" נהנים מרמת

חיים גבוהה יותר מזו של אלה החיים מעל ל"קו העוני". המילה "עוני" מתקשרת בראשנו להשכלה דלה, לריחוק ממרכזי תעסוקה ותרבות ולהזנחה חברתית. היא ודאי אינה כוללת את המקושרים והמשכילים שעתידיים להיות גם העשירים ביותר – כגון סטודנטים למקצועות יוקרתיים או יזמי היי-טק בתחילת דרכם; ואף אינה כוללת עשירים הנהנים מכספי השקעותיהם (ראו להלן). העיתונאים המצמידים לפרסום דו"חות העוני תמונות של הזנחה ואומללות (מתוך רצון "להמחיש" את הבעיה) מטעים את הציבור, שכן העוני שבו עוסק דו"ח הביטוח הלאומי (או דו"חות העמותות למיניהן) הוא אחר לחלוטין – מעין פיקציה סטטיסטית שהקשר בינה לבין הדימויים הללו קלוש עד מאוד. הוא הדין לפעילים חברתיים המשתמשים בלהט בנתונים אלו כדי להצביע על פערים בחברה הישראלית: ייתכן שהם משרתים היטב את האג'נדה שלהם אך לצד זאת הם שותפים להונאת הציבור. מדד העוני אינו משרטט, בשום מובן, את הריבוד החברתי-כלכלי במדינת ישראל.

כאשר מדדי העוני הרשמיים של מדינת ישראל אינם מודדים עוני אלא מוסרים סיפור כוזבים – מובן שגם מדיניות הרווחה הממשלתית, המבקשת לשנות תמונה זו, אינה מעניקה מענה ראוי לעוני האמיתי. תחת הכותרת 'מלחמה בעוני' משקיעות ממשלות ישראל סכומי עתק שחלק ניכר מהם מתבזבז אפוא לשווא; תרומתם לעניים-באמת, אלו הסובלים ממצוקה חומרית קשה, והבאתם לרווחה מינימלית – שולית.

מה עומד מתחת לקו

כדי להבין את העניין עלינו, לפני הכול, להבין מהו אותו 'קו העוני' העומד בבסיס הדו"חות הנזכרים, ולבחון בעיניים פקוחות את שיטות המדידה המשמשות את המוסד לביטוח הלאומי בבואו לקבוע את מספר העניים במדינת ישראל.

מדידת העוני בישראל מתבססת על הגישה היחסית, שלפיה עוני הוא תופעה שיש לבחנה בזיקה לרמת החיים המאפיינת את החברה. לפי גישה זו, משפחה מוגדרת 'ענייה' כאשר תנאי חייה ירודים במידה ניכרת מתנאי החיים האופייניים לחברה כולה – אף שאין הכרח שהיא נעדרת אמצעים כלכליים לסיפוק צורכי מחייתה הבסיסיים: מזון, מחסה ולבוש. על פי אותו עיקרון, ההגדרה לעוני שבה משתמש המוסד לביטוח לאומי (והיא גם ההגדרה הרשמית והמקובלת של קו העוני) היא "חצי מההכנסה החציונית לנפש תקנית" (וזאת, על בסיס ההנחה כי ישנו מתאם בין גובה ההכנסות לבין רמת החיים).

כדי להבין הגדרה זו טוב יותר עלינו לחלקה לארבעת מרכיביה.

"הכנסה" – הכנסה היא המשכורת החודשית (או השנתית) שאדם (או משק בית) מרוויח באופן שוטף. המוסד לביטוח לאומי מסתמך על סקר הכנסות משקי בית שעורכת הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, הלמ"ס, ואשר מבחינה בין הכנסה לפני



"לפי החישובים החדשים שלנו בביטוח הלאומי אתה פה עם הפסים מהיום מוגדר עני"

התערבות ממשלתית ולאחריה (כלומר הכנסה הכוללת קצבאות בניכויי תשלומי מס). למעשה, יש בידינו שני נתונים ראשיים לגבי ההכנסה השנתית.

"חציונית" – כאשר מבקשים למצוא את נקודת המרכז של נתונים מרובים, ניתן להשתמש בשני כלים סטטיסטיים פשוטים: ממוצע או חציון. ממוצע הוא סכום כל הנתונים מחולקים במספר הפרטים (כגון סכום כל ההכנסות בישראל מחולק במספר האזרחים). החציון, לעומת זאת, מתקבל כאשר מסדרים את כל הנתונים ברשימה, על פי גודלם, ובוחרים את הנתון האמצעי. שלא כממוצע, החציון מושפע פחות מערכים קיצוניים; וכך, לדוגמה, בעוד הטייקון מוסיף לממוצע סכומי עתק, לחציון הוא מוסיף רשומה אחת בלבד. כיום, ההכנסה החציונית בישראל עומדת על 5,216 שקלים ואילו הממוצעת עומדת על 6,152 שקלים.

כאמור, המוסד לביטוח הלאומי מגדיר כעני את מי שהכנסתו היא "חצי מההכנסה החציונית לנפש תקנית", כלומר מי שהכנסתו כיום היא 2,608 שקלים לחודש; זהו הסכום שאותו צריכה להכניס כל "נפש תקנית" כדי שלא להיות מוגדרת ענייה.

ומהי "נפש תקנית"? זהו מונח שנועד לאפשר חלוקה סבירה של ההכנסות בהתאם למספר הנפשות במשק הבית. כידוע, משפחה בת שש נפשות אינה מוציאה פי שניים ממשפחה בת שלוש נפשות; ובמילים אחרות, כאשר המשפחה גדלה, ההוצאה בעבור הנפש הנוספת נמוכה באופן יחסי. כדי להתאים בין מספר הנפשות לבין העלות הממשית (המשוערת) של מחייתן, הומצא המונח "נפש תקנית": במשק בית שבו מתגורר אדם אחד יש נפש אחת, הנספרת כ-1.25 נפשות תקניות; ואילו משק בית שבו שני הורים ושני ילדים, כלומר 4 נפשות, נספר כבעל 3.2 נפשות תקניות.

לאחר חישוב זה – שבאורח מוזר מגדיר נפש תקנית בדרך אחרת מזו המקובלת במדינות ה-OECD, ואשר מקשה על משפחות ברוכות ילדים למצוא את עצמן מעל קו העוני – יוצא כי בישראל 2016 יש לא-פחות מ-463,300 משפחות החיות מתחת לקו העוני, ובהן 1,809,200 נפשות שמתוכן 842,300 ילדים.

מטריד מאוד לחשוב שאחד מכל ארבעה ילדים בישראל הוא עני. לו היו כל הילדים הללו מתקבצים בעיר אחת, היה מספר תושביה כפול מזה של תל-אביב ופי שישה מזה של רמת-גן. ואכן מספרים אלו ודומיהם מובלטים מאוד בתקשורת ומעניקים רוח גבית לכל הגדלה של תקציבי הרווחה או לחקיקות 'חברתיות' שונות.

אלא שלא-מעט מהילדים ה'עניים' הללו, וייתכן שאפילו רובם, אינם עניים באמת. קו העוני אינו מספר לנו דבר על עוני ממשי; כל שהוא והדו"ח המופק על פיו מספרים לנו הוא עובדה סטטיסטית, דהיינו שההכנסה המדווחת של משקי הבית שבהם חיים הילדים הללו – נמוכה בשיעור שרירותי ("חצי" ליתר דיוק) כלשהו מנקודה אחרת, שהוגדרה באופן מלאכותי על ידי קובעי הדו"ח.

אפשר כמובן לטעון שבכל זאת קו העוני אומר משהו – ולו יחסי – אך עיון פשוט בדרכי גיבושו של מדד זה מלמד כי הוא כמעט חסר משמעות.

כשלי המדידה

שיטות מדידה יחסיות מולידות סקירה של אי-שוויון במקום סקירה של מצוקה, ובכך נעסוק בהמשך, אולם גם חסידיה של שיטת המדידה היחסית צריכים להודות בעיוותיה העמוקים ורבי המשמעות של שיטת המדידה הנוהגת בישראל. כתוצאה מעיוותים אלה, מדד העוני הישראלי מגדיר כ'עניות' קבוצות שלמות שמבחן השכל הישר לא היה מגדירם כעניות. חשבו למשל על סטודנט המצוי במסלול יוקרתי של לימודי הנדסה או על חייל צה"ל בשירות חובה: לפי מדד העוני של הביטוח הלאומי, כל אלו הם עניים², שהלוא כעת אין להם הכנסה המעלה אותם אל מעל לקו העוני; העובדה שמדובר בפרק זמן שבו נעשית השקעה לטובת עתיד משגשג, וכן שלרבים מהם רמת חיים טובה ואפילו גבוהה כבר בהווה, אינה רלבנטית למדד.

הכשל העיקרי טעון אפוא בעובדה שעוני נמדד על פי הכנסה, משום שבחייו של אדם ישנן תקופות שבהן הוא איננו מתפרנס מהכנסה קבועה ובכל זאת הוא אינו סובל מעוני. גם אופן מדידת ההכנסות לוקה בבעיות. דו"ח העוני מבוסס על דיווח עצמי של הוצאות והכנסות בקרב משפחות, אך ברור שדיווחיהן של משפחות רבות אינם מלאים וכי האינטרס של הפרט יהיה תמיד להמעיט בשיעור הכנסותיו (הסיבות לכך מגוונות: החל מרצון להימנע מחיקורי דין של מס הכנסה וכלה בחשש מאובדן הזכאות לקצבה מסוימת). ראיה לחוסר האמינות של הדיווחים ניכרים כאשר בוחנים את ההוצאות: לפי הטבלה המופיעה בדו"ח הלמ"ס, משק בית בחמישון התחתון מכניס בממוצע 7,002 שקלים לחודש³, ומוציא 8,194 שקלים. הוצאה ממוצעת (שלא כהוצאה חד-פעמית) אינה יכולה להיות גדולה מהכנסה ממוצעת, וברור אפוא כי ישנו פער בין ההכנסות האמיתיות לאלו המדווחות.

על זו הדרך, מדד העוני מתעלם לחלוטין מבעלות על נכסים. תארו לעצמכם כי בעבודה קשה ובמזל רב עשיתם אקזיט ובחשבון הבנק שלכם שוכב הון עתק של עשרה מיליון דולרים. נאמר גם כי בזכות הון חביב זה הרשיתם לעצמכם לצאת לחופשה בת שנה וכי כרגע אין לכם הכנסה מסודרת. ובכן, לפי מדד העוני של הלמ"ס והביטוח הלאומי – ברגע זה גם אתם, העשירים כקורח, נחשבים 'עניים'.

אולם אין כל צורך לתאר מקרי קיצון שכאלה. ברור שישנו פער משמעותי בין משפחה שבבעלותה בית לבין משפחה שאין בבעלותה בית. בשלב זה חשוב להדגיש כי לפי נתוני הלמ"ס, לכ-35% מהאנשים המצויים בעשירון התחתון ישנה דירה בערך ממוצע של מיליון שקלים ואף יותר.⁴ מדוע אדם שמשכורתו ממקמת אותו מעל קו העוני, אך אין בבעלותו דירה, 'שווה' יותר מאדם שיש בבעלותו דירה השווה מיליון שקלים אך

מכנים משכורת שוטפת בשיעור נמוך יותר?

ביטוי מוכר לעיוות שיוצרת החרגה זו היא הדומיננטיות של משקי בית חרדיים וערביים בין משקי הבית המוגדרים עניים (בקרב שתי אוכלוסיות אלו, רוב המשפחות מוגדרות עניות: 52% מן המשפחות החרדיות ו-54% מהמשפחות הערביות); וזאת בשעה שאחוז הבעלות על נכסי מקרקעין בשתי אוכלוסיות אלו גבוה בהרבה מאחוזי הבעלות בקרב המגזר היהודי הכללי. 69% מהחרדים מחזיקים בבעלות על דירה (שערכה הממוצע הוא מעל מיליון וחצי שקלים) ובקרב הערבים 76% מחזיקים בבעלות על דירה (שערכה הממוצע הוא מעל מיליון שקלים).

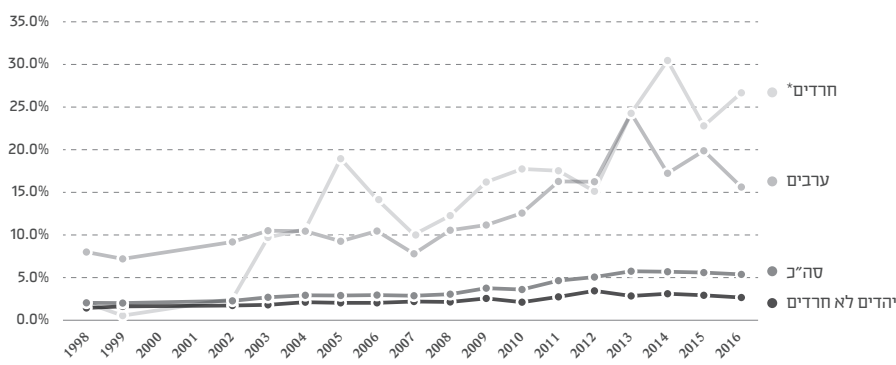
יתרה מזאת, במדד אין התייחסות כלשהי לבעלות על חברות, עסקים ונכסים נוספים. כל עוד בעל החברה אינו מושך ממנה משכורת, בעלותו אינה מחושבת כמרכיב במדידת עושרו או עוניו. אין מדובר רק בנכסים: מדד העוני מתעלם מגורם כלכלי רב חשיבות, המכונה בעגה המקצועית "הכנסות-שבעין". מונח זה מתייחס לכל הכנסה או היעדר הוצאה שאינם ניתנים באופן של העברה כספית. מגורים של צעיר בוגר אצל ההורים; הנחות בארנונה, במעונות יום, בתחבורה ובתרופות; מתנות מההורים; מגורים בדיור הציבורי ועוד ועוד – כל אלה מעניקים לרבים מאיתנו רווחה כלכלית אך אינם מוגדרים 'הכנסה' במדדי הביטוח הלאומי. אילו היו מגולמות 'הכנסות' אלו במדדי הביטוח הלאומי, יש להניח שהן היו מעלות רבים ממשקי הבית אל מעל קו העוני. יתרה מזאת, כיוון שהנחות אלו ניתנות בעיקר לבעלי הכנסה נמוכה, ההתעלמות משוויון הכלכלי יוצרת מחזה שווא המורה על פערים גדולים יותר מאלו האמיתיים. למעשה, אדם בעל משכורת ממוצעת שאינו נהנה מהנחות עשוי למצוא את עצמו במצוקה כלכלית ממשית לעומת חברו בעל ההכנסה הנמוכה הנהנה מאותן הנחות. למרות זאת, לפי מדדי העוני, הראשון ממוקם מעל לקו העוני וחברו מתחת לו. עם הורדת מאמר זה לדפוס, פרסמה הלמ"ס מדד חדש הבוחן את העושר הפיננסי של משקי הבית בישראל. לפי מדד זה, חלה עלייה של לא פחות מ-86% בעושר בין שנת 2002 לשנת 2015.

כשל נוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא המלאכותיות המאפיינת את המודל היחסי. כפי שראינו, מדדי העוני בישראל הם יחסיים – כלומר מניחים את רמת החיים המקובלת בחברה הישראלית כבסיס שביחס אליו נמדד העוני. יש בכך היגיון מסוים: בעוד בחברה דלה נחשב עני רק מי שסובל מחרפת רעב, בחברות עשירות יותר ייחשב עני גם מי שאינו יכול להרשות לעצמו את זוג המשקפיים הבסיסי שלו הוא זקוק. אלא שקו החשיבה הזה נכון כל עוד החברה מקיימת מידה סבירה של הומוגניות: האנשים משלמים באותו מטבע וחולקים תפיסה דומה לגבי רמת החיים הרצויה. בחברה הישראלית, לעומת זאת, ישנם שני מגזרים לא-קטנים, המגזר החרדי והמגזר הערבי, המנהלים כלכלה אחרת על בסיס ערכים אחרים. חברות אלה מתנהלות מתוך תפיסה ערכית השונה מהתפיסה המקובלת בחברת הרוב הישראלית; ותפיסה ערכית

זו מובילה לתעודף הוצאות והכנסות מסוג אחר.

כדי להמחיש את העניין אביא דוגמה ממקום רחוק-קרוב. מתברר כי המקום העני ביותר בארצות הברית, מבחינת מדידה של הכנסות, אינו שכונה של מהגרים מקסיקניים בדרום טקסס וגם לא שכונת פשע בשיקגו שנרצחים בה מדי שבוע עשרות אנשים. באופן מפתיע, במקום העני ביותר בארצות הברית אין פשע והוא אינו נמצא במקום שכוח אל כי אם במדינת ניו-יורק⁵; מדובר בקריית-יואל, עיירה של חסידי סאטמר המצויה שבעים ק"מ בלבד מצפון מערב לעיר ניו-יורק. בקריית-יואל אין פשע, אין הפקרות, אין הזנחה של המרחב הציבורי, אין זנות, איש אינו לבוש בלואים וכולם כנראה שבעים. אכן, רמת החיים החומרית של בני המקום שונה באופן מהותי מרמת החיים של החברה החומרנית האמריקנית, אולם מה בכך? האם זהו עוני שיש למגר או בחירה ערכית שיש לכבד? האם זוהי חברה במצוקה או רק חברה שאין בה הרבה כסף?

נשוב ארצה. שימו לב לגרף הבא, מתוך דו"ח הביטוח הלאומי, המתאר את הסיכוי לעוני במשפחה שבה שני מפרנסים.



בחברה הישראלית הכללית סיכוייה של משפחה שבה שני ההורים מפרנסים להיות 'ענייה' עומדים על פחות מ-5%; אך במידה שמדובר במשפחה ערבית או חרדית הסיכוי קופץ ל-25% (בממוצע). כיצד אפשר להסביר קפיצה זו? הסבר אחד הוא העיוות שנוצר בשל המדידה האחידה: רמת השכר ורמת המחירים במגזרים הללו שונה מאוד מזו שבשאר המשק הישראלי, וניתן לחיות בתוכם בכבוד, במסגרת תקציב שבחברת הרוב הישראלי ייחשב עלוב. הסבר אחר הוא סדרי עדיפויות ערכיים: בחברה החרדית – לפחות באגפים השמרניים שלה – המשפחה תעדיף לחיות בצמצום, לשכן שלושה ילדים בחדר, במיטת קומתיים ומזרן על הרצפה, כל עוד האב יוכל ללמד תורה, ב'חידור' או בשיבה, במשכורת מינימום, ואחר הצהריים יוכל ללמוד תורה עם ילדיו. בעבורם זוהי איכות חיים – ולא מספר כלי הרכב שבבעלות המשפחה (לרוב

אפס), חבילות הכבלים או תדירות הטיסות לחו"ל.

נקודה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא עצם הבחירה לבדוק את העוני על פי הכנסה ולא על פי הוצאה. כפי שראינו לעיל, ישנו פער בין הדיווח על הכנסות לבין הדיווח על הוצאות; התבוננות בו עשויה להעיד באופן מדויק יותר על מידת קיומם של פערים ברמת החיים בישראל. מהטבלה עולה שהכנסותיו של החמישון העליון גדולות פי 5 מהכנסותיו של החמישון התחתון: 34,448 שקלים לחודש לעומת 7,002 שקלים לחודש; וזהו אכן פער גדול מאוד. אולם מבט אל עמודת ההוצאות חושף סיפור אחר לחלוטין: משפחה מהחמישון התחתון מוציאה קצת פחות מחצי (!) ממשפחה בחמישון העליון: 8,194 שקלים בחודש לעומת 17,889 שקלים בחודש (ואכן, כאמור, יש לפקפק במידת מהימנותה של מדידת ההכנסות). ברור כי המשפחות מהחמישון העליון מצליחות לחסוך, ואילו המשפחות מהחמישון התחתון אינן עומדות בכך; אך הפער בין הבדלי ההכנסות להבדלי ההוצאות מלמד כי ההבדלים ברמת החיים אינם גדולים מאוד. רמת החיים אינה אלא פונקציה של הוצאות ולא של ההכנסות וברור אפוא שאם העניים ביותר מוציאים (לנפש) מדי חודש רק חצי או שליש מהוצאותיו של החמישון העליון, הרי שהפער ביניהן אינו פי חמישה אלא פחות מפי שניים. מדידה של התפלגות ההוצאות (לפי משקי בית ו'נפש תקנית') עשויה אפוא להניב תמונה בהירה ואמינה יותר של העוני בישראל.

מי נהנה מהפחדות

נגענו בשורת כשלים עמוקים המונחים בתשתיתו של מדד העוני, אך מלבד כל זאת עלינו להצביע על בעיה קשה המצויה בכל מדידה יחסית של העוני. כל מדד עוני יחסי – ובכלל זאת כמובן מדד העוני של הביטוח הלאומי – עיוור לחלוטין לצמיחה כלכלית. נניח שמדינת ישראל זוכה בהכנסות בנות 100 מיליארד דולר בעקבות גילוי מצבורי גז בים התיכון, והיא מחליטה להעניק לכל אחד מאזרחיה 10,000 דולר מדי שנה. אין חולק שהחלטה מסוג זה תשנה באופן מהותי את רמת החיים של אזרחי המדינה; עם זאת, היא לא תשנה מהותית את ממדי העוני.

זהו המקום להזכיר כי במדינת ישראל ל-99% מהמשפחות יש מקרר, ל-94% מבני העשירון התחתון יש מכשיר סלולרי, ולכ-70% מהם יש מזגן. במקסימום, לעומת זאת, שבה אחוז האנשים המצויים מתחת לקו העוני (שלה כמובן) נמוך יותר מבישראל, רק ל-10% ממשקי הבית יש מזגן; ולא, לא חם שם פחות. מקסימום פשוט שוויונית יותר: במקום עוני יחסי שורר בה עוני מוחלט. מעניין כמה מה'עניים' היו מעוניינים להחליף את החברה הישראלית ה'רעה' בחברה המקסיקנית ה'צודקת'.

אם כן, גם אילו מדד העוני הישראלי לא היה משרטט תמונה כה חלקית וכה מטעה (בשל הבעיות שנזכרו לעיל ובכלל זאת ההתעלמות מבעלות על הון ונכסים), הוא לא

היה יכול למדוד עוני משום שהוא יחסי.

ובכן, מעתה אמור: מדד אי-שוויון ולא מדד עוני. לפי מדד זה, עושרם של העשירים הוא הסיבה ל'עוניים' של העניים. אין ספק שניסוח כזה מאפשר לגורמים שונים לבסס תפיסת עולם התומכת במנגנון רווחה מנופח כמסקנה טבעית של הרצון לתקן עולם. מדד כזה אינו מתאים לעולם שבו מנסים למגר את העוני ומצליחים בו, תוך תהליך איטי ומתמיד, להעלות את רמת החיים של כלל האוכלוסייה; זהו מדד המתאים לעולם שבו העוני הוא פרובוקציה מתמשכת – מדד שנועד לקדם חברה שוויונית.

בעייתו העמוקה של מדד העוני קשורה אפוא ליחסיותה של המדידה. אילו היה מדובר במיגורו של עוני מוחלט, ניתן היה לצפות להתקדמות משנה לשנה – כפי שניכר למשל בדו"חות של האו"ם. הארגון הבינלאומי שם לו למטרה למגר את העוני והגדיר את העוני המוחלט כהכנסה בת דולר אחד ליום לנפש (בשנים האחרונות עודכן המדד ל-1.9 דולר). על פי הדו"חות של האו"ם, בין השנים 1970–2006 ירדו שיעורי העוני המוחלט בכל העולם (למעט אפריקה) אל התחום הנמוך ביותר בקנה מידה היסטורי (סדר גודל של אחוזים חד-ספרתיים). לעומת מדדים כאלו, מדדים יחסיים מותירים את התמונה יציבה ויותר אותה גם בעתיד – אלא אם מדינת ישראל תידרדר אל עוני רב-תפוצה כמו זה של מקסיקו. מדיניות ממשלתית המבקשת לצמצם פערים במקום להילחם בעוני אינה יעילה אפוא בשום מובן. היא מצדיקה גביית מיסים נרחבת וחלוקת קצבאות מרובה, אך אינה יוצרת שום שינוי משמעותי במציאות עצמה. במציאות המקבילה, החוץ-ממשלתית, הצמיחה במשק היא אשר גורמת למיגורו העקבי והשיטתי של העוני – האמיתי כמובן.

כדי למגר עוני אמיתי – כלומר כדי להיטיב את מצבו של הפרט שאינו יכול לעמוד במלחמת הקיום – יש להבין את מקורות העוני, למדוד אותו נכון ולהתאים את דרכי הפתרון לבעיה. מידת המוביליות החברתית-כלכלית, למשל, היא בעלת משמעות מרכזית במדידה כזו. לעומת כל זאת, מדד העוני היחסי עוסק בעניין אחר – במדידת פערים, והוא מכון בעיקרו לשם הצדקתה של השקעה ממשלתית אינסופית בפתרון הבעיה הלא-נכונה.

מדדי העוני המאיימים הם שגורמים למדינת ישראל להמשיך ולהשקיע סכומים דמיוניים, לאורך שנים רבות, בתקציבי הרווחה. מדינת ישראל משקיעה כ-80 מיליארד שקל ברווחה: כ-81 מיליארד שקלים בתשלומי העברה שונים (דמי זקנה ושארים [26.7], דמי נכות כללית [13.5], סעיף 9 ושונות⁸ [10.5]), קצבאות ילדים [9.5], אימהות [7], קצבת סיעוד [6] נפגעי עבודה [4.8], ודמי אבטלה [3]; וכ-7 מיליארד שקלים נוספים באחזקה ובתפעול של שירותי הרווחה עצמם דרך משרד הרווחה. מנגנון הביטוח הלאומי עולה כ-10 מיליארד שקלים נוספים (!), ועליהם יש להוסיף שלל הנחות והטבות המתוקצבות באמצעות משרדים אחרים. רק לשם

ההשוואה, תקציב הביטחון הישראלי השנתי עומד על 62 מיליארד שקלים, כולל הפנסיות של כל אנשי הקבע עד היום.

אפשר לראות בהשקעת עתק זו ביטוי מרנין לרוח החסד והצדקה האופיינית לעם היהודי. הנה, בהקיים מדינה השכילו היהודים להמשיך את ערכי הערבות ההדדית ולדאוג לדל ולגלמוד, לגר וליתום, באמצעות פעולה נמרצת למיגור העוני. אלא שבחינה פשוטה של הנתונים מגלה שהמורשת שהועתקה לכאן, היישר מן השטעטל, היא דווקא מורשת האינולות של חלם: דו"חות העוני הנערמים שנה אחר שנה מלמדים שתקציבי העתק הללו אינם משנים דבר. מספר ה'עניים' במדינה נשאר כמעט קבוע לאורך כל השנים.

לפנינו אפוא גופים המקבלים לידיהם את התקציב הגדול ביותר במדינה, ונכשלים פעם אחר פעם בטיפול במשימה שהונחה לפתחם. ניתן כמובן לטעון שלולא פעולותיהם של המוסד לביטוח לאומי ושל משרד הרווחה המצב היה חמור הרבה יותר, אך אי אפשר להתעלם מהתוצאה ברמת המקור. דומה כי אם המצב נשאר יציב לאורך שנים כה רבות, למרות השקעת ענק המכוונת ישירות אליו, לפנינו בעיה.⁹

דרכי המדידה הבעייתיות הן כלי מצוין לשימור כוחו של הביטוח הלאומי ולשימור כוחם של פוליטיקאים. הצורה שבה נמדדים שיעורי העוני בישראל מאפשרת לרשויות לשחק עם הנתונים ולהעביר (באמצעות תשלומי העברה) משפחות מתחת קו העוני אל מעליו, מבלי לתרום למוביליות החברתית שלהם ומבלי לשפר את יכולת ההשתכרות האמיתית שלהם. שלא כהכנסות-בעין אחרות, הקצבאות נכללות בהכנסה המחושבת וכך ניתן להשיג 'תוצאות' בקלות.

זהו השילוב המוכר של פופוליזם וסוציאליזם: נציגי ציבור לעולם ירצו להוכיח לבוחריהם שהם מתקנים בעיות ולשם כך צריך שתמיד תהיינה בעיות, ומה יותר פורט על הנפש הישראלית מהרצון לחסד ומתחושת החמלה? אכן, לשם כך יש להגדיל את הוצאות הממשלה ולמעשה לחלק כסף לציבור כדי לקנות את קולותיו.¹⁰

נהנה נוסף ממדדי העוני המפחידים הוא המוסד לביטוח הלאומי. יש להניח כי גוף המנהל סכומי עתק לא יותר עליהם במהרה, בעיקר כאשר הוא-הוא אשר אמון על מדידת ההצלחה – וכותב את דו"ח העוני.¹¹ יתרה מזאת, הביטוח הלאומי אינו ארגון ממלכתי רגיל; הוא חולש על התקציב הגדול במדינה והוא למעשה הגוף היחיד הגובה מאיתנו מיסים חוץ מהממשלה. כפי שפורסם לאחרונה,¹² את הביטוח הלאומי מנהל ועד בן 56 חברים עלומי שם ודינו מתנהלים ללא פרוטוקולים. לא זו בלבד אלא שבועד המנהל חברים כל הגופים הנהנים בצורה שיטתית מהביטוח הלאומי: ההסתדרות, ארגוני הנכים, נציגי המעסיקים, ארגוני שלטון מקומי וארגוני נשים; ובראשו עומד שר הרווחה, שתפקידו להראות עד כמה הוא 'מטפל בבעיה', אף שמבחינה פוליטית ברור כי אין לו שום אינטרס לצמצם את ממדי העוני.

קיצור תולדות הקו

האם מדד העוני במתכונתו הנוכחית הוא הכרחי? ובכן, מסתבר שמדד שכזה לא היה נהוג בעבר, וגם בימינו הוא אינו מקובל על כולם. לדוגמה, גורמי הרווחה בארצות הברית, וכך גם האו"ם, מחזיקים במדד עוני שונה ומוחלט: בארצות הברית מוגדר העוני לפי סל מזון בסיסי, שדומה כי בישראל מעטים בלבד אינם יכולים לרכשו; ואילו האו"ם מחשב עוני לפי הכנסה של 1.9 דולרים ליום לנפש. לא זו בלבד אלא שגם בישראל הייתה כוונה למדוד עוני על פי מדדים מוחלטים, ובשנות השישים אף הוקמה ועדה לשם קביעת מדד כזה; אלא שהוועדה פוזרה (ראו להלן), והחל משנות השבעים אומצה בישראל השיטה היחסית – שעל מגרעותיה עמדנו בשורות הקודמות.

'קו העוני' הוא מושג חדש באופן יחסי, תולדתו של עידן השפע המערבי. כמו השפע עצמו, גם הוא הגיע אלינו מלונדון של שלהי המאה ה-19 – שבה עלה על הדעת לראשונה כי צריך או ניתן לפתור את בעיית העוני ולמדוד את שיעור העניים. עד לזמן זה, היה מובן מאליו כי החברה האנושית מורכבת, בלשונו של ד"זרואלי, מ"שתי אומות נבדלות", מבעלי אמצעים ונטולי אמצעים. העוני נתפס בקרב כל העמים והתרבויות הידועות לנו כבן-לוויה הכרחי וקבוע וכמנת חלקו הטבעית של המין האנושי. שנות בצורת שהובילו למכת רעב המונית נתפסו כמכת שמיים שאין אלא להשלים עמה והוא הדין למגפות ולמלחמות;¹³ כיוון שזה היה המצב, לא היה כל טעם במדידת שיעור העוני ובמאבק בו.

בסוף המאה ה-19, כאשר הפך השפע במערב לגלוי ותוצריו חלחלו בצורה ניכרת גם כלפי מטה – שינה המחסור את פניו וטיבה של הדלות השתנה. באנגליה עלתה רמת החיים בתקופה זו וחלה ירידה חדה במספרם של האביונים (כלומר אנשים שמסיבות שונות לא היו מסוגלים לדאוג לעצמם ונסמכו על הקופה הציבורית); מעתה עברו העניים העובדים – אותה שכבה שעמל כפיה מציל אותה מעוני חמור, אך לא יותר – לקדמת הבמה. לראשונה, הפך עוני של אלה לבעיה חברתית, לתופעה שאיננה גזירה משמייים אלא תופעה בת-תיקון ובתנאי שתינקט המדיניות החברתית הנכונה.

בשלב זה קיבל המאבק בעוני את אופיו כפי שהוא גם כיום: לא הבטחת קיומם של אביונים, כי אם הבטחת רמת חייהם ה'בסיסית' של המעמדות העובדים אשר יכולים לעמוד ברשות עצמם. על רקע מהפך זה הגו שני פעילים חברתיים אנגליים, צ'רלס בות (Booth) וסיבהום ראונטרי (Rowntree), את מושג 'קו העוני', שעל פיו ישנו רף מסוים ובר-מדידה שמי שתנאי חייו נמוכים ממנו מוגדר 'עני'. המדידה על פי קו זה פורסמה ב-1887.¹⁴

בות וראונטרי הפכו את מדידת העוני לפרקטיקה מקובלת; הם אימצו גישה אבסולוטית באשר להגדרת קו העוני, וממצאיהם חשפו לראשונה את תנאי חייהם

הקשים של בני האוכלוסייה העובדת בלונדון; וממצאים אלו הצדיקו את קידומה של מדיניות רווחה בשנים הבאות. ארבעים שנה לאחר עבודתם, במהלכה של מלחמת העולם השנייה, הוגש לפרלמנט הבריטי דו"ח בוורידג' (על שם הכלכלן ויליאם בוורידג', Beveridge) שייסד הלכה למעשה את מדינת הרווחה הבריטית. נסיבות השעה הוליכו למעין פשרה היסטורית (שהחזיקה מעמד עד שנות השבעים) בין הליברליזם השמרני לליברליזם הסוציאליסטי; ובמסגרתה הוסכם כי סדר החברה הקפיטליסטית לא ישתנה אך לכל אחד מאזרחי המדינה תובטח 'רצפה' של ביטחון סוציאלי.

קו העוני של דו"ח בוורידג' ביקש להבטיח רמת מינימום מספקת למחייה וכלל חמישה מרכיבים: מזון, לבוש, דיור, הוצאות משק בית אחרות, ו"מרווח כלשהו לתמרון בתקציב"¹⁵ (ולפנינו דמיון מסוים למה שז'בוטינסקי כינה כבר ב-1934 "חמשת המ"מים": מזון, מעון, מלבוש, מורה ומרפא). התפיסה המוחלטת שביטאה תוכניתו של בוורידג' אומצה גם בארצות הברית במהלך שנות השישים. בתקופה המוכרת כתקופת 'המלחמה בעוני' שהנהיג הנשיא ג'ונסון, אימץ מנהל הביטחון הסוציאלי של ממשלת ארצות הברית את ההגדרה שלפיה עוני הוא מצב של 'אי-מספיקות תזונתית' (nutritional inadequacy).

הניסיונות הראשונים שנעשו בישראל למדידת עוני התבססו למעשה על הדגם התזונתי ששימש בזמנו את החוקרים הבריטים והאמריקנים. מהקמת המדינה ועד לשנות השישים נתפסה המצוקה בישראל בראש ובראשונה כמחסור בצרכים חיוניים – כלומר כמצוקה אבסולוטית. לאור זאת, ביקשה המדינה לתת מענה לצרכים החומריים הבסיסיים של אזרחיה והתמיכה הייתה מינימלית.

כפי שציינו, באותן שנים נעשה גם ניסיון לקבוע קו עוני מוחלט – שידמה לדגם התזונתי הבריטי והאמריקני. בשנת 1963 נתמנתה על ידי שר הסעד דאז, יוסף בורג, ועדת כ"ץ (שבראשה עמד ד"ר ישראל כ"ץ – מנהל בית הספר לעבודה סוציאלית באוניברסיטה העברית באותה העת), והוטל עליה לקבוע מעין קו עוני שישמש בסיס לקביעת מכסות הסעד, וכן להגדיר סל צריכה הולם ולקבוע את מכסת התמיכה על פיו.

אולם מסיבות שונות פוזה הוועדה בשנת 1967, ולמן שנות השבעים אומץ בישראל המדד היחסי. רפי רוטר ונירה שמאי, מהאגף למחקר ותכנון של המוסד לביטוח לאומי, היו הראשונים בארץ שביקשו להתייחס לעוני כתופעה המבוססת על מרחקה של ההכנסה מנקודה המוגדרת על פי התפלגות הכנסותיה של כלל האוכלוסייה; ולשם כך בחרו בדגם שהציע הכלכלן האמריקני ויקטור פוקס – שבו קו העוני נקבע כרמת הכנסה המקבילה למחצית ההכנסה החציונית.

על קביעה זו ועל הגישה היחסית כתב פרופ' אברהם דורון את הדברים הבאים:

קו העוני של רוטר ושמאי היה אמור להיות ארעי בלבד ולספק התמצאות ראשונית על דפוסי העוני בישראל. אולם, מאז ראשית שנות השבעים הוא הפך להיות קנה המידה הקבוע למדידת העוני בישראל... המוסד לביטוח לאומי החל למדוד את היקף העוני והשינויים שחלים בו באופן קבוע ושיטתי בעזרת קו זה ובשני העשורים האחרונים היה קו זה למעין מדד רשמי של העוני במדינת ישראל.¹⁶

כאמור, בשנות השישים אימצה ועדת כ"ץ (באופן עקרוני) את הגישה האבסולוטית לקביעת קו עוני, אלא שגישה זו נזנחה לטובתה של גישה יחסית – והיא זו אשר מושלת בכיפה עד לימינו אנו. על מגרעותיה עמדנו לעיל בהרחבה.

לקראת מדידה אחרת

במאמר אחר קבע אברהם דורון כי

כל הניסיונות האלה לקבוע קו עוני 'מדעי' 'אובייקטיבי', שייתן תשובה חד-משמעית להגדרת תופעת העוני, ושיהיה תקף בכל זמן ובכל מקום, לא הוכתרו בהצלחה. הניסיונות האלה נידונו מראש לכישלון משום שמבצעים ביקשו להשיג יעד שאינו ברה-שגה. היה בניסיונות האלה משום מקסם שווא, מאחר שהמדע אינו יכול להשיב תשובה לשאלה שהיא ביסודה חברתית-ערכית.¹⁷

אלא שדורון צודק באופן חלקי. אכן אין בנמצא קו עוני 'אובייקטיבי' והמדע אכן אינו יכול לענות על שאלה ערכית; ובכל זאת ביכולתנו להעדיף שיטות מדידה מוצלחות יותר על פני שיטות מדידה מוצלחות פחות. המגרעות הקיימות בשיטת המדידה הנוכחית חמורות מכדי שאפשר יהיה להמשיך ולהשתמש בה כמדד בעל משמעות. מדד העוני היחסי של הביטוח הלאומי אינו מאפשר לנו לענות בצורה רצינית על השאלה החשובה כל כך, שאלת מספרם של העניים האמיתיים החיים במדינת ישראל; וממילא אין בכוחו ליצור מדיניות רווחה שתסייע, באמת, למי שזקוקים לסיוע. תקציבי הרווחה האדירים – ואולי מותר גם לומר: הלא-יעילים בעליל – אינם מקבלים ביטוי במדדי העוני.

ניתן וחיוני לתקן את שורת העיוותים שציינו בתחילת המאמר: לכלול בצד ההכנסות גם 'הכנסות-בעין' וגם בעלות על נכסים, לשקלל את ההכנסות המדווחות על פי ההוצאות, ולחשב את 'הנפש התקנית' בצורה שלא תהפוך כל משפחה ברוכת ילדים ל'ענייה'. שינויים כאלה ישנו את התמונה מיסודה ויאפשרו לנו לדעת, לראשונה, מהו שיעור העוני היחסי בישראל.

ועדיין, גם מדד עוני ריאלי שכזה לא ישקף כלל את הצמיחה במשק ואת עליית רמת החיים אלא רק את אי-השוויון; אף הוא יכלול, מן הסתם, עיוותים הקשורים בהכללתן של תת-חברות שונות תחת מטרייה אחת. מדד יחסי עשוי אפוא לצייר תמונה שלפיה דבר לא השתנה במצבם של העניים במאות השנים האחרונות – בעוד האמת רחוקה

כמטחוו קשת מתמונה כזו. דברים על הבעיות הכרוכות במדד עוני יחסי כתב אירווינג קריסטול באחד ממאמריו:

המציאות שבה ככל שחברה הולכת ונהיית אמידה יותר, כך מושג 'קו העוני' יגאה מעלה, היא בלתי-נמנעת ואף ראויה. אך הרעיון כי יש באופן עקבי וערני להגדיר מחדש את מושג העוני כך שעשרים אחוזים מן האוכלוסייה לעולם ייוותרו 'עניים' הוא תוצר של אידאולוגיה, לא של סוציולוגיה, כלכלה או מדעי החברה.¹⁸

דומה כי כדי לעלות מדרגה בהבנת העוני ובגיבוש מדיניות רווחה ראויה, אין ברירה אלא לשוב אל מדדי העוני המוחלטים (כאשר המדדים היחסיים ימשיכו להימדד, אך כמדדי אי-שוויון) או לשלב ביניהם לבין מדדים יחסיים. ברור כי גם מדד שיגדיר סל בסיסי של מצרכים חיוניים יהיה יחסי: הוא לא יסתפק בביטחון תזונתי בסיסי ויהלום את החיים בתקופת שפע שלנו, והוא יבטא את התפיסה המוסרית העכשווית של החברה – אך בכך תיגמר היחסיות שלו.

אימוץ קנה מידה בלתי-קבוע למדידת עוני כולל למעשה את הקביעה שלעולם לא נוכל לפתור את בעיית העוני; ובעיות שאינן ניתנות לפתרון נכון לזנח ולו משיקולים פרגמטיים. מעבר לכך, לעיתים חברה מגיעה לרמת שפע כה גבוהה עד כי יש מן ההחטאה בהענקת הכינוי 'עניות' לשכבות שהכנסותיהן נמוכות במסגרת התפלגות ההכנסות הכללית. בניתוח שלפנינו אנו מוצאים גם את המתח הבלתי-פתיר שבין שוויון לחופש, ומן הראוי לשקול גם אותו בדיון.

פערים בין בני אדם היו ויהיו. עשירון תחתון יישאר לנצח. "האחרונים תמיד בסוף" כלשונה של מליצה נדושה. אם איננו מאמינים בדת המעמידה את ה'שוויון' כערך עצמאי, כל שעלינו לשאול הוא: מהו מצבם המוחלט של האחרונים? האם יש להם סיכוי לחיות בכבוד? האם נשמרת להם האפשרות של מוביליות חברתית?

מילת סיום על התמונה הגדולה

הודות לחירות הכלכלית, מצבם המוחלט של יושבי הגלובוס השתפר פלאים וימשיך להשתפר. חֶשְׁבו כמה סחורות ושירותים יכול לרכוש אדם המחזיק בהכנסה של כ-2608, שקלים המוגדרת כ'קו העוני' לנפש תקנית' – והשוו זאת למצבם של עניים בתקופות אחרות.

מאט רידלי, בספרו הנהדר 'האופטימיסט הרציונלי', מזכיר לנו מהי 'התמונה הגדולה' ומתאר כמה שונה ההווה מן העבר וכמה טוב צפוי להיות העתיד. באנגליה הוויקטוריאנית הייתה תוחלת החיים בשנת 1800 קטנה מארבעים; המחלות גבו מחיר כבד, השכרות הייתה תופעה נפוצה, פירות וירקות היו מצויים בצמצום, מחירם של נרות היה גבוה, ותרבות הפנאי הייתה מנת חלקם של המעמדות הגבוהים בלבד. מעל

הכול, כמות הסחורות והשירותים שניתן היה לרכוש בתמורה לשכרה של שעת עבודה הייתה זעומה ביחס לימינו. "נסיעה בכרכרה מפרז לבורדו", מזכיר לנו רידלי, הייתה שווה באותה העת את שכרו החודשי של פקיד. תקופה זו לא ידעה מים זורמים, טלפונים, מכונות, מקררים, מכונות כביסה, טלוויזיות ועוד. דמיינו לעצמכם את משמעותו של כאב שיניים בתקופה זו!

אל לנו לשכוח כי המרוויחים המרכזיים מהשינויים הכבירים שהתחוללו במאתיים השנים האחרונות הם בני המעמדות הנמוכים, כלשונו של רידלי:

נכון אמנם שהעשירים נעשו עשירים יותר, אבל מצבם של העניים השתפר יותר. בין 1980 ל-2000, העניים במדינות המתפתחות הגדילו את הצריכה שלהם במהירות כפולה מזו של כלל תושבי העולם... אף על פי שאוכלוסיית העולם הוכפלה, אפילו המספר המוחלט של האנשים החיים בעוני קשה ירד מאז שנות החמישים, ושיעור בני האדם החיים בעוני קשה ירד ביותר מחצי, לפחות מ-18 אחוז מתושבי העולם. כמובן, המספר הזה עדיין גבוה להחריד, אבל המגמה איננה מצדיקה ייאוש: בקצב הנוכחי של ירידה בעוני, בשנת 2035 בקירוב יגיע מספר העניים לאפס, אם כי סביר שלא כך יקרה. לפי אומדן של האו"ם, בחמישים השנים האחרונות פחת העוני יותר מכפי שפחת ב-500 השנים שקדמו להן.¹⁹

אינני טוען שהתקדמותו הכלכלית של העולם מאפשרת לנו לנוח על זרי הדפנה ולהניח שבעיית העוני מאחורינו. אחרי הכול, החיים בעולם המודרני לא רק מציעים מידה של עושר אלא גם תובעים אותה. במדינה כמו שלנו אינך יכול לגדר לעצמך חלקת קרקע ולבנות בית מעצים שאותם חטבת בעצמך, וכך לדוגמה עניין פשוט למדי בעבר, הדיור, הופך לאתגר כלכלי של ממש בהווה. החברה המודרנית מצפה ממך להיות בעליו של טלפון סלולרי, שבלעדיו לא תהיה לך גישה לשירותים רבים וגם לא סיכוי למצוא עבודה. במילים אחרות, אדם בן-זמננו עלול להיות נתון במצוקה כלכלית קשה גם אילו לפי הפרמטרים של המאה ה-19 הוא היה נחשב כעשיר.

ובכל זאת, אין לשכוח את 'התמונה הגדולה' ויש לזכור כי המונח "עוני" בימינו, בוודאי בישראל, שונה תכלית שינוי ממובנו בסיפורי חסידים או בסיפוריו של דיקנס. יש אפוא בהחלט סיבה טובה לאופטימיות. ובאשר לעוני בישראל - הוא קיים, ללא ספק, ואנו צריכים לפעול לצמצומו. אלא שהכלים הקיימים אינם מלמדים אותנו על אודותיו כמעט דבר. רק מדידה אמיתית של העוני תניח למעננו את התשתית לפעולה נכונה.

חיילים. מצד אחד היא מוגדרת כמשכורת, אולם מצד שני החייל מוגדר כחלק ממשק הבית המקורי שלו. אם כן, בין אם חייל מוגדר כעובד משרה מלאה בשכר של 500 שקלים בתוך משק הבית המקורי, בין אם הוא מוגדר כמשק בית בפני עצמו - ברור שמשכורתו

1. ראו סקר הלמ"ס לשנת 2015, עמ' 26 ועמ' 149. כך טען גם ד"ר דניאל גוטליב, מחבר דו"ח העוני, בכנס ספיר 2017 (<https://www.youtube.com/watch?v=5EOoaWxHimY>).

2. לא ברור כיצד מוגדרת, על פי הלמ"ס, משכורת

- ש"הממשלות השונות לא התייחסו בתקופה זו ברצינות ליעד הזה" (עמ' 39) וממשיך וקובע שהתייחסות רצינית היא תקצוב נוסף של המוסד לביטוח לאומי. בעמ' 9 נאמר ש-70 אחוזים מהטיפול בעוני נעשים על ידי הביטוח הלאומי.
12. יונתן סורוצקין, "פצצה גירעונית: עשרה דברים שלא ידעתם על הביטוח הלאומי", מידה, 25.2.2018.
13. באנגליה, בין השנים 1200–1600 התרחש רעב המוני אחת ל-14 שנים בממוצע. במאה ה-18 חוותה צרפת שמונה פעמים תופעה של רעב המוני, כאשר בחורף 1709 גוועו כמיליון אנשים מתוך אוכלוסייה בת 20 מיליון נפשות. באמצע המאה ה-19 חוותה אירלנד רעב המוני שנודע כ'רעב תפוחי האדמה הגדול'. שמונים שנה לאחר מכן, בשנת 1921, ידעה ברית המועצות רעב המוני שגבה את חייהם של חצי מיליון אנשים.
14. בות, שמחקריו התמקדו באוכלוסייה העובדת של לונדון, העמיד – בצורה שרירותית למדי – את קו העוני על הכנסה מינימלית של 18 עד 21 שילינג. כפי שמציין חתן פרס ישראל בחקר העבודה הסוציאלית, פרופ' אברהם דורון: "בחקירתו הוא הניח את היסודות לשיטה הנוהגת עד היום בחקירות העוני. הוא היה הראשון שהשתמש במושג של קו עוני במדידה שלו. אמנם קו העוני שהוא השתמש בו היה שרירותי למדי, אבל החשיבות הייתה בעצם הכנסת המושג לשימוש" (אברהם דורון, "הגדרת העוני ומדידתו: הסוגיה שלא באה על פתרונה", בתוך הנ"ל, בזכות האוניברסליות: האתגרים של המדיניות החברתית בישראל, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה, עמ' 86). וראה Alan Gillie, "The Origin of the Poverty Line", *The Economic History Review (New Series)*, 49/4 (Nov., 1996), pp. 715–730.
15. דורון, שם, עמ' 89.
16. דורון, שם, עמ' 98.
17. דורון, שם, עמ' 82.
18. Irving Kristol, "Taxes, Poverty, and Equality", *The Public Interest* 37/3, Fall 1974, p. 217.
19. מאט רידלי, האופטימיסט הרצינוני – למה המאה ה-21 תהיה טובה יותר?, מאנגלית: עדי מרקוזה-הס, אור יהודה: זמורה-ביתן, תשע"ג, עמ' 25.
- יוצרת עיוות משמעותי בתהליך ניתוח הנתונים.
3. החישוב בדו"ח העוני מתייחס להכנסה כספית נטו לעומת החישוב כאן המכיל את ההכנסה נטו. ההבדל ביניהם הוא שהכנסה נטו כוללת גם חישובים של הכנסות-שבעין הקשורות לבעלות על דירה. ראו בדו"ח הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, הכנסות והוצאות מושק הבית: נתונים מסקר הוצאות מושק הבית 2015 (זמין במרשתת), עמ' 41, סעיף ד.
4. שם, עמ' 26, לוח י.
5. ראו Sam Roberts, "A Village With the Poorest Numbers, Not the Image, of the Poorest Place", *The New York Times*, April 20, 2011.
6. דו"ח הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, לעיל הערה 3, עמ' 25.
7. מיכאלה אסולין, אביבה גייבל ודניאל גוטליב, הצעת תקציב לשנת 2017 ואומדן ביצוע לשנת 2016, המוסד לביטוח לאומי (זמין במרשתת).
8. סעיף 9 בחוק הביטוח הלאומי מאפשר למוסד לתת "שלא בדרך קבע" הטבות סוציאליות שונות שאינן נגזרות מן החוק, ולקבל עבורן החזר מן המדינה.
9. בעמ' 35 בהצעת תקציב לשנת 2017 ואומדן ביצוע לשנת 2016 של המוסד לביטוח לאומי ניתן לראות שחלוקת הגבייה בין החמישונים אינה מאוזנת, אולם הקצבאות מתחלקות באופן כמעט שווה בין החמישונים. נראה שבפועל הירידה בעוני מתרחשת בעיקר על ידי הורדת קו העוני בעזרת גבייה מהעשירים.
10. דוגמה לדבר אפשר לראות בדבריו של מיט רומני בעימות שהתרחש בינו לבין ברק אובמה בבחירות 2012. בעימות זה הדגיש רומני כי ישנם 47 מיליון אמריקנים המתבססים על תלושי מזון, ואילו ביום כניסתו של אובמה לתפקיד היו רק 32 מיליון כאלו. רומני רמז לכך שאובמה משחד את הבוחרים בעוד הוא מבקש לצמצם במידת האפשר את מספר הנתמכים על ידי הממשלה. את העימות ניתן למצוא בכתובת <http://www.debates.org/index.php?page=october-3-2012-debate-transcript>
11. מהלך אופייני כזה אפשר לראות בדו"ח המסביר את חשיבות פעולות הממשלה בטיפול בעוני, וקובע

הגירה ליהודים, עזרה לפליטים: מורה נבוכים

הדיון הגועש והטעון על גירוש המסתננים מאפריקה נעשה תוך ערבוב מושגים והתעלמות משורה ארוכה של עובדות וערכים. קווי-יסוד ראשוניים שצריכים לעמוד בבסיס כל מדיניות

"מדינת ישראל אינה רואה בעצמה מדינת הגירה הפתוחה לפני מהגרים בני כל הלאומים, אלא מדינת הלאום של העם היהודי, והיא פותחת את שעריה לבני העם היהודי. לכן אין למדינת ישראל מדיניות של קליטת מהגרי עבודה, כפי שמקובל למשל ברוב המדינות המשתייכות לארגון לשיתוף פעולה כלכלי ופיתוח (OECD), ואין בה מכסות הגירה או מכסות למבקשי מקלט ופליטים". במילים פשוטות אלו מבהיר המסמך של 'מרכז המחקר והמידע של הכנסת' את קווי המתאר החיוניים לכל דיון בקליטתם של מהגרי עבודה או מבקשי מקלט בישראל.¹ קווי מתאר אלה, היוצרים הבחנה חדה ועקרונית בין מדינת ישראל לבין המדינות שאליהן נערכות כל העת השוואות – הלא הן מדינות המערב – נשכחים משום מה במהלך השיח הציבורי הרוגש המתנהל בישראל בשאלת המסתננים מאפריקה.

בעמודים הבאים אינני מתכוונת להיכנס בהרחבה לדיון הציבורי החם על "הוצאת המסתננים למדינה שלישית" ועל השאלות המוסריות הכרוכות בה; אעשה זאת בנגיעות קטנות לקראת סוף המאמר. אני מבקשת, תחת זאת, לעשות סדר במושגי היסוד המשמשים אותנו בסוגיה הזו, תוך אבחנה בין הקבוצות הנכללות תחת כותרת הגג העמומה "מסתננים": מהגרי עבודה נטולי אשרה, פליטים ומבקשי מקלט. תחילה נדון בשאלת מהגרי העבודה: מיהם, מה מעמדם בישראל, מהי המדיניות כלפיהם ומהן הסיבות למדיניות זו. בחלק השני נדון בשאלה מיהם פליטים, כיצד מקובל לטפל בהם בעולם, ומהי המדיניות הישראלית בנוגע אליהם. אחר כך נפנה למושג השלישי,

הדס לנציאנו, רכות תוכניות אקדמיות לסטודנטים בקרן תקווה, היא תלמידת מוסמך בבית הספר למדע המדינה באוניברסיטת תל-אביב, המתמחה בפוליטיקה השוואתית וחוקרת אינטגרציה של מהגרים באירופה.

העמום יותר, של "מבקשי מקלט" ונתייחס בקצרה למרכיבי היסוד בדיון הטעון על גירוש יוצאי אריתריאה וסודן. נגבה את דברינו בנתונים ובמחקרים, ונסה להעלות מתוכם גם כמה המלצות לניהול הדיון והמדיניות באשר לסוגיה העומדת כעת על שולחן מקבלי ההחלטות, גופי האכיפה וארגוני החברה האזרחית.

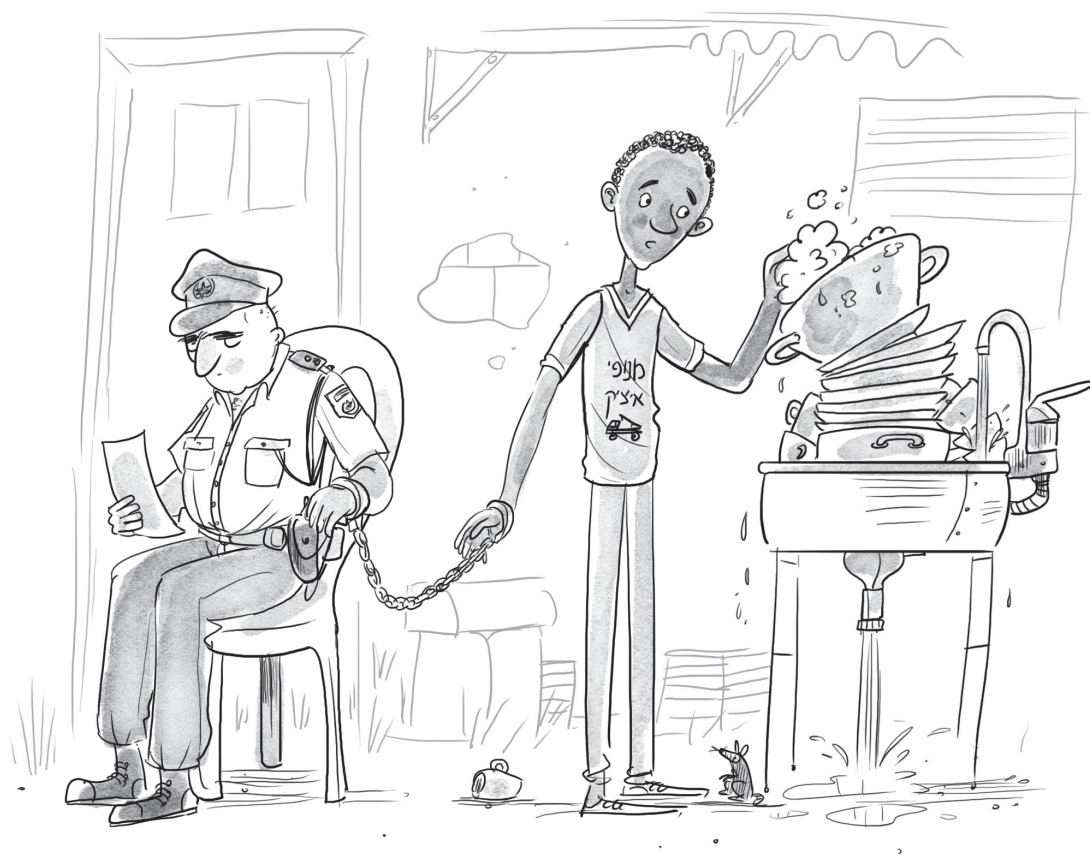
הגירת עבודה בישראל

הגירה היא אחת הסוגיות המרכזיות ביותר בעשורים האחרונים, בפרט במדינות המערב. היא כמעט כורח קיומי כלכלי במדינות בעלות גידול טבעי נמוך או שלילי, כפי שמעיד דו"ח שפורסם לאחרונה על ידי ארגון המדינות המפותחות (OECD) החווה כי "יחס התלות" של האוכלוסייה המבוגרת באוכלוסייה הצעירה (old-age dependency ratio) יוכפל במהלך 35 השנים הבאות.² במקביל, הגירה נתפסת גם כמעין חובה מוסרית, ואולי אף אילוץ פוליטי, בעיקר במדינות שיש להן עבר קולוניאלי בארצות שהן מקור המהגרים אליהן כגון בריטניה ביחס להודו ולפקיסטן. מנגד, ההגירה עלולה לאיים על הביטחון האישי ועל הלכידות התרבותית במדינות רבות, להעמיס על מדיניות הרווחה ועל התשתיות הלאומיות. לכן, מדיניות ביחס למהגרי עבודה היא כמעט תמיד נושא טעון.

אלא שכפי שפתחנו, מדינת ישראל שונה מרוב מדינות המערב. בניגוד אליהן, היא אינה זקוקה להגירה כדי להתמודד עם אתגרים כלכליים-דמוגרפיים (להפך: יש בה גידול טבעי מרשים ובעיה של צפיפות), והיא אינה נושאת מורשת של קולוניאליזם המחייב אותה כלפי מדינות מתפתחות.

יותר מכך: ישראל נועדה לשמש מקלט לכל יהודי, ועל כן היא בעצמה פרי קליטתם של אינספור פליטים. חוק השבות המבטא את האתוס המכונן שלה מעניק זכות כניסה אוטומטית לכל יהודי, תהיה מדינת המוצא שלו אשר תהיה. הגדרת זכות הכניסה וההתיישבות במדינת ישראל כתלויה ביהדותו של המהגר, והחשיבות העליונה של שמירה על המדינה כיהודית (ודמוקרטית), היא העומדת מאחורי היעדרה של מדיניות קליטת מהגרי עבודה. למעט במקרים חריגים מאוד, אין בישראל מסלול לקבלת אזרחות בעבור מהגרי עבודה, ולמעשה המושג כלל אינו קיים בחוק הישראלי. אלא שלמרות היעדרו של המושג, בפועל יש בישראל מהגרי עבודה – המכונים "עובדים זרים" – ואלו אינם מעטים. למעשה, לפי מרכז המחקר והמידע של הכנסת, אוכלוסיית הזרים העיקרית בישראל היא מהגרי עבודה שנכנסו לישראל כחוק באשרה.

לפי חוק עובדים זרים משנת 1991, עובד זר מוגדר כ"עובד שאינו אזרח ישראל או תושב בה". מדינת ישראל מאפשרת את הגעתם לארץ, אולם הם אינם בעלי מעמד קבוע (אזרחים/תושבים), ואין ביכולתם לקבל מעמד של קבע בישראל בהמשך.



לעבודתם. חוקיות מעמדם תלויה בקיומם של שני תנאים: (1) המעסיק מחזיק בהיתר העסקה תקף, בענף מבין הענפים שבהם מתירה הממשלה להעסיק עובדים זרים; (2) העובד הזר מחזיק באשרת עבודה בתוקף לאותו ענף העסקה, והוא רשום אצל מעסיק שניתן לו ההיתר. אשרת העבודה ניתנת להארכה עד לתקופה כוללת של 63 חודשים.

הענפים שמועסקים בהם עובדים זרים חוקיים הם סיעוד, חקלאות, בניין ועובדים מומחים (בעלי מומחיות או ידע חיוני וייחודי שאינו בנמצא בישראל, ושכרם גבוה מפעמיים השכר הממוצע במשק למשרת שכיר). בעבר הובאו לארץ עובדים זרים גם לתחום המסעדנות והשירותים. בעוד בענפי הסיעוד והמומחים אין מכסה מוגבלת של עובדים, הממשלה קובעת מכסה של מוגדרת של עובדים זרים בענפי הבנייה והחקלאות. מדינות המוצא העיקריות של העובדים הן תאילנד, וייטנאם ונפאל בחקלאות (עם עובדים עונתיים מסרי-לנקה); מולדובה, סין, טורקיה, רומניה ובולגריה בבניין; הפיליפינים, הודו, מולדובה, סרי-לנקה, אוזבקיסטן ונפאל בסיעוד. בענפי המסעדנות, התעשייה והשירותים הייתה העסקת עובדים זרים מותרת בעבר אך ההיתר בוטל.

הדרישה לחדש את אשרת ההעסקה מדי שנה, והתנאי לכך – שההעסקה תישאר מוסדרת אצל מעביד בעל היתר – יוצרים מעמד רחב של עובדים לא חוקיים, בעיקר בעקבות מעבר בין מעסיקים. עובדים אלה, ברובם, נכנסו לישראל כחוק וקיבלו אשרה ראשונית כחוק.

עובדים זרים בישראל, 2017

סיעוד	בניין	חקלאות	מומחים	מסעדנות	תעשייה ושירותים	אחר	סה"כ
עובדים חוקיים	50,162	10,120	22,430	5,405			88,378
עובדים בלתי-חוקיים	13,231	751	1,279	864	22	1,773	18,032

מקור: רשות האוכלוסין וההגירה, סיכום נתוני זרים בישראל – שנת 2017

בהיעדר הגירת עבודה רשמית לישראל, איש מהעובדים הזרים אינו יכול להפוך לאזרח ישראלי. האם מדיניות זו נכונה מבחינה כלכלית? האם היא בעייתית מבחינה מוסרית?

בפתח הדיון יש להדגיש כי אין מדינה בעולם שאינה מגבילה כניסת זרים לשטחה

("זרים" במשמע "לא אזרחים/תושבים"). הנימוקים לכך רבים וברורים מאוד, ונזכיר רק כמה מהם על קצה המזלג. ראשית, תפקידה היסודי של המדינה הוא לספק ביטחון לאזרחיה, ולשם כך היא משקיעה משאבים רבים באבטחת הגבולות ובבדיקה קפדנית של הנכנסים לשטחה. שנית, אדם אשר נכנס למדינה לפרק זמן ארוך ועל מנת להשתקע הופך למקבל שירותים מהמדינה. הוא חולק עם תושביה את עוגת המשאבים המוגבלת מלכתחילה. לכן סביר שמדינות תפעלנה להגבלת כניסת הזרים לתחומן, או תוודאנה שהנהגים מעוגת המשאבים גם תורמים לה בחזרה. שלישית, מדינת הלאום היא מסגרת זהות ושייכות הבאות לידי ביטוי בשפה, במורשת, בתרבות, במנהגים ועוד. על כן, גם המדינות הליברליות ביותר מבצעות מבחנים שונים למבקשים להתאזרח בהן, כגון מבחנים בשפת המדינה ובתולדותיה.

הגבלת כניסתם של זרים אין משמעה נעילת דלתות מוחלטת. אלא שקבלת הזרים צריכה להיעשות מתוך אינטרסים ברורים של מדינת ישראל. בכל מקרה שבו אין אינטרס ברור לכניסת זרים, ברירת המחדל היא מניעה. בכל הנוגע לאוכלוסיית העובדים הזרים, האינטרס האפשרי של ישראל הוא אינטרס כלכלי.

על גבי העיקרון הכללי הזה – שמדינה אינה מעניקה זכות ישיבה אלא למי שיש לה עניין בשיבתו בה (או, במקרים יוצאי דופן, משיקולים הומניטריים, כפי שנראה להלן) – יש לדון בעיקרון הפרטיקולרי של מדינת ישראל עצמה: עיצובה כמדינה יהודית או כמדינת היהודים. הכרה בחשיבות עיקרון זה היא מן הדברים העומדים בתשתית הדיון כולו, ובתשתית המדיניות הציבורית בישראל בכלל. כחלק מהכרה זו, אנו מקבלים את חוק השבות המעודד הגעה של יהודים לארץ ישראל, ומנגד אנו מקבלים הגבלות (נוקשות יותר או פחות) על הענקת תושבות או אזרחות ללא-יהודים.

"מדיניות אי-ההגירה" הישראלית היא לגיטימית אפוא, אך גם היא זקוקה להתאמה למציאות. מבין העובדים הזרים יש כאלה שאינם שבים לארץ המוצא שלהם ויש כאלה שמקימים כאן משפחות ומביאים לעולם ילדים שישראל היא מולדתם. מה דינם של אנשים אלה? האם יש להם זכויות במדינה שאליה נולדו? התשובה שלילית או עמומה: בהיעדר מדיניות ביחס למהגרי עבודה בישראל, הם נותרים חסרי זכויות. זוהי ללא ספק תקלת-מדיניות. על הממשלה והמחוקק להכיר במציאות הזו ולגבש אחת ולתמיד מדיניות ביחס אליה – כלומר מדיניות הגירה – מתוך מחשבה לטווח ארוך.

מחויבותה של ישראל כלפי פליטים

וממהגרי עבודה לפליטים. כחברה שנבנתה מפליטים, החברה הישראלית נוטה להזדהות עם מצוקתם של פליטים ולרצות שמדינת ישראל תשתתף במאמץ הבינלאומי להקל על מצוקתם. התשתית העמוקה במקרא ובמסורת ישראל, התובעת

מעם ישראל להיות רגיש למצוקתו של ה"גר"; הכווייה הצורבת מימי מלחמת העולם השנייה, עת נסגרו שערי מדינות רבות כל כך בפני יהודים שחיפשו מנוח לכף רגלם; וגם ההשקפה ההומניסטית האוניברסלית שרבים במדינת ישראל מחזיקים בה – כל אלה מובילים את החברה הישראלית לצפות מממשלותיה לקלוט פליטים ולעשות זאת בעין יפה.

ואכן, מדינת ישראל קיבלה על עצמה את אמנת הפליטים של האו"ם, שעיקרה איסור החזרת פליטים לארצם אם הם נרדפים בה³ – וטוב שכך, מבחינה מוסרית ומבחינה אסטרטגית גם יחד. מבחינה מוסרית, עלינו לסייע לאנשים שהוכח לגביהם שחזרה למדינת המוצא שלהם משמעה גזר דין מוות; מבחינה אסטרטגית, קבלת אמנת הפליטים מציבה אותנו בשורה אחת עם קבוצת מדינות אשר אנו מעוניינים להימנות עמהן מבחינה תדמיתית. מדינת ישראל לקחה על עצמה התחייבות ראויה, ועליה לעמוד בה.

כמדינת הלאום של העם היהודי מדינת ישראל הוקמה במידה רבה כדי להוות בית לפליטים יהודים. ואכן, מיום הקמתה קלטה ישראל פליטים בקנה מידה עצום, ככל הנראה מעל ומעבר לכל מדינה אחרת המוכרת לנו מההיסטוריה המודרנית; כמתבקש מרציונל-היסוד של ישראל, פליטים אלה היו כולם יהודים. במקביל, בכל הנוגע לפליטים שאינם יהודים נקטה ישראל מדיניות מצמצמת ונוקשה.

ישנם שני מקרים בולטים שבהם אישרה ישראל קליטת פליטים, מקרים שספק אם רוב הציבור הישראלי מודע אליהם – ועוד מקרה שלישי הנמצא בצל המחלוקת הנוכחית. המקרה הראשון הוא קליטה של כ-300 פליטים וייטנאמים בסוף שנות השבעים. כיבוש וייטנאם כולה בידי צפון-וייטנאם הטוטליטרית בשנת 1975 הביא לבריחתם החשאית של רבבות אזרחי דרום-וייטנאם שחששו לחייהם תחת המשטר הקומוניסטי החדש. הם ברחו בסירות רעועות, בתנאי מזג אוויר קשים ותחת התקפות של פיראטים. בשנת 1977 נתקלה ספינת מטען ישראלית שהייתה בדרכה לטייוואן בסירה ובה 66 פליטים וייטנאמים, ביניהם גם נשים וילדים. ספינות ממזרח-גרמניה, מנורבגיה, מיפן ומפנמה שעברו באזור לא שעו לקריאות המצוקה של הסירה. נוסעיה היטלטלו בים ארבעה ימים ללא מזון ומשקה. רב החובל של הספינה הישראלית, מאיר תדמור, קיבל את אישורה של חברת הספנות "האחים עופר" להעלות את הפליטים לספינה ולהמשיך עמם לטאיוואן. בהגיעם לשם יצרה החברה קשר עם משרד החוץ וביקשה אישור להביאם לישראל. הפליטים הוטסו לארץ עם אשרות שהייה זמניות ונקלטו במרכז קליטה באופקים. לאחר שניסיונות למצוא מדינה המוכנה לקלוט אותם העלו חרס, הוענקה להם אזרחות בהחלטת ראש הממשלה דאז, מנחם בגין, אשר השווה את בריחתם בסירה לזו של פליטים יהודים שחיפשו מקלט לאחר השואה. את ההודעה מסר בגין ביום הראשון לכהונתו לאחר אישור ממשלתו בכנסת. לאחר קליטתם של 66 הפליטים הללו, קלטה ישראל עוד מאות בודדות של

פליטים וייטנאמים במהלך שנת 1979.⁴

המקרה השני הוא קליטתם של 84 פליטים מבוסניה בשנת 1993, בעיצומה של מלחמת בוסניה שהשתוללה לאחר התפרקות הרפובליקה היוגוסלבית. הפליטים שנקלטו קיבלו מעמד תושב קבוע, והובטח להם מקלט עד שיוכלו לשוב למולדתם בבטחה. קליטת הפליטים עוררה דיון פוליטי סוער בישראל; הממשלה הואשמה בכך שהיא קולטת את הפליטים כדי להסיט את תשומת הלב מגירוש 415 פעילי חמאס מרצועת עזה ללבנון זמן מה קודם לכן.⁵

ממקרים אלו עולה כי בהתאם להצהרתה של מדינת ישראל על היעדר מכסות הגירה או מכסות למבקשי מקלט ופליטים, הבסיס להענקת מקלט הוא פרטני. במקרים בהם התקבלו החלטות על הענקת מקלט, היה הדבר תלוי בהכרעת הממשלה בנוגע לקבוצה הספציפית שעל הפרק. עובדה זו חשובה במיוחד לאור העובדה שישראל אשררה את אמנת האו"ם בדבר מעמדם של פליטים כבר בשנת 1954, ואת הפרוטוקול בשנת 1968. למרות זאת, בכל פעם שעמדה מדינת ישראל בפני החלטה על קבלת פליטים, היה ברור שהממשלה תשקול את הנימוקים בעד ונגד הענקת מקלט ביחס למקרה שלפניה, באשר אמנת האו"ם מהווה מסגרת כללית לדיון אך אינה מחייבת את הממשלה לפעול נגד האינטרסים של המדינה כפי שהיא רואה אותם בנקודת הזמן שעל הפרק.

מקרה שלישי של קליטה חלקית של פליטים הוא המקרה של בני דארפור, חבל ארץ במערב סודאן שהיה לזירתה של מלחמה אכזרית המוגדרת מאז תחילת שנות ה-2000 כרצח-עם (ג'נוסייד). בין האפריקנים שהגיעו לישראל דרך סיני, שנעסוק בהם בפרק הבא, היו שטענו שהם פליטים מאזור דארפור. במהלך השנים האחרונות נתנו ממשלות ישראל לכמעט אלף אנשים שנחשבו כיוצאי דארפור מעמד של "תושב ארעי". מעמד זה אינו מעמד האזרחות שהוענק לווייטנאמים או מעמד תושבי הקבע שהוענק לבוסנים, אך ההבדל הוא בעיקרו הזמניות: תושב ארעי מחזיק בתעודת זהות, רשאי לעבוד בכל עבודה ונהנה משירותי הביטוח הלאומי – אך זאת באופן זמני. אם שר הפנים לא יחדש את מעמדו של אדם כתושב ארעי או יהפוך אותו לתושב קבע – הוא ייאלץ לעזוב את המדינה.

למרבה הצער, כשם שישראל לוקה בהיעדר מדיניות הגירה כלפי מהגרי העבודה, כך היא לא יצרה מעמד ברור בחוק לפליטים. כפי שראינו, במקרים נדירים יש ופליטים מקבלים מעמד אזרחי מלא, יש והם מקבלים מעמד של תושבי קבע ויש שהם מקבלים מעמד של תושבים ארעיים; קשה לקרוא לכך מדיניות ברורה. אם נצרף אל קדירת הפליטים את מי שבקשתם להיות מוכרים כפליטים נבדקת – הלא הם חלק מאלה המכונים כיום "מבקשי מקלט" – נגלה שמדיניות הממשלה עמומה עוד יותר.

מסתננים ומבקשי מקלט בישראל

לצד העובדים הזרים החוקיים והלא-חוקיים ולצד הפליטים, קיימת קבוצה מיוחדת: זרים הזכאים, עקרונית, למעמד פליט אישי או להגנה קבוצתית. לכאורה מדובר במהגרי עבודה – כלומר גברים צעירים המבקשים לעבור מעולם עני לעולם רב הזדמנויות. אך למרות זאת ננקטת לגביהם מדיניות שונה. גם כאשר אין אינטרס כלכלי בהישארותם בישראל, וגם כאשר שהייתם אינה חוקית, הם אינם מורחקים בצורה פשוטה. זאת, מתוך התחשבות באפשרות שמקבל הרישיון הוא אדם הזכאי להגנה – אישית או קבוצתית – מפני הרחקה, והענקת אפשרות לברר את הזכאות הזו.

אשרת השהייה שהללו מקבלים מבוססת על סעיף 2(א)(5) בחוק הכניסה לישראל ה'תשי"ב 1952, שלפיו "שר הפנים רשאי לתת רישיון זמני לשיבת ביקור למי שנמצא בישראל בלי רישיון ישיבה וניתן עליו צו הרחקה – עד ליציאתו מישראל או הרחקתו ממנה". מדובר במעין עיכוב של צו הרחקה, שהחוק מטיל על אדם שנמצא בישראל שלא כדין. אשרת השהייה הזמנית הזו מעניקה למדינה מרחב שמאפשר לה לא להרחיק אנשים שאין להם זכות ישיבה כאן – וזאת משיקולים שונים. אשרת השהייה מקנה לזרים אלה זכות לשהות בישראל בלבד. קטינים מקרב אוכלוסייה זו זכאים לשירותי בריאות, חינוך ורווחה, שכן אלה נחשבים לזכויות אוניברסליות מכוח אמנת האו"ם בדבר זכויות הילד. עם זאת, יש לציין כי הפרשנות לאמנה זו נתונה למשרד הממשלה. כך למשל, בעוד משרד החינוך ומשרד הבריאות נותנים לכל קטין את מלוא השירותים הנובעים מזכויות אלו, הפרשנות של משרד הרווחה לאמנה מצמצמת, והוא נותן שירותים במצבי קיצון בלבד.

סעיף אי-ההרחקה הופעל בשנים האחרונות באורח גורף כלפי המסתננים מאפריקה: רבבות בני אדם, רובם גברים צעירים, שהגיעו לישראל דרך סיני בעיקר בין השנים 2007–2012. בניית הגדר בגבול ישראל-מצרים בלמה את שטף המסתננים, אך מדינת ישראל עדיין מתמודדת עם האתגר של אלה שחדרו לפני כן. לפי נתוני רשות האוכלוסין וההגירה לסוף שנת 2017, 71 אחוזים מהמסתננים הגיעו מאריתריאה, 21 אחוזים מסודאן, והשאר ממדינות אפריקניות אחרות; רק כאחוז אחד מכלל המסתננים הגיע ממדינות מחוץ לאפריקה.

המדיניות שהייתה נהוגה בישראל לגבי נתינים ממדינות אלו היא "מדיניות אי-הרחקה זמנית", עקב המצב במדינות המוצא שלהם. עד לפני שנים ספורות, אי-ההרחקה נבעה מקביעתה של נציבות האו"ם לפליטים שנשקפת להם סכנה אם יוחזרו למדינות המקור או יגורשו חזרה למצרים. קביעה זו משתנה מעת לעת, וכיום ההסבר למדיניות אי-ההרחקה של המסתננים מאריתריאה ומסודאן נחלק לשניים: האריתריאים אינם מושבים לארצם בשל חשש לשלומם, כאמור, ואילו יוצאי הרפובליקה של סודאן

אינם מושבים אליה בעיקר בשל הקושי המעשי שבהרחקה למדינה שאין עמה יחסים דיפלומטיים. עמדת המדינה היא כי הדבר אינו מונע פעולות להסדרת חזרתם למדינתם דרך מדינות אחרות.⁶

באותם מקרים שיצאו מישראל, הדבר נעשה במסגרת תוכנית "יציאה מרצון" – לארץ המוצא, למדינה שלישית או למדינה אחרת. בעקבות פסיקת בג"ץ מ-28 באוגוסט 2017, כי אין מניעה להוציא מסתננים למדינה שלישית גם שלא מרצונם, ובהתאם להחלטת הממשלה מ-3 בינואר השנה שהתקבלה בעקבות אותה פסיקה, תחל השנה רשות האוכלוסין וההגירה להרחיק באופן הדרגתי למדינה שלישית מסתננים שלא ייצאו מרצון.

מבקשי מקלט

"מבקשי מקלט" הם אנשים שהגישו בקשה לקבל מקלט בשל רדיפה או סכנה בארץ מוצאם. זוהי הגדרה זמנית – עד להכרעה בבקשה. מבקש אשר בקשתו אושרה מוכר כפליט, ואילו מבקש אשר בקשתו לא אושרה (ולא הגיש ערעור) הינו ברה-הרחקה, כמו כל זר השוהה במדינה באופן לא חוקי. בניגוד למונחים השגורים בשיח הציבורי, המסתננים מאפריקה אינם מבקשי מקלט – אלא אנשים שגירושם עוכב, בין השאר, מתוך מחשבה שהם עשויים לבקש מקלט.

במהלך שנת 2017 הוגשו לרשות האוכלוסין וההגירה 14,778 בקשות לקבלת מקלט (כוונתנו כאן לבקשות מקלט על בסיס פרטני – ואלו אינן כוללות את פליטי דארפור שהוכרו בהליך אחר). רוב מוחלט של הבקשות בשנת 2017 הוגש על ידי יוצאי אוקראינה (שרובם מגיעים לארץ באשרת תייר): 52 אחוזים. המדינות הבאות, בהפרש ניכר, הן אריתריאה (11.8% מכלל הבקשות) וגיאורגיה (9.1%), ורק לאחר מכן סודאן (6.1%). גידול חד במספר מבקשי המקלט מאוקראינה ומגיאורגיה ב-2016 הוביל להחלת נוהל הקובע כי בקשות אלה יידחו על הסף, וזאת על סמך חוות דעת הקובעת כי אפשר לשוב למדינות אלו בבטחה. הנוהל אושר לגבי נתיני גיאורגיה בפברואר 2017, ולגבי נתיני אוקראינה באוקטובר 2017, ובעקבותיו פחת מספר הבקשות מנתיני ארצות אלו במידה ניכרת.

מספר בקשות לקבלת מקלט לפי מדינת מוצא

2017	2016	2015	2014	ארץ מוצא
7,711	6,880	703	51	אוקראינה
1,748	1,992	3,586	1,203	אריתריאה
191	121	280	11	אתיופיה
99	83	108	72	גאנה
1,351	3,668	736	27	גיאוורגיה
332	302	22	0	מולדובה
274	109	146	133	ניגריה
906	636	1,162	903	סודאן
635	395	14	0	רוסיה
1,531	651	514	172	יתר המדינות
14,778	14,837	7,271	2,676	סה"כ

הנתונים בנוגע להגשת בקשות מקלט הם עמומים, בעיקר מאחר שרשות האוכלוסין וההגירה אינה כוללת בדו"חות שלה נתונים על מספר בקשות המקלט שאושרו. הנתונים הרשמיים העדכניים ביותר שניתן להגיע אליהם חסרים וחלקיים. במסמך של מרכז המחקר והמידע של הכנסת משנת 2013, שכותרתו "הליכי קבלת מעמד פליט בישראל", מצוין כי מיולי 2009 ועד סוף 2012 קיבלו מעמד פליט בישראל 22 אנשים (איש מהם אינו מאריתריאה או סודאן). כן מובאת שם טבלה ובה נתונים שנמסרו למבקר המדינה ופורסמו בדו"ח השנתי השני שלו לשנת 2007:

שנה	מספר הבקשות שהוגשו	מספר הפליטים שהוכרו
2000	165	10
2001	393	18
2002	283	36
2003	1,389	13
2004	922	12
2005	909	11
2006	1,348	6
2007 (עד 1 בספטמבר)	2,968	3

במסמך אחר של מרכז המחקר והמידע של הכנסת מיוני 2014, "מדיניות כלפי מבקשי מקלט באיחוד האירופי ובמדינות מרכזיות בו – סקירה משווה", נכתב כי "לא התקבל

מידע מרשות האוכלוסין וההגירה על מספר מבקשי המקלט השוהים היום בישראל ועל מספר בקשות המקלט שעדיין נתונות בהליך בדיקה. על פי נתוני נציבות האו"ם לפליטים, בסוף שנת 2012 שהו בישראל 104 אנשים אשר עברו הליך פרטני ובסיומו הוכרו כפליטים. מרשות האוכלוסין וההגירה לא התקבל מידע על מספר הפליטים השוהים היום בישראל אלא רק על מספר הפליטים שהוכרו מיולי 2009 עד אוגוסט 2013 – 26 איש⁷. נוסף על כך, לפי דו"ח זה, מיולי 2009 עד אוגוסט 2013 אושרו בישראל 540 בקשות לקבלת מקלט מטעמים הומניטריים.

גם הנתונים על בקשות מקלט על ידי יוצאי אריתריאה וסודאן חלקיים – עמימות המקשה על הציבור ועל נבחרי לגבש עמדה ומדיניות. לפי נתוני רשות האוכלוסין וההגירה לשנת 2017, בישראל שוהים 26,563 מסתננים מאריתריאה ו-7,624 מסודאן. בשנים 2014–2017 (שלגביהן יש פילוח של בקשות המקלט על פי מדינות), יוצאי אריתריאה הגישו 8,529 בקשות, ויוצאי סודאן 3,607. שיעור המבקשים מקרב יוצאי סודאן גבוה אפוא מזה שבקרב יוצאי אריתריאה. יש יסוד סביר להניח שהסיבה המרכזית לכך היא העובדה שיוצאי אריתריאה נכללו עד החלטת הממשלה האחרונה בהגדרה "אי-הרחקה זמנית" קבוצתית המעוגנת בנהלים, בעוד אצל יוצאי סודאן הקושי בהרחקה הוא בעיקר טכני-בירוקרטי.

'מוקד הסיוע לפליטים ומהגרים' מחזק טענה זו. על פי המוקד, עד יוני 2012, עת הוחל התיקון לחוק למניעת הסתננות הקובע כי ניתן להחזיק מבקשי מקלט במתקני כליאה ללא מגבלת זמן עד לקבלת החלטה בעניינם, מדינת ישראל לא אפשרה כלל ליוצאי אריתריאה וסודאן להגיש בקשות מקלט, מאחר שהם היו זכאים להגנה קבוצתית. עם החלתו של התיקון לחוק, הדרך היחידה לשחרור ממשמורת בסהרונים הייתה קבלת מעמד בישראל, ולכן נאלץ משרד הפנים לאפשר לשוהים במשמורת להגיש בקשה. תהליך זה החל רק בתחילת 2013 (יותר מחצי שנה לאחר שהחוק נכנס לתוקף), וכעת ניתן להגיש בקשות מקלט הן במתקני חולות וסהרונים הן מחוץ להם. בפועל מעטים עושים זאת, ובמוקד נטען כי גם אם יתאפשר לכל מבקשי המקלט להגיש בקשה למקלט, המדינה לא ערוכה מבחינה מנהלית לטפל בכמות כה גדולה של בקשות מקלט.

בינואר 2014 פנה עיתון 'הארץ' לרשות האוכלוסין וההגירה בבקשה לקבל מידע על מצבן של בקשות לקבלת מקלט. הרשות השיבה כי מתוך 1,800 בקשות מקלט של אזרחי אריתריאה (1,150 בקשות) וסודאן (650 בקשות), ישראל בחנה כ-250, דחתה כ-155 מהן וטרם השיבה לאחרות. רוב מבקשי המקלט האריתריאים ציינו כי נמלטו משירות צבאי כפוי וארוך בצבא אריתריאה. המדינה נימקה בתשובותיה עד כה כי השתמטות או עריקה משירות צבאי אינן מספיקות כדי לבסס טענה של רדיפה פוליטית.⁷

מצבם של המסתננים ומבקשי המקלט

היות שחלק גדול ממבקשי המקלט הם מסתננים, החוק המסדיר את תהליך קליטתם הוא החוק למניעת הסתננות, התשי"ד 1954. לפי חוק זה, המסתננים יכולים להיות מוחזקים בידי הצבא למשך עד עשרה ימים, שבמהלכם נערך תשאול ראשוני שלהם על ידי מנהל אכיפה וזרים של רשות האוכלוסין וההגירה. משם מועברים המסתננים לבית הסוהר 'סהרונים', ובו נערך להם שימוע ומתבצע רישום שלהם בידי יחידת מנהל אכיפה וזרים של רשות האוכלוסין וההגירה. יחידה זו מוסיפה להיות אחראית לרישום ולתיעוד של המסתננים בהמשך: היא מוציאה צווים לגבי המשך שהייתם בארץ, להבאת מסתננים לדין ולייצוג של משרד המשפטים במשפט.

אלה שבזמן שהותם במתקן נקבע שהם בני-הרחקה נשארים במתקן עד להרחקתם, והיתר משוחררים לאחר בדיקות רפואיות ואימות סטטוס (באחריות רשות ההגירה). אם החליט הממונה על ביקורת הגבולות במנהל האוכלוסין וההגירה שיש קושי בביצוע הרחקה של מסתנן למדינת מוצאו, בסמכותו להורות שהמסתנן ישהה במרכז השהייה 'חולות' עד לגירושו מישראל או עד למועד אחר שלא יעלה על שנה אחת; אך אין לו סמכות לעשות זאת לגבי קטינים, נשים, מי שגילו מעל שישים, הורה לקטין הסמוך על שולחנו בישראל, מי שמטרת ישראל סבורה כי יש חשד שנפל קורבן לעבירות סחר בבני אדם, וכן מי שהממונה על ביקורת הגבולות שוכנע כי בשל גילו או מצב בריאותו (כולל בריאותו הנפשית) שהייתו במרכז עלולה לגרום נזק לבריאותו.

"מדיניות אי-הרחקה זמנית" היא ללא ספק התחשבות הומנית במצבם הקונקרטי של מהגרים שלא ניתן להשיבם בבטחה לארצם. עם זאת, אין בה כדי לתת פתרון למעמדם בפועל במהלך תקופה זו. למעשה, לאלו המוגדרים "זכאים להגנה קבוצתית" לא ניתן כל הסבר בדבר זכויותיהם וחובותיהם כבעלי אשרת שהייה בישראל. במסגרת תהליך הקליטה שלהם מרגע כניסתם לישראל, דרך תשאולם ורישומם ועד הרחקתם או שחרורם והענקת אישור השהייה, אין גורם שתפקידו להסביר להם את מעמדם או להדריך אותם בדבר הסדרת ביטוח רפואי, חובתם לשלוח את ילדיהם למסגרות של מערכת החינוך וכדומה. בהמשך לכך, גורמי טיפול בתחומי החינוך, הבריאות והרווחה, וכן גורמי אכיפה, מעריכים כי ישנן תופעות קשות הנפוצות באוכלוסייה זו – כגון מחלות, קשיים התפתחותיים בקרב ילדים ואלומות.

מתוך כך, מבקשי המקלט אינם ערים גם לזכויות העבודה שלהם. עצם זכותם לעבוד, זכות בסיסית נוסף על זכות השהייה, אינה מעוגנת באופן רשמי. ברוב המקרים הם עובדים, אולם הם אינם ערים לזכויות העבודה שלהם: תנאי העסקה, תנאי שכר, בטיחות וגהות, והזכויות לביטוח ורפואה לאומי כמו כל עובד אחר בישראל.

בעיה אחרת הנובעת גם היא מהיעדר מדיניות הגירה של ממש היא העומס שריבוי המסתננים משית על כל המערכות הממונות על הטיפול בהם. הבעיה מתחילה בקושי

של הרשויות לטפל בבקשות במסגרת פרק הזמן הקבוע בחוק. סיבות אפשריות לכך הן מחסור בכוח אדם או משאבים, ולחלופין התנהלות איטית מכוונת. יש יסוד סביר להניח כי קיים שילוב של השתיים. נוסף על כך, המסתננים ומבקשי המקלט מתגוררים בתחומיהן של כמה רשויות מקומיות ומקבלים מהן שירותים. המדינה כמעט אינה משתתפת במימון שירותים אלה, ורוב נטל ההוצאה נופל על הרשויות.

נראה כי הצעד האחראי מטעם מדינת ישראל יהיה הקלה בעומס על המערכות הממונות על טיפול בבקשות לקבלת מקלט מדיני. דרך אחת היא הזרמה נוספת של משאבים – ודרך אחרת היא צמצום הגשת בקשות לא מבוססות וסלילת הליכי בירור מהירים. תחילה יש להבחין בין אנשים שהגיעו לכאן בשל פחד מבוסס מפני רדיפה, לבין אנשים שהגיעו לכאן מסיבות כלכליות.

בעיית העבודה היא בעיה בוערת. על פי דו"ח מבקר המדינה מ-2014, הרלבנטי גם עתה לגבי אלה שלא יגורשו ושאינם נמצאים במתקן חולות, "יכולתם של יוצאי אריתריאה וסודאן להתקיים בישראל מותנית בהשגת עבודה תמורת שכר או בפעולה יזומה של המדינה לאספקת צורכיהם הבסיסיים. תוכנית ההקמה והאכלוס של מרכזי השהייה (מתקן חולות) מומשה באופן חלקי מאוד. נוסף על כך, גם אם היו מוקמים ומאוכלסים שלושת מרכזי השהייה שתוכננו, רוב הזרים שאינם בני הרחקה היו נותרים מחוצה להם, ללא אפשרות חוקית לעבוד ולהתפרנס; שכן... גם לאחר הפעלתה של התוכנית המשולבת מנובמבר 2013, מספר הזרים גדול פי חמישה ויותר ממספר המקומות במרכזי השהייה".

הפתרון שהציגה המדינה מבוסס על יישום מדיניות של אי-אכיפה נגד מעסיקים. מדיניות זו הייתה אמורה להוות פתרון זמני עד פתיחתו של מתקן חולות, אולם היא נמשכה גם לאחר מכן, בעיקר בשל החוסר במקום במתקנים. לפי מבקר המדינה, "בפתרון זה, ככל שהוא מתמשך, יש משום פגיעה בעקרונות יסוד של שלטון החוק, שכן הוא יוצר מצב שבו הדין עמום ונסתר, והרשויות מנציחות שגרה של אי-כיבוד החוק על ידי אי-אכיפתו".

מדיניות זו מעלה קשיים נוספים. ראשית, המשוחררים ממתקני השהייה לא מקבלים מסמכים המסדירים את מעמדם. במקרים של שחרור ממתקן סהרונים מטעמים הומניטריים למשל, המסמכים היחידים המצויים בידי המשוחרר (בעברית בלבד) הם החלטת בית הדין לשחררו, המכילה לעיתים תיאור של הסיבות שבגינן החליט בית הדין שראוי לשחררו (תיאור העינויים שעבר בסיני, לדוגמה). מסמך אפשרי נוסף הוא "אישור שהיית אסיר בבית הסוהר" שמונפק על ידי שירות בתי הסוהר, והמונחים המשמשים בו הם אלה הנהוגים בשב"ס בעניינם של אסירים פליליים. בשל כך, ובשל העובדה שהמשוחררים לא מקבלים מסמך מזהה הנושא את תמונתם, רבים מהם מתקשים לשכור דירות, לפתוח חשבון בנק, לרכוש ביטוח בריאות וכיוצא בהללו.

נראה כי סיכומו של מבקר המדינה בדוח משנת 2014 תקף גם כיום: "הממשלה קיבלה החלטות אשר הניחו את הבסיס למדיניות שתכליתה בלימת ההסתננות הבלתי חוקית לישראל, צמצום מספר המסתננים השוהים במרכזי ערים ויציאה מרצון של מסתננים מישראל. דוח זה מצביע על היעדרו של נדבך חשוב במדיניות – זה הנוגע לתחום הטיפול בזרים השוהים במדינת ישראל זה זמן רב מאוד וסיפוק צורכיהם הבסיסיים. היעדרם של הנדבך הזה ושל תוכניות פעולה מספקות בתחומי הבריאות, הרווחה, התעסוקה והתשתיות, ובמידה מסוימת גם בתחום השיטור, הותירו את 'גורמי השטח' בשלטון המרכזי והמקומי להתמודד עם דילמות קשות ויומיומיות, בלי שניתנו להם הנחיות הנגזרות ממדיניות ובלי האמצעים הדרושים להתמודדות זו".

למדינת ישראל יש אינטרס ברור לכך שכל אדם השוהה בה וכשיר לכך יהיה מועסק – והדבר מחייב הסדרת מעמדו בחוק. גם בנוגע למבקשי מקלט הממתינים להחלטה בעניינם נראה כי יש לישראל אינטרס שהללו יוכלו לעבוד בצורה חוקית. עבודה המדווחת לרשויות משמעה תשלומי מיסים, והיא ללא ספק עדיפה על פני עבודה שאינה מדווחת או על אבטלה המעצימה את העוני והפשעה. יתרה מכך, דיווח על הכנסה מאפשר גם מעקב ורישום של המועסקים. העסקה מוסדרת וחוקית תוכל לתמרץ את הממתינים להחלטה בעניינם להישאר רשומים, ולהפחית סיכוי להיעלמות בקרב אלה הממתינים להכרעה. ככלל, יש להגביר את השימוש בתמריצים להישאר במערכת, כולל שימוש בהתניית מתן הטבות ושירותים בחובת דיווח תכופה. ככל שיינתנו יותר הטבות ושירותים, ובאיכות טובה יותר מזו שיהיה ניתן למצוא בחוץ – כך יגדל הסיכוי לנהל רישום מסודר שיכלול מספרים אמיתיים ולא הערכות חלקיות וחסרות, שהן ללא ספק אחת הרעות החולות במצב המורכב אליו נקלעה ישראל בשנים האחרונות.

הרחקת המסתננים: מיתוסים ועובדות

כפי שניתן להבין מדיוננו עד כה, שיוכם של המסתננים או מבקשי המקלט מאריתריאה וסודאן לקבוצת הפליטים רחוק מלהיות מובן מאליה. אמנת האו"ם לפליטים מטפלת בראש ובראשונה בבקשות מקלט המוגשות למדינה קולטת לפני הגעת הפליט אליה – בנוהל מסודר המתרחש באמצעות האו"ם. אלא שבמקרה שלנו לא בכך מדובר: ישראל, כמו מדינות אחרות באירופה, סובלת ממצביאות אחרת, שבה בקשות המקלט באות בעקבות כניסה בלתי-חוקית של זרים הטוענים למעמד של פליטים. אכן, במצבים בהם נכנסים אל מדינה בזמן קצר מבקשי מקלט רבים עקב משברים המתחוללים במדינת מוצאם, והמדינה הקולטת מתקשה לבחון את כל הבקשות, ישנה אפשרות להעניק למבקשי המקלט הגנה קבוצתית זמנית. הנציבות הראשית של האו"ם לפליטים ב'נבה מפרסמת דוחות תקופתיים שבהם היא מתארת את המצב במדינות מוצאם של מבקשי המקלט וממליצה על הענקת הגנה קבוצתית; אולם

ההחלטה על הענקת הגנה קבוצתית זמנית נתונה למדינה הקולטת, וכך גם ההחלטה על הזכויות הנגזרות מהגנה זו (סוגי אשרות, אשרות עבודה, שירותי בריאות, חינוך ורווחה ומועדי חידוש האשרות). ברגע שניתנה הגנה קבוצתית מהמדינה הקולטת, הנכללים תחתיה אינם בני-הרחקה ממנה כל עוד לא הוסרה ההגנה. מצב זה מוגדר על ידי נציבות האו"ם לפליטים כ"דמוי פליטות".

רוב המסתננים מאפריקה אינם עונים על הקריטריון של "דמוי פליטות": הם מעולם לא ביקשו מקלט מדיני ולא הציגו את עצמם בפני הרשויות הישראליות כפליטים. "נוהל ההרחקה למדינות שלישיות", כפי שעודכן ב-30 בינואר 2018, חל רק על מסתננים שאינם בגדר מבקשי מקלט: מסתננים אשר לא הגישו בקשה למקלט מדיני ביחידת הטיפול במבקשי מקלט מדיני; מסתננים אשר בקשתם למקלט מדיני נדחתה; ומסתננים שיגישו (או הגישו) בקשה למקלט מדיני לאחר התאריך 1 בינואר 2018. נוהל ההרחקה לא יוחל כעת גם על נשים, קטינים, הורה לקטין הסמוך על שולחנו (ומכאן שבניגוד לפרסומים רבים, לא יופרדו ילדים מהוריהם) וכן מי שמשטרת ישראל הודיעה לגביו כי יש חשד שנפל קורבן לעבירות של החזקה בתנאי עבדות או סחר בבני אדם. החלת ההרחקה גם לגבי מסתננים שיגישו בקשה בעתיד נועדה בעיקר למנוע הגעת מסתננים נוספים, כמו גם למנוע הצפה של המערכת בבקשות לא-מבוססות תוך הסתמכות על פרק הזמן הרב שייקח לבררן.

הפניקה בקרב הציבור הישראלי בדבר "גירוש פליטים" ו"גירוש מבקשי מקלט" היא מוגזמת, ונובעת ברובה מהפצה של מידע כוזב. המורחקים הם כאמור אנשים שלא הגישו בקשה מעולם או שהגישו בקשה והיא נדחתה לאחר בירור שנעשה בהתאם לנהלי נציבות האו"ם לפליטים. אינני מתכחשת לאפשרות שמדובר באנשים שעברו קשיים ותלאות שלעולם לא אבין, ואני מבינה את הרצון לגלות כלפיהם חמלה רבה ככל הניתן, אך הקשיים הללו אינם הופכים אותם למבקשי מקלט, והחמלה אינה תובעת את הישארותם כאן בכל מחיר.

הטענה המרכזית שעולה מנגד היא שרבים כלל אינם מגישים בקשה מאחר שידוע להם שהיא לא תתקבל. אולם הטיעון הזה נראה בעייתי, שכן הוא אינו מסביר מדוע כשליש מיוצאי אריתריאה וכחצי מיוצאי סודאן הגישו בקשות מקלט. בין אם בקשות אלו יאושרו ובין אם לאו, אין מדובר באחוזים בודדים. באין הסבר אחר המצביע על דפוסי שונות בין המגישים לבין אלה שלא הגישו, הנחת המוצא היא היעדר בקשה מבוססת למקלט בקרב הלא-מגישים.

מימוש המחויבות: לאו דווקא בקליטה

גם אילו היו אלה פליטים, אמנת האו"ם בדבר הפליטים – פליטים של ממש – אפילו היא מאפשרת לכל מדינה לקבוע לעצמה את הנהלים להגשת בקשת מקלט, ובהמשך

לכך גם את הנהלים הספציפיים להרחקה למדינה שלישית. חשוב לשים לב לנקודה זו: הרחקה למדינה שלישית – בתנאים מסוימים – אינה הפרה של אמנת הפליטים אלא אחת מדרכי היישום שלה. אין זה מקרה שסעיף כזה נכלל באמנת הפליטים: יש יסוד סביר להניח שמדינות רבות רואות בה תנאי לחתימה, משום רצונן להבטיח שמירה על ריבונותן ועל סמכותן החוקית והמוסרית לקבוע ולעצב את גבולות הקהילה שלהן.

על פי סעיף 33 לאמנה, "איסור גירוש או החזרה" (refoulement), מדינה אינה יכולה לגרש או להחזיר אדם שהוכר כפליט "אל גבולות הארצות שבהן חייו או חירותו נתונים בסכנה מטעמי גזע, דת, אזרחות, השתייכות לקיבוץ חברתי מסוים או להשקפה מדינית מסוימת". הוצאת פליטים מגבולות המדינה אפשרית על ידי יישובם מחדש במדינות שלישיות. במסמך של נציבות האו"ם לפליטים⁸ נכתב כי מדינה המעוניינת להגיע להסכם הרחקה עם מדינה שלישית נדרשת לוודא כי במדינה שלישית זו יובטח למבקשי המקלט הליך העומד באמות המידה של נציבות האו"ם, וכי מדינה זו מתחייבת שלא לשלוח את מבקשי המקלט בחזרה למדינת המוצא. התיקון החדש לחוק המסתננים עומד אפוא באמות המידה של אמנת האו"ם לפליטים – ואף מעבר לכך, שכן הוא מוחל לעת עתה על אנשים שלמעשה כלל אינם מוגדרים כפליטים.

גם "נוהל הטיפול במבקשי מקלט מדיני בישראל", אשר עודכן ב-16 בינואר 2018, עומד בקנה אחד עם הדרישות של אמנת הפליטים – ובתוכן ביצוע ראיונות בנוכחות עורך דין ובשפה המובנת למבקש, אפשרות לבחירת מין המראיין (הדבר מוגדר כ"רגישות מגדרית", ומוקדש לו סעיף שלם בנוהל), תשומת לב לקשיים של קורבנות עינויים, ואפשרות לבחינה מחדש של בקשות שנדחו. משנת 2009, אז עברה האחריות לעיבוד הבקשות מנציבות האו"ם בישראל לידי משרד הפנים, סיעה נציבות האו"ם לפליטים למשרד הפנים בהיערכות לטיפול בבקשות ובהכשרת עובדי אגף המסתננים ומבקשי המקלט. נציבות האו"ם לפליטים רשאית לבקר במתקני המשמורת ולהיפגש עם מבקשי מקלט הנמצאים בהם (בתיאום עם אגף המסתננים ומבקשי המקלט ונציגי הרשות שעובדים במתקני המשמורת). מבקשי מקלט ומי שהוכרו כפליטים יכולים לפנות לנציבות האו"ם לפליטים בכל עת, ועובדים קבועים מנציבות האו"ם לפליטים יכולים להיות נוכחים בראיונות שעורכים עובדי אגף המסתננים ומבקשי המקלט.

ההרחקה לרואנדה

בשיח המתנהל בחברה האזרחית בחודשים האחרונים מוצגת קליטתם של המסתננים כמעשה נאצל מבחינה מוסרית, ואילו הרחקתם כפשע נורא. מותר, ואולי חובה, להטיל ספק בשני צדדיה של המשוואה.

ידוע כי המסע שהמסתננים עוברים הוא מפרך, וכי הקשיים מתחילים עוד בארץ המוצא, עם גיוס משאבים ושימוש ברשתות חברתיות, ונמשכים לכל אורך הדרך וגם

לאחר סיומה. למעשה, יש יסוד סביר להניח כי קיים שוני בסיסי במאפייני אישיות ובכישורים בין אלה אשר יוצאים למסע הזה לבין אלה שנשארים מאחור. השוני הזה נוטה לטובת אלו שיוצאים למסע, והדבר בא לידי ביטוי בין היתר בכך שרבים מהמסתננים הם גברים צעירים. מוכרת הטענה כי הרכב זה של אוכלוסיית המסתננים אופייני לאוכלוסיית מהגרי עבודה, ופחות לאוכלוסיית פליטים, משפחות נסות על נשיהן ועל טפן מאזורי לחימה. אולם יש לעובדה זו השלכה נוספת. כל אדם שאנו קולטים כאן הוא אדם שמדינת המוצא מאבדת. והאובדן קשה במיוחד כאשר אלו הם בעלי היכולות הגבוהות. במונחים של הון חברתי, לפנינו זליגה של אנשים בעלי כישורים ומאפיינים הנחוצים במיוחד במדינות המוצא, דווקא בשל הקושי הרב שהחיים בהן מציבים. כלומר, לא ברור שקליטת הגברים הללו כאן – מבלי לאשר איחוד משפחות – היא הדבר המוסרי לעשות.

כך או אחרת, מדינת ישראל אינה פועלת באופן בלתי-חוקי או בלתי-מוסרי כאשר היא בוחרת להשתמש באפשרות להרחקה למדינה שלישית. אמנת האו"ם לפליטים מאפשרת את הדבר, כאשר הוא נעשה, כאמור, תוך הבטחה שהמורחקים יזכו במדינה השלישית לבירור בקשתם בהתאם לדרישות נציבות האו"ם לפליטים – ותוך הבטחה שלא תישקף סכנה לחייהם. בכל הנוגע לתנאים במדינה השלישית המדוברת, רואנדה, מעניין להתייחס לדבריה של פרופ' גליה צבר, חוקרת אפריקה והגירה ונשיאת המרכז האקדמי רופין, כפי שהם מופיעים באתר של עמותת א.ס.ף – ארגון סיוע לפליטים ומבקשי מקלט בישראל. בדף שכותרתו "סכנה אמיתית": זו המדינה שתקלוט את המגורשים" מופיעים הדברים הבאים שעיקרם שיחה עם פרופ' צבר:

מבקש מקלט מאריתריאה או סודאן, שהיה בישראל ומגורש, אינו חוזר לביתו כי זה מנוגד לאמנות של האו"ם ונשקפת סכנה ברורה לחייו. בישראל מניחים – הוא שחור מאפריקה אז נגרש אותו למדינה אפריקנית אחרת. אבל איך הוא ישרוד שם? אין לו עבודה, הוא לא יודע את השפה, אין מערכת תמיכה של המדינה, אין מערכת סביבתית תומכת כמו ארגוני סיוע. המצב הכלכלי שם לא דומה למדינת ישראל.

מדבריה של צבר עולה כי היא בעצמה מודה שהבעיה עם ההרחקה לרואנדה אינה סכנת חיים, אלא תנאים כלכליים וחברתיים ירודים. אינני מפחיתה בחשיבותו של קושי כלכלי או בהיעדרן של מערכות תמיכה, אולם המרחק בין טענות אלו לבין הטענה לפיה מדינת ישראל שולחת אנשים למותם הוא כרחוק מזרח ממערב. בהמשך מצוטטת צבר באומרה:

חלק גדול מהם ממשיך ומחפש דרך להגיע למרחבים שהם יכולים לחיות, לעבוד ולשרוד בהם. רואנדה היא מדינה יחסית קטנה ויש בה שלטון מאוד ריכוזי, ברמת פיקוח ובקרה שלא פגשתי במדינות אפריקה. כל צעד מבוקר ומפוקח. יש המון משטרה וכוחות ביטחון.

מצד אחד זה נותן תחושה מאוד טובה של ביטחון ויציבות, אך מצד שני זה לגמרי ברור שאין שם אנשים שמסתובבים סתם.

באופן אירוני כמעט, דבריה של צבר דווקא מציגים את רואנדה כמדינה בטוחה, גם אם כזו שיש לה דרך ארוכה לעבור עד שיתקיימו בה סטנדרטים מערביים בכל הנוגע לחירות כלכלית ופוליטית. צבר אף מוסיפה:

השלטון ברואנדה ייצב את המדינה אחרי מלחמת האזרחים, שיקם תשתיות חיוניות כולל בתי ספר, שירותי בריאות ופיתוח כלכלי, אבל בכלל לא ברור שפליטים יהיו שותפים לכל זה. בהסתמך על ניסיון העבר, צריך לשאול: האם הם יזכו להגנה? לסיוע של סוכנות האו"ם? האם הם יוכלו לעבוד? אנחנו שולחים אוכלוסייה מוחלשת למדינות העניות ביותר בעולם ומכניסים את מבקשי המקלט שוב למעגל המוחלש.

הדברים הללו כבר מעוררים תמיהה של ממש, במיוחד כאשר הם מובאים כטיעונים נגד הרחקה לרואנדה. מדובר במדינה יציבה מבחינה ביטחונית, הנמצאת בתהליכי שיקום וצמיחה, שנראה כי לא רק שתוכל לסייע למורחקים אלא גם תוכל להיעזר בהם – שכן כאמור מדובר בגברים צעירים שהשתלבותם בשוק העבודה המקומי תתרום רבות לכלכלה. לעיל טענתי כי מתקיימת מעין סלקציה שלילית בהגירה ממדינות רבות באפריקה, כיוון שהצעירים והכשירים יוצאים ומותירים מאחור רק את אלה שצבר מכנה "אוכלוסייה מוחלשת".

נראה כי ישנן שתי אפשרויות: לנסות לרוקן את יבשת אפריקה כולה מתושבים ולהעתיקם לאירופה, או לסייע למדינות הללו דרך השקעות זרות וארגונים בינלאומיים, מבלי לרוקן אותן מהון חברתי. לא ברור כלל כי האפשרות הראשונה היא הרצויה או המוסרית יותר. העובדה שהמורחקים אינם מוגדרים חוקית כמבקשי מקלט, בשילוב עם העובדה שהקושי הממתין להם ברואנדה הוא כלכלי בעיקרו, מציבה באור בעייתי מאוד את הטענות הנשמעות כיום בשיח בישראל ביחס להרחקות.

לקראת מדיניות הגירה ישראלית

סוגיית ההגירה היא סוגיה חשובה ומכריעה הנוגעת בשלל שאלות יסוד של החברה בישראל. הגיעה השעה לעבור ממדיניות של פתרונות זמניים למדיניות מתוכננת ומקיפה, הנותנת מענה לשלל האתגרים הלאומיים והמוסריים שהשאלה מעוררת. במסגרת מדיניות כזו, צריכה המדינה להגדיר בדיוק את הזכויות והחובות של אוכלוסיות שונות המגיעות לארץ לצורכי עבודה, זמנית או קבועה, וכאלו המבקשות למצוא כאן מקלט.

בבסיס כל מדיניות חייבת לעמוד ההבחנה הברורה בין מהגרי העבודה לבין הפליטים.

קבוצות שונות אלו מכתובות מעצם אופיין שני "חוזים" נפרדים – האחד הוא מעין חוזה אישי עם כל מהגר עבודה, והשני הוא חוזה קולקטיבי עם קבוצות המוגדרות כ"זכאיות להגנה קבוצתית". כל אשרת עבודה היא מעין חוזה לא רק בין העובד הזור לבין המעסיק, אלא גם בינו לבין המדינה. בחינה של בסיס החוזה הזה מראה כי ראשיתו בצורך של מדינת ישראל בעובדים בענפים מסוימים, ובהיענות של יחידים לצורך הזה וקבלת התנאים שהמדינה מציעה.

בכל הקשור למדיניות כלפי עובדים זרים, השיקולים שצריכים להנחות את המדינה הם כלכליים בעיקרם. השיקול התרבותי אינו מרכזי כאן, כי נוכחותם של העובדים הזרים זמנית מעצם הגדרתה, והיכולת של מדינת ישראל להגדיר תחומי עבודה ספציפיים, לקבוע מכסות ולהעניק אשרות משמעים בקרה ומעקב גדולים לאין שיעור ביחס לאלה שיש למדינה בנוגע לפליטים. יתרה מזאת, הבקרה המוגברת על אוכלוסיית העובדים קשורה גם למנדט שיש לישראל בנוגע להתנהלותה כלפיהם: אין ספק שקל יותר לנמק הוצאה מתחומי המדינה של עובד שהאשרה שלו פגה מאשר הוצאה של אדם הטוען למעמד של פליט. אכן, על מדינת ישראל להשקיע יותר מאמצים באכיפת החוקים הקיימים בעניין עובדים זרים, אולם נראה שאין צורך בשינוי דרמטי במדיניות הקיימת, למעט הבהרה חד-משמעית בדבר מעמדם של העובדים. כמו כן, במסגרת המאמצים הללו, יש לקבוע מדיניות ברורה לגבי ילדים של עובדים זרים אשר נולדים בישראל.

לגבי הפליטים – העניין אחר לחלוטין. כאן מדובר במניעים מוסריים – וגם במחירים תרבותיים וזהותיים, שכן אין מדובר בקליטה זמנית. על מדינת ישראל לאמץ אפוא מדיניות נדיבה, שבה יוענק מעמד מלא לפליטים שהיא בוחרת לאשר את שהייתם כאן – ובה בשעה להגביל באופן ברור את מספרם, לא כאילוץ שלאחר מעשה אלא כיעד אסטרטגי מובחן מראש. כמו אדם התורם לצדקה בהתאם ליכולתו הכלכלית, ואסור לו לפגוע בבני ביתו, כך מדינת ישראל אינה יכולה להיות נדיבה ללא חשבון. ללא ספק עליה ליטול חלק במאמץ הבינלאומי להעניק בית לפליטים – אך עליה לעשות זאת במשורה ובאחריות, מתוך המגבלות המהותיות הקשורות בהיותה מדינת לאום של העם היהודי, מדינה צפופה שאינה זקוקה למהגרים, ומדינה שזהותה קשורה ללא הפרד באיוזניה הדמוגרפיים.

ומה באשר למבקשי המקלט? ובכן, כפי שראינו לעיל, מדינה אינה מעניקה זכות ישיבה אלא למי שיש לה עניין בשיבתו בה (או, במקרים יוצאי דופן, משיקולים הומניטריים). ובמדינת ישראל נוסף לכך, כאמור, העיקרון הפרטיקולרי של ישראל כמדינת העם היהודי.

ייתכן שהגענו לזמן שבו הציבור הישראלי מוכן לעיון-מחודש בהגדרת גבולות הקהילה הישראלית, ובשאלת צביונה של מדינת ישראל כמדינה יהודית. אך אם אל השינוי הזה

חותרים התומכים בקליטת המסתננים, עליהם לומר זאת בפה מלא. לשון אחר, אם ברצוננו כציבור לשנות את מרקם החיים בישראל ולאפשר יצירת מיעוט אתני חדש – על כל המשתמע מכך – ראשית עלינו להודות שזה העניין, ושנית עלינו לקשור את המעשה הזה לאוכלוסייה הספציפית הזו. הטענה הרווחת בדיון ביחס למסתננים, כי מדובר במספר קטן של אנשים, מבקשת להסתיר את ההשלכות לטווח ארוך: את העובדה שמדובר בקבוצה שונה מבחינה לשונית, דתית ותרבותית שלא ברור מה יהיו דרישותיה כמיעוט הולך וגדל בעתיד. הדיון בעניין זה הוא יסודי וחשוב, ויש לנהלו בגלוי ובמוצהר.

הסכמה לשינוי מרקם החיים והצביון של מדינת ישראל צריכה לנבוע מאינטרס ברור שלה. בהתחשב בחלופות בדמות קליטת עובדים זרים לפרקי זמן מוקצבים, נראה כי אין לישראל אינטרס כלכלי לקלוט את הקבוצה כדרך קבע.

הקליטה הזו גם אינה מתבקשת מן המוסר. למדינת לאום יש אחריות מוסרית בראש ובראשונה כלפי קבוצת הלאום שבעבורה או בשמה נוצרה. הטענה כי הצו המוסרי מחייב אותנו לקלוט כל קבוצה אשר לא שפר עליה גורלה משמעה איבוד הצביון היהודי של מדינת ישראל. לצערנו, במקומות רבים בעולם קבוצות גדולות נרדפות, מעוונות או מדוכאות; אולם עובדה זו אין פירושה שעלינו לקלוט את כולן, בעיקר אם המחיר הוא שינוי בלתי-הפיך במרקם החיים של ישראל, בצביונה כבית לעם היהודי, ברווחתם של אזרחיה וייתכן שאף בביטחונם.

1. גלעד נתן, "לא ישראלים בישראל: זרים, עובדים זרים, פליטים, מסתננים ומבקשי מקלט, תמונת מצב, 2010–2011", מרכז המחקר והמידע של הכנסת, נובמבר 2011, עמ' 1.
2. "Old-age dependency ratio", אתר OECD i-library.
3. על פי האתר של נציבות הפליטים של האו"ם, ישראל חתמה על האמנה ואשררה את הפרוטוקול, אולם לפי האתר של משרד המשפטים ישראל אשררה את הפרוטוקול עם הסתייגויות ולא חתמה על האמנה.
4. טלי קריצמן-אמיר (עורכת), **לוינסקי פינת אסמרה: היבטים חברתיים ומשפטיים של מדיניות המקלט בישראל**, ירושלים ותל-אביב: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, 2015; Naomi Scheinerman, "Immigration to Israel: Vietnamese Boat People in Israel", Jewish Virtual Library יולט שיצר ודוקי דרור, **המסע של ואן נויין** (סרט
5. קריצמן-אמיר, **לוינסקי פינת אסמרה**; רופאים לזכויות אדם, "דוח: מדינת ישראל – מקלט בטוח? בעיות בטיפול של מדינת ישראל בפליטים ומבקשי מקלט", מאי 2003; Steven Kinzer, "Israel Accepts 84 of Bosnia's Muslim Refugees", The New York Times, 19.2.1993; Report for [USA] Congress: Refugee Law and Policy in Selected Countries, 2016.
6. מבקר המדינה, דו"ח שנתי 64 ה'תשע"ד, 2014, "זרים שאינם ברי הרחקה".
7. אילן ליאור, "אחרי כ-1,000 בקשות מקלט, ישראל הכירה לראשונה בשני פליטים אריתריאים", **הארץ**, 27.1.2014.
8. UN High Commissioner for Refugees (UNHCR), *UNHCR Note on the Principle of Non-Refoulement*, November 1997.

כשהאקדמיה בורחת מן האתיקה

החופש האקדמי, שנועד לאפשר עיסוק חסר פניות במחקר ובהוראה, מופר באופן מהותי במקום שבו נכנסת אג'נדה פוליטית. האקדמיה, בישראל ובעולם, מבקשת להכשיר את ההפרה הזו, ונלחמת נגד הקוד האתי. עיון ועדוה

אתיקה, מוסר, משפט

אתיקה מעשית, בתחום מקצוע, ארגון, תפקיד או עיסוק, היא תפיסה סדורה בדבר ההתנהגות הראויה בתחום הזה. אתיקה רפואית, אתיקה צבאית, אתיקה ניהולית ואתיקה עסקית הן דוגמאות המוכרות לכול.

מנהג העולם הוא שיש קוד אתי לכל קהילה של בעלי מקצוע מפותח. קוד אתי מציג מערכת של ערכים, עקרונות וכללים הבאים להציב בפני כל אדם הפעיל בתחום את "רף" ההתנהגות הראויה שלו בתחום. רבים מספור הם הארגונים הממלכתיים, המוסדות הציבוריים והתאגידים העסקיים שיש להם קודים אתיים ייחודיים. כאן נזכיר רק את הדוגמאות הישראליות של משרד הביטחון, כללית שירותי בריאות וקבוצת שטראוס, גופים בעלי קודים אתיים מפותחים וייחודיים.

קוד אתי ראוי לשמו אינו אוסף מזדמן של ערכים, עקרונות וכללים. הוא מבטא את זהותו הנתונה של המקצוע, ובכלל זה – ייעוד הפעילות באותו מקצוע והשיטות הנוהגות בו למימושו. הייעוד של הפעילות הרפואית הוא הגנה על חיי אדם ובריאותו מפני סכנות מסוימות. בין השיטות של מקצוע הרפואה למימוש הייעוד הזה נמצא את הטיפול האישי המסור, בהתאם לנתונים האישיים הבדוקים ועל בסיס ידע מדעי מוצק. האתיקה הרפואית מחייבת את הרופא לעשות כמיטב יכולתו למימוש הייעוד

אסא כשר הוא פרופסור אמריטוס מהקתדרה לאתיקה מקצועית ולפילוסופיה של הפרקטיקה ע"ש לאורה שוורץ-קיפ, פרופסור אמריטוס לפילוסופיה באוניברסיטת תל-אביב.

של הפעילות הרפואית בשיטות של המקצוע. לפיכך, הרופא חייב להיות מסור מאוד למטופל שבאחריותו, לאבחן את מצבו באופן שיטתי ככל האפשר ולהגיש לו טיפול שהידע המדעי שברקע והנתונים האישיים שלפניו מצדיקים אותו בתור טיפול מיטבי בנסיבות הנתונות.

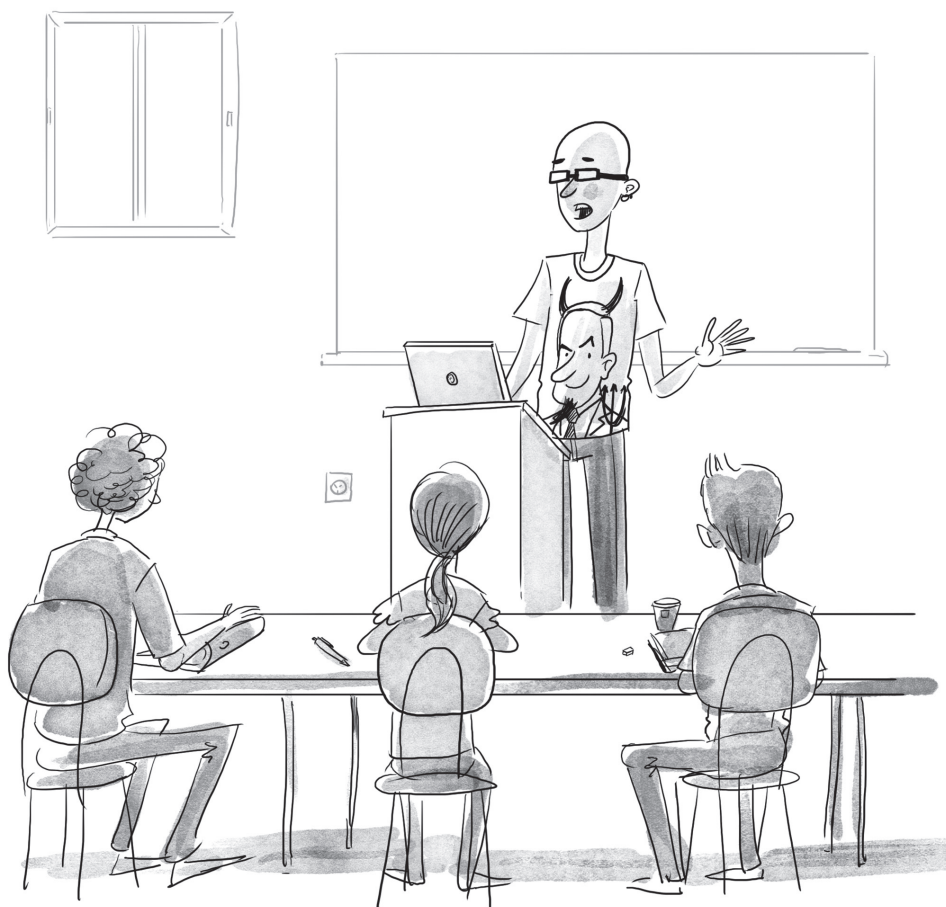
כיוצא בזה, קוד אתי של ארגון ממלכתי מבטא את ייעודו ואת עיקרי הדרכים שהוא נוקט כדי לממש את ייעודו. הייעוד של צבא במדינה דמוקרטית הוא להגן על חייהם, שלומם ושגרת חייהם של האזרחים והתושבים מפני הסכנות של אלימות חיצונית ועל מדינתם. לשם כך הוא מקיים כוח אנושי שנהוגה בו משמעת, שיש בו היררכיה פיקודית והיררכיה מקצועית, שיש בו רוח של דבקות במשימה החיונית ושל אחוות לוחמים. הנה כי כן, קוד אתי של כל ארגון מבטא את הזהות הייחודית שלו ואת דרכי הפעולה המבטאות אותה.

בצד הערכים, העקרונות והכללים המבטאים את הזהות הייחודית של המקצוע, הארגון, התפקיד או המוסד שלפנינו, ובצד הייעוד והשיטות, כל קוד אתי מפותח אמור לכלול גם אחדים מערכי המעטפת החברתית או המדינית שבמסגרתה הוא פועל. במדינה דמוקרטית, קודים אתיים יכללו בין הערכים, העקרונות והכללים שלהם גם את ערך כבוד האדם ונורמות של התנהלות המבטאות את המימוש שלו. דוגמה בולטת היא השמירה על האוטונומיה של האזרח. הצוות הרפואי חייב לקבל מן המטופל הסכמה מדעת לביצוע ניתוח או טיפול משמעותי אחר. כך מתבטא הכבוד לאוטונומיה של המטופל, כחלק מן השמירה על כבוד האדם.

העיסוק במוסר שונה מן העיסוק באתיקה, מפני שהעיסוק המוסרי הוא באדם באשר הוא אדם, שעה שהעיסוק האתי בתחום פעילות כלשהו הוא עיסוק באדם באשר הוא פעיל בתחום הזה. כאשר אדם אחד פועל באופן שיש בו השפעה אפשרית על אדם אחר, כדוגמת הרופא והמטופל, לפנינו פעילות שיש לה היבט מוסרי, שהרי מדובר באדם אחד נוכח אדם אחר – אבל יש לה היבט נוסף, אתי, שהרי מדובר באדם במעמד של רופא נוכח אדם אחר שהוא במעמד של מטופל. האתיקה הרפואית כוללת את המוסר, מפני שהרופא הוא אדם והמטופל הוא אדם – אבל היא רחבה יותר, מפני שיש לאתיקה הרפואית היבטים שאינם נגזרים מן המוסר.

העיסוק באתיקה מעשית בתחום פעילות מסוים שונה בטבעו גם מן העיסוק במשפט הפלילי. האתיקה באה לקבוע את "הרף" של ההתנהגות הראויה, שעה שהמשפט הפלילי בא לקבוע את "הסף" של ההתנהגות המותרת. התנהגות "מעל הרף" היא התנהגות חיובית בהחלט, מנקודת המבט של האתיקה המעשית הרלוונטית. התנהגות "מתחת לסף" היא התנהגות שלילית בהחלט, גם מנקודת המבט המשפטית וגם מנקודת המבט של אותה אתיקה מעשית.

ההבדל בין האתיקה המעשית לבין המשפט הפלילי ניכר גם בכלי המשקל שלהם.



"זעלולים להיות גורמים שונים, ואני מדבר באופן תיאורטי כמובן, שירצו לנסות ולערב פוליטיקה ולפגוע בחופש האקדמי שהוא נשמת אפה של הדמוקרטיה..."

משמר "הרף" הוא מנגנון החינוך, הבא לעזור לאדם לפעול כראוי בתחום הפעילות שלו. המנגנון החינוכי מסביר, משכנע, תומך, לא מעניש. משמר "הסף" הוא מנגנון האכיפה, הבא לגרום לאדם שלא לפעול באופן אסור בתחום הפעילות שלו. מנגנון האכיפה מאיים בעונש, מפעיל את המשטרה, הפרקליטות, בית המשפט ואולי גם את שירות בתי הסוהר. הוא מנגנון השונה באופן עמוק ומכריע ממנגנון החינוך של משמר "הרף".

במערכות מדיניות וחברתיות מתוקנות מתקיימת חלוקת עבודה ברורה בין מנגנוני האתיקה המעשית לבין המשפט הפלילי. במערכות אחרות היחסים בין המנגנונים הללו מורכבים, אולם אין כאן המקום לעסוק בפרשת היחסים הללו. נסתפק בהנחה שלפנינו שני מנגנונים שכל אחד מהם אמור לפעול בתחום הייחודי שלו ושניהם הכרחיים.

אקדמיה

כדי לעסוק כראוי באתיקה של מקצוע יש להקדים ולברר את זהותו. כך גם באשר לארגונים: כדי לעסוק כראוי באתיקה של ארגון יש להכיר ולהבין את זהותו. כדי לעסוק באתיקה אקדמית, היא עלינו, אפוא, להקדים ולהבהיר את זהותו הארגונית של מוסד להשכלה גבוהה ואת זהותו המקצועית של בעל מקצוע הפעיל במוסד להשכלה גבוהה.

מוסד להשכלה גבוהה הוא בעל ייעוד מורכב:¹

(א) קיום מחקר להרחבה ולהעמקה של הידע על היבטי העולם;

(ב) הכשרה של הדור הבא של אנשי מחקר;

(ג) הכשרה של בעלי מקצועות מסוימים;

(ד) הוראה ברמה גבוהה, כדי "להעלות את הטון האינטלקטואלי של החברה".²

מוסד להשכלה גבוהה בא לממש את המרכיב הראשון (א) של ייעודו בכך שהוא מאפשר לחברי סגל שלו או לקבוצות שלהם לקיים מחקר לשם הרחבת הידע והעמקת ההבנה של היבט זה או אחר של המציאות. המחקר יכלול בעיקר הצגת תיאוריות ועריכת ניסויים ותצפיות.

מוסד להשכלה גבוהה מקיים את המחקר במסגרת יחידות רבות, שונות ועצמאיות. המתכונת המבוזרת אינה עומדת על שיקולים של יעילות מנהלית או כלכלית, אלא מבטאת מרכיב מהותי של הזהות של כל מוסד להשכלה גבוהה: היבטים שונים של המציאות נותנים מקום לשיטות מחקר שונות. המחקר הפיזיקלי של מבנה החומר, המחקר הביולוגי של הגנום האנושי, המחקר ההיסטורי של מלחמת העולם הראשונה

והמחקר המשפטי ההשוואתי של חוקות המדינות הדמוקרטיות שונים מאוד זה מזה. לכל אחד מהם יש מתודולוגיה משלו, נבדלת מזו של תחומי המחקר האחרים. כל מחקר הנערך במוסד להשכלה גבוהה נערך במסגרת דיסציפלינה מסוימת, בהתאם למתודולוגיה שלה. כל דיסציפלינה מוגדרת על ידי תחום השאלות העומדות בפני החוקרים בה, בדבר היבטים מסוימים של המציאות, ועל ידי המתודולוגיה שלה.

ראוי להבהיר כמה היבטים של המתודולוגיה האמורה. בעיקרו של דבר, המתודולוגיה היא הכלי שבו מנסה המחקר, במסגרת דיסציפלינה מסוימת, לחשוף את האמת בדבר היבט מסוים של המציאות או להתקרב אליה. מכיוון שכך, המתודולוגיה יכולה להתקשח או להתגמש כדי להשתכלל. המתודולוגיה יכולה לחייב את החוקר להעמיד את תוצאות הניסויים שלו במבחנים סטטיסטיים חמורים, מצד אחד, ולהתיר לחוקר לערוך ניסויים מטיפוס חדש, מצד שני. המתודולוגיה אינה נתונה לשליטתו של החוקר היחיד ואף לא לשליטה של מוסד. המתודולוגיה היא עניינה של קהילת החוקרים בדיסציפלינה, המבטאים את הגישות שלהם, בין השאר, בהצגת תוצאות המחקרים של עצמם ובחוות הדעת שלהם על מאמרים המוגשים לפרסום בביטאונים מקצועיים של הדיסציפלינה. כך, כל מחקר מתנהל במסגרת דיסציפלינה מסוימת, לאורה של המתודולוגיה הנוהגת בקהילה הבינלאומית של הדיסציפלינה.

תוצרי המחקר אמורים להתפרסם ברבים, בביטאונים ובכינוסים מקצועיים, באופן המאפשר לכל מי שפועל בקהילה הבינלאומית של הדיסציפלינה להכיר את התוצרים ולהשתמש בהם לשם המשך המחקר.

מוסד להשכלה גבוהה בא לממש את המרכיב השני (ב) של ייעודו בכך שאנשי המחקר בתחום כלשהו רואים את עצמם אחראים להכשרת אנשי המחקר של אותו תחום בדור הבא.

מוסד להשכלה גבוהה בא לממש את המרכיב השלישי (ג) של ייעודו בכך שהוא מקיים מסגרות ייחודיות להכשרת אנשי מקצוע בתחומים שיש להם חשיבות חברתית מובהקת, דוגמת הוראה, רפואה, פסיכותרפיה, הנדסה, עבודה סוציאלית, ראיית חשבון, עריכת דין וכדומה. כיוון שמדובר בהכשרת תלמידים לפעילות בהקשרים של צרכים חברתיים, מובן מאליו שההכשרה האקדמית של אנשי המקצוע חייבת להתחשב במאפיינים מרכזיים של הצרכים החברתיים.

עם זאת, מוסד להשכלה גבוהה ממלא תפקיד חיוני בהכשרת בעלי מקצוע בעל חשיבות חברתית בכך שהוא מכונן בתלמידים את רוב מרכיבי המקצועיות ואמור לעשות זאת ברמה הגבוהה ביותר. נוסף על שליטה בידע ובמיומנות, באופן מעודכן בהתמדה, בעל מקצוע אמור להבין את הפעילות שלו ולדעת מה מצדיק את השיטות הננקטות בה.

ולבסוף, מוסד להשכלה גבוהה בא לממש את המרכיב הרביעי (ד) של ייעודו, לקיים

הוראה ברמה גבוהה, באופן שירחיב את ההשכלה של כל תלמיד ויחזק את היכולת שלו להכיר ולהבין היבטים של המציאות, לדון בהם באופן אחראי ולהסיק מסקנות בטיעונים תקפים. לשם כך, מוסד להשכלה גבוהה מכונן תוכניות לימודים במסגרת היחידות הדיסציפלינריות שלו. כל קורס המתקיים במסגרת תוכנית לימודים שלמה אמור להיות מאורגן סביב נושא מסוים, הנידון בהרחבה במהלך חודשי הלימוד, בעזרת ספרות מקצועית מתאימה, שהתלמידים אמורים להשתמש בה ואף להשתלט עליה במידה הדרושה. פרסום תוכנית של קורס ("סילבוס") הוא מעין מתן התחייבות של המרצה לקיים את הקורס לפיו.

מוסד להשכלה גבוהה יכול לעסוק בניסיון להעלות את "הטון האינטלקטואלי של החברה" לא רק בהוראה לתואר ראשון או שני, אלא גם באירועים ובפרסומים המיועדים לקהל הרחב. גם אלה אמורים להיות ברמה גבוהה של הצגת העובדות, התיאוריות, הטיעונים, היכולות, התחזיות וכל כיוצא באלה בדבר היבטים מסוימים של המציאות.

עד כאן עסקנו בזהות הארגונית של מוסד להשכלה גבוהה. ומה באשר לאנשים – לחברי הסגל האקדמי?

חבר הסגל האקדמי העוסק במחקר במסגרת דיסציפלינה מסוימת אמור להיות חוקר מקצועי, ממש כשם שחבר הסגל הרפואי העוסק ברפואה במסגרת מחלקה מסוימת הוא בעל מקצוע. המקצועיות מתבטאת בשליטה מובהקת בתחום ידע מסוים, במיומנות מפותחת לעסוק בבעיות המקצועיות המתעוררות בתחום הפעילות, בהתעדכנות מתמדת, גם בידע וגם במיומנות, בהבנה מעמיקה של שאלות המחקר ושל שיטות המחקר, ובאתיקה המקצועית הייחודית.

האתיקה המקצועית של החוקר מתבטאת בנאמנות מתמדת לכמה ערכים. נזכיר כאן רק אחדים מהם. ראשית, ערך האמת כמושא להכרה ולהבנה. שנית, ערך האחריות המתודולוגית, המחייבת לפעול בהתאם לשיטות המחקר המקובלות על הקהילה הבינלאומית של הדיסציפלינה. שלישית, ערך השותפות, המחייב לשתף את הקהילה כולה בתוצאות המחקר ולהתחשב בתוצאות המחקר של חוקרים אחרים במסגרת אותה קהילה.³

דמיון נוסף בין המקצועיות של הרופא למקצועיות של החוקר מתבטא במומחיות של כל אחד מהם. המקצוע הוא מסגרת המכוננת תשתית של ידע, מיומנות, עדכון והבנה המומחיות דורשת מסגרת של פעילות מקצועית שיש בה ידע, מיומנות, עדכון והבנה בתחום צר יותר מן התחום הרחב של המקצוע בכללותו. רופא העוסק בניתוחי לב-חזה הוא לא רק רופא ולא רק רופא מנתח, אלא גם מומחה בניתוחי לב-חזה כפתרון רפואי של בעיות רפואיות מסוימות. החוקר הוא לא רק בעל מקצוע המחקר בדיסציפלינה שלו, אלא גם חוקר מומחה בתחום המחקר המסוים שלו, בגזרה שלו במסגרת הכוללת

של הדיסציפלינה.

כאן ראוי לתת את הדעת על היבט מיוחד של המקצועיות שאינו מובלט בתיאורים הרווחים של אתיקה מקצועית מסוימת או של עולם האתיקה המקצועית בכללותו. בעל מקצוע המבין לעומק את רעיון המקצועיות ומתנהל באופן המשקף את ההבנה הזאת הוא גם צנוע. הוא יודע להבחין היטב בין מה שהוא יודע ומבין לבין מה שאינו יודע או אינו מבין, בתחומי המקצוע והמומחיות שלו ובתחומים הסמוכים. הוא גם יודע להבחין באופן חד בין מה שהוא יודע לעשות כראוי לבין מה שאינו יודע לעשות כראוי. הוא יבטא את ההכרה בהבחנות הללו ובחשיבותן בכך שלא יחרוג, בפעילותו המקצועית, מגבולות מה שהוא יודע ומבין ומגבולות מה שהוא יודע לעשות כראוי. מתוך כך, הוא לא ירשה לעצמו להצטייר כמי שפועל באופן מקצועי כאשר הוא פועל מחוץ לתחומי הידע, ההבנה והיכולת שלו. זוהי הצניעות הראויה.

עיסוק בהוראה מסור בידי בעלי מקצוע, ככל שמדובר בפעוטות, ילדים ובני נוער, מפני שבכל מקום שאפשר לממש ייעוד נתון באופן מקצועי מוטב לעשות זאת כך מאשר לעשות זאת בדרכים חובבניות. עיסוק בהוראה במסגרת מוסד להשכלה גבוהה המגביל את הייעוד שלו להוראה בתחומים מסוימים אמור להיות עיסוק בהוראה המתבצע בידי מומחים להוראה בתחומים הנלמדים. כאלה הם פני הדברים במכללות המתמחות בהוראה, אולם עיסוק בהוראה במסגרת מוסד להשכלה גבוהה הוראה את ייעודו העיקרי במחקר מעורר בעיות קשות בעניין המקצועיות של "הוראה ברמה גבוהה", כנדרש לעיל כיסוד (ד) של ייעוד המוסדות להשכלה גבוהה.

חופש אקדמי

בכל הצגה רווחת של אתיקה אקדמית, בתחומי המחקר וההוראה, בולט ערך החופש האקדמי, המופיע עטור הילה מיוחדת. החופש האקדמי בתחום המחקר הוא קודם כל עצמאות בממדים העיקריים של פעילות המחקר: ברירת נושאי המחקר, ברירת שיטות המחקר, וברירת הפרשנות של ממצאי המחקר. במוסד להשכלה גבוהה לא תורשה התערבות, לא פנימית ולא חיצונית, בשלושת תהליכי הברירה הללו.⁴

אמנם, אין מדובר בחופש גמור, המתיר לחוקר לעשות מה שליבו חפץ. כזכור, כל פעילות מחקרית נערכת במסגרת דיסציפלינה מסוימת. החוקר חופשי לברור לעצמו נושא מחקר, מתוך נושאי המחקר של הדיסציפלינה שלו. הוא חופשי לעסוק בנושא המחקר שלו, בהתאם למתודולוגיה הנתונה של הדיסציפלינה שלו. הוא גם חופשי לפרש את ממצאי המחקר שלו, בהתאם לדרכי הפרשנות הנוהגות בקהילה הבינלאומית של הדיסציפלינה שלו או מקובלות עליה בתור חידוש לגיטימי במסגרת הדיסציפלינה. כל צעד של ברירה הוא צעד המבטא החלטה של החוקר, החופשית מהתערבות פנימית או חיצונית, מצד אחד, אבל הוא אמור לבטא נאמנות מובהקת

לאילו ציפים שמטילה הדיסציפלינה שלו על הפעילות שלו במסגרתה, מצד שני. החוקר אינו בעל חופש גמור לעשות ככל העולה על רוחו.

ככל שמדובר במשמעות המושגית של החופש האקדמי של החוקר, אין הבדל בין החופש הזה לבין החופש המקצועי של הרופא או המהנדס או השופט, האמורים לבצע את הפעילות המקצועית שלהם בהתאם לדרישות הדיסציפלינה והאתיקה המקצועית. מי שמעטר את החופש האקדמי בהילה מיוחדת עושה זאת בעיקר בגלל ההתנגדות לכל ניסיון להתערב בפעילות המחקר של החוקר. במסורת הארוכה של האקדמיה ניסיונות התערבות נעשו בעיקר על ידי רשויות שלטוניות, ולכן עד היום החופש האקדמי מצטייר כהגנה קודם כול מפני השלטונות. מבט יותר עמוק ברמה המקובלת של חופש אקדמי יגלה התערבות משמעותית של גורמים לא שלטוניים בפעילות המחקר באקדמיה, דוגמת תעשיית התרופות וחרושת הארגונים הלא-ממשלתיים המעודדים אקטיביזם חברתי.

החופש האקדמי בהוראה הוא המשכו של אותו עניין: יש לשמור על עצמאותו של מתכנן או כותב הקורס בברירת נושאי הקורס, שיטות ההוראה והספרים או המאמרים שחובה על תלמידי הקורס לקרוא ולהבין. גם המטלות הנדרשות או הידע המוקדם הנדרש לקורס צריכים להיקבע עצמאית וללא שיקולים זרים. במוסד להשכלה גבוהה השומר על החופש האקדמי לא תורשה התערבות חיצונית בתהליכי הברירה הללו; בדרך כלל תורשה התערבות פנימית, במסגרת החובה להתאים קורס לתוכנית לימודים שלמה של המוסד.

אמנם, ככל שמדובר בתוכנית לימודים חדשה, מקובל לקיים דיון בגופים שונים של המוסד להשכלה גבוהה, והדיון הזה לא נחשב לפגיעה בחופש האקדמי של היחידה האחראית לתוכנית הלימודים.

דיון בתוכנית לימודים חדשה מתקיים, בנסיבות מתאימות, גם במסגרת הפעילות השגרתית של הרגולטור הממלכתי, דוגמת המועצה להשכלה גבוהה (מל"ג) לגבי האוניברסיטאות והמכללות בישראל. מוסד ישראלי להשכלה גבוהה אינו רשאי לכונן תוכנית לימודים חדשה או תואר אקדמי חדש ללא אישור מראש של מל"ג.⁵ דיון בתוכנית לימודים חדשה יכול להתקיים גם כשמוסד להשכלה גבוהה מכונן תוכנית כזו לצורך קבוצה מוגדרת של תלמידים. לדוגמה, מוסדות להשכלה גבוהה מקיימים, מדי פעם בפעם, דיונים מפורטים עם צה"ל בדבר תוכניות לימודים במכללות הצבאיות. מוסד להשכלה גבוהה יכול לקיים דיון כזה ולהגיע לתוכנית לימודים מוסכמת, מתוך שמירה מתמדת על עצמאות השיקולים האקדמיים שלו. בעצם השותפות של מוסד להשכלה גבוהה עם גוף חיצוני בדבר תוכנית לימודים אקדמית מוסכמת אין שום דופי מבחינת השמירה על החופש האקדמי. אין דופי כזה גם כשמדובר בעניין של השותף לכלול בתוכנית הלימודים קורס מסוים, אם הקורס מתנהל בהתאם לחופש האקדמי

בממדי הנושאים של הקורס, שיטות ההוראה, המטלות ודרישות הקדם. ההתנגדות הנשמעת לעיתים לקיומן של תוכניות לימודים אקדמיות המיועדות לקצינים או לאנשי גופי ביטחון אחרים איננה מבטאת רצון להגן על החופש האקדמי, אלא התנגדות לשיתוף פעולה כלשהו של מוסד להשכלה גבוהה עם גוף ביטחוני, מתוך השקפות אנטי-ציוניות שוליות שאין כאן המקום לדון בהן.

חשוב מאוד להבין שהחופש האקדמי, גם במובן הזה של עיצוב הקורסים, אינו חופש גמור המתיר למרצה לעשות ככל העולה על דעתו. כל פעילות הוראה נערכת במסגרת דיסציפלינה מסוימת, בדרך כלל, או במסגרת דיסציפלינות אחדות, במקרים מיוחדים, אבל לעולם לא במתכונת המשוחררת מכל זיקה לכל דיסציפלינה.⁶ המרצה חופשי לברור לעצמו נושא לקורס שלו, אלא שעליו לברור מתוך נושאי המחקר של הדיסציפלינה שלו, ולעסוק בנושא הזה בהתאם למתודולוגיה הנתונה של הדיסציפלינה הזו, בכלל זה דרכי הפרשנות של ממצאים הנוהגות בקהילה הבינלאומית של הדיסציפלינה שלו או מקובלות עליה בתור חידוש לגיטימי במסגרת הדיסציפלינה. המרצה חופשי לברור לעצמו שיטה להצגת נושאי הקורס, שגרתית או חדשה, אלא שעליו לעמוד במבחנים המקצועיים של הצגה אחראית, אמינה והוגנת, של הנושאים שעל הפרק בקורס שלו. כל צעד של ברירה הוא צעד המבטא החלטה של המרצה, האמורה להיות חופשית מהתערבות חיצונית, מצד אחד, אבל גם לעמוד בדרישות פנימיות של התאמה לתוכנית לימודים, ולשמור על נאמנות מובהקת לאילוצים שהדיסציפלינה שלו מטילה על פעילות ההוראה שלו.

יושרה

ההתאמה הנדרשת מן החוקר ומן המרצה לעקרונות הדיסציפלינה שלו, לתוכנית הלימודים שהוא פועל בתוכה ולאילוצים הקשורים בהיותה של ההוראה אחראית ואמינה היא חובה אתית הנגזרת מערך היושרה.

יושרה אינה יושר: תיאור פעולה מסוימת של מהנדס, שופטת או חוקר בתור גילוי של יושרה מקצועית כולל יותר מאשר תיאור אותה פעולה בתור גילוי של יושר. מהנדס יכול לנהוג ביושר, ומתוך כך להיזהר מאוד מפגיעה בחיי אדם, בשלומם, בכבודו ובחירותו, ועדיין לא לנהוג ביושרה מקצועית של מהנדס המחייבת אותו להציע אך ורק פתרונות הנדסיים אופטימליים לבעיות שהוא נדרש אליהן.⁷

אמנם, לערך היושרה יש זיקה לסוגיות מוסריות.⁸ אדם המקבל על עצמו לפעול כבעל מקצוע מסוים או במסגרת ארגון מסוים לוקח בזה על עצמו להתנהל כראוי במסגרת הפעילות המקצועית שקיבל על עצמו. אדם כזה דומה לאדם המבטיח לחברו להתנהל בדרך מסוימת במסגרת פעילות משותפת שלהם, דוגמת אדם הבא בברית נישואין או אדם החותם על חוזה הוגן. קיום ההבטחה וכיבוד החוזה הם בגדר חובות מוסריות,

אולם התוכן של ההבטחה או של החוזה אינו מוסרי, אלא אתי, בהתאם לזהות של ברית הנישואין או החוזה לשיתוף פעולה.

לפיכך, ערך היושרה מחייב חוקרים במוסד להשכלה גבוהה לבצע פעילות מחקרית באותו מוסד בהתאם לייעוד של המוסד. הדבר מחייב אותם, בין השאר, לפעול במסגרת של הדיסציפלינה של כל אחד ואחת מהם, בהתאם למתודולוגיה שלה, כפי שהיא מתנהלת על ידי הקהילה הבינלאומית של הדיסציפלינה. כיוצא בזה לגבי מרצים במוסד להשכלה גבוהה: ערך היושרה מחייב אותם לבצע פעילות הוראה בקורס במסגרת הדיסציפלינה של כל אחד ואחת מהם, בהתאם לסילבוס של הקורס ותוכנית הלימודים שהקורס הוא חלק ממנה, בהתאם לדרישות המקצועיות של ההוראה ודרישות אחרות של המוסד להשכלה גבוהה.

הפרת חובה כלשהי מן החובות הנגזרות מערך היושרה היא בגדר התנהגות לא אתית. ככל שמעמדו של מי שקיבל על עצמו להיות חוקר או מרצה במוסד להשכלה גבוהה מקביל למעמדו של מי שהבטיח התנהלות מסוימת או חתם על חוזה להתנהלות מסוימת, הפרת חובה כזו היא גם בגדר התנהגות לא מוסרית.

אוטונומיה

טענות בדבר חופש אקדמי מוצגות לעיתים כמסקנות העולות מן האוטונומיה של המוסדות להשכלה גבוהה. נראה עתה כי ניתוח היחסים בין מושג החופש האקדמי לבין מושג האוטונומיה של מוסדות להשכלה גבוהה מוביל למסקנה ההפוכה: האוטונומיה אינה הבסיס של החופש האקדמי, אלא היא באה להיות מנגנון ארגוני להגנה על החופש האקדמי מפני התערבות פנימית או חיצונית לא ראויה.

חוק המועצה להשכלה גבוהה התשי"ח-1958 קובע בסעיף 15:

מוסד מוכר הוא בן-חורין לכלכל את ענייניו האקדמיים והמינהליים, במסגרת תקציבו, כטוב בעיניו.

בסעיף זה, "עניינים אקדמיים ומינהליים" – לרבות קביעת תוכנית מחקר והוראה, מינוי רשויות המוסד, מינוי מורים והעלאתם בדרגה, קביעת שיטות הוראה ולימוד, וכל פעולה מדעית, חינוכית או משקית אחרת.

לכאורה, הסעיף הזה מקנה לכל מוסד להשכלה גבוהה עצמאות מוחלטת לנהוג "כטוב בעיניו" בתחומי ההתנהלות הפנימית שלו. לאמיתו של דבר חלות עליו מגבלות משמעותיות בתחומים מהותיים של זהותו כמוסד להשכלה גבוהה.

המגבלה הברורה ביותר מופיעה בסעיף עצמו, בביטוי "במסגרת תקציבו". כיוון שתקציב מוסד להשכלה גבוהה, אוניברסיטה או מכללה מתוקצבת, רובו או כמעט

כולו, מגיע מתקציב המדינה, לא ייתכן בשום הסדר הוגן וסביר שמוסד כזה להשכלה גבוהה יחרוג "כטוב בעיניו" ממסגרת תקציבו בצפייה לכיסוי גרעונו מתקציב המדינה. להלן נחזור למסקנות נוספות העולות מהיות מוסד להשכלה גבוהה מוסד מתוקצב.

מגבלה נוספת מתבטאת בתיחום העניינים שבהם נהנה מוסד להשכלה גבוהה: "ענייניו האקדמיים והמינהליים". מוסד להשכלה גבוהה אינו "בן-חורין" להגדיר מהם "ענייניו האקדמיים" ולכלכל אותם כאוות נפשו, "במסגרת תקציבו". מוסד להשכלה גבוהה אינו "בן-חורין" לפטר מחצית מן הסגל האקדמי שלו, לבטל עקב כך תוכניות מחקר והוראה, לרכוש בסכום הנחסך בתקציבו חברת טיסה ולנהל אותה כעסק לכל דבר, לטובת בעלי המניות שלה, הלא הם חברי הוועד המנהל שלה. מובן מאליו שתרחיש כזו אינו בא בחשבון, מפני שתהיה בו חריגה מובהקת מכל מה שניתן לתאר, באופן סביר, בתור כלכול "ענייניו האקדמיים והמינהליים" של המוסד.

מעצם זהותו של המוסד עולה החובה האתית (וכנראה גם המשפטית) לתחום את מכלול "ענייניו האקדמיים" של המוסד על יסוד העקרונות שעסקו בהם לעיל. העקרונות הללו כוללים גם תפיסה של חופש אקדמי, לשם מימוש הייעוד של המחקר והייעוד של ההוראה. חריגה מובהקת מן העקרונות הללו נוטלת מן המוסד את אופיו כמוסד להשכלה גבוהה ולכן היא לא באה בחשבון. חריגה קשה מתפיסת החופש האקדמי, כפי שתיארנו אותה לעיל, גם היא נוטלת מן המוסד את אופיו כמוסד להשכלה גבוהה ולכן גם היא פסולה מבחינת האתיקה האקדמית (וכנראה גם מבחינת הדין). חריגה קלה יותר מתפיסת החופש האקדמי מורידה את רמת האקדמיות של המוסד להשכלה גבוהה ולכן גם היא פסולה מבחינת האתיקה האקדמית.

החופש האקדמי הוא, אפוא, אחד מן המרכיבים המכוננים של מוסד להשכלה גבוהה ועליו להיות מוגן מפני כל פגיעה בו, בין בהתערבות פנימית ובין בהתערבות חיצונית. מוסד להשכלה גבוהה הוא "בן-חורין" להגן על החופש האקדמי "כטוב בעיניו", בדרכים אפקטיביות וסבירות שאין בהן עצמן פגיעה בעיקרון כלשהו העומד ביסוד הזהות שלו כמוסד להשכלה גבוהה. תפיסת החופש האקדמי היא בעיקרה נתונה; הדרכים להגנתו יכולות להיות גמישות יותר.

לכאורה, הגנה מפני התערבות פנימית אמורה להיות מעוגנת היטב בהסדרים הפנימיים של המוסד להשכלה גבוהה, כגון חוקתו, תקנוניו ואף המבנה הארגוני שלו. למעשה, ההתנהלות השגרתית המקובלת של מוסד להשכלה גבוהה משופעת מצבים שבהם עלולה להתעורר בעיית התערבות פנימית בחופש האקדמי. ייתכן שתתעורר בעיה של התערבות פנימית של חברי הסגל האקדמי, כשהם ממלאים תפקידים במסגרת המוסד להשכלה גבוהה או כשהם חברים בוועדה מרכזית מועדויות, ומקבלים החלטות בדבר תוכניות לימודים או מינויים והעלאות בדרגה בתחומי מחקר והוראה הנמצאים הרחק מתחום המומחיות האישית שלהם. ייתכן שתתעורר בעיה

של התערבות פנימית של גוף בעל סמכות במוסד להשכלה גבוהה שאינו מורכב רק מאנשי הסגל האקדמי של המוסד אלא גם או רק מבני-אדם אחרים. בארצות הברית הם יכולים להיות נציגי הממשל, כשמדובר באוניברסיטה ציבורית של מדינה מסוימת, ואצלנו הם יכולים להיות תורמים או מומחים חיצוניים בכלכלה וכדומה. השיקולים העומדים ביסוד החלטות של גופים כאלה יכולים להיות שונים ומשונים, באופן המעורר שאלה בדבר היחס בין טיב החלטותיהם לבין חובת השמירה על החופש האקדמי.⁹ אלו הן סוגיות מעניינות בתחומי האתיקה האקדמית והחופש האקדמי, אבל נניח להן כאן.

התערבות חיצונית היא התערבות של בני-אדם או גופים שאין להם כשלעצמם שום מעמד מוגדר ומחייב במסגרת ההסדרים הפנימיים של המוסד להשכלה גבוהה. בין אלה יכולים להיות מפלגה, ארגון לא-ממשלתי, קבוצה מאורגנת של בוגרי המוסד להשכלה גבוהה שיש לה עניין במסורת הליכותיו או בשינוי שלה, וכל כיוצא באלה. ניסיון התערבות חיצונית מכיוונים כאלה לובש את הצורה של הפעלת לחץ אישי, תקשורתי, פוליטי, כלכלי וכדומה על גופים של אותו המוסד להשכלה גבוהה או על אישים מרכזיים בו כדי שיפעלו בהתאם לכיוון ההתערבות.

חובתו של מוסד להשכלה גבוהה היא להגן על החופש האקדמי מפני כל התערבות חיצונית כזו. חלק מן ההגנה ילבש את הצורה של דבקות מוחלטת וגלויה בהסדרים הפנימיים של המוסד להשכלה גבוהה המיועדים לשמור על החופש האקדמי, בלי לסטות מהם אף כמלוא הנימה עקב הלחץ החיצוני המופעל. הגנה כזו יכולה להיות אפקטיבית, ככל שמקור הלחץ המופעל על המוסד להשכלה גבוהה אינו חזק. הגוף החזק ביותר המסוגל להפעיל לחץ על מוסד להשכלה גבוהה, שהוא גם גוף חזק במיוחד בכל הקשר אזורי בכל מדינה דמוקרטית, הוא הממשל, במיוחד בדמות גופי הרשות המבצעת שלו.

כיצד מופעלת הגנה על החופש האקדמי נוכח גופי ממשל? לשאלה זו נחזור בסעיף הבא, שיעסוק ברגולציה.

נחזור עתה למגבלות המוטלות על מוסד להשכלה גבוהה, גם כשהוא "בן-חורין" לכלכל את ענייניו האקדמיים והמינהליים... כטוב בעיניו.¹⁰ מוסד להשכלה גבוהה הוא גוף בעל מעמד ציבורי, גם מפני שיש עניין ציבורי מובהק בקיומו וגם מפני שיש לו סמכויות שלטוניות.¹¹ לכלל האזרחים יש עניין מובהק בקיומה של מערכת מוסדות להשכלה גבוהה, המקיימת מחקר מתקדם, מכשירה בעלי מקצועות שונים ומחזקת את "הטון האינטלקטואלי" של האזרחים הצעירים, בין השאר. מעמד ציבורי כזה מביא איתו מערכת חובות אתיות (ואחרות) החלה על כל גוף בעל אופי ציבורי. דוגמה מובהקת היא ההגינות הנדרשת בהליכי מינויים חדשים והעלאות בדרגה של חברי הסגל האקדמי. קל להעלות על הדעת, אפילו מתוך הזיכרון המצטבר של כל חבר סגל

אקדמי ותיק, דוגמאות חיות להליכים שיש ספק משמעותי בהגיונותם. כאשר נופל פגם גלוי בהגיונות הליך במוסד להשכלה גבוהה, יש לאחראים על ההליך ק"נ דרכים להצדיק את הפגם באצטלה אקדמית, אולם המוסד להשכלה גבוהה שהם פועלים בו אינו "בן-חורין" לנהוג בהליכים האלה "כראות עיניו", על אף שבסעיף 15 של חוק המועצה להשכלה גבוהה, שאותו הבאנו לעיל, מוזכרים "מינוי מורים והעלאתם בדרגה" בין אותם "עניינים אקדמיים ומינהליים" של מוסד להשכלה גבוהה. הליך המתנהל בגוף ציבורי (או "מעין ציבורי") חייב להיערך באופן הוגן, ואם איננו מתנהל כך, כי אז ניתן לבקש סעד מבית המשפט. בכמה מקרים כאלה, ומקרים דומים של פגם בתקינות, אכן פסקו בתי משפט בישראל לטובת חברי סגל אקדמי ונגד המוסד להשכלה גבוהה שהם חברי הסגל האקדמי שלו.¹¹

דוגמה חשובה במיוחד למגבלות המוטלות על מוסד להשכלה גבוהה "בעניינים אקדמיים ומינהליים" נוגעת להגדרת ההבחנה בין פעילות אקדמית רגילה לבין פעילות אקדמית חריגה.¹² סוגיית ההבחנה עלתה כאשר כמה אוניברסיטאות החליטו לשלם לחברי הסגל האקדמי שלהן "מענק אקדמי" בתמורה לפעילות אקדמית שהן קראו לה "חריגה", כדוגמת הדרכת תלמידים לתארים גבוהים או שיפוט הצעות מחקר או עבודות מדעיות. אוניברסיטת תל-אביב טענה בבית-המשפט כי הסנאט שלה החליט שהדרכת תלמיד בכתביבת עבודה לתואר השלישי או השני נתונה להחלטתו של איש הסגל, כראות עיניו. עוד טענה האוניברסיטה כי החלטה בניגוד לעמדת הסנאט היא פגיעה בחופש האקדמי. בית המשפט לא קיבל את הטענה: "כל החלטה של גוף מינהלי עשויה להיות כפופה לביקורת ולערעור של בית המשפט – והחלטת הסנאט בענייננו כפופה אף היא כאמור" (סעיף 21 לפסק-הדין). הנה כי כן, גם הגדרת פעילות אקדמית "רגילה" וגם קביעת החופש של איש סגל בשאלות הדרכת תלמידים לתארים גבוהים אינן נתונות להחלטת מוסד להשכלה גבוהה, אלא מתקבלות על רקע תפיסה של חופש אקדמי ושל פעילות אקדמית "רגילה" שאינן בשליטת המוסד להשכלה גבוהה שמדובר בו.¹³

המגבלות המוטלות על מוסד להשכלה גבוהה בהיותו בעל סמכויות שלטוניות מובנות מאליהן. מוסד להשכלה גבוהה מעניק תארים אקדמיים המוכרים ככאלה בהקשרים משפטיים שונים. מובן מאליה שההתנהלות בתחום פעילות אקדמית כזו חייבת לעמוד בדרישות המקובלות מגוף כלשהו בעל סמכות שלטונית, כגון הדרישות לסבירות ולהגיונות.

המסקנה העולה מן הדיון באוטונומיה של המוסדות להשכלה גבוהה נראית חד-משמעית. מוסד להשכלה גבוהה הוא "בן-חורין" לכלכל את ענייניו האקדמיים והמינהליים, במסגרת תקציבו, כטוב בעיניו, אולם מגבלות אתיות משמעותיות מסוגים שונים (וגם מגבלות אחרות) מוטלות על מה שהוא רשאי לראות בתור "ענייניו האקדמיים והמינהליים" ומה שהוא רשאי לראות בתור "טוב בעיניו". אלה

הן גם מגבלות אתיות הנובעות מעצם זהותו כמוסד להשכלה גבוהה וגם מגבלות הנובעות מאופיו הציבורי ומכוחו החוקי.

רגולציה ממלכתית

במדינה מתוקנת, רשויות המדינה נושאות באחריות לקיום מרכיבי התשתית של החיים האזרחיים, הדרושים כדי שכל אזרח יוכל לקיים שגרה של חיים סבירים ומשמעותיים. לפיכך, הרשויות נושאות באחריות לקיום התשתית ולתקינותה בתחומי הביטחון האישי, הבריאות, החינוך, התרבות, התחבורה וכיוצא באלה. אחד מתחומי התשתית החינוכית הוא תחום ההשכלה הגבוהה.¹⁴

כיוון שהמדינה נושאת באחריות לתחום בסיסי כזה, גם אם היא לא מקיימת אותו בכוח מנגנונים משלה, היא חייבת לפקח על המנגנונים הקיימים ולנקוט את הצעדים הדרושים, לעזרה או לשינוי, כדי להבטיח את תקינות השרות הניתן לאזרחים באמצעות התשתית הנאותה. זוהי אחת הדרכים שבהן נכנס לתוך תמונת המדינה המתוקנת הרעיון של רגולציה ממלכתית. בתחום הבריאות, לדוגמה, המדינה חייבת לקיים מנגנון של רגולציה ממלכתית, המיועד לבקרה של המוסדות הציבוריים והפרטיים בתחום הבריאות ולהכוונה שלהם כדי להבטיח את התקינות המובהקת של פעילותם. ברחבי העולם הדמוקרטי, חלק מן המוסדות להשכלה גבוהה שייכים למדינה זו או אחרת וחלק מהמוסדות הללו הם פרטיים או ציבוריים, הנתונים לרגולציה.

מי אמור לבצע רגולציה של מוסד פרטי או ציבורי שאינו מוסד של המדינה? התשובה המלאה לשאלה זו נפתחת בהבחנה בין מוסדות שהמדינה מתקצבת לבין המוסדות שאינם סמוכים אל שולחנה של המדינה. כאשר לפנינו מוסד להשכלה גבוהה, למשל אוניברסיטה כלשהי בישראל שעיקר תקציבה בא מתוך תקציב המדינה, הרגולציה בדבר המוסד תהיה בעלת יסוד כפול, גם מטעם הציבור וגם למען הציבור. רגולציה מטעם הציבור מתמקדת באופן שבו אותו מוסד משתמש בתקציב שניתן לו מידי המדינה, מידי ציבור "משלמי המיסים". רגולציה למען הציבור מתמקדת באיכות הפעילות המתנהלת באותו מוסד, ובוחנת אם היא מעניקה לציבור את השירות הראוי במסגרת מערכת המוסדות להשכלה גבוהה. כאשר לפנינו מוסד להשכלה גבוהה שאינו נהנה דרך קבע מתקציב המדינה, הרגולציה בדבר אותו מוסד תהיה רק למען הציבור, ותתמקד באיכות הפעילות המתנהלת בו.

רגולציה מטעם הציבור ורגולציה למען הציבור אינן מנותקות זו מזו, שהרי אחת מן הבדיקות שרגולציה בדבר מוסד חייבת לערוך היא האם התקציב המגיע מידי המדינה משמש לפעילות בעלת האיכות הראויה. אך בדיקה מטעם הציבור יכולה לתת את הדעת גם על עניינים נוספים, כמו סדרי העדיפויות של אותו מוסד בניצול

המשאבים שהועמדו לרשותו מתקציב המדינה. אפשר שהציבור, כפי שהוא מיוצג על ידי שליחיו, בפרלמנט ובממשלה, יבקש להעדיף תחום מסוים ולקדם אותו. לא יעלה על הדעת שהעדפה כזו תביא למחיקתו של תחום או לניונו, ¹⁵ אולם בהחלט ייתכן שעדיפות תינתן לתחום אחר, להרחבה ניכרת של תחומים קיימים או לפתיחת מסלולי מחקר והוראה בתחומים נוספים.

רגולציה למען הציבור המתמקדת, כאמור, באיכות הפעילות האקדמית, יכולה לעסוק בבדיקת התקינות של הפעילות האקדמית, בתחומי המחקר וההוראה, במוסד להשכלה גבוהה. היא יכולה לבדוק את הרמה האקדמית של המחקר בתחום כלשהו ואת הרמה האקדמית של ההוראה בתחום זה או אחר, אבל היא עלתה לערוך גם בדיקות נוספות של תקינות הפעילות האקדמית. לשם ההבהרה, נתבונן בקצרה בדוגמה של רגולציה בתחום אחר. רגולציה למען הציבור של בית חולים, בידי הרגולטור הממלכתי של מערכת הבריאות, תעסוק, בין השאר, בבדיקת היחס בין הפעילות הנעשית בבית החולים לבין הזהות המוגדרת של בית החולים, המתבטאת בייעודו, בשיטותיו ובאתיקה המקצועית והארגונית שלו. אם יתברר שהצוות הרפואי עוסק, לדוגמה, בהטפה דתית, בניסיון להמיר את דתם של המטופלים באצטלה רפואית, ינקוט הרגולטור אמצעים נאותים כדי להפסיק פעילות הטפה והמרה כזו, מפני שהיא אינה כלולה בייעוד של בית חולים, בתור שכזה, והיא מנוגדת לאתיקה של הטיפול הרפואי.

כיוצא בזה, רגולציה למען הציבור של מוסד להשכלה גבוהה, בידי הגורם הממלכתי האחראי על הרגולציה של מערכת המוסדות להשכלה גבוהה, תעסוק, בין השאר, בבדיקת היחס בין הפעילות הנעשית במוסד זה לבין הזהות המוגדרת שלו, המתבטאת בייעודו, בשיטותיו ובאתיקה המקצועית והארגונית שלו. אם יתברר שהסגל האקדמי עוסק, לדוגמה, בהטפה מפלגתית, בניסיון לגייס תמיכה במפלגות מסוימות באצטלה אקדמית, ינקוט הרגולטור אמצעים נאותים כדי להפסיק פעילות הטפה וגיוס כזו, מפני שהיא אינה נמצאת בייעוד של מוסד להשכלה גבוהה, בתור שכזה, והיא מנוגדת לאתיקה האקדמית. ממצאים כאלה הם חמורים כשלעצמם כאשר הם עולים מבדיקת רגולציה למען הציבור, אבל חומרתם רבה עוד יותר כאשר הם עולים מבדיקת רגולציה מטעם הציבור, במוסד מתוקצב להשכלה גבוהה, שבו התמונה המצטיירת היא של שימוש הנעשה בכספי "משלם המיסים" להטפה מפלגתית ולגיוס תמיכה במפלגות מסוימות באצטלה אקדמית.

נחזור עתה לבדיקת הרגולטור למען הציבור בדבר המוסדות להשכלה גבוהה כאשר על הפרק נמצאת הרמה האקדמית של הפעילות האקדמית. הדעת נותנת שבדיקה מקצועית, יסודית ואחראית, של רמת המחקר בתחום מדעי כלשהו, במסגרת מוסד להשכלה גבוהה, חייבת להיערך בידי מומחים לתחום ולמחקר האקדמי שלו. יש מומחים כאלה בסגל האקדמי של אותו מוסד ויש מומחים כאלה בסגל האקדמי של

מוסדות אחרים להשכלה גבוהה, בישראל ומחוצה לה. בידי מי ראוי להפקיד את הבדיקה למען הציבור?

חזקה על הסגל האקדמי במוסד להשכלה גבוהה, שהוא מעוניין לקיים מחקר בתחומם ברמה גבוהה ככל האפשר, בהתאם לאמות המידה של הקהילה הבינלאומית של הדיסציפלינות השונות. אך גם חזקה על מוסד להשכלה גבוהה שהוא עומד לימינם של המומחים שלו בתחום מסוים, ולא ישוש לביקורת עליהם. לכן, מנהג העולם הוא שלא להסתפק בבדיקות איכות פנימיות, אלא לקיים גם בדיקות חיצוניות. ועדה חיצונית הבודקת באופן תקופתי את הרמה האקדמית של המחקר, בתחום מסוים, במסגרת אוניברסיטה מסוימת, היא בגדר ועדה חיצונית, אם הרגולטור ממנה אותה, אבל היא יכולה להיות בגדר ועדה חיצונית גם אם האוניברסיטה עצמה ממנה אותה ובלבד שיהיו בו מומחים מובהקים מן הסגל האקדמי של אוניברסיטאות מובילות באותו תחום מחקר.¹⁶

רגולציה של האתיקה האקדמית

ומה באשר לאתיקה האקדמית? מי אמור לקיים רגולציה בדבר שמירתה הראויה?

החוכמה העממית מובילה אל תשובה רווחת ולא מוצלחת: רגולציה עצמית. מובן שבתחום של פעילות אנושית שכל העוסקים בה נוהגים כמלאכי השרת, רגולציה עצמית של האתיקה בתחום נשמעת רעיון טבעי; אלא שאין תחום כזה של פעילות אנושית, ובכל תחום דרושה מערכת בקרה של ההתנהלות האתית. הניסיון המצטבר בהפקדת מנגנון הבקרה של האתיקה באופן בלעדי בידי קהילת הפעילים בתחום אינו מוצלח.

שני מכשולים כבדים מונעים כל מימוש אחראי של רגולציה עצמית של האתיקה האקדמית במוסדות להשכלה גבוהה בישראל. ראשית, אין אתיקה אקדמית של המערכת כולה, אפילו לא במתכונת הרכה המקובלת באוניברסיטאות ומכללות רבות בארה"ב של תמיכה בהצהרה כללית בדבר עקרונות אתיקה אקדמית.¹⁷ בדרך כלל, גם אין קוד של אתיקה אקדמית לכל אוניברסיטה ומכללה בפני עצמה, דוגמת הנוהג הרווח במוסדות רבים להשכלה גבוהה מחוץ לישראל. יש קוד אתי רק לאוניברסיטה אחת, וקוד אתי בשלבי פיתוח מעורפלים באוניברסיטה נוספת. יש קודים אתיים בודדים במערכת עשרות המכללות. מצב כזה אינו בסיס לרגולציה עצמית ראויה לשמה בדבר האתיקה האקדמית.

שנית, אין מקום לסמוך על המוסדות להשכלה בישראל שיקיימו רגולציה עצמית של ממש בדבר האתיקה האקדמית. דוח של מבקר המדינה בדבר אכיפת תקנון המשמעת במוסדות להשכלה גבוהה¹⁸ חשף תמונה עגומה מאוד של רפיון באכיפה. ובמקום שבו מוסד אינו טורח כראוי לאכוף על חברי הסגל שלו את הנורמות המשמעתיות

שלו, שפגיעה בהן עלולה להביא לענישת העברייין, אין מקום להניח כי הוא יטמיע בהם באופן סביר את הנורמות האתיות הנדרשות, כאשר פגיעה בהן אינה מלווה בשום צעדי ענישה.

המסקנה הברורה היא שבמצב הנוכחי אין שחר להצעה להפקיד את ההקפדה על האתיקה האקדמית בידי מנגנונים של רגולציה עצמית. רגולטור ממלכתי חייב להיות מעורב ברגולציה סבירה של האתיקה האקדמית. על טיבה של הרגולציה הממלכתית הראויה נעמוד בפירוט נוסף להלן.

המועצה להשכלה גבוהה (מל"ג) היא הרגולטור הממלכתי של מערכת ההשכלה הגבוהה בישראל. היא ממלאת את התפקידים של רגולטור למען הציבור ורגולטור מטעם הציבור. במסגרת זו היא מקיימת מנגנון של בדיקת כל הצעה לפתיחת תוכנית לימודים חדשה במוסד להשכלה גבוהה ומקיימת מנגנון של בקרת איכות המחקר וההוראה בתחומי הפעילות האקדמית במוסדות להשכלה גבוהה. היא עשתה ניסיון לעסוק גם בבקרת האתיקה האקדמית בנושאים מסוימים, ובכך נעסוק בהרחבה בסעיף הבא.

לפני כן, נחזור לשאלה שעלתה בסעיף הקודם וכאן המקום להשיב עליה: שאלת ההגנה על החופש האקדמי לנוכח גופי ממשל.

הסדר סביר, ההולם את ערכי הדמוקרטיה, להגנה על החופש האקדמי במוסדות להשכלה גבוהה מפני התערבות חיצונית של גופי ממשל, עומד על כינון רגולטור ממלכתי למערכת ההשכלה הגבוהה. רגולטור כזה יוכל להגן על החופש האקדמי מפני גופי ממשל אך ורק אם יהיה ראוי לאמון כפול: אמון של גופי הממשל שהוא ממלא כראוי את התפקידים של רגולטור מטעם הציבור ורגולטור למען הציבור, מצד אחד, ואמון של המוסדות להשכלה גבוהה שהוא מונע התערבות חיצונית לא מוצדקת של גופי הממשל במערכת ההשכלה הגבוהה, מצד שני.¹⁹

ראשי מוסדות להשכלה גבוהה עשויים להיות מעוניינים לנהל את המגעים שלהם עם גופי ממשל באופן עצמאי, הוזה אומר ללא תיווך או מעורבות של מל"ג במגעים הללו. אפשר אולי להבין את הרצון של ראשי ארגונים להיות עצמאיים במגעים החיצוניים ככל האפשר, אולם המנהג הרווח של ניהול מגעים עוקפי-מל"ג עם גופי ממשל מחליש את היכולת של מל"ג להגן על מוסדות להשכלה גבוהה מפני התערבות חיצונית בעייתית של גופי ממשל. לא סביר ולא הוגן לדרוש מהרגולטור לספק הגנה אפקטיבית מפני גורם שמקיימים איתו מגעים עצמאיים לחלוטין. לשם הגנה אפקטיבית על החופש האקדמי מפני התערבות לא מוצדקת של גופי ממשל, המוסדות להשכלה גבוהה אמורים לקבל את ההנחיות של מל"ג בתור הרגולטור הממלכתי שלהם. קשה להצדיק טענות ומענות של מוסד להשכלה גבוהה בדבר חולשת מל"ג, כשהוא מתעלם לפי נוחיותו הארגונית מהנחיות מל"ג בנושאים

משמעותיים.

לסיום הדיון ברגולציה הממלכתית נזכיר את הרכב מל"ג. על פי החוק, יו"ר מל"ג הוא שר החינוך ולפחות שני שלישים מחבריה "יהיו בעלי מעמד בשדה ההשכלה הגבוהה" שהשר המליץ עליהם. מנהג רווח הוא לזהות "מעמד בשדה ההשכלה הגבוהה" עם חברות בסגל האקדמי של מוסד כלשהו להשכלה גבוהה. באופן אידיאלי, חזקה הייתה אמורה להיות על חברי מל"ג, שהיא רגולטור ממלכתי, שהם פועלים בה לטובת הכלל, בהתאם לעקרונות הראויים של הרגולציה הממלכתית של מערכת ההשכלה הגבוהה. לאמיתו של דבר, היה יו"ר מל"ג (לא הנוכחי) שפעל בה מטעמים פוליטיים, והיו חברי מל"ג שפעלו בה כנציגי אינטרסים של המוסדות להשכלה גבוהה שהם כיהנו בהם. תופעות כאלו מחלישות את כוחה של מל"ג למלא כראוי את תפקידה כרגולטור ממלכתי אמין. אולי אפשר לתקן את המעוות בהרכב אחר של מל"ג, אולם אין כאן המקום להאריך בזה.

עדות: על אתיקה, רגולציה וההתנגדויות

בחלק זה של המאמר אציג את עדותי בדבר הניסיון שהייתי מעורב בו לאחרונה לאפשר למועצה להשכלה גבוהה למלא את תפקידה כרגולטור ממלכתי בתחום מסוים של האתיקה האקדמית. תיאור מלא של הניסיון על כלל האירועים, הניתוחים והלקחים שלו מצריך ספר שלם, לכן כאן נתמקד רק בכמה היבטים מרכזיים. אדגיש מראש כי חלקי בניסיון הזה, מאל"ף ועד תי"ו, היה מעוגן בתפיסות שהצגתי לעיל בדבר אתיקה, אקדמיה, אתיקה אקדמית, חופש אקדמי ורגולציה ממלכתית.²⁰

א. המנדט

במהלך השנים קיבלו מל"ג ושרי חינוך תלונות רבות של סטודנטים על מרצים שעסקו בהטפה פוליטית במסגרת פעילותם בתור מרצים, בין השאר במהלך שיעוריהם. מל"ג הקדישה לנושא הזה ארבע ישיבות. לבסוף, בישיבתה ביום 21.12.2010, היא החליטה לפרסם "גילוי דעת מטעם המועצה להשכלה גבוהה". עיקרי גילוי הדעת היו שלושה: ראשית, "הכרה בחשיבות העליונה של החופש האקדמי והמצוינות האקדמית", שנית, "שלילה מוחלטת" של "כל ניסיון לפוליטיזציה של האקדמיה", ²¹ ושלישית, הקביעה כי השמירה על החופש האקדמי וההגנה מפני פוליטיזציה הן "באחריות המוסדות האקדמיים". לפי אותה החלטה של מל"ג, "בתוקף תפקידה [על מל"ג] לוודא שאכן המוסדות מקיימים אחריותם זו".

במסמכים שנמסרו לי על ידי מל"ג בדבר המוסדות להשכלה גבוהה ובדבר מל"ג, לא מצאתי שום עדות לפעילות סדורה וגלויה לאימוץ עקרונות גילוי הדעת האמור של מל"ג במוסדות להשכלה גבוהה וגם לא לפעילות בקרה של מל"ג בנושא זה.

מובן מאליו שאפס מעשה כזה הוא בלתי-תקין בעליל. במצב כזה, המוסדות להשכלה גבוהה אינם פועלים לפי הנחיות הרגולטור הממלכתי והוא עצמו אינו מקיים שום בקרה על ההתנהלות שלהם בחלק זה של האתיקה האקדמית. עקב כך, עלתה ההצעה לתת לעקרונות גילוי הדעת האמור של מל"ג ביטוי מפורט יותר במתכונת של "קוד אתי" בדבר "ההתנהלות הראויה בתחומי חפיפה בין פעילות אקדמית לפעילות פוליטית במוסדות להשכלה גבוהה". שר החינוך, יו"ר מל"ג, מינה אותי לכתוב המלצות בעבור מל"ג בדבר קוד אתי כזה.

ראוי להבהיר מיד כי אין המדובר ב"קוד אתי לאקדמיה" או "קוד אתי למוסדות האקדמיים".²² קוד אתי למוסד אקדמי אמור להקיף את כל תחומי הפעילות האקדמית ולקבוע את הכללים של ההתנהגות הראויה בכל אחד מהתחומים הללו, בהתאם לערכים המכוננים של האקדמיה ושל המוסד האקדמי עצמו ובהתאם לערכים ולעקרונות של המחקר וההוראה האקדמיים. קוד אתי לאקדמיה הוא מסמך כגון זה, האמור לחול על כל מוסד אקדמי באשר הוא. המנדט שלי לא התקרב להיקף הרחב הזה, אלא התמקד בפינה אחת, זו שיש בה חפיפה אפשרית בין פעילות אקדמית לפעילות פוליטית, ולכן חשש לשימוש לרעה בהקשרי ההוראה והמחקר למטרות פוליטיות פסולות.

ב. מהי פעילות פוליטית

מובן מאליו כי הצעד הראשון בפיתוח המסמך המבוקש הוא אפיון רלבנטי של המושג "פעילות פוליטית". הקלישאה המוכרת, "הכול פוליטי", לא עוזרת לנו באפיון התופעה הרלוונטית. אם אדם מלמד קורס במתמטיקה על משוואות דיפרנציאליות חלקיות הוא לא מעסיק אותי בהקשר הנוכחי, גם אם מיישמו יאמר על הפעילות של המרצה למתמטיקה שהיא פוליטית, במובן כזה או אחר.

האפיון של "פעילות פוליטית" במסמך ההמלצות הוא צר מאוד, כראוי להקשר שבו מדובר על מגבלות האמורות לחול על התנהגות. רעיון המפתח של האפיון הוא הזיקה לפעילות המפלגתית הנוכחית ולמאבק הבין-מפלגתי הנוכחי המתנהל בזירות המוכרות:

פעילות פוליטית היא:

(א) כל פעילות שיש בה תמיכה ישירה במפלגה, המיוצגת בכנסת או פעילה בציבור, או שיש בה התנגדות ישירה למפלגה כזו, באופן מפורש;

(ב) כל פעילות שיש בה תמיכה ישירה בנציג מפלגה בכנסת או במי שיש לו זיקה מובהקת אליה, בתור שכזה, או שיש בה התנגדות ישירה לאדם כזה, בתור שכזה, באופן מפורש;

(ג) כל פעילות שיש בה תמיכה ישירה בעמדה מסוימת במחלוקת ציבורית מוכרת, הבאה לידי ביטוי מתמשך בכנסת ובשיח הציבורי, בזיקה ברורה למפלגה או למפלגות, בכנסת או מחוצה לה, או התנגדות ישירה לעמדה כזו, באופן מפורש.³²

ההוראה האקדמית בתחומים אחדים, כדוגמת משפטים, מדעי המדינה ופילוסופיה, עשויה לעסוק מדי פעם בנושא השנוי במחלוקת ציבורית, אבל ייתכן שהיא תהיה ללא דופי אתי, אפילו אם המחלוקת "באה לידי ביטוי מתמשך בכנסת ובשיח הציבורי, בזיקה ברורה למפלגה או למפלגות, בכנסת או מחוצה לה". בלשון מסמך ההמלצות:

מוסד להשכלה גבוהה יגן על הסטודנטים שלו מפני פעילות פוליטית או פעילות אחרת של חבר הסגל האקדמי שלו החורגת ממסגרת חופש ההוראה במסגרת החופש האקדמי.

דיון אקדמי במסגרת קורס, בהתאם לסילבוס של הקורס, במסגרת דיסציפלינה אקדמית מסוימת, בסוגיה שיש לה נגיעה לנושאים שיש בהם פעילות פוליטית, תוך הצגה מקצועית ומכובדת של הטענות לכאן ולכאן, אינה בגדר פגיעה בסטודנטים, הטענה הגנה של המוסד.⁴²

שיעור במשפטים יכול לעסוק בסוגיות של הדין הבינלאומי בשטחים שבתפיסה לוחמתית, שיעור במדעי המדינה יכול לעסוק בשאלות יחסי דת ומדינה במדינה דמוקרטית, שיעור בפילוסופיה יכול לעסוק בעמדות פילוסופיות בדבר סירוב מצפוני ואי-ציות אזרחי. אולם כדי שלא יהיה בדיון דופי אתי, הוא חייב להיעשות במסגרת הדיסציפלינה של הקורס, ולא במתכונת של הגיגים פובליציסטיים; בהתאם לסילבוס של הקורס, ולא במנותק מנושאי הקורס כפי שהם מוגדרים בסילבוס; תוך הצגה מקצועית, ולא הצגה שאין לה אחיזה ברורה במקצוע הנלמד; תוך הצגה מכובדת, ולא מתוך זלזול גלוי בעמדות שהמרצה אינו מזדהה איתן; ותוך הצגת טענות לכאן ולכאן, לא רק טענות בזכות עמדתו של המרצה, כאילו אין עמדות אחרות. כך אפשר לעסוק בכל נושא השנוי במחלוקת באופן ראוי, ללא דופי אתי. אני לא רואה קושי לעמוד בדרישות האתיות הללו.

ג. תגובות - לפני ואחרי

מסמך ההמלצות זכה לתגובות רבות, מסוגים שונים ומשונים, ובמאמר הזה נעסוק בתגובות אחדות שיש בהן עניין עקרוני. בהקשר הנוכחי נבחין, קודם כול, בין תגובות שהתפרסמו לפני שהמסמך בא לעולם לבין התגובות על המסמך עצמו.

מיד לאחר ההודעה על המינוי שלי נפתחה עצומה באתר עצומות במרשתת. הכותרת שלה: "נצפצף על מסקנות ועדת בנט-כשר". התוכן: "אנחנו, מרצות ומרצים באקדמיה, מכריזים/ות מראש, כי נתעלם לגמרי ממסקנות וועדת כשר לקביעת 'כללים מנחים להתבטאויות פוליטיות של מרצים באקדמיה'. לשלטון אין שום סמכות

לקבוע, כיצד להתבטא באקדמיה".²⁵

מובן שההתבטאות בדבר ועדה לקביעת "כללים מנחים להתבטאויות פוליטיות של מרצים באקדמיה" לקוחה לא מכתב המינוי שלי אלא מכותרת כוזבת של 'הארץ'. נוסח העצומה שלפנינו מעיד על חותמיה: לא האתיקה של הדיון האקדמי האחראי בראש מעייניהם. גם הכינוי "ועדת בנט-כשר" מעיד על כוונה נסתרת. הוועדה לשנינו חברתי כלכלי, למשל, נקראת "ועדת טרכטנברג" ולא "ועדת נתניהו-טרכטנברג", על שם מי שמינה את הוועדה ומי שמונה לעמוד בראשה.

ולבסוף, הגישה הכללית המתבטאת בנוסח העצומה. מטלת המינוי שלי הייתה להגיש המלצות לרגולטור הממלכתי של ההשכלה הגבוהה בישראל. בהרכב הנוכחי של מל"ג יש רוב מוחלט לחברי הסגל האקדמי של המוסדות להשכלה גבוהה. משתמע מהעצומה שהחותמים לא יכבדו החלטות של מל"ג לאמץ המלצות שאגיש להן, כלומר "יצפצפו" על החלטות הרגולטור, שהם קוראים לו "השלטון", על אף שהוא מורכב ברובו המכריע מנציגי האקדמיה עצמה. דיון אקדמי אחראי בהתנהלות מל"ג היה נפתח בתפיסה ברורה של מעמד הרגולטור הממלכתי, שיש בו רוב לנציגי הגופים שהוא הרגולטור שלהם. הודעה בדבר התעלמות גמורה לא נועדה לדיון כזה, אלא לשם עניין אחר. מיד נראה מהו אותו עניין אחר.

מכתב ההמלצות הוגש ליור מל"ג, שר החינוך, ביום 11 במאי 2017. המסמך הגיע לידי התקשורת (אינני יודע מידי מי ואינני יודע אם כראוי), קישורית שניתנה בידיעות שנתפרסמו בתקשורת, והוא עורר תגובות מכיוונים שונים. עד מהרה יצא המרצע מן השק והתברר באופן פומבי מהו אותו עניין אחר שראינו לעיל. הנה, לדוגמה, קטע מתוך "החלטת מועצת הפקולטה למדעי החברה והרוח באוניברסיטת בן-גוריון בנגב", מיום 12 ביוני 2017: היא "מוחה נגד כוונת שר החינוך להביא לאישור מל"ג קוד אתי ולחייב את מוסדות ההשכלה הגבוהה לפעול על פיו. לדעתנו, במהלך שהוא מקדם, שר החינוך חותר לכונן מערכת מעקב ופיקוח על אמירות מרצים באוניברסיטאות ובמכללות. זהו צעד פסול שמאפיין משטרים טוטליטריים ומצטרף למגמה הכללית של השתקת ביקורת דמוקרטית על השלטון".

בהחלטה שלפנינו אין אף מילה לגופו של מסמך ההמלצות. גם אין בה זכר להחלטות מל"ג בנושאי החופש האקדמי והפוליטיזציה מסוף 2010, שההתעלמות הכללית מהן, גם של הפקולטה הזאת עצמה, עומדת ביסוד היוזמה של יור מל"ג. ההחלטה מייחסת לו כוונה מעשית, "לכונן מערכת מעקב ופיקוח על אמירות מרצים", אף שאין לכוונה כזו שום זכר בכתב המינוי או במסמך ההמלצות. וגולת הכותרת: "המגמה הכללית של השתקת ביקורת דמוקרטית על השלטון". של מי "המגמה הכללית" הזאת? סתמו חכמי מועצת הפקולטה ולא פרשו, אבל הדעת נותנת שהמדובר במחנה האזרחי התומך במפלגות השלטון, ובמילה אחת "הימין".

באותה רוח ובאופן ברור יותר מעלה ד"ר אברהם פרנק, גם הוא מאותה אוניברסיטה, הצעות מעשיות: "המרצים, בכל הפקולטות הרלוונטיות, יקדישו בשנת הלימודים הקרובה 10% מזמן הקורס ל'פעילות פוליטית בלתי חוששת ויזומה'... אני מציג כאן סדרת שאלות לדוגמא, להעלותן בקורסים... 5. באיזו מידה נתניהו, בנט, רגב, שקד, דרעי, ביטן... הם נכס או נטל על מדינת ישראל? 6. האם העובדה שהם בשלטון היא בשל רמת השכלה נמוכה של הציבור הישראלי? ... 11. האם בנט מתאים להיות שר חינוך?..."²⁶

ההחלטה וההצעות שלפנינו אינן גילויי דעת אקדמיים אחראיים, אלא צעדים במאבק של פוליטיקה וולגרית.²⁷ כל תופעות החרیגה מההתנהלות האקדמית האחראית, שראינו לעיל ונראה להלן, כולן מוסברות על ידי אופי הפוליטיקה הוולגרית שלהן. נביא, עתה, בקצרה, כמה דוגמאות אופייניות.

ראשית, בפוליטיקה הוולגרית מותר לייחס ליריב דברים שלא היו מעולם, כדוגמת הצעות שלא הציע. מגיב אחד כותב כי "הצעת פרופ' כשר, לפיה תוכל אישיות פוליטית – שר החינוך למשל – להטיל סנקציות, עלולה למנף את הפוליטיזציה באוניברסיטאות".²⁸ אין במסמך ההמלצות שום הצעה כזו, לא היו דברים מעולם. במסמך ההמלצות שלי אין אף מילה על סנקציות. זוהי גישתי העקרונית, מזה עשרות בשנים, שאתיקה מטמיעים בדרכים חינוכיות ולא אוכפים בדרכים משמעתיות שיש בהן ענישה. זה נאמר במפורש גם במכתב הלוואי של המסמך שלי שהוגש ליו"ר מל"ג.

שנית, בפוליטיקה הוולגרית מותר לעסוק לא רק בדעות אלא גם במי שמחזיק בהן. הטור קרא "להוקיע את אסא כשר ולהחרים את יצירתו". זו דרכה של הפוליטיקה הוולגרית, שמתחולל בה ניסיון מתמיד להחליש את היריב בכל דרך אפשרית. הרחק לכת ממנו מרצה אחד שאמר: "יש כאן פילוסוף חצר, מביך ברמה האינטלקטואלית, שהמשטר יודע לנצל בכל פעם שהוא צריך עלה תאנה פסאודו אינטלקטואלי".²⁹ מה יש כאן, מלבד שקרים גמורים וגסות רוח נואלת? זה ביטוי מובהק של הפוליטיקה הוולגרית המוכרת.

שלישית, בפוליטיקה הוולגרית מותר ליצור קשר בין מה ומי שמתנגדים לו לבין היבט של המשטר הנאצי. לפיכך, רואה אותו מגיב לספר לקוראיו על אמיל יוליוס גומבל, יהודי, שמאלן ופציפיסט, שארגון סטודנטים נאצי גרם לפיטוריו מאוניברסיטת היידלברג בשנת 1933. האנלוגיה שהוא מנסה להשמיע היא כוזבת בכל היבטיה.

לבסוף, בפוליטיקה הוולגרית מותר לתקוף כל היבט בחייו של היריב, אפילו השכול שלו. מטעמים מובנים מאליהם לא אביא דוגמאות שהיו נואלות באופן קיצוני.

ד. עוד על פוליטיקה וולגרית

ניתן להוסיף דוגמאות רבות של גילויי הפוליטיקה הוולגרית, עוד כהנה וכהנה, אבל

כאן אוסיף רק דוגמאות בודדות, שיש בהן עניין מיוחד – ועיקרן טקסט שכתבו מורים אחדים לפילוסופיה³⁰ נגד מסמך ההמלצות, בכותרת "הצהרה בנושא הקוד האתי לאקדמיה". אעסוק בקצרה בכל מרכיבי המסמך הזה כדי לא להותיר ספק בדבר אופיו הפוליטי והלא-אקדמי.

נפתח בהצהרה השנייה: "תוכנו של המסמך אינו הצהרת עקרונות כלליים המעוגנים באתוס האקדמי... אלא רשימת כללי עשה ואל תעשה. זהו בלבול יסודי בין קוד אתי לבין תקנון משמעת". זוהי, חשוב לומר, טענה מופרכת בעליל. ההבחנה בין קוד אתי לבין תקנון משמעת אינה הבחנה בין "הצהרת עקרונות כלליים" לבין "רשימת כללי עשה ואל תעשה". קודים אתיים רבים מספור כוללים גם עקרונות וגם כללים. ההבדל הוא בכך שתקנון משמעת הוא בסיס לשיפוט פנימי ולענישה, מה שאין כן קוד אתי, שתפקידו חינוכי וכך גם שיטותיו, שאין בהן לא שיפוט ולא ענישה.

אי הבנה כזו מתבטאת גם בהצהרה הראשונה: "המסמך מבלבל בין עקרונות אתיים שמנוסחים באופן וולונטרי על ידי הקהילה המקצועית שעל חברה הם אמורים לחול לבין כללי משמעת... הקוד האתי המוצע, לעומת זאת, הינו פרי יוזמה פוליטית של שר החינוך ואמור להיכפות על האוניברסיטאות באמצעות המועצה להשכלה גבוהה שהיא גוף שלטוני. בנסיבות אלה ברור שהמסמך אינו קוד אתי וולונטרי אלא הכפפת הפעילות האקדמית לפיקוח השלטון". שוב, לפנינו טענה מופרכת, תלושה מן המציאות של עולמות האתיקה והרגולציה. קוד אתי יכול להיות גם וולונטרי, מנוסח על ידי הקהילה שעליה הוא אמור לחול, גם פרי יוזמה של רגולטור ממלכתי וגם נתון לבקרה של רגולטור כזה. הדוגמאות לכך רבות מספור. עוד אעיר על הטענה שמסמך ההמלצות הוא "הכפפת הפעילות האקדמית לפיקוח שלטוני". זהו ביטוי דו-משמעי, שבמובן אחד שלו הוא מובן מאליו ובמובן שני שלו הוא כזב. מל"ג היא רגולטור ממלכתי מטעם הציבור ולמען הציבור, אבל כל עוד חבר סגל אקדמי במוסד להשכלה גבוהה עוסק במחקר ובהוראה בתחום הדיסציפלינה שלו ובהתאם להסדרי המוסד שהוא מכהן בו, מל"ג לא תתערב בפעילותו השוטפת. עם זאת, מל"ג תזום, מדי פעם, בקרת איכות של פעילות המחקר וההוראה, בעזרת מומחים חיצוניים אמינים, וטוב שכך.

ההצהרה השלישית עוסקת בהגדרת "פעילות פוליטית" במסמך ההמלצות, וטוענת שהגדרה זו "כורכת יחדיו את מה שהוא אכן פעילות פוליטית (פעילות שיש בה תמיכה או התנגדות ישירה למפלגה או לפוליטיקאי) עם מה שהינו בגדר המחשבה והביטוי של כל אזרח (הבעת עמדה מסוימת ביחס למחלוקת ציבורית מוכרת)". אלא שמסמך ההמלצות אינו מגדיר כך "פעילות פוליטית". ההגדרה דורשת מאותה "מחלוקת ציבורית מוכרת" עוד שורת תנאים כדי להיחשב פוליטית: היא צריכה להיות כזו ש"באה לידי ביטוי מתמשך בכנסת ובשיח הציבורי, בזיקה ברורה למפלגה או למפלגות, בכנסת או מחוצה לה, או התנגדות ישירה לעמדה כזו, באופן מפורש".

לפי מסמך ההמלצות, הבעת עמדה מסוימת ביחס למחלוקת ציבורית מוכרת אינה, בתור שכזו, בגדר "פעילות פוליטית".

לדברי המורים לפילוסופיה, "ניצול הבמה האקדמית לקידום מפלגות" וכיוצא בזה הוא עניין ל"מנגנוני המשמעת הקיימים", שהם "מוכשרים לטפל" בהפרות משמעת כאלה. ברמה העקרונית, תמוהה בעיניי העדפת אכיפה משמעתית על פני הטמעה אתית. כל מי שמתמצא בעולם האתיקה המקצועית והארגונית מבטא העדפה הפוכה. וברמה המעשית, תמוהה בעיניי הסתמכות גורפת על "מנגנוני המשמעת הקיימים" שמבקר המדינה מתח לאחרונה ביקורת חריפה על רפיון הידיים שלהם.³¹

ההצהרה הרביעית עומדת על אותו תיאור כוזב של הגדרת "פעילות פוליטית" במסמך ההמלצות וטוענת כנגד האיסור על "הבעה ובחינה של עמדות בנושאים העומדים במחלוקת ציבורית". זוהי טענה מקוממת במיוחד. אין במסמך ההמלצות איסור כזה, לא מיניה ולא מקצתיה. לפי מסמך ההמלצות שלי, "דיון אקדמי במסגרת קורס, בהתאם לסילבוס של הקורס, במסגרת דיסציפלינה אקדמית מסוימת, בסוגיה שיש לה נגיעה לנושאים שיש בהם פעילות פוליטית, תוך הצגה מקצועית ומכובדת של הטענות לכאן ולכאן, אינה בגדר פגיעה בסטודנטים, הטענה הגנה של המוסד". הוזה אומר, אין איסור על דיון בשום "סוגיה שיש לה נגיעה נושאים שיש בהם פעילות פוליטית", ובלבד שהדיון נערך כראוי.

ההצהרה החמישית עוסקת ב"פעילות חברתית או אזרחית [של איש סגל במוסד להשכלה גבוהה] שנעשית מחוץ למסגרת תפקידו [באותו מוסד]. היא מביאה דוגמאות, ביניהן "תמיכה בארגוני חברה אזרחית ומעורבות פוליטית אזרחית" של פעילות מחוץ למסגרת התפקיד, וטוענת שמסמך ההמלצות שלי "יאסור פעילויות מסוג זה". זוהי טענה מצוצה מן האצבע.

אכן, קודים אתיים רבים מעלים דרישות בדבר התנהגותו הפומבית של אדם מחוץ למסגרת המוגדרת של תפקידו. דוגמאות פשוטות: שופט לא יתבטא באופן פוליטי בשום הקשר, איש משטרה לא יקבל הנחות משום בית עסק, המגשר ינהג ביושר, ביושרה, בתום לב ולפי שאר ערכי הגישור, "בכל הליכותיו". מסמך ההמלצות שלי עוסק ב"התנהלות מחוץ לקמפוס" בנושאי החרם האקדמי וההזדהות בתור חבר סגל אקדמי, וברוח קודים אתיים רבים הוא עוסק גם ב"מוניטין ואמון הציבור". בהקשר זה ראוי ש"ישמור על המוניטין האקדמי של המוסד שהוא נמנה עם הסגל האקדמי שלו, לכן יימנע מניבול פה, חירוף וגידוף, זלזול גס, הכללות חסרות שחר או מופרזות בעליל וכל ביטוי אחר שאין לו מקום בהתבטאות אקדמית במסגרת שום דיסציפלינה".³² אכן, ההמלצה הזאת פוסלת את התנהגותו של פרופ' אלון הראל, מהאוניברסיטה העברית, שהוא בין החותמים על מסמך ההצהרות, שבצילום הפגנה בירושלים הוא נראה מגיב על מה שנאמר לו בדבר זיקה בין התנ"ך לבין ירושלים, במילים "התנ"ך בתי שלי".

מסמך ההמלצות מסתיים בהמלצה ומובאה בעניין אמון הציבור:

חבר הסגל האקדמי במוסד להשכלה גבוהה העוסק בפעילות פוליטית, מחוץ לקמפוס, יפעל באופן המאפשר לשמור על אמון הציבור בתקינות האקדמית של המוסדות להשכלה גבוהה ובדיסציפלינות הפועלות בהם... לכן, [חברי הסגל האקדמי במוסד להשכלה גבוהה,] תמיד עליהם להיות מדויקים, לגלות איפוק מתאים, לבטא כבוד לדעותיהם של אחרים, ולעשות כל מאמץ להבהיר שהם אינם מתבטאים בשם מוסדותיהם.

מובן מאליו שאין כאן שום המלצה ברוח הטענה הכוזבת שבהצהרה החמישית. המובאה היא תרגום כלל מעשי ממסמך האתיקה של האגודה האמריקאית של פרופסורים באוניברסיטאות (AAUP).³³

אחרי כל אלה באה ההצהרה השישית ומתירה את הספקות: "לא ניתן לנתק את המסמך ומשמעויותיו מההקשר החברתי והפוליטי בו הוא נוצר", אומרת ההצהרה ומפרטת: "... הממשלה שיזמה את חיבור המסמך נוקטת בשנים האחרונות צעדים שנועדו באופן מובהק ולעיתים אף מפורש להצר את חופש הביטוי ואת המרחב הפוליטי של מתנגדיה. עובדות אלה, כמו גם התבטאויותיהם של שרים וחברי כנסת מטעים מפלגות השלטון, לא מאפשרות להימנע מהמסקנה שמטרת המסמך איננה לבצר את החופש האקדמי ולקדם את המחקר המדעי, כי אם לייצר אפקט מצנן ולהלך אימים על הקהילה האקדמית".

הנה כי כן, גיבוב ההצהרות שראינו, אוסף של טענות כוזבות, מצוצות מן האצבע, או נבערות ותלושות מן המציאות בעולמות האתיקה והרגולציה, בא להיות צעד נוסף במסגרת המאבק המתמשך בין המחנות הניצים בפוליטיקה הוולגרית. לפנינו לא דיון אקדמי אחראי בסוגיות האתיקה האקדמית בתחומי הממשק או החפיפה בין פעילות אקדמית ופעילות פוליטית, אלא צעד נוסף במאבק נגד "הממשלה שיזמה את חיבור המסמך". מה שעומד ביסוד ההצהרות שראינו הוא התנהלות הממשלה "בשנים האחרונות" עם התבטאויות "של שרים וחברי כנסת מטעים מפלגות השלטון". לא פלא הוא, אפוא, בעיני המתבונן האקדמי, המקצועי והאחראי, שהניסיון המגושם להעמיד פנים של עיסוק במסמך ההמלצות עצמו מתגלה, בניתוח מקצועי אחראי, במלוא העליבות של הפוליטיקה הוולגרית.

אילו חשבתי שלפנינו שורת הצהרות המשקפות דיון אקדמי אחראי במסמך ההמלצות שלי הייתי נד למראה העגום של כמה עשרות מורים לפילוסופיה שותפים להתבטאות קלוקלת כזו. עתה, משנחשפו ההיבטים המוכרים של פוליטיקה וולגרית, לפנינו עוד דוגמה לאופי העלוב שלה, המוכר כל כך מן העצומות, ההפגנות, הנאומים וביטויים אחרים של החיים הציבוריים בישראל. שום התגייסות לפעילות כזאת של פוליטיקה וולגרית לא תפתיע אותי וכבר מזמן אין לה שום ערך בעיניי.

עולה מכאן הסבר לתופעה כללית שניתן לגלות בתגובות כנגד מסמך ההמלצות. רבות מן התגובות תיארו באופן כוזב את הגדרת "פעילות פוליטית" במסמך ההמלצות, בדיוק כמו אלה שעסקנו לעיל בדבריהם. מסתבר שגם הן לא יותר מהתגייסות שגרתית לעוד מאבק במסגרת הפוליטיקה הוולגרית.

בכל זאת, ראוי להביע דאגה למראה הפוליטיקה הוולגרית המוצאת לעצמה דריסת רגל בהחלטות של גופים אקדמיים. הנה חלק מהחלטת סנאט אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, מיום 2 ביולי 2017: "הקוד האתי המוצע... מרחיב את הגדרת המושג 'פעילות פוליטית' לכלל כל 'הבעת עמדה' שנויה במחלוקת ציבורית"³⁴. זוהי טענה כוזבת בעליל, כפי שכבר ראינו כאן. האם נאמר שסנאט האוניברסיטה נהג ברשלנות, בפזיזות, בחובבנות או בבערות? האם מוטב לומר על הסנאט שהצטרף להמלצות הפוליטיקה הוולגרית? רע אם כך וזר אם כן.

לסיכום, יש מקום לומר שגילויי הפוליטיקה הוולגרית של חברי סגל אקדמי, שראינו כאן דוגמאות טיפוסיות שלהם, הם עדות ניצחת לחובה של מל"ג לעסוק ברגולציה של האתיקה האקדמית במוסדות להשכלה גבוהה, בתחום הפעילות הפוליטית הרווחת באצטלה של פעילות אקדמית.

ה. השיח התמוה של ור"ה

לבסוף, ראוי לתאר בקצרה היבט נוסף של פרשת מסמך ההמלצות. לאחר שנודע דבר המינוי שלי מידי יו"ר מל"ג, שר החינוך, התפרסמה עמדת פורום הנשיאים בוועד ראשי האוניברסיטאות (ור"ה), מיום 15 בפברואר 2017. העמדה מכבירה קלישאות, בנוסח "הקוד האתי יפגע בחופש הביטוי המהותי לאקדמיה", "מדובר במדרון חלקלק המהווה סכנה של ממש לאופייה של המדינה" וכיו"ב. צריך לזכור שמדובר בעמדה שהובעה כשעדיין לא נכתבה אות אחת במסמך ההמלצות. לפנינו, אפוא, התנגדות עקרונית שנימוקה טעונים בירור.

המשפט הראשון של עמדת פורום הנשיאים של ור"ה מאפיין את הגישה יותר מאשר הקלישאות המערפלות את המניעים: "ור"ה יצא בקריאה לשר החינוך נפתלי בנט לחזור בו מן ההחלטה לחייב קוד אתי אחיד להתנהלות האקדמיה". תיאור ההחלטה של יו"ר מל"ג תלוש מן המציאות. הוא אינו מעוגן בכתב המינוי שלי, אלא בכותרת כוזבת בעיתון 'הארץ'. אני תוהה אם עיוות כזה הולם את פורום הנשיאים של האוניברסיטאות. הוא בוודאי אינו הולם את הגישה של דיון אקדמי ענייני.

המשפט האחרון של אותה עמדה מעניין לא פחות: "כללים משמעתיים ואתיים מחייבים קיימים מזה שנים בכל המוסדות, ואין כל מקום לחייב תקנון אחיד מכל סוג..."³⁵ אכן, לכל אוניברסיטה יש תקנון משמעת, אבל מה יש לו לומר על בעיית החפיפה האפשרית בין פעילות אקדמית לפעילות פוליטית?

ביקשתי מנשיא האוניברסיטה העברית לשלוח לי את מה שאומר תקנון המשמעת של האוניברסיטה העברית בעניין זה והנה התשובה שקיבלתי, בדבר העבירות המשמעתיות הרלוונטיות:

22 מנצל לרעה את מעמדו במילוי תפקידי הוראה, הדרכה, מחקר ומינהל.

22 פועל על יסוד שיקולים זרים או תוך הימצאות במצב של ניגוד עניינים במילוי תפקידו באוניברסיטה.

22 נוהג בפעילות הנוגעת לתפקידו באוניברסיטה בדרך שאינה הולמת עובד אקדמי.

אני לא רואה שום אוניברסיטה ישראלית המתמודדת באחריות עם בעיות החפיפה בין פעילות אקדמית ופעילות פוליטית באמצעות סעיפי תקנון משמעת כאלה. מקרים אחדים המוכרים לי בפרטיהם לא הגיעו למנגנון המשמעת אלא הסתיימו בשיחה בלתי פורמלית עם נושא תפקיד זה או אחר ומדי פעם חזרו העבריינים לסורם.

לפי ההודעה שלפנינו גם כללים "אתיים מחייבים קיימים מזה שנים בכל המוסדות". זוהי טענה מדהימה. יש אוניברסיטה אחת בלבד שיש לה קוד אתי (אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, משנת 2007). היא הציעה לאוניברסיטאות אחרות לאמץ את הקוד שלה, אבל אף לא אחת עשתה זאת, וגם לא כוננה קוד אחר משלה. אוניברסיטת חיפה מקיימת תהליך של כתיבת קוד אתי, אבל הוא לא מרשים בהתקדמותו: לפני חצי שנה נמסר לי שהתהליך קרוב לסיומו, ממתין לאישורים האחרונים. איך יכול ור"ה לטעון טענה כזאת, שהיא כוזבת בעליל? שוב, ייתכן שמדובר ברשלנות או בפזיזות, אם לא למעלה מזה, אבל אני סבור שיש טעם אחר, הנעוץ בעולם הפוליטיקה הארגונית, שגם היא וולגרית.

היחסים בין מל"ג, הרגולטור הממלכתי, מטעם הציבור ולמען הציבור, לבין המוסדות שהוא הרגולטור הממלכתי שלהם אינם מוסדרים באופן מלא, סביר ורגוע. המוסדות להשכלה גבוהה ואנשי הסגל שלהן אינם מעוניינים ברגולציה ממלכתית, מלבד זו שהם חייבים להסכים לה, כי כונן אותה המחוקק. הם מעוניינים בתקציבי עתק שתיתן להם המדינה, בלי שזו תקיים רגולציה של ממש בדבר פעילותם. ארגונים שההתפתחות האתית שלהם היא איטית (ואולי אף לא החלה) הם תמיד ארגונים שהפעילים הבכירים שלהם מסתפקים בחוק ואינם רוצים מגבלות אתיות על פעילותם, מפני שכך יותר קל להם להנהיג את המערכות המורכבות של הפוליטיקה הפנימית של המוסדות,³⁶ לעתים לתועלת אנשי שלומם, ותמיד בהשלמה עם פעילות פוליטית וולגרית של קבוצות בולטות של חברי הסגל האקדמי, גם במסגרת הפעילות האקדמית.

ור"ה מתנגד ל"קוד אתי אחיד", אבל לאוניברסיטאות (להוציא שתיים), ולסגלים האקדמיים שלהן, מזה עשרות בשנים אין עניין בשום קוד של אתיקה אקדמית.

הסגלים האקדמיים מעוניינים בחופש פעולה גמור, הרבה מעבר לחופש האקדמי הראוי. יש להם עניין באנרכיזם פוליטי מסובסד: המדינה תממן את הפעילות של המוסדות, אלה ישתמשו בתקציבים למטרות מחקר והוראה, אבל גם לשם קיום פעילות פוליטית, במתכונת הגרועה של הפוליטיקה הוולגרית. אנרכיזם פוליטי מסובסד הוא עמדה שאין לה הצדקה מוסרית וראוי לפעול לריסונו, בעזרת מימוש התפיסה הסדורה שבמסמך ההמלצות שעל הפרק, שהצגנוה גם בחלק הראשון של מאמר זה.

1. לצורך הדיון שלנו, די לנו בכך שכל אפיון שאנחנו מביאים חל על המוסדות להשכלה גבוהה, רובם אם גם לא כולם.
 2. זהו ביטוי שהשתמש בו הקרדינל ניומן שכתב ספר על הרעיון של אוניברסיטה ואף הקים את האוניברסיטה הקתולית של אירלנד, לימים מכללת האוניברסיטה דבלין.
 3. האתיקה של המחקר המדעי: ערכים וכללי יסוד, המועצה הלאומית למחקר ולפיתוח, הוועדה לאתיקה במדע ולקניין רוחני, 1998 (זמין במרשתת). הערכים במסמך זה הם: אמת, חופש, אחריות, יושרה, שותפות ומקצועיות. אני הייתי יו"ר הוועדה שניסחה את המסמך.
 4. המדובר בפעילות המחקרית של אדם יחיד, כשהוא לעצמו. כאשר מחקר מתבצע בקבוצת מחקר שיש בה יותר מחוקר אחד, העצמאות שמדובר בה כאן, בממדים העיקריים של פעילות המחקר, תהיה ברמת קבוצת המחקר כולה ולא ברמת החוקר היחיד.
 5. רענן הר-זהב, ברק מדינה, דיני השכלה גבוהה, תל-אביב: תש"ס, פרק 3.
 6. התופעה של סופר או מושרר המכהן בקתדרה אקדמית אינה עומדת בסתירה לדרישה הזאת, שהיא ממהותו של מוסד להשכלה גבוהה. חיים באר ועמוס עוז, לדוגמה, פרסמו במהלך הכהונה האקדמית שלהם לא רק יצירות ספרותיות אלא גם כתבים עיוניים בתחום המחקר הספרותי.
 7. פרטים ואסמכתאות: Asa Kasher, "Professional Ethics and Collective Professional Autonomy: A Conceptual Analysis", *Ethical Perspectives* 11 (2005), pp. 67-98.
 8. נעמי כשר, "יושר", סוגיות אתיות במקצועות הייעוץ והטיפול הנפשי, עורכים: גבי שפיר, יהודית אכמן וגבריאל וייל, ירושלים: מאגנס, תשס"ג (מהדורה שלישית מעודכנת, תשס"ח), עמ' 88-109. ראו גם: <https://plato.stanford.edu/entries/>.
- integrity/
9. דוגמאות רבות ומתעדכנות מארצות הברית ניתן למצוא במדור החדשות באתר Inside Higher Ed.
 10. ראו בעניין זה: רענן הר-זהב, ברק מדינה, דיני השכלה גבוהה, תל-אביב: תש"ס, עמ' 270-272. המחברים מתארים את המעמד של מוסד להשכלה גבוהה כמעמד "מעין ציבורי".
 11. לעיתים מסתיים משפט כזה בהסכם בין הצדדים המטיל על שניהם חובת סודיות בדבר ההסכם ופרטיו. לפיכך, חברי הסגל האקדמי והציבור אינם מכירים כראוי את הפסיקה בעניינים כאלה ואפילו את עצם קיומה.
 12. הר-זהב ומדינה, דיני השכלה גבוהה, עמ' 278-279. פסק הדין ניתן במסגרת ת.א. (ת"א) 95/528, מדינת ישראל נ' אוניברסיטת תל-אביב.
 13. ברקע הדיון בסוגיה זו נמצא סעיף 29(ב) לחוק יסודות התקציב, הקובע כי "על אף האמור בכל דין, כל הסכם או הסדר בטל במידה שהוא נוגד את הוראות סעיף 29(א)", הדורש התאמה למה שחל על כלל עובדי המדינה או אישור של שר האוצר. ההסכם שהנהיגו אוניברסיטאות אחדות בדבר תשלום למה שהן החליטו להחשיב כפעילות אקדמית "חריגה" לא עמד בדרישות סעיף 29(א). הר-זהב ומדינה סבורים שהחלת סעיף 29(ב) של חוק יסודות התקציב על ההסדר האקדמי היא בגדר פגיעה בחופש האקדמי (שם, עמ' 279). לשיטתנו, תוכן המושג "חופש אקדמי", אפילו בתחום הצר של ההבחנה בין פעילות אקדמית "רגילה" לבין פעילות אקדמית "חריגה", אינו נתון לכל מוסד להשכלה גבוהה, וגם לא לחבר מוסדות כאלה, להבין אותו כרצונן, בוודאי כשהנהגת ההבחנה דרושה לשם הסכמי שכר נוחים.
 14. אסא כשר, "מדינה יהודית ודמוקרטית - סקיצה פילוסופית", בתוך כשר, רוח איש, תל-אביב: עם עובד ועמותת יהודה, 2000, 13-27; אסא כשר, "דמוקרטיה", מדרוך למוחקר, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2015.

15. זו אינה טענה מובנת מאליה, אבל לא נציג כאן את ההצדקה המלאה שלה.
16. אני מכיר את פעילות הבקרה הזאת בפקולטה להנדסת חשמל בטכניון. בין חברי הוועדות הסוקרות היו פרופסורים מן המוסדות MIT, CalTech, מכון ויצמן למדע וכדומה.
17. American Association of University Professors, *Policy Documents and Reports, Eleventh Edition*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015. במכתב ליו"ר מל"ג עם מסמך ההמלצות (סעיף 4) הסברתי את ערכו הרב של המסמך האמריקני, מצד אחד, ואת הקשיים ביישום פשוט שלו בהקשר הישראלי, מצד שני.
18. מבקר המדינה, דוח ביקורת מיוחד, (פרק רביעי): הטיפול בעבירות משמעת במוסדות להשכלה גבוהה, 5.4.2017 (זמין במרשתת). בסיכום נאמר: "ממצאי הדוח מעידים על קוצר ידם של המוסדות במסגרת ההתמודדות עם עבירות משמעת של חברי הסגל, הן במסגרת איתור עבירות אלה והדיווח עליהן והן במסגרת מיצוי ההליכים נגד העבריינים. אחת הסיבות לכך היא שחברי רשויות המשמעת הפנים-מוסדיות נבחרים מקרב חברי סגל המוסד. הדבר יכול להקשות עליהם לנקוט הליכים משמעתיים באופן בלתי תלוי נגד עמיתיהם, חברי הסגל".
19. התערבות של גופי ממשל יכולה להיות מוצדקת בתחומים מוגדרים מסוימים, כגון קביעת התקציב הכולל של מערכת המוסדות להשכלה גבוהה.
20. ביבליוגרפיה בסיסית מעודכנת בנושאי האתיקה האקדמית והחופש האקדמי מופיעה בנספח למכתבי ליו"ר מל"ג. מוזכרים בה, בין השאר, הספרים האלה: Steven M. Cahn, *Saints and Scamps, Ethics in Academia*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1986; Steven M. Cahn, editor, *Morality, Responsibility, and the University*, Philadelphia: Temple University Press, 1990; Matthew W. Finkin and Robert C. Post, *For the Common Good: Principles of American Academic Freedom*, New Haven and London: Yale University Press, 2009; Robert C. Post, *Democracy, Expertise, Academic Freedom: A First Amendment Jurisprudence for the Modern State*, New Haven and London: Yale University Press, 2012; Stanley Fish, *Versions of Academic Freedom: From Professionalism to Revolution*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2014. מבחר עמדות שונות מוצג באסופה Akeel Bilgrami and Jonathan R. Cole (editors), *Who's Afraid of Academic Freedom?* New York: Columbia University Press, 2015.
21. שלילת פוליטיזציה מחייבת גם הגנה על סטודנטים מפני לחצים פוליטיים מסוגים שונים מצד המרצים שלהם. יש מקום להתעמק באנלוגיה הפורייה בין עקרונות ההגנה המוכרת על סטודנטים מפני הטרדה מינית לבין עקרונות ההגנה הדרושה על סטודנטים מפני הטרדה פוליטית, אך לא נאריך בזה כאן.
22. כלשונו המוטעית של פרופ' יוסי קלפטר, נשיא אוניברסיטת תל-אביב, וי"ר ועד ראשי האוניברסיטאות (ור"ה), בטור שפרסם ב*ידיעות אחרונות* ב-19.12.2017 ובהודעות ועד ראשי האוניברסיטאות (ור"ה) שהוא היו"ר שלו והאחראי על הודעותיו.
23. בשולי האפיון נאמר במסמך ההמלצות: "הערה: הביטוי 'פעילות פוליטית' רוחב במשמעויות שונות. במסמך הנוכחי, משמעותו של הביטוי 'פעילות פוליטית' היא אחת ויחידה, זו שבהגדרה הנוכחית".
24. פרק (א) כללי המוסדות, סעיף (3) שמירה על מעמד הסטודנטים.
25. <https://www.atzuma.co.il/bennettkasher>
26. מכתב לרשת Academia-IL מיום 24 ביוני 2017. אינני יודע מניין לקוח הביטוי שהוא מביא במיכראות.
27. אני מבחין בין מאבק של "פוליטיקה ראווה", הנערך באופן ענייני, מכבד ומכובד, לבין מאבק של "פוליטיקה וולגרי", הנערך באופן לא ענייני, לא מכבד ולא מכובד.
28. אריק כרמון, *הארץ*, 11.06.2017.
29. פרופ' דוד אנון (מהאוניברסיטה העברית בירושלים), וואלה, פורום היסטוריה, 11.6.2017. בדף הפייסבוק שלו הוא התבטא במונחים של רצון "להרוס את המותג" ואף זכה לתמיכה מיידית של ד"ר ענת מטר. לאחר זמן שוב לא מצאתי את הדברים באותו דף פייסבוק, והדעת נותנת שהוסרו.
30. על הטקסט הוחתמו עשרות מורים נוספים לפילוסופיה. לאחר שנדון בטקסט עצמו נדון בקצרה גם בזה.
31. ראו הערה 18 לעיל.
32. פרק (ג) כללי חברי הסגל האקדמי, (13) התנהלות מחוץ לקמפוס: מוניטין ואמון הציבור.
33. Matthew W. Finkin and Robert C. Post, *For the Common Good: Principles of American Academic Freedom*, New Haven

של המוסדות". אני מזמין את הקוראים לחפש כללים אתיים באתרי האינטרנט של האוניברסיטאות, מלבד זה של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

36. אסא כשר, "אתיקה אקדמית: זכרונות עגומים", על הגובה, גיליון 2: הוראה באקדמיה, 2005.

http://www.academicteaching.net/image/users/176149/ftp/my_files/.Articles/articals%202/Asa.pdf?id=9788822

and London: Yale University Press, 2009, p. 185.

34. מכתב של פרופ' יצחק נבו, Academia-IL, 2.7.2017. הוא פרסם מכתבים רבים בעניין זה, ביניהם גם את טיוטת אותה החלטה של סנאט אוניברסיטת בן-גוריון. לא מן הנמנע שהוא חיבר אותה.

35. נוספת שם הערה: "את התקנונים והכללים המחייבים את האוניברסיטאות ניתן למצוא באתרי האינטרנט

אנחנו ואנחנו: זהות יהודית בתפוצות ובישראל

הממהרים להספיד את יהדות התפוצות ואת יחסיה עם ישראל תקועים בכרספיקטיבה צרה, המונעת מהם לראות את התמונה הגדולה ואת ההזדמנויות הטמונות בה. דרושה פרדיגמה חדשה שתבטיח את המשך שגשוגו של העם היהודי כולו

"ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין כל העמים" – ספק קללה, ספק תיאור מצב זה, שיצא מפיו של המן לפני קרוב ל-2,500 שנה, נותר יציב ומדויק מאז ועד היום, למרות יותר ממאה שנות ציונות ושבעים שנות קיומה של מדינת ישראל הריבונית – פיסת היסטוריה קטנה מאוד ביחס ל-4,000 שנות קיומו של העם היהודי. התהליך שהוליד את הציונות ואת מדינת ישראל הוא הרצף ההיסטורי של העם היהודי כולו, אך נדמה שמידת ההשקעה ותשומת הלב שדרשה הקמת המדינה, ושדורשת תחזוקתה לנוכח האתגרים המתחדשים מדי יום, השכיחה עובדה זו מרוב הישראלים. באופן עקבי ומתמשך הציבור הישראלי נוטה להתעניין מעט מאוד במתרחש ביהדות התפוצות ותופס אותה כמקור לשני דברים עיקריים: תמיכה כספית-פילנתרופית (לפחות כך נתפסת התפוצה בארצות המערב) ו'מאגר כוח אדם' לעלייה ארצה. ביחס ליהדות ארה"ב מצטרף גורם שלישי והוא התמיכה הפוליטית שמעניקה המעצמה הגדולה בעולם למדינת ישראל – כתוצאה מ'הקול היהודי' ובעיקר 'הכסף היהודי'!

אלא שבעשורים האחרונים, בעקבות מגמות מואצות של נישואי תערובת מחד-גיסא ותמורות ערכיות מאידך-גיסא, הולכת המציאות בתפוצות ומשתנה בקצב מהיר,

אהרן אריאל לביא הוא ממייסדי גרעין שובה בעוטף עזה ומועצת הקבוצות והקהילות המשימתיות בישראל, ומייסד ומנהל מיום הקהל: החממה לקהילות משימתיות בתפוצות. המאמר מבטא את עמדתו האישית של הכותב.

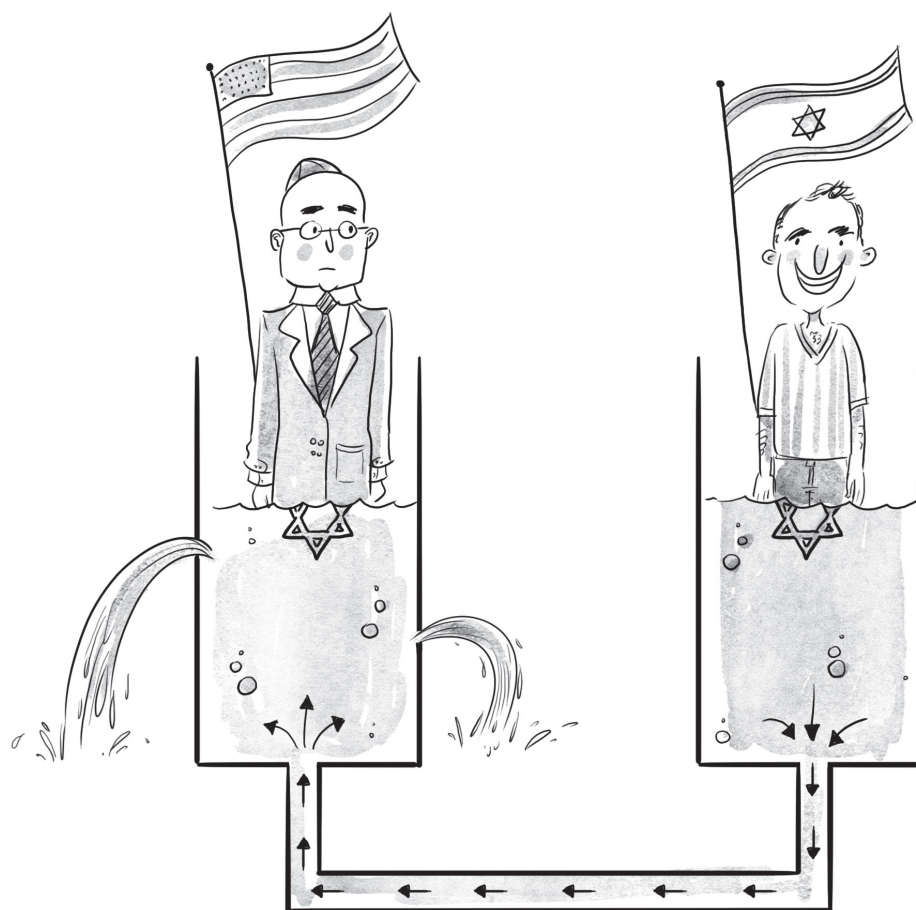
באופן שיש בו כדי לערער על היחסים בין יהדות התפוצות לבין מדינת ישראל ובכלל זה התמיכה ההדדית בין השתיים. באופן מטריד, התפתחויות אלו מעוררות תגובות לא-צפויות ולא-ראויות (בדמות: התנשאות, עוינות ואפילו שמחה לאיד) בקרב חלקים מהציבור הישראלי, בפרט זה הציוני. לעומת תגובות אלו אני מבקש לטעון שיהדות התפוצות בכלל, ויהדות ארה"ב בפרט, אינן סרח עודף של העם היהודי אלא גורם שותף ובמקרים לא-מעטים אף גורם מוביל. מטרתי במאמר זה כפולה. ראשית, אבקש להעמיק את השיח על אודות יהדות התפוצות ולעדכן את הקורא הישראלי בדבר המתחולל בה; מטבע הדברים, במוקד הדיון תעמוד יהדות ארה"ב המונה קרוב למחצית העם היהודי (ולפי חלק מהדעות, מונה עדיין יותר יהודים מאשר מדינת ישראל). שנית, אבקש להצטרף אל רבים וטובים החפצים להיענות לאתגר שימור העם היהודי, ואציע 'תבלין' משלי ל'סיר החמין' של הזהות היהודית. במרכז הצעתי יעמוד מתווה לבנייה מחודשת של אחת מיחידות היסוד של עמנו: הקהילה.

כולם נשא חוסר הרוח

יהדות התפוצות מצויה במשבר ופניה אל עבר הכיליון; כך על כל פנים מספרים המספרים, לכאורה. בשני העשורים האחרונים פורסמה שורה ארוכה של מחקרים העוסקים בדמוגרפיה של יהדות התפוצות בכלל ושל יהדות ארה"ב בפרט; ישנם כמה מכוני מחקר שבכך כמעט כל עיסוקם (כגון 'המכון למדיניות העם היהודי' היושב בישראל ו'המכון לחקר מדיניות יהודית' היושב בבריטניה), וישנם חוקרים אקדמיים (כגון ג'ק ורטהיימר, סרג'ו דה-לה-פרגולה וסטיבן כהן) שקנו להם שם בזכות מחקריהם בתחום זה.

חלק מהנתונים ידועים ומוסכמים, פחות או יותר; וכיאה למחקרים סטטיסטיים ישנם גם ויכוחים רבים לגבי מהימנות הנתונים, המתודולוגיה שבה הופקו וכדומה. אינני מבקש להכניס את ראשי בין ההרים הגדולים של הדמוגרפים ולהצטרף לסוגת המאמרים העוסקים ב'ספירת ראשים'. אדרבה, בעיניי הנטייה להתמקד במספרים מחמיצה את המהות בשאלת יהדות התפוצות ויחסיה עם ישראל. לשם הדיון שלפנינו אסתפק אפוא בהצגת כמה נתונים כלליים שיתרמו להבנת הסוגיה המהותית שבה אעסוק בהמשך.

על פי נתוני מכון PEW – שמחקרו על יהדות ארה"ב שפורסם בשנת 2013 נחשב למקיף ולעדכני ביותר שנעשה עד כה – מורכבת יהדות ארה"ב מכ-35% רפורמים, 18% קונסרבטיבים, 10% אורתודוקסים ועוד 6% המשתייכים לתתי-זרמים שונים (כגון Reconstructionist, Jewish Renewal). השליש הנותר מגדיר את עצמו כחסר-זרם (No Denomination); ומספר זה, הגדל והולך מסקר לסקר, מקפל בתוכו הרבה מסיפורה של יהדות דורנו.



גולת הכותרת של מחקר זה בפרט, והדיון הדמוגרפי היהודי בכלל, היא שאלת נישואי התערובת – השער הראשי להתבוללות ולאובדן הזהות היהודית. על פי מחקרו של מכון PEW, כמעט כל היהודים האורתודוקסים הנשואים, נשואים לבן-זוג יהודי (או לבת-זוג יהודייה); והמספרים הולכים ויורדים בהדרגה אצל הקונסרבטיבים (כ-75%), הרפורמים (כ-50%) וחסרי-הזרם (בערך שליש). עוד קובע המחקר כי הסיכוי שמי שנולד מנישואי תערובת יתחתן אף הוא מחוץ לעם היהודי גבוה יותר, ואין בעובדה זו כדי להפתיע.

לכאורה ניתן היה לומר שהיהדות האורתודוקסית פיצחה את החידה ומצאה את הפתרון, וכל שנותר הוא להזמין את כולם להצטרף לשורותיה. אלא שהמחקר כחן גם מעברים בין זרמים וגילה שרק 48% מקרב אלו שגדלו במשפחה אורתודוקסית נשארו אורתודוקסים; קרוב למחצית מהם עברו לזרמים אחרים (בעיקר לזרם הקונסרבטיבי או הרפורמי); אחרים בחרו שלא להשתייך לאף זרם; ושישה אחוזים נוספים התנתקו לחלוטין מהיהדות. נתונים אלו עשויים להיות מתעתעים מעט אם לא נתייחס לחלוקת הגילים: פחות מרבע מהיהודים מעל גיל 65 שגדלו כאורתודוקסים נשארו כאלו (כלומר יותר משלושה רבעים מהיהודים שגדלו כאורתודוקסים עזבו לזרמים אחרים. זהו נתון מדהים); אך לעומת זאת, כמעט 85% מאלו שגדלו בבית אורתודוקסי וגילם מתחת ל-30 נותרו אורתודוקסים – לעת עתה. החוקרים חלוקים ביניהם לגבי הסיבה לתופעה זו: האם מדובר בתהליך החוזר על עצמו ואנו עתידים לראות את אותן תוצאות בעוד שלושים שנה, או שמא מדובר בתופעה היסטורית ספציפית הנכונה לגבי אנשים שהגיעו לגיל ההתבגרות בשנות החמישים, השישים והשבעים של המאה הקודמת? לפי חוקרים מתוך החברה האורתודוקסית האמריקנית, התופעה חוזרת על עצמה ובמידה נרחבת יותר; ולמרות הוויכוח על המספרים המדויקים, מוסכם שכמות הנושרים הולכת וגדלה מדי שנה וכי גיל הנשירה הולך ויורד.² בקרב הרפורמים, 55% מאלו שגדלו בבית רפורמי נשארו רפורמים; 34 אחוזים בחרו שלא להשתייך לשום זרם ('nones') ו-10% נוספים עזבו את היהדות לגמרי; רק אחוז בודד מאלו שגדלו כרפורמים הפכו אורתודוקסים. אצל הקונסרבטיבים, שקרוב לשני עשורים שתנועתם נמצאת במשבר קשה, רק שליש נותרו בזרם המוצא, שליש הפכו רפורמים, 20% התפזרו בין זרמים אחרים ו-10% הנותרים התנתקו לגמרי מיהדותם.

ניתן להעמיק בנתונים אלו עוד ועוד, אך נסתפק בשני היבטים מרכזיים העולים מהם. הראשון הוא שיהדות ארה"ב נמצאת כעת במערבולת זהויות מרתקת שבה ספינות דגל טובעות ועכברים בורחים מספינה לספינה. ההיבט השני הוא שהאורתודוקסיה, בצורתה הנוכחית לפחות, איננה בהכרח הפתרון או העוגן הזהותי שישמר את המסה הגדולה שהעם היהודי עתיד לכאורה לאבד. למען האמת, ארגוני 'קירוב' שונים משקיעים מיליארדי דולרים מדי שנה בניסיון לשמר את העם היהודי באמצעות קירובו לאורתודוקסיה; יש להם הצלחות לא-מבוטלות, אך עדיין המספרים קטנים

מדי ובה בעת רבים מאלו שנולדו באורתודוקסיה בוחרים לעזוב אותה דרך הדלת האחורית.

למעשה, אותה דינמיקה המתקיימת בסיפור ההצלחה המדומה-למדי של האורתודוקסיה האמריקנית נכונה גם לגבי היהדות הישראלית. אחוז נישואי התערובת בקרב היהודים החיים במדינת ישראל נמוך מאוד (אם כי רחוק מאפס)³, ולכן רוב השיח הציבורי בארץ סביב יהדות התפוצות בכלל, וסביב יהדות ארה"ב בפרט, מניח שהחברה הישראלית היא סיפור הצלחה של שמירה על זהות יהודית. מתוקף הנחה זו מרשים לעצמם הישראלים לעיתים קרובות להתנשא באופן כזה או אחר: אם באופן של התנתקות וויתור על יהדות התפוצות (שכן "המצב שם כבר אבוד"), אם באופן של הושטת יד לעזרה מהאח הגדול והאחראי שחי בישראל (ויוכל אולי 'להציל' את המצב). אני מציע לאתגר מעט גם את הנחת היסוד הזו: ראשית עלינו לזכור שכ-10 עד 15 אחוזים מיהודי ארה"ב הם למעשה ישראלים לשעבר (600-800 אלף איש)⁴. יחד עם הישראלים-לשעבר שחיים במדינות אחרות יש קרוב למיליון ישראלים שבחרו לעזוב את מדינת ישראל, ונתון זה לבדו מעורר שאלות באשר לנוסחה הישראלית. אילו ידעה נוסחה זו להקנות זהות יהודית משמעותית, מעבר לשיוך אתני גרידא, היינו מצפים מהישראלים החיים בתפוצות להראות עמידות רבה יותר לכור ההיתוך האמריקני – ולכל הפחות עמידות זהה לזו של ה'ילידים' שנמצאים שם כבר כמה דורות. אך המציאות הפוכה לגמרי, ובקרב הדור השני של הישראלים-לשעבר (כלומר הדור הראשון שנולד על אדמת ארה"ב) שיעור ההתבוללות גבוה מ-90% – יותר מכל תת-קבוצה אחרת ביהדות ארה"ב! למעשה, אם ננכה את שיעור הישראלים היוורדים, נתון ההתבוללות הכללי בקרב יהדות ארה"ב ירד במידה ניכרת. אנחנו יכולים אפוא לספר לעצמנו כי במדינת ישראל אין התבוללות – ואכן, הרוב היהודי, העברית כשפת אם והמאבק הלאומי יצרו מציאות שבה שיעור נישואי התערובת בגבולות ישראל אפסי לעומת ארה"ב – אולם למעשה זהו שקר סטטיסטי. את נישואי התערובת אנחנו פשוט מייצאים אל מעבר לים; ההתבוללות שלנו מצויה בסקרים של יהדות ארה"ב.

יהיה מי שיאמר כי נתון זה נובע מן העובדה שרוב העוזבים את הארץ הם חילונים (מה שנכון ככל הנראה), ולעומת זאת לאורתודוקסיה הישראלית יש נוסחה מנצחת והגיע הזמן להשקיע אנרגיות בהפצתה – כפי שהציעה סיוון רהב-מאיר במאמרה סביב משבר הכותל: "אפשר לא רק לתקוף את האורתודוקסים, אלא גם ללמוד מהם מה גורם להם להצליח להעביר את הערכים שלהם מדור לדור?"⁵. כבעל תשובה גאה אינני מעוניין לתקוף את הציבור שבחרתי להצטרף אליו (ולמען האמת גם לא כל ציבור אחר), אולם אני מבקש להעמיד דברים על דיוקם ולשכלל את הדיון. ראשית, אמירה זו אינה הולמת את הנתונים שהתפרסמו לאחרונה לגבי הציבור הדתי-לאומי עצמו, ולפיהם קרוב למחצית מבוגריו בוחרים שלא להמשיך את דרך החיים שלאורה חונכו. אפשר להתווכח עם הנתונים, אבל כל מי שחי בתוך הציבור הזה יודע שאין לטמון

את הראש בחול ויש להודות בפה מלא כי לצד הצלחות פנומנוליות של הציבור הדתי-לאומי, הוא עומד בפני אתגרים חינוכיים לא-פשוטים.⁶ דברים אלו נכונים גם לגבי הציבור החרדי המתמודד עם שיעורי נשירה גדולים הן מבחינה כמותית, הן מבחינה איכותית (כלומר נשירה שבמקרים רבים לא מסתיימת בהורדת כיפה ובמעבר לחיים חילוניים נורמטיביים אלא בהידרדרות לעולם התחתון).

בשורה התחתונה, כאשר אנו מתבוננים ביהדות הישראלית לעומת זו שבתפוצות, מן ההכרח להכיר בכך שאף שהציונות ידעה להנחיל מסגרת יציבה של זהות לאומית ושייכות אתנית, היא לא הצליחה לייצר ולהטמיע תוכן חלופי ובר-קיימא לזהות המסורתית, זו שנבנתה ב-2,500 השנים שבין התנ"ך לפלמ"ח. היעדר זה הוליד מנעד רחב של תגובות בדור השלישי והרביעי למייסדים: מתנועת תשובה המונית המחפשת חיבור מחודש לאותן אלפי שנים אבודות, דרך אינספור זרמי התחדשות יהודית ועד לפוסט-ציונות ופוסט-יהדות. מדובר כמובן בסוגיה חשובה, שיש להקדיש לה מאמר בפני עצמו, אך ראוי להניח אותה כאן ולו כדי להבהיר שגם הפתרון הציוני לא חולל זהות יהודית יציבה שיכולה לשרוד גם כשאינה זהותה של חברת הרוב.

אפשר אפוא לסכם ולומר כי בין הזרמים היהודיים המוכרים לנו, בארץ ובגולה, טרם נמצאה המסגרת היהודית היודעת להטמיע זהות יהודית יציבה, אשר מצדיקה את עצמה ומסוגלת לגרום לבניה לשמר אותה ולהנחילה לצאצאיהם. אנו עדים לכאורה לטמיעה של העם היהודי בתוך החברה המערבית הנוחה לקבל אותו; וטמיעה זו משמעותה הצטמצמות מתמדת, הן במובנים הדמוגרפיים הניתנים לכימות, הן במובנים העמומים-יותר כגון עוצמת הזהות היהודית, ההזדהות עם היהדות ומשמעותה בעבור יהודים. אף שאלו נתונים הנוגעים למתרחש בתפוצות, מדובר בתהליך שיהודי ישראל הם חלק בלתי-נפרד ממנו.

עם הנצח לא מפחד

נתונים על אודות שבעים אחוזים של נישואי תערובת בקרב יהודי ארה"ב, ואחוזים דו-ספרתיים (אם כי נמוכים במידה ניכרת) בשאר התפוצות, נראים מחרידים ואפילו כ'שואה שקטה' (אחת ההגדרות שצצו בשנים האחרונות למצב זה). נתונים אלו מדאיגים בראש ובראשונה את מנהיגי יהדות התפוצות שעוסקים בתופעה כבר שלושים שנה ומשקיעים מיליארדי דולרים במאבק בה – ולהם לא-מעט הצלחות שבולמות במידת-מה את התגברות התהליך – אלא שעל מנת לקבל פרספקטיבה נכונה לגבי הנתונים הללו, עלינו להציבם בהקשר רחב יותר, הן בציר האנכי-היסטורי, הן בציר הרוחבי-חברתי.

בציר האנכי-היסטורי יש לזכור שמספר היהודים בעולם, נכון להיום, עומד על כ-14.5 מיליון, אולם אם נשוב כ-3,000 שנים לאחור, לימי של דוד המלך, נגלה שעם ישראל

מנה כבר אז כמה מיליונים (כמתואר בסוף ספר שמואל), כלומר באופן טבעי היה העם היהודי אמור למנות כיום עשרות מיליונים, אם לא כמה מאות.⁷ להיכן נעלמו מיליוני יהודים אלו? חלקו של האובדן המספרי קשור ללא ספק לגירושים ולפוגרומים למיניהם, החל מגלות סנחריב וחורבן הבית הראשון, דרך חורבן הבית השני והמרד הגדול ועד לפרעות שונות ולשואה. אך ידוע לנו שזהו אינו ההסבר היחיד; תמיד הייתה גם 'זליגה' מרצון והתבוללות תרבותית מסוגים שונים.⁸

בציר הרוחבי-חברתי יש לבחון את הנתונים על רקע החברה המערבית והאמריקנית בכללותה. החברה האמריקנית היא חברת מהגרים שאין בה קבוצות לאום בעלות מסורות רבות שנים כבמדינות אירופה; וככל הנראה היא כור ההיתוך החברתי המשמעותי ביותר בהיסטוריה המודרנית. בחינת הנתונים מנקודת המבט של קבוצות מהגרים מקבילות – כגון איטלקים, גרמנים ואירים – מורה שיכולת העמידה של היהודים אל מול כור ההיתוך האמריקני היא תופעה מעוררת השתאות. בעוד כל שאר תתי-התרבויות הנזכרות התמזגו כליל, תוך דור או שניים, אל תוך החברה האמריקנית, החברה היהודית מצליחה להחזיק בה מעמד כתת-קבוצה מובחנת (בעלת שפה, תרבות, דת, מנהגים ומוסדות מפוארים) כבר חמישה דורות ויותר; וכל זאת, לא כקבוצת מיעוט נרדפת שבאופן טבעי נוטה לשמור על עצמה, וגם ללא סממנים חיצוניים מבדילים (כגון צבע עור או עיניים מלוקסנות). יתרה מזאת, יהודי ארה"ב מצליחים בכך אף שהם בני אחד המיעוטים האתניים החזקים, העשירים והמצליחים ביותר בארה"ב – נתונים שבדרך כלל מאיצים התבוללות.

גודלו של העם היהודי כשאלה קיומית מלווה אותנו מאז ההבטחה לאברהם שזרעו יהיה כחול אשר על שפת הים, ולא לחינם, אולם הדיון על אודות יהדות התפוצות כיום כה מתמקד במספרים ובנתונים, עד שניתן לחשוב שמדובר בפרק של הנשיונל ג'אוגרפיק על מינים המצויים בסכנת הכחדה. ברצוני להרים את הראש מסבך הנתונים והתרחישים ולהתבונן בנקודת הזמן שאנו נמצאים בה מתוך הרצף ההיסטורי שהיא חלק ממנו. התבוננות בכ-4,000 שנות קיומו של עם ישראל מציגה לפנינו עם שהספידו אותו והספיד את עצמו לא פעם אחת ולא פעמיים, ועל אף זאת הצליח לשוב אל קדמת ההיסטוריה; עם שהוכיח כי הוא יכול 'להמציא' את עצמו שוב ושוב. רבים נאחזים בתובנה זו – באופן מודע או בלתי-מודע – כשהם עוסקים באתגרים המורכבים שעם ישראל ניצב בפניהם (כגון הסכסוך עם העולם הערבי או ההתמודדות עם הגרעין האירני). מדוע אם כן כאשר אנו עוסקים ביהדות ארה"ב, ויהדות התפוצות בכלל, די בנייר עמדה סטטיסטי כלשהו כדי להחליט שהסיפור נגמר?

עלינו להגדיר מחדש את מסגרת הדיון ולהבין שיהדות ארה"ב ויהדות ארץ הקודש הם שני מוקדי הקיום של העם היהודי בדורנו, ועובדה זו לא עתידה להשתנות גם בדור הבא. גם אם תקטן יהדות ארה"ב פי שניים, חלילה, היא עדיין תמנה בדור הבא כשלושה מיליון יהודים ותהיה הקהילה היהודית הגדולה, החזקה והמשמעותית ביותר

מחוץ לישראל. יש שיראו בהצהרה כזו הפסד צורב של הציונות, ואולי אפילו אובדן דרך מסוים, שכן תכליתה המרכזית של הציונות הייתה – ועודנה – להביא את יהודי העולם להתיישב באופן ריבוני בנחלת אבותיהם. לאור זאת, מפתיע לגלות שדווקא אחד מאבות המדינה ראה בדיוק כך את הדברים. במאמר שלא זכה לפרסום רב – אף שהוא אחת מיצירות המופת של דוד בן-גוריון ומובאות בו תחזיות מדהימות הנוגעות לימינו – עוסק 'הזקן' ב"ישראל והתפוצה" וכותב: "קיום ייעודיה המשיחיים של ישראל – קיבוץ גלויות ואור לגויים ושמירת היהדות מהתבוללות בגולה – לא ייתכנו בלי זיקת גומלין אמיצה ומתחזקת בין מדינת היהודים ובין התפוצה. הפתרון הפשוט והנאמן לבעיה דיאלקטית זו הוא עלייה רבתי, כינוס היהדות במולדת. אולם אין אנו רשאים להשלות נפשנו כי כל היהדות תתרכז וכי קיבוץ הגלויות המצופה והאפשרי יבוצע במהרה".⁹ מהו הזמן שיידרש לכך? סתם ולא פירש.

מאז כתב בן-גוריון את הדברים, עלה בידינו ליצור ריבונות יהודית על רוב חלקי הארץ שמחזיקה מעמד כבר 70 שנה, ואשר קרוב למחצית מיהודי העולם כבר חיים בה; אך לא יעלה על הדעת להתעלם מהמחצית השנייה – יהודים שלא הולכים לשום מקום אך גם לא באים לכאן. מבחינה מעשית, רובם המוחלט של יהודי ארה"ב, והדבר נכון גם לשאר הארצות דוברות האנגלית, אינם חשים מאוימים בארצותיהם ואינם חשים חיסרון בעצם הימצאותם שם. גם באירופה המצב דומה. מחקר שפורסם בשנה שעברה מוכיח שלמרות התדרדרות הביטחון האישי היהודי באירופה, עליית האנטישמיות ושגשוג הטרור האסלאמי לא נרשמה תזוזה משמעותית במספר העולים ממדינות אירופה ביחס לתקופות אחרות.¹⁰ באשר לארה"ב עצמה, יהודיה רואים את עצמם גם חלק מסיפור ההצלחה האמריקני והם אסירי תודה לאפשרויות שארץ זו פתחה בפניהם ובפני אבותיהם ולכן אינם עתידים לעזוב אותה בהמוניהם – לפחות לא בעתיד הנראה לעין. המספרים מדברים בעד עצמם: ארגון 'נפש בנפש', אשר עושה עבודת קודש להעלאת יהודי ארה"ב, מצליח במאמצים מרובים ובהשקעה כספית אדירה להעלות ארצה כ-3,000 יהודים מדי שנה, כלומר לא יותר משבריר האחוז; וחלק גדול מעלייה זו, אם לא כולה, מתקזז עם ישראלים שבחרים לעזוב את הארץ ועם עולים שאינם מצליחים להיקלט בארץ ושבים לארצות מוצאם. נקודה זו מביאה אותנו לצידו השני של האתגר המעשי: העובדה שמדינת ישראל איננה ערוכה באמת לקליטה המונית של עולים, ואין זו אלא שאיפה רעיונית ומשאלת לב ולא יעד מעשי שקיימות בעבורו תוכניות עבודה מסודרות. די להתבונן במשבר הדור, שבמסגרתו גם ילידי הארץ הצעירים מצליחים רק בקושי רב להגיע לפתרון מגורים הולם, כדי להבין שעלייה המונית של מאות אלפי יהודים אינה בגדר תרחיש סביר.

לא זו בלבד שהעלייה לארץ אינה פתרון לבעיית חוסנה של יהדות התפוצות, אלא שכל עוד יהדות זו ממשיכה ומתקיימת – יש בעלייה כדי להזיק לה, במקרים מסוימים. זאת משום שרבים מתוך אותם מעטים שעולים לארץ מגיעים משכבות ההנהגה של

הקהילה היהודית שבה גדלו, וברובם מהציבור הדתי-מודרני (המקביל לדתי-לאומי). הרבי מלובביץ' מחה על תופעת עלייה כזו כבר לפני עשרות שנים, והפציר במנהיגי הקהילות להישאר במקומותיהם, שכן בדאגתם למימוש העצמי שלהם הם מפקירים מאחור עשרות או מאות משפחות.¹¹ דבר זה איננו נכון לכל עולה, אבל אכן ניתן לומר כי במקרים רבים עלייתם של אנשים מסוימים לא רק תקטין באופן משמעותי את הסיכוי שאחרים יעלו ארצה בעתיד, אלא גם תקטין את הסיכוי שאותם יהודים יישארו קשורים לעם היהודי בטווח הארוך.

המחשבה שהעם היושב בציון יכול להשלים עם המשבר שבו נתונה מחצית העם השנייה אינה מתקבלת על הדעת, לא רק מצד הערבות ההדדית אלא גם מבחינה אסטרטגית, והדבר נכון גם בכיוון השני כמובן. הסדר החברתי היהודי נבנה לאורך אלפי שנים, ומדובר במערכת מורכבת במידה כמעט אינסופית. המהפכה הציונית הייתה נקודת מפנה דרמטית בהיסטוריה של עם ישראל, והודות לעובדה שהיא התרחשה – ועדיין מתרחשת – על פני מספר דורות, הצליחה מהפכה זו להניב חידושים משמעותיים ובד בבד ליצור יציבות יחסית. עם זאת, היא לא שינתה את המבנה הבסיסי של העם היהודי, כפי שהוא קיים זה 2,500 שנים: תפוצות של קהילות בגדלים שונים ולצידן שניים או שלושה מרכזים גדולים הנמצאים במרחק רב זה מזה, ובכללם מרכז חיים משמעותי בארץ ישראל (שהציונות, נכון להיום, הגדילה אותו עשרות מונים והפכה אותו לאחד משני המרכזים החשובים בעולם; שינוי דרמטי אומנם אך עדיין לא מהפכה שלמה). מבחינת הזיכרון הארגוני שלנו כעם, זוהי הדרך היחידה שבה אנו יודעים להתנהל וזהו המבנה שבזכותו הגענו ליכולת הישרדות יחידאית בקנה מידה היסטורי. אין לנו כמעט מידע ומסורת ארגונית, לא בעל-פה ולא בכתב, לגבי אופן ההתנהלות של העם היהודי כאשר הוא מרוכז כולו בארץ ישראל, ללא תפוצה משגשגת העומדת בפני עצמה. טעות תהיה לחשוב שניתן לשנות את צורת קיומנו הבסיסית באופן קיצוני תוך זמן קצר ולשמור על היתרונות שהצורה הנוכחית הקנתה, ועודנה מקנה, לעם היהודי. כיוון שאין לנו הבנה מעמיקה של כל החלקים במכונה המורכבת ששמה שרידותו של העם היהודי, יהיה זה מהלך מסוכן מדי וחסר אחריות. לכן אף שנדרשים שינויים, יש לעשותם באיטיות רבה, תוך כדי ניסוי וטעייה והרבה מאוד ענווה – ביחס לדורות שקדמו לנו, ניסו וגם נכשלו במקומות דומים.

אין חולק על כך שבטווח הרחוק, השאיפה הציונית והיהודית היא כינוסם של כל היהודים בארץ אבותיהם תחת מסגרת ריבונית עצמאית; ההבחנה שאני מציע נוגעת לקצב השינוי ולא לשינוי עצמו. אין בידינו הבנה מעמיקה דיה של הקיום היהודי, בדורנו ובדורות קודמים, כך שנוכל לחלץ מתוכו את המרכיבים הקריטיים ולהיפטר מאחרים. כמובן, זה, פרדיגמת הציונות הגורסת את 'שלילת הגולה' באופן חד ומהיר, תוך דור אחד או שניים, עלולה להיות מסוכנת לא פחות מפרדיגמת 'כור ההיתוך' שעל

כישלונה אין צורך להכביר מילים. להערכת, דרושים לנו עוד כמה דורות של התנסות ולמידה דרך שגיאות כדי להגיע למצב כזה. דוגמה קיצונית להשלכות האפשריות של שינוי מהיר מדי ניתן למצוא בטענתו של ג'ק קראוטהמר כי לאור ההתגרענות האיראנית – ובקרב של מדינות נוספות במזרח התיכון – יש סכנה ממשית בקיבוץ כל היהודים, או אפילו רובם, בפיסת אדמה זעירה הנתונה לאיום של השמדה המונית.¹² טיעון כזה עשוי להישמע בדיה או גוזמה, אך גם תחזיות לגבי השואה הממשמשת ובאה נשמעו כך באירופה בשעתו.

דוגמה נוספת, חיובית דווקא, ניתן למצוא במאבק לשחרור יהודי ברית המועצות לשעבר. רוב בני דור ה-Y (או ה-Millennials כפי שהם נקראים בעגה המקצועית, כלומר ילידי 1982 ואילך, כעבדכם הנאמן) אינם זוכרים, ולא מסוגלים לזכור, את יציאת מצרים של המאה העשרים – שחרורם הכמעט-בלתי-נתפס של כ-3 מיליון יהודים שהיו כלואים בברית המועצות. מה שנשכח עוד יותר הוא העובדה שהמאבק לשחרורם של יהודי ברית המועצות לשעבר הובל כמעט כולו על ידי יהודי ארה"ב, וחלק ממוביליו (כגון הרב שלמה ריסקין והרב אבי וייס) נשארו בעמדות הנהגה עד ימינו. מדינת ישראל הצעירה של אותם ימים לקחה אומנם חלק במאבק, בדרכים חשאיות שאיננו יודעים הרבה על אודותיהן, אך נמנעה מיצירת חזית רשמית מול המעצמה הסובייטית שממילא צידדה באויביה הערבים של המדינה הצעירה. לעומת זאת, יהודי ארה"ב חשו בטוחים ומוגנים מספיק והפעילו לחץ בלתי-פוסק על הממשל של מדינתם, המעצמה היחידה שיכלה להתייצב בפני הסובייטים. דוגמה זו ממחישה אף היא כיצד הפיזור של העם היהודי על פני מספר מוקדי כוח איננו מחליש אותו, ואדרבה, מאפשר לו גמישות החיונית להישרדותו. קשה לראות את פתיחת השערים של יהדות ברית המועצות לולא הלחץ של יהודי ארה"ב; קשה לדמיון את מדינת ישראל שורדת במלחמת יום כיפור בלי הלחץ שהוביל לרכבת החימוש האווירית מאמריקה; וברור כי תנופת ההתפתחות בנגב לא הייתה אפשרית ללא התרומות העצומות לקק"ל מיהדות העולם, ומיהדות ארה"ב בפרט. אנו הישראלים 'חייבים' רבות ליהדות העולם, ואין ספק שהם 'חייבים' לנו לא-פחות, כאלו ששומרים על המולדת המשותפת בדם ולא רק בכסף. היינו רוצים לראות יותר מהם איתנו כאן, אך כך בדיוק נראית שותפות; ועלינו לבחור האם לחפש את הייעוד המשותף ולממש אותו או להתחרות מי יהיה הראשון שיצליח לפרק את השותפות.

לאור זאת, אני מציע להכיר מחדש במה שהיה מובן מאליו לפני שלושה או ארבעה דורות – כלומר בקיומה של שותפות גורל וייעוד בין כל חלקי העם היהודי – ולפעול על פיה. הציונות ומדינת ישראל הן עדיין פסיק קטן בתולדות האומה (וגם פרקי הריבונות הקודמים, בימי בית ראשון ושני, בלי כפיפות למעצמה זרה, היו קצרים); אין בנמצא, לא אצלנו ולא אצל עמים אחרים, ספר הדרכה או ניסיון רלבנטי שילמד אותנו כיצד לעשות את המהפכה הזו. אינני מציע לוותר, ולו לרגע אחד, על שאיפות

העלייה או לעודד הגירה מישראל לתפוצות. יחד עם זאת, אני מציע להבין שהתהליך ייקח – וצריך לקחת – עוד כמה דורות ובינתיים עלינו לראות את יחסי ישראל והתפוצות כשותפות אסטרטגית הדדית הממוקמת על רצף היסטורי משותף, ולהציב את שימורה של ברית זו בראש סדר העדיפויות הלאומי. הדעת נותנת כי בתקופת מעבר זו, אין זה הגיוני להתייחס לאלו שלא חיים בארץ וכנראה לא יחיו בה עד יום מותם, כאל יהודים סוג ב', סרח עודף, או לכל היותר קהל יעד לגיוס תרומות. כמו כן, איננו יכולים להרשות לעצמנו שמערכת היחסים בין שני מוקדי העם היהודי בדורנו תידרדר להפגזות הדדיות של הכרזות לתקשורת סביב סוגיות שוליות דוגמת מתווה כזה או אחר באשר לרחבת הכותל – סוגיה צדדית שלמען האמת אינה מעניינת את הדור הצעיר, לא פה ולא שם.

ברגע שמאמצים תפיסה של שותפות גורל וייעוד, מבחינים, כפי שהראינו לעיל, שהאתגר הגדול זהה וכי בפנינו ניצבות שאלות משותפות: כיצד מטפחים זהות יהודית משמעותית בעידן שבו נחלשו המבנים ששמרו עליה עד עתה? כיצד מנחילים אותה? והאם יש אלטרנטיבה למאמצים הסיזיפיים סביב חיזוק העוגנים הישנים?

הטבלה קצת משקרת

ובכן, כשמרימים את הראש מהעיסוק המוגזם במספרים, ניתן להבחין בכמה נתונים נוספים וגם מעוררי אופטימיות (גם הם מתוך המחקר של מכון PEW). למשל, שליש מהצעירים היהודים שגילם מתחת ל-30 אומרים שעובדת היותם יהודים חשובה להם מאוד, ובסך הכול כ-80% מיהודי ארה"ב אומרים שעובדה זו חשובה להם מאוד או במידה מסוימת. הנתון המדהים באמת הוא ש-94% מהיהודים, מכל הזרמים והעדות, אומרים שהם גאים להיות יהודים ו-75% מהם מצהירים על תחושה חזקה של קשר לעם היהודי. נתון חשוב נוסף הוא שבקרב הצעירים אין ירידה ברמת החשיבות של היהדות בחיי הפרט או ברמת ההשתתפות באירועים מרכזיים כגון ליל הסדר וראש השנה.

לדור הצעיר לא נמאס אפוא מהיהדות, ואפשר לראות סימנים רבים שמורים את ההפך. למעשה, ייתכן לדבר על רנסנס יהודי של ממש: החל בשיח על מחויבות רבה יותר ליהדות – דווקא בקצוות הליברליים;¹³ דרך התפוצצות של תוכניות לטיפוח מנהיגות צעירה; עבור באינספור אירועים שמחדירים אנרגיה חדשה לגוף היהודי באמצעות חיבור היהדות לחיים; ועד לכמעט 500 קהילות וארגונים חדשים (לפי מיפוי שנערך בימים אלו) מזה צעיר ותוסס אשר מייצגים דור שאינו מתעניין בוויכוח על מתווה הכותל או על אידיאולוגיות מן העבר אלא רוצה תשובות אמיתיות לשאלה מהי המשמעות של להיות יהודי בדור הזה.¹⁴ לעומת זאת, יש היבטים שבהם אכן ישנו שינוי משמעותי ככל שהגיל יורד, ובראשם מעורבות נמוכה, באופן משמעותי,

במוסדות היהודיים הגדולים. גם כאן חשוב ההקשר הכללי, שכן מתברר שהתפוררות הקהילתיות המסורתית היא תהליך שעובר על כלל האוכלוסייה בארה"ב, והוא נכון במידה רבה לגבי כל בני דור ה-Y. יתרה מזאת, רוב ההתפתחויות החדשות שהזכרנו אומנם אינן מגיעות מהצד האורתודוקסי, אך הן מזמן לא אנטי-אורתודוקסיות. זהו שינוי משמעותי. בכל המקומות הללו מובן מאליו כיום כי באירועים 'יהודיים' האוכל יהיה כשר, השבת תישמר ויתקיים גם מניין אורתודוקסי עם מחיצה.

המנוע של ההתפתחויות הללו, ליבתו של החיפוש הנזכר, אינו השיח הפרוגרסיבי באשר לזכויות הפרט, כפי שמבקרים כמה מהמשקיפים, אלא דווקא תוצר הלוואי המשמעותי ביותר שלו, שעמו נאלצים להתמודד אלו שנולדו אל תוך מציאות של חירות אינסופית: בדידותו האינסופית של דור ה-Y.¹⁵ בדידות זו איננה עניין יהודי בלבד, ולפיכך אינה נחלתם הבלעדית של יהודים כי אם מחלתו של דור שלם; ומאחר שהיא נוגעת באחד הצרכים הבסיסיים ביותר של האדם, היא מניעה חיפוש הולך וגדל אחר זהות, משמעות ושייכות. לאור זאת, אני טוען שחלק הארי של המענה לאתגרים המורכבים של יהדות התפוצות בכלל, ויהדות ארה"ב בפרט, טמון בפיתוח של קהילות בעלות מבנה רלבנטי. זאת משום שאחרי המשפחה הגרעינית, הקהילה היא המרכיב החשוב ביותר בפיתוח זהות יהודית ובשימורה; למעשה, לא ניתן לדמיין מצב בר-קיימא של העם היהודי ללא מסגרות קהילתיות. נוסף על כך, מדיניות ציבורית אינה יכולה לעסוק ביעילות במשפחות עצמן, שכן הללו נמצאות בתחומן הפרטי והאינטימי של האדם. הדרך הנכונה לפעילות בתחום המשפחתי עוברת אפוא גם היא דרך הקהילה; כך מתאפשרת עבודה עם כמה קהילות בה בעת, ולזאת יש כמובן גם יתרונות תקציביים ואסטרטגיים. אולם מעבר לשיקולים אלו, מדובר גם בהכרה במציאות: משפחה בודדת או קבוצה קטנה של משפחות אינה מסוגלת לייצר את העמידות הנדרשת לנוכח כור ההיתוך האמריקני (להוציא מקרים חריגים ובודדים של מגורים מחוץ לציביליזציה שאינם רלבנטיים לענייננו). לשם כך נדרשת מסה קריטית, של קהילה ומעליה של רשת קהילות, שתייצר עניין, מגוון ותחושת הזדהות מספקת ותהיה מסגרת מארגנת אלטרנטיבית אל מול האנתרופיה של כור ההיתוך האמריקני.

הבעיה היא שהקהילות הממוסדות, מכל הזרמים, ממלאות בהצלחה הולכת ופוחתת את תפקידן זה והן אינן רלבנטיות בעבור חלק הולך וגדל מהצעירים היהודים – ולא רק הצעירים. רובו של הדור הצעיר בארה"ב ובתפוצות מואס במוסדות ובזרמים הישנים ובפוליטיקה הנלווית אליהם. בשורות דלהלן ננסה להסביר מדוע.

הקהילה של הדור הקודם

יהדות התפוצות מאורגנת בצורה של קהילות מקומיות, המאוגדות גם בפדרציות אזוריות ובארגונים לאומיים ובינלאומיים. המבנה המוכר של הקהילות היהודיות בתפוצות (ללא שייכות לזרם דתי, ובעיקר בארצות המערב) מבוסס על מבנה הקהילה

היהודית כפי שזו התקיימה לאורך דורות, אולם בעקבות תמורות כלכליות, דתיות וחברתיות שהתרחשו לאחר מלחמת העולם השנייה, עבר מבנה זה שינויים מהותיים והתגבש לכדי מודל חדש. במרכז הקהילה היהודית הטיפוסית בארה"ב נמצאים בית הכנסת והמרכז הקהילתי היהודי (Jewish Community Center). אלה מנוהלים כמוסדות ללא כוונת רווח, על בסיס מנגנונים של דרג נבחר ומתנדב (ועד מנהל, יושב-ראש או נשיא, ועדות שונות וכדומה) לצד דרג מקצועי בשכר.

הקהילות, בפרט אלו המשתייכות לזרם הקונסרבטיבי והרפורמי, גדלו במקרים רבים לממדי ענק – עד קהילות בנות אלפי חברים. בפועל, הרוב המוחלט לא הגיע כלל לבית התפילה, פרט לימי ראש השנה ויום הכיפורים, וחלק גדול נהג לסיים את חברותו בקהילה אחרי הגעת הילד הצעיר לגיל מצוות (מכיוון שמי שלא היה חבר קהילה לא יכול היה לקבל את שירותיה ולערוך בר-מצווה או בת-מצווה לילדיו). השילוב בין מספר עצום של חברי קהילה לבין ניהול נכסים וכספים בהיקפים גדולים יצר גם מבנה ארגוני-היררכי שאומנם שמר על יציבות הקהילות אך הביא לתוכן גם תוצרי לוואי של פוליטיקה פנימית וניכור.

הגורמים המרכזיים בעיצוב הזהות והקהילה היהודית בארה"ב עד שנות התשעים של המאה הקודמת היו קשורים רובם ככולם לנרטיב שלפיו היהודים הם קבוצת מיעוט שעליה לדאוג לעצמה ואף אחד אחר לא ידאג לה. רבים בישראל אינם מודעים לכך, אך גם בארה"ב, הדמוקרטיה המובילה בעולם, התקיימה אנטישמיות ממוסדת עד לפני זמן לא-רוב (באופן יחסי). למעשה, הסיבה להקמתם של מרכזים קהילתיים יהודיים הייתה שיהודים לא הורשו להיכנס למרכזים הקהילתיים הכלליים. אפילו בתחום הרפואה הייתה מצויה אנטישמיות, ועשרות בתי חולים יהודיים הוקמו בכל רחבי ארה"ב, כדי שלרופאים יהודיים תהיה עבודה; לעבודה בבתי החולים הרגילים לא יכלו הללו להתקבל.¹⁶ עובדות אלו הצטרפו לזיכרון השואה הקולקטיבי, לחבלי הלידה של מדינת ישראל ולמאבק לשחרור יהדות ברית המועצות. בעקבות זאת, הקהילות היהודיות שנבנו מתוך שותפות גורל היו סגורות, ונושאים כלליים שאינם קשורים ליהודים או למדינת ישראל – נושאים הכלולים כיום תחת שם הקוד 'תיקון עולם' – מוקמו בתחתית סדר העדיפויות. היו אומנם יוצאים מן הכלל, כגון הרב אברהם יהושע השל שצעד יחד עם מרטין לותר קינג בדרישה לשוויון אזרחי, אך אין בהם כדי להעיד על הכלל.

כיום, לעומת זאת, מרבית היהודים הצעירים (לפחות במערב) תופסים את עצמם כשייכים לצד החזק של החברה שבה הם חיים – הן כפרטים, הן כקולקטיב, הן כלאום (ככל שהדבר נוגע למדינת ישראל, מדינה מפותחת ומשגשגת ללא איום קיומי ממשי). כמו כן, הרוב הגדול רואה את עצמו מחובר למדינתו ואחראי למתרחש בה ואף למתרחש בעולם כולו (במובנים רבים); ומכאן השימוש ההולך ומתרחב בטרמינולוגיית תיקון עולם ואחריות אוניברסלית על פני טרמינולוגיית הישרדות

ואחריות לאומית-פרטיקולרית. שינוי השפה איננו שינוי צורה בעלמא, והוא מייצג היפוך ערכים עמוק, שהולך ומתפתח ככל שדור ה-Y נכנס לעולמות ערכיים הזרים לבני הדור הקודם (כגון צדק חברתי, קיימות וסביבה, תזונה בריאה, סחר הוגן ועוד). היפוך זה יצר פער הולך וגדל בין הנהגת הקהילות המסורתיות – הן זו המתנדבת, הן זו הרוחנית-דתית – לבין צאן מרעיתם הצעיר.

היפוך ערכי זה ושינוי הסיפור המכונן של היהודים, יחד עם המאפיינים הברוקרטיים שעמדנו עליהם לעיל (קהילות בנות מאות ואלפי חברים, המנהלות נכסים גדולים וגובות דמי חבר גבוהים), הרחיקו את הדור הצעיר מן הקהילות. מחקרים מוכיחים כי רב, אשר כמנהיג רוחני אמור להעניק לחברי קהילתו יחס אישי, אינו מסוגל לתת מענה של ממש ליותר מ-100 או 150 נפשות, וכן שקהילות הגדולות מ-200 משקי בית מאבדות את היכולת ליצור קשר אינטימי ומרחב בטוח בעבור חבריהן.¹⁷ הדור הצעיר, שחווה על בשרו את הבדידות המערבית, מחפש חוויה אותנטית, אינטימית ורלבנטית של שייכות וקהילתיות ואינו מוצא אותה בקהילות היהודיות במצבן הנוכחי. גם המבנה ההיררכי של ההתארגנות הקהילתית אינו מתאייש עם עולמו של הדור הצעיר, המתאפיין בחשיבה שטוחה, להבדיל מחשיבה שטחית (רבים מבלבלים בין השתיים ולכן בזים, שלא בצדק, לצעירים וכדלהלן). חשיבה שטוחה משמעותה ראיית העולם כרשת של פרטים וקבוצות המתקשרים ביניהם על בסיס חופשי ושוויוני, כאשר כל פרט קובע את רמת המעורבות שלו בתהליכים שמעניינים אותו ורלבנטיים לדידו. חשיבה כזו שונה מחשיבה היררכית שבה הכוח מרוכז בנקודות מסוימות והדרך היחידה להגיע שינוי במסגרתה היא התקשרות (ויחסי גומלין או מסחר) עם אותן נקודות או השתלטות עליהן. אין ספק ששינוי דרמטי זה קשור לשינויים הטכנולוגיים מרחיקי הלכת שחוונו בשני העשורים האחרונים, וחשוב אפוא להבין כי שינויים אלו השפיעו גם על מערכת הערכים וראיית העולם של בני דור ה-Y, ולא רק על התנהלותם היומיומית. בני הדור הקודם נוטים לפרש שינוי עמוק זה כנטייה לשטחיות המאפיינת צעירים קלי-דעת; פרשנות זו הביאה את הקהילות לניכור או ליצירת תוכניות הפונות למכנה משותף נמוך מאוד (כגון ערבי בירה ושירה, ברביקיו וכדומה, בחינם). אומנם צעירים יהודים רבים מגיעים לאירועים אלו, כיוון שכדרכם של צעירים הם אוהבים ליהנות מהחיים (במיוחד אם זה בחינם), אולם ההנחה שבעקבות אירועים שכאלו תיווצר בקרב הצעירים מחויבות ארוכת טווח כלפי הקהילה המסורתית אינה אלא תקוות שווא. תקווה זו נובעת מחוסר הבנה עמוק באשר לצורך בשייכות, בזהות ובמשמעות, שחווים הצעירים – לא פחות מהוריהם. למסגרות שתספקנה מרכיבים אלו, ולא רק כיף, יהיו מוכנים הצעירים להתחייב באופן ארוך טווח ולהשקיע; ובעבור שייכות למסגרות כאלו הם גם יסכימו, ללא ספק, לשלם.¹⁸

לזכותם של המוסדות הוותיקים ייאמר כי רבים מהם משקיעים מאמצים גדולים כדי

למשוך את הצעירים חזרה לשורותיהם; אלא שעל פי רוב הם אינם מצליחים ליצור דפוסי פעולה מוצלחים בטווח הארוך (להבדיל מהצלחות קצרות טווח ומרשימות בהחלט כגון 'תגלית'). יוזמות כאלו מתבססות על הנחת עבודה שגויה, שלפיה השקעת מיליארדי דולרים בדור הצעיר, מגיל אפס ועד גיל קולג', תגרום לו לשוב אל בתי הכנסת של הקהילות המסורתיות, כפי שעשו הוריו. למותר לציין שהעבודה הנעשית בתחומים אלו היא באמת יוצאת מן הכלל וראויה להערכה, וכמעט לכל יהודי בתפוצות יש מענה כזה או אחר עד גיל 25 לערך – החל מגנים ובתי ספר יהודיים, עבור דרך מחנות קיץ, וכלה בארגון 'הלל' בקמפוסים. אלא שהנחת העבודה הנזכרת מתעלמת הן מחוסר הרלבנטיות המובנה של הקהילות הממוסדות בעבור הצעירים (כאמור לעיל), הן ממרכיב סוציולוגי מהותי נוסף: התארכות הפער בין סיום הקולג' לבין שלב הנישואין ומגורי הקבע במסגרת משפחה. לצעירים יהודים בתקופה זו – שאני מכנה "העשור האבוד" וכבר התארך אל מעבר לעשור – כמעט שאין פעילויות רלבנטיות, והיכן שיש הן אינן מספקות מענה עמוק שיכול לחבר את הצעירים לטווח הארוך (גם אם הן מושכות את הצעירים, וכאמור).

על פי מחקרו של הרב סיד שוורץ, שנערך בשנה שעברה,¹⁹ מה שקורה בפועל הוא שאותם צעירים, שהתחנכו על ברכי הקהילה היהודית המסורתית ובמימונה, בוחרים לעזוב אותה ולהקים קהילות ומוסדות אחרים שמצליחים למשוך צעירים בצורה בלתי-רגילה אך במקרים רבים עם מעט מאוד קשר לממסד הישן. מצד שני, למוסדות צעירים אלו אין ולו מעט מהיכולת הכלכלית והתשתית הארגונית שיש למוסדות היהודיים המסורתיים ולכן התקיימותם לטווח ארוך מוטלת בספק. השאלה הנשאלת אפוא היא: האם וכיצד ידעו השניים לשתף פעולה ולהשלים זה את זה?

משותפות גורל לשותפות ייעוד

קודם שנחזור לתחום הפיתוח והבינוי הקהילתי (שלעניות דעתי צריך להיות לב ליבה של אסטרטגיית עתיד העם היהודי), נתעכב מעט על שני מרכיבים חיוניים נוספים: הקשר לישראל (והשינויים הנצרכים בו) ועולם המחשבה היהודי.

במאמר הנזכר לעיל כתב בן-גוריון כי "יהדות התפוצה יכולה להתבולל, אבל לא נגזר עליה מראש להתבולל, ותקומת ישראל היא האמצעי היעיל והנאמן ביותר לשמירת קיומה, אם קשריה אל ישראל יתחזקו".²⁰ חשיבותו של הקשר למדינת ישראל כמרכיב זהותי הפכה דומיננטית עם הניצחון המיתולוגי של 1967, עד שיש אומרים שהתמיכה בישראל הפכה לדת החדשה של יהודי התפוצות. אלא שכהמשך ישיר לתחום הקהילתי, גם בנקודה זו ניכר פער הולך וגדל בין הממסד הישן לבין הדור הצעיר.

ניתן להמחיש את הפער באמצעות בחינת האסטרטגיה שנוקטים המוסדות הגדולים ביחס לקשר שבין צעירי התפוצות לישראל. הנחת היסוד של אסטרטגיה זו – שאני

מכנה "אסטרטגיית הסטארט-אפ ניישן" – היא שמדינת ישראל היא סיפור הצלחה פנומנלי, בעיקר מבחינה כלכלית, טכנולוגית ותרבותית, ולכן אם נחשוף צעירים יהודים מהתפוצות להיבטים אלו, הם יתאהבו במדינה ויישבו בקסמיה – בדיוק כפי שקרה להוריהם אחרי ההצלחה הכבירה של מלחמת 1967 – וימשיכו את מסורת התמיכה בה. באופן פרדוקסלי, תוצאותיה ארוכות הטווח של אותה מלחמה הביאו את הנכדים של דור מלחמת ששת הימים להתרחקות הולכת וגדלה מישראל, אך אני סבור שהשימוש במצב הגיאופוליטי כתירוץ להתרחקות מישראל אינו אלא כיסוי למשהו עמוק יותר. האסטרטגיה הנוכחית אכן עובדת ויש הרבה מן האמת במסר המרכזי שלה, אולם היא עובדת רק עד גבול מסוים; הציבור הצעיר מתחיל להתעייף מהחזרה על אותו מסר, שממצה את עצמו לאחר הביקור השני בישראל. נוסף על כך, הביקורים בארץ הפכו מלאכותיים ומהונדסים-היטב; אין בהם מפגש אמיתי ופתוח עם ישראלים, ועובדה זו מערערת על אמינות המסר. אם הוא בכל זאת נתפס אמין, הוא מעורר סימן שאלה אחר: מדוע עליי, כאמריקני צעיר, לטרוח בעבור מדינה מוצלחת במזרח התיכון בזמן שהמדינה שלי והקהילה היהודית שממנה אני מגיע עוברות משבר לא-פשוט?

ההתמודדות עם אתגר זה דורשת בניית מסר מורכב יותר לגבי המציאות הישראלית ויצירת הזדמנויות למפגש עמוק איתה, היכרות אישית עם ישראלים ובניית קשרים לטווח הארוך – בפרט בין המנהיגים הקהילתיים העתידיים של שני מוקדי העם היהודי, מדינת ישראל וארה"ב. אחת הסיבות שבגללה נמנעים מוסדות רבים ממהלכים מסוג זה היא החשש שחשיפה יתרה לאתגרים ולמורכבויות המצויים בישראל תרחיק את הדור הצעיר שמעוניין להתחבר רק לסיפורי הצלחה. אני סבור שחשש מוטעה זה מקביל לכשל שבארגון מסיבות בירה כאמצעי לפיתוח הזהות היהודית (שסקרנו לעיל), והוא נובע מהערכת-חסר של הדור הצעיר. רק חוויה וקשר אותנטיים יכולים לייצר הזדהות אמיתית, שלא כחוויה סטריילית ומהונדסת שאומנם יכולה ליצור ריגוש רגעי אך אינה יכולה ליצור הזדהות ארוכת טווח – בעבור דור שזיכרון השואה שלו מעומעם והוא בעל יחס אמביוולנטי לתוצאותיה של מלחמת ששת הימים. אל תוך הריק הזה נכנסים בקלות רבה מדי ארגונים שמטרתם לפגוע בישראל ולחבל בקשר בינה לבין יהדות התפוצות, ולבין העולם בכלל; הצלחתם ההולכת וגדלה בקרב הדור הצעיר נובעת במידה רבה מהעובדה שהם אכן מציגים תמונה מורכבת ולא-פסטרולית של מדינת ישראל. מטבע הדברים, תמונה זו נראית אמינה יותר ולצעירים אין תמונה מורכבת חלופית להעמיד במקומה – כיוון שמעולם לא הציגו בפניהם תמונה כזו.

אני סבור שהחברה הישראלית יכולה להציע תמונה מורכבת ומרתקת הרבה יותר, וזו תוכל לסלול דרך לחיבור מחודש בינה לבין יהדות התפוצות. הדוגמה המרכזית לחיבורים מעין אלו, אשר מתלכדת עם הנושא הקהילתי, היא תנועת הקהילות

המשימתיות והגרעינים בישראל. תנועה זו, שאין לה אח ורע בעולם מבחינת עומק והיקף, יכולה לשמש כר פורה הן להיכרות אישית בין מנהיגים צעירים, הן להצגת המורכבות של החברה הישראלית, הן לשיח משותף על בינוי קהילה באופן שיהיה רלבנטי לדור הצעיר. ישנם תחומים נוספים מסוג זה שעשויים לשמש בסיס ללימוד ובניית שותפות – וכדוגמאות יש לציין את מוסד המשפחה (שהאנומליה הישראלית בו יכולה לשמש כר פורה לשיחה ולמידה), וכן את תחום החינוך. למידה נדרשת גם בכיוון השני. אומנם אין בכוונתי להציע מסעות נוסח 'תגלית' למאות אלפי צעירים ישראלים שייסעו לבקר בתפוצות (לא משום שאני חושב שהדבר איננו רצוי באופן עקרוני, אלא משום שזה אינו רלבנטי מבחינה תקציבית), אך בהחלט יש ליצור זרם ביקורים מסוים בכיוון זה – לכל הפחות בקרב מנהיגים ומובילי דעה במדינת ישראל.

זירה נוספת שבה ניתן לפעול ובאמצעותה ליצור גישור והפריה הדדית בין יהדות ישראל לבין התפוצות היא זירת הרעיונות היהודיים. היהדות היא משפחה שהפכה לקהילה שהפכה לעם, אך היא גם רצף של רעיונות שעוסקים בכל תחומי החיים – מאלו הפנימיים, האישיים והאינטימיים ביותר, ועד למעגלים החברתיים והמקרו-כלכליים הרחבים ביותר. כדי להשפיע לטווח הארוך על הזהות היהודית בתפוצות, יש לפתח אמצעים שיחברו את עולם המחשבה היהודי לדורותיו לסוגיות המרכזיות המונחות על סדר יומם של הצעירים היהודים בתפוצות. כך תוצב היהדות כגורם משמעותי בגיבוש תפיסת עולמם. פרויקטים כאלו עשויים לפתוח פתח לשיתופי פעולה וחיבורים חוצי-אוקיינוס, כיוון שמדובר בסוגיות הנוגעות ליהודים באשר הם.

אחת הדוגמאות הבולטות להשקעה מסוג זה, שהצליחה באופן יוצא דופן, התרחשה סביב שנת השמיטה האחרונה, שנת תשע"ה (2014–2015). לפתע, בנושא עלום ומשמם שעניין בעיקר עסקנים חרדים אשר התכתשו עם עסקנים דתיים-לאומיים סביב היתר המכירה, הפכה השמיטה לאחד הנושאים המרכזיים ביותר בסדר יומם של הארגונים היהודיים הגדולים בציבור הצעיר בארה"ב, בישראל ובאירופה. להבנתם, השמיטה משקפת ערכים מהותיים בתפיסת עולמם (כגון קיימות ואחריות חברתית) יחד עם מסורת עתיקת יומין שאולי הגיע הזמן להחיות. למותר לציין, שהיוזמה לעיסוק בנושא הגיעה דווקא מהצד האמריקני, והנושא סחף ארגונים רבים כגון Moishe House ו-Hazon, שלכל אחד מהם מוטת השפעה בת עשרות אלפי אנשים. חומרי לימוד הופקו בכמויות שטרם נראו, ההקדמה של הרב קוק לספרו 'שבת הארץ' תורגמה לאנגלית באופן מופתי, וכמעט כל כנס צעיר בעולם היהודי עסק בנושא לקראת שנת השמיטה הממשמשת ובאה. אפילו בכנס ROI (מבית היוצר של קרן שוסטרמן) – ככל הנראה הכינוס הדומיננטי והחשוב ביותר בתחום פיתוח המנהיגות היהודית הצעירה בעולם – של שנת 2014, הנושא המרכזי היה השמיטה. באותה עת, ארגונים ישראלים רבים הכריזו על 'שמיטה ישראלית' והחלו לגבש רעיונות ליישום השמיטה בחיים המודרניים; חלק מהרעיונות הגיע לכדי הבשלה, כגון

החוק לשמיטת חובות שעבר בכנסת.

הנקודה כאן איננה השמיטה עצמה, אף שראוי לענות בנושא זה רבות לקראת השמיטה הבאה שתחול בשנת תשפ"ב (2021–2022); הנקודה היא הכוח שיש לרעיון קונקרטי וממוקד (שלא כציוויים אמורפיים-משהו, דוגמת "וְעָשִׂיתָ הַיֵּשָׁר וְהַטּוֹב"²¹) בן אלפי שנים, שאפילו בתקופת התנ"ך יושם בקושי רב, ויכולתו להתעורר לחיים מחדש בתקופה היפר-טכנולוגית ולמשוך רבבות צעירים יהודים – המוצאים באמצעותו עניין מחודש ביהדותם. ישנם רעיונות נוספים רבים מסוג זה, והם ממתנים לגילוי מחודש ולשיבה אל זירת הרעיונות של העידן המודרני.

הזדמנות לזהות: קהילות הייעוד

לצד הקשר לישראל וההתחדשות הרעיונית, אחד המפתחות להתמודדות עם משבר הזהות ביהדות התפוצות (וגם בישראל) טמון בהעמדת מודל קהילתי רלבנטי לדור הצעיר, משום שכפי שטענו, הקהילה היא המרכיב השני בחשיבותו בכל הנוגע לשימורה ופיתוחה של זהות יהודית (וכל זהות למעשה) לאחר המשפחה. במובן זה, הבדידות העמוקה שחוה דור ה-Y היא הזדמנות המונחת לפתחה של היהדות – שעשויה לשמש בעבור דור ה-Y מודל לחיים עמוסי קשרים חברתיים משמעותיים. על גבי טיעון זה יש להוסיף שדווקא הניסיון הישראלי בתחום קהילות הייעוד והקהילות המשימתיות יכול להיות רלבנטי בהקשר שלנו, וכך גם לתרום להידוק היחסים בין הצעירים בשני המקומות ולהאט מגמות של אובדן זהות ואובדן הקשר לישראל.

מושג הקהילה, ובפרט קהילת הייעוד (Intentional Community), איננו זר להיסטוריה ולמסורת היהודית ולמעשה קשה לדמיין את העם היהודי אלמלא המבנה הקהילתי ששמר עליו. עם ראשית הציונות, קיבלה קהילת הייעוד היהודית גוון חדש, מרדני, וברובו לא-דתי אם כי בעל מאפיינים יהודיים עמוקים – בדמות הקבוצות החלוציות שהיו התשתית להקמתה של מדינת ישראל. קבוצות אלו הגיעו לסוף דרכן האידיאולוגית באמצע שנות השמונים של המאה העשרים ואת מקומן תפס גל של התיישבויות אידיאולוגיות מגוונות. גל זה התרחש על רקע משבר זהות תרבותי שאיננו שונה באופן מהותי מהמשבר שחוה כיום יהדות התפוצות, כלומר מאיסה של הדור הצעיר במוסדות הישנים שהחלו להיתפס כבלתי-רלבנטיים ובעקבותיה חיפוש מסגרות שתזרנה שייכות, זהות ומשמעות בעבור חבריהן. מרבית ההתארגנויות הללו – אשר שלא כגל הקודם, מגיעות מכלל המגזרים ורובן הגדול אינן סוציאליסטיות – רואות את עצמן, וכך גם נתפסות על ידי הסובבים אותן והמושפעים מהן, כניצנים של חלוציות מתחדשת בישראל של המאה ה-21. בתנועה זו יש נוכחות רבה של קיבוצים עירוניים, לצד מסה גדולה של גרעינים תורניים, קהילות עולים ובני מקום (לרבות קהילות במגזר הדרוזי, הערבי והבדואי) וקהילות מעורבות חברתית

במגזר החילוני (ללא שיתוף כלכלי).

מחקר שנערך בקרב חברי קהילות בישראל העלה כי הרצון של הציבור הישראלי להשתייכות קהילתית הוא המשך של חיי הקהילה הענפים שאפיינו את היהודים בתפוצות. הקהילה המודרנית, כמו גם הקהילות היהודיות בתפוצות, מגלמת ערכים של ערבות הדדית, כינוס והתקהלות סביב חגים משותפים, לימוד וצמיחה.²² נוסף על כך, המודל של קהילת ייעוד יכול להגיע גם (אם כי לא רק) לציבור שאינו מתארגן באופן טבעי סביב בית כנסת, אך מעוניין להתארגן סביב ערכים הנובעים לידו מהייעוד היהודי (כגון: תיקון עולם, צדק חברתי וסביבתי ועוד).

לא כל התארגנות יהודית תיחשב לקהילת ייעוד, והיא חייבת לקיים כמה תנאים על מנת להיחשב ככזו. ראשית, עליה להתאגד סביב ייעוד מסוים שהוגדר והוסכם מראש בין החברים והחברות; כלומר תחושת ה'יחד' הקהילתית שלהם איננה תוצר לוואי של פעילות אחרת או אמצעי לשם השגת מטרה אחרת, אלא היא ערך בפני עצמו. קהילת ייעוד היא קהילה שבחרה בכך באופן מקדמי (א-פריורי) לפני שהייתה לקהילה; גם אם הייתה קרבה גיאוגרפית קודם לכן, המבנה הקהילתי לא נבע מקרבה זו באופן מקרי אלא באופן מודע ומתוך בחירה.

שנית, על הזהות היהודית להיות קשורה לכיוון שאליו הולכת הקהילה ולא רק למקום שממנו מגיעים חבריה. הגדרת היהדות בהקשר זה פתוחה ורחבה, והיא יכולה לכלול: תרבות יהודית, פולחן דתי, מסורות שונות, ערכים, היסטוריה, למידה, עמיות, שפה, לאומיות, פילוסופיה, הגות, אומנות וכל היבט אחר של החיים היהודיים במלוא עושרם. לדוגמה, ברחבי ארה"ב קיימים כ-120 פרויקטים של דיור משותף (co-housing) ולפי מומחים לעניין, כ-20% עד 25% מהחברים בקהילות אלו הם יהודים. קהילות מסוג זה הן קהילות ייעוד לכל דבר ועניין, אך אף לא אחת מהן תיחשב קהילת ייעוד יהודית מכיוון שהעובדה ששותפים בה יהודים רבים איננה הופכת אותה לקהילה יהודית. על קהילת ייעוד יהודית לנקוט יוזמה כך שמעגל החיים היהודי, מעגל השנה היהודי ולמידה יהודית יהיו חלק מהותי ואינטגרלי ממעגל החיים של הקהילה.

שלישית, מדובר בקהילה השואפת להתקיים לטווח הארוך ונוגעת לכל מעגל החיים ותחומי החיים של חבריה. קהילת ייעוד יהודית איננה מסגרת זמנית להתנסות בחיים יהודיים אלא מסגרת ארוכת טווח לחיים יהודיים שלמים. מרכיב זה חשוב להבנה מכיוון שישנן אינספור תוכניות נפלאות (מחנות, סמינרים, מגורים זמניים, נסיעות לישראל ועוד) המאפשרות לחוות קהילה יהודית באופן זמני, ואין לבלבל בין לבין קהילות ייעוד. יחד עם זאת, תוכניות אלו יכולות לשמש כר פורה להצמחת חברי קהילות עתידיים ולייסודן של קהילות חדשות, דרך התנסויות זמניות המעניקות כלים והשראה להמשך.

מהבסיס היהודי והייעודי של הקהילה נגזרים מאפיינים תרבותיים וערכיים שונים,

נוסף על שלושת המרכיבים הנזכרים, והם מקבלים ביטויים פנימיים וחיצוניים. קהילת ייעוד מקיימת מערכת יחסים משלבת בין תרבותה וערכיה לבין החברה הסובבת אותה. בעוד הערכים והתרבות מוגדרים בתוך הקהילה עצמה, כמיקרו-קוסמוס של חברה מתוקנת, הם נדרשים להתבטא גם בעשייה משימתית כלפי חוץ – במסגרת השכונה, הקהילה היהודית הרחבה או החברה בכללותה.

לקהילת הייעוד היהודית גם דרכי ביטוי פנימיות, והיא כוללת מערכות יחסים משמעותיות בין חבריה אשר חולקים זמן ו/או מרחב משמעותיים יחד, בדרך של מפגש ממושי משותף. אף שאין חובה להתגורר באותו בית או בניין, מערכות היחסים בין חברי הקהילה אינן יכולות להיות וירטואליות לחלוטין ולהתקיים במרשתת בלבד. גם אם חברי הקהילה מתגוררים במרחק מסוים זה מזה, עליהם לקיים מפגשים ממשיים בתדירות גבוהה, לצד קשרים וירטואליים ושימוש ברשתות חברתיות.

הנקודות שהוצגו לעיל אינן פרי תיאוריה שפותחה בתנאי מעבדה, אלא ידע שמקורו בעבודה בשטח בשנים האחרונות. כאמור, נטישת הקהילות המסורתיות איננה חדשה, אך מאמצי המוסדות היהודים התרכזו עד כה בניסיונות למשוך אליהן את האוכלוסייה הצעירה שלא נחלו הצלחה יתרה. ניסיון השיח הראשון באשר למודלים חדשים של התמודדות התרחש בכנס קהילות הייעוד הראשון שהתקיים בשנת 2013 במרכז Pearlstone הסמוך לבולטימור (The Jewish Intentional Communities Conference). הכנס קרא לכל מי שמעוניין לחשוב מחדש על מושג הקהילה היהודית, לפחות בצפון אמריקה, להתכנס ולהתחיל לדבר, והוא משך כ-200 משתתפים שהגיעו למקום ושילמו מכיסם. למי שלא מכיר את תחום התפוצות עשויה עובדה זו להיראות שולית, אך במציאות שבה צעירים יהודים הורגלו מינקות לקבל כל מה שיהודי כמעט חינו (פרויקט 'תגלית' הוא הדוגמה הטובה ביותר לכך, אך לא היחידה) – יש משמעות רבה לעובדה שצעירים יהודים מוכנים לשלם מכיסם על פעילות יהודית.

שנה לאחר מכן, בהמשך לכנס ובתמיכת פדרציית ניו-יורק, הוקמה החממה הראשונה לקהילות ייעוד. חממה זו התרכזה בארה"ב ונקראה 'הקהל' – על שם מצוות הקהל המתקיימת בסוף שנת השמיטה.²³ הציפייה הייתה למשוך כעשר הצעות מרחבי המדינה ומתוכן לבחור חמש, אך לבסוף במהלך השנתיים הראשונות הוגשו כ-45 הצעות ומתוכן עבדה התוכנית עם קרוב ל-15 קהילות. מטבע הדברים, לא כולן הצליחו, אך די בהצלחת חלקן כדי להוכיח את עומק הצורך שעליו עונה התוכנית ואת היתכנות המודל. הוכחה זו הביאה להרחבת התוכנית לכל רחבי העולם היהודי (פרט לישראל) בשנת 2017, בשותפות משרד התפוצות. נכון למועד פרסומו של מאמר זה הוגשו קרוב ל-100 הצעות מרחבי העולם (כולל ממקומות כגון דרום קוריאה ופנמה), ומתוכן צפויות להיכנס לתוכנית עשרות קהילות נוספות. הקהילות, או היזמים שמעוניינים לבנות קהילות, מקבלים תמיכה מקצועית, מענקי ייזום, סיור בישראל

וכנסים והשתלמויות בנושא.

כיצד נראית (או יכולה להיראות) קהילת ייעוד יהודית במאה ה־21? ראשית יש לומר שאין לצפות כי נראה בתפוצות דברים בסדר הגודל של קיבוצי המחנכים והגרעינים התורניים שיש בישראל, לפחות לא בטווח הקרוב, וזאת מסיבות דמוגרפיות ותרבותיות מובנות. יחד עם זאת, ניתן בהחלט לראות חידושים מרעננים כגון חמש קבוצות שונות הפועלות להקמת מיזמי co-housing יהודיים; קבוצות של צעירים יהודים במרכז אירופה ובמזרח אשך נוטלים אחריות על עצמם ועל סביבתם; וקבוצות המתנסות בסוגים חדשים של חיי רוח יהודיים באמצעות מוזיקה, אומנות והשתתפות פעילה של מתפללים. היוזמה להקמת הקהילות הללו מגיעה מהשטח ומונעת על ידי מתנדבים, מה שמעיד על הצורך שבהן ועל רלבנטיות הפתרונות בעבור המשתתפים, שלא כמו תוכניות ש'מונחות מלמעלה' ושהמשתתפים בהם אינם ככלות הכול אלא צופים סבילים. הנקודה המרכזית שבהן תיבחנה קהילות אלו היא יכולתן ליצור שינוי סביבתי שיגיע לכמה מאות אנשים שישתתפו בפעילויותיהן (או יושפעו על־ידיהן) – ולא הצלחתן ביצירת פתרון נקודתי לכמה עשרות חברים וחברות. הצלחה של מודל כזה, שכבר הצליח בישראל, במכפלות של מאה ויותר קהילות ברחבי העולם טומנת בחובה פוטנציאל של שינוי מערכתי.

להשקיע בעתיד

כולנו, בני הארץ ובני התפוצות, נמצאים באותה סירה וניצבים בפני האתגר שבשימור ופיתוח הזהות היהודית והעם היהודי אל מול הסחף של תרבות הרוב המערבית – שאנו חלק ממנה ואף נמנים עם מחולליה. מאחר שמדובר באתגר משותף, גם הפתרונות צריכים להיות פרי שיתוף פעולה ולא 'ניצחון' של מגזר זה או אחר. עלינו לחדול מהניסיונות להוכיח איזה מגזר של העם היהודי 'מוצלח' יותר בשאלת השימור העצמי ואיזה מגזר אוזוז בפתרון רעיוני שיכול להציל את היהדות לו רק יכירו בכך.

על פי הנתונים הידועים לנו, ולמרות המרכיבים מעוררי התקווה והרנסנס היהודי שתואר לעיל, יהדות התפוצות – בהובלת יהדות ארה"ב – עתידה להיות קטנה יותר בדור הבא מאשר בדור הנוכחי. האם זו עובדה מדאיגה? בהחלט. האם היא מדאיגה יותר ממצב הפוך, שבו יהדות התפוצות גדלה מבחינה מספרית אך מידלדלת מבחינה מהותית, רעיונית וזהותית? איני בטוח כלל. הדבר הגרוע ביותר הוא כמובן שילוב בין השניים: הידלדלות בחומר וברוח גם יחד, ובעולם אידיאלי המצב הטוב ביותר הוא גידול בכמות לצד העמקה באיכות; אלא שבעולמנו כפי שהוא ובמסגרת מגבלות המשאבים עלינו להציב סדרי עדיפויות – גם מבלי להכריע בין שתי האפשרויות באופן מוחלט. השאלה "האם בדור הבא יהיו מיליון יהודים יותר או פחות?" חשובה עד מאוד, אך היא אינה השאלה החשובה היחידה וגם לא החשובה ביותר. לציידה יש לשאול גם: מה יהיה המטען שיישא עמם אלו שיבחרו להישאר? מה תהיה הסיבה

שבעטיה יבחרו לעשות זאת?

בהקשר זה אני מציע לנצל מעט מהחוכמה של עולם העסקים האמריקני. לפי המקובל בעולם זה, כשהמוצר שלך אינו מצליח לסחוף את השוק, אינך מתעסק ב'האשמת' הלקוח על שבחר במשהו אחר, אלא בודק כיצד תוכל לשפר את המוצר שלך כך שיהיה רלבנטי יותר ואטרקטיבי יותר – כמובן, מבלי לאבד את עצמיותך וייחודיותך.

ובכן, אם האפקטיביות של הסיורים בישראל ככלי לחיבור הצעירים הולכת ונשחקת, דבר שהוא אך טבעי אחרי עשרות שנים שבהן עושים 'אותו דבר', אולי הגיע הזמן לחשוב מחדש על המסר ועל המסגרת של הסיורים הללו? אם קהל היעד שלנו כבר איננו רואה את עצמו כקבוצת מיעוט נרדפת אלא כקבוצת עילית עתירת יכולות ונכסים, שנדרשת גם לתיקון העולם שסביבה, אולי יהיה זה נכון לפתוח את עולם המחשבה היהודי לכיוונים נוספים ולחבר אותו לחיים הממשיים? מעל הכול: אם אנו מסכימים שלא תיתכן זהות יהודית ללא מבנה קהילתי המייצר שייכות ומשמעות אך עינינו הרואות שהמבנים המסורתיים אינם רלבנטיים עוד, אולי עלינו לאפשר, לעודד ולהצמיח מבנים קהילתיים חדשים?

זוהי אסטרטגיה מורכבת שדורשת עיבוד רב, ואני מזמין את מי שהנושא משמעותי בעיניו להצטרף לדיון וגם לעשייה. דיון זה מציב גם שאלות כלפינו, הנמצאים כאן במדינת ישראל: האם אנו ערוכים לאתגר של עבודה משותפת עם התפוצות על בסיס שותפות הדדית במקום יחסים חד-כיווניים? האם אנו מבינים שהמבנה המפוזר של העם היהודי איננו תקלה היסטורית אלא המפתח להישרדותנו ומוכנים לקבל את זכות קיומו בעודנו לומדים אט-אט את השלב הבא? האם אנו מוכנים להודות שגם בחברה הישראלית יש בעיה או שתיים וכי טרם פתרנו את אתגר הזהות היהודית בעידן הפוסט-מודרני? האם אנו מבינים שמוטב לראות בכך אתגר משותף ולחפש הפריה הדדית עם יהדות התפוצות, במקום התנשאות וקנטור?

אם התשובה לכל אלה היא "כן", אזי העתיד היהודי יכול להיראות הרבה יותר טוב מכפי שנדמה לנו.

Israel, 20.10.2012. יש שיאמרו שהתמיכה באובמה ובקלינטון מוכיחה שיהדות ארה"ב אינה מבינה את צרכיה של מדינת ישראל ואיננה תומכת בה באמת, אך ניתן לטעון גם את ההפך ולומר שאלמלא התלות של אובמה בקול (ובכסף) היהודי, המצב היה גרוע עוד יותר: הבגידה במועצת הביטחון של האו"ם הייתה מתרחשת כבר בתחילת הקדנציה, לא הייתה נחתמת עסקת סיוע ביטחוני חסרת תקדים בהיקפה ועוד. כך או כך, לדעת כל העוסקים בתחום, למיעוט היהודי יש משקל גדול, ואף מכריע, בכל הנוגע לתמיכתה של ארה"ב בישראל – גם אם זה אינו הגורם היחיד, שכן

1. יותר משליש מהתרומות למסעות הבחירות של אובמה וקלינטון הגיעו מיהודים, שהם כמעט המיעוט העשיר ביותר בארה"ב. גם בצד הרפובליקני נרשמה תמיכה כספית משמעותית, ולפי מקור מהימן מדובר בחצי מהתרומות. ראו US, "Jeremy Sharon, Jews contribute half of all donations to the democratic party", *The Jerusalem post*, 27.9.2016. לפי מקור נוסף, שני התורמים הגדולים ביותר של אובמה היו יהודים, ראו Ilan Ben Zion, "Jewish donors prominent in presidential campaign contributions", *The Times of*

ו'נחתוך' אותם בחצי או בשני שלישי, עדיין מדובר בכמה מיליונים שלפי כל מודל צמיחה דמוגרפי היו צריכים להפוך לפחות למאות מיליונים אחרי אלפי שנים.

8. לדוגמה, במהלך המאה ה-18 כשני שלישים מיהודי אוסטריה בחרו להתנצר, ויש הטוענים שעד היום כ-20% מאוכלוסיית פורטוגל הם צאצאי אנוסים.

9. דוד בן-גוריון, "ישראל והתפוצה" (1957), בתוך דוד בן-גוריון, **נצח ישראל**, תל-אביב: עיינות, 1964, עמ' 227.

10. ראו מחקרו של ה-JPR: http://www.jpr.org.uk/documents/JPR.2017.Are_Jews_leaving_Europe.pdf

11. ראו למשל איגרתו של הרבי מליובאוויטש לרב ניסן וקסמן (מיום כ"ט אייר תשכ"ח): "כי זה כמה זמן שאני תובע ודורש בכל לשון של בקשה מאת עסקני העלייה אשר – מבלי להיכנס לעצם עבודתם ואופנים – לא יגרמו למנהיגים הרוחניים של איוה קיבוץ שיהיה לעזוב את בני עדתם ולהעתיק לאיוה מקום שיהיה אפילו לארץ הקדש. שאם בכל זמן מצב היהדות בכל מקום תלוי במנהיגי הקהילה ובפרט מדריכה הרוחניים, על אחת כמה וכמה בדורנו דור יתום. ופשיטא וכל שכן וקל וחומר שאסור לסייע בידי מנהיגים האמורים כשבורחים מן המערכה, שהרי מפקידים בידיים כמה וכמה נפשות יקרות מישאל... ענו לי [עסקני העלייה] שהרי יש תקוה שגופא בטר רישא אויל (=הגוף אחרי הראש נמשך), וכשתפרסם בקהלה שהרב שלה עלה לארץ הקדש ת'ו (=תיבה ותנן) הרי כל אנשי קהלתו יעלו אחרי! בודאי יודע כ'ר (=כבוד תורתו), המכיר את הנוער והבעלי-בתים בכלל בארצות הברית, עד כמה מגוחכים הדברים האמורים ועד כמה חסרים כל יסוד במציאות, ועל דרך זה הוא גם בנוגע ליהדות דרום אמריקה". פורסם בלקט **אגרות קדש** בהוצאה מיוחדת בעבור "תורת חב"ד לבני הישיבות". ירושלים: הוצאת קה"ת, תשס"ז, עמ' שדמ.

12. Charles Krauthammer, "Never Again", *The Washington Post*, 5.5.2006.

13. כגון הכרות התנועה הרפורמית משנת 1999 על מחויבות גדולה יותר למצוות וללימוד.

14. המיפוי מתבצע במסגרת מיום Kenissa של הרב סיד שוורץ. ניתן להתרשם מחלק מהממצאים הראשונים באתר Kenissa.org.

15. ראו בעניין זה את מאמרו של דביר שוורץ, "לקחת את הזהות ברצינות", **השילוח** 8 (שבת שע"ח), עמ' 213–222, העוסק בפוליטיקת הזהויות.

16. רבים מבתי חולים אלו נקראו בשמות עבריים כגון Sinai Hospital.

17. מספר זה מכונה Dunbar's Number, על שם

תמיכה זו נשענת גם על ערכים משותפים כלליים בין שתי המדינות ואינטרסים אמריקניים ברורים במזרח התיכון.

2. ראו – Faranak Margolese, *Off the Derech: Why Observant Jews Leave Judaism*, Devora Publishing: 2005, pp. 19–26.

3. קשה להשיג נתונים רשמיים בעניין זה, אבל לפי הערכה ששמעתי מהראל חצרוני, מהמומחים הבולטים בנושא, ישנן כ-30,000 נשים יהודיות צעירות הנשואות לערבים בכפרים בישראל. לכך יש להוסיף נישואי תערובת בין יהודים לשאינם יהודים מעולי ברית המועצות לשעבר ונישואי תערובת מכמה קטגוריות אחרות; סך הכול מדובר בעשרות אלפי משפחות בישראל. אומנם זה אינו שיעור גבוה בעל משמעות אסטרטגית, אך גם לא שיעור אפסי. מובן שלגבי התבוללות תרבותית התמונה בארץ שונה לחלוטין וניגע בכך בהמשך.

4. ויכוח נישש על המספרים המדויקים, אולם אין ויכוח על סדרי הגודל. נתונים חלקיים ניתן למצוא בנייר שגיבש מרכז המחקר והמידע של הכנסת בשנת 2012 (ראו בכתובת <https://www.knesset.gov.il/mmm/data/pdf/m03082.pdf>). ההערכות שם מדברות על בין חצי מיליון ל-750 אלף ישראלים החיים בחו"ל, מבלי לספור את הילדים שנולדו להם שם. שאר הנתונים בחלק זה לקוחים ממחקרים שהוצגו בכנסים של ההנהגה הישראלית בתפוצות ומשיחות עם נציגי ארגוני ישראלים בחו"ל (כגון ה-IAC).

5. סיוון רהב-מאיר, "לאן להפנות את האגריה", **ערוץ 7**, 1.7.2017.

6. מיכאל זלבה, **דמוגרפיה של הדתיות: תהליכי חילון בציבור הדתי והמסורתי**, ירושלים: פורום 'חותם', 2017. זמן קצר לאחר מכן פורסם מאמר החולק על אופן ניתוח הנתונים ולמעשה מציג תמונה הפוכה, ראו דוד זולדן, "חולק ומתחזק", **מקור ראשון**, 16.7.2017. לעניות דעתי המאמר הנגדי לא הצליח להפריך לחלוטין את המחקר המקורי, וכל מי שנמצא בתוככי הציבור הדתי-לאומי מודע לתופעה הרחבה של דתיים-לשעבר, גם אם יש ויכוח על היקפיה המדויקים.

7. בשמואל ב, כ"ד מובא סיפור המפקד שנערך בימי דוד. תוצאותיו מובאות שם בפסוק ט: "וַתְּהִי יִשְׂרָאֵל שְׁמֹנֶה מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ חֵיל שֶׁלֶף חָרֵב וְאִישׁ יְהוּדָה חֲמֵשׁ מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ". מהפסוק עולה שבתקופה זו היו כ-1.3 מיליון גברים ישראלים לוחמים, בגילי 20–40 (על פי הנחה מקבלת על הדעת). גם אם נניח שכנגד כל אחד מהם הייתה רק אישה אחת (הנחה מצמצמת שכן נשים נהרגות פחות במלחמות), שלכל אחד מהם נותר רק הורה אחד בחיים ושלכל אחד מהם היו רק שני ילדים, נגיע לאוכלוסייה המונה קרוב ל-6 מיליון נפשות – מספר קרוב למספר היהודים החיים כיום בישראל או בארה"ב. גם אם נאמר שמספרי המפקד הם גוזמאות

הכלכליות, דור ה-Y עתיד להיות בעל המשאבים הגדולים ביותר בהיסטוריה, כך שכסף אינו שורש הבעיה בטווח הארוך אלא מרכיב אחד שיש לטפל בו כחלק מהמכלול.

19. ראו Tobin Belzer, *Jewish Communal Transformation: A look at what's happening & who's making it happen*, CLAL, Nov. 2016. ניתן למצוא את הדו"ח בכתובת kenissa.org/wp-content/uploads/2016/12/NPSCI-report-Nov-16-final.pdf

20. בן-גוריון, "ישראל והתפוצה".

21. דברים ו', יח.

22. תופעת הקהילות של צעירים בישראל: מחקר הערכת מאפייני קהילות שח"ף (שותפות חברתית פעילה) בישראל, 2016 (זמין במרשתת).

23. ראו באתר המיזם: www.hazon.org/hakhel.
כותב מאמר זה נמנה עם מייסדי המיזם.

האנתרופולוג שחקר אותו. זה אינו מספר מדויק כמובן ויש המעריכים את מספר הקשרים שאדם יכול להחזיק ב-250 ויותר, וישנם כמובן גם הבדלים בין אנשים שונים. כך או כך הנקודה ברורה: לא ניתן לייצר קשר אינטימי ובר-קיימא בקהילות בנות אלפי חברים. להרחבה ראו Robin Dunbar, "Neocortex size as a constraint on group size in primates", *Journal of Human Evolution*, 22 (1992), pp. 469–493.

18. לכן, התייחסות לגובה דמי החבר כבעיה מרכזית (ומתוך כך ניסיון להציב לה פתרונות נקודתיים) היא טעות יסודית. הגדילה הפנומנלית של ארגונים כגון Hazon מוכיחה שכשארגון יהודי מציע 'מוצר' רלבנטי יש לו לא-מעט קונים שמוכנים לשלם מכיסם אפילו על נסיעה לישראל – גם בדור שבו כל צעיר מקבל נסיעה חינם לישראל על חשבון תורמים. אומנם לצעירים היהודים יש פחות משאבים פנויים (כדרכם של צעירים) ולכן דמי חבר גבוהים הם חסם מבחינתם לכניסה לקהילות המסורתיות, אך על פי רוב התחזיות

ממציאה לאבדה: קניין אישי ואחריות חברתית במשנה

עיון ספרותי ותוכני בשני הפרקים הראשונים של מסכת בבא מציעא פורש בפנינו, בדרכים גלויות וסמויות, תפיסת עולם מרתקת באשר ליחסים שבין אדם לרכושו ובין אלה לבין החברה, המוסר והאלוהים

הפילוסוף היווני דיוגנס ויתר על כל רכושו מתוך תפיסת עולם שלפיה הקניין משעבד את בעליו. הוא הסתפק בחבית כמקום מגורים; והסיפור הידוע ביותר על אודותיו, המובא בידי הביוגרף לארטיוס, מתאר את המפגש בינו לבין בן-דורו הידוע – אלכסנדר מוקדון. כשהזדמן הקיסר עטור התהילה לעירו של דיוגנס, טרח ובא עד לחביתו של הפילוסוף. לשאלת הקיסר "במה אני יכול להועיל לך?", השיב דיוגנס: "זו נא הצידה, אתה מסתיר לי את השמש". סיפור זה היה למופת בהדגימו עד כמה יכול אדם להיות בלתי-תלוי בקניין חומרי.

אך דיוגנס הוא ללא ספק יוצא מן הכלל שאינו מעיד על הכלל: רובנו מקיימים מערכות יחסים מפותחות עם קנייננו, ומערכות יחסים אלו קובעות במידה רבה את אופי החיים האישיים. להבנתי, במקרא ובמקורות חז"ל ניתן למצוא תפיסה מיוחדת בעניין זה – הבולטת על רקע התפיסות הרווחות בהגות המערבית. להלן אבקש לחשוף תפיסה זו מתוך עיון מפורט בפרקיה הראשונים של משנת בבא-מציעא.

השיח הנפוץ בעולם המערבי באשר למהות הקניין דן בלגיטימיות הבסיסית שלו, והוא נעשה בהקשר של מאבק בין אדם לבין זולתו, או בין אדם לבין הרשויות הציבוריות.

דוד ליברמן הוא מוסמך האוניברסיטה עברית לספרות התלמוד ובוגר ישיבת הכותל. מנחה בארגון 'קולות', ועוסק בהנחיית למידה רבת-תחומית במקורות היהדות. מחבר הספר "תפלת האדם" על תהילים.

אחדים מהמדברים בתחום זה עסקו בלגיטימציה העקרונית של הקניין: ג'ון לוק סבר שהזכות לקניין נגזרת מבעלותו של האדם על גופו, כאשר כפועל-יוצא זכאי האדם לבעלות על התוצרים של גופו; ז'אן ז'אק רוסו, לעומתו, קבע שהניכוס הוא חטא שהוליד אומללות ורצח; ואילו לקרל מרקס היה ברור שהעובד הוא הוא הבעלים האמיתי של תוצרי עבודתו ואף של אמצעי הייצור. הוגים אחרים עסקו בלגיטימיות הקניין מזווית הראייה של התועלת החברתית: אדם סמית סבר שהרווח של הקפיטליסט מעמל פועליו תורם לחברה, שכן הוא מושקע במעגלי ייצור נוספים המספקים עבודה ומוצרים זולים להמוני פועלים; ואילו סוציאליסטים אוטופיסטים – פייר ז'וזף פרודון, לדוגמה, שטבע את הסיסמה "רכוש הוא גזל" – סברו כי ההפך הוא הנכון. עם הזמן התפתחו גישות ביניים – כגון סוציאל-דמוקרטיה, קואופרציה, קפיטליזם 'קשוב' – המנסות להימנע מהקיצוניות המאפיינת את הגישות הבסיסיות.

הצד השווה שבכל התפיסות הללו הוא שהשיח בהן על אודות לגיטימיות הקניין של היחיד נעשה אל מול תביעותיהם של אחרים והוא מתרחש במרחב הבין-אישי או הציבורי. במקורות היהדות, לעומת זאת, ניתן למצוא תפיסה אחרת שבה השיח על לגיטימיות הקניין נעשה אל מול הנוכחות האלוהית, והוא מתרחש קודם כול בתחום תודעת הפרט – ורק אחר כך גולש אל המרחב הבין-אישי והציבורי.

זוהי כמובן טענה מרחיקת לכת, וכדי להוכיח אותה נדרש חיבור מקיף וכולל על יחסם של חז"ל לקניין. אינני מתיימר לעשות זאת כאן, ואני אף מסופק אם ניתן בכלל לדבר על תפיסה 'יהודית' אחת בתחום זה. אני מבקש אפוא להסתפק בטענה שגישה כזו קיימת בדברי חז"ל ובאופן שבו למדו את המקרא – ולהפגיש את הקורא עמה באמצעות עיון קצר.

א. קניין כתודעה אינטימית - במקרא ובמשנה

כאמור, עיון במקרא ובמשנה מלמד כי השיח הקנייני מתרחש בראש ובראשונה בין האדם לבין האלוהים, ורק במעגל שני בין האדם לבין זולתו. טענה זו מבוססת, בין השאר, על התבוננות במופעי הראשונים של השורש קנ"ה במקרא – ובהתאם לעיקרון פרשני המעניק חשיבות מכרעת לשימוש הראשוני של מילה או שורש במקרא.¹

השימוש הראשון בשורש קנ"ה מצוי בפרקיו הראשונים של ספר בראשית, במילותיה של חוה אחר לידת בנה הבכור קין: "וַהֲאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ; וַתֵּהָרֵי וַתֵּלֶד אֶת קַיִן, וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'".² חוה רואה אפוא את הילד שנולד לה כמפעל משותף, שלה ושל אלוהים, ומכריזה כי בזאת "קנתה איש את ה'", כלומר קנתה איש עם הא-ל ("את" בלשון המקרא, מתפרש לפעמים כמובן "עם"). מופעו השני של השורש קנ"ה מצוי פרקים לא-רבים לאחר מכן. כאשר אברהם מנצח במלחמה להצלת בן-אחיו, לוט,

ובוחר שלא לקחת דבר מן השלל, הוא מסביר את מעשהו כעניין הקשור לאלוהים: "הֲרַמְתִּי יָדִי אֶל ה' אֵל עֲלִיּוֹן קִנְיָה שְׁמַיִם וָאָרֶץ אִם מִחוּט וְעַד שָׁרוֹן נָעַל וְאִם אָקַח מִכָּל אֲשֶׁר לִי...".³

שני הקשרים אלו הם המופעים הראשונים של השורש קנ"ה במקרא, ועולה מהם כי הקניין האנושי נעשה אל מול הבעלות האלוהית, העקרונית והקודמת, ומוגבל על ידה. מכאן ואילך משתמש המקרא רבות בשורש זה, בהקשרים מגוונים ובמשמעויות שונות,⁴ אך לדעתי נשמרת חשיבות מיוחדת לשימוש הראשוני.

תפיסה זו מתחדדת ומתפרטת בדרשה תלמודית שדנה גם היא במעבר מרשות אלוהים לרשות אדם, ומניחה את ראשוניותה של הבעלות האלוהית:

ר' לוי רמי: כתיב 'לֵה' הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהָ" (תהלים כ"ד, א) וכתוב "הַשְּׁמַיִם שְׁמַיִם לֵה' וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם" (שם קט"ו, טז)! לא קשיא: כאן – קודם ברכה, כאן – לאחר ברכה.⁵

[ר' לוי הצביע על סתירה בין שני פסוקים: מחד גיסא כתוב 'לֵה' הארץ ומלואה, ומאידך גיסא כתוב: "הַשְּׁמַיִם שְׁמַיִם לֵה' וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם"! לא קשה (כלומר אין סתירה): כאן – קודם ברכה, כאן – לאחר ברכה.]

הפסוקים שאותם מעמת ר' לוי מכילים אמירות סותרות בשאלה האם האל הוא אדון העולם מאז שנברא ועד עתה, או שמא העביר את הבעלות על הארץ לבני האדם. פתרונו של ר' לוי מצייר את הברכה כאקט המעביר את הבעלות מהאלוהים לאדם.

הברכה היא התכוונות הנעשית בתחום הפרט ומתרחשת אל מול הנוכחות האלוהית. היא יוצרת מודעות לכך שהנכס, דבר מאכל למשל, הוא יצירה וקניין אלוהי. באופן מפתיע, דווקא ההכרה בבעלות האלוהית על הנכס היא אשר מעניקה לאדם המחזיק בו את לגיטימציה השימוש. זכות השימוש וההנאה היא המקבילה למושג הבעלות ביחסים שבין אדם לאדם; ומכאן שהיחס העקרוני לקניין מתכונן אל מול האלוהים.

כאמור, השיח הראשוני על הקניין, והלגיטימיות שלו, מתקיים במקרא ובמשנה במרחב של תודעת הפרט – ורק לאחר מכן פונה הוא אל המרחב הציבורי. דברים אלו נכונים גם לשדה ההתמודדות של המקרא והמשנה עם הבעיות הכרוכות בקניין, ואף היא נעשית במסגרת תודעת הפרט.

לפני הכניסה לארץ ישראל, מזהיר משה את ישראל מכוחו המסוכן של הקניין:

הַשְּׁמֶר לָךְ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ, לְבַלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם. פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבַעְתָּ, וּבָתִּים טִבִּים תִּבְנֶה וְיִשְׁבַּתָּ, וּבִקְרָךְ וְצִאֲנֶךָ יִרְבִּין, וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכָל אֲשֶׁר לָךְ יִרְבֶּה; וְרַם לִבְךָ וְשִׁכְחַת אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ הַמוֹצִיאֶךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּתֵי עֲבָדִים, הַמּוֹלִיכֶךָ בְּמַדְבַּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחֵשׁ שָׂרָף וְעִקְרָב וְצִמְאֹן אֲשֶׁר אֵין מַיִם, הַמוֹצִיא לָךְ מִיָּם מִצּוֹר הַחֲלָמִישׁ, הַמֵּאֲכִלֶךָ מִן בְּמַדְבַּר אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עֲנֹתְךָ וּלְמַעַן נִסְתָּךְ

לְהִיטְבֵּךְ בְּאַחֲרִיתָהּ; וְאַמְרֶת בְּלִבְכָּךְ כְּחִי וְעַצְם יָדִי עֲשֵׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה; וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱ-
לֹהֶיךָ כִּי הוּא הִנָּתֵן לָךְ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חֵיל, לְמַעַן הָקִים אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם בְּיוֹם
הַזֶּה.⁶

כדי להתמודד עם תודעת בעל הקניין – המאמין ש"החיל הזה", כלומר עושרו, נעשה בכוחות עצמו – מציע המקרא לאדם להיזכר בחוסר-כול שבו היו נתונים ישראל במצרים ובמדבר, וכן מצווה לזכור כי אלוהים "הוא הִנָּתֵן לָךְ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חֵיל". שני נתוני תודעה אלו: חוסר-כול בעבר ואלוהים כמקור הכוח בהווה אמורים לשנות את תודעתו של האדם ולהופכה ענוותנית יותר. המרחב שבו מתרחש המהפך הוא תודעתו של כל פרט.⁷

פירותיה של תודעה ענוותנית כזו ניכרים כאשר אדם עומד מול רעהו שאיבד את קנייניו ונזקק לסיוע, כגון התיאור-ציווי המקראי הבא:

וְכִי יִמּוֹךְ אֶחִידָה וּמִטָּה יָדוֹ עִמָּךְ, וְהִחְזִיקְתָּ בּוֹ, גֵּר וְתוֹשֵׁב, וְחִי עִמָּךְ. אֶל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ
וְתִרְבִּית וְיִרְאָתָּ מֵאֶ-לֹהֶיךָ וְחִי אִתּוֹ עִמָּךְ. אֶת פֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן
אֵכְלָךְ. אֲנִי ה' אֱ-לֹהֶיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת
לָכֶם לֹא-לֵהִים.⁸

היחס האנושי כלפי אותו 'אח' ש'מטה ידו' כרוך אהדדי עם תודעת היציאה ממצרים והבעלות האלוהית המטרימה ומעגנת, וגם מגבילה, את זכות הקניין הפרטית. גם המשנה מדגישה את חשיבותה של תודעת הפרט בכל הנוגע להתמודדות עם הקניין וסכנותיו, וכך אנו מוצאים בה:

ארבע מידות באדם: האומר שלי שלך, שלך שליך – חסיד; שלי שלי, שלך שלי – רשע;
שלי שלך, שלך שלי – עם הארץ; שלי שלי, שלך שלך – זו מדה בינונית, ויש אומרים – זו מידת סדום.⁹

משנה זו קובעת את מצבו הערכי של האדם: צדיק, רשע או בינוני, לא על פי מעשיו כי אם על פי מה שהוא "אומר" – היינו לפי התודעה שבה הוא מחזיק ביחס לנכסיו.

וכאן יש להוסיף: תודעת הפרט הקניינית שמשנה זו מכוננת היא אקטיבית ודינמית: לאחר שתי אמירות קיצוניות – אנוכית ואלטרואיסטית – מובאת האמירה "שלי שלי, שלך שלך" אשר זוכה לשתי הערכות סותרות. בחירתו של עורך המשנה להביא את שתי הדעות מצריכה כל אדם להכריע כלפי עצמו האם התנהגותו 'בינונית' או 'סדומית'. כך מממשת המשנה את העיקרון שעליו היא מדברת, כאשר ההכרעה המרכזית בענייני קניין נעשית בתודעתו של הפרט. הוא הדין באשר למימרה התלמודית שהובאה לעיל אשר נותנת ביד כל אדם את המפתח להעברת הנכס לרשותו (לשימושו ולא לבעלותו המוחלטת) – הברכה אשר מבטאת את תודעתו

הענוותנות של המברך ביחס לאל.

לפי התפיסה שתיארנו עד כה, פתרון המתח שבין הרצון לצבירת קניין לבין קיומה של חברה מתוקנת נשען על תודעת הקניין של היחידים – הנדרשת להיות ענוותנית ולעמוד נוכח האל. ברור כי תודעה כזו מתגבשת סביב שאלות כגון: עד כמה, ובאיזה מובן, ממוני שייך לי? מתי מימוש הבעלות מוגבל או נבלם? עד כמה אני נכון לוותר על קנייניי? ועד כמה שינויים בכמות הממון השייך לי משפיעים על זהותי?

המקורות המקראיים והחזו"ליים אינם מסתפקים בהצבת התודעה האמורה, והם מבקשים להבנותה ולהנכיחה. הכלי העיקרי המשמש אותם הוא רצף הלכות דקדניות בנושאי ממון, הבנויות על תודעה זו, ומיניה וביה מבנות אותה, ומשמעותן אינה רק הגדרת המעשה ה'נכון' כי אם המשמעות הפילוסופית והקיומית שלו.

כדי לעמוד על תפיסה זו עלינו לחלץ את עקרונותיה מתוך השיח ההלכתי במקרא, במשנה ובתלמוד. במאמר זה אבקש אפוא להדגים תפיסה זו באמצעות עיון ביחידה ספרותית הלכתית אחת – הפרק הראשון והשני של מסכת בבא-מציעא. על ידי בחינתם המפורטת אבקש לחשוף את הפוטנציאל הטמון בהם בכל הנוגע לעיצוב תודעה קניינית.

ב. לחשוף את הרובד הרעיוני של המשנה

שני פרקיה הראשונים של מסכת בבא-מציעא עוסקים במצוות השבת אבדה, דהיינו בדרכי התנהלותו של אדם שמצא מציאה. השאלה הכללית השזורה בין שיטתיהם נוגעת לדרך שבה נדרש האדם לנהוג עם קניין שאינו שלו אך נמצא ברשותו (או יכול להימצא ברשותו, אם ייקח אותו). בבסיסו של הנושא מונחת תפיסה עקרונית בדבר המתח שבין קניין אישי לאחריות חברתית, אלא שתפיסה זו אינה מפורשת וכדי לחלצה, יהיה עלינו לעקוב ביסודיות אחר לשון המשנה.

זהו המקום לומר כמה מילים על המתודולוגיה הפרשנית שבה אשתמש ועל העקרונות המונחים בתשתיתה. ראשית, אני מניח כי המשנה היא טקסט רציף ואחיד, ערוך ומכוון, וכי יש לקרוא אותה כמכלול ספרותי אחד, בעל איכויות אסתטיות וצורניות, שחלקיו השונים מקיימים יחסים זה עם זה. בתוך הקשר זה יש משמעות לרכיבים השונים של הטקסט – התוכן, הסדר, והלשון – ולכל אחד מהם תפקיד בבניית משמעותה הכוללת של המשנה.

שנית, אני מניח כי את המשנה יש ללמוד לאור המקרא, ובכל זאת לתת את הדעת על שינויים תוכניים ולשוניים המצויים במשנה ביחס למקרא. לפי הנחת מוצא זו, המשנה בנויה על תשתית מקראית, אך נוטלת את המקורות המקראיים ומבצעת בהם הליך פרשני, ובכלל זאת: השלמת חוסרים המצויים בשפת המקרא; יישוב סתירות או הבדלים בין פסוקי המקרא; הפשטה של שפה קונקרטיט ועוד. שלא כמדרשי ההלכה

ומדרשי האגדה, המשנה אינה עושה זאת כתגובה ישירה למקרא, אלא בונה סיפור משלה שהעיון למקרא משוקע בתוכו. בבואנו לפרש את המשנה, עלינו לשים לב לשינויים אלה ולמשמעותם.

הנחת יסוד שלישית היא שהמשנה, כמו המקרא, אינה חיבור משפטי גרידא המתייחס לרובד הפעולה האנושי ותו לא. לטעמי, וכפי שיודגם להלן, דיני המשנה נוגעים בתשתית הקיומית-אישית של כל אדם, שכבת ה'היות' שלו, מעבר לממד הפרקטי-יישומי ומעבר להיבט החברתי-כללי.

אני מודע לחידוש שבהנחות אלו. תפיסה מקובלת היא שהמשנה אינה אלא אוסף חוקים הערוך על פי סדר נושאי גם אם באופן רופף למדי. על פי אותה תפיסה, סטיות מסדר זה עשויות להתפרש בהתאם למגוון שיקולים פשטניים של העורכים – או שמא מוטב לומר: המאספים – ואין טעם להתחקות אחר משמעות נסתרת הטמונה בסטיות אלו. מאספי המשנה, לפי תפיסה זו, התמקדו בתכנים; ואילו הצורה, היינו אופן ההבעה, הייתה פחות חשובה בעיניהם. אומנם לכל הדעות שפת המשנה היא שפה צלולה ומדויקת, אולם מקובל לחשוב כי אין למצוא בה איכויות ספרותיות (כגון: שימוש רב-משמעי במילים, בניית מוטיבים ופיתוחם, או הקפדה על סידור הנושאים במבנה של פתיחה וסיום).

תפיסה נוספת, נפוצה אף היא, גורסת שהשוני בין המקרא והמשנה הוא עובדה קיימת שאין טעם להרהר אחריה. על פי תפיסה זו יש לקרוא את המקרא והמשנה בנפרד, כטקסטים השייכים לשני מסלולים נבדלים, ואין טעם לשאול כיצד נוצרו הבדלי הסגנונות ומה הם משקפים.

תפיסה מקובלת שלישית היא שהמשנה עסוקה בממד העשייה בלבד, בשאלות של doing ולא בשאלות של being. לדידה, אם יש טיפול משנאי בשאלות החורגות מהתחום המעשי, הוא מצוי רק בכמה מאמרי אגדה הפזורים פה ושם (או במסכת אבות).

מובן שכלל התפיסות הללו מנוגדות לדרך שבה אני מבקש לקרוא את המשנה, אולם מאמר זה אינו מבקש לעסוק בשאלת הדרך הנכונה ללימוד משנה, ולפיכך אין זה המקום לשטוח את הנימוקים בעד ונגד הדרכים השונות. על כן, אסתפק כאן בהצגת פרשנות על בסיס תפיסתי ואניח לקורא להחליט אם דרך זו טובה בעיניו.

בשולי הקדמה מתודולוגית זו אעיר כי ההתייחסות לשפת חז"ל כשפה בעלת איכויות ספרותיות היא שיטה ותיקה שנוכחותה בשיח המחקרי והרבני הולכת וגדלה: פרופ' יונה פרנקל, חתן פרס ישראל לחקר התלמוד, פיתח את ראיית הסיפור התלמודי כטקסט בעל אופי ספרותי, ולא כתייעוד ביוגרפי בעלמא;¹⁰ פרופ' שמא פרידמן, גם הוא חתן פרס ישראל, הניח הנחות דומות לגבי הסוגיה התלמודית;¹¹ והרב ד"ר אברהם וולפיש הציע להשתמש בכלים דומים בלימוד המשנה.¹² בעקבותיהם צעדתי גם אני

והתייחסתי בעבודת המוסמך שלי לפרק תלמודי שלם – פרק א במסכת מגילה – כאל יחידה ספרותית אחת, והפקתי משמעויות עשירות ממתודה זו.¹³ התייחסות ענפה במיוחד לשפת המשנה מצויה בספריו של הרב דוב ברקוביץ, ראש בית המדרש 'בית אב'. בסדרת ספריו, 'הדף הקיומי',¹⁴ ניתח ברקוביץ מספר פרקי משנה ככוליות אחת;¹⁵ וכך עשה אף לפרקים א–ב של מסכת בבא מציעא, שבהם אעסוק במאמר זה.¹⁶

חשוב לציין כי ההתייחסות לדברי חז"ל בעין ספרותית מפיקה משמעויות מהמכלול אך מתבססת על תשומת לב לפרטים. כך למשל בדיונו של פרידמן על סוגיות הפתיחה בתלמוד הבבלי,¹⁷ הוא עומד על כך שיש בהן שבע יחידות משנה הבונות את הסוגיה. כיוצא בזה דיונו של ברקוביץ על פרק א במסכת ביצה, שבו הוא מוצא כי בשלוש מסכתות – ביצה, יבמות ועדויות – מופיעות בדיוק שלוש עשרה מחלוקות בין בית שמאי לבין בית הלל, ובכל אחת מהמסכתות יש מעמד מיוחד לשלוש המחלוקות הראשונות בסדרה מול עשר האחרות.

הנחות היסוד הנזכרות מובילות אותנו לקריאה אחרת של המשנה. הן מצדיקות ערנות למקומה של המשנה במערכת מקרא-משנה-תלמוד, וכעת נתפסת המשנה כחוליה הכרחית במעבר מן המקרא אל התלמוד, ההלכה והגות מאוחרת יותר, וכעמוד התווך של מערכת זו. הנחות אלה אף מובילות אותנו למעקב אחרי היבטים כגון תוכן, סדר ולשון, והקשר ביניהם. באמצעות כלים אלו נבקש לחשוף את השכבה התשתיתית של המשנה, שבה מצויים חומרי יסוד הנוגעים במעמקי הקיום האנושי. חומרים אלו אינם מופיעים בצורה שלמה וגלויה, והם דומים לשברי כלי חרס בחפירה ארכיאולוגית: כדי לחשוף אותם נדרשת התבוננות זהירה בהנחות היסוד המארגנות את החומר ובמשמעות המטפורית של מילות המשנה וביטויי מפתח המשמשים בה.

ג. השבת אבדה: יסודות מקראיים

לאור הנחות מוצא אלו נפנה לניתוח פרקיה הראשונים של מסכת בבא-מציעא (שמובאים כאן במלואם בהמשך) ונראה את התשתית הערכית-קיומית העולה מהן ביחס לקניין. כאמור, לא נוכל להבין את חידושיה של המשנה בלי לעיין קודם, ולו בקצרה, במקור המקראי.

המצווה שבה דנים פרקי המשנה, מצוות השבת אבדה, מופיעה בשני מקומות במקרא: בספר שמות ובספר דברים, וניתן להצביע על מספר הבדלים יסודיים בין שני מופעיה. להלן מופעו של הציווי בספר שמות (כולל ההקשר הקודם לו, הפסוק העיקרי מודגש):

לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שׁוֹא. אֵל תִּשֶׁת יָדְךָ עִם רֶשַׁע לְהִית עַד חֹמֶס. לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לָרַעַת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטָּת; אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּת. וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבּוֹ. כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אִיבָךְ אוֹ חֲמֹר תַּעֲנֶה, הַשֵּׁב תִּשְׁיבֵנוּ לוֹ. כִּי תִרְאֶה חֲמֹר שֶׁנֶּאֱדָר בְּרֵיךְ תַּחַת מִשְׁאֹ וְחִדַּלְתָּ מֵעֹזב לוֹ, עֹזב

תעזוב עמו. לא תטה משפט אֶבְיִנָּה בְּרִיבּוֹ. מְדַבֵּר שֶׁקָּרַח תְּרַחֵק, וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְרַג, כִּי לֹא אֶצְדִּיק וְשָׁע; וְשָׁחַד לֹא תִקַּח כִּי הַשָּׁחַד יַעֲזֹר פְּקָחִים וְיִסְלַף דְּבָרֵי צַדִּיקִים.¹⁸

האדם רואה בהמה, השייכת לשונא, תועה בדרך, והמקרא מצווה עליו להשיבה לבעליה. המוצא נדרש להתגבר על היצר האנוכי ועל הנטייה הרגשית, לטובת המעשה המושכל והנכון מבחינה חברתית.

כמו בכל טקסט שכתיבתו מוקפדת, גם כאן ההקשר הכללי תורם להבנת היחידה הבודדת. הפרשייה כולה עוסקת בעשיית דין, והפסוק העוסק בהשבת אבדה ממוקם בין "וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבּוֹ" לבין "לֹא תִטָּה מִשְׁפַּט אֶבְיִנָּה בְּרִיבּוֹ" – כלומר בין שני פסוקים העוסקים במתח שבין נקודת המבט הסובייקטיבית-רגשית לבין הצדק. מתח זה מצוי גם בהשבת אבדה: המוצא נתבע להתעלם מרגשותיו כדי לעשות את הדבר הנכון – השבת הסדר החברתי על כנו באופן הדומה לעשיית משפט. זהו גם ההקשר של מצוות פריקת חמור השונא, המובאת בסמוך.

בספר דברים, לעומת זאת, מופיעות מצוות אלה בניסוח שונה:

לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אַחִיךָ אוֹ אֶת שִׂי נִדְחִים וְהִתְעַלְמָתָ מֵהֶם; הֲשֵׁב תִּשְׁיֵבם לְאָחִיךָ. וְאִם לֹא קָרֹב אַחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יָדַעְתָּ – וְאִסְפָּתוּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרַשׁ אַחִיךָ אֹתוֹ, וְהִשְׁבַּתוּ לוֹ; וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחִמּוֹ, וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלָתוֹ, וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדֹת אַחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאֱבֹד מִמֶּנּוּ וּמִצֵּאָתָהּ, לֹא תִוָּכַל לְהִתְעַלֵּם. לֹא תִרְאֶה אֶת חִמּוֹ אַחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ נִפְלִים בְּדֶרֶךְ וְהִתְעַלְמָתָ מֵהֶם; הֵקֵם תִּקֵּם עִמּוֹ.¹⁹

בפרשה זו התמונה שונה. כאן נעלם מרכיב העזרה לשונא, ובמקומו באה הדגשת האחווה: בתוך שלושה פסוקים בלבד מופיעה המילה "אחִיךָ" חמש פעמים! פסוק ב' מציג אופן חדש של השבת אבדה, שבו לא ידוע למוצא מי איבד את החפץ; וכיוון שכך המוצא נדרש לקחת את האבדה אל ביתו ולהחזיקה עמו עד שתידרש על ידי הבעלים. האחריות הנופלת לפתע על המוצא אינה מתורגמת לפתרון הבעיה באופן אקטיבי וחד-פעמי, כבספר שמות, אלא לתהליך מורכב שבו צד פעיל (אספת האבדה) וצד סביל (המתנה למאבד). ההתנהלות הנכונה בספר דברים אינה מובילה להשבת הסדר על כנו, אלא ליצירת הסדר ביניים ארוך טווח שבסופו מצב חדש – חפץ השייך למאבד אלמוני נמצא בחזקתו ובטיפולו של המוצא.

בניגוד להקשר שבו הופיעה המצווה בספר שמות – עשיית משפט וצדק תוך התגברות על האינטרס האישי, חמש הפרשיות הקודמות לפרשייה בספר דברים עוסקות בעשייה שאינה משיגה תיקון מלא. פרשיית 'עגלה ערופה' (דברים כ"א, א–ט), אשר עוסקת באירועי רצח לא-מפוענחים, אינה מביאה לחשיפת הרוצח והעמדתו לדין אלא רק לניקוי הקהילה מאחריות. פרשיית 'אשת יפת תואר' (שם, י–יד), העוסקת בדינה של שבוית מלחמה נוכרית, אינה מונעת את האונס שהשבויה עוברת אלא רק מאיטה

את המעבר לעולם החדש ומאפשרת פרידה מעולמה הישן. פרשיית הירושה של בן השנואה (שם, טו-יז) אינה יוצרת שלום בית אלא קובעת הסדרים מונעי קיפוח. פרשיית בן סורר ומורה (שם, יח-כא) אינה מונעת את המציאות הקשה של בן המורד בהוריו, אלא רק מגינה עליהם ועל החברה מפשעיו. פרשיית קבורת הרוגי בית הדין (שם, כב-כג) אינה מונעת לא את הפשע ולא את חומרת העונש, אלא רק מתחשבת בכבודם של הענושים.

הבדל נוסף בין המקורות מצוי בלשון שבה בחרה התורה להציג את הציווי; לשון זו נושאת ממד של עומק רגשי. בפרשייה בספר שמות מתגלה ממד זה על ידי דו-המשמעות של הפעלים פג"ע ועז"ב. משמעו של השורש פג"ע במקרא הוא 'פגש' אך גם 'הזיק'.²⁰ ברור ש"כִּי תִפְגַּע", פירושו "כי תפגוש", אולם המשמעות של פגיעה כנוק מהדהדת ברקע ומשקפת את מודעותה של התורה לקושי שבסיוע לשונא. כיוצא בזה בפועל השני, עז"ב, שאף הוא מתפרש במקרא בכפל משמעות – כנטישה אך גם כסיוע.²¹ ברור שהמשמעות הפשוטה של הפסוק היא זו המשנית, עזיבה מלשון עזרה, אך המשמעות השכיחה יותר, נטישה, נוכחת ברקע ומשקפת את רצונו של המוצא לעזוב את הבהמה ולהסתלק. הכפילות "וְחִדַּלְתָּ מֵעֶזְבֶּךָ לוֹ, עֶזְבֶּךָ תֵּעָזֵב עִמּוֹ" יוצרת רושם שלפנינו מעקב אחרי תודעת המוצא: רצונו הראשון הוא להימנע מעזרה, ורק אחר כך הוא מקבל על עצמו את צו האחריות. הממד הלשוני מחזק אם כן את המסר הגלוי: יש לעזור לשונא חרף הקושי, ובה בעת מובעת אמפתיה לקושי.

בספר דברים מתגלה הממד הרגשי דרך שימוש בפעלים בעלי שכבה מטפורית, "נִדְּחִים" ו"הֶשֶׁב". המילה 'נידח' מופיעה במקרא עוד כמה פעמים. בספר שמואל מופיעה המילה בתוך דבריה של האישה התקועית, המבקשת מדוד לאפשר לאבשלום ה'נידח' לחזור מגלותו: "וְלֹא יֵשָׂא אֶ-לֵהִים נָפֶשׁ וְחֶשֶׁב מַחְשָׁבוֹת לְבַלְתִּי יָדַח מִמֶּנּוּ נִדָּח".²² בספר ישעיהו מובאת המילה כחלק מחזון הגאולה: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאָרֶץ אֲשׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאָרֶץ מִצְרַיִם...".²³ בשני המקרים השבת הנידח היא חוליה במהלך ארוך של תיקון: תיקון יחסים במשפחת המלוכה או גאולת ישראל והעולם. כך, השבת השה הנידח מתפרשת, ולו במובן מסוים, כקשורה להשבת נידחים אנושיים ולמהלך תיקון גאולי.

פעלים נוספים הנוכחים מאוד בפסוקים בספר דברים הם אלו הגוזרים משורש שו"ב, וחוזרים בפרשייה שלוש פעמים בתוך ארבעה פסוקים. דומה שניתן לשמוע דרכם הדים מפרשת התשובה המצויה בסיומו של ספר דברים (פרק ל'), שבעשרת פסוקיה מופיעים פעלים משורש שו"ב שבע פעמים.²⁴

הממד המטפורי-מילולי שאחריו עקבנו מעצים את המצוקה שבאובדן חפץ. באמצעות ממד זה, אובדן חפץ מתקיים באותו שדה לשוני שבו נמצאות גלות האדם וגלות העם; וכך מודגשת אחריותו של המוצא ההופך למעין אב מאמץ של האבדה – תוך יצירת

הקבלה בין הממד הלאומי לבין ממד התנהלות הפרט בתחום הממון. הניתוח הלשוני, כמו ניתוח ההקשר שבו נמצאת הפרשה, מדגיש גם הוא את חלקיותו של הפתרון שבידי אדם – שהרי הנידח לא שב אל מקומו, לבעליו, אלא למקום אחר.

סיכום העיון בקטעי המקרא מורה כי היחס בין קניין אישי לבין אחריות חברתית מופיע במקרא בשני מודלים מקבילים. בספר שמות, התודעה היא תודעת מחויבות נקודתית להשבתו של סדר חברתי שעורער – גם אם כרוכה היא בקושי מעשי ורגשי; האבדה היא בעיה שיש לפתור, והפתרון מייד. בספר דברים, לעומת זאת, התודעה היא תודעת אחווה, תודעת שייכות לקולקטיב רחב שיש להשיב את נידחיו בפעולה כמו-גאולית. כאן לא מדובר בבעיה שניתן לפותרה מייד, אלא בבעיה מורכבת הדורשת ציפייה סבלנית לבואו של הפתרון המלא.

ד. חידושיה של המשנה (א) – תוכן

לאחר הכרת המקור המקראי, ניתן לגשת אל המשנה. מצוות השבת אבדה המקראית נידונה במשנה בשני הפרקים הראשונים של מסכת בבא-מציעא, המסכת השנייה בסדר נזיקין, והאמצעית מבין שלוש המסכתות העוסקות בהסדרת היחסים הכלכליים שבין אדם לחברו: מסכתות בבא-קמא, בבא-מציעא ובבא-בתרא. בעמודים הבאים ננתח את הפרקים הללו, ונבקש להצביע על חריגות בולטות בתחומי התוכן, המבנה והלשון. כדי להבין כראוי את הפרשנות, יש לקרוא את הפרקים ולתת את הדעת למבנה שלהם; ולשם כך הבאנו אותם בעמודים הבאים במלואם, בחלוקת שורות המבטאת את המבנה והמקצב של הטקסט, ובתוספת מספרים המציגים חלוקה לחטיבות שבה נדון להלן.

קריאת פרקי המשנה לאור פסוקי המקרא מאפשרת להבחין במספר שינויים בולטים בין המקרא למשנה ביחס למצוות השבת אבדה (וכן ביחס למצוות 'פריקה וטעינה' שגם בה עוסקים הפרקים). ראשית, במקרא האפשרות לזכות במציאה כלל לא מובאת בחשבון. הנחת היסוד של המקרא היא שהחפץ הנמצא שייך למישהו אחר, והשאלה היא רק האם ואיך להחזיר אותו. התורה מצווה על המוצא לעשות מעשה אלטרואיסטי, שכל טובת הנאה לא תצמח ממנו; ובספר דברים הוא אף נדרש לטפל בחפץ כדי להשיבו לבעליו. המשנה, לעומת זאת, פורשת בפני המוצא שלוש אפשרויות: להשתלט על החפץ ולקחת אותו לעצמו; להשיבו לבעליו; ולהימנע מפעולה ולהשאיר את המציאה במקומה מבלי לגעת בה. כל חלקו הראשון של פרק א כתוב בהנחה שהמציאה שייכת למוצאה והדיונים בו נסובים על השאלה למי המציאה שייכת כאשר יש שני מוצאים; שיוכה למאבד כלל אינו עולה כאפשרות!

גם בפרק ב, המחזיר לקדמת הבמה את חובת ההשבה, מופיעה חריגה מהציווי המקראי, הפעם באמצעות דיון מפורט באשר למצבים וחפצים שונים הדורשים

התנהגות שונה: משניות א-ג קובעות מתי לקחת, להשיב או להשאיר את החפץ (על פי האופן שבו הוא מונח); משנה ה מבחינה (בהתאם לתכונות החפץ) בין חפצים שיש להחזירם לבין כאלה שאפשר לקחתם; ומשנה ט מבחינה בין בהמות שיש לטפל בהשבתן לבין כאלו שאין לגעת בהן – וזאת על פי התנהגות הבהמה.

מעבר לכך, גם כאשר המשנה מטילה חובה השבה, האינטרס של המוצא נלקח בחשבון: במשנה ט נאמר שהוא רשאי להתנות בפני בית הדין כי יקבל שכר הולם בעבור הטיפול במציאה; במשנה ז נקבע, לפי דעה אחת, שהמוצא רשאי להשתמש בכספים שמצא (בתנאי שיחזירם אחר כך) וכן שהוא רשאי להשתמש בבעל חיים שמצא; ומשנה יא קובעת שכאשר נוצר מצב שבו אדם מצא חפץ שלו ושל אביו או רבו – מותר לו לטפל בשל עצמו גם על חשבון איבוד אבדת אביו או רבו.

נוסף על כך, בעוד מן המקרא משתמע כי כל אדם חייב בהשבת אבדה, הרי שבמשנה נמנים אנשים הפטורים ממנה:

מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול [כלומר שאדם במעמדו החברתי של המוצא אינו רגיל לטלטל חפצים כאלה ברבים] – הרי זה לא יטול... ואם היתה בית הקברות לא יטמא לה [אם הוא כוהן האסור בכניסה לבית הקברות].²⁵

חידוש נוסף של המשנה מתגלה כאשר היא מפרטת את המעשים המוטלים על המוצא. בעוד מן המקרא מובן שהמוצא יוצא ידי חובתו כאשר הוא אוסף את המציאה לביתו, במשנה נאמר שהמוצא חייב תחילה "להכריז" על המציאה (א', ו), לחקור את דורשיה (א', ז), ובינתיים להעניק לה טיפול הולם (א', ח).

נמצא כי בעוד התורה דואגת רק למאבד, המשנה מתייחסת גם למוצא ולדידה הטיפול במציאה נעשה מראית מפגש האינטרסים של המאבד ושל המוצא. זאת ועוד, מן המקרא משתמע כי המוצא נדרש להקריב את נוחיותו (בספר דברים) או את עמדתו השונאת (בספר שמות) כדי לטפל באבדה; ואילו במשנה מושגת פשרה בין זכות הקניין לבין האחריות החברתית.

חובת הטיפול בחפץ כדי להשיבו לבעליו, שהיא כאמור האופציה היחידה המצויה במקרא, הופכת במשנה לאחת משלוש אופציות, ולצידה יש מקום גם להשתלטות על החפץ (כלומר למתן לגיטימציה לצורכי הקניין של המוצא) או להימנעות מהתערבות. רק כאשר "יש בו סימנים ויש לו תובעים" (ב', ה) – דהיינו קיימת סבירות רבה כי לבעלים ישנו רצון לממש את בעלותו וחיפוש האבדה אפשרי – מגיע זמנה של האחריות החברתית. כדי לממשה, בונה המשנה תהליך בן ארבעה שלבים: איסוף (הכולל חובה להתעקש על תפיסת הבהמה "ארבעה וחמשה פעמים"), הכרזה, חקירה וטיפול. תהליך זה ממצה עד תום את האחריות החברתית, אך גם בו מוזכר האינטרס של המוצא: מותר לו, כאמור, לדרוש תשלום הולם על הטיפול במציאה או להשתמש

המשך בעמ' 142

מסכת בבא מציעא | פרק א

[1]

א. שנים או חזין בטלית,
זה אומר: אני מצאתיה,
וזה אומר: אני מצאתיה;

זה אומר: כלה שלי,
וזה אומר: כלה שלי
זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה,
וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלקו.

זה אומר: כלה שלי,
וזה אומר: חציה שלי
האומר: כלה שלי,
ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים,
והאומר: חציה שלי,
ישבע שאין לו בה פחות מרביע;
זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע.

ב. היו שנים רוכבין על גבי בהמה,
או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג,
זה אומר: כלה שלי, וזה אומר: כלה שלי
זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה,
וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלקו.
בזמן שהם מודים או שיש להן עדים -
חולקים בלא שבועה.

ג. היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה,
ואמר לחברו: תנה לי,
נטלה ואמר: אני זכיתי בה
זכה בה.

אם משנתנה לו אומר: אני זכיתי בה תחלה
לא אומר כלום.

ד. ראה את המציאה ונפל עליה, ובא אחר והחזיק
בה
זה שהחזיק בה זכה בה.

ראה אותן רצין אחר מציאה,
אחר צבי שבור, אחר גוזלות שלא פרחו,
ואמר: זכתה לי שדי
זכתה לו.

היה צבי רץ כדרךכו, או שהיו גוזלות מפריחין,
ואמר: זכתה לי שדי לא אומר כלום.

ה. מציאת בנו ובתו הקטנים,
מציאת עבדו ושפחתו הפגועים,
מציאת אשתו
הרי אלו שלו.
מציאת בנו ובתו הגדולים,
מציאת עבדו ושפחתו העבדים,
מציאת אשתו שגרשה, אף על פי שלא נתן
כתבתה
הרי אלו שלהן.

* * *

[2]

ו. מצא שטרי חוב,
אם יש בהן אחריות נכסים לא יחזיר,
שבית דין נפרעין מהן;
אין בהן אחריות נכסים יחזיר,
שאין בית דין נפרעין מהן; דברי רבי מאיר.
וחכמים אומרים: בין כך ובין כך לא יחזיר,
מפני שבית דין נפרעין מהן.

ז. מצא גטי נשים, ושחרורי עבדים,
דיתיקי, מתנה ושוכרים
הרי זה לא יחזיר,
שאני אומר:
כתובים היו, ונמלך עליהם שלא לתנם.

ח. מִצָּא אֲגֻרוֹת שׁוּם וְאֲגֻרוֹת מְזוֹן, שְׁטָרֵי חֲלִיצָה וּמֵאוּנִין, וּשְׁטָרֵי בְרוּרִין, וְכָל מַעֲשֵׂה בֵּית דִּין הָרִי זֶה יִחְזִיר. מִצָּא בַּחֲפִיסָה אוֹ בְּדִלְסָקְמָא, תִּכְרִיךְ שֶׁל שְׁטָרוֹת, אוֹ אֲגָדָה שֶׁל שְׁטָרוֹת הָרִי זֶה יִחְזִיר.

וְכַמָּה אֲגָדָה שֶׁל שְׁטָרוֹת? שְׁלִשָּׁה קְשׁוּרִין זֶה בְּזָה. רֶכֶן שֶׁמַּעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר: אֶחָד הַלֵּוֹה מְשַׁלְשָׁה יִחְזִיר לַלֵּוֹה; שְׁלִשָּׁה הַלֵּוִין מֵאֶחָד יִחְזִיר לַמִּלֻּוֹה. מִצָּא שְׁטָר בֵּין שְׁטָרוֹתָיו, וְאִינוֹ יוֹדֵעַ מַה טִּיבוֹ יֵהָא מְנַח עַד שִׁבְאָא אֱלִיהוּ. אִם יֵשׁ עֲמָהֶן סִמְפוֹנוֹת יַעֲשֶׂה מַה שֶׁבְּסִמְפוֹנוֹת.

פרק ב

[3]

א. אֵלּוּ מִצִּיאוֹת שְׁלוֹ, וְאֵלּוּ חֵיב לְהַכְרִיז? אֵלּוּ מִצִּיאוֹת שְׁלוֹ: מִצָּא פְרוֹת מִפְּהִינִי, מַעוֹת מִפְּהִינִי, כְּרִיכוֹת בְּרִשׁוֹת הָרִבִּים, וְעִגּוּלֵי דְבָלָה, כְּפָרוֹת שֶׁל נַחְתּוּם, מַחְרוּזוֹת שֶׁל דָּגִים, וְחֲתִיכוֹת שֶׁל בָּשָׂר, וְגוֹי צֶמֶר הַבָּאוֹת מִמְדִּינָתָן, וְאַנִּיצֵי פִשְׁתָּן, וְלִשְׁוֹנוֹת שֶׁל אֲרָגְמָן הָרִי אֵלּוּ שְׁלוֹ; דְּבָרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר: כָּל שֵׁשׁ בּוֹ שְׁנַי חֵיב לְהַכְרִיז; כִּיצַד? מִצָּא עִגּוּל וּבִתּוֹכוֹ חֶרֶס, כֶּכֶר וּבִתּוֹכוֹ מַעוֹת. רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֱלֶעָזָר אוֹמֵר: כָּל כְּלִי אֲנָפוּרִיא אִינוֹ חֵיב לְהַכְרִיז.

וְגוֹי צֶמֶר הַלְקוּחוֹת מִבֵּית הָאֶמֶן, כִּדִּי יִין וְכִדִּי שְׁמֶן הָרִי אֵלּוּ חֵיב לְהַכְרִיז. **ג.** מִצָּא אַחֵר הַגֶּפֶה, אוֹ אַחֵר הַגֶּדֶר, גּוֹזְלוֹת מִקְשָׁרִין, אוֹ בִשְׁבִילִין שֶׁבְשֻׁדוֹת הָרִי זֶה לֹא יִגַּע בָּהֶן. מִצָּא כְּלִי בְּאִשְׁפָּה, אִם מִכְסָּה לֹא יִגַּע בּוֹ; אִם מְגִלָּה נוֹטֵל וּמַכְרִיז. מִצָּא בָּגֶל וּבִכְתָּל יִשֵּׁן הָרִי אֵלּוּ שְׁלוֹ. מִצָּא בְּכַתֵּל חֹדֶשׁ, מִחֻצִּי וְלַחוּץ שְׁלוֹ; מִחֻצִּי וְלִפְנִים שֶׁל בַּעַל הַבַּיִת. אִם הָיָה מְשֻׁכָּרוֹ לְאַחֲרִים, אִפְלוּ בְּתוֹךְ הַבַּיִת הָרִי אֵלּוּ שְׁלוֹ.

ב. וְאֵלּוּ חֵיב לְהַכְרִיז: מִצָּא פְרוֹת בְּכָלִי, אוֹ כְּלִי כְּמוֹת שֶׁהוּא, מַעוֹת בְּכִיס, אוֹ כִּיס כְּמוֹת שֶׁהוּא, צְבוּרֵי פְרוֹת, צְבוּרֵי מַעוֹת, שְׁלִשָּׁה מְטַבְּעוֹת זֶה עַל גִּבּוֹ, כְּרִיכוֹת בְּרִשׁוֹת הִיחִיד, וְכְּפָרוֹת שֶׁל בַּעַל הַבַּיִת,

ד. מִצָּא בַּחֲנוּת הָרִי אֵלּוּ שְׁלוֹ; בֵּין הַתְּבָה וְלַחֲנוּתֵי שֶׁל חֲנוּתֵי. לִפְנֵי הַשְּׁלַחְנֵי הָרִי אֵלּוּ שְׁלוֹ; בֵּין הַכֶּסֶף וְלִשְׁלַחְנֵי הָרִי אֵלּוּ לִשְׁלַחְנֵי. הַלּוֹקֵחַ פְּרוֹת מִחֲבֵרוֹ, אוֹ שֶׁשָּׁלַח לוֹ חֲבֵרוֹ פְּרוֹת, וּמִצָּא בָּהֶן מַעוֹת הָרִי אֵלּוּ שְׁלוֹ; אִם הָיוּ צְרוּרִין נוֹטֵל וּמַכְרִיז.

ה. אף השמלה היתה בכלל כל אלה,

למה יצאת?

להקיש אליה, לומר לה:

מה שמלה מיחדת, שיש בה סימנים ויש לה תובעים,

אף כל דבר, שיש בו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז.

[4]

1. ועד מתי חייב להכריז?

עד כדי שידעו בו שכניו; דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: שלשה רגלים,

ואחר הרגל האחרון שבעה ימים,

כדי שילך לביתו שלשה, ויחזור שלשה, ויכריז יום אחד.

2. אומר את האבדה ולא אומר סימניה

לא יתן לו;

והרמאי, אף על פי שאמר סימניה

לא יתן לו, שנאמר (דברים כ"ב, ב) "עד דרש אחיה אתו",

עד שתדרש את אחיה,

אם רמאי הוא, אם אינו רמאי.

כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל;

ודבר שאינו עושה ואוכל ימכר;

שנאמר (שם) "והשבתו לו",

ראה, היאך תשיבנו לו.

מה יהא בדמים?

רבי טרפון אומר: ישתמש בהן;

לפיכך אם אבדו חייב באחריותן.

רבי עקיבא אומר: לא ישתמש בהן;

לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן.

ח. מצא ספרים

קורא בהן אחת לשלשים יום;

ואם אינו יודע לקרות גוללן;

אבל לא ילמד בהן בתחלה, ולא יקרא אחר עמו.

מצא כסות מנערה אחת לשלשים יום;

ושוטחה לצרפה, אבל לא לכבודו.

כלי כסף וכלי נחשת

משתמש בהן לצרכן, אבל לא לשחקן.

כלי זהב וכלי זכוכית

לא יגע בהן עד שיבא אליהו.

מצא שק או קפה, וכל דבר שאין דרכו לטול

הרי זה לא יטל.

[5]

ט. איזו היא אבדה?

מצא חמור או פרה רועין בדרך

אין זו אבדה.

חמור וכליו הפוכין, פרה רצה בין הכרמים

הרי זו אבדה.

החזירה וברחה, החזירה וברחה,

אפלו ארבעה וחמשה פעמים

חייב להחזירה, שנאמר (דברים כ"ב, א) "השב תשיבם".

היה בטל מסלע

לא יאמר לו: תן לי סלע,

אלא נותן לו שכרו כפועל בטל.

אם יש שם בית דין מתנה בפני בית דין;

אם אין שם בית דין בפני מי יתנה?

שלו קודם.

י. מצאה ברפת אינו חייב בה;

ברשות הרבים חייב בה.

ואם היתה בית הקברות לא יטמא לה.

אם אמר לו אביו: הטמא,

או שאמר לו: אל תחזיר

לא ישמע לו.

פרק וטען, פרק וטען, אפלו ארבעה וחמשה

פעמים

חיב, שנאמר (שמות כ"ג, ה) "עזב תעזב".

הלך וישב לו, ואמר:

הואיל ועליך מצוה, אם רצונך לפרוק פרק פטור,

שנאמר: (שם) "עמו";

אם היה זקן או חולה חיב.

מצוה מן התורה לפרוק, אבל לא לטעון.

רבי שמעון אומר: אף לטעון.

רבי יוסי הגלילי אומר: אם היה עליו יתר על

משאו

אינו זקוק לו, שנאמר (שם) "תחת משאו",

משאוי שיכול לעמוד בו.

יא. אבדתו ואבדת אביו אבדתו קודמת;

אבדתו ואבדת רבו שלו קודמת;

אבדת אביו ואבדת רבו של רבו קודמת,

שאביו הביאו לעולם הזה,

ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא;

ואם אביו חכם של אביו קודמת.

היה אביו ורבו נושאין משאוי

מניח את של רבו, ואחר כך מניח את של אביו.

היו אביו ורבו בבית השבי

פודה את רבו, ואחר כך פודה את אביו;

ואם היה אביו חכם

פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו.

בה לעבודתו.

התחשבות באינטרסים של שני הצדדים נוכחת מאוד גם בדיוניה של המשנה על אודות מצוות 'פריקה וטעינה'. מחד-גיסא, אין גבול לשיעור המאמץ אשר נדרש מהעוזר ("אפילו ארבעה וחמשה פעמים"); ומאידך גיסא, אין צורך לקיים את המצווה אם בעל החמור אינו משתתף במאמץ ("עמו"). נוסף על כך, לפי המשנה אין צורך (ואולי אף אסור) לקיים את המצווה אם המשא כבד מדי; ולדעה אחת, המצווה מסתיימת עם פריקת הבהמה ואינה כוללת את טעינתה מחדש.

בשל אופייה של מצוות 'פריקה וטעינה' הנעשית על ידי שני אנשים יחד, יוצרת ההתחשבות באינטרסים של כל הצדדים מעשה משותף: הבהמה מוקמת או נפרקת יחדיו. מה שמתרחש באופן קונקרטי בפריקה וטעינה – היינו נוכחות משותפת של מסייע ומסתייע – נמצא באופן אחר, מופשט יותר, בהשבת אבדה, שבה רק המוצא פעיל. גם השבת אבדה היא מעשה הנעשה בצוותא, משום שתודעת המוצא מכוונת כל העת אל המאבד ההיפותטי. כך, גם כשלא הושבה האבדה לבעליה, היא מנוהלת במעין רשות המשותפת למחזיק באבדה ולבעליה.²⁶

ה. סימני שאלה על מבנה פרקי המשנה

נוסף על החידושים התוכניים, עיון במבנה פרקים א–ב מעיד על היגיון השונה מן ההיגיון הנושאי-משפטי שהיינו מצפים לו. כדי להקל את ההתמצאות בעיון המבני אחלק את המשנה לחמש חטיבות נושאיות:

1. פרק א, משניות א–ה: המציאה כסיפור מסגרת, בעוד הנושא המשפטי הוא קניין נכסי הפקר תוך כדי תחרות עם אדם אחר המבקש לקנותם. נושא זה נשזר סביב סיפור המציאה, ומכיל דילמות משני סוגים: ממון המוטל בספק וקניין מההפקר.
2. פרק א, משניות ו–ח: מציאת שטרות.
3. פרק ב, משניות א–ה: קביעת הבעלות על המציאה, על פי סימנים ותובעים. צירו של הדיון הוא האם יש צורך ואפשרות להחזיר את המציאה לבעליה הקודם.
4. פרק ב, משניות ו–ח: ההתנהלות ביחס לחפץ הנאסף לבית המוצא לצורך השבתו למאבד.
5. פרק ב, משניות ט–יא: חטיבה זו כוללת אוסף של פרטי דינים הנסובים על שלושה נושאים (שאינן להם לכאורה מכנה משותף): 1. חמש יחידות נושאיות קטנטנות בענייני השבת אבדה כשאדם נתקל בבהמה בדרך; 2. ארבע הלכות ודיונים בהלכות פריקה וטעינה; 3. דיני קדימויות בהשבת אבדה, פדיון שבויים וסיוע בפריקת משא (כאשר גם כאן, המציאה היא רק 'טריגר' לדיון העוסק בנושא אחר לגמרי – מתן ביטוי מעשי להיררכיה ערכית).

לכאורה, הסדר ההגיוני של הנושאים הוא פתיחת המסכת בשאלה דומה לשאלה הפותחת את החלק החמישי – "איזו היא אבדה?" (ב', ט) – ולאחר מכן עיסוק בגבולות חובת ההשבה, דיני האיסוף אל הבית, הדרך לבירור זהותו של המאבד וכדומה; רק לאחר כל זאת יש מקום לשאול מה דינו של חפץ שמשום מה אין צורך להחזירו וששני אנשים מצאו אותו באותו רגע.

בפועל, סדר המשנה שונה לחלוטין.

הסטייה הראשונה מצויה בחטיבה הפותחת, משנת "שניים אוחזין" והמשניות שלאחריה. כאמור, מקומן המתבקש הוא בסוף הלכות השבת אבדה, שהרי הדיון כולו אינו יכול להתקיים אלא כאשר הוברר שמדובר במציאה שאין חייבים להכריז עליה. יתר על כן, מיקומה של משנה זו בראש המסכת מטעה: הקורא טרם הכיר את הפרק השני, והוא עשוי לחשוב שמציאה היא דבר שניתן לקחתו. מעבר לכך, נראה כי חטיבה זו כלל לא אמורה להיות במסכת בבא מציעא, שהרי היא אינה עוסקת במציאה כי אם בקנייני הפקר, ומקומה בפרק הראשון של מסכת קידושין, שכולו עוסק בדרכי הקניין.

בעיית הסדר ממשיכה גם בחטיבה השנייה, העוסקת בדיני שטרות. כאן לכאורה מתקיימת דינמיקה של השבת אבדה, אולם המקרה מרוחק מאוד מהדין המקראי. מדובר בשטר ששם בעליו רשום עליו, ולכן הסיפור המקראי בדבר איסוף הביתה והמתנה לבוא המאבד אינו רלבנטי, וגם ההתגברות על רגשות השנאה לא עשויה לבוא כאן לידי ביטוי. תודעת הלומד מכוונת להבחנה בין מהויות שונות של שטרות שונים והבחנה זו רחוקה מעולמו של המקרא. גם ההליך המשנאי באשר להתנהלות במצב של מציאת אבדה (הכרזה, טיפול וכו') אינו רלבנטי בשטרות, ותחתיו בא מאמץ בלשי לפענוח נסיבות אובדן השטר. נמצא אפוא שמיקומו של פרק ראשון (ואף עצם קיומו) על שתי חטיבותיו, הוא בעייתי.

גם סדרו של הפרק השני תמוה: לאחר שהחטיבה השלישית ("אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז") מתארת את דילמת העומד מול חפץ אבוד, ובחטיבה הרביעית ("עד מתי חייב להכריז?") נמשך הסיפור ומתוארים מעשיו של האוסף, מגיעה לפתע החטיבה החמישית, הפותחת מחדש את הסיפור בצורה חגיגית ("איזו היא אבדה?"), דורשת שוב את הפסוקים, ומציעה קריטריונים חדשים ודילמות חדשות. למעשה, נראה כי לפנינו מדרש הלכה, המשמש מעין גשר בין המקרא לדיני המשנה; אך דווקא בשל כך, נראה הגיוני יותר למקם אותו בתחילת המסכת ולא בסיום הפרק השני.

בתוך החטיבה החמישית יש סטייה נוספת: המשנה עוזבת את העניין הראשי, מציאת אבדה, תחילה לשם עיסוק במצוות פריקה וטעינה, ואחר כך לשם תיאור הקדמתו של הרב לאב בעניינים שונים. מצוות פריקה וטעינה אומנם מצויה במקרא בסמיכות למצוות השבת אבדה, אך נדרש הסבר שיטתי ומניח את הדעת להכנסתה דווקא כאן; הדיון על אודות קדימות הרב לאב אינו קשור כלל להלכות השבת אבדה, והיה ראוי

למקם אותו במסכת סנהדרין או במסכת הוריות, העוסקות בשאלות של היררכיה וכבוד לחכמי תורה, ולחלופין בשולי הפרק הראשון במסכת קידושין – בהמשך למשנה העוסקת ביחסי אב ובן.

בהנחה שעריכת המשנה היא מעשה מכוון ולא אקראי, מן הראוי ללמוד משהו מן המבנה המפתיע, הקשה להצדקה והמבלבל שפרשנו עתה.

*

כדי לענות על סימני השאלה שהוצגו בסעיף הקודם, יש לשים לב לסיפור שבו עוסקות המשניות; אך תחילה אבקש להתבונן באופן רחב יותר ולבחון את מיקומם של פרקים א–ב במסכת כולה. כדי לחדד את בחירותיו של עורך המשנה בעניין זה, אקביל אותן לבחירותיו של הרמב"ם בספרו 'משנה תורה' – הנחשב למופת של עריכה סיסטמטית ולוגית.²⁷ ובכן, עורך המשנה קבע את מקומן של הלכות אבדה והלכות פריקה וטעינה בראשיתה של מסכת בבא-מציעא, העוסקת בפעילות כלכלית המתרחשת תוך הסכמה בין שני צדדים; ואילו הרמב"ם מיקם הלכות אלה בספר 'נזיקין', וכלל אותן בחטיבת הלכות אחת יחד עם דיני גזלה – חטיבת 'הלכות גזלה ואבדה'. לו היה עורך המשנה נוהג כך, היו דיני השבת אבדה כלולים במסכת בבא-קמא העוסקת בדיני נזק וגזלה.

ננסה להעמיק במשמעותה של עריכה זו. מסכת בבא קמא עוסקת בדיני נזיקין ובפעולות שעל גבול הפלילי; מסכת בבא-מציעא לעומתה עוסקת בעיקרה ביחסים כלכליים נורמטיביים בין שני צדדים המשתפים פעולה ביניהם. ואכן, לאחר שני הפרקים הראשונים, שבהם דנו, עוברת המסכת לדון בנושאים כגון הלוואה ופיקדונות וכן בדיני עבודה ודיני שכנים. מהו אפוא פשר הבחירה לפתוח את המסכת בשני פרקים העוסקים באבדה?

דומה כי כשמיקם עורך המשנה את הלכות השבת אבדה בראשית מסכת בבא-מציעא, ופתח אותן בזכייה מההפקר, הוא הגדיר מחדש את הנושא הנידון. מעתה לא השבת אבדה היא הנושא כי אם ההתנהלות מול מציאה. אין אלו 'הלכות גזלה ואבדה', שבולט בהן המוטיב של הימנעות מניכוס שמא תיווצר עבירה, אלא הלכות של פעילות כלכלית, תיאור של ממון העובר מיד ליד – מיד המאבד ליד המוצא. גם בהגיענו לפרק השני, שבו מוצגת האפשרות של השבת אבדה, ההליך אינו מתאפיין בהמתנה המקראית הפסיבית – "וְהָיָה עִמָּךְ עַד דְּרֹשׁ אַחֲיָךְ אֹתוֹ" – אלא בהתנהלות של המוצא מול המאבד האלמוני: שומרים על האבדה בעבורו, מאווררים אותה, ואם אחזקתה יקרה – מוכרים אותה ושומרים את דמי המכירה. על זו הדרך יש גם לחקור את דורשי האבדה שמא רמאים הם ויפגעו בזכויות בעליה האמיתיים הנמצאים אי-שם; ולבסוף מתחשבנים עם המוצא באשר לשכר הטרחה שדרשו ממנו איסוף האבדה ואחזקתה. מנקודת מבט כלכלית כזו, הרי שאנו מצויים כבר בעולמה של מסכת בבא-

מזיעא. באופן מקביל, בפרק השלישי של המסכת, העוסק בדיני פיקדון, מתוארת רמת האחריות של המחזיק כלפי המפקיד במונח "שומר אבידה".²⁸

משהו בהר שיבוצם של שני הפרקים בראשית מסכת בבא-מזיעא, ננסה להבין מדוע נפתח הדיון דווקא במציאה שאין לה בעלים? מדוע דיון זה מופיע בכלל במסכת זו? ומדוע מובאת אחריה החטיבה העוסקת בשטרות, אשר מקדימה את חטיבות הפרק השני?

לדעתי, הפתרון טמון בסיפור השזור בינות לסדר הדברים.

המסכת נפתחת בהשתלטות על מציאה תוך כדי מאבק פיזי המתרחש בין שני מוצאים: תחילה מדובר באחיזה ישירה בחפץ; ובהמשך, במצבים שונים של רכיבה או משיכה של בהמה. בכך עוסקות משניות א-ב. במשנה ג המציאה מונחת על הארץ, וכעת המאבק נושא אופי אחר: אחד אומנם מחזיק במציאה, אבל לעומתו הרוכב טוען לבעלות מכוח אמירתו לחברו "זכה לי"; העימות הפעם אינו פיזי אלא מילולי. משנה ד מעמתת החזקות ואמירות: אדם מבקש לזכות במציאה שבשדהו על ידי אמירת "זכה לי", העדיפה על החזקה פיזית על ידי אחרים; במקרה אחר גובר אדם המחזיק בחפץ באופן מדויק, על רעהו המפיל עצמו על המציאה. משנה ה מעמתת החזקה פיזית מול כלל ממוני: היא מספרת על אדם הדורש מציאה שמצא עבדו, ילדו או אשתו, מכוח בעלותו עליהם; כלל הלכתי מועדף בה על החזקה פיזית.

החטיבה השנייה עוסקת בשטרות. כאן העימות אינו בין מוצאים – יש רק מוצא אחד – אלא בין שני בעלים קודמים הדורשים את השטר. בעלים אלו אינם גורם עלום ולא-ידוע; שני עושי השטר ידועים אלא שלא ברור מי מהם היה הבעלים בזמן אובדן השטר. מבחינת המוצא, השאלה כלל אינה במה יזכה, אלא למי הוא חייב להחזיר את השטר. לשם כך, עליו לנסות להסיק מה קרה בעבר וכן להעריך מה יקרה לאחר החזרת השטר.

שני סיפורים מתגלים בסדר הדברים של שתי החטיבות. הסיפור הראשון הוא המעבר מן המוחשי אל המופשט – מניסיון השתלטות על חפץ על ידי החזקה פיזית; דרך השתלטות על ידי מינוי שליח או על ידי חצר (אקט הנעשה באמירה), והשתלטות בשל בעלות הלכתית על המוצאים; ועד לחטיבה השנייה, שבה המאבק המביא לשליטה אינו ניטש במקום פיזי אלא בתודעת המוצא ובמרחב בית הדין. גם הכוחות המכריעים את הדין נעשים מופשטים יותר: תחילה, החזקה פיזית; אחר כך שליחות; לאחר מכן קניין באמצעות בעלות על אדמה או על אדם; ולבסוף – קניין באמצעות שטר, יצירה מלאכותית שערכה רק במה שהיא מייצגת.

הסיפור השני הוא שינוי במטרות הפעילות של ה'גיבור'. תחילה עסוק היה המוצא ברכישה לטובת עצמו, ואילו בסוף הפרק הוא פועל לטובת המאבד או לטובת 'לקוחות' היפותטיים שהחזרת השטר תזיק להם. אנו אכן עסוקים בקניין, אולם

סדר המשניות יוצר תהליך שבו היצירות הכלכלית מתעדנת. ה'גיבור' הרוצה לרכוש קניינים מכיר על-כורחו בקיומו של אחר, והמאבק ביניהם נעשה אלים פחות; דרכי הרכישה נעשות מדויקות ומעודנות יותר, ובחטיבה השנייה של הפרק מעשיו של המוצא מושפעים מהמחשבה על זכויותיו של המאבד. לפנינו אפוא סיפור על עולם שבו הסדרים חברתיים מרסנים את הדחף העז לקניין. הפתיחה דווקא בתיאור קיצוני של מאבק פיזי משרתת את ההתפתחות הנרטיבית הזו – אף שמבחינת ההיגיון המשפטי זהו 'סוף הסיפור', המגיע רק אחרי שהוברר שהמציאה אינה בגדר אבדה שיש להחזיר.

הפרק השני מפתח את הסיפור של קודמו. מרכזו אינו זכות הקניין אלא אחריות חברתית – אשר לעיתים אינה עומדת בסתירה לקניין, ולעיתים דורשת ויתור על מימוש זכות הקניין. לשם כך מובאת תחילה החטיבה השלישית, שבה נערך דיון מפורט בשאלה מה ומתי אפשר לקנות, במה אין לגעת, ובמה חייבים לטפל על מנת להשיב. התשובות לכך תלויות בבירור המצב, היינו בשאלה האם זהו חפץ הפקר, אבדה שתיתבע, או חפץ שהונח על ידי בעליו המתכוון לחזור ולקחתו.

לאחר שדיון זה תם, ברור המעבר לחטיבה הרביעית. משניות ו-ח כלל אינן עוסקות בקניין והן מתרכזות בחפץ שהוגדר כאבדה. משניות אלה דורשות מהמוצא טיפול אינטנסיבי, החורג בהרבה מהאחריות המפורשת שהטיל עליו המקרא, וכך מוטיב האחריות החברתית הולך ומתחזק.

עתה יש להבין את שיבוצה של החטיבה החמישית, המתחילה מחדש את הדיון בהבנת הפסוקים וכביכול משיבה אותנו לאחור. מדוע מדרש ההלכה שממנו הכול מתחיל – "איזו היא אבידה?" – אינו מופיע בתחילת המסכת אלא רק בסוף הפרק השני?

התשובה טמונה לדעתי בדקויות המינוח וברצף המעברים בין היחידות המשניות של חטיבה זו. הדיון בשאלה האם חפץ מסוים נחשב אבדה שצריך להחזיר כבר נידון במשנה ג, אך כאן הלשון אחרת: המתח אינו בין "לא יגע בהן" ל"נוטל ומכריז", אלא בין "אין זו אבדה" ל"הרי זו אבדה". מה שהשתנה כאן הוא הנושא: במשנה ג אנו דנים במוצא ובמעשיו; כאן הנושא הוא האבדה. מכאן מתחיל מעבר מעניין ורב-משמעות: אנו פותחים באבדה, עוברים לדבר על המוצא המתעסק באבדה ("החזירה וברחה"), ואז נוטשים את החפץ ועוברים לדבר על יחסי המוצא והמאבד ("היה [המוצא] בטל מסלע לא יאמר לו [למאבד] תן לי סלע..."); לבסוף, אנו מגיעים ליחסים שבין המוצא לבין התורה ("הייתה בבית הקברות לא יטמא לה"). הרצף התחבירי שהמשנה בנתה מעביר אותנו מעיסוק ביחסי אדם-רכוש למערכת יחסים שבין אדם, לאדם, ומשם למערכת היחסים שבין האדם לאלוהיו. זאת במקביל לרצף ההלכות העוסקות באבדה – שגם בו מתרחש מעבר מהתמקדות ברכוש להתמקדות ביחסי אדם ורכוש ומשם ליחסי מוצא-מאבד. במילים אחרות, יחידה ספרותית זו היא תמונה תמציתית, מעין

מפה, של שני הפרקים.

סופה של משנה זו – "אם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר לא ישמע לו" – היא מעבר להתמודדות עם התנגשות ערכים, המציג את הנושא העיקרי במשניות האחרונות: ערכים מוסריים הכרוכים במצוות השבת אבדה.

דיון זה מתחיל ב"פרק וטען, פרק וטען" שבתחילת משנה י. ההלכה הראשונה יוצרת חיבור תוכני ולשוני עם היחידה הקודמת סביב החיוב לפרוק "ארבעה וחמשה פעמים". היחידה השנייה ("הלך וישב לו") מזקקת את עקרון הסולידריות החברתית. עיקרון זה, העומד הן בבסיס הסיפור בספר דברים, הן בבסיס הפרק השני במסכת בבא מציעא, מאותגר לראשונה מבחינת דרישתו ממקבל העזרה – עד שנוצרת הדדיות בין נותן העזרה לבין מקבלה. הביטוי המשנאי להדדיות זו הוא המילה "עמו", והביטוי המוחשי שלה הוא תמונת שני האנשים המקימים יחד את הבהמה. בשל מיקומה של הלכה זו היא מקרינה על הפרק כולו, כלומר על מערכות היחסים המלוות את השבת האבדה. המשכה של משנה י יוצר התנגשות ערכים בין טובת האדם לבין טובת הבהמה – שכן מי שסבור שהמצווה מסתיימת עם הפריקה, מניח שטעם המצווה הוא טובת הבהמה. כך משמשת משנה זו, מצד אחד, המשך להתנגשות הערכים שכבר הוצגה בסוף היחידה הקודמת (בעימות בין השבת אבדה לטומאה ולכיבוד אב); ומצד שני, היא מעין קדימון למשנה הבאה – שזהו נושא המרכזי.

עתה מגיעה משנה יא, הגראנד-פינאלה של החטיבה החמישית בפרט, ושל שני הפרקים בכלל:

אבדתו ואבדת אביו – אבדתו קודמת; אבדתו ואבדת רבו – שלו קודמת; אבדת אביו ואבדת רבו – של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא; ואם אביו חכם – של אביו קודמת.

היה אביו ורבו נושאים משאוי – מניח את של רבו ואחר כך מניח את של אביו.

היה אביו ורבו בבית השבי – פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו; ואם היה אביו חכם – פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו.²⁹

כיהא לסיום, המשנה מעצימה את המתח הערכי ואת הסיפור השזור בינות לפרקים. המתח הוא בין חיי העולם הזה לחיי העולם הבא; והסיפור אינו "פירות מפוזרים" ואף לא "פרה רצה בין הכרמים" אלא אב ורב הכלואים בבית השבי.

לשלוש יחידות המשנה של משנה זו יש נושא משותף ברור: מה קודם למה? טרחה לטובת אביו או לטובת רבו? המשנה ממחרת להכליל בעיה זו לדילמה עקרונית ורחבה: חיי העולם הזה מול חיי העולם הבא, ביולוגיה מול ערכים; ותשובתה ברורה – ערכים. קביעה זו מעצימה את ההפתעה מפתחת המשנה, הפוסקת ללא עוררין

שאבדתו קודמת לאבדות אביו ורבו!

לפנינו ביטוי לשתי מגמות שכבר פגשנו לאורך הפרקים: מחד-גיסא ניתנת לגיטימציה לקניין, לרכישה ולאינטרס ממוני אישי; ומאידך-גיסא מודגש שעלינו להתנהל בחיי הממון שלנו באופן שיביא לידי ביטוי קדימויות ערכיות. מכיוון ששתי המגמות לגיטימיות, עלינו לחתור לאיזון הולם ביניהן. משנה זו מייצגת סיום פתוח: היא אינה מכריעה בדילמה המרכזית בין דאגת אדם לממונו לבין אחריותו החברתית, אלא מעצימה את שתי המגמות – "אבדתו קודמת" מחד-גיסא, ו"חיי עולם הבא" מאידך-גיסא – ובמרכזה האדם הבוחר והמכריע. זהו פשרן של המילים האחרונות של הפרק: "פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו". במרכז הבמה נמצא לא האב ולא הרב, אלא האדם המצוי, שיש לו אב ויש לו רב, ואיתרע מזלו לפגוש בתמונה הקשה שבה אביו ורבו בשבי ורק הוא יכול לפדותם.

עתה אפשר להתבונן במשמעות הכוללת של הסיפור השזור בינות לסדר הפרקים. המשניות מעולם הקניין (א', א-ה) מופיעות תחילה; אחר כך מופיעות משניות המסייגות את היכולת הקניינית (א', ו-ח; ב', א-ה); אחר כך אלו העוסקות במוצא כמי שלוקח אחריות ומנהל ממון שאינו שלו (ב', ו-ח); ולבסוף אלו המעמידות את הערך של האחריות החברתית, על ידי בחינתו כנגד ערכים אחרים (ב', ט-יא). כך מתקבל מסר התפתחותי: האדם הכלכלי-חברתי עובר מהפקת רווחים חומריים ליצירת זיקות חברתיות, ואחר כך מגיע למודעות להיבטים רוחניים. כל התהליך נעשה מבלי להתעלם מזכויותיו הקנייניות, העומדות ביסוד העניין כולו ואינן נעלמות בשום שלב.

1. חידושה של המשנה (ב) – תשתית לשונית

את השכבה התשתיתית של המשנה, הנוגעת במישורים הקיומיים יותר, אפשר לפגוש דרך הלשון – במיוחד במקומות שבהם מתבקש ניסוח שונה. שתי תופעות לשוניות בולטות בקריאת המשנה: הופעת שם העצם 'מציאה', במקום 'אבדה' המקראי;³⁰ ונוכחותו של אליהו ("עד שיבוא אליהו") פעמיים בתוך רצף המשניות.

במקרה היחיד שבו משתמש המקרא בשם עצם מופשט כדי לתאר את האובייקט האבוד, הוא מכנה אותו "אֲבֵדָה אֲחִידָה". המשנה, לעומת זאת, משתמשת בשני מונחים, "אבדה" ו"מציאה", תוך הקבלה בין צורה לתוכן: בכל מקום שבו היא מתארת את התהליך המקראי של טיפול באבדה היא משתמשת במונח "אבדה"; ואילו השימוש בפועל "מצא" ללא המונח "מציאה" נוכח במקרי ספק (כמו בפרק ב', א-ה). במקרים מהסוג האחרון קיים מתח בין תודעת המוצא לבין הדין הבולם אותו. השימוש במונח החדש, "מציאה", נעשה בעיקר בחטיבה הראשונה המכילה גם את החידוש התוכני הגדול, ואשר לפיו אפשר להשתלט על חפץ הפקר ואין צורך להיות מוטרדים מעברו.

עובדה מפליאה, המעידה על אופן הכתיבה המוקפד של המשנה, היא ששני המונחים, "אבדה" ו"מציאה", מופיעים בדיוק אחת עשרה פעמים, וזאת אף שלעיתים היה מקום להחליף בין המילים.

להבנתי, המילה "מציאה" והשימושים השונים שלה ושל המילה "אבדה" טומנים בחופם משמעות קיומית. זו מתחווה בעקבות מימרה תנאית המובאת בתלמוד:

ר' שמעון אומר: מפני מה אמרה תורה "כי יקח איש אשה" (דברים כ"ב, יג), ולא כתב "כי תלקח אשה לאיש"? מפני שדרכו של איש לחזור על אשה, ואין דרכה של אשה לחזור על איש; משל לאדם שאבדה לו אבדה. מי חוזר על מי? בעל אבדה מחזר על אבדתו.³¹

ר' שמעון ממשיך את החיפוש אחר בת זוג לחיזור אחר אבדה, ומתייחס בכך לסיפור הבריאה השני בתחילת ספר בראשית,³² שבו נאמר כי האישה נבראה מצלעו של אדם והייתה לבת זוגו אחר שהאדם חיפש זוגיות בכל עולם החי.³³ בסיפור הבריאה הראשון,³⁴ לעומת זאת, נבראו איש ואישה יחדיו. אין שם כל אבדה, ובמקומה יש 'מציאות' רבות: האיש והאישה מוצאים לפניהם עולם מלא שאינו שייך לאיש ומקבלים לגיטימציה מהבורא להשתלט עליו – "פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשׁוּ"³⁵ כלשון ברכת אלוהים לאדם; ובמילות המשורר בתהלים: "מָה אֲנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרוּנוּ וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֻנוּ, וְתַחֲסִיחֵנוּ מֵעַט מֵאֵלֵּים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטִירֵנוּ, תַּמְשִׁילֵנוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שְׁתֵּה תַחַת רַגְלֵנוּ".³⁶ לעומת אדם זה, האדם של סיפור הבריאה השני אינו עסוק ברכישה אלא בעבודה: תחילה כפועל-שכיר של אלוהים, המניח אותו בגן עדן "לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ";³⁷ ואחר כך כחקלאי עצמאי המממש את הציווי-קללה "בְּזַעַת אֶפְיָה תֹאכַל לֶחֶם".³⁸

ר' שמעון מגדיר אפוא את תהליך הנישואין כמאורע של מציאת אבדה, שהרי החתן משיב אליו את אבדתו – החוסר המולד בבת זוג (אשר מתבטא באופן סימבולי בתיאור בריאת האישה מצלעו) – ומכיוון שההקשר הכללי של הדיון שבו מובאת מימרה זו הוא דיני קניין, ניתן ללמוד מכאן שבכל קניין יש השלמה של חוסר אישיותי. נקודה זו מודגשת בדבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין:

כל קניני האדם הוא מחלקי חיותו המתפשט בברואים... כל הקנינים של אדם הם שייכים לו בתולדה ובשורשו, וכמו שאמרו בריש סוטה (ב ע"א) דמכריון קודם יצירה בת פלוני לפלוני וכן שדה פלונית לפלוני, שגם זה דוגמת זיווג שיש לו חיבור בשורש.³⁹

נחזור למשנתנו. הפרק השני במסכת בבא-מציעא רואה במעשי הקניין, ובכלל זה קניין מההפקר, חיזור של האדם אחרי "חלקי חיותו המתפשט בברואים", ומכאן השימוש במונח "אבדה". האדם-המוצא של הפרק השני דומה בכך לאדם מסיפור הבריאה השני שחיפש אחרי אבדתו-צלעו ומצאה. לעומתם, הפרק הראשון במסכת משתמש במונח "מציאה" שכן האדם העומד במרכזו אינו שקוע בחיפוש רומנטי או נוסטלגי אחר חלקי

חיותו, וגם אינו עסוק בדיאלוג; הוא משתלט על העולם ומנכסו, ברוח האמור בסיפור הבריאה הראשון: "פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשֶׁהָ".

עיניו של האדם בפרק א, במשנה וגם במקרא, נשואות קדימה. הוא רואה בסביבתו אובייקטים להשתלטות, כמוהו כ'אדם הלבן' אשר יצא בעת החדשה למסעות השתלטות על העולם כולו. לעומתו, עיניו של האדם בפרק ב בספר בראשית – ובפרקים ג–ד שבהם מופיע חטא האכילה מעץ הדעת וכן מתוארת הולדתו של קין – וכן בפרק השני במשנה, מתבוננות אחורה ופנימה. הן מביטות אחורה – אל מי שקדמו לו בזיקה אל החפץ (בעליה המקוריים של האבדה או בעליו של העולם); ופנימה – בחיפוש אחרי קוד התנהגות נכון אל מול מציאות מבלבלת. כך מנהל האדם הזה דיאלוג עם 'בעל הבית', עם אלוהים; וכך האדם, אשתו וקין בנם מתמודדים, ונכשלים, עם הנחש ועם יצר ההריגה. במשנה, אדם זה שואל את עצמו על אודות המעשה הנכון באשר לחפץ שנתקל בו, ובכל מקרה הוא מניח את מציאותו של מישורו שקדם לו.

ומה באשר לאלהיו? ובכן, המשנה מלמדת כי כשאדם "מצא שטר בין שטרותיו ואינו יודע מה טיבו, יהא מונח עד שיבוא אליהו".⁴⁰ מה יקרה אז? אז נדע. אז נדע מה טיבו של השטר ומי רשאי לקחתו. אליהו עצמו, או תקופתו, יבררו את הספקות ויצרו ודאויות. כיוצא בזה אנו למדים בעניין כלי זהב וזכויות שנמצאו, נאספו לבית המוצא, ועדיין לא בא אדם לדורשם – "לא יגע בהן עד שיבוא אליהו" כלשון המשנה.⁴¹ וכשיבוא אליהו מה יקרה? או אז, זהותו של המאבד תיוודע, והוא יקבל את כליו ויוכל להשתמש בהם. אליהו ותקופתו, כפי שהם מוצגים בשני מופעיהם במשנה, מביאים איתם ודאות ואקטיביות ומאפשרים חריגה מההמתנה הפסיבית.

בחירתו של אליהו כמייצג תכנים אלו קשורה כנראה במה שנאמר על אודותיו בפסוקים האחרונים של ספר מלאכי; שם הוא נזכר כמי שיבוא לפני הגאולה האחרונה ויפלא את דרכה:

הִנֵּה אֲנִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא; וְהָשִׁיב לָב אָבוֹת עַל בָּנִים וְלָב בָּנִים עַל אָבוֹתָם...⁴²

הציפייה לאלהיו היא ציפייה למאורעות אדירי כוח, להתרחשויות שמעבר לגדר הטבע; אולם לדמותו של אליהו משמעות נוספת, העולה מסיפורי התלמוד על אודותיו. בסיפורים תלמודיים שונים אליהו הוא איש הקשר בין העולם האנושי לעולמות העליונים. אליהו מגלה לר' יוסי את סוד בכיותיו של האל,⁴³ מספר לחכמים מה מתרחש ב'שיבה של מעלה',⁴⁴ ומפגיש את ר' יהושע בן לוי עם המשיח.⁴⁵ הציפייה החזונית לאלהיו היא ציפייה להתגלות מידע עלום שמקורו במקומות על-אנושיים.

צירוף המילים "עד שיבוא אליהו" מדגיש כי לפי שעה עודנו בעידן העמימות. אנו נידונים לפסיביות לגבי ההכרעה המרכזית, השבת החפץ לבעליו, ובתוך אותה עמימות

נתבעים לניהול עניינים לא-מוכרעים. לפנינו מסר עמוק ורחב: אחדים מההסדרים ההלכתיים, כמו הנחת השטר או הנחת כלי הזהב והזכוכית ללא מגע, אינם פרי חוכמה וידיעה; הם תוצאה של חוסר אונים וחוסר ידע הגוזרים עלינו פסיביות. באמירה זו מודה ההלכה בחוסר האונים שלה לעיתים, ומעניקה לגיטימציה תרבותית לפסיביות. רגליו של האדם המערבי שאת בן-דמותו פגשנו בפרק א בספר בראשית – זה שתמיד יודע ותמיד אקטיבי – נדחקות כאן מפני עמדה ענוותנית ופסיבית.

הנכחתו של אליהו המקראי בנידון שלנו קשורה לתובנה שפגשנו בניתוח לשון הפסוקים. כפי שראינו לעיל, בספר דברים המעשה הנכון אינו מוביל להשבת הסדר על כנו, אלא ליצירת סדר זמני – עד לבואו המיוחל של המאבד. ראינו כי המילה "נידח" המופיעה בפרשת האבדה מצויה במקרא בקשר להשבת בן אובד ובקשר לנבואת גאולה. עוד ראינו שהפעלים הגוזרים משורש שו"ב מהדהדים את פרשת התשובה-גאולה שבסוף ספר דברים.

באמצעות אזכורו של אליהו מבקשת אפוא המשנה לומר שמעשי המוצא אינם מתקנים את הקלקול, אלא רק מכינים את התשתית לשובו של המאבד אל אבדתו; וכן שהשבת אבדה לבעליה כמוה כגאולה, מפני שאובדן חפץ הרי הוא כחורבן.⁴⁶ הנה כי כן, הממד הלשוני העמיד אותנו על הקשר העמוק שבין אדם לקניינו; על קיומן של שתי תודעות שונות באשר ליחס בין העולם לבין האדם (העולם כיעד לכיבוש ולניכוס או כמרחב להשתלבות); על הצורך לנהל מערכת חברתית בתוך עמימות, מבלי לוותר על הציפייה לפתרון מלא שיבוא בהתערבות עליונה; ועל הקשר בין פרטים ועירים בתחום חיי היומיום לבין מעגלים לאומיים רחבים.

מכל אלה עולה הבנה מפותחת יותר של חמדת הממון. עתה ניתן להיות אמפתיים יותר כלפי מוצאי המציאות, מתוך ההבנה שהם נתונים במסע חיפוש להשלמת חוסריהם האישיים. גם קיומם של שני סיפורי בריאה שונים מלמד שלעיתים לגיטימי לנוע בעולם כדי לכובשו, ברוח סיפור הבריאה הראשון, אך לעיתים הכרחי לנוע בו בזהירות – ברוח סיפור הבריאה השני.

ז. סיכום

הגיעה העת לסכם. בפתיחת המאמר ציינתי שקיימת במקרא ובמשנה תפיסה מקורית באשר למתח שבין זכויות הקניין לבין אחריות חברתית. הפתרון למתח בין הרצון לצבירת קניין אישי לבין קיומה של חברה תקינה וצודקת נשען על תודעת היחידים באשר לזיקתם אל הממון שבידיהם. המקרא והמשנה, כדרכם, מבנים תודעה כזו על ידי רצף הלכות פרטניות שהלומד אותן ברצינות יורד לסוף משמעותן, וזו עשויה לעצב את תודעתו הקיומית.

בשני המקומות שבהם עסק באבדה יצר המקרא שתי תודעות שונות: בספר שמות,

התודעה היא תודעת מחויבות להשבת הסדר החברתי על כנו, גם אם כרוך בכך קושי מעשי ורגשי; בספר דברים, התודעה היא תודעת האחוה. המקרא יצר גם מקצבים שונים של דחיפות וסבלנות: בספר שמות אנו נדרשים לפתור את הבעיה באופן מיידי; בספר דברים מתוארת התנהגות המנהלת את הבעיה לצד ציפייה סבלנית לבוא הפתרון.

לאורך דברינו ראינו כיצד המשנה מוסיפה ל'אבדה' המקראית את ה'מציאה': בעוד המקרא דואג למאבד בלבד, המשנה מתייחסת גם למוצא והלכותיה מנסות לאזן ככל שניתן בין האינטרסים של המוצא והמאבד. בעוד המקרא מתייחס בחשש למפגש עם חפצים שזוהות בעליהם אינה ברורה, המשנה רואה בעין יפה את האפשרות לנכסם ומציעה דרכים ליישומה – בתנאי שייעשו הבירורים הנחוצים ותימנע גזלת הבעלים הקודמים.

הסיפור הכללי – המתקדם מניכוס על ידי אחיזה פיזית תוך עימות, לדרכי ניכוס מעודנות ולגליות יותר – מלמד על עולם שבו הסדרים חברתיים מרסנים את היצרים הראשוניים. סדר הנושאים במשנה – הנע מהצגת דרכי הקניין של מציאה לסיווג קניין זה; משם, לאחריות המוטלת על מוצא המציאה (המכונה מעתה "אבדה") להשבת החפץ או לטיפול בו; ומשם להעמדת ערך האחריות למזון הזולת מול ערכי כבוד אב ורב – יוצר מסר התפתחותי. בראשית הרצף נמצא האדם המנכס; מעבר לו, האדם העוסק באחריות חברתית; ולבסוף, האדם העוסק בערכי תרבות ורוח, בנצח שבקיום, ב'עולם הבא'. לכל אורך הדרך, ממשיכה המשנה לכבד את טרחתו וממונו של המוצא ובכך משדרת עמדה שאינה גורסת "שלי שלך" בכל מחיר, אבל גם לא "שלי שלי, שלך שלך" – כלומר מנהלת בכבוד את המפגש בין זכויותיהם הממוניות של כל הצדדים. המודעות לכך שכל מגע בין אדם לנכס שאינו שלו הוא הזדמנות למפגש מכבד עם הזולת, מאפשרת התנהלות קניינית נאותה, גילוי אחריות חברתית, וחיים ערכיים.

העיון בממד הלשוני העמיק את משמעות המשנה והתמיר אותה מהתחום התודעתי אל תחום התובנות הקיומיות. לאור זאת הוצגו שני מודלים בסיסיים באשר ליחסו של האדם אל העולם שסביבו: השתלטות מול השתלבות. לפי המודל הראשון, הניכוס הוא מימוש הזהות; לפי השני, הוא צורך בסיסי של מילוי חוסר ואובדן. האדם הראשון חותר להכרעה, לפתרון ולבהירות; האדם השני מודע למורכבות, למגבלות ולעמימות. שניהם מגיעים לעיתים למצב שבו נגזרת עליהם המתנה מתוך הכרה ענוותנית בעמימות שאנו שרויים בה בשל מגבלותינו. המתנה זו אינה מבטלת את ה'ציפייה לגאולה' – ההמתנה הדרוכה לבוא הוודאות ולתיקון העולם.

תמוז, אות א; מחשבות חרוץ, פסקה יט. הוא מופיע גם בדברי האדמו"ר מחב"ד רמ"מ שניאורסון.

1. שימוש בעיקרון זה, וגם ניסוח מפורש שלו, מצוי בכתבי ר' צדוק הכהן רבינוביץ' מלובלין, ראו: ישראל קדושים, אות ז; פרי צדיק, פרשת שלח, ראש חודש

2. בראשית ד', א.
3. שם י"ד, כב-כג.
4. ראו יהושע שטיינברג, מלון התנ"ך, תל-אביב: יורעאל, תשכ"א, עמ' 748.
5. בבלי, ברכות לה ע"ב.
6. דברים ח', יא-יח.
7. אומנם המקרא פונה לכלל ישראל, כציבור וכקהילה, אך על אף זאת הוא דורש שהשינוי התודעתי יתרחש בסתרי ליבו של כל אחד מבני הקהילה. פנייה זו אל הפרטי מודגשת באמצעות לשון הפסוק האמורה בגוף שני וביחיד (כפסוקים רבים בספר דברים).
8. ויקרא כ"ה, לה-לח.
9. משנה, אבות ד', י.
10. ראו: יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א; הג"ל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים: מסדה, 1991; הג"ל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001.
11. ראו לדוגמה שמואל פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", בתוך חיים זלמן דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות: חלק א, ניו-יורק: בית המדרש לרבנים, תשל"ח, עמ' 275-441. גישתו של פרידמן לסיפור התלמודי שונה משל פרנקל, שכן בעוד פרנקל דן בסיפור כשלעצמו, פרידמן דן בו לאור ההקשר הכללי. הצד השווה לשניהם, והמשותף גם לוולפיש (ראו להלן בהערה הבאה), הוא ראיית הסיפור התלמודי, הסוגיא התלמודית והמשנה כטקסטים בעלי אופי ספרותי, כלשונו של פרידמן (שם, עמ' 315): "הסוגיא התלמודית מסודרת ומאורגנת להפליא, ורחוקה היא מאוד להיות ערבוביה של חומרים הקשורים קשר חלש. כמו המימרה אף הסוגיא היא יצירה ספרותית מובהקת, המוגדרת בהקפדה יתירה בתוך דפוסים קבועים".
12. אברהם וולפיש, תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשנ"ד.
13. דוד ליברמן, תלכדי זמן ומרחב בתלמוד הבבלי ומשמעותם, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, תשנ"ד.
14. דוב ברקוביץ, הדף הקיומי, ירושלים: מגיד, תשע"ג-תשע"ו. ברקוביץ הוא מורי וידידי, רבות למדנו יחד ומן הסתם חלק מדבריי כאן נובעים מלימודנו המשותף.
15. ראו לדוגמה: ברקוביץ, הדף הקיומי, מועד ב, פרק כד (מסכת ראש השנה, פרק ג); שם, פרק לב (מסכת מגילה, פרק א); שם, נשים, פרק מט (מסכת קידושין, פרק א); שם, פרק נד (מסכת קידושין, פרק ב); שם.
16. שם, נזיקין, פרק יא.
17. פרידמן, "פרק האשה".
18. שמות כ"ג, א-ח.
19. דברים כ"ב, א-ד.
20. ראו שטיינברג, מלון התנ"ך, עמ' 678. דוגמה נוספת למשמעות הראשונה (פגישה, היתקלות) ניתן למצוא בסיפור חלום יעקב: "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש" (בראשית כ"ח, יא). דוגמה למשמעות השנייה (נוק) מצויה בספר שמואל, בתיאור הריגתו של הנער העמלקי שטען כי הרג את שאול: "ויקרא דוד לאחד מהנערים ויאמר גש פגע בו ויכהו וימת" (שמואל ב' א', טו). שימוש דרמטי במשנה בשורה זו מצוי גם בדיון של רוצח בשגנה: "גאל הדם הוא ימית את הרצח פגועו-בו הוא ימתנו" (במדבר ל"ה, יט).
21. ראו שטיינברג, מלון התנ"ך, עמ' 626-627.
22. שמואל ב' י"ד, יד.
23. ישעיהו כ"ז, יג.
24. המילים "השב תשיבם" מופיעות גם בספר שמות, אלא שההקשר העוסק במאבד ידוע, שונאו של המוצא, אינו מאפשר את הפיתוח לכיוון ההשבה מהגלות. בספר דברים אנו עדים למצוקה; בספר שמות – לקונפליקט.
25. משנה, בבא-מציעא ב', ח-ט.
26. רשות ביניים מעין זו מופיעה פעמיים בהמשך המסכת. בפרק ג, העוסק בדיני חפץ שהופקד בידי שומר, נאמר (משנה ו) שאם שומר פירות רואה שהם מתחילים להתקלקל, עליו למוכרם ולשמוור את כספם לבעלים וכך יימנע מהם נזק נוסף. הנימוק לדרישה זו הוא "מפני שהוא כמשיב אבדה לבעלים". "משיב אבדה" מייצג כאן קביעה סטטוטורית והגדרת המצב שבו חפץ של אחר מצוי בתחום שליטתו ואחריותו של אדם אחר. מעין זה אנו מוצאים גם בפרק השישי העוסק בשכירת חפצים. במשנה ו (שם) נאמר שכאשר אדם הלווה כסף לעני ולקח תמורתו משכון, והעני אינו מסוגל לפרוע ולכן המשכון נותר בידי המלווה, המלווה צריך להשכיר את המשכון העני, לקבל שכו בעבורו, ולהשתמש בשכו זה כדי לפרוע את החוב – כל זאת במקום ליהנות בעצמו מהמשכון. גם שם מנומק הדין במילים "מפני שהוא כמשיב אבדה".
27. ראו יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה להרמב"ם, מאנגלית: מ"ב לרנר, ירושלים: מאגנס, תשנ"א.
28. משנה, בבא-מציעא ג', ו.
29. שם, יא.
30. במקרא נאמר "ומצאתה" כפועל אך לא כשם עצם.
31. בבלי, קידושין ב ע"ב.

32. בראשית ב', יח-כד.
33. ראו בראשית רבה ב, יח-כ.
34. בראשית א', כז.
35. שם, כח.
36. תהלים ח', ה-ז.
37. בראשית ב', טו.
38. שם ג', יט.
39. ר' צדוק הכהן רבינוביץ' מלובלין, **צדקת הצדיק**, פסקה צא.
40. משנה, בבא-מציעא א', ח.
41. שם ב', ח.
42. מלאכי ג', כג-כד.
43. בבלי, ברכות ב ע"ב.
44. בבלי, בבא-מציעא נט ע"ב.
45. בבלי, סנהדרין קא ע"א.
46. באופן דומה, מצטווה האדם לקרוע את בגדו בשעת אבלות, מפני שמתקיים קשר עמוק ומהותי בין האדם לחפציו.

עלייתם ונפילתם של הבנים הקודרים

זרם אחד בשמאל הישראלי, זרם נרגן ורואה שחורות, הפך בסוף המאה הקודמת משוליים חתרניים לממסד הגמוני. לרגע היסטורי אחד היה "מחנה השלום" המועדון הכי נחשק בעיר. מסע בעקבות הישראלים בעל־כורחם, המשפיעים עד היום

בסדרה התייעודית 'חיים שכדוגמתם עוד לא ראינו מעולם' מספרים משתתפי הקברט הסטירי האנטי־מלחמתי של חנוך לוין 'מלכת האמבטיה' על התגובות שקיבלו כאשר עלתה ההצגה, ב־1970: מדי ערב הקהל היה שורק להם בוז, משליך לעברם חפצים ולעתים אף מסתער על הבימה; המבקרים מצידם קרעו את היצירה לגזרים והתחרו ביניהם בהשמצות; גם הממסד האמנותי לא ממש אהד את 'מלכת האמבטיה', ובסופו של דבר הביא להורדתה מהבמה. בעקבות קבלת הפנים הזאת נטש לוין לזמן מה את הכתיבה הפוליטית. אולם ב־1997 הוא החליט לחזור לאקטואליה והעלה את המחזה 'רצח': סיפור שמתחיל בשלושה חיילים ישראלים הרוצחים נער פלסטיני אקראי, ממשיך באביו של הנער הרוצח כנקמה חתן וכלה ביום חופתם, ומסתיים בהמון זועם המבצע לינץ' בסתם ערבי חף־מפשע. משתתפי המחזה – שחלקם היו בוגרי 'מלכת האמבטיה' – ציפו לקבלת פנים דומה. אולם למרבה הפתעתם המחזה הקיצוני־למדי שלהם דווקא התקבל יפה: הקהל אהב אותו והגיע אליו בהמוניו, וגם המבקרים העתירו עליו תשבחות. השחקנים, כאמור, היו מופתעים. מופתעים מאוד.

מה משמעות הפער בין האופן שבו התקבלה 'מלכת האמבטיה' לאופן שבו התקבל 'רצח' הקיצוני פי כמה? מדוע עמדות שהיו חתרניות כל־כך ב־1970 הפכו כמעט למיינסטרים ב־1997? משהו כנראה השתנה בישראל במהלך 27 השנים ההן. משהו

אהוד פירר, בעל דוקטורט בפרשנות ותרבות מאוניברסיטת בר־אילן, עוסק בכתיבה ובעריכה. ספרו "אדם חדש בצורת יהודי: קריאה חדשה בהגותו של א"ד גורדין" עומד להתפרסם בקרוב בהוצאת בר־אילן.

עקרוני ומהותי. אבל מה בדיוק?

בדרך כלל כשעוסקים בהיסטוריה של מדינת ישראל מתמקדים בנקודות הציון המוכרות: המלחמות, המהפכים הפוליטיים, גלי העלייה הגדולים, הסכמי השלום והאינתיפאדות. ואכן, אין ספק שההיסטוריה מורכבת במידה רבה גם מהדברים האלה. אבל ההיסטוריה איננה רק הדברים האלה: כדי לספר את סיפורה של מדינת ישראל צריך גם לדבר על תהליכי העומק, על השינויים התרבותיים שהתחוללו במרוצת השנים, על אותו הדבר שההיסטוריון רוברט דרנטון כינה "ההיסטוריה של אורחות החשיבה".¹ נדמה לי שבלי לעקוב אחר האופן שבו השתנו אורחות החשיבה בישראל בעשורים האחרונים, ובלי להבין את הגורמים לשינוי הזה, אי אפשר להבין כיצד רעיונות שהיו בבחינת לא-יעלה-על-הדעת בנקודת זמן אחת הפכו למונח-מאלי בנקודת זמן אחרת – והפכו לקצת-פחות-מובנים-מאליהם בנקודת זמן שלישית.

השינוי באופן שבו הקהל קיבל את יצירתו של לוינ הוא, לטענתי, חלק משינוי גדול יותר שעבר על התרבות הישראלית בעשורים הללו. שינוי הקשור בעלייתו של זרם תרבותי ייחודי שהתפתח בשנים אלה, ואשר המחזות של לוינ הם אחד מביטוייו; זרם החופף במידה רבה גם לזרם מסוים בשמאל הישראלי. עם הזרם הזה אפשר למנות לצד לוינ גם את עמוס עוז, נתן זך, יהושע קנז, יהונתן גפן, אסי דיין ולמעשה כמעט את כל היוצרים הבולטים שפעלו בארץ בשליש האחרון של המאה העשרים. את ראשיתו של הזרם הזה אפשר לזהות אצל כותבים מסוימים עוד בשנות החמישים והשישים. הוא התעצם והלך בשנות השבעים, היה לכוח מרכזי בפוליטיקה הישראלית בשנות השמונים, ואפילו הגיע לידי הגמוניה בשנות התשעים. בשנים האחרונות הוא נמצא בנסיגה, אבל עדיין יש לו השפעה לא מבוטלת על הפוליטיקה והתרבות בארץ. המאמר שלפניכם מוקדש לסיפור עלייתו, נפילתו ומורשתו של הזרם הזה.

אבל לפני שנמשיך כדאי אולי להבהיר למה בדיוק כוונתי כאן במילים "שמאל ישראלי". הכוונה אינה לשמאל כעמדה מדינית וגם לא לשמאל כעמדה כלכלית (למעשה, אותו שמאל שנדבר עליו כאן כמעט לא התעניין בסוגיות כלכליות). מדובר כאן על שמאל כעמדה תרבותית: עמדה שהיא תמיד אופוזיציונית לסדר הקיים. תמיד מנסה לחתור נגדו. תמיד שואפת להתריע, למחות, לערער. זוהי עמדה שתמיד מתבוננת מתוך ריחוק על החברה שהיא חיה בתוכה, תמיד חוששת ממנה ותמיד כמחה לאיזשהו "שם" – אם זו "אירופה", אם זה "העולם הנאור", ואם זו איזו "ארץ-ישראל היפה" שאולי לא התקיימה מעולם. זוהי עמדה שמתנגדת לפאתוס, לכוח, לדת, להיסטוריה ולרוחניות. זוהי גם עמדה פסימית מאוד. עמדה הרואה בכל מקום סכנה, שקיעה והתפוררות; עמדה המשוכנעת שתמיד – אבל תמיד! – הברברים נמצאים בשער. אני מכנה את העמדה הזאת בשם "שמאל" – אבל זהו שמאל שונה לחלוטין מהשמאל של מפא"י או של מפ"ם, מהשמאל הקומוניסטי בעל הזיקה לברית-המועצות, או מהשמאל הרדיקלי של העשור האחרון. אין מדובר כאן על כל



השמאל הישראלי (המונחים 'שמאל' ו'ימין' – בארץ כמו בעולם – הם קודם כול שמות משפחה, וכל אחת מהמשפחות הללו מכילה מספר רב של בני-דודים מדרגה שלישית, שלעולם אינם מדברים זה עם זה). אף על פי כן מדובר כאן בזרם פוליטי-תרבותי-רעיוני מובחן ומשפיע בשמאל הישראלי.

אבל מניין להתחיל? את שורשיו הרעיוניים של הזרם המדובר אפשר לזהות כבר בקיבוצי השומר הצעיר, עם ההסתגרות שלהם מפני החברה הישראלית ועם תפיסתם העצמית כאוונגרד מהפכני בתוך חברה זעיר-בורגנית;² אפשר לזהות אותם בשנות השלושים, עם האינטלקטואלים ילידי גרמניה של 'ברית שלום' וההתנשאות-המהולה-בחשש שבה התבוננו בהמוני האוסט-יודן שהקיפו אותם מכל עבר; ואפשר גם להתחיל מוקדם יותר, במחצית הראשונה של המאה ה-19, עם תנועת ההשכלה המזרח-אירופית ושאפתה לתרבת את יהודי העיירות שנראו לה נבערים וחשוכים כל כך – ואפילו אם לשם כך צריך לשתף פעולה עם השלטון הצארי. אבל אני מעדיף להתחיל את הסיפור בנקודת זמן מאוחרת יותר, בשנת 1958 – שנת העשור למדינה.

N

החוקר אבנר הולצמן מגדיר את שנת 1958 כקו פרשת המים של הספרות העברית.³ השנה שבה נקבעו המגמות, סומנו הגבולות והותוו הכיוונים לעשורים הבאים. כך למשל בשנה זו ראתה אור האנתולוגיה "דור בארץ", שהעמידה לראשונה את סופרי הדור המכונה 'דור הפלמ"ח', 'דור תש"ח' או 'דור בארץ' כקבוצה בעלת מאפיינים ברורים.⁴ מנגד, בשנה זו החל לדרוך כוכבם של היוצרים הצעירים והאינדיבידואליסטים יותר, בני 'דור המדינה' – הדור שעתיד יהיה לקבור את אותם סופרי הפלמ"ח. בשנה הזו גם יצאו לאור שתיים מהיצירות החשובות בספרות העברית: 'ימי צקלג' של ס' יזהר, שהציג דיוקן קולקטיבי של בני דור תש"ח, ו'החיים כמשל' לפנחס שדה, שהציג את עולמו של היחיד ואת חיפושיו אחר גאולה. אולם הולצמן מבקש להפנות את הזרקור דווקא לשתי יצירות קצרות, מפורסמות פחות, שהתפרסמו בשנה זו.⁵ יצירות שעסקו שתייהן בחגיגות העשור למדינה והציגו שתי נקודות מבט הפוכות על החגיגות – ואולי גם על המדינה.

היצירה הראשונה היא טור שירי שנתן אלתרמן פרסם במדורו הקבוע בעיתון 'דבר' שבוע לאחר יום העצמאות העשירי. השיר משמיע את קולה של דמות דמיונית הנושאת את השם רבי-המשמעות "ניסים שושנת-יעקב". אותו ניסים מתהלך בקרב ההמון החוגג עם בנו הקטן מושיקו, תוך שהוא מודע לחלוטין לגודל השעה. וכך הוא מספר כיצד כבר היה עייף מלחגוג את "השמחה הכי גדולה בכל תולדות עם ישראל"⁶ – אבל המשיך בחגיגות, כי ידע שזוהי חובתו. הוא אף קושר את זיקוקי חג העצמאות עם "עשן השריפות מאז", עם "פסוקי אש מן המחזור והסידור" וגם עם המשוריינים הבערים מתש"ח. באמצעות הדמות העממית שהוא מדברר, אלתרמן חוגג את הקמת

המדינה תוך שהוא שוזר בחגיגה את ההיסטוריה היהודית, את השואה, את חללי מלחמת השחרור ואת שמחת הניצחון. בקיצור, את כל הרכיבים של האתוס הציוני. אלתרמן גם – וכאן אולי הנקודה החשובה – עושה את כל זה בלי שום צורך להתנצל. בלי שום טיפה של אירוניה. מתוך הזדהות שלמה ונטולת סייגים עם המוני בית ישראל הגודשים את הרחובות.

לעומת שירו החגיגי של אלתרמן, ניצבת היצירה השנייה: סיפור קצר של יהודה עמיחי ושמר "אהבה הפוכה". עמיחי מספר שם על אזרח שנקרא במסגרת שירות המילואים שלו לשמור על הסדר בירושלים החוגגת ומנסה במקביל לנהל רומן עם אישה שפגש באקראי. ואם אצל אלתרמן הנימה השלטת הייתה של חגיגות והכרה בגודל המעמד, הנה הנימה השלטת אצל עמיחי היא של ניכור ומועקה. הגיבור שלו משוטט בין ההמונים הצוהלים בלי להיות חלק מהם. כל ההמולה הזאת נראית לו משונה, מאיימת, חסרת פשר. בימות הבידור מזכירות לו גרדומים. בכל מקום הוא רואה כיצד "אנשים נדחקו דרך חצרות מפולשות וסמטאות מעוקמות", בעוד הסדרנים "כיוונו את האנשים לכיוונים שלא רצו ללכת בהם"⁷. אומנם, אין מדובר כאן בהתנגדות אידיאולוגית; הגיבור של עמיחי לחם במלחמת השחרור, השתתף בקרבות וניתן להבין שהוא מזדהה באופן עקרוני עם המדינה. אף על פי כן, הוא חש ניכור כלפי יום העצמאות. הוא פשוט לא מוצא את עצמו בכל החגיגה הזאת. הוא לא מרגיש חלק מההמון הרועש הזה, השקוע במין בולמוס של צהלה אינסופית.

אפשר לומר כי שתי היצירות הללו מציגות שתי דרכים שהיו פתוחות בפני סופרים, ואנשי רוח בכלל, בישראל של אותה תקופה. מדינת ישראל של שנות החמישים, יש לזכור, לא הייתה מקום רוחני במיוחד. אזרחיה היו שקועים בהישרדות. הם התמודדו עם טראומת השואה, עם קשיי ההגירה, עם החיים במעברות ועם משטר הצנע. לא נשאר להם הרבה זמן לעניינים שברוח. החברה בכללותה הייתה מגויסת לפרויקט של הקמת המדינה: כל הכוחות הלאומיים הוקדשו לקליטת העלייה ההמונית, לבניית הצבא, להקמת יישובים חדשים. לשם כך היו דרושים מתיישבים, חיילים, מהנדסים ופועלים. הסופרים ואנשי הרוח נתפסו כפחות חיוניים. בן-גוריון אף ביטא זלזול מפורש באנשי הספר וביומרותיהם להוביל את החברה. שכן לדבריו "לא בכוח הספרות, אלא בכוח אנשי עלילה נועזים נוצר הארמון המכושף הזה"⁸.

הציבור בשנות החמישים גם לא בדיוק נשא את עינו אל אנשי הרוח ולא חיכה למוצא פיהם. אינטלקטואלים בעלי שם עולמי כמו מרטין בובר או גרשום שלום היו בעלי השפעה זניחה על החברה הישראלית. גם הספרות העברית כבר התרחקה מהמעמד המרכזי שהיה לה בימי העלייה השנייה. הימים שבהם תמונותיהם של סופרים כמו ביאליק או ברנר התנוססו על גלויות ועל כרטיסי ברכה חלפו מזמן. בשנות החמישים כיכבו על הגלויות קיבוצניקים שזופים וחיילים שריריים. מושאי ההערצה היו הפלמ"חניקים, הצנחנים, גיבורי ה-101 ופעולות התגמול. טיפוסים פיזיים, נועזים

ומלאי חוצפה. כאלה שנלחמו, שרו בקולי קולות, כבשו בסערה את לב הבנות וחצו ברגל את המדבר, מנווטים את דרכם אל הסלע האדום. לא כאלה שישבו בחדר סגור וכתבו מילים יפות.

בפני אנשי הספר עמדו אפוא שתי אפשרויות: האחת, להסתפק במעמדם השולי במסגרת הפרויקט הציוני ולהשתמש בכישורונם כדי לשיר את תהילתם של אותם אנשי עלילה נועזים שעליהם דיבר בן-גוריון. זו הייתה הדרך שבה הלכו רוב סופרי התקופה: כך אלתרמן שכתב בהערצה על הנערים החוזרים מהמלחמה, נוטפים טללי נעורים עבריים; חיים גורי שכתב על גבורתם של הנופלים, יפי הבלורית והתואר; חיים חפר שכתב על דודו הפלמ"חניק; או משה שמיר שכתב על אליק שבא מן הים. האפשרות השנייה הייתה לסרב להשתתף במשחק. להתבונן קצת מבחוץ על כל העסק. להיות כמו גיבורו של עמיחי, ששוטט בין ההמונים הצוהלים מתוך תחושה שהוא איננו יכול להיות באמת אחד מהם.

כאמור, גיבורו של עמיחי אינו מבטא ביקורת מפורשת על המדינה או על הפרויקט הציוני. רק איזו תחושה של זרות אל מול הקולקטיביות הרועשת. אבל סופר אחר כבר לקח את העמדה הזאת צעד אחד הלאה. בשנת 1962 כתב עמוס עוז הצעיר את הסיפור "מנזר השתקנים", סיפור שנכלל מאוחר יותר בקובץ הסיפורים הראשון שלו 'ארצות התן' (1965). גיבורו של "מנזר השתקנים" הוא נחום הירש – צעיר חיוור, רוה וממושקף, המשרת כחובש מרפאה בבסיס צנחנים סמוך לגבול. באותו בסיס משרת גם האלטר-אגו שלו – איצ'ה, הלוחם האגדי, גאוות הגדוד וצה"ל כולו: ענק שעיר וכביר כוח, אמיץ בצורה בלתי-רגילה ולא מאוד אינטליגנטי. מעין הכלאה של מאיר הר-ציון, שמשון הגיבור ואורנג-אוטן. בניגוד לנחום המתוסבך, המתייסר והמתלבט, איצ'ה הוא פשוט וישיר; הוא אומר כל מה שהוא חושב ולוקח כל מה שהוא רוצה. נחום, כמו כל יתר חיילי הבסיס, מעריץ את איצ'ה. חלומו הגדול הוא להציל את חייו. אבל הוא גם שונא אותו ומקנא בו – והוא בז לעצמו בשל כך. בשיאו של הסיפור נתקע הג'יפ שבו נוסעים השניים בלילה, ליד מנזר השתקנים בלטרון. נחום מנסה להסביר לאיצ'ה מהו המקום הזה, וכאשר זה איננו מבין דבר נחום מאבד את עשתונותיו:

"בטח שאתה לא יכול להבין. אתה אפילו מסוגל להרוס כפר בלי לדעת כלום על התושבים ועל ההיסטוריה שלו, ובלי לרצות לדעת. סתם ככה. כמו פר משתולל. בטח שאתה לא מבין. מה אתה כן מבין. לדפוק ולהרוג, זה מה שאתה מבין. ... חיה רעה ולא בנאדם. חיה רעה ומטומטמת ..."⁹⁹

נחום כמובן יודע שהוא חכם מאיצ'ה, משכיל ממנו ורגיש ממנו. אבל הוא גם יודע שבעולם שהוא חי בו, ישראל של תחילת שנות השישים, טיפוסים כמו איצ'ה תמיד יהיו הגיבורים, בזמן שבחורים חיוורים וממושקפים שכמותו ייאצלו לכל היותר להסתפק בתפקיד גיבור המשנה. החבר הנאמן שמציל את חייו של הגיבור ברגע

הקריטי. נחום אומנם שונא את סדר הדברים הזה, אבל הוא לא באמת מסוגל להתמרד נגדו. מיד לאחר שהוא נושא את המונולוג הזועם שלו, הוא מתקרב לאיצ'ה כדי לשאוב מעט ביטחון מנוכחותו. "איזה חתיכת טינופת אני", הוא אומר. "איזה עלוב נפש".¹⁰

המשותף לגיבוריהם של עוז ועמיחי – כמו גם לגיבורים ספרותיים אחרים שהחלו להופיע בשנים שלאחר מכן – הוא העובדה שהם תמיד מצויים בשוליו של הסיפור הציוני. הם אף פעם לא מופיעים כגיבוריו. הם גם לעולם אינם מצליחים להזדהות באופן מוחלט עם הקולקטיב. אומנם, הפרישה שלהם מהקולקטיב לא נעשית מתוך בחירה. אין כאן שום מרד. הם פשוט לא מסוגלים להשתלב. הם אינטליגנטים מדי, רגישים מדי, אינדיבידואליסטים מדי ומתסבכים מדי. כמו גיבורי ספרו של יהושע קנז 'התגנבות יחידים' – ספר שאומנם פורסם בשנות השמונים אך עלילתו מתרחשת בישראל של שנות החמישים – גם הם "בניה החלשים והפגומים של ספרטה".¹¹

הנימה השלטת בספרות הישראלית באותן שנים הייתה שונה: היא הייתה גברית, מחוספסת, יצרית. מחוברת לטבע ולאדמה. משה שמיר למשל, פרסם את 'מלך בשר ודם' (1954) ואת 'כבשת הרש' (1957) – יצירות של מלכות ומלחמה עתירות היסטוריה וטסטוסטרון. יגאל מוסינזון פרסם את הרומן "דרך גבר" (1953) – סיפור של בגידות ויצרים על רקע הקיבוץ. גם ס' יזהר כתב על גיבורים אוטוכתוניים, ילידיים, המכירים כל עלה וכל סלע במרחב. במקביל פרסמו דן בן-אמוץ וחיים חפר את 'ילקוט הכזבים' (1956), רב-המכר הגדול של התקופה – אוסף של סיפורים מהוויי הפלמ"ח. בתי הקולנוע באותן שנים הקרינו בעיקר מערבונים, ועל מדף הספרים המתורגמים כיכבו סופרים כמו ארנסט המינגוויי וג'ק לונדון.¹² העולם אם כן היה עולם של גברים. עולם שבו שלטו החזקים, הנועזים, אנשי הפעולה. בני דמותו של איצ'ה. אבל בו בזמן, מספר גדל והולך של יוצרים – מלבד עמיחי ועוז אפשר להזכיר בהקשר זה גם את נתן זך, א"ב יהושע, יהושע קנז, יורם קניוק ובמידה מסוימת גם עמוס קינן – גילו שהם אינם משתלבים בעולם הזה. הם גילו שהם מעדיפים לספר דווקא את סיפורם של החלשים, המהססים, אלה שנשארו בחוץ.

אומנם, מרבית היוצרים הללו לא באמת היו "בחוץ". אחרי הכול לא היו ביניהם כמעט מזרחיים, ניצולי שואה, דתיים או אנשי ימין (גם נשים בקושי היו שם, אבל זה כבר סיפור אחר). רובם המוחלט של היוצרים הללו היו בשר מבשרה של האליטה. ואף על פי כן, הם לא היו בניה המועדפים של האליטה. הם היו בסך הכול הבנים השניים. הבנים הראשונים התנדבו לצנחנים, נפלו בקרבות, יצאו להגשמה בקיבוץ או קיבלו ג'ובים בהסתדרות. הבנים השניים – כלומר אלו שהיו רגישים וחולמניים מדי מכדי לעשות את כל אלה – ישבו בצד וכתבו סיפורים.

ב

אני מתבונן על פניהם: פני גברים עזים, למודי מלחמה, עשויים ללא חת. שמות שכבר נהפכו לאגדה. תוך שמבטי חולף ועובר על פניהם, אני נזכר במה שמספרים על מפקד זה ועל חברו האחר ... שאינם רודפים שררה ולא פרסום, אך עלילותיהם שופכות עליהם אור נגוהות.¹³

את השורות הללו כתב משה דור – משורר, מודרניסט, חברם של נתן זך ושל גבריאל מוקד – כאשר ראה את אלופי צה"ל מגיעים לבקר בכותל זמן קצר לאחר סיומה של מלחמת ששת הימים. באותם ימים דור לא היה יוצא דופן במיוחד. ב-1967 נשטפה מדינת ישראל המבוהלת בגל של הערצה חסרת תקדים כלפי הצבא וכלפי אנשי הצבא.¹⁴ בתוך זמן קצר התמלאו מדפי הספרים באלבומי ניצחון. שערי המגזינים התמלאו בתמונותיהם של האלופים. השירים התמלאו בטנקים שועטים, במרגמות מאה-עשרים, בדם ואש ופלדה. אם עוד קודם לכן כל אותם קציני צבא מחוספסים ומלאי ביטחון-עצמי נחשבו גיבורים, הנה עתה הם כבר הפכו לדמויות מיתולוגיות. כמעט בני אלים. באווירה שכזו, לאף אחד לא הייתה סבלנות לגיבורים ספרותיים מיוסרים ומופנמים. הציבור רצה גיבורים אמיתיים. גיבורים המישירים את מבטם אל המוות עד שהוא, נעבעך, משפיל את מבטו.

אבל זה היה רק צד אחד של התמונה. שכן לצד ההתלהבות מן הכוח ומן הפלדה, ישראל החילונית והסוציאליסטית של 1967 גם גילתה מחדש את הרוח, את הקדושה, את המורשת היהודית ואת ארצות התנ"ך. בין הדפים של אלבומי הניצחון, לצד המפקדים המאובקים ועטורי הזיפים המישירים מבט אל האופק או רוכנים על גבי המפות, ניתן היה לראות גם את הרב גורן תוקע בשופר, את הצנחנים המוחים דמעה ליד הכותל, את החיילים שרוקדים עם ספרי תורה. אחד הביטויים לתמהיל המוזר הזה מצוי בשירו של שמוליק רוזן ששר אריק לביא, "שוב לא נלך". ראי רחל, ראי, פונה הדובר אל רחל אמנו, הם שבו אל גבולם! ומיד לאחר מכן הוא מספר לה בגאווה על רכב הברזל השועט לעבר בית-לחם ועל מטוסי חיל-האוויר החגים מעל קברה.

רוב הסופרים ואנשי הרוח של התקופה נסחפו גם הם בהתלהבות. כמו כולם גם הם התרפקו על אבני הכותל. כמו כולם גם הם הסתופפו סביב לאלופים עטורי התהילה. רבים מהם – למשל חיים חפר, נעמי שמר ואפילו דליה רביקוביץ' הצעירה – כתבו שירים המפארים את הניצחון ואת השיבה למחוזות ארץ ישראל ההיסטורית. רבים עוד יותר – ביניהם בכירי השבט כמו עגנון, אלתרמן ואצ"ג, לצד נציגי דור תש"ח דוגמת משה שמיר וחיים גורי – חתמו על כרוז התנועה למען ארץ ישראל השלמה, שבו הם קראו לממשלה שלא לוותר על אף שעל וליישב במהירות את כל חלקי המולדת.

*

אבל היו כאלה שלא היו שותפים לחגיגה. זמן קצר לאחר המלחמה יצאה קבוצה של סופרים ומחנכים מאנשי התנועה הקיבוצית – ביניהם אברהם שפירא (פצ''), מוקי צור ועמוס עוז – לשוחח עם בני הקיבוצים שחזרו מהמלחמה ולתעד את חוויותיהם. "לנו אין רצון להוציא עוד אלבום ניצחון", הסביר עוז לבני שיחו באחת הפגישות הראשונות, "ולא לקט צ'זבטים בנוסח 'עקפנו, איגפנו, דפקנו, כבשנו'".¹⁵ אחר כך הוא הפציר בהם לספר לא על מה שעשו במלחמה אלא על מה שחשו. לא על מבצעי גבורה אלא על רגשות. מקריאת הדברים כפי שהופיעו בסופו של דבר בקובץ 'שיח לוחמים' – ועוד יותר מכך, מהאזנה לעדויות שלא נכללו בקובץ, כפי שבאו לידי ביטוי בסרט התיעודי 'שיח לוחמים: הסלילים הגנוזים' – עולה שאחת התחושות המשותפות לרבים מאותם קיבוצניקים-לוחמים הייתה תחושה של זרות: זרות לנוכח החגיגות, פולחן הגנרלים, האווירה השחצנית והנאומים מלאי הפאתוס. אחדים מאותם בני קיבוצים גם תיארו תחושות של ריחוק ואפילו סלידה לנוכח הפן ה'דתי' של הניצחון: התפילות ליד הכותל, התקיעות בשופר, נישוק האבנים. הכול נראה להם מוזר, פרימיטיבי. זו לא הייתה הארץ שלהם וזה לא היה הסיפור שלהם.¹⁶ אם בעשור הקודם היו אלה רק קומץ סופרים ומשוררים שביטאו תחושות של זרות וניכור אל מול הקולקטיב הישראלי הרועש, הרי כעת התחושות הללו היו נפוצות יותר. כעת הן גם לא היו רק נחלתם של צעירים חיוורים וממושקפים אלא גם של קצינים קרביים, טובי בניה של ההתיישבות העובדת. העובדה שהקובץ 'שיח לוחמים' נדפס ב-150 אלף עותקים והיה לרב-המכר הגדול של התקופה יכולה אולי ללמד שהתחושות האלה לא היו לגמרי חריגות.

אחד השותפים לתחושת הניכור הזאת היה סטודנט צעיר באוניברסיטת תל-אביב ושמו חנוך לוין. בזמן המלחמה הוא שירת בסיני, כחייל מילואים במערך הנ"מ. בניגוד לכל האנשים שסביבו, לוין הצעיר לא התלהב מהמלחמה. בניגוד לאחרים, הוא גם לא הסכים להתרגש משחרור ירושלים. אבל יותר משהרגיזה אותו המלחמה, הרגיזה אותו השמחה שבה התקבלה המלחמה הזו. מה הם שמחים כל כך לעזאזל? הוא תהה באוזני אחד מחבריו.¹⁷ פחות משנה לאחר מכן הוא סיים לכתוב את מחזהו הראשון, קברט מוזיקלי שנשא את השם שאינו משתמע לשתי פנים "את, אני והמלחמה הבאה".

והיו גם תגובות מסוג אחר. ב-1970 הגיע בחור בן 23 ושמו יהונתן גפן – צנחן לשעבר, בוגר מלחמת ששת הימים שעשה את צעדיו הראשונים כמשורר – לבריטניה, לשנת לימודים באוניברסיטת קיימברידג'. גפן הצעיר, שגדל בנהלל בצילה של מורשת משפחתית חונקת, ששנא את ההווה הצבאית ושעדיין היה בסוג של הלם קרב מהמלחמה, חווה כעת הלם נוסף, הפעם תרבותי: פתאום הוא מצא את עצמו בעולם שהיה שונה לחלוטין מכל מה שהכיר; עולם של טירות עתיקות, של נימוסים מוקפדים, של תיאטרון שייקספירי. אבל גם של סמים, של ביטלס, של שלהי שנות השישים ושל אהבה חופשית. קשה היה לחשוב על ניגוד חד יותר מזה שהתקיים

בין הארץ הקטנה והלוהטת שממנה הגיע, לבין העולם הקסום והמסתורי שאליו הוא נקלע בבת אחת:

באתי מארץ עם כותל אחד מפחיד, פסל של אריה בגליל, ועוד אחד מפחיד בקיבוץ נגבה, ופתאום כל השפע הזה: סמטאות ימיביימיות, ציורים רנסנסיים, שטחי ירק ירוקים יותר מהמילה ירוק, 31 קולג'ים האורזים את כל חכמת העולם עד כה, מורים נבונים ומצחיקים, אנשים מנומסים שלא דוחפים אותך ולא לועגים לך, ... למה איש לא סיפר לי שיש מקומות שכאלה? אנשים שכאלה?¹⁸

אומנם, גם בעשורים הקודמים כל אלו שלא מצאו את מקומם בתוך ההווה הישראלית הצפופה והמגויסת נכספו אל איזשהו "שם": אל מקום קריר יותר, תרבותי יותר, יפה יותר. כבר בשנות החמישים רבים מהיוצרים שלא מצאו את מקומם בזרם המרכזי בתרבות הישראלית העדיפו לצאת לגלות: יורם קניוק לניו-יורק, פנחס שדה ללונדון, עמוס קינן ויהושע קנז לפריז. ב-1960 כתב נתן זך: "אני אֶזְרַח הָעוֹלָם. / הַסְּפָרִים שְׁאֵנִי מְזַמֵּין / מְגִיעִים דֶּרֶךְ הַיָּם. / הָאֵם חֲשֶׁבְתָּם פֶּעַם / עַל הַדֶּרֶךְ שְׁעוֹשִׁים סְפָרִים בָּיִם".¹⁹ זך אומנם ישב בתל-אביב אבל הצהיר על שייכותו ל"עולם" – הצהרה שממנה השתמעה גם אי-שייכותו לתל-אביב הזאת שבתוכה ישב. וצריך להדגיש: זך ראה עצמו כאזרח העולם דייקא. הוא לא הזדהה עם מקום מסוים או עם תרבות מסוימת. הוא הזדהה עם "העולם" – עולם של ספרים, של ספינות המפליגות למרחק, של תרבות מתוחכמת.²⁰ עולם שייחודו הוא קודם כל בכך שהוא איננו כאן. שהוא איננו ישראל. גם גפן הצעיר, כמו זך, נכסף אל "העולם". כמוהו, גם הוא לא ממש התעניין בניואנסים. משום כך הוא גם לא נדרש לסתירה שבין הסנוביזם הצונן של קיימברידג' לרוח האנרכית של הסיקסטיו, או בין שייקספיר לרוק'נרול. בעיניו הכול היה בליל אחד. הכול היה אירופה. הכול היה העולם. עולם שיהיה אשר יהיה, הוא קודם כול האנטיתזה המוחלטת לאותו מקום צפוף ומיוזע, עתיר המלחמות והמקומות הקדושים, המקום שממנו הוא הגיע ושאליו הוא עתיד ברצונו או שלא ברצונו גם לחזור.

כל התופעות הללו שהלכו והתגברו לאחר מלחמת ששת הימים – הניכור ביחס לחברה הישראלית, הציניות כלפי הממסד, ההתנגדות לפולחן הצבא, האיבה כלפי הדת והערגה לאיזשהו "שם" – כל זה עדיין לא התגבש בסוף שנות השישים לכדי עמדה פוליטית ברורה. מובן גם שאיש עוד לא קרא לזה "שמאל". המונח שמאל בישראל של אותן שנים התקשר קודם כול עם סוציאליזם, מפ"ם, קיבוצניקים משופמים או קומוניסטים עם קשרים מפוקפקים בשגרירות הרוסית. הכינוי השמור לכל אותם סופרים ואמנים אנטי-ממסדיים היה בדרך כלל "בוהמה"; אחדים חיבבו אותם, אחדים התעצבנו מהם, אבל אף אחד לא ממש לקח אותם ברצינות. אחרי הכול הם לא היו אלופים ואפילו לא פקידיים בהסתדרות. צריך גם לזכור שחלק גדול מהאנשים הללו השתייכו לפחות מבחינה פורמלית לתנועה העבודה, ושכמעט כולם המשיכו להזדהות באופן עקרוני עם צה"ל ועם האתוס הציוני. עמוס עוז, למשל, שירת במילואים כקצין

חינוך, ובמסגרת תפקידו זה כתב כמה מנאומיו הלוחמניים ביותר של האלוף ישראל טל. ויהונתן גפן חיבר אחדים משירי יום-הזיכרון הידועים ביותר. אף על פי כן, מי שהתבונן בעיון יכול היה להבחין כי אט אט נוצר כאן משהו חדש. זרם נועז וחתרני בתוך התרבות הישראלית. זרם המצוי בשוליים – אבל שוליים המתרחבים בהתמדה.

ג

השנים שלאחר מלחמת ששת הימים עמדו בסימן של שינויים מפליגים בחברה הישראלית. ישראל חוותה אז שגשוג כלכלי יוצא דופן. המוני תיירים שטפו את הארץ. אלפי מתנדבים מארה"ב ומאירופה הגיעו לקיבוצים, מביאים איתם את רוח הסיקסטיו. גם התרבות הישראלית עצמה עברה שינויים. היא נפתחה אל העולם. הפכה נהנתנית יותר, חומרנית יותר. ב-1967 הוציאה להקת 'החלונות הגבוהים' את מה שנחשב לאלבום הרוק'נרול העברי הראשון. ב-1970 עלה בארץ המחזמר 'שער' (בכיכובו של צביקה פיק), שהציג לקהל המקומי את עולמם רווי הסקס והסמים של ההיפים. באותה שנה פרסם עמוס קינן – כנעני לשעבר ואיש לח"י לשעבר – את 'ספר התענוגות': ספק ספר בישול, ספק שיר הלל להדוניזם הבלתי מרוסן. בינתיים, בצריף ישן על חוף הים של תל-אביב, קיבצו סביבם אורי זוהר ואריק איינשטיין את חבורת 'לול' שכללה כמה מהכישרונות הבולטים של התקופה בתחומים שונים (ביניהם גם יהונתן גפן הצעיר, שבדיוק חזר מאנגליה); חבורה שהותירה אחריה שורה של יצירות מוזיקליות וקולנועיות מבריקות, לצד שורה של סיפורים על סמים, אלימות וניצול מיני.²¹ דן בן-אמוץ הוסיף להיות אחת הדמויות הבולטות בתרבות הישראלית; אבל כעת כתיבתו הוקדשה יותר להתפארות בכיבושיו המיניים – אמיתיים או בדיוניים – ופחות למעלליו מימי הפלמ"ח. כעת הוא גם הפך לחסידו של הפילוסוף משה קרוי, נביא האגואיזם הרציונליסטי מבית מדרשה של איין ראנד. על שערי המגזינים המשיכו האלופים לככב. אבל עכשיו הם הצטלמו כשהם מבליים במסיבות אופנתיות, ולא רכונים על מפות במדבר. העולם אם כן נותר עולם של גברים. כאלה שאומרים כל מה שהם חושבים ולוקחים כל מה שהם רוצים.²² אבל עכשיו הם עברו לאזרחות. הדוגמה המובהקת לכך היא אולי הסרט 'מציצים' (1972), של אורי זוהר: את איצ'ה הלוחם החליף כעת גוטה המציל. עדיין גדול ושעיר, עדיין מחוספס, כריזמטי וכוחני. אבל כעת נלוותה לדמות הזאת גם איזושהי חמיצות. גוטה, בגילומו של זוהר, הוא גבר ילדותי, תאוותן, חסר-מנוחה, ובסופו של דבר גם די-אומלל. זה לא היה אדם שאפשר להעריץ. זו לא הייתה דמות שאפשר לשאוב ממנה שום של ביטחון.

באותן שנים התרבות הישראלית עברה גם שינויים מסוג אחר. בתחילת שנות השבעים הלכו לעולמן בתוך זמן קצר כמה מהדמויות הבולטות בספרות העברית: עגנון, אלתרמן ולאח גולדברג בחורף 1970; המבקר ברוך קורצווייל ב-1972; אברהם שלונסקי ב-1973. גם אותם מבני הדור הקודם שנותרו בחיים – כמו למשל אצ"ג,

יזהר וכן מרבית סופרי דור הפלמ"ח – במידה רבה נדחקו לשוליים, או לפחות זוו לירכתי הבמה. במהלך שנים ספורות התחוללו אם כן חילופי דורות משמעותיים בספרות הישראלית. הקולות הבולטים בה היו כעת אלו של עמיחי, וולך, זך ואבידן – וכן עוז ויהושע. כמה מן היוצרים הללו עסקו בעיקר בחוויות של בדידות וניכור וביחיד הניצב אל מול ההמון הרועש. אחרים עסקו בניסויים לשוניים, בחוויות פסיכדליות ובהתנסויות מיניות קיצוניות. כך או כך, תחומי העניין שלהם והנחות המוצא שלהם היו שונים מהותית מאלו של סופרי הדור הקודם. גם מקורות ההשראה שלהם היו שונים. הם הושפעו בעיקר מהמודרניזם המערב-אירופי והאמריקני וממשוררי דור הביט – להבדיל מקודמיהם, שהושפעו מזרמים מודרניסטיים אחרים לצד המקרא, הזוהר וספרות המדרש והתלמוד. ועוד, בניגוד לקודמיהם, יחסם של היוצרים בני הדור החדש לאתוס הציוני היה מסויג, ציני, או לכל היותר אדיש. סופרי הדור הקודם – אלה שכתבו יצירות מלאות פאתוס בעברית עשירה, אלה שהעריצו את המפעל הציוני ושחתמו על כרוז התנועה למען ארץ ישראל השלמה – כל אלו הפכו פתאום ללא רלבנטיים. החל משנות השבעים ההגמוניה בספרות הישראלית עברה באופן ברור לידיהם של 'הבנים השניים'.

*

כדי לעמוד על מלוא המשמעות של חילופי הדורות הללו, צריך לזכור שבישראל של שנות השבעים התקיימו (לכל הפחות) שתי תרבויות שונות: מצד אחד תרבות עממית של קולנוע מסחרי, מופעי בידור, מצעדי פזמונים ושעשועוני טלוויזיה; מצד שני תרבות של תיאטרון "איכותי", מוזיקה קלאסית, כתבי-עת ספרותיים ויצירות קנוניות. במהלך שנות השבעים – ועוד יותר בשנות השמונים – הפער בין שתי התרבויות הללו רק הלך וגדל. כך שבעוד בבתי קפה תל-אביביים אפופי עשן ניסו משוררים צעירים וחדורי להט לכונן מהפכה ולהנדס מחדש את העברית, הציבור בכללותו המשיך להאזין ברדיו לשירים של נעמי שמר, אריק איינשטיין, אילנית והלהקות הצבאיות. בשעה שבחוג לקולנוע באוניברסיטת תל-אביב (שהוקם ב-1972) עסקו בניתוח יצירותיהם של גודאר ופליני מתוך שאיפה ליצור אוונגרד מודרניסטי ישראלי, הציבור המשיך לנהור לסרטיו האולטרה-פטריוטיים של מנחם גולן – או אפילו לקומדיות העדתיות בכיכובו של זאב רווח, רחמנא-ליצלן.

מובן שברוח הימים ההם, אנשי הממסד התרבותי – כלומר מנהלי התיאטרות, פקידי משרד החינוך ואנשי רשות השידור – האמינו שתפקידם הוא בראש ובראשונה לחנך את העם: לדאוג שהציבור יקבל לא רק את מה שהוא רוצה אלא גם, ואולי קודם כול, את מה שהוא צריך. למשל, אם הציבור רצה לצפות ב'משחק השבת', תפקידם של פרנסי רשות השידור היה – כלשונו של מערכון חבורת 'לול' – לדאוג שבמקום זה הוא יראה את האופרה לה-מרמור מאת פרלש. אם הציבור רצה לראות סרטי בורקס, תפקידם של עסקני התרבות – דוגמת אנשי 'הקרן לעידוד סרטי איכות'

שהוקמה ב-1979, והייתה לגוף שאחראי על תקצוב מרבית הסרטים שהופקו בארץ – היה לוודא שהוא יראה גם סרטים איכותיים, תהא משמעות הדבר אשר תהא. מובן שהציבור לא תמיד שיתף פעולה עם ניסיונותיהם החינוכיים של הפקידים ולא תמיד שש להתחנך. לעיתים, כמו במערכון הנזכר, הוא העדיף לרסק את הטלוויזיה בפטיש במקום לצפות במה שמנהלי רשות השידור האמינו שעליו לצפות בו.

משמעות הדבר הייתה שאומנם בערך החל מאמצע שנות השבעים הממסד התחיל להכיר ביצירתם של הבנים-השניים והעתיר עליהם כבוד, תקצוב ופרסים; אולם הציבור בכללותו לא היה שותף להערכה הזאת ונותר בדרך כלל אדיש לבשורה שלהם. הבנים-השניים, למרות מעמדם המרכזי בתרבות המקומית ולמרות ההערכה ההולכת וגוברת שזכו לה, עדיין נותרו בשוליה של החברה הישראלית ועדיין המשיכו להתבונן בה מבחוץ. אולי משום כך, גם בשיא הצלחתם, הם המשיכו ליצור יצירות המבטאות בעיקר זרות, ייאוש ופסימיות.

הפסימיות והייאוש הללו היו קשורים ככל הנראה גם להשקפת העולם הכללית שאפיינה את תרבות הבנים השניים כפי שזו התפתחה בישראל של שנות השישים והשבעים. מלבד כמה חריגים יוצאי דופן כמו פנחס שדה, יונה וולך או דליה רביקוביץ' בשירה הראשונים,²³ הספרות העברית של שנות השישים והשבעים הייתה במידה רבה אנטי-רומנטית ואנטי-מטאפיסית.²⁴ לא היה בה שום ממד טרנסצנדנטי. שום פאתוס. למעשה, אולי כתגובת נגד לפאתוס המנופח ולעודף המשקל ההיסטורי של ימי מלחמת ששת-הימים, הספרות הישראלית נטתה באופן עקרוני להתייחס לדברים הללו בחשד והשתדלה להתרחק מהם. היא התמקדה בריאלי, בקונקרטי, ביומיומי. הנימה השלטת בה הייתה בדרך כלל של פיקחון ושל אירוניה. אם בכל זאת היה בספרות הזו עיסוק בממד הרליגיוזי של הקיום, בדרך כלל הוא נועד רק להדגיש שמדובר בכוח אפל ודמוני. משהו שיש להישמר מפניו. כך זה למשל בנובלה של עמוס עוז "עד מוות" (1972), העוסקת בחבורה של צלבנים העושה את דרכה לירושלים. ככל שאנשי החבורה הולכים ומתקרבים לעיר הקודש כך הם הולכים ושוקעים בהזיות מיסטיות, כמו גם בבולמוס של אלימות רצחנית. עד שלבסוף הם מאבדים את דרכם, את שפיות דעתם ואת צלם האנוש שלהם.

אולם הספרות הזאת לא הייתה רק אנטי-מטאפיסית אלא גם, במידה רבה, אנטי-הומניסטית. לא הייתה בה כמעט שום אמונה ברוח האדם. ואולי גם זה נבע מאיזושהי תגובת-נגד למיתוס הציוני ולפולחן הגבורה שלו. משום כך, כפי שאפשר למשל לראות במחזות של חנוך לוין או ברומנים של מאיר שלו, האדם בספרות הזו בדרך כלל מוצג כיצור עלוב, מגוחך ומטופש. הוא עובר רדוקציה לסך פעולותיו הגופניות, עם דגש מיוחד על שלל הפרשותיו. קשה למצוא הרבה יופי בספרות הזאת. קשה גם למצוא בה הרבה אפשרויות לגאולה. במקום זה היא מעדיפה להדגיש את המוות, את השקיעה, את הניוון והריקבון.²⁵ לא לחינם היא מאוכלסת בשפע דמויות של זקנים

חולים ובודדים. גם כשמדובר ביצירות שנכתבו על ידי אנשים צעירים ובריאם בשיא הקריירה שלהם.

הדוגמה המובהקת ביותר לעיסוק הזה במוות ובשקיעה היא ללא ספק הרומן 'זיכרון דברים' (1977) של יעקב שבתאי: אולי היצירה הספרותית החשובה והמשפיעה ביותר שנכתבה בישראל במחצית השנייה של שנות השבעים. שלושת גיבוריו של הרומן הם הבנים-השניים הקלאסיים ביותר שניתן להעלות על הדעת: אחד מהם, צזאר, הוא דון ז'ואן מזדקן ופתטי; השני, ישראל, פסנתרן מתבודד; והשלישי, גולדמן, אינטלקטואל דיכאוני המחפש משמעות לחייו. שלושתם הינם, אם כן, אנשים שהפסידו במרוץ החיים, כאלו שנדחקו לשוליים. הם אומנם נולדו לאליטה האשכנזית והמפא"יניקית של תל-אביב, אבל לא ממש מצאו בה את מקומם. הם אינם משתלבים כל כך בסיפור הציוני, ובייחוד הם מתקשים להתמודד עם המורשת האידיאולוגית שספגו מהדור הקודם. בינתיים הם מנסים, איש איש בדרכו, למצוא איזושהי גאולה בתוך העולם האנטי-מטאפיסי בעליל שהם חיים בו. גאולה באמצעות המוזיקה, באמצעות רדיפת הנשים או באמצעות ההשתקעות בכתבים מיסטיים-נוצריים מהמאה השש-עשרה. אבל אף לא אחד מהניסיונות הללו צולח. בעולמו של שבתאי, כמו גם בעולמה של כל הספרות הישראלית של אותן שנים, אין שום גאולה. הכול רק דועך והולך.

*

אומנם, לקראת סוף שנות השבעים היו גם סיבות קונקרטיות יותר לאווירת הייאוש הזאת שאפיינה את הבנים-השניים, והדבר קשור לאווירת הייאוש הכללית שאפפה באותן שנים את הציונות החילונית ואת תנועת העבודה. למן ההתחלה הבנים השניים ניהלו מערכת יחסים מורכבת עם 'הבנים הראשונים' – כלומר עם הלוחמים, הקיבוצניקים, יפי הבלורית והתואר, בניה המועדפים של האליטה הציונית. מצד אחד הבנים-השניים ניסו כל הזמן להתמרד נגד שלטונם של אותם בנים-ראשונים, להגחיק אותם וללעוג להם. מצד שני, הם גם נשענו עליהם והיו חלק מהעולם שאותם בנים ראשונים כוננו. כעת העולם הזה התפורר והלך. לאורך שנות השבעים, במהלך שתחילתו בשבר של מלחמת יום-כיפור ושיאו במהפך של 1977, תנועת העבודה הישראלית שקעה. היא נתפסה בהדרגה כתנועה מושחתת ומנוונת, אוסף של זקנים שעבר זמנם. אל הבמה עלו כעת כוחות חדשים: צעירי גוש אמונים החלו להתיישב בגבעות השומרון; החרדים והמזרחיים הפכו לכוחות פוליטיים משמעותיים; מתעשרים חדשים הופיעו; ומנחם בגין והליכודניקים שלו כבשו את הכיכרות. הבנים השניים, אותם אמנים רגישים ומיוסרים שחלמו על אירופה וחשו כל הזמן שהם מצויים בשוליו של הסיפור הציוני, הסתכלו על המתרחש בבעתה: הם הרגישו חסרי-אונים ושוליים מתמיד לנוכח הופעתם הפתאומית של כל השחקנים החדשים הללו; לנוכח עלייתם של כל אותם כוחות זרים, כאוטיים ואפלים, כוחות שהם לא הבינו ולא היו מסוגלים להבין.

באחד הפרקים בסדרה התיעודית 'במדינת היהודים' מתאר העיתונאי רינו צרור – ששימש אז ככתב 'העולם הזה' – את הפחד שאחז בו ובחבריו ב-1977, עם עלייתו של בגין לשלטון.²⁶ הם אומנם מעולם לא היו חלק מהממסד הישן של מפא"י, אבל אותו לפחות הם הכירו. כעת, לפי הרגשתם, החלה תקופה חדשה. תקופה שבה התמוטטו כל סדרי עולם וכוחות החושך תפסו את השלטון. באותו פרק מספרים הדוברים, המשתייכים כולם למה שמקובל היום לכנות שמאל, כיצד מיד לאחר שנודעו תוצאות הבחירות הם התייצבו כולם – אמנים, שחקנים, עיתונאים וסופרים – בתיאטרון 'צוותא' התל-אביבי. באותם ימים, אומר שם אחד מהם, 'צוותא' לא היה להם רק מקום שבו יכלו להציג בפני קהל אוהד, ואפילו לא רק מועדון שבו יכלו להיפגש עם אנשים כמוהם. הוא היה בשבילם בראש ובראשונה מקום מפלט מפני העולם. מעין מבצר שאליו הם נאספו כדי להתגונן מפני הנחשולים הזרים שאיימו עליהם מבחוץ. באותם ימים של סוף שנות השבעים, כמעט כל הכוחות היצירתיים במדינת ישראל התקבצו אל בין חומותיו של המבצר הזה.

ד

מערכת הבחירות של שנת 1981 הייתה מן הקשות והסוערות בתולדות המדינה. מצד אחד ניצבה ישראל הישנה, ישראל של הבנים הראשונים: המדינה של מפא"י ושל ההסתדרות, של הקיבוצניקים ושל ותיקי הפלמ"ח, של אלופי ששת הימים ושל יפי הבלורית והתואר. מן הצד השני ניצבה ישראל החדשה: ישראל של השכונות ועיירות הפיתוח, של הדתיים והמזרחיים, של כל אלה שעד אז הודרו ונדחקו החוצה – אבל גם ישראל של העתיד: של הקפיטליזם, של תרבות הצריכה, של הבורסה ושל הטלוויזיות הצבעוניות. והעימות בין השתיים היה מכוער: שמעון פרס מגיע לעצרת בחירות בבית-שמש ומתקבל במטר של עגבניות רקובות; מוטה גור – לא מכבר משחרר ירושלים עטור התהילה – צועק לעבר המפגינים "אנחנו נדפוק אתכם כמו שדפקנו את הערבים"; דודו טופז לועג באוזני המון תומכי המערך ל"צ'חצ'חים של הליכוד שבצבא הם מקסימום שי"ן-גימ"לים". יותר מכול, העימות הזה חשף את חוסר הרלבנטיות של כל אותם בנים ראשונים, שעדיין המשיכו להתהדר בסיפורי הפלמ"ח שלהם ובבלוריתם ההולכת ומידלדלת. העימות הזה גם חשף את העובדה שבתחילת שנות השמונים עם ישראל כבר לא כל כך התרגש מעבר צבאי ומסיפורי גבורה.

אבל גם מצבה של ישראל החדשה, הימנית והמסורתית והקפיטליסטית, לא היה טוב יותר. ב-1982 צה"ל נכנס ללבנון במה שהיה אמור להיות מבצע קצר ומזהיר והפך להסתבכות צבאית ומדינית שנמשכה שנים ארוכות ועלתה במאות הרוגים. שנה לאחר מכן הבורסה התרסקה ומשכה איתה את כל הכלכלה הישראלית אל התהום. אלפי ישראלים איבדו את כל חסכונותיהם. "הציבור מטומטם", שר שלום חנוך בשירו 'מחכים למשיח', "ולכן הציבור ישלם. מה שבא בקלות באותה הקלות ייעלם".

נראה היה שהכול מסביב – הכלכלה, הביטחון, החברה – הכול קורס. כעבור זמן קצר נחשפה התארגנות "המחתרת היהודית": קוראי העיתונים למדו לדעת שלא רק שבני הציונות הדתית הקימו לעצמם ארגון מחתרתי חמוש שיצא למסעות נקמה בערבים, אלא שאחזים מהם גם תכנונו לפוצץ את כיפת הסלע במטרה להביא את הגאולה בדם ואש. ב-1983 פרסם עמוס עוז את ספרו "פה ושם בארץ ישראל" שבו הוא מתאר כיצד הוא משוטט ברחבי המדינה ורואה בכל מקום רק לאומנים קיצוניים, קנאים דתיים וסתם מטורפים. האפוקליפסה, כך עולה מדפי הספר, מעולם לא הייתה קרובה יותר.

על רקע זה צמח באותן שנים כוח חדש: כוח שייצג את ישראל החילונית, האנטי-מיליטריסטית, המודרנית והמשכילה. ישראל של התרבות הגבוהה, של הספרות והתיאטרון. ארצם של הבנים-השניים. זו שנושאת את עיניה למערב – לא למלכות ישראל השלישית, גם לא לדגניה ולחניתה, ובטח שלא למוסקבה. זו המכנה את עצמה "המחנה השפוי", כניגוד לאוקיינוס הטירוף שלפי הבנתה הקיף אותה מכל עבר. מה שהיה עד לאותה עת סתם אוסף של סופרים, עיתונאים ואנשי רוח אנטי-ממסדיים, הפך בתחילת שנות השמונים למחנה פוליטי משמעותי. מחנה שהתגבש סביב ההתנגדות למלחמת לבנון, ההתנגדות לחקיקה הדתית ועוד שורה של סוגיות. המחנה הזה מצא את ביתו הפוליטי בעיקר במפלגת רצ של שולמית אלוני, שהחל במערכת הבחירות של 1984 הגדילה מאוד את כוחה. באותה תקופה המחנה הזה כבר נתפס בתור "השמאל". אבל זה היה שמאל שונה מאוד מהשמאל הישן, זה של מפ"ם או של רק"ח. השמאל הישן האמין בסוציאליזם, בשוויון וב"עולם המחר". השמאל החדש, השמאל של הבנים-השניים, האמין בליברליזם, בשלום ובעולם המערבי.

*

כל מחנה פוליטי ראוי לשמו זקוק לאויב. ועד מהרה גם המחנה הזה מצא לעצמו אויב כמדתו: החרדים. באופן מפתיע – ואולי לא כל כך – כאשר בניה הדחויים של ספרטה היו צריכים לזהות את האויב שלהם, הם מצאו אותו בדמות בניה העוד-יותר-דחויים של ספרטה, אלה שאפילו לא התגייסו לצבא. אלה שלא נדחקו לשולי הסיפור הציוני פשוט מפני שמעולם לא ביקשו להשתלב בו. מובן שהאיבה כלפי החרדים והפחד מפניהם לא נולדו בשנות השמונים ולא היו ייחודיים דווקא לתומכי רצ. אבל אצלם, אולי בשל החילוניות המובהקת שלהם, זה הפך לדגל. אחד הקווים הבולטים ביותר ברטוריקה של השמאל הישראלי בשנות השמונים היה הפחד מפני החרדים; הדיבורים על כפייה דתית, על שטיפת מוח, על מדינת הלכה שעוד רגע עומדת לקום פה. בחלק ניכר מן הקמפיינים של רצ, ואחר כך של יורשתה מרצ, הוצגו כרזות שהראו מסה מאיימת של המוני לובשי שחורים, כולם זהים זה לזה ונטולי פנים, כמין נחשול מפלצתי העומד לבלוע את כולנו.

אומנם, מלבד החרדים היו אויבים נוספים. אויב אחד היה הציונות הדתית או "המתנחלים", שנתפסו כחבורה של קנאים דתיים מטורפים השואפים להשמיד את

כל המזרח התיכון בשמו של חזון משיחי מעורפל. אויב שני היה "הגנרלים". הללו התגלמו בדמותו של אריק שרון, שבתקופת מלחמת לבנון נתפס כמין מצביא מטורף המאוהב במלחמה עצמה; דמות שכמו נשלפה מהשיר "אדוני המלחמה" של בוב דילן. אויב שלישי היה "האספסוף" או "הצ'חצ'חים" – כל אותם ישראלים קולניים, בורים, אלימים ולא-מתוחכמים. האנטיתזה המוחלטת לבנים-השניים הרגילים והמיוסרים, הכורעים תמיד תחת עודף של מודעות עצמית. המשותף לכל האויבים הללו היה שכולם נתפסו כמייצגים כוחות קמאיים, אנטי-רציונליים, אנטי-מערביים. לפחות לפי האופן שבו המונח "מערב" נתפס בישראל של שנות השמונים: כלומר המערב כשהוא נטול דת, נטול היסטוריה ונטול הקשר. המערב כרעיון. המערב כמותג.

היו גם תכונות נוספות שאפיינו את השמאל הישראלי של שנות השמונים, ובמידה רבה הבדילו אותו מסוגים אחרים של שמאל, עולמי ומקומי. מאפיין אחד היה חוסר ההתעניינות בסוגיות כלכליות. הדבר התבטא, למשל, באיחודן של תנועה ליברלית כ'שינוי' ותנועה סוציאליסטית כמפ"ם במסגרת מרצ. הוא התבטא גם בכך שהדוברים המרכזיים של המחנה הקדישו למהפכים הדרמטיים שעברו על הכלכלה הישראלית בתקופה הזאת רק שבריר מהלהט והאנרגיה שהקדישו לסוגיות דוגמת פתיחת בתי-קולנוע בשבת או גידול חזירים. מאפיין שני היה היחס האמביוולנטי כלפי מה שקרוי "ארץ ישראל הישנה והטובה"; יחס שנע בין הרצון למרוד בדור האבות ובאתוס הציוני שלו, לבין הכמיהה לחזור אל הארץ של פעם, הארץ של לפני מלחמת ששת הימים, לפני שהכול השתבש; כמיהה שבאה לידי ביטוי למשל ברומאן האפוקליפטי של עמוס קינן 'הדרך לעין-חרוד' (1984). כמובן, המאפיין הבולט ביותר של השמאל הישראלי באותן שנים היה ההתנגדות למלחמה והשאיפה לשלום. אולם השאיפה הזו, לפחות באותן שנים, לא הייתה חלק מאיזו תוכנית מדינית כוללת. התפיסה הייתה שאין באמת צורך בתוכנית שכזו. שהשלום יגיע ברגע שנרצה בו. שכן מלחמות, כידוע, אף פעם לא פורצות בשל סיבות אמיתיות. הן פורצות רק בגלל הפוליטיקאים, הגנרלים והמטורפים הדתיים. ברגע שרק נסלק אותם – השלום יפרוץ.

את התפיסה הזאת צריך להבין גם על רקע המורשת של שנות השישים – המורשת של מרטין לותר קינג ושל ג'ון לנון, של צ'ה גווארה ושל דני האדום, של מרד הסטודנטים ושל ילדי הפרחים.²⁷ במהלך שנות השמונים, המיתוס של הסיקסטיז היה נוכח מאוד בתרבות הישראלית: כותבים מרכזיים בני-הזמן, דוגמת יהונתן גפן, רון מיברג או יאיר לפיד הצעיר, חזרו שוב ושוב אל התקופה הזו ואל סמליה, מנסים להשליך ממנה אל ישראל של זמנם. תחנת הרדיו 'קול השלום' שידרה ללא הפסקה את הפסקול של שנות השישים, לצד ציטוטים של לנון ושל יתור גיבורי התקופה. אחד הסרטים הישראליים הבולטים באותן שנים, 'בלוז לחופש הגדול' (1987), אפילו ניסה להעתיק אחד לאחד את המחאה נגד מלחמת וייטנאם לתיכון ישראלי ולמלחמת ההתשה. אפשר לומר שלשמאל הישראלי, שנות השישים היו מעין מיתוס מכונן; דגם

שתמיד נושאים אליו עיניים ושתמיד מפרשים את מציאות השעה לאורו.

אך מהו המיתוס של שנות השישים? בעצם יש כאן שני מיתוסים. מצד אחד המיתוס של שנות השישים האמריקניות: וודסטוק, מלחמת וייטנאם, Make Love, Not War ו-Imagine. מצד שני המיתוס של שנות השישים האירופיות: מאבק נחוש, מהפכה, "הפשיזם לא יעבור", מרד הסטודנטים של מאי '68. השמאל הישראלי אימץ את שני המיתוסים הללו גם יחד, אבל באופן סלקטיבי: מהראשון הוא לקח את האוניברסליות, את השאיפה לשלום ואת הביטחון בכך שהשלום הזה יגיע ברגע שרק נרצה בו; מהשני הוא לקח את המאבק חסר הפשרות נגד האויבים מבית ואת האמונה שאם רק נרפה לרגע מהמאבק הזה הפשיזם שוב ירים את ראשו. היו גם חלקים מהמורשת הכפולה הזאת שנותרו בחוץ: למשל הנטייה הרוחנית, הפסיכדליות והדמיון שאפיינו את הגרסה האמריקנית; או האלימות והניאז-מרקסיזם שאפיינו את הגרסה האירופית. ככלל, השמאל הישראלי של שנות השמונים בדרך כלל נרתע מאלימות. והוא התעניין בתיאוריה עוד פחות ממה שהתעניין בכלכלה.

עוד דבר שאפיין את השמאל האמריקני והאירופי של שנות השישים ונעדר אצל יורשיו הרוחניים בישראל של שנות השמונים היה האופטימיזם. כפי שכבר אמר גדי טאוב,²⁸ לישראל המהפכה הגיעה רק לאחר שנכשלה. לכן היא תמיד הייתה מלווה באיזו רומנטיקה מלנכולית ובתחושה של מאבק אבוד. לכן השמאל הישראלי דיבר על שלום, אבל לא באמת האמין שהוא יגיע. לכן הוא נאבק בחרדים אבל היה משוכנע שבסופו של דבר הניצחון יהיה שלהם. לא לחינם אחד הז'אנרים הפופולריים בספרות הישראלית מאז שנות השמונים הוא הדיסטופיה: שוב ושוב מנבאים הכותבים כי בישראל תתחולל הפיכה צבאית, יונהגו חוקי דת בנוסח איראן, תוקם ממלכת יהודה ותפרוץ המלחמה הסופית שתשמיד את כולנו. דומה שלא הייתה מעולם קבוצה שכל כך נהנתה לדמיין את תבוסתה ואת היעלמותה הצפויה.²⁹

*

במקביל לשינויים בשדה הפוליטי התחוללה במהלך שנות השמונים מהפכה גם בתקשורת הכתובה. ב-1984 הקים עמוס שוקן, בנו של מו"ל הארץ, את העיתון היומי 'חדשות', שנועד להתחרות בעיתונים היומיים הגדולים 'ידענות' אחרונות ו'מעריב'. 'חדשות' – שבמובן מסוים קדמו לו בכך השבועון 'כותרת ראשית' ורשת המקומונים של שוקן שהוקמו מעט קודם לכן – שאף ליצור בארץ סוג חדש של עיתונות: עיתונות צעירה, נשכנית, אנטי-ממסדית. כזו שתהווה אלטרנטיבה לכובד-הראש, לשמרנות ולפטריוטיזם שאפיינו את העיתונים הוותיקים. ואכן, העיתון החדש השתדל להיות כל דבר מלבד שמרני. למן ההתחלה הוא התאפיין בעיצוב חדשני, בצבעוניות, בכותרות פרובוקטיביות וברצון להרגיז ולעזעז. למן ההתחלה 'חדשות' התאפיין גם בנכונות להתעמת עם הממסד הביטחוני ולחשוף את פגמיו, אפילו אם לשם כך צריך

לעבור פה ושם על חוקי הצנזורה. הדבר בא לידי ביטוי זמן קצר לאחר הקמת העיתון, כאשר הוא חשף שהשב"כ לכד שני מחבלים בעת שחטפו אוטובוס נוסעים והוציא אותם להורג לאחר שנלכדו – מה שנודע כ"פרשת קו 300". כעבור כמה שנים, עם פרוץ האינתיפאדה הראשונה, התייצב 'חדשות' בחזית הביקורת נגד צה"ל והממשלה. אבל מעבר לכך, 'חדשות' התאפיין גם, ואולי זה היה מקור כוחו העיקרי, בשורה ארוכה של כותבים צעירים וחסרי עכבות: לצד דן בן-אמוץ הוותיק כיכבו שם שמות כמו רון מיברג, אמנון דנקנר, רינו צרור, עירית לינור ויגאל סרנה; כולם בעלי מקלדת מושחתת, תשוקה לשחוט כמה שיותר פרות קדושות ואפס יראת כבוד כלפי המערכת. העיתון עצמו אמנם נקלע לקשיים כלכליים ונסגר כעבור כמעט עשור, אבל הייתה לו השפעה עצומה על מפת התקשורת המקומית. נבחרת הכותבים הצעירים שצמחה בו הייתה לדור העתיד של העיתונות הישראלית.

במובנים רבים, אותם עיתונאים צעירים וחצופים של שנות השמונים היו יורשיהם הרוחניים של הסופרים האנטי-ממסדיים של העשורים הקודמים. כמוהם גם הם נמצאו תמיד בעמדת אופוזיציה לסדר הקיים; כמוהם גם הם נהנו לחבוט במיתוסים הציוניים ובסמלים הממלכתיים, ובמיוחד בצה"ל ובמודל הגבריות המאצ'ואיסטי שייצג; כמוהם גם הם היו בעד שלום, בעד תרבות, נגד החרדים ונגד ההתנחלויות; וכמוהם, גם הם נשאו את עיניהם למערב (פחות לפריז, יותר לניו-יורק). אבל בכל זאת היה הבדל משמעותי. כאשר נחום הירש, גיבורו של עמוס עוז, לעג לאיצ"ה הלוחם האגדי ולחוסר ההשכלה שלו, הוא עשה זאת מעמדה של חולשה. הוא ידע שאיצ"ה הוא החזק, היפה והצודק, ואילו הוא סתם דמות שוליים. לכן הוא נקרע בין הבוז שרחש לאיצ"ה לבין הערצתו אליו. לכותבים של שנות השמונים, לעומת זאת, לא היו שום בעיות כאלה. הם היו צעירים, שנונים וגדושים בביטחון עצמי. הם ידעו בוודאות שהם הצודקים והם היפים – לא הממשלה, לא השב"כ, לא הגנרלים ובטח שלא המתנחלים.

הדבר קשור כמובן לשינויים שחלו בינתיים בחברה הישראלית, כמו גם לירידה המתמשכת במעמדו של צה"ל. תהליך זה החל במלחמת יום כיפור והגיע לשיאו באינתיפאדה הראשונה; מה שהיה פעם הצבא החזק ביותר במזרח-התיכון התגלגל, בדימוי התקשורת, לחבורה של שלומיאלים עם אלות שרודפים אחרי ילדים בסמטאות של שכם וג'נין. עוד קשור הדבר למורשת שנות השישים – עם האווירה הצעירה, המרדנית והאנטי-מלחמתית שלהן. אבל מעבר לכל אלה כרוך הדבר בעלייתו של טיפוס חדש של גיבור ישראלי: העיתונאי. גיבור עירוני, ציני, שנון וקשוח. לא איש מלחמה ולא איש רוח, אלא איש של מילים; שילוב של לוחם צדק אנטי-ממסדי ושל עכברוש ביבים המכיר כל טריק מלוכלך ומוכן לעשות הכול כדי להשיג את הסיפור. ליד הטיפוס הזה, הגיבורים הפשוטים והנאיביים של שנות החמישים נראו כמי שעבר זמנם.

*

הפסימיזם, הייאוש, היה כאמור אחד הקווים האופייניים לתרבות הישראלית בעשורים הללו. ייאוש שנולד כתגובת נגד לקולקטיביזם החגיגי של שנות החמישים, גבר לאחר מלחמת ששת הימים, עשה לו נפשות רבות בעקבות המשבר של מלחמת יום-כיפור ועליית הימין לשלטון, והעפיל לשיאים חדשים לאחר מלחמת לבנון, המשבר הכלכלי והאינתיפאדה. אבל לפעמים היה בייאוש הזה גם קסם. בייחוד כאשר הוא בא יחד עם הלבוש המתאים והמוזיקה הנכונה.

בתל-אביב של שנות השמונים, הדיכאון נחשב לשיא האופנה. מדי לילה אפשר היה לראות צעירים לבושי שחורים – צאצאיהם הרוחניים ולפעמים גם הביולוגיים של אלה שהיו בשנות השישים והשבעים הבנים-השניים – מצטופפים במועדונים אפלוליים שנשארו שמות כמו 'הפינגווין' או 'הגלולה', כשברקע מתנגנת מוזיקת רוק אלטרנטיבית-סופר-מתוחכמת. לרוב הם הקפידו להיראות מנוכרים, לשמור על פנים קפואות. לעטות משקפי שמש גם בלילה, ומעילים שחורים וארוכים גם בקיץ. מה שהחל כתופעה שולית הפך במהלך העשור לאופנה שלטת: המקומונים של רשת שוקן, בייחוד 'העיר' ו'כל העיר', דיווחו על סצנת המועדונים התל-אביבית בפרטי-פרטים. הוידאור-קליפים (המצאה שנולדה בשנים אלו) התמלאו בנופים אורבניים בשחור-לבן, בכתובות גרפיטי ובפחי זבל פוטוגניים. נראה היה שכולם – לפחות בתל-אביב – לבשו שחור. כולם דיברו על ניכור. כולם הרגישו לא שייכים לכאן. רחוב שינקין התל-אביבי נחשב למרכזה של הסצנה, ובעקבות כך, לפחות לפי המקומונים, גם למרכז התרבותי של ישראל. העיתונאי יאיר לפיד, שתמיד הצטיין בזיהוי טרנדים, ניסה לשרטט את דמותו של הדור הזה בשירו "גרה בשינקין":

היא כל כך מסובכת: / כותבת ספרים במיטה. / היא כל כך מסובכת / שמזמן היא עזבה את ביתה. / היא כל כך מסובכת: / לובשת תמיד שחור; / עוד לפני שהיא הולכת / כבר אין לה לאן לחזור, / לאן לחזור. / גרה בשינקין, / שותה בקפה תמר, / רוצה לעשות גם סרט קצר.³⁰

ראויה לציון העובדה שלפיד בחר לייצג את הדור הזה דווקא באמצעות דמות נשית, דמות שהמאפיינים המרכזיים שלה הם היותה "מסובכת", לצד היותה מעין-אינטלקטואלית ש"כותבת ספרים במיטה" וחולמת לביים סרט קצר. אפשר לומר שבישראל של סוף שנות השמונים, העולם כבר לא היה אך ורק עולם של גברים.

לקראת סוף שנות השמונים גם החלה לחדור לישראל תרבות היאפים. טיפוס ה-Yuppie, קיצור של Young, Urban, Professional, זוהה בדרך כלל במולדתו ארה"ב עם וול סטריט ועם עולם העסקים, וייצג ערכים של קפיטליזם, שאפתנות ורדיפת בצע. בישראל לעומת זאת, היאפיות זוהתה בעיקר עם חיבור חזק לארה"ב ועם התמצאות בטרנדים האחרונים שם. היאפים המקומיים היו בדרך כלל גברים

ונשים צעירים שגרו בתל-אביב ועסקו בפרסום או בתקשורת. כאלה שנראו טוב, התלבשו טוב והרוויחו טוב. עירית לינור, בוגרת 'חדשות', הציגה את עולמו של המעמד החדש הזה ברומן 'שירת הסירנה' (1991), שהפך בתוך זמן קצר גם לסרט בכיכובו של לא אחר מאשר יאיר לפיד. בספר לינור משרטטת את חיייה המעוצבים להפליא של חבורת פרסומאים תל-אביביים. כולם מבוססים, יפים, מתוחכמים. מצוידים במראה הנכון, בבגדים הנכונים ובדעות הנכונות. היאפים האלה אולי לא היו בדיוק אינטלקטואלים, אבל הם הכירו את כל המסעדות הטובות בשדרה החמישית. הם אולי לא קראו את ניטשה וגם לא את חנוך לוין, אבל בשעת הצורך הם ידעו לשלוף את הציטוטים המתאימים משניהם. בניגוד לעיתונאים של 'חדשות', הפרסומאים של לינור כמו גם לובשי השחורים של שינקין לא ממש התעניינו בפוליטיקה. הם היו צינים מדי, מתוחכמים מדי ומגניבים מדי. אבל ביום הבחירות הם מן הסתם שלשלו לקלפי פתק של מרצ.

הסוציולוג מקס ובר טען בספרו הידוע 'האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם' כי ההיסטוריה מונעת בין השאר באמצעות שינויים באתוס. לדבריו חברה עשויה לשנות את פניה כאשר טיפוס אידיאלי אחד, שעד עתה נחשב להתגלמותן של כל המידות הטובות, פתאום מתחיל להתפס כדמות שלילית – ואת מקומו כמודל לחיקוי תופס טיפוס אידיאלי אחר, שונה ממנו לחלוטין.³¹ במובן זה אפשר לומר שישראל של שנות השמונים התאפיינה מחד גיסא בדחיקתו לשוליים של טיפוס אידיאלי אחד – הלוחם הגברי והמאצ'ואיסטי בנוסח איצ'ה של עמוס עוז, שכעת נתפס כמין קריקטורה ושימש לכל היותר מושא לפרודיות; ומאידך גיסא, בעלייתם של טיפוסים אידיאליים חדשים – היאפי, השינקינאית, העיתונאי-בנוסח 'חדשות'. בניגוד לטיפוס האידיאלי הישן, שהתאפיין בכך שהיה פשוט וישיר, מחובר לאדמה ולנוף, הנה הטיפוסים האידיאליים החדשים, עם כל ההבדלים ביניהם, היו כולם עירוניים, מתוחכמים, אנשי לילה הנעים בתוך עננת עשן תמידית. ועוד: כולם היו, בצורה זו או אחרת, ממשיכי דרכם של אלה שהיו בעשורים הקודמים 'הבנים-השניים'.

סביב שנת 1990 עבר העולם שורה של טלטלות. חומת ברלין נפלה. הקומוניזם נפח את נשמתו. המלחמה הקרה הסתיימה. העולם הפך לכפר גלובלי. בארה"ב הכריז פרנסיס פוקויאמה על קץ ההיסטוריה. בגרמניה שרו הסקורפיונס על Wind of Change. בכל מקום נראה שחלף זמנן של האידיאולוגיות, של הדתות, של הלאומיות. הדמוקרטיה, הליברליזם והשוק החופשי הוכרזו כמנצחים הגדולים של המאה העשרים. בישראל, מי שנתפסו כמייצגים את רוחות השינוי הללו היו היאפים, הבליינים, אנשי העולם הגדול. אלה שהיו מחוברים לסצנה התרבותית של לונדון וניו-יורק. בקיצור, אנשי השמאל. לפחות לפי המובן שהיה למילה 'שמאל' בישראל של 1990: כלומר שילוב של חילוניות, ליברליזם, קוסמופוליטיות וקורטוב של נהנתנות. אם בראשית שנות השמונים נאבקו זו בזו ישראל של פקידי ההסתדרות וישראל של

אנשי השכונות, הרי עשור לאחר מכן שתיהן כבר נראו שייכות לעבר. העתיד היה שייך לישראל השלישית: המתוחכמת, הצעירה, התל-אביבית. זו המחוברת לכלכלה העולמית ומהווה חלק בלתי נפרד מהכפר הגלובלי. ביטוי לכך היה אפשר לראות בבחירות של שנת 1992: בניגוד למפלגות הגדולות שהציגו תשדירים מלאים בדגלי לאום ובחבילות חציר ונאומים עמוסי קלישאות וסיסמאות שאבד עליהן הכלח, התשדירים של מרצ – האיחוד שקם אז בין רצ, מפ"ם ו'שינוי' – נראו כמו המסיבה הכי טובה בעיר: אוסף של אנשים יפים ונכונים, שזזים בדיוק בצורה נכונה, לצלילי מוזיקה שגם היא נשמעת כמו המוזיקה הנכונה. מי שצפה בתשדירים הללו ידע מיד לאיזה מועדון הוא היה רוצה להשתייך. מי שצפה בהם ידע מיד היכן נמצא העתיד.

ה

במהלך המחצית הראשונה של שנות התשעים הסיפור נראה גמור. הבנים השניים ניצחו בכל החזיתות. לא רק שהמפלגה שייצגה אותם הפכה בבחירות 1992 למפלגה השלישית בגודלה ולאחד הכוחות הפוליטיים המשמעותיים בישראל, ולא רק שממשלת רבין יישמה פחות או יותר באופן מדויק את חזון השלום שלהם, הנה גם בשדה התרבותי הם החזיקו בהגמוניה כמעט מלאה. הספרים של עמוס עוז, למשל, והמחזות של חנוך לוין, נחשבו לנכסי צאן ברזל של הספרות הישראלית. הם נלמדו בבתי-הספר ונכתבו עליהם מחקרים. גם בתקשורת – הכתובה כמו גם האלקטרונית – הבנים השניים נהנו מדומיננטיות; הם אכלסו את כל מערכות העיתונים, את כל תוכניות הטלוויזיה ואת כל תחנות הרדיו (מלבד ערוץ שבע, אבל מעליו ריחפה סכנת סגירה). הם היו המראיינים, המראיינים ולפעמים גם נושא הכתבה. באקדמיה עסקו באותו זמן "ההיסטוריונים החדשים" בפירוק שיטתי של כל המיתוסים הציוניים הישנים. הלאומיות, הצבאיות, החיבור לאדמה – כל אותם חומרים שמהם היה פעם מורכב האתוס הציוני נראו כעת כמו שריד אנכרוניסטי. משהו שיש להתבייש בו. כך גם הציונות המיליטנטית והמאצ'ואיסטית של שנות החמישים והשישים. אחד הביטויים לשינוי הערכים הזה היה כאשר אביב גפן, הבן-של, שכוכבו דרך אז כאחד הזמרים הפופולריים והמושמעים בישראל, הצטלם ב-1992 לשער המוסף של "ידיעות אחרונות" כשעל חזהו החשוף מרוחה הכתובת "טוב למות בעד עצמנו". בריאיון שהופיע באותו גיליון הוא סיפר בגאווה שלא שירת בצבא – ואין לו שום כוונה לעשות זאת.

גפן הצעיר – הוא היה אז רק בן 18 – נחשב אז לדבר הכי מגניב בסביבה. הוא גם נחשב לקולו של הדור הצעיר. היחצן רני רהב הזדרז משום כך לארגן פגישת פסגה בינו לבין ראש הממשלה יצחק רבין, מתוך מחשבה שכך תדבק באחרון מעט מהילת המגניבות של הראשון. הניגוד בין השניים היה קיצוני: רבין היה איש תנועת העבודה, פלמ"חניק לשעבר ורמטכ"ל מלחמת ששת הימים. גפן היה כוכב רוק בגיל-העשרה שנהג להופיע כשהוא מאופר בכבודות ועל צווארו שרשרת "מת". הם ייצגו שתי מסורות מנוגדות

בתרבות הישראלית, שני אתוסים: האתוס הממלכתי, הביטחוני והמגשים של תנועת העבודה, של הקיבוץ ושל הבנים הראשונים, מול האתוס המרדני, האנטי-מיליטריסטי והפסימי של הבנים השניים. החיבור ביניהם הגדיר מחדש את השמאל הישראלי (כשם שהחיבור בין אריק שרון לבין הרב צבי יהודה קוק, עשור וחצי קודם לכן, הגדיר מחדש את הימין הישראלי).

העובדה שרבין נרצח זמן קצר לאחר מכן, והעובדה שדווקא אנשי השמאל וביניהם אביב גפן עצמו נתפסו כמשמרי זכרו, גרמו לכך ששתי המסורות הללו הותכו זו לתוך זו; מכאן ואילך מורשת רבין נתפסה כזוהי למורשת של אביב גפן, וזו מצידה נתפסה כזוהי למורשתם של עמוס עוז, חנוך לוין ועיתונאי 'חדשות'. במילים אחרות: מכאן ואילך הבנים הראשונים – הן האנשים עצמם, הן מכלול הערכים שהם ייצגו – חדלים למלא תפקיד משמעותי בפוליטיקה ובתרבות הישראלית. מכאן ואילך המורשת שלהם מתמזגת לחלוטין בזו של הבנים השניים.

אם כן, במחצית הראשונה של שנות התשעים הבנים השניים ניצחו. אבל בניצחון הזה כבר היו טמונים זרעי המפלה. קודם כול בשל עצם הניצחון. כוח משיכתם העיקרי של הבנים השניים ושל מה שייצגו היה טמון בחתרנות שלהם, באנטי-ממסדיות שלהם, בהיותם תמיד אלטרנטיבה לסדר הקיים. אבל בשנות התשעים הם עצמם היו הסדר הקיים: הם ישבו בממשלה, באקדמיה, בתקשורת. הם היו חברים בכל הוועדות והעניקו זה לזה את כל הפרסים.

יותר מכך: בתחילת שנות התשעים השמאל הישראלי נראה כמו המועדון שכולם רוצים להצטרף אליו. לכן, בשנים שלאחר מכן כמעט כולם ניסו להצטרף אליו; או לפחות כל מי שרצה להשתייך לצד המנצח, או סתם להיראות מגניב. משום כך, לאורך שנות התשעים כולם דיברו על שלום, כולם שנאו את החרדים והמתנחלים, כולם האזינו לשירים של אביב גפן וכולם הלכו לבכות בכיכר. אם פעם כדי להיות חבר במועדון הזה היה עליך להיות אינטלקטואל מיוסר או איש רוח המתבונן על החברה הישראלית מבחוץ, בשנות התשעים די היה בכך שתמלמל משהו על שלום או תגדף קצת את המתנחלים והחרדים. המועדון נעשה המוני. מועדון שיש בו מקום לכולם, גם לאותם טיפוסים קולניים ולא-מתוחכמים שכדי לברוח מהם המועדון הזה הוקם מלכתחילה. התוצאה הייתה, כמובן, שעד מהרה המועדון הזה כבר לא נראה כל כך מגניב. אלה שבאמת רצו להתרחק מההמון נאלצו לייסד לעצמם מועדונים אחרים, אקסקלוסיביים יותר ורדיקליים יותר.

היו סיבות נוספות לאובדן ההגמוניה של הבנים-השניים. אחת מהן היא המהפך שהתחולל בתרבות הישראלית ב-1993 עם הקמתו של ערוץ טלוויזיה מסחרי ראשון. תעשיית הטלוויזיה הישראלית צמחה בן-לילה; פתאום היה שפע של עבודה לבמאים, לכותבים, לשחקנים ולפרסומאים. אך לראשונה, התעשייה המתפתחת הזאת הייתה תלויה כמעט אך ורק בשיקולי רייטינג. עד אז התרבות הישראלית הייתה דבר שנוצר

על ידי קבוצה מצומצמת למדי ונועד לקלוע לטעמים של בני הקבוצה; ב-1993 הכול השתנה. בבת אחת כל הכותבים, הבמאים, השחקנים והפרסומאים נאלצו להתחשב גם בטעמים של אלה החיים מחוץ לתל-אביב, של אלה שאינם מחוברים לסצנה התרבותית העולמית, ואפילו של אלו שמעולם לא הצביעו לרצ. אלכס גלעד, מנכ"ל חברת קשת, אחת הזכייניות של הערוץ החדש, התבטא שמטרת הערוץ היא לקלוע לטעמה של "מסעודה משדרות". מאחורי האמירה הזאת, ששילבה בצורה אופיינית התנשאות עם היעדר מוחלט של מודעות עצמית, הסתתרה האמת הפשוטה – שעד לאותו רגע איש מיצרני התרבות לא העלה על דעתו שעליו להתחשב בטעמו של מישהו משדרות. עד לאותו רגע קהל היעד הבלעדי של התרבות הישראלית היה צעירים תל-אביבים מתוחכמים. כעת היה על יצרני התרבות לקלוע לטעמו של הציבור הרחב – או להיעלם. חלקם הצליחו להמציא את עצמם מחדש ולייצר תכנים הקולעים לטעמו של הציבור. הרוב פשוט נעלמו.

אבל מעבר לכל הגורמים הללו, האמת הפשוטה הייתה שבשלהי שנות התשעים – מה לעשות – הבנים השניים פשוט הזדקנו. כל אותם סופרים, אמנים, קולנוענים ועיתונאים שהיו צעירים וחתרניים כל כך בשנות השישים, השבעים והשמונים נכנסו כעת לעשור החמישי או השישי של חייהם. הם המשיכו להקשיב לפסקול של הסיקסטיו, גם כאשר כולם מסביב האזינו לנירוונה. הם המשיכו להתפעם מהקולנוע החדשני של ז'אן-לוק גודאר, גם כאשר כולם ציטטו את טרנטינו. צריך גם לזכור שהמחצית השנייה של שנות התשעים הייתה בישראל תקופה של עייפות מהפוליטיקה וגם של עייפות מהפזזה. את השינקינאים לבושי השחורים של העשור הקודם החליפו צעירי דור ה-X: כאלה שגרים בדירות שכורות ועובדים בעבודות מזדמנות. כאלה שלא ממש יודעים מה הם רוצים, שלא לגמרי מבינים מי נגד מי, ושבעיקר מנסים להעביר את הזמן. הם דמו יותר לגיבורי האדישים של אתגר קרת, אלה עם הנובלס והכפכפים, מאשר לגיבורים הסובלים ואכולי השנאה העצמית של עמוס עוז ויהושע קנז. בסביבה הזאת, הבנים השניים – עם הנבואות האפוקליפטיות שלהם, עם הרצינות התהומית שאופפת אותם ועם ההבעה המיוסרת השוכנת תדיר על פניהם בעודם עושים את דרכם לעוד תוכנית אירוח או לעוד טקס קבלת פרס על מפעל חיים – נראו פתאום לא רלבנטיים.

כמה שנים מאוחר יותר הם נראו רלבנטיים אפילו פחות. בספטמבר 2000 פרצה האינתיפאדה השנייה והטביעה את חלום השלום בנהרות של דם. אריק שרון – מי שפעם ייצג את כל מה ששנוא על השמאל הישראלי – הפך לראש הממשלה. בכל מקום נראו דגלי ישראל. בכל מקום הופיעו הכרזות "תנו לצה"ל לנצח". השיר המושמע ביותר ברדיו בשנה ההיא היה "לא קלה דרכנו". הבילוי הפופולרי היה שירה בציבור. יאיר לפיד, שהפך בינתיים למנחה של תוכנית האירוח המצליחה בישראל, החל לשאול את מרואייניו "מה ישראלי בעיניך". נראה שהלאומיות, הפטריוטיזם,

הערצת הצבא – כל אלה חזרו בגדול. בכל מקום התפרסמו וידויים של אנשי שמאל אכולי חרטה שהכו על חטא. רבים האמינו שהשמאל הישראלי עומד להיעלם.

למרבה הפלא זה לא קרה. לא רק שהשמאל הישראלי שרד באינתיפאדה, הוא אף התעצם ונעשה נחוש יותר. אבל זה היה שמאל שונה. השמאל של שנות האלפיים כבר לא היה בעל יחס אמביוולנטי לארץ ישראל הישנה, והוא כבר לא נשא את עינו אל המערב. הוא גם לא התרפק על שנות השישים, והאויבים שלו לא בהכרח היו החרדים או המזרחים. למעשה, במסגרת פוליטיקת הזהויות, השמאל הזה דווקא ראה בחרדים ובמזרחים את בני בריתו הטבעיים. בניגוד לאלה שכיניתי הבנים השניים, אנשי השמאל החדשים התעניינו בניואנסים. הם קראו את פוקו ואת אדוארד סעיד. הם היו בקיאים בתיאוריה פוסט-קולוניאלית. חלקם אפילו התעניין בכלכלה. בעיניהם השמאל הישן, השמאל של הבנים השניים – אותו שמאל אשכנזי, גברי, מבוסס, חילוני כל כך, אותו שמאל שראה את עצמו כמחסום האחרון בפני הברברים – בעיניהם הוא היה חלק מהבעיה. עוד אויב שיש להילחם בו.

כיום, הבנים השניים של פעם הם כבר אנשים קשישים. חלקם נפטרו. היתר מצויים בעשור השביעי או השמיני של חייהם. גם הנוכחות הציבורית שלהם פוחתת והולכת. חלקם עדיין מחזיקים בעמדות בכירות בתרבות הישראלית, אבל משקלם קטן משהיה. מדי פעם הם אומנם מתראיינים או מופיעים בתקשורת: בדרך כלל כשהם זועמים, מיואשים, שוצפים וקוצפים. תמיד הם חוזים שחורות. תמיד הם צופים חורבן. תמיד מקוננים על מה שקרה לנו. על מה שהפכנו להיות. לעיתים קרובות הקינה הזו מלווה באיזו הערה לא-תקינה-פוליטית בדבר "מנשקי הקמיעות" או "האספסוף" – הערה המעוררת אחריה מבול של גינויים.

*

נראה אם כן שחלף זמנם של הבנים השניים. שהם הפכו לעוד פרק בהיסטוריה התרבותית של מדינת ישראל. האומנם?

הסופר הצרפתי אונורה דה-בלזק מספר ברומן 'סזאר בירוטו' על קורותיו של סוחר תמרוקים שחי בפריז של המחצית הראשונה של המאה ה-19 ושמו – תאמינו או לא – סזאר בירוטו. אותו בירוטו הוא במובן מסוים תוצר של המהפכה הצרפתית: הוא נולד למשפחה ענייה והגיע לפריז כנער חסר כול. שם, בזכות שנים של עבודה קשה – וכן בזכות ההזדמנויות שהמהפכה פתחה בפני אנשים חסרי מעמד שכמותו – הוא הצליח להתעשר ולהיות לסוחר מכובד. בשלב מסוים, כחלק ממאמציו לטפס בסולם החברתי, הוא אף אימץ את מה שנראה לו כמו גינוי-אצולה: הוא סיגל לעצמו את הנימוסים של האצילים, הוא קנה את הספרים שלהם (אף שלא קרא בהם), והוא גם אימץ את הדעות שלהם. כך קרה שבן-המעמד-השלישי שהתעשר הודות למהפכה הפך למלוכני קנאי, קתולי נאמן ושמרן קיצוני – כלומר לנציג מובהק של 'המשטר

הישן'. אם אנו רוצים להבין כיצד ערכיו של המשטר הישן בצרפת שרדו זמן רב כל כך, גם הרבה אחרי ששרידיה האחרונים של האצולה כבר נעלמו, עלינו לחשוב על אנשים כמו בירוטו: בורגנים שאפתנים שכחלק מהניסיון להקנות לעצמם חזות מכובדת, אילצו את עצמם להאמין בכל מה שלדעתם "אנשים מכובדים" צריכים להאמין בו.

נדמה לי שתהליך דומה מתרחש כל הזמן גם בתרבות הישראלית. הבנים-השניים המקוריים, כלומר כל אותם אמנים, סופרים ואינטלקטואלים אנטי-ממסדיים שהיוו אופוזיציה לסדר הקיים בשנות השישים, השבעים והשמונים – כל אלה אומנם הולכים ויורדים בהדרגה מן הבמה. אולם הערכים שהם מייצגים – למשל הקינה המתמדת על "מה שקרה לנו", הדאגה ל"ערכים", האמונה שהברברים תמיד נמצאים בשער ושהשלום היה מגיע אילו רק רצינו בו – כל אלה נתפסים כערכיה של האליטה התרבותית הישראלית. באופן טבעי כל מי שרואה את עצמו כחלק מהאליטה הזאת, או כל מי שהיה רוצה להשתייך לאליטה הזאת, ממנהר לאמץ אותם. או לפחות מאמץ אותם באופן שבו הוא מבין אותם. כך המורשת של הבנים השניים ממשיכה לחיות וממשיכה לשכפל את עצמה, גם בהיעדרם של נושאים המקוריים.

זו אולי הסיבה שאנשי ציבור רבים כל כך בארץ – פוליטיקאים, סופרים, אלופים וראשי שב"כ – חשים שחובתם כל הזמן לקונן על אובדן הערכים, להתריע מפני האפוקליפסה, להזהיר מעלייתם של הברברים. כך למשל בסרט 'שומרי הסף' ציטט אחד מראשי השב"כ לשעבר את ישעיהו ליבוביץ, והביע חשש מכך שישראל תהפוך ל"מדינת שב"כ"; וכך למשל חש סגן הרמטכ"ל המכהן צורך להשוות את ישראל לגרמניה של שנות השלושים. אחרי הכול האנשים הללו, מלבד היותם ביטחוניסטים, הם גם – ואולי קודם כול – בני תרבות; וזה מה שמצפים מבני תרבות לומר, לא?

אי שם, בחדרו באחוזת-ראשונים, יושב לו נחום הירש הזקן וצופה בטלוויזיה בכל אותם אלופים וביטחוניסטים בעלי קול סמכותי ועבר קרבי מפואר מדקלמים את המשפטים שהוא עצמו אמר לפני קרוב לשישים שנה. הוא מחייך לעצמו. נקמתו הושלמה.

ועל מאפייניו ראו אניטה שפירא, "דור בארץ", בתוך: שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים, תל-אביב: עם-עובד, 1997, עמ' 122–154.

5. הולצמן, שם.

6. נתן אלתרמן, "סיפורו של ניסים שושנת-יעקב על יום העצמאות העשירי", בתוך אלתרמן, הטור השביעי, כרך חמישי: 1955–1959, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2016, עמ' 322–325.

7. יהודה עמיחי, "אהבה הפוכה", בתוך: עמיחי, ברוח הנוראה הזאת: סיפורים, תל-אביב: שוקן, תשמ"ה, עמ' 71–94, בעמ' 86.

1. רוברט דרנטון, טבח החתולים הגדול – ואפיזודות אחרות בתולדות התרבות הצרפתית, מאנגלית: עודד פלד, ירושלים: כרמל, 2016, עמ' 13–14.

2. כך למשל עושה אמנון לורד בספרו איבדנו כל אשר יקר היה (תל-אביב: תמוז, 2000).

3. אבנר הולצמן, "הספרות העברית", בתוך צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), העשור השני: תשי"ח-תשכ"ח, ירושלים: יד בן-צבי, 2008, עמ' 261–278.

4. משה שמיר, עזריאל אוכמני ושלמה טנאי (עורכים), דור בארץ: אנתולוגיה של ספרות ישראלית, תל-אביב: ספרית פועלים (1958). הכינוי 'דור בארץ' נטבע לראשונה בכותרת קובץ זה. עוד על הדור הזה

8. מצוטט אצל שפירא, **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עמ' 239.
9. עמוס עוז, **ארצות התיק, תל-אביב**: עם עובד, 1982, עמ' 104.
10. שם, עמ' 105.
11. "25 שנה להתגבשות יחידים" של יהושע קנז, **הארץ**, 3.2.2012. וראו גם קנז, **התגבשות יחידים**, תל-אביב: עם עובד, 1986, עמ' 27–28.
12. ראו עוז אלמוג, **הצבר: דיוקן**, תל-אביב: עם עובד, 1997, עמ' 170–215; אניטה שפירא, **ככל עם ועם: ישראל 1881–2000**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2014, עמ' 236–240.
13. משה דור, "אלופי הניצחון ליד הכותל", **מעריב**, 13.6.1967.
14. על היחס לצבא בישראל של אחרי ששת-הימים ראו יואב גלבר, **התשה: המלחמה שנשכחה**, מודיעין: דביר, 2017, עמ' 171–216.
15. גילי איזיקוביץ, "שיח לוחמים: מאחורי הניצחון הגדול של 67 הסתתרה שורה של פשעי מלחמה", **הארץ**, 6.6.2015; וראו גם אברהם שפירא (עורך), **שיח לוחמים: פרקי הקשבה והתבוננות**, תל-אביב: דפוס אחדות, 1967; וכן סרטם של מור לוי ודניאל סיון "שיח לוחמים: הסלילים הגנוזים".
16. והשוו יאיר רווה, "שיח לוחמים: הסלילים הגנוזים – ביקורת", **סינמסקופ**, 4.6.2015.
17. הדברים מובאים בפרק הראשון בסדרה "חיים שכדוגמתם עוד לא ראינו מעולם".
18. יהונתן גפן, **חומר טוב**, לוד: דביר, 2002, עמ' 60.
19. נתן זך, "אני אזרח העולם", בתוך זך, **שירים שונים**, תל-אביב: הקבוץ המאוחד, תשל"ה, עמ' 88.
20. לדיון בשאיפה אל האוניברסלי בספרות העברית ראו חמוטל בר-יוסף, "הציונות והקוסמופוליט היהודי", בתוך בר-יוסף, **קריאות ושריקות: מסות ומאמרים**, ירושלים: כרמל, 2005, עמ' 82–98.
21. ראו למשל גפן, **חומר טוב**, עמ' 96–135.
22. רק לשם המחשה: בפתיחת 'ספר התענוגות' שלו מסביר עמוס קינן כי הקורא האידיאלי שלו הוא גבר אשר "אינו מדיר עצמו מתענוגות החיים, אינו מפנה עיניו לצדדים כאשר עוברת נערה יפה ברחוב, ובכל גיל הוא יודע לרכוש את ליבה, וכמובן גם את גופה" (קינן, **ספר התענוגות**, תל-אביב: א' לוי-אפשטיין, תשל"ל). כיום, יש לשער, טקסט כזה היה נתפס כבעייתי משהו.
23. בתרבות הישראלית מאז שנות החמישים התקיים כל הזמן מעין זרם מעמקים רוחני, שהגיע לשיאו בערך בתחילת שנות השבעים – עם תפוצתם הגדולה של ספרים כמו "החיים כמשל" של פנחס שדה (שיצא בהוצאה מחודשת ב-1968 והפך לרב מכר) או "מסע
- דניאל" (1969) של יצחק אורבך-אורפז, כמו גם עם הפופולריות הגדולה שהייתה בשנים הללו לכיתות רוחניות ולתנועות של התחדשות דתית ברוח "העידן החדש". עם זאת, אותו זרם מעמקים רוחני התקיים תמיד בשוליים ולפחות עד שנות התשעים מעולם לא חדר לתוככי הזרם המרכזי. תרבות המינסטרים הישראלית נותרה בדרך כלל חילונית-להכעיס. עוד על קורותיו של אותו זרם מעמקים רוחני ראו אסף ענברי, "סוף עונת החילונים", **הארץ**, 10.9.1999.
24. על ההיבט הזה בספרות העברית למן שנות השישים ואילך ראו חמוטל בר-יוסף, "ניאודקדנס בשירה הישראלית", בתוך בר-יוסף, **קריאות ושריקות**, עמ' 195–214.
25. והשוו בר-יוסף, שם.
26. מודי בראון וענת זלצר, "במדינת היהודים: סיפורו של הבידור הישראלי", פרק 9.
27. לדיון בהשפעתה של מורשת שנות השישים על החברה והתרבות בישראל ראו גדי טאוב, "שנות השישים האמריקניות בישראל: ממרד לקונפורמיזם", בתוך **עיונים בתקומת ישראל** 13 (תשס"ד) עמ' 1–28; טאוב, **נגד בידידות: רשמים**, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2011, עמ' 151–171.
28. טאוב, **נגד בידידות: רשמים**, עמ' 160–165.
29. רשימה חלקית ביותר: הדרך לעין-חרוד מאת עמוס קינן (1983), שבו חבורה של קצינים ימנים תופסת את השלטון במדינת ישראל ומנהיגה דיקטטורה; **פונדקו של ירמיהו** לבנימין תמוז (1984), שבו ישראל נשלטת על ידי סנהדרין המוציאה להורג בסקילה את מתנגדי המשטר; **מלאכים באים** מאת יצחק בן-נר (1987), שבו מונהגים בישראל חוקי דת נוקשים וכנופיות של אברכים מכות עוברי-אורח; **כתר זמני** מאת יהונתן גפן (2013), שבו ישראל שוקעת באלימות ונשלטת על ידי כרישי נדל"ן; **2023** של יאאל סרנה (2014), שבו ישראל נחרבה במלחמות פנימיות; **השלישי** לשיי שריד (2015), שבו מדינת ישראל נחרבת ובמקומה מוקמת ממלכת יהודה הדיקטטורית שבמרכזה בית המקדש השלישי; **פלא פה נס** מאת גדעון אביטל-אפשטיין (2017), שבו ישראל נשלטת על ידי חרדים, מוקמת סנהדרין וכו' – וכאמור, זה עוד לא הכול.
30. שלישיית מנגו, "גרה בשינקין", מילים: יאיר לפיד, לחן: רמי קלינשטיין, 1989.
31. מקס ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, מגרמנית: ברוך מורן, תל-אביב: עם-עובד, 1984, עמ' 13–24. הדוגמה הידועה ביותר לשינוי כזה היא כמובן זו שבמוקד מחקרו על צמיחת הקפיטליזם במערב אירופה. זו התרחשה לדבריו בין השאר בעקבות עלייתו של הטיפוס האידיאלי הפרוטסטנטי – שהתאפיין בתכונות כגון חריצות, חסכנות ותכנון כלכלי ארוך טווח – והפיתו למודל לחיקוי.



משוט בארץ: מסעות פוחצ'בסקי בארץ הקודש

באייר תשע"ח, שבועות מספר לאחר שגיליונו זה הגיע לידי מנויין, תציין מדינת ישראל שבעים שנה להקמתה. מאה ועשר שנים בדיוק לפני כן, באייר של שנת תרס"ח [1908], יצאה נחמה פוחצ'בסקי, מראשוני המתיישים במושבה ראשון-לציון, למסע בן כמה שבועות בצפון הארץ, ודיווחה עליו בסדרת



טורים שהתפרסמו בהמשך אותה שנה בכתב העת 'העולם' בעריכת נחום סוקולוב. סוגה זו, סיפורי מסעות, הייתה נפוצה בקרב סופרי העלייה הראשונה.

נחמה פוחצ'בסקי (1869-1934) עלתה לארץ ישראל בשנת 1889, באמצע תקופת העלייה הראשונה, וכאן הייתה לאיכרה, סופרת, פובליציסטית ופעילה פוליטית. במיוחד בלטה בפעילותה למען זכויות נשים ביישוב. פעולותיה סללו את הדרך להענקת זכות ההצבעה לנשים במושבה, והיא עצמה הייתה האישה הראשונה שנבחרה לוועד המושבה [אך לבסוף ויתרה על כיסאה בשל מצב חירום ששרר באותה עת].

עוד הייתה פעילה בקליטת עולי תימן. הללו, כ-2500 במספר שהגיעו בשלהי המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים, היו קשי יום ביותר. הם לא נהנו לא מקשר עם קהילת אם בגולה כבני היישוב הישן ולא מחסות של נדבן ציוני כבני היישוב החדש, וסבלו חוסר פרנסה, דלות קשה ביותר ומחסור חמור בדיוור. על כל אלה נוסף לעיתים יחס מתנכל מצד בני היישוב, כולל כמה אירועים של התעללות של ממש במושבה ראשון-לציון. פוחצ'בסקי השקיעה ממרצה בסיוע לקליטת עולי תימן במושבה, בפרט הנשים, עד שזכתה לכינוי "אימא של התימנים".

מלבד אלו עסקה רבות בהפצת תרבות עברית והשפה העברית; בפעילות ציונית-מפלגתית באגודת 'ציוני ציון' שיזמה לצורך התנגדות

"חיים בריפוש על חוף ים של פלאות". דייגים יהודים בחוף טבריה, 1903. צילום: ויליאם ה' ראו. באדיבות ספריית הקונגרס האמריקני

לתוכנית אוגנדה; ובחברות עזרה הדדית וטיפול בנזקקים. כאמור, שלחה ידה גם בכתיבה עיתונאית ואמנותית. היא פרסמה שני קובצי סיפורים, מאמרים וספרי ילדים, שעליהם הייתה חותמת לעתים בשם העט נפ"ש, ראשי תיבות של נחמה פיינשטיין (שם נעוריה).

כ־25 אלף יהודים הגיעו ארצה בעלייה הראשונה, בין השנים 1882 ו־1904, ובכך הכפילו את מספר היהודים בארץ. רוב העולים היו מרקע דתי־מסורתי, ומניעיהם היו בעיקרם אידאולוגיים. תקופה זו התאפיינה בהגירה רבתי של יהודי אירופה. כ־4.5 מיליוני יהודים נעו ברחבי היבשת ואל מחוצה לה, רובם מערבה אל העולם החדש. מבין העולים ארצה, הרוב התיישבו בערים, ומיעוטם במושבות חקלאיות שנתמכו בידי גורמים שונים כאגודות חובבי ציון, הברון אדמונד דה־רוטשילד וחברת כל ישראל חברים. למרות נטייתם של אנשי ההתיישבות החקלאית לסנוט באנשי היישוב הישן נתמכי כספי "החלוקה" על חוסר היצרנות שלהם, למעשה גם הם היו תלויים כלכלית בנדבנים, ומושבות ללא פטרון היו קצרות ימים.

בעשור הראשון של המאה העשרים קמו קשיים חדשים ליישוב היהודי. הברון רוטשילד הסיר את תמיכתו מהמושבות ומסר את האחריות עליהן ליק"א - החברה היהודית להתיישבות - שקיצצה עד מאוד במענקים שהועברו לחלוצים (שמנו אז כעשירית היישוב). קבוצות מסיון נוצריות הלכו והתבססו בקולוניות שהקימו, והביאו קדמה אירופית לצד השפעה כנסייתית. לצד הלחץ מבחוץ גברו באותה העת הטלטולים הפנימיים. התגבשו מפלגות אידיאולוגיות מתחרות כגון הפועל הצעיר ופועלי ציון, וגברו החיכוכים בין היישוב הישן המסורתי ברובו לבין היישוב החדש המתחלף. וכמו לא די בכל אלה, פטירתו בטרם עת של הרצל בשנת 1904 הכתה את היישוב החדש באבל כבד. על אף כל אלה מרחפת על פני כתיבתה של פוחצ'בסקי לאורך מסעה רוח אופטימית, מלאת תקווה והכרת הטוב.

מסעה של פוחצ'בסקי נמתח אל מעבר לגבולות הארץ המוכרים לנו כיום. היא פותחת במסע לירושלים ומפזרת כמה אבחנות על העיר ועל כפרים בסביבה, המתוארים כעשירים יחסית ובהם נוכחות נוצרית רבה. תוכניתה לעלות הגלילה דרך השומרון לא עולה יפה, והיא בחרה בדרך הים, שהייתה כנראה הסבירה ביותר: היא יורדת לנמל יפו ומפליגה ממנו לחיפה, כיום העיר השלישית הגודלה בישראל, אך אז כמעט ריקה מיהודים.

חיפה משמשת לפוחצ'בסקי שער למרחב ההתיישבות של הגליל: היא מבקרת במושבותיו, ביניהן ס'גרה, מסחה וימה - וכיום אילנייה, כפר־תבור ויבנאל, מושבות משגשגות לצד כושלות ואף כאלו שננטשו. היא פוקדת את שתי ערי הקודש - טבריה וצפת, שאותן היא מתארת בצער כמחוזות אומללים, שכפי שההתיישבות היהודית בה וותיקה ומבוססת כן היא דלה ומנוונת. על ראשי־פינה היא גומרת את ההלל, וממנה היא ממשיכה למטולה. המושבות נבחנות בחתך כלכלי, על פי כמות התושבים ובריאותם, איכות הגידולים והדיור, אך תמיד גם בחתך חינוכי: תיאור בית הספר ומספר התלמידים בו.

משם היא ממשיכה לטיול במה שאנו מכירים כיום כלבנון - צור, צידון, ביירות ומזרחה משם בהרי הלבנון. האזורים הצפוניים הללו מתוארים בעטה כיפהיים ומפותחים במיוחד - אך זהו יופי זר. "לא לנו" הארץ הזו. מדוע? אין היא מפרשת, אך היא חשה בהם כשם שחשה בערי אירופה שעזבה בנעוריה. היא מתעכבת על מצב היהודים שם, במה שבעיניה הוא "גולה" לכל דבר, ועל ההתארגנויות הציוניות בעיירות אלה ועל היעדר חינוך עברי בהן. דרכה חזרה נמתחת לאורך החוף, מביירות בואכה יפו. השהות הארוכה על האונייה מזמנת לה מפגש עם סוגי יהודים שונים ויחסם של הלא יהודים אליהם, והיא משתפת את הקוראים בחוויותיה.

כמה מן המוטיבים החוזרים את יומן המסע של פוחצ'בסקי כמו זועקים להשוואה מרתקת בין הימים ההם לזמן הזה: אתם מוזמנים לעשות זאת כל אחד בדרכו. אך במבט כללי, אין ספק שמדינת היהודים שלנו שונה מאוד מזו עליה חלמו פוחצ'בסקי ובני דורה, לטוב ולמוטב - כדרכה של הגשמה. זרעי ההתיישבות הדחוקה שפוחצ'בסקי הייתה מפעילותה צמחו למדינה של ממש, התפתחות שרחוקה מלהיות מובנת מאליה. רשמי מסעה מספקים לנו הזדמנות להיזכר איך נראו הארץ וההתיישבות רק לפני מאה ועשרים שנה, להתרפק על אהבת השפה והארץ ולחדש את הערכתנו לכברת הדרך שנעשתה מאז.

סיפור מסעה של פוחצ'בסקי שב ונדפס על כל חלקיו, בלויית תמונות וביאורים, בספר 'אעברה נא בארץ: מסעות בארץ ישראל של אנשי העלייה הראשונה' (הוצאת משרד הביטחון, תשנ"ב), בעריכת יפה ברלוביץ' ובההדרת רחבעם זאבי. לפניכם קטעים נבחרים מתוכו. הביאורים נשענים בחלקם על אלו המופיעים בספר. אנו מודים לבעלת הזכויות הוצאת מודן על הרשות להשתמש בחומר.

אלון שלו

מראשון-לציון ועד מרג'-עיון

בחג הפסח עזבתי את מושבתנו היפה לעלות ירושלימה ומשם – דרך שכם, עין-גנים והר תבור – לגליל התחתון ודרך ים כינרת לגליל העליון. מפני סיבות שונות לא נסעה חברותנו דרך שכם גלילה, כמו שהתנינו מראש, אך שבה ליפו ללכת משם באונייה לחיפה ואחרי כן לגליל התחתון. נסענו ליפו בעגלה. אחרי שכונת "מחנה-יהודה" עברנו על יד בית החולים האמסטרדמי "שער צדק", בית מושב זקנים, בית המשוגעים. הם כמו בכוונה סוגרים את ירושלים למען השאיר על הסיירים רושם טוב; כי יפים ונהדרים הבניינים האלה ומרוממים את ערך הצדקה הירושלמית.

הכפר היותר קרוב אל העיר על דרך יפו, הוא ליפתא. אחריו רואים על גבע מורם את רמה, הנקרא בפי הערבים "נביא שמואל". בייחוד נבלט מסגד הכפר ההוא, הבנוי – לפי מה שמספרים הערבים – על קבר הנביא. למטה, מימיננו – עמק נהדר, ובתוך העמק בנוי בית חרושת (של יהודי) לבורית, והולך ונמשך העמק עד מוצא. ועל ההר בצד מוצא, בנוי יפה הכפר קולוניה. ושונים הכפרים פה מאלה שבסביבות מושבותינו ביהודה. הבתים בנויים פה מאבן, וגדולים הם ומרווחים; גם חלונות קרועים בהם. רק הגגות אינם מכוסים רעפים, כי אינם משופעים; מזרחיים המה, ערבים. וביהודה, הערבי שהתעשר במושבה יהודית בונה לו בית עם גג של רעפים דווקא, ואלה שעוד לא זכו לבתי אבן יושבים בבית חמר דל וצר בלי חלון ובלי אור.

ועשירים הכפרים שלפניך. הינך רואה כרמים נחמדים, זיתים יפים, מעובדים על פי האופן היותר טוב. גם רוח אחרת שולטת בכפרים האלה. פה גדולה השפעת המשלחת הנוצרית. כמעט סמוך לכל כפר הינך רואה בית תפילה ובית ספר של נוצרים.

ועל אם הדרך משתרעת מוצא הקטנה, בת שמונה מאות דונם. שמחה מיוחדת הינך מרגיש כאשר פתאום, על דרך המלך, הינך פוגש בחברה של ילדים עברים והם קוראים בקול רם: "שלום, אדוני!" או "שלום,

של שנת תרס"ח (1908).

המושבה ראשון-לציון, נוסדה בשנת 1882.

בורית: סבון.

קולוניה: כפר ערבי שהיה בקרבת מוצא. הרומים יסדוהו כמושבה לחיילים משוחררים ומכאן שמו הלטיני.

המשלחת הנוצרית: המיסיון.

ולפזון: הוא דוד וולפסון
(1855–1914), יד ימינו של
הרצל ונשיא ההסתדרות
הציונית בשנים 1907–1911.

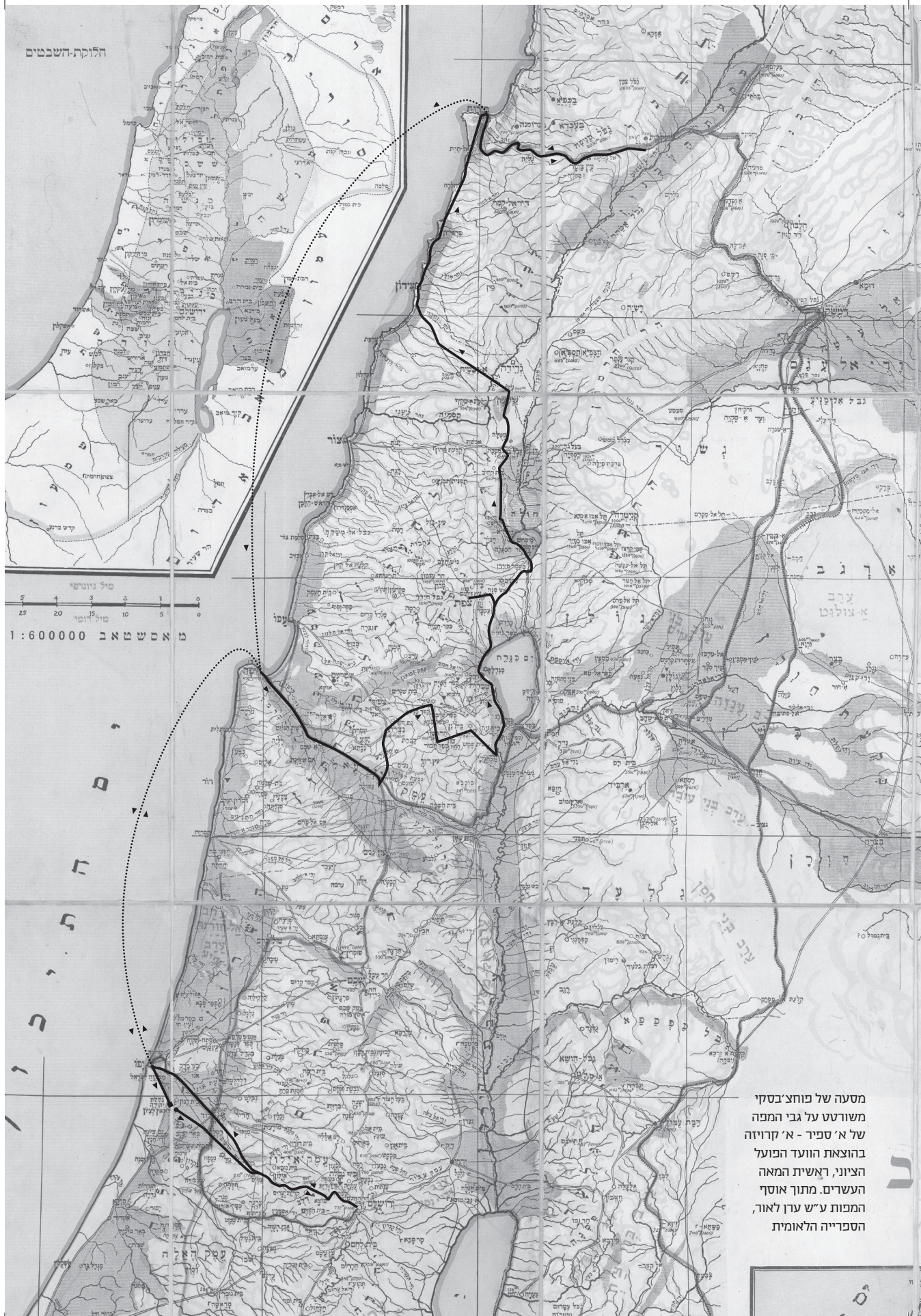
גבירתי!". וגרות פה המשפחות רחוקות זו מזו, ורחוקים חלקי אדמתם אחד מן השני. כגיבורים אמיתיים הם יושבים פה, בלי שומרים ובלי נוטרים. ורחוק, כמעט על קצה גבול אדמתם, השאיר למו הרצל זיכרון יקר. הוא נטע שם ארז, והעץ גדל, פורח ומשתגשג. על ידו עומד ארז קטן שנטע מר ולפזון, ויכתרו האיכרים את שני העצים בגדר של אבנים, ומתעתדים לנטוע שדרה של ארזים סביב על חלקה גדולה. נצמדתי אל המקום ההוא. איזה קדושה חופפת עליו! הינך עומד בלב דופק מול הארז הרם: נדמה לך רגע שפה שוכנת הנפש העדינה של המנהיג הגדול. רוצה הינך לכרוע ברך, לחבק את העץ הזה...

געגועים עזים מתעוררים בקרבך לאיש שנטע את הארז... למה כה מיהר ללכת מאיתנו?! – – –

[...]

בצוהריים עלתה חבורתנו על האונייה ביפו. הים היה כה שקט באותו יום, עד שאפילו בין הסלעים הלכה סירתנו ישר מבלי התנוודד, ומבלי שום עמל וקפיצות עלינו מהסירה על האונייה. בעוזבי את חוף יפו דפק ליבי בשקט, כאותם הגלים הטהורים של הים הכחול. חשתי את כל נועם האושר שמרגיש האדם בהשיגו את חפצו היותר קדוש. הלוא אני הולכת ומתקרבת לשאיפתי הגדולה לראות את הגליל! מאושרה אנוכי... אבל הנה סרה הרוח הטובה מעליי: באותה האונייה נוסעת לרוסיה משפחה אחת שגרה במשך שנים רבות בארץ-ישראל, ושפת המשפחה הזאת – נשארה רוסית. הבן הבכור, נער שגדל כשש-עשרה שנה בארץ-ישראל, אינו יודע לדבר עברית! אבל התנחמתי: משפחה זו – אמרתי בקרבי, יחידה הינה בארצנו. אבל הינה מגיעה לאוזניי שיחה בין שני צעירים שנוסעים לחיפה. אחד, בן המושבה וגר עתה בחיפה, מספר לרעהו על אודות מצב האיכרים בזיכרון-יעקב ותקוות הדור הצעיר, על מצב בית-הספר והרוח הלאומי שמתחיל לתפוס מקום בו, על העברית, שהולכת בימים האחרונים ומתפשטת. והינה רעהו עונה: הניחו לעברית שלכם, מה התועלת שבעברית שלכם? זוכר אני עוד את בית-הספר ב"זיכרון" לפני שנים עשר, אז הייתה הצרפתית שולטת; צרפתית – זה אני מבין, שפה חיה, אירופית. ועתה – עברית, עברית בכל אשר אתה פונה. איזו שטות! לו למדו במקומה לפחות ערבית או טורקית!

רוסית, צרפתית, או "לפחות" ערבית וטורקית, רק לא עברית! הוי, מתי ניגאל מעבודתנו הפנימית? – – –



מסעה של פוחצ'בסקי
משורטט על גבי המפה
של א' ספיר - א' קרויזה
בהוצאת הוועד הפועל
הציוני, ראשית המאה
העשרים. מתוך אוסף
המפות ע"ש ערן לאור,
הספרייה הלאומית

לחיפה באנו בערב. אתרי עוברנו את העיר העתיקה נכנסנו למושב הגרמנית. מעון מכירי, ששם סרתי ללון, נמצא בקצה המושבה, ועליי היה לעבור אותה לכל רוחבה. סביב היה חושך, בכל זאת ניכר היה הסדר והניקיון, היופי והעושר שבמקום הזה. ואז בפעם הראשונה בארץ-ישראל הרגשתי קנאה לאחרים. בלי רעש והמולה בוראים להם הנוכרים גני עדן בארץ הזאת...

בבוקר עזבתי את חיפה. עגלה גרמנית נשאה אותנו מן העיר. בעוברי את העיר לא פגשתי באחינו, בלתי אם בנער עברי אחד נחמד, שקרא לי: "שלום" – בעברית, בצלצול הרוסי... הזה הוא המרכז הנאור של "תל האביב" העתידי? ואיפה אתחלתא דגאולה? ...כן, הינה ה"עתידי", בית-החרושת העברי הראשון על חולות שפת-הים בחיפה. שמחה פנימית מעיר בית-חרושת במקום הקנאה שמעורר בך הרובע הגרמני – גאוה: פה אתה רואה התחלה לתעשייה עברית! צעיר עודנו "עתידי" וכבר קנה לו שם גדול בארץ על-ידי בורית הכביסה שלו ובורית הרחיצה, המצוינה בטיבה ובריחה.

כל מה שהתרחקנו מן הים ומן העמק אל הרי אשר, החילותי יותר להכיר את השינוי שבין הטבע פה ובין אותה שחייתי בה זו השנה התשע-עשרה. מה עבותים היערות על מורדי וראשי ההרים! אינך פוגש יותר את אותו הסלע העירום שהתרגלת לראות בהרי יהודה.

[...]

סרנו מדרך המלך ללכת לסג'רה. העגלה מתחילה להתנועע מצד אל צד, ודופקים האופנים על פני רגבי האדמה הקשים. בדרכנו ראינו מאחד הגבעות מראה-פלא: מצד צפונית מזרחית של אופק השמיים נראה פתאום ראש החרמון עם פסי הכסף שלו. לשמאלו נמשך הר ברוחב, ואחרי ההר הזה רואים המון הרים גבנונים ועליהם תמונה מזהירה באוויר, תמונת פלא וקסם שלא ידעתי שחרה. "מה זה? שלג המבריק לקרני השמש האחרונות, או ענני פז?" שאלתי את הנוסעים, ולא יכלו לתת לי תשובה על זה.

לסג'רה באנו לפנות ערב. לפני שער החווה פגשנו את המורה ו' ופועלים אחדים ששבו מהעבודה. נכנסנו לחצר. שם בית הפקיד. משמאל – חדרי הפועלים והפועלות, מימין – בית-הספר, בית המורה, בית-המרקחת ועוד. הפקיד קיבל אותנו בסבר פנים יפות. גם הפועלים שמחו לקראתנו, בשומעם מפינו שלום מחבריהם שביהודה. בחברתם בילינו עד שעה מאוחרת בלילה. חברה מעניינת מאוד של פועלים

תל האביב: בהשפעת ספרו של הרצל "תל-אביב" הלוא הוא אלטנוילנד בתרגומו העברי הישן, שבו מתוארת חיפה כעיר העברית המודרנית והמתקדמת בארץ-ישראל. מסע זה מתקיים כשנה לפני ייסוד שכונת אחוזת-בית שלימים תהיה לעיר תל-אביב.

הרי אשר: נחלת שבט אשר המקראית כללה את מערב הגליל והשתרעה צפונה עד צידון.

סג'רה: כיום המושב אילנייה.

ישנה בסג'רה. כשלושים במספר הם, יחד עם הפועלות העובדות בחווה ובשדה. הרוב הם משכילים ומדברים עברית צחה.

ביקרנו בבתי אריסים אחדים. צעירים קשורים לארץ-ישראל, והעובדים אותה באהבה. ביקרנו גם בבית אריס אחר מהגרים. אם המשפחה, אישה בריאה בעלת כתפיים רחבות, פנתה אל שלושת חבריי, ששמעה מפיהם שיש בדעתם להתיישב בארץ-ישראל, ותאמר להם: – רבותיי! קנו פה אדמה, הביטו נא מה טוב פה, מה נעים! ראו איזה עשב רך ונעים, איזה פרחים משמחים לב. איזה אוויר. איזה חופש!

לא האמנתי למשמע אוזניי, שמפי אישה פשוטה כזאת אני שומעת מילים כאלו מלאות שירה!

מסג'רה שלחנו את עגלתנו למסחה ושכרנו לנו סוסים לעלות על התבור. בדרך יפה, בנויה מדרגות מרוצפות, העשויה לכבוד ביקורו של המלך וילהלם בארץ-ישראל, עלינו על התבור. באמצע ההר עצרנו מלכת, כי פתאום נגלה לעינינו עמק הפלא, עמק יזרעאל בכל יופיו והדרו. שטיחים, שטיחים נפלאים, פרושים תחת כיפת השמים. כולו הוא ישר, ירוק, נחמד. כולו זרוע, חרוש, צומח; העין לא תשבע פה מראות את כל היופי, את כל החמדה שבחלקה הזאת. אבל הלב דופק בחוזקה מרוב התרגשות וצער, שלא לנו הוא עמק הפלא, ושזורים מושלים בו. לא באו אחינו לפדותו בעוד מועד, לא ביקש עמנו לפתח פה את כוחותיו המעונים, לא ביקשנו מרחב לגאון העברי, להבריאהו ולהקימו לתחייה. הושבנו חולות, ביצות, סלעים ואת עמק יזרעאל עזבנו בשביל אחרים!

היו ימים שיכלו פה לקנות אדמה, ועתה קשה הדבר: האדמה התייקרה ובעליה לא בנקל ימכרוה. על ראש התבור נכנסנו למנזר איטלקי. שם נהוגה הכנסת אורחים באופן מצוין, ועלה על ליבי במקום הנחמד הזה כי מאושרים הנוצרים, בעלי המנזר, שתפשו את המקומות היותר יפים בארץ-ישראל, את הפינות היותר נחמדות בעבר שלנו, אותן הפינות שמעוררות בלב האדם את הרגשות היותר קדושים, היותר נעלים, שחלקו לו מאת הטבע. ואת הרעיון הזה רשמתי בתוך ספר-הזיכרונות של המנזר.

נזיר אחד העביר אותנו דרך בניינים עתיקים מעניינים מאוד עד קצה ההר. עלינו על שרידי מעלות של קיר חרב וראינו פתאום, מגובה של 600 אמה, את מסחה המביטה בחן שם, בעמק, למטה. יפה מפה מושבה זו ומלבבת אותך. איזה ניגוד חי אתה מרגיש בינה ובין החורבות

הגרים: סובוטניקים שהתגיירו. הסובוטניקים הם קהילה רוסית-נוצרית שהתייחדה והחלה שומרת מצוות יהודיות מסוימות. בתחילת המאה העשרים מנתה כמה עשרות אלפים, וכיום היא מונה כעשרת אלפים איש. בסוף המאה הי"ט עלו לארץ מרוסיה עשרות משפחות של גרים שמוצאם בקהילה זו.

מסחה: נקראה על שם כפר ערבי שננטש באמצע המאה הי"ט. כיום כפר-תבור.

וילהלם: קיסר גרמניה שביקר בארץ בשנת 1898.

האלה, עם חיי המנזר הדוממים שלהם!

הירידה מהתנור לא הייתה מצליחה. יעצו לנו ללכת בדרך יותר קצרה, ונמשכה הדרך כפליים במוצאנו בה קוץ ודרדר, ושבילים צרים ומסוכנים אשר בכבדות עברנו בה. באנו סוף סוף למסחה. בתיא, הדומים זה לזה, בנויים בשתי שורות. היא תופשת מקום של 6,500 דונם אדמת זריעה, שנחלק בין 28 איכרים. סמוך למסחה יש לקנות אדמה, והאיכרים דורשים מהפקידות של יק"א, היושבת בנצרת, לקנות את האדמה הזאת, להוסיף על חלקיהם, ולהושיב עוד איכרים עליה. כולם מקווים לשנה טובה. הגשמים היו מרובים ובעיתם, והתבואות מרהיבות את העין ביופיין.

פגשתי במסחה צעיר רחובותי העובד אצל איכרה אחת בתור חרת¹⁴ על אותם התנאים אשר עובדים מאות ערבים במושבות היהודים בגליל; לאמור: הוא חורש, זורע וקוצר את אדמת בעל-הבית שלו ומקבל חלק חמישי מכל התבואה. ובריא הצעיר הזה ושמח, ומקווה להשיג מהפקידות על-ידי חריצותו חלקת אדמה להתנחל עליה.

המורה ע', מכירי מיהודה, הוביל אותנו לבית-הספר הריק. היו אז רק ימים אחדים אחרי החג, והלימודים טרם החלו. ראינו ילדים משחקים בחוץ, או מטפסים על הגדרים ופניהם בריאים. לא השתהינו במסחה, ונסענו משם דרך שדותיה הזורעים פול, עדשים, חמוץ, חלבה, חיטה, שעורה ושיבולת שועל ליבניאל, היא ימה. הינה עוברים אנחנו את כפר "קמה", העיירה הצ'רקסית העשירה. פה הינך פוגש הרבה נטיות של עצי תות ושל גפנים, ובתוך העיירה הינך רואה בתים גדולים ומרווחים. עברנו את שדותיה הרחבים, המשתרעים עד קצה העמק, ומתחילים אנו לעלות על הרי נפתלי. זכר כל ההרים והעמקים שעברת בא פתאום לפניך, ואיזה רגש נעים ממלא את כולך. הרעיון שעכשיו הינך מכירה, הינך יודעת, מה היא ארצך ארץ ההרים, ארץ הפלאות, מעודד אותך. כשהינך חי שנים רבות ביהודה, על המישור הגדול הרחב, ולא ראית את הגליל, הינך חושב כי ככה היא תכונת כל הארץ, ולא תוכל לשער בשום אופן את בקעות חמד עם הרי פלא אחוזים ודבוקים זה בזה.

פה, על הרי נפתלי, פגשתי בפעם הראשונה בארץ-ישראל את השפע של מים רבים. על כל צעד ושעל שוטפים מי המעינות, ויורדים להם לאט לאט מההרים היפים אל תוך הבקעה הצרה. בין שני רכסי ההרים הלכנו רגלי והתענגנו על יופי הטבע במקום הזה. פתאום הופיעה לפנינו תמונה נהדרת: ימה, הבנויה בעמק, לרגלי הרי נפתלי, מושכת אותך

יק"א: Jewish - JCA
Colonialization
Association. חברה שסייעה
ליהודים להגר מאירופה
ומאסיה. תמכה בהתיישבות
יהודים בצפון אמריקה, בדרום
אמריקה ובבירוביגאן. החלה
פעילותה בארץ ישראל בשנת
1900.
חרת: אריס-פועל, העובד
אצל בעל הקרקע ומקבל את
שכרו בצורת מזונות וחלקים
מן היבול.

ימה: שמה הערבי של יבנאל.
נוסדה ב'1902.

ברוב חינה. בַּיָּמָה נמצאים כעשרים ושניים אריסים ועשרים איכרים. לכל אחד מהם כשלוש מאות דונם אדמת זריעה, הנעבדת רובה על-ידי חרתים ערביים היושבים על הרוב עם משפחותיהם בתוך המושבה. פועלים יהודים רק כחמישה במספר בכל המושבה. אחד מהם עניין אותי בייחוד. בהתלהבות גדולה הוא מדבר ברכישת הקרקעות סביב לַיָּמָה. הוא מעביר את ידו ימינה ושמאלה, קדמה ונגבה, ואומר: "הכול הכול אפשר לקנות. את כל ההרים, הגבעות, העמקים האלה אנחנו נרכוש בקרוב. צריכים אנו לאחד את יָמָה למסחה ועם מלחמיה, וכל הגליל צריך להיות בידנו!". ועובד הצעיר באמונה את עבודתו, ואוהב אותה וחולם את חלומותיו הנעימים על דבר רכישת כל הגליל! בבית-הספר היבניאלי מתלמדים כשמונים ילדים וילדות. המורים מעסיקים אותם הרבה בעבודת גן-הירקות, ומדברים מזה בחיבה.

מלחמיה: כיום מנחמיה, נוסדה ב-1902.

אל המושבה הביאו מים מהמעיינות, ובכל החצרות וברוב הגינות הינך מוצא צינור מים. איזה עושר לאיכר! נכנסתי לבתים אחדים, ומצאתי בהם ניקיון נפלא. בעלות-הבית מתעסקות הרבה בגידול עופות, מגדלות הן בייחוד אווזים. מראה הבתים מחוץ הוא מצוין. האבנים הם צבע אפור כהה, לא מכוסים בטיח, וגם לא מלוכנים בסיד (כמו ביהודה), ונראו הקירות כמו עשויות תיבות-תיבות רבות.

הלכנו בבוקר, אחרי השינה בַּיָּמָה, לבית-ג'ן. שמה ראיתי בראשונה יהודים יושבים בבתי חמר, כערבים. בבית-ג'ן יושבות 8 משפחות של גרים, משפחה אחת של היהודים ההרריים, משפחה ספרדית, וגם אשכנזי אחד ומשפחתו. מדוכאים האנשים, סובלים הם מגשם בחורף ומקדחת בקיץ, מתאוננים על מצבם הרע ושואפים שיושיבו אותם במקום אחר.

עזבנו את יָמָה אחר-הצוהריים, מלאי רגשי תודה לאנשים אשר הראו לנו שם ידידות כה חמה ותמימה, ופנינו מועדות למלחמיה. גם מלחמיה בנויה כשתי אחיותיה, יָמָה ומסחה. רק הרחוב פה רחב יותר מזה של יָמָה, ויש מקום לגינות לפני הבית. לכל איכר (מספרם 21 במושבה) יש חלקה של 800 דונם אדמה זרועה. האיכרים שמחים לשנת ברכה זו, ולולא חובותיהם של השנים הרעות הקודמות אז היו שמחים בחלקם. בבית האיכר הצעיר ק', הבריא והרענן, בילינו רגעים נעימים מאוד. שם אכלתי עגבניות אדומות, אף כי זמן ביכורי העגבניות עוד טרם הגיע, אך האיכר הזה השכיל הודות לחריצותו להמציא לביתו עגבניות וגם בִּי-גָנִים בזמן מוקדם כזה. בבית-הספר – 37 תלמיד עם מורה ומורה אחת. ראינו ילדים אחדים העובדים בגן בחריצות גדולה. המורה הראה

בִּי-גָנִים: חצילים.

לנו ספרייה (בית-ספרים) מפה, שאסף בעמל רב. ילדי המושבה, סיפר המורה, מרבים להתעניין בקריאה.

נפרדנו ממלחמיה וממכירינו החדשים שמה. בעזבנו את המושבה ראינו בפינת הרחוב, על יד בית-המרקחת, שתי עלמות מעניינות עובדות בגינה. המחזה הזה היה כה חדש בעיני עד שזמן רב לא הסרתי את עיני ממנו. מתי נזכה לראות עלמות עובדות בגן ביהודה?

ממלחמיה הלכנו לטבריה. על אס-דרך זו פוגשים, מימין, במכר קרוב וחביב: הירדן. ומשונה הירדן ב"מצבי-הרוח" שלו. הינה נוזל לאט לאט, שקטים, זכים מימיו, ומנוחה נעימה חופפת עליהם, ופתאום במרחק צעדים אחדים ממקום המנוחה הזה – יתקצפו יתגעשו מימיו ונופלים, ברעש, ושוטפים בהמולה לדרכם ושבים שוב למנוחתם... אלפי מחשבות וזיכרונות מעיר הנחל הזה עם מימיו הזכים-כחולים-תכולים והשקטים-קוצפים. מתגבר כך הרצון לכרוע ברך על שפתיו, לנשק אותו, לבכות ולשיר, ולשפוך לפני השובב העתיק הזה את כל מצוקות ליבך... הנה גם ים טבריה, ים כינרת. חופו הגבוה מימין שומר עליו ומחייך, ומשתקף במי הים המזהירים. פלאות מסביב, רק שם בקצה הימיני של הים ניכרות עקבות החורבות. שם נראה התחנה צמח על המסילה החג'ית. התקרבו אל חוף הים. רעש הגלים המכים באבני החוף מרנין את האוזן. עצי ליאנדר עם פרחים ורדיים צומחים על החוף. כמה יפים הם בתוך הסביבה הפראית הזאת!...

ליאנדר: הרדוף.

בטבריה נמצאים כשמונת אלפים יהודים. החלק הרביעי מזה אשכנזים, והמותר ספרדים. לפני בואנו העירה, על יד חמי טבריה, עברנו את הבניין שעל קברו של ר' מאיר בעל הנס. שם שתי ישיבות, אחת לאשכנזים והשנייה לספרדים. רוב יהודי טבריה חיים על החלוקה. יושבים המה צפופים ודחוקים במעונותיהם הצרים שברחובות המעופשים. עברתי ברחוב צר אחד, מלא רפש וטיט. הינה עומדת באמצע הרחוב מול "ביתה" אישה זקנה, וכובסת. ברחוב זה נכנסתי לדירה אחת, מרתף לח וצר; בחדר – או בדומה לזה – מיטה ושולחן ושני כיסאות שבורים סמוכים זה לזה מאפס מקום. רק אצל הדלת יש מקום פנוי כאמה על אמה, ובמקום הפנוי הזה יושבת אישה צעירה וגם היא עסוקה בכביסת לבנים. וצפופים הרחובות, ודחוקות הסמטאות. מתפתלות הן אחת בשנייה – "לבירינט" ממש. ואנשים כפופי-גב, עם פנים חיוורים, עיניים שקועות, בגדים קרועים ומלוכלכים, נעים-נדים, ממלמלים – בקיצור: חיים... רפש וזוהמה, חוסר אוויר ואור, פאות היורדות עד הצוואר, בערות, טיפשות, "חלוקה", עניות מנוולת,

לבירינט: מבוך.

שעמום – הנה תמונתה של טבריה שלנו בחומר וברוח.

בלב מלא עצב עזבתי את רחובות היהודים ועליתי למלון "טבריה" הגרמני. מהמעקה ראיתי שם, מימין, את העיר הצפופה והדחוקה, ועל הכיכר לפניי, מול המלון, בית החולים האנגלי, מנזר קתולי ובית-ספר של המשלחת השוטלנדית. בניינים יפים, מרווחים. ואיזה ניקיון! ועל חוף הים מתנשאים עצי תמרים בהדר גאונם, ומשחק לו ים כינרת בגליו השוטפים לאיטם, מלטף ומנשק את חול החוף...

בבוקר עזבנו, רוכבים על סוסים, את טבריה לנסוע לראש-פינה, לימיננו הים התכול, לשמאלנו – הרי פלאים המכוסים ירק נחמד, והמפתיעים אותך לרגעים בסלעיהם הערומים, השחורים והאיומים.

[...]

הגענו לדרך מלאה סלעים ולמדבר שמם. במקומות האלה, כשבכל רגע נגפו רגלי הסוסים בסלע החלק, נדמה לך שמלאך-המוות מרחף לפניך. עוד דק – ונופל הינך לתהום העמוק. דרך זו מטרידה עד מאוד, סר וזעף הנך גם כשבא אתה אל המישור ואפילו כשאומרים לך כי "ראש-פינה" קרובה.

על המישור מוצאים היננו פה ושם אוהלי תיירים עשירים, ההולכים לדמשק. לימין על ההר נראית חורבה עתיקה. על שאלתי מה היא, עונה לי הערבי המלווה אותנו "ג'יב יוסף!" (בור יוסף); מאמינים הערבים שפה נמצא הבור שבו הושלך יוסף על ידי אחיו. קרוב לראש-פינה הומה הדרך מאדם ובהמה רבה. הינה עוברת לפנינו שיירה של שלושים איש בערך, ההולכת מטבריה לזחלה. "ראש-פינה!", קוראים בני-לווייתי בשמחה. נדהם אתה מתבונן למושבה היפיפיה המשתרעת על רגל ההר והטבועה כולה בים של ירק. בלב דופק מחדווה הנני עוברת בשדותיה-בר הנפלאים ונכנסת אל המושבה. יפה ראש-פינה – גן-עדן! הטבע העניק לה מיופיו ביד נדיבה: בדרום המושבה מתנשא הר כנען. הרי הבשן, המכוסים בבוקר בטל מכסיף – ממזרח, ושם בצפון, הישיש בכבודו ובעצמו, המחייך בחן וברוך נעורים, משקיף על מי מרום השקטים.

האוויר קל, נעים ומשיב נפש. בייחוד, משתוממת אני, בת יהודה – החרבה, לשפעת המים פה. כמנגינה נעימה מצלצלת באוזניך יומם ולילה המיית המים מתוך הצינורות הרבים. מכל קיר, מכל חור, מתפרצים המים החוצה ונוזלים לצידי הרחובות לתוך החצרות והגנים. כל עץ שותה פה לרוויה, כל צמח טובל במים! איזה עושר ואיזה אושר

זחלה: עיירת קיט במורד המזרחי של הר הלבנון.

בשביל מושבה. עצי-פרי, ירקות, פרחים, אווזים ובני-אווזים; ומשך כל הקיץ...

הננו נכנסים לבית-הספר שבראש-פינה, זה המהולל שבבתי-הספר במושבות, ואחד המורים היותר מצוינים בין מורי ארץ-ישראל עומד בראשו. כמאתיים ילד לומדים בבית-הספר הזה, כמעט כולם בריאים, יפים ונחמדים. בייחוד פעלה עליי המחלקה העליונה בידיעות תלמידיה ובניקיונם. ברוכה לנו ראש-פינה שמגדלת שתילים כאלה!...

שמוחה חיים וילקומיץ (1872) –
ממניחי היסודות
להסתדרות המורים.

הננו עולים לצפת... יפה צפת מרחוק, יפים ההרים שסביב לה. הינך שואף רוח צח מלא רוח ועדנה. רוח ההרים, הרי צפת מצד שמאל עוד מכוסים טל הבוקר, מימין הנך רואה את הג'רמק בכל גובהו. ולמטה, הצידה, מירון, המקום המקודש על יד קברו של ר' שמעון בר יוחאי. מצד זה במרחק – מי מרום, ובדרום, מזרחה – כל ים הכינרת. הנני בצפת. רחובות היהודים צרים ומלאי חלאה ובוץ שמפיצים ריח נורא... רפש וזוהמה שאין לראות בשום מקום אחר בעולם. זוהי עיר הקודש צפת! בהתהלךך בים של רפש זה הינך שואל את עצמך: איך חיים פה אנשים, איך לא מתפשטות מחלות מתדבקות? ובזוכרך את הסביבה הנחמדה אומר הינך לנפשך: בוודאי רוח-ההרים עוצר.

המשלחת: המיסיון הנוצרי.

גדולה השפעת הצרפתית בצפת, וגדולה ממנה השפעת המשלחת. רוב המשפחות, בייחוד הספרדיות, אינן שולחות את ילדיהן לגן הילדים העברי, ומבכרות הן עליו את בית-הספר של המשלחת, הנותן להן גם בגד לילדיהן. כמאתיים ילד מתחנכים בבתי-הספר של המשלחת, מלבד הצעירים המבקרים את שיעורי הערב שלהם בחשאי. אלה המה מחנכי הדור החדש שלנו בעיר הקדושה, צפת! ועוסקת המשלחת ברפואת הנפש והגוף, כי רופא יהודי אין בצפת. וגם בית-ספר עברי אין בצפת. אין, אין... בלב מדוכא עזבתי את צפת ואשוב דרך ראש-פינה ללכת ל"משמר-הירדן" ול"יסוד-המעלה".

מחניים נוסדה בשנת 1898
ונעזבה לאחר שלוש שנים,
ואדמותיה סופחו לראש-פינה.

בדרך מראש-פינה פגשתי בחורבה חדשה, קבר על שאיפות, תוכניות והצעות שלא נתגשמו, הלוא היא המושבה "מחניים", שנעזבה כולה בידי הערביים, היושבים שם עם נשיהם ובניהם, כבעלים גמורים. הבניינים שלא התיישבו בהם הערבים נהרסו עד היסוד, כל מה שאפשר היה לשאת משם, גנבו המתיישבים החדשים: את הדלתות, המשקופים, החלונות, קרשי הגג והרעפים. את הכול גנבו ונשאו מפה. לפני שנים אחדות, כמה רעשו אז ה"חובבים" בגליציה וכמה התרעו: יישוב חדש... גליציה מתעוררת... החסידים מתיישבים... הרבי

ה"חובבים": חובבי ציון.

הצדיק משה דוד פרידמן
מצ'ורטקוב הצטרף לחברת
"אהבת ציון" בטרנוב, שהייתה
חברה גליציאנית של חובבי-
ציון. כשהחליטה החברה על
הקמת מושבה בארץ-ישראל,
לימים מחניים, ביקשו ממנו
חברי הוועד לחוות את דעתו
לגבי הנבחרים להתיישבות:
האם הם ראויים להישלח על פי
ההתנהגות הדתית והמוסרית
שלם. הדבר עורר התנגדות
רבה בקרב המחנה החילוני של
חובבי ציון.

מצ'ורטקוב סמך את ידו על "מחניים"... ועתה – את הכול נשא הרוח...
התעשרנו בחורבה חדשה! אומנם, מורגלים אנחנו לראות חורבות
בארץ-ישראל. אבל החורבות ההן, יקרות לנו: מזכירות הן לנו ימים
גדולים, ימי אורה ואושר, והחורבה החדשה הזו מכריזה על פזיזותנו, אי
יכולתנו, שפלותנו, אי-כוחנו ואי-רצוננו לבנות בארץ בניינים תדיריים,
בנייני-עד, ולהקריב קורבנות – מחיים.

רושם מעציב ממין אחר עשתה עליי המושבה הקטנה "משמר-הירדן".
כשנים-עשר איכרים נמצאים שם. הם עובדים, חורשים, זורעים
וקוצרים בלי שום מרץ. הכול נעשה על פי כוח-העצלות. אין שמחה,
אין תקווה ואין חיים בחייהם, כי אינם מאמינים ביום המחרת; חרב
מלאך המוות, בצורת הקדחת הירוקה, רוחף תמיד לפני עיניהם. בחורף
העבר מתו בקדחת הירוקה איכר ואיכרה, ונער בן אחת-עשרה שנה.
בבית-הספר של מושבה זו נמצאים עתה אחד-עשר תלמיד. בשנה
העברה למדו בו עשרים. המספר נפחת מפני שמשפחות רבות ברחו
מהמושבה מפחד הקדחת.

כמאה צעדים מהמושבה נמצא הגשר "בנות-יעקב" שעל פני הירדן.
פה שוכחים את החורבנות ואת הצרות ואת כל העולם כולו. מי הירדן
זורמים לפנינו וממלאים את האוויר באלפי קולות. מה עז קצף המים
בעוברם תחת הגשר הזה, ואת טעם הקצף – מי ידענו? – – –

[...]

לפנינו, רחוק-רחוק על ההרים מתחילים להכיר את מטולה, אך רחוקה
הינה עוד כארבע שעות מאיתנו, ועלינו עוד לעבור ביצות רבות. ראשך
כבר הולך סובב מהריח הרע של הביצות; הינך עצוב ומורגז שעוד
רבה הדרך, ומכה בשוטך בכעס על גב הסוס. אבל בהרימך את עיניך,
והחרמון המופז מצחק לך בתמימות קדושה, הינך שוכח ברגע את
עצמך ואת רוגזך.

בקצה החולה נפגשים בפינה שכולה ירוקה, נחמדה. שם גנים ויערים
עבותים. "מה זה?" שאלתי את הערבי המלווני, ויענני ששם נמצאות
אחוות של ראש שבט בדווי אחד, שהיה לפניו השודד היותר מפורסם
בחבל. סמוך לכפר חלסה פגשנו בבדווית צעירה ויפה התולשת
פולים. היא שרה בקול עצוב שירה חדשה המקללת את ארץ הזהב,
היא אמריקה, שגולה ממנה את אהובה, את שלוותה ואת מנוחת ליבה
וגרמה לה געגועים ועינויים עזים כמוות. השיר הזה מעיד על ההגירה
הגדולה מהמקומות האלה לאמריקה.

חלסה: כיום נמצאת שם קריית-
שמונה.

[...]

צריך לחיות ימים אחדים במטולה בשביל להבין, שכדאי היה לסבול את כל מה שסבלו מייסדי מטולה. כשרואה הינך את פני האיכרים הבריאים, פני הילדים האדומים עם עיניהם היפות, הבריאות שלהם; כששומע הינך את הצעירים מספרים לך את תקוותיהם המרובות לעתיד במקום הזה, במקום המצוין במימיו ובאוורו, שיהיה בקרב הימים מרכז עברי – מוחל הינך לאיכרים את עוונותיהם וחטאיהם ושמה יחד איתם. באוויר שכזה אפשר לגדל דור בריא וחזק ומלא רעננות. מצוינה מטולה וסביבותיה. ממערב המושבה – הרים פראיים, מלאי יופי, מנגד משתרעים שדות זרועים חיטה המתנועעת בגליה; ושוטפים להם גלי הנחל ומתפוצצים לזוהר קרני השמש המשתברים בהם.

ומצפון – החרמון בשני ראשי השלג שלו, והלאה נראה הלבנון כננס לפני הענק. ומקביל לרחוב המושבה משתרע מרג' עיון עם שדות החמד שלו, ומאחרי העמק הנפלא הזה, ערים וכפרים אין מספר.

[...]

היה בוקר נפלא כשעזבתי את מטולה רוכבת על פרדה. בוקר בהיר וקר כמו ביהודה בימי החורף. ירדנו מהמושבה אל המרג' הירוק כולו, כשהשמש עלתה על הרי הגולן, וקרניה הראשונות ורוח קל חרישי ליטפו את פנינו בנעימות עדינה!

פרדתי צועדת בזהירות ומטפסת על ההרים, את המרג' עזבנו מאחורינו. המושבה מתחילה להיסתר לאט לאט, ומתחילות מתגלות לפנינו מחזות חדשים ושונים זה מזה. הינה הכפר דרמזום עם גניו הפוריים על גבי הטרשים, יערי זיתים ותות נמשכים מרגל ההר עד ראשו; ושם למעלה בתי תפארה הטובעים בתוך ים הירק... הינה פוגשים אנו במעיין רועש בהמולה רבה, ופורץ המעיין בין שני הרים גבוהים, גבוהים מאוד. על אחד ההרים מעל לסלע ישר וגבוה מאוד, מתרומם המבצר העתיק גלה־תשקיף; אומרים שזה שריד מבצרו של הורדוס; שרידי החורבות האלה רואים אחרי כן מרחק איזה שעות, כמעט עד בואך לנבטיה.

נוסעים אנו על הכביש החדש, אשר בונים משדרה לנבטיה, ומשם ילך לצידון. הוא עובר פה בין הרים ובקעות. הינה מתחת להר מגיעה לאוזניך המיית מים נעימה, שם נוזל הליטני ומכה ברעש על פני אבני הנגף שעל דרכו. שוטפים המים הזכים ויורדים אל תוך העמק, ומשקים

מרג' בערבית: עמק.

דרמזום: הכפר דיר-מימס
שממערב לכפר מרג' עיון.

גלה־תשקיף: קלעת א־שקיף,
כלומר מצודת שקיף.

את הסביבה הנהדרה. עומד אתה על הכביש הלכן ומתענג על מראה הכיכר הירוק המשקה כולו. חושב אתה שתלך הלאה בדרך היפה הזאת כי עוד רחוק לפניך מתנוצצות אבני הכביש הלבנות, והנה פתאום סר החמר שלנו, המתואלי, מדרך-המלך ומעלה אותך על הרים וסלעים מלאי חתחתים. "למה סרת מדרך טובה והבאתנו בין סלעי שידים?", פונים אליו הנוסעים בכעס ובתלונה. והוא עונה בקרירות: "מנהון אקרב", ומצחק בליבו עליך, ועל כעסך ועל תלונתך.

מתואלי: בן העדה המתואלית, עדה מוסלמית-שעית היושבת רובה ככולה בדרום לבנון ובבקעת הלבנון.
מנהון אקרב: מכאן קרוב יותר.

ומסוכנת הדרך מאוד; והינך משתומם איך אפשר לעבור פה מבלי שבור יד או רגל. הינך מטפס על סלע גבוה; חלק הוא כזוכית מלוטשת. רוחב המשעול לא יותר מחצי אמה, ולימין השביל הצר הזה רובצת תהום עמוקה ונוראה. ומעמידה הפרדה בזהירות רבה את רגלה על הסלע החלק, ודורכת לאט לאט ופתאום היא נכשלת ברגלה וכורעת ברך...הקיץ הקץ! עוד רגע ותהי מונח עם פרדתך רסוק אברים... אבל הפרדה קמה, מיישרת את גבה ומובילה אותך בזהירות הלאה, עד אשר הוציאה אותך למישור. ונרכב בכטחה הלאה עד בואנו לנבטיה. עיירה זו שוכבת בקצה העמק, ואחריה נכנסים בין רכסי הרים. ההרים פה הם מאותו הטיפוס של הרי יהודה. הם לא גבוהים, רואים עליהם טרשים, וגדרי הטרשים. ממש כבהרי יהודה. כפרים מעטים בין ההרים, ובכל זאת רוב הטרשים חרושים, זרועים ועבודים.

על הרמה שעלינו אחרי צאתנו מההרים האלה מתחילים לראות מרחוק המון כפרים, וכל מה שמתקרבים יותר אל הים נהיה היישוב יותר ויותר תכוף. הנה הגענו עד הכפר זיפתא, המונח לשמאל הדרך, ולימין רואים כפרים עד אין מספר. כעשרה דק מזיפתא עלינו על כביש חדש ולבן העובר בצד ההר. פה ראיתי פתאום לנגדי מרחוק את השטח הכחול הבהיר של הים. כמה התגעגעתי עליו במשך ימי נסיעתי, וכמה רגשות נעימים העיר בי פתאום! אבל ביורדנו מן ההר נאבד הים מנגד עיניי...

צבע האדמה במקום הזה הוא לבן כולו. הדרך, ההר, הבקעה, הגבעות והכול לבן; רק נקודות וקווים ושטחים ירוקים נראים באמצע. הנה איזה הר פלאי לבן כקרטון לימינו! בלובנו מצטיירות הנטיעות בצבעים מקסימים. גנים, פרדסים, רימונים, תמרים, והכול אוחד ומתלכד זה בזה בין קווי הזוהר של הקרקע הלבנה ובורא איחוד, הרמוניה של צבעים נפלאים, המלבבים ומקסימים את עיניך וליבך. בגעגועים חזקים הינך מתבונן בתמונה ומקשיב לקול המיית הנחל, המחבק והמנשק שם בגיא את כל המקום המקסם... רוכב הנך הלאה והינה במערב נראה שנית הים בכל הדרו. בהיר הוא, שקט, נחמד, מוצק ומלא

יופי. כנשרים קלים עפות עליו הסירות עם כנפיהן הלבנות וחוצות את גלי התכלת, ואוניות-הקיטור נראות לך כברבורים שחורים השטים באמון ובבטחה. עוד מעט והננו עוזבים את ההרים ויוצאים אל המישור שעל שפת הים...

משמאל, לדרום, מונחת צור על גבעתה ורוחצת בגלי הים; לימין צידון, הטובעת בפרדסיה. עושר של נטיעות וזריעות לפניך. הכביש עובר בין שדות-בר נפלאים. הים רוחץ משמאל את קמת השדה, הגדולה, היפה, המבריקה. הנה עדרי צאן עולות מן הרחצה. פוגשים אנו במרכבה נהדרת, משפחה עשירה שכל בניה שמחים ובריאם מטיילת בה, וקול צחוקם העליז נשמע מרחוק. בכול – עושר וחיים! וקנאה גדולה אכלתני במקום הזה: להם החיים, ההווה, לפניהם כל הארץ, ולנו העבר שחלף והשאיר שרידי זיכרונות וחורבנות. ומה בעתיד?...
[...]

העיר צידון נקייה והומה מאדם. רוב ימיהם חיים הציידונים ברחובות העיר: פה שותים קהווה, שוחקים בדומינו, "עצמות", פה המה עוסקים גם במסחר. ומרגישים בצידון כי במאה העשרים אנו חיים: על מעקה בית-הקהווה מנגן הגרמופון, והמון רב שומע מקשיב ומביע את התפעלותו... מפליא אותך שברחובות האלה אינך פוגש כמעט בנשים. הגברים רק הם נהנים מן החיים, רק להם ניתנו התענוגים, והאישה – כל כבודה בבית פנימה. בלילה הרגשתי את עצמי בצידון כמו מושלכה לאיזה אי רחוק – רחוק וזר לי. רק הטבע היפה הקריב אותי מעט אליה. עד שעה מאוחרת בלילה לא יכולתי להיפרד ממעקה מלוני, שממנו יכולתי להתענג על מראה הים. והריח הבהיר שפך בלילה ההוא את חינו המזרחי, הארצישראלי על פני העיר, שהייתה עטופה רזי ליל, וסודות-תאווה... רוח צח, חרישי נשב מכל אפסיים, שקט ושלווה סביב, רק שירת אהבה של משוררת עגבנית בבית-הקהווה הקרוב הפריעה את הדממה וצרדה את האוזן.

בבוקר השכם עזבתי עם חברתי, איכרה ממטולה, את צידון היפה ללכת לביירות. הושיבו אותנו עם טורקיה צעירה כבת שש-עשרה (והיא נשואה זה שלוש שנים!) על הספסל האחרון של ה"דליו'נס", במקום שמודגשות בייחוד דפיקות האופנים; וכבדה הנסיעה על ידי זה לאישה חולה כמו חברתי, שנסעה לביירות להתרפאות. על הספסלים הקודמים ישבו הגברים, אלה עמודי העולם; לפנינו – שני נערים צעירים, וכמה שביקשנו להחליף איתנו את המקומות – לא הסכימו. אפילו

דליו'נס: כרכת נוסעים
בצרפתית.

ה"בקשיש" שהבטחנו לא הועיל. "אסור הדבר" לפי מנהגי המקום.
מנהגים יפים!...

[...]

בערב שבת עם חשכה באתי מצידון לביירות. יפה היא בירת סוריה, הומה ורועשת, אבל הכול זר לי סביב, הנני מרגישה ריקנות נוראה בלב, אותה הריקנות שהרגשתי בערי חוץ לארץ כשבאתי שמה מארץ-ישראל. ואתפלא על רגשותיי אלה: ביירות שכה קרובה לארצנו, שכה קרובה לליבנו, ביירות היושבת לרגלי הלבנון זרה לרוחי לגמרי. כי לא לנו הינה ביירות, ולא תהי לנו לעולמים. הרגש הזה התחזק בקרבי בייחוד כשטיילתי בסמטאות היהודים. נפגשתי שם עם צעירים וצעירות, בני אבות יהודים פשוטים, שלא ידעו לענות לי על שאלותיי בעברית; צרפתית ואף צרפתית ידעו.

גם הילדים, שנתחנכו במושבותינו, שהשפה העברית הייתה שגורה בפיהם, מתחילים לשכוח את השפה. וכאשר הנך שואל תלמידת בית-הספר של "אליאנס" מה היא לומדת? היא עונה בגאווה: "צרפתית" – "ועברית?" – שואלת אנוכי, "כן, המורה הספרדי לימדני כתב רש"י, אבל מצאתי שגיאיה בכתיבתו על הלוח והוא גירשני ממחלקתו, ויותר אינני לומדת עברית!", עונה לי הנערה, שבלומדה בבית-הספר שבמושבות ביהודה הצטיינה בידעוניה בעברית... שואל אותה ילדים אחרים מה הם לומדים בבית-הספר שלהם, והם עונים: גרמנית, צרפתית, אנגלית, איטלקית. מדעים אינם מזכירים לך. ועברית... עברית – אינם מלמדים אותם.

רבות הן עתה משפחות משכילות עבריות בביירות, והינך מתפלא שהן מסתפקות ב"גן-ילדים" עברי לבד, ואינם משתדלים בייסוד בית-ספר. וזה לא קשה ביותר – לו רק חפצו. הלוא יכלו, למשל, בחיפה, ארבע המשפחות לקחת מורה עברי טוב ולייסד בית-ספר בזעיר אנפין, ומדוע אינם יכולים בביירות לדאוג שבנינו ובנותינו לא ילכו מאיתנו? אבל גם פה מצאתי בתי-מכרים שהשפה העברית שולטת בבתיהם ומתעניינים בכל הנעשה אצלנו. ביניהם הרגשתי שאני נמצאת בין אנשים אחים.

במוצאי-שבת היה נשף בבית-העם – נשף לאומי ציוני. שני צעירים, סטודנטים, מיהודי פרס, נאמו ברוח עברי לאומי בשפה הצרפתית (עברית לא הספיקו עוד ללמוד), אבל הרוח העברי בצבץ בכל דבריהם, המלאים שאיפת התחייה. אחד מחברי "הפועל הצעיר" שבביירות העתיק את הנאומים לעברית, והקהל מחא כף... ביום הראשון בבוקר

עד אחרי מלחמת העולם הראשונה נחשבה לבנון חלק מסוריה. רק עם כיבוש האזור מן הטורקים בידי האנגלים והעברתו לידי הצרפתים ב-1920 נחלקו סוריה ולבנון לשתי אוטונומיות נפרדות.

השכם עזבתי את ביירות ללכת במסילת-הברזל לזחלה, אשר על הלבנון.

שלוש מנהרות נחצבות בהר עברנו, עד בואנו לתחנה הראשונה חדית. תחנה זו שטובעת כולה בירק רך וריח תמרים, מזכיר לך שהינך בלבנון. ושואן הקטר, נושם בכבדות, מטפס ועולה. הננו עוברים את התחנה בעבדה. הכפר בנוי על הרים גבוהים ואל כל פינה שתשקיף – גנים. מורד ההר בנוי טרשים יפים עם יערי זיתים. ברגל ההר רועים עדרי צאן לרוב, וממלאים הם את כל החורשות וכל הסביבה המלאה קסם. בהתחנה ארעא נוספו הרבה נוסעים מיושבי המקום, שדיברו במבטא שהיה חדש לי לגמרי, זאת ההברה ההררית, הג'בלית. מארעא רואים היטב את הים המשתרע לרגלי ההר. מימין עוברים יערי בוטנים. עודך עומד אל החלון ומתענג אתה על יופי הים, ופתאום חושך: נכנסת אל תוך מנהרה, וכשיצאת משם, והנה אלע היפה נגדך, אלע עם בנייניה הנהדרים וצביונה המיוחד. באלע נכנסת לתוך עגלתנו צעירה מגושמת, עם פנים לבנים מכוסים אבקה ורדית, וערבי מגוהץ מלווה אותה. אוושת שמלת המשי שלה וריח של שמנים חריפים הפנו עליה את מבטיהם הצוחקים של כל היושבים במרכבה.

בוטנים: עצי אלה

אלע: עירת הקיט עליי שעל
כביש ביירות-דמשק.

התבוננתי גם אני בצעירה האופיית הזאת. אומנם, פניה לא מכוערים ובריאם, כתפיה רחבות, גבוהת הקומה וגבוהת החזה הייתה. אבל כמה מגושמת אישה זו, וייחוסה להערבי, הנדחק אליה והאוכל אותה בעיניו השחורות, הלוהטות. והיא מתגנדרת ומעוררת תאוות, מעורר גועל-נפש. "יהודייה", לוחשת באוזניי עלמה ביירותית שנוסעת לדמשק, ללכת משם לצפת ומירון לחגיגת רבי שמעון בל"ג בעומר. "יהודייה מביירות, בת ה'שמש' הספרדי משה". משוררת היא בבת-הקהווה. מביירות עד דמשק יודעים אותה. היא סוחרת בקולה ובגופה. אלי! בכל מקום אתה פוגש אותן "יהודיות", ובכל פעם פגישה זו מעוררת בקרבך שאלות וספקות ורגשות מרים...

בסאדנל, התחנה שלפני זחלה, מתחילים להכיר שנית בעקבות תרבות עשירה. פה אתה פוגש במטעים ממינים שונים: גפן, תות, תפוח, אפרסק, ובייחוד עצי אורן, שבו משתמשים בלבנון לרוב חלקי הבניין. עמק מול הלבנון, שהננו עוברים בו עתה, מלא יופי שממי. יפה המקום הזה, יפה הלבנון כולו, אך ליבי העברי אינו הולך שבי אחריו. אומנם, מתענגת אני על היופי הזה, כמו שהייתי מתענגת על כל תמונה יפה ומחזה נהדר. אבל ליבי נשאר שקט, איננו הולם כמו בגליל: כל אלה המקומות הנחמדים לא לנו הם ולא יהיו עוד לנו...

[...]

זחלה, כמו כל ערי הלבנון, התעשרה מההגירה האמריקנית. כל אשר כוח במותניו הולך לאמריקה. ומי שרק אסף הון שב הביתה ומעשיר בכספו את עירו ואת ארצו. והזחלים שבו ובנו היכלים נהדרים וכל תענוגי בני-אדם בראו להם והפכו את המקום לגן-עדן אשר מושך עתה אליו בכל קיץ אלפי עשירים מכל המזרח, וממדינת מצרים. ומתעשרת העיר גם על-ידי זה יותר ויותר, ואין גבול לעתידה הגדול. ויפה בייחוד הסביבה של העיר הזאת: בקעת-קסם, עם שטיח יערים רבים מלאי-סוד, שאלפי מעיינות רועשים וסואנים יום יום, ועשיר המקום בצבעי הפרחים... אבל על כל צעד ושעל מרגיש הינך דקירה עמוקה: לא לנו גן-עדן זה!...

[...]

כשירדתי מהלבנון לבירות, תקפוני געגועים למושבתי היפה ביהודה, געגועים אל ביתי, אל גינתי, אל אפרוחי, יונותי, ואשב אל האונייה לשוב לחיפה [...]. בחיפה עלו עוד שני יהודים. אחד כבן ארבעים וחמש, בריא, גבוה וכרסני, מלובש בגדי אירופה נקיים ופונה להמלחים בשפת איטלקית, ומה שדיבר איתם לא הבנתי. השני יהודי זקן בעל חטוורת וזקן ארוך. שניהם ירדו אל המחלקה השלישית; ובבואי לשם לפנות ערב לשתות תה מצאתי את ה"דו'נטלמן" שלנו מתהלך יחד בתוך מחלקתנו, בלי מעיל וחזהו פתוח. הוא הכיר בי יהודייה, ויגש אלי תכף ויתחיל לספר לפניי את כל גודלו ותפארתו [...]. הרבה הרבה דיבר האדם המשונה הזה באוזניי, אבל כבר היה לי לזרא. וכשהוא ראה את הגיחוך על שפתיי נעלב [...]. ויפן וילך לו בזעף אף.

והזקן בעל החטוורת, שפשט גם הוא את מעילו ונשאר בארבע-כנפות ארוך וכיפה שחורה על ראשו, ניגש אליי, ובקורצו את עיניו על ה"דו'נטלמן" שלנו סיפר לי בלחש, שעוד טרם שירדתי הנה פנה אליו הפטפטן הזה בשאלה אם הרב סלנט בירושלים יוכל לעזור לאדם כמוהו, שירד מנכסיו, בתמיכת כסף הגונה? "וזקני הוא ירושלמי?", שאלתי את בעל החטוורת. "לא!", ענני. "רק לפני שנה באתי לארץ-ישראל, כי יש לי קולוניה³⁶ בחדרה, והתיישבתי בירושלים. הבאתי איתי נערה יתומה, בת אחי, השאתיה לאיש, ללמדן מופלג, ונשארתי בלי פרוטה. עתה אני מבקש עסקים. הייתי ביפו, ביירות וחיפה. את השפה אינני יודע, ובכל מקום מנצלים אותי ופושטים את עורי מעל בשרי. אינני יודע עד אן יובילו אותי עסקיי אלה, ומה יהיה סופי!".

הרב שמואל סלנט (1815 – 1919) היה ראש קהילת האשכנזים של היישוב הישן בירושלים.

קולוניה: נחלה.

הוא דיבר והערביים מתחילים להתאסף סביבו ולהתלחש: "יהודי, יהודי!". אנוכי געיתי בהם ויתפזרו לכל רוח; והזקן שב למקומו, הוציא מילקוטו ספר תהלים ויתחיל לקרוא בקול נוגה ועצוב, אשר העיר בי זיכרונות רחוקים, נעימים, זיכרונות ילדותי... נשמע לי הד קולם של אבי ושל זקני, כשהיו קוראים תהלים בניגון הזה...

הגיע הערב. שנית ראיתי מן האונייה את הכדור הגדול, האדום, העולה ממזרח. יום קודם בביירות ובערב הזה בחיפה. גאה עלה הירח מעל צלעי הכרמל האפלים, ויתרומם על פני הרקיע המבריק בכוכביו המתנוצצים. עומדת אני סמוכה אל סורג מכסה האונייה אצל המחלקה השנייה. עלמה גרמנית, בעלת לחיים ורודות, עגולות ועיניים אפורות עומדת על צידי. היא מספרת לי על דבר בית-הספר שגמרה בירושלים, על דבר מושבתם שם, על אודות ייסוד שיעורי-ערב המעניינים שלהם. היא התארכה אצל דודתה בחיפה, ועכשיו שבה הביתה. "והגברת מאין?", שואלת אותי העלמה הנחמדה.

"אנוכי מהמושבה ראשון-לציון".

"זאת המושבה היהודית שאצל יפו? אם כן הגברת..."

"כן, יהודייה אנוכי!" עניתי לה בהרגישי כי כבד לה להביע את המילה הנוראה הזאת.

העלמה נבוכה מאוד וכרגע נעלמה ממני... ובעלותה שוב אחרי איזה זמן על מכסה האונייה לא פנתה יותר אליי ולא הביטה על צידי.

[...]

בלילה נדדה שנתי ממני. רשמי היום העבר לא חפצו לסור מנגד עיניי. חום נורא היה במחלקה ובעיניים רבים התהפכתי מצד אל צד. אבל סוף סוף התחיל הבוקר להאיר. קמתי ממשכבי להתרחץ ולקשור את חבילותיי. חלק גדול מהנוסעים התעתד לרדת אל חוף יפו.

עוד לא עלה השמש, כשעמדה אונייתנו מנגד החוף. עטופה היתה העיר בתוך ענן קל. והנה הבריק פתאום ראש אחד המגדלים, אות הוא שהחמה הולכת ומתקרבת... והנה הופיעה! היא יצאה אלינו מראש ההר ומצחקת לקראתנו ומפזרת קו אור רחב על פני המים ממולנו. והעיר בחצי עיגולה היפה כבר נראה כלה נגדנו. הבתים שלה מתחילים משמאל, בנווה-שלום, נמוך אצל הים, ועולים עד טבור העיר המשתרע על ראש ההר. לצד ימין יורדים שנית הבתים אל העמק. הים היה שקט באותו בוקר והגענו בסירתנו מהר אל החוף [...]

כשעוברים רק את הסמטאות הצרות שבתוך העיר העתיקה ובאים להעיר החדשה, פוגשים תיכף בעקבות חיים עבריים ביפו. הנה חנויות רבות ששלטיהן כתובים עברית. הולכים הלאה ופוגשים בפועלים ופועלות צעירים המדברים עברית. פוגשים בתלמידים ותלמידות עם ספריהם ומחברותיהם תחת זרועם ופניהם מועדים לבית הספר לבנות, שמתחנכות בו כשלוש מאות נערות מכל השדרות, או אל הגימנסיה העברית, שמשכה אליה את הילדים היותר טובים שבכרי ארץ-ישראל ובמושבותיה, ובאו אליה ילדים גם ממדינות וארצות אחרות כמו רוסיה, ארגנטינה, אנגליה, אפריקה הדרומית ועוד.

הינך מרגיש פה שלמרכז עברי באת, למקום שהתחייה פורחת בכל רוחבה ויופייה; ועברת אחרי כן לנווה-שלום, לחלק העיר היהודי, והנך שמח גם עצוב יחד. לפני שנים אחדות מעטים היו בתי היהודים פה, ועתה הגיע מספרם לעשרות ולמאות. על סף הבתים מצחקים ילדים וילדות, תלמידי גן-ילדים, והשפה העברית בפיהם. מחלון אחד הבתים משתפכת שירה עברית, שירה עמוקה, מתוקה מפי אחת העלמות שגמרה את בית-הספר לבנות פה.

הלב היה מתמלא שמחה לולא האי-ניקיון שהינך פוגש ברחובות האלה. אצל כל שער, כל דלת וחלון מושלך זבל ואשפה, המעלים צחנה ומחניקים את העובר פה. "הנה צפת בזעיר אנפין!" אמר לי אחד מידידי, שהלך ללוותני. ואומנם נזכרתי את צפת. פלא! כל מה שיגדל היישוב היהודי ביפו, כל מה שמתרבים בתי היהודים – מתרבה האשפה והחלאה בראש חוצות! "למה זה? למה היהודים מחבלים בידיהם את בריאותם, ומביאים על עצמם מחלות ופגעים הבאים מאי-ניקיון הזה?" שאלתי את רעי. "עמנו דורש חינוך, חינוך בכול!... לימי הזקנה הוא נמצא שוב בבחינת ילד... דרושים לו אומנים, מורים ומחנכים..." ענה לי רעי בקול עצוב.

ביפו נשארתי ימים אחדים לחכות על אחד מקרובי שצריך היה לבוא מרוסיה. הגיע יום ב' תמוז, ובהיכנסי בבוקר במקרה ללשכת המודיעין נודעתי שבשעה ארבע תהיה אזכרה לנשמת הרצל בבית-התפילה של הספרדים. בבואי בשעה הקבועה למקום האזכרה מצאתי הרבה ממכירי ומכירותי הטובים מבעלי-הבתים וגם מהפועלים. אלה ישבו על הספסלים בצד זה, ואלה עמדו בצד השני. כשהתאסף המון גדול באולם, עלה על הבמה מר פפר, מורה בבית-הספר לבנות, עטוף טלית והתפלל מנחה.

אליעזר פפר (1861–1926),
פעיל בהסתדרות המורים
ומראשוני אחרות-בית.

אחרי המנחה עלה מר שינקין על הבמה. "אל תבכו למת, בכו בכו להולך!" התחיל הנואם ויביע רעיון כזה: עם ישראל שעוד לא מת, הולך וגוע. ישנם בחיי רגעים שהוא מתעורר לתחייה, אבל ההתעוררות עוברת בין רגע, ודורות רבים ושלמים הוא מתהלך כמת. תקופות שונות עברו על עמנו. בין האחרונות היו ימים שחפץ עם ישראל למחות כל זכר של גאולה מקרב חייו, ובאה אחרי התקופה הזאת התעוררות של תחייה, היא תנועת שיבת ציון, ואחרי זה באה התקופה הבהירה של הציונות שברא אותה הד"ר הרצל. (בהזכירו את שם הרצל בכה הנואם). הרצל קרא לבני עמו את הקריאה הגדולה: "חיו, כי חיים אתם!" – והעם עונה לעומתו: "כן, חפצי חיים אנו, חיים נורמליים על אדמת אבותינו! לך דרוש את זכותנו ואת צדקתנו!". והרצל הולך. הלך ומת פתאום באמצע הדרך... צוואה אחת קטנה הוא עזב לנו, בה התחנן לשאת את עצמותיו לארץ-ישראל, ואנחנו עד היום עוד לא עשינו את מצוותו. לא הבאנו הנה את עצמות מתנו הגדול, מפני שארץ עוד אין לנו!...

כשהתחיל מר פפר את התפילה "אל מלא רחמים", קם כל הקהל. כמו דקירה הרגשתי פתאום במוחי, ובהקשיבי להניגון העצוב והחודר לב, עבר רעד בכל עצמותי. מר שינקין הוסיף אחרי זה דברים אחרים מלאי תנחומים, באומרו שהקומץ הקטן, היושב בארץ-ישראל, הוא ה"שאר ישוב", הוא יסלול דרך לעם ישראל לבוא לארץ-ישראל. וכשתהיה הארץ מיושבת מבני אחינו, יעמידו פה זיכרון נצח להרצל, זיכרון שיהי נאה לו ונאה לעמנו!

מנחם שינקין (1871–1925),
ממייסדי תל-אביב.

אחריו עלה מר מוסינזון על הבמה. הוא ביאר בתחילה שמנהג הזכרת נשמות מן המקובלים מוצאו. אחרי כן נתן תיאור ממהותו של הרצל, ואמר שהרצל הוא אחד הגיבורים אשר תקופות שלמות תלויות בהם; ולא לספד אותו הוא חפץ, כי מעשי הרצל לא מעשי בכי המה, כי אם חפץ הינו שהיום הזה יהיה יום של חשבון הנפש לעמנו. אומנם עוד כבד להביא הכול בחשבון, אבל לאט לאט נוכל לעשות את זה כשנחפוז... וסיפר מר מוסינזון אגדה נפלאה על בן-מלך שתעה בדרך לארמון אביו, ופגש את אליהו הנביא ויבקשהו להורות לו את הדרך. והזקן ענה: "לך ישר, ואל תשים לב לשום מכשול שימצאך בדרך, אפילו אם באבנים ירגמו אותך אל תפנה לזה, רק תלך ישר, ואל תשים לב לשום דבר שתראה לפניך!". וילך בן-המלך מבלי הבט ימינה או שמאלה ועוד מעט קרב למטרתו. פתאום פגש בילד עזוב, בוכה ומתחנן לעזרה. וירחמהו בן-המלך, וירימהו ויישאהו איתו... וברגע הזה סר כוחו ואונו ויאבד

בן-ציון מוסינזון (1878–1942),
מנהלה של הגימנסיה הרצליה
ומן המנהיגים הבולטים של
מפלגת הציונים הכלליים.

דרכו... עוד דברים יפים מלאי מליצת סגנונו המגוהץ דיבר מר מוסינזון, ומשך את לב הקהל. אחרי נאמו נואמים אחרים, ובגמר הנאומים התפזרו הנאספים לסמטאות יפו לכל עברים.

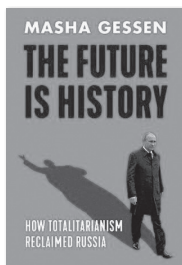
אחרי יומיים עזבתי את יפו ללכת הביתה. שם בעין-הקורא, חיכתה עליי עבודה רבה. זמן בציר הענבים ולקיטת השקדים הגיע, והבית דרש את תפקידי, תפקיד אכרה, בו. נסעתי ב"דיליז'נס" הראשון, המלא נוסעים על כל גדותיו [...] ה"דיליז'נס" לא הלך ישר בכביש דרך בית-דגון, כי אם נטה לצד החולות, אחורי הכפר יעזור, והלך לו בין השדות, שהוקצרו. גם הגרנות הורמו מכבר ונשאר רק השומשוּמין בשדה. מרחוק נראה ראשון, עוד מעט ואנחנו נכנסים בין הכרמים מצד מערבי של המושבה [...] משני צדי הדרך נמשכים הכרמים בשורות הגפנים הישרות שלהם, ומסובלות כבר הגפנים אשכולי ענבים מלאים מיץ מתוק. הנה כרם גדול של עצי שקדים רעננים וחורשת אקליפתים אחריו; והנה רחוב עם גדר של שיטה משני הצדים; עוד מעט והגענו עד רחוב הגדול, היפה ששם רחוק מלמעלה מתנוסס בית-התפילה הנהדר בראשו. הכל ירק, צץ, פורח, מבין עצי תות וזינזלה, הנטועים משני צדי הרחוב, נשקפים הבתים הלבנים, המבריקים מקרני שמש האחרונות. מימין מאחורי עצי מצל נשקף היקב בכל גודלו וענקיותו. הכל נראה לי כה חדש, יפה! כה הרנין את מיתרי לבי! ובאותו רגע חשבתי: לא רק הגליל שאני שבה עתה ממנו יפה הנהו! יפה גם ארץ יהודה, ויפה ונחמד הוא "ראשון" שלנו!

יעזור: יאזור, כפר ערבי שניטש במלחמת העצמאות ובמקומו נוסדה העיירה אזור.

זינזלה: אדרכת.

מסטלין לפוטין - ובחזרה?

מחקרה של אן אפלבאום על ההרעבה בימי סטלין מעורר אצלה תקווה על רקע לאומי; ומחקרה של מאשה גסן על ימי פוטין מעורר אצלה דכדוך על רקע ליברלי. האם רוסיה נידונה לטוטליטריות נצחית? תלוי כנראה איפה היא תחפש את המפתח לחופש | זאב שביידל



The Future Is History: How Totalitarianism Reclaimed Russia

Masha Gessen

Riverhead Books, 2017 | 528 pp.



Red Famine: Stalin's War on Ukraine

Anne Applebaum

Doubleday, 2017 | 496 pp.

ב-7 בנובמבר 2017 מלאו מאה שנים למהפכה הרוסית. ציון האירוע התאפיין בעיקר בחוסר אפיון. כלומר בהרגשה הכללית של היסוס והתלבטות: אירוע שלפני מאה שנה טלטל את העולם ויצר את ברית המועצות, מדינה שקבעה את סדר היום העולמי במשך מעט יותר משבעים שנות קיומה – האם האירוע הזה הוא בעל משמעות כלשהי היום? מה נשאר מברית המועצות של פעם? ומהי רוסיה של פוטין ביחס אליה: מדינת המשך, תשליל מוחלט או שמא ברייה שונה לגמרי?

זאב שביידל הוא עובד סוציאלי ופובליציסט.

שני קצות חוט של תשובה אפשר למצוא בשני ספרים שהתפרסמו לאחרונה בארה"ב בשפה האנגלית מאת שתי כותבות שכבר מוכרות בעיסוקן האינטנסיבי בעבר ובהווה הרוסי. שתיהן אגב ממוצא יהודי. האחת היא אן אפלבאום, עיתונאית וחוקרת אמריקנית, המוכרת לקורא הישראלי בזכות ספריה על הגולאג (ספר שבשלו זכתה גם בפרס פוליצר ב-2003) ועל ההשתלטות הקומוניסטית על מזרח אירופה.¹ השנייה היא העיתונאית מאשה גֶסֶן, שפרסמה ספרים במגוון נושאים, ולעברית תורגם ספרה על פוטין.² אפלבאום נשואה לרדוסלב סיקורסקי, שהיה בעבר יו"ר הפרלמנט הפולני ושר החוץ של פולין, ומתגוררת היום באנגליה. גסן היא ילידת רוסיה; הוריה היגרו לארה"ב כשהייתה ילדה, בשנות ה-90 היא חזרה לרוסיה לעבוד שם כעיתונאית, וב-2013 חזרה לארה"ב. גסן לסבית גלויה ופעילת להט"ב מוכרת; היא נשואה לבת זוגה ואם לילדים מאומצים וביולוגיים. שתיהן מתארות את המציאות הטוטליטרית הרוסית: אפלבאום בשנות ה-30 של המאה שעברה, וגסן – בשני העשורים הראשונים של המאה הנוכחית.



ההתכחשות החריפה את האסון. יוסף סטלין

בספרה החדש, 'הרעב האדום', אפלבאום מתמקדת באחד הפרקים הטרגיים ביותר של הטורר הסטליניסטי: ההלאמה הכפויה של האיכרים האוקראינים (הקולקטיביזציה), שקיבלה מאז שנות ה-90 של המאה שעברה גם את השם "הולודומור" (המתה ברעב). ספרה מתאר את קורות האסון שפקד את האיכרים באוקראינה בשנים 1932–1933. זוהי עבודה היסטורית מצוינת הפורסת תמונה מקיפה ורחבה תוך שימוש יסודי, אך לא מעיק, במקורות ההיסטוריים הראשונים והמשניים.

אפלבאום מתארת את קורות אוקראינה, ארץ שהתאמצה לגבש אופי ייחודי ותרבות לאומית נפרדת, אך עמה לא זכה עד תחילת המאה העשרים לעצמאות אלא תמיד חי מפוצל תחת שלטון רוסי או פולני. דווקא לאחר מהפכת אוקטובר קמה לראשונה ישות מדינית אוקראינית – אך תחת קורת הגג הגדולה של ברית המועצות. לנוכחותה של אוקראינה בתוך המדינה הסובייטית הצעירה הייתה משמעות כלכלית גדולה: הקרקע הפורייה של אזורים רבים באוקראינה הייתה נכס חקלאי יקר, ומטבע הדברים המושלים הרוסים והפולנים במהלך ההיסטוריה לטשו אליו עין. והנה, בימי ברית המועצות, סביב הנכס הזה התחילו להתפתח הדרמות העיקריות של ההיסטוריה האוקראינית.

בהתחלה פרץ הרעב של שנות העשרים המוקדמות. אוקראינה רק התחילה להתאושש מהמהפכה הבולשביקית וממלחמת האזרחים העקובה מדם שפרצה בעקבותיה בין הבולשביקים (האדומים), מצדדי חזרת הצאר (הלבנים), וקבוצות שונות של לאומנים אוקראינים – מלחמה שמלבד מעשי הרג נוראים של כל הצדדים התאפיינה גם

בפוגרומים רבים ביהודים מכל הצדדים. כשפרץ הרעב ב-1922, הממשלה הרוסית ואנשי הרוח הרוסים העבירו לכל הארגונים ההומניטריים פנייה נרגשת שיצילו את אוקראינה מחרפת רעב. הקריאה נענתה והסיוע זרם לאוקראינה הרעבה מכל רחבי העולם, בתיווכו של הצלב האדום הבינלאומי (וגם בסיוע של הג'וינט).

לאחר שהמצב התייצב מעט, וסטלין החליף את לנין בהנהגת ברית המועצות, התחיל שלב ההלאמה האגרסיבית של התוצרת החקלאית. התוכנית הייתה לבטל את קיומם של משקים פרטיים. כל האיכרים נדרשו למסור את המשק ואת התוצרת שלהם למשקים הקיבוציים (קולחוזים) ולעבוד רק במסגרתם. האיכרים העשירים, שכונו "קולאקים", נחשבו לאויבים העיקריים של תוכנית ההלאמה – שנטלה מהם את כל רכושם ופרי עמלם. במקביל, סטלין חתם על הסכמי ייצוא מסיביים של תוצרת חקלאית לכמה מדינות אירופיות – במטרה להגדיל את המלאי של מטבע זר וגם כדי לסייע לבסס את הלגיטימיות הבינלאומית של ברית המועצות (ועל הדרך להפגין את העליונות של המשק הקומוניסטי).

ב-1932 הצטרפו יחדיו כמה גורמים ויצרו את אסון הרעב: שנת בצורת; הלאמה אגרסיבית שהוציאה לרבים מהאיכרים את החשק לעבוד; החרמה מלאה של היבול; דרישות גוברות של הקרמלין לספק כמויות בלתי סבירות של תבואה, שהייתה צריכה להספיק גם לכלכלה של ברית המועצות וגם לייצוא; והעובדה שסטלין כפוליטיקאי הטיל את כל כובד משקלו ויוקרתו על הצלחתה של ההלאמה. זו הייתה גם הסיבה לכך שכעת, בניגוד ל-1921, סטלין לא פנה לסיוע הומניטרי עולמי ולא חשף את ממדי האסון. להפך: הוא התעקש בכל מחיר על כך שאוקראינה תספק את המכסה של התוצרת החקלאית ויהי מה, סירב באופן מוחלט לכל סיוע הומניטרי, הסתיר מדעת הקהל העולמית כל מה שמתרחש באוקראינה, ואף הטיל את האשמה על המחסור, העוני ולאחר מכן הרעב על "מתנגדי המהפכה", "הקולאקים" ואלמנטים חתרניים אחרים.

כך הפך המחסור לאסון. בכפרים האוקראיניים שהתרוקנו מכל גרגיר תבואה וחסרו בהם עובדות, פרצה ב-1933 מגפת רעב המונית, שלמיטב ההערכות קיפחה את חייהם של כארבעה מיליוני איכרים. בחלק הזה אפלבאום מביאה עדויות אישיות ארכיוניות (ולא נשארו הרבה עדויות כאלה מהאיכרים, האנאלפביתים ברובם) שמתארות חרפת רעב, מחיקת צלם אנוש וקניבליזם. מכתב אנונימי שמצא את דרכו לארכיון של הוותיקן, ושאפלבאום מצטטת, מגולל את התמונה הבאה: "בערבים, ואפילו במשך היום, אסור ללכת ברחוב עם כיכר לחם כשהיא גלויה לעין כול. אנשים רעבים עלולים פשוט לעצור אותך ולחטוף אותה מידיך, לנשוך את ידיך או לפצוע אותך עם סכין. מעולם לא ראיתי פרצופים כה מצומקים ופראיים וגופים המכוסים כה מעט עם בלויי סחבות. הכרחי לחיות כאן כדי לראות ולהבין את ממדי האסון. אפילו היום, בדרכי אל השוק, ראיתי שני אנשים שמתו מרעב והחיילים זרקו את הגופות על המשאית. כיצד

אנו יכולים לחיות ככה?"

עדות אחרת היא של אולגה מנה, פולנייה שחצתה את הגבול לברית המועצות במטרה ללמוד שם רפואה, הואשמה בריגול ונשלחה למחנה סלובייצקי, הגולאג הראשון. תחילה פחדה מאוד כי נאמר לה שתהיה במחנה ביחד עם "300 קניבלים אוקראינים". אך כשהגיעה לשם ראתה משהו אחר: "ההלם והבהלה שלי מפניהם חלפו במהרה. היה מספיק פשוט לראות את האוקראינים האומללים, היחפים והחצי עירומים הללו. הם שהו בבניין המגורר הישן, לרבים מהם בטן נפוחה מרעב, ורובם חולי נפש. טיפלתי בהם, הקשבתי לזיכרונות ולהרהורים שלהם. הם סיפרו לי כיצד ילדיהם גוועו ברעב, ואיך הם עצמם, קרובים למות, בישלו את גופות ילדיהם ואכלו אותן. הם עשו זאת תחת בולמוס נוראי של רעב. ומאוחר יותר, כשהם הבינו מה הם עשו, נטרפה עליהם דעתם. הייתי אמפתית כלפיהם. ניסיתי להיות רכה ולעודד אותם בכאבם הנפשי הנורא. זה עזר לזמן מה. הם נרגעו קצת והתחילו לבכות ואני בכיתי יחד איתם".

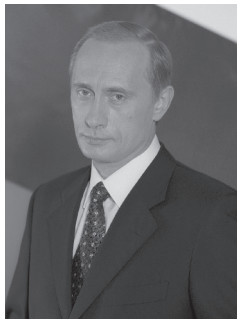
הנרטיב ההיסטורי שאפלבאום מתווה כאן, ושהיסטוריונים נוספים מגבים,³ הוא שהרעב באוקראינה לא היה אסון טבע אלא מעשה ידי אדם. סטלין קיבל לאורך כל התקופה התרעות רבות על הידרדרות המצב באוקראינה ועל חרפת הרעב שם (בין היתר, מחברי הפוליטבירו ומחתן פרס הנובל העתידי הסופר שולוחוב). סטלין הודה בעובדות, אך התעקש להפנות אצבע מאשימה כלפי הקולאקים עצמם, לנוכח התנגדותם לקולחוזים ולשלטון הסובייטי. גם לאחר שהרעב פסק, עקב ריכוך הדרגתי של המדיניות החקלאית, עצם קיומו הוסתר תמיד באמצעות זיוף הנתונים של מרשם האוכלוסין, השתקה בתקשורת המערבית ודממה מלאה בספרי ההיסטוריה הסובייטיים.

סטלין אמנם לא הצליח לסחוט מאוקראינה את כמות התוצרת החקלאית שציפה לקבל, אך הוא הצליח לממש שתי מטרות אחרות שהיו חשובות לו: לרסק את האיכרים ואת החקלאות העצמאית, ויחד איתם את התנועה הלאומית האוקראינית. את זו האחרונה האשים בשיתוף פעולה עם הקולאקים ובקשירת מזימות נגד ברית המועצות. רק בתקופת ההתפוררות של הקומוניזם ושל ברית המועצות ניתן היה שוב לדבר בלי חשש על נוראות עידן ההלאמה, אסון המתקרב בהיקף נספיו לשואה. ואכן, הפרק האחרון בספר מוקדש לדיון בהגדרת "רצח עם" כפי שזו נוסחה בידי רפאל למקין ובאפשרות להחילה על ההלאמה. המסקנה הסופית חיובית: אפלבאום רואה בהלאמה מסע מכוון להשמדה של האיכרים עצמם ושל הזהות האוקראינית.

נבחרת המיואשים

בנקודת הזמן הזו מתחיל ספרה של מאשה גסן. הוא מבוסס על ראיונות שהיא ערכה במשך תקופה ארוכה עם שבעה אנשים שהיו פעילים בקידום רפורמות וליברליות

בתקופת השינויים בברית המועצות ולאחר מכן ברוסיה, ובעידן פוטין מצאו את עצמם מורחקים בהדרגה מכל עמדה ופעילות. כולם מוזכרים בספר בשמותיהם הפרטיים בלבד, אך כולם דמויות מציאותיות. האחת, ז'אנה, היא בתו של מנהיג אופוזיציוני שנרצח, בוריס נמצוב. אחר, אלכסיי, הוא פעיל להט"ב שניהל את התוכנית היחידה בכל רוסיה ללימודי מגדר באוניברסיטת פרם. וגם פסיכואנליטיקאית רוסית ראשונה, מריה ארוטיוניאן, ומנהל מכון המחקרים הסוציולוגיים הראשון והיחיד ברוסיה, לב גודקוב, משתתפים בספר. על פני 500 עמודים, גסן עוקבת אחרי מסלולי חייהן של דמויותיה – החל בתקוות הראשונות של תקופת הפרסטרואיקה (סבא של אחד מהגיבורים, אלכסנדר יקובלב, היה יד ימינו של גורבצ'וב), דרך ההשתוללות האנרכית השמחה והמפחידה בר־זמנית בשנות ה־90, ועד להתבססות משטרו של פוטין החל בשנת 2000.



טוטליטרי, אבל לא סטלין.
ולדימיר פוטין
צילום: אתר הקרמלין

עבודתה של גסן עיתונאית, ובניגוד לעבודתה של אפלבאום אין בה ממד אקדמי, אך גם היא נעזרת רבות במחקרים אקדמיים ותובנות פסיכולוגיות כדי להבין את התהליכים שעוברים על הגיבורים שלה ועל רוסיה כולה. לעומת אפלבאום, הבוחרת בעיקר בתיאור של תהליכים היסטוריים, גסן בוחרת בשרטוט של נרטיבים אישיים כתשתית למסירת הסיפור הרוסי הכללי.

הסיפור הזה מתחיל בהתפוררות של ברית המועצות ובתקוות שסיום הסיוט הטוטליטרי יביא לעתיד טוב יותר. מסך הברזל התחיל להיסדק, האמת ההיסטורית על העבר הרוסי נידונה בהרחבה, מדעי החברה המערביים המודרניים שוב היו מותרים לבוא בקהל, ובאוויר הייתה אופטימיות. הכוחות השמרניים של המפלגה הקומוניסטית ניסו לארגן פוטש באוגוסט 1991, וזה כשל לחלוטין. זמן קצר לאחר פרפור גסיסה אחרון זה, ברית המועצות שבקה חיים וקמה רוסיה עצמאית. הרפובליקות של ברית המועצות לשעבר נפרדו ממנה.

שנות התשעים התאפיינו בהפרטה אגרסיבית, שנלוותה אליה היווצרות של חיים פוליטיים רב־מפלגתיים אך כאוטיים מאוד, וכן מלחמה כושלת בצ'צ'ניה ומשבר כלכלי קשה ב־1998 שבו רוסיה בעצם פשטה את הרגל. כל זה הוביל להתרוששות כללית של האוכלוסייה, לחוסר ביטחון כללי, ולכמיהה למנהיג חזק שיבוא ויעשה סדר. ועל רקע זה בשלהי שנת 1999, בוריס ילצין המותש העביר את הנהגת המדינה לקולונל בקג"ב וסגן ראש העיר פטרסבורג לשעבר, ולדימיר פוטין, שלא היה מוכר בציבור לפני כן.

פוטין חיסל בהדרגה את כלי התקשורת העצמאיים, סילק או כלא את כל אנשי העסקים שלא היו מוכנים להתיישר עם התוכניות שלו, ביטל למעשה את האופוזיציה, יצר מצב שבו לא יכול לקום לו מחליף של ממש, והשליט את מה שגסן וגיבוריה

מתארים כטוטליטריות חדשה. זו באה לידי ביטוי בהרס גופי המחקר העצמאיים, בהשתלחות אגרסיבית בקבוצות שונות באוכלוסייה המסומנות כמאיימות על המשטר, ובדיכוי פעיל של מתנגדי המשטר תוך שימוש במעצרים, מאסרים, השתקה והרחקה מרוסיה.

הטוטליטריות החדשה מתבטאת גם במדיניות חוץ: רטוריקה אגרסיבית כלפי המערב ובמיוחד ארה"ב, שבשיאה מתחילה להזכיר את השיח הסובייטי; השקעה תופחת בחידוש המערך הצבאי; צבא תעמולה גדול ותוקפני בדמותם של בלוגרים, האקרים וטוקבקיטים החורשים את הרשת ואת הרשתות החברתיות במטרה להטריל את כל מי שמשמיע מסר נוגד למשטר – וכמובן סיפוח חצי האי קרים והמלחמה במזרח אוקראינה. המשפט "אין עתיד" (נייט בודושצ'גו) חוזר פעם אחר פעם בדבריהם של גיבוריה ככל שהם נכנסים עמוק יותר לעשור הנוכחי. הגיבורים עצמם מתפזרים לכל עבר: ז'אנה, אחרי שאביה נרצח, מוצאת את עצמה בגרמניה; אלכסיי, לאחר שהתוכנית ללימודי מגדר נסגרת והוא חש מאוים, מבקש מעמד פליט בארה"ב; ו'מכון לבדה', מכון המחקר הסוציולוגי העצמאי היחיד ברוסיה, מוצא את עצמו תחת ההגדרה המשפטית "סוכן זר" (כי הוא ממומן בחלקו על ידי גורמים מחוץ למדינה וחייב להצהיר על עצמו ככזה. נכון לעכשיו, המכון לא נסגר). גסן עצמה עזבה את רוסיה ב-2013, בעקבות חשש שרשויות הרווחה מתכוונות למסור ילדים של זוגות הומוסביים לאימוץ או לאומנה. שדה השיח הפתוח והביקורתי כעת נראה די ריק, ונכון לכתיבת שורות אלו, לקראת הבחירות לנשיאות, לא נראה שמישהו מנסה לאתגר ברצינות את מנהיגותו הבלתי-מעוררת של פוטין – וככל שהיו כאלה, מועמדותם נפסלה בידי השלטונות.

נושאים אלינו עיניים

האם רוסיה עשתה סיבוב גדול וחזרה לשנת 1917? או 1937? האם נראה מהדורה חדשה של אותה "הלאמה" שגרמה לקורבנות כה רבים במאה הקודמת? תשובתה של גסן לכל אלו היא שפוטין אכן מחזיר את רוסיה לעידן טוטליטרי חדש, אך זו תשובה בעייתית. אין זה תמיד נכון לבחון את העתיד לאור המודלים של העבר. הדיקטטורה הסטליניסטית והגולאג היו נחלת תקופה היסטורית ספציפית. דיקטטורה אחרונה בעולם מהדגם הזה סופרת את ימיה לאחר בצפון קוריאה. פוטין אינו סטלין חדש והוא גם איננו מתכוון להיות כזה. הוא לא מקים מחדש את הגולאג, לא מוביל את המשק הרוסי לכיוון של הלאמה, ומדבר על ימי סטלין כעל תקופה שנעשו בה פשעים נוראים כלפי העם הרוסי. רדיפותיו אחר מתנגדי המשטר הן בלתי עקביות; אלה שנכלאו באמירה נחושה שיעצרו לעולם ועד משתחררים לפתע בהנפת יד נשיאותית (כגון איש העסקים הגולה כעת מיכאיל חודורקובסקי, או חברות הלהקה הפרובוקטיבית 'פוסי ריוט').

אין זה אומר שלא צריך לדאוג לנוכח המשטר הזה. יש סיבות רבות לדאגה. סתימת פיהם של מתנגדי המשטר והרחקתם, המעורבות הרוסית הגוברת בעולם שדרכיה עקלקלות ונסתרות (כולל פרשת ההתערבות בבחירות בארצות הברית, שעדיין לא התבררה כל צורכה), ההתעוררות החוזרת של התיאבון הרוסי הקולוניאליסטי וההיסטריה הלאומנית של "קרים שלנו", התמיכה הרוסית בימין ובשמאל הקיצוניים באירופה, דיכוי הלהט"ב, הרס מדעי החברה ועוד. אלא שהדאגה צריכה להתמקד בניתוח המצב הרוסי הנוכחי; אפשר לבחון את ההווה בהקשר של העבר ההיסטורי, אך יש להיזהר מניסיון לכפות על ההווה מודלים מן העבר.

בעיה נוספת בספרה של גסן, הגורמת לתמונה המצטיירת בו להיות חד-צדדית, היא בחירתה שלא לראיין את תומכי פוטין. חשיפה לרוסים הרואים בפוטין מנהיג הממלא את ליבם בגאווה, מכירים לו תודה על היציבות, האמינות או המדומה, שהוא יוצר, ורואים בו המנהיג היחידי האפשרי, הייתה מעמיקה את הבנתו של המצב הרוסי העכשווי.

בעוד נימת הסיום של גסן היא קודרת, אפלבאום מסיימת באופטימיות זהירה. לאחר שנים רבות, אוקראינה זכתה בעצמאות שלה, המאפשרת לה לעבור תהליך היסטורי של מחקר והבנת תוצאות ההלאמה, וכמובן להתנסות לראשונה בקיום כמדינה עצמאית. אפלבאום תולה בכך תקוות רבות, ואף מעלה על הנס את הלאומיות האוקראינית המתחדשת בתור מקור לתקווה החדשה. אומנם, ההתלהבות שלה מהתחייה הלאומית האוקראינית יוצרת פגמים אחדים בניתוח. כך למשל היא מדגישה את האחדות האתנית והתרבותית של האוקראינים, משל היו תמיד "עם אחד", ומדלגת על התהליכים המרתקים שבהם קבוצות שונות שהתגוררו באוקראינה במאה ה-19 (רותנים, שחיו לאורך הגבול עם הקיסרות האוסטרו-הונגרית, לצדם של מאלורוסים, שראו באוקראינה "רוסיה הקטנה" ובעצמם קבוצה נפרדת המשתלבת בתוך הזהות הרוסית הגדולה, לצד האוקראינים)⁴ התגבשו בתהליך איטי וארוך לעם אוקראיני אחד. היא גם נוטה לרכך את הרכיב האנטישמי הלא מבוטל שבלט מאז ומעולם בלאומנות האוקראינית, וממעיטה במשקלו. גסן, מנגד, מאתרת אנטישמיות ושנאת זרים כללית אצל כל מי שמזוהה מבחינתה עם משטרו של פוטין השנוא. לפעמים זה נראה כמו רצון להגיד שכל מי שהוא לאומן, הומופוב או סתם רוסי שמרן בהכרח יהיה גם אנטישמי.

אבל מעבר לביקורת הנקודתית, מעניין לחשוב על הלאומיות כמקור האופטימיות של אפלבאום. אולי ערכים כגון זכויות הפרט או חשיפת האמת המחקרית, שהגיבורים של גסן נלחמו עליהם בחירוף הנפש, פשוט אינם מספקים את הסחורה, ואינם מסוגלים לגרום לרבבות רוסים לצאת לרחובות כדי למחות נגד משטרו של פוטין? הדמות הקרובה ביותר למעלת אופוזיציונר משמעותי ברוסיה של היום הוא אלכסיי נבאלני, שהדימוי העיקרי שלו הוא של לוחם בשחיתות, אך גם של פטריוט רוסי; אולי

דווקא מסר המדבר אל הרגשות הפטריטיים של הרוסים, מבלי לסתור את המחויבות לערכים הליברליים ולחברה הפתוחה, הוא אשר ישם קץ לשלטונו של פוטין ויפנה את הדרך למנהיגות חדשה?

אישוש לתחושה זו אפשר למצוא בהתייחסות של החברה הרוסית העכשווית לישראל. רוב המבקרים הרוסים בארץ, אנשי המיינסטרים הפוטיני וליברלים (שהיום מסווגים בשיח הפוליטי הרוסי כ"ימין") כאחד, נוטים לשבח את ישראל; ובייחוד הם נלהבים מכך שהצעירים כאן הם פטריוטים הלהוטים לשרת בצבא, גאים במדינתם למרות הדעות הפוליטיות השונות, ואף כי הם מטיילים הרבה בחו"ל רובם אינם רוצים להגר מישראל. ישראל, המשלבת גאווה לאומית עם חברה מגוונת וליברלית ויש בה קהילה דוברת רוסית גדולה, היא בעיני רוסים רבים מעין סמל למה שרוסיה הייתה יכולה להיות לו היו הדברים מתפתחים אחרת.

הילדים שגדלו אל תוך שלטונו של פוטין הם היום דור הצעירים החדש של רוסיה. דור שלא ידע את שנות התשעים על הקשיים והתוהו-ובוהו שלהן, והאימים מפני שובה של מציאות טרום-פוטינית זו אינם מפחידים אותו. רוסים צעירים רבים מבעבר חושבים על אפשרות לגאווה לאומית אחרת. אולי חיבור עמוק ומשמעותי יותר לגאוות הזהות הרוסית יסייע לחפש אותה לא בכיבושים האימפריאליים, אלא בהעלאה של רמת החיים והישגי המשק הרוסי? הדור הבא של הצעירים הרוסים יצטרך לתת מענה על שאלות אלו.

Terror: new documentation on surveillance and the thought process of Stalin", in Wsevolod W. Isajiw (ed.), *Famine-Genocide in Ukraine, 1932-1933: Western Archives, Testimonies and New Research*, Toronto: 2003, pp. 97-114

4. העיר על כך ההיסטוריון כריסטופר הילי, בביקורתו המקוונת על ספרה של אפלבאום <http://www.history.ac.uk/reviews/review/2203>

1. אן אפלבאום, גולאג: סיפורם של מחנות הריכוז הסובייטיים, מאנגלית: כרמית גיא, ירושלים: עברית, 2004.

אן אפלבאום, מסך הברזל: ריסוק מזרח אירופה, מאנגלית: כרמית גיא, תל-אביב: עם עובד, 2014.

2. מאשה גסן, פוטין: האיש ללא פנים, מאנגלית: מיכל קידנור-אפלבוים, תל-אביב: ספרי עליית הגג ומשכל, 2012.

3. Terry Martin, "The 1932-33 Ukrainian

היישוב הישן כמולדת ההתחדשות

הסופר וההיסטוריון א"ש שטיין נהה אחר הכוחות הרוחניים והרעיוניים שטלטלו את היהודים אל עבר גאולתם. ספרו התייעודי-סיפורי על ירושלים של המאה הי"ט, על קנאיה וחצרותיה, הוא, במפתיע, חלק מהמגמה הזו | הרצל חקק

אדרת אליהו

א"ש שטיין

אחוזה, 2017 (מהדורה ראשונה: 1964) | 332 עמ'



בסיפוריו של א"ש שטיין על ירושלים של המאה ה-19 נחשפת התשתית להתעוררות הלאומית שהכינה את המהפכה הציונית. אנו רגילים לשמוע, בסיפור תולדות הציונות, על חלוצי העליות והיישוב החדש; מפתיע לגלות כיצד בשלב זה של השיבה לציון המהפכנים הגדולים היו אנשי היישוב הישן, תלמידי חכמים וקהילות של שומרי אמונים. אלה האנשים שידעו לשלב תורה ועבודה, להקים מוסדות, לחדש את היישוב בארץ, לבנות שכונות חדשות מחוץ לחומות. 'אדרת אליהו', ספר סיפוריו של שטיין על ירושלים של אז, אינו ספר היסטוריה כי אם וידוי של תקופה בעודה באיפה, וידוי של נשמות רוחשות על חבלי תקומה וישועה ועל ייסורי מאבק נגד פורעים ומתנכלים.

ההיסטוריון והסופר אברהם שמואל שטיין נולד בתשרי תרע"ג¹ ונפטר בשנת תש"ך.

הוא הרבה והיטיב לחקור את הזרמים הרוחניים בעם ישראל שקדמו לתהליך הגאולה. שטיין, בעל השכלה ישיבתית ואקדמית בתחום ההיסטוריה, היה משנות השלושים ואילך חבר מערכת 'דבר', ובשנים שלאחר הקמת המדינה ערך עיתון ביידיש. ב'אדרת אליהו' לקח על עצמו משימה כבדה: להטמיע את הידע הרב שלו על ירושלים במאה ה-19 לפרקי סיפור שיפוחו בו חיים. הללו מצטרפים כעלילות משנה לעלילה המרכזית הנסבה סביב ההתיישבות בירושלים.

'אדרת אליהו' פורסם לראשונה ב-1964, לאחר מות מחברו, ולאחרונה ראה אור בעיצוב מחודש, בתוספת ביאורים ומפתחות ובהם הסברים על האישים הנזכרים. 'אדרת אליהו' הוא כמדומה פסגת יצירתו של שטיין, אך יש להבינו על רקע העושר של מכלול היצירות שכתב בימי חייו: מאמרי מחקר ועיון, סיפורים המתארים קווי שבר ומראות תקומה בתולדות העם. אחדות מיצירותיו ביטאו את החרדה לגורל המדינה שקמה על חורבות הגולה. כזה הוא למשל סיפורו "אש פושטת באופק", מתוך 'מאסף ישראל' 1958, שכדאי לשוב ולקרוא בו. בתקופה מוקדמת מעט יותר עוסק הרומאן 'בת המושבה' (תשי"ח), ששטיין צירף לו את ההגדרה "רומאן ארץ ישראלי". אך את עיקר תהילתו הספרותית רכש שטיין בשני רומאנים גדולים שכתב על משיחי שקר בתקופות מוקדמות הרבה יותר: 'אש מריבה' על שבתי צבי ו'האש השאירה אפר' על יעקב פרנק. שטיין חש את פעימות ליבם של היהודים דוחקי הקץ, והרגיש מחויב לחשוף באזמל של חוקר ואמן את השנים הסוערות שבהן קהילות שלמות נמשכו בכחבלי קסם אחר דמויותיהם המשיחיות של שבתי צבי ושל יעקב פרנק. החיזיון הזה סער על שטיין. הוא תהה כיצד קמה בקהילה יהודית סגורה ומאמינה, קבוצה של מאמינים במשיחי שקר. מעל לכול הטרידה אותו ההידרדרות של אותן כתות משיחיות לכיוון של פולחנים אליילים ולניאוף. בכתיבתו ניסה לחשוף את השורשים הנפשיים של התופעות האלו.

משברי זהות בדרך לתקומה משכו את תשומת ליבו, ובמגוון מחקריו אפשר לראות כי הוא ביקש להבין תופעות אקסצנטריות למיניהן שהעם חווה בבואו לעצב את זהותו. בקובצי מאמריו 'תפוצה ותקומה', שמשפחתו ערכה והוציאה לאור בשנים האחרונות, כלול מחקר מעמיק על תנועת הבונד: על מניעיה, זרמיה והשפעתה האדירה.² היום, כשתנועת הבונד היא רק עובדה בשולי ההיסטוריה, מרתק לקרוא מה הניע את פעיליה הנלהבים להציג משנה לאומית אחרת, מלחמה למען אוטונומיה תרבותית לאומית ליהודים בגולה. תנועה זו הקפידה, למשל, לכתוב בברווזיה "פועלי כל העמים התאחדו" ולא "פועלי כל הארצות התאחדו" – מתוך תפיסה שהעם שלנו אכן נשאר בגולה כעם, ואין לו ארץ משלו. בני המשפחה של שטיין עמלים עתה על מהדורה מחודשת ומתוקנת לספר שכתב על הבונד, "חבר ארתור".

המחלוקות האידיאולוגיות הן גם הדופק המפעם בסיפורי עדיני המכחול של שטיין על ירושלים בספר שלפנינו. שרטוטי החצרות והשכונות, הרבנים והתלמידים והנשים, כמעט מעלים באפנו את ניחוחם המוכר של סיפורי הווי ופולקלור ונוסטלגיה – והנה אנו מוצאים אותם טעונים במתח טרוף.

לא לירושלים נזירות



"הלא חובב ציון נלהב הוא, בדרכו". הגאון מבריסק

שטיין מעלה מתהום הנשייה דרמות רוחניות. מחלוקות בענייני פסיקות רבניות עולות תוך ציור של הסבך האנושי שמעבר לעימותים. מחלוקות שנשכחו בחלוף השנים קמות לחיים ומעוררות אותנו להבנה כמה היו חיי הרוח סוערים וקובעי גורלות. ככל שהעשייה הגדולה נמהלת בחידוש החיים הרוחניים, אנו נחשפים למצבים שבהם יש מאבקים על זהות, על הדרך שבה ישתלבו היסודות הישנים במציאות החדשה.

כזו היא למשל פרשת בואו לירושלים של יחיאל מיכל פינס. פינס מגיע לירושלים כשליח של החברה 'מוכרת משה ויהודית מונטיפיורי', ויש דריכות לקראת בואו: הוועד הכללי שולח משלחת ליפו לקבל את פניו, ובין מקבלי פניו גדולי הרבנים הירושלמים: הרב משה יהושע יהודה לייב דיסקין, הוא הרבי מבריסק, ששטיין הוא מצאצאיו, הרב

שמואל סלנט ורבי יושעה ריבלין. לכבוד הביקור בתלמוד תורה 'עץ החיים' טורחים לסייד את כל הכתלים, כיאה לביקור מלכותי. אך הסידור אינו מכסה את חרדתם של החרדים מפני בואו של נציג המודרנה החינוכית, "לבל תדבק בו חלילה מארת החילוניות, המשכילות-המשכלת, המסאבת קודשים". פינס קולט חיש מהר שצפוי לו מאבק קשה, מאבק על פני היישוב וזהותו. אך, כלשונו של המספר,

אף על פי כן, דעתו היא, חובה להשתית גם את החינוך הישן של ילדי ישראל על שיטות ויסודות חדשים, כגון הגיון וסברא ישרה בחשיבה, דייקנות, ניקיון, יצרנות וכו'; וכן להגביר את לימוד החכמות החיצוניות, ה"טבחות והרקחות", כגון מדעי החשבון והטבע, לשונות ונגינה.

פינס נזהר מלהיכנס לפולמוס מיד, אבל המשבר הגדול לא מאחר לבוא. הוא מכין תוכנית עבודה שלפיה יקומו מוסדות ללימוד מקצועות מעשיים ועבודת אדמה, והוא חש שהעימות עם רבני היישוב הולך וקרוב:

מחאה גוברת בקרבו כנגד הללו, שהוא מכנה אותם בעלי ההשקפה הנזירית, היינו אלה שלדעתם מיום שחרב בית המקדש גלתה היהדות וישבה לה תחת כיסא הכבוד, והפרה ברייתה עם חיי המעשה וישוב העולם, והללו מתכוונים לעשות את ירושלים לבית מקלט לסגפנים ומתבודדים הפורשים מחיי שעה לחיי עולם... לא, לא לירושלים נזירית רוחנית כזאת נושא הוא את נפשו... לא לשם כך הוא עלה לארץ ישראל.

פינס ממשיך במפעליו, מטיף לתוכניתו, ובעיני רבני היישוב הוא נחשב כופר הבא למוטט יסודות עולם. הגאון מבריסק מכנס בבית הכנסת את אנשי הקהילה, והאסון הולך ומתקרב: "כי הנה למן הבוקר התחילו מתקהלים רבים, בפקודת הגאון מבריסק, לאסיפה רבתי בבית הכנסת, שבה ידובר בו. בלהיטות ובחיפזון ממהרים הם, כי גדול עליהם מורא הרב, והדבר נוגע בנפשם". תקצר היריעה מלספר את סערת הרוחות, את המאבקים בתוך הקהילה, עד להטלת חרם על פינס, ואת האיום שלהם על רבי שמואל סלנט, שאם יסרב להטלת חרם על פינס ועל בית מדרשו "ידונו גם אותו כזקן ממרה, שהמרה בית דין גדול". הדרמה הרוחנית הזו נרקמת לסופה המטלטלת את היישוב הישן ומחוללת בו משבר זהות.³

סיפור זה הוא אחד מרבים. אנו חשים לאורך פרקי הספר שתקומתו של יישוב חדש בארץ ישראל משמעה מפגש של יהודים מכל קצות הקשת, ונכונה לו דרמה של חיפוש מכנה משותף, דרמה של ויכוחים אידיאיים, דיון בשאלות של זהות, תהיות מורכבות על ישן וחדש ועל עתידו של העם היהודי. אחשוף רק עוד קטע קטן, סיפור ניסיונו של רבי יוסף (יושעה) ריבלין לגשר בין הגאון מבריסק ליחיאל מיכל פינס. ריבלין מנסה להסביר לפינס שיש פנים נוספות מעבר לקיצוניות הדתית של הגאון. הוא מפנה תשומת לבו לחדשנות בתורתו, בהיותו חובב ציון. אנו למדים מדבריו, שהייתה תמיכה סמויה של הרב החרדי הגאון מבריסק בחזונו של הרצל:

"אני כשלעצמי, ר' יחיאל מיכל, וכסופר הוועד הכללי בירושלים, אין החרם לרוחי... לא בעניין הזה ולא בעניינים אחרים. לא חרם בשם הדת ולא חרם בשם טענות ומענות אחרות, אפילו אמת וצדק יסודן. וכל קנאתו ליעוד, שהוא עיקר העיקרים. ולא נתתי יד גם לחרם הזה, כשם שלא אתן כמידת יכולתי לעשות שימוש במחלוקת זו להרוס בה את היישוב ולבזות כבוד ירושלים... ועוד זאת, ר' מיכל, הגאון הקנאי, – הרב מבריסק, הלא חובב ציון נלהב הוא, בדרכו, וחיבתו חלק מנפשו, מהקדוש והיקר לו מחייו, והיא להבה אחת מאש אמונתו. ומאז עלייתו גבר מעשה ישוב הארץ גם בקרב חוגי החרדים הקנאים שבקנאים בגולה... ועם אלה שנסתפחו על דגלו כאן – ילדי הארץ וטובי הישוב החדש, פרושים וחסידיים... ועוד דבר שמעתי, שאומרים משמו, כי כאשר באה לאוזניו שמועה על דוקטור הרצל, הוא אמר בפירוש, כי צריך להניח לו לעשות, אולי יש תקווה. זו לשונו".⁴

והרי זו שיחה הנמשכת עד ימינו: מה היחס הנכון כלפי העבר? איך עלינו לראות כאן בארץ את התמהיל הרוחני והתרבותי וההיסטורי של חיינו בגולה? האם הקשר לזהות

השורשית הישנה יהיה מצפן לכל הספינות, או שמא משקולת כבדה שתשב כאבן ריחיים על יהודים מזרמים שונים, שירצו לחיות יחד? האם יצליחו ליצוק משמעות חדשה, ייעוד מחודש?

ראו נא כיצד מתואר מאורע מוקדם יותר – בואו של הגאון מבריסק לירושלים. המוני התלמידים מחכים לבואו "דרוכים, אצים לקבל פניו בנפש שוקקת. מה עזה כמיהתם אליו ונכונותם לקבל באהבה מרותו ודינו! ...הנה הם מממהרים לקראתו, דרוכי ציפייה לבואו". וכאן נח עטו של שטיין על קבוצות הנשים המחכות לקבל את כבוד הרב, שכונה "המלאך".

בקרב מקום, מופרשת מן הגברים, מפסעת עדת נשים מחותלות בשמלות כבדות ומצונפות, מטפחות ושביסים עוטפים הראשים, כולן מתמזגות כאילו לגוף ציבורי אחד. אולם אור זרוע על הפנים החיוורות וציפייה דרוכה עומדת בהן. נשים צעירות, שנזקקו בטרם עת מרוב עבודת בית, חובקות בזרועותיהן תינוקותיהן. זקנות שהכסיפו כיונים וישישות דעוכות ומעוכות – זיק נעורים נתלקח בהן. נצטרפו אליהן אף עלמות חסודות ונערות רכות ענוגות כפרחים. ובראש צועדת המשלחת הנושאת מתת, מנחת נשי ישראל דהעיר העתיקה – "קאפטאן", מעיל משי, שהן תפרו לכבודו של האורח, הגאון מבריסק שבא לירושלים. ואכן את לבם, אהבתם והערצתם של כל יהודי הבירה מביאות הן מקופלות בתוך השי הצנוע הזה למלכם הנושא ביקר שבכתרי תבל, כתר התפארת והנצח – כתר התורה".⁵

מעשי אבות ואימהות

פרקי הסיפורים חושפים בפנינו את עלייתם של תלמידי הגר"א. הדגש הוא על היישוב הישן בירושלים, אך יש גם סיפורים על תלמידי הארץ במקומות אחרים. מתברר שהם עלו לארץ בכמה גלים בין השנים 1808 עד 1811. פעילותם וחשיפת מניעיהם מגלה לנו את הצד המשיחי שהיה בגאון מוויילנה, צד המנוגד לתדמיתו היבשנית-למדנית. עליית תלמידיו לא הייתה עליית מצוקה, אלא נבעה מהתעוררות משיחית, מרצון ליישם שליחות קדושה לגאולת ישראל, וכל זאת על פי צוואתו הרוחנית. אתה קורא על חייהם הפעלתניים, על מאמצייהם לבנות חיים כאן, לבנות שכונות – ואתה קולט כמה יש בהם גוון של התחדשות ציונית, וכל זאת בזמנים שקדמו למהפכה הציונית. אלה הם יהודים מאמינים שליכם רוחש ולוחש "למען ציון לא אחשה". הם גילו הרבה לפני בנימין זאב הרצל שגאולה מקיימים באמצעות שיבה לציון. תורת הגר"א מנשבת מבין השיטין אצל הגאון מבריסק. הוא ממשיכי דרכו של הגאון מוויילנה, המקבלים את מצוות-הוראתו: לפני ההתעוררות מלמעלה, צריכים התעוררות מלמטה. שטיין מתאר בדרכו הציורית כיצד הגאון רואה בעצם ההתיישבות החלוצית בארץ נס אמיתי:

והוא, הגאון מבריסק, עייף מאד מעינויי הדרך ומלהט החמה ומן ההתרגשות והתכונה והוא כמבקש להיחלץ מעבותות ההערצה וממשא הכבוד שרוחשים לו ללא גבול. עננה קלה מעיבה מצחו, ועל הפנים הדלות המעוטורות בשיבת זקן ופאות, פושטת שוב העצבות הזכה, והיא מהולה בהשתאות על הנס המתרחש בו, כי הנה עומדות רגליו ממש על אדמת קודש בירושלים, ליד חומתה, הנה הר הבית ושריד מקדשנו.⁶



חיי רוח סוערים, קובעי גורלות. חתונה בחצר חורבת רבי יהודה החסיד, המאה ה-19

מרתקים הסיפורים על תלמידי הגר"א הקשורים לחידוש פניה של ירושלים. אחד מהם עניינו התלמידים שקיבלו היתר בשנת 1816 מן הסולטאן לחדש את חורבת רבי יהודה החסיד, ופעלו למען הקמת בית כנסת ושכונת מגורים. כעבור זמן, בשנת 1836, השיגו רישיון לבניית 'החצר' של החורבה, ובעיניהם נתפס האישור של הסולטאן כאתחלתא דגאולה. ראו כיצד עוטף הסופר שטיין את חבלי התקומה האלה במדרשים ובאגדות:

גאולת ישראל המשולה לאילת השחר אמנם מרמזת לו, לגאון מבריסק, והוא נכסף אליה בכל נפשו, ומתפלל לה בלבבו, מאז עמד על דעתו. ואולם דומה עליו כי מיום דרכו רגליו על אדמת ארץ הקודש, והוא רואה אותה בחרפתה ובעזובתה, וחש על כל צעד ושעל בהתעוררות המפעמת בלב יראים ושלמים בני ירושלים, פרושים וחסידים, צאצאי צאצאיהם ותלמידי תלמידיהם של מרן הגאון החסיד האמיתי מוילנא, של הצדיק הבעל שם טוב, והגאונים האדירים בעל החת"ס סופר מפרשבורג, – גברה גם בו עד למאד התוחלת והצפייה לקראתה... ההתעוררות הזאת של יקירי קרתא, אנשי העיר העתיקה, לכונן מחדש על אדמות פתח תקוה מושב עובדי אדמה, מושב שתורה ועבודה עמודי – האין בה מהתגלות ההשגחה ומסימני הגאולה הממשמשת ובאה?⁷

הגאון מבריסק מצטייר כדמות מורכבת. במאבק עם פינס הוא אכן נציג הדור הישן, וכן בכל האמור בהקניית השכלה לא תורנית. ובכל זאת, בהנהגתו הרוחנית יש גם יסודות של חדשנות. "עלינו עצמנו להשתדל בדבר הזה, לקנות שדות וכרמים כהישג ידנו, להוציא לחם מהאדמה ולקיים את כל המצוות התלויות בארץ", הוא אומר לתלמידיו, ברוח משנת ההתעוררות-מלמטה של הגר"א.⁸

גם בנושא פריצת החומות אנו נחשפים למאבק על דמות ירושלים – ובינתיים נחשפים לדמויות ירושלמיות. כזו היא דמותו הלא כל כך מוכרת של רבי יושעה ריבלין. על פי אחד הפרקים בספר, הוא אשר שכנע את הגאון מבריסק לתת ברכתו לפריצת החומות כהמשך לקו פורץ הדרך של עצם העלייה לארץ ישראל. הרחבת ירושלים הייתה לדעתו הדרך להיאבק במחריביה:

הרחבה באה לעומת מלת החרבה, היינו החורבן. זה לעומת זה. טוב לעומת רע. ברכה לעומת קללה. והאמור בישעיה פרק נ"ד במצוות ההרחבה – רבנו הגר"א דרשו על אתחלתא דגאולה ... כן, אשר לעניין ההרחבה, יש לדעת שהוא מקושר בקידוש השם – אומר ר' יושעה – כביאור הגר"א לפסוק במלאכי: "...וְאַתֶּם תֵּאֱמָרוּ יִגְדַּל ה' מֵעַל לְגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל" (א', ה), וזו לשונו באדרת אליהו: פירוש שיתקדש שמו של הקדוש ברוך הוא, כשיתגדל גבול ישראל.

למרות האיסור "לעלות בחומה" האמור במדרש חז"ל הבינו גם בחוגים הקנאיים שפריצת החומות היא נתיב לישועה; זהו, אומר הגאון מבריסק בסיפור, "המופת והאות להמשך הגדול, שלא יאחר לבוא ולא יתמהמה יותר, לתחילת קבוץ הגלויות".⁹ וכך אנו נחשפים לחבלי הלידה של השכונה משכנות ישראל, לפרקי ההוד בהקמת השכונה נחלת שבעה, ולתעוזה בפעולותיהם של אנשי 'השמירה' נגד שודדים ומתנכלים. אם חשבנו שכל נפלאות החלוצים ביישוב החדש ובגלי העלייה בעקבות הביל"ויים, אנו למדים שלא כן. לא הם עשו הכול. מתברר לנו שלמהפכת היישוב החדש קדמה מהפכה שהשאירה יסודות, מעשי אבות סימן לבנים. שטיין מצייר לנו היסטוריה שלא הכרנו בבית הספר, וצובע אותה כך שהיא נעשית חלק מחיינו. אנו נקלעים למשל אל הזירה הסוערת של רכישת אדמות נחלת שבעה. שבעת רוכשי הקרקע חששו להגיע לבית הממשלה לרישום העסקה, פן ינקמו בהם שם בעלי החצרות הערבים. כאן נחלצת לעזרה אסתר אשתו של רבי לייב הורביץ מלומז'ה, "שעמדה לימינו בשנים ההן כשהיה בודד ומטרה לחצי לעג... לבושה כערבייה ורעולת פנים מילאה אסתר את שליחותה. היו שצחקו לה ולהתחפשותה, והיא הלעיגה עליהם ופסקה את פסוקה: והחזיקו שבעה אנשים באשה אחת...".¹⁰

גם בסיפורי הקמת השכונות יש תמהיל של ישן וחדש. שטיין שוזר כמה סיפורים של גבורה נשית ביישוב הישן, עד כי עולה המחשבה שזוהי גרעינה של התופעה שתצמיח ביישוב החדש דמויות כמו שרה אהרונסון ומניה שוחט. כאלו הן משל דמויותיהן

של גברת בריינה, אשתו של רבי יוסף פרידמן, ושל חיה חנה הגבאית.¹¹ בסיפור כואב במיוחד הולך ליבנו שבי אחר דמותה של רעייתו של רבי יושעה ריבלין. דרמה שקשורה בה נשזרה בהשלמת בניית השכונה נחלת שבעה:

יום אחד, והיא לבדה בביתה בשכונה ועוסקת בתיקון הפשפש של שער החצר, התנפל עליה בפתע ערבי מזוין וביקש לטמאה. היא נאבקה עמו בכל כוחה וייאושה. הצליחה להוציא את הפגיון מידו ולדקרו למוות. אולם בהתאבקה עם הבריון האנס נלקה לבה, ולאחר זמן קצר נפטרה. ר' יושעה לא זנח את ביתו בנחלת שבעה, גם לאחר שפקדו האסון האחר. בתו בת השלוש שהייתה חולה בקדחת מתה אחר שנודעזה באימת אחת ההתקפות. להפך, נתחשלה בו ביותר החלטתו הנחושה להרחיב גבול ירושלים ויהי מה!¹²

סיפורים אחרים מפגישים אותנו עם דמויות מוכרות ומסירים את האבק מאנדרטאותיהם שבתודעה. כך קורה עם משה מונטיפיורי, וכך עם אליעזר בן-יהודה. ישן וחדש נשזרים זה בזה גם במאבק למען הנחלת הלשון העברית במהפכה החדשה. אנו מצטרפים לר' יושעה לבקר בבית הסוהר, שם כלוא בן-יהודה על מאמר שפרסם בעיתונו; ובלאט אנו מביטים לנבכי ביתו של בן-יהודה וצופים באשתו חמדה ובבנו איתמר. ניכר שהרצון להחיות לשון קודש היה בעיני חוגים מסוימים סוג של "עלייה בחומה". שטיין מספר על מאבקו של בן-יהודה ביישוב הישן, ויש בליבו גם ביקורת על גיבור-התרבות העברי: "ולא נמלט בפגיעות בכבוד אדם". יושעה ריבלין מוצא את עצמו ראש הוועד הנקלע בין זרמים שונים המתנגשים זה בזה. שטיין חושף אותו כאיש השלום המבקש "לכונן מחדש את האחדות בין היישוב הישן לבין חובבי ציון".¹³

בין השיטין אנו מקבלים מסיפוריו של שטיין מפתחות להבנת משנתם של הוגי הציונות, צופן לפענוח סוד הלאומיות החדשה, וסיסמוגרף לתנועות המתח בין המסורת לבין השינויים שחלו בעם היהודי. מעבר לכל יצירתו הרוחשת, הענפה, צריך לזכור את המוטו שהלך עמו לאורך כל הדרך: "היהדות היא, קודם כול, שותפות חיים וגורל לאומית מוחלטת ומקודשת ומחייבת".

1. כך על פי עדות משפחתו; בלכסיקון הספרות העברית מאת גבריאל קרסל מצוין תאריך הולדתו כיום כיפור תרע"ב, אוקטובר 1911.
2. א"ש שטיין, מתפוצה לתקומה (שני כרכים), בהוצאת משפחת שטיין, 2013-2016.
3. עמ' 61-80.
4. עמ' 177.
5. עמ' 15.
6. עמ' 17.
7. עמ' 50.
8. עמ' 39.
9. עמ' 51.
10. עמ' 32.
11. עמ' 95.
12. עמ' 34.
13. עמ' 239.

נתקבלו במערכת

מעשה חושב: אמונה הגות ומחשבה כרך ב: שוויון

עורך: ליאור לביא

מגיד, תשע"ח | 352 עמ'



העניינים. מדובר באוסף מאמרים אקלקטי הנעדר חוט שדרה מרכזי; הן בנושאים המטופלים, הן באיכות המאמרים, באופיים ובאורכם.

הכישלון העיקרי של הכרך נוגע לנושא המרכזי שלו: שוויון. דומה שאין מושג טעון יותר מבחינת המתח שבין ההשקפות הרווחות בשיח המערבי בן זמננו לבין הנחות היסוד של תפיסה אמונית. מבחינה זו, הבחירה בו היא מעשה יומרני ואמיץ. אלא שמי שיבקש למצוא בכרך שלל מאמרים המעניקים תחמושת אינטלקטואלית נגד הדת הליברלית יתאכזב. חמישה מבין ששת המאמרים שהוכנסו תחת הכותרת "שוויון" אינם טורחים כלל לעלות למגרש שבו מתנהל הוויכוח ההגותי-ציבורי על המושג הזה. האחד שמתמודד באמת אינו אלא מידוענו חיים נבון – שעושה זאת ממילא בבמות אחרות, ושאינו משתייך למעגל הטבעי של יוזמי מעשה חושב.

במבט תרבותי היסטורי, מעשה חושב הוא ניסיון להחיות את רוח הימים הגדולים של

'מעשה חושב' הוא שנתון בכריכה קשה להגות ומחשבה שנועד לשמש במה ושופר לאגף הסתגרן יותר של עולם התורה הציוני. אגף זה נמנע על פי רוב מלהשתתף בשיח הציבורי הפתוח, ושאיפתו של כתב העת היא להשמיע מחדש את הקול הזה. כלפי פנים, זהו ניסיון להשיב למחנה את הסקרנות הרוחנית ואת הנכונות והיכולת לדבר בשפה כללית; וכלפי חוץ, זהו ניסיון להציב את ההגות ה"אמונית" כאלטרנטיבה עשירה בשיח שבו דומיננטיים הקולות הליברליים.

התוצאה היא הצלחה וכישלון גם יחד. מצד אחד, למרות הסתגרנות המובנית הצליחו העורכים לכנס לאכסניה שלהם שורה מכובדת של כותבים, ואפילו כותבות, ובהם גם אנשי אקדמיה ותלמידי חכמים שאינם נמנים עם המעגל המצומצם של אגפי החרד"ל. גם טווח הנושאים והדיסציפלינות – אף שהכול נוגע בהגות יהודית – מרשים בהיקפו. אך הצלחה זו היא גם הכישלון: חלק מן המאמרים נראים כמי שהובאו לכרך רק לשם יצירת הרושם של המרחב, או כדי לקשט בשם הכותב או הכותבת את תוכן

לשם שימור הנוסחאות הישנות. רוחות הדיאלוג והפתיחות נותרו בעיקר נחלתם של בני תורה אידיאולוגיים פחות – או של האגפים ה"ליברליים" יותר בקרב הציונות הדתית, אלה שהועמדו בשוליים בשנות הפריחה של מרכז הרב ובנותיה.

רעיונות היסוד העומדים בתשתית האגף האמוני-חרד"לי של הציונות הדתית, רעיונות הנתונים למתקפה עזה של רוחות השעה, נעלמו מבמות השיח הפתוח. האמונים על הרעיונות הללו יכולים לשמוע אותם בשיעורים רבים מספור, בימי עיון ובמדרשות, או לקרוא אותם בשורה של ספרים שפוקדי חנויות הספרים הרגילות לא נתקלו בהם מעולם. אך זהו שיח מוגבל של מחזקים ומתחזקים, משכנעים ומשוכנעים, שאינו נדרש להתמודד עם רוחות השעה – וגם אינו תורם דבר להגנה מפניהן.

מעשה חושב מבקש להשיב לחיים את השיח האמוני. בין דפיו נושבת רוח של תשוקה לקדושה, של אופטימיות, של הרמוניזם ושל עיסוק בפלל שדומה כי הוא מלווה לעיתים בסלחנות כלפי בינוניות ותמימות. אלא שמה שיכול היה לעבוד בטבעיות ובקסם באביב הנעורים של התנועה הרעיונית אינו יכול לעבוד לעת זקנה נרגנת: הרצון להפגין פתיחות ורוחב דעת בתוך מרחב שגבולותיו נוקשים וניכרים הופך ללהטוט מלאכותי וחסר חיים. כריכה מהודרת ושמות נוצצים לא יועילו, ככל הנראה, והניסיון לבצר במה "על טהרת הקודש" לא יצמיח גגות רעננה. מסתבר שמי שרוצה לתרום תרומה של ממש לשיח הציבורי חייב לרדת מהאולימפוס ולהואיל להשתתף בו.

י"ש

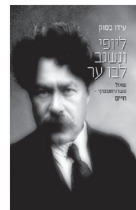
ההתחדשות האמונית. פריחתו של 'גוש אמונים' בשנות השמונים באה שלובה עם תסיסה רעיונית והגותית. הגותו של הרב קוק – האב והבן – הייתה אוונגרד על רקע השיח החילוני והדתי כאחד, והיא ופרשנותיה הזינו לא רק שיעורים רבי משתתפים אלא גם מאמרים, קונטרסים וחוברות שאופיינו ברוח רעננה ונרגשת. הנמענים, הנוער והצעירים שגדלו על תרבות חילונית לצד יהדות מיושנת, התעניינו בעולם ומלואו, ניחנו בפתיחות טבעית, ונתנו אמון רב במורי הדרך שכמותם היו צעירים ורוחניים. מסות רחבות יריעה, ששילבו את הפוליטי הקונקרטי עם ההגותי והמטא-היסטורי, ראו אור על דפי 'נקודה', שהיה מדורת-שבט של אוונגרד תוסס. אותה רוח של התחדשות רוחנית שלובה בפתיחות ובשייכות אל החברה המודרנית, על האמנות והמדע, הדהדה גם באגפים מעט חרדיים יותר, כמו בספרי 'אמונות' של הרב ישראל הס או 'באור התורה' של ירמיהו ברנובר. לא מיותר להזכיר שבשנים ההן פעל בארץ, מן הצד החילוני המובהק, גם 'מחשבות' של יבם בעריכת צבי ינאי – כתב עת שהרבה לעסוק בהגות ובמדע באופן שניתן לכנותו רוחני.

כל זה השתנה לקראת המאה ה-21. נקודה אמנם התקיים עד 2010, אבל שנים רבות לפני סגירתו חדל להיות כלי ביטוי של אוונגרד בעל מאפיינים של רוחניות ופתיחות. לא הבמה אשמה אלא המציאות: דעיכתו של גוש אמונים מסיבות שונות קרעה את החוט שחיבר בין מנהיגות רבנית מלאת תורה לבין ציבור רחב אופקים וצמא דעת ורוח. חלק נכבד מהמנהיגות התורנית שהובילה את הדור הקודם החל לראות ברוחות השעה איום ולא הזדמנות, ולהתבצר

ליופי ונשגב לבו ער: שאל טשרניחובסקי - חיים

עידו בסוק

כרמל, 2017 | 751 עמ'



לפנינו ביוגרפיה מקיפה וממוסמכת ראשונה לשאל טשרניחובסקי. מקומה על מדפי העיון של שוחרי התרבות העברית יהיה כמקומה של יצירת טשרניחובסקי עצמה על מדפי השירה שלהם: עמוד תווך.

דמותו של טשרניחובסקי מפוצלת ומסוכסכת בדימויה הציבורי: הלניסט ושוחר אלילי כנען הנשוי-בנפרד לנוצרייה – ויהודי לאומי עד קיצוניות שהעלה על נס את קידוש השם. חדשן פורץ דרך – ששיריו התיישנו. המוזיקלי שבמשוררים – ומי שמחמת דבקתו רוב ימי חייו בהטעמה האשכנזית שיריו נשמעים לקורא המצוי כמגרסת חצץ. "נטע זר לעמו", שוחר תרבויות נכר שהתמסר לתרגום אפוסים זרים – ותלמודיסט באוצר המילים האזוטרי שלו. רוויזיוניסט – שסוציאליסטים ופוסט-לאומיים מאמצים עד היום את שירו 'אני מאמין' כהמנונם.

את אחדותה המורכבת של הדמות הזו, את האיזון המושכל בין פניה, יכולה להחזיר התחקות זהירה אחר קורות חייו, שהלא הן חוט אחד ורציף מטבע מהותן. בתנאי שהמתחקה הוא ביוגרף דקדקן האוהב את מושא מחקרו אך מסוגל לתפוס מרחק ממנו, לחשוף גם את הבלתי-מחמיא, לשפוט ולהסתייג; ומוטב שיהיה קורא רגיש ומשורר ומתרגם בזכות עצמו. כזה הוא עידו בסוק. ומכאן חשיבותה של הביוגרפיה שכתב.

המכלול המבלבל הקרוי שאל טשרניחובסקי נצבע בספר בפרטי מציאות. הפרסונה השירית מופשלת; והאמת היא שהפנים שמתגלות מאחורי המסכה דומות לה למדי. חייו המעשיים של טשרניחובסקי מופלאים כמעט כמו הדמות המצטיירת בעיני הקוראים של שיריו וסיפורו. התייעוד המציאותי, הממוסמך, מסביר איך, טכנית, נכנסות הסתירות בדמותו של אדם אחד, משורר ורופא ואיש ציבור, עסקן ציוני ומתרגם ועורך. הוא ממסמר במסמרי העובדות פרטים שעדיין נראים כפלא, כגון הספקיו של האיש; כגון יכולתו לדמיין וליצור בתנאי רעב ובתוך החזית ותחת מגף הבולשביקים; וכגון משיכתו אל מקומות סכנה, מתוך תחושה מוזרה של חסינות המתגלה כנכונה. פלאיות דמותו של טשרניחובסקי מקבלת בשר וגוני אפור של חיי מחסור ורדיפה אחר הפרוטה, אך דווקא מתוך כך היא מתגלה כפלואית אפילו יותר.

בסוק נוהג בקוראיו ביד רחבה. הוא מעתיר דברי רקע והקשר היסטורי, כי זירת הפעולה של הגיבור ומקורות ההשפעה עליו חיוניים להבנתו. כך זוכה הקורא למשל להתוודע לייחודה של ההתיישבות היהודית בדרום רוסיה, כר צמיחתו של המשורר. ליצירות מרכזיות ניתנת פרשנות קצרה ואף יפהפייה. אולם הנטייה להרחבת היריעה מכבידה לעיתים. משאיו ומתניו של המשורר עם מו"לים, למשל, מפורטים עד בלי שאת. מתועדים הרבה יותר מדי מפגשים פעוטי חשיבות של המשורר עם אישים, כמדומה רק מפני שהיה למחבר חומר עליהם. אל הנפות הדקיקות שניפו את הספר ולא הותירו בו טעויות הגהה כמעט כלל, אפשר היה לצרף גם נפה גדולת חורים כדי להיפטר

מקטעים כאלה. אולם הקורא, אם ייעזר במנגנון המשוכלל של כותרות המשנה וכותרות הביניים, ידע לדלג על המיותר ולמצוא את החשוב.

צ"א

בכבשונו של פולמוס: פרקים בספרות הפולמוס בין רבנים למשכילים בליטא במאה התשע-עשרה



יהודה פרידלנדר

אוניברסיטת בר-אילן, 2017 | 332 עמ'

פולמוס "ההשכלה" במרחב הליטאי נתפס בחוגי האורתודוקסיה המזרח-אירופית כאירוע מכונן. ספרו האחרון של פרופ' פרידלנדר, המקבץ סדרה נוספת ממאמריו הרבים בנושא, מנגיש פולמוס זה לקורא המבקש להתעמק בו, להבין את רקעו ולעמוד על טיבו.

הספר מורכב משתי חטיבות. הראשונה כוללת מבוא המוקדש לסוגה מרכזית בכתבי המתפלמסים המשכילים, הלא היא הפרשנות הסאטירית למקורות מסורתיים – ושלושה מאמרים, המציעים ניתוח היסטורי לשלושה פולמוסים מרכזיים בין משכילים לרבנים במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. החטיבה השנייה מורכבת מכתבי שניים מהמתפלמסים עצמם – הרב יוסף זכריה שטרן ומשה ליב לילינבלום – שהוהדרו בתוספת הערות מרחיבות בידי פרידלנדר.

זהו ספר מדעי בסגנונו; מחקר נוקדני ומפורט. נכס של ממש לחוקרים מן

התחום, אך הקורא המשכיל מן השורה לא ימצאהו נגיש במיוחד. אלא שבין הפרטים העיוניים המרובים טמונות כמה תובנות החורגות מהעניין המסוים הנידון, וכוחן יפה לפולמוסים בכלל ולפולמוסי ימינו בפרט. כפי שמראה המחבר במאמריו, פולמוסי ההשכלה התנפחו לא פעם לממדים גדולים מכפי ערכם בשל החפיפה שנוצרה בינם לבין סכסוכים אישיים ומחנאיים. כתוצאה מכך, רעיונות משכיליים וביקורות משכיליות שדווקא יכלו להתיישב עם התפיסה האורתודוקסית נדחו ממנה; ואילו דמויות משכיליות שצמחו מתוך האורתודוקסיה והזדהו עמה נאלצו להידחק החוצה ממנה. וכך, יותר משקידמו הפולמוסים הללו מטרות מסוימות, הם הניבו הקצנה וקיטוב מואצים בקהילה היהודית במזרח-אירופה.

א"ש

מכים שורשים: ביקורת יהודית על הפירוק הפוסטמודרני



חיים נבון

ידיעות אחרונות -

ספרי חמד, 2018 | 192 עמ'

לחיים נבון, רב ופובליציסט, יש חסידים רבים. בעצם, כפי שנכון יותר לומר במקרה של מי שמטיף לביקורתיות ולחשיבה פתוחה, יש לנבון קוראים נלהבים. אנשים שקוראים אותו בעקביות בספרים, בעיתונים ובפייסבוק – זירות שבהן הוא מתגלה פעם אחר פעם ככותב רהוט וכאינטלקטואל חרוץ ופורה. לנבון יש גם מתנגדים: כאלה

שווא ומברא את היער לטובת תרבות שפוייה וטובה יותר. אלא שנבון – כדרכו של נבון – עושה זאת בדרך פשוטה, שלצד יתרון הבהירות שלה היא מותירה טעם-לוואי של נגיעה חלקית במקום הדורש עיון מעמיק.

כך, למשל, בהראותו כיצד זרעי הבחרנות נטועים בתשתית המודרנה וההשכלה ונופה נוטה אל העידן הפוסטמודרני, מתעלם הספר מנקודות האמת החשובות שהעניקו לתהליכים האלה את כוחם. ההגחכה של הבחרנות משכנעת ומתבקשת, אבל התמודדות מלאה מחייבת גם הבנה למניעיה והכרה בתרומתה לתרבות האנושית – וגם ליסודות היהודיים הגלומים בה. עם זאת, ואחרי כל זה, הספר הוא נכס חיוני במערכה על בריאותה של החברה שלנו והתרבות שלנו: כשהאמת נעדרת, נדרש מי שיבוא ויראה באצבע עד כמה המלך עירום.

י"ש

אני מאשים

אמיל זולא

מצרפתית: הדר קלונובר

קמין-ברזילי, 2017 | 122 עמ'



מכתבו של הסופר הצרפתי אמיל זולא נגד הרשעת-השקר של אלפרד דרייפוס פורסם לפני 120 שנה ככותרת הראשית של העיתון הצרפתי 'ל'אורור', ובשל מעמדו הבכיר של כותבו, ותוכנו החתרני שסיכן את הכותב בהעמדה לדין, עורר סערה גדולה. במכתב שמוען אישית לנשיא הרפובליקה פליקס פור נקב זולא בשמם המלא של האשמים במחדל המוסרי מקרב ראשי הצבא. זולא

שמתקשים לשאת את הפשטות האלגנטית של טיעוניו, את היעדר היומרה למורכבות חמקמקה, את הקול הצלול המתעקש שהעולם הוא הרבה יותר שחור-לבן מכפי שמתוחכם לטעון.

נבון הוא קולגה שלנו ב"קרב תקווה", ו"מכים שורשים" אף ראה אור בתמיכת הקרן. בספר הקצר והעשיר הזה מבקש נבון להפנות את תשומת הלב של כולנו לפרויקט המשמעותי ביותר המתרחש בתרבות בת זמננו – פרויקט הפירוק של הזהות הנתונה-מראש, זו שאליה אדם נולד, וטיפוח מה שנבון מכנה ה"בחרנות". הבחרנות היא האשליה כאילו היחיד יכול להגדיר את עצמו יש מאין. כאילו זהותו הלאומית, התרבותית והמגדרית נתונה לבחירתו, וכאילו המוסר, התבונה והאופי אינם נבנים על גבי הזהויות הגזרות-מראש ומתוכן: המשפחה שהוא גדל בתוכה, המין הטבוע בכרומוזומים שלו והשפה שבה רכש את מושגיו הראשוניים.

קשה להפריז בחשיבות הדיון שעורך ספרו של נבון, וקריאה בו עוררה בי מיד את החשק לגרום לכך שפלוני ואלמוני יקראו בו ויראו את האור (בעיקר צעירים השבוים בשיח המדומיין הרווח כיום, שגלום בו פוטנציאל הרסני של ייאוש, אובדן דרך מוסרי ובדידות). בה בשעה חשתי אי-נוחות מן הספר: הקלות שבה הוא נוגע בשאלות פילוסופיות ותרבותיות כבדות משקל, והטיפול האנקדוטלי בשורה ארוכה כל כך של עניינים יוצרים רושם של דיון שרחוק ממיצוי. האי-נוחות לא יכולה הייתה להתרגם לביקורת מוגדרת: כמעט בכל סוגיה שנבון נוגע בה, הוא אומר דברי אמת, מביא את ההגות הרלוונטית, מנפץ אלילי-

דעת הקהל ולהשפיע על המציאות עצמה מתגלה כאן באורח מחריד, בלייאמן ומעורר מחשבות אקטואליות.

העריכה המחודשת יוצרת מקשה אחת של המכתב ושל ניתוחו, ויחד זועקים אלה את הצורך בעמידה על המשמר לנוכח האנטישמיות המוסווית ולנוכח השחתת ערך האמת.

נ"ר

התרסקות: סיפור קריסתו של השמאל הישראלי

צביה גרינפילד
ידיעות אחרונות:

ספרי חמד, 2017 | 318 עמ'



צביה גרינפילד, אישה חרדית (הגם שקהילתה על פי רוב דוחה אותה), דוקטור למדע המדינה וחברת כנסת לשעבר מטעם מרצ, היא מן הדמויות הייחודיות בנוף הפוליטי הישראלי. גם ספרה האחרון הנסקר כאן הוא מסמך ייחודי, בהיותו ניתוח ביקורתי "מבית", מטעם אשת שמאל המבקשת לערוך חשבון נפש ערכי-פוליטי של המחנה שלה עצמה.

הספר מורכב בעיקרו משתי תמות. התמה הראשונה היא ביקורת השמאל הרדיקלי הפוסט-ציוני ותיאור התבססותו בקרב האליטה האקדמית והתרבותית, השתלטותו על קדמת השיח המפלגתי, וקוצר ידו של השמאל "הישן המעשי" להתנגד אליו. התמה השנייה, כלשונה של כותרת המשנה, היא "סיפור קריסתו של השמאל הישראלי",

הפציר בו לתקן את אחד "העוולות הגדולים של המאה" ולהשיב את צרפת לעקרונות החירות, השוויון והאחוה.

המכתב של זולא תורגם לאחרונה לעברית לפני 69 שנה. התרגום החדש מופיע כספר קטן הכולל גם מאמר אקדמי על פרשת דרייפוס שכידוע הייתה זרז להבשלת הרעיון הציוני בליבו של הרצל, לוח זמנים של הפרשה ועותק נשלף של המכתב המקורי בצרפתית כפי שהופיע בעיתון. המאמר הוא טקסט מופת המעלה על נס את המוסר ואת הצדק כערכים שראוי אף להסתכן למענם – כפי שעשה המחבר עצמו. זהו שיעור לכל מדינאי וכל הוגה המתיימר לשוחח עם עמו, לחקור את האמת ולהגיע לשורשו של השקר.

מאמרו של חי בדרה משכנע, מעמיק וכתוב היטב, וחבל ששמו של כותב צעיר זה, שעדיין אינו מוכר כל כך, ושהרקע שלו אינו מוצג, מצוין רק בחתימת המאמר ונעדר מקדמת הספר. נוצר מהצטנעות זו רושם שהמערכת היססה אם אכן נחוץ לכתוב עוד מאמר על הפרשה המדוברת, שרבות נכתב עליה.

בדרה נדרש לניתוח מדוקדק של הפרשה שנפרסה על פני 12 שנים. הוא מציג בהרחבה את הנפשות הפועלות ואת תפקידן בשכתוב העובדות להפללת הקצין היהודי. מעניין לגלות כי פרשת דרייפוס, על אף היותה פצע כאוב בהיסטוריה הצרפתית ואירוע מחולל בהיסטוריה הציונית, היא אירוע נקודתי בתוך מערכה שלמה שהוביל העיתון הצרפתי 'הדיבור החופשי' נגד הקצינים היהודים בצבא צרפת. כוחה של התקשורת ליצור מציאות מדומה, לארגן על פיה את

מבחינה אידיאולוגית, גרינפילד משכילה לבקר את השמאל על דבקותו בסוציאליזם שאבד עליו כלח, אך באותה נשימה שבה היא מודה ברווחה שהביא איתו השוק החופשי היא מחרה-מחזיקה באופן תמוה אחרי המוקיעים אותו כ"אנטי חברתי". הסכם בדבר שתי מדינות לשני עמים, לעומת זאת, מוצג בספר כהכרח אפריורי בלתי מעורער, החומק כשד שוב ושוב מידי של השמאל, והאפשרות להטיל בו ספק אינה מועלה בספר ולו ברמז.

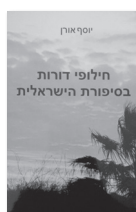
הקריאה בספר זה מתסכלת יותר מכפי שהיא מלמדת. המחברת אינה חומקת מתבנית "בני האור בבני החושך". בשורה התחתונה, ספרה הוא שכפול של הנרטיב השמאלני המוכר ואין בו בשורה של ממש.

א"ש

חילופי דורות בסיפורת הישראלית

יוסף אורן

יחד, תשע"ח | 160 עמ'



את כל שנותיו הבוגרות הקדיש יוסף אורן למעקב בזמן אמת אחר הפרוזה הישראלית, לפרשנותה ולאבחון מגמותיה. אורן אוהב ספרות עברית, אחרת לא היה מתמסר לקריאתה, ומחמאות הן בהחלט חלק מארגו הכלים שלו. ובכל זאת, הנה כך מתחיל אחד ממאמריו בכרך שלפנינו: "מאחר שהחברה להגנת הטבע החליטה לאחרונה לשקם את בתי-הגידול הלחים כדי להגדיל את אוכלוסיית הצפרדעים המידלדלת, אני מציע לה לפסוח על שיקומה של שלולית אחת

קרי התהליך ההיסטורי והחברתי שהוביל לשיתוקו של השמאל הישן ולחוסר יכולתו לשוב לשלטון ולהביא להסכם קבע בין ישראל לפלסטינים.

הספר מהווה אם כן הבטחה גדולה, אך לדאבון לב המימוש חלקי ביותר. בעייתו הראשונה מבנית. פרקי הספר אינם בנויים באופן מדורג, קומה על גבי קומה, אלא כסדרת ניתוחים של אותו נושא מפנים שונים. במובן זה, הספר נחוזה לעיתים יותר כאסופת מאמרים תפורים באופן גס ופחות כמונוגרפיה. התוצאה היא חזרתיות מרובה ההופכת את הקריאה למייגעת.

הבעיה החמורה יותר היא התוכן. ביקורת השמאל הקיצוני המוצעת בחיבור משכנעת, מדבררת היטב את תחושתם של רבים, ובמקומות מסוימים מאירת עיניים. אולם "סיפור התרסקות השמאל" שהיא מגוללת נדמה כשייך לסוגה ספרותית אחרת, שכן הוא מהווה כעין שילוב של מיתולוגיה וטרגדיה יוונית. מיתולוגיה לגבי הימין, טרגדיה באשר לשמאל.

הימין של גרינפילד דמוני ואי-רציונלי. בשום מקום בספר המחברת אינה מתווכחת עם עמדותיו, אלא רק חוזרת ומאשימה אותו בחתירה מודעת לכישלון המפעל הציוני ולריסוק החברה. "השמאל הישן" מצטייר כמי שכל כשלונותיו "קרו לו", בשל סדרת אירועים טרגיים שהטילו עליו האלים, ולצידם סכסוכים פנימיים והיסחפויות שלרוע המזל ומגודל ההיבריס לא הצליח להימנע מהם. רק לעיתים נדירות מובלעות אמירות ביקורתיות מוסריות של ממש על השמאל (כגון באשר לדיכוי בני עדות המזרח) ובאופן מינורי למדי.

ועקרונותיו. שם הוא מקבל באהבה את ההגדרה שהוטחה בו, "מבקר אידיאולוגי": דרכו היא אכן לבחון מנקודת מבט ציונית את התשתית הרעיונית, הסמויה לעיתים, של היצירות, ולאבחן כך תופעות תרבותיות ותמורות חברתיות. ועם זה הוא מציין בצדק שגם ההיבט האסתטי זוכה אצלו להתייחסות רבה. חשיבותו של כך אחרון זה היא גם במפתחות שיש בו לכלל הסדרה.

גם מבוא מיוחד יש לכרך. הוא מוקדש לניתוח הסחף הפוסט-ציוני בסיפורת הישראלית למשמרותיה. אקורד הסיום החשוב של אורן מופיע דווקא כאן. שכן לדיאגנוזה מוסיף אורן פרוגנוזה: מבט אל הצפוי. כאן הוא מאבחן תפנית, בדמות דור כותבים קם ועולה שחלוציו מתרפקים על הרעיון הציוני ועל מגשימו בעבר ובהווה, בהתיישבות העובדת ובערי הפיתוח ובשכונות העממיות בערים וביישובי י"ע – ועתידים להערכתו להחזיר את הספרות העברית אל התלם הציוני. אורן, מטיף זעם לספרות הישראלית, מתגלה בפרידתו כנביא נחמה.

צ"א

מה הן שנות חושך

נחום אבניאל

אבן חושן, 2017 | 90 עמ'



ספר שיריו של נחום אבניאל דומה לספרי שירה עכשווית רבים אחרים, ושונה מהם מאוד. הוא דומה להם במתכונת היסוד של רוב השירים בו. זוהי וריאציה אישית, משוכללת למדי, על הנוסח הנפוץ כיום;

שאת הצפרדעים המקרקרים מתוכה דווקא חובה להדביר, והיא השלולית של הסיפורת הישראלית".

מאמרו זה – "תחקורת", כלשונו, שילוב של מחקר וביקורת על ספר יחיד – נסוב על רומאן מאת יוצר המשתייך למה שאורן רואה כמשמרת החמישית בסיפורת הישראלית (משמרת היא מעין דור, אך קצרה ממנו במשכה): משמרת שהוא מכנה המשמרת הדיסטופית, על שום נטייתם של בניה ליצירות הבודות לישראל עתיד (או הווה חלופי) נורא, בדרך כלל בגלל הימין או הדתיים. כקודמותיה, אך בדרך אחרת, מתגייסת משמרת זו "לתאר את מדינת ישראל בסתירה מוחלטת להוויית החיים הקיימת בה".

זהו הספר ה-22 בסדרת "תולדות הסיפורת הישראלית" של אורן. הסדרה אינה שיטתית, אלא מצטברת: כרך טיפוסי שלה כולל מאמרים שאורן כתב בתקופה שמאז הופעת הכרך שקדם לו. כרכים אחדים הם נושאים, אך הם מיעוט. הסדרה מלווה חמישים שנה של קריאה ביקורתית נמרצת של אורן כמעט בכל יצירת ספרות יפה עברית שמופיעה. בכל מאמר אפשר למצוא תמצית נרחבת של עלילת הספר, כך שהסדרה היא גם אוסף שימושי של תקצירי חמישים שנות ספרות. בספר החדש נסקרים ספרים שהופיעו בעשור הנוכחי מאת סופרים ממשמרות: החל ביצירותיהם המאוחרות של נתן שחם ושל אהרן מגד ו"ל, אנשי המשמרת הראשונה.

אך אין הכרך הזה סתם אחד מני רבים. אורן מכריז בו על סיום הסדרה. הוא מקדיש בו מאמר-פרידה לסקירת דרכו בביקורת

רשוי מְטָבַע על זְרוּעִי, הוא פותח את המחזור הקצר "קרב יום", הממשיך בְּרוּבָה תחת השולחן בפסח, ונגמר בשיר זה: "יום אָחַד הם יְבוֹאוּ לְקַחַת אֶת הַיְלָדִים. / גופי מְחַשֵּׁב אֶת הָעֵתִיד / בְּתַנוּעוֹת מְדִיקוֹת. לא לְבָנוֹת: / קִימָה מְהִירָה, רְכִינָה / וְהֶרְתַּע מִכָּה. אֶחָד- / שְׁתֵּים-שָׁלֹשׁ / לְתוֹךְ הַחֲזָה. //

אֲנִי יְהוּדִי כְּזֶה". וכמוהו גם העיר ירושלים, החוששת שידקרו אותה בגבה ואורה הרך ייזל ממנה כדם והיא "תָּמוֹת לְאֵטָה מְאֻבָּדֵן אור, לִכֵּן // יְרוּשָׁלַיִם מְסִתְפֹּלֶת כָּל הַזְמָן לְאַחֹר".

מיוחדת גם גישתו של המשורר לספר. זהו ספרו הראשון, אך לאו דווקא ספר ביכוריו: הוא אינו משים עצמו משורר אלא רואה את עצמו כאדם שכתב שירים תקופה, ואולי לא יפרסם ספר נוסף. אפשר לקשר זאת לתפיסת החיים שלו, של מי שכבר היה בדרך החוצה. "חיי / צָמָר גִּפֶּן שֶׁל סֶפֶר עַל מְקַל רְזָה אָחַד" (ואבניאל אכן איש רזה מאוד). ואפשר להרגיש בכך גם בספר: כאילו כתבוהו שניים, צעיר היוצא לדרך וזקן העושה חשבון אחרון.

צ"א

דרשוני: מדרשי נשים - קובץ שני

עורכת: תמר ביאלה
ידיעות ספרים, 2018
231 עמ'



בסיום הקובץ השני של מדרשי הנשים 'דרשוני' שואלת העורכת תמר ביאלה: "היכן במקורות שמהם אני יונקת מהדהדים ניסיון החיים שלי וניסיונות החיים של נשים

שירת-אני מובהקת, כתובה במקצב חופשי לכאורה שמוסתרים בו חרוזים ומשחקי צליל, עם נטייה לפואנטה מטלטלת בסוף. בתוך נוסח זה, מסתפח אבניאל, לכאורה לפחות, אל התת-נוסח של משוררי 'משיב הרוח' הרליגיוזיים, המקיימים דו-שיח עם אלוהים ומרבים בארמוזים למקורות.

עד כאן הדמיון, וגם עליו אפשר לשים כוכבית: אבניאל מתקדם מן הנוסח הזה והלאה. ככל שיש לשירים תבניות, אלו הן תבניות שהוא ממציא אד-הוק. הוא מצא דרך מדויקת, עדינה, ללחוץ על כפתורים לעולמות טקסט אחרים בלי להעיק בדרשנות, בלי להיות חידתי במפגיע ובלי להיות צטטן סרק. והנגיעה הזו היא תמיד דרך לגעת בדברים ובקורא; תמיד באיזה רפרוף נסוג, שמפעיל את מה שצריך וחוזר למקום המסתור שלו.

אך יש גם שוני מהותי. ואף שהוא מתבטא בשירים, וזה העיקר, יסודו מחוצה להם. אבניאל הוא איש שחזר מהמתים. בעלומיו חלה במחלה ממארת, והבריא. "קוֹרֵי קְרִינָה קוֹרְעִים אֶת הַנִּסְתָּר שְׁלֵנוּ", הוא כותב על עלות השחר ולא רק עליה. ומאז נגע בסף, "אֲנִי אַחֵר וְהַפְכִי נֶהָר לְכַבּוֹת גְּצִי הַפְּלִיאָה". הוא גם גדל, וגדל עדיין, בתוך מציאות ביטחונית ואחרת שלקחה ממנו כמה מידידי נפשו. בשיר 'שם', ילדו של המשורר, הקרוי על שם העתיד המחכה לו, ילמד בין היתר "שְׁתַּמֵּיד יֵשׁ אֶפֶק, גַּם אַחֲרַי / שְׁסַגְרָה אֶת הַדֶּלֶת וְהִלְכָה, / אֵךְ אֶת הַחֶבֶר הַמֵּת אֶתָּה / סוֹחֵב עַל הַגֵּב / לְבִדְךָ".

החוויית הללו חידדו אצל אבניאל את חושי החיים, ואף העירו בו חושים יהודיים בני דורות קודמים. "אֲנִי יְהוּדִי, כְּלוּמֵר, / מְסַפֵּר

בכלל? אכן, מסורת המדרש, ודאי מדרש חז"ל, נשענת כמעט כולה על מדרשים שדרשו גברים – וכאשר המדרשים עוסקים בסוגיות של בינו לבינה, או מציגים את מקומה של האישה בבית ובמרחב הציבורי, דומה כי חסרונה של נקודת מבט נשית בולט במיוחד. כעת, כאשר נשים ונערות משתלבות בעולם לימוד התורה שבעל פה בבתי מדרש חדשים לנשים ובמסגרות נוספות, מבקשות יותר ויותר נשים להיכלל גם בתהליך הפרשנות והעיבוד של הטקסט המקראי ולהעניק מחויייתן האישית.

בקובצי 'דרשוני' בעריכתה מבקשת ביאלה לתת מענה לשאלתה. בכרך שלפנינו 73 מדרשים חדשים שכתבו נשים. הם מסודרים על פי סדרם של הפסוקים הנדרשים בתנ"ך, ולאחר מכן לפי נושאים המעסיקים נשים בנות זמננו כגון היחס אל האל והיחס אל הפוסק ההלכתי. שמם של הקבצים רומז, כמדומה, לשני עקרונות מהותיים המרכיבים את הספר. האחד הוא דרישת האל וחיפוש, ככתוב בנבואת עמוס (ה', ד) "כה אָמַר ה' לְבֵית יִשְׂרָאֵל: דְּרֹשׁוּנִי וְחִיו". דרישה זו כמו מחייה את הנפש. העיקרון השני הוא הממד האישי, האינדיבידואלי; הנני דורשת את עצמי, את מהותי, את קיומי בעולם שנברא

בחסותו ובהנחייתו של ה'.

31 הנשים המשתתפות בקובץ מבקשות להציע את הבנתן ואת קולן הייחודי בסוגיות מהותיות המעצבות את חייהן ותפיסת עולמן כנשים במרחב היהודי, באמצעות שפה חז"לית ושיח כן ומעמיק עם הכתוב המקראי. אין צורך לסבור שהקול הנשי אחד ואחיד כדי לראות במדרשי הנשים אמירה חשובה וחיונית על מקומה של האישה במרחב הלימוד וההגות היהודית, ולמצוא בו ערך מוסף שטרם נגלה לעולם התורני.

קובץ 'דרשוני' הראשון ראה אור לפני כמעט עשור וזכה להתייחסות נוקבת לחיוב ולשלילה. התעקשותה של ביאלה להוציא קובץ נוסף, למרות קבלת הפנים הביקורתית ואולי בגללה, ראויה להערכה. ניכר כי הקובץ ערוך ברגישות וביושר מקצועי רב, שבזכותו ניתן לעמוד על השוני בין הסגנונות והגישות. מן הפירוט שבסיום הקובץ אפשר לעמוד גם על הגיוון הרב בנסיבות החיים של הכותבות. פרויקט דרשוני מעורר דיון באשר למורכבות הקיום הנשי במרחב הדתי, וראוי שיתקיים על מדף הספרים לצד אלו התורניים-מסורתיים.

נ"ר

שיחה עולמית

מיטב הנכתב באנגלית | דוד מ' וינברג

אמריקה צריכה יהודים דעתנים

גם חסידיה של עסקת הגרעין עם איראן, כותב לי סמית במגזין 'טאבלט', מתחילים להודות שהעסקה הייתה לקויה. סמית מזכיר לקוראיו שאין מדובר רק בהסכם בענייני חימוש, כי אם במהלך מדיני מכריע של ממשל אובמה; במכשיר שנועד לשנות את האיזון במערכת האינטרסים האמריקניים: לשדרג את מקומה של איראן על חשבון מקומן של בעלות ברית מסורתיות של אמריקה כגון ישראל וסעודיה. אובמה טען כי תכלית העסקה הייתה יצירת "מאזן כוחות אזורי ... שיש בו תחרות, אולי חשדנות, אבל לא לוחמה פעילה ולא לוחמה באמצעות שליח".

אך במקום מאזן אסטרטגי (שהוא ממילא מושג חמקמק) השתרר באזור תוהו ובוהו – וגם עיתונאים ופרשנים שתמכו בהסכם מכירים בכך. לאחרונה כתב במגזין 'סלייט' תומך העסקה ג'ושוע קיטינג כי מאז חתימתה "הסכסוכים השבטיים במזרח התיכון נעשו עמוקים יותר, אלימים יותר ומסובכים יותר. חצי מיליון הרוגים בסוריה, עליית דאעש, משבר הפליטים שמתח את הקיבולת ההומניטרית של העולם עד גבול יכולתה ותרת לעליית הפופוליזם הימני-קיצוני במערב – לנוכח כל אלה קשה עכשיו לומר שממשל אובמה צדק כשהעלה את העסקה האיראנית לראש סדר הקדימויות".

קיטינג ואחרים מייחסים חלק מהתמורה שחלה בעמדתם להודאתו של איש צוות הבית הלבן לשעבר בן רודס, בסרט תיעודי חדש על סגל מדיניות החוץ של ממשל אובמה בשנת 2016, 'שנת הסיוס'. רודס אמר שם שחוסר נכונותו של אובמה להעמיק את ההתערבות בסוריה נבע, בין היתר, מרצונו להגיע להסכם גרעין עם פטרוניתו של שליט סוריה, הלא היא איראן. "לנוכח התוצאות המחרידות של המלחמה בסוריה, והשלכותיה ההרסניות על העולם כולו, קשה שלא לטעון כי אובמה צריך היה למקד את מדיניות החוץ שלו בסוריה – עד כדי התעלמות כמעט מכל דבר אחר; ולעזאזל עם העסקה האיראנית".

כותב סמית: "מילא אם ממשל אובמה ושליחיו בתקשורת היו טועים בסוגיה אחת.

דוד מ' וינברג הוא סגן הנשיא של מכון ירושלים למחקרים אסטרטגיים, ובעל טור מדיני-ביטחוני בעיתונים ג'רוזלם פוסט וישראל היום.

אבל הם טעו בכל הסוגיות האפשריות במזרח התיכון, ממש כמו שג'ורג' ו' בוש טעה עד כדי אסון בעניין עיראק. ההבדל הוא שאז אמריקה עוד עמדה בהבטחותיה לבעלות בריתה, רוסיה עוד לא נכנסה למזרח התיכון, ואיראן לא התפלשה בכסף שהזרמנו לה לבניית פצצה".

חמור אף יותר, גורס סמית, הוא מסע ההפחדה שממשל אובמה נקט כלפי מבקריו. "הוא גרם לאנשים כמו קיטינג, דניס רוס או אהרן דוד מילר להרגיש שלא בנוח לומר משהו בעניין, אף כי בשיחות פרטיות הם השמיעו את ספקותיהם. הוא עשה זאת באמצעות פנייה למגזר פעיל פוליטית בציבור האמריקני, שהיה מודאג מתוכנית הגרעין האיראנית: היהודים, ובפרט היהודים הדמוקרטים. הם כונו בעלי נאמנות כפולה, מוחרחי מלחמה, אסירים בידי נדבנים ושתדלנים, ואפילו ניאושמרנים".

סמית, שבעצמו היה מבקר עקבי ואמיץ של אובמה ושל העסקה עם איראן, טוען שארה"ב נוקקה ליהודים דווקא ברגע שהם החליטו שהנאמנות למפלגה ולנשיא חשובה מהנאמנות לתבונתם. "קונפורמיסטים משני צידי המפה, כאלה שמפחדים לומר את מה שהם חושבים או אפילו לחשוב, יש לאמריקה די גם בלעדיכם. אמריקה צריכה את היהודים משום שהם חושבים אחרת ויכולים לעזור ליתר האנשים לראות את האמת. בקיצור, אמריקה צריכה שיהודיה ינהגו כיהודים. אמריקה צריכה את היהודים כדי שיהיה מי שיאמר את האמת הלא נעימה, בלי תלות בזהותו של השלטון, ובלי תלות בשאלה למי שייכת הפרה-הקדושה שצריך לשחוט. הרי זה מה שיציל אותנו מהביוזון שבחיבוק ידיים לנוכח רצח-עם ומהניסיון להסביר זאת לימים לילדינו".



אהדה עם כוכבית

הציבור האמריקני מפוצל בנושא הסכסוך הישראלי-פלסטיני יותר מכפי שהוא מפוצל בעניין ישראל – כותבים ב'אטלנטיק' תמרה קופמן-וויטס ממכון ברוקינגס ושגריר ארה"ב בישראל לשעבר דן שפירו. לגבי הסכסוך יש מחלוקת, אך התמיכה בישראל שלא בהקשר הסכסוך עדיין משתרעת מקיר לקיר.

בינואר פורסם סקר מכון PEW, שעל פי הפרשנות המקובלת לנתוניו הצביע על פער גדול, לטובת הרפובליקנים, בין תמיכתם של מצביעי הרפובליקנים בישראל לבין תמיכתם של מצביעי הדמוקרטים בה. על סמך זאת טענו מומחים רבים כי ישראל ותומכיה צריכים לוותר על המאמץ לרתום למענם את המפלגה הדמוקרטית ואת נציגיה הנבחרים. מאמרם של קופמן-וויטס ושפירו מבקש להפריך את הפרשנות הזו.

לדבריהם, שאלת הסקר, החוזרת ונשאלת מדי שנה מאז 2001, היא בסיס רעוע מאוד להערכת עמדותיהם של האמריקנים כלפי ישראל. לשון השאלה היא "במחלוקת בין ישראל לפלסטינים, לאיזה צד אתה חש סימפטיה רבה יותר, לישראל או

The Atlantic

לפלסטינים?". ניסוח זה דוחק את הנשאלים לבחירה דיכוטומית. "זו שגיאה", אומרים כותבי המאמר, "מפני שסימפטיה לפלסטינים אין פירושה בהכרח איבה כלפי ישראל, כשם שסימפטיה כלפי ישראל איננה מבטאת בהכרח זלזול בגורלם של הפלסטינים".

מסגור מטעה זה מחזק בעיה קיימת: ש"ישראל" מקושרת בתודעת הציבור עם "הסכסוך הישראלי-פלסטיני". אלא שלדידם של תומכי ישראל משני צידי המתרס הפוליטי, כותבים המחברים, ישראל היא הרבה יותר מזה. הם מזכירים כי אפילו הנשיא ברק אובמה, שהתעמת עם ישראל בסוגיה הפלסטינית, הילל את הערכים המשותפים העומדים בלב השותפות הישראלית-אמריקנית. "הוא עודד את הסחר, ההשקעות ושיתוף הפעולה בין ישראל לארה"ב, וביצר את מחויבותה של ארה"ב לביטחון ישראל. מנהיגי ישראל שיבחו אותו על הגדלת הסיוע הצבאי, על ההשקעה בטכנולוגיות מצילות חיים של הגנה מפני טילים, ועל הרחבת שיתוף הפעולה המודיעיני להתמודדות עם האיומים האזוריים. ובכל אלה הוא זכה לתמיכה רבה של הציבור האמריקני".

"האמריקנים מפולגים ביחס לסכסוך הישראלי-פלסטיני הרבה יותר מכפי שהם מפולגים בשאלת יחסי ישראל-ארה"ב", כותבים המחברים, "ולכן, כשסנגוריה של ישראל והישראלים עצמם משתמשים בשאלת הסקר הזו כאבן בוחן לתמיכת האמריקנים בישראל, הם לא עושים לעצמם שום טובה".

ובכל זאת, לפחות באשר לסכסוך, הסקר אכן מצביע על שוני מעמיק בין תומכי שתי המפלגות האמריקניות. מבט בסקרים פרטניים יותר יכול להסביר מדוע. "בשנים האחרונות", כותבים וויטס ושפירו, "אמריקנים רבים החלו להסתכל על הסכסוך הישראלי-פלסטיני דרך עדשת זכויות האדם; והדבר מאפיין במיוחד אמריקנים צעירים, שחורים והיספנים. מתוך כך הם נעשים רגישים למצוקות של אזרחים פלסטינים ולנהלים מסוימים שישראל נוקטת כגון הריסת בתים. חלקם של המגזרים הללו באוכלוסייה בציבור הבוחרים גדול מבעבר, והם מהווים נתח ניכר מליבת המצביעים הדמוקרטים. ונוסף על כך, אכן, בקצה השמאלי של המחנה הפרוגרסיבי יש קורטוב של אנטי-ישראליות – ממש כפי שיש רגש כזה בקצה השני של הקשת, בשוליים הימניים של המחנה השמרני".

מגמות אלו, הם אומרים, "מטילות אחריות על דמוקרטים כגון שנינו, החושבים שהמחויבות של ארה"ב לישראל היא צו אסטרטגי ומוסרי, להמשיך להסביר לציבור מדוע אנחנו גורסים כך. עוד אנחנו חושבים, וגם את זאת נמשיך להסביר, שמחויבות זו עולה בקנה אחד עם פעילות ליישוב הסכסוך הישראלי-פלסטיני על פי נוסחת שתי המדינות".

באותה רוח ממשיכים השניים ומשיאים עצות למנהיגי ישראל. "היבטים מסוימים במדיניות ישראל, כגון הרחבת ההתנחלויות המקשה על הגעה לפתרון שתי המדינות,

משפיעים לרעה על האופן שישאל נתפסת בו בארצות הברית. החברה האמריקנית נעשית חברה שהמיעוטים הם בה הרוב: בעלי המוצא האירופי כבר אינם רוב מוחלט של האוכלוסייה. לנוכח זאת, על הישראלים לבחון איזו מדיניות תחזק את יחסי ישראל-ארה"ב, ואיזו עלולה לשחוק את יסודותיה. האשמה בקיפאון המדיני מוטלת בעיקר על הפלסטינים, הדוחים את הצעות המשא ומתן ומסיתים ל אלימות ומתכחשים לקשר היהודי ההיסטורי לארץ ישראל; אך כאשר ממשלת ישראל יוצרת רושם שאינה מחויבת אפילו לשמירת הגחלת של הסיכוי לפתרון שתי המדינות בעתיד, אל לה להתפלא שהיא מוצאת עצמה נאבקת על שמירת אהדתם של תומכיה".



לתקן עולם במלכות הסיסמה

ב'קומנטרי' מבקר הרב ג'פרי זלקין את אלה ש"עושים שירות דוב לעצמם ולאמונתם כשהם מצטטים מקורות יהודיים כצידוק למדיניות המועדפת עליהם". הוא מראה כיצד אימץ האגף השמאלי ביהדות ארה"ב באורח פוליטי ביטויים ושברי פסוקים כגון "צִדְקַת צִדְקָה תִּרְדֹּף", "בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֶת־ו", "וְאַהֲבַתְּ אֶת הָגֵר" ו"לתקן עולם" – ותוהו אם אומנם התורה היא חלוצת סדר היום הפרוגרסיבי, או שמא יש פה קריאה משאלתית.

זלקין סוקר את העמדות החברתיות שאימצו לאורך המאה האחרונה זרמים יהודיים ליברליים בסוגיות כגון זכויות אזרח, זכויות מהגרים, הכלת להט"בים, פיקוח על כלי נשק וסביבתנות. "הבעיה נמצאת פחות בעמדות עצמן ויותר באופן צידוקן. הם נוטים להדביק לכל נושא טקסטים יהודיים ועושים זאת ברשלנות". הוא מדמה זאת ל"אסמכתא" התלמודית: "שימוש בכתוב המקראי כתימוכין לדין מסוים אף כי למעשה אין שום הוכחה שהדין נלמד באמת מהכתוב הזה. בצטטם טקסטים יהודיים לצורך ביצור עמדה פוליטית, היהודים הליברלים ממעטים לבחון מה פירוש הטקסטים הללו בהקשר המקורי, וממעטים אפילו יותר להודות בכך שמתחו את הטקסט אל מעבר למשמעותו במקור".

הצורך בגישה ישרה יותר למקורות מתבהר לנוכח ממצאי מחקר שנערך בשנה האחרונה באוניברסיטת ייל. הם הצביעו על מתאם הפוך בין מידת שמירת המצוות של זרמים יהודיים לבין מידת השמאליות החברתית והפוליטית של רבניהם. 80 אחוז מהרבנים הרפורמים וכ-70 אחוז מהרבנים הקונסרבטיבים מזדהים עם המפלגה הדמוקרטית – ורק 40 אחוז מהרבנים האורתודוקסים. "לו הייתה למקורות היהודיים אוריינטציה ליברלית (כלומר שמאלית. ד"ו) ברורה, אפשר היה לצפות שהזרם המשתדל יותר מכולם לדבוק בהם, האורתודוקסיה, היה הליברלי ביותר. והנה ההפך הוא הנכון".

איך הצליחו אם כן ליברלים יהודים לרתום את המקורות לעגלתם הפוליטית? לדברי זלקין, באמצעות כיווצם לסיסמאות קליטות. את ארבע העיקריות בהן מנינו לעיל. מי יכול להתנגד לצדק, לבריאת האדם בצלם אלוהים, לאהבת זרים (כפי ש"גר" מתורגם לאנגלית) ולתיקון העולם? נוח להציג במילים נעימות אלו את סדר-היום השמאלני. זלקין ממשיך ומראה כמה קשה לתרגם ניב מקראי או חז"לי למדיניות עכשווית קונקרטית.

"תיקון עולם" הוא אולי הדוגמה הטובה ביותר שלו. באמריקה, זה אחד הביטויים העבריים הפופולריים ביותר. הוא נפוץ כל כך, שהבדיחה מספרת על אמריקני המבקר בישראל ושואל: How do you say tikkun olam in Hebrew? זהו המונח החביב ביותר על ארגוני צדק חברתי ואקטיביזם חברתי. אבל איכשהו, לאורך הדרך, משמעותו השתנתה. כעת נדמה שהוא מציין כל דבר. ואם מונח יכול לציין הכול – הרי אין הוא מציין שום דבר.

זלקין מצטט רב רפורמי בכיר וגלוי-לב מקליפורניה, דיוויד וולפה, המבקר את המגמות העכשוויות בזרם שלו. "אם בעיניכם התורה תומכת בכל העמדות הפוליטיות שאתם מאמינים בהן ממילא", כתב וולפה, "האם אין לכם ולו שמץ של חשד שלא תורתכם מעצבת את עמדותיכם אלא עמדותיכם מעצבות את תורתכם?"

הוא מציע להפוך את הסדר. לגשת תחילה למקורות, לצלול אל המסורת הרבנית והפרשנית, ומתוך כך לחלץ עמדות פוליטיות וחברתיות. יש לכך תקדימים בדתות אחרות, כגון איגרות הרועים הקתוליות על כלכלת ארה"ב בשנות השמונים. האיגרות ההן לא היו מתווה מדיניות, לא נצמדו לשום תיאוריה כלכלית, וגם לא ניסו להכריע במחלוקות בין אסכולות שונות או ליישב ביניהן. "במקום זאת, הם התייחסו אל כתבי הקודש כאל מסורת רחבת יריעה ורחבת כתפיים שאפשר לחלץ ממנה קווי מתאר לחיים כלכליים ראויים (חלקם קרובים לגישה השמרנית, אחרים קרובים יותר לעמדות הפרוגרסיביות. ד"ו). תהליך דומה שיעשו יהודים יעזור לנו, לכל הפחות, להתקדם מיהדות-הסיסמאות. יש לנו היהודים מסורת של למדנות דתית ורחבות רוחנית שאין לה מתחרים – ומגיע לנו יותר מסיסמאות. ולעולם, ולקב"ה, מגיע מאיתנו יותר".



לא אוטומטי, אפילו לא חצי

בריאן מאסט, המכהן בקונגרס האמריקני כנציג רפובליקני מפלורידה, איבד את שתי רגליו ואת אצבעו כחייל קרבי בהתפוצצות מוקש צד. במחלוקת המשסעת את הציבור האמריקני בשאלת החזקת נשק בידי אזרחים, הוא חורג מהקו הרווח במפלגתו ותומך בשינוי החוקים הנוגעים לרכישת נשק. עמדתו היא, כמדומה, סימן להשתנות הזמנים בארה"ב.

במאמר בניו-יורק טיימס הוא מספר שבהיותו באפגניסטן הוא השתמש ברובה דומה מאוד לרובה החצי-אוטומטי, דמוי ה-AR-15, ששימש בכמה מפיגועי הירי ההמוני בארה"ב; בין היתר, את הרוצח שירה בתיכון בפארקלנד שבפלורידה בתחילת השנה והרג תלמידים, מורים, וגם מאמן שמאסט הכיר.

"יריתי ברובה הזה רבבות כדורים, רבים מהם בלחימה. השתמשנו בו מפני שהוא הקטלני ברובים: הטוב ביותר להרג אויבנו. ודווקא משום כך אני יודע שהקהילה שלי, בתי הספר שלנו ומקומות ההתקהלות הציבוריים, לא ייעשו לבטוחים יותר בזכות שום אדם שיש לו גישה לכלי הקטלני הזה שהצבא נתן בידיי. אינני יכול לתמוך בכך שהנשק העיקרי שהשתמשתי בו להגנת עמנו וילדינו ישמש להרג הילדים הללו עצמם".

מאסט מדגיש שרוב בעלי הרובים הם אנשים אחראים הנהנים מהקליעה למטרות נופש וספורט, כגון הוא עצמו, או רוצים להגן על ביתם. "אני חבר איגוד הרובים הלאומי עוד מילדותי. סבי קנה לי את כרטיס החבר הראשון כשהייתי צעיר, ואני שותף לגאווה שהוא ועוד אמריקנים רבים חשים על היותם בעלי-נשק אחראים, צלפים מעולים היוצאים לציד בצוותא". אבל התיקון השני לחוקה, המתיר החזקת נשק בידי אזרחים, "אין כוונתו שכל אזרח יוכל להחזיק כל כלי נשק שהוא. הרי רכישת נשק אוטומטי אסורה ברוב המקומות כבר עכשיו, ואי אפשר לקנות מטולי רקטות, רימונים, נגמ"שים וטנקים".

הצעתו: "להגדיר מה נחשב נשק תקיפה ונשק טקטי ולאסור מעתה ואילך רכישתם – ממש כפי שכיום אסור לקנות נשק אוטומטי. להבטיח שכל רוכש נשק יעבור בדיקת רקע (מעין תעודת יושר. ד"ו)... להבטיח שמי שאושפז בשל מחלת נפש או קיבל צו בית משפט לטיפול במחלת נפש לא יוכל לקנות נשק... להבטיח שמי שנמצא במעקב בחשד שהוא טרוריסט לא יוכל לרכוש נשק, ושכל אדם שאיים לירות או לפוצץ בית ספר יימצא במעקב ממושך של הבולשת הפדרלית... ולבסוף, להמשיך במחקר על יחסי הגומלין בין אלימות בנשק, אלימות בתקשורת ההמונים ומחלות נפש".



הדהרה אל הקצה הרדיקלי

המפלגה הדמוקרטית בארה"ב מידרדרת לרדיקליות – הידרדרות שקטה, מתחת לראדאר. כך כותב נוח רוטמן ב'קומנטרי'. לדבריו, לאורך שנים רבות, הלבבות בליבת המפלגה נהו אחר דמויות שוליים כגון לואיס פרחאן, מנהיגו האנטישמי של ארגון 'אומת האסלאם', "אך את הלהט כיבו דמוקרטים מפוכחים שידם על הדופק של הציבור הרחב. עכשיו, כשהמפלגה מאמצת את הרדיקליות אל חיקה, פרחאן קפץ לעגלה". רוטמן מצטט את דבריו של פרחאן בנאום פומבי לאחרונה: "הלבנים בדרך למטה, ואני, בחסד האל, הורדתי את המסכה מפניו של היהודי השטני. אני כאן כדי לומר לכם שזמנכם עבר". פרחאן אף טען שהיהודים רצו לבשל את ישו בצואה רותחת.

רוב אנשי המפלגה שטיפחו לאורך שנים את יחסיהם עם הטיפוס המבחיל הזה, כותב רוטמן, החרישו למשמע התקפותיו החדשות. "סגן יו"ר הוועדה הלאומית של המפלגה, חבר הקונגרס [המוסלמי] קית' אליסון, ניסה במאמר בווישינגטון פוסט בדצמבר האחרון להתבדל מפרחאן, לנוכח הטענות על הרדיקליות שהפגין הוא עצמו בטרם עלה למעמדו הבכיר... אבל קשריו בעבר עם פרחאן ועם 'אומת האסלאם' אינם סוד כמס. גם לא הרגלו להשמיע אמירות מרתיחות משלו. השוואת מתקפת 11 בספטמבר לשריפת הרייכסטג שהעלתה את הנאצים לשלטון, והתנגדות להגנת ישראל מפני טילים בטענה שאם ימותו יותר ישראלים הדבר יחיש את המשא ומתן לסיום מעשי האיבה בעזה, הן רק שתיים מתוך דוגמאות רבות. אף לא אחת מהן הייתה מכשול בפני אליסון בעלייתו לגדולה במפלגה הדמוקרטית".

רוטמן צופה שעתה, בפתח עונת הבחירות הדו-שנתיות לקונגרס, תחריף מגמת ההקצנה במפלגה. "כמו אצל הרפובליקנים בסיבוב הקודם, פיתוי ההומוגניות הרעיונית קוסם למפלגה שאינה בשלטון. הפעילים לוחצים על הממסד המפלגתי להעדיף את העמדות הפרוגרסיביות ואת פוליטיקת הזהויות על פני יכולת ההיבחרות. הם שמים ללעג כל מה שיש לו ריח של 'התמרקנות', כגון עמדה מסויגת כלפי ביטוח בריאות ממלכתי לכול, והמפלגה מקשיבה... וכך שוב משתלטת על המפלגה תפיסה ריאקציונית בענייני סחר, פיננסים ומיסוי".

לשמאלנות הבלתי-מתפשרת הזו, גם אם היא רטורית, יש מחיר. היא תפצל את המפלגה, אומר רוטמן, ותפחית את כוח משיכתה בעיני מעצבי דעת הקהל ובעיני המצביע הממוצע. יתרה מכך, המפלגה מפזרת המחאות שלא תוכל לפרוע. ובכל זאת, "המפלגה הדמוקרטית יכולה להרוויח מהטינה שיש בציבור כלפי בלעדיות שלטונה של



מפלגה אחת בבית הלבן ובקונגרס גם יחד וכלפי התנהלותו של דונלד טראמפ כנשיא. אם האגף הפרוגרסיבי במפלגה יצליח להשתלט עליה בפריימריז הקרובים ולקצור הישגים נאים בבחירות הביניים בנובמבר, הדבר ייתפס כמשאל שאשרר את הסחף שמאלה במפלגה. הזרם המרכזי במפלגה יידחק לפינה – והקרוב על נשמתה של המפלגה יתחדש לקראת בחירות 2020".